

المسيران
نفسية القرائن

للمعلمة السيدة محمد حسين الطَّبَّاطبَايُ

المجلد السابع

منشورات
مؤسسة الأُعلى للطبوعات
بيروت - لبنان



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم اسلامي

الميزان
في
تفسير القرآن



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الميزان

في

تفسير القرآن

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

مركز تحقيقات كاميون علوم إسلامي
تأليف

العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي

الجزء السابع

منشورات

مؤسسة الأعلی للطبوعات

بيروت - لبنان

ص ٧١٢٠

الطبعة الثانية

حقوق الطبع والتقليد محفوظة ومسجلة للناشر

١٣٩٠ هـ - ١٩٧١ م



مركز بحوث ودراسات
مركز بحوث ودراسات

تتناز هذه الطبعة عن غيرها بالتحقيق والتصحيح الكامل
واضافات وتغييرات هامة من قبل المؤلف دام ظله

(سورة الأنعام - مكية وهي مائة وخمس وستون آية)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ
ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ - ١ . هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ
قَضَىٰ أَجَلَ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ - ٢ . وَهُوَ اللَّهُ فِي
السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ - ٣ .

(بيان)

غرض السورة هو توحيدته تعالى بعبادة الأعم أعني أن للإنسان رباً هو رب العالمين
جميعاً منه يبدأ كل شيء وإليه ينتهي ويعود كل شيء ، أرسل رسلاً مبشرين ومنذرين يهدي
بهم عباده المرئيين إلى دينه الحق ، ولذلك نزلت معظم آياتها في صورة الحجاج على المشركين
في التوحيد والمعاد والنبوة ، واشتملت على إجمال الوظائف الشرعية والمهرمات الدينية .
وسياقها - على ما يعطيه التدبر - سياق واحد متصل لا دليل فيه على فصل يؤدي
إلى نزولها نجوماً .

وهذا يدل على نزولها جملة واحدة ، وأنها مكية فإن ذلك ظاهر سياقها الذي وجهه
الكلام في جلها أو كلها إلى المشركين .

وقد اتفق المفسرون والرواة على كونها مكية إلا في ست آيات روى عن بعضهم
أنها مدنية . وهي قوله تعالى : « وما قدرُوا الله حق قدره » (آية ٩١) إلى تمام ثلاث
آيات ، وقوله تعالى : « قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم » (آية ١٥١) إلى تمام
ثلاث آيات .

وقيل : إنها كلها مكية إلا آيتان منها نزلتا بالمدينة ، وهما قوله تعالى : « قل تعالوا أتل » والتي بعدها .

وقيل : نزلت سورة الأنعام كلها بمكة إلا آيتين نزلتا بالمدينة في رجل من اليهود ، وهو الذي قال : « ما أنزل الله على بشر من شيء » الآية .

وقيل . « إنها كلها مكية إلا آية واحدة نزلت بالمدينة ، وهو قوله تعالى : « ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة » الآية .

وهذه الأقوال لا دليل على شيء منها من جهة سياق اللفظ على ما تقدم من وحدة السياق واتصال آيات السورة ، وسببها بما نستطيعه ، وقد ورد عن أئمة أهل البيت عليهم السلام و كذا عن أبي وعكرمة وقتادة : أنها نزلت جملة واحدة بمكة .

قوله تعالى : « الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور » افتتح بالثناء على الله وهو كالمقدمة لما يراد بيانه من معنى التوحيد ، وذلك بتضمين الثناء ما هو محصل غرض السورة ليتوسل بذلك إلى الاحتجاج عليه تفصيلاً ، وتضمينه المعجب منهم ولومهم على أن عدلوا به غيره والامتراء في وحدته ليكون كالتمهيد على ما سيورد من حمل الوعظ والإنذار والتخويف كما في علوم إسلامي

وقد أشار في هذا الثناء الموضوع في الآيات الثلاث إلى جمل ما تعتمد عليه الدعوة الدينية في المعارف الحقيقية التي هي بمنزلة المادة للشرعية ، وتنحل إلى نظمات ثلاث :

نظام الكون العام وهو الذي تشير إليه الآية الأولى ، ونظام الإنسان بحسب وجوده ، وهو الذي تشتمل عليه الآية الثانية ، ونظام العمل الإنساني وهو الذي تومىء إليه الآية الثالثة .

فالمتحصل من مجموع الآيات الثلاث هو الثناء عليه تعالى بما خلق العالم الكبير الذي يعيش فيه الإنسان ، وبما خلق عالماً صغيراً هو وجود الإنسان المحدود من حيث ابتدائه بالظن ومن حيث انتهائه بالأجل المقضي ، وبما علم سرّ الإنسان وجهره وما يكسبه .

وما في الآية الثالثة : « وهو الله في السماوات وفي الأرض » بمنزلة الإيضاح لمضمون

الآيتين السابقتين ، والتمهيد لبيان علمه بسر الإنسان وجهه وما تكسبه نفسه .

فقوله : « خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور » إشارة إلى نظام الكون العام الذي عليه تدبر الأشياء على كثرتها وتفرقها فما عالما في نظامه الجاري المحكم إلا عالم الأرض الذي يحيط به عالم السماوات على سعتها ثم يتصرف بها بالنور والظلمات الذين عليها يدور رحى العالم المشهود في تحوله وتكامله فلا يزال يتولد شيء من شيء ، ويتقلب شيء إلى شيء ، ويظهر واحد ويخفى آخر ، ويتكون جديد ويفسد قديم ، وينتظم من تلاقي هذه الحركات المتنوعة على شتاتها الحركة العالمية الكبرى التي تحمل أثقال الأشياء ، وتسير بها إلى مستقرها .

والجمل في قوله : « وجعل الظلمات والنور » بمعنى الخلق غير أن الخلق لما كان مأخوذاً في الأصل من خلق الثوب كان التركيب من أجزاء شتى مأخوذاً في معناه بخلاف الجمل ، ولعل هذا هو السبب في تخصيص الخلق بالسماوات والأرض لما فيها من التركيب بخلاف الظلمة والنور ، ولذا خصا باستعمال الجمل . والله أعلم .

وقد أتى بالظلمات بصيغة الجمع دون النور ، ولعله لكون الظلمة متحققة بالقياس إلى النور فإنها عدم النور فيما من شأنه أن يتنور فتكثر بحسب مراتب قربه من النور وبعده بخلاف النور فإنه أمر وجودي لا يتحقق بمقايسته إلى الظلمة التي هي عدمية ، وتكثيره تصوراً بحسب قياسه التصوري إلى الظلمة لا يوجب تعدده وتكثيره حقيقة .

قوله تعالى : « ثم الذين كفروا بربهم يعدلون » مسوق للتعجب المشوب بلوم أي إن الله سبحانه بخلقه السماوات والأرض وجعله الظلمات والنور متوحد بالالوهية متفرد بالربوبية لا يماثله شيء ولا يشاركه ، ومن العجب أن الذين كفروا مع اعترافهم بأن الخلق والتدبير لله بحقيقة معنى الملك دون الأصنام التي اتخذوها آلهة يعدلون بالله غيره من أصنامهم ويسوون به أوثانهم فيجعلون له أنداداً تعادله بزعمهم فهم ملومون على ذلك .

وبذلك يظهر وجه الإتيان بتم الدال على التأخير والتراخي فكأن المتكلم لما وصف تفرده بالصنع والإيجاد وتوحيده بالالوهية والربوبية ذكر مزعمة المشركين وأصحاب الأوثان أن هذه الحجارة والأخشاب المعمولة أصناماً يعدلون بها رب العالمين فشغله التعجب

زماناً وكفته عن التكلم ثم جرى في كلامه وأشار إلى وجه سكوته ، وأن حيرة التعجب كان هو المانع عن جريه في كلامه فقال : الذين كفروا بريهم يعدلون .

قوله تعالى : « هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلاً ، يشير إلى خلقه العالم الإنساني الصغير بعد الإشارة إلى خلق العالم الكبير فيبين أن الله سبحانه هو الذي خلق الإنسان ودبر أمره بضرب الأجل لبقائه الدنيوي ظاهراً فهو محدود الوجود بين الطين الذي بدأ منه خلق نوعه وإن كان بقاء نسله جارياً على سنة الازدواج والوقاع كما قال تعالى : « وبدأ خلق الإنسان من طين ، ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهين » (السجدة : ٨) .

وبين الأجل المقضي الذي يقارن الموت كما قال تعالى : « كل نفس ذائقة الموت ثم إلينا يرجعون » (المنكبات : ٥٧) ومن الممكن أن يراد بالأجل ما يقارن الرجوع إلى الله سبحانه بالبعث فإن القرآن الكريم كأنه بعد الحياة البرزخية من الدنيا كما يفيد ظاهر قوله تعالى : « قال كم لبثتم في الأرض عدد سنين ، قالوا لبثنا يوماً أو بعض يوم فاسأل العادين ، قال إن لبثتم إلا قليلاً لو أنكم كنتم تعلمون » (المؤمنون : ١١٤) ، وقال أيضاً : « 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 ولكنكم كنتم لا تعلمون » (الروم : ٥٦) .

وقد أيهم أمر الأجل بإتيانه منكرراً في قوله : « ثم قضى أجلاً ، للدلالة على كونه مجهولاً للإنسان لا سبيل له إلى المعرفة به بالتوصل إلى العلوم العادية .

قوله تعالى : « وأجل مسمى عنده » تسمية الأجل تعيينه فإن العادة جرت في اليهود والنبيون ونحو ذلك بذكر الأجل وهو المدة المضروبة أو آخر المدة باسمه ، وهو الأجل المسمى ، قال تعالى : « إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه » (البقرة : ٢٨٢) وهو الأجل بمعنى آخر المدة المضروبة ، وكذا قوله تعالى : « من كان يرجو لقاء الله فإن أجل الله لآت » (المنكبات : ٥) وقال تعالى في قصة موسى وشعيب : « قال إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثماني حجج فإن أتممت عشرآ فمّن عندك - إلى أن قال - قال ذلك بيني وبينك أيما الأجلين قضيت فلا عدوان عليّ » (القصص : ٢٨) وهو الأجل بمعنى تمام المدة المضروبة .

والظاهر أن الأجل بمعنى آخر المدة فرع الأجل بمعنى تمام المدة استعمالاً أي إنه استعمل كثيراً « الأجل المقضي » ثم حذف الوصف واكتفي بالوصف فأفاد الأجل معنى الأجل المقضي ، قال الراغب في مفرداته : يقال للمدة المضروبة لحياة الإنسان « أجل » فيقال : دنا أجله عبارة عن دنو الموت ، وأصله استيفاء الأجل ، انتهى .

وكيف كان فظاهر كلامه تعالى أن المراد بالأجل والأجل المسمى هو آخر مدة الحياة لأنعام المدة كما يفيد قوله : « فإن أجل الله لآت » الآية .

فتبين بذلك أن الأجل أجلان : الأجل على إبهامه ، والأجل المسمى عند الله تعالى . وهذا هو الذي لا يقع فيه تغير لمكان تقييده بقوله « عنده » وقد قال تعالى : « وما عند الله باق » (النحل : ٩٦) وهو الأجل المحتوم الذي لا يتغير ولا يتبدل قال تعالى : « إذا جاء أجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » (يونس : ٤٩) .

فنسبة الأجل المسمى إلى الأجل غير المسمى نسبة المطلق المنجز إلى المشروط المعلق فمن الممكن أن يتخلف المشروط المعلق عن التحقق لعدم تحقق شرطه الذي علق عليه بخلاف المطلق المنجز فإنه لا سبيل إلى عدم تحققه البتة .

والتدبر في الآيات السابقة منضمة إلى قوله تعالى : « لكل أجل كتاب » يحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب » (الرعد : ٣٩) يفيد أن الأجل المسمى هو الذي وضع في أم الكتاب ، وغير المسمى من الأجل هو المكتوب فيما نسميه بلوح المحو والإثبات ، وسيأتي إن شاء الله تعالى أن أم الكتاب قابل الانطباق على الحوادث الثابتة في العين أي الحوادث من جهة استنادها إلى الأسباب العامة التي لا تتخلف عن تأثيرها ، ولوح المحو والإثبات قابل الانطباق على الحوادث من جهة استنادها إلى الأسباب الناقصة التي ربما نسميها بالمقتضيات التي يمكن اقترانها بموانع تمنع من تأثيرها .

واعتبر ما ذكر من أمر السبب التام والناقص بمثال إضاءة الشمس فإننا نعلم أن هذه الليلة ستنقضي بعد ساعات وتطلع علينا الشمس فتضيء وجه الأرض لكن يمكن أن يقارن ذلك بحيلولة سحابة أو حيلولة القمر أو أي مانع آخر فتمنع من الإضاءة ، وأما إذا كانت الشمس فوق الافق ولم يتحقق أي مانع مفروض بين الأرض وبينها فإنها تضيء وجه الأرض لا محالة .

فطلوع الشمس وحدد بالنسبة إلى الإضاءة بمنزلة لوح المحو والإثبات، وطلوعها مع حلول وقته وعدم أي حائل مفروض بينها وبين الأرض بالنسبة إلى الإضاءة بمنزلة أم الكتاب المسمى باللوح المحفوظ .

فالتركيب الخاص الذي لبنية هذا الشخص الإنساني مع ما في أركانه من الاقتضاء المهدود يقتضي أن يعمر العمر الطبيعي الذي ربما حدوده بمائة أو بمائة وعشرين سنة وهذا هو المكتوب في لوح المحو والإثبات مثلاً غير أن لجميع أجزاء الكون ارتباطاً وتأثيراً في الوجود الإنساني فربما تفاعلت الأسباب والموانع التي لا تخصها تفاعلاً لا تحيط به فإدى إلى حلول أجله قبل أن ينقضي الأمد الطبيعي ، وهو المسمى بالموت الاخترامي .

وبهذا يسهل تصور وقوع الحاجة بحسب ما نظم الله الوجود إلى الأجل المسمى وغير المسمى جميعاً ، وأن الإبهام الذي بحسب الأجل غير المسمى لا ينافي التعمين بحسب الأجل المسمى ، وأن الأجل غير المسمى والمسمى ربما توافقا وربما تخالفاً والواقع حينئذ هو الأجل المسمى البتة .

هذا ما يعطيه التدبر في قوله : « ثم قضى أجلاً وأجل مسمى عنده » وللمفسرين تفسيرات غريبة للأجلين الواقعيين في الآية : علوم راسدية

منها: أن المراد بالأجل الأول ما بين الخلق والموت والثاني ما بين الموت والبعث ، ذكره عدة من الأقدمين وربما روي عن ابن عباس .

ومنها : أن الأجل الأول أجل أهل الدنيا حتى يموتوا ، والثاني أجل الآخرة الذي لا آخر له ، ونسب إلى المجاهد والجبائي وغيرهما .

ومنها : أن الأجل الأول أجل من مضى ، والثاني أجل من بقي من سيأتي ، ونسب إلى أبي مسلم .

ومنها : أن الأجل الأول النوم ، والثاني الموت .

ومنها . أن المراد بالأجلين واحد ، وتقدير الآية الشريفة : ثم قضى أجلاً وهذا أجل مسمى عنده .

ولا أرى الاشتغال بالبحث عن صحة هذه الوجوه وأشباهاها وسقمها يسوغه

الوقت على ضيقه ، ولا يسمح بإباحته العمر على قصره .

قوله تعالى : « ثم أنتم تمرون » من المربة بمعنى الشك والريب ، وقد وقع في الآية التفات من الغيبة إلى الحضور ، وكان الوجه فيه أن الآية الاولى تذكر خلقاً وتدبيراً عاماً ينتج من ذلك أن الكفار ما كان ينبغي لهم أن يعدلوا بالله سبحانه غيره ، وكان يكفي في ذلك ذكرهم بنحو الغيبة لكن الآية الثانية تذكر الخلق والتدبير الواقعيين في الإنسان خاصة فكان من الحري الذي يهيج المنكلم المتعجب اللائم أن يواجههم بالخطاب ويلومهم بالتجيبه كأنه يقول : هذا خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور عذرتاكم في الغفلة عن حكمه لكون ذلك أمراً عاماً ربما أمكن الذهول عما يقتضيه فما عذركم أنتم في امترائكم فيه وهو الذي خلقكم وقضى فيكم أجلاً وأجل مسمى عنده ؟ .

قوله تعالى : « وهو الله في السماوات وفي الأرض » الآيتان السابقتان تذكران الخلق والتدبير في العوالم عامة وفي الإنسان خاصة ، ويكفي ذلك في التنبيه على أن الله سبحانه هو الإله الواحد الذي لا شريك له في خلقه وتدبيره .

لكنهم مع ذلك أنبتوا آلهة أخرى وشفعاء مختلفة لوجوه التدبير المختلفة كإله الحياة وإله الرزق وإله البر وإله المحي والمميت وكذلك ذلك ، وكذا للأقوام والأمم المتشعبة كإله السماء وإله هذه الطائفة وإله تلك الطائفة فنفى ذلك بقوله : « وهو الله في السماوات وفي الأرض » .

فالأية نظيرة قوله : « وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله وهو الحكيم العليم » (الزخرف : ٨٤) مفادها انبساط حكم ألوهيته تعالى في السماوات وفي الأرض من غير تفاوت أو تحديد ، وهي إيضاح لما تقدم وتمهيد لما يتلوها من الكلام .

قوله تعالى : « يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون » السر والجهر متقابلان وهما وصفان للأعمال ، فسرهم ما عملوه سراً وجهرهم ما عملوه جهرراً من غير ستر .

وأما ما يكسبون فهو الحال النفساني الذي يكسبه الإنسان بعمله السري والجهري من حسنة أو سيئة فالسر والجهر المذكوران - كما عرفت - وصفان صوريان لمتون الأعمال الخارجية ، وما يكسبونه حال روحي معنوي قائم بالنفوس فهما مختلفان بالصورية

والمعنوية ، ولعل اختلاف المعلومين من حيث نفسها هو الموجب لتكرار ذكر العلم في قوله : « يعلم سر كم وجهر كم ويعلم ما تكسبون » .

والآية كالتمهيد لما ستعرض له من أمر الرسالة والمعاد فإن الله سبحانه لما كان عالماً بما يأتي به الإنسان من عمل سرأ أو جهراً ، وكان عالماً بما يكسبه لنفسه بعمله من خير أو شر ، وكان إليه زمام التربية والتدبير كان له أن يرسل رسولاً بدين يشرّعه لهداية الناس على الرغم مما يصرّ عليه الوثنيون من الاستغناء عن النبوة كما قال تعالى : « إن علينا للهدى » (الليل : ١٢) .

وكذا هو تعالى لما كان عالماً بالأعمال وبتبعاتها في نفس الإنسان كان عليه أن يحاسبهم في يوم لا يغادر منهم أحداً كما قال تعالى : « أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار » (ص : ٢٨) .



(بحث رواني)

في الكافي بإسناده عن الحسن بن علي بن أبي حمزة قال قال أبو عبد الله عليه السلام : إن سورة الأنعام نزلت جملة ، شتمها سبعون ألف ملك حتى أنزلت على محمد ﷺ فمظموها ويحطوا فإن اسم الله عز وجل فيها في سبعين موضعاً ، ولو يعلم الناس ما في قراءتها ما تركوها .

أقول : ورواه العياشي عنه عليه السلام مرسل .

وفي تفسير القمي قال حدثني أبي عن الحسين بن خالد عن الرضا عليه السلام قال : نزلت الأنعام جملة واحدة ، يشيعها سبعون ألف ملك لهم زجل بالتسييح والتهليل والتكبير فمن قرأها استغفروا له إلى يوم القيامة .

أقول : ورواه في المجمع أيضاً عن الحسين بن خالد عنه عليه السلام إلا أنه قال : سبحوا له إلى يوم القيامة .

وفي تفسير العياشي عن أبي بصير قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : إن سورة

الأنعام نزلت جملة واحدة وشيعها سبعون ألف ملك حين أنزلت على رسول الله ﷺ فمظموها ويجلوها فإن اسم الله عز وجل فيها سبعين موضعاً ، ولو يعلم الناس ما في قراءتها من الفضل ما تركوها ، الحديث .

وفي جوامع الجامع للطبرسي قال : في حديث أبي بن كعب عن النبي ﷺ قال : أنزلت عليّ الأنعام جملة واحدة يشيعها سبعون ألف ملك لهم زجل بالنسيب والتعميد فمن قرأها صلى عليه أو لك السبعون ألف ملك بعدد كل آية من الأنعام يوماً وليلة .
أقول : ورواه في الدر المنثور عنه بعدة طرق .

وفي الكافي بإسناده عن ابن محبوب عن أبي جعفر الأحول عن سلام بن المستنير عن أبي جعفر عليه السلام قال : إن الله خلق الجنة قبل أن يخلق النار ، وخلق الطاعة قبل أن يخلق المعصية ، وخلق الرحمة قبل الغضب ، وخلق الخير قبل الشر وخلق الأرض قبل السماء ، وخلق الحياة قبل الموت ، وخلق الشمس قبل القمر ، وخلق النور قبل الظلمة .
أقول : خلق النور قبل الظلمة بالنظر إلى كون الظلمة عدمياً مضافاً إلى النور ظاهر المعنى ، وأما نسبة الخلق إلى الطاعة والمعصية فليس يلزم منها بطلان الاختيار فإن بطلانه يستلزم بطلان نفس الطاعة والمعصية فلا تبقى لنسبتهما إلى الخلق وجه صحة بل المراد كونه تعالى يملكهما كما يملك كل ما وقع في ملكه ، وكيف يمكن أن يقع في ملكه ما هو خارج عن إحاطته وسلطانه ومنعزل عن مشيئته وإذنه ؟ .

ولا دليل على انحصار الخلق في الإيجاد والصنع الذي لا واسطة فيه حتى يكون تعالى مستقلاً بإيجاد كل ما نسب خلقه إليه فيكون إذا قيل : إن الله خلق العدل أو القتل مثلاً أنه أبطل إرادة الإنسان العادل أو القاتل ، واستقل هو بالعدل والقتل بإذهاب الواسطة من البين فافهم ذلك ، وقد تقدم استيفاء البحث عن هذا المعنى في الجزء الأول من الكتاب .

وبنظير البيان يتبين معنى نسبة الخلق إلى الخير والشر أيضاً ، سواء كان خيراً وشرّاً في الامور التكوينية أو في الأفعال .

وأما كون الطاعة مخلوق قبل المعصية ، وكذا الخير قبل الشر فيجري أيضاً في

بيانه نظير ما تقدم من بيان كون النور قبل الظلمة من أن النسبة بينهما نسبة العدم والملئكة ، والعدم يتوقف في تحققه على الملئكة ويظهر به أن خلق الحياة قبل الموت .
وبذلك يتبين أن خلق الرحمة قبل الغضب فإن الرحمة متعلقة بالطاعة والخير والغضب متعلق بالمعصية والشر ، والطاعة والخير قبل المعصية والشر .

وأما خلق الأرض قبل السماء فيدل عليه قوله تعالى : « خلق الأرض في يومين - إلى أن قال - ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها والأرض انتبها طوعاً أو كرها قالتا أتينا طائمين ، فقضاهن سبع سماوات في يومين » (حم السجدة : ١٢) .

وأما كون خلق الشمس قبل القمر فليس كل البعيد أن يستفاد من قوله تعالى : « والشمس وضحاها ، والقمر إذا تلاها » (الشمس : ٢) وقد رجحت الأبحاث الطبيعية اليوم أن الأرض مشتقة من الشمس والقمر مشتق من الأرض .

وفي تفسير العياشي عن جعفر بن أحمد عن العمر كفي بن علي عن العبيدي عن يونس ابن عبد الرحمن عن علي بن جعفر عن أبي إبراهيم عليه السلام قال : لكل صلاة وقتان ، ووقت يوم الجمعة زوال الشمس ثم تلا هذه الآية : « الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون » قال : يعدلون بين الظلمات والنور وبين الجور والعدل .

أقول : وهذا معنى آخر الآية ، وبناءؤه على جعل قوله : « بربهم » متعلقاً بقوله « كفروا » دون « يعدلون » .

وفي الكافي عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن فضال عن ابن بكير عن زرارة عن حمران عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألت عن قول الله عز وجل « قضى أجلاً وأجل مسمى عنده » قال : هما أجلان أجل محتوم وأجل موقوف .

وفي تفسير العياشي عن حمران قالت سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله : « قضى أجلاً وأجل مسمى » قال : فقال : هما أجلان ، أجل موقوف يصنع الله ما يشاء ، وأجل محتوم .

وفي تفسير العياشي عن مسعدة بن صدقة عن أبي ع عليه السلام في قوله : « ثم

قضى أجلاً وأجل مسمى عنده» قال : الأجل الذي غير مسمى موقوف يقدم منه ما شاء، وأما الأجل المسمى فهو الذي ينزل مما يريد أن يكون من ليلة القدر إلى مثلها . قال : فذلك قول الله : « إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » .

وفيه عن حمران عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن قول الله : « أجلاً وأجل مسمى عنده » قال : المسمى ما سمي للملك الموت في تلك الليلة ، وهو الذي قال الله « فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » وهو الذي سمي للملك الموت في ليلة القدر ، والآخر له فيه المشيئة إن شاء قدمه ، وإن شاء أخره .

أقول : وفي هذا المعنى غيرها من الروايات الماثورة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام ، والذي يدل عليه من معنى الأجل المسمى وغيره هو الذي تقدمت استفادته من الآيات الكريمة .

وفي تفسير علي بن إبراهيم قال : حدثني أبي عن النضر بن سويد عن الحلبي عن عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام قال : الأجل المقضي هو المحتوم الذي قضاه الله وحتمه ، والمسمى هو الذي فيه البداء يقدم ما شاء ويؤخر ما شاء ، والمحتوم ليس فيه تقديم ولا تأخير .

أقول : وقد غلط بعض من في طريق الرواية فعمس المعنى وفسر كلا من المسمى وغيره بمعنى الآخر . على أن الرواية لا تتعرض لتفسير الآية فلا كثير ضير في قبولها .

وفي تفسير العياشي عن الحسين عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله : « قضى أجلاً وأجل مسمى عنده » قال : ثم قال أبو عبد الله عليه السلام : الأجل الأول هو ما نبذه إلى الملائكة والرسل والأنبياء ، والأجل المسمى عنه هو الذي ستره الله عن الخلائق .

أقول : ومضمون الرواية يتنافى ما تقدمت من الروايات ظاهراً ، ولكن من الممكن أن يستفاد من قوله : « نبذه » أن المراد أنه تعالى أعطاهم الأصل الذي تستنبط منه الآجال غير المسماة وأما الأجل المسمى فلم يسلط أحداً على علمه بمعنى أن ينبذ إليه نوراً يكشف به كل أجل مسمى إذا أريد ذلك ، وإن كان تعالى يسميه للملك الموت أو لأنبيائه ورسله إذا شاء ، وذلك كالغيب يختص علمه به تعالى ، وهو مع ذلك يكشف عن شيء منه لمن ارتضاه من رسول إذا شاء ذلك .

وفي تفسير البرهان عن ابن بابويه بإسناده عن مثنى الحنيط عن أبي جعفر - أظنه محمد بن النعمان - قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل : « وهو الله في السماوات وفي الأرض » قال : كذلك هو في كل مكان ، قلت : بذاته ؟ قال : ويحك إن الأماكن أقدار فإذا قلت : في مكان بذاته لزمك أن تقول : في أقدار وغير ذلك .

ولكن هو بائن من خلقه محيط بما خلق علماً وقدرة وإحاطة وسلطاناً وليس علمه بما في الأرض بأقل مما في السماء ، ولا يبعد منه شيء ، والأشياء له سواء علماً وقدرة وسلطاناً وملكاً وإرادة .

* * *

وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ - ٤ . فَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ - ٥ . أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ - ٦ . وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ - ٧ . وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكَاً لَقَضِيَ الْأَمْرُ لَكُمْ لَوْلَا يُنظَرُونَ - ٨ . وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكَاً لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ - ٩ . وَلَقَدْ اسْتَهْزَيْتُمْ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ - ١٠ . قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ - ١١ .

(بيان)

الآيات إشارة إلى تكذيبهم الحق الذي أرسل به الرسول وتماذيبهم في تكذيب الحق والاستهزاء بآيات الله سبحانه ثم موعظة لهم وتخويف وإنذار ، وجواب عن بعض ما لنوا به في إنكار الحق الصريح .

قوله تعالى : « وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين » إشارة إلى أن سجية الاستكبار رسخت في نفوسهم فانتجت فيهم الإعراض عن الآيات الدالة على الحق فلا يلتفتون إلى آية من الآيات من غير تفاوت بين آية وآية لأنهم كذبوا بالأصل المقصود الذي هو الحق ، وهو قوله تعالى : « فقد كذبوا بالحق لما جاءهم » .

قوله تعالى : « فسوف يأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزءون » تخويف وإنذار فإن الذي يستهزءون به حق ، والحق يأبى إلا أن يظهر يوماً ويخرج من حد النبأ إلى حد العيان قال تعالى : « ويمحو الله الباطل ويحق الحق بكلماته » (الشورى : ٢٤) ، وقال : « يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون . هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون » (الصف : ٩) وقال في مثل ضربه : « كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض » (الرعد : ١٧) .

ومن المعلوم أن الحق إذا ظهر لم يستوفي مسامحة المؤمن والكافر ، والخاضع والمستهزئ ، قال تعالى : « ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين إنهم لهم المنصورون وإن جندنا لهم الغالبون فتول عنهم حتى حين وأبصرهم فسوف يبصرون أفبعذابنا يستعجلون فإذا نزل بساحتهم فساء صباح المنذرين » (الصافات : ١٧٧) .

قوله تعالى : « ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن » إلى آخر الآية ، قال الراغب : القرن القوم المقفرون في زمن واحد وجمعه قرون انتهى .

وقال أيضاً : قال تعالى : « وأرسلنا السماء عليهم مدراراً » يرسل السماء عليكم مدراراً ، وأصله من الدر - بالفتح - والدرة - بالكسر - أي اللبن ، ويستعار ذلك للمطر استعارة أسماء البعير وأوصافه فقيل : لله درة ودرّة درك ، ومنه استعير قولهم

غسوق درة أي نفاق - بالفتح - انتهى .

وفي قوله تعالى : « مكناهم في الأرض ما لم نمكن لكم » التفات من الغيبة إلى الحضور ، والوجه فيه ظاهراً رفع اللبس من جهة مرجع الضمير فلولا الالتفات إلى الحضور في قوله : « ما لم نمكن لكم » أوهم السياق رجوعه إلى ما يرجع إليه الضمير في قوله : « مكناهم » وإلا فأصل السياق في مفتتح السورة للغيبة ، وقد تقدم الكلام في الالتفات الواقع في قوله : « هو الذي خلقكم من طين » .

وفي قوله : « فأهلكناهم بذنوبهم » دلالة على أن السيئات والذنوب دخلاً في البلايا والمحن العامة ، وفي هذا المعنى وكذا في معنى دخل الحسنات والطاعات في إفاضات النعم ونزول البركات آيات كثيرة .

قوله تعالى : « ولو أنزلنا عليك كتاباً في قرطاس فلمسوه بأيديهم » إلى آخر الآية ، إشارة إلى أن استكبارهم قد بلغ مبلغاً لا ينفع معه حق لو أنزلنا كتاباً في قرطاس فلمسوه بأيديهم فناله حسهم بالبصر والسمع ، وتأييد بعض حسهم ببعض فإنهم قائلون حينئذ لا محالة : هذا سحر مبين ، فلا ينبغي أن يعاب باللعو من قولهم : « ولن تؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه » (الإسراء : ٩٣) .

وقد نكّر الكتاب في قوله : « كتاباً في قرطاس » لأن هذا الكتاب نزل نوع تنزيل لا يقبل إلا التنزيل نجومياً وتدرجياً ، وقبده بكونه في قرطاس ليكون أقرب إلى ما اقترحوه ، وأبعد مما يختلج في صدورهم أن الآيات النازلة على النبي ﷺ من منشآت نفسه من غير أن ينزل به الروح الأمين على ما يذكره الله سبحانه . « نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين » (الشعراء : ١٩٥) .

قوله تعالى : « وقالوا لولا أنزل عليه ملك » وقالوا لولا أنزل علينا ملكاً لقضي الأمر ثم لا ن نظرون » قولهم « لولا أنزل عليه ملك » تخصيص للتمجيز ، وقد أخبرهم النبي ﷺ بما كان يتلو عليهم من آيات الله النازلة عليه أن الذي جاء به إليه ملك كريم نازل من عند الله كقوله تعالى : « إنه لقول رسول كريم ، ذي قوة عند ذي العرش مكين ، مطاع ثم أمين » (كورث : ٢١) إلى غيرها من الآيات .

فسؤالهم إنزال الملك إنما كان لأحد أمرين على ما يحكيه الله عنهم في كلامه :

أحدهما : أن يأتيهم بما يعدهم النبي من العذاب كما قال تعالى : « فإن أعرضوا فقل أنذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود » (حم السجدة : ١٣) وقال : « قل هو نبي عظيم - إلى أن قال - إن يوحى إليّ إلا أنما أنا نذير مبين » (ص : ٧٠) .

ولما كان نزول الملك انقلاباً للغيب إلى الشهادة ، ولا مرمى بعده استعقب إن لم يؤمنوا - ولن يؤمنوا بما استحکم فيهم من قريحة الاستكبار - القضاء بينهم بالقسط ، ولا محيص حينئذ عن إهلاكهم كما قال تعالى : « ولو أنزلنا ملكاً لقضي بينهم ثم لا ينظرون » .

على أن نفوس الناس المتوغلين في عالم المادة القاطنين في دار الطبيعة لا تطيق مشاهدة الملائكة لو نزلوا عليهم واختلطوا بهم لكون ظرفهم غير ظرفهم فلو وقع الناس في ظرفهم لم يكن ذلك إلا انتقالاً منهم من حضيض المادة إلى ذروة ما وراها وهو الموت كما قال تعالى : « وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً ، يوم يرون الملائكة لا بشرى يومئذ للمجرمين ويقولون حجراً محجوراً » (الفرقان : ٢٢) وهذا هو يوم الموت أو ما هو بعده بدليل قوله بعده « أصحاب الجنة يومئذ خير مستقراً وأحسن مقيلاً » (الفرقان : ٢٤) .

وقال تعالى بعده - وظاهر السياق أنه يوم آخر - « ويوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلاً ، الملك يومئذ الحق للرحمن وكان يوماً على الكافرين عسيراً » (الفرقان : ٢٦) ولعلمهم إياه كانوا يعنون بقولهم : « أو تأتي بالله والملائكة قبيلاً » (الإسراء : ٩٢) .

وبالجملة فقوله تعالى : « ولو أنزلنا ملكاً لقضي الأمر » الخ ، جواب عن اقتراحهم نزول الملك ليعذبهم ، وعلى هذا ينبغي أن يضم إليه ما وعده الله هذه الأمة أن يؤخر عنهم العذاب كما تشير إليه الآيات من سورة يونس : « ولكل أمة رسول فإذا جاء رسولهم قضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون » ويقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين ، قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله لكل أمة أجل - إلى أن قال - ويستنبئونك أحق هو قل إي وربي إنه لحق وما أنتم بمعجزين » (يونس : ٥٣) وفي هذا المعنى آيات أخرى كثيرة سنستوفي البحث عنها في سورة أخرى إن شاء الله .

وقال تعالى : « وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون »

(الأنفال : ٣٣) .

فالمتحصل من الآية أنهم يسألون نزول الملك ، ولا نجيبهم إلى ما سألوه لأنه لو نزل الملك لقضي بينهم ولم ينظروا وقد شاء الله أن ينظرهم إلى حين فليخوضوا فيما يخوضون حتى يلاقوا يومهم ، وسيوافيهم ما سألوه فيقضي الله بينهم .

ويمكن أن يقرر معنى الآية على نحو آخر وهو أن يكون مرادهم أن ينزل الملك ليكون آية لا ليأتيهم بالعذاب ، ويكون المراد من الجواب أنه لو نزل عليهم لم يؤمنوا به لما تمكن فيهم من رذيلة العناد والاستكبار وحينئذ قضي بينهم وهم لا ينظرون ، وهم لا يريدون ذلك .

وثانيهما : أن ينزل عليهم الملك ليكون حاملاً لأعباء الرسالة داعياً إلى الله مكان النبي ﷺ أو يكون معه رسولاً مثله مصداقاً لدعوته شاهداً على صدقه كما في قولهم فيما حكى الله : « وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيراً » (الفرقان : ٧) . فإنهم يريدون أن الذي هو رسول من جانب الله لا يناسب شأنه أن يشارك الناس في عاداتهم من أكل الطعام واكتساب الرزق بالمشي في الأسواق بل يجب أن يختص بحياة سماوية وعيشة ملكوتية لا يخالطه تعب السعي وشقاء الحياة المادية فيكون على أمر بارز من الدعوة أو ينزل معه ملك سماوي فيكون معه نذيراً فلا يك في حقيقة دعوته وواقعية رسالته .

وهذا هو الذي تجيب عنه الآية التالية : « ولو جعلناه ملكاً » الخ .

قوله تعالى : « ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون » اللبس بالفتح الستر بساير لما يجب ستره لقبحه أو لحاجته إلى ذلك ، واللبس بالضم التغطية على الحق ، وكان المعنى استعاري والأصل واحد .

قال الراغب في المفردات : لبس الثوب استتر به وألبسه غيره - إلى أن قال - وأصل اللبس (بضم اللام) ستر الشيء ويقال ذلك في المعاني يقال : لبست عليه أمره قال : وللبسنا عليه ما يلبسون وقال : ولا تلبسوا الحق بالباطل ، لم تلبسوا الحق بالباطل ، الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ، ويقال : في الأمر لبسة أي التباس ، انتهى .

ومعمول يلبسون محذوف ، وربما استفيد من ذلك العموم والتقدير يلبس الكفار على أنفسهم أعم من لبس البعض على نفسه ، ولبس البعض على البعض الآخر .

أما لبسهم على غيرهم فكما يلبس علماء السوء الحق بالباطل لجهة مقلدهم وكما يلبس الطواغيت المتبعون لضعفة أتباعهم الحق بالباطل كقول فرعون فيما حكى الله لقومه : « يا قوم أليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي أفلا تبصرون أم أنا خير من هذا الذي هو مهين ولا يكاد يبين ، فلولا ألقي عليه أسورة من ذهب أو جاء معه الملائكة مقترنين ، فاستغف قومه فأطاعوه ، (الزخرف : ٥٤) وقوله : « ما أريكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل الرشاد ، المؤمن : ٢٩) .

وأما لبسهم على أنفسهم فهو بتخييلهم إلى أنفسهم أن الحق باطل وأن الباطل حق ثم تماديه على الباطل فإن الإنسان وإن كان يميز الحق من الباطل فطرة الله التي فطر الناس عليها ، وكان تلهم نفسه فجورها وتقواها غير أن تقويته بجانب الهوى وتأيبده روح الشهوة والغضب من نفسه تولد في نفسه ملكة الاستكبار عن الحق ، والاستعلاء على الحقيقة فتجذب نفسه إليه ، وتفتر بعمله ، ولا تدعه يلتفت إلى الحق ويسمع دعوته ، وعند ذلك يزين له عمله ، ويلبس الحق بالباطل وهو يعلم كما قال تعالى : « أفأريت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة » (الجاثية : ٢٣) وقال : « قل هل نتبئكم بالأخسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا » (الكهف : ١٠٤) .

وهذا هو المصحح لتصوير ضلال الإنسان في أمر مع علمه به فلا يرد عليه أن لبس الإنسان على نفسه الحق بالباطل إقدام منه على الضرر المقطوع وهو غير معقول .

على أنا لو تعمقنا في أحوالنا أنفسنا ثم أخذنا بالنصفة عثرنا على عادات سوء نقضي بمسأمتها لكننا لسنا نتركها لرسوخ العادة وليس ذلك إلا من الضلال على علم ، ولبس الحق بالباطل على النفس والتلبي باللذة الخيالية والتوله إليها عن التثبت على الحق والعمل به ، أعاننا الله تعالى على مرضاته .

وعلى أي حال فقولته تعالى : « ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً ، الخ ، الجواب عن

مسألتهم نزول الملك ليكون نذيراً فيؤمنوا به .

ومحصله أن الداردار اختيار لا تتم فيها للإنسان سعاده الحقيقية إلا بسلوكه مسلك الاختيار ، واكتسابه لنفسه أو على نفسه ما ينفعه في سعاده أو يضره ، وسلوك أي الطريقين رضي لنفسه أمضى الله سبحانه له ذلك .

قال تعالى : « إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً » (الدهر : ٣) فإنما هي هداية وإراءة للطريق ليختار ما يختاره لنفسه من التطرق والتمرد من غير أن يضطر إلى شيء من الطريقين ويلجأ إلى سلوكه بل يحرق لنفسه ثم يحصد ما حرث ، قال تعالى : « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى وأن سعيه سوف يرى ثم يجزاه الجزاء الأوفى » (النجم : ٤١) فليس للإنسان إلا مقتضى سعيه فإن كان خيراً أراه الله ذلك وإن كان شراً أمضاه له ، قال تعالى : « من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤتاه منها وما له في الآخرة من نصيب » (الشورى : ٢٠) .

وبالجملة هذه الدعوة الإلهية لا يستقيم أمرها إلا أن توضع على الاختيار الإنساني من غير اضطرار وإلجاء ، فلا محيص عن أن يكون الرسول الحامل لرسالات الله أجداً من الناس يكلمهم بلسانهم فيختاروا لأنفسهم السعادة بالطاعة أو الشقاء بالمخالفة والمعصية من غير أن يضطرهم الله إلى قبول الدعوة بآية سماوية يلجئهم إليه وإن قدر على ذلك كما قال : « املك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين ، إن نشأ نزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين » (الشعراء : ٤) .

فلو أنزل الله إليهم ملكاً رسولاً لكان من واجب الحكمة أن يجعله رجلاً مثلهم فيربح الراجحون باكتسابهم ويخسر الخاسرون فيلبسوا الحق بالباطل على أنفسهم وعلى أتباعهم كما يلبسون مع الرسول البشري فيمضي الله ذلك ويلبس عليهم كما لبسوا ، قال تعالى : « فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم » (الصف : ٥) .

فإنزال الملك رسولاً لا يترتب عليه من النفع والأثر أكثر مما يترتب على إرسال الرسول البشري ، ويكون حينئذ لغواً فقول الذين كفروا : لولا أنزل إليه ملك ليس إلا سؤالاً لأمر لغواً لا يترتب عليه بخصوصه أثر خاص جديد كما رجوا ، فهذا معنى قوله :

« ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون » .

فظهر مما تقدم من التوجيه أولاً أن الملازمة بين جعل الرسول ملكاً وجعله رجلاً إنما هي من جهة إيجاب الحكمة حفظ الاختيار الإنساني في الدعوة الدينية الإلهية إذ لو أنزل الملك على صورته السماوية وبدل الغيب شهادة كان من الإلجاء الذي لا تستقيم معه الدعوة الاختيارية .

وثانياً : أن الذي تدل عليه الآية هو صيرورة الملك رجلاً مع السكوت عن كون ذلك هل هو بقلب ماهية الملكية إلى الماهية الإنسانية - الذي ربما يحمله عدة من الباحثين - أو بتمثيله مثلاً إنسانياً كتمثل الروح لمريم بشراً سوياً، وتمثل الملائكة الكرام لإبراهيم ولوط عليهما السلام في صورة الضيفان من الآدميين .

وجل الآيات الواردة في مورد الملائكة وإن كان يؤيد الثاني من الوجهين لكن قوله تعالى : « ولو نشاء لجعلنا منكم ملائكة في الأرض يخلفون » (الزخرف : ٦٠) لا يخلو عن دلالة ما على الوجه الأول ، والبحث ذيل ينبغي أن يطلب من محل آخر .

وثالثاً : أن قوله تعالى : « وللبسنا عليهم ما يلبسون » من قبيل قوله تعالى : « فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم » (الصف : ٥) فهو إضلال إلهي لهم بعد ما استحبوا الضلال لأنفسهم من غير أن يكون إضلالاً ابتدائياً غير لائق بساحة قدسه سبحانه .

ورابعاً : أن متعلق يلبسون المهدوف أعم يشمل لبسهم على أنفسهم ولبس بعضهم على بعض .

وخامساً : أن محصل الآية احتجاج عليهم بأنه لو أنزل عليهم ملك بالرسالة لم ينفعهم ذلك في رفع حيرتهم فإن الله جاعل الملك عندئذ رجلاً يماثل الرسول البشري وهم لابسون على أنفسهم معه متشككون فإنهم لا يريدون بهذه المسألة إلا أن يتخلصوا من الرسول البشري الذي هو في صورة رجل ليبدلوا بذلك شكهم يقيناً وإذا صار الملك على هذا النمط - ولا محالة - فهم لا ينتفعون بذلك شيئاً .

وسادساً : أن في التعبير : « لجعلناه رجلاً » ولم يقل : لجعلناه بشراً ليشمل الرجل والمرأة جميعاً إشعاراً - كما قيل - بأن الرسول لا يكون إلا رجلاً كما أن التعبير لا يخلو

من إشعار بأن هذا الجمل إنما هو بتمثل الملك في صورة الإنسان دون انقلاب هويته إلى هوية الإنسان كما قيل .

وغالب المفسرين وجهوا الآية بأن المراد : أنهم لما كانوا لا يطيقون رؤية الملك في صورته الأصلية لتوغلهم في عالم المادة فلو ارسل إليهم ملك لم يكن بسد من غمته لهم بشراً سوياً ، وحينئذ كان يبدو لهم من اللبس والشبهة ما يبدو مع الرسول من البشر ولم ينتفعوا به شيئاً .

وهذا التوجيه لا يفي باستقامة الجواب ، وإن سلمنا أن الإنسان العادي لا تسمه مشاهدة الملائكة في صورهم الأصلية بالاستناد إلى أمثال قوله تعالى : « يوم يرون الملائكة لا بشرى يومئذ للمجرمين » (الفرقان : ٢٢) .

وذلك أن شهود الملك في صورته الأصلية لو كان محالاً على الإنسان لم يختلف فيه حال الأفراد الإنسانية بالجواز والامتناع ، وقد ورد في روايات الفريقين أن النبي ﷺ رأى جبرئيل في صورته الأصلية مرتين ، ومن المقدور لله أن يقوي سائر الناس على ما قوى عليه نبيه فيما ينوهم ويؤمنوا بهم ، ولا محذور فيه بحسب الحكمة إلا محذور الإلجاء فهو المحذور الذي يجب أن يدفع بالآية كما تقدم .

وكذا مشاهدة الملك في صورة الآدميين لا تلازم جواز الشك واللبس فإن الله سبحانه يخبر عن إبراهيم ولوط عليهما السلام أنهما عاينا الملائكة في صورة الآدميين ثم عرفهم ولم يشكا في أمرهم ، وكذا أخبر عن مريم أنها شاهدت الروح ثم عرفت ولم تشك فيه ولا التبس عليها أمره فلم لم يكن من الجائز أن يكون حال سائر الناس حالهم عليهم السلام في معاينة الملك في صورة الإنسان ثم معرفته واليقين بأمره ؟ لولا أن جعل نفوس الناس جميعاً كنفس إبراهيم ولوط ومريم يستلزم إمعاء غرائزهم وفطرتهم ، وتبديلها نفوساً طاهرة قادمة ، وفيه محذور الإلجاء ، فالإلجاء هو المحذور الذي لا يبقى معه موضوع الامتناع ، وهو الذي يجب دفعه بالآية كما تقدم .

قوله تعالى : « ولقد استهزىء برسلك من قبلك » إلى آخر الآيتين ، الحقيق الحلول والإصابة ، وفي مفردات الراغب : قيل وأصله حق فقلب نحو زل وزال ، وقد قرئ : « فأزلهما الشيطان ، فأزلهما » وعلى هذا ذمه وذامه ، انتهى .

وقد كان استهزاؤهم بالرسول بالاستهزاء بالعذاب الذي كانوا يندرونهم بنزوله وحلوله فحق بهم عين ما استهزؤا به ، وفي الآية الأولى تطيب لنفس النبي ﷺ ، وإنذار للمشركين ، وفي الآية الثانية أمر بالاعتبار وعظة .

* * *

قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ
لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا
يُؤْمِنُونَ - ١٢ . وَآلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ - ١٣ .
قُلْ أَغْيَرَ اللَّهُ أَخِيذًا وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعَمُ وَلَا يُطْعَمُ
قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ - ١٤ .
قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ - ١٥ . مَنْ يُصْرَفْ
عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ - ١٦ . وَإِنْ يَمَسُّكَ اللَّهُ بِضُرٍّ
فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمَسُّكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ - ١٧ .
وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ - ١٨ .

(بيان)

فربق من الآيات محتج على المشركين في أمر التوحيد والمعاد فالآيات الأولى
تتضمنان البرهان على المعاد ، وبقية الآيات وهي خمس مسوقة للتوحيد تقيم البرهان على
ذلك من وجهين على ما سيأتي .

قوله تعالى : « قل لمن ما في السموات والأرض قل لله » شروع في البرهنة على المعاد ،
ومحصله أن الله تعالى مالك ما في السموات والأرض جميعاً له أن يتصرف فيها كيف

شاء وأراد ، وقد اتصف سبحانه بصفة الرحمة وهي رفع حاجة كل محتاج وإيصال كل شيء إلى ما يستحقه وإفاضته عليه وعدة من عبادته ومنهم الإنسان صالحون حياة خالدة مستعدون لأن يسعدوا فيها فهو بمقتضى ملكه ورحمته سيتصرف فيهم بحسبهم وإعطائهم ما يستحقونه البتة .

فقوله تعالى : « قل لمن ما في السموات والأرض » الخ ، يتضمن إحدى مقدمات الحججة وقوله : « كتب على نفسه الرحمة » يتضمن مقدمة أخرى ، وقوله : « وله ما سكن في الليل والنهار » الخ ، مقدمة أخرى ثالثة بمنزلة الجزء من الحججة .

فقوله تعالى : « قل لمن ما في السموات والأرض » الخ ، يأمر النبي ﷺ أن يسألهم عن يملك السموات والأرض وله التصرف فيها بما شاء من غير مانع يمنعه ، وهو الله سبحانه من غير شك لأن غيره حتى الأصنام وأرباب الأصنام التي يدعوها المشركون هي كسائر الخلق ينتهي خلقها وأمرها إليه تعالى فهو المالك لما في السموات والأرض جميعاً .
ولكون المسئول عنه معلوماً بيننا عند السائل والمسئول جميعاً والخصم معترف به لم يحتاج إلى صدور الجواب عن الخصم واعترافه به بلسانه ، وأمر النبي ﷺ أن يذكر هو الجواب ويتكفل ذلك لتم الحججة من غير انتظار ما لجوابهم .

والسؤال عن الخصم ، ومباشرة السائل بنفسه الجواب كلاهما من السلائق البديعة الدائرة في سرد الحجج ، يقول المنعم لمن أنعم عليه فكفر بنعمته : من الذي أطعمك وسقاك وكساك ؟ أنا الذي فعل ذلك بك ومن بها عليك وأنت تجازيني بالكفر .

وبالجملة ثبت بهذا السؤال والجواب أن الله سبحانه هو المالك على الإطلاق فله التصرف فيها بما شاء من إحياء ورزق وإماتة ويمت بعد الموت من غير أن يمنعه من ذلك مانع كدقة في العمل وموت وغيبة واختلال وغير ذلك . وبهذا تمت إحدى مقدمات الحججة فالحقها المقدمة الأخرى وهي قوله : كتب على نفسه الرحمة .

قوله تعالى : « كتب على نفسه الرحمة » الكتابة هو الإثبات والقضاء الحتم ، وإذا كانت الرحمة - وهي إفاضة النعمة على مستحقها وإيصال الشيء إلى سعادته التي تليق به -

من صفاته تعالى الفعلية صح أن ينسب إلى كتابته تعالى، والمعنى : أوجب على نفسه الرحمة وإفاضة النعم وإنزال الخير لمن يستحقه .

ونظيره في نسبة الفعل إلى الكتابة ونحوها قوله تعالى : « كتب الله لأغلبن أنا ورسلي » (المجادلة : ٢١) وقوله : « ف ورب السماء والأرض إنه لحق » (الذاريات : ٢٣) وأما صفات الذات كالحياة والعلم والقدرة فلا تصح نسبتها إلى الكتابة ونحوها البتة لا يقال : كتب على نفسه الحياة والعلم والقدرة .

ولازم كتابة الرحمة على نفسه - كما تقدم - أن يتم نعمته عليهم يجمعهم ليوم القيامة ليعجزهم بأقوالهم وأعمالهم فيفوز به المؤمنون ويخسر غيرهم .

ولذلك ذيل بقوله وهو كالنتيجة في الحجة : ليجمعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه فأكد المعنى بأبلغ التأكيد : لام القسم ونون التأكيد وقوله : لا ريب فيه .

ثم أشار إلى أن الربح في هذا اليوم للمؤمنين والخسران على غيرهم فقال : « الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون » .

والحجة التي اقيمت في هذه الآية على المعاد غير ما اقيمت من الحججتين عليه في قوله تعالى : « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار » أم لجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم لجعل المتقين كالفجار » (ص : ٢٨) فإن الآيتين تقيمان الحجة على المعاد من جهة أن فعله تعالى ليس بباطل بل له غاية ، ومن جهة أن التسوية بين المؤمن والكافر والمتقي والفاجر ظلم لا يليق به تعالى ، وهما في الدنيا لا يتميزان فلا بد من نشأة أخرى يتميزان فيها بالسعادة والشقاوة ، وهذا غير ما في هذه الآية من السلوك إلى المطلوب من طريق الرحمة .

قوله تعالى : « وله ما سكن في الليل والنهار وهو السميع العليم » السكون في الليل والنهار هو الوقوع في ظرف هذا العالم الطبيعي الذي يدبر أمره بالليل والنهار ، ويحجري نظامه بغشيان النور الساكب من شمس مضيئة ، وعمل التحولات النورية فيه بالقرب والبعد والكثرة والقلة والحضور والغيبية والمسامحة وغيرها .

فالليل والنهار هما المهد العام يربى فيه العناصر الكلية ومواليدها تربية تسوق كل جزء من أجزائها وكل شخص من أشخاصها إلى غايته التي قدرت لسه ، وتكملها روحاً وجسماً .

وكما أن للمسكن عاماً وخاصاً دخلاً تاماً في كينونة الساكن كالإنسان مثلاً يسكن أرضاً فيطوف بها في طلب الرزق ، ويرتق مما يخرج منها من حب وفاكهة وما يترابي فيها من حيوان ، ويشرب من مائها ، ويستنشق من هوائها ، ويفعل وينفعل من كيفيات منطقتها ، وينمو جميع أجزاء جسمه على حسب تقديرها كذلك الليل والنهار لهما الدخول التام في تكوّن عامة ما يتكوّن فيهما .

والإنسان من الأشياء الساكنة في الليل والنهار تكوّن بمشيئة الله من إئتلاف أجزاء بسيطة ومركّبة على صورة خاصة يمتاز وجوده حدوثاً وبقاءً بحياة تقوم على شعور فكري وإرادة يتهيأن له من قوي له باطنية عاطفية تأمره يجذب المنافع ودفع المضار ، وتدعوه إلى إيجاد مجتمع متشكل فيه ما نراه من تفاصيل التفاهم باللغات والتباني على اتباع السنن والقوانين والعادات في المعاشرات والمعاملات ، واحترام الآراء والعقائد العامة في الحسن والقبح والعدل والظلم والطاعة والمعصية والثواب والعقاب والجزاء والعفو .

وإذا كان الله سبحانه هو الخالق لليل والنهار وما سكن فيهما المتفرد بإيجادها فله ما سكن في الليل والنهار ، وهو المالك الحق لجميع الليل والنهار وسكانهما وما يستعقب وجودها من الحوادث والأفعال والأقوال ، وله النظام الجاري فيها على عجيبة سمته فهو السميع لأقوالنا من أصوات وإشارات ، والعليم بأعمالنا وأفعالنا بما لها من صفتي الحسن والقبح ، والعدل والظلم والإحسان والإساءة ، وما تكتسبه النفوس من سعادة وشقاء .

وكيف يمكنه الجهل بذلك وقد نشأ الجميع في ملكه وبإذنه ؟ ونحو وجود هذا النوع من الأمور أعني الحسن والقبح والعدل والظلم والطاعة والمعصية ، وكذا اللغات الدالة على المعاني الذهنية كل ذلك أمور علمية لا تحقق لها في غير ظرف العلم ، ولذلك نرى أن الفعل لا يقع منا حسناً ولا قبيحاً ولا طاعة ولا معصية ، والصوت المؤلف لا يسمى كلاماً إلا إذا علمنا به وقصدنا وجهه .

وكيف يمكن أن يملك شيء علمي في نفسه من حيث كونه كذلك ثم يحمله مالكه ولا يعلم به ؟ (أجد التأمل فيه) .

والله سبحانه هو الذي أوجد هذا العالم على عجيبة سمته في أجزاءه البسيطة

والعنصرية والمركبة على نظام يدهش اللب ، ثم خلقنا وأسكننا الليل والنهار ثم كثرتنا وأجرى بيننا نظام الاجتماع الإنساني ثم هدانا إلى وضع اللغات ، واعتبار السنن ووضع الاعتبارات ، ولم يزل يصاحبنا ويصاحب سائر الأسباب خطوة خطوة ، وبجاريها وإياها في مسير الليل والنهار لحظة لحظة ، وساق حوادث لا نحصيها حادثة بعد حادثة .

حق تكلم الواحد منا بكلام فوضع المعنى في قلبه بإلهامه ، وأجرى اللفظ في لسانه بتعريفه ، وأسمع الصوت لمخاطبه بإسماعه ، وسار بمعناه إلى ذهنه بحفظه ، وفهم المعنى لمفكرته بتعليمه ، ثم بعثه لموافقة ما ألقاه إليه المتكلم أو صده عن ذلك بإرادة باعثة له إليه أو كراهة دافعة له عنه ، وهو في جميع هذه المراحل التي تعجز عن الانعقاد عليها أنامل العد والإحصاء قائد وسائق وهاد وحفيظ ورقيب ! فكيف يسع لقائل إلا أن يقول : إنه تعالى سميع عليم ، وما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة إن الله بكل شيء عليم .

وكذا إذا عمل الواحد منا بعمل حسنة كان أو سيئة فهو مولود من أب وأم يولدان تحت مراقبة الاختيار والارادة ، وقد انتقل إليها بعد ما قطع طريقاً بعيداً وأمدأ مديداً في أصلاب أسباب فاعلة ، وأرحام علل أخرى منفعلة إلى أن ينتهي بما أعلم به ، ولم يزل سبحانه ينقله بإرادته من حجر إلى حجر ، والأرض قبضته والسموات يمينه حتى نزل منزل الاختيار فصاحبه منزلاً بعد منزل بإذنه حتى طلع من أفق العين ، وأخذ موضعه من مسكن الليل والنهار ثم لا يزال يجري فيما يتأثر منه من أجزاء الكون كأحد الأسباب الجارية ، والله سبحانه عليه شهيد وبه محيط فكيف يمكن أن يغفل سبحانه عما هذا شأنه ؟ ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير .

ومما تقدم يظهر أن قوله تعالى : « وهو السميع العليم » بمنزلة النتيجة لقوله : « وله ما سكن في الليل والنهار » .

والسمع والعلم وإن كان معدودين من صفاته تعالى الذاتية التي هي عين الذات المتعالية من غير أن يتفرع على أمر غيرها لكن من العلم وكذا السمع والبصر ما هو صفة فعلية خارجة عن الذات وهي التي يتوقف ثبوتها على تحقق متعلق غير الذات المقدسة

كالخلق والرزق والإحياء والإماتة المتوقفة على وجود مخلوق ومرزوق وحي وميت .

والأشياء لما كانت بأنفسها وأعيانها بموكة محاطة له تعالى فهي إن كانت أصواتاً سمع ومسموعة له تعالى ، وإن كانت أنواراً وألواناً بصر ومبصرة له تعالى ، والجميع كائنة ما كانت علم ومعلومة له تعالى ، وهذا النوع من العلم من صفاته الفعلية التي تتحقق عند تحقق الفعل منه تعالى لا قبل ذلك ، ولا يلزم من ثبوتها بعد ما لم تكن تغير في ذاته تعالى وتقدس لأنها لا تعدو مقام الفعل ، ولا يدخل في عالم الذات فالآية في استنتاجها العلم من الملك تريد إثبات العلم الفعلي ، فافهم ذلك .

والآية أعني قوله : « وله ما سكن في الليل والنهار » الخ ، كإحدى مقدمات الحججة المبينة بالآية السابقة فإن الحججة على المعاد وإن تمت بقوله : « قل لمن ما في السموات والأرض قل لله كتب على نفسه الرحمة » لكن النظر الابتدائي الساذج ربما غفل عن كون ملكه تعالى للأشياء مستلزماً لعله بها وسمعها بما سمع منها كالأصوات والأقوال .

ولذلك نبه عليه بتكرار ملك السموات والأرض ، وتقريع السمع والعلم عليه فقال : « وله ما سكن في الليل والنهار - وهو في معنى قوله : « له ما في السموات والأرض - وهو السميع العليم » فكانت هذه الآية بذلك بمنزلة مقدمة متممة للحجة المسرودة في الآية السابقة .

والآية - على أن لم نستوف حقها ولن يستوفي - من أرق الآيات القرآنية معنى وأدقها إشارة وحجة ، وأبلغها منطقاً .

قوله تعالى : « قل أغير الله أتخذ ولياً فاطر السموات والأرض وهو يطعم ولا يطعم » شروع في الاحتجاج على وحدانيته تعالى وأن لا شريك له .

والذي يتحصل من تاريخ الوثنية واتخاذ الأصنام والآلهة أنهم كانوا إنما دانوا بذلك وخضعوا للآلهة لأحد أمرين : إما أنهم وجدوا أنفسهم في حاجة إلى أسباب كثيرة في إبقاء الحياة كالتغذي بالطعام واللباس والمسكن والأزواج والأولاد والعشيرة ونحو ذلك ، وعمدتها الطعام الذي حاجة الإنسان إليه أشد من حاجته إلى غيره بحسب النظر الساذج ، وقد اعتقدوا أن لكل صنف من أصناف هذه الحوائج تعلقاً بسبب هو الذي يوجد لهم بالتمتع من وسيلة رفع تلك الحاجة كالسبب الذي يطر الساء فينبت المرعى والكلاء

لدوابهم ويمنح بالخصب لأنفسهم ، والسبب الذي يدبّر أمر السهل والجبل أو يلقي بالمحبة والالفة أو إليه أمر البحر والسفائن الجارية فيها .

ثم وجدوا أن قوتهم لا تفي بالتسلط على تلك الحاجة أو الحوائج الضرورية فاضطروا إلى الخضوع إلى السبب المربوط بمحاجتهم واتخاذها إلهاً ثم عبادته .

وإما لأنهم وجدوا هذا الإنسان الأعزل غرضاً لسهام الحوادث محصوراً بمكاره وشرور عامة عظيمة لا يقاومها كالسيل والزلزلة والطوفان والقحط والوباء، وببلايا ومحن أخرى جزئية لا يحصيها كالأمرض والأوجاع والسقوط والفقر والعقم والعدو والحاسد والشائى، وغير ذلك ، ثم وضعوا لها أسباباً قاهرة هي المرسلات لها إليهم ، والقاصمات بها ظهورهم ، والمكدرات لصفوة عيشتهم ، وهي مخلوقات علوية كأرباب الأنواع وأرواح الكواكب والأجرام العلوية فاتخذوها آلهة خوفاً من سخطهم وعذابهم ، وعبدوها ليستميلوها بالعبادة ويرضوها بالخضوع والاستكانة فيخلصوا بذلك عن المكاره والرزايا ويأمنوا شرورها والمضار النازلة منها إليهم .

والآية أعني قوله : « قل أغير الله أتخذ ولياً الخ ، والآيات التالية لها تحتج على المشركين بقلب حجبتهم بعينها إليهم أي تسلّم أصل الحججة وتعدّها حقة لكن تبين أن لازمها أن يعبد الله سبحانه وحده ، ويتفنى عنه كل شريك موضوع .

فقوله تعالى : « قل أغير الله أتخذ ولياً فاطر السموات والأرض وهو يطعم ولا يطعم ، إشارة إلى الحججة من المسلك الأول ، وهو مسلك الرجاء أن يعبد الإله لأنه منعم فيكون عبادته شكراً لإنعامه سبباً لمزيدة .

أمر سبحانه نبيه ﷺ أن يبين لهم ب صورة الاستفهام والسؤال أن الله سبحانه وحده هو الولي للنعمة التي يتنعم بها الانسان وغيره لأنه هو الرازق الذي لا يحتاج إلى أن يرزقه غيره يطعم ولا يطعم ، والدليل عليه أنه تعالى هو الذي فطر السموات والأرض ، وأخرجها من ظلمة العدم إلى نور الوجود ، وأنعم عليها بنعمة التحقق والثبوت ، ثم أفاض عليها بنعم لا يحصيها إلا هو لإبقاء وجودها ، ومنها الإطعام للإنسان وغيره فإن جميع هذه النعم المعدة لبقاء وجود الانسان وغيره ، والأسباب التي تسوق تلك النعم إلى محال الاستحقاق كل ذلك ينتهي إلى فطره وإيجاده الأشياء والأسباب ومسبباتها

جميعاً من صنمه .

فإليه سبحانه يرجع الرزق الذي من أهم مظاهره عند الإنسان الإطعام فيجب أن يعبد الله وحده لأنه هو الذي يطعمنا من غير حاجة إلى إطعام من غيره .

فظهر بما بيناه أولاً : أن التعبير عن العبودية والتأله باتخاذ الولي في قوله : « غير الله أتخذ ولياً » إنما هو لكون الحجة مسوقة من جهة إنعامه تعالى بالإطعام .

وثانياً : أن التعلق بقوله : « فاطر السماوات والأرض » إنما هو لبيان سبب انحصار الإطعام به تعالى كما تقدم تقريره ، وربما استفيد ذلك من التعريض الذي في قوله : « ولا يطعم » فإن فيه تعريضاً بكون سائر من اتخذوهم آلهة محتاجين كعيسى وغيره إلى إطعام أو ما يجري مجراه .

ومن الممكن أن يستفاد من ذكره في الحجة أنه إشارة إلى مسلك آخر في إقامة الحجة على توحيدته تعالى هو أشرف من المسلكين جميعاً ، ومحصله أن الله سبحانه هو الموجد لهذا العالم ، وإلى فطره ينتهي كل شيء ، فيجب الخضوع له .

ووجه كون هذا المسلك أشرف : هو أن المسلكين الآخرين وإن كانا أنتجا توحيد الإله من جهة أنه معبود لكنهما لا يخلوان مع ذلك من شيء ، وهو أنهما ينتجان وجوب عبادته طمعاً في النعمة أو خوفاً من النعمة فالمطلوب بالذات هو جلب النعمة أو الأمن من النعمة دونه تعالى وتقدس ، وأما هذا المسلك فإنه ينتج وجوب عبادة الله لأنه الله سبحانه .

وثالثاً : أن اختصاص الإطعام من بين نعمه تعالى على كثرتها بالذكر إنما العناية فيه كون الإطعام بحسب النظر الساذج أوضح حوائج الحيوان العائش ومنه الإنسان .

ثم أمر سبحانه بعد تمام الحجة نبيه ﷺ أن يذكر لهم ما يؤيد به هذه الحجة العقلية ، وهو أن الله أمره من طريق الوحي أن يجري في اتخاذ الإله على الطريق الذي يهدي إليه العقل وهو التوحيد ، ونهاه صريحاً أن يتخطاه إلى أن يلحق بالمشركين فقال : « قل إني أمرت أن أكون أول من أسلم » ثم قال : « ولا تكونن من المشركين » .

بقي هنا أمران :

أحدهما : أن قوله : « أول من أسلم » إن كان المراد أول من أسلم من بينكم فهو ظاهر فقد أسلم ﷺ قبل أمته ، وإن كان المراد به أول من أسلم من غير تقييد كما هو ظاهر الإطلاق كانت أوليته في ذلك بحسب الرتبة دون الزمان .

وثانيهما : أن نتيجة الحجة لما كانت هي العبودية وهي نوع خضوع وتسليم كان استعمال لفظة الإسلام في المقام أولى من لفظة الإيمان لما فيه من الدلالة على غرض العبادة ، وهو الخضوع .

قوله تعالى : « قل إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم » وهذا هو المسلك الثاني من المسلكين اللذين تقدم أن المشركين تعلقوا بهما في اتخاذ الآلهة ، وهو أن عبادة آلهتهم يؤمنهم من شمول سخطها ونزول عذابها .

وقد أخذ سبحانه في الحجة أخوف ما يجب أن يخاف منه من أنواع العذاب وأمره وهو عذاب الساعة التي ثقلت في السماوات والأرض كما أخذ في الحجة الأولى أحوج ما يحتاج إليه الإنسان بحسب باديء النظر من النعم ، وهو الإطعام .

وقد قيل : « إن عصيت ربي » دون أن يقال : إن أشركت بربي إشارة إلى ما في قوله تعالى في الآية السابقة : « ولا تكونن من المشركين » من نهي ﷺ عن الشرك فأدت الآية أن من الواجب على عقلاً أن أعبد الله وحده لأو من مما أخاف من عذاب يوم عظيم ، وهذا الذي دل عليه العقل دلي عليه للوحي من ربي .

وبهذا تناظر هذه الآية السابقة من جهة إقامة الحجة العقلية أولاً ثم تأييده بالوحي من الله سبحانه فافهم ذلك ، وهذا من لطائف إيجاز القرآن الكريم فقد اكتفي في إفادة هذا المعنى على سعة بمجرد وضع قوله : « عصيت » موضع أشركت .

قوله تعالى : « من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه » الخ ، المعنى ظاهر الآية متممة للحجة المسرودة في الآية السابقة فظاهر الآية السابقة بحسب النظر البسيط إقامة النبي ﷺ الحجة في وجوب التوحيد على نفسه بأن الله ناه عن الشرك فيجب عليه توحيدده ليؤمن عذاب الآخرة .

فيلوح لنظر المغفل غير المتدبر أن يرد عليه الحجة بأن النهي لما كان مختصاً بك كما تدعيه يختص الخوف ثم وجوب التوحيد أيضاً بك فلا تقتضي الحجة وجوب التوحيد ونفي الشريك على غيرك ، وتصير الحجة عليك لا على غيرك .

فأفاد بقوله : « من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه » أن عذابه مشرف على الجميع بحيث بالكل لا يخلص عنه إلا برحمته فعلى كل إنسان أن يخاف من عذاب يومئذ على نفسه ما يخافه النبي ﷺ على نفسه فالحجة عامة قائمة على جميع الناس لا خاصة به ﷺ .

قوله تعالى : « وإن يمسك الله بضرب فلا كاشف له إلا هو » إلى آخر الآية ، قد كانت الحجتان المذكورتان في الآيات السابقة أخذتا أنموذجاً مما يرجوه الإنسان وهو الإطعام وأنموذجاً مما يخافه وهو عذاب يوم القيامة ، وتمتا بهما البيان ، ولم تتعرضا لسائر أنواع الضر وأقسام الخير التي يمس الله سبحانه بهما الإنسان ، والكل من الله عز اسمه .

فالأية توضح بالتصريح أن هناك من الضر ما هو غير عذاب يوم القيامة يمس الله سبحانه به الإنسان يجب أن يتوجه إليه تعالى في كشفه ، وأن من الخير ما يمس الله به الإنسان ولا راد لفضله ولا مانع يمنع من إفاضته لقدرته على كل شيء ، ورجاء الخير يوجب على الإنسان أن يتخذ سبحانه إلهاً معبوداً .

ولما أمكن أن يتوهم أن كونه تعالى يمس الإنسان بضر أو بخير إنما يقتضي أن يتخذ معبوداً ، والخصم لا ينكر ذلك (١) . وأما قصر الألوهية والمعبودية فيه تعالى فلا لأن ما اتخذوه من الآلهة هي أسباب متوسطة وشفعاء أقوياء لها تأثيرات في الكون من شر أو خير يوجب على الإنسان أن يتقرب إليها خوفاً من شرها أو رجاء لخيرها .

دفعه بأن الله سبحانه هو القاهر فوق عباده لا يفوقه منهم أحد ولا يعادله فهم أنفسهم تحت قهره ، وكذا أفعالهم وآثارهم لا يعملون عملاً من خير أو شر إلا بإذنه ومشيته غير مستقلين بأمر البتة ولا يملكون لأنفسهم ضراً ولا نفعاً ولا غير ذلك ، فما

١ - الخاصة من الوثنية وإن كانوا يحوزون عبادته تعالى استناداً إلى أنه غير محدد الوجود لا يتعلق به التوجه العبادي لكن العامة منهم ربما عبدوه في عرض سائر الآلهة كما يظهر من تلبية مشركي مكة في الحج : لبيك لا شريك لك الله شريكاً هو لك تملكه وله ملك .

يطلع من أفق ذواتهم من أثر خيراً أو شراً ينتهي إلى أمره ومشيته وإذنه يستند إليه على ما يليق بساحة قدسه وعزته من الاستناد .

فالآيتان جميعاً تتمهان معنى واحداً ، وهو أن ما يصيب الانسان من خير أو شر فمن الله على ما يليق بساحته من الانتساب ، فالله سبحانه هو المتوحد بالإلوهية ، والمنفرد بالمعبودية لا إله غيره ، ولا معبود سواه .

وقد عبر عن إصابة الضر والخير بالمس الدال على الحقارة في قوله : « إن يمسك » « وإن يمسك » ليدل به على أن ما يصيب الانسان من ضر أو من خير شيء يسير مما تحمله القدرة غير المتناهية التي لا يقوم لها شيء ، ولا يطبقها ولا يتحملها مخلوق محدود .

و كأن قوله تعالى في جانب الخير : « فهو على كل شيء قدير » وضع موضع نحو من قولنا : فلا مانع يمنعه ، ليدل على أنه تعالى قدير على كل خير مفروض كما أنه قدير على كل ضر مفروض ، وتتكشف به علته قوله : فلا كاشف له إلا هو إذ لو كشف غيره تعالى شيئاً مما مس به من ضر دفع ذلك قدرته عليه ، وكذلك قدرته على كل شيء تقتضي أن لا يقوى شيء على دفع ما يمس به من خير .

وتخصيص ما يمس به من ضر أو خير بالنبي صلى الله عليه وسلم في هذه الآية نظير التخصيص الواقع في قوله : « قل إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم » ويفيد قوله : « وهو القاهر فوق عباده » من التعميم نظير ما أفاد قوله : « من يصرف عنه يومئذ فقد رجمه » .

قوله تعالى : « وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير » القهر هو نوع من الغلبة ، وهو أن يظهر شيء على شيء فيضطره إلى مطاوعة أثر من الغالب يخالف ما للمغلوب من الأثر طبعاً أو بنحوه من الافتراض كالماء يظهر على النار فيقهرها على الخمود ، والنار تقهر الماء فتبخره أو تجفف رطوبته . وإذا كانت الأسباب الكونية إنما أظهرها الله سبحانه لتكون وسائل في حدوث الحوادث فتضع آثارها في مسبباتها ، وهي كائنة ما كانت مضطرة إلى مطاوعة ما يريد الله سبحانه فيها وبها ، يصدق عليها عامة أنها مقهورة لله سبحانه فالله قاهر عليها .

فالقاهر من الأسماء التي تصدق عليه تعالى كما تصدق على غيره ، غير أن بين قهره تعالى وقهر غيره فرقاً ، وهو أن غيره تعالى من الأشياء إنما يقهر بعضها بعضاً وهما مجتمعان من جهة مرتبة وجودهما ودرجة كونها بمعنى أن النار تقهر الحطب على الاحتراق والاشتعال ، وهما معاً موجودان طبيعياً يقتضي أحدهما بالطبع خلاف ما يقتضيه الآخر لكن النار أقوى في تحميل أثرها على الحطب منه من النار فهي تظهر عليه في تأثيرها بأثرها فيه .

والله سبحانه قاهر لا كقهر النار الحطب ، بل هو قاهر بالتفوق والإحاطة على الإطلاق بمعنى أنا إذا نسبنا احراق جسم وإشعاله كالحطب مثلاً إلى الله سبحانه فهو سبحانه قاهر عليه بالوجود المحدود الذي أوجده به ، قاهر عليه بالخواص والكميات التي أعطاهها له وعبأها بها بيده ، قاهر عليه بالنار التي أوقدها لإحراقه وإشعاله ، وهو المالك لجميع ما للنار من ذات وأثر ، قاهر عليه بقطع عطية المقاومة للحطب ، ووضع الاحتراق والاشتعال موضعه فلا مقاومة ولا تعصي ولا جموح ولا شبه ذلك قبال إرادته ومشيته لكونها من أفق أعلى .

فهو تعالى قاهر على عباده لكنه فوقهم لا كقهر شيء شيئاً وهما متزاملان . وقد صدق القرآن الكريم هذا البحث بنتيجته فذكره اسماً له تعالى في موضعين من هذه السورة وهما هذه الآية وآية (٦١) . .

وقيد الاسم في كلا الموضعين بقوله : « فوق عباده » والغالب في المحفوظ من موارد استعمال التهر هو أن يكون المغلوب من أولي العقل بخلاف الغلبة ، ولذا فسره الراغب بالتذليل ، والذلة في أولي العقل أظهر ، ولا يمنع ذلك من صحة صدقه في غير مورد أولي العقل بحسب الاستعمال أو بعناية .

والله سبحانه قاهر فوق عباده يمسه بالضر والخير ويذللهم لمطارعتة وقاهر فوق عباده فيما يفعلونه ويؤثرون به من أثر لأنه المالك لما ملكهم والقادر على ما عليه أقدرهم . ولما نسب في الآيتين إليه المس بالضر والخير ، وقد ينسبان إلى غيره ، ميز مقامه من مقام غيره بقوله في ذيل الآية : « وهو الحكيم الخبير » فهو الحكيم لا يفعل ما يفعل جزافاً وجهلاً ، الخبير لا يخطيء ولا يغلط كغيره .

* * *

قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ
إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَتَيْنَكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ
اللهِ آلِهَةً أُخْرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُهُ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا
تُشْرِكُونَ - ١٩ . الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ
الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ - ٢٠ .

(بيان)

احتجاج على الوجدانية من طريق الوحي فإن وحدة الإله وانتفاء الشريك عنه
وإن كانت مما يناله العقل بوجوه من النيل فلا مانع من إثباته من طريق الوحي الصريح
الذي لا مرية فيه ، فالمطلوب هو اليقين بأنه تعالى إله واحد لا شريك له ، وإذا فرض
حصوله من طريق الوحي الذي لا يداخله ريب في كونه وحياً إلهياً كالقرآن المتكلم على
التحدي فلا مانع من الاستناد إليه .

قوله تعالى : « قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ » أمر نبيه أن
يسألهم عن أكبر الأشياء من حيث الشهادة ، والشهادة هي تحمل الخبر عن نوع من العيان
كالإبصار ونحوه ، وأداء ما تحمل كذلك بالإخبار والإنباء ، وإذا كان التعامل والأداء
- وخاصة التحمل - مما يختلف بحسب إدراك المتعلمين وبحسب وضوح الخبر الذي تحمله
المتحمل ، وبحسب قوة المؤدي بياناً وضعفه اختلافاً فاحشاً .

فليس المتحمل الذي يغلب على مزاجه السهو والنسيان أو الغفلة كالذي يحفظ ما
يعيه سمعه ويقع عليه بصره ، وليس الصاحي كالسكران ولا الخبير الأخصائي بأمر
كالأجنبي الأعزل .

وإذا كان الأمر على ذلك فلا يقع ريب في أن الله سبحانه هو أكبر من كل شيء

شهادة فإنه هو الذي أوجد كل ما دق وجل من الأشياء ، وإليه ينتهي كل أمر وخلق ، وهو المحيط بكل شيء ومع كل شيء لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات والأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر لا يضل ولا ينسى .

ولكون الأمر بيناً لا يقع فيه شك لم يحتج إلى إيراد الجواب في اللفظ بأن يقال : قل الله أكبر شهادة ، كما قيل : « قل لمن ما في السماوات والأرض قل لله » (الأنعام ١٢) أو يقال : سيقولون الله ، كما قيل : « قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون ، سيقولون لله » (المؤمنون : ٨٥) .

على أن قوله : « قل الله شهيد بيني وبينكم » يدل عليه ويسد مسده ، وليس من البعيد أن يكون قوله « شهيد » خبراً لمبتدأ محذوف هو الضمير العائد إلى الله ، والتقدير : « قل الله هو شهيد بيني وبينكم » فتشتمل الجملة على جواب السؤال وعلى ما استؤنف من الكلام .

وقوله : « قل الله شهيد بيني وبينكم » على أنه يشتمل على إخباره ﷺ بشهادة الله تعالى هو بنفسه شهادة لكان قوله : « قل » إذ أمره بأن يخبرهم بشهادته تعالى بالنبوة لا ينفك عن الشهادة بذلك ، وعلى هذا فلا حاجة إلى التشبث بأنواع ما وقع في القرآن الكريم من شهادة الله تعالى على نبوته ﷺ وعلى نزول القرآن من عنده كقوله تعالى : « والله يعلم إنك لرسوله » (المنافقون : ١) أو قوله : « لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه » (النساء : ١٦٦) وغير ذلك من الآيات الدالة على ذلك تصريحاً أو تلويحاً بلفظ الشهادة أو بغيره .

وتقييد شهادته تعالى بقوله « بيني وبينكم » يدل على توسطه تعالى بين طرفين متخاصمين هما النبي ﷺ وقومه ، والنبي لم ينزل عنهم ولم يتميز منهم في جانب إلا في دعوى النبوة والرسالة ودعوى نزول القرآن لكن نزول القرآن بالوحي قد ذكر بعد في قوله : « واوحى إلي هذا القرآن » فالمراد بشهادته تعالى بينه وبينهم شهادته بنبوته ، ويؤيده أيضاً قوله في الآية التالية : « الذين آتيناكم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » على ما سيجيء إن شاء الله .

قوله تعالى : « واوحى إلي هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ » من مقول القول

وهو معطوف على قوله : « الله شهيد » الخ ، وجعل الإنذار غاية لنزول القرآن الكريم أخذ بمسلك الخوف في الدعوة النبوية ، وهو الأوقع في أفهام عامة الناس فإن مسلك الرجاء والوعد وإن كان أحد الطريقتين في الدعوة ، وقد استعمله الكتاب العزيز في الجملة لكن رجاء الخير لا يبعث إلى طلبه بعثاً إلزامياً وإنما يورث شوقاً ورغبة بخلاف الخوف لوجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً .

ولأن دعوة الإسلام إنما هي إلى دين الفطرة ، وهو مخزون مكنوز في فطرة الناس وإنما حجبهم عنه ما ابتلوا به من الشرك والمعصية مما يوجب عليهم غلبة الشقوة ونزول السخط الإلهي فالأقرب إلى الحكمة والحزم في دعوتهم أن تبدأ بالإنذار ، ولهذا كله ربما حصر شأن النبي ﷺ في الإنذار كما في قوله : « إن أنت إلا نذير » (الفاطر : ٢٣) وقوله : « وإنما أنا نذير مبين » (العنكبوت : ٥٠) .

هذا في عامة الناس وأما الخاصة من عباد الله ، وهم الذين يعبدونه حباً له لا خوفاً من نار ولا طمعاً في جنة فانهم يتلقون من الدعوة بالخوف والرجاء أمراً آخر فإنهم يتلقون من النار أنها دار بعد وسخط فيخافونها لذلك ، ومن الجنة أنها ساحة قرب ورضوان فيشتاقون إليها لذلك .

وظاهر قوله : « لانذرکم به ومن بلغ » أنه خطاب لمشركي مكة أو لقريش أو للعرب عامة إلا أن التقابل بين ضمير الخطاب وبين من بلغ - والمراد بمن بلغ هو من لم يشافه النبي ﷺ بالدعوة في زمن حياته أو بعده - يدل على أن المراد بالمخاطبين في قوله : « لانذرکم به » هم الذين شافههم النبي ﷺ بالدعوة ممن تقدم دعاؤه على نزول الآية أو قارنه أو تأخر عنه .

فقوله : « واوحى إلى هذا القرآن لانذرکم به ومن بلغ » يدل على عموم رسالته ﷺ بالقرآن لكل من سمعه منه أو سمعه من غيره إلى يوم القيامة ، وإن شئت فقل : تدل الآية على كون القرآن الكريم حجة من الله وكتاباً له ينطق بالحق على أهل الدنيا من لدن نزوله إلى يوم القيامة .

وقد قيل : « لانذرکم به » ولم يقل : لانذرکم بقراءته فالقرآن حجة على من سمع لفظه وعرف معناه واهتدى إلى مقاصده ، أو فسر له لفظه وقرع سمعه بمضامينه

فليس من شرط كتاب مكتوب إلى قوم أن يكون بلسانهم بل أن تقوم عليهم حجة وتشملمهم مضامينه ، وقد دعا ﷺ بكتابه إلى مصر والحبشة والروم وإيران ولسانهم غير لسان القرآن ، وقد كان فيمن آمن به في حياته وقبل إيمانهم سلمان الفارسي وبلال الحبشي وصهيب الرومي وعدة من اليهود ولسانهم عبري هذا كله مما لا ريب فيه .

قوله تعالى : « أنتم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى قل لا أشهد » إلى آخر الآية ، لما ذكر شهادة الله وهو أكبر شهادة على رسالته ولم يرسل إلا ليدعوهم إلى دين التوحيد ، وليس لأحد بعد شهادة الله سبحانه على أن لا شريك له في ألوهيته أن يشهد أن مع الله آلهة أمر نبيه أن يسألهم سؤال متعجب منكر : هل يشهدون بتعدد الآلهة ، وهذا هو الذي يدل عليه تأكيد المسؤل عنه بأن واللام ، كأن النفس لا تقبل أن يشهدوا به بعد أن سمعوا شهادة الله تعالى .

ثم أمره أن يخالفهم في الشهادة فينفي عن نفسه الشهادة بما شهدوا به فقال : « قل لا أشهد » أي بما شهدتم به بقرينة المقام ، ثم قال : « قل إنما هو إله واحد وإنني بريء مما تشركون » وهو شهادة على وحدانيته تعالى ، والبراءة مما يدعون له من شركاء .

قوله تعالى : « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » وهذا إخبار عما شهد به الله سبحانه في الكتب المنزلة على أهل الكتاب ، وعلمه علماء أهل الكتاب مما عندهم من كتب الأنبياء من البشارة بعد البشارة بالنبي ﷺ ووصفه بما لا يعتره شك ولا يطرأ عليه ريب .

فهم بما استحضروا من نعمته ﷺ يعرفونه بعينه كما يعرفون أبناءهم ، قال تعالى : « الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل » (الأعراف : ١٥٧) وقال تعالى : « محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلاً من الله ورضواناً سيأثم في وجوههم من أثر السجود ذلك مثلهم في التوراة ومثلهم في الإنجيل » (القتح : ٢٩) ، وقال تعالى : « أولم يكن لهم آية أن يعلمه علماء بني إسرائيل » (الشعراء : ١٩٧) .

ولما كانت بعض علمائهم يكتبون ما عندهم من بشاراته ونعوته ﷺ ويستكفون عن الإيمان به بين الله تعالى خسرانهم في أمرهم فقال : « الذين خسروا

أنفسهم فهم لا يؤمنون .

وقد تقدم بعض الكلام في تفسير نظيرة الآية من سورة البقرة (آية ١٤٦) وبيننا هناك وجه الالتفات من الحضور إلى الغيبة وسيأتي تمام الكلام في سورة الأعراف (آية ١٥٦) إن شاء الله تعالى .

(بحث روائي)

في تفسير البرهان عن ابن بابويه بإسناده عن محمد بن عيسى بن عبيد قال : قال لي أبو الحسن عليه السلام : ما تقول إذا قيل لك : أخبرني عن الله عز وجل شيء أم لا شيء ؟ قال : قلت : قد أثبت الله عز وجل نفسه شيئاً حيث يقول : «قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم ، وأقول : إنه شيء لا كالأشياء إذ في نفي الشبهة عنه نفيه وإبطاله . قال لي : صدقت وأحسنت .

قال الرضا عليه السلام : للناس في التوحيد ثلاثة مذاهب : نفي ، وتشبيه ، وإثبات بغير تشبيه فمذهب النفي لا يجوز ، ومذهب التشبيه لا يجوز لأن الله تبارك وتعالى لا يشبه شيء ، والسبيل في الطريقة الثالثة إثبات بلا تشبيه .

أقول : المراد بمذهب النفي نفي معاني الصفات عنه تعالى كما ذهب إليه المعتزلة ، وفي معناه إرجاع الصفات الثبوتية إلى نفي ما يقابلها كالقول بأن معنى القادر أنه ليس بعاجز ، ومعنى العالم أنه ليس بجاهل إلا أن يرجع إلى ما ذكره عليه السلام من المذهب الثالث .

والمراد بمذهب التشبيه أن يشبه تعالى بغيره - وليس كمثل شيء - أي أن يثبت له من الصفة معناه المهدود الذي فينا المتميز من غيره من الصفات بأن يكون قدرته كقدرتنا وعلمه كعلمنا ، وهكذا ، ولو كان ما له من الصفة كصفتنا احتاج كاحتياجنا فلم يكن واجباً تعالى عن ذلك .

والمراد بمذهب الإثبات من غير تشبيه أن يثبت له من الصفة أصل معناه .

عنه خصوصيته التي قارنته في الممكنات المخلوقة أي تثبت الصفة وينفي الحد .

وفي تفسير القمي : في رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام « قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم ، وذلك أن مشركي أهل مكة قالوا : يا محمد ما وجد الله رسولا أرسله غيرك ؟ ما نرى أحداً يصدقك بالذي تقول - ذلك في أول ما دعاهم وهم يومئذ بمكة - قالوا : ولقد سألنا عنك اليهود والنصارى فزعموا أنه ليس لك ذكر عندهم ، فاتنا بن يشهد أنك رسول الله ، قال رسول الله ﷺ : الله شهيد بيني وبينكم .

وفي تفسير العياشي عن بكير عن محمد عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله : « لا نذركم به ومن بلغ » قال : علي عليه السلام ممن بلغ .

أقول : ظاهره أن « من بلغ » معطوف على ضمير « كم » ، ولقد ورد في بعض الروايات أن المراد بمن بلغ هو الإمام ، ولازمه عطف « من بلغ » على فاعل « لا نذركم » المقدر ، وظاهر الآية هو الأول .

وفي تفسير البرهان عن ابن بابويه بإسناده عن يحيى بن عمران الحلبي عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سئل عن قول الله عز وجل : « وأوحى إلي هذا القرآن لا نذركم به ومن بلغ » قال : بكل لسان .

أقول : قد مر وجه استفادته من الآية .

وفي تفسير المنار : أخرج أبو الشيخ عن أبي بن كعب قال : أتني رسول الله ﷺ بأسارى فقال لهم : هل دعيتم إلى الإسلام ؟ قالوا : لا ، فغلب سبيلهم ثم قرأ : « وأوحى إلي هذا القرآن لا نذركم به ومن بلغ » ثم قال : خلوا سبيلهم حتى يأتوا مأمنين من أجل أنهم لم يدعوا .

وفي تفسير القمي : إن عمر بن الخطاب قال لعبد الله بن سلام : هل تعرفون محمداً في كتابكم ؟ قال : نعم والله نعرفه بالنعمة الذي نعمته الله لنا إذ رأيناه فيكم كما يعرف أحدنا ابنه إذا رآه مع الغلمان .

والذي يحلف به ابن سلام : لأننا بمحمد هذا أشد معرفة مني بابني .

* * *

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا
 يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ - ٢١ . وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا
 أَيْنَ شُرَكَائُكُمْ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ - ٢٢ . ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا
 أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ - ٢٣ . أَنْظِرْ كَيْفَ كَذَّبُوا عَلَى
 أَنْفُسِهِمْ وَظَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ - ٢٤ . وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ
 وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كَلِمًا
 آيَةً لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ
 هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ - ٢٥ . وَهُمْ يَتَّبِعُونَ عَنْهُ وَيَتَنَبَّئُونَ عَنْهُ وَإِنْ
 يُبْلِكُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ - ٢٦ . وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى
 النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبَّنَا وَنَكُونَ مِنَ
 الْمُؤْمِنِينَ - ٢٧ . بَلْ بَدَأَ لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا
 لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ - ٢٨ . وَقَالُوا إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا
 الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ - ٢٩ . وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى رَبِّهِمْ قَالَ
 أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَى وَرَبَّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ
 تَكْفُرُونَ - ٣٠ . قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّى إِذَا جَاءَتْهُمْ

السَّاعَةَ بَغْتَةً قَالُوا يَا حَسْرَتْنَا عَلَىٰ مَا فَرَّطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ
عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ إِلَّا سَاءَ مَا يَزِرُونَ - ٣١ . وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ
وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ - ٣٢ .

(بيان)

تعود الآيات إلى أصل السياق وهو الحضور فتلفت إلى النبي ﷺ بالخطاب
فتذكر له مظالم المشركين في أصول العقائد الطاهرة وهي التوحيد والاعتقاد بالنبوة
والمعاد ، وذلك قوله تعالى : « ومن أظلم ، الخ » ، وقوله : « ومنهم من يستمع إليك ، الخ » ،
وقوله : « وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا ، الخ » .

ثم تبين أن ذلك منهم أشد الظلم وإهلاك لأنفسهم وخسران لها ، وتبين كيف
تنعكس إليهم وتوافيهم هذه المظالم يوم القيامة فيكذبون على أنفسهم بإنكار ما قالوا في
الدنيا ويتمنون الرجوع إلى الدنيا ليعملوا الصالحات ، ويبعدون التحسر على ما فرطوا في
جنب الله سبحانه .

قوله تعالى : « ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بآياته ، الظلم من
أشنع الذنوب بل التحليل الدقيق يقضي أن سائر الذنوب إنما هي شنيعة مذمومة بمقدار
ما فيها من معنى الظلم ، وهو الانحراف والخروج عن الوسط العدل .

والظلم كما يكبر ويصغر من جهة خصوصيات من صدر عنه الظلم كذلك يختلف
حاله بالكبر والصغر من جهة من وقع عليه الظلم أو أريد إيقاعه عليه فكلما جل موقعه
وعظم شأنه كان الظلم أكبر وأعظم ، ولا أعز قدراً وأكرم ساحة من الله سبحانه ولا
من آياته الدالة عليه ، فلا أظلم ممن ظلم هذه الساحة المنزهة أو ما ينتسب إليها بوجه ، ولا
يظلم إلا نفسه .

وقد صدق الله سبحانه هذه النظرة العقلية بقوله : « ومن أظلم ممن افترى على

الله كذباً أو كذب بآياته ، أما افتراء الكذب عليه تعالى فبإثبات الشريك له ، ولا شريك له ، أو دعوى النبوة أو نسبة حكم إليه كذباً وابتداعاً ، وأما تكذيب آياته الدالة عليه فككذب النبي الصادق في دعواه المقارنة للآيات الإلهية أو إنكار الدين الحق ، ومنه إنكار الصانع أصلاً .

والآية تنطبق على المشركين ، وهم أهل الأوثان الذين إليهم وجه الاحتجاج من جهة أنهم أثبتوا الله سبحانه شركاء بعنوان أنهم شفعاء مصادر أمور في الكون ، وإليهم ينتهي تدبير شؤون العالم مستقلين بذلك ، ومن جهة أنهم أنكروا آياته تعالى الدالة على النبوة والمعاد .

وربما الحق بعضهم بذلك القائلين يجوز شفاعة النبي ﷺ أو الطاهرين من ذريته أو الأولياء الكرام من امته ففضى بكون الاستشفاع بهم في شيء من حوائج الدنيا أو الآخرة شركاً تشمله الآية وما يناظرها من الآيات الشريفة .

وكانه خفي عليهم أنه تعالى أثبت الشفاعة إذا قارنت الإذن في كلامه من غير أن يقيد بدنياً أو آخرة ، فقال عز من قائل : « من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه » (البقرة : ٢٥٥) .

مركز تحقيق كتاب توير علوم اسلامی

على أنه تعالى قال : « ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة إلا من شهد بالحق وهم يعلمون » (الزخرف : ٨٦) فأثبت الشفاعة حقاً للعلماء الشهداء بالحق ، والقدرة المتيقن منهم الأنبياء ومنهم النبي ﷺ ، وقد أثبت الله سبحانه شهادته بقوله : « وجئنا بك على هؤلاء شهيداً » (النساء : ٤١) ونص على علمه حيث قال : « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء » (النحل : ٨٩) . وقال : « نزل به الروح الأمين على قلبك » (الشعراء : ١٩٤) وهل يعقل نزول الكتاب الذي هو تبيان كل شيء على قلب من غير علم به ، أو بعثه تعالى إياه شهيداً وليس بشهيد بالحق ؟ وقال الله تعالى : « لتكونوا شهداء على الناس » (البقرة : ١٤٣) ، وقال : « وبتخذ منكم شهداء » (آل عمران : ١٤٠) ، وقال تعالى : « وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون » (العنكبوت : ٤٣) فأثبت في هذه الأمة شهداء علماء ولا يثبت إلا الحق .

وقال تعالى في أهل بيته عليهم السلام : « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس

أهل البيت ويطهركم تطهيراً ، (الأحزاب : ٣٣) فبين أنهم مطهرون بتطهيره ، ثم قال : « إنه لقرآن كريم ، في كتاب مكنون ، لا يحسه إلا المطهرون ، (الواقعة : ٧٩) فعدم العلماء بالقرآن الذي هو تبيان كل شيء والمطهرون هم القدر المتيقن من هذه الأمة في الشهادة بالحق التي لا سبيل للنو والتأثم إليها ، وقد أشبعنا الكلام في معنى الشفاعة في الجزء الأول من الكتاب فليراجع .

قوله تعالى . « إنه لا يفلح الظالمون » الفلاح والفوز والنجاح والظفر والسعادة ألفاظ قريبة المعنى ، ولهذا فسر الراغب الفلاح بإدراك البغية الذي هو معنى السعادة تقريباً ، قال في المفردات : الفلح : الشق ، وقيل الحديد بالحديد يفلح أي يشق ، والفلح الأكار لذلك والفلح الظفر وإدراك البغية ، وذلك ضربان دنيوي وأخروي :

فالدنيوي الظفر بالسعادات التي تطيب بها حياة الدنيا وهو البقاء والغنى والعز وإياه قصد الشاعر بقوله :

أفلح بما شئت فقد يدرك بالضعف وقد بخدع الأريب

وفلاح اخروي ، وذلك أربعة أشياء : بقاء بلا فناء ، وغنى بلا فقر ، وعز بلا ذل ، وعلم بلا جهل . انتهى ، فمن الممكن أن يقال : إن الفلاح هو السعادة سميت به لأن فيها الظفر وإدراك البغية بشق الموانع الحائلة دون المطلوب .

وهذا معنى جامع ينطبق على موارد الاستعمال كقوله : « قد أفلح المؤمنون » (المؤمنون : ١) ، وقوله : « قد أفلح من زكاهما » (الشمس : ٩) ، وقوله : « إنه لا يفلح الكافرون » (المؤمنون : ١١٧) إلى غير ذلك من الموارد .

فقوله : « إنه لا يفلح الظالمون » - وقد أخذ الظلم وصفاً - معناه أن الظالمين لا يدركون بغيتهم التي تشبهوا لأجل إدراكها بما تشبهوا به فإن الظلم لا يهدي الظالم إلى ما يبتغيه من السعادة والظفر بواسطة ظلمه .

وذلك أن السعادة لن تكون سعادة إلا إذا كانت بغية ومطلوباً بحسب واقع الأمر وخارج الوجود ، ويكون حينئذ الشيء الذي يطلب هذه البغية والسعادة بحسب وجوده طبيعة كونه مجهزاً بما يناسب هذه السعادة المطلوبة من الأسباب والأدوات

كالإنسان الذي من سعادته المطلوبة أن يبقى بقاء بوضع البدل مكان ما تحلل من بنيته ثم هو مجهز بجهاز التغذية الدقيق الذي يناسب ذلك ، والأدوات والأسباب الملائمة له ، ثم في المادة الخارجية ما يوافق مزاج بنيته فيأخذها بالأسباب والأدوات المهيأة لذلك ، ثم يصفيه ويبدل صورته إلى ما يشابه صورة المتحلل من بدنه ثم يلصقه ببدنه فيعود البدن تاماً بعد نقصانه ، وهذا حكم عام جار في جميع الأنواع الخارجية التي تناله حواسنا ويسعه استقراؤنا من غير تخلف واختلاف البتة .

وعلى هذا يجري نظام الكون في مسيره فلكل غاية مطلوبة وسعادة مقصودة طريق خاص لا يسلك إليها إلا منه ، ولو توصل إليها من غير سببه الذي يألفها النظام أوجب ذلك العطل في السبب وبطلان الطريق ، وفي عطله وبطلانه فساد جميع ما يرتبط ويتعلق به من الأسباب والعلائق كالإنسان الذي فرض توصله إلى إبقاء الوجود من غير طريق التناول والالتقام والهضم فإن ذلك يفضي إلى عطل قوته الغذائية ، وفي عطله انحراف قوته النموية والمولدة مثلاً جميعاً .

وقد اقتضت العناية الإلهية في هذه الأنواع التي تعيش بالشعور والإرادة أن تعيش بتطبيق أعمالها على ما حصلته من العلم بالخارج فلو انحرقت عن الخارج لعارض ما كان في ذلك بطلان العمل ، ولو تكررت ذلك بطلت الذات كالإنسان المرید للأكل إذا غلط وحسب السم غذاء أو الطين خبزاً ونحو ذلك .

والإنسان عقائد وآراء عامة متولدة من نظام الكون الخارجي يضعها أصلاً ويطبّق عمله عليها كالعائد الراجعة إلى المبدء والمعاد ، والأحكام العملية التي يحملها مقاييس لأعماله من العبادات والمعاملات .

وهذه طرق إلى السعادات الإنسانية بحسب طبيعتها لا طريق إليها دونها إذا سلكها الإنسان أدرك بغيته وظفر بسعادته ، ولو انحرقت عنها إلى غيرها - وهو الظلم - لم يوصله إلى بغيته ولئن أوصله إليه لم يثبت عليه ، ولم يدم له ذلك فإن سائر الطرق والسبل مرهونة به فتنازعه في ذلك ، وتخالفه وتضاده بجميع ما لها من الوسع والطاقة ، ثم أجزاء الكون الخارجي الذي هو السبب لانتشاء هذه الآراء والأحكام لا توافقه في عمله ، ولا تزال على هذا الحال حتى تقلب له الأمر ، وتفسد عليه سعادته ، وتنقص عليه عيشته .

فالظالم ربما دعت طاغية الشره إلى أن يستعمل ماله من العزة بالإثم والقدرة الكاذبة في الحصول على بغية وسعادة من غير طريقه المشروع ، فيخالف الاعتقاد الحق لتوحيد الله سبحانه ، أو ينازع الحقوق المشروعة فيتعدى إلى أموال الناس فينصبها ظمناً ، أو إلى أعراض الناس فيهتك أستارهم عنوة ، أو إلى دمائهم ونفوسهم فيتصرف فيها من غير حق أو يعصي في شيء من ذواميس العبودية لله سبحانه بصلاة أو صوم أو حج أو غيرها ، أو يقترف شيئاً من الذنوب المتعلقة بذلك ، كالكذب والفرية والحدعة ونحوها .

يأتي بشيء من ذلك وربما أدرك ما قصده ، وهو طيب النفس بما ظفر به من مطلوبه بحسب زعمه ، وقد ذهب عن خسران صفقته وخيبة مسعاه في دنياه وآخرته .

أما في دنياه فلأن ما سلكه من الطريق إنما هو طريق الهرج والمرج واختلال النظام إذ لو كان طريقاً حقاً لعم ولو عم أبطل النظام ، ولو بطل النظام بطلت حياة المجتمع الإنساني فالنظام الذي يضمن بقاء النوع الإنساني كائناً ما كان ينازعه فيما حازه بعمله غير المشروع ، ولا يزال على المنازعة حتى يفسد عليه مقتضى عمله ونتيجة سعيه المشثوم عاجلاً أو على مهل ولن يدوم ظلمه البتة .

وأما في الآخرة فلأن ظلمه مكتوب في صحيفة عمله ، وهو منقوش في لوح نفسه بما يورد عليها من الأثر ثم هو مجزي به عائش على وتيرته ، وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله .

قال الله تعالى : « أفؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون » (البقرة : ٨٥) ، وقال : « كذب الذين من قبلهم فأناهم العذاب من حيث لا يشعرون ، فأذاقهم الله الخزي في الحياة الدنيا ولعذاب الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون » (الزمر : ٢٦) ، وقال : « ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ، ثاني عطفه ليضل عن سبيل الله له في الدنيا خزي ونذيقه يوم القيامة عذاب الحريق ، ذلك بما قدمت يداك وأن الله ليس بظلام للعبيد » (الحج : ١٠) إلى غير ذلك من الآيات وهي كثيرة .

والآيات - كما ترى - تشمل المظالم الاجتماعية والفردية فهي تصدق ما تقدم من

البحث ، وأشملها مضموناً الآية المبحوث عنها : « إنه لا يفلح الظالمون » .

قوله تعالى : « ويوم نحشرهم جميعاً » إلى آخر الآيتين ، الظرف متملق بمقدر والتقدير : واذكر يوم « النخ » ، وقد تعلقت العناية في الكلام بقوله : « جميعاً » للدلالة على أن العلم والقدرة لا يتخلفان عن أحد منهم ، فإله سبحانه محيط بجميعهم علماً وقدرة سيحصيهم ويحشرهم ولا يغادر منهم أحداً .

والجملة في مقام بيان قوله : « إنه لا يفلح الظالمون » كأنه لما قيل : « انه لا يفلح الظالمون » سئل فقيل : وكيف ذلك ؟ فقيل : لأن الله سيحشرهم ويسألهم عن شركائهم فيضلون عنهم ويفقدونهم فينكرون شركهم ويقسمون لذلك بالله كذباً ، ولو أفلح هؤلاء الظالمون في اتخاذهم لله شركاء لم يضل عنهم شركاؤهم ، ولم يكذبوا على أنفسهم بل وجدوهم على ما ادعوا من الشركة والشفاعة ونالوا شفاعتهم .

وقوله : « ثم لم تكن فتنتهم » النخ ، قيل : المراد بالفتنة الجواب أي لم يكن جوابهم إلا أن أقسموا بالله على أنهم ما كانوا مشركين ، وقيل : الكلام على تقدير مضاف والمراد : لم تكن عاقبة افتنانهم بالأوثان إلا أن قالوا « النخ » ، وقيل : المراد بالفتنة المعذرة ، ولكل من الوجوه وجه .

قوله تعالى : « انظر كيف كذبوا على أنفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون » بيان لهل الاستشهاد فيما قص من حالهم يوم القيامة ، والمراد أنهم سيكذبون على أنفسهم ويفقدون ما افتروا به ، ولو أفلحوا في ظلمهم وسعدوا فيما طلبوا لم ينجر أمرهم إلى فقد ذلك وإنكاره على أنفسهم .

أما كذبهم على أنفسهم فلأنهم لما أقسموا بالله أنهم ما كانوا مشركين أنكروا ما ادعوه في الدنيا من أن الله سبحانه شركاء ، وهم كانوا يصرون عليه ويعرضون فيه عن كل حجة واضحة وآية بينة ظلماً وعتواً ، وهذا كذب منهم على أنفسهم .

وأما ضلال ما كانوا يفترونه عنهم فلأن اليوم يوم ينجلي فيه عياناً أن الأمر والملك والقوة لله جميعاً ليس لغيره من شيء إلا ذلة العبودية ، والفقير والحاجة من غير أي استقلال قال تعالى : « ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب أن القوة لله جميعاً وأن الله شديد

العذاب « (البقرة : ١٦٥) ، وقال : « لمن الملك اليوم لله الواحد القهار » (المؤمن : ١٦)
وقال : « يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً ، والأمر يومئذ لله » (الانفطار : ١٩) .

فيشاهدون عندئذ مشاهدة عيان أن الالهية لله وحده لا شريك له ، ويظهر لهم
أوثانهم وشركاؤهم وهم لا يملكون ضراً ولا نفعاً لأنفسهم ولا لغيرهم ، ووجدوا الأوصاف
التي أثبتوها لهم من الربوبية والشفاعة وغيرها انما هي لله وحده ، وقد كان اشتبه عليهم
الأمر فتوهوها لغيره وضل عنهم ما كانوا يفترون .

فإن استمدوا منهم ردوا عليهم ردأ لا مطمع معه بعد قال تعالى : « وإذا رأى الذين
أشركوا شركاءهم قالوا ربنا هؤلاء شركاؤنا الذين كنا ندعو من دونك فألقوا إليهم القول
إنكم لكاذبون ، وألقوا إلى الله يومئذ السلم وضل عنهم ما كانوا يفترون . » (النحل : ٨٧)
وقال تعالى : « ذلكم الله ربكم له الملك ، والذين يدعون من دونه ما يملكون من قطير ، إن
تدعوهم لا يسمعوا دعاءكم ولو سمعوا ما استجابوا لكم ويوم القيامة يكفرون بشرككم ،
(الفاطر : ١٤) وقال تعالى : « ويوم نحشرهم جميعاً ثم نقول للذين أشركوا مكانكم
أنتم وشركاؤكم فزيلنا بينهم وقال شركاؤهم ما كنتم إيانا تعبدون ، فكفى بالله شهيداً
بيننا وبينكم إن كنا عن عبادتكم لغافلين ، هنالك تبلو كل نفس ما أسلفت وردوا إلى الله
مولاهم الحق وضل عنهم ما كانوا يفترون ، » (يونس : ٣٠) .

وبالتدبر في هذه الآيات يظهر أن المراد بضلال ما افتروا به هو ظهور حقيقة
شركائهم فاقدة لوصف الشرك والشفاعة وتبينهم أن ما ظهر لهم من ذلك في الدنيا لم يكن
إلا ظهوراً سرايباً كما قال تعالى : « والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن
ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفاه حسابه » (النور : ٣٩) .

فان قلت : إن الآيات المتعرضة لوصف يوم القيامة - كما تقدم - ظاهرة في بروز
الحقائق وخروجها عن مكمن الحفاء والالتباس الذي هو من لوازم النشأة الاولى الدنيوية
كما قال تعالى : « يوم هم بارزون لا يخفى على الله منهم شيء » (المؤمن : ١٦) فأبي
نفع حينئذ لكذبهم ؟ وكيف يكذبون وما أخبروا به من الكذب مشهود خلافه عياناً ؟
وقد قال تعالى : « يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً وما عملت من سوء »
(آل عمران : ٣٠) .

قلت : كذبهم وحلفهم على الكذب يوم القيامة مما وقع في كلامه تعالى غير مرة ، ومثل الآية قوله تعالى : « يوم يبعثهم الله جميعاً فيحلفون له كما يحلفون لكم » (المجادلة : ١٨) وليس كذبهم وحلفهم عليه للتوصل به إلى الأغراض الفاسدة وستر الحق كما يتوصل إليها بالكذب في الدنيا فان الآخرة دار جزاء لا دار عمل واكتساب .

لكنهم لكونهم اعتادوا أن يتفصتوا من المخاطرات والمهالك ويطلبوا المنافع اليهم بالأيمان الكاذبة والأخبار المزورة خدعة وغروراً رسخت في نفوسهم ملكة الكذب ، والملكة إذا رسخت في النفس اضطرت النفس إلى إجابتها إلى ما تدعو إليه ، وذلك كما أن البذي الفعاش إذا استقرت في نفسه ملكة السب لا يقدر على الكف عنه وإن عزم عليه والمستكبر اللجوج العنود لا يملك من نفسه أن يتواضع ، وإن خضع في موقف المهلكة والذلة أحياناً فإنما يخضع ظاهراً وبلسانه ، وأما باطناً وفي قلبه فهو على حاله لم يتغير ولن يتغير البتة .

وهذا هو السر في كذبهم يوم القيامة لأنه يوم تبلى فيه السرائر والسريرة المعقودة على الكذب ليس فيها إلا الكذب فيظهر ما استقر فيه كما قال تعالى : « ولا يكتُمون الله حديثاً » (النساء : ٤٢) ونظيره التحاصم الدائر بين أهل الدنيا فإنه يظهر بعينه يوم القيامة بينهم ، وقد قص الله سبحانه ذلك في مواضع كثيرة من كلامه ، وأجمله في قوله : « إن ذلك لحق تحاصم أهل النار » (ص : ٦٤) هذا في أهل العذاب وأما أهل المغفرة والجنة فيظهر منهم هناك ما كان في نفوسهم ههنا من الصفا والسلامة ، قال تعالى : « لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً ، إلا قبيلاً سلاماً سلاماً » (الواقعة : ٢٦) فافهم ذلك .

قوله تعالى : « ومنهم من يستمع إليك » إلى آخر الآية ، الأكنة جمع كُن بكسر الكاف وهو الغطاء الذي يكن فيه الشيء ويقطى ، والوقر هو الثقل في السمع ، والأساطير جمع اسطورة بمعنى الكذب والمين على ما نقل عن المبرد ، وكان أصله السطر وهو الصف من الكتابة أو الشجر أو النامس غلب استعماله فيما جمع ونظم ورتب من الأخبار الكاذبة .

وكان ظاهر السياق أن يقال : يقولون إن هذا إلا أساطير الأولين ، ولعل الإظهار للإشعار بالسبب في هذا الرمي وهو الكفر .

قوله تعالى : « وهم ينهون عنه وينثون عنه وإن يهلكون إلا أنفسهم وما يشعرون » ينهون عنه أي عن أتباعه ، والنأي الابتعاد ، والقصر في قوله : « وإن يهلكون إلا أنفسهم » من قصر القلب فإنهم كانوا يحسبون أن النهي عنه والنأي عنه إهلاك له وإبطال الدعوة الإلهية ، ويأبى الله إلا أن يتم نوره فهم هم الهالكون من حيث لا يشعرون .

قوله تعالى : « ولو ترى إذ وقفوا على النار » إلى آخر الآيتين . بيان لعاقبة جحودهم وإصرارهم على الكفر والإعراض عن آيات الله تعالى .

وقوله : « يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا » الخ ، على قراءة النصب في « نكذب » و « نكون » تمن منهم للرجوع إلى الدنيا والانسلاخ في سلك المؤمنين ليخلصوا به من عذاب النار يوم القيامة ، وهذا القول منهم نظير إنكارهم الشرك بالله وحلفهم بالله على ذلك كذباً من باب ظهور ملكاتهم النفسانية يوم القيامة فإنهم قد اعتادوا التمني فيما لا سبيل لهم إلى حيازته من الخيرات والمنافع الفائتة عنهم ، وخاصة إذا كان فوتها مستنداً إلى سوء اختيارهم وقصور تدبيرهم في العمل ، ونظيره أيضاً ما سيجيء من تحصرهم على ما فرطوا في أمر الساعة .

على أن التمني يصح في الحالات المتعذرة كما يصح في الممكنات المتعصرة كتمني رجوع الأيام الخالية وغير ذلك قال الشاعر :

ليت وهل ينفع شيئاً ليت ليت الشباب يوع فاشتريت

وقوله : « بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل » الخ ، ظاهر الكلام أن مرجع الضمائر أعني ضمائر « لهم » و « كانوا » و « يخفون » واحد وهو المشركون السابق ذكرهم ، وأن المراد بالقبل هو الدنيا فالمعنى أنه ظهر لهؤلاء المشركين حين وقفوا على النار ما كانوا هم أنفسهم يخفونه في الدنيا فبعثهم ظهور ذلك على أن تمنوا الرد إلى الدنيا ، والإيمان بآيات الله ، والدخول في جماعة المؤمنين .

ولم يبد لهم إلا النار التي وقفوا عليها يوم القيامة فقد كانوا أخفوها في الدنيا بالكفر والستر للحق والتغطية عليه بعد ظهوره لهم كما يشير إليه نحو قوله تعالى : « لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (ق : ٢٢) .

وأما نفس الحق الذي كفروا به في الدنيا مع ظهوره لهم فهو كان بادئاً لهم من قبل والسياق يأبى أن يكون مجرد ظهور الحق لهم مع الغض عن ظهور النار وهول يوم القيامة باعثاً لهم على هذا التمني .

ويشعر بذلك بعض ما في نظير المقام من كلامه تعالى كقوله : « وإذا قيل إن وعد الله حق والساعة لا ريب فيها قلتم ما ندري ما الساعة إن نظن إلا ظناً وما نحن بمستيقنين وبدا لهم سيئات ما عملوا وحاق بهم ما كانوا به يستهزءون » (الجاثية : ٣٣) ، وقوله : « ولو أن للذين ظلموا ما في الأرض جميعاً ومثله معه لاقتدوا به من سوء العذاب يوم القيامة وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون ، وبدا لهم سيئات ما كسبوا وحاق بهم ما كانوا به يستهزءون » (الزمر : ٤٨) .

وقد ذكروا في الآية أعني قوله : « بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل » وجوهاً كثيرة أنهاها في المنار الى تسعة أوجه قال : (وفيه أقوال : الأول أنه أعمالهم السيئة وقبائحهم الشائنة ظهرت لهم في صحائفهم ، وشهدت بها عليهم جوارحهم . الثاني : أنه أعمالهم التي كانوا يفكرون بها ويظنون أن سعادتهم فيها اذ يجعلها الله تعالى هباء منثوراً .

الثالث : أنه كفرهم وتكذيبهم الذي أخفوه في الآخرة من قبل أن يوقفوا على النار كما تقدم حكايته عنهم في قوله تعالى : « ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين » .

الرابع : أنه الحق أو الإيمان الذي كانوا يسرونه ويخفونه بإظهار الكفر والتكذيب عناداً للرسول واستكباراً عن الحق ، وهذا إنما ينطبق على أشد الناس كفراً من المعاندين المتكبرين الذين قال في بعضهم : « وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً » .

الخامس : أنه ما كان يخفيه الرؤساء عن أتباعهم من الحق الذي جاءت به الرسل بدا للأتباع الذين كانوا مقلدين لهم ، ومنه كتمان بعض أهل الكتاب لرسالة نبينا ﷺ وصفاته وبشارة أنبيائهم به .

السادس : أنه ما كان يخفيه المنافقون في الدنيا من إصرار الكفر وإظهار الإيمان والإسلام .

السابع : أنه البعث والجزاء ومنه عذاب جهنم ، وأن إخفاءهم له عبارة عن تكذيبهم به ، وهو المعنى الأصلي لمادة الكفر .

الثامن : أن في الكلام مضافاً محذوفاً أي بدا لهم وبال ما كانوا يخفونه من الكفر والسيئات ونزل بهم عقابه فتهربوا وتضجروا وتمنوا التفصي منه بالرد إلى الدنيا ، وترك ما افضي إليه من التكذيب بالآيات وعدم الإيمان كما يتمنى الموت من أمضه الداء العضال لأنه ينقذه من الآلام لا لأنه محبوب في نفسه ، ونحن لا نرى رجحان قول من هذه الأقوال بل الصواب عندنا قول آخر ، وهو :

التاسع : أنه يظهر يومئذ لكل من أولئك الذين ورد الكلام فيهم ولأشباههم من الكفار ما كان يخفيه في الدنيا ما هو قبيح في نظره أو نظر من يخفيه عنهم ، انتهى ، ثم عمم الكلام لرؤساء الكفار وأتباعهم المقلدة والمنافقين والفساق ممن يقترف الفواحش ويخفيها عن الناس أو يترك الواجبات ويمتدز بأعذار كاذبة ويخفي حقيقة الحال في كلام طويل .

وبالرجوع إلى ما قدمناه من الوجه والتأمل فيه يظهر ما في كل واحد من هذه الأقوال من وجوه الخلل فلا نطيل .

وقوله : « ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه » تذكير لفعل ما تقرر في نفوسهم من الملكات الرذيلة في نشأة الدنيا فإن الذي بعثهم إلى تمتي الرجوع إلى الدنيا والإيمان فيها بآيات الله والدخول في جماعة المؤمنين إنما هو ظهور الحق المتروك بجميع ما يستتبعه من العذاب يوم القيامة ، وهو من مقتضيات نشأة الآخرة المستلزمة لظهور الحقائق الغيبية ظهور عيان .

ولو عادوا إلى الدنيا لزمهم حكم النشأة ، وأسدت عليهم حجب الغيب ، ورجعوا إلى اختيارهم ، ومعه هوى النفس ووسوسة الشيطان وقرائح العباد والاستكبار والظنيان فعادوا إلى سابق شرهم وعنادهم مع الحق فإن الذي دعاهم وهم في الدنيا إلى

مخالفة الحق وانتكذيب بآيات الله تعالى هو على حاله مع فرض ردهم إلى الدنيا بعد البعث ، فحكمه حكمه من غير فرق .

وقوله : « وإني لأكاذبون ، أي في قولهم : « يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ، الخ ، والتمني وإن كان إنشاء لا يقع فيه الصدق والكذب إلا أنهم لما قالوا : « نرد ولا نكذب ، أي ردتنا إلى الدنيا ولوردنا لم نكذب ، ولم يقولوا : نعود ولا نكذب ، كان كلامهم مضمناً للسألة والوعد أعني مسألة الرد ووعد الإيمان والعمل الصالح كما صرح بذلك في قوله : « ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا أبصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحاً إنا موقنون ، (السجدة : ١٢) وقوله : « وهم يصطرخون فيها ربنا أخرجنا نعمل صالحاً غير الذي كنا نعمل ، (الفاطر : ٣٧) .

وبالجملة قولهم : « يا ليتنا نرد ولا نكذب ، الخ ، في معنى قولهم ربنا ردتنا إلى الدنيا لا نكذب بآياتك ونكن من المؤمنين ، وبهذا الاعتبار يحتمل الصدق والكذب ، ويصح عدم كاذبين .

وربما وجه نسبة الكذب إليهم في تمنيهم بأن المراد كذب الأمل والتمني وهو عدم تحققه خارجاً كما يقال : كذبك أم لك ، لمن تمنى ما لا يدرك .

وربما قيل : إن المراد كذبهم في سائر ما يخبرون به عن أنفسهم من إصابة الواقع واعتقاد الحق ، هو كما ترى .

قوله تعالى : « وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا ، إلى آخر الآيتين . ذكر لإنكارهم الصريح للعشر وما يستتبعه يوم القيامة من الإشهاد وأخذ الاعتراف بما أنكروه ، والوثنية كانت تنكر المعاد كما حكى الله عنهم ذلك في كلامه غير مرة ، وقولهم بشفاعة الشركاء إنما كان في الأمور الدنيوية من جلب المنافع إليهم ودفع المضار والمخاوف عنهم .

فقوله : « وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا ، حكاية لإنكارهم أي ما الحياة إلا حياتنا الدنيا لا حياة بعدها ، وما نحن ببيعوثين بعد الممات ، وقوله : « ولو ترى إذ وقفوا ، كالجواب وهو بيان ما يستتبعه قولهم : ان هي إلا ، « الخ » للنبي ﷺ في صورة التمني لمكان قوله :

« ولو ترى ، وهو أنهم سيصدقون بما جحدوه ، ويعترفون بما أنكروه بقولهم : « وما نحن بمبعوثين » إذ يوقفون على ربهم فيشاهدون عياناً هذا الموقف الذي أخبروا به في الدنيا ، وهو أنهم مبعوثون بعد الموت فيعترفون بذلك بعد ما أنكروه في الدنيا .

ومن هنا يظهر أن الله سبحانه فسر البعث في قوله : « ولو ترى إذ وقفوا على ربهم » بقاء الله ، ويؤيده أيضاً قوله في الآية التالية : « قد خسر الذين كذبوا بقاء الله حتى إذا جاءت الساعة » الخ ، حيث بدل الحشر والبعث والقيامة المذكورات في سابق الكلام لقاء ثم ذكر الساعة أي ساعة اللقاء .

وقوله : « أليس هذا » أي أليس البعث الذي أنكروتموه في الدنيا وهو لقاء الله « بالحق قالوا بلى وربنا قال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون » به وتسترونه .

قوله تعالى : « قد خسر الذين كذبوا بقاء الله » إلى آخر الآية ، قال في الجمع : كل شيء أتى فجأة فقد بغت يقال : بغت الأمر ببغته بغتة انتهى ، وقال الراغب في المفردات : الحسر كشف اللبس عما عليه يقال : حسرت عن الذراع ، والحاسر من لا درع عليه ولا مغفر ، والحسرة المكسرة - إلى أن قال - والحاسر المعيا لانكشاف قواه - إلى أن قال - والحسرة الغم على ما فاتته والندم عليه كأنه انحسر عنه الجهل الذي حمله على ما ارتكبه أو انحسر قواه من فرط غم أو أدركه إعياء عن تدارك ما فرط منه . انتهى موضع الحاجة .

وقال : الوزر (بفتحين) الملجأ الذي يتلجأ إليه من الجبل ، قال : « كلا لا وزر إلى ربك يومئذ المستقر » والوزر (بالكسر فالسكون) الثقل تشبيهاً بوزر الجبل ، ويعبر بذلك عن الإثم كما يعبر عنه بالثقل ، قال « ليحملوا أوزارهم كاملة » الآية كقوله : « وليحملن أثقالهم وأثقالاً مع أثقالهم » ، انتهى .

