

الكتاب: تفسير الميزان  
المؤلف: السيد الطباطبائي

الجزء: ٦

الوفاة: ١٤١٢

المجموعة: مصادر التفسير عند الشيعة

تحقيق:

الطبعة:

سنة الطبع:

المطبعة:

الناشر: منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية - قم المقدسة

ردمك:

ملاحظات:

الميزان  
في تفسير القرآن  
٦

(١)

الميزان  
في تفسير القرآن  
تأليف  
العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي  
قدس سره  
الجزء الخامس  
منشورات  
جماعة المدرسين في الحوزة العلمية  
في قم المقدسة

تمتاز هذه الطبعة عن غيرها بالتحقيق والتصحيح الكامل  
وإضافات وتغييرات هامة من قبل المؤلف قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم  
\*\*\*

إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راعون  
- ٥٥. ومن يتول الله ورسوله  
والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون - ٥٦.  
(بيان)

الآيتان - كما - ترى موضوعتان بين آيات تنهى عن ولاية أهل الكتاب والكفار،  
ولذلك رام جماعة من مفسري القوم اشتراكهما مع ما قبلهما وما بعدهما من حيث  
السياق،

وجعل الجميع ذات سياق واحد يقصد به بيان وظيفة المؤمنين في أمر ولاية الأشخاص  
ولاية النصر، والنهي عن ولاية اليهود والنصارى والكفار، وقصر الولاية في الله سبحانه  
ورسوله والمؤمنين الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راعون، وهؤلاء هم  
المؤمنون

حقا فيخرج بذلك المنافقون والذين في قلوبهم مرض، ويبقى على وجوب الولاية  
المؤمنون

حقا، وتكون الآية دالة على مثل ما يدل عليه مجموع قوله تعالى: (والله ولي المؤمنين)  
(آل عمران: ٦٨) وقوله تعالى: (النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم) (الأحزاب: ٦)،  
وقوله تعالى في المؤمنين: (أولئك بعضهم أولياء بعض) (الأنفال: ٧٢)، وقوله  
تعالى: (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن  
المنكر)

(الآية) (التوبة: ٧١) فمحصل الآية جعل ولاية النصر لله ورسوله والمؤمنين على  
المؤمنين.

نعم يبقى هناك إشكال الجملة الحالية التي يتعقبها قوله: (ويؤتون الزكاة) وهى  
قوله: (وهم راعون) ويرتفع الإشكال بحمل الركوع على معناه المجازى وهو مطلق

الخضوع لله سبحانه أو انحطاط الحال لفقر ونحوه، ويعود معنى الآية إلى أنه ليس أولياؤكم اليهود والنصارى والمنافقين بل أولياؤكم الله ورسوله والمؤمنون الذين يقيمون

الصلاة ويؤتون الزكاة، وهم في جميع هذه الأحوال خاضعون لساحة الربوبية بالسمع والطاعة، أو أنهم يؤتون الزكاة وهم فقراء معسرون هذا.

لكن التدبر واستيفاء النظر في الآيتين وما يحفهما من آيات ثم في أمر السورة يعطى خلاف ما ذكروه، وأول ما يفسد من كلامهم ما ذكروه من أمر وحدة سياق الآيات، وان غرض الآيات التعرض لأمر ولاية النصره، وتمييز الحق منها من غير الحق فإن السورة وإن كان من المسلم نزولها في آخر عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حجة الوداع لكن

من المسلم أيضا أن جميع آياتها لم تنزل دفعة واحدة ففي خلالها آيات لا شبهة في نزولها

قبل ذلك، ومضامينها تشهد بذلك، وما ورد فيها من أسباب النزول يؤيده فليس مجرد وقوع الآية بعد الآية أو قبل الآية يدل على وحدة السياق، ولا أن بعض المناسبة بين آية وآية يدل على نزولهما معا دفعة واحدة أو اتحادهما في السياق.

على أن الآيات السابقة أعني قوله: " يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض " (الخ)، تنهى المؤمنين عن ولاية اليهود والنصارى، وتعيير المنافقين والذين في قلوبهم مرض بالمسارعة إليهم ورعاية جانبهم من غير أن يرتبط الكلام

بمخاطبة اليهود والنصارى وإسماعهم الحديث بوجه بخلاف الآيات التالية أعني قوله: " يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين أتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء " (الخ)، فإنها تنهى عن ولايتهم وتعرض لحالهم بالامر بمخاطبتهم ثم يعيرهم بالنفاق والفسق فالغرض في القبيلين من الآيات السابقة واللاحقة مختلف، ومعه كيف يتحد السياق؟!.

على أنك قد عرفت في البحث عن الآيات السابقة أعني قوله: " يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء " (الآيات) أن ولاية النصره لا تلائم سياقها، وأن خصوصيات الآيات والعقود المأخوذة فيها وخاصة قوله: " بعضهم أولياء بعض " وقوله:

" ومن يتولهم منكم فإنه منهم " لا تناسبها فإن عقد ولاية النصره واشترائها بين قومين لا يوجب صيرورة أحدهما الآخر ولحقه به، ولا أنه يصح تعليل النهي عن هذا العقد بأن القوم الفلاني بعضهم أولياء بعض بخلاف عقد ولاية المودة التي توجب الامتزاج النفسي

(7)

والروحي بين الطرفين، وتبيح لأحدهما التصرف الروحي والجسمي في شؤون الآخر الحيوية وتقارب الجماعتين في الأخلاق والأعمال الذي يذهب بالخصائص القومية. على أنه ليس من الجائز أن يعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وليا للمؤمنين بمعنى ولاية النصر

بخلاف العكس فإن هذه النصر التي يعتنى بأمرها الله سبحانه، ويذكرها القرآن الكريم في كثير من آياته هي النصر في الدين وحينئذ يصح أن يقال: إن الدين لله بمعنى

أنه جاعله وشارع شرائعه فيندب النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو المؤمنون أو هما جميعا إلى نصرته أو يدعوا أنصارا لله في ما شرعه من الدين كقوله تعالى: " قال الحواريون نحن أنصار الله "

(الصف: ١٤)، وقوله تعالى: " إن تنصروا الله ينصركم " (محمد: ٧) وقوله تعالى: " وإذ أخذ الله ميثاق النبيين - إلى أن قال: لتؤمنن به ولتنصرنه " (آل عمران: ٨١)، إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة.

ويصح أن يقال: إن الدين للنبي صلى الله عليه وآله وسلم بمعنى أنه الداعي إليه والمبلغ له مثلا،

أو إن الدين لله ولرسوله بمعنى التشريع والهداية فيدعى الناس إلى النصر، أو يمدح المؤمنون بالنصرة كقوله تعالى: " وعزروه ونصروه " (الأعراف: ١٥٧)، وقوله تعالى: " وينصرون الله ورسوله " (الحشر: ٨)، وقوله تعالى: " و الذين آوا ونصروا " (الأنفال: ٧٢)، إلى غير ذلك من الآيات. ويصح أن يقال: إن الدين للنبي صلى الله عليه وآله وسلم وللمؤمنين جميعا، بمعنى أنهم المكلفون

بشرائعه العاملون به فيذكر أن الله سبحانه وليهم وناصرهم كقوله تعالى: " ولينصرن الله من ينصره " (الحج: ٤٠)، وقوله تعالى: " إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد " (غافر: ٥١)، وقوله تعالى: " وكان حقا علينا نصر المؤمنين " (الروم: ٤٧)، إلى غير ذلك من الآيات.

لكن لا يصح أن يفرد الدين بوجه للمؤمنين خاصة، ويجعلوا أصلا فيه والنبي صلى الله عليه وآله وسلم بمعزل عن ذلك، ثم يعد صلى الله عليه وآله وسلم ناصرا لهم فيما لهم، إذ ما من كرامة دينية إلا هو

مشاركهم فيها أحسن مشاركة، ومساهمهم أفضل سهام، ولذلك لا نجد القرآن يعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ناصرا للمؤمنين ولا في آية واحدة، وحاشا ساحة الكلام الإلهي أن يساهل في رعاية أدبه البارِع.





(Y)

وهذا من أقوى الدليل على أن المراد بما نسب إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الولاية في القرآن هو ولاية التصرف أو الحب والمودة كقوله تعالى: (النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم" (الأحزاب: ٦) وقوله تعالى: "إنما وليكم الله ورسوله" والذين آمنوا" (الآية) فإن الخطاب للمؤمنين، ولا معنى لعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وليا لهم ولاية النصره كما عرفت.

فقد ظهر أن الآيتين أعني قوله تعالى: "إنما وليكم الله ورسوله" إلى آخر الآيتين لا تشاركان السياق السابق عليهما لو فرض أنه متعرض لحال ولاية النصره، ولا يغرنك قوله تعالى في آخر الآية الثانية: "فإن حزب الله هم الغالبون"، فإن الغلبة كما تناسب الولاية بمعنى النصره، كذلك تناسب ولاية التصرف وكذا ولاية المحبة والمودة، والغلبة

الدينية التي هي آخر بغية أهل الدين تتحصل باتصال المؤمنين بالله ورسوله بأي وسيلة تمت وحصلت، وقد قرع الله سبحانه أسماعهم ذلك بصريح وعده حيث قال كتب: "الله لأغلبن أنا ورسلي" (المجادلة: ٢١)، وقال: "ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين\* إنهم لهم المنصورون\* وإن جندنا لهم الغالبون" (الصفات: ١٧٣). على أن الروايات متكاثرة من طرق الشيعة وأهل السنة على أن الآيتين نازلتان في أمير المؤمنين علي عليه السلام لما تصدق بخاتمه وهو في الصلاة، فالآيتان خاصتان غير

عامتين، وسيجئ نقل جل ما ورد من الروايات في ذلك في البحث الروائي التالي إن شاء الله تعالى.

ولو صح الاعراض في تفسير آية بالأسباب المأثورة عن مثل هذه الروايات على تكاثرها وتراكمها لم يصح الركون إلى شئ من أسباب النزول المأثورة في شئ من آيات القرآن وهو ظاهر، فلا وجل لحمل الآيتين على إرادة ولاية المؤمنين بعضهم لبعض بجعلها عامة.

نعم استشكلوا في الروايات - ولم يكن ينبغي أن يستشكل فيها مع ما فيها من الكثرة البالغة - أولا: بأنها تنافي سياق الآيات الظاهر في ولاية النصره كما تقدمت الإشارة إليه، وثانيا: أن لازمها إطلاق الجمع وإرادة الواحد فإن المراد بالذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة (الخ)، على هذا التقدير هو على ولا يساعده اللغة، وثالثا: أن لازمها كون المراد بالزكاة هو التصديق بالخاتم، ولا يسمى ذلك زكاة. قالوا: فالمتعين أن تؤخذ الآية، عامة وتكون مسوقة لمثل قصر القلب أو الأفراد

فقد كان المنافقون يسارعون إلى ولاية أهل الكتاب ويؤكدها، فنهى الله عن ذلك وذكر أن أولياءهم إنما هم الله ورسوله والمؤمنون حقا دون أهل الكتاب والمنافقين. ولا يبقى إلا مخالفة هذا المعنى لظاهر قوله: " وهم راعون " ويندفع بحمل الركوع على معناه المجازي، وهو الخضوع لله أو الفقر ورثاة الحال، هذا ما استشكلوه. لكن التدبر في الآية وما يناظرها من الآيات يوجب سقوط الوجوه المذكورة جميعا: أما وقوع الآية في سياق ولاية النصر، ولزوم حملها على إرادة ذلك فقد عرفت أن الآيات غير مسوقة لهذا الغرض أصلا، ولو فرض سرد الآيات السابقة على هذه الآية لبيان أمر ولاية النصر لم تشاركها الآية في هذا الغرض. وأما حديث لزوم إطلاق الجمع وإرادة الواحد في قوله: " والذين آمنوا " (الخ)، فقد عرفت في الكلام على آية المباهلة في الجزء الثالث من هذا الكتاب تفصيل الجواب عنه،

وأنه فرق بين إطلاق لفظ الجمع وإرادة الواحد واستعماله فيه، وبين إعطاء حكم كلي أو الاخبار بمعرف جمعي في لفظ الجمع لينطبق على من يصح أن ينطبق عليه، ثم لا يكون المصداق الذي يصح أن ينطبق عليه إلا واحدا فردا واللغة تأبى عن قبول الأول دون الثاني على شيوعه في الاستعمالات.

وليت شعري ما ذا يقولون في مثل قوله تعالى: " يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة - إلى أن قال: - تسرون إليهم بالمودة " (الآية) " الممتحنة: ١ ) وقد صح أن المراد به حاطب بن أبي بلتعة في مكاتبة قريشا؟ وقوله تعالى: " يقولون لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل " (المنافقون: ٨ "، وقد صح أن القائل به عبد الله بن أبي بن سلول؟ وقوله تعالى: " يسألونك ما ذا ينفقون " (البقرة: ٢١٥) والسائل عنه واحد؟ وقوله تعالى: " الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية " (البقرة: ٢٧٤) وقد ورد أن المنفق كان عليا أو أبا بكر؟ إلى غير ذلك من الموارد الكثيرة.

وأعجب من الجميع قوله تعالى: " يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة " والقائل هو عبد الله بن أبي، على ما رووا في سبب نزوله وتلقوه بالقبول، والآية واقعة بين الآيات المبحوث عنها نفسها.

فإن قيل: إن هذه الموارد لا تخلو عن أناس كانوا يرون رأيهم أو يرضون بفعالهم فعبّر الله تعالى عنهم وعمّن يلحق بهم بصيغة الجمع. قيل: إن محصله جواز ذلك في اللغة لنكتة مجوزة فليحجر الآية أعني قوله: "والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راعون" هذا المجري، ولتكن النكتة هي الإشارة إلى أن أنواع الكرامات الدينية - ومنها الولاية المذكورة في الآية - ليست موقوفة على بعض المؤمنين دون بعض وقفًا جزافيًا، وإنما يتبع التقدم في الاخلاص والعمل لا غير. على أن جل الناقلين لهذه الأخبار هم صحابة النبي صلى الله عليه وآله وسلم والتابعون المتصلون بهم

زمانا وهم من زمرة العرب العرباء الذين لم تفسد لغتهم ولم تختلط ألسنتهم، ولو كان هذا النحو من الاستعمال لا تبيحه اللغة ولا يعهده أهلها لم تقبله طباعهم، ولكانوا أحق باستشكاله و الاعتراض عليه، ولم يؤثر من أحد منهم ذلك.

وأما قولهم: إن الصدقة بالخاتم لا تسمى زكاة، فيدفعه أن تعين لفظ الزكاة في معناها المصطلح إنما تحقق في عرف المشرعة بعد نزول القرآن بوجوبها وتشريعها في الدين، وأما الذي تعطيه اللغة فهو أعم من الزكاة المصطلحة في عرف المشرعة ويساوق عند الاطلاق أو عند مقابلة الصلاة إنفاق المال لوجه الله كما يظهر مما وقع فيما حكاه الله عن الأنبياء السالفين كقوله تعالى في إبراهيم وإسحاق ويعقوب: "وأوحينا

إليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة" (الأنبياء: ٧٣)، وقوله تعالى في إسماعيل: "وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة وكان عند ربه مرضيا" (مريم: ٥٥) وقوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام في المهد: "وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت

حيا" (مريم: ٣١) ومن المعلوم أن ليس في شرائعهم الزكاة المالية بالمعنى الذي اصطلح عليه في الاسلام.

وكذا قوله تعالى: "قد أفلح من تزكى\* وذكر اسم ربه فصلى" "الاعلى: ١٥) وقوله تعالى: "الذي يؤتى ماله يتزكى" (الليل: ١٨) وقوله تعالى: "الذين لا يؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم كافرون" (حم السجدة: ٧) وقوله تعالى: "والذين هم للزكاة فاعلون" (المؤمنون: ٤) وغير ذلك من الآيات الواقعة في السور المكية وخاصة السور النازلة في أوائل البعثة كسورة حم السجدة وغيرها، ولم تكن شرعت الزكاة المصطلحة بعد، فليت شعري ما ذا كان يفهمه المسلمون من هذه الآيات في

لفظ الزكاة.

بل آية الزكاة أعني قوله تعالى: " خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم " (التوبة: ١٠٣) تدل على أن الزكاة من أفراد الصدقة، وإنما سميت زكاة لكون الصدقة مطهرة مزكية مطلقا، وقد غلب استعمالها في الصدقة المصطلحة.

فتبين من جميع ما ذكرنا إنه لا مانع من تسمية مطلق الصدقة والانفاق في سبيل الله زكاة وتبين أيضا أن لا موجب لارتكاب خلاف الظاهر بحمل الركوع على معناه المجازي، وكذا ارتكاب التوجيه في قوله: " إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا " حيث أتى باسم إن (وليكم) مفردا وبقوله " الذين آمنوا " وهو خبر بالعطف بصيغة الجمع، هذا.

قوله تعالى: " إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا " قال الراغب في المفردات: الولاء (بفتح الواو) والتوالي أن يحصل شيئا فصاعدا حصولا ليس بينهما ما ليس منهما، ويستعار ذلك للقرب من حيث المكان ومن حيث النسبة ومن حيث الصداقة والنصرة والاعتقاد، والولاية النصر، والولاية تولى الأمر، وقيل: الولاية والولاية (بالفتح والكسر) واحدة نحو الدلالة والدلالة وحقيقته تولى الأمر، والولي والمولى يستعملان في ذلك، كل واحد منهما يقال في معنى الفاعل أي الموالى (بكسر اللام) ومعنى المفعول أي الموالى (بفتح اللام) يقال للمؤمن: هو ولي الله عز وجل ولم يرد مولاه، وقد يقال: الله ولي المؤمنين ومولاهم.

قال: وقولهم: تولى إذا عدى بنفسه اقتضى معنى الولاية وحصوله في أقرب المواضع منه يقال: ولت سمعي كذا، ووليت عيني كذا، ووليت وجهي كذا أقبلت به عليه قال الله عز وجل: " فلنولينك قبلة ترضاها، فول وجهك شطر المسجد الحرام، وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره " وإذا عدى بعن لفظا أو تقديرا اقتضى معنى الاعراض وترك قربه. انتهى.

والظاهر أن القرب الكذائي المعبر عنه بالولاية، أول ما اعتبره الإنسان إنما اعتبره في الأجسام وأمكنتها وأزمنتها ثم استعير لاقسام القرب المعنوية بالعكس مما

ذكره لان هذا هو المحصل من البحث في حالات الانسان الأولية فالنظر في أمر المحسوسات والاشتغال بأمرها أقدم في عيشة الانسان من التفكير في المعقولات والمعاني وأنحاء اعتبارها والتصرف فيها.

وإذا فرضت الولاية - وهي القرب الخاص - في الأمور المعنوية كان لازمها أن للولي ممن وليه ما ليس لغيره إلا بواسطة فكل ما كان من التصرف في شؤون من وليه مما يجوز أن يخلفه فيه غيره وإنما يخلفه الولي لا غيره كولي الميت، فإن التركة التي كان

للميت أن يتصرف فيها بالملك فإن لوارثه الولي أن يتصرف فيها بولاية الوراثة، وولي الصغير يتصرف بولايته في شؤون الصغير المالية بتدبير أمره، وولي النصر له أن يتصرف في أمر المنصور من حيث تقويته في الدفاع، والله سبحانه ولى عباده يدبر أمرهم في الدنيا والآخرة لا ولى غيره، وهو ولى المؤمنين في تدبير أمر دينهم بالهداية والدعوة والتوفيق والنصرة وغير ذلك، والنبي ولى المؤمنين من حيث إن له أن يحكم فيهم ولهم وعليهم بالتشريع والقضاء، والحاكم ولى الناس بالحكم فيهم على مقدار سعة

حكومته، وعلى هذا القياس سائر موارد الولاية كولاية العتق والحلف والجوار والطلاق وابن العم، وولاية الحب وولاية العهد وهكذا، وقوله: " يولون الادبار " أي يجعلون أدبارهم تلى جهة الحرب وتدبر أمرها، وقوله " توليتم " أي توليتم عن قبوله أي اتخذتم أنفسكم تلى جهة خلاف جهته بالاعراض عنه أو اتخذتم وجوهكم تلى خلاف جهته بالاعراض عنه، فالمحصل من معنى الولاية في موارد استعمالها هو نحو من القرب يوجب

نوعا من حق التصرف ومالكية التدبير.

وقد اشتمل قوله تعالى: " إنما وليكم الله رسوله والذين آمنوا " (الخ) من السياق على ما يدل على وحدة ما في معنى الولاية المذكورة فيه حيث تضمن العد في قوله: " الله ورسوله والذين آمنوا " وأسند الجميع إلى قوله: " وليكم " وظاهره كون الولاية في الجميع بمعنى واحد. ويؤيد ذلك أيضا قوله في الآية التالية: فإن حزب الله هم الغالبون " حيث يشعر أو يدل على كون المتولين جميعا حزبا لله لكونهم تحت ولايته، فولاية الرسول والذين آمنوا إنما هو من سنخ ولاية الله.

وقد ذكر الله سبحانه لنفسه من الولاية الولاية التكوينية التي تصحح له التصرف في كل شئ وتدبير أمر الخلق بما شاء وكيف شاء، قال تعالى: " أم اتخذوا من دونه

أولياء فالله هو الولي " (الشورى: ٩) وقال: " ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع أفلا تتذكرون " (السجدة: ٤) وقال: " أنت ولي في الدنيا والآخرة " (يوسف: ١٠١) وقال: " فما له من ولي من بعده " (الشورى: ٤٤) وفي معنى هذه الآيات قوله: "

ونحن

أقرب إليه من حبل الوريد " (ق: ١٦)، وقوله: " واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه " (الأنفال: ٢٤).

وربما لحق بهذا الباب ولاية النصره التي ذكرها لنفسه في قوله: " ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم " (سورة محمد: ١١) وقوله: " فإن الله هو مولاه "

(التحریم: ٤)، وفي معنى ذلك قوله: " وكان حقا علينا نصر المؤمنين " (الروم: ٤٧).

وذكر تعالى أيضا لنفسه الولاية على المؤمنين فيما يرجع إلى أمر دينهم من تشريع الشريعة والهداية والارشاد والتوفيق ونحو ذلك كقوله تعالى: " والله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور " (البقرة: ٢٥٧)، وقوله: " والله ولي المؤمنين " (آل عمران: ٦٨)، وقوله: " والله ولي المتقين " (الجاثية: ١٩)، وفي هذا المعنى قوله تعالى: " وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضللا مبينا " (الأحزاب: ٣٦).

فهذا ما ذكره الله تعالى من ولاية نفسه في كلامه، ويرجع محصلها إلى ولاية التكوين وولاية التشريع، وإن شئت سميتهما بالولاية الحقيقية والولاية الاعتبارية.

وقد ذكر الله سبحانه لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم من الولاية التي تخصه الولاية التشريعية وهي

القيام بالتشريع والدعوة وتربية الأمة والحكم فيهم والقضاء في أمرهم، قال تعالى: " النبي

أولى بالمؤمنين من أنفسهم " (الأحزاب: ٦)، وفي معناه قوله تعالى: " إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله " (النساء: ١٠٥)، وقوله: " وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم " (الشورى: ٥٢)، وقوله: " رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة " (الجمعة: ٢)، وقوله: " لتبين للناس ما نزل إليهم " (النحل: ٤٤).

٤٤)، وقوله: " أطيعوا الله وأطيعوا الرسول " (النساء: ٥٩)، وقوله: " وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم " (الأحزاب: ٣٦).

٣٦)، وقوله: " وإن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك " (المائدة: ٤٩)، وقد تقدم أن الله لم يذكر ولاية النصره عليه للأمة.



(۱۳)



ويجمع الجميع أن له صلى الله عليه وآله وسلم الولاية على الأمة في سوقهم إلى الله والحكم فيهم والقضاء عليهم في جميع شؤونهم فله عليهم الإطاعة المطلقة فترجع ولايته صلى الله عليه وآله وسلم إلى ولاية الله سبحانه بالولاية التشريعية، ونعني بذلك أن له صلى الله عليه وآله وسلم التقدم عليهم بافتراض الطاعة

لان طاعته طاعة الله، فولايته ولاية الله كما يدل عليه بعض الآيات السابقة كقوله: " أطيعوا الله وأطيعوا الرسول " (الآية) وقوله: " وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا " (الآية)، وغير ذلك.

وهذا المعنى من الولاية لله ورسوله هو الذي تذكره الآية للذين آمنوا بعطفه على الله ورسوله في قوله: " إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا " على ما عرفت من دلالة السياق على كون هذه الولاية ولاية واحدة هي لله سبحانه بالأصالة ولرسوله والذين آمنوا بالتبع وبإذن منه تعالى.

ولو كانت الولاية المنسوبة إلى الله تعالى في الآية غير المنسوبة إلى الذين آمنوا - والمقام مقام الالتباس - كان الأنسب أن تفرد ولاية أخرى للمؤمنين بالذكر رفعا للالتباس كما وقع نظيره في نظيرها، قال تعالى: " قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين " (التوبة: ٦١)، فكرر لفظ الايمان لما كان في كل من الموضوعين لمعنى غير الاخر، وقد تقدم نظيره في قوله تعالى: " أطيعوا الله وأطيعوا الرسول " (النساء: ٥٩)، في الجزء السابق على هذا الجزء من الكتاب.

على أن لفظ " وليكم " أتى به مفردا وقد نسب إلى الذين آمنوا وهو جمع، وقد وجهه المفسرون بكون الولاية ذات معنى واحد هو لله سبحانه على الأصالة ولغيره بالتبع.

وقد تبين من جميع ما مر أن القصر في قوله: " إنما وليكم الله " (الخ)، لقصر الافراد كأن المخاطبين يظنون أن الولاية عامة للمذكورين في الآية وغيرهم فأفرد المذكورون للقصر، ويمكن بوجه أن يحمل على قصر القلب.

قوله تعالى: " الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راعون " بيان للذين آمنوا المذكور سابقا " وقوله: " وهم راعون " حال من فاعل " يؤتون " وهو العامل فيه. والركوع هو الهيئة المخصوصة في الانسان، ومنه الشيخ الراكع، ويطلق في عرف الشرع على الهيئة المخصوصة في العبادة، قال تعالى: " الراكعون الساجدون "

" التوبة: ١١٢ )، وهو ممثل للخضوع والتذلل لله، غير أنه لم يشرع في الاسلام في غير حال الصلاة بخلاف السجدة. ولكونه مشتقاً على الخضوع والتذلل ربما استعير لمطلق التذلل والخضوع أو الفقر والاعسار الذي لا يخلو عادة عن التذلل للغير.

قوله تعالى: " ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون "، التولي هو الاخذ ولياً، و " الذين آمنوا " مفيد للعهد والمراد به المذكور في الآية السابقة: " والذين آمنوا الذين " (الخ)، وقوله: " فإن حزب الله هم الغالبون " واقع موقع الجزاء وليس به بل هو من قبيل وضع الكبرى موضع النتيجة للدلالة على علة الحكم، والتقدير: ومن يتول فهو غالب لأنه من حزب الله وحزب الله هم الغالبون، فهو من قبيل الكناية عن أنهم حزب الله.

والحزب على ما ذكره الراغب جماعة فيها غلط، وقد ذكر الله سبحانه حزبه في موضع آخر من كلامه قريب المضمون من هذا الموضع، ووسمهم بالفلاح فقال: " لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم أولئك كتب في قلوبهم الايمان وأيدهم بروح منه - إلى أن قال: -

أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون " (المجادلة: ٢٢).

والفلاح الظفر وإدراك البغية التي هي الغلبة والاستيلاء على المراد، وهذه الغلبة والفلاح هي التي وعدّها الله المؤمنين في أحسن ما وعدهم به وبشرهم بنيله، قال تعالى:

" قد أفلح المؤمنون " (المؤمنون: ١)، والآيات في ذلك كثيرة، وقد اطلق اللفظ في جميعها، فالمراد الغلبة المطلقة والفلاح المطلق أي الظفر بالسعادة والفوز بالحق والغلبة

على الشقاء، وإدحاض الباطل في الدنيا والآخرة، أما في الدنيا فبالحياة الطيبة التي توجد في مجتمع صالح من أولياء الله في أرض مطهرة من أولياء الشيطان على تقوى وورع، وأما في الآخرة ففي جوار رب العالمين.

(بحث روائي)

في الكافي عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أذينة،

عن زرارة، والفضيل بن يسار، وبكير بن أعين، ومحمد بن مسلم، وبريد بن معاوية، وأبي الجارود، جميعا عن أبي جعفر عليه السلام قال: أمر الله عز وجل رسوله بولاية علي  
وأُنزل عليه: "إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون" وفرض من ولاية أولي الأمر فلم يدروا ما هي؟ فأمر الله محمدا صلى الله عليه وآله وسلم أن يفسر لهم الولاية كما فسر الصلاة والزكاة والصوم والحج. فلما أتاه ذلك من الله ضاق بذلك صدر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وتخوف أن يرتدوا

عن دينهم وأن يكذبوه، فضاقت صدره وراجع ربه عز وجل فأوحى الله عز وجل إليه: "يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس"، فصدع بأمر الله عز ذكره، فقام بولاية علي عليه السلام يوم غدیر خم

فنادى: الصلاة جامعة، وأمر الناس أن يبلغ الشاهد الغائب. قال عمر بن أذينة: قالوا جميعا غير أبي الجارود: قال أبو جعفر عليه السلام وكانت الفريضة الأخرى، وكانت الولاية آخر الفرائض فأُنزل الله عز وجل: اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي"، قال أبو جعفر عليه السلام يقول الله عز وجل: لا أنزل عليكم بعد هذه فريضة قد أكملت لكم الفرائض.

وفي البرهان وغاية المرام عن الصدوق بإسناده عن أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام: في قول الله عز وجل: "إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا"، قال: إن رهطا من اليهود أسلموا منهم عبد الله بن سلام وأسد وثعلبة وابن يامين وابن صوريا فأتوا

النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقالوا: يا نبي الله إن موسى أوصى إلى يوشع بن نون، فمن وصيك يا رسول

الله؟ ومن ولينا بعدك؟ فنزلت هذه الآية: "إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون".

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: قوموا فقاموا وأتوا المسجد فإذا سائل خارج فقال

صلى الله عليه وآله وسلم: يا سائل هل أعطاك أحد شيئا؟ قال: نعم هذا الخاتم قال: من أعطاك؟

قال: أعطانيه ذلك الرجل الذي يصلي، قال: علي أي حال أعطاك؟ قال: كان راكعا فكبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم: وكبر أهل المسجد.

فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: علي وليكم بعدى قالوا: رضينا بالله ربا، وبمحمد

نبيا، وبعلى

(١٦)

بن أبي طالب وليا فأنزل الله عزو جل: ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون " الحديث. وفي تفسير القمي قال: حدثني أبي، عن صفوان، عن أبان بن عثمان، عن أبي

حمزة الثمالي، عن أبي جعفر عليه السلام: بينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جالس وعنده قوم من اليهود

فيهم عبد الله بن سلام إذ نزلت عليه هذه الآية فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى المسجد

فاستقبله سائل فقال: صلى الله عليه وآله وسلم: هل أعطاك أحد شيئا؟ قال: نعم ذلك المصلي، فجاء

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فإذا هو علي عليه السلام.

أقول: ورواه العياشي في تفسيره عنه عليه السلام.

وفي أمالي الشيخ قال: حدثنا محمد بن محمد - يعني المفيد - قال: حدثني أبو الحسن علي بن محمد الكاتب، قال: حدثني الحسن بن علي الزعفراني، قال: حدثنا

أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الثقفي، قال: حدثنا محمد بن علي، قال حدثنا العباس ابن عبد الله العنبري، عن عبد الرحمن بن الأسود الكندي اليشكري، عن عون بن

عبيد الله، عن أبيه عن جده أبي رافع قال: دخلت على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوما وهو

نائم وحية في جانب البيت - فكرهت أن أقتلها وأوقظ النبي صلى الله عليه وآله وسلم فظننت أنه يوحى

إليه فاضطجعت بينه وبين الحية فقلت: أن كان منها سوء كان إلى دونه.

فكنت هنيئة فاستيقظ النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو يقرأ: " إنما وليكم الله

ورسوله والذين

آمنوا " حتى أتى على آخر الآية - ثم قال: الحمد لله الذي أتم لعلى نعمته، وهنيئا له بفضل الله الذي آتاه، ثم قال لي: ما لك ههنا؟ فأخبرته بخبر الحية فقال لي: اقتلها

ففعلت ثم قال لي: يا (أبا، ظ) رافع كيف أنت، وقوم يقاتلون عليا وهو على الحق وهم على الباطل؟ جهادهم حقا لله عز اسمه فمن لم يستطع بقلبه، ليس وراءه شيء

فقلت:

يا رسول الله ادع الله لي إن أدركتهم أن يقويني على قتالهم قال: فدعا النبي صلى الله عليه وآله وسلم

وقال: إن لكل نبي أمينا، وإن أميني أبو رافع.

قال: فلما بايع الناس عليا بعد عثمان، وسار طلحة والزبير ذكرت قول النبي

صلى الله عليه وآله وسلم فبعث دارى بالمدينة وأرضا لي بخيبر وخرجت بنفسى وولدي مع أمير المؤمنين



(۱۷)

عليه السلام لاستشهد بين يديه فلم أدرك معه حتى عاد من البصرة، وخرجت معه إلى صفيين  
فقلت (فقاتلت، ظ) بين يديه بها وبالنهر وان أيضا، ولم أزل معه حتى استشهد علي عليه  
السلام، فرجعت إلى المدينة، وليس لي بها دار ولا أرض فأعطاني الحسن بن علي عليه  
السلام أرضا بينبع، وقسم لي شطر دار أمير المؤمنين عليه السلام فنزلتها وعيالي. وفي تفسير  
العياشي بإسناده عن الحسن بن زيد، عن أبيه زيد بن الحسن، عن  
جده قال: سمعت عمار بن ياسر يقول: وقف لعلي بن أبي طالب سائل وهو راعع في  
صلاة تطوع فنزع خاتمة فأعطاه السائل فأتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم  
فأعلم بذلك فنزل  
على النبي صلى الله عليه وآله وسلم هذه الآية: "إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا  
الذين يقيمون الصلاة  
ويؤتون الزكاة وهم راكعون" (إلى آخر الآية) فقرأها رسول الله صلى الله عليه وآله  
وسلم علينا ثم قال:  
من كنت مولاه فعلى مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه.  
وفي تفسير العياشي، عن المفضل بن صالح، عن بعض أصحابه، عن أحدهما  
عليهما السلام قال: قال: إنه لما نزلت هذه الآية: "إنما وليكم الله ورسوله والذين  
آمنوا"  
شق ذلك على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وخشي أن تكذبه قريش فأنزل الله: "يا  
أيها الرسول بلغ  
ما أنزل إليك من ربك" (الآية) فقام بذلك يوم غدير خم.  
وفيه عن أبي جميلة عن بعض أصحابه عن أحدهما عليهما السلام قال: إن رسول  
الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: إن الله أوحى إلي أن أحب أربعة: عليا وأبا ذر  
وسلمان والمقداد،  
فقلت: إلا فما كان من كثرة الناس أما كان أحد يعرف هذا الامر؟ فقال: بلى ثلاثة،  
قلت: هذه الآيات التي أنزلت: "إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا" وقوله: "أطيعوا  
الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم" ما كان أحد يسأل فيمن نزلت؟ فقال: من ثم  
أتاهم لم يكونوا يسألون.  
وفي غاية المرام عن الصدوق بإسناده عن أبي سعيد الوراق عن أبيه عن جعفر بن  
محمد عن أبيه عن جده في حديث مناشدة علي عليه السلام لأبي بكر حين ولى أبو  
بكر  
الخلافة، وذكر عليه السلام فضائله لأبي بكر والنصوص عليه من رسول الله صلى الله

عليه وآله وسلم فكان  
فيما قال له: فأنشذك بالله إلى الولاية من الله مع ولاية رسول الله صلى الله عليه وآله  
وسلم في آية زكاة  
الخاتم أم لك؟ قال: بل لك.



وفي مجالس الشيخ بإسناده إلى أبي ذر في حديث مناشدة أمير المؤمنين عليه السلام عثمان والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص يوم الشورى واحتجاجه عليهم

بما فيه من النصوص من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، والكل منهم يصدقه عليه السلام فيما يقوله فكان

مما ذكره عليه السلام فهل فيكم أحد آتي الزكاة وهو راكع فنزلت فيه: "إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون" غيري؟ قالوا: لا.

وفي الاحتجاج في رسالة أبي الحسن الثالث على بن محمد الهادي عليه السلام إلى أهل

الأهواز حين سأله عن الجبر والتفويض:

قال عليه السلام: اجتمعت الأمة قاطبة لا اختلاف بينهم في ذلك: أن القرآن حق لا ريب فيه عند جميع فرقها فهم في حالة الاجتماع عليه مصيبون، وعلى تصديق ما أنزل الله مهتدون لقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: "لا تجتمع أمتي على ضلالة" فأخبر عليه السلام:

أن ما اجتمعت عليه الأمة ولم يخالف بعضها بعضاً هو الحق، فهذا معنى الحديث لا ما تأوله الجاهلون، ولا ما قاله المعاندون من إبطال حكم الكتاب، وأتباع أحكام الأحاديث المزورة، والروايات المزخرفة، وأتباع الأهواء المردئة المهلكة التي تخالف نص الكتاب، وتحقيق الآيات الواضحات النيرات، ونحن نسأل الله أن يوفقنا للصلاة، ويهدينا إلى الرشاد.

ثم قال عليه السلام: فإذا شهد الكتاب بصدق خبر وتحقيقه فأنكرته طائفة من الأمة عارضته بحديث من هذه الأحاديث المزورة، فصارت بإنكارها ودفعها الكتاب ضلالاً، وأصح خبر مما عرف تحقيقه من الكتاب مثل الخبر المجمع عليه من رسول الله

صلى الله عليه وآله وسلم قال: "إني مستخلف فيكم خليفين كتاب الله وعترتي. ما إن تمسكتم بهما لن

تضلوا بعدى وإنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض" واللفظة الأخرى عنه في هذا المعنى بعينه قوله صلى الله عليه وآله وسلم: "إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي،

وإنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا".

وجدنا شواهد هذا الحديث نصاً في كتاب الله مثل قوله: "إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون". ثم اتفقت



روايات العلماء في ذلك لأمر المؤمنين عليه السلام: أنه تصدق بخاتمه وهو راع فشكر الله ذلك له، وأنزل الآية فيه. ثم وجدنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد أبانه من أصحابه بهذه اللفظة: " من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه " وقوله: صلى الله عليه وآله وسلم " على يقضى ديني، وينجز موعدتي، وهو خليفتي عليكم بعدى " وقوله صلى الله عليه وآله وسلم حين استخلفه على المدينة فقال: يا رسول الله: أتخلفني على النساء والصبيان؟ فقال صلى الله عليه وآله وسلم: أما ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدى؟.

فعلمنا أن الكتاب شهد بتصديق هذه الأخبار، وتحقيق هذه الشواهد فيلزم الأمة الإقرار بها إذا كانت هذه الأخبار وافقت القرآن فلما وجدنا ذلك موافقا لكتاب الله، ووجدنا كتاب الله موافقا لهذه الأخبار، وعليها دليلا كان الاقتداء فرضا لا يتعداه إلا أهل العناد والفساد.

وفي الاحتجاج في حديث عن أمير المؤمنين عليه السلام: قال المنافقون لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: هل بقي لربك علينا بعد الذي فرض علينا شيء آخر يفترضه فتذكر فتسكن

أنفسنا إلى أنه لم يبق غيره؟ فأنزل الله في ذلك: " قل إنما أعظكم بواحدة " يعنى الولاية فأنزل الله: " إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راعون " وليس بين الأمة خلاف أنه لم يؤت الزكاة يومئذ وهو راع غير رجل واحد، الحديث.

وفي الإختصاص للمفيد عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن القاسم بن محمد الجوهري،

عن الحسن بن أبي العلاء قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الأوصياء طاعتهم مفترضة؟

فقال: نعم، هم الذين قال الله: " أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم " وهم الذين قال الله: " إنما وليكم ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راعون " .

أقول: ورواه في الكافي عن الحسين بن أبي العلاء عنه عليه السلام، وروى ما في معناه عن أحمد بن عيسى عنه عليه السلام.

وإسناد نزول ما نزل في علي عليه السلام إلى جميع الأئمة عليهم السلام لكونهم أهل بيت واحد، وأمرهم واحد.



وعن تفسير الثعلبي أخبرنا أبو الحسن محمد بن القاسم الفقيه قال: حدثنا عبد الله بن أحمد الشعراني قال: أخبرنا أبو علي أحمد بن علي بن رزين قال: حدثنا المظفر بن الحسن الأنصاري قال: حدثنا السري بن علي الوراق قال: حدثنا يحيى بن عبد الحميد الجماني عن قيس بن الربيع عن الأعمش، عن عباية بن الربيع قال: حدثنا عبد الله بن عباس رضي الله عنه وهو جالس بشفير زمزم يقول: قال رسول الله: إذ أقبل رجل معتم بعمامة فجعل ابن عباس لا يقول: " قال رسول الله " إلا وقال الرجل: قال رسول الله.

فقال له ابن عباس: سألتك بالله من أنت؟ قال: فكشف العمامة عن وجهه وقال: يا أيها الناس من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا جندب بن جنادة البدري أبو ذر الغفاري سمعت رسول الله بهاتين وإلا فصمتا، ورأيت بهاتين وإلا فعميتا يقول: على قائد البررة وقاتل الكفرة، منصور من نصره، مخذول من خذله. أما إنني صليت مع رسول الله يوماً من الأيام صلاة الظهر فسأل سائل في المسجد فلم يعطه أحد فرفع السائل يده إلى السماء وقال: اللهم اشهد أني سألت في مسجد رسول الله فلم يعطني أحد شيئاً، وكان علي راکعاً فأوماً إليه بخنصره اليمنى، وكان يتختم فيها فأقبل السائل حتى أخذ الخاتم من خنصره، وذلك بعين النبي صلى الله عليه وسلم فلما

فرغ من صلاته رفع رأسه إلى السماء وقال: اللهم موسى سألك فقال: رب اشرح لي صدري، ويسر لي أمري، واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي، واجعل لي وزيراً من أهلي هارون أخي، اشدد به أزري، وأشركه في أمري: فأنزلت عليه قرآناً ناطقاً: سنشد عضدك بأخيك، ونجعل لكما سلطاناً فلا يصلون إليكما بآياتنا. اللهم وأنا محمد نبيك وصفيك، اللهم و اشرح لي صدري ويسر لي أمري، واجعل لي وزيراً من أهلي علياً اشدد به ظهري. قال أبو ذر: فما استتم رسول الله صلى الله عليه وسلم الكلمة حق نزل عليه جبرئيل من عند

الله تعالى: فقال يا محمد اقرأ قال: وما اقرأ: قال: اقرأ: إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راکعون. وعن الجمع بين الصحاح الستة لزرين من الجزء الثالث في تفسير سورة المائدة

قوله تعالى: " إنما وليكم الله ورسوله " (الآية) من صحيح النسائي عن ابن سلام:  
قال أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا: إن قومنا حادونا لما صدقنا الله  
ورسوله، وأقسموا

أن لا يكلموننا فأنزل الله تعالى: " إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون  
الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون " (الآية).

ثم أذن بلال لصلاة الظهر فقام الناس يصلون فمن بين ساجد وراكع وسائل  
إذ سائل يسأل، وأعطى على خاتمه وهو راكع فأخبر السائل رسول الله صلى الله عليه  
وسلم فقرأ

علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم: " إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين  
يقيمون الصلاة

ويؤتون الزكاة وهم راكعون \* ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله  
هم الغالبون "

وعن مناقب ابن المغازلي الشافعي في تفسير قوله تعالى: " إنما وليكم الله  
ورسوله " (الآية) قال: أخبرنا محمد بن أحمد بن عثمان قال: أخبرنا أبو بكر أحمد بن  
إبراهيم بن شاذان البزاز إذنا قال: حدثنا الحسن بن علي العدوي قال: حدثنا سلمة  
ابن شبيب قال: حدثنا عبد الرزاق قال: أخبرنا مجاهد عن ابن عباس في قوله تعالى: "  
إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم  
راكعون " قال: نزلت في علي.

وعنه قال: أخبرنا أحمد بن محمد بن طاوان قال: أخبرنا أبو أحمد عمر بن عبد الله بن  
شوذب قال: حدثنا محمد بن العسكري الدقاق قال: حدثنا محمد بن عثمان بن أبي  
شيبه قال: حدثنا عبادة قال: حدثنا عمر بن ثابت عن محمد بن السائب عن أبي صالح،  
عن ابن عباس قال: كان على راعها فجاءه مسكين فأعطاه خاتمه فقال رسول الله: من  
أعطاك هذا؟ فقال: أعطاني هذا الراكع فأنزل الله هذه الآية: " إنما وليكم الله ورسوله  
والذين آمنوا (إلى آخر الآية).

وعنه قال: حدثنا أحمد بن محمد بن طاوان إذنا: أن أبا أحمد عمر بن عبد الله بن  
شوذب أخبرهم قال: حدثنا محمد بن جعفر بن محمد العسكري قال: حدثنا محمد بن  
عثمان قال: حدثنا إبراهيم بن محمد بن ميمون قال: حدثنا علي بن عباس قال: دخلت  
أنا

وأبو مريم على عبد الله بن عطاء، قال أبو مريم: حدث عليا بالحديث الذي حدثتني  
عن

أبي جعفر، قال: كنت عند أبي جعفر جالسا إذ مر عليه ابن عبد الله بن سلام قلت: جعلني الله فداك، هذا ابن الذي عنده علم الكتاب؟ قال: لا ولكنه صاحبكم علي بن أبي

طالب الذي أنزلت فيه آيات من كتاب الله عز وجل: " ومن عنده علم الكتاب، أفمن كان على بينه من ربه ويتلوه شاهد منه، إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا " (الآية). وعن الخطيب الخوارزمي في جواب مكاتبة معاوية إلى عمرو بن العاص قال عمرو ابن العاص: لقد علمت يا معاوية ما أنزل في كتابه من الآيات المتلوات في فضائله التي لا

يشركه فيها أحد كقوله تعالى: " يوفون بالنذر، إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون، أفمن كان على بينه من ربه ويتلوه شاهد منه ومن قبله "، وقد قال الله تعالى: " رجال صدقوا ما عاهدوا الله "، وقد قال الله تعالى لرسوله: " قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة في القربى ". وعنه بإسناده إلى أبي صالح عن ابن عباس قال: أقبل عبد الله بن سلام ومعه نفر من قومه ممن قد آمن بالنبي صلى الله عليه وسلم فقالوا: يا رسول الله إن منازلنا بعيدة، وليس لنا

مجلس ولا متحدث دون هذا المجلس، وإن قومنا لما رأونا قد آمنا بالله ورسوله وقد صدقناه رفضونا، وآلوا على أنفسهم أن لا يجالسونا ولا يناكحونا ولا يكلمونا، وقد شق ذلك علينا فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم: إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين

يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون " .

