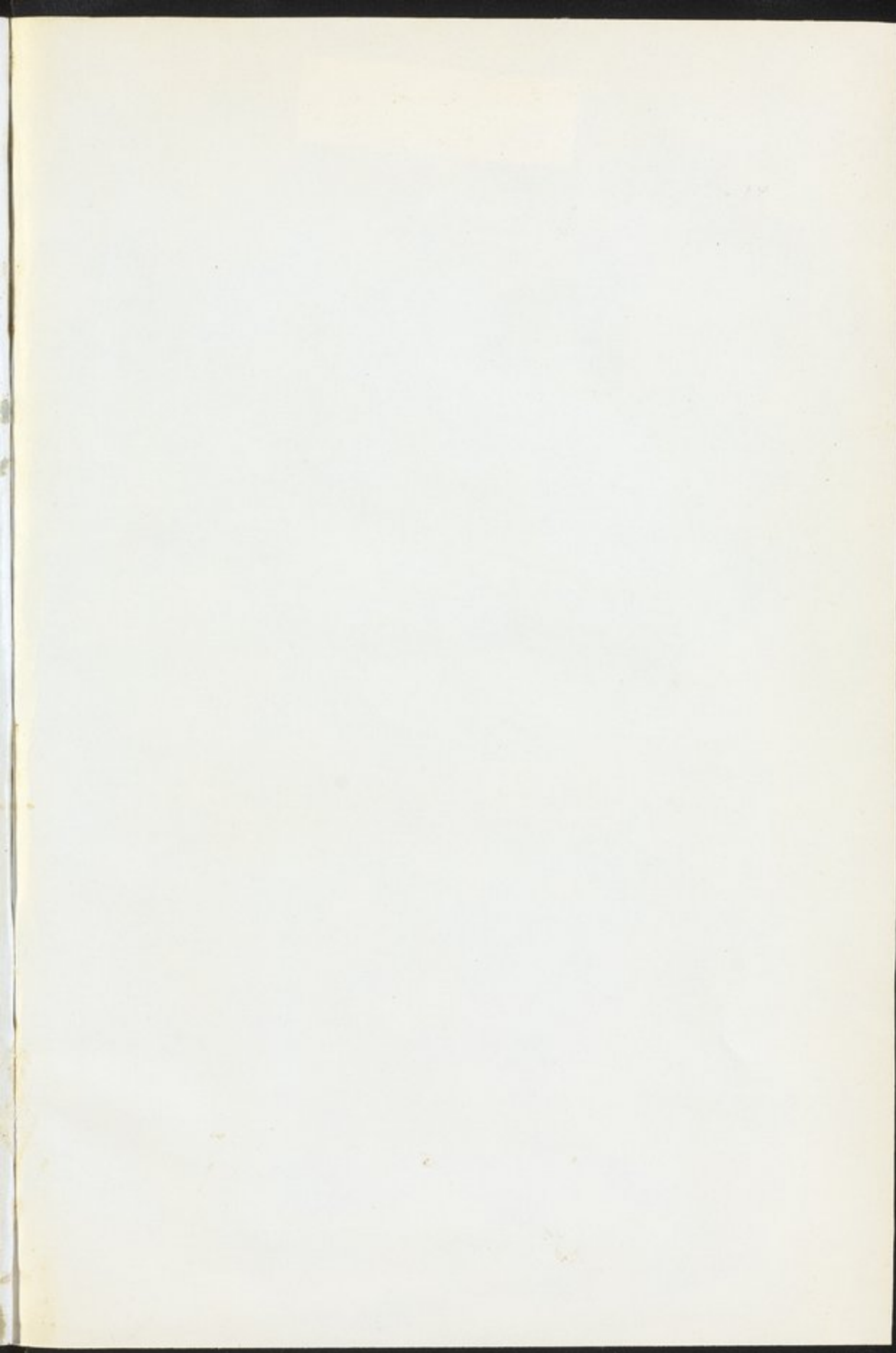


PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

PAIR>



32101 019483229



الجزء الثالث عشر

مكتاب

الميزان

في تفسير القرآن

لمؤلفه

الأستاذ العلامة

السيد محمد حسين الطباطبائي

مطبع الطبع والنشر

الشيخ محمد الخوئي
شهر

دار الكتب الإسلامية

طهران - سوق الشاهباني

١٣٨٦ هـ ق

مطبعة الحيدري بطهران

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سورة أسرى مكِّيَّة و هي مائة و إحدى عشرة آية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (١) .

﴿ بيان ﴾

السورة تتعرض لأمر توحيده تعالى عن الشريك مطلقا و مع ذلك يقرب فيها جانب النسب على جانب التحميد كما بدئت به فقيل : « سبحان الذي أسرى بعبده » الآية ، و كرر ذلك فيها مرّة بعد مرّة كقوله : « سبحانه و تعالى عما يقولون » الآية ٤٣ و قوله : « قل سبحان ربّي » الآية ٩٣ ، و قوله : « و يقولون سبحان ربنا » الآية ١٠٨ حتّى أن الآية الخاتمة للسورة : « و قل الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا و لم يكن له شريك في الملك و لم يكن له ولي من الذلّ و كبره تكبيرا » تحمد الله على تنزّهه عن الشريك والوليّ و اتّخاذ الولد .

و السورة مكِّيَّة لشهادة مضامين آياتها بذلك ، و عن بعضهم كما في روح المعاني استثناء آيتين منها و هما قوله : « و إن كادوا ليفتنونك » الآية ، و قوله : « و إن كادوا ليستفزونك » الآية ، و عن بعضهم إلا أربع آيات و هي الآيتان المذكورتان و قوله : « و إذ قلنا لك إن ربك أحاط بالناس » الآية ، و قوله : « و قل رب أدخِلني مدخل صدق » الآية .



وعن الحسن أنها مكيّة إلا خمس آيات منها وهي قواه : « ولا تقتلوا النفس » الآية « ولا تقربوا الزنا » الآية « أولئك الذين يدعون » « أقم الصلاة » « و آت ذا القربى » الآية .

و عن مقاتل : مكيّة إلا خمس : « وإن كادوا ليفتنونك » الآية « وإن كادوا ليستفزونك » الآية « وإذ قلنا لك » الآية « وقل رب أدخلني » الآية « إن الذين أوتوا العلم من قبله » الآية ،

و عن قتادة و المعدل عن ابن عباس مكيّة إلا ثماني آيات وهي قوله : « وإن كادوا ليفتنونك » الآية إلى قوله : « وقل رب أدخلني مدخل صدق » الآية . ولا دلالة في مضامين الآيات على كونها مدنيّة ، ولا الأحكام المذكورة فيها مما يختص نزولاً بالمدينة وقد نزلت نظائرها في السور المكيّة كالأحكام المذكورة فيها .

وقد افتتحت السورة فيما ترومه من التسبيح بالإشارة إلى معراج النبي ﷺ فذكر إسرائه ﷺ من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى وهو بيت المقدس و الهيكل الذي بناه داود و سليمان ﷺ و قدّسه الله لبني إسرائيل .

ثم سيق الكلام بالمناسبة إلى ما قدّره الله لمجتمع بني إسرائيل من الرقي و الانحطاط و العزّة و الذلّة فكلموا أطاعوا ورفعهم الله و كلّموا عصوا خفضهم الله ، وقد أنزل عليهم الكتاب و أمرهم بالتوحيد و نقي الشريك .

ثم عطف فيها الكلام على حال هذه الأمة و ما أنزل عليهم من الكتاب بما يشاكل حال بني إسرائيل و أنهم إن أطاعوا أُنبيوا و إن عصوا عوقبوا فإنما هي الأعمال يعامل الإنسان بما عمل منها ، و على ذلك جرت السنّة الإلهيّة في الأمم الماضية .

ثم ذكرت فيها حقائق جمّة من المعارف الراجعة إلى المبدء و المعاد و الشرائع العامّة من الأوامر و النواهي و غير ذلك .

و من غرر الآيات فيها قوله تعالى : « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمان أيّاماً تدعوا فله الأسماء الحسنی » الآية ١١٠ من السورة ، و قوله : « و كلاًّ نمدّ هؤلاً »

10-24-66 1985

و هؤلاء من عطاء ربك و ما كان عطاء ربك محظورا « الآية ٢٠ منها ، و قوله : « و إن من قرية إلا نحن مهلكوها » الآية ٥٨ منها و غير ذلك .

قوله تعالى : « سبحان الذي أسرى بعبده ليلا » إلى آخر الآية . سبحان اسم مصدر للتسبيح بمعنى التنزيه و يستعمل مضافاً و هو مفعول مطلق قائم مقام فعله فتقدير « سبحان الله » سبحت الله تسبيحا أي نزّهته عن كل ما لا يليق بساحة قدسه و كثيراً ما يستعمل للمتعجب لكن سياق الآيات إنما يلائم التنزيه لكونه الغرض من البيان و إن أصر بعضهم على كونه للمتعجب .

و الإسراء و السرى السير بالليل يقال : سرى و أسرى أي سار ليلا و سرى و أسرى به أي سار به ليلا ، و السير يختص بالنهار أو يومه و الليل .

و قوله : « ليلا » مفعول فيه و يفيد من الفائدة أن هذا الإسراء تمّ له بالليل فكان الرواح و المجيء في ليلة واحدة قبل أن يطلع فجرها .

و قوله : « إلى المسجد الأقصى » هو بيت المقدس بقريته قوله : « الذي باركنا حوله » و القصى البعد و قد سمّي المسجد الأقصى لكونه أبعد مسجد بالنسبة إلى مكان النبي ﷺ و من معه من المخاطبين و هو مكة التي فيها المسجد الحرام .

و قوله : « لنزيه من آياتنا » بيان غاية الإسراء و هي إراءة بعض الآيات الإلهية - ملكان من - و في السياق دلالة على عظمة هذه الآيات التي أراها الله سبحانه كما صرح به في موضع آخر من كلامه يذكر فيه حديث المعراج بقوله : « لقد رأى من آيات ربه الكبرى » النجم : ١٨ .

و قوله : « إنّه هو السميع البصير » تعليل لإسرائه به لإراءة آياته أي إنّه سميع لأقوال عباده بصير بأفعالهم و قد سمع من مقال عبده و رأى من حاله ما استدعى أن يكرمه هذا الإكرام فيسري به ليلا و يريه من آياته الكبرى .

و في الآية التفات من الغيبة إلى التكلم مع الغير في قوله : « باركنا حوله لنزيه من آياتنا » ثم رجوع إلى الغيبة السابقة والوجه فيه الإشارة إلى أن الإسراء و ما ترتب عليه من إراءة الآيات إنما صدر عن ساحة العظمة و الكبرياء و موطن

العزّة و الجبروت فعملت فيه السلطنة العظمى و تجلّى الله له بآياته الكبرى ، ولو قيل : ليريه من آياته أو غير ذلك لفاتت النكتة .

و المعنى لينزّه تنزيها من أسرى بعظمته و كبريائه و بالغ قدرته و سلطانه بعبدته ثمّ في جوف ليلة واحدة من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى و هو بيت المقدس الذي بارك حوله ليريه بعظمته و كبريائه آياته الكبرى ، و إنّما فعل به ذلك لأنّه سميع بصير علم بما سمع من مقاله و رأى من حاله أنّه خليق أن يكرّم هذه التكرمة .

﴿ بحث روائى ﴾

في تفسير القميّ عن أبيه عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : جاء جبرئيل و ميكائيل و إسرافيل بالبراق إلى رسول الله ﷺ فأخذ واحد باللجام و واحد بالركاب و سوّى الآخر عليه ثيابه فتضعفت البراق فلطمها جبرئيل ثمّ قال لها : اسكني يا براق فما ركبتك نبيّ قبله ولا ير كبتك بعده مثله .

قال : فرقت به و رفعت ارتفاعا ليس بالكثير و معه جبرئيل يريه الآيات من السماء و الأرض . قال : فبينما أنا في مسيري إذ نادى مناد عن يميني : يا محمد فلم أجبه ولم ألتفت إليه ثمّ نادى مناد عن يساري : يا محمد فلم أجبه ولم ألتفت إليه ثمّ استقبلتني امرأة كاشفة عن ذراعها عليها من كلّ زينة الدنيا فقالت : يا محمد أنظرني حتى أكلّمك فلم ألتفت إليها ثمّ سرت فسمعت صوتا أفزعني فجاوزت فنزل بي جبرئيل فقال : صلّيت فقال : تدري أين صلّيت ؟ قلت : لا ، فقال : صلّيت بطور سيناء حيث كلّم الله موسى تكليما ثمّ ركبت فمضينا ما شاء الله ثمّ قال لي : انزل فصلّ فنزلت و صلّيت فقال لي : تدري أين صلّيت ؟ فقلت : لا ، قال : صلّيت في بيت لحم ، و بيت لحم بناحية بيت المقدس حيث ولد عيسى بن مريم .

ثمّ ركبت فمضينا حتى انتهينا إلى بيت المقدس فربطت البراق بالحلقة التي

كانت الأنبياء تربط بها فدخلت المسجد و معي جبرئيل إلى جنبي فوجدنا إبراهيم و موسى و عيسى فيمن شاء الله من أنبياء الله ﷺ فقد جمعوا إلى و أقيمت الصلاة و لا أشك إلا و جبرئيل سيتقدمنا فلما استووا أخذ جبرئيل بعضدي فقدمني و أممتهم و لا فخر .

ثم أتاني الخازن بثلاثة أواني إناء فيه لبن و إناء فيه ماء و إناء فيه خمر، و سمعت قائلاً يقول: إن أخذ الماء غرق و غرقت أمته ، و إن أخذ الخمر غوي و غويت أمته و إن أخذ اللبن هدي و هدبت أمته قال : فأخذت اللبن و شربت منه فقال لي جبرئيل : هدبت و هدبت أمك .

ثم قال لي : ما ذا رأيت في مسيرك ؟ فقلت : ناداني مناد عن يميني فقال : أو أجبته ؟ فقلت : لا و لم ألتفت إليه فقال : داعي اليهود لو أجبته لتهودت أمك من بعدك ثم قال : ماذا رأيت ؟ فقلت : ناداني مناد عن يساري فقال لي : أو أجبته ؟ فقلت : لا و لم ألتفت إليه فقال : ذلك داعي النصارى لو أجبته لتمنصرت أمك من بعدك . ثم قال : ما ذا استقبلك ؟ فقلت : لقيت امرأة كاشفة عن ذراعيها عليها من كل زينة الدنيا فقالت : يا محمد أنظرني حتى أكلمك . فقال : أو كلمتها ؟ فقلت : لم أكلمها و لم ألتفت إليها فقال : تلك الدنيا لو كلمتها لاختارت أمك الدنيا على الآخرة .

ثم سمعت صوتاً أفرغني ، فقال لي جبرئيل : أنسمع يا محمد ؟ قلت : نعم قال : هذه صخرة قذفها عن شفير جهنم منذ سبعين عاماً فهذا حين استقرت قالوا : فما ضحك رسول الله ﷺ حتى قبض .

قال : فصعد جبرئيل و صعدت معه إلى السماء الدنيا و عليها ملك يقال له : إسماعيل و هو صاحب الخطفة التي قال الله عز و جل : « إلا من خطف الخطفة فأتبعه شهاب ثاقب » و تحته سبعون ألف ملك تحت كل ملك سبعون ألف ملك .

فقال : يا جبرئيل ! من هذا الذي معك ؟ فقال : محمد رسول الله قال : و قد بعث ؟ قال : نعم ففتح الباب فسلمت عليه و سلم علي و استغفرت له و استغفر لي و قال :

مرحباً بالأخ الصالح والنبي الصالح ، و تلقّيتني الملائكة حتّى دخلت السماء الدنيا فما لقيني ملك إلاّ ضاحكاً مستبشراً حتّى لقيني ملك من الملائكة لم أر أعظم خلقاً منه كرهه المنظر ظاهر الغضب فقال لي مثل ما قالوا من الدعاء إلاّ أنّه لم يضحك ولم أرفيه من الاستبشار ما رأيت من ضحك الملائكة فقلت : من هذا يا جبرئيل فأني قد فرغت منه ؟ فقال : يجوز أن يفرغ منه فكلمنا نفرع منه إن هذا مالك خازن النار لم يضحك قطّ ، ولم يزل منذ ولّاه الله جهنّم يزداد كلّ يوم غضباً و غيظاً على أعداء الله و أهل معصيته فينتقم الله به منهم ، ولو ضحك إلى أحد كان قبلك أو كان ضاحكاً إلى أحد بعدك لضحك إليك فسلمت عليه فردّ السلام عليّ و بشرني بالجنة .

فقلت لجبرئيل و جبرئيل بالمكان الذي وصفه الله « مطاع ثم أمين » : الأنا أمره أن يريني النار ؟ فقال له جبرئيل : يا مالك أر تجدّ النار فكشف عنها غطاءها و فتح باباً منها فخرج منها لهب ساطع في السماء و فارت و ارتفعت حتّى ظننت ليتناولني ممّا رأيت فقلت : يا جبرئيل ! قل له فليردّ عليها غطاءها فأمره فقال لها : ارجعي فرجعت إلى مكانها الذي خرجت منه .

ثمّ مضيت فرأيت رجلاً آدمياً جسيماً فقلت : من هذا يا جبرئيل ؟ فقال : هذا أبوك آدم فاذا هو يعرض عليه ذرّيته فيقول : روح طيبة و ريح طيبة من جسد طيب ثمّ تلا رسول الله ﷺ سورة المطففين على رأس سبع عشرة آية : « كلاً إن كتاب الأبرار لفي عليين و ما أدراك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقرّبون » إلى آخرها قال : فسلمت على أبي آدم و سلمت عليّ و استغفرت له و استغفر لي ، وقال : مرحباً بالابن الصالح والنبي الصالح المبعوث في الزمن الصالح .

قال : ثمّ مررت بملك من الملائكة جالس على مجلس و إذا جميع الدنيا بين ركبتيه و إذا بيده لوح من نور ينظر فيه مكتوب فيه كتاب ينظر فيه لا يلتفت يمينا و لا شمالاً ، مقبلاً عليه كهيئة الحزين فقلت : من هذا يا جبرئيل ؟ قال : هذا ملك الموت دائب في قبض الأرواح فقلت : يا جبرئيل أدنني منه حتّى أكلّمه فأدنانني منه فسلمت عليه ، وقال له جبرئيل : هذا محمد نبيّ الرحمة الذي أرسله الله إلى العباد فرحب

بي وحياتي بالسلام وقال : أبشر يا محمد فإنني أرى الخير كله في أمّتك فقلت : الحمد لله المنان ذي النعم على عباده ذلك من فضل ربّي ورحمته عليّ فقال جبرئيل : هو أشدّ الملائكة عملاً فقلت : أكل من مات أو هوميّت فيما بعد هذا تقبض روحه؟ فقال : نعم . قلت : و تراهم حيث كانوا و تشهدهم بنفسك؟ فقال : نعم . فقال ملك الموت : ما الدنيا كلّها عندي فيما سخّره الله لي و مكّنني عليها إلّا كالدرهم في كفّ الرجل يقبله كيف يشاء ، و ما من دار إلّا و أنا أتصفّحه كلّ يوم خمس مرّات ، و أقول إذا بكى أهل الميت على ميتهم : لا تبكوا عليه فإنّ لي فيكم عودة و عودة حتى لا يبقى منكم أحد فقال رسول الله ﷺ : كفى بالموت طامة يا جبرئيل فقال جبرئيل : إنّ ما بعد الموت أطمّ و أطمّ من الموت .

قال : ثمّ مضيت فإذا أنا بقوم بين أيديهم موائد من لحم طيب و لحم خبيث يأكلون اللحم الخبيث و يدعون الطيب فقلت : من هؤلاء يا جبرئيل ؟ فقال : هؤلاء الذين يأكلون الحرام و يدعون الحلال وهم من أمّتك يا محمد .

فقال رسول الله ﷺ ثمّ رأيت ملكاً من الملائكة جعل الله أمره عجيباً نصف جسده النار و النصف الآخر ثلج فلا النار تذيب الثلج و لا الثلج تطفئ النار وهو ينادي بصوت رفيع و يقول : سبحان الذي كفّ حرّ هذه النار فلا تذيب الثلج و كفّ برد هذا الثلج فلا يطفئ حرّ هذه النار اللهمّ يا مؤلّف بين الثلج و النار ألف بين قلوب عبادك المؤمنين فقلت : من هذا يا جبرئيل ؟ فقال : هذا ملك و كتبه الله بأكناف السماء و أطراف الأرضين وهو أنصح ملائكة الله لأهل الأرض من عباده المؤمنين يدعو لهم بما تسمع منذ خلق .

و رأيت ملكين يناديان في السماء أحدهما يقول : اللهمّ أعط كلّ منفق خلفاً و الآخر يقول : اللهمّ أعط كلّ ممسك تلفاً .

ثمّ مضيت فإذا أنا بأقوام لهم مشافر كمشافر الإبل يقرض اللحم من جنوبيهم و يلتقى في أفواههم فقلت : من هؤلاء يا جبرئيل ؟ فقال : هؤلاء الهمّازون اللمّازون . ثمّ مضيت فإذا أنا بأقوام ترضخ رؤسهم بالصخر فقلت : من هؤلاء يا جبرئيل ؟

فقال : هؤلاء الذين ينامون عن صلاة العشاء .

ثم مضيت فاذا أنا بأقوام تتذف النار في أفواههم و تخرج من أديبارهم فقلت : من هؤلاء يا جبرئيل ؟ قال : هؤلاء الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم نارا و سيصلون سعيراً .

ثم مضيت فاذا أنا بأقوام يريد أحدهم أن يقوم فلا يقدر من عظم بطنه فقلت : من هؤلاء يا جبرئيل ؟ قال : هؤلاء الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ، و إذا هم بسبيل آل فرعون يعرضون على النار غدواً و عشياً يقولون ربنا متى تقوم الساعة ؟

قال : ثم مضيت فاذا أنا بنسوان معلقات بشديهن فقلت : من هؤلاء يا جبرئيل فقال : هؤلاء اللواتي يورثن أموال أزواجهن أولاد غيرهم . ثم قال رسول الله ﷺ : اشتد غضب الله على امرأة أدخلت على قوم في نسبهم من ليس منهم فاطلع على عوراتهم و أكل خزائنيهم .

ثم قال : مررنا بملائكة من ملائكة الله عز و جل خلقهم الله كيف شاء و وضع وجودهم كيف شاء ، ليس شيء من أطباق أجسادهم إلا و هو يسبح الله و يحمده من كل ناحية بأصوات مختلفة أصواتهم مرتفعة بالتحميد والبكاء من خشية الله فسألت جبرئيل عنهم فقال : كما ترى خلقوا إن الملك منهم إلى جنب صاحبه ما كلمه كلمة قط ولا رفعوا رؤسهم إلى ما فوقها ولا خفضوها إلى ما تحتها خوفاً من الله و خشوعاً فسلمت عليهم فردوا عليّ إيماء برؤسهم لا ينظرون إليّ من الخشوع فقال لهم جبرئيل : هذا محمد نبي الرحمة أرسله الله إلى العباد رسولا و نبياً ، و هو خاتم النبيين و سيدهم أفلا تكلمونه ؟ قال : فلما سمعوا ذلك من جبرئيل أقبلوا عليّ بالسلام و أكرموني و بشروني بالخير لي و لأمتي .

قال : ثم سعدنا إلى السماء الثانية فاذا فيها رجلان متشابهان فقلت : من هذان يا جبرئيل ؟ فقال لي : ابنا الخالة يحيى و عيسى عليهما السلام فسلمت عليهما و سلمنا عليّ و استغفرت لهما و استغفرا لي و قالوا : مرحبا بالأخ الصالح والنبي الصالح

و إذا فيها من الملائكة و عليهم الخشوع قد وضع الله و جوههم كيف شاء ليس منهم ملك إلا يستبح الله بحمده بأصوات مختلفة .

ثمَّ صعدنا إلى السماء الثالثة فإذا فيها رجل فضل حسنه على سائر الخلق كفضل القمر ليلة البدر على سائر النجوم فقلت : من هذا يا جبرئيل ؟ فقال : هذا أخوك يوسف فسلمت عليه و سلم عليّ و استغفرت له و استغفر لي ، و قال : مرحبا بالنبيّ الصالح والأخ الصالح والمبعوث في الزمن الصالح ، و إذا فيها ملائكة عليهم من الخشوع مثل ما وصفت في السماء الأولى والثانية ، و قال لهم جبرئيل في أمري ما قال للآخرين و صنعوا فيّ مثل ما صنع الآخرون .

ثمَّ صعدنا إلى السماء الرابعة و إذا فيها رجل فقلت : من هذا يا جبرئيل ؟ فقال : هذا إدريس رفعه الله مكانا علياً فسلمت عليه و سلم عليّ و استغفرت له و استغفر لي ، و إذا فيها من الملائكة الخشوع مثل ما في السماوات التي عبرناها فبشروني بالخير لي و لاؤمتني ثمَّ رأيت ملكا جالسا على سرير تحت يديه سبعون ألف ملك تحت كلّ ملك سبعون ألف ملك فوقع في نفس رسول الله ﷺ أنه هو فصاح به جبرئيل فقال : قم فهو قائم إلى يوم القيامة .

ثمَّ صعدنا إلى السماء الخامسة فإذا فيها رجل كهل عظيم العين لم أركهلا أعظم منه حوله ثلثة من أمتّه فأعجبني كثرتهم فقلت : من هذا يا جبرئيل ؟ فقال : هذا المحبّب في قومه هارون بن عمران فسلمت عليه و سلم عليّ و استغفرت له و استغفر لي و إذا فيها من الملائكة الخشوع مثل ما في السماوات .

ثمَّ صعدنا إلى السماء السادسة و إذا فيها رجل آدم طويل كأنه من شنوة ولو أن له قميصين لنتذ شعره فيهما و سمعته يقول : يزعم بنو إسرائيل أنني أكرم ولد آدم على الله و هذا رجل أكرم على الله منّي فقلت : من هذا يا جبرئيل ؟ فقال : هذا أخوك موسى بن عمران فسلمت عليه و سلم عليّ و استغفرت له و استغفر لي ، و إذا فيها من الملائكة الخشوع مثل ما في السماوات .

قال : ثمَّ صعدنا إلى السماء السابعة فما مررت بملك من الملائكة إلا قالوا :

يا محمد احتجج وأمر أمتك بالحجامة ، و إذا فيها رجل أشمط الرأس واللحية جالس على كرسي فقلت : يا جبرئيل من هذا الذي في السماء السابعة على باب البيت المعمور في جوار الله ؟ فقال : هذا يا محمد أبوك إبراهيم و هذا محلك و محل من اتقى من أمتك ثم قرء رسول الله : « إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه و هذا النبي » والذين آمنوا والله ولي المؤمنين « فسلمت عليه و سلم علي » و قال : مرحبا بالنبي الصالح والابن الصالح والمبعوث في الزمن الصالح و إذا فيها من الملائكة الخشوع مثل ما في السماوات فبشروني بالخير لي و لا أمتني .

قال رسول الله ﷺ : ورأيت في السماء السابعة بحاراً من نور تتلألاً تتلألؤها يخطف بالأبصار ، و فيها بحار من ظلمة و بحار من ثلج ترعد فكلما فزعت ورأيت هولاً سألت جبرئيل فقال : أبشر يا محمد واشكر كرامة ربك واشكر الله بما صنع إليك قال : فذبنتني الله بقوة و عونته حتى كثر قولي لجبرئيل وتعجبي .

فقال جبرئيل : يا محمد تعظم ما ترى ؟ إنما هذا خلق من خلق ربك فكيف بالخالق الذي خلق ما ترى وما لا ترى أعظم من هذا من خلق ربك إن بين الله وبين خلقه سبعين ألف حجاب وأقرب الخلق إلى الله أن وإسرافيل وبيننا وبينه أربعة حجب حجاب من نور و حجاب من ظلمة و حجاب من الغمام و حجاب من الماء .

قال : ورأيت من العجائب التي خلق الله و سخر على ما أراه ديكاً رجلاه في تخوم الأرضين السابعة ورأسه عند العرش وهو ملك من ملائكة الله تعالى خلقه الله كما أراد رجلاه في تخوم الأرضين السابعة ثم أقبل مصعداً حتى خرج في الهواء إلى السماء السابعة وانتهى فيها مصعداً حتى انتهى قرنه إلى قرب العرش وهو يقول : سبحان ربي حيثما كنت لا تدري أين ربك من عظم شأنه ، وله جناحان في منكبها إذا نشرهما جاوزا المشرق والمغرب فإذا كان في السحر نشر جناحيه و خفق بهما و صرخ بالتسبيح يقول : سبحان الله الملك القدوس سبحان الله الكبير المتعال لا إله إلا الله الحي القيوم ، و إذا قال ذلك سبحت ديوك الأرض كلها وخفقت بأجنحتها و أخذت بالصراخ فإذا سكت ذلك الديك في السماء سكت ديوك الأرض كلها ، و

لذلك الديك زغب أخضر وريش أبيض كأشدّ بياض مارأيته قطّ ، وله زغب أخضر أيضاً تحت ريشه الأبيض كأشدّ خضرة ما رأيتها قطّ .

قال : ثمّ مضيت مع جبرئيل فدخلت البيت المعمور فصلّيت فيه ركعتين ومعني أناس من أصحابي عليهم ثياب جدد و آخريين عليهم ثياب خملقان فدخل أصحاب الجدد وجلس أصحاب الخملقان .

ثمّ خرجت فانقاد لي نهران نهر يسمّى الكوثر ونهر يسمّى الرحمة فشربت من الكوثر واغتسلت من الرحمة ثمّ انقادا لي جميعاً حتى دخلت الجنة وإذا على حافتيها بيوتي وبيوت أهلي وإذا ترابها كالمسك ، وإذا جارية تنغمس في أنهار الجنة فقلت : لمن أنت يا جارية ؟ فقالت : لزيد بن حارثة فبشّرته بها حين أصبحت ، وإذا بطيرها كالبحر ، وإذا رمانها مثل الدليّ العظام ، وإذا شجرة لو أرسل طائر في أصلها مادارها سبعمائة سنة ، وليس في الجنة منزل إلّا وفيه غصن منها فقلت : ماهذه يا جبرئيل ؟ فقال : هذه شجرة طوبى قال الله : « طوبى لهم وحسن مآب » .

قال رسول الله ﷺ : فلما دخلت الجنة رجعت إلى نفسي فسألت جبرئيل عن تلك البحار وهولها وأعاجيبها فقال : هي سرادقات الحجب التي احتجب الله تبارك وتعالى بها ولولا تلك الحجب لهنك نور العرش كل شيء فيه .

وانتهيت إلى سدرة المنتهى فإذا الورقة منها تظلّ أمة من الأمم فكنت منها كما قال الله تعالى « قاب قوسين أو أدنى » فناداني « آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه » فقلت أنا مجيباً عنّي وعن أمتي : « والمؤمنون كل آمن بالله وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير » فقال الله : « لا يكلف الله نفساً إلّا وسعها ، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » فقلت : « ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا » فقال الله لا تؤاخذك ، فقلت : « ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا » فقال الله : لا أحملك فقلت : « ربنا ولا تحمّلنا مالا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين » فقال الله تبارك وتعالى : قد أعطيتك ذلك لك ولا ممّنك ، فقال الصادق عليه السلام : ما وفد

إلى الله تعالى أحد أكرم من رسول الله ﷺ حين سأل لأُمَّته هذه الخصال .
فقال رسول الله ﷺ : يا رب أعطيت أنبياءك فضائل فأعطني فقال الله : قد
أعطيتك فيما أعطيتك كلمتين من تحت عرشي : لاحول ولا قوة إلا بالله ، ولا منجاة لك
إلا إليك .

قال : وعلمتني الملائكة قولاً أقوله إذا أصبحت وأمسيت : اللهم إن ظلمي أصبح
مستجيراً بعفوك ، وذنبي أصبح مستجيراً بمغفرتك وذلي أصبح مستجيراً بعزتك ، و
فقري أصبح مستجيراً بعناك و وجهي الفاني أصبح مستجيراً بوجهك الباقي الذي لا
يفنى ، وأقول ذلك إذا أمسيت .

ثم سمعت الأذان فإذا ملك يؤذن لم ير في السماء قبل تلك الليلة فقال :
الله أكبر الله أكبر فقال الله : صدق عبدي أنا أكبر من كل شيء فقال : «أشهد أن
لا إله إلا الله أشهد أن لا إله إلا الله» فقال الله : صدق عبدي أنا الله لا إله إلا أنا ولا إله
غيري فقال : «أشهد أن محمداً رسول الله أشهد أن محمداً رسول الله» فقال الله : صدق
عبدي إن محمداً عبدي ورسولي أنا بعثته وانتجبه فقال : «حي على الصلاة حي على
الصلاة» فقال : صدق عبدي دعا إلى فريضتي فمر مشى إليها راغباً فيها محتسباً كانت
له كفارة لما مضى من ذنوبه فقال : «حي على الفلاح حي على الفلاح» فقال الله :
هي الصلاح والنجاح والفلاح . ثم أمت الملائكة في السماء كما أمت الأنبياء في
بيت المقدس .

قال : ثم غشيتني ضبابة فخررت ساجداً فناداني ربي أنني قد فرضت على
كل نبي كان قبلك خمسين صلاة وفرضتها عليك وعلى أمتك فقم بها أنت في أمتك
قال رسول الله ﷺ : فانحدرت حتى مررت على إبراهيم فلم يسألني عن شيء حتى
انتهيت إلى موسى فقال : ما صنعت يا محمد ؟ فقلت : قال ربي : فرضت على كل نبي
كان قبلك خمسين صلاة وفرضتها عليك وعلى أمتك . فقال موسى : يا محمد إن أمتك
آخر الأمم وأضعفها وإن ربك لا يزيدك شيء ، وإن أمتك لا تستطيع أن تقوم بها
فارجع إلى ربك فاسأله التخفيف لأمتك .

فرجعت إلى ربي حتى انتهيت إلى سدرة المنتهى فخررت ساجدا ثم قلت : فرضت عليّ وعلى أمتي خمسين صلاة ولا أطيع ذلك ولا أمتي فخفف عني فوضع عني عشراً فرجعت إلى موسى فأخبرته فقال : ارجع لانطبق فرجعت إلى ربي فوضع عني عشراً فرجعت إلى موسى فأخبرته فقال : ارجع ، وفي كل رجعة أرجع إليه آخر ساجداً حتى رجع إلى عشر صلوات فرجعت إلى موسى وأخبرته فقال : لا تطبق فرجعت إلى ربي فوضع عني خمسا فرجعت إلى موسى وأخبرته فقال : لا تطبق فقلت : قد استحييت من ربي ولكن أصبر عليها فناداني مناد : كما صبرت عليها فهذه الخمس بخمسين كل صلاة بعشر ، ومن هم من أمتك بحسنة يعملها فعملها كتبت له عشرأ وإن لم يعمل كتبت له واحدة ، ومن هم من أمتك بسيئة فعملها كتبت عليه واحدة وإن لم يعملها لم أكتب عليه .

فقال الصادق عليه السلام : جزي الله موسى عن هذه الأمة خيرا فهذا تفسير قول الله : « سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير » .

أقول : وقد ورد ما يقرب مما قصته هذه الرواية في روايات كثيرة جدا من طرق الشيعة وأهل السنة ، وقوله في الرواية « رجلا آدميا » يقال : رجل آدم أي أسمر اللون ، والطامة هي الأمر الشديد الذي يغلب ما سواه ، ولذلك سميت القيامة بالطامة ، والأكتاف جمع كتف والمراد الأطراف والنواحي ، وقوله : «فوقع في نفس رسول الله أنه هو» أي أنه الملك الذي يدبر أمر العالم وينتهي إليه كل أمر .

وقوله : شنوة بالشين والنون والواو وربما يهمز قبيلة كانوا معروفين بطول القامة ، وقوله : «أشمت الرأس واللحية» الشمت بياض الشعر يخالطه سواد ، و الزغب أول ما يبدو من الشعر والريش وصغارهما ، والبخت الإبل الخراساني والدلي بضم الدال وكسر اللام وتشديد الياء جمع دلوعلي فعول ، والصبا بفتح الصاد المهملة والباء الموحدة الشوق والهوى الرقيق وبالمعجمة مضمومة الغيم الرقيق .

وفي أمالي الصدوق عن أبيه عن عليّ عن أبيه عن ابن أبي عمير عن أبان بن عثمان عن أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام قال : لما أُسري برسول الله صلى الله عليه وآله إلى بيت المقدس حمله جبرئيل على البراق فأتيا بيت المقدس و عرض عليه محاريب الأنبياء و صلى بها و ردّه فمرّ رسول الله صلى الله عليه وآله في رجوعه بعير لقريش و إذالهم ماء في آنية و قد أضلّوا بعيرا لهم و كانوا يطلبونه فشرّب رسول الله صلى الله عليه وآله من ذلك الماء و أهرق باقيه .

فلما أصبح رسول الله صلى الله عليه وآله قال لقريش : إن الله جلّ جلاله قد أسرى بي إلى بيت المقدس و أراني آثار الأنبياء و منازلهم ، و إنّي مرت بعير لقريش في موضع كذا و كذا و قد أضلّوا بعيرا لهم فشرّبت من مائهم و أهرقت باقي ذلك فقال أبو جهل : قد أمكنتكم الفرصة منه فأسألوه كم الأساطين فيها و القناديل ؟ فقالوا : يا محمد إن هاهنا من قد دخل بيت المقدس فصف لنا كم أساطينه و قناديله و محاربيه؟ فجاء جبرئيل فعلق صورة بيت المقدس تجاه وجهه فجعل يخبرهم بما يسألونه عنه فلما أخبرهم فقالوا : حتّى يجيء العير و نسألهم عمّا قلت ، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله تصديق ذلك أن العير يطلع عليكم مع طلوع الشمس يقدمها جبل أورق .

فلما كان من الغد أقبلوا ينظرون إلى العقبة و يقولون هذه الشمس تطلع الساعة فبيناهم كذلك إذ طلعت عليهم العير حين طلع القرص يقدمها جبل أورق فسألوهم عمّا قال رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا : لقد كان هذا : ضلّ جبل لنا في موضع كذا و كذا ، و وضعنا ماء فأصبحنا و قد أهرق الماء فلم يزدهم ذلك إلا عتوا .

أقول : و في معناها روايات أخرى من طرق الفريقين .

و فيه باسناده عن عبد الله بن عباس قال : إن رسول الله صلى الله عليه وآله لما أُسري به إلى السماء انتهى به جبرئيل إلى نهر يقال له النور و هو قوله عزّ و جلّ : « جعل الظلمات و النور » فلما انتهى به إلى ذلك النهر قال له جبرئيل : يا محمد اعبر على بركة الله فقد نور الله لك بصرك و مدّ لك أمامك فإن هذا نهر لم يعبره أحد لا ملك مقرب ولا نبي مرسل غير أن لي في كل يوم اغتмاسة فيه ثم أخرج منه

فأنفض أجنحتي فليس من قطرة تقطر من أجنحتي إلا خلق الله تبارك و تعالی منها ملكا مقربا له عشرون ألف وجه و أربعون ألف لسان كل لسان يلفظ بلغة لا يفقهها اللسان الآخر .

فعبر رسول الله ﷺ حتى انتهى إلى الحجب و الحجب خمس مائة حجاب من الحجاب إلى الحجاب مسيرة خمسمائة عام ثم قال : تقدّم يا محمد فقال له : يا جبرئيل ولم لا تكون معي ؟ قال : ليس لي أن أجوز هذا المكان فتقدّم رسول الله صلى الله عليه و آله ما شاء الله أن يتقدّم حتى سمع ما قال الرب تبارك و تعالی : أنا المحمود و أنت محمد شققت اسمك من اسمي فمن وصلك وصلته و من قطعك بكتته انزل إلى عبادي فأخبرهم بكرامتي إياك و أني لم أبعث نبيا إلا جعلت له وزيراً و إنك رسولي و إن علياً وزيرك .

و في المناقب عن ابن عباس في خبر : و سمع يعني رسول الله ﷺ صوتاً « آمناً برب العالمين » قال يعني جبرئيل : هؤلاء سحرة فرعون ، و سمع لبيك اللهم لبيك قال : هؤلاء الحجاج ، و سمع التكبير قال : هؤلاء الغزاة ، و سمع التسبيح قال : هؤلاء الأنبياء .

فلما بلغ إلى سدره المنتهى فاتته إلى الحجب فقال جبرئيل : تقدّم يا رسول الله ليس لي أن أجوز هذا المكان ولو دنوت أنملة لاحترقت .

و في الاحتجاج عن ابن عباس قال : قال النبي ﷺ فيما احتج على اليهود : حملت على جناح جبرئيل حتى انتهيت إلى السماء السابعة فجاوزت سدره المنتهى عندها جنة المأوى حتى تعلقت بساق العرش فنوديت من ساق العرش : إنني أنا الله لا إله إلا أنا السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر الرؤف الرحيم فرأيت به قلبي و ما رأيته بعيني . الخبر .

و في الكافي بإسناده عن أبي الربيع قال : حججنا مع أبي جعفر عليه السلام في السنة التي كان حج فيها هشام بن عبد الملك و كان معه نافع مولى عمر بن الخطاب فنظر نافع إلى أبي جعفر عليه السلام في ركن البيت و قد اجتمع إليه الناس فقال نافع :

يا أمير المؤمنين من هذا الذي قد تذاك عليه الناس ؟ فقال : هذا نبي أهل الكوفة هذا محمد بن علي فقال : أشهد لا تينسه فلا سألتنه من مسائل لا يجيبني فيها إلا نبي أو وصي نبي أو ابن نبي . قال : فاذهب إليه و اسأله لعلك تنجله .

فجاء نافع حتى اتكى على الناس ثم أشرف على أبي جعفر عليه السلام و قال : يا محمد بن علي إنني قرأت التوراة والانجيل و الزبور و الفرقان و قد عرفت حلالها و حرامها ، و قد جئت أسألك عن مسائل لا يجيب فيها إلا نبي أو وصي نبي أو ابن نبي . قال : فرفع أبو جعفر عليه السلام رأسه و قال : سل عما بدالك .

فقال : أخبرني كم بين عيسى و بين محمد من سنة ؟ قال : أخبرك بقولي أو بقولك قال : أخبرني بالقولين جميعاً قال : أمافي قولي فخمسمائة سنة ، و أمافي قولك فستمائة سنة ، قال : فأخبرني عن قول الله عز وجل : « و اسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون » من الذي سأله محمد عليه السلام و كان بينه و بين عيسى عليه السلام خمسمائة سنة ؟ .

قال : فتلا أبو جعفر عليه السلام هذه الآية : « سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا » فكان من الآيات التي أراها الله تبارك و تعالى محمداً عليه السلام حيث أسرى به إلى البيت المقدس أن حشر الله الأولين و الآخرين من النبيين و المرسلين ثم أمر جبرئيل فأذن شفعاً و أقام شفعاً ، و قال في أذانه حي على خير العمل ثم تقدم محمد عليه السلام فصلى بالقوم . فلما انصرف قال لهم : على ما تشهدون ؟ ما كنتم تعبدون ؟ قالوا : نشهد أن لا إله إلا الله و حده لا شريك له و أنك رسول الله أخذ على ذلك عهدنا و موثيقنا . فقال نافع : صدقت يا با جعفر .

و في العلل با سنده عن ثابت بن دينار قال : سألت زين العابدين علي بن الحسين عليه السلام عن الله جل جلاله هل يوصف بمكان ؟ فقال : تعالى الله عن ذلك . قلت : فلم أسرى بنبيه محمد عليه السلام إلى السماء ؟ قال : ليريه ملكوت السموات و ما فيها من عجائب صنعه و بدائع خلقه .

قلت : فقول الله عز وجل : « ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى » قال :
ذاك رسول الله ﷺ دنا من حجب النور فرأى ملكوت السماوات ثم تدلى فنظر من
تحتة إلى ملكوت الأرض حتى ظن أنه في القرب من الأرض كقاب قوسين
أو أدنى .

وفي تفسير القمي بإسناده عن إسماعيل الجعفي قال : كنت في المسجد الحرام
قاعداً وأبو جعفر عليه السلام في ناحية فرفع رأسه فنظر إلى السماء مرة وإلى الكعبة مرة
ثم قال : « سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى »
وكرر ذلك ثلاث مرات ثم النفث إلي فقال : أي شيء يقولون أهل العراق في
هذه الآية يا عراقي ؟ قلت : يقولون : أسرى به من المسجد الحرام إلى البيت
المقدس . فقال : ليس هو كما يقولون ولكنّه أُسري به من هذه إلى هذه وأشار بيده
إلى السماء وقال : ما بينهما حرم .

قال : فلما انتهى به إلى سدرة المنتهى تخلف عنه جبرئيل فقال رسول الله ﷺ :
يا جبرئيل أفي مثل هذا الموضع اتخذاني ؟ فقال : تقدم أمامك فوالله لقد بلغت مبلغاً
لم يبلغه خلق من خلق الله قبلك فرأيت ربّي وحال بيّني وبينه السبحة قال : قلت :
وما السبحة جعلت فداك ؟ فأوماً بوجهه إلى الأرض وأوماً بيده إلى السماء وهو يقول :
جلال ربّي جلال ربّي ، ثلاث مرات . قال : يا محمد قلت : لبيك يارب قال : فيم
اختص الملائة الأعلى ؟ قلت : سبحانك لا أعلم لي إلا ما علمتني .

قال : فوضع يده بين يديّ فوجدت بردها بين كفتي . قال : فلم يسألني عما
مضى ولا عما بقي إلا علمته فقال : يا محمد فيم اختص الملائة الأعلى ؟ قال : قلت : في
الدرجات والكفارات والحسنات فقال : يا محمد إنّه قد انقضت نبوتك وانقطع أكلك
فمن وصيك ؟ فقلت : يارب إنني قد بلوت خلقك فلم أرفيهم من خلقك أحداً أطوع لي
من عليّ فقال : ولي يا محمد فقلت : يارب إنني قد بلوت خلقك فلم أر من خلقك
أحداً أشدّ حباً لي من عليّ بن أبي طالب قال : ولي يا محمد فبشره بأنه آية الهدى
وإمام أوليائي ونور لمن أطاعني والكلمة الباقية التي ألزمتها المنتهين من أحببها أحببني

ومن أبغضه أبغضني معما أنبي أخصه بما لم أخص به أحدا فقلت : يارب أخي و صاحبني ووزيرني ووارثي فقال : إنه أمر قد سبق إنّه مبتلى ومبتلى به معما أنبي قد نحلته ونحلته ونحلته و نحلته أربعة أشياء عقدها بيده ولا يفصح بما عقدها .

أقول : قوله ﷺ : « ولكم أسري به من هذه إلى هذه » أي من الكعبة إلى البيت المعمور ، وليس المراد به نفي الإسراء إلى بيت المقدس ولا تفسير المسجد الأقصى في الآية بالبيت المعمور بل المراد نفي أن ينتهي الإسراء إلى بيت المقدس ولا يتجاوزة فقد استفاضت الروايات بتفسير المسجد الأقصى ببيت المقدس .

و قوله ﷺ : « فرأيت ربّي » أي شاهدته بعين قلبي كما تقدم في بعض الروايات السابقة ويؤيده تفسير الرؤية بذلك في روايات أخر .

وقوله : « وحالت بيني وبينه السبحة » أي بلغت من القرب والزلفى مبلغا لم يبق بيني وبينه إلا جلاله ، وقوله : فوضع يده بين ثديي الخ كناية عن الرحمة الإلهية ومحصله نزول العلم من لدنه تعالى على قلبه بحيث يزيل كل ريب وشك .

وفي الدر المنثور أخرج ابن أبي شيبة ومسلم وابن مردويه من طريق ثابت عن أنس أن رسول الله ﷺ قال : أتيت بالبراق وهو دابة أبيض طويل فوق الحمار ودون البغل يضع حافره عند منتهى طرفه فركبته حتى أتيت بيت المقدس فربطه بالحلقة التي يربط بها الأنبياء ثم دخلت المسجد فصليت فيه ركعتين .

ثم خرجت فجاءني جبريل بإناء من خمر وإناء من لبن فاخترت اللبن فقال جبريل : اخترت الفطرة ثم عرج بنا إلى سماء الدنيا فاستفتح جبريل فقيل : من أنت ؟ قال : جبريل قيل : ومن معك ؟ قال : محمد ، قيل : وقد بعث إليه ؟ قال : قد بعث إليه ففتح لنا فاذا أنا بآدم فرحّب بي ودعا لي بخير .

ثم عرج بنا إلى السماء الثانية فاستفتح جبريل فقيل : من أنت ؟ قال : جبريل قيل : ومن معك ؟ قال : محمد ، قيل : وقد بعث إليه ؟ قال : قد بعث إليه ففتح لنا فاذا أنا بابني الخالة عيسى بن مريم ويحيى بن زكريا فرحّبا بي ودعوا لي بخير .

ثم عرج بنا إلى السماء الثالثة فاستفتح جبريل فقيل : من أنت ؟ قال : جبريل قيل ومن معك ؟ قال : محمد ، قيل : وقد بعث إليه ؟ قال : قد بعث إليه ففتح لنا فإذا أنا بيوسف وإذا هو قد أُعطي شطر الحسن فرحب بي ودعا لي بخير .

ثم عرج بنا إلى السماء الرابعة فاستفتح جبريل . قيل : من هذا ؟ قال : جبريل قيل : ومن معك ؟ قال : محمد ، قيل : وقد بعث إليه ؟ قال : قد بعث إليه ففتح لنا فإذا أنا بـ إدريس فرحب بي ودعا لي بخير .

ثم عرج بنا إلى السماء الخامسة فاستفتح جبريل . قيل : من هذا ؟ قال : جبريل قيل : ومن معك ؟ قال : محمد ، قيل : وقد بعث إليه ؟ قال : قد بعث إليه ففتح لنا فإذا أنا بهارون فرحب بي ودعا لي بخير .

ثم عرج بنا إلى السماء السادسة فاستفتح جبريل . قيل : من هذا ؟ قال : جبريل قيل : ومن معك ؟ قال : محمد قيل : وقد بعث إليه ؟ قال : قد بعث إليه ففتح لنا فإذا أنا بموسى فرحب بي ودعا لي بخير .

ثم عرج بنا إلى السماء السابعة فاستفتح جبريل قيل : من هذا ؟ قال : جبريل قيل : ومن معك ؟ قال : محمد ، قيل : وقد بعث إليه ؟ قال : قد بعث إليه ففتح لنا فإذا أنا بإبراهيم مسند ظهره إلى البيت المعمور وإذا يدخله كل يوم سبعون ألف ملك لا يعودون إليه .

ثم ذهب بي إلى سدرة المنتهى فإذا ورقها فيها كآذان الفيلة وإذا ثمرها كالقلال فلما غشيها من أمر الله ما غشي تغيرت فما أحد من خلق الله يستطيع أن ينعتها من حسنها فأوحى إليّ ما أوحى وفرض عليّ خمسين صلاة في كل يوم وليلة فنزلت حتى انتهيت إلى موسى فقال : ما فرض ربك عليّ أمّتك ؟ قلت : خمسين صلاة قال : ارجع إلى ربك فاسأله التخفيف فإنّ أمّتك لا تطيق ذلك فأنني قد بلوت بني إسرائيل وخبرتهم .

فرجعت إلى ربي فقلت : يارب خفف عن أمّتي فحطّ عني خمسا فرجعت إلى موسى فقلت : حطّ عني خمسا فقال : إنّ أمّتك لا يطيقون ذلك فارجع إلى

ربك فأسأله التخفيف قال : فلم أرل أرجع بين ربّي وموسى حتّى قال : يا محمد إنهنّ خمس صلوات لكلّ يوم وليلة لكلّ صلاة عشر فتلك خمسون صلاة ، ومن همّ بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة فإن عملها كتبت له عشرأ ، ومن همّ بسبئة فلم يعملها لم يكتب شيئاً فإن عملها كتبت سبئة واحدة فنزلت حتّى انتهيت إلى موسى فأخبرته فقال : ارجع إلى ربك فأسأله التخفيف فقلت : قد رجعت إلى ربّي حتّى استجبت منه .

أقول : وقد روي الخبر عن أنس بطرق مختلفة منها ما عن البخاريّ و مسلم و ابن جرير و ابن مردويه من طريق شريك بن عبد الله بن أبي نمر عن أنس قال : ليلة أسري برسول الله ﷺ من مسجد الكعبة جاءه ثلاثة نفر قبل أن يوحى إليه و هو نائم في المسجد الحرام فقال أولهم : أيهم هو ؟ فقال أوسطهم : هو خيرهم فقال أحدهم خذوا خيرهم فكانت تلك الليلة فلم يرهم حتّى أتوه ليلة أخرى فيما يرى قلبه و تنام عيناه و لا ينام قلبه و كذلك الأنبياء تنام أعينهم و لا ينام قلوبهم فلم يكلموه حتّى احتملوه فوضعه عند بئر زمزم فتولاه منهم جبريل فشقّ جبريل ما بين نحره إلى لبتة حتّى فرغ من صدره و جوفه فغسله من ماء زمزم بيده حتّى أنقى جوفه ثمّ أتى بطست من ذهب محشواً إيماناً و حكمة فحشابه صدره و لغايدته يعني عروق حلقة ثمّ أطبقه ثمّ عرج به إلى سماء الدنيا ثمّ ساق الحديد نجواً ممّا تقدم . و الذي وقع فيه من شقّ بطن النبي ﷺ و غسله و إنقائه ثمّ حشوه إيماناً و حكمة حال المثالية شاهدها و ليس بالأمر الماديّ كما ربّما يزعم ، و يشهد به حشوه إيماناً و حكمة و أخبار المعراج مملوءة من المشاهدات المثالية و التمثيلات الروحية ، و قد ورد هذا المعنى في عدّة من أخبار المعراج المرورية من طرق القوم و لا ضير فيه كما لا يخفى .

و ظاهر الرواية أن معراجه ﷺ كان قبل البعثة و أنّه كان في المنام أمّا كونه قبل البعثة فيدفعه معظم الروايات الواردة في الإسراء و هي أكثر من أن تحصى و قد اتفق على ذلك علماء هذا الشأن .

على أن الحديث نفسه يدفع كون الإسراء قبل البعثة وقد اشتمل على فرض الصلوات و كونها أو لا خمسين ثم سؤال التخفيف بإشارة من موسى عليه السلام ولا معنى للفرض قبل النبوة فمن الحري أن يحمل صدر الحديث على أن الملائكة أتوه أو لا قبل أن يوحى إليه ثم تركوه ثم جاؤه ليلة أخرى بعد بعثته وقد ورد في بعض رواياتنا أن الذين كانوا نائمين معه في المسجد ليلة أسرى به هم حمزة بن عبدالمطلب و جعفر و علي ابنا أبي طالب .

وأما ما وقع فيه من كون ذلك في المنام فيمكن - على بعد - أن يكون ناظرا إلى ما ذكر فيه من حديث الشق والغسل لكن الأظهر أن المراد به وقوع الإسراء بجملته في المنام كما يدل عليه ما يأتي من الروايات :

وفي الدر المنثور أيضا أخرج ابن إسحاق و ابن جرير عن معاوية بن أبي سفيان أنه كان إذا سئل عن مسرى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : كانت رؤيا من الله صادقة . أقول : وظاهر الآية الكريمة « سبحان الذي أسرى بعبده - إلى قوله - لئريه من آياتنا » يردّه ، و كذا آيات صدر سورة النجم وفيها مثل قوله : « ما زاغ البصر و ما طغى لقد رأى من آيات ربه الكبرى » على أن الآيات في سياق الامتنان وفيها ثنا. على الله سبحانه بذكر بديع رحمته و عجيب قدرته ، و من الضروري أن ذلك لا يتم برؤيا يراها النبي صلى الله عليه وسلم و الرؤيا يراها الصالح و الطالح و ربّما يرى الفاسق الفاجر ما هو أبداع مما يراه المؤمن المتقي و الرؤيا لا تعدّ عند عامّة الناس إلا نوعا من التخيل لا يستدلّ به على شيء ، من القدرة و السلطنة بل غاية ما فيها أن يتفأل بها فيرجى خيرها أو يتطير بها فيخاف شرّها .

و فيه أخرج ابن إسحاق و ابن جرير عن عائشة قالت : ما فقدت جسد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن الله أسرى بروحه .

أقول : ويرد عليه ماورد على سابقه على أنه يكفي في سقوط الرواية اتفاق كلمة الرواة و أرباب السير على أن الإسراء كان قبل الهجرة بزمان وأنه صلى الله عليه وسلم بنى بعائشة في المدينة بعد الهجرة بزمان لم يختلف في ذلك اثنان والآية أيضا صريحة

في إسرائه ﷺ من المسجد الحرام .

و فيه أخرج الترمذي و حسنه والطبراني و ابن مردويه عن ابن مسعود : قال : قال رسول الله ﷺ : لقيت إبراهيم ليلة أُسري بي فقال : يا محمد أقرء أمّتك مني السلام وأخبرهم أنّ الجنّة طيبة التربة عذبة الماء وأنها قيعان وأنّ غراسها سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله .

و فيه أخرج الطبراني عن عائشة قالت : قال رسول الله ﷺ : لما أُسري بي إلى السماء أُدخلت الجنّة فوقعت على شجرة من أشجار الجنّة لم أرفي الجنّة أحسن منها ولا أبيض ورقا ولا أطيب ثمرة فتناولت ثمرة من ثمرها فأكلتها فصارت بطفة في صلمي فلما هبطت إلى الأرض واقعت خديجة فحملت بفاطمة فإذا أنا اشتقت إلى ريح الجنّة شممت ريح فاطمة .

و في تفسير القمي عن أبيه عن ابن محبوب عن ابن رثاب عن أبي عبيدة عن الصادق عليه السلام قال : كان رسول الله ﷺ يكثر تقبيل فاطمة فأكرت ذلك عائشة فقال رسول الله ﷺ : يا عائشة إنني لما أُسري بي إلى السماء دخلت الجنّة فأدنانني جبرئيل من شجرة طوبى و ناولني من ثمارها فأكلته فحوّل الله ذلك ماء في ظهري فلما هبطت إلى الأرض واقعت خديجة فحملت بفاطمة فما قبّلتها قطّ إلا وجدت رائحة شجرة طوبى منها .

و في الدر المنثور أخرج الطبراني في الأوسط عن ابن عمر أنّ النبي ﷺ لما أُسري به إلى السماء أوحى إليه بالأذان فنزل به فعلمه جبريل .

و فيه أخرج ابن مردويه عن علي أنّ النبي ﷺ علّم الأذان ليلة أُسري به و فرضت عليه الصلاة .

و في العلل بإسناده عن إسحاق بن عمار قال : سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام كيف صارت الصلاة ركعة و سجدتين ؟ و كيف إذا صارت سجدتين لم تكن ركعتين ؟ فقال : إذا سألت عن شيء ففرّغ قلبك لتفهم . إنّ أوّل صلاة صلاها

رسول الله ﷺ إنما صالها في السماء بين يدي الله تبارك و تعالی قدّام عرشه جلّ جلاله .

و ذلك أنّه لما أُسري به و صار عند عرشه تبارك و تعالی قال : يا محمد أدن من صاد فاعسل مساجدك و طهرها وصلّ لربك فدنا رسول الله ﷺ إلى حيث أمره الله تبارك و تعالی فتوضأ فأسبغ وضوءه ثمّ استقبل الجبار تبارك و تعالی قائما فأمره بافتتاح الصلاة ففعل .

فقال : يا محمد اقرء بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله ربّ العالمين إلى آخرها ففعل ذلك ثمّ أمره أن يقرء نسبة ربّه تبارك و تعالی بسم الله الرحمن الرحيم قل هو الله أحد الله الصمد ثمّ أمسك عنه القول فقال رسول الله ﷺ : قل هو الله أحد الله الصمد فقال : قل : لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفوا أحد فأمسك عنه القول فقال رسول الله ﷺ : كذلك الله ربّي كذلك الله ربّي .

فلما قال ذلك قال : ار كع يا محمد لربك فر كع رسول الله ﷺ فقال له وهو را كع : قل : سبحان ربّي العظيم و بحمده ففعل ذلك ثلاثاً ثمّ قال : ارفع رأسك يا محمد ففعل ذلك رسول الله ﷺ فقام منتصباً بين يدي الله فقال : اسجد يا محمد لربك فخرّ رسول الله ﷺ ساجدا فقال : قل : سبحان ربّي الأعلى و بحمده ففعل ذلك رسول الله ﷺ ثلاثاً فقال : استو جالسا يا محمد ففعل فلما استوى جالسا ذكر جلال ربّه جلّ جلاله فخرّ رسول الله ﷺ ساجدا من تلقاء نفسه لا لأمرٍ أمره ربّه عزّ و جلّ فسبح أيضاً ثلاثاً فقال : انتصب قائما ففعل فلم ير ما كان رأى من عظمة ربّه جلّ جلاله .

فقال له : اقرء يا محمد و فعل : ا فعلت في الركعة الأولى ففعل ذلك رسول الله ﷺ ثمّ سجد سجدة واحدة فلما رفع رأسه ذكر جلال ربّه تبارك و تعالی فخرّ رسول الله ﷺ ساجدا من تلقاء نفسه لا لأمرٍ أمره ربّه عزّ و جلّ فسبح أيضاً ثمّ قال له : ارفع رأسك ثبّتك الله و اشهد أن لا إله إلا الله و أنّ محمداً رسول الله و أنّ الساعة آتية لا ريب فيها و أنّ الله يبعث من في القبور اللهم صلّ على محمد و آل محمد

كما صليت و باركت و ترجمت على إبراهيم و آل إبراهيم إنك حميد مجيد اللهم
تقبل شفاعته في أمته و ارفع درجته ففعل .

فقال : يا محمد واستقبل رسول الله ﷺ ربه تبارك و تعالی وجهه مطرقا فقال :
السلام عليك فأجابه الجبار جل جلاله فقال : و عليك السلام يا محمد بنعمتي قويتك
على طاعتي و بعصمتي اتخذتك نبيا و حبيبا .

ثم قال أبو الحسن : عليه السلام وإنما كانت الصلاة التي أمر بها ركعتين وسجدين
و هو ﷺ إنما سجد سجدين في كل ركعة كما أخبرك من تذكره لعظمة ربه
تبارك و تعالی فعمله الله عز وجل فرضا .

قلت : جعلت فداك وما صاد الذي أمر أن يغتسل منه ؟ فقال : عين تنفجر من
ركن من أركان العرش يقال له : ماء الحياة و هو ما قال الله عز وجل : « ص
والقرآن ذي الذكر » إنما أمره أن يتوضأ و يقرء و يصلي .

أقول : و في معناها روايات آخر .

و في الكافي بإسناده عن علي بن أبي حمزة قال : سألت أبا بصير أبا عبد الله عليه السلام
و أنا حاضر فقال : جعلت فداك كم عرج برسول الله ﷺ ؟ فقال : مرتين فأوقفه
جبرئيل موقفا فقال له : مكانك يا محمد فلقد وقفت موقفا ما وقفه ملك قط ولا نبي إن
ربك يصلي فقال : يا جبرئيل و كيف يصلي ؟ فقال : يقول : سبح قدوس أنا رب
الملائكة والروح سبقت رحمتي غضبي فقال : اللهم عفوك عفوك .

قال : وكان كما قال الله : قاب قوسين أو أدنى فقال له أبو بصير : جعلت فداك
و ما قاب قوسين أو أدنى ؟ قال : ما بين سيمتها إلى رأسها فقال : بينهما حجاب ينال
ولا أعلمه إلا وقد قال : من زبرجد فنظر في مثل سم الأبرة إلى ما شاء الله من نور العظمة
الحديث .

أقول : و آيات صدر سورة النجم تؤيد ما في الرواية من وقوع المعراج مرتين
ثم الاعتبار يساعد على ما في الرواية من صلواته تعالی فإن الأصل في معنى الصلاة
الميل والانعطاف ، و هو من الله سبحانه الرحمة و من العبد الدعاء كما قيل ، واشتمال

ما أخبر به جبرئيل من صلانه تعالى على قوله : «سبقت رحمتي غضبي» يؤيد ما ذكرناه
ولذلك أيضا أوقفه جبرئيل في الموقف الذي أوقفه وذكر له أنه موطأ ما وطئه أحد
قبله وذلك أن لازم ما وصفه بهذا الوصف أن يكون الموقف هو الحد الفاصل بين
الخلق والخالق و آخر ما ينتهي إليه الإنسان من الكمال فهو الحد الذي يظهر فيه
الرحمة الإلهية ونفاذ على ما دونه ولهذا أوقف عليه السلام لمشاهدته .

وفي المجمع - وهو ملخص من الروايات - أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : أتاني
جبرائيل وأنا بمكة فقال : قم يا محمد فقمتم معه وخرجت إلى الباب فإذا جبرائيل ومعه
ميكائيل وإسرافيل فأتى جبرائيل بالبراق وكان فوق الحمار ودون البغل خد
كخد الإنسان و ذنبه كذنب البقر وعرفه كعرف الفرس وقوائمه كقوائم الإبل
عليه رحل من الجنة وله جناحان من فخذه خطوه منتهى طرفه فقال : اركب فر كبت
ومضت حتى انتهت إلى بيت المقدس .

ثم ساق الحديث إلى أن قال : فلما انتهت إلى بيت المقدس إذا ملائكة
نزلت من السماء بالبشارة والكرامة من عند رب العزة و صليت في بيت المقدس - و
في بعضها - بشر لي إبراهيم - في رهط من الأنبياء ثم وصف موسى وعيسى ثم أخذ
جبرائيل بيدي إلى الصخرة فأفعدني عليها فإذا معراج إلى السماء لم أرمثلها حسنا
وجالا .

فصعدت إلى السماء الدنيا ورأيت عجائبها و ملكوتها و ملائكتها يسلمون
علي صلى الله عليه وسلم ثم سعدني جبرائيل إلى السماء الثانية فرأيت فيها عيسى بن مريم و يحيى بن
زكريا . ثم سعدني إلى السماء الثالثة فرأيت فيها يوسف . ثم سعدني إلى السماء
الرابعة فرأيت فيها إدريس . ثم سعدني إلى السماء الخامسة فرأيت فيها هارون ثم
سعدني إلى السماء السادسة فإذا فيها خلق كثير يموج بعضهم في بعض وفيها الكروبيون
ثم سعدني إلى السماء السابعة فأبصرت فيها خلقا و ملائكة - وفي حديث أبي هريرة
رأيت في السماء السادسة موسى ، و رأيت في السماء السابعة إبراهيم .
قال : ثم جاوزناها متصاعدين إلى أعلى عليين - و وصف ذلك إلى أن قال -

ثم كَلَّمَنِي رَبِّي وَ كَلَّمْتَهُ ، وَ رَأَيْتَ الْجَنَّةَ وَ النَّارَ ، وَ رَأَيْتَ الْعَرْشَ وَ سِدْرَةَ الْمُنْتَهَى
 ثُمَّ رَجَعْتَ إِلَى مَكَّةَ فَلَمَّا أَصْبَحْتَ حَدَّثْتَ بِهِ النَّاسَ فَكَذَّبَ بَنِي أَبُوجَهْلٍ وَ الْمَشْرُكُونَ
 وَ قَالَ مَطْعَمُ بْنُ عَدِيٍّ : أَتَزْعَمُ أَنَّكَ سَرْتَ مَسِيرَةَ شَهْرَيْنِ فِي سَاعَةٍ ؟ أَشْهَدُ أَنَّكَ كَاذِبٌ .
 قَالُوا : ثُمَّ قَالَتْ قَرَيْشٌ ، أَخْبَرْنَا عَمَّا رَأَيْتَ فَقَالَ : مَرَرْتُ بِعَيْرِ بَنِي فَلَانَ وَ قَدْ
 أَضَلُّوا بِعَيْرِ آلِهِمْ وَ هُمْ فِي طَلْبِهِ وَ فِي رَحْلِهِمْ قَعْبٌ ^(١) مَمْلُوءٌ مِنْ مَاءٍ فَشَرِبْتُ الْمَاءَ ثُمَّ غَطَّيْتَهُ
 فَسَأَلُوهُمْ هَلْ وَجَدُوا الْمَاءَ فِي الْقَدَحِ ؟ قَالُوا : هَذِهِ آيَةٌ وَاحِدَةٌ .

قال : وَ مَرَرْتُ بِعَيْرِ بَنِي فَلَانَ فَنَفَرْتُ بِكَرَّةِ فَلَانَ فَانكَسَرَتْ يَدَاهَا فَسَأَلُوهُمْ
 عَنْ ذَلِكَ فَقَالُوا : هَذِهِ آيَةٌ أُخْرَى قَالُوا : فَأَخْبَرْنَا عَنْ عَيْرِنَا قَالَ : مَرَرْتُ بِهَا بِالتَّعْنِيمِ
 وَ بَيْنَ لَهُمْ أَحْمَالُهَا وَ هِيَ آتِيهَا وَ قَالَ : يَقْدَمُهَا جَمَلٌ أَوْرَقٌ عَلَيْهِ فِزَارَتَانِ مَحِيطَتَانِ وَ تَطْلُعُ
 عَلَيْكُمُ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ قَالُوا : هَذِهِ آيَةٌ أُخْرَى .

ثُمَّ خَرَجُوا يَشْتَدُّونَ نَحْوَالْتِيهِ وَ هُمْ يَقُولُونَ : لَقَدْ قَضَى مُحَمَّدٌ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُ قَضَاءً
 بَيْنَنَا ، وَ جَلَسُوا يَنْتَظِرُونَ مَتَى تَطْلُعُ الشَّمْسُ فَيَكُنُّ بَوَهُ ؟ فَقَالَ قَائِلٌ : وَاللَّهِ إِنْ الشَّمْسُ
 قَدْ طَلَعَتْ ، وَ قَالَ آخَرٌ : وَاللَّهِ هَذِهِ الْإِبِلُ قَدْ طَلَعَتْ يَقْدَمُهَا بِعَيْرٌ أَوْرَقٌ فَبِهَتُوا وَ
 لَمْ يُؤْمِنُوا .

وَ فِي تَفْسِيرِ الْعِيَّاشِيِّ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ : إِنْ
 رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ وَ صَلَّى الْفَجْرَ فِي اللَّيْلَةِ الَّتِي أُسْرِيَ بِهِ بِمَكَّةَ .
 أَقُولُ : وَ فِي بَعْضِ الْأَخْبَارِ أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى الْمَغْرِبَ بِالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ثُمَّ أُسْرِيَ
 بِهِ وَ لَا مَنَافَاةَ بَيْنَ الرَّوَاتِبِينَ وَ كَذَا لِمَنَافَاةٍ بَيْنَ كَوْنِهِ صَلَّى الْمَغْرِبَ أَوِ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ
 وَ الْفَجْرَ بِمَكَّةَ وَ بَيْنَ كَوْنِ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ فَرَضَتْ عَلَيْهِ فِي السَّمَاءِ لَيْلَهُ الْإِسْرَاءِ
 فَإِنَّ فَرَضَ أَصْلَ الصَّلَاةِ كَانَ قَبْلَ ذَلِكَ ، وَ أَمَّا أَنَّهَا كَمِ رَكْعَةٍ كَانَتْ فَغَيْرُ مَعْلُومٍ غَيْرُ
 أَنَّ الْآثَارَ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقِيمُ الصَّلَاةَ مِنْذُ بَعَثَهُ اللَّهُ نَبِيًّا وَ فِي سُورَةِ الْعَلَقِ :
 « أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى عَبْدًا إِذَا صَلَّى ، وَ قَدْ رَوَى أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَصَلِّيُ بَعْلِيَّ وَ خَدِيجَةَ
 عَلَيْهِمَا السَّلَامَ بِالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ قَبْلَ أَنْ يَعلَنَ دَعْوَتَهُ بِمَدِينَةٍ .

(١) القعب القدح الضخم الغليظ .

و في الكافي عن العامري عن أبي جعفر عليه السلام قال : لما عرج برسول الله صلى الله عليه وآله نزل بالصلاة عشر ركعات ركعتين ركعتين فلما ولد الحسن والحسين عليهما السلام زاد رسول الله صلى الله عليه وآله سبع ركعات شكراً لله فأجاز الله له ذلك وترك الفجر لم يزد فيها لأنه يحضرها ملائكة الليل وملائكة النهار فلما أمره الله بالتقصير في السفر وضع عن أمته ست ركعات وترك المغرب لم ينقص منه شيئاً ، وإنما يجب السهو فيما زاد رسول الله صلى الله عليه وآله فمن شك في أصل الفرض في الركعتين الأولىين استقبل صلاته . و روى الصدوق في الفقيه بإسناده عن سعيد بن المسيب أنه سأل علي بن الحسين عليه السلام فقال : متى فرضت الصلاة على المسلمين على ما هي اليوم عليه ؟ فقال : بالمدينة حين ظهرت الدعوة وقوي الإسلام و كتب الله على المسلمين الجهاد زاد رسول الله صلى الله عليه وآله في الصلاة سبع ركعات في الظهر ركعتين وفي العصر ركعتين وفي المغرب ركعة وفي العشاء الآخرة ركعتين ، وأقر الفجر على ما فرضت بمكة .
الحديث

و في الدر المنثور أخرج أحمد والنسائي والبزار والطبراني وابن مردويه والبيهقي في الدلائل بسند صحيح عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : لما أسري بي مرت بي رائحة طيبة فقلت : يا جبريل ما هذه الرائحة الطيبة ؟ قال : ماشطة بيت فرعون وأولادها كانت تمشطها فسقط المشط من يدها فقالت : بسم الله فقالت ابنة فرعون : أبي ؟ قالت : بلى ربتي وربك ورب أبيك قالت : أولك رب غير أبي ؟ قالت : نعم قالت : فأخبر بذلك أبي ؟ قالت : نعم .
فأخبرته فدعاها فقال : ألك رب غيري ؟ قالت : نعم ربتي وربك الله الذي في السماء فأمر ببقرة من نحاس فأسميت ثم أمر بها لتلقى فيها وأولادها . قالت : إن لي إليك حاجة قال : وما هي ؟ قالت : تجمع عظامي وعظام ولدي فتدفنه جميعاً . قال : ذلك لك لما لك علينا من حق فآلقوا واحداً واحداً حتى بلغ رضيعاً فيهم قال : نعي يا أمه ولا تقاعسي فانك على الحق فألقيت هي وولدها .
قال ابن عباس : وتكلم أربعة وهم صغار : هذا وشاهد يوسف وصاحب جريح

أقول : وروي من وجه آخر عن ابن عباس عن أبي بن كعب عن النبي صلى الله عليه وسلم .

و فيه أخرج ابن مردويه عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ليلة أُسري بي مرت بناس يقرض شفاهم بمقاريض من نار كلما قرضت عادت كما كانت فقلت : من هؤلاء يا جبريل ؟ قال : هؤلاء خطباء أمتك الذين يقولون ما لا يفعلون .

أقول : وهذا النوع من التمثلات البرزخية التي تصوّر الأعمال بنتائجها والعذابات المعدة لها كثيرة الورد في أخبار الإسراء وقد تقدم شطر منها في ضمن الروايات .

واعلم أن ما أوردناه من أخبار الإسراء نبذة يسيرة منها وهي كثيرة بالغة حدّ التواتر رواها جم غفير من الصحابة كأنس بن مالك وشداد بن الأوس و علي بن أبي طالب عليه السلام وأبو سعيد الخدري وأبو هريرة و عبدالله بن مسعود و عمر بن الخطاب و عبدالله بن عمر و عبدالله بن عباس و أبي بن كعب و سمرة بن جندب و بريدة و صهيب بن سنان و حذيفة بن اليمان و سهل بن سعد و أبو أيوب الأنصاري و جابر بن عبدالله و أبو الحمراء و أبو لدرداء و عروه و أم هاني و أم سلمة و عائشة و أسماء بنت أبي بكر كلهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم و روتها جماعة كثيرة من رواة الشيعة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام .

وقد اتفقت أقوال من يعنى بقوله من علماء الإسلام على أن الإسراء كان بمكة قبل الهجرة كما يستفاد من قوله تعالى : « سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام » الآية ، و يدل عليه ما اشتملت عليه كثير من الروايات من إخباره صلى الله عليه وسلم وآله قريشا بذلك صبيحة ليلته و إنكارهم ذلك عليه و إخباره إيّاهم بأساطين المسجد الأقصى و ما لقيه في الطريق من العير و غير ذلك .

ثم اختلفوا في السنة التي أسرى به صلى الله عليه وسلم فيها فقيل : في السنة الثانية من البعثة كما عن ابن عباس ، و قيل في السنة الثالثة منها كما في الخرائج عن علي عليه السلام ، و قيل في السنة الخامسة أو السادسة ، و قيل بعد البعثة بعشر سنين وثلاثة

أشهر ، وقيل : في السنة الثانية عشرة منها ، وقيل : قبل الهجرة بسنة وخمسة أشهر ،
وقيل : قبلها بسنة وثلاثة أشهر ، وقيل : قبلها بستة أشهر .

ولا يهتأ الغور في البحث عن ذلك ولا عن الشهر و اليوم الذي وقع فيه
الإسراء ولا مستند يصح التعويل عليه لكن ينبغي أن يندب أن من الروايات الماثورة
عن أئمة أهل البيت عليهم السلام ما يصرح بوقوع الإسراء مرتين ، وهو المستفاد من
آيات سورة النجم حيث يقول سبحانه : « ولقد رآه نزلة أخرى » الآيات على ما
سيوافيك إن شاء الله من تفسيره .

و على هذا فمن الجائز أن يكون ما وصفه عليه السلام في بعض الروايات من عجيب
ما شاهده راجعاً إلى ما شاهده في الإسراء الأول و بعض ما وصفه في بعض آخر
راجعاً إلى الإسراء الثاني ، و بعضه مما شاهده في الإسراءين معاً .

ثم اختلفوا في المكان الذي أسري به عليه السلام منه فقيل : أسري به من شعب
أبي طالب و قيل : أسري به من بيت أم هاني و في بعض الروايات دلالة على ذلك
وقد أولوا قوله تعالى : « أسرى عبده من المسجد الحرام » إلى أن المراد بالمسجد
الحرام الحرم كله مجازاً فيشمل مكة ، و قيل : أسري به من نفس المسجد الحرام
لظهور الآية الكريمة فيه ولا دليل على التأويل .

و من الجائز بالنظر إلى ما نبهنا به من كون الإسراء مرتين أن يكون أحد
الإسراءين من المسجد الحرام و الآخر من بيت أم هاني ، و أمّا كونه من الشعب
فما ذكر فيما ذكر فيه من الروايات أن أبا طالب كان يطلبه طول ليلته وأنه اجتمع
هو و بنو هاشم في المسجد الحرام ثم سل سيفه وهدد قريشا إن لم يحصل على النبي
صلى الله عليه وآله ثم نزوله من السماء و مجيئه إليهم و إخباره قريشا بما رأى
كل ذلك لا يلائم ما كان هو عليه السلام و بنو هاشم جميعاً عليه من الشدة و البلية أيام
كانوا في الشعب .

و على أي حال فالإسراء الذي تعطيه الآية : « سبحانه الذي أسرى بعبد
ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى » وهو الإسراء الذي كان إلى بيت المقدس

كان مبدؤه المسجد الحرام لكمال ظهور الآية ولا موجب للمأويل .
 ثم اختلفوا في كيفية الإسراء فقيل : كان إسراؤه ﷺ بروحه و جسده من
 المسجد الحرام إلى بيت المقدس ثم منه إلى السماوات و عليه الأكثر و قيل : كان
 بروحه و جسده من مكة إلى بيت المقدس ثم بروحه من بيت المقدس إلى السماوات
 و عليه جمع ، و قيل : كان بروحه ﷺ و هو رؤيا صادقة أراها الله نبيه و نسب إلى
 بعضهم .

قال في المناقب : اختلف الناس في المعراج فالخوارج بنكرونه ، و قالت الجهميةة :
 عرج بروحه دون جسده على طريق الرؤيا ، و قالت الإمامية و الزيدية و المعتزلة :
 بل عرج بروحه و بجسده إلى بيت المقدس لقوله تعالى : « إلى المسجد الأقصى » و
 قال آخرون : بل عرج بروحه و بجسده إلى السماوات روي ذلك عن ابن عباس
 و ابن مسعود و جابر و حذيفة و أنس و عائشة و أم هاني .

و نحن لاننكر ذلك إذا قامت الدلالة ، و قد جعل الله معراج موسى إلى الطور
 « و ما كنت بجانب الطور » و لإبراهيم إلى السماء الدنيا « و كذلك نرى إبراهيم
 ولعيسى إلى الرابعة » بل رفعه الله إليه « و لا دريس إلى الجنة » و رفعناه مكاء عليا
 و لمحمد صلى الله عليه و آله و عليهم « فكان قاب قوسين » و ذلك لعلو همتهم . انتهى .
 و الذي ينبغي أن يقال أن أصل الإسراء مما لا سبيل إلى إنكاره فقد نص
 عليه القرآن و تواترت عليه الأخبار عن النبي ﷺ و الأئمة من أهل بيته ﷺ .
 و أمّا كيفية الإسراء فظاهر الآية و الروايات بما يحذف بها من القرائن
 ظهوراً لا يقبل الدفع أنه أسري به من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى بروحه
 و جسده جميعاً و أمّا العروج إلى السماوات فظاهر آيات سورة النجم كما سيأتي إن
 شاء الله في تفسيرها و صريح الروايات على كثرتها البالغة و وقوعه ، و لا سبيل إلى
 إنكاره من أصله غير أنه من الجائز أن يقال بكونه بروحه لكن لا على النحو الذي
 يراه القائلون به من كون ذلك من قبيل الأحلام و من نوع ما يراه النائم من
 الرؤي ، ولو كان كذلك لم يكن لما يدل عليه الآيات بسياقها من إظهار المقدرة و

الكرامة معنى ، ولا لذلك الإنكار الشديد الذي أظهرته قریش عند ما قص صلى الله عليه وآله لهم القصة وجهه ، ولا لما أخبرهم به من حوادث الطريق مفهوم معقول .

بل ذلك - إن كان - بعروجه صلى الله عليه وآله بروحه الشريفة إلى ما وراء هذا العالم الماديّ ممّا يسكنه الملائكة المكرمون وينتهي إليه الأعمال ويصدر منه الأقدار و رأى عند ذلك من آيات ربّه الكبرى وتمثلت له حقائق الأشياء و نتائج الأعمال و شاهد أرواح الأنبياء العظام و فاضهم ولقي الملائكة الكرام و سامرهم ، و رأى من الآيات الإلهية ما لا يوصف إلاّ بالأمثال كالعرش و الحجب و السرادقات . و القوم لذهابهم إلى أصالة الوجود الماديّ و قصر الوجود غير الماديّ فيه تعالى ممّا وجدوا الكتاب و السنة يصفان أموراً غير محسوسة بتمثيلها في خواصّ الأجسام المحسوسة كالملائكة الكرام و العرش و الكرسيّ و الملوحة و القلم و الحجب و السرادقات حملوا ذلك على كونها أجساماً مادية لا يتعلّق بها الحسّ ولا يجري فيها أحكام المادة ، و حملوا أيضاً ماورد من التمثيلات في مقامات الصالحين و معارج القرب و بواطن صور المعاصي و نتائج الأعمال و ما يناظر ذلك إلى نوع من التشبيه و الاستعارة فوقعوا في ورطة السفسطة بتغليب الحسّ و إثبات الروابط الجزافية بين الأعمال و نتائجها و غير ذلك من المحاذير .

و لذلك أيضاً ممّا نفى النافون منهم كون عروجه صلى الله عليه وآله إلى السماوات بجسمه الماديّ اضطرّوا إلى القول بكونه في المنام وهو عندهم خاصّة مادية للروح الماديّ و اضطرّوا لذلك إلى تأويل الآيات و الروايات بما لا تلائمها ولا واحدة منها .

بحث آخر :

قال في مجمع البيان : فأما الموضع الذي أُسري إليه أين كان ؟ فإنّ الإسراء إلى بيت المقدس ، وقد نصّ به القرآن ولا يدفعه مسلم ، و ما قاله بعضهم : إنّ ذلك كان في النوم فظاهر البطلان إذ لا معجز يكون فيه ولا برهان .

وقد وردت روايات كثيرة في قصة المعراج في عروج نبيّنا صلى الله عليه وآله إلى السماء

ورواها كثير من الصحابة مثل ابن عباس و ابن مسعود و أنس و جابر بن عبد الله و حذيفة و عائشة و أمّ هاني و غيرهم عن النبي ﷺ و زاد بعضهم و نقص بعض و تنقسم جملتها إلى أربعة أوجه :

أحدها ما يقطع على صحتها لتواتر الأخبار به و إحاطة العلم بصحته .
و ثانيها ما ورد في ذلك مما يجوزّه العقول ولا ياباه الأصول فنحن نجوزّه ثم نقطع على أن ذلك كان في يقظته دون منامه .
و ثالثها ما يكون ظاهره مخالفا لبعض الأصول إلا أنه يمكن تأويلها على وجه يوافق الممقول فالأولى تأويله على وجه يوافق الحق و الدليل .
و رابعها ما لا يصح ظاهره ولا يمكن تأويله إلا على التعسف البعيد فالأولى أن لا نقبله .

فأما الأول المقطوع به فهو أنه أسري به على الجملة ، و أمّا الثاني فمنه ما روي أنه طاف في السماوات و رأى الأنبياء و العرش و السدرة المنتهى و الجنة و النار و نحو ذلك . و أمّا الثالث فنحو ما روي أنه رأى قوما في الجنة يتنعمون فيها و قوما في النار يعذبون فيها فيحمل على أنه رأى صفتهم أو أسماءهم ، و أمّا الرابع فنحو ما روي أنه ﷺ كلم الله جهرة و رآه و قعد معه على سريريه و نحو ذلك مما يوجب ظاهره التشبيه ، والله سبحانه متقدس عن ذلك ، و كذلك ما روي أنه شقّ بطنه و غسله لأنه ﷺ كان طاهرا مطهرا من كل سوء و عيب و كيف يطهر القلب و ما فيه من الاعتقاد بالماء . انتهى .

و ما ذكره من التقسيم في محله غير أن في غالب ما أورده من الأمثلة للأقسام منظور فيه فما ذكره من الطواف و رؤية الأنبياء و نحو ذلك تمثلات برزخية أو روحية و كذا ما ذكره من حديث شقّ البطن و الغسل تمثّل برزخي لاخير فيه و أحاديث الإسراء مملوءة من ذكر هذا النوع من التمثّل كتمثّل الدنيا في هيئة مرءة عليها من كل زينة الدنيا ، و تمثّل دعوة اليهودية و النصرانية و ما شاهده من أنواع النعيم و العذاب لأهل الجنة و النار و غير ذلك .

و مما يؤيد هذا الذي ذكرناه ما في السنة هذه الأخبار من الاختلاف في بيان حقيقة واحدة كما في بعضها من صعوده ﷺ إلى السماء بالبراق وفي آخر على جناح جبريل وفي آخر بمعراج منصوب على صخرة بيت المقدس إلى السماء إلى غير ذلك مما يعثر عليه الباحث المتدبر في خلال هذه الروايات .
فهذه و أمثالها ترشد إلى أنّ هذه البيانات موضوعة على التمثيل أو التمثّل الروحيّ، و وقوع هذه التمثيلات في ظواهر الكتاب والسنة ممّا لا سبيل إلى إنكاره البتّة .





وَآتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ الْأَلَّا تَتَّخِذُوا مِن دُونِي
وَكَيْلًا (٣) ذُرِّيَّةً مِّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا (٤) وَقَضَيْنَا إِلَى
بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا (٤)
فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ
الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا (٥) ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكُرَّةَ عَلَيْهِمْ وَامْدَدْنَاكُمْ
بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا (٦) إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ
أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوقُوا وَجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا
دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُبْتَجَرُوا مَا عَلِمُوا تُبْتِيرًا (٧) عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمْ وَإِنْ
عُدْتُمْ عُدْنَا وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا (٨) .

﴿بيان﴾

الظاهر من سياق آيات صدر السورة أنها مسوقة لبيان أن السنة الإلهية في
الأمم الإنسانية جرت على هدايتهم إلى طريق العبودية وسبيل التوحيد وأمكنهم
من الوصول إلى ذلك باختيارهم فآتاهم من نعم الدنيا والآخرة ، و أمدّهم بأسباب
الطاعة والمعصية فإن أطاعوا وأحسنوا أثابهم بسعادة الدنيا والآخرة ، وإن أساءوا
وعصوا جازاهم بنكال الدنيا وعذاب الآخرة .

وعلى هذا فهذه الآيات السبع كالمثال يمثل به ما جرى من هذه السنة العامة
في بني إسرائيل أنزل الله على نبيهم الكتاب وجعله لهم هدى يهتدون به وقضى

إليهم فيه أنهم سيعلمون و يطغون و يفسقون فينتقم الله منهم باستيلاء عدوهم عليهم
بالإذلال والقنل والأسر ثم يعودون إلى الطاعة فيعود تعالى إلى النعمة والرحمة ثم
يستعلمون ويطغون ثانياً فينتقم الله منهم ثانياً بأشد مما في المرة الأولى ثم من المرجو
أن يرحمهم ربهم وإن يعودوا يعد .

و من ذلك يستنتج أن الآيات السبع كالتوطئة لما سيذكر بعدها من جريان
هذه السنة العامة في هذه الأمة، والآيات السبع كالمعترضة بين الآية الأولى والتاسعة.
قوله تعالى : « و آتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبني إسرائيل ألا تتخذوا
من دوني وكيلاً » الكتاب كثيراً ما يطلق في كلامه تعالى على مجموع الشرائع
المكتوبة على الناس القاضية بينهم فيما اختلفوا فيه من الاعتقاد والعمل ففيه دلالة
على اشتماله على الوظائف الاعتقادية والعملية التي عليهم أن يأخذوها و يتلبسوا
بها ، و لعلمه لذلك قيل : « و آتينا موسى الكتاب » ولم يقل التوراة ليدل به على
اشتماله على شرائع مفترضة عليهم .

و بذلك يظهر أن قوله : « وجعلناه هدى لبني إسرائيل » بمنزلة التفسير
لا يتأثره الكتاب . و كونه هدى أي هادياً لهم هو بيانه لهم شرائع ربهم التي لو أخذوها
و عملوا بها لاهتدوا إلى الحق و نالوا سعادة الدارين .

وقوله : « ألا تتخذوا من دوني وكيلاً » أن ؛ فيه للتفسير ومدخولها محصل ما
يشتمل عليه الكتاب الذي جعل هدى لهم فيؤل المعنى إلى أن محصل ما كان الكتاب
يدينه لهم و يهديهم إليه هو نهيهم إياهم أن يشركوا بالله شيئاً ويتخذوا من دونه و كيلاً
فقوله : « لا تتخذوا من دوني و كيلاً » تفسير لقوله : « وجعلناه هدى لبني إسرائيل »
إن كان ضمير « لا تتخذوا » عائداً إليهم كما هو الظاهر ، و تفسير لجميع ما تقدمه
إن احتمل رجوعه إلى موسى و بني إسرائيل جميعاً .

و في الجملة التفات من التكلم مع الغير إلى التكلم وحده ووجهه بيان كون
التكلم مع الغير لغرض التعظيم و جريان السياق على ما كان عليه من التكلم مع
الغير كأن يقال : « أن لا تتخذوا من دوننا و كلاً » لا يناسب معنى التوحيد الذي

سيقت له الجملة ، ولذلك عدل فيها إلى سياق التكلم وحده ثم لما ارتفعت الحاجة رجع الكلام إلى سياقه السابق ف قيل : « ذرية من حملنا مع نوح » .
 ورجوع اتخاذ الوكيل من دون الله إلى الشرك إنما هو من جهة أن الوكيل هو الذي يكمل إصلاح الشؤون الضرورية لموكله ويقدم على رفع حوائجه وهو الله سبحانه فاتخاذ غيره رباً هو اتخاذ وكيل من دونه .

قوله تعالى : « ذرية من حملنا مع نوح إنه كان عبداً شكوراً » تطلق الذرية على الأولاد بعناية كونهم صغاراً ملحقين بآبائهم ، وهي - على ما يهدي إليه السياق - منصوبة على الاختصاص ويفيد الاختصاص عناية خاصة من المتكلم به في حكمه فهو بمنزلة التعليل كقوله تعالى : « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت » الأحزاب : ٣٣ أي ليفعل بكم ذلك لأنكم أهل بيت النبوة .

فقوله : « ذرية من حملنا مع نوح » يفيد فائدة التعليل بالنسبة إلى ما تقدمه كما أن قوله : « إنه كان عبداً شكوراً » يفيد فائدة التعليل بالنسبة إليه .

أما الأول فلأن الظاهر أن تعلق العناية بهم إنما هو من جهة ما سبق من الله سبحانه لأهل سفينة نوح من الوعد الجميل حين نجّاهم من الطوفان وأمر نوحاً بالهبوط بقوله : « يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك وعلى أمم ممن معك وأمم سنمتعهم ثم نضطرهم إلى عذاب ألیم » هود : ٤٨ ففي إنزاله الكتاب لموسى وجعله هدى لبني إسرائيل إنجازاً للوعد الحسن الذي سبق لآبائهم من أهل السفينة وجرى على السنة الإلهية الجارية في الأمم فكأنه قيل : أنزلنا على موسى الكتاب وجعلناه هدى لبني إسرائيل لأنهم ذرية من حملنا مع نوح وقد وعدناهم السلام والبركات والتمتع .

وأما الثاني فلأن هذه السنة أعني سنة الهداية والإرشاد وطريقة الدعوة إلى التوحيد هي بعينها السنة التي كان نوح عليه السلام أول من قام بها في العالم البشري فشكر بذلك نعمة الله وأخلص له في العبودية - وقد تقدم مراراً أن الشكر بحقيقته يلازم الإخلاص في العبودية - فشكر الله له ، وجعل سنته باقية بقاء الدنيا ، وسلم

عليه في العالمين ، و أثنابه بكل كلمة طيبة و عمل صالح إلى يوم القيامة كما قال تعالى : « وجعلنا ذريته هم الباقين و تركنا عليه في الآخرين سلام على نوح في العالمين إننا كذلك نجزي المحسنين » الصافات : ٨٠ .

فيتلخص معنى الآيتين في مثل قولنا : إننا جزينا نوحا بما كان عبداً شكوراً لنا أننا أبقينا دعوته و أجرينا سنته و طريقته في ذرية من حملناه معه في السفينة و من ذلك أننا أنزلنا على موسى الكتاب وجعلناه هدى لبني إسرائيل .

و يظهر من قوله في الآية : « ذرية من حملنا مع نوح » و من قوله : « وجعلنا ذريته هم الباقين » أن الناس ذرية نوح عليه السلام من جهة الابن والبنت معا ، ولو كانت الذرية منتهية إلى أبنائه فقط و كان المراد بقوله : « من حملنا مع نوح » أبناؤه فقط كان الأحسن بل المتعين أن يقال : ذرية نوح و هو ظاهر .

و للقوم في إعراب الآية وجوه أخرى كثيرة كقول من قال : إن « ذرية » منصوب على النداء بحذف حرفه ، والتقدير يا ذرية من حملنا ، وقيل : مفعول أول لقوله : تتخذوا ومفعوله الثاني قوله : « و كيلا » والتقدير أن لاتتخذوا ذرية من حملنا مع نوح و كيلا من دوني ، وقيل : بدل من موسى في الآية السابقة وهي وجوه ظاهرة السخافة .

و يتلوه في ذلك قول من قال : إن ضمير « إنه » عائد إلى موسى دون نوح و الجملة تعليل لإيتائه الكتاب أو لجعله عليه السلام هدى لبني إسرائيل بناء على رجوع ضمير « وجعلناه » إلى موسى دون الكتاب .

قوله تعالى : « و قضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين و لتعلن علواً كبيراً » قال الراغب في المفردات : القضاء فصل الأمر قولاً كان ذلك أو فعلاً ، و كل واحد منهما على وجهين : إلهي و بشري فمن القول الإلهي قوله : « و قضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه » أي أمر بذلك ، و قال : « و قضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب » فهذا قضاء بالاعلام و الفصل في الحكم أي أعلمناهم وأوحينا إليهم و حياً جزماً و على هذا « و قضينا إليه ذلك الأمر أن دابروا هؤلاء مقطوع » .

ومن الفعل الإلهي قوله : « والله يقضي بالحق » والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء » وقوله : « فقضاهن سبع سماوات في يومين » إشارة إلى إيجاده الإبداعي والفراغ منه نحو : « بديع السماوات والأرض » .

قال : ومن القول البشري نحو قضي الحاكم بكذا فإن حكم الحاكم يكون بالقول ، ومن الفعل البشري « فإذا قضيتم مناسككم » « ثم ليقضوا تفهمهم وليوفوا نذورهم » انتهى موضع الحاجة .

والعلو هو الارتفاع وهو في الآية كناية عن الطغيان بالظلم والتعدي ويشهد بذلك عطفه على الإفساد عطف التفسير ، وفي هذا المعنى قوله : « إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعا » .

ومعنى الآية وأخبرنا وأعلمنا بني إسرائيل إخبارا قاطعا في الكتاب وهو التوراة : أقسم وأحق هذا القول أنكم شعب إسرائيل ستفسدون في الأرض وهي أرض فلسطين وما يتبعها مرتين مرتة بعد مرتة وتعلون علوا كبيرا وتطفون طغيانا عظيما .

قوله تعالى : « فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عبادا لنا » الخ قال الراغب : البؤس والبأس والبأساء الشدة والمكروه إلا أن البؤس في الفقر والحرب أكثر والبأس والبأساء في النكاية نحو والله أشد بأسا وأشد تنكيلا . انتهى موضع الحاجة . وفي المجمع : الجوس التخلل في الديار يقال : تركزت فلانا يجوس بني فلان ويجوسهم ويدوسهم أي يطوهم قال أبو عبيد : كل موضع خالطته وطأته فقد حسته وجسته قال : وقيل : الجوس طلب الشيء باستقصاء . انتهى .

وقوله : « فإذا جاء وعد أولاهما » تفریع على قوله : « لنفسدن » الخ وضمير التثنية راجع إلى المرتين وهما الإفسادتان فالمراد بها الإفسادة الأولى ، والمراد بوعد أولاهما ما وعدهم الله من النكال والنقمة على إفسادهم فالوعد بمعنى الموعد ، ومجيء الوعد كناية عن وقت إنجازه ، ويدل ذلك على أنه وعدهم على إفسادهم مرتين وعدين ولم يذكر إيجازا فكأنه قيل : لنفسدن في الأرض مرتين

و نحن نعدكم الانتقام على كل منهما فإذا جاء وعد المرة الأولى الخ كل ذلك ومعونة السياق .

وقوله : « بعثنا عليكم عبدا لنا أولي بأس شديد » أي أنهنضناهم وأرسلناهم إليكم ليدلّوكم و ينتقموا منكم ، والدليل على كون البعث للانتقام والإذلال قوله : « أولي بأس شديد » الخ .

ولا ضير في عدّ مجيئهم إلى بني إسرائيل مع ما كان فيه من القتل الذريع والأسر والسبي والنهب والتخريب بعثاً إلهياً لأنه كان على سبيل المجازاة على إفسادهم في الأرض وعلوهم وبعيهم بغير الحق ، فما ظلمهم الله ببعث أعدائهم وتأبيدهم عليهم ولكن كانوا هم الظالمين لأنفسهم .

وبذلك يظهر أن لادليل من الكلام يدل على قول من قال : إن المراد بقوله : « بعثنا عليكم » الخ أمرنا قوما مؤمنين بقتالكم وجهادكم لاقتضاء ظاهر قوله : « بعثنا » وقوله : « عبدا » هو ذلك ، وذلك لما عرفت أن عدّ ذلك بعثاً إلهياً لا مانع فيه بعد ما كان على سبيل المجازاة ، وكذا لا مانع من عدّ الكفار عبداً لله مع ما تعقبه من قوله : « أولي بأس شديد » .

ونظيره قول من قال : يجوز أن يكون هؤلاء المبعوثون مؤمنين أمرهم الله بجهاد هؤلاء ، و يجوز أن يكونوا كفاراً فتألّفهم نبي من الأنبياء لحرب هؤلاء وسلطهم على أمثالهم من الكفار والفساق و يرد عليه نظير ما يرد على سابقه .

وقوله : « وكان وعدا مفعولاً » تأكيد لكون القضاء حتما لازماً والمعنى فإذا جاء وقت الوعد الذي وعدناه على المرة الأولى من إفسادكم مرتين بعثنا وأنهنضنا عليكم من الناس عبداً لنا أولي بأس و شدة شديدة فدخلوا بالقهر والغلبة أرضكم وتوسطوا في دياركم فأدلوكم وأذهبوا استقلالكم وعلوكم وسؤددكم وكان وعدا مفعولاً لا محيص عنه .

قوله تعالى : « ثم رددنا لكم الكثرة عليهم و أمددناكم بأموال و بنين و جعلناكم أكثر نفيراً » قال في المجمع : الكثرة معناه الرجعة و الدولة ، و النفير

العدد من الرجال قال الزجاج : و يجوز أن يكون جمع نفر كما قيل : العبيد و الضئین و المعيز و الكليب ، و نفر الإنسان و نفره و نغيره و نافرته رهطه الذين ينصرونه و ينفرون معه انتهى .

و معنى الآية ظاهر ، و ظاهرها أن بني إسرائيل ستعود الدولة لهم على أعدائهم بعد و عدالمرة الأولى فيغلبونهم و يقهرونهم و يتخلصون من استعبادهم و استرقاقهم و أن هذه الدولة سترجع إليهم تدريجاً في برهة معتد بها من الزمان كما هو لازم إمدادهم بأموال و بنين و جعلهم أكثر نفيراً .

و في قوله في الآية التالية : « إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم و إن أسأتم فلها » إشعار بل دلالة بمعونة السياق أن هذه الواقعة و هي رد الكرة لبني إسرائيل على أعدائهم إنما كانت لرجوعهم إلى الإحسان بعد مذاقوا و وبال إساءتهم قبل ذلك كما أن إنجاز وعد الآخرة إنما كان لرجوعهم ثانياً إلى الإساءة بعد رجوعهم هذا إلى الإحسان .

قوله تعالى : « إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم و إن أسأتم فلها » اللام في « لأنفسكم » و « فلها » للاختصاص أي إن كلاً من إحسانكم و إساءتكم يختص بأنفسكم دون أن يلحق غيركم ، و هي سنة الله الجارية أن العمل يعود أثره و تبعته إلى صاحبه إن خيراً و إن شراً فهو كقوله : « تلك أمة قد خلت لها ما كسبت و لكم ما كسبت » البقرة : ١٤١ .

فاللحاق مقام بيان أن أثر العمل لصاحبه خيراً كان أو شراً ، و ليس مقام بيان أن الإحسان ينفع صاحبه و الإساءة تضره حتى يقال : و إن أسأتم فعليها كما قيل : « لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت » البقرة : ٢٨٦ .

فلا حاجة إلى ما تكلفه بعضهم أن اللام في قوله : « و إن أسأتم فلها » بمعنى على ، و قول آخرين : إنها بمعنى إلى لأن الإساءة تتعدى بها يقال : أساء إلى فلان و يسيء إليه إساءة ، و قول آخرين : إنها للاستحقاق كقوله : « ولهم عذاب أليم » .

و ربّما أُورد على كون اللّام للاختصاص بأنّ الواقع على خلافه فكثيراً ما يتعدّى أثر الإحسان إلى غير محسنه و أثر الإساءة إلى غير فاعلها و هو ظاهر .
والجواب عنه أنّ فيه غفلة عمّا يراه القرآن الكريم في آثار الأعمال أمّا آثار الأعمال الأخرويّة فإنّها لا تتعدّى صاحبها البتّة قال تعالى : « من كفر فعليه كفره و من عمل صالحاً فلأنفسهم يمهّدون » الروم : ٤٤ ، و أمّا الآثار الدنيويّة فإنّ الأعمال لا تؤثّر أثراً في غير فاعلها إلّا أن يشاء الله من ذلك شيئاً على سبيل النعمة على الغير أو النعمة أو الابتلاء و الامتحان فليس في مقدرة الفاعل أن يوصل أثر فعله إلى الغير دائماً إلّا أحياناً يريد الله لكنّ الفاعل يلحقه أثر فعله الحسن أو السيّء دائماً من غير تخلف .

فللمحسن نصيب من إحسانه و للمسيء نصيب من إساءته قال تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرّة خيراً يره و من يعمل مثقال ذرّة شراً يره » الزلزال : ٨ فأثر الفعل لا يفارق فاعله إلى غيره ، و هذا معنى ما روي عن عليّ عليه السلام أنّه قال : ما أحسنت إلى أحد ولا أسأت إليه و تلا الآية .

قوله تعالى : « فإذا جاء وعد الآخرة ليسوّوا وجوهكم و ليدخلوا المسجد كما دخلوه أوّل مرّة و ليتبّروا ما علوا تتبيرا » التّغيير الإهلاك من التّبار بمعنى الهلاك و الدمار .

و قوله : « ليسوّوا وجوهكم » من المساءة يقال : ساء زيد فلان إذا أحرزته و هو على ما قيل متعلّق بفعل مقدّر محذوف للإيجاز ، و اللّام للغاية و التقدير بعنائهم ليسوّوا وجوهكم بظهور الحزن و الكآبة فيها و بدو آثار الذلّة و المسكنة و صغار الاستعباد عليها بما يرتكبونه فيكم من القتل الذريع و السبي و النهب .

و قوله : « و ليدخلوا المسجد كما دخلوه أوّل مرّة » المراد بالمسجد هو المسجد الأقصى - بيت المقدس - ولا يعبؤ بما ذكره بعضهم أنّ المراد به جميع الأرض المقدّسة مجازاً ، و في الكلام دلالة أوّلاً أنّهم في وعد المرّة الأولى أيضاً دخلوا المسجد عنوة و إنّما لم يذكر قبلاً للإيجاز ، و ثانياً أنّ دخولهم المسجد إنّما كان

للمهتك و التخريب ، و ثالثاً يشعر الكلام بأنّ هؤلاء المهاجمين المبعوثين لمجازاة بني إسرائيل و الانتقام منهم هم الذين بعثوا عليهم أوّلاً .

و قوله : « و ليتّبّروا ما علوا تتبيرا » أي ليهلكوا الذي غلبوا عليه إهلاكاً فيقتلوا النقص و يحرقوا الأموال و يهدموا الأبنية و يخربوا البلاد ، و احتمل أن يكون مامصدرية بحذف مضاف و تقدير الكلام : و ليتّبّروا مدّة علوهم تتبيرا و المعنى الأوّل أقرب إلى الفهم و أوفق بالسياق .

و المقايسة بين الوعدين أعني قوله : « بعثنا عليكم عبادا لنا » الخ و قوله : « ليسوؤا و جوهكم » الخ يعطي أن الثاني كان أشدّ على بني إسرائيل و أمرٌ وقد كادوا أن يفنوا و يببّدوا فيه عن آخرهم و كفى في ذلك قوله تعالى : « و ليتّبّروا ما علوا تتبيرا » .

والمعنى فاذا جاء وقت و عدالمرة الآخرة وهي الثانية من الإفسادتين بعثناهم ليسوؤا و جوهكم بظهور الحزن و الكآبة و بدو الذلّة و المسكنة و ليدخلوا المسجد الأقصى كما دخلوه أوّل مرة و ليهلكوا الذي غلبوا عليه و يفنوا الذي مرّ و اعليه إهلاكاً و إفناء .

قوله تعالى : « عسى ربكم أن يرحمكم و إن عدتم عدنا و جعلنا جهنم للكافرين حصيراً » الحصر من الحصر و هو - على ما ذكره - التضييق و الحبس قال تعالى : « و احصروهم » التوبة : ه أي ضيقوا عليهم .

و قوله : « عسى ربكم أن يرحمكم » أي بعد البعث الثاني على ما يفيد السياق و هو ترجّح للرحمة على تقدير أن يتوبوا و يرجعوا إلى الطاعة و الإحسان بدليل قوله : « و إن تعودوا نعد » أي و إن تعودوا إلى الإفساد و العلو ، بعد ما رجعت عنه و رحمكم نعد إلى العقوبة و النكال ، و جعلنا جهنم للكافرين حصيراً و مكاناً حابساً لا يستطيعون منه خروجاً .

و في قوله : « عسى ربكم أن يرحمكم » التفات من التكلّم مع الغير إلى الغيبة و كأنّ الوجه فيه الإشارة إلى أنّ الأصل الذي يقتضيه ربوبيته تعالى أن يرحم

عباده إن جروا على ما يقتضيه خلقهم و يرشد إليه فطرتهم إلا أن ينحرفوا عن خط الخلق و يخرجوا عن صراط الفطرة ، والإيماء إلى هذه النكتة بوجوب ذكر وصف الرب فاحتاج السياق أن يتغير عن التكلم مع الغير إلى الغيبة ثم لما استوفيت النكتة بقوله : « عسى ربكم أن يرحمكم » عاد الكلام إلى ما كان عليه .

﴿ بحث روائي ﴾

في تفسير البرهان عن ابن بابويه باسناده عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : إن نوحاً إنما سمي عبداً شكوراً لأنه كان يقول إذا أمسى وأصبح : اللهم إنني أشهدك أنه ما أمسى وأصبح بي من نعمة أو عافية في دين أو دنيا فمك وحدثك لا شريك لك ، لك الحمد ولك الشكر بها علي حتى ترضى و بعد الرضا .

أقول : وروي هذا المعنى بنفاوت يسير بعدة طرق في الكافي و تفسير القمي و العياشي .

و في الدر المنثور أخرج ابن مردويه عن أبي فاطمة أن النبي صلى الله عليه وآله قال : كان نوح عليه السلام لا يحمل شيئاً صغيراً ولا كبيراً إلا قال : بسم الله و الحمد لله فسماه الله عبداً شكوراً .

أقول : و الروايات لا تنافي ما تقدم من تفسير الشكر بالإخلاص فمن المعلوم أن دعاءه لم يكن إلا عن تحققه بحقيقة ما دعا به ولا ينفك ذلك عن الإخلاص في العبودية .

و في تفسير البرهان عن ابن قولويه باسناده عن صالح بن سهل عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل : « وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين » قال : قتل أمير المؤمنين وطعن الحسن بن علي عليهما السلام و لتعلن علواً كبيراً » قال : قتل الحسين عليه السلام « فإذا جاء وعداؤهما » قال : إذا جاء نصر الحسين « بعثنا عليكم عبادنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار » قوم يبعثهم الله قبل قيام القائم لا يدعون لآل محمد وترأ إلا أخذوه « و كان وعداً مفعولاً » .

أقول : و في معناها روايات أخرى و هي مسوقة لتطبيق ما يجري في هذه الأمة من الحوادث على ما جرى منها في بني إسرائيل تصديقاً لما تواتر عن النبي صلى الله عليه و آله أن هذه الأمة ستر كعب ما كعبته بنو إسرائيل حذو النعل بالنعل و القذة بالقذة حتى لو دخلوا حجر ضرب لدخله هؤلاء ، وليست الروايات واردة في تفسير الآيات ، و من شواهد ذلك اختلاف ما فيها من التطبيق .

و أمّا أصل القصة التي تنضم منها الآيات الكريمة فقد اختلفت الروايات فيها اختلافاً عجيباً يسلب عنها التعويل ، و لذلك تر كماً إيرادها ههنا من أرادها فليراجع جوامع الحديث من العامة و الخاصة .

وقد نزل على بني إسرائيل منذ استقلوا بالملك و السؤدد نوازل هامة كثيرة فوق اثنتين - على ما يضبطه تاريخهم - يمكن أن ينطبق ما تضمنته هذه الآيات على اثنتين منها لكن الذي هو كالمسلم عندهم أن إحدى هاتين الكتبتين اللتين تشير إليهما الآيات هي ما جرى عليهم بيد بخت نصر (نبو كد نصر) من ملوك بابل قبل الميلاد بستة قرون تقريباً .

و كان ملكاً ذا قوة و شوكة من جبابرة عهده ، و كان يحمي بني إسرائيل فعصوه و تمرّدوا عليه فسار إليهم بجيوش لا قبل لهم بها و حاصر بلادهم ثم فتحها عنوة فخرّب البلاد و هدم المسجد الأقصى و أحرق التوراة و كتب الأنبياء و أباد النفوس بالقتل العام و لم يبق منهم إلا شذمة قليلة من النساء و الذراري و ضعفاء الرجال فأسروهم و سيرهم معه إلى بابل فلم يزلوا هناك لا يحميهم حام ولا يدفع عنهم دافع طول زمن حياة بخت نصر و بعده زمانا طويلاً حتى قصد الكسرى كورث أحد ملوك الفرس العظام بابل و فتحه تاطّف على الأسرى من بني إسرائيل و أذن لهم في الرجوع إلى الأرض المقدّسة ، و أعانهم على تعمير الهيكل - المسجد الأقصى - و تجديد الأبنية و أجاز لعزراء أحد كهنتهم أن يكتب لهم التوراة وذلك في نيّف و خمسين و أربعمائة سنة قبل الميلاد .

و الذي يظهر من تاريخ اليهود أن المبعوث أو لا لتخريب بيت المقدس هو

بخت نصر وبقي خراباً سبعين سنة ، والمبعوث ثانياً هو قيصر الروم إسپيانوس سير
إليهم وزيره طوطوز فخر ب البيت وأذل القوم قبل الميلاد بقرن تقريباً .

وليس من البعيد أن يكون الحادثان هما المرادتان في الآيات فإن الحوادث
الأخرى لم تكن جمعهم ولم تذهب بملكهم واستقلالهم بالمرّة لكن نازلة بخت نصر
ذهب بجمعهم وسؤددهم إلى زمن كورش ثم اجتمع شملهم بعده برهة ثم غلب عليهم
الروم و أذهبت بقوتهم وشوكتهم فلم يزالوا على ذلك إلى زمن ظهور الإسلام .

ولا يبعده إلا ما تقدّم من الإشارة إليه في تفسير الآيات أن فيها إشعاراً بأن
المبعوث إلى بني إسرائيل في المرّة الأولى والثانية قوم بأعيانهم وأن قوله : « ثم
رددنا لكم الكرّة عليهم » مشعر بأن الكرّة من بني إسرائيل على القوم المبعوثين
عليهم أولاً ، وأن قوله : « فاذا كان وعد الآخرة ليسووا وجوهكم » مشعر برجوع
ضمير الجمع إلى ما تقدّم من قوله : « عباداً لنا » .

لكنه إشعار من غير دلالة ظاهرة لجواز أن يكون المراد كرّة من غير بني
إسرائيل على أعدائهم وهم ينتفعون بها وأن يكون ضمير الجمع عائداً إلى ما يدل
عليه الكلام بسياقه من غير إيجاب السياق أن يكون المبعوثون ثانياً هم المبعوثين
أولاً .

☆☆☆

ان هذا القرآن يهتدى للتي هي اقوم و يبشر المؤمنين الذين يعملون
 الصالحات ان لهم اجرا كبيرا (٩) و ان الذين لا يؤمنون بالآخرة اعتدنا
 لهم عذابا اليميا (١٠) و يدع الانسان بالشر دعاه بالخير و كان الانسان
 عجولا (١١) و جعلنا الليل و النهار آيتين فمحونا آية الليل و جعلنا آية
 النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم و لتعلموا عدد السنين و الحساب و
 كل شيء فصلناه تفصيلا (١٢) و كل انسان الزمناه طائره في عنقه و نخرج
 له يوم القيامة كتابا يلقيه منشورا (١٣) اقرء كتابك كفى بنفسك اليوم
 عليك حسيبا (١٤) من اهتدى فانما يهتدى لنفسه و من ضل فانما يضل عليها
 ولا تزر وازرة وزر اخرى و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا (١٥) و اذا اردنا
 ان نهلك قرية امرنا مترفينا ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها
 تدميرا (١٦) و كم اهلكنا من القرون من بعد نوح و كفى بربك بذنوب
 عباده خبيرا بصيرا (١٧) من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن
 نريد ثم جعلنا له جهنم يصليها مذموما مدحورا (١٨) و من اراد الآخرة
 وسعى لها سعيها وهو مؤمن فاولئك كان سعيهم مشكورا (١٩) كلا نمدد
 هؤلاء و هؤلاء من عطاء ربك و ما كان ربك محظورا (٢٠) انظر
 كيف فضلنا بعضهم على بعض و للآخرة اكبر درجات و اكبر تفضيلا (٢١)
 لا تجعل مع الله الها آخر فتقعد مذموما مخذولا (٢٢)

﴿ بيان ﴾

كان القبيل السابق من الآيات يذكر كيفية جريان السنّة الإلهيّة في هداية الإنسان إلى سبيل الحقّ ودين التوحيد ثمّ إسعاد من استجاب الدعوة الحقّة في الدنيا والآخرة و عقاب من كفر بالحقّ و فسق عن الأمر في دنياه و عقباء ، و كان ذكر نزول التوراة و ما جرى بعد ذلك على بني إسرائيل كالمثال الذي يورد في الكلام لتطبيق الحكم الكلّي على أفراد و مصاديقه ، وهذا القبيل من الآيات يذكر جريان السنّة المذكورة في هذه الأُمَّة كما جرت في أُمَّة موسى ، وقد استنتج من الآيات لزوم التجنّب عن الشرك و وجوب التزام طريق التوحيد حيث قيل : « لا تجعل مع الله إلهاً آخر فتتعد مذموماً مخذولاً » .

قوله تعالى : « إنّ هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم » أي للملّة التي هي أقوم كما قال تعالى : « قل إنّني هداني ربيّ إلى صراط مستقيم ديناً قيماً ملّة إبراهيم حنيفاً » الأنعام : ١٦١ .

والأقوم أفعل تفضيل والأصل في الباب القيام ضدّ القعود الذي هو أحد أحوال الإنسان و أوضاعه ، و هو أعدل حالاته يتسلّط به على ما يريد من العمل بخلاف القعود والاستلقاء والانبطاح ونحوها ثمّ كُنّي به عن حسن تصدّيه للأمر إذا قوي عليها من غير عجز ووعي وأحسن إدارتها للغاية يقال : قام بأمر كذا إذا تولّاه وقام على أمر كذا أي راقبه وحفظه وراعى حاله بما يناسبه .

و قد وصف الله سبحانه هذه الملّة الحنيفيّة بالقيام كما قال : « فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم » الروم : ٣٠ ، و قال : « فأقم وجهك للدين القيم » الروم : ٤٣ .

و ذلك لكون هذا الدين مهيمناً على ما فيه خير دنياهم و آخرتهم قيماً على إصلاح حالهم في معاشهم و معادهم ، و ليس إلّا لكونه موافقاً لما تقتضيه الفطرة الإنسانيّة والخلقة التي سوّاه الله سبحانه عليها و جهّزه بحسبها بما يهديه إلى غايته

التي أريدت له ، و سعادته التي هيئت لأجله .

و على هذا فوصف هذه الملة في قوله : « للتي هي أقوم » بأنها أقوم إن كان بقياسها إلى سائر الملل إنما هو من جهة أن كلاً من تلك الملل سنة حبوية اتخذها ناس لينتفعوا بها في شيء من أمور حياتهم لكنّها إن كان تنفعهم في بعضها فهي تضرهم في بعض آخر و إن كانت تبرز لهم شطراً ممّا فيه هواهم فهي تفوت عليهم شطراً عظيماً ممّا فيه خيرهم ، و إنّما ذلك الإسلام يقوم على حياتهم و بجميع ما يهتمهم في الدنيا والآخرة من غير أن يفوته فائت فالملة الحنيفية أقوم من غيرها على حياة الإنسان .

و إن كان بالقياس إلى سائر الشرائع الإلهية السابقة كشريعة نوح وموسى وعيسى عليه السلام كما هو ظاهر جعلها ممّا يهدي إليها القرآن قبلاً ما تقدّم من ذكر التوراة وجعلها هدى لبني إسرائيل فإنّما هو من جهة أن هذه الملة الحنيفية أكمل من الملل السابقة التي تتضمنها كتب الأنبياء السابقين فهي تشتمل من المعارف الإلهية على آخر ما تتحمّله البنية الإنسانية و من الشرائع على ما لا يشذّ منه شاذّ من أعمال الإنسان الفردية والاجتماعية ، وقد قال تعالى : « و أنزلنا إليك الكتاب بالحقّ مصدقاً لما بين يديه من الكتاب و مهيمناً عليه » المائدة : ٤٨ فما يهدي إليه القرآن أقوم ممّا يهدي إليه غيره من الكتب .

قوله تعالى : « و يبشّر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم أجراً كبيراً » الصالحات صفة محذوف موصوفها اختصاراً والتقدير و عملوا الأعمال الصالحات .

وفي الآية جعل حقّ للمؤمنين الذين آمنوا وعملوا الصالحات على الله سبحانه كما يؤيّدته تسمية ذلك أجراً ، و يؤيّدته أيضاً قوله في موضع آخر : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم أجر غير ممنون » حم السجدة : ٨ ولا محذور في أن يكون لهم على الله حقّ إذا كان الله سبحانه هو الجاعل له ، ونظيره قوله : « ثمّ ننجي رسلنا والذين آمنوا كذلك حقّاً علينا ننج المؤمنين » يونس : ١٠٣ .

والعناية في الآية ببيان الحقّ الوعد المنجز كما أن الآية التالية تعني ببيان

الوعيد المنجز وهو العذاب لمن يكفر بالآخرة ، وأمّا من آمن ولم يعمل الصالحات فليس ممّن له على الله أجر منجز وحقّ ثابت بل أمره مراعى بتوبة أو شفاة حتّى يلحق بذلك على معشر الصالحين من المؤمنين قال تعالى : « و آخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا و آخر سيئا عسى الله أن يتوب عليهم » التوبة : ١٠٢ وقال : « و آخرون مرجون لأمر الله إمّا يعدّ بهم و إمّا يتوب عليهم » التوبة : ١٠٦ .

نعم لهم ثبات على الحقّ بإيمانهم كما قال تعالى : « وبشّر الذين آمنوا أنّ لهم قدم صدق عند ربّهم » يونس : ٢ و قال : « يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا و في الآخرة » إبراهيم : ٢٧ .

قوله تعالى : « و أنّ الذين لا يؤمنون بالآخرة أعتدنا لهم عذاباً أليماً » الإعتاد الإعداد و التهيئة من العتاد بالفتح وهو على ما ذكره الراغب ادّخار الشيء قبل الحاجة إليه كالإعداد .

و ظاهر السياق أنّه عطف على قوله في الآية السابقة : « أنّ لهم » الخ فيكون التقدير و يبشّر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أنّ الذين لا يؤمنون الخ و كون ذلك بشارة للمؤمنين من حيث إنّ انتقام إلهي من أعدائهم في الدين .

و إنّما خصّ بالذكر من أوصاف هؤلاء عدم إيمانهم بالآخرة مع جواز أن يكفروا بغيرها كالتوحيد و النبوة لأنّ الكلام مسوق لبيان الأثر الذي يعقبه الدين القيم ، و لا موقع للدين و لا فائدة له مع إنكار المعاد و إن اعترف بوحداية الربّ تعالى و غيرها من المعارف ، و لذلك عدّ سبحانه نسيان يوم الحساب أصلاً لكلّ ضلال في قوله « إنّ الذين يضلّون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب » ص : ٢٦ .

قوله تعالى : « و يدع الإنسان بالشرّ دعاءه بالخير و كان الإنسان عجولاً » المراد بالدعاء على ما يستفاد من السياق مطلق الطلب سواء كان بلفظ الدعاء كقوله : اللهمّ ارزقني مالا و ولداً و غير ذلك أو من غير دعاء لفظي بل بطلب و سعي فإنّ ذلك كدّ دعاء و سؤال من الله سواء اعتقد به الإنسان و تنبّه له أم لا إذ لا معطي و لا مانع في الحقيقة إلّا الله سبحانه قال تعالى : « يسأله من في السماوات و الأرض »

الرحمان : ٢٩ و قال : « وآتاكم من كل ما سألتموه » إبراهيم : ٣٤ فالدعاء مطلق الطلب و الباء في قوله : « بالشر » و « بالخير » للصلة والمراد أن الإنسان يدعو الشر و يسأله دعاء كدعائه الخير وسؤاله وطلبه .

و على هذا فالمراد بكون الإنسان عجولاً أنه لا يأخذ بالأناة إذا أراد شيئاً حتى يتروى و يتفكر في جهات صلاحه وفساده حتى يتبين له وجه الخير فيما يريده من الأمر فيطلبه و يسعى إليه بل يستعجل في طلبه بمجرد ما ذكره و تعلق به هوأه فربما كان شراً ففترض به و ربما كان خيراً فانفجع به .

والآية وما يتلوها من الآيات في سياق التوبيخ و اللوم متفرعة على ما تقدم من حديث المن الإلهي بالهداية إلى التي هي أقوم كأنه قيل : إننا أنزلنا كتاباً يهدي إلى ملة هي أقوم تسوق الآخذين بها إلى السعادة و الجنة و تؤد بهم إلى أجر كبير ، وترشدهم إلى الخير كله لكن جنس الإنسان عجول لا يفرق لعجلته بين الخير و الشر بل يطلب كل ما لاح له و يسأل كل ما بداله فتعلق به هوأه من غير تمييز بين الخير و الشر و الحق و الباطل فيرد الشر كما يرد الخير و يهجم على الباطل كما يهجم على الحق .

و ليس ينبغي له أن يستعجل و يطلب كل ما هوأه و يشتهي ولا يحق له أن يرتكب كل ما له استطاعة ارتكابه ، و يقترف كل ما أقدره الله عليه و مكنه منه مستنداً إلى أنه من التيسير الإلهي ولو شاء لمنعه فهذان الليل و النهار آيتان إلهيتان و ليستا على نهط واحد بل آية الليل ممحوة تسكن فيها الحركات و تهدء فيها العيون ، و آية النهار مبصرة تنتبه فيها القوى و يبتغي فيها الناس من فضل ربهم و يعلمون بها عدد السنين و الحساب .

كذلك أعمال الشر و الخير جميعاً كائنة في الوجود باذن الله مقدورة للإنسان باقداره سبحانه لكن ذلك لا يكون دليلاً على جواز ارتكاب الإنسان الشر و الخير جميعاً و أن يستعجل فيطلب كل ما بداله فيرد الشر كما يرد الخير و يقترف المعصية كما يقترف الطاعة بل يجب عليه أن يأخذ عمل الشر ممحوً فلا يقترفه و عمل الخير

«بصراً فيأتي به و يبتغي بذلك فضل ربه من سعادة الآخرة و الرزق الكريم فإن عمل الإنسان هو طائر الذي يدلّه على سعاده و شقائه ، وهو لازم له غير مفارقه فما عمله من خير أو شر فهو لا يفارقه إلى غيره ولا يستبدل به سواء .
هذا ما يعطيه السياق من معنى الآية و يبيّن به :

أولاً : أن الآية وما يتلوها من الآيات مسوقة لغرض التوبيخ و اللوم ، وهو وجه اتصالها وما بعدها بما تقدمها من قوله : « إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم » الآية كما أشرنا إليه آنفاً فهو سبحانه يلوم الإنسان أنه لما به من قريحة الاستعجال لا يقدر نعمة الهداية الإلهية حق قدرها ولا يفرق بين المصلحة التي هي أقوم و بين غيرها فيدعو بالشر دعاه بالخير و يقصد الشقاء كما يقصد السعادة .
و ثانياً : أن المراد بالإنسان هو الجنس دون أفراد معينة منه كالكفار و المشركين كما قيل ، و بالدعاء مطلق الطلب لا الدعاء المصطلح كما قيل ، و بالخير و الشر ما فيه سعادة حياته أو شقاؤه بحسب الحقيقة دون مطلق ما يضر و ينفع كدعاء الإنسان على من رضي عنه بالنجاح و الفلاح و على من غضب عليه بالخيبة و الخسران و غير ذلك . و بالعجلة حب الإنسان أن يسرع ما يهواه إلى التحقق دون اللج و التمهادي على طلب العذاب و المكروه .

و للمفسرين اختلاف عجيب في مفردات الآية ، و كلمات مضطربة في بيان وجه اتصال الآية و كذا الآيات التالية بما قبلها تركنا إيرادها و الغور فيها لعدم جدوى في التعمّض لها من أرادها فليراجع كتبهم .

قوله تعالى : « وجعلنا الليل و النهار آيتين فمحونا آية الليل و جعلنا آية النهار مبصرة » إلى آخر الآية قال في المجمع : مبصرة أي مضيئة منيرة نيرة قال أبو عمرو : أراد يبصر بها كما يقال : ليل نائم و سرّ كاتم ، و قال الكسائي : العرب تقول : أبصر النهار إذا أضاء . انتهى موضع الحاجة .

الليل و النهارهما النور و الظلمة المتعاقبان على الأرض من جهة مواجهة الشمس بالطلوع و زوالها بالغروب و هما كسائر ما في الكون من أعيان الأشياء و

أحوالها آيتان لله سبحانه تدلان بذاتهما على توحيده بالربوبية .

ومن هنا يظهر أن المراد بجعلهما آيتين هو خلقهما كذلك لخلقهما وليستا آيتين ثم جعلهما آيتين وإلباسهما لباس الدلالة فالأشياء كلها آيات له تعالى من جهة أصل وجودها وكنيوتها الدالة على مكوّناتها لا لوصف طار يطرء عليها .

ومن هنا يظهر أيضاً أن المراد بآية الليل كآية النهار نفس الليل كنفس النهار - على أن تكون الإضافة بيانية للامية - والمراد بمحو الليل إظلامه وإخفاؤه عن الأبصار على خلاف النهار .