والآية تبين تبعه أخرى من تبعات إنكارهم البعث وهو أن الساعة سيفاجئهم فينادون بالحسرة على تفريطهم فيها ويتمثل لهم أوزارهم وذنوبهم وهم يحملونها على ظهورهم وهو أشق أحوال الإنسان وأرذوها ألساء ما يزررون ويحملونه من الثقل أو من الذنب أو من وبال الذنب .

والآية أعني قوله : « قد خسر الذين كذبوا بقاء الله » بمنزلة النتيجة المأخوذة من قوله : « وقالوا ان هي إلا حياتنا الدنيا » إلى آخر الآيتين ، وهي أنهم بتعويضهم راحة الآخرة وروح لقاء الله من إنكار البعث وما يستتبعه من ألم العذاب خسروا صفقة .

قوله تعالى : « وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو والدار الآخرة خير » الخ ، قسمة للكلام فيه بيان حال الحياتين : الدنيا والآخرة والمقايسة بينها فالحياة الدنيا لعب ولهو ليس إلا فإنها تدور مدار سلسلة من العقائد الاعتبارية والمقاصد الوهمية كما يدور عليه اللعب فهي لعب ، ثم هي شاغلة للإنسان عما يهمه من الحياة الأخرى الحقيقية الدائمة فهي لهو ، والحياة الآخرة لكونها حقيقية ثابتة فهي خير ولا ينالها إلا المتقون فهي خير لهم .

(بحث روائي)

وفي تفسير العياشي عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن الله يعفو يوم القيامة عفواً لا يخطر على بال أحد حتى يقول أهل الشرك : « والله ربنا ما كنا مشركين » .

وفي الجمع في قوله تعالى : « ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا » الآية : إن المراد : لم تكن معذرتهم إلا أن قالوا ، الخ ، قال : وهو المروي عن أبي عبد الله عليه السلام .
وفي تفسير القمي في قوله تعالى : « وهم ينهون عنه وينأون عنه » الآية ، قال : قال : بنو هاشم كانوا ينصرون رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ويمنعون قريشاً ، وينأون أي يباعدون عنه ولا يؤمنون .

أقول : والرواية تقرب مما روي عن عطاء ومقاتل : أن المراد أبو طالب عم النبي صلى الله عليه وآله وسلم فإنه كان ينهي قريشاً عن النبي وينأى عن النبي ولا يؤمن به .

والسياق يابى ذلك فإن ظاهر الآية أن الضمير راجع إلى القرآن دون النبي صلى الله عليه وآله وسلم .
على أن الروايات من طرق أهل البيت عليهم السلام متظافرة بإيمانه .

قال في المجمع : قد ثبت إجماع أهل البيت عليهم السلام بإيمان أبي طالب ،

وإجماعهم حجة لأنهم أحد الثقلين الذين أمر النبي ﷺ بالتمسك بها بقوله : ما إن تمسكتم بها لن تضلوا .

ويدل على ذلك أيضاً ما رواه ابن عمر : أن أبا بكر جاء بأبيه أبي قحافة يوم الفتح إلى رسول الله ﷺ فقال : ألا تركت الشيخ فأتبه ؟ وكان أعمى ، فقال أبو بكر : أردت أن يأجره الله تعالى ، والذي بعثك بالحق لانا كنت بإسلام أبي طالب أشد فرحاً مني بإسلام أبي التمس بذلك قرّة عينك ، فقال صلى الله عليه وسلم : صدقت .

وروى الطبري بإسناده أن رؤساء قريش لما رأوا ذنب أبي طالب عن النبي ﷺ اجتمعوا عليه وقالوا : جئناك بفتى قريش جمالاً وجوداً وشهامة عمارة بن الوليد ندفعه إليك وتدفع إلينا ابن أخيك الذي فرق جماعتنا ، وسفه أحلامنا فنقتله ، فقال أبو طالب ما أنصفتوني تعطونني ابنكم فأغذوه ، واعطيكم ابني فتقتلونه بل فليات كل امرئ منكم بولده فأقتله ، وقال :

منعنا الرسول رسول المليك

أذود وأحمي رسول المليك

بييض تلاً كلع البروق

حماية حام عليه شفيق

وأقواله وأشعاره المنبئة عن إسلامه كثيرة مشهورة لا تحصى فمن ذلك قوله :

ألم تعلموا أنا وجدنا محمداً

أليس أبونا هاشم شد أزره

وقوله من قصيدة :

وقالوا لأحمد أنت امرؤ

ألا إن أحمد قد جاءهم

خلف اللسان ضعيف السبب

بحق ولم يأتهم بالكذب

وقوله في حديث الصحيفة وهو من معجزات النبي ﷺ :

وقد كانت في أمر الصحيفة عبرة

بحا الله منها كفرهم وعقوقهم

وأمرى ابن عبد الله فينا مصدقاً

مضى ما يجتر غائب القوم يعجب

وما نقموا من ناطق الحق معرب

على سخط من قومنا غير معتب

وقوله في قصيدة يحض أخاه حمزة على اتباع النبي والصبر في طاعته :

صبراً أبا يعلى على دين أحمد وكن مظهراً للدين وفقت صابراً
فقد سرنى إذ قلت إنك مؤمن فكن لرسول الله في الله ناصراً

وقوله من قصيدة :

أقيم على نصر النبي محمد أقاتل عنه بالقنا والقنابل
وقوله يحض النجاشي على نصر النبي ﷺ :

تعلمت عليك الحبش أنت محمدأ وزير لموسى والمسيح بن مريم
أتى يهدى مثل الذي أتيا به وكل بأمر الله يهدي ويعصم
وإنكم تملونه في كتابكم بصدق حديث لا حديث المرجم
فلا تجعلوا لله نداً وأسلموا وإن طريق الحق ليس بمظلم

وقوله في وصيته وقد حضره الوفاة :

أوصي بنصر النبي الخير مشهده علياً ابني وشيخ القوم عباسا
وحمة الأسد الحامي حقيقته وجمعة أمان يذودوا دونه الناسا
كونوا فدى لكم أمي وما ولدت في نصر أحمد دون الناس أتراسا

وأمثال هذه الأبيات بما هو موجود في قصائده المشهورة ووصاياها وخطبه يطول بها الكتاب ، انتهى .

والعمدة في مستند من قال بعدم إسلامه بعض روايات وارده من طريق الجمهور في ذلك ، وفي الجانب الآخر إجماع أهل البيت عليهم السلام وبعض الروايات من طريق الجمهور ، وأشعاره المنقولة عنه ، ولكل امرئ ما اختار .

وفي تفسير العياشي عن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه إنهم ملعونون في الأصل .

وفيه عن عثمان بن عيسى عن بعض أصحابه عنه عليه السلام ، قال : إن الله قال للماء : كن عذبا فراتا أخلق منك جنتي وأهل طاعتي ، وقال للماء : كن ملحاً أجاجاً أخلق

منك ناري وأهل معصيتي فأجرى المائين على الطين ثم قبض قبضة بيده وهي بين فخلقهم خلقاً كالذر ثم أشهدهم على أنفسهم ألسن بربكم وعليكم طاعتي؟ قالوا: بلى، فقال للنار: كوني ناراً فإذا ناراً تأجج^(١)، وقال لهم: قعوا فيها فمنهم من أسرع، ومنهم من أبطأ في السعي، ومنهم من لم يبرح مجلسه فلما وجدوا حرها رجعوا فلم يدخلها منهم أحد.

ثم قبض قبضة بيده فخلقهم خلقاً مثل الذر مثل اولئك ثم أشهدهم على أنفسهم مثل ما أشهد الآخرين، ثم قال لهم: قعوا في هذه النار فمنهم من أبطأ، ومنهم من أسرع ومنهم من مر بطرف العين فوقعوا فيها كلها^(٢)، فقال: اخرجوا منها سالمين فخرجوا لم يصبهم شيء.

وقال الآخرون: يا ربنا أقلنا نفعل كما فعلوا، قال: قد أقلتكم فمنهم من أسرع في السعي، ومنهم من لم يبرح مجلسه مثل ما صنعوا في المرة الأولى، فذلك قوله: «ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون».

أقول: هذه الرواية والتي قبلها من روايات الدر وسيأتي استيفاء البحث عنها في سورة الأعراف في تفسير قوله تعالى: «وإذا أخرج ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألسن بربكم، قالوا بلى» الآية.

ومحصلها أنه كما أن لنظام الثواب والعقاب في الآخرة ارتباطاً تاماً بنشأة أخرى قبلها وهي نشأة الدنيا من حيث الطاعة والمعصية كذلك للطاعة والمعصية في الدنيا ارتباط تام بنشأة أخرى قبلها رتبة، وهي عالم الذر.

فالمراد بقوله في الرواية: فذلك قوله تعالى: «ولو ردوا لعادوا» الخ، أن معنى الآية ولو ردوا من عرصات الحشر إلى الدنيا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون من عالم الذر إذ كذبوا الله فيه، وهذا هو المراد بعينه بقوله ~~في الرواية الأولى~~: ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه إنهم ملعونون في الأصل أي في عالم الذر لكذبهم فيه.

وعلى هذا فالروايتان تشتملان على وجه رابع في تفسير الآية غير الوجوه الثلاثة

١ - تأججت ظ .

٢ - كلهم ظ .

المتقدمة في البيان السابق .

وفي المجمع عن الأعمش عن أبي صالح عن النبي ﷺ في قوله تعالى: « يا حسرتنا على ما فرطنا فيها » الآية، قال: يرى أهل النار منازلهم من الجنة فيقولون: يا حسرتنا، اهـ.

* * *

قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزَنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ - ٣٣ . وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَى مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّى أَتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَأِ الْمُرْسَلِينَ - ٣٤ . وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهَدْيِ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ - ٣٥ . إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ - ٣٦ .

(بيان)

تسليية للنبي ﷺ عن هفوات المشركين في أمر دعوته ، وتطبيب لنفسه بوعد النصر الحتمي ، وبيان أن الدعوة الدينية إنما ظرفها الاختيار الإنساني فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فالقدرة والمشيئة الإلهية الحائمتان لا تداخلان ذلك حتى تجبراهم على القبول ، ولو شاء الله لجمعهم على الهدى .

قوله تعالى : « قد نعلم إنه ليحزنك الذي يقولون » إلى آخر الآية ، « قد » حرف

تحقيق في الماضي ، وتفيد في المضارع التقليل وزجبا استعملت فيه أيضاً للتحقيق ، وهو المراد في الآية ، وحزنه كذا وأحزنه بمعنى واحد ، وقد قرىء بكللا الوجهين .

وقوله . « فإنهم لا يكذبونك » قرىء بالتشديد من باب التفعيل ، وبالتخفيف ، والظاهر أن الفاء في قوله : « فإنهم » للتفريع وكأن المعنى قد نعلم إن قولهم ليحزنك لكن لا ينبغي أن يحزنك ذلك فإنه ليس يعود تكذيبهم إليك لأنك لا تدعو إلا إلينا ، وليس لك فيه إلا الرسالة بل هم يظلمون بذلك آياتنا ويحسدونها .

فما في هذه الآية مع قوله في آخر الآيات : « ثم إليه يرجعون » في معنى قوله تعالى : « ومن كفر فلا يحزنك كفره إلينا مرجعهم فننبئهم بما عملوا إن الله علم بذات الصدور » (لقمان : ٢٣) وقوله : « فلا يحزنك قولهم إنا نعلم ما يسرون وما يعلنون » (يس : ٧٦) وغير ذلك من الآيات النازلة في تسليته ﷺ ، هذا على قراءة التشديد .

وأما على قراءة التخفيف فالمعنى : لا تحزن فإنهم لا يظهرون عليك بإثبات كذبك فيما تدعو إليه ، ولا يبطلون حججك بحجة وإنما يظلمون آيات الله يحسدوها وإليه مرجعهم .

وقوله : « ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون » كان ظاهر السياق أن يقال : ولكنهم ، فالعدول إلى الظاهر للدلالة على أن الجحد منهم إنما هو عن ظلم منهم لا عن قصور وجهل وغير ذلك فليس إلا عتواً وبغياً وطغياناً وسيبعتهم الله ثم إليه يرجعون .

ولذلك وقع الالتفات في الكلام من التكلم إلى الغيبة فقيل : « بآيات الله » ولم يقل : بآياتنا ، للدلالة على أن ذلك منهم معارضة مع مقام الألوهية واستعلاء عليه وهو المقام الذي لا يقوم له شيء .

وقد قيل في تفسير معنى الآية وجوه أخرى :

أحدها : ما عن الأكثر أن المعنى : لا يكذبونك بقولهم اعتقاداً ، وإنما يظهرون التكذيب بأفواههم عناداً .

وثانيها : أنهم لا يكذبونك وإنما يكذبونني فإن تكذيبك راجع إلي ولست

مختصاً به ، وهذا الوجه غير ما قدمناه من الوجه وإن كان قريباً منه ، والوجهان جميعاً على قراءة التشديد .

وثالثها : أنهم لا يصادفونك كاذباً تقول العرب : قاتلناهم فيما أجبناهم أي ما صادفناهم جبناء ، والوجه ما تقدم .

قوله تعالى : « ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا ، إلى آخر الآية . هداية له ﷺ إلى سبيل من تقدمه من الأنبياء ، وهو سبيل الصبر في ذات الله ، وقد قال تعالى : « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » (الأنعام : ٩٠) .

وقوله : « حتى أتاهم نصرنا » بيان غاية حسنة لصبرهم ، وإشارة إلى الوعد الإلهي بالنصر ، وفي قوله : « ولا مبدل لكلمات الله » تأكيد لما يشير إليه الكلام السابق من الوعد وحتم له ، وإشارة إلى ما ذكره بقوله : « كتب الله لأغلبن أنا ورسلي » (المجادلة : ٢١) ، وقوله : « ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين ، إنهم لهم المنصورون » (الصافات : ١٧٢) .

وقوع المبدل في قوله : « ولا مبدل لكلمات الله » في سياق النفي ينفي أي مبدل مفروض سواء كان من ناحية تعالى بأن يتبدل مشيئته في خصوص كلمة بأن يحوها بعد إثباتها أو ينقضها بعد إبرامها أو كان من ناحية غيره تعالى بأن يظهر عليمه ويقهره على خلاف ما شاء فيبدل ما أحكم ويغيره بوجه من الوجوه .

ومن هنا يظهر أن هذه الكلمات التي أنبا سبحانه عن كونها لا تقبل التبديل أمور خارجة عن لوح المحو والإثبات ، فكلمة الله وقوله وكذا وعده في عرف القرآن هو القضاء الحتم الذي لا مطمع في تغييره وتبديله ، قال تعالى : « قال فالحق والحق أقول » (ص : ٨٤) وقال تعالى : « والله يقول الحق » (الأحزاب : ٤) ، وقال تعالى : « ألا إن وعد الله حق » (يونس : ٥٥) وقال تعالى : « لا يخلف الله الميعاد » (الزمر : ٢٠) وقد مر البحث المستوفى في معنى كلمات الله تعالى وما يرادفها من الألفاظ في عرف القرآن في ذيل قوله تعالى : « منهم من كلف الله » (البقرة : ٢٥٣) .

وقوله في ذيل الآية : « ولقد جاءك من نبي المرسلين » تثبيت واستشهاد لقوله :

« ولقد كذبت رسل من قبلك » الخ ، ويمكن أن يستفاد منه أن هذه السورة نزلت بعد بعض السور المكية التي تقص قصص الأنبياء كسورة الشعراء ومريم وأمثالهما ، وهذه السور نزلت بعد أمثال سورة العلق والمدثر قطعاً فتقع سورة الأنعام على هذا في الطبقة الثالثة من السورة النازلة بمكة قبل الهجرة ، والله أعلم .

قوله تعالى : « وإن كان كبر عليك إعراضهم - إلى قوله - فتأتيهم بآية » قال الراغب : النفق الطريق النافذ والسرب في الأرض النافذ فيه قال : فإن استطعت أن تبغني نفقاً في الأرض ، ومنه نافقاء اليربوع ، وقد نافق اليربوع ونفق ، ومنه النفاق وهو الدخول في الشرع من باب والخروج عنه من باب ، وعلى ذلك نبه بقوله : إن المنافقين هم الفاسقون أي الخارجون من الشرع ، وجعل الله المنافقين شرأ من الكافرين فقال : إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار ، ونيفق السراويل معروف ، انتهى .

وقال : السلم ما يتوصل به إلى الأمكنة العالية فيرجى به السلامة ثم جعل اسماً لكل ما يتوصل به إلى شيء رفيع كالسبب ، قال تعالى : أم لهم سلم يستمعون به ، وقال : أو سماً في السماء ، وقال الشاعر : ولو نال أسباب السماء بسلم ، انتهى .

وجواب الشرط في الآية محذوف للعلم به ، والتقدير كما قيل : وإن استطعت أن تبغني كذا وكذا فافعل .

والمراد بالآية في قوله تعالى : « فتأتيهم بآية » الآية التي تضطرهم إلى الإيمان فإن الخطاب أعني قوله : « وإن كان كبر عليك إعراضهم » الخ ، إنما ألقى إلى النبي ﷺ من طريق القرآن الذي هو أفضل آية إلهية تدل على حقيقة دعوته ، ويقرب إعجازه من فهمهم وهم بلغاء عقلاء فالمراد أنه لا ينبغي أن يكبر ويشق عليك إعراضهم فإن الدار دار الاختيار ، والدعوة إلى الحق وقبولها جاريان على مجرى الاختيار ، وإنك لا تقدر على الحصول على آية توجب عليهم الإيمان وتلزمهم على ذلك فإن الله سبحانه لم يرد منهم الإيمان إلا على اختيار منهم فلم يخلق آية تجبر الناس على الإيمان والطاعة ، ولو شاء الله لآمن الناس جميعاً فالتحق هؤلاء الكافرون بالمؤمنين بك فلا تبتئس ولا تجزع بإعراضهم فتكون من الجاهلين بالمعارف الإلهية .

وأما ما احتمله بعضهم : أن المراد : فتأتيهم بآية هي أفضل من الآية التي أرسلناك

بها أي القرآن فلا ثلاثه سياق الآية وخاصة قوله « ولو شاء الله لجمعهم على الهدى » فإنه ظاهر في الاضطرار .

ومن هنا يظهر أن المراد بالمشية أن يشاء الله منهم الاهتداء إلى الإيمان فيضطروا إلى القبول فيبطل بذلك اختيارهم هذا ما يقتضيه ظاهر السياق من الآية الشريفة .

لكنه سبحانه فيما يشابه الآية من كلامه لم يبين عدم مشيته ذلك على لزوم الاضطرار كقوله تعالى : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ، ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين » (السجدة : ١٣) يشير تعالى بذلك إلى نحو قوله : « قال فالحق والحق أقول لأملأن جهنم منك ومن تبعك منهم أجمعين » (ص : ٨٥) فبين تعالى أن عدم تحقق مشيته لهداهم جميعاً إنما هو لقضائه ما قضى تجاه ما أقسم عليه إبليس أنه سيفويهم أجمعين إلا عباده منهم المخلصين .

وقد أسند القضاء في موضع آخر إلى غوايتهم قال تعالى في قصة آدم وإبليس : « قال رب بما أغويتني لأزينن لهم في الأرض ولأغوينهم أجمعين ، إلا عبادة مني المخلصين قال هذا صراط عليّ مستقيم ، إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين ، وإن جهنم لموعدهم أجمعين » (الحجر : ٤٣) وقد نسب ذلك إليهم إبليس أيضاً فيما حكى الله سبحانه من كلامه لهم يوم القيامة : « وقال الشيطان لما قضي الأمر إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم -- إلى أن قال -- إني كفرت بما أشركتمون من قبل » (إبراهيم : ٢٢) .

فالأيات تبين أن المعاصي ومنها الشرك تفتي إلى غواية الإنسان والغواية تفتي إلى نفس الإنسان ، ولا ينافي ذلك ما يظهر من آيات أخر أن الإنسان ليس له أن يشاء إلا أن يشاء الله منه المشية كقوله تعالى : « إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً ، وما تشاءون إلا أن يشاء الله » (الإنسان : ٣٠) ، وقال تعالى : « إن هو إلا ذكر للعالمين ، لمن شاء منهم أن يستقيم ، وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين » (التكويد : ٢٩) .

فمشية الإنسان في تحققها وإن توقفت على مشية الله سبحانه إلا أن الله سبحانه لا يشاء منه المشية إلا إذا استعد لذلك بحسن سريره ، وتعرض منه لرحمته ، قال تعالى :

« ويهدي اليه من أناب » (الرعد : ٢٧) أي انعطف ورجع اليه ، وأما الفاسق الزائغ قلبه المخلد الى الأرض المائل الى الغواية فإن الله لا يشاء هدايته ولا يفشاء برحمته كما قال : « يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به الا الفاسقين » (البقرة : ٢٦) وقال : « فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم » (الصف : ٥) وقال : « ولو شئنا لرفعناه بها ولكننا أخذنا الى الأرض واتبع هواه » (الأعراف : ١٧٦) .

وبالجملة فالدعوة الدينية لا تسلك إلا سبيل الاختيار ، والآيات الإلهية لا تنزل الا مع مراعاة الاختيار ، ولا يهدي الله سبحانه إليه إلا من تعرض لرحمته واستعد لهدايته من طريق الاختيار .

وبهذا تتحل شبهة أخرى لا تخلو عن إعضال ، وهي أننا سلمنا أن إنزاله تعالى آية تجبرهم على الإيمان وتضطرهم إلى قبول الدعوة الدينية ينافي أساس الاختيار الذي تبني عليه بنية الدعوة الدينية لكن لم لا يجوز أن يشاء الله إيمان الناس جميعاً على حد مشيئته إيمان من آمن منهم بأن يشاء من الجميع أن يشاءوا كما شاء من المؤمنين خاصة أن يشاءوا ثم ينزل آية تسوقهم إلى الهدى ، وتلبسهم الإيمان من غير أن يبطل بذلك اختيارهم وحریتهم في العمل .

مركز تحقيق كالمبيوتر علوم إسلامي

وذلك أنه وإن أمكن ذلك بالنظر إلى نفسه لكنه ينافي الناموس العام في عالم الأسباب ، ونظام الاستعداد والإفاضة فالهدى إنما يفاض على من اتقى الله وزكى نفسه وقد أفلح من زكاه ، ولا يصيب الضلال إلا من أعرض عن ذكر ربه ودسى نفسه وقد خاب من دساها ، وإسابة الضلال هو أن يمنع الإنسان الهدى قال تعالى : « من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموماً مدحوراً ، ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكوراً ، كلا عند هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظوراً » (الإسراء : ٢٠) أي : نوعاً فإله سبحانه يمد كل نفس من عطائه بما يستحقه فإن أراد الخير أوتيته وإن أراد الشر أوتيته أي منع من الخير ، ولو شاء الله لكل نفس صالحية أو طالحة أن تشاء الخير وتنكب على الإيمان والتقوى من طريق الاختيار كان في ذلك إبطال النظام العام وإفساد أمر الأسباب .

وتؤيد ما ذكر الآية التالية أعني قوله تعالى : « إنها يستجيب الذين يسمعون »

إلى آخر الآية على ما سيجيء من معناها .

قوله تعالى : « إنما يستجيب الذين يسمعون والموتى يعثم الله ثم إليه يرجعون » الآية كالبيان لقوله : « وإن كان كبر عليك إعراضهم » إلى آخر الآية فإن ملخصه إنك لا تستطيع صرفهم عن هذا الإعراض ، والحصول على آية تسوقهم إلى الإيمان ، فبين في هذه الآية أنهم بمنزلة الموتى لا شعور لهم ولا سمع حتى يشعروا بمعنى الدعوة الدينية ويسمعوا دعوة الداعي وهو النبي ﷺ .

فهذه الهياكل المتراءات من الناس صنفان : صنف منهم أحياء يسمعون ، وإنما يستجيب الذين يسمعون ، وصنف منهم أموات لا يسمعون وإنما كانوا ظاهراً في صور الأحياء ، وهؤلاء يتوقف سمعهم الكلام على أن يعثمهم الله ، وسوف يعثمهم فيسمعون ما لم يستطيعوا سماعه في الدنيا كما حكاه الله عنهم بقوله : « ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا أبصرنا وسمعنا فارجعنا لنعلم إنا موقنون » (السجدة: ١٢)

فالكلام مسوق سوق الكناية ، والمراد بالذين يسمعون المؤمنون وبالموتى المعرضون عن استجابة الدعوة من المشركين وغيرهم ، وقد تكرر في كلامه تعالى وصف المؤمنين بالحياة والسمع ، ووصف الكفار بالموت والصمم كما قال تعالى : « أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها » (الأنعام : ١٢٢) وقال تعالى : « إنك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء إذا ولوا مدبرين ، وما أنت بهادي العمى عن ضلالتهم إن تسمع إلا من يؤمن بآياتنا فهم مسلمون » (النمل : ٨١) إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة .

وقد تكرر في بعض الأبحاث السابقة معنى آخر لهذه الأوصاف التي حملها الجمهور من المفسرين على الكناية والتشبيه ، وأن لها معنى من الحقيقة فليراجع .

وفي الآية دلالة على أن الكفار والمشركين سيفهمهم الله الحق ويسمعهم دعوتهم في الآخرة كما فهم المؤمنون وأسمعهم في الدنيا ، فالإنسان مؤمناً كان أو كافراً إلا مناص له عن فهم الحق عاجلاً أو آجلاً .

(بحث روائي)

في تفسير القمي قال : وفي رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام قال : كان رسول الله صلى الله عليه وآله يحب إسلام الحارث بن عامر بن نوفل بن عبدمناف ، دعاه رسول الله صلى الله عليه وآله وجهد به أن يسلم فغلب عليه الشقاء فشق ذلك على رسول الله صلى الله عليه وآله فأنزل الله : « وإن كان كبر عليك إعراضهم - إلى قوله - نفقاً في الأرض » ، يقول : سرياً .

أقول : والرواية على ما بها من ضعف وإرسال لا تلائم ظاهر الروايات الكثيرة الدالة على نزول السورة دفعة ، وإن كان يمكن توجيهها بوقوع السبب قبل نزول السورة ثم الإشارة بالآية إلى السبب المحقق بعنوان الانطباق .



وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ - ٣٧ . وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ - ٣٨ . وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمْ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلِّهِ وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ - ٣٩ . قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ - ٤٠ . بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ ... ٤١ . وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاَهُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ

لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ - ٤٢ . فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ - ٤٣ . فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ - ٤٤ . فَقَطَّعَ دَائِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ - ٤٥ . قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ أَنْظِرْ كَيْفَ نَصَرَفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ - ٤٦ . قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَيْكُمْ عَذَابُ اللَّهِ بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ - ٤٧ . وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ - ٤٨ . وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ - ٤٩ . قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَيْتُمْ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ - ٥٠ . وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ - ٥١ . وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاوَةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ

حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ - ٥٢ .
 وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا
 أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ - ٥٣ . وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا
 فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ
 سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ - ٥٤ .
 وَكَذَلِكَ نَقُصُّ الْآيَاتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ ٥٥ .

(بيان)

احتجاجات متنوعة على المشركين في أمر التوحيد وآية النبوة .

قوله تعالى : « وقالوا لو لا نزل عليه آية من ربه قل إن الله قادر على أن ينزل آية من ربه ، ولما صدر هذا القول منهم وبين أيديهم أفضل الآيات أعني القرآن الكريم الذي كان ينزل عليهم سورة وآية آية ، وينزل عليهم حيناً بعد حين تعيش أن الآية التي كانوا يقترحونها بقولهم : « لو لا نزل عليه آية من ربه » هي آية غير القرآن ، وأنهم كانوا لا يعدونه آية تقنعهم وترتضيه نفوسهم بما لها من المجازفات والتهوسات .

وقد حملهم التعصب لأهتهم أن ينقطعوا عن الله سبحانه كأنه ليس بربهم ، فقالوا : « لو لا نزل عليه آية من ربه » ولم يقولوا : من ربنا أو من الله ونحوهما إزاء أمره وتأكيداً في تعجزه أي لو كان ما يدعيه ويدعو إليه حقاً فليفر له ربه الذي يدعو إليه وينصره ولينزل عليه آية تدل على حقيقته دعواه .

والذي بعثهم إلى هذا الاقتراح جهاهم بأمرين : أحدهما : أن الوثنية يرون لأهتهم استقلالاً في الأمور المرجوعة إليهم في الكون مع ما يدعون لهم من مقام

الشفاعة فإنه الحرب أو السلم له ما يبدّره من الأمر من غير أن يختل تدبيره من ناحية غيره ، وكذلك إله البر وإله البحر وإله الحب وإله البغض وسائر الآلهة ، فلا يبقى لله سبحانه شأن يتصرف فيه فقد قسم الأمر بين أعضاده وإن كان هؤلاء شفعاءه وهو رب الأرباب ، فليس يسهه تعالى أن يبطل أمر آلهتهم بإنزال آية تدل على نفي الوهيتها .

وكان يحضهم على هذه المزعة ويؤيد هذا الاعتقاد في قلوبهم ما كانوا يتلقونه من يهود الحجاز أن يد الله مغلولة لا سبيل له إلى تغيير شيء من النظام الجاري ، وخرق العادة المألوفة في عالم الأسباب .

وثانيها : أن الآيات النازلة من عند الله سبحانه إذا كانت مما خص الله به رسولا من رسله من غير أن يقترحه الناس فإنما هي بينات تدل على صحة دعوى الرسول من غير أن يستتبع محذورا للناس المدعويين كالعصا واليد البيضاء لموسى وإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وخلق الطير لعيسى ، والقرآن الكريم لمحمد صلى الله عليه وآله وعليهم .

لكن الآية لو كانت مما اقترحها الناس فإن سنة الله جرت على القضاء بينهم بنزولها فإن آمنوا بها وإلا نزل عليهم العذاب ولم ينظروا بعد ذلك كآيات نوح وهود وصالح وغير ذلك ، وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تدل على ذلك ، كقوله تعالى : « وقالوا لولا أنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكا لقضي الأمر ثم لا ينظرون » (الأنعام : ٨) ، وقوله : « وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون وآتيناهم الناقة مبصرة فظلموا بها » (الإسراء : ٥٩) .

وقد أشير في الآية الكريمة أعني قوله : « وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه قل إن الله قادر على أن ينزل آية ولكن أكثرهم لا يعلمون » ، إلى الجهتين جميعاً .

فذكر أن الله قادر على أن ينزل أي آية شاء ، وكيف يمكن أن يفرض من هو مسمى باسم « الله » ولا تكون له القدرة المطلقة ، وقد بدّل في الجواب لفظه « الرب » إلى اسم « الله » للدلالة على برهان الحكم ، فإن الألوهية المطلقة تجمع كل كمال من غير أن تحدّ بحد أو تقيد بقيد فلها القدرة المطلقة ، والجهل بالمقام الألوهي هو الذي بعثهم إلى اقتراح الآية بداعي التعجيز .

على أنهم جهلوا أن نزول ما اقترحوه من الآية لا يوافق مصلحتهم ، وأن اجترأهم

على اقتراحها تعرضُ منهم لهلاك جميعهم وقطع دابرهم، والدليل على أن هذا المعنى منظور إليه بوجه في الكلام، قوله تعالى في ذيل هذه الاحتجاجات: «قل لو أن عندي ما تستعجلون به لفضي الأمر بيني وبينكم والله أعلم بالظالمين» (الأنعام: ٥٨).

وفي قوله تعالى: «نزل» و«ينزل» مشددين من التفعيل دلالة على أنهم اقترحوا آية تدريجية أو آيات كثيرة تنزل واحدة بعد واحدة كما يدل عليه ما حكى من اقتراحهم في موضع آخر من كلامه تعالى كقوله: «وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً، أو تكون لك جنة - إلى أن قال - أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه»، الآيات (الإسراء: ٩٣)، وقوله: «وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا» (الفرقان: ٢١) وقوله: «وقال الذين كفروا لولا أنزل عليه القرآن جملة واحدة» (الفرقان: ٣٢).

وروي عن ابن كثير أنه قرأ بالتخفيف.

قوله تعالى: «وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم» إلى آخر الآية، الدابة كل حيوان يدب على الأرض وقد كثر استعماله في الفرس، والدب بالفتح والدبيب هو المشي الخفيف.

والطائر ما يسبح في الهواء بجناحيه، وجمعه الطير كالراكب والركب، والامة هي الجماعة من الناس يجمعهم مقصد واحد يقصدونه كدين واحد أو سنة واحدة أو زمان واحد أو مكان واحد، والأصل في معناها، القصد يقال: أمّ يؤمّ إذا قصد، والحشر جمع الناس بإزعاج إلى الحرب أو جلاء ونحوه من الامور الاجتماعية.

والظاهر أن توصيف الطائر بقوله: «يطير بجناحيه» محاذاة لتوصيف الدابة بقوله: «في الأرض» فهو بمنزلة قولنا: ما من حيوان أرضي ولا هوائي، مع ما في هذا التوصيف من نفي شبهة التجوّز فإن الطيران كثيراً ما يستعمل بمعنى سرعة الحركة كما أن الدبيب هو الحركة الخفيفة فكان من المحتمل أن يراد بالطيران حيث ذكر مع الدبيب الحركة السريعة فدفع ذلك بقوله: «بطين بجناحيه».

(كلام في المجتمعات الحيوانية)

والخطاب في الآية للناس ، وقد ذكر فيها أن الحيوانات أرضية كانت أو هوائية هي أمم أمثال الناس ، وليس المراد بذلك كونها جماعات ذوات كثرة وعدد فإن الأمة لا تطلق على مجرد العدد الكثير بل إذا جمع ذلك الكثير جامع واحد من مقصد اضطراري أو اختياري يقصده أفراده ، ولا أن المراد مجرد كونها أنواعاً شتى كل نوع منها يشترك أفراده في نوع خاص من الحياة والرزق والسفاد والنسل والمأوى وسائر الشئون الحيوية فإن هذا المقدار من الاشتراك وإن صحح الحكم بمائلتها الإنسان لكن قوله في ذيل الآية : « ثم إلى ربهم يحشرون » يدل على أن المراد بالمائلة ليس مجرد التشابه في الغذاء والسفاد والإواء بل هناك جهة اشتراك أخرى تجعلها كالإنسان في ملك الحشر إلى الله ، وليس ملك الحشر إلى الله في الإنسان إلا نوعاً من الحياة الشعورية التي تتخذ للإنسان خدماً إلى سعادته وشقائه ، فإن الفرد من الإنسان يمكن أن ينال في الدنيا أذ الغذاء وأوفق النكاح وأنصر المسكن ولا يكون مع ذلك سعيداً في حياته لما ينكب عليه من الظلم والفجور أو أن يحيط به جماع المهن والشدائد والبلايا وهو سعيد في حياته مبتهج بكمال الإنسانية ونور العبودية .

مركز تحقيق كالمبيوتر علوم إسلامي

بل حياة الإنسان الشعورية وإن شئت فقل : الفطرة الإنسانية وما يؤيدها من دعوة النبوة تسن للإنسان سنة مشروعة من الاعتقاد والعمل إن أخذ بها وجرى عليها ووافق المجتمع عليه سعد في الحياتين : الدنيا والآخرة ، وإن استن بها وحده سعد بها في الآخرة أو في الدنيا والآخرة معاً ، وإن لم يعمل بها وتخلف عن الأخذ ببعضها أو كلها كان في ذلك شقاؤه في الدنيا والآخرة .

وهذه السنة المكتوبة له تجمعها كلمتان : البعث إلى الخير والطاعة ، والزجر عن الشر والمعصية ، وإن شئت قلت : الدعوة إلى العدل والاستقامة ، والنهي عن الظلم والانحراف عن الحق فإن الإنسان بفطرته السليمة يستحسن أموراً هي العدل في نفسه أو غيره ، ويستقبح أموراً هي الظلم على نفسه أو غيره ثم الدين الإلهي يؤيدها ويشرح له تفاصيلها .

وهذا محصل ما تبين لنا في كثير من الأبحاث السابقة ، وكثير من الآيات القرآنية

تفيد ذلك وتؤيده كقوله تعالى : « ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكّأها وقد خاب من دساها » (الشمس : ١٠) ، وقوله تعالى : « كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلف فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم » (البقرة : ٢١٣) .

والإمعان في التفكير في أطوار الحيوانات المعجم التي تزامن الإنسان في كثير من شؤون الحياة ، وأحوال نوع منها في مسير حياتها وتعميشها يدلنا على أن لها كالإنسان عقائد وآراء فردية واجتماعية تبني عليها حركاتها وسكناتها في ابتغاء البقاء نظيرة ما يبني الإنسان تقلباته في أطوار الحياة الدنيا على سلسلة من العقائد والآراء .

فالواحد منا يشتهي الغذاء والنكاح أو الولد أو غير ذلك ، أو يكره الضيم أو الفقر أو غير ذلك فيلوح له من الرأي أن من الواجب أن يطلب الغذاء أو يأكله أو يدخره في ملكه ، وأن يتزوج وأن ينسل وهكذا ، وأن من الممنوع المحرم عليه أن يصبر على ضيم أو يتحمل مصيبة الفقر وهكذا فتتحرك ويسكن على طبق ما تخد له هذه الآراء اللائحة لنفسه من الطريق .

كذلك الواحد من الحيوان على ما نشاهده - يأتي في مبتغيات حياته من الحركات المنظمة التي يحتال بها إلى رفع حوائج نفسه في الغذاء والسفاد والمأوى بما لا نشك به في أن له شعوراً بجوائجه وما يرتفع به حاجته ، وآراء وعقائد ينبعث بها إلى جلب المنافع ودفع المضار كما في الإنسان ، وربما عثرنا فيها من أنواع الخيل والمكائيد للحصول على الصيد والنجاة من العدو من الطرق الاجتماعية والفردية ما لم يتنبه إليه الإنسان إلا بعد طي قرون وأحقاب من عمره النوعي .

وقد عثر العلماء الباحثون عن الحيوان في كثير من أنواعه ، كالنمل والنحل والأرضة على عجائب من آثار المدنية والاجتماع ، ودقائق من الصنعة ولطائف من السنن والسياسات لا تكاد توجد نظائرها إلا في الأمم ذوي الحضارة والمدنية من الإنسان .

وقد حث القرآن الكريم على معرفة الحيوان والتفكير في خلقها وأعمالها عامة كقوله

تعالى : « وفي خلقكم وما يبث من دابة آيات لقوم يوقنون » (الجاثية : ٤) ودعا إلى الاعتبار بأمر كثير منها كالأنعام والطير والنحل والنمل .

وهذه الآراء والمقائد التي ترى أن الحيوان على اختلاف أنواعها في شؤون الحياة ومقاصدها تبني عليها أعمالها إذا لم تخل عن الأحكام الباعثة والزاجرة لم تخل عن استحسان امور واستقباح امور ، ولم تخل عن معنى العدل أو الظلم .

وهو الذي يؤيده ما نشاهده من بعض الاختلاف في أفراد أي نوع من الحيوان في أخلاقها ، فكم بين الفرس والفرس وبين الكباش والقباش وبين الديك والديك مثلاً من الفرق الواضح في حدة الخلق أو سهولة الجانب ولين العريكة .

وكذا يؤيده جزئيات أخرى من حب وبغض وعطوفة ورحمة أو قسوة أو تعدد وغير ذلك مما نجدتها بين الأفراد من نوع وقد وجدنا فظايرها بين أفراد الإنسان ، ووجدناها مؤثرة في الاعتقاد بالحسن والقبح في الأفعال ، والعدل والظلم في الأعمال ثم إنها مؤثرة أيضاً في حياة الإنسان الأخروية ، وملاكاً لحشره ومحاسبة أعماله والجزاء عليها بنعمة أو نقمة أخروية .

وببلوغ البحث هذا المبلغ ربما لاح لنا أن للحيوان حشراً كما أن الإنسان حشراً فإن الله سبحانه يعد انطباق العدل والظلم والتقوى والفجور على أعمال الإنسان ملاكاً للحشر ويستدل به عليه كما في قوله تعالى : « أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار » (ص : ٢٨) بل يعد بطلان الحشر في ما خلقه من السماء والأرض وما بينهما بطلاناً لفعله وصيرورته لمبأ أو جزافاً كما في الآية السابقة على هذه الآية : « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار » (ص : ٢٧) .

فهل للحيوان غير الإنسان حشر إلى الله سبحانه كما أن للإنسان حشراً إليه ؟ ثم إذا كان له حشر فهل يئثل حشره حشر الإنسان فيحاسب أعماله وتوزن وينعم بعد ذلك في جنة أو نار على حسب ما له من التكليف في الدنيا ؟ وهل استقرار التكليف الدنيوي عليه يبعث الرسل وإنزال أحكام ؟ وهل الرسول المبعوث إلى الحيوان من نوع نفسه أو أنه إنسان ؟ .

هذه وجوه من السؤال تسبق إلى ذهن الباحث في هذا الموقف :

أما السؤال الأول (هل للحيوان غير الإنسان حشر ؟) فقوله تعالى في الآية : « ثم إلى ربهم يحشرون » يتكفل الجواب عنه ، ويقرب منه قوله تعالى : « وإذا الوحوش حشرت » (كورت : ٥) .

بل هناك آيات كثيرة جداً دالة على إعادة السماوات والأرض والشمس والقمر والنجوم والجن والحجارة والأصنام وسائر الشركاء المعبودين من دون الله ، والذهب والفضة حيث يعمى عليهما في نار جهنم فتكوى بها جباه مانعي الزكاة وجنوبهم إلى غير ذلك في آيات كثيرة لا حاجة إلى إيرادها ، والروايات في هذه المعاني لا تحصى كثرة .

وأما السؤال الثاني ، وهو أنه هل يماثل حشره حشر الإنسان فيبعث وتحضر أعماله ويعاسب عليها فينعم أو يعذب بها فجوابه أن ذلك لازم الحشر بمعنى الجمع بين الأفراد وسوقهم إلى أمر بالإزعاج ، وأما مثل السماء والأرض وما يشأبهما من شمس وقمر وحجارة وغيرها فلم يطلق في موردها لفظ الحشر كما في قوله تعالى : « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات وبرزوا لله الواحد القهار » (إبراهيم : ٤٨) وقوله : « والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه » (الزمر : ٦٧) وقوله : « وجمع الشمس والقمر » (القيامة : ٩) وقوله : « إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون » لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها » (الأنبياء : ٩٩) .

على أن الملاك الذي يعطيه كلامه تعالى في حشر الناس هو القضاء الفصل بينهم فيما اختلفوا فيه من الحق قال تعالى : « إن ربك هو يفصل بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون » (السجدة : ٢٥) وقوله : « ثم إلي مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون » (آل عمران : ٥٥) وغير ذلك من الآيات .

ومرجع الجميع إلى إنعام المحسن والانتقام من الظالم بظلمه كما ذكره في قوله : « إنا من المجرمين منتقمون » (السجدة : ٢٢) وقوله : « فلا تحسبن الله مَخْلَفٌ وَعَدَهُ رَسَلُهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ » يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات وبرزوا لله الواحد القهار » (إبراهيم : ٤٨) وهذان الوصفان أعني الإحسان والظلم موجودان في أعمال الحيوانات في الجملة .

ويؤيده ظاهر قوله تعالى : « ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك على ظهرها من دابة ولكن يؤخرهم إلى أجل مسمى » (النحل : ٦١) فإن ظاهره أن ظلم الناس لو استوجب المؤاخذة الإلهية كان ذلك لأنه ظلم والظلم شائع بين كل ما يسمى دابة : الإنسان وسائر الحيوانات فكان ذلك مستعقبا لأن يهلك الله تعالى كل دابة على ظهرها هذا وإن ذكر بعضهم : أن المراد بالدابة في الآية خصوص الإنسان .

ولا يلزم من شمول الأخذ والانتقام يوم القيامة لسائر الحيوان أن يساوي الإنسان في الشعور والإرادة ، ويرقى الحيوان العجم إلى درجة الإنسان في نفسياته وروحياته ، والضرورة تدفع ذلك ، والآثار البارزة منها ومن الإنسان تبطله .

وذلك أن مجرد الاشتراك في الأخذ والانتقام والحساب والأجر بين الإنسان وغيره لا يقضي بالمعادلة والمساواة من جميع الجهات كما لا يقتضي الاشتراك في ما هو أقرب من ذلك بين أفراد الإنسان أنفسهم أن يجري حساب أعمالهم من حيث المدافعة والمناقشة مجرى واحداً فيوقف العاقل والسفيه والرشيد والمستضعف في موقف واحد .

على أنه تعالى ذكر من بعض الحيوان من لطائف الفهم ودقائق النباهة ما ليس بكل البعيد من مستوى الإنسان المتوسط الحال في الفقه والتعقل كالذي حكى عن نملة سليمان بقوله : « حتى إذا أتوا على وادي النمل قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون » (النمل : ١٨) وما حكاه من قول هدهد له ^{فِيهَا} في قصة غيبته عنه : « فقال أحطت بما لم تحط به وجئتك من سبأ بنبأ يقين ، إني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم ، وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل فهم لا يهتدون » إلى آخر الآيات (النمل : ٢٤) فإن الباحث النبيه إذا تدبر هذه الآيات بما يظهر منها من آثار الفهم والشعور لها ثم قدر زنته لم يشك في أن تحقق هذا المقدار من الفهم والشعور يتوقف على معارف جمة وإدراكات متنوعة كثيرة من بساط المعاني ومركباتها .

وربما أيد ذلك ما حصله أصحاب معرفة الحيوان بعميق مطالعاتهم وتربياتهم لأنواع الحيوان المختلفة من عجائب الأحوال التي لا تكاد تظهر إلا من موجود ذي إرادة لطيفة وفكر عميق وشعور حاد .

وأما السؤال الثالث والرابع أعني أنه : هل الحيوان يتلقى تكليفه في الدنيا برسول يبعث إليه ووحى ينزل عليه ؟ وهل هذا الرسول المبعوث إلى نوع من أنواع الحيوان من أفراد ذلك النوع بعينه ؟ فعالم الحيوان إلى هذا الحين مجهول لنا ، وضروب دونه بحجاب فالاشتغال بهذا النوع من البحث مما لا فائدة فيه ولا نتيجة له إلا الرجم بالقيس ، والكلام الإلهي على ما يظهر لنا من ظواهره غير متعرض لبيان شيء من ذلك ، ولا يوجد في الروايات المأثورة عن النبي والأئمة من أهل بيته صلوات الله وسلامه عليهم ما يعتمد عليه في ذلك .

فقد تحصل أن المجتمعات الحيوانية كالمجتمع الإنساني فيها مادة الدين الإلهي ترتفع من فطرتها نحو ما يرتفع الدين من الفطرة الانسانية ويمهدا للعشر إلى الله سبحانه كما يمهد دين الفطرة الانسان للحشر والجزاء ، وإن كان المشاهد من حال الحيوان بالقياس إلى الانسان - وتؤيده آيات القرآنية الناطقة بتسخير الأشياء للإنسان وأفضليته من عامة الحيوان . أن الحيوان لم يؤت تفاصيل المعارف الانسانية ولا كلف بدقائق التكاليف الإلهية التي كلف بها الإنسان .

مركز تحقيق كامبوز علوم إسلامي

ولنرجع إلى متن الآية فقوله تعالى : « وما من دابة في الأرض ولا طائر يضير ينجاحه إلا أمم أمثالكم » يدل على أن المجتمعات الحيوانية التي توجد بين كل نوع من أنواع الحيوان إنما تأسست على مقاصد نوعية شعورية يقصدها كل نوع من الحيوان على اختلافها بالشعور والإرادة كالإنسان .

وليس ذلك مقصوراً على المقاصد الطبيعية أعني مقاصد التغذي والنمو وتوليد المثل المحدودة بهذه الحياة الدنيا بل ينسبط ذيله على ما بعد الموت ويتمياً به إلى حياة أخرى ترتبط بالسعادة والشقاء المرتضعتين من ثدى الشعور والإرادة .

وربما اعترض عليه أن القوم تسلموا أن غير الإنسان من أنواع الحيوان محروم من موهبة الاختيار . ولذلك يعد أفعال الحيوان كأفعال النبات طبيعية غير اختيارية لما يشاهد من حالها أنها لا تملك نفسها من الاقدام على الفعل إذا صادف ما فيه نفعها المطلوب كالهررة إذا رأت فأرة أو الأسد إذا رأى فريسته ، والهرب إذا صادف ما يخافه من عدو غالب

كالفأرة إذا رأت هرة أو الغزالة إذا شاهدت أسداً فلا معنى للسعادة والشقاوة الاختياريتين في الحيوان غير الانسان .

لكن التأمل في معنى الاختيار والحالات النفسية التي يتوسل بها الانسان إلى إتيان أفعاله الاختيارية يدفع هذه الشبهة وذلك أن الشعور والارادة اللذين يتم بها فعل الانسان الاختياري بالحقيقة إنما أودعا في الانسان مثلاً لأنه نوع شعوري يتصرف في المادة الخارجية للانتفاع بها في بقاء وجوده بتمييز ما ينفعه مما يضره ، ولذلك جهزته العناية الالهية بالشعور والارادة فهو يميز بشعوره الحي ما يضره مما ينفعه فإذا تحقق النفع أراد ففعل فما كان من الامور بين النفع ولا يحتاج في الحكم بكونه مما ينتفع به إلى ازيد من وجدانه وحصول العلم به أراده من فوره وفعله وتصرف فيه من غير توقف كما في موارد الملكات الراسخة غالباً مثل التنفس ، وأما ما كان من الامور غير بين النفع موسوماً بنقص من الأسباب أو مخوفاً بشيء من الموانع الخارجية أو الاعتقادية لم يكف مجرد العلم بتحقيقه في إرادته وفعله لعدم الجزم بالانتفاع به .

فهذه الامور هي التي يتوقف الانبعاث إليها إلى التفكير مثلاً فيها من جهة مامعها من النواقص والموانع والتروي فيها لتمييز بذلك إنما هل هي من قبيل النافع أو الضار ؟ فإن أنتج التروي كونها نافعة ظهرت الإرادة متعلقة بها وفعلت كما لو كانت بيتة النفع غير محتاجة إلى التروي فيها ، وذلك كالإنسان الجائع إذا وجد غذاء يمكنه أن يسد به خلّة الجوع فربما شك في أمره أنه هل هو غذاء طيب صالح لأن يتغذى به أو أنه غير صالح فاسد أو مسموم أو مشتمل على مواد مضرّة ؟ وأنه هل هو ماله نفسه ولا مانع من التصرف فيه كاحتياج مبرم مستقبل أو صوم ونحوه أو مال غيره ولا يجوز التصرف فيه ؟ وحينئذ يتوقف عن المبادرة إلى التصرف فيه ، ولا يزال يتروي حتى يقطع بأحد الطرفين فإن حكم بالجواز كان مصداقاً لما ينتفع فلا يتوقع بعد ذلك دون أن يريد فيتصرف فيه .

وإن لم يشك في أمره وكان بيناً عنده من أول الأمر أنه طيب صالح للتغذي أراده إذا علم بوجوده من غير تروي أو تفكر ، ولم ينفك العلم به عن إرادة التصرف فيه قطعاً .

فمحصّل حديث الاختيار أن الانسان إذا لم يميز عنده بعض الامور التي يتصرف فيها أنها نافعة أو ضارة ميّز ذلك بالتروي والتفكير فاختر أحد الجانبين أو الجوانب ،

وأما لو تميز من أول الأمر أراحه ففعله من غير مهل ولم يحتج إلى تروء أصلاً فالإنسان يختار ما يرى نفعه بتروء أو من غير تروء ولا تروءي إلا لرفع الموانع عن الحكم .

ثم إنك إذا تأملت حال أفراد الإنسان المختارين في أفعالهم وجدتهم ذوي اختلاف شديد في مبادي اختيارهم أعني الصفات الروحية والأحوال الباطنية من شجاعة وجبن وعفة وشرة ونشاط وكسل ووقار وخفة ، وكذا في قوة التعقل وضعفه وإصابة النظر وخطائه فكثيراً ما يرى الشره نفسه مضطرة مسلوقة الاختيار في موارد يشتهي الانهاك فيها لا يعبأ بأمرها العفيف المتطهر ، وربما يرى الجبان أدنى أذى يصيبه في مهمة أو مقتلة عذراً لنفسه ينفي عنه الاختيار ، ولا يرى الشجاع لبأس الآبي عن الضيم الموت الأحمر وأي زجر بدني أمراً فوق الطاقة ، ولا يرى لأي مصيبة هائلة في سبيل مقاصده من بأس ، وربما اختار السفيه خفيف العقل بأدنى تصور واه ، ولا يرى العاقل اللبيب ترجيح الفعل بأمثال تلك المرجحات إلا تلهياً ولعباً ، وأفعال الصبيان غير المميزين اختيارية معها بعض التروء ولا يعبأ بها وبأمرها البالغ الرشيد ، وكثيراً ما نعد في محاوراتنا فعلاً من أفعالنا اضطرارياً أو إجبارياً إذا قارن أعذاراً اجتماعية غير ملزمة بحسب الحقيقة كشارب الدخان يعتذر بالعادة ، والنومة يعتذر بالكسل والسارق أو الخائن يعتذر بالفقر .

وهذا الاختلاف الفاحش في مبادي الاختيار وأسبابه والعرض العريض في مستوى الأفعال الاختيارية هو الذي بعث الدين وسائر السنن الاجتماعية أن يحددوا الفعل الاختياري بما يراه المتوسط من أفراد المجتمع الإنساني اختيارياً ، ويبنوا على ذلك صحة تعلق الأمر والنهي والعقاب والثواب ونفوذ التصرف وغير ذلك ، ويعذروا من لم يتحقق فيه ما يتحقق في الفعل الاختياري الذي يأتي به الإنسان المتوسط من المبادي والأسباب ، وهو المتوسط من الاستطاعة والفهم .

فهذا الوسط المحدود اختيارياً إنما في الاختيارية ما دونه إنما هو كذلك بحسب الحكم الديني أو الاجتماعي المرعى فيه مصلحة الدين أو الاحتياج وإن كان الأمر بحسب النظر التكويني أوسع من ذلك .

والإمعان فيما تقدم يعطي أن يحزم بأن الحيوان غير الإنسان غير محروم من موهبة الاختيار في الجملة وإن كان أضعف مما نجده في المتوسط من الناس من معنى الاختيار

وذلك لما نشهده في كثير من الحيوانات وخاصة الحيوانات الأهلية من آثار التردد في بعض الموارد المقرونة بالموانع من الفعل وكذا الكف عن الفعل بزجر أو إخافة أو تربية ، فجميع ذلك يدل على أن في نفوسها صلاحية الحكم بلزوم الفعل والترك ، وهو الملاك في أصل الاختيار وإن كان التروي ضعيفاً فيها جداً غير بالغ حد ما نجد في الإنسان المتوسط .

وإذا صح أن الحيوان غير الإنسان لا يتخلو عن معنى الاختيار في الجملة وإن كان ضعيفاً فمن الجائز أن يجعل الله سبحانه المتوسط من مراتب الاختيار الموجودة فيها ملاكاً لتكاليف مناسبة لها خاصة بها لا تحيط بها ، أو يعاملها بما لها من موهبة الاختيار بنحو آخر لا معرفة لنا به إلا أنه فيها بنحو يصحح الإنعام عليها عند الموافقة ، ومؤاخذتها والانتقام منها عند المخالفة بما الله سبحانه أعلم به .

وقوله تعالى : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » جملة معترضة ، وظاهرها أن المفرط فيه هو الكتاب ، ولفظ « من شيء » بيان للمفرط الذي يقع التفريط به ، والمعنى لا يوجد شيء تجب رعاية حاله والقيام بواجب حقه وبيان نعمته في الكتاب إلا وقد فعل من غير تفريط ، فالكتاب تام كامل .

والمراد بالكتاب إن كان هو اللوح المحفوظ الذي يسميه الله سبحانه في موارد من كلامه كتاباً مكتوباً فيه كل شيء مما كان وما يكون وما هو كائن ، كان المعنى أن هذه المنظمات الاممية المماثلة لنظام الانسانية كان من الواجب في عناية الله سبحانه أن يبني عليها خلقه الأنواع الحيوانية فلا يعود خلقها عبثاً ولا يذهب وجودها سدى ، ولا تكون هذه الأنواع بمقدار ما لها من لياقة القبول ممنوعة من موهبة الكمال .

فالآية على هذا تفيد بنحو الخصوص ما يفيد بنحو العموم ، قوله تعالى : « وما كان عطاء ربك محظوراً » (الإسراء : ٢٠) ، وقوله : « ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم » (هود : ٥٦) .

وإن كان هو القرآن الكريم وقد سماه الله كتاباً في مواضع من كلامه ، كان المعنى أن القرآن المجيد لما كان كتاباً هداية يهدي إلى صراط مستقيم على أساس بيان حقائق المعارف التي لا غنى عن بيانها في الإرشاد إلى صريح الحق ومحض الحقيقة لم يفرط فيه في

بيان كل ما يتوقف على معرفته سعادة الناس في دنياهم وآخرتهم كما قال تعالى : « وتزانا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء » (النحل : ٨٩) .

وبما يجب أن يعرفه الناس في سبيل تفقّه أمر المعاد أن يتبينوا كيفية ارتباط الحشر وهو البعث يوم القيامة على نهج الاجتماع بالتشكل الالهي في الدنيا ، وأن ذلك هو الذي يجدونه بين أنفسهم ويجدون بين سائر الأنواع الحيوانية ، ويترتب عليه دون ذلك فوائد أخرى كالتبصر في توحيد الله تعالى ولطيف قدرته وعنايته بأمر الخليفة والنظام العام الجاري في العالم ، ومن أهم فوائده معرفة أن الموجود آخذ في سلسلته من النقص إلى الكمال ، وبعض قطعاتها المشتمة على حلقات الحيوان الشامل للإنسان وما دونه مراتب مختلفة مترتبة آخذة من المراتب القاطنة في أفق النبات إلى المراتب المجاورة لمرتبة الإنسان ثم الانسان .

وقد ندب الله سبحانه الناس إلى معرفة الحيوان والنظر في الآيات المودعة في وجوده أبلغ الندب ، وعد ذلك موصلاً إلى أفضل النتائج العلمية الملازمة للسعادة الانسانية وهو اليقين بالله سبحانه حيث قال : « وفي خلقكم وما يبث من دابة آيات لقوم يوقنون » (الجاثية : ٤) ، والآيات في الخلق على النظر في أمر الحيوان كثيرة في القرآن الكريم .

ومن الممكن أن يشار في الآية إلى كلا المعنيين فيراد في الكتاب مطلق الكتاب ، ويكون المعنى أن الله سبحانه لا يفرط فيما يكتب من شيء ، أما في كتاب التكوين فإنه يقضي ويقدر لكل نوع ما في استحقاقه أن يناله من كمال الوجود كالأنواع الحيوانية هيأ لكل منها من سعادة الحياة الالهية الاجتماعية ما هيأه للإنسان لما رأى من صلوحها لذلك فلم يفرط في أمرها ، وأما في كتابه الذي هو كلامه الموحى إلى الناس فإنه يبين فيه ما في معرفته خير الناس وسعادة عاجلهم وآجلهم ولا يفرط في ذلك ، ومن ذلك أنه لم يفرط في أمر الامم الحيوانية ، وبيّن في هذه الآية حقيقة ما وهبه لها من نوع السعادة الوجودية التي جعلتهم أمماً حية سائرة بوجودها إلى الله سبحانه محشورة إليه كالانسان .

وقوله تعالى : « ثم إلى ربهم يحشرون » بيان لعموم الحشر لهم وأن حياتهم الموهوبة نوع حياة تستتبع الحشر إلى الله كما أن الحياة الانسانية كذلك ، ولذلك أرجع الضمير المستعمل في اولى الشعور والمقل ، فقال : « إلى ربهم يحشرون » إشارة إلى

أن أصل الملاك وهو الأمر الذي يدور عليه الرضا والسخط والإثابة والمؤاخذة موجود فيهم .

وقد وقع في الآية التفات من الغيبة إلى التكلم مع الغير ثم إلى الغيبة بالنسبة إليه تعالى ، والتدبر فيها يعطي أن الأصل في السياق الغيبة وإنما تحول السياق في قوله : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » إلى التكلم مع الغير لكون المعترضة خطاباً خاصاً بالنبي ﷺ فلما فرغ منه رجع إلى أصل السياق .

ومن عجيب ما قيل في الآية استدلال بعضهم بها على التناسخ وهو أن تتعلق نفس الانسان بعد مفارقتها البدن بالموت وبدن واحد من الحيوان يناسبها في الخلق الرذيل الذي رسخ فيها كأن تتعلق نفس المكار ببدن ثعلب ، ونفس المفسد الحقود ببدن الذئب ، ونفس من يتبع سقطات الناس وعوراتهم ببدن خنزير ، ونفس الشره الأكل ببدن البقر ، وهكذا ولا تزال تنتقل من بدن إلى بدن وتعذب بذلك هذا إن كانت شقية ذات أخلاق رذيلة ، وإن كانت سعيدة تعلقت بعد الموت ببدن سعيد منعم بسعادته من أفاضل أفراد الانسان ومعنى الآية على هذا : ما من حيوان من الحيوانات إلا أمم إنسانية أمثالكم انتقلت بعد الموت إلى صور الحيوانات علوم ربي

وقد ظهر مما تقدم أن الآية في معزل من هذا المعنى ، على أن ذيل الآية : « ثم إلى ربهم يحشرون » لا يلائم هذا المعنى ، على أن أمثال هذه الأقاويل من وضوح الفساد بحيث لا طائل في التعرض لها والبحث عن صحتها وسقمها .

ومن عجيب ما قيل فيها أيضاً : أن المراد بحشر الحيوان موتها فلا بعث بعد ذلك أو مجموع الموت والبعث . أما الأول فينتفيه ظاهر قوله : « إلى ربهم » إذ لا معنى للموت إلى الله ، وأما الثاني فهو من الالتزام بما لا يلزم إذ لا موجب لضم الموت إلى البعث في المعنى ، ولا أن في الآية ما يستوجبه .

قوله تعالى : « والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات » إلى آخر الآية يريد تعالى أن المكذبين لآياته محرومون من نعمة السمع والتكلم والبصر لكونهم في ظلمات لا يعمل فيها البصر فهم لصممهم لا يقدرّون على أن يسموا الكلام الحق وأن يستجيبوا له ، ولبكمهم لا يستطيعون أن يتكلموا بالقول الحق ويشهدوا بالتوحيد والرسالة ، وإحاطة

الظلمات بهم لا يسمهم أن يبصروا طريق الحق فيتخذوه طريقاً .

وفي قوله تعالى : « من يشأ الله يضلله » الخ ، دلالة على أن هذا الصمم والبكم والوقوع في الظلمات إنما هي رجز وقع عليهم منه تعالى جزاء لتكذيبهم بآيات الله فإن الله سبحانه جعل إضلاله المنسوب إليه من قبيل الجزاء ، كما في قوله : « وما يضل به إلا الفاسقين » (البقرة : ٢٦) .

فتكذيب آيات الله غير مسبب عن كونهم صماً بكما في الظلمات بل الأمر بالعكس وعلى هذا فالمراد بالإضلال بحسب الانطباق على المورد هو جعلهم صماً بكما في الظلمات والمراد بمن شاء الله ضلاله هم الذين كذبوا بآياته .

وبالمقابلة يظهر أن المراد بالجعل على صراط مستقيم هو أن يعطيه سمعاً يسمع به فيجيب داعي الله بلسانه ويتبصر بالحق ببصره ، وأن هذا جزاء من لا يكذب بآيات الله سبحانه فمن يشأ الله يضلله ولا يشاء إلا إضلال من يستحقه ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم ولا يشاء ذلك إلا لمن تعرض لرحمته .

وقد تقدم البحث عن حقيقة معنى ما يصفهم الله تعالى به من الصمم والبكم والعمى وما يشابه ذلك من الصفات ، وقد عني في الآية بنكته اخرى ، وهي ما يفيدته الوصل والفصل في قوله : « صم وبكم في الظلمات » بحيث ذكر الصمم وهو من أوصافهم ثم ذكر البكم وعطفه عليه وهو صفة ثانية ، ثم ذكر كونهم في الظلمات ولم يعطفها وهي صفة ثالثة ، وبالجملة وصل بعض الصفات وفصل بعضها ، وقد اتى في مثل الآية بحسب المعنى بالفصل أعني قوله في المنافقين : « صم بكم عمي » (البقرة : ١٨) ، وفي آية اخرى يماثلها بالمعطف وهي قوله في الكفار : « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة » (البقرة : ٧) .

ولعل النكته في الآية التي نحن فيها أعني قوله : « صم وبكم في الظلمات » ، الإشارة إلى كون من هم صم غير الذين هم بكم فالصم هم الجهلاء المقلدون الذين يتبعون كهراءهم فلا يدع لهم ذلك سمعاً يسمعون به الدعوة الحققة ، والبكم هم العظماء المتبوعون الذين لهم علم بصحة الدعوة إلى التوحيد وبطلان الشرك ، غير أنهم لعنادهم وبغيهم بكم

لا تنطلق ألسنتهم إلى الاعتراف بكلمة الحق والشهادة بها ، والطائفتان جميعاً تشتركان في أنها واقعتان في ظلمة لا يتبصر فيها إلى الحق ، ولا يسع غيرهما أن يبصرهما بشيء من الإشارات لمكان وقوعهما في الظلمات فلا تنجح فيها الإشارة .

ويؤيد ذلك أن الكلام المسرود في الآيات يعم الطائفتين جميعاً كما يشير إليه قوله تعالى في الآيات السابقة : « وهم ينهون عنه وينأون عنه » (آية : ٢٦) ، وكذا قوله : « ولكن أكثرهم لا يعلمون » (آية : ٣٧) .

هذا في الآية التي نحن فيها ، وأما آية المنافقين : « صم بكم عمي » ، فالعناية فيها باجتماع جميع هذه الصفات فيهم في زمان واحد لانقطاعهم عن رحمة الله من كل جهة ، وأما آية الكفار : « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة » فقد تعلقت العناية فيها بكون ختم السمع من غير جنس ختم القلوب كما حكاه عنهم في قوله : « وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب » (حم السجدة : ٥) وربما وجهت الآية بغير ذلك من الوجوه .

قوله تعالى : « قل أرأيتم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة » إلى آخر الآيتين لفظ « أرأيتم » بهمزة الاستفهام وصيغة المفرد المذكور الماضي من الرؤية وضمير الجمع المخاطب ، أخذه أهل الأدب بمعنى أخبرني ، قال الراغب في المفردات : ويجري « أرأيت » مجرى أخبرني فيدخل عليه الكاف ويترك التاء على حالته في التشنية والجمع والتأنيث ، ويسلط التغيير على الكاف دون التاء ، قال تعالى : « أرأيتم هذا الذي » قل أرأيتم ، انتهى .

وفي الآية تجديد احتجاج على المشركين ، وإقامة حجة على بطلان شركهم من وجه ، وهو أنها تفرض عذاباً آتياً من جانب الله أو إتيان الساعة إليهم ثم تفرض أنهم يدعون في ذلك من يكشف العذاب عنهم على ما هو المفروض في فطرة الانسان أنه يتوجه بالمسألة إذا بلغت به الشدة نحو من يقدر أن يكشفها عنه .

ثم تسألهم أنه من الذي تدعونه وتتوجهون إليه بالمسألة إن كنتم صادقين ؟ أغير الله تدعون من أصنامكم وأوثانكم التي سميتوها من عند أنفسكم آلهة أم إياه تدعون ؟ وهيبات أن تدعوا غيره وأنتم تشاهدون حينئذ أنها محكومة بالأحكام الكونية مثلكم لا

ينفعكم دعاؤها شيئاً .

بل تنسون هؤلاء الشركاء المسمين آلهة لأن الانسان إذا أحاطت به البلية وهزته الهزاهز ينسى كل شيء دون نفسه إلا أن في نفسه رجاء أن ترتفع عنه البلية ، والرافع الذي يرجو رفعها منه هو ربه ، فتنسون شركاءكم وتدعون من يرفعها من دونهم وهو الله عز اسمه فيكشف الله سبحانه ما تدعون كشفه إن شاء أن يكشفه ، وليس هو تعالى بمحكوم على الاستجابة ولا مضطراً إلى الكشف إذ ادعي بل هو القادر على كل شيء في كل حال .

فإذا كان الله سبحانه هو الرب القدير الذي لا ينساه الانسان وإن نسي كل شيء إلا نفسه ويضطر إلى التوجه إليه يبعث من نفسه عند الشدائد القاصمة الحاطمة دون غيره من الشركاء المسمين آلهة فهو سبحانه هو رب الناس دونها .

فمعنى الآية « قل » يا محمد « أرأيتم » أخبروني « إن أتاكم عذاب الله أو أتكم الساعة » فرض إتيان عذاب من الله ولا ينكرونه ، وفرض إتيان الساعة ولم يعبأ بآفكارهم لظهوره « أغير الله تدعون » لكشفه ، وقد حكى الله في كلامه عنهم سؤال كشف العذاب في الدنيا ويوم القيامة جميعاً لما أن ذلك من فطريات الانسان « إن كنتم صادقين » وجئتم بالنصفة « بل إياه » الله سبحانه دون غيره من أصنامكم « تدعون فيكشف ما تدعون إليه » من العذاب « إن شاء » أن يكشفه كما كشف لقوم يونس ، وليس بمجبر ولا مضطراً إلى القبول لقدرته الذاتية « وتنسون ما تشركون » من الأصنام والأوثان على ما في غريزة الانسان أن يشتغل عند إحاطة البلية به عن كل شيء بنفسه ، ولا هم إلا بنفسه لضيق المجال به أن يتلهى بما لا ينفعه ، فاشتغاله والحال هذه بدعاء الله سبحانه ونسيانه الأصنام أصرح حجة أنه تعالى هو الله لا إله غيره ولا معبود سواه .

وبما تقدم من تقرير معنى الآية يتبين أولاً : أن إتيان العذاب أو الساعة ، وكذا الدعاء لكشفه مفروضان في حجة الآية ، والمطلوب بيان أن المدعو حينئذ هو الله عز اسمه دون الأصنام ، وأما أصل الدعاء عند الشدائد والمصائب ، وأن للإنسان توجهاً جبلياً عندما تطل عليه البلية ويتقطع عنه كل سبب إلى من يكشفها عنه فهو حجة أخرى

غير هذه الحجة ، والمطلوب بهذه الحجة - وهي التي في هذه الآية - التوحيد وبتلك الحجة إثبات الصانع من غير نظر إلى توحيده ، وإن تلازم المطلوبان .

وثانياً : أن تقييد قوله : « فيكشف ما تدعون إليه » ، بقوله : « إن شاء » لبيان إطلاق القدرة فله سبحانه أن يكشف كل شديدة حتى الساعة التي لا ريب فيها ، فإن قضاء الحتم لأمر من الأمور وإن كان يحتمه ويوجب له لكنه لا يسلب عنه القدرة على الترك فله القدرة المطلقة على ما قضى به وما لم يقض به ، ومثل الساعة في ذلك كل عذاب غير مردود وأمر محتوم إن يشأ يأت به وإن لم يشأ لم يأت به وإن كان يشاء دائماً ما قضى به قضاء حتماً ووعده وعداً جزماً والله لا يخلف الميعاد فافهم ذلك .

وله سبحانه أن لا يجيب دعوة أي داع دعاه وإن عرف نفسه بأنه مجيب ، فقال : « وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان » (البقرة : ١٨٦) ووعده الاستجابة لداعيه وعداً بتسماً ، فقال : « ادعوني أستجب لكم » (المؤمن : ٦٠) فإن وعد الاستجابة لا يسلب عنه القدرة على عدم الاستجابة وإن كان يستجيب دائماً كل من دعاه بحقيقة الدعاء ، وتجري على ذلك سنته صراطاً مستقيماً لا تخلف فيه .

ومن هنا يظهر فساد ما استشكل على الآية بأن مدلولها يخالف ما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة أن الساعة لا ريب فيها ولا محيص عن وقوعها وأن عذاب الاستئصال لا مرد له ، وقد قال تعالى : « وما دعاء الكافرين إلا في ضلال » (المؤمن : ٥٠) . وجه الفساد أن الآية لا تدل على أزيد من أن الله سبحانه أن يفعل ما يشاء وأنه قادر على كل شيء ، وأما أنه يشاء كل شيء ويفعل كل شيء فلا دلالة فيها على ذلك ولا ريب أن قضاء الحتمي بوقوع الساعة أو بعذاب قوم عذاب استئصال لا يبطل قدرته على خلافه فله أن يخالف إن شاء وإن كان لا يخلف الميعاد ولا ينقض ما أراد .

وأما قوله تعالى : « وما دعاء الكافرين إلا في ضلال » فهو دعاؤهم في جهنم لكشف عذابها وتخفيفه عنهم ، ومن المعلوم أن الدعاء مع تحتم الحكم وفصل القضاء لا يتحقق بحقيقته فإن سؤال أن لا يبعث الله الخلق أو لا يعذب أهل جهنم فيها من الله سبحانه بمنزلة أن يسأل الله سبحانه أن لا يكون هو الله سبحانه فإن من لوازم معنى الألوهية أن يرجع

إليه الخلق على حسب أعمالهم ، فمثل هذه الأدعية صورة الدعاء فقط دون حقيقة معناها ، وأما لو تحقق الدعاء بحقيقته بأن يدعى حقيقة ويتعلق ذلك الدعاء بالله حقيقة كما هو ظاهر قوله : « أجيب دعوة الداع إذا دعان ، الآية » ، فإن ذلك لا يرد البتة ، والدعاء على هذا النعت لا يدع الكافر كافراً ولو حين الدعاء كما قال تعالى : « فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر إذا هم يشركون » (العنكبوت : ٦٥) .

فما في قوله : « وما دعاء الكافرين إلا في ضلال » دعاء منهم وهم على الكفر فإن الثابت من ملكة الكفر لا يفارقهم في دار الجزاء وإن كانت من الجائز أن يفارقهم في دار العمل بالتوبة والإيمان .

فدعائهم لكشف العذاب عنهم يوم القيامة أو في جهنم ككذبهم على الله يوم القيامة بقولهم - كما حكى الله - والله ربنا ما كنا مشركين ، ولا ينفع اليوم كذب غير أنهم اعتادوا ذلك في الدنيا ورسخت رذيلتهم في نفوسهم فبرزت عنهم آثاره يوم تبلى السرائر ، ونظير أكلهم وشربهم وخصامهم في النار ، ولا غنى لهم في شيء من ذلك ، كما قال تعالى : « تسقى من عين آنية ليس لهم طعام إلا من ضريع لا يسمن ولا يغني من جوع » (الناشية : ٧) ، وقال تعالى : « ثم أنكم أيها الضالون المكذبون لا تكون من شجر من زقوم فالثون منها البطون فشاربون عليه من الحميم فشاربون شرب الهيم » (الواقعة : ٥٥) ، وقال تعالى : « إن ذلك لحق تخاصم أهل النار » (ص : ٦٤) ، فهذا كله من قبيل ظهور الملكات فيهم .

وما قبل الآية يؤيد ما ذكرناه من أن دعاءهم ليس على حقيقته وهو قوله تعالى : « وقال الذين في النار لخزنة جهنم ادعوا ربكم يخفف عنا يوماً من العذاب ، قالوا أولم نك تأتكم رسلكم بالبينات قالوا بلى قالوا فادعوا وما دعاء الكافرين إلا في ضلال » (المؤمن : ٥٠) ، فإن مسألتهم خزنة النار أن يدعوا الله لهم في تخفيف العذاب ظاهر في أنهم آيسون من استجابة دعائهم أنفسهم ، والدعاء مع اليأس عن الاستجابة ليس دعاء ومسألة حقيقية إذ لا يتعلق الطلب بما لا يكون البتة .

وثالثاً : أن النسيان في قوله : « وتنفسون ما تشركون » حقيقة معناه على ما هو

المشهود من حال الإنسان عندما تغشاه الشدائد والخطوب إذ يشتغل بنفسه وينسى كل أمر دونها إلا الله سبحانه فلا موجب للالتزام بما ذكره بعضهم : أن المراد بقوله : « وتنسون ما تشركون » تعرضون عنها إعراض من نسي الشيء عنه .

وإن كان لا مانع من ذلك لكونه من المجازات الشائعة لكلمة النسيان ، وقد استعمل في القرآن النسيان بمعنى الإعراض عن الشيء وعدم الاعتناء به كثيراً كما قال تعالى : « وقيل لليوم فنساكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا » (الجاثية : ٣٤) إلى غير ذلك من الآيات .

قوله تعالى : « ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فأخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون » البأساء والبأس والبؤس هو الشدة والمكروه إلا أن البؤس يكثر استعماله في الحرب ونحوه والبأس والبأساء في غيره كالفقر والجذب والقحط ونحوها ، والضراء والضراء هو سوء الحال فيما يرجع إلى النفس كغم وجهل أو ما يرجع إلى البدن كمرض ونقص بدني أو ما يرجع إلى غيرهما كسقوط جاه أو ذهاب مال ، ولعل المقصود من الجمع بين البأساء والضراء الدلالة على تحقق الشدائد في الخارج كالجذب والسيل والزلزلة ، وما يعود إلى الناس من قبلها من سوء الحال كالخوف والفقر ورثاة الحال .

والضراعة هي المذلة والتضرع التذلل والمراد به التذلل إلى الله سبحانه لكشف ما نزل عليهم من نوازل الشدة والرزية .

والله سبحانه يذكر لنبيه ﷺ في هذه الآية وما يتلوها إلى تمام أربع آيات سنته في الامم التي من قبله إذ جاءتهم رسلهم بالبينات : أنه كان يرسل إليهم الرسل فيذكروهم بتوحيد الله سبحانه والتضرع وإخلاص الإنابة إليه ثم يبتليهم بأنواع الشدة والمحن ويأخذهم بالبأساء والضراء ولكن بمقدار لا يلجئهم إلى التضرع ولا يضطرهم إلى الابتهاال والاستكانة لعلهم يتضرعون إليه بحسن اختيارهم ، ويلين قلوبهم فيعرضوا عن التزيينات الشيطانية وعن الإخلاد إلى الأسباب الظاهرية لكنهم لم يتضرعوا إليه بل أقسى الاشتغال بأعراض الدنيا قلوبهم وزين لهم الشيطان أعمالهم ، وأنساهم ذلك ذكر الله .

فلما نسوا ذكر الله سبحانه فتوح الله عليهم أبواب كل شيء وصب عليهم نعمه المتنوعة صبا حتى إذا فرحوا بما عندهم من النعم واغترروا واستقلوا بأنفسهم من دون الله

أخذهم الله بغتة ومن حيث لا يشعرون به فإذا هم آيسون من النجاة شاهدون سقوط ما عندهم من الأسباب فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين .

وهذه السنة سنة الاستدراج والمكر الذي لخصها الله تعالى في قوله : « والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملئ لهم إن كيدي متين » (الأعراف : ١٨٣) .

وبالتأمل فيما تقدم من تقرير معنى الآية والتدبر في سياقها يظهر أن الآية لا تنافي سائر الآيات الناطقة بأن الإنسان مفتور على التوحيد ملجأ باقتضاء من فطرته وجبلته إلى الإقرار به والتوجه إليه عند الانقطاع عن الأسباب الكونية كما قال تعالى : « وإذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر فمنهم مقتصد وما يجحد بآياتنا إلا كل ختار كفور » (لقمان : ٣٢) .

وذلك أن الآية لا تريد من البأساء والضراء إلا ما لا يبلغ من الشدة والمهابة مبلغاً يذهلون به عن كل سبب وينسون به كل وسيلة عادية ، ومن الدليل على ذلك قوله في الآية : « لعلمهم يتضرعون » إذ « لعل » كلمة رجاء ولا رجاء مع الإلجاء والاضطرار ، وكذا قوله تعالى : « وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون » فإن ظاهره أنهم اغتروا بذلك وتوسلوا في رفع البأساء والضراء إلى أعمالهم التي عملوها بأيديهم ودبروها بتدابيرهم للغلبة على موانع الحياة وأضداد العيش فاشتغلوا بالأسباب الطبيعية الملهية إياهم عن التضرع إلى الله سبحانه والاعتصام به ، كقوله تعالى : « فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون » فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين » (المؤمن : ٨٤) ، فالآية الأولى - كما ترى - تحكي عنهم نظير ما تحكيه الآية التي نحن فيها من الإعراض عن التضرع والاعتذار بالأعمال ، والآية الثانية تحكي ما تحكيه الآيات الأخرى من التوحيد في حال الاضطرار .

ومن هنا يظهر فساد ما يظهر من بعضهم أن ظاهر الآية كون الأمم السابقة مستنكفة عن التوحيد معرضة عن التضرع حتى في الشدائد الملجئة قال في تفسير الآية : أقسم الله تعالى لرسوله ﷺ أنه أرسل رسلاً قبله إلى أمم قبل أمته فكانوا أرمنح من قومه في الشرك ، وأشد منهم إصراراً على الظلم فإن قومه يدعون الله وحده عند شدة الضيق ،

وينسون ما اتخذوه من الأولياء والأنداد ، وأما تلك الامم فلم تلتن الشدائد قلوبهم ، ولم تصلح ما أفسد الشيطان من فطرتهم ، انتهى .

ولازم ما ذكره أن لا يكون التوحيد فطرياً يظهر عند ارتفاع الأوهام الشاغلة والانقطاع عن الأسباب الظاهرة أو أن يمكن إبطال حكم الفطرة من أصله ، وقد قال تعالى : « فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله » (الروم : ٣٠) فأفاد أن دين التوحيد فطري ، وأن الفطرة لا تقبل التغيير بغير وأيد ذلك بآيات أخر ناصة على أن الانسان عند انقطاعه عن الأسباب يتوجه إلى ربه بالدعاء مخلصاً له الدين لا محالة .

على أن الإقرار بالإله الواحد عند الشدة والانقطاع مما نجده من أنفسنا وجداننا ضرورياً ولا يختلف في ذلك الإنسان الأولي وإنسان اليوم البتة .

قوله تعالى : « فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم ، الخ ، « لولا ، » للتحضيض أو للنفي ، وعلى أي حال تفيد في المقام فائدة النفي بدليل قوله : « ولكن قست قلوبهم ، » وقسوة القلب مقابل لينه ، وهو كون الإنسان لا يتأثر عن مشاهدة ما يؤثر فيه عادة أو عن استماع كلام شأنه التأثير .

والمعنى : فلم يتضرعوا حين مجيء البأس ولم يرجعوا إلى ربهم بالتذلل بل أبت نفوسهم أن تتأثر عنه ، وتلهوا بأعمالهم الشيطانية الصارفة لهم عن ذكر الله سبحانه ، وأخذوا إلى الأسباب الظاهرة التي كانوا يرون استقلالها في إصلاح شأنهم .

قوله تعالى : « فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء ، الخ ، المراد بفتح أبواب كل شيء إبتاؤهم من كل نعمة من النعم الدنيوية التي يتنافس فيها الناس للتمتع من مزايا الحياة من المسال والبنين وصحة الأبدان والرفاهية والخصب والأمن والطول والقوة ، كل ذلك توفيراً من غير تقدير ومنع كما أن خزانة المال إذا أعطي منها أحد بقدر وميزان فتح بابها فاعطي ما أريد ثم سد ، وأما إذا أريد الإعطاء من غير تقدير فتح بابها ولم يسد على وجه قاصده بالجملة كناية عن إبتائهم أنواع النعم من غير تقدير على ما يساعده المقام .

على أن فتح الباب إنما يناسب بحسب الطبع الحسنات والنعم وأما السيئات والنقم فإنما تتحقق بالمنع ويناسبها سد الباب كما يلح إليه قوله تعالى : « ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده » (فاطر : ٢) .

ومبلسون من أبلس إبلاسا ، قال الراغب : الإبلاس الحزن المعترض من شدة اليأس - إلى أن قال - ولما كان المبلس كثيراً ما يلزم السكوت وينسى ما يعنيه ، قيل : أبلس فلان إذا سكت وإذا انقطعت حجته ، انتهى . وعلى هذا المعنى المناسب لقوله : « فإذا هم مبلسون » أي خامدون منقطعوا الحجة .

ومعنى الآية أنهم لما نسوا ما ذكروا به أو أعرضوا عنه آتيناهم من كل نعمة استدراجاً حتى إذا تمت لهم النعم وفرحوا بما آوتوا منها أخذناهم فجأة فانخمدت أنفاسهم ولا حجة لهم لاستحقاقهم ذلك .

قوله تعالى : « فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين » دبر الشيء مقابل قبله وهما الجزآن : المقدم والمؤخر من الشيء ، ولذا يكنى بها عن العضوين المخصوصين ، وربما توسع فيهما فاطلقا على ما يلي الجزء المقدم أو المؤخر فينقلان عن الشيء ، وقد اشتق منهما الأفعال بحسب المناسبة نحو أقبل وأدبر وقبّل ودبر وتقبّل وتدبر واستقبل واستدبر ، ومن ذلك اشتقاق دابر بمعنى ما يقع خلف الشيء ويليه من ورائه ، ويقال : أمس الدابر أي الواقع خلف اليوم كما يقال : عام قابيل ، ويطلق الدابر بهذا المعنى على أثر الشيء كدابر الإنسان على أخلاقه وسائر آثاره ، فقوله : « فقطع دابر القوم الذين ظلموا » أي أن الهلاك استوعبهم فلم يبق منهم عيناً ولا أثراً أو أبادهم جميعاً فلم يخلص منهم أحد كما قال تعالى : « فهل ترى لهم من باقية » (الحاقة : ٨) .

ووضع الظاهر موضع المضمرة في قوله : « دابر القوم الذين ظلموا » دون أن يقال : دابرهم للدلالة على سبب الحكم وهو الظلم الذي أفنى جمعهم وقطع دابرهم ، وهو مع ذلك يمهّد السبيل إلى إيراد قوله : « والحمد لله رب العالمين » .

ومن هذه الآية بما تشتمل على وصفهم بالظلم وعلى حمده تعالى برؤييته تتحصل الدلالة على أن اللوم والسوء في جميع ما حل بهم من عذاب الاستئصال يرجع إليهم لأنهم القوم الذين ظلموا ، وأنه لا يعود إليه تعالى إلا الثناء الجميل لأنه لم يأت في تدبير

أمرهم إلا بما تقتضيه الحكمة البالغة ، ولم يسقمهم في سبيل ما انتهوا إليه إلا إلى ما ارتضوه بسوء اختيارهم فقد تحقق أن الحزبي والسوء على الكافرين ، وأن الحمد لله رب العالمين .

قوله تعالى : « قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم » إلى آخر الآية ، أخذ السمع والأبصار هو سلب قوتي السمع والإبصار وهو الإصمام والإعماء . والختم على القلوب إغلاق بابها إغلاقاً لا يدخلها معه شيء من خارج حتى تتفكر في أمرها ، وتميز الواجب من الأعمال من غير : والخير النافع منها من الشر الضار مع حفظ أصل الخاصية وهو صلاحية التعقل وإلا كان جنوناً وخيلاً .

وإذ كان هؤلاء المشركون لا يسمعون حق القول في الله سبحانه ولا يبصرون آياته الدالة على أنه واحد لا شريك له فصارت قلوبهم لا يدخلها شيء من واردات السمع والبصر حتى تعرف بذلك الحق من الباطل أقام الحجة بذلك على إبطال مذهبهم في أمر الإله تعالى ووحدته .

وملخصها أن القول بثبوت شركاء الله يستلزم القول ببطلانه وذلك أن القول بالشركاء لإثبات الشفاعة ، وهي أن تشفع وتوسط في جلب المنافع ودفع المضار ، وإذا كانت الشركاء شفعاء على الفرض كان الله سبحانه أن يفعل في ملكه ما يشاء من غير مصادفة مانع يمانعه أو ضد يضاده فلو سلب الله عنكم سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم فعل ذلك ولم يعارضه أحد من شركائكم لأنها شفعاء متوسطة لا أضداد معارضة ، ولو فعل ذلك وسلب ما سلب لم يقدر أحد منها أن يأتيكم به لأنها شفعاء وسائط لا مصادر للخلق والإيجاد .

وإذا لم يقدر على إبتاء نفع أو إذهاب ضرر فما معنى الوهيتها فليس الإله إلا من يوجد ويعدم ويتصرف في الكون كيف شاء ، وإنما اضطرت الفطرة الانسانية إلى الإقرار بأن للعالم إلهاً من جهة الحصول على مبدأ حوادث الخير والشر التي تشاهدها في الوجود ، وإذا كان شيء لا يضر ولا ينفع في جنب الحوادث شيئاً فليس تسميته إلهاً إلا لغواً من القول .

وايس لإنسان صحيح العقل والتمييز أن يجوز كون صورة حجرية أو خشبية

أو فلزبة عملته يد الانسان وصنعتة فكرته خالقا للعالم أو متصرفا فيه بالإيجاد والإعدام وكذا كون رب الصنم رباً معبوداً أبدع العالم على غير مثال سابق مع الاعتراف بكونه عبداً مروبياً .

والحجة تعود بتقرير آخر إلى أن معنى الالهية يأبى عن الصدق على الشريك بمعنى الشفيع المتوسط فإن مبدئية الصنع والإيجاد لازم معناها الاستقلال في التصرف والتعين في استحقاق خضوع المصنوع المروب ، والواسطة المفروضة إن كان لها استقلال في العمل كانت أصلاً ومبدء لا واسطة وشفيعاً وإن لم يكن له حظ من الاستقلال كانت أداة آلة لها مبدء وإلهها .

ولذا كانت الأسباب الكونية أياً ما فرضت ليس لها إلا معنى الآلة والأداة كسببية الأكل للشبع والشرب للري والوالدين للولد والقلم للكتابة والمشي لانطواء المسافة وهكذا .

وقوله : « انظر كيف نصرف الآيات ثم هم يصدفون » ، تصريف الآيات تحويلها إلى نحو أفهامهم ، والصدوف الإعراض ، يقال : صدف يصدف صدوفاً إذا مال عن الشيء .
قوله تعالى : « قل أرأيتم إن أتاكم عذاب الله بغتة أو جهرة » ، إلى آخر الآية ،
الجهرة الظهور التام الذي لا يقبل الارتباب ولذا قابلت البغثة التي هي إتيان الشيء فجأة لا يظهر على من أتاه إلا بعد إتيانه وغشيانه فلا يترك له مجال التحذر .

وهذه حجة بيّن فيها على وجه العموم أن الظالمين على خطر من عذاب الله عذاباً لا يتخطاهم ، ولا يغلط في إصابتهم بإصابة من سواهم ، ثم بيّن أنهم هم الظالمون لفسقهم عن الدعوة الإلهية وتكذيبهم بآيات الله تعالى .

وذلك أن معنى العذاب ليس إلا إصابة المجرم بما يسوؤه ويدمره من جزاء إجرامه ولا إجرام إلا مع ظلم ، فلو أتاهم من قبل الله سبحانه عذاب لم يهلك به إلا الظالمون ، فهذا ما يدل عليه الآية ثم بيّن الآيتين التاليتين أنهم هم الظالمون .

قوله تعالى : « وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين » ، إلى آخر الآيتين يبين بالآيتين أنهم هم الظالمون ، ولا يهلك بعذاب الله إن أتاهم إلا هم لظلمهم .

ولذا غيّر سياق الكلام فوجّه وجه البيان إلى النبي ﷺ ليكون هو المخبر عن شأن عذابه فيكون أقطع للعدو وجيء بلفظ المتكلم ليدل به على صدوره من ساحة العظمة والكبرياء .

فكان ماخص المضمون أمره تعالى نبيه ﷺ أن يقيم عليهم الحجة أن لو أتاهم عذاب الله لم يهلك إلا الظالمين منهم ثم يقول تعالى لرسوله : إنا نحن الملقين إليك الحجة الآتين بالعذاب نخبرك أن إرسلنا الرسل إنما هو للتبشير والإنذار فمن آمن وأصلح فلا عليه ، ومن كذب بآياتنا فهو الذي يمسّه عذابنا لفسقه وخروجه عن طور العبودية فليظنوا في أمر أنفسهم من أي الفريقين هم ؟ .

وقد تقدم في المباحث السابقة استيفاء البحث عن معنى الإيمان والإصلاح والفسق ومعنى نفى الخوف والحزن عن المؤمنين ،

قوله تعالى : « قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك » لعل المراد بخزائن الله ما ذكره بقوله تعالى : « قل لو أنتم تملكون خزائن رحمة ربي إذا لأمسكنم خشية الإنفاق » (الإسراء : ١٠٠) وخزائن الرحمة هذه هي ما يكشف عن أثره . قوله تعالى : « ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك له » الآية ، (فاطر : ٢) وهي فائضة الوجود التي تفيض من عنده تعالى على الأشياء من وجودها وآثار وجودها ، وقد بيّن قوله تعالى : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » (يس : ٨٢) أن مصدر هذا الأثر الفائض هو قوله ، وهو كلمة « كن » الصادرة عن مقام العظمة والكبرياء ، وهذا هو الذي يخبر عنه بلفظ آخر في قوله : « وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم » (الحجر : ٢١) .

فالمراد بخزائن الله هو المقام الذي يعطي بالصدور عنه ما أريد من شيء من غير أن ينفد بإعطاء وجود أو يعجزه بذل وسماحة ، وهذا مما يختص بالله سبحانه ، وأما غيره كائناً ما كان ومن كان فهو محدود وما عنده مقدر إذا بذل منه شيئاً نقص بمقدار ما بذل ، وما هذا شأنه لم يقدر على إغناء أي فقير ، وإرضاء أي طالب ، وإجابة أي سؤال .

وأما قوله : « ولا أعلم الغيب » فإنما أريد بالعلم الاستقلال به من غير تعلم بوحي ، وذلك أنه تعالى يثبت الوحي في ذيل الآية بقوله : « إن أتبع إلا ما يوحى إليّ » ، وقد

بيّن في مواضع من كلامه أن بعض ما يوحى له من الغيب ، كقوله تعالى : « عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول » (الجن : ٢٦) ، وكقوله بعد سرد قصة يوسف : « وذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ أجمعوا أمرهم وهم يمكرون » (يوسف : ١٠٢) ، وقوله في قصة مريم : « ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم وما كنت لديهم إذ يختصون » (آل عمران : ٤٤) ، وقوله بعد قصة نوح : « تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا » (هود : ٤٩) .

فالمراد بنفي علم الغيب نفي أن يكون مجهزاً في وجوده بحسب الطبع بما لا يخفى عليه معه ما لا سبيل للإنسان بحسب العادة إلى العلم به من خفيات الأمور كائنة ما كانت .

وأما قوله : « ولا أقول لكم إني ملك » فهو كناية عن نفي آثار الملكية من أنهم منزهون عن حوائج الحياة المادية من أكل وشرب ونكاح وما يلحق بذلك ، وقد عبّر عنه في مواضع أخرى بقوله : « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي » (الكهف : ١١٠) ، وإنما عبّر عن ذلك هنا بنفي الملكية دون إثبات البشرية ليعجاذي به ما كانوا يقترحونه عليه ﷺ بمثل قولهم : « ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق » (الفرقان : ٧) .

ومن هنا يظهر أن الآية بما في سياقها من النفي بعد النفي - كأنها - ناظرة إلى الجواب عما كانوا يقترحونه على النبي ﷺ من سؤال الآيات المعجزة والاعتراض بها كان يأتي به من أعمال كالأعمال المتعارف من الناس كما حكاه عنهم في قوله : « وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيراً ، أو يلقى إليه كنز أو تكون له جنة يأكل منها » (الفرقان : ٨) ، وقوله : « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً ، أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيراً ، أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفاً أو تأتي باله والملائكة قبلاً ، أو يكون لك بيت من زخرف - إلى أن قال - قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً » (الإسراء : ٩٣) ، وقوله : « فسينفضون إليك رؤوسهم ويقولون متى هو » (الإسراء : ٥١) ، وكقوله : « يسألونك عن الساعة أيان مرساها » (الأعراف : ١٨٧) .

فمعنى قوله : « قل لا أقول لكم » الخ ، قل : لم أدع فيما أدعوكم إليه وأبلاغكموه أمراً وراء ما أنا عليه من متعارف حال الإنسان حتى تبككتوني بإلزامي بما تقترحونه مني فلم أدع أني أملك خزائن الانوهمية حتى تقترحوا أن أفجر أنهاراً أو أخلق جنة أو بيتاً من زخرف ، ولا ادعيت أني أعلم الغيب حتى أجيبكم عن كل ما هو مستور تحت أستار الغيوب كقيام الساعة ولا ادعيت أني ملك حتى تمبوني وتبطلوا قولي بأكل الطعام والمشى في الاسواق للكسب .

قوله تعالى : « إن أتبع إلا ما يوحى إلي » بيان لما يدعيه حقيقة بعد رد ما اتهموه به من الدعوى من جهة دعواه الرسالة من الله إليهم أي ليس معنى قولي : إني رسول الله إليكم أن عندي خزائن الله ولا أني أعلم الغيب ولا أني ملك بل أن الله يوحى إلي بما يوحى .

ولم يثبتته في صورة الدعوى بل قال : « إن أتبع » الخ ، ليدل على كونه مأموراً بتبليغ ما يوحى إليه ليس له الا اتباع ذلك فكانه لما قال : لا أقول لكم كذا ولا كذا ولا كذا قيل له : فإذا كان كذلك وكنت بشراً مثلنا وعاجزاً كأحدنا لم تكن لك مزية علينا فماذا تريد منا ؟ فقال : إن أتبع إلا ما يوحى إلي أن أبشركم وانذركم فادعواكم إلي دين التوحيد .

مركز تحقيق كالمبيوتر علوم إسلامي

والدليل على هذا المعنى قوله بعد ذلك : « قل لا يستوي الأعمى والبصير أفلا تتفكرون » فإن مدلوله بحسب ما يعطيه السياق : أي وإن ساويتكم في البشرية والعجز لكن ذلك لا يمنعني عن دعوتكم إلى اتباعي فإن ربي جعلني على بصيرة بما أوحى إلي دونكم فأنا وأنتم كالبصير والأعمى ولا يستويان في الحكم وإن كنا متساويين في الإنسانية فإن التفكير في أمرهما يهدي الإنسان إلى القضاء بأن البصير يجب أن يتبعه الأعمى ، والعالم يجب أن يتبعه الجاهل .

قوله تعالى : « وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم » إلى آخر الآية الضمير في « به » راجع إلى القرآن وقد دل عليه قوله في الآية السابقة : « إن أتبع إلا ما يوحى إلي » وقوله : « ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع » حال والعامل فيه يخافون أو يحشرون .

والمراد بالخوف معناه المعروف دون العلم وما في معناه إذ لا دليل عليه بحسب ظاهر المعنى المتبادر من السياق ، والأمر بإنذار خصوص الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم لا يتنافى عموم الإنذار لهم ولغيرهم كما يدل عليه قوله في الآيات السابقة : « وأوحى إلي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ » (آية : ١٩) بل لما كان خوف الحشر إلى الله معيناً لنفوسهم على القبول ومقرباً للدعوة إلى أفهامهم أفاد تخصيص الأمر بالإنذار بهم ووصفهم هذا الوصف تأكيداً لدعوتهم وتحريضاً له أن لا يسامح في أمرهم ولا يضمهم موضع غيرهم بل يخصهم بمزيد عناية بدعوتهم لأن موقفهم أقرب من الحق وإيمانهم أرجى فالآية بضميمة سائر آيات الأمر بالإنذار العام تقييد من المعنى : أن أنذر الناس عامة ولا سيما الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم .

وقوله : « ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع » نفي مطلق لولاية غير الله وشفاعته فيقيدته الآيات الأخر المقيدة كقوله : « من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه » (البقرة : ٢٥٥) وقوله : « ولا يشفعون إلا لمن ارتضى » (الأنبياء : ٢٨) وقوله : « ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة إلا من شهد بالحق وهم يعلمون » (الزخرف : ٨٦) .

وإنما لم يستثن في الآية لأن الكلام يواجه به الوثنيون الذين كانوا يقولون بولاية الأوثان وشفاعتها ، ولم يكونوا يقولون بذلك بالإذن والجعل فإن الولاية والشفاعة عن إذن يحتاج القول به إلى العلم به ، والعلم إلى الوحي والنبوة ، وهم لم يكونوا قائلين بالنبوة ، وأما الذي أثبتوه من الولاية والشفاعة فكانه أمر متبهي لأوليائهم وشركائهم بالضرورة من طبيعتها لا بإذن من الله كأن أقرباء الوجود من الخليقة لها نوع من التصرف في ضعفائه بالطبع وإن لم يأذن به الله سبحانه ، وإن شئت قلت : لازمه أن يكون إيجادها إذناً إضطرارياً في التصرف في ما دونها .

وبالجملة قيل : « ما لهم من دونه ولي ولا شفيع » ولم يقل : إلا بإذنه لأن المشركين إنما قالوا إن الأوثان أولياء وشفعاء من غير تقييد فنفي ما ذكره من الولي والشفيع من دون الله محاذاة بالنفي لإثباتهم ، وأما الاستثناء فهو وإن كان صحيحاً كما وقع في مواضع من كلامه تعالى لكن لا يتعلق به غرض هنا .

وقد تبين مما تقدم أن الآية على إطلاق ظاهرها تأمر بإنذار كل من لا يخاف من استئثار

خوف من الحشر في قلبه إذا ذكر بآيات الله سواء كان ممن يؤمن بالحشر كالمؤمنين من أهل الكتاب أو ممن لا يؤمن به كالوثنيين وغيرهم لكنه يحتمله فيغشى الخوف نفسه بالاحتمال أو المظنة فإن الخوف من شيء يتحقق بمجرد احتمال وجوده وإن لم يرقن بتحقيقه .

وقد اختلفت أنظار المفسرين في الآية فمن قائل: إن الآية نزلت في المؤمنين القائلين بالحشر ، وأنهم هم الذين عنوا في الآية التالية بقوله : « ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي » . ومن قائل : إنها نزلت في طائفة من المشركين الوثنيين يجوزون الحشر بعد الموت وإن لم يثبت وجود القائل بهذا القول بين مشركي مكة أو العرب يوم نزول السورة مع كون خطابات السورة متوجهة إلى المشركين من قريش أو العرب بحسب السياق ، ومن قائل : إن المراد بهم كل معترف بالحشر من مسلم أو كتابي ، وإنما خص هؤلاء المعترفون بالأمر بالإنذار مع أن وجوب الإنذار عام لجميع الخلق لأن اللبحة أوجب عليهم لاعتراقهم بالمعاد .

لكن الآية لم تأخذ في وصفهم إلا الخوف من الحشر ، ولا يتوقف الخوف من الشيء على العلم بتحقيقه ولا الاعتراف بوجوده بل الشك - وهو الاحتمال المتساوي طرفاء - والمظنة وهي الإدراك الراجح على ماله من المراتب يجامع الخوف كالعلم وهو ظاهر .

فالآية إنما تحرض النبي ﷺ على إنذار كل من شاهد في سبابه علائم الخوف من أي طائفة كان لأن بناء الدعوة الدينية على أساس الحشر وإقامة المحاسبة على السيئة والحسنة والمجازاة عليها ، وأدنى ما يرجى من تأثير الدعوة الدينية في واحد أن يجوزه فيخافه ، وكلما ازداد احتمال وقوعه ازداد الخوف وقوي التأثير حتى يتلبس باليقين وينتفيح احتمال الخلاف بالكلمة ، فهناك التأثير التام .

قوله تعالى : « ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه » إلى آخر الآية ظاهر السياق على ما يؤيده ما في الآية التالية : « وكذلك فتننا بعضهم ببعض » الخ ، أن المشركين من قومه ﷺ اقترحوا عليه أن يطرد عن نفسه الضعفاء المؤمنين به فنهأه الله تعالى في هذه الآية عن ذلك .

وذلك منهم نظير ما اقترحه المستكبرون من سائر الأمم من رسلهم أن يطردوا عن أنفسهم الضعفاء والفقراء من المؤمنين استكباراً وتعزراً ، وقد حكى الله تعالى ذلك

عن قوم نوح فيما حكاه من حاجته عز وجل حجاجاً يشبه ما في هذه الآيات من الحجاج قال تعالى : « فقال الملأ الذين كفروا من قومه ما نراك إلا بشراً مثلنا وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي وما نرى لكم علينا من فضل بل نظنكم كاذبين . قال يا قوم أرأيتم إن كنت على بينة من ربي وآتاني رحمة من عنده فعميت عليكم أنلزمكموها وأنتم لها كارهون - إلى أن قال - وما أنا بطارد الذين آمنوا إنهم ملاقوا ربهم - إلى أن قال - ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول إني ملك ولا أقول للذين تردى أعينكم لن يؤتيمهم الله خيراً الله أعلم بما في أنفسهم إني إذا لمن الظالمين » (هود : ٣١) .

والتطبيق بين هذه الآيات والآيات التي نحن فيها يقضي أن يكون المراد بالذين يدعون ربهم بالغداة والعشي ويريدون وجهه هم المؤمنون ، وإنما ذكر دعائهم بالغداة والعشي وهو صلاتهم أو مطلق دعائهم ربهم للدلالة على ارتباطهم بربهم بما لا يداخله غيره تعالى وليوضح ما سيذكره من قوله : « أو ليس الله بأعلم بالشاكرين » .

وقوله : « يريدون وجهه » أي وجه الله ، قال الراغب في مفرداته : أصل الوجه الجارحة قال : فاغسلوا وجوهكم وأيديكم ، وتغشى وجوههم النار ، ولما كان الوجه أول ما يستقبلك وأشرف ما في ظاهر البدن استعمل في مستقبل كل شيء ، وفي أشرفه ومبدئه فقيل : وجه كذا ووجه النهار ، وربما عبر عن الذات بالوجه في قول الله : ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ، قيل : ذاته ، وقيل : أراد بالوجه هنا التوجه إلى الله بالأعمال الصالحة .

وقال : فأينا تولوا فثم وجه الله ، كل شيء هالك إلا وجهه ، يريدون وجه الله ، وإنما نطمعكم لوجه الله ، قيل : إن الوجه في كل هذا ذاته ويعني بذلك كل شيء هالك إلا هو وكذا في أخواته ، وروي أنه قيل ذلك لأبي عبد الله بن الرضا فقال : سبحان الله لقد قالوا قولاً عظيماً إنما عنى الوجه الذي يؤتى منه ومعناه : كل شيء من أعمال العباد هالك وباطل إلا ما أريد به الله ، وعلى هذا الآيات الآخر ، وعلى هذا قوله : يريدون وجهه ، يريدون وجه الله ، انتهى .

أقول : أما الانتقال الاستعمالي من الوجه بمعنى الجارحة إلى مطلق ما يستقبل به الشيء غير توسعاً فلا ريب فيه على ما هو المعهود من تطور الألفاظ في معانيها لكن النظر

الدقيق لا يسوغ إرادة الذات من الوجه فإن الشيء أيّما كان إنمّا يستقبل غيره بشيء من ظواهر نفسه من صفاته وأسمائه ، وهي التي تتعلق بها المعرفة فإنمّا نعرف ما نعرف بوصف من أوصافه أو اسم من أسمائه ثم نستدل بذلك على ذاته من غير أن نلمس ذاته مساساً على الاستقامة .

فإنمّا ننال معرفة الأشياء أولاً بأدوات الحس التي لا تنال إلا الصفات من أشكال وتخاطيط وكيفيات وغير ذلك من دون أن ننال ذاتاً جوهرية ثم نستدل بذلك على أن لها ذوات جوهرية هي القيمة لأعراضها وأوصافها التابعة لما أنها تحتاج إلى ما يقيم أودها ويحفظها ففي الحقيقة قولنا : ذات زيد مثلاً معناه الشيء الذي نسبته إلى أوصاف زيد وخواصه كنسبتنا إلى أوصافنا وخواصنا فإدراك الذوات إدراكاً فكرياً يكون دائماً بضرب من القياس والنسبة .

وإذا لم يمكن إدراك الذوات الماهوية بإدراك تام فكري إلا من طريق أوصافها وآثارها بضرب من القياس والنسبة فالأمر في الله سبحانه ولا حد لذاته ولا نهاية لوجوده أوضح وأبين ، ولا يقع العلم على شيء إلا مع تحديد ماله فلا مطمع في الإحاطة العلمية به تعالى قال : « وعنت الوجوه للحجى القسوم » (طه : ١١١) وقال : « ولا يعيطون به علماً » (طه : ١١٠) .

لكن وجه الشيء لما كان ما يستقبل به غيره كانت الجهة بمعنى الناحية أعني ما ينتهي إليه الإشارة وجهاً فإنمّا بالنسبة إلى الشيء الذي يعد الإشارة كالوجه بالنسبة إلى الإنسان يستقبل غيره به ، وبهذه العناية تصير الأعمال الصالحة وجهاً لله تعالى كما أن الأعمال الطالحة وجه للشيطان وهذا بعض ما يمكن أن ينطبق عليه أمثال قوله : « يريدون وجه الله » وقوله : « إنمّا نطعمكم لوجه الله » وغير ذلك ، وكذا الصفات التي يستقبل بها الله سبحانه خلقه كالرحمة والخلق والرزق والهداية ونحوها من الصفات الفعلية بل الصفات الذاتية التي نعرفه تعالى بها نوعاً من المعرفة كالحياة والعلم والقدرة كل ذلك وجه تعالى يستقبل لخلقها بها ويتوجه إليه من جهتها كما يشعر به بعض الإشعار أو الدلالة قوله تعالى : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » (الرحمن : ٢٧) فإن ظاهر الآية أن قوله : « ذو الجلال والإكرام » نعت للوجه دون الرب فافهم ذلك .

وإذا صح أن ناحيته تعالى جهته ووجهه صح بالجملة أن كل ما ينسب إليه تعالى نوعاً من نسبة القرب كأسمائه وصفاته وكدينه ، وكالأعمال الصالحة وكذا كل من يحصل في ساحة قربه كالأنبياء والملائكة والشهداء وكل مغفور له من المؤمنين وجه له تعالى .

وبذلك يتبين أولاً: معنى قوله سبحانه : « وما عند الله باقٍ » (النمل : ٩٦) ، وقوله : « ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته » (الأنبياء : ١٩) ، وقوله : « إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه » (الأعراف : ٢٠٦) ، وقوله فيمن يقتل في سبيل الله : « بل أحياء عند ربهم يرزقون » (آل عمران : ١٦٩) ، وقوله : « وإن من شيء إلا عندنا خزائنه » (الحجر : ٢١) ، فالآيات تسدل بانضمام الآية الأولى إليهن أن هذه الأمور كلها باقية ببقائه تعالى لا سبيل للهلاك والبوار إليها ، ثم قال تعالى : « كل شيء هالك إلا وجهه » (القصص : ٨٨) فدل الحصر الذي في الآية على أن ذلك كله وجه لله سبحانه وبعبارة أخرى كلها واقعة في جهته تعالى مستقرة مطمئنة في جانبه وناحيته .

وثانياً : أن ما تتعلق به إرادة العبد من ربه هو وجهه كما في قوله : « يبتغون فضلاً من ربهم ورضواناً » (المائدة : ٢) ، وقوله : « ابتغاء رحمة من ربك » (الإسراء : ٢٨) وقوله : « وابتغوا إليهم الوسيلة » (المائدة : ٣٥) فكل ذلك وجه تعالى لأن صفات فعله تعالى كالرحمة والمرضاة والفضل ونحو ذلك من وجهه ، وكذلك سبيله تعالى من وجهه على ما تقدم ، وقال تعالى : « إلا ابتغاء وجه الله » (البقرة : ٢٧٢) .

وقوله : « ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء » الحساب هو استعمال العدد بالجمع والطرح ونحو ذلك ، ولما كان تمحيص الأعمال وتقديرها لتوفية الأجر أو أخذ النتيجة ونحوهما لا يخلو بحسب العادة من استعمال العدد يجمع أو طرح سمي ذلك حساباً للأعمال .

وإذ كان حساب الأعمال لتوفية الجزاء ، والجزاء إنما هو من الله سبحانه فالحساب على الله تعالى أي في عهده وكفايته كما قال : « إن حسابهم إلا على ربي » (الشعراء : ١١٣) ، وقال : « ثم إن علينا حسابهم » (الغاشية : ٢٦) وعكس في قوله : « إن الله كان على كل شيء حسيباً » (النساء : ٨٦) للدلالة على سلطانه تعالى وهيمنته على كل شيء . وعلى هذا فالمراد من نفي كون حسابهم عليه أو حسابهم عليهم نفي أن يكون هو

الذي يحاسب أعمالهم ليجازعهم حتى إذا لم يرتض أمرهم وكره مجاورتهم طردهم عن نفسه أو يكونوا هم الذين يحاسبون أعماله حتى إذا خاف مناقشتهم أو سوء مجازاتهم أو كرههم استكباراً واستعلاء عليهم طردهم ، وعلى هذا فكل من الجملتين : « ما عليك الخ ، وما عليهم الخ » مقصودة في الكلام مستقلة .

وربما أمكن أن يستفاد من قوله : « ما عليك من حسابهم من شيء » نفي أن يحمل عليه حسابهم أي أعمالهم المحاسبة حتى يستثقله وذلك بإيهام أن للعمل ثقلاً على عامه أو من يحمل عليه ، فالمعنى ليس شيء من ثقل أعمالهم عليك ، وعلى هذا فاستتباعه بقوله : « وما من حسابك عليهم من شيء » - ولا حاجة إليه لنظام الكلام بدونه - إنما هو لتتميم أطراف الاحتمال وتأكيد مطابقة الكلام ، ومن الممكن أيضاً أن يقال : إن مجموع الجملتين أعني قوله : « ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء » كناية عن نفي الارتباط بين النبي ﷺ وبينهم من حيث الحساب .

وربما قيل : إن المراد بالحساب حساب الرزق دون حساب الأعمال والمراد : ليس عليك حساب رزقهم ، وإنما الله يرزقهم وعليه حساب رزقهم ، وقوله : « وما من حسابك عليهم الخ » جيء به تأكيداً لمطابقة الكلام على ما تقدم في الوجه السابق ، والوجهان وإن أمكن توجيههما بوجه لكن الوجه هو الأول .

وقوله : « فتطردهم فتكون من الظالمين » الدخول في جماعة الظالمين متفرع على طردهم أي طرد الذين يدعون ربهم فنظم الكلام بحسب طبعه يقتضي أن يفرع قوله : « فتكون من الظالمين » ، على قوله في أول الآية : « ولا تطرد الذين الخ » إلا أن الكلام لما طال بتخلل جمل بين المتفرع والمتفرع عليه أعيد لفظ الطرد ثانياً في صورة الفرع ليتفرع عليه قوله : « فتكون من الظالمين » بنحو الاتصال ويرتفع اللبس .

فلا يرد عليه أن الكلام مشتمل على تفريع الشيء على نفسه فإن ملخصه : ولا تطرد الذين يدعون ربهم فتطردهم ، وذلك أن إعادة الطرد ثانياً لإبصال الفرع أعني قوله : « فتكون من الظالمين » ، إلى أصله كما عرفت .

قوله تعالى : « وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا » إلى آخر الآية ، الفتنة هي

الامتحان ، والسياق يدل على أن الاستفهام في قوله : « أهؤلاء من الله عليهم من بيننا » للتمكيم والاستهزاء ، ومعلوم أنهم لا يسخرون إلا بمن يستحقرون أمره ويستهيئون موقعه من المجتمع ، ولم يكن ذلك إلا لفقرتهم ومسكنتهم وانحطاط قدرهم عند الأقوياء والكبرياء منهم .

فإنه سبحانه يخبر نبيه أن هذا التفاوت والاختلاف إنما هو محنة إلهية يتمتع بها الناس ليميز به الكافرين من الشاكرين ، فيقول أهل الكفران والاستكبار في الفقراء المؤمنين : أهؤلاء الذين من الله عليهم من بيننا فإن السنن الاجتماعية عند الناس توصف بما عند المستن بها من الشرافة والخسة ، وكذا العمل يوزن بما لعامله من الوزن الاجتماعي فالطريقة السلوكية عند الفقراء والأذلاء والعبيد يستذلها الأغنياء والأعزة ، والعمل الذي أتى به مسكين أو الكلام الذي تكلم به عبد أو أسير مستذلاً لا يعتني به أولوا الطول والقوة .

فانتحال الفقراء والاجراء والعبيد بالدين ، واعتناء النبي بهم وتقريبه إليهم من نفسه كالدليل عند الطغاة المستكبرين من أهل الاجتماع على هوان أمر الدين وأنه دون أن يلتفت إليه من يعتنى بأمره من الشرفاء والأعزة .

وقوله تعالى : « أوليس الله بأعلم بالشاكرين » جواب عن استهزائهم المبني على الاستبعاد ، بقولهم : « أهؤلاء الذين من الله عليهم من بيننا » ومحصله أن هؤلاء شاكرون لله دونهم ولذلك قدم هؤلاء لمنته وأخرهم فكنى سبحانه عن ذلك بأن الله أعلم بالشاكرين لنعته أي إنهم شاكرون ، ومن المسلم أن المنعم إنما يمتن وينعم على من يشكر نعمته وقد سمى الله تعالى توحيدته ونفي الشريك عنه شكراً في قوله حكاية عن قول يوسف عليه السلام : « ما كان لنا أن نشرك بالله من شيء ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس ولكن أكثر الناس لا يشكرون » (يوسف : ٣٨) .

فالآية تبين أنهم يجهالتهم يبدون الكرامة والعزة على التقدم في زخارف الدنيا من مال وبنين وجاه ، ولا قدر لها عند الله ولا كرامة ، وإنما الأمر يدور مدار صفة الشكر والنعمة بالحقيقة هي الولاية الإلهية .

قوله تعالى : « وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم » إلى آخر الآية ،

قد تقدم معنى السلام ، والمراد بكتابته الرحمة على نفسه إيجابها على نفسه أي استحالة انفكاك فعله عن كونه معنوناً بعنوان الرحمة ، والإصلاح هو التلبس بالصلاح فهو لازم وإن كان بحسب الحقيقة متعدياً وأصله إصلاح النفس أو إصلاح العمل .

والآية ظاهرة الاتصال بالآية التي قبلها يأمر الله سبحانه فيها نبيه ﷺ - بعدما نهاه عن طرد المؤمنين عن نفسه - أن يتلطف بهم ويسلم عليهم ويبشر من تاب منهم عن سيئة توبة نصوحاً بمغفرة الله ورحمته فتطيب بذلك نفوسهم ويسكن طيش قلوبهم .

ويتبين بذلك أولاً : أن الآية - وهي من آيات التوبة - إنما تعرض للتوبة عن المعاصي والسيئات دون الكفر والشرك بدليل قوله : « ومن عمل منكم ، أي المؤمنين بآيات الله .

وثانياً : أن المراد بالجهالة ما يقابل الجحود والعناد اللذين هما من التعمد المقابل للجهالة فإن من يدعو ربه بالعبادة والمشى يريد وجهه وهو مؤمن بآيات الله لا يعصيه تعالى استكباراً واستعلاء عليه بل لجهالة غشيته باتباع هوى في شهوة أو غضب .

وثالثاً : أن تقييد قوله : « تاب » بقوله : « وأصلح » للدلالة على تحقق التوبة بحقيقتها فإن الرجوع حقيقة إلى الله سبحانه واللواذ يجنبه لا يجمع لطهارة موقفه التقدير بقذارة الذنب الذي تطهر منه التائب الراجع ، وليست التوبة قول : « أتوب إلى الله » قولاً لا يتعدى من اللسان إلى الجنان ، وقد قال تعالى : « وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله » (البقرة : ٢٨٤) .

ورابعاً : أن صفاته الفعلية كالغفور والرحيم يصح تقييدها بالزمان حقيقة فإن الله سبحانه وإن كتب على نفسه الرحمة لكنها لا تظهر ولا تؤثر أثرها إلا إذا عمل بعض عباده سوء يجهالة ثم تاب من بعده وأصلح .

وقد تقدم في الكلام على قوله تعالى : « إنما التوبة على الله » إلى آخر الآيتين (النساء : ١٧) في الجزء الرابع من الكتاب ما له تعلق بالمقام .

قوله تعالى : « وكذلك نفصل الآيات ولتستبين سبيل المجرمين » تفصيل الآيات بقرينة المقام شرح المعارف الإلهية وتخليصها من الإبهام والاندماج ، وقوله : « ولتستبين

سبيل المجرمين ، اللام فيه للغاية ، وهو معطوف على مقدّر طوي عن ذكره تعظيماً وتفخيماً لأمره وهو شائع في كلامه تعالى ، كقوله : « وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا » (آل عمران : ١٤٠) ، وقوله : « وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين » (الآية : ٧٥) .

فالمعنى : وكذلك نشرح ونميز المعارف الإلهية بعضها من بعض ونزيل ما يطرق عليها من الإبهام لأغراض هامة منها أن تستبين سبيل المجرمين فيتجنبها الذين يؤمنون بآياتنا ، وعلى هذا فالمراد بسبيل المجرمين السبيل التي يسلكها المجرمون قبسأل الآيات الناطقة بتوحيد الله سبحانه والمعارف الحقّة التي تتعلق به وهي سبيل الجحود والعناد والإعراض عن الآيات وكفران النعمة .

وربما قيل . إن المراد بسبيل المجرمين السبيل التي تسلك في المجرمين ، وهي سنة الله فيهم من لعنهم في الدنيا وإنزال العذاب إليه بالآخرة ، وسوء الحساب وألم العقاب في الآخرة ، والمعنى الأول أوفق بسباق الآيات المسرودة في السورة .

مركز تحقيق كتاب علوم عربي
(بحث روائي)

في السكافي بإسناده فيه رفع عن الرضا عليه السلام قال : إن الله عز وجل لم يقبض نبينا حتى أكمل له الدين ، وأنزل عليه القرآن فيه تبيان كل شيء بيّن فيه الحلال والحرام والحدود والأحكام ، وجميع ما يحتاج إليه الناس كمالاً ، وقال عز وجل : ما فرطنا في الكتاب من شيء .

وفي تفسير القمي حدثني أحمد بن محمد قال حدثني جعفر بن محمد قال حدثنا كثير ابن عياش عن أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام في قوله : « والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم » يقول : صم عن الهدى بكم لا يتكلمون بخير « في الظلمات » يعني ظلمات الكفر « من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم » وهو رد على قدرة هذه الأمة يحشرهم الله يوم القيامة من ^(١) الصابئين والنصارى والمجوس فيقولون « ربنا ما كنا

مشركين ، ، يقول الله : « انظر كيف كذبوا على أنفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون » .
قال : فقال رسول الله ﷺ : ألا إن لكل أمة مجوساً ومجوس هذه الأمة الذين
يقولون : لا قدر ويزعمون أن المشية والقدرة إليهم ولهم .

قال في البرهان عند نقل الحديث : وفي نسخة اخرى من تفسير علي بن إبراهيم في
الحديث هكذا : قال : فقال : إلا إن لكل أمة مجوساً ، ومجوس هذه الأمة الذين
يقولون : لا قدر ويزعمون أن المشية والقدرة ليست لهم ولا عليهم ، وفي نسخة ثالثة ،
يقولون : لا قدر ويزعمون أن المشية والقدرة ليست إليهم ولا لهم ، انتهى .

أقول : مسألة القدر من المسائل التي وقع الكلام فيها في الصدر الأول فأنكر
القدر - وهو أن لإرادة الله سبحانه تعلقاً ما بأعمال العباد - قوم وأثبتوا المشية والقدرة
المستقلتين للإنسان في فعله وأنه هو الخالق له المستقل به ، وسموا بالقدرية أي المتكلمين في
القدر ، وقد روي الفريقان عن النبي ﷺ أنه قال : « القدريه مجوس هذه الأمة ،
وانطباقه عليهم واضح فإنهم يثبتون للأعمال خالقاً هو الانسان ولغيرها خالقاً هو الله
سبحانه وهو قول الثنوية وهم الجوس بالهين اثنين : خالق للخير ، وخالق للشر .

وهناك روايات أخر عن النبي ﷺ وعن أئمة أهل بيته عليهم السلام تفسر الرواية
بالمعنى الذي تقدم ، وتثبت أن هناك قدراً وأن الله مشية في أفعال عباده كما يثبت القرآن .
وقد أول المعتزلة وهم النافون للقدر الرواية بأن المراد بالقدريه المثبتون للقدر ،
وهم كالمجوس في إسنادهم الخير والشر كله إلى خالق غير الإنسان ، وقد تقدم بعض
الكلام في ذلك ، وسيجيء استيفاءه إن شاء الله تعالى .

وبما ذكرنا يظهر أن الجمع بين القول بأنه لا قدر ، والقول بأنه ليست المشية
والقدرة للإنسان ولا إليه جمع بين المتنافيين فإن القول بنفي القدر يلزم القول باستقلال
الإنسان بالمشية والاستطاعة ، والقول بالقدر يلزم القول بنفي استقلاله بالمشية والقدرة .
وعلى هذا فما وقع في النسختين من الجمع بين قولهم : لا قدر ، وقولهم : إن
المشية والقدرة ليست لهم ولا إليهم ليس إلا من تحريف بعض النساخ ، وقد اختلط عليه
المعنى حيث حفظ قوله « لا قدر » وغير الباقي .