ثم إن النبي صلى الله عليه وسلم خرج إلى المسجد والناس بين قائم وراكع، وبصر بسائل فقال

له النبي صلى الله عليه وسلم: هل أعطاك أحد شيئا؟ قال: نعم خاتم من ذهب، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم:

من أعطاك؟ فقال: ذلك القائم - وأوماً بيده إلى علي بن أبي طالب - فقال النبي صلى الله عليه وسلم:

علي أي حال أعطاك؟ قال: أعطاني وهو راكع، فكبر النبي صلى الله عليه وسلم: ثم قرأ: " ومن

يتول الله ورسوله فإن حزب الله هم الغالبون " فأنشأ حسان بن ثابت يقول:

أبا حسن تفديك نفسي ومهجتي \* وكل بطئ في الهدى ومسارع  
أيذهب مدحي والمحبين ضائعا \* وما المدح في ذات الاله بضائع؟  
فأنت الذي أعطيت إذ كنت راكعا \* فدتك نفوس القوم يا خير راكع  
بخاتمك الميمون يا خير سيد \* ويا خير شار ثم يا خير بائع

فأنزل فيك الله خيرا ولاية\* وبينها في محكمات الشرائع

(٢٣)



وعن الحموي يني بإسناده إلى أبي هذبة إبراهيم بن هذبة قال: نبأنا أنس بن مالك: أن سائلا أتى المسجد وهو يقول: من يقرض الملي الوفى؟ وعلى راعع يقول بيده خلفه للسائل: أن اخلع الخاتم من يدي، قال: فقال النبي صلى الله عليه وسلم: يا عمر وجبت، قال:

بأبي وأمي يا رسول الله ما وجبت؟ قال صلى الله عليه وسلم: وجبت له الجنة، والله ما خلعه من

يده حتى خلعه من كل ذنب ومن كل خطيئة.

وعنه بإسناده عن زيد بن علي بن الحسين عن أبيه عن جده قال: سمعت عمار بن ياسر - رضي الله عنه - يقول: وقف لعلي بن أبي طالب سائل وهو راعع في صلاة التطوع فنزع خاتمه وأعطاه السائل، فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأعلمه ذلك، فنزلت على

النبي صلى الله عليه وسلم هذه الآية: " إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة

ويؤتون الزكاة وهم راععون " فقرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم قال صلى الله عليه وسلم: من كنت مولاه فعلى مولاه.

وعن الحافظ أبي نعيم عن أبي الزبير عن جابر - رضي الله عنه - قال: جاء عبد الله بن سلام وأتى معه قوم يشكون مجانية الناس إياهم منذ أسلموا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ابغوا إلى سائلا فدخلنا المسجد فدنا سائل إليه فقال له: أعطاك أحد شيئا؟

قال: نعم مررت برجل راعع فأعطاني خاتمه، قال: فأذهب فأرني قال: فذهبنا فإذا على قائم، فقال: هذا، فنزلت: " إنما وليكم الله ورسوله " .

وعنه عن موسى بن قيس الحضرمي عن سلمة بن كهيل قال: تصدق على بخاتمه وهو راعع فنزلت! " إنما وليكم الله ورسوله " (الآية).

وعنه عن عوف بن عبيد بن أبي رافع عن أبيه عن جده قال: دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو نائم إذ يوحى إليه وإذا حية في جنب البيت فكرهت أن أدخلها وأوقظه

فاضطجعت بينه وبين الحية فإن كان شئ في دونه، فاستيقظ وهو يتلو هذه الآية: " إنما وليكم الله ورسوله " قال: الحمد لله فأتى إلى جانبي فقال: ما اضطجعت ههنا؟ قلت: لمكان هذه الحية قال: قم إليها فاقتلها فقتلتها.

ثم أخذ بيدي فقال: يا أبا رافع سيكون بعدى قوم يقاتلون عليا حق على الله جهادهم، فمن لم يستطع جهادهم بيده فبلسانه، فمن لم يستطع بلسانه فبقلمه ليس وراء ذلك.



(۲۴)

أقول: والروايات في نزول الآيتين في قصة التصديق بالخاتم كثيره أخرجنا عدة منها من كتاب غاية المرام للبحراني، وهي موجودة في الكتب المنقول عنها، وقد اقتصرنا على ما نقل عليه من اختلاف اللحن في سرد القصة. وقد اشترك في نقلها عدة من الصحابة كأبي ذر وابن عباس وأنس بن مالك وعمار وجابر وسلمة بن كهيل وأبي رافع وعمرو بن العاص، وعلى والحسين وكذا السجاد والباقر والصادق والهادي وغيرهم من أئمة أهل البيت عليهم السلام. وقد اتفق على نقلها من غير رد أئمة التفسير المأثور كأحمد والنسائي والطبري والطبراني وعبد بن حميد وغيرهم من الحفاظ وأئمة الحديث وقد تسلم ورود الرواية المتكلمون، وأوردها الفقهاء في مسألة الفعل الكثير من بحث الصلاة وفي مسألة "هل تسمى صدقة التطوع زكاة" ولم يناقش في صحة انطباق الآية على الرواية فحول الأدب من المفسرين كالزمنخشري في الكشف وأبي حيان في تفسيره، ولا الرواة النقلة وهم أهل اللسان.

فلا يعبا بما ذكره بعضهم: أن حديث نزول الآية في قصة الخاتم موضوع مختلق، وقد أفرط بعضهم كشيخ الاسلام ابن تيمية فادعى إجماع العلماء على كون الرواية موضوع؟

وهي من عجيب الدعاوى، وقد عرفت ما هو الحق في المقام في البيان المتقدم. \*\*\*

يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء واتقوا الله إن كنتم مؤمنين - ٥٧. وإذا ناديتهم إلى الصلاة اتخذوها هزوا ولعبا ذلك بأنهم قوم لا يعقلون - ٥٨. قل يا أهل الكتاب هل تنقمون منا إلا أن آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل من قبل وأن أكثركم فاسقون - ٥٩. قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة

عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير  
وعبد الطاغوت أولئك شر مكانا وأضل عن سواء السبيل - ٦٠.  
وإذا جاؤكم قالوا آمنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به  
والله أعلم بما كانوا يكتمون - ٦١. وترى كثيرا منهم يسارعون  
في الاثم والعدوان وأكلهم السحت لبئس ما كانوا يعملون - ٦٢.  
لولا ينهاهم الربانيون والاحبار عن قولهم الاثم وأكلهم السحت لبئس  
ما كانوا يصنعون - ٦٣. وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت  
أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء  
وليزیدن كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربك طغيانا وكفرا وألقينا  
بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة كلما أوقدوا نارا للحرب  
أطفأها الله ويسعون في الأرض فسادا والله لا يحب المفسدين - ٦٤.  
ولو أن أهل الكتاب آمنوا واتقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم ولأدخلناهم  
جنات النعيم - ٦٥. ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل  
إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم منهم أمة  
مقتصدة وكثير منهم ساء ما يعملون - ٦٦.

(بيان)

الآيات تنهى عن اتخاذ المستهزئين بالله وآياته من أهل الكتاب والكفار أولياء

وتعد أمورا من مساوى صفاتهم ونقضهم موثيق الله وعهوده وما يلحق بها بما يناسب غرض السورة (الحث على حفظ العهود والمواثيق ودم نقضها).  
وكأنها ذات سياق متصل واحد وإن كان من الجائز أن يكون لبعض أجزائها سبب مستقل من حيث النزول.

قوله تعالى: " يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم " (الخ)، قال: الراغب: الهزؤ مزح في خفية، وقد يقال لما هو كالمزح (انتهى)، وقال: ولعب فلان إذا كان فعله غير قاصد به مقصدا صحيحا، يلعب لعبا، (انتهى)، وإنما يتخذ الشيء هزؤا ويستهزء به إذا اتخذ به على وصف لا يعتنى بأمره اعتناء جد لاظهار أنه مما لا ينبغي

أن يلتفت إليه، وكذا الشيء يلعب به إذا كان مما لا يتخذ لواحد من الأغراض الصحيحة العقلانية إلا أن يتخذ لبعض الشؤون غير الحقيقية فالهزؤ بالدين واللعب به إنما هما لاظهار

أنه لا يعدل إلا بعض الأغراض الباطلة غير الصحيحة وغير الجدية، ولو قدره دينا حقا أو قدروا أن مشرعه والداعي إليه والمؤمنين به ذووا أقدام جد وصدق، واحترموا له ولهم مكانهم لما وضعوه ذلك الموضوع فاتخاذهم الدين هزؤا ولعبا قضاء منهم بأن ليس

له من الواقعية والمكانة الحقيقية شئ إلا أن يؤخذ به ليمزح به أو ليلعب به لعبا. ومن هنا يظهر اولا: أن ذكر اتخاذهم الدين هزؤا ولعبا في وصف من نهى عن ولايتهم إنما هو للإشارة إلى علة النهى فإن الولاية التي من لوازمها الامتزاز الروحي والتصرف في الشؤون النفسية والاجتماعية لا يلائم استهزاء الولي ولعبة بما يقدهس عليه ويحترمه ويراه أعز من كل شئ حتى من نفسه فمن الواجب أن لا يتخذ من هذا شأنه وليا، ولا يلقي أزمة التصرف في الروح والجسم إليه.

وثانيا: ما في اتخاذ وصف الايمان في الخطاب في قوله: " يا أيها الذين آمنوا " من المناسبة لمقابلته بقوله: " الذين اتخذوا دينكم هزؤا ولعبا " وكذلك ما في إضافة الدين إليهم في قوله: " دينكم " .

وثالثا: أن قوله: " واتقوا الله إن كنتم مؤمنين بمنزلة التأكيد لقوله: لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزؤا ولعبا " (الخ) بتكراره بلفظ أعم وأشمل فإن المؤمن وهو الاخذ بعروة الايمان لا معنى لان يرضى بالهزء واللعب بما آمن به فهؤلاء إن

كانوا متلبسين بالايمان - أي كان الدين لهم ديناً - لم يكن لهم بد من تقوى الله في أمرهم أي عدم اتخاذهم أولياء.

ومن المحتمل أن يكون قوله: " واتقوا الله إن كنتم مؤمنين " إشارة إلى ما ذكره تعالى من نحو قوله قبيل آيات: " ومن يتولهم منكم فإنه منهم " والمعنى: واتقوا الله في اتخاذهم أولياء إن لم تكونوا منهم، والمعنى الأول لعله أظهر. قوله تعالى: " وإذا ناديتهم إلى الصلاة اتخذوها هزوا ولعباً " (الخ) تحقيق لما ذكر أنهم يتخذون دين الذين آمنوا هزوا ولعباً، والمراد بالنداء إلى الصلاة الاذان المشروع في الاسلام قبل الصلوات المفروضة اليومية، ولم يذكر الاذان في القرآن الكريم إلا في هذا الموضع - كما قيل -.

والضمير في قوله: " اتخذوها " راجع إلى الصلاة أو إلى المصدر المفهوم من قوله: " إذا ناديتهم " أعني المناداة ويجوز في الضمير العائد إلى المصدر التذكير والتأنيث، وقوله: " ذلك بأنهم قوم لا يعقلون " تذييل يجرى مجرى الجواب عن فعلهم وبيان أن صدور هذا الفعل أعني اتخاذ الصلاة أو الاذان هزوا ولعباً منهم إنما هو لكونهم قوماً لا يعقلون فلا يسعهم أن يتحققوا ما في هذه الأركان والأعمال العبادية الدينية من حقيقة العبودية وفوائد القرب من الله، وجماع سعادة الحياة في الدنيا والعقبى. قوله تعالى: " قل يا أهل الكتاب هل تنقمون منا إلا أن آمنا بالله " (إلى آخر الآية) قال الراغب: في مفردات القرآن: نقت الشيء (بالكسر) ونقمته (بالفتح) إذا أنكرته إما باللسان وإما بالعقوبة، قال تعالى: " وما نقموا إلا أن أغناهم الله " وما نقموا منهم إلا أن يؤمنوا بالله، هل تنقمون منا " (الآية) والنقمة: العقوبة قال تعالى: " فانتقمنا منهم فأغرقناهم في اليم "، انتهى.

فمعنى قوله: " هل تنقمون منا إلا أن آمنا " (الخ) هل تنكرون أو تكروهون منا إلا هذا الذي تشاهدونه وهو أنا آمنا بالله وما أنزله وأنكم فاسقون؟ نظير قول القائل: هل تكره مني إلا أنى عفيف وأنك فاجر، وهل تنكر مني إلا أنى غنى وأنك فقير؟ إلى غير ذلك من موارد المقابلة والازدواج فالمعنى: هل تنكرون منا إلا أنا مؤمنون وأن أكثركم فاسقون.

وربما قيل: إن قوله: " وأن أكثركم فاسقون " بتقدير لام التعليل والمعنى: هل تنقمون منا إلا لأن أكثركم فاسقون؟.

وقوله: " ان آمننا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل من قبل " في معنى ما أنزل إلينا وإليكم، ولم ينسبه إليهم تعريضا بهم كأنهم إذا لم يفوا بما عاهدوا الله عليه ولم يعملوا بما تأمرهم به كتبهم فكتبهم لم تنزل إليهم وليسوا بأهلها.

ومحصل المعنى: أنا لا نفرق بين كتاب وكتاب مما أنزله الله على رسله فلا نفرق بين رسله، وفيه تعريض لهم أنهم يفرقون بين رسل الله ويقولون: نؤمن ببعض ونكفر ببعض كما كانوا يقولون: آمنوا بما أنزل على المؤمنين وجه النار واكفروا آخره، قال تعالى: " إن الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلا، أولئك هم الكافرون حقا واعتدنا للكافرين عذابا مهينا " (النساء: ١٥١).

قوله تعالى: " قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنة الله " (إلى آخر الآية) ذكروا أن هذا أمر منه تعالى لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم أن يخاطب أولئك المستهزئين

اللاعبين بالدين على طريق التسليم أخذا بالنصفة في التكليم ليلزمهم أنهم إن نقموا من المؤمنين إيمانهم بالله وما أنزله على رسله فعليهم أن ينقموا أنفسهم لانهم شر مكانا وأضل

عن سواء السبيل لابتلائهم باللعن الإلهي والمسوخ بالقردة والخنازير وعبادة الطاغوت فإذا لم ينقموا أنفسهم على ما فيهم من أسباب النعمة فليس لهم أن ينقموا من لم يتل إلا بما هو دونه في الشر، وهم المؤمنون في إيمانهم على تقدير تسليم أن يكون إيمانهم بالله وكتبه شرا، ولن يكون شرا.

فالمراد بالمثوبة مطلق الجزاء، ولعلها استعيرت للعاقبة والصفة اللازمة كما يستفاد من تقييد قوله: " بشر من ذلك مثوبة " بقوله: " عند الله " فإن الذي عند الله هو أمر ثابت غير متغير وقد حكم به الله وأمر به، قال تعالى: " وما عند الله باق " (النحل: ٩٦)، وقال تعالى: " لا معقب لحكمه " (الرعد: ٤١)، فهذه المثوبة مثوبة لازمة لكونها عند الله سبحانه.

وفي الكلام شبه قلب، فإن مقتضى استواء الكلام أن يقال: إن اللعن والمسوخ

وعبادة الطاغوت شر من الايمان بالله وكتبه وأشد ضلالا، دون ان يقال: إن من لعنه الله

وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت شر مكانا وأضل إلا بوضع الموصوف مكان

الوصف، وهو شائع في القرآن الكريم كقوله تعالى: " ولكن البر من آمن بالله " (الآية). وبالجملة فمحصل المعنى أن إيماننا بالله وما أنزله على رسله إن كان شرا عندكم فأنا أخبركم بشر من ذلك يجب عليكم أن تنقموه وهو النعت الذي فيكم.

وربما قيل: إن الإشارة بقوله: " ذلك " إلى جمع المؤمنين المدلول عليه بقوله: " هل تنقمون منا " وعلى هذا فالكلام على استوائه من غير قلب، والمعنى هل أنبئكم بمن هو شر من المؤمنين لتنقموهم؟ وهم أنتم أنفسكم، وقد ابتليتم باللعن والمسوخ وعبادة الطاغوت.

وربما قيل: إن قوله: " من ذلك إشارة إلى المصدر المدلول عليه بقوله " هل تنقمون منا " أي هل أنبئكم بشر من نقتكم هذه مثوبة وجزاء؟ هو ما ابتليتم به من اللعن والمسوخ وغير ذلك.

قوله تعالى: " وإذا جاؤكم قالوا آمنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به " (إلى آخر الآية) يشير تعالى إلى نفاق قلوبهم وإضمارهم ما لا يرتضيه الله سبحانه في لقائهم المؤمنين فقال: وإذا جاؤكم قالوا آمنا أي أظهروا الايمان والحال أنهم قد دخلوا عليكم مع الكفر وقد خرجوا من عندكم بالكفر أي هم على حالة واحدة عند الدخول والخروج وهو الكفر لم يتغير عنه وإنما يظهرون الايمان إظهارا، والحال أن الله يعلم ما كانوا يكتُمونه سابقا من الغدر والمكر.

فقوله: " وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به " في معنى قولنا: لم يتغير حالهم في الكفر، والضمير في قوله: " هم قد خرجوا " جئ به للتأكيد، وإفادة تمييزهم في الامر وتثبيت الكفر فيهم.

وربما قيل: إن المعنى أنهم متحولون في أحوال الكفر المختلفة. قوله تعالى: " وترى كثيرا منهم يسارعون في الاثم والعدوان وأكلهم السحت " (إلى آخر الآية)، الظاهر أن المراد بالاثم هو الخوض في آيات الدين النازلة على المؤمنين



والقول في معارف الدين بما يوجب الكفر والفسوق على ما يشهد به ما في الآية التالية من قوله: " عن قولهم الاثم وأكلهم السحت " .

وعلى هذا فالأمور الثلاثة أعني الاثم والعدوان وأكل السحت تستوعب نماذج من فسوقهم في القول والفعل، فهم يقتربون الذنب في القول وهو الاثم القولي، والذنب في الفعل وهو إما فيما بينهم وبين المؤمنين وهو التعدي عليهم، وإما عند أنفسهم كأكلهم السحت وهو الربا والرشوة ونحو ذلك ثم ذم ذلك منهم بقوله: " لبئس ما كانوا يعملون " ثم أتبعه بتوبيخ الربانيين والاحبار في سكوتهم عنهم وعدم نهيهم عن ارتكاب هذه الموبقات من الآثام والمعاصي وهم عالمون بأنها معاص وذنوب فقال: لولا ينهاهم الربانيون والاحبار عن قولهم الاثم وأكلهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون "

وربما أمكن أن يستفاد من قوله: " عن قولهم الاثم وأكلهم السحت " عند تطبيقه على ما في الآية السابقة: " يسارعون في الاثم والعدوان وأكلهم السحت " حيث

ترك العدوان في الآية الثانية أن الاثم والعدوان شئ واحد، وهو تعدى حدود الله سبحانه قولاً تجاه المعصية الفعلية التي أنموذجها أكلهم السحت. فيكون المراد بقوله: " يسارعون في الاثم والعدوان وأكلهم السحت " إراءة

سيئة قولية منهم وهي الاثم والعدوان وسيئة أخرى فعلية منهم وهي أكلهم السحت. والمسارعة مبالغة في معنى السرعة وهي ضد البطء، والفرق بين السرعة والعجلة على ما يستفاد من موارد استعمال الكلمتين أن السرعة أمس بعمل الأعضاء والعجلة بعمل

القلب، نظير الفرق بين الخضوع والخشوع، والخوف والخشية، قال الراغب في المفردات: السرعة ضد البطء، ويستعمل في الأجسام والافعال، يقال: سرع (بضم الراء) فهو سريع وأسرع فهو مسرع، وأسرعوا صارت إبلهم سراعاً نحو أبلدوا، وسارعوا وتسارعوا، انتهى.

وربما قيل: إن المسارعة والعجلة بمعنى واحد غير أن المسارعة أكثر ما يستعمل في الخير، وأن استعمال المسارعة في المقام - وإن كان مقام الذم وكانت العجلة أدل على الذم منها - إنما هو للإشارة إلى أنهم يستعملونها كأنهم محقون فيها، انتهى ولا يخلو عن بعد.

قوله تعالى: " وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء " كانت اليهود لا ترى جواز النسخ في الاحكام الدينية، ولذا كانت لا تقبل بنسخ التوراة وتعير المسلمين بنسخ الاحكام، وكذا كانت لا ترى جواز البداء في القضايا التكوينية على ما يتراءى من خلال الآيات القرآنية كما تقدم ا لكلام فيه في تفسير قوله تعالى: " ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها " (الآية) " البقرة: ١٠٦ " في الجزء الأول من هذا الكتاب وفي موارد آخر.

والآية أعني قوله تعالى: " وقالت اليهود يد الله مغلولة " تقبل الانطباق على قولهم هذا غير أن ظاهر قوله تعالى جوابا عنهم: " بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء " يأبى عن ذلك ويدل على أنهم إنما تكلموا بهذه الكلمة الأثيمة في شئ من أمر الرزق إما في خصوص المؤمنين لما في عامتهم من الفقر الشامل والعسرة وضيق المعيشة، وأنهم

إنما قالوا هذا القول استهزاء بالله سبحانه إيماء إلى أنه لا يقدر على إغناء عباده المؤمنين

به وإنجائهم من الفقر والمذلة، لكن هذا الوجه لا يناسب وقوع الآية في سورة المائدة إن كانت نازلة في مطاوي سائر آياتها فإن المسلمين كانوا يوم نزولها على خصب من العيش

وسعة من الرزق ورفاهية من الحال.

وإما أنهم إنما قالوها لجذب أو غلاء أصابهم فضاقت بذلك معيشتهم، ونكدت حالهم، واختل نظام حياتهم، كما ربما يظهر من بعض ما ورد في أسباب النزول، وهذا الوجه أيضا يأباه سياق الآيات فإن الظاهر أن الآيات إنما تتعرض لشتات أوصافهم فيما يعود إلى عدوانهم ومكرهم بالنسبة إلى المسلمين نقمة منهم لا ما صدر منهم من إثم

القول عند أنفسهم.

وإما أنهم إنما تفوهوا بذلك لما سمعوا أمثال قوله تعالى: " من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا " (البقرة: ٢٤٥)، وقوله تعالى: " وأقرضوا الله قرضا حسنا " (المزمل: ٢٠)، فقالوا: يد الله مغلولة لا يقدر على تحصيل ما ينفق في حوائجه لترويج دينه وإحياء دعوته. وقد قالوا ذلك سخرية واستهزاء على ما يظهر من بعض آخر مما ورد في أسباب النزول، وهذا الوجه أقرب إلى النظر.

وكيف كان فهذه النسبة أعني غل اليد والمغلوبة عند بعض الحوادث مما

لا يأباه تعليمهم الديني والاراء الموجودة في التوراة، فالتوراة تجوز أن يكون الأمور معجزا لله سبحانه وصادا مانعا له من إنفاذ بعض ما يريده من مقاصده كالأقوياء من الانسان، يشهد بذلك ما تقصه من قصص الأنبياء كآدم وغيره.

فعندهم من وجوه الاعتقاد ما يبيح لهم أن ينسبوا إليه تعالى ما لا يناسب ساحة قدسه وكبرياء ذاته جلت عظمته وإن كانت الكلمة إنما صدرت منهم استهزاء فإن لكل فعل مبادئ في الاعتقاد ينبعث إليه الانسان منها ويتجرء بها.

وأما قوله: " غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا " فهو دعاء عليهم بعذاب مشابه لما نسبوا إليه تعالى من النقص غير المناسب لساحة قدسه، وهو مغلولية اليد وانسلا ب القدرة على ما يحبه ويشاؤه، وعلى هذا فقوله: " ولعنوا بما قالوا " عطف تفسير على قوله: " غلت أيديهم " فإن مغلولية أيديهم مصداق لعنة الله عليهم إذ القول من الله سبحانه فعل، ولعنه تعالى أحدا إنما هو تعذيبه بعذاب إما دنيوي أو أخروي فاللعن هو العذاب المساوي لغل أيديهم أو الأعم منه ومن غيره.

وربما احتتمل كون قوله: " غلت أيديهم " (الخ) إخبارا عن وقوع كلمة العذاب وهو جزاء اجترأهم على الله سبحانه بقولهم: " يد الله مغلولة " عليهم، والوجه الأول أقرب من الفهم.

وأما قوله: " بل يدها مبسوطتان ينفق كيف يشاء فهو جواب عن قولهم: يد الله مغلولة " مضروب في قالب الاضراب.

والجملة أعني قوله: " يدها مبسوطتان " كناية عن ثبوت القدرة، وهو شائع في الاستعمال.

وإنما قيل: " يدها " بصيغة التثنية مع كون اليهود إنما أتوا في قولهم: " يد الله مغلولة " بصيغة الافراد ليدل على كمال القدرة كما ربما يستفاد من نحو قوله تعالى: " قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي أستكبرت أم كنت من العالين " (ص: ٧٥) لما فيه من الاشعار أو الدلالة على إعمال كمال القدرة، ونحو قولهم: " لا يدين بها لك " فإن ذلك مبالغة في نفى كل قدرة ونعمة.

وربما ذكروا لليد معاني مختلفة في اللغة غير الجارحة كالقدرة والقوة والنعمة والملك وغير ذلك، لكن الحق أن اللفظة موضوعة في الأصل للجارحة، وإنما استعملت في غيرها من المعاني على نحو الاستعارة لكونها من الشؤون المنتسبة إلى الجارحة نوعاً

من الانتساب كانتساب الانفاق والجود إلى اليد من حيث بسطها، وانتساب الملك إليها من حيث التصرف والوضع والرفع وغير ذلك.

فما يثبت الكتاب والسنة لله سبحانه من اليد يختلف معناه باختلاف الموارد كقوله تعالى: " بل يده مبسوطتان " (الآية)، وقوله: " أن تسجد لما خلقت بيدي " (ص: ٧٥) يراد به القدرة وكمالها، وقوله: " بيدك الخير " (آل عمران: ٢٦)، وقوله: " فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء " (يس: ٨٣)، وقوله: " تبارك الذي بيده الملك " (الملك: ١)، إلى غير ذلك يراد بها الملك والسلطة، وقوله: " لا تقدموا بين يدي الله ورسوله " (الحجرات: ١) يراد بها الحضور ونحوه. وأما قوله: " ينفق كيف يشاء " فهو بيان لقوله: " يده مبسوطتان " .

قوله تعالى: " وليزيدن كثيراً منهم ما أنزل إليك من ربك طغياناً وكفراً " هذه الجملة وما يتلوها إلى آخر الآية كلام مسرود لتوضيح قوله: " وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا " على ما يعطيه السياق. فأما قوله: " وليزيدن كثيراً منهم " (الخ)، فيشير إلى أن اجترأهم على الله العظيم وتفوههم بمثل قولهم: " يد الله مغلولة " ليس من المستبعد منهم فإن القوم متلبسون بالاعتداء والكفر من قديم أيامهم، وقد أورثهم ذلك البغى والحسد، ولا يؤمن من هذه سجيته إذا رأى أن الله فضل غيره عليه بما لا يقدر قدره من النعمة أن يزداد طغياناً وكفراً.

واليهود كانت ترى لنفسها السيادة والتقدم على الدنيا، وكانت تتسمى بأهل الكتاب، وتتباهى بالربانيين والاحبار وتفتخر بالعلم والحكمة وتسمى سائر الناس أميين، فإذا رأت قرآناً نازلاً على قوم كانت تتذلل لعلمها وكتابها - كما كانت هي الحرمة المراعاة بينها وبين العرب في الجاهلية - ثم أمعت فيه فوجدته كتاباً إلهياً مهيمناً على ما تقدم عليه من الكتب السماوية، ومشتملاً على الحق الصريح والتعليم

العالي والهداية التامة ثم أحست بما يتعقبه من ذلتها واستكانتها في نفس ما كانت تتعزز وتتباهى به وهو العلم والكتاب. لاجرم تستيقظ من رقدتها، وتطغى عاديتها، ويزيد طغيانها وكفرها. فنسبة زيادة طغيانهم وكفرهم إلى القرآن إنما هي بعناية أن أنفسهم الباغية الحاسدة ثارت بالطغيان والكفر بمشاهدة نزول القرآن وإدراك ما يتضمنه من المعارف الحقة والدعوة الظاهرة.

على أن الله سبحانه ينسب الهداية والاضلال في كتابه إلى نفسه كثيرا كقوله: " كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا " (الاسراء: ٢٠)

وقال في خصوص القرآن: " ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلا خسارا " (الاسراء: ٨٢)، والاضلال أو ما يشبهه إنما يعد مذموما إذا كان إضلالا ابتدائيا، وأما ما كان منه من قبيل الجزاء إثر فسق ومعصية من الضال يوجب نزول السخط الإلهي عليه ويستدعى حلول ما هو أشد مما هو فيه من الضلال فلا ضير في الاضلال بهذا المعنى ولا ذم يلحقه كما يشير إليه قوله: " وما يضل به إلا الفاسقين " (البقرة: ٢٦)، وقوله: " فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم " (الصف: ٥). وبالآخرة يعود معنى زيادة القرآن طغيانهم وكفرهم إلى سلب التوفيق وعدم تعلق العناية الإلهية بردهم مما هم فيه من الطغيان والكفر بآيات الله إلى التسليم والايمان

بإجابة الدعوة الحقة، وقد تقدم البحث عن هذا المعنى في تفسير قوله تعالى: " وما يضل

به إلا الفاسقين " (البقرة: ٢٦) في الجزء الأول من هذا الكتاب. ولنرجع إلى أول الكلام فقوله: " وليزيدن كثيرا منهم " (الخ)، كأنه مسوق لرفع الاستبعاد والتعجب الناشئ من اجترأ هؤلاء المتسمين بأهل الكتاب، والمدعين أنهم أبناء الله وأحباؤه على ربهم بمثل هذه الكلمة المهينة المزرية: (يد الله مغلولة). وإن من المحتوم اللازم لهم هذه الزيادة في الطغيان والكفر التي هذه الكلمة من آثارها وسيتلوها آثار بعد آثار مشوهة، وهذا هو المستفاد من التأكيد المدلول عليه بلام القسم ونون التأكيد في قوله: " ليزيدن ".

وفي تعقيب الطغيان بالكفر من غير عكس جرى على الترتيب الطبيعي فإن

الكفر من آثار الطغيان وتبعاته.

قوله تعالى: " وألقينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة " ضمير بينهم راجع إلى اليهود على ما هو ظاهر وقوع الجملة في سياق الكلام على اليهود خاصة وإن

كانت الآيات بدأت الكلام في أهل الكتاب عامة، وعلى هذا فالمراد بالعداوة والبغضاء بينهم ما يرجع إلى الاختلاف في المذاهب والآراء، وقد أشار الله سبحانه إليه في مواضع من كلامه كقوله: " ولقد آتينا بني إسرائيل الكتاب والحكم والنبوة - إلى أن قال - فما اختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم إن ربك يقضى بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون " (الجاثية: ١٧) وغير ذلك من الآيات. والعداوة كأن المراد بها البغض الذي يستصحب التعدي في العمل، والبغضاء هو مطلق ما في القلب من حالة النفار وإن لم يستعقب التعدي في العمل فيفيد اجتماعهما

معنى البغض الذي يوجب الظلم على الغير والبغض الذي يقصر عنه. وفي قوله تعالى: " إلى يوم القيامة " مالا يخفى من الدلالة على بقاء أمتهم إلى آخر الدنيا.

قوله تعالى: " كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله " إيقاد النار إشعالها، وإطفائها إخمادها، والمعنى واضح، ومن المحتمل أن يكون قوله: " كلما أوقدوا " (الخ) بيانا لقوله: " وألقينا بينهم العداوة " (الخ) فيعود المعنى إلى أنه كلما أثاروا حربا على النبي صلى الله عليه وآله وسلم والمؤمنين أطفأها الله بإلقاء الاختلاف بينهم. والآية على ما يدل عليه السياق تسجل عليهم خيبة المسعى في إيقاد النيران التي يوقدونها على دين الله سبحانه، وعلى المسلمين بما أنهم مؤمنون بالله وآياته، وأما الحروب

التي ربما أمكن أن يوقدوا نارها لا لأمر الدين الحق بل لسياسة أو تغلب جنسي أو ملى فهي خارجة عن مساق الآية.

قوله تعالى: " ويسعون في الأرض فسادا والله لا يحب المفسدين " السعي هو السير السريع، وقوله: " فسادا " مفعول له أي يجتهدون لافساد الأرض، والله لا يحب المفسدين فلا يخليهم وأن ينالوا ما أرادوه من فساد الأرض فيخيب سعيهم، والله أعلم.

فهذا كله بيان لكونهم غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا، حيث إنهم غير نائلين ما قصدوه من إثارة الحروب على النبي صلى الله عليه وآله وسلم والمسلمين، وما اجتهدوا لأجله من فساد الأرض.

قوله تعالى: " ولو أن أهل الكتاب آمنوا واتقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم (إلخ) عود إلى حال أهل الكتاب عامة كما كان بدأ الكلام فيهم عامة، وختم الكلام بتخليص القول في ما فاتهم من نعمة السعادة في الآخرة والدنيا، وهي جنة النعيم ونعمة الحياة السعيدة.

والمراد بالتقوى بعد الايمان التورع عن محارم الله واتقاء الذنوب التي تحتم السخط الإلهي وعذاب النار، وهي الشرك بالله وسائر الكبائر الموبقة التي أوعده الله عليها النار، فيكون المراد بالسيئات التي وعد الله سبحانه تكفيرها الصغائر من الذنوب، وينطبق على قوله سبحانه: " إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما " (النساء: ٣١).

قوله تعالى: " ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم " المراد بالتوراة والإنجيل الكتابان السماويان اللذان يذكر

القرآن أن الله أنزلهما على موسى وعيسى عليهما السلام دون ما بأيدي القوم من الكتب

التي يذكر أنه لعبت بها يد التحريف.

والظاهر أن المراد بما أنزل إليهم من ربهم سائر الكتب المنسوبة إلى الأنبياء الموجودة عندهم كمزامير داود الذي يسميه القرآن بالزبور، وغيره من الكتب. وأما احتمال أن يكون المراد به القرآن فيبعده أن القرآن نسخ بأحكامه شرائع التوراة والإنجيل فلا وجه لعدهما معه وتمنى أن يكونوا أقاموهما مع القرآن الناسخ لهما،

والقول بأن العمل بالقرآن عمل بهما أيضا، كما أن العمل بالأحكام الناسخة في الاسلام عمل بمجموع شرائع الاسلام المتضمنة للناسخ والمنسوخ جميعا لكون دين الله واحدا لا

يزاحم بعضه بعضا، غاية الامر أن بعض الأحكام مؤجلة موقوتة من غير تناقض يدفعه أن الله سبحانه عبر عن هذا العمل بالإقامة وهي حفظ الشيء على ساق، ولا يلائم ذلك الاحكام المنسوخة بما هي منسوخة، فإقامة التوراة والإنجيل إنما يصح حين كانت

الشريعتان لم تنسخا بشريعة أخرى، والإنجيل لم ينسخ شريعة التوراة إلا في أمور يسيرة.

على أن قوله تعالى: " وما أنزل إليهم من ربهم " يعدهم منزلا إليهم، وغير معهود من كلامه تعالى أن يذكر أن القرآن نزل إليهم. فالظاهر أن المراد بما أنزل إليهم من ربهم بعد التوراة والإنجيل سائر الكتب وأقسام الوحي المنزلة على أنبياء بني إسرائيل كزبور داود وغيره، والمراد بإقامة هذه الكتب حفظ العمل العام بما فيها من شرائع الله تعالى، والاعتقاد بما بين الله تعالى فيها من معارف المبدء والمعاد من غير أن يضرب عليها بحجب التحريف والكتمان والترك الصريح، فلو أقاموها هذه الإقامة لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم. وأما قوله تعالى: " لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم " فالمراد بالاكل التنعم مطلقا سواء كان بالاكل كما في مورد الأغذية أو بغيره كما في غيره، واستعمال الاكل في

مطلق التصرف والتنعم من غير مزاحم شائع في اللغة. والمراد من فوقهم هو السماء، ومن تحت أرجلهم هو الأرض، فالجملة كناية عن تنعمهم بنعم السماء والأرض وإحاطة بركاتهما عليهم نظير ما وقع في قوله تعالى: "

ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض، ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون " (الأعراف: ٩٦). والآية من الدليل على أن لايمان هذا النوع أعني نوع الانسان وأعماله الصالحة تأثيرا في صلاح النظام الكوني من حيث ارتباطه بالنوع الانساني فلو صلح هذا النوع صلح نظام

الدنيا من حيث إيفائه باللازم لحياة الانسان السعيدة من اندفاع النقم ووفور النعم. ويدل على ذلك آيات أخرى كثيرة في القرآن بإطلاق لفظها كقوله تعالى: " ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس ليذيقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون \* قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة الذين من قبل كان أكثرهم مشركين " (الروم: ٤٢)، وقوله تعالى: " وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم " (الشورى: ٣٠) إلى غير ذلك، وقد تقدم بعض ما يتعلق به من الكلام في البحث عن أحكام الأعمال في الجزء الثاني من هذا الكتاب. قوله تعالى: " منهم أمة مقتصدة وكثير منهم ساء ما يعملون " الاقتصاد أخذ



القصد وهو التوسط في الأمور، فالأمة المقتصدّة هي المعتدلة في أمر الدين والتسليم لأمر الله.

والكلام مستأنف أريد به بيان حال جميع ما نسب إليهم من التعدي عن حدود الله والكفر بآيات الله ونزول السخط واللعن على جماعتهم أن ذلك كله إنما تلبس به أكثرهم، وهو المصحح لنسبة هذه الفظائع إليهم، وأن منهم أمة معتدلة ليست على هذا النعت، وهذا من نصفة الكلام الإلهي حيث لا يضيع حقا من الحقوق، ويراقب إحياء أمر الحق وإن كان قليلا.

وقد تعرض لذلك أيضا في مطاوي الآيات السابقة لكن لا بهذه المثابة من التصريح كقوله: " وإن أكثركم فاسقون " وقوله: " وترى كثيرا منهم يسارعون (الخ)، وقوله: " وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربك طغيانا وكفرا.

(بحث روائي)

في تفسير القمي في قوله تعالى: " وإذا جاؤكم قالوا آمنا " (الآية) قال: نزلت في عبد الله بن أبي لما أظهر الاسلام وقد دخلوا بالكفر.

أقول: ظاهر السياق أنها نازلة في أهل الكتاب لا في المنافقين إلا أن تكون نزلت وحدها.

وفيه في قوله تعالى: " وهم قد خرجوا به " (الآية) قال: قال: قد خرجوا به من الايمان.

وفي الكافي بإسناده عن أبي بصير عن عمر بن رباح عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: بلغني أنك تقول: من طلق لغير السنة أنك لا ترى طلاقه شيئا؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: ما أقول بل الله عز وجل يقوله، أما والله لو كنا نفتيكم بالجور لكنا شرا منكم! إن الله يقول: لولا ينهاهم الربانيون والاحبار عن قولهم الاثم وأكلهم السحت.

وفي تفسير العياشي عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن عمر بن

رياح زعم أنك قلت: لاطلاق إلا بيينة؟ قال: فقال: ما أنا قلت بل الله تبارك وتعالى يقول: أما والله لو كنا نفتيكم بالجور لكننا أشر منكم! إن الله يقول: " لولا ينهاهم الربانيون والاحبار "

وفي مجالس الشيخ بإسناده عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى: " وقالت اليهود يد الله مغلولة " فقال: كانوا يقولون: قد

فرغ من الامر.

أقول: وروى هذا المعنى العياشي في تفسيره عن يعقوب بن شعيب وعن حماد عنه عليه السلام.

وفي تفسير القمي: قال: قالوا: قد فرغ الله من الامر لا يحدث غير ما قدره في التقدير الأول، فرد الله عليهم فقال: " بل يدها مبسوطتان ينفق كيف يشاء " أي يقدم ويؤخر، ويزيد وينقص وله البداء والمشية.

أقول: وروى هذا المعنى الصدوق في المعاني بإسناده عن إسحاق بن عمار عن سمعه عن الصادق عليه السلام.

وفي تفسير العياشي عن هشام المشرقي عن أبي الحسن الخراساني عليه السلام قال: إن الله كما وصف نفسه أحد صمد نور، ثم قال: " بل يدها مبسوطتان " فقلت له: أفله يدان هكذا؟ وأشرت بيدي إلى يده - فقال: لو كان هكذا كان مخلوقا.

أقول: ورواه الصدوق في العيون بإسناده عن المشرقي عنه عليه السلام وفي المعاني بإسناده عن محمد بن مسلم قال: سألت جعفرًا عليه السلام فقلت: قوله عز وجل: " يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي "؟ قال: اليد في كلام العرب القوة والنعمة قال: " واذكر عبدنا داود ذا الأيد، والسماء بنيناها بأيد - أي بقوة - وإنا لموسعون " قال: " وأيدهم بروح منه " قال: أي قواهم، ويقال: لفلان عندي يد بيضاء أي نعمة.

وفي تفسير القمي في قوله تعالى: " ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل " (الآية): يعني اليهود والنصارى " لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم " قال: قال: من فوقهم

المطر، ومن تحت أرجلهم النبات.  
وفي تفسير العياشي في قوله تعالى: "منهم أمة مقتصدة" (الآية) عن أبي  
الصهباء الكبرى قال: سمعت علي بن أبي طالب دعا رأس الجالوت واسقف النصارى  
فقال: إني سائلكما عن أمر وأنا أعلم به منكما فلا تكتما ثم دعا أسقف النصارى فقال:  
أنشدك بالله الذي أنزل الإنجيل على عيسى، وجعل على رجله البركة، وكان يبرئ  
الأكمه والأبرص، وأزال ألم العين، وأحى الميت، وصنع لكم من الطين طيوراً،  
وأنبأكم بما تأكلون وما تدخرون، فقال: دون هذا أصدق.

فقال علي عليه السلام: بكم افتقرت بنو إسرائيل بعد عيسى؟ فقال: لا والله ولا  
فرقة واحدة فقال علي عليه السلام: كذبت والله الذي لا إله إلا هو لقد افتقرت علي  
اثنين وسبعين

فرقة كلها في النار إلا فرقة واحدة إن الله يقول: "منهم أمة مقتصدة وكثير منهم  
ساء ما يعملون" فهذه التي تنجو.

وفيه عن زيد بن أسلم، عن أنس بن مالك قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله  
وسلم يقول:

تفرقت أمة موسى على إحدى وسبعين فرقة، سبعون منها في النار وواحدة في الجنة،  
وتفرقت أمة عيسى على اثنتين وسبعين فرقة، إحدى وسبعون في النار وواحدة في  
الجنة، وتعلو أمتي على الفرقتين جميعاً بملة، واحدة في الجنة واثنان وسبعون في النار،  
قالوا: من هم يا رسول الله؟ قال: الجماعات، الجماعات.

وفيه قال: يعقوب بن يزيد: كان علي بن أبي طالب عليه السلام إذا حدث هذا  
الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تلا فيه قرآنا: "ولو أن أهل الكتاب  
آمنوا واتقوا

لكفرنا عنهم سيئاتهم - إلى قوله - ساء ما يعملون" وتلا أيضاً: "وممن خلقنا أمة  
يهدون بالحق وبه يعدلون" يعنى أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم.  
\*\*\*

يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل  
فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس إن الله لا يهدي القوم  
الكافرين - ٦٧.

(بيان)

معنى الآية في نفسها ظاهر فإنها تتضمن أمر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بالتبليغ في صورة

التهديد، ووعدده صلى الله عليه وآله وسلم بالعصمة من الناس، غير أن التدبر في الآية من حيث وقوعها

موقعها الذي وقعت فيه، وقد حففتها الآيات المتعرضة لحال أهل الكتاب وذمهم وتوبيخهم بما كانوا يتعاورونه من أقسام التعدي إلى محارم الله والكفر بآياته. وقد اتصلت بها من جانبها الآيتان. أعني قوله: " ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما انزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم " (الآية)، وقوله تعالى: " قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل وما انزل إليكم من ربكم " (الآية).

ثم الامعان في التدبر في نفس الآية وارتباط الجمل المنضودة فيها يزيد الانسان عجباً على عجب.

فلو كانت الآية متصلة بما قبلها وما بعدها في سياق واحد في أمر أهل الكتاب لكان محصلها أمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم أشد الأمر بتبليغ ما أنزله الله سبحانه في أمر أهل

الكتاب، وتعين بحسب السياق أن المراد بما انزل إليه من ربه هو ما يأمره بتبليغه في قوله: " قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل وما انزل إليكم من ربكم " (الآية).

وسياق الآية ياباه فإن قوله: " والله يعصمك من الناس " يدل على أن هذا الحكم المنزل المأمور بتبليغه أمر مهم فيه مخافة الخطر على نفس النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو على

دين الله تعالى من حيث نجاح تبليغه ولم يكن من شأن اليهود ولا النصراني في عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يتوجه إليه من ناحيتهم خطر يسوغ له صلى الله عليه وآله وسلم أن يمسك عن التبليغ

أو يؤخره إلى حين فيبلغ الأمر إلى حيث يحتاج إلى أن يعده الله بالعصمة منهم إن بلغ ما أمر به فيهم حتى في أوائل هجرته صلى الله عليه وآله وسلم إلى المدينة وعنده حدة اليهود

وشدتهم حتى انتهى إلى وقائع خيبر وغيرها.

على أن الآية لا تتضمن أمراً شديداً ولا قولاً حاداً، وقد تقدم عليه تبليغ ما هو أشد وأمر من ذلك على اليهود، وقد أمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بتبليغ ما هو أشد



من ذلك كتبليغ التوحيد ونفى الوثنية إلى كفار قريش ومشركي العرب وهم أغلظ جانبا وأشد بطشا وأسفك للدماء، وأفتك من اليهود وسائر أهل الكتاب، ولم يهدده الله في أمر تبليغهم ولا آمنه بالعصمة منهم.

على أن الآيات المتعرضة لحال أهل الكتاب معظم أجزاء سورة المائدة فهي نازلة فيها قطعاً، واليهود كانت عند نزول هذه السورة قد كسرت سورتهم، وخمدت نيرانهم، وشملتهم السخطة واللعنة كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفاها الله فلا معنى لخوف

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم منهم في دين الله، وقد دخلوا يومئذ في السلم في حظيرة الاسلام

وقبلوا هم والنصارى الجزية، ولا معنى لتقريره تعالى له خوفه منهم واضطرابه في تبليغ أمر الله إليهم، وهو أمر قد بلغ إليهم ما هو أعظم منه، وقد وقف قبل هذا الموقف فيما هو أهول منه وأوحش.