فما ذكره بعضهم أن المراد بآية الليل القمر ومحوها ما يرى في وجهه من الكلف كما أن المراد بآية النهار الشمس وجعلها مبصرة خلوت قرصها عن المحو و السواد . ليس بسديد فإن الكلام في الآيتين لا آيتي الآيتين . على أن ما فرغ على ذلك من قوله : « لتبتغوا فضلا من ربكم » الخ متفرغ على ضوء النهار وظلمة الليل لاعلى ما يرى من الكلف في وجه القمر وخلوت قرص الشمس من ذلك .

ونظيره في السقوط قول بعضهم : إن المراد بآية الليل ظلمته وبآية النهار ضوءه والمراد بمحو آية الليل إمحاء ظلمته بضوء النهار ونظيره إمحاء ضوء النهار بظلمة الليل وإنما اكتفى بذكر أحدهما لدلالته على الآخر .

ولا يخفى عليك وجه سقوطه بتدكر ما أشرنا إليه سابقاً فإن الغرض بيان وجود الفرق بين الآيتين مع كونهما مشتركتين في الآئمة والدلالة ، وما ذكره من المعنى يبطل الفرق .

وقوله : « لتبتغوا فضلا من ربكم » متفرغ على قوله : « وجعلنا آية النهار مبصرة » أي جعلناها مضيئة لتطلبوا فيه رزقاً من ربكم فإن الرزق فضله وعطاؤه تعالى .

وذكر بعضهم أن التقدير : لتسكنوا بالليل ولتبتغوا فضلا من ربكم بالنهار إلا أنه حذف « لتسكنوا بالليل » لما ذكره في مواضع أخر وفيه أن التقدير ينافي

كون الكلام مسوقاً لبيان ترتب الآثار على إحدى الآيتين دون الأخرى مع كونهما معا آيتين .

وقوله : « ولتعلموا عدد السنين والحساب » أي لتعلموا بمحو الليل وإبصار النهار عدد السنين بجعل عدد من الأيام واحداً يعقد عليه ، وتعلموا بذلك حساب الأوقات والآجال ، و ظاهر السياق أن علم السنين والحساب متفرع على جعل النهار مبصراً نظير تفرع ما تقدمه من ابتغاء الرزق على ذلك وذلك أننا إنما نتنبه للأعدام والفقدان من ناحية الوجودات لا بالعكس والظلمة فقدان النور و لولا النور لم تنتقل لا إلى نور ولا إلى ظلمة ، ونحن وإن كنا نستمد في الحساب بالليل والنهار معا ونميز كلا منهما بالآخر ظاهراً لكن ماهو الوجودي منها أعني النهار هو الذي يتعلق به إحساسنا أولاً ثم نتنبه لما هو العدمي منها أعني الليل بنوع من القياس ، وكذلك الحال في كل وجودي و عدمي مقيس إليه .

وذكر الرازي في تفسيره أن الأولى أن يكون المراد بمحو آية الليل على القول بأنها القمر هو ما يعرض القمر من اختلاف النور من المحاق إلى المحاق بالزيادة والقيصة ليلة فليلة لما فيه من الآثار العظيمة في البحار والصحاري وأمزجة الناس .

ولازم ذلك - كما أشار إليه - أن يكون قوله : « لتبتغوا فضلا من ربكم » و قوله : « ولتعلموا عدد السنين والحساب » متفرعين على محو آية الليل وجعل آية النهار مبصرة جميعاً والمعنى أننا جعلنا ذلك كذلك لتبتغوا بإضاءة الشمس واختلاف نور القمر أرزاقكم ، ولتعلموا بذلك أيضاً السنين والحساب فإن الشمس هي التي تميز النهار من الليل والقمر باختلاف تشكيلاته يرسم الشهور القمرية والشهور ترسم السنين فاللام في الجملتين أعني « لتبتغوا » و « لتعلموا » متعلق بالفعالين « محونا » و « جعلنا » جميعاً .

وفيه أن الآية في سياق لا يلائمه جعل ما ذكر فيها من الغرض غرضاً مترتباً على الآيتين معا أعني الآية الممحوة والآية المثبتة فقد عرفت أن الآيات في سياق

التوبيخ واللوم ، والآية أعني قوله : « وجعلنا الليل والنهار آيتين » كالجواب عما قدر أن الإنسان يحتج به في دعائه بالشر كدعائه بالخير .

وملخصه أن الإنسان لمكان عجلته لا يعتني بما أنزله الله من كتاب وهداه إليه من الملة التي هي أقوم بل يقتحم الشر ويطلبه كما يطلب الخير من غير أن يتروي في عمله ويتأمل وجه الصلاح والفساد فيه بل يقتحمه بمجرد ما تعلق به هواه ويسرته قدرته ، وهو يعتمد في ذلك على حرته الطبيعية في العمل كأنه يحتج فيه بأن الله أقدره على ذلك ولم يمنع عنه كما نقله الله من قول المشركين : « لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء . نحن ولا آباؤنا » النحل : ٣٥ .

فأجيب عنه بعد ما أورد في سياق التوبيخ واللوم بأن مجرد تعلق القدرة وصحة الفعل لا يستلزم جواز العمل ولا أن إقداره على الخير والشر معا يدل على جواز اقتحام الشر كالخير فالليل والنهار آيتان من آيات الله يعيش فيهما الإنسان لكن الله سبحانه محي آية الليل وقدّر فيها السكون والخمود ، وجعل آية النهار مبصرة مدركة يطلب فيها الرزق ويعلم بها عدد السنين والحساب .

فكما أن كون الليل والنهار مشتركين في الآئمة لا يوجب اشتراكهما في الحركات والتقلبات بل هي للنهار خاصة كذلك اشتراك أعمال الخير والشر في أنها جميعاً تتحقق باذن الله سبحانه وهي مما أقدر الله الإنسان عليه سواء لا يستلزم جواز ارتكابه لهما وإتيانه بهما على حد سواء بل جواز الإتيان والارتكاب من خواص عمل الخير دون عمل الشر فليس للإنسان أن يسلك كل ما بداله من سبيل ولا أن يأتي بكل ما اشتهاه وتعلق به هواه معتمداً في ذلك على ما أعطي من الحرية الطبيعية والإقدار الإلهي .

ومما تفدّم يظهر فساد ما ذكره بعضهم أن الآية مسوقة للاحتجاج على التوحيد فإن الليل والنهار وما يعرضهما من الاختلاف وما يترتب على ذلك من البركات من أوضح آيات التوحيد .

وفيه أن دلالتها على التوحيد لا توجب أن يكون الغرض إفادته والاحتجاج

بهما على ذلك في أي سياق وقعا .

وقوله في ذيل الآية : « وكل شيء فصلناه تفصيلا » إشارة إلى تمييز الأشياء
وأن الخلقة لا تتضمن إيهاما ولا إجمالا .

قوله تعالى : « وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه » قال في المجمع : الطائر
هنا عمل الإنسان شبه بالطائر الذي يسبح ويتبرك به و الطائر الذي يبرح فيتشأم
به ، و السانح الذي يجعل ميامنه إلى ميسرك ، و البارح الذي يجعل مياسره إلى
ميامنك ، والأصل في هذا أنه إذا كان سانحا أمكن الرامي و إذا كان بارحا لم يمكنه
قال أبو زيد : كل ما يجري من طائر أو طير أو غيره فهو عندهم طائر . انتهى .

وفي الكشف : أنهم كانوا يتفألون بالطير و يسمونه زجرا فإذا سافروا و
مر بهم طير زجروه فإن مر بهم سانحا بأن مر من جهة اليسار إلى اليمين تيمنوا و
إن مر بارحا بأن مر من جهة اليمين إلى الشمال تشأموا و لذا سمي تطيرا .
انتهى .

و قال في المفردات : تطير فلان و اطيير أصله التناول بالطير ثم يستعمل في
كل ما يتفأل به و يتشأم « قالوا إنا تطيرنا بكم » و لذلك قيل : لا طير إلا طيرك
و قال : « إن تصبهم سيئة يطيروا » أي يتشأموا به « إلا إنما طائرهم عند الله » أي
شؤمهم ما قد أعد الله لهم بسوء أعمالهم ، وعلى ذلك قوله : « قالوا اطييرنا بك و بمن
معك » قال طائر كم عند الله « قالوا طائر كم معكم » و كل إنسان ألزمناه
طائره في عنقه « أي عمله الذي طار عنه من خير و شر » و يقال : تطيروا إذا أسرعوا
و يقال إذا تفرقوا . انتهى .

و بالجملة سياق ما قبل الآية و ما بعدها وخاصة قوله : « من اهتدى فانما
يهتدي لنفسه » الخ يعطي أن المراد بالطائر ما يستدل به على الميمنة و المشامة و
يكشف عن حسن العاقبة و سوءها فللكل إنسان شيء يرتبط بعاقبة حاله يعلم به كيفية
من خير أو شر .

و إلزام الطائر جعله لازما له لا يفارقه ، و إنما جعل الإلزام في العنق لأنه

العضو الذي لا يمكن أن يفارقه الإنسان أو يفارق هو الإنسان بخلاف الأطراف كاليد والرجل ، وهو العضو الذي يوصل الرأس بالصدر فيشاهد ما يعلّق عليه من قلادة أو طوق أو غلّ أوّل ما يواجه الإنسان .

فالمراد بقوله : « وكلّ إنسان ألزمناه طائره في عنقه » أنّ الذي يستعقب لكلّ إنسان سعاده أو شقاه هو معه لا يفارقه بقضاء من الله سبحانه فهو الذي ألزمه إياه ، وهذا هو العمل الذي يعمله الإنسان لقوله تعالى : « وأنّ ليس للإنسان إلا ما سعى وأنّ سعيه سوف يرى ثمّ يجزاه الجزاء الأوفى » النجم : ٤١ .

فالطائر الذي ألزمه الله الإنسان في عنقه هو عمله ، ومعنى إلزامه إياه أنّ الله قضى أن يقوم كلّ عمل بعامله ويعود إليه خيره وشره و نفعه و ضرره من غير أن يفارقه إلى غيره ، وقد استفيد من قوله تعالى : « وإنّ جهنّم لم وعدهم أجمعين إنّ المتّقين في جنّات وعيون » الآيات الحجر : ٤٥ أنّ من القضاء المحتوم أنّ حسن العاقبة للإيمان والتقوى وسوء العاقبة للكفر والمعصية .

ولازم ذلك أن يكون مع كلّ إنسان من عمله ما يعيّن له حاله في عاقبة أمره معيّة لازمة لا يتركه و تعيينا قطعياً لا يخطيء ولا يغلط لما قضى به أنّ كلّ عمل فهو لصاحبه ليس له إلا هو وأنّ مصير الطاعة إلى الجنّة و مصير المعصية إلى النار . و بما تقدّم يظهر أنّ الآية إنّما تثبت لزوم السعادة و الشقاء للإنسان من جهة أعماله الحسنه و السيئة المكتسبة من طريق الاختيار من دون أن يبطل تأثير العمل في السعادة و الشقاء بإثبات قضاء أزميّ يجتم للإنسان سعادة أو شقاء سواء عمل أم لم يعمل و سواء أطاع أم عصى كما توهمه بعضهم .

قوله تعالى : « و نخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشوراً » يوضح حال هذا الكتاب قوله بعده : « اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا » حيث يدلّ أوّلاً على أنّ الكتاب الذي يخرج له هو كتابه نفسه لا يتعلّق بغيره ، و ثانياً أنّ الكتاب متضمّن لحقائق أعماله التي عملها في الدنيا من غير أن يفقد منها شيئاً كما في قوله : « يقولون يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها » الكهف : ٤٩ ، و ثالثاً أنّ الأعمال التي أحصاها بادية فيها بحقائقها من سعادة أو شقاء

ظاهرة بنتائجها من خير أوشر ظهوراً لا يستتر بستر ولا يقطع بعذر قال تعالى : « لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » ق : ٢٢ .

ويظهر من قوله تعالى : « يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً وما عملت من سوء » آل عمران : ٣٠ أن الكتاب يتضمن نفس الأعمال بحقائقها دون الرسوم المخطوطة على حد الكتب المعمولة فيما بيننا في الدنيا فهو نفس الأعمال يطلع الله الإنسان عليها عياناً ، ولا حجة كالعيان .

و بذلك يظهر أن المراد بالطائر و الكتاب في الآية أمر واحد و هو العمل الذي يعمله الإنسان غير أنه سبحانه قال : « ونخرج له يوم القيامة كتاباً » ففرق الكتاب عن الطائر ولم يقل : « ونخرجه » لئلا يوهم أن العمل إنما يصير كتاباً يوم القيامة و هو قبل ذلك طائر و ليس بكتاب أو يوهم أن الطائر خفي مستور غير خارج قبل يوم القيامة فلا يلائم كونه ملزماً له في عنقه .

و بالجملة في قوله : « ونخرج له » إشارة إلى أن كتاب الأعمال بحقائقها مستور عن إدراك الإنسان محجوب وراء حجاب الغفلة و إنما يخرج له الله سبحانه للإنسان يوم القيامة فيطلع عليه على تفاصيله ، وهو المعني بقوله : « يلقاه منشوراً » . و في ذلك دلالة على أن ذلك أمر مهيأ له غير مغفول عنه فيكون تأكيداً لقوله : « و كل إنسان ألزمناه طائره في عنقه » لأن المحصل أن الإنسان ستنا له تبعه عمله لاحالة أما أو لا فلا لأنه لازم له لا يفارقه ، و أما ثانياً فلا أنه مكتوب كتاباً سيظهر له فيلقاه منشوراً .

قوله تعالى : « اقرء كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً » أي يقال له : اقرء كتابك الخ .

و قوله : « كفى بنفسك » الباء فيه زائدة للتأكيد و أصله كفت نفسك و إنما لم يؤنث الفعل لأن الفاعل مؤنث مجازي يجوز معه التذكير و البأنث ، و ربما قيل : إنه اسم فعل بمعنى اكتب و الباء غير زائدة ، و ربما وجه بغير ذلك . و في الآية دلالة على أن حجة الكتاب قاطعة بحيث لا يرتاب فيها قارئه ولو

كان هو المجرم نفسه و كيف لا ؟ و فيه معاينة نفس العمل و به الجزاء قال تعالى :
 « لا تعتذروا اليوم إنما تجزون ما كنتم تعملون » التحريم : ٧ .

وقد اتضح مما أوردناه في وجه اتصال قوله : « و يدع الإنسان بالشر »
 الآية بما قبله وجه اتصال هاتين الآيتين أعني قوله : « و كل إنسان أئتمناه طائره
 - إلى قوله - حسيباً » فمحصّل معنى الآيات و السياق سياق التوبيخ و اللوم أن الله
 سبحانه أنزل القرآن و جعله هادياً إلى ملّة هي أقوم جرياً على السنّة الإلهية في
 هداية الناس إلى التوحيد و العبودية و إسعاد من اهتدى منهم و إشقاء من ضلّ لكن
 الإنسان لا يميّز الخير من الشرّ ولا يفرّق بين النافع و الضارّ بل يستعجل كل
 ما يهواه فيطلب الشرّ كما يطلب الخير .

و الحال أن العمل سواء كان خيراً أو شراً لازم لصاحبه لا يفارقه وهو أيضاً
 محفوظ عليه في كتاب سيخرج له يوم القيامة و ينشر بين يديه و يحاسب عليه ، وإذا
 كان كذلك كان من الواجب على الإنسان أن لا يبادر إلى اقتحام كل ما يهواه و
 يشتميه و لا يستعجل ارتكابه بل يتوقّف في الأمور و يتردّد حتّى يميّز بينها و يفرّق
 خيراً من شرّها فيأخذ بالخير و يتحرّز الشرّ .

قوله تعالى : « من اهتدى فإنّما يهتدي لنفسه و من ضلّ فإنّما يضلّ عليها
 ولا تزر وازرة وزر أخرى » قال في المفردات : الوزر الثقل تشبيهاً بوزر الجبل ، و
 يعبر بذلك عن الإثم كما يعبر عنه بالثقل قال تعالى : « ليحملوا أوزارهم كاملة »
 الآية كقوله : « وليحملن أثقالهم و أثقالاً مع أثقالهم » قال : و قوله : « ولا تزر وازرة
 وزر أخرى » أي لا تحمل وزره من حيث يتعرّى المحمول عنه . انتهى .

و الآية في موضع النتيجة لقوله : « و كل إنسان أئتمناه طائره » الخ و
 الجملة الثالثة « ولا تزر وازرة وزر أخرى » تأكيد للجملة الثانية « و من ضلّ
 فإنّما يضلّ عليها » .

و المعنى إذا كان العمل خيراً كان أو شراً يلزم صاحبه ولا يفارقه وهو محفوظ
 على صاحبه سيشاهده عند الحساب فمن اهتدى فإنّما يهتدي لنفسه و ينتفع به نفسه

من غير أن يتبع غيره ، و من ضلّ عن السبيل فإِنما يضلّ على نفسه و يتضرّر به نفسه من دون أن يفارقه فيلحق غيره ، و لا تتحمّل نفس حاملّة حمل نفس أخرى لا كما ربّما يخيل لأتباع الضلال أنّهم إن ضلّوا فوبال ضلالهم على أئمتهم الذين أضلّوهم و كما يتوهّم المقلّدون لأبائهم و أسلافهم أنّ آثامهم و أوزارهم لأبائهم و أسلافهم لالهم .

نعم لأئمة الضلال مثل أوزار متبعيهم ، و لمن سنّ سنة سيئة أوزار من عمل بها و لمن قال : اتبعونا ، لنحمل خطاياكم آثام خطاياهم لكنّ ذلك كلّه و زر الإمامة و جعل السنة و تحمّل الخطايا لا عين ما للعادل من الوزر بحيث يفارق العمل عامله و يلحق المتبوع بل إن كان عينه فمعناه أن يعذب بعمل واحد اثنان .

قوله تعالى : « و ما كنّا معذّبين حتّى نبعث رسولا » ظاهر السياق الجاري في الآية و ما يتلوها من الآيات بل هي والآيات السابقة أن يكون المراد بالتعذيب التعذيب الدنيوي بعقوبة الاستئصال ، و يؤيّدّه خصوص سياق النقي « و ما كنّا معذّبين » حيث لم يقل : « و لسنا معذّبين و لا نعذب و لن نعذب بل قال : « و ما كنّا معذّبين » الدالّ على استمرار النفي في الماضي الظاهر في أنّه كانت السنة لا لهيئة في الأهم الخالية المهالكة جارية على أن لا يعذبّهم إلّا بعد أن يبعث إليهم رسولا ينذرهم بعذاب الله . و يؤيّدّه أيضاً أنّه تعالى عبّر عن هذا المبعوث بالرسول دون النبي فلم يقل حتّى نبعث نبيا ، و قد تقدّم في مباحث النبوة في الجزء الثاني من الكتاب في الفرق بين النبوة و الرسالة أنّ الرسالة منصب خاصّ إلهيّ يستعقب الحكم الفصل في الأئمة إمّا بعذاب الاستئصال و إمّا بالتمتّع من الحياة إلى أجل مسمّى قال تعالى : « و لكلّ أمة رسول فإذا جاء رسولهم قضي بينهم بالقسط و هم لا يظلمون » يونس : ٤٧ و قال : « قالت رسولهم أنّي الله شكّ فاطر السماوات و الأرض يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم و يؤخّركم إلى أجل مسمّى » إبراهيم : ١٠ .

فالعبّر بالرسول لإفادة أنّ المراد نفي التعذيب الدنيويّ دون التعذيب الأخرى أو مطلق التعذيب .

فقوله: «وما كنا معدّين حتى نبعث رسولا» كالدفع لما يمكن أن يتوهم من سابق الآيات المنبئة عن لحوق أثر الأعمال بصاحبها و بشاراة الصالحين بالأجر الكبير و الطالحين بالعذاب الأليم فيوهم أن تبعات السيئات أعم من العذاب الدنيوي والأخروي سترتب عليها فيغشى صاحبها من غير قيد و شرط .

فأجيب أن الله سبحانه برحمته الواسعة وعنايته الكاملة لا يعذب الناس بعذاب الاستئصال و هو عذاب الدنيا إلا بعد أن يبعث رسولا ينذرهم به و إن كان له أن يعذبهم به لكنّه برحمته ورأفته يبالح في الموعظة و يتمّ الحجّة بعد الحجّة ثم ينزل العقوبة فقوله: «وما كنا معدّين حتى نبعث رسولا» نفى لوقوع العذاب لالجواز .
فالآية - كما ترى - ليست مسوقة لامضاء حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بل هي تكشف عن اقتضاء العناية الإلهية أن لا يعذب قوماً بعذاب الاستئصال إلا بعد أن يبعث إليهم رسولا فبوّكّد لهم الحجّة و يقرعهم بالبيان بعد البيان .

وأما النبوة التي يبلغ بها التكليف و يبيّن بها الشرائع فهي التي تستقرّ بها المؤاخذه الإلهية و الممغفرة ، و يثبت بها الثواب و العقاب الأخرويّان فيما لا يتبيّن فيه الحقّ و الباطل إلا من طريق النبوة كالتكليف الفرعية ، و أمّا الأصول التي يستقلّ العقل بأدراكها كالتوحيد و النبوة و المعاد فإنما تلحق آثار قبولها و تبعات ردّها الإنسان بالثبوت العقليّ من غير توقّف على نبوة أو رسالة .

و بالجمله أصول الدين وهي التي يستقلّ العقل ببيانها و يتفرّع عليها قبول الفروع التي تنضمّ منها الدعوة النبوية ، تستقرّ المؤاخذه الإلهية على ردّها بمجرد قيام الحجّة القاطعة العقلية من غير توقّف على بيان النبيّ و الرسول لأنّ صحّة بيان النبيّ و الرسول متوقّفة عليها فلو توقّف هي عليها لدارت .

و تستقرّ المؤاخذه الأخروية على الفروع بالبيان النبويّ و لا تتمّ الحجّة فيها بمجرد حكم العقل ، و قد فصلنا القول فيه في مباحث النبوة في الجزء الثاني و في قصص نوح في الجزء العاشر من الكتاب ، و في غيرهما . و المؤاخذه الدنيوية بعذاب الاستئصال يتوقّف على بعث الرسول بعناية من الله سبحانه لا لحكم عقليّ

يحيل هذا النوع من المؤاخذة قبل بعث الرسول كما عرفت .
و للمفسرين في الآية مشاجرات طويلة تر كنا التعرض لها الخروج أكثرها
عن غرض البحث التفسيري ، ولعل الذي أوردناه من البحث لا يوافق ما أوردوه لكن
الحق أحق بالاتباع .

قوله تعالى : « و إذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق
عليها القول فدمرناها تدميراً » قال الراغب : الترفة التوسع في النعمة يقال : اترف
فلان فهو مترف - إلى أن قال في قوله : أمرنا مترفيها - هم الموصوفون بقوله سبحانه :
« فأما الإنسان إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه » انتهى وقال في المجمع : الترفة
النعمة قال ابن عرفة : المترف المتروك يصنع ما يشاء ولا يمنع منه ، وقال : التدمير
الإهلاك والدمار الهلاك . انتهى .

وقوله : « إذا أردنا أن نهلك قرية » أي إذا دنا وقت هلاكهم من قبيل قولهم :
إذا أراد العليل أن يموت كان كذا ، وإذا أرادت السماء أن يمطر كان كذا ، أي إذا
دنا وقت موته و إذا دنا وقت إمطارها فإن من المعلوم أنه لا يريد الموت بحقيقة
معنى الإرادة و أنها لا تريد الإمطار كذلك ، وفي القرآن : « فوجدا جداراً يريد
أن ينقض » الآية .

ويمكن أن يراد به الإرادة الفعلية وحققتها توافق الأسباب المقتضية للشيء .
و تعاضدا على وقوعه ، وهو قريب من المعنى الأول و حقيقته تحقق ما لهلاكهم
من الأسباب وهو كفران النعمة والطغيان بالمعصية كما قال سبحانه : « لئن شكرتم
لأزيدنكم و لئن كفرتم إن عذابي لشديد » إبراهيم : ٧ ، و قال : « الذين طغوا
في البلاد فأكثروا فيها الفساد فصب عليهم ربك سوط عذاب إن ربك لبالمرصاد »
الفجر : ١٤ .

و قوله : « أمرنا مترفيها ففسقوا فيها » من المعلوم من كلامه تعالى أنه لا
يأمر بالمعصية أمراً تشريعياً فهو القائل : « قل إن الله لا يأمر بالفحشاء » الأعراف : ٢٨
و أما الأمر التكويني فعدم تعلقه بالمعصية من حيث إنها معصية أوضح لجعله الفعل

ضرورياً يبطل معه تعلّفه باختيار الإنسان ولا معصية مع عدم الاختيار قال تعالى :
« إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ » يس : ٨٢ .

فمتعلّق الأمر في قوله : « أمرنا » إن كان هو الطاعة كان الأمر بحقيقة معناه وهو الأمر التشريعيّ وكان هو الأمر الذي توحّه إليهم بلسان الرسول الذي يبلغهم أمر ربّهم وينذرهم بعذابه لو خالفوا وهو الشأن الذي يختصّ بالرسول كما تقدّمت الإشارة إليه فإذا خالفوا وفسقوا عن أمر ربّهم حقّ عليهم القول وهو أنّهم معدّون إن خالفوا فأهلكوا ودهّروا تدميراً .

وإن كان متعلّق الأمر هو الفسق والمعصية كان الأمر مراداً به الإكثار من إفاضة النعم عليهم و توفيرها على سبيل الإملاء والاستدراج و تقرّيبهم بذلك من الفسق حتّى يفسقوا فيحقّ عليهم القول و ينزل عليهم العذاب .

و هذان وجهان في معنى قوله : « أمرنا متر فيها ففسقوا فيها » يجوز توجيهه بكلّ منهما لكن يبعد أوّل الوجهين أوّلاً أن قولنا : أمرته ففعل وأمرته ففسق ظاهره تعلّق الأمر بعين ما فرّغ عليه ، وثانياً عدم ظهور وجه لتعلّق الأمر بالمترفين مع كون الفسق لجميع أهل القرية وإلام يهلكوا .

قال في الكشاف : والأمر مجز لأنّ حقيقة أمرهم بالفسق أن يقول لهم : افسقوا ، وهذا لا يكون فبقي أن يكون مجازاً ، ووجه المجاز أنّه صبّ عليهم النعمة صبّاً فجعلوها ذريعة إلى المعاصي واتّباع الشهوات فكأنّهم مأمورون بذلك لنسبب إيلاء النعمة فيه ، وإنّما خوّلهم إيّاها ليشكروا ويعملوا فيها الخير ويتمكّنوا من الإحسان والبرّ كما خلقهم أصحاباً أقوياء وأفدرهم على الخير والشرّ وطلب منهم إيثار الطاعة على المعصية فأثروا الفسوق فلما فسقوا حقّ عليهم القول و هو كلمة العذاب فدّمّرهم .

فإن قلت : هلاّ زعمت أنّ معناه أمرناهم بالطاعة ففسقوا ؟ قلت : لأنّ حذف ما للدليل عليه غير جائز فكيف يحذف ما للدليل قائم على نقيضه ؟ وذلك أنّ المأمور به إنّما حذف لأنّ فسقوا يدلّ عليه وهو كلام مستفيض يقال ، أمرته فقام وأمرته فقرء

لا يفهم منه إلا أن المأمور به قيام أو قراءة ولو ذهبت تقدّر غيره لرمت من مخاطبك علم الغيب .

ولا يلزم على هذا قولهم : أمرته فعصاني أو فلم يتمثل أمرى لأن ذلك مناف للأمر مناقض له ، ولا يكون ما يناقض الأمر مأموراً به فكان محالاً أن يقصد أصلاً حتى يجعل الّا على المأمور به فكان المأمور به في هذا الكلام غير مدلول عليه ولا منوي لأن من يتكلم بهذا الكلام فإنه لا ينوي لأمره مأموراً به كأنه يقول : كان مني أمر فلم يكن منه طاعة كما أن من يقول : فلان يعطي ويمنع ويأمر وينهى غير قاصد إلى مفعول .

فإن قلت : هلا كان ثبوت العلم بأن الله لا يأمر بالفحشاء وإنما يأمر بالصدق والخير دليلاً على أن المراد أمرناهم بالخير ففسقوا ؟ قلت : لا يصح ذلك لأن قوله : ففسقوا يدافعه فكأنك أظهرت شيئاً وأنت تدعي إضمار خلافه فكان صرف اللفظ إلى المجاز هو الوجه . انتهى .

وهو كلام حسن في تقريب ظهور قوله : «أمرنا متر فيها ففسقوا فيها» في كون المأمور به هو الفسق وأما كونه صريحاً فيه بحيث لا يحتمل إلا ذلك كما يدعيه فلا ، فلم لا يجوز أن تكون الآية من قبيل قولنا : أمرته فعصاني حيث تكون المعصية وهي منافية للأمر قرينة على كون المأمور به هو الطاعة ، والفسق والمعصية واحد فإن الفسق هو الخروج عن زي العبودية والطاعة فهو المعصية ويكون المعنى حينئذ : أمرنا متر فيها بالطاعة ففسقوا عن أمرنا وعصوه ، أو يكون الأمر في الآية مستعملاً استعمال اللّازم والمعنى توجه أمرنا إلى متر فيها ففسقوا فيها عنه .

فالحق أن الوجهين لا بأس بكليتهما وإن كان الثاني لا يخلو من ظهور ، وقد أُجيب عن اختصاص الأمر بالمترفين بأنهم الرؤساء السادة والأئمة المتبوعون وغيرهم أتباعهم وحكم التابع تابع لحكم المتبوع ولا يخلو من سقم .

وذكر بعضهم في توجيه الآية أن قوله : «أمرنا متر فيها» الخ صفة لقرية وليس جواباً إلا إذا وجواب إذا محذوف على حد قوله : حتى إذا جاؤها وفتحت أبوابها

و قال لهم خزنتمها إلى آخر الآية للاستغناء عنه بدلالة الكلام .

وذكر آخرون أن في الآية تقديمًا وتأخيرًا والتقدير وإذا أمرنا متمر في قرية ففسقوا فيها أردنا أن نهلكها ، وذلك أنه لا معنى لإرادة الهلاك قبل تحقق سببه وهو الفسق ، وهو وجه سخيف كسابقه .

هذا كله على القراءة المعروفة «أمرنا» بفتح الهمزة ثم الميم مخففة من الأمر بمعنى الطلب ، وربما أخذ من الأمر بمعنى الاكثار أي أكثرنا متمر فيها مالا وولدا ففسقوا فيها .

وقرى «أمرنا» بالمدّ ونسب إلى علي عليه السلام وإلى عاصم وابن كثير ونافع وغيرهم وهو من الإيثار بمعنى إكثار المال والنسل أو بمعنى تكليف إنشاء فعل وقرى، أيضاً «أمرنا» بتشديد الميم من التأمير بمعنى تولية الإمارة ونسب ذلك إلى علي والحسن والباقر عليهم السلام وإلى ابن عباس وزيد بن علي وغيرهم .

قوله تعالى : « وكم أهلكنا من القرون من بعد نوح و كفى بربك بذنوب عباده خبيراً بصيراً » قال في المفردات : القرن القوم المقترنون في زمن واحد وجمعه قرون قال : « ولقد أهلكنا القرون من قبلكم » « وكم أهلكنا من القرون » انتهى ومعنى الآية ظاهر ، وفيها تثبيت ما ذكر في الآية السابقة من سنة الله الجارية في إهلاك القرى بالاشارة إلى القرون الماضية الهالكة .

والآية لا تخلو من إشعار بأن سنة الإهلاك إنما شرعت في القرون الإنسانية بعد نوح عليه السلام وهو كذلك ، وقد تقدم في تفسير قوله تعالى : « كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين » البقرة : ٢١٣ في الجزء الثاني من الكتاب أن المجتمع الإنساني قبل زمن نوح عليه السلام كانوا على سداجة الفطرة ثم اختلفوا بعد ذلك .

قوله تعالى : « من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموماً مدحوراً » العاجلة صفة محذوفة الموصوف و لعل موصوفها الحياة بقرينة مقابلتها للآخرة في الآية التالية وهي الحياة الآخرة ، و قيل : المراد النعم العاجلة وقيل : الأعراض الدنيوية العاجلة .

وفي المفردات : أصل الصلي لا يقاد النار . قال : وقال الخليل : صلي الكافر النار قاسى حرّها « يصلونها فبئس المصير » وقيل : صلي النار دخل فيها ، وأصلاها غيره قال : «سوف نصليه ناراً» انتهى . وفي المجمع : الدحر الإبعاد والمدحور المبعد المطرود يقال : اللهم ادحر عنا الشيطان أي أبعده انتهى .

لمّا ذكر سبحانه سنّته في التعذيب الدنيوي إثر دعوة الرسالة و أنّه يهدي الأمم الإنسانيّة إلى الإيمان والعمل الصالح حتّى إذا فسدوا وأفسدوا بعث إليهم رسولاً فإذا طغوا وفسقوا عذبهم عذاب الاستئصال ، عاد إلى بيان سنّته في التعذيب الأخرى والإثابة فيها في هذه الآية والآيتين بعدها يذكر في آية ملاك عذاب الآخرة ، وفي آية ملاك ثوابها ، وفي آية محصل القول و الأصل الكلّي في ذلك . فقوله : « من كان يريد العاجلة » أي الذي يريد الحياة العاجلة وهي الحياة الدنيا ، وإرادة الحياة الدنيا إنّما هي طلب ما فيها من المتاع الذي تلتذّ به النفس ويتعلّق به القلب ، و التعلّق بالعاجلة و طلبها إنّما يعدّ طلباً لها إذا كانت مقصودة بالاستقلال للأجل التوسّل بها إلى سعادة الأخرى ، وإلا كانت إرادة للآخرة فإنّ الآخرة لا يسلك إليها إلا من طريق الدنيا فلا يكون الإنسان مریداً للدنيا إلا إذا أعرض عن الآخرة و نسيها فتمحّضت إرادته في الدنيا ، ويدلّ عليه أيضاً خصوص التعبير في الآية « من كان يريد » حيث يدلّ على استمرار الإرادة .

وهذا هو الذي لا يرى لنفسه إلا هذه الحياة الماديّة الدنيويّة وينكر الحياة الآخرة ، و يلغو بذلك القول بالنبوة والتوحيد إذ لا أثر للإيمان ورساله والتدين بالدين لولا الاعتقاد بالمعاد قال تعالى : « فأعرض عمّن تولّى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم إن ربك هو أعلم بمن ضلّ عن سبيله » النجم : ٣٠ .

وقوله : « عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد » أي أسرعنا في إعطائه ما يريد في الدنيا لكن لا بإعطائه ما يريد بل بإعطائه ما نريده فالأمر إلينا لا إليه والأثر لإرادتنا لا لإرادته ، ولا بإعطاء ما نعطيهِ لكلّ من يريد بل لمن نريد فليس يحكم

فيما إرادة الأشخاص بل إرادتنا هي التي تحكم فيهم .
و إرادته سبحانه الفعلية لشيء، هو اجتماع الأسباب على كينونته و تحقق
العلّة التامة لظهوره فالآية تدلّ على أن الإنسان وهو يريد الدنيا يرزق منها على
حسب ما يسمح له الأسباب و العوامل التي أجراها الله في الكون و قدر لها من
الآثار فهو ينال شيئاً مما يريد و يسأله بلسان تكوينه لكن ليس له إلا ما يهدي إليه
الأسباب والله من ورائهم محيط .

وقد ذكر الله سبحانه هذه الحقيقة بلسان آخر في قوله : « و لولا أن يكون
الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمان لبيوتهم سقفاً من فضة و معارج عليها
يظهرون و لبيوتهم أبواباً و سرراً عليها يتكؤون و زخرفاً و إن كل ذلك لمتاع الحياة
الدنيا » الزخرف : ٣٥ أي لولا أن الناس جميعاً يعيشون على نسق واحد تحت قانون
الأسباب و العلل ، و لافرق بين الكافر و المؤمن قبال العلل الكونية بل من صادفته أسباب
الغنى و الثروة أثرته و أغنته مؤمناً كان أم كافراً ، و من كان بالخلاف
فبالخلاف ، خصصنا الكفار بمزيد النعم الدنيوية إذ ليس لها عندنا قدر ولا في
سوق الآخرة من قيمة .

و ذكر بعضهم أن المراد بإرادة العاجلة إرادتها بعمله و هو أن يريد بعمله
الدنيا دون الآخرة فهو محروم من الآخرة ، و هو تقييد من غير مقيد ، ولعله أخذ
من قوله تعالى : « من كان يريد الحياة الدنيا و زينتها نوف إليهم أعمالهم فيها وهم
فيها لا يبخسون أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار » هود : ١٦ لكن الآيتين
مختلفتان غرضاً فالغرض فيما نحن فيه بيان أن مريد الدنيا لا ينال إلا منها ، و
الغرض من آية سورة هود أن الإنسان لا ينال إلا عمله فإذا كان مريداً للدنيا و قفي
إليه عمله فيها ، و بين الغرضين فرق واضح فافهم ذلك .

وقوله : « ثم جعلنا له جهنم يصالها مذموماً مدحوراً » أي و جعلنا جزاءه في
الآخرة جهنم يقاسي حرّها و هو مذموم مبعود من الرحمة ، و القيدان يفيدان أنه
مخصوص بجهنم محروم من المغفرة و الرحمة .

والآية وإن كانت تبيّن حال من تعلّق بالدنيا ونسي الآخرة وأنكرها غير أن الطلب والإنكار مختلفان بالمراتب فمن ذلك ما هو كذلك قولاً وفعلاً ومنه ما هو كذلك فعلاً مع الاعتراف به قولاً ، وتصديق ذلك قوله تعالى فيما سيأتي : «والآخرة أكبر درجات» الآية .

قوله تعالى : « ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكوراً » قال الراغب : السعي المشي السريع وهو دون العدو ، ويستعمل للمجد في الأمر خيراً كان أو شراً ، انتهى موضع الحاجة .

وقوله : « من أراد الآخرة » أي الحياة الآخرة نظير ما تقدّم من قوله : « من كان يريد العاجلة » والكلام في قول من قال : يعني من أراد بعمله الآخرة نظير الكلام في مثله في الآية السابقة .

وقوله : « وسعى لها سعيها » اللام للاختصاص وكذا إضافة السعي إلى ضمير الآخرة والمعنى وسعى وجدّ للآخرة السعي الذي يختصّ بها ، ويستفاد منه أن سعيه لها يجب أن يكون سعيّاً يليق بها ويحقّ لها كأن يكون يبذل كمال الجهد في حسن العمل وأخذه من عقل قطعي أو حجة شرعية .

وقوله : « وهو مؤمن » أي مؤمن بالله ويستلزم ذلك توحيده والإذعان بالنبوة والمعاد فإنّ من لا يعترف بها حدى الخصال الثلاث لا يعدّه الله سبحانه في كلامه مؤمناً به وقد تكاثرت الآيات فيه .

على أنّ نفس التقييد بقوله : « وهو مؤمن » يكفي في التقييد المذكور فإنّ من أراد الآخرة وسعى لها سعيها فهو مؤمن بالله وبنشأته وراه هذه النشأة الدنيوية قطعاً فلولا أنّ التقييد بالإيمان لإفادة وجوب كون الإيمان صحيحاً ومن صحته أن يصاحب النوحيد والإذعان بالنبوة لم يكن للمتقييد وجه فمجرد التقييد بالإيمان يكفي مؤنة الاستعانة بآيات أخر .

وقوله : « فأولئك كان سعيهم مشكوراً » أي يشكره الله بحسن قبوله والثناء على ساعيه ، وشكره تعالى على عمل العبد تفضّل منه على تفضّل فإنّ أصل إثابته

العبد على عمله تفضل لأن من وظيفة العبد أن يعبد مولاه من غير وجوب الجزاء عليه فالإثابة تفضل ، و الثناء عليه بعد الإثابة تفضل على تفضل و الله ذو الفضل العظيم .

وفي الآيتين دلالة على أن الأسباب الأخروية و هي الأعمال لا تتخلف عن غاياتها بخلاف الأسباب الدنيوية فإنه سبحانه يقول فيمن عمل للآخرة : « فأولئك كان سعيهم مشكوراً » ويقول فيمن عمل للدنيا : « عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد » .
قوله تعالى : « كلانمدهؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظوراً » قال في المفردات : أصل المدّ الجرح ومنه المدّة للوقت الممتدّ و مدّة الجرح و مدّة النهر و مدّة نهر آخر و مددت عيني إلى كذا قال تعالى : « ولا تمدن عينيك » الآية و مددته في غيّه ... وأمددت الجيش بمددوا الإنسان بطعام قال : وأكثر ما جاء الإمداد في المحبوب و المدّ في المكروه نحو « وأمددناهم بفاكهة ولحم مما يشتهون » و نمدّ له من العذاب مدّاً « و نمدّهم في طغيانهم » و إخوانهم يمدّونهم في الغي » انتهى بتلخيص منّا .

فإمداد الشيء و مدّه أن يضاف إليه من نوعه مثلاً ما يمدّ به بقاؤه و يدوم به وجوده و لولا ذلك لا تقطع كالعين من الماء التي تستمدّ من المنبع و يضاف إليها منه الماء حيناً بعد حين و يمدّ بذلك جريانها .

والله سبحانه يمدّ الإنسان في أعماله سواء كان ممن يريد العاجلة أو الآخرة فإنّ جميع ما يتوقّف عليه العمل في تحقيقه من العلم والإرادة و الأدوات البدنية و القوى العمالة و الموادّ الخارجيّة التي يقع عليها العمل و يتصرّف فيها العامل والأسباب و الشرائط المربوطة بها كلّ ذلك أمور تكوينيّة لا صنع للإنسان فيها ولو فقد كلّها أو بعضها لم يكن العمل ، والله سبحانه هو الذي يفيضها بفضله و يمدّ الإنسان بها بعطائه ، ولو انقطع منه العطاء انقطع من العامل عمله .

فأهل الدنيا في دنياهم وأهل الآخرة في آخرتهم يستمدّون من عطائه تعالى ولا يعود إليه سبحانه في عطائه إلا الحمد لأنّ الذي يعطيه نعمة على الإنسان أن

يستعمله استعمالاً حسناً في موضع يرتضيه ربه ، و أمّا إذا فسق بعدم استعماله فيه و حرف الكلمة عن موضعها فلا يلومنّ إلا نفسه و على الله الثناء على جميل صنعه وله الحجّة البالغة .

فقوله : « و كلاً نمدّ » أي كلاً من الفريقين المعجّل لهم و المشكور سعيهم نمدّ ، وإنّما قدّم المفعول على فعله لتعلّق العناية به في الكلام فإنّ المقصود بيان عموم الإمداد للفريقين جميعاً .

و قوله : « هؤلاء هؤلاء » أي هؤلاء المعجّل لهم و هؤلاء المشكور سعيهم بما أنّ لكلّ منهما نعمته الخاصّة به ، ويؤل المعنى إلى أنّ كلاً من الفريقين تحت التربيّة الإلهيّة يفيض عليهم من عطائه من غير فرق غير أنّ أحدهما يستعمل النعمة الإلهيّة لا بتغاء الآخرة فيشكر الله سعيه ، و الآخر يستعملها لا بتغاء العاجلة و ينسى الآخرة فلا يبقى له فيها إلا الشقاء و الخيبة .

و قوله : « من عطاء ربّك » فإنّ جميع ما يستفيدون منه في أعمالهم كما تقدّم لا صنع لهم ولا لغيرهم من المخلوقين فيه بل الله سبحانه هو الموجود لها و مالكتها فهي من عطائه .

و يستفاد من هذا القيد وجه ما ذكر لكلّ من الفريقين من الجزاء فإنّ أعمالهم لمّا كانت بإمداده تعالى من خالص عطائه فحقيق على من يستعمل نعمته في الكفر و الفسوق أن يصلّى النار مذموماً مدحوراً ، و على من يستعملها في الإيمان به و طاعته أن يشكر سعيه .

و في قوله : « ربّك » التفات من التكلّم مع الغير إلى الغيبة و قد كرّر ذلك مرّتين ، و الظاهر أنّ النكتة فيه الإشارة إلى أنّ إمدادهم من شؤون صفة الربوبية و الله سبحانه هو الربّ لا ربّ غيره غير أنّ الوثنيّين يتخذون من دونه أرباباً و لذلك نسب ربوبيّته إلى نبيّه فقال : « ربّك » .

و قوله : « وما كان عطاء ربّك محظوراً » أي ممنوعاً - و الحظر المنع - فأهل الدنيا و أهل الآخرة مستمدّون من عطائه ممنعون بنعمته ممنونون بمنّته .

وفي الآية دلالة على أن العطاء الإلهي مطلق غير محدود بحد ملكان إطلاق العطاء و نقي الحظر في الآية فما يوجد من التحديد والتقدير والمنع باختلاف الموارد فإنما هو من ناحية المستفيض وخصوص استعداده للاستفاضة أو فقدانه من رأس لامن ناحية المفيض .

ومن عجيب ما قيل في الآية ما نسب إلى الحسن و قتادة أن المراد بالعطاء العطاء الدنيوي فهو المشترك بين المؤمن والكافر و أما العطاء الأخروي فللمؤمنين خاصة ، والمعنى كما قيل : كل الفريقين نمدّ بالعطايا العاجلة لا الفريق الأول المرید للعاجلة فقط وما كان عطاؤه الدنيوي محظوراً من أحد .

وفيه أنه تقييد من غير مقيّد مع صلاحية المورد للإطلاق و أمّا ما ذكر من اختصاص العطاء الأخروي بالمؤمنين من غير مشاركة الكفار لهم فيه فخارج من مصب الكلام في الآية فإن الكلام في الامداد الذي يمدّ به الأعمال المنتهية إلى الجزاء لا في الجزاء ، و عطايا المؤمنين في الآخرة من الجزاء لا من قبيل الأعمال و نفس ما يمدّ به أعمال الفريقين عطايا دنيوية و أخروية على أن العطايا الأخروية أيضاً مشتركة غير محظورة و الحظر فيها من قبل الكافرين كما أن الأمر في العطايا الدنيوية أيضاً كذلك فربما يمنع لكن لا من قبل محدودية العطاء بل من قبل عدم صلاحية القابل .

و قال في روح المعاني : إن التقسيم الذي تضمّمته الآية غير حاصر و ذلك غير مضر ، و التقسيم الحاصر أن كل فاعل إمّا أن يريد بفعله العاجلة فقط أو يريد الآخرة فقط أو يريدهما معاً أو لم يرد شيئاً والقسمان الأولان قد علم حكمهما من الآية ، والقسم الثالث ينقسم إلى ثلاثة أقسام لأنه إمّا أن تكون إرادة الآخرة أرجح أو تكون مرجوحة أو تكون الإرادتان متعادلتين .

ثم أطل البحث فيما تكون فيه إرادة الآخرة أرجح و نقل اختلاف العلماء في قبول هذا النوع من العمل ، و نقل اتفاقهم على عدم قبول ما يترجح فيه باعث الدنيا أو كان الباعثان فيه متساويين .

قال : و أما القسم الرابع عند القائلين بأن صدور الفعل من القادر يتوقف على حصول الداعي فهو ممنوع الحصول و الذين قالوا : إنه لا يتوقف ، قالوا ذلك الفعل لا أثر له في الباطن و هو محرّم في الظاهر . انتهى وقد سبقه إلى هذا التقسيم و البحث غيره .

و أنت خبير بأن الآيات الكريمة ليست في مقام بيان حكم الردّ و القبول بالنسبة إلى كل عمل صدر عن عامل بل هي تأخذ غاية الانسان و تعينها بحسب نشأة حياته مرّة متعلّقة بالحياة العاجلة و لازمه أن لا يريد بأعماله إلا مزايا الحياة الدنيوية المادّية و يعرض عن الأخرى ، و مرّة متعلّقة بالحياة الآخرة و لازمه أن يرى لنفسه حياة خالدة دائمة ، بعضها وهي الحياة الدنيا مقدّمة للبعض الآخر وهي الحياة بعد الموت و أعماله في الدنيا مقصودة بها سعادة الأخرى .

و معلوم أن هذا التقسيم لا ينتج إلا قسمين نعم أحد القسمين ينقسم إلى أقسام لم يستوف أحكامها في الآيات لعدم تعلق الغرض بها و ذلك أن من أراد الآخرة ربّما سعى لها سعيها و ربّما لم يسع لها سعيها كالفسّاق و أهل البدع ، و على كلا الوجهين ربّما كان مؤمنا و ربّما لم يكن مؤمنا ، ولم يذكر في كلامه تعالى إلا حكم طائفة خاصّة وهي من أراد الآخرة و سعى لها سعيها و هو مؤمن لأن الغرض تمييز ملاك السعادة من ملاك الشقاء لا بيان تفصيل الأحوال .

قوله تعالى : « انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض و للآخرة أكبر درجات و أكبر تفضيلا » إشارة إلى تفاوت الدرجات بتفاوت المساعي حتّى لا يتوهّم أن قليل العمل و كثيره على حدّ سواء و يسير السعي و السعي البالغ لا فرق بينهما فإنّ تسوية القليل و الكثير و الجيد و الرديّ في الشكر و القبول ردّ في الحقيقة لما يزيد به الأفضل على غيره .

و قوله : « انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض » أي بعض الناس على بعض في الدنيا ، و القرينة على هذا التقييد قوله بعد : « و للآخرة أكبر » و التفضيل في الدنيا هو ما يزيد به بعض أهلها على بعض من أعراضها و أمتعتها كالمال و الجاه و

الولد والقوة والصيت والرئاسة والسودد والقول عند الناس .
 . قوله : «و للآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلاً» أي هي أكبر من الدنيا في
 الدرجات والتفضيل فلا يتوه من متوهم أن أهل الآخرة في عيشة سواء ولأن التفاوت
 بين معاشهم كتفاوت أهل الدنيا في دنياهم بل الدار أوسع من الدنيا بما لا يقاس وذلك
 أن سبب التفضيل في الدنيا هي اختلاف الأسباب الكونية وهي محدودة والدار
 دار التزاحم وسبب التفضيل و اختلاف الدرجات في الآخرة هو اختلاف النفوس في
 الإيمان والإخلاص وهي من أحوال القلوب ، واختلاف أحوالها أوسع من اختلاف
 أحوال الأجسام بما لا يقاس قال تعالى : « إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم
 به الله » البقرة : ٢٨٤ و قال : « يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم »
 الشعراء : ٨٩ .

ففي الآية أمره ﷺ أن ينظر إلى ما بين أهل الدنيا من التفاضل والاعتبار
 ليجعل ذلك ذريعة إلى فهم ما بين أهل الآخرة من تفاوت الدرجات و التفاضل في
 المقامات فإن اختلاف الأحوال في الدنيا يؤدي إلى اختلاف الإدراكات الباطنة و
 النيات و الأعمال التي يتيسر للإنسان أن يأتي بها و اختلاف ذلك يؤدي إلى
 اختلاف الدرجات في الآخرة .

قوله تعالى : « لا تجعل مع الله إلهاً آخر فتقعد ملوماً مخذولاً » قال في المفردات:
 الخذلان ترك من يظن به أن ينصر نصرته انتهى .
 والآية بمنزلة النتيجة للآيات السابقة التي ذكرت سنة الله في عباده وختمت
 في أن من أراد منهم العاجلة انتهى به ذلك إلى أن يصلى جهنم مذموماً مدحوراً و
 من أراد منهم الآخرة شكر الله سعيه الجميل ، و المعنى لا تشرك بالله سبحانه حتى
 يؤديك ذلك إلى أن تقعد و تحتبس عن السير إلى درجات القرب و أنت مذموم لا
 ينصرك الله ولا ناصر دونه و قيل : القعود كناية عن المذلة والعجز .

﴿ بحث روائى ﴾

في الكافي باسناده عن أبي عمرو الزبيرى عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله تعالى :
« إن هذا القرآن يهدي للّٰٓئى هي أقوم » قال : أي يدعو .

و في تفسير العياشى عن الفضيل بن يسار عن أبي جعفر عليه السلام : « إن هذا
القرآن يهدي للّٰٓئى هي أقوم » قال : يهدي إلى الولاية .

أقول : و هي من الجري و يمكن أن يراد به ما عند الإمام من كمال معارف
الدين و لعلمه المراد ممّا في بعض الروايات من قوله : يهدي إلى الإمام .

و عنه : و في رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام في قوله : « و كلّ إنسان
ألزمنه طائرته في عنقه » يقول : خيره و شره معه حيث كان لا يستطيع فراقه حتّى
يعطى كتابه بما عمل .

و فيه عن زرارة و حمران و محمد بن مسلم عن أبي جعفر و أبي عبدالله عليهما السلام
عن الآية قال : قدره اللّٰٓئى قدر عليه .

و فيه عن خالد بن يحيى عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله : « اقرء كتابك كفى
بنفسك اليوم عليك حسيباً » قال يذكر العبد جميع ما عمل و ما كتب عليه حتّى
كأنه فعله تلك الساعة فلذلك قالوا : يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا
كبيرة إلّا أحصاها .

و فيه عن حمران عن أبي جعفر عليه السلام في قوله : « أمرنا مترفيها » مشدّدة
منصوبة تفسيرها : كثرنا ، و قال : لا قرأتها مخففة .

أقول : و في حديث آخر عن حمران عنه : تفسيرها أمرنا أكابرها .
وقد روي في قوله تعالى : « ويدع الإنسان بالشر » الآية و قوله : « وجعلنا
الليل و النهار آيتين » الآية و قوله : « و كلّ إنسان ألزمنه طائرته » الآية من
طرق الفريقين عن النبي صلّى الله عليه وآله و علي عليه السلام و سلمان و غيره روايات تر كنا إيرادها
لعدم تأييدها بكتاب أو سنة أو حجة عقلية قاطعة مع ما فيها من ضعف الأسناد .

﴿ كلام في القضاء في فصول ﴾

١ - في تحصيل معناه و تحديده . إننا نجد الحوادث الخارجية و الأمور الكونية بالقياس إلى عللها و الأسباب المقتضية لها على إحدى حالتين فإنها قبل أن تتم عللها الموجبة لها و الشرائط و ارتفاع الموانع التي يتوقف عليها حدوثها و تحققها لا يتعين لها التحقق و الثبوت ولا عدمه بل يتردد أمرها بين أن تتحقق و أن لا تتحقق من رأس .

فإذا تمت عللها المرجبة لها و كملت ما تتوقف عليه من الشرائط و ارتفاع الموانع ولم يبق لها إلا أن تتحقق خرجت من التردد و الإبهام و تعين لها أحد الطرفين و هو التحقق ، أو عدم التحقق ، إن فرض انعدام شيء مما يتوقف عليه وجودها . ولا يفارق تعين التحقق نفس التحقق .

و الاعتباران جاريان في أفعالنا الخارجية فما لم نشرف على إيقاع فعل من الأفعال كان متردداً بين أن يقع أو لا يقع فإذا اجتمعت الأسباب و الأوضاع المقتضية و أتمناها بالإرادة و الإجماع بحيث لم يبق له إلا الوقوع و الصدور عينت له أحد الجانبين فتعين له الوقوع .

و كذا يجري نظير الاعتبارين في أعمالنا الوضعية الاعتبارية كما إذا تنازع اثنان في عين يدعيه كل منهما لنفسه كان أمر مملو كيبته مردداً بين أن يكون لهذا أو لذلك فإذا رجعا إلى حكم يحكم بينهما فحكم لأحدهما دون الآخر كان فيه فصل الأمر عن الإبهام و التردد و تعين أحد الجانبين بقطع رابطته مع الآخر . ثم توسع فيه ثانياً فجعل الفصل و التعيين بحسب القول كالفصل و التعيين بحسب الفعل فقول الحكم : إن المال لأحد المتنازعين فصل للخصومة و تعين لأحد الجانبين بعد التردد بينهما ، و قول المخبر إن كذا كذا ، فصل و تعين ، و هذا المعنى هو الذي نسميه القضاء .

ولما كانت الحوادث في وجودها و تحققها مستندة إليه سبحانه و هي فعله

جرى فيها الاعتباران بعينهما فهي مالم يرد الله تحقّقها ولم يتمّ لها العلل والشرائط الموحّية لوجودها باقية على حال التردّد بين الوقوع واللاوقوع فإذا شاء الله وقوعها وأراد تحقّقها فتمّ لها علمها و عامّة شرائطها ولم يبق لها إلا أن توجد كان ذلك تعييناً منه تعالى و فصلاً لها من الجانب الآخر و قطعاً للإبهام ، و يُسمّى قضاء من الله ،

و نظير الاعتبارين جار في مرحلة التشريع و حكمه القاطع بأمر و فصله القول فيه قضاء منه .

و على ذلك جرى كلامه تعالى فيما أشار فيه إلى هذه الحقيقة قال تعالى : « و إذا قضى أمراً فإنّما يقول له كن فيكون » البقرة : ١١٧ ، وقال : « فقضاهنّ سبع سماوات في يومين » حم السجدة : ١٢ ، وقال : « قضى الأمر الذي فيه تستفتيان » يوسف : ٤١ ، و قال : « و قضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدنّ في الأرض مرتين » أسرى : ٤ إلى غير ذلك من الآيات المتعرّضة للقضاء التكويني .

و من الآيات المتعرّضة للقضاء التشريعيّ قوله : « و قضى ربّك ألاّ تعبدوا إلاّ إياه و بالوالدين إحساناً » أسرى : ٢٣ ، و قوله : « إن ربّك يقضي بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون » يونس : ٩٣ ، و قوله : « و قضى بينهم بالحقّ و قيل الحمد لله ربّ العالمين » الزمر : ٧٥ و ما في الآية و ما قبلها من القضاء بمعنى فصل الخصومة تشريعيّ بوجه و تكوينيّ بآخر .

فالآيات الكريمة - كما ترى - تمضي صحّة هذين الاعتبارين العقليّين في الأشياء الكونية من جهة أنّها أفعاله تعالى ، و كذا في التشريع الإلهيّ من جهة أنّه فعله التشريعيّ ، و كذا فيما ينسب إليه تعالى من الحكم الفصل .

و ربما عبّر عنه بالحكم و القول بعناية أخرى قال تعالى : « ألا له الحكم » الأنعام : ٦٢ و قال : « والله يحكم لامعقّب لحكمه » الرعد : ٤١ ، و قال : « ما يبدّل القول لديّ » ق : ٢٩ ، و قال : « والحقّ أقول » ص : ٨٤ .

٢ - نظرة فلسفيّة في معنى القضاء . لا ريب أنّ قانون العليّة والمعلوليّة ثابت

و أن الموجود الممكن معلول له سبحانه إما بلا واسطة أو وسائط ، وأن المعلول إذا نسب إلى علته التامة كان له منها الضرورة و الوجود إذا ما لم يجب لم يوجد ، وإذا لم ينسب إليها كان له إلا مكان سواء أخذ في نفسه ولم ينسب إلى شيء كالماهیة الممكنة في ذاتها أو نسب إلى بعض أجزاء علته التامة فإنه لو أوجب ضرورته ووجوده كان علة له تامة و المفروض خلافه .

ولما كانت الضرورة هي تعيين أحد الطرفين وخروج الشيء عن الإبهام كانت الضرورة المنبسطة على ساسلة الممكنات من حيث انتسابها إلى الواجب تعالى الموجب لكل منها في ظرفه الذي يخصه قضاء عامانه تعالى كما أن الضرورة الخاصة بكل واحد منها قضاء خاص بهمنه ، إذ لا نعي بالقضاء إلا فصل الأمر وتعيينه عن الإبهام و التردد .

و من هنا يظهر أن القضاء من صفاته الفعلية و هو منتزع من الفعل من جهة نسبه إلى علة التامة الموجبة له .

٣ - والروايات في تأييد ما تقدم كثيرة جداً :

ففي المحاسن عن أبيه عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم قال : قال أبو عبد الله عليه السلام إن الله إذا أراد شيئاً قدره فإذا قدره قضاء فإذا قضا أمضاه .

وفيه عن أبيه عن ابن أبي عمير عن محمد بن إسحاق قال : قال أبو الحسن عليه السلام ليونس مولى علي بن يقطين : يا يونس لا تنكلم بالقدر قال : إنني لأتكلم بالقدر و لكن أقول : لا يكون إلا ما أراد الله و شاء و قضى و قدر فقال ليس هكذا أقول و لكن أقول : لا يكون إلا ما شاء الله و أراد و قدر و قضى . ثم قال : أتدري ما المشية ؟ فقال : لا فقال : همته بالشيء أو تدري ما أراد ؟ قال : لا قال : إتمامه على المشية فقال : أو تدري ما قدر ؟ قال : لا قال : هو الهندسة من الطول والعرض والبقاء ثم قال إن الله إذا شاء شيئاً أراد و إذا أراد قدره و إذا قدره قضاء و إذا قضا أمضاه الحديث .

و في رواية أخرى عن يونس عنه عليه السلام قال : لا يكون إلا ما شاء الله و أراد و

قدّر وقضى . قلت : فما معنى شاء ؟ قال : ابتداء الفعل . قلت : فما معنى أراد ؟ قال : الثبوت عليه . قلت : فما معنى قدّر ؟ قال : تقدير الشيء من طوله وعرضه . قلت : فما معنى قضى ؟ قال : إذا قضى أمضى فذلك الذي لا مردّ له .

وفي التوحيد عن الدقاق عن الكليني عن ابن عامر عن المعلّى قال : سئل العالم عليه السلام كيف علم الله ؟ قال : علم وشاء وأراد وقدّر وقضى وأمضى فأمضى ما قضى وقضى ما قدّر وقدّر ما أراد فبعلمه كانت المشيئة وبمشيئته كانت الإرادة وبالرأته كان التقدير وبتقديره كان القضاء وبقضائه كان الإيماء فالعلم متقدّم على المشيئة والمشية ثانية والإرادة ثالثة والتقدير واقع على القضاء بالإيماء .

فلمّ تبارك وتعالى البدء فيما علم متى شاء وفيما أراد لتقدير الأشياء فإذا وقع القضاء بالإيماء فلا بداء . الحديث .

والذي ذكره عليه السلام من ترتب المشيئة على العلم والإرادة على المشيئة وهكذا ترتب عقلي بحسب صحة الانتزاع .

وفيه باسناده عن ابن نباتة قال : إن أمير المؤمنين عليه السلام عند حائط مائل إلى حائط آخر فقبل له : يا أمير المؤمنين تفرّ من قضاء الله ؟ قال : أفرّ من قضاء الله إلى قدر الله عزّ وجلّ .

اقول : وذلك أنّ القدر لا يحتم المقدر فمن المرجو أن لا يقع ما قدر أمّا إذا كان القضاء فلا مدفع له ، و الروايات في المعاني المتقدمة كثيرة من طرق أئمة أهل البيت عليهم السلام .

﴿ بحث فلسفي ﴾

في أنّ الفيض مطلق غير محدود على ما يفيدده قوله تعالى : « وما كان عطا ربك محظورا » .

أطبقت البراهين على أنّ وجود الواجب تعالى بما أنّه واجب لذاته مطلق غير محدود بحدّ ولا مقيد بقيد ولا مشروط بشرط وإلا انعدم فيما وراء حدّه وبطل على

تقدير عدم قيده أو شرطه وقد فرض واجبا لذاته فهو واحد وحدة لا يتصور لها ثان و مطلق إطلاقا لا يتحمل تقييدا .

وقد ثبت أيضا أن وجودها سواء أثر مجعول له وأن الفعل ضروري المسانحة لفاعله فالأثر الصادر منه واحد بوحدة حقة ظلية مطلق غير محدود و إلا تركبت ذاته من حد و محدود وتألفت من وجود و عدم وسرت هذه المناقضة الذاتية إلى ذات فاعله لمكان المسانحة بين الفاعل وفعله ، و قد فرض أنه واحد مطلق فالوجود الذي هو فعله ، وأثره المجعول واحد غير كثير و مطلق غير محدود و هو المطلوب .

فما يترامى في الممكنات من جهات الاختلاف التي تقضي بالتحديد من النقص و الكمال و الوجدان و الفقدان عائدة إلى أنفسها دون جعلها .

وهي إن كانت في أصل وجودها النوعي أو لوازمها النوعية فمنشأها ماهياتها القابلة للوجود بامكانها الذاتي كالأنسان و الفرس المختلفين في نوعيهما و لوازم نوعيهما وإن كانت في كمالاتها الثمانية المختلفة باختلاف أفراد النوع من فاقد للكمال محروم منه و واجد له و الواجد للكمال التام أو النقص فمنشأها اختلاف الاستعدادات المادية باختلاف العلل المعدة المهيئة للاستفاضة من العلة المفيضة .

فالذي تفيضه العلة المفيضة من الأثر واحد مطلق ، لكن القوابل المختلفة تكثره باختلاف قابليتها فمن راد له متلبس بخلافه و من قابل يقبله تاما و من قابل يقبله ناقصا و يحوله إلى ما يشاكل خصوصية ما فيه من الاستعداد كالشمس التي تفيض نورا واحداً متشابه الأجزاء لكن الأجسام القابلة لنورها تنصرف فيه على حسب ما عندها من القوة و الاستعداد .

فإن قلت لا ريب في أن هذه الاختلافات أمور واقعية فإن كان ماعد منشأ لها من الماهيات و الاستعدادات أمور وهمية غير واقعية لم يكن لإسناد هذه الأمور الواقعية إليها معنى و رجع الأمر إلى الوجود الذي هو أثر الجاعل الحق و هو خلاف ما ادعىتموه من إطلاق الفيض ، و إن كانت أمورا واقعية غير وهمية كانت من سنخ الوجود لاختصاص الأصالة به فكان الاستناد أيضاً إلى فعله تعالى و ثبت خلاف المدعى .

قلت : هذا النظر يعيد الجميع إلى سنخ الوجود الواحد ولا يبقى معه من الاختلاف أثر بل يكون هناك وجود واحد ظلي قائم بوجود واحد أصلي ولا يبقى لهذا البحث على هذا محل أصلاً .

و بعبارة أخرى تقسيم الموجود المطلق إلى ماهية و وجود و كذا تقسيمه إلى ما بالقوة و ما بالفعل هو الذي أظهر السلوب في نفس الأمر و قسم الأشياء إلى واجد و فاقد و مستكمل و محروم و قابل و مقبول و منشاؤه تحليل العقل الأشياء إلى ماهية قابلة للوجود و وجود مقبول للماهية ، و كذا إلى قوة فاقدة للفعليّة و فعليّة تقابلها أمّا إذا رجع الجميع إلى الوجود الذي هو حقيقة واحدة مطلقة لم يبق للبحث عن سبب الاختلاف محلّ و عاد أثر الجاعل وهو الفيض واحداً مطلقاً لا كثرة فيه ولا حدّ معه فافهم ذلك .



* * *

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا أَمَا يَبْلُغُونَ عِنْدَكَ
 الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٍ وَلَا تَنْهَرَهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا
 كَرِيمًا (٢٣) وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا
 رَبَّيَانِي صَغِيرًا (٢٤) رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ
 لِلَّائِمِينَ غَفُورًا (٢٥) وَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا
 تَبْذُرْ تَبْذِيرًا (٢٦) إِنْ الْمُبْذَرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ
 كَفُورًا (٢٧) وَأَمَا تُعْرِضُونَ عَنْهُمْ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا
 ميسورًا (٢٨) وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ
 مَلُومًا مَحْسُورًا (٢٩) إِنْ رَبُّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ
 خَبِيرًا بَصِيرًا (٣٠) وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ
 إِنْ قَتَلْتُمُوهُمْ كَانَ خَطِئًا كَبِيرًا (٣١) وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ
 سَبِيلًا (٣٢) وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا
 فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا (٣٣) وَلَا تَقْرَبُوا
 مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ
 مَسْئُولًا (٣٤) وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ

وَاحْسَنِ تَأْوِيلًا (٣٥) وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ
كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (٣٦) وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ
الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا (٣٨) كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ
مَكْرُوهًا (٣٨) ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ
إِلَهًا آخَرَ فَتَلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا (٣٩).

﴿بيان﴾

عدّة من كليات الدين يذكرها الله سبحانه وهي تتبع قوله قبل آيات: «إن
هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم» الآية .

قوله تعالى: «وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه» «لا تعبدوا» الخ نفي و
استثناء، و «أن» مصدرية وجوز أن يكون نهياً واستثناء، وأن مصدرية أو مفسرة، و
على أي حال ينحل مجموع المستثنى والمستثنى منه إلى جملتين كقولنا: تعبدونه
ولا تعبدون غيره وترجع الجملتان بوجه آخر إلى حكم واحد وهو الحكم بعبادته
عن إخلاص .

والقول سواء كان منجلاً إلى جملتين أو عائداً إلى جملة واحدة متعلق القضاء و
هو القضاء التشريعي المتعلق بالأحكام والقضايا التشريعية، ويفيد معنى الفصل و
الحكم القاطع المولوي، وهو كما يتعلّق بالأمر يتعلّق بالنهي وكما يبرم الأحكام
المثبتة يبرم الأحكام المنقبة، ولو كان بلفظ الأمر فليل: وأمر ربك أن لا تعبدوا
إلا إياه، لم يصح إلا بنوع من التأويل والتجوز .

والأمر بإخلاص العبادة لله سبحانه أعظم الأوامر الدينية والإخلاص بالعبادة
أوجب الواجبات كما أن معصيته وهو الشرك بالله سبحانه أكبر الكبائر الموبقة قال

تعالى : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء »
 و إليه يعود جميع المعاصي بحسب التحليل إذ لولا طاعة غير الله من شياطين
 الجنّ و الإنس و هوى النفس و الجهل لم يقدم الإنسان على معصية ربه فيما أمره
 به أو نهاه عنه و الطاعة عبادة قال تعالى : « ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا
 الشيطان » يس : ٦٠ ، وقال : « أفأريت من اتخذ إلهه هواه » الجاثية : ٢٣ ، حتى
 أن الكافر المنكر للمصانع مشرك بل لقائه زمام تدبير العالم إلى المادة أو الطبيعة أو
 الدهر أو غير ذلك وهو مقرّ بسذاجة فطرته بالصانع تعالى .

و لعظم أمرها هذا الحكم قدّمه على سائر ما عدّ من الأحكام الخطيرة شأنها
 كعقوق الوالدين و منع الحقوق المالية و التبذير و قتل الأولاد و الزنا و قتل النفس
 المحترمة و أكل مال اليتيم و نقض العهد و التظيف في الوزن و اتباع غير العلم و
 الكبر ثم ختمها بالنهي ثانياً عن الشرك .

قوله تعالى : « وبالوالدين إحساناً » عطف على سابقه أي و قضى ربك بأن
 تحسنوا بالوالدين إحساناً أو أن أحسنوا بالوالدين إحساناً و الإحسان في الفعل
 يقابل الإساءة .

وهذا بعد التوحيد لله من أوجب الواجبات كما أن عقوقهما أكبر الكبائر
 بعد الشرك بالله ، و لذلك ذكره بعد حكم التوحيد و قدّمه على سائر الأحكام
 المذكورة المعدودة و كذلك فعل في عدة مواضع من كلامه .

وقد تقدّم في نظير الآية من سورة الأنعام - الآية ١٥١ من السورة - أن الرابطة
 العاطفية المتوسطة بين الأب و الأمّ من جانب و الولد من جانب آخر من أعظم
 ما يقوم به المجتمع الإنساني على ساقه ، وهي الوسيلة الطبيعية التي تمسك الزوجين
 على حال الاجتماع فمن الواجب بالنظر إلى السنة الاجتماعية الفطرية أن يحترم
 الإنسان والديه باكرامهما و الإحسان إليهما ، ولو لم يجر هذا الحكم و هجر
 المجتمع الإنساني بطلت العاطفة الرابطة للأولاد بالأبوين و انحلت به عقد
 الاجتماع .

قوله تعالى : « إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ »
ولا تنهرهما و قل لهما قولاً كريماً « إِمَّا » مرَّكب من « إن » الشرطية و « ما »
الزائدة وهي المصححة لدخول نون التأكيد على فعل الشرط ، والكبر هو الكبر
في السن و « أف » كلمة تفيد الضجر و الانزعاج ، و النهر هو الزجر بالصياح و رفع
الصوت و الإغلاظ في القول .

وتخصيص حالة الكبر بالذكر لكونها أشقّ الحالات التي تمرّ على الوالدين
فيحسّان فيها الحاجة إلى إعانة الأولاد لهما و قيامهم بواجبات حياتيهما التي يعجزان
عن القيام بها ، و ذلك من آمال الوالدين التي يأملانها من الأولاد حين يقومان
بعضائهم و تربيتهم في حال الصغر وفي وقت لا قدرة لهم على شيء من لوازم الحياة
وواجباتها .

فالأية تدلّ على وجوب إكرامهما ورعاية الأدب التامّ في معاشرتهما و
محاورتهما في جميع الأوقات وخاصة في وقت يشتدّ حاجتهما إلى ذلك و هو وقت
بلوغ الكبر من أحدهما أو كليهما عند الولد ومعنى الآية ظاهر .

قوله تعالى : « واخفض لهما جناح الذلّ من الرحمة و قل ربّ ارحمهما كما
رَبَّيَانِي صَغِيرًا » خفض الجناح كناية عن المبالغة في التواضع والخضوع قولاً و فعلاً
مأخوذ من خفض فرخ الطائر جناحه ليستعطف أمّه لتغذيته ، ولذا قيده بالذلّ فهو
دأب أفراخ الطيور إذا أرادت الغذاء من أمهاتها فاعني واجههما في معاشرتك و
محاورتك مواجهة يلوح منها تواضعك وخضوعك لهما وتذلّلك قباليهما رحمة بهما .
هذا إن كان الذلّ بمعنى المسكنة و إن كان بمعنى المطاوعة فهو مأخوذ من
خفض الطائر جناحه ليجمع تحته أفراخه رحمة بها و حفظاً لها .

و قوله : « و قل ربّ ارحمهما كما ربَّيَانِي صَغِيرًا » أي اذكر تربيتهما لك
صغيراً فادع الله سبحانه أن يرحمهما كما رحماك و ربّيائك صغيراً .

قال في المجمع : وفي هذا دلالة على أنّ دعاء الولد لوالده المميّت مسموع و
إلّا لم يكن للأمر به معنى . انتهى و الذي يدلّ عليه كون هذا الدعاء في مظنّه

الإجابة وهو أدب ديني^١ ينتفع به الولد وإن فرض عدم انتفاع والديه به على أن وجه تخصيص استجابة الدعاء بالوالد المييت غير ظاهر والآية مطلقة .

قوله تعالى : « ربكم أعلم بما في نفوسكم إن تكونوا صالحين فإنه كان للأوابين غفوراً » السياق يعطي أن تكون الآية متعلقة بما تقدمها من إيجاب إحسان الوالدين و تحريم عقوقهما ، وعلى هذا فهي متعلقة لما إذا بدرت من الولد بادرة في حق الوالدين من قول أو فعل يتأذيان به ، وإنما لم يصرح به للإشارة إلى أن ذلك مما لا ينبغي أن يذكر كما لا ينبغي أن يقع .

فقوله : « ربكم أعلم بما في نفوسكم » أي أعلم منكم به ، وهو تمهيد لما يتلوه من قوله : « إن تكونوا صالحين » فيفيد تحقيق معنى الصلاح أي إن تكونوا صالحين وعلم الله من نفوسكم ذلك فإنه كان الخ ، وقوله : « فإنه كان للأوابين غفوراً » أي للمراجعين إليه عند كل معصية وهو من وضع البيان العام موضع الخاص .

والمعنى إن تكونوا صالحين وعلم الله من نفوسكم ورجعتم وتبتم إليه في بادرة ظهرت منكم على والديكم غفر الله لكم ذلك إنه كان للأوابين غفوراً .

قوله تعالى : « وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل » تقدم الكلام فيه في نظائره ، وبالآية يظهر أن إيتاء ذي القربى والمسكين وابن السبيل مما شرع قبل الهجرة لأنها آية مكّية من سورة مكّية .

قوله تعالى : « ولا تبذر تبذيراً إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفوراً » قال في المجمع : التبذير التفريق بالإسراف ، وأصله أن يفرق كما يفرق البذر إلا أنه يختص بما يكون على سبيل الإفساد ، وما كان على وجه الإصلاح لا يسمى تبذيراً وإن كثر . انتهى .

وقوله : « إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين » تعليل للنهي عن التبذير والمعنى لا تبذر إنك إن تبذر كنت من المبذرين والمبذرون إخوان الشياطين ، وكان وجه المواخاة بينهم أن الواحد منهم يصير ملازماً للشيطان وبالعكس كالأخوين الذين هما شقيقان متلازمان في أصلهما الواحد كما يشير إليه قوله تعالى : « وقيضنا

لهم قرناء « حم السجدة : ٢٥ ، وقوله : « احشروا الذين ظلموا وأزواجهم » الصافات : ٢٢ أي قرناءهم ، وقوله : « وإخوانهم يمدّونهم في الغي ثم لا يقصرون » الأعراف : ٢٠٢ .
و من هنا يظهر أن تفسير من فسّر الآية بأنهم قرناء الشياطين أحسن من قول من قال : المعنى أنهم أتباع الشياطين سالكون سبيلهم .

وأما قوله : « وكان الشيطان لربه كفوراً » فالمراد بالشيطان فيه هو إبليس الذي هو أبو الشياطين وهم ذريته وقبيله واللام حينئذ للعهد الذهني ، ويمكن أن يكون اللام للجنس والمراد به جنس الشيطان وعلى أي حال كونه كفوراً لربه من جهة كفرانه بنعم الله حيث أنه يصرف ما آتاه من قوة وقدرة واستطاعة في سبيل إغواء الناس وحملهم على المعصية ودعوتهم إلى الخطيئة وكفران النعمة .

وقد ظهرت مما تقدّم النكتة في جمع الشيطان أو لاو إفراده ثانياً فإن الاعتبار أو لا بأن كل مبذّر أخو شيطانه الخاص فالجميع إخوان للشياطين والاعتبار ثانياً بإبليس الذي هو أبو الشياطين أو بجنس الشيطان .

قوله تعالى : « وإما تعرض عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها فقل لهم قولاً ميسوراً » أصله إن تعرض عنهم و « ما » زائدة للتأكيد والنون للتأكيد .
والسياق يشهد بأن الكلام في إنفاق الأموال فالمراد بقوله : « وإما تعرض عنهم » الإعراض عمّن سأل شيئاً من المال ينفعه له ويسدّ به خلته ، وليس المراد به كل إعراض كيف اتفق بل الإعراض عند ما ليس عنده شيء من المال يبذله له وليس بآيس من وجدانه بدليل قوله : « ابتغاء رحمة من ربك ترجوها » أي كنت تعرض عنهم لا لكونك مليئاً بالمال شحيحاً به ، ولا لأنك فاقد له آيس من حصوله بل لأنك فاقد له مبتغى و طالب لرحمة من ربك ترجوها يعني الرزق .

وقوله : « فقل لهم قولاً ميسوراً » أي سهلاً ليساً أي لا تغلظ في القول و لاتجف في الرد كما قال تعالى : « وأما السائل فلا تنهر » الضحى : ١٠ بل رده بقول سهل ليس .

قال في الكشاف : وقوله : « ابتغاء رحمة من ربك » إما أن يتعلّق بجواب

الشرط مقدماً عليه أي فقل لهم قولاً سهلاً ليناً وعدماً وبعداً جميلاً رحمة لهم و تطيباً لقلوبهم ابتغاء رحمة من ربك أي ابتغ رحمة الله التي ترجوها برحمتك عليهم ، و إما أن يتعلّق بالشرط أي و إن أعرضت عنهم لفقد رزق من ربك ترجو أن يفتح لك - فسمي الرزق رحمة - فردّهم ردّاً جميلاً فوضع الابتغاء موضع الفقد لأنّ فاقد الرزق مبتغ له فكان الفقد سبب الابتغاء والسبب مسبباً عنه فوضع المسبب موضع السبب انتهى .

قوله تعالى : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً » جعل اليد مغلولة إلى العنق كناية عن الإمساك كمن لا يعطي ولا يهب شيئاً لبخله و شحّ نفسه ، و بسط اليد كل البسط كناية عن إنفاق الإنسان كل ما في وجده بحيث لا يبقى شيئاً كمن يبسط يده كل البسط بحيث لا يستقرّ عليها شيء ، ففي الكلام نهي بالغ عن التفريط و الإفراط في الإنفاق .

و قوله : « فتقعد ملوماً محسوراً » متفرّع على قوله : « ولا تبسطها » الخ و الحسر هو الانقطاع أو العري أي ولا تبسط يدك كل البسط حتى يتعقب ذلك أن تقعد ملوماً لنفك و غيرك منقطعاً عن واجبات المعاش أو عريانا لا تقدر على أن تظهر للناس و تعاشرهم و تراودهم .

و قيل : إن قوله : « فتقعد ملوماً محسوراً » متفرّع على الجملتين لا على الجملة الأخيرة فحسب والمعنى إن أمسكت قعدت ملوماً مذموماً و إن أسرفت بقيت متحسراً مغموماً .

و فيه أن كون قوله : « ولا تبسطها كل البسط » ظاهراً في النهي عن التبذير و الإسراف غير معلوم و كذا كون إنفاق جميع المال في سبيل الله إسرافاً و تبذيراً غير ظاهر و إن كان منهيّاً عنه بهذه الآية كيف و من المأخوذ في مفهوم التبذير أن يكون على وجه الإفساد ، و وضع المال ولو كان كثيراً أو جميعه في سبيل الله وإنفاقه على من يستحقّه ليس بفساد له ، و لا وجه للتحسّر و الغم على ما لم يفسد ولا أفسد .
قوله تعالى : « إن ربك يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر إنّه كان بعباده خبيراً

بصيراً « ظاهر السياق أن الآية في مقام التعليل لما تقدم في الآية السابقة من النهي عن الإفراط والتفريط في إنفاق المال و بذله .

و المعنى إن هذا دأب ربك و سنته الجارية يبسط الرزق لمن يشاء و يقدر لمن يشاء فلا يبسطه كل البسط ولا يمسك عنه كل الإمساك رعاية لمصلحة العباد إنه كان بعباده خبيراً بصيراً و ينبغي لك أن تتخلق بخلق الله و تتخذ طريق الاعتدال و تتجنب الإفراط و التفريط .

و قيل : إنها تعليل على معنى أن ربك يبسط و يقبض ، و ذلك من الشؤون الإلهية المختصة به تعالى ، و ليس لك أن تتصف به و الذي عليك أن تقتصد من غير أن تعدل عنه إلى إفراط أو تفريط ، و قيل في معنى التعليل غير ذلك ، وهي وجوه بعيدة .

قوله تعالى : « ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم و آباؤكم إن قتلهم كان خطأ كبيراً » الإملاق الفاقة و الفقر ، و قال في المفردات : الخطأ العدول عن الجهة و ذلك أضرب : أحدها أن تريد غير ما تحسن إرادته و فعله ، و هذا هو الخطأ التام المأخوذ به الإنسان يقال : خطيء يخطأ خطأ و خطأة قال تعالى : « إن قتلهم كان خطأ كبيراً » و قال : « و إن كننا لخاطئين » و الثاني أن يريد ما يحسن فعله و لكن يقع منه خلاف ما يريد فيقال : أخطأ إخطاء فهو مخطيء و هذا قد أصاب في الإرادة و أخطأ في الفعل ، و هذا المعنى بقوله : « و من قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة » ، و الثالث أن يريد ما لا يحسن فعله و يتفق منه خلافه فهذا مخطيء في الإرادة مصيب في الفعل فهو مذموم بقصده غير محمود على فعله .

و جملة الأمر أن من أراد شيئاً فاتفق منه غيره يقال : أخطأ ، و إن وقع منه كما أراده يقال : أصاب ، و قد يقال لمن فعل فعلاً لا يحسن أو أراد إرادة لا يجمل : إنه أخطأ ، و لذا يقال : أصاب الخطأ و أخطأ الصواب و أصاب الصواب و أخطأ الخطأ و هذه اللفظة مشتركة كما ترى مترددة بين معان يجب لمن يتحرى الحقائق أن يتأملها . انتهى بتلخيص .

وفي الآية نهي شديد عن قتل الأولاد خوفاً من الفقر والحاجة وقوله :
« نحن نرزقهم وإيتاكم » تعليل للنهي وتمهيد لقوله بعده : « إن قتلهم كان خطأ
كبيراً » .

والمعنى ولا تقتلوا أولادكم خوفاً من أن تبتلوا بالفقر والحاجة فيؤدّبهم
ذلك إلى ذل السؤال أو ازدواج بناتكم من غير الألفاء أو غير ذلك مما يذهب بكرامتكم
فإنكم لستم ترزقونهم حتى تفقدوا الرزق عند فقركم وإعساركم بل نحن نرزقهم
وإيتاكم إن قتلهم كان خطأ كبيراً .

وقد تكرر في كلامه تعالى النهي عن قتل الأولاد خوفاً من الفقر وخشية
من الإملاق ، وهو مع كونه من قتل النفس المحترمة التي يبالغ كلامه تعالى في
النهي عنه إنما أُفرد بالذكر واختصّ بنهي خاصّ لكونه من أقبح الشقوة وأشدّ
القسوة ، ولأنهم - كما قيل - كانوا يعيشون في أراضٍ يكثر فيها السنة ويسرع
إليها الجذب فكانوا إذ لاحت لوائح الفاقة والإعسار بجذب وغيره بادروا إلى قتل
الأولاد خوفاً من ذهاب الكرامة والعزة .

وفي الكشف : قتلهم أولادهم هو وأدهم بناتهم كانوا يُدوّنهنّ خشية الفاقة
وهي الإملاق فنهاهم الله وضمن لهم أرزاقهم انتهى والظاهر خلاف ما ذكره وأنّ
الآيات المتعرّضة لواد البنات آيات خاصّة تصرّح به وبحرمته كقوله تعالى : « و
إذا الموءودة سئلت بأيّ ذنب قتلت » التكوير : ٩ ، وقوله : « وإذا بشر أحدكم
بالأنثى ظلّ وجهه مسوداً فهو كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بشره أيمسكه
على هون أم يدسه في التراب ساء ما يحكمون » النحل : ٥٩ .

وأما الآية التي نحن فيها وأتراها فإنها تنهى عن قتل الأولاد خشية
إملاق ، ولا موجب لحمل الأولاد على البنات مع كونه أعمّ ، ولا حمل الهون على
خوف الفقر مع كونها متغايرين فالحق أنّ الآية تكشف عن سنة سيئة أخرى
غير وأد البنات دفعا للهون وهي قتل الأولاد من ذكر والأنثى خوفاً من الفقر والفاقة
والآيات تنهى عنه .

قوله تعالى : « ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة و ساء سبيلا » نهي عن الزنا وقد بالغ في تحريمه حيث نهاهم عن أن يقربوه ، و علّله بقوله : « إنه كان فاحشة » فأفاد أن الفحش صفة لازمة له لا يفارقه ، و قوله : « و ساء سبيلا » فأفاد أنه سبيل سيئ يؤدي إلى فساد المجتمع في جميع شؤونه حتى ينحلّ عقده و يختل نظامه و فيه هلاك الإنسانية وقد بالغ سبحانه في وعيد من أتى به حيث قال في صفات المؤمنين : « ولا يزنون و من يفعل ذلك يلق أثاماً يضاعف له العذاب يوم القيامة و يخلد فيه مهاناً إلا من تاب و آمن و عمل عملاً صالحاً » المؤمنون : ٧٠ .

﴿ كلام في حرمة الزنا ﴾

و هو بحث قرآني اجتماعي .

من المشهود أن في كل من الزوجين من الإنسان أعني الذكر و الأنثى إذا أدرك و صحّت بنيته ميلا غريزيا إلى الآخر و ليس ذلك ممّا يختص بالإنسان بل ما نجده من عامّة الحيوان أيضاً على هذه الغريزة الطبيعية .

وقد جهّز بحسب الأعضاء و القوى بما يدعو إلى هذا الاقتراب و التمايل و التأمل في نوع تجهيز الصنفين لا يدع ريباً في أن هذه الشهوة الطبيعية وسيلة تكوينية إلى التوالد و التناسل الذي هو ذريعة إلى بقاء النوع ، و قد جهّز بأمر أخرى متممة لهذه البغية الطبيعية كحبّ الولد و تجهيز الأنثى من الحيوان ذي الثدي باللبن لتغذي طفلها حتى يستطيع القيام الغذاء الخشن و مضغه و هضمه فكل ذلك تسخير إلهي يتوسل به إلى بقاء النوع .

و لذلك نرى أن الحيوان مع عدم افتقاره إلى الاجتماع و المدنية لسداجة حياته و قلّة حاجته يهتدي حيناً بعد حين بحسب غريزته إلى الاجتماع الزوجي - السفاد - ثم يلتزم الزوجان أو الأنثى منهما الطفل أو الفرخ و يتكفلان أو تتكفل الأنثى تغذيته و تربيته حتى يدرك و يستقلّ بإدارة رحى حياته .

و لذلك أيضاً يزل الناس منذ ضبط التاريخ سيرهم و سننهم تجري فيهم سنة

الازدواج التي فيها نوع من الاختصاص و الملازمة بين الرجل و المرأة لتجاب به داعية الغريزة ويتوسل به إلى إنسال الذرية ، و هو أصل طبيعي لانعقاد المجتمع الانساني فان من الضروري أن الشعوب المختلفة البشرية على مالها من السعة و الكثرة تنتهي إلى مجتمعات صغيرة منزلية انعقدت في سالف الدهور .

و ما مر من أن في سنة الازدواج شيء من معنى الاختصاص هو المنشأ لما كان الرجال يعدون أهلهم أعراساً لأنفسهم ويرون الذب عن الأهل و صونها من تعرض غيرهم فريضة على أنفسهم كالذب عن أنفسهم أو أشد ، و الغريزة الهائجة إذ ذاك هي المسماة بالغيرة و ليست بالحسد و الشح .

ولذلك أيضاً لم يزالوا على مر القرون والأجيال يمدحون النكاح و يعدونه سنة حسنة ممدوحة ، ويستقبحون الزنا و هوالمواقعة من غير علة النكاح ويستشنعونه في الجملة و يعدونه إثمًا اجتماعيًا و فاحشة أي فعلا شنيعاً لا يجهر به و إن كان ربما وجد بين بعض الأقسام الهمجية في بعض الأحيان و على شرائط خاصة بين الحرائر و الشبان أو بين الفتيات من الجوارى على ما ذكر في تواريخ الأمم و الأقسام .

و إنما استفحشوه و أنكروه لما يستتبعه من فساد الأنساب و قطع النسل و ظهور الأمراض التناسلية و دعوته إلى كثير من الجنايات الاجتماعية من قتل و جرح و سرقة و خيانة و غير ذلك و ذهاب العفة و الحياء و الغيرة و المودة و الرحمة . غير أن المدنية الغربية الحديثة لا بتنائها على التمتع التام من مزايا الحياة المادية و حررية الأفراد في غير ما تعني به القوانين المدنية سواء فيه السنن القومية و الشرائع الدينية و الأخلاق الإنسانية أبحاثه إذا وقع من غير كره كيفما كان ، و ربما أضيف إلى ذلك بعض شرائط جزئية أخرى في موارد خاصة ، ولم تبال بما يستتبعه من وجوه الفساد عناية بحررية الأفراد فيما يهونونه و يرتضونه و القوانين الاجتماعية تراعي رأى الأكثرين .

فشاعت الفاحشة بين الرجال والنساء حتى عممت المحصنين والمحصنات والمحارم

حتى كاد أن لا يوجد من لم يبتل به و أكثر هو اليدها كثرة كاد أن تثقل كفة الميزان وأخذت تضعف الأخلاق الكريمة التي كانت تتمصف بها الإنسانية الطبيعية وترتضيها لنفسه بتسنين سنة الأزواج من العفة والغيرة والحياء يوما فيوما حتى صار بعض هذه الفضائل أضحوكة وسخرية ، ولولا أن في ذكر الشنائع بعض الشناعة ثم في خلال الأبحاث القرآنية خاصة لا وردنا بعض ما نشرته المنشورات من الإحصاءات في هذا الباب .

والشرائع السماوية على ما يذكره القرآن الكريم - وقد مرّت الإشارة إلى ذلك في تفسير الآيات ١٥١ - ١٥٣ من سورة الأنعام - تنهى عن الزنا أشدّ النهي وقد كان محرّما في ملّة اليهود ويستفاد من الأناجيل حرمة .

وقد نهي عنه في الإسلام و عدّ من المعاصي الكبيرة و أغلظ في التحريم في المحارم كالأمّ والبنت والأخت والعمة والخالة ، وفي التحريم في الزنا مع الإحصان وهو زنا الرجل وله زوجة والمرأة ذات البعل ، وقد أغلظ فيما شرع له من الحدّ وهو الجلد مائة جلدة والقتل في المرّة الثالثة أو الرابعة لو أقيم الحدّ مرّتين أو ثلاثا والرجم في الزنا مع الإحصان .

وقد أشار سبحانه إلى حكمة التحريم فيما نهي عنه بقوله : « ولا تقرّوا الزنا إنّه كان فاحشة وساء سبيلا » حيث عدّه أو لا فاحشة ثمّ وصفه ثانياً بقوله : « وساء سبيلا » والمراد - والله أعلم - سبيل البقاء كما يستفاد من قوله : « أنسكم لتأتون الرجال وتقطعون السبيل » العنكبوت : ٢٩ ، أي وتتركون إتيان النساء الذي هو السبيل فتقطع بذلك ، وليس إلا سبيلا للبقاء من جهة تسببه إلى تولّد المواليد و بقاء النسل بذلك ومن جهة أن الأزواج وعقد المجتمع المنزلي هو أقوى وسيلة يضمن بقاء المجتمع المدني بعد انعقاده .

فمع انفتاح باب الزنا لاتزال الرغبات تنقطع عن النكاح والأزواج إذ لا يبقى له إلا محنة النقمة ومشقة حمل الأولاد و تربيتها و مقاساة الشدائد في حفظها والقيام بواجب حياتها والغريزة تنفع من سبيل آخر من غير كدّ وتعب ، وهو مشهود من

حال الشبان و الفتيات في هذه البلاد ، وقد قيل لبعضهم : لم لا تتزوج ؟ فقال : وما أصنع بالازدواج و كل نساء البلد نسائي ، ولا يبقى حينئذ للازدواج و النكاح إلا شركة الزوجين في مساعي الحياة الجزئية غير التناسل كالشركة في تجارة أو عمل و يسرع إليهما الافتراق لأدنى عذر ، وهذا كله مشهود اليوم في المجتمعات الغربية .
ومن هنا أنهم يعدون الازدواج شركة في الحياة منعقدة بين الزوجين الرجل والمرأة و جعلوها هي الغاية المطلوبة بالذات من الازدواج دون الإنسال و تهيئة الأولاد ولا إجابة غريزة الميل الطبيعي بل عدوا ذلك من الآثار المترتبة عليه إن توافقا على ذلك و هذا انحراف عن سبيل الفطرة و التأمل في حال الحيوان على اختلاف أنواعه يهدي إلى أن الغاية المطلوبة منه عندها هو إرضاء الغريزة الهائجة و إنسال الذرية و كذا الإمعان في حال الإنسان أو ما يميل إلى ذلك يعطي أن الغاية القريبة الداعية إليه عنده هو إرضاء الغريزة و يعقبه طلب الولد .

ولو كانت الغريزة الانسانية التي تدفعه إلى هذه السنة الطبيعية إنما تطلب الشركة في الحياة و التعاون على واجب المأكل و المشرب و الملبس و المسكن وما هذا شأنه يمكن أن يتحقق بين رجلين أو بين امرأتين لظهور أثره في المجتمع البشري واستن عليه ولا أقل في بعض المجتمعات في طول تاريخ الإنسان و تزوج رجل برجل أحياناً أو امرأة بامرأة ولم تجر سنة الازدواج على وتيرة واحدة دائماً ولم تقم هذه الرابطة بين طرفين أحدهما من الرجال والآخر من النساء أبداً .

ومن جهة أخرى أخذ مواليد الزنا في الازدياد يوماً فيوماً يقطع منابت المودة والرحمة و تعلق قلوب الأولاد بالآباء و يستوجب ذلك انقطاع المودة والرحمة من ناحية الآباء بالنسبة إلى الأولاد وهجر المودة والرحمة بين الطبقتين الآباء والأولاد يقضي بهجر سنة الازدواج للمجتمع وفيه انقراضهم وهذا كله أيضاً مما يلوح من المجتمعات الغربية .

ومن التصور الباطل أن يتصور أن البشر سيوفق يوماً أن يدير رحي مجتمعه بأصول فنية و طرق علمية من غير حاجة إلى الاستعانة بالعرائض الطبيعية فيهمياً

يومئذ طبقة المواليد مع الاستغناء عن غريزة حبّ الأولاد بوضع جوائز تسوقهم إلى التوليد والإنسال أو بغير ذلك كما هو معمول بعض الممالك اليوم فإنّ السنن القومية والقوانين المدنية تستمدّ في حياتها بما جهّز به الإنسان من القوى والغرائز الطبيعيّة فلو بطلت أو أبطلت انقصم بذلك عقد مجتمعه ، و هيئة المجتمع قائمة بأفراده و سننه مبنية على إجابتهم لها و رضاهم بها و كيف تجري في مجتمع سنة لا ترضيها قرائنهم ولا تستجيبها نفوسهم ثمّ يدوم الأمر عليه .

فهجر الغرائز الطبيعيّة و ذهول المجتمع البشريّ عن غاياته الأصليّة يهدّد الإنسانيّة بهلاك سيغشاها و يهتف بأنّ أمامها يوماً سيّتسع فيه الخرق على الراقع وإن كان اليوم لا يحسّ به كلّ الإحساس لعدم تمام نمائه بعد .

ثمّ إنّ لهذه الفاحشة أثر آخر سيّئاً في نظر التشريع الإسلاميّ وهو إفساده للأنسب و قد بني المناكح و المواريث في الإسلام عليها .

قوله تعالى : « ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلاّ بالحق » ، إلى آخر الآية نهي عن قتل النفس المحترمة إلاّ بالحقّ أي إلاّ أن يكون قتلاً بالحقّ بأن يستحقّ ذلك لتعود أو ردّة أو لغير ذلك من الأسباب الشرعيّة ، ولعلّ في توصيف النفس بقوله : « حرّم الله » من غير تقييد إشارة إلى حرمة قتل النفس في جميع الشرائع السماويّة فيكون من الشرائع العامّة كما تقدّمت الإشارة إليه في ذيل الآيات ١٥١ - ١٥٣ من سورة الأنعام .

و قوله : « و من قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنّه كان منصوراً » المراد بجعل السلطان لوليه تسليطه شرعاً على قتل قاتل و ليه قصاصاً و الضميران في « فلا يسرف » و « إنّه » اللوليّ ، و المراد بكونه منصوراً هو التسليط الشرعيّ المذكور .

و المعنى و من قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه التشريع لوليه و هو وليّ دمه سلطنة على القصاص و أخذ الدية و العفو فلا يسرف الوليّ في القتل بأن يقتل غير القاتل أو يقتل أكثر من الواحد إنّه كان منصوراً أي فلا يسرف فيه لأنّه كان

منصوراً فلا يفوته القاتل بسبب أننا نصرناه أو فلا يسرف اعتماداً على أننا نصرناه .
 وربما احتمال بعضهم رجوع الضمير في قوله : « فلا يسرف » إلى القاتل المدلول
 عليه بالسياق ، وفي قوله : « إنه » إلى « من » والمعنى قد جعلنا لولي المقتول ظلماً
 سلطنة فلا يسرف القاتل الأول باقدامه على القتل ظلماً فإن المقتول ظلماً منصور
 من ناحيتنا لما جعلنا لوليّه من السلطنة ، وهو معنى بعيد من السياق و دونه إرجاع
 ضمير « إنه » فقط إلى المقتول .

وقد تقدّم كلام في معنى القصاص في ذيل قوله تعالى : « و لكم في القصاص
 حياة » البقرة : ١٧٩ في الجزء الأول من الكتاب .

قوله تعالى : « ولا تقرّبوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده »
 نهى عن أكل مال اليتيم وهو من الكبائر التي أوعد الله عليها النار قال تعالى :
 « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً و سيصلون
 سعيراً » النساء : ١٠ .

و في النهي عن الاقتراب مبالغة لا فادة اشتداد الحرمة .
 و قوله : « إلا بالتي هي أحسن » أي بالطريقة التي هي أحسن و فيه مصلحة
 إنماء ماله ، و قوله : « حتى يبلغ أشده » هو أوان البلوغ و الرشد و عند ذلك
 يرتفع عنه اليتيم فالنحديد بهذه الجملة لكون النهي عن القرب في معنى الأمر بالصيانة
 و الحفظ كأنه قيل : احتفظوا على ماله حتى يبلغ أشده فتردّوه إليه ، و بعبارة
 أخرى الكلام في معنى قولنا : لا تقرّبوا مال اليتيم مادام يتيماً ، وقد تقدّم بعض
 ما يناسب المقام في سورة الأنعام آية ١٥٢ .

قوله تعالى : « و أوفوا بالعهد إنّ العهد كان مسؤولاً » أي مسؤول عنه و هو
 من الحذف و الإيصال السائغ في الكلام ، و قيل : المراد السؤال عن نفس العهد
 فإنّ من الجائز أن تتمثّل الأعمال يوم القيامة فتشهد للإنسان أو عليه و تشفع له
 أو تخصمه .

قوله تعالى : « و أوفوا الكيل إذا كلفتم وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير

و أحسن تأويلاً « القسطاس بكسر القاف و ضمها هو الميزان قيل : رومي معرب
و قيل : عربي ، و قيل : مرّكب في الأصل من القسط و هو العدل و طاس وهو كفة
الميزان و القسطاس المستقيم هو الميزان العادل لا يخسر في وزنه .

وقوله : « ذلك خير و أحسن تأويلاً » الخير هو الذي يجب أن يختاره الانسان
إذا تردّد الأمر بينه و بين غيره ، و التأويل هو الحقيقة التي ينتهي إليها الأمر ، و
كون إيفاء الكيل و الوزن بالقسطاس المستقيم خيراً لما فيه من الإيفاء من استراق
أموال الناس و اختلاسها من حيث لا يشعرون و جلب وثوقهم .

و كونهما أحسن تأويلاً لما فيهما من رعاية الرشد و الاستقامة في تقدير الناس
معيشتهم فإنّ معاشهم تقوم في التمتع بأمّعة الحياة على أصلين اكتساب الأمتعة
الصالحة للتمتع و المبادلة على الزائد على قدر حاجتهم فهم يقدّرون معيشتهم على
قدر ما يسعهم أن يبذلوه من المال عيناً أو قيمة ، و على قدر ما يحتاجون إليه من
الأمتعة المشتراة فإذا خسروا بالنظيف و نقص الكيل و الوزن فقد اختلّت عليهم
الحياة من الجهتين جميعاً ، و ارتفع الأمن العام من بينهم .

و أمّا إذا أقيم الوزن بالقسط فقد أطلّ عليهم الرشد و استقامت أوضاعهم
الاقتصادية بإصابة الصواب فيما قدّروا عليه معيشتهم و اجنّب وثوقهم إلى أهل
السوق و استقرّ بينهم الأمن العام .

قوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم إنّ السمع و البصر و الفؤاد
كلّ أو لك كان عنه مسؤلاً » القراء المشهورة « لا تقف » بسكون القاف و ضمّ
الفاء من قفا يقفون قفواً إذا اتبعه و منه قافية الشعر لكونها في آخر المصراع تابعة
لما تقدّمها ، و قرئ « لا تقف » بضم القاف و سكون الفاء من قاف بمعنى قفا ، و
لذلك نقل عن بعض أهل اللغة أنّ قاف مقلوب قفا مثل جبد مقلوب جذب ، و منه
القيافة بمعنى اتباع أثر الأقدام .

و الآية تنهى عن اتباع ما لا علم به ، و هي لاطلاقها تشمل الاتباع اعتقاداً
و عملاً ، و تنحصّل في مثل قولنا : لا تعتقد ما لا علم لك به ولا تقل ما لا علم لك به

ولا تفعل ما لا علم لك به لأنّ في ذلك كلّهُ اتّباعاً .

و في ذلك إمضاء لما تقضي به الفطرة الإنسانية و هو وجوب اتّباع العلم و المنع عن اتّباع غيره فإنّ الإنسان بفطرته الموهوبة لا يريد في مسير حياته باعتقاده أو عمله إلّا إصابة الواقع و الحصول على ما في متن الخارج و المعلوم هو الذي يصحّ له أن يقول : إنّه هو ، و أمّا المظنون و المشكوك و الموهوم فلا يصحّ فيها إطلاق القول بأنّه هو فافهم ذلك .

و الإنسان بفطرته السليمة يتبع في اعتقاده ما يراه حقاً و يجده واقعاً في الخارج ، و يتبع في عمله ما يرى نفسه مصيباً في تشخيصه ، و ذلك فيما تيسّر له أن يحصل العلم به ، و أمّا فيما لا يتيسّر له العلم به كالفروع الاعتقادية بالنسبة إلى بعض الناس و غالب الأعمال بالنسبة إلى غالب الناس فإنّ الفطرة السليمة تدفعه إلى اتّباع علم من له علم بذلك و خبرة باعتباره علمه و خبرته علماً لنفسه فيؤل اتّباعه في ذلك بالحقيقة اتّباعاً لعلمه بأنّ له علماً و خبرة كما يرجع السالك و هو لا يعرف الطريق إلى الدليل لكن مع علمه بخبرته و معرفته ، و يرجع المريض إلى الطبيب و مثله أرباب الحوائج إلى مختلف الصناعات المتعلقة بحوائجهم إلى أصحاب تلك الصناعات .

و يتحصّل من ذلك أنّه لا يتخطّى العلم في مسير حياته بحسب ما تهدي إليه فطرته غير أنّه بعد ما يثق به نفسه و يطمئنّ إليه قلبه علماً و إن لم يكن ذلك اليقين الذي يسمّى علماً في صناعة البرهان من المنطق .

فله في كلّ مسألة ترد عليه إمّا علم بنفس المسألة و إمّا دليل علميّ بوجوب العمل بما يؤدّيه و يدلّ عليه ، و على هذا ينبغي أن ينزل قوله سبحانه « ولا تقف ما ليس لك به علم » فاتّباع الظنّ عن دليل علميّ بوجوب اتّباعه اتّباعاً للعلم كاتّباع العلم في مورد العلم .

فيؤل المعنى إلى أنّه يحرم الاقتحام على اعتقاد أو عمل يمكن تحصيل العلم به إلّا بعد تحصيل العلم ، و الاقتحام على ما لا يمكن فيه ذلك إلّا بعد الاعتماد على

دليل علمي يجوز الاقتحام والورود وذلك كأخذ الأحكام عن النبي واتباعه وإطاعته فيما يأمر به وينهى عنه عن قبل ربه وتناول المريض ما يأمر به الطبيب والرجوع إلى أصحاب الصنائع فيما يرجع إلى صناعاتهم فإن الدليل العلمي على عصمة النبي دليل علمي على مطابقة ما يخبر به أو ما يأمر به وينهى عنه الواقع وإصابة من اتبعه الصواب، والحجة العلمية على خبرة الطبيب في طبه وأصحاب الصناعات في صناعاتهم حجة علمية على إصابة من يرجع إليهم فيما يعمل به.

ولولا كون الاقتحام على العمل عن حجة علمية على وجوب الاقتحام اقتحاماً علمياً لكانت الآية قاصرة عن الدلالة على مدلولها من رأس فإن الطريق إلى فهم مدلول الآية هو ظهورها اللفظي فيه، والظهور اللفظي من الأدلة الظنية غير أنه حجة عن دليل علمي وهو بناء العقلاء على حججته فلو كان غير ما تعلق العلم به بعينه مما لا علم به مطلقاً لكان اتباع الظهور ومنه ظهور نفس الآية منهياً عنه بالآية وكانت الآية ناهية عن اتباع نفسه فكانت ناقضة لنفسها.

ومن هنا يظهر اندفاع ما أورده بعضهم في المقام كما عن الرازي في تفسيره أن العمل بالظن كثير في الفروع فالتمسك بالآية تمسك بعام مخصوص وهو لا يفيد إلا الظن فلوددت على أن التمسك بالظن غير جائز لدلت على أن التمسك بها غير جائز فالقول بحججتها يقضي إلى نفيه وهو غير جائز.

وفيه أن الآية تدل على عدم جواز اتباع غير العلم بلا ريب غير أن موارد العمل بالظن شرعاً موارد قامت عليها حجة علمية فالعمل فيها بالحقيقة إنما هو عمل بتلك الحجج العلمية والآية باقية على عمومها من غير تخصص، ولو سلم فالعمل بالعام المخصص فيما بقي من الأفراد سالمة عن التخصيص عمل بحجة عقلانية نظير العمل بالعام غير المخصص من غير فرق بينهما البتة.

ونظيره الاستشكال فيها بأن الطريق إلى فهم المراد من الآية هو ظهورها، والظهور طريق ظني فلوددت الآية على حرمة اتباع غير العلم لدلت على حرمة الأخذ بظهور نفسها، ولازمها حرمة العمل بنفسها.

ويردّه ماتقدّمات الإشارة إليه أن اتّباع الظهور اتّباع لحجّة علميّة عقلائيّة وهي بناء العقلاء على حجّيته فليس اتّباعه من اتّباع غير العلم بشي .
وقوله : « إنّ السمع والبصر والفؤاد كلٌّ أولئك كان عنه مسؤولاً » تعليل المنهبي السابق في قوله : « ولا تقف ما ليس لك به علم » .

والظاهر المتبادر إلى الذهن ، أنّ الضميرين في « كان عنه » راجعان إلى « كلّ » فيكون « عنه » نائب فاعل لقوله : « مسؤولاً » مقدّمأ عليه كما ذكره الزمخشري في الكشف أو مغنياً عن نائب الفاعل ، وقوله : « وأولئك » إشارة إلى السمع والبصر والفؤاد ، وإنّما عبّر عنها بأولئك المختصّ بالعقلاء لأنّ كون كلّ منها مسؤولاً عنه يجريه مجرى العقلاء وهو كثير النظير في كلامه تعالى .

وربّما منع بعضهم كون « أولئك » مختصّاً بالعقلاء استناداً إلى قول جرير :
ذمّ المنازل بعد منزلة اللوى و العيش بعد أولئك الأيام
وعلى ذلك فالمسؤول هو كلّ من السمع والبصر والفؤاد يسأل عن نفسه فيشهد للإنسان أو عليه كما قال تعالى : « وتكلّمنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون » يس : ٦٥ .

واختار بعضهم رجوع ضمير « عنه » إلى « كلّ » وعود باقي الضمائر إلى القافي المدلول عليه في الكلام فيكون المسؤول هو القافي يسأل عن سمعه وبصره وفؤاده كيف استعملها ؟ وفيما استعملها ؟ و عليه ففي الكلام التفات عن الخطاب إلى الغيبة ، و كان الأصل أن يقال : كنت عنه مسؤولاً . وهو بعيد .

والمعنى لانتبّع ما ليس لك به علم لأنّ الله سبحانه سيّسأل عن السمع والبصر والفؤاد وهي الوسائل التي يستعملها الإنسان لتحصيل العلم ، والمحصّل من التعليل بحسب انطباقه على المورد أنّ السمع والبصر والفؤاد إنّما هي نعم آتاها الله الإنسان ليشتخصّ بها الحقّ و يحصل بها على الواقع فيعتقد به و يبني عليه عمله وسيسأل عن كلّ منها هل أدرك ما استعمل فيه إدراكاً علمياً ؟ وهل اتّبع الإنسان ما حصلته تلك الوسيلة من العلم ؟

فيسأل عن السمع هل كان ما سمعه معلوماً مقطوعاً به؟ وعن البصر هل كان ما رآه ظاهراً بيّناً؟ وعن الفؤاد هل كان ما فكره و قضى به يقينياً لا شك فيه؟ و هي لامحالة تجيب بالحق و تشهد على ما هو الواقع فمن الواجب على الإنسان أن يتحرز عن اتباع ما ليس له به علم فإن الأعضاء و وسائل العلم التي معه ستسأل فتشهد عليه فيما اتبعه مما حصلته ولم يكن له به علم ولا يقبل حينئذ له عذر .
ومآله إلى نحو من قولنا : لا تقف ما ليس لك به علم فإنه محفوظ عليك في سمعك وبصرك وفؤادك ، والله سائلها عن عملك لامحالة ، فتكون الآية في معنى قوله تعالى : « حتى إذا ما جاؤها شهد عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون - إلى أن قال - وما كنتم تستترون أن يشهد عليكم سمعكم ولا أبصاركم ولا جلودكم ولكن ظننتم أن الله لا يعلم كثيراً مما تعملون و ذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرادكم فأصبحتم من الخاسرين » حم السجدة ٢٠ - ٢٣ و غيرها من آيات شهادة الأعضاء .

غير أن الآية تزيد عليها بعد الفؤاد من الشهداء على الإنسان وهو الذي به يشعر الإنسان ما يشعر ويدرك ما يدرك ، وهو من أعجب ما يستفاد من آيات الحشر أن يوقف الله النفس الإنسانية فيسألها عما أدركت فتشهد على الإنسان نفسه .
وقد تبين أن الآية تنهى عن الأقدام على أمر مع الجهل به سواء كان اعتقاداً مع لجهل أو عملاً مع الجهل بجوازه ووجه الصواب فيه أو ترتيب أثر لأمر مع الجهل به وذيلها يعلّل ذلك بسؤاله تعالى عن السمع والبصر والفؤاد ، ولاضير في كون العلة أعمّ مما عللتها فإن الأعضاء مسؤولة حتى عما إذا أقدم الإنسان مع العلم بعدم جواز الإقدام قال تعالى : « اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم » الآية .

قال في المجمع في معنى قوله : « ولا تقف ما ليس لك به علم » : معناه لا تنقل : سمعت ولم تسمع ولا رأيت ولم تر ولا علمت ولم تعلم عن ابن عباس وقتادة ، وقيل : معناه لا تنقل في قفا غيرك كلاماً أي إذا مرّ بك فلا تغتبه عن الحسن ، وقيل : هو

شهادة الزور عن محمد بن الحنفية .

والأصل أنه عام في كل قول أو فعل أو عزم يكون على غير علم فكأنه سبحانه قال : لا تقل إلا ما تعلم أنه يجوز أن يقال ، ولا تفعل إلا ما تعلم أنه يجوز أن يفعل ولا تعتقد إلا ما تعلم أنه مما يجوز أن يعتقد . انتهى .

وفيه أن الذي ذكره أعم مما تفيد الآية فإنها تنهى عن اقتفاء ما لا علم به لا عن الاقتفاء إلا مع العلم والثاني أعم من الأول فإنه يشمل النهي عن الاقتفاء مع العلم بعدم الجواز لكن الأول إنما يشمل النهي عن الاقتفاء مع الجهل بوجه الاعتقاد أو العمل ؛ وأما ما نقله من الوجوه في أول كلامه فالأحرى بها أن يذكر في تفسير التعليل بعنوان الإشارة إلى بعض المصاديق دون المعلل .

قوله تعالى : « ولا تمس في الأرض مرحاً إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولاً » المراد شدة الفرح بالباطل - كما قيل - ولعل التقييد بالبطل للدلالة على خروجه عن حد الاعتدال فإن الفرح الحق هو ما يكون ابتهاجاً بنعمة من نعم الله شكراً له وهو لا يتعدى حد الاعتدال ، وأما إذا فرح واشتد منه ذلك حتى خف عقله وظهر آثاره في أفعاله وأقواله وقيامه وعوده وخاصة في مشيه فهو من الباطل .

وقوله : « ولا تمس في الأرض مرحاً » نهي عن استعظام الإنسان نفسه بأكثر مما هو عليه مثل البطر والأشر والكبر والخيلاء ، وإنما ذكر المشي في الأرض مرحاً لظهور ذلك فيه .

وقوله : « إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولاً » كناية عن أن فعالك هذا وأنت تريد به إظهار القدرة والقوة والعظمة إنما هو وهم تتوهمه فإن هناك ما هو أقوى منك لا يخرق بقدميك وهي الأرض وما هو أطول منك وهي الجبال فاعترف بذلك أنك وضع مهين فلا شيء مما يبتغيه الإنسان ويتنافس فيه في هذه النشأة من ملك وعزة وسلطنة وقدرة وسودد ومال وغيرها إلا أمور وهمية لا حقيقته لها وراء الإدراك الإنساني سخر الله النفوس للتصديق بها والاعتماد في العمل عليها لتعمير

النشأة وتمام الكلمة ، ولولا هذه الأوهام لم يعيش الإنسان في الدنيا ولا تمت كلمته تعالى : « ولكم في الأرض مستقرٌ ومتاعٌ إلى حين » البقرة : ٣٦ .

قوله تعالى : « كل ذلك كان سيئته عند ربك مكروها » الإشارة بذلك إلى ما تقدم من الواجبات والمحرمات - كما قيل - والضمير في « سيئته » يرجع إلى ذلك ، والمعنى كل ما تقدم كان سيئته - وهو ما نهي عنه وكان معصية من بين المذكورات - عند ربك مكروها لا يريد الله تعالى .

وفي غير القراءة المعروفة «سيئته» بفتح الهمزة و التاء في آخرها وهي على هذه القراءة خبر كان والمعنى واضح .

قوله تعالى : « ذلك مما أوحى إليك ربك من الحكمة » ذلك إشارة إلى ما تقدم من تفصيل التكليف وفي الآية إطلاق الحكمة على الأحكام الفرعية ويمكن أن يكون لما تشتمل عليه من المصالح المستفادة إجمالاً من سابق الكلام .

قوله تعالى : « ولا تجعل مع الله إلهاً آخر فتلقى في جهنم مذموماً مدحوراً » كرر سبحانه النهي عن الشرك وقد نهي عنه سابقاً اعتناءً بشأن التوحيد وتفخيماً لأمره ، وهو كالوصلة يتصل به لاحق الكلام بسابقه ، ومعنى الآية ظاهر .

﴿ بحث روائي ﴾

في الاحتجاج عن بريد بن عمير بن معاوية الشامي عن الرضا عليه السلام في حديث يذكر فيه الجبر والتفويض والأمر بين أمرين قال : قلت له : وهل لله مشيئة وإرادة في ذلك يعنى فعل العبد فقال : أما الطاعات فأرادة الله ومشيته فيها الأمر بها والرضا لها والمعاونة لها ومشيته في المعاصي النهي عنها والسخط بها والخذلان عليها الحديث .

وفي تفسير العياشي عن أبي ولاد الحنطاط قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله : « وبالوالدين إحساناً » فقال : الاحسان أن تحسن صحبتهم ولا تكلمهم بما أن يسألك شيئاً مما يحتاجان إليه وإن كانا مستغنيين أليس الله يقول : « لن تناولوا

البرّ حتّى تنفقوا ممّا تحبّون ؟

ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام : « أمّا قوله : « إمّا يبلغنّ عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف » قال : إن أضجرك فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما إن ضرباك ، وقال : « وقل لهما قولا كريما » قال : تقول لهما : غفر الله لكما فذلك منك قول كريم ، وقال : « واخفض لهما جناح الذلّ من الرحمة » قال : لا تملأ عينيك من النظر إليهما إلّا برحمة و رقّة ولا ترفع صوتك فوق أصواتهما ولا يديك فوق أيديهما ، ولا تتقدّم قدّامهما .

أقول : ورواه الكلينيّ في الكافي بإسناده عن أبي ولاد الحنّاط عنه عليه السلام .

و في الكافي بإسناده عن حديد بن حكيم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : أدنى العقوق أف ، ولو علم الله عزّ وجلّ شيئا أهون منه لنهى عنه .

أقول : ورواه عنه أيضا بسند آخر وروى هذا المعنى أيضا بإسناده عن أبي البلاد عنه عليه السلام و رواه العياشيّ في تفسيره عن حريز عنه عليه السلام ، والطبرسيّ في مجمع البيان عن الرضا عن أبيه عنه عليه السلام . و الروايات في وجوب برّ الوالدين وحرمة عقوقهما في حياتهما و بعد مماتهما من طرق العامّة و الخاصّة عن النبيّ صلى الله عليه وآله وأئمّة أهل بيته عليهم السلام أكثر من أن تحصى .

و في المجمع عن أبي عبد الله عليه السلام الأواب التواب المتعبّد الراجع عن ذنبه . و في تفسير العياشيّ عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : يا با عمّ عليكم بالورع و الاجتهاد و أداء الأمانة و صدق الحديث و حسن الصحبة لمن صحبكم و طول السجود ، و كان ذلك من سنن التّوابين الأوابين . قال أبو بصير : الأوابون التّوابون .

أقول : و روى أيضا عن أبي بصير عنه عليه السلام في معنى الآية هم التّوابون المتعبّدون .

و في الدرّ المنثور أخرج ابن أبي شيبة و هناد عن عليّ بن أبي طالب قال : إذا مالت الأفياء و راحت الأرواح فاطلبوا الحوائج إلى الله فإنّها ساعة الأوابين

وقرء « فإنه كان للأبوين غفوراً » .

و فيه أخرج ابن حريز عن علي بن الحسين رضي الله عنه أنه قال لرجل من أهل الشام : أقرأت القرآن ؟ قال : نعم قال : أفما قرأت في بني إسرائيل : « وآت ذا القربى حقه » ؟ قال : وإنكم للقرابة الذي أمر الله أن يؤتى حقه ؟ قال : نعم . أقول : ورواه في البرهان عن الصدوق بإسناده عنه عليه السلام و عن الثعلبي في تفسيره عن السدي عن ابن الديلمي عنه عليه السلام .

وفي تفسير العياشي عن عبد الرحمن بن الحجاج قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله : « ولا تبذر تبذيراً » قال : من أنفق شيئاً في غير طاعة الله فهو مبذّر ، ومن أنفق في سبيل الخير فهو مقتصد .

و فيه عن أبي بصير عنه عليه السلام في الآية قال : بذل الرجل ماله و يقعد ليس له مال قلت : فيكون تبذير في حال ؟ قال : نعم .

وفي تفسير القمي قال : قال الصادق عليه السلام : المحسور العريان .

وفي الكافي بإسناده عن عجلان قال : كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فجاء سائل فقام إلى مكتب فيه تمر فملاً يده فناوله ثم جاء آخر فسأله فقام فأخذ بيده فناوله ثم آخر فقال : الله رازقنا وإيتاك .

ثم قال : إن رسول الله صلى الله عليه وآله كان لا يسأله أحد من الدنيا شيئاً إلا أعطاه فأرسلت إليه امرأة ابناً لها فقالت : فاسأله فإن قال : ليس عندنا شيء فقل : أعطني قميصك قال : فأخذ قميصه فرماه إليه - وفي نسخة أخرى : و أعطاه - فأدبه الله تبارك و تعالی على القصد فقال : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً » قال : الإحسار العاقبة .

أقول : ورواه العياشي في تفسيره عن عجلان عنه عليه السلام ، وروى قصة النبي صلى الله عليه وآله القمي في تفسيره ، ورواها في الدر المنثور عن ابن أبي حاتم عن المنهال ابن عمرو و عن ابن جرير الطبري عن ابن مسعود .

وفي الكافي بإسناده عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال :

علم الله عز اسمه نبيته كيف ينفق؟ وذلك أنه كانت عنده أوقية من الذهب فكره أن يبيت عنده فنصدق بها فأصبح وليس عنده شيء، وجاء من يسأله فلم يكن عنده ما يعطيه فلأمله السائل و اغتم هو حيثما لم يكن عنده شيء و كان رحيماً رقيقاً فأدب الله عز وجل نبيته بأمره فقال : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً » يقول : إن الناس قد يسألونك ولا يعذرونك فإذا أعطيت جميع ما عندك من المال قد كنت حسرت من المال .

و في تفسير العياشي عن ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك » قال : فضم يده و قال : هكذا فقال : « ولا تبسطها كل البسط » فبسط راحته و قال : هكذا .

و في تفسير القمي عن إسحاق بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال : قلت : و ما الإملاق؟ قال : الإفلاس .

و في الدر المنثور أخرج ابن أبي حاتم عن قتادة في قوله : « ولا تقر بوا الزنا إنه كان فاحشة » قال قتادة عن الحسن أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول : لا يزني العبد حين يزني و هو مؤمن ، ولا يبهت حين يبهت و هو مؤمن ، ولا يسرق حين يسرق و هو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها و هو مؤمن ، ولا يغفل حين يغفل و هو مؤمن قيل : يا رسول الله والله إن كنا لنرى أنه يأتي ذلك و هو مؤمن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا فعل شيئاً من ذلك نزع الإيمان من قلبه فإن تاب تاب الله عليه .

أقول : و الحديث مروى بطرق أخرى عن عائشة و أبي هريرة وقد ورد من طرق أهل البيت عليه السلام أن روح الإيمان يفارقه إذ ذاك .

و في الكافي بإسناده عن إسحاق بن عمار قال : قلت لأبي الحسن عليه السلام : إن الله عز وجل يقول في كتابه : « و من قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليته سلطاناً فلا يسرف في القتل إنه كان منصوراً » فما هذا الإسراف الذي نهى الله عنه؟ قال : نهى أن يقتل غير قاتله أو يمثّل بالقاتل . قلت : فما معنى « إنه كان منصوراً » قال : و أي

نصرة أعظم من أن يدفع القاتل إلى أولياء المقتول فيقتله ولا تبعة يلزمه في قتله في دين ولا دنيا .

و في تفسير العياشي عن أبي العباس قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين قتلوا رجلاً فقال : يخير وليه أن يقتل أيهما شاء ، ويغرم الباقي نصف الدية أعني دية المقتول فيرد على ذريته ، و كذلك إن قتل رجل امرأة إن قبلوا دية المرأة فذاك و إن أبى أولياؤها إلا قتل قاتلها غرموا نصف دية الرجل و قتلوه و هو قول الله : « فقد جعلنا لوليّه سلطاناً فلا يسرف في القتل » .

أقول : و في معنى هاتين الروايتين غيرهما ، و قد روى في الدر المنثور عن البيهقي في سننه عن زيد بن أسلم أن الناس في الجاهلية كانوا إذا قتل الرجل من القوم رجلاً لم يرضوا حتى يقتلوا به رجلاً شريفاً إذا كان قاتلهم غير شريف لم يقتلوا قاتلهم و قتلوا غيره فوعظوا في ذلك بقول الله : « ولا تقتلوا - إلى قوله - فلا يسرف في القتل » .

و في تفسير القمي في قوله تعالى : « و زنوا بالقسطاس المستقيم » و في رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : القسطاس المستقيم هو الميزان الذي له لسان .

أقول : و ذكر اللسان للدلالة على الاستقامة فإن الميزان ذا الكفتين كذلك . و في تفسير العياشي عن أبي عمرو الزبيري عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن الله تبارك و تعالى فرض الإيمان على جوارح بني آدم و قسمه عليها فليس من جوارحه جارحة إلا وقد وكلت من الإيمان بغير ما وكلت به أختها فمنها عيناه اثنتان ينظر بهما و رجلاه اللتان يمشي بهما .

ففرض على العين أن لا تنظر إلى ما حرم الله عليه و أن تغض عما نهى الله عنه مما لا يحل و هو عمله و هو من الإيمان قال الله تبارك و تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع و البصر و الفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً » فهذا ما فرض من غض البصر عما حرم الله و هو عمله و هو من الإيمان .

و فرض الله على الرّجلين أن لا يهشي بهما إلى شيء من معاصي الله والله فرض عليهما المشي فيما فرض الله فقال : « ولا تمش في الأرض مرحاً إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا » قال : « واقصد في مشيك و اغضض من صوتك إن أنكر الأصوات لصوت الحمير » .

أقول : و رواه في الكافي بإسناده عن أبي عمرو الزبيري عنه عليه السلام في حديث مفصل .

و فيه عن أبي جعفر قال : كنت عند أبي عبدالله عليه السلام فقال له رجل : بأبي أنت و أمّي إنني أدخل كنيفاً لي ولي جيران و عندهم جوار يغتني و يضر بن بالعود فربّما أطيل الجلوس استماعاً منّي لهم فقال : لاتفعل فقال الرجل والله ما أنيتهن إنما هو سماع أسمعه بأذني .

فقال له : أما سمعت الله يقول : « إن السمع و البصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً » ؟ قال : بلى و الله فكأني لم أسمع هذه الآية قط من كتاب الله من عجمي ولا عربي لاجرم إنني لأعود إن شاء الله و إنني أستغفر الله .

فقال : قم و اغتسل و صلّ ما بدالك فإنك كنت مقيماً على أمر عظيم ما كان أسوأ حالك لومت على ذلك أحمد الله و أسأله التوبة من كل ما يكره فإنه لا يكره إلا كل قبيح ، و القبيح دعه لأهله فإن لكل أهلاً .

أقول : و رواه الشيخ في التهذيب عنه عليه السلام والكليني في الكافي عن مسعدة بن زياد عنه عليه السلام .

و فيه عن الحسين بن هارون عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله : « إن السمع و البصر و الفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً » قال : يسأل السمع عما يسمع و البصر عما يظرف و الفؤاد عما يعقد عليه .

و في تفسير القمي في قوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم » الآية قال : قال : لا تؤمّ أحداً ممّا ليس لك به علم . قال : قال رسول الله صلّى الله عليه وآله : من بهت مؤمناً

أومؤمنة أقيم في طينة خبال أو يخرج مما قال .

أقول : وفسرت طينة خبال في رواية ابن أبي يعفور عن الصادق عليه السلام - علي ما في الكافي - بأنها صديد يخرج من فروج المومسات وروي من طرق أهل السنة ما يقرب منها عن أبي ذرٍّ وأنس عنه عليه السلام .
و الررايات - كما ترى - بعضها مبني على خصوص مورد الآية وبعضها على عموم التعليل كما أشير إليه في البيان المتقدم .