وفي الدر المنثور أخرج أحمد وابن جرير وابن أبي حاتم وابن المنذر والطبراني في

الكبير و أبو الشيخ وابن مردويه والبيهقي في الشعب عن عقبه بن عامر عن النبي ﷺ قال : إذا رأيت الله يعطي العبد في الدنيا وهو مقيم على معاصيه ما يحب فإنما هو استدراج ثم تلا رسول الله ﷺ : فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شيء . الآية والآية التي بعدها .

وفيه أخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ وابن مردويه عن عبادة بن الصامت : إن رسول الله ﷺ قال : إن الله تبارك وتعالى إذا أراد بقوم بقاء أو نغاء رزقهم القصد والعفاف وإذا أراد بقوم اقتطاعاً فتح لهم أو فتح عليهم باب خيانة حتى إذا فرحوا بها أوتوا الخذلانم بغتة فإذا هم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين .

وفيه أخرج ابن المنذر عن جعفر قال : أوصى الله إلى داود : خفني على كل حال ، وأخوف ما تكون عند تظاهر النعم عليك لا أصرعك عندها ثم لا أنظر إليك .

أقول : قوله : لا أصرعك نهي يفيد التحذير ، وقوله : ثم لا أنظر «الخ» منصوب للتفريع على النهي .

وفي تفسير القمي في قوله تعالى : « قل أرأيتم إن أتاكم عذاب الله بغتة أو جهرة ، الآية » قال : إنها نزلت لما هاجر رسول الله ﷺ إلى المدينة ، وأصاب أصحابه الجهد والعلل والمرض فشكوا ذلك إلى رسول الله ﷺ فأنزل الله : قل لهم يا محمد أرأيتم إن أتاكم عذاب الله بغتة أو جهرة هل يهلك إلا القوم الظالمون أي لا يصيبكم إلا الجهد والضر في الدنيا فأما العذاب الأليم الذي فيه الهلاك فلا يصيب إلا القوم الظالمين .

أقول : الرواية على ضعفها تنافي ما استفاض أن سورة الأنعام نزلت بمكة دفعة . على أن الآية بمضمونها لا تنطبق على القصة والذي تمحل به في تفسيرها بعيد عن نظم القرآن .

وفي المجمع في قوله تعالى : وأنذر به الذين يخافون الآية قال : قال الصادق عليه السلام : أنذر بالقرآن من يخافون الوصول إلى ربهم ترغيبهم فيما عنده فإن القرآن شافع مشفع لهم .

أقول : وظاهر الحديث رجوع الضمير في قوله : « من دونه » إلى القرآن ، وهو معنى صحيح وإن لم يعهد في القرآن أن يسمى ولياً كما سمي إماماً .

وفي الدر المنثور أخرج أحمد وابن جرير وابن أبي حاتم والطبراني وأبو الشيخ وابن

مردويه وأبو نعيم في الحلية عن عبدالله بن مسعود قال : مر الملائكة من قريش على النبي ﷺ وعنده صهيب وعمار وبلال وخباب ونحوهم من ضعفاء المسلمين فقالوا : يا محمد أَرْضَيْتَ هؤلاء من قومك ؟ أهؤلاء من الله عليهم من بيننا ؟ نحن نكون تبعاً لهؤلاء : اطردهم عنك فالعلك إن طردتهم أن نتبعك ، فانزل فيهم القرآن : « وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم » الخ .

أقول : ورواه في المجمع عن الثعلبي بإسناده عن عبدالله بن مسعود مختصراً .

وفيه أخرج ابن جرير وابن المنذر عن عكرمة قال : مشى عتبة بن ربيعة وشيبة بن ربيعة وقرظة بن عبد عمرو بن نوفل والحارث بن عامر بن نوفل ومطعم بن عدي بن خيار بن نوفل في أشرف الكفار من عبد مناف إلى أبي طالب فقالوا : لو أن ابن أخيك طرد عنا هؤلاء الأعداء فإنهم عبيدنا وعسفاؤنا كان أعظم له في صدورنا وأطوع له عندنا وأدنى لاتباعنا إياه وتصديقه .

فذكر ذلك أبو طالب للنبي ﷺ فقال عمر : لو فعلت يا رسول الله حتى ننظر ما يريدون بقولهم ؟ وما تصيرون إليه من أمرهم ؟ فانزل الله : « وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم - إلى قوله - أليس الله بأعلم بالشاكرين »

قال : وكانوا بلالاً وعمار بن ياسر وسالمًا مولى أبي حذيفة وصباحًا مولى أسيد ، ومن الخلفاء ابن مسعود والمقداد بن عمرو وواقد بن عبدالله الحنظلي وعمرو بن عبد عمرو ذو الشمالين ومرثد بن أبي مرثد وأشباهم .

ونزلت في أئمة الكفر من قريش والموالي والخلفاء : « وكذلك فتننا بعضهم بعض ليقولوا ، الآية فلما نزلت أقبل عمر فاعتذر بمقالته فانزل الله : « وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا » الآية .

وفيه أخرج ابن أبي شيبة وابن ماجه وأبو يعلى وأبو نعيم في الحلية وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ وابن مردويه والبيهقي في الدلائل عن خباب قال : جاء الأقرع بن حابس التميمي وعيينة بن حصين الفزاري فوجدا النبي ﷺ قاعداً مع بلال وصهيب وعمار وخباب في أناس ضعفاء من المؤمنين فلما رأوهم حوله حقت رؤسهم فأتوه فخلوا به فقالوا : إننا نحب أن تجعل لنا منك مجلساً تعرف لنا العرب به فضلنا فإن وفود العرب ستأتيك فنستحي أن ترانا العرب قعوداً مع هؤلاء الأعداء فإذا نحن جئناك فأقمهم

عنا فإذا نحن فرغنا فلتنقعد معهم إن شئت قال : نعم ، قالوا : فاكتب لنا عليك بذلك كتاباً ، فدعا بالصحيفة ودعا علينا ليكتب ، ونحن قعود في ناحية .

إذ نزل جبرئيل بهذه الآية : « ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي - إلى قوله - فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة فألقى رسول الله ﷺ الصحيفة من يده ثم دعانا فأتيناه وهو يقول : سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة ، فكنا نقعد معه فإذا أراد أن يقوم قام وتركنا فأنزل الله : واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه الآية . قال : فكان رسول الله ﷺ يقعد معنا بعد فإذا بلغ الساعة التي يقوم فيها قمنا وتركناه حتى يقوم .

أقول : ورواه في المجمع عن سلمان وخباب وفي معنى هذه الروايات الثلاث المتقدمة بعض روايات أخر ، والرجوع إلى ما تقدم في أول السورة من استفاضة الروايات على نزول سورة الأنعام دفعة ثم التأمل في سياق الآيات لا يبقى ريباً أن هذه الروايات إنما هي من قبيل ما نسميه تطبيقاً بمعنى أنهم وجدوا مضامين بعض الآيات تقبل الانطباق على بعض القصص الواقعة في زمن النبي ﷺ فعدوا القصة سبباً لنزول الآية لا بمعنى أن الآية إنما نزلت وحدها ودفعة لحديث تلك الواقعة ورفع الشبهة الطارئة من قبلها بل بمعنى أن الآية يرتفع بها ما يطرد من قبل تلك الواقعة من الشبهة كما ترتفع بها الشبهة الطارئة من قبل سائر الوقائع من أشباه الواقعة ونظائرها كما يشهد بذلك ما ترى في هذه الروايات الثلاث الواردة في سبب نزول قوله : ولا تطرد الذين يدعون الآية فإن الغرض فيها واحد لكن القصص مختلفة في عين أنها متشابهة فكأنهم جاؤا إلى النبي ﷺ واقترحوا عليه أن يطرد عنه الضعفاء كرة بعد كرة وعنده في كل مرة عدة من ضعفاء المؤمنين وفي مضمون الآية انعطاف إلى هذه الاقتراحات أو بعضها .

وعلى هذه الوتيرة كانوا يذكرون أسباب نزول الآيات بمعنى القصص والحوادث الواقعة في زمنه ﷺ مما لها مناسبة ما مع مضامين الآيات الكريمة من غير أن تكون الآية مثلاً نظراً إلى خصوص القصة والواقعة المذكورة ، ثم شيوع النقل بالمعنى في الأحاديث والتوسع البالغ في كيفية النقل أوهم أن الآيات نزلت في خصوص الوقائع الخاصة على أن تكون أسباباً منحصرة ، فلا اعتماد في أمثال هذه الروايات الناقلة لأسباب النزول وخاصة في أمثال هذه السورة من السور التي نزلت دفعة على أزيد من أنها تكشف عن نوع ارتباط

للآيات بالوقائع التي كانت في زمنه ﷺ . ولا سيما بالنظر إلى شيوع الوضع والدس في هذه الروايات والضعف التي فيها وما سامح به القدماء في أخذها ونقلها .

وقد روى في الدر المنثور عن الزبير بن بكار في أخبار المدينة عن عمر بن عبد الله ابن المهاجر أن الآية نزلت في اقتراح بعض الناس أن يطرد النبي ﷺ الضعفاء من أصحاب الصفة عن نفسه في نظير من القصة ، ويضعفه ما تقدم في نظيره أن السورة إنما نزلت دفعة وفي مكة قبل الهجرة .

وفي تفسير العياشي عن أبي عمرو الزبيري عن أبي عبد الله عليه السلام قال : رحم الله عبداً تاب إلى الله قبل الموت فإن التوبة مطهرة من دنس الخطيئة ومنقذة من شقاء الهلكة فرض الله بها على نفسه لعباده الصالحين فقال : كتب ربكم على نفسه الرحمة أنه من عمل منكم سوء يجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فإنه غفور رحيم ، ومن يعمل سوء أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله تواباً رحيماً .

وفي تفسير البرهان روي عن ابن عباس في قوله تعالى : وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا الآية نزلت في علي وحزرة وزيد .

اقول : وفي عدة من الروايات أن الآيات السابقة نزلت في أعداء آل البيت عليهم السلام والظاهر أنها جميعاً من قبيل الجري والتطبيق أو الأخذ بباطن المعنى فإن نزول السورة بمكة دفعة يابى أن يجعل أمثال هذه الروايات من أسباب النزول ولذلك طويها عن إيرادها ، والله أعلم .

* * *

قُلْ إِنِّي نُهَيْتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ
 قَدْ ضَلَلْتُ إِذَا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ - ٥٦ . قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي
 وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضِي الْحَقَّ وَهُوَ
 خَيْرُ الْفَاصِلِينَ - ٥٧ . قُلْ لَوْ أَنَّ عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَقَضِيَ الْأَمْرُ بَيْنِي

وَيَبْنِكُمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ - ٥٨ . وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ
 وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي
 ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ - ٥٩ . وَهُوَ الَّذِي
 يَتَوَفَّاكُمْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ
 مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ - ٦٠ . وَهُوَ الْقَاهِرُ
 فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ
 رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفِرُّونَ - ٦١ . ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ
 وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ - ٦٢ . قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ
 تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَّيْنٍ أَنْجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ - ٦٣ .
 قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَافِرٍ ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ - ٦٤ .
 قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ
 أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبَسَكُمْ شِيعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ أَنْظُرْ كَيْفَ
 نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ - ٦٥ - وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ
 لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ - ٦٦ . لِكُلِّ نَبَأٍ مُسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ - ٦٧ . وَإِذَا
 رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ
 غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِىٰ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ - ٦٨ .

وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَلَكِنْ ذِكْرِي لَعَلَّهُمْ
يَتَّقُونَ - ٦٩ . وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا
وَذَكَرَ بِهِ أَنْ تَبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ
وَإِنْ تَعْدِلْ كُلُّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ
شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ - ٧٠ . قُلْ أَدْعُوا مِنْ
دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي
اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانٌ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى انْتِنَا
قُلْ إِنْ هُدَى اللَّهُ فَإِنَّهُ هُوَ الْهُدَى وَأَمِرْنَا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ - ٧١ . وَأَنْ أَقِيمُوا
الصَّلَاةَ وَآتَوْهُ وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ - ٧٢ . وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ
فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ - ٧٣ .

(بيان)

الآيات من تسمية الاحتجاجات على المشركين في التوحيد وما يرتبط به من المعارف
في النبوة والمعاد ، وهي ذات سياق متصل متسق .

قوله تعالى : « قل إني نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله » إلى آخر الآية .
أمر بأن خبرهم بورود النهي عليه عن عبادة شركائهم هو نهي عن عبادتهم بنوع من الكناية

ثم أشار إلى ملاك النهي عنها بقوله : « قل لا أتبع أهواءكم » وهو أن عبادتهم اتباع للهوى وقد نهي عنه ثم أشار بقوله : « قد ضللت إذا وما أنا من المهتدين » إلى سبب الاستنكاف عن اتباع الهوى وهو الضلال والخروج عن جماعة المهتدين وهم الذين اتصفوا بصفة قبول هداية الله سبحانه ، وعرفوا بذلك ، فاتباع الهوى ينافي استقرار صفة الاهتداء في نفس الإنسان ، ويمانع إشراق نور التوحيد على قلبه إشراقاً ثابتاً ينتفع به .

وقد تلخص بذلك كله بيان تام معلى للنهي أو الإتهاء عن عبادة أصنامهم ، وهو أن في عبادتها اتباعاً للهوى ، وفي اتباع الهوى الضلال والخروج عن صف المهتدين بالهداية الإلهية .

قوله تعالى : « قل إني على بينة من ربي وكذبتكم به » إلى آخر الآية . البينة هو الدلالة الواضحة من البيان وهو الوضوح ، والأصل في معنى هذه المادة هو انعزال شيء عن شيء وانفصاله عنه بحيث لا يتصلان ولا يختلطان ، ومنه البين والبون والبينونة وغير ذلك ، قد سميت البينة بينة لأن الحق يبين بها عن الباطل فيتضح ويسهل الوقوف عليه من غير تعب ومؤنة .

والمراد بمرجع الضمير في قوله : « وكذبتكم به » هو القرآن وظاهر السياق أن يكون التكذيب إنما تعلق بالبينة التي هو ^{بمعنى البينة} عليها على ما هو ظاهر اتصال المعنى ، ويؤيده قوله بعده : « ما عندي ما تستعجلون به » الخ ، فإن المحصل من الكلام مع انضمام هذا الذيل . أن الذي أيتد الله به رسالتي من البينات وهو القرآن تكذبون به ، والذي تقترحونه علي وتستعجلون به من الآيات ليس في اختياري ولا مفوضاً أمره إلي فليس بيننا ما نتوافق فيه لما أوتي ما لا تريدون وأنتم تريدون ما لم آت .

فمن هنا يظهر أن الضمير المجرور في قوله : « وكذبتكم به » واسم إلى البينة لكون المراد به القرآن ، وأن قوله : « ما عندي ما تستعجلون به » أراد به نفي التسلط على ما يستعجلون به بالتكنية فإن الغالب فيما يقدر الإنسان عليه وخاصة في باب الإعطاء والإنفاق أن يكون ما يعطيه وينفقه حاضراً عنده أو مذخوراً لديه وتحت تسلطه ثم ينفق منه ما ينفق فقد أريد بقوله : « ما عندي » نفي التسلط والقدرة من باب نفي المزوم بنفي اللازم .

وقوله : « إن الحكم إلا لله » الخ ، بيان لسبب النفي ، ولذلك جيء فيه بالنفي

والاستثناء المفيد للحصر ليدل بوقوع النفي على الجنس على أن ليس لغيره تعالى من سنخ الحكم شيء قط وأنه إلى الله سبحانه فحسب .

(كلام في معنى الحكم وأنه لله وحده)

مادة الحكم تدل على نوع من الإتقان يتلائم به أجزاء الشيء وينسب به بخله وفرجه فلا يتجزئ إلى الأجزاء ولا يتلاشى إلى الأبعاض حتى يضعف أثره وينكسر سورته ، وإلى ذلك يرجع المعنى الجامع بين تفاريق مشتقاته كالإحكام والتحكيم والحكمة والحكومة وغير ذلك .

وقد تنبه الإنسان على نوع تحقق من هذا المعنى في الوظائف المولوية والحقوق الدائرة بين الناس فإن الموالي والرؤساء إذا أمروا بشيء فكأنما يعقدون التكليف على المأمورين ويقيدونهم به عقداً لا يقبل الحل وتقييداً لا يسهم معه الإنطلاق ، وكذلك مالك سلعة كذا أو ذو حق في أمر كذا كأن بينه وبين سلعته أو الأمر الذي فيه نوعاً من الإلتيام والاتصال الذي يمنع أن يتخلل غيره بينه وبين سلعته بالتصرف أو بينه وبين مورد حقه فيقصر عنه يده ، فإذا نازع أحد مالك سلعة في ملكها كان ادعاه لنفسه أو ذا الحق في حقه فأراد إبطال حقه فقد استوهن هذا الإحكام وضعف هذا الإتقان ثم إذا عقد الحكم أو القاضي الذي رفعت إليه القضية الملك أو الحق لأحد المتنازعين فقد أوجد هناك حكماً أي إتقاناً بعد فتور ، وقوة إحكاماً بعد ضعف ووهن ، وقوله : ملك السلعة لفلان أو الحق في كذا لفلان حكم يرتفع به غائلة النزاع والمشاجرة ، ولا يتخلل غير المالك وذي الحق بين الملك والحق وبين ذمها ، وبالجملة الأمر في أمره والقاضي في قضائه كأنها يوجدان نسبة في مورد الأمر والقضاء يحكمانه بها ويرفعان به وهناً وفتوراً ، وهو الذي يسمى الحكم .

فهذه سبيل تنبه الناس لمعنى الحكم في الأمور الوضعية الاعتبارية ثم رأوا أن معناه يقبل الإنطباق على الأمور التكوينية الحقيقية إذا نسبت إلى الله سبحانه من حيث قضائه وقدره فكون النواة مثلاً تنمو في التراب ثم تنبسط ساقاً وأغصاناً وتورق وتثمر وكون النطفة تتبدل جسماً ذا حياة وحس وهكذا كل ذلك حكم من الله سبحانه وقضائه ، فهذا ما نعلقه من معنى الحكم وهو إثبات شيء لشيء ، أو إثبات شيء عند شيء .

ونظرية التوحيد التي يبني عليها القرآن الشريف بنیان معارفه لما كانت تثبت حقيقة

التأثير في الوجود لله سبحانه وحده لا شريك له، وإن كان الإنتساب مختلفاً باختلاف الأشياء غير جار على وتيرة واحدة كما ترى أنه تعالى ينسب الخلق إلى نفسه ثم ينسبه في موارد مختلفة إلى أشياء مختلفة بنسب مختلفة، وكذلك العلم والقدرة والحياة والمشية والرزق والحسن إلى غير ذلك، وبالجملة لما كان التأثير له تعالى كان الحكم الذي هو نوع من التأثير والجعل له تعالى سواء في ذلك الحكم في الحقائق التكوينية أو في الشرائع الوضعية الاعتبارية، وقد أيد كلامه تعالى هذا المعنى كقوله: « إن الحكم إلا لله » (الأنعام : ٥٧ يوسف : ٦٧) وقوله تعالى: « ألا له الحكم » (الأنعام : ٦٢) وقوله: « له الحمد في الأولى والآخرة وله الحكم » (القصص : ٧٠) وقوله تعالى: « والله يحكم لا معقب لحكمه » (الرعد : ٤١) ولو كان لغيره تعالى حكم لكان له أن يعقب حكمه ويعارض مشيئته، وقوله: « فالحكم لله العلي الكبير » (المؤمن : ١٢) إلى غير ذلك، فهذه آيات خاصة أو عامة تدل على اختصاص الحكم التكويني به تعالى.

ويدل على اختصاص خصوص الحكم التشريعي به تعالى قوله: « إن الحكم إلا لله أمر الا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم » (يوسف : ٤٠) فالحكم لله سبحانه لا يشاركه فيه غيره على ظاهر ما يدل عليه ما مر من الآيات غير أنه تعالى ربما ينسب الحكم وخاصة التشريعي منه في كلامه إلى غيره كقوله تعالى: « يحكم به ذوا عدل منكم » (المائدة : ٩٥) وقوله لداود عليه السلام: « إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق » (ص : ٢٦) وقوله للنبي صلى الله عليه وآله وسلم: « أن احكم بينهم بما أنزل الله » (المائدة : ٤٩) وقوله: « فاحكم بينهم بما أنزل الله » (المائدة : ٤٨) وقوله: « يحكم بها النبيون » (المائدة : ٤٤) إلى غير ذلك من الآيات وضمها إلى القبيل الأول يفيد أن الحكم الحق لله سبحانه بالأصالة وأولاً لا يستقل به احد غيره، ويوجد لغيره بإذنه وثانياً، ولذلك عد تعالى نفسه احكم الحاكمين وخيرهم لما انه لازم الأصالة والاستقلال والأولية فقال: « اليس بأحكم الحاكمين » (التين : ٨) وقال: « وهو خير الحاكمين » (الأعراف : ٨٧) .

والآيات المشتمة على نسبة الحكم إلى غيره تعالى بإذن ونحوه - كما ترى - تختص بالحكم الوضعي الاعتباري، وأما الحكم التكويني فلا يوجد فيها - على ما اذكر - ما يدل على نسبه الى غيره وإن كانت معاني عامة الصفات والأفعال المنسوبة اليه تعالى لا تأتي عن الانتساب الى غيره نوعاً من الإنتساب بإذنه ونحوه كالعلم والقدرة والحياة والخلق والرزق والإحياء والمشية وغير ذلك في آيات كثيرة لا حاجة الى إيرادها .

ولعل ذلك مراعاة لحرمة جانبه تعالى لأشعار الصفة بنوع من الاستقلال الذي لا مسوغ
لنسبته إلى هذه الأسباب المتوسطة كما أن القضاء والأمر التكويني كذلك ، ونظيرتها في
ذلك الفاظ البديع والباريء والفاطر والفاظ آخر يجري مجراها في الإشعار بمعاني تنبئ
عن نوع من الاختصاص ، وإنما كفا عن استعمالها في غير موردته تعالى رعاية لحرمة ساحة الربوبية .

* * *

ولنرجع إلى ما كنا فيه من تفسير الآية فقوله تعالى : « إن الحكم إلا لله » أريد بالحكم
فيه القضاء التكويني ، والجملة تعليل للنفي في قوله : « ما عندي ما تستعجلون به » والمعنى
- على ما يعطيه السياق - أن الحكم لله وحده وليس لي أن أقضي بيني وبينكم ، وهو
الذي تستعجلون به باستعجالكم بما تقترحون علي من الآية .

وعلى هذا فقوله : « ما عندي ما تستعجلون به » مستعمل استعمال الكناية كأنهم
بإقتراحهم إتيان آية أخرى غير القرآن كانوا يقترحون عليه بما يقضي بينه وبينهم أن يقضي بينه وبينهم
ولعل هذا هو السر في تكرار لفظ الموصول والصلة في الآية التالية حيث يقول تعالى : « قل
لو أن عندي ما تستعجلون به » وكان مقتضى ظاهر السياق أن يقال : لو أن عندي ذلك ،
وذلك أنه أريد بقوله : « ما تستعجلون به » في الآية الأولى لازم الآية وهو القضاء بينه
وبينهم على ما جرت به السنة الإلهية ، وفي الآية الثانية نفس الآية ، ومن المحتمل أيضاً أن
يكون أمر الكناية بالعكس من ذلك فيكون المراد بما تستعجلون به هو القضاء بالصرحة
في الآية الأولى ، والآية بالتكنية في الآية الثانية .

وقوله : « يقص الحق وهو خير الفاصلين » قرأ عاصم ونافع وابن كثير من السبعة
بالقاف والصاد المهملة من القص وهو قطع شيء وفصله من شيء ومنه قوله تعالى : « وقالت
لاخوته قصيه » (القصص : ١١) ، وقرأ الباقر بالقاف والضاد المعجمة من القضاء ، وقد
حذف الياء من الرسم على حد قوله تعالى : « فما تنذرنا » (القمر : ٥) ولكن من القراءتين
وجه ، ومآلهما من حيث المعنى واحد فإن قص الحق وفصله من الباطل لازم القضاء والحكم
بالحق وإن كان قوله : « وهو خير الفاصلين » أنسب مع القص بمعنى الفصل .

وأما أخذ قوله « يقص الحق » من القص بمعنى الإخبار عن الشيء أو بمعنى تتبع
الأثر على ما احتمله بعض المفسرين فيما لا يلائم المورد :

أما الأول فلأن الله سبحانه وإن قص في كلامه كثيراً قصص الأنبياء وامهم غير أن المقام خال عن ذلك فلا موجب لذكر هذا النعت له وتوصيفه تعالى به .

وأما الثاني فلأن محصل معناه ان منته تعالى أن يقبض الحق ويقبض أثره في تدبير مملكته وتنظيم أمور خلقته ، والله سبحانه وإن كان لا يحكم إلا الحق ولا يقضى إلا الحق إلا ان أدب القرآن الحكيم يأبى عن نسبة الاتباع والافتقار اليه تعالى ، وقد قال تعالى فيما قال : « الحق من ربك » (آل عمران : ٦٠) ولم يقل : الحق مع ربك ، لما في التعبير بالمعية من شائبة الاعتضاد والتأييد والإيهام الى الضعف .

(كلام في معنى حقيقة فعله وحكمه تعالى)

فعله وحكمه تعالى نفس الحق لا مطابق للحق موافق له ، بيان ذلك ان الشيء انما يكون حقاً اذا كان ثابتاً في الخارج واقعاً في الأعيان من غير ان يخالقه وهم أو يصنعه ذهن كالإنسان الذي هو احد الموجودات الخارجية والأرض التي يعيش عليها والنبات والحيوانات التي يفتدي بها ، والخبر انما يكون حقاً اذا طابق الواقع الثابت في نفسه مستقلاً عن ادراكنا والحكم والقضاء انما يكون حقاً اذا وافق السنة الجارية في الكون فإذا امر الأمر بشيء أو قضى القاضي بشيء فإنما يكون حكم هذا وقضاء ذلك حقاً مطلقاً اذا وافق المصلحة المطلقة المأخوذة من السنة الجارية في الكون ، ويكون حقاً نسبياً اذا وافق المصلحة النسبية المأخوذة من سنة الكون بالنسبة الى بعض اجزائه من غير نظر الى النظام العام العالمي .

فإذا امرنا أمر بالتزام العدل أو اجتناب الظلم فإنما يعد ذلك حقاً لأن نظام الكون يهدي الأشياء الى سعادتها وخيرها ، وقد قضى على الإنسان ان يعيش اجتماعياً ، وقضى على كل مجتمع مركب من اجزاء ان يتلائم اجزأؤه ولا يزاحم بعضها بعضاً ، ولا يفسد طرف منه طرفاً ، حتى ينال ما قسم له من سعادة الوجود ، ويتوزع ذلك بين اجزائه المجتمعين ، فمصلحة هذا النوع المطلقة هي سعادته في الحياة ، ويطابقها الأمر بالعدل والنهي عن الظلم فكل منها حكم حق ، ولا يطابقها الأمر بالظلم والنهي عن العدل فهما من الباطل ، والتوحيد حق لأنه يهدي الى سعادة الإنسان في حياته الحقيقية ، والشرك باطل لأنه يجرد الإنسان الى شقاء مهلك وعذاب خالد .

و كذلك القضاء بين متخاصمين انما يكون حقاً اذا وافق الحكم المشروع المراعى

فيه المصلحة الإنسانية المطلقة او مصلحة قوم خاص او امة خاصة ، والمصلحة الحقيقية - كما عرفت - مأخوذة من السنة الجارية في الكون مطلقاً او نسبياً .

فقد تبين ان الحق اياً ما كان انما هو مأخوذ من الكون الخارجي والنظام المنبسط عليه والسنة الجارية فيه ، ولاريب ان الكون والوجود مع ماله من النظام والسنن والنواميس فعله سبحانه منه يتبدى ، وبه يقوم ، واليه ينتهي ، فالحق اياً ما كان والمصلحة كيفما فرضت يتبعان فعله ويقفیان اثره ، ويثبتان بالاستناد اليه لا انه تعالى يتبع الحق في فعله ويقفو اثره فهو تعالى حق بذاته وكل ما سواه حق به .

ونحن معاشر الآدميين لما كنا نطلب بأفعالنا الاختيارية تبعية نواقص وجودنا ورفع حوائج حياتنا ، وكانت أفعالنا ربما طابقت سعادتنا المطلوبة لنا وربما خالفت اضطرتنا في ذلك إلى رعاية جانب المصلحة التي ندعنا بأنها مصلحة أي فيها صلاح حالنا وسعادة جدنا وأدى ذلك إلى الإذعان بقوانين جارية وأحكام عامة ، واعتبار شرائع وسنن اجتماعية لازمة المراعاة واجبة الاتباع لموافاتها المصلحة الإنسانية وموافقها السعادة المطلوبة .

وأدى ذلك إلى الإذعان بأن للمصالح والمفاسد ثبوتاً واقعياً وظروفاً من التحقق منحازاً عن العالمين : - الذهن والخارج - متميزاً عن الدارين - العلم والعين - وهي تؤثر أثرها في خارج الكون بالموافقة والمخالفة فإذا طابقت أفعالنا أو أحكامنا المصالح الواقعية الثابتة في نفس الأمر ظهرت فيها المصلحة وانتهت إلى السعادة ، وإذا خالفتها وطابقت المفاسد الواقعية الحقيقية ساقطنا إلى كل ضرر وشر ، وهذا النحو من الثبوت واقعي غير قابل للزوال والتغير فللمصالح والمفاسد الواقعية وكذا لما معها من الصفات الداعية إلى الفعل والترك كالحسن والقبیح وكذا للأحكام المنبثقة منها كوجوب الفعل والترك مثلاً لكل ذلك ثبوت واقعي يتأبى عن الفناء والبطلان ، ويمتنع عن التغير والتبدل وهي حاكمة فينا باعثة لنا إلى أفعال كذا او صارفة ، والعقل ينال هذه الامور النفس الأمرية كما ينال سائر الامور الكونية .

ثم لما وجدوا ان الأحكام والشرائع الإلهية لا تفارق الأحكام والقوانين الإنسانية المجرولة في المجتمعات من جهة معنى الحكم ، وكذا افعاله تعالى لا تختلف مع أفعالنا من جهة معنى الفعل حكموا بأن الأحكام الإلهية والأفعال المنسوبة إلى الله سبحانه كأفعالنا في الانطباق

على المصالح الواقعية والاتصاف بصفة الحسن ، فالمصالح الواقعية تأثير في أفعاله تعالى وحكومة على احكامه وخاصة من حيث إنه تعالى عالم بحقائق الامور بصير بمصالح عباده .

وهذا كله من إفراط الرأي ، وقد عرفت مما تقدم ان هذه احكام وعلوم اعتبارية غير حقيقية اضطرنا إلى اعتبارها وجعلها الحوائج الطبيعية وضرورة الحياة الاجتماعية لا خبر عنها في الخارج عن ظرف الاجتماع ، ولا قيمة لها إلا أنها أمور متقرررة في ظرف الوضع والاعتبار يميز بها الإنسان ما ينفعه من الأعمال مما يضره ، وما يصلح شأنه مما يفسده ، وما يسعده مما يشقيه .

وقد ساءت العصبية المذهبية الطائفتين الباحثتين عن المعارف الدينية في صدر الإسلام إلى تقابل عجيب بالإفراط والتفريط في هذا المقام فطائفة - وهم المفوضة - أثبتوا مصالح ومفاسد نفس أمرية وحسناً وقبحاً واقعيين هي ثابتة ثبوتاً ازلياً أبدياً غير متغير ولا متبدل وهي حاكمة على الله سبحانه بالإيجاب والتحرير ، مؤثرة في أفعاله تكويناً وتشريعاً بالحظر والترخيص فأخرجوه تعالى عن سلطانه ، وابطلوا إطلاق ملكه .

وطائفة - وهم المهجرة - نفت ذلك كله ، وأصرت على ان الحسن في الشيء إنغاهو تعلق الأمر به ، والقبح تعلق الشيء به ، ولا غرض ولا غاية في تكوين ولا تشريع ، وأن الإنسان لا يملك من فعله شيئاً ولا قدرة قبل الفعل عليه كما ان الطائفة الأولى ذهبت إلى ان الفعل مخلوق للإنسان وأن الله سبحانه لا يملك من فعل الإنسان شيئاً ولا تتعلق به قدرته .

والقولان - كما ترى - إفراط وتفريط فلا هذا ولا ذاك بل حقيقة الأمر أن هذه ونظائرها أمور اعتبارية وضعية لها اصل حقيقي وهو ان الإنسان - ونظيره سائر الحيوانات الاجتماعية كل على قدره - في مسيره الحيوي الذي لا يريد به إلا ابقاء الحياة ونيل السعادة ناقص محتاج يرفع جهات نقصه وحاجته بأعماله الاجتماعية الصادرة عن الشعور والإرادة فاضطره ذلك إلى أن يصف أعماله والامور التي تتعلق بها أعماله في طريق الوصول إلى غاية سعاده والتجنب عن شقائه بأوصاف الامور الخارجية من حسن وقبح ووجوب وحرمة وجواز وملك وحق وغير ذلك ، ويحوري فيها نواميس الأسباب والمسببات فيضع في إثر ذلك قوانين عامة وخاصة ، ويعتقد لذلك نوعاً من الثبوت الذي يمتدده للامور الحقيقية حتى يتم له بذلك امر حياته الاجتماعية .

فترانا نعتقد أن العدل حسن كما أن الورد حسن جميل ، والظلم قبيح شانه كما أن الميعة المنتنة كذلك ، وان المال لنا كما ان اعضاءنا لنا ، والعمل الكذائي واجب كما ان الآثار واجبة لعلها التامة ، وعلى هذا القياس ، ولذلك ترى أن هذه الآراء تختلف بين الأقسام إذا اختلفت مقاصد مجتمعاتهم فترى هؤلاء يحسنون ما يقبحه آخرون وتجد طائفة تلقى من الأحكام ما تعتبره أخرى ، وتلقى أمة تنكر ما تعرفه أمة أو تعجبها ما يستشعنه غيرها ، وربما تترك سنة مأخوذة ثم تؤخذ ثم تترك في أمة واحدة على نسق الدوران بحسب مراحل السير الإجتماعي ومساسه بلوازم الحياة ، هذا في المقاصد التي تختلف في المجتمعات ، وأما المقاصد العامة التي لا يختلف فيه اثنان كأصل الإجتماع والعدل والظلم ونحو ذلك فما لها من وصف الحسن والقبح والوجوب والحرمه وغيرها لا تختلف البتة ولا يختلف فيه ، هذا فيما يرجع إلينا .

والله سبحانه لما قلب دينه في قالب السنن العامة الإجتماعية اعتبر في بيانه المعارف الحقيقية المسبوكة في قالب السنن الاجتماعية ما نعتبره نحن في مسير حياتنا فأراد منا أن نفكر فيما يرجع إلى معارفه ، ونتلقى ما يلقيه إلينا من الحقائق كما نفكر ونتلقى ما عندنا من سنن الحياة فعد نفسه رباً معبوداً ، وعدنا عباداً مربوبين ، وذكرنا أن له ديناً مؤلفاً من عقائد أصلية وقوانين عملية تستعقب ثواباً وعقاباً وأن في اتباعه صلاح حالنا ، وحسن عاقبتنا ، وسعادة جدنا على نحو المسلك الذي نسلكه في آرائنا الإجتماعية .

فهناك عقائد أصلية يجب علينا أن نعتقد بها ونلزمها ، وهناك وظائف عملية وقوانين إلهية في العبادات والمعاملات والسياسات يجب علينا أن نعمل بها ونراعيها كما أن الأمر في جميع المجتمعات الإنسانية على ذلك .

وهذا هو الذي يسوع لنا أن نبحث عن المعارف الدينية اعتقادية أو عملية كأنبحث عن المعارف الاجتماعية اعتقادية أو عملية ، وأن نستند في المعارف الدينية من الآراء العقلية والقضايا العملية بعين ما نستند إليه في المعارف الاجتماعية فالله سبحانه لا يختار لعباده من الوظائف والتكاليف إلا ما فيه المصلحة التي تصلح شأنهم في دنياهم وآخرتهم ، ولا يأمر إلا بالحسن الجميل ، ولا ينهى إلا عن القبيح الشانه الذي فيه فساد دين أو دنيا ، ولا يفعل إلا ما يؤثره العقل ، ولا يترك إلا ما ينبغي أن يترك .

إلا أنه تعالى ذكرنا مع ذلك بأمرين :

أحدهما : أن الأمر في نفسه أعظم من ذلك وأعظم فإن ذلك كله معارف مأخوذة من مواد الآراء الاجتماعية وهي في الحقيقة لا تتعدى طور الاجتماع ، ولا ترقى إلى عالم السماء كما قال : « إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون » ، وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم » (الزخرف : ٤) وقال في مثل ضربه : « أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً رابياً ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل » الآية (الرعد : ١٧) وقال ﷺ : « إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم » ، الى غير ذلك مما ورد في الكتاب والسنة .

وليس معنى هذا البحث نفي الحسن والمصلحة مثلاً عن أفعاله تعالى بمعنى اثبات ما يقابله حتى يستتبع ذلك اثبات القبح والمفسدة أو سقوط أفعاله عن الاعتبار العقلاني كأفعال الصبيان تعالى عن ذلك كما أن نفي البصر بمعنى الجارحة عن العقل لا يوجب اثبات العمى له أو سقوطه عن مرتبة الإدراك بل تنزيهه عن النقص .

وثانيهما : أن جهات الحسن ومزايا المصالح وإن كانت تعلق بها أفعاله تعالى وشرائع أحكامه وتبين بها وظائف العبودية كما تعلق بها ما عندنا من الأحكام والأعمال العقلانية إلا أن بين البابين فرقاً وهو أنها في جانبنا حاكمة على الإرادة مؤثرة في الاختيار فنحن بما أننا عقلاء اذا وجدنا فعلاً ذا صفة حسن مقارناً لمصلحة غير مزاحمة بعثنا ذلك الى اقرار العمل واذا وجدنا حكماً على هذا النعت لم نتردد في تقنينه وحكمنا به وأجريناه في مجتمعنا مثلاً .

وليست هذه الوجوه والعلل أعني جهات الحسن والمصلحة إلا معاني أخذناها من سنة التكوين والوجود الخارجي الذي هو منفصل من أذهاننا مستقل دوننا فأردنا في اختيار الأعمال الحسنة ذوات المصلحة أن لا نخطئ في مسيرنا وتنطبق أعمالنا على سنة التكوين وتقع في صراط الحقيقة ، فهذه الجهات والمصالح معان منتزعة من خارج الأعيان متفرعة عليه ، وأعمالنا متفرعة على هذه الجهات محكومة لها متأثرة عنها ، والكلام في أحكامنا المجعولة لنا نظير الكلام في أعمالنا .

وأما فعله تعالى فهو نفس الكون الخارجي والوجود العيني الذي كنا نتزعم منه وجوده الحسن والمصلحة وكانت تتفرع عليه بما أنها انتزعت منه فكيف يمكن أن يعد فعله تعالى متفرعاً عليها محكوماً لها متأثراً عنها ، وكذلك أحكامه تعالى المشرعة تستتبع الواقع لأنها

تتبع الواقع فافهم ذلك .

فقد تبين : أن جهات الحسن والمصلحة وما يناظرها في عين أنها موجودة في أفعالها تعالى وأحكامها ، وفي أفعالنا وأحكامنا بما نحن عقلاء تختلف في أنها بالنسبة إلى أعمالنا وأحكامنا حاكمة مؤثرة ، وإن شئت قلت دواع وعمل غائية ، وبالنسبة إلى أفعالنا وأحكامنا تعالى لازمة غير منفكة وإن شئت قلت : فوائد مطردة ، فنحن بما أنا عقلاء نفعل ما نفعل ونحكم ما نحكم لأننا نريد به تحصيل الخير والسعادة وتملك ما لا نملكه بعد ، وهو تعالى يفعل ما يفعل ويحكم ما يحكم لأنه الله ، ويترتب على فعله ما يترتب على فعلنا من الحسن والمصلحة ، وأفعالنا مسؤول عنها معلة بغاياتها ومصالحها ، وأفعالنا غير مسؤول عنها ولا معلة بغاية لا يملكها بل مكشوفة بلوازمها ونعوتها اللازمة ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون فافهم ذلك .

وهذا هو الذي يهدي إليه كلامه عز اسمه كقوله تعالى : « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » (الأنبياء : ٢٣) وقوله : « له الحمد في الأولى والآخرة وله الحكم » (القصص : ٧٠) وقوله : « ويفعل الله ما يشاء » (إبراهيم : ٢٧) وقوله : « والله يحكم لا معقب لحكمه » (الرعد : ٤١) .

ولو كان فعله تعالى كأفعالنا العقلانية لكان لحكمه معقب إلا أن يعتضد بمصلحة محسنة ولم يكن له ليفعل ما يشاء بل ما تشير إليه المصلحة المقارنة ، وقوله : « قل إن الله لا يأمر بالفحشاء » (الأعراف : ٢٨) وقوله : « يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم » (الأنفال : ٢٤) وغير ذلك من الآيات التي تعلل الأحكام بوجوده الحسن والمصلحة .

قوله تعالى : « قل لو أن عندي ما تستعجلون به لقضي الأمر بيني وبينكم » إلى آخر الآية ، أي لو قدرت على ما تقترحونه علي من الآية والحال أنها بحيث إذا نزلت على رسول لم تنفك عن الحكم الفصل بينه وبين أمته لقضي الأمر بيني وبينكم ، ونجى بذلك أحد المتخاصمين المختلفين وعذب الآخر وأهلك ، ولم يعذب بذلك ولا يهلك إلا أنتم لأنكم ظالمون ، والعذاب الإلهي إنما يأخذ الظالمين بظلمهم ، وهو سبحانه أتزه ساحة من أن يشتهه عليه الأمر ولا يميز الظالمين من غيرهم فيعذبني دونكم .

ففي قوله تعالى : « والله أعلم بالظالمين » نوع تكنية وتعليل أي إنكم أنتم المعذبون

لأنكم ظالمون والعذاب الإلهي لا يعدو الظالمين إلى غيرهم ، وفي الجملة إشارة إلى ما تقدم من قوله تعالى : « قل أرأيتم إن أتاكم عذاب الله بغتة أو جهرة هل يهلك إلا القوم الظالمون » (آية : ٤٧) .

قوله تعالى : « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو » إلى آخر الآية . ذكروا في وجه اتصال الآية بما قبلها أن الآية السابقة لما ختمت بقوله : « والله أعلم بالظالمين » زاد الله سبحانه في بيانه فذكر أن خزائن الغيب أو مفاتيح تلك الخزائن عنده سبحانه لا يعلمها إلا هو ، ويعلم كل دقيق وجليل .

وهذا الوجه لا يتضح به معنى الحصر الذي يدل عليه قوله : « لا يعلمها إلا هو » فالأولى أن يوجه الإتصال بما يشتمل عليه مجموع الآيتين السابقتين أعني قوله : « قل إني على بينة من ربي - إلى قوله - والله أعلم بالظالمين » حيث يدل المجموع على أن ما كانوا يقترحونه من الآية وما يستتبعه من الحكم الفصل والقضاء بينه وبينهم إنما هو عند الله لا سبيل إليه لغيره فهو العالم بذلك الحاكم به ، ولا يغلط في حكمه الفصل وتعذيب الظالمين لأنه أعلم بهم فهو عالم بالغييب لا يشاركه فيه غيره ، وعالم بكل ما جل ودق لا يضل ولا ينسى ، ثم زاد ذلك بياناً بقوله : « وعنده مفاتيح الغيب » الآية فيبين به اختصاصه تعالى بعلم الغيب وشمول علمه كل شيء ، ثم تتم البيان بالآيات الثلاث التي تتلوها .

وبذلك تصير الآيات جارية مجرى ما سبقت إليه نظائرها في مثل المورد كقوله تعالى في قصة هود وقومه : « قالوا أجنثنا لتأفكنا عن آلهتنا فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين . قال إنما العلم عند الله وأبلغكم ما أرسلت به » (الأحقاف : ٢٣) .

ثم نقول : المفاتيح جمع مفتاح بفتح الميم وهو الخزينة ، وربما احتتمل أن يكون جمع مفتاح بكسر الميم وهو المفتاح ، ويؤيده ما قرىء شاذاً : « وعنده مفاتيح الغيب » ومآل المعنيين واحد فإن من عنده مفاتيح الخزائن هو عالم بما فيها قادر على التصرف فيها كيف شاء عادة كمن عنده نفس الخزائن إلا أن سائر كلامه تعالى فيما يشابه هذا المورد يؤيد المعنى الأول فإنه تعالى كرر في كلامه ذكر خزائنه وخزائنه رحمة - وذلك في سبعة مواضع - ولم يذكر لها مفاتيح في شيء من كلامه قال تعالى : « أم عندهم خزائن ربك » (الطور : ٣٧) وقال : « لا أقول لكم عندي خزائن الله » (الأنعام : ٥٠) وقال : « وإن من شيء إلا عندنا خزائنه » (الحجر : ٢١) وقال : « ولله خزائن السموات والأرض »

(المنافقون : ٧) وقال : « أم عندهم خزائن رحمة ربك » (ص : ٩) فالأقرب أن يكون المراد بمفاتيح الغيب خزائنه .

وكيف كان فقوله : « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو » مسوق لبيان انحصار العلم بالغيب فيه تعالى إما لأن خزائن الغيب لا يعلمها إلا الله ، وإما لأن مفاتيح الغيب لا يعلمها غيره تعالى فلا سبيل لغيره إلى تلك الخزائن إذ لا علم له بمفاتيحها التي يتوصل بها إلى فتحها والتصرف فيها .

وصدر الآية وإن أنبأ عن انحصار علم الغيب فيه تعالى لكن ذيلها لا يختص بعلم الغيب بل ينسب عن شمول علمه تعالى بكل شيء أعم من أن يكون غيباً أو شهادة فإن كل رطب ويابس لا يختص بما يكون غيباً وهو ظاهر فالآية بمجموعها يبين شمول علمه تعالى لكل غيب وشهادة ، غير أن صدرها يختص ببيان علمه بالغيوب ، وذيلها ينسب عن علمه بكل شيء أعم من الغيب والشهادة .

ومن جهة أخرى صدر الآية بمرض للغيوب التي هي واقعة في خزائن الغيب تحت أستار الحفاء وأقفال الإبهام ، وقد ذكر الله سبحانه في قوله : « وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم » (الحجر : ٢١) أن التي في خزائن الغيب عنده من الأشياء أمور لا يحيط بها الحدود المشهودة في الأشياء ، ولا يحصرها الأقدار المعهودة ، ولا شك أنها إنما صارت غيباً مخزونة لما فيها من صفة الخروج عن حكم الحد والقدر فإنما لا نحيط علماً إلا بما هو محدود ومقدر ، وأما التي في خزائن الغيب من الأشياء فهي قبل النزول في منزل الشهود والهبوط إلى مهبط الحد والقدر ، وبالجملة قبل أن يوجد بوجوده المقدر له غير محدودة مقدرة مع كونها ثابتة نوعاً من الثبوت عنده تعالى على ما تنطق به الآية .

فالأمور الواقعة في هذا الكون المشهود المسجونة في سجن الزمان هي قبل وقوعها وحدوثها موجودة عند الله ثابتة في خزائنه نوعاً من الثبوت مبهماً غير مقدر وإن لم نستطع أن نحيط بكيفية ثبوتها من الواقع في مفاتيح الغيب وخزائنه الأشياء قبل حدوثها واستقرارها في منزلها المقدر لها من منازل الزمان ، ولعل هناك أشياء أخر مذخورة مخزونة لا تسأخ ما عندنا من الأمور الزمانية المشهودة المعهودة ، ولنسم هذا النوع من الغيب غير الخارج إلى عرصة الشهود بالغيب المطلق .

وأما الأشياء بعد تلبسها بلباس التحقق والوجود ونزولها في منزلها بالحد والقدر

فالذي في داخل حدودها وأقدارها يرجع بالحقيقة إلى ما في خزائن الغيب ويرجع إلى الغيب المطلق ، وأما هي مع ما لها من الحد والقدر فهي التي من شأنها أن يقع عليها شهودنا ويتعلق بها علمنا فعند ما نعلم بها تصير من الشهادة وعندما نجعل بها تصير غيباً ، ومن الحري أن نسميها عندما تصير مجهولة لنا غيباً نسبياً لأن هذا الوصف الذي يطرؤها عندئذ وصف نسبي يختلف بالنسب والإضافات كما أن ما في الدار مثلاً من الشهادة بالنسبة إلى من فيها ، ومن قبيل الغيب بالنسبة إلى من هو في خارجها ، وكذا الأضواء والألوان المحسوسة بحاسة البصر من الشهادة بالنسبة إلى البصر ، ومن الغيب بالنسبة إلى حاسة السمع ، والمسموعات التي ينالها السمع شهادة بالنسبة إليه وغيب بالنسبة إلى البصر ، ومحسوساتها جميعاً من الشهادة بالنسبة إلى الإنسان الذي يملكها في بدنه ومن الغيب بالنسبة إلى غيره من الأناسي .

والتي عدها تعالى في الآية بقوله : « ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس » من هذا الغيب النسبي فإنها جميعاً أمور محدودة مقدرة لا تأبى بحسب طبيعتها أن يتعلق بها علمنا ولا أن يكون مشهودة لنا فهي من الغيب النسبي .

وقددلت الآية على ان هذه الامور في كتاب مبين فما هو الذي منها في كتاب مبين؟
أهو هذه الاشياء من جهة شهادتها وغيبها جميعاً أم هي من جهة غيبها فقط ؟ وبعبارة أخرى:
الكتاب المبين أهو هذا الكون المشتمل على اعيان هذه الاشياء لا يغيب عنه شيء منها وإن غاب بعضها عن بعض ام هو امر وراء هذا الكون مكتوبة فيه هذه الاشياء نوعاً من الكتابة مخزونة فيه نوعاً من الحزن غائبة عن شهادة الشهداء من اهل العالم فيكون ما في الكتاب من الغيب المطلق .

وبلفظ آخر الاشياء الواقعة في الكون المعدودة بنحو العموم في الآية أهي واقعة بنفسها في الكتاب المبين كما تقع الخطوط بأنفسها في الكتب التي عندنا أم هي واقعة بمعانيها فيه كما تقع المطالب الخارجية بمعانيها بنوع من الوقوع في ما كتبه من الصحف والرسائل ثم تطابق الخارج مطابقة العلم المبين ؟ .

لكن قوله تعالى : « ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم إلا في كتاب من قبل ان نبرأها » (الحديد: ٢٢) يدل على ان نسبة هذا الكتاب الى الحوادث الخارجية نسبة الكتاب الذي يكتب فيه برنامج العمل الى العمل الخارجي ، ويقرب منه قوله تعالى :

« وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض وفي السماء ولا اصغر من ذلك ولا أكبر الا في كتاب مبين » (يونس . ٦١) وقوله : « لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ولا اصغر من ذلك ولا أكبر الا في كتاب مبين » (سبأ : ٣) وقوله : « قال فما بال القرون الاولى ، قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى » (طه : ٥٢) إلى غير ذلك من الآيات .

فالكتاب المبين أياً ما كان هو شيء غير هذه الخارجيات من الأشياء بنحو من المفارقة ، وهو يتقدمها ثم يبقى بعد فنائها وانقضائها كالبرناجمات المكتوبة للأعمال التي تشتعل على مشخصات الأعمال قبل وقوعها ثم تحفظ المشخصات المذكورة بعد الوقوع .

على أن هذه الموجودات والحوادث التي في عالمنا متغيرة متبدلة تحت قوانين الحركة العامة والآيات تدل على عدم جواز التغير والفساد فيما يشتمل عليه هذا الكتاب كقوله تعالى : « يحول الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب » (الرعد : ٣٩) وقوله : « في لوح محفوظ » (البروج : ٢٢) وقوله . « وعندنا كتاب حفيظ » (ق : ٤) فالآيات - كما ترى - تدل على أن هذا الكتاب في عينه يشتمل على جميع مشخصات الحوادث وخصوصيات الأشخاص المتغيرة المتبدلة لا يتبدل هو في نفسه ولا يتسرب إليه أي تغير وفساد .

ومن هنا يظهر أن هذا الكتاب بوجه غير مفاتيح الغيب وخزائن الأشياء التي عند الله سبحانه فإن الله تعالى وصف هذه المفاتيح والخزائن بأنها غير مقدره ولا محدودة ، وإن القدر إنما يلحق الأشياء عند نزولها من خزائن الغيب إلى هذا العالم الذي هو مستوى الشهادة ، ووصف هذا الكتاب بأنه يشتمل على دقائق حدود الأشياء وحدود الحوادث ، فيكون الكتاب المبين من هذه الجهة غير خزائن الغيب التي عند الله سبحانه ، وإنما هو شيء مصنوع لله سبحانه يضبط سائر الأشياء ويحفظها بعد نزولها من الخزائن وقبل بلوغها منزل التحقق وبعد التحقق والانقضاء .

ويشهد بذلك أن الله سبحانه إنما ذكر هذا الكتاب في كلامه لبيان إحاطة علمه بأعيان الأشياء والحوادث الجارية في العالم سواء كانت غائبة عنا أو مشهودة لنا ، وأما الغيب المطلق الذي لا سبيل لغيره تعالى إلى الاطلاع عليه فإنما وصفه بأنه في خزائنه والمفاتيح التي عنده لا يعلمها إلا هو بل ربما أشعرت أودلت بعض الآيات على جواز اطلاع غيره على الكتاب دون الخزائن كقوله تعالى : « في كتاب مكنون ، لا يسه إلا المطهرون » (الواقعة : ٧٩) .

فما من شيء مما خلقه الله سبحانه إلا وله في خزائن الغيب أصل يستمد منه ، وما من شيء مما خلقه الله إلا والكتاب المبين يحصيه قبل وجوده وعنده وبعده غير أن الكتاب أنزل درجة من الخزائن ، ومن هنا يتبين للمتدبر الفطن أن الكتاب المبين - في عين أنه كتاب محض - ليس من قبيل الألواح والأوراق الجسمانية فإن الصحيفة الجسمانية أياً ما فرضت وكيفما قدرت لا تحمل أن يكتب فيها تاريخ نفسه فيما لا يزال فضلاً عن غيره فضلاً عن كل شيء في مدى الأبد .

فقد بان بما مر من البحث أولاً : أن المراد بفتح الغيب الخزائن الإلهية التي تشتمل على الأشياء قبل تفرينها في قالب الأقدار ، وهي تشتمل على غيب كل شيء على حد ما يدل عليه قوله تعالى : « وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم » (الحجر: ٢١) .

وثانياً : أن المراد بالكتاب المبين أمر نسبه إلى الأشياء جميعاً نسبة الكتاب المشتمل على برنامج العمل إلى نفس العمل ففيه نوع تعيين وتقدير للأشياء إلا أنه موجود قبل الأشياء ومعها وبعدها ، وهو المشتمل على علمه تعالى بالأشياء علماً لا سبيل للضلال والنسيان إليه ، ولذلك ربما يحس أن المراد به مرتبة واقعية الأشياء وتحققها الخارجي الذي لا سبيل للتغير إليه فإن شيئاً ما لا يمتنع من عروض التغير عليه إلا بعد الوقوع ، وهو الذي يقال : إن الشيء لا يتغير عما وقع عليه .

وبالجملة هذا الكتاب يحصي جميع ما وقع في عالم الصنع والإيجاد بما كان وما يكون وما هو كائن من غير أن يشذ عنه شاذ إلا أنه مع ذلك إنما يشتمل على الأشياء من حيث تقدرها وتحدها ، ووراء ذلك ألواح وكتب تقبل التغير والتبديل ، وتحتمل المحو والإثبات كما يدل عليه قوله تعالى : « يحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب » فإن المحو والإثبات - وخاصة إذا قوبلا بأم الكتاب - إنما يكونان في الكتاب .

وعند ذلك يتضح اتصال الآية أعني قوله : « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو » إلى آخر الآية بما قبلها من الآيات فإن محصل الآيتين السابقتين أن الذي تقترحونه علي من الآيات القاضية بيني وبينكم ليس في مقدرتي ، ولا الحكم الحق راجع إلي بل هو عند ربي في علمه وقدرته ولو كان ذلك إلي لقضي بيني وبينكم وأخذكم العذاب الذي لا يأخذ إلا الظالمين لأن الله يعلم أنكم أنتم الظالمون وهو العالم الذي لا يحهل شيئاً أما أنه لا سبيل إلى الوقوف والتسلط على ما يريد ويقضيه من آية قاضية فلأن مفاتيح الغيب عنده لا يعلمها إلا

هو ، وأما أنه أعلم بالظالمين ولا يخطئهم إلى غيرهم فلأنه يعلم ما في البر والبحر ويعلم كل دقيق وجليل ، والكل في كتاب مبين .

فقوله تعالى : « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو » راجع إلى الغيب المطلق الذي لا سبيل لغيره تعالى إليه ، وقوله : « لا يعلمها » الخ « حال وهو يدل على أن مفاتيح الغيب من قبيل العلم غير أن هذا العلم من غير سنخ العلم الذي نتعارفه فإن الذي يتبادر إلى أذهاننا من معنى العلم هو الصورة المأخوذة من الأشياء بعد وجودها ونقدها بأقدارها ومفاتيح الغيب - كما تبين - علم بالأشياء وهي غير موجودة ولا مقدره بأقدارها الكونية أي علم غير متناه من غير انفعال من معلوم .

وقوله : « ويعلم ما في البر والبحر » تعميم لعلمه بما يمكن أن يتعلق به علم غيره مما ربما يحضر بعضه عند بعض وربما يغيب بعضه عن بعض ، وإنما قدم ما في البر لأنه أعرف عند المخاطبين من الناس . .

وقوله : « وما تسقط من ورقة إلا يعلمها » اختص بالذكر لأنه مما يستصعب الإنسان حصول العلم به لأن الكثرة البالغة التي في أوراق الأشجار تعجز الإنسان أن يميز معها بعضها من بعض فيراقب كلامها فيما يطير عليه من الأحوال ، ويثني على انتقاصها بالساقط منها إذا سقط .

وقوله : « ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس » الخ ، معطوفات على قوله : « من ورقة » على ظاهر السياق ، والمراد بظلمات الأرض بطونها المظلمة التي تستقر فيها الحبات فينمو منها ما ينمو ويفسد ما يفسد فالمعنى : « ولا تسقط من حبة في بطون الأرض المظلمة ولا يسقط من رطب ولا من يابس أياً ما كانا إلا يعلمها » وعلى هذا فقوله : « إلا في كتاب مبين » بدل من قوله : « إلا يعلمها » سد مسده ، وتقديره إلا هو واقع مكتوب في كتاب مبين .

وتوصيف الكتاب بالمبين إن كان بمعنى المظهر إنما هو لكونه يظهر لقارئه كل شيء على حقيقة ما هو عليه من غير أن يطرأ عليه إبهام التغيير والتبديل وسررة الخفاء في شيء ممنوعه ، وإن كان المبين بمعنى الظاهر فهو ذلك أيضاً لأن الكتاب في الحقيقة هو المكتوب ، والمكتوب هو المحكي عنه ، وإذا كان ظاهراً لا سرراً عليه ولا خفاء فيه فالكتاب كذلك .

قوله تعالى : « وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ، التوفي أخذ الشيء بتمامه ، ويستعمله الله سبحانه في كلامه بمعنى أخذ الروح الحية كما في حال الموت كما في قوله في الآية التالية : « حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا » .

قد عد الإمامة توفياً كما عد الإمامة توفياً على حد قوله : « الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها » (الزمر : ٤٢) لاشتراكها في انقطاع تصرف النفس في البدن كما أن البعث بمعنى الإيقاظ بعد النوم يشارك البعث بمعنى الإحياء بعد الموت في عود النفس إلى تصرفها في البدن بعد الانقطاع ، وفي تقييد التوفي بالليل كالبعث بالنهار جري على الغالب من أن الناس ينامون بالليل ويستيقظون بالنهار .

وفي قوله تعالى « يتوفاكم » دلالة على أن الروح تمام حقيقة الإنسان الذي يعبر عنه بأنا لا كما ربما يتخيل لنا أن الروح أحد جزئي الإنسان لاتمامه أو أنها هيئة أو صفة عارضة له ، وأوضح منه دلالة قوله تعالى : « وقالوا أئذا ضللنا في الأرض أننا لفي خلق جديد بل هم بلقاء ربهم كافرون » قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم ثم إلى ربكم ترجعون » (السجدة : ١١) فإن استبعاد الكفار مبني على أن حقيقة الإنسان هو البدن الذي يتلاشى ويفسد بانحلال التركيب بالموت فيفضل في الأرض ، والجواب مبني على كون حقيقته هو الروح (النفس) واذ كان ملك الموت يتوفاه ويقبضه فلا يفوت منه شيء .

وقوله : « ويعلم ما جرحتم بالنهار » الجرح هو الفعل بالجراحة والمراد به الكسب أي يعلم ما كسبتم بالنهار ، والأنسب أن يكون الواو حالية والجملة حالاً من فاعل يتوفاكم ، ويتصل حينئذ قوله : « ثم يبعثكم فيه » بقوله : « وهو الذي يتوفاكم » الخ ، من غير تخلل معنى أجنبي فإن الآيتين في مقام شرح وقوع التدبير الإلهي بالإنسان في حياته الدنيا وعند الموت وبعده حتى يرد إلى ربه ، والأصل العمدة من جعل الآيتين المسرودة لبيان هذا المعنى قوله تعالى : « وهو الذي يتوفاكم بالليل ثم يبعثكم فيه - أي في النهار - ليقضى أجل مسمى ويرسل عليكم حفظة حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون . ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق » فهذا هو الأصل في المقصود ، وما وراء ذلك مقصود بالتبع ، والمعنى وهو الذي يتوفاكم بالليل والحال أنه يعلم ما كسبتم في النهار ، ثم يبعثكم في النهار الخ .

قوله تعالى : « ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى » الخ . سمي الإيقاظ والتنبيه بعثاً محاذاة لتسمية الإمامة توفياً وجعل الغرض من البعث قضاء الأجل المسمى وهو الوقت

المعلوم عند الله الذي لا يتخطاه حياة الإنسان الدنيوية كما قال : « فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » (الأعراف : ٣٤) .

وإنما جعل قضاء الأجل المسمى غاية لأن تعالى أسرع الحاسبين ، ولولا تحقق قضاء سابق لأخذهم بسينات أعمالهم ووبال آثامهم ، كما قال : « وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بنياً بينهم ولولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لقضي بينهم » (الشورى : ١٤) والقضاء السابق هو الذي يشتمل عليه قوله تعالى في قصة هبوط آدم عليه السلام : « ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين » (الأعراف : ٢٤) .

فالمعنى أن الله يتوفاكم بالليل والحال أنه يعلم ما كسبتم في النهار من السينات وغيرها لكن لا يمك أرواحكم ليديم عليها الموت بل يعثكم في النهار بعد التوفي لتقضي آجالكم المسماة ثم إليه مرجعكم بنزول الموت والحشر فينبشكم بما كنتم تعملون .

قوله تعالى : « وهو القاهر فوق عباده » قد تقدم الكلام فيه في تفسير الآية ١٧ من السورة .

قوله تعالى : « ويرسل عليكم حفظة » الخ ، اطلاق إرسال الحفظة من غير تقييد لاني الإرسال ولا في الحفظة ثم جعله مفعيلاً بجيء الموت لا يخلو عن دلالة على أن هؤلاء الحفظة المرسلين شأنهم حفظ الإنسان من كل بلية تتوجه إليه ومصيبة تتوخاه ، وآفة تقصده فإن النشأة التي نحن فيها نشأة التفاعل والتزاحم ، ما فيه من شيء إلا وهو مبتلى بمزاحمة غيره من شيء من جميع الجهات لان كلامنا من أجزاء هذا العالم الطبيعي يصدد الاستكمال واستزادة سهمه من الوجود ، ولا يزيد في شيء إلا وينقص بنسبته من غيره فالأشياء دائماً في حال التنازع والتقلب ، ومن أجزائه الإنسان الذي تركيب وجوده أطف التراكيب الموجودة فيه وأدقها فيما نعلم فرقباؤه في الوجود أكثر وأعداؤه في الحياة أخطر فأرسل الله إليه من الملائكة حفظة تحفظه من طوارق الحدثان وعوادي البلايا والمصائب ولا يزالون يحفظونه من الهلاك حتى إذا جاء أجله خلوا بينه وبين البلية فأهلكته على ما في الروايات .

وأما ما ذكره في قوله : « إن عليكم لحافظين . كراماً كاتبين . يعلمون ما تعملون » (الإنفطار : ١٢) فإنما يريد به الحفظة على الأعمال غير أن بعضهم أخذ الآيات مفسرة لهذه الآية ، والآية وإن لم تأب هذا المعنى كل الإباء لكن قوله : « حتى إذا جاء أحدكم الموت »

إلى آخر الآية ، كما تقدم يؤيد المعنى الأول .

وقوله : « توفته رسلنا وهم لا يفرطون » الظاهر أن المراد من التفريط هو التساهل والتسامح في إنفاذ الأمر الإلهي بالتوفي فإن الله سبحانه وصف ملائكته بأنهم يفعلون ما يؤمرون ، وذكر أن كل أمة رهن أجلهم فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون فالملائكة المتصدون لأمر التوفي لا يقصرون عن الحد الواجب المحدود المكشوف لهم من موت فلان في الساعة الفلانية على الشرائط الكذائية فهم لا يسامحون في توفي من أمروا بتوفيته ولا مقدار ذرة فهم لا يفرطون .

وهل هذه الرسل هم الرسل المذكورون أولاً حتى تكون الحفظة هم الموكلين على التوفي ؟ الآية ساكنة عن ذلك إلا ما فيها من إشعار ضعيف بالوحدة غير أن هؤلاء الرسل المأمورين بالتوفي كائنين من كانوا هم من أعوان ملك الموت لقوله تعالى : « قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم » (السجدة : ١١) .

ونسبة التوفي إلى هؤلاء الرسل ثم إلى ملك الموت في الآية المحكية آنفاً ثم إلى الله سبحانه في قوله : « الله يتوفى الأنفس » (الزمر : ٤٢) من قبيل التفنن في مراتب النسب فالله سبحانه ينتهي إليه كل أمر وهو الملك المتصرف على الإطلاق ، وملك الموت التوسل إلى ما يفعله من قبض الأرواح بأعوانه الذين هم أسباب الفعل ووسائله وأدواته كالخط الذي يخطه القلم وورائه اليد ووراءهما الإنسان الكاتب .

قوله تعالى : « ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق » إشارة إلى رجوعهم إلى الله سبحانه بالبعث بعد الموت ، وتوصيفه تعالى بأنه مولاهم الحق للدلالة على علة جميع ما تقدم من تصرفاته تعالى بالإقامة والإيقاظ والتدبير والإماتة والبعث ، وفيه تحليل لمعنى المولى ثم إثبات حق المولوية له تعالى ، فالمولى هو الذي يملك الرقبة فيكون من حقه جواز التصرف فيها كيفما شاء ، وإذا كان له تعالى حقيقة الملك ، وكان هو المتصرف بالإيجاد والتدبير والإرجاع فهو المولى الحق الذي يثبت له معنى المولوية ثبوتاً لا زوال له بوجه البتة .

والحق من أسماء الله الحسنى لثبوته تعالى بذاته وصفاته ثبوتاً لا يقبل الزوال ويمتنع عن التغير والانتقال والضمير في « ردوا » راجع إلى الأحاد الذي يوصى إليه سابق الكلام من قوله : « حق إذا جاء أحدكم الموت » فإن حكم الموت يعم كل واحد ويجتمع به أحادهم

نفس الجماعة ، ومن هنا يظهر أن قوله : « ثم ردوا » ليس من قبيل الإلتفات من الخطاب السابق إلى الضميمة .

قوله تعالى : « ألا له الحكم » الخ ، لما بين تعالى اختصاصه بمفاتيح الغيب وعلمه بالكتاب المبين الذي فيه كل شيء ، وتدبيره لأمر خلقه من لدن وجدوا إلى أن يرجعوا إليه تبين أن الحكم إليه لا إلى غيره ، وهو الذي ذكره فيما مر من قوله : « إن الحكم إلا لله » أعلن نتيجة بيانه فقال « ألا له الحكم » ليكون منبها لهم بما غفلوا عنه .
وكذلك قوله : « وهو أسرع الحاسبين » نتيجة أخرى لسابق البيان فإنه تبين به أنه تعالى لا يؤخر حساب أعمال الناس عن الوقت الصالح له ، وإنما يتأخر ما يتأخر ليدرك الأجل الذي أجل له .

قوله تعالى : « قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه » إلى آخر الآية كأن المراد بالتنجية من ظلمات البر والبحر هو التخلص من الشدائد التي يبتلى بها الإنسان في خلال الأسفار إذا ضرب في الأرض أو ركب البحر كالبرد الشديد والأمطار والثلوج وقطاع الطريق والظوفان ونحو ذلك ، وأشق ما يكون ذلك على الإنسان في الظلمات من ليل أو سحاب أو ربح تثير عجاج الأرض فيزيد في اضطراب الإنسان وحيرته وضلالة طريق الإحتيال لدفعه ، ولذلك علقت التنجية على الظلمات ، وكان أصل المعنى الإستفهام عن من ينجي الإنسان من الشدائد التي يبتلى بها في أسفاره في البر والبحر فأضيفت الشدائد إلى البر والبحر بعناية الظرفية ثم أضيفت إلى ظلمات البر والبحر لأن للظلمات تأثيراً تاماً في تشديد هذه المكروه ، ثم حذفت الشدائد وأقيمت الظلمات مقامها فعلقت التنجية عليها فقيل : ينجيكم من ظلمات البر والبحر .

وإنما خصت الظلمات بالذكر وإن كان المنجي من كل مكروه وغم هو الله سبحانه كما يذكره في الآية التالية لأن أسفار البر والبحر معروف عند الإنسان بالعناء والوعناء والكربة . والتضرع إظهار الضراعة وهو الذل والخضوع على ما ذكره الراغب ، ولذلك قوبل بالحفية وهو الخفاء والإستتار فالتضرع والحفية في الدعاء هما الإعلان والإسرار فيه ، والإنسان إذا نزلت به المصيبة يبتديء فيدعو للنجاة بالإسرار والمناجاة ثم إذا اشتدت به ولاح بعض آثار اليأس والإنقطاع من الأسباب لا يبالي بمن حوله بمن يطالع على ذلته واستكانته فيدعو بالتضرع والمناداة ففي ذكر التضرع والحفية إشارة إلى أنه تعالى هو المنجي من مصائب البر والبحر شديدها ويسيرتها .

وفي قوله : « لئن أنجنا من هذه لنكونن من الشاكرين » إشارة إلى أن الإنسان يضيف في هذه الحالة التي يدعو لكشفها إلى دعائه عهداً يقدمه إلى ربه ووعداً يعده به أن لو كشف الله عنه ليكونن من الشاكرين ويرجع عن سابق كفره .

وأصل هذه العدة مأخوذ من العادة الجارية بين أفراد الإنسان بعضهم مع بعض فإن الواحد منا إذا أعيتته المذاهب وأحاطت به البلية من مصيبة قاصمة أو فقراً أو عدو واستغاث لكشف ما به من كرب إلى أحد الأقوياء القادرين على كشفه بزعمه وعده بما يطيّب به نفسه ويقوّي باعث عزيمته وفتوته ، وذلك بثناء جميل أو مال أو طاعة أو وفاء كل ذلك لما أن الأعمال الإجتماعية التي تدور بيننا كلها معاملات قائمة بطرفين يعطي فيها الإنسان شيئاً ويأخذ شيئاً لأن الحاجة محيطية بالإنسان ليس له أن يعمل عملاً أو يؤثّر أثراً إلا لنفع عائد إلى نفسه ، ومثله سائر أجزاء الكون .

لكن الله سبحانه أكرم ساحة أن تمسه حاجة أو يطرأ عليه منقصة لا يفعل فعلاً إلا ليعود نفعه إلى غيره من خليقته فوجه التوحيد في مقابلة الإنسان له بوعد الشكر والطاعة في دعائه الفطري هو أن الإنسان إذا تزلت به النازلة ، وانقطعت عنه الأسباب وغابت عن مسرح نظره وسائل الخلاص وجد أن الله سبحانه هو السبب الوحيد الذي يقدر على كشف ما به من غم ، وأنه الذي يدبّر أمره منذ خلقه ويدبر أمر كل سبب فوجد نفسه ظالماً مفرطاً في جنب الله سبحانه لا يستحق كشف الغم ورفع الحاجة من قبله تعالى لما كسبت يده من السيئات ، وحملت نفسه من وبال الخطيئة فعندئذ يعد ربه الشكر والطاعة ليصح ذلك استحقاقه لإستجابة دعائه وكشف ضره .

ولذلك نجده أنه إذا نجى مما نزل به النازلة ذهب لوجهه ناسياً لما عهد به ربه ووعد به من الشكر كما قال تعالى في ذيل الآية التالية : « ثم أنتم تشركون » .

قوله تعالى : « قل الله ينجيكم منها ومن كل كرب ثم أنتم تشركون » قال الراغب في مفرداته : الكرب الغم الشديد ، قال تعالى : « ونجيناه وأهله من الكرب العظيم » والكربة كالغمة ، وأصل ذلك من كرب الأرض بسكون الراء وهو قلبها بالحفر فالغم يثير النفس إثارة ذلك وقيل في مثل : الكراب على البقر وليس ذلك من قولهم : الكلاب على البقر ، في شيء ، ويجوز أن يكون الكرب من كربت الشمس إذا دنت للغيب ، وقولهم : إناه كربان أي قريب نحو قربان أي قريب من الملء ، أو من الكرب (بفتحين) وهو عقد غليظ في رشا الدلو ، وقد يوصف الغم بأنه عقد على القلب يقال : أكربت الدلو ، انتهى .

وقد أضيف في هذه الآية كل كرب إلى ظلمات البر والبحر ليعم الجميع فإن إنساناً ما لا يخلو في مدى حياته من شيء من الكروب والغموم فالمسألة والدعاء عام فيهم سواء أعلنوا به أو أسرّوا .

فملخص المراد بالآية أنكم في الشدائد النازلة بكم في ظلمات البر والبحر وغيرها إذا انقطعت عن الأسباب الظاهرة وأعبت بكم الحيل تشاهدون بالرجوع إلى فطرتكم الإنسانية أن الله سبحانه هو ربكم لا رب سواه وتجزمون أن عبادتكم لغيره ظلم وإثم والشاهد على ذلك أنكم تدعون حينئذ تضرعاً وخفية ، وتعدونه أن تشكروه بعد ذلك ولا تكفروا به إن أنجاكم لكنكم بعد الإنجاء تنقضون ميثاقكم الذي واثقتموه به وتستمرون على سابق كفركم ، ففي الآيتين احتجاج على المشركين وتوبيخ لهم على حنث اليمين وخلف الوعد .

قوله تعالى : « قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذاباً من فوقكم » الى آخر الآية ، قال الراغب في المفردات : أصل البعث اثاره الشيء وتوجيهه يقال : بعثته فانبعث ، ويختلف البعث بحسب اختلاف ما علق به فبعثت البعير أثره وسيترقه ، وقوله عز وجل : والموتى يبعثهم الله أي يخرجهم ويسيرهم إلى القيامة - الى ان قال - فالبعث ضربان : بشريّ كبعث البعير وبعث الانسان في حاجة ، والهيّ وذلك ضربان : أحدهما : ايجاد الاعيان والاجناس والانواع عن ليس وذلك يختص به البارئ تعالى ولم يقدر عليه احداً ، والثاني إحياء الموتى وقد خص بذلك بعض أوليائه كعيسى عليه السلام وأمثاله ، انتهى .

وبالجملة في لفظه شيء من معنى الإقامة والإنهاض ، وبهذه العناية يستعمل في التوجيه والإرسال لأن التوجيه إلى حاجة والإرسال نحو قوم يكون بعد سكون وخود غالباً ، وعلى هذا فبعث العذاب لا يخلو من إشعار على أنه عذاب من شأنه أن يتوجه إليهم ويقع بهم ، وإنما يمنع عن هذا الإقتضاء مانع كالإيمان والطاعة ، وللکلام تنمة سنوافيك .

وقال في الجمع : لبست عليهم الأمر ألبسه إذا لم أبينه وخلطت بعضه ببعض ولبست الثوب ألبسه ، واللبس اختلاط الأمر واختلاط الكلام ، ولا بست الأمر خالطته ، والشيع الفرق ، وكل فرقة شيعه على حدة ، وشيعه فلان تبعته ، والتشيع الإتيان على وجه التدبير والولاء ، انتهى .

وعلى هذا فالمراد بقوله : « أو يلبسكم شيئاً » أن يضرب البعض بالبعض ويختلط

حال كونهم شيعاً و فرقا مختلفة .

فقوله : « قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم أو من تحت أرجلكم ، ظاهره إثبات القدرة لله سبحانه على بعث العذاب عليهم من فوق أو من تحت ، والقدرة على الشيء لا تستلزم فعله ، وهو أعني إثبات القدرة على الفعل الذي هو العذاب كاف في الإخافة والإنذار لكن المقام يعطي أن المراد ليس هو إثبات مجرد القدرة بل لهم استحقاق لمثل هذا العذاب ، وفي العذاب اقتضاء أن ينبعث عليهم إن لم يجتمعوا على الإيمان بالله وآياته كما مر من استفادة ذلك من معنى البعث ، ويؤيده قوله بعد : « لكل نباً مستقر وسوف تعلمون » فإنه تهديد صريح .

على أنه تعالى يهدد هذه الامة صريحاً بالعذاب في موارد مشابهة لهذه المورد من كلامه كقوله تعالى : « ولكل أمة رسول فإذا جاء رسولهم قضي بينهم بالقسط - إلى أن قال - ويستنبئونك أحق هو قل إي وربي إنه لحق وما أنتم بمعجزين » الآيات (يونس : ٤٧ - ٥٣) وقوله : « إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون ، وتقطعوا أمرهم بينهم ، إلى آخر الآيات (الأنبياء : ٩٣ - ٩٧) وقوله تعالى : « فأقم وجهك للدين حنيفاً - إلى أن قال - ولا تكونوا من المشركين ، من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً » إلى آخر الآيات (الروم : ٣٠ - ٤٥) .

مركز تحقيق كاتبيوتر علوم إسلامي

وقد قيل : إن المراد بالعذاب الذي من فوقهم هو الصيحة والحجارة والطوفان والريح كما فعل بعاد وثمود وقوم شعيب وقوم لوط ، وبالذي من تحت أرجلهم الحسف كما فعل بقارون ، وقيل : إن المراد بما من فوقهم العذاب الآتي من قبل كبارهم أو سلاطينهم الجبابة وبما من تحت أرجلهم ما يأتيهم من قبل سفلتهم أو عبدهم السوء ، وقيل : المراد بما من فوق وبما من تحت الأسلحة النارية القتالة التي اخترعها البشر أخيراً من الطائرات والمناطد التي تقذف القنابل المحرقة والمخربة وغيرها ومراكب تحت البحر المفرقة للسفائن والباخرات فإن الإنذار إنما وقع في كلامه تعالى وهو أعلم بما كان سيحدث في مملكته .

والحق أن اللفظ مما يقبل الإنطباق على كل من المعاني المذكورة وقد وقع بعد النزول ما ينطبق عليه اللفظ ، والحمد للأصلي لهذه الوقائع الذي مهّد لها الطريق هو اختلاف الكلمة والتفرق الذي بدأت به الامة وجبته به النبي ﷺ فيما كان يدعوهم إليه من الاتفاق على كلمة الحق ، وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم .

قوله تعالى : « أو يلبسكم شيعاً ويذيق بعضكم بأس بعض » ظاهره أنه أريد به التعزبات التي نشأت بعد النبي ﷺ ، فادى ذلك إلى حدوث مذاهب متنوعة ألبت لباس العصية والحمية الجاهلية واستتبع حروباً ومقاتل يستبيح كل فريق من غيره كل حرمة ويطرده بزعيمته من حرمة الدين وبيضة الإسلام .

وعلى هذا فقوله : « أو يلبسكم شيعاً ويذيق ، الخ ، عذاب واحد لا عذابان وإن أمكن بوجه عدل من إلقاء التفرق في الكلمة وإذاقة البعض بأس بعض عذاباً مستقلاً برأسه فالتفرقة بين الأمة أثر سوء آخر وهو طروء الضعف ونفاد القوة وتبعض القدرة لكن المأخوذ في الآية المدود عذاباً أعني قوله : « ويذيق بعضكم ، الخ ، حينئذ بالنسبة إلى مجرد إلقاء الاختلاف بمنزلة المقيد بالنسبة إلى المطلق ، ولا يحسن مقابلة المطلق بالمقيد إلا بعناية زائدة في الكلام ، على أن العطف بواو الجمع يؤيد ما ذكرناه .

فبالجملة معنى الآية : قل يا رسول الله مخاطباً لهم منذراً لهم عاقبة استنكافهم عن الاجتماع تحت لواء التوحيد واستماع دعوة الحق إن لشأنكم هذا عاقبة سيئة في قدرة الله سبحانه أن يأخذكم بها وهو أن يبعث عليكم عذاباً لا مفر لكم منه ولا ملاذ تلوذون به وهو العذاب من فوقكم أو من تحت أرجلكم ، أو أن يضرب بعضكم ببعض فتكونوا شيعاً وقرفاً مختلفين متنازعين ومتحاربين فيذيق بعضكم بأس بعض ، ثم تم البيان بقوله خطاباً لنبيه : أنظر كيف نصرّف الآيات لعلهم يفقهون ، والمعنى ظاهر .

قوله تعالى : « و كذب به قومك وهو الحق قل لست عليكم بوكيل » قوم النبي ﷺ هم قريش أو مضر أو عامة العرب والمستفاد من فعوى بعض كلامه تعالى في موارد أخر أن المراد بقومه ﷺ هم العرب كقوله : « ولو نزلناه على بعض الأعجمين ، فقرأه عليهم ما كانوا به مؤمنين ، كذلك سلكتنا في قلوب المجرمين ، لا يؤمنون به حق يروا العذاب الأليم ، فيأتهم بغتة وهم لا يشعرون » (الشعراء : ٢٠٢) وقوله : « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم » (إبراهيم : ٤) .

و كيف كان فقوله : « و كذب به قومك وهو الحق » بمنزلة التمهيد لتحقيق النبأ الذي يتضمنه الإنذار السابق كأنه قيل : يا أيها الأمة اجتمعوا في توحيد ربكم وانفقوا في اتباع كلمة الحق وإلا فلا مؤمن يؤمنكم عذاباً بأنبيكم من فوق أو من تحت أو من اختلاف

وتحزب يستتبع سيفاً وسوطاً من بعضكم على بعض ، ثم خاطب النبي ﷺ فقيلاً : إن قومك كذبوا بذلك فليستعدوا لعذاب بئس أو بأس شديد يدوقونه .

ومن هنا يظهر أولاً : أن الضمير في قوله : « وكذب به » راجع إلى العذاب كما نسبة الألوسي إلى غالب المفسرين ، وربما قيل : إنه عائد إلى تصريف الآيات أو إلى القرآن وهو بعيد ، وليس من البعيد أن يرجع إلى النبا باعتبار ما تشتمل عليه الآية السابقة .

وثانياً : أن هذا الخبر أعني قوله : « وكذب به قومك وهو الحق » بحسب ما يعطيه المقام في معنى ذكر أول خبر يهتد الطريق لنبا موعود كأنه قيل : يجب على أمتك أن يجتمعوا على الإيمان بالله وآياته ويكونوا على تحمّز وتحذّر من أن يقسرب إليهم الكفر بالله وآياته ويدب فيهم اختلاف حتى لا ينزل عليهم عذاب الله سبحانه ثم قيل : إن قومك من بين جميع أمتك ومن عاصرك أو جاء من بعدك من أهل الدنيا بادروا إلى نقض ما كان يجب عليهم أن يبرموه وكذبوا النبا فانثلم بذلك الأمر فسوف يعلمون ذلك أن المكذبين للنبي ﷺ أو للقرآن أو لهذا العذاب ليسوا هم الأعراب خاصة وهم قومه ﷺ بل كذّبه اليهود وامم من غيرهم في زمانه وبعده وكان تكذيبهم واختلافهم جميعاً ذا أثر مثبت في ما هدوا به من العذاب فتخصيص تكذيب قومه بالذكر والحال هذه يفيد ما ذكرناه .

والبحت التحليلي عن نفسية المجتمع الإسلامي يؤيد هذا الذي استفدناه من الآية فإن ما ابتليت به الأمة الإسلامية اليوم من الإنحطاط في نفسياتهم والوهن في قوتهم والتشتت في كلمتهم ينتهي بحسب التحليل إلى ما نشأت من الاختلافات والمشاجرات في الصدر الأول بعد رحلة النبي ﷺ ثم يصعد ذلك إلى حوادث أول الهجرة وقبل الهجرة مما لقيه النبي ﷺ من قومه ، وما جبهوه به من التكذيب وتسفيه الرأي .

وهؤلاء وإن تجمعوا حول راية الدعوة الإسلامية واستظلوا بظلها بعد ما ظهرت كلمة الحق وأنارت مشعلته لكن المجتمع الطيب الديني لم يصف من خبث النفاق ، وقد نطقت آيات حجة من القرآن الكريم بذلك ، وكان أهل النفاق لا يستهان بعددهم ومن المحال أن يسلم بنية المجتمع من سوء أثرهم في نفسية أجزائه ولم يقدر على هضمهم هضمًا تاماً يحيلهم إلى أعضاء صالحة في المجتمع مدى حياة النبي ﷺ ، ولم يمكث وقودهم دون أن اشتعل ثم زاد اشتعالاً ولم ينزل ، والجميع يرجع إلى ما بدأ منه ، وكل الصيد في جوف الفراء .

وثالثاً : أن قوله تعالى : « قل لست عليكم بوكيل ، مسوق سوق الكناية أي أعرض عنهم وقل : إن أمركم غير مفوض إلي ولا محمول عليّ حتى أمنعكم من هذا التكذيب نصيحة لكم ، وإنما الذي إلي بحسب مقامي أن انذركم عذاباً شديداً هو كمين لكم .

ومن هنا يظهر أيضاً : أن قوله : « لكل نبأ مستقر وسوف تعلمون » من مقول القول وتممة قول النبي ﷺ لقومه كما يؤيده الخطاب في قوله : « وسوف تعلمون » فإن القوم إنما هم في موقف الخطاب بالنسبة إلى النبي ﷺ لا بالنسبة إليه تعالى .

وقوله : « لكل نبأ مستقر وسوف تعلمون » تصريح بالتهديد وإنباء عن الوقوع الحتمي وقد ظهر مما تقدم وجه صحة خطاب المشركين بما سبقتلى به الأمة الإسلامية من تفرق الكلمة ونزول الشدة فإن الأعراق تنتهي إليهم وليس الناس إلا أمة واحدة يؤخذ آخرهم بما اكتسبه أولهم ويعود إلى أولهم ما يظهر في آخرهم علموا ذلك أو جهلوا ، أبصروا من أنفسهم ذلك أو عموا ، قال تعالى : « بل هم في شك يلعبون » فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين يغشى الناس هذا عذاب أليم ربنا اكشف عنا العذاب انا مؤمنون أنى لهم الذكرى وقد جاءهم رسول مبين ثم تولوا عنه وقالوا معلم مجنون إنا كاشفوا العذاب قليلاً إنكم عائدون » (الدخان : ١٥) . مركز تحقيق كتاب توير علوم إسلامي

تدبر في الآيات كيف أخذ آخرهم بما أجرمه أولهم أو هي في عداد ما تقدم نقله من آيات سورة يونس والأنبياء والروم ، وفي القرآن الشريف شيء كثير من الآيات المنبئة عما سيوافي الأمة من وخيم العاقبة ووبال السيئة ثم إدراك العناية الإلهية ومن أسوء التقصير إهمال الباحثين من أمر البحث في هذه الآيات الكريمة على كثرتها وأهميتها وشدة مساسها بحال الأمة وسعادة جدها في دنياها وآخرتها .

قوله تعالى : « وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره » ذكر الراجب في المفردات أن الخوض هو الشروع في الماء والمرور فيه ، ويستعار في الأمور ، وأكثر ما ورد في القرآن ورد فيما يذم الشروع فيه ، انتهى . وهو الدخول في باطل الحديث والتوغل فيه كذكر الآيات الحقة والاستهزاء بها والإطالة في ذلك .

والمراد بالإعراض عدم مشاركتهم فيما يخوضون فيه كالقيام عنهم والخروج من بينهم أو ما يشابه ذلك مما يتحقق به عدم المشاركة ، وتقيد النهي بقوله : « حتى يخوضوا في

حديث غيره، للدلالة على أن المنهي عنه ليس مطلقاً بمجالستهم والقعود معهم، ولو كان لغرض حق، وإنما المنهي عنه مجالستهم ما داموا مشتغلين بالخوض في آيات الله سبحانه.

ومن هنا يظهر أن في الكلام نوعاً من إيجاز الحذف فإن تقدير الكلام: وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا يخوضون فيها فأعرض عنهم «النج» فحذفت الجملة المماثلة للصلة استغناءً بها عنها، والمعنى - والله أعلم - وإذا رأيت أهل الخوض والاستهزاء بآيات الله يحرون على نخوضهم واستهزائهم بالآيات الإلهية فأعرض عنهم ولا تدخل في حلقهم حتى يخوضوا في حديث غيره فإذا دخلوا في حديث غيره فلا مانع يمنعك من مجالستهم، والكلام وإن وقع في سياق الاحتجاج على المشركين لكن ما أشير إليه من الملاك يعمله فيشمل غيرهم كما يشملهم، وقد وقع في آخر الآية قوله: «فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين» فالخوض في آيات الله ظلم والآية إنما نهت عن مشاركة الظالمين في ظلمهم، وقد ورد في مورد آخر من كلامه تعالى: «إنكم إذا مثلهم» (النساء: ١٤٠).

فقد تبين: أن الآية لا تأمر بالإعراض عن الخائضين في آيات الله تعالى بل إنما تأمر بالإعراض عنهم إذا كانوا يخوضون في آيات الله ما داموا مشتغلين به.

والضمير في قوله: «غيره» راجع إلى الحديث الذي يخاض فيه في آيات الله باعتبار أنه خوض وقد نهى عن الخوض في الآية.

قوله تعالى: «وإما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين» و«ما» في قوله: «إما ينسينك» زائد يفيد نوعاً من التأكيد أو التقليل، والنون للتأكيد والأصل وإن ينسك، والكلام في مقام التأكيد والتشديد للنهي أي حتى لو غفلت عن نهينا بما أنساكه الشيطان ثم ذكرت فلا تهاون في القيام عنهم ولا تلبث دون أن تقوم عنهم فإن الذين يتقون ليس لهم أي مشاركة للخائضين اللاعبين بآيات الله المستهزئين بها.

والخطاب في الآية للنبي ﷺ والمقصود غيره من الأمة فقد تقدم في البحث عن عصمة الأنبياء عليهم السلام ما ينفي وقوع هذا النوع من النسيان - وهو نسيان حكم إلهي ومخالفته عملاً بحيث يمكن الاحتجاج بفعله على غيره والتمسك به نفسه - عنهم عليهم السلام.

ويؤيد ذلك عطف الكلام في الآية التالية إلى المتقين من الأمة حيث يقول: «وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء» إلى آخر الآية.

وأوضح منها دلالة قوله تعالى في سورة النساء : « وقد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزء بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره إنكم إذا مثلهم إن الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعاً » (النساء : ١٤٠) فإن المراد في الآية وهي مدنية بالحكم الذي نزل في الكتاب هو ما في هذه الآية من سورة الأنعام وهي مكية ولا آية غيرها، وهي تذكر أن الحكم النازل سابقاً وجهه به إلى المؤمنين، ولازمه أن يكون الخطاب الذي في قوله : « وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا » الخ موجهاً إلى النبي ﷺ والمقصود به غيره على حد قولهم : إياك أعني واسمعي يا جارة .

قوله تعالى : « وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء » إلى آخر الآية . يريد أن الذي يكتبه هؤلاء الخائضون من الإثم لا يحمل إلا على أنفسهم ولا يتعداهم إلى غيرهم إلا أن يماثلوهم ويشاركوهم في العمل أو يرضوا بعملهم فلا يحاسب بعمل إلا عامه ولكن نذكرهم ذكرى لعلمهم يتقون، فإن الإنسان إذا حضر مجلسهم وإن أمكنه أن لا يجارهم فيما يخوضون ولا يرضى بقلبه بعملهم وأمكن أن لا يعد حضوره عندهم إعانة لهم على ظلمهم تأييداً لهم في قولهم لكن مشاهدة الخلاف ومعينة المعصية تهون أمر المعصية عند النفس وتصغر الخطيئة في عين المشاهد المعان، وإذا هان أمرها أو شك أن يقع الإنسان فيها فإن للنفس في كل معصية هوى ومن الواجب على المتقي بما عنده من التقوى والورع عن محارم الله أن يجتنب مخالطة أهل الهتك والاجترار على الله كما يجب على المبتلين بذلك الخائضين في آيات الله لئلا تهون عليه الجرأة على الله وآياته فتقربه ذلك من المعصية فيشرف على الهلكة، ومن يحم حول الحمى أوشك أن يقع فيه .

ومن هذا البيان يظهر أولاً : أن نفي الاشتراك في الحساب مع الخائضين عن الذين يتقون فحسب مع أن غير العامل لا يشارك العامل في جزاء عمله وإنما هو للإيماء إلى أن من شاركهم في مجلسهم وقعد إليهم لا يؤمن من مشاركتهم في جزاء عملهم والمؤاخذة بما يؤاخذون به، فالكلام في تقدير قولنا : وما على غير الخائضين من حسابهم من شيء إذا كانوا يتقون الخوض معهم ولكن إنما نتهام عن القعود معهم ليستمروا على تقواهم من الخوض أوليتهم لهم التقوى والورع عن محارم الله سبحانه .

وثانياً : أن المراد بالتقوى في قوله : « وما على الذين يتقون » التقوى العام وهو الاجتناب والتوقي عن مطلق ما لا يرضيه الله تعالى، وفي قوله : « لعلمهم يتقون » التقوى

من خصوص معصية الخوض في آيات الله ، أو المراد بالتقوى الأول أصل التقوى وبالثاني تمامه ، أو الأول إجمال التقوى والثاني تفصيله بفعلية الانطباق على كل مورد ومنها مورد الخوض في آيات الله ، وهي هنا معنى آخر وهو أن يكون المراد بالأول تقوى المؤمنين وبالتقوى الثاني تقوى الخائضين وتقدير الكلام ولكن ذكروا الخائضين ذكرى لهمم يتقون الخوض .

وثالثاً : أن قوله : ذكرى مفعول مطلق لفعل مقدر والتقدير ولكن نذكرهم بذلك ذكرى أو ذكروهم ذكرى أو خبر لمبتدأ محذوف والتقدير : ولكن هذا الأمر ذكرى أو مبتدأ لخبر محذوف والتقدير : ولكن عليك ذكراهم وأوسط الوجوه أسبقها إلى الذهن .

قوله تعالى : « وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً وهواً » إلى آخر الآية ، قال الراغب : البسل ضم الشيء ، ومنعه ولتضمنه لمعنى الضم استعير لتقطيب الوجه فقيل : هو باسل ومبتسل الوجه ، ولتضمنه لمعنى المنع قيل المحرم والمرتهن بسل ، وقوله تعالى : وذكر به أن تبسل نفس بما كسبت ، أي تحرم الثواب ، والفرق بين الحرام والبسل أن الحرام عام فيما كان ممنوعاً منه بالحكم والقهر ، والبسل هو المنوع منه بالقهر قال عز وجل : « أولئك الذين أبسلوا بما كسبوا ، أي حرّموا الثواب ، انتهى .

وقال في المجمع : يقال : أبسلته يجريته أي أسلته ، والمستبسل المستسلم الذي يعلم أنه لا يقدر على التخلص - إلى أن قال - قال الأخفش : تبسل أي تجازى ، وقيل : تبسل أي ترهن والمعاني متقاربة ، انتهى .

والمعنى : « وارك الذين اتخذوا دينهم لعباً وهواً » عد تدبنتهم بما يدعوم إليه هوى أنفسهم لعباً وتلهياً بدينهم ، وفيه فرض دين حق لهم وهو الذي دعوتهم إليه فطرتهم فكان يجب عليهم أن يأخذوا به أخذ جد ويتحرزوا به عن الخلط والتحريف ولكنهم اتخذوه لعباً وهواً يقلبونه كيف شاءوا من حال إلى حال ويحولونه حسب ما يأمرهم به هوى أنفسهم من صورة إلى صورة .

ثم عطف على اتخاذهم الدين لعباً وهواً قوله : « وغرتهم الحياة الدنيا » لما بينها من الملازمة لأن الاسترسال في التمتع من لذائد الحياة المادية والجد في اقتنائها يوجب الإعراض عن الجد في الدين العتق والهزل واللعب به .

ثم قال: وذكّر به أي بالقرآن حذرًا من أن تبسل أي تمنع نفس بسبب ما كسبت من السيئات أو تسلّم نفس مع ما كسبت للمؤاخذه والعقاب، وتلك نفس ليس لها من دون الله ولي ولا شفيع وإن تعدل كل عدل وتعد كل فدية لا يؤخذ منها لأن اليوم يوم الجزاء بالأعمال لا يوم البيع والشراء أولئك الذين أبسلوا ومنعوا من ثواب الله أو أسلموا لعقابه لهم شراب من حميم وعذاب أليم بما كانوا يكفرون .

قوله تعالى: «قل أئندعو من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرنا» احتجاج على المشركين بنحو الإستفهام الإنكاري، وإنما ذكر من أوصاف شركائهم كونها لا تنفع ولا تضر لأن اتخاذ الآلهة - كما تقدم - كان مبنياً على أحد الأساسين: الرجاء والخوف وإذ كانت الشركاء لا تنفع ولا تضر فلا موجب لدعائها وعبادتها والتقرب منها .

قوله تعالى: « ونرد على أعقابنا بعد إذ هدانا الله - إلى قوله - اثتنا » الإستهواء طلب الهوي والسقوط، والرّد على الأعقاب كناية عن الضلال وترك الهدى فإن لازم الهداية الحقّة الوقوع في مستقيم الصراط والشروع في السير فيه فالارتداد على الأعقاب ترك السير في الصراط والعود إلى ما خلف من المسير وهو الضلال، ولذا قال: ونرد على أعقابنا بعد إذ هدانا الله فقيّد الرد بكونه بعد الهداية الإلهية.

ومن عجيب الإستدلال احتجاج بعض هذه الآية أعني قوله: « ونرد على أعقابنا بعد إذ هدانا الله » الآية وما يجري مجراها من الآيات كقول شعيب عليه السلام على ما حكاه الله تعالى في قصته بقوله: « قال الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودن في ملتنا قال أو لو كنا كارهين، قد افترينا على الله كذباً إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا» (الأعراف: ٨٩) .

فقد احتجوا بها على أن الأنبياء عليهم السلام كانوا قبل البعثة والتلبس بلباس النبوة على الكفر لما في لفظ الرد على الأعقاب بعد إذ هدى الله، والعودة في ملّة الشرك بعد إذ نجانهم الله منها من الدلالة على كونهم منتحلين بها واقعين فيها قبل النجاة وهو احتجاج فاسد فإن ذلك تكلم منهم بلسان المجتمع الديني الذي كانت أفراده على الشرك حتى هداهم الله بواسطة أنبياءه ولنا نعي أن غلبة الأفراد الذين كانوا على الشرك في أول عهدهم سوغ

أن ينسب كفرهم السابق إلى الجميع حتى يكون تغليباً لشركهم على إيمان نبيهم فإن كلامه الحق لا يحتمل ذلك بل نعني أن مجتمع الدين الشامل للنبي وأمته يصدق عليه أن أفرادهم إنما نجوا من الشرك بعد هداية الله سبحانه إليهم وليس لهم من دونه إلا الضلال أما الأمة فإنهم كانوا على الشرك في زمان قبل زمان اهتدائهم بالدين ، وأما أنبياءهم فإنما اهتدوا بهم بالله سبحانه ، وليس لهم من أنفسهم لولا الهداية الإلهية إلا الضلال فإن غيره تعالى لا يملك لنفسه ضراً ولا نفعاً فمن الصادق في حقهم أن ليس لهم أن يرتدوا على أعقابهم بعد إذ هداهم الله أو يعودوا إلى الشرك بعد إذ نجاهم الله منه .

وبالجملة الكلمة صادقة عليهم بنحو الحقيقة وإن لم يكن بعض مجتمعهم وهو النبي الذي فيهم كافراً قبل نبوته فإن الإيمان والاهتداء على أي حال لهم من الله سبحانه بعد الحال الذي لهم من أنفسهم وحالهم من أنفسهم هو الضلال كما عرفت .

على أنك قد عرفت فيما تقدم من البحث المتنوع في عصمة الأنبياء أن القرآن الشريف ناص على طهارة ساحتهم عن أصغر المعاصي الصغيرة فكيف بالكبيرة وبأكبر الكبائر الذي هو الشرك بالله العظيم .

وقوله : « كالذي استهوته الشياطين في الأرض حيران » « الخ » تمثيل مثل به حال الانسان المتحير الذي لم يؤت بصيرة في أمره وعزيمة راسخة على سعادته فترك أحسن طريق وأقومه إلى مقصده ، وقد ركبه قبله أصحاب له مهتدون به وبقي متحيراً بين شياطين يدعونه إلى الردى والهلاك ، وأصحاب له مهتدين قد نزلوا في منازلهم أو أشرفوا على الوصول يدعونه إلى الهدى أن اثنتا فلا يدري ما يفعل وهو بين مهبط ومستوى ؟ .

قوله تعالى : « قل إن هدى الله هو الهدى » إلى آخر الآية . أي إن كان الأمر دائراً بين دعوة الله سبحانه وهي التي توافق الفطرة وتسميه الفطرة هدى الله ، وبين دعوة الشياطين وهي التي فيها الهوى واتخاذ الدين لعباً وهو أفهدى الله هو الهدى الحقيقي دون غيره .

أما أن ما يوافق دعوة الفطرة هو هدى الله فلا شك يعتربه لأن حق الهداية هو الذي ينطق به الصنع والإيجاد الذي ليس إلا لله ولا نزوم شيئاً من دين أو اعتقاد إلا لابتغاء مطابقة الواقع والواقع لله فلا يعدوه هداه ، وأما أن هدى الله هو الهدى الحقيقي الذي يجب أن يؤخذ به دون الدعوة الشيطانية فظاهر أيضاً لأن الله سبحانه هو الذي إليه

أمرنا كله من جهة مبدئنا ومنتهاها وما نحتاج إليه في دنيا أو آخرة .

وقوله : « وأمرنا لنسلم لرب العالمين » قال في المجمع : تقول العرب : أمرتك لتفعل وأمرتك أن تفعل وأمرتك بأن تفعل فمن قال : أمرتك بأن تفعل فالبناء للإلصاق والمعنى وقع الأمر بهذا الفعل ، ومن قال : أمرتك أن تفعل حذف الجار ، ومن قال : أمرتك لتفعل فالمعنى أمرتك للفعل ، وقال الزجاج : التقدير أمرنا كي نسلم .

والجملة أعني قوله : « وأمرنا لنسلم » الخ ، عطف تفسير لقوله : « إن هدى الله هو الهدى » فالأمر بالإسلام هو مصداق هدى الله ، والمعنى : أمرنا الله لنسلم له وإنما أبهم فاعل الفعل ليكون تمهيداً لوضع قوله : « لرب العالمين » موضع الضمير فيدل به على علة الأمر فالمعنى أمرنا من ناحية الغيب أن نسلم لله لأنه رب العالمين جميعاً ليس لها جميعاً أو لكل بعض منها - كما تزعمه الوثنية - رب آخر ولا أرباب آخر .

وظاهر الآية أن المراد بالإسلام هو تسليم عامة الأمور إليه تعالى لا مجرد التشهد بالشهادتين ، وهو ظاهر قوله : « إن الدين عند الله الإسلام » (آل عمران : ١٩) كما مر في تفسير الآية .

قوله تعالى : « وأن أقيموا الصلاة واتقوه » تفنن في سرد الكلام بأخذ الأمر بمعنى القول والجري في مجرى هذه العناية كأنه قيل : وقيل لنا : أن أسلموا لرب العالمين وأن أقيموا الصلاة واتقوه .

وقد أجمل تفاصيل الأعمال الدينية ثانياً في قوله : « واتقوه » غير أنه صرح من بينها باسم الصلاة تعظيماً لأمرها واعتناء بشأنها واهتمام القرآن الشريف بأمر الصلاة ظاهر لا شك فيه .

قوله تعالى : « وهو الذي إليه تحشرون » فمن الواجب أن يسلم له ويتقى لأن الرجوع إليه ، والحساب واجزاء بيده .

قوله تعالى : « وهو الذي خلق السماوات والأرض بالحق » إلى آخر الآية . بضعة أسماء وأوصاف له سبحانه مذكورة تريد بذكرها بيان ما يقدم من القول وتعليله فإنه تعالى ذكر أن الهدى هداه ثم فسره نوع تفسير بالإسلام له والصلاة والتقوى وهو تمام الدين ثم بين السبب في كون هداه هو الهدى الذي لا يجوز التجافي عنه وهو أن حشر الجميع إليه

ثم بيّنه أتم بيان بقوله : « وهو الذي خلق السماوات والأرض بالحق » الخ ، فهذه أسماء ونعوت له تعالى لو انتفى واحد منها لم يتم البيان .

فقوله : « هو الذي خلق » الخ ، يريد به أن الخلقه جميعاً فعله وإنما أتى به بالحق لا بالباطل ، والفعل إذا لم يكن باطلاً لم يكن منتهية من ثبوت الغاية له فلخلقها غاية وهو الرجوع إليه تعالى وهذا هو إحدى الحججتين اللتين ذكرهما في قوله عز من قائل « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا » إلى آخر الآيتين (ص : ٢٧) ، فخلقها السماوات والأرض بخلقها حقيقة تؤدي إلى أن الخلق يحشرون إليه .

وقوله : « يوم يقول كن فيكون » السياق يدل على أن المراد بالمقول له هو يوم الحشر وإن كان كل موجود مخلوق على هذه الصفة كما قال تعالى : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » (يس ٨٢) ويوم ظرف متعلق بالقول والمعنى : يوم يقول ليوم القيامة : كن فيكون ، وربما قيل : إن المقول له هو الشيء ، والتقدير : يوم يقول لشيء كن فيكون ، وما ذكرناه أوفق للسياق .

وقوله : « قوله الحق » تعليل عللت به الجملة التي قبله ، والدليل عليه فصل الجملة ، والحق هو الثابت بحقيقة معنى الثبوت وهو الوجود الخارجي والكون المعيني وإذا كان قوله هو فعله وإيجاده كما يدل عليه قوله : « ويوم يقول كن فيكون » فقوله تعالى هو نفس الحق فلا مرد له ولا مبدل لكلماته قال تعالى : « والحق أقول » (ص ٨٤) .

قوله تعالى : « وله الملك يوم ينفخ في الصور » يريد به يوم القيامة قال تعالى : « يوم هم بارزون لا يخفى على الله منهم شيء لمن الملك اليوم لله الواحد القهار » (المؤمن : ١٦) والمراد بثبوت الملك له تعالى يوم النفخ مع أن له الملك دائماً وإنما هو ظهور ذلك بتقطع الأسباب وانبتات الروابط والأنساب وقد تقدم شذور من البحث في ذلك فيما تقدم وسيجيء استيفاء البحث عنه وعن معنى الصور في الموضوع المناسب لذلك إن شاء الله تعالى .

وقوله « عالم الغيب والشهادة » قد تقدم معناه ، وهو اسم يتقوم بمعناه الحساب والجزاء ، وكذلك الاسمان : الحكيم والخبير فهو تعالى بعلمه بالغيب والشهادة يعلم ظاهر الأشياء وباطنها فلا يخفى عليه ظاهر لظهوره ولا باطن لبطونه ، وبحكمته يتقن تدبير الخليفة ويميز الواجب من الجزاء كما ينبغي فلا يظلم ولا يجازف ، ونخبته لا يفوت عنه دقيق لدقته ولا جليل لجلالته .

فهذه الأسماء والنعوت تبين بأتم البيان أن الجميع محشورون إليه وأن هداه هو الهدى ودين الفطرة الذي أمر به هو الدين الحق فإنه تعالى خلق العالم لغاية مطلوبة أرادها منه وهو الرجوع إليه ، وإذ كان يريد ما فسيقول لها كن فيكون لأن قوله حق لا مرد له ، ويظهر اليوم أن الملك له لا سلطنة لشيء غيره على شيء ، وعند ذلك يتميز بتمييزه من أطاعه ممن عصاه لأنه يعلم كل غيب وشهادة عن حكمة وخبرة .

وقد بان مما تقدم أولاً: أن قوله: «بالحق» يريد به أن خلق السماوات والأرض خلق حق أي إن الحق وصفه ، وقد تقدم قريباً معنى كون فعله وقوله تعالى حقاً ، وأما ما قيل: إن المعنى خلق السماوات والأرض بالقول الحق فبعيد .

وثانياً: أن ظاهر قوله: «ويوم يقول كن فيكون» بدلالة السياق بيان لأمر يوم القيامة وإن كان الأمر في خلق جميع الأشياء على هذه الطريقة .

وثالثاً: أن اختصاص نفخ الصور من بين أوصاف القيامة بالذكر في قوله: «وله الملك يوم ينفخ في الصور» للإشارة إلى معنى الإحضار العام الذي هو المناسب لبيان قوله في ذيل الآية السابقة: «وهو الذي إليه تحشرون» فإن الحشر هو إخراج الناس وتسييرهم مجتمعين بنوع من الإزعاج، والصور إنما ينفخ فيه لإجتباع أفراد العسكر لأمر يهمهم، ولذلك ينفخ الصور أعني النفخة الثانية يوم القيامة ليحضروا عرصة المحشر لفصل القضاء قال تعالى: «ونفخ في الصور فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون» إلى أن قال: «إن كانت إلا صيحة واحدة فإذا هم جميع لدينا محضرون» فالיום لا تظلم نفس شيئاً ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون» (يس: ٥٤) .

وليس اليوم في الموضعين بمعنى واحد فالיום الأول يريد به مطلق الظرف كالظرف ليوم القيامة بنوع من العناية الكلامية كقولنا: يوم خلق الله الحركة وحين خلق الله الأيام والليالي وإنما اليوم من فروع الحركة متفرع عليه، والحين هو اليوم والليل، والمراد باليوم الثاني نفس يوم القيامة .

(بحث روائي)

في الدر المنثور في قوله تعالى : يقص الحق الآية أخرج الدارقطني في الافراد وابن مردويه عن أبي بن كعب قال : أقرأ رسول الله ﷺ رجلاً : «يقص الحق وهو خير الفاصلين» .

وفيه في قوله تعالى : وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو الآية ، أخرج أحمد والبخاري وحشيش بن أصرم في الاستقامة وابن أبي حاتم وأبو الشيخ وابن مردويه عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال : مفاتيح الغيب خمس لا يعلمها إلا الله : لا يعلم ما في غد إلا الله ، ولا يعلم متى تفيض الأرحام إلا الله ، ولا يعلم متى يأتي المطر أحد إلا الله ، ولا تدري نفس بأي أرض تموت إلا الله ، ولا يعلم أحد متى تقوم الساعة إلا الله تبارك وتعالى .

أقول : ولا ينبغي أن تعد الرواية على تقدير صحتها منافية لما تقدم من عموم الآية لأن العدد لا مفهوم له ، وما في الرواية من المفاتيح يجمعها العلم بالحوادث قبل حدوثها ، وللغيب مصاديق أخر غير الخمس بدلالة من نفس الآية .

وفيه أخرج الخطيب في تاريخه بسند ضعيف عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال : ما من زرع على وجه الأرض ولا ثمار على أشجار إلا عليها مكتوب بسم الله الرحمن الرحيم هذا رزق فلان بن فلان ، وذلك قوله تعالى : وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين .

أقول : والرواية على ضعف سندها لا ينطبق مضمونها على الآية ذلك الإنطباق . وفي تفسير العياشي عن أبي الربيع الشامي قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله : وما تسقط من ورقة إلا يعلمها - إلى قوله - إلا في كتاب مبين ، قال : الورقة السقط ، والحبة الولد ، وظلمات الأرض الأرحام والرطب ما يحيى ، واليابس ما يبيض ، وكل ذلك في كتاب مبين .

أقول : ورواه أيضاً الكليني والصدوق عن أبي الربيع عنده ، وأما مراسل الرواية لا تنطبق على ظاهر الآية ، ونظيرتها رواية أخرى رواها العياشي عن الحسين بن سعيد عن أبي الحسن عليه السلام .

وفي المجمع في قوله تعالى : « قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم ،

قال: السلاطين الظلمة « ومن تحت أرجلكم » العبيد السوء ومن لا خير فيه قال: وهو المروي عن أبي عبد الله عليه السلام.

وقال في قوله تعالى: « أو يلبسكم شيعاً » قيل: عنى به يضرب بمضكم ببعض بما يلقيه بينكم من العداوة والعصية وهو المروي عن أبي عبد الله عليه السلام، وقال في قوله: « ويذيق بعضكم بأس بعض » قيل: هو سوء الجوار وهو المروي عن أبي عبد الله عليه السلام.

وفي تفسير القمي: وقوله: « يبعث عليكم عذاباً من فوقكم » قال: السلطان الجائر « أو من تحت أرجلكم » قال: السفلة ومن لا خير فيه « أو يلبسكم شيعاً » قال: العصية « ويذيق بعضكم بأس بعض » قال سوء الجوار.

قال القمي: وفي رواية أبي الجاررد عن أبي جعفر عليه السلام في قوله: « هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم » قال: هو الدخان والصبغة « ومن تحت أرجلكم » قال قال: وهو الخسف « أو يلبسكم شيعاً » وهو اختلاف في الدين وطعن بعضكم على بعض « ويذيق بعضكم بأس بعض » وهو أن يقتل بعضكم بعضاً فكل هذا في أهل القبلة يقول الله: انظر كيف نصرنا الآيات لعلمهم بفقهم.

وفي الدر المنثور أخرج عبد الوزاق وعبد بن حميد والبخاري والترمذي والنسائي ونعيم بن حماد في الفتن وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن حبان وأبو الشيخ وابن مردويه والبيهقي في الأسماء والصفات عن جابر بن عبد الله قال: لما نزلت هذه الآية « قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم » قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « أعوذ بوجهك » أو من تحت أرجلكم » قال: « أعوذ بوجهك » أو يلبسكم شيعاً ويذيق بعضكم بأس بعض » قال: هذا أهون أو أيسر.

أقول: وروي أيضاً ما يقرب منه عن ابن مردويه عن جابر.

وفيه: أخرج أحمد والترمذي وحسنه ونعيم بن حماد في الفتن وابن أبي حاتم وابن مردويه عن سعد بن أبي وقاص عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الآية: « قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم أو من تحت أرجلكم » فقال النبي صلى الله عليه وسلم: « أما إنها كلجنة ولم يأت تأويلها بعد ».

أقول: وهناك روايات كثيرة مروية من طرق أهل السنة ودرويات أخرى من

طرق الشيعة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام أن ما أوعده الله في الآية من العذاب النازل من فوقهم ومن تحت أرجلهم أعني الصيحة والحسف سيقع على هذه الأمة ، وأما لبسهم شيعياً وإذاقة بعضهم بأس بعض فوقوعه مفروغ عنه .

وقد روى السيوطي في الدر المنثور وابن كثير في تفسيره أخباراً كثيرة دالة على أنه لما نزلت الآية : « قل هو القادر على أن يبعث عليكم » إلى آخرها استعاذ النبي ﷺ إلى ربه ودعاه أن لا يعذب أمة بما أوعدهم من أنواع العذاب فأجاب ربه إلى بعضها ولم يجبه إلى بعض آخر وهو أن لا يلبسهم شيعياً ولا يذيق بعضهم بأس بعض .

وهذه الروايات - على كثرتها - وإن اشتملت على القوية والضعيفة من حيث أسنادها موهونة جميعاً بمخالفتها لظاهر الآية فإن قوله تعالى في الآيتين التاليتين: « وكذب به قومك وهو الحق قل لست عليكم بوكيل ، لكل نبأ مستقر وسوف تعلمون » تهديد صريح بالوقوع وقد نزلت الآيات - وهي من سورة الأنعام - دفعة وقد أمر الله تعالى نبيه ﷺ أن يبلغ ذلك أمة ولو كان هناك بداء برفع البلاء لكان من الواجب أن نجده في كلامه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وليس من ذلك أثر بل الأمر على خلافه كما تقدم في البيان السابق أن عدة من آيات القرآن الكريم تؤيد هذه الآيات في مضمونها كآتي في سورة يونس والروم وغيرها .

على أنها تعارض روايات أخر كثيرة من طرق الفريقين دالة على وقوع ذلك وتزوله على الأمة في مستقبل الزمان .

على أن هذه الروايات - على كثرتها واتفاق كثير منها في أن النبي ﷺ إنما دعا بهذه المسائل عقيب نزول هذه الآية : « قل هو القادر على أن يبعث » الآية - لا تتفق لا في عدد المسائل ففي بعضها أنها كانت ثلاثاً وفي بعضها أنها كانت أربعاً ، ولا في عدد ما اجيب إليه ففي بعضها أنه كان واحداً وفي بعضها أنه كان اثنين ، ولا في نفس المسائل ففي بعضها أنها كانت هي الرجم من السماء والفرق من الأرض وأن لا يلبسهم شيعياً وأن لا يذيق بعضهم بأس بعض ، وفي بعضها أنها الفرق والسنة وجعل بأسهم بينهم ، وفي بعضها أنها السنة العامة وأن يسلط عليهم عدواً من غيرهم وأن يذيق بعضهم بأس بعض ، وفي بعضها أن المسائل هي أن لا يجمع أمة على ضلالة وأن لا يظهر عليهم عدواً من غيرهم وأن

لا يهلكهم بالسنين وأن لا يلبسهم شيعاً ويذيق بعضهم بأس بعض ، وفي بعضها أنها أن لا يظهر عليهم عدواً من غيرهم وأن لا يهلكهم بفرق وأن لا يجعل بأسهم بينهم ، وفي بعضها أنها أن لا يهلكهم بما أهلك به من قبلهم وأن لا يظهر عليهم عدواً من غيرهم وأن لا يلبسهم شيعاً ويذيق بعضهم بأس بعض ، وفي بعضها أنها العذاب من فوقهم ومن تحت أرجلهم وأن يلبسهم شيعاً وأن يذيق بعضهم بأس بعض .

على أن في كثير منها أن دعاءه ﷺ كان في حرّة بني معاوية قرية من قرى الأنصار بالعالية ولازمه كونه بعد الهجرة وسورة الأنعام من السور النازلة بمكة قبل الهجرة دفعة ، وفي الروايات اختلافات أخرى تظهر لمن راجعها .

وإن كان ولا بد من أخذ شيء من الروايات فالوجه هو اختيار ما رواه عن عبد الرزاق وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن مردويه عن شداد بن أوس يرفعه إلى النبي ﷺ قال : إن الله زوى لي الأرض حتى رأيت مشارقها ومغاربها ، وإنّ ملك امتي سيبلغ ما زوى لي منها ، وإني أعطيت الكنزين : الأحمر والأبيض ، وإني سألت ربي أن لا يهلك قومي بسنة عامة وأن لا يلبسهم شيعاً ولا يذيق بعضهم بأس بعض ، فقال : يا محمد إني إذا قضيت قضاء فإنه لا يرد ، وإني أعطيتك لامتك أن لا يهلكهم بسنة عامة ولا اسلط عليهم عدواً من سواهم فيهلكوهم حتى يكون بعضهم يهلك بعضاً وبعضهم يقتل بعضاً ، وبعضهم يسبي بعضاً .

فقال النبي ﷺ : إني أخاف على امتي الأئمة المضلين فإذا وضع السيف في امتي لم يرفع عنهم إلى يوم القيامة .

فهذه الرواية وما في مضمونها خالية عن غالب الإشكالات السابقة ، وليس فيها أن الدعاء كان إثر نزول الآية ، وينبغي مع ذلك أن يحمل على أن المراد رفع الهلاك العام والسنة العامة التي تبعد الأمة ، وإلا فالسنين والمثلثات والمقاتل الذريعة التي لقيته الأمة في حروب المغول والصليب وباندلس وغيرها مما لا سبيل إلى إنكارها ، وينبغي أيضاً أن تحمل على أن الدعاء والمسألة كان في أوائل البعثة قبل نزول السورة وإلا فالنبي ﷺ أعلم بمقام ربه وأجلّ قدراً من أن يتلقى هذه الآيات بالوحي ثم يراجع ربه في تفسير ما قضى به وأمره بتبليغه وإنذار امته به .

الجزء السابع

وبعد اللتياً والتي فالقرآن الشريف يدل بآياته على حاق الأمر وهو أن هذا الدين قائم إلى يوم القيامة ، وأن الأمة لا تبعد عامة ، وأن أمثال ما ابتلى الله به الأمم السالفة تبلى بها هذه الأمة حدو النعل بالنعل من غير أي اختلاف وتخلف .

والروايات المستفيضة المروية عن النبي والأئمة من أهل بيته صلى الله عليه وعليهم القطعية في صدورهم ودالاتها ناطقة بذلك .

وفي الدر المنثور أخرج النحاس في ناسخه عن ابن عباس في قوله : « قل لست عليكم بوكيل » قال : نسخ هذه الآية آية السيف : « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » .

أقول : قد عرفت بما تقدم من البيان أن قوله : « قل لست عليكم بوكيل » مسوق تمهيداً للتهديد الذي يتضمنه قوله : « لكل نبا مستقر وسوف تعلمون » وهذا المعنى لا يقبل نسخاً .

وفي تفسير القمي في قوله تعالى : « وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا ، الآية بإسناده عن عبد الأعلى بن أعين قال : قال رسول الله ﷺ : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجلس في مجلس يسب فيه إمام أو يغتاب فيه مسلم فإن الله يقول في كتابه : « إذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره وإما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين » .

وفي الدر المنثور أخرج عبد بن حميد وابن جرير وأبو نعيم في الحلية عن أبي جعفر قال : لا تجالسوا أهل الخصومات فإنهم الذين يخوضون في آيات الله .

وفيه أخرج عبد بن حميد وابن المنذر عن محمد بن علي قال : إن أصحاب الأهواء من الذين يخوضون في آيات الله .

وفي تفسير العياشي عن ربعي بن عبد الله عن ذكره عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله : « وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا » قال : الكلام في الله والجدال في القرآن « فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره » قال : منه القصاص .

أقول : والروايات - كما ترى - تعمم الآية وهو أخذ بالملاك .

وفي الجمع : قال أبو جعفر عليه السلام : لما أنزل « فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم

الظالمين ، قال المسلمون : كيف نصنع ؟ إن كان كلما استهزأ المشركون بالقرآن قمنا وتركناهم فلا ندخل إذا المسجد الحرام ولا نطوف بالبيت الحرام فأنزل الله تعالى : « وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء » أمرهم بتذكيرهم ما استطاعوا .

أقول : والرواية - كما ترى - مبنية على أخذ قوله : « ذكرى » مفعولاً مطلقاً وإرجاع الضميرين في قوله : « لعلمهم يتقون » إلى المشركين والتقدير : ولكن ذكروهم ذكرى لعلمهم يتقون ، ويبقى على الرواية كون السورة نازلة دفعة واحدة .

وفي الدر المنثور أخرج ابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ عن ابن جريح قال : كان المشركون يجلسون إلى النبي ﷺ يحبون أن يسمعوا منه فإذا سمعوا استهزءوا فنزلت « وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم » الآية قال : فجعلوا إذا استهزءوا قام فحذروا وقالوا : لا تستهزءوا فيقوم فذلك قوله : « لعلمهم يتقون » أن يخوضوا فتقوم ونزل : « وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء » أن تقعد معهم ولكن لا تقعد ثم نسخ ذلك قوله بالمدينة : « وقد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم - إلى قوله - إنكم إذا مثلهم » نسخ قوله : « وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء » الآية .

أقول : لو كانت آية المائة : « وقد نزل عليكم » الآية وهي عين قوله : « وإذا رأيت الذين يخوضون » الآية معنى ناسخة لقوله : « وما على الذين يتقون » الآية فهو أعني قوله : « وما على الذين يتقون » الآية ناسخ لقوله : « وإذا رأيت الذين يخوضون » الآية وهو ظاهر ، وبأباه نزول السورة دفعة .

على أن الذي ذكره من المعنى لا يوجب تنافياً بين الآيات الثلاث يؤدي إلى النسخ حتى تكون الثانية ناسخة للأولى ومنسوخة بالثالثة وهو ظاهر .

ونظير الرواية ما رواه أيضاً في الدر المنثور عن النعمان في ناسخه عن ابن عباس في قوله تعالى : « وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء » قال : هذه مكية نسخت بالمدينة بقوله : « وقد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها » الآية .

وفي تفسير البرهان في قوله تعالى : « قوله الحق وله الملك » الآية عن ابن بابويه بإسناده عن ثعلبة بن ميمون عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز

وجل : « عالم الغيب والشهادة » فقال : « عالم الغيب » ما لم يكن « والشهادة » ما قد كانت .