فلا ينبغي الارتياب في أن الآية لا تشارك الآيات السابقة عليها واللاحقة لها في سياقها، ولا تتصل بها في سردها، وإنما هي آية مفردة نزلت وحدها. والآية تكشف عن أمر قد انزل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم (إما مجموع الدين أو بعض

أجزائه) وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يخاف الناس من تبليغه ويؤخره إلى حين يناسبه، ولولا

مخافته وإمساكه لم يحتج إلى تهديده بقوله: " وإن لم تفعل فما بلغت رسالته " كما وقع

في آيات أول البعثة الخالية عن التهديد كقوله تعالى: " اقرأ باسم ربك الذي خلق " إلى آخر سورة العلق، وقوله: " يا أيها المدثر \* قم فأندر " (المدثر: ٢)، وقوله:

فاستقيموا إليه واستغفروه وويل للمشركين " (حم السجدة: ٦) إلى غير ذلك. فهو صلى الله عليه وآله وسلم كان يخافهم ولم يكن مخافته من نفسه في جنب الله سبحانه فهو أجل

من أن يستنكف عن تفدية نفسه أو ييخل في شئ من أمر الله بمهجته فهذا شئ تكذبه سيرته الشريفة ومظاهر حياته، على أن الله شهد في رسله على خلاف ذلك كما قال

تعالى: " ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له سنة الله في الذين خلوا من قبل وكان أمر الله قدرا مقدورا \* الذين يبلغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشون أحدا

إلا الله وكفى بالله حسيبا " (الأحزاب: ٣٩)، وقد قال تعالى في أمثال هذه الفروض: " فلا تخافوهم وخافون إن كنتم مؤمنين " (آل عمران: ١٧٥) وقد مدح الله سبحانه

طائفة من عباده بأنهم لم يخشوا الناس في عين أن الناس خوفوهم فقال: " الذين قال لهم



(٤٣)

الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيماناً وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل " (آل عمران: ١٧٣).

وليس من الجائز أن يقال: إنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يخاف على نفسه أن يقتلوه فيبطل

بذلك أثر الدعوة وينقطع دابرها فكان يعوقه إلى حين ليس فيه هذه المفسدة فإن الله سبحانه يقول له صلى الله عليه وآله وسلم: " ليس لك من الأمر شيء " (آل عمران: ١٢٨)، لم

يكن الله سبحانه يعجزه لو قتلوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يحيى دعوته بأي وسيلة من الوسائل شاء، وبأي سبب أراد.

نعم من الممكن أن يقدر لمعنى قوله: " والله يعصمك من الناس " أن يكون النبي صلى الله عليه وآله وسلم يخاف الناس في أمر تبليغه أن يتهموه بما يفسد به الدعوة فساداً لا تنجح معه

أبداً فقد كان أمثال هذا الرأي والاجتهاد جائزاً له مأذوناً فيه من دون أن يرجع معنى الخوف إلى نفسه بشيء.

ومن هنا يظهر أن الآية لم تنزل في بدء البعثة كما يراه بعض المفسرين إذ لا معنى حينئذ لقوله تعالى: " والله يعصمك من الناس " إلا أن يكون النبي صلى الله عليه وآله وسلم يماطل

في إنجاز التبليغ خوفاً من الناس على نفسه أن يقتلوه فيحرم الحياة أو أن يقتلوه ويذهب التبليغ باطلاً لا أثر له فإن ذلك كله لا سبيل إلى احتمالته.

على أن المراد بما أنزل إليه من ربه لو كان أصل الدين أو مجموعته في الآية عاد معنى قوله: " وإن لم تفعل فما بلغت رسالته " إلى نحو قولنا: يا أيها الرسول بلغ الدين وإن لم تبلغ الدين فما بلغت الدين.

وأما جعله من قبيل قول أبي النجم أنا أبو النجم وشعري شعري

كما ذكره بعضهم أن معنى الآية: وإن لم تبلغ الرسالة فقد لزمك شناعة القصور في التبليغ والاهمال في المسارعة إلى ايتمار ما أمرك به الله سبحانه، وأكده عليك كما أن

معنى قول أبي النجم: أنى أنا أبو النجم وشعري شعري المعروف بالبلاغة المشهور بالبراعة.

فإن ذلك فاسد لأن هذه الصناعة الكلامية إنما تصح في موارد العام والخاص والمطلق والمقيد ونظائر ذلك فيفاد بهذا السياق اتحادهما كقول أبي النجم: شعري شعري





( ५५ )

أي لا ينبغي أن يتوهم على متوهم أن قريحتي كلت أو أن الحوادث أعيتني أن أقول من الشعر ما كنت أقوله فشعري الذي أقوله اليوم هو شعري الذي كنت أقوله بالأمس. وأما قوله تعالى: " وإن لم تفعل فما بلغت رسالته " فليس يجرى فيه مثل هذه العناية فإن الرسالة التي هي مجموع الدين أو أصله على تقدير نزول الآية في أول البعثة أمر

واحد غير مختلف ولا متغير حتى يصح أن يقال: إن لم تبلغ هذه الرسالة فلما بلغت تلك الرسالة أولم تبلغ أصل الرسالة فإن المفروض أنه أصل الرسالة التي هي مجموع المعارف الدينية.

فقد تبين أن الآية بسياقها لا تصلح أن تكون نازلة في بدء البعثة ويكون المراد فيها بما أنزل إلى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مجموع الدين أو أصله، ويتبين بذلك أنها لا تصلح أن تكون نازلة في خصوص تبليغ مجموع الدين أو أصله في أي وقت آخر غير بدء البعثة فإن الاشكال إنما ينشأ من جهة لزوم اللغو في قوله تعالى: " وإن لم تفعل فما بلغت رسالته " كما مر.

على أن قوله: " يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك " لا يلائم النزول في أي وقت آخر غير بدء البعثة على تقدير إرادة الرسالة بمجموع الدين أو أصله، وهو ظاهر. على أن محذور دلالة قوله: " والله يعصمك من الناس " على أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يخاف الناس في تبليغه على حاله.

فظهر أن ليس هذا الأمر الذي أنزل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأكدت الآية تبليغه هو

مجموع الدين أو أصله على جميع تقاديره المفروضة، فلنضع أنه بعض الدين، والمعنى: بلغ الحكم الذي أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته (الخ) ولازم هذا التقدير أن يكون المراد بالرسالة مجموع ما حملة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الدين ورسالته،

وإلا فالمحذور السابق وهو لزوم اللغو في الكلام على حاله إذ لو كان المراد بقوله: " رسالته " الرسالة الخاصة بهذا الحكم كان المعنى: بلغ هذا الحكم وإن لم تبلغه فما بلغت، وهو لغو ظاهر.

فالمراد أن بلغ هذا الحكم وإن لم تبلغه فما بلغت أصل رسالته أو مجموعها، وهو معنى صحيح معقول، وحيث يرد الكلام نظير المورد الذي ورده قول أبي النجم: " أنا أبو النجم وشعري شعري " .



وأما كون هذا الحكم بحيث لو لم يبلغ فكأنما لم تبلغ الرسالة فإنما ذلك لكون المعارف والاحكام الدينية مرتبطة بعضها ببعض بحيث لو أحل بأمر واحد منها أحل بجميعها وخاصة في التبليغ لكمال الارتباط، وهذا التقدير وإن كان في نفسه مما لا بأس

به لكن ذيل الآية وهو قوله: " والله يعصمك من الناس إن الله لا يهدي القوم الكافرين " لا يلائمه فإن هذا الذيل يكشف عن أن قوما كافرين من الناس هموا بمخالفة هذا الحكم

النازل أو كان المترقب من حالهم أنهم سيخالفونه مخالفة شديدة، ويتخذون أي تدبير يستطيعونه لابطال هذه الدعوة وتركه سدى لا يؤثر أثرا ولا ينفع شيئا وقد وعد الله رسوله أن يعصمه منهم، ويطلق مكرهم، ولا يهديهم في كيدهم. ولا يستقيم هذا المعنى مع أي حكم نازل فرض فإن المعارف والاحكام الدينية في الاسلام ليست جميعا في درجة واحدة ففيها التي هي عمود الدين، وفيها الدعاء عند رؤية الهلال، وفيها زنى المحصن وفيها النظر إلى الأجنبية، ولا يصح فرض هذه المخافة من النبي صلى الله عليه وآله وسلم والوعد بالعصمة من الله مع كل حكم حكم منها كيفما كان بل في بعض الأحكام.

فليس استلزام عدم تبليغ هذا الحكم لعدم تبليغ غيره من الاحكام إلا لمكان أهميته ووقوعه من الاحكام في موقع لو أهمل أمره كان ذلك في الحقيقة إهمالا لأمر سائر الأحكام

، وصيرورتها كالجسد العادم للروح التي بها الحياة الباقية والحس والحركة، وتكون الآية حينئذ كاشفة عن أن الله سبحانه كان قد أمر رسوله صلى الله عليه وآله وسلم بحكم يتم

به أمر الدين ويستوى به على عريشة القرار، وكان من المترقب أن يخالفه الناس ويقبلوا الامر على النبي صلى الله عليه وآله وسلم بحيث تنهدم أركان ما بناه من بنيان الدين وتتلاشى أجزاءه، وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يتفرس ذلك ويخافهم على دعوته فيؤخر تبليغه إلى حين

بعد حين ليجد له ظرفا صالحا وجوا آمنا عسى أن تنجح فيه دعوته، ولا يخيب مسعاه فأمره الله تعالى بتبليغ عاجل، وبين له أهمية الحكم، ووعدته أن يعصمه من الناس، ولا يهديهم في كيدهم، ولا يدعهم يقبلوا له أمر الدعوة. وإنما يتصور تقليب أمر الدعوة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وإبطال عمله بعد انتشار الدعوة

الاسلامية لا من جانب المشركين ووثنية العرب أو غيرهم كأن تكون الآية نازلة في مكة قبل الهجرة، وتكون مخافة النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الناس من جهة

افترائهم عليه  
واتهامهم إياه في أمره كما حكاه الله سبحانه من قولهم: " معلم مجنون " (الدخان:  
١٤)

وقولهم: " شاعر تتربص به ريب المنون " (الطور: ٣٠)، وقولهم: " ساحر أو مجنون " (الذاريات: ٥٢)، وقولهم: " إن تتبعون إلا رجلا مسحورا " (الاسراء: ٤٧)، وقولهم: " إن هذا إلا سحر يؤثر " (المدثر: ٢٤)، وقولهم: " أساطير الأولين اكتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا " (الفرقان: ٥)، وقولهم: " إنما يعلمه بشر " (النحل: ١٠٣)

وقولهم: " أن امشوا واصبروا على آلهتكم إن هذا لشيء يراد " (ص: ٦) إلى غير ذلك من أقاويلهم فيه صلى الله عليه وآله وسلم.

فهذه كلها ليست مما يوجب وهن قاعدة الدين، وإنما تدل - إذا دلت - على اضطراب القوم في أمرهم، وعدم استقامتهم فيه على أن هذه الافتراءات والمرامي لا تختص بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم حتى يضطرب عند تفرسها ويخاف وقوعها فسائر الأنبياء والرسل

يشار كونه في الابتلاء بهذه البلايا والمحن ومواجهة هذه المكاره من جملة أممهم كما حكاه

الله تعالى عن نوح ومن بعده من الأنبياء المذكورين في القرآن. بل إن كان شيء - ولا بد - فإنما يتصور بعد الهجرة واستقرار أمر الدين في المجتمع الاسلامي والمسلمون كالمعجون الخليط من صلحاء مؤمنين وقوم منافقين أولى

قوة لا يستهان بأمرهم، وآخرين في قلوبهم مرض وهم سماعون - كما نص عليه الكتاب

العزیز - وهؤلاء كانوا يعاملون مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم - في عين أنهم آمنوا به واقعا أو ظاهرا -

معاملة الملوك ومع دين الله معاملة القوانين الوضعية القومية كما يشعر بذلك طوائف من آيات الكتاب قد تقدم تفسير بعضها في الاجزاء السابقة من هذا الكتاب (٢). فكان من الممكن أن يكون تبليغ بعض الأحكام مما يوقع في الوهم انتفاع النبي صلى الله عليه وآله وسلم

بتشريعه وإجرائه يستوجب أن يقع في قلوبهم أنه ملك في صورة النبوة وقانون ملكي في هيئة الدين كما ربما وجد بعض شواهد ذلك في مطاوي كلمات بعضهم (٢).

وهذه شبهة لو كانت وقعت هي أو ما يماثلها في قلوبهم ألفت إلى الدين من الفساد والضيعة مالا يدفعه أي قوة دافعة، ولا يصلحه أي تدبير مصلح فليس هذا الحكم النازل المأمور بتبليغه إلا حكما فيه توهم انتفاع للنبي صلى الله عليه وآله وسلم، واختصاص له بمزية من

(١) كآيات قصة سورة آل عمران، والآيات ال ١٠٥ - ١٢٦ من سورة النساء  
(٢) كما عن أبي سفيان في كلمات قالها في مجلس عثمان حينما تم له أمر الخلافة.

المزايا الحيوية لا يشار كه فيها غيره من سائر المسلمين، نظير ما في قصة زيد وتعدد الأزواج والاختصاص بخمس الغنائم ونظائر ذلك.

غير أن الخصائص إذا كانت مما لا تمس فيه عامة المسلمين لم يكن من طبعها إثارة الشبهة في القلوب فإن الأزواج بزوجة المدعو ابنا مثلا لم يكن يختص به والأزواج بأكثر من أربع نسوة لو كان تجويزه لنفسه عن هوى بغير إذن الله سبحانه لم يكن يمنعه أن يجوز مثل ذلك لسائر المسلمين، وسيرته في إثارة المسلمين على نفسه

في ما كان يأخذه لله ولنفسه من الأموال ونظائر هذه الأمور لا تدع ريبا لمرتاب ولا يشته أمرها لمشتبه دون أن تزول الشبهة.

فقد ظهر من جميع ما تقدم أن الآية تكشف عن حكم نازل فيه شوب انتفاع للنبي صلى الله عليه وآله وسلم، واختصاصه بمزية حيوية مطلوبة لغيره أيضا يوجب تبليغه والعمل به

حرمان الناس عنه فكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يخاف إظهاره فأمره الله بتبليغه وشدد فيه،

ووعده العصمة من الناس وعدم هدايتهم في كيدهم إن كادوا فيه. وهذا يؤيد ما وردت به النصوص من طرق الفريقين أن الآية نزلت في أمر ولاية علي عليه السلام، وان الله أمر بتبليغها وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يخاف أن يتهموه في ابن

عمه، ويؤخر تبليغها وقتنا إلى وقت حتى نزلت الآية فبلغها بغدير خم، وقال فيه: من كنت مولاه فهذا علي مولاه.

وكون ولاية أمر الأمة مما لا غنى للدين عنه ظاهر لا ستر عليه، وكيف يسوغ لمتوهم أن يتوهم أن الدين الذي يقرر بسعته لعامة البشر في عامة الاعصار والاقطار جميع ما يتعلق بالمعارف الأصلية، والأصول الخلقية، والاحكام الفرعية العامة لجميع حركات الانسان وسكناته، فرادى ومجتمعين على خلاف جميع القوانين العامة لا

يحتاج

إلى حافظ يحفظه حق الحفظ؟ أو ان الأمة الاسلامية والمجتمع الديني مستثنى من بين جميع المجتمعات الانسانية مستغنية عن وال يتولى أمرها ومدبر يدبرها ومجر يجريها؟ وبأي عذر يمكن أن يعتذر إلى الباحث عن سيرة النبي الاجتماعية؟ حيث يرى أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا خرج إلى غزوة خلف مكانه رجلا يدير رحي المجتمع، وقد خلف عليا

مكانه على المدينة عند مسيره إلى تبوك فقال: يا رسول الله أتخلفني على النساء والصبيان؟

فقال صلى الله عليه وآله وسلم: اما ترضى ان تكون منى بمنزلة هارون من موسى إلا



أنه لا نبي بعدى؟

(٤٨)

وكان صلى الله عليه وآله وسلم ينصب الولاية للحكام في ما بيد المسلمين من البلاد كمكة والطائف

واليمن وغيرها، ويؤمر رجالا على السرايا والجيوش التي يبعثها إلى الأطراف، وأي فرق بين زمان حياته وما بعد مماته دون أن الحاجة إلى ذلك بعد غيبته بالموت أشد، والضرورة إليه أمس ثم أمس.

قوله تعالى: " يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك، خاطبه صلى الله عليه وآله وسلم

بالرسالة لكونها أنسب الصفات إلى ما تتضمنه الآية من الامر بالتبليغ لحكم الله النازل فهو كالبرهان على وجوب التبليغ الذي تظهره الآية وتقرعه سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فإن

الرسول لا شأن له إلا تبليغ ما حمل من الرسالة فتحمل الرسالة يفرض عليه القيام بالتبليغ.

ولم يصرح باسم هذا الذي أنزل إليه من ربه بل عبر عنه بالنعته وأنه شئ أنزل إليه، إشعارا بتعظيمه ودلالة على أنه أمر ليس فيه لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صنع، ولا له من

أمره شئ ليكون كبرهان آخر على عدم خيرة منه صلى الله عليه وآله وسلم في كتمانته وتأخير تبليغه

ويكون له عذرا في إظهاره على الناس، وتلويحا إلى أنه صلى الله عليه وآله وسلم مصيب في ما تفرسه منهم

وتخوف عليه، وإيماء إلى أنه مما يجب أن يظهر من ناحيته صلى الله عليه وآله وسلم وبلسانه وبيانه.

قوله تعالى: " وإن لم تفعل فما بلغت رسالته " المراد بقوله: " رسالته " وقرئ " رسالاته " كما تقدم مجموع رسالات الله سبحانه التي حملها رسوله صلى الله عليه وآله وسلم، وقد تقدم

أن الكلام يفيد أهمية هذا الحكم المرموز إليه، وإن له من المكانة ما لو لم يبلغه كان كأن لم يبلغ شيئا من الرسالات التي حملها.

فالكلام موضوع في صورة التهديد، وحقيقته بيان أهمية الحكم، وأنه بحيث لو لم يصل إلى الناس، ولم يراع حقه كان كأن لم يراع حق شئ من أجزاء الدين فقولته:

" وإن لم تفعل فما بلغت " جملة شرطية سيقى لبيان أهمية الشرط وجودا وعدما لترتب الجزاء الأهم عليه وجودا وعدما.

وليست شرطية مسوقة على طبع الشرطيات الدائرة عندنا فإننا نستعمل " إن " الشرطية طبعا فيما نجهل تحقق الجزاء للجهل بتحقق الشرط، وحاشا ساحة النبي صلى

الله عليه وآله وسلم  
من أن يقدر القرآن في حقه احتمال ان يبلغ الحكم النازل عليه من ربه وأن لا يبلغ،

وقد قال تعالى: " الله أعلم حيث يجعل رسالته " (الانعام: ١٢٤).  
فالجمله أعني قوله: " وإن لم تفعل فما بلغت " (الخ)، إنما تفيد التهديد  
بظاهاها وتفيد إعلامه عليه السلام وإعلام غيره ما لهذا الحكم من الأهمية وأن الرسول  
معدور في تبليغه.

قوله تعالى: " والله يعصمك من الناس إن الله لا يهدى القوم الكافرين " قال  
الراغب: العصم (بالفتح فالسكون) الامسك والاعتصام الاستمسك - إلى أن قال -  
والعصام (بالكسر) ما يعتصم به أي يشد، وعصمة الأنبياء حفظه إياهم أولاً بما خصهم  
به من صفاء الجوهر، ثم بما أولاهم من الفضائل الجسمية والنفسية، ثم بالنصرة  
وبتثبيت

أقدامهم، ثم بإنزال السكينة عليهم وبحفظ قلوبهم وبالتوفيق قال تعالى: " والله  
يعصمك من الناس.

والعصمة شبه السوار، والمعصم موضعها من اليد، وقيل للبياض بالرسغ عصمة  
تشبيها بالسوار، وذلك كتسمية البياض بالرجل تحجيلا، وعلى هذا قيل: غراب  
أعصم، انتهى.

وما ذكره من معنى عصمة الأنبياء حسن لا بأس به غير أنه لا ينطبق على الآية  
" والله يعصمك من الناس، بل لو انطبق فإنما ينطبق على مثل قوله: " وما يغرونك  
من شئ وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله  
عليك

عظيما " (النساء: ١١٣).

وأما قوله: " والله يعصمك من الناس فإن ظاهره أنها عصمة بمعنى الحفظ  
والوقاية من شر الناس المتوجه إلى نفس النبي الشريفة أو مقاصده الدينية أو نجاح تبليغه  
وفلاح سعيه، وبالجمله المعنى المناسب لساحته المقدسة.

وكيف كان فالمتحصل من موارد استعمال الكلمة أنها بمعنى الامسك والقبض  
فاستعماله في معنى الحفظ من قبيل استعارة اللزوم لمزومه فإن الحفظ يلزمه القبض.

وكان تعليق العصمة بالناس من دون بيان أن العصمة من أي شأن من شؤون  
الناس كتعدياتهم بالايذاء في الجسم من قتل أو سم أو أي اغتيال، أو بالقول كالسب  
والافتراء أو بغير ذلك كتقليب الأمور بنوع من المكر والخديعة والمكيدة وبالجمله

السكوت عن تشخيص ما يعصم منه لإفادة نوع من التعميم، ولكن الذي لا يعدو عنه السياق هو شرهم الذي يوجب انقلاب الامر على النبي صلى الله عليه وآله وسلم بحيث يسقط بذلك ما رفعه من أعلام الدين.

والناس مطلق من وجد فيه معنى الانسانية من دون أن يعتبر شئ من خصوصياته الطبيعية التكوينية كالذكورة والأنوثة أو غير الطبيعية كالعلم والفضل والغنى وغير ذلك. ولذلك قل ما ينطبق على غير الجماعة، ولذلك أيضا ربما دل على الفضلاء من الانسان إذا كان الفضل روعي فيه وجود معنى الانسانية كقوله تعالى: " إذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس " أي الذين وجد فيهم معنى الانسانية، وهو ملاك درك الحق وتمييزه من الباطل.

وربما كان دالا على نوع من الخسة وسقوط الحال، وذلك إذا كان الامر الذي يتكلم فيه مما يحتاج إلى اعتبار شئ من الفضائل الانسانية التي اعتبرت زائدة على أصل معنى النوع كقوله: " ولكن أكثر الناس لا يعلمون " (الروم: ٣٠) وكقولك لا تثق بمواعيد الناس، ولا تستظهر بسوادهم نظرا منك إلى أن الوثوق والاستظهار يجب أن يتعلقا بالفضلاء من الانسان ذوي ملكة الوفاء بالعهد والثبات على العزيمة لا على من ليس له إلا مجرد صدق اسم الانسانية، وربما لم يفد شيئا من مدح أو ذم إذا تعلق الغرض بما لا يزيد على أصل معنى الانسانية كقوله تعالى: " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم " (الحجرات: ١٣).

ولعل قوله: " والله يعصمك من الناس " أخذ فيه لفظ الناس اعتبارا بسواد الافراد الذي فيه المؤمن والمنافق والذي في قلبه مرض، وقد اختلطوا من دون تمايز، فإذا خيف خيف من عامتهم، وربما أشعر به قوله: " إن الله لا يهدي القوم الكافرين " فإن الجملة في مقام التعليل لقوله: " والله يعصمك من الناس " وقد تقدم أيضا أن الآية نزلت بعد الهجرة وظهور شوكة الاسلام، وكان السواد الأعظم من الناس مسلمين بحسب الظاهر وإن كان فيهم المنافقون وغيرهم.

فالمراد بالقوم الكافرين قوم هم في الناس المذكوري النعت محوي الاسم وعد الله سبحانه أن يبطل كيدهم ويعصم رسوله صلى الله عليه وآله وسلم من شرهم.

والظاهر أيضا أن يكون المراد بالكفر الكفر بآية من آيات الله وهو الحكم المراد بقوله: " ما أنزل إليك من ربك " كما في قوله في آية الحج: " ومن كفر فإن الله غنى عن العالمين " (آل عمران: ٩٧)، وأما الكفر بمعنى الاستكبار عن أصل الشهادتين فإنه مما لا يناسب مورد الآية البتة إلا على القول بكون المراد بقوله: " ما أنزل إليك من ربك مجموع رسالات الدين، وقد عرفت عدم استقامته.

والمراد بعدم هدايته تعالى هؤلاء القوم الكافرين عدم هدايته إياهم في كيدهم ومكرهم، ومنعه الأسباب الجارية أن تنقاد لهم في سلوكهم إلى ما يرومونه من الشر والفساد نظير قوله تعالى: " إن الله لا يهدي القوم الفاسقين " (المنافقون: ٦)، وقوله تعالى: " والله لا يهدي القوم الظالمين " (البقرة: ٢٥٨)، وقد تقدم البحث عنه في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

وأما كون المراد بعدم الهداية هو عدم الهداية إلى الإيمان فغير صحيح البتة لمنافاته أصل التبليغ والدعوة فلا يستقيم أن يقال: ادعهم إلى الله أو الحكم الله وأنا لا أهديهم إليه إلا في مورد إتمام الحجة محضا.

على أن الله سبحانه قد هدى ولا يزال يهدى كثيرين من الكفار بدليل العيان، وقد قال أيضا: " والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم " (البقرة: ٢١٣). فتبين أن المراد بعدم هداية الكافرين عدم تخليتهم لينالوا ما يهيمون به من إبطال كلمة الحق وإطفاء نور الحكم المنزل فإن الكافرين وكذا الظالمين والفساقين يريدون بشامة أنفسهم وضلال رأيهم أن يبدلوا سنة الله الجارية في الخلقة وسياقة الأسباب السالكة إلى مسبباتها ويغيروا مجارى الأسباب الحققة الظاهرة عن سمة عصيان رب العالمين إلى غايتهم الفاسدة مقاصدهم الباطلة والله رب العالمين لن يعجزه قواهم الصورية

التي لم يودعها فيهم ولم يقدرها في بناهم إلا هو. فهم ربما تقدموا في مساعيهم أحيانا، ونالوا ما راموه أوينات واستعلوا واستقام أمرهم برهة لكنه لا يلبث دون أن ييطل أخيرا وينقلب عليهم مكرهم ولا يحيق المكر السيئ إلا بأهله، وكذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الباطل فيذهب جفاء، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض. وعلى هذا فقوله: " إن الله لا يهدى القوم الكافرين تفسير قوله: " والله يعصمك

من الناس، بالتصرف في سعة إطلاقه، ويكون المراد بالعصمة عصمته صلى الله عليه وآله وسلم من أن

يناله الناس بسوء دون أن ينال بغيته في تبليغ هذا الحكم وتقريره بين الأمة كأن يقتلوه دون أن يبلغه أو يثوروا عليه ويقلبوا عليه الأمور أو يتهموه بما يرتد به المؤمنون عن دينه، أو يكيدوا كيدا يميمت هذا الحكم ويقبره بل الله يظهر كلمة الحق ويقيم الدين على ما شاء وأينما شاء ومتى ما شاء وفيمن شاء، قال تعالى: " إن يشأ يذهبكم أيها

الناس ويأت بآخرين و كان الله على ذلك قديرا) (النساء: ١٣٣).

وأما أخذ الآية أعني قوله: " والله يعصمك من الناس " بإطلاقه على ما فيه من السعة والشمول فمما ينافيه القرآن والمأثور من الحديث والتاريخ القطعي، وقد نال صلى الله عليه وآله وسلم من أمته أعم من كفارهم ومؤمنهم ومنافقيهم من المصائب والمحن وأنواع الزجر والأذى ما ليس في وسع أحد أن يتحملة إلا نفسه الشريفة، وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم - كما في

الحديث المشهور - : ما اودى نبي مثل ما اوديت قط.

(بحث روائي)

في تفسير العياشي عن أبي صالح، عن ابن عباس وجابر بن عبد الله قالوا: أمر الله تعالى نبيه محمدا صلى الله عليه وآله وسلم أن ينصب عليا علما في الناس ليخبرهم بولايته فتخوف رسول

الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يقولوا: خابى (١) ابن عمه وأن يطعنوا (٢) في ذلك عليه. قال فأوحى

الله إليه هذه الآية: " يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس " فقام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بولايته يوم غدير خم.

وفيه عن حنان بن سدير، عن أبيه عن أبي جعفر عليه السلام قال: لما نزل جبرئيل على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حجة الوداع بإعلان أمر علي بن أبي طالب عليه السلام " يا أيها

الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك " إلى آخر الآية. قال: فمكث النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثلاثا

حتى أتى الجحفة فلم يأخذ بيده فرقا من الناس.

فلما نزل الجحفة يوم غدير في مكان يقال له " مهبة " فنادى الصلاة جامعة،

-----

(١) جاءنا، خ ل. (٢) يطغوا، خ ل.



فاجتمع الناس فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: من أولى بكم من أنفسكم؟ فجهروا فقالوا: الله ورسوله

ثم قال لهم الثانية، فقالوا: الله ورسوله، ثم قال لهم الثالثة، فقالوا: الله ورسوله. فأخذ بيد علي عليه السلام فقال: من كنت مولاه فعلى مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله فإنه منى وأنا منه، وهو منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي. وفيه عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام قال: لما أنزل الله على نبيه صلى الله عليه وآله وسلم:

" يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك

من الناس إن الله لا يهدي القوم الكافرين " قال: فأخذ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بيد علي عليه السلام فقال: يا أيها الناس إنه لم يكن نبي من الأنبياء ممن كان من قبلي؟ إلا وقد عمر ثم دعاه فأجابه، وأوشك أن أدعى فأجيب، وأنا مسؤول وأنتم مسؤولون فما أنتم قائلون؟ قالوا: نشهد أنك قد بلغت ونصحت وأديت ما عليك فجزاك الله أفضل ما جزى المرسلين، فقال: اللهم اشهد.

ثم قال: يا معشر المسلمين ليبلغ الشاهد الغائب أوصي من آمن بي وصدقني بولاية علي، ألا إن ولاية علي ولايتي عهدا وعهده إلى ربي وأمرني أن أبلغكموه، ثم قال: هل سمعتم؟ - ثلاث مرات يقولها - فقال قائل: قد سمعنا يا رسول الله. وفي البصائر بإسناده عن الفضيل بن يسار عن أبي جعفر عليه السلام في قوله: " يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته " قال: هي الولاية.

أقول: وروى نزول الآية في أمر الولاية وقصة الغدير معه الكليني في الكافي بإسناده، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث طويل، وروى هذا المعنى الصدوق في المعاني بإسناده عن محمد بن الفيض بن المختار، عن أبيه عن أبي جعفر عليه السلام

في حديث طويل، ورواه العياشي أيضا عن أبي الجارود في حديث طويل، وبإسناده عن عمرو بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام مختصرا. وعن تفسير الثعلبي قال: قال جعفر بن محمد: معنى قوله: " يا أيها الرسول بلغ ما أنزل عليك من ربك " في فضل علي، فلما نزلت هذه أخذ النبي صلى الله عليه وسلم بيد

علي فقال: من كنت مولاه فعلى مولاه.



(٥٤)

وعنه بإسناده عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس في هذه الآية قال: نزلت في علي بن أبي طالب، أمر الله النبي صلى الله عليه وسلم أن يبلغ فيه فأخذ بيد علي فقال: من كنت

مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه.

وفي تفسير البرهان، عن إبراهيم الثقفي بإسناده عن الخدري، وبريدة الأسلمي ومحمد بن علي: نزلت يوم الغدير في علي.

ومن تفسير الثعلبي في معنى الآية قال: قال أبو جعفر محمد بن علي: معناه بلغ ما أنزل إليك من ربك في علي.

وفي تفسير المنار عن تفسير الثعلبي: أن هذا القول من النبي صلى الله عليه وسلم في موالاته

على شاع وطار في البلاد فبلغ الحارث بن النعمان الفهري فأتى النبي صلى الله عليه وسلم على ناقته،

وكان بالأبطح فنزل وعقل ناقته، وقال للنبي صلى الله عليه وسلم - وهو في ملا من أصحابه - : يا محمد

أمرتنا من الله أن نشهد أن لا إله إلا الله وأنت رسول الله، فقبلنا منك - ثم ذكر سائر أركان الاسلام - ثم لم ترض بهذا حتى مددت بضبعي ابن عمك، وفضلته علينا، وقلت:

" من كنت مولاه فعلى مولاه " فهذا منك أم من الله؟ فقال صلى الله عليه وسلم: والله الذي لا إله

إلا هو هو أمر الله، فولى الحارث يريد راحلته، وهو يقول: اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب اليم.

فما وصل إلى راحلته حتى رماه الله بحجر فسقط على هامته وخرج من دبره، وأنزل الله تعالى: " سأل سائل بعذاب واقع للكافرين ليس له دافع " الحديث.

أقول: قال في المنار بعد نقل هذا الحديث ما لفظه: وهذه الرواية موضوعة،

وسورة المعارج هذه مكية، وما حكاها الله من قول بعض كفار قريش: (اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك) كان تذكيرا بقول قالوه قبل الهجرة، وهذا التذكير في

سورة الأنفال، وقد نزلت بعد غزوة بدر قبل نزول المائدة بيضع سنين، وظاهر

الرواية أن الحارث بن النعمان هذا كان مسلما فارتد ولم يعرف في الصحابة، والأبطح بمكة والنبي صلى الله عليه وسلم لم يرجع من غدير خم إلى مكة بل نزل فيه منصرفه

من حجة الوداع

إلى المدينة، انتهى.

وأنت ترى ما في كلامه من التحكم: أما قوله: [إن الرواية موضوعة، وسورة



المعارج هذه مكية] فيقول في ذلك على ما في بعض الروايات عن ابن عباس وابن الزبير

أن سورة المعارج نزلت بمكة، ولت شعري ما هو المرجح لهذه الرواية على تلك الرواية، والجميع آحاد؟ سلمنا أن سورة المعارج مكية كما ربما تؤيده مضامين معظم آياته فما هو الدليل على أن جميع آياتها مكية؟ فلتكن السورة مكية، والآيتان خاصة غير مكيتين كما أن سورتنا هذه أعني سورة المائدة مدينة نازلة في آخر عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وقد وضعت فيها الآية المبحوث عنها أعني قوله تعالى: " يا أيها الرسول بلغ

ما أنزل إليك من ربك " (الآية)، وهو كعدة من المفسرين مصرون على أنها نزلت بمكة في أول البعثة فإذا جاز وضع آية مكية (آية: يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك) في سورة مدنية (المائدة) فليجز وضع آية مدنية (آية: سأل سائل) في سورة مكية (سورة المعارج).

وأما قوله: [وما حكاه الله من قول بعض كفار قريش] إلى آخره، فهو في التحكم كسابقه، فهب إن سورة الأنفال نزلت قبل المائدة ببضع سنين فهل يمنع ذلك أن يوضع عند التأليف بعض الآيات النازلة بعدها فيها كما وضعت آيات الربا وآية: " واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله " (البقرة: ٢٨١)، وهي آخر ما نزل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم عندهم في سورة البقرة النازلة في أوائل الهجرة وقد نزلت قبلها ببضع سنين.

ثم قوله: [إن آية: " وإذا قالوا اللهم إن كان هذا هو الحق، الآية " تذكير لما قالوه قبل الهجرة] تحكم آخر من غير حجة لو لم يكن سياق الآية حجة على خلافه فإن العارف بأساليب الكلام لا يكاد يرتاب في أن هذا أعني قوله: " اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم " لاشتماله على قوله: " إن كان هذا هو الحق من عندك " بما فيه من اسم الإشارة وضمير الفصل والحق المحلى باللام وقوله: " من عندك " ليس كلام وثني مشرك يستهزئ بالحق ويسخر

منه، إنما هو كلام من أذعن بمقام الربوبية، ويرى أن الأمور الحقة تتعين من لدنه، وأن الشرائع مثلا تنزل من عنده، ثم إنه يتوقف في أمر منسوب إلى الله تعالى يدعى مدع أنه الحق لا غيره، وهو لا يتحمل ذلك ويتحرج منه فيدعو على نفسه دعاء منزجر ملول سئم الحياة.

وأما قوله: [وظاهر الرواية أن الحارث بن النعمان هذا كان مسلما فارتد ولم

يعرف في الصحابة] تحكم آخر، فهل يسع أحدا أن يدعى أنهم ضبطوا أسماء كل من رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وآمن به أو آمن به فارتد؟ وإن يكن شئ من ذلك فليكن هذا

الخبر من ذلك القبيل.

وأما قوله: [والأبطح بمكة والنبي صلى الله عليه وسلم لم يرجع من غدير خم إلى مكة] فهو

يشهد على أنه أخذ لفظ الأبطح اسما للمكان الخاص بمكة ولم يحمله على معناه العام وهو

كل مكان ذي رمل، ولا دليل على ما حمله عليه بل الدليل على خلافه وهو القصة المسرودة في الرواية وغيرها، وربما استفيد من مثل قوله:

نجوت وقد بل المرادي سيفه\* من ابن أبي شيخ الأبطح طالب أن مكة وما والاها كانت تسمى الأبطح.

قال في مرصد الاطلاع: أبطح بالفتح ثم السكون وفتح الطاء والحاء المهملة كل مسيل فيه رقاق الحصى فهو أبطح، وقال ابن دريد: الأبطح والبطحاء السهل المنبسط على وجه الأرض. وقال أبو زيد: الأبطح أثر المسيل ضيقا كان أو واسعا، والأبطح يضاف إلى مكة والى منى لان مسافته منهما واحدة، وربما كان إلى منى أقرب

وهو المحصب، وهى خيف بنى كنانة، وقد قيل: إنه ذو طوى، وليس به، انتهى. على أن الرواية بعينها رواها غير الثعلبي وليس فيه ذكر من الأبطح وهى ما يأتى من رواية المجمع من طريق الجمهور وغيرها.

وبعد هذا كله فالرواية من الآحاد، وليست من المتواترات ولا مما قامت على صحتها قرينة قطعية، وقد عرفت من أبحاثنا المتقدمة أنا لا نعول على الآحاد في غير الاحكام الفرعية على طبق الميزان العام العقلاني الذي عليه بناء الانسان في حياته، وإنما المراد بالبحث الانف بيان فساد ما استظهر به من الوجوه التي استنتج منها أنها موضوعة.

وفي المجمع: أخبرنا السيد أبو الحمد قال: حدثنا الحاكم أبو القاسم الحسكاني قال: أخبرنا أبو عبد الله الشيرازي قال: أخبرنا أبو بكر الجرجاني قال: أخبرنا أبو أحمد البصري قال: حدثنا محمد بن سهل قال: حدثنا زيد بن إسماعيل مولى الأنصار قال: حدثنا محمد بن أيوب الواسطي قال: حدثنا سفيان بن عيينة عن جعفر بن محمد الصادق

عن آبائه قال: لما نصب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عليا يوم غدير خم قال: من كنت مولاه فهذا

علي مولاه، فقال (فطار، ظ) ذلك في البلاد فقدم علي النبي النعمان بن الحارث الفهري

فقال: أمرتنا من الله أن نشهد أن لا إله إلا الله، وأنت رسول الله، وأمرتنا بالجهاد وبالْحج وبالصوم والصلاة والزكاة فقبلناها، ثم لم ترض حتى نصبت هذا الغلام فقلت: من كنت مولاه فعلى مولاه فهذا شئ منك أو أمر من الله تعالى؟ فقال: بلى والله الذي لا إله إلا هو إن هذا من الله.

فولى النعمان بن الحارث وهو يقول: اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء فرماه الله بحجر على رأسه فقتله، فأنزل الله: " سأل سائل بعذاب واقع "

أقول: وهذا المعنى مروى في الكافي أيضا.

وعن كتاب نزول القرآن للحافظ أبي نعيم يرفعه إلى علي بن عامر، عن أبي الحجاج، عن الأعمش، عن عطية قال: نزلت هذه الآية على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في علي بن أبي

طالب " يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك " وقد قال الله تعالى: " اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا " .

وعن الفصول المهمة للمالكي قال: روى الإمام أبو الحسن الواحدى في كتابه المسمى بأسباب النزول رفعه بسنده إلى أبي سعيد الخدرى - رضي الله عنه - قال: نزلت هذه الآية: " يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك " يوم غدير خم في علي بن أبي طالب.

أقول: ورواه في فتح القدير عن ابن أبي حاتم وابن مردويه وابن عساكر عن أبي سعيد الخدرى وكذلك في الدر المنثور.

وقوله: " بغدير خم " هو بضم الخاء المعجمة وتشديد الميم مع التنوين اسم لغيطة على ثلاثة أميال من الجحفة عندها غدير مشهور يضاف إلى الغيطة، هكذا ذكره الشيخ محيى الدين النووي.

وفى فتح القدير أخرج ابن مردويه عن ابن مسعود قال: كنا نقرؤ على عهد

رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك إن عليا مولى المؤمنين وإن

لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس.

أقول: وهذه نبذة من الأخبار الدالة على نزول قوله تعالى: " يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك " (إلخ)، في حق علي عليه السلام يوم غدیر خم، وأما حديث

الغدیر أعني قوله صلى الله عليه وآله وسلم: " من كنت مولاه فعلى مولاه " فهو حديث متواتر منقول

من طرق الشيعة وأهل السنة بما يزيد على مائة طريق.

وقد روى عن جمع كثير من الصحابة منهم البراء بن عازب، وزيد بن أرقم وأبو أيوب الأنصاري، وعمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وسلمان الفارسي، وأبو ذر الغفاري، وعمار بن ياسر، وبريدة، وسعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن عباس، وأبو هريرة، وجابر بن عبد الله، وأبو سعيد الخدري، وأنس بن مالك، وعمران بن الحصين، وابن أبي أوفى، وسعدانة، وامرأة زيد بن أرقم.

وقد أجمع عليه أئمة أهل البيت عليهم السلام، وقد ناشد علي عليه السلام الناس بالرحبة في الحديث فقام جماعة من الصحابة حضروا المجلس، فشهدوا أنهم سمعوا رسول

الله صلى الله عليه وسلم يقوله يوم الغدير.

وفي كثير من هذه الروايات أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أيها الناس أستم تعلمون

أنى أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا: بلى، قال: من كنت مولاه فعلى مولاه كما في عدة

من الاخبار التي رواها أحمد بن حنبل في مسنده أو رواها غيره، وقد أفردت لاحصاء طرقها والبحث في متنها تأليف من أهل السنة والشيعة بحثوا فيها بما لا مزيد عليه. وعن كتاب السمطين للحمويني بإسناده عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

ليلة اسرى بي إلى السماء السابعة سمعت نداء من تحت العرش: إن عليا آية الهدى، وحبيب من يؤمن بي، بلغ عليا عليه السلام، فلما نزل النبي صلى الله عليه وسلم من السماء أنسى ذلك فأنزل

الله عز وجل: " يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس إن الله لا يهدي القوم الكافرين.

وفي فتح القدير: أخرج ابن أبي حاتم عن جابر بن عبد الله قال: لما غزا رسول الله صلى الله عليه وسلم بنى أنمار نزل ذات الرقيع بأعلى نخل فبينما هو جالس على رأس



بئر قد دلی رجليه

(۵۹)

فقال الوارث من بنى النجار: لاقتلن محمدا، فقال له أصحابه: كيف تقتله؟ قال: أقول له: أعطني سيفك فإذا أعطانيه قتلته به، فأتاه فقال: يا محمد أعطني سيفك أشمه فأعطاه إياه فرعدت يده حتى سقط السيف من يده فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: حال الله

بينك وبين ما تريد، فأنزل الله سبحانه: " يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك " الآية. أقول: ثم ذكر في فتح القدير أن ابن حبان أخرجه في صحيحه وأخرجه أيضا ابن مردويه عن أبي هريرة نحو هذه القصة ولم يسم الرجل، وأخرج ابن جرير من حديث محمد بن كعب القرظي نحوه، وقصة غورث بن الحارث ثابتة في الصحيح، وهي

معروفة مشهورة (انتهى)، ولكن الشأن تطبيق القصة على المحصل من معنى الآية، ولن تنطبق أبدا.

وفي الدر المنثور وفتح القدير وغيرهما عن ابن مردويه والضياء في المختارة عن ابن عباس: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل: أي آية أنزلت من السماء أشد عليك؟ فقال:

كنت بمنى أيام موسم فاجتمع مشركوا كنت بمنى أيام موسم فاجتمع مشركوا العرب وأفناء الناس في الموسم فأنزل على جبريل فقال: " يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك " (الآية).

قال: فقامت عند العقبة فناديت: يا أيها الناس من ينصرنى على أن أبلغ رسالة ربي وله الجنة؟ أيها الناس قولوا: لا إله إلا الله وأنا رسول الله إليكم تفلحوا وتنجحوا ولكم الجنة.

قال: فما بقى رجل ولا امرأة ولا صبي إلا يرمون بالتراب والحجارة، ويزقون في وجهي ويقولون: كذاب صابئ فعرض على عارض فقال: يا محمد إن كنت رسول الله فقد أن لك أن تدعو عليهم كما دعا نوح على قومه بالهلاك، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون.

فجاء العباس عمه فأنقذهم منه وجردهم عنه.

أقول: الآية بتمامها لا ينطبق على هذه القصة على ما عرفت تفصيل القول فيه. اللهم إلا أن تحمل الرواية على نزول قطعة من الآية - وهي قوله: " يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك " - في ذلك اليوم، وظاهر الرواية يأباه، ونظيرها ما يأتي. وفي الدر المنثور وفتح القدير: أخرج عبد بن حميد وابن جرير وابن أبي حاتم

وأبو الشيخ عن مجاهد قال: لما نزلت " بلغ ما انزل إليك من ربك " قال: يا رب إنما أنا

واحد كيف أصنع؟ يجتمع على الناس فنزلت " وإن لم تفعل فما بلغت رسالته " .  
وفيها عن الحسن: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إن الله بعثني برسالته فضقت بها

ذرعاً، وعرفت أن الناس مكذبي فوعدني لأبلغن أو ليعذبنني فأنزل: " يا أيها الرسول بلغ ما انزل إليك من ربك " .

أقول: الروايتان على ما فيهما من القطع والارسال فيهما ما في سابقتهما، ونظيرتهما في هذا التشويش بعض ما ورد في أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يحترس برجال فلما نزلت

الآية فرقهم وقال عليه السلام: إن ربي وعدني أن يعصمني.

وفي تفسير المنار: روى أهل التفسير المأثور والترمذي وأبو الشيخ والحاكم وأبو نعيم والبيهقي والطبراني عن بضعة رجال من الصحابة: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحرس في

مكة قبل نزول هذه الآية فلما نزلت ترك الحرس، وكان أبو طالب أول الناس اهتماماً بحراسته، وحرسه العباس أيضاً.