افاصفيكم ربكم بالبينين واتخذ من الملائكة انا انكم لتقولون قولاً
 عظيماً (٤٠) ولقد صرفنا في هذا القرآن ليدركوا ومايزيدهم الا نفوراً (٤١)
 قل لو كان معه الهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلاً (٤٢)
 سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً (٤٣) تسبح له السموات السبع و
 الارض ومن فيهن وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم
 انه كان حليماً غفوراً (٤٤) واذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا
 يؤمنون بالآخرة حجاباً مستوراً (٤٥) وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه
 وفي اذانهم وقرأ واذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولوا على ادبارهم
 نفوراً (٤٦) نحن اعلم بما يستمعون به اذ يستمعون اليك واذهم نجوى اذ
 يقول الظالمون ان تتبعون الا رجلاً مسحوراً (٤٧) انظر كيف ضربوا لك
 الامثال فضلوا فلا يستطعون سبيلاً (٤٨) وقالوا ا اذا كنا عظاماً ورفاتاً
 انا لمبعوثون خلقاً جديداً (٤٩) قل كونوا حجارة او حديداً (٥٠) او خلقاً
 مما يكبر في صدوركم فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة
 فسينغضون اليك رؤسهم ويقولون متى هو قل عسى ان يكون قريباً (٥١)
 يوم يدعوكم فتستجيبون بحمده وتظنون ان لبئتم الا قليلاً (٥٢) وقل لعبادي

يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا
مُبِينًا (٥٣) رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِنَّ يُشَايِرُ حَمَكُمُ أَوْ أَنْ يُشَايِعِدَّ بِكُمْ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ
عَلَيْهِمْ وَكَيْلًا (٥٤) وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ
النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا (٥٥) .

﴿ بيان ﴾

في الآيات تعقيب مسألة التوحيد و توبيخ المشركين على اتخاذهم الآلهة و
نسبة الملائكة الكرام إلى الأنوثية ، و أنهم لا يتدكرون بما يلقي إليهم القرآن
من حجج الوحانية ، ولا يفقهون الآيات بل يستهزؤون بالرسول و بما يلقي إليهم
من أمر البعث و يسيئون القول في أمر الله و غير ذلك .

قوله تعالى : « أفأصفاكم ربكم بالبنين و اتخذ من الملائكة إناثاً إنكم
لتقولون قولاً عظيماً » الإصفا الإخلاص قال في المجمع : تقول : أصفيت فلانا بالشيء ،
إذا أثرته به . انتهى .

خطاب لمن يقول منهم : إن الملائكة بنات الله أو بعضهم بنات الله و الاستفهام
للإنكار ، ولعله بدل البنات من الإناث لكونهم يعدون الأنوثة من صفات الخسة .
و المعنى إذا كان سبحانه ربكم لا رب غيره و هو الذي يتولى أمر كل شيء
فهل تقولون إنه أثركم بكرامة لم يتكرم به هو نفسه و هو أنه خصكم بالبنين
ولم يتخذ لنفسه من الولد إلا الإناث وهم الملائكة الكرام الذين تزعمون أنهم
إناث إنكم لتقولون قولاً عظيماً من حيث استتباعه التبعة السيئة .

قوله تعالى : « و لقد صرفنا في هذا القرآن ليدركوا و ما يزيدهم إلا
نفورا » قال في المفردات : الصرف رد الشيء من حالة إلى حالة أو إبداله بغيره .
قال : و التصريف كالصرف إلا في الكثير ، و أكثر ما يقال في صرف الشيء من حالة

إلى حالة و من أمر إلى أمر ، و تصريف الرياح هو صرفها من حال إلى حال قال تعالى : « و صرفنا الآيات » و صرفنا فيه من الوعيد « و منه تصريف الكلام و تصريف الدراهم . انتهى .

و قال : النفر الانزعاج من الشيء و إلى الشيء كالفرع إلى الشيء و عن الشيء . يقال : نفر عن الشيء نفورا قال تعالى : « ما زادهم إلا نفورا » و ما يزيدهم إلا نفورا « انتهى .

فقوله : « و لقد صرفنا في هذا القرآن ليدركوا » معناه بشهادة السياق : و أقسم لقد رددنا الكلام معهم في أمر التوحيد و نفي الشريك من وجه إلى وجه و حولناه من لحن إلى لحن في هذا القرآن فأوردناه بمختلف العبارات و بيّنناه بأقسام البيانات ليدركوا و يتبين لهم الحق .

و قوله : « فما يزيدهم إلا نفورا » أي ما يزيدهم التصريف إلا انزعاجا كلما استوقف حي . ببيان جديد أورثهم نفرة جديدة .

و في الآية الثقات من الخطاب إلى الغيبة تنبئها على أنهم غير صالحين للخطاب و التكليم بعد ما كان حالهم هذا الحال .

قال في المجمع : فإن قيل : إذا كان المعلوم أنهم يزدادون النفور عند إنزال القرآن فما المعنى في إنزاله ؟ و ما وجه الحكمة فيه ؟

قيل : الحكمة فيه إرغام الحجّة و قطع المعذرة في إظهار الدلائل التي تحسن التكليف ، و أنه يصلح عند إنزاله جماعة ما كانوا يصلحون عند عدم إنزاله ، ولو لم ينزل لكان هؤلاء الذين ينفرون عن الإيمان يفسدون بفساد أعظم من هذا النفور فالحكمة اقتضت إنزاله لهذه المعاني ، و إنما ازدادوا نفورا عند مشاهدة الآيات و الدلائل لا اعتقادهم أنها شبه و حيل و قلة تفكرهم فيها . انتهى .

و قوله : إنه لو لم ينزل لكانوا يفسدون بفساد أعظم من النفور لا يخلو من شيء فإنّ ازدياد النفور يبلغ بهم إلى الجحود و معاندة الحق و الصد عنه و لافساد أعظم منه في باب الدعوة .

لكن ينبغي أن يعلم أن الكفر والجحود والنفور عن الحق والعناد معه كما كانت تضر أصحابها ويوردهم مورد الهلاك فهي تنفع أرباب الإيمان والرضا بالحق والتسليم له إذ لولم يتحقق لهذه الخصال الحسنة والصفات الجميلة مقابلات لم تتحقق لها كينونة فافهم ذلك .

فمن الواجب في الحكمة أن تتم الحجّة ثمّ تزيد في تمامها حتى يظهر من الشقي كل ما في وسعه من الشقاء ، ويتخذ السعداء بمختلف مساعيهم من الدرجات ما يحاذي دركات الأشقياء . وقد قال تعالى : « وكلاً نمدّ هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظوراً » الآية ٢٠ من السورة .

قوله تعالى : « قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً » أعرض عن مخاطبتهم فصرف الخطاب إلى النبي ﷺ بأمره أن يكلمهم في أمر التوحيد ونفي الشرك . والذي يقولون به أن هناك آلهة دون الله يتولّون جهات التدبير في العالم على اختلاف مراتبهم والواحد منهم ربّ لما يدبّره كإله السماء وإله الأرض وإله الحرب وإله قریش .

و إذ كانوا شركاء من جهة التدبير لكل واحد منهم الملك على حسب ربوبيّته والملك من توابع الخلق الذي يختص به سبحانه حتى على معتقدهم^(١) كان الملك مما يقبل في نفسه أن يقوم به غيره تعالى وحبّ الملك والسلطنة ضروري لكل موجود كانوا بالضرورة طالبين أن ينازعوه في ملكه و يبتزعه من يده حتى ينفرد الواحد منهم بالملك والسلطنة ، ويتعيّن بالعزّة والهيمنة تعالى الله عن ذلك .

فمليخص الحجّة أنّه لو كان معه آلهة كما يقولون وكان يمكن أن ينال غيره تعالى شيئاً من ملكه الذي هو من لوازم ذاته الفيضانية لكل شيء وحبّ الملك والسلطنة مغروز في كل موجود بالضرورة لطلب أولئك الآلهة أن ينالوا ملكه

(١) كما نقل أنهم كانوا يقولون في التلبية : لبيك لا شريك لك إلا شريكاً هولك تملكه و ما ملك والكتب المقدسة البرهمانية والبوذية مملوءة أن الملك كله لله سبحانه .

في عزلوه عن عرشه ويزدادوا ملكا على ملك لحببهم ذلك ضرورة لكن لا سبيل لأحد إليه تعالى عن ذلك .

فقوله : « إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا » أي طلبوا سبيلا إليه ليغلبوه على ماله من الملك ، و التعبير عنه تعالى بذوي العرش و هو من الصفات الخاصة بالملك للدلالة على أن ابتغاءهم السبيل إليه إنما هو لكونه ذا العرش و هو ابتغاء سبيل إلى عرشه ليستقرت و عليه .

و من هنا يظهر أن قول بعضهم إن الحجّة في الآية هي في معنى الحجّة التي في قوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » الآية الأنبياء : ٢٢ في غير محله . و ذلك أن الحجّتين مختلفتان في مقدّماتهما فالحجّة التي في الآية التي نحن فيها تسلك إلى نفي الشريك من جهة ابتغاء الآلهة السبيل إلى ذي العرش و طلبهم الغلبة عليه بانزاع الملك منه ، و التي في آية الأنبياء تسلك من جهة أن اختلاف الآلهة في ذواتهم يؤدي إلى اختلافهم في التدبير و ذلك يؤدي إلى فساد النظام فالحق أن الحجّة التي فيما نحن فيه غير الحجّة التي في آية الأنبياء ، و التي تقرب من حجّة آية الأنبياء ما في قوله : « إذأذهب كلّ إله بما خلق و لعلنا بعضهم على بعض » المؤمنون : ٩١ .

و كذا ما نقل عن بعض قدماء المفسّرين : أن المراد من ابتغائهم سبيلا إلى ذي العرش طلبهم التقرب والزلفى منه لعلوّه عليهم ، و تقريب الحجّة أنه لو كان معه آلهة كما يقولون لطلبوا التقرب منه تعالى و الزلفى لديه لعلمهم بعلوّه و عظمته ، و الذي كان حاله هذا الحال لا يكون إلها فليسوا بآلهة .

في غير محله لشهادة السياق على خلافه كوصفه تعالى بذوي العرش و قوله بعد : « سبحانه و تعالى عمّا يقولون » الخ فإنّه ظاهر في أن لما قدره من ثبوت الآلهة المستلزم لابتغائهم سبيلا إلى الله محذورا عظيماً لا تحتمله ساحة العظمة و الكبرياء مثل كون ملكه في معرض ابتغاء سبيل إليه و تهاجم غيره عليه و كونه لا يأتى بحسب طبعه أن يبتز و ينتقل إلى من دونه .

قوله تعالى : « سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً » التعالي هو العلوّ البالغ و لهذا وصف المفعول المطلق أعني « علواً » بقوله : « كبيراً » فالكلام في معنى تعالي تعالياً ، و الآية تنزيه له تعالي عما يقولونه من ثبوت الآلهة و كون ملكه و ربوبيته مما يمكن أن يناله غيره .

قوله تعالى : « تسبّح له السماوات السبع و الأرض و من فيهنّ » و إن من شيء إلا يسبّح بحمده و لكن لا تفقهون تسبيحهم » الخ الآية و ما قبلها و إن كانت واقعة موقع التعظيم كقوله : « و قالوا اتّخذ الله ولداً سبحانه » لكنّها تفيد بوجه في الحجّة المنقّدة فإنّها بمنزلة المقدّمة المتمّمة لقوله : « لو كان معه آلهة كما يقولون » الخ فإنّ الحجّة بالحقيقة قياس استثنائيّ و الذي بمنزلة الاستثناء هو ما في الآية من تسبيح الأشياء له سبحانه كأنّه قيل : لو كان معه آلهة لكان ملكه في معرض المنازعة و المهاجمة لكنّ الملك من السماوات و الأرض و من فيهنّ ينزّهه عن ذلك و يشهد أن لا شريك له في الملك فإنّها لم تبتدء إلا منه و لا تنتهي إلا إليه و لا تقوم إلا به و لا تخضع سجّداً إلا له فلا يتلبّس بالملك و لا يصلح له إلا هو فلا ربّ غيره .

و من الممكن أن تكون الآيتان أعني قوله : « سبحانه و تعالي عما يقولون علواً كبيراً . تسبّح له السماوات » الخ جميعاً في معنى الاستثناء و التقدير لو كان معه آلهة لطلبوا مغالبتة و عزله من ملكه لكنّه سبحانه ينزه ذاته عن ذلك بذاته الفيّاضة التي يقوم به كلّ شيء و تلزمه الربوبية من غير أن يفارقه أو ينتقل إلى غيره ، و كذلك ملكه و هو عالم السماوات و الأرض و من فيهنّ ينزهه سبحانه بذواتها المسبّحة له حيث إنّها قائمة الذات به لو انقطعت أو حجبته عنه طرفة عين فت و انعدمت فليس معه آلهة و لا أن ملكه و ربوبيته مما يمكن أن يبتغيه غيره فتأمل فيه . و كيف كان فقوله : « تسبّح له السماوات السبع و الأرض و من فيهنّ » يثبت لأجزاء العالم المشهود التسبيح و أنّها تسبّح الله و تنزهه عما يقولون من الشريك و ينسبون إليه .

و التسبيح تنزيه قولي "كلامي" و حقيقة الكلام الكشف عما في الضمير بنوع من الإشارة إليه و الدلالة عليه غير أن الإنسان لما لم يجد إلى إراءة كل ما يريد الإشارة إليه من طريق التكوين طريقاً النجأ إلى استعمال الألفاظ وهي الأصوات الموضوعة للمعاني ، و دل بها على ما في ضميره ، و جرت على ذلك سنة التفهيم و التفهم ، و ربما استعان على بعض مقاصده بالإشارة بيده أو رأسه أو غيرهما ، و ربما استعان على ذلك بكتابة أو نصب علامة .

و بالجملة فالذي يكشف به عن معنى مقصود قول و كلام و قيام الشيء بهذا الكشف قول منه و تكليم و إن لم يكن بصوت مقروع و لفظ موضوع ، و من الدليل عليه ما ينسبه القرآن إليه تعالى من الكلام و القول و الأمر و الوحي و نحو ذلك مما فيه معنى الكشف عن المقاصد و ليس من قبيل القول و الكلام المعهود عندنا معشر المتكلمين باللغات و قد سماه الله سبحانه قولاً و كلاماً .

و عند هذه الموجودات المشهودة من السماء و الأرض و من فيهما ما يكشف كشافاً صريحاً عن وحدانية ربها في ربوبيته و ينزهه تعالى عن كل نقص و شين فهي تسبح الله سبحانه .

و ذلك أنها ليست لها في نفسها إلا محض الحاجة و صرف الفاقة إليه في ذاتها و صفاتها و أحوالها . و الحاجة أقوى كاشف عما إليه الحاجة لا يستقل المحتاج دونه و لا ينفك عنه فكأن من هذه الموجودات يكشف بحاجته في وجوده و نقصه في ذاته عن موجد الغني في وجوده التام الكامل في ذاته و ارتباطه بسائر الموجودات التي يستعين بها على تكميل وجوده و رفع نقائصه في ذاته أن موجد هوربه المتصرف في كل شيء المدبر لأمره .

ثم النظام العام الجاري في الأشياء الجامع لشتاتها الرابط بينها يكشف عن وحدة موجدها ، و أنه الذي إليه بوحدته يرجع الأشياء و به بوحدته ترتفع الحوائج و المقائص فلا يخلو من دونه من الحاجة ، و لا يتعري ما سواه من النقص و هو الرب لا رب غيره و الغني الذي لا فقر عنده و الكمال الذي لا نقص فيه .

فكل واحد من هذه الموجودات يكشف بحاجته ونقصه عن تنزه ربه عن الحاجة وبراءته من النقص حتى أن الجاهل المثبت لربه شركاء من دونه أو الناسب إليه شيئاً من النقص والشين تعالى و تقدس يثبت بذلك تنزهه من الشريك وينسب بذلك إليه البراءة من النقص فإن المعنى الذي تصوّر في ضمير هذا الإنسان واللفظ الذي يلفظه لسانه وجميع ما استخدمه في تأدية هذا المقصود كل ذلك أمور موجودة تكشف بحاجتها الوجودية عن رب واحد لا شريك له ولا نقص فيه .

فمثل هذا الإنسان الجاحد في كون وجوده اعترافاً مثل ما لو ادعى إنسان أن لا إنسان متكلماً في الدنيا و شهد على ذلك قولاً فإن شهادته أقوى حجة على خلاف ما ادّعاءه و شهد عليه و كلما تكررت الشهادة على هذا النمط و كثر الشهود تأكّدت الحجّة من طريق الشهادة على خلافها .

فإن قلت : مجرد الكشف عن التنزه لا يسمّى تسبيحاً حتى يقارن القصد و القصد ممّا يتوقّف على الحياة و أغلب هذه الموجودات عادمة للحياة كالأرض و السماء و أنواع الجمادات فلا مخلص من حمل التسبيح على المجاز فتسبيحها دلالتها بحسب وجودها على تنزه ربه .

قلت : كلامه تعالى مشعر بأن العلم سار في الموجودات مع سريان الخلقة فلكل منها حظ من العلم على مقدار حفظه من الوجود ، و ليس لازم ذلك أن يتساوى الجميع من حيث العلم أو يتحد من حيث جنسه و نوعه أو يكون عند كل ما عند الإنسان من ذلك أو أن يفقه الإنسان بما عندها من العلم قال تعالى حكاية عن أعضاء الإنسان : « قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء » حم السجدة : ٢١ وقال : « فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين » حم السجدة : ١١ و الآيات في هذا المعنى كثيرة ، و سيوافيك كلام مستقل في ذلك إن شاء الله تعالى . و إذا كان كذلك فما من موجود مخلوق إلا و هو يشعر بنفسه بعض الشعور و هو يريد بوجوده إظهار نفسه المحتاجة الناقصة التي يحيط بها غنى ربه و كماله لا رب غيره فهو يسبح ربه و ينزهه عن الشريك و عن كل نقص ينسب إليه .

و بذلك يظهر أن لا وجه لحمل التسميح في الآية على مطلق الدلالة مجازاً فالملجأ لا يصار إليه إلا مع امتناع الحمل على الحقيقة ، و نظيره قول بعضهم : إن تسميح بعض هذه الموجودات قالي حقيقي لتسميح الملائكة والمؤمنين من الإنسان و تسميح بعضها حالي مجازي لدلالة الجمادات بوجودها عليه تعالى و لفظ التسميح مستعمل في الآية على سبيل عموم المجاز ، وقد عرفت ضعفه آنفاً .

و الحق أن التسميح في الجميع حقيقي قالي غير أن كونه قالياً لا يستلزم أن يكون بألفاظ موضوعة و أصوات مقروعة كما تقدمت الإشارة إليه وقد تقدم في آخر الجزء الثاني من الكتاب كلام في الكلام نافع في المقام .

فقوله تعالى : « تسبح له السماوات السبع و الأرض و من فيهن » يثبت لها تسميحاً حقيقياً و هو تكلمها بوجودها و ماله من الارتباط بسائر الموجودات الكائنة و بيانها تنزه ربها عما ينسب إليه المشركون من الشركاء و جهات النقص . و قوله : « و إن من شيء إلا يسبح بحمده » تعميم التسميح لكل شيء . وقد كانت الجملة السابقة عدت السماوات السبع و الأرض و من فيهن ، و تزيد عليها بذكر الحمد مع التسميح فتفيد أن كل شيء كما يسبحه تعالى كذلك يحمده بالثناء عليه بجميل صفاته و أفعاله .

و ذلك أنه كما أن عند كل من هذه الأشياء شيئاً من الحاجة و النقص عائداً إلى نفسه كذلك عنده من جميل صنعه و نعمته تعالى شيء راجع إليه تعالى موهوب من لده ، و كما أن إظهار هذه الأشياء لنفسها في الوجود إظهار لحاجتها و نقصها و كشف عن تنزه ربها عن الحاجة و النقص ، و هو تسميحها كذلك إبرازها لنفسها إبراز لما عندها من جميل فعل ربها الذي وراءه جميل صفاته تعالى فهو حمدها فليس الحمد إلا الثناء على الجميل الاختياري فهي تحمد ربها كما تسبحه و هو قوله : « و إن من شيء إلا يسبح بحمده » .

و بلفظ آخر إذا لوحظ الأشياء من جهة كشفها عما عند ربها بإبرازها ما عندها من الحاجة و النقص مع ماله من الشعور بذلك كان ذلك تسميحاً منها ، و

إذا لوحظت من جهة كشفها ما لربّها باظهارها ما عندها من نعمة الوجود و سائر جهات الكمال فهو حمد منها لربّها و إذا لوحظ كشفها ما عند الله سبحانه من صفة جمال أو جلال مع قطع النظر عن علمها و شعورها بما تكشف عنه كان ذلك دلالة منها عليه تعالى و هي آياته .

و هذا نعم الشاهد على أن المراد بالتسبيح في الآية ليس مجرد دلالتها عليه تعالى بنقي الشريك و جهات النقص فإن الخطاب في قوله : « و لكن لا تفقهون تسبيحهم » إمّا للمشركين و إمّا للناس أعمّ من المؤمن و المشرك و هم على أيّ حال يفقهون دلالة الأشياء على صانعها مع أن الآية تنفي عنهم الفقه .

ولا يصغى إلى قول من قال : إن الخطاب للمشركين و هم لعدم تدبّرهم فيها و قلة انتفاعهم بها كان فهمهم بمنزلة العدم ، و لا إلى دعوى من يدعي أنهم لعدم فهمهم بعض المراد من التسبيح جعلوا ممّن لا يفقه الجميع تغليباً .

و ذلك لأنّ تنزيل الفهم منزلة العدم أو جعل البعض كالجميع لا يلائم مقام الاحتجاج و هو سبحانه يخاطبهم في سابق الآية بالحجّة على التنزيه على أن هذا النوع من المسامحة بالتغليب و نحوه لا يحتمله كلامه تعالى .

و أمّا ما وقع في قوله بعد هذه الآية : « و إذا قرأت القرآن » إلى آخر الآيات من نفي الفقه عن المشركين فليس يؤيد ما ذكره فإنّ الآيات تنفي عنهم فقه القرآن و هو غير نفي فقه دلالة الأشياء على تنزيهه تعالى إذ بها تتم الحجّة عليهم . فالحقّ أن التسبيح الذي تثبته الآية لكلّ شيء هو التسبيح بمعناه الحقيقي و قد تكرر في كلامه تعالى إثباته للسموات و الأرض و من فيهنّ و ما فيهنّ و فيها موارد لا تحتمل إلّا الحقيقة كقوله تعالى : « و سخّرنا مع داود الجبال يسبحنّ معه و الطير » الأنبياء : ٧٩ ، و قوله : « إنّنا سخّرنا الجبال معه يسبحنّ بالعشيّ و الإشراق » ص : ١٨ ، و يقرب منه قوله : « يا جبال أوّبيّي معه و الطير » سبأ : ٤٠ فلا معنى لحملها على التسبيح بلسان الحال .

و قد استفاضت الروايات من طرق الشيعة و أهل السنة أنّ للأشياء تسبيحاً

و منها روايات تسبيح الحصى في كف رسول الله ﷺ و سيوافيك بعضها في البحث الروائي " الآتي إن شاء الله تعالى .

و قوله : « إنّه كان حليماً غفوراً » أي يمهّل فلا يعاجل بالعقوبة و يغفر من تاب و رجع إليه ، و في الوصفين دلالة على تنزّهه تعالى عن كل نقص فإنّ لازم الحلم أن لا يخاف الفوت ، و لازم المغفرة أن لا يتضرّر بالمغفرة ولا بإفاعة الرحمة فملكه و ربوبيّته لا يقبل نقصاً ولا زوالاً .

وقد قيل في وجه هذا التذييل أنّه إشارة إلى أنّ الإنسان في قصوره عن فهم هذا التسبيح الذي لا يزال كل شيء مشتغلاً به حتّى نفسه بجميع أركان وجوده بأبلغ بيان ، مخطئ من حقّه أن يؤاخذ به لكن الله سبحانه بحلمه و مغفرتة لا يعاجله و يعفو عن ذلك إن شاء .

و هو وجه حسن و لازمه أن يكون الإنسان في وسعه أن يفقه هذا التسبيح من نفسه و من غيره ، و لعلمنا نوفق لببانه إن شاء الله في موضع يليق به .

قوله تعالى : « و إذا قرأت القرآن جعلنا بينك و بين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستوراً » ظاهر توصيف الحجاب بالمستور أنّه حجاب مستور عن الحواس على خلاف الحجابات المتداولة بين الناس المعمولة لستر شيء عن شيء فهو حجاب معنوي مضرّب بين النبي ﷺ بما أنّه قارل للقرآن حامل له و بين المشرّكين الذين لا يؤمنون بالآخرة يحجبه عنهم فلا يستطيعون أن يفقهوا حقيقة ما عنده من معارف القرآن و يؤمنوا به و لأنّ يدعنوا بأنّه رسول من الله جاءهم بالحق ، و لذلك تولّوا عنه إذا ذكر الله وحده و بالغوا في إنكار المعاد و رموه بأنّه رجل مسحور ، و الآيات التالية تؤيد هذا المعنى .

و إنّما وصف المشرّكين بقوله : « الذين لا يؤمنون بالآخرة » لأنّ إنكار الآخرة يبلغو معه الإيما بالله وحده و بالرسالة فالكفر بالمعاد يستلزم الكفر بجميع أصول الدين ، و ليكون تمهيداً لما سيذكر من إنكارهم البعث .

و المعنى إذا قرأت القرآن و تلوته عليهم جعلنا بينك و بين المشرّكين الذين

لا يؤمنون بالآخرة - وفي توصيفهم بذلك ذم لهم - حجاباً معنوياً محجوباً عن فهمهم فلا يسعهم أن يسمعوا ذكره تعالى وحده ، ولا أن يعرفوك بالرسالة الحقة ، ولا أن يؤمنوا بالمعاد ويفقهوا حقيقته .

وللقوم في قوله : «حجاباً مستوراً» أقوال آخر فعن بعضهم أن «مفعول» فيه للنسب أي حجاباً ذا ستر نظير قولهم : رجل مرطوب ومكان مهول و جارية مغنوجة أي ذو رطوبة وذو هول وذات غنج ، ومنه قوله تعالى : « وعداً مأتياً » أي ذا إتيان والأكثر في ذلك أن يحيى على فاعل كلابن وتامر .

وعن الأخفش أن «مفعول» ربّما ورد بمعنى فاعل كميمون ومشؤم بمعنى يامن وشائم كما أن «فاعل» ربّما ورد بمعنى مفعول كما دافق أي مدفوق فمستور بمعنى ساتر .

وعن بعضهم أن ذلك من الإسناد المجازي والمستور بحسب الحقيقة هو ما وراء الحجاب لا نفسه .

وعن بعضهم أنه من قبيل الحذف والإيصال وأصله حجاباً مستوراً به الرسول صلى الله عليه وآله عنهم .

وقيل : المعنى حجاباً مستوراً بحجاب آخر أي بحجب متعدّد وقيل المعنى حجاباً مستوراً كونه حجاباً بمعنى أنهم لا يدرون أنهم لا يدرون والثلاثة الأخيرة أسخف الوجوه .

قوله تعالى : « وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً وإذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولّوا على أذبارهم نفوراً » الأكنة جمع كن بالكسر وهو على ما ذكره الراغب ما يحفظ فيه الشيء ويستر به عن غيره ، والوقر الثقل في السمع ، وفي المجمع : النفور جمع نافر ، وهذا الجمع قياس في كل فاعل اشتق من فعل مصدره على فعول مثل ركوع وسجود وشهود . انتهى .

وقوله : « وجعلنا على قلوبهم أكنة » الخ كالبيان للحجاب المذكور سابقاً أي أغشينا قلوبهم بأغشية وحجب حذار أن يفقهوا القرآن وجعلنا في آذانهم وقراً و

ثقلأن يسمعه فهم لا يسمعون القرآن سمع قبول ولا يفقهوه فقه إيمان وتصديق كل ذلك مجازاة لهم بما كفروا وفسقوا .

وقوله : « وإذا ذكرت ربك في القرآن وحده » أي على نعت التوحيد ونفي الشريك ولّوا على أديبارهم نافرين وأعرضوا عنه مستدبرين .

قوله تعالى : « نحن أعلم بما يستمعون به إذ يستمعون إليك » إلى آخر الآية النجوى مصدر وإذا يوصف به الواحد والمنسى والمجموع والمذكّر والمؤنث وهو لا يتغيّر في لفظه .

والآية بمنزلة الحجّة على ما ذكر في الآية السابقة أنه جعل على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا فقوله : « نحن أعلم بما يستمعون به » الخ ناظر إلى جعل الوقر ، وقوله : « وإذهم نجوى » الخ ناظر إلى جعل الأكنة .

يقول تعالى : نحن أعلم بآذانهم التي يستمعون بها إليك وقلوبهم التي ينظرون بها في أمرك - وكيف لا ؟ وهو تعالى خالقها ومدبّر أمرها فأخباره أنه جعل على قلوبهم أكنة وفي آذانهم وقرا أصدق وأحقّ بالقبول - فنحن أعلم بما يستمعون به وهو آذانهم في وقت يستمعون إليك ، ونحن أعلم أي بقلوبهم إذ هم نجوى إذ يناجي بعضهم بعضاً متحرّزين عن الإجهار ورفع الصوت وهم يرون الرأي إذ يقول الظالمون أي يقول القائلون منهم وهم الظالمون في قولهم - إن تتبعون إلا رجلاً مسحوراً وهذا تصديق أنّهم لم يفقهوا الحق .

وفي الآية إشعار بل دلالة على أنّهم كانوا لا يأتونه صلوات الله عليهم لاستماع القرآن علناً حذراً من اللائمة وإنما يأتونه متسترين مستخفين حتى إذا رأى بعضهم بعضاً على هذا الحال تلاوموا بالنجوى خوفاً أن يحس النبي صلوات الله عليهم بالموقفهم فقال بعضهم لبعض : إن تتبعون إلا رجلاً مسحوراً ، وبهذا يتأيد ما ورد في أسباب النزول بهذا المعنى ، وسنورده إن شاء الله في البحث الروائي الآتي .

قوله تعالى : « انظر كيف ضربوا لك الأمثال فضلوها فلا يستطيعون سبيلاً » المثل بمعنى الوصف ، وضرب الأمثال التوصيف بالصفات ومعنى الآية ظاهر ، وهي

تفيد أنفسهم لا مطمع في إيمانهم كما قال تعالى : « وسواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرتهم لا يؤمنون » يس : ١٠ .

قوله تعالى : « قالوا إذا كنا عظاما ورفاتا وإنما لمبعوثون خلقا جديدا » قال في المجمع : الرفات ما تكسر وبلي من كل شيء ، ويكثر بناء فُعال في كل ما يحطم ويرضض يقال : حطام ودقاق و تراب و قال المبرد : كل شيء مدقوق مبالغ في دقته حتى انسحق فهو رفات . انتهى .

في الآية مضي في بيان عدم فقههم بمعارف القرآن حيث استبعدوا البعث وهو من أهم ما يثبت القرآن و أوضح ما قامت عليه الحجج من طريق الوحي والعقل حتى وصفه الله في مواضع من كلامه بأنه « لا ريب فيه » وليس لهم حجة على نفيه غير أنهم استبعدوه استبعاداً .

و من أعظم ما يزيّن في قلوبهم هذا الاستبعاد زعمهم أن الموت فناء للإنسان ومن المستبعد أن يتكون الشيء عن عدم بحت كما قالوا : « إذا كنا عظاماً ورفاتاً بفساد أبداننا عن الموت حتى إذا لم يبق منها إلا العظم ثم رمّت العظام صارت رفاتاً وإنما لفي خلق جديد نعود أناسي كما كنا ؟ ذلك رجوع بعيد ولذلك ردّه سبحانه إليهم بتذكيرهم القدرة المطلقة والخلق الأول كما سيأتي .

قوله تعالى : « قل كونوا حجارة أو حديداً أو خلقاً مما يكبر في صدوركم » جواب عن استبعادهم ، وقد عبّروا في كلامهم بقولهم : « إذا كنا » فأمر سبحانه نبيه ﷺ أن يأمرهم أمر تسخير أن يكونوا حجارة أو حديداً الخ مما تبديله إلى الإنسان أبعد وأصعب عندهم من تبديل العظام الرفات إليه .

فيكون إشارة إلى أن القدرة المطلقة الإلهية لا يشقها شيء تريد تجديد خلقه سواء أكان عظاماً ورفاتاً أو حجارة أو حديداً أو غير ذلك .

والمعنى قل لهم ليكونوا شيئاً أشد من العظام والرفات حجارة أو حديداً أو مخلوقاً آخر من الأشياء التي تكبر في صدورهم و يبالغون في استبعاد أن يخلق منه الإنسان - فليكونوا ما شاءوا فإن الله سميع عليم خلقهم الأول و يبعثهم .

قوله تعالى : « فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة » أي فإذا أجبت عن استبعادهم بأنهم مبعوثون أيّاما كانوا وإلى أيّ حال وصفة تحوّلوا سيألو نك ويقولون : من يعيدنا إلى ما كنا عليه من الخلقة الإنسانية؟ فاذا ذكر لهم الله سبحانه و ذكرهم من وصفه بما لا يبقى منه لاستبعادهم محلّ و هو فطره إيّاهم أول مرة ولم يكونوا شيئا وقل : يعيدكم الذي خلقكم أول مرة .

ففي تبديل لفظ الجلالة من قوله : « الذي خلقكم أول مرة » إثبات الإمكان و رفع الاستبعاد بآراء المثل .

قوله تعالى : « فسينغضون إليك رؤسهم و يقولون متى هو قل عسى أن يكون قريبا » قال الراغب : الإغاض تحريك الرأس نحو الغير كاملة مجبّب منه . انتهى . والمعنى فإذا قرعتم بالحجّة وذكّرتهم بقدره الله على كلّ شيء ، وفطره إيّاهم أول مرة وجدتمهم يحركون إليكم رؤسهم تحريك المستهزئ ، المستحفّ بك المستهين له ويقولون متى هو؟ قل عسى أن يكون قريبا فإنه لا سبيل إلى العلم به ومن الغيب الذي لا يعلمه إلا الله لكن وصف اليوم معلوم بإعلامه تعالى و لذا وصفه لهم واضعاً الصفة مكان الوقت فقال : يوم يدعوكم فتستجيبون بحمده ، الآية .

قوله تعالى : « يوم يدعوكم فتستجيبون بحمده و تظنّون إن لبثتم إلا قليلا » « يوم » منصوب بفعل مضمّر أي تبعثون يوم كذا و كذا والدعوة هي أمره تعالى لهم أن يقوموا ليوم الجزاء واستجابتهم هي قبولهم الدعوة الإلهية ، وقوله : « بحمده » حال من فاعل تستجيبون و التقدير تستجيبون متلبّسين بحمده أي حامدين له بعدّون البعث و الإعادة منه فعلا بحملا يحمد فاعله و يثنى عليه لأنّ الحقائق تنكشف لكم اليوم فيتبيّن لكم أن من الواجب في الحكمة الإلهية أن يبعث الناس للجزاء وأن تكون بعد الأولى أخرى .

وقوله : « و تظنّون إن لبثتم إلا قليلا » أي تزعمون يوم البعث أنكم لم تلبسوا في القبور بعد الموت إلا زمانا قليلا و ترون أن اليوم كان قريبا منكم جدّا . وقد صدّقهم الله في هذه المزعمة و إن خطأهم فيما ضربوا له من المدّة قال

تعالى : « قال إن لبئتم إلا قليلا لو أنكم كنتم تعلمون » المؤمنون ، ١١٤ ، وقال : « ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة كذلك كانوا يؤفكون قال الذين أوتوا العلم والإيمان لقد لبئتم في كتاب الله إلى يوم البعث فهذا يوم البعث » الروم : ٥٦ إلى غير ذلك من الآيات .

وفي النعري لقوله : « وتظنون إن لبئتم إلا قليلا » تعريض لهم في استبطائهم اليوم واستهزائهم به ، وتأيد لما مرّ من رجاء قر به في قوله : « قل عسى أن يكون قريبا » أي وإنكم ستعدّونه قريبا ، وكذا في قوله : « فتستجيبون بحمده » تعريض لهم في استهزائهم به وعجبهم منه أي وإنكم ستحمدونه يوم البعث وأنتم اليوم تستبعدونه وتستهمزون بأمره .

قوله تعالى : « قل لعبادي يقولوا التي هي أحسن إن الشيطان ينزغ بينهم » الخ يلوح من السياق أن المراد بعبادي هم المؤمنون فالإضافة للتشريف ، وقوله : « قل لعبادي يقولوا » الخ أي أمرهم أن يقولوا فهو أمر وجواب أمر مجزوم ، وقوله : « التي هي أحسن » أي الكلمة التي هي أحسن ، وهو اشتمالها على الأدب الجميل وتعريضها عن الخشونة والشتم وسوء الأمر .

الآية وما بعدها من الآيتين ذات سياق واحد ، وخلاصة مضمونها الأمر باحسان القول ولزوم الأدب الجميل في الكلام تحرّزا عن نزغ الشيطان ، وليعلموا أن الأمر إلى مشيئة الله لا إلى النبي ﷺ حتى يرفع القلم عن كل من آمن به وانتسب إليه ويتأهل للسعادة ، فله ما يقول ، وله أن يحرم غيره كل خير وسيء القول فيه فما للإسان إلا حسن سريرته وكمال أدبه ، وقد فضل الله بذلك بعض الأنبياء على بعض وخصّ داود بإيتاء الزبور الذي فيه أحسن القول وجميل الثناء على الله سبحانه .

ومن هنا يظهر أن المؤمنين قبل الهجرة ربّما كانوا يحاورون المشركين فيغلظون لهم في القول ويخاشنونهم بالكلام وربّما جبهتهم بأهل النار ، وأنهم معشر المؤمنين أهل الجنة ببركة من النبي ﷺ فكان ذلك يهتج المشركين

عليهم ويزيد في عداوتهم ويبعثهم إلى المبالغة في فتنهم و تعذيبهم وإيذاء النبي ﷺ
و العناد مع الحق .

فأمر الله سبحانه نبيه ﷺ أن يأمرهم بقول التي هي أحسن و المقام مناسب
لذلك فقد تقدم آنفاً حكاية إساءة الأدب من المشركين إلى النبي ﷺ و تسميتهم إيأه
رجلا مسحوراً و استهزائهم بالقرآن و بما فيه من معارف المبدء و المعاد ، و هذا
هو وجه اتصال الآيات الثلاث بما قبلها و اتصال بعض الثلاث ببعض فافهم ذلك .
فقوله : « و قل لعبادي يقولوا التي هي أحسن » أمر بالأمر و المأمور به قول
الكلمة التي هي أحسن فهو نظير قوله : « و جادلهم بالتي هي أحسن » النحل : ١٢٥
و قوله : « إن الشيطان ينزغ بينهم » تعليل للأمر ، و قوله : « إن الشيطان كان
للإنسان عدواً مبيناً » تعليل لنزغ الشيطان بينهم .

و ربما قيل : إن المراد بقول التي هي أحسن الكف عن قتال المشركين
و معاملتهم بالسلم و الخطاب للمؤمنين بمكة قبل الهجرة فالآية نظيرة قوله : « و
قولوا للناس حسناً » البقرة : ٨٣ على ماورد في أسباب النزول ، و أنت خير بأن
سياق التعليل في الآية لا يلائمه .

قوله تعالى : « ربكم أعلم بكم إن يشأ يرحكم أو إن يشأ يعذبكم و ما
جعلناك عليهم و كيلاً » قد تقدم أن الآية و ما بعدها تتممة السياق السابق ، و على
ذلك فصدر الآية من تمام كلام النبي ﷺ الذي أمر باللقاءه على المؤمنين بقوله
« قل لعبادي يقولوا » الخ و ذيل الآية خطاب للنبي ﷺ خاصة فلا النفات في الكلام .
و يمكن أن يكون الخطاب في صدر الآية للنبي ﷺ و المؤمنين جميعاً بتغليب
جانب خطابه على غيبتهم ، و هذا أنسب بسياق الآية السابقة و تلاحق الكلام ، و
الكلام لله جميعاً .

و كيف كان فقوله : « ربكم أعلم بكم إن يشأ يرحكم أو إن يشأ يعذبكم »
في مقام تعليل الأمر السابق ثانياً ، و يفيد أنه يجب على المؤمنين أن يتجرزوا عن
إغلاظ القول على غيرهم و القضاء بما الله أعلم به من سعادة أو شقاء كأن يقولوا :

فلان سعيد بمتابعة النبي و فلان شقي و فلان من أهل الجنة و فلان من أهل النار و عليهم أن يرجعوا الأمر و يفوضوه إلى ربهم فربكم - و الخطاب للنبي وغيره - أعلم بكم و هو يقضي فيكم على ما علم من استحقاق الرحمة أو العذاب إن يشأ ربكم و لا يشأ ذلك إلا مع الإيمان و العمل الصالح على ما بيئته في كلامه أو إن يشأ يعذبكم و لا يشأ ذلك إلا مع الكفر و الفسوق ، و ما جعلناك آيتها النبي عليهم و كيلاً مفوضاً إليه أمرهم حتى تختارطن تشاء ما تشاء فتعطي هذا و تحرم ذلك .

و من ذلك يظهر أن الترديد في قوله : « إن يشأ ربكم أو إن يشأ يعذبكم » باعتبار المشيئة المختلفة باختلاف الموارد بالإيمان و الكفر و العمل الصالح و الطالح و أن قوله : « و ما أرسلناك عليهم و كيلاً » لردع المؤمنين عن أن يعتمدوا في نجاتهم على النبي ﷺ و الانتساب إلى قبول دينه نظير قوله : « ليس بأمانيتكم و لا أمانتي » أهل الكتاب من يعمل سوء يجزبه « النساء : ١٢٣ » و قوله : « إن الذين آمنوا و الذين هادوا و النصارى و الصابئين من آمن بالله و اليوم الآخر و عمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم » البقرة : ٦٢ و آيات أخرى في هذا المعنى .

و في الآية أقوال أخر تر كنا التعرض لها لعدم الجدوى .

قوله تعالى : « و ربك أعلم بمن في السماوات و الأرض و لقد فضلنا بعض النبيين على بعض و آتينا داود زبوراً » صدر الآية توسعة في معنى التعليل السابق كأنه قيل : و كيف لا يكون أعلم بكم و هو أعلم بمن في السماوات و الأرض و أنتم منهم .

و قوله : « و لقد فضلنا بعض النبيين على بعض » كأنه تمهيد لقوله : « و آتينا داود زبوراً » و الجملة تذكر فضل داود ﷺ بكتابه الذي هو زبور و فيه أحسن الكلمات في تسبيحه و حمده تعالى ، و فيه تحريض للمؤمنين أن يرغبوا في أحسن القول و يتأدبوا بالأدب الجميل في المحاوراة و الكلام .

ولهم في تفسير الآية أقوال أخرى تر كنا التعرض لها و من أرادها فليراجع المطولات .

﴿ بحث روائي ﴾

في تفسير القميّ في قوله تعالى : « لو كان معه آلهة كما يقولون إداً لا بتفوا إلى ذي العرش سبيلاً » قال : قال : لو كانت الأصنام آلهة كما تزعمون لاصعدوا إلى العرش .

أقول : أي لاستولوا على ملكه تعالى و أخذوا بأرمة الأمور و أمّا العرش بمعنى الفلك المحدّد للجهات أو جسم نورانيّ عظيم فوق العالم الجسمانيّ كما ذكره بعضهم فلا دليل عليه من الكتاب ، و على تقدير ثبوته لا ملازمة بين البوابة و الصعود على هذا الجسم .

و في الدر المنثور أخرج أحمد و ابن مردويه عن ابن عمر أن النبيّ ﷺ قال : إن نوحاً لما حضرته الوفاة قال لابنيه : أمر كما بسبحان الله و بحمده فإنها صلاة كل شيء ، و بها يرزق كل شيء .

أقول : قد ظهر ممّا قدّمناه في معنى تسبيح الأشياء الارتباط المشار إليه في الرواية بين تسبيح كل شيء و بين رزقه فإنّ الرزق يقدر بالحاجة و السؤال و كل شيء . إنّما يسبّح الله تعالى بالإشارة بإظهار حاجته و نقصه إلى تنزيهه تعالى من ذلك .

و في تفسير العياشيّ عن أبي الصباح عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت له : قول الله : « و إن من شيء إلا يسبح بحمده » قال : كل شيء يسبح بحمده ، و إنّنا لنرى أنّ تنقّض الجدر هو تسبيحها .

أقول : و رواه أيضاً عن الحسين بن سعيد عنه عليه السلام .

و فيه عن النوفليّ عن السكونيّ عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام قال : نهى رسول الله ﷺ أن يوسم البهائم و أن يضرب وجهها فإنها تسبح بحمد ربها .
أقول : و روى النهي عن ضربها على و جوهها الكلينيّ في الكافي بإسناده

عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله . قال : و في حديث آخر :
لاتسمها في وجوها .

و فيه عن إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ما من طير يصاد في بر
أو بحر ولا شيء يصاد من الوحش إلا بتضييعه التسبيح .

أقول : وهذا المعنى رواه أهل السنة بطرق كثيرة عن ابن مسعود و أبي
الدرداء و أبي هريرة و غيرهم عن النبي صلى الله عليه وآله .

و فيه عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام أنه دخل عليه
رجل فقال : فداك أبي و أمي إنني أجد الله يقول في كتابه : « و إن من شيء إلا
يسبّح بحمده و لكن لا تفقهون تسبيحهم » فقال له : هو كما قال الله تبارك و تعالى .
قال : أتسبّح الشجرة اليابسة ؟ فقال : نعم أما سمعت خشب البيت كيف
ينقص ؟ و ذلك تسبيح فسيحان الله على كل حال .

و في الدر المنثور أخرج ابن مردويه عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وآله
قال : إن النمل يسبّحن .

و فيه أخرج النسائي و أبو الشيخ و ابن مردويه عن ابن عمر قال : نهى رسول
الله عن قتل الضفدع و قال : نعيقها تسبيح .

و فيه أخرج الخطيب عن أبي حمزة قال : كنت مع علي بن الحسين فمر بنا
عصافير يصحن فقال : أتدرون ما تقول هذه العصافير ؟ فقلنا : لا فقال : أما إنني ما
أقول : إننا نعلم الغيب و لكنني سمعت أبي يقول : سمعت علي بن أبي طالب أمير المؤمنين
يقول : إن الطير إذا أصبحت سبّحت ربّها و سألته قوت يومها و إن هذه تسبّح
ربّها و تسأله قوت يومها .

أقول : و روى أيضاً مثله عن أبي الشيخ و أبي نعيم في الحلية عن أبي حمزة
الثمالي عن محمد بن علي بن الحسين عليه السلام و لفظه قال محمد بن علي بن الحسين و سمع
عصافير يصحن قال : تدري ما يقلن ؟ قلت : لا قال : يسبّحن ربّهن عزّ و جلّ و
يسألن قوت يومهن .

و فيه أخرج الخطيب في تاريخه عن عائشة قالت : دخل علي رسول الله ﷺ فقال لي : يا عائشة اغسلي هذين البردين فقلت : يا رسول الله بالأمس غسلتهما فقال لي : أما علمت أن الثوب يسبّح فإذا اتسخ انقطع تسبيحه .

و فيه أخرج العقيلي في الضعفاء و أبو الشيخ و الديلمي عن أنس قال : قال رسول الله ﷺ : آجال البهائم كلها و خشاش الأرض والنمل والبراغيث والجراد و الخيل و البغال و الدواب كلها و غير ذلك آجالها في التسبيح فإذا انقضت تسبيحها قبض الله أرواحها ، و ليس إلى ملك الموت منها شيء .

أقول : و لعل المراد من قوله : و ليس إلى ملك الموت منها شيء ، أنه لا يتصدى بنفسه قبض أرواحها وإنما يباشرها بعض الملائكة الأعراف ، و الملائكة أسباب متوسطة على أي حال .

و فيه أخرج أحمد عن معاذ بن أنس عن رسول الله ﷺ أنه مرّ على قوم وهم وقوف على دواب لهم ورواحل فقال لهم : اركبوها سالمة ودعوها سالمة ، ولا تتخذوها كراسي لأحاديثكم في الطرق و الأسواق فربّ مر كوبة خير من راكبها و أكثر ذكر الله منه .

و في الكافي بإسناده عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال : للدابة على صاحبها ستّة حقوق : لا يحملها فوق طاقتها ، ولا يتخذ ظهرها مجلسا يتحدث عليها ، و يبدء بعلمها إذا نزل . ولا يسمها في وجهها ، ولا يضربها فإنها تسبّح ، و يعرض عليها الماء إذا مرّ بها .

و في مناقب ابن شهر آشوب : علقمة و ابن مسعود : كنّا نجلس مع النبي صلّى الله عليه وآله و نسمع الطعام يسبّح و رسول الله يأكل ، و أتاه مكرز العامري و سأله آية فدعا بتسع حصيات فسبّحن في يده ، و في حديث أبي ذر : فوضعن على الأرض فلم يسبّحن و سكنن ثم عاد و أخذهن فسبّحن . ابن عباس قال : قدم ملوك حضرموت على النبي ﷺ فقالوا : كيف نعلم أنك رسول الله ؟ فأخذ كفا من حصي فقال : هذا يشهد أنني رسول الله فسبّحن الحصا في يده و شهد أنه رسول الله .

وفيه أبوهريرة وجابر الأنصاري وابن عباس وأبي بن كعب وزين العابدين:
 إن النبي ﷺ كان يخطب بالمدينة إلى بعض الأجداع فلما كثر الناس واتخذوا
 له منبراً وتحوّل إليه حن كما يحن الناقة ، فلما جاء إليه وأكرمه كان يئن
 أنين الصبي الذي يسكت .

أقول : و الروايات في تسبيح الأشياء على اختلاف أنواعها كثيرة جداً ، و
 ربّما اشبه أمرها على بعضهم فزعم أن هذا التسبيح العام من قبيل الأصوات ، و
 أن لعامة الأشياء لغة أولغات ذات كلمات موضوعة لمعان نظير ما للإنسان مستعملة
 للكشف عما في الضمير غير أن حواسنا مصروفة عنها و هو كما ترى .

و الذي تحصل من البحث المتقدم في ذيل الآية الكريمة أن لها تسبيحاً هو
 كلام بحقيقة معنى الكلام و هو إظهارها تنزه ربّها بإظهارها نقص ذاتها و صفاتها
 و أفعالها عن علم منها بذلك ، و هو الكلام فما روي من سماعهم تسبيح الحصى في
 كف النبي ﷺ أو سماع تسبيح الجبال و الطير إذا سبح داود ﷺ أو ما يشبه
 ذلك إنما كان بإدراكهم تسبيحها الواقعي بحقيقة معناه من طريق الباطن ثم محاكاة
 الحس ذلك بما يناظره و يناسبه من الألفاظ والكلمات الموضوعة لما يفيد ما أدركه
 من المعنى .

نظير ذلك ما تقدم من ظهور المعاني المجردة عن الصورة في الرؤيا فيما
 يناسبه من الصور المألوفة كظهور حقيقة يعقوب و أهله و بنيه ليوسف ﷺ في رؤياه
 في صورة الشمس و القمر و الكواكب و نظير سائر الرؤي التي حكاه الله سبحانه
 في سورة يوسف وقد تقدم البحث عنها .

فالذي يناله من ينكشف له تسبيح الأشياء أو حمدتها أو شهادتها أو ما يشابه
 ذلك حقيقة المعنى أو لا ثم يحاكيه الحس الباطن في صورة ألفاظ مسموعة تؤدّي
 ما ناله من المعنى . والله أعلم .

و في الدر المنثور أخرج أبو يعلى و ابن أبي حاتم و صححه و ابن مردويه
 و أبو نعيم و البيهقي معاني الدلائل عن أسماء بنت أبي بكر قالت : لما نزلت « تبّت

يدا أبي لهب « أقبلت العوراء أمّ جميل و لها ولولة و في يدها فهر وهي تقول :
 مذمماً أبينا ودينه قلينا و أمره عصينا
 و رسول الله ﷺ جالس وأبو بكر إلى جنبه فقال أبو بكر : لقد أقبلت هذه
 وأنا أخاف أن تراك فقال : إنهما لن تراني و قرء قرآنا اعتصم به كما قال تعالى :
 « و إذا قرأت القرآن جعلنا بينك و بين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستوراً »
 فجارت حتى قامت على أبي بكر فلم تر النبي ﷺ فقالت : يا أبا بكر بلغني أن
 صاحبك هجانى فقال أبو بكر : لا و رب هذا البيت ما هجاك فانصرفت و هي تقول :
 قد علمت قریش أنني بنت سيدها .

أقول : و روى أيضاً بطريق آخر عن أسماء و عن أبي بكر و ابن عباس مختصراً
 و رواه أيضاً في البحار عن قرب الإسناد عن الحسن بن ظريف عن معمر عن الرضا
 عن أبيه عن جدّه ﷺ في حديث يذكرفيه جوامع معجزات النبي ﷺ .
 و في تفسير العياشي عن زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال في « بسم الله الرحمن
 الرحيم » قال : هو أحق ما جهر به ، و هي الآية التي قال الله : « و إذا ذكرت
 ربك في القرآن وحده - بسم الله الرحمن الرحيم - ولّوا على أديبارهم نفوراً » كان
 المشركون يستمعون إلى قراءة النبي ﷺ فإذا قرء « بسم الله الرحمن الرحيم »
 نفروا و ذهبوا فإذا فرغ منه عادوا و تسمعوا .

أقول : و روي هذا المعنى أيضاً عن منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام
 و رواه القمي في تفسيره مضمراً .

و في الدر المنثور أخرج البخاري في تاريخه عن أبي جعفر محمد بن علي أنه
 قال : لم كتمتم « بسم الله الرحمن الرحيم » فنعم الاسم والله كتموا فإن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم كان إذا دخل منزله اجتمعت عليه قریش فيجهر ببسم الله الرحمن
 الرحيم و يرفع صوته بها فتولّى قریش فراراً فأنزل الله : « و إذا ذكرت ربك في
 القرآن وحده ولّوا على أديبارهم نفوراً » .

و فيه أخرج ابن إسحاق و البيهقي في الدلائل عن الزهري قال : حدثت

أن أبا جهل و أبا سفيان و الأخنس بن شريق خرجوا ليلة يستمعون من رسول الله ﷺ و هو يصلي بالليل في بيته فأخذ كل رجل منهم مجلساً يستمع فيه و كل لا يعلم بمكان صاحبه فباتوا يستمعون له حتى إذا طلع الفجر تفرقوا فجمعتهم الطريق فتلاوموا فقال بعضهم لبعض : لا تعودوا فلو رأيكم بعض سفهائكم لأوقعتم في نفسه شيئاً .

ثم انصرفوا حتى إذا كانت الليلة الثانية عاد كل رجل منهم إلى مجلسه فباتوا يستمعون له حتى طلع الفجر تفرقوا فجمعتهم الطريق فقال بعضهم لبعض مثل ما قالوا أوّل مرّة ثم انصرفوا حتى إذا كانت الليلة الثالثة أخذ كل رجل منهم مجلسه فباتوا يستمعون له حتى إذا طلع الفجر تفرقوا فجمعتهم الطريق فقال بعضهم لبعض : لا نبرح حتى تتعاهد لا نعود فتعاهدوا على ذلك ثم تفرقوا .

فلما أصبح الأخنس أتى أبا سفيان في بيته فقال : أخبرني عن رأيك فيما سمعت من محمد قال : والله سمعت أشياء أعرفها و أعرف ما يراد بها و سمعت أشياء ما عرفت معناها ولا ما يراد بها . قال الأخنس : و أنا و الذي حلفت به .

ثم خرج من عنده حتى أتى أبا جهل فقال : ما رأيك فيما سمعت من محمد قال : ماذا سمعت ؟ تنازعنا نحن و بنو عبد مناف في الشرف أطعموا فأطعمنا و حملنا و حملنا و أعطوا فأعطينا حتى إذا تجانبنا على الركب و كنّا كفرسي الرهان قالوا : منّا نبي يأتيه الوحي من السماء فمتى تدرك هذه ؟ لا والله لا نومن به أبداً ولا نصدّقه فقام عنه الأخنس و تركه .

وفي المجمع : كان المشركون يؤذون أصحاب رسول الله ﷺ بمكّة فيقولون : يا رسول الله ائذن لنا في قتالهم فيقول لهم : إنني لم أؤمر فيهم بشيء فأنزل الله سبحانه : ﴿ قل لعبادي ﴾ الآية عن الكلبي .

أقول : قد أشرنا في تفسير الآية أنه لا يلائم سياقها . والله أعلم .

* * *

قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضَّرِّ عَنْكُمْ وَلَا
 تَحْوِيلًا (٥٦) أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَ
 يَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا (٥٧) وَإِنْ مِنْ
 قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِكَ
 فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا (٥٨) وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا
 الْأُولُونَ وَآتَيْنَا ثُمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا
 تَخْوِيفًا (٥٩) وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي
 آرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنَخَوْفِهِمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ
 إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا (٦٠) وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ
 قَالَ اسْجُدْ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا (٦١) قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ
 أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَآحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا (٦٢) قَالَ أَذْهَبَ فَمَنْ تَبِعَكَ
 مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاءُكُمْ جَزَاءً مَوْفُورًا (٦٣) وَاسْتَفْزَزَ مِنْ اسْتِطْعَتْ مِنْهُمْ
 بِصَوْتِكَ وَأَجْلَبَ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكِهِمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَ
 عَدَّهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا (٦٤) إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ
 سُلْطَانٌ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ وَكِيلًا (٦٥) .

﴿ بيان ﴾

احتجاج من وجه آخر على التوحيد و نفي ربوبية الآلهة الذين يدعون من دون الله ، و أنهم لا يستطيعون كشف الضرّ ولا تحويله عن عبّادهم بل هم أمثالهم في الحاجة إلى الله سبحانه يبتغون إليه الوسيلة يرجون رحمته و يخافون عذابه .

و أن الضرّ و الهلاك و العذاب بيد الله ، و قد كذب في الكتاب على كل قرية أن يهلكها قبل يوم القيامة أو يعذب بها عذاباً شديداً و قد كانت الأوثان يرسل إليهم الآيات الإلهية لكن لمّا كفروا و كذبوا بها و تعقّب ذلك عذاب الاستئصال لم يرسلها الله إلى الآخرين فأنه شاء أن لا يعاجلهم بالهلاك غير أن أصل الفساد سينمو بينهم و الشيطان سيضلّم فيحقّ عليهم القول فيأخذهم الله و كان أمراً مفعولاً .

قوله تعالى : « قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضرّ عنكم ولا تحويلاً » الزعم بتثليث الزاي مطلق الاعتقاد ثم غلب استعماله في الاعتقاد الباطل ، و لذا نقل عن ابن عباس أن ما كان في القرآن من الزعم فهو كذب .

و الدعاء و النداء واحد غير أن النداء إنمّا هو فيما إذا كان معه صوت و الدعاء ربّما يطلق على ما كان بإشارة أو غيرها ، و ذكر بعضهم في الفرق بينهما أن النداء قد يقال إذا قيل : يا أيا أو نحوهما من غير أن يضمّ إليه الاسم ، و الدعاء لا يكاد يقال إلا إذا كان معه الاسم نحو يا فلان . انتهى .

و الآية تحتاج على نفي الوهية آلهتهم من دون الله بأن الربّ المستحقّ للعبادة يجب أن يكون قادراً على إيصال النفع و دفع الضرّ إذ هو لازم ربوبية الربّ على أن المشركين مسلمون لذلك و إنمّا اتخذوا الآلهة و عبدوهم طمعاً في نفعهم و خوفاً من ضررهم لكنّ الذين يدعونهم من دون الله لا يستطيعون ذلك فليسوا بآلهة ، و الشاهد على ذلك أن يدعوهم هؤلاء الذين يعبدونهم لكشف ضرّ مسّهم أو تحويله عنهم إلى غيرهم فإنهم لا يملكون كشفها ولا تحويلها .

و كيف يملكون من عند أنفسهم كشف ضرّ أو تحويله و يستقلّون بقضاء حاجة

ورفع فاقة وهم في أنفسهم مخلوقون لله يبتغون إليه الوسيلة يرجون رحمته و يخافون عذابه باعتراف من المشر كين .

فقدبان أو لا أن المراد بقوله : « الذين زعمتم من دونه » هم الذين كانوا يعبدونهم من الملائكة و الجن و الإنس فإنهم إنما يقصدون بعبادة الأصنام التقرب إليهم ركذا بعبادة الشمس والقمر والكواكب التقرب إلى روحانيتهم من الملائكة . على أن الأصنام بما هي أصنام ليست بأشياء حقيقية كما قال تعالى : « إن هي إلا أسماء سميتوها أنتم و آباؤكم » .

وأما ما صنعت منه من خشب أو فلز فليس إلا جماداً حاله حال الجماد في التقرب إليه و السجود له و تسبيحه ، و ليست من تلك الجهة بأصنام .

و ثانياً : أن المراد بنفي قدرتهم نفي استقلالهم بالقدرة من دون استعانة بالله واستمداد من إذنه والدليل عليه قوله سبحانه في الآية التالية : « أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة » الخ .

و قال بعض المفسرين : و كأن المراد من نفي ملكهم ذلك نفي قدرتهم التامة الكاملة عليه ، و كون قدرة الآلهة الباطلة مفاضة منه تعالى مسلم عند الكفرة لأنهم لا ينكرون أنها مخلوقة لله تعالى بجميع صفاتها و أن الله سبحانه أقوى و أكمل صفة منها .

و بهذا يتم الدليل و يحصل الإفحام و إلا فنفي قدرة نحو الجن و الملائكة الذين عبدوا من دون الله تعالى مطلقاً على كشف الضر مما لا يظهر دليله فإنه إن قيل هو أن الكفرة يتضرعون إليهم ولا يحصل لهم الإجابة عورض بأننا نرى أيضاً المسلمين يتضرعون إلى الله تعالى ولا يحصل لهم الإجابة .

وقد يقال : المراد نفي قدرتهم على ذلك أصلاً و يحتج له بدليل الأشعري على استناد جميع الممكنات إليه عز وجل ابتداء انتهى .

قلت : هو سبحانه يثبت في كلامه أنواعاً من القدرة للملائكة و الجن و الإنس في آيات كثيرة لا تقبل التأويل البتة غير أنه يخص حقيقة القدرة بنفسه في مثل

قوله : « أن القوّة لله جميعاً » البقرة : ١٦٥ ويظهر به أن غيره إنّما يقدر على ما يقدر باقداره ويملك ما يملك بتمليكه تعالى إياه فلا أحد مستقلاً بالقدرة والملك إلا هو ، وما عند غيره تعالى من القدرة والملك مستعار منوط في تأثيره بالأذن والمشية .

وعلى هذا فلا سبيل إلى تنزيل الحجّة في الآية على نفي قدرة آلهتهم من الملائكة والجن والإانس من أصلها بل الحجّة مبنية على أن أولئك المدعوين غير مستقلين بالملك والقدرة ، وأسمهم فيما عندهم من ذلك كالداعين محتاجون إلى الله مبتغون إليه الوسيلة ، والدعاء إنّما يتعلّق بالقدرة المستقلّة بالتأثير والدعاء والمسألة ممّن هو قادر بقدرة غيره مالك بتمليكه مع قيام القدرة والملك بصاحبهما الأصلي فهو في الحقيقة دعاء ومسألة ممّن قام بهما حقيقة واستقلالاً دون من هو مملّك بتمليكه .

وأما ما ذكره أن نفي قدرتهم مطلقاً غير ظاهر الدليل فإنّه إن قيل : إن الكفرة يتضرّعون إليهم ولا يحصل لهم الإجابة ، عورض بأننا نرى أيضاً المسلمين يتضرّعون إلى الله تعالى ولا يحصل لهم الإجابة ، فقد أجاب الله سبحانه في كلامه عن مثل هذه المعارضة .

توضيح ذلك أنّه تعالى قال و قوله الحق : « أجب دعوة الداع إذا دعان » البقرة : ١٨٦ و قال : « ادعوني أستجب لكم » المؤمن : ٦٠ فأطلق الكلام وأفاد أن العبد إذا جدّ بالدعاء ولم يلعب به ولم يتعلّق قلبه في دعائه الجديّ إلا به تعالى بأن انقطع عن غيره والتجأ إليه فإنّه يستجاب له البتّة ثم ذكر هذا الانقطاع في الدعاء والسؤال في ذيل هذه الآيات الذي كالمتمّم لما في هذه الحجّة بقوله : « وإذا مسّكم الضرّ في البحر ضلّ من تدعون إلاّ إياه فلما نجاكم إلى البرّ أعرضتم » الآية ٦٧ من السورة فأفاد أنكم عند مسّ الضرّ في البحر تنقطعون عن كل شيء إليه فتدعونه بهداية من فطر تكم فيستجيب لكم وينجيكم إلى البرّ . ويتحصّل من الجميع أن الله سبحانه إذا انقطع العبد عن كل شيء ودعا

عن قلب فارغ سليم فإنه يستجيب له وأن غيره إذا انقطع داعيه عن الله وسأله مخلصاً فإنه لا يملك الإجابة .

و على هذا فلا محل للمعارضة من قبل المشركين فإنهم لا يستجاب لهم إذا دعوا آلهم وهم أنفسهم يرون أنهم إذا مسهم الضر في البحر و انقطعوا إلى الله وسألوه النجاة نجّاهم إلى البرّ وهم معترفون بذلك ، ولئن دعاه المسلمون على هذا النمط عن جدّ في الدعاء و انقطاع إليه كان حالهم في البرّ حال غيرهم وهم في البحر ولم يخيبوا ولا ردّوا .

ولم يقابل سبحانه في كلامه بين دعائهم آلهم و دعاء المسلمين لا لهم حتى يعارض باشتراك الدعاءين في الردّ وعدم الاستجابة وإنما قابل بين دعاء المشركين لا آلهم وبين دعائهم أنفسهم له سبحانه في البحر عند انقطاع الأسباب و ضلال كلّ مدعو من دون الله .

ومن لطيف النكتة في الكلام إلقاءه سبحانه الحجّة إليهم بواسطة نبيه ﷺ إذ قال : « قل ادعوا الذين زعمتم من دونه » ولو ناقشه المشركون بمثل هذه المعارضة لدعاه ربّه عن انقطاع وإخلاص فاستجيب له .

قوله تعالى : « أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربّهم الوسيلة أيهم أقرب » إلى آخر الآية « أولئك » مبتدأ ، و « الذين » صفة له و « يدعون » صلته و ضميره عائد إلى المشركين ، و « يبتغون » خبر « أولئك » و ضميره و سائر ضمائر الجمع إلى آخر الآية راجعة إلى « أولئك » وقوله : « أيهم أقرب » بيان لابتغاء الوسيلة لكون الابتغاء فحوا وسؤالاً في المعنى هذا ما يعطيه السياق .

والوسيلة على ما فسّروه هي التوصل والتقرّب ، وربما استعملت بمعنى ما به التوصل و التقرّب و لعلّه هو الأنسب بالسياق بالنظر إلى تعقيبه بقوله : « أيهم أقرب » .

والمعنى - و الله أعلم - أولئك الذين يدعونهم المشركون من الملائكة والجن و الإنس يطلبون ما يتقرّبون به إلى ربّهم يستعلمون أيهم أقرب ؟ حتى يسلكوا

سبيله ويقتدوا بأعماله ليقتربوا إليه تعالى كقوله به ويرجون رحمته من كل ما يستمدون به في وجودهم و يخافون عذابه فيطيعونه ولا يعصونه إن عذاب ربك كان محذورا يجب التحرز منه .

والتوسل إلى الله ببعض المقر بين إليه - على ما في الآية الكريمة قريب منه قوله : « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة » المائدة : ٣٥ - غير ما يرومه المشركون من الوثنيين فإنهم بتوسلهم إلى الله و يتقربون بالملائكة الكرام و الجن و الأولياء من الإنس فيتركون عبادته تعالى ولا يرجونه ولا يخافونه ، وإنما يعبدون الوسيلة ويرجون رحمته و يخافون سخطه ثم يتوسلون إلى هؤلاء الأرباب والآلهة بالأصنام والنماثيل فيتركونهم ويعبدون الأصنام ويتقربون إليهم بالقرابين والذبايح .

وبالجملة يدعون التقرب إلى الله ببعض عبادته أو أصنام خلقه ثم لا يعبدون إلا الوسيلة مستقلة بذلك ويرجونها و يخافونها مستقلة بذلك من دون الله فيشركون بإعطاء الاستقلال لها في الربوبية و العبادة .

والمراد بأولئك الذين يدعون إن كان هو الملائكة الكرام والصلحاء المقر بون من الجن والأنبياء والأولياء من الإنس كان المراد من ابتغائهم الوسيلة و رجاء الرحمة و خوف العذاب ظاهره المتبادر ، وإن كان المراد بهم أعم من ذلك حتى يشمل من كانوا يعبدونه من مردة الشياطين و فسقة الإنسان كفرعون و نمرود وغيرهما كان المراد بابتغائهم الوسيلة إليه تعالى ما ذكر من خضوعهم و سبوحدهم و تسبيحهم الكويني و كذا المراد من رجائهم و خوفهم ما لذواتهم .

و ذكر بعضهم أن ضمائر الجمع في الآية جميعا راجعة إلى أولئك والمعنى أولئك الأنبياء الذين يعبدونهم من دون الله يدعون الناس إلى الحق أو يدعون الله و يتضرعون إليه يبتغون إلى ربهم التقرب ، وهو كما ترى .

وقال في الكشف في معنى الآية : يعني أن آلهتهم أولئك يبتغون الوسيلة وهي القربة إلى الله تعالى ، وهآيتهم بدل من واو « يبتغون » وأي موصولة أي يبتغي من

هو أقرب منهم وأزلف الوسيلة إلى الله فكيف بغير الأقرب ؟
 أوضمن «يبتغون الوسيلة» معنى يحرصون فكأنه قيل : يحرصون أيهم يكون
 أقرب إلى الله و ذلك بالطاعة وازدياد الخير والصلاح و يرحون و يخافون كما غيرهم
 من عباد الله فكيف يزعمون أنهم آلهة . انتهى .
 والمعنيان لأبأس بهما لولا أن السياق لا يلائمهما كل الملاءمة وثانيهما أقرب
 إليه من أولهما .

و قيل : إن معنى الآية أولئك الذين يدعونهم و يعبدونهم و يعتقدون أنهم
 آلهة يبتغون الوسيلة و القرية إلى الله تعالى بعبادتهم و يجتهد كل منهم ليكون
 أقرب من رحمة . انتهى وهو معنى لا ينطبق على لفظ الآية البتة .

قوله تعالى : « وإن من قرية إلا نحن مهلكوها قبل يوم القيامة أو معذبوها
 عذاباً شديداً كان ذلك في الكتاب مسطوراً » ذكروا أن المراد بالعذاب الشديد عذاب
 الاستئصال فيبقى للإهلاك المقابل له الإماتة بحنف الأنف فالمعنى ما من قرية إلا
 نحن نميت أهلها قبل يوم القيامة أو نعدبهم عذاب الاستئصال قبل يوم القيامة إذ لا
 قرية بعد طي بساط الدنيا بقيام الساعة وقد قال تعالى : « وإنا لجاعلون ما عليها
 صعيداً جرزاً » الكهف : ٨ ولذا قال بعضهم : إن الإهلاك للقري الصالحة والتعذيب
 للقري الطالحة .

وقد ذكروا في وجه اتصال الآية أنها موعظة ، وقال بعضهم : كأنه تعالى
 بعد ما ذكر من شأن البعث والتوحيد ما ذكر ، ذكر بعض ما يكون قبل يوم البعث
 مما يدل على عظمته سبحانه وفيه تأييد لما ذكر قبله

والظاهر أن في الآية عطفاً على ما تقدم من قوله قبل آيات : « و إذا أردنا
 أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً » فإن
 آيات السورة لاتزال ينعطف بعضها على بعض ، والغرض العام بيان سنة الله تعالى
 الجارية بدعوتهم إلى الحق ثم إسعاد من سعد منهم بالسمع والطاعة و عقوبة من
 خالف منهم و طغى بالاستكبار .

وعلى هذا فالمراد بالإهلاك التدمير بعذاب الاستئصال كما نقل عن أبي مسلم المفسر و المراد بالعذاب الشديد مادون ذلك من العذاب كقحط أو غلاء ينجر إلى جلاء أهلها و خراب عمارتها أو غير ذلك من البلايا و المحن .

فتكون في الآية إشارة إلى أن هذه القرى سيخرب كل منها بفساد أهلها و فسق مترفيها ، وأن ذلك بقضاء من الله سبحانه كما يشير إليه ذيل الآية ، و بذلك يتضح اتصال الآية التالية « وما منعنا » إلخ بهذه الآية فإن المعنى أنهم مستعدون للفساد مهيئون لتكذيب الآيات الإلهية وهي تتعقب بالإهلاك و القضاء على من يردّها و يكذب بها و قد أرسلناها إلى الأولين فكذبوا بها و استؤصلوا فلو أننا أرسلنا إلى هؤلاء شيئاً من جنس تلك الآيات المخوفة لحق بهم الإهلاك و التدمير وانطوى بساط الدنيا فأهلناهم حتى حين و سيلحق بهم ولا يتخطأهم - كما أشير إليه في قوله : « ولكل أمة رسول » الآيات يونس : ٤٧ .

وذكر بعضهم أن المراد بالقرى في الآية القرى الكافرة و أن تعميم القرى لا يساعد عليه السياق انتهى و هو دعوى لا دليل عليها .

و قوله : « كان ذلك في الكتاب مسطوراً » أي إهلاك القرى أو تعذيبها عذاباً شديداً كان في الكتاب مسطوراً و قضاء محتوماً ، و بذلك يظهر أن المراد بالكتاب اللوح المحفوظ الذي يذكر القرآن أن الله كتب فيه كل شيء كقوله : « و كل شيء أحصيناه في إمام مبين » يس : ١٢ ، و قوله : « و ما يعزب عن ربك من مقال ذرة في الأرض و لا في السماء و لا أصغر من ذلك و لا أكبر إلا في كتاب مبين » يونس : ٦١ .

و من غريب الكلام ما ذكره بعضهم : و ذكر غير واحد أنه ما من شيء إلا بين فيه أي في اللوح المحفوظ و الكتاب المسطور بكيفياتة و أسبابه الموجبة له و وقته المضروب له ، و استشكل العموم بأنه يقتضي عدم تناهي الأبعاد ، و قد قامت الراهين العقلية و العقلية على خلاف ذلك فلا بد أن يقال بالتخصيص بأن يحمل الشيء على ما يتعلق بهذه النشأة أو نحو ذلك .

و قال بعضهم بالعموم إلا أنه التزم كون البيان على نحو يجتمع مع النهائي فاللوح المحفوظ في بيانه جميع الأشياء الدنيوية والأخروية وما كان وما يكون نظير الجفر الجامع في بيانه لما يبينه . انتهى .

و الكلام مبني على كونه لوحاً جسمانياً موضوعاً في بعض أقطار العالم مكتوباً فيه أسماء الأشياء و أوصافها و أحوالها و ما يجري عليها في الأنظمة الخاصة بكل منها و النظام العام الحارّي عليها من جميع الجهات ، ولو كان كما يقولون لوحاً مادياً جسمانياً لم يسع كتابة أسماء أجزائه التي تألف منها جسمه و تفصيل صفاتها و حالاتها فضلاً عن غيره من الموجودات التي لا يحصيها ولا يحيط بتفاصيل صفاتها و أحوالها و ما يحدث عليها و النسب التي بينها إلا الله سبحانه ، وليس ينقع في ذلك التخصيص بما في هذه النشأة أو بمادون ذلك و هو ظاهر .

وما التزم به البعض أنه من قبيل انطواء غير المتناهي في المتناهي نظير اشتمال الحروف المقطعة بجميع الكلام مع عدم تناهي النأليفات الكلامية التزم بوجود صور الحوادث فيه بالقوة و الإمكان أو الأجمال و كلامه سبحانه فيما يصف فيه هذا اللوح كالصريح أو هو صريح في اشتماله على الأشياء و الحوادث مما كان أو يكون أو هو كائن بالفعل و على نحو التفصيل و بسمة الوجوب الذي لا سبيل للتغيير إليه ، ولو كان كذلك لكفى فيه كتابة حروف النهج في دائرة على لوح .

على أن الجمع بين جسمية اللوح و ماديته التي من خاصتها قبول التغيير و بين كونه محفوظاً من أي تغيير و تحول مفروض مما يحتاج إلى دليل أجلى من هذه التصويرات ، و في الكلام مواقع أخرى للنظر .

فالحق أن الكتاب المبين هو متن الأعيان بما فيه من الحوادث من جهة ضرورة ترتب المعلومات على علمها ، وهو القضاء الذي لا يرد ولا يبدل لامن جهة إمكان المادة و قوتها ، و التعبير عنه بالكتاب و اللوح لتقريب الأفهام إلى حقيقة المعنى بالتمثيل ، و سندتوفي الكلام في هذا البحث إن شاء الله في موضع يناسبه .

قوله تعالى : « وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون ،

إلى آخر الآية قد تقدم وجه اتصال الآية بما قبلها ومحصله أن الآية السابقة أفادت أن الناس - و آخروهم كأولئهم - مستحقون بما فيهم من غريزة الفساد و الفسق لحلول الهلاك و سائر أنواع العذاب الشديد ، و قد قضى الله على القرى أن تهلك أو تعذب عذاباً شديداً وهذا هو الذي منعنا أن نرسل بالآيات التي يقترحونها فإن السابقين منهم اقترحوها فأرسلناها إليهم فكذبوا بها فأهلكناهم ، و هؤلاء اللاحقون في خلق سابقهم فلو أرسلنا بالآيات حسب اقتراحهم لكذبوا بها فحل الهلاك بهم لامحالة كما حل بسابقهم ، وما يريد الله سبحانه أن يعاجلهم بالعقوبة .
و بهذا يظهر أن للآيتين ارتباطاً بما سبجته من اقتراحهم الآيات بقوله :
« و قالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا » الآية ٩٠ من السورة إلى آخر الآيات ، و ظاهر آيات السورة أنها نزلت دفعة واحدة .

فقوله : « و ما منعنا أن نرسل بالآيات » المنع هو قسر الغير عما يريد أن يفعل و كفه عنه ، والله سبحانه يحكم و لا معقب لحكمه و هو الغالب القاهر إذا أراد شيئاً قال له كن فيكون ، فكون تكذيب الأولين لآياته مانعاً له من إرسال الآيات المقترحة بعد ذلك كون الفعل بالنظر إلى ما ارتكز فيهم من خلق التكذيب خالياً عن المصلحة بالنسبة إلى أمة أراد الله أن يعاجلهم بالعقوبة و الهلاك أو خالياً عن المصلحة مطلقاً للعلم بأن عامتهم لا يؤمنون بالآيات المقترحة .

و إن شئت فقل : إن المنافاة بين إرسال الآيات المقترحة مع تكذيب الأولين و كون الآخرين سالكين سبيلهم المستتبع للاستئصال و بين تعلق المشية بإمهال هذه الأمة عبر عنها في الآية بالمنع استعارة .

و كأنه للإشعار بذلك عبر عن إيتاء الآيات بالإرسال كأنها تتعاضد و تتداعى للنزول لكن التكذيب و تعرق الفساد في فطر الناس يمنع من ذلك .

و قوله : « إلا أن كذب بها الأولون » التعبير عن الأمم الهالكة بالأولين المضايغ للآخرين فيه إيماء إلى أن هؤلاء آخر أولئك الأولين فهم في الحقيقة أمة واحدة لا آخرها من الخلق و الغريزة ما لأولها ، ولذيلها من الحكم ما صدرها

و لذلك كانوا يقولون : «ما سمعنا بهذا في آباءنا الأولين» المؤمنون : ٢٤ ويكرّرون ذكر هذه الكلمة .

و كيف كان فمعنى الآية أننا لم نرسل الآيات التي يقترحونها - والمقترحون هم قريش - لأننا لم أرسلناها لم يؤمنوا و كذبوا بها فيستحقّوا عذاب الاستئصال كما أننا أرسلناها إلى الأولين بعد اقتراحهم إيّاها فكذبوا بها فأهلكناهم لكنّا قضينا على هذه الأمة أن لا نعدّ بهم إلّا بعد مهلة و نظرة كما يظهر من مواضع من كلامه تعالى .

و ذكروا في معنى الآية الكريمة وجهين آخرين :

أحدهما أننا لا نرسل الآيات لعلمنا بأنهم لا يؤمنون عندها فيكون إنزالها عبثاً لا فائدة فيه كما أن من قبلهم لم يؤمنوا عند إنزال الآيات . وهذا إنمّا يتمّ في الآيات المقترحة ، و أمّا الآيات التي يتوقّف عليها ثبوت النبوة فإنّ الله يؤتيها رسوله لا محالة ، و كذا الآيات التي في نزولها لطف منه سبحانه فإنّ الله يظهرها أيضاً لطفاً منه ، و أمّا غير هذين النوعين فلا فائدة في إنزالها .

و ثانيهما أنّ المعنى أننا لا نرسل الآيات لأنّ آباءكم و أسلافكم سألوكم مثلها ولم يؤمنوا به عند ما نزل و أنتم على آثار أسلافكم مقتدون فكما لم يؤمنوا هم لا تؤمنون أنتم .

و المعنى الثاني منقول عن أبي مسلم و تمييزه من المعنيين السابقين من غير أن ينطبق على أحدهما لا يخلو من صعوبة .

و قوله : « و آتينا ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها » ثمود هم قوم صالح ولقد آتاهم الناقة آية ، و المبصرة الظاهرة البيّنة على حدّ ما في قوله تعالى : « و جعلنا آية النهار مبصرة » أسرى ١٢ ، و هي صفة الناقة أو صفة لمحذوف و التقدير آية مبصرة و المعنى و آتينا قوم ثمود الناقة حال كونها ظاهرة بيّنة أو حال كونها آية ظاهرة بيّنة فظلموا أنفسهم بسببها أو ظلموا مكذبين بها .

و قوله : « وما نرسل بالآيات إلا تخويفاً » أي إن الحكمة في الإرسال بالآيات التخويف والإنداز فإن كانت من الآيات التي تستتبع عذاب الاستئصال ففيها تخويف بالهلاك في الدنيا وعذاب النار في الآخرة ، وإن كانت من غيرها ففيها تخويف وإنداز بعقوبة العقبي .

وليس من البعيد أن يكون المراد بالتخويف إيجاد الخوف والوحشة برسالة ما دون عذاب الاستئصال على حد ما في قوله تعالى : « أويأخذهم على تخوف فإن ربكم لرؤف رحيم » النحل : ٤٧ فيرجع محصل معنى الآية أننا لانرسل بالآيات المقترحة لأننا لانريد أن نعذبهم بعذاب الاستئصال وإنما نرسل ما نرسل من الآيات تخويفاً ليحذروا بمشاهدتها عما هو أشد منها وأقطع ونسب الوجه إلى بعضهم .

قوله تعالى : « وإذ قلنا لك إن ربك أحاط بالناس وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القرآن ونخوفهم فما يزيدهم إلا طغياناً كبيراً » فقرات الآية وهي أربع واضحة المعاني لكنها بحسب ما بينها من الاتصال وارتباط بعضها ببعض لا تخلو من إجمال والسبب الأصلي في ذلك إجمال الفقرتين الوسطيين الثانية والثالثة .

فلم يبين سبحانه ما هذه الرؤيا التي أراها نبيه ﷺ ولم يقع في سائر كلامه ما يصلح لأن يفسر به هذه الرؤيا ، والذي ذكره من رؤياه في مثل قوله : « إذ يريكم الله في منامك قليلاً ولو أراكم كثيراً لفشلتم » الانفال : ٤٣ وقوله : « لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق » لتدخلن المسجد الحرام » الفتح : ٢٧ من الحوادث الواقعة بعد الهجرة وهذه الآية مكّية نازلة قبل الهجرة .

ولا يدري ما هذه الشجرة الملعونة في القرآن التي جعلها فتنة للناس ، ولا توجد في القرآن شجرة يذكرها الله ثم يلعنها نعم ذكر سبحانه شجرة الزقوم و وصفها بأنها فتنة كما في قوله : « أم شجرة الزقوم إننا جعلناها فتنة للظالمين »

الصفات : ٦٢ لكنه سبحانه لم يلعبها في شيء من المواضع التي ذكرها ، ولو كان مجرد كونها شجرة تخرج في أصل الجحيم و سبباً من أسباب عذاب الظالمين موجبا للعناب لكانت النار و كل ما أعد الله فيها للعذاب ملعونة و لكانت ملائكة العذاب وهم الذين قال تعالى فيهم : « و ما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة و ما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا » المدثر : ٢١ ملعونين و قد أثنى الله عليهم ذاك الثناء البالغ في قوله : « عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون » التحريم : ٦ و قد عد سبحانه أيدي المؤمنين من أسباب عذاب الكفار إذ قال : « قاتلوهم يعدّ بهم الله بأيديكم » التوبة : ١٤ و ليست بملعونة .

و بهذا يتأيد أنه لم يكن المراد بالآية الكشف عن قناع الفقرتين و إيضاح قصة الرؤيا و الشجرة الملعونة في القرآن المجعولتين فتنة للناس بل إنما أريدت الإشارة إلى إجمالهما و التذكير بما يقتضيانه بحكم السياق .

نعم ربما يلوح السياق إلى بعض شأن الأمرين : الرؤيا و الشجرة الملعونة فإن الآيات السابقة كانت تصف الناس أن آخريهم كأوليهم و ذيلهم كصدرهم في عدم الاعتناء بآيات الله سبحانه و تكذيبها ، وأن المجتمعات الإنسانية ذائقون عذاب الله قرية بعد قرية و جيلا بعد جيل باهلاك أو بعذاب مخوف دون ذلك ، والآيات اللاحقة « و إذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » الخ المشتملة على قصة إبليس و عجيب تسلطه على إغواء بني آدم تجري على سياق الآيات السابقة .

و بذلك يظهر أن الرؤيا و الشجرة المشار إليهما في الآية أمران سيظهران على الناس أو هما ظاهران يفتتن بهما الناس فيشيع بهما فيهم الفساد و يتعرق فيهم الطغيان و الاستكبار و ذيل الآية « و نخوفهم فما يزيدهم إلا طغيانا كبيرا » يشير إلى ذلك ويؤيده بل و صدر الآية « و إذ قلنا لك إن ربك أحاط بالناس » .

أضف إلى ذلك أنه تعالى وصف هذه الشجرة التي ذكرها بأنها ملعونة في القرآن ، و بذلك يظهر أن القرآن مشتمل على لعنها و أن لعنها بين اللعنات الموجودة في القرآن كما هو ظاهر قوله : « و الشجرة الملعونة في القرآن » و قد

لعن في القرآن إبليس و لعن فيه اليهود و لعن فيه المشركون و لعن فيه المنافقون و لعن فيه أناس بعناوين أخر كالذين يموتون وهم كفار والذين يكتُمون ما أنزل الله و الذين يؤذون الله ، رسوله إلى غير ذلك .

وقد جعل الموصوف بهذه اللعنة شجرة ، و الشجرة كما تطلق على ذي الساق من النبات كذلك تستعمل في الأصل الذي تطلع منه و تنشأ عليه فروع بالنسب أو بالاتباع على أصل اعتقادي قال في لسان العرب : ويقال : فلان من شجرة مباركة أي من أصل مبارك . انتهى وقد ورد ذلك في لسانه ﷺ كثيراً كقوله : أنا و عليّ من شجرة واحدة ، و من هذا الباب قوله في حديث العباس : عم الرجل صنو أبيه^(١) .

و بالتأمل في ذلك يتضح للباحث المتدبر أن هذه الشجرة الملعونة قوم من هؤلاء الملعونين في كلامه لهم صفة الشجرة في النشوء و النمو و تفرع الفروع على أصل له حظ من البقاء و الإثمار وهم فتنة تفتن بها هذه الأمة ، و ليس يصلح لهذه الصفة إلا طوائف ثلاث من المعدودين وهم أهل الكتاب و المشركون و المنافقون و لبثهم في الناس و بقاؤهم على الولاء إما بالتناسل و التوالد كأهل بيت من الطوائف المذكورة يعيشون بين الناس و يفسدون على الناس دينهم و دنياهم و يفتن بهم الناس و إما بطلوع عقيدة فاسدة ثم اتباعها على الولاء من خلف بعد سلف .

ولم يظهر من المشركين و أهل الكتاب في زمن الرسول قبل الهجرة و بعده قوم بهذا النعت ، و قد آمن الله الناس من شرهم مستقلين بذلك بمثل قوله النازل في أواخر عهد النبي ﷺ : « اليوم يؤس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم و اخشوني » المائة : ٣ و قد استوفينا البحث عن معنى الآية فيما تقدم .

فالذي يهدي إليه الإمعان في البحث أن المراد بالشجرة الملعونة قوم من المنافقين المتظاهرين بالإسلام يتعرقون بين المسلمين إما بالنسل و إما بالعقيدة و المسلك هم فتنة للناس ، و لا ينبغي أن يرتاب في أن في سياق الآية تلويحا بالارتباط

(١) الصنوان النخلتان تطلعان من عرق واحد .

بين الفقرتين أعني قوله : « وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة » وخاصة بعد الإمعان في تقدم قوله : « وإذ قلنا لك إن ربك أحاط بالناس » و تذييل الفقرات جميعاً بقوله : « ونحو فهم فما يزيدهم إلا طغياناً كبيراً » فإن ارتباط الفقرات بعضها ببعض ظاهر في أن الآية بصدد الإشارة إلى أمر واحد هو سبحانه محيط به ولا ينفع فيه عظة و تخويف إلا زيادة في الطغيان .

و يستفاد من ذلك أن الشأن هو أن الله سبحانه أرى نبيه ﷺ في الرؤيا هذه الشجرة الملعونة وبعض أعمالهم في الإسلام ثم بين لرسوله أن ذلك فتنة .

فقوله : « وإذ قلنا لك إن ربك أحاط بالناس » مقتضى السياق أن المراد بالإحاطة الإحاطة العلمية ، و الظرف متعلق بمحذوف و التقدير و اذكر إذ قلنا لك كذا و كذا و المعنى و اذكر للتثبت فيما ذكرنا لك في هذه الآيات أن شيمة الناس الاستمرار في الفساد و الفسوق و اقتداء أخلافهم بأسلافهم في الإعراض عن ذكر الله و عدم الاعتناء بآيات الله ، و قناً قلنا لك إن ربك أحاط بالناس علماً و علم أن هذه السنة ستجري بينهم كما كانت تجري .

وقوله : « وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القرآن » محصل معناه على ما تقدم أنه لم نجعل الشجرة الملعونة في القرآن التي تعرفها بتعريفنا ، و ما أريناك في المنام من أمرهم إلا فتنة للناس و امتحاناً و بلاء و امتحنهم و نبلوهم به و قد أحطنا بهم .

و قوله : « ونحو فهم فما يزيدهم إلا طغياناً كبيراً » ضميراً الجمع للناس ظاهراً و المراد بالتخويف إما التخويف بالموعظة و البيان أو بالآيات المخوفة التي هي دون الآيات الملهكة المبيدة ، و المعنى و نحو الناس فما يزيدهم التخويف إلا طغياناً و لا أي طغيان كان بل طغياناً كبيراً أي إنهم لا يخافون من تخويفنا حتى ينتهوا عما هم عليه بل يجيبوننا بالطغيان الكبير فهم يبالغون في طغيانهم و يفرطون في عنادهم مع الحق .

و سياق الآية سياق التسليمية فالله سبحانه يعزّي نبيه ﷺ فيها بأن الذي

أراه من الأمر وعرفه ، من الفتن ، وقد جرت سنته تعالى على امتحان عباده بالمحن والفتن ، وقد اعترف بذلك غير واحد من المفسرين .

و يؤيد جميع ما تقدم ما ورد من طرق أهل السنة و اتفقت عليه أحاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام أن المراد بالرؤيا في الآية هي رؤيا رآها النبي صلى الله عليه وآله في بني أمية و الشجرة شجرتهم و سيوافيك الروايات في البحث الروائي الآتي إن شاء الله تعالى .

وقد ذكر جمع من المفسرين استناداً إلى ما نقل عن ابن عباس أن المراد بالرؤيا التي أراها الله نبيه هو الإسراء ، و المراد بالشجرة الملعونة في القرآن شجرة الزقوم ، و ذكروا أن النبي صلى الله عليه وآله لما رجع من الإسراء و أصبح أخبر المشركين بذلك فكذبوه و استهزؤا به ، و كذلك لما سمع المشركون آيات ذكر الله فيها الزقوم كذبوه و سخروا منه فأنزل الله في هذه الآية أن الرؤيا التي أريناك وهي الإسراء و شجرة الزقوم ما جعلناهما إلا فتنة للناس .

ثم لما ورد عليهم أن الرؤيا على ما صرح به أهل اللغة هي ما يراه النائم في منامه و الإسراء كان في اليقظة اعتذروا عنه تارة بأن الرؤيا كالرؤية مصدر رأى ولا اختصاص لها بالمنام ، و تارة بأن الرؤيا ما يراه الإنسان بالليل سواء فيه النوم و اليقظة ، و تارة بأنها مشاكلة لتسمية المشركين له رؤيا ، و تارة بأنه جار على زعمهم كما سمو أصنامهم آلهة فقد روي أن بعضهم قال للنبي صلى الله عليه وآله لما قص عليهم إسرائه : لعله شيء رأيت في منامك فسماه الله رؤيا على زعمهم كما قال في الأصنام « آلهتهم » ، و تارة بأنه سمى رؤيا تشبيها له بالمنام لما فيها من العجائب أو لوقوعه ليلاً أو لسرعته .

وقد أجاب عن ذلك بعضهم أن الإسراء كان في المنام كما روي عن عائشة و معاوية .

ولما ورد عليهم أيضاً أن لا معنى لتسمية الزقوم شجرة ملعونة ولا ذنب للشجرة اعتذروا عنه تارة بأن المراد من لعنها لعن طاعمها على نحو المجاز في الإسناد للدلالة

على المبالغة في لعنهم كما قيل ، و تارة بأن اللعنة بمعنى البعد و هي في أبعد مكان من الرحمة لكونها تنبت في أصل الجحيم ، و تارة بأنها جعلت ملعونة لأن طلعها يشبه رؤس الشياطين و الشياطين ملعونون ، و تارة بأن العرب تسمي كل غذاء مكروه صار ملعونا .

أما ما ذكره في معنى الرؤيا فما قيل : إن الرؤيا مصدر مرادف للرؤيا أو إنَّها بمعنى الرؤية لئلا يردّه عدم الثبوت لغة ولم يستندوا في ذلك إلى شيء من كلامهم من نظم أو نثر إلا إلى مجرد الدعوى .

و أما قولهم : إن ذلك مشا كلمة لتسمية المشر كين الإسراء رؤيا أو جري على زعمهم أنه رؤيا فيجب تنزيه كلامه سبحانه من ذلك البتة فما هي القرينة الدالة على هذه العناية وأنه ليس فيه اعتراف بكونها رؤيا حقيقة؟ ولم يطلق تعالى على أصنامهم «آلهة» و «شركاء» وإنَّما أطلق «آلهتهم» و «شركائهم» فأضافها إليهم و الإضافة نعمت القرينة على عدم التسليم ، و نظير الكلام جار في اعتذارهم بأنه من تشبيه الإسراء بالرؤيا فالاستعارة كسائر المجازات لا تصح إلا مع قرينة ، ولو كانت هناك قرينة لم يستدل كل من قال بكون الإسراء مناميا بوقوع لفظة الرؤيا في الآية بناء على كون الآية ناظرة إلى الإسراء .

و أما قول القائل : إن الإسراء كان في المنام فقد اتضح بطلانه في أول السورة في تفسير آية الإسراء .

و أما المعاذير التي ذكرها تفصيلا عن جعل الشجرة ملعونة في القرآن فقولهم : إن حقيقة لعنها لعن طاعمها على طريق المجاز في الإسناد للمبالغة في لعنهم فهو وإن كان كثير النظم في محاورات العامة لكنه مما يجب أن ينزه عنه ساحة كلامه تعالى وإنَّما هو من دأب جهلة الناس وسفلتهم تراهم إذا أرادوا أن يسبوا أحدا لعنوه بلعن أبيه و أمه و عشيرته مبالغة في سبّه ، و إذا شتموا رجلا أساؤا ذكر زوجته و بنته و سبوا السماء التي تظله و الأرض التي تقله و الدار التي يسكنها و القوم الذين

يعاشرهم و أدب القرآن يمنعهم أن يبالح في لعن أصحاب النار بلعن الشجرة التي يعذبهم الله بأكل ثمارها .

وقولهم : إن اللعن مطلق الإبعاد مما لم يثبت لغة و الذي ذكره ويشهد به ما ورد من استعماله في القرآن أن معناه الإبعاد من الرحمة والكرامة وما قيل : إنَّها كما قال الله « شجرة تنبت في أصل الجحيم » فهي في أبعد مكان من الرحمة إن أُريدت بالرحمة الجنة فهو قول من غير دليل و إن أُريدت به الرحمة المقابلة للعذاب كان لازمه كون الشجرة ملعونة بمعنى الإبعاد من الرحمة والكرامة ومقتضاه كون جهنم وما أعدَّ الله فيها من العذاب وملائكة النار وخزنتها ملعونين مفضو بين مبعدين من الرحمة ، و ليس شيء منها ملعونا و إنما اللعن و الغضب و البعد للمعدِّين فيها من الإنس و الجن .

و قولهم : إنَّها جعلت ملعونة لأنَّ طلعتها يشبه رؤس الشياطين و الشياطين ملعونون فهو مجاز في الإسناد بعيد من الفهم يرد عليه ما أوردناه على الوجه الأوَّل .

و قولهم : إنَّ العرب تسمي كلَّ غذاء مكروه ضارَّ ملعونا فيه استعمال الشجرة وإرادة الثمرة مجازاً ثمَّ جعلها ملعونة لكونها مكروهة ضارَّة أو نسبة اللعن وهو وصف الثمرة إلى الشجرة مجازاً ، وعلى أيَّ حال كونها معنى من معاني اللعن غير ثابت بل الظاهر أنَّهم يصفونه باللعن بمعناه المعروف والعامَّة يلعنون كلَّ ما لا يرتضونه من طعام و شراب وغيرهما .

وأما انتساب القول إلى ابن عباس فعلى تقدير ثبوته لاجتية فيه و خاصة مع معارضته لما في حديث عائشة الآتية و غيرها وهو يتضمَّن تفسير النبي ﷺ ولا يعارضه قول غيره .

وقال في الكشف في قوله تعالى : « و إذ قلنا لك إنَّ ربَّك أحاط بالناس » واذكر إذأوحينا إليك أنَّ ربَّك أحاط بقريش يعني بشرناك بوقعة بدر و بالنصرة عليهم وذلك قوله : « سيهزم الجمع ويولون الدبر » « قل للذين كفروا ستغلبون و

تحشرون « وغير ذلك فجعله كأن قد كان ووجد فقال : « أحاط بالناس » على عادته في إخباره .

وحين تزاحف الفريقان يوم بدر و النبي ﷺ في العريش مع أبي بكر كان يدعو ويقول : اللهم إني أسألك عهدك ووعدك ثم خرج وعليه الدرع يحرق من الناس ويقول : « سيهزم الجمع ويولون الدبر » .

ولعل الله تعالى أراه مصارعهم في منامه فقد كان يقول حين ورد ماء بدر: والله لكأنني أنظر إلى مصارع القوم وهو يومئذ إلى الأرض ويقول : هذا مصرع فلان هذا مصرع فلان فتسامعت فريش بما أوحى إلى رسول الله ﷺ من أمر يوم بدر وما أرى في منامه من مصارعهم فكانوا يضحكون ويستسخرون ويستعجلون به استهزاء .

وحين سمعوا بقوله : « إن شجرة الزقوم طعام الأثيم » جعلوها سخرية و قالوا : إن نجاداً يزعم أن الجحيم تحرق الحجارة ثم يقول : ينبت فيها الشجر - إلى أن قال - والمعنى أن الآيات إنما يرسل بها تخويفاً للعباد ، وهؤلاء قد خوفوا بعذاب الدنيا وهو القتل يوم بدر . انتهى ثم ذكر تفسير الرؤيا في الآية بالإسراء ناسباً له إلى قيل .

وهو ظاهر في أنه لم يرتض تفسير الرؤيا في الآية بالإسراء وإن نسب إلى الرواية فعدل عنه إلى تفسيرها برؤيا النبي ﷺ وقعة بدر قبل وقوعها و تسامع قريش بذلك و استهزاءهم به .

وهو وإن تفسى به عمّا يلزم تفسيرهم الرؤيا بالإسراء من المحذور لكنه وقع فيما ليس بأهون منه إن لم يكن أشدّ و هو تفسير الرؤيا بما رجي أن يكون النبي ﷺ يرى في منامه وقعة بدر ومصارع القوم فيها قبل وقوعها و يسخر قريش منه فيجعل فتنة لهم فلا حجّة له على ما فسّر إلا قوله : « ولعل الله أراه مصارعهم في منامه » و كيف يجترى، على تفسير كلامه تعالى بتوهم أمر لا مستند له ولا حجّة عليه من أثر يعول عليه أو دليل من خلال الآيات يرجع إليه .

وذكر بعضهم أن المراد بالرؤيا رؤيا النبي ﷺ أنه يدخل مكة والمسجد الحرام و هي النبي ذكرها الله سبحانه بقوله : « لقد صدق الله رسوله الرؤيا » الآية . وفيه أن هذه الرؤيا إنما رآها النبي ﷺ بعد الهجرة قبل صلح الحديبية والآية مكية ، وسنستوفي البحث عن هذه الرؤيا إن شاء الله تعالى .

وذكر بعضهم أن المراد بالشجرة الملعونة في القرآن هم اليهود ونسب إلى أبي مسلم المفسر .

وقد تقدم ما يمكن أن يوجه به هذا القول مع ما يرد عليه .

قوله تعالى : « و إذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس قال : أسجد لمن خلقت طيناً » قال في المجمع : قال الزجاج : طينا منصوب على الحال بمعنى أنك أنشأته في حال كونه من طين ، ويجوز أن يكون تقديره من طين فحذف « من » فوصل الفعل ، و مثله قوله : « أن تسترضعوا أولادكم » أي لأولادكم وقيل : إنه منصوب على التمييز . انتهى .

و جواز في الكشاف كونه حالا من الموصول لا من مفعول « خلقت » كما قاله الزجاج ، و قيل : إن الحالية على أي حال خلاف الظاهر لكون « طيناً » جامداً .

وفي الآية تذكير آخر للنبي ﷺ بقصة إبليس و ما جرى بينه و بين الله سبحانه من المحاوراة عند ساعصى أمر السجدة ليتثبت فيما أخبره الله من حال الناس أنهم لم يزلوا على الاستهانة بأمر الله و الاستكبار عن الحق و عدم الاعتناء بآيات الله ولن يزلوا على ذلك فليذكر قصة إبليس و ما عقد عليه أن يحتك ذرية آدم و سلطه الله يومئذ على من أطاعه من بني آدم و اتبع دعوته و دعوة خيله و رجله و لم يستثن في عقده إلا عباده المخلصين .

فالمعنى : و اذكر إذ قال ربك للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس - فكأنه قيل : فما ذا صنع ؟ أو فما ذا قال ؟ إذ لم يسجد ؟ فقيل : إنه أنكر الأمر بالسجدة و - قال : أسجد - و الاستفهام للإنكار - لمن خلقته من طين و قد خلقتني من

نار وهي أشرف من الطين .

وفي القصة اختصار بحذف بعض فقراتها ، والوجه فيه أن السياق اقتضى ذلك فإن الغرض بيان العلل و العوامل المقتضية لاستمرار بني آدم على الظلم والفسوق فقد ذكر أولاً أن الأولين منهم لم يؤمنوا بالآيات المقترحة و الآخرون بانون على الافتداء بهم ثم ذكره ﷺ أن هناك من الفتن ماسيفتنون به ثم ذكره بما قصه عليه من قصة آدم وإبليس وفيها عقد إبليس أن يغوي ذرية آدم وسؤاله أن يسلمه الله عليهم وإجابته تعالى إياه على ذلك في الغاوين فليس بمستبعد أن يميل أكثر الناس إلى سبيل الضلال وينكبوا على الظلم والطغيان والإعراض عن آيات الله وقد أحاطت بهم الفتنة الإلهية من جانب والشيطان بخيله ورجله من جانب .

قوله تعالى : « قال أرأيتك هذا الذي كرمت عليّ لئن أخرتن إلى يوم القيامة لأحتنكن ذريته إلا قليلاً » الكف في « أرأيتك » زائدة لا محل لها من الإعراب و إنما تفيد معنى الخطاب كما في أسماء الإشارة ، و المراد بقوله : « هذا الذي كرمت عليّ » آدم ﷺ وتكريمه على إبليس تفضيله عليه بأمره بالسجدة و رجمه حيث أبي .

ومن هنا يظهر أنه فهم النفضيل من أمر السجدة كما أنه اجتري على إرادة إغواء ذريته مما جرى في محاورته تعالى الملائكة من قولهم : « أتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء » البقرة : ٣٠ ، وقد تقدم في تفسير الآية ما ينفع ههنا . و الاحتناك - على ما في المجمع - الاقنطاع من الأصل ، يقال : احتنك فلان ما عند فلان من مال أو علم إذا استقصاه فأخذه كله ، و احتنك الجراد المزروع إذا أكله كله ، و قيل : إنه من قولهم : حنك الدابة بحبلها إذا جعل في حنكها الأسفل حبلاً يقودها به ، والظاهر أن المعنى الأخير هو الأصل في الباب والاحتناك الإلجام .

و المعنى قال إبليس بعد ما عصى و أخذه الغضب الإلهي ربّ أرأيت هذا الذي فضّلته بأمرى بسجدة و رجمي بمعصيته أقسم لئن أخرتني إلى يوم القيامة وهو مدّة

مكث بني آدم في الأرض لا ل'جمن ذرّيته إلا قليلا منهم و هم المخلصون .
 قوله تعالى : « قال اذهب فمن تبعك منهم فإنّ جهنّم جزأؤكم جزاء
 موفورا » قيل : الأمر بالذهاب ليس على حقيقته و إنّما هو كناية عن تخليته و
 نفسه كما تقول لمن يخالفك : افعل ما تريد ، و قيل : الأمر على حقيقته و هو تعبير
 آخر لقوله في موضع آخر : « اخرج منها فإنك رجيم » و الموفور المكمل فالجزء
 الموفور الجزء الذي يوفى كلّه و لا يدّ حر منه شيء ، و معنى الآية واضح .

قوله تعالى : « واستفرز من استطعت منهم بصوتك و أجلب عليهم بخيلك و
 رجلك » إلى آخر الآية الاستفزاز الإزعاج و الاستنهاض بخفة و إسراع و الإجلاب
 كما في المجمع السوق بجلبة من السائق و الجلبة شدة الصوت و في المفردات : أصل
 الجلب سوق الشيء ، يقال : جلبت جلبا قال الشاعر : و قد يجلب الشيء البعيد الجواب
 و أجلبت عليه صحت عليه بقهر قال الله عزّ وجلّ : « و أجلب عليهم بخيلك و رجلك »
 انتهى .

و الخيل - على ما قيل - الأفراس حقيقة و لا واحد له من لفظه و يطلق على
 الفرسان مجازاً ، و الرجل بالفتح فالكسر هو الراجل كحذر و حاذر و كمل و
 كامل و هو خلاف الراكب ، و ظاهر مقابلته بالخيل أن يكون المراد به الرجالة
 و هم غير الفرسان من الجيش .

فقوله : « واستفرز من استطعت منهم بصوتك » أي استنهض للمعصية من استطعت
 أن تستنهضه من ذرّية آدم - و هم الذين يتولّونه منهم و يتبعونه كما ذكره في سورة
 الحجر - بصوتك ، و كأنّ الاستفزاز بالصوت كناية عن استخفافهم بالوسوسة الباطلة
 من غير حقيقة ، و تمثيل بما يساق الغنم و غيره بالنعيق و الزجر و هو صوت لا
 معنى له .

و قوله : « و أجلب عليهم بخيلك و رجلك » أي و صح عليهم لسوقهم إلى
 معصية الله بأعوانك و جيوشك فرسانهم و رجالتهم و كأنّه إشارة إلى أن قبيله و
 أعوانه منهم من يعمل ما يعمل بسرعة كما هو شأن الفرسان في معركة الحرب و

منهم من يستعمل في غير موارد الحملات السريعة كالرجالة ، فالخيل والرجل كناية عن المسرعين في العمل والمبطلين فيه وفيه تمثيل نحو عملهم .

وقوله : « و شاركهم في الأموال والأولاد » الشركة إنما يتصور في الملك والاختصاص ولازمه كون الشريك سهيماً لشريكه في الانتفاع الذي هو الغرض من اتخاذ المال والولد فإن المال عين خارجي منفصل من الإنسان وكذا الولد شخص إنساني مستقل عن والديه ، ولولا غرض الانتفاع لم يعتبر الإنسان مالىة لمال ولا اختصاصاً بولد .

فمشاركة الشيطان الإنسان في ماله أو ولده مساهمته له في الاختصاص والانتفاع كأن يحصل المال الذي جعله الله رافعاً لحاجة الإنسان الطبيعية من غير حله فينتفع به الشيطان لغرضه والإنسان لغرضه الطبيعي ، أو يحصله من طريق الحل لكن يستعمله في غير طاعة الله فينتفعان به معا وهو صفر الكف من رحمة الله وكان يولد الإنسان من غير طريق حله أو يولد من طريق حله ثم يربيه تربية غير سالحة ويؤد به بغير أدب الله فيجعل للشيطان سهماً ولنفسه سهماً ، وعلى هذا القياس .

وهذا وجه مستقيم لمعنى الآية وجامع لما ذكره المفسرون في معنى الآية من الوجوه المختلفة كقول بعضهم : الأموال والأولاد التي يشارك فيها الشيطان كل مال أصيب من حرام وأخذ من غير حقه وكل ولد لنا كما عن ابن عباس وغيره .

وقول آخر : إن مشاركتهم في الأموال أنه أمرهم أن يجعلوها سائبة وبحيرة وغير ذلك وفي الأولاد أنهم هو دؤهم ونصروهم ومجسؤهم كما عن قتادة .

وقول آخر : إن كل مال حرام وفرج حرام فله فيه شرك كما عن الكلبي ، وقول آخر : إن المراد بالأولاد تسميتهم عبد شمس وعبد الحارث ونحوهما ، وقول آخر هو قتل المؤودة من أولادهم كما عن ابن عباس أيضاً وقول

آخر : إن المشاركة في الأموال الذبح للآلهة كما عن الضحاك إلى غير ذلك مما روي عن قدماء المفسرين .

وقوله : « و عدهم و ما يعدهم الشيطان إلا غروراً » أي ما يعدهم إلا وعداً غاراً باظهار الخطأ في صورة الصواب و الباطل على هيئة الحق فالغرور مصدر بمعنى اسم الفاعل للمبالغة .

قوله تعالى : « إن عبادي ليس لك عليهم سلطان و كفى بربك وكيلاً » المراد بعبادي أعم من المخلصين الذين استثناهم إبليس بقوله : « إلا قليلاً » بل غير الغاوين من أتباع إبليس كما قال في موضع آخر : « إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين » الحجر : ٤٢ و الإضافة للتشريف .

وقوله : « و كفى بربك وكيلاً » أي قائماً على نفوسهم و أعمالهم حافظاً لمنافعهم متولياً لمورهم فإن الوكيل هو الكافل لأموال الغير القائم مقامه في تدبيرها و إدارة رحاها ، و بذلك يظهر أن المراد به و كالتن الخاصة لغير الغاوين من عباده كما مر في سورة الحجر .

وقد تقدمت أبحاث مختلفة حول قصة سجدة آدم نافعة في هذا المقام في مواضع متفرقة من كلامه تعالى كسورة البقرة و سورة الأعراف و سورة الحجر .

﴿ بحث روائي ﴾

في تفسير العياشي عن ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله : « و إن من قرية إلا نحن مهلكوها قبل يوم القيامة » قال : هو الفناء بالموت أو غيره ، و في رواية أخرى عنه عليه السلام « و إن من قرية إلا نحن مهلكوها قبل يوم القيامة » قال : بالقتل و الموت أو غيره .

أقول : ولعله تفسير لجميع الآية .

و في تفسير القمي في قوله تعالى : « وما منعنا أن نرسل بالآيات » الآية قال : نزلت في قریش . قال : و في رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام في الآية : و

ذلك أن محمدًا سأل قومه أن يأتبهم فنزل جبرئيل فقال : إن الله عزّ وجلّ يقول :
و ما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون ، و كنّا إذا أرسلنا إلى
قريش آية فلم يؤمنوا بها أهلكناهم فلذلك أخرجنا عن قومك الآيات .

و في الدرّ المنثور أخرج أحمد و النسائي و البزار و ابن جرير و ابن المنذر
و الطبراني و الحاكم و صحّحه و ابن مردويه و البيهقي في الدلائل و الضياء في
المختارة عن ابن عباس قال : سأل أهل مكة النبي ﷺ أن يجعل لهم الصفا ذهباً
و أن ينحّتي عنهم الجبال فيزرعون فقيل له : إن شئت أن تتأنتى بهم و إن شئت أن
نؤتبيهم الذي سألوا فإن كفروا أهلكوا كما أهلكت من قبلهم من الأمم قال : لا بل
أستأني بهم فأنزل الله : « و ما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون » .
أقول : و روي ما يقرب منه بغير واحد من الطرق .

و في الدرّ المنثور أخرج ابن جرير عن سهل بن سعد قال : رأى رسول الله
صلّى الله عليه و آله بني فلان ينزون على منبره نزو القردة فساءه ذلك فما استجمع
ضاحكاً حتّى مات فأنزل الله : « و ما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس » .
و فيه أخرج ابن أبي حاتم عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال : رأيت ولد الحكم بن
أبي العاص على المنابر كأنهم القردة و أنزل الله في ذلك : « و ما جعلنا الرؤيا التي
أريناك إلا فتنة للناس و الشجرة الملعونة » يعني الحكم و ولده .

و فيه أخرج ابن أبي حاتم عن يعلى بن مرة قال : قال رسول الله ﷺ أريت
بني أمية على منابر الأرض و سيتملكونكم فنجدونهم أرباب سوء ، و اهتم رسول
الله ﷺ لذلك فأنزل الله : « و ما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس » .
و فيه أخرج ابن مردويه عن الحسين بن عليّ أن رسول الله ﷺ أصبح وهو مهوم
فقيل : مالك يا رسول الله ؟ فقال : إني أريت في المنام كأن بني أمية يتعاورون
منبري هذا فقيل : يا رسول الله لا تهتم فإنها دنيا تنالهم فأنزل الله : « و ما جعلنا
الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس » .

و فيه أخرج ابن أبي حاتم و ابن مردويه و البيهقي في الدلائل و ابن عساكر

عن سعيد بن المسيّب قال : رأى رسول الله ﷺ بني أُميّة على المنابر فساءه ذلك فأوحى الله إليه إنّما هي دنيا أعطوها فقرت عينه ، وهي قوله : « وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس » يعني بلاه للناس .

أقول : ورواه في تفسير البرهان عن الثعلبي في تفسيره يرفعه إلى سعيد بن المسيّب .

وفي تفسير البرهان عن كتاب فضيلة الحسين يرفعه إلى أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : رأيت في النوم بني الحكم أو بني العاص ينزون على منبري كما تنزو القردة فأصبح كالمتعيط فما رؤي رسول الله ﷺ مستجمعا صاحكا بعد ذلك حتى مات .

وفي الدر المنثور أخرج ابن مردويه عن عائشة أنها قالت لمروان بن الحكم سمعت رسول الله ﷺ يقول لا بيبك وجدك : إنكم الشجرة الملعونة في القرآن . وفي مجمع البيان : رؤيا رآها النبي ﷺ أن قرودا تصعد منبره وتنزل و ساءه ذلك واغتم رواه سهل بن سعيد عن أبيه . ثم قال : وهو المروي عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام ، وقالوا : على هذا التأويل الشجرة الملعونة في القرآن هو بنو أُميّة .

أقول : وليس من التأويل في شيء بل هو تنزيل كما تقدّم بيانه ، إلا أن التأويل ربّما أطلق في كلامهم على مطلق توجيه المقصود .

وروى هذا المعنى العياشي في تفسيره عن عدّة من الثقات كزرارة وجران ومحمد بن مسلم ومعروف بن خربوذ وسلام الجعفي والقاسم بن سليمان ويونس ابن عبد الرحمان الأشلّ وعبد الرحيم القصير عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام ورواه القمي في تفسيره مضمرأ ، ورواه العياشي أيضاً عن أبي الطفيل عن علي عليه السلام .

وفي بعض هذه الروايات أن مع بني أُميّة غيرهم وقد تقدّم ما يهدي إليه البحث في معنى الآية ، وقد مرّ أيضاً الروايات في ذيل قوله تعالى : « وما مثل كلمة

خبيثة كشجرة خبيثة» الآية إبراهيم: ٢٦ أن الشجرة الخبيثة هي الأفجران من قريش .

وفي الدر المنثور أخرج عبد الرزاق و سعيد بن منصور وأحمد و البخاري و الترمذي و النسائي و ابن جرير و ابن المنذر و ابن أبي حاتم و الطبراني و الحاكم و ابن مردويه و البيهقي في الدلائل عن ابن عباس في قوله : « وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس » قال : هي رؤيا عين أريها رسول الله ﷺ ليلة أسري به إلى بيت المقدس وليست برؤيا منام « والشجرة الملعونة في القرآن » قال : هي شجرة الرقوم .

اقول : و روى هذا المعنى أيضا عن ابن سعد و أبي يعلى و ابن عساكر عن أم هانئ ، و قد عرفت حال الرواية في الكلام على تفسير الآية .

و فيه أخرج ابن جرير و ابن مردويه عن ابن عباس في قوله : « وما جعلنا الرؤيا التي أريناك » الآية قال : إن رسول الله ﷺ أري أنه دخل مكة هو و أصحابه و هو يومئذ بالمدينة فسار إلى مكة قبل الأجل فردّه المشركون فقال أناس : قد ردّ و قد كان حدثنا أنه سيدخلها فكانت رجعتهم فتنتهم .

اقول : وقد تقدّم ما على الرواية في تفسير الآية على أنها تعارض ما تقدّمها .

وفي تفسير البرهان عن الحسين بن سعيد في كتاب الزهد عن عثمان بن عيسى عن عمر بن أذينة عن سليمان بن قيس قال : سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول : قال رسول الله ﷺ : إن الله حرّم الجنة على كل فحاش بذي قليل الحياء لا يبالي ما قال و ما قيل له فإنك إن فتشته لم تجده إلا لغية أو شرك شيطان .

فقال رجل : يا رسول الله و في الناس شرك شيطان ؟ فقال : أو ما تقرء قول الله عزّ وجلّ : « وشاركهم في الأموال والأولاد » ؟

فقال : من لا يبالي ما قال و ما قيل له ؟ فقال : نعم من تعرّض للناس فقال فيهم و هو يعلم أنهم لا يتركونه فذلك الذي لا يبالي ما قال و ما قيل له .

وفي تفسير العياشي عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألت عن شرك

الشیطان : قوله : «وشاركهم في الأموال والأولاد» قال : ما كان من مال حرام فهو شرك الشيطان . قال : و يكون مع الرجل حتى يجمع فيكون من نطفته ونطفة الرجل إذا كان حراما .

أقول : و الروایات في هذه المعاني كثيرة ، وهي من قبيل ذكر المصاديق ، و قد تقدم المعنى الجامع لها .

و ما ذكر فيها من مشاركنه الرجل في الوقاع و النطفة و غير ذلك كناية عن أن له نصيباً في جميع ذلك فهو من التمثيل بما يتبين به المعنى المقصود ، و نظائره كثيرة في الروایات .



رَبُّكُمْ الَّذِي يُزْجِي لَكُمْ الْفَلَكَ فِي الْبَحْرِ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ كَانَ
 بِكُمْ رَحِيمًا (٦٦) وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَهُهُ
 فَلَمَّا نَجَّيْكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا (٦٧) أَفَأَمِنْتُمْ أَنْ يُخَسِفَ
 بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ وَكَيلًا (٦٨) أَمْ
 آمَنْتُمْ أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَى فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ قَاصِفًا مِنَ الرِّيحِ فَيُغْرِقَكُم
 بِمَا كَفَرْتُمْ ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا (٦٩) وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ
 حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ
 خَلَقْنَا تَفْضِيلًا (٧٠) يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ إِنْسَانٍ بِأَمَامِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ
 فَاولئك يَقْرَؤْنَ كِتَابَهُمْ وَلَا يَظْلَمُونَ فَتِيلًا (٧١) وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ
 فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا (٧٢) .

﴿بيان﴾

الآيات الكامئة للآيات السابقة تثبت لله سبحانه من استجابة الدعوة و كشف
 الضر ما نفاه القليل السابق عن أصنامهم و أوثانهم فإن الآيات السابقة تبدي بقوله
 تعالى : « قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا »
 و هذه الآيات تفتح بقوله : « ربكم الذي يزجي لكم الفلك في البحر » الخ .
 و إنما قلنا : هي الكامئة لبيان الآيات السابقة مع أن ما تحويه كل من

القبيلين حجة تامة في مدلولها تبطل إحداهما الوهية آلهتهم و تثبت الأخرى الوهية الله سبحانه لافتتاح القبيل الأول بقوله : « قل » دون الثاني وظاهره كون مجموع القبيلين واحداً من الاحتجاج أمر النبي ﷺ بإلقائه إلى المشركين لإلزامهم بالنوحيد .

و يؤيده السياق السابق المبدوء بقوله : « قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لا بتغوا إلى ذي العرش سبيلا » وقد لحقه قوله ثانيا : « وقالوا إذا متنا - إلى أن قال - قل كونوا حجارة أو حديداً » .

وقد ختم الآيات بقوله : « يوم ندعو كل أناس بإمامهم » الخ فأشار به إلى أن هذا الذي يذكر من الهدى والضلالة في الدنيا يلزم الإنسان في الآخرة فالنشأة الأخرى على طبق النشأة الأولى فمن أبصر في الدنيا أبصر في الآخرة ، و من كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى و أضل سبيلا .

قوله تعالى : « ربكم الذي يزحي لكم الفلك في البحر لتبتغوا من فضله إنه كان بكم رحيماً » الإزجاء على ما في مجمع البيان سوق الشيء حالا بعد حال فالمراد به إجراء السفن في البحر بإرسال الرياح ونحوه و جعل الماء رطبا مائعا يقبل الجري و الخرق ، و الفلك جمع الفلكة و هي السفينة .

و ابتغاء الفضل طلب الرزق فإن الجواد إنما يوجد غالبا بما زاد على مقدار حاجته نفسه و فضل الشيء ما زاد و بقي منه و من ابتدائية ، و ربما قيل : إنها للتبعيض ، و ذيل الآية تعليل للحكم بالرحمة ، و المعنى ظاهر ، و الآية تمهيد لتأليها .

قوله تعالى : « و إذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه » إلى آخر الآية الضر الشدة ، و مس الضر في البحر هو خوف الغرق بالإشراف عليه بعصف الرياح و تقاذف الأمواج و نحو ذلك .

و قوله : « ضل من تدعون إلا إياه » المراد بالضلال - على ما ذكروا - الذهاب عن الخواطر دون الخروج عن الطريق و قيل : هو بمعنى الضياع من قولهم : ضل عن فلان كذا أي ضاع عنه و يعود على أي حال إلى معنى النسيان .

و المراد بالدعاء دعاء المسألة دون دعاء العبادة فيعمّ قوله : « من تدعون » الإله الحقّ و الآلهة الباطلة التي يدعوها المشركون ، و الاستثناء متصل ، والمعنى و إذا اشتدّ عليكم الأمر في البحر بالإشراف على الغرق نسيتم كلّ إله تدعونه و تسألونه حوائجكم إلا الله .

و قيل : المراد دعاء العبادة دون المسألة فيختصّ بمن يعبدونه من دون الله و الاستثناء منقطع ، و المعنى إذا مسّكم الضرّ في البحر ذهب عن خواطر كم الآلهة الذين تعبدونهم لكنّ الله سبحانه لا يغيب عنكم ولا ينسى .

و الظاهر أنّ المراد بالضلال معناه المعروف وهو خلاف الهدى والكلام مبنيّ على تمثيل لطيف كأنّ الإنسان إذا مسّه الضرّ في البحر و وقع في قلبه أن يدعو لكشف ضرّه قصده آلهته الذين كان يدعوهم و يستمرّ في دعائهم قبل ذلك و أخذوا يسعون نحوه و يتسابقون في قطع الطريق إلى ذكره ليذكروهم و يدعوهم ويستغيث بهم لكنهم جميعاً يضلّون الطريق ولا ينتهون إلى ذكره فينساهم والله سبحانه مشهود لقلبه حاضر في ذكره يذكره الإنسان عند ذلك فيدعوه وقد كان معرضاً عنه فيجيبه و ينجيه إلى البرّ .

و بذلك يظهر أنّ المراد بالضلال معناه المعروف ، و بمن تدعون آلهتهم من دون الله فحسب و أنّ الاستثناء منقطع و الوجه في جعل الاستثناء منقطعاً أنّ الذي يبتني عليه الكلام من معنى التشبيه لا يناسب ساحة قدسه تعالى لتنزّهه من السعي و الوقوع في الطريق و قطعه و نحو ذلك .

مضافاً إلى أنّ قوله : « فلمّا نجّاكم إلى البرّ » أعرضتم « ظاهر في أنّ المراد بالدعوة دعاء المسألة و أنّهم في البرّ أي في حالهم العاديّ غير حال الضرّ معرضون عنه تعالى لا يدعونه فقوله : « من تدعون » الظاهر في استمرار الدعوة المراد به آلهتهم الذين كانوا يدعوهم فاستثناءؤه تعالى استثناء منقطع .

و قوله : « فلمّا نجّاكم إلى البرّ » أعرضتم « أي فلمّا نجّاكم من الغرق و كشف عنكم الضرّ رادّاً لكم إلى البرّ أعرضتم عنه أو عن دعائه وفيه دلالة على أنّه تعالى

غير مغفول عنه للإنسان في حال وأن فطرته تهديه إلى دعائه في الضراء والسرءاء، و الشدة و الرخاء جميعاً فإن الإعراض إنما يتحقق عن أمر ثابت موجود فقوله : إن الإنسان يدعو في الضراء و يعرض عنه بعد كشفه في معنى أنه مهدي إليه بالفطرة دائماً .

و قوله : « و كان الإنسان كفوراً » أي إن الكفران من دأب الإنسان من حيث إن له الطبيعة الإنسانية فإنه يتعلق بالأسباب الظاهرية فينسى مسبب الأسباب فلا يشكره تعالى و هو يتقلب في نعمه الظاهرة والباطنة .

و في تذييل الكلام بهذه الجملة تنبيه على أن إعراض الإنسان عن ربه في غير حال الضراء ليس بحال غريزي فطري له حتى يستدل بنسيانه ربه على نفي الربوبية بل هو دأب سيئ من الإنسان يوقعه فيه كفران النعمة .

و في الآية حجة على توحيده تعالى في ربوبيته ، و محصله أن الإنسان إذا انقطع عن جميع الأسباب الظاهرية و أيس منها لم ينقطع عن التعلق بالسبب من أصله ولم يبطل منه رجاء النجاة من رأس بل رجي النجاة و تعلق قلبه بسبب ما يقدر على ما لا يقدر عليه سائر الأسباب ، و لا معنى لهذا التعلق الفطري لولا أن هناك سبباً فوق الأسباب إليه يرجع الأمر كله ، وهو الله سبحانه ، و ليس يصرف الإنسان عنه إلا الاشتغال بزخارف الحياة الدنيا و التعلق بالأسباب الظاهرية و الغفلة عما وراءها .

قوله تعالى : « أفأمنتم أن يخسف بكم جانب البر أو يرسل عليكم حاصبا ثم لا تجدوا لكم و كيلاً » خسوف التمر استتار قرصه بالظلمة و الظل و خسف الله به الأرض أي ستره فيها ، و الحاصب - كما في المجمع - الريح التي ترمي بالحصباء و الحصا الصغار ، و قيل : الحاصب الريح المهلكة في البر و القاصف الريح المهلكة في البحر .

و الاستفهام للتوبيخ يوبخهم الله تعالى على إعراضهم عن دعائه في البر فأنتهم لا مؤمن لهم من مهلكات الحوادث في البر كما لا مؤمن لهم حال مس الضراء في

البحر إذ لا علم لهم بما سيحدث لهم و عليهم فمن الجائز أن يخسف الله بهم جانب البر أو يرسل عليهم ريحا حاصبا فيهلكهم بذلك ثم لا يجدوا لأنفسهم و كيلا يدفع عنهم الشدة والبلاء ويعيد إليهم الأمن والسلام .

قوله تعالى : « أم أمتهم أن يعيدكم فيه تارة أخرى » إلى آخر الآية القصف الكسر بشدة وقاصف الريح هي التي تكسر السفن والأبنية ، وقيل : القاصف الريح المهلكة في البحر والتببع هو التابع يتبع الشيء ، وضمير « فيه » للبحر وضمير « به » للغرق أو للإرسال أولهما معاً باعتبار ما وقع . ولكل قائل ، و الآية من تمام التوبيخ .

والمعنى أم هل أمتهم بنجاتكم إلى البر أن يعيدكم الله في البحر تارة أخرى فيرسل عليكم ريحاً كاسرة للسفن أو مهلكة فيغرقكم بسبب كفركم ثم لا تجدوا بسبب الإغراق أحدا يتبع الله لكم عليه فيسأله لم فعل هذا بكم ؟ و يؤاخذة على ما فعل .