أقول : فيه ذكر أعرف مصاديق الغيب والشهادة عندنا ، وقد تقدم في البيان المتقدم آنفاً وغيره أن لاغيب مصاديق أخر .

* * *

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أُرِيدُكَ وَقَوْمَكَ
فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ - ٧٤ . وَكَذَلِكَ نُزِّيَ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ - ٧٥ . فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى
كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ - ٧٦ . فَلَمَّا
رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي
لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ - ٧٧ . فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ
هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ
- ٧٨ . إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا
أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ - ٧٩ . وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ
هَدَيْتَنِي وَلَا أَخَافُ مِمَّا تَشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ
رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ - ٨٠ . وَكَيْفَ أَخَافُ مَا

أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا
فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ - ٨١ . الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ
يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ - ٨٢ . وَتِلْكَ حُجَّتُنَا
آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ
عَلِيمٌ - ٨٣ .

(بيان)

عشر آيات ذكر الله سبحانه فيها ما آتاه النبي العظيم إبراهيم عليه السلام من الحججة على المشركين
بما هداه إلى توحيدِهِ وتنزيهِهِ ثم ذكر هدايته أنبياءه بتطهير سرهم من الشرك ، وقد سمي
بينهم نوحاً عليه السلام وهو قبل إبراهيم عليه السلام وستة عشر نبياً من ذرية نوح عليهم السلام .

والآيات في الحقيقة بيان لمصادق كامل من القيام بدين الفطرة والانتهاض لنشر
عقيدة التوحيد والتنزيه عن شرك الوثنية وهو الذي انتفض له إبراهيم عليه السلام وحاج له على
الوثنية حينما أطبقت الدنيا على الوثنية ظاهراً ، ونسوا ما سنه نوح عليه السلام والتابعون له من
ذريته الأنبياء من طريقة التوحيد فالآيات بما تشتمل عليه من تلقين الحججة والهداية إلى دين
الفطرة كالتبصر لما تقدمها من الحجج التي لقنها الله سبحانه نبيه صلى الله عليه وسلم في هذه السورة بقوله:
قل كذا وقل كذا فقد كررت لفظة «قل» في هذه السورة الكريمة أربعين مرة نيف وعشرون
منها قبل هذه الآيات فكأنه قيل : واذكر فيما تقوله لقومك وتحاجهم به من ادلة التوحيد
ونفي الشرك بتلقيننا إياك ما قاله إبراهيم لأبيه وقومه بما آتينا من حجتنا على قومه بما كنا
نريه من ملكوت السموات والأرض فقد كان يحاجهم عن إفاضة إلهية عليه بالعلم والحكمة
وإراءة منه تعالى للملكوت مبنية على اليقين لا عن فكرة تصنيعية لا تعدو حد التخيل والتصور ،
ولا تخلو عن التكلف والتعسف الذي لا تهتف به الفطرة الصافية .

ولحن كلام إبراهيم عليه السلام فيما حكاه الله سبحانه في هذه الآيات إن تدبرنا فيها بأذهان

خالية عن التفاصيل الواردة في الروايات والآثار على اختلافها الفاحش، غير مشوية بالمشاجرات التي وقعت للباحثين من أهل التفسير على خلطهم تفسير الآيات بمضامين الروايات ومحتويات التواريخ وما اشتملت عليه التوراة وأخرى تشابها من الإسرائيليات إلى غير ذلك ، وبالجملة لحن كلامه ~~بلاغة~~ في ما حكي عنه في هذه الآيات يشعر إشعاراً واضحاً بأنه كلام صادر عن ذهن صاف غير مملوء بزخارف الأفكار والأوهام المتنوعة أفرغته في قالب اللفظ فطرته الصافية بما عندها من أوائل التعقل والتفكير ولطائف الشعور والإحساس .

فالواقف في موقف النصفة من التدبر في هذه الآيات لا يشك أن كلامه المهكي عنه مع قومه أشبه شيء بكلام إنسان أولي فرضي عاش في سرب من أسراب الأرض أو كهف من كهوف الجبال لم يعاشر إلا بعض من يقوم بواجب غذائه ولباسه لم يشاهد سماء بزواهر نجومها وكواكبها ، والبازغ من قمرها وشمسها ، ولم يمكث في مجتمع إنساني بأفراده الجملة وببلاده الوسيعة ، واختلاف أفكاره ، وتشتت مقاصده ومآربه ، وأنواع أديانه ومذاهبه ، ثم ساقه الاتفاق أن دخل في واحد من المجتمعات العظيمة ، وشاهد أموراً عجيبة لا عهد له بها من أجرام سماوية ، وأقطار أرضية ، وجماعات من الناس عاكفين على مشاغلهم كادحين نحو مآربهم ومقاصدهم ، لا يصرفهم عن ذلك صارف بين متحرك وساكن ، وعامل ومعمول له ، وخدام ومخدوم ، وأمر ومأمور ، ورئيس ، ومرؤس منكب على الكسب والعمل ، ومزهد متعبد يعبد الإله .

فبهته عجيب ما يراه واستغرقه غريب ما يشاهده فصار يسأل من أنس به عن شأن الواحد بعد الواحد مما اجتذبت إليه نفسه ، ووقع عليه بصره ، وكثر منه إعجابه نظير ما نراه من حال الصبي إذا نظر إلى جو السماء الوسيعة بمصابيحها المضيئة وزواهرها اللامعة ، وعقود كواكبها المنثورة في حالة مطمئنة نراه يسأل أمه : ما هذه التي اشاهدها وأمتلىء من حباها والإعجاب بها ؟ من الذي علقها هناك ؟ من الذي نورها ؟ من الذي صنعها ؟

غير أن الذي لا ترتاب فيه أن هذا الإنسان إنما يبدأ في سؤاله من حقائق الأشياء التي يشاهدها ويتمعجب منها بالذي يقرب مما كان يعرفها في حال التوحش والانعزال عن المجتمع وإنما يسأل عن المقاصد والغايات التي لا يقع عليها الحواس .

وذلك لأن الإنسان إنما يستعلم حال المجهولات بما عنده من مواد العلم الأولية فلا ينتقل من المجهولات إلا إلى ما يناسب بعض ما عنده من المعلومات ، وهذا أمر ظاهر

محسوس من حال بعض بسائط العقول كالصبيان وأهل البدو إذا صادفوا أموراً ليس لهم بها عهد فإنهم يبدؤون باستعلام حال ما يستأنسون بأمره بعد الاستيناس فيسألون عن حقيقته وعن أسبابه وغاياته .

والإنسان المفروض وهو الإنسان الفطري الأولي تقريباً لما لم يشتغل إلا بأبسط أسباب المعيشة لم يشغل ذهنه ما يشغل ذهن الإنسان المدني الحضري الذي أحاطت به هذه الأشغال الكثيرة الطبيعية الخارجة عن الحد والحصر التي لا فراغ له عنها ولو لحظة ، ولذلك كان الإنسان المفروض في فراغ من الفكر وخلاء من الذهن ، والحوادث الجملة الساوية والأرضية الكونية محيطة به من غير أن يعرف أسبابها الطبيعية فلذلك كان ذهنه أشد استعداداً للانتقال إلى سببها الذي هو أعلى من الأسباب الطبيعية وهو الذي يتنبه له الإنسان الحضري بعد الفراغ عن إحصاء الأسباب الطبيعية لحوادث الكون فوق هذه الأسباب لو وجد فراغاً ، ولذا كان الأسبق إلى ذهن هذا الإنسان المفروض هو الانتقال إلى هذا السبب الأعلى لو شاهد من الناس الحضريين الاشتغال به والتنسك والعبادة له .

ومن الشواهد على هذا الذي ذكرنا ما نجد أن الاشتغال بالمراسم الدينية والبحث عن اللاهوت في آسيا أكثر و اجأ وأعلى قدراً منه في أوروبا ، وفي القري والبلدان الصغيرة أحكم موقفاً منه في البلاد العظيمة وعلى هذه النسبة في البلاد العظيمة والسواد الأعظم لما أن المجتمع كلما اتسع نطاقه زادت فيه الحوائج الحيوية ، وكثرت وتراكت الأشغال الإنسانية فلم تدع للإنسان فراغاً تستريح فيه نفسه إلى معنوياتها وتتوجه إلى البحث عن مبادئها ومعادها .

وبالجملة إذا راجعنا قصة إبراهيم عليه السلام المودعة في هذه الآيات وما يناظرها من آيات سورة مريم والأنبياء والصفقات وغيرها وجدنا حاله عليه السلام فيما يحتاج به أباه وقومه أشبه شيء بحال الإنسان البسيط المفروض نجده يسأل عن الأصنام ويباحث القوم في شأنها ويتكلم في أمر الكوكب والقمر والشمس سؤالا من لا عهد له بما يصنعه الناس وخاصة قومه الوثنيون في الأصنام يقول لآبيه وقومه : « ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون » (الأنبياء : ٥٢) ويقول لآبيه وقومه : « ما تعبدون . قالوا نعبد أصناماً فنظلم لها عاكفين . قال هل يسمعونكم إذ تدعون . أو ينفعونكم أو يضرون . قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون » (الشعراء : ٧٤) .

فهذا كلام من لم يرَ صنماً ولم يشاهد وثناً يعبد صنماً وقد كان يؤمن بالله في مهد الوثنية وهو بابل كلدان ، وقد عاش بينهم برهة من الزمان فهل كان مثل هذا التعبير منه عليه السلام : « ما هذه التائيل ، تحقيراً للأصنام وإيماء إلى أنه لا يضعها الموضع الذي يضعها عليه الناس ولا يقر لها بما أقروا به من القداسة والفضل كأنه لا يعرفها كقول فرعون لموسى عليه السلام . « وما رب العالمين » (الشعراء : ٢٣) وقول كفار مكة للنبي عليه السلام فيما حكى الله تعالى : « وإذ آراك الذين كفروا إن يتخذونك إلا هزواً أهذا الذي يذكر آلهتكم وهم يذكرون الرحمن هم كافرون » (الأنبياء : ٣٦) .

لكن يبعده أن إبراهيم عليه السلام ما كان يستعمل في خطاب أبيه آزر إلا جميل الأدب حتى إذا طرده أبوه وهدده بالرجم قال له إبراهيم : « سلام عليك سأستغفر لك ربي إنه كان بي حفيماً » (مريم : ٤٧) .

فمن المستبعد أن يلقي إليه أول ما يواجهه من الكلام ما يتضمن تحقير شأن آلهته المقدسة عنده في لحن التشويه والإهانة فيشير به عصبية ونزعة الوثنية ، وقد نهى الله سبحانه في هذه الملة التي هي ملة إبراهيم حنيفاً عن سب آلهة المشركين لئلا يثير ذلك منهم ما يواجهون المسلمين بمثله قال تعالى : « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم » (الأنعام : ١٠٨) .

ثم إنه عليه السلام بعد الفراغ مما حاج به أنه آزر وقومه في أمر الأصنام يشتغل بأربابها وهي الكوكب والقمر والشمس فيقول لما رأى كوكباً : « هذا ربي » ثم يقول لما رأى القمر بازغاً : « هذا ربي » ثم يقول لما رأى الشمس بازغة : « هذا ربي هذا أكبر » وهذه التعبيرات أيضاً تعبير من كأنه لم ير كوكباً ولا قمرأ ولا شمساً ، وأوضح التعبيرات دلالة على هذا المعنى قوله عليه السلام في الشمس : هذا ربي هذا أكبر فإن هذا كلام من لا يعرف ماهي الله من وما هما القمر والكوكب غير أنه يجد الناس يخضعون لها ويعبدونها ويقربون لها قرباناً كما يرويه التاريخ عن أهل بابل ، وهذا كما إذا رأيت شيخ إنسان لا تدري أي شيء هو أو امرأة تسأل وتقول : من هذا ؟ تريد الشخص لأنك لا تعلم منه أزيد من أنه إنسان فيقال : امرأة فلان أو هو فلان ، وإذا رأيت شيخاً لا تدري إنسان هو أو حيوان أو جماد تقول ما هذا ؟ تريد الشيخ أو المثار إليه إذ لا

علم لك من حاله إلا بأنه شيء جسماني أيما كان فيقال لك : هذا زيد أو هذه امرأة فلان أو هو شاخص كذا ففي جميع ذلك تراعي - وأنت جاهل بالأمر - من شأن أولي العقل وغيره والذكورية والانوثية مقدار مالك به علم ، وأما الجيب العالم بحقيقة الحال فعليه أن يراعي الحقيقة .

فظاهر قوله ﷻ : هذا ربي وقوله : « هذا ربي هذا أكبر » أنه ما كان يعرف من حال الشمس إلا أنه شيء طالع أكبر من القمر والكوكب يقصده الناس بالعبادة والنسك والإشارة إلى مثل هذا المعلوم إنما هو بلفظة « هذا » بلا ريب ، وأما أنها شمس أي جرم أو صفحة نورانية تدبّر العالم الأرضي بضوئها وترسم الليل والنهار بسيرها بحسب ظاهر الحس أو أنه قمر أو كوكب يطلع كل ليلة من أفق الشرق وينيب فيما يقابله من الغرب فلم يكن يعرف ذلك على ما يشعر به هذا الكلام ، ولو كان يعرف ذلك لقال في الشمس : هذه ربي هذه أكبر أو قال : إنها ربي إنها أكبر كما راعى هذه النكتة بعد ذلك فيما حاج الملك نمرود وقد كان يعرفها اليوم : « فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب » (البقرة : ٢٥٨) فلم يقل : فأت به من المغرب .

وكما قال لأبيه وقومه على ما حكى الله : « ما تعبدون قالوا نعبد أصناماً فنظّل لها عاكفين قال هل يسمعونكم إذ تدعون أو ينفعونكم أو يضرون قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون » (الشعراء : ٧٤) فبدأ يسأل عن معبودهم بلفظة « ما » إذ لا علم له عندئذ بشيء من حاله إلا أنه شيء ثم لما ذكروا الأصنام وهم لا يعتقدون لها شيئاً من الشعور والإرادة قالوا : « فنظّل لها » بالتأنيث ، ثم لما سمع الوهيتها منهم ومن الواجب أن يتصف الإله بالنفع والضرر والسمع لدعوة من يدعوه عبّر عنها تعبيراً أولي العقل ، ثم لما ذكروا له في قصة كسر الأصنام : « لقد علمت ما هؤلاء ينطقون » حذاء قوله : « فاسألوهم إن كانوا ينطقون » سلب عنها شأن أولي العقل فقال : « أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضركم أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون » (الأنبياء : ٦٧) .

ولا يسعنا أن نتعسف فنقول : إنه ﷻ أراد بقوله : « هذا ربي هذا أكبر » الجرم أو المشار إليه أو أنه روعي في ذلك حال لفته التي تكلم بها وهي السريانية ليس يراعى فيها التأنيث كأغلب اللغات العجمية فإن ذلك تحكّم ، على أنه ﷻ قال للملك في

خصوص الشمس بعينها : « فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب » (البقرة: ٢٥٨) فلم يحك القرآن ما لهج به بالوصف الذي في لفته فما بال هذا المورد (هذا ربي هذا أكبر) اختص بهذه الحكاية .

ونظير السؤال آت في قوله : « سأل قومه عن شأن الأصنام : » ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون » (الأنبياء : ٥٢) وكذا قوله في دعائه : « واجنبي وبني أن نعبد الأصنام رب إنهن أضللن كثيراً من الناس » (إبراهيم : ٣٦) .

وكذا لا يسعنا القول بأنه عليه السلام في تذكيره الإشارة إلى الشمس صان الإله عن وصمة الاوثنية تعظيماً أو أن الكلام من باب إتباع المبتدأ للخبر الذي هو مذكر أعني قوله : ربي ، وقوله : « أكبر » فكل ذلك تحكّم لا دليل عليه ، وسيجيء تفصيل البحث فيها .

والحاصل أن الذي حكاه الله تعالى في هذه الآيات وما يناظرها من قول إبراهيم عليه السلام لأبيه وقومه في توحيدته تعالى ونفي الشريك عنه كلام يدل بسياقه على أنه عليه السلام إنما عاش قبل ذلك في معزل من الجو الذي كان يعيش فيه أبوه وقومه ولم يكن يعرف ما يعرفه معاشر المجتمعين من تفاصيل شؤون أجزاء الكون والسنن الاجتماعية الدائرة بين الناس المجتمعين ، وأنه كان إذ ذاك في أوائل زمن رشده وتمييزه ترك معزله ولحق بأبيه ، ووجد عنده أصناماً فسأله عن شأنها فلما أوقفه على ذلك شاجره في الوهيتها وألزمه الحجة ، ثم حاج قومه في أمر الأصنام فبكتهم ، ثم رجع إلى عبادتهم لأرباب الأصنام من الكوكب والقمر والشمس فجاراهم في افتراض ربوبيتها الواحد منها بعد الواحد ، ولم يزل يراقب أمرها ، وكلما غرب واحد منها رفضه وأبطل ربوبيته وافترض ربوبية غيره مما يعبدونه حتى أتى في يومه وليلته عنى آخرها على ما هو ظاهر الآيات ، ثم عاد إلى التوحيد الخالص بقوله : « إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين » وكأنه تم له ذلك في يومين وليلة بينها تقريباً على ما سنين إن شاء الله تعالى .

وكان عليه السلام على بصيرة من أن للعالم خالقاً فاطراً للسماوات والأرض هو الله وحده لا شريك له في ذلك ، وإنما يبحث عن أنه هل للناس ومنهم إبراهيم نفسه رب غير الله هو بعض خلقه كشمس أو قمر أو غيرهما يربهم ويدبتر أمرهم ويشارك الله في أمره أو

أنه لا رب لهم غير الله سبحانه وحده لا شريك له .

وفي جميع هذه المراحل التي طواها كان الله سبحانه يحده ويسدده بإراءته ملكوت السماوات والأرض وعطف نفسه الشريفة إلى الجهة التي ينتسب منها الأشياء إلى الله سبحانه خلقاً وتدبيراً فكان إذا رأى شيئاً رأى انتسابه إلى الله وتكوينه وتدبيره بأمره قبل أن يرى نفسيته وآثار نفسيته كما هو ظاهر سياق قوله : « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض » الآية ، وقوله في ذيل الآيات : « وتلك حجتنا آتيناهما إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم » الآية ، وقوله : « ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل وكننا به عالمين » (الأنبياء : ٥١) .

وقول إبراهيم لأبيه فيما حكى الله تعالى : « يا أبت إني قد جاءني من العلم ما يأتيك فاتبعني أهدك صراطاً سوياً » (مريم : ٤٣) إلى غير ذلك من الآيات .

ثم حاج الملك نمrod في دعواه الربوبية على ما كان ذلك من دأب كثير من جبابرة السلف ومن نظائر ذلك نشأت الوثنية وكانت لقومه آلهة كثيرة لها أصنام يعبدونها ، وفيهم من كان يعبد أرباب الأصنام كالشمس والقمر والكوكب الذي ذكره القرآن الكريم ولعله الزهرة .

هذا ملخص ما يستفاد من الآيات الكريمة وسنبعث عن مضامينها تفصيلاً بحسب ما نستطيعه إن شاء الله تعالى .

قوله تعالى : « وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر » القراءات السبع في آزر بالفتح فيكون عطف بيان أو بدلاً من أبيه وفي بعض القراءات « آزر » بالضم وظاهره أنه منادى مرفوع بالنداء ، والتقدير : يا آزر أتتخذ أصناماً آلهة ، وقد عد من القراءات « أزرأ تتخذ » مفتحةً بهمزة الاستفهام ، وبعده « أزرأ » بالنصب مصدر أزر يأزر بمعنى قوى والمعنى : وإذ قال إبراهيم لأبيه أتتخذ أصناماً للتقوي والاعتضاد .

وقد اختلف المفسرون على القراءة الأولى المشهورة والثانية الشاذة في « آزر » أنه اسم علم لأبيه أو لقب أريد بمعناه المدح أو الذم بمعنى المعتضد أو بمعنى الأعرج أو المعوج

أو غير ذلك ومنشأ ذلك ما ورد في عدة روايات أن اسم أبيه « تارح » بالحاء المهملة أو المعجمة ويؤيده ما ضبطه التاريخ من اسم أبيه ، وما وقع في التوراة الموجودة أنه تارح ابن تارح .

كما اختلفوا أن المراد بالأب هو الوالد أو العم أو الجد الامي أو الكبير المطاع ومنشأ ذلك أيضاً اختلاف الروايات فمنها ما يتضمن أنه كان والده وأن إبراهيم عليه السلام سيشفع له يوم القيامة ولكن لا يشفع بل يمسخه الله ضبعاً منتقناً فيتبرء منه إبراهيم ، ومنها ما يدل على أنه لم يكن والده ، وأن والده كان موحداً غير مشرك ، وما يدل على أن آباء النبي صلى الله عليه وآله وسلم كانوا جميعاً موحدين غير مشركين إلى غير ذلك من الروايات ، وقد اختلفت في سائر ما قص من أمر إبراهيم اختلافاً عجيباً حتى اشتمل بعضها على نظائر ما ينسب إليه العهد العتيق مما تنزهه عنه الحلة الإلهية والنبوة والرسالة .

وقد اطلوا هذا النمط من البحث حتى انجر إلى غايات بعيدة تغيب عندها رسوم البحث التفسيري الذي يستنطق الآيات الكريمة عن مقاصدها عن نظر الباحث ، وعلى من يريد الاطلاع على ذلك ان يراجع مفصلات التفاسير وكتب التفسير بالمأثور .

والذي يهدي إليه التدبر في الآيات المتعرضة لقصصه عليه السلام انه عليه السلام في اول ما عاشر قومه بدأ بشأن رجل يذكر القرآن أنه كان اباه آزر ، وقد أصر عليه ان يرفض الأصنام ويتبعه في دين التوحيد فيهديه حتى طرده أبوه عن نفسه وأمره ان يهجره قال تعالى : « واذكر في الكتاب إبراهيم إنه كان صديقاً نبياً ، إذ قال لأبيه يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً ، يا أبت إني قد جاءني من العلم ما لم يأتك فاتبعني أهدك صراطاً سوياً - إلى أن قال - قال أراغب أنت عن آلهتي يا إبراهيم لئن لم تنته لأرجنك واهجرني ملياً » (مريم : ٤٦) فسلم عليه إبراهيم ووعده أن يستغفر له ، ولعله كان طمعاً منه في إيمانه وتطميناً له في السعادة والهدى قال تعالى : « قال سلام عليك سأستغفر لك ربّي إنه كان بي حفيماً ، واعتزلكم وما تدعون من دون الله وأدعو ربّي عسى أن لا أكون بدعاء ربّي شقيماً » (مريم : ٤٨) والآية الثانية أحسن قرينة على أنه عليه السلام إنما وعده أن يستغفر له في الدنيا لا ان يشفع له يوم القيامة وإن بقي كافراً أو بشرط ان لا يعلم بكفره .

ثم حكى الله سبحانه إنجازه ﷺ لوعده هذا واستغفاره لأبيه في قوله : « رب هب لي حكماً وألحقي بالصالحين واجعل لي لسان صدق في الآخرين واجعلني من ورثة جنة النعيم واغفر لأبي إنه كان من الضالين ولا تحزني يوم يبعثون يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم » (الشعراء : ٨٩) وقوله : « إنه كان من الضالين » يدل على أنه ﷺ إنما دعا بهذا الدعاء لأبيه بعد موته أو بعد مفارقتة إياه وهجره له لمكان قوله : « كان » وذيل كلامه المحكي في الآيات يدل على أنه كان صورة دعاء أتى بها للخروج عن عهدة ما وعده وتعهده له فإنه ﷺ يقول : اغفر لهذا الضال يوم القيامة ثم يصف يوم القيامة بأنه لا ينفع فيه شيء إلا القلب السليم .

وقد كشف الله سبحانه عن هذه الحقيقة بقوله - وهو في صورة الاعتذار - : « ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى من بعدما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم » ، وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه إن إبراهيم لأواه حليم » (التوبة : ١١٤) والآية بسياقها تشهد على أن هذا الدعاء إنما صدر منه ﷺ في الدنيا وكذلك التبري منه لا أنه سيدعو له ثم يتبرء منه يوم القيامة فإن السياق سياق التكليف التحريمي العام وقد استثنى منه دعاء إبراهيم ، وبين أنه كان في الحقيقة وفاء منه ﷺ بما وعده ، ولا معنى لاستثناء ما سيقع مثلاً يوم القيامة عن حكم تكليفي مشروع في الدنيا ثم ذكر التبري يوم القيامة .

وبالجملة هو سبحانه يبين دعاء إبراهيم ﷺ لأبيه ثم تبريه منه ، وكل ذلك في أوائل عهد إبراهيم ولما يهاجر إلى أرض المقدسة بدليل سؤاله الحق والحق بالصالحين وأولاداً صالحين كما يستفاد من قوله في الآيات السابقة : رب هب لي حكماً وألحقي بالصالحين » الآية وقوله تعالى - ويتضمن التبري عن أبيه وقومه واستثناء الاستغفار أيضاً - : « قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدأ بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى تؤمنوا بالله وحده إلا قول إبراهيم لأبيه ستغفرن لك وما لأملك لك من الله من شيء » (المتحفة : ٤) .

ثم يذكر الله تعالى عزمه ﷺ على الهجرة إلى الأرض المقدسة وسؤاله أولاداً

صالحين بقوله : « فأراد به كيداً فجعلناهم الأسفلين » وقال إني ذاهب إلى ربي سيهدين ،
رب هب لي من الصالحين » (الصافات : ١٠٠) .

ثم يذكر تعالى ذهابه إلى الأرض المقدسة ورزقه صالح الأولاد بقوله : « وأرادوا
به كيداً فجعلناهم الأخسرين » ونجيناهم ولوطاً إلى الأرض التي باركنا فيها للعالمين ، وهبنا
له إسحاق ويعقوب نافلة وكلاً جعلنا صالحين » (الأنبياء : ٧٢) وقوله : « فلما اعتزلهم
وما يعبدون من دون الله وهبنا له إسحاق ويعقوب وكلاً جعلنا نبياً » (مريم : ٤٩) .

ثم يذكر تعالى آخر دعائه بمكة وقد وقع في آخر عهده عند بعد ما هاجر إلى
الأرض المقدسة وولد له الأولاد وأسكن إسماعيل مكة وعمرت البلدة وبنيت الكعبة ،
وهو آخر ما حكى من كلامه في القرآن الكريم : « وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا
البلد آمناً واجنبي وبني أن نعبد الأصنام - إلى أن قال - ربنا إني أسكنت من ذريتي
بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا الصلاة - إلى أن قال - الحمد لله الذي
وهب لي على الكبر إسماعيل وإسحاق إن ربي لسميع الدعاء - إلى أن قال - ربنا اغفر
لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب » (إبراهيم : ٤١) .

والآية بما لها من السياق وبما احتفت بها من القرائن أحسن شاهد على أن والده
الذي دعا له فيها غير الذي يذكره سبحانه بقوله : « لأبيه آزر » فإن الآيات كما ترى
تنص على أن إبراهيم عند استغفر له وفاء بوعدته ثم تبرأ منه لما تبين له أنه عدو لله ،
ولا معنى لإعادته عند الدعاء لمن تبرأ منه ولاذ إلى ربه من أن يمسه فأبوه آزر غير والده
الصلي الذي دعا له ولأمه معاً في آخر دعائه .

ومن لطيف الدلالة في هذا الدعاء أعني دعائه الأخير ما في قوله : « ولوالدي »
حيث عبر بالوالد والوالد لا يطلق إلا على الأب الصلي وهو الذي يلد ويولد الإنسان
مع ما في دعائه الآخر : « واغفر لأبي إنه كان من الضالين » والآيات الأخر المشتملة على
ذكر أبيه آزر فإنها تعتبر عنه بالأب والأب ربما تطلق على الجد والعم وغيرهما ، وقد
اشتمل القرآن الكريم على هذا الإطلاق بعينه في قوله تعالى : « أم كنتم شهداء إذ حضر
يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم
وإسماعيل وإسحاق إلهاً واحداً ونحن له مسلمون » (البقرة : ١٣٣) فأبراهيم جد

يعقوب واسماعيل عمه وقد أطلق على كل منها الأب ، وقوله تعالى فيما يحكى من كلام يوسف عليه السلام : « واتبعت مئة أبائي إبراهيم وإسحاق ويعقوب » (يوسف : ٣٨) فإسحاق جد يوسف وإبراهيم عليه السلام جد أبيه وقد أطلق على كل منها الاب .

فقد تحصل ان آزر الذي تذكره الآية ليس أباً لإبراهيم حقيقة وإنما كان معنواً ببعض الاوصاف والعناوين التي تصحح إطلاق الأب عليه ، وان يخاطبه إبراهيم عليه السلام بيا أبت ، واللغة تسوّغ إطلاق الاب على الجد والعم وزوج أم الانسان بعد ابيه وكل من يتولى امور الشخص وكل كبير مطاع ، وليس هذا التوسع من خصائص اللغة العربية بل يشار كها فيه وفي أمثاله سائر اللغات كالتوسع في إطلاق الام والعم والأخ والاخت والرأس والعين والفم واليد والعضد والإصبع وغير ذلك مما يهدي اليه ذوق التلطف والتفنن في التفهيم والتفهيم .

فقد تبين أولاً ان لا موجب للاشتغال بما تقدمت الاشارة إليه من الابحاث الروائية والتاريخية والادبية في أبيه ولفظة آزر وانه هل هو اسم علم أو لقب مدح أو ذم أو اسم صنم فلا حاجة الى شيء من ذلك في الحصول على مراد الآية .

على أن غالب ما أوردوه في هذا الباب تحمك لا دليل عليه مع ما فيه من إفساد ظاهر الآية وإخلال أمر السياق باعتبار التراكيب المعجبة التي ذكروها للجملة « آزر أتخذ أصناماً آلهة » من تقديم وتأخير وحذف وتقدير .

وثانياً : أن والده الحقيقي غير آزر لكن القرآن لم يصرح باسمه ، وإنما وقع في الروايات ويؤيده ما يوجد في التوراة ان اسمه « تارخ » .

ومن عجيب الوهم ما ذكره بعض الباحثين ان القرآن الكريم كثيراً ما يهمل فيما يذكره من تاريخ الانبياء والامم ويقصه من قصص الماضين أموراً مهمة هي من جوهريات القصص كذكر تاريخ الوقوع ومحلّه والاضاع الطبيعية والاجتماعية والسياسية وغيرها المؤثرة في تكون الحوادث الدخيلة في تركيب الوقائع ومنها ما في مورد البحث فإن من العوامل المقومة لمعرفة حقيقة هذه القصة معرفة اسم أبي إبراهيم ونسبه وتاريخ زمن نشوئه ونهضته ودعوته ومهاجرته .

وليس ذلك إلا لأن القرآن سلك في قصصه المسلك الجيد الذي يهدي اليه فن القصص الحقيقي وهو ان يختار القاص في قصته كل طريق ممكن موصل الى غايته ومقصده إيصالاً حسناً ، ويمثل المطلوب تمثيلاً تاماً بالغاً من غير ان يبالغ في تمييز صحيح ما يقصه من سقيم ، ويحصى جميع ما هو من جوهريات القصة كتاريخ الوقوع ومكانه وسائر نعوته

اللازمة فمن الجائز ان يأخذ القرآن الكريم في سبيل النيل إلى مقصده وهو الهداية الى السعادة الانسانية قصصاً دائرة بين الناس او بين اهل الكتاب في عصر الدعوة وإن لم يوثق بصحتها أو لم يتبين فيها بأيديهم من القصة جميع جهاتها الجوهرية حتى لو كانت قصة تخيلية كما قيل بذلك في قصة موسى وفتاه وفي قصة الملأ الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت وغير ذلك فالفن القصصي لا يمنع شيئاً من ذلك بعد ما ميّز القاص ان القصة أبلغ وسيلة واسهل طريقة الى النيل بمقصده .

وهذا خطأ فان ما ذكره من أمر الفن القصصي حق غير ان ذلك غير منطبق على مورد القرآن الكريم فليس القرآن كتاب تاريخ ولا صحيفة من صحف القصص التخيلية وإنما هو كتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وقد نص على انه كلام الله سبحانه ، وانه لا يقول إلا الحق ، وان ليس بعد الحق إلا الضلال ، وانه لا يستعين للحق بباطل ، ولا يستمد للهدى بضلال ، وأنه كتاب يهدي الى الحق والى صراط مستقيم ، وان ما فيه حجة لمن اخذ به وعلى من تركه في آيات جئة لا حاجة الى إيرادها فكيف يسع لباحث يبحث عن مقاصد القرآن ان يحوز اشتماله على رأي باطل أو قصة كاذبة باطلة أو خرافة أو تخييل .

لست أريد ان مقتضى الإيمان بالله ورسوله وبما جاء به رسوله ان ينفي عن القرآن ان يشتمل على باطل أو كذب أو خرافة وإن كان ذلك ، ولا ان الواجب على كل انسان سليم العقل صحيح الفكر مستقيم الأمر أن تخضع نفسه للقرآن بتصديقه ونفى كل خطأ وزلة عنه في وسائل من المعارف توصل بها الى مقاصده ، وفي نفس تلك المقاصد وإن كان كذلك .

وإنما أقول : إنه كتاب يدعي لنفسه أنه كلام إلهي موضوع لهداية الناس الى حقيقة سعادتهم يهدي بالحق ويهدي الى الحق ومن الواجب على من يفسر كتاباً هذا شأنه ويستنطقه في مقاصده ومطالبه ان يفترضه صادقاً في حديثه مقتصراً على ما هو الحق الصريح في خبره وكل ما يسوقه من بيان او يقيمه من برهان على مقاصده وأغراضه هادياً الى الصراط الذي لا يتخلله باطل موصل الى غاية لا يشوبها شيء من غير جنس الحق ولا يداخلها أي ومن وفتور .

وكيف يكون مقصد من المقاصد حقاً على الاطلاق وقد تسرب باطل ما الى طريقه

الذي يدعو إليه المقصد ولا يدعو - على ما يراه - إلا الى حق ؟ وكيف يكون قضية من القضايا قولاً فصلاً ما هو بالهزل وقد تسرب الى البيان المنتج لها شيء من المسامحة والمساهلة ؟ وكيف يمكن ان يكون حديث أو نبأ كلاماً لله الذي يعلم غيب السماوات والأرض وقد دب فيه جهل أو خبط أو خطأ ؟ وهل ينتج النور ظلمة أو الجهل معرفة ؟ .

فهذا هو المسلك الوحيد الذي لا يحل تعديده في استنطاق القرآن الكريم في مضامين آياته وهو يرى انه كلام حق لا يشوبه باطل في غرضه وطريق غرضه .

وأما البحث عن انه هل هو صادق فيما يدعيه لنفسه : أنه كلام الله ، وانه محض الحق في طريقه وغايته ؟ وأنه ماذا يقضي به الكتب المقدسة الاخرى كالعهدين وأوستا وغيرها في قضايا قضى بها القرآن ؟ وأنه ماذا تهدي إليه الأبحاث العلمية الأخر التاريخية أو الطبيعية أو الرياضية أو الفلسفية أو الاجتماعية أو غيرها ؟ فإنما هذه وأمثالها أبحاث خارجة عن وظيفة التفسير ليس من الجائز ان تخلط به أو يقام بها مقامه .

نعم قوله تعالى : « أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » (النساء : ٨٢) ينطق بأن هناك شبهات عارضة وأوهاماً متسابقة الى الأذهان تسوّل لها أن في القرآن اختلافاً كأن يترامى من آية أنها تخالف آية ، أو ان يستشكل في آية انها بضمونها تخالف الحق والحقيقة ، إذ كان القرآن ينص على انه يهدي الى الحق فيختلف الآيتان بالآخرة ، هذه تدل على ان كل ما تنسب عنه آية فهو حق وهذه بضمونها تنسب نبأ غير حق لكن الآية أعني قوله : « أفلا يتدبرون القرآن » الخ ، تصرح القول بأن القرآن تكفي بعض آياته لدفع المشكلة عن بعضها الآخر ويكشف جزء منه عما اشبه على بعض الأفهام من حال جزء آخر فعلى الباحث عن مراده ومقصده ان يستعين ببعض على البعض ، ويستشهد ببعض على البعض ، ويستنطق البعض في البعض والقرآن الكريم كتاب دعوة وهداية لا يتغضى عن صراطه ولو خطوة وليس كتاب تاريخ ولا قصة وليست مهمته مهمة الدراسة التاريخية ولا مسلكه مسلك الفن القصصي ، وليس فيه هوى ذكر الانساب ولا مقدرات الزمان والمكان ، ولا مشخصات أخر لا غنى للدرسي التاريخي أو القصة التخيلية عن احصائها وتمثيلها .

فأي فائدة دينية في ان ينسب إبراهيم أنه إبراهيم بن تارخ بن ناحور بن سروج بن رعو بن فالج بن عابر بن شالح بن ارفكشاذ بن سام بن نوح ؟ أو ان يقال : انه ولد في أورم

الكلدانيين حدود سنة ألفين تقريباً قبل الميلاد في عهد فلان الملك الذي ولد في كذا وملك كذا مدة ومات سنة كذا .

وسنجمع في ذيل البحث عن آيات القصة جملاً من قصة إبراهيم عليه السلام منشورة في القرآن ثم نتبعها بما في التوراة وغيرها من تاريخ حياته وشخصيته فلينظر الباحث المتدبر بعين النصفة ثم ليقتض فيما اختاره القرآن منها وحققه ما هو قاض .

والقرآن الكريم مع ذلك لم يهمل الواجب في حق العلوم النافعة ، ولم يحرّم البحث عن العالم وأجزائه السماوية والأرضية ، ولا منع من استطلاع اخبار الامم الماضية وسنن المجتمعات والقرون الخالية ، والاستعانة بها على واجب المعرفة ولازم العلم والآيات تمدح العلم أبلغ المدح ، وتندب الى التفكير والتفقه والتذكر كثرة لا حاجة معها إلى إيرادها ههنا .

قوله تعالى : « أتتخذ أصناماً آلهة إني أراك وقومك في ضلال مبين » قال الراغب في المفردات : الصنم جثة متخذة من فضة أو نحاس أو خشب كانوا يعبدونها متقربين به الى الله تعالى وجمعه أصنام قال الله تعالى : أتتخذ أصناماً آلهة ، لا كيدن أصنامكم ، انتهى ، وما ذكره من اتخاذها من فضة أو نحاس أو خشب إنما هو من باب المثال لا ينحصر فيه اتخاذها بل كان يتخذ من كل ما يمكن أن يمثل به تمثال من أقسام الفلزات والحجارة وغيرها ، وقد روي أن بني حنيفة من اليمامة كانوا قد اتخذوا صنماً من أقط ، وربما كانوا يتخذونه من الطين وربما كان صورة مصورة .

وكيف كان فقد كانت الأصنام ربما يمثل بها موضوع اعتقادي غير محسوس كإله السماء والأرض وإله العدل ، وربما يمثل بها موضوع محسوس كصنم الشمس وصنم القمر ، وقد كانت من النوعين جميعاً أصنام لقوم إبراهيم عليه السلام على ما تؤيده الآثار المكشوفة منهم في خرائب بابل وقد كانوا يعبدونها تقرباً بها الى أربابها ، وبأربابها الى الله سبحانه ، وهذا النموذج يبرز من سفه أحلام البشر أن يخضع أعلى حد الخضوع - وهو خضوع العبد للرب - لمثال مثل به موضوعاً يستعظم أمره ويمعظمه ، وحقيقته منتهى درجة خضوع المصنوع المرهوب لصانعه من صانع لمصنوع نفسه كان الواحد منهم يأخذ خشبة فينحت بيده منه صنماً ثم ينصبه فيعبده ويتذلل له ويخضع ولذلك جيء بلفظة الأصنام في قوله المحكي : « أتتخذ أصناماً آلهة » نكرة ليدل على هوان أمرها وحقارتها من جهة أنها مصنوعة

لهم مخلوقة بأيديهم كما يشير إليه قوله **عز وجل** لقومه فيما حكى الله : « أتعبدون ما تنتحون ، (الصافات : ٩٥) ومن جهة أنها فاقدة لأظهر صفات الربوبية وهو العلم والقدرة كما في قوله لأبيه : « إذ قال لأبيه يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً ، (مريم : ٤٢) .

فقوله : « أتتخذ أصناماً ، الخ ، معناه : أتتخذ أصناماً لا خطر في أمرها آلهة والإله هو الذي في أمره خطر عظيم إني أراك وقومك في ضلال مبين ، وكيف لا يظهر هذا الضلال وهو عبادة وتذلل عبودي من صانع فيه آثار العلم والقدرة لمصنوعه الذي يفقد العلم والقدرة .

والذي تشتمل عليه الآية أعني قوله : « أتتخذ أصناماً آلهة ، الخ ، من الحجاج وإن كان بمنزلة التلخيص لعدة احتجاجات واجه بها إبراهيم **عز وجل** أباه وقومه على ما حكى تفصيلها في عدة مواضع من القرآن الكريم إلا أنه أول ما حاج به أباه وقومه فإن الذي حكاه الله سبحانه من محاجته هو حجاجه أباه وحجاجه قومه في أمر الأصنام وحجاجهم في ربوبية الكوكب والقمر والشمس وحجاجه الملك .

أما حجاجه في ربوبية الكوكب والقمر والشمس فالآيات دالة على كونه بعد الحجاج في أمر الأصنام ، والاعتبار والتدبر يعطي أن يكون حجاجه الملك بعد ما ظهر أمره وشاع مخالفته لدين الوثنية والصابئة وكسر الأصنام ، وأن يكون مبدء أمره مخالفته أباه في دينه وهو معه وعنده قبل أن يواجه الناس ويخالفهم في نحلتهم فقد كان أول ما حاج به في التوحيد هو ما حاج به أباه وقومه في أمر الأصنام .

قوله تعالى : « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض ، الخ ، ظاهر السياق أن تكون الإشارة بقوله : « كذلك ، إلى ما تضمنته الآية السابقة : « وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناماً آلهة إني أراك ، الخ ، أنه **عز وجل** ناري الحق في ذلك ، فالمعنى : على هذا المثال من الإراءة نرى إبراهيم ملك السماوات والأرض .

وبمعونة هذه الإشارة ودلالة قوله في الآية التالية : « فلما جن عليه الليل ، الدالة على ارتباط ما بعده بما قبله يظهر أن قوله : « نرى ، لحكاية الحال الماضية كقوله تعالى : « ونريد أن نمنن على الذين استضعفوا في الأرض ، (القصص : ٥) .

فالمعنى : أننا أرينا إبراهيم ملكوت السماوات والأرض فبعثه ذلك أن حاج أباه وقومه في أمر الأصنام وكشف له ضلالهم ، وكنا نغده بهذه العناية والموهبة وهي إراءة الملكوت وكان على هذه الحال حتى جنّ عليه الليل ورآى كوكباً .

وبذلك يظهر أن ما يتراءى من بعضهم : أن قوله : « وكذلك نرى » الخ ، كالمعتادة لا يرتبط بما قبله ولا بما بعده ، وكذا قول بعضهم : إن إراءة الملكوت أول ما ظهر من أمرها في إبراهيم ~~تعالى~~ أنه لما جنّ عليه الليل رآى كوكباً الخ ، فاسد لا ينبغي أن يصار إليه .

وأما ملكوت السماوات والأرض فالملكوت هو الملك مصدر كالطاغوت والجبروت وإن كان آكد من حيث المعنى بالنسبة إلى الملك كالطاغوت والجبروت بالنسبة إلى الطغيان والجبر أو الجبران .

والمعنى الذي يستعمله فيه القرآن هو المعنى اللغوي بعينه من غير تفاوت كسائر الألفاظ المستعملة في كلامه تعالى غير أن المصداق غير المصداق وذلك ان الملك والملكوت وهو نوع من السلطنة إنما هو فيما عندنا معنى افتراضي اعتباري بعثنا الى اعتباره الحاجة الاجتماعية إلى نظم الأعمال والأفراد نظماً يؤدي إلى الأمن والعدل والقوة الاجتماعية وهو في نفسه يقبل النقل والهبة والغصب والتقلب كما لا تزال نشاهد ذلك في المجتمعات الانسانية .

وهذا المعنى على أنه وضعي اعتباري وإن أمكن تصويره في مورده تعالى من جهة أن الحكم الحق في المجتمع البشري لله سبحانه كما قال تعالى : « إن الحكم إلا لله » (الانعام : ٥٧) وقال : « له الحمد في الأولى والآخرة وله الحكم » (القصص : ٧٠) لكن تحليل معنى هذا الملك الوضعي يكشف عن ثبوت ذلك في الحقائق ثبوتاً غير قابل للزوال والانتقال كما أن الواحد منا يملك نفسه بمعنى أنه هو الحاكم المسلط المتصرف في سمعه وبصره وسائر قواه وأفعاله بحيث إن سمعه إنما يسمع وبصره إنما يبصر بتبع إرادته وحكمه لا بتبع إرادة غيره من الأناسي وحكمه وهذا معنى حقيقي لا نشك في تحققه فينا مثلاً تحقّقاً لا يقبل الزوال والانتقال كما عرفت فالإنسان يملك قوى نفسه وأفعال نفسه وهي جميعاً تبعات وجوده قائمة به غير مستقلة عنه ولا مستغنية عنه فالعين إنما تبصر

بإذن من الإنسان الذي يبصر بها وكذا السمع يسمع بإذن منه ، ولولا الإنسان لم يكن بصر ولا إبصار ولا سمع ولا استماع كما أن الفرد من المجتمع إنما يتصرف فيما يتصرف فيه بإذن من الملك أو ولي الأمر ، ولولم تكن هذه القوة المدبرة التي تتوحد عندها أزيمة المجتمع لم يكن اجتماع ، ولو منع عن تصرف من التصرفات الفردية لم يكن له أن يتصرف ولا نفذ منه ذلك ، ولا شك أن هذا المعنى بعينه موجود لله سبحانه الذي إليه تكوين الأعيان وتدبير النظام فلا غنى لمخلوق عن الخالق عز اسمه لا في نفسه ولا في توابع نفسه من قوى وأفعال ، ولا استقلال له لا منفرداً ولا في حال اجتماعه مع سائر أجزاء الكون وارتباط قوى العالم وامتزاج بعضها ببعض امتزاجاً يكون هذا النظام العام المشاهد .

قال تعالى : « قل اللهم مالك الملك » (آل عمران : ٢٦) وقال تعالى : « لله ملك السماوات والأرض » (المائدة : ١٢٠) وقال تعالى : « تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير » الذي خلق الموت والحياة - إلى أن قال - الذي خلق سبع سماوات طباقاً » (الملك : ٣) والآيات - كما ترى - تعلل الملك بالخلق فكون وجود الأشياء منه وانتساب الأشياء بوجودها وواقعتها إليه تعالى هو الملاك في تحقق ملكه وهو بمعنى ملكه الذي لا يشاركه فيه غيره ولا يزول عنه إلى غيره ولا يقبل نقلاً ولا تفويضاً بقى عنه تعالى وينصب غيره مقامه .

وهذا هو الذي يفسر به معنى الملكوت في قوله : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء » (يس : ٨٣) فالآية الثانية تبين أن ملكوت كل شيء هو كلمة كن الذي يقوله الحق سبحانه له ، وقوله فعله ، وهو إيجاد له .

فقد تبين أن الملكوت هو وجود الأشياء من جهة انتسابها إلى الله سبحانه وقيامها به ، وهذا أمر لا يقبل الشركة ويختص به سبحانه وحده ، فالربوبية التي هي الملك والتدبير لا تقبل تفويضاً ولا تملكاً انتقالياً .

ولذلك كان النظر في ملكوت الأشياء يهدي الإنسان إلى التوحيد هداية قطعية كما قال تعالى : « أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأي حديث بعده يؤمنون » (الاعراف : ١٨٥)

والآية - كما ترى - تحاذي أول سورة الملك المنقول آنفاً .

فقد بان أن المراد بإراءة إبراهيم ملكوت السماوات والأرض على ما يعطيه التدبير في سائر الآيات المربوطة بها هو توجيهه تعالى نفسه الشريفة إلى مشاهدة الأشياء من جهة استناد وجودها إليه ، وإذ كان استناداً لا يقبل الشرك لم يلبث دون أن يحكم عليها أن ليس لشيء منها أن يرب غيره ويتولى تدبير النظام وإداء الأمور فالأصنام تماثيل عملها الإنسان وسماها أسماء لم ينزل الله عليها من سلطان ، وما هذا شأنه لا يرب الإنسان ولا يملكه وقد عملته يد الإنسان ، والأجرام العلوية كالنجوم والقمر والشمس تتحول عليها الحال فتغيب عن الإنسان بعد حضورها ، وما هذا شأنه لا يكون له الملك وتولي التدبير تكويناً كما سيبيء بيان .

قوله تعالى : « وليكون من الموقنين » اللام للتعليل ، والجملة معطوفة على أخرى محذوفة والتقدير : ليكون كذا وكذا وليكون من الموقنين .

واليقين هو العلم الذي لا يشوبه شك بوجه من الوجوه ، ولعل المراد به أن يكون على يقين بآيات الله على حد ما في قوله : « وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون » (السجدة : ٢٤) ويفتح ذلك اليقين بأسماء الله الحسنى وصفاته العليا . وفي معنى ذلك ما أنزله في خصوص النبي ﷺ قال : « سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا » (الإسراء : ١) وقال : « ما زاغ البصر وما طغى ، لقد رأى من آيات ربه الكبرى » (النجم : ١٨) وأما اليقين بذاته المتعالية فالقرآن يجلته تعالى أن يتعلق به شك أو يحيط به علم وإنما يسلمه تسليمًا .

وقد ذكر في كلامه تعالى من خواص العلم اليقيني بآياته تعالى إنكشاف ما وراء ستر الحس من حقائق الكون على ما يشاء الله تعالى كما في قوله : « كلاً لو تعلمون علم اليقين ، لترون الجحيم » (التكاثر : ٦) وقوله : « كلا إن كتاب الأبرار لفي عليين ، وما أدراك ما عليون ، كتاب مرقوم ، يشهده المقربون » (المطففين : ٢١) .

قوله تعالى : « فلما جنّ عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي » إلى آخر الآية قال الراغب في المفردات : أصل الجن (بفتح الجيم) ستر الشيء عن الحاسة يقال : جنه الليل

وأجنته وجن عليه : فجنته ستره ، وأجنه جعل له ما يحنه كقولك : قبرته وأقبرته وسقيته وأسقيته ، وجن عليه كذا ستر عليه قال عز وجل : فلما جنّ عليه الليل رأى كوكباً ، انتهى . فجن الليل إسداله الظلام لا مجرد ما يحصل بغروب الشمس .

وقوله : « فلما جن عليه الليل » تفريع على ما تقدم من نفيه ألوهية الأصنام بما يرتبطان بقوله : « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض » ومحصل المعنى على ذلك أننا كنا نريه الملكوت من الأشياء فأبطل ألوهية الأصنام إذ ذلك ، ودامت عليه الحال فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال كذا وكذا .

وقوله : « رأى كوكباً » كأن تنكير الكوكب إنما هو لنكتة راجعة إلى مرحلة الإخبار والتحدث فلا غرض في الكلام يتعلق بتعيين هذا الكوكب وأنه أي كوكب كان من السيارات أو الثوابت لأن الذي أخذه في الهجاء يجري في أي كوكب من الكواكب يطلع ويغرب لا أن إبراهيم عليه السلام أشار إلى كوكب ما من الكواكب من غير أن يمتاز بأي ميم مفروض : أما أول فلان اللفظ لا يساعده فلا يقال لمن أشار إلى كوكب بين كواكب لا تحصى كثرة فقال : هذا ربي : إنه رأى كوكباً قال هذا ربي ، وأما ثانياً فلأن ظاهر الآيات أنه كان هناك قوم يعبدون الكوكب الذي أشار إليه وقال فيه ما قال ، والصابثون ما كانوا يعبدون أي كوكب ولا يحترمون إلا السيارات .

والذي يؤيده الاعتبار أنه كان كوكب الزهرة ، وذلك لأن الصابثين ما كانوا يحترمون وينسبون حوادث العالم الأرضي إلا إلى سبعة من الأجرام العلوية التي كانوا يسمونها بالسيارات السبع : القمر ، وعطارد ، والزهرة ، والشمس ، والمريخ ، والمشتري ، وزحل وإنما كان أهل الهند هم الذين يحترمون النجوم الثوابت وينسبون الحوادث إليها ، ونظيرهم في ذلك بعض أرباب الطلسمات ووثنية العرب وغيرهم .

فالظاهر ان الكوكب كان أحد السبعة والقمر والشمس مذكوران بعد ، وعطارد بما لا يرى إلا شاذاً لضيق مداره فقد كان أحد الأربعة : الزهرة ، والمريخ ، والمشتري ، وزحل ، والزهرة من بينها هي الكوكبة الوحيدة التي يمنعها ضيق مدارها ان تبتمد من الشمس أكثر من سبع واربعين درجة ، ولذلك كانت كالتابعة الملازمة للشمس فأحياناً تتقدمها فتطلع قبيل طلوعها وتسمى عند العامة حينئذ نجمة الصباح ثم تقبب بعد

طلوعها ، و أحياناً تتبعها فتظهر بعد غروب الشمس في أفق المغرب ثم لا تلبث إلا قليلاً في أول الليل دون ان تغيب ، وإذا كانت على هذا الوضع والليلة من ليالي النصف الأخير من الشهر القمري كلية ثماني عشرة وتسع عشرة والعشرين فإنها تجامع بغروبها طلوع القمر فتري أن الشمس تغرب فتظهر الزهرة في الافق الغربي ثم تغرب بعد ساعة أو ساعتين مضتا من غروب الشمس ثم يطلع القمر عند ذلك أو بعد ذلك بيسير .

وهذه الخصوصية من بينها إنما هي للزهرة بحسب نظام سيرها وفي غيرها كالثنثري والمريخ وزحل أمر اتفاقي ربما يقع في أوضاع خاصة لا يسبق إلى الذهن فيشبه من هنا ان الكوكب كان هو الزهرة .

على ان الزهرة أجمل الكواكب الدرّية وأبهجها وأضوءها أول ما يجلب نظر الناظر الى السماء بعد جن الليل وعكوف الظلام على الآفاق يجلب إليها .

وهذا أحسن ما يمكن ان تنطبق عليه الآية بحسب ما يتسابق إلى الذهن من قوله : فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل - الى ان قال - فلما رأى القمر بازغاً « الخ » حيث وصل ظاهراً بين أقول الكوكب وبزوغ القمر .

ويتأيد هذا الذي ذكرناه بما ورد في بعض الروايات عن أئمة اهل البيت عليهم السلام ان الكوكب كان هو الزهرة .

وعلى هذا فقد كان ~~يؤيد~~ رأى الزهرة والقوم يتنسكون بواجب عبادتها من خضوع وصلاة وقربان ، وكانت الزهرة وقتئذ تتلو الشمس في غروبها ، والليلة من ليالي النصف الأخير من الشهر القمري جنّ عليه الليل فرأى الزهرة في الافق الغربي حتى أفلت فرأى القمر بازغاً بعده .

وقوله تعالى : « قال هذا ربي » المراد بالرب هو مالك الأشياء المرئيين ، المدبّر لأمرهم لا الذي فطر السماوات والأرض وأوجد كل شيء بعد ما لم يكن موجوداً فإنه الله سبحانه الذي ليس يحسم ولا جسماني ولا يحويه مكان ولا يقع عليه إشارة ، والذي يظهر مما حكى من كلام إبراهيم مع قومه في أمر الأصنام ظهوراً لا شك فيه أنه كان على بيتنة من ربه وله من العلم بالله وآياته ما لا يخفى عليه معه أن الله سبحانه أنزه ساحة من التجسم والتمثل والمحدودية ، قال تعالى حكاية عنه في محاوره له مع أبيه : « يا أبت إني قد جاءني من

العلم ما لم يأتك فاتبعني أهدك صراطاً سوياً ، الى آخر الآيات (مريم : ٤٣)

على ان الوثنيين والصابئين لا يثبتون لله سبحانه شريكاً في الابداع يكافى وجوده وجوده تعالى بل إنما يثبتون الشريك بمعنى بعض من هو مخلوق لله مصنوع له ولا أقل مفتقر الوجود إليه فوَضَّ إليه بعد تدبير الخليفة كإلهة الحسن وإله العدل وإله الخصب أو تدبير بعض الخليفة كإله الإنسان أو إله القبيلة أو إله يخص بعض الملوك والاشراف وقد دلت على ذلك آثارهم المستخرجة وأخبارهم المروية ، والموجودون منهم اليوم على هذه الطريقة فقوله ﷻ بالإشارة إلى الكوكب : « هذا ربي » أراد به إثبات أنه رب يدبر الأمر لا إله فاطر مبدع .

وعليه يدل ما حكى عنه في آخر الآيات المبحوث عنها : « قال يا قوم إني بريء مما تشركون ، إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفاً وما أنا من المشركين » فإن ظاهره أنه ينصرف عن فرض الشريك إلى إثبات أن لا شريك له لا أنه يثبت وجوده تعالى .

فالذي يعطيه ظاهر الآيات أنه ﷻ سلم أن لجميع الاشياء إلهاً فاطراً واحداً لا شريك له في الفطر والإيجاد وهو الله تعالى ، وأن الإنسان رباً يدبر أمره لا محالة ، وإنما يبعث عن أن هذا الرب المدبر للأمر هو الله سبحانه وإليه يرجع التدبير كما إليه يرجع الإيجاد أم أنه بعض خلقه أخذه شريكاً لنفسه وفوَضَّ إليه أمر التدبير .

وفي إثر ذلك ما كان منه ﷻ من افتراض الكوكب الذي كانوا يعبدونه ثم القمر ثم الشمس والنظر في أمر كل منها هل يصلح لأن يتولى أمر التدبير وإدارة شؤون الناس؟ .

وهذا الافتراض والنظر وإن كان بحسب طبعه قبل العلم اليقيني بالنتيجة فإن النتيجة فرع يتأخر طبعاً عن الحججة النظرية لكنه لا يضربه ﷻ فإن الآيات كما استفدناه فيما تقدم تقص أول أمر إبراهيم والإنسان في أول زمن يأخذ بالتمييز ويصلح لتعلق التكليف الإلهي بالنظر في أمر التوحيد وسائر المعارف الأصلية كاللوح الحالي عن النقش والكتابة غير مشغول بنقش مخالف فإذا أخذ في الطلب وشرع يثبت شيئاً وينفي شيئاً لغاية الحصول على الاعتقاد الحق والإيمان الصحيح فهو بعد في سبيل الحق لا بأس عليه في زمن يمر عليه بين الانتزاع من قصور التمييز وبين الاعتصام بالمعرفة الكاملة

والعلم التام بالحق .

ومن ضروريات حياة الإنسان أن يمر عليه لحظة هي أول لحظة ينتقل فيها من قصور الجهل بواجب الاعتقاد إلى بلوغ العلم بحيث يتعلق به التكليف العقلي بالانتهاض إلى الطلب والنظر ، وهذه سنة عامة في الحياة الإنسانية المتدرجة من النقص إلى الكمال لا يختلف فيها انسان وانسان ، وإن أمكن أن يظهر من بعض الأفراد بعض ما يخالف ذلك من أمارات الفهم والعلم قبل المتعارف . من سن التمييز والبلوغ كما يحكيه القرآن عن المسيح ويحیی عليها السلام فإنما ذلك من خوارق العادة الجارية وما كل انسان على هذا النمط ولا كل نبي فعل به ذلك .

وبالجملة ليس الإنسان من أول ما ينفخ فيه الروح الإنساني واجداً لشرائط التكليف بالاعتقاد الحق أو العمل الصالح ، وإنما يستمد لذلك على سبيل التدريج حتى يستتم الشرائط فيكلف بالطلب والنظر فزمن حياته منقسم لا محالة إلى قسمين هما قبل التمييز والبلوغ وبعد التمييز والبلوغ وهو الزمان الذي يصلح لأن يشغله الاعتقاد كما أن ما يقابله يقابله فيه ، وبين الزمانين الصالح لإشغاله بالاعتقاد وغير الصالح له لا محالة زمان متخلل يتوجه إليه فيه التكليف بالطلب والنظر ، وهو الفصل الذي يبحث فيه عن واجب الاعتقاد بما تهدي إليه فطرته من طريق الاستدلال فيفرض نفسه أو العالم مثلاً بلاصانع مرة ومع الصانع أخرى ، ويفرض الصانع وحده مرة ومع الشريك أخرى وهكذا ثم ينظر ماذا تؤيده الآثار المشهودة في العالم من كل فرض فرضه أو لا تؤيده ؟ فيأخذ بذلك ويترك هذا .

فهو ما لم يتم له الاستدلال غير قاطع بشيء ، ولا بان على شيء وإنما هو مفترض ومقدر لما افترضه وقدره .

وعلى هذا فقول إبراهيم عليه السلام في الكوكب : « هذا ربي » وكذا قوله الآتي في القمر والشمس ليس من القطع والبناء اللذين يعدان من الشرك ، وإنما هو افتراض أمر للنظر إلى الآثار التي تثبتته وتؤيده ، ومن الدليل على ذلك ما في الآيات من الظهور في أنه عليه السلام كان على حالة الترقب والانتظار ، فهذا وجه .

ولكن الذي يتأيد بما حكاه الله عنه في سورة مريم في حاجته أباه : يا أبت إني

قد جاءني من العلم ما لم يأتك فاتبعني أهدك صراطا سويا ، يا أبت لا تعبد الشيطان إن الشيطان كان للرحمن عصيا ، يا أبت إني أخاف أن يسك عذاب من الرحمن فتكون للشيطان وليا ، قال أراغب أنت عن آلهتي يا إبراهيم لئن لم تنته لأرجنك واهجرني مليا ، قال سلام عليك سأستغفر لك ربي إنه كان بي حفيا ، (مريم : ٤٧) أنه عليه السلام كان على علم بحقيقة الأمر وأن الذي يتولى تدبير أمره ويحفي عليه ويبالغ في إكرامه هو الله سبحانه دون غيره .

وعلى هذا فقوله : « هذا ربي » جار مجرى التسليم والمجاراة بعدة نفسه كأحدهم ومجاراتهم وتسليم ما سلوه ثم بيان ما يظهر به فساد رأيهم وبطلان قولهم ، وهذا الطريق من الاحتجاج أجلب لإنصاف الخصم ، وأمنع لثوران عصبية وحمية ، وأصلح لإسماع الحجة .
قوله تعالى : « فلما أفل قال لا أحب الآفلين » الأفل الغروب وفيه إبطال ربوبية الكوكب بعروض صفة الأفل له فإن الكوكب الغارب ينقطع بغروبه ممن طلع عليه ولا يستقيم تدبير كوني مع الانقطاع .

على ان الربوبية والمربوبية بارتباط حقيقي بين الرب والمربوب وهو يؤدي إلى حب المربوب لربه لإنجذابه التكويني إليه وتبعيته له ، ولا معنى لحب ما يفنى ويتغير عن جماله الذي كان الحب لأجله ، وما يشاهد من ان الانسان يحب كثيراً الجمال المعجل والزينة الدائرة فإنما هو لاستغراقه فيه من غير ان يلتفت إلى فنائه وزواله فمن الواجب ان يكون الرب ثابت الوجود غير متغير الأحوال كهذه الزخارف المزوقة التي تحيا وتموت وتثبت وتزول وتطلع وتغرب وتظهر وتخفى وتشب وتشيب وتضر وتشين ، وهذا وجه برهاني وان كان ربما يتخيل انه بيان خطابي أو شعري فافهم ذلك .

وعلى أي حال فهو عليه السلام أبطل ربوبية الكوكب بعروض الأفل له إما بالتكنية عن البطلان بأنه لا يحبه لا أقوله لأن الربوبية والمربوبية متقومة بالحب فليس يسع من لا يحب شيئاً أن يعبده وقد ورد في المروي عن الصادق عليه السلام : « هل الدين إلا الحب ؟ » وقد بينا ذلك فيما تقدم .

وإما لكون الحجة متقومة بعدم الحب وإنما ذكر الأفل ليوجه به عدم حبه له المنافي للربوبية لان الربوبية والالوهية تلازمان المحبوبة فما لا يتعلق به الحب الغريزي

الفطري لفقدانه الجمال الباقي الثابت لا يستحق الربوبية، وهذا الوجه هو الظاهر يتكفى، عليه سياق الاحتجاج في الآية .

ففي الكلام أولاً إشارة إلى التلازم بين الحب والمعبودية أو المعبودية .

وثانياً أنه أخذ في إبطال ربوبية الكوكب وصفاً مشتركاً بينه وبين القمر والشمس ثم ساق الاحتجاج وكرر ما احتج به في الكوكب في القمر والشمس أيضاً ، وذلك إما لكونه ~~مستحقاً~~ لم يكن مسبوق الذهن من أمر القمر والشمس وأنها يطلعان ويفربان كالكوكب كما تقدمت الإشارة إليه ، وإما لكون القوم المخاطبين في كل من المراحل الثلاث غير الآخرين .

وثالثاً أنه اختار للنفي وصف أولي العقل حيث قال : « لا أحب الآفلين » وكأنه للإشارة إلى أن غير أولي الشعور والعقل لا يستحق الربوبية من رأس كما يؤمى إليه في قوله المحكيّ : « يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يفني عنك شيئاً » (مريم : ٤٢) وقوله الآخر : « إذ قال لأبيه وقومه ما تعبدون ، قالوا نعبد أصناماً فنظّل لها عاكفين ، قال هل يسمعونكم إذ تدعون ، أو ينفعونكم أو يضرون ، قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون » (الشعراء : ٧٤) فسألهم أولاً عن معبودهم كأنه لا يعلم من أمرها شيئاً فأجابوه بما يشعرون بأنها أجساد وهياكل غير عاقلة ولا شاعرة فسألهم ثانياً عن علمها وقدرتها وهو يعتبر بلفظ أولي العقل للدلالة على أن المعبود يجب أن يكون على هذه الصفة صفة العقل .

قوله تعالى : « فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي » إلى آخر الآية ، البزوغ هو الطلوع تقدم الكلام في دلالة قوله : « فلما رأى » الخ ، على اتصال القضية بما قبلها ، وقوله : « هذا ربي » على سبيل الافتراض أو المجازاة والمباشرة والتسليم نظير ما تقدم في الآية السابقة .

وأما قوله بعد أفول القمر : « لئن لم يهديني ربي لأكونن من القوم الضالين » فهو موضوع وضع الكناية فهو ~~مستحق~~ أبطل ربوبية الكوكب بما يعلم كل غارب ولما غرب القمر ظهر عندئذ رأيه في أمر ربوبيته بما كان قد قاله قبل ذلك في الكوكب : « لا أحب الآفلين » فقوله : « لئن لم يهديني ربي » الخ ، إشارة إلى أن الوضع الذي ذكره في القمر بقوله : « هذا ربي » كان ضلالاً لو دام وأصرّ عليه كان أحد أولئك الضالين القائلين بربوبيته والوجه في كونه ضلالاً ما قاله في الكوكب حيث عبث بوصف لا يختص به بل يصدق في

مورده وكل مورد يشابهه .

وفي الكلام إشارة أولاً إلى أنه كان هناك قوم قائلون بربوبية القمر كالكوكب كما أن قوله في الآية التالية بعد ذكر أمر الشمس : « يا قوم إني بريء مما تشركون ، لا يخلو عن الدلالة على مثله .

وثانياً : أنه ~~تبين~~ كان وقتئذ في مسير الطلب راجياً للهداية الإلهية مترقباً لما يفيض ربه عليه من النظر الصحيح والرأي اليقيني سواء كان ذلك بحسب الحقيقة كما لو حملنا الكلام على الافتراض لتحصيل الاعتقاد ، أو بحسب الظاهر كما لو حملناه على الوضع والتسليم لبيان الفساد ، وقد تقدم الوجهان آنفاً .

وثالثاً : أنه ~~تبين~~ كان على يقين بأن له رباً إليه تدبير هدايته وسائر اموره ، وإنما كان يبحث واقفاً أو ظاهراً ليعرفه : أهو الذي فطر السماوات والأرض بعينه أو بعض من خلقه ، وإذ بان له ان الكوكب والقمر لا يصلحان الربوبية لأفولهما توقع أن يهديه ربه إلى نفسه ويخلصه من ضلال الضالين .

قوله تعالى : « فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر » الكلام في دلالة اللفظ على الاتصال بما قبله لمكان قوله : « فلما » وكون قوله : « هذا ربي » مسوقاً للافتراض أو التسليم كما تقدم في الآية السابقة .

وقد كان تكرر قوله : « هذا ربي » في القمر لما رآه بارغاً بعدما رأى الكوكب ، ولذلك ضم قوله : « هذا أكبر » إلى قوله « هذا ربي » في الشمس في المرة الثالثة ليكون بمنزلة الاعتذار للعود إلى فرض الربوبية لها مع تبين خطأ افتراضه مرة بعد مرة .

وقد تقدمت الإشارة إلى أن إشارته إلى الشمس بلفظة « هذا » تشير بأنه ~~تبين~~ ما كان يعرف من الشمس ما يعرفه أحدنا أنه جرم سماوي يطلع ويغرب بحسب ظاهر الحس في كل يوم وليلة ، وإليها تستند النهار والليل والفصول الأربعة السنوية إلى غير ذلك من نعمتها .

فإن الإتيان في الإشارة بلفظ المذكور هو الذي يستريح إليه من لا يميز المشار إليه في نوعه كما تقول فيمن لاح لك شبعه وأنت لا تدري أ رجل أم امرأة : من هذا؟ ونظيره ما يقال في شبح لا يدري أمن أولي العقل هو أولاً : ما هذا؟ فلمعه إنما كان ذلك من إبراهيم ~~عليه السلام~~ أول ما خرج من مخنفي أخفي فيه إلى أبيه وقومه ، ولم يكن عهد مشاهد الدنيا

الخارجة والمجتمع البشري فرأى جرماً هو كوكب وجرماً هو القمر وجرماً هو الشمس ، وكلما شاهد واحداً منها - ولم يكن يشاهد إلا جرماً مضيئاً لامعاً - قال : هذا ربي ، على سبيل عدم المعرفة بحاله معرفة تامة كما سمعت .

ويؤيده بعض التأييد قوله : « فلما أفل قال لا احب الآفلين ، فإن فيه إشعار بأن الآفلين مكث بانياً على كون الكوكب رباً حتى شاهد غروبه فحكم بأن الفرض باطل وأنه ليس برب ، ولو كان عالماً بأنه سيفرب أبطل ربوبيته مقارناً لفرض ربوبيته كما فعل ذلك في أمر الأصنام على ما يدل عليه قوله لأبيه : « أتتخذ أصناماً آلهة إني أراك وقومك في ضلال مبين » وقوله أيضاً : « يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يفني عنك شيئاً » .

وإن أمكن أن يقال : إنه أراد بتأخير قوله . « لا احب الآفلين » إلى أن يافل ان يحاجهم بما وقع عليه الحس كما أراد بما فعل بالأصنام حيث جعلهم جذاذاً إلا كبيراً لهم أن يريهم عجز الأصنام وكونها أجساداً ميتة لا تدفع عن أنفسها الضر والشر .
وللمفسرين في تذكير الإشارة في قوله : « هذا ربي هذا أكبر » مسالك من التوجيه مختلفة :

فمنهم من قال : تذكير الإشارة إنما هو بتأويل المشار إليه أو الجرم النير السماوي أي هذا المشار إليه أو هذا الجرم النير ربي وهو أكبر .

وفيه أنه لا ريب في صحة الاستعمال بهذا التأويل لكن الشأن في النقطة التي تصحح هذا التأويل ، ولا يجوز ذلك من غير نكتة مسوغة ، ولو جاز ذلك في اللغة من غير اعتماد على نكتة لجاز تذكير كل مؤنث قياسي وسماعي في إرجاع الضمير والإشارة إليه بتأويل الشخص ونحوه وفي ذلك نسخ اللغة قطعاً .

ومنهم من قال : إنه من قبيل إتباع المبتدأ للخبر في تذكيره فإن الرب وأكبر مذكران فاتبع اسم الإشارة للخبر المذكور كما عكس في قوله تعالى : « ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا ، الآية فاتبع المذكور المؤنث .

وفيه أنهم كانوا يرون من الآلهة إناثاً كما يثبتون ذكوراً ويسمون الانثى من الآلهة إلهة وربة وبنات الله وزوجة الرب فكان من الواجب أن يطلق على الشمس ربة لمكان التأنيث ، وأن يقال : هذه ربي أو إلهتي ، فالكلام في تذكير الخبر في قوله : « هذا ربي » كالكلام في تذكير المبتدأ ، ولا معنى حينئذ لحديث الإتيان .

وكذا قوله : « هذا أكبر » الخبر فيه من صيغ التفضيل وحكم صيغة التفضيل إذا وقعت خبراً أن يجاء بأفعل ويستوي فيه المذكر والمؤنث يقال زيد أفضل من عمر وليلى أجل من سلى ، وما هذا شأنه لا نسلم أنه من صيغ المذكر الذي يجري فيه الاتباع .
ومنهم من قال : إن تذكير الإشارة إنما هو لتمظيم الشمس حيث نسب إليها الربوبية صوناً للإله عن وصمة التأنث .

وفيه : أنهم كانوا يعدّون الآوثية من النواقص التي يجب أن ينزه عنها الإله وقد كان لأهل بابل أنفسهم آلهة أنثى كالإلهة « نينو » إلهة الأمهات الخالقة ، والإلهة « نين كاراشا » ابنة الإله « آنو » والإلهة « مالكات » زوجة الإله « شاماش » والإلهة « زاربانيت » إلهة الرضاع ، والإلهة « آنوناكي » . وكانت طائفة من مشركي العرب تعبد الملائكة وتعدّم بنات الله ، وقد روي في تفسير قوله تعالى : « إن يدعون من دونه إلا إناثاً » (النساء : ١١٧) أنهم كانوا يسمون آلهتهم إناثاً ، وكانوا يقولون : أنثى بني فلان يعنون به الصنم الذي يعبدونه .

ومنهم من قال : إن قوم إبراهيم عليه السلام كانوا يعدّون الشمس من الذكور وقد أثبتوا لها زوجة يسمونها « انونيت » فاحتفظ في الكلام على ظاهر عقيدتهم .
وفيه : أن اعتقادهم بكون الشمس ذكراً لا يصحح تبديل تأنيث لفظها تذكيراً .
على أن قوله عليه السلام للملك : « فأت بها من المغرب » (البقرة : ٢٥٨) وهو يريد الشمس ينافي ذلك .

ومنهم من قال : إن إبراهيم عليه السلام كان يتكلم باللغة السريانية وهي لغة قومه ، ولا يفرق فيها في الضمائر وأسماء الإشارة بالتذكير والتأنيث بل الجميع على صفة التذكير ، وقد احتفظ القرآن الكريم في حكاية قوله على ما أتى به من التذكير .

وفيه : منع جواز ذلك فإنه أمر راجع إلى أحكام الألفاظ المختلفة باختلاف اللغات بل إنما يجوز ذلك فيما يرجع إلى المعنى الذي لا يؤثر في الخصوصية اللفظية ، على أنه تعالى حكى عن إبراهيم عليه السلام احتجاجات كثيرة وأدعية وافرة في القرآن وفيها موارد كثيرة اعتبر فيها التأنيث فما بال هذا المورد اختص من بينها بإلغاء جهة التأنيث ؟
حتى أن قوله فيما يحاج به ملك بابل : « إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال أنا

أحيني وأصيت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر » (البقرة : ٢٥٨) ويتضمن ذكر الشمس وتأنيث الضمير العائد إليها .

ومن عجيب ما أورد على هذا الوجه ما ذكره بعض المفسرين وأصر عليه : أن إبراهيم عليه السلام وكذا إسماعيل وهاجر كانوا يتكلمون باللغة العربية القديمة ، وأنها كانت لغة قومه ، قال ما ملخصه : أنه ثبت عند علماء الآثار القديمة ، أن عرب الجزيرة قد استعمروا منذ فجر التاريخ بلاد الكلدان ومصر وغلبت لغتهم فيها ، وصرح بعضهم بأن الملك حموربي الذي كان معاصراً لإبراهيم عليه السلام وحموربي هذا ملك البر والسلام ووصف في العهد العتيق بأنه كاهن الله العلي ، وذكر فيه أنه بارك إبراهيم ، وأن إبراهيم أعطاه العشرة من كل شيء ، قال : ومن المعروف في كتب الحديث والتاريخ العربي أن إبراهيم أسكن إسماعيل ابنه عليهما السلام مع أمه هاجر المصرية في الواد الذي بنيت فيه مكة بعد ذلك ، وأن الله سخّر لها جماعة من جرم سكنوا معها هنالك ، وأن إبراهيم عليه السلام كان يزورها ، وأنه هو وولده إسماعيل بنيا بيت الله الحرام ونشرا دين الإسلام في البلاد العربية ، وفي الحديث : أن إبراهيم عليه السلام جاء مكة ليزور ابنه وقد خرج إلى الصيد فكلم زوجته وكانت جريمية فلم يرتض أمرها ثم جاءها بعد مدة ليزوره فلم يجده فكلم زوجته الأخرى فدعته إلى النزول وغسل رأسه فارتضى أمرها ودعا لها ، وكل ذلك يدل على أنه كان يتكلم بالعربية ، هذا ملخص ما ذكره .

وفيه : أن مجاورة عرب الجزيرة مصر وكدان واختلاطهم بهم أو استعمارهم واستيلاؤهم عليهم لا يوجب تبدل لغاتهم إلى العربية ، وقد كانت لغة مصر قبطية ولغة كلدان والآشوريين سريانية ، نعم ربما أوجب ذلك دخول أسماء وألفاظ من لغة بعضهم في لغة بعض كما يوجد في القرآن الكريم أمثال القسطاس والإستبرق وغيرها وهي من الدخيل .

وأما ما ذكره من أمر حموربي ومعاصرتة لإبراهيم عليه السلام فلا يطابق ما هو الصحيح من تاريخه وبؤيده الآثار المكشوفة من خرائب بابل والنصب المستخرجة التي كتبت فيها شريعته التي وضعها وأجراها في مملكته وهي أقدم القوانين المدونة في العالم على ما بلغنا ، وقد ذكر بعضهم أن أيام ملكه كانت بين (١٧٢٨) ق م و (١٦٨٦) ق م

م ، وذكر آخرون : أنه قتلك بابل سنة (٢٢٨٧ - ٢٢٣٢) ق م ^(١) وكان إبراهيم عليه السلام يعيش في حدود سنة (٢٠٠٠) ق م ، وهو ربي هذا وثني ، وقد استمد فيما وجد من كلامه المنقوش في ذيل شريعته المنقوشة على النصب بعدة من الآلهة لبقاء شريعته وعمل الناس بها وتدمير من أراد نسخها أو مخالفتها ^(٢) .

وأما ما ذكره من حديث إسكانه ابنه وأم ولده بتهمته وبناء بيت الله الحرام ونشر دين الله وتفاهمه مع العرب فشيء من ذلك لا يدل على كونه ^(٣) متكلماً باللغة العربية وهو ظاهر .

ولنرجع إلى ما كنا فيه فنقول : قوله : « فلما رأى الشمس بازغة » الخ - كما سمعت - يدل على اتصال ما بعد « فلما » بما قبله وهو قوله : « فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين » فهو يدل على أن القمر قد كان غرب حينما رأى عليه السلام الشمس بازغة ، وهذا إنما يكون في الخريف أو الشتاء في العرض الشمالي الذي كانت فيه بلاد كلدان حين يطول الليالي وخاصة إذا كان القمر في شيء من البروج الجنوبية كالفوس والجدى فعند ذلك يميز الوضع السماوي أن يعرب القمر في النصف الأخير من الشهر القمري قبل طلوع الشمس ، وقد تقدم سابقاً في قوله تعالى : « فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين » فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي ، أن ظاهر الكلام المؤيد بالاعتبار يدل على أن الليلة كانت من ليالي النصف الأخير من الشهر القمري ، وكان الكوكب هي الزهرة ، شاهدها أولاً في المغرب حال الانحطاط ثم شاهد غروبها وطلوع القمر من ناحية المشرق .

فيتحصل من الآيات أن إبراهيم عليه السلام حاج قومه في أمر الأصنام يوم حاجهم واشتغل بهم يومه ذلك حتى جن عليه الليل فلما جن عليه الليل رأى الزهرة وقوم يعبدونها فجاءهم في ربوبيتها وأخذ ينتظر ما يحل بها من حال حتى أفلت بعد سويحات فعاجهم

١ - سيأتي ذكر الاختلاف في تعيين عهد ملكه في ذيل ما نقله من التوراة من قصص إبراهيم عليه السلام .

٢ - راجع في ذلك كتاب « شريعة حموري » تأليف صاحب الفضية الدكتور عبد الرحمن الكيالي وسائر ما ألفت في هذا الشأن .

به وتبرأ من ربوبيتها ، ثم رأى القمر بازغاً وهناك قوم يعبدونه فجاءهم في ربوبيته بقوله : « هذا ربي » وأخذ يراقب ما يحدث به حتى أفل ، وكانت الليلة من الليالي الطوال في النصف الثاني من الشهر القمري ولعل القمر كان يسير في قوس قصير من أقواس المدارات الجنوبية فلما أفل تبرأ من ربوبيته ، وأخذ يستهدي ربه ويستعيز به من الضلال حتى طلعت الشمس فرآها بازغة وأكبر بالنسبة إلى ما تقدمها من الكوكب والقمر فعاد كذلك إلى مجاراتهم في ربوبيتها مع ما لاح له من بطلان ربوبية الكوكب والقمر ومما مثلها في كونها جرماً ساهوياً نيراً لكنه اتخذ كونها أكبر منها عذراً يعتذر به فيما يفترضه أو يسفه من ربوبيتها فقال : « هذا ربي هذا أكبر » وأخذ ينتظر مستقبل الأمر حتى أفلت قتراً من ربوبيتها وشرك قومه فقال : « يا قوم إني بريء مما تشركون ، ثم أثبت الربوبية لله سبحانه كما كان يثبت الألوهية بمعنى إيجاد السماوات والأرض وفطرها له تعالى فقال : « إني وجهت وجهي - وهو العبودية قبال الربوبية - للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً - غير منحرف من حاق الوسط إلى يمين أو يسار - وما أنا من المشركين - بإشراك شيء من خلقه ومفطوراته له تعالى في العبادة والإسلام - » .

وقد تقدم أن قوله تعالى في ضمن الآيات محفوفاً بها : « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين ، يدل على أنه ~~يعتقد~~ إنما كان يأخذ ما يلقى من الحجج على أبيه وقومه مما كان يشاهده من ملكوت السماوات والأرض ، وقد أفاض الله سبحانه اليقين الذي ذكره غاية لإراءته الملكوت على قلبه بهذه المشاهدة والرؤية .

وهذا أوضح شاهد على أن الذي ذكره ~~بالتصريح~~ من الحجج كانت حجة برهانية ترتفع من ثدى اليقين ، وقد أورد في ذلك قوله : « لا أحب الآفلين » وتقدمت الإشارة إلى تقريره .

فتبين من جميع ما تقدم :

أولاً : أن قوله ~~بالتصريح~~ : « لا أحب الآفلين » حجة برهانية يقينية بنى الكلام فيه على عدم حبه للآفلين ، ومناقاة الأفل للربوبية ، ويظهر من كلام بعضهم أنه يأخذ حجة عامة غير برهانية إذ يقول : والصواب أن الكلام كان تعريضاً خفياً لا برهاناً نظرياً جلياً يعرض فيه يجهل قومه في عبادة الكواكب أنهم يعبدون ما يحتجب عنهم ، ولا

يدري شيئاً من أمر عبادتهم ، وهذا هو السبب في جعله الافول منافياً للربوبية دون البزوغ والظهور بل بنى عليه القول بها فإن من صفات الرب أن يكون ظاهراً وإن لم يكن ظهوره كظهور غيره من خلقه ، هذا .

وقد خفي عليه أولاً : أن وضع قوله : « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكن من الموقنين » بين الآيات المتضمنة لحججه عليه السلام أدل دليل على كون حججه مأخوذة من مشهوداته الملكوتية التي هي ملاك يقينه بالله وآياته وكيف يتصور مع ذلك كونها حجة عامة غير برهانية .

وخفي عليه ثانياً أن الحجة بنيت على الحب وعدمه لا على الافول مضافاً إلى أن البناء على الافول أيضاً لا يخرجها عن كونها برهانية فهو عليه السلام إنما ذكر سبب برائه من ربوبيتها أنه وجدها آفة غاربة وهو لا يحب الآفلين فلا يعبدها ، ومن المعلوم أن عبادة الإنسان لربه إنما هي لأنه رب أي لأنه يدبر أمر الإنسان فيفيض عليه الحباة والرزق والصحة والخصب والأمن والقدرة والعلم إلى غير ذلك مما يحتاج إليه في بقائه فهو متعلق الوجود بربه من كل جهة ، ومن فطريات الإنسان أن يحب ما يسعده مما يحتاج إليه وأن يحب من يسعده بذلك لا يرتاب فيه ذو ريب البتة فإنما يعبد الرب لأن الإنسان يحبه لجلبه المنافع إليه أو لدفعه المضار عنه أو لها جميعاً .

ومن فطريات الإنسان أيضاً أنه لا تتعلق نفسه بما لا بقاء له إلا أن يحول حرص أو شبق أو نحوهما نظره إلى جهة اللذة ويصرفه عن التأمل والإمعان في جهة فئائه وزواله ، وقد استعمل القرآن الكريم هذه الطريقة كثيراً في ذم الدنيا ، وردع الناس عن التعلق المفرط بزينتها والانهالك في شهواتها كقوله : « إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلف به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلاً أو نهاراً فجعلناها حصيداً كأن لم تغن بالأمس » (يونس : ٢٤) وقوله : « ما عندكم ينفد وما عند الله باق » (النحل : ٩٦) وقوله : « وما عند الله خير وأبقى » (الشورى : ٣٦) .

فهو عليه السلام يفيد بقوله : « لا أحب الآفلين » أن الذي من شأنه أن يفقده الإنسان ويفيب عنه ولا يبقى ولا يثبت له لا يستحق أن يحبه الإنسان وتعلق به نفسه ، والرب

الذي يعبده الإنسان يجب أن يحبه فيجب أن لا يكون من شأنه أن يأفل عنه ويفقد فهذه الأجرام الآفة لا تستحق اسم الربوبية ، وهسذه - كما ترى - حجة يعرفها العامة والخاصة .

وقد خلط ثالثاً بين البزوغ والظهور فحكم أنه غير منافي للربوبية بل القول مبني عليه فإن من صفات الرب أن يكون ظاهراً إلى آخر ما قال فإن الذي ذكر في الآية - ولم بين الحجة عليه - هو البزوغ وهو الطلوع والظهور بعد خفاء المنافي للربوبية فيبقى السؤال : لم بني الكلام على الافول دون البزوغ ؟ على حاله .

وثانياً : أن أخذ الافول في الحجة دون البزوغ إنما هو لأن البزوغ لا يستوجب عدم الحب الذي بني الحجة عليه بخلاف الافول ، وبذلك يظهر ما في قول الكشاف في وجه المدول ، قال : « فإن قلت : لم احتج عليهم بالافول دون البزوغ وكلاهما انتقال من حال إلى حال ؟ قلت : الاحتجاج بالافول أظهر لأنه انتقال مع خفاء واحتجاب ، انتهى . فإن الاحتجاج كما عرفت إنما هو بعدم تعلق الحب لا بالافول حتى يوجه المدول إليه من البزوغ بما ذكره . . . »

وثالثاً : أن الاحتجاج إنما أريد به نفي ربوبية الأجرام الثلاثة بمعنى تدبيرها للعالم الأرضي أو العالم الإنساني لا الربوبية بمعنى المقام الذي ينتهي إليه الإيجاد والتدبير جميعاً فإن الوثنية وعبد الكواكب لا ينكرون أن آلهتهم ليست أرباباً بهذا المعنى ، وأنه الله الواحد لا شريك له .

ومن هنا يظهر ما في قول بعضهم : إن الافول إنما أخذ مبدء البرهان لأنه يستلزم الإمكان ، وكل ممكن محتاج يجب أن يقف سلسلة حاجته عند موجود واجب الوجود ، وكذا ما في قول آخرين : إن الافول إنما ينفي الربوبية عن المتصف به لأنه حركة ، ولا بد لكل حركة من محرك ، وينتهي لا محالة إلى محرك غير متحرك وثابت غير متغير بذاته وهو الله عز اسمه .

وذلك أنها وإن كانتا حجتين برهانتين غير أنها تنفيان عن الممكنات وعن المتحركات الربوبية بمعنى العلية الأولى التي ينتهي إليها جميع العلل ، وسببية الإيجاد والتدبير التي يقف عندها جميع الأسباب ، وعبد الكواكب من الصابئين وغيرهم وإن

ذهبوا إلى أن كل جرم سماوي قديم زماني غير قابل للكون والفساد متحرك بحركة دائمة غير أنهم لا ينكرون أن جميعها معلولة لإمكانها غير مستغنية لافي وجودها ولا في آثار وجودها عن الواجب عز اسمه .

فالحجبتان إنما هما قائمتان على منكري وجود الصانع من الطبيعيين لا الصابئين وعبدة أرباب الأنواع وغيرهم من الوثنيين ، وإبراهيم عليه السلام إنما كان يحاج هؤلاء دون أولئك . على أنك عرفت ان الحججة لم تتركب من جهة الأقول بل من جهة عدم تعلق الحب بشيء من شأنه الأقول والغروب .

وأما من دفع ما ذكروه من تقرير الحججة من جهة الامكان أو الحركة بأن تفسير الأقول بذلك تفسير للشيء بما بيانه فإن العرب لا يعرف الأقول بمعنى الإمكان أو الحدوث وكذلك تفسير الأقول بالتفسير والحركة غلط كسابقه .

فقد خفي عليه أن هؤلاء لا يقولون : إن الأقول في الآية بمعنى الإمكان أو بمعنى الحركة ، وإنما يقولون : إن الأقول إنما احتج به لاستلزامه الإمكان أو الحركة والتفسير ، وأما الأقول بمعنى الغيبة بعد الحضور والختفاء بعد الظهور مع قطع النظر عن إستلزامه الإمكان أو التغير غير اللاتئقين بساحة الواجب جل ثناؤه فليس ينافي الربوبية كما اعترف به هذا المورد نفسه .

وذلك أن الواجب تعالى أيضاً غائب عن مشاعرنا من غير أن يتحول عليه الحال ويطراً عليه التفسير بالغيبة بعد الحضور والختفاء بعد الظهور ، ولا ينفع القول بأن الغيبة والختفاء فيه تعالى من جهتنا لا من جهته وإشتغالنا بما يصرفنا عنه لا لمحدودية وجوده وقصور استيلائه فإن غيبة هذه الأجرام السماوية وخاصة الشمس بالحركة اليومية أيضاً من قبلنا حيث إننا أجزاء من الأرض التي تتحرك بحركتها اليومية فتحولنا بها من مسامته هذه الأجرام ومواجهتها الى خلاف ذلك فنغرب عنها في الحقيقة بعد طلوعنا عليها وان كان الخطأ الحسي يخيل لنا غيره .

وقد أراد الرازي أن يجمع بين الوجوه جميعاً فقال في تفسيره ما نصه : الأقول عبارة عن غيبوبة الشيء بعد ظهوره واذا عرفت هذا فلسائل أن يسأل فيقول : الأقول إنما يدل على الحدوث من حيث انه حركة ، وعلى هذا التقدير فيكون الطلوع أيضاً دليلاً

على الحدوث فلم ترك ابراهيم عليه السلام الاستدلال على حدوثها بالطلوع وعود في اثبات هذا المطلوب على الاقول ؟ .

والجواب : لا شك ان الطلوع والغروب يشتركان في الدلالة على الحدوث إلا أن الدليل الذي يحتج به الأنبياء في معرض دعوة الخلق كلهم الى الله لا يبد وأن يكون ظاهراً جلياً بحيث يشترك في فهمه الذكي والغبي والعامل ، ودلالة الحركة على الحدوث وإن كانت يقينية إلا أنها دقيقة لا يعرفها إلا الأفاضل من الخلق ، أما دلالة الاقول فإنها دلالة ظاهرة يعرفها كل أحد فإن الكوكب يزول سلطانه وقت الاقول فكانت دلالة الاقول على هذا المقصود أتم .

وأيضاً قال بعض المحققين : الهوي في خطرة الإمكان اقول وأحسن الكلام ما تحصل فيه حصة الخواص وحصة الأوساط وحصة العوام : فالخواص يفهمون من الاقول الإمكان وكل ممكن محتاج لا يكون مقطوع الحاجة فلا بد من الإنتهاء إلى من يكون منزهاً عن الإمكان حتى تنقطع الحاجات بسبب وجوده كما قال : وأن إلى ربك المنتهى .

وأما الأوساط فإنهم يفهمون من الاقول مطلق الحركة فكل متحرك محدث ، وكل محدث فهو محتاج إلى القادر فلا يكون الآفل لها بل الإله هو الذي يحتاج إليه ذلك الآفل .

وأما العوام فإنهم يفهمون من الاقول الغروب ، وهم يشاهدون أن كل كوكب يقرب من الاقول والغروب فإنه يزول نوره ، وينتقص ضوءه ، ويذهب سلطانه ، ويكون كالمزول ، ومن يكون كذلك لا يصلح للإلهية ، فهذه الكلمة الواحدة أعني قوله « لا احب الآفلين » كلمة مشتملة على نصيب المقربين وأصحاب اليمين وأصحاب الشمال فكانت أكمل الدلائل وأفضل البراهين .

وفيه دقيقة اخرى ، وهو أنه عليه السلام إنما كان يناظرهم وهم كانوا منجمين ، ومذهب أصحاب النجوم أن الكوكب إذا كان في الربع الشرقي ويكون صاعداً الى وسط السماء كان قوياً عظيم التأثير ، أما إذا كان غربياً وقريباً من الاقول فإنه يكون ضعيف التأثير قليل القوة فنبه هذه الدقيقة على أن الإله هو الذي لا تتغير قدرته الى المعجز وكمالته إلى النقصان ، ومذهبكم ان الكوكب حال كونه في الربع الغربي يكون ضعيف القوة ناقص

التأثير عاجز عن التدبير ، وذلك يدل على القدر في إلهيته فظهر على قول المنجمين ان للاقول مزيد خاصية في كونه موجبا للقدر في إلهيته ، انتهى موضع الحاجة من كلامه على طوله .

وأنت بالتأمل في ما تقدم تقف على أن ما تفنن به من تقسيم البرهان إلى حصص مختلفة باختلاف النفوس ، وتقريره بوجوه شتى لا لفظ الآية يدل عليه ، ولا شبهة الصابئين وأصحاب النجوم تندفع به فإنهم لا يرون الجرم السماوي إلهاً واجب الوجود غير متناهي القدرة ذاقوة مطابقة ، وإنما يرونه ممكناً معلولاً ذا حركة دائمة يدبر بحركته ما دونه من العالم الأرضي ، وشيء مما ذكره من الوجوه لا يدفع هذه النظرية ، وكأنه تبت لهذا الإشكال بعد كلامه المنقول آنفاً فبسط في الكلام وأطنب في الخروج من العويصة بما لا يجدي شيئاً .

على أن الحجة الثانية على ما قرره حجه غير تامة فإن الحركة إنما تدل على حدوث المتحرك من حيث وصفه وهو التحرك لا من حيث ذاته ، وتام الكلام في ذلك موكول الى محله ، والمصير الى ما قدمناه في تقرير الحجة من جهة الحركة

ورابعاً : أن ابراهيم عليه السلام إنما ساق هذه الحجج بحسب ما كان الله سبحانه يريه ملكوت السماوات والأرض ، وبحسب ما يسمح له جريان حاجته أباه وقومه آخذاً بالمحسوس المعين إما لأنه لم يكن رأى تفصيل الحوادث السماوية والأرضية اليومية كما تقدمت الإشارة إليه أو لأنه أراد أن يحاجتهم بما تحت حسهم فأورد قوله « هذا ربي » لما شاهد شيئاً من الأجرام الثلاثة لامعاً بازغاً ، وأورد قوله « لا أحب الآفلين » أو ما في معناه لما شاهد افولها .

وبذلك يظهر الجواب عما يمكن أن يقال : إن قوله : « فلما جنّ عليه الليل رأى كوكباً » يدل على أنه عليه السلام كان في النهار المتصل بذلك الليل شاهد قومه فيما به لم يذكر الشمس لينفي ربوبيتها .

فإن من المحتمل أن يكون قد خرج إلى قومه للحاجة والوقت لا يسع أزيد مما حاجّ به أباه وقومه في أمر الأصنام فكان يحاجهم طول النهار أو مدة ما أدركه من النهار عند قومه حتى إذا تم الحجاج لم يلبث دون أن جنّ عليه الليل ، وهناك احتملات أخر

كفيم في الهواء أو حضور قومه للصلوات والقرايين في أول الطلوع فحسب وقد كان يريد أن يوجههم فيما يليق به إليهم .

وخاصاً : أن الآيات كما قيل تدل على أن الهداية من الله سبحانه وأما الإضلال فلم ينسب إليه تعالى في هذه الآيات بل دلّ قوله : « لئن لم يهتدي ربي لأكونن من القوم الضالين » بمض الدلالة على أن من شأن الإنسان بحسب ما يقتضيه نقص نفسه أن يتصف بالضللال لو لم يهده ربه ، وهو الذي يستفاد من قوله تعالى : « ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبداً » (النور : ٢١) وقوله : « إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء » (القصص : ٥٦) إلى غير ذلك من الآيات .

نعم هناك آيات تنسب إليه تعالى الإضلال لكن أمثال قوله : « وما يضل به إلا الفاسقين » (البقرة : ٢٦) تبين أن الضلال المنسوب إليه تعالى هو الإضلال الواقع بحسب المجازاة دون الإضلال الابتدائي ، وقد تقدم البحث في تفسير الآية في الجزء الأول من هذا الكتاب .

ومادماً : أنه **عَلَيْهِ السَّلَامُ** أخذ في حجته لإبطال ربوبية الأجرام الثلاثة أنه لا يحب الأفل لأفوله وهو أن يفقده الإنسان بفقد أن يحده فهو الوصف الذي لا يتعلق به الحب المسوغ للعبادة ، وإذ كان ذلك وصفاً مطرداً في جميع الجسمانيات التي تسير إلى الزوال والفوت والهلاك والبيد كانت الحججة قاطعة على كل شرك ووثنية حتى على ما يظهر من بعض الوثنيين من القول بالوهية أرباب الأنواع والموجودات النورية التي يدعون بوجودها وأنها فوق المادة والطبيعة متعالية عن الجسمية والحركة فإنهم يصرحون بأنها على ما لها من صفاء الجوهر وشرف الوجود مستهلكة تجاه النور القيومي ، مستذلة تحت القهر الأحدي ، وإذ كان هذه صفة ما يدعونه فلو توجه تلقاءها حب لم يتعلق إلا بمن يدبر أمرها ويصلح شأنها لا بها .

قوله تعالى : « إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض » إلى آخر الآية . ذكر الراغب في المفردات : أن أصل الفطر الشقّ طولاً يقال : فطر فلان كذا فطراً وأفطر هو فطوراً وانفطر انفطاراً قال : هل ترى من فطور أي اختلال ووهي فيه ، وذلك قد يكون على سبيل الفساد ، وقد يكون على سبيل الصلاح قال : السماء منفطر به كان وعده مفعولاً . وفطرت الشاة حلبتها بإصبعين ، وفطرت المعجين اذا عجنته فخبزته من وقته ، ومنه

الفطرة ، وفطر الله الخلق وهو إيجاد الشيء وإبداعه على هيئة مترشحة لفعل من الأفعال
فقوله : فطرة الله التي فطر الناس عليها إشارة منه تعالى إلى ما فطر أي أبداع وركز في
الناس من معرفته تعالى ، وفطرة الله هي ما ركز فيه من قوته على معرفة الإيمان وهو
المشار إليه بقوله : ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله، انتهى. وذكر أيضاً : أن الخنف
هو ميل عن الضلال إلى الاستقامة والخنف ميل عن الاستقامة إلى الضلال قال : وصمّت
العرب كل من حج أو اختن حنيفاً تنبيهاً على أنه على دين إبراهيم عليه السلام والأحنف من في
رجله ميل ، قيل : سمي بذلك على التفاؤل وقيل : بل استعير للميل المجرّد ، انتهى .

لما تبرأ عليه السلام من شركهم وشركائهم بقوله : « يا قوم إني بريء ، الخ ، وقد
سلك إليه تدريجاً بإظهار عدم تعلق قلبه بالشريك حيث قال : « لا أحب الآفلين » ثم
الإيماء إلى كون عبادة الشريك ضلالاً حيث قال : « لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم
الضالين » ثم التبري الصريح من ذلك بقوله : « يا قوم إني بريء مما تشركون ، رجع إلى
توحيد التام في الربوبية ، وهو إثبات الربوبية والمعبودية للذي فطر السماوات والأرض ،
ونفي الشرك عن نفسه فقال : « إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً » .

فتوجيه الوجه كناية عن الإقبال إلى الله سبحانه بالعبادة فإن لازم العبودية
والربوبية أن يتعلق العبد المربوب بربه في قوته وإرادته ، ويدعوه ويرجع إليه في جمع
أعماله ، ولا يكون دعاء ولا رجوع إلا بتوجيه الوجه والإقبال إليه فكنتى بتوجيه
الوجه عن العبادة التي هي دعاء ورجوع .

وذكر ربه وهو الله سبحانه الذي وجه وجهه إليه ، بنعمته الذي يخصه بلا نزاع
فيه وهو فطر السماوات والأرض ، وجاء بالموصول والصلة ليدل على العهد فلا يشبه الأمر
على أحد منهم فقال : للذي فطر السماوات والأرض أي إني أقبلت بعبادتي على من ينتهي
إليه إيجاد كل شيء وإبداعه ، وهو الذي يثبته ويثبتونه فوق الجميع .

ثم نفى غيره مما يدعونه شريكاً بقوله : « حنيفاً » أي مائلاً إليه عن غيره نافياً
للشريك عنه ، وأكده بقوله : « وما أنا من المشركين » فأفاد مجموع قوله : « إني وجهت ،
الخ ، إثبات المعبودية لله تعالى ونفي الشريك عنه قريباً بما تفيد الكلمة الطيبة : لا إله
إلا الله .

واللام في قوله : « للذي » للغاية وتفيد معنى الى ، وكثيراً ما تستعمل في الغاية اللام كما تستعمل « الى » قال : « أسلم وجهه لله » (البقرة : ١١٢) « ومن يسلم وجهه الى الله » (لقمان : ٢٢) .

وفي تخصيص فطر السماوات والأرض من بين صفاته تعالى الخاصة وكذا من بين الألفاظ الدالة على الخلقة كالباري والخالق والبدیع إشارة الى ما يؤثره ابراهيم عليه السلام من دين الفطرة وقد كرر توصيف هذا الدين في القرآن الكريم بأنه دين ابراهيم الحنيف ودين الفطرة أي الدين الذي بنيت معارفه وشرائعه على خلقة الإنسان ونوع وجوده الذي لا يقبل التبدل والتغير فإن الدين هو الطريقة المسلوكة التي يقصد بها الوصول الى السعادة الحقيقية والسعادة الحقيقية هي الغاية المطلوبة التي يطلبها الشيء حسب تركيب وجوده وتجهزه بوسائل الكمال طلباً خارجياً واقمياً ، وحاشا أن يسعد الإنسان او أي شيء آخر من الخليقة بأمر ولم يتبها بحسب خلقتة له أو هيبه لخلافه كأن يسعد بترك التغذية أو النكاح أو ترك المعاشرة والاجتماع وقد جهز بخلافها ، أو يسعد بالطيران كالطير أو بالحياة في قعر البحار كالسمك ولم يجهز بما يوافقته .

فالدين الحق هو الذي يوافق بنو أمية الفطرة وحاشا ساحة الربوبية أن يهدي الإنسان أو أي مخلوق آخر مكلف بالدين - إن كان - الى غاية سعيدة مسعدة ولا يوافق الخليفة أو لم يجهز بما يسلك به إليها فإنما الدين عند الله الإسلام وهو الخضوع لله بحسب ما يهدي إليه ويدل عليه صنعه وإيجاده .

قوله تعالى : « وحاجه قومه قال أتحاجوني في الله وقد هدان » . قسم تعالى سبحانه ^{عليه السلام} إلى قسمين : أحدهما ما بدأ به هو فحاج الناس ، وثانيها ما بدأ به الناس فكلوه به بعد ما تبرأ من آلهتهم ، وهذا الذي تعرض له في الآية وما بعده هو القسم الثاني .

لم يذكر تعالى ما أوردوه عليه من الحجة لكنه لوح إليه بقوله حكاية عن ابراهيم عليه السلام : « ولا أخاف ما تشركون به » فهو الاحتجاج لوجوب عبادة آلهتهم من جهة الخوف وقد تقدم وسيجيء أن الذي بعثهم إلى اتخاذ الآلهة وعبادتها أحد أمرين : الخوف من سخطها وقهرها بما لها من السلطة على حوادث العالم الأرضي ، أو رجاء البركة والسعادة

منها ، وأشد الأمرين تأثيراً في نفوسهم هو الأمر الأول أعني الخوف وذلك أن الناس بحسب الطباع يرون ما بأيديهم من النعمة والسعادة المادية ملك أنفسهم إما مرهون جهدهم في سلوك سبيل المعاش في اقتناء الأموال واكتساب المقام والجاه أو بما ملكتهم إياه الجد الرفيع أو البخت السعيد كمن ورث مالا من مورثه أو صادف كنزاً فتملكه أو ساد قومه برئاسة أبيه .

فطريق الرجاء قليل التأثير في وجوب العبودية حتى أن المسلمين مع ما بأيديهم من التعليم الكامل الإلهي يتأثرون من الوعد والبخارة أقل مما يتأثرون من الوعيد والإنذار ، ولذلك بعينه نرى أن القرآن يذكر الإنذار من وظائف الأنبياء أكثر من ذكر التبشير ، وكلا الأمرين من وظائفهم والطرق التي يستعملونها في الدعوة الدينية .

وبالجملة اختار قوم إبراهيم عليه السلام في محاجتهم إياه عندما كلموه في أمر الآلهة سبيل الخوف فأرهبوه من قهر الآلهة وسخطها ووعظوه بسلوك سبيلهم ولزوم طريقهم في التقرب بالآلهة ورفض القول برؤية الله سبحانه ، وإثباته في المقام الذي أنبتوه فيه وهو أنه الذي ينتهي إليه الكل فحسب .

ولما وجد عليه السلام كلامهم ينحل إلى جزأين : الردع عن القول برؤية الله سبحانه والتعريض على القول برؤية آلهتهم احتج عليهم من الجهتين جميعاً لكن لا غنى للجهة الأولى عن الثانية كما سيجيء .

وما أورده في الاحتجاج على حجاجهم في الله سبحانه هو قوله : « أتحتاجوني في الله وقد هدان » أي إني واقع في أمر مفروغ عنه وممتد بهداية ربي حيث آتاني العلم بما أراني من ملكوت السموات والأرض وألهمني بذلك حجة أنفي بها ربوبية غيره من الأصنام والكواكب ، وأني لا أستغني عن رب يدبر أمري فأنتج لي أنه هو الرب وحده لا شريك له ، وإذ هداني إليه فأنا في غنى عن الإصغاء إلى حججكم والبحث عن الربوبية ثانياً فإن البحث إنما ينفع الطالب ولا طلب بعد الوصول إلى الغاية .

هذا ما يمطيه ظاهر الآية بالتبادر إلى الذهن لكن هناك معنى أدق من ذلك يظهر بالتدبر وهو أن قوله : « وقد هدان » استدلال بنفس الهداية لا استغناء بالهداية عن

الاستدلال وتقريره : أن الله هداني بما علمني من الحجة على نفي ربوبية غيره وإثبات ربوبيته ،
ونفس هدايته دليل على أنه رب ولا رب غيره فإن الهداية إلى الرب من جملة التدبير فهي
شأن من هو رب ، ولو لم يكن الله سبحانه هو ربي لم يكن ليهديني ولا قام بها إلى الذي هو
الرب لكن الله هو هداني فهو ربي .

ولم يكن لهم أن يقولوا : إن الذي علمك ما علمت وألهمك الحجة هو بعض آلهتنا
لأن الشيء لا يهدي إلى ما يضره ويعيت ذكره ويفسد أمره فاهتدأوه عز وجل إلى نفي ربوبيتها
لا يصح أن ينسب إليها ، هذا .

ولكن كان لهم أن يقولوا أو أنهم قالوا : إن ذلك من فعل بعض آلهتنا فعل بك
ذلك قهراً وسخطاً أبعثك عن القول بربوبيتها ولقنك هذه الحجج لما وجد من فساد رأيك
وعلة نفسك نظير ما شافيت به عاد هوداً عز وجل لما دعاهم إلى توحيد الله سبحانه واحتج
عليهم بأن الله هو الذي يجب أن يرجي ويخاف ، وأن آلهتهم لا تنفع ولا تضر فردوا
عليه بأن بعض آلهتنا اعتراك بسوء قال تعالى في قصتهم حكاية عن هود عز وجل : « ويا قوم
استغفروا ربكم ثم توبوا إليه يرسل السماء عليكم مدراراً ويزدكم قوة إلى قوتكم ولا
تتولوا مجرمين ، قالوا يا هود - إلى أن قال - إن نقول إلا اعتراك بعض آلهتنا بسوء قال
إني أشهد الله وأشهدوا أني بريء مما تشركون ، من دونه فكيدوني جميعاً ثم لا
تنظرون ، (هود : ٥٥) .

فقوله عز وجل : « ولا أخاف ما تشركون به ، الخ ، ينفي هذه الشبهة وكما أنه
ينفي هذه الشبهة فإنه حجة تامة تنفي ربوبية شركائهم .

ومحصلة : أنكم تدعونني إلى القول بربوبية شركائكم ورفض القول بربوبية ربي
بما تخافونني من أن تمسني شركاؤكم بسوء ، وترهبونني بالقضاء الشبهة فيما اهتديت به ،
وإني لا أخاف ما تشركون به لأنها جميعاً مخلوقات مدبرة لا تملك نفعا ولا ضرا وإذ لم
اخفها سقطت حججتكم وارتفعت شبهتكم .

ولو كنت خفتها لم يكن الخوف الحاصل في نفسي من صنع شركائكم لأنها لا تقدر
على شيء بل كان من صنع ربي وكان هو الذي شاء أن أخاف شركاءكم فخفتها فكان هذا
الخوف دليلاً آخر على ربوبيته وآية أخرى من آيات توحيده يوجب إخلاص العبادة له

لا دليلاً على ربوبية شركائكم وحجة توجب عبادتها .

والدليل على ان ذلك من ربي أنه وسع كل شيء علماً فهو يعلم كل ما يحدث ويحري من خير وشر في مملكته التي أوجدها لغايات صحيحة متقنة ، وكيف يمكن ان يعلم في ملكه بشيء ينفع او يضر فيسكت ولا يستقبله بأحد امرين : إما المنع او الإذن ؟ .

فلو حصل في نفسي شيء من الخوف لكان بمثابة من الله وإذن على ما يليق بساحة قدسه ، وكان ذلك من التدبير الدال على ربوبيته ونفي ربوبية غيره أفلا تتذكرون وترجعون الى ما تدركونه بعقولكم وتهدي إليه فطرتكم .

فهذا وجه في تقرير الحجة المودعة في قوله : « ولا أخاف ما تشركون به إلا ان يشاء ربي وسع ربي كل شيء علماً أفلا تتذكرون » وعلى ذلك فقوله : « ولا أخاف ما تشركون به » كالمتمم للحجة في قوله : « أتأجوني في الله وقد هدان » وهو مع ذلك حجة تامة في نفسه لإبطال ربوبية شركائهم بعدم الخوف منها ، وقوله : « إلا أن يشاء ربي شيئاً » كالكلام في الحجة على تقدير التسليم أي تحتجون على وجوب عبادتها بالخوف ولا خوف في نفسي ، ولو فرض خوف لكان دليلاً على ربوبية ربي لا على ربوبية شركائكم فإنه عن مشية من ربي ، وقوله : « وسع ربي كل شيء علماً » بيان وتعليل لكون الخوف المقروض مستنداً الى مشية ربه فإن فاطر السماوات والأرض لا يجهل ما يقع في ملكه فلا يقع إلا بإذن منه فهو الذي يدبر أمره ويقوم بربوبيته ، وقوله : « أفلا تتذكرون » استفهام توبيخي وإشارة الى أن الحجة فطرية ، هذا .

وللمفسرين في الآية أقوال :

أما قوله تعالى : « قال أتأجوني في الله وقد هدان » فقد أورد أكثرهم فيه الوجه الأول من الوجهين اللذين قدّمناهما ، ومحصّله أنه يرد اعتراضهم على توحيدهم بأنه غني عن الحاجة في ذلك فإن الله هداه ولا حاجة معها الى الحاجة لكن ظاهر السياق أنه في مقام الحاجة ولازمه ان كلامه احتجاج للتوحيد الاستغناء عن الاحتجاج .

وأما قوله تعالى : « لا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربي شيئاً » فقد ذكروا في الصدر قريباً مما قدّمناه ، وأما الاستثناء فقيل : معناه إلا ان يغلب ربي هذه الأصنام التي تخوفونني بها فيحييها ويقدرها فتضر وتنفع فيكون ضررها ونفعها إذ ذاك دليلاً

على حدوثها وعلى توحيد الله سبحانه ، وبعبارة اخرى : المعنى أني لا اخافها في حال من الحالات إلا ان يشاء ربي ان تحيا هؤلاء الشركاء فتضروتنفع فأخافها واذك كانت الربوبية لله وتبين حدوث شركائكم .

وهذا الوجه وإن كان قريباً مما قدمناه بوجه لكن نسبة النفع والضرر الى الشركاء لو كانت أحياء - مع ان بعضها احياء عندهم كالملائكة وارباب الأنواع وبعضها يضر وينفع بحسب ظاهر النسبة كالشمس - تخالف التعليم الإلهي في كتابه فإن القرآن يصرح أن لا يملك نفعاً ولا ضرراً إلا الله سبحانه .

وكذلك ما ذكر من دلالة ذلك على حدوث شركائهم امر لا يضر اهل الأوثان فإنهم كما عرفت لا ينكرون كون الأصنام ولا أربابها معلولة لله مخلوقة له ، والقول بالقدم الزماني في بعضها لا ينافي إمكانها ولا معلوليتها عندهم .

وقيل : إن معنى الاستثناء اني لا اخاف شركائكم واستثنى من عموم الخوف في الأوقات أن يشاء ربي ان يعذبني ببعض ذنوبي أو يصيبني بمكروه ابتداء ، وبعبارة اخرى الجملة استثناء من معنى أعم مما يدل عليه الجملة السابقة فقد دل قوله : « ولا أخاف » الخ ، على نفي الخوف من شركائهم ، وقوله : « إلا ان يشاء » الخ ، استثناء من كل خوف فالتقدير : لا اخاف ما تشركون به ولا شيئاً آخر إلا من ان يشاء ربي شيئاً اكرهه ابتداء او جزاء فإني اخافه ، ووجه التعسف في هذا المعنى لا يحتاج الى بيان .

وأما قوله : « وسع ربي كل شيء علماً » فقد قيل . إنه ثناء منه ^{بذبحه} لربه بعد إتمام الحجة .

وقيل : إنه تعريض بأصنامهم حيث إنها لا تعلم شيئاً ولا تشعر ، ويرد عليه أن التعريض بمثل القدرة أقرب إلى اقتضاء المقام من التعريض بالعلم فما وجه العدول عن القدرة إلى العلم ؟ والإشكال جار في الوجه السابق .

وقيل : إنه لما استثنى ما يشاؤه ربه مما يقع عليه من المكاره بين بقوله : « وسع ربي كل شيء علماً » أنه تعالى علام الغيوب فلا يفعل إلا الصلاح والخير والحكمة . وفيه أن الأنسب حينئذ أن يذكر الحكمة مكان العلم ولا أقل من أن يذكر الحكمة مع العلم كما في أغلب الموارد .

وقيل : إنه كالتعليل للاستثناء يجوز أن يكون قد سبق في علمه تعالى إصابته بسوء تكون سببه الأصنام كأن يشاء أن يسقط صنم عليه فيشججه أو تؤثر فيه حرارة الشمس فتمرضه أو تقتله ، وفيه أن التمسك بالقدره أو الحكمة أنسب للتعليل من العلم .

وقيل : معناه أن علم ربي وسع كل شيء وأحاط به ومشيتته مرتبطة بعلمه المحيط القديم وقدرته منفذة لمشيئته فلا يمكن أن يكون لشيء من المخلوقات التي تعبدونها ولا لغيرها تأثير ما في صفاته ، ولا في أفعاله الصادرة عنها لا بشفاعه ولا غيرها وإنما يكون ذلك لو كان علم الله تعالى غير محيط بكل شيء فيعلمه الشفعاء والوسطاء من وجوه مرجحات الفعل أو الترك بالشفاعة أو غيرها ما لم يكن يعلم فيكون ذلك هو الحامل له على الضر أو النفع أو العطاء أو المنع .

قال هذا القائل : اخذنا هذا المعنى لهذه الجملة من حجج الله تعالى على نفي الشفاعه الشركية بمثل قوله : « من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء » . قال : وهذا أرجح الوجوه ، وهو من قبيل تفسير القرآن بالقرآن ، انتهى ملخصاً .

ومحصّله ان قوله : « وسع ربي كل شيء علماً » بيان وتعليل لعموم نفي الخوف من الآلهة وغيرها كأنه قال : لا اخاف ضر شيء من آلهتكم وغيرها من المخلوقات فإن ربي يعلم كل شيء فيتمه بمشيئته وينفذه بقدرته فلا يحتاج إلى شفيع يعلمه ما جهل حتى يكون لها تأثير في افعاله تعالى وشفاعة .

وأنت تعلم أن نفي هذا التأثير كما يحتاج إلى سعة علمه تعالى كذلك يحتاج إلى إطلاق القدرة والمشيئة - والمشيئة مع ذلك صفة فعل لا ذات كما يفرضه القائل - فإذا تنفع سعة العلم لو لم يكن لقدرة ومشيئته إطلاق ، والشاهد عليه نفس كلامه الذي قرر فيه الوجه بالعلم والمشيئة والقدرة جميعاً .

وبالجملة هذا الوجه لا يتم بسعة العلم وحدها وإنما يتم بها وبإطلاق القدرة والمشيئة ، وقد ذكرت في الآية سعة العلم وحدها .

وأما ما ذكره من دلالة آيات الشفاعه على ذلك فالآيات المذكورة مسوقة لإثبات الشفاعه بمعنى التوسط في السببية بإذن من الله سبحانه لا أنها تنفيها كما خيل إليه فزعم أنه

يفسر القرآن بالقرآن ، وكيف لا ؟ والطمع في إرتفاع الأسباب عن العالم المشهود طمع فيما لا مطمع فيه ، والقرآن الكريم من أوله الى آخره يتكلم على السببية ويبني على أصل العلية والمعلولية العام ، وقد تقدم الكلام في هذه المعاني كراراً في الأجزاء السابقة من الكتاب .

قوله تعالى : « وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطاناً » الخ ، ثم كرر **عَلَيْكُمْ** عليهم بحجة أخرى تثبت المناقضة بين قولهم وفعلمهم وبعبارة أخرى : حالهم يكذب مقالهم ومحصلة أنكم تأمرونني أن أخاف ما لا يجب أن يخاف منه ، وأنتم أنفسكم لا تخافون من يجب ان يخاف منه فأنا أولى بالأمن منكم إن عصيتكم ولم أقرر بأمركم .

أما كون ما تأمرونني بخوفه لا يجب أن يخاف منه فلأن الأصنام وأربابها لا دليل على كونها مستقلة بالضر والنفع حتى توجب الخوف منها ، وأما كونكم لا تخافون من يجب أن يخاف منه فإنكم أنفسكم أثبتتم الله سبحانه شركاء في الربوبية ولم ينزل الله في ذلك عليكم برهاناً يمكن أن يعتمد عليه فإن الصنع والايجاد لله سبحانه فله الملك وله الحكم فلو كان اتخذ بعض مخلوقاته شريكاً لنفسه لوجب لنا بذلك عبادة شريكه كان إليه لا الى غيره أن يبين لنا ذلك ويكشف عن وجه الحقيقة فيه ، والطريق فيه أن يقارنه بعلامم وآيات تدل على أن له شركة في كذا وكذا ، وذلك إما وحي أو برهان يتكلم على آثار خارجية ، وشيء من ذلك غير موجود .

وعلى هذا التقرير فقوله تعالى : « ما أشركتم » مقيد بحسب ما يستفاد من المقام بما قيد به قوله : « أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطاناً » وإنما ذكر هذا القيد عند ذكر عدم خوفهم من شركهم لأن الحجة إلى ذكره هناك أحوج وهو ظاهر . وقوله : « فأى الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون » من تنمة الحجة ، والمجموع برهان على مناقضتهم أنفسهم في دعوته **عَلَيْكُمْ** إلى أن يخاف آلهتهم فإنهم يأمرونه بالخوف فيما لا يجب وهم أنفسهم لا يخافون فيما يجب .

وبالبيان السابق يظهر ان وصف شركائهم بأن الله لم ينزل به عليهم سلطاناً افتراض استدعاه نوع الحجة التي وضعت في الكلام لا مفهوم له يثبت إمكان ان يأمر الله باتخاذ الشركاء آلهة يعبدون فهو بمنزلة قولنا : لا دليل لكم على ما ادعيتم ، في جواب من يخوفنا

من موضوع خرافي يدّعي أنه ربما ينفع ويضر ، ولنا ان نبدل قولنا ذلك لو اردنا التكلم بلسان التوحيد بقولنا : ما أنزل الله على ذلك دليلاً ، والكلام بحسب التحليل المنطقي يؤول الى قياس استثنائي استثنى فيها نقيض المقدم في الشرطية لإنتاج نقيض التالي نحواً من قولنا: لو كان الله نزل بها عليكم سلطاناً يدل على قدرتهم على الضر لكان اتخاذكم الشركاء خوفاً منها في محله لكنه لم ينزل سلطاناً فليس اتخاذكم الشركاء في محله ، ومن المعلوم أن المعلوم في هذا القياس فلا حاجة الى القول بأن التقييد بقوله : « لم ينزل به عليكم سلطاناً » ، أو للإشارة الى ان هذا وصف لازم لشركائهم على حد قوله تعالى : « ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به » (المؤمنون : ١١٧) الى غير ذلك من التحملات .

والباء في قوله : « لم ينزل به » للمعية أو السببية وقد كنى عنه عنهم وعن نفسه بالفريقين ولم يقل : أنا وانتم أو ما يشابه ذلك ليكون أبعد من تحريك الحمية وتهيج العصبية كما قيل ، ولابد على تفرقها وشقاق بينها من جهة الاختلاف في أصل الاصول وأم المعارف الحقيقية بحيث لا يأتلفان بعد ذلك في شيء .

قوله تعالى : « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون » سألهم في الآية السابقة في ضمن ما أقامه من الحجج عن هو أحق بالأمن حيث قال : « فأي الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون » ثم اجابهم عما سألهم لكون الجواب واضحاً لا يختلف فيه الفريقان المتخاصمان والجواب الذي هذا شأنه لا بأس بأن يبادر السائل الى إيراد من غير ان ينتظر المسؤول فإن المسؤول لا يخالف السائل في ذلك حتى يخاف منه الرد ، وقد حكى الله تعالى اعترافهم بذلك في قصة كسر الأصنام : « قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم ان كانوا ينطقون » فرجعوا الى أنفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون ، ثم نكسوا اعلى رؤسهم لقد علمت ما هؤلاء ينطقون » (الأنبياء : ٦٥) .

هذا ما يقتضيه سياق الكلام ان تكون الآية من كلام إبراهيم عليه السلام ومقولة لقوله ، وأما كونها من كلام قومه وجواباً محكياً عنهم ، وكذا كونها من الله سبحانه من باب القضاء بين الطرفين المتخاصمين فمما لا يساعد عليه السياق البتة .

وكيف كان فالكلام متضمن تأكيداً قوياً من جهة اسنادات متعددة في جمل اسمية وهي ما في قوله : « لهم الأمن » جملة اسمية هي خبر لقوله : « أولئك » والمجموع جملة اسمية

هي خبر لقوله : « الذين آمنوا » الخ ، والمجموع جملة اسمية ، وكذلك ما عطف على قوله : « لهم الأمن » من قوله : « وهم مهتدون » فينتج أنه لا شك في اختصاص الذين آمنوا ولم يستروا إيمانهم بظلم بالأمن والاهتداء ولا ريب .

ولا ريب ان الآية تدل على أن خاصة الأمن والاهتداء من آثار الإيمان مشروطاً بان لا يلبس بظلم ، واللبس الستر كما ذكر الراغب في المفردات : وأصل اللبس - بفتح اللام - الستر ، فهو استعارة قصد فيها الإشارة إلى أن هذا الظلم لا يبطل أصل الإيمان فإنه فطري لا يقبل البطلان من رأس ، وانما يغطي عليه ويفسد أثره ولا يدعه يؤثر أثره الصحيح .