وفيه ومما روى في ذلك عن جابر وابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحرس، وكان

يرسل معه عمه أبو طالب كل يوم رجلاً من بني هاشم حتى نزلت الآية فقال: يا عم إن الله قد عصمني لا حاجة لي إلى من يبعث.

أقول: والروايتان - كما ترى - تدلان على أن الآية نزلت في أواسط إقامة النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمكة وأنه صلى الله عليه وآله وسلم بلغ رسالته زماناً واشتد عليه أمر إيذاء الناس وتكذيبهم

حتى خاف على نفسه منهم فترك التبليغ والدعوة فامر ثانياً بالتبليغ، وهدد من جانب الله سبحانه، ووعد بالعصمة، فاشتغل ثانياً بما كان يشتغل به أولاً، وهذا شيء يحل عنه ساحة النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

وفي الدر المنثور وفتح القدير: أخرج عبد بن حميد والترمذي وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ والحاكم وابن مردويه وأبو نعيم والبيهقي كلاهما في الدلائل عن عائشة قالت: كان رسول الله يحرس حتى نزلت: " والله يعصمك من الناس "

فأخرج رأسه من القبة فقال: أيها الناس انصرفوا فقد عصمني الله.  
أقول: والرواية - كما ترى - ظاهرة في نزولها بالمدينة.

(٦١)

وفى تفسير الطبري عن ابن عباس في قوله: " وإن لم تفعل فما بلغت رسالته " يعنى إن كتمت آية أنزل إليك لم تبلغ رسالته.  
أقول: إن كان المراد به آية معينة أي حكم معين مما أنزل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فله وجه صحة، وإن كان المراد به التهديد في أي آية فرضت أو حكم قدر فقد عرفت فيما تقدم أن الآية لا تلائم بمضمونها.  
\*\*\*

قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليكم من ربكم وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربك طغيانا وكفرا فلا تأس على القوم الكافرين - ٦٨.  
إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون - ٦٩.  
لقد أخذنا ميثاق بني إسرائيل وأرسلنا إليهم رسلا كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم فريقا كذبوا وفريقا يقتلون - ٧٠. وحسبوا أن لا تكون فتنة فعموا وصموا ثم تاب الله عليهم ثم عموا  
وصموا كثير منهم والله بصير بما يعملون - ٧١. لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم وقال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار - ٧٢. لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما

من إله إلا إله واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا  
منهم عذاب أليم - ٧٣. أفلا يتوبون إلى الله ويستغفرونه والله  
غفور رحيم - ٧٤. ما المسيح بن مريم إلا رسول قد خلت من  
قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام انظر كيف نبين لهم  
الآيات ثم انظر أنى يؤفكون - ٧٥. قل أتعبدون من دون الله  
ما لا يملك لكم ضرا ولا نفعا والله هو السميع العليم - ٧٦. قل  
يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق ولا تتبعوا أهواء قوم  
قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل - ٧٧.  
لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم  
ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون - ٧٨. كانوا لا يتناهون عن  
منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون - ٧٩. ترى كثيرا منهم  
يتولون الذين كفروا لبئس ما قدمت لهم أنفسهم أن سخط الله  
عليهم وفي العذاب هم خالدون - ٨٠. ولو كانوا يؤمنون بالله  
والنبي وما أنزل إليه ما اتخذوهم أولياء ولكن كثيرا منهم  
فاسقون - ٨١. لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود  
والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا  
إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون - ٨٢.

وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين - ٨٣.  
وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين - ٨٤. فأثابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين - ٨٥. والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم - ٨٦.  
(بيان)

الآيات في نفسها تقبل الاتصال والاتساق بحسب النظم، ولا تقبل الاتصال بقوله تعالى: " ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل " (الآية) مع الغض عن قوله تعالى: " يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك " (الآية) وأما ارتباط قوله تعالى: " يا أيها الرسول بلغ " (الآية) فقد عرفت الكلام فيه.

والأشبه أن يكون هذه الآيات جارية على سياق الآيات السابقة من أوائل السورة إلى هنا أعني ارتباط مضامين الآيات آخذة من قوله تعالى: " ولقد أخذ الله ميثاق بني إسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا " (الآية ال ١٢ من السورة) إلى آخر هذه الآيات المبحوث عنها باستثناء نزرة مما تتخللها كآية الولاية وآية التبليغ وغيرهما مما تقدم البحث عنه، ومثله الكلام في اتصال آيات آخر السورة بهذه الآيات فإنها جميعا يجمعها أنها كلام يتعلق بشأن أهل الكتاب.

قوله تعالى: " قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل " (إلى آخر الآية)، الانسان يجد من نفسه خلال أعماله أنه إذا أراد أعمال قوة وشدة فيما يحتاج إلى ذلك، وجب أن يعتمد على مستوى يستوى عليه أو يتصل به كمن أراد أن يجذب أو يدفع أو يحمل أو يقيم شيئا ثقيلًا فإنه يثبت قدميه على الأرض أولاً ثم يصنع

ما شاء لما يعلم أن لولا ذلك لم يتيسر له ما يريد، وقد بحث عنه في العلوم المربوطة به.

وإذا أجرينا هذا المعنى في الأمور المعنوية كأفعال الانسان الروحية أو ما يتعلق من أفعال الجوارح بالأمور النفسية كان ذلك منتجا أن صدور مهام الافعال وعظائم الأعمال يتوقف على أس معنوى ومبنى قوى نفسي كتوقف جلائل الأمور على الصبر والثبات وعلو الهمة وقوة العزيمة وتوقف النجاح في العبودية على حق التقوى والورع عن محارم الله.

ومن هنا يظهر أن قوله تعالى: " لستم على شئ " كناية عن عدم اعتمادهم على شئ يثبت عليه أقدامهم فيقدروا بذلك على إقامة التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم تلويحا إلى أن دين الله وحكمه لها من الثقل ما لا يتيسر حمله للانسان حتى يعتمد على

أساس ثابت ولا يمكنه إقامته بمجرد هوى من نفسه كما يشير تعالى إلى ذلك بالنسبة إلى

القرآن الكريم بقوله: " إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً " (المزمل: ٥)، وقوله: " لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون " (الحشر: ٢١)، وقوله: " إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها " (الأحزاب: ٧٢). وقال في أمر التوراة خطاباً لموسى عليه السلام: " فخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها " (الأعراف: ١٤٥)، وقال خطاباً لبني إسرائيل: " خذوا ما آتيناكم بقوة " (البقرة: ٦٣) وقال خطاباً ليحيى عليه السلام: " يا يحيى خذ الكتاب بقوة " (مريم: ١٢).

فيعود المعنى إلى أنكم فاقدوا العماد الذي يجب عليكم أن تعتمدوا عليه في إقامة دين الله الذي أنزله إليكم في كتبه وهو التقوى والإنابة إلى الله بالرجوع إليه مرة بعد أخرى والاتصال به والايواء إلى ركنه بل مستكبرون عن طاعته ومتعدون حدوده. ويظهر هذا المعنى من قوله تعالى خطاباً لنبيه والمؤمنين: " شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى " فجمع الدين كله فيما ذكره، ثم قال: " أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه " فبين أن ذلك كله يرجع إلى إقامة الدين كلمة واحدة من غير تفرق ثم قال: " كبر على المشركين ما تدعوهم إليه " وذلك لكبر الاتفاق والاستقامة في اتباع الدين عليهم، ثم قال: " الله



يجتنبى إليه من يشاء ويهدى إليه من ينبى " فأنبأ أن إقامة الدين لا يتيسر إلا بهداية من الله، ولا يصلح لها إلا المتصف بالإنابة التي هي الاتصال بالله وعدم الانقطاع عنه بالرجوع

إليه مرة بعد أخرى، ثم قال: " وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم " فذكر أن السبب في تفرقهم وعدم إقامتهم للدين هو بغيتهم وتعديهم عن الوسط العدل المضروب لهم (الشورى: ١٤).

وقال أيضا في نظيرتها من الآيات: " فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون، منيبين إليه واتقوه وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين، من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون " (الروم: ٣٢) فذكر فيها أيضا أن الوسيلة إلى إقامة دين الفطرة الإنابة إلى الله، وحفظ الاتصال بحضرته، وعدم الانقطاع عن سببه. وقد أشار إلى هذه الحقيقة في الآيات السابقة على هذه الآية المبحوث عنها أيضا حيث ذكر أن الله لعن اليهود وغضب عليهم لتعديهم حدوده فألقى بينهم العداوة والبغضاء، وذكر هذا المعنى في غير هذا المورد في خصوص النصارى بقوله: " فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة " (المائدة: ١٤).

وقد حذر الله سبحانه المسلمين عن مثل هذه المصيبة المؤلمة التي سيحلها على أهل الكتاب من اليهود والنصارى، وأنبأهم أنهم لا يتيسر ولن يتيسر لهم إقامة التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم، وقد صدق جريان التاريخ ما أخبر به الكتاب من تشتت المذاهب فيهم وإلقاء العداوة والبغضاء بينهم، فحذر الأمة الإسلامية أن يردوا موردهم في الانقطاع عن ربهم، وعدم الإنابة إليه في قوله: " وأقم وجهك للدين حنيفا "

(الروم: ٣٠) في عدة آيات من السورة.

وقد تقدم البحث عن بعض الآيات الملوحة إلى ذلك في ما تقدم من أجزاء الكتاب وسيأتى الكلام على بعض آخر منها إن شاء الله تعالى.

وأما قوله تعالى: " وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربك طغيانا وكفرا " فقد تقدم البحث عن معناه، وقوله: " فلا تأس على القوم الكافرين " تسلية منه تعالى لنبىه صلى الله عليه وآله وسلم في صورة النهى عن الأسى.

قوله تعالى: " إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى " (الآية) ظاهرها أن الصابئون عطف على " الذين آمنوا " بحسب موضعه وجماعة من النحويين يمنعون العطف على اسم إن بالرفع قبل مضى الخبر، والآية حجة عليهم. والآية في مقام بيان أن لا عبرة في باب السعادة بالأسماء والألقاب كتسمي جمع بالمؤمنين وفرقة بالذين هادوا، وطائفة بالصابئين وآخرين بالنصارى، وإنما العبرة بالايمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح، وقد تقدم البحث عن معنى الآية في تفسير سورة البقرة الآية إلى ٦٢ في الجزء الأول من الكتاب.

قوله تعالى: " لقد أخذنا ميثاق بني إسرائيل وأرسلنا إليهم رسلا " (إلى آخر الآية) هذه الآية وما بعدها إلى عدة آيات تتعرض لحال أهل الكتاب كالحجة على ما يشتمل عليه قوله تعالى: " قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل " (الخ)، فإن هذه الجرائم والاثام لا تدع للانسان اتصالا بربه حتى يقيم كتب الله معتمدا عليه.

ويحتمل أن تكون الآيات مرتبطة بقوله: " إن الذين آمنوا والذين هادوا " (الخ)، فيكون تصديقا بأن الأسماء والألقاب لا تنفع شيئا في مرحلة السعادة إذ لو نفعت لصدت هؤلاء عن قتل الأنبياء وتكذيبهم والهلاك بمهلكات الفتن وموبقات الذنوب.

ويمكن أن يكون هذه الآيات كالمبينة لقوله: " إن الذين آمنوا والذين هادوا " (الخ)، وهو كالمبين لقوله: " يا أهل الكتاب لستم على شيء (الآية) والمعين ظاهر. وقوله: فريقا كذبوا وفريقا يقتلون الظاهر أن كلمتي فريقا في الموضعين مفعولان للفعلين بعد هما عليهما للعناية بأمرهما والتقدير: كذبوا فريقا ويقتلون فريقا والمجموع جواب له: ملن جاءهم (الخ) والمعنى نحو من قولنا: كلما جاءهم (الخ) والمعنى نحو من قولنا: كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم أساؤوا مواجهته واجابته وجعلوا الرسل الآتين فريقين: فريقا كذبوا وفريقا يقتلون.

قال في الجميع: فان قيل: لم عطف المستقبل على الماضي يعني قوله: وفريقا كذبوا وفريقا يقتلون: فجوابه: ليدل على أن ذلك من شأنهم ففيه معنى كذبوا وقتلوا ويكذبون ويقتلون مع أن قوله: يقتلون فاصلة يجب ان يكون موافقا

لرؤس الآي، انتهى.

قوله تعالى: " وحسبوا أن لا تكون فتنة فعموا ووصموا " (الخ)، متمم للكلام في الآية السابقة، والحسبان هو الظن، والفتنة هي المحنة التي تغر الانسان أوهى أعم من كل شر وبلية، والعمى هو عدم إِبصار الحق وعدم تمييز الخير من الشر، والصمم عدم سماع العظة وعدم الأعباء بالنصيحة وهذا العمى والصمم معلولا حسبانهم أن لا تكون فتنة، والظاهر أن حسبانهم ذلك معلول ما قدروا لأنفسهم من الكرامة بكونهم من شعب إسرائيل وأنهم أبناء الله وأحباؤه فلا يمسهم السوء وإن فعلوا ما فعلوا وارتكبوا ما ارتكبوا.

فمعنى الآية - والله أعلم - أنهم لمكان ما اعتقدوا لأنفسهم من كرامة اليهود ظنوا أن لا يصيبهم سوء أو لا يفتنون بما فعلوا فأعمى ذلك الظن والحسبان أبصارهم عن

إِبصار الحق، وأصم ذلك آذانهم عن سماع ما ينفَعهم من دعوة أنبيائهم. وهذا مما يرجح ما احتملناه أن الآيات كالحجة المبينة لقوله: " إن الذين آمنوا والذين هادوا " (الآية) فمحصل المعنى أن الأسماء والألقاب لا تنفع أحدا شيئاً فهؤلاء اليهود لم ينفَعهم ما قدروا لأنفسهم من الكرامة بالتسمي بل أعماهم وأوردتهم مورد الهلكة والفتنة لما كذبوا أنبياء الله وقتلوه.

قوله تعالى: " ثم تاب الله عليهم ثم عموا ووصموا كثير منهم والله بصير بما يعملون " التوبة من الله على عباده رجوعه تعالى بالرحمة إليهم، وهذا يدل على أن الله سبحانه قد كان بعدهم من رحمته وعنايته ولذلك أخذهم الحسبان المذكور ولزمهم العمى والصمم،

لكن الله سبحانه رجع إليهم ثانية بالتوبة فرفع هذا الحسبان عن قلوبهم، والعمى والصمم عن أبصارهم وآذانهم، فعرفوا أنفسهم بأنهم عباد لا كرامة لهم على الله إلا بالتقوى، وأبصروا الحق وسمعوا عظة الله لهم بلسان أنبيائه فتبين لهم أن التسمي لا ينفَع شيئاً.

ثم عموا ووصموا كثير منهم، وإسناد العمى والصمم إلى جمعهم أولاً ثم إلى كثير منهم - بإتيان كثير منهم بدلا من واو الجمع - أخذ بالنصفة في الكلام بالدلالة على أن إسناد العمى والصمم إلى جمعهم من قبيل إسناد حكم البعض إلى الكل، والواقع أن

المتصف بهاتين الصفتين كثير منهم لا كلهم أولا، وإيماء إلى أن العمى والصمم المذكورين  
أولا شملا جميعهم على ما يدل عليه المقابلة ثانيا، وأن التوبة الإلهية لم يبطل أثرها ولم  
تذهب سدى بالمرّة بل نجا بالتوبة بعضهم فلم يأخذهم العمى والصمم اللاحقان أخيرا  
ثالثا.

ثم ختم تعالى الآية بقوله: " والله بصير بما يعملون " للدلالة على أن الله تعالى  
لا يغفله شيء، فغيره تعالى إذا أكرم قوما بكرامة ضرب ذلك على بصره بحجاب يمنعه  
أن يرى منهم السوء والمكروه، وليس الله سبحانه على هذا النعت بل هو البصير لا  
يحجبه شيء عن شيء.

قوله تعالى: " لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم " وهذا كالبيان  
لكون النصراني لم تنفعهم النصرانية والانتساب إلى المسيح عليه السلام عن تعلق الكفر  
بهم

إذ أشركوا بالله ولم يؤمنوا به حق إيمانه حيث قالوا: إن الله هو المسيح بن مريم.  
والنصراني وإن اختلفوا في كيفية اشتغال المسيح بن مريم على جوهرة الألوهية  
بين قائل باشتقاق أقنوم المسيح وهو العلم من أقنوم الرب (تعالى) وهو الحياة، وذلك  
الأبوة والبنوة، وقائل بأنه تعالى صار هو المسيح على نحو الانقلاب، وقائل بأنه حل  
فيه كما تقدم بيان ذلك تفصيلا في الكلام على عيسى بن مريم عليه السلام في تفسير  
سورة

آل عمران في الجزء الثالث من الكتاب.

لكن الأقوال الثلاثة جميعا تقبل الانطباق على هذه الكلمة (إن الله هو المسيح  
ابن مريم) فالظاهر أن المراد بالذين تفوهوا بهذه الكلمة جميع النصراني الغالين في  
المسيح عليه السلام لا خصوص القائلين منهم بالانقلاب.

وتوصيف المسيح بابن مريم لا يخلو من دلالة أو إشعار بسبب كفرهم وهو نسبة  
الألوهية إلى إنسان ابن إنسان مخلوقين من تراب، وأين التراب ورب الأرباب؟!  
قوله تعالى: " وقال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم " (إلى آخر  
الآية) احتجاج على كفرهم وبطلان قولهم بقول المسيح عليه السلام نفسه، فإن قوله  
عليه السلام:

" اعبدوا الله ربي وربكم " يدل على أنه عبد مربوب مثلهم، وقوله: " إنه من يشرك  
بالله فقد حرم الله عليه الجنة " يدل على أن من يجعل لله شريكا في الوهيته فهو مشرك  
كافر محرم عليه الجنة.

وفي قوله تعالى حكاية عنه عليه السلام: " فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار " عناية بإبطال ما ينسبونه إلى المسيح من حديث التفدية، وأنه عليه السلام باختياره الصلب فدى بنفسه عنهم فهم مغفور لهم مرفوع عنهم التكليف الإلهية

ومصيرهم إلى الجنة ولا يمسون ناراً كما تقدم نقل ذلك عنهم في تفسير سورة آل عمران

في قصة عيسى عليه السلام فقصة التفدية والصلب إنما سيقت لهذا الغرض. وما تحكيه الآية من قوله عليه السلام موجود في متفرقات الأبواب من الأناجيل كالأمر بالتوحيد، (١) وإبطال عبادة المشرک، (٢) والحكم بخلود الظالمين في النار (٣). قوله تعالى: " لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة " أي أحد الثلاثة: الأب والابن والروح، أي هو ينطبق على كل واحد من الثلاثة، وهذا لازم قولهم: إن الأب إله، والابن إله، والروح إله، وهو ثلاثة، وهو واحد يضاهئون بذلك نظير قولنا: إن زيد بن عمرو إنسان، فهناك أمور ثلاثة هي: زيد وابن عمرو والإنسان، وهناك أمر واحد وهو المنعوت بهذه النعوت، وقد غفلوا عن أن هذه الكثرة إن كانت حقيقية غير اعتبارية أوجبت الكثرة في المنعوت حقيقة، وأن المنعوت إن كان واحدا حقيقة أوجب ذلك أن تكون الكثرة اعتبارية غير حقيقية فالجمع بين هذه الكثرة العددية والوحدة العددية في زيد المنعوت بحسب الحقيقة مما يستنكف العقل عن تعقله.

ولذا ربما ذكر بعض الدعاة من النصارى أن مسألة التثليث من المسائل المأثورة من مذاهب الأسلاف التي لا تقبل الحل بحسب الموازين العلمية، ولم يتنبه أن عليه أن يطالب الدليل على كل دعوى يقرع سمعه سواء كان من دعاوى الأسلاف أو من دعاوى الإخلاف.

قوله تعالى: " وما من إله إلا إله واحد " (إلى آخر الآية) رد منه تعالى لقولهم: " إن الله ثالث ثلاثة " بأن الله سبحانه لا يقبل بذاته المتعالية الكثرة بوجه من الوجوه فهو تعالى في ذاته واحد، وإذا اتصف بصفاته الكريمة وأسمائه الحسنی لم يزد

(١) الأصحاح ١٢: ٢٩ (إنجيل مرقس).

(٢) الأصحاح ٦: ٢٤ (إنجيل متى).

(٣) الأصحاح ١٣: ٥٠، ٢٥: ٣١ - ٤٧ (إنجيل متى أيضا).

ذلك على ذاته الواحدة شيئاً، ولا الصفة إذا أضيفت إلى الصفة أورت ذلك كثرة وتعدداً فهو تعالى إحدى الذات لا ينقسم لا في خارج ولا في وهم ولا في عقل. فليس الله سبحانه بحيث يتجزؤ في ذاته إلى شئ وشئ قط، ولا أن ذاته بحيث يجوز أن يضاف إليه شئ فيصير اثنين أو أكثر، كيف؟ وهو تعالى مع هذا الشئ الذي تراد إضافته إليه تعالى في وهم أو فرض أو خارج. فهو تعالى واحد في ذاته لكن لا بالوحدة العددية التي لسائر الأشياء المتكون منها الكثرات، ولا منوعات بكثرة في ذات أو اسم، أو صفة، كيف؟ وهذه الوحدة العددية والكثرة المتألفة منها كلتاهما من آثار صنعه وإيجاده فكيف يتصف بما هو من صنعه؟.

وفي قوله تعالى: " وما من إله إلا إله واحد " من التأكيد في إثبات التوحيد ما ليس في غيره حيث سيق الكلام بنحو النفي والاستثناء، ثم أدخل " من " على النفي لإفادة تأكيد الاستغراق، ثم جرى بالمستثنى وهو قوله: " إله واحد " بالتنكير المفيد للتنويع ولو أورد معرفة كقولنا " إلا الإله الواحد " لم يفد ما يرام من حقيقة التوحيد.

فالمعنى: ليس في الوجود شئ من جنس الإله أصلاً إلا إله واحد نوعاً من الوحدة لا يقبل التعدد أصلاً لا تعدد الذات ولا تعدد الصفات، لا خارجاً ولا فرضاً، ولو قيل: وما من إله إلا الله الواحد لم يدفع به قول النصارى (إن الله ثالث ثلاثة) فإنهم لا ينكرون الوحدة فيه تعالى، وإنما يقولون: إنه ذات واحدة لها تعين بصفات الثلاث، وهي واحدة في عين أنها كثيرة حقيقة.

ولا يندفع ما احتملوه من المعنى إلا بإثبات وحدة لا تتألف منه كثرة أصلاً، وهو الذي يتوخاه القرآن الكريم بقوله: " وما من إله إلا إله واحد ". وهذا من لطائف المعاني التي يلوح إليها الكتاب الإلهي في حقيقة معنى التوحيد وسنغور في البحث المستوفى عنه في بحث قرآني خاص ثم في بحث عقلي وآخر نقلي إيفاء لحقه.

قوله تعالى: " وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب أليم

تهديد لهم بالعذاب الأليم الأخرى الذي هو ظاهر الآية الكريمة.  
ولما كان القول بالتثليث الذي تتضمنه كلمة: " إن الله ثالث ثلاثة " ليس في  
وسع عقول عامة الناس أن تتعقله فأغلب النصارى يتلقونه قولاً مذهبياً مسلماً بلفظه  
من غير أن يعقلوا معناه، ولا أن يطمعوا في تعقله كما ليس في وسع العقل السليم أن  
يعقله عقلاً صحيحاً، وإنما يتعقل كتعقل الفروض المحالة كالإنسان اللاإنسان، والعدد  
الذي ليس بواحد ولا كثير ولا زوج ولا فرد فلذلك تتسلمه العامة تسلماً من غير بحث  
عن معناه، وإنما يعتقدون في البنوة والأبوة شبه معنى التشريف فهؤلاء في الحقيقة  
ليسوا من أهل التثليث، وإنما يمضغون الكلمة مضغاً، وينتمون إليها انتماءً بخلاف غير  
العامة منهم وهم الذين ينسب الله سبحانه إليهم اختلاف المذاهب ويقرر أن ذلك  
ببغيتهم

كما قال تعالى: " أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه - إلى أن قال: - وما تفرقوا إلا  
من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم " (الشورى: ١٤).

فالكفر الحقيقي الذي لا ينتهي إلى استضعاف - وهو الذي فيه إنكار التوحيد  
والتكذيب بآيات الله - إنما يتم في بعضهم دون كلهم، وإنما أوعد الله بالنار الخالد  
الذين

كفروا وكذبوا بآيات الله، قال: " والذين كفروا وكذبوا بآيات الله أولئك أصحاب  
النار هم فيها خالدون " (البقرة: ٣٩) إلى غير ذلك من الآيات، وقد مر الكلام في  
ذلك في تفسير قوله تعالى: " إلا المستضعفين " (الآية) (النساء: ٩٨).

ولعل هذا هو السر في التبعض الظاهر من قوله: " ليمسن الذين كفروا منهم " أو أن المراد به الإشارة إلى أن من النصارى من لا يقول بالتثليث، ولا يعتقد في المسيح إلا أنه عبد الله ورسوله، كما كانت على ذلك مسيحيوا الحبشة وغيرها على ما ضبطه التاريخ فالمعنى: لئن لم ينته النصارى عما يقولون (نسبة قول بعض الجماعة إلى جميعهم)

ليمسن الذين كفروا منهم - وهم القائلون بالتثليث منهم - عذاب أليم.  
وربما وجهوا الكلام أعني قوله: " ليمسن الذين كفروا منهم " بأنه من قبيل  
وضع الظاهر موضع المضمرة، والأصل: ليمسنهم (انتهى)، وإنما عدل إلى وضع  
الموصول وصلته مكانه ليدل على أن ذلك القول كفر بالله، وأن الكفر سبب العذاب  
الذي توعدهم به.

وهذا وجه لا بأس به لولا أن الآية مصدرية بقوله: " لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة " ونظيره في البعد قول بعض آخر: إن " من " في قوله " منهم " بيانية فإنه قول من غير دليل.

قوله تعالى: " أفلا يتوبون إلى الله ويستغفرونه والله غفور رحيم " تحضيض على التوبة والاستغفار، وتذكير بمغفرة الله ورحمته، أو إنكار أو توبيخ. قوله تعالى: " ما المسيح بن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام " رد لقولهم: " إن الله ثالث ثلاثة " أو لقولهم هذا وقولهم المحكى في الآية السابقة: " إن الله هو المسيح بن مريم جميعا، ومحصله اشتمال المسيح

على جوهرة الألوهية، بأن المسيح لا يفارق سائر رسل الله الذين توفاهم الله من قبله كانوا بشرا مرسلين من غير أن يكونوا أربابا من دون الله سبحانه، وكذلك أمه مريم كانت صديقة تصدق بآيات الله تعالى وهى بشر، وقد كان هو وأمه جميعا يأكلان

الطعام، وأكل الطعام مع ما يتعقبه مبنى على أساس الحاجة التي هو أول إمارة من إمارات الامكان والمصنوعية فقد كان المسيح عليه السلام ممكنا متولدا من ممكن، وعبدا

ورسولا مخلوقا من امه كانا يعبدان الله، ويجريان في سبيل الحاجة والافتقار من دون أن يكون ربا.

وما بيد القوم من كتب الإنجيل معترفة بذلك تصرح بكون مريم فتاة كانت تؤمن بالله وتعبده، وتصرح بأن عيسى تولد منها كالانسان من الانسان، وتصرح بأن عيسى كان رسولا من الله إلى الناس كسائر الرسل وتصرح بأن عيسى وامه مريم كانا يأكلان الطعام.

فهذه أمور صرحت بها الأناجيل، وهى حجج على كونه عليه السلام عبدا رسولا. ويمكن أن تكون الآية مسوقة لنفى ألوهية المسيح وامه كليهما على ما يظهر من قوله تعالى: " أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله " (المائدة: ١١٦) أنه كان هناك من يقول بألوهيتها كالمسيح أو أن المراد به اتخاذها إلهها كما ينسب إلى أهل الكتاب أنهم اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله، وذلك بالخضوع لها ولهم بما لا يخضع لبشر بمثله.



وكيف كان فالآية على هذا التقدير تنفي عن المسيح وامه معا الألوهية بأن المسيح كان رسولا كسائر الرسل، وامه كانت صديقة، وهما معا كانا يأكلان الطعام، وذلك كله ينافي الألوهية.

وفى قوله تعالى: " قد خلقت من قبله الرسل " حيث وصف الرسل بالخلو من قبله، وهو الموت تأكيد للحجة بكونه بشرا يجوز عليه الموت والحياة كما جاز على الرسل من قبله.

قوله تعالى: " انظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر أنى يؤفكون " الخطاب للنبي صلى الله عليه وآله وسلم، وهو في مقام التعجب أي تعجب من كيفية بياننا لهم الآيات، وهو

أوضح بيان لأظهر آية في بطلان دعواهم ألوهية المسيح، وكيفية صرفهم عن تعقل هذه الآيات، فإلى أي غاية يصرفون عنها، ولا تلتفت إلى نيتها - وهى بطلان دعواهم - عقولهم؟.

قوله تعالى: " قل أتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرا ولا نفعا والله هو السميع العليم " كان الخضوع لأمر الربوبية إنما انتشر بين البشر في أقدم عهوده، وخاصة بين العامة منهم - وعامتهم كانوا يعبدون الأصنام - طمعا في أن يدفع الرب عنهم الشر ويوصل إليهم النفع كما يتحصل من الأبحاث التاريخية، وأما عبادة الله لأنه الله عز اسمه فلم يكن يعدو الخواص منهم كالأنبياء والرهبانيين من أممهم.

فأمر الله سبحانه رسوله أن يخاطبهم خطاب البشر الساذج الجاري على ما تلهمه فطرته الساذجة في عبادة الله كما خاطب الوثنيين وعباد الأصنام بذلك فيذكرهم أن الذي يضطر الانسان بعبادة الرب هو أنه يرى أزمة الخير والشر والنفع والضر بيده فيعبده لأنه يملك الضر والنفع طمعا في أن يدفع عنه الضر ويوصل إليه الخير لعبادته له.

وكل ما هو دون الله تعالى لا يملك شيئا من ضر ولا نفع لأنه مملوك لله محضا مسلوب عنه القدرة في نفسه فكيف يسوغ تخصيصه بالعبادة، وإشراكه مع ربه الذي هو المالك له ولغيره، وقد كان من الواجب أن يخص هو تعالى بالعبادة، ولا يتعدى عنه إلى غيره لأنه هو الذي يختص به السمع والإجابة فيسمع ويوجب المضطر إذ دعاه، وهو الذي يعلم حوائج عباده ولا يغفل عنها ولا يغلط فيها بخلاف غيره تعالى فإنه إنما

يملك ما ملكه الله، ويقوى على ما قواه الله سبحانه.  
فقد تبين بهذا البيان: اولاً: أن الحججة التي تشتمل عليها هذه الآية غير الحججة التي تشتمل عليها الآية السابقة وإن توقفتا معا على مقدمة مشتركة، وهي كون المسيح وامه ممكنين محتاجين، فالآية السابقة حجتها أن المسيح وامه كانا بشرين محتاجين عبيدين مطيعين لله سبحانه، ومن كان حاله هذا الحال لم يصح أن يكون إلها معبودا، وحجة هذه الآية: أن المسيح ممكن محتاج مملوك بنفسه لا يملك ضرا ولا نفعاً، ومن كان

حاله هذا الحال لم يستقم الوهيته وعبادته من دون الله.  
وثانياً: أن الحججة مأخوذة مما يدركه الفهم البسيط والعقل الساذج من جهة غرض الانسان البسيط في عبادته فإنه إنما يتخذ ربا ويعبده ليدفع عنه الضر ويحلب إليه النفع، وهذا إنما يملكه الله تعالى دون غيره، فلا غرض يتعلق بعبادة غير الله فمن الواجب أن يرفض عبادته.

وثالثاً: أن قوله: " ما لا يملك لكم ضرا ولا نفعاً " إنما أخذت فيه لفظة " ما " دون لفظة " من " مع أن المسيح من أولى العقل لان الحججة بعينها هي التي تقام على الوثنيين وعبداء الأصنام التي لا شعور لها، ولا دخل في كون المسيح عليه السلام من أولى العقل في

تمام الحججة فهي تامة في كل معبود مفروض دون الله سبحانه.  
على أن غيره تعالى وإن كان من أولى العقل والشعور لا يملكون شيئاً من العقل والشعور من عند أنفسهم كسائر ما ينسب إليهم من شؤون وجودهم، قال تعالى: " إن الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم فادعوهم فليستجيبوا لكم إن كنتم صادقين، ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيدي يطشون بها أم لهم أعين يبصرون بها أم لهم آذان يسمعون بها قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون فلا تنظرون " (الأعراف: ١٩٥).

وكذلك تقديم الضر على النفع في قوله: " ضرا ولا نفعاً " للجرى على وفق ما تدركه وتدعوا إليه الفطرة الساذجة كما مر، فإن الانسان بحسب الطبع يرى ما تلبس به من النعم الموجودة عنده ما دامت عنده مملوكة لنفسه لا تلتفت نفسه إلى إمكان فقدها

ولا تتصور ألمه عند فقدها بخلاف المضار التي يجدها بالفعل، والنعم التي يفتقدها ويجد ألم فقدها، فإن الفطرة تنبهها إلى الالتجاء إلى رب يدفع عنها الضر والضير، ويحلب

إليها النعمة المسلوقة كما قال تعالى: " وإذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه أو قاعدا أو قائما فلما كشفنا عنه ضره مر كأن لم يدعنا إلى ضره " (يونس: ١٢)، وقال تعالى: " ولئن أذقناه رحمة منا من بعد ضراء مسته ليقولن هذا لي " (حم السجدة: ٥٠)، وقال تعالى: " وإذا أنعمنا على الانسان أعرض ونأى بجانبه وإذا مسه الشر فذو دعاء عريض " (حم السجدة: ٥١).

فتحصل أن مس الضر أبعث للانسان إلى الخضوع للرب وعبادته من وجدان النفع، ولذلك قدم الله سبحانه الضر على النفع في قوله: " ما لا يملك لكم ضرا ولا نفعا " وكذا في سائر الموارد التي تماثله كقوله: " اتخذوا من دونه آلهة لا يخلقون شيئا وهم يخلقون ولا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعا ولا يملكون موتا ولا حياة ولا نشورا " (الفرقان: ٣).

ورابعا: أن مجموع الآية: " أتعبدون من دون الله " إلى آخرها حجة على وجوب قصر العبادة في الله سبحانه من دون إشراك غيره معه وهي منحلة إلى حجتين ملخصهما:

أن اتخاذ الاله وعبادة الرب إنما هو لغرض دفع الضر وجلب النفع فيجب أن يكون الاله المعبود مالكا لذلك ولا يجوز عبادة من لا يملك شيئا، والله سبحانه هو السميع المجيب

للدعوة العليم بكنه الحاجة من غير جهل دون غيره، فوجب عبادته من غير إشراك غيره. قوله تعالى: " قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق " خطاب آخر للنبي صلى الله عليه وآله وسلم بأمره أن يدعو أهل الكتاب إلى عدم الغلو في دينهم، وأهل الكتاب

وخاصة النصارى مبتلون بذلك، و " الغالى " المتجاوز عن الحد بالافراط، ويقابله " القالى " في طرف التفريط.

ودين الله الذي يفسره كتبه المنزلة يأمر بالتوحيد ونفى الشرك وينهى عن اتخاذ الشركاء لله سبحانه، وقد ابتلى بذلك أهل الكتاب عامة اليهود والنصارى، وإن كان أمر النصارى في ذلك أشنع وأفظع قال تعالى: " وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون، اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون " (التوبة: ٣١).

والقول بأن عزيزا ابن الله وإن كان غير ظاهر اليوم عند اليهود لكن الآية تشهد بأنهم كانوا يقولون ذلك في عصر النزول.

والظاهر أن ذلك كان لقباً تشريفياً يلقبونه به قبل ما خدمهم وأحسن إليهم في إرجاعهم إلى أورشليم (بيت المقدس) بعد اسارة بابل، وجمع لهم التوراة ثانياً بعد ضياعه في قصة بخت نصر، وقد كانوا يعدون بنوة الله لقباً تشريفياً كما يتخذ النصارى اليوم الأبوة كذلك ويسمون الباباوات والبطارقة والقسيسين بالآباء (الباب والبابا: الأب) وقد قال تعالى: "وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه" (المائدة: ١٨).

بل الآية الثانية أعني قوله: "اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح بن مريم" تدل على ذلك حيث اقتصر فيها على ذكر المسيح عليه السلام، ولم يذكر

عزيزاً فدل على دخوله في عموم قوله: "أحبارهم ورهبانهم" وأنهم إنما كانوا يسمونه ابن الله كما يسمون أحبارهم أبناء الله، وقد خصوه بالذكر وحده شكراً لإحسانه إليهم كما تقدمت الإشارة إليه.

وبالجملة وضعهم بعض أنبيائهم وأحبارهم ورهبانهم موضع الربوبية وخضوعهم لهم بما لا يخضع بمثله إلا لله سبحانه غلو منهم في دينهم ينهاتهم الله عن ذلك بلسان نبيه صلى الله عليه وآله وسلم. وتقييد الغلو في الدين بغير الحق - ولا يكون الغلو إلا كذلك - إنما هو للتأكيد

وتذكير لازم المعنى مع ملزومه لئلا يذهل عنه السامع وقد ذهبل حين غلا أو كان كالذاهل.

وإطلاق الأب على الله سبحانه بتحليل معناه وتجريده عن وسمة نواقص المادة الجسمانية أي من بيده الإيجاد والتربية، وكذلك الابن بمعناه المجرد التحليلي وإن لم يمنع

العقل لكنه ممنوع شرعاً لتوقيفية أسماء الله سبحانه لما في التوسع في إطلاق الأسماء المختلفة عليه تعالى من المفاسد، وكفى مفسدة في إطلاق الأب والابن ما لقيته الأمتان:

اليهود والنصارى وخاصة النصارى من أولياء الكنيسة خلال قرون متمادية ولن يزال الأمر على ذلك.

قوله تعالى: "ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيراً وضلوا عن

سواء السبيل " ظاهر السياق أن المراد بهؤلاء القوم الذين نهوا عن اتباع أهوائهم هم المتبوعون المطاعون في آرائهم وأوامرهم فيكون ضلالهم لمكان التزامهم بآرائهم، إضلالهم كثيرا هو اتباع غيرهم لهم وضلالهم عن سواء السبيل هو المتحصل لهم من ضلالهم وإضلالهم، وهو ضلال على ضلال.

وكذلك ظاهر السياق أن المراد بهم هم الوثنية وعبدة الأصنام فإن ظاهر السياق أن الخطاب إنما هو لجميع أهل الكتاب لا للمعاصرين منهم للنبي صلى الله عليه وآله وسلم حتى يكون نهيا لمتأخريهم عن اتباع متقدميهم.

ويؤيده بل يدل عليه قوله تعالى: " وقالت اليهود عزيز ابن الله، وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل " (التوبة: ٣٠).

فيكون ذلك حقيقة تحليلية تاريخية أشار إليها القرآن الكريم هي أن القول بالأبوة والبنوة مما تسرب إلى أهل الكتاب من قبل من تقدمهم من الوثنية، وقد تقدم في الكلام على قصص المسيح عليه السلام في سورة آل عمران في الجزء الثالث من الكتاب

أن هذا القول في جملة من الأقوال والآراء موجود عند الوثنية البرهمنية والبوذية في الهند والصين، وكذلك مصر القديم وغيرهم، وإنما أخذ بالتسرب في الملة الكتابية بيد دعائها، فظهر في زي الدين وكان الاسم لدين التوحيد والمسمى للوثنية.

قوله تعالى: " لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم " إلى آخر الآيتين إخبار بأن الكافرين منهم ملعونون بلسان أنبيائهم، وفيه تعريض لهؤلاء الذين كفرهم الله في هذه الآيات من اليهود ملعونين بدعوة أنبيائهم أنفسهم، وذلك بسبب عصيانهم لأنبيائهم، وهم كانوا مستمرين على الاعتداء وقوله: " كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه " (الخ) بيان لقوله: " وكانوا يعتدون ".

قوله تعالى: " ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا " (الخ)، وهذا من قبيل الاستشهاد بالحس على كونهم معتدين فإنهم لو قدروا دينهم حق قدره لزموه ولم يعتدوه،

ولازم ذلك أن يتولوا أهل التوحيد ويتبرؤوا من الذين كفروا لان أعداء ما يقده قوم أعداء لذلك القوم، فإذا تحابوا وتولوا دل ذلك على إعراض ذلك القوم وتركهم ما

كانوا يقدسونه ويحترمونه، وصديق العدو عدو، ثم ذمهم الله تعالى بقوله: " لبئس ما قدمت لهم أنفسهم " وهو ولاية الكفار عن هوى النفس، وكان جزاؤه ووباله " أن سخط الله عليهم وفي العذاب هم خالدون "، ففي الآية وضع جزاء العمل وعاقبته موضع العمل كأن أنفسهم قدمت لهم جزاء العمل بتقديم نفس العمل.

قوله تعالى: " ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي وما أنزل إليه ما اتخذوهم أولياء ولكن كثيرا منهم فاسقون " أي ولو كان أهل الكتاب هؤلاء يؤمنون بالله والنبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم وما أنزل إليه، أو نبي أنفسهم كموسى مثلا وما أنزل إليه كالتوراة مثلا ما

اتخذوا أولئك الكفار أولياء لأن الايمان يجب سائر الأسباب، ولكن كثيرا منهم فاسقون متمردون عن الايمان.

وفي الآية وجه آخر احتملوه، وهو أن يرجع ضمائر قوله: " كانوا " و " يؤمنون " و " هم " في قوله: " ما اتخذوهم " راجعة إلى الذين كفروا، والمعنى: ولو كان الذين كفروا أولئك الكفار الذين يتولاهم أهل الكتاب يؤمنون بالله والنبي والقرآن ما اتخذتهم أهل الكتاب أولياء، وإنما تولوهم لمكان كفرهم، وهذا وجه لا بأس به غير أن الاضراب في قوله: " ولكن أكثرهم فاسقون " لا يلائمه.

قوله تعالى: " لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا - إلى قوله - نصارى " لما بين سبحانه في الآيات السابقة الرذائل المشتركة بين أهل الكتاب عامة، وبعض ما يختص ببعضهم كقول اليهود: " يد الله مغلولة " وقول النصارى: " إن الله هو المسيح ابن مريم " ختم الآيات بما يختص به كل من الطائفتين إذا

قيس حالهم من المؤمنين ودينهم، وأضاف إلى حالهم حال المشركين ليتم الكلام في وقع

الاسلام من قلوب الأمم غير المسلمة من حيث قربهم وبعدهم من قبوله. ويتم الكلام في أن النصارى أقرب تلك الأمم مودة للمسلمين واسمع لدعوتهم الحققة. وإنما عداهم الله سبحانه أقرب مودة للمسلمين لما وقع من إيمان طائفة منهم بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم كما يدل عليه قوله في الآية التالية: " وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول " (الخ)،

لكن لو كان إيمان طائفة تصحح هذه النسبة إلى جميعهم كان من الواجب أن تعد اليهود والمشركون كمثل النصارى وينسب إليهما نظير ما نسب إليهم لمكان إسلام طائفة من

اليهود كعبد الله بن سلام وأصحابه، وإسلام عدة من مشركي العرب وهم عامة المسلمين

اليوم فتخصيص النصارى بمثل قوله: " وإذا سمعوا ما أنزل " (الخ)، دون اليهود والمشركين يدل على حسن إقبالهم على الدعوة الإسلامية وإجابة النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع أنهم

على خيار بين أن يقيموا على دينهم ويؤدوا الجزية، وبين أن يقبلوا الإسلام، أو يحاربوا. وهذا بخلاف المشركين فإنهم لم يكن يقبل منهم إلا قبول الدعوة فكثرة المؤمنين منهم لا يدل على حسن الإجابة، على ما كابد النبي صلى الله عليه وآله وسلم من جفوتهم ولقاء المسلمون من أيديهم بقسوتهم ونخوتهم.

وكذلك اليهود وإن كانوا كالنصارى في إمكان إقامتهم على دينهم وتأدية الجزية إلى المسلمين لكنهم تبادوا في نخوتهم، وتصلبوا في عصبيتهم، وأخذوا بالمكر والمكيدة،

ونقضوا عهودهم، وتربصوا الدوائر على المسلمين، ومسوهم بأمر المس وآله. وهذا الذي جرى من أمر النصارى مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم والدعوة الإسلامية، وحسن

إجابتهم، وكذا من أمر اليهود والمشركين في التماذي على الاستكبار والعصبية جرى بعينه بعده صلى الله عليه وآله وسلم على حذو ما جرى في عهده فما أكثر من لبي الدعوة الإسلامية من

فرق النصارى خلال القرون الماضية، وما أقل ذلك من اليهود والوثنيين! فاحتفاظ هذه الخصيصة في هؤلاء وهؤلاء يصدق الكتاب العزيز في ما أفاده.

ومن المعلوم أن قوله تعالى: " لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا " من قبيل بيان الضابط العام في صورة خطاب خاص نظير ما مر في الآيات السابقة: " ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا " و " ترى كثيرا منهم يسارعون في الإثم " .

قوله تعالى: " ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون " القسيس معرب " كشيش " والرهبان جمع الراهب وقد يكون مفردا، قال الراغب: الرهبة والرهب مخافة مع تحرز - إلى أن قال - والترهب التعبد، والرهبانية غلو في تحمل التعبد من فرط الرهبة، قال تعالى: " ورهبانية ابتدعوها " والرهبان يكون واحدا وجمعا فمن جعله واحدا جمعه على رهايين، انتهى.