و في قوله : « ثم لا تجدوا لكم علينا به تبيعا » التفات من الغيبة إلى التكلم بالغير ، و كأن المكنة فيه الظهور على الخصم بالعظمة والكبرياء . و هو المناسب في المقام ، و ليكون مع ذلك توطئة لما في الآيات التالية من سياق التكلم بالغير .
قوله تعالى : « ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً » الآية مسوقة للامتنان مشوبا بالعتاب كأنه تعالى لما ذكر وفور نعمه وتواتر فضله ورحمته على الإنسان ، و حمله في البحر ابتغاء فضله و رزقه ، ورفاه حاله في البر ثم نسيانه لربه وإعراضه عن دعائه إذا نجّاه وكشف ضربه كفرانا مع أنه متقلب دائما بين نعمه التي لا تحصى نبه على جملة تكريمه وتفضيله ليعلم بذلك مزيد عنايته بالإنسان وكفران الإنسان لنعمه على كثرتها وبلوغها .

و بذلك يظهر أن المراد بالآية بيان حال لعامة البشر مع الغض عما يختص به بعضهم من الكرامة الخاصة الإلهية والقرب والفضيلة الروحية المحضة فالكلام

يعمّ المشركين والكفار والفسّاق وإلّا لم يتمّ معنى الامتنان والعتاب .
 فقلوه : « ولقد كرّمنا بني آدم » المراد بالتكريم تخصيص الشيء بالناية و
 تشريفه بما يختصّ به ولا يوجد في غيره ، وبذلك يفترق عن التفضيل فإنّ التكريم
 معنى نفسيّ وهو جعله شريفاً ذا كرامة في نفسه ، والتفضيل معنى إضافيّ وهو
 تخصيصه بزيادة العطاء بالنسبة إلى غيره مع اشتراكهما في أصل العطيّة ، والإنسان
 يختصّ من بين الموجودات الكونيّة بالعقل ويزيد على غيره في جميع الصفات و
 الأحوال التي ترجد بينها والأعمال التي يأتي بها .

وينجلي ذلك بقياس ما يتفنّن الإنسان به في مأكله ومشربه وملبسه ومسكنه
 ومنكحه ويأتي به من النظم والتدبير في اجتماعه ، ويتوسّل إليه من مقاصده باستخدام
 سائر الموجودات الكونيّة ، وقياس ذلك ممّا لسائر الحيوان والنبات وغيرهما من
 ذلك فليس عندها من ذلك إلّا وجوه من التصرف ساذجة بسيطة أو قريب من البساطة
 وهي واقفة في موقفها المحفوظ لها يوم خلقت من غير تغيير أو تحوّل محسوس ، وقد
 سار الإنسان في جميع وجوه حياته الكماليّة إلى غايات بعيدة ولا يزال يسعى و
 يرقى .

وبالجملة بنو آدم مكرمون بما خصّهم الله به من بين سائر الموجودات
 الكونيّة وهو الذي يمتازون به من غيرهم وهو العقل الذي يعرفون به الحقّ من
 الباطل والخير من الشرّ والنافع من الضارّ .

وأما ما ذكره المفسّرون أو وردت به الرواية أنّ الذي كرّمهم الله به النطق
 أو تعديل القامة وامتدادها أو الأصابع يفعلون بها ما يشاؤون أو الأكل باليد أو الخطّ
 أو حسن الصورة أو التسلّط على سائر الخلق و تسخيرهم له أو أنّ الله خلق أباهم
 آدم بيده أو أنّه جعل عمداً عليه السلام منهم أو جميع ذلك ، وما ذكر منها فإنّما ذكر على
 سبيل التمثيل .

فبعضها ممّا يتفرّع على العقل كالخطّ والنطق والتسلّط على غيره من الخلق
 وبعضها من مصاديق التفضيل دون التكريم وقد تقدّم الفرق بينهما ، وبعضها خارج

عن مدلول الآية كالتكريم بهخلق أبيهم آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ بيده و جعل عمه عَلَيْهِ السَّلَامُ منهم فإن ذلك من التكريم الأخرى والتشريف الممنوي الخارج عن مدلول الآية كما تقدم .

و بذلك يظهر ما في قول بعضهم : إن التكريم بجميع ذلك وقد أخطأ صاحب روح المعاني حيث قال بعد ذكر الأقوال : والكل في الحقيقة على سبيل التمثيل ومن ادعى الحصر في واحد كابن عطية حيث قال : إنما التكريم بالعقل لا غيره فقد ادعى غلطا ورام شططا وخالف صريح العقل وصحيح النقل . انتهى ووجه خطاه ظاهر مما تقدم .

و قوله : « وحملناهم في البر والبحر » أي حملناهم على السفن والدواب وغير ذلك ير كيونها إلى مقاصدهم و ابتغاء فضل ربهم و رزقه ، وهذا أحد مظاهر تكريمهم .

و قوله : « ورزقناهم من الطيبات » أي من الأشياء التي يستطيعونها من أقسام النعم من الفواكه و الثمار و سائر ما يتعممون به ويستلذونه مما يصدق عليه الرزق ، وهذا أيضاً أحد مظاهر التكريم فمثل الإنسان في هذا التكريم الإلهي مثل من يدعى إلى الضيافة وهي تكريم ثم يرسل إليه مر كوب ير كبه للحضور لها وهو تكريم ثم يقدم عليه أنواع الأغذية و الأطعمة الطيبة المذيذة وهو تكريم .

وبذلك يظهر أن عطف قوله : « وحملناهم » الخ وقوله : « ورزقناهم » الخ على التكريم من قبيل المصاديق المترتبة على العنوان الكلي المنتزع منها .

و قوله : « وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً » لا يبعد أن يكون المراد بمن خلقناهم أنواع الحيوان ذوات الشعور و الجن الذي يثبتته القرآن فإن الله سبحانه يعد أنواع الحيوان أمما أرضية كالأمم الإنسانية و يجريها مجرى أولي العقل كما قال : « وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا آئمنا أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون » .

وهذا هو الأنسب بمعنى الآية و قد عرفت أن الغرض منها بيان ما كرم الله

به بني آدم وفضلهم على سائر الموجودات الكونية وهي - فيما نعلم - الحيوان و الجن و أمّا الملائكة فليسوا من الموجودات الكونية الواقعة تحت تأثير النظام المادي الحاكم في عالم المادة .

فالمعنى وفضلنا بني آدم على كثير ممن خلقنا وهم الحيوان و الجن و أمّا غير الكثير وهم الملائكة فهم خارجون عن محلّ الكلام لأنهم موجودات نورية غير كونية ولا داخلية في مجرى النظام الكوني ، والآية إنّما تتكلم في الإنسان من جهة أنّه أحد الموجودات الكونية وقد أنعم عليه بنعم نفسية وإضافية .
وقد تبين مما تقدّم :

أولاً أنّ كلاً من التكريم و التفضيل في الآية ناظر إلى نوع من الموهبة الالهية التي أوتيتها الانسان ، أمّا تكريمه فيما يختصّ بنوعه من الموهبة لا يتعداه إلى غيره وهو العقل الذي يميز به الخير من الشرّ و النافع من الضارّ و الحسن من القبيح و يتفرّع عليه مواهب أخرى كالتسلط على غيره و استخدامه في سبيل مقاصده و النطق و الخطّ وغيره .

و أمّا تفضيله فيما يزيد به على غيره في الأمور المشتركة كنه بينه وبين غيره كما أنّ الحيوان يتغذى بما وجدته من لحم أو فاكهة أو حبّ أو عشب و نحو ذلك على وجه ساذج و الانسان يتغذى بذلك ويزيد عليه بما يبدعه من ألوان الغذاء المطبوخ و غير المطبوخ على أنحاء مختلفة و فنون مبتكرة و طعموم مستطابة لذينة لا تكاد تحصى ولا تزال تزداد نوعاً و صنفاً ، و قس على ذلك الحال في مشربه و ملبسه و مسكنه و نكاحه و اجتماعه المنزليّ و المدنيّ و غير ذلك .

وقال في مجمع البيان : و متى قيل : إذا كان معنى التكريم و التفضيل واحداً فما معنى التكرار ؟ فجوابه أنّ قوله : « كرّ منّا » ينسب عن الإيعام و لا ينسب عن التفضيل فجاء بلفظ التفضيل ليدلّ عليه ، و قيل : إنّ التكريم يتناول نعم الدنيا و التفضيل يتناول نعم الآخرة ، و قيل : إنّ التكريم بالنعم التي يصحّ بها التكليف ، و التفضيل بالتكليف الذي عرضهم به للمنازل العالية . انتهى .

أمّا ذكره أن التفضيل يدلّ على نكتة زائدة على مدلول التكريم وهو كونه تفضلاً وإعطاءً لاعتن استحقاق ففيه أنه ممنوع والتفضيل كما يصحّ لاعتن استحقاق من المفضل كذلك يصحّ عن استحقاق منه لذلك ، و أمّا ما نقله عن غيره فدعوى من غير دليل .

وقال الرازيّ في تفسيره في الفرق بينهما : أن الأقرب في ذلك أن يقال : إنّه تعالى فضل الإنسان على سائر الحيوانات بأمر خلقية طبيعية ذاتية مثل العقل والنطق والخطّ والصورة الحسنة والقامة المديدة ثمّ إنّه عزّ وجلّ عزّضه بواسطة العقل والفهم لاكتساب العقائد الحقة والأخلاق الفاضلة فالأول هو التكريم والثاني هو التفضيل فكأنّه قيل : فضلناهم بالتعريض لاكتساب ما فيه النجاة والزلفى بواسطة ما كرمناهم به من مبادي ذلك فعليهم أن يشكروا ويصرفوا ما خلق لهم لما خلق له فيوحّدوا الله تعالى ولا يشرّكوا به شيئاً ويرفضوا ما هم عليه من عبادة غيره . انتهى .

ومحصّله الفرق بين التكريم والتفضيل بأنّ الأول إنّما هو في الأمور الذاتية أو ما يلحق بها من الغريزيات والثاني في الأمور الاكتسابية ، وأنت خير بأنّ الإنسان وإن وجد فيه من المواهب الإلهية والكمالات الوجودية أمور ذاتية وأمور اكتسابية على ما ذكره لكن اختصاص التكريم بالنوع الأول والتفضيل بالنوع الثاني لا يساعد عليه لغة ولا عرف . فالوجه ما قدّمناه .

وثانياً أنّ الآية ناظرة إلى الكمال الإنسانيّ من حيث وجوده الكونيّ وتكريمه وتفضيله بالقياس إلى سائر الموجودات الكونية الواقعة تحت النظام الكونيّ فالملائكة الخارجون عن النظم الكونيّ خارجون عن محلّ الكلام والمراد بتفضيل الإنسان على كثير ممن خلق تفضيله على غير الملائكة من الموجودات الكونية ، و أمّا الملائكة فوجودهم غير هذا الوجود فلا تعرّض لهم في ذلك بوجه .

وبذلك يظهر فساد ما استدلتّ بعضهم بالآية على كون الملائكة أفضل من الإنسان حتّى الأنبياء عليهم السلام قال : لأنّ قوله تعالى : « وفضلناهم على كثير ممن

خلقنا ، يدلُّ على أن ههنا من لم يفضلهم عليه ، وليس إلا الملائكة لأن بني آدم أفضل من كل حيوان سوى الملائكة بالاتفاق .

وجه الفساد أن الذي تعرّضت له الآية إنما هو التفضيل من حيث الوجود الكوني الدنيوي والملائكة غير موحودين بهذا النحو من الوجود ، وإلى هذا يرجع ما أجاب به بعضهم أن التفضيل في الآية لم يرد به الثواب لأن الثواب لا يجوز التفضيل به ابتداء ، وإنما المراد بذلك ما فصلهم الله به من فنون النعم التي أوتيتها في الدنيا .

وأما ما أجابوا عنه بأن المراد بالكثير في الآية الجميع و من بيانية والمعنى وفضلناهم على من خلقنا وهم كثير .

ففيه أنه وجه سخيف لا يساعد عليه كلامهم ولا سياق الآية ، وما قيل : إنه من قبيل قولهم : بذلت له العريض من جاهي و أبعثته المنيع من حريمي ولا يراد به أنني بذلت له عريض جاهي و منعت ما ليس بعريض و أبعثته منيع حريمي ولم أبعه ما ليس بمنيع بل المراد بذلت له جاهي الذي من صفته أنه عريض و أبعثته حريمي الذي هو منيع ، يردّه أنه إن أريد بما فسّر به المثالان أن العناية في الكلام مصروفة إلى أخذ كل الجاه عريضا و كل الحريم منيعا لم ينقسم الجاه والحريم حينئذ إلى عريض و غير عريض و منيع و غير منيع ولم ينطبق على مورد الآية المدعى أنه أطلق فيها البعض و أريد به الكل ، و إن أريد به أن المعنى بذلت له عريض جاهي فكيف بغير العريض و أبعثته المنيع من حريمي فكيف بغير المنيع كان شمول حكم البعض للكل بالأولوية ولم يجز في مورد الآية قطعاً .

وربما أُجيب عن ذلك بأننا إن سلمنا أن المراد بالكثير غير الملائكة ولفظة من المتبعيض فعاية ما في الباب أن تكون الآية ساكنة عن تفضيل بني آدم على الملائكة وهو أعم من تفضيل الملك على الإنسان لجواز التساوي ، ولو سلم أنها تدل على التفضيل فغايتها أن تدل على تفضيل جنس الملائكة على جنس بني آدم وهذا لا ينا في أن يكون بعض بني آدم أفضل من الملائكة كالأنياب عَلَيْهِمُ السَّلَامُ .

والحق كما عرفت أن الآية غير متعرضة للتفضيل من جهة الثواب والفضل الأخرى وبعبارة أخرى هي متعرضة للتفضيل من جهة الوجود الكوني ، والمراد بكثير ممن خلقنا غير الملائكة و من تبعيضية والمراد بمن خلقنا الملائكة وغيرهم من الإنسان والحيوان والجن ، والإنسان مفضل بحسب وجوده الكوني على الحيوان والجن هذا ، و سوا فيك كلام في معنى تفضيل الإنسان على الملك إن شاء الله .

﴿ كلام في الفضل بين الإنسان والملك ﴾

اختلف المسلمون في أن الإنسان والملك أيهما أفضل ؟ فالمعروف المنسوب إلى الأشاعرة أن الإنسان أفضل والمراد به أفضلية المؤمنين منهم إذ لا يختلف اثنان في أن من الإنسان من هو أفضل من الأنعام وهو أهل الجحود منهم فكيف يمكن أن يفضل على الملائكة المقرين ؟ وقد استدل عليه بالآية الكريمة : « وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً » على أن يكون الكثير بمعنى الجميع كما أو ما نا إليه في تفسير الآية ، و بما ورد من طريق الرواية أن المؤمن أكرم على الله من الملائكة .

وهو المعروف أيضاً من مذهب الشيعة ، وربما استدلوا عليه بأن الملك مطبوع على الطاعة من غير أن يتأتى منه المعصية لكن الإنسان من جهة اختياره تتساوى نسبه إلى الطاعة والمعصية وقد ركب من قوى رحمانية و شيطانية و تألف من عقل و شهوة و غضب فالإنسان المؤمن المطيع بطبعه و هو غير ممنوع من المعصية بخلاف الملك فهو أفضل من الملك .

و مع ذلك فالقول بأفضلية الإنسان بالمعنى الذي تقدم ليس باتفاقي بينهم فمن الأشاعرة من قال بأفضلية الملك مطلقاً كالزجاج و نسب إلى ابن عباس .

و منهم من قال بأفضلية الرسل من البشر مطلقاً ثم الرسل من الملائكة على من سواهم من البشر والملائكة ثم عامة الملائكة على عامة البشر .

و منهم من قال بأفضلية الكرم وبيين من الملائكة مطلقاً ثم الرسل من البشر

ثمّ الكمّل منهم ثمّ عموم الملائكة من عموم البشر كما يقول به الإمام الرازيّ ونسب إلى الغراليّ .

و ذهبت المعتزلة إلى أفضليّة الملائكة من البشر و استدّلوا على ذلك بظاهر قوله تعالى : « و لقد كرّمنا بني آدم . إلى قوله - و فضلناهم على كثير ممّن خلقنا تفضيلا » و قد مرّ تقرير حجّتهم في تفسير الآية .

و قد بالغ الرّوخريّ في التشميع على القائلين بأفضليّة الإنسان من الملك ممّن فسّر الكثير في الآية بالجمع فقال في الكشف في ذيل قوله تعالى : « و فضلناهم على كثير ممّن خلقنا » هو ما سوى الملائكة و حسب بني آدم تفضيلا أن ترفع عليهم الملائكة و هم هم و منزلتهم عند الله منزلتهم .

و العجب من المجبّرة كيف عكسوا في كلّ شيء و كبروا حتّى جسرتهم عادة المكابرة على العظيمة التي هي تفضيل الإنسان على الملك ، و ذلك بعد ما سمعوا تفخيم الله أمرهم و تكثيره مع التعظيم ذكرهم و علموا أين أسكنهم ؟ و أتى قرّبهم ؟ و كيف نزّلهم من أنبيائه منزلة أنبيائه من أممهم ؟

ثمّ جرّهم فرط التعصب عليهم إلى أن لفّقوا أقوالا و أخبارا منها : قالت الملائكة : ربّنا إنك أعطيت بني آدم الدنيا يأكلون منها و يتمتّعون و لم تعطنا ذلك فأعطناه في الآخرة فقال : و عزّتي و جلالتي لا أجعل ذريّة من خلقت بيديّ كمن قلت له : كن فكان ، و رووا عن أبي هريرة أنّه قال : لمؤمن أكرم على الله من الملائكة الذين عنده .

و من ارتكابهم أنّهم فسّروا كثيرا بمعنى جميع في هذه الآية و خذلوا حتّى سلبوا الذوق فلم يحسّوا ببشاعة قولهم : و فضلناهم على جميع ممّن خلقنا على أنّ معنى قولهم : على جميع ممّن خلقنا أشجى لحلوقهم و أقدى لعيونهم و لكنّهم لا يشعرون فانظر في تمجّلتهم و تشبّثهم بالأويلات البعيدة في عداة الملائكة الأعلیّ كأنّ جبريل عليه السلام غاظهم حين أهلك مدائن قوم لوط فتلك السخيمة لا تنحلّ عن قلوبهم انتهى .

و ما أشار إليه من رواية سؤال الملائكة أن يجعل لهم الآخرة كما جعل
 لبني آدم الدنيا رويت عن ابن عمر و أنس بن مالك و زيد بن أسلم و جابر بن عبد الله
 الأنصاري عن النبي ﷺ و لفظ الأخير قال : لما خلق الله آدم و ذريته قالت
 الملائكة : يا رب خلقتهم يأكلون و يشربون و ينكحون و يرهبون الخيل فاجعل
 لهم الدنيا و لنا الآخرة فقال الله تعالى : لا أجعل من خلقته بيدي كمن قلت له :
 كن فكان .

و متن الرواية لا يخلو عن شيء فإن الأكل و الشرب و المكاح و نحوها في
 الإنسان استكالات مادية إنما يلتذ الإنسان بها لما أنه يعالج البقاء لشخصه أو
 لنوعه بما جهز الله به بنيته المادية و الملائكة و واجدون في أصل وجودهم كمال ما
 يتوسل إلى بعضه الإنسان بقواه المادية و أعماله المتعبة المملئة منزهون عن مطاوعة
 النظام المادي الجاري في الكون فمن المحال أن يسألوا ذلك فليسوا بمحرورين حتى
 يحرصوا على ذلك فيرجوه أو يتمنوه .

و نظير هذا وارد على ما تقدم من استدلالهم على أفضلية الإنسان من الملك
 بأن وجود الإنسان مرگب من القوى الداعية إلى الطاعة و القوى الداعية إلى المعصية
 فإذا اختار الطاعة على المعصية و اتزع إلى الإسلام و العبودية كانت طاعته أفضل من
 طاعة الملائكة المقطورين على الطاعة المجهولين على ترك المعصية فهو أكثر قربا و
 زلفى و أعظم ثوابا و أجرا .

و هذا مبني على أصل عقلائي معتبر في المجتمع الإنساني وهو أن الطاعة
 التي هي امتثال الخطاب الملوي من أمر و نهي و لها الفضل و الشرف على المعصية
 و بها يستحق الأجر و الثواب لو استحق إنما يترتب عليها أثرها إذا كان الإنسان
 المتوجه إليه الخطاب في موقف يجوز له فيه الفعل و الترك متساوي النسبة إلى
 الجانين ، و كلما كان أقرب إلى المعصية منه إلى الطاعة قوي الأثر و العكس بالعكس
 فليس يستوي في امتثال النهي عن الزنا مثلا العنين و الشيخ الهرم و من يصعب عليه
 تحصيل مقدّماته و الشباب القوي البنية الذي ارتفع عنه غالب موانعه و من لا مانع

له عنه أصلاً إلا تقوى الله فبعض هذه التروك لا يعدّ طاعة وبعضها طاعة وبعضها أفضل الطاعة وعلى هذا القياس .

ولمّا كانت الملائكة لا سبيل لهم إلى المعصية لفقدهم غرائز الشهوة والغضب ونزاهتهم عن هوى النفس كان امتثالهم للخطابات المولوية الإلهية أشبه بامتثال العتّين والشيخ الهرم لنهي الزنا وكان الفضل للإنسان في طاعته عليهم .
وفيه أنه أو تمّ ذلك لم يكن لطاعة الملائكة فضل أصلاً إذ لا سبيل لهم إلى المعصية ولا لهم مقام استواء النسبة ولم يكن لهم شرف ذاتي وقيمة جوهرية إذ لا شرف على هذا إلا بالطاعة التي تقابلها معصية ، وتسمية المطاوعة الذاتية التي لا تتخلّف عن الذات طاعة مجاز ، ولو كان كذلك لم يكن لقربهم من ربّهم موجب ولا لأعمالهم منزلة .

لكنّ الله سبحانه أقامهم مقام القرب والزلقى وأسكنهم في حظائر القدس و منازل الأنس ، وجعلهم خزّان سرّه و حملة أمره و وسائط بينه و بين خلقه ، و هل هذا كلّه لإرادة منه جزاء فيّة من غير صلاحية منهم و استحقاق من ذواتهم ؟
وقد أثنى الله عليهم أجزل الثناء إذ قال فيهم : « بل عباد مكرهون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون » الأنبياء : ٢٧ وقال : « لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون » التحريم : ٦ فوصف ذواتهم بالأكرام من غير تقييده بقيد ومدح طاعتهم و استنكافهم عن المعصية .

و قال مادحاً لعبادتهم و تذللهم لربّهم : « وهم من خشيته مشفقون » الأنبياء ٢٨ و قال : « فإن استكبروا فالذين عند ربك يسبحونه بالليل و النهار وهم لا يسأمون » حم السجدة ٣٨ و قال : « واذكر ربك في نفسك - إلى أن قال - ولا تكن من الغافلين إنّ الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته و يسبحونه وله يسجدون » الأعراف : ٢٠٦ فأمر نبيّه ﷺ أن يذكره كذكرهم و يعبده كعبادتهم .

و حقّ الأمر أنّ كون العمل جائز الفعل و الترك و وقوف الإنسان في موقف استواء النسبة ليس في نفسه ملاك أفضلية طاعته بل بما يكشف ذلك عن صفاء

طينته و حسن سريرته و الدليل على ذلك أن لا قيمة للطاعة مع العلم بخباثة نفس المطيع و قبح سريرته و إن بلغ في تصفية العمل و بذل المجهود فيه ما بلغ كطاعة المنافق و مريض القلب الحابط عمله عند الله الممحوّة حسنته عن ديوان الأعمال فصفاء نفس المطيع و جمال ذاته و خلوصه في عبوديته الذي يكشف عنه انتزاعه من المعصية إلى الطاعة و تحمّله المشاقّ في ذلك هو الموجب لنفاسه عمله و فضل طاعته .

و على هذا فذوات الملائكة و لاقوام لها إلا الطهارة و الكرامة و لا يحكم في أعمالهم إلا ذلّ العبودية و خلوص النية أفضل من ذات الإنسان المتكدّرة بالهوى المشوبة بالغضب و الشهوة و أعماله التي قلّما تخلو عن خفايا الشرك و شامة النفس و دخل الطمع .

فالقوام الملكيّ أفضل من القوام الإنسانيّ و الأعمال الملكيّة الخالصة لوجه الله أفضل من أعمال الإنسان و فيها لون قوامه و شوب من ذاته ، و الكمال الذي يتوخّاه الإنسان لذاته في طاعته و هو الثواب أوّتيه الملك في أوّل وجوده كما تقدّمت الإشارة إليه .

نعم لما كان الإنسان إنمّا ينال الكمال الذاتيّ تدريجاً بما يحصل لذاته من الاستعداد سريعاً أو بطيئاً كان من المحتمل أن ينال عن استعداده مقاماً من القرب و موطناً من الكمال فوق ما قد ناله الملك بهاء ذاته في أوّل وجوده ، و ظاهر كلامه تعالى يحقّق هذا الاحتمال .

كيف وهو سبحانه يذكر في قصة جعل الإنسان خليفة في الأرض فضل الإنسان و احتمالها لما لا يحتمله الملائكة من العلم بالأسماء كلّها ، و أنّه مقام من الكمال لا يتداركه تسبيحهم بحمده و تقديسهم له ، و يطّهره ممّا سيظهر منه من الفساد في الأرض و سفك الدماء كما قال : « و إذ قال ربّك للملائكة إنّي جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء و نحن نسبح بحمدك و نقدّس لك قال إنّي أعلم ما لا تعلمون » إلى آخر الآيات البقرة : ٢٩-٣٣ و قد فصلنا القول في ذلك في ذيل الآيات في الجزء الأوّل من الكتاب .

ثم ذكر سبحانه أمر الملائكة بالسجود لآدم ثم سجدوهم له جميعاً فقال :
 « فسجد الملائكة كلهم أجمعون » الحجر : ٣٠ . وقد أوضحنا في تفسير الآيات في القصة
 في سورة الأعراف أن السجدة إنما كان خضوعاً منهم لمقام الكمال الإنساني ولم
 يكن آدم عليه السلام إلا قبلة لهم ممثلاً للإنسانية قبال الملائكة . فهذا ما يفيد ظاهر
 كلامه تعالى ، وفي الأخبار ما يؤيده ، وللبحث جهة عقلية يرجع فيها إلى مظانه .
 قوله تعالى : « يوم ندعو كل أناس بإمامهم » اليوم يوم القيامة والظرف
 متعلق بمقدّر أي اذكر يوم كذا ، و الإمام المقتدى وقد سمى الله سبحانه بهذا
 الإسم أفراداً من البشر يهدون الناس بأمر الله كما في قوله : « قال إنني جاعلك
 للناس إماماً » البقرة : ١٢٤ وقوله : « وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا » الأنبياء : ٧٣
 و أفراداً آخرين يقتدى بهم في الضلال كما في قوله : « فقاتلوا أئمة الكفر »
 التوبة : ١٢ .

و سمى به أيضاً التوراة كما في قوله : « و من قبله كتاب موسى إماماً و
 رحمة » هود : ١٧ ، و ربّما استفيد منه أن الكتب السماوية المشتملة على الشريعة
 ككتاب نوح و إبراهيم و عيسى و محمد عليهم السلام جميعاً أئمة .
 و سمى به أيضاً اللوح المحفوظ كما هو ظاهر قوله تعالى : « و كل شيء
 أحصيناه في إمام مبين » يس : ١٢ .

ولما كان ظاهر الآية أن لكل طائفة من الناس إماماً غير ما غيرها فإنه
 المستفاد من إضافة الإمام إلى الضمير الراجع إلى كل أناس لم يصلح أن يكون
 المراد بالإمام في الآية اللوح لكونه واحداً لا اختصاص له بأناس دون أناس .
 و أيضاً ظاهر الآية أن هذه الدعوة تعم الناس جميعاً من الأولين والآخرين
 وقد تقدّم في تفسير قوله تعالى : « كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين
 و منذرين و أنزل معهم الكتاب » البقرة : ٢١٣ أن أول الكتب السماوية المشتملة
 على الشريعة هو كتاب نوح عليه السلام ولا كتاب قبله في هذا الشأن ، و بذلك يظهر عدم

صلاحية كون الإمام في الآية مراداً به الكتاب وإلا خرج من قبل نوح من شمول الدعوة في الآية .

فالمتمتعين أن يكون المراد بإمام كلّ أُناس من يأتّمون به في سبيلي الحقّ و الباطل كما تقدّم أنّ القرآن يسمّيهِما إمامين أو إمام الحقّ خاصّة وهو الذي يجتبيه الله سبحانه في كلّ زمان لهداية أهله بأمره نبياً كان كإبراهيم ومحمد عليهما الصلاة والسلام أو غير نبيّ ، وقد تقدّم تفصيل الكلام فيه في تفسير قوله : « وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فاتّمهنّ » قال إنّي جاعلك للناس إماماً قال و من ذريّتي قال لا ينال عهدي الظالمين « البقرة : ١٢٤ .

لكنّ المستفاد من مثل قوله في فرعون و هو من أئمّة الضلال : « يقدم قومه يوم القيامة فأوردهم النار » هود : ٩٨ ، و قوله : « ليميز الله الخبيث من الطيب و يجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعاً فيجعلهم في جهنّم » الأنفال : ٣٧ و غيرهما من الآيات و هي كثيرة أنّ أهل الضلال لا يفارقون أولياءهم المتبوعين يوم القيامة ، و لازم ذلك أن يصاحبوهم في الدعوة و الإحضر .

على أنّ قوله : « بإمامهم » مطلق لم يقيد بالإمام الحقّ الذي جعله الله إماماً هادياً بأمره ، وقد سمّي مقتدى الضلال إماماً كما سمّي مقتدى الهدى إماماً و سياق ذيل الآية والآية الثانية أيضاً مشعر بأنّ الإمام المدعوّ به هو الذي اتّخذته الناس إماماً و اقتدوا به في الدنيا لا من اجتباه الله للإمامة و نصبه للمهداية بأمره سواء اتّبعه الناس أو رفضوه .

فالظاهر أنّ المراد بإمام كلّ أُناس في الآية من اتّمّوا به سواء كان إمام حقّ أو إمام باطل ، و ليس كما يظنّ أنّهم ينادون بأسماء أئمّتهم فيقال : يا أئمّة إبراهيم و يا أئمّة محمد و يا آل فرعون و يا آل فلان فانّه لا يلائمه ما في الآية من التفريع أعني قوله : « فمن أوّتي كتابه بيمينه » « و من كان في هذه أعمى » الخ إذ لا تفرّج بين الدعوة بالإمام بهذا المعنى و بين إعطاء الكتاب باليمين أو العمى .

بل المراد بالدعوة - على ما يعطيه سياق الذيل - هو الإحضر فهم محضرون

بإمامهم ثم يأخذ من اقتدى بإمام حق كتابه بيمينه و يظهر عمى من عمي عن معرفة الإمام الحق في الدنيا و اتباعه ، هذا ما يعطيه التدبر في الآية .
و للفسرين في تفسير الإمام في الآية مذاهب شتى مختلفة :

منها أن المراد بالإمام الكتاب الذي يؤتم به كالتوراة و الإنجيل و القرآن فينادى يوم القيامة يا أهل التوراة و يا أهل الإنجيل و يا أهل القرآن ، وقد تقدم بيانه و بيان ما يرد عليه .

و منها أن المراد بالإمام النبي لمن كان على الحق و الشيطان و إمام الضلال لمبتغي الباطل فيقال : هاتوا متبوعي إبراهيم هاتوا متبوعي موسى هاتوا متبوعي محمد فيقوم أهل الحق الذين اتبعوهم فيعطون كتب أعمالهم بأيمانهم ثم يقال : هاتوا متبوعي الشيطان هاتوا متبوعي رؤساء الضلال .

و فيه أنه مبني على أخذ الإمام في الآية بمعناه العرفي و هو من يؤتم به من العقلاء ، ولا سبيل إليه مع وجود معنى خاص له في عرف القرآن و هو الذي يهدي بأمر الله و المؤمن به في الضلال .

و منها أن المراد كتاب أعمالهم فيقال : يا أصحاب كتاب الخير و يا أصحاب كتاب الشر و وجه كونه إماماً بأنهم متبعون لما يحكم به من الجنة أو نار .
و فيه أنه لا معنى لتسمية كتاب الأعمال إماماً و هو يتبع عمل الإنسان من خير أو شر فإن يسمي تابِعاً أولى به من أن يسمي متبوعاً ، و أمّا ما وجه به أخيراً ففيه أن المتبوع من الحكم ما يقضي به الله سبحانه بعد نشر الصحف و السؤال و الوزن و الشهادة و أمّا الكتاب فإنما يشتمل على متون أعمال الخير و الشر من غير فصل القضاء .

و منه يظهر أن ليس المراد بالإمام اللوح المحفوظ و لصحيفة عمل الأمة وهي التي يشير إليها قوله : « كل أمة تدعى إلى كتابها » الجاثية : ٢٨ لعدم ملائمة قوله ذيلًا : « فمن أوتي كتابه بيمينه » الطاهر في الفرد دون الجماعة .

و منها أن المراد به الأمّات - بجعل إمام جمعاً لأم - فيقال : يا بن فلانة ولا

يقال : يابن فلان ، وقد رووا فيه رواية .

و فيه أنه لا يلائم لفظ الآية فقد قيل : « ندعو كلُّ اُناس باِمامهم ولم يقل ندعو الناس باِمامهم أو ندعو كلِّ إنسان باِمامه ولو كان كما قيل لتعيّن أحد التعبيرين الأخيرين و ما أُشير إليه من الرواية على تقدير صحتها وقبولها رواية مستقلة غير واردة في تفسير الآية .

على أن جمع الأئمّ بالإمام لغة نادرة لا يحمل على مثلها كلامه تعالى وقد عدّ في الكشاف هذا القول من بدع التفاسير .

و منها أن المراد به المقتدى به و المتبّع عاقلان أو غيره حقاً كان أو باطلا كالنبيّ و الوليّ و الشيطان و رؤساء الضلال و الأديان الحقّة و الباطلة و الكتب السماويّة و كتب الضلال و السنن الحسنّة و السيئة ، و لعلّ دعوة كلِّ اُناس باِمامهم على هذا الوجه كناية عن ملازمة كلِّ تابع يوم القيامة لمُتبعه ، و الباء للمصاحبة .

و فيه ما أوردناه على القول بأنّ المراد به الأُنبيا و رؤساء الضلال فالحمل على المعنى اللغويّ إنّما يحسن فيما لم يكن للقرآن فيه عرف ، وقد عرفت أنّ الإمام في عرف القرآن هو الذي يهدي بأمر الله أو المقتدى في الضلال و من الممكن أن يكون الباء في « باِمامهم » للآلة فافهم ذلك .

على أن هداية الكتاب و السنّة و الدين و غير ذلك بالحقيقة ترجع إلى هداية الإمام و كذا النبيّ إنّما يهدي بما أنّه إمام يهدي بأمر الله ، وأمّا من حيث إنبائه عن معارف الغيب أو تبليغه ما أرسل به فانّما هو نبيّ أو رسول و ليس باِمام ، و كذا إضلال المذاهب الباطلة و كتب الضلال و السنن المبتدعة بالحقيقة إضلال مؤسّسيها و المبتدعين بها .

قوله تعالى : « فمن أوتى كتابه بيمينه فأولئك يقرؤن كتابهم ولا يظلمون فتيلا » الفتيلا هو المفتول الذي في شقّ النواة و قيل : الفتيلا هو الذي في بطن النواة و النقيير في ظهرها و القطمير شقّ النواة .

و تفريع التفصيل على دعوتهم بإمامهم دليل على أن ائتمامهم هو الموجب لانقسامهم إلى قسمين و تفرقتهم فريقين : من أوتي كتابه يمينه و من كان أعمى و أضل سبيلاً فالإمام إمامان : إمام هدى و إمام ضلال ، و هذا هو الذي قدمناه أن تفريع التفصيل يشهد بكون المراد بالإمام أعمى من إمام الهدى .

و يشهد به أيضاً تبديل إيتاء الكتاب بالشمال أو من وراء الظهر كما وقع في غير هذا الموضوع من قوله : « و من كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى » الخ .

والمعنى - بإعانة من السياق - فيتفرقتون حينئذ فريقين فالذين أعطوا صحيفة أعمالهم بأيمانهم فأولئك يقرؤون كتابهم فرحين مستبشرين مسرورين بالسعادة ولا يظلمون مقدار فتيل بل يوفون أجورهم تامة كاملة .

قوله تعالى : « و من كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى و أضل سبيلاً » المقابلة بين قوليه : « في هذه » و « في الآخرة » دليل على أن الإشارة بهذه إلى الدنيا كما أن كون الآية مسوقة لبيان التطابق بين الحياة الدنيا و الآخرة دليل على أن المراد بعمى الآخرة عمى البصيرة كما أن المراد بعمى الدنيا ذلك قال تعالى : « إنها لا تعمى الأبصار و لكن تعمى القلوب التي في الصدور » و يؤيد ذلك أيضاً تعقيب عمى الآخرة بقوله : « و أضل سبيلاً » .

و المعنى و من كان في هذه الحياة الدنيا لا يعرف الإمام الحق ولا يسلك سبيل الحق فهو في الحياة الآخرة لا يجد السعادة و الفلاح ولا يهتدي إلى المغفرة و الرحمة .

و بما تقدم يتبين ما في قول بعضهم : إن الإشارة بقوله : « في هذه » إلى النعم المذكورة و المعنى و من كان في هذه النعم التي رزقها أعمى لا يعرفها ولا يشكر الله على ما أنعمها فهو في الآخرة أعمى .

و كذا ما ذكره بعضهم أن المراد بعمى الدنيا عمى البصيرة و بعمى الآخرة عمى البصر ، و قد تقدم وجه الفساد على أن عمى البصر في الآخرة ربما رجع إلى عمى البصيرة لقوله تعالى : « يوم تبلى السرائر » .

و ظاهر بعض المفسرين أن الأعمى الثاني في الآية تفيد معنى التفضيل حيث فسره أنه في الآخرة أشد عمى وأضل سبيلا و السياق يساعده على ذلك .

﴿ بحث روائي ﴾

في أمالي الشيخ باسناده عن زيد بن عليّ عن أبيه عليه السلام في قوله : « و لقد كرّ منا بني آدم » يقول : فضلنا بني آدم على سائر الخلق « و حملناهم في البرّ و البحر » يقول : على الرطب واليابس « و رزقناهم من الطيبات » يقول : من طيبات الثمار كلّها « و فضلناهم » يقول : ليس من دابة ولا طائر إلا هي تأكل و تشرب بفيها لا ترفع يدها إلى فيها طعاماً ولا شرباً غير ابن آدم فإنه يرفع إلى فيه بيده طعامه فهذا من التفضيل .

و في تفسير العياشيّ عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام « و فضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً » قال : خلق كل شيء منكباً غير الإنسان خلق منتصباً .

أقول : و ما في الروايتين من قبيل ذكر بعض المصاديق و الدليل عليه قوله في آخر الرواية الأولى : فهذا من التفضيل .

و فيه عن الفضيل قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله : « يوم ندعو كل أناس بإمامهم » قال : يجيء رسول الله صلى الله عليه وآله في قومه ، و عليّ عليه السلام في قومه و الحسن في قومه و الحسين في قومه و كل من مات بين ظهرائي إمام جاء معه .

و في تفسير البرهان عن ابن شهر آشوب عن الصادق عليه السلام ألا تحمدون الله ؟ إنه إذا كان يوم القيامة يدعى كل قوم إلى من يتولّونه ، و فزعنا إلى رسول الله صلى الله عليه و آله و فزعتم أنتم إلينا .

أقول : و رواه في المجمع عنه عليه السلام وفيه دلالة على أن رسول الله صلى الله عليه وآله إمام الأئمة كما أنه شهيد الشهداء و أن حكم الدعوة بالإمام جار بين الأئمة أنفسهم .

و في مجمع البيان روى الخاصّ و العامّ عن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام بالأسانيد الصحيحة أنه روى عن آبائه عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال فيه : يدعى كل

أُناس با مام زمانهم و كتاب ربهم و سنة نبينهم .

أقول : و رواه في تفسير البرهان عن ابن شهر آشوب عنه عن آبائه عن النبي صلى الله عليه و آله بلفظه وقد أسنده أيضاً إلى رواية الخاص و العام .

و في الدر المنثور أخرج ابن مردويه عن علي قال : قال رسول الله ﷺ : « يوم ندعو كل أناس با مامهم » قال : يدعى كل قوم با مام زمانهم و كتاب ربهم و سنة نبينهم .

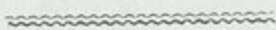
و في تفسير العياشي عن عمارة الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لا يترك الأرض بغير إمام يحل حلال الله و يحرم حرامه ، و هو قول الله : « يوم ندعو كل أناس با مامهم » ثم قال : قال رسول الله ﷺ : من مات بغير إمام مات ميتة جاهلية . الحديث .

أقول : و وجه الاحتجاج بالآية عموم الدعوة فيها لجميع الناس . و فيه عن إسماعيل بن همام عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله : « يوم ندعو كل أناس با مامهم » قال : إذا كان يوم القيامة قال الله : أليس العدل من ربكم أن يولوا كل قوم من تولوا ؟ قالوا : بلى قال : فيقول : تميزوا فيتميزون .

أقول : و فيه تأييد لما قدّمنا أن المراد بالدعوة بالإمام إحضارهم معه دون النداء بالإسم ، و الروايات في المعاني السابقة كثيرة .

و في تفسير القمي في قوله تعالى : « ولا يظلمون فتيلاً » قال : قال : الجلدة التي في ظهر النواة .

و في تفسير العياشي عن المثنى عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سأله أبو بصير و أنا أسمع فقال له : رجل له مائة ألف فقال : العام أحج العام أحج حتى يجيئه المطوت فحجبه البلاء و لم يحج حج الإسلام فقال : يا أبو بصير أو ما سمعت قول الله : « من كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى و أضل سبيلاً » عمي عن فريضة من فرائض الله .



وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِنَقَرِيَّ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذَا
لَاتَّخَذُوكَ خَلِيلًا (٧٣) وَلَوْ لَا أَنْ تَبْتَنَّاكَ لَقَد كَدَدْتَ تَرَكْنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا
قَلِيلًا (٧٤) إِذَا لَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا
نَصِيرًا (٧٥) وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفْرِزُونَكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذَا لَا
يَلْبَثُونَ خِلافَكَ إِلَّا قَلِيلًا (٧٦) سَنَةٌ مِّنْ قَدْرٍ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ
لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا (٧٧) أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ
الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا (٧٨) وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ بِحَمْدِ نَافِلَةٍ لَّكَ
عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا (٧٩) وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِيْ مَدْخَلَ صِدْقٍ
وَأَخْرِجْنِيْ مَخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِيْ مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَّصِيرًا (٨٠) وَقُلْ
جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا (٨١).

﴿ بيان ﴾

تذكر الآيات بعض مكر المشركين بالقرآن و بالنبي ﷺ - بعد ما ذمهم
على تماديهم في إنكار التوحيد والمعاد و احتجت عليهم في ذلك - حيث أرادوا أن
يفتنوا النبي ﷺ عن بعض ما أوحى إليه ليداهنهم فيه بعض المداهنة ، وأرادوا أن
يخرجوه من مكة .

و قد أوعده الله النبي ﷺ أشد الوعيد إن مال إلى الركون إليهم بعض

الميل ، وأوعدهم إن أخرجوا النبي ﷺ بالهلاك .
 وفي الآيات إيضاً النبي ﷺ بالصلوات والاتجاه بربّه في مدخله ومخرجه
 وإعلام ظهور الحق .

قوله تعالى : « وإن كادوا ليفتنوك عن الذي أو حيناً إليك لتفترى علينا
 غيره وإذا لا تتخذوك خليلاً » إن مخففة بدليل اللام في « ليفتنوك » والفنة الازلال
 والصرف ، والخليل من الخلّة بمعنى الصداقة وربما قيل : هو من الخلّة بمعنى
 الحاجة وهو بعيد .

وظاهر السياق أن المراد بالذي أو حيناً إليك القرآن بما يشتمل عليه من
 التوحيد ونفي الشرك والسيره الصالحة وهذا يؤيد ما ورد في بعض أسباب النزول
 أن المشركين سألوا النبي ﷺ أن يكف عن ذكر آلهتهم بسوء ، ويبعد عن نفسه
 عبدهم المؤمنين به والسقاط حتى يجالسوه ويسمعوا منه فنزلت الآيات .
 والمعنى وإن المشركين اقتربوا أن يزولوك ويصرفوك عمّا أو حيناً إليك
 لتتخذ من السيره والعمل ما يخالفه فيكون في ذلك افتراء علينا لا نتسابه بعملك
 إلينا وإذا لا تتخذوك صديقاً .

قوله تعالى : « ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً » التثبيت
 - كما يفيد السياق - هو العصمة الإلهية وجعل جواب لولا قوله : « لقد كدت تركن »
 دون نفس الركون والركون هو الميل أو أدنى الميل كما قيل دليل على أنه صلى
 الله عليه وآله لم يركن ولم يكد ، ويؤكدّه إضافة الركون إليهم دون إجابتهم إلى
 ما سألوه .

والمعنى ولولا أن ثبتناك بعصمتنا دنوت من أن تميل إليهم قليلاً لكننا ثبتناك
 فلم تدن من أدنى الميل إليهم فضلاً من أن تجيبهم إلى ما سألوا فهو ﷺ لم يجيبهم
 إلى ما سألوا ولا مال إليهم شيئاً قليلاً ولا كاد أن يميل .

قوله تعالى : « إذا لأذقناك ضعف الحياة و ضعف الممات ثم لا تجد لك علينا
 نصيراً » سياق الآية توعّد فالمراد بضعف الحياة والممات المضاعف من عذاب

الحياة والممات ، والمعنى لوقارنت أن تميل إليهم بعض الميل لأذقناك الضعف من العذاب الذي نعذب به المجرمين في حياتهم والضعف مما نعذبهم به في مماتهم أي ضعف عذاب الدنيا والآخرة .

و نقل في المجمع عن أبان بن تغلب أن المراد بالضعف العذاب المضاعف ألمه والمعنى لأذقناك عذاب الدنيا و عذاب الآخرة ، و أنشد قول الشاعر :

لمقتل مالك إذ بان مني أبيت الليل في ضعف أليم
أي في عذاب أليم .

و ما في ذيل الآية من قوله : « ثم لا تجدك علينا نصيرا » تشديد في الإيعاد أي إن العذاب واقع حينئذ لا مخلص منه .

قوله تعالى « و إن كادوا ليستفزوا و نك من الأرض ليخرجوك منها و إذا لا يلبثون خلافاك إلا قليلا » الاستفزاز الإزعاج والتحرك بخفة و سهولة ، واللام في « الأرض » للعهد والمراد بها مكة ، والخلاف بمعنى بعد ، والمراد بالقليل اليسير من الزمان .

والمعنى و إن المشركين قاربوا أن يزعجوك من أرض مكة لاخراجك منها ولو كان منهم و خرجت منها لم يمكنوا بعدك فيها إلا قليلا فهم هالكون لا محالة .

وقيل: هؤلاء الذين كادوا يستفزوا و نه هم اليهود أرادوا أن يخرجوه من المدينة و قيل : المراد المشركون واليهود أرادوا جميعا أن يخرجوه من أرض العرب .

ويعبد ذلك أن « السورة مكية والآيات ذات سياق واحد وابتلاء النبي ﷺ باليهود إنما كان بالمدينة بعد الهجرة .

قوله تعالى : « سنة من قدرسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد لسنتنا تحويلا » التحويل نقل الشيء من حال إلى حال ، و قوله : « سنة » أي كسنة من قدرسلنا و هو متعلق بقوله : « لا يلبثون » أي لا يلبثون بعدك إلا قليلا كسنة من قدرسلنا قبلك من رسلنا .

و هذه السنة و هي إهلاك المشركين الذين أخرجوا رسولهم من بلادهم و

طردوه من بينهم سنة لله سبحانه ، و إنما نسبها إلى رسله لأنها مسنونة لأجلهم
بدليل قوله بعد : «ولن تجد لسنةنا تحويلاً» وقد قال تعالى : «وقال الذين كفروا
لرسلهم لمخرجنكم من أرضنا أولنعودن في ملتنا فأوحى إليهم ربهم لنهلكن الظالمين
إبراهيم : ١٣ .

والمعنى و إذا نهلكهم لسنةنا التي سنناها لأجل من قد أرسلنا قبلك من رسلنا
و أجريناها ولست تجد لسنةنا تحويلاً و تبديلاً .

قوله تعالى « أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل و قرآن الفجر إن
قرآن الفجر كان مشهوداً » قال في مجمع البيان : الدلوك الزوال ، و قال المبرد :
دلوك الشمس من لدن زوالها إلى غروبها ، و قيل : هو الغروب و أصله من ذلك
فسمي الزوال دلوكاً لأن الناظر إليها يدلك عينيه لشدة شعاعها ، و سمي الغروب
دلوكاً لأن الناظر يدلك عينيه ليثبتها . انتهى .

و قال فيه : غسق الليل ظهور ظلامه يقال : غسقت القرحة إذا انفجرت فظهر
ما فيها . انتهى و في المفردات : غسق الليل شدة ظلمته . انتهى .

و قد اختلف المفسرون في تفسير صدر الآية ، و المروي عن أئمة أهل البيت
عليهم السلام من طرق الشيعة تفسير دلوك الشمس بزوالها و غسق الليل بمنتصفه ، و
سيجيء الإشارة إلى الروايات في البحث الروائي الآتي إن شاء الله .

و عليه فالآية تشمل من الوقت ما بين زوال الشمس و منتصف الليل ، و الواقع
في هذا المقدار من الوقت من الفرائض اليومية أربع صلاة الظهر و العصر و المغرب
و العشاء الآخرة ، و بانضمام صلاة الصبح المدلول عليها بقوله : « و قرآن الفجر »
النخ إليها تتم الصلوات الخمس اليومية .

و قوله : « و قرآن الفجر » معطوف على الصلاة أي و أقم قرآن الفجر والمراد
به صلاة الصبح لما تشتمل عليه من القراءة ، و قد اتفقت الروايات على أن صلاة
الصبح هي المراد بقرآن الفجر .

و كذا اتفقت الروايات من طرق الفريقين على تفسير قوله ذيلًا : « إن »

قرآن الفجر كان مشهودا « بأنه يشهده ملائكة الليل وملائكة النهار ، و سنشير إلى بعض هذه الروايات عن قريب إن شاء الله .

قوله تعالى : « و من الليل فتهجد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا » التهجد من الهجود وهو النوم في الأصل و معنى التهجد التيقظ والسهر بعد النوم على ما ذكره غير واحد منهم ، والضمير في « به » للقرآن أو للبعث المفهوم من قوله : « و من الليل » والنافلة من النقل وهو الزيادة ، و ربما قيل : إن قوله : « ومن الليل » من قبيل الإغراء نظير قولنا : عليك بالليل ، والفاء في قوله : « فتهجد به » نظير قوله : « فايأتي فارهبون » النحل : ٥١ .

والمعنى واسهر بعض الليل بعد نومك بالقرآن - وهو الصلاة - حال كونها صلاة زائدة لك على الفريضة .

و قوله : « عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا » من الممكن أن يكون المقام مصدرا ميميّا وهو البعث فيكون مفعولا مطلقا ليبعثك من غير لفظه ، والمعنى عسى أن يبعثك ربك بعثا محمودا ، و من الممكن أن يكون اسم مكان و البعث بمعنى الإقامة أو مضمنا معنى الإعطاء و نحوه ، والمعنى عسى أن يقيمك ربك في مقام محمود أو يبعثك معطيا لك مقاما محمودا أو يعطيك باعثا مقاما محمودا .

وقد وصف سبحانه مقامه بأنه محمود وأطلق القول من غير تقييد وهو يفيد أنه مقام يحمده الكل ولا يذني عليه الكل إلا إذا استحسسه الكل و انتفع به الجميع ولذا فسروا المقام المحمود بأنه المقام الذي يحمده عليه جميع الخلائق وهو مقام الشفاعة الكبرى له ﷺ يوم القيامة وقد اتفقت على هذا التفسير الروايات من طرق الفريقين عن النبي ﷺ وأئمة أهل البيت ﷺ .

قوله تعالى : « و قل رب أدخلني مدخل صدق وأخرجني مخرج صدق واجعل لي من لدنك سلطانا نصيرا » المدخل بضم الميم وفتح الخاء مصدر ميمي بمعنى الإدخال و نظيره المخرج بمعنى الإخراج ، والعناية في إضافة الإدخال والإخراج إلى الصدق أن يكون الدخول والخروج في كل أمر منعوتا بالصدق

جاريا على الحقيقة من غير أن يخالف ظاهره باطنه أو يضاد بعض أجزائه بعضا كأن يدعو الإنسان بلسانه إلى الله و هو يريد بقلبه أن يسود الناس أو يخلص في بعض دعوته لله و يشرك في بعضها غيره .

و بالجملة هو أن يرى الصدق في كل مدخل منه و مخرج و يستوعب وجوده فيقول ما يفعل و يفعل ما يقول و لا يقول و لا يفعل إلا ما يراه و يعتقد به ، وهذا مقام الصديقين . ويرجع المعنى إلى نحو قولنا: اللهم "تول" أمري كما تتولى أمر الصديقين . و قوله : « و اجعل لي من لدنك سلطانا نصيرا » أي ساطنة بنصرتي على ما أهم به من الأمور و أشتغل به من الأعمال فلا اُغلب في دعوتي بحجة باطلة ، و لا أفتنن بفطنة أو مكر يمكرني به أعداؤك و لا أضل بنزغ شيطان و وسوسته .

والآية - كما ترى - مطلقة تأمر النبي ﷺ أن يسأل ربه أن يتولى أمره في كل مدخل و مخرج بالصدق و يجعل له سلطانا من عنده ينصره فلا يزيغ في حق ولا يظهر بباطل فلا وجه لما ذكره بعض المفسرين أن المراد بالدخول والخروج دخول المدينة بالهجرة والخروج منها إلى مكة للفتح أو أن المراد بهما دخول القبر بالموت والخروج منه بالبعث .

نعم لما كانت الآية بعد قوله : «وإن كادوا ليفتنونك» «وإن كادوا ليستفزونك» وفي سياقها ، لوحت إلى أمره ﷺ أن يلتجئ إلى ربه في كل أمر يهم به أو يشتغل به من أمور الدعوة ، و في الدخول والخروج في كل مكان يسكنه أو يدخله أو يخرج منه و هو ظاهر .

قوله تعالى : « و قل جاء الحق و زهق الباطل إن الباطل كان زهوقا » قال في المجمع : الزهوق هو الهلاك والبطلان يقال : زهقت نفسه إذا خرجت فكأنها قد خرجت إلى الهلاك . انتهى والمعنى ظاهر .

و في الآية أمره ﷺ بإعلام ظهور الحق وهو لوقوع الآية في سياق ما مر من قوله : « و إن كادوا ليفتنونك » إلى آخر الآيات الثلاث أمر بإيأس المشركين من نفسه و تنبيههم أن يوقنوا أن لا مطمع لهم فيه ﷺ .

و في الآية دلالة على أن الباطل لا دوام له كما قال تعالى في موضع آخر :
«ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار» إبراهيم : ٢٦.

﴿ بحث روائي ﴾

في المجمع في سبب نزول قوله تعالى : « وإن كادوا ليفتنونك عن الذي أوحينا إليك » الآيات أنهم قالوا له : كف عن شتم آلهتنا و تسفيه أحلامنا و اطرده هؤلاء العبيدو السقاط الذين رائحتهم رائحة الصنان حتى نجالسك و نسمع منك فطمع في إسلامهم فنزلت الآية .

أقول : وروى في الدر المنثور عن ابن أبي حاتم عن سعيد بن نعيم ما يقرب منه .
و أما ما روي عن ابن عباس أن أمية بن خلف و أبا جهل بن هشام و رجالا من قريش أتوا رسول الله ﷺ فقالوا : تعال فاستلم آلهتنا و ندخل معك في دينك و كان رسول الله ﷺ يشند عليه فراق قومه و يحب إسلامهم فرق لهم فأنزل الله :
« و إن كادوا ليفتنونك - إلى قوله - نصيراً » فلا يلائم ظاهر الآيات حيث تنفي عن النبي ﷺ أن يقارب الركون فضلا عن الركون .

و كذا ما رواه الطبري و ابن مردويه عن ابن عباس أن ثقيفا قالوا للنبي ﷺ
صلى الله عليه وسلم : أجلمنا سنة حتى يهدى لآلهتنا فإذا قبضنا الذي يهدى للآلهة
أحرزناه ثم أسلمنا و كسرنا الآلهة فهم أن يؤجلهم فنزلت : « و إن كادوا ليفتنونك »
الآية .

و كذا ما في تفسير العياشي عن أبي يعقوب عن أبي عبد الله ﷺ في الآية
قال : لما كان يوم الفتح أخرج رسول الله ﷺ أصناما من المسجد و كان منها صنم
على المروة فطلبت إليه قريش أن يتركه و كان مستحيا ثم أمر بكسره فنزلت هذه
الآية .

و نظيرهما أخبار أخر تقرب منها معنى فهذه روايات لا تلائم ظاهر الكتاب
و حاشا رسول الله ﷺ أن يهيم بمثل هذه البدع والله سبحانه ينفي عنه المقارنة من

الركون والميل اليسير فضلاً أن يهيم بالعمل .

على أن هذه القضايا من الحوادث الواقعة بعد الهجرة و السورة مكية .
و في العيون باسناده عن علي بن محمد بن الجهم عن أبي الحسن الرضا عليه السلام
مما سأله المأمون فقال له : أخبرني عن قول الله : « عفى الله عنك لم أذنت لهم » قال
الرضا عليه السلام : هذا مما نزل بآياتك أعني و اسمعي يا جارة خاطب الله بذلك نبيه
و أراد به أمته ، و كذلك قوله : « لئن أشركت ليحبطن عملك و لتكونن من
الخاسرين » و قوله تعالى : « و لولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً »
قال : صدقت يا بن رسول الله .

و في المجمع عن ابن عباس في قوله تعالى : « إذا لا ذنك » الآية قال : إنه
لما نزلت هذه الآية قال النبي صلى الله عليه وآله : اللهم لا تكني إلى نفسي طرفة عين أبداً .
و في تفسير العياشي عن سعيد بن المسيب عن علي بن الحسين عليهما السلام قال :
قلت له : متى فرضت الصلاة على المسلمين على ما هم اليوم عليه ؟ قال : بالمدينة حين
ظهرت الدعوة و قوي الإسلام فكتب الله على المسلمين الجهاد ، و زاد في الصلاة
رسول الله صلى الله عليه وآله سبع ركعات في الظهر ركعتين ، و في العصر ركعتين ، و في المغرب
ركعة ، و في العشاء ركعتين ، و أقر الفجر على ما فرضت عليه بمكة لتعجيل نزول
ملائكة النهار إلى الأرض و تعجيل عروج ملائكة الليل إلى السماء فكان ملائكة
الليل و ملائكة النهار يشهدون مع رسول الله الفجر فلذلك قال الله : « و قرآن الفجر
إن قرآن الفجر كان مشهوداً » يشهد المسلمون و يشهد ملائكة الليل و النهار .

و في المجمع في قوله تعالى : « أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل و
قرآن الفجر » قال : ففي الآية بيان وجوب الصلوات الخمس و بيان أوقاتها و يؤيد
ذلك ما رواه العياشي بالإسناد عن عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام في هذه
الآية .

قال : إن الله افترض أربع صلوات أول وقتها من زوال الشمس إلى اتصاف
الليل منها صلاتان أول وقتها من عند زوال الشمس إلى غروبها إلا أن هذه قبل

هذه ، ومنها صلاتان أوّل وقتهما من غروب الشمس إلى انتصاف الليل إلا أن هذه قبل هذه .

وفي الدر المنثور أخرج ابن جرير عن ابن مسعود قال : قال رسول الله ﷺ أتاني جبريل لدلوك الشمس حين زالت فصلّى بي الظهر .

وفيه أخرج الحكيم الترمذي في نوادر الأصول و ابن جرير و الطبراني و ابن مردويه عن أبي الدرداء قال : قرء رسول الله ﷺ « إن قرآن الفجر كان مشهوداً » قال : يشهده الله و ملائكة الليل و ملائكة النهار .

أقول : تفسير كون قرآن العجر مشهوداً في روايات الفريقين بشهادة ملائكة الليل و ملائكة النهار يكاد يبلغ حدّ النواتر ، وقد أضيف إلى ذلك في بعضها شهادة الله كما في هذه الرواية ، و في بعضها شهادة المسلمين كما فيما تقدّم .

و في تفسير العياشي عن عبيد بن زرارة قل : سئل أبو عبد الله ﷺ عن المؤمن هل له شفاعة ؟ قال : نعم فقال له رجل من القوم : هل يحتاج المؤمن إلى شفاعة محمد ﷺ ؟ قال : نعم للمؤمنين خطايا و ذنوب و ما من أحد إلا و يحتاج إلى شفاعة محمد ﷺ يومئذ .

قال : و سأله رجل عن قول رسول الله ﷺ : أنا سيّد ولد آدم و لا فخر قال : نعم يأخذ حلقة من باب الجنة فيفتحها فيختر ساجداً فيقول الله : ارفع رأسك اشفع تشفع اطلب تعط فيرفع رأسه ثم يختر ساجداً فيقول الله : ارفع رأسك اشفع تشفع اطلب تعط ثم يرفع رأسه فيشفع يشفع [فيشفع] ظ و يطلب فيعطى .

وفيه عن سماعة بن مهران عن أبي إبراهيم ﷺ في قول الله و عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً قال : يقوم الناس يوم القيامة مقدار أربعين يوماً و تؤمر الشمس فنزلت على رؤس العباد و يلجم العرق و تؤمر الأرض لا تقبل من عرقهم شيئاً فيأتون آدم فيشفعون له فيدلّهم على نوح ، و يدلّهم نوح على إبراهيم ، و يدلّهم إبراهيم على موسى ، و يدلّهم موسى على عيسى ، و يدلّهم عيسى على محمد ﷺ فيقول : عليكم بمحمد خاتم النبيين ، فيقول محمد ﷺ صلى الله عليه و آله : أنا لها .

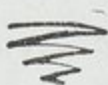
فينطلق حتى يأتي باب الجنة فيدق فيقال له : من هذا ؟ و الله أعلم فيقول
محمد : افتحوا فإذا فتح الباب استقبل ربه فخر ساجداً فلا يرفع رأسه حتى يقال له
تكلّم و سل تعط و اشفع تشفع فيرفع رأسه فيستقبل ربه فيخر ساجداً فيقال له مثلها فيرفع
رأسه حتى أنه ليشفع من قداً حرق بالنار فما أحد من الناس يوم القيامة في جميع
الأمم أوجه من محمد ﷺ ، و هو قول الله تعالى : « عسى أن يبعثك ربك مقاما
محمودا » .

اقول : وقوله : « حتى أنه ليشفع من قداً حرق بالنار » أي بعض من أدخل
النار ، وفي معنى هذه الرواية عدة روايات من طرق أهل السنة عن النبي ﷺ .
وفي الدر المنثور أخرج البخاري و ابن جرير و ابن مردويه عن ابن عمر
قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : إن الشمس لندنو حتى يبلغ العرق نصف
الأذن فبينما هم كذلك استغاثوا بآدم ﷺ فيقول : لست بصاحب ذلك ثم موسى
عليه السلام فيقول مثل ذلك ثم محمد ﷺ فيشفع فيقضي الله بين الخلائق فيمشي
حتى يأخذ بحلقة باب الجنة فيؤمئذ يبعثه الله مقاما .

و فيه أخرج ابن جرير و البيهقي في شعب الإيمان عن أبي هريرة أن
رسول الله ﷺ قال : المقام المحمود الشفاعة .

و فيه أخرج ابن مردويه عن سعد بن أبي وقاص قال : سئل رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن المقام المحمود فقال : هو الشفاعة .

اقول : و الروايات في المضامين السابقة كثيرة .



وَنَزَّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ
 الْآخِسَارَ (٨٢) وَ إِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَ نَا بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ
 الشَّرُّ كَانَ يُوسِئًا (٨٣) قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى
 سَبِيلًا (٨٤) وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ
 الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (٨٥) وَ لئنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَآتِجِدُ لَكَ
 بِهِ عَلِيًّا وَ كَيْلًا (٨٦) الْإِرْحَمَةَ مِنْ رَبِّكَ إِنْ فَضَّلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيرًا (٨٧)
 قُلْ لئنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ
 بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا (٨٨) وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ
 مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا (٨٩) وَ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى
 تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا (٩٠) أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَ عِنَبٍ فَتُفَجِّرَ
 الْأَنْهَارَ خَالِفًا لَهَا تَفْجِيرًا (٩١) أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتِ عَلَيْنَا كَيْفًا أَوْ تَأْتِيَنَا
 بِاللَّهِ وَ الْمَلَائِكَةَ قَبِيلًا (٩٢) أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ
 وَ لئنْ نُؤْمِنَ لِرَبِّكَ حَتَّى تَنْزِلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُوهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا
 بَشَرًا رَسُولًا (٩٣) وَ مَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى إِلَّا أَنْ قَالُوا
 أَبْعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا (٩٤) قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمشُونَ مُطْمَئِنِّينَ

لَنزَلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا (٩٥) قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَ
 بَيْنَكُمْ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا (٩٦) وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَبِهِدِّ الْمُهْتَدِ وَمَنْ
 يَضِلَّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وَجُوهِهِمْ
 عُمِيًّا وَبِكَمَا وَصَمَّا مَاوِيَهُمْ جَهَنَّمَ كَلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا (٩٧) ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ
 بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا وَقَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَنَا لِمُبْعُوثُونَ خَلْقًا
 جَدِيدًا (٩٨) أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ
 يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ فَإِنِّي الظَّالِمُونَ الْكَافِرُونَ (٩٩) قُلْ
 لَوْ أَنَّكُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ
 قَتُورًا (١٠٠) .

﴿ بيان ﴾

رجوع بعد رجوع إلى حديث القرآن و كونه آية للنبوّة و ما يصحبه من
 الرحمة والبركة ، وقد افتتح الكلام فيه بقوله فيما تقدّم : « إنّ هذا القرآن يهدي
 للّتي هي أقوم » ثمّ رجع إليه بقوله : « ولقد صرفنا في هذا القرآن ليدّكروا »
 الخ وقوله « وإذا قرأت القرآن » الخ وقوله : « وما منعنا أن نرسل بالآيات » الخ .
 فبيّن في هذه الآيات أنّ القرآن شفاء ورحمة وعبارة أخرى مصلح لمن صلحت
 نفسه و مخسر للظالمين و أنّه آية معجزة للنبوّة . ثمّ ذكر ما كانوا يقترحونه على
 النبي ﷺ من الآيات و الجواب عنه و ما يلحق بذلك من الكلام .

و في الآيات ذكر سؤالهم عن الروح و الجواب عنه .

قوله تعالى : « و ننزل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلا خساراً » من بيانية تبين الموصول أعني قوله : « ما هو شفاء » الخ أي و ننزل ما هو شفاء و رحمة وهو القرآن .

وعدّ القرآن شفاء و الشفاء إنما يكون عن مرض دليل على أن الملقوب أحوالاً نسبة القرآن إليها نسبة الدواء الشافي إلى المرض ، وهو المستفاد من كلامه سبحانه حيث ذكر أن الدين الحق فطري للإنسان فكما أن للبنية الانسانية التي سوّيت على الخلقة الأصلية قبل أن يلحق بها أحوال منافية و آثار مغايرة للتسوية الأولية استقامة طبيعية تجري عليها في أطوار الحياة كذلك لها بحسب الخلقة الأصلية عقائد حقة في المبدء و المعاد و ما يتفرع عليهما من أصول المعارف ، و أخلاق فاضلة زاكية تلائمها و يترتب عليها من الأحوال و الأعمال ما يناسبها .

فلإنسان صحّة و استقامة روحية معنوية كما أن له صحّة و استقامة جسمية صورية ، وله أمراض و أدواء روحية باختلال أمر الصحة الروحية كما أن له أمراضاً و أدواء جسمية باختلال أمر الصحة الجسمية و لكل داء و لكل مرض شفاء .

و قد ذكر الله سبحانه في أناس من المؤمنين أن في قلوبهم مرضاً و هو غير الكفر و النفاق الصريحين كما يدل عليه قوله : « لكن لم يمتهم المنافقون و الذين في قلوبهم مرض و المرجفون في المدينة لنغرينك بهم » الأحزاب : ٦٠ و قوله : « و ليقول الذين في قلوبهم مرض و الكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلاً » المدثر : ٣١ .

و ليس هذا المسمى مرضاً إلا ما يختل به ثبات القلب و استقامة النفس من أنواع الشكّ و الريب الموجهة لاضطراب الباطن و تزلزل السرّ و الميل إلى الباطل و اتباع الهوى ممّا يجامع إيمان عامّة المؤمنين من أهل أدنى مراتب الإيمان و ممّا هو معدود نقصاً و شركاً بالاضافه إلى مراتب الايمان العالية ، و قد قال تعالى : « و لا يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون » يوسف : ١٠٦ و قال : « فلا وربك

لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت
و يسلموا تسليما « النساء : ٦٥ .

و القرآن الكريم يزيل بحججه القاطعة و براهينه الساطعة أنواع الشكوك
و الشبهات المعترضة في طريق العقائد الحقّة و المعارف الحقيقية و يدفع بمواعظه
الشافية و ما فيه من القصص و العبر و الأمثال و الوعد و الوعيد و الانذار و التبشير
و الأحكام و الشرائع عاهات الأفتدة و آفاتها فالقرآن شفاء للمؤمنين .

وأمّا كونه رحمة للمؤمنين - و الرحمة إفاضة ما يتمّ به النقص و يرتفع به الحاجة -
فلأنّ القرآن ينور القلوب بنور العلم و اليقين بعد ما يزيل عنها ظلمات الجهل و
العمى و الشكّ و الريب ، و يحلّيها بالملكات الفاضلة و الحالات الشريفة الزاكية
بعد ما يغسل عنها أوساخ الهيآت الرديّة و الصفات الخسيسة .

فهو بما أنه شفاء يزيل عنها أنواع الأمراض والأدواء ، و بما أنه رحمة يعيد إليهما
افتقده من الصحة و الاستقامة الأصلية الفطرية فهو بكونه شفاء يطهر المحلّ من
الموانع المضادة للسعادة و يهيئها لقبولها ، و بكونه رحمة يلبسه لباس السعادة و ينعم
عليه بنعمة الاستقامة .

فالقرآن شفاء و رحمة للقلوب المريضة كما أنه هدى و رحمة للنفوس غير الآمنة من
الضلال ، و بذلك يظهر النكته في ترتّب الرحمة على الشفاء في قوله : « ما هو شفاء و
رحمة للمؤمنين » فهو كقوله : « هدى و رحمة لقوم يؤمنون » يوسف : ١١١ و قوله : « و مغفرة
و رحمة » النساء : ٩٦ .

فمعنى قوله : « و نزل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤمنين » و نزل
إليك أمر يشفي أمراض القلوب و يزيلها و يعيد إليها حالة الصحة و الاستقامة فتتمتع
من نعمة السعادة و الكرامة .

و قوله : « ولا يزيد الظالمين إلا خسارا » السياق دالّ على أنّ المراد به بيان
مال القرآن من الأثر في غير المؤمنين قبال ماله من الأثر الجميل في المؤمنين فالمراد
بالظالمين غير المؤمنين وهم الكفار دون المشركين خاصّة كما يظهر من بعض المفسرين

و إنما علّق الحكم بالوصف أعني الظلم ليشعر بالتعليل أي إن القرآن إنما يزيدهم خساراً لمكان ظلمهم بالكفر .

و الخسار هو النقص في رأس المال فللكفار رأس مال بحسب الأصل و هو الدين الفطري تلهم به نفوسهم الساذجة ثم إنهم بكفروهم بالله و آياته خسروا فيه و نقصوا . ثم إن كفرهم بالقرآن و إعراضهم عنه بظلمهم يزيدهم خساراً على خسار و نقصاً على نقص إن كانت عندهم بقية من موهبة الفطرة ، و إلى هذه المكتة يشير سياق النفي و الاستثناء حيث قيل : « ولا يزيد الظالمين إلا خساراً » ولم يقل : و يزيد الظالمين خساراً .

و به يظهر أن محصل معنى الآية أن القرآن يزيد المؤمنين صحة و استقامة على صحتهم و استقامتهم بالإيمان و سعادة على سعادتهم و إن زاد الكافرين شيئاً فإني إنما يزيدهم نقصاً و خساراً .

و للمفسرين في معنى صدر الآية و ذيلها وجوه أخر أغمضنا عنها من أراد الوقوف عليها فليراجع مسفوراتهم .

ومما ذكروه فيها أن المراد بالشفاء في الآية أعم من شفاء الأمراض الروحية من الجهل و الشبهة و الريب و الملكات النفسانية الرذيلة و شفاء الأمراض الجسمية بالتبرك بآياته الكريمة قراءة و كتابة هذا .

ولا بأس به لكن لو صحّ التعميم فليصحّ في الصدر و الذيل جميعاً فإنه كما يستعان به على دفع الأمراض و العاهات بقراءة أو كتابة كذلك يستعان به على دفع الأعداء و رفع ظلم الظالمين و إبطال كيد الكافرين فيزيد بذلك الظالمين خساراً كما يفيد المؤمنون شفاء هذا ، و نسبة زيادة خسارهم إلى القرآن مع أنها مستندة بالحقيقة إلى سوء اختيارهم و شقاء أنفسهم إنما هي بنوع من المجاز .

قوله تعالى : « وإذا أضعفنا على الإنسان أعرض ونآ بجانبه وإذا مسه الشرّ كان يؤسأ » قال في المفردات : العرض خلاف الطول و أصله أن يقال في الأجسام ثم يستعمل في غيرها - إلى أن قال - و أعرض أظهر عرضه أي ناحيته فاذا قيل : أعرض

لي كذا أي بدا عرضه فأمكن تناوله ، و إذا قيل : أعرض عني فمعناه ولى مبدياً عرضه انتهى موضع الحاجة .

و الأي البعد و نآى بجانبه أي اتخذ لنفسه جهة بعيدة منّا ، و مجموع قوله : « أعرض و نآى بجانبه » يمثل حال الإنسان في تباعده و انقطاعه من ربه عند ما ينعم عليه . كمن يحول وجهه عن صاحبه و يتخذ لنفسه موقفاً بعيداً منه ، و ربما ذكر بعض المفسرين أن قوله : « نآى بجانبه » كناية عن الاستكبار والاستعلاء . و قوله : « و إذا مسّه الشرّ كان يؤسا » أي و إذا أصابه الشرّ إصابة خفيفة كالمسّ كان آيساً منقطع الرجاء عن الخير وهو النعمة ، ولم ينسب الشرّ إليه تعالى كما نسب النعمة تنزيهاً له تعالى من أن يسند إليه الشرّ ، و لأنّ وجود الشرّ أمر نسبي لا نفسيّ فما يتحقّق من الشرّ في العالم كالموت و المرض و الفقر و النقص و غير ذلك إنّما هو شرّ بالنسبة إلى مورده ، و أمّا بالنسبة إلى غيره و خاصة النظام العامّ الجاري في الكون فهو من الخير الذي لا مناص عنه في التدبير الكلّيّ فما كان من الخير فهو ممّا تعلّقت به بعينه العناية الإلهيّة و هو مراد بالذات ، و ما كان من الشرّ فهو ممّا تعلّقت به العناية لغيره و هو مقضيّ بالعرض .

فالمعنى إنّما إذا أنعمنا على الإنسان هذا الموجود الواقع في مجرى الأسباب اشتغل بظواهر الأسباب و أخلد إليها فدنسينا فلم يذكرنا ولم يشكرنا ، و إذا ناله شيء يسير من الشرّ فسلب منه الخير و زالت عنه أسبابه و رأى ذلك كان شديداً اليأس من الخير لكونه متعلّقاً بأسبابه و هو يرى بطلان أسبابه و لا يرى لربه في ذلك صنعا . و الآية تصف حال الإنسان العاديّ الواقع في المجتمع الحيويّ الذي يحكم فيه العرف و العادة فهو إذا توالى عليه النعم الإلهيّة من المال و الجاه و البنين و غيرها و وافقته على ذلك الأسباب الظاهريّة اشتغل بها و تعلّق قلبه بها فلم تدع له فراغاً يشتغل فيه بذكر ربه و شكره بما أنعم عليه ، و إذا مسّه الشرّ و سلب عنه بعض النعم الموهوبة أيس من الخير ولم يتسلّ بالرجاء لأنّه لا يرى للخير إلاّ الأسباب الظاهريّة التي لا يجد و قنئذ شيئاً منها في الوجود .

و هذه الحال غير حال الإنسان الفطري غير المشوب ذهنه بالرسوم والآداب ولا الحاكم فيه العرف والعادة إنما بتأييد إلهي يلازمه ويسدده وإنما بعروض اضطرار ينسيه الأسباب الظاهرية فيرجع إلى سذاجة فطرته ويدعو ربه ويسأله كشف ضرة فللإنسان حالان حال فطرية تهديه إلى الرجوع إلى ربه عند مس الضر ونزول الشر وحال عادية تحول فيها الأسباب بينه وبين ربه فتشغله وتصرفه عن الرجوع إليه بالذكور لشكر، والآية تصف حاله الثانية دون الأولى .
و من هنا يظهر أن لامنافة بين هذه الآية والآيات الدالة على أن الإنسان إذا مسه الضر رجع إلى ربه كقوله تعالى فيما تقدم : « وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه » الآية وقوله : « وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائماً » الآية يونس : ١٢ إلى غير ذلك .

و يظهر أيضاً وجه اتصال الآية بما قبلها وأنها متصلة بالآية السابقة من جهة ذيلها أعني قوله : « ولا يزيد الظالمين إلا خساراً » والمحصل أن هذا الخسار غير بعيد منهم فإن من حال الإنسان أن يشغله الأسباب الظاهرية عند نزول النعم الإلهية فينصرف عن ربه ويعرض وينأى بجانبه ، ويأس عند مس الشر .

﴿ بحث فلسفي ﴾

ذكروا أن الشرور داخله في القضاء الإلهي بالعرض ، وقد أوردوا في بيانه

ما يأتي :

نقل عن أفلاطون أن الشر عدم وقد بين ذلك بالأمثلة فإن في القتل بالسيف مثلاً شر أو ليس هو في قدرة الضارب على مباشرة الضرب ولا في شجاعته ولا في قوة عضلات يده فإن ذلك كله كمال له ، ليس من الشر في شيء ، وليس هو في حدة السيف ودقة ذبابه وكونه قطعاً فإن ذلك من كماله وحسنه ، وليس هو في انفعال رقبة المقتول عن الآلة القطاعة فإن من كماله أن يكون كذلك فلا يبقى

للشرّ إلّا زهاق روح المقتول و بطلان حياته و هو عديميّ ، و على هذا سائر الأمثلة فالشرّ عدم .

ثمّ إنّ الشرور النّبي في العالم لمّا كانت مرتبطة بالحوادث الواقعة مكتنفة بها كانت أعداما مضافة لا عدما مطلقا فلها حظّ من الوجود و الوقوع كأ نواع الفقد و النقص و الموت و الفساد الواقعة في الخارج الداخلة في النظام العامّ الكونيّ ، و لذلك كان لها مساس بالقضاء الإلهيّ الحاكم في الكون لكنّها داخلة في القضاء بالعرض لا بالذات .

وذلك أنّ الذي تتصوره من العدم إمّا عدم مطلق وهو العدم النقيض للوجود و إمّا مضاف إلى ملكة و هو عدم كمال الوجود عمّا من شأنه ذلك كالعُمى الذي هو عدم البصر ممّا من شأنه أن يكون بصيرا .

و القسم الأوّل إمّا عدم شيء مأخوذ بالنسبة إلى ماهيّة كعدم زيد مثلا مأخوذا بالنسبة إلى ماهيّة نفسه ، و هذا اعتبار عقليّ ليس من وقوع الشرّ في شيء إذ لا موضوع مشترك بين النقيضين نعم ربّما يقيّد العدم فيقاس إلى الشيء فيكون من الشرّ كعدم زيد بعد وجوده ، و هو راجع في الحقيقة إلى العدم المضاف إلى الملكة الآتي حكمه .

و إمّا عدم شيء مأخوذ بالنسبة إلى شيء آخر كفقدان الماهيّات الإمكانية كمال الوجود الواجبيّ و كفقدان كلّ ماهيّة وجود الماهيّة الأخرى الخاصّ بها مثل فقدان النبات وجود الحيوان و فقدان البقر وجود الفرس ، و هذا النوع من العدم من لوازم الماهيّات وهي اعتباريّة غير مجعولة .

و القسم الثّاني و هو العدم المضاف إلى الملكة فقدان أمر ما شيئا من كمال وجوده الذي من شأنه أن يوجد له و يتّصف به كأ نواع الفساد العارضة للأشياء و النواقص و العيوب و العاهات و الأمراض و الأسقام و الآلام الطارئة عليها ، و هذا القسم من الشرور إنّما يتحقّق في الأمور الماديّة و يستند إلى قصور الاستعدادات

على اختلاف مراتبها لا إلى إفاضة مبدء الوجود فإنّ علّة العدم عدم كما أنّ علّة الوجود وجود .

فالذي تعلّقت به كلمة الإيجاد والإرادة الإلهية وشمله القضاء بالذات في الأمور التي يقارنها شيء من الشرّ إنّما هو القدر الذي تلبّس به من الوجود حسب استعداده و مقدار قابليته وأما العدم الذي يقارنه فليس إلاّ مستندا إلى عدم قابليته و قصور استعداده نعم ينسب إليه الجعل والإفاضة بالعرض لمكان نوع من الاتحاد بينه وبين الوجود الذي يقارنه هذا .

و ببيان آخر الأمور على خمسة أقسام : ما هو خير محض ، و ما خيره أكثر من شرّه ، و ما يتساوى خيره و شرّه ، و ما شرّه أكثر من خيره ، و ما هو شرّ محض ، و لا يوجد شيء من الثلاثة الأخيرة لاستلزامه الترجيح من غير مرجح أو ترجيح المرجوح على الراجح ، و من الواجب بالنظر إلى الحكمة الإلهية المنبعثة عن القدرة والعلم الواجبيين والوجود الذي لا يخالطه بخل أن يفيض ما هو الأصلح في النظام الأتمّ و أن يوجد ما هو خير محض و ما خيره أكثر من شرّه لأنّ في ترك الأول شرّاً محضاً و في ترك الثاني شرّاً كثيراً .

فما يوجد من الشرّ نادر قليل بالنسبة إلى ما يوجد من الخير و إنّما وجد الشرّ القليل بتبع الخير الكثير .

و عن الإمام الرازي أنّه لا محلّ لهذا البحث منهم بناء على ما ذهبوا إليه من كونه تعالى علّة تامّة للعالم و استحالة انفكاك العلّة التامّة عن معلولها فهو موجب في فعله لا مختار ، فعليه أن يوجد ما هو علّة له من خير أو شرّ من غير خيرة في الترجيح . و قد خفي عليه أنّ هذا الوجوب إنّما هو قائم بالمعلول تلقاه من قبل العلّة مثل ما يتلقّى وجوده من قبله ، و من المحال أن يعود ما يفيضه العلّة فيقهر العلّة فيضطرّها على الفعل و يقلبها بتحديدده .

و لقد أنصف صاحب المعاني حيث أشار أوّلاً إلى نظير ما تقدّم من البحث فقال : ولا يخفى أنّ هذا إنّما يتمّ على القول بأنّه تعالى لا يمكن أن تكون إرادته

متساوية النسبة إلى الشيء، ومقابلته بلا داع ومصلحة كما هو مذهب الأشاعرة وإلا فقد يقل: إن الفاعل للكل إذا كان مخارفاً فله أن يختار أيّما شاء من الخيرات والشور ولكن الحكماء وأساطين الإسلام قالوا: إن اختياره تعالى أرفع من هذا النمط، وأمور العالم منوطة بقوانين كليّة، وأفعاله تعالى مربوطة بحكم ومصالح جليّة وخفيّة.

ثم قال: وقول الإمام: «إن الفلاسفة لما قالوا بالإيجاب والجبر في الأفعال فحوضهم في هذا المبحث من جملة الفضول والضلال لأنّ السؤال بلم عن صدورها غير وارد كصدور الإحراق من النار لأنّه يصدر عنها لذاتها».

ناش من التعصّب لأنّ محقّقهم يثبتون الاختيار، وليس صدور الأفعال من الله تعالى عندهم صدور الإحراق من النار، وبعد فرض التسليم بحتمهم عن كيفية وقوع الشرّ في هذا العالم لأجل أنّ الباري، تبارك اسمه خير محض بسيط عندهم ولا يجوزون الشرّ عمّا لاجهة شرّية فيه أصلاً فيلزم عليهم في بادئ النظر ما افترته الثنوية من مبدئين خريّ وشرّيّ فتخلّصوا عن ذلك بذلك المبحث فهو فضل لا فضول. انتهى.

قوله تعالى: «قل كلّ يعمل على شاكلته فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلاً» المشكلة - على ما في المفردات - من الشكل وهو تقييد الدابة، ويسمّى ما يقيّد به شكلاً بكسر الشين، والشاكلة هي السجّية سمّي بها لتقييدها الإنسان أن يجري على ما يناسبها وتقتضيه.

وفي المجمع: الشاكلة الطريقة والمذهب يقال: هذا طريق ذو شواكل أي ينشعب منه طرق جماعة انتهى وكانّ تسميتهما بهما لافيهما من تقييد العابرين والمنتحلين بالتزامهما وعدم التخلف عنهما وقيل: الشاكلة من الشكل بفتح الشين بمعنى المثل وقيل: إنّها من الشكل بكسر الشين بمعنى الهيئة.

وكيف كان فالآية الكريمة ترتّب عمل الإنسان على شاكلته بمعنى أن العمل يناسبها ويوافقها، فهي بالنسبة إلى العمل كالروح السارية في البدن الذي يمثّل

بأعضائه وأعماله هيآت الروح المعنويّة وقد تحقّق بالتجارب و البحث العلميّ أن بين الملكات و الأحوال النفسانيّة و بين الأعمال رابطة خاصّة فليس يتساوى عمل الشجاع الباسل و الجبان إذا حضرا موقفا هائلا ، ولا عمل الجواد الكريم و البخيل اللئيم في موارد الانفاق و هكذا ، وأن بين الصفات النفسانيّة و نوع تركيب البنية الانسانيّة رابطة خاصّة فمن الأمزجة ما يسرع إليه الغضب و حب الانتقام بالطبع و منها ما تغلى و تفور فيه شهوة الطعام أو المكاح أو غير ذلك بحيث تتوق نفسه بأدنى سبب يدعوه و يحركه ، و منها غير ذلك فيختلف انعقاد الملكات بحسب ما يناسب المورد سرعة و بطءا .

و مع ذلك كلّه فليس يخرج دعوة المزاج المناسب لملكة من الملكات أو عمل من الأعمال من حدّ الافتضاء إلى حدّ العليّة التامّة بحيث يخرج الفعل المخالف لمقتضى الطبع عن الإمكان إلى الاستحالة و يبطل الاختيار فالفعل باق على اختياريّته و إن كان في بعض الموارد صعبا غاية الصعوبة .

و كلامه سبحانه يؤيد ما تقدّم على ما يعطيه التدبّر فهو سبحانه القائل : « و البلد الطيب يب يخرج نباته بإذن ربه و الذي خبث لا يخرج إلا نكدا » الأعراف : ٥٨ و انضمام الآية إلى الآيات الدالّة على عموم الدعوة كقوله : « لا نذر كم به و من بلغ » الأنعام : ١٩ يفيد أن تأثير البنى الانسانيّة في الصفات و الأعمال على نحو الاقتضاء دون العليّة التامّة كما هو ظاهر .

كيف و هو تعالى يعدّ الدين فطريّا تهتف به الخلقة التي لا تبديل لها ولا تغيير قال : « فأفم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم » الروم : ٣٠ و قال : « ثمّ السبيل يسره » عبس : ٢٠ و لا تتجمع دعوة الفطرة إلى الدين الحقّ و السنّة المعتدلة دعوة الخلقة إلى الشرّ و الفساد و الانحراف عن الاعتدال بنحو العليّة التامّة .

و قول القائل : إن السعادة و الشقاوة ذاتيتان لا تتخلّفان عن ملزومهما كزوجيّة الأربعة و فرديّة الثلاثة أو مقضيتان بقضاء أزليّ لازم ، و أن الدعوة

لا تمام الحجّة لا لا يمكن التغيير و رجاء التحوّل من حال إلى حال فلا أمر مفروغ عنه قال تعالى : « ليهلك من هلك عن بينة و يحيى من حيّ عن بينة » .
مدفوع بأنّ صحّة إقامة الحجّة بعينها حجّة على عدم كون سعادة السعيد و شقاوة الشقيّ لازمة ضرورية فإنّ السعادة و الشقاوة لو كانا من لوازم الذات لم تحتاجا في لحوقهما إلى حجّة إذ لا حجّة في الذاتيات فتلغو الحجّة ، و كذا لو كانا لازمتين للذوات بقضاء لارم أرلي لا لاقتضاء ذاتي من الذوات كانت الحجّة للناس على الله سبحانه فتلغو الحجّة منه . على فصحة إقامة الحجّة من قبله سبحانه تكشف عن عدم ضرورة شيء من السعادة و الشقاوة بالنظر إلى ذات الإنسان مع قطع النظر عن أعماله الحسنة و السيئة و اعتقاداته الحقّة و الباطلة .

على أنّ توّسل الإنسان بالفطرة إلى مقاصد الحياة بمثل التعليم و التربية و الإنذار و التبشير و الوعد و الوعيد و الأمر و النهي و غير ذلك أوضح دليل على أنّ الإنسان في نفسه على ملتقى خطين و منشعب طريقين : السعادة و الشقاوة و في إمكانه أن يختار أيّامنهما شاء و أن يسلك أيّامنهما أراد و لكلّ سعي جزاء يناسبه قول تعالى : « وأنّ ليس للإنسان إلا ما سعى و أنّ سعيه سوف يرى ثمّ يجزاه الجزاء الأوفى » النجم : ٤١ .

فهذا نوع من الارتباط مستقرّ بين الأعمال و الملكات و بين الذوات ، و هناك نوع آخر من الارتباط مستقرّ بين الأعمال و الملكات و بين الأوضاع و الأحوال و العوامل الخارجة عن الذات الإنسانية المستقرّة في ظرف الحياة و جوّ العيش كالأداب و السنن و الرسوم و العادات التقليدية فإنّها تدعو الإنسان إلى ما يوافقها و تزجره عن مخالفتها و لا تلبث دون أن تصوّره صورة جديدة ثانية تنطبق أعماله على الأوضاع و الأحوال المحيطة به المجتمع المؤتلفة في ظرف حياته .

و هذه الرابطة على نحو الاقتضاء غالباً غير أنّها ربّما يستقرّ استقراراً لا مطمع في زوالها من جهة رسوخ الملكات الرذيلة أو الفاضلة في نفس الإنسان ، و في كلامه تعالى ما يشير إلى ذلك كقوله : « إنّ الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم

لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة « البقرة : ٧ إلى غير ذلك .

ولا يضّر ذلك صحّة إقامة الحجّة عليهم بالدعوة والإذار والتبشير لأنّ امتناع تأثير الدعوة فيهم مستند إلى سوء اختيارهم والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار .

فقد تبين بما قدّمناه على طوله أنّ للإنسان شاكلة بعد شاكلة فشاكلة يهيئونها نوع خلقته وخصوصيّة تركيب بنيته ، وهي شخصيّة خلقية متحصّلة من تفاعل جوارحه البدنيّة بعضها مع بعض كالمراج الذي هو كميّة متوسطة حاصلّة من تفاعل الكيفيات المتضادة بعضها في بعض .

وشاكلة أخرى ثانية وهي شخصيّة خلقية متحصّلة من وحوه تأثير العوامل الخارجية في النفس الإنسانية على ما فيها من الشاكلة الأولى إن كانت .

والإنسان على أيّ شاكلة متحصّلة وعلى أيّ نعت نفسانيّ وفعليّة داخلية روحية كان فإنّ عمله يجري عليها وأفعاله تمثلها وتحكيها كما أنّ المنكبر المختال يلوح حاله في تكلمه وسكوته وقيامه وعوده وحر كنهه وسكونه ، والذليل المسكين ظاهر الدلّة والمسكّة في جميع أعماله وكذا الشجاع والجبان والسخيّ والبخيل والصبور الوقور والعجول وهكذا : وكيف لا والفعل يمثل فاعله والظاهر عنوان الباطن والصورة دليل المعنى .

و كلامه سبحانه يصدّق ذلك ويبني عليه حججه في موارد كثيرة كقوله تعالى : « وما يستوي الأعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظلّ ولا الحرور وما يستوي الأحياء ولا الأموات » فاطر : ٢٢ وقوله : « الخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات » النور : ٢٦ إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة . وقوله تعالى : « كلّ يعمل على شاكلته » محكم في معناه على أيّ معنى حملنا الشاكلة غير أنّ اتّصال الآية بقوله : « و نزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلّا خساراً » و وقوعها في سياق أنّ الله سبحانه يربح

المؤمنين ويشفيهم بالقرآن الكريم والدعوة الحقّة ويخسر به الظالمين لظلمهم يقرب كون المراد بالشاكلة الشاكلة بالمعنى الثاني وهي الشخصية الخلقية الحاصلة للإنسان من مجموع غرائزه والعوامل الخارجية الفاعلة فيه .

كأنّه تعالى لما ذكر استفادة المؤمنين من كلامه الشفاء والرحمة وحرمان الظالمين من ذلك وزيادتهم في خسارهم اعترضه معترض في هذه التفرقة وأنّه لو سوى بين الفريقين في الشفاء والرحمة كان ذلك أوفى لغرض الرسالة وأنفع لحال الدعوة فأمر رسوله ﷺ أن يجيبهم في ذلك .

فقال : قل " كلّ يعمل على شاكلته أي إن أعمالكم تصدر على طبق ما عندكم من الشاكلة والفعلية الموجدة فمن كانت عنده شاكلة عادلة سهل اهتدائه إلى كلمة الحق والعمل الصالح وانتفع بالدعوة الحقّة ، ومن كانت عنده شاكلة ظالمة صعب عليه التلبس بالقول الحق والعمل الصالح ولم يزد من استماع الدعوة الحقّة إلا خساراً ، والله الذي هوربكم العليم بسرائركم المدبر لأمركم أعلم بمن عنده شاكلة عادلة وهو أهدى سبيلاً وأقرب إلى الانتفاع بكلمة الحق ، والذي علمه وأخبره أن المؤمنين أهدى سبيلاً فيختص بهم الشفاء والرحمة بالقرآن الذي ينزله ، ولا يبقى للكافرين أهل الظلم إلا مزيد الخسار إلا أن ينتزعوا عن ظلمهم فينتفعوا به .

و من هنا يظهر النكتة في التعبير بصيغة التفضيل في قوله : « أهدى سبيلاً » و ذلك لما تقدّم أن الشاكلة غير ملزمة في الدعوة إلى ما يلائمها فالشاكلة الظالمة وإن كانت مضلّة داعية إلى العمل الطالح غير أنّها لا تحتم الضلال ففيها أثر من الهدي وإن كان ضعيفاً ، والشاكلة العادلة أهدى منها فافهم .

و ذكر الإمام الرازي في تفسيره ما ملخصه : أن الآية تدل على كون النفوس الناطقة الانسانية مختلفه بالماهية وذلك أنه تعالى بيّن في الآية المتقدمة أن القرآن بالنسبة إلى بعض النفوس يفيد الشفاء والرحمة وبالنسبة إلى بعض آخر يفيد الخسار والخزي ثم أتبعه بقوله : « قل كلّ يعمل على شاكلته » ومعناه أن اللائق بتلك النفوس الطاهرة أن يظهر فيها من القرآن آثار الذكاء والكمال ، و

بتلك النفوس الكدرة أن يظهر فيها منه آثار الخزي والضلال كما أن الشمس تعقد الملح وتلين الدهن وتبيض ثوب القصار ، يسود وجهه .
و هذا إنما يتم إذا كانت الأرواح والنفوس مختلفة بماهياتها فبعضها مشرقة صافية يظهر فيها من القرآن نور على نور ، وبعضها كدرة ظلمانية يظهر فيها منه ضلال على ضلال و نكال على نكال . انتهى .

و فيه أنه لو أقام الحجّة على اختلاف ماهيات النفوس بعد رسوخ ملكاتها وتصوّرها بصورها لكان له وجه ، وأمّا النفوس الساذجة قبل رسوخ الملكات فلا تختلف بالآثار احتلافاً ضرورياً حتّى تجري فيها الحجّة ، وقد عرفت أن الآية إنما تتعرض لحال الإنسان بعد حصول شاكلته و شخصيته الخلقية الحاصلة من مجموع غرائزه والعوامل الخارجية الفاعلة فيه الداعية إلى نوع من العمل دعوة على نحو الاقتضاء فتبصر .

﴿ بحث فلسفي ﴾

ذكر الحكماء أن بين الفعل وفاعله ويعنون به المعلوم وعلته الفاعلة سنجية وجودية و رابطة ذاتية يصير بها وجود الفعل كأنه مرتبة نازلة من وجود فاعله و وجود الفاعل كأنه مرتبة عالية من وجود فعله بل الأمر على ذلك بناء على أصالة الوجود و تشكيكه .

و بيّنوا ذلك بأنّه لو لم يكن بين الفعل المعلوم وعلته الفاعلة له مناسبة ذاتية و خصوصية واقعية بها يختص أحدهما بالآخر كانت نسبة الفاعل إلى فعله كنسبته إلى غيره كما كانت نسبة الفعل إلى فاعله كنسبته إلى غيره فلم يكن لاستناد صدور فعل إلى فاعله معنى ، ونظير البرهان يجري في المعلوم بالنسبة إلى سائر العلل و يثبت الرابطة بينه وبينها غير أن العلة الفاعلة لما كانت هي المقتضية لوجود المعلوم و معطي الشيء، غير فاقده كانت العلة الفاعلة واجدة لكمال وجود المعلوم والمعلوم ممثلاً لوجودها في مرتبة نازلة .

و قد بين ذلك صدر المتألمين بوجه أدقّ و أطف و هو أن المعلول مفتقر في وجوده إلى العلة الفاعلة متعلق الذات بها ، وليس من الجائز أن يتأخر هذا الفقر والتعلق عن مرتبة ذاته و يكون هناك ذات ثم فقر و تعلق و إلا استعنى بحسب ذاته عن العلة و استقل بنفسه عنها فلم يكن معلولا هف فذاته عين الفقر و التعلق فليس له من الوجود إلا الرباط غير المستقلّ و ما يترا آى فيه من استقلال الوجود المفروض معه أو لا إنّما هو استقلال علته فوجود المعلول بحاكي وجود علته ويمثله في مرتبته النبي له من الوجود .

✽ (تعقيب البحث السابق من جهة القرآن) ✽

الندبّر في الآيات القرآنية لا يدع ريبا في أن القرآن الكريم يعدّ الأشياء على اختلاف وجوها و تشتت أنواعها آيات له تعالى دالة على أسمائه و صفاته فما من شيء إلا و هو آية في وجوده و في أيّ جهة مفروضة في وجوده له تعالى مشيرة إلى ساحة عظمته و كبريائه ، و الآية وهي العلامة الدالة من حيث إنّها آية وجودها مرآتي فإنّ في ذي الآية الذي هو مدلولها غير مستقلة دونه إذ لو استقلت في وجوده أو في جهة من جهات وجوده لم تكن من تلك الجهة مشيرة إليه دالة عليه آية له هف . فالأشياء بما هي مخلوقة له تعالى أفعاله ، وهي تحاكي بوجودها و صفات وجودها وجوده سبحانه و كرائم صفاته وهو المراد بمسانخة الفعل لفاعله لأنّ الفعل واجد لهوية الفاعل مماثل لحقيقة ذاته فإنّ الضرورة تدفعه .

قوله تعالى : « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » الروح على ما يعرف في اللغة هو مبدء الحياة الذي به يقوى الحيوان على الإحساس والحركة الإرادية و لفظه يذكّر و يؤنث ، و ربّما يتجوز فيطلق على الأمور التي يظهر بها آثار حسنة مطلوبة كما يعدّ العلم حياة للنفوس قال تعالى : « أو من كان ميتا فأحييناه » الأنعام : ١٢٢ أي بالهداية إلى الإيمان وعلى هذا المعنى حمل جماعة مثل قوله : « ينزل الملائكة بالروح من أمره » النحل : ٢ أي بالوحي وقوله : « وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا » الشورى : ٥٢ أي القرآن

الذي هو وحي فذكروا أنه تعالى سمى الوحي أو القرآن روحاً لأن به حياة النفوس الميِّتة كما أن الروح المعروف به حياة الأجساد الميِّتة .

و كيف كان فقد تكرر في كلامه تعالى ذكر الروح في آيات كثيرة مكّية و مدنيّة ، ولم يرد في جميعها المعنى الذي نجده في الحيوان وهو مبدء الحياة الذي يتفرّع عليه الإحساس والحركة الإرادية كما في قوله : « يوم يقوم الروح والملائكة صفاً » النبأ : ٢٨ ، وقوله : « تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر » القدر : ٤ ولا ريب أن المراد به في الآية غير الروح الحيواني وغير الملائكة وقد تقدّم الحديث عن عليّ عليه السلام أنه احتج بقوله تعالى : « ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده » النحل : ٢ على أن الروح غير الملائكة ، وقد وصفه تارة بالقدس و تارة بالأمانة كما سيأتي لطهارته عن الخيانة و سائر القذارات الملعونة والعيوب والعاهات التي لا تخلو عنها الأرواح الإنسيّة .

وهو وإن كان غير الملائكة غير أنه يصاحبهم في الوحي و التبليغ كما يظهر من قوله : « ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده » الآية فقد قال تعالى : « من كان عدواً لجبريل فإنه نزله على قلبك بإذن الله » البقرة : ٩٧ فنسب تنزيل القرآن على قلبه صلى الله عليه وآله إلى جبريل ثم قال : « نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين » الشعراء : ١٩٤ و قال : « قل نزل به روح القدس من ربك » النحل : ١٠٢ فوضع الروح وهو غير الملائكة بوجه مكان جبريل وهو من الملائكة فجبريل ينزل بالروح و الروح يحمل هذا القرآن المقروء والمتلو .

و بذلك تنحل العقدة في قوله تعالى : « و كذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا » الشورى : ٥٢ و يظهر أن المراد من وحي الروح في الآية هو إنزال روح القدس إليه صلى الله عليه وآله و إنزاله إليه هو وحي القرآن إليه لكونه يحمله على ما تبين فلا هو واجب لما ذكره بعضهم على ما نقلناه آنفاً أن المراد بالروح في الآية هو القرآن . و أمّا نسبة الوحي وهو الكلام الخفي إلى الروح بهذا المعنى و هو من

الموجودات العينية والأعيان الخارجية فلا ضير فيه فإن هذه الموجودات الطاهرة كما أنها موجودات مقدسة من خلقه تعالى كذلك هي كلمات منه تعالى كما قال في عيسى بن مريم عليه السلام : « وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه » النساء : ١٧١ . فعدّ الروح كلمة دالة على المراد فمن الجائز أن يعدّ الروح وحياً كما عدّ كلمة وإنما سمّاه كلمة منه لأنه إنما كان عن كلمة الإيجاد من غير أن يتوسّط فيه السبب العادي في كينونة الماس بدليل قوله : « إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون » آل عمران : ٥٩ .

وقد زاد سبحانه في إيضاح حقيقة الروح حيث قال : « قل الروح من أمر ربي » وظاهر « من » أنها لتبيين الجنس كما في نظائرها من الآيات « يلقي الروح من أمره » المؤمن : ١٥ « ينزل الملائكة بالروح من أمره » « أوحينا إليك روحاً من أمرنا » « تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر » فالروح من سنخ الأمر .

ثم عرف أمره في قوله : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء . » يس : ٨٤ فبيّن أولاً أن أمره هو قوله للشيء : « كن » وهو كلمة الإيجاد التي هي الإيجاد والإيجاد هو وجود الشيء ، لكن لا من كل جهة بل من جهة استناده إليه تعالى وقيامه به فقوله فعلة .

ومن الدليل على أن وجود الأشياء قول له تعالى من جهة نسبتها إليه مع إلغاء الأسباب الوجودية الأخر قوله تعالى : « وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر » القمر : ٥٠ حيث شبه أمره بعد عدّه واحدة بلمح بالبصر وهذا النوع من التشبيه لتفي التدريج ، وبه يعلم أن في الأشياء المكوّنة تدريجاً الحاصلة بتوسّط الأسباب الكونية المنطبقة على الزمان والمكان جهة معرفة عن التدريج خارجة عن حيطه الزمان والمكان هي من تلك الجهة أمره وقوله وكلمته ، وأمّا الجهة التي هي بها تدريجية مرتبطة بالأسباب الكونية منطبقة على الزمان والمكان فهي بها من الخلق قال تعالى : « ألا له الخلق والأمر » الأعراف : ٥٤ فالأمر هو وجود الشيء من

جهة استناده إليه تعالى وحده والخلق هو ذلك من جهة استناده إليه مع توسط الأسباب الكونية فيه .

و يستفاد ذلك أيضاً من قوله : « إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون » الآية حيث ذكر أو لا خلق آدم و ذكر تعلقه بالتراب و هو من الأسباب ثم ذكر وجوده ولم يعلقه بشيء ، إلا بقوله : « كن » فافهم ذلك و نظيره قوله : « ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة - إلى أن قال - ثم أنشأناه خلقاً آخر » المؤمنون : ١٤ فعدّ إيجاده المنسوب إلى نفسه من غير تخلل الأسباب الكونية إنشاء خلق آخر .

فظهر بذلك كلاً أن الأمر هو كلمة الإيجاد السماوية و فعله تعالى المختص به الذي لا يتوسط فيه الأسباب ، ولا يتقدّر بزمان أو مكان و غير ذلك .

ثم بيّن ثانياً أن أمره في كل شيء هو ملكوت ذلك الشيء ، و الملكوت أبلغ من الملك - فلكل شيء ملكوت كما أن له أمراً قال تعالى : « أو لم ينظروا في ملكوت السماوات و الأرض » الأعراف : ١٨٥ و قال : « كذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات و الأرض » الانعام : ٧٥ ، و قال : « تنزل الملائكة و الروح فيها بإذن ربهم من كل أمر » الآية القدر : ٤ .

فقد بان بما مرّ أن الأمر هو كلمة الإيجاد و هو فعله تعالى الخاص به الذي لا يتوسط فيه الأسباب الكونية بتأثيراتها التدريجية و هو الوجود الأرفع من نشأة المادة و ظرف الزمان ، و أن الروح بحسب وجوده من سنخ الأمر من الملكوت .

وقد وصف تعالى أمر الروح في كلامه وصفاً مختلفاً فأفرده بالذكر في مثل قوله : « يوم يقوم الروح و الملائكة صفواً » البأ : ٣٨ ، و قوله : « تعرج الملائكة و الروح إليه » الآية المعارج : ٤ .

و يظهر من كلامه أن منه ما هو مع الملائكة كقوله في الآيات المنقولة آنفاً : « من كان عدواً لجبريل فإنه نزله على قلبك » نزل به الروح الأمين على قلبك »

« قل نزل به روح القدس » و قوله : « فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا »
 مريم : ١٧ .

و منه ما هو منفوخ في الإنسان عامّة قال تعالى : « ثمّ سوّاه و نفخ فيه من
 روحه » الم السجدة : ٩ و قال : « فإذا سوّيته و نفخت فيه من روحي » الحجر :
 ٢٩ ص : ٧٢ .

و منه ما هو مع المؤمنين كما يدلّ عليه قوله تعالى : « أولئك كتب في قلوبهم
 الإيمان و أيّدهم بروح منه » المجادلة : ٢٢ و يشعر به بل يدلّ عليه أيضاً قوله :
 « أو من كان ميّنا فأحييناه و جعلنا له نورا يمشي به في الناس » الأنعام : ١٢٢ فإنّ
 المذكور في الآية حياة جديدة و الحياة فرع الروح .

و منه ما نزل إلى الأنبياء عليهم السلام كما يدلّ عليه قوله : « ينزل الملائكة
 بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا » الآية النحل : ٢ و قوله :
 « و آتينا عيسى بن مريم البينات و أيّدناه بروح القدس » البقرة : ٨٧ و قوله :
 « و كذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا » الشورى : ٥٢ إلى غير ذلك .

و من الروح ما تشعر به الآيات التي تذكر أنّ في غير الإنسان من الحيوان
 حياة و أنّ في النبات حياة ، و الحياة متفرّعة على الروح ظاهرا .

فقد تبين بما قدّمناه على طوله معنى قوله تعالى : « يسألونك عن الروح قل
 الروح من أمر ربّي » وأنّ السؤال إنّما هو عن حقيقة مطلق الروح الوارد في كلامه
 سبحانه ، وأنّ الجواب مشتمل على بيان حقيقة الروح و أنّه من سنخ الأمر بالمعنى
 الذي تقدّم ، و أمّا قوله : « و ما أوّيتهم من العلم إلا قليلا » أي ما عندكم من العلم
 بالروح الذي آتاكم الله ذلك قليل من كثير فإنّ له موقعا من الوجود و خواصّ
 و آثارا في الكون عجيبة بدیعة أتم عنها في حجاب .

و للمفسّرين في المراد من الروح المسؤل عنه و المجاب عنه أقوال :
 فقال بعضهم : إنّ المراد بالروح المسؤل عنه هو الروح الذي يذكره الله في
 قوله : « يوم يقوم الروح و الملائكة صفّيا » و قوله : « تعرج الملائكة و الروح إليه »

الآية ، ولا دليل لهم على ذلك .

و قال بعضهم : إن المراد به جبريل فإن الله سمّاه روحا في قوله : «نزل به الروح الأمين على قلبك» وفيه أن مجرد تسميته روحا في بعض كلامه لا يستلزم كونه هو المراد بعينه أينما ذكر على أن لهذه التسمية معنى خاصا أو ما لنا إليه في سابق الكلام ، و لو لا ذلك لكان عيسى و جبريل واحدا لأن الله سمى كلا منهما روحا .

وقال بعضهم : إن المراد به القرآن لأن الله سمّاه روحا في قوله : « وكذا وكذا » و حينئذ أوحينا إليك روحا من أمرنا الآية فيكون محصل السؤال والجواب أنهم يسألونك عن القرآن أهو من الله أو من عندك ؟ فأجيبهم أنه من أمر ربي لا يقدر على الإتيان بمثله غيره فهو آية معجزة دالة على صحة رسالتي و ما أوتيتم من العلم به إلا قليلا من غير أن تحيطوا به فتقدروا على الإتيان بمثله قالوا : و الآية التالية : « ولو شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك » يؤيد هذا المعنى .

و فيه أن تسميته في بعض كلامه روحا لا تستلزم كونه هو المراد كلما أطلق كما تقدم آنفا . على أنك قد عرفت ما في دعوى هذه التسمية . على أن الآية التالية لا تتعين تأييدا لهذا الوجه بل تلائم بعض الوجوه الأخر أيضاً .

و قال بعضهم : إن المراد به الروح الإنساني فهو المتبادر من إطلاقه وقوله : « قل الروح من أمر ربي » ترك للبيان ونهي عن التوغل في فهم حقيقة الروح فإنه من أمر الله الذي استأثر بعلمه ولم يطلع على حقيقته أحدا ثم اختلفوا في حقيقته بين قائل بأنه جسم هوائي متردد في مخارق البدن ، و قائل بأنه جسم هوائي في هيئة البدن حال فيه و خروجه موته ، و قائل بأنه أجزاء أصلية في القلب ، و قائل بأنه عرض في البدن ، و قائل بأنه نفس البدن إلى غير ذلك .

وفيه أن التبادر في كلامه تعالى ممنوع ، والتدبر في الآيات المنعوضة لأمر الروح كما قدمناه يدفع جميع ما ذكروه .

و قال بعضهم : إن المراد به مطلق الروح الواقع في كلامه والسؤال إنما

هو عن كونه قديماً أو محدثاً فأجيب بأنه يحدث من أمره و فعله تعالى ، و فعله محدث لا قديم .

و فيه أن تعميم الروح لجميع ما وقع منه في كلامه تعالى وإن كان في محله لكن إرجاع السؤال إلى حدوث الروح و قدمه و توجيه الجواب بما يناسبه دعوى لا دليل عليها من جهة اللفظ .

ثم إن لهم اختلافاً في معنى قوله : « الروح من أمر ربي » أهو جواب مثبت أو ترك للجواب و صرف عن السؤال على قولين ، والوجه المتقدم في معنى الروح مختلفة في المناسبة مع هذين القولين فالمتعين في بعضها القول الأول و في بعضها الثاني ، و قد أشرنا إلى ذلك في ضمن الأقوال .

ثم إن لهم اختلافاً آخر في المخاطبين بقوله : « و ما أو تيتم من العلم إلا قليلاً » أهو اليهود أو قريش لو كانوا هم السائلين بتعليم من اليهود أو هم النبي ﷺ و غير النبي من الناس ؟ والأنسب بالسياق أن يكون الخطاب متوجهاً إلى السائلين والكلام من تمام قول النبي ﷺ ، وأن السائلين هم اليهود لأنهم كانوا معروفين يومئذ بالعلم و في الكلام إثبات علم ما لهم دون قريش و كفار العرب و قد عبر تعالى عنهم في بعض كلامه ^(١) بالذين لا يعلمون .

قوله تعالى : « و لئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك ثم لا تجد لك به علينا و كيلاً » الكلام متصل بما قبله فإن الآية السابقة وإن كانت متعريضة لأمراً مطلق الروح و هو ذو مراتب مختلفة إلا أن الذي ينطبق عليه منه بحسب سياق الآيات السابقة المسوقة في أمر القرآن هو الروح السهـ اوي النازل على النبي ﷺ الملقى إليه القرآن .

فالعلمي - والله أعلم - الروح النازل عليك الملقى بالقرآن إليك من أمرنا غير خارج من قدرتنا ، و أقسم لئن شئنا لنذهبن بهذا الروح الذي هو كلمتنا الملقاة

(١) سورة البقرة الآية ١١٨ .

إليك ثم لا تجد أحداً يكون وكيلاً به لك علينا يدافع عنك و يطالبنا به و يجبرنا على رد ما أذهبنا به .

و بذلك يظهر أو لا أن المراد بالذي أوحينا إليك الروح الإلهي الذي هي كلمة ملقاة من الله إلى النبي ﷺ على حد قوله : « و كذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا » الشورى : ٥٤ .

وثانياً أن المراد بالوكيل الوكيل للمطالبة و الرد لما أذهب الله دون الوكيل في حفظ القرآن و تلاوته على ما فسره بعض المفسرين و هو مبني على تفسير قوله : « الذي أوحينا إليك » بالقرآن دون الروح النازل به كما قدمنا .

قوله تعالى : « إلا رحمة من ربك إن فضله كان عليك كبيراً » استثناء من محذوف يدل عليه السياق ، و التقدير فما اختصت بما اختصت به و لا أعطيت ما أعطيت من نزول الروح و ملازمته إيتاك إلا رحمة من ربك ، ثم علله بقوله : « إن فضله كان عليك كبيراً » و هو وارد مورد الامتنان .

قوله تعالى : « قل لئن اجتمعت الإنس و الجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » الظهير هو المعين مأخوذ من الظهر كالرئيس من الرأس ، و قوله : « بمثله » من وضع الظاهر موضع المضمرة و ضميره عائد إلى القرآن .

و في الآية تحد ظاهر ، و هي ظاهرة في أن التحدي بجميع ما للقرآن من صفات الكمال الراجعة إلى لفظه و معناه لا بفصاحته و بلاغته وحدها فإن انضمام غير أهل اللسان إليهم لا يتفح في معارضة البلاغة شيئاً وقد اعتمدت الآية باجتماع الثقلين و إعانة بعضهم لبعض .

على أن الآية ظاهرة في دوام التحدي و قد انقضت العرب العرباء أعلام الفصاحة و البلاغة اليوم فلا أثر منهم ، و القرآن باق على إعجازه متحد بنفسه كما كان .

قوله تعالى : « و لقد صرفنا للناس في هذا القرآن من كل مثل فأبى أكثر

الناس إلا كفوراً» تصريف الأمثال ردّها و تكرارها و تحويلها من بيان إلى بيان و من أسلوب إلى أسلوب ، و المثل هو وصف المقصود بما يمثله و يقرّ به من ذهن السامع ، و « من » في قوله : « من كلّ مثل » لا ابتداء الغاية ، و المراد من كلّ مثل يوضح لهم سبيل الحقّ و يمهّد لهم طريق الإيمان و الشكر بقرينة قوله : « فأبى أكثر الناس إلا كفوراً » و الكلام مسوق للتوبيخ و الملامة .

و في قوله : « أكثر الناس » وضع الظاهر موضع المضمّر و الأصل أكثرهم و لعلّ الوجه فيه الإشارة إلى أنّ ذلك مقتضى كونهم ناسا كما مرّ في قوله : « و كان الإنسان كفوراً » أسرى : ٦٧ .

و المعنى و أقسم لقد كررنا للناس في هذا القرآن من كلّ مثل يوضح لهم الحقّ و يدعوهم إلى الإيمان بنا و الشكر لنعمنا فأبى أكثر الناس إلا أن يكفروا ولا يشكروا .

قوله تعالى : « و قالوا لن نؤمن لك حتىّ تفجر لنا من الأرض ينبوعا - إلى قوله - كتاباً نقرؤه » الفجر الفتح و الشقّ و كذلك التفجير إلا أنّه يفيد المبالغة و التكثير ، و ينبوع العين التي لا ينضب ماؤها ، و خلال الشيء وسطه و أثناءه ، و الكسف جمع كسفة كقطع جمع قطعة و زنا و معنى ، و القبيل هو المقابل كالعشير و المعاشر ، و الزخرف الذهب ، و الرقيّ الصعود و الارتقاء .

و الآيات تحكي الآيات المعجزة التي اقترحتها قريش على النبي ﷺ و علّفوا إيمانهم به عليها مستهينة بالقرآن الذي هو معجزة خالدة .

و المعنى « و قالوا » أي قالت قريش « لن نؤمن لك » يا محمد « حتىّ تفجر » و تشقّ « لنا من الأرض » أرض مكّة لقلّة ماؤها « ينبوعا » عينا لا ينضب ماؤها « أو تكون » بالإعجاز « لك جنة من نخيل و عنب فنفجر الأنهار » أي تشقّها أو تجريها « خلالها » أي وسط تلك الجنة و أثناءها « تفجيرا » « أو تسقط السماء كما زعمت » أي مماثلا لما زعمت يشيرون ^(١) به إلى قوله تعالى : « أو نسقط عليهم كسفا من السماء

(١) فالاية لا تخلو من دلالة على تقدم سورة سبأ على هذه السورة نزولا .

السبأ : ٩ « علينا كسفاً » وقطعاً « أو تأتي بالله والملائكة قبيلاً » مقابلانعاينهم ونشاهدهم « أو يكون لك بيت من زخرف » وذهب « أو ترقى » وتصدد « في السماء و لن نؤمن لرقيك » و صعودك « حتى تنزل علينا » منها « كتابا نقرؤه » و نتلوه .

قوله تعالى : « قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا » فيه أمره ﷺ أن يجيب عما اقترحوه عليه و ينبههم على جهلهم و مكابرتهم فيما لا يخفى على ذي نظر فأنهم سألوه أمورا عظاما لا يقوى على أكثرها إلا القدرة الغيبية الإلهية و فيها ما هو مستحيل بالذات كالإتيان بالله و الملائكة قبيلا ، و لم يرضوا بهذا المقدار و لم يقنعوا به دون أن جعلوه هو المسؤل المنتدّي لذلك المجيب لما سألوه فلم يقولوا لن نؤمن لك حتى تسأل ربك أن يفعل كذا و كذا بل قالوا : لن نؤمن لك حتى تفجر « الخ » أو تكون لك الخ « أو تسقط السماء » الخ « أو تأتي بالله » الخ « أو يكون لك » الخ « أو ترقى في السماء و لن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه » .

فإن أرادوا منه ذلك بما أنه بشر فأين البشر من هذه القدرة المطلقة غير المتناهية المحيطة حتى بالمجال الذاتي ، وإن أرادوا منه ذلك بما أنه يدعي الرسالة فالرسالة لا تقتضي إلا حمل ما حمّله الله من أمره وبعثه لتبليغه بالإذار و التبشير لا تفويض القدرة الغيبية إليه و إقداره أن يخلق كل ما يريد ، و يوجد كل ما شاء ، و هو ﷺ لا يدعي لنفسه ذلك فاقتراحهم ما اقترحوه مع ظهور الأمر من عجب الاقتراح .

و لذلك أمره ﷺ أن يبادر في جوابهم أو لا إلى تنزيه ربه بما يلوح إليه اقتراحهم هذا من المجازفة و تفويض القدرة إلى النبي ﷺ ، ولا يبعد أن يستفاد منه التعجب فالمقام صالح لذلك .

و ثانياً إلى الجواب بقوله في صورة الاستفهام : « هل كنت إلا بشرا رسولا » وهو يؤيد كون قوله : « سبحان ربي » واقعا موقع التعجب أي إن كنتم اقترحتم علي هذه الأمور و طلبتموها مني بما أنا محمد فإنا بشر ولا قدرة للبشر على

شيء من هذه الأمور ، وإن كنتم اقترحتموها لأنبي رسول أدعي الرسالة فلا شأن للرسول إلا حمل الرسالة و تبليغها لا تفكده القدرة الغيبية المطلقة .

وقد ظهر بهذا البيان أن "كلاماً من قوله : « بشرأ » و « رسولا » دخيل في استقامة الجواب عن اقتراحهم أمّا قوله : « بشرأ » فليرد به اقتراحهم عليه أن يأتي بهذه الآيات عن قدرته في نفسه ، و أمّا قوله : « رسولا » فليرد به اقتراح إيتائها عن قدرة مكتسبة من ربه .

و ذكر بعضهم ما محصّله أن معتمد الكلام هو قوله : « رسولا » وقوله : « بشرأ » توطئة له ردّاً لما أنكروه من جواز كون الرسول بشرأ ، و دلالة على أن من قبله من الرسل كانوا كذلك ، و المعنى على هذا هل كنت إلا بشرأ رسولا كسائر الرسل و كانوا لا يأتون إلا بما أجراه على أيديهم من غير أن يفوض إليهم أو يتحكّموا على ربهم بشيء .

قال : و جعل « بشرأ » و « رسولا » كليهما معتمدين مخالف لما يظهر من الآثار أو لا فإن الذي ورد في الآثار أنهم سألوا النبي ﷺ أن يسأل ربه أن يفعل كذا و كذا ، ولم يسألوه أن يأتيهم بشيء من قبل نفسه حتّى يشار إلى ردّه بإثبات بشريته ، و مستلزم لكون رسولا خبراً بعد خبر و كونهما خيرين لكان يأباه الذوق السليم . انتهى محصّلاً .

و فيه أوّلاً : أن أخذ قوله : « بشرأ » ردّاً على زعمهم عدم جواز كون الرسول بشرأ مع عدم اشتغال الآيات على مزعمتهم هذه لا تصرّحاً ولا تلويحاً تحمّل من غير دليل .

و ثانياً : أن الذي ذكره في معنى الآية « هل كنت إلا بشرأ رسولا كسائر الرسل و كانوا لا يأتون إلا كذا و كذا » معتمد الكلام فيه هو التشبيه الذي في قوله : « كسائر الرسل » لا قوله : « رسولا » و في حذف معتمد الكلام إفساد السياق فافهم ذلك .

و ثالثاً : أن اشتغال الآثار على أنهم إنما سألوا النبي ﷺ أن يسأل ربه

الإتيان بتلك الآيات من غير أن يسألوه نفسه أن يأتي بها ، لا يعارض نص الكتاب بخلافه ، والذي حكاه الله عنهم أنهم قالوا : لن نؤمن لك حتى تفجر لنا الخ فنفجر الأ نهار الخ أو تسقط السماء الخ وهذا من عجيب المغالاة في حق الآثار وتحكيمها على كتاب الله و تقديمها عليه حتى في صورة المخالفة .

و رابعاً : أن إباء الذوق السليم عن تجويز كون « رسولا » خبراً بعد خبر لا يظهر له وجه .

قوله تعالى : « وما منع الناس أن يؤمنوا إلا أن قالوا أبعث الله بشراً رسولا ، الاستفهام في قوله : « أبعث الله بشراً رسولا » للإبكار ، وجملة « قالوا أبعث الله » الخ حكاية حالهم بحسب الاعتقاد وإن لم يتكلموا بهذه الكلمة بعينها .

و إنكار النبوة و الرسالة مع إثبات الإله من عقائد الوثنية ، وهذه قرينة على أن المراد بالناس الوثنيون ، والمراد بالإيمان الذي منعه هو الإيمان بالرسول .

فمعنى الآية و ما منع الوثنيين - و كانت قريش و عامة العرب يومئذ منهم - أن يؤمنوا بالرسالة - أو برسالتك - إلا إنكارهم لرسالة البشر ، و لذلك كانوا يردون على رسلهم دعوتهم - كما حكاه الله - بمثل قولهم : « لو شاء ربنا لآ نزل ملائكة فإنا بما أرسلتم به كافرون » حم السجدة : ١٤ .

قوله تعالى : « قل لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئننين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا » أمر سبحانه رسوله ﷺ أن يرد عليهم قولهم و إنكارهم لرسالة البشر و نزول الوحي بأن العناية الإلهية قد تعلقت بهداية أهل الأرض ولا يكون ذلك إلا بوحي سماوي لا من عند أنفسهم فالبشر القاطنون في الأرض لاغنى لهم عن وحي سماوي بنزول ملك رسول إليهم و يختص بذلك نبيهم .

و هذه خاصة الحياة الأرضية و العيشة المادية المفتقرة إلى هداية إلهية لا سبيل إليها إلا بنزول الوحي من السماء حتى لو أن طائفة من الملائكة سكنوا الأرض و أخذوا يعيشون عيشة أرضية مادية لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا

كما نزل على البشر ملكا رسولا .

و العناية في الآية الكريمة . كما ترى - متعلقة بجهتين إحداهما كون الحياة أرضية مادية ، و الأخرى كون الهداية الواجبة بالعناية الإلهية بوحى نازل من السماء برسالة ملك من الملائكة .

والأمر على ذلك ، فهاتان الجهتان أعني كون حياة النوع أرضية مادية و وجوب هدايتهم بواسطة سماوية وملك علوي هما المقدمتان الأصليتان في البرهان على وجود الرسالة و لزومها

و أمّا ما أصرّ عليه المفسرون من تقييد معنى الآية بوجود كون الرسول من جنس المرسل إليهم ومن أنفسهم كالأنسان للإنسان و الملك للملك فليس بتلك الأهمية ، و لذلك لم يصرّح به في الآية الكريمة .

و ذلك أنّ كون الرسول إلى البشر وهو الذي يعلمهم و يربّيهم من أنفسهم من لوازم كون حياتهم أرضية ، و كون الوحي النازل عليهم بواسطة الملك السماوي فإنّ اختلاف أفراد النوع المادية بالسعادة و الشقاء و الكمال و النقص و طهارة الباطن و قذارته ضروري ، و الملك الملقى للوحي و ما تحمّله منه طاهر زكي لا يمسه إلاّ المطهّرون ، فالملك النازل بالوحي و إن نزل على النوع لكن لا يمسه إلاّ آحاد منهم مطهّرون من قذارات المادة و ألوانها مقدّسون من مسّ الشيطان و هم الرسل وآلهم .

و توضيح المقام أنّ مقتضى العناية الإلهية هداية كلّ نوع من أنواع الخليقة إلى كماله و سعاده ، و الإنسان الذي هو أحد هذه الأنواع غير مستثنى من هذه الكلّية ، ولا تتمّ سعاده في الحياة إلاّ بأن يعيش عيشة اجتماعية تحكم فيها قوانين و سنن تضمن سعادة حياته في الدنيا و بعدها ، و ترفع الاختلافات الضرورية الناشئة بين الأفراد ، و إذ كانت حياته حياة شعوريّه فلا بدّ أن يجهّز بما يتلقّى به هذه القوانين و السنن ولا يكفي في ذلك ما جهّز به من العقل المميّز بين خيره و شرّه فإنّ العقل بعينه يهديه إلى الاختلاف فلا بدّ أن يجهّز بشعور آخر يتلقّى به ما

يفيضة الله من المعارف والقوانين الرافعة للاختلاف الضامنة لسعادته و كماله و هو شعورا لوحيا والإِنسان المتلبس به هو النبي .

و هذا برهان عقلي تام مأخوذ من كلامه و قد أوردناه و فصلنا القول فيه في مباحث النبوة من الجزء الثاني وفي ضمن قصص نوح في الجزء العاشر من الكتاب .
و أما الآية التي نحن فيها أعني قوله : « قل لو كان في الأرض ملائكة ، الخ فإنها تزيد على ما مر من معنى البرهان بشيء و هو أن إلقاء الوحي إلى البشر يجب أن يكون بنزول ملك من السماء إليهم .