والظلم وهو الخروج عن وسط العدل وإن كان في الآية نكرة واقعة في سياق النفي ولازمه العموم وعدم اقتران الإيمان بشيء مما يصدق عليه الظلم على الإطلاق لكن السياق حيث دلّ على كون الظلم مانعاً من ظهور الإيمان وبروزه بآثاره الحسنة المطلوبة كانت ذلك قرينة على أن المراد بالظلم هو نوع الظلم الذي يؤثر أثراً سلباً في الإيمان دون الظلم الذي لا اثر له فيه .

وذلك ان الظلم وان كان المظنون ان أول ما انتقل اليه الناس من معناه هو الظلم الإجتماعي وهو التعدي الى حق إجتماعي يسلب الأمن من نفس أحد من أفراد المجتمع أو عرضه أو ماله من غير حق مسوغ لكن الناس توسعوا بعد ذلك فسموا كل مخالفة لقانون أو سنة جارية ظلماً بل كل ذنب ومعصية لحطاب مولوي ظلماً من المذنب بالنسبة الى نفسه بل المعصية لله سبحانه لما له من حق الطاعة المشروع بل مخالفة التكليف ظلماً وإن كان عن سهو أو نسيان أو جهل وإن لم يبنوا على مؤاخذه هذا المخالف وعقابه على ما أتى به بل يعدّون من خالف النصيحة والأمر الإرشادي ولو اشتبه عليه الأمر وأخطأ في مخالفته من غير تعمد ظالماً لنفسه حتى أن من سامح في مراعاة الدساتير الصحية الطبية أو خالف شيئاً من العوامل المؤثرة في صحة مزاجه ولو من غير عمد عدّ ظالماً لنفسه وإن كان ظالماً من غير شعور ، والملاك في جميع ذلك التوسع في معنى الظلم من جهة تحليله .

وبالجملة للظلم عرض عريض - كما عرفت - لكن ما كل فرد من أفرادها يؤثر أثراً سلباً في الإيمان فإن أصنافه التي لا تتضمن ذنباً ومعصية ولا مخالفة مولوية كما اذا كان صدوره عن سهو أو نسيان أو جهل أو لم يشعر بوقوعه مثلاً فتلك كلها بما لا يؤثر في

الإيمان الذي شأنه التقريب من السعادة والفلاح الحقيقي والفوز برضى الرب سبحانه وهو ظاهر فتأثير الإيمان أثره لا يشترط بعدم شيء من ذلك .

فقوله : « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن » معناه اشتراط الإيمان في إعطائه الأمن من كل ذنب ومعصية يفسد أثره بعدم الظلم غير أن هيئنا دقيقة وهي ان الذنب الاختياري - كما استوفينا البحث عنه في آخر الجزء السادس من الكتاب - أمر ذو مراتب مختلفة باختلاف الأفهام فمن الظلم ما هو معصية اختيارية بالنسبة الى قوم وليس بها عند آخرين . فالواقف في منشعب طريقي الشرك والتوحيد مثلاً وهو الذي يرى أن للعالم صنماً هو الذي فطر أجزائها وشق أرجائها وأمسك أرضها وسماؤها، ويرى أنه نفسه وغيره مخلوقون مربوبون مدبرون ، وان الحياة الإنسانية الحقيقية إنما تسعد بالإيمان به والخضوع له فالظلم اللائح لهذا الإنسان هو الشرك بالله والإيمان بغيره بالربوبية كالأصنام والكواكب وغيرها على ما يثبتته إبراهيم عليه السلام بقوله : « وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطاناً » فالإيمان الذي يؤثر أثره بالنسبة الى هذا الإنسان إنما يشترط في إعطائه الأمن من الشقاء بأن لا يلبسه ظلم الشرك ومعصيته .

ومن طوى هذه المرحلة فأمن بالله وحده فإنه يواجه من الظلم الكبائر من المعاصي كعقوق الوالدين وأكل مال اليتيم وقتل النفس المحترمة والزنا وشرب الخمر وإيمانه في تأثيره آثاره الحسنة يشترط باجتناب هذا النوع من الظلم ، وقد وعده الله ان يكفر عنه السيئات والمعاصي الصغيرة إن اجتنب كبائر ما ينهي عنه ، قال تعالى : « إن اجتنبوا كبائر ما تنهون عنه فكفر عنهم سيئاتهم وندخلكم مدخلا كريماً » (النساء : ٣١) وفساد أثر هذا الإيمان هو الشقاء بعذاب هذه المعاصي وإن لم يكن عذاباً خالداً غير منقطع الآخر كعذاب الشرك بل منقطعاً إما بحلول أجله وإما بشفاعته ونحوها .

ومن تزود هذا الزاد من التقوى وحصل شيئاً من المعرفة بمقام ربه كان مسؤولاً باصناف من الظلم تبدو له بحسب درجة معرفته بربه كإتيان المكروهات وترك المستحبات والتوغل في المباحات ، وفوق ذلك المعاصي في مستوى الأخلاق الكريمة والملكات الربانية ووراء ذلك الذنوب التي تعترض سبيل الحب ، وتحفّ بساط القرب ، فالإيمان في كل من هذه المراتب إنما يؤمن المتلبس به ويدفع عنه الشقاء إذا عرى عن ملابسة الظلم المناسب لتلك المرتبة .

فلقوله تعالى : « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم » إطلاق من حيث الظلم لكنه إطلاق يختلف باختلاف مراتب الإيمان وإذا كان المقام مقام محاجة المشركين انطبق الظلم المنفي على ظلم الشرك فحسب والأمن الذي يعطيه هذا الإيمان هو الأمن مما يخاف منه من الشقاء المؤبد والعذاب المخلد ، والآية مع ذلك آية مستقلة من حيث البيان مع قطع النظر عن خصوصية المورد تفيد أن الأمن والاهتداء إنما يترتب على الإيمان بشرط انتفاء جميع انحاء الظلم الذي يلبسه ويستتر أثره بالمعنى الذي تقدم بيانه .

وأما الإيمان المذكور في الآية ففيه إطلاق والمراد به الإيمان بالربوبية الصالح للتقيد بما يصلحه أو يفسده ثم إذا قيد بقوله : « ولم يلبسوا إيمانهم بظلم » أفاد الإيمان بربوبية الله سبحانه ورفض غيره من شركائهم فإن إبراهيم عليه السلام ذكر فيما تحكي عنه الآية السابقة أن قولهم بربوبية شركائهم وإيمانهم بها مع كونها من خلق الله قول بما لا دليل لهم عليه من جانب الله ولا سلطان وأنهم بإيمانهم بشركائهم يتوقون شراً ويستأمنون شقاء ليس لها أن تدفعها لأنها لا تضر ولا تنفع ، وأما هو عليه السلام فقد خاف وآمن بمن هو فاطره وهو المتصرف بالهداية والمدبر الذي له في كل أمر إرادة ومشية لسعة علمه ، ثم سأهم : أي الفريقين أحق بالأمن والناجح بالإيمان بالرب ، ولكل من الفريقين إيمان بالرب ، وإن اختلفا من جهة الرب ، والذي آمنوا به بين مؤمن برب على ربوبيته دليل ، ومؤمن برب لا دليل على ربوبيته بل الدليل على خلافه .

ومن هنا يظهر أن المراد بالإيمان في قوله : « الذين آمنوا » مطلق الإيمان بالربوبية ثم بتقيده بقوله : « ولم يلبسوا إيمانهم بظلم » يتعين في الإيمان بالله سبحانه الذي هو حق الإيمان فافهم .

فقد اتضح بما تقدم أولاً : أن المراد بالإيمان هو الإيمان بالربوبية دون الإيمان بوجود صانع العالم خلافاً لمنكري وجوده .

وثانياً : أن الظلم في الآية مطلق ما يضر الإيمان ويفسده من المعاصي ، وكذا المراد بالأمن مطلق الأمن من شقاء المعاصي والذنوب ، وبالاختداء مطلق التخلص من ضلالها وإن انطبق بحسب المورد على معصية الشرك خاصة .

وثالثاً : أن إطلاق الظلم يختلف بحسب اختلاف مراتب الإيمان .

قال بعض المفسرين في معنى عموم الظلم في الآية : إن الأمن في الآية مقصور على الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم فإذا حمل العموم فيها على إطلاقه وعدم مراعاة موضوع الإيمان يكون المعنى : الذين آمنوا ولم يخلطوا إيمانهم بظلم ما لأنفسهم لا في إيمانهم ولا في أعمالهم البدنية والنفسية من دينية أو دنيوية ولا لغيرهم من المخلوقات من العقلاء والمعجماءات أولئك لهم الأمن من عقاب الله تعالى الديني على ارتكاب المعاصي والمنكرات، وعقابه الدنيوي على عدم مراعاة سببه في ربط الأسباب بالمسببات كالفقر والأسقام والأمراض دون غيرهم ممن ظلموا أنفسهم أو غيرهم فإن الظالمين لا أمان لهم بل كل ظالم عرضة للعقاب وإن كان الله تعالى لسعة رحمته لا يعاقب كل ظالم على كل ظلم بل يعفو عن كثير من ذنوب الدنيا ، ويعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء في الآخرة ما دون الشرك به .

قال : وهذا المعنى في تفسير الآية صحيح في نفسه ، ويترتب عليه أن الأمن المطلق من الخوف من عقاب الله الديني والدنيوي أو الشرعي والقدري جميعاً لا يصح لأحد من المكلفين دع خوف الهيبة والإجلال الذي يمتاز به أهل الكمال .

قال : وأما معنى الآية على فرض عدم الإطلاق فهو أن الذين آمنوا ولم يخلطوا إيمانهم بظلم عظيم وهو الشرك بالله أولئك لهم الأمن دون غيرهم من العقاب الديني المتعلق بأصل الدين وهو الخلود في دار العذاب وهم فيما دون ذلك بين الخوف والرجاء .

قال : وظاهر الآية هو العموم واستدل عليه بفهم الصحابة على ما روي : أن الآية لما نزلت شق ذلك على الناس وقالوا : يا رسول الله أينما يظلم نفسه ؟ فأخبرهم ﷺ : أن المراد به الشرك ، وربما أشعر بذلك السياق وكون الموضوع هو الإيمان ، انتهى ملخصاً .

وفيه مواقع للإشكال فأولاً : أن ما استدل عليه من العموم بفهم الصحابة هو غير ما قرره من معنى العموم فإن الذي فهموه من الظلم هو ما يساوي المعصية ، والذي قرره هو أعم من ذلك .

وثانياً : أن ما قرره من عموم الظلم حتى بالنسبة إلى أفراد من الظلم ليست من المعصية في شيء ثم حكم بصحة تفسير الآية به أجني عن مدلول الآية فإن الآية في مقام بيان أن الأمن والاهتداء من آثار الإيمان ولكن بشرط أن لا يقارن ظلماً يستتره ويفسد أثره ، وهذا الظلم إنما هو المعصية بوجه ، وأما ما لا يعد معصية كأكل الغذاء المضر بصحة

البدن خطاء فمن المعلوم انه لا يفسد اثر الإيمان من الامن والاهتداء ، وليس المراد بالآية بيان آثار الظلم أياً ما كانت ولو مع قطع النظر عن الإيمان فإنه تعالى قال : « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم » فجعل الإيمان هو الموضوع وقيده بعدم الظلم وجعل اثره الأمن والاهتداء ، ولم يجعل الظلم هو الموضوع حتى تكون الآية مسرودة لبيان آثاره .

فالآية سبقت لبيان الآثار التي تترتب على الإيمان الصحيح ، وأما الظلم بما له من العرض العريض وما له من الأثر المترتب عليه فالآية غير متعرضة لذلك البتة ، فقوله : « وهذا المعنى في تفسير الآية صحيح في نفسه » فاسد البتة .

وثالثاً : أن قوله : « ويترتب عليه ان الأمن المطلق لا يصح لأحد من المكلفين » صريح في أن الآية لا مصداق لها بالنظر إلى الاطلاق الذي قرره ، ولازمه سقوط الكلام عن الفائدة ، وأي فائدة في أن يوضع في الحجة قول لا مصداق له أصلاً ؟ .

ورابعاً : أن الذي اختاره في معنى الآية أن المراد به هو الظلم الخاص وهو الشرك ليس بمستقيم فإن الآية من جهة عموم لفظها وإن دللت على وجوب كون الإيمان غير مقارن للشرك حتى يؤثر اثره لكن ذلك من باب انطباق اللفظ العام على مورد الخاص ، وأما إرادة المعنى الخاص من اللفظ العام من غير قرينة حالية او مقالية متصلة او منفصلة فما لا ترتضيه صناعة البلاغة وهو ظاهر .

وأما ما اشار إليه من قوله عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ : « إنما هو الشرك » فليس بصريح في ان الشرك مراد لفظي من الآية وإنما هو الانطباق ، وسيجيء البحث عن الحديث في البحث الروائي التالي إن شاء الله تعالى .

قوله تعالى : « وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء » الخ ، في الإشارة بلفظ البعيد إلى الحجة تفخيم وتعظيم لأمرها لكونها حجة قاطعة جارية على صراط الفطرة مأخوذة بمقدماتها منها .

وأما قوله : « نرفع درجات من نشاء » فالدرجات - كما قيل - هي مراقي السلم ثم توسع فيها فاطلق على مراتب الكمال من المعنويات كالعلم والإيمان والكرامة والجاء

وغير ذلك فرفعه تعالى من يشاء من عباده درجات من الرفع هو تخصيصه بكمالات معنوية وفضائل حقيقية في الخيرات الكسبية كالعلم والتقوى وغير الكسبية كالنبوة والرسالة والرزق وغيرها .

والدرجات لكونها نكرة في سياق الايجاب مهمة غير مطلقة غير أن المتيقن من معناها بالنظر إلى خصوص المورد هو درجات العلم والهداية فقد رفع الله ابراهيم عليه السلام بهدائه وإرامته ملكوت السماوات والأرض وإيتائه اليقين والحجة القاطعة ، والمجيب من العلم ، وقد قال تعالى في درجات العلم : « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » (المجادلة : ١١) .

ثم ختم الآية بقوله : « إن ربك حكيم عليم » لتثبيت أن ذلك كله كان بحكمة منه تعالى وعلم كما أن الحجج التي آفاها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المذكورة في السورة قبل هذه الحجة من حكمته وعلمه تعالى ، وفي الكلام التفات من التكلم إلى الغيبة لتطيب قلب النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتثبيت المعارف المذكورة فيه .

(بحث روائي)

في العميون : حدثنا نعيم بن عبد الله بن تميم القرشي رضي الله عنه قال : حدثنا أبي عن حمدان بن سليمان النيشابوري عن علي بن محمد بن الجهم قال : حضرت مجلس المأمون وعنده الرضا عليه السلام فقال له المأمون : يا بن رسول الله أليس من قولك أن الأنبياء معصومون؟ قال : بلى ، قال : فسأله عن آيات من القرآن فيه فكان فيما سأله أن قال له : فأخبرني عن عن قول الله عز وجل في ابراهيم : « فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي » .

فقال الرضا عليه السلام : إن ابراهيم وقع الى ثلاثة أصناف : صنّف يعبد الزهرة ، وصنّف يعبد القمر ، وصنّف يعبد الشمس وذلك حين خرج من السرب الذي أخفي فيه فلما جن عليه الليل رأى الزهرة قال : هذا ربي على الإنكار والاستخبار فلما أفل الكوكب قال : لا أحب الآفلين لأن الآفل من صفات المحدث لا من صفات القديم فلما رأى القمر بازغاً قال : هذا ربي على الإنكار والاستخبار فلما أفل قال : لئن لم يهدني ربي

لأكون من القوم الضالين ، فلما أصبح رأى الشمس بازغة قال : هذا ربي هذا أكبر من الزهرة والقمر على الإنكار والاستخبار لا على الإخبار والإقرار فلما أفلت قال للأصناف الثلاثة من عبدة الزهرة والقمر والشمس : يا قوم إني بريء مما تشركون إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض خفيفاً وما أنا من المشركين .

وإنما أراد ابراهيم بما قال أن يبين لهم بطلان دينهم ، ويثبت عندهم أن العبادة لا يحق لما كان بصفة الزهرة والقمر والشمس ، وإنما يحق العبادة لخالقها وخالق السماوات والأرض ، وكان ما احتج به على قومه مما ألهمه الله عز وجل وآتاه كما قال عز وجل : وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه . فقال المأمون : لله درك يا ابن رسول الله .

أقول : وتأيد الرواية بضمونها عدة من الأمور التي استفدناها من سياق الآيات الكريمة ظاهر ، وسيأتي أيضاً بعض ما يؤيدها من الروايات ، وأما ما في الرواية من كون قول ابراهيم عليه السلام : « هذا ربي » واقعاً على سبيل الإنكار والاستخبار دون الإخبار والإقرار فوجه من الوجوه التي تقدمت في تفسير الآيات أورده عليه السلام في قطع حجة المأمون ، ولا ينافي صحة غيره من الوجوه لو كان هناك وجه كما سيأتي .

وكذا قوله : « لأن الاقول من صفات المحدث » الخ ، ليس بظاهر في أن الحجة مأخوذة من الاقول الحادث كما ذكره بعضهم لجواز أن يكون الحجة مأخوذة من عدم الحب وملاكه كون الاقول من صفات المحدث التي لا ينبغي أن يتعلق بها حب قافهم .

وفي كال الدين : ابي وابن الوليد معاً عن سعد عن ابن بريد عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال : كان ابو ابراهيم منجماً لعمروود ابن كنعان ، وكان عمروود لا يصدر إلا عن رأيه فنظر في النجوم ليلة من الليالي فأصبح فقال : لقد رأيت في ليلتي هذه نجماً قتال له عمروود : ما هو ؟ فقال : رأيت مولوداً يولد في ارضنا هذه يكون دلائنا على يديه ، ولا يلبث إلا قليلاً حتى يحمل به فعجب من ذلك عمروود وقال : هل حمل به النساء ؟ فقال : لا ، وكان فيما أوتي من العلم أنه سيحرق بالنار ، ولم يكن أوتي ان الله سينجيها .

قال : فعجب النساء عن الرجال فلم يترك امرأة إلا جعلت بالمدينة حتى لا يخلص إليهن الرجال ، قال : وباشر ابو ابراهيم امرأته فحملت به فظن انه صاحبه فأرسل إلى

نساء من القوابل لا يكون في البطن شيء إلا علمنا به فنظرنا إلى أم إبراهيم فألزم الله تبارك وتعالى ذكره ما في الرحم الظهر فقلن : ما نرى شيئاً في بطنها .

فلما وضعت أم إبراهيم اراد ابوه ان يذهب به إلى نمروود فقالت له امرأته : لا تذهب بابنك إلى نمروود فيقتله دعني أذهب به إلى بعض الغيران أجعله فيه حتى يأتي عليه أجله ولا تكون أنت تقتل ابنك فقال لها : فاذهبي فذهبت به إلى غار ثم أرضعته ثم جعلت على باب الغار صخرة ثم انصرفت عنه فجعل الله رزقه في إبهامه فجعل يمصها فيشرب لبناً ، وجعل يشب في اليوم كما يشب غيره في الجمعة ، ويشب في الجمعة كما يشب غيره في الشهر ، ويشب في الشهر كما يشب غيره في السنة فمكث ما شاء الله أن يمكث .

ثم إن أمه قالت لأبيه : لو أذنت لي أن أذهب إلى ذلك الصبي فأراه فعلت قال : ففعل^(١) فأنت الغار فإذا هي بإبراهيم وإذا عيناه تهران كأنها سراجان فأخذته وضمتها إلى صدرها وأرضعته ثم انصرفت عنه فسألها أبوه عن الصبي فقالت : قد واريته في التراب .

فمكثت تعتل فتخرج في الحاجة ، وتذهب إلى إبراهيم فتضمه إليها اصل لازم وترضعه ثم تنصرف فلما تحرك أخته أمه كما كانت تأتيه ، وصنعت كما كانت تصنع فلما أرادت الانصراف أخذ ثوبها فقالت له : مالك ؟ فقال : أذهبي بي معك فقالت له : حتى استأمر أباك فلم يزل إبراهيم في الغيبة مخفياً بشخصه كاتماً لأمره حتى ظهر فصدع بأمر الله تعالى ذكره ، وأظهر الله قدرته فيه .

أقول : وروي في قصص الأنبياء عن الصدوق عن أبيه وابن الوليد ثم ساق السند إلى أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : كان آزر عم إبراهيم منجماً لنمرود وكان لا يصدر إلا عن رأيه قال : لقد رأيت في ليلتي عجباً قال : ما هو ؟ قال : إن مولوداً يولد في أرضنا هذه يكون هلاكنا على يديه فحجب الرجال عن النساء ، وكان تاريخ وقع على أم إبراهيم فجعلت ثم ساق الحديث إلى آخره .

وقد حمل وحدة السند في الحديثين ، ووحدة المضمون إلا في أبي إبراهيم صاحب

البحار أن قال : الظاهر أن ما رواه الراوندي هو هذا الخبر بعينه ، وإنما غيره ليستقيم على أصول الإمامية ، انتهى . ثم حمل الرواية وما في مضمونها من الروايات الدالة على أن آزر الوثني كان والداً لإبراهيم صلياً على التقية .

وقد روى مثل المضمون السابق القمي في تفسيره والعياشي في تفسيره وروى من طرق أهل السنة عن مجاهد ، ورواه الطبري في تاريخه والثعلبي في قصص الأنبياء عن عامة السلف و أهل العلم .

وكيف كان فالذي ينبغي أن يقال : أن علماء الحديث والآثار كأنهم مجمعون على أن إبراهيم عليه السلام كان في بادي عمره قد أخفي في سرب خوفاً من أن يقتله الملك نمرود ، ثم خرج عنه بعد حين فحاج أباه وقومه في أمر الأصنام والكوكب والقمر والشمس وحاج الملك في دعواه الربوبية ، وقد تقدم أن سياق آيات القصة يؤيد هذا المعنى .
وأما أبو إبراهيم فقد ذكر أهل التاريخ أن اسمه تاريخ - بالحاء المهملة أو المعجمة - وآزر إما لقبه أو اسم صنم أو وصف ذم أو مدح بحسب لغتهم بمعنى المعتضد أو الأعرج وصفه به إبراهيم .

وذكروا أن هذا المشرك الذي سماه القرآن أبا إبراهيم وذكر حاجته إياه كان هو تاريخ أباه الصلي ووالده الحقيقي ووافقهم على ذلك عدة من علماء الحديث والكلام من أهل السنة ، وخالفهم جمع منهم ، والشيمة كالجمع على ذلك أو هم مجمعون إلا ما يترأى من بعض المحدثين حيث أودعوا تلك الأخبار كتبهم ، وعمدة ما احتج به القائلون بأن آزر المشرك لم يكن والد إبراهيم ، وإنما كان عمه أو جده لانه الأخبار الواردة من طرق الفريقين في أن آباء النبي ﷺ كانوا موحدين جميعاً لم يكن فيهم مشرك ، وقد طالت المشاجرة بين الفريقين .

أقول : من البحث على هذا النمط كيفما تم خارج عن البحث التفسيري وإن كان الباحثون من الفريقين في حاجة إلى إيراده واستنتاج حق ما ينتجه لكننا في غنى عن ذلك فقد تقدم أن الآيات دالة على أن آزر المشرك الذي يذكره الله تعالى في هذه الآيات من سورة الأنعام لم يكن والداً حقيقياً لإبراهيم عليه السلام .

فأروايات الدالة على كون آزر أباه الحقيقي على ما فيها من الاختلاف في سرد القصة روايات مخالفة للكتاب لا يعبأ بها ، ولا حاجة مع ذلك إلى حملها على التقيّة أنصح المحل مع هذا الاختلاف بين القوم .

وفي تفسير القمي في قوله تعالى : و كذلك نرى إبراهيم الآية قال : حدثني أبي عن إسماعيل بن مرار عن يونس بن عبد الرحمن عن هشام عن أبي عبد الله عليه السلام قال : كشط له عن الأرض ومن عليها ، وعن السماء ومن عليها ، والملك الذي يحملها ، والعرش ومن عليه ، وفعل ذلك برسوله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام .

أقول : وروى مثله في بصائر الدرجات بطريقتين عن عبد الله بن مسكان وأبي بصير عن الصادق عليه السلام وبطريق عن عبد الرحيم عن الباقر عليه السلام ورواه العياشي عن زرارة وأبي بصير عن الصادق عليه السلام وعن زرارة وعبد الرحيم القصير عن الباقر عليه السلام ورواه في الدر المنثور عن ابن عباس ومجاهد والسدي من مفسري السلف ، وسيأتي في الكلام على العرش حديث علي عليه السلام المروي في الكافي في معنى العرش وفيه قال : والذين يحملون العرش ومن حوله هم العلماء الذين حملهم الله علمه قال : وهو الملكوت الذي أراه الله أصفياه ، وأراه خليفه عليه السلام فقال : و كذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين الحديث .

وفي الحديث تفسير سائر الأخبار الواردة في تفسير إراءة الملكوت وتأيد لما قدمناه في البيان السابق ، وسيوافيك الشرح المستوفى لهذا الحديث في سورة الأعراف إن شاء الله تعالى .

وفي تفسير العياشي عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لما رأى ملكوت السماوات والأرض التفت فرأى رجلاً يزني فدعا عليه فمات ثم رأى آخر فدعا عليه فمات حتى رأى ثلاثة فدعا عليهم فماتوا فأوحى الله إليه أن يا إبراهيم : إن دعوتك مجابة فلا تدع على عبادي فإني لو شئت لم أخلقهم إني خلقت خلقي على ثلاثة أصناف : عبد يعبدني ولا يشرك بي شيئاً ، وعبد يعبد غيري فلن يفوتني ، وعبد يعبد غيري فأخرج من صلبه من يعبدني .

أقول : والرواية مستفيضة ورواه في الكافي مسنداً عن أبي بصير عنه عليه السلام ورواه الصدوق في العلل عنه عليه السلام والطبرسي في الإحتجاج عن العسكري عليه السلام ورواه في الدر المنثور عن ابن مردويه عن عليّ عن النبي صلى الله عليه وآله ، وعن أبي الشيخ وابن مردويه والبيهقي في الشعب من طريق شهر بن حوشب عن معاذ بن جبل عن النبي صلى الله عليه وآله وعن عدة من المفسرين

وفي حسير العياشي عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال : في إبراهيم إذ رأى كوكباً قال : إنما كان طالباً لربه ولم يبلغ كفرأ ، وإنه من فكر من الناس في مثل ذلك فإنه بمنزلة .

وفي تفسير القمي قال : وسئل أبو عبد الله عليه السلام عن قول إبراهيم : « هذا ربي » هل أشرك في قوله : هذا ربي ؟ فقال : من قال هذا اليوم فهو مشرك ، ولم يكن من إبراهيم شرك ، وإنما كان في طلب ربه وهو من غيره شرك .

أقول : ويقابل الذي هو طالب من تم له البيان وقامت له الحجة الواضحة فهو غير طالب ، وليس لغير الطالب أن يفترض ما فيه شرك .

وفي تفسير العياشي عن حجر قال : أرسل العلاء بن سبابة يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن قول إبراهيم : « هذا ربي » وأنه من قال هذا اليوم فهو عندنا مشرك ، قال : لم يكن من إبراهيم شرك إنما كان في طلب ربه ، وهو من غيره شرك .

وفيه عن محمد بن حمران قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله فيما أخبر عن إبراهيم : « هذا ربي » قال : لم يبلغ به شيئاً، أراد غير الذي قال .

أقول : المراد به ظاهراً أنه أراد به أن قوله : « هذا ربي » لا يتعدى مفهوم نفسه وليس له وراء ذلك معنى يحكي عنه أي إنه قاله على سبيل الافتراض أو تسليم المدعي لبيان فساده بفساد لوازمه كما تقدمت الإشارة إليه .

في الدر المنثور في قوله تعالى : الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم الآية ، أخرج أحمد والبخاري ومسلم والترمذي وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والدارقطني في الأفراد وأبو الشيخ وابن مردويه عن عبد الله بن مسعود قال : لما نزلت هذه الآية : « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم » شق ذلك على الناس فقالوا : يا رسول الله وأيننا لا يظلم نفسه ؟

قال : إنه ليس الذي تمنون ألم تسمعوا ما قال العبد الصالح : « إن الشرك لظلم عظيم » ؟
إنما هو الشرك .

أقول : المراد بالعبد الصالح لقمان على ما حكاه الله تعالى من قوله في سورة لقمان .
وفي الحديث دلالة على أن سورة الأنعام نزلت بعد سورة لقمان ، وقد تقدم أن كون المراد
هو الشرك إنما هو الإنطباع بحسب المورد والشرك ذنب لا تتعلق به مغفرة أصلاً بخلاف
غيره كائناً ما كان ، والدليل على ما ذكرنا ما يأتي من الروايات .

وفيه أخرج أحمد والطبراني وأبو الشيخ وابن مردويه والبيهقي في شعب الإيمان
عن جرير بن عبد الله قال : خرجنا مع رسول الله ﷺ فلما برزنا من المدينة إذا ركب
يوضع نحونا فانتبهى لبنا فسلم فقال له النبي ﷺ : من ابن أقبلت ؟ فقال : من أهلي و
ولدي وعشيرتي أريد رسول الله . قال : قد أصبته قال : علمني ما الإيمان ؟ قال : تشهد
أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج
البيت قال : قد أقررت .

ثم إن بعيره دخلت يده في شبكة جردان فهوى ووقع الرجل على هامته فمات
فقال رسول الله ﷺ هذا من الذين عملوا قليلاً وأجروا كثيراً ، هذا من الذين قال الله :
« الذين آمنوا ولبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون » إني رأيت الحور العين يدخلن
في فيه من ثمار الجنة فعلمت أن الرجل مات جائعاً .

أقول : ورواه أيضاً عن الحكيم الترمذي وابن أبي حاتم عن ابن عباس نحوه ، ورواه
العياشي في تفسيره عن جابر الجعفي عن حدثه عن النبي ﷺ مثله

وفيه أخرج عبد بن حميد عن إبراهيم التيمي أن رجلاً سأل عنها النبي ﷺ
فسكت حتى جاء رجل فأسلم فلم يلبث إلا قليلاً حتى قاتل فاستشهد فقال النبي ﷺ
هذا منهم من الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم .

وفيه أخرج الفاريابي وعبد بن حميد وابن أبي حاتم وأبو الشيخ والحاكم وصححه
وابن مردويه عن علي بن أبي طالب في قوله : « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم » قال :
نزلت هذه الآية في إبراهيم وأصحابه خاصة ليس في هذه الأمة .

أقول : والرواية لا تافتق باهرهاظ الأصول الكلية المستخرجة من الكتاب والسنة

فإن الآية لا تشمل بضمونها على حكم خاص تختص به أمة دون أمة كالأحكام الفرعية التشريعية التي ربما تختص بزمان دون زمان، وأما الإيمان بماله من الأثر على مراتبه، وكذا الظلم على مراتبه بها لها من سوء الأثر في الإيمان فإنما ذلك أمر مودع في الفطرة الانسانية لا يختلف باختلاف الأزمنة والامم .

وقال بعض المفسرين في توجيه الحديث: لعل مراده أن الله خص إبراهيم وقومه بأمن موحدهم من عذاب الآخرة مطلقاً لا أمن الخلود فيه فقط، ولعل سبب هذا - إن صح - أن الله تعالى لم يكلف قوم إبراهيم شيئاً غير التوحيد اكتفاء بتربية شرائعهم المدنية الشديدة لهم في الأحوال الشخصية والأدبية وغيرها .

وقد عثر الباحثون على شرائع حمورابي الملك الصالح الذي كان في عهد إبراهيم وباركه وأخذ منه العصور - كما في سفر التكوين - فإذا هي كالتوراة في أكثر أحكامها وأما فرض الله الحج على لسان إبراهيم فقد كان في قوم ولده اسماعيل لافي قومه السكديانيين وأما هذه الأمة فإن من موحدتها من يعذبون بالمعاصي على قدرها لأنهم خوطبوا بشريعة كاملة يحاسبون على اقامتها ، انتهى .

وفي كلامه من التحكم ما لا يخفى فقد تقدم أن الملك حمورابي هذا كان يعيش على رأس سنة ألف وسبعمئة قبل المسيح ، وإبراهيم كان يعيش على رأس الألفين قبل المسيح تقريباً كما ذكره .

وحمورابي هذا وإن كان ملكاً صالحاً في دينه عادلاً في رعيته ملتزماً بالعمل بقوانين وضعها وعمل بإجراءاتها في مملكته أحسن إجراء وإنفاذ، وهي أقدم القوانين المدنية الموضوعية على ما قيل إلا أنه كان وثنياً ، وقد استمد بعدة من آلهة الوثنيين في ما كتبه بعد الفراغ عن كتابة شريعته على ما عثروا عليه في الآثار المكشوفة في خرائب بابل، والآلهة التي ذكرها في بيانه الموضوع في ختام القانون ، وشكرها في أن آتته الملك العظيم ووفقته لبسط العدل ووضع الشريعة ، واستعان بها واستمد منها في حفظ شريعته عن الزوال والتحريف هي « ميروداخ » إله الآلهة ، وأي إله القانون والعدل والإله « زماما » والإله « إشتار » إله الحرب و« شاماش » الإله القاضي في السماء والأرض و« سين » إله السماوات ، و« حاداد » إله الخصب و« نيرغال » إله النصر و« بل » إله القدر والآلهة « بيلتيس » والإلهة « نينو »

والإله ساجيلاً ، وغيرها .

والذي ذكره من أن الله لم يكلف قوم إبراهيم شيئاً غير التوحيد اكتفاء بتربية شرائعهم المدنية «الخ» يكذبه أن القرآن يحكي عن لسان إبراهيم ﷺ الصلاة كما في أدعيته في سورة إبراهيم ويذكر أن الله أوحى إليه فعل الخيرات وإيتاء الزكاة كما في سورة الأنبياء ، وأنه شرع الحج وأباح لحوم الأنعام كما في سورة الحج ، وكان من شريعته الاعتزال عن المشركين كما في سورة المتعنتة ، وكان ينهى عن كل ظلم لا ترتضيه الفطرة كما في سورة الأنعام وغيرها ، ومن شرعه التطهر كما تشير إليه سورة الحج ووردت الأخبار أنه ﷺ شرع الحنيفة وهي عشر خصال : خمس في الرأس وخمس في البدن ومنها الحتنة ، وكان يحيي بالسلام كما في سورة هود ومريم .

وقد قال الله تعالى : « ملة أبيكم إبراهيم » (الحج : ٧٨) وقال : « قل بل ملة إبراهيم حنيفاً » (البقرة : ١٣٥) فوصف هذا الدين على ما له من الأصول والفروع بأنه ملة إبراهيم ﷺ ، وهذا وإن لم يدل على أن هذا الدين على ما فيه من تفاصيل الأحكام كان مشرعاً في زمن إبراهيم ﷺ بل الأمر بالعكس كما يدل عليه قوله : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى » (الشورى : ١٣) إلا أنه يدل على أن شرائع راجعة إلى أصل أو أصول كلية تهدي إليها الفطرة مما ترتضيه وتأمر به أو لا ترتضيه وتنهى عنه قال تعالى في آخر هذه السورة بعدما ذكر حججاً على الشرك وجملًا من الأوامر والنواهي الكلية مخاطباً نبيته ﷺ : « قل إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم ، ديناً قيماً ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين » (الأنعام : ١٦١) .

ولو كان الأمر على ما ذكره أن الله لم يشرع لإبراهيم ﷺ شريعة بل اكتفى بما بين يديه من القانون المدني الدائر وهو شريعة حمورابي لكانت الشريعة المذكورة بمضاهة مصوبة من عند الله ، وكانت من أجزاء دين إبراهيم ﷺ بل الدين الإسلامي الذي شرع في القرآن لأنه هو ملة إبراهيم حنيفاً فكانت إحدى الشرائع الإلهية ونوعاً من الكتب السماوية .

والحق الذي لا مرية فيه أن الوحي الإلهي كان يعلم الأنبياء السالفين وأممهم

أصولاً كلية في المعاش والمعاد كأنواع من العبادة وسنناً كلية في الخيرات والشور يتهدى إلى تشخيصها الانسان سليم العقل من المعاشرة الصالحة والتجنب عن الظلم والاسراف وإعانة المستكبرين ونحوها ، ثم يؤمرون بالدخول في المجتمعات بهذا التجهيز الذي جهزوا به ، والدعوة إلى أخذ الخير والصلاح ورفض الشر والفحشاء والفساد سواء كانت المجتمعات التي دخلوا فيها يدبرها استبداد الظلمة والطغاة أو رافسة العدول من السلاطين وسياستهم المنظمة .

ولم يشرع تفاصيل الأحكام قبل ظهور الدين الاسلامي إلا في التوراة وفيها أحكام يشابه بعضها بعض ما في شريعة حمورابي غير أن التوراة تزلها الله على موسى عليه السلام وكانت محفوظة في بني اسرائيل فقدوها في فتنة بخت نصر التي أفنت جمعهم وخربت هيكلهم ولم يبق منهم إلا شردمة ساقنتهم الأسارة إلى بابل فاستعبدوا وأسكنوا فيه إلى أن فتح الملك كورش بابل وأعتقهم من الأسر وأجاز لهم الرجوع إلى بيت المقدس ، وأن يكتب لهم عزراء الكاهن التوراة بعدما أعدمت نسخها ونسيت متون معارفها ، وقد اعتادوا بقوانين بابل الجارية بين الكلدانيين .

ومع هذا الحال كيف يحكم بأن الله أمضى في الشريعة الكليمية كثيراً من شرائع حمورابي ، والقرآن إنما يصدق من هذه التوراة بعض ما فيها ، وبعد ذلك كله لا مانع من كون بعض القوانين غير السماوية مشتملاً على بعض المواد الصالحة والأحكام الحقة . وفي الكافي بإسناده عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى : والذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم (قال : هو الشرك .

وفيه بطريق آخر عن أبي بصير عنه عليه السلام في الآية قال : بشك .

أقول : ورواه العياشي أيضاً في تفسيره عن أبي بصير عنه عليه السلام .

وفي تفسير العياشي عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألت عن قول الله : الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ، قال : نعوذ بالله يا أبا بصير أن نكون ممن لبس إيمانه بظلم ، ثم قال : أولئك الخوارج وأصحابهم .

وفيه عن يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله : ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ، قال : الضلال وما فوقه .

أقول : كأن المراد بالضللال في الرواية الشرك الذي هو أصل كل بما ظلم فوقه و ما يزيد عليه من المعاصي والمظالم ، أو المراد بالضللال أدنى ما يتحقق به الظلم من المعاصي ، وبما فوقه الشرك الذي هو المرتبة الشديدة من الضلال فإن كل معصية ضلال .

والروايات - كما ترى - تتفتن في تفسير الظلم في الآية فتارة تفسرها بالشرك وتارة بالشك وتارة بما عليه الخوارج ، وفي بعضها : أن منه ولاية أعدائهم ، وكل ذلك من شواهد ما قدمنا أن الظلم في الآية مطلق وهو في إطلاقه ذو مراتب بحسب درجات الأفهام .

(كلام في قصة ابراهيم عليه السلام وشخصيته)

وفيه أبحاث مختلفة قرآنية واخرى علمية وتاريخية وغير ذلك .

١ - قصة ابراهيم عليه السلام في القرآن : كان إبراهيم عليه السلام في طفولته الى أوائل تمييزه يعيش في معزل من مجتمع قومه ثم خرج إليهم ولحق بأبيه فوجده وقومه يعبدون الأصنام فلم يرتض منه ومنهم ذلك وقد كانت فطرته طاهرة زاكية مؤيدة من الله سبحانه بالشهود الحق وإراءة ملكوت كل شيء وبالجملة وبالقول الحق والعمل الصالح . فأخذ يحاج أباه في عبادته الأصنام ويدعوه الى رفضها وتوحيد الله سبحانه واتباعه حتى يهديه إلى مستقيم الصراط ويبعده من ولاية الشيطان ، ولم ينزل يحاجه ويلح عليه حتى زبره وطرده عن نفسه وأوعده أن يرجه إن لم يفته عن ذكر آلهته بسوء والرغبة عنها . فتلطف إبراهيم عليه السلام إرفاقاً به وحناناً عليه وقد كان ذا خلق كريم وقول مرضي فسلم عليه ووعدته أن يستغفر له ويعتزله وقومه وما يعبدون من دون الله (مریم: ٤١، ٤٨) وقد كان من جانب آخر يحاج القوم في أمر الأصنام (الأنبياء: ٥١-٥٦، الشعراء: ٦٩-٧٧ ، الصافات: ٨٣-٨٧) ويحاج أقواماً آخرين منهم يعبدون الشمس والقمر والكوكب في أمرها حتى ألزمهم الحق وشاع خبره في الإنحراف عن الأصنام والآلهة (الأنعام: ٧٤، ٨٢) حتى خرج القوم ذات يوم الى عبادة جامعة خارج البلد واعتل هو بالسقم فلم يخرج معهم وتخلف عنهم فدخل بيت الأصنام فراغ على آلهتهم ضرباً باليمين فجعلهم جذاذاً إلا كبيراً لهم لعلهم اليه يرجعون فلما تراجعوا وعلوا بما حدث بالهتهم وقتشوا عن ارتكاب ذلك قالوا سمعنا فحق يذكرهم يقال له إبراهيم .

فأحضروه الى مجمعهم فأقوا به على أعين الناس لعلمهم يشهدون فاستنطقوه فقالوا أنت فعلت هذا بالهتنيايا إبراهيم قال بل فعله كبيرم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون، وقد كان أبقي كبير الأصنام ولم يحذته ووضع الفاس على عاتقه أو ما يقرب من ذلك ليشهد الحال على أنه هو الذي كسر سائر الأصنام .

وإنما قال عليه السلام ذلك وهو يعلم أنهم لا يصدقونه على ذلك وهم يعلمون أنه جهاد لا يقدر على ذلك لكنه قال ما قال ليعقبه بقوله : فاسألوهم إن كانوا ينطقون حتى يعترفوا بصريح القول بأنهم جمادات لا حياة لهم ولا شعور، ولذلك لما سمعوا قوله رجعوا إلى أنفسهم فقالوا : إنكم أنتم الظالمون ثم نكسوا على رؤوسهم لقد علمت ما هؤلاء ينطقون قال : أفتعبدون من دون الله ما لا يضركم ولا ينفعكم أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلاتعقلون أتعبدون ما تحنتون والله خلقكم وما تعملون .

قالوا حرّقوه وانصروا آلهتكم فبنوا له بنياناً وأسعروا فيه جميعاً من النار وقد تشارك في أمره الناس جميعاً وألقوه في الجحيم فجعله الله برداً عليه وسلاماً وأبطل كيدهم (الأنبياء : ٥٧ - ٧٠ ، الصافات : ٨٨ - ٩٨) وقد أدخل في خلال هذه الأحوال على الملك ، وكان يعبده القوم ويتخذونه رباً فحاج إبراهيم في ربه فقال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت فغالطه الملك وقال : أنا أحيي وأميت كقتل الأسير وإطلاقه فعاجه إبراهيم بأصرح ما يقطع مغالطته فقال : إن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر (البقرة : ٢٥٨) .

ثم لما أنجاه الله من النار أخذ يدعو الى الدين الحنيف دين التوحيد فأمن له شردمة قليلة وقد سمى الله تعالى منهم لوطاً ومنهم زوجته التي هاجر بها وقد كان تزوج بها قبل الخروج من الارض إلى الارض المقدسة (١) .

ثم تبرأ هو عليه السلام ومن معه من المؤمنين من قومهم وتبرأ هو من آزر الذي كان

(١) الدليل على إيمان جمع من قومه به قوله تعالى : « قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا براء منكم » (المتحنة : ٤) والدليل على تزوجه قبل الخروج إلى الارض المقدسة سؤاله الولد الصالح من ربه في قوله : « وقال اني ذاهب إلى ربي سيهدين رب هب لي من الصالحين » (الصافات : ١٠٠) .

يدعوه أباً ولم يكن بوالده الحقيقي (١) وهاجر ومعه زوجته ولوط إلى الأرض المقدسة ليدعو الله سبحانه من غير معارض يعارضه من قومه الجفاة الظالمين (المتحنة : ٤ الأنبياء : ٧١) وبشره الله سبحانه هناك بإسماعيل وباسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب وقد شاخ وبلغه كبر السن فولد له اسماعيل ثم ولد له إسحاق وبارك الله سبحانه فيه وفي ولديه وأولادهما . ثم إنه ﷺ بأمر من ربه ذهب إلى أرض مكة وهي واد غير ذي زرع فأسكن فيه ولده اسماعيل وهو صبي ورجع إلى الأرض المقدسة فنشأ إسماعيل هناك واجتمع عليه قوم من العرب القاطنين هناك وبنيته بذلك بلدة مكة .

وكان ﷺ ربما يزور إسماعيل في أرض مكة قبل بناء مكة والبيت وبعد ذلك (البقرة : ١٢٦ ، إبراهيم : ٣٥ - ٤١) ثم بنى بها الكعبة البيت الحرام بمشركة من إسماعيل وهي أول بيت وضع للناس من جانب الله مباركاً وهدى للعالمين فيه آيات بينات مقام إبراهيم ومن دخله كان آمناً (البقرة : ١٢٧ - ١٢٩ ، آل عمران : ٩٦ - ٩٧) وأذن في الناس بالحج وشرع نسك الحج (الحج : ٢٦ : ٣٠) .

ثم أمره الله بذبح ولده إسماعيل عليها السلام فخرج معه للنسك فلما بلغ معه السعي قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين فلما أسلما وتله للجبين نودي أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا ففداء الله سبحانه بذبح عظيم (الصافات : ١٠١ - ١٠٧) .

وآخر ما قص القرآن الكريم من قصصه ﷺ أدعيته في بعض أيام حضوره بمكة المنقولة في سورة إبراهيم (آية ٣٥ - ٤١) وآخر ما ذكر فيها قوله ﷺ : « ربنا اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب » .

منزلة إبراهيم عند الله سبحانه وموقفه العبودي : أثنى الله تعالى على إبراهيم ﷺ في كلامه أجمل ثناء وحمد محنته في جنبه أبلغ الحمد ، وكرر ذكره باسمه في نيف وستين موضعاً من كتابه وذكر من مواهبه ونعمه عليه شيئاً كثيراً . وهاك جملاً من ذلك : أتاه الله رشده من قبل (الأنبياء : ٥١) واصطفاه في الدنيا وإنه في الآخرة لمن الصالحين إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين (البقرة : ١٣٠ - ١٣١) وهو الذي وجه وجهه إلى ربه

(١) وقد تقدم استفادة ذلك من دعائه المنقول في سورة إبراهيم .

حنيفاً وما كان من المشركين (الأنعام : ٧٩) وهو الذي اطمأن قلبه بالله وأيقن به بما أراه الله من ملكوت السماوات والأرض (البقرة : ٢٦٠ ، الأنعام : ٧٥) .

واتخذته الله خليلاً (النساء : ١٢٥) وجعل رحمته وبركاته عليه وعلى أهل بيته ووصفه بالتوفية (النجم : ٣٧) ومدحه بأنه حلِيم أوَاه منيب (هود : ٧٣-٧٥) ومدحه أنه كان أمة قانتاً لله حنيفاً ولم يك من المشركين شاكرأ لأنعمه اجتباه وهداه الى صراط مستقيم وآتاه في الدنيا حسنة وإنه في الآخرة لمن الصالحين (النحل : ١٢٠-١٢٢) .

وكان صديقاً نبياً (مريم : ٤١) وعده الله من عباده المؤمنين ومن المحسنين وسلم عليه (الصافات : ٨٣-١١١) وهو من الذين وصفهم بأنهم أولوا الأيدي والأبصار وأنه أخلصهم بمخالصة ذكرى الدار (ص : ٤٥-٤٦) .

وقد جعله الله للناس إماماً (البقرة : ١٢٤) وجعله أحد الخمسة أُولي العزم الذين آتاهم الكتاب والشرية (الأحزاب : ٧ ، الشورى : ١٣ ، الأعلى : ١٨-١٩) وآتاه الله العلم والحكمة والكتاب والملك والهداية وجعلها كلمة باقية في عقبه (النساء : ٥٤ ، الأنعام : ٧٤-٩٠ ، الزخرف : ٢٨) وجعل في ذريته النبوة والكتاب (الحديد : ٢٦) وجعل له لسان صدق في الآخرين (الشعراء : ٨١ ، مريم : ٥٠) فهذه جعل ما منعه الله سبحانه من المناصب الإلهية ومقامات العبودية ولم يفصل القرآن الكريم في نعوت أحد من الأنبياء والرسل المكرمين وكراماتهم ما فصل من نعوتهم وكراماتهم .

وليراجع في تفسير كل من مقاماته المذكورة إلى ما شرحناه في الموضوع المختص به فيما تقدم أو سنشرحه إن شاء الله تعالى فالاشتغال به هنا يخرجنا عن الغرض المقود له هذه الأبحاث .

وقد حفظ الله سبحانه حياته الكريمة وشخصيته الدينية بما سمي هذا الدين القويم بالاسلام كما سماه ﷺ ونسبه إليه قال تعالى : « ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل » (الحج : ٧٨) وقال : « قل انني هدايني ربي إلى صراط مستقيم ديناً قيباً ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين » (الأنعام : ١٦١) .

وجعل الكعبة البيت الحرام الذي بناها قبله للعالمين وشرع مناسك الحج وهي في حقيقة أعمال مثلة لقصة إسكانه ابنه وام ولده وتضحية ابنه إسماعيل وما سمي به الى ربه والتوجه له وتحمل الأذى والمعنة في ذاته كما تقدمت الإشارة إليه في تفسير قوله تعالى : « وإذ

جعلنا البيت مثابة للناس ، الآية (البقرة : ١٢٥) في الجزء الأول من الكتاب .

٣ - أثره المبارك في المجتمع البشري: ومن مننه ﷺ السابقه أن دين التوحيد يفتي اليه أينما كان وعند من كان فإن الدين المنعوت بالتوحيد اليوم هو دين اليهود، وينتهي إلى الكلم موسى بن عمران ﷺ وينتهي نسبه إلى اسرائيل يعقوب بن إسحاق بن ابراهيم ﷺ ، ودين النصرانية وينتهي إلى المسيح عيسى بن مريم عليها السلام وهو من ذرية ابراهيم ﷺ ، ودين الإسلام والصادع به هو محمد رسول الله ﷺ وينتهي نسبه إلى إسمايل الذبيح بن ابراهيم الخليل عليهما السلام ، فدين التوحيد في الدنيا أثره الطيب المبارك ، ويشاهد في الإسلام من شرائعه الصلاة والزكاة والحج وإباحة لحوم الأنعام والتبرىء من أعداء الله ، والسلام ، والطهارات العشر الحنيفة البيضاء خمس (١) منها في الرأس وخمس منها في البدن : أما التي في الرأس فأخذ الشارب وإعفاء اللحي وطم الشعر والسواك والحلال وأما التي في البدن فعلق الشعر من البدن والحتان وتقليم الأظفار والفلس من الجنابة والطهور بالماء .

والبعث المستوفى يؤيد أن السنن الصالحة من الاعتقاد والعمل في المجتمع البشري كائنة ما كانت من آثار النبوة الحسنة كما تكررت الإشارة إليه في المباحث المتقدمة ، فلا إبراهيم ﷺ الأباذي الجميلة على جميع البشر اليوم علموا بذلك أو جهلوا .

٤ - ما تقصه التوراة الموجودة في إبراهيم : قالت التوراة : « وعاش تارح (أبو إبراهيم) سبعين سنة وولد أبرام وناحور وهاران ، وهذه مواليده تارح : ولد تارح أبرام وناحور وهاران ، وولد هاران لوطاً ، ومات هاران قبل أبيه في أرض ميلاده في «أور» الكلدانيين واتخذ أبرام وناحور لأنفسهما امرأتين اسم امرأة أبرام «ساراي» واسم امرأة ناحور ملكة بنت هاران أبي ملكة وأبي بسكة ، وكانت ساراي عاقراً ليس لها ولد وأخذ تارح أبرام ابنه ولوطاً بن هاران ابن ابنه ، وساراي كنته امرأة أبرام ابنه فخرجوا معاً من أور الكلدانيين ليذهبوا إلى أرض كنعان فأتوا إلى حاران وأقاموا هناك ، وكانت أيام تارح مائتين وخمس سنين ، ومات تارح في حاران .

قالت التوراة : وقال الرب لأبرام : اذهب من أرضك ومن عشيرتك ومن بيت

(١) رواها في مجمع البيان نقلاً عن تفسير القمي .

أبيك إلى الأرض التي أريك فأجمعاء امة عظيمة و اباركك واعظم اسمك وتكون بركة و ابارك مباركك ، و لا عنك ألعنه ، و يتبارك فيك جميع قبائل الأرض ، فذهب أبرام كما قال له الرب ، و ذهب معه لوط ، و كان أبرام ابن خمس و سبعين سنة لما خرج من حاران فأخذ أبرام ساراي امرأته و لوطاً ابن أخيه و كل مقتنياتها التي اقتنيا و النفوس التي امتلکا في حاران ، و خرجوا ليذهبوا إلى أرض كنعان فأثوا إلى أرض كنعان .

و اجتاز أبرام في أرض إلى مكان « شكيم » إلى « بلوطه مورة » و كان الكنعانيون حينئذ في الأرض ، و ظهر الرب لأبرام و قال : لنسلك اعطي هذه الأرض قبني هناك مذبحاً للرب الذي ظهر له ، ثم نقل من هناك إلى الجبل شرقي « بيت إيل » و نصبت خيمته و له « بيت إيل » من المغرب و « عاي » من المشرق قبني هناك مذبحاً للرب و دعا باسم الرب ، ثم ارتحل أبرام ارتحالاً متوالياً نحو الجنوب .

و حدث جوع في الأرض فأنحدر أبرام إلى مصر ليفرّب هناك لأن الجوع في الأرض كان شديداً ، و حدث لما قرب أن يدخل مصر أنه قال لساراي امرأته : إني قد علمت أنك امرأة حسنة المنظر فيكون إذا رآك المصريون أنهم يقولون : هذه امرأته فيقتلونني و يستبقونك ، قولي : إنك اختي ليكون لي خير بسببك و تحيا نفسي من أجلك ، فحدث لما دخل أبرام إلى مصر أن المصريين رأوا المرأة أنها حسنة جداً و رأوا رؤساء فرعون و مدحوها لدى فرعون فأخذت المرأة إلى بيت فرعون فصنع إلى أبرام خيراً بسببها و صار له غنم و بقر و حمير و عبيد و إماء و اتن و جمال .

فضرب الرب فرعون و بيته ضربات عظيمة بسبب ساراي امرأة أبرام فدعا فرعون أبرام و قال : ما هذا الذي صنعت لي ؟ لماذا لم تخبرني أنها امرأتك ؟ لماذا قلت : هي اختي حتى أخذتها لتكون زوجتي ؟ و الآن هو ذا امرأتك خذها و اذهب ، فأوصى عليه رجلاً فشيءه و امرأته و كل ما كان له .

ثم ذكرت التورات : أن أبرام خرج من مصر و معه ساراي و لوط و معهم الاغنام و الخدم و الاموال العظيمة و وردوا « بيت إيل » المحل الذي كانت فيه خيمته مضروبة بين « بيت إيل » و « عاي » ثم بعد حين تفرق هو و لوط لان الأرض ما كانت تسهما فسكن أبرام كنعان ، و كان الكنعانيون و الفرزيون ساكنون هناك ، و نزل لوط أرض سدوم .

ثم ذكرت : أنه في تلك الأيام نشبت حرب في أرض سدوم بين « أمراقل » ملك شعار ومعه ثلاثة من الملوك ، وبين بارع ملك سدوم ومعه أربعة من الملوك المتعاهدين فانهمز ملك سدوم ومن معه انهزاماً فاحشاً وهربوا من الأرض بعد ما قتل من قتل منهم ونهبت أموالهم وسبيت نسايتهم وزررايتهم ، وكان فيمن أسر لوط وجميع أهله ونهبت أمواله .

قالت التوراة : فأتى من نجى وأخبر أبرام العبراني وكان ساكناً عند « بلوطات ممرى » الأموري أخو « أشكول » وأخي « عانر » وكانوا أصحاب عهد مع أبرام ، فلما سمع أبرام أن أخاه سي جرت غلمانته المتمرنين ولدان بيته ثلاث مائة وثمانية عشر وتبعهم الى « دان » وانقسم عليهم هو وعبيده فكسروهم وتبعهم الى « حوبة » التي عن شمال دمشق واسترجع كل الأموال واسترجع لوطاً أخاه أيضاً وأملاكه والنساء أيضاً والشعب .

فخرج ملك سدوم لاستقباله بعد رجوعه من كسرة « كدر لعومر » والملوك الذين معه الى عمق « شوى » الذي هو عمق الملك ، وملكى (١) صادق ملك « شاليم » أخرج خبزاً وخمراً وكان كاهناً لله العلي وباركه وقال : مبارك أبرام من الله العلي مالك السماوات والأرض ومبارك الله العلي الذي أسلم أعدائك في يدك فأعطاه عشرة من كل شيء .

وقال ملك سدوم لأبرام : أعطني النفوس ، وأما الأملاك فخذها لنفسك فقال أبرام لملك سدوم : رفعت يدي الى الرب الإله العلي ملك السماء والأرض لا آخذن لا خيطاً ولا شراك نعل ولا من كل ما هو لك فلا تقول : أنا أغنيت أبرام ليس لي غير الذي أكاه الغلمان وأما نصيب الرجال الذين ذهبوا معي « عابر » و « أسلول » و « ممرأ » فهم يأخذون نصيبهم .

إلى أن قالت : وأما ساراي فلم تلد له وكانت لها جارية مصرية اسمها هاجر فقالت ساراي لأبرام : هو ذا الرب قد أمسكني عن الولادة ادخل على جاريتي لعلني أرزق منها بنين فسمع أبرام لقول ساراي فأخذت ساراي امرأة أبرام هاجر المصرية جاريتها من بعد عشر سنين لإقامة أبرام في أرض كنعان وأعطتها لأبرام رجلها زوجة له فدخل على هاجر فحبلت .

ثم ذكرت : أن هاجر لما حبلت حقرت ساراي واستكبرت عليها فشكت ساراي

(١) اسم لأحد الملوك المعاصر له عليه السلام .

ذلك الى أبرام ففوض أبرام أمرها إليها فهربت هاجر منها فلقبها ملك فأمرها بالرجوع الى سيدتها وأخبرها أنها ستلد ولداً ذكراً وتدعو اسمه إسماعيل لأن الرب قد سمع لمذلتها ، وأنه يكون إنساناً وحشياً يضادّ الناس ويضادّونه ، وولدت هاجر لأبرام ولداً وسمّاه أبرام إسماعيل وكان أبرام ابن ست وسبعين سنة لما ولدت هاجر إسماعيل لأبرام .

قالت التوراة : ولما كان أبرام ابن تسع وتسعين سنة ظهر الرب لأبرام وقال له : أنا الله القدير سر أمامي إوكن كاملاً فأجعل عهدي بيني وبينك وأكثرك كثيراً جداً فسقط أبرام على وجهه وتكلم الله معه قائلاً : أما أنا فهوذا عهدي معك وتكون أباً لجمهور من الامم ، فلا يدعى اسمك بعد أبرام بل يكون اسمك إبراهيم لأنني أجعلك أباً لجمهور من الامم وأثمرك كثيراً جداً وأجعلك امماً : وملوك منك يخرجون ، وأقيم عهدي بيني وبينك وبين نسلك من بعدك في أجيالهم عهداً أبدياً لأكون إلهاً لك ولنسلك من بعدك وأعطي لك ولنسلك من بعد أرض غربتك كل أرض كنعان ملكاً أبدياً وأكون إلههم .

ثم ذكرت : أن الرب جعل في ذلك عهداً بينه وبين إبراهيم ونسله أن يختنن هو وكل من معه ويختننوا أولادهم اليوم الثامن من الولادة فختن إبراهيم وهو ابن تسع وتسعين سنة وختن ابنه إسماعيل وهو ابن ثلاث عشرة سنة وسائر الذكور من بنيه وعبيده .

قالت التوراة : وقال الله لإبراهيم : ساراي إمرأتك لا تدعو اسمها ساراي بل اسمها سارة وأباركها وأعطيك أيضاً منها ابناً ، وأباركها فتكون أمماً وملوك شعوب منها يكونون ، فسقط إبراهيم على وجهه وضحك وقال في قلبه : وهل يولد لابن مائة سنة ؟ هل تلد سارة وهي بنت تسعين سنة ؟ .

وقال إبراهيم لله : ليت إسماعيل يعيش أمامك فقال الله : بل سارة إمرأتك تلد لك ابناً وتدعو اسمه إسحاق ، وأقيم عهدي معك عهداً أبدياً لنسله من بعده وأما إسماعيل فقد سمعت لك فيه ها أنا أباركه وأثمره وأكثره كثيراً جداً ، إثنا عشر رئيساً يلد وأجعله أمة كبيرة ، ولكن عهدي أقيمه مع إسحاق الذي تلدته سارة في هذا الوقت في السنة الآتية ، فلما فرغ من الكلام معه صعد الله عن إبراهيم .

ثم ذكرت قصة نزول الرب مع الملكين لإهلاك أهل سدوم قوم لوط وأنهم وردوا على إبراهيم فضاقتهم وأكلوا من الطعام الذي عمل لهم من عجل قتله والزبد واللبن اللذين

قدمها إليهم ثم بشروه وبشروا سارة بإسحاق وذكروا أمر قوم لوط فجاد لهم إبراهيم في هلاكهم فأقنعوه وكان بعده هلاك قوم لوط .

ثم ذكرت أن إبراهيم انتقل الى أرض « حرار » وتغرب فيها وأظهر للملك « أبيالك » أن سارة اخته فأخذها الملك منه فعاتبها الرب في المنام فأحضر إبراهيم وعاتبه على قوله : أنها اختي فاعتذر أنه إنما قال ذلك خوفاً من القتل واعترف أنه في الحقيقة اخته من أبيه دون امه تزوج بها فرد إليه سارة وأعطاهما مالا جزيلاً (نظير ما قص في فرعون) .

قالت التورات : وافتقد الرب سارة كما قال وفعل الرب لسارة كما تكلم فحبلت سارة وولدت لإبراهيم ابناً في شيخوخته في الوقت الذي تكلم الله عنه ودعا إبراهيم اسم ابنه الذي ولدته له سارة إسحاق ، وختن إبراهيم إسحاق ابنه وهو ابن ثمانية أيام كما أمره الله ، وكان إبراهيم ابن مائة سنة حين ولد له إسحاق ابنه ، وقالت سارة : فقد صنع إليّ الله ضحكاً كل من يسمع يضعك لي ، وقالت من قال لإبراهيم : سارة ترضع بنين حتى ولدت ابناً في شيخوخته فكبر الولد وقطم وصنع إبراهيم وليمة عظيمة يوم فطام إسحاق .

ورأت سارة ابن هاجر المصرية الذي ولدته لإبراهيم عرج فقالت لإبراهيم : اطرد هذه الجارية وابنها لأن ابن هذه الجارية لا يرث مع ابني اسحاق فقبح الكلام جداً في عيني إبراهيم لسبب ابنه فقال الله لإبراهيم : لا يقبح في عينيك من أجل الغلام ومن أجل جاريتك في كل ما تقول لك سارة اسمع لقولها لأنه بإسحاق يدعى لك نسل وابن الجارية أيضاً سأجعله أمة لأنه نسلك .

فبكر إبراهيم صباحاً وأخذ خبزاً وقربة ماء وأعطاهما لهاجر واضعاً إياهما على كتفها والولد وصرفها فمضت وتاهت في بريّة بشر سبع ولما فرغ الماء من القربة طرحت الولد تحت إحدى الأشجار ومضت وجلست مقابلة بعيداً نحو رمية قوس لأنها قالت : لأنظر موت الولد فجلست مقابلة ورفعت صوتها وبكت فسمع الله صوت الغلام ونادى ملاك الله هاجر من السماء ، وقال لها : ما لك يا هاجر ؟ لا تخافي لأن الله قد سمع لصوت الغلام حيث هو قومي واحملي الغلام وشدي يدك به لأنني سأجعله أمة عظيمة ، وفتح الله عينها فأبصرت بشر ماء فذهبت وملأت القربة ماءً وسقت الغلام ، وكان الله مع الغلام فكبر وسكن في

البرية ، وكان ينمو رامي قوس ، وسكن في برية فاران ، وأخذت له امه زوجة من أرض مصر (١) .

قالت التوراة: وحدث بعد هذه الامور أن الله امتحن إبراهيم فقال له: يا إبراهيم فقال : ها أنا ذا فقال : خذ ابنك وحيدك الذي تحبه إسحاق واذهب الى أرض المريا وأصعده هناك محرقة على أحد الجبال الذي أقول لك ، فبكر إبراهيم صباحاً وشد على حماره وأخذ اثنين من غلمانه معه وإسحاق معه وشققت حطباً لمحرقة وقام وذهب الى الموضع الذي قال له الله ، وفي اليوم الثالث رفع إبراهيم عينيه وأبصر الموضع من بعيد فقال إبراهيم لغلاميه : اجلسا أنتا ههنا مع الحمار ، أمّا أنا والغلام فنذهب الى هناك ونسجد ونرجع إليكما، فأخذ إبراهيم حطب المحرقة ووضع على إسحاق ابنه وأخذ بيده النار والسكين فذهبا كلاهما معاً ، وكلم إسحاق أباه إبراهيم وقال له : يا أبي فقال : ها أنا ذا يا ابني فقال : هوذا النار والحطب ولكن أين الخروف للمحرقة ؟ فقال إبراهيم : الله يرى له الخروف للمحرقة يا ابني فذهبا كلاهما معاً .

فلما أتيا الى الموضع الذي قال له الله بنى هناك إبراهيم المذبح ورتب الحطب وربط إسحاق ابنه ووضع على المذبح فوق الحطب ثم مد إبراهيم يده وأخذ السكين لذبح ابنه فناداه ملاك الرب من السماء وقال : إبراهيم إبراهيم ! فقال : ها أنا ذا ، فقال : لا تمد يدك الى الغلام ولا تفعل به شيئاً لأني الآن علمت أنك خائف الله فلم تمسك ابنك وحيدك عني فرقع إبراهيم عينيه ونظر وإذا كبش وراءه ممسكاً في الغابة بقرنيه فذهب إبراهيم وأخذ الكبش وأصعده محرقة عوضاً عن ابنه فدعا إبراهيم اسم ذلك الموضع «يهوه برآد» حق أنه يقال اليوم في جبل الرب « بُرِّي » ، ونادى ملاك الرب إبراهيم ثانية من السماء وقال : بذاتي أقسمت يقول الرب : إني من أجل أنك فعلت هذا الأمر ولم تمسك ابنك وحيدك أباركك مباركة وأكثر نسلك كثيراً كنجوم السماء وكالرمل الذي على شاطئ البحر ويرث نسلك باب أعدائه ويتبارك في نسلك جميع أمم الأرض من أجل أنك سمعت لقولي ثم رجع إبراهيم الى غلاميه فقاموا وذهبوا معاً الى بئر سبع وسكن إبراهيم في بئر سبع .

(١) والواقع في روايات المسلمين أنه تزوج من الجرهم وهم من عشائر العرب اليمنيين .

ثم ذكرت تزويجه إسحاق من عشيرته بكلدان ، ثم موت سارة وهي بنت مائة وسبع وعشرين في حبرون ، ثم ازدواج إبراهيم بعدها بقطورة وإيلادها عدة من البنين ، ثم موت إبراهيم وهو ابن مائة وخمس وسبعين سنة ، ودفن ابنه إسحاق وإسماعيل إياه في غار مكفيلة ، وهو مشهد الخليل اليوم .

فهذه خلاصة قصص إبراهيم عليه السلام وتاريخ حياته الموردة في التوراة (سفر التكوين الأصحاح الحادي عشر - الأصحاح الخامس والعشرون) وعلى الباحث الناقد أن يطبق ما ورد منه فيها على ما قصته القرآن الكريم ثم يرى رأيه .

٥ - الذي تشتمل عليه من القصة المسرودة على ما فيها من التدافع بين جملها والتناقض بين أطرافها مما يصدق القرآن الكريم فيما ادّعاه أن هذا الكتاب المقدس لعبت به أيدي التعريف .

فمن عمدة ما فيها من المغمض أنها أهملت ذكر مجاهداته في أول أمره وحجاجاته قومه وما قاساه منهم من المهن والأذايا ، وهي طلائع بارقة لمّاعة من تاريخه عليه السلام . ومن ذلك إهمالها ذكر بنائه الكعبة المشرفة وجعله حرماً آمناً وتشريعه الحج ، ولا يرتاب أي باحث ديني ولا ناقد اجتماعي أن هذا البيت العتيق الذي لا يزال قائماً على قواعدها منذ أربعة آلاف سنة من أعظم الآيات الإلهية التي تذكّر أهل الدنيا بالله سبحانه وآياته ، وتستحفظ كلمة الحق دهرأ طويلاً ، وهو أول بيت لله تعالى وضع للناس مباركاً وهدى للعالمين .

وليس إهمال ذكره إلا لنزعة إسرائيلية من كتاب التوراة ومؤلفيها دعوتهم إلى الصفح عن ذكر الكعبة ؟ وإحصاء ما بناه من المذابح ومذبح بناء بأرض شكيم ، وآخر بشرفي بيت إيل ، وآخر يجبل الرب .

ثم الذي وصفوا به النبي الكريم إسماعيل : أنه كان غلاماً وحشياً يضادّ الناس ويضادّونه ، ولم يكن له من الكرامة إلا أنه كان مطروداً من حضرة أبيه فما رامى قوساً يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره .

ومن ذلك : ما نسبته إليه مما لا يلائم مقام النبوة ولا روح التقوى والفتوة

كقولها : إن ملكي صادق ملك « شاليم » اخرج إليه خبزاً وخبزاً وكان كاهناً لله العلي وبارك (١) .

ومن ذلك قولها : إن ابراهيم أخبر تارة رؤساء فرعون مصر أن سارة اخته ووصى سارة أن تصدقه في ذلك إذ قال لها : قولي : إنك اختي ليكون لي خير بسببك ، وتحيا نفسي من أجلك ، وأظهر تارة اخرى لأبي مالك ملك حرار أنها اخته ، فأخذها للزوجة فرعون تارة ، وأبي مالك اخرى ، ثم ذكرت التوراة لأول ابراهيم في قوله : « إنها اختي » مرة بأنها اختي في الدين ، واخرى أنها ابنة أبي من غير امي فصارت لي زوجة .

وأيسر ما في هذا الكلام أن يكون ابراهيم (وحاشا مقام الخليل) يعرض زوجته سارة لأمثال فرعون وأبي مالك مستغلاً بها حتى يأخذها زوجة وهي ذات بعل وينال هو بذلك جزيل العطاء ويستدرهما بما عندهما من الخير ا .

على أن كلام التوراة صريح في أن سارة كانت عندئذ وخاصة حينما أخذها أبي مالك عجوزاً قد عمرت سبعين أو أكثر ، والعادة تقضي أن المرأة تفتقد في سن المعائن نضارة شبابها ووضاءة جهاها ، والملوك والجبارة المترفون لا يميلون إلى غير الفتيات البديعة جمالاً الطرية حسناً .

وربما وجد ما يشاكل هذا المعنى في بعض الروايات ففي صحيح البخاري ومسلم عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال : لم يكذب ابراهيم النبي ﷺ قط إلا ثلاث كذبات

(١) ربما وجهوا ان ملكي صادق هذا كاهن الرب هو « امرافل » ملك شعمار المذكور في اول القصة وهو « حمورابي » الملك صاحب الشريعة الذي هو احد السلالة الاولى من ملوك بابل ، وقد اختلف في تاريخ ملكه اختلافاً شديداً لا ينطبق اكثر ما قيل فيه زمان حياة ابراهيم وهو (٢٠٠) ق م فقد ذكر في كتاب العرب قبل الاسلام انه غلك بابل سنة ٢٢٨٧ - ٢٢٣٢ ق م وفي شريعة حمورابي نقلا عن كتاب اقدم شرائع العالم للاستاذ ف. ادوارد ان سني ملكه ٢٢٠٥ - ٢١٦٧ ق. م ، وفي قاموس اعلام الشرق والغرب انه تولي سلطنة بابل سنة ١٧٢٨ - ١٦٨٦ ق م وفي قاموس الكتاب المقدس انه تولها سنة ١٩٢٠ - ١٩٧٥ ق م .

واوضح ما يتنافي هذا الحدث ان الذي اكتشفوه من النصب في خراب بابل وعليها شريعة حمورابي نشتمل على ذكر عدة من آلهة البابليين ، ويدل على كون حمورابي من الوثنيين ، ولا يستقيم عليه ان يكون كاهناً للرب .

اثنتين في ذات الله : قوله « إني سقيم » وقوله « بل فعله كبيرهم هذا » وواحدة في شأن سارة فإنه قدم أرض جبار ومعه سارة وكانت أحسن الناس فقال لها : إن هذا الجبار إن يعلم أنك امرأتي يغلبني عليك فإن سألك فاخبريه أنك أختي فإنك أختي في الإسلام فإني لا أعلم في الأرض مسلماً غيرك وغيري ، فلما دخل أرضه رآها بعض أهل الجبار فأتاه فقال له : لقد قدم أرضك امرأة لا ينبغي لها ان تكون إلا لك فأرسل اليها فاتني بها فقام إبراهيم الى الصلاة فلما دخلت عليه لم يتمالك ان بسط يده إليها فقبضت يده قبضة شديدة فقال لها : ادعي الله ان يطلق يدي ولا أضرك ففعلت فعاد فقبضت اشد من القبضتين (١) الأولين فقال : ادعي الله ان يطلق يدي فلك الله ان لا أضرك ففعلت فاطلقت يده ودعا الذي جاء بها فقال له إنك إنما اتيتني بشيطان ولم تأتني بإنسان فأخرجها من ارضي واعطها ما جرت .

قال فأقبلت تمشي فلما رآها إبراهيم عليه السلام انصرف وقال لها : مهيم فقالت : خيراً كف الله يد الفاجر واخدم خادماً . قال ابو هريرة : فترك امكم يا بني ماء السماء .

وفي صحيح البخاري بطرق كثيرة عن انس وابي هريرة ، وفي صحيح مسلم عن ابي هريرة وحذيفة ، وفي مسند احمد عن انس وابن عباس واخرجه الحاكم عن ابن مسعود والطبراني عن عبادة بن الصامت وابن ابي شيبة عن سلمان ، والترمذي عن ابي هريرة ، وابو عوانة عن حذيفة عن ابي بكر حديث شفاعته النبي صلى الله عليه وسلم يوم القيامة ، وهو حديث طويل فيه ان اهل الموقف يأتون الانبياء واحداً بعد واحد يسألونهم الشفاعة عند الله ، وكلما اتوا نبياً وسألوه الشفاعة ردهم الى من بعده واعتذر بشيء من عثراته حتى ينتهوا إلى خاتم النبيين محمد صلى الله عليه وسلم فيجيبهم الى مسألتهم وفي الحديث : انهم يأتون إبراهيم عليه السلام يطلبون منه ان يشفع لهم عند الله فيقول لهم : لست هناك إني كذبت ثلاث كذبات : قوله « اني سقيم » وقوله « بل فعله كبيرهم هذا » وقوله لامرأته « اخبريه اني اخوك » .

والاعتبار الصحيح لا يوافق مضمون الحديثين كما ذكره بعض الباحثين إذ لو كان المراد بهما ان الأقاويل الثلاث التي وصفت فيهما انها كذبات ليست كذبات حقيقية بل من قبيل التوريات والمعاريض البديعية كما ربما يلوح من بعض ألفاظ الحديث كالذي ورد في

(١) كذا في الاصل المنقول عنه وكان فيه سقطاً .

بعض طرقه من قول النبي ﷺ: « لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات كلها في ذات الله » وكذا قوله ﷺ: « ما منها كذبة إلا ما حل^(١) بها عن دين الله » فما بال إبراهيم في حديث القيامة يعدّها ذنباً لنفسه ومآنة عن القيام بأمر الشفاعة ويعتذر بها عنها؟ فإنها على هذا التقدير كانت من محنه في ذات الله وحسناته في الدين لو جاز لنبي من الأنبياء أن يكذب لمصلحة الدين لكنك قد عرفت في ما تقدم من مباحث النبوة في الجزء الثاني من هذا الكتاب أن ذلك مما لا يجوز على الأنبياء عليهم السلام قطعاً لاستيجابه سلب الوثوق عن إخباراتهم وأحاديثهم من أصلها .

على أن هذا النوع من الأخبار لو جاز عده كذباً ومنعه عن الشفاعة عند الله سبحانه كان قوله ﷺ لما رأى كوكباً والقمر والشمس: هذاربي وهذاربي أولى بأن يعد كذباً مانعاً عن الشفاعة المنبئة عن القرب من الله تعالى .

على أن قوله ﷺ على ما حكاه الله تعالى بقوله: « فنظر نظرة في النجوم فقال إني سقيم » لا يظهر بشيء من قرائن الكلام كونه كذباً غير مطابق للواقع فعمله ﷺ كان سقيماً بنوع من السقم لا يحجزه عما هم به من كسر الأصنام .

وكذا قوله ﷺ للقوم إذ سألوه عن أمر الأصنام المكسورة بقولهم: « أنت فعلت هذا يا لهتنا يا إبراهيم » فأجابهم وهم يعلمون أن أصنامهم من الجهاد الذي لا شعور فيه ولا إرادة له: « بل فعله كبيرهم هذا » ثم أردفه بقوله: « فاسألوهم إن كانوا ينطقون » لا سبيل إلى عده كذباً فإنه كلام موضوع مكان التبكيت مسوق لإلزام الخصم على الاعتراف ببطلان مذهبه ، ولذا لم يجد القوم بدأ دون أن اعترفوا بذلك فقالوا: « لقد علمت ما هؤلاء ينطقون قال أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضركم أف لكم ولما تعبدون من دون الله » (الأنبياء : ٦٧) .

ولو كان المراد أن الأقاويل الثلاث كذبات حقيقية كان ذلك من المخالفة الصريحة لكتاب الله تعالى ، ونحيل ذلك إلى فهم الباحث الناقد فليراجع ما تقدم في الفصل ٢ من الكلام في منزلة إبراهيم ﷺ عند الله تعالى وموقفه العبودي مما أثنى الله عليه بأجل الثناء وحمد مقامه أبلغ الحمد .

وليت شمري كيف ترضى نفس باحث ناقد أو مجوّز أن ينطبق مثل قوله تعالى :
«واذكر في الكتاب إبراهيم إنه كان صديقاً نبياً» (مريم ٤١) على رجل كذاب يستريح الى
كذب القول كلما ضاقت عليه المذاهب ؟ أو كيف يمدح الله بتلك المدائح الكريمة رجلاً لا
يراقب الله سبحانه في حق أو صدق (حاشا ساحة خليل الله عن ذلك) .

وأما الأخبار المروية عن أئمة أهل البيت عليهم السلام فإنها تصدق التوراة في
أصل القصة غير أنها تجل إبراهيم عليه السلام عما نسب إليه من الكذب وسائر ما لا يلائم قدس
ساحته ، ومن أجمع ما يتضمن قصة الخليل عليه السلام ما في الكافي عن علي عن أبيه وعدة من
أصحابنا عن سهل جميعاً عن ابن محبوب عن إبراهيم بن زيد الكرخي قال : سمعت أبا
عبدالله عليه السلام يقول : إن إبراهيم عليه السلام كان مولده بكوثر (١) وكان أبوه من أهلها ،
وكانت أم إبراهيم وأم لوط عليها السلام وسارة وورقة - وفي نسخة رقبة - اختين وهما
ابنتان للاحج ، وكان لاحج نبياً منذراً ولم يكن رسولا .

وكان إبراهيم عليه السلام في شببته على الفطرة التي فطر الله عز وجل الخلق عليها
حتى هداه الله تبارك وتعالى الى دينه واجتباؤه ، وأنه تزوج سارة ابنة لاحج وهي ابنة
خاله وكانت سارة صاحبة ماشية كثيرة وأرض واسعة وحال حسنة ، وكانت قد ملكت
إبراهيم جميع ما كانت تملكه فقام فيه وأصلحه وكثرت الماشية والزرع حتى لم يكن بأرض
كوثر يا رجل أحسن حالاً منه .

وإن إبراهيم عليه السلام لما كسر أصنام نمرود وأمر به نمرود فأوثق وعمل له حيراً (٢)
وجمع له فيه الحطب وألهب فيه النار ثم قذف إبراهيم عليه السلام في النار لتحرقه ثم اعتزلوها
حتى خمدت النار ثم أشرفوا على الحير فإذا هم بإبراهيم عليه السلام سليماً مطلقاً من وثاقه
فأخبر نمرود خبره فأمرهم أن ينفوا إبراهيم عليه السلام من بلاده ، وأن يمنعوه من الخروج
بماشيته وماله فحاجتهم إبراهيم عليه السلام عند ذلك فقال : إن أخذتم ماشيتي ومالي فإن
حقي عليكم أن تردوا عليّ ما ذهب من عمري في بلادكم ، واختصموا الى قاضي نمرود
فقضوا على إبراهيم عليه السلام أن يسلم إليهم جميع ما أصاب في بلادهم ، وقضى على أصحاب
نمرود أن يردوا على إبراهيم عليه السلام ما ذهب من عمره في بلادهم ، وأخبر بذلك نمرود

(١) كانت قرية من أعمال الكوفة وضبطه الجزري كوئي .

(٢) الحير مخفف الحابر وهو الحائط .

فأمرهم أن يخلوا سبيله وسبيل ماشيته وماله وأن يخرجوه ، وقال : إنه إن بقي في بلادكم أفسد دينكم وأضر بآلتكم فأخرجوا إبراهيم ولوطاً عليها السلام معه من بلادهم إلى الشام .
 فخرج إبراهيم ومعه لوط لا يفارقه وسارة ، وقال لهم : إني ذاهب إلى ربي سيهدين يعني إلى بيت المقدس فتحمل إبراهيم بماشيته وماله وعمل قابوتاً وجعل فيه سارة وشدة عليها الأغلاق غيرة منه عليها ومضى حتى خرج من سلطان عمروود ، وسار إلى سلطان رجل من القبط يقال له « عزارة » فمر بعاشر له فاعترضه العاشر لعشر ما معه فلما انتهى إلى العاشر ومعه التابوت قال العاشر لإبراهيم عليه السلام : افتح هذا التابوت لعشر ما فيه فقال له إبراهيم عليه السلام : قل ما شئت فيه من ذهب أو فضة حتى نعطي عشرة ولا نفتح . قال : فأبى العاشر إلا فتحه قال : وغضب^(١) إبراهيم عليه السلام على فتحه فلما بدت له سارة وكانت موصوفة بالحسن والجمال قال له العاشر : ما هذه المرأة منك ؟ قال إبراهيم عليه السلام : هي حرمتي وابنة خالتي ، فقال له العاشر : فما دعاك إلى أن خبيتها في هذا التابوت ؟ فقال إبراهيم عليه السلام : الغيرة عليها أن يراها أحد فقال له العاشر : لست ادعك تبرح حتى أعلم الملك حالها وحالك .

قال : فبعث رسولاً إلى الملك فأعلمه فبعث الملك رسولاً من قبله ليأتوه بالتابوت فأتوا لينهبوا به فقال لهم إبراهيم عليه السلام : إني لست أفارق التابوت حتى يفارق روحي جسدي فأخبروا الملك بذلك فأرسل الملك أن أحملوه والتابوت معه فحملوا إبراهيم عليه السلام والتابوت وجميع ما كان معه حتى أدخل على الملك فقال له الملك : افتح التابوت فقال له إبراهيم عليه السلام : أيها الملك إن فيه حرمتي وابنة خالتي وأنا مفتد فتحه بجميع ما معي .
 قال : فغضب الملك إبراهيم عليه السلام على فتحه فلما رأى سارة لم يملك حمله سفيه أن مد يده إليها فأعرض إبراهيم عليه السلام وجهه عنها وعنه غيرة منه وقال : اللهم احبس يده عن حرمتي وابنة خالتي فلم تصل يده إليها ولم ترجع إليه فقال له الملك : إن إلهك هو الذي فعل بي هذا ؟ فقال له : نعم إن إلهي غيور يكره الحرام ، وهو الذي حال بينك وبين ما أردته من الحرام فقال له له الملك : فادع إلهك يرد عليّ يدي فإن أجابك فلم أعرض لها فقال إبراهيم عليه السلام : إلهي رد إليه يده ليكف عن حرمتي . قال : فرد الله عز وجل إليه يده فأقبل الملك نحوها ببصره ثم عاد بيده نحوها فأعرض إبراهيم عنه بوجهه غيرة

(١) بالعمجة فالهامة يقال : غضبه على كذا أي قهره .

منه ، وقال : اللهم احبس يده عنها . قال : فبيست يده ولم تصل إليها .

فقال الملك لإبراهيم عليه السلام : إن إلهك لغيرور وإنك لغيرور فادع إلهك يردّ إليّ يدي فإنه إن فعل لم أعد فقال إبراهيم عليه السلام : أسأله ذلك على إنك إن عدت لم تسألني أن أسأله فقال له الملك : نعم فقال إبراهيم عليه السلام : اللهم إن كان صادقاً فرد يده عليه فرجعت إليه يده .

فلما رأى ذلك الملك من الغيرة ما رأى ورأى الآية في يده عظّم إبراهيم عليه السلام وهابه وأكرمه واتقاه ، وقال له : قد أمنت من أن أعرض لها أو لشيء مما معك فانطلق حيث شئت ولكن لي إليك حاجة فقال إبراهيم عليه السلام : ما هي ؟ فقال له : أحبّ أن تأذن لي أن اخدمها قبطيّة عندي جميلة عاقلة تكون لها خادماً قال : فأذن إبراهيم عليه السلام فدعا بها فوهبها لسارة وهي هاجر ام اسماعيل عليه السلام .

فسار إبراهيم عليه السلام بجميع ما معه ، وخرج الملك معه يمشي خلف إبراهيم عليه السلام إعظاماً لإبراهيم وهيبة له فأوحى الله تبارك وتعالى إلى إبراهيم عليه السلام أن قف ولا تمس قدّام الجبار المتسلط ويمشي وهو خلفك ، ولكن اجعله أمامك وامش خلفه وعظمه وهب فإنه مسلط ولا بد من إمرة في الأرض برّة أو فاجرة فوقف إبراهيم عليه السلام وقال للملك : امض فإن إلهي أوحى إليّ الساعة أن أعظمك وأهابك ، وأن اقدمك أمامي وأمشي خلفك إجلالاً لك فقال له الملك : أوحى إليك بهذا ؟ فقال إبراهيم عليه السلام : نعم فقال له الملك : أشهد أن إلهك لرفيق حلیم كريم وأنتك ترغبتني في دينك .

قال : وودعه الملك فسار إبراهيم عليه السلام حتى نزل بأعلى الشامات ، وخلف لوطاً عليه السلام في أدنى الشامات . ثم أن إبراهيم عليه السلام لما أبطأ عليه الولد قال لسارة : لو شئت لبعثني هاجر لعل الله أن يرزقنا منها ولداً فيكون لنا خلفاً ، فابتاع إبراهيم عليه السلام هاجر من سارة فوقع عليها فولدت اسماعيل عليه السلام .

ومن ذلك ما ذكرته أعني التوراة في قصة الذبيح أن الذبيح هو إسحاق دون إسماعيل عليها السلام مع أن قصة إسكانه بأرض تهامة وبنائه الكعبة المشرفة وتشريع عمل الحج الحاكي لما جرى عليه وعلى أمه من الهنة والمشقة في ذات الله ، وقد اشتمل على الطواف والسعي والتضحية كل ذلك تؤيد كون الذبيح هو إسماعيل دون إسحاق عليها السلام . وقد وقع في إنجيل برنابا أن المسيح لام اليهود ووبّخهم على قولهم بأن الذبيح هو

إسحاق دون إسماعيل قال في الفصل ٤٤ : فكلم الله إبراهيم قائلاً : خذ ابنك بكرتك
إسماعيل واصعد الجبل لتقدمه ذبيحة فكيف يكون إسحاق البكر وهو لما ولد كان
إسماعيل ابن سبع سنين الفصل ٤٤ آية ١١ - ١٢ .

وأما القرآن فإن آياته كالصريحة في كون الذبيح هو إسماعيل عليه السلام قال تعالى
بعد ما ذكر قصة كسر الأصنام وإلقائه في النار وجعله برداً وسلاماً : « فأرادوا به كيداً
فجعلناهم الأسفلين وقال إني ذاهب إلى ربي سيهدين رب هب لي من الصالحين فبشرناه بغلام
حليم فلما بلغ معه السعي قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى قال
يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين فلما أسلما وتلتا للجبين وناديئا
أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين إن هذا هو البلاء المبين وفديناه
بذبح عظيم وتركنا عليه في الآخرين سلام على إبراهيم كذلك نجزي المحسنين إنه من عبادنا
المؤمنين وبشرناه بإسحاق نبياً من الصالحين وباركنا عليه وعلى إسحاق ومن ذريتهما محسن
وظالم لنفسه مبين » (الصافات : ١١٣) .

والتدبر في الآيات الكريمة لا يجد مناصاً دون أن يعترف أن الذبيح هو للذي
ذكر الله سبحانه البشارة به في قوله : « فبشرناه بغلام حليم » وأن البشارة الأخرى التي
ذكرها أخيراً بقوله « وبشرناه بإسحاق نبياً من الصالحين » غير البشارة الأولى ، والذي
بشربه في الثانية وهو إسحاق عليه السلام غير الذي بشر به في الأولى وأردفها بذكر قصة
التضحية به .

وأما الروايات فالتى وردت منها من طرق الشيعة عن أئمة أهل البيت عليهم
السلام تذكر أن الذبيح هو إسماعيل عليه السلام ، والتي رويت من طرق أهل السنة والجماعة
مختلفة : فصنف يذكر إسماعيل وصنف يذكر إسحاق عليها السلام غير أنك عرفت أن
الصنف الأول هو الذي يوافق الكتاب .

قال الطبري في تاريخه : اختلف السلف من علماء أمة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم في الذي أمر
إبراهيم بذبحه من ابنه فقال بعضهم : هو إسحاق بن إبراهيم ، وقال بعضهم : هو إسماعيل
ابن إبراهيم . وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كلا القولين لو كان فيها صحيح لم تعد إلى
غيره غير أن الدليل من القرآن على صحة الرواية التي رويت عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : هو إسحاق
أوضح وأبين منه على صحة الأخرى .

إلى أن قال : وأما الدلالة من القرآن التي قلنا : إنها على أن ذلك إسحاق أصح فقله تعالى مخبراً عن دعاء خليله إبراهيم حين فارق قومه مهاجراً الى ربه الى الشام مع زوجته سارة قال : « إني ذاهب الى ربي سيهدين رب هب لي من الصالحين » وذلك قبل أن يعرف هاجر ، وقبل أن تصير له ام اسماعيل ثم أتبع ذلك ربنا عز وجل الخبر عن إجابة دعائه وتبشيره إياه بغلام حلیم ثم عن رؤيا ابراهيم أنه يذبح ذلك الغلام حين بلغ معه السمي .

ولا نعلم في كتاب الله عز وجل تبشيراً لإبراهيم بولد ذكر إلا بإسحاق وذلك قوله : «وامراته قائمة فضحكت فبشرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب» وقوله : «فأوجس منهم خيفة قالوا لا تخف وبشروه بغلام عليم فأقبلت امرأته في صرة فصكت وجهها وقالت عجوز عقيم » .

ثم ذلك كذلك في كل موضع ذكر فيه تبشير ابراهيم بغلام فإنما ذكر تبشير الله إياه به من زوجته سارة فالواجب أن يكون ذلك في قوله : « فبشرناه بغلام حلیم » نظير ما في سائر سور القرآن من تبشيره إياه من زوجته سارة .

وأما اعتلال من اعتل بأن الله لم يأمر بذبح إسحاق وقد أتته البشارة من الله قبل ولادته بولادته وولادة يعقوب منه من بعده فإنها علة غير موجبة صحة ما قال ، وذلك أن الله تعالى إنما أمر ابراهيم بذبح اسحاق بعد إدراك اسحاق السمي وجائز أن يكون يعقوب ولد له قبل أن يؤمر أبوه بذبحه .

وكذلك لا وجه لاعتلال من اعتل في ذلك بقرن الكبش أنه رآه معلقاً بالكعبة وذلك أنه غير مستحيل أن يكون حمل من الشام الى الكعبة فعلق هنالك ، انتهى كلامه .

وليت شعري كيف خفي عليه أن ابراهيم عليه السلام لما سأل ربه الولد عند مهاجرته الى الشام وعنده سارة ولا خبر عن هاجر يومئذ سأل ذلك بقوله : « رب هب لي من الصالحين » فسأل ربه الولد ، ولم يسأل أن يرزقه ذلك من سارة حتى تحمل البشارة المذكورة عقيبها على البشارة بإسحاق فإنما قال : « رب هب لي » ولم يقل : رب هب لي من سارة .

وأما ما ذكره أن المعروف من سائر مواضع كتاب الله هو البشري بإسحاق فيجب

أن نحمل البشرى في هذا الموضع عليه أيضاً . فمع ما سيجيء من الكلام عليه في سائر الموارد التي أشار إليها هو في نفسه قياس لا دليل عليه بسل الدليل على خلافه فإن الله سبحانه في هذه الآيات لما ذكر البشارة بعلام حلیم ثم ذكر قصة الذبح استأنف ثانياً ذكر البشارة بإسحاق ولا يرتاب المتدبر في هذا السياق أن المبشر به ثانياً غير المبشر به أولاً فقد بشر إبراهيم ﷺ قبل إسحاق بولد له آخر وليس إلا اسماعيل ، وقد اتفق الرواة والنقاة وأهل التاريخ أن اسماعيل ولد لإبراهيم قبل إسحاق عليهم السلام جميعاً .

ومن ذلك التدافع اليقین فيما تذكره التوراة من أمر اسماعيل فإنها تصرح أن اسماعيل ولد لإبراهيم عليها السلام قبل أن يولد له إسحاق بما يقرب من أربعة عشر عاماً وإن إبراهيم ﷺ طرده و أمه هاجر بعد تولد إسحاق لما استهزأ بسارة ثم تسرد قصة إسكانها الوادي ونفاد الماء الذي حملته هاجر وعطش اسماعيل ثم إراءة الملك إياها الماء ، ولا يرتاب الناظر المتدبر في القصة ان اسماعيل كان عندئذ صبياً مرضعاً فعليك بالرجوع إليها والتأمل فيها ، وهذا هو الذي يوافق المأثور من أخبارنا .

٦ - القرآن الكريم يعنى أبلغ الاعتناء بقصة إبراهيم ﷺ من جهة نفسه ومن جهة ابنه الكريمين اسماعيل وإسحاق وذريتهما معاً بخلاف ما يتعرض له في التوراة فإنها تقصر الخبر عنه بما يتعلق بإسحاق وشعب إسرائيل ، ولا يلتفت إلى اسماعيل إلا ببعض ما هو من أمره ويحقر شأنه ، ومع ذلك لا يخلو سير ما تجبر عنه عن التدافع فتارة تذكر خطاب الله سبحانه لإبراهيم ﷺ أن نسلك الباقي هو من إسحاق ، وتارة أخرى خطابه أن الله بارك لنسلك من عقب اسماعيل وسيجعله أمة كبيرة ، وتارة تعرفه إنساناً وحشياً يضاد الناس ويضاده الناس قد نشأ رامي قوس مطروداً عن بيت أبيه ، وتارة تذكر ان الله معه .

وبالتأمل فيما تقدم من قصته ﷺ في القرآن يظهر الجواب عن إشكالين أشكال بها على الكتاب العزيز .

الإشكال الأول ما ذكره بعض المستشرقين (١) ان القرآن في سورة المكتبة لا

(١) نقله النجار في قصص الانبياء عن المستشرق هجرنييه والمستشرق فلسك . في دائرة المعارف الإسلامية .

يتعرض لشأن ابراهيم واسماعيل عليها السلام إلا كما يتعرض لشأن سائر الرسل من أنهم كانوا على دين التوحيد يندرون الناس ويدعونهم الى الله سبحانه من غير أن يذكر بناء الكعبة وصلته بإسماعيل وكونها داعين للعرب الى دين الفطرة والملة الحنيفية . لكن السور المدنية كالبقرة والحج وغيرها تذكر ابراهيم واسماعيل متصلين اتصال الابوة والبنوة وأبوين للعرب مشرعين لها دين الإسلام بانين للكعبة البيت الحرام .

وسر هذا الاختلاف أن محمداً كان قد اعتمد على اليهود في مكة فما لبثوا أن اتخذوا حيا له خطة عداة فلم يكن له بد أن التمس غيرهم ناصرأ . هناك هداه ذكاء مسدد الى شأن جديد لأبي العرب ابراهيم وبذلك استطاع أن يخلص من يهودية عصره ليصل حبله بيهودية ابراهيم فعده أباً للعرب مشيداً لدينهم الإسلام بانياً لبيتهم المقدس الذي في مكة لما أن هذه المدينة كانت تشغل جل تفكيره . انتهى ملخصاً .

وقد أزرى المستشكل على نفسه بهذه القرية التي نسبتها الى الكتاب العزيز الذي له شهرته العالمية التي لا يتعجب معها على شرقي ولا غربي فكل باحث متدبر يشاهد ان القرآن الكريم لم يدهن مشركاً ولا يهودياً ولا نصرانياً ولا غيرهم في سورة مكية ولا مدنية ولم يختلف لحن قوله في تخطئة اليهود ولا غيرهم بحسب مكية السور ومدنيتها .

غير أن الآيات القرآنية لما نزلت مجوماً بحسب وقوع الحوادث المرتبطة بالدعوة الدينية ، وكان الابتلاء بأمر اليهود بعد الهجرة كان يتعرض لشؤونهم والإبانة عن التشديد في حقهم لا محالة في الآيات النازلة في تضاعيف السور المدنية كتفاصيل الأحكام المشرعة التي أنزلت فيها حسب مسيس الحاجة بحدوث الحوادث .

وأما ما ذكره من اختصاص حديث اتصال اسماعيل بإبراهيم عليها السلام وبناء الكعبة وتأسيس الدين الحنيف بالسور المدنية فيكذبه قوله تعالى في سورة ابراهيم وهي مكية فيما حكاه من دعاء ابراهيم عليه السلام : « وإذ قال ابراهيم رب اجعل هذا البلد آمناً واجنبني وبني أن نعبد الأصنام - الى أن قال - ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون - الى ان قال - الحمد لله الذي وهب لي على الكبر اسماعيل وإسحاق إن ربي لسميع الدعاء » (ابراهيم : ٣٩) . وقد مر نظيره في الآيات المنقولة من سورة الصافات آنفاً المنبئة عن قصة الذبيح .

وأما ما ذكرناه من يهودية إبراهيم عليه السلام فإن القرآن يردده بقوله تعالى : « يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون - إلى ان قال - ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفياً مسلماً وما كان من المشركين (آل عمران ٦٧) .

الإشكال الثاني : أن الصابئين وهم عبدة الكواكب الذين يذكر القرآن تعرض إبراهيم عليه السلام لأهنتهم بقوله : « فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي » إلى آخر الآيات إنما كانوا بمدينة حران الذي هاجر إليه إبراهيم عليه السلام من بابل أو من « اور » ولازمه ان يكون حجاجه عبدة الكواكب بعد مدة من حجاجه عبدة الأصنام وكسره الأصنام ودخوله النار ، ولا يلائم ذلك ما هو ظاهر الآيات أن قصة الحجاج مع عبدة الأصنام والكواكب وقعت جميعاً في يومين عند أول شخوصه إلى أبيه وقومه كما تقدم بيانه .

أقول : وهذا في الحقيقة إشكال على التفسير الذي تقدم إيراداه في بيان الآيات لا على أصل الكتاب .

ومع ذلك ففيه غفلة عما يثبت التاريخ ويعطيه الاعتبار الصحيح أما الاعتبار فإن المملكة التي ينتحل في بعض بلاد العظيمة بدين من الأديان الشائعة المعروفة كالصابئية التي كانت يومئذ من الأديان المعروفة في الدنيا لا يخلو من شيوع في سائر بلادها ووجود جماعة من منتحليه منتشرة في أقطارها .

وأما التاريخ فقد ذكر شيوعه كشيوع الوثنية ببابل ووجود معابد كثيرة فيها بنيت على أسماء الكواكب وأصنام لها منصوبة فيها فقد جاء في تاريخ ارض بابل وما والاها ذكر بناء معبد إله الشمس وإله القمر في حدود سنة ثلاثة آلاف ومائتين قبل المسيح ، وفي نصب شريعة حمورابي ذكر إله الشمس وإله القمر وهو مما يقرب زمن الخليل إبراهيم عليه السلام .

وقد تقدم فيما نقلناه من كتاب الآثار الباقية لأبي ریحان البيروني^(١) : أن يوداسف ظهر عند مضي سنة من ملك طهمورث بأرض الهند ، وأتى بالكتابة الفارسية ، ودعا إلى

(١) في بحث تاريخي في ذيل الآية ٦٢ من سورة البقرة.

ملة الصابئين فأتبعه خلق كثير ، وكانت الملوك البيشدادية وبعض الكيانية ممن كان يستوطن بلخ يعظمون النيرين والكواكب وكليات العناصر الى وقت ظهور زراتشت عند مضي ثلاثين سنة من ملك بشتاسف .

وساق الكلام الى أن قال : وينسبون التدبير الى الفلك وأجرامه ويقولون بحياتها ونطقها وسمعها وبصرها ، ويعظمون الأنوار ، ومن آثارهم القبة التي فوق المحراب عند المقصورة من جامع دمشق كان مصلاهم ، وكان اليونانيون والروم على دينهم ، ثم صارت في أيدي اليهود فعملوها كنيستهم ، ثم تغلب عليها النصارى فصيروها بيعة الى أن جاء الإسلام وأهله فاتخذوها مسجداً .

وكانت لهم هياكل وأصنام بأسماء الشمس معلومة الأشكال كما ذكرها أبو معشر البلخي في كتابه في بيوت العبادات مثل هيكل بعلبك كان لصنم الشمس ، وقران فإنها منسوبة الى القمر وبنائها على صورته كالطيلسان ، وبقرها قرية تسمى سلسين واسمها القديم : صنم سين أي صنم القمر ؛ وقرية اخرى تسمى ترع عوز أي باب الزهرة .

ويذكرون أن الكعبة وأصنامها كانت لهم ، وعبدتها كانوا من جملتهم وأن اللات كان باسم زحل ، والعزى باسم الزهرة ، انتهى .

وذكر المسعودي أن مذهب الصابئة كان نوعاً من التحول والتكامل في دين الوثنية وأن الصبوة ربما كانت تتحول الى الوثنية لتقارب ما خذيها ، وأن الوثنية ربما كانوا يعبدون أصنام الشمس والقمر والزهرة وسائر الكواكب تقرباً بها الى آلهتها ثم الى إله الآلهة .

قال في مروج الذهب : كان كثير من أهل الهند والصين وغيرهم من الطوائف يعتقدون أن الله عز وجل جسم ، وأن الملائكة أجسام لها أقدار وأن الله تعالى وعلائكته احتجبوا بالسماء ، فدعاهم ذلك الى ان اتخذوا تماثيل وأصناماً على صورة الباري عز وجل وبعضها على صورة الملائكة مختلفة القدود والأشكال ، ومنها على صورة الإنسان وعلى خلافها من الصور يعبدونها ، وقربوا لها القرابين ، ونذروا لها النذور لشبهها عندهم بالباري تعالى وقربها منه .

فأقاموا على ذلك برهة من الزمان وجملة من الأعصار حتى نبههم بعض حكمائهم على أن الأفلاك والكواكب أقرب الأجسام المرئية الى الله تعالى وأنها حية ناطقة ، وأن

الملائكة تختلف فيها بينها وبين الله ، وأن كل ما يحدث في هذا العالم فإنما هو على قدر ما تجري به الكواكب عن أمر الله فعمومها وقربوا لها القرابين لتنفعمهم فمكثوا على ذلك دهوراً .

فلما رأوا الكواكب تخفى بالنهار وفي بعض أوقات الليل لما يعرض في الجو من السواتر أمرهم بعض من كان فيهم من حكمائهم أن يجعلوا لها أصناماً وتماثيل على صورها وأشكالها فجعلوا لها أصناماً وتماثيل بعدد الكواكب الكبار المشهورة ، وكل صنف منهم يعظم كوكباً منها ، ويقرب لها نوعاً من القران خلاف ما للآخر على أنهم إذا عظموا ما صوروا من الأصنام تحركت لهم الأجسام العلوية من السبعة بكل ما يريدون ، وبنوا لكل صنم بيتاً وهيكلًا مفرداً ، وسموا تلك الهياكل بأسماء تلك الكواكب .

وقد ذهب قوم الى أن البيت الحرام هو بيت زحل ، وإنما طال عندهم بقاء هذا البيت على مرور الدهور معظماً في سائر الأعصار لأنه بيت زحل ، وأن زحل تولاه لأن زحل من شأنه البقاء والثبوت ، فما كان له فغير زائل ولا دائر ، وعن التعظيم غير حائل وذكروا اموراً أعرضنا عن ذكرها لشناعة وصفها .

ولما طال عليهم العهد عبدوا الأصنام على أنها تقر بهم الى الله وألقوا عبادة الكواكب فلم يزالوا على ذلك حتى ظهر يوذاسف بأرض الهند وكان هندياً ، وكان يوذاسف خرج من أرض الهند الى السند ثم سار الى بلاد سجستان وبلاد زابلستان وهي بلاد فيروز بن كبك ثم دخل السند ثم الى كرمان .

فتنبأ وزعم أنه رسول الله ، وأنه واسطة بين الله وبين خلقه ، وأتى أرض فارس ، وذلك في أوائل ملك طهمورث ملك فارس ، وقيل : ذلك في ملك جم ، وهو أول من أظهر مذاهب الصابئة على حسب ما قدمنا آنفاً فيما سلف من هذا الكتاب .

وقد كان يوذاسف أمر الناس بالزهد في هذا العالم ، والاشتغال بما علا من العوالم ، إذ كان من هناك بدء النفوس وإليها يقع الصدر من هذا العالم ، وجدّد يوذاسف عند الناس عبادة الأصنام والسجود لها لشبه ذكرها ، وقرب لعقولهم عبادتها بضروب من الحيل والخدع .

وذكر ذوا الخبر بشأن هذا العالم وأخبار ملوكهم : أن جم الملك أول من عظم

النار ودعا الناس الى تعظيمها، وقال : إنها تشبه ضوء الشمس والكواكب لأن النور عنده أفضل من الظلمة ، وجعل للنور مراتب . ثم تنازع هؤلاء بعده فعظم كل فريق منهم ما يرون تعظيمه من الأشياء تقرباً الى الله بذلك .

ثم ذكر المسعودي البيوت المعظمة عندهم وهي سبعة الكعبة البيت الحرام باسم زحل ، وبيت على جبل مارس بإصفهان ، وبيت مندوسان ببلاد الهند ، وبيت نوبهار بمدينة بلخ على اسم القمر ، وبيت غمدان بمدينة صنعاء من بلاد اليمن على اسم الزهرة ، وبيت كارسان بمدينة فرغانة على اسم الشمس ، وبيت بأعالي بلاد الصين على اسم العلة الأولى . واليونان والروم القديم والصقالبة بيوت معظمة بعضها مبنية على اسم الكواكب كالبيت الذي يتونس للروم الذي على اسم الزهرة .

ثم ذكر المسعودي أن للصابئين من الحرائين^(١) هياكل على أسماء الجواهر العقلية والكواكب فمن ذلك هيكل العلة الأولى ، وهيكل العقل . قال : ومن هياكل الصابئة هيكل السلسلة ، وهيكل الصورة وهيكل النفس وهذه مدورات الشكل ، وهيكل زحل مسدس ، وهيكل المشتري مثلث ، وهيكل المريخ مربع مستطيل ، وهيكل الشمس مربع ، وهيكل عطارد مثلث الشكل ، وهيكل الزهرة مثلث في جوف مربع مستطيل ، وهيكل القمر مثنى الشكل ، وللصابئة فيما ذكرنا رموز وأسرار يخفونها ، انتهى . وقريب منه ما في الملل والنحل للشهرستاني .

وقد تبين مما نقلناه أولاً : أن الوثنية كما كانت تعبد أصناماً للآلهة وأرباب الأنواع كذلك كانت تعبد أصنام الكواكب والشمس والقمر ، وكانت عندهم هياكل على أسمائها ، ومن الممكن أن يكون حججاج إبراهيم عليه السلام في أمر الكواكب والقمر والشمس ، مع الوثنية العابدين لها المتقربين بها دون الصابئة كما يمكن أن يكون مع بعض الصابئين في مدينة بابل أو بلدة اور أو كوثاريا على ما في بعض الروايات المنقولة سالفاً .

على أن ظاهر ما يقصه القرآن الكريم : أن إبراهيم عليه السلام حاج أباه وقومه وتحمل أذامهم في الله حتى اعتزلهم وهجرهم بالمهاجرة من أرضهم الى الأرض المقدسة من غير أن يتغرب من أرضهم الى حران أولاً ثم من حران الى الأرض المقدسة ، والذي ضبطه كتب

(١) يطلق الحرائيون على الصابئين مطلقاً لاشتهار حران بهذا الدين .

التاريخ من مهاجرته الى حران أولاً ثم من حران الى الأرض المقدسة لا مأخذ له غير التوراة أو أخبار غير سليمة من نفثة إسرائيلية كما هو ظاهر لمن تدبر تاريخ الطبري وغيره .

على ان بعضهم ذكروا أن حران المذكور في التوراة كان بلداً قرب بابل بين الفرات وخابور ، وهو غير حران الواقع قرب دمشق الموجود اليوم (١) .

نعم ذكر المسعودي ان الذي بقي من هياكلهم - الصابئة - المعظمة في هذا الوقت - وهو سنة اثنتين وثلاثين وثلاثمائة - بيت لهم بمدينة حران في باب الرقة يعرف «بمقليتيا» وهو هيكل آزر أبي إبراهيم الخليل عليه السلام ، وللقوم في آزر وابنه إبراهيم كلام كثير ، انتهى . ولا حجة في قولهم على شيء .

وثانياً : أنه كما أن الوثنية ربما كانت تعبد الشمس والقمر والكواكب كذلك الصابئة كانت تبني بيوتاً وهياكل لعبادة غير الكواكب والقمر والشمس كالعلة الاولى والعقل والنفس وغيرها كالوثنية وتتقرب إليها مثلهم وقد ذكر هيرودوتوس في تاريخه في ما يصف معبد بابل أنه كان مشتملاً على ثمانية أبراج بعضها مبنية على بعض وأن آخر الأبراج وهو أعلاها كان مشتملاً على قبة وسبعة ما فيها غير عرش عظيم حياله طاولة من ذهب ، وليس في القبة شيء من التماثيل والأصنام ، ولا يبيت فيها أحد إلا امرأة يزعم الناس أن الله هو اختارها للخدمة ووظفها للملازمة . انتهى (٢) .

ولعله كان للعلة الاولى المنزّمة عن الهيئات والأشكال وإن كانوا ربما يصورونه بما يتوهمونه من الصور كما ذكره المسعودي . وقد ثبت أن فلاسفتهم كانوا ينزهون الله تعالى عن الهيئات الجسمية والأشكال والأوضاع المادية ويصفونه بما يليق به من الصفات غير أنهم كانوا يتقنون العامة أن يظهروا ما يعتقدونه فيه سبحانه إما لعدم استعداد أفهامهم لتلقي ذلك ، أو لمقاصد وأغراض سياسية توجب كتمان الحق .

(١) ذكره في قاموس الكتاب المقدس في « حران » .

(٢) تاريخ هيرودوتوس اليوناني المؤلف في حدود ٥٠٠ ق. م .

* * *

وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ - ٨٤ . وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلًّا مِنَ الصَّالِحِينَ - ٨٥ . وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيُوسُفَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ - ٨٦ . وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ - ٨٧ . ذَلِكَ هَدَى اللَّهُ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ - ٨٨ . أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هُنَّ لِأُولَئِكَ فَكْفَرُوا بِهَا هُنَّ قَوْمًا لَيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ - ٨٩ . أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ ائْتَدَتْهُ قُلُوبُهُمْ لَا تَسْمَعُ لَهَا وَأُصْغَتْ أَرْوَاهُهَا فَنُوذِرُونَ لَهَا وَمَنْ أَسْرَأْهَا فَآسَرَتْ لَهَا أُخْرَى وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ - ٩٠ .

(بيان)

اتصال الآيات بما قبلها واضح لا يحتاج الى بيان فهي من تمة حديث إبراهيم عليه السلام ، والآيات وإن اشتملت على بعض الامتنان عليه وعلى من عدّ معه من الأنبياء كما هو ظاهر قوله تعالى : « ووهبنا له إسحاق ويعقوب » وقوله : « وكذلك نجزي المحسنين » وقوله : « وكلا فضلنا على العالمين » إلى غير ذلك لكنها ليست مسوقة لذلك فحسب كما يظهر من بعض المفسرين بل لبيان النعم الجسيمة والأبدي الجميلة الإلهية التي يتعقبها التوحيد الفطري والاهتداء بالهداية الإلهية .

فإن ذلك هو الموافق لفرض هذه السورة التي تبين فيها مسألة التوحيد على ما تهدي إليه الفطرة التي فطر الناس عليها ، وقد تقدم أن قصة إبراهيم عليه السلام بالنسبة إلى الآيات السابقة من السورة بمنزلة المثال المضروب لبيان عام .

وفي سياق الآيات مضافاً إلى بيان التوحيد بيان أن عقيدة التوحيد محفوظة بين الناس في سلسلة متصلة ركبت حلقاتها بعضها على بعض بهداية إلهية وعناية خاصة ربانية حفظ الله بها الفطرة الإلهية من أن تضيع بالأهواء الشيطانية ، وتسقط رأساً من العملية فيبطل بذلك غرض الخلقة ويذهب سدتي كما يشعر بذلك قوله : « ووهبنا له » الخ . وقوله : « ونوحاً هدينا من قبل ومن ذريته » الخ ، وقوله : « ومن آباؤهم وذرياتهم وإخوانهم » وقوله : « فإن يكفر بها هؤلاء » الخ .

وفي طي الآيات بيان ما تمتاز به الهداية الإلهية من غيرها من الخصائص وهي الاجتهاد واستقامة الصراط وإيتاء الكتاب والحكم والنبوة على ما سيجيء من البيان إن شاء الله .

قوله تعالى : « ووهبنا له إسحاق ويعقوب كلا هدينا » إسحاق هو ابن إبراهيم ويعقوب هو ابن إسحاق عليهما السلام ، وقوله : « كلا هدينا » قدم فيه كلا للدلالة على أن الهداية الإلهية تعلقت بكل واحد من المعدودين استقلالاً لا أنها تعلقت بعضهم استقلالاً كإبراهيم وبغيره بتبعه ، فهو بمنزلة أن يقال : هدينا إبراهيم وهدينا إسحاق وهدينا يعقوب . كما قيل .

قوله تعالى : « ونوحاً هدينا من قبل » فيه إشعار بأن سلسلة الهداية غير منقطعة ولا مبتدئة من إبراهيم عليه السلام بل كانت الرحمة قبله شاملة لنوح عليه السلام .

قوله تعالى : « ومن ذريته داود وسليمان » إلى قوله - وكذلك نجزي المحسنين ، الضمير في « ذريته » راجع إلى نوح ظاهراً لأنه المرجع القريب لفظاً ، ولأن في المعدودين من ليس هو من ذرية إبراهيم مثل لوط وإلياس ، على ما قيل .

وربما قيل : إن الضمير يعود إلى إبراهيم عليه السلام وقد ذكر لوط وإلياس عليهما السلام من الذرية تغليباً قال : « ووهبنا له إسحاق ويعقوب وجعلنا في ذريته النبوة والكتاب » (العنكبوت : ٢٧) أو أن المراد بالذرية هم الستة المذكورون في هذه الآية

دون الباقيين ، وأما قوله : « وزكريّا » الخ ، وقوله : « وإسماعيل » الخ ، فمعطوفان على قوله : ومن « ذريته » لا على قوله : « داود » الخ ، وهو بعيد من السياق .

وأما قوله : « وكذلك نجزي المحسنين » فالظاهر أن المراد بهذا الجزاء هو الهداية الإلهية المذكورة ، وإليها الإشارة بقوله « كذلك » والإتيان بلفظ الإشارة البعيدة لتفخيم أمر هذه الهداية فهو نظير قوله : « كذلك يضرب الله الأمثال » (الرعد ١١) والمعنى نجزي المحسنين على هذا المثال .

قوله تعالى : « وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس كل من الصالحين » تقدم الكلام في معنى الإحسان والصلاح فيما ساف من المباحث وفي ذكر عيسى بين المذكورين من ذرية نوح عليها السلام وهو إنما ينصل به من جهة أمه مريم دلالة واضحة على أن القرآن الكريم يعتبر أولاد البنات وذريتهن أولاداً وذرية حنيفة ، وقد تقدم استفادة نظير ذلك من آية الإرث وآية محرمات النكاح ، والكلام تنمة ستوافقك في البحث الزوائي الآتي إن شاء الله تعالى .

قوله تعالى : « وإسماعيل واليسع ويونس ولوطاً » كلاً فضلنا على العالمين « الظاهر أن المراد بإسماعيل هو ابن إبراهيم أخو إسحاق عليهم السلام وقوله : « اليسع » بفتحتين كاسد وقرىء « الليسع » كالضيفم أحد أنبياء بني إسرائيل ذكر الله اسمه مع إسماعيل عليها السلام كما في قوله : « واذكر إسماعيل واليسع وذا الكفل وكل من الأخيار » (ص : ٤٨) ولم يذكر شيئاً من قصته في كلامه .

وأما قوله : « وكلاً فضلنا على العالمين » فالعالم هو الجماعة من الناس كعالم العرب وعالم العجم وعالم الروم ، ومعنى تفضيلهم على العالمين تقديمهم بحسب المنزلة على عالمي زمانهم لما أن الهداية الخاصة الإلهية أخذتهم بلا واسطة ، وأما غيرهم فإنما تشملهم رحمة الهداية بواسطة ، ويمكن أن يكون المراد تفضيلهم بما أنهم طائفة مهديّة بالهداية الفطرية الإلهية من غير واسطة على جميع العالمين من الناس سواء عاصروهم أو لم يعاصروهم فإن الهداية الإلهية من غير واسطة نعمّة يتقدم بها من تلبس بها على من لم يتلبس ، وقد شملت المذكورين من الأنبياء ومن لحق بهم من آباءهم وذرياتهم وإخوانهم فالجتماع الحاصل منهم مفضل على غيرهم جميعاً بتفضيل إلهي .

وبالجملة الملاك في أمر هذا التفضيل هو التلبس بتلك الهداية الإلهية التي لا واسطة فيها ، والأنبياء فضلوا على غيرهم بسبب التلبس بها فلو فرض تلبس من غيرهم بهذه الهداية كالملائكة كما ربما يظهر من كلامه تعالى وكالأئمة على ما تقدم في البحث عن قوله تعالى : « وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات » (البقرة ١٢٤) في الجزء الأول من الكتاب فلا يفضل عليهم الأنبياء عليهم السلام من هذه الحيثية وإن أمكن أن يفضلوا عليهم من جهة أخرى غير جهة الهداية .

ومن هنا يظهر : أن استدلال بعضهم بالآية على أن الأنبياء أفضل من الملائكة ليس في محله .

ويظهر أيضاً أن المراد بالتفضيل إنما هو التفضيل من حيث الهداية الإلهية الخاصة التي أخذتهم من غير توسط أحد ، وأما كونهم أهل الاجتباء وأهل الصراط المستقيم وأهل الكتاب والحسم والنبوة فأمر خارج عن مصب التفضيل المذكور في هذه الآية .

واعلم أن الذي وقع في الآيات الثلاث من ذكر من عدده الله تعالى من الأنبياء بأسمائهم - وهم سبعة عشر نبياً - لم يراع فيه الترتيب الذي بينهم لا بحسب الزمان وهو ظاهر ، ولا بحسب الرتبة والفضيلة فإن فيهم نوحاً وموسى وعيسى عليهم السلام ، وهم أفضل من باقي المذكورين بنص الكتاب كما تقدم في مباحث النبوة في الجزء الثاني من الكتاب وقد قدم عليهم غيرهم في الذكر .

وقد ذكر صاحب المنار في وجه الترتيب المأخوذ في الآيات الثلاث بين الأنبياء المسمين فيها - وهم أربعة عشر نبياً - ما ملخصه : أنه تعالى جعلهم ثلاثة أقسام لمعان في ذلك جامعة بين كل قسم منهم .

فالقسم الأول : داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون ، والمعنى الجامع بينهم أن الله تعالى آتاهم الملك والإمارة والحكم والسيادة مع النبوة والرسالة ، وقد قدم ذكر داود وسليمان وكانا ملكين غنيين منعمين ، وذكر بعدها أيوب ويوسف ، وكان أيوب أميراً غنياً عظيماً محسناً ، وكان يوسف وزيراً عظيماً وحاكماً متصرفاً ، وقد ابتليا بالضراء فصبراً وبالسرء فشكراً ، وبعد ذلك موسى وهارون وكانا حاكمين في قومها ولم يكونا ملكين .

فكل زوجين من هذه الأزواج الثلاثة ممتاز بمزية والترتيب مع ذلك من حيث نعم الدنيا فداود وسليمان كانا أكثر تمتعاً من نعمها من أيوب ويوسف ، وهما من موسى وهارون ، أو الترتيب من حيث الفضل الديني فالظاهر أن موسى وهارون أفضل من أيوب ويوسف ، وهما أفضل من داود وسليمان لجمعها بين الصبر في الضراء والشكر في السراء .

والقسم الثاني: زكريا ويحيى وعيسى وإلياس ، وهؤلاء قد امتازوا بشدة الزهد في الدنيا ، والإعراض عن لذائذها ، والرغبة على زيفتها ، ولذلك خصهم هنا بوصف الصالحين لأن هذا الوصف أليق بهم عند مقابلتهم بغيرهم وإن كان كل نبي صالحاً ومحسناً على الإطلاق .

والقسم الثالث : إسماعيل واليسع ويونس ولوط ، وآخر ذكروهم لعدم الخصوصية إذ لم يكن لهم من ملك الدنيا وسلطانها ما كان للقسم الأول ، ولا من المبالغة من الإعراض عن الدنيا ما كان للقسم الثاني ، انتهى ملخصاً .

وفي تفسير الرازي ما يقرب منه وإن كان ما ذكره أوجه بالنسبة إلى ما ذكره الرازي ، وورد على ما ذكره جميعاً أنها جعلها القسم الثالث من لا خصوصية له يمتاز به وهو غير مستقيم فإن إسماعيل عليه السلام قد ابتلاه الله بأمر الذبح فصبر على ما امتحنه الله تعالى به قال تعالى: « فبشرناه بغلام حليم فلما بلغ معه السعي قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين - إلى أن قال - إن هذا هو البلاء المبين وقد يناه بذبح عظيم وتركنا عليه في الآخرين ، (الصافات : ١٠٨) وهذا من الخصائص الفاخرة التي اختص الله به إسماعيل عليه السلام ، وبلاء مبين امتاز به حتى جعل الله تعالى التضحية في الحج طاعة عامة مذكرة لهنته في جنب الله وترك عليه في الآخرين. على أنه شارك أباه الكريم في بناء الكعبة وكفى به ميلاً .

وكذلك يونس النبي عليه السلام امتحنه الله تعالى بما لم يتمتع به أحداً من أنبيائه وهو ما التفته الحوت فننادى في الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين .

وأما لوط فمحنه في جنب الله مذكورة في القرآن الكريم فقد قابس الهن في أول أمره مع إبراهيم عليها السلام حتى هاجر قومه وأرضه في صحابته ، ثم أرسله الله إلى

أهل سدوم وما والاها مهد الفحشاء التي لم يسبقهم إليها أحد من العالمين حتى إذا شملهم الهلاك لم يوجد فيهم غير بيت المسلمين وهو من بيت لوط خلا امرأته .

وأما اليسع فلم يذكر له في القرآن قصة ، وإنما ورد في بعض الروايات أنه كان وصي إلياس وقد أتى قومه بما أتى به عيسى بن مريم عليه السلام من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وقد ابتلى الله قومه بالسنة والقحط العظيم .

فالأحسن أن يتم الوجه المذكور لترتيب الأسماء المعدودة في الآية بأن يقال : إن الطائفة الأولى المذكورين - وهم ستة - اختصوا بالملك والرئاسة مع الرسالة ، والطائفة الثانية - وهم أربعة - امتازوا بالزهد في الدنيا والإعراض عن زخارفها ، والطائفة الثالثة - وهم أربعة - أولوا خصائص مختلفة وعن إلهية عظيمة يختص كل بشيء من المميزات . والله أعلم .

ثم إن الذي ذكره في أثناء كلامه من تفضيل موسى وهارون على أيوب ويوسف ، وتفضيلها على داود وسليمان بما ذكره من الوجه ، وكذا جعله الصلاح بمعنى الزهد والإحسان كل ذلك ممنوع لا دليل عليه .