علل تعالى ما ذكره من كون النصارى أقرب مودة وآنس قلوبا للذين آمنوا بخصال ثلاث يفقدها غيرهم من اليهود والمشركين، وهى أن فيهم علماء وان فيهم رهبانا

(۸۰)



وزهادا، وأنهم لا يستكبرون وذلك مفتاح تهيؤهم للسعادة.  
وذلك أن سعادة حياة الدين ان تقوم بصالح العمل عن علم به، وان شئت فقل:  
ان يدعن بالحق فيطبق عمله عليه، فله حاجة إلى العلم ليدرك به حق الدين وهو دين  
الحق، ومجرد ادراك الحق لا يكفي للتهيؤ للعمل على طبقه حتى ينتزع الانسان من  
نفسه

الهيئة المانعة عنه، وهو الاستكبار عن الحق بعصبية وما يشابهها، وإذا تلبس الانسان  
بالعلم النافع و النصفة في جنب الحق برفع الاستكبار تهيأ للخضوع للحق بالعمل به  
لكن

بشرط عدم منافاة الجو لذلك فإن لموافقة الجو للعمل تأثيرا عظيما في باب الأعمال  
فإن

الأعمال التي يعتمدها عامة المجتمع وينمو عليها أفرادها، وتستقر عليهم عاداتهم خلفا  
عن سلف لا يبقى للنفس فراغ أن تتفكر في أمرها أو تتدبر وتدبر في التخلص عنها  
إذا كانت ضارة مفسدة للسعادة، وكذلك الحال في الأعمال الصالحة إذا استقر التلبس  
بها في مجتمع يصعب على النفس تركها، ولذا قيل: ان العادة طبيعة ثانية، ولذا كان  
أيضا أول فعل مخالف حرجا على النفس في الغاية وهو عند النفس دليل على الامكان،  
ثم لا يزال كلما تحقق فعل زاد في سهولة التحقق ونقص بقدره من صعوبته.  
فإذا تحقق الانسان أن عملا كذا حق صالح ونزع عن نفسه أغراض العناد واللجاج  
بإماتة الاستكبار والاستعلاء على الحق كان من العون كل العون على إتيانه أن يرى  
إنسانا يرتكبه فتلقى نفسه إمكان العمل.

ومن هنا يظهر أن المجتمع إنما يتهيأ لقبول الحق إذا اشتمل على علماء يعلمونه  
ويعلمونه، وعلى رجال يقومون بالعمل به حتى يدعن العامة بإمكان العمل ويشاهدوا  
حسنه، وعلى اعتياد عامتهم على الخضوع للحق وعدم الاستكبار عنه إذا انكشف لهم.  
ولهذا علل الله سبحانه قرب النصارى من قبول الدعوة الحققة الدينية بأن فيهم  
قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون، ففيهم علماء لا يزالون يذكرونهم مقام الحق  
ومعارف الدين قولاً، وفيهم زهاد يذكرونهم عظمة ربهم وأهمية سعادتهم الأخروية  
والدنيوية عملاً وفيهم عدم الاستكبار عن قبول الحق.  
وأما اليهود فإنهم وإن كان فيهم أحبار علماء لكنهم مستكبرون لا تدعهم رذيلة

العناد والاستعلاء أن يتهيأوا لقبول الحق.  
وأما الذين أشركوا فإنهم يفقدون العلماء والزهاد، وفيهم رذيلة الاستكبار.  
قوله تعالى: " وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع " (إلخ)، فاضت العين بالدمع سال دمعها بكثرة، و " من " في قوله: " من الدمع " للابتداء، وفي قوله: " مما " للنشوء، وفي قوله: " من الحق " بيانية.  
قوله تعالى: " وما لنا لا نؤمن بالله " (إلخ)، لفظة " يدخلنا " كأنها مضمنة معنى الجعل، ولذلك عدى بمع، والمعنى: يجعلنا ربنا مع القوم الصالحين مدخلا لنا فيهم.

وفي هذه الأفعال والأقوال التي حكاها الله تعالى عنهم تصديق ما ذكره عنهم أنهم أقرب مودة للذين آمنوا، وتحقيق أن فيهم العلم النافع والعمل الصالح والخضوع للحق حيث كان فيهم قسيسون ورهبان وهم لا يستكبرون.  
قوله تعالى: " فأثابهم الله " إلى آخر الآيتين، " الاثابة " المجازاة، والآية الأولى ذكر جزائهم، والآية الثانية فيها ذكر جزاء من خالفهم على طريق المقابلة استيفاء لاقسام.

(بحث روائي)

في معاني الأخبار بإسناده عن الرضا، عن آبائه، عن علي عليه السلام في قوله تعالى: " كانا يأكلان الطعام " معناه أنهما كانا يتغوظان.

أقول: ورواه العياشي في تفسيره مرفوعا.

وفي الكافي بإسناده عن أبي عبيدة الحذاء، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: " لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم " قال: الخنازير على لسان داود، والقردة على لسان عيسى بن مريم.

أقول: ورواه القمي والعياشي عنه عليه السلام، وروى بطرق أهل السنة عن مجاهد وقتادة وغيرهما: لعن القردة على لسان داود، والخنازير على لسان عيسى بن مريم، ويوافقه بعض روايات الشيعة كما يأتي.

وفى المجمع عن أبي جعفر عليه السلام: أما داود فإنه لعن أهل إيالة لما اعتدوا في سبتهم، وكان اعتداؤهم في زمانه فقال: اللهم ألبسهم اللعنة مثل الرداء، ومثل المنطقة على الخصرين، فمسخهم الله قردة، وأما عيسى فإنه لعن الذين نزلت عليهم المائدة، ثم كفروا بعد ذلك، قال: فقال أبو جعفر عليه السلام: يتولون الملوك الجبارين، ويزينون لهم هواهم ليصيبوا من دنياهم.

أقول: والقرآن يؤيد كون أصحاب السبت ممسوخين إلى القردة قال تعالى: " ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين " (البقرة: ٥٦)

وقال تعالى: " واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر إذ يعدون في السبت إذ تأتيمهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا ويوم لا يسبتون لا تأتيمهم - إلى أن قال - وإذ قالت أمة منهم لم تعظون قوما الله مهلكهم أو معذبهم عذابا شديدا قالوا معذرة إلى ربهم ولعلمهم يتقون - إلى أن قال - فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين " (الأعراف: ١٦٦).

وفى الدر المنثور: أخرج عبد بن حميد وأبو الشيخ والطبراني وابن مردويه عن ابن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن بني إسرائيل لما عملوا الخطيئة نهاهم علماءهم

تعزيرا ثم جالسوهم وأكلوهم وشاربوهم كأن لم يعملوا بالأمس خطيئة، فلما رأى الله ذلك منهم ضرب بقلوب بعضهم على بعض، ولعنهم على لسان نبي من الأنبياء، ثم (قال، ظ) رسول الله صلى الله عليه وسلم: والله لتأمرن بالمعروف، ولتنهين عن المنكر، ولتأطرنهم

على الحق أطرا أو ليضربن الله بقلوب بعضكم على بعض وليلعننكم كما لعنهم. وفيه: أخرج عبد بن حميد عن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: خذوا

العطاء ما كان عطاء فإذا كان رشوة عن دينكم فلا تأخذوا ولن تتركوه يمنعكم من ذلك الفقر والمخافة إن بنى يأجوج قد جاؤوا، وإن رحى الإسلام سيدور فحيثما دار القرآن فدوروا به، يوشك السلطان والقرآن أن يقتتلا ويتفرقا، إنه سيكون عليكم ملوك يحكمون لكم بحكم ولهم بغيره فإن أطعموهم أضلوكم، وإن عصيتموهم قتلوكم.

قالوا: يا رسول الله كيف بنا إن أدركنا ذلك؟ قال: تكونوا كأصحاب عيسى نشروا بالمناشير، ورفعوا على الخشب، موت في طاعة خير من حياة في معصية إن أول ما نقص في بني إسرائيل أنهم كانوا يأمرن بالمعروف وينهون عن المنكر سنة



التعزير فكان أحدهم إذا لقي صاحبه الذي كان يعيب عليه آكله وشاربه وكأنه لم يعيب عليه شيئاً فلعنهم الله على لسان داود، وذلك بما عصوا وكانوا يعتدون. والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم، ثم ليدعون خياركم فلا يستجاب لكم. والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر، ولتأخذن على يد الظالم فلتأطرنه عليه أطرا أو ليضربن الله قلوب بعضكم ببعض. وفيه أيضا: أخرج ابن راهويه والبخاري في الوجدانيات، وابن السكن وابن منده والباوردي في معرفة الصحابة، والطبراني وأبو نعيم وابن مردويه عن ابن أزي، عن أبيه:

قال: خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم فحمد الله وأثنى عليه ثم ذكر طوائف من المسلمين فأثنى عليهم خيرا، ثم قال: ما بال أقوام لا يعلمون جيرانهم ولا يفقهونهم، ولا يأمرونهم ولا ينهونهم؟ وما بال أقوام لا يتعلمون من جيرانهم ولا يتفقهون ولا يتفطنون؟ والذي نفسي بيده ليعلمن جيرانه (جيرانهم، ظ) أو ليتفقهن أو ليتفطنن أو لأعاجلنهم بالعقوبة في دار الدنيا، ثم نزل ودخل بيته فقال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم: من يعنى بهذا الكلام؟ قالوا: ما نعلم يعنى بهذا الكلام إلا الأشعريين فقهاء علماء، ولهم جيران جهلة.

فاجتمع جماعة من الأشعريين فدخلوا على النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا: ذكرت طوائف

من المسلمين بخير وذكرنا بشر فما بالنا؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لتعلمن جيرانكم

ولتفقهنهم ولتأمرنهم ولتنهنهم أو لأعاجلنكم بالعقوبة في دار الدنيا، فقالوا: يا رسول الله فأمهلنا سنة ففي سنة ما نعلمهم ويتعلمون فأمهلهم سنة ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم:

" لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون، كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون ". وفي تفسير العياشي عن محمد بن الهيثم التميمي عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله: " كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون " قال: أما إنهم لم يكونوا يدخلون مداخلهم ولا يجالسون مجالسهم ولكن كانوا إذا لقوهم ضحكوا في وجوههم

وأنسوا بهم.

وفيه أيضا: عن مروان، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ذكر النصارى وعداوتهم فقال: قول الله: " ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون " قال: أولئك كانوا قوما بين عيسى ومحمد ينتظرون مجيء محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

أقول: ظاهر الآية العموم دون الخصوص، ولعل المراد أن المدح إنما هو لهم ما لم يغيروا كما أن الذي مدح الله به المسلمين كذلك.

وفي الدر المنثور: أخرج عبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ وابن مردويه عن سعيد بن جبير في قوله: " ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا " قال: هم رسل النجاشي الذين أرسل بإسلامه إسلام قومه، كانوا سبعين رجلا اختارهم من قومه الخير فالخير في الفقه والسن.

وفي لفظ: بعث من خيار أصحابه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثين رجلا فلما أتوا

رسول الله صلى الله عليه وسلم دخلوا عليه فقرأ عليهم سورة " يس " فبكوا حين سمعوا القرآن

وعرفوا أنه الحق.

فأنزل الله فيهم: " ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا، الآية " ونزلت هذه الآية فيهم أيضا: " الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون - إلى قوله - أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا " .

وفيه: أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بمكة يخاف على أصحابه من المشركين فبعث جعفر

ابن أبي طالب وابن مسعود وعثمان بن مظعون في رهط من أصحابه إلى النجاشي ملك الحبشة.

فلما بلغ المشركين بعثوا عمرو بن العاص في رهط منهم، ذكروا أنهم سبقوا أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى النجاشي فقالوا: إنه قد خرج فينا رجل سفه عقول قريش

وأحلامها، زعم أنه نبي، وإنه بعث إليك رهطا ليفسدوا عليك قومك فأحببنا أن نأتيك ونخبرك خبرهم.

قال: إن جاؤني نظرت فيما يقولون، فلما قدم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتوا



إلى باب النجاشي فقالوا: استأذن لأولياء الله فقال: ائذن لهم فمرحبا بأولياء الله فلما دخلوا عليه سلموا، فقال الرهط من المشركين: ألم تر أيها الملك أنا صدقناك، وأنهم لم يحييوك بتحيتك التي تحيا بها؟ فقال لهم: ما يمنعكم أن تحيوني بتحياتي؟ قالوا: إنا حينناك بتحية أهل الجنة وتحية الملائكة.

فقال لهم: ما يقول صاحبكم في عيسى وامه؟ قالوا: يقول: عبد الله ورسوله وكلمة من الله وروح منه ألقاها إلى مريم، ويقول في مريم: إنها العذراء الطيبة البتول، قال: فأخذ عودا من الأرض فقال: ما زاد عيسى وامه على ما قال صاحبكم هذا العود، فكره المشركون قوله وتغير له وجوههم.

فقال: هل تقرأون شيئا مما انزل عليكم؟ قالوا: نعم، قال: فاقرؤوا، فقرأوا - وحوله القسيسون والرهبان وسائر النصارى - فجعلت طائفة من القسيسين والرهبان كلما قرأوا آية انحدرت دموعهم مما عرفوا من الحق قال الله: " ذلك بأن منهم قسيسين

ورهبانا وأنهم لا يستكبرون، وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق "

أقول: وروى القمي في تفسيره القصة مفصلة في خبر طويل، وفي آخره: ورجعوا إلى النجاشي فأخبروه خبر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقرأوا عليه ما قرأ عليهم فبكى

النجاشي وبكى القسيسون، وأسلم النجاشي ولم يظهر للحبشة إسلامه، وخافهم على نفسه فخرج من بلاد الحبشة إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلما عبر البحر توفي، الحديث.

(كلام في معنى التوحيد في القرآن)

لا يرتاب الباحث المتعمق في المعارف الكلية أن مسألة التوحيد من أبعدها غورا، وأصعبها تصور وإدراكا، وأعضلها حلا لارتفاع كعبها عن المسائل العامة العامية التي تتناولها الأفهام، والقضايا المتداولة التي تألفها النفوس، وتعرفها القلوب.

وما هذا شأنه تختلف العقول في إدراكه والتصديق به للتنوع الفكري الذي فطر عليه الانسان من اختلاف أفراده من جهة البنية الجسمية وأداء ذلك إلى اختلاف أعضاء الإدراك في أعمالها، ثم تأثير ذلك الفهم والتعقل من حيث الحدة والبلادة،



والجودة والرداءة، والاستقامة والانحراف.  
فهذا كله مما لا شك فيه، وقد قرر القرآن هذا الاختلاف في موارد من آياته  
الكريمة كقوله تعالى: " هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولوا  
الألباب " (الزمر: ٩)، وقوله تعالى: " فأعرض عن تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا  
الحياة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم " (النجم: ٣٠)، وقوله تعالى: " فما لهؤلاء القوم  
لا يكادون يفقهون حديثا " (النساء: ٨٧)، وقوله تعالى في ذيل الآية ال ٧٥ من  
المائدة (وهي من جملة الآيات التي نحن فيها): " انظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر  
أنى يؤفكون " .

ومن أظهر مصاديق هذا الاختلاف الفهمي اختلاف أفهام الناس في تلقى معنى  
توحده تعالى لما في أفهامهم من الاختلاف العظيم والنوسان الواسع في تقرير مسألة  
وجوده تعالى على ما بينهم من الاتفاق على ما تعطيه الفطرة الانسانية بإلهامها الخفى  
وإشارتها الدقيقة.

فقد بلغ فهم آحاد من الانسان في ذلك أن جعل الأوثان المتخذة، والأصنام  
المصنوعة من الخشب والحجارة حتى من نحو الاقط والطينة المعمولة من أبوال الغنم  
شركاء  
لله، وقرناء له، يعبد كما تعبد هؤلاء، ويسأل كما تسأل هؤلاء، ويخضع له كما يخضع  
لها،

ولم يلبث هذا الانسان دون أن غلب هذه الأصنام عليه تعالى بزعمه، وأقبل عليها  
وتركه، وأمرها على حوائجه وعزله.

فهذا الانسان قصارى ما يراه من الوجود له تعالى هو مثل ما يراه لآلهته التي  
خلقها بيده، أو خلقها إنسان مثله بيده، ولذلك كانوا يثبتون له تعالى من صفة الوحدة  
مثل ما يصفون به كل واحد من أصنامهم، وهي الوحدة العددية التي تتألف منها  
الاعداد، قال تعالى: " وعجبوا أن جاءهم منذر منهم وقال الكافرون هذا ساحر  
كذاب، أ جعل الالهة إلهها واحدا إن هذا لشيء عجاب " (ص: ٦).

فهؤلاء كانوا يتلقون الدعوة القرآنية إلى التوحيد دعوة إلى القول بالوحدة العددية  
التي تقابل الكثرة العددية كقوله تعالى: " وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو "  
(البقرة: ١٦٣) وقوله تعالى: " هو الحي لا إله إلا هو فادعوه مخلصين له الدين "

- المؤمن: ٦٥) وغير ذلك من الآيات الداعية إلى رفض الالهة الكثيرة، وتوجيه الوجه لله الواحد، وقوله تعالى: " وإلهنا وإلهكم واحد " (العنكبوت: ٤٦) وغيره من الآيات الداعية إلى رفض التفرق في العبادة للاله، حيث كانت كل أمة أو طائفة أو قبيلة تتخذ إلهها تختص به، ولا تخضع لاله الآخرين.

والقرآن ينفي في عالي تعليمه الوحدة العددية عن الاله جل ذكره، فإن هذه الوحدة لا تتم إلا بتميز هذا الواحد من ذلك الواحد بالمحدودية التي تقهره، والمقدرية التي تغلبه، مثال ذلك ماء الحوض إذا فرقناه في آنية كثيرة كان ماء كل إناء ماء واحدا غير الماء الواحد الذي في الاناء الاخر، وإنما صار ماء واحدا يتميز عما في الاخر لكون ما في الاخر مسلوبا عنه غير مجتمع معه، وكذلك هذا الانسان إنما صار إنسانا واحدا لأنه مسلوب عنه ما للانسان الاخر، ولولا ذلك لم يأت للانسانية الصادقة على هذا وذلك أن تكون واحدة بالعدد ولا كثيرة بالعدد.

فمحمودية الوجود هي التي تقهر الواحد العددي على أن يكون واحدا ثم بانسلا ب هذه الوحدة من بعض الجهات تتألف كثرة عددية كما عند عروض صفة الاجتماع بوجه.

وإذ كان الله سبحانه قاهرا غير مقهور، وغالبا لا يغلبه شيء البتة كما يعطيه التعليم القرآني لم تتصور في حقه وحدة عددية ولا كثرة عددية، قال تعالى: " وهو الواحد

القهار " (الرعد: ١٦)، وقال: " أرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآبائكم " (يوسف: ٤٠)، وقال: " وما من إله إلا الله الواحد القهار " (ص: ٦٥)، وقال: " لو أراد الله أن يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء سبحانه هو الله الواحد القهار " (الزمر: ٤).

والآيات بسياقها - كما ترى - تنفي كل وحدة مضافة إلى كثرة مقابلة لها سواء كانت وحدة عددية كالفرد الواحد من النوع الذي لو فرض بإزائه فرد آخر كانا اثنين فإن هذا الفرد مقهور بالحد الذي يحده به الفرد الاخر المسلوب عنه المفروض قبالة، أو كانت وحدة نوعية أو جنسية أو أي وحدة كلية مضافة إلى كثرة من نسخها كالانسان الذي هو نوع واحد مضاف إلى الأنواع الكثيرة الحاصلة منه ومن الفرس والبقر

والغنم وغيرها فإنه مقهور بالحد الذي يحده به ما يناظره من الأنواع الاخر، وإذ كان

تعالى لا يقهره شيء في شيء البتة من ذاته ولا صفته ولا فعله وهو القاهر فوق كل شيء فليس بمحدود في شيء يرجع إليه، فهو موجود لا يشوبه عدم، وحق لا يعرضه بطلان، وهو الحي لا يخالطه موت، والعليم لا يدب إليه جهل، والقادر لا يغلبه عجز، والمالك والمملك من غير أن يملك منه شيء، والعزيم الذي لا ذل له، وهكذا.

فله تعالى من كل كمال محضه، وإن شئت زيادة تفهم وتفقه لهذه الحقيقة القرآنية فافرض أمرا متناهيا وآخر غير متناه تجد غير المتناهي محيطا بالمتناهي بحيث لا يدفعه المتناهي عن كماله المفروض أي دفع فرضته، بل غير المتناهي مسيطر عليه بحيث لا يفقده المتناهي في شيء من أركان كماله، وغير المتناهي هو القائم على نفسه،

الشهيد عليه، المحيط به، ثم انظر في ذلك إلى ما يفيد قوله تعالى: " أولم يكف بربك أنه

على كل شيء شهيد، ألا إنهم في مرية من لقاء ربهم ألا إنه بكل شيء محيط " (حم السجدة: ٥٤).

وهذا هو الذي يدل عليه عامة الآيات الواصفة لصفاته تعالى الواقعة في سياق الحصر أو الظاهر فيه كقوله تعالى: " الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى " (طه: ٨)، وقوله: " ويعلمون أن الله هو الحق المبين " (النور: ٢٥)، وقوله: " هو الحي لا إله إلا هو "

(المؤمن: ٦٥)، وقوله: " وهو العليم القدير " (الروم: ٥٤)، وقوله: " أن القوة لله " جميعا " (البقرة: ١٦٥)، وقوله: " له الملك وله الحمد " (التغابن: ١)، وقوله: " إن العزة لله جميعا " (يونس: ٦٥)، وقوله: " الحق من ربك " (البقرة: ١٤٧)، وقوله: " أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني " (فاطر: ١٥)، إلى غير ذلك من الآيات. فالآيات - كما ترى - تنادى بأعلى صوتها أن كل كمال مفروض فهو لله سبحانه بالأصالة، وليس لغيره شيء إلا بتمليكه تعالى له ذلك من غير أن ينزل عما يملكه ويملكه كما ننزل نحن معاشر الخليقة عما ملكناه غيرنا.

فكلما فرضنا شيئا من الأشياء ذا شيء من الكمال في قبالة تعالى ليكون ثانيا له وشريكا عاد ما بيده من معنى الكمال لله سبحانه محضا، وهو الحق الذي يملك كل شيء، وغيره الباطل الذي لا يملك لنفسه شيئا قال تعالى: " لا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعا ولا يملكون موتا ولا حياة ولا نشورا " (الفرقان: ٣).

وهذا المعنى هو الذي ينفي عنه تعالى الوحدة العددية إذ لو كان واحدا عدديا

أي موجودا محدودا منعزل الذات عن الإحاطة بغيره من الموجودات صح للعقل أن يفرض مثله الثاني له سواء كان جائز التحقق في الخارج أو غير جائز التحقق، وصح عند

العقل أن يتصف بالكثرة بالنظر إلى نفسه وإن فرض امتناعه في الواقع، وليس كذلك. فهو تعالى واحد بمعنى أنه من الوجود بحيث لا يحد بحد حتى يمكن فرض ثان له فيما وراء ذلك الحد وهذا معنى قوله تعالى: " قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا أحد " (سورة التوحيد) فإن لفظ أحد إنما يستعمل استعمالا يدفع إمكان فرض العدد في قبالة يقال: " ما جاءني أحد " وينفى به أن يكون قد جاء الواحد وكذا الاثنان والأكثر وقال تعالى: " وأن أحد من المشركين استجارك " (التوبة: ٦)، فشمل الواحد والاثنين والجماعة ولم يخرج عن حكمه عدد، وقال تعالى: " أو جاء أحد منكم من الغائط " فشمل الواحد وما وراءه، ولم يشذ منه شاذ. فاستعمال لفظ أحد في قوله: " هو الله أحد " في الإثبات من غير نفى ولا تقييد بإضافة أو وصف يفيد أن هويته تعالى بحيث يدفع فرض من يماثله في هويته بوجه سواء كان واحدا أو كثيرا فهو محال بحسب الفرض الصحيح مع قطع النظر عن حاله بحسب الخارج.

ولذلك وصفه تعالى اولا بأنه صمد، وهو المصمت الذي لا جوف له ولا مكان خاليا فيه، وثانيا بأنه لم يلد، وثالثا بأنه لم يولد، ورابعا بأنه لم يكن له كفوا أحد، وكل هذه الأوصاف مما يستلزم نوعا من المحدودية والانعزال. وهذا هو السر في عدم وقوع توصيفات غيره تعالى عليه حق الوقوع والاتصاف قال تعالى: " سبحان الله عما يصفون إلا عباد الله المخلصين " (الصفات: ١٦٠)، وقال

تعالى: " ولا يحيطون به علما " (طه: ١١٠) فإن المعاني الكمالية التي نصفه تعالى بها أوصاف محدودة، وجلت ساحتها سبحانه عن الحد والقيد، وهو الذي يرومه النبي صلى الله عليه وآله وسلم في

كلمته المشهورة: " لا احصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك ". وهذا المعنى من الوحدة هو الذي يدفع به تثليث النصراني فإنهم موحدون في عين التثليث لكن الذي يدعون به من الوحدة وحدة عددية لا تنفى الكثرة من جهة أخرى فهم يقولون: إن الأقانيم (الأب والابن والروح) (الذات والعلم والحياة) ثلاثة وهي واحدة كالإنسان الحي العالم فهو شئ واحد لأنه إنسان حي عالم وهو ثلاثة لأنه إنسان وحياة وعلم.

لكن التعليم القرآني ينفي ذلك لأنه يثبت من الوحدة ما لا يستقيم معه فرض أي كثرة وتمايز لا في الذات ولا في الصفات، وكل ما فرض من شئ في هذا الباب كان

عين الاخر لعدم الحد فذاته تعالى عين صفاته، وكل صفة مفروضة له عين الأخرى، تعالى الله عما يشركون، وسبحانه عما يصفون.

ولذلك ترى أن الآيات التي تنعته تعالى بالقهارية تبدأ أولاً بنعت الوحدة ثم تصفه بالقهارية لتدل على أن وحدته لا تدع لفراض مجال أن يفرض له ثانياً مماثلاً بوجه فضلاً

عن أن يظهر في الوجود، وينال الواقعية والثبوت، قال تعالى: "أرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم" (يوسف: ٤٠)،

فوصفه بوحدة قاهرة لكل شريك مفروض لا تبقى لغيره تعالى من كل معبود مفروض إلا الاسم فقط، وقال تعالى: "أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار" (الرعد: ١٦)، قال تعالى: "لمن الملك اليوم لله الواحد القهار" (المؤمن: ١٦)، إذ ملكه تعالى المطلق لا يخلى مالكا مفروضاً غيره دون أن يجعله نفسه وما يملكه ملكاً لله سبحانه، وقال تعالى: "وما من إله إلا الله الواحد القهار" (ص: ٦٥)، وقال تعالى: "لو أراد الله أن يتخذ ولداً لأصطفى مما يخلق ما يشاء سبحانه هو الله الواحد القهار" (الزمر: ٤)، فرتب القهارية في جميع الآيات على صفة الوحدة.

(بحث روائي)

في التوحيد والخصال باسناده عن المقدم بن شريح بن هاني عن أبيه قال: إن أعرابياً قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين أتقول: إن الله

واحد؟ قال: فحمل الناس عليه وقالوا: يا اعرابي أما ترى ما فيه أمير المؤمنين من تقسم القلب؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: دعوة فإن الذي يريده الاعرابي هو الذي نريده من القوم!.

ثم قال: يا اعرابي إن القول في أن الله واحد على أربعة أقسام: فوجهان منها لا يجوزان على الله عز وجل، ووجهان يثبتان فيه، فأما اللذان لا يجوزان عليه فقول القائل: واحد يقصد به باب الاعداد، فهذا ما لا يجوز، لان ما لا ثاني له لا يدخل في

باب الاعداد أما ترى أنه كفر من قال: إنه ثالث ثلاثة؟ وقول القائل: هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس فهذا ما لا يجوز لأنه تشبيه، وجل ربنا وتعالى عن ذلك. وأما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل: هو واحد ليس له في الأشياء شبه، كذلك ربنا، وقول القائل: إنه عز وجل إحدى المعنى يعنى به أنه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم، كذلك ربنا عز وجل. أقول: ورواه أيضا في المعاني بسند آخر عن أبي المقدم بن شريح بن هاني عن أبيه عنه عليه السلام.

وفي النهج: أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الاخلاص له، وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف انه غير الصفة، فمن وصف الله فقد

قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزاه، ومن جزاه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حده، ومن حده فقد عده (الخطبة). أقول: وهو من أبدع البيان، ومحصل الشطر الأول من الكلام ان معرفته تنتهي في استكمالها إلى نفي الصفات عنه، ومحصل الشطر الثاني المتفرع على الشطر الأول

- أعني قوله عليه السلام: فمن وصف الله فقد قرنه (إلخ) - أن إثبات الصفات يستلزم إثبات الوحدة العددية المتوقفة على التحديد غير الجائز عليه تعالى، وتنتج المقدمتان أن كمال معرفته تعالى يستوجب نفي الوحدة العددية منه، وإثبات الوحدة بمعنى آخر، وهو مراده عليه السلام من سرد الكلام.

أما مسألة نفي الصفات عنه فقد بينه عليه السلام بقوله: " أول الدين معرفته " لظهور أن من لم يعرف الله سبحانه ولو بوجه لم يحل بعد في ساحة الدين والمعرفة ربما كانت

مع عمل بما يرتبط به من الافعال وترتب آثار المعروف، وربما كانت من غير عمل، ومن المعلوم أن العلم فيما يتعلق نوع تعلق بالاعمال إنما يثبت ويستقر في النفس إذا ترتب

عليه آثاره العملية، وإلا فلا يزال العلم يضعف بإتيان الأعمال المخالفة حتى يبطل أو يصير سدى لا أثر له، ومن كلامه عليه السلام في هذا الباب - وقد رواه في النهج - :  
" العلم

مقرون بالعمل فمن علم عمل، والعلم يهتف بالعمل فإن أجابه وإلا ارتحل عنه " .

فالعلم والمعرفة بالشئ إنما يكمل إذا أخذ العارف معروفه صدقا، وأظهر ذلك في باطنه وظاهره، وجنانه وأركانها بأن يخضع له روحا وجسما، وهو الايمان المنبسط على سره وعلايته، وهو قوله: " وكمال معرفته التصديق به " .

ثم هذا الخضوع المسمى بالتصديق به وإن جاز تحققه مع إثبات الشريك للرب المخضوع له كما يخضع عبدة الأصنام لله ولسائر آلهتهم جميعا لكن الخضوع بشئ لا يتم

من غير انصراف عن غيره بالبداهة، فالخضوع لواحد من الالهة في معنى الاعراض عن غيره والاستكبار في الجملة عنه فلا يكمل التصديق بالله والخضوع لمقامه إلا بالاعراض

عن عبادة الشركاء، والانصراف عن دعوة الالهة الكثيرة، وهو قوله: " وكمال التصديق به توحيده .

ثم إن للتوحيد مراتب مختلفة بعضها فوق بعض، ولا يكمل حتى يعطى الاله الواحد حقه من الألوهية المنحصرة، ولا يقتصر على مجرد تسميته إلهها واحدا بل ينسب إليه كل ما له نصيب من الوجود والكمال كالخلق والرزق والاحياء والإماتة والاعطاء والمنع، وأن يخص الخضوع والعبادة به فلا يتدلل لغيره بوجه من الوجوه بل لا يرجى إلا رحمته، ولا يخاف إلا سخطه، ولا يطمع إلا فيما عنده، ولا يعكف إلا على بابه. وبعبارة أخرى ان يخلص له علما وعملا، وهو قوله عليه السلام: " وكمال توحيده الاخلاص له " .

وإذا استوى الانسان على أريكة الاخلاص، وضمته العناية الإلهية إلى أولياء الله المقربين لاحت على بصيرته لوائح العجز عن القيام بحق المعرفة، وتوصيفه بما يليق بساحة كبريائه وعظمته فإنه ربما شاهد ان الذي يصفه تعالى به معان مدركة مما بين يديه من الأشياء المصنوعة، وأمور الفها من مشهوداته الممكنة، وهي صور محدودة مقيدة يدفع بعضها بعضا، ولا تقبل الائتلاف والامتزاج، انظر إلى مفاهيم الوجود والعلم والقدرة والحياة والرزق والعزة والغنى وغيرها.

والمعاني المحدودة يدفع بعضها بعضا لظهور كون كل مفهوم خلوا عن المفهوم الاخر كمعنى العلم عن معنى القدرة فإننا حين ما نتصور العلم نصرف عن القدرة فلا نجد

معناها في معنى العلم، وإذا تصورنا معنى العلم وهو وصف من الأوصاف نعزل عن

معنى الذات وهو الموصوف.

فهذه المفاهيم والعلوم والادراكات تقصر عن الانطباق عليه جل شأنه حق الانطباق، وعن حكاية ما هو عليه حق الحكاية، فتمس حاجة المخلص في وصفه ربه إلى أن يعترف بنقص لا علاج له، وعجز لا جابر دونه، فيعود فينفي ما أثبتته، ويثبته في حيرة لا مخلص منها، وهو قوله عليه السلام: " وكمال الاخلاص له نفى الصفات

عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنها غير الصفة. وهذا الذي فسرنا به هذا العقد من كلامه عليه السلام هو الذي يؤيده أول الخطبة حيث يقول: " الذي لا يدركه بعد الهمم، ولا يناله غوص الفطن، الذي ليس لصفته حد محدود، ولا نعت موجود، ولا وقت معدود، ولا أجل ممدود " على ما يظهر للمتأمل الفطن.

وأما قوله عليه السلام: " فمن وصف الله فقد قرنه " (إلخ)، فهو توصل منه إلى المطلوب - وهو أن الله سبحانه لا حد له ولا عد - من طريق تحليل إثبات الوصف كما كان البيان الأول توصلا منه من طريق تحليل المعرفة إلى نفى الوصف. فمن وصف الله فقد قرنه لما عرفت من المغايرة بين الموصوف والصفة، والجمع بين المتغايرين قرن، ومن قرنه فقد ثناه لآخذه إياه موصوفا وصفة وهما اثنان، ومن ثناه فقد جزأه إلى جزأين، ومن جزأه فقد جهله بالإشارة إليه إشارة عقلية، ومن أشار إليه فقد حده لكون الإشارة مستلزمة لانفصال المشار إليه عن المشير حتى تتوسط بينهما

الإشارة التي هي إيجاد بعد ما بين المشير والمشار إليه - بيتدئ من الأول وينتهي إلى الثاني - " ومن حده فقد عده " وجعله واحدا عدديا لان العدد لازم الانقسام والانعزال الوجودي تعالى الله عن ذلك.

وفي النهج: من خطبة له عليه السلام: " الحمد لله الذي لم يسبق له حال حالا فيكون أولا

قبل أن يكون آخرا، ويكون ظاهرا قبل أن يكون باطنا، كل مسمى بالوحدة غيره قليل، وكل عزيز غيره ذليل، وكل قوى غيره ضعيف، وكل مالك غيره مملوك، وكل عالم غيره متعلم، وكل قادر غيره يقدر ويعجز، وكل سميع غيره يصم عن لطيف الأصوات ويصمه كبيرها ويذهب عنة ما بعد منها وكل بصير غيره يعمى عن خفى الألوان ولطيف الأجسام، وكل ظاهر غيره باطن، وكل باطن غيره ظاهر " .



أقول: بناء البيان على كونه تعالى غير محدود وكون غيره محدودا فإن هذه المعاني والنعوت وكل ما كان من قبيلها إذا طرا عليها الحد كانت لها إضافة ما إلى غيرها،

ويستوجب التحدد حينئذ أن تنقطع وتزول عما أضيفت إليه، وتبدل إلى ما يقابلها من المعنى.

فالظهور إذا فرض محدودا كان بالنسبة إلى جهة أو إلى شئ دون جهة أخرى وشئ آخر، وصار الامر الظاهر باطنا خفيا بالنسبة إلى تلك الجهة الأخرى والشئ الآخر، والعزة إذا اخذت بحد بطلت فيما وراء حدها فكانت ذلة بالنسبة إليه، والقوة إذا كانت مقيدة تبدلت بالنسبة إلى ما وراء قيدها ضعفا، والظهور بطون في غير محله، والبطون ظهور في الخارج عن مستواه.

والمملك إذا كان محدودا كان من يحده مهيمنا على هذا المالك، فهو وملكه تحت ملك غيره، والعلم إذا كان محدودا لم يكن من صاحبه لان الشئ لا يحد نفسه، فكان بإفاضة الغير وتعليمه، وهكذا.

والدليل على أنه عليه السلام بنى بيانه على معنى الحد قوله: " وكل سميع غيره يصم عن لطيف الأصوات " (إلخ)، فإنه وما بعده ظاهر في الإشارة إلى محدودية المخلوقات، والسياق واحد.

وأما قوله عليه السلام: وكل مسمى بالوحدة غيره قليل " - والجملة هي المقصودة من نقل الخطبة - فبناؤه على معنى الحد ظاهر فإن الوحدة العددية المتفرعة على محدودية المسمى بالواحد لازمه تقسم المعنى وتكثره، وكلما زاد التقسم والتكثر أمعن الواحد في القلة والضعف بالنسبة إلى الكثرة الحادثة، فكل واحد عددي فهو قليل بالنسبة إلى الكثير الذي بإزائه ولو بالفرض.

وأما الواحد الذي لا حد لمعناه ولا نهاية له فلا يحتمل فرض الكثرة لعدم احتمال طرو الحد وعروض التميز ولا يشد عن وجوده شئ من معناه حتى يكثره ويقوى بضمه، ويقل ويضعف بعزله، بل كلما فرض له ثان في معناه فإذا هو هو.

وفي النهج: ومن خطبة له عليه السلام: " الحمد لله الدال على وجوده بخلقه، وبمحدث

خلقه على أزلته، وباشتباههم على أن لا شبه له، لا يستلمه المشاعر، ولا يحجبه السواتر

لافتراق الصانع والمصنوع، والحداد والمحدود، والرب والمربوب، الاحد لا بتأويل عدد،

والخالق لا بمعنى حركة ونصب، والسميع لا بأداة، والبصير لا بتفريق آلة، والشاهد لا بمماسة، والبائن لا بتراخي مسافة، والظاهر لا برؤية، والباطن لا بلطافة، بان من الأشياء بالقهر لها والقدرة عليها، وبانت الأشياء منه بالخضوع له والرجوع إليه، من وصفه فقد حده، ومن حده فقد عده، ومن عده فقد أبطل أزله ."

أقول: أول كلامه عليه السلام مبنى على أن جميع المعاني والصفات المشهودة في الممكنات أمور محدودة لا تتم إلا بحاد يحدها وصانع يصنعها، ورب يربها، وهو الله سبحانه، وإذ كان الحد من صنعه فهو متأخر عنه غير لازم له، فقد تنزهت ساحة كبريائه عن هذه الحدود.

وإذا كان كذلك كان ما يوصف به من الصفات غير محدود بحد - وإن كان لفظنا قاصرا عنه، والمعنى غير واف به - فهو تعالى أحد لا بتأويل عدد يقضى بالمحدودية، وعلى هذا النهج خلقه وسمعه وبصره وشهوده وغير ذلك.

ومن فروع ذلك أن بينوته من خلقه ليس بمعنى الانفصال والانعزال تعالى عن الاتصال والانفصال، والحلول والانعزال، بل بمعنى قهره لها وقدرته عليها، وخضوعهم له ورجوعهم إليه.

وقوله عليه السلام: " من وصفه فقد حده، ومن حده فقد عده، ومن عده فقد أبطل أزله " فرع على إثبات الوحدة العددية إبطال الأزل لان حقيقة الأزل كونه تعالى غير متناه في ذاته وصفاته ولا محدود فإذا اعتبر من حيث إنه غير مسبوق بشئ يتقدم عليه كان هو أزله، وإذا اعتبر من حيث إنه غير ملحق بشئ يتأخر عنه كان هو أبده، وربما اعتبر من الجانبين فكان دواما.

وأما ما يظهر من عدة من الباحثين أن معنى كونه تعالى أزليا أنه سابق متقدم على خلقه المحدث تقدا في أزمنة غير متناهية لا خبر فيها عن الخلق ولا أثر منهم فهو من أشنع الخطأ، وأين الزمان الذي هو مقدار حركة المتحركات والمشاركة معه تعالى في أزله؟!.

وفي النهج: ومن خطبة له عليه السلام: " الحمد لله خالق العباد، وساطح المهاد،

ومسبل الوهاد، ومخصب النجاد، ليس لأوليته ابتداء، ولا لأزليته انقضاء، هو الأول لم يزل، والباقي بلا أجل خرت له الجباه، ووحدته الشفاه، حد الأشياء عند خلقه لها إبانة له من شبهها، لا تقدره الأوهام بالحدود والحركات، ولا بالجوارح والأدوات، لا يقال: متى؟ ولا يضرب له أمد بحتى، الظاهر لا يقال: مما؟ والباطن لا يقال: فيما؟ لا شبح فيتقضى ولا محجوب فيحوى، لم يقرب من الأشياء بالتصادق، ولم يبعد عنها بافتراق، لا يخفى عليه من عباده شخوص لحظة، ولا كرور لفضة، ولا ازدلاف ربوة، ولا انبساط خطوة في ليل داج، ولا غسق ساج، يتفيؤ عليه القمر المنير، وتعقبه الشمس ذات النور في الأفول والكرور وتقلب الأزمنة والدهور من إقبال ليل مقبل وإدبار نهار مدبر، قبل كل غاية ومدة، وكل إحصاء وعدة، تعالى عما ينحله المحددون من صفات الاقدار، ونهايات الأقطار، وتأثل المساكن، وتمكن الأماكن، فالحد لخلق مضرور، وإلى غيره منسوب، لم يخلق الأشياء من أصول أزلية، ولا أوائل أبدية بل خلق ما خلق فأقام حده، وصور ما صور فأحسن صورته ". وفي النهج: من خطبة له عليه السلام: " ما وحده من كيفه، ولا حقيقته أصاب من مثله، ولا إياه عنى من شبهه، ولا صمده من أشار إليه وتوهمه، كل معروف بنفسه مصنوع، وكل قائم في سواه معلول، فاعل لا باضطراب آلة، مقدر لا بجول فكرة، غنى لا باستفادة، لا تصحبه الأوقات، ولا ترفده الادوات، سبق الأوقات كونه، والعدم وجوده، والابتداء أزله، بتشعيره المشاعر عرف أن لا مشعر له، وبمضادته بين الأمور عرف أن لا ضد له، وبمقارنته بين الأشياء عرف أن لا قرين له، ضاد النور بالظلمة، والوضوح بالبهمة، والجمود بالبلل، والحرور بالبرد، مؤلف بين متعادياتها، مقارن بين متبائنها، مقرب بين متباعداتها، مفرق بين متدانياتها، لا يشمل بحد، ولا يحسب بعد، وإنما تحد الادوات أنفسها، وتشير الآلة إلى نظائرها، منعتها " منذ " القدمة، وحمتها " قد " الأزلية، وجنبتها " لولا " التكملة، بها تجلى صانعها للعقول، وبها

امتنع عن نظر العيون، لا يجرى عليه السكون والحركة، وكيف يجرى عليه ما هو أجراه؟ ويعود فيه ما هو أبداه؟ ويحدث فيه ما هو أحدثه؟ إذا لتفاوتت ذاته، ولتجزأ كنهه، ولا تمتنع من الأزل معناه، ولكان له وراء إذا وجد له أمام ولا لتمس

التمام إذ لزمه النقصان، وإذا لقامت آية المصنوع فيه، ولتحول دليلا بعد أن كان مدلولاً عليه."

أقول: أول كلامه عليه السلام مسوق لبيان امتناع ذاته المقدسة عن الحد، ولزمه في جميع ما عداه، وقد تقدم توضيحه الاجمالي فيما تقدم. وقوله: " لا يشمل بحد ولا يحسب بعد " كالنتيجة لما تقدمه من البيان، وقوله: " وإنما تحدد الادوات أنفسها، وتشير الآلة إلى نظائرها " بمنزلة بيان آخر لقوله: " لا يشمل بحد، الخ " فإن البيان السابق انما سيق من مسلك ان هذه الحدود المستقرة في المصنوعات مجعولة للذات المتعالية متأخرة عنها تأخر الفعل عن فاعله فلا يمكن أن تتقيد

بها الذات إذ كان ذات ولا فعل.

وأما ما في قوله: " وإنما تحدد " " الخ " من البيان فهو مسوق من طريق آخر وهو أن التقدير والتحديد الذي هو شأن هذه الادوات والحدود انما هو بالمسانخة النوعية كما أن المثقال الذي هو واحد الوزن مثلا توزن به الأثقال دون الألوان والأصوات مثلا،

والزمان الذي هو مقدار الحركة انما تحدد به الحركات، والانسان مثلا انما يقدر بما له من الوزن الاجتماعي المتوسط مثلا من يمثله في الانسانية، وبالجملة كل حد من هذه الحدود

يعطى لمحدوده شبيهه معناه، وكل صفة إمكانية كائنة ما كانت مبنية على قدر وحد، وملزومة لأمد ونهاية، وكيف يمكن أن يحمل معناها المحدود على ذات أزلية أبدية غير متناهية؟.

فهذا هو مراده عليه السلام، ولذلك أردفه بقوله: " منعته منذ القدمة " (الخ)، أي صدق كلمة " منذ " وكلمة " قد " الدالتين على الحدوث الزماني، على الأشياء منعته

وحمتها أن تتصف بالقدمة، وكذلك صدق كلمة " لولا " في الأشياء وهي تدل على النقص واقتران المانع جنبتها وبعدها أن تكون كاملة من كل وجه. وقوله: " بها تجلى صانعها للعقول وبها امتنع من نظر العيون " الضميران للأشياء أي إن الأشياء بما هي آيات له تعالى والآية لا ترى إلا ذا الآية فهي كالمرائي لا تجلى إلا

إياه تعالى فهو بها تجلى للعقول وبها أيضا امتنع عن نظر العيون إذ لا طريق إلى النظر إليه تعالى إلا هذه الآيات وهي محدودة لا تنال إلا مثلها لا ربها المحيط بكل شيء.



وهذا المعنى بعينه هو الموجب لامتناعه عن نظر العيون فإنها آلات مركبة مبنية على الحدود لا تعمل إلا في المحدود، وجلت ساحة رب العزة عن الحد. وقوله عليه السلام: " لا يجرى عليه السكون والحركة " (الخ)، بمنزلة العود إلى أول الكلام ببيان آخر يبين به أن هذه الأفعال والحوادث التي هي تنتهي إلى الحركة والسكون لا تجرى عليه، ولا تعود فيه ولا تحدث فإنها آثاره التي تترتب على تأثيره في غيره، ومعنى تأثير المؤثر توجيهه أثره المتفرع على نفسه إلى غيره، ولا معنى لتأثير الشيء في نفسه إلا بنوع من التجزى والتركيب العارض لذاته كالإنسان مثلا يدبر بنفسه بدنه، ويضرب بيده على رأسه، والطبيب يداوى ببطه مرضه فكل ذلك إنما يصح لاختلاف في الاجزاء أو الحثيات، ولولا ذلك لامتنع وقوع التأثير. فالقوة الباصرة مثلا لا تبصر نفسها، والنار لا تحرق ذاتها، وهكذا جميع الفواعل لا تفعل إلا في غيرها إلا مع التركيب والتجزئة كما عرفت، وهذا معنى قوله: " إذا لتفاوتت ذاته، ولتجزأ كنهه، ولا تمتنع من الأزل معناه " (الخ). وقوله عليه السلام: " وإذا لقامت آية المصنوع فيه، ولتحول دليلا بعد أن كان مدلولاً عليه " أي إذا لزمه النقص من تطرق هذه الحدود والاقدار عليه، والنقص من علائم المصنوعية وامارات الامكان كان (تعالى وتقدس) مقارنا لما يدل على كونه مصنوعا وكان نفسه كسائر المصنوعات دليلا على موجود آخر أزلي كامل الوجود غير محدود الذات هو الاله المنزه عن كل نقص مفروض، المتعالى عن أن تناله أيدي الحدود والاقدار.