و ذلك أن محصل مضمون الآية وما قبلها هو أن الذي يمنع الناس أن يؤمنوا برسالك أنهم يحيلون رسالة البشر من جانب الله سبحانه . و قد أخطأ في ذلك فإن مقتضى الحياة الأرضية و عناية الله بهداية عباده أن ينزل إلى بعضهم ملكا من السماء رسولا حتى أن الملائكة لو كانوا كالأنسان عائشين في الأرض لنزل الله إلى بعضهم و هو رسولهم ملكا من السماء رسولا حاملا لوحيه .

و هذا كما ترى يعطي أو لا معنى الرسالة البشرية و هو أن الرسول إنسان ينزل عليه ملك من السماء بدين الله ثم هو يبلغه الناس بأمر الله .

و يشير ثانياً إلى برهان الرسالة أن حياة الإنسان الأرضية و العناية الربانية متعلقة بهداية عباده و إيصالهم إلى غاياتهم لاغنى لها عن نزول دين سماوي عليهم ، و الملائكة وسائل نزول البركات السماوية إلى الأرض فلامحالة ينزل الدين على الناس بواسطة الملك و هو رسالته ، و الذي يشاهده و يتلقى ما ينزل به - ولا يكون إلا بعض الناس لا جميعهم لحاجته إلى طهارة باطنية و روح من أمر الله - هو الرسول البشري .

و كان المترقب من السياق أن يقال : « لبعث الله فيهم ملكا رسولا » بحذاء قولهم المحكي في الآية السابقة : « أبعث الله بشرا رسولا » لكنه عدل إلى مثل قوله : « لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا » ليكرن أو لا أحسم للشبهة و أقطع للتوهم فإن عامة الوثنيين من البرهمانية و البوذية و الصابئة كما يشهد به ما في كتبهم المقدسة لا يتحاشون ذلك التحاشي عن النبوة بمعنى انبعث بشر كامل لتكميل الناس

و يعبرون عنه بظهور المنجي أو المصلح و نزول الإله إلى الأرض و ظهوره على أهلها في صورة موجود أرضي و كان بوجه و يوذ اسف - على ما يقال - منهم و المعبود عندهم على أي حال هو الملك أو الجن أو الإنسان المستغرق فيه دون الله سبحانه . و إنما يمتنعون كل الامتناع عن رسالة الملك و هو من الآلهة المعبودين عندهم إلى البشر بدين يعبد فيه الله وحده و هو إله غير معبود عندهم ففي التصريح برسالة الملك السماوي إلى البشر الأرضي من عند الله النص على كمال المحالفة لهم . و ليكون ثانيا إشارة إلى أن رسالة الملك بالحقيقة إلى عامة الإنسان غير أن الذي يصلح لتلقي الوحي منه هو الرسول منهم ، و أما غيره فهم محرومون عن ذلك لعدم استعدادهم لذلك فالفيض عام و إن كان المستفيض خاصا قال تعالى : « و ما كان عطاء ربك محظورا » أسرى : ٢٠ ، و قال : « قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته » الأنعام : ١٢٤ .

والآية بما تعطي من معنى الرسالة يؤيد ما ورد عن أئمة أهل البيت عليهم السلام في الفرق بين الرسول والنبى أن الرسول هو الذي يرى الملك و يسمع منه ، و النبى يرى المنام ولا يعاين ، و قد أوردنا بعض هذه الأخبار في خلال أبحاث النبوة في الجزء الثاني من الكتاب .

و من أطف التعبير في الآية و أوجزه تعبيره عن الحياة الأرضية بقوله : « في الأرض يمشون مطمئنين » فإن الانتقال المكاني على الأرض مع الوقوع تحت الجاذبة الأرضية من أوضح خواص الحياة المادية الأرضية .

قوله تعالى : « قل كفى بالله شهيدا بيني و بينكم إنه كان بعباده خبيرا بصيرا » لما احتج عليهم بما احتج و بين لهم ما بين في أمر معجزة رسالته وهي القرآن الذي تحدثى به و هم على عنادهم و جحودهم و عنتم لا يعنون به و يقترحون عليه بأمور جزافية أخرى ولا يحترمون لحق ولا ينقطعون عن باطل أمر أن يرجع الأمر إلى شهادة الله فهو شهيد بما وقع منه و منهم فقد بلغ ما أرسل به و دعا و احتج و أعذر و قد سمعوا و تمت عليهم الحجّة و استكبروا و عتوا فالكلام في معنى إعلام قطع

المحاجة و ترك المخاصمة و رد الأمر إلى مالك الأمر فليقتض ما هو قاض .
 وقيل المراد بالآية الاستشهاد بالله سبحانه على حقيقة الدعوة وصحة الرسالة
 كأنه يقول : كفاني حجة أن الله شهيد على رسالتي فهذا كلامه يصرح بذلك
 فإن قلت : ليس بكلامه بل مما افتريته فأتوا بمثله و لن تأنوا بمثله ولو كان الثقلان
 أعوانا لكم و أعضادا يمدونكم .

و هذا في نفسه جيد غير أن ذيل الآية كما قبل لا يلائمه أعني قوله . « بيني
 و بينكم » و قوله : « إنه كان بعباده خيرا بصيرا » بل كان الأقرب أن يقال : شهيدا
 لي عليكم أو على رسالتي أو نحو ذلك .

و هذه الآية والآيتان قبلها مسجعة بقوله : « رسولا » وهو المورد الوحيد في
 القرآن الذي اتفقت فيه ثلاث آيات متوالية في سجع واحد على ما نذكر .

قوله تعالى : « ومن يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له أولياء من دونه »
 الخ هو - على ما يشعر به السياق - من تنمة الخطاب الأخير للمني صلى الله عليه وسلم بقوله :
 « قل كفى بالله شهيدا بيني و بينكم » فهو كناية عن أنه تمت عليهم الحجّة و حقت
 عليهم الضلالة فلا مطمع في هدايتهم .

و محصل المعنى : خاطبهم بإعلام قطع المحاجة فإن الهداية لله تعالى لا
 يشاركه فيها أحد فمن هداه فهو المهتدي لا غير و من أضله ولم يهده فلن تجد يا محمد
 له أولياء من دونه يهدونه والله لا يهدي هؤلاء ، فانقطع عنهم ولا تكلف نفسك في دعوتهم
 رجاء أن يؤمنوا .

و من هنا يظهر أن قول بعضهم : إن الآية كلام مبتدئ غير داخل في حين
 « قل » في غير محله .

و إما أتى بأولياء بصيغة الجمع مع كون المفرد أبلغ و أشمل إشارة إلى
 أنه لو كان له وامي من دون الله لكان ذلك إما آلهتهم وهي كثيرة و إما سائر الأسباب
 الكرنية وهي أيضا كثيرة .

و في قوله : « و من يهد الله فهو المهتد » الخ النفات من التكلم بالغير إلى

الغيبية فقد كان السياق سياق التكلّم بالغير و لعلّ الوجه فيه أنّه لو قيل : ومن نهد
و من فضّل على التكلّم بالغير أوهم تشريك الملائكة في أمر الهداية والاضلال فأوهم
التناقض في قوله : « فلن تجدله أولياء من دونه » فإنّ الأولياء عندهم الملائكة وهم
يتخذونهم آلهة و يعبدونهم .

قوله : « و نحشرهم يوم القيامة على وجوههم » إلى آخر الآيتين العمي و
البكم والصمّ جمع أعمى و أبكم و أصمّ ، و خبو النار و خبو هاسكون لهما ، و السعير
لهب النار ، و المعنى ظاهر .

قوله تعالى : « أولم يروا أنّ الله الذي خلق السماوات و الأرض قادر على
أن يخلق مثلهم » إلى آخر الآية ، الكفور الجحود ، احتجاج منه تعالى على البعث
بعد الموت فقد كان قولهم : « إذا كنّا عظاما و رفاتا إنّنا لمبعوثون خلقاً جديداً »
استبعاداً مبنيّاً على إحالة أن يعود هذا البدن الدنيوي بعد تلاشيه و صيرورته عظاما
و رفاتا إلى ما كان عليه بخلق جديد فاحنج عليهم بأن خلق البدن أو لا يثبت القدرة
عليه و على مثله الذي هو الخلق الجديد للبعث فحكم الأمثال واحد .

فالمماثلة إنّما هي من جهة مقايسة البدن الجديد من البدن الأوّل مع قطع
النظر عن النفس التي هي الحافظة لوحدة الإنسان و شخصيته ، ولا ينافي ذلك كون
الإنسان الأخرى عين الإنسان الدنيوي لا مثله لأنّ ملاك الوحدة والشخصية
هي النفس الإنسانية و هي محفوظة عند الله سبحانه غير باطلة ولا معدومة ، و إذا
تعلمت بالبدن المخلوق جديداً كان هو الإنسان الدنيوي كما أنّ الإنسان في الدنيا
واحد شخصي باق على وحدته الشخصية مع تغيير البدن بجميع أجزائه حيناً بعد
حين .

و الدليل على أنّ النفس التي هي حقيقة الإنسان محفوظة عند الله مع تفرّق
أجزاء البدن و فساد صورته قوله تعالى : « وقالوا ، إذا ضلنا في الأرض إنّنا لنفي
خلق جديد بل هم بلبقاء ربهم كافرون قل يتوفّاكم ملك الموت الذي و كّل بكم «
المّ السجدة : ١١ حيث استشكلوا في المعاد بأنّه تجديد للخلق بعد فناء الإنسان

بتفريق أجزاء بدنه فأجيب عنه بأن ملك الموت يتوفى الإنسان ويأخذه تاماً كاملاً فلا يضل ولا يتلاشى ، وإنما الضال بدنه ولا ضير في ذلك فإن الله يجدّه .
و الدليل على أن الإنسان المبعوث هو عين الإنسان الدنيوي لا مثله لجميع آيات القيامة الدالة على رجوع الإنسان إليه تعالى وبعثه وسؤاله وحسابه ومجازاته بما عمل .

فهذا كله يشهد على أن المراد بالمماثلة ما ذكرناه ، وإنما تعرض الأمر البدن حتى ينجرت إلى ذكر المماثلة محاذة لمتمن ما استشكلوا به من قولهم : « إذا كنت عظاماً ورفاتاً وإنما لمبعوثون خلقاً جديداً » فلم يضمّنوا قولهم إلا شؤون البدن لا النفس المتوفّاة منه ، وإذا قطع النظر عن النفس كان البدن ماثلاً للبدن ، وإن كان مع اعتبارها عينا .

و ذكر بعضهم أن المراد بمثلهم نفسهم فهو من قبيل قولهم : مثلك لا يفعل هذا أي أنت لا تفعله . و للمناقشة إليه سبيل و الظاهر أن العناية في هذا التركيب أن مثلك لاشتماله على مثل ما فيك من الصفة لا يفعل هذا فأنت لا تفعله لمكان صفتك فقيه نفي الفعل بنفي سببه على سبيل الكناية ، و هو آكد من قولنا : أنت لا تفعله .
و قوله : « و جعل لهم أجلاً لا ريب فيه » الظاهر أن المراد بالأجل هو زمان الموت فإن الأجل إمّا مجموع مدة الحياة الدنيا وهي محدودة بالموت و إمّا آخر زمان الحياة و يقارنه الموت و كيف كان فالتذكير بالموت الذي لا ريب فيه ليعتبروا به و يكتفوا عن الجراءة على الله و تكذيب آياته فهو قادر على بعثهم و الانتقام منهم بما صنعوا .

فقوله : « و جعل لهم أجلاً لا ريب فيه » ناظر إلى قوله في صدر الآية السابقة : « ذلك جزاؤهم بأنهم كفروا بآياتنا » فهو نظير قوله : « و الذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يشعرون - إلى أن قال - أولم ينظروا في ملكوت السماوات و الأرض - إلى أن قال - و أن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأي حديث بعده يؤمنون » الأعراف : ١٨٥ .

و جوز بعضهم أن يكون المراد بالأجل هو يوم القيامة ، وهو لا يلائم السياق فإنّ سابق الكلام يحكي إنكارهم للبعث ثمّ يحتجّ عليهم بالقدرة فلا يناسبه أخذ البعث مسلماً لا ريب فيه .

و نظيره تقرير بعضهم قوله : « وجعل لهم أجلا لا ريب فيه » حجة أخرى مسوقة لإثبات يوم القيامة على كلّ من تقديري كون المراد بالأجل هو يوم الموت أو يوم القيامة ، وهو تكلف لا يعود إلى جدوى البتة فلا موجب للاشتغال به .

قوله تعالى : « قل لو أنتم تملكون خزائن رحمة ربّي إذأ لمسكنم خشية الإنفاق و كان الإنسان قنورا » فسّر القنور بالبخيل المبالغ في الامساك و قال في المجمع : القنر التضييق والقنور فعول منه للمبالغة ، ويقال : قنر قنورا وقنرت وقنرت إذا قدر في النفقة . انتهى .

و هذا توبيخ لهم على منعهم رسالة البشر المنقول عنهم سابقاً بقوله : « وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلّا أن قالوا أبعث الله ملكا رسولا » و معنى الآية ظاهر .

﴿ بحث روائي ﴾

في تفسير العياشي عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام : إنّما الشفاء في علم القرآن لقوله : « ما هو شفاء و رحمة للمؤمنين » الحديث .

و في الكافي بإسناده عن سفيان بن عيينة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال : النية أفضل من العمل ألا وإنّ النية هي العمل ثمّ قرأ قوله عزّ و جلّ : « قل كلّ يعمل على شاكلته » يعني على نيّته .

أقول : و قوله : إنّ النية هي العمل يشير إلى اتّحادهما اتّحاد العنوان و معنونه .

و فيه بإسناده عن أبي هاشم قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : إنّما خلد أهل النار في النار لأنّ نيّاتهم كانت في الدنيا أن لو خلدوا فيها أن يعصوا الله أبداً ، و إنّما

خلد أهل الجنة في الجنة لأن نياتهم كانت في الدنيا أن لو بقوا فيها أن يطيعوا الله أبدأ فبالنيات خلد هؤلاء هؤلاء . ثم تلا قوله تعالى : « قل كل يعمل على شاكلته » قال : على نيته .

أقول : إشارة إلى رسوخ الملكات بحيث يبطل في النفس استعداد ما يقابلها و روى الرواية العياشي أيضاً في تفسيره عن أبي هاشم عنه عليه السلام .

و في الدر المنثور في قوله تعالى : « يسألونك عن الروح » الآية أخرج أحمد و الترمذي و صححه و النسائي و ابن المنذر و ابن حبان و أبو الشيخ في العظمة و الحاكم و صححه و ابن مردويه و أبو نعيم و البيهقي كلاهما في الدلائل عن ابن عباس قال : قالت قريش لليهود : أعطونا شيئاً نسأل هذا الرجل فقالوا : سلوه عن الروح فسأله فنزلت : « يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي و ما أوتيتم من العلم إلا قليلاً » .

قالوا : أوتينا علماً كثيراً أوتينا التوراة و من أوتي التوراة فقد أوتي خيراً كثيراً فأنزل الله : « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً » .

أقول : و روى بطرق أخرى عن عبدالله بن مسعود و عن عبد الرحمن بن عبدالله بن أم الحكم أن السؤال إنما كان من اليهود بالمدينة و بها نزلت الآية و كون السورة مكية و اتحاد سياق آياتها لا يلائم ذلك .

و فيه أخرج ابن جرير و ابن المنذر و ابن أبي حاتم و ابن الأنباري في كتاب الأضداد و أبو الشيخ في العظمة و البيهقي في الأسماء و الصفات عن علي بن أبي طالب في قوله : « و يسألونك عن الروح » قال : هو ملك من الملائكة له سبعون ألف وجه لكل وجه منها سبعون ألف لسان لكل لسان منها سبعون ألف لغة يسبح الله تعالى بتلك اللغات كلها يخلق الله تعالى من كل تسبيحة ملكا يطير مع الملائكة إلى يوم القيامة .

أقول : كون الروح من الملائكة لا يوافق ظاهر عدة من آيات الكتاب

كقوله: « ينزل الملائكة بالروح من أمره » النحل: ٢ وغيره من الآيات ، و قد تقدم في ذيل قوله تعالى: « ينزل الملائكة بالروح من أمره » من سورة النحل حديث عليّ عليه السلام وفيه إنكاره أن يكون الروح ملكا و احتجاجه على ذلك بالآية فالعبرة في أمر الروح بما يأتي .

و في الكافي باسناده عن أبي بصير قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عز وجل: « يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي » قال: خلق أعظم من جبرئيل وميكائيل كان مع رسول الله صلى الله عليه وآله ، وهو مع الأئمة وهو من الملكوت .
أقول: و في معناه روايات أخر ، والرواية توافق ما تقدم توضيحه من مدلول الآيات .

و في تفسير العياشي عن زرارة و حمران عن أبي جعفر و أبي عبدالله عليهما السلام عن قوله: « يسألونك عن الروح » قال: إن الله تبارك و تعالى أحد صمد و الصمد الشيء الذي ليس له جوف فإنما الروح خلق من خلقه له بصر و قوّة و تأييد يجعله في قلوب الرسل و المؤمنين .

أقول: و إنما تعرض في صدر الرواية بما تعرض دفعا لما يتوهم من مثل قوله تعالى: « و نفخت فيه من روحي » أن هناك جوفاً و نفساً متقوفا .
و فيه عن أبي بصير عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن قوله « و يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي » ما الروح؟ قال: التي في الدواب و الناس . قلت: وما هي؟ قال: من الملكوت من القدرة .

أقول: و هذه الروايات تؤيد ما تقدم في بيان الآية أن الروح المسؤول عنه حقيقة واسعة ذات مراتب مختلفة ، و أيضا ظاهر هذه الرواية كون الروح الحيواني مجردا من الملكوت .

و في الدر المنثور أخرج ابن جرير و ابن إسحاق و ابن المنذر و ابن أبي حاتم عن ابن عباس أن عتبة و شيبه ابني ربيعة و أبا سفيان بن حرب و رجلا من بني عبدالدار و أبا البحترى أخا بني أسد و الأسود بن المطلب و ربيعة بن الأسود

والوليد بن المغيرة وأباجهل بن هشام وعبدالله بن أبي أمية وأميمة بن خلف والعاص بن وائل و نبيهة و منبهاً ابني الحججاج السهميين اجتمعوا بعد غروب الشمس عند ظهر الكعبة فقال بعضهم لبعض : ابعثوا إلى محمد و كلموه و خاصموه حتى تعذروا فيه . فبعثوا إليه أن أشرف قومك قد اجتمعوا إليك ليكلموك فجاءهم رسول الله صلى الله عليه وسلم سريعاً وهو يظن أنهم قد بداهم في أمره بداه ، وكان عليهم حريصاً يجب رشدهم ويعز عليه عنهم حتى جلس إليهم .

فقالوا : يا محمد إننا قد بعثنا إليك لنعذرک ، وإننا والله ما نعلم رجلاً من العرب أدخل على قومه ما أدخلت على قومك لقد شتمت الآباء ، وعبت الدين ، و سفهت الأحلام و شتمت الآلهة و فرقت الجماعة فما بقي من قبيل إلأ وقد جئت فيما بيننا وبينك فإن كنت إنما جئت بهذا الحديث تطلب مالا جمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالا ، وإن كنت إنما تطلب الشرف فينا سو ذاك علينا ، و إن كنت تريد ملكاً ملكناك علينا و إن كان هذا الذي يأتيك بما يأتيك رثياً تراه قد غلب عليك - و كانوا يسمون التابع من الجن الرئي - فر بما كان ذلك بذلنا أموالنا في طلب الطب حتى نبرئك منه و نعذر فيك .

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما بي ما تقولون ما جئتمكم بما جئتمكم به أطلب أموالكم ولا فيئكم ولا المالك عليكم ولكن الله بعثني إليكم رسولا ، و أنزل علي كتاباً ، وأمرني أن أكون لكم بشيراً و نذيراً فبلغتكم رسالة ربي و نصحت لكم فإن تقبلوا مني ما جئتمكم به فهو حظكم في الدنيا والآخرة و إن تردوه علي أصبر لأمر الله حتى يحكم الله بيني وبينكم .

فقالوا : يا محمد فإن كنت غير قابل منا ما عرضنا عليك فقد علمت أنه ليس أحد من الناس أضيق بلاداً ولا أقل مالا ولا أشد عيشاً منا فاسأل ربك الذي بعثك بما بعثك به فليسير عنا هذه الجبال التي قد ضيقت علينا و ليبسط لنا بلادنا و ليجر فيها أنهاراً كأنهار الشام و العراق ، و ليبعث لنا من قد مضى من آباءنا وليكن فيمن يبعث لنا منهم قصي بن كلاب فإنه كان شيخاً صدوقاً فنسألهم عما تقول حق

هو أم باطل ؟ فان صنعت ما سألتك وصدّ قوك صدّ قناك و عرفنا به منزلتك عند الله و أنه بعثك رسولا .

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما بهذا بعثت إنما جئتمكم من عند الله بما بعثني به فقد بلغتكم ما أرسلت به إليكم فإن تقبلوه فهو حظكم في الدنيا والآخرة ، وإن تردّوه عليّ أصبر لأمر الله حتى يحكم الله بيني وبينكم .

قالوا : فإن لم تفعل لنا هذا فخر لنفسك فاسأل ربك أن يبعث ملكاً يصدّقك بما تقول ويراجعنا عنك ، وتساله أن يجعل لك جنانا و كنوزا و قصورا من ذهب و فضة و يغنيك بها عما نراك تبتغي فإنك تقوم بالأسواق و تلمس المعاش كما نلتمسه حتى نعرف منزلتك من ربك إن كنت رسولا كما تزعم .

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما أنا بفاعل ما أنا بالذي يسأل ربّه هذا ، وما بعثت إليكم بهذا ولكن الله بعثني بشيراً و نذيراً فإن تقبلوا ما جئتمكم به فهو حظكم في الدنيا والآخرة و إن تردّوه عليّ أصبر لأمر الله حتى يحكم الله بيني و بينكم .

قالوا : فأسقط السماء كما زعمت أن ربك إن شاء فعل فإننا لن نؤمن لك إلا أن تفعل فقال رسول الله ذلك إلى الله إن شاء فعل بكم ذلك .

قالوا : يا محمد قد علم ربك أننا سنجلس معك و نسألك عما سألتك عنه و نطلب منك ما نطلب فيتقدّم إليك و يعلمك ما تراجعنا به و يخبرك بما هو صانع في ذلك بنا إذا لم نقبل منك ما جئتنا به فقد بلغنا أنه إنما يعلمك هذا رجل باليامة يقال له الرحمان و إننا و الله لن نؤمن بالرحمان أبداً فقد أعذرنا إليك يا محمد أما والله لا نتركك و ما فعلت بنا حتى نهلكك أو تهلكنا ، و قال قائلهم : لن نؤمن لك حتى تأتي بالله و الملائكة قبيلا .

فلما قالوا ذلك قام رسول الله صلى الله عليه وسلم معهم و قام معه عبد الله بن أبي أمية فقال : يا محمد عرض عليك قومك ما عرضوا فلم تقبله منهم ثم سألك لأنفسهم أموراً ليعرفوا بها منزلتك عند الله فلم تفعل ذلك ثم سألك أن تعجل ما

تخوفهم به من العذاب فوالله ما أو من بك أبداً حتى تتخذ إلى السماء سلماً ثم ترقى فيه وأنا أنظر حتى تأتيها وتأتي معك بنسخة منسوخة معك أربعة من الملائكة يشهدون لك أنك كما تقول ، وأيم الله لو فعلت ذلك لظننت أنني لا أصدقك .

ثم انصرف عن رسول الله وانصرف رسول الله ﷺ إلى أهله حزينا أسفا لما فاتته مما كان طمع فيه من قومه حين دعوه ولما رأى من متابعتهم إياه وأنزل عليه فيما قال له عبدالله بن أبي أمية : « وقالوا لن نؤمن لك - إلى قوله - بشراً رسولا » الحديث .
أقول : والذي ذكر في الرواية من محاورتهم النبي ﷺ وسؤالاتهم لا ينطبق على ظاهر الآيات ولا ما فيها من الجواب على ظاهر ما فيها من الجواب . وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك في بيان الآيات .

وقد تكررت الرواية من طرق الشيعة وأهل السنة أن الذي ألقى إليه ﷺ القول من بين القوم وسأله هذه المسائل هو عبدالله بن أبي أمية المخزومي أخو أم سلمة زوج النبي ﷺ .

و في الدر المشهور في قوله تعالى : « ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم » أخرج أحمد والبخاري ومسلم والنسائي وابن جرير وابن أبي حاتم والحاكم وأبو نعيم في المعرفة وابن مردويه والبيهقي في الأسماء والصفات عن أنس قال : قيل : يا رسول الله كيف يحشر الناس على وجوههم ؟ قال : الذي أمشاهم على أرجلهم قادر أن يمشيهم على وجوههم .

أقول : وفي معناه روايات أخر .





وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَمَسَّئِلَ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ
 لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُورًا (١٠١) قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ
 هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِصَائِرٍ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا فِرْعَوْنُ
 مَثْبُورًا (١٠٢) فَأَرَادَ أَنْ يَنْتَفِزَهُمْ مِنَ الْأَرْضِ فَأَغْرَقْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ جَمِيعًا (١٠٣)
 وَقَلْنَا مَنْ بَعْدَهُ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا
 بِكُمْ لَقِيًّا (١٠٤) وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَ
 نَذِيرًا (١٠٥) وَقَرَأْنَا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْتٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا (١٠٦)
 قُلْ آمِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ
 يَخِرُونَ لِلْآذِقَانِ سَجْدًا (١٠٧) وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا
 لَمَفْعُولًا (١٠٨) وَيَخِرُونَ لِلْآذِقَانِ يَبْكَونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا (١٠٩) قُلْ ادْعُوا
 اللَّهَ أَدْعُوا الرَّحْمَنَ أَيَّمَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى وَلَا تَجْهَرُوا بِصَلْوَتِكَ
 وَلَا تَخَافُتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا (١١٠) وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ
 وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمَلِكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وِليٌّ مِنَ الذَّلِّ وَكَبَّرَهُ
 تَكْبِيرًا (١١١) .

﴿ بيان ﴾

في الآيات تنظير ما جاء به النبي ﷺ من معجزة النبوة و هو القرآن و إعراض المشركين عنه و اقتراحهم آيات أخرى جزافية بما جاء به موسى ﷺ من آيات النبوة و إعراض فرعون عنها و رميه إياه بأنه مسحور ثم عود إلى وصف القرآن و السبب في نزوله مفرقة أجزاءه ، و ما يلحق بها من المعارف .

قوله تعالى : « ولقد آتينا موسى تسع آيات بيّنات فسئل بني إسرائيل إذ جاءهم فقال له فرعون إنني لأظنك يا موسى مسحوراً » الذي أوتي موسى ﷺ من الآيات على ما يقصه القرآن أكثر من تسع غير أن الآيات التي أتى بها الدعوة فرعون فيما يذكره القرآن تسع وهي : العصا واليد و الطوفان و الجراد و القمل و الضفدع و الدم و السنون و نقص من الثمرات فالظاهر أنها هي المرادة بالآيات التسع المذكورة في الآية وخاصة مع ما فيها من محكمي قول موسى لفرعون : « لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السماوات و الأرض بصائر » ، و أما غير هذه الآيات كالبجر و الحجر و إحياء المقتول بالبقرة و إحياء من أخذته الصاعقة من قومه و نثق الجبل فوقهم و غير ذلك فهي خارجة عن هذه التسع المذكورة في الآية .

ولاينا في ذلك كون الآيات إنما ظهرت تدريجاً فإن هذه المحاورة مستخرجة من مجموع ما تخاصم به موسى و فرعون طول دعوته .

فلا عبرة بما ذكره بعض المفسرين مخالفا لما عدناه لعدم شاهد عليه و في التوراة أن التسع هي العصا و الدم و الضفادع و القمل و موت البهائم و برد كنار أنزل مع نار مضطربة أهلك ما مرت به من نبات و حيوان و الجراد و الظلمة و موت عم كبار آدميين و جميع الحيوانات .

و لعل مخالفة التوراة لظاهر القرآن في الآيات التسع هي الموجبة لترك تفصيل الآيات التسع في الآية ليستقيم الأمر بالسؤال من اليهود لأنهم مع صريح المخالفة لم يكونوا ليصدقوا القرآن بل كانوا يبادرون إلى التكذيب قبل التصديق .

و قوله : « إنني لأظنك يا موسى مسحورا » أي سحرت فاختل عقلك وهذا في معنى قوله المنقول في موضع آخر : « إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون » الشعراء : ٢٧ وقيل : المراد بالمسحور الساحر نظير الميمون والمشؤم بمعنى اليامن و الشائم و أصله استعمال وزن الفاعل في النسبة ، و معنى الآية ظاهر .

قوله تعالى : « قال لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السماوات والأرض بصائر وإنني لأظنك يا فرعون مثبورا » المثبور الهالك و هو من الثبور بمعنى الهلاك و المعنى قال موسى مخاطبا لفرعون : لقد علمت يا فرعون ما أنزل هؤلاء الآيات البينات إلا رب السماوات و الأرض أنزلها بصائر يتبصر بها لتمييز الحق من الباطل ، و إنني لأظنك يا فرعون هالكا بالآخرة لعنادك و جحودك .

و إنما أخذ الظن لأن الحكم لله و ليوافق ما في كلام فرعون : « و إنني لأظنك يا موسى الخ و من الظن ما يستعمل في مورد اليقين .

قوله تعالى : « فأراد أن يستفزهم من الأرض فأغرقناه و من معه جميعا » الاستفزاز الإزعاج و الإخراج بعنف ، و معنى الآية ظاهر .

قوله تعالى : « و قلنا من بعده لبني إسرائيل اسكنوا الأرض فإذا جاء وعد الآخرة جئنا بكم لفيقا » المراد بالأرض التي أمروا أن يسكنوها هي الأرض المقدسة التي كتبها الله لهم بشهادة قوله : « ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم » المائة : ٢١ ، و غير ذلك كما أن المراد بالأرض في الآية السابقة مطلق الأرض أو أرض مصر بشهادة السياق .

وقوله : « فإذا جاء وعد الآخرة » أي وعد الكفرة الآخرة أو الحياة الآخرة و المراد به على ما ذكره المفسرون يوم القيامة ، و قوله : « جئنا بكم لفيقا » أي مجموعاً ملفوفاً ببعضكم ببعض .

و المعنى و قلنا من بعد غرق فرعون لبني إسرائيل اسكنوا الأرض المقدسة - و كان فرعون يريد أن يستفزهم من الأرض - فإذا كان يوم القيامة جئنا بكم ملتقيين مجتمعين للحساب و فصل القضاء .

وليس ببعيد أن يكون المراد بوعد الآخرة ما ذكره الله سبحانه في أوّل السورة فيما قضى إلى بني إسرائيل بقوله : « فإذا جاء وعد الآخرة ليسوؤا وجوهكم و ليدخلوا المسجد كما دخلوه أوّل مرّة و ليتبرّوا ما علوا تتييرا » و إن لم يذكره جمهور المفسّرين فينعطف بذلك ذيل الكلام في السورة إلى صدره ، و يكون المراد أنّا أمرناهم بعد غرق فرعون أن اسكنوا الأرض المقدّسة الّتي كان يمنعكم منها فرعون و البثوا فيها حتّى إذا جاء وعد الآخرة الّتي يلتفّ بكم فيها البلاء بالقتل و الأسر و الجلاء جمعناكم منها و جئنا بكم لفيفا ، و ذلك أسارتهم و إجلاؤهم إلى بابل .

و يتّضح على هذا الوجه نكتة تفرّع قوله : « فإذا جاء وعد الآخرة » الخ على قوله : « و قلنا من بعده لبني إسرائيل اسكنوا الأرض » على خلاف الوجه السابق الّذي لا يترتّب فيه على التفرّع نكتة ظاهرة .

قوله تعالى : « و بالحق أنزلناه و بالحق نزل و ما أرسلناك إلا مبشّراً و نذيراً » لمّا فرغ من التنظير رجع إلى ما كان عليه من بيان حال القرآن و ذكر أوصافه فذكر أنّه أنزله إنزالاً مصاحباً للحقّ و قد نزل هو من عنده نزولاً مصاحباً للحقّ فهو مصون من الباطل من جهة من أنزله فليس من لغو القول و هنّده ولا داخله شيء ، يمكن أن يفسده يوماً و لا يشار كه فيه أحد حتّى ينسخه في وقت من الأوقات و ليس النبي ﷺ إلا رسولاً منه تعالى يبشّر به و ينذر و ليس له أن يتصرّف فيه بزيادة أو نقيصة أو يترّكه كلاً أو بعضاً باقتراح من الناس أو هوى من نفسه أو يعرض عنه فيسأل الله آية أخرى فيها هواه أو هوى الناس أو يدهنهم فيه أو يسامحهم في شيء من معارفه و أحكامه كل ذلك لأنّه حقّ صادر عن مصدر حقّ ، و ماذا بعد الحقّ إلا الضلال .

فقوله : « و ما أرسلناك » الخ متمّم للكلام السابق ، و محصّله أن القرآن آية حقيقة ليس لأحد أن يتصرّف فيه شيئاً من التصرف و النبيّ و غيره في ذلك سواء . قوله تعالى : « و قرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث و نزلناه تنزيلاً » معطوف على ما قبله أي أنزلناه بالحقّ و فرقناه قرآنا قال في المجمع : معنى فرقناه

فصلّمناه و نزّلناه آية آية و سورة سورة و يدلّ عليه قوله : « على مكث » و الملكث - بضم الميم - و الملكث - بفتحها - لغتان . انتهى .

فاللفظ بحسب نفسه يعمّ نزول المعارف القرآنية التي هي عند الله في قالب الألفاظ و العبارات التي لا تتلقى إلا بالتدرّج و لا تتعاطى إلا بالملكث و التؤدة ليسهل على الناس تعقله و حفظه على حدّ قوله : « إنّنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون و إنّّه في أمّ الكتاب لدينا لعليّ حكيم » الزخرف : ٤ .

و نزول الآيات القرآنية نجوماً مفرّقة سورة سورة و آية آية بحسب بلوغ الناس في استعداد تلقي المعارف الأصلية للاعتقاد و الأحكام الفرعية للعمل و اقتضاء المصالح ذلك ليقارن العلم العمل و لا يجمع عنه طباع الناس بأخذ معارفه و أحكامها واحدا بعد واحد كما لو نزل دفعة و قد نزلت التوراة دفعة فلم يتلقها اليهود بالقبول إلا بعد تنق الجبل فوقهم كأنه ظلمة .

لكنّ الأوفق بسياق الآيات السابقة و فيها مثل قولهم المحكيّ : « حتّى تنزل علينا كتابا نقرؤه » الظاهر في اقتراح نزول القرآن دفعة هو أن يكون المراد بتفريق القرآن إنزاله سورة سورة و آية آية حسب تحقّق أسباب النزول تدرّجاً و قد تكرر من الناس اقتراح أن ينزل القرآن جملة واحدة كما في : « وقال الذين كفروا لولا أنزل عليه القرآن جملة واحدة » الفرقان : ٣٢ ، و قوله حكاية عن أهل الكتاب : « يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء » النساء : ١٥٣ . و يؤيّدّه تذييل الآية بقوله : « و نزّلناه تنزيلا » فإنّ التنزيل و هو إنزال الشيء تدرّجاً أمسّ بالاعتبار الثاني منه بالأوّل .

و مع ذلك فالاعتبار الثاني و هو تفصيل القرآن و تفريقه بحسب النزول بما نزل بعضه بعد بعض من دون أن ينزل جملة واحدة يستلزم الاعتبار الأوّل و هو تفصيله و تفريقه إلى معارف و أحكام متبوعة مختلفة بعد ما كان الجميع مندمجة في حقيقة واحدة منظومة مجتمعة الأعراق في أصل واحد فارد .

و لذلك فصلّ الله سبحانه كتابه سورا و آيات بعد ما ألبسه لباس اللفظ العربي

ليسهل على الناس فهمه كما قال : « لعلمكم تعقلون » ثم نوّعها أنواعاً ورتبها ترتيباً فنزلها واحدة بعد واحدة عند قيام الحاجة إلى ذلك وعلى حسب حصول استعدادات الناس المختلفة و تمام قابليتهم بكل واحد منها و ذلك في تمام ثلاث و عشرين سنة ليشفع التعليم بالتربية و يقرن العلم بالعمل .

و سنعود إلى البحث عن بعض ما يتعلّق بالآية و السورة في كلام مستقل إن شاء الله تعالى .

قوله تعالى : « قل آمنوا به أولاً تؤمنوا » إلى آخر الآيات الثلاث ، المراد بالذين أتوا العلم من قبله هم الذين تحقّقوا بالعلم بالله و آياته من قبل نزول القرآن سواء كانوا من اليهود أو النصارى أو غيرهم فلا موجب للتخصيص اللهم إلا أن يقال : إن السياق يفيد كون هؤلاء من أهل الحق و الدين غير المنسوخ يومئذ هو دين المسيح عليه السلام فهم أهل الحق من علماء النصرانية الذين لم يزيغوا و لم يبدلوا .

و على أي حال المراد من كونهم أتوا العلم من قبله أنهم استعدّوا لفهم كلمة الحق و قبولها ليجتهدهم بالعلم بحقيقة معناه و إيرائه إيّاهم وصف الخشوع فيزيدهم القرآن المتلوا عليهم خشوعاً .

و قوله : « يخرون للأذقان سجداً » الأذقان جمع ذقن و هو مجمع اللحين من الوجه ، و الخرون للأذقان السقوط على الأرض على أذقانهم للمسجدة كما يبيّنه قوله : « سجداً » و إنّما اعتبرت الأذقان لأنّ الذقن أقرب أجزاء الوجه من الأرض عند الخرون عليها للمسجدة ، و ربّما قيل : المراد بالأذقان الوجوه إطلاقاً للجزء على الكل مجازاً .

و قوله : « و يقولون سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولاً » أي ينزّهونه تعالى عن كل نقص و عن خلف الوعد خاصّة و يعطي سياق الآيات السابقة أن المراد بالوعد وعده سبحانه بالبعث و هذا في قبال إصرار المشركين على نفي البعث و إنكار المعاد كما تكرر في الآيات السابقة .

و قوله : « و يخرون للأذقان يبكون و يزيدهم خشوعا » تكرار الخور للأذقان و إضافته إلى البكاء لإفادة معنى الخضوع وهو التذلل الذي يكون بالبدن كما أن الجملة الثانية لإفادة معنى الخشوع وهو التذلل الذي يكون بالقلب فهحصل الآية أنهم يخضعون و يخشعون .

و في الآية إثبات خاصة المؤمنين لهم وهي التي أشير إليها بقوله سابقا : « و نزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين » كما أن في الآية نفي خاصة المشركين عنهم و هي إنكار البعث .

و في هذه الآيات الثلاث بيان أن القرآن في غنى عن إيمانهم لا لأن إيمان الذين أتوا العلم من قبله يرفع حاجة له إلى إيمان غيرهم بل لأن إيمانهم به يكشف عن أنه كتاب حق أنزل بالحق لا حاجة له في حقيقته ولا افتقار في كماله إلى إيمان مؤمن و تصديق مصدق فإن آمنوا به فلا نفسهم و إن كفروا به فعليها لاله ولا عليه .

فقد ذكر سبحانه إعراضهم عن القرآن و كفرهم به و عدم اعتنائهم بكونه آية و اقتراحهم آيات أخرى ثم بين له من نعوت الكمال ودلائل الإعجاز في لفظه و معناه و غزارة الأثر في النفوس و كيفية نزوله ما استبان به أنه حق لا يعتريه بطلان ولا فساد أصلا ثم بين في هذه الآيات أنه في غنى عن إيمانهم فهم وما يختارونه من الإيمان والكفر .

قوله تعالى : « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمان أيأما تدعوا فله الأسماء الحسنى » لفظة أو للتسوية والإباحة فالمراد بقوله « الله » و « الرحمان » الاسمان الدالان على المسمى دون المسمى ، والمعنى ادعوا باسم الله أو باسم الرحمان فالدعاء دعاؤه .

و قوله : « أيأما تدعوا » شرط و « ما » صلة للتأكيد نظير قوله : « فبما رحمة من الله » آل عمران ١٥٩ . و قوله : « عمما قليل ليصبحن نادمين » المؤمنون : ٤٠ . و « أيأما » شرطية و هي مفعول « تدعوا » .

وقوله : « فله الأسماء الحسنى » جواب الشرط ، وهو من وضع السبب موضع

المسبب والمعنى أي اسم من الاسمين تدعوه فهو أحسن له لأن الأسماء الحسنى كلها له فالأسماء الدالة على المسببات منها حسنة تدل على ما فيه حسن ومنها قبيحة بخلافها ولا سبيل للقبيح إليه تعالى ، والأسماء الحسنة منها ما هو أحسن لاشوب نقص وقبح فيه كالغنى الذي لا فقر معه والحياة التي لا موت معها والعزة التي لا دلة دونها ومنها ما هو حسن يقرب عليه الحسن من غير محوضة والله سبحانه الأسماء الحسنى ، وهي كل اسم هو أحسن الأسماء في معناه كما يدل عليه قول أئمة الدين : إن الله تعالى غني لا كالأغنياء حي لا كالأحياء عزيز لا كالأعزة عليم لا كالعلماء وهكذا أي له من كل كمال صرفه ومحضه الذي لا يشوبه خلافة . والضمير في قوله : « أي ما تدعوا فله الأسماء الحسنى » عائد إلى الذات المتعالية من كل اسم و رسم ، وليس براجع إلى شيء من الاسمين : الله والرحمان لأن المراد بهما - كما تقدم - الاسمان دون الذات المتعالية التي هي مسمأة بهما ولا معنى لأن يقال : أي ما تدعوا فان ذلك الاسم جميع الأسماء الحسنى أو باقي الأسماء الحسنى بل المعنى أي ما تدعوا فلا مانع منه لأنها جميعاً أسماؤه لأنها أسماء حسنى وله الأسماء الحسنى فهي طبق دعوته ودعوتها دعوته فإنها أسماؤه والاسم مرآة المسمى وعنوانه فافهم ذلك .

والآية من غرر الآيات القرآنية تنير حقيقة ما يراه القرآن الكريم من توحيد الذات وتوحيد العبادة قبال ما يراه الوثنية من توحيد الذات وتشريك العبادة .

فإن الوثنية - على ما تقدم جملة من آرائهم في الجزء العاشر من الكتاب - ترى أنه سبحانه ذات متعالية من كل حد و نعت ثم تعينت بأسماء اسما بعد اسم وتسمى ذلك تولداً ، وترى الملائكة والجن مظاهر عالية لأسمائه فهم أبناؤه المتصرفون في الكون ، وترى أن عبادة العابدين وتوجه المتوجهين لا يتعدى ظهور الأسماء ولا يتجاوز مرتبة الأبناء الذين هم مظاهر أسمائه فإنما نعبد فيما نعبد إلا له أو الخالق أو الرازق أو المحيي أو المميت إلى غير ذلك ، وهذه كلها

أسماء مظاهرها الأبناء من الملائكة والجن ، و أمّا الذات المتعالية فهي أرفع من أن يناله حسّ أو وهم أو عقل، وأعلى من أن يتعلّق به توجّه أو طلب أو عبادة أو نسك . فعندهم دعوة كل اسم هي عبادة ذلك الاسم أي الملك أو الجنّ الذي هو مظهر ذلك الاسم، وهو إلا له المعبود بتلك العبادة فيتمكّن الآلهة بتكثير أنواع الدعوات بأنواع الحاجات ولذلك لمّا سمع بعض المشرّكين دعاءه صلى الله عليه وسلم في صلواته : يا الله يارحمان قال : انظروا إلى هذا الصابيء ينهانا أن نعبد إلهين وهو يدعو إلهين .

والآية الكريمة تردّ عليهم ذلك و تكشف عن وجه الخطأ في رأيهم بأن هذه الأسماء أسماء حسنى له تعالى فهي مملوكة له محضاً لا تستقلّ دونه بنت ولا تنحاز عنه في ذات أو صفة تملكه وتقوم به فليس لها إلا الطريقيّة المحضّة ، ويكون دعاؤها دعاءه والتوجّه بها توجّهاً إليه ، و كيف يستقيم أن يحجب الاسم المسمّى وليس إلا طريقاً دالاً عليه هادياً إليه ووجهاً له يتجلّى به لغيره ، فدعاء الأسماء الكثيرة لا ينافي توحيد عبادة الذات كما يمتنع أن تقف العبادة على الاسم ولا يتعداه .

ويتفرّع على هذا البيان ظهور الخطأ في عدّ الأسماء أو مظاهرها من الملائكة والجنّ أبناء له تعالى فإنّ إطلاق الولد والإبن سواء كان على وجه الحقيقة أو التشرّيف يقتضي نوع مسانحة و اشتراك بين الولد والوالد - أو الإبن والأب - في حقيقة الذات أو كمال من كمالاته و ساحة كبريائه منزّهة من أن يشاركه شيء غيره في ذات أو كمال فإنّ الذي له هو لنفسه ، والذي لغيره هو له لا لأنفسهم .

و كذا ظهور الخطأ في نسبة التصرف في الكون بأنواعه إليهم فإنّ هؤلاء الملائكة وكذا الأسماء التي هم مظاهرها عندهم لا يملكون لأنفسهم شيئاً ولا يستقلّون دونه بشيء بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون ، و كذا الجنّ فيما يعملون و بالجملة ما من سبب من الأسباب الفعّالة في الكون إلاّ و هو تعالى الذي ملّكه القدرة على ما يعمله ، وهو المالك لما ملّكه والقادر على ما عليه أقدره .

وهذا هو الذي تفيدّه الآية التالية « و قل الحمد لله الذي لم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له وليّ من الذلّ » و سنكرّر الإشارة إليه إن شاء الله .

و في الآية دلالة على أن لفظة الجلالة من الأسماء الحسنی فهو في أصله - الإله - وصف يفيد معنى المعبودية وإن عرضت عليه العلمية بكثرة الاستعمال كما يدل عليه صحة إجراء الصفات عليه يقال : الله الرحمن الرحيم ولا يقال : الرحمن الله الرحيم و في كلامه تعالى : « بسم الله الرحمن الرحيم » .

قوله تعالى : « ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا » الجهر والإخفات وصفان متضائقان ، يتصف بهما الأصوات ، وربما يعتبر بينهما خصلة ثالثة هي بالنسبة إلى الجهر إخفات و بالنسبة إلى الإخفات جهر فيكون الجهر هو المبالغة في رفع الصوت والإخفات هو المبالغة في خفضه وما بينهما هو الاعتدال فيكون معنى الآية لا تبالغ في صلاتك في الجهر ولا في الإخفات بل اسلك فيما بينهما سبيلا و هو الاعتدال و تسميته سبيلا لأنه سنة يستن بها هو و من يقتدي به من أمته المؤمنين به .

هذا إذا كان اللأم في الصلاة للاستغراق والمراد به كل صلاة صلاة ، و أما إذا كانت للجنس ولعله الأظهر كان المعنى لا تجهر في صلواتك كلها ولا تخافت فيها كلها بل اتخذ سبيلا وسطا تجهر في بعض و تخافت في بعض ، و هذا المعنى أنسب بالنظر إلى ما ثبت في السنة من الجهر في بعض الفرائض اليومية كالصبح والمغرب والعشاء والإخفات في غيرها .

و لعل هذا الوجه أوفق بالنظر إلى اتصال ذيل الآية بصدرها فالجهر بالصلاة يناسب كونه تعالى عليا متعاليا والإخفات يناسب كونه قريبا أقرب من جبل الوريد فاتخاذ الخصلتين جميعا في الصلوات أداء لحق أسمائه جميعا .

قوله تعالى : « و قل الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له ولي من الذل و كبره تكبيرا » معطوف على قوله في الآية السابقة : « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمان » و يرجع محصل الكلام إلى أن قل لهم إن ما تدعونها من الأسماء و تزعمون أنها آلهة معبودون غيره إنما هي أسماء وهى مملوكة له لانملك أنفسها ولا شيئا لنفسها فدعاؤها دعاؤه فهو المعبود على كل حال .

ثم اسمه و اثن عليه بما يتفرع على إطلاق ملكه فإنه لا يماثله شيء في ذات ولا صفة حتى يكون ولدًا له إن اشتق عنه في ذات أو صفة كما تقوله الوثنية وأهل الكتاب من النصارى واليهود و قدماء المجوس في الملائكة أو الجن أو المسيح أو عزيز والأخبار ، أو يكون شريكا إن شاركه في الملك من غير اشتقاق كما تقوله الوثنيون و الثنويون وغيرهم من عبدة الشيطان أو يكون وليًا له إن شاركه في الملك و فاق عليه فأصلح من ملكه بعض ما لم يقدر هو على إصلاحه .

و بوجه آخر لا يجانسه شيء حتى يكون ولداً إن كان دونه أو شريكاً له إن كان مساوياً له في مرتبته أو ولياً له إن كان فائقاً عليه في الملك .

والآية في الحقيقة ثناء عليه تعالى بما له من إطلاق الملك الذي يتفرع عليه نفي الولد والشريك والولي ، و لذلك أمره ﷺ بالتحميد دون التسبيح مع أن المذكور فيها من نفي الولد والشريك والولي صفات سلبية والذي يناسبها التسبيح دون التحميد فافهم ذلك .

وختم سبحانه الآية بقوله : « و كبره تكبيراً » وقد أطلق إطلاقاً بعد التوصيف والتنزيه فهو تكبير من كل وصف ، و لذا فسّر « الله أكبر » بأنه أكبر من أن يوصف على ما ورد عن الصادق عليه السلام ، ولو كان المعنى أنه أكبر من كل شيء لم يخل من إشراك الأشياء به تعالى في معنى الكبر و هو أعزّ ساحة أن يشاركه شيء في أمر .

و من لطيف الصنعة في السورة افتتاح أول آية منها بالتسبيح و اختتام آخر آية منها بالتكبير مع افتتاحها بالتحميد .

﴿ بحث روائى ﴾

في الدر المنثور أخرج سعيد بن منصور وابن المنذر و ابن أبي حاتم عن عليّ أنه كان يقرء : لقد علمت يعني بالرفع قول عليّ : والله ما علم عدو الله ولكن موسى هو الذي علم .

أقول : و هي قراءة منسوبة إليه عليه السلام .

و في الكافي عن علي بن محمد با سنده قال : سئل أبو عبد الله عليه السلام عمن يجبهته علمة لا يقدر على السجود عليها قال : يضع ذقنه على الأرض إن الله عز وجل يقول « و يخرون للأذقان سجداً » .

أقول : و في معناه غيره .

و في الدر المنثور أخرج ابن جرير و ابن مردويه عن ابن عباس قال : صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة ذات يوم فدعا الله فقال في دعائه : يا الله يا رحمان فقال المشركون : انظروا إلى هذا الصابى ينهانا أن ندعو إلهين و هو يدعو إلهين فأنزل الله : « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمان » الآية .

أقول : و في سبب نزول الآية روايات أخر تخالف هذه الرواية و تذكر أشياء غير ما ذكرته غير أن هذه الرواية أقربها انطباقاً على مفاد الآية .

و في التوحيد مسندا و في الاحتجاج مرسلا عن هشام بن الحكم قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أسماء الله عز ذكره و اشتقاقها فقلت : الله مما هو مشتق ؟ قال يا هشام الله مشتق من أله و إله يقتضي مألوها ، و الاسم غير المسمى فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر و لم يعبد شيئاً و من عبد الاسم و المعنى فقد كفر و عبد اثنين ، و من عبد المعنى دون الاسم فذلك التوحيد أفهمت يا هشام ؟

قال : فقلت : زدني فقال : إن الله تبارك و تعالی تسعة و تسعين اسماً فلو كان الاسم هو المسمى لكان كل اسم منها إلهاً و لكن الله معنى يدل عليه بهذه الأسماء و كلها غيره يا هشام الخبز اسم الماء كقول و الماء اسم المشروب و الثوب اسم الملبوس و النار اسم المحرق . الحديث .

و في التوحيد با سنده عن ابن رئاب عن غير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : من عبد الله بالتوهم فقد كفر ، و من عبد الاسم و لم يعبد المعنى فقد كفر ، و من عبد الاسم و المعنى فقد أشرك ، و من عبد المعنى با يقاع الأسماء عليه بصفاته التي يعصف بها نفسه فعقد عليه قلبه و نطق به لسانه في سرائره و علانيته فأولئك أصحاب

أمير المؤمنين وفي حديث آخر: أولئك هم المؤمنون حقاً .

وفي توحيد البحار في باب المغايرة بين الاسم والمعنى عن التوحيد بإسناده عن إبراهيم بن عمر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن الله تبارك وتعالى خلق اسماً بالحروف غير منعوت ، و باللفظ غير منطوق ، و بالشخص غير مجسّد ، و بالتشبيه غير موصوف و باللون غير مصبوغ ، منفيّ عنه الأقطار ، مبعّد عنه الحدود ، محجوب عنه حسّ كل متوهّم ، مستمر غير مستور فجعله كلمة تامّة على أربعة أجزاء معا ليس منها واحد قبل الآخر فأظهر منها ثلاثة أشياء لفاقة الخلق إليها ، و حجب واحدا منها وهو الاسم المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة التي أظهرت .

فالظاهر هو الله و تبارك و سبحان لكل اسم من هذه أربعة أركان فذلك اثنا عشر ركناً ثم خلق لكل ركن منها ثلاثين اسماً فعلاً منسوباً إليها فهو الرحمان الرحيم الملك القدوس الخالق البارئ المصور الحي القيوم لأنأخذه سنة ولا نوم العليم الخبير السميع البصير الحكيم العزيز الجبار المتكبر العلي العظيم المقنن القادر السلام المؤمن المهيمن البارئ المنشئ البديع الرفيع الجليل الكريم الرازق المحيي المميت الباعث الوارث .

فهذه الأسماء و ما كان من الأسماء الحسنى حتى تتم ثلاث مائة و ستين اسماً فهي نسبة لهذه الأسماء الثلاثة ، وهذه الأسماء الثلاثة أركان و حجب للاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة ، و ذلك قوله عزّ وجلّ: « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمان أيّما ما تدعوا فله الأسماء الحسنى » .

اقول : والحديث مروى في الكافي أيضا عنه عليه السلام .

و قد تقدّم في بحث الأسماء الحسنى في الجزء الثامن من الكتاب أن هذه الألفاظ المسماة بأسماء الله إنّما هي أسماء الأسماء و أن ما تدلّ عليه و تشير إليه من المصداق أعني الذات مأخوذة بوصفها هو الاسم بحسب الحقيقة ، وعلى هذا فبعض الأسماء الحسنى عين الذات و هو المشتمل على صفة ثبوتية كمالية كالحيّ و العليم و القدير ، و بعضها زائد على الذات خارج منها و هو المشتمل على صفة سلبية أو

فعلية كالخالق والرازق لا تأخذه سنة ولا نوم ، هذا في الأسماء وأما أسماء الأسماء وهي الألفاظ الدالة على الذات المأخوذة مع وصف من أوصافها فلأريب في كونها غير الذات ، و أنها ألفاظ حادثة قائمة بمن يتلفظ بها .

إلا أن ههنا خلافا من جهتين .

إحدهما أن بعض الجهلة من متكلمي السلف خلطوا بين الأسماء وأسماء الأسماء فحسبوا أن المراد من عينية الأسماء مع الذات عينية أسماء الأسماء معها فذهبوا إلى أن الاسم هو المسمى ويكون على هذا عبادة الاسم ودعوته هو عين عبادة المسمى ، وقد كان هذا القول سائغا في أوائل عصر العباسيين ، والروايتان السابقتان أعني روايتي التوحيد في الرد عليه .

والثانية ما عليه الوثنية وهو أن الله سبحانه لا يتعلق به التوجه العبادي وإنما يتعلق بالأسماء فالأسماء أو مظاهرها من الملائكة والجن والكهـل من الإنس هم المدعوون وهم الآلهة المعبودون دون الله ، وقد عرفت في البيان المتقدم أن قوله تعالى : « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمان » الخ رد عليه .

والرواية الأخيرة أيضا تكشف عن وجه انتشاء الأسماء عن الذات المتعالية التي هي أرفع من أن يحيط به علم أو يقمده وصف و نعت أو يحدده اسم أو رسم ، و هي بما في صدره و ذيله من البيان صريح في أن المراد بالأسماء فيها هي الأسماء دون أسماء الأسماء ، وقد شرحناها بعض الشرح في ذيل البحث عن الأسماء الحسنی في الجزء الثامن من الكتاب فراجع إن شئت .

و في تفسير العياشي عن زرارة و حمران و محمد بن مسلم عن أبي جعفر وأبي - عبدالله عليه السلام في قوله تعالى : « ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها و ابتغ بين ذلك سبيلا » قال : كان رسول الله ﷺ إذا كان بمكة جهر بصوته فيعلم بمكانه المشركون فكانوا يؤذونه فأ نزلت هذه الآية عند ذلك .

أقول : و روى هذا المعنى في الدر المنثور عن ابن مردويه عن ابن عباس ، و روى أيضا عن عائشة أنها نزلت في الدعاء ، ولا بأس به لعدم معارضته ، و روى عنها

أيضا أنها نزلت في التشهد .

و في الكافي بإسناده عن سماعة قال : سألته عن قول الله تعالى : « ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها » قال : المخافتة مادون سمعك والجهر أن ترفع صوتك شديدا .

أقول : فيه تأييد المعنى الأول المتقدم في تفسير الآية .

و فيه بإسناده عن عبد الله بن سنان قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : على الإمام أن يسمع من خلفه و إن كثروا ؟ فقال : ليقرء وسطا يقول الله تبارك و تعالى : « و لا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها » .

و في الدر المنثور أخرج أحمد والطبراني عن معاذ بن أنس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : آية العز « و قل الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا » الآية كلها .

و في تفسير القمي في قوله تعالى : « ولم يكن له ولي من الذل » قال : قال : لم يذل فيحتاج إلى ولي ينصره .

﴿ بحث آخر روائى و قرآنى ﴾

متعلق بقوله تعالى : « و قرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ثلاثة فصول : ١ - إن للقرآن الكريم أجزاء يعرف بها كالجزء والحزب والعشر و غير ذلك والذي ينتهي اعتباره إلى عناية من نفس الكتاب العزيز اثنان منها وهما السورة والآية فقد كرر الله سبحانه ذكرهما في كلامه كقوله : « سورة أنزلناها » النور : ١ و قوله : « قل فاتوا بسورة مثله » يونس : ٣٨ و غير ذلك .

و قد كثر استعماله في لسان النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والأئمة كثرة لا تدعريبا في أن لها حقيقة في القرآن الكريم وهي مجموعة من الكلام الإلهي مبدوءة بالبسملة مسوقة لبيان غرض ، وهو معرف للسورة مطرد غير منقوض إلا ببراءة وقد ورد (١)

(١) تقدم بمض ما يدل عليه من الرواية في ذيل قوله : « إنا نحن نزلنا الذكر » الآية الحجر ، ٨ في الجزء الثاني عشر من الكتاب .

عن أئمة أهل البيت عليهم السلام أنها آيات من سورة الأنفال ، وإلا بما ورد ^(١) عنهم عليهم السلام أن الضحى وألم نشرح سورة واحدة وأن الفيل والإيلاف سورة واحدة .

و نظيره القول في الآية فقد تكرر في كلامه تعالى إطلاق الآية على قطعة من الكلام كقوله : « وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً » الأنفال : ٢ ، وقوله : « كتاب فصلت آياته قرآنا عربياً » حم السجدة : ٣ ، وقد روي عن أم سلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقف على رؤس الآي و صح أن سورة الحمد سبع آيات ، وروي عنه صلى الله عليه وسلم أن سورة الملك ثلاثون آية إلى غير ذلك مما يدل على وقوع العدد على الآيات في كلام النبي صلى الله عليه وسلم و آله عليهم السلام .

والذي يعطيه التأمل في انقسام الكلام العربي إلى قطع و فصول بالطبع و خاصة فيما كان من الكلام مسجعا ثم التدبر فيما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم و آله عليهم السلام في أعداد الآيات أن الآية من القرآن هي قطعة من الكلام من حقاها أن تعتمد عليها التلاوة بفسلها عما قبلها و عما بعدها .

و يختلف ذلك باختلاف السياقات و خاصة في السياقات المسجعة فربما كانت كلمة واحدة كقوله : « مدهامتان » الرحمن : ٦٤ و ربما كانت كلمتين فصاعدا كالأمر أو غير كلام كقوله : « الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان » الرحمن ١ - ٤ و قوله : « الحاقة ما الحاقة و ما أدراك ما الحاقة » الحاقة ١ - ٣ و ربما طالت كآية الدين من سورة البقرة آية : ٢٨٢ .

٢ - أما عدد السور القرآنية فهي مائة وأربع عشرة سورة على ما جرى عليه الرسم في المصحف الدائر بيننا و هو مطابق للمصحف العثماني ، و قد تقدم كلام أئمة أهل البيت عليهم السلام فيه ، و أنهم لا يعدون براءة سورة مستقلة و يعدون الضحى و ألم نشرح سورة واحدة و يعدون الفيل والإيلاف سورة واحدة .

(١) رواه الشيخ في التهذيب باسناده عن الشعام عن الصادق عليه السلام و نسبه

المحقق في الشرائع والطبرسي في مجمع البيان إلى رواية أصحابنا .

وأما عدد الآتي فلم يرد فيه نص متواتر يعرف الآتي ويميز كل آية من غيرها ولا شيء من الآحاد يعتمد عليه ، ومن أوضح الدليل على ذلك اختلاف أهل العدد فيما بينهم وهم المكِّيُّون والمدنيُّون والشاميُّون والبصريُّون والكوفيُّون . فقد قال بعضهم : إن مجموع القرآن ستة آلاف آية ، وقال بعضهم : ستة آلاف ومأتان وأربع آيات ، وقيل : وأربع عشرة ، وقيل : وتسع عشرة ، وقيل : وخمس وعشرون ، وقيل : وست وثلاثون .

وقد روى المكِّيُّون عددهم عن عبدالله بن كثير عن مجاهد عن ابن عباس عن أبي بن كعب ، وللمدنيِّين عددان ينتميان أحدهما إلى أبي جعفر مرثد بن القعقاع وشيبة بن نضاح ، والآخر إلى إسماعيل بن جعفر بن أبي كثير الأنصاري وروى أهل الشام عددهم عن أبي الدرداء ، وينتمي عدد أهل البصرة إلى عاصم بن العجاج الجحدري ، ويضاف عدد أهل الكوفة إلى حمزة والكسائي وخلف قال حمزة أخبرنا بهذا العدد ابن أبي ليلى عن أبي عبدالرحمان السلمي عن علي بن أبي طالب . وبالجملة لما كانت الأعداد لا تنتمي إلى نص متواتر أو واحد يعبأ به ويجوز الركون إليه ويتميز به كل آية عن أختها لا ملزم للأخذ بشيء منها فما كان منها يبيِّننا ظاهر الأمر فهو وإلا فللباحث المتدبر أن يختار ما أدّى إليه نظره .

والذي روي عن علي عليه السلام من عدد الكوفيِّين معارض بأن البسملة غير معدودة في شيء من السور ما خلا فاتحة الكتاب من آياتها مع أن المروي عنه عليه السلام وعن غيره من أئمة أهل البيت عليهم السلام أن البسملة آية من القرآن وهي جزء من كل سورة افتتحت بها و لازم ذلك زيادة العدد بعدد البسملات .

وهذا هو الذي صرفنا عن إيراد تفاصيل ما ذكره من العدد ههنا ، وذكر ما اتفقوا على عدده من السور القرآنية وهي أربعون سورة وما اختلفوا في عدده أو في رؤس آية من السور وهي أربع وسبعون سورة وكذا ما اتفقوا على كونه آية تامة أو على عدم كونه آية مثل « الرَّ » أينما وقع من القرآن وما اختلف فيه ، و على من أراد الاطلاع على تفصيل ذلك أن يراجع مظانّه .

٣ - في ترتيب السور نزولاً : نقل في الإتيان عن ابن الضريس في فضائل القرآن قال : حدثنا محمد بن عبد الله بن أبي جعفر الرازي أنبأنا عمرو بن هارون ، حدثنا عثمان بن عطاء الخراساني عن أبيه عن ابن عباس قال : كانت إذا نزلت فاتحة سورة بمكة كتبت بمكة ثم يزيد الله فيها ماشاء .

وكان أول ما أنزل من القرآن اقرأ باسم ربك ، ثم ن ، ثم يا أيها المزمل ثم يا أيها المدثر ، ثم تبت يدا أبي لهب ، ثم إذا الشمس كورت ، ثم سبح اسم ربك الأعلى ، ثم الليل إذا يغشى ، ثم والفجر ، ثم والضحى ، ثم ألم نشرح ثم والعصر ، ثم والعاديات ، ثم إنا أعطيناك ، ثم ألهاكم التكاثر ، ثم أرأيت الذي يكذب ، ثم قل يا أيها الكافرون ، ثم ألم تر كيف فعل ربك ، ثم قل أعوذ برب الفلق ، ثم قل أعوذ برب الناس ، ثم قل هو الله أحد ، ثم والنجم ، ثم عبس ، ثم إنا أنزلناه في ليلة القدر ، ثم والشمس وضحاها ، ثم والسماء ذات البروج ، ثم التين ، ثم لا يلاف قريش ، ثم القارعة ، ثم لا أقسم بيوم القيامة ، ثم ويل لكل همزة ، ثم والمرسلات ، ثم ق . ثم لا أقسم بهذا البلد ثم والسماء والطارق ، ثم اقتربت الساعة ، ثم ص ، ثم الأعراف ، ثم قل أوحى ثم يس ، ثم الفرقان ، ثم الملائكة ، ثم كهيعص ، ثم طه ، ثم الواقعة ، ثم طسم الشعراء ، ثم طس ، ثم القصص ، ثم بني إسرائيل ، ثم يونس ، ثم هود ، ثم يوسف ، ثم الحجر ، ثم الأنعام ، ثم الصافات ، ثم لقمان ، ثم سبأ ، ثم الزمر ثم حم المؤمن ، ثم حم السجدة ، ثم همعسق ، ثم حم الزخرف ، ثم الدخان ، ثم الجاثية ، ثم الأحقاف ، ثم الذاريات ، ثم العاشية ، ثم الكهف ، ثم النحل ، ثم إنا أرسلنا نوحاً ، ثم سورة إبراهيم ، ثم الأنبياء ، ثم المؤمنين ، ثم تنزيل السجدة ثم الطور ، ثم تبارك الملك ، ثم الحاقة ، ثم سأل ، ثم عم يتساءلون ، ثم النازعات ثم إذا السماء انفطرت ، ثم إذا السماء انشقت ، ثم الروم ، ثم العنكبوت ، ثم ويل للمطففين فهذا ما أنزل الله بمكة .

ثم أنزل الله بالمدينة سورة البقرة ، ثم الأنفال ، ثم آل عمران ، ثم الأحزاب

ثم الممتحنة ، ثم النساء ، ثم إذا زلزلت ، ثم الحديد ، ثم القتال ، ثم الرعد ، ثم الرحمن ، ثم الإنسان ، ثم الطلاق ، ثم لم يكن ، ثم الحشر ، ثم إذا جاء نصر الله ثم النور ، ثم الحج ، ثم المنافقون ، ثم المجادلة ، ثم الحجرات ، ثم التحريم ، ثم الجمعة ، ثم التغابن ، ثم الصف ، ثم الفتح ، ثم المائدة ، ثم براءة .

وقد سقطت من الرواية سورة فاتحة الكتاب وربما قيل : إنها نزلت مرتين مرة بمكة ومرة بالمدينة .

ونقل فيه عن البيهقي في دلائل النبوة أنه روى بإسناده عن عكرمة والحسين ابن أبي الحسن قالا : أنزل الله من القرآن بمكة آقرء باسم ربك و ساقا الحديث نحو حديث عطاء السابق عن ابن عباس إلا أنه قد سقط منه الفاتحة والأعراف و كهبعض مما نزل بمكة .

وأيضاً ذكر فيه حمّ الدخان قبل حمّ السجدة ثم إذا السماء انشقت قبل إذا السماء انفطرت ثم ويد للمطففين قبل البقرة مما نزل بالمدينة ثم آل عمران قبل الأنفال ثم المائدة قبل الممتحنة .

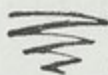
ثم روى البيهقي بإسناده عن مجاهد عن ابن عباس إنه قال : إن أول ما أنزل الله على نبيه من القرآن آقرء باسم ربك الحديث وهو مطابق لحديث عكرمة في الترتيب وقد ذكرت فيه السور التي سقطت من حديث عكرمة فيما نزل بمكة . وفيه عن كتاب الناسخ والمنسوخ لابن حصار أن المدني باتفاق عشرون سورة ، والمختلف فيه اثنا عشرة سورة وما عدا ذلك مكّي باتفاق انتهى .

والذي اتفقوا عليه من المدنيات البقرة و آل عمران و النساء و المائدة و الأنفال و التوبة و النور و الأحزاب و سورة نمل و الفتح و الحجرات و الحديد و المجادلة و الحشر و الممتحنة و المنافقون و الجمعة و الطلاق و التحريم و النصر .

وما اختلفوا في مكّيته و مدنيته سورة الرعد و الرحمن و الجن و الصف و التغابن و المطففين و القدر و البيّنة و الزلزال و التوحيد و المعوذتان .

و للعلم بمكّية السور و مدنيتهما ثم ترتيب نزولها أثر هام في الأبحاث

المتعلّفة بالدعوة النبويّة و سيرها الروحيّ و السياسيّ و المدنيّ في زمنه ﷺ و تحليل سيرته الشريفة ، و الروايات - كما ترى - لا تصلح أن تنهض حجّة معتمدا عليها في إثبات شيء من ذلك على أنّ فيما بينها من التعارض ما يسقطها عن الاعتبار . فالطريق المتعيّن لهذا الغرض هو التدبّر في سياق الآيات و الاستمداد بما يتحصّل من القرائن و الأمارات الداخليّة و الخارجيّة ، وعلى ذلك نجري في هذا الكتاب و الله المستعان .





سورة الكهف مكيّة وهي مائة وعشر آيات :

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ اَنْزَلَ عَلَیْ عَبْدِهِ الْكِتَابَ
وَلَمْ یَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا (١) قَیْمًا لِّیُنذِرَ بَاسًا شَدِیْدًا مِّنْ لَّدُنْهُ وَ یُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِیْنَ
الَّذِیْنَ یَعْمَلُوْنَ الصّٰلِحٰتِ اَنَّ لَهُمْ اَجْرًا حَسَنًا (٢) مَا كُنْیْنَ فِیْهِ اَبْدًا (٣) وَ
یُنذِرَ الَّذِیْنَ قَالُوْا اتَّخَذَ اللّٰهُ وَلَدًا (٤) مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَّلَا لِابَائِهِمْ كَبُرَتْ
كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ اَفْوَاهِهِمْ اِنَّ یَقُوْلُوْنَ الْاَكْذٰبَ (٥) فَلَعَلَّكَ باِخِعَ نَفْسَكَ عَلٰی
آثَارِهِمْ اِنْ لَّمْ یُؤْمِنُوْا بِهٰذَا الْحَدِیْثِ اَسْفًا (٦) اِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلٰی الْاَرْضِ زِیْنَةً
لِّهَا لِنَبْلُوْهُمْ اَیُّهُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا (٧) وَاِنَّا لَجٰعِلُوْنَ مَا عَلَیْهَا صَعِیْدًا جُرُزًا (٨) .

﴿ بیان ﴾

السورة تتضمن الدعوة إلى الاعتقاد الحق والعمل الصالح بالإنذار والتبشير كما يلوح إليه ما افتتحت به من الآيتين وما اختتمت به من قوله تعالى : « فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً » .
و فيها مع ذلك عناية بالغة بتقوي الولد كما يدل على ذلك تخصيص إنذار القائلين بالولد بالذكر ثانياً بعد ذكر مطلق الإنذار أو لا أعني وقوع قوله : « و ينذر الذين قالوا اتخذ الله ولداً » بعد قوله : « لينذر بأساً شديداً من لدنه » .
فوجه الكلام فيها إلى السوثنيين القائلين ببنوة الملائكة و الجن و المصلحين من البشر والنصارى القائلين ببنوة المسيح عليه السلام ولعل اليهود يشاركونهم فيه حيث يذكر القرآن عنهم أنهم قالوا : عزير ابن الله .

وغير بعيد أن يقال إن الغرض من نزول السورة ذكر القصص الثلاث العجيبة التي لم تذكر في القرآن الكريم إلا في هذه السورة وهي قصة أصحاب الكهف وقصة موسى وفناه في مسيرهما إلى مجمع البحرين وقصة ذي القرنين ثم استفيد منها ما استفرغ في السورة من الكلام في نفي الشريك والحث على تقوى الله سبحانه .
و السورة مكيّة على ما يستفاد من سياق آياتها وقد استثنى منها قوله : « و اصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم » الآية وسيجيء ما فيه من الكلام .

قوله تعالى : « الحمد لله الذي نزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً قيماً » العوج بفتح العين وكسرها الانحراف قال في المجمع : العوج بالفتح فيما يرى كالقناة والخشبة والكسر فيما لا يرى شخصاً قائماً كالدين والكلام . انتهى .
و لعل المراد بما يرى وما لا يرى ما يسهل رؤيته وما يشكل كما ذكره الراغب في المفردات بقوله : العوج - بالفتح - يقال فيما يدرك بالبصر سهلاً كالخشب المنتصب ونحوه و العوج - بالكسر - يقال فيما يدرك بالفكر والبصيرة كما يكون في أرض بسيط يعرف تفاوته بالبصيرة كالدين والمعاش انتهى فلا يرد عليه ما في قوله تعالى : « لا ترى فيها عوجاً - بكسر العين - ولا أمتاً » طه : ١٠٧ فافهم .

وقد افتتح تعالى الكلام في السورة بالثناء على نفسه بما نزل على عبده قرآناً لانحراف فيه عن الحق بوجه وهو قيّم على مصالح عباده في حياتهم الدنيا والآخرة فله كل الحمد فيما يترتب على نزوله من الخيرات والبركات من يوم نزل إلى يوم القيامة فلا ينبغي أن يرتاب الباحث الناقد أن ما في المجتمع البشري من الصلاح والساد من بركات ما بثه الأنبياء الكرام من الدعوة إلى القول الحق والخلق الحسن والعمل الصالح وأن ما يمتاز به عصر القرآن في قرونه الأربعة عشر عما تقدمه من الأعصار من رقي المجتمع البشري وتقدمه في علم نافع أو عمل صالح للقرآن فيه أثره الخاص والدعوة النبوية فيه أيادها الجميلة فلله في ذلك الحمد كله .

و من هنا يظهر أن قول بعضهم في تفسير الآية : يعني قولوا الحمد لله الذي

نزّل الخ ليس على ما ينبغي .

و قوله : « ولم يجعل له عوجا » الضمير للكتاب والجملة حال عن الكتاب و قوله : « قيّما » حال بعد حال على ما يفيد السياق فإنه تعالى في مقام حمد نفسه من جهة تنزيله كتابا موصوفا بأنه لا عوج له وأنه قيّم على مصالح المجتمع البشري فالعناية متعلّقة بالوصفين موزّعة بينهما على السواء وهو مفاد كونهما حالين من الكتاب .

و قيل : إن جملة « ولم يجعل له عوجا » معطوفة على الصلة و « قيّما » حال من ضمير « له » والمعنى والذي لم يجعل للكتاب حال كونه قيّما عوجا أو أن « قيّما » منصوب بمقدّر والمعنى والذي لم يجعل له عوجا وجعله قيّما ولازم الوجهين انقسام العناية بين أصل النزول و بين كون الكتاب قيّما لا عوج له . و قد عرفت أنه خلاف ما يستفاد من السياق .

وقيل : إن في الآية تقدّما وتأخيرا والتقدير نزّل الكتاب قيّما ولم يجعل له عوجا وهو أردء الوجوه .

وقد قدّم نفي العوج على إثبات القيمة لأنّ الأوّل كمال الكتاب في نفسه والثاني تكميله لغيره والكمال مقدّم طبعا على التكميل .

و وقوع « عوجا » وهو نكرة في سياق النفي يفيد العموم فالقرآن مستقيم في جميع جهاته فصيح في لفظه ، بليغ في معناه ، مصيب في هدايته ، حتّى في حججه و براهينه ، ناصح في أمره و نهيه ، صادق فيما يقصّه من قصصه و أخباره ، فاصل فيما يقضي به ، محفوظ من مخالطة الشياطين ، لا اختلاف فيه ، ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

والقيّم هو الذي يقوم بمصلحة الشيء و تدبير أمره كقيّم الدار و هو القائم بمصالحها و يرجع إليه في أمورها ، والكتاب إنّما يكون قيّما بما يشتمل عليه من المعاني ، والذي يتضمّنه القرآن هو الاعتقاد الحقّ والعمل الصالح كما قال تعالى : « يهدي إلى الحقّ و إلى طريق مستقيم » الأحقاف : ٣٠ ، و هذا هو الدين

وقد وصف تعالى دينه في مواضع من كتابه بأنه قيّم قال : فأقم وجهك للدين القيم «
الروم : ٤٣ و على هذا فتوصيف الكتاب بالقيّم لما يتضمنه من الدين القيم على
مصالح العالم الإنساني في دنياهم و آخراهم .

وربما عكس الأمر فأخذ القيمومة وصفا للكتاب ثم إلى الدين من جهته كما
في قوله تعالى : « و ذلك دين القيمة » البيّنة : ه فالظاهر أن معناه دين الكتب
القيمة وهو نوع تجوز .

و قيل : المراد بالقيّم المستقيم المعتدل الذي لا إفراط فيه ولا تفریط وقيل :
القيّم المدبّر لسائر الكتب السماوية يصدّقها و يحفظها و ينسخ شرائعها و تعقيب
الكلمة بقوله : « لينذر بأسا شديدا من لدنه و يبشّر المؤمنين » الخ يؤيد ما قدّمناه .
قوله تعالى : « لينذر بأسا شديدا من لدنه و يبشّر المؤمنين الذين يعملون
الصالحات » الآية أي لينذر الكافرين عذابا شديدا صادرا من عند الله كذا قيل ، و
الظاهر بقرينة تقييد المؤمنين المبشّرين بقوله : « الذين يعملون الصالحات » أن
التقدير لينذر الذين لا يعملون الصالحات أمّ تمنّ لا يؤمن أصلا أو يؤمن و يفسق
في عمله .

والجملة على أيّ حال بيان لتنزيله الكتاب على عبده مستقيما قيّما إذ لولا
استقامته في نفسه و قيمومته على غيره لم يستقم إنذار ولا تبشير وهو ظاهر .
والمراد بالأجر الحسن الجنّة بقرينة قوله في الآية التالية : « ما كثر في
أبدا » والمعنى ظاهر .

قوله تعالى : « وينذر الذين قالوا اتخذنا الله ولدا » وهم عامّة الوثنيين القائلين
بأنّ الملائكة أبناء أو بنات له و ربّما قالوا بذلك في الجنّ و المصلحين من البشر
و النصارى القائلين بأنّ المسيح ابن الله و قد نسب القرآن إلى اليهود أنّهم قالوا :
عزيز ابن الله .

و ذكر إنذارهم خاصّة ثانيا بعد ذكره على وجه العموم أوّلا بقوله : « لينذر
باسا شديدا من لدنه » لمزيد الاهتمام بشأنهم .

قوله تعالى : « ما لهم به من علم ولا آباءهم كبرت كلمة تخرج من أفواههم » الخ كانت عامتهم يريدون بقولهم : اتخذ الله ولدا حقيقة التوليد كما يدل عليه قوله : « أننى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء » الأنعام : ١٠١ . وقد رد سبحانه قولهم عليهم أولا بأنه قول منهم جهلا بغير علم و ثانيا بقوله في آخر الآية : « إن يقولون إلا كذبا » .

و كان قوله : « ما لهم به من علم » شاملا لهم جميعا من آباء وأبناء لكنهم لما كانوا يحيلون العلم به إلى آباءهم قائلين إن هذه ملة آباءنا وهم أعلم منا و ليس لنا إلا أن نتبعهم و نفتدي بهم فرق تعالى بينهم و بين آباءهم فنفى العلم عنهم أولا و عن آباءهم الذين كانوا يركنون إليهم ثانيا ليكون إبطالا لقولهم ولحجبتهم جميعا . وقوله : « كبرت كلمة تخرج من أفواههم » ذم لهم وإعظام لقولهم : اتخذ الله ولدا لما فيه من عظيم الاجترار على الله سبحانه بنسبة الشريك والتجسس والتركب والحاجة إلى المعين والخليفة إليه ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

وربما وقع في كلام أوائلهم إطلاق الابن على بعض خلقه بعناية النشريف للدلالة على قر به منه واختصاصه به نظير قول اليهود فيما حكاه القرآن : عزير ابن الله ، وقولهم : نحن أبناء الله و أحببناؤه ، و كذا وقع في كلام عدّة من قضاةهم إطلاق الابن على بعض الخلق الأوّل بعناية صدوره منه كما يصدر الابن عن الأب وإطلاق الزوج والصاحبة على وسائط الصدور والإيجاد كما أن زوج الرجل واسطة لصدور الولد منه فأطلق على بعض الملائكة من الخلق الأوّل الزوج و على بعض آخر منهم الابن أو البنت .

و هذان الإطلاقان و إن لم يشتملا على مثل ما اشتمل عليه الإطلاق الأوّل لكونهما من التجوّز بعناية النشريف و نحوه لكنّهما ممنوعان شرعا ، و كفى ملاكا لحرمتها سوقهما و سوق أمثالهما عامّة الناس إلى الشقاء الدائم والهلاك الخالد .

قوله تعالى : « فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا » البخوع والبخع القتل والإهلاك والآثار علائم أقدام المارة على الأرض

والأسف شدة الحزن والمراد بهذا الحديث القرآن .

والآية واللذان بعدها في مقام تعزية النبي ﷺ وتسليته وتطيب نفسه والفاء لتفريع الكلام على كفرهم و جردهم بآيات الله المفهوم من الآيات السابقة والمعنى يرجى منك أن تهلك نفسك بعد إعراضهم عن القرآن وانصرافهم عنك من شدة الحزن ، وقد دل على إعراضهم وتوليهم بقوله : على آذاهم وهو من الاستعارة .
قوله تعالى : « إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا » إلى آخر الآيتين . الزينة الأمر الجميل الذي ينضم إلى الشيء فيفيده جمالا يرغب إليه لأجله والصعيد ظهر الأرض والجرز على ما في المجمع - الأرض التي لا تنبت كأنها تأكل النبات أكلا .

ولقد أتى في الآيتين ببيان عجيب في حقيقة حياة الإنسان الأرضية وهو أن النفوس الإنسانية - وهي في أصل جوهرها علوية شريفة - ما كانت لتميل إلى الأرض والحياة عليها وقد قدر الله أن يكون كمالها وسعادتها الخالدة بالاعتقاد الحق والعمل الصالح فاحتالت العناية الإلهية إلى توقيفها موقف الاعتقاد والعمل وإيصالها إلى محك التصفية والتطهير وإسكانها الأرض إلى أجل معلوم بإلقاء التعلق والارتباط بينها وبين ما على الأرض من أمتعة الحياة من مال وولد وجاه وتحبيبه إلى قلوبهم فكان ما على الأرض وهو جميل عندهم محبوب في أنفسهم زينة للأرض و حلية تنحلي بها الكونه عليها فتعلقت نفوسهم على الأرض بسببه واطمأنت إليها .

فاذا انقضى الأجل الذي أجله الله تعالى ملكتهم في الأرض بتحقيق ما أراده من البلاء والامتحان سلب الله ما بينهم وبين ما على الأرض من التعلق ومحى ماله من الجمال والزينة و صار كالصعيد الجرز الذي لا نبت فيه ولا نضارة عليه ونودي فيهم بالرحيل وهم فرادى كما خلقهم الله تعالى أوّل مرة .

وهذه سنة الله تعالى في خلق الإنسان وإسكانه الأرض و تزيينه ما عليها له ليمتحنه بذلك و يتميز به أهل السعادة من غيرهم فيأتي سبحانه بالجيل بعد الجيل والفرد بعد الفرد فيزيّن له ما على وجه الأرض من أمتعة الحياة ثم يخليه واختياره

ليختبرهم بذلك ثم إذا تم الاختبار قطع ما بينه وبين زخارف الدنيا المزيّنة ونقله من دار العمل إلى دار الجزاء قال تعالى : « ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسهم - إلى أن قال - ولقد جئناكم فرادى كما خلقناكم أوّل مرّة و تركتم ما خوّلناكم وراء ظهوركم وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم وصلّ عنكم ما كنتم تزعمون ، الأنعام : ٩٤ .

فمحصل معنى الآية لا تتحرّج ولا تأسف عليهم إذا عرضوا عن دعوتك بالإنذار والتبشير واشتغلوا بالتمتّع من أمتعة الحياة فهاهم بسابقين ولا معجزين وإنّما حقيقة حياتهم هذه نوع تسخير إلهي أسكنناهم الأرض ثم جعلنا ما على الأرض زينة يفتتن الناظر إليها لتتعلّق به نفوسهم فنبلوهم أيهم أحسن عملا وإنّا لجاعلون هذا الذي زين لهم بعينه كالصعيد الجرز الذي ليس فيه نبت ولا شيء ممّا يرغب فيه النفس فالله سبحانه لم يشأ منهم الايمان جميعاً حتّى يكون مغلوباً بكفرهم بالكتاب و تماديه في الضلال و تبخّع أنت نفسك على آثارهم أسفا وإنّما أراد بهم الابتلاء و الامتحان و هو سبحانه الغالب فيما شاء و أراد .

وقد ظهر بما تقدّم أنّ قوله : « وإنّا لجاعلون ما عليها صعيدا جرزا » من الاستعارة بالكناية ، و المراد به قطع رابطة التعلّق بين الإنسان و بين أمتعة الحياة الدنيا ممّا على الأرض .

و ربّما قيل : إنّ المراد به حقيقة معنى الصعيد الجرز ، و المعنى أنّا سنعيد ما على الأرض من زينة ترابا مستويا بالأرض ، و نجعله صعيدا أملس لا نبات فيه ولا شيء عليه .

و قوله : « ما عليها » من قبيل وضع الظاهر موضع المضمّر و كان من طبع الكلام أن يقال : « وإنّا لجاعلوه ، و لعلّ النكتة مزيد العناية بوصف كونه على الأرض .

﴿ بحث روائي ﴾

في تفسير العياشي عن البرقي رفعه عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام « لينذر بأساً شديداً من لدنه » قال : البأس الشديد علي عليه السلام وهو من لدن رسول الله صلى الله عليه وآله قاتل معه عدوه فذلك قوله : « لينذر بأساً شديداً من لدنه » .

أقول : ورواه ابن شهر آشوب عن الباقر و الصادق عليهما السلام وهو من التطبيق و ليس بتفسير .

و في تفسير القمي في حديث أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام في قوله : « فلعلك باخع نفسك » يقول : قاتل نفسك على آثارهم ، و أمّا أسفا يقول حزنا .

و في الدر المنثور أخرج ابن جرير و ابن أبي حاتم و ابن مردويه و الحاكم في التاريخ عن ابن عمر قال : تلا رسول الله صلى الله عليه وآله هذه الآية « لنبلوهم أيهم أحسن عملاً » فقلت : ما معنى ذلك يا رسول الله ؟ قال : ليلوكم أيكم أحسن عقلاً و أروع عن محارم الله و أسرعكم في طاعة الله .

و في تفسير القمي في رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام في قوله : « صعيداً جرزاً » قال : لا نبات فيها .



* * *

أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا (٩) اذِ
 اَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّءْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا
 رَشَدًا (١٠) فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا (١١) ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ
 لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا (١٢) نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ
 إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى (١٣) وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا
 فَقَالُوا رَبَّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا
 شَطَطًا (١٤) هَؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَانٍ
 بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا (١٥) وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَما يَعْبُدُونَ
 إِلَّا اللَّهَ فَاوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَهَيِّءْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ
 مَرْفَقًا (١٦) وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا
 غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لِيَهْدِيَ
 اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَنْ يَضِلِّ فَلَنْ تُجَدِّدَهُ وَلِيَا مُرْشِدًا (١٧) وَتَحْسِبُهُمْ إِيقَاطًا
 وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ وَكَلِّبُهُمْ بِأَسْطِ ذِرَاعِيهِ بِالْوَصِيدِ
 لَوِاطِعَ عَلَيْهِمْ لَوَلِيتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَكَلِمَاتٍ مِنْهُمْ رَعْبًا (١٨) وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ
 لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا

رَبِّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا
 أَزْكَى طَعَاماً فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا (١٩) إِنَّهُمْ
 أَنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا (٢٠)
 وَكَذَلِكَ عَثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذِ
 يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُيُوتًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا
 عَلَيْهِمْ أَمْرَهُمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا (٢١) سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَ
 يَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ
 قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمُ الْأُمْرَاءُ أَظَاهِرًا وَلَا
 تَسْتَفْتِ فِيهِمُ مِنْهُمْ أَحَدًا (٢٢) وَلَا تَقُولَنَّ لشيءٍ أُنِي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا (٢٣)
 إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَادْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِّي رَبِّي لِأَقْرَبٍ مِنْ
 هَذَا رَشْدًا (٢٤) وَابْتُئِسُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا (٢٥)
 قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصُرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا لَهُمْ
 مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا (٢٦) .

﴿بيان﴾

الآيات تذكر قصة أصحاب الكهف وهي أحد الأمور الثلاثة التي أشارت اليه اليهود على قريش أن تسأل النبي ﷺ عنها و تختبر بها صدقه في دعوى النبوة : قصة أصحاب الكهف وقصة موسى وفتاه و قصة ذي القرنين على ماوردت به الرواية غير أن هذه القصة لم تصدر بما يدل على تعلق السؤال بها كما صدرت به قصة ذي القرنين : « يسألونك عن ذي القرنين » الآية و إن كان في آخرها بعض ما يشعر بذلك كقوله : « ولا تقولن لشيء إنني فاعل ذلك غدا » على ما سيجي .

و سياق الآيات الثلاث التي افتتحت بها القصة مشعر بأن قصة الكهف كانت معلومة إجمالاً قبل نزول الوحي بذكر القصة و خاصة سياق قوله : « أم حسبت أن أصحاب الكهف و الرقيم كانوا من آياتنا عجباً » و أن الذي كشف عنه الوحي تفصيل قصتهم الآخذ من قوله : « نحن نقص عليك نبأهم بالحق » إلى آخر الآيات . و وجه اتصال آيات القصة بما تقدم أنه يشير بذكر قصتهم و نفي كونهم عجباً من آيات الله أن أمر جعله تعالى ما على الأرض زينة لها يتعلق بها الإنسان و يطمئن إليها مكباً عليها منصرفاً غافلاً عن غيرها لغرض البلاء و الامتحان ثم جعل ما عليها بعد أيام قلائل صعيداً جرزاً لا يظهر للإنسان إلا سدى و سرا باليس ذلك كله إلا آية إلهية هي نظيرة ما جرى على أصحاب الكهف حين سلط الله عليهم النوم في فجوة من الكهف ثلاث مائة سنين شمسية ثم طمأ بعثهم لم يحسبوا مكثهم ذلك إلا مكث يوم أو بعض يوم .

فمكث كل إنسان في الدنيا و اشتغاله بزخارفها وزيناتها و تولاه إليها ذاهلاً عما سواها آية تظاهري في معناها آية أصحاب الكهف و سببعت الله الناس من هذه الرقدة فيسألهم « كم لبثتم في الأرض عدد سنين قالوا لبثنا يوماً أو بعض يوم » مؤمنون : ١١٣ « كأنهم يوم يرون ما يوعدون لم يلبثوا إلا ساعة من نهار » الأحقاف : ٣٥ فما آية أصحاب الكهف ببدع عجيب من بين الآيات بل هي متكررة

جارية ما جرت الأيام و الليالي على الإنسان

فكأنه تعالى لما قال : « فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا » إلى تمام ثلاث آيات قال مخاطبا لنبيه : فكأنك ما تنبّهت أن اشتغالهم بالدنيا وعدم إيمانهم بهذا الحديث عن تعلّقهم بزينة الأرض آية إلهية تشابه آية مكث أصحاب الكهف في كهفهم ثم انبعاثهم و لذلك حزنّت و كدت تقتل نفسك أسفا بل حسبت أن أصحاب الكهف كانوا من آياتنا بدعا عجبا من النوادر في هذا الباب .

و إنمّا لم يصرّح بهذا المعنى صرنا ل مقام النبي ﷺ عن نسبة الغفلة والذهول إليه و لأن الكناية أبلغ من التصريح .

هذا ما يعطيه التدبّر في وجه اتصال القصة وعلى هذا النمط يجري السياق في اتصال ما يتلو هذه القصة من مثل رجلين لأحدهما جنّتان و قصة موسى و فتاه و سيجيء بيانه و قد ذكر في اتصال القصة و جوه الأخر غير و جبهة لاجدوى في نقلها .
قوله تعالى : « أم حسبت أن أصحاب الكهف و الرقيم كانوا من آياتنا عجباً » الحسبان هو الظن ، و الكهف هو المغارة في الجبل إلا أنه أوسع منها فاذا صغر سمّي غارا ، و الرقيم من الرق و هو الكتابة و الخط فهو في الأصل فعيل بمعنى المفعول كالجرّيح و القتل بمعنى المجرّوح و المقتول ، و العجب مصدر بمعنى التعجب أريد به معنى الوصف مبالغة .

و ظاهر سياق القصة أن أصحاب الكهف و الرقيم جماعة بأعيانهم و القصة قصّتهم جميعاً فهم المسمّون أصحاب الكهف و أصحاب الرقيم أمّا تسميتهم أصحاب الكهف فلدخولهم الكهف و وقوع ما جرى عليهم فيه .

و أمّا تسميتهم أصحاب الرقيم فقد قيل : إن قصّتهم كانت منقوشة في لوح منصوب هناك أو محفوظ في خزانة الملوك فبذلك سمّوا أصحاب الرقيم ، و قيل : إن الرقيم اسم الجبل الذي فيه الكهف ، أو الوادي الذي فيه الجبل أو البلد الذي خرجوا منه إلى الكهف أو الكلب الذي كان معهم أقوال خمسة ، و سيأتي في الكلام

على قصّتهم ما يؤيد القول الأوّل .

و قيل : إنّ أصحاب الرقيم غير أصحاب الكهف وقصّتهم غير قصّتهم ذكرهم الله مع أصحاب الكهف ولم يذكر قصّتهم وقد روي لهم قصة سنشير إليها في البحث الروائي الآتي .

و هو بعيد جدّاً فما كان الله ليشير في بليغ كلامه إلى قصة طائفتين ثمّ يفصل القول في إحدى القصّتين ولا يتعرّض للأخرى لا إجمالاً ولا تفصيلاً على أنّ ما أوردوه من قصة أصحاب الرقيم لا يلائم السياق السابق المستدعي لذكر قصة أصحاب الكهف .

وقد تبينّ مما تقدّم في وجه اتصال القصة أنّ معنى الآية : بل ظننت أنّ أصحاب الكهف و الرقيم - وقد أنامهم الله مئات من السنين ثمّ أيقظهم فحسبوا أنّهم لبثوا يوماً أو بعض يوم - كانوا من آياتنا آية عجيبة كلّ العجب ؟ لا وليسوا بعجب و ما يجري على عامّة الإنسان من افتتان به بزينة الأرض و غفلته عن أمر المعاد ثمّ بعنه و هو يستقلّ اللبث في الدنيا آية جارية تضاهي آية الكهف .

و ظاهر السياق - كما تقدّمت الإشارة إليه - أنّ القصة كانت معلومة للنبيّ صلى الله عليه و آله إجمالاً عند نزول القصة و إنّما العناية متعلّقة بالأخبار عن تفصيلها ، و يؤيد ذلك تعقيب الآية بالآيات الثلاث المتضمّنة لإجمال القصة حيث إنّها تذكر إجمال القصة المؤدّي إلى عدّهم آية عجيبة نادرة في بابها .

قوله تعالى : « إذ أوى الغتية إلى الكهف » إلى آخر الآية الأويّ الرجوع

ولا كلّ رجوع بل رجوع الإنسان أو الحيوان إلى محلّ يستقرّ فيه أو يستقرّ فيه والغتية جمع سماعيّ لغتّى والفتى الشابّ ولا تخلو الكلمة من شائبة مدح .

والتهيئة الإعداد قال البيضاوي : و أصل التهيئة إحداث هيئة الشيء . انتهى

والرشد بفتح الحين أو الضمّ فالسكون الاهتداء إلى المطلوب قال الراغب : الرشد والرشد خلاف الغيّ يستعمل استعمال الهداية . انتهى .

وقوله : « فقالوا ربنا آتنا من لدنك رحمة » تفريع لدعائهم على أُوِيهم كأنهم اضطروا لفقد القوة و انقطاع الحيلة إلى المبادرة إلى المسألة ، و يؤيده قولهم : « من لدنك » فلولا أن المذاهب أعيتهم والأسباب تقطعت بهم و اليأس أحاط بهم ما قيّدوا الرحمة المسؤولة أن تكون من لدنه تعالى بل قالوا : آتنا رحمة كقول غيرهم « ربنا آتنا في الدنيا حسنة » البقرة : ٢٠١ « ربنا و آتنا ما وعدتنا على رسلك » آل عمران : ١٩٤ فالمراد بالرحمة المسؤولة التأييد الإلهي إذ لا مؤيد غيره .

و يمكن أن يكون المراد بالرحمة المسؤولة من لدنه بعض المواهب والنعم المختصة به تعالى كالهداية التي يصرّح في مواضع من كلامه بأنها منه خاصة ، و يشعر به التقييد بقوله : « من لدنك » ، و يؤيده ورود نظيره في دعاء الراسخين في العلم المنقول في قوله : « ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة » آل عمران : ٨ فما سألوا إلا الهداية .

و قوله : « وهيتي لنا من أمرنا رشدا » المراد من أمرهم الشأن الذي يخصهم وهم عليه و قد هربوا من قوم يتتبعون المؤمنين و يسفكون دماءهم و يكرهونهم على عبادة غير الله ، والتجأوا إلى كهف وهم لا يدرون ماذا سيجري عليهم ؟ ولا يهتدون أي سبيل للنجاة يسلكون ؟ و من هنا يظهر أن المراد بالرشد الاهتداء إلى ما فيه نجاتهم .

فالجملّة أعني قوله : « وهيتي لنا من أمرنا رشدا » على أوّل الاحتمالين السابقين في معنى الرحمة عطف تفسير على قوله : « آتنا من لدنك رحمة » و على ثانيهما مسألة بعد مسألة .

قوله تعالى : « فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عددا » قال في الكشاف أي ضربنا عليها حجابا من أن تسمع يعني أنصاهم إنامة ثقيلة لا تنبّههم فيها الأصوات كما ترى المستنقل في نومه يصاح به فلا يسمع ولا يستنبه فحذف المفعول الذي هو الحجاب كما يقال : بنى على امرأته يريدون بنى عليها القبّة . انتهى .

و قال في المجمع : و معنى ضربنا على آذانهم سلطنا عليهم النوم ، و هو من

الكلام البالغ في الفصاحة يقال : ضربه الله بالفالج إذا ابتلاه الله به قال قطرب : هو كقول العرب : ضرب الأمير على يد فلان إذا منعه من التصرف قال الأسود بن يعفر وقد كان ضريرا :

و من الحوادث لا أبالك أنسي ضربت عليّ الأرض بالأسداد

و قال : هذا من فصيح لغات القرآن التي لا يمكن أن يترجم بمعنى يوافق اللفظ انتهى و ما ذكره من المعنى أبلغ مما ذكره الزمخشري .

و هنا معنى ثالث و إن لم يذكره و هو أن يكون إشارة إلى ما تصنعه النساء عند إنامة الصبي غالبا من الضرب على أذنه بدق الأكف أو الأنامل عليها دقا نعيما التمتع حاسته عليه فيأخذه النوم بذلك فالجملة كناية عن إنامتهم سنين معدودة بشفقة و حنان كما تفعل الأم المرضع بطفلهما الرضيع .

و قوله : « سنين عددا » ظرف للضرب ، و العدد مصدر كالعِدّ بمعنى المعدود فالمعنى سنين معدودة ، و قيل بحذف المضاف و التقدير ذوات عدد .

و قد قال في الكشاف إن توصيف السنين بالعدد يحتمل أن يراد به التكثير أو التقليل لأن الكثير قليل عنده كقوله : لم يلبثوا إلا ساعة من نهار و قال الزجاج إن الشيء إذا قلّ فهم مقدار عدده فلم يحتاج أن يعدّ و إذا كثر احتاج إلى أن يعدّ انتهى ملخصا .

و ربما كانت العناية في التوصيف بالعدد هي أن الشيء إذا بلغ في الكثرة عسر عدّه فلم يعدّ عادة و كان التوصيف بالعدد أمانة كونه قليلا يقبل العدّ بسهولة قال تعالى : « و شره بثمن بخس دراهم معدودة » يوسف : ٢٠ أي قليلة .

و كون الغرض من التوصيف بالعدد هو التقليل هو الملائم للسياق على ما مرّ فإن الكلام مسرود لتقي كون قصّتهم عجبا و إنّما يناسبه تقليل سني لبثهم لا تكثيرها - و معنى الآية ظاهر و قد دلّ فيها على كونهم نائمين في الكهف طول المدّة لا ميّتين .

قوله تعالى : « ثمّ بعثناهم لنعلم أيّ الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا » المراد

بالبعث هو الإيقاظ دون الإحياء بقريظة الآية السابقة ، وقال الراغب : الحزب جماعة فيها غلظ انتهى .

وقال : الأمد والأبد يتقاربان لكن الأبد عبارة عن مدة الزمان التي ليس لها حدّ محدود ولا يتقيّد لا يقال : أبد كذا ، والأمد مدّة لها حدّ مجهول إذا أُطلق ، وقد ينحصر نحو أن يقال : أمد كذا كما يقال : زمان كذا . والفرق بين الأمد والزمان أن الأمد يقال باعتبار الغاية والزمان عامّ في المبدء والغاية ، ولذلك قال بعضهم : المدى والأمد يتقاربان . انتهى .

والمراد بالعلم العلم الفعليّ وهو ظهور الشيء وحضوره بوجوده الخاصّ عند الله ، وقد كثر ورود العلم بهذا المعنى في القرآن كقوله : « ليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب » الحديد : ٢٥ ، وقوله : « ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربّهم » الجن : ٢٨ وإليه يرجع قول بعضهم في تفسيره : أن المعنى ليظهر معلومنا على ما علمناه . وقوله : « لنعلم أيّ الحزبين أحصى » الخ تعليل للبعث واللام للغاية والمراد بالحزبين الطائفتان من أصحاب الكهف حين سأل بعضهم بعضا بعد البعث : قائلًا كم لبثتم قالوا لبثنا يوما أو بعض يوم قالوا ربّكم أعلم بما لبثتم على ما يفيد قوله تعالى في الآيات التالية : « وكذلك بعثناهم ليتساءلوا بينهم » الخ .

وأمّا قول القائل : إن المراد بالحزبين الطائفتان من قومهم المؤمنون والكافرون كأنهم اختلفوا في أمد لبثهم في الكهف بين مصيب في إحصائه ومخطيء فبعثهم الله تعالى ليبين ذلك ويظهر والمعنى أيقظناهم ليظهر أيّ الطائفتين المختلفتين من المؤمنين والكافرين في أمد لبثهم مصيبة في قولها ، فبعيد .

وقوله : « أحصى لما لبثوا أمدا » فعل ماض من الإحصاء ، « وأمدًا » مفعوله والظاهر أن « لما لبثوا » قيد لقوله « أمدًا » وما مصدرية أيّ الحزبين عدّ أمد لبثهم ، وقيل : أحصى اسم تفضيل من الإحصاء بحذف الزوائد كقولهم : هو أحصى للمال وأفلس من ابن المذلق ^(١) ، وأمدًا منصوب بفعل يدلّ عليه « أحصى » ولا يخلو

من تكأف ، و قيل غير ذلك .

و معنى الآيات الثلاث أعني قوله : « إذ أوى الفتية » إلى قوله : « أمدا » إذ رجع الشبان إلى الكهف فسألوا عند ذلك ربهم قائلين : ربنا هب لنا من لدنك ما ننجوبه مما يهددنا بالتخيير بين عبادة غيرك و بين القتل و أعد لنا من أمرنا هدى نهتدي به إلى النجاة فأنمناهم في الكهف سنين معدودة ثم أيقظناهم ليتبين أي الحزبين عدنا أمداً للبينهم .

والآيات الثلاث - كما ترى - تذكر إجمال قصتهم تشير بذلك إلى جهة كونهم من آيات الله و غرابة أمرهم ؛ تشير الآية الأولى إلى دخولهم الكهف و مسألتهم للنجاة ، والثانية إلى نومهم فيه سنين عدداً ، والثالثة إلى تيقظهم وانتباههم واختلافهم في تقدير زمان لبثهم .

فلا إجمال القصة أركان ثلاثة تتضمن كل واحدة من الآيات الثلاث واحداً منها وعلى هذا النمط تجري الآيات التالية المتضمنة لتفصيل القصة غير أنها تضيف إلى ذلك بعض ماجرى بعد ظهور أمرهم و تبين حالهم للناس ، وهو الذي يشير إليه قوله : « و كذلك أعثرنا عليهم » إلى آخر آيات القصة .

قوله تعالى : « نحن نقص عليك نبأهم بالحق » إلى آخر الآية . شروع في ذكر ما يهم من خصوصيات قصتهم تفصيلاً ، وقوله : « إنهم فتية آمنوا بربهم » أي آمنوا إيماناً مرضياً لربهم و لو لا ذلك لم ينسبه إليهم قطعاً .

و قوله : « و زدناهم هدى » الهدى بعد أصل الإيمان ملازم لارتقاء درجة الإيمان الذي فيه اهتداً ، الإنسان إلى كل ما ينتهي إلى رضوان الله قال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله و آمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته و يجعل لكم نوراً تمشون به » الحديد : ٢٨ .

قوله تعالى : « و ربطنا على قلوبهم إذ قاموا فقالوا » إلى آخر الآيات الثلاث الربط هو الشد ، و الربط على القلوب كناية عن سلب القلق و الاضطراب عنها ، و الشطط الخروج عن الحد و التجاوز عن الحق ، و السلطان الحجّة و البرهان .

والآيات الثلاث تحكي الشطر الأول من محاورتهم حين انتهضوا لمخالفة الوثنية ومخاصمتهم « إذ قاموا فقالوا ربنا رب السماوات والأرض لن ندعو من دونه إلها لقد قلنا إذا شططا هؤلاء قومنا اتخذوا من دونه آلهة لولا يأتون عليهم بسلطان بين فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا » .

وقد أتوا بكلام مملوء حكمة وفهما راموا به إبطال ربوبية أرباب الأصنام من الملائكة والجن والمصلحين من البشر الذين رامت الفلسفة الوثنية إثبات ألوهيتهم وربوبيتهم دون نفس الأصنام التي هي تماثيل وصور لأولئك الأرباب تدعوها عامتهم آلهة وأربابا ، و من الشاهد على ذلك قوله : « عليهم » حيث أرجع إليهم ضمير « هم » المختص بأولي العقل .

فبدؤوا بإثبات توحيده بقولهم : « ربنا رب السماوات والأرض » فأسندوا ربوبية الكل إلى واحد لا شريك له ، والوثنية تثبت لكل نوع من أنواع الخليقة إلها وربا كرب السماء ورب الأرض ورب الإنسان .

ثم أكدوا ذلك بقولهم : « لن ندعو من دونه إلها » و من فائدته نفي الآلهة الذين تثبتهم الوثنية فوق أرباب الأنواع كالعقول الكلية التي تعبد الصائبة وبرهما وسبوا وشنو الذين تعبدهم البراهمة والبوذوية وأكدوه ثانيا بقولهم : « لقد قلنا إذا شططا » فدلوا على أن دعوة غيره من التجاوز عن الحد بالغلو في حق المخلوق برفعه إلى درجة الخالق .

ثم كرروا على القوم في عبادتهم غير الله سبحانه باتخاذهم آلهة فقالوا : « هؤلاء قومنا اتخذوا من دونه آلهة لولا يأتون عليهم بسلطان بين » فردوا قولهم بأنهم لا برهان لهم على ما يدعونونه يدل عليه دلالة بيينة .

وما استدلوا به من قولهم : إن الله سبحانه أجل من أن يحيط به إدراك خلقه فلا يمكن التوجه إليه بالعبادة ولا التقرب إليه بالعبودية فلا يبقى لنا إلا أن نعبد بعض الموجودات الشريفة من عباده المقرب بين ليقر بونا إليه زلفى ! مردود إليهم أما عدم إحاطة الإدراك به تعالى فهو مشترك بيننا معاشر البشر و بين من يعبدونه من

العباد المقرّين ، والجميع منّا ومنهم يعرفونه بأسمائه وصفاته وآثاره كلّ على قدر طاقته فله أن يتوجّه إليه بالعبادة على قدر معرفته .

على أن جميع الصفات المرجّبة لاستحقاق العبادة من الخلق والرزق والملئك والتدبير له وحده ولا يملك غيره شيئاً من ذلك فله أن يعبد وليس لغيره ذلك .

ثمّ أردفوا قولهم : « لولا يأتون عليهم بسلطان مبين » بقولهم « فمن أظلم ممّن افترى على الله كذباً » وهو من تمام الحجّة الرادّة لقولهم ومعناه أن عليهم أن يقيموا برهاناً قاطعاً على قولهم فلو لم يقيموه كان قولهم من القول بغير علم في الله وهو افتراء الكذب عليه تعالى ، والافتراء ظلم والظلم على الله أعظم الظلم . هذا فقد دلّوا بكلامهم هذا أنهم كانوا علماء بالله اُولي بصيرة في دينهم ، وصدّقوا قوله تعالى « وزدناهم هدى » .

وفي الكلام على ما به من الإيجاز قيود تكشف عن تفصيل نهضتهم في بادئها فقوله تعالى : « وربطنا على قلوبهم » يدلّ على أن قولهم : « ربنا رب السماوات والأرض » الخ لم يكن باسرار النجوى وفي خلاء من عبدة الأوثان بل كان باعلان القول والإجهار به في ظرف تذوّب منه القلوب وترتاع النفوس وتقشعر الجلود في ملاء معاند يسفك الدماء ويعذب ويفتن .

وقوله : « لن ندعو من دونه إلها » بعد قوله « ربنا رب السماوات والأرض » - وهو جحد وإنكار - فيه إشعار وتلويح إلى أنه كان هناك تكليف إجباري بعبادة الأوثان ودعاء غير الله .

وقوله : « إذ قاموا فقالوا » الخ يشير إلى أنهم في بادئ قولهم كانوا في مجلس يصدر عنه الأمر بعبادة الأوثان والإجبار عليها والنهي عن عبادة الله والسياسة لم تنتحليه بالقتل والعذاب كمجلس الملك أو ملاءه أو ملاءه عام كذلك قاموا وأعلنوا مخالفتهم وخرجوا واعتزلوا القوم وهم في خطر عظيم يهدّدهم ويهجم عليهم من كلّ جانب كما يدلّ عليه قولهم : « و إذ اعتزلتموهم وما يعبدون من دون الله فأووا إلى الكهف » .

وهذا يؤيد ما وردت به الرواية - وسيجيء الخبر - أن ستة منهم كانوا من خواص الملك يستشيرهم في أموره فقاموا من مجلسه وأعلنوا التوحيد ونفي الشريك عنه تعالى .

ولا ينافي ذلك ما سياتي من الروايات أنهم كانوا يسرون إيمانهم ويعملون بالتيقن لجواز أن يكونوا سائرين عليها ثم يفاجئوا القوم بإعلان الإيمان ثم يعتزلوهم من غير مهل فلم تكن تسعهم إدامة النظار بالإيمان وإلا قبلوا بلاشك . وربما احتتمل أن يكون المراد بقيامهم قيامهم لله نصرته منهم للحق وقولهم : « ربنا رب السموات والأرض » الخ قولاً منهم في أنفسهم وقولهم : « وإذ اعتزلتموهم » الخ قولاً منهم بعد ما خرجوا من المدينة ، أو يكون المراد قيامهم لله ، وجميع ما نقل من أقوالهم إنما قالوها فيما بين أنفسهم بعد ما خرجوا من المدينة وتنحوا عن القوم وعلى الوجهين يكون المراد بالربط على قلوبهم أنهم لم يخافوا عاقبة الخروج والهرب من المدينة وهجرة القوم لكن الأظهر هو الوجه الأول .

قوله تعالى : « وإذ اعتزلتموهم وما يعبدون من دون الله فأووا إلى الكهف » إلى آخر الآية الاعتزال والتعزل التنحي عن أمر ، والنشر البسط ، والمرفق بكسر الميم وفتح الفاء وبالعكس وبفتحهما المعاملة بلطف .

هذا هو الشطر الثاني من محاورتهم جرت بينهم بعد خروجهم من بين الناس واعتزلهم إيمانهم وما يعبدون من دون الله وتنحيهم عن الجميع يشير به بعضهم عليهم أن يدخلوا الكهف ويتسترُوا فيه من أعداء الدين .

وقد تفرّسوا بهدى إلهي أنهم لو فعلوا ذلك عاملهم الله من لطفه ورحمته بما فيه نجاتهم من تحكّم القوم وظلمهم والدليل على ذلك قولهم بالجزم : « فأووا إلى الكهف ينشر لكم ربكم من رحمته » الخ ولم يقولوا : عسى أن ينشر أولعل .

وهذان اللذان تفرّسوا بهما من نشر الرحمة وتهيئة المرفق هما اللذان سألوهما بعد دخول الكهف إذ قالوا - كما حكى الله - ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من أمرنا رشداً .

و الاستثناء في قوله : « وما يعبدون إلا الله » استثناء منقطع فإن الوثنيين لم يكونوا يعبدون الله مع سائر آلهتهم حتى يفيد الاستثناء إخراج بعض ما دخل أو لا في المستثنى منه فيكون متصلاً فقول بعضهم : إنهم كانوا يعبدون الله ويعبدون الأصنام كسائر المشركين ، و كذا قول بعض آخر : يجوز أنه كان فيهم من يعبد الله مع عبادة الأصنام فيكون الاستثناء متصلاً ، في غير محله إذ لم يعبد من الوثنيين عبادة الله سبحانه مع عبادة الأصنام ، و فلسفتهم لا تجيز ذلك ، وقد أشرنا إلى حجبتهم في ذلك آنفا .

قوله تعالى : « و ترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين و إذا غربت تقرضهم ذات الشمال » إلى آخر الآيتين التزاور هو التمايل مأخوذ من الزور بمعنى الميل ، و القرص القطع ، و الفجوة المتسع من الأرض و ساحة الدار والمراد بذات اليمين و ذات الشمال الجهة التي تلي اليمين أو الشمال أو الجهة ذات اسم اليمين أو الشمال وهما جهتا اليمين والشمال .

وهاتان الآيتان تمثالان الكهف و مستقرهم منه و منظرهم وما يتقلب عليهم من الحال أيام لبثهم فيه وهم رقاد و الخطاب للنبي ﷺ بما أنه سامع لا بما أنه هو ، وهذا شائع في الكلام ، و الخطاب على هذا النمط يعم كل سامع من غير أن يختص بمخاطب خاص .

فقوله : « و ترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين و إذا غربت تقرضهم ذات الشمال وهم في فجوة منه » يصف موقع الكهف و موقعهم فيه وهم نائمون و أما إنامتهم فيه بعد الأوي إليه و مدة لبثهم فيه فقد اكتفي في ذلك بما أشر إليه في الآيات السابقة من إنامتهم و لبثهم و ما سيأتي من قوله : « و لبثوا في كهفهم » الخ إيثاراً للإيجاز .

والمعنى و ترى أنت و كل راء يفرض اطلاعهم عليهم وهم في الكهف يرى الشمس إذا طلعت تتزاور و تمايل عن كهفهم جانب اليمين فيقع نورهما عليه ، و إذا غربت تقطع جانب الشمال فيقع شعاعها عليه وهم في متسع من الكهف لا تناله الشمس .

وقد أشار سبحانه بذلك إلى أن الكهف لم يكن شريقياً ولا غربياً لايقع عليه شعاع الشمس إلا في أحد الوقتين بل كان قطبياً يحاذي ببابه القطب فيقع شعاع الشمس على أحد جانبيه من داخل طلوعاً وغروباً ، ولا يقع عليهم لأنهم كانوا في متسع منه فوقاهم الله بذلك من أن يؤذيهم حر الشمس أو يغيّر ألوانهم أو يبلي ثيابهم بل كانوا مرتاحين في نومتهم مستقيدين من روح الهواء المتحول عليهم بالشروق والغروب وهم في فجوة منه ، ولعل تنكير فجوة للدلالة على وصف مخدوف والتقدير وهم في فجوة منه لا يصيبهم فيه شعاعها .

وقد ذكر المفسّرون أن الكهف كان بابه مقابلاً للقطب الشمالي يسامت بنات النعش ، والجانب الأيمن منه ما يلي المغرب ويقع عليه شعاع الشمس عند طلوعها والجانب الأيسر منه ما يلي المشرق وتنااله الشمس عند غروبها ، وهذا مبني على أخذ جهتي اليمين والشمال للكهف باعتبار الداخل فيه ، و كأن ذلك منهم تعويلاً على ما هو المشهور أن هذا الكهف واقع في بلدة إفسوس من بلاد الروم الشرقي فإن الكهف الذي هناك قطبي يقابل بابه القطب الشمالي متميلاً قليلاً إلى المشرق على ما يقال .

و المعمول في اعتبار اليمين واليسار لمثل الكهف والبيت والفسطاط وكل ماله باب أن يؤخذ باعتبار الخارج منه دون الداخل فيه فإن الإنسان أوّل ما أحس الحاجة إلى اعتبار الجهات أخذها لنفسه فسمّى ما يلي رأسه وقدمه علواً وسفلاً وفوق وتحت ، وسمّى ما يلي وجهه قدماً وما يقابله خلف ، وسمّى الجانب القوي منه وهو الذي فيه يده القويّة يمينا ، والذي يخالفه شمالاً ويساراً ثم إذا مست الحاجة إلى اعتبار الجهات في شيء فرض الإنسان نفسه مكانه فما كان من أطراف ذلك الشيء ينطبق عليه الوجه وهو الطرف الذي يستقبل به الشيء غيره تعيّن به قدّامه وبما يقاطره خلفه ، وبما ينطبق عليه يمين الإنسان من أطرافه يمينه وكذا بيسار الإنسان يساره .

و إذ كان الوجه في مثل البيت والدار والفسطاط وكل ماله باب طرفه الذي

فيه الباب كان تعيين يمينه ويساره باعتبار الخارج من الباب دون الداخل منه، وعلى هذا يكون الكهف الذي وصفته الآية بما وصفت جنوبياً يقابل بابه القطب الجنوبي لا كما ذكروه ، وللكلام تمة ستوافقك إنشاء الله .

وعلى أي حال كان وضعهم هذا من عناية الله و لطفه بهم ليستبقيهم بذلك حتى يبلغ الكتاب أجله ، وإليه الإشارة بقوله عقيبه : « ذلك من آيات الله من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له ولياً مرشداً » .

وقوله : « وتحسبهم أيقاظا وهم رقود » الأيقاظ جمع يقظ ويقظان والرقود جمع راقد وهو النائم ، وفي الكلام تلويح إلى أنهم كانوا مفتوحين الأعين حال نومهم كالأيقاظ .

وقوله : « ونقلبهم ذات اليمين وذات الشمال » أي ونقلبهم جهة اليمين و جهة الشمال ، والمراد نقلبهم تارة من اليمين إلى الشمال و تارة من الشمال إلى اليمين لئلا تأكلهم الأرض ، ولا تبلى ثيابهم ، ولا تبطل قواهم البدنية بالر كود والخمود طول المكث .

وقوله : « و كذبهم باسط ذراعيه بالوصيد » الوصيد فناء البيت وقيل : عتبة الدار والمعنى كانوا على ما وصف من الحال والحال أن كذبهم مفترش بذراعيه باسط لهما بفناء الكهف وفيه إخبار بأنهم كان لهم كلب يلازمهم وكان ما أثماً معهم طول مكثهم في الكهف .

و قوله : « لو اطلعت عليهم لوليت منهم فرارا و ملئت منهم رعبا » بيان أنهم و حالهم هذا الحال كان لهم منظر موحش هائل لو أشرف عليهم الإنسان فر منهم خوفا من خطرهم تبعدا من المكروه المتوقع من ناحيتهم وملا قلبه الروع والفرع رعبا و سرى إلى جميع الجوارح فملا الجميع رعباً ، والكلام في الخطاب الذي في قوله : « لو ليت » وقوله : « و ملئت » كالكلام في الخطاب الذي في قوله : « و ترى الشمس » .

وقد بان بما تقدم من التوضيح أو لا الوجه في قوله : « و ملئت منهم رعبا » ولم يقل : و ملئ قلبك رعبا .

و ثانياً الوجه في ترتيب الجملتين : « لو آتيت منهم فراراً و ملئت منهم رعباً ، و ذلك أنّ الفرار و هو التباعد من المكروه معلول لتوقع وصول المكروه تحذراً منه ، و ليس بمعلول للرعب الذي هو الخشية و تأثر القلب ، و المكروه المترقب يجب أن يتحذّر منه سواء كان هناك رعب أو لم يكن .

فتقديم الفرار على الرعب ليس من قبيل تقديم المسبب على سببه بل من تقديم حكم الخوف على الرعب و هما حالان متغايران قلبيان ، ولو كان بدل الخوف من الرعب لكان من حقّ الكلام تقديم الجملة الثانية و تأخير الأولى و أمّا بناء على ما ذكرناه فتقديم حكم الخوف على حصول الرعب و هما جميعاً أثران للاطلاع على منظرهم الهائل الموحش أحسن و أبلغ لأنّ الفرار أظهر دلالة على ذلك من الامتلاء بالرعب .

قوله تعالى : « و كذلك بعثناهم لیتساءلوا بينهم » إلى آخر الآيتين التساؤل سؤال بعض القوم بعضاً ، و الورق بالفتح فالكسر الدراهم ، و قيل هو الفضة مضروبة كانت أو غيرها ، و قوله : إن يظهروا عليكم أي إن يطلعوا عليكم أو إن يظفروا بكم .

و الإشارة بقوله : « و كذلك بعثناهم » إلى إنامتهم بالصورة التي مثلتها الآيات السابقة أي كما أمنناهم في الكهف دهرأ طويلاً على هذا الوضع العجيب المدهش الذي كان آية من آياتنا كذلك بعثناهم و أيقظناهم لیتساءلوا بينهم .

و هذا التشبيه و جعل التساؤل غاية للبعث مع ما تقدّم من دعائهم لدى ورود الكهف و إنامتهم إثر ذلك يدلّ على أنّهم إنّما بعثوا من نومتهم لیتساءلوا فيظهر لهم حقيقة الأمر ، و إنّما أنيموا و لبثوا في نومتهم دهرأ لیبعثوا ، و قد نوّمهم الله إثر دعائهم و مسألتهم رحمة من عند الله و اهتداء مهيباً من أمرهم فقد كان أزعجهم استيلاء الكفر على مجتمعهم و ظهور الباطل و إحاطة القهر و الجبر و هجم عليهم اليأس و القنوط من ظهور كلمة الحقّ و حرّية أهل الدين في دينهم فاستطالوا البث الباطل في الأرض و ظهوره على الحقّ كالذي مرّ على قرية و هي خاوية على عروشها

قال أنسى يحيى هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه .

و بالجمله لما غلبت عليهم هذه المزمنة واستياسوا من زوال غلبة الباطل
أنامهم الله سنين عدداً ثم بعثهم ليتساءلوا فيجيئوا بيوم أو بعض يوم ثم ينكشف لهم
تحول الأحوال و مرور مآت من السنين عند غيرهم و هي بنظرة أخرى كيوم أو
أو بعض يوم فيعلموا أن طول الزمان و قصره ليس بذاك الذي يمت حقاً أو يحيى
باطلا ، و إنما هو الله سبحانه جعل ما على الأرض زينة لها و جذب إليها الإنسان
و أجرى فيها الدهور و الأيام ليبلوهم أيهم أحسن عملا ، و ليس للدنيا إلا أن تغر
بزينتها طالبها ممن أخذ إلى الأرض و اتبع هواه .

و هذه حقيقة لا تزال لائحة للإنسان كلما انعطف على ما مرت عليه من أيامه
السافرة و ما جرت عليه من الحوادث حلوها و مرّها و جدها كطائف في نومة أو سنة
في مثل يوم غير أن سكر الهوى و التلهي بلهو الدنيا لا يدعه أن ينتبه للحق فيتبعه
لكن لله سبحانه على الإنسان يوم لا يشغله عن مشاهدة هذه الحقيقة شاغل من زينة
الدنيا و زخرفها و هو يوم الموت كما عن علي عليه السلام : « الناس نيام فإذا ماتوا
انتبهوا » و يوم آخر و هو يوم يطوى فيه بساط الدنيا و زينتها و يقضى على العالم
الإنساني بالبيد و الإقراض .

و قد ظهر بما تقدم أن قوله تعالى : « ليتساءلوا بينهم » غاية لبعثهم و اللام
لتعليل الغاية ، و تنطبق على ما مر من الغاية في قوله : « ثم بعثناهم لنعلم أيّ الحزبين
أحصى لما لبثوا أمدا » .

و ذكر بعضهم أنه بعض الغاية وضع موضعها لاستتباعه لسائر آثار البعث كأنه
قيل ليتساءلوا بينهم و ينجر ذلك إلى ظهور أمرهم و انكشاف الآية و ظهور القدرة .
و هذا مع عدم شاهد عليه من جهة اللفظ تكلف ظاهر .

و ذكر آخرون أن اللام في قوله : « ليتساءلوا » للعاقبة دون الغاية استبعاداً
لأن يكون التساؤل و هو أمر هيّن غاية للبعث و هو آية عظيمة ، و فيه أن جعل
اللام للعاقبة لا يجدي نفعا في دفع ما استبعده إذ كما لا ينبغي أن يجعل أمر هيّن غاية

مطلوبة لأمر خطير و آية عظيمة كذلك لا يحسن ذكر شيء يسير عاقبة لأمر ذي بال و آية عجيبة مدهشة على أنك عرفت صحة كون التساؤل علةً غائيةً للبعث آنفاً .
و قوله : « قال قائل منهم كم لبثتم » دليل على أن السائل عن لبثهم كان واحداً منهم خاطب الباقيين و سألهم عن مدة لبثهم في الكهف نائمين ، و كأن السائل استشعر طولاً في لبثهم ممّا وجده من لوثة النوم الثقيل بعد التيقظ فقال : كم لبثتم ؟
و قوله : « قالوا لبثنا يوماً أو بعض يوم » تردّداً في جوابهم بين اليوم و بعض اليوم ، و كأنّهم بنوا الجواب على ما شاهدوا من تغيير محلّ وقوع الشمس كأن أخذوا في النوم أوائل النهار و انتبهوا في أواسطه أو أواخره ثم شكّوا في مرور الليل عليهم فيكون مكثهم يوماً و عدم مروره فيكون بعض يوم فأجابوا بالترديد بين يوم و بعض يوم ، و هو على أيّ حال جواب واحد .

و قول بعضهم إنّ التردد على هذا يجب أن يكون بين بعض يوم و يوم و بعض لا بين يوم و بعض يوم فالوجه أن يكون «أو» للتفصيل لا للترديد والمعنى قال بعضهم : لبثنا يوماً ، و قال بعض آخر : لبثنا بعض يوم .

لا يلتفت إليه أمّا أوّلاً فلاّن هذا المعنى لا يتلقّى من سياق مثل قوله : « لبثنا يوماً أو بعض يوم » البتّة و قد أجاب بمثله شخص واحد بعينه قال تعالى : « قال كم لبثت قال : لبثت يوماً أو بعض يوم » البقرة : ٢٥٩ .

و أمّا ثانياً فلاّن قولهم : « لبثنا يوماً » إنّما أخذوه عمّا استدّلوا به من الأمور المشهودة لهم لجلالة قدرهم عن التحكّم و التهوّس و المجازفة و الأمور الخارجيّة التي يستدلّ بها الإنسان و خاصّة من نام ثمّ انتبه من شمس و ظلّ و نور و ظلمة و نحو ذلك لا تشخص مقدار اليوم التامّ من غير زيادة و نقيصة سواء في ذلك التردد و التفصيل فالمراد باليوم على أيّ حال ما يزيد على ليلة بنهارها بعض الزيادة ، و هو استعمال شائع .

و قوله تعالى : « قالوا ربّكم أعلم بما لبثتم » أي قال بعض آخر منهم ردّ أعلى القائلين : « لبثنا يوماً أو بعض يوم » : « ربّكم أعلم بما لبثتم » و لو لم يكن ردّ القائلين

ربنا أعلم بما لبثنا .

و بذلك يظهر أن إحالة العلم إلى الله تعالى في قولهم : « ربكم أعلم » ليس لمجرد مراعاة حسن الأدب كما قيل بل لبيان حقيقة من حقائق معارف التوحيد وهي أن العلم بحقيقة معنى الكلمة ليس إلا لله سبحانه فإن الإنسان محجوب عما وراء نفسه لا يملك باذن الله إلا نفسه ولا يحيط إلا بها ، وإنما يحصل له من العلم بما هو خارج عن نفسه ما دلّت عليه الأمارات الخارجية و بمقدار ما ينكشف بها و أما الإحاطة بعين الأشياء و نفس الحوادث و هو العلم حقيقة فإنما هو لله سبحانه المحيط بكل شيء ، الشهيد على كل شيء ، والآيات الدالة على هذه الحقيقة لاتحصى . فليس للموحد العارف بمقام ربه إلا أن يسلم الأمر له و ينسب العلم إليه ولا يسند إلى نفسه شيئاً من الكمال كالعلم والقدرة إلا ما اضطر إليه فيبده بربه فينسب إليه حقيقة الكمال ثم لنفسه مملكه الله إياه وأذن له فيه كما قال : « علم الإنسان ما لم يعلم » العلق : ٥ و قال : « قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا » البقرة : ٣٢ إلى آيات أخرى كثيرة .