قوله تعالى : « ومن آباؤهم وذرياتهم وإخوانهم » هذا التعبير يؤيد ما قدمناه أن المراد بيان اتصال سلسلة الهداية حيث أضاف الباقيين إلى المذكورين بأنهم متصلون بهم بأبوة أو بنوة أو اخوة .

قوله تعالى : « واجتنبناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم » قال الراغب في المفردات : يقال : جبيت الماء في الحوض جمعته والحوض الجامع له جابية وجمها « جواب » قال الله تعالى : وجفان كالجواب ، ومنه استعير جبيت الخراج جباية ومنه قوله تعالى : يجبي إليه ثمرات كل شيء ، والاجتباء الجمع على طريق الاصطفاء قال عز وجل : فاجتباه ربه .

قال : واجتباء الله العبد تخصيصه إياه بفيض إلهي يتحصل له منه أنواع من النعم بلا سعي من العبد ، وذلك للأنبياء وبعض من يقارنهم من الصديقين والشهداء كما قال تعالى : وكذلك يجتبيك ربك ، فاجتباه ربه فجعله من الصالحين واجتبناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم وقوله تعالى : ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى ، وقال عز وجل : يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب ، انتهى .

والذي ذكره من معنى الاجتباء وإن كان كذلك على ما يفيدته موارد وقوعه في كلامه تعالى لكنه لازم المعنى الأصلي بحسب انطباقه على صنعه فيهم والذي يعطيه سياق الآيات أن العناية تعلقت بمعنى الكلمة الأصلي وهو الجمع من مواضع وأمكنة مختلفة متشعبة فيكون تمهيداً لما يذكر بعده من الهداية إلى صراط مستقيم كأنه يقول : وجمعناهم على تفرقهم حتى إذا اجتمعوا وانضم بعضهم إلى بعض هديناهم جميعاً إلى صراط كذا وكذا .

وذلك لما عرفت أن المقصود بالسياق بيان اتصال سلسلة المهتدين بهذه الهداية الفطرية الإلهية ، والمناسب لذلك أن يتصور لهم اجتماع وتوحد حتى تشمل جمعهم الرحمة الإلهية ، ويهتدوا مجتمعين بهداية واحدة توردهم صراطاً واحداً مستقيماً لا اختلاف فيه أصلاً فلا يختلف بحسب الأحوال ، ولا بحسب الأزمان ، ولا بحسب الأجزاء ، ولا بحسب الأشخاص السائرين فيه ، ولا بحسب المقصد .

وذلك أن صراطهم الذي هداهم الله إليه وإن كان يختلف بحسب ظاهر الشرائع سعة وضيقاً إلا أن ذلك إنما هو بحسب الإجمال والتفصيل وقلة استعداد الأمم وكثرتهم ، والجميع متفق في حقيقة واحدة وهو التوحيد الفطري والعبودية التي تهدي إليه البنية الإنسانية بحسب نوع الخلقة التي أظهرها الله سبحانه على ذلك ومن المعلوم أن الخلقة الإنسانية بما أنها خلقة إنسانية لا تتغير ولا تتبدل تبديلاً يقضي بتبدل أصول الشعور والإرادة الإنسانيين فحواس الإنسان الظاهرة وإحساساته وعواطفه الباطنة ومبدء القضاء والحكم الذي فيه وهو العقل الفطري لا تزال تجري بحسب الأصول على وتيرة واحدة وإن اختلفت الآراء والمقاصد بحسب الاستكمال التدريجي الذي يتعلق بالتنوع والتنبه بجهات حوائج الحياة .

فلا يزال الإنسان يشعر بحاجته في المأكل والمشرب والملبس والمسكن والمنكح ، ويشتهي ما يريح نفسه الشهيعة ، ويكره ما يؤلمه ويضر به ، ويأمل سعادة الحياة ويخشى الشقاء وسوء العاقبة وإن اختلفت مظاهر حياته وصور أعماله عصر بعد عصر وجيل بعد جيل .

قال تعالى : « فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القويم ولكن أكثر الناس لا يعلمون » (الروم : ٣٠) فالدين الحنيف

الإلهي الذي هو قيّم على المجتمع الإنساني هو الذي تهدي إليه الفطرة وتميل إليه الخلقية الشريفة بحسب ما تحسب بهوائجها الوجودية ، وتلهم بما يسعدها فيها من الاعتقاد والمنزل ، وبتعبير آخر من المعارف والأخلاق والأعمال .

وهذا أمر لا يتغير ولا يتبدل لأنه مبني على الفطرة التكوينية التي لا سبيل للتغير والتبدل إليها فلا يختلف بحسب الأحوال والأزمان بأن يدعو إلى السعادة الإنسانية في حال دون حال أو في زمان دون زمان ، ولا بحسب الأجزاء بأن يزاحم بعض أحكام الدين الحنيف بعضه الآخر بتناقض أو تضاد أو أي شيء آخر يؤدي إلى إبطال بعضها بعضاً فإن الجميع ترتفع من ثدي التوحيد الذي يعدّها أحسن تعديل كما أن القوى البدنية إذا تناقت أو أراد بعضها أن يطنى على بعض فإن هناك حاكماً مدبراً يدبر كلا على حسب ما له من الوزن والتأثير في تقويم الحياة الإنسانية .

ولا بحسب الأشخاص فإن المهتدين بهذه الهداية القيمة الفطرية لا يختلف مسيرهم ، ولا يدعو آخرهم إلا إلى ما دعا إليه أولهم وإن اختلفت دعوتهم بالإجمال والتفصيل بحسب اختلاف أعصار الإنسانية تكاملاً ورقياً كما قال تعالى : « إن الدين عند الله الإسلام » (آل عمران : ١٩) ، وقال : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » (الشورى : ١٣) .

ولا بحسب المقصد والغاية فإنه التوحيد الذي يؤول إليه شتات المعارف الدينية والأخلاق الفاضلة والأحكام الشرعية قال تعالى : « إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون » (الأنبياء : ٩٢) وقال : « وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون » (الأنبياء : ٢٥) .

وقد ظهر بما تقدم معنى قوله تعالى : « وهدبناهم إلى صراط مستقيم » وقد نكسر الصراط من غير أن يذكر على طريق المهد كما في قوله : « اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم » (الحمد : ٧) لتوجه عناية الذهن إلى اتصافه بالاستقامة - والاستقامة في الشيء كونه على وتيرة واحدة في صفته وخاصته - فالصراط الذي هدوا إليه صراط لا اختلاف فيه في جهة من الجهات ولا حال من الأحوال لما أنه صراط مبني على الفطرة كما أن الفطرة الإنسانية وهي نوع خلقته وكونه لا تختلف من حيث أنها خلقة إنسانية في الهداية والاهتداء إلى مقاصد الإنسان التكوينية .

فهؤلاء المهديون إلى مستقيم الصراط في أمن إلهي من خطرات السير وعثرات

الطريق إذ كان الصراط الذي يسلكونه والمسير الذي يضربون فيه لا اختلاف فيه بالهداية والإضلال والحق والباطل والسعادة والشقاوة بل هو مؤتلف الأجزاء ومتساوي الأحوال يقوم على الحق ويؤدي إلى الحق لا يدع صاحبه في حيرة، ولا يورده إلى ظلم وشقاء ومعصية قال تعالى: «الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون» (الأنعام: ٨٢).

قوله تعالى: «ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده» إلى آخر الآية. يبين تعالى أن الذي ذكره من صفة الهداية التي هدى بها المذكورين من أنبيائه هو المعرف لهداه الخاص به الذي يهدي به من يشاء من عباده.

فالهدى إنما يكون هدى - حق الهدى - إذا كان من الله سبحانه، والهدى إنما يكون هدى الله إذا أورد المتلبس به صراطاً مستقيماً اتفق على الورود فيه أصعب الهدى وهم الأنبياء المكرمون عليهم السلام، واتفق أجزاء ذلك الصراط في الدعوة إلى كلمة التوحيد وإقامة دعوة الحق والالتسام بسمة العبودية والتقوى.

أما الطريق الذي يفرق فيه بين رسل الله فيؤمن فيه ببعض ويكفر ببعض أو يفرق فيه بين أحكام الله وشرائعه فيؤخذ فيه ببعض ويترك بعض، والطرق التي لا تضمن سعادة حياة المجتمع الإنساني أو يسوق إلى بعض ما ليس فيه السعادة الإنسانية فتلك هي الطرق التي لا مرضاة فيها لله سبحانه وقد انحرفت فيها عن شريعة الفطرة إلى مهابط الضلال ومزالق الأهواء، والاهتداء إليها ليس اهتداءً يهدي الله سبحانه.

قال تعالى: «إن الذين يكفرون بالله ورسوله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسوله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلاً، أولئك هم الكافرون حقا» (النساء: ١٥١) وقال: «أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب» (البقرة: ٨٥) وقال: «ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله إن الله لا يهدي القوم الظالمين» (القصص: ٥٠) يريد أن الطريق الذي فيه اتباع الهوى إنما هو ضلال لا يورد سالكه سعادة الحياة وليس يهدي الله لأن فيه ظلماً والله سبحانه لم يجعل الظلم ولن يجعله مما يتوصل به إلى سعادة ولا أن السعادة تنال بظلم.

وبالجملة هدى الله سبحانه من خاصته أنه لا يشتمل على ضلال ولا يجامع ضلالاً بالتأدية إليه، وإنما هو الهدى محضاً تتلوه السعادة محضة عطاءً غير مجذوذ لكن لا على حد العطايا المعمولة فيما بيننا التي ينقطع معها ملك المعطي (بالكسر) عن عطيته وينتقل إلى المعطي (بالفتح) فيحوزه على أي حال سواء شكر أو كفر .

بل هذه العطية الإلهية إنما تقوم على شريطة التوحيد والمبودية فلا كرامة لأحد عليه تعالى ولا أمن له منه إلا بالمبودية محضاً، ولذلك ذيل الكلام بقوله : « ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون » وإنما ذكر الإشراف لأن محط البيان إنما هو التوحيد .

قوله تعالى : « أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة » الإشارة باللفظ المفيد للبعد للدلالة على علو شأنهم ورفعة مقامهم ، والمراد بإيتائهم الكتاب وغيره إيتاء جمعهم ذلك بوصف الجموع وإن كان بعضهم لم يؤتوا بعض المذكورات كما مر في تفسير قوله : « واجتبيناهم وهديناهم » فإن الكتاب إنما أوتي به بعض الأنبياء كنوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام .

والكتاب إذا نسب في كلامه تعالى إلى الأنبياء عليهم السلام نوعاً من النسبة يراد به الصحف التي تشتمل على الشرائع ويقضى بها بين الناس فيما اختلفوا فيه كقوله تعالى : « كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه » (البقرة : ٢١٣) وقوله : « إننا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون - إلى أن قال - وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيئاً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله » (المائدة : ٤٨) . إلى غير ذلك من الآيات .

والحكم هو إلقاء النسبة التصديقية بين أجزاء الكلام كقولنا : فلان عالم ، وإذا كان ذلك في الأمور الاجتماعية والقضايا العملية التي تدور بين المجتمعين عد نوع النسبة حكماً كما تسمى نفس القضية حكماً كما يقال : يجب على الإنسان أن يفعل كذا ويحرم عليه أن يفعل كذا أو يجوز له أن يفعل كذا أو أحب أو أكره أن تفعل كذا فتسمى الوجوب والحرمة والجواز والاستحباب والكراهة أحكاماً كما تسمى القضايا المشتملة عليها أحكاماً ، ولأهل الاجتماع أحكام أخرى ناشئة من نسب أخرى كالملك والرئاسة والنيابة والكفالة

والولاية وغير ذلك .

وإذا قصد به المعنى المصدرى أريد به إيجاد الحكم وجعله إما بحسب التشريع والتقنين كما يجعل أهل التقنين أحكاماً صالحة ليجري عليها الناس ويعملوا بها في مسير حياتهم لحفظ نظام مجتمعهم ، وإما بحسب التشخيص والنظر كتشخيص القضاة والحكام في المنازعات والدعاوى أن المال لفلان والحق مع فلان وكتشخيص أهل الفتيا في فتاواهم وقد يراد به إنفاذ الحكم كحكم الوالي والملك على الناس بما يريدان في حوزة الولاية والملك .

والظاهر من الحكم في الآية بقريظة ذكر الكتاب معه أن يكون المراد به معنى القضاء فيكون المراد من إيتاء الكتاب والحكم إعطاء شرائع الدين والقضاء بحسبها بين الناس كما هو ظاهر عدة من الآيات كقوله تعالى : « وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه » (البقرة : ٢١٣) وقوله : « إننا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا » (المائدة : ٤٤) وقوله : « لتحكم بين الناس بما أراك الله » (النساء : ١٠٥) وقوله : « وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث » (الأنبياء : ٧٨) وقوله : « يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله » (ص : ٢٦) إلى غير ذلك من الآيات وهي كثيرة ، وإن كان مثل قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام : « رب هب لي حكماً وألحقني بالصالحين » (الشعراء : ٨٣) لا يأبى بظاهره الحمل على المعنى الأعم .

وأما النبوة فقد تقدم في تفسير قوله : « كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين » الآية (البقرة : ٢١٣) أن المراد بها التحقق بأنباء الغيب بعناية خاصة إلهية وهي الأنبياء المتعلقة بما وراء الحس والمسوس كوحدانيته تعالى والملائكة واليوم الآخر .

وعد هذه الكرامات الثلاث التي أكرم الله سبحانه بها سلسلة الأنبياء عليهم السلام أعني الكتاب والحكم والنبوة في سياق الآيات الواصفة لهداه تعالى يدل على أنها من آثار هداية الله وبها يتم العلم بالله تعالى وآياته فكانه قيل : تلك الهداية التي جمعنا عليها الأنبياء عليهم السلام وفضلناهم بها على العالمين هي التي توردهم صراطاً مستقيماً وتعلمهم الكتاب المشتمل على شرائعه ، وتسدهم وتنصيهم للحكم بين الناس ، وتنبئهم أنباء الغيب .

(كلام في معنى الكتاب في القرآن)

الكتاب بحسب ما يتبادر منه اليوم إلى أذهاننا هو الصحيفة أو الصفائف التي تضبط فيها طائفة من المعاني على طريق التخطيط بقلم أو طابع أو غيرها (١) لكن لما كان الاعتبار في استعمال الأسماء إنما هو بالأغراض التي رقت التسمية لأجلها أباح ذلك التوسع في إطلاق الأسماء على غير مسمياتها المهودة في أوان الوضع ، والغرض من الكتاب هو ضبط طائفة من المعاني بحيث يستحضرها الإنسان كلما راجعه ، وهذا المعنى لا يلزم ما خطته اليد بالقلم على القرطاس كما أن الكتاب في ذكر الإنسان إذا حفظه كتاب وإذا أملاه عن حفظه كتاب وإن لم يكن هناك صفائف أو ألواح مخطوطة بالقلم المهود .

وعلى هذا التوسع جرى كلامه تعالى في إطلاق الكتاب على طائفة من الوحي الملقى إلى النبي وخاصة إذا كان مشتملاً على عزيمة وشريعة وكذا إطلاقه على ما يضبط الحوادث والوقائع نوعاً من الضبط عند الله سبحانه ، قال تعالى : « كتاب أنزلناه إليك مبارك » (ص : ٢٩) وقال تعالى : « ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها » (الحديد : ٢٢) وقال تعالى : « وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ومخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً ، اقرأ كتابك » (الإسراء : ١٤) .

وفي هذه الأقسام الثلاثة ينحصر ما ذكره الله سبحانه في كلامه من كتاب منسوب إلى نفسه غير ما في ظاهر قوله في أمر التوراة : « وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلاً لكل شيء » (الأعراف : ١٤٥) وقوله : « وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه » (الأعراف : ١٥٠) وقوله : « ولما سكت عن موسى الغضب أخذ الألواح وفي نسختها هدى ورحمة للذين هم لربهم يرهبون » (الأعراف : ١٥٤) (٢) .

القسم الأول : الكتب المنزلة على الأنبياء عليهم السلام وهي المشتملة على شرائع الدين - كما تقدم آنفاً - وقد ذكر الله سبحانه منها كتاب نوح عليه السلام في قوله : « وأنزل معهم الكتاب بالحق » (البقرة : ٢١٣) وكتاب إبراهيم وموسى عليهما السلام قال : « صحف

(١) ولعل إطلاق الكتاب على غير ما خطته اليد بالقلم من قبيل التوسع .

(٢) فإن ظاهر الآيات أنها كانت على طريق التخطيط .

إبراهيم وموسى ، (الاعلى : ١٩) وكتاب عيسى وهو الإنجيل قال : « وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور » (المائدة : ٤٦) وكتاب محمد ﷺ قال ؟ « تلك آيات الكتاب وقرآن مبين » (الحجر : ١) وقال : « رسول من الله يتلو صحفاً مطهرة ، فيها كتب قيّمة » (البينة : ٣) وقال : « في صحف مكرّمة ، مرفوعة مطهرة ، بأيدي سفرة ، كرام بررة » (عبس : ١٦) وقال : « نزل به الروح الامين ، على قلبك لتكون من المنذرين » بلسان عربي مبين » (الشعراء : ١٩٥) .

القسم الثاني: الكتب التي تضبط أعمال العباد من حسنات أو سيئات فمنها: ما يختص بكلّ نفس إنسانية كالذي يشير إليه قوله تعالى : « وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً » (الإسراء : ١٣) وقوله : « يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً وما عملت من سوء » (آل عمران : ٣٠) إلى غير ذلك من الآيات ، ومنها : ما يضبط أعمال الأمة كالذي يدلّ عليه قوله : « وتزى كل أمة جاثية كل أمة تدعى إلى كتابها » (الجاثية : ٢٨) ومنها : ما يشترك فيه الناس جميعاً كما في قوله : « هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون » (الجاثية : ٢٩) لو كان الخطاب فيه لجميع الناس .

لعلّ لهذا القسم من الكتاب تقسيماً آخر بحسب انقسام الناس إلى طائفتي الأبرار والفجّار وهو الذي يذكره في قوله : « كلا إن كتاب الفجّار لفي سجين ، وما أدراك ما سجين ، كتاب مرقوم - إلى أن قال - كلا إن كتاب الأبرار لفي عليّين ، وما أدراك ما عليّون ، كتاب مرقوم ، يشهده المقربون » (المطففين : ٢١) .

القسم الثالث : الكتب التي تضبط تفاصيل نظام الوجود والحوادث الكائنة فيه فمنها الكتاب المصون عن التغيّر المكتوب فيه كل شيء كالذي يشير إليه قوله تعالى : « وما يعزب عن ربك من مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلاّ في كتاب مبين » (يونس : ٦١) وقوله : « وكل شيء أحصيناه في إمام مبين » (يس : ١٢) وقوله : « وعندنا كتاب حفيظ » (ق : ٤) وقوله : « لكل أجل كتاب » (الرعد : ٣٨) ومن الآجال الاجل المسمّى الذي لا سبيل للتغيّر إليه وقوله : « وما كان لنفس أن تموت إلاّ بإذن الله كتاباً مؤجلاً » (آل عمران : ١٤٥) .

ولعل هذا النوع من الكتاب ينقسم إلى كتاب واحد عام حفيظ لجميع الحوادث والموجودات ، وكتاب خاص بكل موجود موجود ويحفظ به حاله في الوجود كما يشعر به الآيتان الأخيرتان وسائر الآيات الكريمة التي تشاكلها .

ومنها : الكتب التي يتطرق إليها التفسير ويدخلها الهو والإثبات كما يدل عليه قوله تعالى : « يحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب » (الرعد : ٣٩) واستيفاء البحث عن كل قسم من أقسام هذه الكتب مو كول إلى المهل الذي يناسبه من الكتاب . والله المستعان .

(كلام في معنى الحكم في القرآن)

الأصل في مادة الحكم بحسب ما يتحصل من موارد استعمالها هو المنع ، وبذلك سمي الحكم المولوي حكماً لما أن الأمر يمنع به المأمور عن الإطلاق في الإرادة والعمل ويلججه أن يقع على كل ما تهواه نفسه ، وكذا الحكم بمعنى القضاء يمنع مورد النزاع من أن يتزلزل بالمنازعة والمشاجرة أو يفسد بالتعدي والجور ، وكذا الحكم بمعنى التصديق يمنع القضية من تطرق الشك إليه ، والإحكام والاستحكام يشعران عن حال في الشيء يمنع من دخول ما يفسده بين أجزائه أو استيلاء الأمر الأجنبي في داخله ، والإحكام يقابل بوجه التفصيل الذي هو جعل الشيء فصلاً فصلاً يبطل بذلك التثام أجزائه وتوحيدها قال تعالى : « كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير » (هود : ١) وإلى ذلك يعود معنى الحكم الذي يقابل المتشابه .

قال الراغب في المفردات : حكم أصله منع منعاً لإصلاح ، ومنه سميت اللجام حكمة الدابة (بفتحين) فليل : حكمته ، وحكمت الدابة منعها بالحكمة ، وأحكمتها جعلت لها حكمة ، وكذلك حكمت السفينة وأحكمتها قال الشاعر : « أبنى حنيفة أحكموا سفهاكم » . انتهى .

والحكم إذا نسب إلى الله سبحانه فإن كان في تكوين أفاد معنى القضاء الوجودي وهو الإيجاد الذي يساوق الوجود الحقيقي والواقعية الخارجية بمراتبها قال تعالى : « والله يحكم لا معقب لحكمه » (الرعد : ٤١) .

وقال : « وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون » (البقرة : ١١٧) ومنه بوجه قوله : « قال الذين استكبروا إنا كل فيها إن الله قد حكم بين العباد » (المؤمن : ٤٨) .
 وإن كان في تشريع أفاد معنى التقنين والحكم المولوي قاله تعالى : « وعندم التوراة فيها حكم الله » (المائدة : ٤٣) وقال : « ومن أحسن من الله حكماً » (المائدة : ٥٠) .
 وإذا نسب إلى الأنبياء عليهم السلام أفاد معنى القضاء وهو من المناصب الإلهية التي أكرمهم بها قال تعالى : فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق » (المائدة : ٤٨) وقال تعالى : « أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم » (الأنعام : ٨٩) .
 ولعل في بعض الآيات إشعاراً أو دلالة على إبتائهم الحكم بمعنى التشريع كما في قوله حكاية عن إبراهيم عليه السلام في دعائه : « رب هب لي حكماً وألحقني بالصالحين » (الشعراء : ٨٣) .

وأما غير الأنبياء من الناس فنسب اليهم الحكم بمعنى القضاء كما في قوله : « وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه » (المائدة : ٤٧) والحكم بمعنى التشريع وقد ذمهم الله عليه كما في قوله : « وجعلوا الله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركتائنا - إلى أن قال - ساء ما يحكمون » (الأنعام : ١٣٦) وقوله « وإن وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين » (هود : ٤٥) والآية بحسب موردها يشمل الحكم بمعنى إنجاز الوعد وإنفاذ الحكم .

قوله تعالى : « فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين » الضميران في قوله : يكفر بها « وقوله : « وكلنا بها » راجعان إلى الهدى ويحوز فيه التذكير والتأنيث من جهة أنه هداية ، أو راجعان إلى الكتاب والحكم والنبوة التي هي من آثار الهداية الإلهية ، ولا يخلو أول الوجهين عن بعد ، والمشار إليه بقوله : « هؤلاء » الكافرون بالدعوة من قوم النبي صلى الله عليه وسلم والمتيقن منهم بحسب مورد الآية كفار مكة الذين أشار الله سبحانه إليهم بقوله : « إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون » (البقرة : ٦) .

والمعنى على الوجه الأول : فإن يكفر مشركو قومك بهدايتنا وهي طريقتنا فقد وكلنا بها من عبادنا من ليس يكفر بها ، والكفر والايان يتعلقان بالهداية وخاصة إذا كانت

بمعنى الطريقة كما ينسيان إلى الله سبحانه وآياته قال تعالى : « وأنا لما سمعنا الهدى آمنا به » (الجن : ١٣) وقال : « فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (البقرة : ٣٨) .

وعلى الوجه الثاني : فإن يكفر بالكتاب والحكم والنبوة - وهي التي تشتمل على الطريقة الالهية والدعوة الدينية - مشركومكة فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين .
وأما أن هؤلاء القوم من هم : - وفي تنكير اللفظ دلالة على أن لهم خطراً عظيماً - فقد اختلف فيهم أقوال المفسرين :

فمن قائل : إن المراد بهم الأنبياء المذكورون في الآيات السابقة وهم ثمانية عشر نبياً أو مطلق الأنبياء المذكورين بأسمائهم أو بنسبتهم في قوله : « ومن آباؤهم وذرياتهم وإخوانهم » ، وفيه أن سياق اللفظ لا يلائمه إذ ظاهر قوله : « ليسوا بها بكافرين » نفي الحال أو الاستمرار في النفي والمذكورون من الأنبياء عليهم السلام لم يكونوا موجودين حال الخطاب ولو كان المراد ذلك لكان المتعين أن يقال : لم يكونوا بها بكافرين ، وليس رسول الله ﷺ معدوداً منهم بحسب هذه العناية وإن كان هو منهم وأفضلهم فإن الله سبحانه يذكره ﷺ بعد ذلك بقوله : « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » .

ومن قائل : إن المراد بهم الملائكة ، وفيه - كما قيل - أن القوم وخاصة إذا أطلق من غير تقييد لا يطلق على الملائكة ولا يسبق إلى الذهن على أن في الآية بحسب السياق نوع تسلية للنبي ﷺ ولا معنى لتسليته في كفر قومه بإيمان الملائكة .

ومن قائل إن المراد بهم المؤمنون به ﷺ عند نزول السورة في مكة أو مطلق المهاجرين . وفيه : أن بعض هؤلاء قد ارتدوا بعد إيمانهم كالذي قال سائل مثل ما أنزل الله ، وقد تعرض سبحانه لأمره في هذه السورة بعد آيات ، وقد كان فيهم المنافق فلا ينطبق عليهم قوله : « ليسوا بها بكافرين » .

ومن قائل : إن المراد بهم الأنصار أو المهاجرون والانصار جميعاً أو أصحاب النبي ﷺ من المهاجرين والانصار وهم الذين أقاموا هذه الدعوة على ساقها ونصروا النبي ﷺ يوم العسرة ، وقد مدحهم الله في كتابه أبلغ المدح . وفيه : أن كرامة جماعتهم ورفعة منزلتهم بتمام جماعة مما لا يدانيه ريب لكن كان بينهم من ارتد بعد إيمانه والمنافق الذي لم يظهر حاله بعد ، ولا ينطبق على من هذا نمته مثل قوله تعالى : « فقد وكلنا بها قوماً

ليسوا بها بكافرين ، وظاهره أنه لا سبيل للكفر اليهم ولم يقل : فقد وكلنا بها قوماً يؤمنون بها أو آمنوا بها .

وربما يستفاد من كلمات بعضهم : أن المراد به قيام الإيمان بجماعتهم وإن أمكن أن يتخلف عن إقامته آحاد منهم وبعبارة أخرى قوله : « ليسوا بها بكافرين » وصف للمجتمع ولا ينافي خروج بعض الأبعاد اتّصاف المجتمع بوصفه القائم بالمجموع من حيث هو مجموع ، والمؤمنون به ﷺ من الأنصار أو منهم ومن المهاجرين أو الصحابة ثبت الإيمان فيهم ثبوتاً من غير زوال وإن زال عن بعض أفرادهم .

وهذا الوجه لو تم لدل على أن المراد بالقوم جميع الأمة المسلمة أو المؤمنون من جميع الأمم ، ولا دليل من تخصيصه بقوم دون قوم ، واختصاص بعضهم بمزايا وكرامات دينية كتقدم المهاجرين في الإيمان بالله والصبر على الأذى في جنب الله ، أو تبوء الأنصار للدار والإيمان وإعلاؤهم كلمة التوحيد لا يوجب إلا فضل اتصافهم بهذا النعت لا اختصاصه بهم وحرمان غيرهم منه مع مشاركتهم إياهم في معناه .

إلا أنه يرد على هذا الوجه : أن المألوف من كلامه في الأوصاف الاجتماعية التي لا تستوعب جميع أفراد المجتمع أن يستثنى المتخلفين عنها لو كان هناك متخلف أو يأتي بما في معنى الاستثناء كقوله : « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ، ثم رددناه أسفل سافلين ، إلا الذين آمنوا » (التين : ٦) .

وقوله : « محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم - إلى أن قال - وعد الله الذين آمنوا منهم وعملوا الصالحات مغفرة وأجرأ عظيماً » (الفتح : ٢٩) وقوله : « إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار - إلى أن قال - إلا الذين تابوا وأصلحوا واعتصموا بالله وأخلصوا دينهم لله » (النساء : ١٤٦) وقوله : « كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم - إلى أن قال - إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا » (آل عمران : ٨٩) وهذا المعنى كثير دائر في القرآن الكريم فيما بال قوله : « قوماً ليسوا بها بكافرين » لم يستثن منه المتخلف عن الوصف من القوم مع وجوده فيهم .

وأغرب منه قول بعضهم : إن المراد بوصف القوم بأنهم ليسوا بها بكافرين - والقوم

على قوله هم الانصار - الإشارة إلى أنهم وإن لم يؤمنوا بها بعد لكنهم لم يكفروا بها كما كفر بها مشركو مكة . وفيه مضافاً إلى أنه لا يسلم مما تقدم من الإشكال على الوجوه السابقة أن أهل المدينة من الانصار كانوا حين نزول الآيات مشركين يعبدون الاصنام ولا معنى لنفي الكفر عنهم اللهم إلا بمعنى الرد بعد الدعوة وهو الاستكبار والاستنكاف ولا دلائل على كون الكفر في الآية بهذا المعنى مع كون الآيات مسوقة لوصف الهداية الإلهية المقابلة للإشراك كما جرى على هذا المجرى في قوله : « ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون » . وفيه : أن التوكيل المذكور في الآية يفيد معنى الحفظ ، ولا معنى لقولنا : إن يكفر بها هؤلاء فقد حفظناها بقوم لم يؤمنوا بها ولم يردوها بعد .

ومن قائل : إن المراد بهم العجم ولم يكونوا يؤمنوا بها يومئذ وكأنه مأخوذ من قوله تعالى « إن يشأ يذهبكم أيها الناس ويأت بآخرين » (النساء : ١٣٣) فقد ورد أن المراد بالآخرين هم العجم لكن يرد عليه ما يرد على سابقه .

ومن قائل : إن المراد بالقوم هم المؤمنون من أمة محمد ﷺ أو المؤمنون من جميع الأمم . وفيه : إنه يرد عليه ما أورد على ما قبله من الوجوه . نعم يمكن أن يوجه بأن المراد بهم نفوس من هذه الأمة أو من جميع الأمم يؤمن بالله إيماناً لا يعقبه كفر ما دامت تعيش في الدنيا فهؤلاء قوم مؤمنون وليسوا بها بكافرين وإن لم يمتنع الكفر عليهم لكن دوامهم على الإيمان بدعوة التوحيد من غير كفر أو نفاق يستدعي صدق قوله « قوماً ليسوا بها بكافرين » عليهم ويتم به معنى الآية في أنها مسوقة لتسليية النبي ﷺ وتطيب قلبه الشريف إذ كان يحزنه كفر المشركين من قومه واستكبارهم عن إجابة دعوة الحق والإيمان بالله وآياته ، وفي أنها دالة على اعتزازه تعالى بحفظ هدايته وطريقته التي أكرم بها عباده المكرمين وأنبياءه المقربين .

لكن يتوجه إليه أن بناء هذا الوجه على قضية اتفاقية وهي إيمان المؤمنين بها إيماناً يتفق أن يبقى سليماً من الزوال من غير ضامن بضمن بقاءه ، ولا يلائمه قوله تعالى : « وكلنا بها » فإن التوكيل يفيد معنى الاعتماد ويتضمن معنى الحفظ والكلاءة ، ولا وجه للاعتزاز والمباهاة بأمر لا ضامن لثباته ولا حافظ لاستقراره وبقائه .

على أن الله سبحانه يذم كثيراً من الإيمان إذ يقول : « وما يؤمن أكثرهم بالله إلا

وهم مشركون» (يوسف: ١٠٦) وهذه الآيات إنما تصف التوحيد الفطري المحض والهداية الإلهية الطاهرة النقية الخالية عن شوب الشرك والظلم التي أكرم الله بها خليله إبراهيم ومن قبله وبعده من الأنبياء المكرمين عليهم السلام كما يذكره إبراهيم عليه السلام في قوله على ما يحكيه الله سبحانه عنه : « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون » (الأنعام : ٨٢) والهداية التي هذا شأنها لا يعد كل منلبس بالإيمان حافظاً لها موكلها من الله يحفظها الله به من الضيعة والفساد البتة وفيهم الطغاة والبغاة والفراعة والمستكبرون والجفاة الظلمة وأهل البدع والمتوغلون في الفجور وأنواع الفحشاء والفسق .

والذي ينبغي أن يقال في معنى الآية أعني قوله : « فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين » أن الآيات لما كانت تصف التوحيد الفطري والهداية الإلهية الطاهرة من شوب الشرك بالله سبحانه ، وتذكر أن الله سبحانه أكرم بهذه الهداية سلسلة متصلة منجدة من أنبيائه واصطفاهم بها ذرية بعضها من بعض واجتباهم وهداهم إلى صراط مستقيم لا ضلال فيه وآتاهم الكتاب والحكم والنبوة .

ثم فرع على ذلك قوله : « فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين » وسياقه سياق اعتزاز منه تعالى وتسلية للنبي صلى الله عليه وسلم وتطيبب لنفسه لثلايوهه الحزن ويفسخ عزيمته في الدعوة الدينية ما يشاهده من كفر قومه واستكبارهم وعمهم في طغيانهم فمعناه أن لا تحزن بما تراه من كفرهم بهذه الهداية الإلهية والطريقة التي تشتمل عليها الكتاب والحكم والنبوة التي آتيناها سلسلة المهديين من الأنبياء الكرام فإننا قد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين فلا سبيل للضيعة والزوال إلى هذه الهداية الإلهية لانا وكلناهم بها واعتمدنا عليهم فيها وأولئك غير كافرين بها البتة .

فهؤلاء قوم لا يتصور في حقهم كفر ولا يدخل في قلوبهم شرك لان الله وكلهم بها واعتمد عليهم فيها وحفظها بهم ولو جاز عليهم الشرك وأمكن فيهم التخلف كان الاعتماد عليهم فيها خطأً وضلالاً والله سبحانه لا يضل ولا ينسى .

فالآية تدل - والله أعلم - على أن الله سبحانه في كل زمان عبداً أو عبداً موكلين بالهداية الإلهية والطريقة المستقيمة التي يتضمنها ما آتاه أنبياءه من الكتاب والحكم والنبوة يحفظ الله بهم دينه عن الزوال وهدايته عن الانقراض ، ولا سبيل للشرك والظلم إليهم

لاعتصامهم بعصمة إلهية وهم أهل العصمة من الأنبياء الكرام وأوصيائهم عليهم السلام.

فالآية خاصة بأهل العصمة وقصارى ما يمكن أن يتوسع به أن يلحق بهم الصالحون من المؤمنين ممن اعتصم بعصمة التقوى والصلاح ومحض الإيمان عن الشرك والظلم ، وخرج بذلك عن ولاية الشيطان قال تعالى . « إنه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون » (النحل : ٩٩) إن صدق عليهم أن الله وكلهم بها واعتمد عليهم فيها .

قوله تعالى : « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » إلى آخر الآية . عاد ثانياً إلى تعريفهم بما فيه تعريف الهدى الإلهي فالهدى الإلهي لا يتخلف عن شأنه وأثره وهو الإيصال إلى المطلوب قال تعالى : « فإن الله لا يهدي من يضل » (النحل : ٣٧) .

وقد أمر النبي ﷺ في قوله : « فبهداهم اقتده » بالاقتران - وهو الاتباع - بهداهم لا بهم لأن شريعته ناسخة لشرائعهم وكتابه مهيمن على كتبهم ، ولأن هذا الهدى المذكور في الآيات لا واسطة فيه بينه تعالى وبين من يهديه ، وأما نسبة الهدى إليهم في قوله : « فبهداهم » فمجرد نسبة تشريفية ، والدليل عليه قوله : « ذلك هدى الله » الخ .

وقد استدل بعضهم بالآية على أن النبي ﷺ وأئمة كانوا متعبدين بشرائع من قبلهم إلا ما قام الدليل على نسخه ، وفيه : أن ذلك إنما يتم لو كان قيل : فبهم اقتده ، وأما قوله « فبهداهم اقتده » فهو بمنزلة عن الدلالة على ذلك ، كما هو ظاهر .

وختم سبحانه كلامه في وصف التوحيد الفطري والهداية الإلهية إليه بقوله خطاباً لنبيه : « قل لا أسألكم عليه أجراً إن هو إلا ذكرى للعالمين » كأنه قيل : اهتد بالهدى الإلهي الذي اهتدى به الأنبياء قبلك ، وذكر به العالمين من غير أن تسألهم أجراً على ذلك ، وقل لهم ذلك لتطيب به نفوسهم ، ويكون أنجح الدعوة وأبعد من التهمة ، وقد حكى الله سبحانه هذه الكلمة عن نوح ومن بعده من الأنبياء عليهم السلام في دعواتهم .

والذكرى أبلغ من الذكر كما ذكره الراغب ، وفي الآية دليل على عموم نبوت ﷺ لجميع العالمين .

(بحث روائي)

في قصص الأنبياء للشعلي : إن إلياس أتى إلى بيت امرأة من بني إسرائيل لها ابن يسمى اليسع بن خطوب ، وكان به ضر فآوته وأخفت أمره فدعاه فعموفي من الضر الذي كان به ، واتبع اليسع إلياس فأمن به وصدقه ولزمه فكان يذهب حيثما يذهب ، ثم ذكر قصة رفع إلياس ، وأن اليسع ناداه عند ذلك : يا إلياس ما تأمرني به ؟ فقذف إليه كسائه من الجو الأعلى فكان ذلك علامة على استخلافه إياه على بني إسرائيل .

قال : ونبأ الله تعالى بفضله اليسع عليه السلام وبعثه نبياً ورسولاً إلى بني إسرائيل ، وأوحى الله تعالى إليه وأيده بمثل ما أيد به عبده إلياس فأمنت به بنو إسرائيل وكانوا يعظمونه وينتمون إلى رأيه وأمره ، وحكم الله تعالى فيهم قائم إلى أن فارقهم اليسع .

وفي البحار عن الاحتجاج والتوحيد والعيون في خبر طويل رواه الحسن بن محمد النوفلي عن الرضا عليه السلام فيما احتج به على جاثليق النصارى إلى أن قال عليه السلام : إن اليسع قد صنع مثل ما صنع عيسى عليه السلام مشى على الماء وأحيا الموتى وأبرأ الأكمه والأبرص فلم يتخذة أمته رباً . الخبر .

وفي تفسير العياشي عن محمد بن الفضيل عن الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام في قوله : « ووهبنا له إسحاق ويعقوب كلا هدينا » لنجعلها في أهل بيته ، « ونوحاً هدينا من قبل » لنجعلها في أهل بيته فأمر العقب من ذرية الأنبياء من كان قبل إبراهيم وإبراهيم .

أقول : وفيه تأييد ما قدمناه أن الآيات لبيان اتصال سلسلة الهداية .

وفي الكافي مسنداً وفي تفسير العياشي مرسلًا عن بشير الدهان عن أبي عبد الله عليه السلام قال : والله لقد نسب الله عيسى بن مريم في القرآن إلى إبراهيم من قبل النساء ثم تلا : ومن ذريته داود وسليمان إلى آخر الآية وذكر عيسى .

وفي تفسير العياشي عن أبي حرب عن أبي الأسود قال : أرسل الحجاج إلى يحيى ابن معمر قال : بلغني أنك تزعم أن الحسن والحسين من ذرية النبي تجدوناه في كتاب الله ، وقد قرأت كتاب الله من أوله إلى آخره فلم أجده . قال : أليس تقرأ سورة الأنعام ؟ « ومن ذريته داود وسليمان » حتى بلغ يحيى وعيسى قال : أليس عيسى من ذرية إبراهيم ؟

قال : نعم قرأت .

أقول : ورواه في الدر المنثور عن ابن أبي حاتم عن أبي الحرب بن أبي الأسود مثله . وفي الدر المنثور أخرج أبو الشيخ والحاكم والبيهقي عن عبد الملك بن عمير قال : دخل يحيى بن معمر على الحجاج فذكر الحسين فقال الحجاج : لم يكن من ذرية النبي ﷺ . فقال يحيى : كذبت فقال لتأتيني على ما قلت ببينة قتلا : « ومن ذرية داود سليمان - إلى قوله - وعيسى وإلياس » فأخبر تعالى أن عيسى من ذرية إبراهيم بامه . قال : صدقت .

أقول : ذكر الآلوسي في روح المعاني في قوله تعالى : « وعيسى » ، وفي ذكره ﷺ دليل على أن الذرية تتناول أولاد البنات لأن انتسابه ليس إلا من جهة أمه . وأورد عليه : أنه ليس له أب يصرف إضافته إلى الام إلى نفسه فلا يظهر قياس غيره عليه في كونه ذرية لجدته من الام وتعقب بأن مقتضى كونه بلا أب أن يذكر في حيز الذرية . وفيه منع ظاهر والمسألة خلافية ، والذاهبون إلى دخول ابن البنت في الذرية يستدلون بهذه الآية ، وبها احتج موسى الكاظم رضي الله عنه على ما رواه البعض عند الرشيد .

وفي التفسير الكبير : أن أبا جعفر رضي الله تعالى عنه استدل بها عند الحجاج بن يوسف وبآية المباهلة حيث دعا ﷺ الحسن والحسين رضي الله تعالى عنها بعد ما نزل « تعالوا ندع أبناءنا وأبنائكم » . وادعى بعضهم : أن هذا من خصائصه ﷺ ، وقد اختلف أفتاء أصحابنا في هذه المسألة ، والذي أميل إليه القول بالدخول . انتهى .

وقال في المنار : وأقول : في الباب حديث أبي بكره عند البخاري مرفوعاً : « إن ابني هذا سيد » يعني الحسن ، ولفظ ابن لا يجري عند العرب على أولاد البنات ، وحديث عمر في كتاب معرفة الصحابة لأبي نعيم مرفوعاً : « وكل ولد آدم فإن عصبتهم لأبيهم خلا ولد فاطمة فإني أبوم وعصبتهم » وقد جرى الناس على هذا فيقولون في أولاد فاطمة عليها السلام : أولاد رسول الله ﷺ وأبنائوه وعترته وأهل بيته . انتهى .

أقول : وفي المسألة خلط ، وقد اشتبه الأمر فيها على عدة من الأعلام فحسبوا أن المسألة لفظية يتبع فيها اللغة حتى احتج فيها بعضهم بمثل قول الشاعر :

بنونا بنو أبنائنا وبناتنا بنوهن أبناء الرجال الأبعاد

وقوله :

وإنما أمهات الناس أوعية مستودعات وللأنساب آباء

وقد أخطأوا في ذلك ، وإنما هي مسأنة حقوقية اجتماعية من شعب مسألة القرابة ، والامم والأقوام مختلفة في تحديدها وتشخيصها وأن المرأة هل هي داخلة في القرابة ؟ وأن أولاد بنت الرجل هل هي أولاده ؟ وأن القرابة هل تختص بما يحصل بالولادة أو تعمه وما حصل بالدعاء ؟ وقد كانت عرب الجاهلية لا ترى للمرأة إلا القرابة الطبيعية التي تؤثر أثرها في الإزدواج والإنفاق ونحو ذلك ، ولا ترى لها قرابة قانونية تسمح لها بالورثة ونحوها ، وأما أولاد البنات فلم تكن ترى لها قرابة ، وكانت ترى قرابة الأديعاء وتسمي الدعي ابناً لأن اللغة كانت تجوز ذلك بل لأنهم اتبعوا في ذلك ما تجاوزهم من الامم الراقية ترى ذلك بحسب قوانينها المدنية أو سننها القومية كالروم وإيران .

وأما الإسلام فقد ألغى قرابة الدعاء من رأس قال تعالى : « وما جعل أديعاءكم أبناءكم » (الأحزاب : ٤) وأدخل المرأة في القرابة ورتب على ذلك آثارها وأدخل أولاد البنات في الأولاد قال تعالى في آية الإرث : « يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين » الآية (النساء : ١١) وقال : « للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر » (النساء : ٧) . وقال في آية محرمات النكاح : « حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم - إلى أن قال - وأحل لكم ما وراء ذلكم ، (النساء : ٢٤) فسمى بنت بنت بنتاً وأولاد البنات أولاداً من غير شك في ذلك ، وقال تعالى : « ويحيى وعيسى وإلياس » الآية فعد عيسى من ذرية إبراهيم أو نوح عليها السلام وهو غير متصل بها إلا من جهة الام .

وقد استدل أئمة أهل البيت عليهم السلام بهذه الآية وآية التحريم وآية المباينة على كون ابن بنت الرجل ابناً له والدليل عام وإن كان الاحتجاج على أمر خاص ولأبي جعفر الباقر عليه السلام احتجاج آخر أصرح من الجميع رواه في الكافي بإسناده عن عبد الصمد ابن بشير عن أبي الجارود قال : قال أبو جعفر عليه السلام : يا أبا الجارود ما يقولون لكم في الحسن والحسين ؟ قلت : ينكرون علينا أنها ابنا رسول الله صلى الله عليه وآله ، قال : فأبي نبيء احتججتهم عليهم ؟ قلت : احتججتنا عليهم بقول الله عز وجل في عيسى بن مريم : « ومن

ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون وكذلك نجزي المحسنين وذكرياً ويحيى وعيسى ، فجعل عيسى بن مريم من ذرية نوح .

قال : فأى شيء قالوا لكم ؟ قلت : قالوا : قد يكون ولد الابنة من الولد ولا يكون من الصلب . قال : فأى شيء احتججت عليهم ؟ قلت : احتججتنا عليهم بقوله تعالى لرسول الله ﷺ : « قل تعالوا ندع أبناءنا وأبنائكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم » ثم قال : أى شيء قالوا : قلت قالوا : قد يكون في كلام العرب أبناء رجل وآخر يقول : أبناؤنا . قال : فقال أبو جعفر عليه السلام : لا عطيتكما^(١) من كتاب الله عز وجل أنها من صلب رسول الله ﷺ لا يرده إلا كافر . قلت : وأين ذلك جعلت فداك ؟ قال : من حيث قال الله : « حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم ، الآية إلى أن انتهى إلى قوله تبارك وتعالى : « وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم » يا أبا الجارود هل كان يحل لرسول الله ﷺ نكاح حليلتها ؟ فإن قالوا : نعم ، كذبوا وفجروا ، وإن قالوا : لا ، فإنها ابنة لصلبه . وروى قريباً منه القمي في تفسيره .

وبالجملة فالمسألة غير لفظية ، وقد اعتبر الإسلام في المرأة القرابة الطبيعية^(٢) والتشريعية جميعاً ، وكذا في أولاد البنات أنهم من الأولاد وأن عمود النسب يجري من جهة المرأة كما يجري من جهة الرجل كما ألقى الاتصال النسبي من جهة الدعاء أو من غير نكاح شرعي ، وقد روى الفريقان عنه ﷺ أنه قال : « الولد للفراش وللعاهر الحجر » غير أن مساهلة الناس في الحقائق الدينية أنستهم هذه الحقيقة ولم يبق منها إلا بعض آثارها كالوراثة والحرمة ولم تخل السلطات الدولية في صدر الإسلام من تأثير في ذلك ، وقد تقدم البحث في ذيل آية التحريم من الجزء الثالث من الكتاب .

وفي تفسير النعماني بإسناده عن سليمان بن هارون العجلي قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : إن صاحب هذا الأمر محفوظة له لو ذهب الناس جميعاً أتى الله بأصحابه ،

(١) لا عطيتك ظ .

(٢) المراد بالقرابة الطبيعية ليست هي الولادة وما يتبعها بحسب الوراثة التكوينية الجارية في الحيوان بل القرابة من حيث تستتبع أحكاماً تشريعية لا كثير مؤنة في جعلها كاختصاص الإنسان بما ولده وحق حضنته مثلاً تجاه ما في جملة مؤنة زائدة ، وهو نظير الحكم الطبيعي في اصطلاحهم .

وهم الذين قال الله عز وجل: «فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين» وهم الذين قال الله فيهم: «فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين» .

اقول : وهو من الجري .

وفي الكافي بإسناده عن أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام : قال الله عز وجل في كتابه : « ونوحاً هدينا من قبل - إلى قوله - بكافرين » فإنه وكل بالفضل من أهل بيته والإخوان والذرية ، وهو قول الله تبارك وتعالى : « فإن يكفر بها امتك فقد وكلنا أهل بيتك بالإيمان الذي أرسلناك به فلا يكفرون به أبداً ، ولا أضيع الإيمان الذي أرسلناك به من أهل بيتك من بعدك علماء أمتك وولاة أمري بعدك ، وأهل استنباط العلم الذي ليس فيه كذب ولا إثم ولا وزر ولا بطر ولا رياء .

اقول : ورواه العياشي مرسلًا وكذا الذي قبله والحديث كسابقه من الجري .

وفي المحاسن بإسناده على ابن عيينة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال : أبو عبد الله عليه السلام : ولقد دخلت على أبي العباس وقد أخذ القوم مجلسهم فمد يده إلي والسفرة بين يديه موضوعة فذهبت لأخطو إليه فوقعت رجلي على طرف السفرة فدخلني بذلك ما شاء الله أن يدخلني إن الله يقول : « فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين » قوماً والله يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويذكرون الله كثيراً .

اقول . محصله استحياؤه عليه السلام من الله سبحانه بوقوع قدمه على طرف السفرة اضطراراً كأن في وطء السفرة كفراناً لنعمة الله فيه تعميم للكفر في قوله : « ليسوا بها بكافرين » لكفر النعمة .

وفي النهج : اقتدوا بهدى نبيكم فإنه أفضل الهدى .

اقول : واستفادته من الآيات ظاهرة .

وفي تفسير القمي عن النبي صلى الله عليه وآله قال : وأحسن الهدى هدى الأنبياء .

* * *

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ وَقُلْ
 مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ لِيَجْعلُوهُ
 قِرَاطِينَسَ تَبْدُونَهَا وَيُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ
 قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ - ٩١ . وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ
 مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ
 بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ - ٩٢ . وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى
 عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ
 مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمْرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا
 أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى
 اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ - ٩٣ . وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى
 كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى
 مَعَكُمْ شُفَعَاءَ كُمْ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءَ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ
 عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ - ٩٤ . إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ
 الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمْ اللَّهُ فَانصُ تَوْفِكُونَ - ٩٥ . فَالِقُ

الإصباحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ
 الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ - ٩٦ . وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي
 ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ - ٩٧ . وَهُوَ
 الَّذِي أَنشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ
 لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ - ٩٨ . وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ
 كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ
 طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ
 مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ
 يُؤْمِنُونَ - ٩٩ . وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ
 بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ - ١٠٠ . بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
 أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ
 عَلِيمٌ - ١٠١ . ذَلِكَُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ
 وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ - ١٠٢ . لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ
 وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ - ١٠٣ . قَدْ جَاءَكُمْ بِصَائِرٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ
 وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيفٍ - ١٠٤ . وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ
 وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ - ١٠٥ .

(بيان)

الآيات لا تخلو عن ارتباط بما قبلها فإنها تفتح بالمحاجة في خصوص إنزال الكتاب على أهل الكتاب إذ ردوا على النبي ﷺ بقولهم : « ما أنزل الله على بشر من شيء » ، والآيات السابقة تمد إتياء الكتاب من لوازم الهداية الإلهية التي أكرم بها أنبياءه .

فقد بدأت الكلام بمحاجة أهل الكتاب ثم تذكر أن أظلم الظلم أن يشرك بالله افتراء عليه أو يظلم في باب النبوة بإنكار ما هو حق منها أو دعوى ما ليس بحق منها كالذي قال : سأنزل مثل ما أنزل الله .

ثم تذكر الآيات ما يؤول إليه أمر هؤلاء الظالمين عند مساءلة الموت إذا غشيتهم خمراته والملائكة باسطوا أيديهم ، ثم تتخلص إلى ذكر آيات توحيده تعالى وذكر أشياء من أسمائه الحسنی وصفاته العلیا .

قوله تعالى : « وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء » قدر الشيء وقدره بالتحريك كميته من عظم أو صغر ونحوهما يقال : قدرت الشيء قدراً وقدرته بالتشديد تقديراً إذا بيّنت كنية الشيء، وهندسته المحسوسة ثم توسع فيه فاستعمل في المعاني غير المحسوسة فقليل : قدر فلان عند الناس وفي المجتمع أي عظمته في أعين الناس ووزنه في مجتمعهم وقيمه الاجتماعية .

وإذ كان تقدير الشيء وتحديدته بحدود لا ينفك غالباً عن وصفه بأوصافه المبينة لحاله المستتعبة لعرفانه أطلق القدر والتقدير على الوصف وعلى المعرفة بحال الشيء - على نحو الاستعارة - فيقال قدر الشيء وقدره أي وصفه ، ويقال : قدر الشيء وقدره أي عرفه ، فاللغة تبيح هذه الاستعمالات جميعاً .

ولما كان الله سبحانه لا يحيط بذاته المتعالية حس ولا وهم ولا عقل وإنما يعرف معرفة ما يليق بساحة قدسه من الأوصاف وينال من عظمته ما دلت عليه آياته وأفعاله صح استعمال القدر فيه تعالى بكل من المعاني السابقة فيقال : ما قدروا الله حق قدره أي ما عظموه بما يليق بساحته من العظمة أو ما وصفوه حق وصفه أو ما عرفوه حق معرفته . فالآية بحسب نفسها تحتمل كلا من المعاني الثلاثة أو جميعها بطريق الإلتزام لكن الأغلب

بالنظر الى الآيات السابقة الواصفة لهدايته تعالى أنبياءه المستعقبية لإيتائهم الكتاب والحكم والنبوة، وعنايته الكاملة بحفظ كلمة الحق ونعمة الهداية بين الناس زماناً بعد زمان وجيلاً بعد جيل أن تحمل على المعنى الأول فإن في إنكار إنزال الوحي خطأ لقدرة تعالى وإخراجاً له من منزلة الربوبية المعنوية بشؤون عباده وهدايتهم الى هدفهم من السعادة والفلاح .

ويؤيد ذلك ما ورد من نظير اللفظ في قوله تعالى : « وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون » (الزمر : ٦٧) .

وقوله تعالى : « إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب » ، ما قدروا الله حق قدره إن الله لقوي عزيز » (الحج : ٧٤) أي وقوته وعزته وضمف غيره وذلكه تقتضيان أن لا يحيط قدره ولا يسوي هو وما يدعون من دونه بتسمية الجميع آلهة وأرباباً فالأنسب بالآية هو المعنى الأول وإن لم يمتنع المعنيين الآخرين ، وأما تفسير « ما قدروا الله حق قدره » بأن المراد : ما أعطوه من القدرة ما هو حقها كما فسره بعضهم فأبعد المعاني المحتملة من مساق الآية .

مركز تحقيق كتاب توير علوم إسلامي

ولما قيد قوله تعالى : « وما قدروا الله حق قدره » بالظرف الذي في قوله : « إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء » أفاد ذلك أن اجترأهم على الله سبحانه وعدم تقديرهم حق قدره إنما هو من حيث إنهم نفوا إنزال الوحي والكتاب منه تعالى على بشر فدل ذلك على أن من لوازم الألوهية وخصائص الربوبية أن ينزل الوحي والكتاب لغرض هداية الناس إلى مستقيم الصراط والفوز بسعادة الدنيا والآخرة فهي الدعوى .

وقد أشار تعالى الى إثبات هذه الدعوى والحجاج له بقوله : « قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى » الخ. وبقوله : « وعلمتم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم » والأول من القولين احتجاج بكتاب من الكتب السماوية المنزلة على الأنبياء عليهم السلام الثابتة نبوتهم بالمعجزات الباهرة التي أتوا بها ففيه تمسك بوجود الهداية الإلهية المتصلة المحفوظة بين الناس بالأنبياء عليهم السلام نوح ومن بعده، وهي التي وصفها الله تعالى في الآيات السابقة من قوله : « وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر - الى قوله - إن هو إلا ذكرى للعالمين » .

والثاني من القولين احتجاج بوجود معارف وأحكام إلهية بين الناس ليس من شأنها أن تترشح من الإنسان الاجتماعي من حيث مجتمعه بماله من المواطف والأفكار التي تهديه الى ما يصلح حياته من الغذاء والمسكن واللباس والنكاح وجلب المنافع ودفع المضار والمكاره فهذه الامور التي في مجرى التمتع بالماديات هي التي يتوخاها الإنسان بحسب طبعه الحيواني ، وأما المعارف الإلهية والأخلاق الفاضلة الطيبة والشرائع الحافظة بالعمل بها لها فليست من الامور التي ينالها الإنسان الاجتماعي بشعوره الاجتماعي وأنسى للشعور الاجتماعي ذلك ؟ وهو إنما يبعث الإنسان الى استخدام جميع الوسائل التي يمكنه أن يتوصل بها الى مآربه في الحياة الأرضية ، ومقاصده في المأكل والمشرب والمنكح والملبس والمسكن وما يتعلق بها ثم يدعوه الى أن يكسر مقاومة كل ما يقاومه في طريق تمتعه إن قدر على ذلك أو يصطلحه على التعاضد والاشترار في المنافع ورعاية العدل في توزيعها إن لم يقدر عليه ، وهو سرّ كون الإنسان اجتماعياً مديماً كما تبين في أبحاث النبوة في البحث عن قوله تعالى : « كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين » الآية (البقرة : ٢١٣) في الجزء الثاني من الكتاب ، وسنزيده وضوحاً إن شاء الله .

وبالجملة فالآية أعني قوله تعالى : « وما قدروا الله حق قدره » تدل بما لها من الضمان على أن من لوازم الالهية أن تهدي الإنسان الى مستقيم الصراط وم منزل السعادة بإنزال الكتاب والوحي على بعض أفرادهم ، وتستدل على ذلك بوجود بعض الكتب المنزلة من الله في طريق الهداية أولاً ، وبوجود ما يدل على تعاليم إلهية بينهم لا ينالها الإنسان بما عنده من العقل الاجتماعي ثانياً .

قوله تعالى : « قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس يجعلونه قراطيس تبدونها وتحفون كثيراً » القراءة الدائرة تجعلونه بصيغة الخطاب والمخاطبون به اليهود لا محالة ، وقرئ « يجعلونه » بصيغة الغيبة ، والمخاطب المسؤول عنه بقوله : « من أنزل الكتاب الخ » ، حينئذ اليهود أو مشركوا العرب على ما قيل ، والمراد يجعل الكتاب قراطيس وهي جمع قرطاس إما جعله في قراطيس بالكتابة فيها ، وإما جعله نفس القراطيس بما فيها من الكتابة فالصحائف والقراطيس تسمى كتاباً كما تسمى الألفاظ المدلول عليها بالكتابة كتاباً .

وقوله : « قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى ، الخ . جواب عن قولهم المحكي بقوله تعالى : « إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء » والآية وإن لم تعين القائلين بهذا القول من هم ؟ إلا أن الجواب بما فيه من الخصوصية لا يدع ريباً في أن المخاطبين بهذا الجواب هم اليهود فالقائلون : « ما أنزل الله على بشر من شيء » هم اليهود أيضاً ، وذلك أن الآية تحتج على هؤلاء القائلين بكتاب موسى ﷺ والمشركون لا يعترفون به ولا يقولون ينزوله من عند الله ، وإنما القائلون به أهل الكتاب ، وأيضاً الآية تدممهم بأنهم يعملونه قراطيس يبدونها ويخفون كثيراً ، وهذا أيضاً من خصائص اليهود على ما نسبه القرآن إليهم دون المشركين .

على أن قوله بعد ذلك : « وعلمتم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم » على ظاهر معناه الساذج لا يصلح أن يخاطب به غير اليهود من المشركين أو المسلمين كما تقدم وسيجيء إن شاء الله تعالى .

وأما أن اليهود كانوا مؤمنين بنبوة الأنبياء موسى ومن قبله عليهم السلام وبنزول كتب سماوية كالتوراة وغيرها فلم يك يتأنى لهم أن يقولوا : ما أنزل الله على بشر من شيء لمخالفته أصول معتقداتهم فيدفعه : أن كون ذلك مخالفاً للأصل الذي عندهم لا يمنع أن يتفوه به بعضهم تعصباً على الإسلام أو تهيباً للمشركين على المسلمين أو يقول ذلك عن مسألة سألها المشركون عن حال كتاب كان النبي ﷺ يدعى نزوله عليه من جانب الله سبحانه ، وقد قالوا في تأييد وثنية مشركي العرب على أهل التوحيد من المسلمين : هؤلاء أهدي من الذين آمنوا سبيلاً ، فرجعوا قذارة الشرك على طهارة التوحيد وأساس دينهم التوحيد حتى أنزل الله : « ألم تر إلى الذين اتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدي من الذين آمنوا سبيلاً » (النساء : ٥١) .

وقولهم - وهو أبين سفهاً من سابقه - اغتياظاً على النصراني : إن إبراهيم ﷺ كان يهودياً حتى نزل فيهم قوله تعالى : « يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون - إلى أن قال - ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين » (آل عمران : ٦٧) إلى غير ذلك من أقوالهم المناقضة لاصولهم الثابتة المحكية في القرآن الكريم .

ومن كان هذا شأنه لم يبعد أن ينفي نزول كتاب سماوي على بشر لداع من الدواعي الفاسدة الباعثة له على إنكار ما يستضر بثبوتها أو تلقين الغير باطلا يعلم ببطلانه لينتفع به في بعض مقاصده الباطلة .

وأما قول من قال : إن القرآن لم يعتن بأمر أهل الكتاب في آياته النازلة بمكة وإنما كانت الدعوة بمكة قبل الهجرة إلى المشركين للابتلاء بمجماعتهم والداردارهم ، ففيه أن ذلك لا يوجب السكوت عنهم من رأس والدين عام ودعوتهم شاملة لجميع الناس والقرآن ذكر للعالمين وهم والمشركون جيران يس بعضهم بعضاً دائماً وقد جاء ذكر أهل الكتاب في بعض السور المكية من غير دليل ظاهر على كون الآية مدنية كقوله تعالى : « ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم » (العنكبوت : ٤٦) وقوله : « وعلى الذين هادوا حرمنا ما قصصنا عليك من قبل وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون » (النحل : ١١٨) وقد ذكر في سورة الأعراف كثير من مظالم بني إسرائيل مع كون السورة مكية .

ومن المستبعد أن تدوم الدعوة الإسلامية سنين قبل الهجرة وفي داخل الجزيرة طوائف من اليهود والنصارى فلا يصل خبرها إليهم أو يصل إليهم فيسكتوا عنها ولا يقولوا شيئاً لها أو عليها وقد هاجر جماعة من المسلمين إلى الحبشة وقرأوا سورة مريم المكية عليهم وفيها قصة عيسى ونبوته .

وأما قول من قال : إن السورة - يعني سورة الأنعام - إنما نزلت في الاحتجاج على المشركين في توحيد الله سبحانه وعامة الخطابات الواردة فيها متوجهة إليهم فلا مسوغ لإرجاع الضمير في قوله : « إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء » إلى اليهود بل المتعين إرجاعه إلى مشركي العرب لأن الكلام في سياق الخبر عنهم ، ولم يجر لليهود ذكر في هذه السورة فلا يجوز أن تصرف الآية عما يقتضيه سياقها من أولها إلى هذا الموضع بل إلى آخرها بغير حجة من خبر صحيح أو عقل فالأرجح قراءة « يعملونه » الخ ، ببناء الغيبة على معنى أن اليهود يعملونه فهو حكاية عنهم ذكرت في خطاب مشركي العرب .

وأما مشكلة أن المشركين ما كانوا يذعنون بكون التوراة كتاباً سماوياً فكيف يجاجون بها فقد أجاب عنه بعضهم : أن المشركين كانوا يعلمون أن اليهود أصحاب التوراة

المنزلة على موسى ﷺ فمن الممكن أن يحتاجوا من هذه الجهة .

ففيه : أن سياق السورة فيما تقدم من الآيات وإن كان لمعالجة المشركين لكن لا لأنهم هم بأعيانهم فالبيان القرآني لا يعتني بشخص أو أشخاص لأنفسهم بل لأنهم يستكبرون عن الخضوع للحق وينكرون أصول الدعوة التي هي التوحيد والنبوة والمعاد فالمنكرون لهذه الحقائق أو لبعضها هم المعنيون بالاحتجاجات الموردة فيها المانع من أن يذكر فيها بعض هفوات اليهود لو استلزم إنكار النبوة ونزول الكتاب لدخوله في غرض السورة ، ووقوعه في صف هفوات المشركين في إنكار أصول الدين الإلهي وإن كان القائل به من غير المشركين وعبدة الأصنام ، ولعله مما لفتنوه بعض المشركين ابتغاءاً للفتنة فقد ورد في بعض الآثار أن المشركين ربما سألوهم عن حال النبي ﷺ وربما بعثوا إليهم الوفود لذلك .

على أن قوله : « وعلمتم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم » كما سيأتي لا يصح أن يخاطب به غير اليهود كما لا يصح أن يخاطب غير اليهود بقوله تعالى : « قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدى الناس » والقول بأن مشركي العرب كانوا يعلمون أن اليهود هم أصحاب توراة موسى غير مقنع قطعاً فإن العلم بأن اليهود أصحاب التوراة لا يصحح الاحتجاج بنزول التوراة من عند الله سبحانه وخاصة مع وصفها بأنها نور وهدى للناس فالاعتقاد بالنزول من عند الله غير العلم بأن اليهود تدعي ذلك والمصحح للخطاب هو الأول دون الثاني .

وأما قراءة « يجعلونه » الخ ، فالوجه أن تحمل على الالتفات مع إبقاء الخطاب في قوله « من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى » ، وقوله : « وعلمتم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم » لليهود .

وقد حاول بعضهم دفع الإشكالات الواردة على جعل الخطاب في الآية للمشركين مع تصحيح القراءة جميعاً فقال ما ملخصه : إن الآية نزلت في ضمن السورة بمكة كما قرأها ابن كثير وأبو عمرو - يجعلونه قراطيس بصيغة الغيبة - محتجة على مشركي مكة الذين أنكروا الوحي استبعاداً لأن يخاطب الله البشر بشيء ، وقد اعترفوا بكتاب موسى وأرسلوا الوفد إلى أحبار اليهود مدعين بانهم أهل الكتاب الأول العالمون بأخبار الأنبياء .

فهو تعالى يقول لنبيه ﷺ: قل لهؤلاء الذين ماقدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء كقولهم: أبعث الله بشراً رسولاً: « من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً » انقشمت به ظلمات الكفر والشرك الذي ورثته بنو إسرائيل عن المصريين « وهدى للناس » أي الذين أنزل عليهم بما علمهم من الأحكام والشرائع الإلهية فكانوا على النور والهدى إلى أن اختلفوا فيه ونسوا حظاً مما ذكروا به فصاروا باتباع الأهواء « يجعلونه قراطيس يبدوونها » فيما وافق « ويخفون كثيراً » بما لا يوافق أهواءهم .

قال: والظاهر أن الآية كانت تقرأ هكذا بمكة وكذا بالمدينة إلى أن أخفى أحبار اليهود حكم الرجم وكنتموا بشارة النبي ﷺ وإلى أن قال بعضهم: ما أنزل الله على بشر من شيء كما قال المشركون من قبلهم - إن ضحت الروايات بذلك - فمئذ ذلك كان غير مستبعد ولا نخل بالسياق أن يلحق الله تعالى رسوله أن يقرأ هذه الجمل بالمدينة على مسمع اليهود وغيرهم بالخطاب لليهود فيقول: « تجعلونه قراطيس تبدوونها وتخفون كثيراً » مع عدم فسح القراءة الأولى .

قال: وبهذا الاحتمال المؤيد بما ذكر من الوقائع يتجه تفسير القراءتين بغير تكلف ما ، ويزول كل إشكال عرض للمفسرين في تفسيرهما ، انتهى كلامه ملخصاً .

وأنت خبير بأن إشكال خطاب المشركين بما لا يعترفون به باق على حاله وكذا إشكال خطاب غير اليهود بقوله: « وعلمتم ما لم تعملوا أنتم ولا آباؤكم » على ما أشرنا إليه ، وكذا تخصيصه قوله تعالى: « نوراً وهدى للناس » باليهود فقط وكذا قوله إن اليهود قالوا في المدينة: « ما أنزل الله على بشر من شيء » كر على ما فر منه .

على أن قوله: إن الله لقن رسوله أن يقرأ الآية عليهم ويخاطبهم بقوله: « تجعلونه قراطيس تبدوونها وتخفون كثيراً » مما لا دليل عليه فإن أراد بهذا التلقين وحياً جديداً بالخطاب كالوحي الأول بالغيبة كانت الآية نازلة مرتين مرة في ضمن السورة وهي إحدى آياته ومرة في المدينة غير داخلة في آيات السورة ولا جزء منها ، وإن أراد بالتلقين غير الوحي بنزول جبرئيل بها لم تكن الآية آية ولا القراءة قراءة ، وإن اريد به أن الله فهم رسوله نوعاً من التفهيم أن لفظ « تجعلونه قراطيس » الخ ، النازل عليه في ضمن سورة الأنعام بمكة يسع الخطاب والغيبة جميعاً وأن القراءتين جميعاً صحيحتان مقصودتان كما ربما يقوله

من ينهي القراءات المختلفة إلى قراءة النبي ﷺ أو القراءة عليه ونحوهما ففيه الالتزام بورود جميع الإشكال السابقة كما هو ظاهر .

واعلم أن هذه الأبحاث إنما تتأتى على تقدير كون الآية نازلة بمكة ، وأما على ما وقع في بعض الروايات من أن الآية نزلت بالمدينة فلا محل لأكثرها .

قوله تعالى : « وعلمت ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم » المراد بهذا العلم الذي علموه ولم يكونوا يعلمونه هم ولا آباؤهم ليس هو العلم العادي بالتافع والضرار في الحياة مما جهز الإنسان بالوسائل المؤدية إليه من حس وخيال وعقل فإن الكلام واقع في سياق الاحتجاج مربوط به ولا رابطة بين حصول العلوم العادية للإنسان من الطرق المودعة فيه وبين المدعي وهو أن من لوازم الألوهية أن تهدي الإنسان إلى سعادته وتنزل على بعض أفرادها الوحي والكتاب .

وليس المراد بها أن الله أفاض عليكم العلم بأشياء ما كان لكم من أنفسكم أن تعلموا كما يفيد قوله تعالى : « وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة » (النحل ٧٨) وقوله : « الذي علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم » (العلق : ٥) ، فإن السياق كما عرفت ينافي ذلك .

مركز تحقيق كتاب توير علوم إسلامي

فالمراد بالآية تعليم ما ليس في وسع الإنسان بحسب الطرق المألوفة عنده التي جهز بها أن ينال علمه ، وليس إلا ما أوحاه الله سبحانه إلى أنبيائه وحمله وحيه بكتاب أو بغير كتاب من المعارف الإلهية والأحكام والشرائع فإنها هي التي لا تسع الوسائل العادية التي عند عامة الإنسان أن تنالها .

ومن هنا يظهر أن المخاطبين بهذا الكلام أعني قوله : « وعلمت ما لم تعلموا » الخ ، ليسوا هم المشركين إذا لم يكن عندهم من معارف النبوة والشرائع الإلهية شيء ، بين يعرفونه ويعترفون به والذي كانوا ورثوه من بقايا آثار النبوة من أسلاف أجيالهم ما كانوا ليعترفوا به حتى يصح الاحتجاج به عليهم من غير بيان كاف ، وقد وصفهم الله بالجهل في أمثال قوله : « وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله » (البقرة ١١٨) .

فالخطاب متوجه إلى غير المشركين ، وليس بموجه إلى المسلمين أما أولاً : فلأن السياق سياق الاحتجاج ، ولو كان الخطاب متوجهاً إليهم لكان اعتراضاً في سياق الاحتجاج

من غير نكتة ظاهرة .

وأما ثانياً: فلما فيه من تغيير مورد الخطاب، والعدول من خطاب المخاطبين بقوله: « من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى الخ ، الى خطاب غيرهم بقوله : « وعلمتم الخ ، من غير قرينة ظاهرة مع وقوع اللبس فالخطاب لغير المشركين والمسلمين وهم اليهود المخاطبون بصدر الآية .

فقد احتج الله سبحانه على اليهود القائلين: « ما أنزل الله على بشر من شيء » عناداً وابتغاءً للفتنة من طريقتين :

أحدهما : طريق المناقضة وهو أنهم مؤمنون بالتوراة وأنها كتاب جاء به موسى ^{عليه السلام} نوراً وهدى للناس ويناقضه قولهم : « ما أنزل الله على بشر من شيء » ثم ذمهم على تقطيعها بقطعات يظهرون بعضها ويخفون كثيراً .

وثانيها : أنكم علمتم ما لم يكن في وسعكم أن تعلموه أنتم من عند أنفسكم بالاكتساب ولا في وسع آبائكم أن يعلموه فيورثوكم علمه وذلك كالمعارف الإلهية والأخلاق الفاضلة والشرائع والقوانين الناظمة للاجتماع والمعدلة له أحسن نظم وتعديل الحاسمة لأعراق الاختلافات البشرية الاجتماعية فإنها وخاصة المواد التشريعية من بينها ليست مما ينال بالاكتساب، والتي تنال منها من طريق الاكتساب العقلي كالمعارف الكلية الإلهية من التوحيد والنبوة والمعاد والأخلاق الفاضلة في الجملة لا يكفي مجرد ذلك في استقرارها في المجتمع الإنساني، فمجرد العلم بشيء غير دخوله في مرحلة العمل واستقراره في المستوى العام الاجتماعي ، فحسب التمتع من لذائذ المادة وغريزة استخدام كل شيء في طريق التوصل الى الاستعلاء على مشتبهات النفس والتسلط التام على ما تدعو إليه أهواؤها لا يدع مجالاً للإنسان يبحث فيه عن كنوز المعارف والحقائق المدفونة في فطرته ثم يبني ويدوم عليها في مسير حياته وخاصة إذا استولت هذه المادية على المجتمع واستقرت في المستوى فإنها تكون لهم ظرفاً يحصرهم في التمتع المادية لا ينقذ في شيء من أقطاره شيء من الفضائل الإنسانية ، ولا يزال ينسى فيه ما بقي من إثارة الفضائل المعنوية الموروثة واحداً بعد واحد حتى يعود مجتمعهم مجتمعاً حيوانياً ساذجاً كما نشاهده في الظروف الراقية اليوم أنهم توغلوا في المادية واستسلموا للتمتعات الحسية فشفطهم ذلك في أوقاتهم بثوانها وصرفهم عن الآخرة الى الدنيا صرفاً سلبهم الاشتغال

بالمعنويات ومنعمهم أي تفكير في ما يسعدهم في حياتهم الحقيقية الخالدة .

ولم يضبط التاريخ فيما ضبطه من أخبار الأمم والملل رجلاً من رجال السياسة والحكومة كان يدعو إلى فضائل الأخلاق الإنسانية والمعارف الطاهرة الإلهية ، وطريق التقوى والعبودية بل أقصى ما كانت تدعو إليه الحكومات الفردية الاستبدادية - هو أن يتمهد الأمر لبقاء ساطتها واستقامة الأمر لها ، وغاية ما كانت تدعو إليه الحكومات الاجتماعية - الديمقراطية وما يشابهها - أن ينظم أمر المجتمع على حسب ما يقترحه هوى أكثرية الأفراد أياماً اقترحه فضيلة أو رذيلة وافق السعادة الحقيقية العقلية أو خالفها غير أنهم إذا خالفوا شيئاً من الفضائل المعنوية والكمالات والمقاصد العالية الإنسانية التي بقيت أسماؤها عندهم وأجالتهم الفطرة إلى إعظامها والاحترام لها كالعدل والعفة والصدق وحب الخير ونصح النوع الإنساني والرفقة بالضعيف وغير ذلك فسروها بما يوافق جاري عملهم والدائر من سنتهم كما هو نصب أعيننا اليوم .

وبالجملة فالعقل الاجتماعي والشعور المادي الحاكم في المجتمعات ليس مما يوصل الإنسان إلى هذه المعارف الإلهية والفضائل المعنوية التي لا تزال المجتمعات الإنسانية على تنوعها وتطورها تتضمن أسماء كثيرة منها واحترام معانيها وأين الإخلاق إلى الأرض من الترفع عن المادة والماديات ؟ .

فليست إلا آثاراً وبقايا من الدعوة الدينية المنتهية إلى نهضات الأنبياء ومجاهداتهم في نشر كلمة الحق وبت دين التوحيد وهداية النوع الإنساني إلى سعادته الحقيقية في حياته الدنيوية والآخرية جميعاً فهي منتهية إلى تعليم إلهي من طريق الوحي وإنزال الكتب السماوية .

فقوله تعالى : « وعلمتم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم » احتجاج على اليهود في ردّ قول القائل منهم : « ما أنزل الله على بشر من شيء » بأن عندكم من العلم النافع ما لم تنالوه من أنفسكم ولا ناله ولا ورثه آباؤكم بل إنما علمتم به من غير هذا الطريق وهو طريق إنزال الكتاب والوحي من قبل الله على بعض البشر فقد أنزل الله على بعض البشر ما علمه وهو المعارف الحقّة وشرائع الدين ، وقد كان عند اليهود من هذا القبيل شيء كثير ورثوه من أنبيائهم وبتهم فيهم كتاب موسى .

وقد ظهر مما تقدم أن المراد بقوله : « وعلمتم ما لم تعلموا » مطلق ما ينتهي من المعارف والشرائع إلى الوحي والكتاب لا خصوص ما جاء منه في كتاب موسى عليه السلام وإن كان الذي منه عند اليهود هو معارف التوراة وشرائعه خلافاً لبعض المفسرين . وذلك أن لفظ الآية لا يلائم التخصيص فقد قيل : « وعلمتم ما لم تعلموا » الخ ، ولم يقل وعلمتم به أو وعلمكم الله به .

وقد قيل : « وعلمتم » الخ ، من غير فاعل التعليم لأن ذلك هو الأنسب بسياق الاستدلال لأن ذكر الفاعل في هذا السياق أشبه بالمصادرة المطلوب فكأنه قيل : إن فيما عندكم علوماً لا ينتهي إلى اكتسابكم أو اكتساب آباءكم فمن الذي علمكم ذلك ؟ ثم أجيب عن مجموع السؤالين بقوله : الله عز اسمه .

قوله تعالى : « قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون » لما كان الجواب واضحاً بيناً لا يداخله ريب ، والجواب الذي هذا شأنه يسوغ للمستدل السائل أن يتكلفه ولا ينتظر المسؤول المحتج عليه ، أمر تعالى نبيه عليه السلام أن يتصدى هو الجواب فقال : « قل الله ، أي الذي أنزل الكتاب الذي جاء به موسى والذي علمكم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم هو الله .

ولما كان القول بأن الله لم ينزل على بشر شيئاً من لغو القول وهزله الذي لا يتفوه به إلا خائض لاعب بالحقائق وخاصة إذا كان القائل به من اليهود المعترفين بتوراة موسى والمباهين بالعلم والكتاب أمره بأن يدعهم وشأنهم فقال : « ثم ذرهم في خوضهم يلعبون » .

قوله تعالى : « وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ولتنذر أم القرى ومن حولها » لما نبه على أن من لوازم الألوهية أن ينزل الوحي على جماعة من البشرم الأنبياء عليهم السلام ، وأن هناك كتاباً حقاً كالتوراة التي جاء بها موسى ، وأموراً أخرى علمها البشر لا تنتهي إلا إلى وحي إلهي وتعليم غيبي ، ذكر أن هذا القرآن أيضاً كتاب إلهي منزل من عنده على حد ما نزل سائر الكتب السماوية ، ومن الدليل على ذلك اشتماله على ما هو شأن كتاب سماوي نازل من عند الله سبحانه .

ومن هنا يظهر أولاً : أن الغرض في المقام متعلق بكون القرآن كتاباً نازلاً من عند الله تعالى دون من نزل عليه ، ولذا قال : كتاب أنزلناه ولم يقل أنزلناه إليك على خلاف موارد آخر كقوله تعالى : « كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته » (ص : ٢٩) وغيره .

وثانياً : أن الأوصاف المذكورة للكتاب بقوله : مبارك مصدق الخ ، بمنزلة الأدلة على كونه نازلاً من الله وليست بأدلة فمن أمارات أنه منزل من عند الله أنه مبارك أودع الله فيه البركة والخير الكثير يهدي الناس التي هي أقوم ، يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ، ينتفع به الناس في دنياهم باجتماع شملهم ، وقوة جمعهم ، ووحدته كلمتهم ، وزوال الشح من نفوسهم ، والضغائن من قلوبهم ، وفشوا الأمن والسلام ، ورغد عيشهم ، وطيب حياتهم وانجلاء الجهل وكل رذيلة عن ساحتهم ، واستظلالهم بمظلة سعادتهم ، وينتفعون به في أخراهم بالأجر العظيم والنعيم المقيم

ولو لم يكن من عند الله سواء كان مختلفاً من عند بشر كشبكة يفر بها الناس فيصطادون أو كان تزويقاً نفسانياً أو إلقاءً شيطانياً يخيل إلى الذي جاء به أنه وحي سماوي من عند الله وليس من عنده لم تستقر فيه ولا ترتب عليه هذه البركات الإلهية والخير الكثير فإن سبيل الشر لا يهدي سالكه إلا إلى الشر ولن ينتج فساد صلاحاً ، وقد قال تعالى : « فإن الله لا يهدي من يضل » (النحل : ٣٧) وقال : « والله لا يهدي القوم الفاسقين » (الصف : ٥) وقال : « والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه والذي خبث لا يخرج إلا نكداً » (الأعراف : ٥٨) .

ومن امارات أنه حق أنه مصدق لما بين يديه من الكتب السماوية الحققة النازلة من عند الله .

ومن امارات ذلك أنه يفى بالقرض الإلهي من خلقه وهو أن يهديهم إلى سعادة حياتهم في الدنيا والآخرة بالإنذار بوسيلة الوحي المنزل من عنده ، وهذا هو الذي يدل عليه قوله : « ولتنذر أم القرى ومن حولها » فأم القرى هي مكة المشرفة ، والمراد أهلها بدليل قوله : « ومن حولها » والمراد بما حولها سائر بلاد الأرض التي يحيط بها أو التي تجاورها كما قيل ، والكلام يدل على عناية إلهية بأم القرى وهي الحرم الإلهي منه بدىء بالدعوة وانتشرت الكلمة .

ومن هذا البيان يظهر : أن الأنسب بالسياق أن يكون قوله : « ولتنذر أم القرى » وخاصة على قراءة « لينذر » بصيغة الغيبة معطوفاً على قوله : « مصدق » بما يشتمل عليه من معنى الغاية ، والتقدير : ليصدق ما بين يديه ولتنذر أم القرى على ما ذكره

الزنجشري ، وقيل : إنه معطوف على قوله : « مبارك » والتقدير : أنزلناه لتندرام القرى ومن حولها .

قوله تعالى : « والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون » الخ ، كأنه تفريع لما عده الله سبحانه من أوصاف هذا الكتاب الذي أنزله أي لما كان هذا الكتاب الذي أنزلناه مباركاً ومصداقاً لما بين يديه نازلاً لغاية إنذار أهل الأرض فالؤمنون بالآخرة يؤمنون به لأنه يدعو إلى أمن أخروي دائم ويحذرهم من عذاب خالد .

ثم عرف تعالى هؤلاء المؤمنين بالآخرة بما هو من أخص صفات المؤمنين وهو أنهم على صلاتهم وهي عبادتهم التي يذكرون فيها ربهم يحافظون ، وهذه هي الصفة التي ختم الله به صفات المؤمنين التي وصفهم بها في أول سورة المؤمنون إذ قال : « الذين هم على صلواتهم يحافظون » (المؤمنون : ٩) ، كما بدأ بمعناها في أولها فقال « الذين هم في صلاتهم خاشعون » (المؤمنون : ٢) .

وهذا هو الذي يؤيد أن المراد بالمحافظة في هذه الآية هو الخشوع في الصلاة وهو نحو تذلل وتأثر باطني عن العظمة الإلهية عند الإنتصاب في مقام العبودية لكن المعروف من تفسيره أن المراد بالمحافظة على الصلاة المحافظة على وقتها .

(كلام في معنى البركة في القرآن)

ذكر الراغب في المفردات : أن أصل البرك - بفتح الباء - صدر البعير وإن استعمل في غيره ويقال له بركة - بكسر الباء - وبرك البعير ألقى ركبه ، واعتبر منه معنى المنزوم فقيل : ابتروكوا في الحرب أي ثبتوا ولازموا موضع الحرب ، وبراكاه الحرب وبروكاؤها للسكان الذي يلزمه الأبطال ، وابتركت الدابة وقفت وقوفاً كالبروك ، وسمي محبس الماء بركة ، والبركة ثبوت الخير الإلهي في الشيء ، قال تعالى : لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ، وسمي بذلك لثبوت الخير فيه ثبوت الماء في البركة ، والمبارك ما فيه ذلك الخير ، على ذلك : هذا ذكر مبارك أنزلناه .

قال : ولما كان الخير الإلهي يصدر من حيث لا يحس وعلى وجه لا يحصى ولا يحصر قيل لكل ما يشاهد منه زيادة غير محسوسة : هو مبارك وفيه بركة ، وإلى هذه

الزيادة أشير بما روى : أنه لا ينقص مال من صدقة ، لا إلى النقصان المحسوس حسب ما قال بعض الحاسرين حيث قيل له ذلك فقال : بيني وبينك الميزان . ثم ذكر : أن المراد بتباركه تعالى اختصاصه بالخيرات ، انتهى .

فالبركة بالحقيقة هي الخير المستقر في الشيء اللازم له كالبركة في النسل وهي كثرة الأعتاب أو بقاء الذكر بهم خالداً ، والبركة في الطعام أن يشبع به خلق كثير مثلاً ، والبركة في الوقت أن يسع من العمل ما ليس في سعة مثله أن يسعه .

غير أن المقاصد والمآرب الدينية لما كانت مقصورة في السعادات المعنوية أو الحسية التي تنتهي إليها بالأخرة كان المراد بالبركة الواقعة في الظواهر التي فيها هو الخير المعنوي أو ينتهي إليه كما أن مباركته تعالى الواقعة في قول الملائكة النازلين على إبراهيم عليه السلام : « رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت » (هود : ٧٣) خيرات متنوعة معنوية كالدين والقرب وغيرها وحسية كالمال وكثرة النسل وبقاء الذكر وغيرها وجميعها مربوطة بخيرات معنوية .

وعلى هذا فالبركة أعني كون الشيء مشتملاً على الخير المطلوب كالأمر النسبي يختلف باختلاف الأغراض لأن خيرية الشيء إنما هي بحسب الغرض المتعلق به فالغرض من الطعام ربما كان إشباعه الجائع أو أن لا يضر آكله أو أن يؤدي إلى شفاء واستقامة مزاج أو يكون نوراً في الباطن يتقوى به الإنسان على عبادة الله ونحو ذلك كانت البركة فيه استقرار شيء من هذه الخيرات فيه بتوفيق الله تعالى بين الأسباب والعوامل المتعلقة به ورفع الموانع .

ومن هنا يظهر أن نزول البركة الإلهية على شيء واستقرار الخير فيه لا ينافي عمل سائر العوامل فيه واجتماع الأسباب عليه فليس معنى إرادة الله صفة أو حالة في شيء أن يبطل سائر الأسباب والعلل المقتضية له - وقد مر كراراً في أبحاثنا السابقة - فإنما الإرادة الإلهية سبب في طول الأسباب الأخر لا في عرضها . فإنزاله تعالى بركته على طعام مثلاً هو أن يوفق بين الأسباب المختلفة الموجودة في أن لا تقتضي في الإنسان كيفية مزاجية يضره معها هذا الطعام ، وأن لا تقتضي فساده أو ضيعته أو سرقة أو نهبه أو نحو ذلك ، وليس معناه أن يبطل الله سائر الأسباب ويتكفل هو تعالى بإيجاد الخير فيه .

من غير توسيطها فافهم ذلك .

والبركة كثيرة الدور في لسان الدين فقد ورد في الكتاب العزيز ذكرها في آيات كثيرة بالفاظ مختلفة وكذا ورودها في السنة ، وقد تكرر ذكر البركة أيضاً في العهدين في موارد كثيرة يذكر فيها إعطاء الله سبحانه البركة للنبي الفلاني أو إعطاء الكهنة البركة لغيرهم وقد كان أخذ البركة في العهد القديم كالسنة الجارية .

وقد ظهر مما تقدم بطلان زعم المنكرين لوجود البركة كما نقلناه عن الراغب فيما تقدم من عبارته فقد زعموا أن عمل الأسباب الطبيعية في الأشياء لا يدع مجالاً لسبب آخر يعمل فيه أو يبطل أثرها وقد ذهب عنهم أن تأثيره تعالى في الأشياء في طول سائر الأسباب لا في عرضها حتى يؤل الأمر إلى تراحم أو إبطال ونحوهما .

قوله تعالى : « ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً إلى قوله - ما أنزل الله » عد الله سبحانه موارد ثلاثة من الظلم هي من أشد مراتبه التي لا يرقب العقل العادي في شاعتها وفضاعتها ، ولذا أوردتها في سياق السؤال .

والغرض من ذلك الدعوة إلى النزول على حكم العقل السليم والأخذ بالنصفة وخفض الجناح لصريح الحق فكأنه يقول : قل لهم : يجب علي وعليكم أن لا نستكبر عن الحق ولا نستعلي على الله تعالى بارتكاب ما هو من أشد الظلم وأشنعه وهو الظلم في جنب الله فكيف يصح لكم أن تفتروا على الله كذباً وقد دعوا له شركاء تتخذونها شفعاء ؟ وكيف يسوغ لي أن أدعي النبوة وأقول : أوحى إليّ إن كنت لست بنبي يوحى إليّ ؟ وكيف يجوز لقائل أن يقول : سأنزل مثل ما أنزل الله ، فيدخر بحكم الله ويستهزئ بآياته ؟ .

وتنتيجة هذه الدعوة أن ينقادوا لحكم النبوة فإنهم إذا اجتنبوا الافتراء على الله بالشرك ، وكف القائل « سأنزل مثل ما أنزل الله » عن مقاله ، والنبي ﷺ يصير على الوحي بقيت نبوته بلا معارض .

وافتراء الكذب على الله سبحانه وهو أول المظالم المدودة وإن كان أعم بالنسبة إلى دعوى الوحي إذا لم يوح إليه وهو ثاني المظالم المدودة ، ولذا قيل : إن ذكر الثاني بعد الأول من باب ذكر الخاص بعد العام اعتناءً بشأن الوحي وإعظاماً لأمره ، لكن التأمل في سياق الكلام ووجهه إلى المشركين يعطي أن المراد بالافتراء المذكور هو اتخاذ

الشريك لله سبحانه ، وإنما لم يصرح بذلك ليرتفع به غائلة ذكر الحاص بعد العام لأن الغرض في المقام - كما تقدم - هو الدعوة إلى الأخذ بالنصفة والتجافي عن عصبية الجاهلية فلم يصرح بالمقصود وإنما أبهم إبهاماً لئلا يتحرك بذلك عرق العصبية ولا يتنبه داعي النخوة .

فقوله : « من افترى على الله كذباً » وقوله : « أو قال أوحى إليّ ولم يوح إليه » متباينان من حيث المراد وإن كانا بحسب ظاهر ما يتراءى منها أعم وأخص .

وبدل على ما ذكرنا ما في ذيل الآية من حديث التهديد بالعذاب والسؤال عن الشركاء والشفعاء .

وأما ما قيل : إن قوله : « أو قال أوحى إليّ ولم يوح إليه شيء » نزل في مسيلة حيث ادعى النبوة فسياق الآيات كما عرفت لا يلائمه بل ظاهره أن المراد به نفسه وإن كان الكلام مع الغض عن ذلك أعم .

على أن سورة الأنعام مكية ودعواء النبوة من الحوادث التي وقعت بعد الهجرة إلا أن هؤلاء يرون أن الآية مدنية غير مكية وسيأتي الكلام في ذلك في البحث الروائي التالي إن شاء الله .

وأما قوله : « ومن قال سأنزل مثل ما أنزل الله » فظاهره أنه حكاية قول واقع ، وأن هناك من قال : سأنزل مثل ما أنزل الله ، وأنه إنما قاله استهزاءً بالقرآن الكريم حيث نسبته إلى الله سبحانه بالنزول ثم وعد الناس مثله بالإنزال ، ولم يقل : سأقول مثل ما قاله محمد أو سأتيكم بمثل ما أتاكم به .

ولذا ذكر بعض المفسرين أنه إشارة إلى قول من قال من المشركين : « لو نشاء لقلنا مثل هذا إن هذا إلا أساطير الأولين » .

وقال آخرون : إن الآية إشارة إلى قول عبد الله بن سعد بن أبي سرح : إني أنزل مثل ما أنزل الله والآية مدنية ، ومنهم من قال غير ذلك كما سيجيء إن شاء الله في البحث الروائي ، والآية ليست ظاهرة الانطباق على شيء من ذلك فإنها تتضمن الوعد بأمر مستقبل ، وقولهم : لو نشاء لقلنا « الخ » كلام مشروط وكذا قول عبد الله - إن صححت الرواية - إخبار

عن أمر حالي جار واقع .

وكيف كان فقوله : « ومن قال سائز مثل ما أنزل الله » يحكي قولاً قاله بعض المشركين من العرب استكباراً على آيات الله ، وإنما كرر فيه الموصول أعني قوله : « من » ولم يتكرر في قوله : « أو قال أوحى إلي » « النخ » لأن المظالم المعدودة وإن كانت ثلاثة لكنها من نظرة أخرى قسيان فالأول والثاني من الظلم في جنب الله في صورة الخضوع لجانبه والانتقياد لأمره ، والثالث من الظلم في صورة الاستعلاء عليه والاستكبار عن آياته .

قوله تعالى : « ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت » إلى آخر الآية ، الغمر أصله ستر الشيء وإزالة أثره ولذا يطلق الغمرة على الماء الكثير السائر لما تحته ، وعلى الجهل المطبق ، وعلى الشدة التي تحيط بصاحبها والغمرات الشدائد ، ومنه قوله تعالى : « في غمرات الموت » ، والهون والهوان الذلة .

وبسط اليد معناه واضح غير أن المراد به معنى كئاثي ، ويختلف باختلاف الموارد فبسط الغني يده جوده بماله وإحسانه لمن يستحقه ، وبسط الملك يده إدارته أمور مملكته من غير أن يزاحمه مزاحم وبسط المأمور الغليظ الشديد يده على الجرم المأخوذ به مر نكاله وإبداؤه بضرب وزجر ونحوه .

فبسط الملائكة أيديهم هو شروعهم بتعذيب الظالمين ، وظاهر السياق أن الذي تفعله الملائكة هؤلاء الظالمين هو الذي يترجم عنه قوله : « أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون » النخ ، فهذه الجمل محكية عن الملائكة لا من قول الله سبحانه ، والتقدير : يقول الملائكة لهم أخرجوا أنفسكم « النخ » فهم يعذبونهم بقبض أرواحهم قبضاً يذوقون به ألم العذاب وهذا عذابهم حين الموت ولما ينتقلوا من الدنيا إلى ما وراءها ولهم عذاب بعد ذلك ولما تقم عليهم القيامة كما يشير إليه قوله تعالى : « ومن وراءهم برزخ إلى يوم يبعثون » (المؤمنون : ١٠٠) .

وبذلك يظهر أن المراد باليوم في قوله : « اليوم تجزون » هو يوم الموت الذي يجزون فيه العذاب وهو البرزخ كما ظهر أن المراد بالظالمين هم المرتكبون لبعض المظالم الثلاثة التي عدها الله سبحانه من أشد الظلم أعني افتراء الكذب على الله ، ودعوى النبوة كذباً والاستهزاء بآيات الله .

ويؤيد ذلك ما ذكره الله من أسباب عذابهم من الذنوب وهو قوزم عنى الله غير الحق كما هو شأن المفترى الكذب على الله بنسبة الشريك إليه أو بنسبة حكم تشريعي أو وحي كاذب إليه ، واستكبارهم عن آيات الله كما هو شأن من كان يقول : « سأنزل مثل ما أنزل الله » .

وكذلك قوله : « أخرجوا أنفسكم » أمر تكويني لأن الموت والوفاة ليس في قدرة الإنسان كالحياة حتى يؤمر بذلك قال تعالى : « وأنه هو أمات وأحيا » (النجم : ٤٤) فالأمر تكويني والملائكة من أسبابه ، والكلمة مصوغة صوغ الاستعارة بالكناية والاستعارة التخيلية كأن النفس الإنسانية أمر داخل في البدن وبه حياته وبخروجه عن البدن طرو الموت وذلك أن كلامه تعالى ظاهر في أن النفس ليست من جنس البدن ولا من سنخ الأمور المادية الجسمية وإنما لها سنخ آخر من الوجود يتحد مع البدن ويتعلق به نوعاً من الاتحاد والتعلق غير مادي كما تقدم بيانه في بحث علمي في الجزء الأول من الكتاب وسيأتي في مواضع تناسبه إن شاء الله . فالمراد بقوله : « أخرجوا أنفسكم » قطع علاقة أنفسهم من أبدانهم وهو الموت ، والقول قول الملائكة على ما يعطيه السياق .

والمعنى : ولينك ترى حين يقع هؤلاء الظالمون المذكورون في شدائد الموت وسكراته والملائكة آخذون في تعذيبهم بالقبض الشديد العنيف لأرواحهم وإنبائهم بأنهم واقعون في عالم الموت معذبون فيه بعذاب الهون والذلة جزاء لقولهم على الله غير الحق ولاستكبارهم عن آياته .

قوله تعالى : « ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة » إلى آخر الآية الفرادى جمع فرد وهو الذي انفصل عن اختلاط غيره نوعاً من الاختلاط ويقابله الزوج وهو الذي يختلط بغيره بنحو ويقرب منها بحسب المعنى الوتر والشفع فالوتر ما لم ينضم إلى غيره والشفع ما انضم إلى غيره ، والتحويل إعطاء الخول أي المال ونحوه الذي يقوم الإنسان به بالتدبير والتصرف .

والمراد بالشفعاء الأرباب المعبودون من دون الله ليكونوا شفعاء عند الله فعادوا بذلك شركاء لله سبحانه في خلقه ، والآية تنسى عن حقيقة الحياة الإنسانية التي ستظهر له حينما يقدم على ربه بالتوفي فيشاهد حقيقة أمر نفسه وأنه مدبر بالتدبير الإلهي لا غير

كما كان كذلك في أول مرة كونته الحلقة ، وأن المزاغم التي انضمت إلى حياته من التكاثر بالأسباب والاعتضاد والانتصار بالأموال والأولاد والأزواج والعشائر والجموع ، وكذا الاستشفاع بالأرباب من دون الله المؤدي إلى الإشراك كل ذلك مزاغم وأفكار باطلة لا أثر لها في ساحة التكوين أصلاً .

فالإنسان جزء من أجزاء الكون واقع تحت التدبير الإلهي متوجه إلى الغاية التي غيهاها الله سبحانه له كسائر أجزاء الكون ، ولا حكومة لشيء من الأشياء في التدبير والتسيير الإلهي إلا أنها أسباب وعلل ينتهي تأثيرها إليه تعالى من غير أن تستقل بشيء من التأثير . غير أن الإنسان إذا ركبت يد الحلقة وأوجدته فوق نظره إلى زينة الحياة والأسباب والشفعاء الظاهرة وجذبت له لذائذ الحياة تعلقت نفسه بها ودعت ذلك إلى التمسك بذيل الأسباب والخضوع لها ، وألهاه ذلك عن توجيه وجهه إلى مسبب الأسباب وفاطرها والذي إليه الأمر كله فأعطاها الاستقلال في السببية لاهم له إلا أن ينال لذائذ هذه الحياة المادية بالخضوع للأسباب فصار يلعب طول الحياة الدنيا بهذه المزاغم والأوهام التي أوقعت فيها نفسه التلهية بلذائذ الحياة المادية ، واستوعب حياته اللعب بالباطل والتلهي به عن الحق كما قال تعالى : « وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب » (العنكبوت : ٦٤) .

فهذا هو الذي يسوق إليه تعليم القرآن حيث يذكر أن الإنسان إذا خرج عن زي العبودية نسي ربه فأداه ذلك إلى نسيان نفسه قال تعالى : « نسوا الله فأنساهم أنفسهم أولئك هم الفاسقون » (الحشر : ١٩) .

لكن الإنسان إذا فارقت نفسه البدن بجلول الموت بطل ارتباطه بجميع الأسباب والعلل والمعدات المادية التي كانت ترتبط بها من جهة البدن وتصل بها في هذه النشأة الدنيوية وشاهد عند ذلك بطلان استقلالها وانكسار عظمتها وتأثيرها فوقعت عين بصيرته على أن أمره أولاً وآخرأ إلى ربه لا غير وأن لا رب له سواه ولا مؤثر في شأنه دونه .

فقوله تعالى : « ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة ، إشارة إلى حقيقة الأمر ، وقوله : « وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم ، الخ ، بيان لبطلان الأسباب التلهية له عن ربه المتخللة بين أول خلقه وبين يوم يقبض فيه إلى ربه ، وقوله : « لقد تقطع بينكم وفضل عنكم ما كنتم تزعمون » بيان لسبب انقطاعه من الأسباب وسقوطها عن الاستقلال

والتأثير ، وان السبب في ذلك انكشاف بطلان المزاعم التي كان الإنسان يلعب بها طول حياته الدنيا .

فيتبين بذلك أن ليس لهذه الأسباب والضمائم في الإنسان من النصيب إلا أوهام ومزاعم يتلهى ويلعب بها الإنسان .

قوله تعالى : « إن الله فائق الحب والنوى » إلى آخر الآية . الفلق هو الشق . لما انتهى الكلام في الآية السابقة الى نفي استقلال الأسباب في تأثيرها ، وبطلان كون أربابهم شفعاء من دون الله المؤدي إلى كونهم شركاء لله صرف الكلام الى بيان أن هذه التي يشتغل بها الإنسان عن ربه ليست الا مخلوقات لله مديرة بتدبيره ، ولا تؤثر أثراً ولا تعمل عملاً في اصلاح حياة الانسان وسوقه الى غايات خلقته الا بتقدير من الله وتدبير يدبره هو لا غير فهو تعالى الرب دون غيره .

فالله سبحانه هو يشق الحب والنوى فينبت منها النبات والشجر اللذين يرتزق الناس من حبه وثمره ، وهو يخرج الحي من الميت والميت من الحي - وقد مر تفسير ذلك في الكلام على الآية ٢٧ من سورة آل عمران - فلكم الله لا غير فأنى تؤفكون والى مق تصرفون من الحق الى الباطل .

قوله تعالى : « فائق الإصباح وجعل الليل سكناً » الى آخر الآية . الإصباح بكسر الهمزة هو الصبح وهو في الاصل مصدر ، والسكن ما يسكن اليه ، والحسبان جمع حساب ، وقيل : هو مصدر حسب حساباً وحسباناً . وقوله : « وجعل الليل سكناً » عطف على قوله : « فائق الإصباح » ولاضير في عطف الجملة الفعلية على الاسمية اذا اشتملت على معنى الفعل وقرىء : « وجاعل » .

وفي فلق الصبح وجعل الليل سكناً يسكن فيه المتحركات عن حركاتها لتجديد القوى ودفع ما عرض لها من التعب والعي والكلال من جهة حركاتها طول النهار ، وجعل الشمس والقمر بما يظهر من الليل والنهار والشهور والسنين من حركاتها في ظاهرها الحسب حساباً تقدير عجيب للحركات في هذه النشأة المتغيرة المتحولة ينتظم بذلك نظام المعاش الانساني ويستقيم به أمر حياته ، ولذلك ذيلها بقوله : « ذلك تقدير العزيز العليم » فهو العزيز الذي لا يقهره قاهر فيفسد عليه شيئاً من تدبيره ، والعليم الذي لا يحبل بشيء من

مصالح مملكته حتى ينظمه نظاماً ربما يفسد من نفسه ولا يدوم بطبعه .

قوله تعالى : « وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها » الى آخر الآية . المعنى واضح والمراد بتفصيل الآيات اما تفصيلها بحسب الجمل التكويني أو تفصيلها بحسب البيان اللفظي .

ولا تنافي بين ارادة مصالح الانسان في حياته وعيشته في هذه النشأة مما يتراءى لظاهر الحس من حركات هذه الاجرام العظيمة العلوية والكرات المنجاذبة السماوية ، وبين كون كل من هذه الاجرام مراداً بإرادة إلهية مستقلة ومخلوقة بمشيئة تتعلق بنفسه وتخص شخصه فإن الجهات مختلفة ، وتحقق بعض هذه الجهات لا بدفع تحقق بعض آخر والارتباط والاتصال حاكم على جميع أجزاء العالم .

قوله تعالى : « وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع » إلى آخر الآية ، قرئ « مستقر » بفتح القاف وكسر هاء وهو على القراءة الاولى اسم مكان بمعنى محل الاستقرار فيكون « مستودع » أيضاً اسم مكان بمعنى محل الاستيداع وهو المكان الذي توضع فيه الوديعه . وقد وقع ذكر المستقر والمستودع في قوله تعالى : « وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين » « هود : ٦ » وفي الكلام حذف وإيجاز ، والتقدير : فمنكم من هو في مستقر ومنكم من هو في مستودع ، وعلى القراءة الثانية وهي الرجحى « مستقر » اسم فاعل ويكون المستودع اسم مفعول لا محالة ، والتقدير فمنكم مستقر ومنكم مستودع لم يستقر بعد .

والظاهر أن المراد بقوله : « وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة » انتهاء الذرية الإنسانية على كثرتها وانتشارها إلى آدم الذي بعده القرآن الكريم مبدء للنسل الإنساني الموجود ، وأن المراد بالمستقر هو البعض الذي تلبس بالولادة من أفراد الإنسان فاستقر في الأرض التي هي المستقر لهذا النوع كما قال تعالى : « ولكم في الأرض مستقر » (البقرة : ٣٦) ، والمراد بالمستودع من استودع في الأصلاب والأرحام ولم يولد بعد وسيولد بعد حين ، فهذا هو المناسب لمقام بيان الآية بإنشاء جميع الأفراد النوعية من فرد واحد ومن الممكن أن يؤخذ مستقر ومستودع مصدرين ميمين .

وقد عبر بلفظ الإنشاء دون الخلق ونحوه وهو ظاهر في الدفعة وما في حكه دون

التدريج ، ويؤيد هذا المعنى أيضاً ما تقدم من قوله تعالى : « وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها » كما لا يخفى أي يعلم ما استقر منها في الأرض بفعلية التكون ، وما هو في طريق التكون مما لم يتكون بالفعل ولم يستقر في الأرض .

فالمعنى : وهو الذي أوجدكم معشر الأناسي من نفس واحدة وعمر بكم الأرض الى حين فهي مشغولة بكم ما لم تنقرضوا فلا يزال بعضكم مستقراً فيها وبعضكم مستودع في الأصلاب والأرحام أو في الأصلاب فقط في طريق الاستقرار فيها .

وقد أورد المفسرون في الآية معاني أخر كقول بعضهم : إن المراد من إنشائهم من نفس واحدة خلقهم من جماع واحد من النفس وهو النفس الإنسانية « أو أن المراد هو الإنشاء من نوع واحد من التركيب النفسي والبدني ، وهو الحقيقة الإنسانية المؤلفة من نفس وبدن إنسانيين .

وكقول بعضهم : إن المراد بالمستقر الأرحام والمستودع الأصلاب وقول بعض آخر : إن المستقر الأرض والمستودع القبر ، وقول بعض آخر : إن المستقر هو الرحم والمستودع الأرض أو القبر ، وقول بعض آخر : إن المستقر هو الروح والمستودع هو البدن ، إلى غير ذلك من أقاويلهم التي لا كثير جدوى في التعمير لها .

قوله تعالى : « هو الذي أنزل من السماء ماء » إلى آخر الآية . السماء هي جهة العلو فكلمتا علاك وأظلك فهو سماء ، والمراد بقوله : « فأخرجنا به نبات كل شيء » على ما قيل ، فأخرجنا بالماء الذي أنزلناه من السماء النبات والنمو الذي في كل شيء تام له قوة النبات من الكمون إلى البروز ، أي أنبتنا به كل شيء نباتي كالنجم والشجر والإنسان وسائر الحيوان .

والخضر هو الأخضر وكأنه مخفف الحاضر ، وتراكب الحب انمقاد بعضه فوق بعض كما في السنبلة ، والطلع أول ما يبدو من ثم النخل ، والقنوان جمع قنو وهو العنق بالكسر وهو من التمر كالمنقود من العنب ، والدانية أي القريبة ، والمشتبه وغير المتشابه المشاكل وغير المشاكل في النوع والشكل وغيرهما . وينع الثمر نضجه .

وقد ذكر الله سبحانه أموراً مما خلقه لينظر فيها من له نظر وبصيرة فيهندي

بالنظر فيها إلى توحيدده ، وهي أمور أرضية كفلق الحبة والنواة ونحو ذلك ، وأمور سماوية كالليل والصبح والشمس والقمر والنجوم ، وأمر راجع إلى الإنسان نفسه وهو إنشاء نوعه من نفس واحدة فمستقر ومستودع ، وأمور مؤلفة من الجميع كإتزال المطر من السماء وتهيئة الغذاء من نبات وحب وثمر وإنبات ما فيه قوة النمو كالنبات والحيوان والإنسان من ذلك .

وقد عد النجوم آية خاصة بقوم يعلمون ، وإنشاء النفوس الإنسانية آية خاصة بقوم يفقهون ، وتدبير نظام الإنبات آية لقوم يؤمنون والمناسبة ظاهرة فإن النظر في أمر النظام أمر بسيط لا يفتقر إلى مؤونة زائدة بل يناله الفهم العادي بشرط أن يقنور بنصفه الإيمان ولا يتلطح بقذارة العناد واللجاج ، وأما النظر في النجوم والأوضاع السماوية فمما لا يتخطى العلماء بهذا الشأن من يعرف النجوم ومواقمها وسائر الأوضاع السماوية إلى حد ما ولا يناله الفهم العام العامي إلا بمؤونة : وأما آية الأنفس فإن الاطلاع عليها وعلى ما عندها من أسرار الخلق يحتاج مضافاً إلى البحث النظري إلى مراقبة باطنية وتعمق شديد وتثبت بالغ وهو الفقه .

قوله تعالى : « وجعلوا له شركاء الجن وخلقهم » إلى آخر الآية . الجن إما مفعول لجعلوا ومفعوله الآخر شركاء أو بدل من شركاء ، وقوله : « وخلقهم » كأنه حال وإن منعه بعض النحاة وحجتهم غير واضحة . وكيف كان فالكلمة في مقام ردم ، والمعنى وجعلوا له شركاء الجن وهو خلقهم والمخلوق لا يجوز أن يشارك خالقه في مقامه .

والمراد بالجن الشياطين كما ينسب إلى المجرم القبول : بأمر من ويزدان . ونظيره ما عليه اليزيدية الذين يقولون بالوهية إبليس (الملك طاوس - شاه بريان) أو الجن المعروف بناءً على ما نسب إلى قریش أنهم كانوا يقولون : إن الله قد صاهر الجن فحدث بينها الملائكة ، وهذا أنسب بسياق قوله : « وجعلوا له شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم » وعلى هذا فالبنون والبنات هم جميعاً من الملائكة خرقوهم أي اختلقوهم ونسبوهم إليه افتراءً عليه سبحانه وتعالى عما يشركون .

ولو كان المراد من هو أعم من الملائكة لم يبعد أن يكون المراد بهم ما يوجد في سائر الملل غير الإسلام فالبرهمنية والبوذية يقولون بنظير ما قالته النصرانية من بنوة المسيح

كما تقدم في الجزء الثالث من الكتاب، وسائر الوثنيين القدماء كانوا يشبتون لله سبحانه بنين وبنات من الآلهة على ما يدل عليه الآثار المكتشفة، ومشركو العرب كانوا يقولون: إن الملائكة بنات الله.

قوله تعالى: «بديع السماوات والأرض» إلى آخر الآية. جواب عن قولهم بالبنين والبنات، ومحصله أن لا سبيل لتحقيق حقيقة الولد إلا اتخاذ صاحبة ولم يكن له تعالى صاحبة فأنسى يكون له ولد؟.

وأيضاً هو تعالى الخالق لكل شيء وفاطره، والولد هو الجزء من الشيء يريه بنوع من اللقاح وجزء الشيء والمائل له لا يكون مخلوقاً له البتة، ويجمع الجميع أنه تعالى بديع السماوات والأرض الذي لا يماثله شيء من أجزائها بوجه من الوجوه فكيف يكون له صاحبة يتزوج بها أو بنون وبنات يماثلونه في النوع فهذا أمر يخبر به الله الذي لا سبيل للجهل إليه فهو بكل شيء عليم، وقد تقدم في الكلام على قوله تعالى: «وما كان لبشر أن يؤتيه الله الخ» (آل عمران: ٧٩) في الجزء الثالث من الكتاب ما ينفع في المقام.

قوله تعالى: «ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء» إلى آخر الآيتين الجملة الأولى أعني قوله: «ذلكم الله ربكم» نتيجة متخذة من البيان المورد في الآيات السابقة، والمعنى: إذا كان الأمر على ما ذكر فالله الذي وصفناه هو ربكم لا غير، وقوله: «لا إله إلا هو» كالتصريح بالتوحيد الضمني الذي تشمل عليه الجملة السابقة، وهو مع ذلك يفيد معنى التعليل أي هو الرب ليس دونه رب لأنه الله الذي ليس دونه إله وكيف يكون غيره رباً وليس بإله.

وقوله: «خالق كل شيء» تعليل لقوله: «لا إله إلا هو» أي إنما انحصرت الانوهمية فيه لأنه خالق كل شيء من غير استثناء فلا خالق غيره لشيء من الأشياء حتى يشاركه في الانوهمية، وكل شيء مخلوق له خاضع له بالعبودية فلا يعادله فيها.

وقوله: «فاعبدوه» متفرع كالنتيجة على قوله «ذلكم الله ربكم» أي إذا كان الله سبحانه هو ربكم لا غير فاعبدوه، وقوله: «وهو على كل شيء وكيل» أي هو القائم على كل شيء المدير لأمره الناظم نظام وجوده وحياته وإذا كان كذلك كان من الواجب أن يتقى فلا يتخذ له شريك بغير علم فالجملة كالتأكيد لقوله: «فاعبدوه» أي لا تستنكفوا

عن عبادته لأنه وكيل عليكم غير غافل عن نظام أعمالكم .

وأما قوله : « لا تدركه الأبصار » فهو لدفع الدخيل الذي يوهمه قوله : « وهو على كل شيء وكيل » بحسب ما تتلقاه أفهام المشركين الساذجة والخطاب معهم ، وهو أنه إذا صار وكيلاً عليهم كان أمراً جسانياً كسائر الجسانيات التي تتصدى الأعمال الجسانية فدفعه بأنه تعالى لا تدركه الأبصار لتعالیه عن الجسمية ولو أزمها ، وقوله : « وهو يدرك الأبصار » دفع لما يسبق إلى أذهان هؤلاء المشركين الذين اعتادوا بالتفكير المادي ، وأخذوا إلى الحس والمحسوس وهو أنه تعالى إذا ارتفع عن تعلق الأبصار به خرج عن حیطة الحس والمحسوس وبطل نوع الاتصال الوجودي الذي هو مناط الشعور والعلم ، وانقطع عن مخلوقاته فلا يعلم بشيء كما لا يعلم به شيء ، ولا يبصر شيئاً كما لا يبصره شيء فأجاب تعالى عنه بقوله : « وهو يدرك الأبصار » ثم علل هذه الدعوى بقوله : « وهو اللطيف الخبير » واللطيف هو الرقيق النافذ في الشيء ، والخبير من له الخبرة ، فإذا كان تعالى محيطاً بكل شيء بحقيقة معنى الإحاطة كان شاهداً على كل شيء لا يفقده ظاهراً شيء من الأشياء ولا باطناً ، وهو مع ذلك ذو علم وخبرة كان عالماً بظواهر الأشياء وبواطنها من غير أن يشغله شيء عن شيء أو محتجب عنه شيء بشيء فهو تعالى يدرك البصر المبصر معاً ، والبصر لا يدرك إلا المبصر .

وقد نسب إدراكه إلى نفس الأبصار دون أولى الأبصار لأن الإدراك الموجود فيه تعالى ليس من قبيل إدراكنا الحسية حتى يتعلق بظواهر الأشياء من أعراضها كالبصر مثلاً الذي يتعلق بالأضواء والألوان ويدرك به القرب والبعد والعظم والصغر والحركة والسكون بنحو بل الأعراض وموضوعاتها بظواهرها وبواطنها حاضرة عنده مكشوفة له غير محجوبة عنه ولا غائبة فهو تعالى يجد الأبصار بحقائقها وما عندها وليست تناله .

ففي الآيتين من سطوح البيان وسهولة الطريق وإيجاز القول ما يحير اللب وهما مع ذلك تهديان المتدبر فيها إلى أسرار دونها أستر .

(كلام في عموم الخلقه وانبساطها على كل شيء)

قوله تعالى : « ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء » ظاهره وعموم الخلقه لكل شيء وانبساط إيجاده تعالى على كل ما له نصيب من الوجود والتحقق ، وقد تكرر

هذا اللفظ أعني قوله تعالى: « الله خالق كل شيء » منه تعالى في كلامه من غير أن يوجد فيه ما يصلح لتخصيصه بوجه من الوجوه قال تعالى: « قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار » (الرعد : ١٦) وقال تعالى: « الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل » (الزمر : ٦٢) ، وقال تعالى « ذاكم الله ربكم خالق كل شيء لا إله إلا هو » (المؤمن : ٦٢) .

وقد نشبت بين الباحثين من أهل الملل في هذه المسألة مشاجرات عجيبة يتبعها أقاويل مختلفة حتى من المتكلمين والفلاسفة من النصارى واليهود فضلاً عن متكلمي الإسلام وفلاسفته ، ولا يهمننا المبادرة الى إيراد أقوالهم وآرائهم والتكلم معهم ، وإنما بحثنا هذا قرآني تفسيري لا شغل لنا بغير ما يتحصل به الملخص من نظر القرآن الكريم بالتدبر في أطراف آياته الشريفة .

نجد القرآن الكريم يسلم ما تسلمه من أن الموضوعات الخارجية والأشياء الواقعة في دار الوجود كالسما والكواكبها ونجومها والأرض وجبالها ووهادها وسهلبها وبحرها وبرها وعناصرها ومعدنياتها والسيحاب والرعد والبرق والصواعق والمطر والبرد والنجم والشجر والحيوان والإنسان لها آثار وخواص هي أفعالها وهي تنسب إليها نسبة الفعل إلى فاعله والمعلول إلى علته .

ونجده يصدق أن للإنسان كسائر الأنواع الموجودة أفعالاً تستند إليه وتقوم به كالأكل والشرب والمشي والقعود وكالإصحة والمرض والنمو والفهم والشعور والفرح والسرور من غير أن يفرق بينه وبين غيره من الأنواع في شيء من ذلك فهو يخبر عن أعماله ويأمره وينهاه ، ولولا أن له فعلاً لم يرجع شيء من ذلك إلى معنى محصل . فالقرآن يزن الواحد من الإنسان بعين ما تزنه نحن معشر الإنسان في مجتمعنا فنعتقد أن له أفعالاً وآثاراً منسوبة إليه نؤاخذة في بعض أفعاله التي ترجع بنحو الى اختياره كالأكل والشرب والمشي ونصفح عنه فيما لا يرجع الى اختياره من آثاره القائمة به كالصحة والمرض والشباب والشيب وغير ذلك .

فالقرآن ينظم النظام الموجود مثل ما ينتظم عند حواسنا وتؤيده عقولنا بما شفعت به من التجارب ، وهو أن أجزاء هذا النظام على اختلاف هوياتها وأنواعها فعالة

بأفعالها مؤثرة متأثرة في غيرها ومن غيرها وبذلك تلتئم أجزاء النظام الموجود الذي لكل جزء منها ارتباط تام بكل جزء ، وهذا هو قانون العلية العام في الأشياء ، وهو أن كل ما يجوز له في نفسه أن يوجد وأن لا يوجد فهو إنما يوجد عن غيره فالمعلول يمتنع الوجود مع عدم علته ، وقد أمضى القرآن الكريم صحة هذا القانون وعمومه ، ولو لم يكن صحيحاً أو تخلف في بعض الموارد لم يتم الاستدلال به أصلاً ، وقد استدل القرآن به على وجود الصانع ووحدانيته وقدرته وعلمه وسائر صفاته .

وكما أن المعلول من الأشياء يمتنع وجوده مع عدم علته كذلك يجب وجوده مع وجود علته قضاءً لحق الرابطة الوجودية التي بينها . وقد أنفذه الله سبحانه في كلامه في موارد كثيرة استدل فيها من طريق ما له من الصفات العليا على ثبوت آثارها ومعاليها كقوله : وهو الواحد القهار وقوله : إن الله عزيز ذو انتقام ، إن الله عزيز حكيم ، إن الله غفور رحيم وغير ذلك ، واستدل أيضاً على كثير من الحوادث والأمور بثبوت أشياء أخرى يستعقب ثبوتها بعدها كقوله : «فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل» (يونس : ٧٤) وغير ذلك مما ذكر من أمر المؤمنين والكافرين والمنافقين ولو جاز أن يتخلف أثر من مؤثره إذا اجتمعت الشرائط اللازمة وارتفعت الموانع المنافية لم يصح شيء من هذه الحجج والأدلة البتة .

فالقرآن يسلّم حكومة قانون العلية العام في الوجود ، وأن لكل شيء من الأشياء الموجودة وعوارضها ولكل حادث من الحوادث السكينة علة أو مجموع عللها يجب وجوده وبدونها يمتنع وجوده هذا مما لا ريب فيه في بادئ التدبر .

ثم إننا نجد أن الله سبحانه في كلامه يعمم خلقه على كل ما يصدق عليه شيء من أجزاء الكون قال تعالى : « قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار » (الرعد : ١٦) إلى غير ذلك من الآيات المنقولة آنفاً ، وهذا ببسط عليته وفاعليته تعالى لكل شيء مع جريان العلية والمعلولية الكونية بينها جميعاً كما تقدم بيانه .

وقال تعالى : « الذي له ملك السماوات والأرض - إلى أن قال - وخلق كل شيء فقدره تقديراً » (الفرقان : ٢) وقال : « الذي أعطي كل شيء خلقه ثم هدى » (طه : ٥٠) وقال : « الذي خلق فسوى ، والذي قدر فهدى » (الأعلى : ٣) إلى غير ذلك من الآيات .

وفي هذه الآيات نوع آخر من البيان أخذت فيه الأشياء منسوبة إلى الخلق وأعمالها وأنواع آثارها وحركاتها وسكناتها منسوبة إلى التقدير والهداية الإلهية فإلى تقديره تعالى تنتهي خصوصيات أعمال الأشياء وآثارها كالإنسان بخطو ويمشي في انتقاله المكاني والحوث يسبح والطير يطير يحناحيه قال تعالى : « فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على أربع يخلق الله ما يشاء » (النور : ٤٥) والآيات في هذا المعنى كثيرة ، فخصوصيات أعمال الأشياء وحدودها وأقذارها تنتهي إليه تعالى ، وكذلك الغايات التي تقصدها الأشياء على اختلافها فيها ، وتشتتها وتفنتها إنما تتعين لها وتروم نحوها بالهداية الإلهية التي تصحبها منذ أول وجودها إلى آخره ، وينتهي ذلك إلى تقدير العزيز العليم .

فالأشياء في جواهرها وذواتها تستند إلى الخلق الإلهية وحدود وجودها وتحولاتها وغاياتها وأهدافها في مسير وجودها وحياتها كل ذلك ينتهي إلى التقدير المنتهي إلى خصوصيات الخلق الإلهية وهناك آيات أخرى كثيرة ناطقة بأن أجزاء الكون متصل بعضه ببعض متلائم بعض منه مع بعض متوحدة في الوجود يحكم فيها نظام واحد لا مدبر له إلا الله سبحانه ، وهو الذي ربما سمي بيهان اتصال التدبير .
فهذا ما ينتجه التدبير في كلامه تعالى غير أن هناك جهات أخرى ينبغي للباحث المتدبر أن لا يغفل عنها وهي ثلاث :

إحداها : أن من الأشياء ما لا يرتاب في قبضه وشناعته كأنواع الظلم والفجور التي ينقبض العقل من نسبتها إلى ساحة القدس والكبرياء والقرآن الكريم أيضاً ينزهه تعالى عن كل ظلم وسوء في آيات كثيرة كقوله : « وما ربك بظلام للعبيد » (حم السجدة : ٤٦) وقوله : « قل إن الله لا يأمر بالفحشاء » (الأعراف : ٢٨) وغير ذلك ، وهذا ينافي عموم الخلق لكل شيء فمن الواجب أن تخصص الآية بهذا المخصص العقلي والشرعي .