واعلم أن ما يدل عليه قوله - من كون الدلالة هي من شؤون المصنوع الممكن - لا ينافي ما يستفاد من سائر كلامه وكلام سائر أئمة أهل البيت عليهم السلام: أنه تعالى معلوم بنفس ذاته، وغيره معلوم به، وأنه دال على ذاته، وهو الدليل على مخلوقاته فإن العلم غير العلم والدلالة غير الدلالة، وأرجو أن يوفقني الله تعالى لايضاحه وبسط الكلام فيه في بعض ما يرتبط به من الأبحاث الآتية إن شاء الله العزيز. وفي التوحيد بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال: بينا أمير المؤمنين عليه السلام يخطب على منبر الكوفة إذ قام إليه رجل يقال له " ذعلب " ذرب اللسان، بليغ في

الخطاب، شجاع القلب فقال: يا أمير المؤمنين هل رأيت ربك؟ فقال: ويلك يا ذعلب لم أكن لأعبد ربا لم أره!.

فقال: يا أمير المؤمنين كيف رأيت؟ قال: يا ذعلب لم تره العيون بمشاهدة الابصار، ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان، ويلك يا ذعلب إن ربي لطيف اللطافة فلا يوصف باللطف، عظيم العظمة لا يوصف بالعظم، كبير الكبرياء لا يوصف بالكبر، جليل الجلالة لا يوصف بالغلظ، قبل كل شئ لا يقال شئ قبله، وبعد كل شئ لا يقال له بعد، شاء الأشياء لا بهمة، دراك لا بخديعة، هو في الأشياء غير متمازج بها ولا بائن عنها، ظاهر لا بتأويل المباشرة، متجل لا باستهلال رؤية، بائن لا بمسافة، قريب لا بمدانة لطيف لا بتجسم، موجود لا بعد عدم، فاعل لا باضطرار، مقدر لا بحركة، مريد لا بهمامة، سميع لا بألة بصير لا بأداة، لا تحويه الأماكن، ولا تصحبه الأوقات، ولا تحده الصفات، ولا تأخذه السنوات، سبق الأوقات كونه، والعدم وجوده، والابتداء أزاله، بتشعيره المشاعر عرف أن لا مشعر له، وبتجهيره الجواهر عرف أن لا جوهر له، وبمضادته بين الأشياء عرف أن لا ضد له، وبمقارنته بين الأشياء عرف أن لا قرين له، ضاد النور بالظلمة، والجسوء بالبلبل، والصرد بالحرور، مؤلف بين متعادياتها، مفرق بين متدانياتها، دالة بتفريقها على مفرقتها، وبتأليفها على مؤلفها، وذلك قوله عز وجل: " ومن كل شئ جعلنا زوجين لعلكم تذكرون "، ففرق بها بين قبل وبعد ليعلم أن لا قبل له ولا بعد، شاهدة بغرائزها أن لا غريزة لمغرزها، مخبرة بتوقيتها أن لا وقت لموقيتها، حجب بعضها عن بعض ليعلم أن لا حجاب بينه وبين خلقه غير خلقه، كان ربا ولا مربوب، وإلها إذ لا مألوه، وعالما إذ لا معلوم، وسميعا إذ لا مسموع. ثم أنشأ يقول:

ولم يزل سيدي بالحمد معروفا\* ولم يزل سيدي بالجود موصوفا  
وكان إذ ليس نور يستضاء به\* ولا ظلام على الآفاق معكوكفا  
فربنا بخلاف الخلق كلهم\* وكل ما كان في الأوهام موصوفا  
الآيات.

أقول: وكلامه عليه السلام - كما ترى - مسوق لبيان معنى أحادية الذات في جميع ما يصدق عليه ويرجع إليه، وأنه تعالى غير متناهي الذات ولا محدودها، فلا يقابل

ذاته وإلا لهدده بالتحديد وقهره بالتقدير، فهو المحيط بكل شيء، المهيمن على كل أمر، ولا يلحقه صفة تمتاز ذاته، فإن في ذلك بطلان أزليته وعدم محدودية. وأن صفته تعالى الكمالية غير محدودة بحد يدفع الغير أو يدفعه الغير كما أن العلم فينا غير القدرة لما بينهما من المدافعة مفهوما ومصداقا، ولا تدافع بينهما فيه تعالى، بل الصفة عين الصفة وعين كل صفة من صفاته العليا، والاسم عين كل اسم من أسمائه الحسنى.

بل إن هنا لك ما هو ألطف معنى وأبعد غورا من ذلك وهو أن هذه المعاني والمفاهيم للعقل بمنزلة الموازين والمكائيل يوزن ويكتال بها الوجود الخارجي والكون الواقعي، فهي حدود محدودة لا تنعزل عن هذا الشأن وإن ضمنا بعضها إلى بعض، واستمددنا من أحدها للآخر، لا يعترف بأوعيتها إلا ما يقاربها في الحد، فإذا فرضنا أمرا غير محدود ثم قصدناه بهذه المقاييس المحدودة لم نل منه إلا المحدود وهو غيره،

وكلما زدنا في الامعان في نيته زاد تعاليا وابتعادا.

فمفهوم العلم مثلا هو معنى أخذناه من وصف محدود في الخارج نعده كمالا لما يوجد

له، وفي هذا المفهوم من التحديد ما يمنعه أن يشمل القدرة والحياة مثلا، فإذا أطلقناه عليه تعالى ثم عدلنا محدوديته بالتقييد في نحو قولنا: علم لا كالعلوم فهب أنه يخلص من بعض التحديد لكنه بعد مفهوم لا ينعزل عن شأنه وهو عدم شموله ما وراءه (ولكل مفهوم وراء يقصر عن شموله) وإضافة مفهوم إلى مفهوم آخر لا يؤدي إلى بطلان خاصة المفهومية، وهو ظاهر.

وهذا هو الذي يحير الانسان اللبيب في توصيفه تعالى بما يثبت له لبه وعقله، وهو المستفاد من قوله عليه السلام: " لا تحده الصفات " ومن قوله فيما تقدم من خطبته المنقولة:

" وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه " وقوله أيضا في تلك الخطبة: " الذي ليس لصفته حد محدود، ولا نعت موجود " وأنت ترى أنه عليه السلام يثبت الصفة في عين أنه

ينفيها أو ينفي حدها، ومن المعلوم أن إثباتها هي لا تنفك عن الحد فنفي الحد عنها إسقاط لها بعد إقامتها، ويؤول إلى أن إثبات شيء من صفات الكمال فيه لا ينفي ما وراءها فتتحد الصفات بعضها مع بعض ثم تتحد مع الذات ولا حد، ثم لا ينفي ما وراءها مما لا مفهوم لنا نحكي عنه، ولا إدراك لنا يتعلق به فافهم ذلك.



ولولا أن المفاهيم تسقط عند الاشراف على ساحة عظمتها وكبريائه بالمعنى الذي تقدم لأمكن للعقل أن يحيط به بما عنده من المفاهيم العامة المبهمة كوصفه بأنه ذات لا

كالذوات، وله علم لا كالعلوم، وقدرة لا كقدرة غيره، وحياة لا كسائر أقسام الحياة، فإن هذا النحو من الوصف لا يدع شيئاً إلا أحصاه وأحاطة به إجمالاً فهل يمكن أن يحيط به سبحانه شيء؟ أو أن الممنوع هو الإحاطة به تفصيلاً، وأما الإحاطة الاجمالية فلا بأس بها؟ وقد قال تعالى: " ولا يحيطون به علماً " (طه: ١١٠)، وقال: " إلا إنه بكل شيء محيط " (حم السجدة: ٥٤)، والله سبحانه لا يحيط به شيء من جهة من الجهات بنحو من أنحاء الإحاطة، ولا يقبل ذاته المقدسة إجمالاً وتفصيلاً حتى يتبعض

فيكون لاجماله حكم ولتفصيله حكم آخر فافهم ذلك. وفي الاحتجاج عنه عليه السلام في خطبة: " دليله آياته، ووجوده إثباته، ومعرفته توحيدته، وتوحيدته تمييزه من خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة إنه رب خالق، غير مربوب مخلوق، ما تصور فهو بخلافه - ثم قال عليه السلام: - ليس بإله من

عرف بنفسه، هو الدال بالدليل عليه، والمؤدى بالمعرفة إليه ". أقول: التأمل فيما تقدم يوضح أن الخطبة مسوقة لبيان كون وحدته تعالى وحدة غير عددية لصراحته في أن معرفته تعالى عين توحيدته أي إثبات وجوده عين إثبات وحدته، ولو كانت هذه الوحدة عددية لكانت غير الذات فكانت الذات في نفسها لا تفي بالوحدة إلا بموجب من خارج عن جهة ثبوت الذات. وهذا من عجيب المنطق وأبلغ البيان في باب التوحيد الذي يحتاج شرحه إلى مجال وسيع لا يسعه طراز البحث في هذا الكتاب، ومن أطف المقاصد الموضوعية فيه قوله عليه السلام: " وجوده إثباته " يريد به أن البرهان عليه نفس وجوده الخارجي أي انه لا يدخل الذهن، ولا يسعه العقل.

قوله: " ما تصور فهو بخلافه " ليس المراد به أنه غير الصورة الذهنية فان جميع الأشياء الخارجية على هذا النعت، بل المراد أنه تعالى بخلاف ما يكشف عنه التصور الذهني أي ما كان، فلا يحيط به صورة ذهنية، ولا ينبغي لك ان تغفل عن انه أنزه ساحة حتى من هذا التصور أعني تصور انه بخلاف كل تصور. وقوله: " ليس باله من عرف بنفسه " مسوق لبيان جلالته تعالى عن أن يتعلق

به معرفة، وقهره كل فهم وإدراك، فإن كل من يتعلق بنفسه معرفتنا هو في نفسه غير نفسنا ومعرفتنا ثم يتعلق به معرفتنا، لكنه تعالى محيط بنا وبمعرفتنا، قيم على ذلك فلا معصم تعتصم به أنفسنا ولا معرفتنا عن إحاطة ذاته وشمول سلطانه حتى يتعلق به تعلق منعزل بمنعزل.

وبين عليه السلام ذلك بقوله: " هو الدال بالدليل عليه والمؤدى بالمعرفة إليه " أي إنه تعالى هو الدليل يدل الدليل على أن يدل عليه، ويؤدى المعرفة إلى أن يتعلق به تعالى نوع تعلق لمكان إحاطته تعالى وسلطانه على كل شئ، فكيف يمكن لشئ أن يهتدى إلى ذاته ليحيط به وهو محيط به وباقتدائه.

وفي المعاني باسناده عن عمر بن علي عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:

" التوحيد ظاهره في باطنه، وباطنه في ظاهره، ظاهره موصوف لا يرى، وباطنه موجود لا يخفى، يطلب بكل مكان، ولم يخل عنه مكان طرفه عين، حاضر غير محدود، وغائب غير مفقود ".  
أقول: كلامه صلى الله عليه وآله وسلم مسوق لبيان وحدته تعالى غير العددية المبنية على كونه

تعالى غير محدود بحد، فان عدم المحدودية هو الموجب لعدم انعزال ظاهر توحيده وتوصيفه تعالى عن باطنه، وباطنه عن ظاهره فان الظاهر والباطن إنما يتفاوتان وينعزل كل منهما عن الآخر بالحد فإذا ارتفع الحد اختلطا واتحدا.

وكذلك الظاهر الموصوف إنما يحاط به، والباطن الموجود إنما يخفى ويتحجب إذا تحددا فلم يتجاوز كل منهما حده المضروب له، وكذلك الحاضر إنما يكون محدودا

مجموعا وجوده عند من حضر عنده، والغائب يكون مفقودا لمكان المحدودية، ولولا ذلك لم يجتمع الحاضر بتمام وجوده عند من حضر عنده، ولم يستر الغائب حجاب الغيبة

ولا سائر دونه عمن غاب عنه، وهو ظاهر.

(بحث تاريخي)

القول بأن للعالم صانعا ثم القول بأنه واحد من أقدم المسائل الدائرة بين متفكري هذا النوع تهديه إليه فطرته المركوزة فيه، حتى أن الوثنية المبنية على الاشرار، إذا

أمعنا في حقيقة معناها وجدناها مبنية على أساس توحيد الصانع، وإثبات شفعاء عنده، (ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى) وإن انحرفت بعد عن مجراها، وآل أمرها إلى إعطاء الاستقلال والأصالة لآلهة دون الله.

والفطرة الداعية إلى توحيد الاله وإن كانت تدعو إلى إله واحد غير محدود العظمة والكبرياء ذاتا وصفة - على ما تقدم بيانه بالاستفادة من الكتاب العزيز - غير أن الفة الانسان وأنسه في ظرف حياته بالآحاد العددية من جانب، وبلاء المليين بالوثنيين والثنويين وغيرهم لنفى تعدد الالهة من جانب آخر سجل عددية الوحدة وجعل حكم الفطرة المذكورة كالمغفول عنه.

ولذلك ترى المأثور من كلمات الفلاسفة الباحثين في مصر القديم واليونان وإسكندرية وغيرهم ممن بعدهم يعطى الوحدة العددية حتى صرح بها مثل الرئيس أبى على بن سينا في كتاب الشفاء، وعلى هذا المجرى يجرى كلام غيره ممن بعده إلى حدود

الألف من الهجرة النبوية.

وأما أهل الكلام من الباحثين فاحتجاجاتهم على التوحيد لا تعطى أزيد من الوحدة العددية أيضا في عين أن هذه الحجج مأخوذة من الكتاب العزيز عامة، فهذا ما يتحصل من كلمات أهل البحث في هذه المسألة.

فالذي بينه القرآن الكريم من معنى التوحيد أول خطوة خطيت في تعليم هذه الحقيقة من المعرفة، غير أن أهل التفسير والمتعاطين لعلوم القرآن من الصحابة والتابعين ثم الذين يلونهم أهملوا هذا البحث الشريف، فهذه جوامع الحديث وكتب التفسير المأثورة منهم لا ترى فيها أثرا من هذه الحقيقة لا ببيان شارح، ولا بسلوك استدلالى. ولم نجد ما يكشف عنها غطاءها إلا ما ورد في كلام الامام علي بن أبى طالب عليه أفضل السلام خاصة، فإن كلامه هو الفاتح لبابها، والرافع لسترها وحجابها على أهدى سبيل وأوضح طريق من البرهان، ثم ما وقع في كلام الفلاسفة الاسلاميين بعد الألف الهجري، وقد صرحوا بأنهم إنما استفادوه من كلامه عليه السلام.

وهذا هو السر في اقتصارنا في البحث الروائى السابق على نقل نماذج من غرر كلامه عليه السلام الرائق، لأن السلوك في هذه المسألة وشرحها من مسلك الاحتجاج

البرهاني لا يوجد في كلام غيره عليه السلام. ولهذا بعينه تركنا عقد بحث فلسفي مستقل لهذه المسألة فإن البراهين الموردة في هذا الغرض مؤلفة من هذه المقدمات المبينة في كلامه لا تزيد على ما في كلامه بشئ،

والجميع مبنية على صرافة الوجود وأحدية الذات جلت عظمته (١).  
يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين - ٨٧. وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا واتقوا الله الذي أنتم به مؤمنون - ٨٨. لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم واحفظوا أيمانكم كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون - ٨٩.

(١) وللناقد البصير والمتدبر المتعمق أن يقضى عجا من ما صدر من الهفوة من عدة من العلماء الباحثين حيث ذكروا أن هذه الخطب العلوية الموضوعية في نهج البلاغة موضوعة دخيلة، وقد ذكر بعضهم أنها من وضع الشريف الرضي رحمه الله، وقد تقدم الكلام في أطراف هذه السقطة. وليت شعري كيف يسع للوضع والدرس أن يتسرب إلى موقف علمي دقيق لم يقو بالوقوف عليه أفهام العلماء حتى بعد ما فتح عليه السلام بابه ورفع ستره قرونا متمادية إلى أن وفق لفهمه بعد ما سير في طريق الفكر المترقي مسير ألف سنة، ولا أطاق حمله غيره من الصحابة ولا التابعون، بل كلام هؤلاء الرامين بالوضع ينادى بأعلى صوته أنهم كانوا يظنون أن الحقائق القرآنية والأصول العالية العلمية ليست إلا مفاهيم مبتدلة عامة وإنما تتفاضل باللفظ الفصيح والبيان البليغ.

(بيان)

الآيات الثلاثة وعدة من الآيات الواقعة بعدها إلى بضع ومائة من آيات السورة آيات مبينة لعدة من فروع الاحكام، وهي جميعا كالمختللة بين الآيات المتعرضة لقصص

المسيح عليه السلام والنصارى، وهي لكونها طوائف متفرقة نازلة في أحكام متنوعة كل منها ذات استقلال وتام في ما تقصده من المعنى يشكل القضاء بكونها نزلت دفعة أو صاحبت بقية آيات السورة في النزول إذ لا شاهد يشهد بذلك من مضامينها، وأما ما ورد من أسباب النزول فسيأتي بعض ما هو العمدة منها في البحث الروائي. وكذلك القول في هذه الآيات الثلاث المبحوث عنها فإن الآية الثالثة مستقلة في معناها، وتستقل عنها الآية الأولى وإن لم تخلو من نوع من المناسبة فيبينهما بعض الارتباط

من جهة أن من جملة مصاديق لغو اليمين أن تتعلق بتحريم بعض الطيبات مما أحله الله تعالى،

ولعل هذا هو الداعي لمن نقل عنه في أسباب النزول أنه ذكر نزول الآيات جميعا في اليمين اللاغية.

هذا حال الآية الأولى مع الثالثة، وأما الآية الثانية فكأنها من تمام الآية الأولى كما يشهد به بعض الشهادة ذيلها أعني قوله تعالى: " واتقوا الله الذي أنتم به مؤمنون " بل وصدرها حيث يشتمل على العطف، وعلى الأمر بأكل الحلال الطيب الذي تنهى الآية الأولى عن تحريمه واجتنابه، وبذلك تلتئم الآيتان معنى وتتحدان حكما ذواتي سياق واحد.

قوله تعالى: " يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم " قال الراغب في المفردات: الحرام الممنوع منه إما بتسخير إلهي، وإما بمنع قهري، وإما بمنع

من جهة العقل أو جهة الشرع أو من جهة من يرتسم أمره، انتهى موضع الحاجة. وقال أيضا: أصل الحل حل العقدة، ومنه قوله عز وجل: " واحلل عقدة من لساني "، وحللت: نزلت، أصله من حل الأحمال عند النزول ثم جرد استعماله للنزول فقليل: حل حلولا وأحله غيره، قال عز وجل: " أو تحل قريبا من دارهم، وأحلوا قومهم دار البوار "، ويقال: حل الدين وجب أدأؤه، والحلة القوم النازلون وحل حلال مثله، والمحلة مكان النزول، وعن حل العقدة استعير قولهم: حل الشيء حلا

قال الله تعالى: " وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا "، وقال تعالى: " هذا حلال وهذا حرام "، انتهى.

فالظاهر أن مقابلة الحل الحرمة، وكذا التقابل بين الحل والحرم أو الاحرام من جهة تخيل العقد في المنع الذي هو معنى الحرمة وغيرها ثم مقابلته بالحل المستعار لمعنى

الجواز والإباحة، واللفظان أعني الحل والحرمة من الحقائق العرفية قبل الاسلام دون الشرعية أو المتشرعية.

والآية أعني قوله: " يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا " (الخ)، تنهى المؤمنين عن تحريم ما أحل الله لهم، وتحريم ما أحل الله هو جعله حراما كما جعله الله تعالى حلالا

وذلك إما بتشريع قبل تشريع، وإما بالمنع أو الامتناع بأن يترك شيئا من المحللات بالامتناع عن إتيانه أو منع نفسه أو غيره من ذلك فإن ذلك كله تحريم ومنع ومنازعة لله سبحانه في سلطانه واعتداء عليه ينافي الايمان بالله وآياته، ولذلك صدر النهي بقوله:

" يا أيها الذين آمنوا "، فإن المعنى: لا تحرموا ما أحل الله لكم وقد آمنت به وسلمتم لامره.

ويؤيده أيضا قوله في ذيل الآية التالية: " واتقوا الله الذي أنتم به مؤمنون ". وإضافة قوله: " طيبات " إلى قوله: " ما أحل الله لكم " - مع أن الكلام تام بدونه - للإشارة إلى تتميم سبب النهي فإن تحريم المؤمنين لما أحل الله لهم على أنه اعتداء منهم على الله في سلطانه، ونقض لايمانهم بالله وتسليمهم لامره كذلك هو خروج

منهم عن حكم الفطرة، فإن الفطرة تستطيب هذه المحللات من غير استنخبات، وقد أخبر الله سبحانه عن ذلك فيما نعت به نبيه صلى الله عليه وآله وسلم والشرعية التي جاء بها حيث قال:

" الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع

عنهم إصْرَهُمُ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ " (الأعراف: ١٥٧).

وبهذا الذي بينا يتأيد أولا: أن المراد بتحريم طيبات ما أحل الله هو الالتزام والالتزام بترك المحللات.

وثانيا: أن المراد بالحل مقابل الحرمة ويعم المباحات والمستحبات بل والواجبات

(1·Y)

قضاء لحق المقابلة.  
وثالثا: أن إضافة الطيبات إلى ما أحل الله في قوله: " طيبات ما أحل الله لكم " إضافة بيانية.  
ورابعا: أن المراد بالاعتداء في قوله: " ولا تعتدوا " هو الاعتداء على الله سبحانه في سلطانه التشريعي، أو التعدي عن حدود الله بالانخلاع عن طاعته والتسليم له وتحريم  
ما أحله كما قال تعالى في ذيل آية الطلاق: " تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون " (البقرة: ٢٢٩)، وقوله في ذيل آيات الإرث: " تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم، ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين " (النساء: ١٤)، والآيات - كما ترى - تعد الاستقامة والالتزام بما شرعه الله طاعة له تعالى ولرسوله ممدوحة، والخروج عن التسليم والالتزام والانقياد اعتداء وتعديا لحدود الله مذموما معاقبا عليه.  
فمحصل مفاد الآية النهي عن تحريم ما أحله الله بالاجتناب عنه والامتناع من الاقتراب منه فإنه يناقض الايمان بالله وآياته ويخالف كون هذه المحللات طيبات لا خبائة فيها حتى يجتنب عنها لاجلها، وهو اعتداء والله لا يحب المعتدين.  
قوله تعالى: " ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين " قد عرفت أن ظاهر السياق أن المراد بالاعتداء هو التحريم المذكور في الجملة السابقة عليه فقوله: " ولا تعتدوا " يجرى مجرى التأكيد لقوله: " لا تحرموا، الخ ".  
وأما ما ذكره بعضهم: أن المراد بالاعتداء تجاوز حد الاعتدال في المحللات بالانكباب على التمتع بها والاستلذاذ منها قبال تركها واجتناب تناولها تقشفا وترهبا فيكون معنى الآية: لا تحرموا على أنفسكم ما أحل الله لكم من الطيبات المستلذذة بأن تتعمدوا ترك التمتع بها تنسكا وتقربا إليه تعالى، ولا تعتدوا بتجاوز حد الاعتدال إلى الاسراف والافراط الضار بأبدانكم أو نفوسكم.  
أو أن المراد بالاعتداء تجاوز المحللات الطيبة إلى الخبائث المحرمة، ويعود المعنى إلى أن لا تجتنبوا المحللات ولا تقتربوا المحرمات، وبعبارة أخرى: لا تحرموا ما أحل



الله لكم، ولا تحللوا ما حرم الله عليكم.

فكل من المعنيين وإن كان في نفسه صحيحا يدل عليه الكتاب بما لا غبار عليه لكن شيئا منهما لا ينطبق على الآية بظاهر سياقها وسياق ما يتلوها من الآية اللاحقة فما كل معنى صحيح يمكن تحميله على كل لفظ كيفما سيق وأينما وقع.

قوله تعالى: " وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا " إلى آخر الآية، ظاهر العطف أعني انعطاف قوله: " وكلوا " على قوله: " لا تحرموا " أن يكون مفاد هذه الآية بمنزلة التكرار والتأكيد لمضمون الآية السابقة، ويؤيده سياق صدر الآية من حيث اشتماله على قوله: " حلالا طيبا " وهو يحاذي قوله في الآية السابقة: " طيبات ما أحل الله "، وكذا ذيلها من حيث المحاذاة الواقعة بين قوله فيه: " واتقوا الله إن كنتم مؤمنين " وقوله في الآية السابقة: يا أيها الذين آمنوا " وقد مر بيانه.

وعلى هذا فقوله: " كلوا " الخ "، من قبيل ورود الامر عقيب الحظر، وتخصيص قوله: " كلوا " بعد تعميم قوله: " لا تحرموا طيبات " (الخ)، إما تخصيص بحسب اللفظ فقط، والمراد بالاكل مطلق التصرف، فيما رزقه الله تعالى من طيبات نعمه، سواء كان بالاكل بمعنى التغذي أو بسائر وجوه التصرف، وقد تقدم مرارا أن استعمال الاكل بمعنى التصرف استعمال شائع ذائع.

وإما أن يكون المراد - ومن الممكن ذلك - الاكل بمعناه الحقيقي، ويكون سبب نزول الآيتين تحريم بعض المؤمنين في زمن النزول المأكولات الطيبة على أنفسهم

فتكون الآيتان نازلتين في النهي عن ذلك، وقد عمم النهي في الآية الأولى للاكل وغيره إعطاء للقاعدة الكلية لكون ملاك النهي يعم محلات الاكل وغيرها على حد سواء.

وقوله: " مما رزقكم الله " لازم ما استظهرناه من معنى الآيتين كونه مفعولا لقوله: " كلوا " وقوله: " حلالا طيبا " حالين من الموصول وبذلك تتوافق الآيتان، وربما قيل: إن قوله: " حلالا طيبا " مفعول قوله: " كلوا " وقوله: " مما رزقكم الله " متعلق بقوله: " كلوا " أو حال من الحلال قدم عليه لكونه نكرة أو كون قوله: " حلالا " وصفا لمصدر محذوف، والتقدير: رزقا حلالا طيبا إلى غير ذلك.

وربما استدل بعضهم بقوله: " حلالا " على أن الرزق يشمل الحلال والحرام

معا وإلا لغى القيد.

والجواب: أنه ليس قيذا احترازيا لاخراج ما هو رزق غير حلال ولا طيب بل قيد توضيحي مساو لمقيده، والنكتة في الاتيان به بيان أن كونه حلالا طيبا لا يدع عذرا لمعتذر في الاجتناب والكف عنه على ما تقدم، وقد تقدم الكلام في معنى الرزق في ذيل الآية ال ٢٧ من سورة آل عمران في الجزء الثالث من هذا الكتاب. قوله تعالى: " لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان " اللغو ما لا يترتب عليه أثر من الأعمال، والايمان جمع يمين وهو القسم والحلف، قال الراغب في المفردات: واليمين في الحلف مستعار من اليد اعتبارا بما يفعله المعاهد والمحالف وغيره، قال تعالى: أم لكم أيمان علينا بالغة إلى يوم القيامة، وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يؤاخذكم الله باللغو " في أيمانكم " انتهى، والتعقيد مبالغة في العقد

وقرى: عقدتم بالتخفيف، وقوله: " في أيمانكم " متعلق بقوله: " لا يؤاخذكم " أو بقوله: " باللغو " وهو أقرب.

والتقابل الواقع بين قوله: " باللغو في أيمانكم " وقوله: " بما عقدتم الايمان " يعطى أن المراد باللغو في الايمان ما لا يعقد عليه الحالف، وإنما يجرى على لسانه جريا

لعادة اعتادها أو غيرها وهو قولهم - وخاصة في قبيل البيع والشرى - : لا والله، بلى والله، بخلاف ما عقد عليه عقدا بالالتزام بفعل أو ترك كقول القائل: والله لأفعلن كذا، والله لا تركزن كذا.

هذا هو الظاهر من الآية، ولا ينافي ذلك يعد شرعا قول القائل: والله لأفعلن المحرم الفلاني، والله لا تركزن الواجب الفلاني مثلا من لغو اليمين لكون الشارع

ألغى اليمين فيما لا رجحان فيه، فإنما هو إلحاق من جهة السنة، وليس من الواجب أن يدل القرآن على خصوص كل ما ثبت بالسنة بخصوصه.

وأما قوله: " ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان " فلا يشمل إلا اليمين الممضأة شرعا لمكان قوله في ذيل الآية: " واحفظوا أيمانكم " فإنه لا مناص عن شموله لهذه الايمان بحسب إطلاق لفظه، ولا معنى للامر بحفظ الايمان التي ألغى الله سبحانه اعتبارها

فالمتمعين أن اللغو من الايمان في الآية مالا عقد فيه، وما عقد عليه هو اليمين الممضأة

قوله تعالى: " فكفارته إطعام عشرة مساكين - إلى قوله - أو تحرير رقبة " ،  
الكفارة هي العمل الذي يستر به مساءة المعصية بوجه، من الكفر بمعنى الستر قال  
تعالى: " نكفر عنكم سيئاتكم " (النساء: ٣١)، قال الراغب: والكفارة ما  
يغطي الاثم ومنه كفارة اليمين، انتهى.  
وقوله: " فكفارته " تفريع على اليمين باعتبار مقدر هو نحو من قولنا: فان  
حنثتم فكفارته كذا، وذلك لان في لفظ الكفارة دلالة على معصية تتعلق به  
الكفارة، وليست هذه المعصية هي نفس اليمين، ولو كان كذلك لم يورد في ذيل الآية  
قوله: " واحفظوا ايمانكم " إذ لا معنى لحفظ ما فيه معصية فالكفارة إنما تتعلق  
بحنث اليمين لا بنفسها.  
ومنه يظهر أن المؤاخذة المذكورة في قوله: " ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان "   
هي المؤاخذة على حنث اليمين لا على نفس إيقاعها، وإنما أضيفت إلى اليمين لتعلق  
متعلقها - أعني الحنث - بها، فقوله: " فكفارته " متفرع على الحنث المقدر لدلالة  
قوله: " يؤاخذكم، الخ " عليه، ونظير هذا البيان جار في قوله: " ذلك كفارة  
أيمانكم إذا حلفتكم " وتقديره: إذا حلفتكم وحنثتم.  
وقوله: " إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو  
تحرير رقبة " خصال ثلاث يدل الترديد على تعيين إحداها عند الحنث من غير جمع،  
ويدل  
قوله بعده: " فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام " على كون الخصال المذكورة تخييرية من  
غير  
لزوم مراعاة الترتيب الواقع بينها في الذكر، وإلا لغي التفريع في قوله: " فمن لم يجد "   
(الخ)، وكان المتعين بحسب اقتضاء السياق أن يقال: أو صيام ثلاثة أيام.  
وفي الآية أبحاث فرعية كثيرة مرجعها علم الفقه.  
قوله تعالى: " ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتكم " تقدم أن الكلام في تقدير: إذا  
حلفتكم وحنثتم، وفي قوله: " ذلك كفارة أيمانكم " وكذا في قوله: " كذلك يبين الله  
لكم " نوع التفات ورجوع من خطاب المؤمنين إلى خطاب النبي صلى الله عليه وآله  
وسلم، ولعل النكتة  
فيه أن الجملتين جميعا من البيان الإلهي للناس إنما هو بوساطة النبي صلى الله عليه وآله  
وسلم فكان في ذلك  
حفظا لمقامه صلى الله عليه وآله وسلم في بيان ما أوحى إليه للناس كما قال تعالى: "   
وأنزلنا إليك الذكر

لتبين للناس ما نزل إليهم " (النحل: ٤٤).  
قوله تعالى: " كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون " أي يبين لكم  
بواسطة نبيه أحكامه لعلكم تشكروا بتعلمها والعمل بها.

(بحث روائي)

في تفسير القمي في قوله تعالى: " يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل  
الله لكم " (الآية)، قال حدثني أبي عن ابن أبي عمير، عن بعض رجاله، عن أبي  
عبد الله عليه السلام قال: نزلت هذه الآية في أمير المؤمنين عليه السلام وبلال وعثمان  
بن مظعون

فأما أمير المؤمنين عليه السلام فحلف أن لا ينام بالليل أبداً، وأما بلال فإنه حلف أن  
لا يفطر بالنهار أبداً، وأما عثمان بن مظعون فإنه حلف أن ينعكح أبداً.  
فدخلت امرأة عثمان على عائشة، وكانت امرأة جميلة فقالت عائشة: ما لي أراك  
متعطلة؟ فقالت: ولمن أتزين؟ فوالله ما قربني زوجي منذ كذا وكذا فإنه قد ترهب  
ولبس المسوح وزهد في الدنيا.

فلما دخل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أخبرته عائشة بذلك فخرج فنادى  
الصلاة جامعة

فاجتمع الناس فصعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: ما بال أقوام يحرمون على  
أنفسهم الطيبات؟ إلا إني أنام بالليل وأنكح وأفطر بالنهار فمن رغب عن سنتي  
فليس مني.

فقاموا هؤلاء فقالوا: يا رسول الله فقد حلفنا على ذلك فأنزل الله عليه:  
" لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام  
عشرة

مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام  
ثلاثة

أيام ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم "

أقول: وفي انطباق قوله تعالى: " لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم  
بما عقدتم الأيمان " (الآية)، على حلفهم خفاء، وقد تقدم بعض الكلام فيه، وقد روى  
الطبرسي في مجمع البيان القصة عن أبي عبد الله عليه السلام ولم يذكر الذيل فليتأمل  
فيه.

وفي الاحتجاج عن الحسن بن علي عليه السلام في حديث أنه قال لمعاوية وأصحابه:

أنشدكم بالله أتعلمون أن عليا أول من حرم الشهوات على نفسه من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأنزل الله: " يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم "؟".  
وفي المجمع في الآية: قال المفسرون: جلس رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوما فذكر الناس ووصف القيامة فرق الناس وبكوا واجتمع عشرة من الصحابة في بيت عثمان بن مظعون الجمحي، وهم علي وأبو بكر وعبد الله بن مسعود وأبو ذر الغفاري وسالم مولى أبي حذيفة  
وعبد الله بن عمر والمقداد بن الأسود الكندي وسلمان الفارسي ومعتل بن مقرن، واتفقوا على أن يصوموا النهار، ويقوموا الليل، ولا يناموا على الفرش، ولا يأكلوا اللحم ولا الودك، ولا يقربوا النساء والطيب، ويلبسوا المسوح، ويرفضوا الدنيا، ويسيحوا في الأرض، وهم بعضهم أن يجب مذاكيره.  
فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأتى دار عثمان فلم يصادفه فقال لامرأته أم حكيم بنت أبي أمية - واسمها حولاء وكانت عطارة - : أحق ما بلغني عن زوجك وأصحابه؟ فكرهت أن تكذب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وكرهت أن تبدي علي زوجها فقالت: يا رسول الله إن كان أخبرك عثمان فقد صدقت فانصرف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلما دخل عثمان أخبرته بذلك.  
فأتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو وأصحابه فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ألم أنبئكم أنكم اتفقتم على كذا وكذا؟ قالوا: بلى يا رسول الله وما أردنا إلا الخير، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إني لم أؤمر بذلك، ثم قال: إن لأنفسكم عليكم حقا فصوموا وأفطروا، وقوموا وناموا فإني أقوم وأنام وأصوم وأفطر وأكل اللحم والدسم وآتى النساء، ومن رغب عن سنتي فليس مني.  
ثم جمع الناس وخطبهم وقال: ما بال أقوام حرّموا النساء والطعام والطيب والنوم وشهوات الدنيا أما إني لست آمركم أن تكونوا قسيسين ورهبانا فإنه ليس في ديني ترك اللحم ولا النساء ولا اتخاذ الصوامع، وإن سياحة أمتي الصوم، ورهبانيتهم الجهاد، اعبدوا الله ولا تشرکوا به شيئا، وحجوا، واعتمروا، وأقيموا الصلاة،

وآتوا الزكاة، وصوموا رمضان، واستقيموا يستقم لكم فإنما هلك من كان قبلكم

بالتشديد شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم فأولئك بقاياهم في الديارات والصوامع  
فأنزل الله الآية.

أقول: ويظهر بالرجوع إلى روايات القوم أن هذه الرواية إنما هي تلخيص  
للروايات المروية في هذا الباب، وهي كثيرة جدا فقد أوردتها بالجمع بين شتات  
مضامينها

بإدخال بعضها في بعض، وسبكها رواية واحدة.

وأما نفس هذه الروايات على كثرتها فلم يجتمع أسماء هؤلاء الصحابة في واحدة  
منها بل ذكر الاجمع منها لفظا هؤلاء الصحابة بلفظ عثمان بن مظعون وأصحابه. وفي  
بعضها أناس من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم. وفي بعضها رجال من  
أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

وكذلك ما وقع في هذه الرواية من قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وخطبته على  
تفصيلها متفرقة

الجميل في الروايات، وكذلك الذي عقدوا عليه هموا به من التروك لم تصرح الروايات  
بأنهم اتفقوا جميعهم على جميعها بل صرح بعض الروايات باختلافهم فيما هموا به أو  
عقدوا

عليه كما في صحيح البخاري ومسلم عن عائشة أن ناسا من أصحاب النبي صلى الله  
عليه وآله وسلم سألوا  
أزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن عمله في السر فقال بعضهم: لا أكل اللحم،  
وقال بعضهم: لا

أتزوج النساء، وقال بعضهم: لا أنام على فراش فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وآله  
وسلم فقال: ما بال

أقوام يقول أحدهم كذا وكذا؟ لكني أصوم وأفطر، وأنام وأقوم، وأكل اللحم،  
وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني.

ولعل المراد بقوله في الرواية: واتفقوا على أن يصوموا النهار (الخ)، ان المجموع  
اتفقوا على المجموع لا أن كل واحد منهم عزم على الجميع. والروايات وإن كانت  
مختلفة

في مضامينها، وفيها الضعيف والمرسل والمعتبر لكن التأمل في جميعها يوجب الوثوق  
بأن رهطا من الصحابة عزموا على هذا النوع من التزهد والتنسك، وأنه كان فيهم  
علي عليه السلام وعثمان بن مظعون، وأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لهم: من  
رغب عن سنتي فليس

مني، والله أعلم، فعليك بالرجوع إلى التفاسير الروائية كتفسير الطبري والدر المنثور  
وفتح القدير وأمثالها.

وفي الدر المنثور: أخرج الترمذي وحسنه وابن جرير وابن أبي حاتم وابن عدي

في الكامل والطبراني وابن مردويه عن ابن عباس: أن رجلا أتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال:



يا رسول الله إني إذا أكلت اللحم انتشرت للنساء وأخذتني شهوتي، وإني حرمت على اللحم فنزلت: " يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم. "

وفيه: أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن زيد بن أسلم: أن عبد الله بن رواحة ضافه ضيف من أهله وهو عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ثم رجع إلى أهله فوجدهم لم يطعموا ضيفهم

انتظارا له، فقال لامرأته: حبست ضيفي من أجلى هو حرام على، فقالت امرأته: هو على حرام، قال الضيف: هو على حرام، فلما رأى ذلك وضع يده وقال: كلوا بسم الله، ثم ذهب إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فأخبره، فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: قد أصبت فأنزل الله:

" يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم. "

أقول: من الممكن أن يكون السببان المذكوران في الروايتين الأخيرتين من تطبيق الرواة، وهو شائع في روايات أسباب النزول، ومن الممكن أن يقع لنزول الآية أسباب عديدة.

وفي تفسير العياشي عن عبد الله بن سنان قال: سألته عن رجل قال لامرأته: طالق، أو مماليكه أحرار إن شربت حراما ولا حلالا فقال: أما الحرام فلا يقربه حلف أو لم يحلف، وأما الحلال فلا يتركه فإنه ليس أن يحرم ما أحل الله لأن الله يقول: " يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم " فليس عليه شيء في يمينه من الحلال.

وفي الكافي بإسناده عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول في قول الله عز وجل: " لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم " قال: " اللغو " قول الرجل: " لا والله، وبلى والله " ولا يعقد على شيء.

أقول: وروى العياشي في تفسيره عن عبد الله بن سنان مثله، وعن محمد بن مسلم مثله وفيه: ولا يعقد عليها.

وفي الدر المنثور: أخرج ابن جرير عن ابن عباس قال: لما نزلت: " يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم " في القوم الذين حرّموا النساء واللحم على أنفسهم قالوا: يا رسول الله كيف نضع بأيماننا التي حلفنا عليها؟ فأنزل الله: " لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم. "

أقول: والرواية تشاكل ذيل الرواية الأولى التي أوردناها في صدر البحث غير أنها لا تنطبق على ظاهر الآية فإن الحلف على ترك أو مباح لا يخلو من عقد عليه،

وقد قوبل في الآية قوله: " باللغو في أيمانكم " بقوله: " بما عقدتم الايمان " ودل ذلك على كون اللغو من اليمين ما لا عقد عليه، وهذا الظاهر إنما يوافق الرواية المفسرة للغو اليمين بقول القائل: لا والله، وبلى والله، من غير أن يعقد على شيء، وأما اليمين الملغاة شرعا ففيها عقد على ما حلف عليه فالمتعين أن يستند إلغاؤه إلى السنة دون الكتاب. على أن سياق الآية أدل دليل على أنها مسوقة لبيان كفارة اليمين والامر بحفظها استقلالاً لا على نحو التطفل كما هو لازم هذا التفسير. \* \* \*

يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون - ٩٠. إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون - ٩١. أطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا فإن توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ المبين - ٩٢. ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا والله يحب المحسنين - ٩٣.

(بيان)

الآيات متلائمة سياقاً فكأنها نزلت دفعة أو هي متقاربة نزولاً، والآية الأخيرة بمنزلة دفع الدخول على ما سنبينه تفصيلاً، فهي جميعاً تتعرض لحال الخمر، وبعضها

يضيف إليها الميسر والانصاب والأزلام.

وقد تقدم في قوله تعالى: " يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما " (البقرة: ٢١٩)، في الجزء الأول، وفي قوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون " (النساء: ٤٣)

في الجزء الرابع من هذا الكتاب أن هاتين الآيتين مع قوله تعالى: " قل إنما حرم ربي الفواحش

ما ظهر منها وما بطن والاثم " (الأعراف: ٣٣)، وهذه الآية المبحوث عنها: " يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه - إلى قوله - فهل أنتم منتهون " إذا انضم بعضها إلى بعض دلت سياقاتها المختلفة على

تدرج الشارع في تحريم الخمر.

لكن لا بمعنى السلوك التدريجي في تحريمها من تنزيه وإعافة إلى كراهية إلى تحريم صريح حتى ينتج معنى النسخ، أو من إبهام في البيان إلى إيضاح أو كناية خفية إلى تصريح لمصلحة السياسة الدينية في إجراء الأحكام الشرعية فإن قوله تعالى: " والاثم " آية مكية في سورة الأعراف إذا انضم إلى قوله تعالى: " قل فيهما إثم كبير " وهى آية مدنية واقعة في سورة البقرة أول سورة مفصلة نزلت بعد الهجرة أنتج ذلك حرمة الخمر إنتاجاً صريحاً لا يدع عذراً لمعتذر، ولا مجالاً لمتأول.

بل بمعنى أن الآيات تدرجت في النهي عنها بالتحريم على وجه عام وذلك قوله تعالى: " والاثم " ثم بالتحريم الخاص في صورة النصيحة وذلك قوله: " قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما "، وقوله: " لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون " إن كانت الآية ناظرة إلى سكر الخمر لا إلى سكر النوم، ثم بالتحريم الخاص بالتشديد البالغ الذي يدل عليه قوله: " إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس - إلى قوله - فهل أنتم منتهون " الآيتان.

فهذه الآيات آخر ما نزل في تحريم الخمر يدل على ذلك أقسام التأكيد المودعة فيها من " إنما " والتسمية بالرجس، ونسبته إلى عمل الشيطان، والأمر الصريح بالاجتناب، وتوقع الفلاح فيه، وبيان المفاسد التي تترتب على شربها، والاستفهام عن الانتهاء، ثم الأمر بطاعة الله ورسوله والتحذير عن المخالفة، والاستغناء عنهم لو خالفوا.

ويدل على ذلك بعض الدلالة أيضا قوله تعالى في ذيل الآيات: " ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات (إلخ) بما سيأتي من الايضاح. قوله تعالى: " يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر، إلى آخر الآية " قد تقدم الكلام في أول السورة في معنى الخمر والميسر والأنصاب والأزلام فالخمر ما يخمر العقل

من كل مائع مسكر عمل بالتخمير، والميسر هو القمار مطلقا، والانصاب هي الأصنام أو الحجارة التي كانت تنصب لذبح القرابين عليها وكانت تحترم ويتبرك بها، والأزلام هي الاقداح التي كانت يستقسم بها، وربما كانت تطلق على السهام التي كانت يتفأل بها

عند ابتداء الأمور والعزيمة عليها كالخروج إلى سفر ونحوه لكن اللفظ قد وقع في أول السورة للمعنى الأول لوقوعه بين محرمات الاكل فيتأيد بذلك كون المراد به هيهنا هو ذلك.

فان قلت: الميسر بعمومه يشمل الأزلام بالمعنى الاخر الذي هو الاستقسام بالاقداح، ولا وجه لا يراد الخاص بعد العام من غير نكتة ظاهرة فالمتعين حمل اللفظ على سهام التفؤل والخيرة التي كان العمل بها معروفا عندهم في الجاهلية قال الشاعر: فلئن جديمة قتلت ساداتها \* فنساؤها يضربن بالأزلام

وهو - كما روى - أنهم كانوا يتخذون أحشابا ثلاثة رقيقة كالسهام أحدها مكتوب عليه " افعل " والثاني مكتوب عليه " لا تفعل " والثالث غفل لا كتابة عليه فيجعلها الضارب في خريطة معه وهي متشابهة فإذا أراد الشروع في أمر يهمله كالسفر وغير ذلك أخرج واحدا منها فإن كان الذي عليه مكتوب " افعل " عزم عليه، وإن خرج الذي مكتوب عليه " لا تفعل " تركه، وإن خرج الثالث أعاد الضرب حتى يخرج واحد من الأولين، وسمى استقساما لان فيه طلب ما قسم له من رزق أو خير آخر من الخيرات.

فالآية تدل على حرمة لان فيه تعرضا لدعوى علم الغيب، وكذا كل ما يشاكله من الأعمال كأخذها الخيرة بالسبحة ونحوها. قلت: قد عرفت أن الآية في أول السورة: " وأن تستقسموا بالأزلام " ظاهرة في الاستقسام بالاقداح الذي هو نوع من القمار لوقوعه في ضمن محرمات الاكل، ويتأيد

به أن ذلك هو المراد بالأزلام في هذه الآية.