و يظهر بذلك أن القائلين منهم : « ربكم أعلم بما لبثتم » كانوا أعلى كعباً في مقام المعرفة من القائلين : « لبثنا يوماً أو بعض يوم » ولم يريدوا بقولهم هذا مجرد إظهار الأدب و إلا لقالوا : ربنا أعلم بما لبثنا ، ولم يكونوا أحد الحزبين الذين أشار سبحانه إليهما بقوله فيما سبق : « ثم بعثناهم لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً » فإن إظهار الأدب لا يسمى قولاً و إحصاء ، ولا الآتي به ذاقول و إحصاء . و الظاهر أن القائلين منهم : « ربكم أعلم بما لبثتم » غير القائلين : « لبثنا يوماً أو بعض يوم » فإن السياق سياق المحاوراة و المجاوبة كما قيل و لازمه كون المتكلمين ثانياً غير المتكلمين أولاً ، ولو كانوا هم الأوّلين بأعيانهم لكان من حق الكلام أن يقال : ثم قالوا ربنا أعلم بما لبثنا بدل قوله : « ربكم أعلم » الخ .

و من هنا يستفاد أن القوم كانوا سبعة أو أزيد إذ قد وقع في حكاية محاورتهم « قال » مرة و « قالوا » مرتين و أقلّ الجمع ثلاثة فقد كانوا لا يقلّ عددهم من سبعة .

و قوله تعالى : « فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة فليُنظر أيها أزكى طعاما فليأتكم برزق منه » من تتمّة المحاورّة وفيه أمر أو عرض لهم أن يرسلوا رسولا منهم إلى المدينة ليشتري لهم طعاما يتغذّون به ، و الضمير في « أيها » راجع إلى المدينة و المراد بها أهلها من الكسبة استخداماً .

و زكاة الطعام كونه طيباً ، و قيل : كونه حلالاً ، و قيل : كونه طاهراً و وروده بصيغة أفعال التفضيل « أزكى طعاما » لا يخلو من إشعار بالمعنى الأوّل .
و الضمير في « منه » للطعام المفهوم من الكلام ، و قيل : للأزكى طعاماً و « من » للابتداء أو التبويض أي ليأتكم من ذلك الطعام الأزكى برزق ترتزقون به و قيل : الضمير للورق و « من » للبدليّة ، و هو بعيد لا حواجه إلى تقدير ضمير آخر يرجع إلى الجملة السابقة ، و كونه ضمير التذكير وقد أُشير إلى الورق بلفظ التأنيث من قبل .

و قوله تعالى : « و ليتلطّف ولا يشعرنّ بكم أحداً » التلطّف إعمال اللطف و الرفق و إظهاره فقلوه : « ولا يشعرنّ بكم أحداً » عطف تفسيريّ له ، و المراد على ما يعطيه السياق : ليتكلّف اللطف مع أهل المدينة في ذهابه و مجيئه و معاملته لهم كي لا يقع خصومة أو منازعة لتؤدّي إلى معرفتهم بحالككم و إشعارهم بكم ، و قيل المعنى ليتكلّف اللطف في المعاملة ، و إطلاق الكلام يدفعه .

و قوله تعالى : « إنهم إن يظهروا عليكم يرجوكم أو يعيدوكم في ملّتهم و لن تغلّحوا إذا بدأ » تعليل للأمر بالتلطّف و بيان لمصلحته .

ظهر على الشيء بمعنى اطّلع عليه و علم به و بمعنى ظفر به ، و قد فسّرت الآية بكلّ من المعنيين ، و الكلمة على ما ذكره الراغب مأخوذة من الظهر بمعنى الجارحة مقابل البطن فكان هو الأصل ثمّ استعير للأرض فقيل : ظهر الأرض مقابل بطنها ثمّ أخذ منه الظهور بمعنى الانكشاف مقابل البطن للملازمة بين الكون على وجه الأرض و بين الرؤية و الاطّلاع ، و كذا بينه و بين الظفر و كذا بينه و بين الغلبة عادة فقيل : ظهر عليه أي اطّلع عليه و علم بمكانه أو ظفر به أو غلبه ثمّ اتّسعوا

في الاشتقاق فقالوا : أظهر و ظاهر و تظاهر و استظهر إلى غير ذلك .
 و ظاهر السياق أن يكون « يظهروا عليكم » بمعنى يطلعوا عليكم و يعلموا
 بمكانكم فإنه أجمع المعاني لأن القوم كانوا ذوي أيد و قوة و قد هربوا و استخفوا
 منهم فلو اطلعوا عليهم ظفروا بهم و غلبوهم على ما أرادوا .
 و قوله : « يرجوكم » أي يقتلوكم بالحجارة و هو شر القتل و يتضمن معنى
 النفرة و الطرد ، و في اختيار الرجم على غيره من أصناف القتل إشعار بأن أهل
 المدينة عامة كانوا يعادونهم لدينهم فلو ظهروا عليهم بادروا إليهم و تشاركوا في قتلهم
 و القتل الذي هذا شأنه يكون بالرجم عادة .
 و قوله : « أو يعيدوكم في ملتهم » الظاهر أن الإعادة مضمّن معنى الإيدخال
 و لذا عدّي بفي دون إلى .

و كان لازم دخولهم في ملتهم عادة - وقد تجاهروا برفضها و سموها شططاً من
 القول و افتراء على الله بالكذب - أن لا يقنع القوم بمجرد اعترافهم بحقيقة الملة
 صورة دون أن ينقوا بصدقهم في الاعتراف و يراقبوه في أعمالهم فيشاركوا الناس في
 عبادة الأوثان و الإتيان بجميع الوظائف الدينية التي لهم ، و الحرمان عن العمل
 بشيء من شرائع الدين الإلهي و النفوّه بكلمة الحق .
 و هذا كله لا بأس به على من اضطرّ على الإقامة في بلاد الكفر و الانحصر
 بين أهله كالأسير المستضعف ، بحكم العقل و النقل و قد قال تعالى : « إلا من أكره
 و قلبه مطمئن بالإيمان » النحل : ١٠٦ ، و قال تعالى : « إلا أن تتقوا منهم تقاة »
 آل عمران : ٢٨ فله أن يؤمن بقلبه و ينكره بلسانه ، و أما من كان بنجوة منهم وهو
 حرّ في اعتقاده و عمله ثم ألقى بنفسه في مهلكة الضلال و تسبّب إلى الانحصر في
 مجتمع الكفر فلم يستطع النفوّه بكلمة الحقّ و حرم التلبّس بالوظائف الدينية
 الإنسانية فقد حرّم على نفسه السعادة و لن يفلح أبداً قال تعالى : « إن الذين
 توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم
 تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنّم و ساءت مصيراً ، النساء : ٩٧ .

و بهذا يظهر وجه ترتب قوله : « ولن تفلحوا إذا أبدأ » على قوله : « أو يعيدوكم في ملتهم » و يندفع ما قيل : إن إظهار الكفر بالإكراه مع إبطان الإيمان معنو عنه في جميع الأزمان فكيف رتب على العود في ملتهم عدم الفلاح أبدأ مع أن الظاهر من حالهم الكره هذا فإنهم لو عرضوا بأنفسهم عليهم أودلّوهم بوجه على مكانهم فأعادوهم في ملتهم ولو على كره كان ذلك منهم تسبباً اختيارياً إلى ذلك ولم يعذروا البتة .

وقد أجابوا عن الإشكال بوجوه أخر غير مقنعة :

منها أن الإكراه على الكفر قد يكون سبباً لاستدراج الشيطان إلى استحسانه والاستمرار عليه ، وفيه أن لازم هذا الوجه أن يقال : و يخاف عليكم أن لا تفلحوا أبداً لأن يقضى بعدم الفلاح قطعاً .

ومنها أنه يجوز أن يكون أراد يعيدوكم إلى دينهم بالاستدعاء دون الإكراه وأنت خير بأن سياق القصة لا يساعد عليه .

ومنها أنه يجوز أن يكون في ذلك الوقت كان لا يجوز التقيّة بإظهار الكفر مطلقاً ، وفيه عدم الدليل على ذلك .

و سياق ما حكى من محاورتهم أعني قوله : « قال كم لبثتم » إلى تمام الآيتين سياق عجيب دال على كمال تحاببهم في الله ومواخاتهم في الدين وأخذهم بالمساواة بين أنفسهم ونصح بعضهم لبعض وإشفاق بعضهم على بعض فقد تقدّم أن قول القائلين : « ربكم أعلم بما لبثتم » تنبيه ودلالة على موقف من التوحيد أعلى وأرفع درجة مما يدل عليه قول الآخرين « لبثنا يوماً أو بعض يوم » .

ثم قول القائل : « فابعثوا » حيث عرض بعث الرسول على الجميع ولم يستبد بقول : ليذهب أحدكم ، و قوله : « أحدكم » ولم يقل : اذهب يا فلان أو ابعثوا فلاناً ، و قوله : « بورقكم هذه » فأضاف الورق إلى الجميع كل ذلك دليل على المواخاة والمساواة .

ثم قوله : « فلينظر أيها أركى طعاماً » الخ وقوله : « و ليتلطّف » الخ نصح

وقوله : « إنهم إن يظهروا عليكم » الخ نصح لهم وإشفاق على نفوسهم بما هم مؤمنون وعلى دينهم .

وقوله تعالى : « بورقكم هذه » على ما فيه من الإضافة والإشارة المعنوية لشخص الورق مشعر بعناية خاصة بذكرها فإن سياق استدعاء أن يبعثوا أحداً لا لشراء طعام لهم لا يستوجب بالطبع ذكر الورق التي يشتري بها الطعام والإشارة إليها بشخصها ولعلمها إنما ذكرت في الآية مع خصوصية الإشارة لأنها كانت هي السبب لظهور أمرهم وانكشاف حالهم لأنها حين أخرجها رسولهم ليدفعها ثمناً للطعام كانت من مسكوكات عهد مرث عليها ثلاثة قرون ، وليس في آيات القصة ما يشعر بسبب ظهور أمرهم وانكشاف حالهم إلا هذه اللفظة .

قوله تعالى : « وكذلك أعرنا عليهم ليعلموا أن وعد الله حق وأن الساعة لا ريب فيها إذ يتنازعون بينهم أمرهم » قال في المفردات : عثر الرجل يعثر عثراً و عثورا إذا سقط ، ويتجوز به فيمن يطلع على أمر من غير طلبه قال تعالى : فإن عثر على أنهما استحقا إثماً . يقال عثرت على كذا قال : و كذلك أعرنا عليهم « أي وقفناهم عليهم من غير أن طلبوا . انتهى .

و التشبيه في قوله : « و كذلك أعرنا عليهم » كنظيره في قوله : « و كذلك بعثناهم » أي و كما أنماهم دهرًا ثم بعثناهم لكذا و كذا كذلك أعرنا عليهم ، و مفعول أعرنا هو الناس المداول عليه بالسياق كما يشهد به ذيل الآية ، و قوله : « ليعلموا أن وعد الله حق » ضمير الجمع للناس ، والمراد بوعد الله على ما يعطيه السياق البعث ، ويكون قوله : « وأن الساعة لا ريب فيها » عطفًا تفسيريًا لسابقه .

وقوله : « إذ يتنازعون بينهم أمرهم » ظرف لقوله : « أعرنا » أو لقوله : « ليعلموا » و التنازع التخاصم قيل : أصل التنازع التجاذب ويعبر به عن التخاصم وهو باعتبار أصل معناه يتعدى بنفسه ، و باعتبار التخاصم يتعدى بغيره كقوله تعالى : « فإن تنازعتم في شيء » انتهى .

و المراد بتنازع الناس بينهم أمرهم تنازعهم في أمر البعث ، وإنما اُضيف إليهم

إشعاراً باهتمامهم و اعتنائهم بشأنه فهذه حال الآية من جهة مفرداتها بشهادة بعضها على بعض .

والمعنى على ما مر: "وكما أنمناهم ثم بعثناهم لكذا وكذا أطلعنا الناس عليهم في زمان يتنازعون أي الناس بينهم في أمر البعث ليعلموا أن وعد الله بالبعث حق وأن الساعة لا ريب فيها .

أو المعنى أعثرنا عليهم ليعلم الناس مقارنا لزمان يتنازعون فيه بينهم في أمر البعث أن وعد الله بالبعث حق .

و أما دلالة بعثهم عن النوم على أن البعث يوم القيامة حق فإنما هو من جهة أن انتزاع أرواحهم عن أجسادهم ذلك الدهر الطويل و تعطيل شعورهم و ركود حواسهم عن أعمالها و سقوط آثار القوى البدنية كالنضو والنماء و نبات الشعر والظفر و تغيير الشكل وظهور الشيب وغير ذلك وسلامة ظاهر أبدانهم و ثيابهم عن الدثور و البلى ثم رجوعهم إلى حالهم يوم دخلوا الكهف بعينها يماثل انتزاع الأرواح عن الأجساد بالموت ثم رجوعها إلى ما كانت عليها ، وهما معامن خوارق العادة لا يدفعهما إلا الاستبعاد من غير دليل .

وقد حدث هذا الأمر في زمان ظهر التنازع بين طائفتين من الناس موحد يرى مفارقة الأرواح الأجساد عند الموت ثم رجوعها إليها في البعث ، و مشرك^(١) يرى مغايرة الروح البدن و مفارقتها له عند الموت لكنّه لا يرى البعث و ربما رأى التناسخ .

فحدث مثل هذه الحادثة في مثل تلك الحال لا يدع ريباً لأولئك الناس أنها آية إلهية قصد بها إزالة الشك عن قلوبهم في أمر البعث بالدلالة بالمماثل على المماثل ورفع الاستبعاد بالوقوع .

ويقوى هذا الحدس منهم و يشتد بموتهم بعيد الانبعاث فلم يعيشوا بعده إلا

(١) وهذا مذهب عامة الوثنيين فهم لا يرون بطلان الانسان بالموت وإنما يرون نفى البعث

سويغات لم تسع أزيد من اطلاع الناس على حالهم واجتماعهم عليهم واستخبارهم عن قصتهم وإخبارهم بها .

ومن هنا يظهر وجه آخر لقوله تعالى : « إذ يتنازعون بينهم أمرهم » وهو رجوع الضميرين الأولين إلى الناس والثالث إلى أصحاب الكهف وكون « إذ » ظرفاً لقوله « ليعلموا » ويؤيده قوله بعده : « ربهم أعلم بهم » على ما سيجيء .

و الاعتراض على هذا الوجه أو لا بأنه يستدعي كون التنازع بعد الإعتار وليس كذلك ، و ثانياً بأن التنازع كان قبل العلم وارتفع به فكيف يكون وقته وقته مدفوع بأن التنازع على هذا الوجه في الآية هو تنازع الناس في أمر أصحاب الكهف وقد كان بعد الإعتار ومقارناً للمعلم زماناً ، و الذي كان قبل الاعتار وقبل العلم هو تنازعهم في أمر البعث وليس بمراد على هذا الوجه .

وقوله تعالى : « فقالوا ابنوا عليهم بنيانا ربهم أعلم بهم » القائلون هم المشركون من القوم بدليل قوله بعده : « قال الذين غلبوا على أمرهم » والمراد ببناء البنيان عليهم على ما قيل أن يضرب عليهم ما يجعلون به وراءه ويسترون عن الناس فلا يطلع عليهم مطلع منهم كما يقال : بنى عليه جداراً إذا حوطه وجعله وراءه .

و هذا الشطر من الكلام بانضمامه إلى ما قبله من قوله : « و كذلك بعثناهم » و كذلك أعتارنا عليهم » يلوح إلى تمام القصة كأنه قيل : و لما أن جاء رسولهم إلى المدينة وقد تغيرت الأحوال وتبدلت الأوضاع بمرور ثلاثة قرون على دخولهم في الكهف وانقضت سلطة الشرك و ألقى زمام المجتمع إلى التوحيد و هو لا يدري لم يلبث دون أن ظهر أمره و شاع خبره فاجتمع عليه الناس ثم هجموا و ازدحموا على باب الكهف فاستنبوؤهم قصتهم وحصلت الدلالة الإلهية ثم إن الله قبضهم إليه فلم يلبثوا أحياء بعد انبعاثهم إلا سويغات ارتفعت بها عن الناس شبهتهم في أمر البعث وعندئذ قال المشركون ابنوا عليهم بنياناً ربهم أعلم بهم .

وفي قوله : « ربهم أعلم بهم » إشارة إلى وقوع خلاف بين الناس المجتمعين عليهم في أمرهم ، فإنه كلام آيس من العلم بهم واستكشاف حقيقة أمرهم يلوح منه

أنّ القوم تنازعوا في شيء، ممّا يرجع إليهم فتبصّر فيه بعضهم ولم يسكن الآخرون إلى شيء ولم يرتضوا رأي مخالفيهم فقالوا : ابنوا لهم بنياناً ربّهم أعلم بهم .
 فمعنى الجملة أعني قوله : « ربّهم أعلم بهم » يتفاوت بالنظر إلى الوجهين المتقدّمين في قوله : « إذ يتنازعون بينهم أمرهم » إذ للجملة على أيّ حال نوع تفرّع على تنازع بينهم كما عرفت آنفاً فإن كان التنازع المدلول عليه بقوله : « إذ يتنازعون بينهم أمرهم » هو التنازع في أمر البعث بالإقرار والإنكار لكون ضمير « أمرهم » للناس كان المعنى أنّهم تنازعوا في أمر البعث فأعثرناهم عليهم ليعلموا أنّ وعد الله حقّ وأنّ الساعة لا ريب فيها لكنّ المشركين لم ينتهوا بما ظهرت لهم من الآية فقالوا ابنوا على أصحاب الكهف بنياناً واطر كوههم على حالهم ينقطع عنهم الناس فلم يظهر لنا من أمرهم شيء، ولم نظفر فيهم على يقين ربّهم أعلم بهم ، وقال الموحّدون أمرهم ظاهر وآيتهم بيّنة ولنتخذنّ عليهم مسجداً يعبد فيه الله ويبقى ببقائه ذكرهم .
 وإن كان التنازع هو التنازع في أصحاب الكهف وضمير « أمرهم » راجعاً إليهم كان المعنى أنّنا أعثرنا الناس عليهم بعد بعثهم عن نومتهم ليعلم الناس أنّ وعد الله حقّ وأنّ الساعة لا ريب فيها عندما توفاهم الله بعد إعمار الناس عليهم و حصول الغرض وهم أيّ الناس يتنازعون بينهم في أمرهم أيّ أمر أصحاب الكهف كأنّهم اختلفوا : أنيام القوم أم أموات ؟ وهل من الواجب أن يدفنوا و يقبروا أو يتركوا على هيئتهم في فجوة الكهف فقال المشركون : ابنوا عليهم بنياناً و اتر كوههم على حالهم ربّهم أعلم بهم أنيام أم أموات ؟ قال الموحّدون : « لنتخذنّ عليهم مسجداً » .
 لكنّ السياق يؤيد المعنى الأوّل لأنّ ظاهره كون قول الموحّدين : « لنتخذنّ عليهم مسجداً » ردّاً منهم لقول المشركين : « ابنوا لهم بنياناً الخ » والقولان من الطائفتين إنّما يتنافيان على المعنى الأوّل وكذا قولهم : « ربّهم أعلم بهم » وخاصة حيث قالوا : « ربّهم » ولم يقولوا : ربّنا أنسب بالمعنى الأوّل .
 وقوله : « قال الذين غلبوا على أمرهم لنتخذنّ عليهم مسجداً » هؤلاء القائلون هم الموحّدون و من الشاهد عليه التعبير عمّا اتخذوه بالمسجد دون المعبد فإنّ

المسجد في عرف القرآن هو المحل المتخذ لذكر الله والسجود له قال تعالى : « و مساجد يذكر فيها اسم الله » الحج : ٤٠ .

و قد جاء الكلام بالفصل من غير عطف لكونه بمنزلة جواب عن سؤال مقدر كأن قائلًا يقول فما ذا قال غير المشركين ؟ فقيل : قال الذين غلبوا الخ ، و أما المراد بغلبتهم على أمرهم فإن كان المراد بأمرهم هو الأمر المذكور في قوله : « إذ يتنازعون بينهم أمرهم » والضمير للناس فالمراد بالغلبة غلبة الموحدين بنجاحهم بالآية التي قامت على حقيقة البعث ، وإن كان الضمير للفتية فالغلبة من حيث التصدي لأمرهم والغالبون هم الموحدون و قيل : الملك و أعوانه ، و قيل : أولياؤهم من أفرابهم و هو أسخف الأقوال .

و إن كان المراد بأمرهم غير الأمر السابق والضمير للناس فالغلبة أخذ زمام أمور المجتمع بالملك و ولاية الأمور ، والغالبون هم الموحدون أو الملك و أعوانه و إن كان الضمير عائدا إلى الموصول فالغالبون هم الولاة والمراد بغلبتهم على أمورهم أنهم غالبون على ما أرادوه من الأمور قادرين هذا ، وأحسن الوجوه أولها .

والآية من معارك آراء المفسرين و لهم في مفرداتها وفي ضمائر الجمع التي فيها و في جملها اختلاف عجيب والاحتمالات التي أبدوها في معاني مفرداتها ومراجع ضمائرهما و أحوال جملها إذا ضربت بعضها في بعض بلغت الاثول ، و قد أشرنا منها إلى ما يلائم السياق و على الطالب لأزيد من ذلك أن يراجع المطولات .

قوله تعالى : « سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم - إلى قوله - وثامنهم كلبهم » يذكره تعالى اختلاف الناس في عدد أصحاب الكهف و أقوالهم فيه ، و هي على ما ذكره تعالى - و قوله الحق - ثلاثة مترتبة متصاعدة أحدها أنهم ثلاثة رابعهم كلبهم والثاني أنهم خمسة و سادسهم كلبهم و قد عقبه بقوله : « رجعا بالغيب » أي قولا بغير علم .

و هذا التوصيف راجع إلى القولين جميعا : و لو اختص بالثاني فقط كان من حق الكلام أن يقدم القول الثاني و يؤخر الأول و يذكر مع الثالث الذي لم

يذكر معه ما يدل على عدم ارتضائه .

والقول الثالث أنهم سبعة و ثامنهم كلبهم ، و قد ذكره الله سبحانه ولم يعقبه بشيء يدل على تزييفه ، ولا يخلو ذلك من إشعار بأنه القول الحق ، و قد تقدم في الكلام على محاورتهم المحكيّة بقوله تعالى : « قال قائل منهم كم لبثتم قالوا لبثنا يوما أو بعض يوم قالوا ربكم أعلم بما لبثتم » أنه مشعر بل دال على أن عددهم لم يكن بأقل من سبعة .

و من لطيف صنع الآية في عدد الأقوال نظمها العدد من ثلاثة إلى ثمانية نظما متواليا ففيها ثلاثة رابعها خمسة سادسها سبعة و ثامنها .

و أمّا قوله : « رجما بالغيب » تمييز يصف القولين بأنهما من القول بغير علم والرجم هو الرمي بالحجارة و كأن المراد بالغيب الغائب و هو القول الذي معناه غائب عن العلم لا يدري قائله أهو صدق أم كذب ؟ فشبّه الذي يلقي كلاما ما هذا شأنه بمن يريد الرجم بالحجارة فيرمي ما لا يدري أحجر هو يصيب غرضه أم لا ؟ ولعلمه المراد بقول بعضهم : رجما بالغيب أي قدفا بالظن لأن المظنون غائب عن الظان لا علم له به .

و قيل : معنى « رجما بالغيب » ظنا بالغيب و هو بعيد .

و قد قال تعالى : « ثلاثة رابعهم كلبهم » و قال : « خمسة سادسهم كلبهم » فلم يأت بواو ثم قال : « سبعة و ثامنهم كلبهم » فأتى بواو قال في الكشف : و ثلاثة خبر مبتدئ محذوف أي هم ثلاثة ، و كذلك خمسة و سبعة ، رابعهم كلبهم جملة من مبتدئ و خبر واقعة صفة لثلاثة ، و كذلك سادسهم كلبهم و ثامنهم كلبهم .

فان قلت : فما هذه الواو الداخلة على الجملة الثالثة ؟ و لم دخلت عليها دون

الأولين ؟

قلت : هي الواو التي تدخل على الجملة الواقعة صفة للنكرة كما تدخل على الواقعة حالا عن المعرفة في نحو قولك : جاءني رجل و معه آخر و مررت بزيد و بيده سيف ، و منه قوله تعالى : « و ما أهلكنا من قرية إلا و لها كتاب معلوم » و

فأثبتها تأكيدها بالصفة بالموصوف والدلالة على أن اتصافه بها أمر ثابت مستقر .
 وهذه الواو هي التي آذنت بأن الذين قالوا : سبعة و ثامنهم كلهم قالوه
 عن ثبات علم و طمأنينة نفس ولم يرجعوا بالظن كما غيرهم ، والدليل عليه أن الله
 سبحانه أتبع القولين الأولين قوله : رجعا بالغيب ، و أتبع القول الثالث قوله : ما
 يعلمهم إلا قليل ، و قال ابن عباس : حين وقعت الواو انقطعت العدة أي لم يبق
 بعدها عدة عادّة يلتفت إليها و ثبت أنهم سبعة و ثامنهم كلهم على القطع والثبات
 انتهى .

و قال في المجمع في ذيل ما لخص به كلام أبي عليّ الفارسي : و أما من
 قال : هذه الواو واو الثمانية و استدلّ بقوله : « حتمى إذا جاؤها و فتحت أبوابها »
 لأنّ للجنة ثمانية أبواب فشيء لا يعرفه النحويون انتهى .

قوله تعالى : « قل ربّي أعلم بعدّتهم ما يعلمهم إلا قليل » إلى آخر الآية
 أمر للنبي ﷺ أن يقضي في عدّتهم حقّ القضاء و هو أن الله أعلم بها و قد لوّح في
 كلامه السابق إلى القول و هذا نظير ما حكى عن الفقيه في محاورتهم و ارتضاه إذ
 قال قائل منهم كم لبثتم ؟ قالوا : لبثنا يوما أو بعض يوم . قالوا : ربكم أعلم بما لبثتم .
 و مع ذلك ففي الكلام دلالة على أن بعض المخاطبين بخطاب النبي ﷺ :
 « ربّي أعلم بعدّتهم » الخ كان على علم من ذلك فإنّ قوله : « ما يعلمهم » ولم يقل :
 لا يعلمهم يفيد نفي الحال فلاستثناء منه بقوله : « إلا قليل » يفيد الإثبات في الحال
 واللائح منه على الذهن أنّهم من أهل الكتاب .

و بالجملة مفاد الكلام أن الأقوال الثلاثة كانت محقّقة في عهد النبي ﷺ
 وعلى هذا فقوله : « سيقولون ثلاثة » الخ المفيد للاستقبال ، و كذا قوله : « و يقولون
 خمسة » الخ ، و قوله : « و يقولون سبعة » الخ إن كانا معطوفين على مدخول السين
 في « سيقولون » تفيد الاستقبال القريب بالنسبة إلى زمن نزول الآيات أو زمن وقوع
 الحادثة فافهم ذلك .

و قوله تعالى : « فلا تمار فيهم إلا مرءا ظاهرا » قال الراغب : المرية التردد

في الأمر وهو أخص من الشك ، قال : والامتراء والممارسة المحاجة فيما فيه مرية قال : وأصله من مريت الناقة إذا مسحت ضرعها للحلب . انتهى فتسمية الجدل ممارسة لما فيه من إصرار المماري بالبحث ليفرغ خصمه كل ما عنده من الكلام فينتهي عنه .

والمراد بكون المرء ظاهراً أن لا يتعمق فيه بالاختصار على ما قصه القرآن من غير تجهيل لهم ولا رد كما قيل ، وقيل : المرء الظاهر ما يذهب بحجة الخصم يقال : ظهر إذا ذهب قال الشاعر :

و تلك شكاة ظاهر عنك عارها

والمعنى وإذا كان ربك أعلم وقد أنبأك نبأهم فلا تحتاجهم في الفتية لإمحاجة ظاهرة غير متعمق فيها - أو محاجة ذاهبة لحججهم - ولا تطلب الفتيا في الفتية من أحد منهم فربك حسبك .

قوله تعالى : « ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله » الآية الكريمة سواء كان الخطاب فيها للنبي ﷺ خاصة أو له ولغيره متعمد للامر الذي يراه الإنسان فعلاً لنفسه ويخبر بوقوعه منه في مستقبل الزمان . والذي يراه القرآن في تعليمه الإلهي أن ما في الوجود من شيء ذاتا كان أو فعلاً وأثراً فإثماً هو مملوك لله وحده له أن يفعل فيه ما يشاء ويحكم فيه ما يريد لا معقب لحكمه ، وليس لغيره أن يملك شيئاً إلا ما ملكه الله تعالى منه وأقدره عليه وهو المالك لما ملكه والقادر على ما عليه أفدره والآيات القرآنية الدالة على هذه الحقيقة كثيرة جداً لاحاجة إلى إيرادها .

فما في الكون من شيء له فعل أو أثر - وهذه هي التي نسميها فواعل وأسباباً وعللاً فعالة - غير مستقل في سببته ولا مستغن عنه تعالى في فعله وتأثيره لا يفعل ولا يؤثر إلا ما شاء الله أن يفعله ويؤثره أي أقدره عليه ولم يسلب عنه القدرة عليه بإرادة خلافه .

و بتعبير آخر كل سبب من الأسباب الكونية ليس سبباً من تلقاء نفسه و

باقتضاء من ذاته بل باقداره تعالى على الفعل والنأثير وعدم إرادته خلافه ، وإن شئت فقل : بتسهيله تعالى له سبيل الوصول إليه ، وإن شئت فقل باذنه تعالى فالإذن هو الإقدار ورفع المانع وقد تكاثرت الآيات الدالّة على أن "كل عمل من كل عامل موقوف بنلى إذنه تعالى قال تعالى : « ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله » الحشر : ٥ وقال : « ما أصاب من مصيبة إلا باذن الله » التغابن : ١١ وقال : « والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه » الأعراف : ٥٨ وقال : « وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله » آل عمران : ١٤٥ وقال : « وما كان للنفس أن تؤمن إلا باذن الله » يونس : ١٠٠ وقال : « وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع باذن الله » النساء : ٦٤ إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة .

فعلى الإنسان العارف بمقام ربه المسلم له أن لا يرى نفسه سبياً مستقلاً لفعله مستغنيا فيه عن غيره بل مالكا له بتملك الله قادراً عليه باقداره وأن القوت لله جميعاً وإذا عزم على فعل أن يعزم متوكلاً على الله قال تعالى : « فاذا عزممت فتوكل على الله » وإذا وعد بشيء أو أخبر عما سيفعله أن يقيده باذن الله أو بعدم مشيئته خلافاً . وهذا المعنى هو الذي يسبق إلى الذهن المسبوق بهذه الحقيقة القرآنية إذا قرع بابه قوله تعالى : « ولا تقولنّ لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله » وخاصة بعد ما تقدم في آيات القصّة من بيان توحيده تعالى في الوهيئته وربوبيّته وما تقدم قبل آيات القصّة من كون ما على الأرض زينة لها سيجعله الله صعيداً جرزاً ، ومن جملة ما على الأرض أفعال الإنسان التي هي زينة جالبة للإنسان يمتحن بها وهو يراها مملوكة لنفسه .

وذلك أن قوله : « ولا تقولنّ لشيء إني فاعل ذلك غداً » نهي عن نسبته فعله إلى نفسه ، ولا بأس بهذه النسبة قطعاً فإنّه سبحانه كثيراً ما ينسب في كلامه الأفعال إلى نبيّه وإلى غيره من الناس وربّما يأمره أن ينسب أفعاله إلى نفسه قال تعالى : « فقل لي عملي و لكم عملكم » يونس : ٤١ ، وقال : « لنا أعمالنا و لكم أعمالكم » الشورى : ١٥ .

فأصل نسبة الفعل إلى فاعله مما لا ينكره القرآن الكريم وإنما ينكر دعوى الاستقلال في الفعل والاستغناء عن مشيئته وإذنه تعالى فهو الذي يصلحه الاستثناء أعني قوله : « إلا أن يشاء الله » .

ومن هنا يظهر أن الكلام على تقدير باء الملايسة وهو استثناء مفرغ عن جميع الأحوال أو جميع الأزمان ، و تقديره : ولا تقولن لشيء - أي لأجل شيء تعزم عليه - إنني فاعل ذلك غدا في حال من الأحوال أو زمان من الأزمنة إلا في حال أو في زمان يلبس قولك المشيئة بأن تقول : إنني فاعل ذلك غدا إن شاء الله أن أفعله أو إلا أن يشاء الله أن لا أفعله والمعنى على أي حال : إن أذن الله في فعله .

هذا ما يعطيه التدبر في معنى الآية ويؤيده ذيلها وللمفسرين فيها توجيهات أخرى :

منها أن المعنى هو المعنى السابق إلا أن الكلام بتقدير القول في الاستثناء ، وتقدير الكلام : إلا أن تقول إن شاء الله ، ولما حذف « تقول » نقل « إن شاء الله » إلى لفظ الاستقبال ، فيكون هذا تأديبا من الله للعباد وتعلما لهم أن يعلقوا ما يخبرون به بهذه اللفظة حتى يخرج عن حد القطع فلا يلزمهم كذب أو حنث إذا لم يفعلوه لمانع و الوجه منسوب إلى الأخص .

و فيه أنه تكلف من غير موجب . على أن التبديل المذكور يغير المعنى و هو ظاهر .

ومنها أن الكلام على ظاهره غير أن المصدر المؤول إليه « أن يشاء الله » بمعنى المفعول والمعنى لا تقولن لشيء إنني فاعل ذلك غدا إلا ما يشاءه الله و يريده ، و إذ كان الله لا يشاء إلا الطاعات فكأنه قيل : ولا تقولن في شيء أنني سأفعله إلا الطاعات ، و النهي للتنزيه لا للتحريم حتى يعترض عليه بجواز العزم على المباحات و الإخبار عنه .

و فيه أنه مبني على حمل المشيئة على الإرادة التشريعية ولا دليل عليه ولم يستعمل المشيئة في كلامه تعالى بهذا المعنى قط ، وقد استعمل استثناء المشيئة التكوينية

في مواضع من كلامه كما حكى من قول موسى لخضر : « ستجدني إن شاء الله صابراً » الكهف : ٦٩ ، و قول شعيب لموسى : « ستجدني إن شاء الله من الصالحين » القصص ، ٢٧ و قول إسماعيل لأبيه : « ستجدني إن شاء الله من الصابرين » الصافات : ١٠٢ و قوله تعالى : « لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين » الفتح : ٢٧ إلى غير ذلك من الآيات .

و الوجه مبني على أصول الاعتزال و عند المعتزلة أن لا مشيئة لله سبحانه في أعمال العباد إلا الإرادة التشريعية المتعلقة بالطاعات ، وهو مدفوع بالعقل و النقل . و منها أن الاستثناء من الفعل دون القول من غير حاجة إلى تقدير و المعنى ولا تقولن شيئا هكذا و هو أن تقول : إني فاعل ذلك غداً باستقلالي إلا أن يشاء الله خلافه باءاء مانع على ما تقوله المعتزلة إن العبد فاعل مستقل للفعل إلا أن يبدى الله مانعاً دونه أقوى منه ، و مآل المعنى أن لا تقل في الفعل بقول المعتزلة . و فيه أن تعلق الاستثناء بالفعل دون القول بما مر من البيان أتم فلا وجه للنهي عن تعليق الاستثناء على الفعل ، وقد وقع تعليقه على الفعل في مواضع من كلامه من غير أن يردّه كقوله حكاية عن إبراهيم : « ولا أخاف ما تشر كون به إلا أن يشاء ربي شيئاً » الانعام : ٨٠ و قوله حكاية عن شعيب : « و ما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله » الأعراف : ٨٩ ، و قوله : « و ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله » الأنعام : ١١١ إلى غير ذلك من الآيات . فلتحمل الآية التي نحن فيها على ما يوافقها .

و منها : أن الاستثناء من أعم الأوقات إلا أن مفعول « يشاء » هو القول و المعنى ولا تقولن ذلك إلا أن يشاء الله أن تقوله ، و المراد بالمشيئة الإذن أي لا تقل ذلك إلا أن يؤذن لك فيه بالإعلام .

و فيه أنه مبني على تقدير شيء لا دليل عليه من جهة اللفظ و هو الإعلام ولو لم يقدر لكان تكليفاً بالمجهول .

و منها أن الاستثناء للتأييد نظير قوله : « خالدين فيها ما دامت السماوات

والأرض إلا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ « هود : ١٠٨ و المعنى : لا تقولن ذلك ابداً .

و فيه أنه مناف للآيات الكثيرة المنقولة آنفا التي تنسب إلى النبي ﷺ و إلى سائر الناس أعمالهم ماضية ومستقبلة بل تأمر النبي ﷺ أن ينسب أعماله إلى نفسه كقوله : « فقل لي عملي ولكم عملكم » يونس : ٤١ ، وقوله : « قل سأتلو عليكم منه ذكرا » الكهف : ٨٣ .

قوله تعالى : « و اذكر ربك إذا نسيت و قل عسى أن يهدين ربّي لأقرب من هذا رشداً » اتصال الآية و اشتراكها مع ما قبلها في سياق التكليف يقضي أن يكون المراد من النسيان نسيان الاستثناء ، وعليه يكون المراد من ذكر ربه ذكره بمقامه الذي كان الالتفات إليه هو الموجب للاستثناء وهو أنه القائم على كل نفس بما كسبت الذي ملكه الفعل و أقدره عليه و هو المالك لما ملكه و القادر على ما عليه أقدره .

و المعنى إذا نسيت الاستثناء ثم ذكرت أنك نسيت فاذكر ربك متى كان ذلك بما لو كنت ذا كراً لذكرته به و هو تسليم الملك والقدرة إليه و تقييد الأفعال بأذنه و مشيئته .

و إذ كان الأمر بالذكر مطلقاً لم يتعين في لفظ خاص فالمندوب إليه هو ذكره تعالى بشأنه الخاص سواء كان بلفظ الاستثناء بأن يلحقه بالكلام ، إن ذكره و لما يتم الكلام أو يعيد الكلام و يستثنى أو يضمّر الكلام ثم يستثنى إن كان فصل قصير أو طويل كما ورد في بعض^(١) الروايات أنه لما نزلت الآيات قال النبي ﷺ : إن شاء الله أو كان الذكر باستغفار و نحوه .

و يظهر مما مر أن ما ذكره بعضهم أن الآية مستقلة عما قبلها و أن المراد بالنسيان نسيانه تعالى أو مطلق النسيان والمعنى : و اذكر ربك إذا نسيت ثم ذكرته أو اذكر ربك إذا نسيت شيئاً من الأشياء ، و كذا ما ذكره بعضهم بناء على الوجه

(١) رواها السيوطي في الدر المنثور عن ابن المنذر عن مجاهد .

السابق أن المراد بذكره تعالى خصوص الاستثناء وإن طال الفصل أو خصوص الاستغفار أو الندم على التفريط ، كل ذلك وجوه غير سديدة .

وقوله : « وقل عسى أن يهدين ربّي لأقرب من هذا رشداً » حديث الاتصال والاشتراك في سياق التكليف بين جعل الآية يقضي هنا أيضاً أن تكون الإشارة بقوله : « هذا » إلى الذكر بعد النسيان والمعنى وارج أن يهديك ربك إلى أمر هو أقرب رشداً من النسيان ثم الذكر وهو الذكر الدائم من غير نسيان فيكون من قبيل الآيات الداعية له ﷺ إلى دوام الذكر كقوله تعالى : « واذكر ربك في نفسك تضرعاً وخيفة ودون الجهر من القول بالغدو والآصال ولا تكن من الغافلين » الأعراف : ٢٠٦ وذكر الشيء كلما نسي ثم ذكر والتحفّظ عليه كرتة بعد كرتة من أسباب دوام ذكره .

ومن العجيب أن المفسرين أخذوا قوله : « هذا » في الآية إشارة إلى بناء أصحاب الكهف وذكروا أن معنى الآية : قل عسى أن يعطيني ربّي من الآيات الدالة على نبوت ما هو أقرب إرشادا للناس من بناء أصحاب الكهف ، وهو كما ترى .

و أعجب منه ما عن بعض أن هذا إشارة إلى المنسي وأن معنى الآية ادع الله إذا نسيت شيئاً أن يذكرك إياه و قل إن لم يذكرك ما نسيت : عسى أن يهديني ربّي لشيء هو أقرب خيراً ومنفعة من المنسي .

و أعجب منه ما عن بعض آخر أن قوله : « و قل عسى أن يهدين » الخ عطف تفسيري لقوله : « و اذكر ربك إذا نسيت » والمعنى إذا وقع منك النسيان فتب إلى ربك و توبتك أن تقول : عسى أن يهدين ربّي لأقرب من هذا رشداً ، و يمكن أن يجعل الوجهان الثاني والثالث وجهاً واحداً و بناؤهما على أي حال على كون المراد بقوله : « إذا نسيت » مطلق النسيان ، وقد عرفت ما فيه .

قوله تعالى : « و لبثوا في كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعا » بيان لمدة لبثهم في الكهف على حال النوم فإن هذا اللبث هو متعلق العناية في آيات القصة

وقد أُشير إلى إجمال مدّة اللبث بقوله في أوّل الآيات : « فصر بنا على آذانهم في الكهف سنين عدداً » .

و يؤيده تعقيبُه بقوله في الآية التالية ؛ « قل الله أعلم بما لبثوا » ثمّ قوله : « واتل ما أوحى إليك » الخ ثمّ قوله : « وقل الحقّ من ربّكم » و لم يذكر عدداً غير هذا فقوله : « قل الله أعلم بما لبثوا » بعد ذكر مدّة اللبث كقوله : « قل ربّي أعلم بعدّتهم » يلوّح إلى صحّة العدد المذكور .

فلا يصغى إلى قول القائل إنّ قوله : « و لبثوا في كهفهم » الخ محكيّ قول أهل الكتاب و قوله : « قل الله أعلم بما لبثوا » ردّ له ، و كذا قول القائل إنّ قوله : « و لبثوا » الخ قول الله تعالى و قوله : « و ازدادوا تسعا » إشارة إلى قول أهل الكتاب والضمير لهم و المعنى أنّ أهل الكتاب زادوا على العدد الواقعيّ تسع سنين ثمّ قوله : « قل الله أعلم بما لبثوا » ردّ له . على أنّ المنقول عنهم أنّهم قالوا بلبثهم مائتي سنة أو أقلّ لا ثلاثمائة و تسعة ولا ثلاثمائة .

و قوله : « سنين » ليس بمميّز للعدد و إلّا لقليل : ثلاثمائة سنة بل هو بدل من ثلاثمائة كما قالوا ، و في الكلام مضاهاة لقوله فيما أجمّل في صدر الآيات : « سنين عدداً » .

و لعلّ السكّنة في تبديل « سنة » من « سنين » استكثار مدّة اللبث ، و على هذا فقوله : « و ازدادوا تسعا » لا يخلو من معنى الإضراب كأنّه قيل : و لبثوا في كهفهم ثلاثمائة سنة هذه السنين المتمادية و الدهر الطويل بل ازدادوا تسعا ، و لا ينافي هذا ما تقدّم في قوله : « سنين عدداً » أنّ هذا لاستقلال عدد السنين واستحقاره لأنّ المقامين مختلفان بحسب الغرض فإنّ الغرض هناك كان متعلّقاً بنقي العجب من آية الكهف بقياسها إلى آية جعل ماعلى الأرض زينة لها فالأنسب به استحقار المدّة ، و الغرض ههنا بيان كون اللبث آية من آياته و حجّة على منكري البعث و الأنسب به استكثار المدّة ، و المدّة بالنسبتين تحتمل الوصفين فهي بالنسبة إليه تعالى شيء هيّين و بالنسبة إلينا دهر طويل .

و إضافة تسع سنين إلى ثلاثمائة سنة مدّة اللبث تعطي أنهم لبثوا في كهفهم ثلاثمائة سنة شمسيّة فإنّ التفاوت في ثلاثمائة سنة إذا أخذت تارة شمسيّة وأخرى قمرية بالغ هذا المقدار تقريبا ولا ينبغي الارتياح في أن المراد بالسنين في الآية السنون القمرية لأنّ السنة في عرف القرآن هي القمرية المؤلّفة من الشهور الهلاليّة وهي المعتمدة في الشريعة الإسلاميّة .

و في التفسير الكبير شدّد النكير على ذلك لعدم تطابق العددين تحقيقا و ناقش في ما روي عن علي عليه السلام في هذا المعنى مع أن الفرق بين العددين الثلاث مائة شمسيّة و الثلاث مائة و تسع سنين قمرية أقلّ من ثلاثة أشهر و التقريب في أمثال هذه النسب ذائع في الكلام بلا كلام .

قوله تعالى : « قل الله أعلم بما لبثوا له غيب السماوات والأرض » إلى آخر الآية مضيّ في حديث أصحاب الكهف بالإشارة إلى خلاف الناس في ذلك و أن ما قصّه الله تعالى من قصّتهم هو الحقّ الذي لا ريب فيه .

فقوله : « قل الله أعلم بما لبثوا » مشعر بأنّ مدّة لبثهم المذكورة في الآية السابقة لم تكن مسلمة عند الناس فأمر النبي صلى الله عليه وآله أن يحتجّ في ذلك بعلم الله و أنّه أعلم بهم من غيره .

و قوله : « له غيب السماوات والأرض » تعليل لكونه تعالى أعلم بما لبثوا ، و اللام للاختصاص الملكيّ والمراد أنّه تعالى وحده يملك ما في السماوات والأرض من غيب غير مشهود فلا يفوته شيء ، وإنّ فات السماوات والأرض ، و إذا كان مالك الغيب بحقيقة معنى الملك و له كمال البصروا لسمع فهو أعلم بلبثهم الذي هو من الغيب . و على هذا فقوله : « أبصره وأسمع » - وهما من صيغ التعجب معناهما كمال بصره و سمعه - لتتميم التعليل كأنّه قيل : و كيف لا يكون أعلم بلبثهم وهو يملكهم على كونهم من الغيب و قد رأى حالهم و سمع مقالهم .

و من هنا يظهر أن قول بعضهم : إنّ اللام في « له غيب » الخ للاختصاص العلميّ أي له تعالى ذلك علما ، و يلزم منه ثبوت علمه لسائر المخلوقات لأنّ من

علم الخفي علم غيره بطريق أولى . انتهى ، غير سديد لأن ظاهر قوله : « أبصر به و أسمع » أنه للتأسيس دون التأكيد ، و كذا ظاهر اللام مطلق الملك دون الملك العلمي .

و قوله : « مالهم من دونه من ولي » الخ المراد بالجملة الأولى منه نفي ولاية غير الله لهم مستقلاً بالولاية دون الله ، وبالثانية نفي ولاية غيره بمشاركته إياه فيها أي ليس لهم ولي غير الله لا مستقلاً بالولاية ولا غير مستقل .

ولا يبعد أن يستفاد من النظم - بالنظر إلى التعبير في الجملة الثانية « ولا يشرك في حكمه أحدا » بالفعل دون الوصف و تعليق نفي الإشارك بالحكم دون الولاية - أن الجملة الأولى تنفي ولاية غيره تعالى لهم سواء كانت بالاستقلال فيستقل بتدبير أمرهم دون الله أو بالشركة بأن يلي بعض أمورهم دون الله ، و الجملة الثانية تنفي شركة غيره تعالى في الحكم والقضاء في الحكم بأن تكون ولايتهم لله تعالى لكنّه و كسل عليهم غيره و فوض إليه أمرهم و الحكم فيهم كما يفعله الولاة في نصب الحكام و العمال في الشعب المختلفة من أمورهم فيباشر الحكام و العمال من الأحكام ما لا علم به من الولاة . و يؤول المعنى إلى أنه كيف لا يكون تعالى أعلم بلبثهم و هو تعالى وحده وليهم المباشر للحكم الجاري فيهم و عليهم .

والضمير في قوله : « لهم » لأصحاب الكهف أو لجميع ما في السماوات والأرض المفهوم من الجملة السابقة بتغليب جانب أولى العقل أو لمن في السماوات والأرض والوجوه الثلاثة مترتبة جودة و أجودها أو لها .

وعليه فالآية تتضمن حجتين على أن الله أعلم بما لبثوا إحداهما حجة عامة لهم و لغيرهم و هي قوله : « له غيب السماوات و الأرض أبصر به و أسمع » فهو أعلم بجميع الأشياء و منها لبث أصحاب الكهف و ثانيتهما حجة خاصة بهم و هي قوله : « ما لهم » إلى آخر الآية فهو تعالى وليهم المباشر للقضاء الجاري عليهم فكيف لا يكون أعلم بهم من غيره ؟ و لمكان العليّة في الجملتين جبيء بهما مفصولتين من غير عطف .

﴿ بحث روائى ﴾

في تفسير القمى في قوله تعالى : « أم حسبت أن أصحاب الكهف ، الآية قال : يقول : قد آتيناك من الآيات ما هو أعجب منه ، وهم فتية كانوا في الفترة بين عيسى ابن مريم و محمد ﷺ ، و أما الرقيم فهما لوحان من نحاس مرقوم أي مكتوب فيهما أمر الفتية و أمر إسلامهم و ما أراد منهم دقيانوس الملك و كيف كان أمرهم و حالهم . و فيه حد ثنا أبي عن ابن أبي عمير عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : كان سبب نزول سورة الكهف أن قريشا بعثوا ثلاثة نفر إلى نجران : النضر بن الحارث بن كلدة و عقبه بن أبي معيط و العاص بن وائل السهمي ليتعلموا من اليهود مسائل يسألونها رسول الله ﷺ .

فخرجوا إلى نجران إلى علماء اليهود فسألوهم فقالوا : أسألوهم عن ثلاث مسائل فإن أجابكم فيها على ما عندنا فهو صادق ثم أسألوهم عن مسألة واحدة فإن ادعى علمها فهو كاذب .

قالوا : وما هذه المسائل؟ قالوا : سلوه عن فتية كانوا في الزمن الأول فخرجوا وغابوا وناموا ، كم بقوا في نومهم حتى انتبهوا؟ و كم كان عددهم؟ وأي شيء كان معهم من غيرهم؟ و ما كان قصتهم؟ و سلوه عن موسى حين أمره الله أن يتبع العالم و يتعلم منه من هو؟ و كيف تبعه؟ و ما كان قصته معه؟ و سلوه عن طائف طاف مغرب الشمس و مطلعها حتى بلغ سد يأجوج و مأجوج من هو؟ و كيف كان قصته؟ ثم أملؤوا عليهم أخبار هذه الثلاث المسائل و قالوا لهم : إن أجابكم بما قد أملينا عليكم فهو صادق ، و إن أخبركم بخلاف ذلك فلا تصدقوه .

قالوا : فما المسألة الرابعة؟ قالوا : سلوه متى تقوم الساعة؟ فإن ادعى علمها فهو كاذب فإن قيام الساعة لا يعلمه إلا الله تبارك و تعالى .

فرجعوا إلى مكة واجتمعوا إلى أبي طالب فقالوا : يا أبا طالب إن ابن أخيك يزعم أن خبر السماء يأتيه و نحن نسأله عن مسائل فإن أجابنا عنها علمنا أنه صادق

و إن لم يخبرنا علمنا أنه كاذب فقال أبو طالب : سلوه عما بدالكم فسالوه عن الثلاث المساءل .

فقال رسول الله ﷺ غدا أخبركم ولم يستثن ، فاحتبس الوحي عنه أربعين يوماً حتى اغتم النبي ﷺ وشك أصحابه الذين كانوا آمنوا به ، و فرحت قريش و استهزؤا و آذوا ، و حزن أبو طالب .

فلما كان بعد أربعين يوماً نزل عليه سورة الكهف فقال رسول الله ﷺ : يا جبرئيل لقد أبطأت فقال : إننا لا نقدر أن ننزل إلا بأذن الله فأنزل الله تعالى : أم حسبت يا محمد أن أصحاب الكهف و الرقيم كانوا من آياتنا عجباً ثم قص قصتهم فقال : إذ أوى الفتية إلى الكهف فقالوا ربنا آتنا من لدنك رحمة و هتيء لنا من أمرنا رشداً .

قال : فقال الصادق عليه السلام : إن أصحاب الكهف و الرقيم كانوا في زمن ملك جبّارات ، و كان يدعو أهل مملكته إلى عبادة الأصنام فمن لم يجبه قتله ، و كان هؤلاء قومًا مؤمنين يعبدون الله عزّ وجلّ ، و وُكّل الملك بباب المدينة ولم يدع أحداً يخرج حتى يسجد للأصنام فخرجوا هؤلاء بعلة الصيد وذلك أنهم مروا براع في طريقهم فدعوه إلى أمرهم فلم يجيبهم و كان مع الراعي كلب فأجابهم الكلب و خرج معهم .

قال عليه السلام : فخرج أصحاب الكهف من المدينة بعلة الصيد هرباً من دين ذلك الملك فلما أمسوا دخلوا إلى ذلك الكهف و الكلب معهم فألقى الله عليهم النعاس كما قال الله : « فضر بنا على آذانهم في الكهف سنين عدداً » فناموا حتى أهلك الله ذلك الملك و أهل المدينة و ذهب ذلك الزمان و جاء زمان آخر و قوم آخرون .

ثم انتبهوا فقال بعضهم لبعض : كم نمنا ههنا ؟ فنظروا إلى الشمس قد ارتفعت فقالوا : نمنا يوماً أو بعض يوم ثم قالوا لواحد منهم : خذ هذه الورق و ادخل المدينة متكرراً لا يعرفونك فاشتر لنا طعاماً فإنهم إن علموا بنا و عرفونا قتلونا أو ردونا في دينهم .

فجاء ذلك الرجل فرأى مدينة بخلاف التي عهدوا ورأى قوما بخلاف أولئك لم يعرفهم ولم يعرفوا لغته ولم يعرف لغتهم فقالوا له : من أنت ؟ و من أين جئت ؟ فأخبرهم فخرج ملك تلك المدينة مع أصحابه و الرجل معهم حتى وقفوا على باب الكهف و أقبلوا يتطلعون فيه فقال بعضهم : هؤلاء ثلاثة رابعهم كلبهم ، و قال بعضهم : خمسة سادسهم كلبهم ، و قال بعضهم : سبعة و ثامنهم كلبهم .

و حجبتهم الله بحجاب من الرعب فلم يكن يقدم بالدخول عليهم غير صاحبهم فإنه لما دخل عليهم وجدهم خائفين أن يكونوا أصحاب دقيانوس شعروا بهم فأخبرهم صاحبهم أنهم كانوا نائمين هذا الزمن الطويل ، و أنهم آية للناس فبكوا و سألوا الله أن يعيدهم إلى مضاجعهم نائمين كما كانوا .

ثم قال الملك : ينبغي أن نبني ههنا مسجداً نزره فإن هؤلاء قوم مؤمنون . فلم يلبثوا في كل سنة تقلبان ينامون ستة أشهر على جنوبهم^(١) الأيمنى و ستة أشهر على جنوبهم^(٢) اليسرى و الكلب معهم باسط ذراعيه بفناء الكهف و ذلك قوله تعالى : « نحن نقص عليك نبأهم بالحق » إلى آخر الآيات .

أقول : و الرواية من أوضح روايات القصة متناوأسلمها من التشوش و هي مع ذلك تتضمن أن الذين اختلفوا في عددهم فقالوا : ثلاثة أو خمسة أو سبعة هم أهل المدينة الذين اجتمعوا على باب الكهف بعد انتباه الفتية و هو خلاف ظاهر الآية ، و تتضمن أن أصحاب الكهف لم يموتوا ثانيا بل عادوا إلى نومتهم و كذلك كلبهم باسطا ذراعيه بالوصيد و أن لهم في كل سنة تقلبين من اليمين إلى اليسار و بالعكس و أنهم بعد على هيئتهم . ولا كهف معبوداً على وجه الأرض و فيه قوم نيام على هذه الصفة .

على أن في ذيل هذه الرواية - و قد تركنا نقله ههنا لاحتمال أن يكون من كلام القمى أو رواية أخرى - أن قوله تعالى : « و لبثوا في كهفهم ثلاثمائة سنين و ازدادوا تسعاً » من كلام أهل الكتاب ، و أن قوله بعده : « قل الله أعلم بما لبثوا »

(١) جنبهم اليمين خ . (٢) جنبهم اليسر خ

ردّ له ، وقد عرفت في البيان المتقدّم أن السياق يدفعه و النظم البليغ لا يقبله .
وقد تكاثرت الروايات في بيان القصة من طرق الفريقين لكنّها متهافة مختلفة
لا يكاد يوجد منها خبران متوافقا المضمون من جميع الجهات :
فمن الاختلاف ما في بعض الروايات كالرواية المنتقدمة أن سؤالهم كان عن
أربعة نباء أصحاب الكهف و نباء موسى و العالم و نباء ذي القرنين و عن الساعة متى
تقوم ؟ و في بعضها أن السؤال كان عن خبر أصحاب الكهف و ذي القرنين و عن الروح
وقد ذكروا أن آية صدق النبي ﷺ أن لا يجيب آخر الأسئلة فأجاب عن نباء
أصحاب الكهف و نباء ذي القرنين ، و نزل « قل الروح من أمر ربي » الآية فلم
يجب عنها ، وقد عرفت في بيان آية الروح أن الكلام مسوق سوق الجواب و ليس
بتجاف .

و من ذلك ما في أكثر الروايات أنّهم جماعة واحدة سمّوا أصحاب الكهف و
الرقيم ، و في بعضها أن أصحاب الرقيم غير أصحاب الكهف ، و أن الله سبحانه أشار
في كلامه إليهما معاً لكنّه قصّ قصة أصحاب الكهف و أعرّض عن قصة أصحاب
الرقيم ، و ذكروا لهم قصة وهي أن قوماً وهم ثلاثة خرجوا يرتادون لأهلهم فأخذتهم
السماء فأووا إلى كهف و انحطت صخرة من أعلى الجبل و سدّت بابه .

فقال بعضهم لبعض : ليدكر كلّ منّا شيئاً من عمله الصالح وليدع الله به لعلّه
يفرّج عنّا فذكر واحد منهم منه عمله لوجه الله و دعا الله به فتنحّت الصخرة قدر
ما دخل عليهم الضوء ثمّ الثاني فتنحّت حتّى تعارفوا ثمّ الثالث ففرّج الله عنهم
فخرجوا ، رواه (١) النعمان بن بشير مرفوعاً عن النبي ﷺ .

والمستأنس بأسلوب الذكر الحكيم يأبى أن يظنّ به أن يشير في دعوته إلى
قصتين ثمّ يفصل القول في إحداهما و ينسى الأخرى من أصلها .

و من ذلك ما ذكره الروايات أن الملك الذي هرب منه القتيبة هو دقيانوس
(ديوكليس ٢٨٥ م - ٣٠٥ م) ملك الروم و في بعضها كان يدعى الألوهية ، و في بعض

أنه كان دقيوس (دسيوس ٢٤٩ - ٢٥١ م) ملك الروم و بينهما عشرات من السنين و كان الملك يدعو إلى عبادة الأصنام و يقتل أهل التوحيد ، و في بعض الروايات كان مجوسياً يدعو إلى دين المجوس ، و لم يذكر التاريخ شيوع المجوسية هذا الشيوع في بلاد الروم ، و في بعض الروايات أنهم كانوا قبل عيسى عليه السلام .

و من ذلك أن بعض الروايات تذكر أن الرقيم اسم البلد الذي خرجوا منه و في بعضها اسم الوادي ، و في بعضها اسم الجبل الذي فيه الكهف ، و في بعضها اسم كلبهم ، و في بعضها هو لوح من حجر ، و في بعضها من رصاص ، و في بعضها من نحاس و في بعضها من ذهب رقم فيه أسماءهم و أسماء آبائهم و قصتهم و وضع على باب الكهف و في بعضها داخله و في بعضها كان معلقاً على باب المدينة ، و في بعضها في بعض خزائن الملوك ، و في بعضها هما لوحان .

و من ذلك ما في بعض الروايات أن الفتية كانوا من أولاد الملوك ، و في بعضها من أولاد الأشراف ، و في بعضها من أولاد العلماء ، و في بعضها أنهم سبعة سابعهم كان راعي غنم لحق بهم هو و كلبه في الطريق ، و في حديث^(١) و هب بن منبه أنهم كانوا حثاميين يعملون في بعض حمامات المدينة و ساق لهم قصة دعوة الملك إلى عبادة الأصنام ، و في بعضها أنهم كانوا من وزراء الملك يستشيرهم في أموره

و من ذلك ما في بعض الروايات أنهم أظهروا المخالفة و علم بها الملك قبل الخروج و في بعضها أنه لم يعلم إلا بعد خروجهم و في بعضها أنهم تواطؤوا على الخروج فخرجوا و في بعضها أنهم خرجوا على غير معرفة من بعضهم لحال بعض و على غير ميعاد ثم تعارفوا و اتفقوا في الصحراء و في بعضها أن راعي غنم لحق بهم و هو سابعهم و في بعضها أنه لم يتبعهم و تبعهم كلبه و سار معهم .

و من ذلك ما في بعض الروايات أنهم لما هربوا و اطلع الملك على أمرهم افتقدهم ولم يحصل منهم على أثر ، و في بعضها أنه فحس عنهم فوجدهم نياماً في كهفهم فأمر أن يبني على باب الكهف بنيان ليحتبسوا فيموتوا جوعاً و عطشاً جزاء

(١) الدر المنثور و قد أورده ابن الاثير في الكامل .

لعصيانهم فبقوا على هذه الحال حتى إذا أراد الله أن ينبتهم بعث راعي غنم فخرّب
البنيان ليتخذ حظيرة لغنمه وعند ذلك بعثهم الله أيقاظا وكان من أمرهم ما قصه الله .
ومن ذلك ما في بعض الروايات أنه لما ظهر أمرهم أتاهم الملك ومعه الناس فدخل
عليهم الكهف فكلّمهم فبينما هو يكلمهم و يكلمونه إذ ودّعوه و سلّموا عليه و قضا
نحبهم ، و في بعضها أنهم ماتوا أو ناموا قبل أن يدخل الملك عليهم و سدّ باب الكهف
و غاب عن أبصارهم فلم يهتدوا للدخول فبنوا هناك مسجدا يصلون فيه .

و من ذلك ما في بعض الروايات أنهم قبضت أرواحهم ، و في بعضها أن الله
أرقدهم ثانيا فهم نيام إلى يوم القيامة ، و يقلّبهم كلّ عام مرتين من اليمين إلى
الشمال و بالعكس .

ومن ذلك اختلاف الروايات في مدّة لبثهم ففي أكثرها أن الثلاث مائة وتسع
سنين المذكور في الآية قول الله تعالى ، و في بعضها أنه محكيّ قول أهل الكتاب ، و
قوله تعالى : « قل الله أعلم بما لبثوا » ردّ له ، و في بعضها أن الثلاثمائة قوله سبحانه
و زيادة التسع قول أهل الكتاب .

إلى غير ذلك من وجوه الاختلاف بين الروايات ، وقد جمعت أكثرها من طرق
أهل السنّة في الدر المنثور ، و من طرق الشيعة في البحار و تفسيري البرهان و نور -
الثقلين من أراد الاطلاع عليها فليراجعها ، والذي يمكن أن تعدّ الروايات متّفقة
أو كالمتّفقة عليه أنهم كانوا قوما موحدّين هربوا من ملك جبّار كان يجبر الناس
على الشرك فأووا إلى الكهف فناموا إلى آخر ما قصه الله تعالى .

و في تفسير العياشيّ عن سليمان بن جعفر الهمدانيّ قال : قال لي جعفر
ابن محمد عليه السلام : يا سليمان من الفتى ؟ فقلت له ؟ جعلت فداك الفتى عندنا الشاب .
قال لي : أما علمت أن أصحاب الكهف كانوا كلّمهم كهولا فسمّاهم الله فتية بايمانهم
يا سليمان من آمن بالله و اتقى فهو الفتى .

أقول : و روى ما في معناه في الكافي عن القميّ مرفوعا عن الصادق عليه السلام ، و

قد روي عن ^(١) ابن عباس أنهم كانوا شبانا .

وفي الدر المنثور أخرح ابن أبي حاتم عن أبي جعفر قال : كان أصحاب الكهف صيارفة .

أقول : وروى القمي أيضا بإسناده عن سدير الصيرفي عن أبي جعفر عليه السلام قال : كان أصحاب الكهف صيارفة لكن في تفسير العياشي عن درست عن أبي عبدالله عليه السلام أنه ذكر أصحاب الكهف فقال : كانوا صيارفة كلام ولم يكونوا صيارفة دراهم .

وفي تفسير العياشي عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إن أصحاب الكهف أسروا الإيمان وأظهروا الكفر فأجرهم الله مرتين .

أقول : وروى في الكافي ما في معناه عن هشام بن سالم عنه عليه السلام وروى ما في معناه العياشي عن الكاهلي عنه عليه السلام ، وعن درست في خبرين عنه عليه السلام وفي أحد الخبرين : أنهم كانوا ليشدون الزناير ويشهدون الأعياد .

ولا يرد عليه أن ظاهر قوله تعالى حكاية عنهم : « إذ قاموا فقالوا ربنا رب السماوات والأرض لن ندعو من دونه إلها » الآية أنهم كانوا لا يرون التقية كما احتمله المفسرون في تفسير قوله تعالى حكاية عنهم : « أو يعيدوكم في ملتهم ولن تفلحوا إذا أبدا » الآية وقد تقدم .

وذلك لأنك عرفت أن خروجهم من المدينة كان هجرة من دار الشرك التي كانت تحرمهم إظهار كلمة الحق والتدين بدين التوحيد غير أن توأطبتهم على الخروج وهم ستة من المعاريف وأهل الشرف وإعراضهم عن أهل المال والوطن لم يكن لذلك عنوان إلا المخالفة لدين الوثنية فقد كانوا على خطر عظيم لو ظهر عليهم القوم ولم ينته أمرهم إلا إلى أحد أمرين الرجم أو الدخول في ملة القوم .

وبذلك يظهر أن قيامهم أول مرة وقولهم : « ربنا رب السماوات والأرض لن ندعو من دونه إلها » لم يكن بتظاهر منهم على المخالفة وتجاهر على ذم ملة

(١) الدر المنثور في قوله تعالى ، « نحن نقص عليك نبأهم » الآية .

القوم ورمي طريقتهم فما كانت الأوضاع العامّة تجيز لهم ذلك ، وإنّما كان ذلك منهم قياما لله و تصميما على الثبات على كلمة التوحيد و لو سلم دلالة قوله : « إذ قاموا فقالوا ربّنا ربّ السماوات والأرض » على النظار و رفض التقيّة فقد كان في آخر أيّام مكّتهم بين القوم و كانوا قبل ذلك سائرين على التقيّة لا محالة . فقد بان أنّ سياق شيء من الآيتين لا ينافي في كون الفتية سائرين على التقيّة ماداموا بين القوم و في المدينة .

و في تفسير العيّاشي أيضا عن أبي بكر الحضرمي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : خرج أصحاب الكهف على غير معرفة ولا سيعاد فلمّا صاروا في الصحراء أخذ بعضهم على بعض العهود و المواثيق فأخذ هذا على هذا و هذا على هذا ثمّ قالوا : أظهروا أمركم فأظهروه فأذاهم على أمر واحد .

أقول : و في معناه ما عن ابن عباس في الخبر الآتي .

في الدر المنثور أخرج ابن أبي شيبة و ابن المنذر و ابن أبي حاتم عن ابن عباس قال : غزونا مع معاوية غزوة المضيق نحو الروم فمررنا بالكهف الذي فيه أصحاب الكهف الذي ذكر الله في القرآن فقال معاوية : لو كشف لنا عن هؤلاء فنظرنا إليهم فقال له ابن عباس : ليس ذلك لك قد منع الله ذلك عمّن هو خير منك فقال : « لو اطلعت عليهم لو ليت منهم فرارا و ملئت منهم رعبا » فقال معاوية : لا أنتهي حتّى أعلم علمهم فبعث رجلا فقال : اذهبوا فادخلوا الكهف فانظروا فذهبوا فلمّا دخلوا الكهف بعث الله عليهم ريحا فأخرجتهم فبلغ ذلك ابن عباس فأنشأ يحدث عنهم .

فقال : إنهم كانوا في مملكة ملك من الجبابرة فجعلوا يعبدون حتّى عبدوا الأوثان و هؤلاء الفتية في المدينة فلمّا رأوا ذلك خرجوا من تلك المدينة فجمعهم الله على غير ميعاد فجعل بعضهم يقول لبعض : أين تريدون ؟ أين تذهبون ؟ فجعل بعضهم يخفي على بعض لأنّه لا يدري هذا على ما خرج هذا ولا يدري هذا فأخذوا العهود و المواثيق أن يخبر بعضهم بعضا فإن اجتمعوا على شيء و إلاّ كنتم بعضهم بعضا فاجتمعوا على كلمة واحدة فقالوا : « ربّنا ربّ السماوات و الأرض - إلى قوله - مرفقا » .

قال : فقعدوا فجاء أهلهم يطلبونهم لا يدرون أين ذهبوا ؟ فرفع أمرهم إلى الملك فقال : ليكونن لهؤلاء القوم بعد اليوم شأن ، ناس خرجوا لا يدري أين ذهبوا في غير خيانة ولا شيء يعرف ؟ فدعا بلوح من رصاص فكتب فيه أسماءهم ثم طرح في خزائنه فذلك قول الله : « أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم » والرقيم هو اللوح الذي كتبوا . فانطلقوا حتى دخلوا الكهف فضرب الله على آذانهم فناموا فلو أن الشمس تطلع عليهم لأحرقتهم ، و لو أن أنهم يقلّبون لأكلتهم الأرض ، و ذلك قول الله : « و ترى الشمس » الآية .

قال : ثم إن ذلك الملك ذهب و جاء ملك آخر فعبده الله و ترك تلك الأوثان و عدل في الناس فبعثهم الله لما يريد فقال قائل منهم : كم لبثتم ؟ فقال بعضهم : يوما و قال بعضهم : يومين و قال بعضهم : أكثر من ذلك فقال كبيرهم : لا تختلفوا فإنه لم يختلف قوم قط إلا هلكوا فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة .

فرآى شارة^(١) أنكرها و رآى بنيانا أنكره ثم دنا إلى خبأ فرمى إليه بدرهم و كانت دراهمهم كخفاف الربع يعني ولد الناقة فأسكر الخبأ الدرهم فقال : من أين لك هذا الدرهم ؟ لقد وجدت كنزاً لتدلني عليه أو لأرفعنك إلى الأمير فقال : أو تخوفني بالأمر ؟ و أتى الدهقان الأمير قال : من أبوك ؟ قال : فلان فلم يعرفه قال : فمن الملك ؟ قال : فلان فلم يعرفه فاجتمع عليهم الناس فرفع إلى عالمهم فسأله فأخبره فقال : عليّ باللوح فجيء به فسمي أصحابه فلانا و فلانا وهم مكتوبون في اللوح فقال للناس : إن الله قد دلّكم على إخوانكم .

و انطلقوا و ركبوا حتى أتوا إلى الكهف فلما دنوا من الكهف قال الفتى : مكانكم أنتم حتى أدخل أنا على أصحابي ، ولا تهجموا فيفزعون منكم وهم لا يعلمون أن الله قد أقبل بكم و تاب عليكم فقالوا : لتخرجن علينا ؟ قال : نعم إن شاء الله فدخل فلم يدروا أين ذهب ؟ و عمي عليهم فطلبوا و حرصوا فلم يقدروا على الدخول

(١) الشارة الهيئمة و الزينة و المنظر و اللباس .

عليهم فقالوا : لنتخذن عليهم مسجدا فاتخذوا عليهم مسجدا يصلون عليهم و يستغفرون لهم .

أقول : و الرواية مشهورة أوردها المفسرون في تفاسيرهم و تلقوها بالقبول وهي بعد غير خالية عن أشياء منها أن ظاهرها أنهم بعد على هيئة النيام لا يمكن الاطلاع عليهم بصرف إلهي ، والكهف الذي في المضيق وهو كهف إفسوس المعروف اليوم ليس على هذا النعت .

و الآية التي تمسك بها ابن عباس إنما تمثل حالهم وهم رقاد قبل البعث لا بعده وقد وردت عن ابن عباس رواية أخرى تخالف هذه الرواية وهي ما في الدر المنثور عن عبد الرزاق و ابن أبي حاتم عن عكرمة وقد ذكرت فيها القصة و في آخرها : فركب الملك و ركب معه الناس حتى انتهى إلى الكهف فقال القتي : دعوني أدخل إلى أصحابي فلما أبصروه وأبصرهم ضرب على آذانهم فلما استبطؤوه دخل الملك و دخل الناس معه فإذا أجساد لا يبلى منها شيء غير أنها لا أرواح فيها فقال الملك : هذه آية بمنها الله لكم .

فغزا ابن عباس مع حبيب بن مسلمة فمرّوا بالكهف فإذا فيه عظام فقال رجل : هذه عظام أهل الكهف فقال ابن عباس ذهبت عظامهم أكثر من ثلاثمائة سنة الحديث .

و تزيد هذه الرواية إشكالا أن قوله : ذهبت عظامهم الخ يؤدي إلى وقوع القصة في أوائل التاريخ الميلادي أو قبله فتخالف حينئذ عامة الروايات إلا ما تقول إنهم كانوا قبل المسيح .

و منها ما في قوله : « فقال بعضهم : يوما و قال بعضهم : يومين » الخ والذي وقع في القرآن : « قالوا لبئنا يوما أو بعض يوم قالوا ربكم أعلم بما لبثتم » و هو المعقول الموافق للاعتبار من قوم ناموا ثم انتبهوا و تكلموا في مدة لبثهم أخذاً بشواهد الخال ، و أمّا احتمال اليومين و أزيد فمما لا سبيل إليه ولا شاهد يشهد عليه عادة على أن اختلافهم في تشخيص مدة اللبث لم يكن من الاختلاف المذموم

الذي هو الاختلاف في العمل في شيء حتى يؤدي إلى الهلاك فينبى عنه وإنما هو اختلاف في النظر ولا مناص .

ومنها ما في آخرها أنه دخل فلم يدروا أين ذهب؟ وعمي عليهم الخ كأن المراد به ما في بعض الروايات أن باب الكهف غاب عن أنظارهم بأن مسح الله و عفاه ، ولا يلائم ذلك ما في صدر الرواية أنه كان ظاهراً معروفاً في تلك الديار فهل مسح الله لذلك الملك وأصحابه ثم أظهره للناس؟

وما في صدر الرواية من قول ابن عباس «إن الرقيم لوح من رصاص مكتوب فيه أسماءهم» روى ما في معناه العياشي في تفسيره عن أحمد بن علي عن أبي عبد الله عليه السلام وقد روي في روايات أخرى عن ابن عباس إنكاره كما في الدر المنثور عن سعيد بن منصور وعبد الرزاق والفريابي وابن المنذر وابن أبي حاتم والزيجاني في أماليه وابن مردويه عن ابن عباس قال: لا أدري ما الرقيم؟ وسألت كعباً فقال: اسم القرية التي خرجوا منها .

وفيه أيضاً عن عبد الرزاق عن ابن عباس قال: كل القرآن أعلمه إلا أربعاً: غسلين^(١) وحنانا وأواه و رقيم .

وفي تفسير القمي: في رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام في قوله تعالى: «لن ندعو من دونه إلهاً لقد قلنا إذا شططا» يعني جوراً على الله إن قلنا له شريك. وفي تفسير العياشي عن محمد بن سنان عن البطيخي عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله: «لو اطلعت عليهم لوليت منهم فراراً و ملئت منهم رعباً» قال: إن ذلك لم يعن به النبي صلى الله عليه وآله وإنما عني به المؤمنون بعضهم لبعض لكنته حالهم التي هم عليها .

وفي تفسير روح المعاني أسماءهم علي ما صح عن ابن عباس: مكسلمينا و يملبخا و مرطولس و ثيونس و دردونس و كماشيطوس و منظواسيس وهو الراعي و الكلب اسمه قطمير .

(١) اختلاف إعراب الكلمات من جهة حكاية لفظ القرآن .

قال : وروي عن عليّ كرم الله وجهه أن أسماءهم : يملیخا و مكسلینیا و مسلینیا و هؤلاء أصحاب یمن الملك ، و مرنوش و دبرنوش و شاذنوش ، و هؤلاء أصحاب یساره ، و كان یستشیر الستة و السابع الراعی ولم یذكر فی هذه الروایة اسمه و ذكر فیها أن اسم كلهم قطمیر .

قال : و فی صحفة نسبة هذه الروایة لعليّ كرم الله وجهه مقال و ذكر العلامة السیوطی فی حواشی البیضاوی أن الطبرانی روى ذلك عن ابن عباس فی معجمه الأوسط باسناد صحیح ، و الذي فی الدر المنثور ، روایة الطبرانی فی الأوسط باسناد صحیح ما قد مناه عن ابن عباس .

قال : وقد سموا فی بعض الروایات بغير هذه الأسماء ، و ذكر الحافظ ابن حجر فی شرح البخاری أن فی النطق بأسمائهم اختلافا كثيرا ولا یقع الوثوق من ضبطها ، و فی البحر أن أسماء أصحاب الكهف أعجمیة لا تنضبط بشكل ولا نقط و السند فی معرفتها ضعیف انتهى كلامه (١) .

(١) الروایات فی قصة أصحاب الكهف - علی ما لخصه بعض علماء الغرب - اربع وهی مشتركة فی اصل القصة مختلفة فی خصوصیاتها ،
١ - الروایة السریانیة و أقدم ما یوجد منها ما ذكره Jrmes of Sarug (المتوفی سنة ٥٢١ م) .

٢ - الروایة الیونانیة و تنتهی إلى القرن العاشر المیلادی عن Symeon Meta phrastos
٣ - الروایة اللاتینیة وهی مأخوذة من السریانیة عن Gregory of tours
٤ - الروایة الاسلامیة و تنتهی إلى السریانیة .
هناك روایات واردة فی المتون القبطیة والحیثیة والارمنیة و تنتهی جمیعاً إلى السریانیة .
و أسماء أصحاب الكهف فی الروایات الاسلامیة مأخوذة من روایات غیرهم ، وقد ذكر Gregory أن بعض هذه الاسماء كانت أسماءهم قبل التنصر و التعمید .
و هذه أسماهم بالیونانیة و السریانیة ،

- | | |
|---------------------------|---------------------------------|
| 1 - Maximilianos | مكس منیانوس |
| 2 - Iamblichos | املیخوس - ملیخا |
| 3 - Martinos - (Martelos) | مرتیانوس - مرطالوس - مرطولس |
| 4 - Dionysios | ذوانیوس - دوانیوانس - دنیا سیوس |
| ← 5 - Joannes | ینیوس - یوانیس - نواسیس |

و الرواية التي نسبها إلى علي عليه السلام هي التي رواها الثعلبي في العرائس و الديلمي في كتابه مرفوعة و فيها أعاجيب .

و في الدر المنثور أخرج ابن مردويه عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أصحاب الكهف أعوان المهدي .

و في البرهان عن ابن الفارسي قال الصادق عليه السلام يخرج للقائم عليه السلام من ظهر الكعبة سبعة و عشرون رجلاً من قوم موسى الذين كانوا يهدون بالحق و يديعلون و سبعة من أهل الكهف ، و يوشع بن نون ، و أبو دجانة الأنصاري ، و مقداد بن الأسود و مالك الأشتر فيكونون بين يديه أنصاراً و حكاماً .

→ اكسا كدثو دنيا نوس - كسقططونيوس - اكسوسطوط كشفوطط Exakoustodianos - 6

انطونس (افطونس) - اندونيوس - انطينوس 7 - Antonios

قطمير

Koimeterion وأسماءهم باللاتينية

1 - Maximianus مكس ميانوس

2 - Malchus امليخوس

3 - Martinianus مرتيانوس

4 - Dionysius ذيوانيوس

5 - Johannes ينيوس

6 - Constantinus قسطنطيوس

7 - Serapion ساربيوس - ساربيون

و ذكر Gregory أن أسماءهم قبل التنصر هي ،

1 - Achilles ارشليديس - ارخليديس

2 - Diomedes ديوماديوس

3 - Eugenius او خانيوس

4 - Stephanus استفانوس - اساطونس

5 - Probatius ابروفاديوس

6 - Sabbatius صامنديوس

7 - Kyriakos كيوياكوس

و يرى بعضهم أن الاسماء العربية مأخوذة عن القبطية المأخوذة عن السريانية .

و في تفسير العياشي عن عبد الله بن ميمون عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه علي بن أبي طالب عليه السلام قال : إذا حلف الرجل بالله فله ثنياها إلى أربعين يوماً و ذلك أن قوما من اليهود سألوا النبي صلى الله عليه وآله عن شيء فقال : ائمنوني غدا - ولم يستثن - حتى أخبركم فاحتبس عنه جبرئيل أربعين يوماً ثم أتاه و قال : « ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله و اذكر ربك إذا نسيت » .

اقول : الثنيا بالضم فالسكون مقصورا اسم الاستثناء و في هذا المعنى روايات أخر عن الصادقين عليه السلام و الظاهر من بعضها أن المراد بالحلف بت الكلام وتأكيده كما يلوح إليه استشهاده عليه السلام في هذه الرواية بقول النبي صلى الله عليه وآله ، و أما البحث في تقييد اليمين به بعد انعقاده و وقوع الحنث معه و عدمه فموقوف إلى الفقه .

﴿ كلام حول قصة أصحاب الكهف في فصول ﴾

١ - وردت قصة الكهف مفصلة كاملة في عدة روايات عن الصحابة و التابعين و أئمة أهل البيت عليهم السلام كرواية القمي و رواية ابن عباس و رواية عكرمة و رواية مجاهد و قد أوردها في الدر المنثور و رواية ابن إسحاق في العرائس و قد أوردها في البرهان و رواية وهب بن منبه و قد أوردها في الدر المنثور و في الكامل من غير نسبة و رواية النعمان بن بشير في أصحاب الرقيم و قد أوردها في الدر المنثور .

و هذه الروايات - و قد أوردها في البحث الروائي السابق بعضها و أشرنا إلى بعضها الآخر - من الاختلاف في متونها بحيث لا تكاد تتفق في جهة بارزة من جهات القصة ، و أما الروايات الواردة في بعض جهات القصة كالمعرفة لزمان قيامهم و الملك الذي قاموا في عهده و نسبهم و سميتهم و أسماءهم و وجه تسميتهم بأصحاب الرقيم إلى غير ذلك من جزئيات القصة فالاختلاف فيها أشد و الحصول فيها على ما تطمئن إليه النفس أصعب .

و السبب العمدة في اختلاف هذه الأحاديث مضافا إلى ما تطرق إلى أمثال هذه الروايات من الوضع و الدس أمران .

أحدهما أن القصة مما اعتنت به أهل الكتاب كما يستفاد من رواياتها أن قريشا تلقّتها عنهم و سألوا النبي ﷺ عنها بل يستفاد من التماثيل وقد ذكرها أهل التاريخ عن النصارى ومن الصور الموجودة في كهوف شتى في بقاع الأرض المختلفة من آسيا وأوروبا وأفريقيا أن القصة اكتسبت بعد شهرة عالمية، و من شأن القصص التي كذلك أن تتجلى لكل قوم في صورة تلائم ما عندهم من الآراء والعقائد وتختلف رواياتها .

ثم إن المسلمين بالغوا في أخذ الرواية وضبطها و توسّعوا فيه وأخذوا ما عند غيرهم كما أخذوا ما عند أنفسهم وخاصة وقد اختلط بهم قوم من علماء أهل الكتاب دخلوا في الإسلام كوهب بن منبه و كعب الأخبار و أخذ عنهم الصحابة والتابعون كثيرا من أخبار السابقين ثم أخذ الخلف عن السلف وعاملوا مع رواياتهم معاملة الأخبار الموقوفة عن النبي ﷺ فكانت بلوى .

وثانيتها أن دأب كلامه تعالى فيما يورده من القصص أن يقتصر على مختارات من نكاتها المهمة المؤثرة في إيفاء الغرض من غير أن يبسط القول بذكر متنها بالاستيفاء والتعرض لجميع جهاتها والأوضاع والأحوال المقارنة لها فما كتاب الله بكتاب تاريخ وإنما هو كتاب هدى .

و هذا من أوضح ما يعثر عليه المتدبر في القصص المذكورة في كلامه تعالى كالذي ورد فيه من قصة أصحاب الكهف والرقم فقد أورد أو لا شطرا من محاورتهم يشير إلى معنى قيامهم لله و ثباتهم على كلمة الحق و اعتزالهم الناس إثر ذلك و دخولهم الكهف و رقادهم فيه و كلبهم معهم دهرًا طويلًا . ثم يذكر بعثهم من الرقدة و محاوراة ثانياً لهم هي المؤدية إلى انكشاف حالهم و ظهور أمرهم للناس . ثم يذكر إعتار الناس عليهم بما يشير إلى توفيقهم ثانياً بعد حصول الغرض الإلهي و ما صنع بعد ذلك من اتخاذ مسجد عليهم هذا هو الذي جرى عليه كلامه تعالى .

و قد أضرب عن ذكر أسمائهم و أنسابهم و موالدهم و كيفية نشأتهم و ما اتخذوه لأنفسهم من المشاغل و مواقعهم من مجتمعهم و زمان قيامهم و اعتزالهم واسم

الملك الذي هربوا منه والمدينة التي خرجوا منها والقوم الذين كانوا فيهم واسم الكلب الذي لازمهم و هل كان كلب صيد لهم أو كلب غنم للراعي؟ و مالونه؟ - و قد أمعن فيه الروايات - إلى غير ذلك من الأمور التي لا يتوقف غرض الهداية على العلم بشيء منها كما يتوقف عليه غرض البحث التاريخي .

ثم إن المفسرين من السلف لما أخذوا في البحث عن آيات القصة راموا بيان اتصال الآيات بضم المتروك من أطراف القصة إلى المختار المأخوذ منها التصاغ بذلك قصة كاملة الأجزاء مستوفاة الأطراف فأدّى اختلاف أنظارهم إلى اختلاف يشابه اختلاف النقل فآل الأمر إلى ما نشاهده .

٢ - قصة أصحاب الكهف في القرآن : و قد قال تعالى مخاطباً لنبيه ﷺ
« ولا تمار فيهم إلا مرآة ظاهرا ولا تستفت فيهم منهم أحدا » كانت أصحاب الكهف والرقيم فتية نشأوا في مجتمع مشرك لا يرى إلا عبادة الأوثان فتسرب في المجتمع دين التوحيد فأمن بالله قوم منهم فأنكروا عليهم ذلك و قابلوهم بالمشديد والتضييق والفتنة والعذاب ، و أجبروهم على عبادة الأوثان و رفض دين التوحيد فمن عاد إلى ملتهم تركوه و من أصر على المخالفة قتلوه شر قتلة .

و كانت الفتية ممن آمن بالله إيمانا على بصيرة فزادهم الله هدى على هدايم و أفاض عليهم المعرفة والحكمة و كشف بما آتاهم من النور عما يهيمهم من الأمر و ربط على قلوبهم فلم يخشوا إلا الله ولا أوحشهم ما يستقبلهم من الحوادث والمكاره فعلموا أنهم لو أداموا المكث في مجتمعهم الجاهل المنحكم لم يسعهم دون أن يسيروا بسيرتهم فلا ينفقوا بكلمة الحق ولا يشرعوا بشريعة الحق ، و علموا أن سبيلهم أن يقوموا على التوحيد و رفض الشرك ثم اعتزال القوم ، و علموا أن لو اعتزلوهم و دخلوا الكهف أنجاهم الله مما هم فيه من البلاء .

فقاموا و قالوا رداً على القوم في اقتراحهم و تحكّمهم : ربنا رب السماوات و الأرض لن ندعو من دونه إلها لقد قلنا إذا شططا هؤلاء قومنا اتخذوا من دونه آلهة لو لا يأتون عليهم بسلطان بين فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا

ثم قالوا : و إذا اعتزلتموهم و ما يعبدون إلا الله فأووا إلى الكهف ينشر لكم ربكم من رحمته و يهتدى لكم من أمركم مرفقا .

ثم دخلوا الكهف و استقرّوا على فجوة منه و كلبهم باسط ذراعيه بالصيد فدعوا ربهم بما تفرّسوا من قبل أنه سيفعل بهم ذلك فقالوا : ربنا آتنا من لدنك رحمة و هتدى لنا من أمرنا رشدا فضرب الله على آذانهم في الكهف سنين و لبثوا في كهفهم - و كلبهم معهم - ثلاث مائة سنين و ازدادوا تسعا و ترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين و إذا غربت تقرضهم ذات الشمال و هم في فجوة منه و تحبسهم أيقاظا و هم رقادا و يقلبهم الله ذات اليمين و ذات الشمال و كلبهم باسط ذراعيه بالصيد لو اطلعت عليهم لو لئمت منهم فرارا و ملئت منهم رعبا .

ثم إن الله بعثهم بعد هذا الدهر الطويل و هو ثلاثمائة و تسع سنين من يوم دخلوا الكهف ليريهم كيف نجّاهم من قومهم فاستيقظوا جميعا و وجدوا أن الشمس تغيرت موقعها و فيهم شيء من لوثة نومهم الثقيل قال قائل منهم : كم لبثتم ؟ قال قوم منهم : لبثنا يوما أو بعض يوم لما وجدوا من تغير موقع الشعاع و تردّدوا هل مرّت عليهم ليلة أولا ؟ و قال آخرون منهم : بل ربكم أعلم بما لبثتم ثم قال : فابعثوا بورقكم هذه إلى المدينة فلينظر أيّها أزكى طعاما فليأتكم برزق منه فإنكم جياع و ليتلطّف الذهاب منكم إلى المدينة في مسيره إليها و شرائه الطعام ولا يشعروا بكم أحدا إنهم إن علموا بمكانكم يرجوكم أو يعيدوكم في ملتهم و لن تغلحوا إذا أبدا . و هذا أو أن يعثر الله سبحانه الناس عليهم فإنّ القوم الذين اعتزلوهم و فارقوهم يوم دخلوا الكهف قد انقروا و ذهب الله بهم و بملكهم و ملتهم و جاء بقوم آخرين الغلبة فيهم لأهل التوحيد والسلطان و قد اختلفوا أعني أهل التوحيد و غيرهم في أمر المعاد فأراد الله سبحانه أن يظهر لهم آية في ذلك فأعثرهم على أصحاب الكهف .

فخرج المبعوث من الفتية و أتى المدينة و هو يظن أنها التي فارقها البارحة لكنّه وجد المدينة قد تغيرت بما لا يعهد مثله في يوم ولا في عمر و الناس غير الناس والأوضاع

والأحوال غير ما كان يشاعده بالأمس فلم يزل على حيرة من الأمر حتى أراد أن يشتري طعاما بما عنده من الورق و هي يومئذ من الورق الرائجة قبل ثلاثة قرون فأخذت المشاجرة فيها ولم تلبث دون أن كشفت عن أمر عجيب و هو أن الفتى ممن كانوا يعيشون هناك قبل ذلك بثلاثة قرون ، وهو أحد الفتية كانوا في مجتمع مشرك ظالم فهجروا الوطن و اعتزلوا الناس صونا لإيمانهم ودخلوا الكهف فأنامهم الله هذا الدهر الطويل ثم بعثهم ، وهاهم الآن في الكهف في انتظار هذا الذي بعثوه إلى المدينة ليشتري لهم طعاما يتغذون به .

فشاع الخبر في المدينة لساعته و اجتمع جم غفير من أهلها فساروا إلى الكهف ومعهم الفتى المبعوث من أصحاب الكهف فشاهدوا ما فيه تصديق الفتى فيما أخبرهم من بناء رفقته وظهرت لهم الآية الإلهية في أمر المعاد .

و لم يلبث أصحاب الكهف بعد بعثهم كثيرا دون أن توفاهم الله سبحانه وعند ذلك اختلف المجتمعون على باب الكهف من أهل المدينة ثانيا فقال المشركون منهم : ابنوا عليهم بنيانا ربهم أعلم بهم قال الذين غلبوا على أمرهم وهم الموحدون لنتخذن عليهم مسجدا .

٣ - القصة عند غير المسلمين : معظم أهل الرواية والتاريخ على أن القصة وقعت في الفترة بين النبي ﷺ وبين المسيح عليه السلام و لذلك لم يرد ذكرها في كتب العهدين ولم يعتوره اليهود و إن اشتملت عدة من الروايات على أن قريشا تلققت القصة من اليهود ، و إنما اهتم بها النصارى و اعتوروها قديما و حديثا ، وما نقل عنهم في القصة قريب مما أورده ابن إسحاق في العرائس عن ابن عباس غير أنهم يختلف رواياتهم عن روايات المسلمين في أمور :

أحدها : أن المصادر السريانية تذكر عدد أصحاب الكهف ثمانية في حين يذكره المسلمون و كذا المصادر اليونانية والغربية سبعة .

ثانيها : أن قصتهم خالية من ذكر كلب أصحاب الكهف .

ثالثها : أنهم ذكروا أن مدة لبث أصحاب الكهف فيه مائة سنة أو أقل

والمسلمون يذكر معظمهم أنه ثلاثمائة وتسع سنين على ما هو ظاهر القرآن الكريم والسبب في تحديدهم ذلك أنهم ذكروا أن الطاغية الذي كان يجبر الناس على عبادة الأصنام وقد هرب منه الفتية هو دقيوس الملك ٢٤٩ - ٢٥١ وقد استيقظ أهل الكهف على ما ذكروا، سنة ٤٢٥ م أو سنة ٤٣٧ م أو سنة ٤٣٩ م فلا يبقى للبشيم في الكهف إلا مائتا سنة أو أقل^١ و أول من ذكره من مورخينهم على ما يذكر هو « جيمس » السارونغي السرياني الذي ولد سنة ٤٥١ م ومات سنة ٥٢١ م ثم أخذ عنه الآخرون و للكلام تتمّة ستوافيك .

٤ - أين كهف أصحاب الكهف ؟ عثر في مختلف بقاع الأرض على عدّة من الكهوف والغيران و على جدرانها تماثيل رجال ثلاثة أو خمسة أو سبعة و معهم كلب وفي بعضها بين أيديهم قربان يقرّبونه ، و يتمثل عند الإنسان المطلع عليها قصص أصحاب الكهف و يقرب من الظن أن هذه النقوش والتماثيل إشارة إلى قصة الفتية و أنها انتشرت و ذاعت بعد وقوعها في الأقطار فأخذت ذكرى يتذكّر بها الرهبان و المتجرّدون للعبادة في هذه الكهوف .

وأما الكهف الذي التحأ إليه واستخفى فيه أهل الكهف فجرى عليهم ماجرى فالناس فيه في اختلاف وقد ادّعى ذلك في عدّة مواضع :

أحدها كهف إفسوس و إفسوس^(١) هذا مدينة خربة أثرية واقعة في تركيا على مسافة ٧٣ كيلومترا من بلدة إزمير ، و الكهف على مساحة كيلومتر واحد أو أقلّ من إفسوس بقرب قرية « اياصولوك » بسفح جبل « ينا يرداغ » .

وهو كهف واسع فيه - على ما يقال - مآت من القبور مبنية من الطوب وهو في سفح الجبل وبابه متّجه نحو الجهة الشماليّة الشرقيّة و ليس عنده أثر من مسجد أو صومعة أو كنيسة ، وهذا الكهف هو الأعراف عند النصارى ، وقد ورد ذكره في عدّة من روايات المسلمين .

و هذا الكهف - على الرغم من شهرته البالغة - لا ينطبق عليه ما ورد في الكتاب

(١) بكسر الهمزة و الغاء وقد ضبطه في مراد الاطلاع بالضم فالسكون و لعله سهو .

العزیز من المشخصات :

أما أولاً فقد قال تعالى : « و ترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال » وهو صريح في أن الشمس يقع شعاعها عند الطلوع على جهة اليمين من الكهف وعند الغروب على الجانب الشمالي منه ، ويلزمه أن يواجه باب الكهف جهة الجنوب ، و باب الكهف الذي في إفسوس متجه نحو الشمال الشرقي .

وهذا الأمر أعني كون باب كهف إفسوس متجهها نحو الشمال وما ورد من مشخص إصابة الشمس منه طلوعاً وغروباً هو الذي دعا المفسرين إلى أن يعتبروا يمين الكهف و يساره بالنسبة إلى الداخل فيه لا الخارج منه مع أنه المعروف المعمول - كما تقدم في تفسير الآية - قال البيضاوي في تفسيره : إن باب الكهف في مقابلة بنات النعش ، وأقرب المشارق و المغرب إلى محاذاته مشرق رأس السرطان و مغربه والشمس إذا كان مدارها مداره . طلع مائلة عنه مقابلة لجانبه الأيمن وهو الذي يلي المغرب ، و تغرب محاذية لجانبه الأيسر فيقع شعاعها على جانبه و يحلل عفونته و يعدل هواءه ولا يقع عليهم فيؤذي أجسادهم و يبلي ثيابهم انتهى ونحو منه ما ذكره غيره .

على أن مقابلة الباب للشمال الشرقي لا للقطب الشمالي و بنات النعش كما ذكره تسئلزم عدم انطباق الوصف حتى على الاعتبار الذي اعتبروه فإن شعاع الشمس حينئذ يقع على الجانب الغربي الذي يلي الباب عند طلوعها و أمّا عند الغروب فالباب وما حوله مغمور تحت الظل وقد زال الشعاع بعيد زوال الشمس و انبسط الظل .

اللهم إلا أن يدعى أن المراد بقوله : « وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال » عدم وقوع الشعاع أو وقوعه خلفهم لا على يسارهم هذا .
وأما ثانياً فلأن قوله تعالى : « وهم في فجوة منه » أي في مرتفع منه ولا فجوة في كهف إفسوس - على ما يقال - وهذا مبني على كون الفجوة بمعنى المدرفع وهو

غير مسلم وقد تقدم أنها بمعنى الساحة .

وأما ثالثاً فلأن قوله تعالى : « قال الذين غلبوا على أمرهم لننخذنّ عليهم مسجداً » ظاهر في أنهم بنوا على الكهف مسجداً ، ولا أثر عند كهف إفسوس من مسجد أو صومعة أو نحوهما ، وأقرب ما هناك كنيسة على مسافة ثلاث كيلومترات تقريباً ولا جهة تربطها بالكهف أصلاً .

على أنه ليس هناك شيء من رقيم أو كتابة أو أمر آخر يشهد ولو بعض الشهادة على كون بعض هاتيك القبور وهي مآت هي قبور أصحاب الكهف أو أنهم لبثوا هناك صفة من الدهر راقدين ثم بعثهم الله ثم توفاهم .

الكهف الثاني كهف رجب وهذا الكهف واقع على مسافة ثمانية كيلومترات من مدينة عمان عاصمة الأردن بالقرب من قرية تسمى رجب و الكهف في جبل محفورا على الصخرة في السفح الجنوبي منه ، و أطرافه من الجانبين الشرقي والغربي مفتوحة يقع عليه شعاع الشمس منها ، و باب الكهف يقابل جهة الجنوب وفي داخل الكهف صفة صغيرة تقرب من ثلاثة أمتار في مترين ونصف على جانب من سطح الكهف المعادل لثلاثة في ثلاثة تقريباً وفي الغار عدة قبور على هيئة النواويس البيزنطية كأنها ثمانية أو سبعة .

و على الجدران نقوش و خطوط باليوناني القديم والتمودي منمحية لا تقرأ و أيضاً صورة كلب مصبوغة بالحمرة و زخارف و تزويقات أخرى .

و فوق الغار آثار صومعة بيزنطية تدلّ النقود والآثار الأخرى المكتشفة فيها على كونها مبنية في زمان الملك جوستينوس الأول ٤١٨ - ٤٢٧ و آثار أخرى على أن الصومعة بدلت ثانياً بعد استيلاء المسلمين على الأرض مسجداً إسلامياً مشتملاً على المحراب و المأذنة و الميضاة ، و في الساحة المقابلة لباب الكهف آثار مسجد آخر بناه المسلمون في صدر الإسلام ثم عمروها وشيّدوها مرة بعد مرة ، و هو مبني على أنقاض كنيسة بيزنطية كما أن المسجد الذي فوق الكهف كذلك .

و كان هذا الكهف - على الرغم من اهتمام الناس بشأنه و عنايتهم بأمره كما يكشف عنه الآثار - متروكا منسياً و بمرور الزمان خربة و ردماً متهدماً حتى اهتمت دائرة الآثار الأردنية أخيراً^(١) بالحفر والتنقيب فيه فاكشفته فظهر ثانياً

(١) وقد وقع هذا الحفر والاكتشاف سنة ١٩٦٣م المطابقة ١٣٤٢ هـ و أولف في ذلك متصديه الاثرى الفاضل « رفيق وفا الدجاني » كتاباً سماه « اكتشاف كهف أهل الكهف » نشره سنة ١٩٦٤م يفصل القول فيه في مساعي الدائرة و ما عاناه في البحث و التنقيب ، و يصف فيه خصوصيات حصل عليها في هذا الكهف ، و الآثار التي اكتشفت مما يؤيد كون هذا الكهف هو كهف أصحاب الكهف الذي ورد ذكره في الكتاب العزيز ، و يذكر انطباق الامارات المذكورة فيه و سائر العلام التي وجدت هناك على هذا الكهف دون كهف إفسوس و الذي في دمشق أو البتراء أو اسكاندنافيه .

وقد استقر في أن الطاغية الذي هرب منه أصحاب الكهف فدخلوا الكهف هو « طراجان الملك ٩٨ - ١١٧ م لادقيوس الملك ٢٤٩ - ٢٥١ م الذي ذكره المسيحيون و بعض المسلمين و لادقيانوس الملك ٢٨٥ - ٣٠٥ الذي ذكره بعض آخر من المسلمين في رواياتهم .

و استدلل عليه بأن الملك الصالح الذي بعث الله أصحاب الكهف في زمانه هو « ثودوس - سيوس » الملك ٤٠٨ - ٤٥٠ باجماع مورخى المسيحيين و المسلمين و إذا طرحنا زمان الفترة الذي ذكره القرآن الكريم لنوم أهل الكهف و هي ٣٠٩ سنين مر متوسط حكم هذا الملك الصالح و هو ٤٢١ بقى ١١٢ سنة و صادف زمان حكم طراجان الملك و قد أصدر طراجان في هذه السنة مرسوماً يقضى أن كل عيسوى يرفض عبادة الالهة يحاكم كخائن للدولة و يعرض للموت .

و بهذا الوجه يندفع اعتراض بعض مورخى المسيحيين كجيبون في كتاب « انحطاط و سقوط الامبراطورية الرومية » على زمان لبث الفتية ٣٠٩ سنين المذكورة في القرآن بأنه لا يوافق ماضيطه و أثبتته التاريخ انهم بعثوا في زمن حكم الملك الصالح ثودوس سيوس ٤٠٨ - ٤٥١ م و قد دخلوا الكهف في زمن حكم دقيوس ٢٤٩ - ٢٥١ م و الفصل بين الحكمين مائتا سنة أو أقل و هذا منه شكر الله سعيه استدلال و جيه بيد أنه يتوجه عليه أمور :

منها : طرحه ٣٠٩ سنين المذكورة في القرآن و هي سنون قمرية على الظاهر و كان ينبغي أن يعتبرها ٣٠٠ سنة لتكون شمسية فيطرحها من ٤٣٠ متوسط سنى حكم الملك الصالح .

و منها : أنه ذكر اجماع المورخين من المسلمين و المسيحيين على ظهور أمر الفتية في زمن حكم ثودوس سيوس و لا اجماع هناك مع سكوت أكثر رواياتهم عن تسمية هذا الملك الصالح و لم يذكره باسمه إلا قليل منهم و لعلمهم اخذوا ذلك من مورخى المسيحيين و لعل ذلك حدس منهم عما ينسب إلى جيمس الساروفى ٤٥٢ - ٥٢١ م أنه ذكر القصة في كتاب له ألفه سنة ١٧٣٤ فطبقوا الملك على ثودوس سيوس على أن مثل هذا اجماع اجماعهم المركب على أن طاغيتهم إما ←

بعد خفائه قرونا ، و قامت عدة من الأمارات و الشواهد الأثرية على كونه هو كهف أصحاب الكهف المذكورين في القرآن .

وقد ورد كون كهف أصحاب الكهف بعمّان في بعض روايات المسلمين كما أشرنا إليه فيما تقدم و ذكره ياقوت في معجم البلدان و أنّ الرقيم اسم قرية بالقرب من عمّان كان فيها قصر ليزيد بن عبد الملك و قصر آخر في قرية أخرى قريبة منها تسمى الموقر و إليهما يشير الشاعر بقوله :

يزرن على تنانیه يزیدا ✽ بأكناف الموقر و الرقيم

و بلدة عمّان أيضاً مبنية في موضع مدينة « فيلادلفيا » التي كانت من أشهر مدن عصرها و أجملها قبل ظهور الدعوة الإسلامية و كانت هي وماوالها تحت استيلاء الروم منذ أوائل القرن الثاني الميلادي حتى فتح المسلمون الأرض المقدسة .
و الحق أنّ مشخصات كهف أهل الكهف أوضح انطباقا على هذا الكهف من غيره .

و الكهف الثالث : كهف بجبل قاسيون بالقرب من الصالحية بدمشق الشام ينسب إلى أصحاب الكهف .

و الكهف الرابع : كهف بالبتراء من بلاد فلسطين ينسبونه إلى أصحاب الكهف .

و الكهف الخامس : كهف اكتشف - على ما قيل - في شبه جزيرة اسكاندنافيه

→ دقيوس أو دقيانوس فانه ينفي على اى حال كونه هو « طراجان » .

و منها : انه ذكر ان الصومعة التي على الكهف تدل البيئات الاثرية على كونها مبنية في زمن جستينوس الاول ٥١٨ - ٥٢٧ م و لازم ذلك أن يكون بناؤها بعد مائه سنة تقريبا من ظهور أمر الفتية ، و ظاهر الكتاب العزيز أن بناءها مقارن لزمان إعمار الناس عليهم ، و عليها ينبغي أن يعتقد أن بناءها مجددا ما هو بالبناء الاول عند ظهور أمرهم .

و بعد هذا كله فالمشخصات التي وردت في القرآن الكريم للكهف أوضح انطباقا على كهف الرجيب من غيره .

من الأروبه الشماليّة عشرًا وفيه على سبع جثث غير بالية على هيئّة الرومانيين
يظنّ أنّهم الفتيّة أصحاب الكهف .

و ربّما يذكر بعض كهوف آخر منسوب إلى أصحاب الكهف كما يذكر
أنّ بالقرب من بلدة نخجوان من بلاد قفقاز كهفًا يعتقد أهل تلك النواحي أنّه
كهف أصحاب الكهف و كان الناس يقصدونه و يزورونه .

ولا شاهد يشهد على كون شيء من هذه الكهوف هو الكهف المذكور في
القرآن الكريم . على أنّ المصادر التاريخيّة تكذب الأخيرين إذ القصة على أيّ
حال قصة رومانيّة ، و سلطتهم حتّى في أيّام مجدهم وسؤدهم لم تبلغ هذه النواحي
نواحي أروبه الشماليّة و قفقاز .





وَ اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَ لَنْ تَجِدَ مِنْ
 دُونِهِ مُلْتَحَدًا (٢٧) وَ اصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدْوَةِ وَ الْعِشِيِّ
 يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَ لَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ لَا تَطْعَمَ مَنْ
 أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ وَ كَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا (٢٨) وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ
 رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ
 سُرَادِقُهَا وَ أَنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَ
 سَاءَتْ مُرْتَقَقًا (٢٩) إِن الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ
 مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا (٣٠) أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتٌ عَدْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَحْلُونَ
 فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَ يَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَ اسْتَبْرَقٍ مُتَكَثِرِينَ
 فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نَعْمَ الثَّوَابُ وَ حَسَنَتْ مُرْتَقَقًا (٣١) .

﴿ بيان ﴾

رجوع و انعطاف على ما انتهى إليه الكلام قبل القصة من بلوغ النبي ﷺ حزنا و أسفا على عدم إيمانهم بالكتاب النازل عليه و ردهم دعوته الحقّة ثم تسليمته بأنّ الدار دار البلاء و الامتحان و ما عليها زينة لها سيّجعله الله صعيدا جرزاً فليس ينبغي له ﷺ أن يتحرّج لأجلهم إن لم يستجيبوا دعوته ولم يؤمنوا بكتابه . بل الذي عليه أن يصبر نفسه مع أولئك الفقراء من المؤمنين الذين لا

يزالون يدعون ربهم ولا يلتفت إلى هؤلاء الكفار المترفين الذين يباهون بما عندهم من زينة الحياة الدنيا التي ستعود صعيدا جرزا بل يدعوهم إلى ربهم ولا يزيد على ذلك فمن شاء منهم آمن به ومن شاء كفر ولا عليه شيء ، وأما الذي يجب أن يواجهوا به إن كفروا أو آمنوا فليس هو أن يتأسف أو يسر ، بل ما أعدّه الله للفريقين من عقاب أو ثواب .

قوله تعالى : « و اتل ما أوحى إليك » إلى آخر الآية في المجمع : لحد إليه و التحد أي مال انتهى فالملتحد اسم مكان من الالتحد بمعنى الميل و المراد بكتاب ربك القرآن أو اللوح المحفوظ ، و كأن الثاني أنسب بقوله : « لا مبدل لكلماته » .

و في الكلام على ما عرفت أنفا رجوع إلى ما قبل القصة و عليه فالأنسب أن يكون قوله : « و اتل » الخ عطفًا على قوله : « إننا جعلنا ما على الأرض » الخ والمعنى لا تهلك نفسك على آثارهم أسفا و اتل ما أوحى إليك من كتاب ربك لأنه لا مغير لكلماته فهي حقيقة ثابتة و لأنك لا تجد من دونه ملتجدا تميل إليه .

و بذلك ظهر أن كلام من قوله : « لا مبدل لكلماته » و قوله : « لن تجد من دونه ملتجدا » في مقام التعليل فهما حجبتان على الأمر في قوله : « و اتل » و لعل ذلك خص الخطاب في قوله : « و لن تجد » الخ بالنبي ﷺ مع أن الحكم عام و لن يوجد من دونه ملتجدا لأحد .

و يمكن أن يكون المراد : و لن تجد أنت ملتجدا من دونه لأنك رسول ولا ملجأ للرسول من حيث إنّه رسول إلا مرسله ، و الأنسب على هذا أن يكون قوله : « لا مبدل لكلماته » حجة واحدة مفادها : و اتل عليهم هذه الآيات المشتملة على الأمر الإلهي بالتبليغ لأنه كلمة إلهية ولا تتغير كلماته و أنت رسول ليس لك إلا أن تميل إلى مرسلك و تؤدّي رسالته ، و يؤيد هذا المعنى قوله في موضع آخر : « قل إنني لن يجيرني من الله أحد ولن أجد من دونه ملتجدا إلا بلاغا من رسالته » الجن : ٢٣ .

قوله تعالى : « واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه » إلى آخر الآية قال الراغب : الصبر الإمساك في ضيق يقال : صبرت الدابة حبستها بلا علف ، و صبرت فلانا خلفته خلفه لا خروج له منها ، و الصبر حبس النفس على ما يقتضيه العقل والشرع أو مما يقتضيان حبسها عنه . انتهى مورد الحاجة . و وجه الشيء ما يواجهك و يستقبلك به ، و الأصل في معناه الوجه بمعنى الجارحة ، و وجهه تعالى أسماءه الحسنی وصفاته العلیا التي بها يتوجه إليه المتوجهون و يدعوهم الداعون و يعبدوه العابدون قال تعالى : « والله الأسماء الحسنی فادعوه بها » الأعراف : ١٨٠ ، و أمّا الذات المتعالية فلا سبيل إليها ، و إنما يقصده القاصدون و يريدون المریدون لأنه إله ربّ عليّ عظيم ذو رحمة و رضوان إلى غير ذلك من أسمائه و صفاته .

و الداعي لله المرید و وجهه إن أراد صفاته تعالى الفعلية كرحمته و رضاه و إنعامه و فضله فإنما يريد أن تشمله و تغمره فيتلبس بها نوع تلبس فيكون مرحوماً و مرضياً عنه و منعماً بنعمته ، و إن أراد صفاته غير الفعلية كعلمه و قدرته و كبريائه و عظمته فإنما يريد أن يتقرب إليه تعالى بهذه الصفات العلیا ، و إن شئت فقل : يريد أن يضع نفسه موضعاً تقتضيه الصفة الإلهية كأن يقف موقف الذلّة و الحقارة قبال عزّته و كبريائه و عظمته تعالى ، و يقف موقف الجاهل العاجز الضعيف تجاه علمه و قدرته و قوّته تعالى و هكذا فافهم ذلك .

و بذلك يظهر ما في قول بعضهم : إن المراد بالوجه هو الرضى والطاعة المرضية مجازاً لأنّ من رضى عن شخص أقبل عليه و من غضب يعرض عنه ، و كذا قول بعضهم : المراد بالوجه الذات والكلام على حذف مضاف ، و كذا قول بعضهم : المراد بالوجه التوجه والمعنى يريدون التوجه إليه والزلقى لديه هذا .

و المراد بدعائهم ربهم بالغداة والعشي الاستمرار على الدعاء والجري عليه دائماً لأنّ الدوام يتحقق بتكرّر غداة بعد عشيّ و عشيّ بعد غداة على الحسنّ فالكلام جار على الكناية . و قيل : المراد بدعاء الغداة والعشيّ صلاة طرفي النهار

و قيل : الفرائض اليومية و هو كما ترى .

و قوله تعالى : « ولا تعد عينك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا » أصل معنى العدو كما صرح به الراغب التجاوز و هو المعنى الساري في جميع مشتقاته و موارد استعماله قال في القاموس : يقال : عدا الأمر و عنه جاوزه و تركه انتهى فمعنى « لا تعد عينك عنهم » لا تجاوزهم ولا تتركهم عينك و الحال أنك تريد زينة الحياة الدنيا .

لكن ذكر بعضهم أن المجاوزة لا تتعدى بعن إلا إذا كان بمعنى العفو ، و لذا قال الزمخشري في الكشاف : إن قوله : « لا تعد عينك عنهم » بتضمين عدم معنى نبا و علا في قولك : نبت عنه عينه و علت عنه عينه إذا اقتحمته و لم تعلق به ، و لولا ذلك لكان من الواجب أن يقال : ولا تعدهم عينك .

و قوله تعالى : « ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا » المراد باغفال قلبه تسليط الغفلة عليه و إنسانه ذكر الله سبحانه على سبيل المجازاة حيث إنهم عاندوا الحق فأصلهم الله باغفالهم عن ذكره فإن كلامه تعالى في قوم هذه حالهم نظير ما سيأتي في ذيل الآيات من قوله : « إننا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه و في آذانهم و قرا و إن تدعهم إلى الهدى فلن يهتدوا إذا أبدا » .

فلامساغ لقول من قال : إن الآية من أدلة جبره تعالى على الكفر والمعصية و ذلك لأن الإلجاء مجازاة لا ينافي في الاختيار و الذي ينافيه هو الإلجاء ابتداء و مورد الآية من القبيل الأول .

ولا حاجة إلى تكلف التأويل كقول من قال : إن المراد بقوله : « أغفلنا قلبه » عرضاه للغفلة أو أن المعنى صادفناه غافلا أو أريد به نسبناه إلى الغفلة أو أن الإغفال بمعنى جعله غفلا لا سمة له ولا علامة و المراد جعلنا قلبه غفلا لم نسمه بسمة قلوب المؤمنين و لم نعلم فيه علامة المؤمنين لتعرفه الملائكة بتلك السمة . فالجهميع كما ترى .

و قوله تعالى : « واتبع هواه و كان أمره فرطا » قال في المجمع : الفرط

التجاوز للحق والخروج عنه من قولهم : أفرط إفراطاً إذا أسرف انتهى ، واتباع الهوى والإفراط من آثار غفلة القلب ، و لذلك كان عطف الجملتين على قوله : « أغفلنا » بمنزلة عطف التفسير .

قوله تعالى : « و قل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر » عطف على ما عطف عليه قوله : « واتل ما أوحى إليك » و قوله : « واصبر نفسك » فالسياق سياق تعداد وظائف النبي ﷺ قبل كفرهم بما أنزل إليه و إصرارهم عليه والمعنى لا تأسف عليهم و اتل ما أوحى إليك و اصبر نفسك مع هؤلاء المؤمنين من الفقراء ، و قل للكفار : الحق من ربكم ولا تزدد على ذلك فمن شاء منهم أن يؤمن فليؤمن و من شاء منهم أن يكفر فليكفر فليس ينفعنا إيمانهم ولا يضرنا كفرهم بل ما في ذلك من نفع أو ضرر و ثواب أو تبعة عذاب عائد إليهم أنفسهم فليختاروا ما شاؤا فقد أعتدنا للظالمين كذا و كذا و للوالحين من المؤمنين كذا .

و من هنا يظهر أن قوله : « فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر » من كلامه تعالى يخاطب به نبيه ﷺ و ليس داخلاً في مقول القول فلا يعبأ بما ذكره بعضهم أن الجملة من تمام القول المأمور به .

و يظهر أيضاً أن قوله : « إننا أعتدنا للظالمين ناراً » الخ في مقام التعليل لتخييرهم بين الإيمان والكفر الذي هو تخيير صورة و تهديد معنى ، والمعنى أننا إنما نهيناك عن الأسف و أمرناك أن تكثفي بالتبليغ فقط و تقنع بقولك : « الحق من ربكم » فحسب و لم نتوسل إلى إصرار وإلحاح لأننا هيأنا لهم تبعات هذه الدعوة رداً و قبولاً و كفى بما هيأناه محرّضاً و رادعاً ولا حاجة إلى مزيد من ذلك وعليهم أن يختاروا لأنفسهم أي المنزلتين شاؤا .

قوله تعالى : « إننا أعتدنا للظالمين ناراً » إلى آخر الآية قال في المجمع : السرادق الفسطاط المحيط بما فيه ، و يقال : السرادق ثوب يدار حول الفسطاط ، و قال : المهمل خثارة الزيت ، و قيل : هو النحاس الذائب ، و قال : المرتفق المتكأ

من المرفق يقال : ارتفق إذا اتسكأ على مرفقه انتهى والشيء النضج يقال : شوى يشوي شيئاً إذا نضج .

و في تبديل الكفر من الظلم في قوله : « إنا أعتدنا للظالمين » دون أن يقول : للكافرين دلالة على أن التبعة المذكورة إنما هي للظالمين بما هم ظالمون : وقد عرف فهم في قوله : « الذين يصدون عن سبيل الله و يبغونها عوجاً وهم بالآخرة كافرون » الأعراف : ٤٥ و الباقي ظاهر .

قوله تعالى : « إن الذين آمنوا و عملوا الصالحات إنا لا نضيع أجر من أحسن عملاً » بيان لجزاء المؤمنين على إيمانهم و عملهم الصالح و إنما قال : « إنا لا نضيع » الخ ولم يقل : و أعتدنا لهؤلاء كذا و كذا ليكون دالاً على العناية بهم و الشكر لهم .

و قوله : « إنا لا نضيع » الخ في موضع خبر إن ، وهو في الحقيقة من وضع السبب موضع المسبب و التقدير إن الذين آمنوا و عملوا الصالحات سنوفيهم أجرهم فإنهم محسنون و إنا لا نضيع أجر من أحسن عملاً .

و إذ عدت في الآية العقاب أثراً للظلم ثم عدت الثواب في مقابله أجراً للإيمان و العمل الصالح استفدنا منه أن لا ثواب للإيمان المجرد من صالح العمل بل ربما أشعرت الآية بأنه من الظلم .

قوله تعالى : « أولئك لهم جنات عدن تجري من تحتهم الأنهار » إلى آخر الآية . العدن هو الإقامة و جنات عدن جنات إقامة ، و الأساور قيل : جمع أسورة و هي جمع سوار بكسر السين و هي حلية المعصم ، و ذكر الراغب أنه فارسي معرب و أصله دستواره ، و السندس مارق من الديباج ، و الاستبرق ما غلظ منه ، و الأرائك جمع أريكة و هي السرير ، و معنى الآية ظاهر .

﴿ بحث روائي ﴾

في الدر المنثور أخرج ابن مردويه من طريق جويبر عن الضحاك عن ابن عباس في قوله : « ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا » قال : نزلت في أمية بن خلف و ذلك أنه دعا النبي ﷺ إلى أمر كرهه الله من طرد الفقراء عنه و تقريب صناديد أهل مكة فأنزل الله : « ولا تطع من أغفلنا قلبه » يعني من ختمنا على قلبه « عن ذكرنا » يعني التوحيد « و اتبع هواه » يعني الشرك « و كان أمره فرطاً » يعني فرطاً في أمر الله و جهالة بالله .

و فيه أخرج ابن مردويه و أبو نعيم في الحلية و البيهقي في شعب الإيمان عن سلمان قال : جاءت المؤلفة قلوبهم إلى رسول الله ﷺ عيينة بن بدر و الأقرع ابن حابس فقالوا : يا رسول الله لو جلست في صدر المجلس و تغيبت عن هؤلاء و أرواح جبابهم-يعنون سلمان و أبا ذر و فقراء المسلمين و كانت عليهم جباب الصوف- جالسناك أو حادثناك و أخذنا عنك فأنزل الله : « و اتل ما أوحى إليك من كتاب ربك - إلى قوله - أعتدنا للمظالمين ناراً » يهددهم بالنار .

أقول : و روى مثله القمي في تفسيره لكنه ذكر عيينة بن الحصين بن الحذيفة ابن بدر الفزاري فقط ، و لازم الرواية كون الآيتين مدينتين و عليه روايات أخر تتضمن نظيرة القصة لكن سياق الآيات لا يساعد عليه .

و في تفسير العياشي عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليه السلام في قوله : « و اصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة و العشي » قال : إنما عنى بها الصلاة . و فيه عن عاصم الكوزي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سمعته يقول في قول الله : « فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر » قال : و عيد .

و في الكافي و تفسير العياشي و غيره عن أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام في قوله : « و قل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر » في ولاية علي عليه السلام .

اقول : وهو من الجري .

و في الدر المنثور أخرج أحمد و عبد بن حميد و الترمذي و أبو يعلى و ابن جرير و ابن أبي حاتم و ابن حبان و الحاكم و صححه و ابن مردويه و البيهقي في الشعب عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ في قوله : « بماء كالمهل » قال : كعكر الزيت فإذا قرب إليه سقطت فروة وجهه فيه .
و في تفسير القمي في قوله : « بماء كالمهل » قال : قال ﷺ : المهمل الذي يبقى في أصل الزيت .

و في تفسير العياشي عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال : ابن آدم خلق أجوف لا بد له من الطعام و الشراب قال تعالى : « و إن يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه » .



* * *

وَ اضْرَبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَ حَفَفْنَاهُمَا
بِنَخْلٍ وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زُرْعًا (٣٢) كَلَّمَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أَكْلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ
شَيْئًا وَ فَجَّرْنَا خِلَالَهُمَا ذَهَابًا (٣٣) وَ كَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَ هُوَ يُحَاوِرُهُ
أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ أَعَزُّ نَفَرًا (٣٤) وَ دَخَلَ جَنَّتَهُ وَ هُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا
أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا (٣٥) وَ مَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَ لَنْ رُدُّدْتُ إِلَى رَبِّي
لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا (٣٦) قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَ هُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي
خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّكَ رَجُلًا (٣٧) لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا
أَشْرِكُ بِهِ أَحَدًا (٣٨) وَ لَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا
بِاللَّهِ إِنْ تَرَنِ أَنَا أَقَلُّ مِنْكَ مَالًا وَ وُلْدًا (٣٩) فَعَسَى رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنِي خَيْرًا مِنْ
جَنَّتِكَ وَ يُرْسِلَ عَلَيْهَا حُمْلَانًا مِنَ السَّمَاءِ فَتُصْبِحُ صَعِيدًا زَلَقًا (٤٠) أَوْ يُصْبِحُ
مَأْوَاهَا غُورًا فَلَنْ تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا (٤١) وَ أَحِيطَ بِثَمَرِهِ فَاصْبَحَ يَقْلُبُ كَفِيهِ
عَلَى مَا انْتَقَى فِيهَا وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أَشْرِكْ بِرَبِّي
أَحَدًا (٤٢) وَ لَمْ تَكُنْ لَهُ فِئَةٌ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ مَا كَانَ مُنْتَصِرًا (٤٣)
هَذَاكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ عُقْبًا (٤٤) وَ اضْرَبْ لَهُمْ مَثَلًا
الْحَيَوَةَ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَخَلَّتْ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَاصْبَحَ هَشِيمًا
تَذَرُوهُ الرِّيَّاحُ وَ كَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا (٤٥) الْمَالُ وَ الْبَنُونَ زِينَةُ
الْحَيَوَةِ الدُّنْيَا وَ الْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ أَمَلًا (٤٦) .

﴿ بيان ﴾

الآيات تتضمن مثلين يبيّنان حقيقة ما يملكه الإنسان في حياته الدنيا من الأموال والأولاد وهي زخارف الحياة وزيناتها الغارة السريعة الزوال والفناء التي تميزن بها للإنسان فتلهيه عن ذكر ربه وتجذب وهمه إلى أن يخلد إليها ويعتمد عليها فيخيّل إليه أنه يملكها ويقدر عليها حتى إذا طاف عليها طائف من الله سبحانه فنت وبادت ولم يبق للإنسان منها إلا كحلمة نائم وأمنية كاذبة .

فالآيات ترجع الكلام إلى توضيح ما أشار سبحانه إليه في قوله : « إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها - إلى قوله - صعيداً جرزاً » من الحقيقة .

قوله تعالى : « و اضرب لهم مثلاً رجلين جعلنا لأحدهما جنتين من أعناب الخ أي و اضرب لهؤلاء المتوّلّين بزينة الحياة الدنيا المعرضين عن ذكر الله مثلاً ليتبين لهم أنهم لم يتعلموا في ذلك إلا بسراب وهمي لا واقع له .

وقد ذكر بعض المفسرين أن الذي يتضمّنه المثل قصة مقدرة مفروضة فليس من الواجب أن يتحقق مضمون المثل خارجاً ، و ذكر آخرون أنه قصة واقعة ، و قد رووا في ذلك قصصاً كثيرة مختلفة لا معول عليها غير أن التدبّر في سياق القصة بما فيها من كونها جنتين اثنتين و انحصار أشجارهما في الكرم و النخل و وقوع الزرع بينهما و غير ذلك يؤيد كونها قصة واقعة .

و قوله : « جنتين من أعناب » أي من كروم فالثمرة كثيراً ما يطلق على شجرتها ، و قوله : « وحففناهما بنخل » أي جعلنا النخل محيطة بهما حافة من حولهما و قوله : « و جعلنا بينهما زرعاً » أي بين الجنتين ووسطهما ، و بذلك توصلت العمارة و تمت و اجتمعت له الأقوات و الفواكه .

قوله تعالى : « كلتا الجنتين آتت أكلها » الآية الأكل بضمّين المأكل و المراد بإيوائهما الأكل إثمار أشجارهما من الأعناب و النخيل .
و قوله : « ولم تظلم منه شيئاً » الظلم النقص ، و الضمير للأكل أي ولم تنقص

من أكله شيئاً بل أثمرت ما في وسعها من ذلك ، و قوله : « و فجرنا خلالهما نهراً » أي شققنا وسطهما نهراً من الماء يسقيهما و يرفع حاجتهما إلى الشرب بأقرب وسيلة من غير كلفة .

قوله تعالى : « و كان له ثمر » الضمير للرجل و الثمر أنواع المال كما في الصحاح و عن القاموس ، و قيل : الضمير للمنخل و الثمر ثمره ، و قيل : المراد كان للرجل ثمر ملكه من غير جنّته . و أوّل الوجوه أو جهها ثمّ الثاني و يمكن أن يكون المراد من إبتاء الجنّتين أكلها من غير ظلم بلوغ أشجارهما في الرشد مبلغ الإثمار و أوانه ، و من قوله : « و كان له ثمر » وجود الثمر على أشجارهما بالفعل كما في الصيف و هو وجه خال عن التكلف .

قوله تعالى : « فقال لصاحبه و هو يحاوره أنا أكثر منك مالاً و أعزّ نقرأ » المحاوراة المخاطبة و المراجعة في الكلام ، و النمر الأشخاص يلازمون الإنسان نوع ملازمة سمّوا نقرأ لأنّهم ينفرون معه و لذلك فسّره بعضهم بالخدم و الولد ، و آخرون بالرهط و العشيرة ، و الأوّل أوفق بما سيحكيه الله تعالى من قول صاحبه له : « إن ترن أنا أقلّ منك مالاً و ولداً » حيث بدل النقر من الولد ، و المعنى فقال الذي جعلنا له الجنّتين لصاحبه و الحال أنّه يحاوره : « أنا أكثر منك مالاً و أعزّ نقرأ أي ولداً و خدماً .