وينتج ذلك أن الأفعال الإنسانية مخلوقة للإنسان وما وراءه من الأشياء ذواتها وآثارها مخلوقة لله سبحانه .

على أن كون الأفعال الإنسانية مخلوقة له تعالى يبطل كونها عن اختيار الإنسان ، ويبطل بذلك نظام الأمر والنهي والطاعة والمعصية والثواب والعقاب وإرسال الرسل

وإزالة الكتب وتشريع الشرائع . كذا ذكره جمع من الباحثين .

وقد ذهب على هؤلاء في بحثهم أن يفرقوا بين الأمور الحقيقية التي تنال الوجود والتحقق حقيقة ، والأمور الاعتبارية والجهات الرضعية التي لا ثبوت لها في الواقع ، وإنما اضطر الإنسان إلى تصورها أو التصديق بها حاجة الحياة ، وابتغاء سعادة الوجود بالاجتماع والتمدد فخلطوا بين الجهات الوجودية والمدمية في الأشياء ، وقد تقدمت نبذة من هذا البحث في الكلام على الجبر والتفويض في الجزء الأول من الكتاب .

والذي يناسب المقام من الكلام أن ظاهر قوله : « والله خالق كل شيء » يعمم الحلقة لكل شيء ثم قوله تعالى : « الذي أحسن كل شيء خلقه » (السجدة : ٧) يثبت الحسن لكل ما خلقه الله ، ويتحصل من الآيتين أن كل ما يصدق عليه اسم شيء ما خلا الله فهو مخلوق ، وأن كل مخلوق فهو متصف بالحسن فالخلق والحسن متلازمان في الوجود فكل شيء فهو من جهة أنه مخلوق لله أي بتام واقعيته الخارجية حسن فلو عرض لها عارض السوء والقبح كان من جهة النسب والإضافات وأمور أخرى غير جهة واقعيته ووجوده الحقيقي الذي ينسب به إلى الله سبحانه وإلى فاعله المروض له .

ثم إننا نحصل في كلامه تعالى على موارد كثيرة يذكر فيها السيئة والظلم والذنب وغيرها ذكر تسليم فلنقض بضمها إلى ما تقدم بأن هذه معان وعناوين غير حقيقية لا يلحق الشيء من جهة انتسابه إلى الله سبحانه وخلق له ، وإنما يلحق الموضوع الذي يقوم الأثر والعمل به من جهة وضع أو نسبة أو إضافة فإن كل معصية وظلم فإن معه من سنخه ما ليس بمعصية وإنما يختلفان من جهة اشتغال أحدهما على مخالفة أمر تشريعي أو عقلي أو اشتغاله على فساد في المجتمع أو نقض لغاية دون الآخر مثاله الزنا والنكاح وهما فعلتان متماثلان لا يختلفان في حقيقتها ووجودهما النوعي مثلاً وإنما يختلفان بالموافقة والمخالفة للشرع الإلهي أو السنة الاجتماعية أو مصلحة المجتمع ، وتلك أمور وضعية وجهات إضافية ، والحلقة والإيجاد إنما يتعلق بجهة التكوين والخارج ، وأما الجهات الإضافية والعناوين الوضعية التي تلحق الأشياء بحسب انطباقها على المصالح والمفاسد الاجتماعية المستعقبة للمدح والذم أو الثواب والعقاب بحسب ما يشخصها ويحكم بها العقل العملي والشعور الاجتماعي فإنما هي أمور لا تتعدى طور الاجتماع ولا يدخل في دار التكوين أصلاً إلا

آثارها التي هي أقسام الثواب والعقاب مثلا .

فالفعل الكذائي كالظلم بعنوانه الذي هو الظلم قبيح في ظرف الاجتماع ومعصية تستلعب الذم والعقاب عند المجتمعين ، وأما بحسب التكوين فليس إلا أثراً أو مجموع آثار من قبيل الحركات المعارضة للإنسان والعلل الخارجية وخاصة السببية الاولى الإلهية إنما تفتج هذه الجهة التي هي جهة التكوين ، وأما عنوانه القبيح وما يلحق به فإنما هو مولود النظر التشريع أو العقلاني لا خبر عنه بنظر التكوين كما أن زيدا الرئيس هو بعنوانه الذي هو الرئاسة موضوع اجتماعي عندنا له آثار مرتبة عليه في المجتمع كاحترام والتقدم ونفوذ الكلمة وإدارة الامور ، وأما من حيث التكوين والواقعية فإنما هو فرد من أفراد الإنسان لا فرق بينه وبين الفرد المرءوس أصلاً ، ولا خبر في هذا النظر عن الرئاسة والآثار المرتبة عليها ، وكذا الغني والفقير والسيد والمسود والعزيز والذليل والشريف والخسيس وأمثال ذلك مما لا يحصى .

وبالجملة الحلقة في عين أنها تعم كل شيء إنما تتعلق بالموضوعات والأفعال الواقعة في ظرف الاجتماع المعنونة بمختلف عناوينها بجهة تكوينها وواقعتها الخارجية ، وأما ما وراء ذلك من جهات القبح والحسن والمعصية والطاعة وسائر الأوصاف والعناوين الاجتماعية الطارئة على الأفعال والموضوعات فالخلق والإيجاد لا يتعلق بها ، وليس لها ثبوت إلا في ظرف التشريع أو القضاء الاجتماعي وساحة الاعتبار والوضع .

وإذا تبين أن ظرف تحقق الأمر والنهي وانتشاء الحسن والقبح والطاعة والمعصية وتعلق الثواب والعقاب وارتباطها بالفعل وكذا سائر الامور والعناوين الاجتماعية كالمولوية والعبودية والرئاسة والمرءوسية والعزة والذلة ونحو ذلك غير ظرف التكوين وساحة الواقعية الخارجية التي يتعلق بها الخلق والإيجاد ظهر أن عموم الحلقة لكل شيء لا يستلزم شيئاً من المفسد التي ذكروها كبطلان نظام الأمر والنهي والثواب والعقاب وغير ذلك مما تقدم ذكره .

وكيف يسوغ لمن تدبر كلامه تعالى أن يفتي بمثل هذه الثنوية وكلامه مشحون بأنه خالق كل شيء وأنه الله الواحد القهار وأن قضاءه وقدره وهدايته التكوينية وربوبيته وتدبيره شامل لكل شيء لا يشذ عنه شاذ ، وأن ملكه وسلطانه وإحاطته وكرسيه ومع

كل شيء ، وأن له ما في السماوات والأرض وما ظهر وما بطن ، وكيف يستقيم شيء من هذه التعاليم الإلهية المنبثقة عن توحيده في ربوبيته مع وجود ما لا يحصى من مخلوقات غيره خلال مخلوقاته .

الثانية : أن القرآن الكريم إذ ينسب خلق كل شيء إليه تعالى ويحصر العلة الفاعلة فيه كان لازمه إبطال رابطة العلية والمعلولية بين الأشياء فلا مؤثر في الوجود إلا الله ، وإنما هي عادة تعالى جرت أن يخلق ما نسميه معلولاً عقيب ما نسميه علة من غير أن تكون بينها رابطة توجب وجود المعلول منها عقيب العلة فالنار التي تستعقب الحرارة نسبتها إلى الحرارة والبرودة على السواء ، والحرارة نسبتها إلى النار والثلج على السواء غير أن عادة الله جرت أن يخلق الحرارة عقيب النار والبرودة بعد الثلج من غير أن يكون هناك إيجاب واقتضاء بوجه أصلاً .

وهذا النظر يبطل قانون العلية والمعلولية العام الذي عليه المدار في القضاء العقلي وبطلانه ينسد باب إثبات الصانع ولا تقصّل النوبة مع ذلك إلى كتاب إلهي يحتاج به على بطلان رابطة العلية والمعلولية بين الأشياء ، وكيف يسع أن يبطل القرآن الشريف حكماً صريحاً عقلياً ويمزل العقل عن قضائه؟ وإنما تثبت حقيقته وحججته بالحكم العقلي والقضاء الوجداني ، وهو إبطال النتيجة لدليلها الذي لا يؤثر إلا إبطال النتيجة لنفسها .

وهؤلاء إنما وقعوا فيما وقعوا من جهة خلطهم بين العلل الطولية والعرضية وإنما يستحيل توارد العلتين على شيء إذا كانتا في عرض واحد لا إذا كانت إحداها في طول الأخرى ، مثال ذلك أن العلة التامة لوجود النار كما توجب وجود النار كذلك توجب وجود الحرارة ولا يجتمع مع ذلك في الحرارة إيجابان ولا تعمل فيها علتان تامتان مستقلتان بل علة معلولة لعلة .

وبتقريب آخر أدق: منشأ الخطأ هو عدم التمييز بين الفاعل بمعنى ما منه والفاعل بمعنى ما به ولاستقصاء القول في المسألة محل آخر .

الثالثة: وهي قريبة المأخذ من الثانية أنهم لما وجدوا أنه تعالى ينسب خلق كل شيء إلى نفسه ، وهو تعالى مع ذلك يسلم وجود رابطة العلية والمعلولية بين الأشياء أنفسها حسبوا أن ما له علة ظاهرة معلومة من الأشياء فهي العلة له دونه تعالى وإلا لزم اجتماع

علتين مستقلتين على معلول واحد ولا يبقى لتأثيره تعالى إلا حدوث الأشياء وبدء وجودها ولذا تراهم يرومون إثبات الصانع من جهة حدوث الأشياء كحدوث الإنسان بعد ما لم يكن وحدثت الأرض بعد ما لم تكن وحدث العالم بعد ما لم يكن .

ويضيفون إلى ذلك وجود أمور أو حدوث حوادث مجهولة العلة للإنسان كالروح والحياة في الإنسان والحيوان والنبات فإن الإنسان لم يظهر بعلة وجودها بعد ، والبسطاء منهم يضيفون إلى ذلك أمثال السحب والثلوج والأمطار وذوات الأذنان والزلازل والقحط والفلاء والأمراض العامة ونحو ذلك مما لا يظهر عليها الطبيعية للأفهام العامة ثم كلما لاح لهم في شيء منها علته الطبيعية انهزموا منه إلى غيره وبدلوا موقفاً بآخر أو سلخوا للخصم .

وهذا بحسب اللسان العلمي هو أن الوجود الممكن إنما يحتاج إلى الواجب في حدوثه لا في بقائه ، وهو الذي يصر عليه جم غفير من أهل الكلام حتى صرح بعضهم : أنه لو جاز العدم على الواجب لم يضر عدمه وجود العالم تعالى الله وتقدس ، وهذا - فيما نحسب - رأي إسراييلي تسرب في أذهان عدة من الباحثين من المسلمين ومن فروع ذلك قولهم باستحالة البداء والنسخ ، والرأي جارٍ سار بين الناس مع ذلك .

وكيف كان هو من أردء الأوهام والاحتجاج القرآني يخالفه فإن الله سبحانه يستدل على وجود الصانع ووحدته بالآيات المشهودة في العالم وهو النظام الجاري في كل نوع من الخليفة وما يجري عليه في مسير وجوده وأمد حياته من التغير والتحول والفعل والانفعال والمنافع التي يستدرها من ذلك ويوصلها إلى غيره كالشمس والقمر والنجوم وطلوعها وغروبها وما يستجلبه الناس من منافعها والتحويلات الفصلية الطارئة على الأرض والبحار والأنهار والفلك التي تجري فيها والسحب والأمطار وما ينتفع به الإنسان من الحيوان والنبات وما يجري عليه من الأحوال الطبيعية والتغيرات الكونية من نطفية وجينية وصابوة وشباب وشيب وهرم وغير ذلك .

وجميع ذلك من الجهات الراجعة إلى الأشياء من حيث بقائها وموضوعاتها علل أعراضها وآثارها وكل مجموع منها في حين علة للمجموع الحاصل بعد ذلك الحين ، وحوادث اليوم علل حوادث الغد كما أنها معلولة حوادث أمس .

ولو كانت الامور من حيث بقائها مستغنية عن الله سبحانه واستقلت بما يكتنف

بها من الحوادث ويطره عليها من الآثار والأعمال لم يستقم شيء من هذه الحجج الباهرة والبراهين القاهرة وذلك أن احتجاج القرآن بهذه الآيات البيّنات من جهتين :

إحداها : من جهة الفاعل كما يشير إليه أمثال قوله تعالى : « أفى الله شك فاطر السماوات والأرض » (إبراهيم : ١٠) فإن من الضروري أن شيئاً من هذه الموجودات لم يطر ذاته ولم يوجد نفسه ، ولا أوجده شيء آخر مثله فإنه يناظره في الحاجة إلى إيجاد موجد ، ولو لم ينته الأمر إلى امر موجود بذاته لا يقبل طرو العدم عليه لم يوجد في الخارج شيء من هذه الأشياء فهي موجودة بإيجاد الله الذي هو في نفسه حق لا يقبل بطلاناً ولا تغييراً بوجه عما هو عليه .

ثم إنها إذا وجدت لم تستغن عنه فليس إيجاد شيء شيئاً من قبيل تسخين المسخن مثلاً حيث تنصب الحرارة بالانفصال من المسخن إلى المتسخن فيعود المتسخن واجداً للوصف بقي المسخن بعد ذلك أو زال ، إذ لو كانت إفاضة الوجود على هذه الوتيرة عاد الوجود المفاض مستقلاً بنفسه واجباً بذاته لا يقبل العدم لمكان المناقضة ، وهذا هو الذي يعبر عنه الفهم الساذج الفطري بأن الأشياء لو ملكت وجود نفسها واستقلت بوجه عن ربها لم يقبل الهلاك والفساد فإن من المحال أن يستدعي الشيء بطلان نفسه أو شقاءها .

وهو الذي يستفاد من أمثال قوله : « كل شيء هالك إلا وجهه » (القصص : ٨٨) وقوله : « ولا يملكون لأنفسهم ضراً ولا نفعاً ولا يملكون موتاً ولا حياة ولا نشوراً » (الفرقان : ٣) ويدل على ذلك أيضاً الآيات الكثيرة الدالة على أن الله سبحانه هو المالك لكل شيء لا مالك غيره ، وأن كل شيء مملوك له لا شأن له إلا المملوكية .

فالأشياء كما تستفيض منه تعالى الوجود في أول كونها وحدثها كذلك تستفيض منه ذلك في حال بقائها وامتداد كونها وحياتها فلا يزال الشيء موجوداً ما يفيض عليه الوجود وإذا انقطع عنه الفيض انمحق رسمه عن لوح الوجود قال تعالى : « كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظوراً » (الإسراء : ٢٠) إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة .

وثانيتها : من جهة الغايات كما تشير إليه الآيات الواصفة للنظام الجاري في الكون متلافة أجزاءه متوافقة أطرافه بضمن سير الواحد منها لإيصال الآخر إلى كماله

ويتوجه ما وقع في طرف من السلسلة المترتبة الى إسعاد ما في طرف آخر منها ينتفع فيها الإنسان مثلاً بالنظام الجاري في الحيوان والنبات ، والنبات مثلاً بالنظام الجاري في الأرض والجو المحيط بها ، وتستمد الأرضيات بالسماويات والسماويات بالأرضيات فيعود الجميع ذا نظام متصل واحد يسوق كل نوع من الأنواع إلى ما يسعد به في كونه ويفوز به في وجوده وتأهبى الفطرة السليمة والشعور الحي إلا أن يقضي أن ذلك كله من تقدير عزيز علم وتدبير حكيم خبير .

وليس هذا التقدير والتدبير إلا عن فطر ذواتها وإيجاد هوياتها وصوغ أعيانها بضرب كل منها في قالب يقدر له أفعاله ويحصره في ما أريد منه في موطنه وما يؤول إليه في منازل هيئت على امتداد مسيره ، والذي يقف عليه آخر ما يقف ، وهي في جميع هذه المراحل على مراكب الأسباب بين سائق القدر وقائد القضاء .

قال تعالى : « له الخلق والأمر » (الأعراف : ٥٤) ، وقال : « ألا له الحكم » (الأنعام : ٦٢) وقال : « ولكل وجهة هو موليها » (البقرة : ١٤٨) وقال : « والله يحكم لا معقب لحكمه » (الرعد : ٤١) وقال : « هو قائم على كل نفس بما كسبت » (الرعد : ٣٣) .

وكيف يسع لتدبر في أمثال هذه الآيات أن يعطف واضح معانيها وصریح مضامينها الى أن الله سبحانه خلق ذوات الأشياء على ما لها من الخصوصيات والشخصيات ثم اعتزلها وما كان يسعه إلا أن يعتزل ويرصد فشرع الأشياء في التفاعل والتناظم بما فيها من روح العلية والمعلولية واستقلت في الفعل والانفعال وخالفها بتأملها في معزله وينتظر يوم يفنى فيه الكل حتى يجد لها خلقاً جديداً يثيب فيه من استمع لدعوته في حياته الأولى ويعاقب المتكبر المستنكف ، وقد صبر على خلافهم طول الزمان غير أنه ربما غضب على بعض ما يشاهده منهم فيعارضهم في مشيتهم ، ويمنع من تأثير بعض مكائدهم على نحو المعارضة والممانعة .

أي أنه تعالى يخرج من مقام الاعتزال في بعض ما تؤدي الأسباب والعلل الكونية المستقلة الجارية الى خلاف ما يرتضيه ، أو لا يؤدي الى ما يوافق مرضاته فيداخل الأسباب الكونية بإيجاد ما يريده من الحوادث ، وليس يداخل شيئاً إلا بإبطال قانون العلية الجاري في المورد إذ لو أوجد ما كان يريده من طريق الأسباب والعلل كان التأثير على مزعمتهم

للعلة الكونية دونه تعالى ، وهذا هو السر في إصرار هؤلاء على أن المعجزات وخوارق العادات ونحوها إنما تتحقق بالإرادة الإلهية وحدها وتقتض قانون العملية العام ، فلا محالة يتم الأمر بنقض السببية الكونية وإبطال قانون العملية ويبطل بذلك أصل قولهم : إن الأشياء مفتقرة إليه تعالى في حدوثها غنية عنه في بقاءها .

فهؤلاء القوم لا يسمهم إلا أن يلتزموا أحد أمرين : إما القول بأن العالم على سعته ونظامه الجاري فيه مستقل عن الله سبحانه غير مفتقر إليه أصلاً ولا تأثير له تعالى في شيء من أجزائه ولا التحولات الواقعة فيه إلا ما كان من حاجته إليه في أول حدوثه وقد أحدثه فارتفعت الحاجة وانقطعت الخلة .

أو القول بأن الله هو الخالق لكل ما يقع عليه إسم شيء والمفيض له الوجود حال الحدوث وفي حال البقاء ، ولا غنى عنه تعالى لذات ولا فعل طرفة عين .

وقد عرفت أن البحث القرآني يدفع أول القولين لتعاقد الآيات على بسط الحلقة والسلطة الغيبية على ظاهر الأشياء وباطنها وأولها وآخرها وذواتها وأفعالها حال حدوثها وحال بقاءها جميعاً فالمتعين هو الثاني من القولين والبحث العقلي الدقيق يؤيد بحسب النتيجة ما هو المتحصل من الآيات الكريمة .

فقد ظهر من جميع ما تقدم : أن ما يظهر من قوله : « الله خالق كل شيء ، على ظاهر عمومته من غير أن يتخصص بمخصص عقلي أو شرعي .

قوله تعالى : « قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها ، الخ قال في المجمع : البصيرة البينة والدلالة التي يبصر بها الشيء على ما هو به والبصائر جمعها انتهى . وقيل : البصيرة للقلب كالبصر للعين ، والأصل في الباب على أي حال هو الإدراك بعامة البصر الذي يعد أقوى الإدراكات ، ونيلاً من خارج الشيء المشهود ، والإبصار والمعنى في الآية هو العلم والجهل أو الإيمان والكفر توسعاً .

وكأنه تعالى يشير بقوله : « قد جاءكم بصائر من ربكم ، الى ما ذكره في الآيات السابقة من الحجج الباهرة على وحدانيته وانتفاء الشريك عنه ، والمعنى أن هذه الحجج بصائر قد جاءكم من جانب الله بالوحي إلي ، والخطاب من قبل النبي ﷺ ثم ذكر للمخاطبين وهم المشركون أنهم على خيرة من أمر أنفسهم إن شاءوا أبصروا بها وإن شاءوا

عموا عنها غير أن الإبصار لأنفسهم والعمى عليها .

ومن هنا يظهر أن المراد بالحفظ عليهم رجوع أمر نفوسهم وتدبير قلوبهم إليه فهو إنما ينفي كونه حفيظاً عليهم تكويناً وإنما هو ناصح لهم . والآية كالمعتادة بين الآيات السابقة والآية اللاحقة ، وهو خطاب منه تعالى عن لسان نبيه كالرسول يأتي بالرسالة الى قوم فيؤديها إليهم وفي خلال ما يؤديه يكلمهم من نفسه بما يهيجهم للسمع والطاعة ويحثهم على الانقياد بإظهار النصح ونفي الأغراض الفاسدة عن نفسه .

قوله تعالى : « وكذلك نصرف الآيات وليقولوا درست » الخ ، وقرئ : درست بالخطاب و درست بالتأنيث والغبية ، قيل : إن التصريف هو إجراء المعنى الدائر في المعاني المتعاقبة ليجتمع فيه وجوه الفائدة ، وقوله : « درست » من الدرس وهو التعلم والتعليم من طريق التلاوة ، وعلى هذا المعنى قراءة درست غير أن زيادة المباني تدل على زيادة المعاني وأما قراءة « درست » بالتأنيث والغبية فهو من الدروس بمعنى تعفي الأمر أي اندرست هذه الأقوال كقولهم : أساطير الأولين .

والمعنى : على هذا المثال نصرف الآيات ونحوها بياناً لغايات كثيرة ومنها أن يستكمل هؤلاء الأشقياء شقوتهم فيتهموك يا محمد بأنك تعلمتها من بعض أهل الكتاب أو يقولوا : اندرست هذه الأقاويل وانقرض عهدنا ولا نفع فيها اليوم ، ولنبينه لقوم يعملون بتطهير قلوبهم وشرح صدورهم به ، وهذا كقوله : « ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلا خساراً » (الإسراء : ٨٢) .

(بحث روائي)

في الكافي بإسناده عن الفضيل بن يسار قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : إن الله لا يوصف ، وكيف يوصف وقال في كتابه : « وما قدروا الله حق قدره » فلا يوصف بقدر إلا كان أعظم من ذلك .

وفي الدر المنثور أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ وابن مردويه عن ابن عباس في قوله : « وما قدروا الله حق قدره » قال : هم الكفار الذين لم يؤمنوا بقدره الله عليهم فمن آمن أن الله على كل شيء قدير فقد قدر الله حق قدره ، ومن

لم يؤمن بذلك فلم يؤمن بالله حق قدره . « إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء » يعني من بني إسرائيل قالت اليهود : يا محمد أنزل الله عليك كتاباً ؟ ! قال : نعم ، قالوا : والله ما أنزل الله من السماء كتاباً ، فأنزل الله : قل يا محمد من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس . الى قوله ولا آباؤكم قل الله أنزله .

اقول : والمعنى الذي في صدر الرواية تقدم في البيان السابق أنه خلاف ظاهر الآية بل الظاهر أن الذين قالوا : ما أنزل الله على بشر من شيء ، هم الذين لم يقدرُوا الله سبحانه حق قدره .

وفيه أخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن السدي في قوله : « إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء » قال : قال فنحاص اليهودي : ما أنزل الله على محمد من شيء .

اقول : واختلاف الحاكي والمحكي بفسد المعنى ، واحتمال النقل بالمعنى مع هذا الاختلاف الفاحش لا مسوغ له .

وفيه أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير قال : جاء رجل من اليهود يقال له مالك بن الصيف فخاصم النبي ﷺ فقال له النبي : أنشدك بالذي أنزل التوراة على موسى هل تجد في التوراة : أن الله يبغض الحبر السمين ؟ وكان حبراً سميناً فغضب وقال : والله ما أنزل الله على بشر من شيء ، فقال له أصحابه : ويحك ولا على موسى ؟ قال : ما أنزل الله على بشر من شيء ، فأنزل الله : « وما قدرُوا الله حق قدره » الآية .

وفيه أخرج ابن مردويه عن بريدة قال : قال رسول الله ﷺ : أم القرى مكة . وفي تفسير العياشي عن علي بن أسباط قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : لم سمي النبي الامي ؟ قال : نسب الى مكة وذلك من قول الله : « لتنذر أم القرى ومن حولها » وأم القرى مكة ، ومن حولها الطائف .

اقول : وعلى ما في الرواية بصير قوله : « لتنذر أم القرى ومن حولها » من قبيل قوله : « وأنذر عشيرتك الأقربين » (الشعراء : ٢١٤) ولا ينافي الأمر بإنذار طائفة خاصة عموم الرسالة لجميع الناس كما يدل عليه أمثال قوله : « لاندركم به ومن بلغ » (الانعام : ١٩) وقوله : « إن هو إلا ذكرى للعالمين » (الانعام : ٩٠) وقوله : « قل

يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً ، (الأعراف : ١٥٨) .

وفي تفسير العياشي عن عبدالله بن سنان قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله : « قل من أنزل الكتاب - إلى قوله - تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيراً » قال : كانوا يكتبون ما شاءوا ويبدون ما شاءوا .

قال : وفي رواية أخرى عنه عليه السلام قال : كانوا يكتبونه في القراطيس ثم يبدون ما شاءوا ويخفون ما شاءوا . قال : كل كتاب أنزل فهو عند أهل العلم .

أقول : أهل العلم كناية عن أئمة أهل البيت عليهم السلام .

وفي الدر المنثور في قوله تعالى : « ومن أظلم ممن افترى » الآية أخرج الحاكم في المستدرک عن شرحبيل بن سعد قال : نزلت في عبدالله بن أبي سرح : « ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو قال أوحى إليّ ولم يوح إليه شيء » الآية ، فلما دخل رسول الله صلى الله عليه وآله مكة فر إلى عثمان أخيه من الرضاعة فغيبه عنده حتى اطمان أهل مكة ثم استامن له . وفيه أخرج ابن جرير وأبو الشيخ عن عكرمة في قوله : « ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو قال أوحى إليّ ولم يوح إليه شيء » قال : نزلت في مسيلة فيما كان يسجع ويتكهن به . « ومن قال سأنزل مثل ما أنزل الله » قال : نزلت في عبدالله بن سعد بن أبي سرح كان يكتب للنبي صلى الله عليه وآله فكان فيما يبلي « عزيز حكيم » فيكتب « غفور رحيم » فيغيره ثم يقرأ عليه كذا كذا لما حوله فيقول : نعم سواء ، فرجع عن الإسلام ولحق بقریش .

أقول : وروى هذا المعنى بطرق أخرى أيضاً غير ما مر .

وفي تفسير القمي قال : حدثنا أبي عن صفوان عن ابن مسكان عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إن عبدالله بن سعد بن أبي السرح كان أخاً لعثمان من الرضاعة قدم إلى المدينة وأسلم ، وكان له خط حسن ، وكان إذا نزل الوحي على رسول الله صلى الله عليه وآله دعاه ليكتب ما نزل عليه فكان إذا قال له رسول الله صلى الله عليه وآله : والله سميع بصير يكتب سميع علم ، وإذا قال : والله بما تعلمون خير يكتب بصير وكان يفرق بين التاء والياء ، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يقول : هو واحد .

فارتد كافراً ورجع مكة وقال لقریش : والله ما يدري محمد ما يقول أنا أقول

مثل ما يقول فلا ينكر علي ذلك فأنا انزل مثل ما أنزل الله فأنزل الله علي نبيه ﷺ في ذلك : « ومن أظلم ممن افترى علي الله كذباً أو قال اوحى إليّ ولم يوح إليه شيء ومن قال سأنزل مثل ما أنزل الله » .

فلما فتح رسول الله ﷺ مكة أمر بقتله فجاء به عثمان وقد أخذ بيده ورسول الله ﷺ في المسجد فقال: يا رسول الله اعف عنه فسكت رسول الله ﷺ ثم أعاد فقال: هو لك، فلما مر قال رسول الله ﷺ: ألم أقل: من رآه فليقتله؟ فقال رجل: كانت عيني إليك يا رسول الله أن تشير إلي فأقتله، فقال رسول الله ﷺ: إن الأنبياء لا يقتلون بالإشارة، فكان من الطلقاء .

اقول: وروى هذا المعنى في الكافي وتفسير العياشي ومجمع البيان بطرق أخرى عن الباقر والصادق عليها السلام .

وذكر بعض المفسرين بعد إيراد القصة عن روايتي عكرمة والسدي: إن هاتين الروايتين باطلتان فإنه ليس في شيء من السور المكية « سميعاً عليماً » ولا « عليماً حكيماً » ولا « عزيز حكيم » إلا في سورة لقمان المروي عن ابن عباس أنها نزلت بعد سورة الأنعام وأن الآية التي ختمت بقوله تعالى « عزيز حكيم » منها وثلاثين بعدها مدنيات كما في الإتيان . قال: وما قيل من احتمال نزول هذه الآية بالمدينة لا حاجة إليه والرواية غير صحيحة .

قال: وروى: أن عبد الله بن سعد لما ارتد كان يطعن في القرآن، ولعله قال شيئاً مما ذكر في الروايات عنه كذباً وافتراءً فإن السور التي نزلت في عهد كتابته لم يكن فيها شيء مما روي عنه أنه تصرف فيه كما علمت، وقد رجع إلى الإسلام قبل الفتح ولو تصرف في القرآن تصرفاً أقره عليه النبي ﷺ فشك في الوحي لأجله لما رجع إلى الإسلام. انتهى.

وقد عرفت أن الروايات المعتبرة المروية عن الصادقين عليها السلام صريحة في وقوع قصة ابن أبي سرح في المدينة بعد الهجرة لا في مكة، والأخبار المروية من طرق أهل السنة والجماعة غير صريحة في وقوعها بمكة لو لم يكن ظهورها في الوقوع بالمدينة، وأما ما استند إليه من رواية ابن عباس في ترتيب نزول السور القرآنية فليس بأقوى اعتباراً مما طرحه .

وأما ما ذكره من إسلام ابن أبي سرح قبل الفتح طوعاً فقد عرفت ورود الرواية من الطرفين أنه لم يعد إلى الإسلام إلى يوم الفتح، وقد كان رسول الله ﷺ أهدر دمه

يوم الفتح حتى شفع له عثمان فعفا عنه ، هذا .

لكن يبقى على ظاهر الروايات أن قوله تعالى : « ومن قال سائز مثل ما أنزل الله ، غير ظاهر الانطباق على قول ابن أبي سرح على ما يحكيه : « فأنزل مثل ما أنزل الله ، .

على أن كون قوله تعالى : « ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو قال أوحى إلي ولم يوح إليه شيء ومن قال سائز مثل ما أنزل الله ، نازلاً بالمدينة لا يلائم هذا الاتصال الظاهر بينه وبين ما يتلوه إلى آخر الآية الثانية فلو كان نازلاً بالمدينة كان الأقرب أن تكون الآيتان جميعاً مدنيتين .

وهناك رواية أخرى تعرب عن سبب للنزول آخر وهو ما رواه عبد بن حميد عن عكرمة قال : لما نزلت : والمرسلات عرفاً فالعاصفات عصفاً ، قال النضر وهو من بني عبد الدار : والطاحنات طحناً فالماجنات عجنناً وقولاً كثيراً فأنزل الله : « ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو قال أوحى إلي ولم يوح إليه شيء ، الآية .

وفي تفسير العياشي عن سلام عن أبي جعفر عليه السلام في قوله : « اليوم تجزون عذاب الهون ، قال : العطش يوم القيامة .

أقول : ورواه أيضاً عن الفضيل عن أبي عبد الله عليه السلام وفيه : قال : العطش .

وفي الكافي بإسناده عن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن الله عز وجل لما أراد أن يخلق آدم بعث جبرئيل في أول ساعة من يوم الجمعة فقبض بيمينه قبضة بلغت من السماء السابعة إلى السماء الدنيا ، وأخذ من كل سماء تربة وقبض قبضة أخرى من الأرض السابعة العليا إلى الأرض السابعة القصوى فأمر الله عز وجل كلمته فأمسك القبضة الأولى بيمينه والقبضة الأخرى بشماله ففلق الطين فلتقتين فندرا من الأرض ذرواً ومن السماوات ذرواً فقال للذي بيمينه : منك الرسل والأنبياء والأوصياء والصديقون والمؤمنون والشهداء ومن أريد كرامته ، فوجب لهم ما قال كما قال ، وقال للذي بشماله : منك الجبارون والمشركون والمنافقون والطواغيت ومن أريد هوانه أو شقوته فوجب لهم ما قال كما قال .

ثم إن الطينتين خلطتا جميعاً وذلك قوله تعالى : « إن الله فالتقى الحب والنوى ، فالطب طينة المؤمنين التي ألقى الله عليها محبته ، والنوى طينة الكافرين الذين نأوا عن كل

خير ، وإنما سمي النوى من أجل أنه نأى عن الحق وتباعد منه .

وقال الله عز وجل : « يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي » فالحي المؤمن الذي يخرج من طينة الكافر ، والميت الذي يخرج من الحي هو الكافر الذي يخرج من طينة المؤمن فالحي المؤمن والميت الكافر وذلك قول الله عز وجل : « أو من كان ميتاً فأحييناه » فكان موته اختلاط طينته مع طينة الكافر وكان حياته حين فرق الله عز وجل بينها بكلمته كذلك يخرج الله عز وجل المؤمن في الميلاد من الظلمة بعد دخوله فيها إلى النور ، ويخرج الكافر من النور إلى الظلمة بعد دخوله إلى (١) النور وذلك قول الله عز وجل : « لينذر من كان حياً ويحق القول على الكافرين » .

أقول : الرواية من أخبار الطينة وسيجيء البحث فيها فيما يناسبه من المحل إن شاء الله . وتفسير الحب والنوى بما فيها من المعنى من قبيل الباطن دون الظاهر ، وقد وقع هذا المعنى في روايات أخرى غير هذه الرواية .

وفي تفسير العياشي في قوله تعالى « وجعل الليل سكناً » عن الحسن بن علي بن بنت إلياس قال : سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يقول : إن الله جعل الليل سكناً وجعل النساء سكناً ، ومن السنة التزويج بالليل وإطعام الطعام .

وفيه عن علي بن عقبة عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام قال تزوجوا بالليل فإن الله جعله سكناً ولا تطلبوا الخوانج بالليل .

وفي الكافي بإسناده عن يونس عن بعض أصحابنا عن أبي الحسن عليه السلام قال : إن الله خلق النبيين على النبوة فلا يكونون إلا أنبياء ، وخلق المؤمنين على الإيمان فلا يكونون إلا مؤمنين وأعار قومًا إيمانًا فإن شاء تمتهم لهم وإن شاء سلبهم إياه . قال : وفيهم جرت « فمستقر ومستودع » وقال : إن فلاناً كان مستودعاً فلما كذب علينا سلبه الله إيمانه .

أقول : وفي تفسير المستقر والمستودع بقسمي الإيمان روايات كثيرة مروية عنهم عليهم السلام في تفسير العياشي والقمي ، وهذه الرواية توجهها بأنها من الجري والانطباق .

وفي تفسير العياشي عن سعد بن سعيد أبي الأصبح قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام

في قوله : « فمستقر ومستودع » قال : مستقر في الرحم ومستودع في الصلب ، وقد يكون مستودع الإيمان ثم ينزع منه . الحديث .

وفيه عن سدير قال : سمعت حمران يسأل أبا جعفر عليه السلام عن قول الله : « بديع السماوات والأرض » فقال له أبو جعفر عليه السلام : ابتدع الأشياء كلها بعلمه على غير مثال كان ، وابتدع السماوات والأرضين ولم يكن قبلهن سماوات ولا أرضون أما تسمع قوله : « وكان عرشه على الماء » ؟ .

وفي الكافي بإسناده عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله : « لا تدركه الأبصار » قال : إحاطة الوهم ألا ترى إلى قوله : « قد جاءكم بصائر من ربكم » ليس يعني من البصر بعينه « ومن عمي فسلها » ليس يعني عمى العيون إنما عنى إحاطة الوهم كما يقال : فلان بصير بالشعر ، وفلان بصير بالفقه ، وفلان بصير بالدرام ، وفلان بصير بالثياب ، الله أعظم من أن يرى بالعين .

أقول : ورواه في التوحيد بطريق آخر عنه عليه السلام وبإسناده عن أبي هاشم الجعفري عن الرضا عليه السلام .

وفيه بإسناده عن صفوان بن يحيى قال : سألتني أبو قرّة المحدث أن أدخله إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام فاستأذنته في ذلك فأذن لي فدخل عليه فسأله عن الحلال والحرام والأحكام حتى بلغ سؤاله التوحيد فقال أبو قرّة : إنا روينا : أن الله قسم الرؤية والكلام بين نبيين فقسم الكلام لموسى ولحمد الرؤية ، فقال : أبو الحسن عليه السلام : فمن المبلغ عن الله إلى الثقلين من الجن والإنس ، لا تدركه الأبصار ، ولا يحيطون به علماً ، وليس كمثل شيء ؟ أليس محمد عليه السلام ؟ قال : بلى . قال : كيف يحيى رجل إلى الخلق جميعاً فيخبرهم أنه جاء من عند الله ، وأنه يدعوهم إلى الله بأمر الله فيقول : لا تدركه الأبصار ، ولا يحيطون به علماً ، وليس كمثل شيء ، ثم يقول : أنا رأيت به مني وأحطت به علماً وهو على صورة البشر ، أما تستعون ؟ ما قدرت الزنادقة أن ترميه بهذا أن يكون يأتي من عند الله بشيء ثم يأتي بخلافه من وجه آخر .

قال أبو قرّة : فإنه يقول . « ولقد رآه نزلة أخرى » فقال أبو الحسن عليه السلام : إن بعد هذه الآية ما يدل على ما رأى حيث قال : « ما كذب الفؤاد ما رأى » يقول :

ما كذب فؤاد محمد ما رأته عيناه ثم أخبر بما رأى فقال: «لقد رأى من آيات ربه الكبرى» فأيات الله غير الله وقد قال الله: «ولا يحيطون به علماً» فإذا رأته الأبصار فقد أحاط به العلم ووقعت المعرفة.

فقال أبو قرّة: فتكذب بالروايات؟ فقال الرضا عليه السلام: إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذبتها، وما أجمع المسلمون عليه أنه لا يحاط به علماً، ولا تدركه الأبصار، وليس كمثل شيء.

أقول: وهذا المعنى وارد في أخبار أخر مروية عنهم عليهم السلام، وهناك روايات أخر تثبت الرؤية بمعنى آخر أدق يليق ساحة قدسه تعالى سنورها إن شاء الله في تفسير سورة الأعراف، وإنما شدد النكير على الرؤية في هذه الرواية لما أن المشهور من إثبات الرؤية في عصرهم كان هو إثبات الرؤية الجسمانية بالبصر الجسماي التي ينفيها صريح العقل ونص الكتاب ففي تفسير الطبري عن عكرمة عن ابن عباس قال: إن النبي صلى الله عليه وآله رأى ربه فقال له رجل عند ذلك: أليس قال الله: لا تدركه الأبصار؟ فقال له عكرمة: ألسن ترى السماء؟ قال بلى، قال: فكيف ترى؟ إلى غير ذلك من الأخبار.

والذي تثبته من الرؤية صريح الرؤية الجسمانية بالعضو الباصر، وقد نفاها العقل والنقل، وقد فات عكرمة أن لو كان المراد بقوله لا تدركه الأبصار، هو نفي الإحاطة بجميع أقطار الشيء لم يكن وجه لاختصاصه به تعالى فإن شيئاً من الأشياء الجسمانية ولها سطوح مختلفة الجهات كالإنسان والحيوان وسائر الأجسام الأرضية والأجرام السماوية لا يمس الحس الباصر منها إلا ما يواجه الشعاع الدائر بين الباصر والمبصر على ما تعينه قوازين الابصار المدونة في أبحاث المناظر والمرايا.

فإننا إذا أبصرنا إنساناً مثلاً فإنما نبصر منه بعض السطوح الكثيرة المحيطة ببدنه من فوق وتحت والقدام والخلف واليمين واليسار مثلاً، ومن المحال أن يقع البصر على جميع ما يحيط به من مختلف السطوح فلو كان المراد من قوله: «لا تدركه الأبصار» نفي هذا السنخ من الإدراك البصري المحال فيه وفي غيره كان كلاماً لا يحصل له.

وفي التوحيد بإسناده عن إسماعيل بن الفضل قال: سألت أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن الله تبارك وتعالى هل يرى في المعاد؟ فقال: سبحان الله وتعالى

عن ذلك علواً كبيراً يابن الفضل إن الابصار لا تدرك إلا ما له لون وكيفية ، والله خالق الألوان والكيفيات .

* * *

اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ
 الْمُشْرِكِينَ - ١٠٦ . وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا
 وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ - ١٠٧ . وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ
 فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ
 مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ - ١٠٨ . وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ
 جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لِيُؤْمِنُوا بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا
 جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ - ١٠٩ . وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ
 أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ - ١١٠ . وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ
 الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا
 إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ - ١١١ . وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ
 نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ
 الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرُهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ - ١١٢ .
 وَلِتَصْغَىٰ إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ
 مُّقْتَرِفُونَ - ١١٣ .

(بيان)

اتصال الآيات بما قبلها واضح لا غبار عليه ، والكلام مسرود في التوحيد

قوله تعالى : « اتبع ما أوحى إليك من ربك لا إله إلا هو وأعرض عن المشركين » أمر باتباع ما أوحى إليه من ربه من أمر التوحيد وأصول شرائع الدين من غير أن يصدده ما يشاهده من استكبار المشركين عن الخضوع لكلمة الحق والإعراض عن دعوة الدين .

وفي قوله : « من ربك » المشعر بمزيد الاختصاص قلويح إلى شمول العناية الخاصة الإلهية إلا أن قوله : « من ربك » لما كان ملحوقاً بقوله : « وأعرض عن المشركين » وكان ذلك ربما يوهم أن المراد : اتبع الوحي واعبد ربك ، وأعرض عنهم يعبدوا أربابهم ، ولا يخلو ذلك عن إمضاء لطريقتهم وشركهم قدم على قوله : « وأعرض » الخ ، قوله : « لا إله إلا هو » ليندفع به هذا الوهم ، ويخلو معنى قوله : « وأعرض » الخ ، وبأخذ موضعه .

فالمعنى : اتبع ما أوحى إليك من ربك الذي له العناية البالغة بك والرحمة المشتملة عليك إذ خصك بوحيه وأيدك بروح الاتباع ، وأعرض عن هؤلاء المشركين لا بأن تدعهم وما يعبدون وتسكت راضياً بما يشركون فيكون ذلك إمضاءً للوثنية فإنما الإله واحد وهو ربك الذي يوحى إليك لا إله إلا هو بل أن تعرض عنهم فلا تجهد نفسك في حملهم على التوحيد ولا تتحمل شقاً فوق طاقتك فإنما عليك البلاغ ولست عليهم بحفيظ ولا وكيل ، وإنما الحفيظ لو كمل هو الله ولم يشأ لهم التوحيد ولو شاء ما أشركوا لكنه تركهم وضلالهم لأنهم أعرضوا عن الحق واستنكفوا عن الخضوع له .

قوله تعالى : « ولو شاء الله ما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظاً وما أنت عليهم بوكيل » تطيب لقلب النبي ﷺ أن لا يجد لشركهم ولا يحزن لخيبة المسعى في دعوتهم فإنهم غير معجزين لله فيما أشركوا فإنما المشية لله لو شاء ما أشركوا بل تلبسوا بالإيمان عن طوع ورغبة كما تلبس من وفق للإيمان ، وذلك أنهم استكبروا في الأرض واستعلوا على الله ومكروا به وقد أهلكوا بذلك أنفسهم فرد الله مكرم إليهم وحرّمهم التوفيق للإيمان والاهتداء إذ كما أن السنة الجارية في التكوين هي سنة الأسباب وقانون العلية والمعلولية العام ، والمشية الإلهية إنما تتعلق بالأشياء وتقع على الحوادث على وفقها فما تمت فيه العلة

والشرائط وارتفعت عن وجوده الموانع كان هو الذي تتعلق بتحقيقه المشية الإلهية وإن كان الله سبحانه له فيه المشية مطلقاً إن لم يشأه لم يكن وإن شاء كان ، كذلك السنة في نظام التشريع والهداية هي سنة الأسباب فمن استرحم الله رحمه ومن أعرض عن رحمته حرمه ، والهداية بمعنى إراءة الطريق تعم الجميع فمن تعرض لهذه النفعة الإلهية ولم يقطع طريق وصولها إليه بالفسق والكفر والعناد شملته وأحيت به بأطيب الحياة ، ومن اتبع هواه وعاند الحق واستعلى على الله وأخذ يمكر بالله ، ويستهزئ بآياته حرمه الله السعادة وأنزل الله عليه الشقوة وأضله على علم وطبع عليه بالكفر فلا ينجو أبداً .

ولولا جريان المشية الإلهية على هذه السنة بطل نظام الأسباب وقانون العلية والمعلولية وحلت الإرادة الجزافية محله ولغت المصالح والحكم والغايات ، وأدى فساد هذا النظام إلى فساد نظام التكوين لأن التشريع ينتهي بالآخرة إلى التكوين بوجه وديب الفساد إليه يؤدي إلى فساد أصله .

وهذا كما أن الله سبحانه لو اضطر المشركين على الإيمان وخرج بذلك النوع الإنساني عن مشعب طريقي الإيمان والكفر ، وسقط الاختيار الموهوب له ولازم بحسب الحلقة الإيمان ، واستقر في أول وجوده على أريكة الكمال ، وتساوى الجميع في القرب والكرامة كان لازم ذلك بطلان نظام الدعوة ولغو التربية والتكامل ، وارتفع الاختلاف بين الدرجات ، وأدى ذلك إلى بطلان اختلاف الاستعدادات والأعمال والأحوال والملكات وانقلب بذلك النظام الإنساني وما يحيط به ويعمل فيه من نظام الوجود إلى نظام آخر لا خبر فيه عن إنسان أو ما يشعر به قافهم ذلك .

ومن هنا يظهر أن لا حاجة إلى حمل قوله : « ولو شاء الله ما أشركوا » على الإيمان الاضطراري ، وأن المراد أن لو شاء الله أن يتركوا الشرك قهراً وإجباراً لا اضطرهم إلى ذلك وذلك أن الذي تقدم من أن المراد تتعلق المشية الإلهية على تركهم الشرك اختياراً كما تعلقت بذلك في المؤمنين سواء هو الاوفق بكمال القدرة ، والانصب بتسليم النبي ﷺ وتطبيب قلبه .

فالمنى : أعرض عنهم ولا يأخذك من جهة شركهم وجد ولا حزن فإن الله قادر أن يشاء منهم الإيمان فيؤمنوا كما شاء ذلك من المؤمنين فأمنوا . على أنك لست بمسؤل

عن أمرهم لا تكونينا ولا غيره فلتطب نفسك .

ويظهر من ذلك أيضاً أن قوله : « وما جعلناك عليهم حفيظاً وما أنت عليهم بوكيل » أيضاً مسوق سوق التسلية وتطبيب النفس ، وكان المراد بالحفيظ القائم على إدارة شؤون وجودهم كالحياة والنشوء والرزق ونحوها ، وبالوكيل القائم على إدارة الأعمال ليجلب بذلك المنافع ويدفع المضار المتوجّهة إلى الموكل عنه من ناحيتها فمحصل المراد بقوله : « وما جعلناك » الخ ، أن ليس إليك أمر حياتهم الكونية ولا أمر حياتهم الدينية حتى يحزنك ردهم لدعوتك وعدم إجابتهم إلى طلبتك .

وربما يقال : إن المراد بالحفيظ من يدفع الضرر بمن يحفظه وبالوكيل من يجلب المنافع إلى من يتوكل عنه ، ولا يخلو عن بعد فإن الحفيظ فيما يتبادر من معناه يختص بالتكوين والوكيل يعم التكوين وغيره ، ولا كثير جدوى في حمل إحدى الجهتين على جهة تكوينية ، والأخرى على ما يعمها وغيرها بل الوجه حمل الأولى على إحدى الجهتين ، والأخرى على الأخرى .

قوله تعالى : « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم » السب معروف ، قال الراغب في المفردات : العدو التجاوز ومنافاة الالتيام فتارة يعتبر بالقلب فيقال له : العداوة والمعاداة ، وتارة بالمشي فيقال له العدو ، وتارة في الإخلال بالعدالة في المعاملة فيقال له العدوان والعدو قال : فيسبوا الله عدواً بغير علم وتارة بأجزاء المقر فيقال له العدو يقال : مكان ذو عدواء أي غير متلائم الأجزاء . انتهى .

والآية تذكر أدباً دينياً تصان به كرامة مقدسات المجتمع الديني وتوقى ساحتها أن يتلوث بدران الإهانة والإضرار بشنيع القول والسب والشتم والسخرية ونحوها فإن الإنسان مغرور على الدفاع عن كرامة ما يقده ، والمقابلة في التعدي على من يحسبه متعدياً إلى نفسه ، وربما حمله الغضب على الهجر والسب لما له عنده أعلى منزلة العزة والكرامة فلو سب المؤمنون آلهة المشركين حملتهم عصبية الجاهلية أن يعارضوا المؤمنين بسب ما له عندهم كرامة الألوهية وهو الله عز اسمه ففي سب آلهتهم نوع تسبيب إلى ذكره تعالى بما لا يليق بساحة قدسه وكبريائه .

وعوم التعليل المفهوم من قوله : « كذلك زينا لكل أمة عملهم » يفيد عموم النهي

لكل قول سيء يؤدي إلى ذكر شيء من المقدسات الدينية بالسوء بأي وجه أدى .

قوله تعالى : « كذلك زيننا لكل أمة عملهم ثم إلى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون » الزينة أمر جميل محبوب يضم إلى الشيء ضمًا يجلب الرغبة إليه ويجيبه عند طالبه فيتعرك نحو الزينة وينتهي إلى الشيء المتزين بها كاللباس المتزين بهيئته الحسنة الذي يلبسه الإنسان لزيئته فيصان به بدنه عن الحر والبرد .

وقد أراد الله سبحانه أن يعيش الإنسان هذه العيشة الدنيوية ذات الشعب والفروع ويدم حياة الأرضية الخاصة به من طريق إعمال قواه الفعالة فيدرك ما ينفعه وما يضره بحواسه الظاهرة ثم يتصرف فيها بحواسه وقواه الباطنة ثم يتغذى بأكل أشياء وشرب أشياء ويهيج إلى النكاح بأعمال خاصة ويلبس ويأوي ويحلب ويدفع وهكذا .

وله في جميع هذه الأعمال وما يتعلق بها لذائد يقارنها وغايات حيوية ينتهي إليها وآخر ما ينتهي إليه الحياة السعيدة الحقيقية التي خلق لها أو الحياة التي يظنها الحياة السعيدة الحقيقية . وهو إنما يقصد بما يعمل من عمل ما يتصل به من اللذة المادية كلذة الطعام والشراب والنكاح وغير ذلك أو اللذة الفكرية كلذة الدواء ولذة التقدم والانس والمدح والفخر والذكر الخالد والانتقام والثروة والأمن وغير ذلك مما لا يحصى .

وهذه اللذائد أمور زينت بها هذه الأعمال ومتملقاتها ، وقد سخر الله سبحانه بها الإنسان فهو يوقع الأفعال ويتوخى الأعمال لأجلها ، ويتحققها يتحقق الغايات الإلهية والأغراض التكوينية كبقاء الشخص ، ودوام النسل ، ولولا ما في الأكل والشرب والنكاح من اللذة المطلوبة لم يكن الإنسان ليعب نفسه بهذه الحركات الشاقة المتعبة لجسمه والثقيلة على روحه فاختلف بذلك نظام الحياة ، وفنى الشخص ، وانقطع النسل فانقرض النوع ، وبطلت حكمة التكوين بلا ريب في ذلك .

وما كان من هذه الزينة طبيعية مفروزة في طبائع الأشياء كالطعوم اللذيذة التي في أنواع الاغذية ولذة النكاح فهي مستندة إلى الحلقة منسوبة إلى الله سبحانه واقعة في طريق سوق الأشياء إلى غاياتها التكوينية ، ولا سائق لها إليها إلا الله سبحانه فهو الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى .

وما كان منها لذة فكرية تصلح حياة الإنسان في دنياه ولا تضره في آخرته فهي

منسوبة أيضاً إلى الله سبحانه لأنها ناشئة عن الفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها لا تبديل لخلق الله قال تعالى : « حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم » (الحجرات : ٧) .

وما كان منها لذة فكرية توافق الهوى وتشفي في الأخرى والأولى بإبطال العبودية وإفساد الحياة الطيبة فهي لذة منحرفة عن طريق الفطرة السليمة فإن الفطرة هي الحلقة الإلهية التي نظمها الله بحيث تسلك إلى السعادة والاحكام الناشئة منها والأفكار المنبعثة منها لا تخالف أصلها الباعث لها فإذا خالفت الفطرة ولم تؤمن السعادة فليست بالمرشحة منها بل إنما نشأت من نزعة شيطانية وعثرة نفسانية فهي منسوبة إلى الشيطان كاللذائذ الوهمية الشيطانية التي في الفسوق بأنواعه من حيث إنه فسوق فإنها زينة منسوبة إلى الشيطان غير منسوبة إلى الله سبحانه إلا بالإذن قال تعالى حكاية عن قول إبليس : « لا زين لهم في الأرض ولا غوينهم أجمعين » (الحجر : ٣٩) وقال تعالى : « زين لهم الشيطان أعمالهم » (النحل : ٦٣) .

أما أنها لا تنسب إلى الله سبحانه بلا واسطة فإنه تعالى هو الذي نظم نظام التكوين فساق الأشياء فيه إلى غاياتها وهداها إلى سعادتها ثم فرع على فطرة الإنسان الكونية السليمة عقائد وآراء فكرية يبني عليها أعماله فتسعده وتحفظه عن الشقاء وخيبة المسمى، وجلت ساحته عز اسمه أن يعود فيأمر بالفحشاء وينهي عن المعروف ويبعث إلى كل قبيح شنيع فيأمر الناس جميعاً بالحسن والقبيح معاً وينهي الناس جميعاً عن القبيح والحسن معاً فيختل بذلك نظام التكليف والتشريع ثم الثواب والعقاب ثم يصف الدين الذي هذه صفته بأنه دين قيم فطرة الله التي فطر الناس عليها، والفطرة بريئة من هذا التناقض وأمثاله متأبية مستنكفة من أن ينسب إليها ما تعده من السفه والعناهية .

فإن قلت : ما المانع من أن تنسب الدعوة إلى الطاعة والمعصية إليه تعالى بمعنى أن النفوس التي تزينت بالتقوى وتجهزت بسريرة صالحة يبعثها الله إلى الطاعة والعمل الصالح، والنفوس التي تلوثت بقذارة الفسوق واكتست بخبائث الباطن يدعوها الله سبحانه إلى الفجور والفسق بحسب اختلاف استعداداتها فالداعي إلى الخير والشر والباعث إلى الطاعة والمعصية جميعاً هو الله سبحانه .

قلت : هذا نظر آخر غير النظر الذي كنا نبعث عنه وهذا هو النظر في الطاعة والمعصية من حيث توسط أسباب متخللة بينهما وبينه تعالى فلا شك أن الحالات الحسنة أو السيئة

النفسانية لها دخل في تحقق ما يناسبها من الطاعات أو المعاصي ، وعلى تقديرها تنسب الطاعة والمعصية إليها بلا واسطة وإلى الله سبحانه بالإذن فإله سبحانه هو الذي أذن لكل سبب أن يتسبب إلى مسيبه .

وأما الذي نحن فيه من النظر فهو النظر في حال الطاعة والمعصية من حيث تشريع الأحكام ، ومن حيث انبعاث النفوس إليهما مع قطع النظر عن سائر الأسباب الباعثة الداعية إليهما فهل من الممكن أن يقال : إن الله سبحانه يدعو إلى الإيمان والكفر جميعاً أو يبعث إلى الطاعة والمعصية معاً ؟ وهو الذي يصف دينه بأنه الدين القيم على المجتمع الإنساني المبني على الفطرة الإلهية وهذه الشرائع الإلهية ثم الدواعي النفسانية الموافقة لها كلها فطرية والدواعي النفسانية الموافقة لهوى النفس المخالفة لأحكام الشريعة مخالفة للفطرة لا تنسب الدعوة إليها إلى ذي فطرة سليمة فمن المحال أن تنسب إليه تعالى قال تعالى : « وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون ، قل أمر ربي بالقسط » (الأعراف : ٢٩) .

وأما أنها منسوبة إليه تعالى بالإذن فإن الملك عام والسلطنة الإلهية مطلقة وحاشا أن يتأتى لأحد أن يتصرف في شيء من ملكه إلا بإذنه فما يزينه الشيطان في قلوب أوليائه من الشرك والفسق وجميع ما ينتهي بوجه من الوجوه إلى سخط الله سبحانه فإنما ذلك عن إذن إلهي تم به سنة الامتحان والاختبار الذي لا يتم دونه نظام التشريع ومسلك الدعوة والهداية ، قال تعالى : « ما من شفيح إلا من بعد إذنه » (يونس : ٣) وقال : « وليمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين » (آل عمران : ١٤١) .

فتبين أن لزينة الأعمال نسبة إليه تعالى أعم مما بواسطة الإذن أو بلا واسطة ، وعليه يجري قوله تعالى : « كذلك زيننا لكل أمة عملهم » (الآية : ١٠٨) وأوضح منه في الانطباق على ما تقدم قوله تعالى : « إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملاً » (الكهف : ٧) .

والمفسرين بحسب اختلافهم في نسبة الأفعال إليه تعالى أقوال في الآية :

منها : أن المراد هو التزيين بالأمر والنهي وبيان الحسن والقبح فالمعنى : كما زيننا لكم أيها المؤمنون أعمالكم زيننا لكل أمة من قبلكم أعمالهم من حسن الدعاء إلى الله وترك سب

الأصنام ونهيناهم أن يأتوا من الأفعال ما ينفر الكفار عن قبول الحق . وفيه أنه مخالف لظهور الآية في العموم ، ولا دليل على تخصيصها بما ذكره كما ظهر مما تقدم .

ومنها : أن المعنى : وكذلك زيننا لكل أمة عملهم بميل الطباع إليه ولكن قد عرفناهم الحق مع ذلك ليأتوا الحق ويحتنبوا الباطل .

وفيه أنه كما لا يصح إسناد الدعوة إلى الطاعة والمعصية والإيمان والكفر إليه تعالى بلا واسطة كذلك لا تصح نسبة ميل الطباع إلى الأعمال الحسنة والسيئة على وتيرة واحدة إليه تعالى فالفرق بين الدعوة التكوينية وما يشابهها وبين الدعوة التشريعية إلى القبائح والمساوي ، ونسبة الأول إليه تعالى دون الثاني ليس في محله .

ومنها : أن المراد هو التزيين بذكر الثواب فهو كقوله : « ولكن الله حبيب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان » (الحجرات : ٧) أي حبيب إليكم الإيمان بذكر ثوابه ومدح فاعليه على فعله ، وكره الكفر بذكر عقابه وذم فاعليه . وفيه : أن فيه تقييداً للأعمال بالحسنة من غير مقيد . على أنه معنى بعيد من السياق ومن ظاهر لفظ التزيين . على أن التزيين بهذا المعنى لا يختص بالمؤمنين .

ومنها : أن المراد التزيين لمطلق الأعمال حسناتها وسيئاتها ابتداءً من غير واسطة والدعوة منه تعالى إلى الطاعة والمعصية جميعاً بناء على أن الإنسان مجبر في الأفعال المنسوبة إليه .

وفيه : أن ظاهر الآية أوفق بالاختيار منه بالإجبار فإن الشيء إنما تضم إليه الزينة ليرغب فيه الإنسان ويحبب إليه فتكون مرجحة لتعلقه به وترك غيره ، ولو لم تكن نسبة فعله وتركه إليه على السواء لم يكن وجه لترجيحه فتزين الفعل بما يرغب فيه الفاعل نوع من الحيلة يتوسل بها إلى وقوعه ، وهو ينطبق في الطاعات وحسنات الأعمال على ما يسمى في لسان الشرع هداية وتوفيقاً ، وفي المعاصي وسيئات الأعمال على ما بعد إضلالاً ومكراً إلهياً ، ولا مانع من نسبة الإضلال والمكر إليه تعالى إذا كانا بعنوان المجازاة دون الإضلال والمكر الابتدائيين ، وقد تقدم البحث عن هذه المعاني في مواضع من هذا الكتاب وتقدم البحث عن الجبر وما يقابله من التفويض والأمر بين الأمرين في الجزء الأول من الكتاب .

وقوله تعالى : « ثم إليه مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون » يؤيد ما تقدم أن حكم

التزيين عام شامل لجميع الاعمال الباطنية كالإيمان والكفر والظاهرية كأعمال الجوارح الحسنة والسيئة فإن ظاهر الآية أن الإنسان إنما يقصد هذه الاعمال ويوقعها لاجل ما يرغب فيه من زينته غافلاً عن الحقائق المستورة تحت هذه الزينات المضروب عليها بحجاب الغفلة ثم إذا رجعوا الى ربهم نبأهم بحقيقة ما كانوا يعملونه ، وعاینوا ما هم مصروفون عنه ، أما أولياء الرحمن فوجدوا ما لم يكن يعلم بما أخفى لهم من قررة أعين ، وأما أولياء الشيطان فبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون فظهور حقائق الاعمال يوم القيامة لا يختص بأحد القبيلين من الحسنات والسيئات .

قوله تعالى : « وأقسموا بالله جهد إيمانهم - الى قوله - عند الله » الجهد بفتح الجيم الطاقة والإيمان جمع يمين وهي القسم ، وجهد الإيمان أي ما تبلغه قدرتها وهو الطاقة ، والمراد أنهم بالغوا في القسم وأكدوه ما استطاعوا ، والمراد بكون الآيات عند الله كونها في ملكه وتحت سلطته لا ينالها أحد إلا بإذنه .

فالمعنى : وأقسموا بالله وبالغوا فيه لئن جاءتهم آياته تدل على صدق النبي ﷺ فيما يدعو إليه ليؤمنن بتلك الآية - وهذا اقتراح منهم للآية كناية - قل إنما الآيات عند الله وهو الذي يملكها ويحيط بها وليس إلي من أمرها شيء حتى أجيبكم إليها من تلقاء نفسي .

قوله تعالى : « وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون » قرىء : لا يؤمنون بباء الغيبة وناء الخطاب جميعاً ، والخطاب على القراءة الاولى للمؤمنين بنوع من الإلتنات ، وعلى القراءة الثانية للمشركين والكلام من تنمة قول النبي ﷺ وهو ظاهر .

والظاهر أن « ما » في قوله : « وما يشعركم » للاستفهام ، والمعنى : وما هو الذي يفيد لكم العلم بواقع الأمر وهو أنهم لا يؤمنون إذا جاءتهم الآيات ؟ فالكلام في معنى قولنا : هؤلاء يحلفون بالله لئن جاءتكم الآيات ليؤمنن بها فربما آمنتم وصدقتم بحلفهم وليس لكم علم بأنهم إذا جاءتهم الآيات لا يؤمنون بها لأن الله لم يشأ إيمانهم فالكلام من الملاحم .

وربما قيل : إن « أن » في قوله : « أنتها إذا جاءت » الخ ، بمعنى لعل وهذا معنى شاذ لا يحمل على مثله كلام الله لو ثبت لغة .

قوله تعالى : « وتقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة » الخ ، ظاهر السياق أن الجملة عطف على قوله : « لا يؤمنون » وهي بمنزلة التفسير لعدم إيمانهم ، والمراد

بقوله : « أول مرة » الدعوة الأولى قبل نزول الآيات قبال ما يتصور له من المرة الثانية التي هي الدعوة مع نزول الآيات .

والمعنى أنهم لا يؤمنون لو نزلت عليهم الآيات ، وذلك أنا نقلب أفئدتهم فلا يعقلون بها كما ينبغي أن يعقلوه ، وأبصارهم فلا يبصرون بها ما من حقهم أن يبصروه فلا يؤمنون بها كما لم يؤمنوا بالقرآن أول مرة من الدعوة قبل نزول هذه الآيات المفروضة ونذرهم في طغيانهم يترددون ويتحيرون . هذا ما يقضي به ظاهر سياق الآية .

وللمفسرين في الآية أقوال كثيرة غريبة لا جدوى في التفرض لها والبحث عنها ، من شاء الاطلاع عليها فليراجع مظانها .

قوله تعالى : « ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى » إلى آخر الآية بيان آخر لقوله : « إنما الآيات عند الله » وأن قولهم : « لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها » دعوى كاذبة أجراهم عليها جهلهم بمقام ربهم فليس في وسع الآيات التي يظنون أنها أسباب مستقلة في إيجاد الإيمان في قلوبهم وإقذارهم على النكس به أن تودع في نفوسهم الإيمان إلا بمشية الله .

فهذا السياق يدل على أن في الكلام حذفاً وإيجازاً ، والمعنى : ولو أننا أجبناهم في مسألتهم وآتيناهم أعاجيب الآيات فنزلنا إليهم الملائكة فعابنهم ، وأحيينا لهم الموتى فواجهوهم وكلموهم وأخبروهم بصدق ما يدعون إليه ، وحشرنا وجمعنا عليهم كل شيء قبيلاً قبيلاً وصنفاً صنفاً ، أو حشرنا عليهم كل شيء قبلاً ومواجهة فشهدوا لهم بلسان الحال أو القال ، ما كانوا ليؤمنوا ولم يؤثر شيء من ذلك في استجابتهم للإيمان إلا أن يشاء الله إيمانهم .

فلا يتم لهم الإيمان بشيء من الأسباب والعلل إلا بمشية الله فإن النظام الكوني على عرضه العريض وإن كان يجري على طبق حكم السببية وقانون العلية العام غير أن العلل والأسباب مفتقرة في أنفسها متدلّية إلى ربها غير مستقلة في شيء من شؤونها ومقتضياتها فلا يظهر لها حكم الإيمانية إلا بمشية الله ولا يحيا لها رسم الإيمانية .

غير أن المشركين أكثرهم - ولعلمهم غير العلماء الباغين منهم - يجهلون مقام ربهم ويتعلقون بالأسباب على أنها مستقلة في نفسها مستغنية عن ربها فيظنون أن لو أتاهم سبب الإيمان - وهو الآية المقترحة - آمنوا واتبعوا الحق وقد اختلط عليهم الأمر يجهلهم فأخذوا

هذه الأسباب الناقصة المفتقرة الى مشيئة الله أسباباً مستقلة تامة مستغنية عنه .

قوله تعالى : « وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الإنس والجن » الى آخر الآية . الشياطين جمع شيطان وهو في اللغة الشرير غلب استعماله في إبليس الذي يصفه القرآن وذريته ، والجن من الجن بالفتح وهو الاستتار ، وهو في عرف القرآن نوع من الموجودات ذوات الشعور والإرادة مستور عن حواسنا بحسب طبيعتها وهم غير الملائكة . يذكر القرآن أن إبليس الشيطان من سنخهم . والوحي هو القول الخفي بإشارة ونحوها ، والزخرف الزينة المزوقة أو الشيء المزوق فزخرف القول الكلام المزوق الموه الذي يشبه الحق وليس به ، وغروراً مفعول مطلق لفعل مقدر من جنسه أو مفعول له .

والمعنى : ومثل ما جعلنا لك جعلنا لكل نبي عدواً هم شياطين الإنس والجن يشير بعضهم الى بعض - وكان المراد وحي شياطين الجن بالوسوسة والنزغة إلى شياطين الإنس ووحى بعض شياطين الإنس إلى بعض آخر منهم بإسرار المكروالتسويل - بأقوال مزوقة وكلمات موهمة يفرونهم بذلك غروراً أو لغرورهم وإضلالهم بذلك .

وقوله : « ولو شاء ربك ما فعلوه » يشير بذلك إلى أن حكم المشيئة عام جار نافذ فكما أن الآيات لا تؤثر في إيمانهم شيئاً إلا بمشيئة الله كذلك معاداة الشياطين الأنبياء ووحيمهم زخرف القول غروراً كل ذلك بإذن الله ولو شاء الله ما فعلوه ولم يوحوا ذلك فلم يكونوا عدواً للأنبياء ، وبهذا المعنى يتصل هذه الآية بما قبلها لاشتراكها في بيان توقف الأمور على المشيئة .

وقوله : « فذرهم وما يفترون » تفريع على نفوذ المشيئة أي إذا كانت هذه المعاداة والإفساد بالوساوس كل ذلك بإذن الله ولم يكونوا بمعجزين لله في مشيئته النافذة الغالبة فلا يحزنك ما تشاهد من إضلالهم بالأمر وإفسادهم له بل اتركهم وما يفترونه على الله من دعوى الشريك ونحوها .

فقوله : « ولو شاء ربك ما فعلوه » الى آخر الآية في معنى قوله في صدر الآيات : « وأعرض عن المشركين ولو شاء الله ما أشركوا » .

والكلام في قوله تعالى : « وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الإنس والجن »

النخ ، حيث أسند ظاهراً جعلهم عدواً للأنبياء - وفيه التسبب إلى الشر والبعث إلى الشرك والمعصية - إلى الله سبحانه وهو منزّه من كل شر وسوء نظير الكلام في إسناده تزيين الأعمال إلى الله سبحانه في قوله : « كذلك زيننا لكل أمة عملهم » وقد تقدم الكلام فيه ، وكذا الكلام في ظاهر ما يفيد قوله في الآية التالية : « ولتصفي إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة » النخ ، حيث جعل هذه المظالم والآثام غايات إلهية للدعوة للحق .

وللمفسرين في هاتين الآيتين على حسب اختلاف مذاهبهم في انتساب الأعمال إلى الله سبحانه نظائر ما تقدم من أقوالهم في انتساب زينة الأعمال إليه تعالى .

وقد عرفت أن الذي يفيد ظاهر الآية الكريمة أن كل ما يصدق عليه اسم شيء فهو مملوك له تعالى منسوب إليه من غير استثناء لكن الآيات المزهة لساحة قدسه تعالى من كل سوء وقبح تعطي أن الخيرات والחסنات جميعاً مستندة إلى مشيئته منسوبة إليه بلا واسطة أو معها ، والشرور والسيئات مستندة إلى غيره تعالى كالشيطان والنفس بلا واسطة ، وإنما تنتسب إليه تعالى بالإذن فهي مملوكة له تعالى واقعة بإذنه ليستقيم أمر الامتحان الإلهي ويتم بذلك أمر الدعوة الإلهية بالأمر والهدى والثواب والعقاب ولولا ذلك لبطلت ولغت السنة الإلهية في تسيير الإنسان كسائر الأنواع نحو سعادته في هذا العالم الكوني الذي لا سبيل فيه إلى الكمال والسعادة إلا بالسلوك التدريجي .

قوله تعالى : « ولتصفي إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة » إلى آخر الآية . الاقتراف هو الاكتساب ، وضمير المفرد للوحي المذكور في الآية السابقة ، واللازم في قوله : « لتصفي » للغاية والجملة معطوفة على مقدر ، والتقدير : فعلنا ما فعلنا وشئنا ما شئنا ولم نمنع عن وحي بعضهم لبعض زخرف القول غروراً لغايات مستورة ولتصفي وتحيب إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه وليكتسبوا ما هم مكتسبون لينالوا بذلك جميعاً ما يسألونه بلسان استعدادهم من شقاء الآخرة ، فإن الله سبحانه يد كلاً من أهل السعادة وأهل الشقاء بما يتم به سيرهم إلى منازلهم ويرزقهم ما يقترحونه بلسان استعدادهم قال تعالى : « كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظوراً » (الإسراء : ٢٠) .

(بحث روائي)

في الدر المنثور أخرج ابن أبي حاتم عن السدي قال : لما حضر أبا طالب الموت قالت قريش : انطلقوا فلندخل على هذا الرجل فنأمره أن ينهي عنا ابن أخيه فإننا نستحيي أن نقتله بعد موته فنقول العرب : كان يمنه فلما مات قتلوه .

فانطلق أبو سفيان وأبو جهل والنضر بن الحارث وأمية وأبي ابنا خلف وعقبة ابن أبي معيط وعمرو بن العاصي والأسود بن البختري ، وبعثوا رجلاً منهم يقال له المطلب فقالوا : استأذن لنا على أبي طالب فأتى أبا طالب فقال : هؤلاء مشيخة قومك يريدون الدخول عليك فأذن لهم عليه فدخلوا فقالوا : يا أبا طالب أنت كبيرنا وسيدنا ، وإن محمداً قد آذانا وآذى آلهتنا فنحسب أن تدعوه وتنبأه عن ذكر آلهتنا ولندعه وإلهه ، فدعاه فجاءه النبي ﷺ فقال له أبو طالب : هؤلاء قومك وبنو عمك ، قال رسول الله ﷺ : ما يريدون؟ قالوا : نريد أن تدعنا وآلهتنا ولندعك وإلهك . قال النبي ﷺ : أرأيتم إن أعطيتكم هذا هل أنتم معطي كلمة إن تكلمتم بها ملكتم بها العرب ودانت لكم بها العجم الخراج ؟ قال أبو جهل : وأبيك لنعطينكها وعشرة أمثالها فيما هي ؟ قال : قولوا لا إله إلا الله ، فأبوا واشمأزوا .

قال أبو طالب : قل غيرها فإن قومك قد فزعوا منها ، قال : يا عم ما أنا بالذي أقول غيرها حتى يأتوا بالشمس فيضعوها في يدي ولو آتوني بالشمس فيضعوها في يدي ما قلت غيرها إرادة أن يؤيسهم فغضبوا وقالوا : لتكفن عن شتم آلهتنا أو لنشتمنك ونشتم من يأمرك ، فأنزل الله : « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم » .

أقول : والرواية - كما ترى - لا يلائم ذيلها صدرها فإن مقتضى صدرها أنهم كانوا يسألونه الكف عن آلهتهم أي لا يدعو الناس إلى رفضها وترك التقرب إليها حتى إذا يسوا من إجابته هددوه بشتم ربه إن شتم آلهتهم وكان مقتضى جر الكلام أن يهددوه على دعوه إلى رفضها لا أن يهملوا ذلك ويذكروا شتمه ويهددوه على ذلك وليس في الآية إشارة إلى صدر القصة وهو أصلها .

على أن وقار النبوة وعظيم الخلق الذي كان في عشرته ﷺ كان يمنعه من التفوت بالشتم الذي هو من لغو القول، والذي ورد من لعنه بعض صنديد قريش بقوله: اللهم العن فلاناً وفلاناً، وكذا ما ورد في كلامه تعالى من قبيل قوله: «لعنهم الله بكفرهم» (النساء: ٤٦) وقوله: «فقتل كيف قدر» (المدثر: ١٩) وقوله: «قتل الإنسان» (عبس: ١٧) وقوله: «أف لكم ولما تعبدون من دون الله» (الأنبياء: ٦٧) ونظائر ذلك فإنما هي من الدعاء دون الشتم الذي هو الذكر بالقبيح الشنيع للإهانة تخيلاً، والذي ورد من قبيل قوله تعالى: «متاع للخير معتد أثم، عتل بعد ذلك زنم» (القلم: ١٣) فإنما هو من قبيل بيسان الحقيقة. فالظاهر أن العامة من المؤمنين بالنبي ﷺ ربما أدام المشاجرة والجدال مع المشركين إلى ذكر آلهتهم بالسوء كما يقع كثيراً بين عامة الناس في مجادلاتهم فمنهاهم الله عن ذلك كما يشير إليه الحديث الآتي.

وفي تفسير القمي قال: حدثني أبي عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن قول النبي ﷺ: «إن الشرك أخفى من دبيب النمل على صفاة سوداء في ليلة ظلماء» فقال: كان المؤمنون يسبون ما يعبد المشركون من دون الله فكان المشركون يسبون ما يعبد المؤمنون فمنهم الله المؤمنين عن سب آلهتهم لكيلا يسب الكفار إله المؤمنين فيكون المؤمنون قد أشركوا بالله من حيث لا يعلمون فقال: ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم.

وفي تفسير العياشي عن عمرو الطيالسي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قول الله: «ولا تسبوا» الآية. قال: فقال: يا عمرو هل رأيت أحداً يسب الله؟ قال: فقلت: جعلني الله فداك فكيف؟ قال: من سب ولي الله فقد سب الله.

وفي الدر المنثور أخرج ابن جرير عن محمد بن كعب القرظي قال: كلم رسول الله ﷺ قريشاً فقالوا: يا محمد نخبرنا أن موسى كان معه عصا يضرب بها الحجر، وأن عيسى كان يحيى الموتى وأن نود كان لهم ناقة، فأتنا من الآيات حتى نصدقك فتنازل رسول الله ﷺ: أي شيء تحبون أن آتاكم به؟ قالوا: تجعل لنا الصفا ذهباً قال: فإن فعلت تصدقوني؟ قالوا: نعم والله لئن فعلت لتتبعنك أجمعون فقام رسول الله ﷺ يدعو فجاء جبرئيل فقال له: إن شئت أصبح ذهباً فإن لم يصدقوا عند ذلك لتعذبنهم، وإن شئت

فاتركهم حتى يتوب تائبهم فقال : بل يتوب تائبهم فأنزل، الله : « وأقسموا بالله جهد أيمانهم
- الى قوله - يحهلون » .

أقول : القصة المذكورة سبباً للنزول في الرواية لا تنطبق على ظاهر الآيات فقد
تقدم أن ظاهرها الإخبار عن أنهم لا يؤمنون بما يأتيهم من الآيات ، وأنهم ليسوا بمفارقة
الشرك وإن أتتهم كل آية ممكنة حتى يشاء الله منهم الإيمان ولم يشأ ذلك ، وإذا كان هذا
هو الظاهر من الآيات فكيف ينطبق على ما في الرواية من قول جبرئيل : إن شئت صار
ذهباً فإن لم يؤمنوا عذبوا ، وإن شئت فاتركهم حتى يتوب تائبهم ، الخ .

فالظاهر أن الآيات في معنى قوله : « إن الذين كفروا سواء عليهم ، أأنذرتهم أم
لم تنذرهم لا يؤمنون » (البقرة : ٦) فكان طائفة من صناديد المشركين اقترحوا آيات
سوى القرآن وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم لئيمنن بها فكذبهم الله بهذه الآيات وأخبر
أنهم لن يؤمنوا لأنه تعالى لم يشأ ذلك نكلاً عليهم .

وفي تفسير القمي في قوله تعالى : « ونقلب أفئدتهم وأبصارهم » الآية في رواية
أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام في الآية ، يقول : وننكس قلوبهم فيكون أسفل قلوبهم
أعلاها ، ونعمي أبصارهم فلا يبصرون الهدى . وقال علي بن أبي طالب عليه السلام : إن ما
تقلبون عليه من الجهاد الجهاد بأيديكم ثم الجهاد بقلوبكم فمن لم يعرف قلبه معروفاً ولم ينكر
منكراً نكس قلبه فجعل أسفله أعلاه فلا يقبل خيراً أبداً .

أقول : المراد بذلك تقلب النفس في إدراكها وانعكاس أحكامها من جهة اتباع
الهوى والإعراض عن سليم العقل المعدل لمقترحات القوى الحيوانية الطاغية .

وفي تفسير العياشي عن زرارة وحران ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر وأبي عبد الله
عليهم السلام عن قول الله : « ونقلب أفئدتهم وأبصارهم » إلى آخر الآية أما قوله : « كما
لم يؤمنوا به أول مرة » فإنه حين أخذ عليهم الميثاق .

أقول : سيأتي الكلام الفصل في الميثاق في تفسير قوله تعالى : « وإذا أخذ ربك من
بني آدم من ظهورهم ذريتهم » الآية (الأعراف : ١٧٢) لكن تقدم أن ظاهر السياق أن
المراد بعدم إيمانهم به أول مرة عدم إيمانهم بالقرآن في أول الدعوة .

* * *

أَفَغَيْرَ اللَّهِ أُبْتَغَى حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا
وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ
مِنَ الْمُفْتَرِينَ - ١١٤. وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ
وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ - ١١٥. وَإِنْ تَطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ
عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ - ١١٦.
إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ - ١١٧.
فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ - ١١٨. وَمَا
لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ
عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُررْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ
عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ - ١١٩. وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ
إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ - ١٢٠. وَلَا
تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ
إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ - ١٢١.

(بيان)

الآيات على ما لها من الاتصال بما قبلها كما يدل عليه التفريع بالفاء في قوله : « أفغير الله أبتغي حكماً » الخ . لها فيما بينها أنفسها - وهي ثمان آيات - اتصال يرتبط به بعضها ببعض ويرجع بعضها إلى بعض فإن فيها إنكار أن يتخذ حكم إلا الله وقد فصل أحكامه في كتابه ، ونهياً من اتباع الناس وإطاعتهم وأن إطاعة أكثر الناس من المضلات لاتباعهم الظن وبناءهم على الحرص والتخمين ، وفي آخرها أن المشركين وهم أولياء الشياطين يجادلون المؤمنين في أمر أكل الميتة ، وفيها الأمر بأكل ما ذكر اسم الله عليه والنهي عن أكل ما لم يذكر اسم الله عليه ، وأن ذلك هو الذي فصله في كتابه وارتضاه لعباده . وهذا كله يؤيد ما نقل عن ابن عباس : أن المشركين خاصموا النبي ﷺ والمؤمنين في أمر الميتة قائلين : أتأكلون مما قتلتم أنتم ولا تأكلون مما قتل الله ؟ فنزلت ، فالغرض من هذه الآيات بيان الفرق وتثبيت الحكم .

قوله تعالى : « أفغير الله أبتغي حكماً وهو الذي أنزل إليكم الكتاب مفصلاً » قال في المجمع : الحكم والحاكم بمعنى واحد إلا أن الحكم أمدح لأن معناه من يستحق أن يتعاضد إليه فهو لا يقضي إلا بالحق وقد يحكم الحاكم بغير حق . قال : ومعنى التفصيل تبين المعاني بما ينفي التخليط المسمى للمعنى ، وينفي أيضاً التداخل الذي يوجب نقصان البيان عن المراد ، انتهى .

وفي قوله : « أفغير الله أبتغي حكماً » تفريع على ما تقدم من البصائر التي جاءت من قبله تعالى ، وقد ذكر قبل ذلك في القرآن أنه كتاب أنزله مبارك مصدق الذي بين يديه من التوراة والإنجيل ، والمعنى : أفغير الله من سائر من تدعون من الآلهة أو من ينتمي إليهم أطلب حكماً يتبع حكمه وهو الذي أنزل عليكم هذا الكتاب وهو القرآن مفصلاً متميزاً بعض معارفه من بعض غير مختلط ببعض أحكامه ببعض ، ولا يستحق الحكم إلا من هو على هذه الصفة فالآية كقوله تعالى : « والله يقضي بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء إن الله هو السميع البصير » (المؤمن : ٢٠) .

وقوله : « أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أم من لا يهدي إلا أن يهدي »

(يونس : ٣٥) .

قوله تعالى: «والذين آتيناهم الكتاب يعلمون» إلى آخر الآية، رجوع إلى خطاب النبي ﷺ بما يتأكد به يقينه ويزيد في ثبوت قدمه فيما ألقاه إلى المشركين من الخطاب المشعر بأن الكتاب النازل إليه منزل من ربه بالحق ففي الكلام التفات، وهو بمنزلة المعترضة ليزيد بذلك رسوخ قدمه واطمئنان قلبه وليعلم المشركون أنه على بصيرة من أمره.

وقوله: «بالحق» متعلق بقوله: «منزل من ربك» وكون التنزيل بالحق هو أن لا يكون بتنزيل الشياطين بالتسويل أو بطريق الكهانة كما في قوله تعالى: «هل أنبئكم على من تنزل الشياطين، تنزل على كل أفك أثم» (الشعراء: ٢٢٢) أو بتخليط الشياطين بعض الباطل بالوحي الإلهي، وقد أمن الله رسوله من ذلك بثل قوله: «عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً، ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم» (الجن: ٢٨).

قوله تعالى: «وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم» الكلمة - وهي ما دل على معنى تام أو غيره - ربما استعملت في القرآن في القول الحق الذي قاله الله عز من قائل من القضاء أو الوعد كما في قوله: «ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم» (يونس: ١٩) يشير إلى قوله لآدم عند الهبوط: «ولم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين» (البقرة: ٣٦) وقوله تعالى: «حققت عليهم كلمة ربك» (يونس: ٩٦) يشير إلى قوله تعالى لإبليس: «لأملأن جهنم منك ومن تبعك منهم أجمعين» (ص: ٨٥) وقد فسرها في موضع آخر بقوله: «وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين» (هود: ١١٩) وكقوله تعالى: «وتمت كلمة ربك الحسنی على بني إسرائيل بما صبروا» (الأعراف: ١٣٧) يشير إلى ما وعدهم أنه سينجيهم من فرعون ويورثهم الأرض كما يشير إليه قوله: «ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين» (القصص: ٥).

وربما استعملت الكلمة في العين الخارجی كالإنسان مثلاً كقوله تعالى: «إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم» (آل عمران: ٤٥) والعناية فيه أنه ﷺ خرق عادة التدريج وخلق بكلمة إلهية موحدة قال تعالى: «إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون» (آل عمران: ٥٩).

فظاهر سياق الآيات فيما نحن فيه يعطي أن يكون المراد بقوله: «وتمت كلمة

ربك صدقاً وعدلاً ، كلمة الدعوة الإسلامية وما يلزمها من نبوة محمد ﷺ ونزول القرآن المهيمن على ما تقدم عليه من الكتب السماوية المشتمل على جوامع المعارف الإلهية وكليات الشرائع الدينية كما أشار إليه فيما حكى من دعاء إبراهيم عليه السلام عند بناء الكعبة : « ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم » (البقرة : ١٢٩) .

وأشار إلى تقدم ذكره في الكتب السماوية في قوله : « الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل » (الأعراف : ١٥٧) وبذلك يشعر قوله في الآية السابقة : « والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق » وقوله : « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » (البقرة : ١٤٦) إلى غير من ذلك الآيات الكثيرة .

فالمراد بتمام الكلمة ... والله أعلم - بلوغ هذه الكلمة أعني ظهور الدعوة الإسلامية بنبوة محمد ﷺ ونزول الكتاب المهيمن على جميع الكتب ، مرتبة الثبوت واستقرارها في مستقر التحقق بعد ما كانت تسير دهر أطويلا في مدارج التدرج بنبوة بعد نبوة وشريعة بعد شريعة فإن الآيات الكريمة ذالة على أن الشريعة الإسلامية تتضمن جمل ما تقدمت عليه من الشرائع وتزيد عليها بما ليس فيها كقوله تعالى : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى » (الشورى : ١٣) .

وبذلك يظهر معنى تمام الكلمة وأن المراد به انتهاء تدرج الشرائع من مراحل النقص إلى مرحلة الكمال ، ومصداقه الدين المحمدي قال تعالى : « والله متم نوره ولو كره الكافرون » ، هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون » (الصف : ٩) .

وتمام هذه الكلمة الإلهية صدقاً هو أن يصدق القول بتحققها في الخارج بالصفة التي يتبين بها ، وعدلاً أن تتصف بالتقسيم على سواء فلا يتخلف بعض أجزائه عن بعض وتزن الأشياء على النحو الذي من شأنها أن توزن به من غير إفسار أو حيف وظلم ، ولذلك يتبين هذين القيدتين أعني « صدقاً وعدلاً » بقوله « لا مبدل لكلماته » فإن الكلمة الإلهية إذا لم تقبل تبديلاً من مبدل سواء كان المبدل هو نفسه تعالى كان ينقض ما قضى بتبديل

إرادة أو يخلف ميعاده ، أو كان المبدل غيره تعالى كأن يعجزه غيره ويقهره على خلاف ما يريد كانت كلمته صدقاً تقع كما قال ، وعدلاً لا تنحرف عن حالها التي كانت عليها وصفها الذي وسفت به فالجملة أعني قوله : « لا مبدل لكلماته » بمنزلة التعليل يعمل بها قوله : « صدقاً وعدلاً » .

ومن أقوال المفسرين في الآية أن المراد بالكلمة والكلمات القرآن ، وقيل : إن المراد بالكلمة القرآن ، وبالكلمات ما فيه غير الشرائع فإنها تقبل التبديل بالنسخ والله سبحانه يقول : « لا مبدل لكلماته » وقيل : المراد بالكلمة الدين ، وقيل : المراد بالحجة ، وقيل : الصدق ما كان في القرآن من الأخبار والعدل ما فيه من الأحكام ، هذا .

وقوله تعالى : « وهو السميع العليم » أي السميع المستجيب لما تدعونه بلسان حاجتكم ، العليم بحقيقة ما عندكم من الحاجة ، أو السميع بما يحدث في ملكه بواسطة الملائكة الرسل ، والعليم بذلك من غير واسطة ، أو السميع لأقوالكم ، العليم بأفعالكم .

قوله تعالى : « وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله » إلى آخر الآية . الخرص الكذب والتخمين ، والمعنى الثاني هو الأنسب بسياق الآية فإن الجملة أعني قوله : « وإن هم إلا يخرصون » والتي قبلها أعني قوله : « إن يتبعون إلا الظن » واقمتان موقع التعليل لقوله : « وإن تطع أكثر من في الأرض » الخ ، واتباع الظن والقول بالخرص والتخمين سببان بالطبع للضلال في الأمور التي لا يسوغ الاعتماد فيها إلا على العلم واليقين كالمعارف الراجعة إليه تعالى والشرائع المأخوذة من قبله .

وسير الإنسان وسلوكه الحيوي في الدنيا وإن كان لا يتم دون الركون إلى الظن والاستمداد من التخمين حتى أن الباحث عن علوم الإنسان الإعتبارية والعلل والأسباب التي تدعوه إلى صوغه لها وتقليبها في قالب الإعتبار ، وارتباطها بشؤنه الحيوي وأعماله وأحواله لا يكاد يجد مصداقاً يركن الإنسان فيه إلى العلم الخالص واليقين المحض اللهم إلا بعض الكليات النظرية التي ينتهي إليها بما يضطر إلى الإذعان بها والاعتماد عليها .

إلا أن ذلك كله فيما يقبل التقريب والتخمين من جزئيات الأمور في الحياة ، وأما السعادة الإنسانية التي فيه فوز هذا النوع وفلاحه ، والشقاء الذي يرتبط به الهلاك الأبدي والخسران الدائم ، وما يتوقف عليه التبصر فيها من النظر في العالم وصانعه

والغرض من إيجاده وما ينتهي إليه الأمر من البعث والنشور وما يتعلق به من النبوة والكتاب والحكم فإن ذلك كله مما لا يقبل الركون إلى الظن والتخمين والله سبحانه لا يرتضي من عباده في ذلك إلا العلم واليقين ، والآيات في ذلك كثيرة جداً كقوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم » (الإسراء : ٣٦) .

ومن أوضحها دلالة هذه الآية التي نحن فيها يبين فيها أن أكثر اهل الأرض لركونهم العام إلى الظن والتخمين لا يجوز طاعتهم فيما يدعون إليه ويأمرون به في سبيل الله وطريق عبوديته لأن الظن ليس مما يكشف به الحق الذي يستراح إليه في أمر الربوبية والعبودية لملازمته الجهل بالواقع وعدم الاطمئنان إليه ، ولا عبودية مع الجهل بالرب وما يريد من عبده .

فهذا هو الذي يقضي به العقل الصريح ، وقد أمضاه الله سبحانه كما في قوله في الآية التالية في معنى تعليل النهي عن الطاعة : « إن ربك هو أعلم من يضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين » حيث علل الحكم بعلم الله دون حكم العقل ، وقد جمع سبحانه بين الطريقتين جميعاً في قوله : « وما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً وهذا أخذ بحكم العقل - فأعرض عن تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بمن اهتدى » (النجم : ٣٠) وفي ذيل الآية استناد إلى علم الله سبحانه وحكمه .

قوله تعالى : « إن ربك هو أعلم من يضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين » ذكروا أن « أعلم » إذالم يتم بمن ربما أفاد معنى التفضيل وربما استعمل بمعنى الصفة خالية عن التفضيل ، والآية تحتمل المعنيين جميعاً فإن أريد حقيقة العلم بالضالين والمهتدين فهو الله سبحانه لا يشاركه فيها أحد حتى يفضل عليه ، وإن أريد مطلق العلم أعم مما كان المتصف به متصفاً بذاته أو كان اتصافه به بعبودية منه تعالى كان المتعین هو معنى التفضيل فإن لغيره تعالى علماً بالضال والمهتدي قدر ما أفاضه الله عليه من العلم .

وتعدّي أعلم بالباء في قوله : « أعلم بالمهتدين » يدل على أن قوله : « من يضل » منصوب بنزع الخافض والتقدير : « أعلم بمن يضل » ويؤيده ما نقلناه آنفاً من آية سورة النجم .

قوله تعالى : « فكلوا مما ذكر اسم الله عليه إن كنتم بآياته مؤمنين » لما تمهد ما قدمه من البيان الذي هو حجة على أن الله سبحانه هو أحق بأن يطاع من غيره استنتج منه وجوب الأخذ بالحكم الذي شرعه وهو الذي يدل عليه هذه الآية ، ووجوب رفض ما يبيحه غيره بهواه من غير علم ويجادل المؤمنون فيه بروحي الشياطين إليه ، وهو الذي يدل عليه قوله : « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه إلى آخر الآية .

ومن هنا يظهر أن العناية الأصلية المتعلقة بجملة من بين الجمل المتسقة في الآية إلى تمام أربع آيات ، وسائر الجمل متصودة بتبعها يبين بها ما يتوقف عليه المطلوب بجهاته فأصل الكلام : فكلوا مما ذكر اسم الله عليه ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه أي فرّقوا بين المذكي والميتة فكلوا من هذه ولا تأكلوا من ذلك ، وإن كان المشركون يجادلونكم في أمر التفريق .

فقوله : « فكلوا مما ذكر اسم الله » تفريع للحكم على البيان السابق ، ولذا أوردته بقوله : « إن كنتم بآياته مؤمنين » والمراد بها ذكر اسم الله عليه الذبيحة المذكورة .

قوله تعالى : « وما لكم ألا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه » إلى آخر الآية ، بيان تفصيلي لإجمال التفريع الذي في الآية السابقة ، والمعنى : أن الله فصل لكم ما حرّم عليكم واستثنى صورة الاضطرار وليس فيما فصلت لكم ما ذكر اسم الله عليه فلا بأس بأكله وإن كثيراً يضلون بأهوائهم بغير علم إن ربك هو أعلم بالمعتدين المتجاوزين عن حدوده وهؤلاء هم المشركون القائلون : لا فرق بين ما قتلتموه أنتم وما قتله الله فكلوا الجميع أو دعوا الجميع .

ويظهر بما مر أن معنى قوله : « وما لكم أن لا تأكلوا » ما لكم من نفع في أن لا تأكلوا ، وما للاستفهام التعجيبى ، وقيل : المعنى ليس لكم أن لا تأكلوا ، وما للنفي . ويظهر من الآية أن محرّمات الأكل نزلت قبل سورة الأنعام وقد وقعت في سورة النحل من السور المكية فهي نازلة قبل الأنعام .

قوله تعالى : « وذروا ظاهر الإثم وباطنه » إلى آخر الآية ، وإن كانت مطلقة بحسب المضمون تنهى عن عامة الإثم ظاهره وباطنه غير أن ارتباطها بالسياق المتصل الذي لسابقتها ولاحققتها يقضي بكونها تمهيداً للنهي الآتي في قوله : « ولا تأكلوا مما لم

يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق ، ولازم ذلك أن يكون الأكل مما لم يذكر اسم الله عليه من مصاديق الإثم حتى يرتبط بالتمهيد السابق عليه فهو من الإثم الظاهر أو الباطن لكن التأكيد البليغ الذي في قوله : « وإنه لفسق » يفيد أنه من الإثم الباطن وإلا لم تكن حاجة إلى تأكيده ذلك التأكيد الأكيد .

وبهذا البيان يظهر أن المراد بظاهر الإثم المعصية التي لا ستر على شؤم عاقبته ولا خفاء في شناعة نتيجته كالشرك والفساد في الأرض والظلم ، وبباطن الإثم ما لا يعرف منه ذلك في بادئ النظر كأكل الميتة والدم ولحم الخنزير وإنما يتميز هذا النوع بتعريف إلهي وربما أدركه العقل ، هذا هو الذي يعطيه السياق من معنى ظاهر الإثم وباطنه .

وللمفسرين في تفسيرهما أقوال آخر ، من ذلك : أن ظاهر الإثم وباطنه هما المعصية في السر والعلانية ، وقيل : أريد بالظاهر أفعال الجوارح ، وبالباطن أفعال القلوب ، وقيل : الظاهر من الإثم هو الزنا ، والباطن اتخاذ الأخدان ، وقيل : ظاهر الإثم نكاح امرأة الأب ، وباطنه الزنا ، وقيل : ظاهر الإثم الزنا الذي أظهر به ، وباطنه الزنا إذا استسر به صاحبه على ما كان يراه أهل الجاهلية من العرب أن الزنا لا بأس به إذا لم يتجاهر به ، وإنما الفحشاء هو الذي أظهره صاحبه ، وهذه الأقوال - كما ترى - على أن جميعها أو أكثرها لا دليل عليها يخرج الآية عن حكم السياق .

وقوله تعالى : « إن الذين يكسبون الإثم سيجزون بما كانوا يقترفون » تعليل للنهي وإنذار بالجزاء السيء .

قوله تعالى : « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه » نهي هو زميل قوله : « وكلوا مما ذكر اسم الله عليه » كما تقدم .

وقوله : « وإنه لفسق » إلى آخر الآية ، بيان لوجه النهي وتثبيته له أما قوله : « وإنه لفسق » فهو تعليل والتقدير : إنه لفسق وكل فسق يجب اجتنابه فالأكل مما لم يذكر اسم الله عليه واجب الاجتناب .

وأما قوله : « وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم » ففيه رد ما كان المشركون يلقونه إلى المؤمنين من الشبهة ، والمراد بأولياء الشياطين هم المشركون ، ومعناه أن ما يجادلكم به المشركون وهو قولهم : إنكم تأكلون مما قتلتم ولا تأكلون مما قتله الله

يعنون الميتة ، هو مما أوحاه إليهم الشياطين من باطل القول ، والفارق أن أكل الميتة فسق دون أكل المذكى ، وأن الله حرم أكل الميتة ولم يحرم أكل المذكى فليس فيما حرمه الله ذكر ما ذكر اسم الله عليه .

وأما قوله : « وإن أطمعتموهم إنكم أشركون » فهو تهديد وتخويف بالخروج من الإيمان ، والمعنى : إن أطمعتم المشركين في أكل الميتة الذي يدعونكم إليه صرتم مشركين مثلهم إما لأنكم استنتم بسنة المشركين ، أو لأنكم بطاعتهم تكونوا أولياء لهم فتكونون منهم قال تعالى : « ومن يتولهم منكم فإنه منهم » (المائدة : ٥١) .

ووقوع هذه الجملة أعني قوله : « وإن أطمعتموهم » الخ . في ذيل النهي عن أكل ما لم يذكر اسم الله عليه دون الأمر بأكل ما ذكر اسم الله عليه يدل على أن المشركين كانوا يريدون من المؤمنين يجادلهم أن لا يتركوا أكل الميتة لا أن يتركوا أكل المذكى .

(بحث روائي)

في الدر المنثور : أخرج ابن مردويه عن أبي السمان جابر بن عبد الله قال : دخل النبي ﷺ المسجد الحرام يوم فتح مكة ومعه محضرة ، ولكل قوم صنم يعبدونه فجعل يأتسها صنماً صنماً ويطعمن في صدر الصنم بعضاً ثم يعقره كلما صرع صنماً أتبعه الناس ضرباً بالفؤوس حتى يكسرونه ويطرحونه خارجاً من المسجد والنبي ﷺ يقول : وتمت كلمات ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم .

وفيه : أخرج ابن مردويه وابن النجار عن أنس بن مالك عن النبي ﷺ في قوله : « وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً » قال : لا إله إلا الله .

وفي الكافي بإسناده عن محمد بن مروان قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : إن الإمام ليسمع في بطن أمه فإذا ولد خط بين كتفيه : « وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم » فإذا صار الأمر إليه جعل الله له عموداً من نور يبصر به ما يعمل أهل كل بلدة .

أقول : وروى هذا المعنى بطرق أخرى عن عدة من أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام ورواه أيضاً القمي والعمادي في تفسيرها عنه عليه السلام ، وفي بعضها : أن الآية تكتب

بين عينيه ، وفي بعضها : على عضده الأيمن .

واختلاف مورد الكتابة في الروايات تكشف عن أن المراد بها القضاء بظهور الحكم الإلهي به ﷺ واختلاف ما كتب عليه لاختلاف الاعتبار فكأن المراد بكتابتها فيما بين عينيه جعلها وجهة له يتوجه إليها ، وبكتابتها بين كتفيه حملها عليه وإظهاره وتأييده بها وبكتابتها على عضده الأيمن جعلها طابعا على عمله وتقويته وتأييده بها .

وهذه الرواية والروايتان السابقتان عليها تؤيد ما قدمناه أن ظاهر الآية كون المراد بتمام الكلمة ظهور الدعوة الإسلامية بما يلزمها من نبوة محمد ﷺ ونزول القرآن والإمامة من ذلك .

وفي تفسير العياشي في قوله تعالى : « فكلوا مما ذكر اسم الله عليه » الآية عن محمد بن مسلم قال : سألته عن الرجل يذبح الذبيحة فيهلل أو يسبح أو يحمده ويكبر قال : هذا كله من أسماء الله .

وفيه عن ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن ذبيحة المرأة والغلام هل تؤكل ؟ قال : نعم إذا كانت المرأة مسلمة وذكرت اسم الله حلت ذبيحتها ، وإذا كان الغلام قويا على الذبح وذكر اسم الله حلت ذبيحته ، وإن كان الرجل مسلما فبني أن يسمي فلا بأس بأكله إذا لم تنهه .

أقول : وفي هذه المعاني أخبار من طرق أهل السنة .

وفيه عن حمران قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : في ذبيحة الناصب واليهودي قال : لا تأكل ذبيحته حتى تسمعه يذكر اسم الله ، أما سمعت قول الله : « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه » .

وفي الدر المنثور أخرج أبو داود والبيهقي في سننه وابن مردويه عن ابن عباس : « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق » فنسخ واستثنى من ذلك فقال : « وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم » .

أقول : وروى النسخ عن أبي حاتم عن مكحول وقد تقدم في أول المائدة : أن الآية إن نسخت فإنما تنسخ اشتراط الإسلام في المذكى - اسم فاعل - دون وجوب التسمية إذ لا نظر لها إليه ولا تنافي بين الآيتين في ذلك وللمسألة ارتباط بالفقهاء .

* * *

أَوْ مَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ
 مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا
 يَعْمَلُونَ - ١٢٢ . وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكْبَرًا مُجْرِمِينَ لِيَمْكُرُوا
 فِيهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ - ١٢٣ . وَإِذَا جَاءَهُمْ
 آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ
 يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ
 بِمَا كَانُوا يَمْكُرُونَ - ١٢٤ . فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ
 لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ
 فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ - ١٢٥ . وَهَذَا
 صِرَاطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ - ١٢٦ . لَهُمْ دَارُ
 السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ - ١٢٧ .

(بيان)

قوله تعالى : « أَوْ مَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ
 مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا » الآية واضحة المعنى وهي بحسب ما يسبق إلى الفهم البسيط
 الساذج مثل مضروب لكل من المؤمن والكافر يظهر بالتدبر فيه حقيقة حاله في الهدى
 والضلال .

فالإنسان قبل أن يمسه الهدى الإلهي كالميت المحروم من نعمة الحياة الذي لا حس له ولا حركة فإن آمن بربه إيماناً يرتضيه كان كمن أحياء الله بعد موته ، وجعل له نوراً يدور معه حيث دار يبصر في شعاعه خيره من شره ونفعه من ضره فيأخذ ما ينفعه ويدع ما يضره وهكذا يسير في مسير الحياة .

وأما الكافر فهو كمن وقع في ظلمات لا مخرج له منها ولا مناص له عنها ظلمة الموت وما بعد ذلك من ظلمات الجهل في مرحلة تميز الخير من الشر والنافع من الضار ، ونظير هذه الآية في معناها بوجه قوله تعالى: « إنما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعضهم الله » (الأنعام : ٣٦) وقال تعالى : « من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة » (النحل : ٩٧) .

ففي الكلام استعارة الموت للضلال واستعارة الحياة للإيمان أو الاهتداء والإحياء للهداية الى الايمان والنور للتبصر بالأعمال الصالحة ، والظلمة للجهل كل ذلك في مستوى التفهم والتفهم العموميين لما أن أهل هذا الظرف لا يرون للإنسان بما هو إنسان حياة وراء الحياة الحيوانية التي هي المنشأ للشعور بالذات المادية والحركة الارادية نحوها .

فهؤلاء يرون أن المؤمن والكافر لا يختلفان في هذه الموهبة وهي فيها شرع سواء فلا محالة عد المؤمن حياً بحياة الايمان ذا نور يمشي به في الناس ، وعد الكافر ميتاً بميتة الضلال في ظلمات لا مخرج منها ليس إلا مبتنياً على عناية تخيلية واستعارة تمثيلية يمثل بها حقيقة المعنى المقصود .

لكن التدبر في أطراف الكلام والتأمل فيما يعرفه القرآن الكريم يعطي للآية معنى وراء هذا الذي يناله الفهم العامي فإن الله سبحانه ينسب للإنسان الإلهي في كلامه حياة خالدة أبدية لا تنقطع بالموت الدنيوي هو فيها تحت ولاية الله محفوظ بكلاءته مصون بصيانتة لا يمسه نصب ولا لغوب ، ولا يذله شقاء ولا تعب ، مستغرب في حب ربه مبتهج ببهجة القرب لا يرى إلا خيراً ، ولا يواجه إلا سعادة وهو في أمن وسلام لا خوف معه ولا خطر ، وسعادة وبهجة ولذة لا نفاذ لها ولا نهاية لأمدها .

ومن كان هذا شأنه فإنه يرى ما لا يراه الناس ، ويسمع ما لا يسمعه ، ويعقل

ما لا يعقلونه، ويريدوا لا يريدونه وإن كانت ظواهر أعماله وصور حركاته وسكناته تحاكي أعمال غيره وحركاتهم وسكناتهم وتشابهاً فله شعور وإرادة فوق ما لغيره من الشعور والإرادة فعنده من الحياة التي هي منشأ الشعور والإرادة ما ليس عند غيره من الناس فلمؤمن مرتبة من الحياة ليست عند غيره .

فكما أن العامة من الإنسان في عين أنها تشارك سائر الحيوان في الشعور بواجبات الحياة والحركة الإرادية نحوها ، ويشاركها الحيوان لكننا مع ذلك لانشك أن الإنسان نوع أرقى من سائر الأنواع الحيوانية وله حياة فوق الحياة التي فيها لما نرى في الإنسان آثاره العجيبة المترشحة من أفكاره الكلية وتعلقاته المختصة به ، ولذلك نحكم في الحيوان إذا قسناه إلى النبات وفي النبات إذا قسناه إلى ما قبله من مراتب الكون أن لكل منها كعباً أعلى وحياة هي أرقى من حياة ما قبله .

فلنقض في الإنسان الذي أوتي العلم والإيمان واستقر في دار الإيقان واشتغل بربه وفرغ واستراح من غيره وهو يشعر بما ليس في وسع غيره ويريد ما لا يناله سواء أن له حياة فوق حياة غيره ، ونوراً يستمد به في شعوره ، وإرادة لا توجد إلا معه وفي ظرف حياته .

مركز تحقيق كاتبيوتر علوم إسلامي

يقول الله سبحانه : « فلنحيينه حياة طيبة » (النحل : ٩٧) فلهم الحياة لكنها بطبعتها وراء مطلق الحياة « ويقول : « لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون » (الأعراف : ١٧٩) فثبت لهم أمثال القلوب والأعين والآذان التي في المؤمنين لكنه ينفي كال آثارها التي في المؤمنين ، ولم يكتف بذلك حتى أثبت لهم روحاً خاصاً بهم فقال : « أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه » (المجادلة : ٢٢) .

فتبين بذلك أن للحياة وكذا للنور حقيقة في المؤمن واقعية وليس الكلام جارياً على ذلك التجويز الذي لا يتعدى مقام العناية اللفظية فما في خاصة الله من المؤمنين من الصفة الخاصة بهم أحق باسم الحياة مما عند عامة الناس من معنى الحياة كما أن حياة الإنسان كذلك بالنسبة إلى حياة الحيوان ، وحياة الحيوان كذلك بالنسبة إلى حياة النبات .

فقوله : « أو من كان ميتاً فأحييناه » أي ضالاً من حيث نفسه أو ضالاً كافراً قبل

أن يؤمن بربه وهو نوع من الموت فأحييناه بجملة الإيمان أو الهداية - والمآل واحد - وجعلنا له نوراً أي علماً متولداً من إيمانه كما قال ﷺ فيما رواه الفريقان : « من عمل بما علم رزقه الله علم ما لم يعلم أو علمه الله ما لم يعلم » . فإن روح الإيمان إذا تمكنت من نفس الإنسان واستقرت فيها حوت الآراء والأعمال إلى صور تناسبها ولا تخالفها وكذلك سائر الملكات أعم من الفضائل والردائل إذا استقرت في باطن الإنسان لم تلبث دون أن تحوّل آراءه وأعماله إلى أشكال تحاكيها .

وربما قيل : إن المراد بالنور هو الإيمان أو القرآن وهو بعيد من السياق .

وهذا النور أثره في المؤمن أنه « يمشي به في الناس » أي يتبصر به في مسير حياته الاجتماعية المظلمة ليأخذ من الأعمال ما ينفعه في سعادة حياته ، ويترك ما يضره .

فهذا هو حال المؤمن في حياته ونوره فهل هو « كمن مثله » ووصفه أنه « في الظلمات ظلمات الضلال وفقدان نور الإيمان » ليس بخارج منها « لأن الموت لا يستتبع آثار الحياة البتة فلا مطمع في أن يهتدي الكافر إلى أعمال تنفعه في أخراه وتسمده في عقباه . وقد ظهر مما تقدم أن قوله : « كمن مثله في الظلمات » الخ ، في تقدير : هو في الظلمات ليس بخارج منها ، ففي الكلام مبتدأ محذوف هو الضمير العائد إلى الموصول ، وقيل : التقدير : كمن مثله مثل من هو في الظلمات ، ولا بأس به لولا كثرة التقدير .

قوله تعالى : « كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون » ظاهر سياق صدر الآية أن يكون التشبيه في قوله : « كذلك » من قبيل تشبيه الفرع بالأصل بعناية إعطاء القاعدة الكلية كقوله تعالى : « كذلك يضرب الله الحق والباطل » وقوله : « كذلك يضرب الله الأمثال » (الرعد : ١٧) أي اتخذ ما ذكرناه من المثل أصلاً وقس عليه كل ما عثرت به من مثل مضروب فمعنى قوله : « كذلك زين » الخ ، على هذا المثال المذكور أن الكافر لا منخرج له من الظلمات ، زين للكافرين أعمالهم فقد زينت لهم أعمالهم زينة تجذبهم إليها وتجلبسهم ولا تدعهم يخرجوا منها إلى فضاء السعادة وفسحة النور أبداً والله لا يهدي القوم الظالمين .

وقيل : إن وجه التشبيه في قوله : « كذلك زين » الخ ، أنه زين لهؤلاء الكفر فعملوه مثل ما زين لأولئك الإيمان فعملوه . فشب حال هؤلاء في التزيين بحال أولئك فيه

(انتهى) وهو بعيد من سياق الصدر .

قوله تعالى : « وكذلك جعلنا في كل قرية أكبر مجرميها » إلى آخر الآية ، كأن المراد بالآية أنا أحيينا جمعاً وجعلنا لهم نوراً يمشون به في الناس ، وآخرين لم نحيبهم فمكثوا في الظلمات فهم غير خارجين منها ولا أن أعمالهم المزيئة تنفعهم وتخلصهم منها كذلك جعلنا في كل قرية أكبر مجرميها ليمكروا فيها بالدعوة الدينية والنبي والمؤمنين لكنه لا ينفعهم فإنهم في ظلمات لا يبصرون بل إنما يمكرون بأنفسهم ولا يشعرون .

وعلى هذا فقوله : « كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون » مسوق لبيان أن أعمالهم المزيئة لهم لا تنفعهم في استخلاصهم من الظلمات التي هم فيها ، وقوله : « وكذلك جعلنا في كل قرية » الخ ، مسوق لبيان أن أعمالهم ومكرمهم لا يضر غيرهم إنما ويقع مكرمهم على أنفسهم وما يشعرون لمكان ما غمرهم من الظلمة .

وقيل : معنى التشبيه في الآية أن مثل ذلك الذي قصصنا عليك زين للكافرين عملهم ، ومثل ذلك جعلنا في كل قرية أكبر مجرميها ، وجعلنا ذا المكر من المجرمين كما جعلنا ذا النور من المؤمنين فكل ما فعلنا بهؤلاء فعلنا بهم إلا أن أولئك اهدوا بحسن اختيارهم وهؤلاء ضلوا بسوء اختيارهم لأن في كل واحد منها الجعل بمعنى الصيرورة إلا أن الأول باللطف والثاني بالتمكين من المكر (انتهى) . ولا يخلو من بعد من السياق .

والجعل في قوله : « جعلنا في كل قرية أكبر مجرميها » كالجعل في قوله : « وجعلنا له نوراً » فالأنسب أنه بمعنى الخلق ، والمعنى : خلقنا في كل قرية أكبر مجرميها ليمكروا فيها وكون مكرمهم غاية للخلفة وغرضاً للجعل نظير كون دخول النار غرضاً إلهياً في قوله : « ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس » (الأعراف : ١٧٩) وقد مر الكلام في معنى ذلك في مواضع من هذا الكتاب . وإنما خص بالذكر أكبر مجرميها لأن المطلوب بيان رجوع المكر إلى ما كرهه ، والمكر بالله وآياته إنما يصدر منهم ، وأما أصاغر المجرمين وهم العامة من الناس فإنما هم أتباع وأذئاب .

وأما قوله : « وما يمكرون إلا بأنفسهم وما يشعرون » فذلك أن المكر هو العمل الذي يستبطن شراً وضراً يعود إلى المكور به فيفسد به غرضه المطلوب ويضل به سعيه ويبطل نجاح عمله ، ولا غرض لله سبحانه في دعوته الدينية ، ولا نفع فيها إلا ما

يعود الى نفس المدعوين فلو مكر الإنسان مكرأ بالله وآياته ليفسد بذلك الغرض من الدعوة ويمنع عن نجاح السعى فيها فإنما مكر بنفسه من حيث لا يشعر : واستضر بذلك هو نفسه دون ربه .

قوله تعالى : « وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن - الى قوله - رسالته » قولهم : « لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله » يريدون به أن يؤتوا نفس الرسالة بما لها من مواد الدعوة الدينية دون مجرد المعارف الدينية من أصول وفروع وإلا كان اللفظ المناسب له أن يقال : « مثل ما أوتي أنبياء الله » أو ما يشاكل ذلك كقولهم : « لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية » (البقرة : ١١٨) وقولهم : « لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا » (الفرقان : ٢١) .

فمرادهم أنا لن نؤمن حتى نؤتى الرسالة كما أوتيتها الرسل ، وفيه شيء من الاستهزاء فإنهم ما كانوا قائلين بالرسالة فهو بوجه نظير قولهم : « لولا نزل هذا القرآن على من رجل القريتين عظيم » (الزخرف : ٣١) كما أن جوابه نظير جوابه وهو قوله تعالى : « أهم يقسمون رحمة ربك » (الزخرف : ٣٢) كقوله : « الله أعلم حيث يجعل رسالته » .

وبما تقدم يظهر أن الضمير في قوله : « وإذا جاءتهم آية قالوا » النخ ، عائد الى « أكبر مجرميها » في الآية السابقة ، إذ لو رجع الى عامة المشركين لفي قولهم : « حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله » إذ لا معنى لرسالة جميع الناس حيث لا أحد يرسلون إليه ، ولم يقع قوله : « الله أعلم حيث يجعل رسالته » موقعه بل كان حق الجواب أنه لغو من القول كما عرفت .

ويؤيده الوعيد الذي في ذيل الآية : « سيصيب الذين أجرموا صغار عند الله وعذاب شديد بما كانوا يمكرون » حيث وصفهم بالإجرام وعلل الوعيد بمكرهم ، ولم ينسب المكر في الآية السابقة إلا الى أكبر مجرميها ، والصغار الهوان والذلة .

قوله تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » الشرح هو البسط وقد ذكر الراغب في مفرداته أن أصله بسط اللحم ونحوه ، وشرح الصدر الذي يعد في الكلام وعاءاً للعلم والعرفان هو التوسعة فيه بحيث يسع ما يصادفه من المعارف الحقة ولا يدفع كلمة الحق إذا ألقيت إليه كما يدل عليه ما ذكر في وصف الإضلال بالمقابلة وهو

قوله : « يجعل صدره ضيقاً حرجاً » الخ . فمن شرح الله صدره للإسلام وهو التسليم لله سبحانه فقد بسط صدره ووسعه لتسليم ما يستقبله من قبله تعالى من اعتقاد حق أو عمل ديني صالح فلا يلقي إليه قول حق إلا وعاه ولا عمل صالح إلا أخذ به وليس إلا أن لعين بصيرته نوراً يقع على الاعتقاد الحق فينوره أو العمل الصالح فيشرقه بخلاف من عميت عين قلبه فلا يميز حقاً من باطل ولا صدقاً من كذب قال تعالى : « فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور » (الحج : ٤٦) .

وقد بين تعالى شرح الصدر بهذا البيان في قوله : « أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله » فوصفه فعرفه بأن صاحبه راكب نور من الله يشرق قدامه في مسيره ثم عرفه بالمقابلة بلينة في القلب يقبل به ذكر الله ولا يدفعه لقسوة ثم قال : « الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله ذلك هدى الله يهدي به من يشاء ومن يضل الله فماله من هاد » (الزمر : ٢٣) فذكر لين القلب إلى ذكر الله وطوعه للحق وأفاد أن ذلك هو الهدى الإلهي الذي يهدي به من يشاء ، وعند ذلك يرجع الآيتان أعني آية الزمر والآية التي نحن فيها إلى معنى واحد وهو أن الله سبحانه عند هدايته عبداً من عباده يبسط صدره فيسع كل اعتقاد حق وعمل صالح ويقبله بلين ولا يدفعه بقسوة وهو نوع من النور المعنوي الذي ينور القول الحق والعمل الصالح وينصر صاحبه فيمسك بما نورّه فهذا معروف يعرف به الهداية الإلهية .

ومن هنا يظهر أن الآية أعني قوله : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » بمنزلة بيان آخر لقوله : « أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس » والتفريع الذي في قوله . « فمن يرد الله » الخ . من قبيل تفريع أحد البيانيين على الآخر بدعوى أنه نتيجةه كأن التصادق بين البيانيين يجعل أحدهما نتيجة مترتبة وفرعاً متفرعاً على الآخر ، وهو عناية لطيفة .

والمعنى : فإذا كان من أحياء الله بعد ما كان ميتاً على هذه الصفة وهي أنه على نور من ربه يستضيء به له واجب الاعتقاد والعمل فيأخذ به فمن يرد الله أن يهديه يوسع صدره لأن يسلم لربه ولا يستنكف عن عبادته فالإسلام نور من الله ، والمسلمون لربهم على نور من ربهم .

قوله تعالى : « ومن يرد أن يضل به يجعل صدره ضيقاً » إلى آخر الآية ، الإضلال مقابل الهداية ، ولذا كان أثره مقابلاً لأثرها وهو التضيق المقابل للشرح والتوسعة وأثره أن لا يسع ما يتوجه إليه من الحق والصدق ، ويتخرج عن دخولها فيه ، ولذا أردف كون الصدر ضيقاً بكونه حرجاً .

والحرج على ما في المجمع أضيق الضيق ، وقال في المفردات : أصل الحرج والحراج مجتمع الشيء ، وتصور منه ضيق ما بينها فقيل للضيق حرج وللإثم حرج . انتهى .

فقوله : « حرجاً كأنما يصعد في السماء » في محل التفسير لقوله : « ضيقاً » وإشارة إلى أن ذلك نوع من الضيق يناظر بوجه التضيق والتخرج الذي يشاهد من الظروف والأوعية إذا أريد إدخال ما هو أعظم منها ووضعه فيها .

وقوله : « كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون » إعطاء ضابط كلي في إضلال الذين لا يؤمنون أنهم يفقدون حال التسليم لله والاذنياد للحق ، وقد أطلق عدم الإيمان وإن كان مورد الآيات عدم الإيمان بالله سبحانه وهو الشرك به لكن الذي سبق من البيان في الآية يشمل عدم الإيمان بالله وهو الشرك ، وعدم الإيمان بآيات الله وهو رد بعض ما أنزله الله من المعارف والأحكام فقد دل على ذلك كله بقوله : « وبشرح صدره للإسلام » إلخ ، وبقوله سابقاً : « وجعلنا له نوراً يمشي به » إلخ . وقوله : « يجعل صدره ضيقاً حرجاً » إلخ . وبقوله سابقاً : « في الظلمات ليس بخارج منها » .

وقد سمى في الآية الضلال الذي يساوق عدم الإيمان رجساً والرجس هو القدر غير أنه اعتبر فيه نوعاً من الاستعلاء الدال عليه قوله : « على الذين لا يؤمنون » كأن الرجس يعلمهم ويحيط بهم فيحول بينهم وبين غيرهم فيتنفر منهم الطباع كما يتنفر من الغذاء الملطخ بالقدر .

وقد استدل بالآية على أن الهدى والضلال من الله لا صنع فيها لغيره تعالى وهو خطأ فإن الآية - كما عرفت - في مقام بيان حقيقة الهدى والضلال اللذين من الله ونوع تعريف لها وتحديد لا في مقام بيان انحصارها فيه وانتفاؤها عن غيره كما هو المدعى وهو ظاهر .

ونظير ذلك ما ذكره بعضهم : أن الآية كما تدل بلفظها على قولنا : إن الهداية

والضلال من الله ، كذلك تدل بلفظها على الدليل العقلي القاطع في هذه المسألة .

بيانه : أن العبد قادر على الإيمان والكفر معاً على حد سواء فيمتنع صدر أحدهما عنه بدلاً من الآخر إلا إذا اقترن بمرجح يستدعي صدور ما يرجح به وهو الداعي القلبي الذي ليس إلا العلم أو الاعتقاد أو الظن بكون الفعل مشتملاً على مصلحة زائدة ومنفعة راجحة من غير ضرر زائد أو مفسدة راجحة ، وقد بينا بالدليل أن حصول هذه الدواعي في القلب إنما يكون من الله تعالى ، وأن مجموع القدرة والداعي يوجب العمل .

إذا ثبت هذا فنقول : يستحيل صدور الإيمان من العبد إلا إذا خلق الله في قلبه اعتقاد رجحان الإيمان ، ومعه يحصل من القلب ميل إليه ومن النفس رغبة فيه وهذا هو انشراح الصدر ، ويمتنع الكفر إلا بخلقه ما يقابل ذلك في القلب ، ويحصل حينئذ النفرة عنه والإشمزاز منه وهو المراد يجعل القلب ضيقاً حرجاً فصار تقدير الآية : أن من أراد الله منه الإيمان قوتى دواعيه إليه ، ومن أراد منه الكفر قوتى صوارفه عن الإيمان وقوتى دواعيه إلى الكفر ، ولما ثبت بالدليل العقلي أن الأمر كذلك ثبت أن لفظ القرآن مشتمل على هذه الدلائل العقلية . انتهى ملخصاً .

وفيه أولاً : أن انتساب الشيء إليه تعالى من جهة خلقه أسباب وجوده ومقدماته لا يوجب انتفاء نسبه إلى غيره تعالى وإلا أوجب ذلك بطلان قانون العملية العام وببطلانه يبطل القضاء العقلي من رأس فمن الممكن أن تستند الهداية والضلال إلى غيره تعالى استناداً حقيقياً في حين أنها يستندان إليه تعالى استناداً حقيقياً من غير تناقض .

وثانياً : ان الذي ذكرته الآية من صنعه تعالى في مورد هدايته وإضلاله هو سعة القلب وضيقه ، وهما غير رغبة النفس ونفرته البتة فالآية أجنبية عما ذكره أصلاً ، وبمجرد استلزام إرادة الفعل من العبد رغبته وكراهته نفرتة منه لا يوجب أن يكون المراد من سعة القلب وضيقه الإرادة والكراهة بالنسبة إلى الأعمال ، ففيه مغالطة من باب أخذ أحد المقارنين مكان الآخر ومن عجيب الكلام قوله : إن انطباق الدليل العقلي الذي أقامه بزعمه على الآية يوجب دلالة لفظ الآية عليه .

وثالثاً : أنك عرفت أن الآية إنما هي في مقام تعريف ما يصنع الله بعبده إذا أراد هدايته أو ضلالته ، وأما أن كل هداية أو ضلالة فهي من الله تعالى دون غيره فذلك

أمر أجنبي عن غرض الآية فالآية لا دلالة لها على أن الهداية والضلالة من الله سبحانه وإن كان ذلك هو الحق .