ولو سلم عدم تأيد هذه بتلك عاد إلى لفظ مشترك لا قرينة عليه من الكلام تبين المراد فيتوقف على ما يشرحه من السنة، وقد وردت عدة أخبار من أئمة أهل البيت عليهم السلام في جواز الأخذ بالخيرة من السبحة وغيرها عند الحيرة.

وحقيقته أن الانسان إذا أراد أن يقدم على أمر كان له أن يعرف وجه المصلحة فيه بما أغرز الله فيه من موهبة الفكر أو بالاستشارة ممن له صلاحية المعرفة بالصواب والخطأ، وإن لم يهده ذلك إلى معرفة وجه الصواب، وتردد متحيراً كان له أن يعين ما ينبغي أن يختاره بنوع من التوجه إلى ربه.

وليس في اختيار ما يختاره الانسان بهذا النوع من الاستخارة دعوى علم الغيب ولا تعرض لما يختص بالله سبحانه من شؤون الألوهية، ولا شرك بسبب تشريك غير الله تعالى إياه في تدبير الأمور ولا أي محذور ديني آخر إذ لا شأن لهذا العمل إلا تعيين الفعل أو الترك من غير إيجاب ولا تحريم ولا أي حكم تكليفي آخر، ولا كشف عما وراء حجب الغيب من خير أو شر إلا أن خير المستخير في أن يعمل أو يترك فيخرج عن الحيرة والتذبذب.

وأما ما يستقبل الفعل أو الترك من الحوادث فربما كان فيه خير وربما كان فيه شر على حد ما لو فعله أو تركه عن فكر أو استشارة، فهو كالتفكير والاستشارة طريق لقطع الحيرة والتردد في مقام العمل، ويترتب على الفعل الموافق له ما كان يترتب عليه لو فعله عن فكر أو مشورة.

نعم ربما أمكن لمتوهم أن يتوهم التعرض لدعوى علم الغيب فيما ورد من الثفؤل بالقرآن ونحوه فربما كانت النفس تتحدث معه بيمين أو شأمة، وتتوقع خيراً أو شراً أو نفعا أو ضراً، لكن قد ورد في الصحيح من طرق الفريقين: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان

يتفاءل بالخير ويأمر به، وينهى عن التطير ويأمر بالمضي معه والتوكل على الله تعالى. فلا مانع من الثفؤل بالكتاب ونحوه فإن كان معه ما يتفأل به من الخير وإلا مضى في الأمر متوكلاً على الله تعالى، وليس في ذلك أزيد مما يطيب به الانسان نفسه في الأمور والأعمال التي يتفرس فيها السعادة والنعف، وسنستوفي البحث المتعلق بهذا المقام في كلام موضوع لهذا الغرض بعينه.

فتبين أن ما وقع في بعض التفاسير من حمل الأزام على سهم التفأل واستنتاج حرمة الاستخارة بذلك مما لا ينبغي المصير إليه. وأما قوله: " رجس من عمل الشيطان " فالرجس الشئ القدر على ما ذكره الراغب في مفرداته فالرجاسة بالفتح كالنجاسة والقذاره هو الوصف الذي يتعد ويتنزه عن الشئ بسببه لتنفّر الطبع عنه.

وكون هذه المعدودات من الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجسا هو اشتمالها على وصف لا تستبيح الفطرة الانسانية الاقتراب منها لأجله، وليس إلا أنها بحيث لا تشتمل على شئ مما فيه سعادة إنسانية أصلا سعادة يمكن أن تصفو وتتخلص في حين من الأحيان كما ربما أو ما إليه قوله تعالى: " يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما أثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما " (البقرة: ٢١٩)، حيث غلب الاثم على النفع ولم يستثن.

ولعله لذلك نسب هذه الارجاس إلى عمل الشيطان ولم يشرك له أحدا، ثم قال في الآية التالية: " إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة ".

وذلك أن الله سبحانه عرف الشيطان في كلامه بأنه عدو للانسان لا يريد به خيرا البتة قال تعالى: " إن الشيطان للانسان عدو مبين " (يوسف: ٥)، وقال: كتب عليه أنه من تولاه فإنه يضلّه " (الحج: ٤)، وقال: " وإن يدعون إلا شيطانا مريدا، لعنه الله " (النساء: ١١٨)، فأثبت عليه لعنته وطرده عن كل خير. وذكر أن مساسه بالانسان وعمله فيه إنما هو بالتسويل والوسوسة والاعواء من جهة اللقاء في القلب كما قال تعالى حكاية عنه: " قال رب بما أغويتني لأزينن لهم

في الأرض ولأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين قال هذا صراط على مستقيم، إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين " (الحجر: ٤٢)، فهددهم إبليس بالاعواء فقط، ونفى الله سبحانه سلطانه إلا عن متبعيه الغاوين، وحكى عنه فيما يخاطب بني آدم يوم القيامة قوله: " وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي " (إبراهيم: ٢٢)، وقال في نعت دعوته: " يا بني آدم لا يفتننكم

الشیطان - إلى أن قال - إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم، فبين أن دعوته لا كدعوة إنسان إنسانا إلى أمر بالمشافهة بل بحيث يرعى الداعي المدعو من غير عكس.

وقد فصل القول في جميع ذلك قوله تعالى: " من شر الوسواس الخناس، الذي يوسوس في صدور الناس " (الناس: ٥)، فبين أن الذي يعمل الشيطان بالتصرف في الإنسان هو أن يلقي الوسوسة في قلبه فيدعوه بذلك إلى الضلال.

فيتبين بذلك كله أن كون الخمر وما ذكر بعدها رجسا من عمل الشيطان هو أنها منتهية إلى عمل الشيطان الخاص به، ولا داعي لها إلى الإلقاء والوسوسة الشيطانية التي تدعو إلى الضلال، ولذلك سماها رجسا وقد سمي الله سبحانه الضلال رجسا في قوله: " ومن يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون، وهذا صراط ربك مستقيما " (الانعام: ١٢٦).

ثم بين معنى كونها رجسا ناشئا من عمل الشيطان بقوله في الآية التالية: " إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن

الصلاة " أي إنه لا يريد لكم في الدعوة إليها الا الشر ولذلك كانت رجسا من عمله. فان قلت: ملخص هذا البيان أن معنى كون الخمر وأضرابها رجسا هو كون عملها أو شربها مثلا منتهيا إلى وسوسة الشيطان وإضلاله فحسب، والذي تدل عليه عدة من الروايات أن الشيطان هو الذي ظهر للإنسان وعملها لأول مرة وعلمه إياها.

قلت: نعم، وهذه الأخبار وإن كانت لا تتجاوز الأحاد بحيث يجب الأخذ بها إلا أن هناك أخبارا كثيرة متنوعة واردة في أبواب متفرقة تدل على تمثيل الشيطان للأنبياء والأولياء وبعض أفراد الإنسان من غيرهم كأخبار آخر حاكية لتمثيل الملائكة، وأخرى دالة على تمثيل الدنيا والأعمال وغير ذلك، والكتاب الإلهي يؤيدها بعض التأييد كقوله تعالى: " فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا " (مريم: ١٧)، وسنستوفي هذا البحث إن شاء الله تعالى في تفسير سورة الإسراء في الكلام على قوله تعالى:

سبحان

الذي أسرى بعبده " (الإسراء: ١)، أو في محل آخر مناسب لذلك. والذي يجب أن يعلم أن ورود قصة ما في خبر أو أخبار لا يوجب تبدل آية من الآيات مما لها من الظهور المؤيد بآيات آخر، وليس للشيطان من الإنسان إلا التصرف

الفكري فيما كان له ذلك بمقتضى الآيات الشريفة، ولو أنه تمثل لواحد من البشر فعمل شيئاً أو علمه إياه لم يزد ذلك على التمثل والتصرف في فكره أو مساسه علماً فانتظر ما سيوافيك من البحث.

وأما قوله تعالى: " فاجتنبوه لعلكم تفلحون " فتصريح بالنهي بعد بيان المفسدة ليكون أوقع في النفوس ثم ترج للفلاح على تقدير الاجتناب، وفيه أشد التأكيد للنهي لتثبيته ان لا رجاء لفلاح من لا يجتنب هذه الارجاس.

قوله تعالى: " إنما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر إلى آخر الآية " قال الراغب في المفردات: العدو التجاوز ومنافاة الالتئام فتارة يعتبر بالقلب فيقال له: العداوة والمعاداة، وتارة بالمشي فيقال له: العدو، وتارة في الاخلال بالعدالة في المعاملة فيقال له: العدوان والعدو قال: " فيسبوا الله عدوا بغير علم " وتارة بأجزاء المقر فيقال له: العدو يقال: مكان ذو عدواء أي غير متلائم الاجزاء فمن المعاداة يقال: رجل عدو وقوم عدو قال: " بعضكم لبعض عدو " وقد يجمع على عدى (بالكسر فالفتح) وأعداء قال: " ويوم يحشر أعداء الله "، انتهى. والبغض والبغضاء خلاف الحب، والصد الصرف، والانتهاه قبول النهي وخلاف الابتداء.

ثم إن الآية - كما تقدم - مسوقة بيانا لقوله: " من عمل الشيطان " أو لقوله: " رجس من عمل الشيطان " أي إن حقيقة كون هذه الأمور من عمل الشيطان أو رجسا

من عمل الشيطان ان الشيطان لا بغية له ولا غاية في الخمر والميسر - اللذين قيل: إنهما

رجسان من عمله فقط - إلا ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء بتجاوز حدودكم وبغض بعضكم بعضاً، وان يصرفكم عن ذكر الله وعن الصلاة في هذه الأمور جميعاً أعني الخمر والميسر والأنصاب والأزلام.

وقصر إيقاع العداوة والبغضاء في الخمر والميسر لكونهما من آثارهما الظاهرة، أما الخمر فلان شربها تهيج سلسلة الأعصاب تهيجا يخمر العقل ويستظهر العواصف العصبية، فإن وقعت في طريق الغضب جوزت للسكران أي جنانية فرضت وإن عظمت ما عظمت، وفظعت ما فظعت مما لا يستيحه حتى السباع الضارية، وإن وقعت



في طريق الشهوة والبهيمية زينت للانسان أي شناعة وفجور في نفسه أو ماله أو عرضه وكل ما يحترمه ويقدسه من نواميس الدين وحدود المجتمع وغير ذلك من سرقة أو خيانة

أو هتك محرم أو إفشاء سر أو ورود فيما فيه هلاك الانسانية، وقد دل الاحصاء على أن للخمر السهم الأوفر من أنواع الجنايات الحادثة وفي أقسام الفجورات الفظيعة في المجتمعات التي دار فيها شربها.

وأما الميسر وهو القمار فإنه يبطل في أيسر زمان مسعاة الانسان التي صرفها في اقتناء المال والثروة والوجاهة في أزمنة طويلة فيذهب به المال وربما تبعه العرض والنفس

والجاء فإن تقمر وغلب وأحرز المال أداه ذلك إلى إبطال السير المعتدل في الحياة والتوسع في الملاهي والفجور، والكسل والتبطؤ عن الاشتغال بالمكسب واقتناء مواد الحياة من طرقها المشروعة، وإن كان هو المغلوب أداه فقدان المال وخيبة السعي إلى العداوة والبغضاء لقميره الغالب، والحسرة والحنق.

وهذه المفاسد وإن كانت لا تظهر للأذهان الساذجة البسيطة ذاك الظهور في النادر القليل والمرة والمرتين لكن النادر يدعو إلى الغالب، والقليل يهدى إلى الكثير والمرة تجر إلى المرات ولا تلبث إن لم تمنع من رأس أن تشيع في الملا، وتسرى إلى المجتمع

فتعود بلوى همجية لا حكومة فيها إلا للعواطف الطاغية والأهواء المردية. فتبين من جميع ما تقدم أن الحصر في قوله: "إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة" راجع إلى مجموع

المعدودات من حيث المجموع غير أن الصد عن ذكر الله وعن الصلاة من شأن الجميع،

والعداوة والبغضاء يختصان بالخمر والميسر بحسب الطبع. وفي إفراز الصلاة عن الذكر في قوله تعالى: "ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة، مع كون الصلاة من أفراد الذكر دلالة على مزيد الاهتمام بأمرها لكونها فردا كاملا من الذكر، وقد صح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: أنه قال: الصلاة عمود الدين، ودلالة

القرآن الكريم في آيات كثيرة جدا على الاهتمام بأمر الصلاة بما لا مزيد عليه مما لا يتطرق

إليه شك وفيها مثل قوله تعالى: "قد أفلح المؤمنون، الذين هم في صلاتهم خاشعون" (إلى آخر الآيات) "المؤمنون: ٢)، وقوله تعالى: "والذين يمسكون بالكتاب وأقاموا الصلاة إنا لا نضيع أجر المصلحين" (الأعراف: ١٧٠)، وقوله تعالى: "إن



(۱۲۳)

الانسان خلق هلوعا، إذا مسه الشر جزوعا، وإذا مسه الخير منوعا، إلا المصلين " الآيات (المعارج: ٢٢)، وقوله: " أتل ما أوحى إليك من الكتاب وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر " (العنكبوت: ٤٥)، وقال تعالى: " فاسعوا إلى ذكر الله " (الجمعة: ٩)، يريد به الصلاة وقال: " وأقم الصلاة لذكرى " (طه: ١٤)، إلى غير ذلك من الآيات.

وقد ذكر سبحانه أولا ذكره وقدمه على الصلاة لأنها هي البغية الوحيدة من الدعوة الإلهية، وهو الروح الحية في جثمان العبودية، والخميرة لسعادة الدنيا والآخرة، يدل على ذلك قوله تعالى لادم أول يوم شرع فيه الدين: " قال اهبطا منها جميعا بعضكم

لبعض عدو فإما يأتينكم منى هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى، ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا، ونحشره يوم القيامة أعمى " (طه: ١٢٤)، وقوله تعالى: " ويوم يحشرهم وما يعبدون من دون الله فيقول أأنتم أضللتم عبادي هؤلاء أم هم ضلوا السبيل، قالوا سبحانه ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك من أولياء ولكن متعتهم وآباءهم حتى نسوا الذكر وكانوا قوما بورا " (الفرقان: ١٨)، وقوله تعالى: " فأعرض عمن تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم " (النجم: ٣٠).

فالذكر في الآيات إنما هو ما يقابل نسيان جانب الربوبية المستتبع لنسيان العبودية وهو السلوك الديني الذي لا سبيل إلى إسعاد النفس بدونه قال تعالى: " ولا تكونوا

كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم " (الحشر: ١٩).

وأما قوله تعالى: " فهل أنتم منتهون " فهو استفهام توبيخي فيه دلالة ما على أن المسلمين لم يكونوا ينتهون عن المناهى السابقة على هذا النهى، والآية أعني قوله: " إنما

يريد الشيطان أن يوقع، الخ " كالتفسير يفسر بها قوله: " يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما " أي إن النفع الذي فرض فيهما

مع الإثم ليس بحيث يمكن أن يفرز أحيانا من الإثم أو من الإثم الغالب عليه كالكذب الذي فيه إثم ونفع، وربما أفرز نفعه من إثمه كالكذب لمصلحة إصلاح ذات البين.

وذلك لمكان الحصر في قوله: " إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء، الخ " بعد قوله: " رجس من عمل الشيطان فالمعنى أنها لا تقع إلا رجسا

من عمل الشيطان، وأن الشيطان لا يريد بها إلا إيقاع العداوة والبغضاء بينكم في الخمر والميسر وصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فلا يصاب لها مورد يخلص فيه النفع عن الاثم حتى تباح فيه، فافهم ذلك.

قوله تعالى: " وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا، إلى آخر الآية " تأكيد للامر السابق باجتناّب هذه الأرجاس أولاً بالامر بطاعة الله سبحانه ويده أمر التشريع، وثانياً بالامر بطاعة الرسول واليه الاجراء، وثالثاً بالتحذير صريحاً.

ثم في قوله: " فإن توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ المبين " تأكيد فيه معنى التهديد وخاصة لاشتماله على قوله: " فاعلموا " فإن فيه تلويحاً إلى أنكم إن توليتم واقترفتم هذه المعاصي فكأنكم ظننتم أنكم كابرتم النبي صلى الله عليه وآله وسلم في نهيه عنها وغلبتموه،

وقد جهلتم أو نسيتم أنه رسول من قبلنا ليس له من الامر شيء إلا بلاغ مبين لما يوحى إليه ويؤمر بتبليغه، وإنما نازعتم ربكم في ربوبيته.

وقد تقدم في أول الكلام أن الآيات تشتمل على فنون من التأكيد في تحريم هذه الأمور، وهى الابتداء بقوله: " يا أيها الذين آمنوا، ثم الاتيان بكلمة الحصر، ثم التوصيف بالرجس، ثم نسبتها إلى عمل الشيطان، ثم الامر بالاجتناب صريحاً، ثم رجاء الفلاح في الاجتناب، ثم ذكر مفسدها العامة من العداوة والبغضاء والصرف عن ذكر الله وعن الصلاة، ثم التوبيخ على عدم انتهائهم، ثم الامر بطاعة الله ورسوله والتحذير عن المخالفة، ثم التهديد على تقدير التولي بعد البلاغ المبين.

قوله تعالى: " ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا " إلى آخر الآية الطعم والطعام هو التغذي، ويستعمل في المأكل دون المشروب، وهو في لسان المدنيين البر خاصة، وربما جاء بمعنى الذوق، ويستعمل حينئذ بمعنى الشرب كما يستعمل

بمعنى الاكل قال تعالى: " فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فإنه منى " (البقرة: ٢٤٩)،

وفي بعض الروايات عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: أنه قال في ماء زمزم: أنه طعام طعم وشفاء سقم.

والآية لا تصلح بسياقها إلا أن تتصل بالآيات السابقة فتكون دفع دخل تتعرض لحال المؤمنين ممن ابتلى بشرب الخمر قبل نزول التحريم أو قبل نزول هذه الآيات، وذلك أن قوله فيها: " فيما طعموا " مطلق غير مقيد بشيء مما يصلح لتقيده، والآية

مسوقة لرفع الحظر عن هذا الطعام المطلق، وقد قيد رفع الحظر بقوله: " إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا " والمتيقن من معنى هذا القيد

- وقد ذكر فيه التقوى ثلاث مرات - هو التقوى الشديد الذي هو حق التقوى. فنفى الجناح للمؤمنين المتقين عن مطلق ما طعموا (الطعام المحلل) إن كان لغرض إثبات المفهوم في غيرهم أي إثبات مطلق المنع لغير أهل التقوى من سائر المؤمنين

والكفار ناقضه أمثال قوله تعالى: " قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة " (الأعراف: ٣٢)، على أن من المعلوم من مذاق هذا الدين أنه لا يمنع أحدا عن الطيبات المحللة التي تضطر

الفطرة إلى استباحتها في الحياة.

وإن لم تكن الآية مسوقة لتحريمه على غير من ذكر عاد المعنى إلى مثل قولنا: يجوز الطعام للذين آمنوا وعملوا الصالحات بشرط أن يتقوا ثم يتقوا، ومن المعلوم أن الجواز لا يختص بالذين آمنوا وعملوا الصالحات بل يعمهم وغيرهم، وعلى تقدير

اختصاصه بهم لا يشترط فيه هذا الشرط الشديد.

ولا يخلو عن أحد هذين الاشكالين جميع ما ذكره في توجيه الآية بناء على حمل قوله: " فيما طعموا " على مطلق الطعام المحلل فإن المعنى الذي ذكره لا يخرج عن حدود قولنا: لا جناح على الذين آمنوا وعملوا الصالحات إذا اتقوا المحرمات أن يطعموا

المحللات، ولا يسلم هذا المعنى عن أحد الاشكالين كما هو واضح.

وذكر بعضهم: أن في الآية حذفاً، والتقدير: ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا وغيره إذا ما اتقوا المحارم، وفيه أنه تقدير من غير دليل مع بقاء المحذور على حاله.

وذكر بعضهم: أن الايمان والعمل الصالح جميعا ليس بشرط حقيقي بل المراد بيان وجوب اتقاء المحارم فشارك معه الايمان والعمل الصالح للدلالة على وجوبه، وفيه أن ظاهر الآية أنها مسوقة لنفى الجناح فيما طعموا، ولا شرط له من إيمان أو عمل صالح أو اتقاء محارم على ما تقدم، وما أبعد المعنى الذي ذكره عن ظاهر الآية. وذكر بعضهم: أن المؤمن يصح أن يطلق عليه أنه لا جناح عليه، والكافر

مستحق للعقاب فلا يصح أن يطلق عليه هذا اللفظ، وفيه أنه لا يصح تخصيص المؤمنين بالذكر فليكن مثل قوله تعالى: " قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق " (الأعراف: ٣٢)، وقوله: " قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا " (الانعام: ١٤٥) حيث لم يذكر في الخطاب مؤمن ولا كافر، أو مثل قوله: " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى - إلى قوله - إن أكرمكم عند الله أتقاكم " (الحجرات: ١٣) حيث وجه الخطاب إلى الناس الشامل للمؤمن والكافر.

وذكر بعضهم: أن الكافر قد سد على نفسه طريق معرفة التحريم والتحليل فلذلك خص المؤمن بالذكر، وفيه ما في سابقه من الاشكال مع أنه لا يرفع الاشكال الناشئ من قوله: " إذا ما اتقوا " (الخ).

فالذي ينبغي أن يقال: إن الآية في معنى الآيات السابقة عليها على ما هو ظاهر اتصالها بها، وهي متعرضة لحال من ابتلى من المسلمين بشرب الخمر وطعمها، أو بالطعم

لشيء منها أو مما اقتناه بالميسر أو من ذبيحة الأنصاب كأنهم سألوا بعد نزول التحريم الصريح عن حال من ابتلى بشرب الخمر، أو بها وبغيرها مما ذكره الله تعالى في الآية قبل

نزول التحريم من إخوانهم الماضين أو الباقيين المسلمين لله سبحانه في حكمه. فأجيب عن سؤالهم ان ليس عليهم جناح إن كانوا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات إن كانوا جارين على صراط التقوى بالايمان بالله والعمل الصالح ثم الايمان بكل حكم نازل

على النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم الاحسان بالعمل على طبق الحكم النازل. وبذلك يتبين أن المراد بالموصول في قوله: " فيما طعموا " هو الخمر من حيث شربها أو جميع ما ذكر من الخمر والميسر والأنصاب والأزلام من حيث ما يصح أن يتعلق

بها من معنى الطعم، والمعنى: ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما ذاقوه قبل نزول التحريم من خمر أو منها ومن غيرها من المحرمات المذكورة.

وأما قوله: " إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا " فظاهر قوله: " إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات " أنه إعادة لنفس الموضوع المذكور في قوله: " ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح " للدلالة على

دخالة الوصف في الحكم الذي هو نفى الجناح كقوله تعالى: في خطاب المؤمنين: " ذلك

يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر " (البقرة: ٢٣٢)، وهو شائع في اللسان.

وظاهر قوله: " ثم اتقوا وآمنوا " اعتبار الايمان بعد الايمان، وليس إلا الايمان التفصيلي بكل حكم حكم مما جاء به الرسول من عند ربه من غير رد وامتناع، ولازمه التسليم للرسول فيما يأمر به وينهى عنه قال تعالى: " يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله " (الحديد: ٢٨)، وقال تعالى: " وما أرسلنا من رسول الا ليطاع بإذن الله - إلى أن قال - فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما " (النساء: ٦٥)، والآيات في هذا المعنى كثيرة.

وظاهر قوله: " ثم اتقوا وأحسنوا " إضافة الاحسان إلى الايمان بعد الايمان اعتبارا، والاحسان هو إتيان العمل على وجه حسنه من غير نية فاسدة كما قال تعالى: " إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنا لا نضيع أجر من أحسن عملا " (الكهف: ٣٠)، وقال: " الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما أصابهم القرع للذين أحسنوا منهم واتقوا أجر عظيم " (آل عمران: ١٧٢)، أي يكون استجابتهم ابتغاء لوجه الله وتسليما لامره لا لغرض آخر، ومن الاحسان ما يتعدى إلى الغير، وهو ان يوصل إلى الغير ما يستحسنه، قال تعالى: " وبالوالدين إحسانا " (البقرة: ٨٣)، وقال: " وأحسن كما أحسن الله إليك " (القصص: ٧٧).

والمناسب لمورد الآية هو المعنى الأول من معنى الاحسان، وهو إتيان الفعل على جهة حسنه فإن التقوى الديني لا يوفى حقه بمجرد الايمان بالله وتصديق حقية دينه

ما لم يؤمن تفصيلا بكل واحد واحد من الاحكام المشرعة في الدين فإن رد الواحد منها رد لأصل الدين، ولا أن الايمان التفصيلي بكل واحد واحد يوفى به حق التقوى ما لم يحسن بالعمل بها و في العمل بها بأن يجرى على ما يقتضيه الحكم من فعل أو ترك،

ويكون هذا الجرى ناشئا من الانقياد والاتباع لا عن نية نفاقية فمن الواجب على المتزود بزاد التقوى أن يؤمن بالله ويعمل صالحا، وان يؤمن برسوله في جميع ما جاء به، وان يجرى في جميع ذلك على نهج الاتباع والاحسان. وأما تكرار التقوى ثلاث مرات، وتقييد المراتب الثلاث جميعا به فهو لتأكيد

الإشارة إلى وجوب مقارنة المراتب جميعا للتقوى الواقعي من غير غرض آخر غير ديني، وقد مر في بعض المباحث السابقة أن التقوى ليس مقاما خاصا دينيا بل هو حالة روحية تجامع جميع المقامات المعنوية أي أن لكل مقام معنوى تقوى خاصا يختص به. فتلخص من جميع ما مر ان المراد بالآية أعني قوله: " ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا " إلى آخر الآية، أنه لا جناح على الذين آمنوا و عملوا الصالحات فيما ذاقوه من خمر أو غيره من المحرمات المعدودة بشرط أن يكونوا ملازمين للتقوى في جميع أطوارهم و متلبسين بالايمان بالله ورسوله، و محسنين في أعمالهم عاملين بالواجبات و تاركين لكل محرم نهوا عنه فإن اتفق لهم أن ابتلوا بشيء من الرجس الذي هو من عمل الشيطان قبل نزول التحريم أو قبل وصوله إليهم أو قبل تفقههم به لم يضرهم ذلك شيئا. وهذا نظير قوله تعالى في آيات تحويل القبلة في جواب سؤالهم عن حال الصلوات التي صلوها إلى غير الكعبة: " وما كان الله ليضيع إيمانكم " (البقرة: ١٤٣). و سياق هذا الكلام شاهد آخر على كون هذه الآية: " ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح، الخ " متصلة بما قبلها من الآيات و انها نازلة مع تلك الآيات التي لسانها يشهد انها آخر الآيات المحرمة للخمر نزولا، و ان بعض المسلمين كما يشعر به لسان الآيات - على ما استفدناه آنفا - لم يكونوا منتهين عن شربها ما بين الآيات السابقة المحرمة و بين هذه الآيات. ثم وقع السؤال بعد نزول هذه الآيات عن حال من ابتلى بذلك و فيهم من ابتلى به قبل نزول التحريم، و من ابتلى به قبل التفقه، و من ابتلى به لغير عذر فأجيبوا بما يتعين به لكل طائفة حكم مسألته بحسب خصوص حاله، فمن طعمها وهو على حال الايمان و الاحسان، ولا يكون إلا من ذاقها من المؤمنين قبل نزول التحريم أو جهلا به فليس عليه جناح، و من ذاقها على غير النعت فحكمه غير هذا الحكم. و للمفسرين في الآية أبحاث طويلة، منها ما يرجع إلى قوله: " فيما طعموا " وقد تقدم خلاصة الكلام في ذلك.



ومنها ما يرجع إلى ذيل الآية من حيث تكرر التقوى فيه ثلاث مرات، وتكرر  
الايمن وتكرر العمل الصالح وختمها بالاحسان.

ف قيل: إن المراد بقوله: " إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات " اتقوا المحرم وثبتوا  
على الايمان والأعمال الصالحة، وبقوله: " ثم اتقوا وآمنوا " ثم اتقوا ما حرم عليهم بعد  
كالخمر وآمنوا بتحريمه، وبقوله: " ثم اتقوا و أحسنوا " ثم استمروا وثبتوا على اتقاء  
المعاصي واشتغلوا بالأعمال الجميلة.

وقيل: إن هذا التكرار باعتبار الحالات الثلاث: استعمال الانسان التقوى  
و الايمان بينه وبين نفسه، وبينه وبين الناس، وبينه وبين الله تعالى، والاحسان على  
هذا هو الاحسان إلى الناس ظاهرا.

وقيل: إن التكرار باعتبار المراتب الثلاث: المبدأ والوسط والمنتهى، وهو  
حق التقوى.

وقيل: التكرار باعتبار ما يتقى فإنه ينبغي أن تترك المحرمات توكيا من العقاب،  
والشبهات تحرزا عن الوقوع في الحرام، وبعض المباحات تحفظا للنفس عن الخسة،  
وتهديا عن دنس الطبيعة.

وقيل: إن الاتقاء الأول اتقاء عن شرب الخمر والايمن الأول هو الايمان بالله،  
والاتقاء الثاني هو إدامة الاتقاء الأول والايمن الثاني إدامة الايمان الأول، والاتقاء  
الثالث هو فعل الفرائض، والاحسان فعل النوافل.

وقيل: إن الاتقاء الأول اتقاء المعاصي العقلية، والايمن الأول هو الايمان بالله  
وبقبح هذه المعاصي، والاتقاء الثاني اتقاء المعاصي السمعية والايمن الثاني هو الايمان  
بوجوب اجتناب هذه المعاصي، والاتقاء الثالث يختص بمظالم العباد وما يتعلق بالغير  
من

الظلم والفساد، والمراد بالاحسان الاحسان إلى الناس.

وقيل: إن الشرط الأول يختص بالماضي، والشرط الثاني بالدوام على ذلك  
والاستمرار على فعله، والشرط الثالث يختص بمظالم العباد، إلى غير ذلك من أقوالهم  
وجميع ما ذكره مما لا دليل عليه من لفظ الآية أو غيرها يوجب حمل الآية عليه،  
وهو ظاهر بالتأمل في سياق القول فيها والرجوع إلى ما قدمناه.

(بحث روائي)

في تفسير العياشي عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: بينا حمزة بن عبد المطلب وأصحاب له على شراب لهم يقال له السكركة. قال: فتذاكروا

الشريف فقال لهم حمزة: كيف لنا به؟ فقالوا: هذه ناقة ابن أخيك علي، فخرج إليها فحراها ثم أخذ كبدها وسنامها فأدخل عليهم، قال: وأقبل علي عليه السلام فأبصر ناقته فدخله من ذلك، فقالوا له: عمك حمزة صنع هذا، قال: فذهب إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فشكا ذلك إليه.

قال: فأقبل معه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقبل لحمزة: هذا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالباب، قال: فخرج حمزة وهو مغضب فلما رأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الغضب في وجهه انصرف

قال: فقال له حمزة: لو أراد ابن أبي طالب أن يقودك بزمام فعل، فدخل حمزة منزله وانصرف النبي صلى الله عليه وآله وسلم. قال: وكان قبل أحد، قال: فأنزل الله تحريم الخمر فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بأنيتهم فأكفئت، قال: فنودي في الناس بالخروج إلى أحد فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

وخرج الناس وخرج حمزة فوقف ناحية من النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: فلما تصافحوا حمل في الناس

حتى غيب فيهم ثم رجع إلى موقفه، فقال له الناس: الله الله يا عم رسول الله أن تذهب وفي نفس رسول الله عليك شيء، قال ثم حمل الثانية حتى غيب في الناس ثم رجع إلى موقفه فقالوا له: الله الله يا عم رسول الله أن تذهب وفي نفس رسول الله عليك شيء -

فأقبل إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلما رآه نحوه أقبل مقبلا إليه فعانقه وقبل رسول الله

صلى الله عليه وآله وسلم ما بين عينيه ثم قال: احمل على الناس فاستشهد حمزة، وكفنه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في تمرة.

ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: نحو من سرياني هذا، فكان إذا غطى وجهه انكشف رجلاه وإذا غطى رجلاه انكشف وجهه قال: فغطى بها وجهه، وجعل على رجله اذخر.

قال فانهم الناس وبقي علي عليه السلام فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:

ما صنعت؟ قال:

(١٣١)

يا رسول الله لزمتم الأرض فقال: ذلك الظن بك، قال: وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:

أنجز لي يا رب ما وعدتني فإنك إن شئت لم تعبد.  
وعن الزمخشري في ربيع الأبرار قال: أنزل في الخمر ثلاث آيات: " يسألونك عن الخمر والميسر " فكان المسلمون بين شارب وتارك إلى أن شربها رجل فدخل في صلاته فهجر فنزل: " يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى " فشربها من شربها من المسلمين حتى شربها عمر فأخذ لحي بعير فشج رأس عبد الرحمن بن عوف، ثم

قعد ينوح على قتلى بدر بشعر الأسود بن يغفر:  
وكاين بالقليب قليب بدر \* من القنيات والشرب الكرام  
وكاين بالقليب قليب بدر \* من السرى المكامل بالسنام  
أيوعدنا ابن كبشة أن نحیی \* وكيف حياة أصدقاء وهام  
أيعجز أن يرد الموت عنی \* وينشرني إذا بليت عظامي  
ألا من مبلغ الرحمن عنی \* بأنى تارك شهر الصيام  
فقل لله: يمنعني شرابي \* وقل لله: يمنعني طعامي  
فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فخرج مغضبا يجر رداءه فرفع شيئا كان في يده

ليضربه، فقال: أعود بالله من غضب الله وغضب رسوله فأنزل الله سبحانه وتعالى:  
" إنما يريد الشيطان - إلى قوله - فهل أنتم منتهون " فقال عمر: انتهينا.  
وفي الدر المنثور: أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ وابن مردويه والنحاس في ناسخه عن سعد بن أبي وقاص قال: في نزل تحريم الخمر، صنع رجل من الأنصار طعاما فدعانا فأتاه ناس فأكلوا وشربوا حتى انتشوا من الخمر، وذلك قبل أن تحرم الخمر فتفاخروا فقالت الأنصار: الأنصار: خير، وقالت قريش: قريش خير فأهوى رجل بلحي جزور فضرب على أنفى ففزره - فكان سعد مفزور الانف - قال: فأتيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم فذكرت ذلك له فنزلت هذه الآية: " يا أيها الذين آمنوا إنما

الخمر والميسر، إلى آخر الآية ".  
أقول: والروايات في القصص التي أعقبت تحريم الخمر في الاسلام كثيرة من طرق الجمهور على ما فيها من الاختلاف الشديد.

أما هؤلاء الذين ذكر منهم الشرب من الصحابة فلا شأن لنا في البحث عنهم فيما نحن بصدده من البحث المرتبط بالتفسير غير أن هذه الروايات تؤيد ما ذكرناه في البيان

السابق: أن في الآيات إشعاراً أو دلالة على أن رهطاً من المسلمين ما تركوا شرب الخمر

بعد نزول آية البقرة حتى نزلت آية المائدة.

نعم ورد في بعض الروايات أن علياً عليه السلام وعثمان بن مظعون كانا قد حرما الخمر

على أنفسهما قبل نزول التحريم، وقد ذكر في الملل والنحل رجالاً من العرب حرما الخمر على أنفسهما في الجاهلية، وقد وفق الله سبحانه بعض هؤلاء أن أدرك الإسلام ودخل فيه، منهم عامر بن الظرب العدواني، ومنهم قيس بن عامر التميمي وقد أدرك الإسلام، ومنهم صفوان بن أمية بن محرز الكناني وعفيف بن معدى كرب الكندي والأسلوم اليامي وقد حرم الزنا والخمر معاً، وهؤلاء آحاد من الرجال جرى كلمة الحق على لسانهم، وأما عامتهم في الجاهلية كعامة أهل الدنيا يومئذ إلا اليهود فقد كانوا يعتادون شربها من غير بأس حتى حرما الله سبحانه في كتابه.

والذي تفيدته آيات الكتاب العزيز أنها حرمت في مكة قبل الهجرة كما يدل عليه قوله تعالى: " قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغى " (الأعراف: ٣٣) والآية مكية، وإذا انضمت إلى قوله تعالى: " يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما " (البقرة: ٢١٩)، وهي آية مدنية نازلة في أوائل الهجرة لم يبق شك في ظهور حرمتها للمسلمين يومئذ، وإذا تدبرنا في سياق آيات المائدة، وخاصة فيما يفيدته قوله: " فهل أنتم منتهون " وقوله:

" ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا، الآية " انكشف

أن ما ابتلى به رهط منهم من شربها فيما بين نزول آية البقرة وآية المائدة إنما كان كالذنابة

لسابق العادة السيئة نظير ما كان من النكاح في ليلة الصيام عصياناً حتى نزل قوله تعالى: " أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم " (البقرة: ١٨٧).

فقد تبين أن في هذه الروايات كلاماً من وجهين:

أحدهما: من جهة اختلافها في تاريخ تحريم الخمر فقد مر في الرواية الأولى أنها



قبيل غزوة أحد وفي بعض الروايات: ان ذلك بعد غزوة الأحزاب (١) لكن الامر في ذلك سهل في الجملة لامكان حملها على كون المراد بتحريم الخمر فيها نزول آية المائدة

وإن لم يوافق لفظ بعض الروايات كل الموافقة.

وثانيهما: من جهة دلالتها على أن الخمر لم تكن بمحرمة قبل نزول آية المائدة أو انها لم تظهر حرمتها قبلئذ للناس وخاصة للصحابة مع صراحة آية الأعراف المحرمة للإثم وآية البقرة المصرحة بكونها إثمًا، وهي صراحة لا تقبل تأويلاً.

بل من المستبعد جدا أن تنزل حرمة الاثم بمكة قبل الهجرة في آية تتضمن جمل المحرمات أعني قوله: " قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغى

بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون " (الأعراف: ٣٣) ثم يمر عليه زمان غير يسير، ولا يستفسر المؤمنون معناه من نبههم ولا يستوضحه المشركون وأكبر همهم النقض والاعتراض على كتاب الله مهما توهموا إليه سبيلاً.

بل المستفاد من التاريخ أن تحريم النبي صلى الله عليه وآله وسلم للخمر كتحريمه الشرك والزنا كان

معروفا عند المشركين يدل على ذلك ما رواه ابن هشام في السيرة عن خلاد بن قره وغيره من مشائخ بكر بن وائل من أهل العلم: أن أعشى بنى قيس خرج إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يريد الاسلام فقال يمدح رسول الله صلى الله عليه وسلم:

ألم تغتمض عينك ليلة أرمدا \*

وبت كما بات السليم مسهدا

(القصيدة)

فلما كان بمكة أو قريبا منها اعترضه بعض المشركين من قريش فسأله عن أمره فأخبره أنه جاء يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم ليسلم فقال له: " يا أبا بصير إنه يحرم الزنا فقال

الأعشى: والله إن ذلك لأمر ما لي فيه من إرب، فقال له: يا أبا بصير فإنه يحرم الخمر

فقال الأعشى: أما هذه فإن في النفس منها لعلالات، ولكني منصرف فأتروى منها

عامي هذا ثم آتته فاسلم فانصرف فمات في عامه ذلك ولم يعد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.

(١) روى ذلك الطبري في تفسيره، والسيوطي في الدر المنثور عنه وعن ابن المنذر عن قتادة.

(۱۳۴)



فلا يبقى لهذه لروايات إلا ان تحمل على استفادتهم ذلك باجتهدهم في الآيات مع  
الذهول عن آية الأعراف، وللمفسرين في تقريب معنى هذه الروايات توجيهات غريبة  
(١).

وبعد اللتيا والتي فالكتاب نص في تحريم الخمر في الاسلام قبل الهجرة، ولم تنزل  
آية المائدة إلا تشديدا على الناس لتساهلهم في الانتهاء عن هذا النهى الإلهي وإقامة  
حكم الحرمة.

وفي تفسير العياشي: عن هشام عن الثقة رفعه عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه قيل  
له: روى عنكم: ان الخمر والانصاب والأزلام رجال؟ فقال: ما كان ليخاطب الله  
خلقه بما لا يعقلون.

وفيه: عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أتى عمر بن الخطاب  
بقدامة بن مظعون وقد شرب الخمر وقامت عليه البيعة فسأل عليا فأمره أن يجلدته ثمانين  
جلدة، فقال قدامة: يا أمير المؤمنين ليس علي حد أنا من أهل هذه الآية: " ليس علي  
الذين آمنوا وعملوا الصالحات - جناح فيما طعموا فقرأ الآية حتى استتمها فقال له علي  
عليه

السلام: كذبت لست من أهل هذه الآية ما طعم أهلها فهو حلال لهم، وليس يأكلون  
ولا يشربون إلا ما يحل لهم.

أقول: وروى هذا المعنى أيضا عن أبي الربيع عنه عليه السلام، ورواه أيضا الشيخ  
في التهذيب بإسناده عن ابن سنان عنه عليه السلام، وهذا المعنى مروى من طرق أهل  
السنة أيضا.

وقوله عليه السلام [ما طعم أهلها فهو حلال لهم، الخ] منطبق على ما قررناه في  
البيان السابق من معنى الآية فراجع.

وفي تفسير الطبري عن الشعبي قال: نزلت في الخمر أربع آيات: " يسألونك عن  
الخمر والميسر، الآية " فتركوها ثم نزلت: " تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا " فشربوها  
ثم نزلت الآيتان في المائدة: " إنما الخمر والميسر - إلى قوله - فهل أنتم منتهون " .

(١) حتى ذكر بعضهم: أن الصحابة كانوا يتأولون آية البقرة: " قل فيهما إثم " مع تصريح القرآن  
بحرمة الإثم قبل ذلك في آية الأعراف، بان المراد به الإثم الخالص.

أقول: ظاهره نسخ آية النحل لاية البقرة ثم نسخ آيتي المائدة لاية النحل، وأنت لا تحتاج في القضاء على بطلانه إلى بيان زائد.

وفي الكافي والتهذيب بإسنادهما عن أبي جعفر عليه السلام قال: ما بعث الله نبيا قط إلا وفي علم الله أنه إذا أكمل دينه كان فيه تحريم الخمر، ولم يزل الخمر حراما وإنما ينقلون من خصلة ثم خصلة، ولو حمل ذلك جملة عليهم لقطع بهم دون الدين، قال: وقال أبو جعفر عليه السلام: ليس أحد أرفق من الله تعالى فمن رفقه تبارك وتعالى أنه ينقلهم من خصلة إلى خصلة ولو حمل عليهم جملة لهلكوا.

وفي الكافي بإسناده عن عمرو بن شمر عن أبي جعفر عليه السلام قال: لما أنزل الله عز وجل على رسوله صلى الله عليه وآله وسلم: "إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه" قيل: يا رسول الله ما الميسر؟ قال: كلما تقمرت به حتى الكعاب والجوز، قيل فما الأنصاب؟ قال: ما ذبحوا لآلهتهم قيل: فما الأزلام؟ قال: قداحهم التي يستقسمون بها. وفيه: بإسناده عن عطاء بن يسار عن أبي جعفر عليه السلام: قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وكل مسكر حرام، وكل مسكر خمر.

أقول: والرواية مروية من طرق أهل السنة أيضا عن عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولفظها: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام رواها البيهقي وغيره، وقد استفاضت الروايات عن أئمة أهل البيت عليهم السلام بأن كل مسكر حرام، وأن كلما يقامر عليه فهو ميسر.

وفي تفسير العياشي: عن أبي الصباح عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: سألته عن النبيذ والخمر بمنزلة واحدة هما؟ قال: لا، إن النبيذ ليس بمنزلة الخمر، إن الله حرم الخمر قليلها وكثيرها كما حرم الميتة والدم ولحم الخنزير، وحرم النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الأشرية المسكر، وما حرم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقد حرم الله.

وفي الكافي والتهذيب بإسنادهما عن موسى بن جعفر عليه السلام قال: إن الله لم يحرم الخمر لإثمها ولكن حرمها لعاقبتها، فما كان عاقبتها عاقبة الخمر فهو خمر، وفي رواية: فما فعل فعل الخمر فهو خمر.

أقول: والاختبار في ذم الخمر والميسر من طرق الفريقين فوق حد الإحصاء  
من أراد الوقوف عليها فعليه بجوامع الحديث.  
\*\*\*

يا أيها الذين آمنوا ليلونكم الله بشيء من الصيد تناله أيديكم  
ورماحكم ليعلم الله من يخافه بالغيب فمن اعتدى بعد ذلك فله  
عذاب أليم - ٩٤. يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم  
ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به  
ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو  
عدل ذلك صياما ليدوق وبال أمره عفا الله عما سلف ومن عاد  
فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام - ٩٥. أحل لكم صيد البحر  
وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما  
واتقوا الله الذي إليه تحشرون - ٩٦. جعل الكعبة البيت  
الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد ذلك لتعلموا  
أن الله يعلم ما في السماوات وما في الأرض وأن الله بكل شيء  
عليم - ٩٧. إعلموا أن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم - ٩٨.  
ما على الرسول إلا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون - ٩٩.  
(بيان) الآيات في بيان حكم صيد البر والبحر في حال الإحرام.

قوله تعالى: " يا أيها الذين آمنوا ليلونكم الله بشئ من الصيد تناله أيديكم ورماحكم " البلاء هو الامتحان والاختبار، ولام القسم والنون المشددة للتأكيد، وقوله: بشئ من الصيد يفيد التحقير ليكون تلقينه للمخاطبين عوناً لهم على انتهائهم إلى ما سيواجههم من النهى في الآية الآتية، وقوله: " تناله أيديكم ورماحكم " تعميم للصيد من حيث سهولة الاصطياد كما في فراخ الطير وصغار الوحش والبيض تنالها الأيدي فتصطاد

بسهولة، ومن حيث صعوبة الاصطياد ككبار الوحش لا تصطاد عادة إلا بالسلاح. وظاهر الآية أنها مسوقة كالتوطئة لما ينزل من الحكم المشدد في الآية التالية، ولذلك عقب الكلام بقوله: " ليعلم الله من يخافه بالغيب " فإن فيه إشعاراً بأن هناك حكماً من قبيل المنع والتحريم ثم عقبه بقوله: " فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم " . قوله تعالى: " ليعلم الله من يخافه بالغيب لا يبعد أن يكون قوله: ليلونكم الله ليعلم كذا كناية عن أنه سيقدر كذا ليميز منكم من يخاف الله بالغيب عمن لا يخافه

لان الله سبحانه لا يجوز عليه الجهل حتى يرفعه بالعلم، وقد تقدم البحث المستوفى عن معنى الامتحان في تفسير قوله تعالى: " أم حسبتم أن تدخلوا الجنة، الآية " (آل عمران: ١٤٢) في الجزء الرابع من هذا الكتاب، وتقدم أيضاً معنى آخر لهذا العلم. وأما قوله: " من يخافه بالغيب " فالظرف متعلق بالخوف، ومعنى الخوف بالغيب أن يخاف الانسان ربه ويحترز ما ينذره به من عذاب الآخرة وأليم عقابه، وكل ذلك في غيب من الانسان لا يشاهد شيئاً منه بظاهر مشاعره، قال تعالى: " إنما تنذر من اتبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب " (يس: ١١)، وقال: " وأزلفت الجنة للمتقين غير بعيد، هذا ما توعدون لكل أواب حفيظ، من خشى الرحمن بالغيب وجاء بقلب منيب " (ق: ٣٣)، وقال: " الذين يخشون ربهم بالغيب وهم من الساعة مشفقون " (الأنبياء: ٤٩).