و هذا الذي قاله لصاحبه يحكي عن مزعة خاصّة عنده منحرفة عن الحقّ فإنّه نظر إلى نفسه و هو مطلق التصرف فيما خوله الله من مال و ولد لا يزاحم فيما يريده في ذلك فاعتقد أنّه مالكة و هذا حقّ لكنّه نسي أن الله سبحانه هو الذي ملكه و هو المالك لما ملكه والذي سخّره الله له و سلّطه عليه من زينة الحياة الدنيا التي هي فتنة و بلاء يمتحن بها الإنسان ليميز الله الخبيث من الطيب بل اجتذبت الزينة نفسه إليها فحسب أنّه منقطع عن ربّه مستقلّ بنفسه فيما يملكه ، و أنّ التأثير كلّه عند الأسباب الظاهرية التي سخّرت له .

فنسي الله سبحانه و ركن إلى الأسباب و هذا هو الشرك ثمّ التفت إلى نفسه

فرآى أنه يتصرف في الأسباب مهيمنا عليها فظن ذلك كرامة لنفسه وأخذ الكبر فاستكبر على صاحبه ، و إلى ذلك يرجع اختلاف الوصفين أعني وصفه تعالى ملكه إذ قال : « جعلنا لأحدهما جنّتين » الخ ولم يقل : كان لأحدهما جنّتان ، ووصف الرجل نفسه إذ قال لصاحبه : « أنا أكثر منك مالا وأعزّ نفراً » فلم ير إلا نفسه و نسي أن ربّه هو الذي سلّطه على ما عنده من المال و أعزّه بمن عنده من النقر فجرى قوله لصاحبه « أنا أكثر منك مالا و أعزّ نفراً » مجرى قول قارون لمن نصحه أن لا يفرح ويحسن بما آتاه الله من المال : « إنّما أوتيته على علم » القصص : ٧٨ . وهذا الذي يكشف عنه قوله : « أنا أكثر منك مالا » الخ أعني دعوى الكرامة النفسية و الاستحقاق الذاتي ثمّ الشرك بالله بالغفلة عنه و الركون إلى الأسباب الظاهرية هو الذي أظهره حين دخل جنّته فقال كما حكاه الله : « ما أظنّ أن تبيد هذه أبداً و ما أظنّ الساعة قائمة » الخ .

قوله تعالي : « و دخل جنّته و هو ظالم لنفسه قال » إلى آخر الآيتين . الضمائر الأربع راجعة إلى الرجل ، و المراد بالجنّة جنسها و لذا لم تكن ، و قيل : لأنّ الدخول لا يتحقّق في الجنّتين معافي وقت واحد ، و إنّما يكون في الواحدة بعد الواحدة .

و قال في الكشف : فإن قلت : فلم أفرد الجنّة بعد التثنية ؟ قلت : معناه و دخل ما هو جنّته ماله جنّة غيرها يعني أنّه لا نصيب له في الجنّة التي وعد المؤمنون فما ملكه في الدنيا هو جنّته لا غير ، ولم يقصد الجنّتين ولا واحدة منهما . انتهى و هو وجه لطيف .

وقوله : « وهو ظالم لنفسه » و إنّما كان ظالماً لأنّه تكبّر على صاحبه إذ قال : « أنا أكثر منك مالا » الخ و هو يكشف عن إعجابه بنفسه و شركه بالله بنسيانه و الركون إلى الأسباب الظاهرية ، و كل ذلك من الرذائل المهلكة .

و قوله : « قال ما أظنّ أن تبيد هذه أبداً » البيد و البيدودة الهلاك و الفناء و الإشارة بهذه إلى الجنّة ، و فصل الجملة لكونها في معنى جواب سؤال مقدّر

كأنه لما قيل : و دخل جنّته قيل : فما فعل ؟ فقيل : قال : ما أظنّ أن تبديد الخ .
وقد عبّر عن بقاء جنّته بقوله : « ما أظنّ أن تبديد الخ و نفي الظنّ بأمر
كناية عن كونه فرضاً و تقديراً لا يلتفت إليه حتّى يظنّ به و يمال إليه فمعنى ما
أظنّ أن تبديد هذه أن بقاءه و دوامه ممّا تطمئنّ إليه النفس ولا تتردد فيه حتّى
تتفكّر في بيده و تظنّ أنه سيفنى .

و هذا حال الإنسان فإنّ نفسه لا تتعلّق بالشيء الفاني من جهة أنه متغيّر
يسرع إليه الزوال ، و إنّما يتعلّق القلب عليه بما يشاهد فيه من سمة البقاء كيفما
كان فينجذب إليه ولا يلوي عنه إلى شيء من تقادير فئاته ، فتراه إذا أقبلت عليه
الدنيا اطمأنّ إليها و أخذ في التمتع بزينتها والانقطاع إليها ، و اعتورته أهواؤه
و طالت آماله كأنه لا يرى لنفسه فناء ، و لما بيده من النعمة زوالاً و لما ساعدته
عليه من الأسباب انقطاعاً ، و تراه إذا أدبرت عنه الدنيا أخذته اليأس و القنوط فأنساه
كلّ رجاء للفرج و سجّل عليه أنه سيدوم و يدوم عليه الشقاء و سوء الحال .

و السبب في ذلك كلّ ما أودعه الله في فطرته من التعلّق بهذه الزينة الفانية
فتنة و امتحاناً فإذا أعرض عن ذكر ربّه انقطع إلى نفسه و الزينة الدنيوية التي
بين يديه و الأسباب الظاهرية التي أحاطت به و تعلّق على حاضر الوضع الذي
يشاهده ، و دعتة جاذبة الزينات و الزخارف أن يجمد عليها و لا يلتفت إلى فئاتها وهو
القول بالبقاء ، و كلّما قرعته قارعة العقل الفطريّ أنّ الدهر سيغدو به ، و الأسباب
ستخذله ، و أمتعة الحياة ستودعه ، و حياته المؤجّلة ستبلغ أجلها ، منعه اتباع
الأهواء و طول الآمال الإصغاء لها و الالتفات إليها .

و هذا شأن أهل الدنيا لا يزالون على تناقض من الرأي يعملون ما يصدّقونه
بأهوائهم و يكذبونه بعقولهم لكنّهم يطمئنّون إلى رأي الهوى فيمنعهم عن الالتفات
إلى قضاء العقل .

و هذا معنى قولهم بدوام الأسباب الظاهرية و بقاء زينة الحياة الدنيا ولهذا
قال فيما حكاه الله : « ما أظنّ أن تبديد هذه أبداً » و لم يقل : هذه لا تبديد أبداً .

و قوله : « وما أظن الساعة قائمة » وهو مبني على ما مر من التأبيد في قوله : « ما أظن أن تبديد هذه أبدا » فإنه يورث استبعاد تغيير الوضع الحاضر بقيام الساعة ، و كل ما حكاه الله سبحانه من حجج المشركين على نفي المعاد مبني على الاستبعاد كقولهم : « من يحيي العظام وهي رميم » يس : ٧٨ ، و قولهم : « إذا ضللنا في الأرض ، إننا لفي خلق جديد » الم السجدة : ١٠ .

و قوله : « و لئن رددت إلى ربِّي لأجدن خيرا منها منقلبا » مبني على ما تقدم من دعوى كرامة النفس و استحقاق الخير ، و يورث ذلك في الإنسان رجاء كاذبا بكل خير و سعادة من غير عمل يستدعيه يقول : من المستبعد أن تقوم الساعة و لئن قامت و رددت إلى ربِّي لأجدن بكرامة نفسي - ولا يقول : يؤتيني ربِّي - خيرا من هذه الجنة منقلبا أنقلب إليه .

و قد خدعت هذا القائل نفسه فيما ادّعت من الكرامة حتى أقسم على ما قال كما يدل عليه لام القسم في قوله : « و لئن رددت » و لام التأكيد و نونها في قوله : « لأجدن » و قال : « رددت » و لم يقل : ردني ربِّي إليه ، و قال : « لأجدن » و لم يقل : آتاني الله .

والآيتان كقوله تعالى : « و لئن أذقناه رحمة منا من بعد ضراء مسته ليقولن هذا لي و ما أظن الساعة قائمة و لئن رجعت إلى ربِّي إن لي عنده للحسنى » حم السجدة : ٥٠ .

قوله تعالى : « قال له صاحبه و هو يحاوره أ كفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك رجلا » الآية وما بعدها إلى تمام أربع آيات رد من صاحب الرجل يرد به قوله : « أنا أكثر منك مالا و أعز نفرا » ثم قوله إذ دخل جنته « ما أظن أن تبديد هذه أبدا » و قد حلل الكلام من حيث غرض المتكلم إلى جهتين : إحداهما استعلاؤه على الله سبحانه بدعوى استقلاله في نفسه و فيما يملكه من مال و نقر و استغنائه بما عنده من القدرة والقوة ، والثانية استعلاؤه على صاحبه واستهانته به بالقلّة و الذلّة ثم ردّ كلام من الدعويين بما يحسم مادتها و يقطعها من أصلها

فقوله : « أ كفرت بالذي خلقك - إلى قوله - إلا بالله » ردّ لأولى الدعويين ، وقوله « إن ترن أنا أقلّ - إلى قوله - طلبا » ردّ للثانية .

فقوله : « قال له صاحبه و هو يحاوره » في إعادة جملة « و هو يحاوره » إشارة إلى أنّه لم ينقلب عمّا كان عليه من سكينّة الإيمان و وقاره باستماع ما استمعه من الرجل بل جرى على محاورته حافظا آدابه و من أدبه إرفاقه به في الكلام و عدم خشوته بذكر ما يعدّ دعاء عليه يسوؤه عادة فلم يذكر ولده بسوء كما ذكر جنّته بل اكتفى فيه بما يرمز إليه ما ذكره في جنّته من إسكان صيرورتها صعيدا زلقا و غور مائها .

و قوله : « أ كفرت بالذي خلقك » الخ الاستفهام للإنكار ينكر عليه ما اشتمل عليه كلامه من الشرك بالله سبحانه بدعوى الاستقلال لنفسه و للأسباب والمسببات كما تقدّمت الإشارة إليه و من فروع شرّ كه استبعاده قيام الساعة و تردّده فيه . و أمّا ما ذكره في الكشاف أنّه جعله كافرا بالله جاحداً لأنعمه لشكّه في البعث كما يكون المكذّب بالرسول كافرا فغير سديد كيف ؟ و هو يذكر في استدراكه نفي الشرك عن نفسه ، و لو كان كما قال لذكر فيه الإيمان بالمعاد .

فإن قلت : الآيات صريحة في شرك الرجل ، والمشركون ينكرون المعاد . قلت لم يكن الرجل من المشرّكين بمعنى عبدة الأصنام وقد اعترف في خلال كلامه بما لا تجيزه أصول الوثنيّة فقد عبّر عنه سبحانه بقوله : « ربّي » ولا يراه الوثنيّون ربّاً للإنسان ولا إلهاً معبوداً و إنّما هو عندهم ربّ الأرباب و إله الآلهة ، ولم ينف المعاد من أصله كما تقدّمت الإشارة إليه بل تردّد فيه و استبعده بالأعراض عن التفكّر فيه ولو نفاه لقال : ولو رددت ولم يقل : و لئن رددت إلى ربّي .

فما يذكر لأمره من الأثر السيّئ في الآية إنّما هو لشركه بمعنى نسيانه ربّه و دعواه الاستقلال لنفسه و للأسباب الظاهريّة ففيه عزله تعالى عن الربوبيّة و إلقاء زمام الملك و التدبير إلى غيره فهذا هو أصل الفساد الذي عليه ينشأ كلّ فرع فاسد سواء اعترف معه بلسانه بالتوحيد أو أنكره وأثبت الآلهة قال الزمخشريّ

في قوله تعالى : « قال ما أظن أن تبديد هذه أبدا » ونعم ما قال : و ترى أكثر الأغنياء من المسلمين و إن لم يطلقوا بنحو هذا ألسنتهم فإن ألسنة أحوالهم ناطقة به منادية تلميه . انتهى .

وقد أبطل هذا المؤمن دعوى صاحبه الكافر بقوله : « أكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك رجلا » بالغات نظره إلى أصله و هو التراب ثم النطفة فإن ذلك هو أصل الإنسان فما زاد على ذلك حتى يصير الإنسان إنسانا سويا ذا صفات و آثار من موهبة الله محضا لا يملك أصله شيئا من ذلك ، ولا غيره من الأسباب الظاهرية الكونية فإنها أمثال الإنسان لا تملك شيئا من نفسها و آثار نفسها إلا بموهبة من الله سبحانه .

فما عند الإنسان و هو رجل سوي من الإنسانية و آثارها من علم و حياة و قدرة و تدبير يسخر بها الأسباب الكونية في سبيل الوصول إلى مقاصده و مآربه كل ذلك مملوكة لله محضا ، آتاهها الإنسان و ملكه إياها و لم يخرج بذلك عن ملك الله و لا انقطع عنه بل تلبس الإنسان منها بما تلبس فانسب إليه بمشيئته ولو لم يشأ لم يملك الإنسان شيئا من ذلك فليس للإنسان أن يستقل عنه تعالى في شيء من نفسه و آثار نفسه و لا شيء من الأسباب الكونية ذلك .

يقول : إنك ذاك التراب ثم المنى الذي ما كان يملك من الإنسانية و الرجولية و آثار ذلك شيئا و الله سبحانه هو الذي آتاكها بمشيئته و ملكها إياك و هو المالك لما ملكك فما لك تكفر به و تستر ربوبيته ؟ و أين أنت و الاستقلال ؟

قوله تعالى : « لكننا هو الله ربّي ولا أشرك برّبّي أحدا » القراءة المشهورة « لكن » بفتح النون المشددة من غير ألف في الوصل و إثباتها وقفا ، و أصله على ما ذكره « لكن أنا » حذف الهمزة بعد نقل فتحها إلى النون و أدغمت النون في النون فالوصل بنون مشددة مفتوحة من غير ألف و الوقف بالألف كما في « أنا » ضمير التكلم .

وقد كرر في الآية لفظ « ربّي » و الثاني من وضع الظاهر موضع المضم

و«حق» السياق «ولا أشرك به أحداً» وذلك للإشارة إلى علّة الحكم بتعليقه بالوصف كأنّه قال : «ولا أشرك به أحداً لأنّه ربّي ولا يجوز الإِشراك به لربوبيّته . وهذه بيان حال من المؤمن قبال ما ادّعاه الكافر لنفسه و المعنى ظاهر .

قوله تعالى : « ولولا إذ دخلت جنتك قلت ما شاء الله لا قوة إلا بالله » من تتمّة قول المؤمن لصاحبه الكافر ، و هو تحضيض و توبيخ لصاحبه إذ قال لمّا دخل جنته : « ما أظن أن تبديد هذه أبدأ » و كان عليه أن يبدّله من قوله : « ما شاء الله لا قوة إلا بالله » فينسب الأمر كلّهُ إلى مشيئة الله و يقصر القوّة فيه تعالى مبنياً على ما بيّنه له أن « كلّ نعمة بمشيئة الله ولا قوّة إلا به .

و قوله : « ما شاء الله » إمّا على تقدير : الأمر ما شاءه الله ، أو على تقدير : ما شاءه الله كائن ، و ما على التقديرين موصولة و يمكن أن تكون شرطية و التقدير ما شاءه الله كان ، والأوفق بسياق الكلام هو أوّل التقادير لأنّ الغرض بيان رجوع الأمور إلى مشيئة الله تعالى قبال من يدعي الاستقلال و الاستغناء .

و قوله : « لا قوّة إلا بالله » يفيد قيام القوّة بالله و حصر كلّ قوّة فيه بمعنى أن ما ظهر في مخلوقاته تعالى من القوّة القائمة بها فهو بعينه قائم به من غير أن ينقطع ما أعطاه منه فيستقلّ به الخلق قال تعالى : « أن القوّة لله جميعاً » البقرة : ١٦٥ . وقد تمّ بذلك الجواب عمّا قاله الكافر لصاحبه و ما قاله عند ما دخل جنته .

قوله تعالى : « إن ترن أنا أقلّ منك مالا و ولداً فعسى » إلى آخر الآيتين قال في المجمع : أصل الحسابان السهام التي ترمى لتجري في طلق واحد و كان ذلك من رمي الأساور ، و أصل الباب الحساب ، وإنّما يقال لما يرمى به : حسابان لأنّه يكثر كثرة الحساب . قال : و الزلق الأرض الملساء المستوية لا نبات فيها ولا شيء و أصل الزلق ما تزلق عنه الأقدام فلا تثبت عليه . انتهى .

و قد تقدّم أن الصعيد هو سطح الأرض مستويا لا نبات عليه ، والمراد بصيرورة الماء غورا صيرورته غائر اذا هب في باطن الأرض .

و الآيتان كما تقدّمت الإشارة إليه ردّ من المؤمن لصاحبه الكافر من جهة

ما استعلى عليه بأنّه أكثر منه مالا وأعزّ نفراً ، و ما أوردته من الردّ مستخرج من بيانه السابق و محصله أنّه لما كانت الأمور بمشيئة الله و قوّته وقد جعلك أكثر منّي مالا و أعزّ نفراً فالأمر في ذلك إليه لا إليك حتّى تتبجح و تستعلي علىّ فمن الممكن المر جوّ أن يعطيني خيراً من جنّتك و يخرّب جنّتك فيديرنني إلى حال أحسن من حالك اليوم و يديرك إلى حال أسوء من حالي اليوم فيجعلني أغنى منك بالنسبة إليّ و يجعلك أفقر منّي بالنسبة إليك .

و الظاهر أن تكون « ترن » في قوله : « إن ترن أنا أقلّ » الخ من الرأى بمعنى الاعتقاد فيكون من أفعال القلوب ، و « أنا » ضمير فصل متخلّل بين مفعوليه الذين هما في الأصل مبتدأ و خبر ، و يمكن أن يكون من الرؤية بمعنى الإِبصار فأنا ضمير رفع أكّد به مفعول « ترن » المحذوف من اللفظ .

و معنى الآية إن ترني أنا أقلّ منك مالا وولدا فلا بأس والأمر في ذلك إلى ربّي فعسى ربّي أن يؤيّدني خيراً من جنّتك و يرسل عليها أي على جنّتك مرامي من عذابه السماويّ كبرد أو ريح سموم أو صاعقة أو نحو ذلك فتصبح أرضاً خالية ملساء لا شجر عليها ولا زرع ، أو يصبح ماؤها غائراً فلن تستطيع أن تطلبه لا معانه في الغور .

قوله تعالى : « وأُحيط بثمره فأصبح يقلّب كفيه » إلى آخر الآية الإحاطة بالشيء كناية عن هلاكه ، و هي مأخوذة من إحاطة العدو و استدارته به من جميع جوانبه بحيث ينقطع عن كلّ معين و ناصر و هو الهلاك ، قال تعالى : « وظنّوا أنّهم أُحيط بهم » يونس : ٢٢ .

و قوله : « فأصبح يقلّب كفيه » كناية عن الندامة فإنّ النادم كثيراً ما يقلّب كفيه ظهراً لبطن ، و قوله : « و هي خاوية على عروشها » كناية عن كمال الخراب كما قيل فإنّ البيوت الخربة المنهدمة تسقط أوّلاً عروشها وهي سقوفها على الأرض ثمّ تسقط جدرانها على عروشها الساقطة والخويّ السقوط و قيل : الأصل في معناه الخلوّ .

وقوله : « و يقول يا ليتني لم أشرك بربِّي أحدا » أي ياليتني لم أتعلق بما تعلقت به ولم أر كن ولم أطمئن إلى هذه الأسباب التي كنت أحسب أن لها استقلالاً في التأثير و كنت أُرْجِع الأمر كله إلى ربِّي فقد ضلَّ سعبي و هلكت نفسي . والمعنى و أهلكت أنواع ماله أو فسد ثمر جنته فأصبح نادماً على المال الذي أنفق و الجنة خربة و يقول ياليتني لم أشرك بربِّي أحدا ولم أسكن إلى ما سكنت إليه و اغتررت به من نفسي و سائر الأسباب التي لم تنفعني شيئاً .

قوله تعالى : « ولم تكن له فئة ينصرونه من دون الله وما كان منتصراً » الفئة الجماعة ، و المنتصر الممنوع .

و كما كانت الآيات الخمس الأولى أعني قوله : « قال له صاحبه - إلى قوله - طلبيا » بيانا قولياً لخطأ الرجل في كفره و شركه كذلك هاتان الآيتان أعني قوله : « و أحيط بثمره - إلى قوله - و ما كان منتصراً » بيان فعلي له أمّا تعلقه بدوام الدنيا و استمرار زينتها في قوله : « ما أظن أن تبيد هذه أبدا » فقد جلي له الخطأ فيه حين أحيط بثمره فأصبحت جنته خاوية على عروشها ، و أمّا سكونه إلى الأسباب و ركونه إليها و قد قال لصاحبه « أنا أكثر منك مالا و أعزّ نقرأ » فبيّن خطاؤه فيه بقوله تعالى : « ولم تكن له فئة ينصرونه من دون الله » و أمّا دعوى استقلاله بنفسه و تبجّجه بها فقد أشير إلى جهة بطلانها بقوله تعالى : « و ما كان منتصراً » .

قوله تعالى : « هنا لك الولاية لله الحق » هو خير ثوابا و خير عقبا « القراءة المشهورة » الولاية « بفتح الواو و قرىء بكسرهما والمعنى واحد ، و ذكر بعضهم أنها بفتح الواو بمعنى النصرة و بكسرهما بمعنى السلطان ، ولم يثبت و كذا « الحق » بالجر ، و الثواب مطلق التبعة و الأجر و غلب في الأجر الحسن الجميل ، و العقب بالضمّ فالسكون و بضمّتين العاقبة .

ذكر المفسرون أن الإشارة بقوله : « هنالك » إلى معنى قوله : « أحيط بثمره » أي في ذلك الموضع أو في ذلك الوقت و هو موضع الإهلاك و وقته الولاية

الله ، وأنّ الولاية بمعنى النصرة أي إنّ الله سبحانه هو الناصر للإنسان حين يحيط به البلاء و ينقطع عن كافة الأسباب لناصر غيره .

و هذا معنى حقّ في نفسه لكنّه لا يناسب الغرض المسوق له الآيات و هو بيان أنّ الأمر كلّه لله سبحانه و هو الخالق لكلّ شيء المدبّر لكلّ أمر ، و ليس لغيره إلّا سراب الوهم و تزيين الحياة لغرض الابتلاء والامتحان ، و لو كان كما ذكره لكان الأنسب توصيفه تعالى في قوله : « الله الحقّ » بالقوّة والعزّة والقدرة والغلبة و نحوها لا بمثل الحقّ الذي يقابل الباطل ، و أيضا لم يكن لقوله : « هو خير ثوابا و خير عقبا » وجه ظاهر و موقع جميل .

والحقّ والله أعلم أنّ الولاية بمعنى مالكيّة التدبير و هو المعنى الساري في جميع اشتقاقاتها كما مرّ في الكلام على قوله تعالى : « إنّما وليكم الله ورسوله » المائة : ٥٥ أي عند إحاطة الهلاك وسقوط الأسباب عن التأثير وتبيّن عجز الإنسان الذي كان يرى لنفسه الاستقلال والاستغناء ولاية أمر الإنسان و كلّ شيء و ملك تدبيره لله لأنّه إله حقّ له التدبير والتأثير بحسب واقع الأمر و غيره من الأسباب الظاهرية المدعوة شركاء له في التدبير والتأثير باطل في نفسه لا يملك شيئا من الأثر إلّا ما أذن الله له و ملكه إيّاه ، و ليس له من الاستقلال إلّا اسمه بحسب ما توهمه الإنسان فهو باطل في نفسه حقّ بالله سبحانه والله هو الحقّ بذاته المستقلّ الغنيّ في نفسه .

و إذا أخذ بالقياس بينه - تعالى عن القياس - وبين غيره من الأسباب المدعوة شركاء في التأثير كان الله سبحانه خيرا منها ثواباً فانه يثيب من دان له ثوابا حقاً وهي تيب من دان لها و تعلّق بها ثوابا باطلا زائلا لا يدوم و هو مع ذلك من الله و باذنه ، و كان الله سبحانه خيرا منها عاقبة لأنّه سبحانه هو الحقّ الثابت الذي لا يفنى ولا يزول ولا يتغيّر عمّا هو عليه من الجلال والإكرام ، وهي أمور فانية متغيرة جعلها الله زينة للحياة الدنيا يتولّه إليها الإنسان وتتعلّق بها قلبه حتّى يبلغ الكتاب أجله و إنّ الله لجاعلها صعيدا جرزا .

و إذا كان الإنسان لا غنى له عن التعلق بشيء ينسب إليه التدبير و يتوقع منه إصلاح شأنه فربّه خير له من غيره لأنّه خير ثوابا و خير عقبا .
و ذكر بعضهم أنّ الإشارة بقوله : « هنالك » إلى يوم القيامة فيكون المراد بالثواب والعقب ما في ذلك اليوم . والسياق كما تعلم لا يساعد على شيء من ذلك .
قوله تعالى : « و اضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء » الخ هذا هو المثل الثاني ضرب لتمثيل الحياة الدنيا بما يقارنها من الزينة السريعة الزوال .

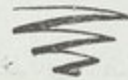
والمهشم فعيل بمعنى مفعول من الهشم ، و هو على ما قال الراغب كسر الشيء الرخو كالنبات ، و ذرا يذرو ذروا أي فرق ، و قيل : أي جاء به و ذهب ، و قوله : « فاختلط به نبات الأرض » ولم يقل : اختلط بنبات الأرض إشارة إلى غلبته في تكوين النبات على سائر أجزائه ، ولم يذكر مع ماء السماء غيره من مياه العيون والأهوار لأنّ مبدء الجميع ماء المطر ، و قوله : « فأصبح هشيمًا » أصبح فيه - كما قيل - بمعنى صار فلا يفيد تقييد الخبر بالصباح .

والمعنى و اضرب لهؤلاء المتوّلّين بزينة الدنيا المعرضين عن ذكر ربّهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء و هو المطر فاختلط به نبات الأرض فرفّ نضارة و بهجة و ظهر بأجل حليته فصار بعد ذلك هشيمًا مكسّرًا متقطّعا تعبت به الرياح تفرّقه و تجي به و تذهب و كان الله على كل شيء مقتدرا .

قوله تعالى : « المال و البنون زينة الحياة الدنيا » إلى آخر الآية . الآية بمنزلة النتيجة للمثل السابق وهي أنّ المال و البنين و إن تعلّقت بها القلوب و تآقت إليها النفوس تتوقّع منها الانتفاع و تحفّ بها الآمال لكنّها زينة سريعة الزوال غارة لا يسعها أن تثبته و تنفعه في كلّ ما أراد منها و لا أن تصدقه في جميع ما يأمله و يتمنّاه بل و لا في أكثره ففي الآية - كما ترى - انعطاف إلى بدء الكلام أعني قوله : « إنّنا جعلنا ما على الأرض زينة لها » الآيتين .

و قوله : « و الباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا و خير أملا » المراد

بالباقيات الصالحات الأعمال الصالحة فإن أعمال الإنسان محفوظة له عند الله بنص القرآن فهي باقية وإذا كانت صالحة فهي باقيات صالحات، وهي عند الله خير ثواباً لأن الله يجازي الإنسان الجائي بها خير الجزاء، وخير أملاً لأن ما يؤمل بها من رحمة الله وكرامته ميسور للإنسان فهي أصدق أملاً من زينات الدنيا و زخارفها التي لا تفي للإنسان في أكثر ماتعد، والآمال المتعلّقة بها كاذبة على الأغلب وما صدق منها غار خدوع. وقد ورد من طرق الشيعة وأهل السنة عن النبي ﷺ ومن طرق الشيعة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام عدة من الروايات: أن الباقيات الصالحات التسبيحات الأربع: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر، وفي أخرى أنها الصلاة وفي أخرى مودة أهل البيت وهي جميعاً من قبيل الجري والانطباق على المصدق.





و يَوْمَ نَسِيرُ الْجِبَالِ وَ تَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَ حَشَرْنَا هُمْ فَلَمْ نَغَادِرْ مِنْهُمْ
أَحَدًا (٤٧) وَ عَرَضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ
بَلْ زَعَمْتُمْ أَنَّ لَنَا نَجْعًا لَكُمْ مَوْعِدًا (٤٨) وَ وُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ
مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَ يَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَ لَا
كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَ لَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا (٤٩)
وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ
عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ
لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا (٥٠) مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَا خَلَقَ
أَنْفُسِهِمْ وَ مَا كُنْتُ مَتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا (٥١) وَ يَوْمَ يَقُولُ نَادُوا
شُرَكَاءِيَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمْ
مُوبِقًا (٥٢) وَ رَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاعِعُوهَا وَ لَمْ يَجِدُوا
عِنَهَا مَصْرَفًا (٥٣) وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ
وَ كَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا (٥٤) وَ مَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ
الْهُدَى وَ يَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةٌ الْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ
قُبُلًا (٥٥) وَ مَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ يَجَادِلُ الَّذِينَ

كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنذِرُوا هُزُوًا (٥٦)
 وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاؤُهُ
 جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ تَدْعُهُمْ
 إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا (٥٧) وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ
 يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذَابَ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ
 مَوْئِلًا (٥٨) وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا (٥٩).

﴿ بيان ﴾

الآيات متصلة بما قبلها تسير مسيرها في تعقيب بيان أن هذه الأسباب
 الظاهرية وزخارف الدنيا الغارة زينة الحياة سيسرع إليها الزوال ويتبين للإنسان
 أنها لا تملك له نفعاً ولا ضراً وإنما يبقى للإنسان أو عليه عمله فيجازى به .
 وقد ذكرت الآيات أولاً قيام الساعة ومجيء الإنسان فرداً ليس معه إلا عمله
 ثم تذكر إبليس وإبائه عن السجدة لآدم وفسقه عن أمر ربه وهم يتخذونه و
 ذريته أولياء من دون الله وهم لهم عدو ثم تذكر يوم القيامة وإحضارهم وشركاؤهم
 وظهور انقطاع الرابطة بينهم وتعقب ذلك آيات أخر في الوعد والوعيد ، والجميع
 بحسب الغرض متصل بما تقدم .

قوله تعالى : « يوم نسير الجبال وترى الأرض بارزة وحشرناهم فلم نغادر
 منهم أحداً ، الظرف متعلق بمقدّر و التقدير « و اذكر يوم نسير » و تسيير الجبال
 بزوالها عن مستقرها وقد عبّر سبحانه عنه بتعبيرات مختلفة كقوله : « و كانت الجبال
 كتيها مهيلاً المزمل : ١٤ ، وقوله : « و تكون الجبال كالعهن المنفوش » القارعة : ٥

و قوله : « فكانت هباء منبها » الواقعة : ٦ ، وقوله : « وسيرت الجبال فكانت سرابا »
النبا : ٢٠ .

و المستفاد من السياق أن بروز الأرض مترتب على تسير الجبال فإذا زالت
الجبال و التلال ترى الأرض بارزة لا تغيب ناحية منها عن أخرى بحائل حاجز
ولا يستتر صقع منها عن صقع بساخر ، وربما احتمل أن تشير إلى ما في قوله : « و
أشرفت الأرض بنور ربها » الزمر : ٦٩ .

و قوله : « وحشرناهم فلم نغادر منهم أحدا » أي لم نترك منهم أحداً فالحشر
عامٌ للجميع .

قوله تعالى : « و عرضوا على ربك صفا لقد جئتمونا كما خلقناكم أول
مرة » الخ السياق يشهد على أن ضمير الجمع في قوله : « عرضوا » و كذا ضميرا
الجمع في الآية السابقة للمشركين وهم الذين اطمانوا إلى أنفسهم و الأسباب
الظاهريّة التي ترتبط بها حياتهم ، و تعلقوا بزينة الحياة كالمعلق بأسردائم باق فكان
ذلك انقطاعا منهم عن ربهم ، وإنكارا للرجوع إليه ، و عدم مبالاة بما يأتون به من
الأعمال أرضى الله أم أسخطه .

و هذه حالهم ما دام أساس الامتحان الإلهي و الزينة المعجّلة بين أيديهم و
الأسباب الظاهريّة حولهم و لما يقض الأمر أجله ثم إذا حان الحين و تقطعت
الأسباب و طاحت الآمال و جعل الله ما عليها من زينة صعيدا جريزا لم يبق إذ ذاك
لهم إلا ربهم و أنفسهم و صحيفة أعمالهم المحفوظة عليهم ، و عرضوا على ربهم - وليسوا
يروونه ربّاهم و إلا لعبدوه - صفاً واحداً لا تفاضل بينهم بنسب أو مال أو جاه دنيوي
لفصل القضاء تبين لهم عند ذلك أن الله هو الحق المبين و أن ما يدعونه من دونه
و تعلقت به قلوبهم من زينة الحياة و استقلال أنفسهم و الأسباب المسخرّة لهم ما
كانت إلا أوهاما لا تغني عنهم من الله شيئا وقد أخطأوا إذ تعلقوا بها و عرضوا عن سبيل
ربهم ولم يجروا على ما أراه منهم بل كان ذلك منهم لأنهم توهّموا أن لا موقف
هناك يوقفون فيه فيحاسبون عليه .

و بهذا البيان يظهر أن هذه الجملة الأربع : « و عرضوا » الخ « لقد جئتمونا » الخ « بل ظننتم » الخ « و وضع الكتاب » الخ نكت أساسية مخنارة من تفصيل ما يجري يومئذ بينهم و بين ربهم من حين يحشرون إلى أن يحاسبوا ، و اكتفي بها إيجازا في الكلام لحصول الغرض بها .

فقوله : « و عرضوا على ربك صفًا » إشارة أو لا إلى أنهم ملجؤون إلى الرجوع إلى ربهم و لقاءه فيعرضون عليه عرضا من غير أن يختاروه لأنفسهم ، و ثانيا أن لا كرامة لهم في هذا اللقاء ، و يشعر به قوله « على ربك » ولو اكرموا ل قيل : ربهم كما قال : « جزاؤهم عند ربهم جنات عدن » البيضة : ٨ و قال : « إنهم ملاقوا ربهم » هود : ٢٩ . أو قيل : عرضوا علينا جريا على سياق التكلم السابق و ثالثا أن أنواع التفاضل و الكرامات الدنيوية التي اختلقتها لهم الأوهام الدنيوية من نسب و مال و جاه قد طاحت عنهم فصفوا صفًا واحدا لا تميّز فيه لعالم من دان ولا لغني من فقير ولا ملول من عبد ، و إنما الميز اليوم بالعمل و عند ذلك يتبين لهم أنهم أخطأوا الصواب في حياتهم الدنيا و ضلّوا السبيل فيخاطبون بمثل قوله : « لقد جئتمونا » الخ .

و قوله « لقد جئتمونا كما خلقناكم أوّل مرّة » مقول القول و التقدير و قال لهم أو قلنا لهم : لقد جئتمونا الخ ، و في هذا بيان خطيئهم و ضلالهم في الدنيا إذ تعلقوا بزینتها و زخرفها فشغلهم ذلك عن سلوك سبيل الله و الأخذ بدينه .

و قوله : « بل ظننتم أن لن نجعل لكم موعداً » في معنى قوله : « أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا و أنكم إلينا لا ترجعون » المؤمنون : ١١٥ و الجملة إن كانت إضرابا عن الجملة السابقة على ظاهر السياق فالتقدير ما في معنى قولنا : شغلتمكم زينة الدنيا و تعلقكم بأنفسكم و بظاهر الأسباب عن عبادتنا و سلوك سبيلنا بل ظننتم أن لن نجعل لكم موعداً تلقوننا فيه فتحاسبوا و بتعبير آخر : إن اشتغالكم بالدنيا و تعلقكم بزینتها و إن كان سببا في الإعراض عن ذكرنا و اقرار الخطيئات لكن كان هناك سبب هو أقدم منه و هو الأصل و هو أنكم ظننتم أن لن نجعل لكم موعداً

فنسيان المعاد هو الأصل في ترك الطريق و فساد العمل قال تعالى : « إن الذين يضلّون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب » ص : ٢٦ .

و الوجه في نسبة الظن بنقي المعاد إليهم أن انقطاعهم إلى الدنيا و تعلقهم بزينتها و من يدعونه من دون الله فعل من ظن أنها دائمة باقية لهم وأنهم لا يرجعون إلى الله فهو ظن حالي عملي منهم و يمكن أن يكون كناية عن عدم اعتنائهم بأمر الله و استهانتهم بما أُنذروا به نظير قوله تعالى : « ولكن ظننتم أن الله لا يعلم كثيراً مما تعملون » حم السجدة : ٢٢ .

و من الجائز أن يكون قوله : « بل ظننتم أن لن نجعل لكم موعداً » إضراباً عن اعتذار لهم مقدّر بالجهل و نحوه والله أعلم .

قوله تعالى : « و وضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه و يقولون يا ويلتنا » إلى آخر الآية وضع الكتاب نصبه ليحكم عليه ، و مشفقين من الشفقة و أصلها الرقة قال الراغب في المفردات : الإشفاق عناية مختلطة بخوف لأن المشفق يحب المشفق عليه و يخاف ما يلحقه قال تعالى : « وهم من الساعة مشفقون » فإذا عدّي بمن فمعنى الخوف فيه أظهر ، و إذا عدّي بفي فمعنى العناية فيه أظهر قال تعالى : « إنّنا كنّا قبل في أهلنا مشفقين » مشفقون منها انتهى .

و الويل الهلاك ، و نداؤه عند المصيبة - كما قيل - كناية عن كون المصيبة أشدّ من الهلاك فيستغاث بالهلاك لينجى من المصيبة كما ربّما يتمنى الموت عند المصيبة قال تعالى : « يا ليتني متّ قبل هذا » مريم : ٢٣ .

و قوله : « و وضع الكتاب » ظاهر السياق أنّه كتاب واحد يوضع لحساب أعمال الجميع ولا ينافي ذلك وضع كتاب خاصّ بكلّ إنسان و الآيات القرآنية دالّة على أن لكلّ إنسان كتاباً و لكلّ أمة كتاباً و لكلّ كتاباً قال تعالى : « و كلّ إنسان أزمانه طائرته في عنقه و نخرج له يوم القيامة كتاباً » الآية أسرى : ١٣ و قد تقدّم الكلام فيها ، و قال : « كلّ أمة تدعى إلى كتابها » الجاثية : ٢٨ و قال : « هذا كتابنا ينطق عليكم بالحقّ » الجاثية : ٢٩ و سيجيء

الكلام في الآيتين إن شاء الله تعالى .

وقيل : المراد بالكتاب كتب الأعمال واللام للاستغراق ، و السياق لا يساعد عليه .

وقوله : « فترى المجرمين مشفقين مما فيه » تفريع الجملة على وضع الكتاب و ذكر إشفاقهم مما فيه دليل على كونه كتاب الأعمال أو كتابا فيه الأعمال، و ذكرهم بوصف الإجراء للإشارة إلى علة الحكم و أن إشفاقهم مما فيه لكونهم مجرمين فالحكم يعم كل مجرم و إن لم يكن مشركا .

وقوله : « و يقولون يا ويلنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها » الصغيرة و الكبيرة وصفان قامتا مقام موصوفهما وهو الخطيئة أو المعصية أو الهنة و نحوها .

و قولهم هذا إظهار للدهشة و الفرع من سلطة الكتاب في إحصائه للذنوب أو لطلق الحوادث و منها الذنوب في صورة الاستفهام التعجيبى ، ومنه يعلم وجه تقديم الصغيرة على الكبيرة في قوله : « صغيرة ولا كبيرة » مع أن الظاهر أن يقال : لا يغادر كبيرة ولا صغيرة إلا أحصاها بناء على أن الكلام في معنى الإثبات و حق الترقى فيه أن يتدرج من الكبير إلى الصغير هذا ، و ذلك لأن المراد - والله أعلم - لا يغادر صغيرة لصغرها و دقتها ولا كبيرة لكبرها و وضوحها ، و المقام مقام الاستفزاز في صورة التعجيب و إحصاء الصغيرة على صغرها و دقتها أقرب إليه من غيرها .

وقوله : « و وجدوا ما عملوا حاضرا » ظاهر السياق كون الجملة بأسيسا لا عطف تفسير كقوله : « لا يغادر صغيرة ولا كبيرة » الخ و عليه فالحاضر عندهم نفس الأعمال بصورها المناسبة لها لا كتابتها كما هو ظاهر أمثال قوله : « يا أيها الذين كفروا لا تعتذروا اليوم إنما تجزون ما كنتم تعملون » التحريم : ٧ ، و يؤيده قوله بعده : « و ما يظلم ربك أحدا » فإن انتفاء الظلم بناء على تجسس الأعمال

أوضح لأن ما يجزون به إنما هو عملهم يرد إليهم ويلحق بهم لا صنع في ذلك لأحد فافهم ذلك .

قوله تعالى : « و إذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه » تذكير ثان لهم بما جرى بينه تعالى وبين إبليس حين أمر الملائكة بالسجود لأبيهم آدم فسجدوا إلا إبليس كان من الجن فتمرّد عن أمر ربه .

أي و اذكر هذه الواقعة حتّى يظهر لهم أنّ إبليس - و هو من الجن - و ذريته عدوّ لهم لا يريدون لهم الخير فلا ينبغي لهم أن يفتنوا بما يزيّن لهم هو و ذريته من ملاذ الدنيا و شهواتها و الإعراض عن ذكر الله ولا أن يطيعوهم فيما يدعونهم إليه من الباطل .

و قوله : « أفنتخذونه و ذريته أولياء من دوني وهم لكم عدوّ » تفريع على محصل الواقعة و الاستفهام للإنكار أي و يتفرّع على الواقعة أن لا تتخذوه و ذريته أولياء و الحال أنّهم أعداء لكم معشر البشر ، و على هذا فالمراد بالولاية ولاية الطاعة حيث يطيعونه و ذريته فيما يدعونهم فقد اتخذوهم مطاعين من دون الله ، و هكذا فسرها المفسرون .

وليس من البعيد أن يكون المراد بالولاية ولاية الملك و التدبير و هو الربوبية فإن الوثنية كما يعبدون الملائكة طمعا في خيرهم كذلك يعبدون الجن انتقاء من شرهم ، و هو سبحانه يصرّح بأن إبليس من الجن و له ذرية و أنّ ضلال الإنسان في صراط سعاده و ما يلجمه من أنواع الشقاء إنّما هو باغواء الشيطان فالعنى أفنتخذونه و ذريته آلهة و أربابا من دوني تعبدونهم و تتقرّبون إليهم وهم لكم عدوّ ؟

و يؤيّد الآيه التالية فإنّ عدم إشهدهم الخلقه إنّما يناسب انتقاء ولاية التدبير عنهم لا انتقاء ولاية الطاعة و هو ظاهر .

وقد ختم الآيه بتقبيح اتّخاذهم إياهم أولياء من دون الله الذي معناه اتّخاذهم

إبليس بدلا منه سبحانه فقال : « بئس للظالمين بدلا » و ما أقبح ذلك فلا يقدم عليه ذو مسكة ، و هو السرّ في الالتفات الذي في قوله : « من دوني » فلم يقل : من دوننا على سياق قوله : « وإذ قلنا » ليزيد في وضوح القبح كما أنه السرّ أيضاً في الالتفات السابق في قوله : « عن أمر ربّه » ولم يقل : عن أمرنا .

و للمفسرين ههنا أبحاث في معنى شمول أمر الملائكة لإبليس ، و في معنى كونه من الجنّ و في معنى ذرّيته ، وقد قدّمنا بعض القول في ذلك في تفسير سورة الأعراف .

قوله تعالى : « ما أشهدتهم خلق السماوات و الأرض ولا خلق أنفسهم و ما كنت متخذ المضلّين عضدا » ظاهر السياق كون ضميري الجمع لإبليس و ذرّيته و المراد بالإشهاد الإحضار و الإعلام عيانا كما أنّ الشهود هو المعاينة حضورا ، و العضد ما بين المرفق و الكتف من الإنسان و يستعار للمعين كاليد و هو المراد ههنا . وقد اشتملت الآية في نفي ولاية التدبير عن إبليس و ذرّيته على حجّتين إحداهما : أنّ ولاية تدبير أمور شيء من الأشياء تتوقّف على الإحاطة العلميّة - بتمام معنى الكلمة - بتلك الأمور من الجهة التي تدبّر فيها و بما لذلك الشيء و تلك الأمور من الروابط الداخليّة و الخارجيّة بما يبتدىء منه و ما يقارنه و ما ينتمي إليه و الارتباط الوجودي سار بين أجزاء الكون ؛ و هؤلاء وهم إبليس و ذرّيته لم يشهدهم الله سبحانه خلق السماوات و الأرض ولا خلق أنفسهم فلا كانوا شاهدين إذ قال للسماوات و الأرض : كن فكانت ولا إذ قال لهم : كونوا فكانوا فهم جاهلون بحقيقة السماوات و الأرض و ما في أوعية وجوداتها من أسرار الخلقة حتّى بحقيقة صنع أنفسهم فكيف يسعهم أن يلوا تدبير أمرها أو تدبير أمر شطر منها فيكونوا آلهة و أربابا من دون الله وهم جاهلون بحقيقة خلقتها و خلقة أنفسهم .

وأما أنّهم لم يشهدوا خلقها فلا أنّ كلّاً منهم شيء محدود لا سبيل له إلى ما وراء نفسه فغيره في غيب منه مضروب عليه الحجاب ، و هذا بيّن وقد أنبأ الله سبحانه عنه في مواضع من كلامه ؛ و كذا كلّ منهم مستور عنه شأن الأسباب التي تسبق

وجوده و اللواحق التي ستلحق وجوده .

وهذه حجة برهانية غير جدلية عند من أجاد النظر و أمعن في التدبر حتى لا يختلط عنده هذه الالعبوة الكاذبة التي نسميها تدبيرا بالتدبير الكوني الذي لا يلحقه خطأ ولا ضلال ، و كذا الظنون و المزاعم الواهية التي نتداولها و نر كن إليها بالعلم العميانى الذي هو حقيقة العلم ، و كذا العلم بالأمور الغائبة عنها بالظفر على أماراتها الأغلبية بالعلم بالغيب الذي يتبدل به الغيب شهادة .

والثانية أن كل نوع من أنواع المخلوقات متوجه بفطرته نحو كماله المختص بنوعه و هذا ضروري عند من تتبعها و أمعن النظر في حالها فالهداية الإلهية عامة للجميع كما قال : « الذي أعطى كل شي خلقه ثم هدى » طه : ٥١ والشياطين أشرار مفسدون مضلون فتصد بهم تدبير شيء من السماوات والأرض أو الإنسان - و لن يكون إلا باذن من الله سبحانه - مؤد إلى نقض السنة الإلهية من الهداية العامة أي توسله تعالى إلى الإصلاح بما ليس شأنه إلا الإفساد و إلى الهداية خاصته الإضلال . و هو محال .

و هذا معنى قوله سبحانه : « و ما كنت متخذ المضلين عضدا » الظاهر في أن سنته تعالى أن لا يتخذ المضلين عضدا فافهم .

و في قوله : « ما أشهدتهم » و قوله : « و ما كنت » و لم يقل : ما شهدوا و ما كانوا دلالة على أنه سبحانه هو القاهر المهيم عليهم على كل حال ، والقائلون بأشراك الشياطين أو الملائكة أو غيرهم بالله في أمر التدبير لم يقولوا باستقلالهم في ذلك بل بأن أمر التدبير مملوك لهم بتمليك من الله تعالى مفوض إليهم بتفويض منه و أنهم أرباب و آلهة والله رب الأرباب و إله الآلهة .

وما تقدم من معنى الآية مبنى على حمل الإشهاد على معناه الحقيقي وإرجاع الضميرين في « ما أشهدتهم » و « أنفسمهم » إلى إبليس و ذريته كما هو الظاهر المتبادر من السياق ، و للمفسرين أقوال أخر :

منها قول بعضهم : إن المراد من الإشهاد في خلقها المشاورة مجازا فإن أدنى

مراتب الولاية على شيء أن يشاوره في أمره ، والمراد بنفي الاعتضاد نفي سائر مراتب الاستعانة المؤدية إلى الولاية والسلطنة على المولى عليه بوجه ما فكأنه قيل : ما شاورتهم في أمر خلقها ولا استعنت بهم بشيء من أنواع الاستعانة فمن أين يكونون أولياء لهم ؟

و فيه أنه لا قرينة على هذا المجاز ولا مانع من الحمل على المعنى الحقيقي " على أنه لا رابطة بين الإشارة بالشيء والولاية عليه حتى تعد المشاورة من مراتب التولية أو الإشارة من درجات الولاية .

وقد وجه بعضهم هذا المعنى بأن المراد بالإشهاد المشاورة كناية ولازم المشاورة أن يخلق كما شاؤا أي أن يخلقهم كما أحبوا أي أن يخلقهم كاملين فالمراد بنفي إشهاد الشياطين خلق أنفسهم نفي أن يكونوا كاملين في الخلقة حتى يسع لهم ولاية تدبير الأمور .

وفيه مضافا إلى أنه يرد عليه ما ورد على سابقه أو "لأن" ذلك يرجع إلى إطلاق الشيء وإرادة لازمه بخمس مراتب من اللزوم فالمشاورة لازم للإشهاد على ما يدعيه وخلق ما يشاؤه المشير لازم للمشاورة وخلق ما يحبه لازم لخلق ما يشاؤه ، وكمال الخلقة لازم لخلق ما يحبه ، وصحة الولاية لازم لكمال الخلقة فإطلاق الإشهاد وإرادة كمال الخلقة أو صحة الولاية من قبيل التكنية عن لازم المعنى من وراء لزومات أربع أو خمس ، والكتاب المبين يجعل عن أمثال هذه الإلغازات .

و ثانيا أنه لو صح "فإنما يصح" في إشهادهم خلق أنفسهم دون إشهادهم خلق السماوات والأرض فلازمه التفكيك بين الإشهادين .

و ثالثا أن لازمه صحة ولاية من كان كاملا في خلقه كالملائكة المقربين ففيه اعتراف بإمكان ولايتهم وجواز ربوبيتهم والقرآن يدفع ذلك بأصرح البيان فأين الممكن المقتدر لذاته إلى الله سبحانه من الاستقلال في تدبير نفسه أو تدبير غيره ؟ وأما نحو قوله تعالى : « فالمدبرات أمرا » ، المنازعات : ٥ فسيجيء توضيح معناه إن شاء الله .

و منها قول بعضهم : إن المراد بالإشهاد حقيقة معناه و الضميران للشياطين لكن المراد من إشهدهم خلق أنفسهم إشهد بعضهم خلق بعض لا إشهد كل خلق نفسه .

و فيه أن المراد بنفي الإشهد استنتاج انتفاء الولاية ، ولم يقل أحد من المشرّكين بولاية بعض الشياطين لبعض ولا تعلق الغرض بنفيها حتّى يحمل لفظ الآية على إشهد بعضهم خلق بعض .

و منها قول بعضهم : إن أوّل الضميرين للشياطين و الثاني للكفار أولهم و غيرهم من الناس . و المعنى ما أشهدت الشياطين خلق السماوات و الأرض ولا خلق الكفار أو الناس حتّى يكونوا أولياء لهم .
و فيه أن فيه تفكيك الضميرين .

و منها قول بعضهم بر جوع الضميرين إلى الكفار قال الامام الرازي في تفسيره و الأقرب عندي عودهما يعني الضميرين على الكفار الذين قالوا للرسول ﷺ : إن لم تطرد عن مجلسك هؤلاء الفقراء لم نؤمن بك فكأنه تعالى قال : إن هؤلاء الذين أتوا بهذا الاقتراح الفاسد و التعمّت الباطل ما كانوا شركائي في تدبير العالم بدليل أنني ما أشهدتهم خلق السماوات و الأرض ولا خلق أنفسهم ولا اعتضدت بهم في تدبير الدنيا والآخرة بل هم كسائر الخلق فلم أقدموا على هذا الاقتراح الفاسد؟ و نظيره أن من اقترح عليك اقتراحات عظيمة فأنت تقول له : لست بسلطان البلد حتّى نقبل منك هذه الاقتراحات الهائلة فلم تقدم عليها؟

ويؤكده أن الضمير يجب عوده على أقرب المذكورات ، و هو في الآية أولئك الكفار لأنهم المراد بالظالمين في قوله تعالى : « بئس للظالمين بدلا » انتهى .

و فيه أن فيه خرق السياق بتعليق مضمون الآية بما تعرّض به في قوله : « ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا » بنحو الإشارة قبل ثلاث و عشرين آية وقد تحوّل وجه الكلام بالانعطاف على أوّل السورة مرّة بعد مرّة بالتمثيل بعد التمثيل و التذكير بعد التذكير فما احتمله من المعنى في غاية البعد .

على أن ما ذكره من اقتراحهم على النبي ﷺ : « إن لم تطرد هؤلاء الفقراء من مجلسك لم نؤمن بك » ليس باقتراح فيه مداخلة في تدبير أمر العالم حتى يرد عليهم بمثل قوله « ما أشهدتهم » الخ بل اشتراط لا يمانهم بطرد أولئك من غير أن يبدئي على دعوى ترد بمثل ذلك نعم لو قيل : اطرد عن مجلسك هؤلاء الفقراء و اكنفي به لكان لما قاله بعض الوجه .

و كأن التنبه لهذه النكتة دعا بعضهم إلى توجيه معنى الآية على تقدير رجوع الضمير بن إلى الكفار بأن المراد أنهم جاهلون بما جرى عليه القلم في الأزل من أمر السعادة و الشقاء إذ لم يشهدوا الخلقة فكيف يقترحون عليك أن تقر بهم إليك و تطرد الفقراء ؟

و مثله قول آخرين : إن المراد أنني ما أطلعتم على أسرار الخلقة ولم يختصوا مني بما يمتازون به من غيرهم حتى يكونوا قدوة يقتدي بهم الناس في الإيمان بك فلا تطمع في نصرتهم فلا ينبغي أي أن أعتضد لديني بالمضلين .
و كلا الوجهين أبعد مما ذكره الإمام من الوجه فأين الآية من الدلالة على ما اختلقاه من المعنى ؟

و منها أن الضميرين للملائكة و المعنى ما أشهدت الملائكة خلق العالم ولا خلق أنفسهم حتى يعبدوا من دوني ، و ينبغي أن يضاف إليه أن قوله : « و ما كنت متخذ المضلين عضداً » أيضا متعرض لتقي ولاية الشياطين فتدل الآية حينئذ بصدها و ذيلها على نفي ولاية الفريقين جميعا و إلا دفعه ذيل الآية .

و فيه أن الآية السابقة إنما خاطبت الكفار في قولهم بولاية الشياطين ثم ذكرتهم بضمير الجمع في قولها : « وهم لكم عدو » ولم يتعرض لشيء من أمر الملائكة فارجاع الضميرين إلى الملائكة دون الشياطين تفكيك ، و الاشتغال بتقي ولاية الملائكة تعرض لمالم يحوج إليه السياق ولا اقتضاه المقام .

قوله تعالى : « و يوم يقول نادوا شركائي الذين زعمتم » إلى آخر الآية هذا تذكير ثالث يذكر فيه ظهور بطلان الرابطة بين المشركين و بين شركائهم يوم القيامة

و يتأكد بذلك أنهم ليسوا على شيء مما يدعيه لهم المشركون .

فقوله : « و يوم يقول » الخ الضمير له تعالى بشهادة السياق ، و المعنى واذكر لهم يوم يقول الله لهم نادوا شركائي الذين زعمتم أنهم لي شركاء فدعوهم فلم يستجيبوا لهم و بان أنهم ليسوا لي شركاء ولو كانوا لاستجابوا .

و قوله : « و جعلنا بينهم موبقا » الموبق بكسر الباء اسم مكان من وبق و بوقا بمعنى هلك ، و المعنى جعلنا بين المشركين و شركائهم محل هلاك و قد فسر القوم هذا الموبق و المهلك بالنار أو بمحل من النار يهلك فيه الفريقان المشركون و شركائهم لكن التدبير في كلامه تعالى لا يساعد عليه فإن الآية قد أطلقت الشركاء و فيهم - ولعلمهم الأكثر - الملائكة و بعض الأنبياء و الأولياء ، و أرجع إليهم ضمير أولي العقل مرة بعد مرة ، و لا دليل على اختصاصهم بمردة الجن و الإنس ، و كون جعل الموبق بينهم دليلا على الاختصاص أو ل الكلام .

فلعل المراد من جعل موبق بينهم إبطال الرابطة و رفعها من بينهم و قد كانوا يرون في الدنيا أن بينهم و بين شركائهم رابطة الربوبية و المربوبية أو السببية و المسببية فكنتي عن ذلك بجعل موبق بينهم يهلك فيه الرابطة و العلقة من غير أن يهلك الطرفان ، و يومي إلى ذلك بلطيف الإشارة تعبيره عن دعوتهم أو لا بالنداء حيث قال : « نادوا شركائي » و النداء إنما يكون في البعيد فهو دليل على بعد ما بينهما .

و إلى مثل هذا المعنى يشير قوله تعالى في موضع آخر من كلامه : « و ما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم و ضل عنكم ما كنتم تزعمون » الأنعام : ٩٤ ، و قوله تعالى : « ثم نقول للذين أشركوا ما كانكم أنتم و شركاؤكم فزِيلنا بينهم و قال شركاؤهم ما كنتم إيانا تعبدون » يونس : ٢٨ .
قوله تعالى : « و رأى المجرمون النار و ظنوا أنهم واقعوها ولم يجدوا عنها مصرفا » في أخذ المجرمين مكان المشركين دلالة على أن الحكم عام لجميع أهل الإجرام ، و المراد بالظن هو العلم - على ما قيل - و يشهد به قوله : « ولم

يجدوا عنها مصرفا .

و المراد بمواقعة النار الوقوع فيها - على ما قيل - ولا يبعد أن يكون المراد حصول الوقوع من الجانبين فهم واقعون في النار بدخولهم فيها و النار واقعة فيهم باشتعالهم بها . و قوله : « ولم يجدوا عنها مصرفا » المصرف بكسر الراء اسم مكان من الصرف أي لم يجدوا محلا ينصرفون إليه و يعدلون عن النار ولا مناص .

قوله تعالى : « و لقد صرفنا للناس في هذا القرآن من كل مثل و كان الا نسان أكثر شيء جدلا » قدم الكلام في نظير صدر الآية في سورة أسرى آية ٨٩ و الجدل الكلام على سبيل المنازعة و المشاجرة و الآية إلى تمام ست آيات مسوقة للتهديد بالعذاب بعد التذكيرات السابقة .

قوله تعالى : « و ما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى و يستغفروا ربهم » و « يستغفروا » عطف على قوله : « يؤمنوا » أي و ما منعهم من الايمان و الاستغفار حين مجيء الهدى .

و قوله : « إلا أن تأتيهم سنة الأولين » أي الأطلب أن تأتيهم السنة الجارية في الأمم الأولين و هي عذاب الاستئصال ، و قوله : « أو يأتيهم العذاب قبلا » عطف على سابقه أي أو طلب أن يأتيهم العذاب مقابلة و عيانا و لا ينفعهم الايمان حينئذ لأنه إيمان بعد مشاهدة البأس الإلهي قال تعالى : « فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا سنة الله التي قد خلت في عباده » المؤمن : ٨٥ .

فمحصل المعنى أن الناس لا يطلبون إيماننا ينفعهم والذي يريدونه أن يأخذهم عذاب الاستئصال على سنة الأولين فيهلكوا و لا يؤمنوا أو يقابلهم العذاب عيانا فيؤمنوا اضطراراً فلا ينفعهم الايمان .

وهذا المنع والاقتضاء في الآية أمر ادعائي يراد به أنهم معرضون عن الحق لسوء سريرتهم فلاجدوى للإطباب الذي وقع في التفاسير في صحة ما مر من التوجيه و التقدير إشكالا و دفعا .

قوله تعالى : « و ما نرسل المرسلين إلا مبشرين و منذرين » الخ تعزية

للنبي ﷺ أن لا يضيق صدره من إنكار المنكرين وإعراضهم عن ذكر الله فما كانت وظيفة المرسلين إلا التبشير والإنذار وليس عليهم وراء ذلك من بأس فقيهه انعطاف إلى مثل ما مر في قوله في أول السورة: « فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا » وفي الآية أيضا نوع تهديد للكفار المستهزئين . والدحض الهلاك والإدحاض الإهلاك والإبطال ، والهزؤ الاستهزاء . المصدر بمعنى اسم المفعول ومعنى الآية ظاهر .

قوله تعالى : « ومن أظلم ممن ذكر بآيات ربه فأعرض عنها ونسي ما قدمت يدها » إعظام وتكبير لظلمهم والظلم يعظم ويكبر بحسب متعلقه ، وإذا كان هو الله سبحانه بآياته فهو أكبر من كل ظلم .

والمراد بنسيان ما قدمت يدها عدم مبالاته بما يأتيه من الإعراض عن الحق والاستهزاء به وهو يعلم أنه حق ، وقوله : « إننا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا » كأنه تعليل لإعراضهم عن آيات الله أوله ولنسيانهم ما قدمت أيديهم ، وقد تقدم الكلام في معنى جعل الأكنة على قلوبهم والوقر في آذانهم في الكتاب مرارا .

وقوله : « وإن تدعهم إلى الهدى فلن يهتدوا إذا أبدا » إيباس من إيمانهم بعد ما ضرب الله الحجاب على قلوبهم وآذانهم فلا يسمعون بعد ذلك أن يهتدوا بأنفسهم بتعقل الحق ولا أن يسترشدوا بهداية غيرهم بالسمع والاتباع ، والدليل على هذا المعنى قوله : « وإن تدعهم إلى الهدى فلن يهتدوا إذا أبدا » حيث دل على تأييد النفي وقيده بقوله : « إذا » وهو جزاء وجواب .

قال في روح المعاني : واستدلَّت الجبرية بهذه الآية على مذهبهم ، والقدرية بالآية التي قبلها . قال الإمام : وقل ما تجد في القرآن آية لأحد هذين الفريقين إلا ومعها آية للفريق الآخر ، وما ذاك إلا امتحان شديد من الله تعالى ألقاه الله على عباده ليتميز العلماء الراسخون من المقلدين . انتهى .

أقول : وكلمتا الآيتين حق ولزم ذلك ثبوت الاختيار للمباد في أعمالهم و

انبساط سلطنته تعالى في ملكه حتى على أعمال العباد وهو مذهب أئمة أهل البيت عليهم السلام .

قوله تعالى : « وربك الغفور ذو الرحمة » إلى آخر الآية الآيات - كما سمعت - مسرودة لتهديدهم بالعذاب وهم فاسدون في أعمالهم فسادا لا يرجي منهم صلاح وهذا مقتضى لنزول العذاب وأن يكون معجلا لا يمهلهم إذ لا أثر لبقائهم إلا الفساد لكن الله سبحانه لم يعجل لهم العذاب وإن قضى به قضاء حتم بل أخره إلى أجل مسمى عينه بعلمه .

فقوله : « وربك الغفور ذو الرحمة » صدرت به الآية المتضمنة لصريح القضاء في تهديدهم ليعدل به بواسطة اشتماله على الوصفين : الغفور ذي الرحمة ما يقتضي العذاب المعجل فيقضى ويمضى أصل العذاب أداء لحق مقتضيه وهو عملهم ، ويؤخر وقوعه لأن الله غفور ذورحمة .

فالجملته أعني قوله : « الغفور ذو الرحمة » مع قوله : « لو يؤاخذهم بما كسبوا لعجل لهم العذاب » بمنزلة متخاصمين متنازعين يحضران عند القاضي ، وقوله : « بل لهم موعد ان يجدوا من دونه مؤثلا » أي ملجأ يلجؤون منه إليه بمنزلة الحكم الصادر عنه بما فيه إرضاء الجانين و مراعاة الحقيين فأعطي وصف الانتقام الإلهي باستدعاء مما كسبوا أصل العذاب ، وأعطيت صفة المغفرة والرحمة أن يؤجل العذاب ولا يعجل ؛ وعند ذلك أخذت المغفرة الإلهية تمحو أثر العمل الذي هو استعجال العذاب ، والرحمة تفيض عليهم حياة معجلة .

و محصل المعنى لو يؤاخذهم ربك لعجل لهم العذاب لكن لم يعجل لأنه الغفور ذو الرحمة بل حتم عليهم العذاب بجعله لهم موعدا لاملجأ لهم يلجؤون منه إليه . فقوله : « بل لهم موعد » الخ كلمة قضاء وليس بحكاية محضة و إلا قيل : بل جعل لهم موعدا الخ فافهم ذلك .

والغفور صيغة مبالغة تدل على كثرة المغفرة ، و ذو الرحمة - ولامه للجنس - صفة تدل على شمول الرحمة لكل شيء فهي أشمل معنى من الرحمان والرحيم

الدالين على الكثرة أو الثبوت والاستمرار فالغفور بمنزلة الخادم لذي الرحمة فإنه يصلح المورد لذي الرحمة بإمحاء ما عليه من وصمة الموانع فإذا صلح شمله ذو الرحمة ، فللغفور السعي و كثرة العمل و لذي الرحمة الانبساط و الشمول على ما لا مانع عنده ، ولهذه النكته جيء في المغفرة بالغفور و هو صيغة مبالغة و في الرحمة بذوي الرحمة الحاوي لجنس الرحمة فافهم ذلك و دع عنك ما أطنبوا فيه من الكلام في الاسمين .

قوله تعالى : « و تلك القرى أهلكناهم لما ظلموا و جعلنا لمهلكهم موعدا » المراد بالقرى أهلها مجازا بدليل الضمائر الراجعة إليها ، و المهلك بكسر اللام اسم زمان .

و معنى الآية ظاهر و هي مسوقة لبيان أن تأخير مهلكهم و تأجيله ليس ببدع منّا بل السنة الإلهية في الأمم الماضية الذين أهلكنهم الله لما ظلموا كانت جارية على ذلك فكان الله يهلكهم و يجعل لمهلكهم موعدا .

و من هنا يظهر أن العذاب والهلاك الذي تتضمنه الآيات ليس بعذاب يوم القيامة بل عذاب دنيوي و هو عذاب يوم بدر إن كان المراد تهديد صناديد قريش أو عذاب آخر الزمان إن كان المراد تهديد الأمة كما مرّ في تفسير سورة يونس .

﴿ بحث روائي ﴾

في تفسير العياشي في قوله تعالى : « يا ويلتنا ما لهذا الكتاب » الآية عن خالد بن نجیح عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إذا كان يوم القيامة دفع للإنسان كتابه ثم قيل له : اقرأ . قلت : فيعرف ما فيه ؟ فقال : إنه يذكره فإما من لحظة ولا كلمة ولا نقل قدم ولا شيء فعلة إلا ذكره كأنه فعله تلك الساعة . و لذلك قالوا : « يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها » .

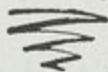
أقول : والرواية كما ترى تجعل ما يذكره الإنسان هو ما عرفه من ذلك الكتاب فمذكوره هو المكتوب فيه ، ولو لا حضور ما عمله لم تتمّ عليه الحجّة و لا يمكنه أن ينكره .

و في تفسير القمي في قوله تعالى : « ولا يظلم ربك أحدا » قال : يجدون كل ما عملوا مكتوبا .

و في تفسير البرهان عن ابن بابويه بإسناده عن أبي معمر السعدان عن علي عليه السلام قال : قوله : « ورأى المجرمون النار فظنوا أنهم مواقعوها » أي أيقنوا أنهم داخلوها .

و في الدر المنثور أخرج أحمد و أبو يعلى و ابن جرير و ابن حبان والحاكم و صححه و ابن مردويه عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ قال : ينصب الكافر يوم القيامة مقدار خمسين ألف سنة كما لم يعمل في الدنيا ، وإن الكافر يرى جهنم و يظن أنها مواقعته من مسيرة أربعين سنة .

أقول : و هو يؤيد ما تقدم أن الواقعة في الآية مأخوذة بين الاثنين .





وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتِيهِ لَا اِبْرَحْ حَتَّىٰ اَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ اَوْ اَمْضِيَ
 حُقُبًا (٦٠) فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا (٦١)
 فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتِيهِ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا (٦٢) قَالَ
 اَرَأَيْتَ اِذْ اَوْثِنَا اِلَى الصَّخْرَةِ فَاِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَ مَا اَنْسَانِيهِ اِلَّا الشَّيْطَانُ اَنْ
 اَذْكُرَهُ وَ اتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا (٦٣) قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّ اَعْلَىٰ
 آثَارَهُمَا قَصَصًا (٦٤) فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتِيَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ
 مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا (٦٥) قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ اتَّبَعَكَ عَلَىٰ اَنْ تَعَلَّمَ مِمَّا عَلَّمْتُكَ رَشَدًا (٦٦)
 قَالَ اِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (٦٧) وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهٖ
 خَبْرًا (٦٨) قَالَ سَتَجِدُنِي اِنْ شَاءَ اللّٰهُ صَابِرًا وَّلَا اَعْصِي لَكَ اَمْرًا (٦٩) قَالَ
 فَاِنْ اَتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْئَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ اُحَدِّثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا (٧٠) فَانْطَلَقَا
 حَتَّىٰ اِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ اٰخَرُ قَتْلِهَا لِنُغْرِقَ اٰهْلِهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا اِمْرًا (٧١)
 قَالَ اَلَمْ اَقُلْ اِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (٧٢) قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَ لَا
 تُرْهِقْنِي مِنْ اَمْرِي عُسْرًا (٧٣) فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ اِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَاقْتَلَهُ قَالَ اَقْتَلْتَنِي
 نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُّكْرًا (٧٤) قَالَ اَلَمْ اَقُلْ لَكَ اِنَّكَ
 لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (٧٥) قَالَ اِنْ سَأَلْتكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي قَدْ

بَلَغَتْ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا (٧٦) فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا آتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَا أَهْلِهَا
فَابْوَا أَنْ يُضَيِّقُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ
لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا (٧٧) قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنَكَ سَانِعًا مَّا تَمَّ
تَسْتَطِعُ عَلَيْهِ صَبْرًا (٧٨) أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأرَدَتْ
أَنْ أَعْيِبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا (٧٩) وَ أَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ
أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا (٨٠) فَأرَدْنَا أَنْ يَبْدُلَهُمَا
رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا (٨١) وَ أَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ
فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا
أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ
مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (٨٢) .

﴿ بيان ﴾

قصة موسى والعالم الذي لقيه بمجمع البحرين و كان يعلم تأويل الحوادث
ذكر الله سبحانه بها نبيه ﷺ وهو التذكير الرابع من التذكيرات الواقعة إثر ما
أمره في صدر السورة بالصبر والمضي على تبليغ رسالته والسلوة فيما يشاهده من إعراض
الناس عن ذكر الله وإقبالهم على الدنيا وبين أن الذي هم مشغولون به زينة معجلة
ومتاع إلى حين فلا يشقن عليه ما يجده عندهم من ظاهر تمتعهم بالحياة و فوزهم
بما يشتهون فيها فإن وراء هذا الظاهر باطنا و فوق سلطتهم على المشتهيات سلطنة
إلهية .

فالتذكير بقصة موسى والعالم كأنه للإشارة إلى أن لهذه الوقائع والحوادث التي تجري على مشتهي أهل الدنيا تاويلا سيظهر لهم إذا بلغ الكتاب أجله فأذن الله لهم أن ينتبهوا من نومة الغفلة وبعثوا لنشأة غير النشأة يوم يأتي تاويله يقول الذين نسوه من قبل لقد جاءت رسل ربنا بالحق .

و موسى الذي ذكر في القصة هو ابن عمران الرسول النبي "أحد أولي العزم عليه السلام على ماوردت به الرواية من طرق الشيعة وأهل السنة .

وقيل : هو أحد أسباط يوسف بن يعقوب عليه السلام وهو موسى بن ميشابن يوسف و كان من أنبياء بني إسرائيل و يبعده أن القرآن قد أكثر ذكر اسم موسى حتى بلغ مائة و نيّفا و ثلاثين و هو يريد ابن عمران عليه السلام فلو أريد بما في هذه القصة غيره لضم إليه قرينة صارفة .

وقيل : إن القصة أسطورة تخيلية صوّرت لغاية أن كمال المعرفة يورد الإنسان مشرعة عين الحياة و يسقيه ماءها و هو الحياة الخالدة التي لا موت بعدها أبدا والسعادة السرمديّة التي لا سعادة فوقها قط . و فيه أنه تقدير من غير دليل و ظاهر الكتاب العزيز يدفعه ولا خبر في القصة التي يقصّها القرآن عن عين الحياة هذه إلا ما ورد في أقاويل بعض المفسرين والقصاصين من أهل التاريخ من غير أصل قرآني يستند إليه أو وجدان حسبي لعين هذه صفتها في صقع من أصقاع الأرض . و الفتى الذي ذكره الله و أضافه إلى موسى قيل هو يوشع بن نون وصيه ، و به وردت الرواية قيل : سمّي فتى لأنه كان يلازمه سفره و حضرا أولا أنه كان يخدمه .

و العالم الذي لقيه موسى و وصفه الله و صفا جيلًا بقوله : « عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا و علمناه من لدنا علما » ولم يسمّه ورد في الروايات أن اسمه الخضر كان نبيا من الأنبياء معاصرا لموسى عليه السلام و في بعضها أن الله رزقه طول الحياة فهو حي لم يمت بعد ، و هذا المقدار لا بأس به إذ لم يرد عقل أو نقل قطعي بخلافه وقد طال البحث عن شخصية الخضر بين القوم كما في مطولات التفاسير و تكاثر القصص

والحكايات في رؤيته ومع ذلك لا تخلو الأخبار والقصص عن أساطير موضوعة أو مدسوسة .

قوله تعالى : « و إذ قال موسى لفتاه لا أبرح حتى أبلغ مجمع البحرين أو أمضي حقبا » الظرف متعلق بمقدر ، والجمله معطوفة على ما عطف عليه التذكيرات الثلاثة المذكورة سابقا ، وقوله : « لا أبرح » بمعنى لا أزال وهو من الأفعال الناقصة حذف خبره إيجازاً لدلالة قوله : « حتى أبلغ » عليه والتقدير لا أبرح أمشي أو أسير ، و مجمع البحرين قيل : هو الذي ينتهي إليه بحر الروم من الجانب الشرقي و بحر الفرس من الجانب (١) الغربي ، والحقب الدهر والزمان و تنكيره يدل على وصف محذوف والتقدير حقبا طويلا .

و المعنى - والله أعلم - و اذكر إذ قال موسى لفتاه لا أزال أسير حتى أبلغ مجمع البحرين أو أمضي دهرأ طويلا .

قوله تعالى : « فلمّا بلغا مجمع بينهما نسيا حوتهما فاتخذ سبيله في البحر سربا » الظاهر أن قوله : « مجمع بينهما » من إضافة الصفة إلى الموصوف وأصله بين البحرين الموصوف بأنّه مجعهما .

و قوله : « نسيا حوتهما » الآيتان التاليتان تدلان على أنه كان حوتا مملوحا أو مشويا حملا ليرتزقا به في المسير ولم يكن حيا وإنما حي هناك و اتخذ سبيله في البحر ورآه الفتى وهو حي يغوص في البحر و نسي أن يذكر ذلك لموسى ونسي موسى أن يسأله عنه أين هو ؟ وعلى هذا فمعنى « نسيا حوتهما » بنسبة النسيان إليهما معا : نسيا حال حوتهما فموسى نسي كونه في المكتل فلم يتفقده و الفتى نسيه إذ لم يخبر موسى بعجيب ما رأى من أمره . هذا ما ذكره .

واعلم أن الآيات غير صريحة في حياة الحوت بعد ما كان ميتا بل ظاهر قوله : « نسيا حوتهما » وكذا قوله : « نسيت الحوت » أن يكونا وضعاه في مكان من الصخرة

(١) فمجمع البحرين على هذا ما بينهما سمى مجعما بنوع من التوسع ،

مشرف على البحر فيسقط في البحر أو يأخذه البحر بمدّ و نحوه فيغيب فيه و يغور في أعماقه بنحو عجيب كالدخول في السرب ويؤيده ما في بعض الروايات أنّ العلامة كانت هي افتقاد الحوت لحياته والله أعلم .

وقوله : « فاتخذ سبيله في البحر سرباً » السرب المسلك والمذهب و السرب و النفق الطريق المحفور في الأرض لانفاذ فيه كأنه شبه السبيل الذي اتخذه الحوت داخل الماء بالسرب الذي يسلكه السالك فيغيب فيه .

قوله تعالى : « فلما جاوزا قال لفتاه آتنا غداءنا لقد لقينا من سفرنا هذا نصباً » قال في المجمع : النصب و الوصب و التعب نظائر ، و هو الوهن الذي يكون عن كدّ انتهى والمراد بالغداء ما يتغذى به وفيه دلالة على أنّ ذلك كان في النهار . و المعنى و لمّا جاوزا مجمع البحرين أمر موسى فتاه أن يأتي بالغداء و هو الحوت الذي حملاه ليتغذى به ولقد لقينا من سفرهما تعباً .

قوله تعالى : « قال أرايت إذ أؤينا إلى الصخرة » إلى آخر الآية يريد حال بلوغهم مجمع البحرين و مكثهم هناك فقد كانت الصخرة هناك والدليل عليه قوله : « واتخذ سبيله » الخ وقد ذكر في ما مرّ أنّه كان بمجمع البحرين ، يقول موسى : لاغداء عندنا نتغذى به فإنّ غداءنا و هو الحوت حيّ و دخل البحر و ذهب حينما بلغنا مجمع البحرين وأؤينا إلى الصخرة التي كانت هناك و إنّي نسيت أن أخبرك بذلك .

فقوله : « أرايت إذ أؤينا إلى الصخرة » يذكره حال أؤيتهما إلى الصخرة و نزولهما عندها ليستريحاً قليلاً ، و قوله : « فانّي نسيت الحوت » أي نسيت حال الحوت التي شاهدتها منه فلم أذكرها لك ، و الدليل على هذا المعنى - كما قيل - قوله : « وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره » فانّ « أن أذكره » بدل من ضمير « أنسانيه » و التقدير « وما أنساني ذكر الحوت لك إلا الشيطان فهو لم ينس نفس الحوت و إنّما نسي أن يذكر حاله التي شاهد منه موسى .

ولا ضير في نسبة الفتى نسيانه إلى تصرف من الشيطان بناء على أنّه كان يوشع

بين نون النبي و الأنبياء في عصمة إلهية من الشيطان لأنهم معصومون مما يرجع إلى المعصية وأما مطلق إيداء الشيطان فيما لا يرجع إلى معصية فلا دليل يمنعه قال تعالى : « و اذكر عبدنا أيوب إذ نادى ربه أني مسني الشيطان بنصب و عذاب » ص : ٤١ .

وقوله : « و اتخذ سبيله في البحر عجباً » أي اتخذها عجباً ، فعجباً وصف قام مقام موصوفه على المفعولية المطلقة ، وقيل : إن قوله : « و اتخذ سبيله في البحر » قول الفنى وقوله : « عجباً » من قول موسى ، و السياق يدفعه .
و اعلم أن ما تقدم من الاحتمال في قوله : « و نسي حوتها » الخ جار ههنا والله أعلم .

قوله تعالى : « قال ذلك ما كنا نبغ فارتداً على آثارهما قصصاً » البغي الطلب ، و الارتداد العود على بدء ، والمراد بالآثار آثار أقدامهما ، والقصص اتباع الأثر و المعنى قال موسى : ذلك الذي وقع من أمر الحوت هو الذي كنا نطلبه فرجعا على آثارهما يقصانها قصصاً و يتبعانها اتباعاً .

و قوله : « ذلك ما كنا نبغ فارتداً » يكشف عن أن موسى كان مأموراً من طريق الوحي أن يلتقى العالم في مجمع البحرين و كان علامة المحل الذي يجده و يلقاه فيه ما وقع من أمر الحوت إما خصوص قضية حياته و ذهابه في البحر أو بنحو الابهام و العموم كفقْد الحوت أو حياته أو عود الميِّت حياً و نحو ذلك ، ولذلك لما سمع موسى من فتاه ما سمع من أمر الحوت قال ما قال ، ورجعا إلى المكان الذي فارقاه فوجدا عبداً الخ .

قوله تعالى : « فوجدا عبداً من عبادنا آتيناها رحمة من عندنا » الخ كل نعمة فإنها رحمة منه تعالى لخلقها لكن منها ما تتوسط فيه الأسباب الكونية و تعمل فيه كالنعم الظاهرة بأنواعها ، ومنها ما لا يتوسط فيه شيء منها كالنعم الباطنية من النبوة والولاية بشعبها و مقاماتها ، و تقييد الرحمة بقوله : « من عندنا » الظاهر في أنها من

موهبتة لاصنع لغيره فيها يعطي أنها من القسم الثاني أعني النعم الباطنية ثم اختصاص الولاية بحقيقتها به تعالى كما قال: «فالله هو الولي» الشورى: ٩، وكون النبوة مما للملائكة الكرام فيه عمل كالوحي ونحوه يؤيد أن يكون المراد بقوله: «رحمة من عندنا» حيث جرى، بنون العظمة ولم يقل: من عندي هو النبوة دون الولاية، وبهذا يتأيد تفسير من فسر الكلمة بالنبوة والله أعلم.

و أما قوله: «و علمناه من لدنا علما» فهو أيضا كالرحمة التي من عنده علم لاصنع فيه للأسباب العادية كالحس والفكر حتى يحصل من طريق الاكتساب والدليل على ذلك قوله: «من لدنا» فهو علم وهبي غير اكتسابي يختص به أولياءه و آخر الآيات يدل على أنه كان علما بتأويل الحوادث.

قوله تعالى: «قال له موسى هل أتبعك على أن تعلمن مما علمت رشدا» الرشد خلاف الغي وهو إصابة الصواب، وهو في الآية مفعول له أو مفعول به والمعنى قال له موسى هل أتبعك اتباعا مبنيا على هذا الأساس وهو أن تعلمني مما علمت لأرشد به أو تعلمني مما علمت أمرا ذا رشد.

قوله تعالى: «قال إنك لن تستطيع معي صبرا» نفي مؤكّد لصبره عليه السلام على شيء مما يشاهده منه في طريق التعليم والدليل عليه تأكيد الكلام بإن، وإيراد الصبر نكرة في سياق النفي الدال على إرادة العموم، ونفي الصبر بنفي الاستطاعة التي هي القدرة فهو آكد من أن يقال: لن تصبر، وإيراد النفي بلن ولم يقل: لا تصبر وللعلل توقّف على القدرة فهو نفي الفعل بنفي أحد أسبابه ثم نفي الصبر بنفي سبب القدرة عليه وهو إحاطة الخبر والعلم بحقيقة الواقعة وتأويلها حتى يعلم أنها يجب أن تجري على ما جرت عليه.

وقد نفي صبره على مظاهر علمه من الحوادث حيث قال: «لن تستطيع معي» ولم ينفي صبره على نفس علمه فلم يقل: لن تصبر على ما أعلمه ولن تتحمّله ولم يتغيّر عليه موسى عليه السلام حينما أخبره بتأويل ما رأى منه وإنما تغيّر عليه عند مشاهدة نفس أفعاله التي أراه إيّاها في طريق التعليم، فللعلم حكم ومظاهره

حكم و نظير ذلك أن موسى عليه السلام لما رجع من الميقات إلى قومه وشاهد أنهم عبدوا العجل من بعده امتلاً غيظاً و ألقى الألواح و أخذ برأس أخيه يجره إليه وقد كان الله أخبره بذلك و هو في الميقات فلم يأت بشيء من ذلك و قول الله أصدق من الحسن و القصة في سورة الأعراف .

فقوله : « إنك إن تستطيع معي » الخ إخبار بأنه لا يطيق الطريق الذي يتخذ في تعليمه إن اتبعه لا أنه لا يتحمل العلم .

قوله تعالى : « و كيف تصبر على ما لم تحط به خيراً » الخبر العلم و هو تمييز و المعنى لا يحيط به خبرك .

قوله تعالى : « قال ستجدني إن شاء الله صابراً و لا أعصي لك أمراً » وعده الصبر لكن قيده بالمشيئة فلم يكذب إذ لم يصبر ، و قوله : « و لا أعصي » الخ عطف على « صابراً » لما فيه من معنى الفعل فعدم المعصية الذي وعده أيضاً مقيد بالمشيئة و لم يخلف الوعد إذ لم ينته بنهيه عن السؤال .

قوله تعالى : « قال فإن اتبعتني فلا تسألني عن شيء حتى أحدث لك منه ذكراً » الظاهر أن « منه » متعلق بقوله : « ذكراً » و إحداث الذكر من الشيء الابتداء به من غير سابقه و المعنى فإن اتبعتني فلا تسألني عن شيء تشاهده من أمري تشق عليك مشاهدته حتى أبتدئه أنا بذكر منه ، و فيه إشارة إلى أنه سيشهد منه أموراً تشق عليه مشاهدتها و هو سيدينها له لكن لا ينبغي لموسى أن يبتدئه بالسؤال و الاستخبار بل ينبغي أن يصبر حتى يبتدئه هو بالإخبار .

وقد أتى موسى عليه السلام من الخلق و الأدب البارح الحرّي بالمتعلم المستفيد قبال الخضر - على ما تحكيه هذه الآيات - بأمر عجيب و هو كليم الله موسى بن عمران الرسول النبي أحد أولي العزم صاحب التوراة .

فكلامه موضوع على التواضع من أوله إلى آخره ، و قد تأدب معه أو لا فلم يورد طلبه منه التعليم في صورة الأمر بل في صورة الاستفهام هضماً لنفسه ، و سمى مصاحبته اتباعاً منه له ، ثم لم يورد التعليم في صورة الاشتراط بل قال : على أن

تعلّم الخ ، ثمّ عدّ نفسه متعلّماً ، ثمّ أعظم قدر علمه إذ جعله منتسباً إلى مبدئه غير معلوم لم يعيّنهُ باسم أو نعت فقال : « علّمت » ولم يقل : تعلم ، ثمّ مدحه بقوله : « رشداً » ، ثمّ جعل ما يتعلّمه بعض علمه فقال : « بما علّمت » ولم يقل : ما علّمت ثمّ رفع قدره إذ جعل ما يشير عليه به أمر يأمره وعدّ نفسه لو خالفه فيما يأمرناصيا ثمّ لم يسترسل معه بالنصريح بالوعد بل كنّس عنه بمثل قواه : « ستجدني إن شاء الله صابراً ولا أعصي لك أمراً » .

وقد تأدّب الخضر معه إذ لم يصرّح بالردّ أو لا بل أشار إليه بنفي استطاعته على الصبر ثمّ ملأ وعده موسى بالصبر إن شاء الله لم يأمره بالاتباع بل خلّى بينه وبين ما يريد فقال : « فإن اتّبعتنني » : ثمّ لم ينهه عن السؤال نهياً مطلقاً في صورة المولوية المحضة بل علّقه على اتّباعه فقال : « فإن اتّبعتنني فلا تسألني » حتى يفيد أنّه لا يقترح عليه بالنهي بل هو أمر يقتضيه الاتّباع .

قوله تعالى : فانطلقا حتى إذا ركبا في السفينة خرقها قال أخرجتها لتغرق أهلها لقد جئت شيأ إمرأ الإمر بكسر الهمزة الداهية العظيمة ، و قوله : « فانطلقا » تفرّيع على ما تقدّمه ، و المنطلقان هما موسى و الخضر و هو ظاهر في أنّ موسى لم يصحب فتاه في سيره مع الخضر واللام في قوله : « لتغرق أهلها » للعاية فإن الغرق وإن كان عاقبة للخرق ولم يقصده الخضر البتة لكنّ العاقبة الضرورية ربّما تؤخذ غاية مقصودة ادعاء لوضوحها كما يقال : أتفعل كذا لتهلك نفسك ؟ و المعنى ظاهر .

قوله تعالى : « قال ألم أقل إنك لن تستطيع معي صبراً » إنكار لسؤال موسى و تذكير لما قاله من قبل : إنك لن تستطيع « الخ .

قوله تعالى : « قال لا تؤاخذني بما نسيت ولا ترهقني من أمري عسراً » الرهق الغشيان بالقهر و الإرهاق التكليف ، و المعنى لا تؤاخذني بنسياني الوعد و غفلتي عنه ولا تكلفني عسراً من أمري ، وربّما يفسّر النسيان بمعنى الترك ، والأوّل أظهر ، و الكلام اعتذار على أي حال .

قوله تعالى : « فانطلقا حتى إذا لقيا غلاماً فقتله قال أفتلت نفساً زكيةً

بغير نفس لقد جئت شيئاً نكراً» في الكلام يعرض الحذف للإيجاز والتقدير: فخرجا من السفينة و انطلقا .

و في قوله : « حتى إذا لقيا غلاما فقتله قال » الخ « فقتله » معطوف على الشرط بفاء النفي و « قال » جزاء « إذا » على ما هو ظاهر الكلام ؛ و بذلك يظهر أن العمدة في الكلام ذكر اعتراض موسى لا ذكر القتل ، و نظيرته الآية اللاحقة « فانطلقا حتى إذا أتيا أهل قرية - إلى قوله - قال لو شئت » الخ بخلاف الآية السابقة : « فانطلقا حتى إذا ركبا في السفينة خرقها قال » فان جزاء « إذا » فيها « خرقها » و قوله : « قال » كلام مفصول مستأنف .

و على هذا فالآيات مسرودة في صورة قصة واحدة اعترض فيها موسى على الخضر عليه السلام ثلاث مرّات واحدة بعد أخرى لا في صورة ثلاث قصص اعترض فيها ثلاث اعتراضات كأنه قيل : وقع كذا و كذا فاعترض عليه ثم اعترض ثم اعترض فالقصة قصة اعتراضاته فهي واحدة لا قصة أعمال هذا و اعتراضات ذلك حتى تكون ثلاثاً .

ومن هنا يتبين وجه الفرق بين الآيات الثلاث حيث جعل « خرقها » جواب إذا في الآية الأولى ، و لم يجعل « قتله » و « وجدا » أو « أقامه » جوابا في الثانية و الثالثة بل جزءاً من الشرط معطوفا عليه فافهم ذلك .

و قوله : « أقتلت نفسا زكية » الزكية الطاهرة ، و المراد طهارتها من الذنوب لعدم البلوغ كما يشعر به قوله : « غلاما » و الاستفهام للإنكار ، و القائل موسى .

و قوله : « بغير نفس » أي بغير قتل منها لنفس قنلامجوزاً لقتلها قصاصا و قودا فإن غير البالغ لا يتحقق منه القتل الموجب للقصاص ، و ربّما استفيد من قوله : « بغير نفس » أنه كان شاباً بالغاً ، ولا دلالة في إطلاق الغلام عليه على عدم بلوغه لأن الغلام يطلق على البالغ وغيره فالمعنى أقتلت بغير قصاص نفسا بريئة من الذنوب المستوجبة للقتل ؟ إذ لم يظهر لهما من الغلام شيء يستوجبه .

و قوله : « لقد جئت شيأ نكرا » أي منكرا يستنكره الطبع ولا يعرفه المجتمع وقد عدّ خرق السفينة إمرأ أي داهية يستعقب مصائب لم يقع شيء منها بعد ، و قتل النفس نكرا و منكرا و هو أفظع و أفجع عند الناس من الخرق الذي يستوجب عادة هلاك النفوس لكن لا بالمباشرة فعلا .

قوله تعالى : « قال ألم أقل لك إنك لن تستطيع معي صبرا » معناه ظاهر و زيادة « لك » نوع تقرّيع له أنّه لم يصغ إلى وصيّته و إيماء إلى كونه كأنّه لم يسمع قوله له أوّل مرّة : « إنك لن تستطيع معي صبرا » أو سمعه و حسب أنّه لا يعنيه بل يقصد به غيره كأنّه يقول : إنّما عنيت بقولي : إنك لن تستطيع الخ إياك دون غيرك .

قوله تعالى : « قال إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني قد بلغت من لدنّي عذرا » الضمير في « بعدها » راجع إلى هذه المرّة أو المسألة أي إن سألتك بعد هذه المرّة أو هذه المسألة فلا تصاحبني أي يجوز لك أن لا تصاحبني .
و قوله : « قد بلغت من لدنّي عذرا » أي بلغت عذرا و وجدته كائنا ذلك من لدنّي إذ بلغ عذرك النهاية من عندي .

قوله تعالى : « فانطلقا حتّى إذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها » إلى آخر الآية الكلام في قوله : « فانطلقا » « فأبوا » « فوجدوا » « فأقامه » كالكلام في قوله في الآية السابقة : « فانطلقا » « فتمتله » .

و قوله : « استطعما أهلها » صفة لقرية ولم يقل : « استطعماهم » لرداءة قولنا : قرية استطعماهم بخلاف مثل قولنا : أتى قرية على إرادته أتى أهل قرية لأنّ للقرية نصيباً من الإتيان فيجوز وضعها موضع أهلها مجازاً بخلاف الاستطعام لأنّه لأهلها خاصّة ، و على هذا فليس قوله : « أهلها » من وضع الظاهر موضع المضمّر .

و لم يقل : حتّى إذا أتيا قرية استطعما أهلها لأنّ القرية كانت تتمحض حينئذ في معناها الحقيقي و الغرض العمدة - كما عرفت - منمعلق بالجزاء أعني قوله : « قال لو شئت لتخذت عليه أجرا » و فيه ذكر أخذ الأجر و هو إنّما يكون من أهلها لا

منها فقوله : «أتيا أهل قرية» دليل على أن إقامة الجدار كانت بحضور من أهل القرية وهو الذي أغنى أن يقال : لو شئت لتخذت عليه منهم أو من أهلها أجرافهم ذلك . و المراد بالاستطعام طلب الطعام بالإضافة و لذا قال : «فأبوا أن يضيفوهما» و قوله : « فوجد فيها جداراً يريد أن ينقض » الانقضاء السقوط ، وإرادة الانقضاء مجاز عن الإشراف على السقوط و الانهدام ، و قوله : « فأقامه » أي أثبتته الخضر بإصلاح شأنه ولم يذكر سبحانه كيف أقامه ؟ بنحو خرق العادة أم ببناء أو ضرب دعامة ؟ غير أن قول موسى : لو شئت لتخذت عليه أجراً « مشعر بأنه كان بعمل غير خارق فإن المعهود من أخذ الأجر ، ما كان على العاديات .

وقوله : « قال لو شئت لتخذت^(١) عليه أجراً » تخذ وأخذ بمعنى واحد ، و ضمير « عليه » للإقامة المفهومة من « فأقامه » و هو مصدر جائز الوجهين ، و السياق يشهد أنهما كانا جائعين فذكره موسى أخذاً لجرة على عمله إذ لو كان أخذ أجراً أمكنهما أن يشترياه شيئاً من الطعام يسدّان به جوعهما .

قوله تعالى : « قال هذا فراق بيني و بينك سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا » الإشارة بهذا إلى قول موسى أي هذا القول سبب فراق بيني و بينك أو إلى الوقت أي هذا الوقت وقت فراق بيني و بينك كما قيل ، و يمكن أن تكون الإشارة إلى نفس الفراق ، و المعنى هذا الفراق قد حضر كأنه كان أمراً غائبا فحضر عند قول موسى : لو شئت لتخذت « الخ و قوله : « بيني و بينك » ولم يقل بيننا للتأكيد ، و إنما قال الخضر هذا القول بعد الاعتراض الثالث لأن موسى كان قبل ذلك يعتذر إليه كما في الأول أو يستمهله كما في الثاني ، و أمّا الفراق بعد الاعتراض الثالث فقد أعذره موسى فيه إذ قال بعد الاعتراض الثاني : « إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصحيني » الخ و الباقي ظاهر .

قوله تعالى : « أمّا السفينة فكانت لمساكين » الخ شروع في تفصيل ما وعد إجمالاً بقوله : « سأنبئك » الخ و قوله : « أن أعيبها » أي أجعلها معيبة وهذه قرينة

(١) قرئ بالتشديد من « اتخذ » و بالتخفيف من « تخذ » .

على أن المراد بكل "سفينة كل سفينة غير معيبة .

وقوله : « و كان وراء هم ملك » وراء بمعنى الخلف و هو الظرف المقابل للظرف الآخر الذي يواجهه الإنسان و يسمى قدّام و أمام لكن ربّما يطلق على الظرف الذي يغفل عنه الإنسان و فيه من يريده بسوء أو مكروه و إن كان قدّامه أو فيه ما يعرض عنه الإنسان أو فيه ما يشغل الإنسان بنفسه عن غيره كأن الإنسان ولى وجهه إلى جهة تخالف جهته قال تعالى : « فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون » المؤمنون : ٧ ، و قال : « و ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب » الشورى : ٥١ ، و قال : « والله من وراءهم » البروج : ٢٠ .

ومحصّل المعنى أن السفينة كانت لعدّة من المساكين يعملون بها في البحر و يتعيّشون به و كان هناك ملك جبار أمر بغصب السفن فأردت بخرقها أن يحدث فيها عيبا فلا يطمع فيها الجبار و يدعها لهم .

قوله تعالى : « و أمّا الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا و كفرا » الأظهر من سياق الآية و ما سيأتي من قوله : « و ما فعلته عن أمري » أن يكون المراد بالخشية التحذّر عن رافة و رحمة مجازا لا معناه الحقيقي الذي هو التأثير العلمي الخاص المنفي عنه تعالى وعن أنبيائه كما قال : « ولا يخشون أحدا إلا الله » الأحزاب : ٣٩ ، و أن يكون المراد بقوله : « أن يرهقهما طغيانا و كفرا » أن يغشيهما ذلك أي يحمل والديه على الطغيان والكفر بالإغواء والتأثير الروحي لمكان حبّهما الشديد له لكن قوله في الآية التالية : « و أقرب رحما » لا تخلو من تأييد لكون « طغيانا و كفرا » تمييزين عن الإرهاق أي وصفين للغلام دون أبويه .

قوله تعالى : « فأردنا أن يبدلها ربّهما خيرا منه زكاة و أقرب رحما » المراد بكونه خيرا منه زكاة كونه خيرا منه صلاحا و إيمانا بقرينة مقابلته الطغيان والكفر في الآية السابقة ، و أصل الزكاة فيما قيل الطهارة ، والمراد بكونه أقرب منه رحما كونه أوصل للرحم والقرباة فلا يرهقهما ، و أمّا تفسيره بكونه أكثر رحمة بهما فلا يناسبه قوله « أقرب منه » تلك المناسبة ، و هذا - كما عرفت - يؤيد كون المراد

من قوله : « يرهقهما طغيانا وكفرا » في الآية السابقة إرهاقه إياهما بطغيانه وكفره
لاتكليفه إياهما الطغيان والكفر وإغشاؤهما ذلك .

والآية - على أي حال - تلوح إلى أن إيمان أبويه كان ذاقدر عند الله ويستدعي
ولداً مؤمناً صالحاً يصل رحمهما وقد كان المقضي في الغلام خلاف ذلك فأمر الله
الخضر بقتله ليبدلها خيراً منه زكاة وأقرب رحماً .

قوله تعالى : « وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز
لهما وكان أبوهما صالحاً لا يبعد أن يستظهر من السياق أن المدينة المذكورة في
هذه الآية غير القرية التي وجدا فيها الجدار فأقامه ، إذ لو كانت هي لم يكن
كثير حاجة إلى ذكر كون الغلامين اليتيمين فيها فكان العنايه متعلقة بالإشارة
إلى أنهما ومن يتولى أمرهما غير حاضرين في القرية .

و ذكر يتم الغلامين و وجود كنز لهما تحت الجدار و لوا نقض لظهور وضاع
و كون أبيهما صالحاً كل ذلك توطئة وتمهيد لقوله : « فأراد ربك أن يبلغا أشدهما
و يستخرجا كنزهما » و قوله : « رحمة من ربك » تعليل للإرادة .

فرحمته تعالى سبب لإرادة بلوغهما واستخراجهما كنزهما ، و كان يتوقف
على قيام الجدار فأقامه الخضر ، و كان سبب انبعاث الرحمة صلاح أبيهما وقد عرض
أن مات و أيتم الغلامين و ترك كنزاً لهما .

و قد طال البحث في التوفيق بين صلاح أبيهما و وجود كنز لهما تحت الجدار
الظاهر في كون أبيهما هو الكانز له بناء على ذم الكنز كما يدل عليه قوله تعالى :
« والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم »
التوبة : ٣٤ .

لكن الآية لا تعترض بأكثر من أن تحته كنز لهما من غير دلالة على
أن أباهما هو الذي دفنه و كنزه ، على أن وصف أبيهما بالصلاح دليل على كون
هذا الكنز أياً ما كان أمراً غير مذموم على تقدير تسليم كون الكانز هو الأب ، على
أن من الجائز أن يكون أبوهما الصالح كنزه لهما لتأويل يسوغه فما هو بأعظم

من خرق السفينة و قتل النفس المحترمة الواردين في القصة وقد جوّزهما التأويل بأمر إلهي ، و هنا بعض روايات ستوافيك في البحث الروائي الآتي إن شاء الله .
و في الآية دلالة على أن صلاح الإنسان ربما ورث أولاده أثرا جميلا وأعقب فيهم السعادة والخير فهذه الآية في جانب الخير نظيرة قوله تعالى : « وليخش الذين لو تركوا من بعدهم ذريرة ضعافا خافوا عليهم » النساء : ٩ .

و قوله : « و ما فعلته عن أمري » كناية عن أنه إنما فعل ما فعل عن أمر غيره و هو الله سبحانه لا عن أمر أمرته به نفسه .

و قوله : « ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا » أي ما لم تسطع عليه صبرا من استطاع يستطيع بمعنى استطاع يستطيع و قد تقدّم في أوّل تفسير سورة آل عمران أن التأويل في عرف القرآن هي الحقيقة التي يتضمنها الشيء و يؤول إليها و يبتني عليها كتأويل الرؤيا و هو تعبيرها ، و تأويل الحكم و هو ملاكه و تأويل الفعل و هو مصلحته و غايته الحقيقية ، و تأويل الواقعة و هو علمها الواقعية وهكذا .

فقوله : « ذلك تأويل ما لم تسطع » الخ إشارة منه إلى أن الذي ذكره للوقائع الثلاث و أعماله فيها هو السبب الحقيقي لها لا ما حسبه موسى من العناوين المترامية من أعماله كالتسبب إلى هلاك الناس في خرق السفينة والقتل من غير سبب موجب في قتل الغلام و سوء تدبير المعاش في إقامة الجدار .

و ذكر بعضهم أن من الأدب الجميل الذي استعمله الخضر مع ربه في كلامه أن ما كان من الأعمال التي لا تخلو عن نقص ما نسبته إلى نفسه كقوله : « فأردت أن أعيبها » ، و ما جاز انتسابه إلى ربه و إلى نفسه أتى فيه بصيغة المتكلم مع الغير كقوله : « فأردنا أن يبدلها ربهما » ، « فخشينا » و ما يختص به تعالى لتعلقه برؤيته و تدبيره ملكه نسبه إليه كقوله : « فأراد ربك أن يبلغا أشدهما » .

بحث تاريخي في فصلين

١ - قصه موسى والخضر في القرآن : أوحى الله سبحانه إلى موسى أن هناك عبدا من عباده عنده من العلم ما ليس عند موسى وأخبره أنه إن انطلق إلى مجمع البحرين وجده هناك ، وهو بالمكان الذي يحيى فيه الحوت الميت . (أو يفتقد فيه الحوت) .

فعزم موسى أن يلتقى العالم و يتعلم منه بعض ما عنده إن أمكن وأخبر فتاه عما عزم عليه فخرجوا قاصدين مجمع البحرين وقد حملا معهما حوتا ميتا و ذهابا حتى بلغا مجمع البحرين و قد تعبوا و كانت هناك صخرة على شاطئ البحر فأويا إليها ليستريحا هنيئة وقد نسيا حوتهما و هما في شغل منه .

و إذا بالحوت اضطرب و وقع في البحر حيا ، أو وقع فيه و هو ميت ، و غار فيه و الفتى يشاهده و يتعجب من أمره غير أنه نسي أن يذكره لموسى حتى تركا الموضوع و انطلقا حتى جاوزا مجمع البحرين و قد نصبا فقال له موسى : آتنا غداءنا لقد لقينا من سفرنا هذا نصبا . فذكر الفتى ماشاهده من أمر الحوت ، و قال لموسى : إننا إذ أويينا إلى الصخرة حي الحوت و وقع في البحر يسبح فيه حتى غار و كنت أريد أن أذكر لك أمره لكن الشيطان أنسانيه (أو إنني نسيت الحوت عند الصخرة فوقع في البحر و غار فيه) .

قال موسى : ذلك ما كنا نبغي و نطلب فلنرجع إلى هناك فارتدأ على آثارهما قصصا فوجدا عبدا من عباد الله آتاه الله رحمة من عنده و علمه علما من لدنه فعرض عليه موسى و سأله أن يتبعه فيعلمه شيئا ذا رشد مما علمه الله . قال العالم : إنك إن تستطيع معي صبرا على ما تشاهده من أعمال التي لا علم لك بتأويلها ، و كيف تصبر على ما لم تحط به خبرا ؟ فوعده موسى أن يصبر ولا يعصيه في أمر إن شاء الله فقال له العالم بانيا على ما طلبه منه و وعده به : فإن اتبعتني فلا تسألني عن شيء حتى أحدث لك منه ذكرا .

فانطلق موسى و العالم حتى ركبوا سفينة و فيها ناس من الركب و موسى خالي الذهن عما في قصد العالم فخرق العالم السفينة خرقا لا يؤمن معه الغرق فأدهش ذلك موسى و أنساه ما وندده فقال للعالم : أخرقتها لتغرق أهلها لقد جئت شيئا إمرأ قال له العالم : ألم أقل إنك لن تستطيع معي صبرا ؟ فاعتذر إليه موسى بأنه نسي ما وعده من الصبر قائلا : لا تؤاخذني بما نسيت ولا ترهقني من أمري عسرا .

فانطلقا فلحقيا غلاما فقتله العالم فلم يملك موسى نفسه دون أن يتغير وأنكر عليه ذلك قائلا : أقتلت نفسا زكية بغير نفس ؟ لقد جئت شيئا نكرا . قال له العالم ثانيا : ألم أقل لك إنك لن تستطيع معي صبرا ؟ فلم يكن عند موسى ما يعتذر به و يمتنع به عن مفارقتها و نفسه غير راضية بها فاستدعى منه مصاحبة مؤجلة بسؤال آخر إن أتى به كان له فراقه و استمهله قائلا : إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني قد بلغت من لدنبي عذرا و قبله العالم .

فانطلقا حتى أتيا قرية و قد بلغ بهما الجوع فاستطعما أهلها فلم يضيفهما أحد منهم و إذا بجدار فيها يريد أن ينقض و يتحدث منه الناس فأقامه العالم . قال له موسى : لو شئت لتخذت على عملي منهم أجرا فتوسلنا به إلى سدّ الجوع فنحن في حاجة إليه و القوم لا يضيفوننا .

فقال له العالم : هذا فراق بيني و بينك سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا ثم قال : أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر و يتعيشون بها و كان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا فخرقتها لتكون معيبة لا يرغب فيها . و أما الغلام فكان كافرا و كان أبواه مؤمنين ، ولو أنه عاش لأرهبهما بكفره و طغيانه فشملتهما الرحمة الإلهية فأمرني أن أقتله ليبدلها ولدا خيرا منه زكاة و أقرب رحما فقتلته .

و أما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة و كان تحته كنز لهما و كان أبوهما صالحا فشملتهما الرحمة الإلهية لإصلاح أبيهما فأمرني أن أقيمهما فيستقيم حتى يبلغا

أشدّهما و يستخرجا كنزهما ولو انقضّ لظهر أمر الكنز و انتهبه الناس .
قال : وما فعلت الذي فعلت عن أمري بل عن أمر من الله ، و تأويلها ما أنبأناك
به ثمّ فارق موسى .

٢ - قصة الخضر عليه السلام - لم يرد ذكره في القرآن إلا ما في قصة رحلة موسى
إلى مجمع البحرين ، ولا ذكر شيء من جوامع أوصافه إلا ما في قوله تعالى :
« فوجدنا عبدا من عبادنا آتيناها رحمة من عندنا و علمناه من لدنا علما » الآية ٦٥
من السورة .

و الذي يتحصّل من الروايات النبويّة أو الواردة من طرق أئمّة أهل البيت
في قصته ففي رواية ^(١) عن محمد بن عمار عن الصادق عليه السلام أن الخضر كان نبيا مرسلا
بعثه الله تبارك و تعالى إلى قومه فدعاهم إلى توحيدهم و الإقرار بأنبيائه و رسله و
كتبه ، وكان آيته أنه لا يجلس على خشبة يابسة ولا أرض بيضاء إلا أزهرت خضراء
و إنّما سمّي خضرا لذلك ، و كان اسمه تاليا بن ملكان بن عابر بن ارفخشذ بن سام
ابن نوح الحديث و يؤيد ما ذكر من وجه تسميته ما في الدر المنثور عن عدّة من
أرباب الجوامع عن ابن عباس و أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه و آله قال : إنّما سمّي
الخضر خضرا لأنه صلى على فروة بيضاء فاهتمت خضراء .

و في بعض الأخبار - كما فيما رواه العياشي عن يزيد عن أحدهما عليه السلام -
الخضر و ذو القرنين كانا عالمين ولم يكونا نبيين الحديث لكن الآيات النازلة في
قصته مع موسى لا تخلو عن ظهور في كونه نبيا كيف ؟ و فيها نزول الحكم عليه .
و يظهر من أخبار متفرقة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام أنه حيّ لم يمّت بعد
و ليس بعزيز على الله سبحانه أن يعمر بعض عباده عمرا طويلا إلى أمد بعيد و لأن
هناك برهانا عقليا يدلّ على استحالة ذلك .

وقد ورد في سبب ذلك في بعض الروايات ^(٢) من طرق العامة أنه ابن آدم

(١) الآية في البحث الروائي الاتي .

(٢) الدر المنثور عن الدار قطنى و ابن عساكر عن ابن عباس .

اصلبه و نسيء له في أجله حتى يكذب الدجال ، و في بعضها ^(١) أن آدم عليه السلام دعا له بالبقاء إلى يوم القيامة ، و في عدة روايات من طرق الفريقين أنه شرب من عين الحياة التي هي في الظلمات حين دخلها ذوالقرنين في طلبها وكان الخضر في مقدمته فرزقه الخضر ولم يرزقه ذوالقرنين ، و هذه و أمثالها آحاد غير قطعية من الأخبار لا سبيل إلى تصحيحها بكتاب أوسنة قطعية أو عقل .

وقد كثرت القصص والحكايات و كذا الروايات في الخضر بما لا يعول عليها ذولب^٢ كرواية خفيف ^(٢) : أربعة من الأنبياء أحياء اثنان في السماء : عيسى و إدريس ، و اثنان في الأرض الخضر وإلياس فأما الخضر فإنه في البحر وأما صاحبه فإنه في البر .

ورواية ^(٣) العقبلي عن كعب قال : الخضر على منبر بين البحر الأعلى و البحر الأسفل ، وقد أمرت دواب البحر أن تسمع له وتطيع ، و تعرض عليه الأرواح غدوة و عشية .

ورواية ^(٤) كعب الأخبار أن الخضر بن عامر ركب في نفر من أصحابه حتى بلغ بحر الهند و هو بحر الصين فقال لأصحابه : يا أصحابي أدلونني فدلووه في البحر أياما وليالي ثم صعد فقالوا : يا خضر ما رأيت ؟ فلقد أكرمك الله و حفظ لك نفسك في لجة هذا البحر فقال استقبلني ملك من الملائكة فقال لي : أيها الأدمي الخطاء إلى أين ؟ و من أين ؟ فقلت : إنني أردت أن أظن عمق هذا البحر . فقال لي : كيف ؟ و قد أهوى رجل من زمان داود عليه السلام لم يبلغ ثلث قعره حتى الساعة : و ذلك منذ ثلاث مائة سنة ، إلى غير ذلك من الروايات المشتملة على نوادر القصص .

(١) الدر المنثور عن ابن عساكر عن ابن إسحاق .

(٢) الدر المنثور عن ابن شاهين عنه .

(٣) الدر المنثور عنه .

(٤) الدر المنثور عن أبي الشيخ في العظمة و أبي نعيم في الحلية عنه .

﴿ بحث روائى ﴾

في تفسير البرهان عن ابن بابويه باسناده عن جعفر بن محمد بن عمار عن أبيه عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث : إن موسى لما كلمه الله تكليدا ، و أنزل عليه التوراة ، و كتب له في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء ، و جعل آية في يده و عصاه ، و في الطوفان و الجراد و القمل و الضفادع و الدم و فلق البحر و غرق الله فرعون و جنوده عملت البشرية فيه حتى قال في نفسه : ما أرى الله عز و جل خلق خلقا أعلم مني فأوحى الله إلى جبرئيل : أدرك عبدي قبل أن يهلك ، و قل له : إن عند ملتقى البحرين رجلا عابدا فاتبعه و تعلم منه .

فهبط جبرئيل على موسى بما أمره به ربه عز و جل فعلم موسى أن ذلك لما حدثته به نفسه فمضى هو و فتاه يوشع بن نون حتى انتهى إلى ملتقى البحرين فوجدنا هناك الخضر يعبد الله عز و جل كما قال الله في كتابه : « فوجدنا عبدا من عبادنا آتيناها رحمة من عندنا و علمناه من لدنا علما » الحديث .

أقول : و الحديث طويل يذكر فيه صحبته للخضر و ما جرى بينهما مما ذكره الله في كتابه في القصة .

وروى القصة العياشي في تفسيره بطريقتين ، و القمي في تفسيره بطريقتين مسندا و مرسلا ، و رواه في الدر المنثور بطرق كثيرة من أرباب الجوامع كالبخاري و مسلم و النسائي و الترمذي و غيرهم عن ابن عباس عن أبي بن كعب عن النبي عليه السلام . و الأحاديث متفقة في معنى ما نقلناه من صدر حديث محمد بن عمار ، و في أن الحوت الذي حملاه حي عند الصخرة و اتخذ سبيله في البحر سرا لكنها تختلف في أمور كثيرة أضافتها إلى ما في القرآن من أصل القصة .

منها ما ينحصر من رواية ابن بابويه و القمي أن مجمع البحرين من أرض الشامات و فلسطين بقريئة ذكرهما أن القرية التي ورداها هي الناصرة التي تنسب إليها النصارى ، و في بعضها أن الأرض كانت آذر بيجان وهو يوافق ما في الدر المنثور

عن السدي أن البحرين هما الكرّ والرس حيث يصبان في البحر وأن القرية كانت تسمى باجروان وكان أهلها لثاماً وروي عن أبيّ أنه أفريقيّة ، وعن القرظي أنه طنجه ، و عن قتادة أنه ملتمقى بحر الروم و فارس .

ومنها ما في بعض الروايات أن الحوت كان مشويّاً وفي أكثرها أنه كان مملوحاً .
 ومنها ما في مرسلّة القمي و روايات الشيخين و النسائي و الترمذي وغيرهم أنه كانت عند الصخرة عين الحياة حتّى في رواية مسلم وغيره أن الماء كان ماء الحياة من شرب منه خلد ولا يقاربه شيء ميّت إلا حيّ فلما نزلوا و مسّ الحوت الماء حيّ .
 الحديث و في غيرها أن فتى موسى توضأ من الماء فقطرت منه قطرة على الحوت فحيّ ، و في غيرها أنه شرب منه ولم يكن له ذلك فأخذ الخضر و طابقه في سفينة و تركها في البحر فهو بين أمواجهما حتّى تقوم الساعة و في بعضها أنه كانت عند الصخرة عين الحياة التي كان يشرب منها الخضر و بقيّة الروايات خالية عن ذكرها .
 و منها ما في رواية الصحاح الأربع و غيرها أن الحوت سقط في البحر فاتخذ سبيله في البحر سرباً فأمسك الله عن الحوت جرية الماء فصار عليه مثل الطاق الحديث و في بعض هذه الروايات أن موسى بعد ما رجع أبصر أثر الحوت فأخذ أثر الحوت يمشيان على الماء حتّى انتهيا إلى جزيرة من جزائر العرب ، و في حديث الطبري عن ابن عباس في القصة : فرجع يعني موسى حتّى أتى الصخرة فوجد الحوت فجعل الحوت يضرب في البحر و يتبعه موسى يقدم عصاه يفرج بها عنه الماء و يتبع الحوت و جعل الحوت لا يمسّ شيئاً من البحر إلا يابس حتّى يكون صخرة الحديث و بعضها خال عن ذلك .

و منها ما في أكثرها أن موسى لقي الخضر عند الصخرة و في بعضها أنه ذهب من سرب الحوت أو على الماء حتّى وجد في جزيرة من جزائر البحر ، و في بعضها وجد على سطح الماء جالساً أو متكئاً .

و منها اختلافها في أن الفتى هل صحبهما أو تركاه و ذهباً .

و منها اختلافها في كيفية خرق السفينة و في كيفية قتل الغلام و في كيفية

إقامة الجدار و في الكنز الذي تحته لكن أكثر الروايات أنه كان لوحاً من ذهب مكتوباً فيه مواعظ ، و في الأب الصالح فظاهر أكثرها أنه أبوهما الأقرب و في بعضها أنه أبوهما العاشر و في بعضها السابع ، و في بعضها بينهما و بينه سبعون ابا و في بعضها كان بينهما و بينه سبعمئة سنة ، إلى غير ذلك من جهات الاختلاف .

و في تفسير القمي عن محمد بن علي بن بلال عن يونس في كتاب كتبه إلى الرضا عليه السلام يسألونه عن العالم الذي أتاه موسى أيهما كان أعلم ؟ و هل يجوز أن يكون علي موسى حجة في وقته ؟ فكتب في الجواب : أتى موسى العالم فأصابه في جزيرة من جزائر البحر إما جالسا و إما متسكئاً فسلم عليه موسى فأنكر السلام إذ كان الأرض ليس بها سلام .

قال : من أنت ؟ قال : أنا موسى بن عمران . قال : أنت موسى بن عمران الذي كلمه الله تكليماً ؟ قال : نعم . قال : فما حاجتك ؟ قال : جئت لتعلمني مما علمت رشداً . قال : إنني و كنت بأمر لا تطيقه ، و و كنت بأمر لا أطيقه الحديث .

أقول : و هذا المعنى مروى في أخبار آخر من طرق الفريقين .

و في الدر المنثور أخرج الحاكم وصححه عن أبي أن النبي صلى الله عليه وآله قال : لما لقي موسى الخضر جاء طير فألقى منقاره في الماء فقال الخضر لموسى : تدري ما يقول هذا الطائر ؟ قال : و ما يقول ؟ قال : يقول : ما علمك و علم موسى في علم الله إلا كما أخذ منقاري من الماء .

أقول : و قصة هذا الطائر وارد في أغلب روايات القصة .

و في تفسير العياشي عن هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال : كان موسى أعلم من الخضر .

و فيه عن أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام قال : كان وصي موسى يوشع بن نون ، و هو فتاه الذي ذكره في كتابه .

و فيه عن عبدالله بن ميمون القداح عن أبي عبدالله عن أبيه عليه السلام قال : بينما موسى قاعد في ملاء من بني اسرائيل إذ قال له رجل : ما أرى أحداً أعلم بالله منك

قال موسى : ما أرى فأوحى الله إليه بلى عبدي الخضر فسأل السبيل إليه و كان له الحوت آية إن افتقده ، و كان من شأنه ما قص الله .
أقول : و ينبغي أن يحمل اختلاف الروايات في علمهما على اختلاف نوع العلم .

و فيه عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله : « فخشينا » خشي إن أدرك الغلام أن يدعو أبويه إلى الكفر فيجيبانه من فرط حبهما له .
 وفيه عن عثمان عن رجل عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله : « فأردنا أن يبدلها ربهما خيراً منه زكاة و أقرب رحماً » قال : إنه ولدت لهما جارية فولدت غلاماً فكان نبيّاً .

أقول : وفي أكثر الروايات أنها ولد منها سبعون نبيّاً والمراد ثبوت الواسطة .
 و فيه عن إسحاق بن عمار قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : إن الله ليصلح بصالح الرجل المؤمن ولده و ولد ولده و يحفظه في دويرته و دويرات حوله فلا يزالون في حفظ الله لكرامته على الله . ثم ذكر الغلامين فقال : « و كان أبوهما صالحاً » ألم تر أن الله شكر أبويهما لهما ؟

و فيه عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام أن النبي صلى الله عليه وآله قال : إن الله ليخلف العبد الصالح بعد موته في أهله و ماله و إن كان أهله أهل سوء ثم قرأ هذه الآية إلى آخرها « و كان أبوهما صالحاً » .

و في الدر المنثور أخرج ابن مردويه عن جابر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله إن الله يصلح بصالح الرجل الصالح ولده و ولد ولده و أهل دويرات حوله فما ينالون في حفظ الله مادام فيهم .

أقول : و الروايات في هذا المعنى كثيرة مستفيضة .

في الكافي باسناده عن صفوان الجمال قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عز وجل « و أمّا الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة و كان تحته كنز لهما » فقال : أمّا إنه ما كان ذهباً ولا فضة ، و إنما كان أربع كلمات : لا إله إلا الله ، من

أيقن بالموت لم يضحك ، و من أيقن بالحساب لم يفرح قلبه ، و من أيقن بالقدر لم يخش إلا الله .

أقول : وقد تكاثرت الروايات من طرق الشيعة و أهل السنة أن الكنز الذي كان تحت الجدار كان لوحا مكتوبا فيه الكلمات ، و في أكثرها أنه كان لوحا من ذهب ، ولا ينافيه قوله في هذه الرواية : « ما كان ذهباً ولا فضة » لأن المراد به نقي الدينار و الدرهم كما هو المتبادر . و الروايات مختلفة في تعيين الكلمات التي كانت مكتوبة على اللوح لكن أكثرها متفقة في كلمة التوحيد و سألتني الموت و القدر . وقد جمع في بعضها بين الشهادتين كما رواه في الدر المنثور عن البيهقي في شعب الإيمان عن علي بن أبي طالب في قول الله عز وجل : « وكان تحته كنز لهما » قال : كان لوحا من ذهب مكتوب فيه : لا إله إلا الله محمد رسول الله عجباً لمن يذكر أن الموت حق كيف يفرح ؟ و عجباً لمن يذكر أن النار حق كيف يضحك ؟ و عجباً لمن يذكر أن القدر حق كيف يحزن ؟ و عجباً لمن يرى الدنيا و تصرّفها بأهلها حالاً بعد حال كيف يطمئن إليها ؟



* * *

وَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا (٨٣) أَنَا
مَكْنُؤُهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا (٨٤) فَاتَّبَعَ سَبَبًا (٨٥) حَتَّى
إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا
يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ أَمَا أَنْ تَعَذِّبَ وَأَمَا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حَسَنًا (٨٦) قَالَ أَمَا مِنْ ظَلَمٍ
فَسَوْفَ نَعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نَكْرًا (٨٧) وَأَمَا مِنْ آمَنَ وَعَمِلَ
صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءٌ الْحَسَنَىٰ وَسَنُقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا (٨٨) ثُمَّ اتَّبَعَ سَبَبًا (٨٩)
حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطَّلِعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا
سِتْرًا (٩٠) كَذَلِكَ وَقَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا (٩١) ثُمَّ اتَّبَعَ سَبَبًا (٩٢) حَتَّىٰ
إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا (٩٣)
قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّا يَا جُوجَ وَمَا جُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ
خُرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا (٩٤) قَالَ مَا مَكْنَىٰ فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ
فَاعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا (٩٥) آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ
إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ
قَطْرًا (٩٦) فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا (٩٧) قَالَ هَذَا
رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا (٩٨)

وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَنَفَخْنَا فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا (٩٨)
 وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا (١٠٠) الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ
 عَنْ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا (١٠١) أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ
 يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا (١٠٢) .

﴿بيان﴾

الآيات تشتمل على قصة ذي القرنين ، و فيها شيء من ملاحم القرآن .
 قوله تعالى : « و يسألونك عن ذي القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذكراً »
 أي يسألونك عن شأن ذي القرنين . و الدليل على ذلك جوابه عن السؤال بذكر
 شأنه لا تعريف شخصه حتى اكتفي بلقبه فلم يتعد منه إلى ذكر اسمه .
 و الذكر إما مصدر بمعنى المفعول و المعنى قل سأتلوا عليكم منه أي من ذي
 القرنين شيئاً مذكوراً ، و إما المراد بالذكر القرآن - وقد سماه الله في مواضع من
 كلامه بالذكر - و المعنى قل سأتلوا عليكم منه أي من ذي القرنين أو من الله قرآناً
 و هو ما يتلو هذه الآية من قوله : « إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ » إلى آخر القصة ، و المعنى
 الثاني أظهر .

قوله تعالى : « إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَ آتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا » التمكين
 الإقدار يقال : مكنته و مكنت له أي أقدرته فالتمكّن في الأرض القدرة على التصرف
 فيه بالملك كيفما شاء و أراد . و ربّما يقال : إنّه مصدر مصوغ من المكان بتوهم
 أصالة الميم فالتمكين إعطاء الاستقرار و الثبات بحيث لا يزيله عن مكانه أي مانع
 مزاحم .

و السبب الوصلة و الوسيلة فمعنى إيتائه سببا من كل شيء أن يؤتى من كل
 شيء يتوصل به إلى المقاصد الهامة الحيويّة ما يستعمله و يستفيد منه كالعقل و العلم

و الدين و قوّة الجسم و كثرة المال و الجند وسعة الملك و حسن التدبير وغير ذلك و هذا امتنان منه تعالى على ذي القرنين و إعظام لأمره بأبلغ بيان ، و ما حكاه تعالى من سيرته و فعله و قوله المملوءة حكمة و قدرة يشهد بذلك .

قوله تعالى : « فأتبع سبباً » الإِتباع اللّحوق أي لحق سبباً و اتخذ وصلة و وسيلة يسير بها نحو مغرب الشمس .

قوله تعالى : « حتّى إذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب في عين حمئة ووجد عندها قوماً » تدلّ « حتّى » على فعل مقدّر و تقديره « فسار حتّى إذا بلغ » و المراد بمغرب الشمس آخر المعمورة يومئذ من جانب الغرب بدليل قوله : « ووجد عندها قوماً » .

و ذكروا أنّ المراد بالعين الحمئة العين ذات الحمأة وهي الطين الأسود ، و أنّ المراد بالعين البحر فربّما تطلق عليه ، و أنّ المراد بوجدان الشمس تغرب في عين حمئة أنّه وقف على ساحل بحر لامطمع في وجود برّ وراءه فرآى الشمس كأنّها تغرب في البحر لمكان انطباق الأفق عليه قيل : وينطبق هذه العين الحمئة على المحيط الغربيّ و فيه الجزائر الخالدات التي كانت مبدء الطول سابقاً ثمّ غرقت .

و قرىء « في عين حامية » أي حارة ، و ينطبق على النقاط القريبة من خطّ الاستواء من المحيط الغربيّ المجاورة لإفريقيّة ، ولعلّ ذا القرنين في رحلته الغربيّة بلغ سواحل إفريقيّة .

قوله تعالى : « قلنا يا ذا القرنين إمّا أن تعذب و إمّا أن تتخذ فيهم حسناً » للقول المنسوب إليه تعالى في القرآن يستعمل في الوحي النبويّ و في الإِبلّغ بواسطة الوحي كقوله تعالى : « و قلنا يا آدم اسكن » البقرة : ٣٥ ، و قوله : « و إذ قلنا ادخلوا هذه القرية » البقرة : ٥٨ ، ويستعمل في الإلهام الذي ليس من النبوة كقوله « و أوحينا إلى أمّ موسى أن أرضعيه » القصص : ٧ .

و به يظهر أنّ قوله : « و قلنا يا ذا القرنين » الخ لا يدلّ على كونه نبياً يوحى إليه لكون قوله تعالى أعمّ من الوحي المختصّ بالنبوة ولا يخلو قوله :

« ثم يردّ إلى ربه فيعذب به » الخ حيث أُورد في سياق الغيبة بالنسبة إليه تعالى من إشعار بأن مكالمته كانت بتوسط نبي كان معه فملكه نظير ملك طالوت في بني إسرائيل بإشارة من نبيهم و هدايته .

و قوله : « إمّا أن تعذب و إمّا أن تتخذ فيهم حسنا » أي إمّا أن تعذب هؤلاء القوم و إمّا أن تتخذ فيهم أمراً ذا حسن ، فحسنا مصدر بمعنى الفاعل قائم مقام موصوفه أو هو وصف للمبالغة ، وقد قيل : إن في مقابلة العذاب باتخاذ الحسن إيماء إلى ترجيحه و الكلام ترديد خبري بداعي الإباحة فهو إنشاء في صورة الإخبار و المعنى لك أن تعذبهم و لك أن تعفو عنهم كما قيل . لكن الظاهر أنه استخبار عما سيفعله بهم من سياسة أو عفو ، و هو الأوفق بسياق الجواب المشتمل على التفصيل بالتعذيب و الإحسان « أمّا من ظلم فسوف نعذبه » الخ إذ لو كان قوله : « إمّا أن تعذب » الخ حكماً تخييرياً لكان قوله : « أمّا من ظلم » الخ تقريراً له و إيذاناً بالقبول و لا كثير فائدة فيه .

و محصل المعنى استخبرناه ما ذا تريد أن تفعل بهم من العذاب و الإحسان وقد غلبتهم و استوليت عليهم ؟ فقال : نعذب الظالم منهم ثم يردّ إلى ربه فيعذب به العذاب النكر ، و نحسن إلى المؤمن الصالح و نكلفه بما فيه يسر .

و لم يذكر المفعول في قوله : « إمّا أن تعذب » بخلاف قوله : « و إمّا أن تتخذ فيهم حسنا » لأنّ جميعهم لم يكونوا ظالمين ، وليس من الجائز تعميم العذاب لقوم هذا شأنهم بخلاف تعميم الإحسان لقوم فيهم الصالح و الطالح .