قوله تعالى : « وهذا صراط ربك مستقيماً » إلى آخر الآية ، الإشارة إلى ما تقدم بيانه في الآية السابقة من صنعه عند الهداية والاضلال وقد تقدم معنى الصراط واستقامته ، وقد بينت تعالى في الآية أن ما ذكره من شرح الصدر للإسلام إذا أراد الهداية ومن جعل الصدر ضيقاً حرجاً عند إرادة الاضلال هو صراطه المستقيم وسنته الجارية التي لا تختلف ولا تتخلف فما من مؤمن إلا وهو منشرح الصدر للإسلام بالله وغير المؤمن بالعكس من ذلك .

فقوله : « وهذا صراط ربك مستقيماً » بيان ثان وتأكيد لكون المعرف المذكور في الآية السابقة معرفاً جامعاً مانعاً للهداية والضلالة ثم أكد سبحانه البيان بقوله : « قد بينا الآيات لقوم يذكرون » أي إن القول حق بين عند من تذكر ورجع إلى ما أودعه الله في نفسه من المعارف الفطرية والعقائد الأولية التي بتذكرها يهتدي الإنسان إلى معرفة كل حق وتمييزه من الباطل ، والبيان مع ذلك لله سبحانه فإنه هو الذي يهدي الإنسان إلى النتيجة بعد هدايته إلى الحقبة .

قوله تعالى : « لهم دار السلام عند ربهم وهو وليهم بما كانوا يعملون » المراد بالسلام هو معناه اللغوي - على ما يعطيه ظاهر السياق - وهو التعري من الآفات الظاهرة والباطنة ، ودار السلام هي المحل الذي لا آفة تهدد من حل فيه من موت وعاهة ومرض وفقير وأي عدم وفقد آخر وغم وحزن ، وهذه هي الجنة الموعودة ولا سيما بالنظر إلى تقييده بقوله : « عند ربهم » .

نعم أولياء الله تعالى يمدون في هذه النشأة ما وعدم الله من إسكانهم دار السلام لأنهم يرون الملك لله فلا يملكون شيئاً حتى يخافوا فقداه أو يحزنوا لفقداه قال تعالى : « ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (يونس : ٦٢) وهم لا شغل لهم إلا بربهم خلوا به في حياتهم فلم يملوا دار السلام عند ربهم - وهم قاطنون في هذه الدنيا - وهو وليهم بما كانوا يعملون وهو سيرهم في الحياة بنور الهداية الإلهية الذي جعله في قلوبهم ، ونور به أبصارهم وبصائرهم .

وربما قيل : المراد بالسلام هو الله ، وداره الجنة ، والسياق يأباه وضمائر الجمع في الآية راجعة إلى القوم في قوله : «لقوم يذكرون» - على ما قيل - لأنه أقرب المراجع لرجوعها إليها غير أن التدبر في الآيات يؤيد رجوعها إلى المهتدين بالهداية المذكورة بما أن الكلام فيهم والآيات مسوقة لبيان حسن صنع الله بهم فالوعد الحسن المذكور يجب أن يعود إليهم ، وأما القوم المتذكرون فإنما ذكروا ودخلوا في غرض الكلام بالتبع .

(كلام في معنى الهداية الإلهية)

الهداية بالمعنى الذي نعرفه كيفما اتخذت هي من العناوين التي تعنون بها الأفعال وتصف بها ، تقول : هديت فلاناً إلى أمر كذا إذا ذكرت له كيفية الوصول إليه أو أريته الطريق الذي ينتهي إليه ، وهذه هي الهداية بمعنى إراءة الطريق ، أو أخذت بيده وصاحبته في الطريق حتى توصله إلى الغاية المطلوبة ، وهذه هي الهداية بمعنى الإيصال إلى المطلوب .

فالواقع في الخارج في جميع هذه الموارد هو أقسام الأفعال التي تأتي بها من ذكر الطريق أو إراءته أو المشي مع المهدي وأما الهداية فهي عنوان للفعل يدور مدار القصد كما أن ما يأتيه المهدي من الفعل في إثره معنون بعنوان الإهداء فما ينسب إليه تعالى من الهداية ويسمى لأجله هادياً وهو أحد الأسماء الحسنى من صفات الفعل المنتزعة من فعله تعالى كالرحمة والرزق ونحوهما .

وهديته تعالى نوعان : أحدهما الهداية التكوينية وهي التي تتعلق بالأمور التكوينية كهديته كل نوع من أنواع المصنوعات إلى كاله الذي خلق لأجله وإلى أفعاله التي كتبت له ، وهديته كل شخص من أشخاص الخليفة إلى الأمر المقدر له والأجل المضروب لوجوده قال تعالى : «الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى» (طه : ٥٠) وقال : «الذي خلق فسوى ، والذي قدر فهدى» (الأعلى : ٣) .

والنوع الثاني : الهداية التشريعية وهي التي تتعلق بالأمور التشريعية من الاعتقادات الحقة والأعمال الصالحة التي وضعها الله سبحانه للأمر والنهي والبعث والزجر ووعد على الأخذ بها ثواباً وأوعد على تركها عقاباً .

ومن هذه الهداية ما هي إراءة الطريق كما في قوله تعالى : « إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً » (الدهر : ٣) .

ومنها ما هي بمعنى الإبصال إلى المطلوب كما في قوله تعالى : « ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه » (الأعراف : ١٧٦) وقد عرف الله سبحانه هذه الهداية تعريفاً بقوله : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » (الآية : ١٢٥) فهي انبساط خاص في القلب يمي به القول الحق والعمل الصالح من غير أن يتضيق به ، وتهيؤ مخصوص لا يأبى به التسليم لأمر الله ولا يتخرج عن حكمه .

وإلى هذا المعنى يشير تعالى بقوله : « أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه - إلى أن قال - ذلك هدى الله يهدي به من يشاء » (الزمر : ٢٣) وقد وصفه في الآية بالنور لأنه ينبجلي به للقلب ما يجب عليه أن يعيه من التسليم لحق القول وصدق العمل عما يجب عليه أن لا يعيه ولا يقبله وهو باطل القول وفاسد العمل .

وقد رسم الله سبحانه لهذه الهداية رسماً آخر وهو ما في قوله عقيب ذكره هدايته أنبياءه الكرام وما خصهم به من النعم العظام : « واحتبيناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده » (الأنعام : ٨٨) فقد أوضحنا في تفسير الآية أن الآية تدل على أن من خاصة الهداية الإلهية أنها تورده المهتدين بها صراطاً مستقيماً وطريقاً سويماً لا تخلف فيه ولا اختلاف .

فلا بعض أجزاء صراطه الذي هو دينه بما فيه من المعارف والشرائع يناقض البعض الآخر لما أن الجميع يمثل التوحيد الخالص الذي ليس إلا حقيقة ثابتة واحدة ، ولما أن كلها مبنية على الفطرة الإلهية التي لا تخطئ ، في حكمها ولا تتبدل في نفسها ولا في مقتضياتها . ولا بعض الراكبين عليه السائرين . فيه الفون بعضاً آخر فالذي يدعو إليه نبي من أنبياء الله هو الذي يدعو إليه جميعهم ، والذي يندب إليه خاتمهم وآخرهم هو الذي يندب إليه آدمهم وأولهم من غير أي فرق إلا من حيث الإجمال والتفصيل .

(بحث روائي)

في الكافي بإسناده عن زيد قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول في قول الله تبارك وتعالى : « أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس » فقال : ميت لا

يعرف شيئاً « نوراً يمشي به في الناس » إماماً ياتمّ به « كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها » قال : الذي لا يعرف الإمام .

أقول : وهو من قبيل الجري والانطباق فسياق الآية يأبى إلا أن تكون الحياة هو الإيمان والنور هو الهداية الإلهية إلى القول الحق والعمل الصالح .

وقد روى السيوطي في الدر المنثور عن زيد بن أسلم أن الآية نزلت في عمار بن ياسر ، وروى أيضاً عن ابن عباس وزيد بن أسلم أنها نزلت في عمر بن الخطاب وأبي جهل ابن هشام والسياق يأبى كون الآية خاصة .

وفي الدر المنثور أخرج ابن أبي شيبة وابن أبي الدنيا وابن جرير وأبو الشيخ وابن مردويه والحاكم والبيهقي في الشعب من طرق عن ابن مسعود قال : قال رسول الله ﷺ حين نزلت هذه الآية : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » قال : إذا أدخل الله النور القلب انشرح وانفسح . قالوا : فهل لذلك آية يعرف بها ؟ قال : الإجابة إلى دار الخلود والتجاني عن دار الغرور والاستعداد للموت قبل نزول الموت .

أقول : ورواه أيضاً عدة من المفسرين عن جمع من التابعين كأبي جعفر المدائني والفضل والحسن وعبد الله بن السور عن النبي ﷺ .

وفي العميون بإسناده عن حمدان بن سليمان النيشابوري قال : سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن قول الله عز وجل : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » قال : فمن يرد الله أن يهديه بإيمانه في الدنيا وإلى جنته ودار كرامته في الآخرة يشرح صدره للتسليم لله والثقة به والسكون إلى ما وعد من ثوابه حتى يطمئن إليه ، ومن يرد أن يضل عن جنته ودار كرامته في الآخرة لكفره به وعصيانه له في الدنيا يجعل صدره ضيقاً حرجياً حتى يشك في كفره (١) ويضطرب عن اعتقاده حتى يصير كأنما يصعد في السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون .

أقول : وفي الحديث نكات حسنة تشير إلى ما شرحناه في البيان المتقدم .

وفي الكافي بإسناده عن سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال : إن

الله عز وجل إذا أراد بعبد خيراً نكث في قلبه نكتة من نور، وفتح مسامع قلبه، ووكّل به ملكاً يسدده وإذا أراد بعبد سوء نكث في قلبه نكتة سوداء وسمّ مسامع قلبه، ووكّل به شيطاناً يضله ثم تلا هذه الآية : فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء .

أقول: ورواه العياشي في التفسير مرسلًا والصدوق في التوحيد مسنداً عنه عليه السلام.

وفي الكافي بإسناده عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن القلب يتلجج في الجوف يطلب الحق فإذا جاء به اطمأن وقر ثم تلا : « فمن يرد الله أن يهديه - إلى قوله - في السماء » .

أقول : ورواه العياشي في تفسيره عن أبي جميلة عن عبد الله بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام .

وفي تفسير العياشي عن أبي بصير عن خيثة قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : إن القلب يتقلب من لدن موضعه إلى سنجرقه ما لم يصب الحق فإذا أصاب الحق قر ثم ضم أصابعه ثم قرأ هذه الآية : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً » مركز تحقيق كاتيب نور علوم اسلامی

قال : وقال أبو عبد الله عليه السلام لموسى بن أشيم : أتدري ما الحرج ؟ قال : قلت : لا فقال « بيده وضم أصابعه ؟ كالشيء المصمت لا يدخل فيه شيء ولا يخرج منه شيء .

أقول : وروى ما يقرب منه في تفسير البرهان عن الصدوق وروى صدر الحديث البرقي في المحاسن عن خيثة عن أبي جعفر عليه السلام وما فسر به الحرج يناسب ما تقدم نقله من الراغب .

وفي الاختصاص بإسناده عن آدم بن الحر قال : سألت موسى بن أشيم أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر عن آية في كتاب الله فخبّره بها فلم يبرح حتى دخل رجل فسأله عن تلك الآية بعينها فخبّره بخلاف ما خبر به موسى بن أشيم .

ثم قال ابن أشيم : فدخّلني من ذلك ما شاء الله حتى كأن قلبي يشرح بالسكاكين

(١) كأن القول مضمّن معنى الابهام والمعنى : أرمأ بيده وضم أصابعه قائلاً : كالشيء المصمت الخ .

وقلت : تركنا أبا قتادة لا يخطيء في الحرف الواحد : الواو وشبهها ، وجئت لمن يخطيء هذا الخطأ كله فبيننا أنا في ذلك إذ دخل عليه رجل آخر فسأله عن تلك الآية بعينها فخبير بخلاف ما خبرني وخلاف الذي خبر به الذي سأله بعدي فتجلى عني وعلمت أن ذلك بعهد فحدثت نفسي بشيء .

فالتفت إلي أبو عبد الله عليه السلام فقال : يا ابن أشيم لا تفعل كذا وكذا فبان حديثي عن الأمر الذي حدثت به نفسي ثم قال : يا ابن أشيم إن الله فوّض إلى سليمان بن داود فقال : وهذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب ، وفوّض إلى نبيه عليه السلام فقد فوّض إلينا يا ابن أشيم فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً ، أتدري ما الحرج : فقلت لا ، فقال بيده وضم أصابعه : هو الشيء المصمت الذي لا يخرج منه شيء ولا يدخل فيه شيء .

أقول : مسألة التفويض إلى النبي عليه السلام والأئمة من ولده وإن وردت في تفسيره عدة أحاديث لكن الذي يدل عليه هذا الحديث معناه إنبأؤهم من العلم بكتاب الله ما لا ينحصر في وجه ووجهين وتبسيطهم عليه بالإذن في بث ما شاءوا منها ، يستفاد ذلك من تطبيق ما ذكره عليه السلام في أمر سليمان بن داود من التفويض المستفاد من الآية الكريمة ، ولا يبعد أن يكون المراد من تلاوة الآية الإشارة إلى ذلك ، وإن كان الظاهر أن المراد به بيان حال القلوب بمناسبة ما ابتلى به موسى بن أشيم من اضطراب القلب وقلقه .

وفي تفسير القمي في الآية قال : قال : مثل شجرة حولها أشجار كثيرة فلا تقدر أن تلقي أغصانها بمنة ويسرة فتمر في السماء ويستمر حرجه .

أقول : وذلك أيضاً يناسب ما فسر به الراغب معنى الحرج .

وفي تفسير العياشي عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله : « كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون » قال : هو الشك .

أقول : وهو من قبيل التطبيق وبيان بعض المصاديق .

* * *

وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْرَهْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ
 أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَّغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي
 أَجَلْتَ لَنَا قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ
 حَكِيمٌ عَلِيمٌ - ١٢٨ . وَكَذَلِكَ نُؤَيِّ بِغَضِ الظَّالِمِينَ بَعْضاً بِمَا كَانُوا
 يَكْسِبُونَ - ١٢٩ . يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ
 يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا
 عَلَى أَنْفُسِنَا وَغَرَّبْتُمْ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا
 كَافِرِينَ - ١٣٠ . ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا
 غَافِلُونَ - ١٣١ . وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا
 يَعْمَلُونَ - ١٣٢ . وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ
 مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَةِ قَوْمٍ آخَرِينَ - ١٣٣ . إِنْ
 مَا تُوَعَّدُونَ لَأَتِيَنَّ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ - ١٣٤ . قُلْ يَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَى
 مَكَاتِبِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْمَلُونَ مَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ
 لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ - ١٣٥ .

(بيان)

الآيات متصلة بما قبلها وهي تفسر معنى ولاية بعض الظالمين بعضاً المجهولة من الله سبحانه كتولية الشياطين للكافرين ، وأن ذلك ليس من الظلم في شيء فإنهم سيعترفون

يوم القيامة أنهم إنما أشركوا واقترفوا المعاصي بسوء اختيارهم واغترارهم بالحياة الدنيا بعد البيان الإلهي وإنذارهم باليوم الآخر حتى تلبسوا بالظلم ، والظالمون لا يفلحون .

فالقضاء الإلهي لا يسلب عنهم الاختيار الذي عليه مدار المؤاخذة والمجازاة ، ولا الاختيار الإنساني الذي عليه مدار السعادة والشقاوة يزاحم القضاء الإلهي فمتابعة الإنسان أولياء من الشياطين باختياره وإرادته هي المقضية لا أن القضاء يبطل اختيار الإنسان في فعله أولاً ثم يضطره الى اتباع الشياطين فيجبره الله أو يجبره الشياطين على سلوك طريق الشقاء وانتخاب الشرك واقتراف الذنوب والآثام بل الله سبحانه غني عنهم لا حاجة له إلى شيء مما بأيديهم حتى يظلمهم لأجله ، وإنما خلقهم برحمته وحنهم عليها لكنهم ظلموا فلم يفلحوا .

قوله تعالى : « ويوم يحشرهم جميعاً يا معشر الجن - الى قوله - أجلت لنا » يقال : أكثر من الشيء أو الفعل واستكثر منه إذا أتى بالكثير ، واستكثر الجن من الإنس ليس من جهة أعيانهم فإن الآتي بأعيانهم في الدنيا والمحضر لهم يوم القيامة هو الله سبحانه ، وإنما للشياطين الاستكثار مما هم مسيطرون عليه وهو إغواء الإنس من طريق ولايتهم عليهم وليست بولاية إجبار واضطرار بل من قبيل التعامل من الطرفين يتبع التابع المتبوع ابتغاء لما يرى في اتباعه من الفائدة ، ويتولى المتبوع أمر التابع ابتغاء لما يستدر من النفع في ولايته عليه وإدارة شؤنه ، فللجن نوع التذاذ من إغواء الإنس والولاية عليهم ، وللإنس نوع التذاذ من اتباع الوسوس والتسويلات ليستدروا بذلك اللذائذ المادية والتمتعات النفسانية .

وهذا هو الذي يعترف به أولياء الجن من الإنس بقولهم : ربنا استمتع بعضنا ببعض فتمتعنا بوسوسهم وتسويلاتهم من متاع الدنيا وزخارفها ، وتمتعوا منا بما كانت تشتبه أنفسهم حتى آل أمرنا الى ما آل إليه .

ومن هنا يظهر - كما يعطيه السياق - أن المراد بالأجل في قولهم : « وبلغنا أجلنا الذي أجلت لنا » الحد الذي قدر لوجودهم والدرجة التي حصلت لهم من أعمالهم دون الوقت الذي ينتهي إليه أعمارهم وبعبارة أخرى آخر درجة نالوها من فعلية الوجود لا الساعة التي ينتهي إليها حياتهم فيرجع المعنى الى أن بعضنا استمتع ببعض بسوء اختياره وسبب عمله فبلغنا بذلك السير الاختياري ما قدرت لنا من الأجل ، وهو أننا ظالمون كافرون .

فمعنى الآية : ويوم يحشرهم جميعاً ليتم أمر الحجاج عليهم فيقول للجن : يا معشر الجن قد استكثرتم من ولاية الإنس وإغوائهم ، وقال أولياؤهم من الإنس في الاعتراف بحقيقة الأمر : ربنا استمتع بعضنا ببعض فاستمتعنا معشر الإنس من الجن بأن تمتعنا بزخارف الدنيا وما تهواه أنفسنا بتسويلاتهم ، وتمتع الجن منا باتباع ما كانوا يلقون إلينا من الوسوس وكنا على ذلك حتى بلغنا آخر ما بلغنا من فعلية الحياة الشقية ودرجة العمل .

فهذا اعتراف منهم بأن الأجل وإن كان بتأجيل الله سبحانه لكنهم إنما بلغوه بطيهم طريق تمتع البعض من البعض ، وهو طريق سلكوه باختيارهم . ولا يبعد أن يستظهر من هنا أن المراد بالجن الشياطين الذين يوسوسون في صدور الناس من الجن .

قوله تعالى : « قال النار مثواكم خالدين فيها إلا ما شاء الله الخ » هذا جواب منه سبحانه وقضاء عليهم ، ومتن ما قضى به قوله : « النار مثواكم الخ » .

والمثوى اسم مكان من قولهم : نوى بشوي ثواً أي أقام مع استقرار فقوله : النار مثواكم أي مقامكم الذي تستقرون فيه من غير خروج ولذا أكد بقوله ؟ « خالدين فيها » وقوله : « إلا ما شاء الله » استثناء يفيد أن القدرة الإلهية باقية مع ذلك على ما كانت فله مع ذلك أن يخرجكم منها وإن كان لا يفعل كما في قوله تعالى : « لا يفعل » .

ثم تم الآية بقوله : « إن ربك حكيم عليم » وهو يفيد تعليل البيان الواقع في الآية والخطاب للنبي ﷺ .

قوله تعالى : « وكذلك نولي بعض الظالمين بعضاً بما كانوا يكسبون » فيه بيان أن جعله تعالى بعض الظالمين أولياء يجري على الحقيقة المبينة في الآية السابقة ، وهو أن التابع يستمتع المتبوع من طريق تسويله وإغوائه فيكسب بذلك الذنوب والآثام حتى يجعل الله المتبوع ولياً عليه ويدخل التابع في ولايته .

وقوله : « بما كانوا يكسبون » الباء للسببية أو المقابلة ، وهو يفيد أن هذه التولية إنما هي بنحو المجازة يجازي بها الظالمين في قبال ما اكتسبوه من المظالم لا تولية ابتدائية من غير ذنب سابق نظير ما في قوله : « يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به إلا الفاسقين » (البقرة : ٢٦) . وقد التفت في الآية من الغيبة إلى التكلم ليختص النبي ﷺ ببيان هذه الحقيقة فإنهم غير لائقين بتلقيها وإنما التفت إلى التكلم لأن التكلم

هو المناسب للمسارعة هذا وفي الآيات موارد أخرى من الالتفات لا يخفى وجهها على المتدبر .

قوله تعالى : « يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم » إلى آخر الآية . في هذا الخطاب دفع دخل يمكن أن يتوجه إلى الحجة السابقة المأخوذة من اعترافهم بأنهم إنما وقعوا فيما وقعوا فيه من ولاية الشياطين بسوء اختيارهم .

وهو أنهم وإن ابتلوا بذلك من طريق الاختيار لكنهم لم يكونوا يعلمون أن هذه المعاصي والتمتعات سوف توردهم مورد الهلكة وتسجل عليهم ولاية الظالمين والشياطين ويخسرهم بالشقاء الذي لا سعادة بعده أبداً فهم كانوا على غفلة من ذلك وإن كانوا على علم في الجملة بمسأة أعمالهم وشناعة أفعالهم ومؤاخذه الغافل ظلم .

فدفعه الله سبحانه بهذا الخطاب الذي يسألهم فيه عن إتيان الرسل وذكرهم آيات الله وإنذارهم بيوم الجمع والحساب فلما شهدوا على أنفسهم بالكفر بما جاء به الرسل تمت الكلمة ولزمت الحجة .

فمعنى الآية : أنا مخاطبهم جميعاً فنقول لهم : يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم أرسلناهم إليكم يقصون عليكم آياتي التي تدل على الدين الحق ، وينذرونكم لقاء يومكم هذا وهو يوم القيامة وأن الله سيوقفكم موقف المسألة فيحاسبكم على أعمالكم ثم يميزكم بما عملتم إن خيراً فخييراً وإن شراً فشرراً فإذا سألناهم عن ذلك أجابونا وقالوا : شهدنا على أنفسنا أن الرسل أتونا وقصوا علينا آياتك ، وأنذرونا لقاء يومنا هذا ، وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين بما جاء به الرسل رادين عليهم عن علم وما كانوا غافلين .

وبذلك تبين أولاً أن قوله : « منكم » لا يدل على مزيد من كون الرسل من جنس المخاطبين وهم مجموع الجن والإنس لا من غيرهم كالملائكة حتى يتوحشوا منهم ولا يستأنسوا بهم ولا يفقهوا قولهم ، وأما أن من كل من طائفتي الجن والإنس رسلاً منهم فلا دلالة في الآية على ذلك .

وثانياً : أن تكرار لفظ الشهادة إنما هو لاختلاف متعلقها فالمراد بالشهادة الأولى الشهادة بإتيان الرسل وقصهم آيات الله وإنذارهم بيوم القيامة ، وبالشهادة الثانية الشهادة بكفرهم بما جاء به الرسل من غير غفلة .

وأما ما قيل : أن المراد بالشهادة الأولى الشهادة بالكفر والمعصية حال التكليف ،
وبالثانية الشهادة في الآخرة على كونهم كافرين في الدنيا فهو غير مفيد لأن الشهادتين
بالآخرة راجعتان إلى شهادة واحدة بالكفر في الدنيا فيبقى تكرار اللفظ على حاجته إلى
وجه يقتضيه .

وثالثاً : أن قوله : « وغرتهم الحياة الدنيا » معترضة وضعت ليندفع بها ما يمكن
أن يختلج ببال السامع وهو أنهم إذ كانوا يستمتع بعضهم من بعض ، وكانوا غير غافلين عن
إتيان الرسل وبيانهم الآيات وإنذارهم باليوم الآخر فما بالهم وردوا مورد النهاكة وأهلكوا
أنفسهم عن علم واختيار ؟ فاجيب بأن الحياة الدنيا غرتهم كلما لاح لقلوبهم شيء من الحق
وبرقت فيها بارقة من الخير هجعت عليهم الأهواء وأسدلت عليهم ظلمات الرذائل حتى
ضربت حجاباً بينهم وبين الحق وأعمت أبصارهم عن رؤيته ومشاهدته .

قوله تعالى : « ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون » الإشارة
بقوله : « ذلك » إلى مضمون ما تقدم من البيان - على ما يعطيه السياق - وقوله : « أن
لم يكن » بتقدير لام التعليل فالعنى أن الذي بيناه من إرسال الرسل والتذكير بالآيات
والإنذار بيوم القيامة إنما هو لأن الله سبحانه ليس من سنته أن يهلك أهل القرى ويوردهم
مورد السخط والعذاب وهم غافلون عما يزيد منهم من الطاعة ويفعله بهم على تقدير
التهالفة ، وذلك ظلم منه تعالى .

فهم وإن نزلوا منزل الشقاء بتأجيل الله سبحانه وقضائه وجعله بعضهم أولياء بعض
لكنه تعالى لم يسلبهم القدرة على الطاعة ولم يبطل منهم الاختيار فاخترتوا الشرك والمعصية
ثم أرسل إليهم رسلاً منهم يقصون عليهم آياته وينذرونهم لقاء يوم الحساب فكفروا بهم
ومكثوا على بغيهم وعتوهم فجزاهم بولاية بعضهم بعضاً وقضى عليهم بأن النار مثواهم
فهم أنفسهم استدعوا الهلاك عن علم وإرادة ، ولم يهلكهم الله وهم غافلون حتى يكون
يظلمهم فهو الحكم العدل تبارك اسمه .

وقد بان بذلك أولاً : أن المراد بقوله : « لم يكن ربك » نفى أن يكون ذلك
من سنته تعالى فإنه تعالى لا يفعل شيئاً إلا بسنة جارية وصراط مستقيم ، قال تعالى : « إن
ربي على صراط مستقيم » (هود : ٥٦) وفي اللفظ دلالة على ذلك .

وثانياً : أن المراد بإهلاك القرى القضاء بشقائهم في الدنيا وعذابهم في الآخرة على

ما يفيد السياق دون الهلاك بإزال العذاب في الدنيا .

وثالثاً : أن المراد بالظلم في الآية هو الظلم منه تعالى لو أهلكتهم وهم غافلون دون الظلم من أهل القرى .

قوله تعالى : « ولكل درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما يعملون » متعلق الكل محذوف وهو الضمير الراجع إلى الطائفتين ، والمعنى : ولكل طائفة من طائفتي الجن والإنس درجات من أعمالهم فإن الأعمال مختلفة وباختلافها يختلف ما توجبه من الدرجات ، وما ربك بغافل عن أعمالهم .

قوله تعالى : « وربك الغني ذو الرحمة » إلى آخر الآية . بيان عام لنفي الظلم عنه تعالى في الحلقة .

وتوضيحه : أن الظلم وهو وضع الشيء في غير موضعه الذي ينبغي أن يوضع عليه وبعبارة أخرى إبطال حق إنما يتحقق من الظلم بأخذ شيء أو تركه لأحد أمرين إما حاجة منه إليه بوجه من الوجوه كأن يعود إليه أو إلى من يهواه منه نفع أو يندفع عنه أو عما يعود إليه بذلك ضرر ، وإما لا حاجة منه إليه بل لشقوة باطنية وقسوة نفسانية لا يعبا بها بما يقاسيه المظلوم من المصيبة ويكابده من المهنة ، وليس ذلك منه حاجة بل من آثار الملكة المشومة .

والله سبحانه منزّه من هاتين الصفتين السيئتين فهو الغني الذي لا تمسه حاجة ولا يعرضه فقر ، وذو الرحمة المطلقة التي ينعم بها على كل شيء بما يليق بحاله فلا يظلم سبحانه أحداً ، وهذا هو الذي يدل عليه قوله : « وربك الغني ذو الرحمة » الخ ، ومعنى الآية : وربك هو الذي يوصف بالغنى المطلق الذي لا فقر معه ولا حاجة ، وبالرحمة المطلقة التي وسعت كل شيء ومقتضى ذلك أنه قادر على أن يذهبكم بغناه ويستخلف من بعدكم ما يشاء من الخلق برحمته والشاهد عليه أنه أنشأكم برحمته من ذرية قوم آخرين أذهبهم بغناه عنهم . وفي قوله : « ما يشاء » دون أن يقال : من يشاء ، إيهام للدلالة على سعة القدرة .

قوله تعالى : « إنما توعدون لآت وما أنتم بمجزين » أي الأمر الإلهي من البعث والجزاء وهو الذي توعدون من طريق الوحي لآت البتة وما أنتم بمجزين لله حتى تمنعوا

شيئاً من ذلك أن يتحقق ففي الكلام تأكيد للوعد والوعيد السابقين .

قوله تعالى : « قل يا قوم اعملوا على مكانتكم إني عامل » إلى آخر الآية . المكانة هي المنزلة والحالة التي يستقر عليها الشيء ، وعاقبة الشيء ما ينتهي إليه ، وهي في الأصل مصدر كالعقبى على ما قيل ، وقولهم : كانت له عاقبة الدار كناية عن نجاحه في سعيه وتمكنه مما قصده ، وفي الآية انعطاف إلى ما بدىء به الكلام ، وهو قوله تعالى قبل عدة آيات : « اتبع ما أوحى إليك من ربك لا إله هو وأعرض عن المشركين » .

والمعنى : قل للمشركين : يا قوم اعملوا على منزلتكم وحالتكم التي أنتم عليها من الشرك والكفر - وفيه تهديد بالأمر - ودوموا على ما أنتم عليه من الظلم إني عامل ومقيم على ما أنا عليه من الإيمان والدعوة إلى التوحيد فسوف تعلمون من يسعد وينجح في عمله ، وأنا الناجح دونكم فإنكم ظالمون بشركم والظالمون لا يفلحون في ظلمهم .

وربما قيل : إن قوله : « إني عامل » إخبار عن الله سبحانه أنه يعمل بما وعد به من البعث والجزاء ، وهو فاسد يدفعه سياق قوله : « فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار » .

مركز تحقيق كالمبيوتر علوم إسلامي
(بحث زواني)

في تفسير القمي في قوله تعالى : « وكذلك نولي بعض الظالمين بعضاً » الآية . قال : قال : نولي كل من تولى أولياءهم فيكونون معهم يوم القيامة .

وفي الكافي بإسناده عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال : ما انتصر الله من ظالم إلا بظالم وذلك قول الله عز وجل ؟ « وكذلك نولي بعض الظالمين بعضاً » .

أقول : دلالة الآية على ما في الرواية من الحصر غير واضحة .

وفي الدر المنثور أخرج ابن أبي الدنيا في كتاب الأمل وابن أبي حاتم والبيهقي في الشعب عن أبي سعيد الخدري قال : اشترى أسامة بن زيد وليدة بمائة دينار إلى شهر فسمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول : ألا تعجبون من أسامة المشتري إلى شهر؟ إن أسامة لطويل الأمل ، والذي نفسي بيده ما طرفت عيناى وظننت أن شفري يلتقيان حتى أقبض ، ولا

رفعت طرفي وظننت أني واضعه حتى أقبض ، ولا لقمتم لقمة فظننت أني أسبها حتى أغص بالموت يا بني آدم إن كنتم تعقلون فعدوا أنفسكم في الموتى ، والذي نفسي بيده إن ما توعدون لآت وما أنتم بمعجزين .

* * *

وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ
 وَهَذَا لِلشُّرَكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ
 يَصِلُ إِلَى شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ - ١٣٦ . وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ
 الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ لِيُزِدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ
 شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرَّهُمْ وَمَا يُفْتَرُونَ - ١٣٧ . وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْثٌ
 حَجَرٌ لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءُ بِزَعْمِهِمْ وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَامٌ
 لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءً عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ - ١٣٨ .
 وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَى أَزْوَاجِنَا
 وَإِنْ يَكُنْ مَيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ سَيَجْزِيهِمْ وَصَفَّهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ - ١٣٩ .
 قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ فَمَا بَغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرِّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ
 افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ - ١١٠ . وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ
 مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ
 مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا

تَسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ - ١١١ . وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةٌ وَفَرَشَاءُ كُلُوا
 تِمَارًا وَزَقَّكُمْ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ - ١١٢ .
 ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ قُلْ آلَّذُكْرَيْنِ حَرَّمَ أُمَّ
 الْأُنثَيْنِ أَمَا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيْنِ نَبَوْنِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ - ١٢٣ .
 وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ آلَّذُكْرَيْنِ حَرَّمَ أُمَّ الْأُنثَيْنِ أَمَا
 اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيْنِ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمْ اللَّهُ بِهَذَا فَمَنْ
 أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي
 الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ - ١١١ . قُلْ لَا أَجِدُ فِيهَا أَوْحَى إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ
 إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا
 لِبَغْيِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ - ١١٥ .
 وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ
 شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوْ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ
 جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ - ١١٦ . فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ رَبُّكُمْ ذُو
 رَحْمَةٍ وَاسِعَةٍ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُهُ عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ - ١١٧ . سَيَقُولُ الَّذِينَ
 أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ
 كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ

لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ١١٨. قُلْ فَلِلَّهِ الحُجَّةُ البَالِغَةُ
 فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ - ١١٩. قُلْ هَلْ شَهِدَاءُ كُمْ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ
 حَرَّمَ هَذَا فَإِنْ شَهِدُوا فَلَا تَشْهَدُ مَعَهُمْ وَلَا تَتَّبِعِ أَهْوَاءَ الَّذِينَ كَذَّبُوا
 بِآيَاتِنَا وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَهُمْ بِرَبِّهِمْ يَغْدِلُونَ - ١٥٠.

(بيان)

الآيات تحاج المشركين في عدة من الأحكام في الأطعمة وغيرها دائرة بين المشركين
 وتذكر حكم الله فيها .

قوله تعالى : « وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً » إلى آخر الآية ،
 الذرة الإيجاد على وجه الاختراع وكان الأصل في معناه الظهور ، والحرث الزرع ، وقوله :
 « بزعمهم » في قوله : « فقالوا هذا لله بزعمهم » نوع من التنزيه كقوله : « وقالوا اتخذ الرحمن
 ولداً سبحانه » (الأنبياء : ٢٦) . والزعم الاعتقاد ويستعمل غالباً فيما لا يطابق الواقع منه .

وقوله : « وهذا لشركائنا » أضاف الشركاء إليهم لأنهم هم الذين أثبتوها واعتقدوا
 بها نظير أئمة الكفر وأئمتهم وأولياؤهم ، وقيل : أضيفت الشركاء إليهم لأنهم كانوا يجعلون
 بعض أموالهم لهم فيتخذونهم شركاء لأنفسهم .

وكيف كان فمجموع الجملتين أعني قوله : « فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا »
 من تفريع التفصيل على الإجمال يفسر به جعلهم لله نصيباً من خلقه ، وفيه توطئة وتمهيد
 لتفريع حكم آخر عليه ، وهو الذي يذكره في قوله : « فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله
 وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم » .

وإذ كان هذا الحكم على بطلانه من أصله وكونه افتراءً على الله لا يخلو عن إضرار
 بساحته تعالى بتغليب جانب الأصنام على جانبه قبيحه بقوله : « ساء ما يحكون » ومعنى
 الآية ظاهر .

قوله تعالى : « و كذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم » إلى آخر الآية . قرأ غير ابن عامر « زين » بفتح الزاي فعل معلوم ، و « قتل » بنصب اللام مفعول « زين » وهو مضاف إلى « أولادهم » بالجر وهو مفعول « قتل » اضيف إليه ، و « شركاؤهم » فاعل « زين » .

والمعنى أن الأصنام بما لها من الوقع في قلوب المشركين والحب الوهمي في نفوسهم زينت لكثير من المشركين أن يقتلوا أولادهم ويجعلوهم قرابين يتقربون بذلك إلى الآلهة كما يضبطه تاريخ قدماء الوثنيين والصابئين ، وهذا غير مسألة الوأد الذي كانت بنو تميم من العرب يعملون به فإن المأخوذ في سياق الآية الأولاد دون البنات خاصة .

وقيل : المراد بالشركاء الشياطين ، وقيل : خدمة الأصنام ، وقيل : الفواة من الناس .

وقرأ ابن عامر : « زين » بضم الزاي مبيهاً للمفعول « قتل » بضم اللام نائب عن فاعل زين « أولادهم » بالنصب مفعول المصدر أعني « قتل » تختل بين المضاف والمضاف إليه « شركائهم » بالجر مضاف إليه وفاعل للمصدر .

وقوله تعالى : « ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم » الإرداء : الإهلاك ، والمراد به إهلاك المشركين بالكفر بنعمة الله والنعمة على خلقه ، وخلق دينهم عليهم بإظهار الباطل في صورة الحق ، فضمير « هم » في المواضع الثلاث جميعاً راجع إلى كثير من المشركين .

وقيل : المراد به الإهلاك بظاهر معنى القتل ، ولازمه رجوع أول الضمائر إلى الأولاد والثاني والثالث إلى الكثير ، أو الجميع إلى المشركين بنوع من العناية ، ومعنى الآية ظاهر .

قوله تعالى : « وقالوا هذه أنعام وحرث حجر » إلى آخر الآية . الحجر بكسر الحاء المنع ويفسره قوله بعده : « لا يطعمها إلا من نشاء » أي هذه الأنعام والحرث حرام إلا على من نشاء أن نأذن لهم ، وروي : أنهم كانوا يقدمونها لآلهتهم ولا يحلون أكلها إلا لمن كان يخدم آلهتهم من الرجال دون النساء بزعمهم .

وقوله : « وأنعام حرمت ظهورها » أي وقالوا : هذه أنعام حرمت ظهورها أو ولهم أنعام حرمت ظهورها ، وهي السائبة والبحيرة والحامي التي نفاها الله تعالى في قوله :

« ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب وأكثرهم لا يعقلون » (المائدة : ١٠٣) وقيل : هي بعض هؤلاء على الخلاف السابق في معناها في تفسير آية المائدة .

وقوله : « وأنعام لا يذكرن اسم الله عليها » أي ولهم أنعام (البحر) وهي الأنعام التي كانوا يهلون عليها بأصنامهم لا باسم الله ، وقيل : هي التي كانوا لا يركونها في الحج ، وقيل : أنعام كانوا لا يذكرن اسم الله عليها ولا في شأن من شأنها ، ومعنى الآية ظاهر .

قوله تعالى : « وقالوا ما في بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا ، إلى آخر الآية » المراد بما في البطون أجنة البعائر والسيب ، فقد كانوا يحلون بها إذا ولدت حية للرجال دون النساء وإن ولدت ميتة أكله الرجال والنساء جميعاً ، وقيل : المراد بها الألبان ، وقيل : الأجنة والألبان جميعاً .

والمراد بقوله : « سيجزيهم وصفهم » سيجزيهم نفس وصفهم فإنه يعود وبالاً وعذاباً عليهم ففيه نوع من العناية ، وقيل : التقدير : سيجزيهم بوصفهم ، وقيل : التقدير : سيجزيهم جزاء وصفهم ، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه ، والمعنى ظاهر .

قوله تعالى : « قد خسروا الذين قتلوا أولادهم سفهاً بغير علم » الخ ، رد لما حكى عنهم في الآيات السابقة من الأحكام المفتراة وهي قتل الأولاد وتحريم أصناف من الأنعام والحريث وذكر أن ذلك منهم خسران وضلال من غير اهتداء .

وقد وصف قتل الأولاد بأنه سفه بغير علم ، وكذلك بدل الأنعام والحريث من قوله ما رزقهم الله ووصف تحريمها بأنه افتراء على الله ليكون في ذلك تنبيه كالتعليل على خسرتهم في ذلك كأنه قيل : خسروا في قتلهم أولادهم لأنهم سفهاً بغير علم ، وخسروا في تحريمهم أصنافاً من الأنعام والحريث افتراء على الله لأنها من رزق الله وحاشاه تعالى أن يرزقهم شيئاً ثم يحرمه عليهم .

ثم بين تعالى ضلالهم في تحريم الحريث والأنعام مع كونها من رزق الله بياناً تفصيلياً بالاحتجاج من ناحية العقل ومصلحة معاش العباد بقوله : « وهو الذي أنشأ جنات » إلى تمام أربع آيات ، ثم من ناحية السمع ونزول الوحي بقوله : « قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً على طاعم يطعمه » إلى تمام الآية .

فيكون محصل الآيات الخمس أن تحريمهم أصنافاً من الحرث والأنعام ضلال منهم لا يساعدهم على ذلك حجة فلا العقل ورعاية مصلحة العباد يدلهم على ذلك ، ولا الوحي النازل من الله سبحانه يهديهم إليه فهم في خسران منه .

قوله تعالى : « وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات - الى قوله - وغير متشابهة » . الشجرة المعروشة هي التي ترفع أغصانها بعضاً على بعض بدعائم كالكرم وأصل العرش الرفيع فالجنات المعروشات هي بساتين الكرم ونحوها ، والجنات غير المعروشات ما كانت أشجارها قائمة على أصولها من غير دعائم .

وقوله : « والزرع مختلفاً أكله » أي ما يؤكل منه من الحبات كالحنطة والشعير والعدس والحمص .

وقوله : « والزيتون والرمان متشابهاً وغير متشابهة » أي متشابهة كل منها وغير متشابهة على ما يفيد السياق ، والتشابه بين الثمرتين بالتشابه في الطعم أو الشكل أو اللون أو غير ذلك .

قوله تعالى : « كلوا من ثمره إذا أثمر » إلى آخر الآية ، الأمر للإباحة لوروده في رفع الحظر الذي يدل عليه إنشاء الجنات والنخل والزرع وغيرها ، والسياق يدل على أن تقدير الكلام : وهو الذي أنشأ جنات والنخل والزرع الخ ، وأمركم بأكل ثمر ما ذكر وأمركم بإيتاء حقه يوم حصاده ، ونهاكم عن الإسراف . فأى دليل أدل من ذلك على إباحتها؟

وقوله : « وآتوا حقه يوم حصاده » أي الحق الثابت فيه المتعلق به فالضمير راجع إلى الثمر وأضيف إليه الحق لتعلقه به كما يضاف الحق أيضاً إلى الفقراء لارتباطه بهم وربما احتتم رجوع الضمير إلى الله كالضمير الذي بعده في قوله : « إنه لا يجب المسرفين » وإضافته إليه تعالى لانتسابه إليه يجعله .

وهذا إشارة إلى جعل حق ما للفقراء في الثمر من الحبوب والفواكه يؤدي إليهم يوم الحصاد يدل عليه العقل ويمضيه الشرع وليس هو الزكاة المشرعة في الإسلام إذ ليست في بعض ما ذكر في الآية زكاة . على أن الآية مكية وحكم الزكاة مدني .

نعم لا يبعد أن يكون أصلاً لتثريمها فإن أصول الشرائع النازلة في السور المدنية

نازلة على وجه الإجمال والإيهام في السور المكية كقوله تعالى بعد عدة آيات عند تعداد كليات المحرمات : « قل تعالوا أتئل ما حرم ربكم . الى أن قال - ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن » (الأنعام : ١٥١) .

وقوله : « ولا تسرفوا » الخ ، أي لا تتجاوزوا الحدانذي يصلح به معاشكم بالتصرف فيه فلا يتصرف صاحب المال منكم بالإسراف في أكله أو التبذير في بذله أو وضعه في غير موضعه من معاصي الله وهكذا ، ولا يسرف الفقير الآخذ بتضييعه ونحو ذلك ، ففي الكلام إطلاق ، والخطاب فيه لجميع الناس .

وأما قول بعضهم : إن الخطاب في « لا تسرفوا » مخصص بأرباب الأموال ، وقول بعض آخر : إنه متوجه إلى الإمام الآخذ للصدقة ، وكذا قول بعضهم : إن معناه لا تسرفوا بأكله قبل الحصاد كيلا يؤدي إلى بخس حق الفقراء ، وقول بعض آخر : إن المعنى : لا تقصروا بأن تمنعوا بعض الواجب ، وقول ثالث : إن المعنى لا تنفقوه في المعصية ، كل ذلك مدفوع بالإطلاق والسياق .

قوله تعالى : « ومن الأنعام حمولة وفرشاً » إلى آخر الآية ، الحمولة أكبر الأنعام لإطاعتها الحمل ، والفرش أصغرهما لأنها كأنها تقترش على الأرض أو لأنها توطأ كما يوطأ الفرش ، وقوله : « كلوا مما رزقكم الله » إباحة للأكل وإمضاء لما يدل عليه العقل نظير قوله في الآية السابقة : « كلوا من ثمره » ، وقوله : « لا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين » أي لا تسيروا في هذا الأمر المشروع بإباحته باتباع الشيطان بوضع قدمكم موضع قدمه بأن تحرموا ما أحله ، وقد تقدم أن المراد باتباع خطوات الشيطان تحريم ما أحله الله بغير علم .

قوله تعالى : « ثمانية أزواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين » إلى آخر الآية ، تفصيل للأنعام بعد الإجمال والمراد به تشديد اللوم والتوبيخ عليهم ببسطه على كل صورة من الصور والوجوه ، فقوله : « ثمانية أزواج » عطف بيان من « حمولة وفرشاً » في الآية السابقة .

والأزواج جمع زوج ، ويطلق الزوج على الواحد الذي يكون معه آخر وعلى الاثنين ، وأنواع الأنعام المدودة أربعة : الضأن والمعز والبقر والإبل ، وإذا لوحظت

ذكراً وانثى كانت ثمانية أزواج .

والمعنى : أنشأ ثمانية أزواج من الضأن زوجين اثنين هما الذكر والانثى ومن المعز زوجين اثنين كالضأن قل الذكور من الضأن والمعز حرم الله أم الانثيين منها أم حرم ما اشتملت عليه أرحام الانثيين من الضأن والمعز نبئوني ذلك بعلم إن كنتم صادقين .

قوله تعالى : « ومن الإبل اثنين ومن البقر اثنين - الى قوله - الانثيين » معناه ظاهر مما مر ، وقيل : المراد بالاثنتين في المواضع الأربعة من الآيتين الأهلي والوحشي .

قوله تعالى : « أم كنتم شهداء إذ وصاكم الله بهذا » إلى آخر الآية . هذا شق من ترديد حذف شقه الآخر على ما يدل عليه الكلام ، وتقديره : أعلمتم ذلك من طريق الفكر كعقل أو سمع أم شاهدتم تحريم الله ذلك وشافهتموه فادعيتم ذلك .

وقوله : « فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً ، الخ » تفريع على ما قبله باعتبار دلالة على انقطاعهم عن الجواب وعلى ذلك فمعناه : فمن أظلم منكم ، ويكون قوله : « من افترى » الخ ، كناية عن المشركين المخاطبين وضع موضع ضمير الخطاب الراجع إليهم ليبدل به على سبب الحكم المفهوم من الاستفهام الإنكاري والتقدير : لا أظلم منكم لأنكم افتريتم على الله كذباً لتضلوا الناس بغير علم ، وإد ظلمتم فإنكم لا تهتدون إن الله لا يهدي القوم الظالمين .

قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحى إلي محرماً على طاعم يطعمه ، الخ » معنى الآية ظاهر ، وقد تقدم في نظيره الآية من سورة المائدة آية ٣ ، وفي سورة البقرة آية ١٧٣ ما ينفع في المقام .

قوله تعالى : « وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ، الخ » الظفر واحد الأظفار وهو المعظم النابت على رؤوس الأصابع ، والحوايا المباعر قال في المجمع : موضع الحوايا يحتمل أن يكون رفماً عطفاً على الظهور وتقديره : أو ما حملت الحوايا ، ويحتمل أن يكون نصباً عطفاً على ما في قوله : « إلا ما حملت » فأما قوله : « أو ما اختلط بمعظم » فإن ما هذه معطوفة على ما الأولى (انتهى) والوجه الأول أقرب .

ثم قال : ذلك في قوله - ذلك جزيناهم - يجوز أن يكون منصوب الموضع بأنه مفعول ثان لجزيناهم التقدير : جزيناهم ذلك بغيرهم ، ولا يجوز أن يرفع بالإبتداء لأنه

يصير التقدير : ذلك جزينا هو فيكون كقولهم : زيد ضربت أي ضربته ، وهذا إنما يجوز في ضرورة الشعر . انتهى .

والآية كأنها في مقام الاستدراك ودفع الدخيل ببيان أن ما حرم الله على بني إسرائيل من طيبات ما رزقهم إنما حرمه جزاء لبغيهم فلا ينافي ذلك كونه حلاً بحسب طبعه الأولي كما يشير إلى ذلك قوله : « كل الطعام كان حلاً لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه من قبل أن تنزل التوراة » (آل عمران : ٩٣) وقوله : « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدمهم عن سبيل الله كثيراً » (النساء : ١٦٠) .

قوله تعالى : « فإن كذبوك فقل ربكم ذو رحمة واسعة » إلى آخر الآية ، معنى الآية ظاهر ، وفيها أمر بإنذارهم وتهديدهم إن كذبوا بالبأس الإلهي الذي لا مرد له لكن لا ببيان يسلط عليهم اليأس والقنوط بل بما يشوبه بعض الرجاء ، ولذلك قدم عليه قوله : « ربكم ذو رحمة واسعة » .

قوله تعالى : « سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء » الآية تذكر احتجاجهم بهذه الحجة ثم ترد عليهم بأنهم جاهلون بها وإنما يكون فيها إلى الظن والتخمين ، والكلمة كلمة حق وردت في كثير من الآيات القرآنية لكنها لا تنتج ما قصدوه منها .

فإنهم إنما احتجوا بها لإثبات أن شركهم وتحريمهم ما رزقهم الله بإمضاء من الله سبحانه لا بأس عليهم في ذلك فعجتهم أن الله لو شاء منا خلاف ما نحن عليه من الشرك والتحريم لكننا مضطرين على ترك الشرك والتحريم فإذا لم يشأ كان ذلك إذناً في الشرك والتحريم فلا بأس بهذا الشرك والتحريم .

وهذه الحجة لا تنتج هذه النتيجة وإنما تنتج أن الله سبحانه إذ لم يشأ منهم ذلك لم يوقمهم موقع الاضطرار والإجبار فهم مختارون في الشرك والكف عنه وفي التحريم وتركه فله تعالى أن يدعوهم إلى الإيمان به ورفض الافتراض فله الحجة البالغة ولا حجة لهم في ذلك إلا اتباع الظن والتخمين .

قوله تعالى : « قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين » كأن الفاء الأولى لتفريع مضمون الجملة على ما تقدم من قولهم « لو شاء الله ما أشركنا » الخ ، والفاء الثانية

للتعليل فيكون الكلام من قبيل قلب الحجة على الخصم بعد بيان مقتضاها.

والمعنى ان نتيجة الحجة قد التبت عليكم يجهلكم واتباعكم الظن وخرصكم في المعارف الإلهية فحجتكم تدل على أن لا حجة لكم في دعوته إياكم إلى رفض الشرك وترك الافتراء عليه ، وإن الحجة إنما هي لله عليكم فإنه لو شاء لهداكم أجمعين وأجبركم على الإيمان وترك الشرك والتحرير ، وإذ لم يجبركم على ذلك وأبقاكم على الاختيار فله أن يدعوكم إلى ترك الشرك والتحرير .

وبعبارة أخرى : يتفرع على حجتكم أن الحجة لله عليكم لأنه لو شاء لأجبر على الإيمان فهداكم أجمعين ، ولم يفعل بل جعلكم مختارين يجوز بذلك دعوتكم إلى ما دعاكم إليه .

وقد بين تعالى في طائفة من الآيات السابقة أنه تعالى لم يضطر عباده على الإيمان ولم يشأ منهم ذلك بالمشية التكوينية حتى يكونوا مجبرين عليه بل أذن لهم في خلافه وهذا الإذن الذي هو رفع المانع التكويني هو اختيار العباد وقدرتهم على جانبي الفعل والتترك ، وهذا الإذن لا ينافي الأمر التشريعي بترك الشرك مثلاً بل هو الأساس الذي يبتني عليه الأمر والنهي .

قوله تعالى : « قل هلم شهداءكم الذين يشهدون » إلى آخر الآية . هلم شهداءكم أي هاتوا شهداءكم وهو اسم فعل يستوي فيه المفرد والمثنى والمجموع ، والمراد بالشهادة شهادة الأداء والإشارة بقوله : « هذا » إلى ما ذكر من المحرمات عندهم ، والخطاب خطاب تمجيزي أمر به الله سبحانه ليكشف به أنهم مفترون في دعواهم أن الله حرم ذلك فهو كناية عن عدم التحريم .

وقوله : « فإن شهدوا فلا تشهد معهم » في معنى الترتي ، والمعنى : لا شاهد فيهم يشهد بذلك فلا تحريم حتى أنهم لو شهدوا بالتحريم فلا تشهد معهم إذ لا تحريم ولا يعاب بشهادتهم فإنهم قوم يتبعون أهواءهم .

فقوله : « ولا تتبع أهواء الذين كذبوا بآياتنا » الخ ، عطف تفسير لقوله : « فإن شهدوا فلا تشهد معهم » أي أن شهادتك اتباع لأهوائهم كما أن شهادتهم من اتباع الأهواء ، وكيف لا ؟ وهم قوم كذبوا بآيات الله الباهرة ، ولا يؤمنون بالآخرة ويعدلون برهم

غيره من خلقه كالأوثان ، ولا يجترىء على ذلك مع كمال البيان و سطوع البرهان إلا الذين يتبعون الأهواء .

(بحث روائي)

في المجمع في قوله تعالى : « فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله » الآية قال : إنه كان إذا اختلط ما جعل للأصنام بما جعل لله تعالى ردوه ، وإذا اختلط ما جعل لله بما جعل للأصنام تركوه وقالوا : الله أغنى ، وإذا تحرق الماء من الذي لله في الذي للأصنام لم يسدوه ، وإذا تحرق من الذي للأصنام في الذي سدوه وقالوا : الله أغنى . عن ابن عباس وقتادة ، وهو المروي عن أئمتنا عليهم السلام .

وفي تفسير القمي في قوله تعالى : « وكذلك زين لكثير من المشركين » الآية قال : قال : يعني أن أسلافهم زينوا لهم قتل أولادهم .

وفيه في قوله تعالى : « وقالوا هذه أنعام وسحرة حجر » قال : قال : الحجر المحرم .

وفيه في قوله تعالى : « وهو الذي أنشأ جنات » الآيات قال : قال : البساتين .

وفيه في قوله تعالى : « وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين »

الآية ، أخبرنا أحمد بن إدريس قال : حدثنا أحمد بن محمد بن علي بن الحكم عن أبان بن عثمان

عن شعيب العقرقوفي قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله : « وآتوا حقه يوم حصاده »

قال : الضغث من السنبل والكف من التمر إذا خرص . قال : وسألته هل يستقيم إعطاؤه

إذا أدخله بيته ؟ قال : لا هو أسخى لنفسه قبل أن يدخل بيته .

وفيه عن أحمد بن إدريس عن البرقي عن سعد بن سعد عن الرضا عليه السلام أنه سئل :

إن لم يحضر المساكين وهو يحصد كيف يصنع ؟ قال : ليس عليه شيء .

وفي الكافي عن علي بن إبراهيم عن ابن أبي عمير عن معاوية بن الحجاج قال : سمعت

أبا عبد الله عليه السلام يقول : في الزرع حقان : حق تؤخذ به ، وحق تعطيه . قلت : وما

الذي أخذ به ؟ وما الذي أعطيه ؟ قال : أما الذي تؤخذ به فالعشر ونصف العشر ، وأما

الذي تعطيه فقول الله عز وجل : « وآتوا حقه يوم حصاده » يعني من حصدك الشيء بعد

الشيء ولا أعلمه إلا قال : الضغث تعطيه ثم الضغث حتى تفرغ .

وفيه بإسناده عن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته عن قول الله عز وجل: « وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا » قال: كان أبي يقول: من الإسراف في الحصاد والجذاذ أن يتصدق الرجل بكفيه جميعاً ، وكان أبي إذا حضر شيئاً من هذا فرأى أحداً من غلماننا يتصدق بكفيه صاح به : أعط بيد واحدة القبضة بعد القبضة والضفت بعد الضفت من السنبل .

وفيه بإسناده عن مصادف قال : كنت مع أبي عبدالله عليه السلام في أرض له وهم يصرمون فجاء سائل يسأل فقلت : الله يرزقك فقال: مه ليس ذلك لكم حتى تعطوا ثلاثة فإذا أعطيتم فلکم وإن أمسکتهم فلکم .

وفيه بإسناده عن ابن أبي عمير عن هشام بن المنشى قال: سألت رجلاً أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عز وجل : « وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين » فقال: كان فلان بن فلان الأنصاري وسماه وكان له حرث ، وكان إذا أجدت يتصدق به ويبقى هو وعياله بغير شيء فجعل الله عز وجل ذلك إسرافاً .

أقول : المراد انطباق الآية على عمله دون نزولها فيه فإن الآية مكية ، ولعل المراد بالأنصاري المذكور ثابت بن قيس بن شماس وقد روي الطبري وغيره عن ابن جريح قال: نزلت في ثابت بن قيس بن شماس جنةً تخلوا فقال : لا يأتيني اليوم أحد إلا أطعمته فأطعم حتى أمسى وليست له ثمرة فأنزل الله : ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين ، والآية كما تقدم مكية غير مدنية فلا يشمل عمل ثابت بن قيس إلا بالجرى والانطباق .

وفي تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام في الآية قال : أعط من حضرک من المسلمين فإن لم يحضرک إلا مشرک فأعط .

أقول : والروايات في هذه المعاني عن أبي جعفر وأبي عبدالله وأبي الحسن الرضا عليهم السلام كثيرة جداً .

وفي الدر المنثور أخرج ابن المنذر والنحاس وأبو الشيخ وابن مردويه عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وآله في قوله : « وآتوا حقه يوم حصاده » قال : ما سقط من السنبل .

وفيه أخرج سعيد بن منصور وابن أبي شيبة وابن المنذر وابن أبي حاتم والنحاس والبيهقي في سننه عن ابن عباس «وأتوا حقه يوم حصاده» قال: نسخها العشر ونصف العشر. أقول: ليست النسبة بين الآية وآية الزكاة نسبة النسخ إذ لا تنافي يؤدي إلى النسخ سواء قلنا بوجوب الصدقة أو باستحبابها.

وفيه أخرج أبو عبيد وابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن المنذر عن الضحاك قال: نسخت الزكاة كل صدقة في القرآن. أقول: الكلام فيه كسابقه.

وفيه أخرج ابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن المنذر وأبو الشيخ عن ميمون بن مهران ويزيد بن الأصم قال: كان أهل المدينة إذا صرموا النخل يجيئون بالمعذق فيتضعونه في المسجد فيجبي السائل فيضربه بالعصا فيسقط منه فهو قوله: «وأتوا حقه يوم حصاده». وفي تفسير القمي في قوله تعالى: «ثمانية أزواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين» الآية: فهذه التي أحلها الله في كتابه في قوله: «وأنزّل إليكم من الأنعام ثمانية أزواج» ثم فسرها في هذه الآية فقال: «من الضأن اثنين ومن المعز اثنين ومن الإبل اثنين ومن البقر اثنين» فقال عليه السلام في قوله: «من الضأن اثنين» عنى الأهلي والجبلي «ومن المعز اثنين» عنى الأهلي والوحشي الجبلي «ومن الإبل اثنين» يعنى البخاتي والمراب، فهذه أحلها الله.

أقول: وروى ما يؤيد ذلك في الكافي والاختصاص وتفسير العياشي عن داود الرقي وصفوان الجمال عن الصادق عليه السلام. ويبقى البحث في أن معنى الزوج في قوله: «ثمانية أزواج من الضأن اثنين» الآية هو الذي في قوله: «وأنزّل لكم من الأنعام ثمانية أزواج» أو غيره، وسيوافيك إن شاء الله تعالى.

وفي تفسير العياشي عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن سباع الطير والوحش حتى ذكر له القنفاذ والوطواط والحمر والبغال والحيل فقال: ليس الحرام إلا ما حرم الله في كتابه، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم خيبر عن أكل لحوم الحمير، وإنما نهام من أجل ظمورهم أن يفتنوه ليس الحمير بحرام، وقال: قرء هذه الآيات «قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير

فإنه رجس أو فسقاً أهل لغير الله به .

أقول : وفي معناه أخبار أخر مروية عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام وفي عدة منها : إنما الحرام ما حرمه الله في كتابه ولكنهم كانوا يعافون أشياء فنحن نعافها ، وهنا روايات كثيرة تنهى عن أكل كثير من الحيوان كذوات الأنياب من الوحش وذوات الخالب من الطير وغير ذلك ، والأمر في روايات أهل السنة على هذا النحو والمسألة فقهية مرجعها الفقه ، وإذا تمت حرمة ما عدا المذكورات في الآية فإنما هي مما حرمها النبي ﷺ استخبائاً له وقد وصفه الله تعالى بما يمضيه في حقه ، قال تعالى : والذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدهم مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ، الآية (الأعراف : ١٥٧) .

وفي المجمع في قوله تعالى : وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ، الآية : إن ملوك بني إسرائيل كانوا يمتعون فقراءهم من أكل لحوم الطير والشحوم فحرم الله ذلك ببغيتهم على فقراءهم . ذكره علي بن إبراهيم في تفسيره .

وفي أمالي الشيخ بإسناده عن مسعدة بن زياد قال سمعت جعفر بن محمد عليه السلام قد سئل عن قوله تعالى : فقله الحجة البالغة ، فقال : إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة عبدي كنت عالماً ؟ فإن قال : نعم قال له : أفلا عملت بما علمت ؟ وإن قال : كنت جاهلاً قال : أفلا تعلمت حتى تعمل ؟ فيخصمه فتلك الحجة البالغة .

أقول : وهو من بيان المصدق .

* * *

قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ - ١٥١ . وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا

بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشَدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ
 لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى
 وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذِكْرَكُمْ وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ - ١٥٢ .
 وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ
 عَنْ سَبِيلِهِ ذِكْرَكُمْ وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ - ١٥٣ . ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى
 الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً
 لَعَلَّهُمْ يَلْقَاءُ رَبَّهُمْ يُؤْمِنُونَ - ١٥٤ . وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ
 فَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ - ١٥٥ . أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابَ عَلَى
 طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ - ١٥٦ . أَوْ تَقُولُوا
 لَوْ أَنَّا أَنْزَلْنَا الْكِتَابَ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ
 رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةً فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ بآيَاتِ اللَّهِ وَصَدَفَ عَنْهَا
 سَنَجْزِي الَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ آيَاتِنَا سُوءَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يَصْدِفُونَ - ١٥٧ .

(بيان)

تبين الآيات المهرمات العامة التي لا تختص بشريعة من الشرائع الإلهية ، وهي
 الشرك بالله ، وترك الإحسان بالوالدين ، واقتراف الفواحش ، وقتل النفس المحترمة بغير
 حق ويدخل فيه قتل الأولاد خشية إملاق واقتراب مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن وعدم
 إيفاء الكيل والميزان بالقسط ، والظلم في القول ، وعدم الوفاء بعهد الله ، واتباع غير سبيل
 الله المؤدي الى الاختلاف في الدين .

ومن شواهد أنها شرائع عامة أنا نجدناها فيما نقله الله سبحانه من خطابات الأنبياء

أهمهم في تبليغاتهم الدينية كالذي نقل من نوح وهود وصالح وإبراهيم ولوط وشعيب وموسى وعيسى وغيرهم عليهم السلام ، وقد قال تعالى : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » (الشورى : ١٣) ومن ألفت الإشارة التعبير عما أوتي نوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام بالتوصية ثم التعبير في هذه الآيات الثلاث التي تقص أصول المحرمات الإلهية أيضاً بالتوصية حيث قال : « ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون » « ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون » « ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون » .

على أن التأمل فيها يعطي أن الدين الإلهي لا يتم أمره ولا يستقيم حاله بدون شيء منها وإن بلغ من الإجمال والبساطة ما بلغ وبلغ الإنسان المنتحل به من السذاجة ما بلغ .

قوله تعالى : « قل تعالوا أتت ما حرم عليكم عليكم أن لا تشركوا به شيئاً » قيل : تعال مشتق من العلو وهو أمر بتقدير أن الأمر في مكان عال وإن لم يكن الأمر على ذلك بحسب الحقيقة ، والتلاوة قريب المعنى من القراءة ، وقوله : « عليكم » متعلق بقوله : « أتت » أو قوله : « حرم » على طريق التنازع في المتعلق ، وربما قيل : إن « عليكم » اسم فعل بمعنى خذوا وقوله : « أن لا تشركوا » معموله والنظم : عليكم أن لا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً « إلخ » ، وهو خلاف ما يسبق إلى الذهن من السياق .

ولما كان قوله : « تعالوا أتت ما حرم » إلخ ، دعوة إلى التلاوة وضع في الكلام عين ما جاء به الوحي في مورد المحرمات من النهي في بعضها والأمر بالخلاف في بعضها الآخر فقال : « أن لا تشركوا به شيئاً » كما قال : « ولا تقتلوا أولادكم من إملاق » « ولا تقربوا الفواحش » إلخ ، وقال : « وبالوالدين إحساناً » كما قال : « وأوفوا الكيل والميزان » « وإذا قلتم فاعدلوا » إلخ .

وقد قدم الشرك على سائر المحرمات لأنه الظلم العظيم الذي لا مطمع في المغفرة الإلهية معه قال : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » (النساء : ٤٨) وإليه ينتهي كل معصية كما ينتهي إلى التوحيد بوجه كل حسنة .

قوله تعالى : « وبالوالدين إحساناً » أي أحسنوا بالوالدين إحساناً ، وفي المجمع : أي وأوصى بالوالدين إحساناً ، ويدل على ذلك أن في « حرم كذا » معنى أوصى بتعريفه

وأمر بتجنبه . انتهى .

وقد عدت في مواضع من القرآن الكريم إحسان الوالدين تالياً للتوحيد ونفي الشرك فأمر به بعد الأمر بالتوحيد أو النهي عن الشرك به كقوله : « وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً » (الإسراء : ٢٣) وقوله : « وإذ قال لقمان لابن وهو يعظه يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم ووصينا الإنسان بوالديه » (لقمان : ١٤) وغير ذلك من الآيات .

وبدل ذلك على أن عقوق الوالدين من أعظم الذنوب أو هو أعظمها بعد الشرك بالله العظيم ، والاعتبار يهدي إلى ذلك فإن المجتمع الإنساني الذي لا يتم للإنسان دونه حياة ولا دين هو أمر وضعي اعتباري لا يحفظه في حدوثة وبقائه إلا حب النسل الذي ينكس على رابطة الرحمة المتكونة في البيت القائمة بالوالدين من جانب وبالأولاد من جانب آخر ، والأولاد إنما يحتاجون إلى رحمتها وإحسانها في زمان تتوق أنفسها إلى نحو الأولاد بحسب الطبع ، وكفى به داعياً ومحرضاً لها إلى الإحسان إليهم بخلاف حاجتهم إلى رافة الأولاد ورحمتهم فإنها بالطبع يصادف كبرها ويوم عجزها عن الاستقلال بالقيام بواجب حياتها وشباب الأولاد وقوتهم على ما يعينهم .

وجفاء الأولاد للوالدين وعقوقهم لها يوم حاجتها إليهم ورجائهما منهم وانتشار ذلك بين النوع يؤدي بالمقابلة إلى بطلان عاطفة التوليد والتربية ، ويدعو ذلك من جهة إلى ترك التناسل وانقطاع النسل ، ومن جهة إلى كراهية تأسيس البيت والتساهل في تشكيل المجتمع الصغير ، والاستنكاف عن حفظ سمة الأبوة والأمومة ، وينجر إلى تكوين طبقة من الذرية الإنسانية لا قرابة بينهم ولا أثر من رابطة الرحم فيهم ، ويتلاشى عندئذ أجزاء المجتمع ، ويتشتت شملهم ، ويتفرق جمعهم ، ويفسد أمرهم فساداً لا يصلحه قانون جار ولا سنة دائرة ، ويرتحل عنهم سعادة الدنيا والآخرة ، وسنقدم إليك بحثاً ضافياً في هذه الحقيقة الدينية إن شاء الله .

قوله تعالى : « ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ، الإملاق الإفلاس من المال والزاد ومنه التملق ، وقد كان هذا كالسنة الجارية بين العرب في الجاهلية لتسرع الجذب والقحط إلى بلادهم فكان الرجل إذا هدته الإفلاس بادر إلى قتل أولاده تأنفاً من أن يراهم على ذلة العدم والجوع .

وقد علل النهي بقوله : « نحن نرزقكم وإياهم ، أي إنما تقتلونهم مخافة أن لا تقدروا على القيام بأمر رزقهم ولستم برازقين لهم بل الله يرزقكم وإياهم جميعاً فلا تقتلوه .

قوله تعالى : « ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، الفواحش جمع فاحشة وهي الأمر الشنيع المستقبح ، وقد عدّ الله منها في كلامه الزنا واللواط وقذف المحصنات ، والظاهر أن المراد مما ظهر وما بطن العلانية والسر كالزنا العلني واتخاذ الأخدان والأخلاء سراً .

وفي استباحة الفاحشة إبطال فحشها وشاعتها ، وفي ذلك شيوعها لأنها من أعظم ما تتوق إليه النفس الكارهة لأن يضرب عليها بالحرمان من ألد لذائذها وتحجب عن أعجب ما تتعلق به وتمزم به شهوتها ، وفي شيوعها انقطاع النسل وبطلان المجتمع البيئي وفي بطلانه بطلان المجتمع الكبير الإنساني ، وسوف نستوفي هذا البحث إن شاء الله فيما يناسبه من المجلد .

وكذلك استباحة القتل وما في تلوه من الفحشاء إبطال للأمن العام وفي بطلانه انهدام بنية المجتمع الإنساني وتبدد أركانه .

قوله تعالى : « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ، أي حرم الله قتلها أو حرما بالحرمة المشرعة لها التي تقيها وتحميها من الضيعة في دم أو حق ، قيل : إنه تعالى أعاد ذكر القتل وإن كان داخلاً في الفواحش تفخيماً لشأنه وتعظيماً لأمره ، ونظيره الكلام في قتل الأولاد خشية الإملاق اختص بالذكر عناية به ، وقد كانت العرب يفعل ذلك بزعمهم أن خشية الإملاق يبيح للوالد أن يقتل أولاده ، ويصان به ماء وجهه من الابتذال ، والابوة عندهم من أسباب الملك .

وقد استثنى الله تعالى من جهة قتل النفس المحترمة التي هي نفس المسلم والمعاهد قتلها بالحق وهو القتل بالقود والحد الشرعي .

ثم أكد تحريم المذكورات في الآية بقوله : « ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون ، سيحيي ، الوجه في تعليل هذه المناهي الخمس بقوله : « لعلكم تعقلون ، .

قوله تعالى : « ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده ، النهي عن القرب للدلالة على التعميم فلا يحل أكل ماله ولا استعماله ولا أي تصرف فيه إلا بالطريقة التي هي أحسن الطرق المتصورة لحفظه ، ويمتد هذا النهي وتدوم الحرمة إلى أن

يبلغ أشده فإذا بلغ أشده لم يكن يتيماً قاصراً عن إدارة ماله وكان هو المتصرف في مال نفسه من غير حاجة بالطبع إلى تدبير الولي لئله .

ومن هنا يظهر أن المراد ببلوغه أشده هو البلوغ والرشد كما يدل عليه أيضاً قوله : « وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا » (النساء : ٦) .

ويظهر أيضاً أنه ليس المراد بتحديد حرمة التصرف في مال اليتيم بقوله : « حتى يبلغ أشده » رفع الحرمة بعد بلوغ الأشد وإباحة التصرف حينئذ بل المراد بيان الوقت الذي يصلح للاقتراب من ماله ، وارتفاع الموضوع بعده فإن الكلام في معنى : وأصلحوا مال اليتيم الذي لا يقدر على إصلاح ماله وإنعائه حتى يكبر ويقدر .

قوله تعالى : « وأوفوا الكيل والميزان بالقسط لا نكلف نفساً إلا وسعها » الإيفاء بالقسط هو العمل بالعدل فيها من غير بخس ، وقوله : « لا نكلف نفساً إلا وسعها » بمنزلة دفع الدخل كأنه قيل : إن الإيفاء بالقسط والوقوف في العدل الحقيقي الواقعي لا يمكن للنفس الإنسانية التي لا مناص لها عن أن تلتجئ في أمثال هذه الأمور إلى التقريب فاجيب بأنها لا نكلف نفساً إلا وسعها ، ومن الجائز أن يتعلق قوله : « لا نكلف نفساً إلا وسعها » بالحكمين جميعاً أعني قوله : « ولا تقربوا مال اليتيم » الخ ، وقوله : « وأوفوا الكيل والميزان » .

قوله تعالى : « وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى » ذكر ذي القربى وهو الذي تدعو عاطفة القرابة والرحم إلى حفظ جانبه وصيانتته من وقوع الشر والضرر في نفسه وماله يدل على أن المراد بالقول هو القول الذي يمكن أن يترتب عليه انتفاع الغير أو تضرره كان أن ذكر العدل في القول يؤدي ذلك ، ويدل على أن هناك ظمناً ، وإن القول متعلق ببعض الحقوق كالشهادة والقضاء والفتوى ونحو ذلك .

فالمعنى : وراقبوا أقوالكم التي فيها نفع أو ضرر للناس واعدلوا فيها ، ولا يحملنكم رحمة أو رأفة أو أي عاطفة على أن تراعوا جانب أحد فتعزفوا الكلام وتجاوزوا الحق فتشهدوا أو تقضوا بما فيه رعاية لجانب من تحبونه وإبطال حق من تكرهونه .

قال في المجمع : وهذا من الأوامر البليغة التي يدخل فيها مع قلة حروفها الأقاير

والشهادات، والوصايا، والفتاوى، والقضايا، والأحكام، والمذاهب، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

قوله تعالى: «وبعهد الله أوفوا»، قال الراغب في المفردات: العهد حفظ الشيء ومراعاته حالاً بعد حال. انتهى. ولذا يطلق على الفرامين والتكاليف المشترعة والوظائف المحوطة وعلى العهد الذي هو الموثق وعلى النذر واليمين.

وكثرة استعماله في القرآن الكريم في الفرامين الإلهية، وإضافته في الآية إلى الله سبحانه، ومناسبة المورد وفيه بيان الأحكام والوصايا الإلهية العامة كل ذلك يؤيد أن يكون المراد بقوله: «وبعهد الله أوفوا» التكاليف الدينية الإلهية، وإن كان من الممكن أن يكون المراد بالعهد هو الميثاق المعقود بمثل قولنا: عاهدت الله على كذا وكذا، قال تعالى: «وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولاً» (الإسراء: ٣٤) فيكون إضافته إلى الله نظير إضافة الشهادة إليه في قوله: «ولا نكتم شهادة الله» (المائدة: ١٠٦) الإشارة إلى أن المعاملة فيه معه سبحانه. ثم أكد التكاليف المذكورة في الآية بقوله: «ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون».

قوله تعالى: «وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله» إلى آخر الآية، قرئ: «وأن» بفتح الهمزة وتشديد النون وتخفيفها وكأنه بالعطف على موضع قوله: «أن لا تشرکوا به شيئاً» وقرئ بكسر الهمزة على الاستئناف.

والذي يعطيه سياق الآيات أن يكون مضمون هذه الآية أحد الوصايا التي أمر النبي ﷺ أن يتلوها عليهم ويخبرهم بها حيث قيل: «قل تعالوا أتت ما حرم ربكم عليكم»، ولازم ذلك أن يكون قوله: «وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه» مسوقاً لا لتعلق الغرض به بنفسه لأن كليات الدين قد تمت في الآيتين السابقتين عليه بل ليكون توطئة وتمهيداً لقوله بعده: «ولا تتبعوا السبل» كما أن هذه الجملة بعينها كالتوطئة لقوله: «فتفرق بكم عن سبيله» فالمراد بالآية أن لا تتفرقوا عن سبيله ولا تختلفوا فيه، فتكون الآية مسوقة سوق قوله: «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه» (الشورى: ١٣) فالأمر في الآية بإقامة الدين هو ما وصى من الدين المشروع كأنه أعيد ليكون تمهيداً للنهي عن التفرق بالدين.

فالمعنى: ومما حرم ربكم عليكم ووصاكم به أن لا تتبعوا السبل التي دون هذا الصراط المستقيم الذي لا يقبل التخلف والاختلاف وهي غير سبيل الله فإن اتباع السبل دونه يفرقكم عن سبيله فتختلفون فيه فتخرجون من الصراط المستقيم إذ الصراط المستقيم لا اختلاف بين أجزائه ولا بين سالكيه .

ومقتضى ظاهر السياق أن يكون المراد بقوله : « صراطي » صراط النبي ﷺ فإنه هو الذي يخاطب الناس بهذه التكليف عن أمر من ربه إذ يقول : « قل تعالوا أتبعوا هذا الصراط المستقيم » وهو المتكلم معهم المخاطب لهم ، والله سبحانه في الآيات مقام الغيبة حتى في ذيل هذه الآية إذ يقول : « فتفرق بكم عن سبيله ذلك وصاكم به » ولا ضير في نسبة الصراط المستقيم إلى النبي ﷺ فقد نسب الصراط المستقيم إلى جمع من عباده الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين في قوله : « أهدنا الصراط المستقيم » صراط الذين أنعمت عليهم » (الحمد : ٧) .

لكن المفسرين كأنهم تسلموا أن ضمير التكلم في قوله : « صراطي » لله سبحانه ففي الآية نوع من الالتفات لكن لا في قوله : « صراطي » بل في قوله : « عن سبيله » فإن معنى الآية : تعالوا أتبعوا صراطكم ما وصاكم به ربكم وهو أنه يقول لكم : « إن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه » أو وصيته « أن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيلي » فالالتفات كما مرّ - إنما هو في قوله : « عن سبيله » .

وكيف كان فهو تعالى في الآية يسمي ما ذكره من كليات الدين بأنه صراطه المستقيم الذي لا تخلف في هداية سالكيه وإيصالهم إلى المقصد ولا اختلاف بين أجزائه ولا بين سالكيه ما داموا عليه فلا يتفرقون البتة ثم ينههم عن اتباع سائر السبل فإن من شأنها إلقاء الخلاف والتفرقة لأنها طرق الأهواء الشيطانية التي لا ضابط يضبطها بخلاف سبيل الله المبني على الفطرة والحلقة ولا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم . ثم أكد سبحانه حكمه في الآية بقوله : « ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون » .

وقد اختلفت الحواتيم في الآيات الثلاثة فغتمت الآية الأولى بقوله : « ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون » والثانية بقوله : « ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون » والثالثة بقوله : « وذلكم به لعلكم تتقون » .

ولعل الوجه في ذلك أن الامور المذكورة في الآية الاولى وهي الشرك بالله العظيم وعقوق الوالدين وقتل الأولاد من إملاق وقربان الفواحش الشنيعة وقتل النفس المحترمة من غير حق مما تدرك الفطرة الإنسانية حرمتها في بادىء نظرها ولا يجترىء عليها الإنسان الذي يتميز من سائر الحيوان بالعقل إلا إذا اتبع الأهواء وأحاطت به العواطف المظلمة التي تضرب بحجاب تخين دون العقل . فمجرد الاعتصام بمعصمة العقل في الجملة والخروج عن خالصة الأهواء يكشف للإنسان عن حرمتها وشأمتها على الإنسان بما هو إنسان ، ولذلك ختمت بقوله : « ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون » .

وما ذكر منها في الآية الثانية وهي الاجتناب عن مال اليتيم ، وإيفاء الكيل والميزان بالقسط ، والعدل في القول ، والوفاء بعهد الله أمور ليست بمثابة ما تليت في الآية الاولى من الظهور بل يحتاج الإنسان مع تعبيه بالعقل في إدراك حالها إلى التذكر وهو الرجوع إلى المصالح والمفاسد العامة للمعلومة عند العقل الفطري حتى يدرك ما فيها من المفاسد الهادمة لبنيان مجتمعه المشرفة به وبسائر بني نوعه إلى التهلكة فماذا يبقى من الخير في مجتمع إنساني لا يرحم فيه الصغير والضعيف ، ويظف فيه الكيل والوزن ، ولا يعدل فيه في الحكم والقضاء ، ولا يصمى فيه إلى كلمة الحق ، ولهذا النكته ختمت الآية بقوله : « ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون » .

والفرض المسوق له الآية الثالثة هو النهي عن التفرق والاختلاف في الدين باتباع سبل غير سبيل الله ، واتباع هاتيك السبل من شأنه أن التقوى الدينية لا يتم إلا بالاجتناب عنه .

وذلك أن التقوى الدينية إنما يحصل بالتبصر في المناهي الإلهية والورع عن محارمه بالتعقل والتذكر ، وبعبارة أخرى بالتزام الفطرة الإنسانية التي بني عليها الدين ، وقد قال تعالى : « ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها » (الشمس : ٨) وقد وعد الله المتقين إن اتقوا يمددهم بما يتضح به سبيلهم ويفرق به بين الحق والباطل عندهم فقال : « ومن يتقي الله يجعل له مخرجاً » (الطلاق : ٢) وقال : « إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً » (الانفال : ٢٩) .

فهو على صراط التقوى ما دام ملازماً لطريق التعقل والتذكر جارياً على مجرى الفطرة ، وإذا انحرف إلى الخارج من هذا الصراط وليس إلا اتباع الأهواء والإخلاق إلى

الأرض والاعتزاز بزينة الحياة الدنيا جذبته الأهواء والعواطف إلى الاسترسال والعكوف على مخالفة العقل السليم وترك التقوى الديني من غير مبالاة بما يهدده من شؤم العقاب كالسكران لا يدري ما يفعل ولا ما يفعل به .

والأهواء النفسانية مختلفة لا ضابط يضبطها ولا نظام يحكم عليها يجتمع فيه أهلها ولذلك لا تكاد ترى اثنين من أهل الأهواء يتلازمان في طريق أو يتصاحبان إلى غاية، وقد عد الله سبحانه لهم في كلامه سبلاً شتى كقوله : « ولتستبين سبيل المجرمين » (الأنعام : ٥٥) وقوله : « ولا تتبع سبيل المفسدين » (الأعراف : ١٤٢) وقوله : « ولا تتبعان سبيل الذين لا يعلمون » (بئس : ٨٩) وقوله في الشركين : « إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى » (النجم : ٢٣) وأنت إن تتبعت آيات الهدى والضلال والاتباع والإطاعة وجدت في هذا المعنى شيئاً كثيراً .

وبالجملة التقوى الديني لا يحصل بالتفرق والاختلاف ، والورود في أي مشرعة شرعت ، والسلوك من أي واد لاح لسالكه بل بالتزام الصراط المستقيم الذي لا تخلف فيه ولا اختلاف فذلك هو الذي يرجى معه التلبس بلباس التقوى ، ولذلك عقب الله سبحانه قوله : « ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله » بقوله : « ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون » .

وقال في روح المعاني : وختمت الآية الأولى بقوله سبحانه : « لعلكم تعقلون » وهذه - يعني الثانية - بقوله : « لعلكم تذكرون » لأن القوم كانوا مستعمرين على الشرك وقتل الأولاد وقربان الزنا وقتل النفس المحرمة بغير حق غير مستكفين ولا عاقلين قبحها فنهاهم لعلهم يعقلون قبحها فيستنكفوا عنها ويتركوها ، وأما حفظ أموال اليتامى عليهم وإيفاء الكيل والعدل في القول والوفاء بالمهد فكانوا يفعلونه ويفتخرون بالاتصاف به فأمرهم الله تعالى بذلك لعلهم يذكرون إن عرض لهم نسيان ، قاله القطب الرازي . انتهى .

وأنت خير بأن الذي ذكره من اتصافهم بحفظ أموال اليتامى وإيفاء الكيل والعدل في القول لا يوافق ما ضبط التاريخ من خصال عرب الجاهلية ، على أن الذي فسر به التذكر إنما هو معنى الذكر دون التذكر في عرف القرآن .

ثم قال : وقال الإمام - يعني الرازي - في التفسير الكبير : السبب في ختم كل آية

بما ختمت أن التكاليف الخمسة المذكورة في الآية الأولى ظاهرة جلية فوجب تعقلها وتفهمها والتكاليف الأربعة المذكورة في هذه الآية - يعني الثانية - أمور خفية غامضة لا بد فيها من الاجتهاد والفكر الكثير حتى يقف على موضوع الاعتدال وهو التذكر . انتهى .

وما ذكره من الوجه قريب المأخذ مما قدمناه غير أن الامور الأربعة المذكورة في الآية الثانية مما يناله الإنسان بأدنى تأمل ، وليست بذلك الخفاء والغموض الذي وصفه ، ولذا التجأ إلى إرجاع التذكر إلى الوقوف على حد الاعتدال فيها دون أصلها فأفسد بذلك معنى الآية فإن مقتضى السياق رجوع رجاء التذكر إلى أصل ما وصي به فيها ، والذي يحتاج منها بحسب الطبع إلى الوقوف حد اعتداله هما الأمران الأولان أعني قربان مال اليقيم وإيفاء الكيل والوزن ، وقد تدورك أمرها بقوله : « لا تكلف نفساً إلا وسعها » فافهم ذلك .

ثم قال في الآية الثالثة : قال أبو حيان : ولما كان الصراط المستقيم هو الجامع للتكاليف وأمر سبحانه باتباعه ونهى عن اتباع غيره من الطرق ختم ذلك بالتقوى التي هي اتقاء النار إذ من اتبع صراطه نجا النجاة الأبدية ، وحصل على السعادة السرمدية انتهى . وهو مبني على جعل الأمر باتباع الصراط المستقيم في الآية مما تعلق به القصد بالأصالة وقد تقدم أن مقتضى السياق كونه مقدمة للنهي عن التفرق باتباع السبل الأخرى . وقوطئة لقوله : « ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله » .

قوله تعالى : « ثم آتينا موسى الكتاب تماماً على الذي أحسن » إلى آخر الآية ، لما كان ما ذكره ووصى به من كليات الشرائع تكاليف مشرعة عامة لجميع ما أوتي الأنبياء من الدين ، وهي أمور كلية بجملة صحح ذلك الالتفات إلى بيان أنه تعالى بعد ما شرعها للجميع إجمالاً فصلها حيث اقتضت تفصيلها لموسى عليه السلام أولاً فيما أنزل عليه من الكتاب ، وللنبي عليه السلام ثانياً فيما أنزل عليه من كتاب مبارك فقال تعالى : « ثم آتينا موسى الكتاب تماماً على الذي أحسن وتفصيلاً لكل شيء » الخ .

فمعنى الآية : أنا بعد ما شرعنا من إجمال الشرائع الدينية آتينا موسى الكتاب تماماً تتم به نقيصة من أحسن منهم من حيث الشرع الإجمالي وتفصيلاً يفصل به كل شيء من فروع هذه الشرائع الإجمالية مما يحتاج إليه بنو إسرائيل وهدى ورحمة لعلمهم

بلقاء ربهم يؤمنون. هذا هو الذي يعطيه سياق الآية المتصل بسياق الآيات الثلاث السابقة.

فقوله : « ثم آتينا موسى الكتاب » رجوع إلى السياق السابق الذي قبل قوله : « قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم » الآيات ، وهو خطاب الله لنبيه ﷺ بصيغة المتكلم مع الغير ، وقد افيد بالتأخير المستفاد من لفظة « ثم » أن هذا الكتاب إنما انزل ليكون تماماً وتفصيلاً للإجمال الذي في تلك الشرائع العامة الكلية .

وقد وجه المفسرون قوله : « ثم آتينا موسى الكتاب » بوجوه غريبة :

منها : أن في الكلام حذفاً والتقدير : ثم قل يا محمد آتينا موسى الكتاب .

ومنها : أن التقدير : ثم أخبركم أن موسى أعطي الكتاب .

ومنها : أن التقدير : ثم أتل عليكم : آتينا موسى الكتاب .

ومنها : أنه متصل بقوله في قصة إبراهيم : « ووهبنا له إسحاق ويعقوب » والنظم :

« ووهبنا له إسحاق ويعقوب ثم آتينا موسى الكتاب » .

والذي دعاهم إلى هذه التكلفات أن التوراة قبل القرآن ولفظة « ثم » تفتخ بنراخي ولازمه نزول التوراة بعد القرآن وقد قيل قبل ذلك : « قل تعالوا أتل ما - ربكم عليكم » . وما تقدم من البيان يكفيك مؤنة هذه الوجوه .

وقوله : « تماماً على الذي أحسن » يبين أن إزال الكتاب ل تتم به نقيصة الذين أحسنوا من بني إسرائيل في العمل بهذه الشرائع الكلية العامة ، وقد قال تعالى في قصة موسى بعد نزول الكتاب : « وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلاً لكل شيء فخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها » (الأعراف : ١٤٥) وقال : « وادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين » (البقرة : ٥٨) وعلى هذا فالوصول في قوله : « على الذي أحسن » يفيد الجنس .

وقد ذكروا في معنى الجملة وجوهاً أخرى فقيل : المعنى : تماماً على إحسان موسى بالنبوة والكرامة ، وقيل : المعنى : إتماماً للنعمة على الذين أحسنوا من المؤمنين ، وقيل : المعنى : إتماماً للنعمة على الأنبياء الذين أحسنوا ، وقيل : المعنى : تماماً لكرامته في الجنة على إحسانه في الدنيا ، وقيل : المعنى تماماً على الذي أحسن الله إلى موسى من الكرامة

بالنبوة وغيرها ، وقيل : إنه متصل بقصة إبراهيم والمعنى : تماماً للنعمة على إبراهيم .
وضعف الجميع ظاهر .

وقوله : « وتفصيلاً لكل شيء » أي مما يحتاج إليه بنو إسرائيل أو ينتفع به غيرهم
من بعدهم ، وهدى يهتدى به ورحمة ينعمون بها . وقوله : « لعلمهم بقاء ربهم يؤمنون »
فيه إشارة إلى أن بني إسرائيل كانوا يتشاققون أو يستنكفون عن الإيمان بقاء الله واليوم
الآخر ، وبما يؤيده أن التوراة الحاضرة التي يذكر القرآن أنها محرقة لا يوجد فيها ذكر
من البعث يوم القيامة ، وقد ذكر بعض المؤرخين منهم أن شعب إسرائيل ما كانت
تعتقد المعاد .

قوله تعالى : « وهذا كتاب أنزلناه مبارك » إلى آخر الآية ، أي وهذا كتاب مبارك
يشارك كتاب موسى فيما ذكرناه من الحصص فاتبعوه « الخ » .

قوله تعالى : « أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا » الخ ، « أن
تقولوا » معناه كراهة أن تقولوا ، أو لئلا تقولوا ، وهو شائع في الكلام ، وهو متعلق
بقوله في الآية السابقة : « أنزلناه » .

وقوله : « طائفتين من قبلنا » يراد به اليهود والنصارى أنزل عليها التوراة
والإنجيل ، وأما كتب الأنبياء النازلة قبلها مما يذكره القرآن مثل كتاب نوح وكتاب
إبراهيم عليها السلام فلم يكن فيها تفصيل الشرائع وإن اشتملت على أصلها ، وأما سائر
ما ينسب إلى الأنبياء عليهم السلام من الكتب كزبور داود عليه السلام وغيره فلم تكن فيها
شرائع ولا لهم بها عهد .

والمعنى أنا أنزلنا القرآن كراهة أن تقولوا : إن الكتاب الإلهي المفصل لشرائعه
إنما أنزل على طائفتين من قبلنا هم اليهود والنصارى وإنما كنا غافلين عن دراستهم وقلاوتهم ،
ولا بأس علينا مع الغفلة .

قوله تعالى : « أو تقولوا لو أنزل علينا الكتاب لكننا أهدى منهم » إلى آخر
الآية ، أي من الذين أنزل إليهم الكتاب قبلنا ، وقوله : « فقد جاءكم بينة من ربكم »
تفريع لقوله : « أن تقولوا » « أو تقولوا » جميعاً ، وقد بدل الكتاب من البينة ليدل
به على ظهور حجته ووضوح دلالاته بحيث لا يبقى عذر لمعتذر ولا علة لمعتل ، والصدق

الإعراض ومعنى الآية ظاهر .

(بحث روائي)

في تفسير العياشي عن أبي بصير قال : كنت جالسا عند أبي جعفر عليه السلام وهو متك على فراشه إذ قرأ الآيات المحكمات التي لم يفسخن شيء من الأنعام قال : شئها سبعون ألف ملك : « قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم أن لا تشركوا به شيئا » .

وفي الدر المنثور أخرج عبد بن حميد وابن أبي حاتم وأبو الشيخ وابن مردويه والحاكم وصححه عن عبادة بن الصامت قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أيكم يباعدني على هؤلاء الآيات الثلاث ؟ ثم تلاه ؟ « قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم » إلى ثلاث آيات .

ثم قال : فمن وفى بهن فأجره على الله ، ومن انتقص منهن شيئا فأدركه الله في الدنيا كانت عقوبته ، ومن أخره إلى الآخرة كان أمره إلى الله إن شاء آخذه وإن شاء عفى عنه .

أقول : والرواية لا تخلو عن شيء فإن فيما ذكر في الآيات الشرك بالله ولا تكفي فيه عقوبة الدنيا ولا تناله مغفرة في الآخرة بنص القرآن ، قال تعالى : « إن الله لا يغفر أن يشرك به » (النساء : ٤٨) وقال : « إن الذين كفروا وما اتوا وهم كفار أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون : (البقرة : ١٦٢) .

على أن ظاهر الرواية كون هذه الأحكام مما يختص بهذه الشريعة كما يشعر به ما نقل عن بعض الصحابة والتابعين كالذي رواه في الدر المنثور عن جمع عن ابن مسعود قال : من سره أن ينظر إلى وصية محمد التي عليها خاتمه فليقره هؤلاء الآيات : قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم - إلى قوله - لعلمكم تتقون ، ونظيره ما روي عن منذر الثوري عن الربيع بن خيثم .

وفي تفسير العياشي عن عمرو بن أبي المقدم عن أبيه عن علي بن الحسين عليه السلام : الفواحش ما ظهر منها وما بطن قال : ما ظهر من نكاح امرأة الأب وما بطن منها الزنا . أقول : وهو من قبيل ذكر بعض المصاديق .

وفي الدر المنثور: أخرج أحمد وعبد بن حميد والنسائي والبزاز وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ وابن مردويه والحاكم وصححه عن ابن مسعود قال: خط رسول الله ﷺ خطأ بيده ثم قال: هذا سبيل الله مستقيماً، ثم خط خطوطاً عن يمين ذلك الخط وعن شماله ثم قال: وهذه السبل ليس منها سبيل إلا عليه شيطان يدعو إليه، ثم قرأ: **وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ**.

وفيه أخرج أحمد وابن ماجه وابن أبي حاتم وابن مردويه عن جابر بن عبد الله قال: كنا جلوساً عند النبي ﷺ فخط خطأ هكذا أمامه فقال: هذا سبيل الله، وخطين عن يمينه وخطين عن شماله فقال: هذا سبيل الشيطان ثم وضع يده في الخط الأوسط وقرأ: **وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ** الآية.

وفي تفسير القمي: أخبرنا الحسن بن علي عن أبيه عن الحسين بن سعيد عن محمد بن سنان عن أبي خالد القمطاط عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام في قوله: **وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ** قال: نحن السبيل فمن أبي فهذه السبل فقد كفر.

أقول: وهو من الجري، والذي ذكره عليه السلام مستفاد من قوله تعالى: **وَقُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى** (الشورى: ٢٣). إذا انضم إلى قوله: **وَقُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا** (الفرقان: ٥٧).

وقد وردت عدة روايات من طرق الشيعة وأهل السنة أن علينا هو الصراط المستقيم، وقد تقدمت الإشارة إليها في تفسير سورة الفاتحة في الجزء الأول من الكتاب.

* * *

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ
بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ
تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا قُلْ انْتَظِرُوا إِنَّا

مُنْتَظِرُونَ - ١٥٨ . إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ - ١٥٩ . مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظَاهَمُونَ - ١٦٠ .

(بيان)

الآيات متصلة بما قبلها وهي تتضمن تهديد من استنكف من المشركين عن الصراط المستقيم وتفرق شيعاً ، وتبرئة النبي ﷺ من المفرقين دينهم ، ووعداً حسناً لمن جاء بالحسنة وإنجازاً للجزاء .

يقوله تعالى : « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك » استفهام إنكاري في مقام لا تنفع فيه عظة ولا تنجح فيه دعوة فالأمور المذكورة في الآية لا محالة أمور لا تصحب إلا القضاء بينهم بالقسط والحكم الفصل بإذهاهم وتطهير الأرض من رجسهم . مركز تحقيق كامبوتر علوم إسلامي
ولازم هذا السياق أن يكون المراد بإتيان الملائكة نزولهم بأية العذاب كما يدل عليه قوله تعالى : « وقالوا يا أيها الذي نزل عليه الذكر إنك لمجنون ، لو ما تأتينا بالملائكة إن كنت من الصادقين ، ما نزل الملائكة إلا بالحق وما كانوا إذا منظرين (الحجر : ٨) .

ويكون المراد بإتيان الرب هو يوم اللقاء وهو الانكشاف التام لآية التوحيد بحيث لا يبقى عليه ستر كما هو شأن يوم القيامة المختص بانكشاف الغطاء ، والمصحح لإطلاق الإتيان على ذلك هو الظهور بعد الحفاء والحضور بعد الغيبة جل شأنه عن الاتصاف بصفات الأجسام .

وربما يقال : إن المراد إتيان أمر الرب وقد مرّ نظيره في قوله تعالى : « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظل من الغمام » (البقرة : ٢١٠) في الجزء الثاني من الكتاب .
ويكون المراد بإتيان بعض آيات الرب إتيان آية تلازم تبدل نشأة الحياة عليهم

بحيث لا سبيل إلى العود إلى فسحة الاختيار كآية الموت التي تبدل نشأة العمل نشأة الجزاء البرزخي أو تلازم استقرار ملكة الكفر والجهود في نفوسهم استقراراً لا يمكنهم معه الإذعان بالتوحيد والإقبال بقلوبهم إلى الحق إلا ما كان بلسانهم خوفاً من شمول السخط والعذاب كما ربما دل عليه قوله تعالى: «وإذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض تكلمهم أن الناس كانوا بآياتنا لا يوقنون» (النمل: ٨٢).

وكذا قوله تعالى: «ويقولون متى هذا الفتح إن كنتم صادقين» قل يوم الفتح لا ينفع الذين كفروا إيمانهم ولا هم ينظرون» (السجدة: ٢٩) فإن الظاهر أن المراد بالفتح هو الفتح للنبي ﷺ بالقضاء بينه وبين أمته بالقسط كما حكاه الله تعالى عن شعيب عليه السلام في قوله: «ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين» (الأعراف: ٨٩) وحكاه عن رسله في قوله: «واستفتحوا وخاب كل جبار عنيد» (إبراهيم: ١٥).

أو تلازم بأساً من الله تعالى لا مرد له ولا محيص عنه فيضطرهم الله الإيمان ليتقوا به ألم العذاب لكن لا ينفعهم ذلك فلا ينفع من الإيمان إلا ما كان عن اختيار كما يدل عليه قوله تعالى: «فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين» فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا سنة الله التي قد خلت في عباده وخسر هنالك الكافرون» (المؤمن: ٨٥).

فهذه أعني إتيان الملائكة أو إتيان الرب أو إتيان بعض آياته أمور تصاحب القضاء بينهم بالقسط وهم لكونهم لا تؤثر فيهم حجة ولا تنفعهم موعظة لا ينظرون إلا ذلك وإن ذهبوا عنه فإن الواقع أمامهم علموا أو جهلوا.

وربما قيل: إن الإستفهام للتهم، فإنهم كانوا يقترحون على النبي ﷺ أن ينزل عليهم الملائكة أو يروا ربهم أو يأتهم بآية كما أرسل الأوتون فكأنه قيل: هؤلاء لا يريدون حجة وإنما ينتظرون ما اقترحوه من الأمور.

وهذا الوجه غير بعيد بالنسبة إلى صدر الآية لكن ذيلها أعني قوله: «يوم يأتي بعض آيات ربك» الخ، لا يلائم تلك الملاممة فإن التهم لا يتعدى فيه إلى بيان الحقائق وتفصيل الآثار.

قوله تعالى: «يوم يأتي بعض آيات ربك» إلى آخر الآية، يشرح خاصة يوم ظهور

هذه الآيات ، وهي في الحقيقة خاصة نفس الآيات وهي أن الإيمان لا ينفع نفساً لم تؤمن قبل ذلك اليوم إيمان طوع واختيار أو آمنت قبله ولم تكن كسبت في إيمانها خيراً ولم تعمل صالحاً بل انهمكت في السيئات والمعاصي إذ لا توبة لمثل هذا الإنسان ، قال تعالى : «وليس التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال إني تبت الآن» (النساء : ١٨) ، فالنفس التي لم تؤمن من قبل إيمان طوع ورضى أو آمنت بالله وكذبت بآيات الله ولم تعتن بشيء من شرائع الله واسترسلت في المعاصي الموبقة ولم تكتسب شيئاً من صالح العمل فيما كان عليها ذلك ثم شاهدت البأس الإلهي فحملها الاضطرار إلى الإيمان لترد به بأس الله تعالى لم ينفعها ذلك ، ولم يرد عنها بأساً ولا يرد بأسه عن القوم المجرمين .

وفي الآية من بديع النظم ولطيف السياق أنه كرر فيها لفظ «ربك» ثلاث مرات وليس إلا لتأييد النبي ﷺ تجاه خصمه وهم المشركون حيث كانوا يفتخرون بأربابهم ويباهون بأوثانهم ليعتز بربهم ويثبت به قلبه ويربط جأشه في دعوته إن نجحت وإلا فبالقضاء الفصل الذي يقضي به ربه بينه وبين خصمه ثم أكد ذلك وزاد فيطمأنة نفسه بقوله في ختام الآية : «قل انتظروا إننا منتظرون» أي فانتظر أنت ما هم منتظرون ، وأخبرهم أنك في انتظاره ، وهم هم أن ينتظروه فهو الفصل وليس بالهزل .

ومن هنا يظهر أن الآية تتضمن تهديداً جديداً لا تخويفاً صورياً وبه يظهر فساد ما ذكره بعضهم في دفع قول القائل : إن الاستفهام في الآية للتهم فقال : إن هذه الآيات الثلاث هي ما ينتظرونه كثيرهم في نفس الأمر فلا يصح أن يراد بهذا البعض شيء مما اقترحوه لأن إتياء الآيات المقترحة على الرسل يقتضي في سنة الله هلاك الأمة بعذاب الاستئصال إذا لم تؤمن به ، والله لا يهلك أمة نبي الرحمة . انتهى .

وفيه : أن دلالة الآيات القرآنية على أن هذه الأمة سيصلهم القضاء بينهم بالقسط والحكم الفصل مما لا ستره عليها كقوله : « ولكل أمة رسول فإذا جاء رسولهم قضى بينهم بالقسط وهم لا يظلمون » ويقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين ، قل لا أملك لنفسي ضراً ولا نفعاً إلا ما شاء الله لكل أمة أجل - إلى أن قال - ويستنبئونك أحق - هو قل إني وربي إنه لحق وما أنتم بمعجزين ، إلى آخر الآية (يونس : ٤٧ - ٥٣) .

وقد استدل بالآية على أن الإيمان لا أثر له إذا لم يقترن بالعمل وهو حق في الجملة

لا مطلقاً فإن الآية في مقام بيان أن من كان في وسعه أن يؤمن بالله فلم يؤمن أو في وسعه أن يؤمن ويعمل صالحاً فأمن ولم يعمل صالحاً حتى لحقه البأس الإلهي الشديد الذي يضطره إلى ذلك فإنه لا ينتفع بإيمانه ، وأما من آمن طوعاً فأدركه الموت ولم يمهله الأجل حتى يعمل صالحاً ويكسب في إيمانه خيراً فإن الآية غير متعرضة لبيان حاله بل الآية لا تخلو عن إشعار أو دلالة على أن النافع إنما هو الإيمان إذا كان عن طوع ولم يحط به الخطيئة ولم تقسه السيئة .

وفي قوله : « لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت » الفصل بين الموصوف والوصف بفاعل الفعل وهو إيمانها وكأنه الاحتراز عن الفصل الطويل بين الفعل وفاعله ، واجتماع « في إيمانها » و « إيمانها » في اللفظ .

قوله تعالى : « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء » إلخ ، وجه الكلام السابق وإن كان مع المشركين وقد ابتلوا بتفريق الدين الحنيف ، وكان أيضاً لأهل الكتاب نصيب من الكلام وربما لوح إليهم بعض التلويح ولازم ذلك أن ينطبق قوله : « الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً » على المشركين بل عليهم وعلى اليهود والنصارى لاشارك الجميع في التفرق والاختلاف في الدين الإلهي *بمؤيد علوم إسلامي*

لكن اتصال الكلام بالآيات المبينة للشرائع العامة الإلهية التي تبتدىء بالنهي عن الشرك وتذتهي إلى النهي عن التفرق عن سبيل الله يستدعي أن يكون قوله : « الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً » موضوعاً لبيان حال النبي ﷺ مع من كان هذا وصفه فالإتيان بصيغة الماضي في قوله : « فرقوا دينهم » لبيان أصل التحقق سواء كان في الماضي أو الحال أو المستقبل لا تحقق الفعل في الزمان الماضي فحسب .

ومن المعلوم أن تمييز النبي ﷺ وإخراجه من أولئك المختلفين في الدين المتفرقين شعبة شعبة كل شعبة يتبع إماماً يقودهم ليس إلا لأنه رسول يدعو إلى كلمة الحق ودين التوحيد ، ومثال كامل يمثل بوجوده الإسلام ويدعو بعمله إليه فيعود معنى قوله : « لست منهم في شيء » إلى أنهم ليسوا على دينك الذي تدعو إليه ، ولا على مستوى طريقك الذي تسلكه .

فمعنى الآية أن الذين فرقوا دينهم باختلافات التي هي لا محالة ناشئة عن العلم

— وما اختلف الذين أوتوه إلا بغياً بينهم — والانشعابات المذهبية ليسوا على طريقتك التي بنيت على وحدة الكلمة ونقي الفرقة إنما أمرهم في هذا التفريق إلى ربهم لا يماسك منهم شيء فينبئهم يوم القيامة بما كانوا يفعلون ويكشف لهم حقيقة أعمالهم التي هم رهناؤها .

وقد تبين بما مر أن لا وجه لتخصيص الآية بتبرئته صلى الله عليه وسلم من المشركين أو منهم ومن اليهود والنصارى ، أو من المختلفين بالمذاهب والبدع من هذه الامة فالآية عامة تعم الجميع .

قوله تعالى : « من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها وهم لا يظلمون » الآية تامة في نفسها تكشف عن منة إلهية يمتن بها على عباده أنه يجازي الحسنة بعشر أمثالها ، ولا يجازي السيئة إلا بمثلها أي بحسب الحسنة عشرة والسيئة واحدة ولا يظلم في الإيفاء فلا ينقص من تلك ولا يزيد في هذه ، إن أمكن أن يزيد في جزاء الحسنة فيزيد على العشر كما يدل عليه قوله : « مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبئت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء » (البقرة : ٢٦١) وأممكن أن يعفو عن السيئة فلا يحسب حتى المثل الواحد .

لكنها أعني الآية باتصالها بما تقدمها وانتظامها معها في سياق واحد تفيد معنى آخر كأنه قيل بعد سرد الكلام في الآيات السابقة في الاتفاق والاجتماع على الحق والتفرقة فيه : فهاتان خصلتان حسنة وسيئة يجزي فيهما ما يماثلها ولا ظلم فإن الجزاء يماثل العمل فمن جاء بالحسنة فله مثلها ويضاعف له ومن جاء بالسيئة وهي الاختلاف المنهي عنه فلا يجزى إلا سيئة مثلها ولا يظلم من في الجزاء الحسن ، وعاد المعنى إلى نظير ما استفيد من قوله : « وجزاء سيئة سيئة مثلها » (الشورى : ٤٠) أن المراد به بيان مماثلة جزاء السيئة لها في كونها سيئة لا يرغب فيها لا إثبات الوحدة ونقي المضاعفة .

(بحث روائي)

في تفسير العياشي عن زرارة وحران ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام في قوله : « يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها » قال : طلوع الشمس من المغرب وخروج الدابة والدخان ، والرجل يكون مصرأ ولم يعمل عمل الإيمان ثم تجيء الآيات فلا ينفعه إيمانه .

أقول : وقوله : الرجل يكون مصراً «الخ» تفسير لقوله : « أو كسبت في إيمانها خيراً » على ما قدمناه ويدل عليه الرواية الآتية .

وفيه عن أبي بصير عن أحدهما عليها السلام في قوله : « أو كسبت في إيمانها خيراً » قال : المؤمن العاصي حالت بينه وبين إيمانه كثرة ذنوبه وقلة حسناته فلم يكسب في إيمانه خيراً .

وفي تفسير القمي حدثني أبي عن صفوان عن ابن مسكان عن أبي جعفر عليه السلام في قوله : « يوم يأتي بعض آيات ربك » الآية قال : إذا طلعت الشمس من مغربها فكل من آمن في ذلك اليوم لا ينفعه إيمانه .

وفي الدر المنثور أخرج أحمد وعبد بن حميد في مسنده والترمذي وأبو يعلى وابن أبي حاتم وأبو الشيخ وابن مرويه عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وآله في قوله : « يوم يأتي بعض آيات ربك » قال : طلوع الشمس من مغربها .

أقول : والظاهر أن الرواية من قبيل الجري وكذا ما تقدم من الروايات ويمكن أن يكون من التفسير ، وكيف كان فهو يوم تظهر فيه البطشة الإلهية التي تلجئ الناس إلى الإيمان ولا ينفعهم . وقد ورد طلوع الشمس من مغربها في أحاديث كثيرة جداً من طرق الشيعة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام ومن طرق أهل السنة عن جمع من الصحابة كأبي سعيد الخدري وابن مسعود وأبي هريرة وعبدالله بن عمر وحذيفة وأبي ذر وعبدالله بن عباس وعبدالله بن أبي أوفى وصفوان بن عسال وأنس وعبد الرحمن بن عوف ومعاوية وأبي أمامة وعائشة وغيرهم وإن اختلفت في مضامينها اختلافاً فاحشاً .

والأنظار العلمية اليوم لا تمنع تبدل الحركة الأرضية على خلاف ما هي عليه اليوم من الحركة الشرقية أو تبدل القطبين بصيرورة الشمالي جنوبياً وبالعكس إما تدريجياً كما بينه الأرصاد الفلكية أو دفعة لحادثة جوية كلية هذا كله إن لم يكن الكلمة رمزاً أشير بها إلى سر من أسرار الحقائق .

وقد عدت في الروايات من تلك الآيات خروج دابة الأرض والدخان وخروج يأجوج ومأجوج وهذه أمور ينطق بها القرآن الكريم ، وعد منها غير ذلك كخروج المهدي عليه السلام ونزول عيسى بن مريم وخروج الدجال وغيرها ، وهي وإن كانت من حوادث

آخر الزمان لكن كونها مما يغلُق بها باب التوبة غير واضح .

وفي البرهان عن البرقي بإسناده عن عبد الله بن سليمان العامري عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ما زالت الأرض إلا والله فيها حجة يعرف فيها الحلال والحرام ، ويدعو إلى سبيل الله ، ولا تنقطع الحجة من الأرض إلا أربعين يوماً قبل يوم القيامة فإذا رفعت الحجة وأغلق باب التوبة لم ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أن ترفع الحجة ، وأولئك من شرار خلق الله ، وهم الذين تقوم عليهم القيامة .

أقول : ورواه أبو جعفر محمد بن جرير الطبري في كتاب مناقب فاطمة بسند آخر عن أبي عبد الله عليه السلام .

وفي تفسير القمي عن أبيه عن النضر عن الحلبي عن معلى بن خنيس عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله : « إن الذين فارقوا دينهم وكانوا شيعاء » قال : فارق القوم والله دينهم .
أقول : أي باختلاف المذاهب ، وقد مر حديث اختلاف الأمة ثلاثاً وسبعين فرقة .

وفي تفسير العياشي عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في الآية قال : كان علي عليه السلام يقرؤها : فارقوا دينهم .
أقول : والقراءة مروية عنه عليه السلام من بعض طرق أهل السنة أيضاً على ما في الدر المنثور وغيره .

وفي البرهان عن البرقي عن أبيه عن النضر عن يحيى الحلبي عن ابن مسكان عن زرارة قال : سئل أبو عبد الله عليه السلام وأنا جالس عن قول الله تبارك وتعالى : « من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها » يحري لهؤلاء ممن لا يعرف منهم هذا الأمر؟ فقال : إنما هي للمؤمنين خاصة . قلت له : أصلحك الله أرأيت من صام وصلى واجتنب المحارم وحسن ورعه ممن لا يعرف ولا ينصب؟ فقال : إن الله يدخل أولئك الجنة برحمته .

أقول : والرواية تدل على أن الأجر بقدر المعرفة ، وفي هذا المعنى روايات واردة من طرق الفريقين .

وهناك روايات كثيرة في معنى قوله : « ومن جاء بالحسنة فله عشر أمثالها » الآية رواها الفريقان وأوردوها في تفسير الآية غير أنها واردة في تشخيص المصاديق من الصوم

والصلاة وغيرها ، تركنا إيرادها لذلك .

* * *

قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِثْلَ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا
وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ - ١٦١ . قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي
لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ - ١٦٢ . لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ
- ١٦٣ . قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ
إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم
بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ - ١٦١ . وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ
بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلِيَكُم فِي مَا آتَاكُم إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ
الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ - ١٦٥ .

(بيان)

الآيات ختام السورة وهي تحتوي على خلاصة الغرض من دعوته ﷺ في السورة
وأنه متلبس بالعمل بما يدعو إليه، وفيها خلاصة الحجج التي أقيمت فيها لإبطال عقيدة الشرك.
قوله تعالى : « قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ » إلى آخر الآيتين . القيم
بالكسر فالفتح مخفف القيام وصف به الدين للمبالغة في قيامه على مصالح العباد ، وقيل:
وصف بمعنى القيم على الأمر .

يأمر الله سبحانه أن يخبرهم بأن ربه الذي يدعو إليه هداه بهداية إلهية إلى صراط
مستقيم وسبيل واضح قيم على سالكيه لا تخلف فيه ولا اختلاف ديناً قائماً على مصالح
الدنيا والآخرة أحسن القيام - لكونه مبنياً على الفطرة - ملّة إبراهيم حنيفاً ماثلاً عن

التطرف بالشرك إلى اعتدال التوحيد وما كان من المشركين ، وقد تقدم توضيح هذه المعاني في تفسير الآيات السابقة من السورة .

قوله تعالى : « قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله - إلى قوله - أول المسلمين » النسك مطلق العبادة ، وكثر استعماله في الذبح أو الذبيحة تقرباً إلى الله - سبحانه . أمره ﷺ ثانياً أن يخبرهم بأنه عامل بما هداه الله إليه متلبس به كما أنه مأمور بذلك ليكون أبعد من التهمة عندهم وأقرب إلى تلقيهم بالقبول فإن من امارة الصدق أن يعمل الإنسان بما يندب إليه ، ويطابق فعله قوله .

فقال : قل : إنني جعلت صلاتي ومطلق عبادتي - واختصت الصلاة بالذكر استقلالاً لمزيد العناية بها منه تعالى - ومحياي بجميع ما له من الشؤون الراجعة إلي من أعمال وأوصاف وأفعال وتروك ، ومماتي بجميع ما يعود إلي من اموره وهي الجهات التي ترجع منه إلى الحياة - كما قال : كما تعيشون تموتون - جعلتها كلها لله رب العالمين من غير أن أشرك به فيها أحداً فأنا عبد في جميع شؤوني في حياتي ومماتي لله وحده وجهت وجهي إليه لا أقصد شيئاً ولا أتركه إلا لله ولا أسير في مسير حياتي ولا أردد مماتي إلا له فإنه رب العالمين ، يملك الكل ويدبر أمرهم .

وقد أمرت بهذا النحو من العبودية ، وأنا أول المسلمين لله فيما أراده من العبودية التامة في كل باب وجهة .

ومن هنا يظهر أن المراد بقوله : « إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله » إظهار الإخلاص المبودي أو إنشاؤه فيما يرجع إليه من شؤون العبادة والحياة والموت دون الإخبار عن الإخلاص في العبادة والاعتقاد بأن مالك الموت والحياة هو الله تعالى ، والدليل على ما ذكرنا قوله : « وبذلك أمرت » فظاهر أنه أمر يجعل الجميع لله سبحانه بمعنى واحد لا يجعل الأولين له إخلاصاً وتسليماً والاعتقاد بأن الأخيرين له إلا بتكلف .

وفي قوله : « وأنا أول المسلمين » دلالة على أنه ﷺ أول الناس من حيث درجة الإسلام ومنزله فإن قبله زماناً غيره من المسلمين ، وقد حكى الله سبحانه ذلك عن نوح إذ قاو : « وأمرت أن أكون من المسلمين » (يونس : ٧٢) وعن إبراهيم في قوله : « أسلمت لرب العالمين » (البقرة : ١٣١) وعنه وعن ابنه إسماعيل في قولها : « ربنا واجعلنا

مسلمين لك « (البقرة : ١٢٨) وعن لوط في قوله : « فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين »
 (الذاريات : ٣٦) وعن ملكة سبأ في قوله : « وأوتينا العلم من قبلها وكنا مسلمين »
 (النمل : ٤٢) إن كان مرادها الإسلام لله . وقولها : « وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين »
 (النمل : ٤٤) ولم ينعت بأول المسلمين أحد في القرآن إلا ما يوجد في هذه الآية من أمره
 ﷺ أن يخبر قومه بذلك ، وما في سورة الزمر من قوله : « قل إني أمرت أن أعبد
 الله مخلصاً له الدين وأمرت لأن أكون أول المسلمين » (الزمر : ١٢) .

وربما قيل : إن المراد أول المسلمين من هذه الامة فإن إبراهيم كان أول المسلمين ومن
 بعده تابع له في الإسلام ، وفيه أن التقييد لا دليل عليه ، وأما كون إبراهيم أول المسلمين
 فيدفعه ما تقدم من الآيات المنقولة .

وأما قوله تعالى حكاية عن إبراهيم وإسماعيل في دعائها : « ومن ذريتنا امة مسلمة
 لك » (البقرة : ١٢٨) . وقوله : « ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين » (الحج : ٧٨)
 فلا دلالة فيها على شيء .

قوله تعالى : « قل أغير الله أبني ربا وهو رب كل شيء » إلخ ، هذه الآية والتي
 بعدها تشتملان على حجج ثلاث هي جوامع الحجج المذكورة في السورة للتوحيد ، وهي
 الحججة من طريق بدء الخلق ، والحججة من طريق عودها ، والحججة من حال الإنسان وهو
 بينها وبعبارة أخرى الحججة من نشأة الحياة الدنيا والنشأة التي قبلها والتي بعدها .

فالحججة من طريق البدء ما في قوله : « أغير الله أبني ربا وهو رب كل شيء »
 ومن المعلوم أنه إذا كان رب كل شيء كان كل شيء مربوباً له فلا رب غيره على الإطلاق
 يصلح أن يعبد .

والحججة من طريق العود ما يشتمل عليه قوله : « ولا تكسب كل نفس إلا عليها »
 إلى آخر الآية ، أي أن كل نفس لا تعمل عملاً ولا تكسب شيئاً إلا حمل عليها ولا تور وازرة
 وزر أخرى حتى يحمل ما اكتسبته نفس على غيرها ثم المرجع إلى الله وإليه الجزاء بالكشف
 عن حقائق أعمال العباد ، وإذا كان لا يحيص عن الجزاء وهو المالك ليوم الدين فهو الذي
 تتمين عبادته لا غيره بمن لا يملك شيئاً .

والحجة من طريق النشأة الدنيا ما في قوله : « وهو الذي جعلكم خلائف » إلخ ،
ومحصله أن هذا النظام المجيب الذي يحكم في معاشكم في الحياة الدنيا وهو مبني على خلافتكم
في الأرض واختلاف شؤونكم بالكبر والصغر والقوة والضعف والذكورية والانوثية والفضى
والفقر والرئاسة والمرؤسية والعلم والجهل وغيرها وإن كان نظاماً اعتبارياً لكنه ناشئ من
عمل التكوين منته إليه فإليه سبحانه هو ناظمه ، وإنما فعل ذلك لامتنعانكم وابتلائكم
فهو الرب الذي يدبر أمر سعادتكم ، ويوصل من أطاعه إلى سعادته المقدره له ويذر
الظالمين فيها جثياً ، فهو الذي يحق عبادته .

وقد تبين بما مر أن مجموع المجلتين : « ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر
وازره وزر أخرى » سيق لإفادة معنى واحد وهو أن ما كسبته نفس يلزمها ولا يتمدها ،
وهو مفاد قوله : « كل نفس بما كسبت رهينة » (المذثر : ٣٨) .

قوله تعالى : « وهو الذي جعلكم خلائف الأرض » الخلائف جمع خليفة أي
يستخلف بعضهم بعضاً أو استخلفكم لنفسه في الأرض وقد مر كلام في معنى هذه الخلافة
في تفسير قوله تعالى : « إني جاعل في الأرض خليفة » (البقرة : ٣٠) في الجزء الأول
من الكتاب ، ومعنى الآية ظاهر بما مر من البيان ، وقد ختمت السورة بالمغفرة والرحمة .

(بحث روائي)

في الكافي بإسناده عن ابن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله : « حنيفاً
مسلاً » قال : خالصاً مخلصاً ليس فيه شيء من عبادة الأوثان .

أقول : ورواه في البرهان البرقي بإسناده عن ابن مسكان عنه عليه السلام وفيه :
« خالصاً مخلصاً لا يشوبه شيء » وهو بيان المراد لا تفسير بالمعنى .

وفي تفسير العياشي عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لا يقول : درجة
واحدة إن الله يقول : درجات بعضها فوق بعض ، إنما تفاضل القوم بالأعمال .

أقول : وهو من نقل الآية بالمعنى فإن الآية هكذا : « ورفع بعضكم فوق بعض »

درجات ، وفي موضع آخر « ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات » « الزخرف : ٣٢ »
والظاهر أن قوله : « بعضها فوق بعض » من كلامه ﷺ والحديث إنما ورد في تفسير
مثل قوله تعالى : « هم درجات عند الله » « لا في تفسير الآية التي نحن فيها فلإبراده في ذيل
هذه الآية من سهو الراوي ، وذلك أن قوله ﷺ في ذيله : « إنما تفاضل القوم بالأعمال »
لا ينطبق على الآية كما لا يخفى .

تم والحمد لله



مركز تحقيق كتاب توير علوم إسلامي



رقم الآية	الموضوع	نوع البحث	الصفحة
	سورة الأنعام		
٥٥-٣٧	كلام في المجتمعات الحيوانية .	بحث قرآني	٧٣
٧٣-٥٦	» في معنى الحكم وأنه لله وحده .	» »	١١٥
» »	» في معنى حقيقة فعله وحكمه تعالى	» »	١١٨
٨٣-٧٦	قصة إبراهيم عليه السلام وشخصيته		
	في أبحاث .		٢١٥
٨٣-٧٦	١ - قصة إبراهيم عليه السلام في القرآن .	» قرآني	
» »	٢ - منزلته عند الله تعالى وموقفه العبودي .	» »	٢١٥
» »	٣ - أثره المبارك في المجتمع البشري .	» علمي	٢١٧
» »	٤ - ما تقصه التوراة فيه .	» تاريخي	٢١٩
» »	٥ - تطبيق ما في التوراة من قصته من ما في	» علمي	٢١٩
	القرآن .		٢٢٥
» »	٦ - الجواب عما استشكل على القرآن على أمره .	» »	٢٣٤
٩٠-٨٤	كلام في معنى الكتاب في القرآن .	» قرآني	٢٥٢
» »	» » الحكم في القرآن .	» »	٢٥٤
» »	في أن الإسلام يعد أولاد البنات أولاداً وذكورية .	» قرآني وروائي	٢٦١
١٠٥-٩١	كلام في معنى البركة في القرآن .	» قرآني	٢٨٠
» »	كلام في عموم الخلقه وانبساطها على كل شيء .	» »	٢٩٢
١٢٧-١٢٢	كلام في معنى الهداية الإلهية .	» »	٢٤٦



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

AL-MIZAN

FI

TAFSIR AL-KOR'AN

BY

AL-ALLAMA AB-SAIID

MOHAMMAD ROSAIN AL-TABATABAI

PUBLISHED BY

Al-Atami Library

BEIRUT - LEBANON

P.O. BOX 7120