قوله تعالى : « أمّا من ظلم فسوف نعذبه ثم يردّ إلى ربه فيعذب به عذاباً نكراً » النكر المنكر غير المعهود أي يعذب به عذاباً لا عهد له به ، و لا يحتسبه و يترقبه .

وقد فسّر الظلم بالإشراك . و التعذيب بالقتل فمعنى « أمّا من ظلم فسوف نعذب به » : أمّا من أشرك ولم يرجع عن شركه فسوف نقتله ، و كأنه مأخوذ من مقابلة « من ظلم » بقوله : « من آمن و عمل صالحاً » لكن الظاهر من المقابلة أن يكون المراد بالظالم أعمّ ممن أشرك ولم يؤمن بالله أو آمن ولم يشرك لكنّه لم يعمل

صالحا بل أفسد في الأرض ، و لولا تقييد مقابله بالإيمان لكان ظاهر الظلم هو الإفساد من غير نظر إلى الشرك لأنّ المعهود من سيرة الملوك إذا عدلوا أن يطهروا أرضهم من فساد المفسدين ، و كذا لا دليل على تخصيص التعذيب بالقتل .

قوله تعالى : « و أمّا من آمن وعمل صالحا فله جزاء الحسنى » الخ «صالحا» وصف أقيم مقام موصوفه و كذا الحسنى ، و « جزاء » حال أو تمييز أو مفعول مطلق و التقدير : و أمّا من آمن و عمل عملا صالحا فله المثوبة الحسنى حال كونه مجزيا أو من حيث الجزاء أو نجزيه جزاء .

و قوله : « و سنقول له من أمرنا يسرا » اليسر بمعنى الميسور وصف أقيم مقام موصوفه والظاهر أن المراد بالأمر التكليفي و تقدير الكلام : و سنقول له قولاً ميسوراً من أمرنا أي نكلّفه بما يتيسر له ولا يشقّ عليه .

قوله تعالى : « ثم أتبع سبباً حتى إذا بلغ مطلع الشمس » الخ أي ثم هيئاً سبباً للسير فسار نحو المشرق حتى إذا بلغ الصحراء من الجانب الشرقي فوجد الشمس تطلع على قوم بدويين لم نجعل لهم من دونها سترأ .

و المراد بالستر ما يستتر به من الشمس ، و هو البناء و اللباس أو خصوص البناء أي كانوا يعيشون على الصعيد من غير أن يكون لهم بيوت يأوون إليها و يستترون بها من الشمس و عراة لالباس عليهم ، و إسناد ذلك إلى الله سبحانه في قوله : « لم نجعل لهم » الخ إشارة إلى أنهم لم يتنبهوا بعد لذلك ولم يتعلموا بناء البيوت و اتخذ الخيام و نسج الأثواب و خياطتها .

قوله تعالى : « كذلك وقد أخطأنا بما لذيه خبراً » الظاهر أن قوله : « كذلك » إشارة إلى وصفهم المذكور في الكلام ، و تشبيه الشيء بنفسه مبنياً على دعوى المغايرة يفيد نوعاً من التأكيد ، و قد قيل في المشار إليه بذلك وجوه أخر بعيدة عن الفهم . و قوله : « و قد أخطأنا بما لذيه خبراً » الضمير لذي القرنين ، و الجملة حالية و المعنى أنه اتخذ وسيلة السير و بلغ مطلع الشمس و وجد قوما كذا و كذا في حال أحاط فيها علمنا و خبرنا بما عنده من عدّة و عدّة و ما يجريه أو يجري عليه ، و

الظاهر أن إحاطة علمه تعالى بما عنده كناية عن كون ما اختاره و أتى به بهداية من الله وأمر، فما كان يرد ولا يصدر إلا عن هداية يهتدي بها و أمر يأتمره كما أشار إلى مثل هذا المعنى عند ذكر مسيره إلى المغرب بقوله : « قلنا يا ذا القرنين » الخ . فالآية أعني قوله : « وقد أحطنا » الخ في معناها الكنائي نظيرة قوله : « و اصنع الفلك بأعيننا ووحينا » هود : ٣٧ ، و قوله : « أنزله بعلمه » النساء : ١٦٦ . و قوله : « و أحاط بما لديهم » الجن : ٢٨ .

و قيل : إن الآية لا فائدة تعظيم أمره ، أنه لا يحيط بدقائقه و جزئياته إلا الله أو لتحويل ما قاساه ذو القرنين في هذا المسير و أن ما تحمله من المصائب والشدائد في علم الله لم يكن ليخفى عليه ، أولت تعظيم السبب الذي أتبعه ، وما قدّمناه أوجه .

قوله تعالى : « ثم أتبع سببا حتى إذا بلغ بن السدّين » إلى آخر الآية . السدّ الجبل و كلّ حاجز يسدّ طريق العبور و كأنّ المراد بهما الجبلان ، وقوله : « وجد من دونها قوما » أي قريبا منهما ، و قوله : « لا يكادون يفقهون قولا » كناية عن بساطتهم و سذاجة فهمهم ، و ربّما قيل : كناية عن غرابة لغتهم و بعدها عن اللغات المعروفة عندهم ، ولا يخلو عن بعد .

قوله تعالى : « قالوا يا ذا القرنين إنّ يأجوج و مأجوج مفسدون » الخ الظاهر أنّ القائلين هم القوم الذين وجدهم من دون الجبلين ، و يأجوج و مأجوج جيلان من الناس كانوا يأتونهم من وراء الجبلين فيغيرون عليهم و يعمّونهم قتلا و سبيا و نهبا والدليل عليه السياق بما فيه من ضمائر أولي العقل و عمل السدّ بين الجبلين و غير ذلك .

و قوله : « فهل نجعل لك خرجا » الخرج ما يخرج من المال ليصرف في شيء من الحوائج عرضوا عليه أن يعطوه مالا على أن يجعل بينهم و بين يأجوج و مأجوج سدا يمنع من تجاوزهم و تعدّ بهم عليهم .

قوله تعالى : « قال ما مكّنتي فيه ربيّ خير فأعينوني بقوة أجعل بينكم و

بينهم ردما « أصل « مكّني » مكّني ثم أدغمت إحدى النونين في الأخرى ، والرّدَم السدّ وقيل السدّ القوي ، و على هذا فالتعبير بالرّدَم في الجواب وقد سأله سدّا إجابة و وعد بما هو فوق ما استدعوه و أملوه .

و قوله : « قال ما مكّني فيه ربّي خير » استغناء من ذي القرنين عن خرجهم الذي عرضوه عليه على أن يجعل لهم سدّا يقول : ما مكّني فيه و أقرّني عليه ربّي من السعة والقدرة خير من المال الذي تعدوني به فلا حاجة لي إليه .

و قوله : « فأعينوني بقوة » الخ القوة ما يتقوى به على الشيء والجملة تفرّيع على ما يتحصّل من عرضهم و هو طلبهم منه أن يجعل لهم سدّا و محصل المعنى أمّا الخرج فلا حاجة لي إليه ، و أمّا السدّ فإن أردتموه فأعينوني بما أتقوى به على بنائه كالرجال و ما يستعمل في بنائه - و قد ذكر منها زبر الحديد والقطر والنفخ بالمنافخ - أجعل لكم سدّا قويّا .

و بهذا المعنى يظهر أن مرادهم بما عرضوا عليه من الخرج الأجر على عمل السدّ .

قوله تعالى : « آتوني زبر الحديد » إلى آخر الآية الزبر بالضم فالفتح جمع زبرة كغرف وغرفة وهي القطعة ، وساوى بمعنى سوى على ما قيل و قرىء « سوى » والصدفين تشبيه الصدف و هو أحد جانبي الجبل ذكر بعضهم أنه لا يقال إلا إذا كان هناك جبل آخر يوازيه بجانبه فهو من الأسماء المتضائفة كالزوج والضعف وغيرهما والقطر النحاس أو الصفر المذاب و إفراغه صبّه على الثقب والخلل والفرج .

و قوله : « آتوني زبر الحديد » أي أعطوني إيّاها لأستعملها في السدّ وهي من القوة التي استعانهم فيها ، و لعلّه خصّها بالذكر و لم يذكر الحجارة وغيرها من لوازم البناء لأنّها الركن في استحكام بناء السدّ فجملة « آتوني زبر الحديد » بدل البعض من الكلّ من جملة « فأعينوني بقوة » أو الكلام بتقدير قال ، وهو كثير في القرآن .

وقوله : « حتّى إذا ساوى بين الصدفين قال انفخوا » في الكلام إيجاز بالحذف

والتقدير فأعانوه بقوة و آتوه ما طلبه منهم فبنى لهم السد و رفعه حتى إذا سوت بين الصدفين قال : انفخوا .

و قوله : « قال انفخوا » الظاهر أنه من الإعراض عن متعلق الفعل للدلالة على نفس الفعل والمراد نصب المنافع على السد لإحماء ما وضع فيه من الحديد و إفراغ القطر على خلله و فرجه .

و قوله : « حتى إذا جعله ناراً قال » الخ في الكلام حذف و إيجاز والتقدير فتفخ حتى إذا جعله أي المنفوخ فيه أو الحديد ناراً أي كالنار في هيئته و حرارته فهو من الاستعارة .

و قوله : « قال آتوني افرغ عليه قطراً » أي آتوني قطراً افرغه وأصبه عليه ليسد بذلك خلله و يصير السد به مصمتاً لا يتقد فيه نافذ .

قوله تعالى : « فما استطاعوا أن يظهروه وما استطاعوا له نقباً » استطاع واستطاع واحد ، والظهور العلو والاستعلاء ، والنقب الثقب قال الراغب في المفردات : النقب في الحائط والجلد كالثقب في الخشب انتهى وضمائر الجمع ليأجوج و مأجوج . وفي الكلام حذف و إيجاز ، والتقدير فبنى السد فما استطاع يأجوج و مأجوج أن يعلوه لارتفاعه و ما استطاعوا أن ينقبوه لاستحكامه .

قوله تعالى : « قال هذا رحمة من ربّي فاذا جاء وعد ربّي جعله دكّاء وكان وعد ربّي حقّاً » الدكّاء الدكّ وهو أشدّ الدقّ مصدر بمعنى اسم المفعول ، وقيل : المراد الناقّة الدكّاء ، وهي التي لاسنام لها و هو على هذا من الاستعارة والمراد به خراب السدّ كما قالوا .

و قوله : « قال هذا رحمة من ربّي » أي قال ذوالقرنين - بعد ما بنى السدّ - هذا أي السدّ رحمة من ربّي أي نعمة و وقاية يدفع به شرّ يأجوج و مأجوج عن أُمم من الناس .

و قوله : « فاذا جاء وعد ربّي جعله دكّاء » في الكلام حذف و إيجاز والتقدير

و تبقى هذه الرحمة إلى عجيء. وعد ربي فاذا جاء وعد ربي جعله مدكوكا و سوتى به الأرض .

والمراد بالوعد إما وعدمه تعالى خاص بالسد أنه سيندك عند اقتراب الساعة فيكون هذا ملحمة أخبر بها ذوالقرنين ، وإما وعده تعالى العام بقيام الساعة الذي يدك الجبال . يخرب الدنيا ، و قد أكد القول بجملته « و كان وعد ربي حقاً » .
قوله تعالى : « و تركنا بعضهم يومئذ يموج في بعض » الخ ظاهر السياق أن ضمير الجمع للناس و يؤيده رجوع ضمير « فجمعناهم » إلى الناس قطعاً لأن حكم الجمع عام .

و في قوله : « بعضهم يومئذ يموج في بعض » استعارة ، والمراد أنهم يضطربون يومئذ من شدة الهول اضطراب البحر باندفاع بعضه إلى بعض فيرتفع من بينهم النظم و يحكم فيهم الهرج والمرج و يعرض عنهم ربهم فلا يشملهم برحمته ، ولا يصلح شأنهم بعنايته .

فالآية بمنزلة التفصيل للإجمال الذي في قول ذي القرنين : « فاذا جاء وعد ربي جعله دكاء » و نظيرة قوله تعالى في موضع آخر : « حتى إذا فتحت يأجوج و مأجوج وهم من كل حدب ينسلون و اقتراب الوعد الحق فاذا هي شاحصة أبصار الذين كفروا يا ويلنا قد كنا في غفلة من هذا بل كنا ظالمين » الأنبياء : ٩٧ . وهي على أي حال من الملاحم .

و قد بان مما مر أن الترك في الآية بمعناه المتبادر منه و هو خلاف الأخذ ولا موجب لما ذكره بعضهم : أن الترك بمعنى الجعل و هو من الأضداد انتهى .

والآية من كلام الله سبحانه و ليست من تمام كلام ذي القرنين والدليل عليه تغيير السياق من الغيبة إلى التكلم مع الغير الذي هو سياق كلامه السابق « إننا مكنا له » « قلنا يا ذا القرنين » ، ولو كان من تمام كلام ذي القرنين لقليل : و ترك بعضهم على هذا . قوله : « جعله دكاء » .

و قوله : « و نفخ في الصور » الخ هي النفخة الثانية التي فيها الإحياء بدليل

قوله : « وجمعناهم جمعاً و عرضنا جهنم يومئذ للكافرين عرضاً » .

قوله تعالى : « الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غَظَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا » تفسير للكافرين و هؤلاء هم الَّذِينَ ضرب الله بينهم و بين ذكره سداً حاجزاً - و بهذه المناسبة تعرض لحالهم بعد ذكر سدّ يأجوج و مأجوج - فجعل أعينهم في غطاء عن ذكره و أخذ استطاعة السمع عن آذانهم فانقطع الطريق بينهم و بين الحقّ و هو ذكر الله .

فإنّ الحقّ إنّما ينال إمّا من طريق البصر بالنظر إلى آيات الله سبحانه و الاهتداء إلى ما تدلّ عليه و تهدي إليه ، و إمّا من طريق السمع باستماع الحكمة و الموعظة و القصص و العبر ، و لا بصر لهؤلاء و لا سمع .

قوله تعالى : « أَفحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ » الخ الاستفهام للإِنْكار قال في المجمع : معناه أفحسب الَّذِينَ جحدوا توحيد الله أن يتخذوا من دوني أرباباً ينصرونهم و يدفعون عقابي عنهم قال : ويدلّ على هذا المحذوف قوله : « إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نَزْلًا » انتهى .

و هناك وجه ثان منقول عن ابن عباس وهو أنّ المعنى أفحسب الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي آلِهَةً وَأَنَا لَا أَغْضِبُ لِنَفْسِي عَلَيْهِمْ وَلَا أَعَاقِبُهُمْ .

و وجه ثالث و هو أنّ « أَنْ يَتَّخِذُوا » الخ مفعول أوّل لحسب بمعنى ظنّ و مفعوله الثاني محذوف ، و التقدير أفحسب الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّخَذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ نَافِعًا لَهُمْ أَوْ دَافِعًا لِلْعِقَابِ عَنْهُمْ ، و الفرق بين هذا الوجه و الوجهين السابقين أنّ « أَنْ » وصلته قائمة مقام المفعولين فيهما و المحذوف بعض الصلة فيهما بخلاف الوجه الثالث فإن وصلته فيه مفعول أوّل لحسب ، و المفعول الثاني محذوف .

و وجه رابع و هو أنّ يكون أنّ وصلته سادّة مسدّة المفعولين و عناية الكلام متوجهة إلى إنكار كون الاتّخاذاً اتّخاذاً حقيقة على معنى أنّ ذلك ليس من الاتّخاذ في شيء ، إذا الاتّخاذ إنّما يكون من الجانبين و المتّخذون متبرّؤن منهم لقولهم : « سبحانه أنت وليّنا من دونهم » .

والوجوه الأربعة مترتبة في الوجاهة و أوجهها أوّلها و سياق هذه الآيات يساعد عليه فإنّ هذه الآيات بل عامة آيات السورة مسوقة لبيان أنّهم فتنوا بزينة الحياة الدنيا و اشتبه عليهم الأمر فاطمأنوا إلى ظاهر الأسباب فاتخذوا غيره تعالى أولياء من دونه فهم يظنون أنّ ولايتهم تكفيهم و تنفعهم و تدفع عنهم الضرّ و الحال أنّ ما سئلوه بعد النسخ و الجمع يناقض ذلك فالآية تنكر عليهم هذا الظنّ و الحسبان بعد ما كان مآل أمرهم ذلك . ثمّ إنّ إمكان قيام أن وصلته مقام مفعولي حسب و قد ورد في كلامه تعالى كثيراً كقوله : « أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا » الجاثية : ٢١ و غيره يعني عن تقدير مفعول ثان محذوف و قد منع عنه بعض النحاة .

و تؤيده الآيات التالية : « قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالاً » الخ و كذا القراءة المنسوبة إلى عليّ عليه السلام و عدّة منهم « أفحسب » بسكون السين و ضمّ الباء والمعنى أفاتخذ عبادي من دوني أولياء كاف لهم .

و المراد بالعباد في قوله : « أن يتخذوا عبادي من دوني أولياء » كلّ من يعبد الوثنيين من الملائكة و الجنّ و الكمّلين من البشر .

وأما ما ذكره المفسّرون أنّ المراد بهم المسيح عليه السلام و الملائكة و نحوهم من المقرّبين دون الشياطين لأنّ الأكثر في مثل هذا اللفظ « عبادي » أن تكون الإضافة لتشريف المضاف .

ففيه أوّل أنّ المقام لا يناسب التشريف . وهو ظاهر . و ثانياً أنّ قيد « من دوني » في الكلام صريح في أنّ المراد بالذين كفروا هم الوثنيون الذين لا يعبدون الله مع الاعتراف بألوهيته و إنّما يعبدون الشركاء الشفعاة ؟ و أمّا أهل الكتاب مثلاً النصراني في اتّخاذهم المسيح ولياً فإنّهم لا ينقون ولاية الله بل يثبتون الولايتين معاً ثمّ يعدّونهما واحداً فافهم ذلك فالحقّ أنّ قوله : « عبادي » لا يعمّ المسيح و من كان مثله من البشر بل يختصّ بآلهة الوثنيين و المراد بقوله : « الذين كفروا » الوثنيون فحسب .

و قوله : « إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ نَزْلًا » أي شيئاً يتمتعون به عند أول نزولهم الدار الآخرة شبه الدار الآخرة بالدارينزلها الضيف وجهنم بالنزل الذي يكرم به الضيف النزول لدى أول وروده ، و يزيد هذا التشبيه لطفًا و جمالا ما سيأتي بعد آيتين أنهم لا يقام لهم وزن يوم القيامة فكأنهم لا يلبثون دون أن يدخلوا النار ، و في الآية من التهكم ما لا يخفى ، و كأننا قوبل به ما سيحكى من تهكمهم في الدنيا بقوله : « و اتَّخَذُوا آيَاتِي وَرُسُلِي هُزُوًا » .

﴿ بحث روائي ﴾

في تفسير القمي : " فلما أخبر رسول الله ﷺ بخبر موسى و فتاه والخضر قالوا له فأخبرنا عن طائف طاف الأرض : المشرق والمغرب من هو ؟ و ما قصته ؟ فأنزل الله : « و يسألونك عن ذي القرنين » الآيات .

أقول : و قد تقدم في الكلام على قصة أصحاب الكهف تفصيل هذه الرواية و روى أيضا ما في معناه في الدر المنثور عن ابن أبي حاتم عن السديّ " و عن عمر مولى غفرة .

و اعلم أن الروايات المروية من طرق الشيعة و أهل السنة عن النبي ﷺ و من طرق الشيعة عن أئمة أهل البيت ﷺ و كذا الأقوال المنقولة عن الصحابة و التابعين و يعامل معها أهل السنة معاملة الأحاديث الموقوفة في قصه ذي القرنين مختلفة اختلافا عجيبا متعارضة متهافتة في جميع خصوصيات القصة و كافة أطرافها و هي مع ذلك مشتملة على غرائب يستوحش منها الذوق السليم أو يحيلها العقل و ينكرها الوجود لا يرتاب الباحث الناقد إذا قاس بعضها إلى بعض و تدبر فيها أنها غير سليمة عن الدسّ و الوضع و مبالغات عجيبة في وصف القصة و أغربها ماروي عن علماء اليهود الذين أسلموا كوهب بن منبه و كعب الأحبار أو ما يشعر القرائن أنه مأخوذ منهم فلا يجدينا و الحال هذه نقلها بالاستقصاء على كثرتها و طولها ، و

إنما نشير بعض الإشارة إلى وجوه اختلافها ، ونقتصر على نقل ما يسلم عن الاختلاف في الجملة :

فمن الاختلاف اختلافها في نفسه فمعظم الروايات على أنه كان بشراً ، و قد ورد ^(١) في بعضها أنه كان ملكاً سماوياً أنزله الله إلى الأرض و آتاه من كل شيء سبباً . وفي خطط المقرئزي عن الجاحظ في كتاب الحيوان أن ذا القرنين كانت أمه آدمية و أبوه من الملائكة .

و من ذلك الاختلاف في سمته ففي أكثر الروايات أنه كان عبداً صالحاً أحب الله فأحبه و ناصح الله فناصره ، و في بعضها ^(٢) أنه كان محدثاً يأتيه الملك فيحدثه و في بعضها ^(٣) أنه كان نبياً .

و من ذلك الاختلاف في اسمه ففي بعضها أن اسمه ^(٤) عياش ، و في بعضها ^(٥) إسكندر ، و في بعضها ^(٦) مرزيا بن مرزبة اليوناني من ولد يونن بن يافث بن نوح

(١) رواه في الدر المنثور عن الاحوص بن حكيم عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وآله وعن الشيرازي عن جبير بن نفير عن النبي صلى الله عليه وآله و عن عدة عن خالد بن معدان عن النبي صلى الله عليه وآله و عن عدة عن عمر بن الخطاب .

(٢) رواه في الدر المنثور عن ابن أبي حاتم و أبي الشيخ عن الباقر عليه السلام و في البرهان عن جبرئيل بن احمد عن الاصبغ بن نباتة عن علي عليه السلام و في نور الثقلين عن اصول الكافي عن الحارث بن المغيرة عن أبي جعفر عليه السلام .

(٣) رواه العياشي عن ابي حمزة الثمالي عن ابي جعفر عليه السلام و رواه في الدر المنثور عن أبي الشيخ عن أبي الوراق عن علي عليه السلام و في هذا المعنى روايات اخرى .

(٤) كما في تفسير العياشي عن الاصبغ بن نباتة عن علي عليه السلام ، و في البرهان عن الثمالي عن الباقر عليه السلام .

(٥) كما يظهر من رواية قرب الاسناد للحميري عن الكاظم عليه السلام ورواية الدر المنثور عن عدة عن عقبه بن عامر عن النبي صلى الله عليه وآله ، و روايته ايضا عن عدة عن وهب .

(٦) في الدر المنثور عن ابن المنذر و ابن أبي حاتم و ابي الشيخ من طريق ابن اسحاق عن بعض من اسلم من اهل الكتاب .

و في بعضها (١) مصعب بن عبدالله من قحطان و في (٢) بعضها صعاب بن ذي المرثد أول التبابعة و كأنه التبّع أبو كرب ، و في بعضها (٣) عبدالله بن ضحّاك بن معدّ إلى غير ذلك وهي كثيرة .

و من ذلك الاختلاف في وجه تسميته بنذي القرنين ففي بعضها (٤) أنّه دعا قومه إلى الله فضر بوه على قرنه الأيمن فغاب عنهم زمانا ثمّ جاءهم و دعاهم إلى الله ثانياً فضر بوه على قرنه الأيسر فغاب عنهم زمانا ثمّ آتاه الله الأسباب فطاف شرق الأرض و غربها فسمّي بذلك ذا القرنين ، و في بعضها (٥) أنّهم قتلوه بالضربة الأولى ثمّ أحياه الله فجاءهم و دعاهم فضر بوه و قتلوه ثانياً ثمّ أحياه الله و رفعه إلى السماء الدنيا ثمّ أنزله إلى الأرض و آتاه من كل شيء سبياً .

و في بعضها (٦) أنّه نبت له بعد الإحياء الثاني قرنان في موضعي الشجرتين و سخر الله له النور و الظلمة ثمّ لما نزل إلى الأرض سار فيها و دعا إلى الله و كان يزار كالأسد و يبرق و يردد قرناه و إذا استكبر عن دعوته قوم سلط عليهم الظلمة فأعيتهم حتى اضطرّوا إلى إجابتها .

و في بعضها (٧) أنّه كان له قرنان في رأسه و كان يتعمّم عليهما يواريهما بذلك و هو أول من تعمّم و قد كان يخفيهما عن الناس ولم يكن يطّلع على ذلك أحد إلاّ

(١) البداية و النهاية .

(٢) البداية و النهاية عن ابن هشام في التيهان .

(٣) في الخصال عن محمد بن خالد مرفوعاً ، و في البداية و النهاية عن زبير بن بكار

عن ابن عباس .

(٤) في البرهان عن الصدوق عن الاصبغ عن علي عليه السلام ، و في تفسير القمي عن

أبي بصير عن الصادق عليه السلام و في الخصال عن أبي بصير عن الصادق عليه السلام .

(٥) في تفسير العياشي عن الاصبغ عن علي عليه السلام و في الدر المنثور عن ابن مردويه

من طريق أبي الطفيل عن علي عليه السلام و رواه العياشي أيضاً و روى أيضاً في روايات آخر .

(٦) تفسير العياشي عن الاصبغ عن علي عليه السلام و في الدر المنثور عن عدة عن وهب

ابن منبه مافي معناه .

(٧) في الدر المنثور عن أبي الشيخ عن وهب بن منبه .

كاتبه و قد نهاء أن يخبر به أحداً فضاقت صدرالكاتب بذلك فأتى الصحراء فوضع فمه بالأرض ثم نادى ألا إن للملك قرنين فأنبئت الله من كلمته قصبتين فمرّ بهما راع فأعجبهما فقطعهما و اتخذهما مزاراً فكان إذا زمر خرج من القصبتين : ألا إن للملك قرنين فانتشر ذلك في المدينة فأرسل إلى الكاتب واستنطقه و هدّده بالقتل إن لم يصدق فقص عليه القصة فقال ذو القرنين هذا أمر أراد الله أن يبيده فوضع العمامة عن رأسه .

و قيل : (١) سمّي ذا القرنين لأنّه ملك قرني الأرض و هما المشرق والمغرب و قيل : (٢) لأنّه رأى في المنام أنّه أخذ بقرني الشمس فعبر له بملك الشرق و الغرب و سمّي بذئ القرنين ، و قيل : (٣) لأنّه كان له عقيصتان في رأسه ، و قيل (٤) لأنّه ملك الروم و فارس ، و قيل (٥) : لأنّه كان له في رأسه شبه قرنين ، و قيل (٦) لأنّه كان على تاجه قرنان من الذهب إلى غير ذلك ممّا قيل .

و من ذلك اختلافها في سيره إلى المغرب و المشرق و فيه أشدّ الاختلاف فقد روي (٧) أنّه سخر له السحاب فكان ير كب السحاب و يسير في الأرض غرباً و شرقاً و روي (٨) أنّه بلغ جبل قاف و هو جبل أخضر محيط بالدنيا منه خضرة السماء . و روي (٩) أنّه طلب عين الحياة فأشير عليه أنّها في الظلمات فدخلها و في مقدمته الخضر

(١) في الدر المنثور عن عدة عن ابى العالى و ابن شهاب .

(٢) في نورالثقلين عن الخرائج والحرائج عن العسكري عليه السلام عن علي عليه السلام .

(٣) في الدر المنثور عن الشيرازي عن قتادة .

(٤) في الدر المنثور عن عدة عن وهب .

(٥) المصدر السابق .

(٦) نقله في روح المعاني .

(٧) في عدة من روايات العامة و الخاصة الموردة في الدر المنثور و البرهان و نور

الثقلين و البحار .

(٨) في البرهان عن جميل عن الصادق عليه السلام و في الدر المنثور عن عبد بن حميد

و غيره عن عكرمة .

(٩) في تفسير القمي عن علي عليه السلام و في تفسير العياشي عن هشام عن بعض آل محمد

عليه السلام و في الدر المنثور عن ابن أبي حاتم و غيره عن الباقر عليه السلام .

فلم يرزق ذوالقرنين أن يشرب منها ويشرب الخضر واغتسل منها فكان له البقاء المؤبد وفي هذه الروايات أن الظلمات في جانب المشرق .

ومن ذلك اختلافها في موضع السدّ الذي بناها فقي بعضها أنه في (١) المشرق وفي بعضها (٢) أنه في الشمال ، وقد بلغ من مبالغة بعض الروايات أن ذكرت (٣) أن طول السدّ وهو مسافة ما بين الجبلين مائة فرسخ وعرضه خمسون فرسخا وارتفاعه ارتفاع الجبلين وقد حفر له أساسا حتى بلغ الماء وقد جعل حشوه الصخور وطينه النحاس ثم علاه بزر الحديد و النحاس المذاب وجعل خلاله عرقا من نحاس أصفر فصار كأنه برد محبّر .

و من ذلك اختلافها في وصف يأجوج ومأجوج فروي (٤) أنهم من الترك و من ولد يافث بن نوح كانوا يفسدون في الأرض فضرب السدّ ونهم و روي (٥) أنهم من غير ولد آدم و في (٦) عدّة من الروايات أنهم قوم ولود لا يموت الواحد منهم من ذكر أو أنثى حتى يولد له ألف من الأولاد وأنهم أكثر عددا من سائر البشر حتى عدوا في (٧) بعض الروايات تسعة أضعاف للبشر ، و روي (٨) أنهم من الشدة و البأس بحيث لا يمرّون بهيمة أو سبع أو إنسان إلا افترسوه و أكلوه ولا على زرع

(١) الدر المنثور عن ابن اسحاق وغيره عن وهب

(٢) د د د المنذر عن ابن عباس .

(٣) د د د إسحاق وغيره عن وهب .

(٤) د د د المنذر عن علي عليه السلام و عن ابن أبي حاتم عن قتادة .

و في نور الثقلين عن علل الشرائع عن العسكري .

(٥) نور الثقلين عن روضة الكافي عن ابن عباس .

(٦) الطبري عن عبدا لله بن عمير ، و عن عبدا لله بن سلام ، وفي الدر المنثور عن النسائي

و ابن مردويه عن اوس عن النبي صلى الله عليه و آله و فيه عن ابن أبي حاتم عن السدي عن علي عليه السلام .

(٧) في الدر المنثور عن عبد الرزاق وغيره عن عبدا لله بن عمر .

(٨) الدر المنثور عن ابن إسحاق وغيره عن وهب .

أو شجر إلا رعوه ولا على ماء نهر إلا شربوه و نشفوه ، و روي ^(١) أنهم أمّتان كل منهما أربع مائة ألف أمة كل أمة لا يحصي عددهم إلا الله سبحانه .

و روي ^(٢) أنهم طوائف ثلاث فطائفة كالأرز و هو شجر طوال ، و طائفة يستوي طولهم و عرضهم : أربعة أذرع في أربعة أذرع و طائفة وهم أشدّهم للواحد منهم أذنان يفترش باحداهما و يلتحف بالأخرى يشتمو في إحداهما لابساله وهي وبرة ظهرها و بطنها و يصيف في الأخرى وهي زغبة ظهرها و بطنها ، وهم صلب على أجسادهم من الشعر ما يوارىها ، و روي أن الواحد ^(٣) منهم شبر أو شبران أو ثلاثة ، و روي ^(٤) أن الذين كانوا يقاتلونهم كان وجوههم و وجوه الكلاب .

و من ذلك اختلافها في زمان ملكه ففي بعضها ^(٥) أنه كان بعد نوح ، و روي ^(٦) أنه كان في زمن إبراهيم و معاصره و قد حج البيت و لقيه و صافحه وهي أول مصافحة على وجه الأرض ، و روي ^(٧) أنه كان في زمن داود .

و من ذلك اختلافها في مدّة ملكه فروي ^(٨) ثلاثون سنة و روي ^(٩) اثنتا عشرة سنة إلى غير ذلك من جهات الاختلاف التي يعثر عليها من راجع أخبار القصة

(١) في الدر المنثور عن ابن المنذر و أبي الشيخ عن حسان بن عطية . و عن ابن أبي حاتم و غيره عن حذيفة عن النبي صلى الله عليه و آله و قد بلغ من مبالغة الروايات في عددهم أنه روي عن النبي صلى الله عليه و آله أن يأجوج و ماجوج يمدل ألف ضعف للمسلمين (البداية و النهاية عن الصحيحين عن أبي سعيد عن النبي صلى الله عليه و آله) و هو ذاقال ، إن المسلمين خمس أهل الأرض و لازمه أن يكون يأجوج و ماجوج مائتا ضعف أهل الأرض .

(٢) في الدر المنثور عن ابن المنذر و ابن أبي حاتم عن كعب الأحبار .

(٣) > > > > > و الحاكم و غيرهما عن ابن عباس .

(٤) > > > عدة عن عقبة بن عامر عن النبي صلى الله عليه و آله .

(٥) في تفسير العياشي عن الأصمغ عن علي عليه السلام .

(٦) الدر المنثور عن ابن مردويه و غيره عن عبيد بن عمير ، و في نور الثقلين عن أمالي الشيخ عن الباقر عليه السلام و في المرائس لابن إسحاق .

(٧) الدر المنثور عن ابن أبي حاتم و ابن عساکر عن مجاهد .

(٨) البرهان عن البرقي عن موسى بن جعفر عليه السلام .

(٩) الدر المنثور عن ابن أبي حاتم عن وهب .

من جوامع الحديث وخاصة الدر المنثور والبحار والبرهان ونور الثقلين .
 وفي كتاب كمال الدين بإسناده عن الأصبع بن نباتة قال : قام ابن الكواء
 إلى علي عليه السلام وهو على المنبر فقال : يا أمير المؤمنين أخبرني عن ذي القرنين
 أنبياً كان أم ملكاً ؟ وأخبرني عن قرنيه أمن ذهب أم من فضة ؟ فقال له : لم يكن
 نبياً ولا ملكاً ، ولم يكن قرناه من ذهب ولا فضة ولكن كان عبداً أحب الله فأحبه
 الله ونصح لله فنصحه الله ، وإنما سميت ذا القرنين لأنه دعا قومه إلى الله عز وجل
 فضربوه على قرنيه فغاب عنهم حيناً ثم عاد إليهم فضرب على قرنيه الآخر ، وفيكم
 مثله .

أقول : الظاهر أن « الملك » في الرواية بفتح اللام لا بكسرهما لاستنفاضة
 الروايات عنه وعن غيره عليه السلام بملك ذي القرنين فنقيه عليه السلام أن يكون ذو القرنين
 نبياً أو ملكاً بفتح اللام إنكار منه لصحة ما ورد عن النبي عليه السلام في بعض الروايات
 أنه كان نبياً وفي بعضها الآخر أنه كان ملكاً من الملائكة وبه كان يقول عمر بن
 الخطاب كما تقدمت الإشارة إليه .

وقوله : « وفيكم مثله » أي مثل ذي القرنين في شجتيه يشير عليه السلام إلى نفسه
 فإنه أصيب بضربة من عمرو بن عبدود* وبضربة من عبد الرحمان بن ملجم لعنه الله
 فاستشهد بها ، ولرواية مستفيضة عنه عليه السلام روته عنه الشيعة وأهل السنة بألفاظ
 مختلفة ، وأبسط ألفاظها ما أوردناه ، وقد لعبت به يد النقل بالمعنى فأظهرته في صور
 عجيبة وبلغ بها التحريف غاية .

وفي الدر المنثور أخرج ابن مردويه عن سالم بن أبي الجعد قال : سئل علي
 عن ذي القرنين أنبي هو ؟ فقال سمعت نبيكم عليه السلام يقول : هو عبد ناصح الله
 فنصحه .

وفي احتجاج الطبرسي عن الصادق عليه السلام في حديث طويل وفيه قال السائل
 أخبرني عن الشمس أين تغيب ؟ قال : إن بعض العلماء قال : إذا انحدرت أسفل
 القبة دار بها الفلك إلى بطن السماء صاعدة أبداً إلى أن تنحط إلى موضع مطلعها .

يعني أنها تغيب في عين حمئة ثم تخرق الأرض راجعة إلى موضع مطلعها فتحير تحت العرش حتى يؤذن لها بطلوع و يسلب نورها كل يوم و تنجلل نوراً أحمر .
أقول : قوله : « إذا انحدرت أسفل القبّة - إلى قوله : مطلعها » بيان لسير الشمس من حين غروبها إلى إبتان طلوعها في مدارها السماوي على ما تفرضه هيئة بطليموس الدائرة في تلك الأعصار المبنية على سكون الكرة الأرضية و حركة الأجرام السماوية حولها ، ولذا نسبه عليه السلام إلى بعض العلماء

وفي قوله : « صاعدة » الخ إشارة إلى أن جهتي العلو والسفل تتعيّنان بمرکز الأرض و الجهة المقابلة لها فالشمس فوق دائماً و إن كانت تحت الأرض .

و قوله : « يعني أنها تغيب في عين حمئة ثم تخرق الأرض راجعة إلى موضع مطلعها » من كلام بعض رواة الخبر لا من كلامه عليه السلام فالراوي لقصور منه في الفهم فسّر قوله تعالى : « تغرب في عين حمئة » بسقوط القرص في العين و غيبوبته فيها ثم سبّحه فيها كالسمكة في الماء و خرّقه الأرض حتى يبلغ المطلع ثم ذهابه إلى تحت العرش و هو على زعمه سماء فوق السماوات السبع أو جسم نوراني كأعظم ما يكون موضوع فوق السماء السابعة و مكثه هناك حتى يؤذن له في الطلوع فيكسى نوراً أحمر و يطلع .

و الراوي يشير بقوله : « فتحير تحت العرش حتى يؤذن لها » الخ إلى رواية أخرى مأثورة عن النبي صلى الله عليه وآله أن الملائكة تذهب بالشمس بعد غروبها فتوقفها تحت العرش وهي مسلوبة النور فتمكث هناك وهي لا تدري ما تؤمر به غداً حتى تكسى نوراً و تؤمر بالطلوع ، الرواية . وقد ارتكب فهمه في تفسير العرش هناك نظير ما ارتكبه في تفسير الغروب ههنا فزاد عن الحق بعداً على بعد .

ولم يرد تفسير العرش في كتاب ولا سنة قابلة للاعتماد بالفلك التاسع أو بجسم نوراني علوي كهيمّة السرير التي اختلقها فهمه وقد قدّ منا معظم روايات العرش في أوائل الجزء الثامن من هذا الكتاب .

وفي النسبة أعني قوله : « قال بعض العلماء » بعض الإشارة إلى أن هذا القول

لم يكن مرضياً عنده عليه السلام ومع ذلك لم يسعه أن يسمح بحق القول في المسألة كيف؟
و إذا ساقته سذاجة الفهم في فرضية سهلة التصور عند أهله في تلك الأعمار
هذا المساق فما ظنك بهم لو ألقى إليهم ما لا يصدق ظاهر حسبهم ولا يسعه ظرف
فكرهم .

و في الدر المنثور أخرج عبد الرزاق و سعيد بن منصور و ابن جرير و ابن
المنذر و ابن أبي حاتم من طريق عثمان بن أبي حاضر أن ابن عباس ذكر له
أن معاوية بن أبي سفيان قرأ الآية التي في سورة الكهف « تغرب في عين حامية »
قال ابن عباس : فقلت لمعاوية : ما تقرأها إلا حمة فسأل معاوية عبد الله بن عمرو كيف
تقرأه ؟ فقال عبد الله : كما قرأتها .

قال ابن عباس : فقلت لمعاوية : في بيتي نزل القرآن فأرسل إلي كعب
فقال له : أين تجد الشمس تغرب في النوراء ؟ فقال له كعب : سل أهل العربية
فإنهم أعلم بها ، و أمّا أنا فإني أجد الشمس تغرب في التوراة في ماء وطين ، و
أشار بيده إلى المغرب . قال ابن أبي حاضر : لو أنني عندك كما أيدتك بكلام تزداد
به بصيرة في حمة . قال ابن عباس : وما هو ؟ قلت : فيما نأثر قول تبّع فيما ذكر به
ذا القرنين في كلفه بالعلم و اتبّاعه إياه :

قد كان ذو القرنين عمر مسلماً	ملكا تدين له الملوك و تحشد
فأتمى المشارق و المغرب يبتغي	أسباب ملك من حكيم مرشد
فرأى مغيب الشمس عند غروبها	في عين ذي خلب و ثأط حرمد

فقال ابن عباس : ما الخلب ؟ قلت : الطين بكلامهم . قال : فما الثأط ؟ قلت :
الحمأة . قال : فما الحرمد ؟ قلت : الأسود فدعا ابن عباس غلاما فقال له : اكتب
ما يقول هذا الرجل .

أقول : و الحديث لا يلائم ما ذهبوا إليه من تواتر القراءات تلك الملائمة
و عن التيجان لابن هشام الحديث و فيه أن ابن عباس أنشد هذه الأشعار لمعاوية
و أن معاوية سأله عن معنى الخلب و الثأط و الحرمد قال : الخلب الحمأة و الثأط

ما تحتمها من الطين و الحرمد ما تحته من الحصى و الحجر ، وقد أورد القصيدة ، و هذا الاختلاف يؤذن بشيء في الرواية .

في تفسير العياشي عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل : « لم نجعل لهم من دونها سترا » قال : لم يعلموا صنعة البيوت . و في تفسير القمي في الآية قال : لم يعلموا صنعة الثياب . و في الدر المنثور أخرج ابن المنذر عن ابن عباس في قوله : « حتى إذا بلغ بين السدين » قال : الجبلين أرمينية و آذربيجان .

و في تفسير العياشي عن المفضل قال : سألت الصادق عليه السلام عن قوله : « أجعل بينكم و بينهم ردما » قال : التقية « فما استطاعوا أن يظهروه و ما استطاعوا له نقبا » إذا عملت بالتقية لم يقدروا لك على حيلة ، و هو الحصن الحصين ، و صار بينك و بين أعداء الله سدا لا يستطيعون له نقبا .

و فيه أيضاً عن جابر عنه عليه السلام في الآية قال : التقية .

أقول : الروايتان من الجري و ليستا بتفسير .

و في تفسير العياشي عن الأصبع بن نباتة عن علي عليه السلام : « و تركنا بعضهم يومئذ يموج في بعض » يعني يوم القيامة .

أقول : ظاهر الآية بحسب السياق أنه من أشرط الساعة ، و لعله المراد بيوم القيامة فربما تطلق على ظهور مقدماتها .

و فيه عن محمد بن حكيم قال : كتبت رقعة إلى أبي عبد الله عليه السلام فيها : أتستطيع النفس المعرفة ؟ قال : فقال : لا فقلت : يقول الله : « الذين كانت أميينهم في غطاء عن ذكرى و كانوا لا يستطيعون سمعا » قال : هو كقوله : « و ما كانوا يستطيعون السمع و ما كانوا يبصرون » قلت : فعابهم ؟ قال : لم يعيهم بما صنع هو بهم و لكن عابهم بما صنعوا ، ولو لم يتكلفوا لم يكن عليهم شيء .

أقول : يعني أنهم تسببوا لهذا الحجاب فرجع إليهم تبعته .

و في تفسير القمي في الآية قال : كانوا لا ينظرون إلى ما خلق الله من الآيات و السماوات و الأرض .

أقول : و في العيون عن الرضا عليه السلام تطبيق الآية على منكري الولاية و هو من الجري .

﴿ كلام حول قصة ذى القرنين ﴾

و هو بحث قرآني و تاريخي في فصول :

١ - قصة ذى القرنين في القرآن : لم يتعرّض لاسمه ولا لتاريخ زمان ولادته و حياته ولا لنسبه و سائر مشخصاته على ما هودأ به في ذكر قصص الماضين بل اكنفى على ذكر ثلاث رحلات منه فرحلة اولى إلى المغرب حتى إذا بلغ مغرب الشمس و جدها تغرب في عين حمئة (أو حامية) و وجد عندها قوما ، و رحلة ثانية إلى المشرق حتى إذا بلغ مطلع الشمس و جدها تطلع على قوم لم يجعل الله لهم من دونها سترا و رحلة ثالثة حتى إذا بلغ بين السدين و جد من دونهما قوما لا يكادون يفقهون قولا فشكوا إليه إفساد يأجوج و مأجوج في الأرض و عرضوا عليه أن يجعلوا له خرجا على أن يجعل بين القوم و بين يأجوج و مأجوج سدا فأجابهم إلى بناء السد و وعدهم أن يبني لهم فوق ما يأملون و أبى أن يقبل خرجهم و إنما طلب منهم أن يعينوه بقوة و قد أشير منها في القصة إلى الرجال و زهر الحديد و المنافع و القطر . و الخصوصيات و الجهات الجوهرية التي تستفاد من القصة هي "أولا أن" صاحب القصة كان يسمى قبل نزول قصته في القرآن بل حتى في زمان حياته بذى القرنين كما يظهر في سياق القصة من قوله : «يسألونك عن ذى القرنين» «قلنا ياذا القرنين» «و قالوا يا ذا القرنين» .

و ثانيا أنه كان مؤمنا بالله و اليوم الآخر و متدينا بدين الحق كما يظهر من قوله : « هذا رحمة من ربي فاذا جاء وعد ربي جعله دكا ، و كان وعد ربي حقا » و قوله : « أمّا من ظلم فسوف نعذبه ثم يرد إلى ربه فيعذبه عذابا نكرا و أمّا من

آمن وعمل صالحا الخ ويزيد في كرامته الدينية أن قوله تعالى : « قلنا يا ذا القرنين إما أن تعذب وإما أن تتخذ فيهم حسنا » يدل على تأييده بوحى أو إلهام أو نبي من أنبياء الله كان عنده يسدده بتبليغ الوحي .

و ثالثا أنه كان ممن جمع الله له خير الدنيا والآخرة أما خير الدنيا فالملك العظيم الذي بلغ به مغرب الشمس و مطلعها فلم يقم له شيء و قد ذلت له الأسباب و أما خير الآخرة فبسط العدل و إقامة الحق و الصفح و العفو و الرفق و كرامة النفس و بث الخير و دفع الشر ، و هذا كله مما يدل عليه قوله تعالى : « إننا مكنا له في الأرض و آتيناه من كل شيء سببا » مضافا إلى ما استفاد من سياق القصة من سيطرته الجسمانية و الروحانية .

و رابعا أنه صادف قوما ظالمين بالمغرب فعذب بهم .

و خامسا أن الردم الذي بناه هو في غير مغرب الشمس و مطلعها فإنه بعدما بلغ مطلع الشمس أتبع سببا حتى إذا بلغ بين السدين . و من مشخصات ردمه مضافا إلى كونه واقعا في غير المغرب و المشرق أنه واقع بين جبلين كالحائطين ، وأنه ساوى بين صدفيهما وأنه استعمل في بنائه زبر الحديد و القطر ، و لا محالة هو في مضيق هو الرابط بين ناحيتين من نواحي الأرض المسكونة .

٢ - ذكر ذى القرنين و السد و يأجوج و ماجوج في أخبار الماضين ، لم يذكر القدماء من المورخين في أخبارهم ملكا يسمى في عهده بذى القرنين أو ما يؤدى معناه من غير اللفظ العربي و لا يأجوج و ماجوج بهذين اللفظين و لا سدا ينسب إليه باسمه نعم ينسب إلى بعض ملوك حمير من اليمانيين أشعار في المباهاة يذكر فيها ذا القرنين و أنه من أسلافه التبابعة ، و فيها ذكر سيره إلى المغرب و المشرق و سد يأجوج و ماجوج ، و سيوافيك نبذة منها في بعض الفصول الآتية .

و ورد ذكر « مأجوج » و « جوج و ماجوج » في مواضع من كتب العهد العتيق ففي الإصحاح^(١) العاشر من سفر التكوين من التوراة : « وهذه مواليد بني

(١) كتب المهديين مطبوعة بيروت سنة ١٨٧٠ ومنها نقل سائر ما نقل في هذه الفصول .

نوح : سام و حام و يافث . وولد لهم بنون بعد الطوفان . بنو يافث جومر و مأجوج و ماداي و باوان و نوبال و ماشك و نبراس .

و في كتاب حزقيال ^(١) الإصحاح الثامن والثلاثون « وكان إليّ كلام الرب قائلاً : يا بن آدم اجعل وجهك على جوج أرض مأجوج رئيس روش ماشك و نوبال ، و تنبأ عليه و قل : هكذا قال السيد الرب : ها أنا ذا عليك يا جوج رئيس روش و ماشك و نوبال و أرجعك واضع شكائم في فكّيك و أخرجك أنت و كل جيشك خيلاً و فرساناً كلهم لابسين أفخر لباس جماعة عظيمة مع أتراس و مجان كلهم ممسكين السيوف . فارس و كوش و فوط معهم كلهم بمجن و خوذة ، و جومر و كل جيوشه و بيت نوجر مه من أقاصي الشمال مع كل جيشه شعوباً كثيرين معك .

قال : « لذلك تنبأ يا بن آدم و قل لجوج : هكذا قال السيد الرب في ذلك اليوم عند سكنى شعب إسرائيل آمنين أفلا تعلم و تأتي من موضعك من أقاصي الشمال » الخ .

و قال في الإصحاح التاسع والثلاثين ماضياً في الحديث السابق : و أنت يا بن آدم تنبأ على جوج و قل : هكذا قال السيد الرب ها أنا ذا عليك يا جوج رئيس روش ماشك و نوبال و أردك و أقودك و أضعك من أقاصي الشمال . و آتني بك على جبال إسرائيل وأضرب قوسك من يدك اليسرى و أسقط سهامك من يدك اليمنى فتسقط على جبال إسرائيل أنت و كل جيشك والشعوب الذين معك أبداً ما كلاً للطيور الكاسرة من كل نوع ولوحوش الحقل ، على وجه الحقل تسقط لأنني تكلمت بقول السيد الرب ، و أرسل ناراً على مأجوج و على الساكنين في الجزائر آمنين فيعلمون أنني أنا الرب » الخ .

و في رؤيا يوحنا في الإصحاح العشرين : « ورأيت ملاكاً نازلاً من السماء معه مفتاح الهاوية و سلسلة عظيمة على يده فقبض على التنمين الحية القديمة الذي هو إبليس والشيطان ، و قيده ألف سنة ، و طرحه في الهاوية و أغلق عليه و ختم عليه

(١) و كان بين اليهود أيام أسارتهم ببابل .

لكيلا يضلّ الأمم فيما بعد حتّى تنمّ الألف سنة ، و بعد ذلك لا بدّ أن يحلّ زمانا يسيرا .

قال : « ثمّ متى تمّت الألف السنّة يحلّ الشيطان من سجنه و يخرج ليضلّ الأمم الذين في أربع زوايا الأرض جوج و مأجوج ليجمعهم للحرب الذين عددهم مثل رمل البحر فصعدوا على عرض الأرض ، وأحاطوا بمعسكر القديسين وبالمدينة المحبوبة فنزلت نار من عند الله من السماء و أكلتهم ، و إبليس الذي كان يضلّمهم طرح في بحيرة النار والكبيريت حيث الوحش والنبيّ الكذاب ، وسيعذبون نهاراً وليلا إلى أبد الآبدين . »

و يستفاد منها أن « مأجوج » أو « جوج و مأجوج » أمة أو أمم عظيمة كانت قاطنة في أقاصي شمال آسيا من معمورة الأرض يومئذ ، و أنّهم كانوا أئما حربية معروفة بالمغازي والغارات .

و يقرب حينئذ أن يحدث أن ذا القرنين هذا هو أحد الملوك العظام الذين سدّوا الطريق على هذه الأمم المفسدة في الأرض ، و أن السدّ المنسوب إليه يجب أن يكون فاصلا بين منطقة شماليّة من قارة آسيا وجنوبها كحائط الصين أو سدّ باب الأبواب أو سدّ « داريال » أو غير هذه .

وقد تسلّمت تواريخ الأمم اليوم على أن ناحية الشمال الشرقيّ من آسيا وهي الأحداب والمرتفعات في شمال الصين كانت موطن الأمة كبيرة بدويّة همجيّة لم تزل تزداد عدداً و تكثّر سوادا فتكرّ على الأمم المجاورة لها كالصين و ربّما نسلت من أحداها و هبطت إلى بلاد آسيا الوسطى و الدنيا و بلغت إلى شمال أوربه فمنهم من قطن في أراض أغار عليها كأغلب سكّنة أوربه الشماليّة فتمدين بها و اشتغل بالزراعة والصناعة ، و منهم من رجع ثمّ عاد و عاد (١) .

(١) و ذكر بعضهم أن يأجوج و مأجوج هم الامم الذين كانوا يشغلون الجزء الشمالي من آسيا تمتد بلادهم من التبت والصين إلى المحيط المنجمد الشمالي و تنتهى غربا بما يلي بلاد تركستان و نقل ذلك عن فاكهة الخلفاء و تهذيب الاخلاق لابن مسكويه و رسائل إخوان الصفا .

و هذا أيضا مما يؤيد ما استقر بناء آتفا أن السد الذي نبحت عنه هو أحد الأستاد الموجودة في شمال آسيا الفاصلة بين الشمال و جنوبه .

٣ - من هو ذوا القرنين ؟ و أين سده ؟ للمورخين وأرباب التفسير في ذلك

أقوال بحسب اختلاف أنظارهم في تطبيق القصة :

١ - ينسب إلى بعضهم أن السد المذكور في القرآن هو حائط الصين ، و هو حائط طويل يحول بين الصين و بين منغوليا بناه « شين هوانك تى » أحد ملوك الصين لصد هجمات المغول عن الصين ، طوله ألف كيلومتر في عرض تسعة أمتار وارتفاع خمسة عشر مترا ، و قد بني بالأحجار شرع في بنائه سنة ٢٦٤ ق م و قد تم بناؤه في عشر أو عشرين و على هذا فذوا القرنين هو الملك المذكور .

و يدفعه أن الأوصاف والمشخصات المذكورة في القرآن لذى القرنين و سده لا تنطبق على هذا الملك و حائط الصين الكبير فلم يذكر من هذا الملك أنه سار من أرضه إلى المغرب الأقصى ، و السد الذي يذكره القرآن يصفه بأنه ردم بين جبلين و قد استعمل فيه زبر الحديد و القطر و هو النحاس المذاب و الحائط الكبير بمتد ألف كيلو متر في طريقه على السهول و الجبال ، و ليس بين جبلين و هو مبني بالحجارة لم يستعمل فيه حديد و لا قطر .

ب - نسب إلى بعضهم أن الذي بنى السد هو أحد ملوك آشور^(١) و قد كان يهجم في حوالي القرن السابع قبل الميلاد أقوام^(٢) سبت من مضيق جبال قفقاز إلى أرمينستان ثم غربي إيران و ربما بلغوا بلاد آشور و عاصمتها نينوا فأحاطوا بهم قتلا و سبيا و نهبا فبنى ملك آشور السد لصدّهم ، و كأن المراد به سد باب الأبواب المنسوب تعميره أو ترميمه إلى كسرى أنوشيروان من ملوك الفرس هذا . و لكن

(١) منقول عن كتاب « كيهان شناخت » للحسن بن قطان المرزى الطبيب المنجم المتوفى سنة ٥٤٨ هـ و ذكر فيه أن اسمه « بليس » و سماه أيضا اسكندر .

(٢) كانت هذه الاقوام يسمون - على ما ذكروا - عند الفريين « سبت » و لهم ذكر في

بعض النقوش الباقية من زمن « داريوش » و بسمون عند اليونانيين « ميكاك »

الشان في انطباق خصوصيات القصة عليه .

ج - قال في روح المعاني : و قيل : هو يعني ذا القرنين فريدون بن أثنان ابن جمشيد خامس ملوك الفرس الفيشدادية ، و كان ملكا عادلا مطيعا لله تعالى ، و في كتاب صور الأقاليم لأبي زيد البلخي : أنه كان مؤيدا بالوحي ، و في عامة التواريخ أنه ملك الأرض و قسمها بين بنيه الثلاثة : إيرج و سلم و تور فأعطى إيرج العراق و الهند و الحجاز ، و جعله صاحب الناج ، و أعطى سلم الروم و ديار مصر و المغرب ، و أعطى تور الصين و الترك و المشرق ، و وضع لكل قانونا يحكم به ، و سميت القوانين الثلاثة « سياسة » و هي معرفة « سي أيسا » أي ثلاثة قوانين .

و وجهه تسميته ذا القرنين أنه ملك طر في الدنيا أو طول أيام سلطنته فإنها كانت على ما في روضة الصفا خمسمائة سنة ، أو عظم شجاعته و قهره الملوك انتهى .

و فيه أن التاريخ لا يعترف بذلك .

د - و قيل : إن ذا القرنين هو الإسكندر المقدوني وهو المشهور في الألسن و سد الإسكندر كالمثل السائر بينهم و قد ورد ذلك في بعض الروايات كما في رواية قرب الأسناد عن موسى بن جعفر عليه السلام و رواية عقبة بن عامر عن النبي صلى الله عليه و آله و رواية وهب بن منبه المرويتين في الدر المنثور .

و به قال بعض قدماء المفسرين من الصحابة و التابعين كمعاذ بن جبل على ما في مجمع البيان ، و فتادة على مارواه في الدر المنثور ، و وصفه الشيخ أبو علي بن سينا عند ما ذكره في كتاب الشفاء بذي القرنين ، و أصر على ذلك الإمام الرازي في تفسيره الكبير .

قال فيه ماملخصه : ان القرآن دل على أن ملك الرجل بلغ إلى أقصى المغرب و أقصى المشرق و جهة الشمال ، و ذلك تمام المعمورة من الأرض ، و مثل هذا الملك يجب أن يبقى اسمه مخلدا ، و الملك الذي اشتهر في كتب التواريخ أن ملكه بلغ هذا المبلغ ليس إلا الإسكندر .

و ذلك أنه بعد موت أبيه جمع ملوك الروم و المغرب و قهرهم ، و انتهى إلى

البحر الأخضر ثم إلى مصر ، وبنى الإسكندرية ثم دخل الشام وقصد بني إسرائيل وورد بيت المقدس ، و ذبح في مذبحه . ثم انعطف إلى أرمينية و باب الأبواب ، و دان له العراقيون والقبط والبربر ، و استولى على إيران ، و قصد الهند والصين وغزا الأمم البعيدة ، ورجع إلى خراسان وبنى المدن الكثيرة ثم رجع إلى العراق و مات في شهر زور أو رومية المدائن و حمل إلى اسكندرية و دفن بها ، و عاش ثلاثا و ثلاثين سنة ، و مدة ملكه اثنتا عشرة سنة .

فلما ثبت بالقرآن أن ذا القرنين ملك أكثر المعمورة ، و ثبت بالتواريخ أن الذي هذا شأنه هو الإسكندر و جب القطع بأن المراد بذي القرنين هو الإسكندر . انتهى .

و فيه أو لا أن الذي ذكره من انحصار ملك معظم المعمورة في الإسكندر المقدوني غير مسلم في التاريخ ففي الملوك من يماثله أو يزيد عليه ملكا . و ثانيا أن الذي يذكره القرآن من أوصاف ذي القرنين لا يتسلمه التاريخ للإسكندر أو ينفيه عنه فقد ذكر القرآن أن ذا القرنين كان مؤمنا بالله واليوم الآخر و هو دين التوحيد و كان الإسكندر وثنيا من الصابئين كما يحكى أنه ذبح ذبيحته للمشترى ، و ذكر القرآن أن ذا القرنين كان من صالحى عبادة الله ذا عدل و رفق و التاريخ يقص للإسكندر خلاف ذلك .

و ثالثا أنه لم يبد في شي من تواريخهم أن الاسكندر المقدوني بنى سد يأجوج و مأجوج على ما يذكره القرآن .

وقال في البداية والنهاية في خبر ذي القرنين : وقال إسحاق بن بشر عن سعيد بن بشر عن قتادة قال : إسكندر هو ذو القرنين و أبوه أوّل القياصرة ، و كان من ولد سام بن نوح . فأما ذو القرنين الثاني فهو إسكندر بن فيلبس (و ساق نسبه إلى عيص بن إسحاق بن إبراهيم) المقدوني اليوناني المصري باني إسكندرية الذي يورخ بأيامه الروم ، و كان متأخرا عن الأوّل بدهر طويل .

كان هذا قبل المسيح بنحو من ثلاثمائة سنة ، و كان أرسطاطاليس الفيلسوف

وزيره ، و هو الذي قتل دارا بن دارا ، و أذلّ ملوك الفرس و أوطأ أرضهم .
 قال : و إنّما نبهنا عليه لأنّ كثيرا من الناس يعتقد أنّهما واحد وأنّ
 المذكور في القرآن هو الذي كان أرسطاطاليس وزيره فيقع سبب ذلك خطأ كبير ، و
 فساده عريض طويل كثير فإنّ الأول كان عبدا مؤمنا صالحا ، و ملكا عادلا ، و كان وزيره
 الخضر ، و قد كان نبيا على ما قررناه قبل هذا ، و أمّا الثاني فكان مشركا ، و قد كان
 وزيره فيلسوفا ، و قد كان بين زمانيهما أزيد من ألفي سنة فأين هذا من هذا لا يستويان
 ولا يشتهبان إلا على غبي لا يعرف حقائق الأمور انتهى .

و فيه تعريف بالإمام الرازي في مقاله السابق لكنك لو أمعنت فيما نقلنا
 من كلامه ثم راجعت كتابه فيما ذكره من قصة ذي القرنين وجدته لا يرتكب من
 الخطأ أقلّ ممّا ارتكبه الإمام الرازي فلا أثر في التاريخ عن ملك كان قبل المسيح
 بأكثر من ألفين و ثلاثمائة سنة ملك الأرض من أقصى المغرب إلى أقصى المشرق
 و جهة الشمال و بنى السدّ ، و كان مؤمنا صالحا نبيا وزيره الخضر و دخل الظلمات
 في طلب ماء الحياة سواء كان اسمه الاسكندر أو غير ذلك .

هـ - ذكر جمع من المورّخين أنّ ذا القرنين أحد التبابعة^(١) الأذواء اليمينيّين

(١) كانت مملكة اليمن ينقسم إلى أربعة و ثمانين مخرلافا ، و المخرلاف بمنزلة القضاء و
 المديرية في العرف الحاضر ، و كل مخرلاف يشتمل على عدة قلاع يسمى كل قلعة قصرا أو
 محفدا يسكنه جماعة من الامة يحكم فيهم كبير لهم ، و كان صاحب القصر الذي يتولى أمره
 يسمى بذى كذى غمدان و ذى معين أى صاحب غمدان و صاحب معين و الجمع أذواء و ذوين ، و
 الذى يتولى أمر المخرلاف يسمى القيل و الجمع أقيال ، و الذى يتولى أمر مجموع المخرلاف
 يسمى الملك ، و الملك الذى يضم حضر موت و الشحر إلى اليمن و يحكم فى الثلاث يسمى تبع
 اما إذا ملك اليمن فقط فملك و ليس بتبع .

و قد عثر على أسماء خمس و خمسين من الأذواء لكن الملوك منهم ثمانية أذواء هم من
 ملوك حمير و هم من ملوك الدولة الاخيرة من الدول الحاكمة فى اليمن قبل ، و قد عد منهم أربعة
 عشر ملكا ، و الذى يتحصل من تاريخ ملوك اليمن من طريق النقل و الرواية مبهم جدا لا اعتماد
 على تفاصيله .

من ملوك حمير باليمن كالأصمعي في تاريخ العرب قبل الاسلام ، و ابن هشام في السيرة والتيجان وأبي ربحان البيروني في الآثار الباقية ونشوان بن سعيد الحميري في شمس العلوم - على ما نقل عنهم - و غيرهم . -

وقد اختلفوا في اسمه فقيل اسمه مصعب بن عبدالله ، و قيل : صعب بن ذي المراند وهو أول التبابعة ، وهو الذي حكم لإبراهيم في بئر السبع ، وقيل : تبّع الأقرن و اسمه حسان ، و ذكر الأصمعي أنه أسعد الكامل الرابع من التبابعة بن حسان الأقرن ملكي كرب تبّع الثاني ابن الملك تبّع الأول ، و قيل : اسمه « شمّر برعش » .

و قد ورد ذكر ذي القرنين والافتخار به في عدّة من أشعار الحميريين وبعض شعراء الجاهلية ففي البداية والنهاية : أنشد ابن هشام للأعشى :

والصعب ذو القرنين أصبح ثاويا بالجنو في جدث أشم مقيما
وقد مرّ في البحث الروائي السابق أن عثمان بن أبي الحاضر أنشد لابن -
عبّاس قول بعض الحميريين :

قد كان ذو القرنين جدي مسلما
بلغ المشارق والمغارب يبتغي
فرآى مغيب الشمس عند غروبها
في عين ذي خلب و ثأط حرمدا

قال المقريزي في الخطط : اعلم أن التحقيق عند علماء الأخبار أن ذا القرنين الذي ذكره الله في كتابه العزيز فقال : « و يسألونك عن ذي القرنين قل سأتلو عليكم منه ذكرا إننا مكّنّا له في الأرض وآتيناه من كل شيء سببا » الآيات عربي قد كثر ذكره في أشعار العرب .

و أن اسمه الصعب بن ذي مراند بن الحارث الرائش ابن الهمال ذي سددين عاد ذي منح بن عار الملطاط بن سكسك بن وائل بن حمير بن سبا بن يشجب بن يعرب بن قحطان بن هود بن عابر بن شالح بن أرفخشذ بن سام بن نوح عليه السلام .

وأنه ملك من ملوك حمير وهم العرب^(١) العاربة ، و يقال لهم أيضاً العرب العرباء ، و كان ذوالقرنين تبعاً متوَّجاً ، و لمّا ولي الملك تجبّر ثمّ تواضع لله ، و اجتمع بالخضر ، و قد غلط من ظنّ أنّ الإسكندر بن فيلبس هو ذوالقرنين الذي بنى السدّ فإنّ لفظة ذوالقرينة ، و ذوالقرنين من ألقاب العرب ملوك اليمن ، و ذلك رومي يوناني .

قال أبو جعفر الطبري : و كان الخضر في أيام افريدون الملك بن الضحّاك في قول عامّة علماء أهل الكتاب الأوّل ، و قيل : موسى بن عمران عليه السلام ، و قيل : إنّه كان على مقدّمة ذي القرنين الأكبر الذي كان على أيام إبراهيم الخليل عليه السلام و أنّ الخضر بلغ مع ذي القرنين أيام مسيره في البلاد نهر الحياة فشرب من مائه وهو لا يعلم به ذوالقرنين ولا من معه فخلد وهو حيّ عندهم إلى الآن ، و قال آخرون إنّ ذوالقرنين الذي كان على عهد إبراهيم الخليل عليه السلام هو أفريدون بن الضحّاك و على مقدّمته كان الخضر .

و قال أبو عمّاد عبد الملك بن هشام في كتاب التيجان في معرفة ملوك الزمان بعد ما ذكر نسب ذي القرنين الذي ذكرناه : و كان تبعاً متوَّجاً لمّا ولي الملك تجبّر ثمّ تواضع و اجتمع بالخضر ببيت المقدس ، و سار معه مشارق الأرض و مغاربها و أوّتي من كلّ شيء سبباً كما أخبر الله تعالى ، و بنى السدّ على يأجوج و مأجوج و مات بالعراق .

و أمّا الإسكندر فإنّه يونانيّ ، و يعرف بالإسكندر المقدوني (و يقال : المقدوني) سئل ابن عباس عن ذي القرنين : ممّن كان ؟ فقال : من حمير و هو الصعب بن ذي مرّائد الذي مكّنه الله في الأرض و آناه من كلّ شيء سبباً فبلغ قرني الشمس و رأس الأرض و بنى السدّ على يأجوج و مأجوج . قيل له : فالإسكندر ؟ قال : كان رجلاً صالحاً روميّاً حكيماً بنى على البحر في افرقيّة مناراً ، و أخذ أرض رومة ، و أتى بحر العرب ، و أكثر عمل الآثار في الغرب من المصانع و المدن .

(١) العرب العاربة هم العرب قبل إسماعيل و أمّا إسماعيل و بنوه فهم العرب المستعربة .

و سئل كعب الأخبار عن ذي القرنين فقال : الصحيح عندنا من أخبارنا و أسلافنا أنه من حمير و أنه الصعب بن ذي مراد ، و الإسكندر كان رجلا من يونان من ولد عيصو بن إسحاق بن إبراهيم الخليل عليه السلام ، و رجال الإسكندر ^(١) أدر كوا المسيح بن مريم منهم جالينوس و أرسطاطاليس .

و قال الهمداني في كتاب الأنساب : و ولد كهلان بن سبا زيدا ، فولد زيد عريبا و مالكا و غالبا و عميكرب ، و قال الهيثم : عميكرب بن سبا أخو حمير و كهلان فولد عميكرب أبا مالك فدرحا و مهليل ابني عميكرب ، و ولد غالب جنادة بن غالب و قد ملك بعد مهليل بن عميكرب بن سبا ، و ولد عريب عمرا ، فولد عمر و زيدا و الهيميسع و يكنى أبا الصعب و هو ذو القرنين الأول ، و هو المساح و البناء ، و فيه يقول النعمان بن بشير :

فمن ذا يعادونا من الناس معشرا كراما فذو القرنين منا و خاتم
و فيه يقول الحارثي :

سموا لنا واحدا منكم فنعرفه * في الجاهلية لاسم الملك محتملا
كالتبسين و ذي القرنين يقبله * أهل الحجى فأحق القول ما قبلا
و فيه يقول ابن أبي ذئب الخزاعي :

و منا الذي بالخافقين تغربا * و أصعد في كل البلاد و صوبا
فقد نال قرن الشمس شرقا و غربا * و في ردم يأجوج بنى ثم نصبا
و ذلك ذو القرنين تفخر حمير * بعسكر فيل ليس يحصى فيحسبا

قال الهمداني : و علماء همدان تقول : ذو القرنين الصعب بن مالك بن الحارث الأعلى بن ربيعة بن الحيار بن مالك ، و في ذي القرنين أقاويل كثيرة . انتهى كلام المقرئ .

و هو كلام جامع ، و يستفاد منه أولا أن لقب ذي القرنين تسمى به أكثر من واحد من ملوك حمير و أن هناك ذا القرنين الأول (الكبير) و غيره .

(١) وهذا لا يوافق ما قطع به التاريخ انه ملك ٣٥٦ - ٣٢٤ ق م .

و ثانياً أن ذا القرنين الأول و هو الذي بنى سدّ يأجوج و مأجوج قبل الإسكندر المقدوني بقرون كثيرة سواء كان معاصراً للخليل عليه السلام أو بعده كما هو مقتضى ما نقله ابن هشام من ملاقاته الخضر ببيت المقدس المبني بعد إبراهيم بعدة قرون في زمن داود و سليمان عليهما السلام فهو على أي حال قبله مع ما في تاريخ ملوك حمير من الإبهام .

و يبقى الكلام على ما ذكره و اختاره من جهتين :

أحدهما : أنه أين موضع هذا السدّ الذي بناه التبّع الحميري ؟

و ثانيهما أنه من هم هذه الأمة المفسدة في الأرض التي بنى السدّ لصدّهم فهل هذا السدّ أحد الأسداد المبنية في اليمن أو ما والاها كسدّ مأرب و غيره فهي أسداد مبنية لادّخار المياه للشرب و السقي لا للصدّ على أنها لم يعمل فيها زبر الحديد و القطر كما ذكره الله في كتابه ، أو غيرها ؟ و هل كان هناك أمة مفسدة مهاجمة ، و ليس فيما يجاورهم إلا أمثال القبط و الآشور و كلدان و غيرهم و هم أهل حضارة و مدنيّة ؟

و ذكر بعض أجلة المحقّقين ^(١) من معاصرينا في تأييد هذا القول ما محصله :

أنّ ذا القرنين المذكور في القرآن قبل الإسكندر المقدوني بمئات من السنين فليس هو هو بل هو أحد الملوك الصالحين من التبابعة الأذواء من ملوك اليمن ، و كان من شيمة طائفة منهم التسمي بذي كذي همدان و ذي غمدان و ذي المنار و ذي الأذعار و ذي يزن و غيرهم .

و كان مسلماً موحداً و عادلاً حسن السيرة و قوياً ذا هيبة و شوكة سار في جيش كثيف نحو المغرب فاستولى على مصر و ما وراءها ثم لم يزل يسير على سواحل البحر الأبيض حتّى بلغ ساحل المحيط الغربي فوجد الشمس تغيب في عين حمئة أو حامية .

(١) و هو العلامة السيد هبة الدين الشهرستاني .

ثم رجع سائرا نحو المشرق و بنى في مسيره « أفريقية ^(١) » و كان شديد الولوج و ذاخبرة في البناء و العمارة ، ولم يزل يسير حتى مرّ بشبه جزيرة و براري آسيا الوسطى و بلغ تركستان و حائط الصين و وجد هناك قوما لم يجعل الله لهم من دون الشمس سترا .

ثم مال إلى الجانب الشمالي حتى بلغ مدار السرطان ، و لعله الذي شاع في الألسن أنه دخل الظلمات ، فسأله أهل تلك البلاد أن يبني لهم سدا يصد عنهم يأجوج و مأجوج لما أن اليمينيّين - و ذوالقرنين منهم - كانوا معروفين بعمل السدّ و الخبرة فيه فبنى لهم السدّ .

فإن كان هذا السدّ هو الحائط الكبير الحائل بين الصين و منغوليا فقد كان ذلك ترميما منه لمواضع تهدمت من الحائط بمرور الأيام و إلا فأصل الحائط إنما بناه بعض ملوك الصين قبل ذلك ، و إن كان سدا آخر غير الحائط فلا إشكال . و بما بناه ذو القرنين و اسمه الأصليّ « شمر يرعش » في تلك النواحي مدينة سمرقند ^(٢) على ما قيل .

و أيد ذلك بأن كون ذي القرنين ملكا عربيا صالحا يسأل عنه الأعراب رسول الله ﷺ ، و يذكره القرآن الكريم للتذكّر و الاعتبار أقرب للقبول من أن يذكر قصة بعض ملوك الروم أو العجم أو الصين ، وهم من الأمم البعيدة التي لم يكن للأعراب هوى في أن يسمعوا أخبارهم أو يعتبروا بآثارهم ، و لذا لم يتعرّض القرآن لشيء من أخبارهم . انتهى ملخصا .

و الذي يبقى عليه أن كون حائط الصين هو سدّ ذي القرنين لا سبيل إليه فإن ذا القرنين قبل الإسكندر بعدة قرون على ما ذكره و قد بني حائط الصين بعد

(١) بناها التابع أفريقس الملك و يقال إنه ذو القرنين ، و قيل إنه أبو ذى القرنين أو أخوه و به سميت القارة افريقيا .
(٢) يقال انه مر بناحية تركستان فخرّب « سند » و بنى « سمرقند » فقيل « شمر كند » اي شمر قلع و خرّب سند فبقى شمر كند اسماله ثم عربت الكلمة فصارت سمرقند .

الاسكندر بما يقرب من نصف قرن وأما غير الحائط الكبير ففي ناحية الشمال الغربي من الصين بعض أسداد آخر لكنها مبنية من الحجارة على ما يذكر لا أثر فيها من زهر الحديد والقطر .

وقال في تفسير الجواهر بعد ذكر مقدّمة ملخصها أن المعروف من دول اليمن بمعونة من النقوش المكشوفة في خرائب اليمن ثلاث دول :

دولة معين وعاصمتها قرناء وقد قدر العلماء أن آثار دولة معين تبتدىء من القرن الرابع عشر قبل الميلاد إلى القرن السابع أو الثامن قبله ، وقد عثروا على بعض ملوك هذه الدولة وهم ستة وعشرون ملكا مثل « أب يدع » و « أب يدع ينيع » أي المنقذ .

ودولة سبا وهم من القحطانيين كانوا أولا أذواء فأقبالا ، والذي نبغ منهم « سبا » صاحب قصر صرواح شرقي صنعاء فاستولى على الجميع ، وابتدىء ملكهم من ٨٥٠ ق م إلى ١١٥ ق م والمعروف من ملوكهم سبعة وعشرون ملكا خمسة عشر منهم يسمّى مكربا كالمكرب « يشعمر » والمكرب « ذمر على » ، واثنا عشرة منهم يسمّى ملكا فقط كالمملك « ذرح » والمملك « يريم أيمن » .

ودولة الحميريين وهم طبقتان الأولى ملوك سبا وريدان من سنة ١١٥ ق م إلى سنة ٢٧٥ ب م وهؤلاء ملوك فقط ، والطبقة الثانية ملوك سبا وريدان وحضرموت وغيرها ، وهؤلاء أربعة عشر ملكا أكثرهم تبابعة أو لهم « شمّر يرعش » و ثانيهم « ذو القرنين » وثالثهم « عمرو » زوج بلقيس^(١) وينتهي إلى ذي جدن وابتدىء ملكهم من سنة ٢٧٥ م إلى سنة ٥٢٥ .

ثم قال : فقد ظهرت صلة الانتصاف بلقب « ذي » بملوك اليمن ولا نجد في غيرهم كملوك الروم مثلا من يلقب بندي ، فذوالقرنين من ملوك اليمن ، وقد تقدّم

(١) بلقيس هذه غير ملكة سبا التي يقال إن سليمان بن داود عليه السلام تزوج بها بعد

ما احضرها من سبا وهو سابق على الميلاد بما يقرب من ألف سنة

من ملوكهم من يسمّى بذي القرنين ، ولكن هل هذا هو ذو القرنين المذكور في القرآن ؟

نحن نقول : كلاً لأنّ هذا المذكور في ملوك قريبي العهد منّا جدّاً ، ولم ينتقل ذلك عنهم اللهمّ إلا في روايات ذكرها القصاصون في التاريخ مثل أن شمّر- يرعش وصل إلى بلاد العراق و فارس و خراسان و الصغد ، و بنى مدينة سمرقند و أصله شمّر كند ، و أن أسعد أبو كرب غزا آذربيجان ، و بعث حسّانا ابنه إلى الصغد ، و ابنه يعفر إلى الروم ، و ابن أخيه إلى الفرس ، و أن من الحميريين من بقوا في الصين لهذا العهد بعد غزو ذلك الملك لها .

و كذب ابن خلدون و غيره هذه الأخبار ، و سموها بأنّها مبالغ فيها ، و نقضوها بأدلة جغرافية و أخرى تاريخية .

إذن يكون ذو القرنين من أمة العرب و لكنّه في تاريخ قديم قبل التاريخ المعروف . انتهى ملخصاً .

و - وقيل : إنّ ذا القرنين هو كورش أحد ملوك الفرس الهخامنشيين (٥٣٩ - ٥٦٠ ق م) و هو الذي أسّس الإمبراطورية الإيرانية ، و جمع بين مملكتي الفارس و ماد ، و سخر بابل و أذن في رجوع اليهود من بابل إلى أورشليم و ساعد في بناء الهيكل و سخر مصر ثمّ اجتاز إلى يونان فغلبهم و بلغ المغرب ثمّ سار إلى أقاصي المعمورة في المشرق .

ذكره بعض من قارب^(١) عصرنا ثمّ بذل الجهد في إيضاحه و تقرّبه بعض محققي^(٢) الهند في هذه الأواخر بيان ذلك إجمالاً أنّ الذي ذكره القرآن من وصف ذي القرنين منطبق على هذا الملك العظيم فقد كان مؤمناً بالله بدين التوحيد عادلاً في رعيته سائراً بالرأفة و الرفق و الإحسان سائساً لأهل الظلم و العدوان ، و قد آتاه الله من كلّ شيء سبباً فجمع بين الدين و العقل و فضائل الأخلاق و العدة

(١) سر احمد خان الهندي .

(٢) الباحث المحقق مولانا ابوالكلام آزاد .

و القوة و الثروة و الشوكة و مطاوعة الأسباب .

وقد سار كما ذكره الله في كتابه مرة نحو المغرب حتى استولى على ليديا و حواليها ثم سار ثانيا نحو المشرق حتى بلغ مطلع الشمس و وجد عنده قوما بدويين همجيين يسكنون في البراري ثم بنى السد وهو على ما يدل عليه الشواهد السد المعمول في مضيق داريال بين جبال قفقاز بقرب « مدينة تفليس » هذا إجمال الكلام و ذلك التفصيل :

إيمانه بالله و اليوم الآخر : يدل على ذلك ما في كتب العهد العتيق ككتاب عزرا (الإصحاح ١) و كتاب دانيال (الإصحاح ٦) و كتاب أشعيا (الإصحاح ٤٤ و ٤٥) من تجليله و تقديسه حتى سماه في كتاب أشعيا « راعي الرب » و قال في الإصحاح الخامس و الأربعين : « هكذا يقول الرب مسيحه لكورش الذي أمسكت بيمينه لأدوس أمامه أمما و أحقاء ملوك اهل الأفتح أمامه المصريين و الأ بواب لا تغلق . أنا أسير قدامك و الهضاب أمهد . أكسر مصراعي النحاس و مغالبق الحديد أقصف . و أعطيك ذخائر الظلمة و كنوز المخابي . لكي تعرف أنني أنا الرب الذي يدعوك باسمك . لقبك و أنت لست تعرفني » .

ولو قطع النظر عن كونه و حيا فاليهود على ما بهم من العصبية المذهبية لا يعدون رجلا مشركا مجوسيا أو وثنيا - لو كان كورش كذلك - مسيحا إلهيا مهديا مؤيدا و راعيا للرب .

على أن النقوش و الكتابات المخطوطة بالخط المسماى المأثور عن داريوش الكبير و بينهما من الفصل الزماني ثمانين سنين ناطقة بكونه موحدًا غير مشرك ، و ليس من المعقول أن يتغير ما كان عليه كورش في هذا الزمن القصير .

و أمّا فضائله النفسانية فيكفي في ذلك الرجوع إلى المحفوظ من أخباره و سيرته و ما قابل به الطغاة و الجبابرة الذين خرجوا عليه أو حاربهم كملوك « ماد » و « ليديا » و « بابل » و « مصر » و طغاة البدو في أطراف « بكتريا » و هو البلخ و غيرهم ، و كان كلما ظهر على قوم عفا عن مجرمهم ، و أكرم كريمهم و رحم ضعيفهم

وساس مفسدهم و خائنهم .

وقد أثنى عليه كتب العهد القديم ، و اليهود يحترمه أعظم الاحترام لما نجّاهم من أسارة بابل وأرجعهم إلى بلادهم وبذل لهم الأموال لتجديد بناء الهيكل ورد إليهم نفائس الهيكل المنهوبة المخزونة في خزائن ملوك بابل ، و هذا في نفسه مؤيد آخر لكون ذي القرنين هو كورش فان السؤال عن ذي القرنين إنما كان بتلقين من اليهود على ما في الروايات .

وقد ذكره مورخا يونان القدماء كهرودت وغيره فلم يسعهم إلا أن يصفوه بالبروة و الفتوة و السماحة و الكرم و الصفح و قلة الحرص و الرحمة و الرأفة و يثنوا عليه بأحسن الثناء .

و أما تسميته بذى القرنين فالتواريخ و إن كانت خالية عما يدل على شيء في ذلك لكن اكتشاف تماثله الحجري أخيراً في مشهد مرغاب في جنوب إيران يزيل الريب في اتصافه بذى القرنين فأنه مثل فيه ذا قرنين نابتين من أم رأسه من منبت واحد أحد القرنين مائل إلى قدام و الآخر أخذ جهة الخلف . و هذا قريب من قول من قال من القدماء في وجه تسمية ذي القرنين أنه كان له تاج أو خوذة فيه قرنان .

وقد ورد في كتاب دانيال ذكر رؤيا رأى كورش فيه في صورة كبش ذي قرنين قال فيه (١) :

في السنة الثالثة من ملك « بيلشاصر » الملك ظهرت لي أنا دانيال رؤيا بعد التي ظهرت لي في الابتداء . فرأيت في الرؤيا و كأن في رؤياي وأنا في « شوشن » القصر الذي في ولاية عيلام . ورأيت في الرؤيا وأنا عند نهر « اولاي » فرفعت عيني وإذا بكبش واقف عند النهر وله قرنان والقرنان عاليان والواحد أعلى من الآخر و الأعلى طالع أخيراً . رأيت الكبش ينطح غرباً و شمالاً و جنوباً فلم يقف حيوان قدامه ولا منقذ من يده وفعل كمرضاته وعظم .

(١) كتاب دانيال الاصحاح الثامن ١-٩ .

وبينما كنت متأملاً إذا بتيس من المعز جاء من المغرب على وجه كل الأرض ولم يمس الأرض وللتيس قرن معتبر بين عينيهِ . وجاء إلى الكبش صاحب القرنين الذي رأيته واقفاً عند النهر وركض إليه بشدة قوته ورأيته قد وصل إلى جانب الكبش فاستشاط عليه وضرب الكبش وكسر قرنيه فلم تكن للكبش قوة على الوقوف أمامه وطرحه على الأرض وداسه ولم يكن للكبش منقذ من يده . فتعظم تيس المعز جداً .

ثم ذكر بعد تمام الرؤيا أن جبرائيل تراى له وعبر رؤياه بما ينطبق فيه الكبش ذو القرنين على كورش ، وقرناه مملكتنا الفارس وما ، والتيس ذو القرن الواحد على الإسكندر المقدوني .

وأما سيره نحو المغرب و المشرق فسيره نحو المغرب كان لدفع طاغية «ليديا» وقد سار بجيوشه نحو كورش ظلماً وطغياناً من غير أي عذر يجوز له ذلك فسار إليه وحاربه وهزمه ثم عقبه حتى حاصره في عاصمة ملكه ثم فتحها وأسرته ثم عفا عنه وعن سائر أعضاده وأكرمهم وإيأهم وأحسن إليهم وكان له أن يسوسهم ويبيدهم و انطبق القصة على قوله تعالى : « حتى إذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب في عين حمئة - و لعلمها الساحل الغربي من آسيا الصغرى - و وجد عندها قوما قلنا يا ذا القرنين إيمان تعد بهم وإيمان تتخذ فيهم حسنا » وذلك لاستحقاقهم العذاب بطغيانهم وظلمهم وفسادهم .

ثم إنه سار نحو الصحراء الكبير بالمشرق حوالي بكتريا لإخماد غائلة قبائل بدوية همجية انتهضوا هناك للمهاجمة والفساد وانطبق قوله تعالى : « حتى إذا بلغ مطلع الشمس وجدها تطلع على قوم لم نجعل لهم من دونها سترا » ظاهر .
وأما بناؤه السد . فالسد الموجود في مضيق جبال قفقاز الممتدة من بحر الخزر إلى البحر الأسود ، ويسمى المضيق « داريال »^(١) وهو واقع بين بلدة « تفليس » و

(١) ولعله محرف « داريول » بمعنى المضيق بالتركية ، و يسمى السد باللثة المحلية « ديمقابو » ومعناه باب الحديد .

بين «ولادي كيو كز» .

و هذا السدّ واقع في مضيق بين جبلين شاهقين يمتدّان من جانبيه وهو وحده الفتحّة الرابطة بين جانبي الجبال الجنوبيّ والشماليّ والجبال مع ما ينضمّ إليها من بحر الخزر والبحر الأسود حاجز طبيعيّ في طول الّوف من الكيلومترات يحجز جنوب آسيا من شمالها .

و كان يهجم في تلك الأعصار أقوام شريرة من قاطني الشمال الشرقيّ من آسيا من مضيق جبال قفقاز إلى ما يواليها من الجنوب فيغيرون على مادونها من من أرمينستان ثمّ إيران حتّى الآشور وكلدّه ، و هجموا في حوالي المائة السابعة قبل الميلاّد فعمّموا البلاد قتلا وسبيا ونهبها حتّى بلغوا نينوى عاصمة الآشور وكان ذلك في القرن السابق على عهد كورش تقرّيباً .

وقد ذكر المورّ خون من القدماء كهرو دوت اليوناني سير كوروش إلى شمال إيران لاخاماد نوائر فتن اشتعلت هناك ، والظاهر أنّه بنى السدّ في مضيق داربال في سيره هذا لاستدعاء من أهل الشمال وتظلم منهم ، وقد بناه بالحجارة والحديد وهو الردم الوحيد الذي استعمل فيه الحديد ، وهو بين سدين جبلين ، وانطباق قوله تعالى : « فأعينوني بقوة أجعل بينكم وبينهم ردما أتوني زبر الحديد» الآيات عليه ظاهر . ومما أيد به هذا المدعى وجود نهر بالقرب منه يسمّى « سايروس » وهو اسم كورش عند الغربيين ، ونهر آخر يمرّ بتفليس يسمّى « كُر » وقد ذكر هذا السدّ « يوسف » اليهوديّ المورّخ عند ذكر رحلته إلى شمال قفقاز و ليس هو الحائط الموجود في باب الأبواب على ساحل بحر الخزر فإنّ التاريخ ينسب بناءه إلى كسرى أنوشيروان وكان يوسف قبله (١) .

على أنّ سدّ باب الأبواب غير سدّ ذي القرنين المذكور في القرآن قطعاً إذ لم يستعمل فيه حديد قطّ .

وأما يأجوج ومأجوج فالبحث عن التطوّرات الحاكمة على اللغات يهدينا

(١) فهو على ما يقال كان يعيش في القرن الاول الميلاديّ .

إلى أنهم المغول فإن الكلمة بالتكلم الصيني « منغوك » أو « منچوك » ولفظنا يأجوج و مأجوج كأنهما نقل عبراني وهما في التراجم اليونانية وغيرها للعهد العتيق « كوك » و « ما كوك » والشبه الكامل بين « ما كوك » و « منغوك » يقضي بأن الكلمة متطورة من التلفظ الصيني « منغوك » كما اشتق منه « منغول » و « مغول » ولذلك في باب تطورات الألفاظ نظائر لا تحصى .

فيأجوج و مأجوج هما المغول وكانت هذه الأمة القاطنة بالشمال الشرقي من آسيا من أقدم الأعمار أمة كبيرة مهاجرة تهجم برهة إلى الصين وبرهة من طريق داريال قفجاز إلى أرمينستان وشمال إيران وغيرها وبرهة وهي بعد بناء السد إلى شمال أوربه وتسمى عندهم بسيت ومنهم الأمة الهاجمة على الروم وقد سقطت في هذه الكرة دولة رومان . وقد تقدم أيضا أن المستفاد من كتب العهد العتيق أن هذه الأمة المفسدة من سكنة أقاصي الشمال .

هذه جملة ما لخصناه من كلامه ، وهو وإن لم يخل عن اعتراض ما في بعض أطرافه لكنه أوضح انطباقا على الآيات وأقرب إلى القبول من غيره .

ز - و مما قيل في ذي القرنين ماسمعه عن بعض مشايخي أنه من أهل بعض الأديار السابقة على هذه الدورة الإنسانية وهو غريب ولعله لتصحيح ماورد في الأخبار من عجائب حالات ذي القرنين و غرائب ما وقع منه من الوقائع كموته وحياته مرة بعد مرة ورفعته إلى السماء ونزوله إلى الأرض وقد سخر له السحاب يسير به إلى المغرب و المشرق ، وتسخير النور و الظلمة والرعد والبرق له ، و من المعلوم أن تاريخ هذه الدورة لا يحفظ شيأ من ذلك فلا بد أن يكون ذلك في بعض الأديار السابقة هذا ، وقد بالغ في حسن الظن بتلك الأخبار .

ه - أمعن أهل التفسير والمورخون في البحث حول القصة ، وأشبعوا الكلام في أطرافها ، وأكثرهم على أن يأجوج و مأجوج أمة كبيرة في شمال آسيا ، و قد طبق جمع منهم ما أخبر به القرآن من خروجهم في آخر الزمان وإفسادهم في الأرض على هجوم التنتر في النصف الأول من القرن السابع الهجري على غربي

آسيا ، و إفراطهم في إهلاك الحرث و النسل بهدم البلاد وإبادة النفوس ونهب الأموال و فجائع لم يسبقهم إليها سابق .

وقد أخضعوا أو لا الصين ثم زحفوا إلى تركستان وإيران و العراق و الشام و قفقاز إلى آسيا الصغرى ، و أفنوا كل ما قاومهم من المدن و البلاد و الحصون كسمرقند و بخارا و خوارزم و مرو و نيسابور و الري وغيرها ، فكانت المدينة من المدن تصبح وفيها مآت الألوف من النفوس ، ويمسي و لم يبق من عامة أهلها نافخ نار ، و لامن هامة أبنيتها حجر على حجر .

ثم رجعوا إلى بلادهم ثم عادوا و حملوا على الروس و دمروا أهل بولونيا و بلاد المجر و حملوا على الروم و ألجأوهم على الجزية كل ذلك في فجائع يطول شرحها . لكنهم أهملوا البحث عن أمر السد من جهة خروجهم منه و حل مشكلته فإن قوله تعالى : « فما استطاعوا أن يظهروه وما استطاعوا له نقبا قال هذا رحمة ربي فإذا جاء وعد ربي جعله دكاء و كن وعد ربي حقا و جعلنا بعضهم يومئذ يموج في بعض » الآيات فإن ظاهره على ما فسروه أن هذه الأمة المفسدة محبوسون فيما وراءه لا مخرج لهم إلى سائر الأرض مادام معمورا قائما على ساقه حتى إذا جاء وعد الله سبحانه جعله دكاء مثلما أو منهد ما فخر جوا منه إلى الناس و ساروا بالفساد الشر . فكان عليهم - على هذا - أن يقرروا للسد وصفه هذا فإن كانت هذه الأمة المذكورة هي التتر و قد ساروا من شمال الصين إلى إيران و العراق و الشام و قفقاز إلى آسيا الصغرى فأين كان هذا السد الموصوف في القرآن الذي وطؤوه ثم طلغوا منه إلى هذه البلاد و جعلوا عاليها سافلها ؟

و إن لم تكن هي التتر أو غيرها من الأمم المهاجرة في طول التاريخ فأين هذا السد المشيد بالحديد و من صفته أنه يحبس أمة كبيرة منذ ألوف من السنين من أن تهجم على سائر أقطار الأرض و لا مخرج لهم إلى سائر الدنيا دون السد المضروب دونهم و قد ارتبطت اليوم بقاع الأرض بعضها ببعض بالخطوط البرية و البحرية و الهوائية و ليس يحجز حاجز طبيعي كجبل أو بحر أو صناعي كسد أو سور أو

خندق امة من امة ، فأى معنى لانصداد قوم عن الدنيا بسد بين جبلين بأى وصف وصف و على أى نحو فرض ؟

والذي أرى في دفع هذا الاشكال - والله أعلم - أن قوله : « دكاء » من الدك بمعنى الذلّة قال في لسان العرب : و جبل دك : ذليل . انتهى والمراد بجعل السد دكاء جعله ذليلاً لا يعبأ بأمره ولا ينتفع به من جهة اتساع طرق الارتباط و تنوع وسائل الحركة والانتقال برّاً و بحراً وجواً .

فحقيقة هذا الوعد هو الوعد برقي المجتمع البشري في مدينته ، و اقتراب شتى امة إلى حيث لايسده سد ولا يحوطه حائط عن الانتقال من أى صقع من أصقاع الأرض إلى غيره ، ولا يمنعه من الهجوم والزحف إلى أى قوم شاؤا .

ويؤيد هذا المعنى سياق قوله تعالى في موضع آخر يذكر فيه هجوم يأجوج و مأجوج « حتى إذا فتحت يأجوج و مأجوج و هم من كل حذب ينسلون » حيث عبر بفتح يأجوج و مأجوج ولم يذكر السد .

و للدك معنى آخر و هو الدفن بالتراب ففي الصحاح : دككت الركي - و هو البئر - دفنته بالتراب انتهى و معنى آخر و هو صيرورة الجبل رابية من طين قال في الصحاح : و تدكدكت الجبال أي صارت روابي من طين واحدها دكاء انتهى فمن الممكن أن يحتمل أن السد من جملة أبنية العهود القديمة التي ذهبت مدفونة تحت التراب عن رياح عاصفة أو غريقة بانتقال البحار أو اتساع بعضها على ما تثبتها الأبحاث الجيولوجية ، و بذلك يندفع الاشكال لكن الوجه السابق أوجه والله أعلم -



قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا (١٠٣) الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ
الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا (١٠٤) أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ
رَبِّهِمْ وَ لِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا (١٠٥) ذَلِكَ
جَزَاءُ هُمُ جَهَنَّمَ بِمَا كَفَرُوا وَ اتَّخَذُوا آيَاتِي وَرُسُلِي هُزُوعًا (١٠٦) إِنَّ الَّذِينَ
آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا (١٠٧) خَالِدِينَ
فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا (١٠٨) .

﴿بيان﴾

الآيات الست في منزلة الاستنتاج مما تقدم من آيات السورة الشارحة لافتتان
المشركين بزينة الحياة الدنيا و اطمئنانهم بأولياء من دون الله و ابتلائهم بما
ابتلوا به من غشاوة الأبصار و وقر الآذان و ما يتعقب ذلك من سوء العاقبة ، و
تمهيد لما سيأتي من قوله في آخر السورة: « قل إنما أنا بشر مثلكم » الآية .

قوله تعالى : « قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالا » ظاهر السياق أن
الخطاب للمشركين و هو مسوق سوق الكناية و هم المعنيون بالتوصيف و سيقرب
من التصريح في قوله : « أولئك الذين كفروا بآيات ربهم و لقاءه » فالمنكرون
للنبوة و المعاد هم المشركون .

قيل : و لم يقل : بالأخسرين عملا ، مع أن الأصل في التمييز أن يأتي مفردا
والمصدر شامل للقليل و الكثير للإيدان بتنوع أعمالهم و قصد شمول الخسران لجمعها .

قوله تعالى : « الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا و هم يحسبون أنهم يحسنون
صنعا » إنباء بالأخسرين أعمالا و هم الذين عرض في الآية السابقة على المشركين أن ينسبهم

بهم و يعرفهم إيتاهم فعرفهم بأنهم الذين ضلّ سعيهم في الحياة الدنيا ، و ضلال السعي خسران ثمّ عقبه بقوله : « و هم يحسبون أنهم يحسنون صنعا » و بذلك تمّ كونهم أخسرين .

بيان ذلك أنّ الخسران و الخسار في المكاسب و المساعي المأخوذة لغاية الاسترباح إنّما يتحقق إذا لم يصب الكسب و السعي غرضه و انتهى إلى نقص في رأس المال أو ضيعة السعي و هو المعبر عنه في الآية بضلال السعي كأنه ضلّ الطريق فانتهى به السير إلى خلاف غرضه . و الإنسان ربّما يخسر في كسبه و سعيه لعدم تدبّر في العمل أو جهل بالطريق أو لعوامل أخر اتفافية وهي خسران يرجي زواله فإنّ من المرجو أن يتنبّه به صاحبه ثمّ يستأنف العمل فيتدارك ما ضاع منه و يقضي ما فات ، و ربما يخسر وهو يدعن بأنّه يربح ، ويتضرّر وهو يعتقد أنّه ينتفع لا يرى غير ذلك وهو أشدّ الخسران لا رجاء لزواله .

ثمّ الإنسان في حياته الدنيا لا شأن له إلّا السعي لسعادته ولا همّ له فيما وراء ذلك فإن ركب طريق الحقّ و أصاب الغرض و هو حقّ السعادة فهو ، و إن أخطأ الطريق و هو لا يعلم بخطاه فهو خاسر سعيًا لكنّه مرجو النجاة ، و إن أخطأ الطريق و أصاب غير الحقّ و سكن إليه فصار كلّما لاح له لائح من الحقّ ضربت عليه نفسه بحجاب الإعراض و زينت له ما هو فيه من الاستكبار و عصبية الجاهلية فهو أخسر عملا و أخيب سعيًا لأنّه خسران لا يرجي زواله ولا مطمع في أن يتبدّل يوما سعادة ، و هو قوله تعالى في تفسير الأخسرين أعمالا : « الذين ضلّ سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا » .

و حسبانهم عملهم حسنا مع ظهور الحقّ و تبين بطلان أعمالهم لهم إنّما هو من جهة انجذاب نفوسهم إلى زينات الدنيا و زخارفها و انغمارهم في الشهوات فيحبسهم ذلك عن الميل إلى اتباع الحقّ و الإصغاء إلى داعي الحقّ و منادي الفطرة قال تعالى : « و جحدوا بها و استيقنوا أنفسهم » النمل : ١٤ و قال : « و إذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم » البقرة : ٢٠٦ فاتباعهم هوى أنفسهم و مضيتهم على ما هم

عليه من الإعراض عن الحقّ عنادا واستكبارا و الانغمار في شهوات النفس ليس إلاّ
رضى منهم بما هم عليه و استحسانا منهم لصنعهم .

قوله تعالى : « أولئك الذين كفروا بآيات ربهم و لقاءه » تعريف ثان و
تفسير بعد تفسير للأخسرين أعمالا . و المراد بالآيات - على ما يقتضيه إطلاق الكلمة -
آياته تعالى في الآفاق و الأنفس و ما يأتي به الأنبياء و الرسل من المعجزات لتأييد
رسالتهم فالكفر بالآيات كفر بالنبوة ، على أن النبي نفسه من الآيات ، و المراد
بلقاء الله الرجوع إليه و هو المعاد .

فآل تعريف الأخسرين أعمالا إلى أنهم المنكرون للنبوة و المعاد و هذا من
خواص الوثنيين .

قوله تعالى : « فحبطت أعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا » وجه حبط أعمالهم
أنهم لا يعملون عملا لوجه الله ولا يريدون ثواب الدار الآخرة و سعادة حياتها ولا
أن الباعث لهم على العمل ذكر يوم الحساب و قد مرّ كلام في الحبط في مباحث
الأعمال في الجزء الثاني من هذا الكتاب .

و قوله : « فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا » تفريع على حبط أعمالهم و الوزن
يوم القيامة بثقل الحسنات على ما يدلّ عليه قوله تعالى : « و الوزن يومئذ الحقّ »
فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون و من خفّت موازينه فأولئك الذين خسروا
أنفسهم « الأعراف : ٩ و إذ لا حسنة للحبط فلا ثقل فلا وزن .

قوله تعالى : « ذلك جزاؤهم جهنّم بما كفروا و اتخذوا آياتي و رسلي
هزوا » الإشارة إلى ما أورده من وصفهم ، و اسم الإشارة خبر لمبتدأ محذوف و التقدير :
الأمّر ذلك أي حالهم ما وصفناه و هو تأكيد وقوله : « جزاؤهم جهنّم » كلام مستأنف
ينبئ عن عاقبة أمرهم . و قوله : « بما كفروا و اتخذوا آياتي و رسلي هزوا » في
معنى بما كفروا و ازدادوا كفرا باستهزاء آياتي و رسلي .

قوله تعالى : « إن الذين آمنوا و عملوا الصالحات كانت لهم جنّات الفردوس
نزلا » الفردوس يدكّر ويؤنّث قيل : هي البستان بالروميّة ، و قيل : الكرّم بالنبطيّة

وأصله فرداسا ، وقيل: جنة الأعناب بالسريانية ، وقيل الجنة بالحبيبية ، وقيل: عربية وهي الجنة الملتفة بالأشجار والغالب عليه الكرم .
وقد استفاد بعضهم من عدة جنات الفردوس نزلا وقد عد سابقا جهنم للكافرين نزلا أن وراء الجنة والنار من الثواب والعقاب ما لم يوصف بوصف وربما أيده أمثال قوله تعالى : « لهم ما يشاؤون فيها ولدينامزيد » ق : ٣٥ وقوله : « فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين » الم السجدة : ١٧ ، وقوله : « و بدلهم من الله ما لم يكونوا يحسبون » .

قوله تعالى : « خالدين فيها لا يبعثون عنها حولا » البقي الطلب ، و الحول التحول ، و الباقي ظاهر .

﴿ بحث روائي ﴾

في الدر المنثور أخرج ابن مردويه عن أبي الطفيل قال : سمعت علي بن أبي طالب وسأله ابن الكوا فقال : من « هل ننبئكم بالأخسرين أعمالا » قال : فجرة قريش .

وفي تفسير العياشي عن امام بن ربيع قال : قام ابن الكوا إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال : أخبرني عن قول الله : « قل هل ننبئكم - إلى قوله - صنعا » قال : أولئك أهل الكتاب كفروا بربهم ، و ابتدعوا في دينهم فحبطت أعمالهم و ما أهل النهر منهم ببعيد .

أقول: وروى أنهم النصارى القمي عن أبي جعفر عليه السلام والطبرسي في الاحتجاج عن علي عليه السلام أنهم أهل الكتاب و في الدر المنثور عن ابن المنذر و ابن أبي حاتم عن أبي خميسة عبدالله بن قيس عن علي عليه السلام أنهم الرهبان الذين حبسوا أنفسهم في السواري .

والروايات جميعا من قبيل الجري ، والآيتان واقعتان في سياق متصل وجه الكلام فيه مع المشركين ، والآية الثالثة « أولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه »

الآية وهي تفسر الثانية أوضح انطباقا على الوثنيين منها على غيرهم كما مرّ فما عن القمي في تفسيره في ذيل الآية أنها نزلت في اليهود و جرت في الخوارج ليس بصواب .

في تفسير البرهان عن محمد بن العباس بإسناده عن الحارث عن علي بن الحسين قال: لكل شيء ذروة و ذروة الجنة الفردوس ، و هي لمحمد و آل محمد عليهم السلام . و في الدر المنثور أخرح البخاري و مسلم و ابن أبي حاتم عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه و آله : إذا سألتم الله فاسألوه الفردوس فإنه وسط الجنة و أعلى الجنة ، و فوقه عرش الرحمن ، و منه تفجر أنهار الجنة .

و في المجمع روى عبادة بن الصامت عن النبي صلى الله عليه و آله قال: الجنة مائة درجة ما بين كل درجتين كما بين السماء و الأرض، الفردوس أعلاها درجة ، منها تفجر أنهار الجنة الأربعة فإذا سألتم الله تعالى فاسألوه الفردوس .

أقول : و في هذا المعنى روايات أخر .

و في تفسير القمي عن جعفر بن أحمد عن عبيد الله بن موسى عن الحسن بن علي ابن أبي حمزة عن أبيه عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال : قلت : قوله : « إن الذين آمنوا و عملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا » قال : نزلت في أبي ذر و سلمان و المقداد و عمار بن ياسر جعل الله لهم جنات الفردوس نزلا أي مأوى و منزلا .

أقول : و ينبغي أن يحمل على الجري أو المراد نزولها في المؤمنين حقا وإنما ذكر الأربعة لكونهم من أوضح المصاديق و إلا فالسورة مكية و سلمان رضي الله عنه ممن آمن بالمدينة . على أن سند الحديث لا يخلو عن وهن .





قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَ لَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا (١٠٩) .

﴿ بيان ﴾

الآية بيان مستقل لسعة كلمات الله تعالى و عدم قبولها النقاد ، و ليس من البعيد أن تكون نازلة وحدها لا في ضمن آيات السورة لكنها لو كانت نازلة في ضمن آياتها كانت مرتبطة بجميع ما بحثت عنه السورة .

و ذلك أن السورة أشارت في أولها إلى أن هناك حقائق إلهية و ذكرت أولاً في تسليمة النبي ﷺ عن حزنه من إعراضهم عن الذكر أن عامتهم في رقدة عن التنبيه لها و سيستيقظون عن نومتهم ، و أورد في ذلك قصة أصحاب الكهف ثم ذكر بأمر أورد في ذيلها قصة موسى والخضر حيث شاهد موسى عنه أعمالاً ذات تأويل لم يتنبه لتأويلها وأغفله ظاهرها عن باطنها حتى بيئتها له الخضر فسكن عند ذلك قلقه ثم أورد قصة ذي القرنين والسد الذي ضربه بأمر من الله في وجه المفسدين من يأجوج و مأجوج فحجزهم عن ورود ما وراءه و الإفساد فيه .

فهذه - كما ترى - أمور تحتها حقائق و أسرار و بالحقيقة كلمات تكشف عن مقاصد إلهية و بيانات تنبئية، عن خبايا يدعو الذكر الحكيم الناس إليها ، والآية - والله أعلم - تنبئية أن هذه الأمور و هي كلماته تعالى المنبئية عن مقاصده لا تنفد والآية في وقوعها بعد استيفاء السورة ما استوفيتها من البيان بوجه مثل قول القائل و قد طال حديثه : ليس لهذا الحديث منتهى فلنكتف بما أوردناه .

قوله تعالى : « قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي » إلى آخر الآية ، الكلمة تطلق على الجملة كما تطلق على المفرد و منه قوله تعالى : « قل يا أهل الكتاب

تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ، الآية آل عمران : ٦٤ وقد استعملت كثيرا في القرآن الكريم فيما قاله الله وحكم به كقوله : « وتمت كلمة ربك الحسنی على بني إسرائيل بما صبروا » الأعراف : ١٣٧ ، وقوله : « كذلك حقّت كلمة ربك على الذين فسقوا أنهم لا يؤمنون » يونس : ٢٣ ، وقوله : « ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم » يونس : ١٩ إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة جدا .

و من المعلوم أنه تعالى لا يتكلم بشقّ الفم وإنما قوله فعله وما يفيضه من وجود كما قال : « وإنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » النحل : ٤٠ وإنما تسمى كلمة لكونها آية دالة عليه تعالى و من هنا سمى المسيح كلمة في قوله : « وإنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله و كلمته » النساء : ١٧١ .

و من هنا يظهر أنه ما من عين يوجد أو واقعة تقع إلا وهي من حيث كونها آية دالة عليه كلمة منه إلا أنها خصت في عرف القرآن بما دلالة ظاهرة لا خفاء فيها ولا بطلان ولا تغيير كما قال : « والحق أقول » ص : ٨٥ و قال : « ما يبدل القول لدي » ق : ٢٩ و ذلك كالمسيح عليه السلام و موارد القضاء المحتوم .

و من هنا يظهر أن حمل الكلمات في الآية على معلوماته أو مقدوراته تعالى أو مواعده لأهل الثواب والعقاب إلى غير ذلك مما ذكره المفسرون غير سديد . فقوله : « قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي » أي فرقت الكلمات وأثبتت من حيث دلالتها بذاك البحر المأخوذ مدادا لنقد البحر قبل أن تنقد كلمات ربي . وقوله : « ولو جئنا بمثله مددا » أي ولو أمددناه ببحر آخر لنقد أيضا قبل أن تنقد كلمات ربي .

و ذكر بعضهم أن المراد بمثله جنس المثل لا مثل واحد ، و ذلك لأن المثل كلما أضيف إلى الأصل لم يخرج عن التناهي ، و كلماته يعني معلوماته غير متناهية والمتناهي لا يضبط غير المتناهي . انتهى ملخصا .

وما ذكره حق لكن للحديث التناهي واللاتناهي وإن كانت الكلمات غير متناهية

بل لأنّ الحقائق المدلول عليها والكلمات من حيث دلالتها غالباً على المقادير كيف؟
وكلّ ذرّة من ذرّات البحر وإن فرض ما فرض لا تقي بثبت دلالة نفسها في مدى
وجودها على ما تدلّ عليه من جماله وجلاله تعالى فكيف إذا أُضيف إليها غيرها؟
وفي تكرار «البحر» في الآية بلفظه و«كذا» «ربّي» وضع الظاهر موضع
المضمر والنكته فيه التثيت والتأكيد. وكذا في تخصيص الربّ بالذكر وإضافته
إلى ضمير المتكلم مع ما فيه من تشریف المضاف إليه.

﴿ بحث روائي ﴾

في تفسير القميّ بإسناده عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في الآية قال :
أخبرك أنّ كلام الله ليس له آخر ولا غاية ولا ينقطع أبداً .
أقول : في تفسيره الكلمات بالكلام تأييد لما قدّمناه .





قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُمُ الْوَاحِدُ فَمَن كَانَ يَرْجُو

لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا (١١٠) .

﴿ بيان ﴾

الآية خاتمة السورة و تلخص غرض البيان فيها وقد جمعت أصول الدين الثلاثة وهي التوحيد و النبوة و المعاد فالتوحيد ما في قوله : « أنما إلهكم إله واحد » و النبوة ما في قوله : « إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ » و قوله : « فليعمل عملاً صالحاً » الخ و المعاد ما في قوله « فمن كان يرجو لقاء ربه » .

قوله تعالى : « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ أنما إلهكم إله واحد » القصر الأول قصره ﷺ في البشرية المماثلة لبشرية الناس لا يزيد عليهم بشيء ولا يدعيه لنفسه قبال ما كانوا يزعمون أنه إذا ادعى النبوة فقد ادعى كينونة إلهية و قدرة غيبية و لذا كانوا يقترحون عليه بما لا يعلمه إلا الله ولا يقدر عليه إلا الله لكنه ﷺ نفى ذلك كله بأمر الله عن نفسه ولم يثبت لنفسه إلا أنه يوحى إليه . و القصر الثاني قصر الإله الذي هو إلههم في إله واحد و هو التوحيد المطلق بأن إله الكل إله واحد .

و قوله : « فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل » الخ مشتمل على إجمال الدعوة الدينية و هو العمل الصالح لوجه الله وحده لا شريك له و قد فرّعه على رجاء لقاء الرب تعالى و هو الرجوع إليه إذ لولا الحساب و الجزاء لم يكن للأخذ بالدين و التلبس بالاعتقاد و العمل موجب يدعو إليه كما قل تعالى : « إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب » ص : ٢٦ .

و قد رتب على الاعتقاد بالمعاد العمل الصالح و عدم الإشراف بعبادة الرب

لأن الاعتقاد بالوحدانية مع الإشارك في العمل متناقضان لا يجتمعان فالإله تعالى لو كان واحدا فهو واحد في جميع صفاته ومنها المعبودية لا شريك له فيها .
وقد رتب الأخذ بالدين على رجاء المعاد دون القطع به لأن احتمال كافي وجوب التحذّر منه لوجوب دفع الضرر المحتمل ، وربما قيل : إن المراد باللقاء لقاء الكرامة وهو مرجو لا مقطوع به .

وقد فرّج رجاء لقاء الله على قوله : « أنتم إلهكم إله واحد » لأن رجوع العباد إلى الله سبحانه من تمام معنى الألوهية فله تعالى كل كمال مطلوب وكل وصف جميل ومنها فعل الحق والحكم بالعدل وهما يقتضيان رجوع عباده إليه والقضاء بينهم قال تعالى : « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار » ص : ٢٨ .

﴿ بحث روائي ﴾

في الدر المنثور أخرج ابن منده و أبو نعيم في الصحابة و ابن عساکر من طريق السدي الصغير عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس قال : كان جندب بن زهير إذا صلى أوصام أو تصدق فذكر بخير ارتاح له فزاد في ذلك لمقالة الناس فلأمره الله فنزل في ذلك « فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه أحدا » .

أقول : وورد نحوه منه في عدة روايات أخر من غير ذكر الاسم و ينبغي أن يحمل على انطباق الآية على المورد فمن المستبعد أن ينزل خاتمة سورة من السور لسبب خاص بنفسها .

و فيه عن ابن أبي حاتم عن سعيد بن جبیر في الآية قال النبي ﷺ : « إن ربكم يقول : أنا خير شريك فمن أشرك معي في عمله أحدا من خلقي تركت العمل كله له ، ولم أقبل إلا ما كان لي خالصاً . ثم قرأ النبي ﷺ : « فمن كان يرجو

لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً .

و في تفسير العياشي عن علي بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال الله تبارك وتعالى : أنا خير شريك من أشرك بي في عمله لم أقبله إلا ما كان لي خالصاً . قال العياشي : و في رواية أخرى عنه عليه السلام قال : إن الله يقول : أنا خير شريك من عمل لي و لغيري فهو لمن عمل له دوني .

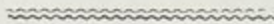
و في الدر المنثور أخرج أحمد و ابن أبي الدنيا و ابن مردويه و الحاكم و صححه و البيهقي عن شداد بن أوس قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول : من صلى يرائي فقد أشرك و من صام يرائي فقد أشرك ، و من تصدق يرائي فقد أشرك ثم قرء « فمن كان يرجو لقاء ربه ، الآية .

و في تفسير العياشي عن زرارة و سحران عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليه السلام قالوا : لو أن عبداً عمل عملاً يطلب به رحمة الله و الدار الآخرة ثم أدخل فيه رضا أحد من الناس كان مشركاً .

أقول : و الروايات في هذا الباب من طرق الشيعة و أهل السنة فوق حد الإحصاء و المراد بالشرك فيها الشرك الخفي غير المنافي لأصل الإيمان بل لكماله قال تعالى : « و ما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون » يوسف : ١٠٦ فالآية تشملها بباطنها لا بتنزيلها .

و في الدر المنثور أخرج الطبراني و ابن مردويه عن أبي حنيفة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : لولم ينزل على أممي إلا خاتمة سورة الكهف لكفتهم . أقول : تقدم وجهه في البيان السابق .

تم و الحمد لله



رقم الصفحة	نوع البحث	موضوع البحث	رقم الايات
			سورة أسرى
٧٥	فلسفي روائي	كلام في القضاء في فصول ١ - تحصيل معناه و تحديده	٢٢ - ٩
٧٦		٢ - نظرة فلسفية في معنى القضاء	
٧٧		٣ - الروايات	
٩٠	قرآني	كلام في حرمة الزنا	٣٩ - ٢٣
١٧١	مختلط	كلام في الفضل بين الانسان و الملك	٧٢ - ٦٦
١٩٩	فلسفي	في تعلق القضاء بالشروع	١٠٠ - ٨٢
٢٠٧	فلسفي	كلام في سنخية الفعل و فاعله	»
٢٠٨	قرآني	تعقيب البحث من جهة القرآن	»
٢٤٦	»	في نزول القرآن نجوماً في فصول	١١١ - ١٠١
»		١ - في انقسامات القرآن	»
٢٤٧		٢ - في عدد السور	»
٢٤٩		٣ - في ترتيب السور	»
٣١١	قرآني وتاريخي	كلام حول قصة اصحاب الكهف في فصول	سورة الكهف
		١ - الروايات	٢٦ - ٩
٣١٣		٢ - قصة اصحاب الكهف في القرآن	
٣١٥		٣ - القصة عند غير المسلمين	
٣١٦		٤ - اين كهف اصحاب الكهف ؟	
٣٧٧	تاريخي	بحث في فصلين	٨٢ - ٦٠
»		١ - قصة موسى و الخضر في القرآن	
٣٧٩		٢ - قصة الخضر	

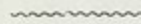
رقم الصفحة	نوع البحث	موضوع البحث	رقم الايات
٤٠٧	قراني وتاريخي	كلام حول قصة ذى القرنين في فصول	١٠٢ - ٨٣
د		١ - قصة ذى القرنين في القرآن	
		٢ - ذكر ذى القرنين و السد وياجوج وماجوج	
٤٠٨		في أخبار الماضين	
		٣ - من هو ذوالقرنين ؟ وأين سده ؟ والاقوال	
٤١١		في ذلك	
		٤ - في معنى صيرورة السد دگا، كما أخبر	
٤٢٦		به القرآن	

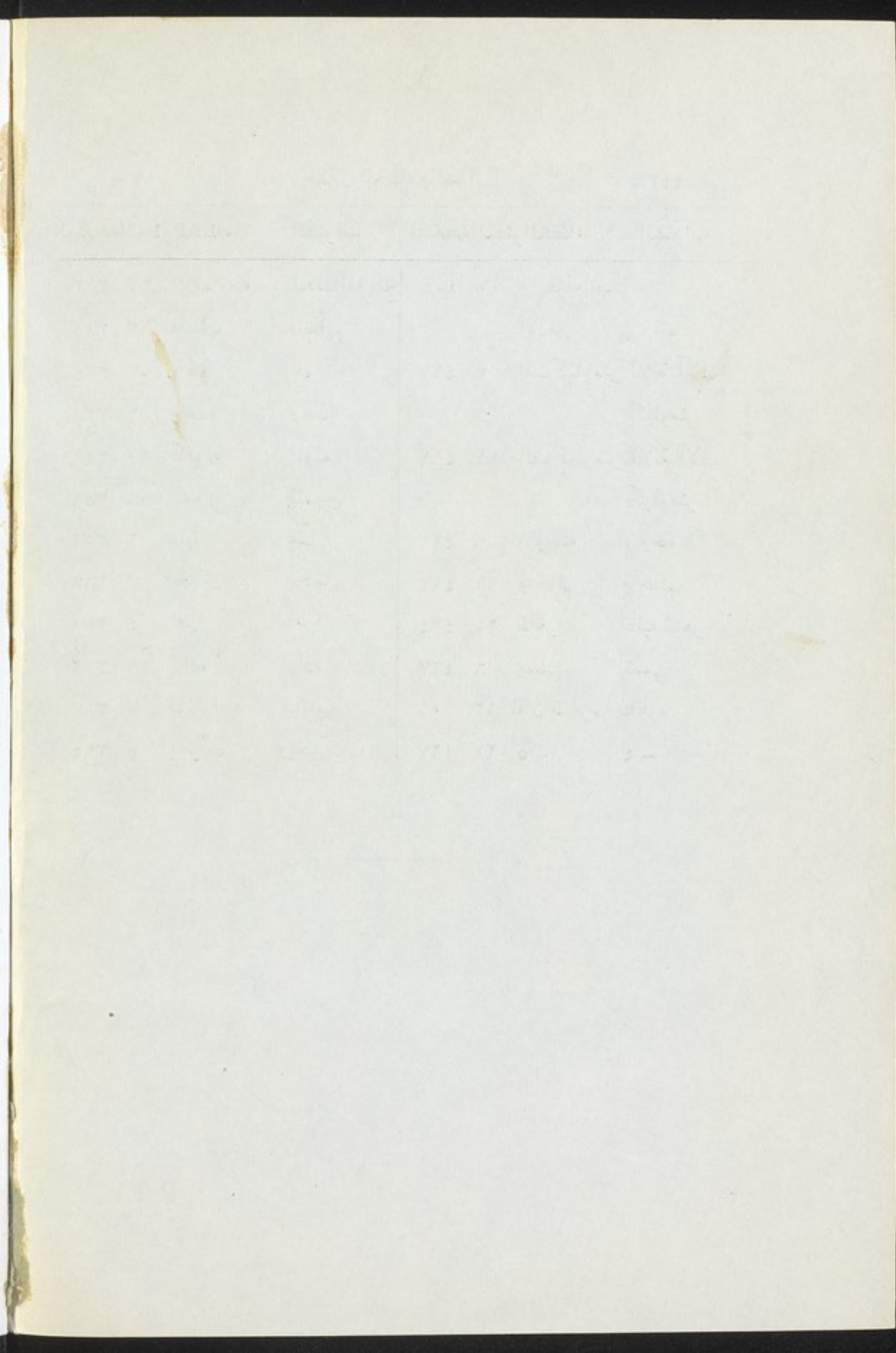


الصواب	الصفحة السطر الخطاء	الصواب	الصفحة السطر الخطاء
الاتقاء	الاتقاء ٥ ١٥٣	اتسمع	انسمع ١٧ ٦
يدخر	يدخر ٦ ١٥٤	لا تطبق	لا نظبق ٣ ١٤
يعني بلاء	يعني لاء ٣ ١٥٨	كآذان	كأذان ١٧ ٢٠
صاحكا	صاحكا ٨ ٥	غالب	في غالب ١٩ ٣٣
يلبثون	يلبثون ٢٢ ١٨٥	يجوس	يجوس ١٧ ٣٩
حرير	حرير ٥ ١٩١	ذلك	هو ذلك ١٢ ٤٠
جهازاته لبدنية جهازاته البدنية	٨ ٢٠٥	فادلوكم	فادلوكم ٢١ ٤٠
و تسود	يسود ٢ ٢٠٧	الوعد	الحق الوعد ٢٤ ٤٩
فان	فان ١٣ ٢٠٨	الثقل	الثقل ١٧ ٥٩
لا ينفع	لا ينفع ١٩ ٢١٥	للإيمان بالله	للإيمان ١٨ ٦٦
تقلد	تقلد ٢ ٢١٨	البالغة	البالغة ٣ ٧٠
ياتي	ياني ٥ ٥	او وسائط	او وسائط ١ ٧٧
واحكامه	واحكامه ٩ ٢٣٦	الاتقاء	الابقاء ٦ ٩٦
لنجهيزهم	ليجهزهم ١٤ ٢٣٧	ما فكره	ما كره ٢ ١٠٠
طور	ظهور ٢٣ ٢٣٩	ارداكم	ارادكم ١١ ٥
حي	حتى ١٧ ٢٥٤	قالى	قاي ٣ ١١٧
للدين	إلى الدين ٤ ٢٥٥	كدلالة	دلالة ٤ ٥
التظاهر	التظاهر ٦ ٢٧١	وصارت	صارت ١٣ ١٢٢
قتلوا	قتلوا ٥ ٥	بازمة	بارمة ٥ ١٢٧
نورها	نورهما ٢٣ ٢٧٢	التكويني	المكويني ١٩ ١٣٨
داخله	داخلة ٩ ٣٠٢	الجارى	الحارى ٦ ١٤١
ذكروا	ذكروا ٤ ٣١٦	سبحكبه	سجئلته ٨ ١٤٢

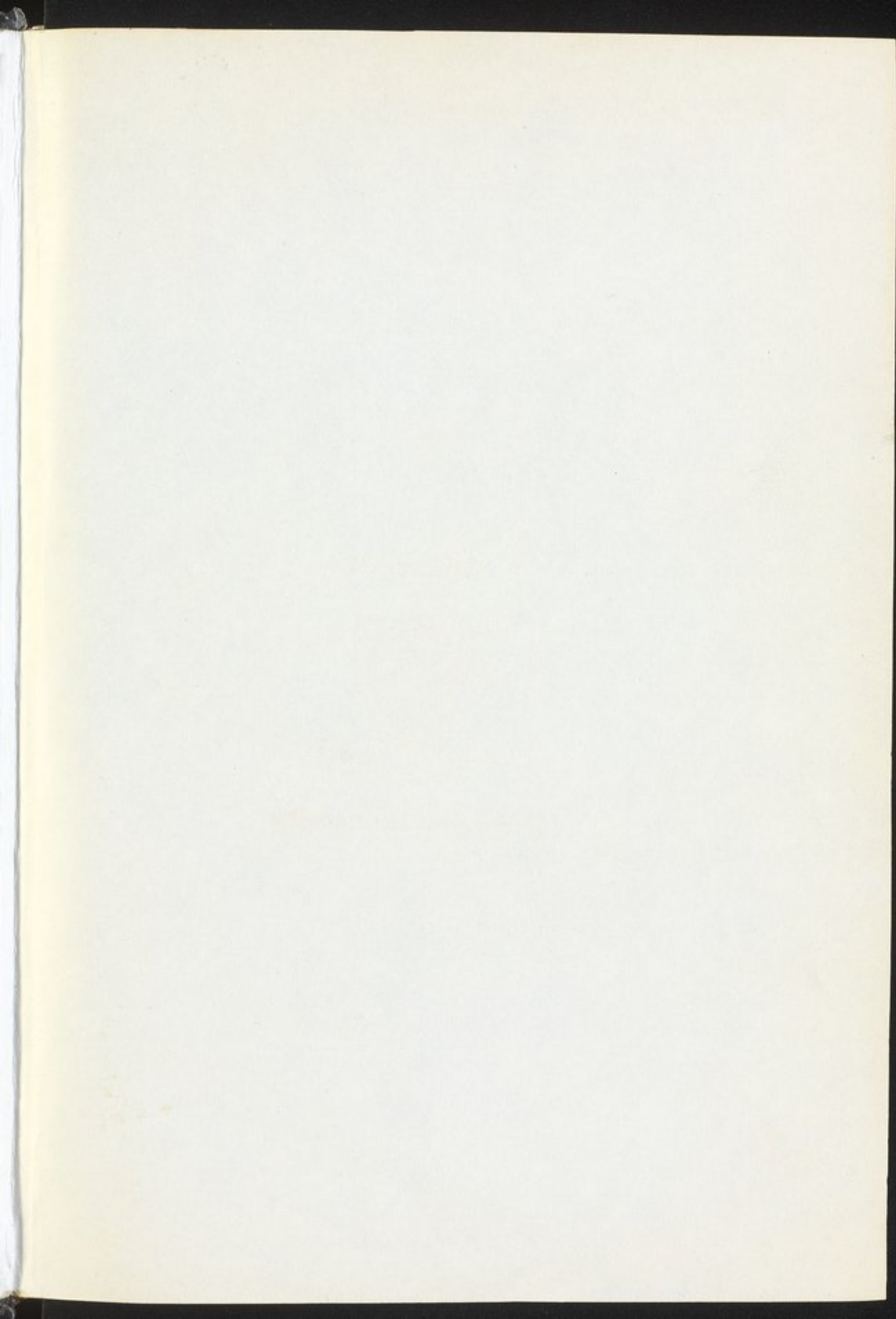


الصفحة السطر الخطاء	الصواب	الصفحة السطر الخطاء	الصواب
٢٠ ٣٢٣	لكلماته «	٧ ٤٠٤	وفي قوله. تحت
١٣ ٣٢٥	فاصلهم		الارض زائد
١ ٣٣٥	و هو	٧ ٤١١	الف كيلومتر ثلاثة آلاف
٢ ٣٣٨	و هذه		كيلومتر
٢٠ ٣٤٩	كقوله	١١ ٤١١	الف كيلومتر ثلاثة آلاف
١١ ٣٥١	للمعين		كيلومتر
٦ ٣٥٢	عنا	٩ ٤١٢	و وجهه و وجه
٧ ٣٦٨	يحصل	١١ ٤١٧	و خاتم و حاتم
٤ ٣٧٠	امرا	٢٠ ٤٢٤	ظاهر عليه ظاهر
١٩ ٣٧٢	اراده	٦ ٤٢٧	يمسى تمسى
٧ ٣٨٧	ساتلوا	١٣ »	فان ظاهره ظاهره
٥ ٣٩٤	يخرّب	٢١ ٤٢٧	- ٥ - ٤









Library of



Princeton University.