وقوله: " فمن اعتدى بعد ذلك " أي تجاوز الحد الذي يحده الله بعد البلاء المذكور فله عذاب أليم.

قوله تعالى: " يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم " (الخ)، الحرم بضمين جمع الحرام صفة مشبهة، قال في المجمع: ورجل حرام ومحرم بمعنى، وحلال

ومحل كذلك، وأحرم الرجل دخل في الشهر الحرام، وأحرم أيضا دخل في الحرم، وأحرم أهل بالحج، والحرم الاحرام، ومنه الحديث: كنت أطيّب النبي لحرمه، وأصل الباب المنع، وسميت النساء حرما لأنها تمنع، والمحروم الممنوع الرزق. قال: والمثل والمثل والشبه والشبه واحد، قال: والنعم في اللغة الإبل والبقر والغنم، وإن انفردت الإبل قيل لها: نعم، وإن انفردت البقر والغنم لم تسم نعمًا ذكره الزجاج.

قال: قال الفراء: العدل بفتح العين ما عادل الشيء من غير جنسه، والعدل بالكسر المثل تقول: عندي عدل (بالكسر) غلامك أو شاتك إذا كانت شاة تعدل شاة أو غلام يعدل غلاما فإذا أردت قيمته من غير جنسه فتحت وقلت: عدل، وقال البصريون: العدل والعدل في معنى المثل كان من الجنس أو غير الجنس. قال: والوبال ثقل الشيء في المكروه، ومنه قولهم: طعام وبيبل وماء وبيبل إذا كانا ثقيلين غير ناميين في المال، ومنه: " فأخذناه أخذًا وبيلا " أي ثقيلًا شديدًا، ويقال لخشبة القصار: وبيبل من هذا، انتهى.

وقوله: " لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم " نهى عن قتل الصيد لكن يفسره بعض التفسير قوله بعد: " أحل لكم صيد البحر " هذا من جهة الصيد، ويفسره من جهة معنى القتل قوله: " ومن قتله منكم متعمدا فجزاء " (إلخ)، فقوله: " متعمدا " حال من قوله: " من قتله " وظاهر التعمد ما يقابل الخطأ الذي هو القتل من غير أن يريد بفعله ذلك كمن يرمى إلى هدف فأصاب صيدا، ولازمه وجوب الكفارة إذا كان قاصدا لقتل الصيد سواء كان على ذكر من إحرامه أو ناسيا أو ساهيا.

وقوله: " فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة " لظاهر معناه: فعليه جزاء ذلك الجزاء مثل ما قتل من الصيد، وذلك الجزاء من النعم المماثلة لما قتله يحكم به أي بذلك الجزاء المماثل رجلا منكم ذوا عدل في الدين حال

كون الجزاء المذكور هديا يهدى به بالغ الكعبة ينحر أو يذبح في الحرم بمكة أو بمنى على ما بيّنه السنة النبوية.

فقوله: " جزاء " بالرفع مبتدأ لخبر محذوف يدل عليه الكلام، وقوله: " مثل "

ما قتل " وقوله: " من النعم " وقوله: " يحكم به " (إلخ) أو صاف للجزاء، وقوله: " هديا بالغ الكعبة " موصوف وصفة، والهدى حال من الجزاء تقدم، هذا، وقد قيل: غير ذلك.

وقوله: " أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما " خصلتان اخريان من خصال كفارة قتل الصيد، وكلمة " أو " لا يدل على أزيد من مطلق التريد، والشارح السنة، غير أن قوله: " أو كفارة " حيث سمي طعام المساكين كفارة ثم اعتبر ما يعادل الطعام من الصيام لا يخلو من إشعار بالترتيب بين الخصال. وقوله: " ليدوق وبال أمره " اللام للغاية، وهي ومدخولها متعلق بقوله: " فجزاء " فالكلام يدل على أن ذلك نوع مجازاة.

قوله تعالى: " عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه، إلى آخر الآية " تعلق العفو بما سلف قرينه على أن المراد بما سلف هو ما تحقق من قتل الصيد قبل نزول الحكم

بنزول الآية فإن تعلق العفو بما يتحقق حين نزول الآية أو بعده يناقض جعل الحكم وهو ظاهر، فالجملة لدفع توهم شمول حكم الكفارة للحوادث السابقة على زمان النزول. والآية من الدليل على جواز تعلق العفو بما ليس بمعصية من الأفعال إذا كان من طبعها اقتضاء النهي المولوي لاشتمالها على المفسدة، وأما قوله: " ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام " فظاهر العود تكرر الفعل، وهذا التكرر ليس تكرر ما سلف من الفعل بأن يكون المعنى: " ومن عاد إلى مثل ما سلف منه من الفعل فينتقم الله منه لأنه حينئذ ينطبق على الفعل الذي يتعلق به الحكم في قوله: " ومن قتله منكم متعمدا فجزاء " (إلخ)، ويكون المراد بالانتقام هو الحكم بالكفارة، وهو حكم ثابت بالفعل لكن ظاهر قوله: " فينتقم الله منه " أنه إخبار عن أمر مستقبل لا عن حكم حال فعلى.

وهذا شاهد على أن المراد بالعود بالعود ثانيا إلى فعل تعلق به الكفارة، والمراد بالانتقام العذاب الإلهي غير الكفارة المجعولة.

وعلى هذا فالآية بصدرها وذيلها تتعرض لجهات مسألة قتل الصيد، أما ما وقع منه قبل نزول الحكم فقد عفا الله عنه، وأما بعد جعل الحكم فمن قتله فعليه جزاء

مثل ما قتل في المرة الأولى فإن عاد فينتقم الله منه ولا كفارة عليه، وعلى هذا يدل معظم الاخبار المروية عن أئمة أهل البيت عليهم السلام في تفسير الآية. ولولا هذا المعنى كان كالمتمتعين حمل الانتقام في قوله: " فينتقم الله منه " على ما يعم الحكم بوجوب الكفارة، وحمل العود على فعل ما يماثل ما سلف منهم من قتل الصيد أي ومن عاد إلى مثل ما كانوا عليه من قتل الصيد قبل هذا الحكم، أي ومن قتل الصيد فينتقم الله منه أي يؤاخذه بإيجاب الكفارة، وهذا - كما ترى - معنى بعيد من اللفظ.

قوله تعالى: " أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم و للسياحة " إلى آخر الآية، الآيات في مقام بيان حكم الاصطياد من بحر أو بر، وهو الشاهد على أن متعلق الحل هو الاصطياد في قوله: " أحل لكم صيد البحر " دون أكله، وبهذه القرينة يتعين قوله: " وطعامه " في أن المراد به ما يؤكل دون المعنى المصدرى الذي هو الأكل

والمراد بحل طعام البحر حل أكله فمحصل المراد من حل صيد البحر وطعامه جواز اصطياد حيوان البحر وحل أكل ما يؤخذ منه.

وما يؤخذ من طعام البحر وإن كان أعم مما يؤخذ منه صيدا كالعتيق من لحم الصيد أو ما قذفته البحر من ميتة حيوان ونحوه إلا أن الوارد من أخبار أئمة أهل البيت عليهم السلام تفسيره بالمملوح ونحوه من عتيق الصيد، وقوله: " متاعا لكم و للسياحة " كأنه حال من صيد البحر وطعامه، وفيه شيء من معنى الامتنان. وحيث كان الخطاب للمؤمنين من حيث كونهم محرمين كانت المقابلة بينهم وبين السياحة في قوة قولنا: متاعا للمحرمين وغيرهم.

واعلم أن في الآيات أبحاثا فرعية كثيرة معنونة في الكتب الفقهية من أرادها فليراجعها.

قوله تعالى: " جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد " ظاهر تعليق الكلام بالكعبة ثم بيانه بالبيت بأنه بيت حرام، وكذا توصيف الشهر بالحرام ثم ذكر الهدى والقلائد اللذين يرتبط شأنهما بحرمة البيت، كل ذلك يدل

على أن الملاك فيما يبين الله سبحانه في هذه الآية من الأمر إنما هو الحرمة.

والقيام ما يقوم به الشيء، قال الراغب: والقيام والقوام اسم لما يقوم به الشيء أي يثبت كالعماد والسناد لما يعمد ويسند به كقوله: " ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما " أي جعلها مما يمسككم، وقوله: " جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس " أي قواما لهم يقوم به معاشهم ومعادهم، قال الأصم: قائما لا ينسخ، وقرئ: قيما بمعنى قياما، انتهى.

فيرجع معنى قوله: " جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس " إلى أنه تعالى جعل الكعبة بيتا حراما احترامه، وجعل بعض الشهور حراما، ووصل بينهما حكما كالحج في ذي الحجة الحرام وجعل هناك أمورا تناسب الحرمة كالهدى والقلائد كل ذلك لتعتمد عليه حياة الناس الاجتماعية السعيدة.

فإنه جعل البيت الحرام قبلة يوجه إليه الناس وجوههم في صلواتهم ويوجهون إليه ذبائحهم وأمواتهم، ويحترمونه في سيئ حالاتهم، فيتوحد بذلك جمعهم، ويجتمع به شملهم، ويحيى ويدوم به دينهم، ويحجون إليه من مختلف الأقطار وأقاصي الآفاق فيشهدون منافع لهم، ويسلكون به طرق العبودية.

ويهدى باسمه وبذكره والنظر إليه والتقرب به والتوجه إليه العالمون، وقد بينه الله تعالى بوجه آخر قريب من هذا الوجه بقوله: " إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين " (آل عمران: ٩٦)، وقد وافاك في الآية في الجزء الثالث من هذا الكتاب من الكلام ما يتنور به المقام.

ونظير ذلك الكلام في كون الشهر الحرام قياما للناس وقد حرم الله فيه القتال، وجعل الناس فيه في أمن من حيث دمائهم وأعراضهم وأمواتهم، ويصلحون فيه ما فسد أو اختل من شؤون حياتهم، والشهر الحرام بين الشهور كالموقف والمحط الذي يستريح

فيه المتطرق التعبان، وبالجملة البيت الحرام والشهر الحرام وما يتعلق بذلك من هدى وقلائد قيام للناس من عامة جهات معاشهم ومعادهم، ولو استقرا المفكر المتأمل جزئيات ما ينتفع به الناس انتفاعا جاريا أو ثابتا من بركات البيت العتيق والشهر الحرام من صلة الأرحام، ومواصلة الأصدقاء، وإنفاق الفقراء، واسترباح الأسواق، وموادة الاقرباء والأداني، ومعارفة الأجانب والأبعد، وتقارب القلوب، وتطهر الأرواح،



واشتداد القوى، واعتضاد الملة، وحياة الدين، وارتفاع أعلام الحق، ورايات التوحيد أصاب بركات جملة ورأى عجبا.

وكان المراد من ذكر هذه الحقيقة عقيب الآيات الناهية عن الصيد هو دفع ما يتوهم أن هذه أحكام عديمة أو قليلة الجدوى، فأى فائدة لتحريم الصيد في مكان من الأمكنة أو زمان من الأزمنة؟ وأي جدوى في سوق الهدى ونحو ذلك؟ وهل هذه الأحكام

إلا مشاكلة لما يوجد من النواميس الخرافية بين الأمم الجاهلة الهمجية. فأجيب عن ذلك بأن اعتبار البيت الحرام والشهر الحرام وما يتبعهما من الحكم مبنى على حقيقة علمية وأساس جدي وهو أنها قيام يقوم به صلب حياتهم. ومن هنا يظهر وجه اتصال قوله: " ذلك لتعلموا، إلى آخر الآية " بما قبله، والمشار إليه بقوله: " ذلك " إما نفس الحكم المبين في الآيات السابقة الذي يوضح حكمة تشريعه قوله: " جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس " (الخ)، وإما بيان الحكم الموضح بقوله: " جعل الله الكعبة " (الخ)، المدلول عليه بالمقام. والمعنى على التقدير الأول أن الله جعل البيت الحرام والشهر الحرام قياما للناس ووضع ما يناسبهما من الأحكام لينتقلوا من حفظ حرمتها والعمل بالأحكام المشرعة فيهما إلى أن الله عليهم بما في السماوات والأرض وما يصلح شؤونها، فشرع ما شرع لكم

عن علم من غير أن يكون شئ من ذلك حكما خرافيا صادرا عن جهالة الوهم. والمعنى على التقدير الثاني أنا بينا لكم هذه الحقيقة وهي جعل البيت الحرام والشهر الحرام وما يتبعهما من الأحكام قياما للناس لتعلموا أن الله عليهم بما في السماوات

والأرض وما يتبعها من الأحكام المصلحة لشؤونها فلا تتوهموا أن هذه الأحكام المشرعة

لاغية من غير جدوى أو أنها خرافات مختلقة.

قوله تعالى: " اعلمو أن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم، إلى آخر الآيتين " تأكيد للبيان وتثبيت لموقع الأحكام المذكورة، ووعد للمطيعين والعاصين، وفيه شائبة تهديد، ولذلك قدم توصيفه بشدة العقاب على توصيفه بالمغفرة والرحمة ولذلك أيضا أعقب الكلام بقوله: " ما على الرسول إلا البلاغ والله يعلم ما يسرون وما يعلنون " .

(بحث روائي)

في الكافي: بإسناده عن حماد بن عيسى وابن أبي عمير، عن معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام: في قول الله عز وجل: " ليلونكم الله بشئ من الصيد تناله

أيديكم ورماحكم "، قال: حشرت لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في عمرة الحديدية الوحوش حتى نالتها أيديهم ورماحهم.

أقول: ورواه العياشي عن معاوية بن عمار مرسلا، وروى هذا المعنى أيضا الكليني في الكافي والشيخ في التهذيب بإسنادهما إلى الحلبي عن الصادق عليه السلام، والعياشي

عن سماعة عنه عليه السلام مرسلا، وكذا القمي في تفسيره مرسلا، وروى ذلك عن مقاتل بن حيان كما يأتي.

وفي الدر المنثور أخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل بن حيان قال: أنزلت هذه الآية في عمرة الحديدية فكانت الوحوش والطير والصيد تغشاهم في رحالهم لم يروا مثله قط فيما خلا، فنهاهم الله عن قتله وهم محرمون ليعلم الله من يخافه بالغيب.

أقول: والروايتان لا تنافيان ما قدمناه في البيان السابق من عموم معنى الآية. وفي الكافي مسندا عن أحمد بن محمد رفعه في قوله تبارك وتعالى: " تناله أيديكم ورماحكم " قال: ما تناله الأيدي البيض والفراخ، وما تناله الرماح فهو ما لا تصل إليه الأيدي.

وفي تفسير العياشي بإسناده عن حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا قتل الرجل المحرم حمامة ففيها شاة فإن قتل فرخا ففيه جمل، فن وطأ بيضة فكسرها فعليه درهم، كل هذا يتصدق بمكة ومنى، وهو قول الله في كتابه: " ليلونكم الله بشئ من الصيد تناله أيديكم " البيض والفراخ " ورماحكم " الأمهات الكبار. أقول: ورواه الشيخ في التهذيب عن حريز عنه عليه السلام مقتصرًا على الشطر الأخير من الحديث.

وفي التهذيب بإسناده عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: المحرم إذا قتل الصيد فعليه جزاؤه ويتصدق بالصيد على مسكين، فإن

عاد فقتل صيدا آخر لم يكن عليه جزاء وينتقم الله منه، والنقمة في الآخرة. وفيه: عن الكليني، عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا أصاب المحرم الصيد خطأ فعليه كفارة، فإن أصابه ثانية متعمدا فهو

ممن ينتقم الله منه، ولم يكن عليه كفارة.

وفيه: عن ابن أبي عمير، عن معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله: محرم أصاب صيدا؟ قال: عليه كفارة قلت: فإن هو عاد؟ قال عليه كلما عاد كفارة. أقول: الروايات - كما ترى - مختلفة، وقد جمع الشيخ بينها بأن المراد أن المحرم إذا قتل متعمدا فعليه كفارة وإن عاد متعمدا فلا كفارة عليه، وهو ممن ينتقم الله منه، وأما الناسي فكلما عاد فعليه كفارة.

وفيه: بإسناده عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل: " يحكم به ذوا عدل منكم " فالعدل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والامام من بعده يحكم به وهو ذو عدل

فإذا علمت ما حكم الله به من رسول الله والامام فحسبك ولا تسأل عنه. أقول: وفي هذا المعنى عدة روايات، وفي بعضها: تلوت عند أبي عبد الله عليه السلام: " ذوا عدل منكم " فقال: ذو عدل منكم، هذا مما أخطأت به الكتاب، وهو يرجع إلى القراءة كما هو ظاهر.

وفي الكافي عن الزهري عن علي بن الحسين قال: صوم جزاء الصيد واجب قال الله عز وجل: " ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما ". أو تدرى كيف يكون عدل ذلك صياما يا زهري؟ قال: قلت: لا أدرى، قال: يقوم الصيد ثم تفض تلك القيمة على البر ثم يكال ذلك البر أصواعا فيصوم لكل نصف صاع يوما.

وفيه بإسناده عن أحمد بن محمد، عن بعض رجاله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من وجب عليه هدى في إحرامه فله أن ينحره حيث شاء إلا فداء الصيد فإن الله يقول:

" هديا بالغ الكعبة "

وفي تفسير العياشي عن حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: " أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم " قال: مالحة الذي يأكلون، وقال: فصل ما بينهما: كل طير يكون في الآجام يبيض في البر ويفرخ في البر من صيد البر، وما كان من الطير يكون في البر ويبيض في البحر ويفرخ فهو من صيد البحر.

وفيه: عن زيد الشحام، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قول الله: أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة " قال: هي حيتان المالح، وما تزودت منه أيضا وإن لم يكن مالحا فهو متاع.

أقول: والروايات في هذه المعاني كثيرة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام من طرق الشيعة.

وفي الدر المنثور: أخرج ابن أبي شيبة عن معاوية بن قررة، وأحمد عن رجل من الأنصار: أن رجلا أوطأ بغيره أدهى نعامة فكسر بيضها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

عليك بكل بيضة صوم يوم أو إطعام مسكين.

أقول: وروى هذا المعنى أيضا عن ابن أبي شيبة، عن عبد الله بن ذكوان، عن النبي صلى الله عليه وسلم، ورواه أيضا عنه عن أبي الزناد عن عائشة عنه صلى الله عليه وسلم.

وفيه: أخرج أبو الشيخ وابن مردويه من طريق أبي المهزم عن النبي قال: في بيض النعام ثمنه.

وفيه: أخرج ابن أبي حاتم عن أبي جعفر محمد بن علي: أن رجلا سأل عليا عن الهدى مما هو؟ قال: من الثمانية الأزواج فكأن الرجل شك فقال علي: تقرأ القرآن؟ فكأن الرجل قال: نعم، قال فسمعت الله يقول: " يا أيها الذين آمنوا أوفوا

بالعقود أحلت لكم بهيمة الأنعام "؟ قال: نعم، قال: سمعته يقول: " ليذكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الأنعام، ومن الانعام حمولة وفرشا، فكلوا من بهيمة الأنعام

"؟ قال: نعم.

قال: فسمعته يقول: " من الضأن اثنين ومن المعز اثنين، ومن الإبل اثنين ومن

البقر اثنين "؟ قال: نعم، قال: فسمعتة يقول: " يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم - إلى قوله - هديا بالغ الكعبة "؟ قال الرجل: نعم. فقال: إن قتلت ظبيا فما على؟ قال: شاة، قال علي: هديا بالغ الكعبة؟ قال الرجل: نعم فقال علي: قد سماه الله بالغ الكعبة كما تسمع. وفيه: أخرج ابن أبي حاتم عن عطاء الخراساني أن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وابن عباس وزيد بن ثابت ومعاوية قضوا فيما كان من هدى مما

يقتل المحرم من صيد فيه جزاء نظر إلى قيمة ذلك فأطعم به المساكين. وفيه: أخرج ابن جرير عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أحل لكم

صيد البحر وطعامه متاعا لكم قال: ما لفظه ميتا فهو طعامه. أقول: وروى ما في معناه عن بعض الصحابة أيضا لكن المروى من طرق أهل البيت عنهم عليهم السلام خلافة كما تقدم. وفي تفسير العياشي عن أبان بن تغلب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: " جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس " قال: جعل الله لدينهم ومعايشهم. أقول: وقد تقدم توضيح معنى الرواية. \* \* \*

قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث فاتقوا الله يا أولى الأبواب لعلكم تفلحون - ١٠٠.

(بيان)

الآية كأنها مستقلة مفردة لعدم ظهور اتصالها بما قبلها وارتباط ما بعدها بها فلا حاجة إلى التمثل في بيان اتصالها بما قبلها، وإنما تشتمل على مثل كلى ضربه الله سبحانه

لبيان خاصة يختص بها الدين الحق من بين سائر الأديان والسير العامة الدائرة، وهي أن

الاعتبار بالحق وإن كان قليلا أهله وشاردة فئته، والركون إلى الخير والسعادة وإن أعرض عنه الأكثرون ونسيه الأقوون، فإن الحق لا يعتمد في نواميسه إلا على العقل السليم، وحاشا العقل السليم أن يهدى إلا إلى صلاح المجتمع الانساني فيما يشد أزره من

أحكام الحياة وسبل المعيشة الطيبة سواء وافق أهواء الأكثرين أو خالف، وكثيرا ما يخالف، فهو ذا النظام الكوني وهو محدد الآراء الحققة لا يتبع شيئا من أهوائهم، ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض.

قوله تعالى: " قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث " كأن المراد بعدم استواء الخبيث والطيب أن الطيب خير من الخبيث، وهو أمر بين فيكون الكلام مسوقا للكناية، وذلك أن الطيب بحسب طبعه وبقضاء من الفطرة أعلى درجة وأسمى منزلة من الخبيث، فلو فرض انعكاس الامر وصيرورة الخبيث خيرا من الطيب لعارض يعرضه كان من الواجب أن يتدرج الخبيث في الرقي والصعود حتى يصل إلى حد يحاذي الطيب في منزلته ويساويه ثم يتجاوزه فيفوقه فإذا نفى استواء الخبيث والطيب كان ذلك أبلغ في نفى خيرية الخبيث من الطيب.

ومن هنا يظهر وجه تقديم الخبيث على الطيب، فإن الكلام مسوق لبيان أن كثرة الخبيث لا تصيره خيرا من الطيب، وإنما يكون ذلك بارتفاع الخبيث من حضيض الرذالة والخسة إلى أوج الكرامة والعزة حتى يساوى الطيب في مكانته ثم يعلو عليه ولو قيل: لا يستوى الطيب والخبيث كانت العناية الكلامية متعلقة ببيان أن الطيب لا يكون أردى وأخس من الخبيث، وكان من الواجب حينئذ أن يذكر بعده أمر قلة الطيب مكان كثرة الخبيث فافهم ذلك.

والطيب والخبثاء على ما لهما من المعنى وصفان حقيقيان لأشياء حقيقية خارجية كالطعام الطيب أو الخبيث والأرض الطيبة أو الخبيثة قال تعالى: " والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه والذي خبث لا يخرج إلا نكدا " (الأعراف: ٥٨)، وقال تعال: " والطيبات من الرزق " (الأعراف: ٣٢)، وإن اطلق الطيب والخبثاء أحيانا على شئ من الصفات الوضعية الاعتبارية كالحكم الطيب أو الخبيث والخلق الطيب أو الخبيث فإنما ذلك بنوع من العناية.

هذا ولكن تفريع قوله: " فاتقوا الله يا أولى الألباب لعلكم تفلحون " على

قوله: " لا يستوى الخبيث والطيب، الخ " والتقوى من قبيل الافعال أو التروك، وطيبها وخبائثها عنائية مجازية، وإرسال الكلام أعني قوله: " لا يستوى، الخ " إرسال المسلمات أقوى شاهد على أن المراد بالطيب والخبائث إنما هو الخارجي الحقيقي

منهما  
فيكون الحجة ناجحة، ولو كان المراد هو الطيب والخبث من الأعمال والسير لم يتضح

ذاك الاتضاح فكل طائفة ترى أن طريقتهما هي الطريقة الطيبة، وما يخالف أهواءها ويعارض مشيئتها هو الخبيث.

فالقول مبنى على معنى آخر بينه الله سبحانه في مواضع من كلامه، وهو ان الدين مبنى على الفطرة والخلقة، وان ما يدعو إليه الدين هو الطيب من الحياة، وما ينهى عنه هو

الخبث، وان الله لم يحل إلا الطيبات ولم يحرم إلا الخبائث قال تعالى: " فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم " (الروم: 30)

وقال: " ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث " (الأعراف: 157).  
وقال: " قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق " (الأعراف: 32).

فقد تحصل أن الكلام أعني قوله: " لا يستوى الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث "، مثل مضروب لبيان أن قواعد الدين ركبت على صفات تكوينية في الأشياء من طيب أو خبائث مؤثرة في سبيل السعادة والشقاوة الانسانية، ولا يؤثر فيها قلة ولا كثرة فالطيب طيب وإن كان قليلا، والخبث خبيث وإن كان كثيرا.

فمن الواجب على كل ذي لب يميز الخبيث من الطيب، ويقضى بأن الطيب خير من الخبيث، وأن من الواجب على الانسان أن يجتهد في إسعاد حياته، ويختار الخير على الشر أن يتقى الله ربه بسلوك سبيله، ولا يغتر بانكباب الكثيرين من الناس على خبائث الأعمال ومهلكات الأخلاق والأحوال، ولا يصرفه الأهواء عن اتباع الحق بتوليه أو تهويل لعله يفلح بركوب السعادة الانسانية.

قوله تعالى: " فاتقوا الله يا أولى الألباب لعلكم تفلحون " تفريع على المثل المضروب في صدر الآية، ومحصل المعنى أن التقوى لما كان متعلقه الشرائع الإلهية التي

تبتنى هي أيضا على طيبات وخبائث تكوينية في رعاية أمرها سعادة الانسان وفلاحه

على ما لا يرتاب في ذلك ذو لب وعقل فيجب عليكم يا أولى الألباب أن تتقوا الله  
بالعمل  
بشرائعه لعلكم تفلحون.  
\*\*\*

يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم  
وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم عفا الله عنها والله  
غفور حلیم - ١٠١. قد سأله قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها  
كافرين - ١٠٢.  
(بيان)

الآيتان غير ظاهرتي الارتباط بما قبلهما، ومضمونهما غنى عن الاتصال بشئ من  
الكلام يبين منهما ما لا تستقلان بإفادته فلا حاجة إلى ما تجشمه جمع من المفسرين  
في  
توجيه اتصالهما تارة بما قبلهما، واخرى بأول السورة، وثالثة بالعرض من السورة  
فالصفح

عن ذلك كله أولى.  
قوله تعالى: " يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم " (الآية)  
الابداء الاظهار، وساءه كذا خلاف سره.  
والآية تنهى المؤمنين عن أن يسألوا عن أشياء إن تبد لهم تسؤهم، وقد سكتت  
أولا عن المسؤول من هو؟ غير أن قوله بعد: " وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن  
تبد لكم "، وكذا قوله في الآية التالية: " قد سأله قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها  
كافرين " يدل على أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مقصود بالسؤال مسؤول بمعنى  
أن الآية سيقى للنهي  
عن سؤال النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن أشياء من شأنها كيت وكيت، وإن كانت  
العلة المستفاداة من  
الآية الموجبة للنهي تفيد شمول النهى لغير مورد الغرض وهو أن يسأل الانسان  
ويفحص  
عن كل ما عفاه العفو الإلهي، وضرب دون الاطلاع عليه بالأسباب العادية والطرق



المألوفة سترا فإن في الاطلاع على حقيقة مثل هذه الأمور مظنة الهلاك والشقاء كمن تفحص عن يوم وفاته أو سبب هلاكه أو عمر أحبته وأعزته أو زوال ملكه وعزته، وربما كان ما يطلع عليه هو السبب الذي يخترمه بالفناء أو يهدده بالشقاء. فنظام الحياة الذي نظمه الله سبحانه ووضع جاريًا في الكون فأبداً أشياء وحجب أشياء لم يظهر ما أظهره إلا لحكمة، ولم يخف ما أخفاه إلا لحكمة أي إن التسبب

إلى خفاء ما ظهر منها والتوسل إلى ظهور ما خفى منها يورث اختلال النظام المبسوط على الكون كالحياة الانسانية المبنية على نظام بدني مؤلف من قوى وأعضاء وأركان لو نقص واحد منها أو زيد شئ عليها أوجب ذلك فقدان أجزاء هامة من الحياة ثم يعتبر ذلك مجرى القوى والأعضاء الباقية، وربما أدى ذلك إلى بطلان الحياة بحقيقتها أو معناها.

ثم إن الآية أبهمت ثانياً أمر هذه الأشياء التي نهت عن السؤال عنها، ولم توضح من أمرها إلا أنها بحيث إن تبد لهم تسؤهم (الخ)، ومما لا يرتاب فيه أن قوله: " إن تبد لكم تسؤكم " نعت للأشياء، وهي جملة شرطية تدل على تحقق وقوع الجزاء على تقدير وقوع الشرط، ولازمه أن تكون هذه أشياء تسؤهم إن أبدت لهم فطلب إبدائها وإظهارها بالمسألة طلب للمساءلة.

فيستشكل بأن الانسان العاقل لا يطلب ما يسؤه، ولو قيل: لا تسألوا عن أشياء فيها ما إن تبد لكم تسؤكم، أو لا تسألوا عن أشياء لا تأمنون أن تسوءكم إن تبد لكم لم يلزم محذور.

ومن عجيب ما أجيب به عن الاشكال: أن من المقرر في قوانين العربية أن شرط " إن " مما لا يقطع بوقوعه، والجزاء تابع للشرط في الوقوع وعدمه فكان التعبير بقوله " إن تبد لكم تسؤكم " دون " إذا أبدت لكم تسؤكم " دالا على أن احتمال إبدائها

وكونها تسوء كاف في وجوب الانتهاء عن السؤال عنها، انتهى موضع الحاجة. وقد أخطأ في ذلك، وليت شعري أي قانون من قوانين العربية يقرر أن يكون الشرط غير مقطوع الوقوع؟ ثم الجزاء بما هو جزء متعلق الوجود بالشرط غير مقطوع الوقوع؟ وهل يفيد قولنا: إن جئني أكرمك إلا القطع بوقوع الاكرام على تقدير وقوع المعجى؟ فقوله: إن التعبير بالشرط يدل على أن احتمال إبدائها وكونه يسوء كاف

في وجوب الانتهاء، انتهى. إنما يصح لو كان مفاد الشرط في الآية هو النهي عن السؤال عن

أشياء يمكن أن تسوء إن أبدت وليس كذلك كما عرفت بل المفاد النهي عن السؤال أشياء يقطع بمساءتها إن أبدت، فلاشكال على حاله.

ويتلو هذا الجواب في الضعف قول بعضهم - على ما في بعض الروايات: إن المراد بقوله: "أشياء إن تبد لكم تسؤكم" ما ربما يهواه بعض النفوس من الاطلاع على بعض المغيبات كالأجال وعواقب الأمور وجريان الخير والشر والكشف عن كل مستور مما لا

يخلو العلم به طبعاً من أن يتضمن ما يسوء الانسان ويحزنه كسؤال الرجل عن باقي عمره،

وسبب موته، وحسن عاقبته، وعن أبيه من هو؟ وقد كان دائراً بينهم في الجاهلية. فالمراد بقوله: "لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم" هو النهي عن السؤال عن هذه الأمور التي لا يخلو انكشاف الحال فيها غالباً أن يشتمل على ما يسوء الانسان ويحزنه كظهور أن الاجل قريب، أو أن العاقبة وخيمة، أو أن أباه في الواقع غير من يدعى إليه.

فهذه أمور يتضمن غالباً مساءة الانسان وحزنه، ولا يؤمن من أن يجاب إذا سئل عنه النبي صلى الله عليه وآله وسلم

بما لا يرتضيه السائل فيدعوه الاستكبار النفساني وأنفة العصبية أن يكذب النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيما يجيب به فيكفر بذلك كما يشير إليه قوله تعالى في الآية التالية:

"قد سألتها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين".

وهذا الوجه وإن كان سليماً في بادئ النظر لكنه لا يلائم قوله تعالى: "وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبدل لكم" سواء قلنا: إن مفاده تجويز السؤال عن هذه الأشياء حين نزول القرآن، أو تشديد النهي عنه حين نزول القرآن بالدلالة على أن المحجوب - وهو النبي صلى الله عليه وآله وسلم - في غير حال نزول القرآن في سعة من أن لا يجيب عن هذه

الأسئلة رعاية لمصلحة السائلين، لكنها أعني الأشياء المسؤول عنها مكشوفة الحقيقة مرفوع عنها الحجاب لا محالة فلا تسألوا عنها حين ينزل القرآن البتة.

أما عدم ملاءمته على المعنى الأول فلان السؤال عن هذه الأشياء لما اشتمل على المفسدة بحسب طبعه فلا معنى لتجويزه حال نزول القرآن، والمفسدة هي المفسدة. وأما على المعنى الثاني فلان حال نزول القرآن وإن كان حال البيان والكشف



عن ما يحتاج إلى الكشف والابداء غير أن هذه الخصيصة مرتبطة بحقائق المعارف وشرائع الاحكام وما يجرى مجراها، وأما تعيين أجل زيد وكيفية وفاة عمرو، وتشخيص من هو أبو فلان؟ ونحو ذلك فهي مما لا يرتبط به البيان القرآني، فلا وجه لتذليل النهي عن السؤال عن أشياء كذا وكذا بنحو قوله: " وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم " وهو ظاهر.

فالأوجه في الجواب ما يستفاد من كلام آخرين أن الآية الثانية: " قد سألها قوم من قبلكم، الخ " وكذا قوله: " وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم " تدل على أن المسؤول عنها أشياء مرتبطة بالأحكام المشرعة كالخصوصيات الراجعة إلى متعلقات

الاحكام مما ربما يستقصى في البحث عنه والاصرار في المدافعة عليه، ونتيجة ذلك ظهور التشديد ونزول التحريم كلما أمعن في السؤال وألح على البحث كما قصه الله سبحانه في

قصة البقرة عن بني إسرائيل حيث شدد الله سبحانه بالتضييق عليهم كلما بالغوا في السؤال

عن نعوت البقرة التي أمروا بذبحها.

ثم إن قوله تعالى: " عفا الله عنها " الظاهر أنه جملة مستقلة مسوقة لتعليل النهي في قوله: " لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم " لا كما ذكره: أنه وصف لأشياء، وأن في الكلام تقديم وتأخير، والتقدير: لا تسألوا عن أشياء عفا الله عنها إن تبد لكم تسؤكم، " الخ " .

وهذا التعبير - أعني تعديدة العفو بعن - أحسن شاهد على أن المراد بالأشياء المذكورة هي الأمور الراجعة إلى الشرائع والاحكام، ولو كانت من قبيل الأمور الكونية كان كالمتمعين أن يقال: عفاها الله.

وكيف كان فالتعليل بالعفو يفيد أن المراد بالأشياء هي الخصوصيات الراجعة إلى الاحكام والشرائع والقيود والشرائط العائدة إلى متعلقاتها، وأن السكوت عنها ليس لأنها مغفول عنها أو مما أهمل أمرها بل لم يكن ذلك إلا تخفيفا من الله سبحانه لعباده وتسهيلا كما قال: " والله غفور حلیم " فما يقترحونه من السؤال عن خصوصياته تعرض منهم للتضييق والتحريم وهو مما يسوؤهم ويحزنهم البتة فإن في ذلك ردا للعفو الإلهي الذي لم يكن البتة إلا للتسهيل والتخفيف، وتحكيم صفتي المغفرة والحلم الإلهيين.

فيرجع مفاد قوله: " لا تسألوا عن أشياء، الخ " إلى نحو قولنا: يا أيها الذين



آمنوا لا تسألوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن أشياء مسكوت عنها في الشريعة عفا الله عنها ولم يتعرض لبيانها تخفيفاً وتسهيلاً فإنها بحيث تبين لكم إن تسألوا عنها حين نزول القرآن، وتسوؤكم إن أبدت لكم وبينت.

وقد تبين مما مر أولاً: أن قوله تعالى: " وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم " من تنمة النهي كما عرفت، لا لرفع النهي عن السؤال حين نزول القرآن كما ربما قيل. وثانياً: أن قوله تعالى: " عفا الله عنها " جملة مستقلة مسوقة لتعليل النهي عن السؤال فتفيد فائدة الوصف من غير أن يكون وصفاً بحسب التركيب الكلامي. وثالثاً: وجه تذييل الكلام بقوله: " والله غفور حلیم " مع كون الكلام مشتملاً على النهي غير الملائم لصفتي المغفرة والحلم فالاسمان يعودان إلى مفاد العفو المذكور في

قوله: " عفا الله عنها " دون النهي الموضوع في الآية. قوله تعالى: " قد سألتها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين " يقال: سأله وسأل عنه بمعنى، و " ثم " يفيد التراخي بحسب الرتبة الكلامية دونه بحسب الزمان. والباء في قوله: " بها " متعلقة بقوله: " كافرين " على ما هو ظاهر الآية من كونها مسوقة

لنهي عن السؤال عما يتعلق بقيود الاحكام والشرائع المسكوت عنها عند التشريع، فالكفر كفر بالأحكام من جهة استلزامها تخرج النفوس عنها وتضييق القلوب من قبولها، ويمكن أن تكون الباء للسببية ولا يخلو عن بعد.

والآية وإن أبهمت القوم المذكورين ولم يعرفهم لكن في القرآن الكريم ما يمكن أن تنطبق عليه الآية من القصص كقصة المائدة من قصص النصارى وقصص أخرى من قوم موسى وغيرهم.

(بحث روائي)

في الدر المنثور: أخرج ابن جرير وأبو الشيخ وابن مردويه عن أبي هريرة قال: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا أيها الناس كتب الله عليكم الحج فقام عكاشة بن محصن

الأسدي فقال: أفي كل عام يا رسول الله؟ قال: أما إنني لو قلت: نعم لوجبت، ولو وجبت ثم تركتم لضللتم اسكتوا عني ما سكت عنكم فإنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم

واختلافهم على أنبيائهم فأنزل الله: " يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم " إلى آخر الآية.

أقول: وروى القصة عن أبي هريرة وأبي أمامة وغيرهما عدة من الرواة، ورويت في المجمع وغيره من كتب الخاصة، وهي تنطبق على ما قدمناه في البيان المتقدم. وفيه أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن السدي في قوله تعالى: " يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء، الآية " قال: غضب رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما من الأيام فقام

خطيبا فقال: سلوني فإنكم لا تسألوني عن شيء إلا أنبأتكم به فقام إليه رجل من قريش من بنى سهم يقال له: عبد الله بن حذاقة - وكان يطعن فيه - فقال: يا رسول الله

من أبي؟ فقال: أبوك فلان فدعاه لأبيه فقام إليه عمر فقبل رجله وقال: يا رسول الله رضينا

بالله ربا ولك نبيا وبالقرآن إماما فاعف عنا عفا الله عنك فلم يزل به حتى رضى فيومئذ قال: الولد للفراش وللعاهر الحجر، وأنزل عليه: " قد سألتها قوم من قبلكم ". أقول: والرواية مروية بعدة طرق على اختلاف في متونها، وقد عرفت فيما تقدم أنها غير قابلة الانطباق على الآية.

وفيه أيضا: أخرج ابن جرير وابن المنذر والحاكم وصححه عن ثعلبة الخشني قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله حد حدودا فلا تعتدوها، وفرض لكم فرائض

فلا تضيعوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وترك أشياء في غير نسيان ولكن رحمة منه لكم فاقبلوها ولا تبحثوا عنها.

وفي المجمع والصابي عن علي عليه السلام قال: إن الله افترض عليكم فرائض فلا تضيعوها وحد لكم حدودا فلا تعتدوها، ونهاكم عن أشياء فلا تنتهكوها، وسكت لكم عن أشياء ولم يدعها نسيانا فلا تتكلفوها.

وفي الكافي بإسناده عن أبي الجارود قال: قال أبو جعفر عليه السلام: إذا حدثكم بشيء فاسألوني عنه من كتاب الله، ثم قال في بعض حديثه: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى

عن القيل والقال، وفساد المال، وكثرة السؤال فقليل له: يا ابن رسول الله أين هذا من كتاب الله؟ قال: إن الله عز وجل يقول: " لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو اصلاح بين الناس " وقال: " ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما " وقال: " لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم ".

(100)



وفي تفسير العياشي عن أحمد بن محمد قال: كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام وكتب في آخره: أولم تنهوا عن كثرة المسائل؟ فأبستم أن تنتهوا، إياكم وذلك، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم فقال الله تبارك وتعالى: " يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء - إلى قوله تعالى - كافرين ".  
\*\*\*

ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام  
ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب وأكثرهم لا يعقلون -  
١٠٣. وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا  
ما وجدنا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا  
يهتدون - ١٠٤. (بيان)

قوله تعالى: ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام، هذه أصناف  
من الانعام كان أهل الجاهلية يرون لها أحكاما مبنية على الاحترام ونوع من التحرير،  
وقد نفى الله سبحانه أن يكون جعل من ذلك شيئا، فالجعل المنفى متعلق بأوصافها  
دون ذواتها فإن ذواتها مخلوقة لله سبحانه من غير شك، وكذلك أوصافها من جهة أنها  
أوصاف فحسب، وإنما الذي تقبل الاسناد إليه تعالى ونفيه هي أوصافها من جهة كونها  
مصادر لاحكام كانوا يدعونها لها فهي التي تقبل الاسناد ونفيه، فنفي جعل البحيرة  
وأحواتها في الآية نفى لمشروعية الاحكام المنتسبة إليها المعروفة عندهم.  
وهذه الأصناف الأربعة من الانعام وإن اختلفوا في معنى أسمائها ويتفرع عليه  
الاختلاف في تشخيص أحكامها كما ستقف عليه، لكن من المسلم أن أحكامها مبنية  
على  
نوع من تحريرها والاحترام لها برعاية حالها، ثلاثة منها وهي البحيرة والسائبة والحامي

من الإبل، وواحدة وهي الوصيلة من الشاة. أما البحيرة ففي المجمع: أنها الناقة كانت إذا نتجت خمسة أبطن وكان آخرها ذكرا بحروا أذنفا (أي شقوها شقا واسعا) وامتنعوا عن ركوبها ونحرها، ولا تطرد عن ماء ولا تمنع عن مرعى، فإذا لقيها المعبي لم تركبها، عن الزجاج. وقيل: إنهم كانوا إذا نتجت الناقة خمسة أبطن نظروا في البطن الخامس فإن كان ذكرا نحروه فأكله الرجال والنساء جميعا، وإن كانت أنثى شقوا أذنفا فتلك البحيرة

ثم لا يجوز لها وبر، ولا يذكر لها اسم الله إن ذكيت، ولا حمل عليها، وحرم على النساء

أن يذقن من لبنها شيئا، ولا أن ينتفعن بها، وكان لبنها و منافعها للرجال خاصة دون النساء حتى تموت فإذا ماتت اشتركت الرجال والنساء في أكلها، عن ابن عباس، وقيل " إن البحيرة بنت السائبة، عن محمد بن إسحاق.

وأما السائبة ففي المجمع أنها ما كانوا يسيبونه فإن الرجل إذا نذر القدوم من سفر أو البرء من علة أو ما أشبه ذلك قال: ناقتي سائبة فكانت كالبحيرة في أن لا ينتفع بها، وإن لا تخلى عن ماء ولا تمنع من مرعى، عن الزجاج، وهو قول علقمة. وقيل: هي التي تسيب للأصنام أي تعتق لها، وكان الرجل يسيب من ماله ما يشاء فيجئ به إلى السدنة - وهم خدمة آلهم - فيطعمون من لبنها أبناء السبيل ونحو ذلك عن ابن عباس وابن مسعود.

وقيل: إن السائبة هي الناقة إذا تابعت بين عشر إناث ليس فيهن ذكر سببت فلم تركبوها، ولم يجزوا وبرها ولم يشرب لبنها إلا ضيف فما نتجت بعد ذلك من أنثى شق اذنفا ثم تخلى سبيلها مع أمها، وهي البحيرة، عن محمد بن إسحاق. وأما الوصيلة ففي المجمع: وهي في الغنم، كانت الشاة إذا ولدت أنثى فهي لهم، وإذا ولدت ذكرا جعلوه لآلهم، فإن ولدت ذكرا وأنثى قالوا: وصلت أخاها فلم يذبخوا الذكر لآلهم. عن الزجاج.

وقيل: كانت الشاة إذا ولدت سبعة أبطن فإن كان السابع جديا ذبحوه لآلهم ولحمه للرجال دون النساء، وإن كان عناقا، استحيوها وكانت من عرض الغنم، وإن

ولدت في البطن السابع جديا وعناقا قالوا: إن الأخت وصلت أخاها لحرمة علينا فحرما جميعا فكانت المنفعة واللين للرجال دون النساء، عن ابن مسعود ومقاتل. وقيل: الوصيلة الشاة إذا تأمت عشر إناث في خمسة أبطن ليس فيها ذكر جعلت وصيلة فقلوا: قد وصلت فكان ما ولدت بعد ذلك للذكور دون الإناث، عن محمد بن إسحاق.

وأما الحامي ففي المجمع: هو الذكر من الإبل كانت العرب إذا أنتجت من صلب الفحل عشرة أبطن قالوا: قد حمى ظهره فلا يحمل عليه، ولا يمنع من ماء ولا من مرعى، عن ابن عباس وابن مسعود، وهو قول أبي عبيدة والزجاج. وقيل: إنه الفحل إذا لقح ولد ولده قيل: حمى ظهره فلا يركب، عن الفراء. وهذه الأسماء وإن اختلفوا في تفسيرها إلا أن من المحتمل قريبا أن يكون ذلك الاختلاف ناشئا من اختلاف سلائق الأقوام في سننهم، فإن أمثال ذلك كثيرة في السنن الدائرة بين الأقوام الهمجية.

وكيف كان فالآية ناظرة إلى نفى الاحكام التي كانوا قد اختلقوها لهذه الأصناف الأربعة من الانعام، ناسبين ذلك إلى الله سبحانه بدليل قوله أولا: " ما جعل الله، إلخ " وثانيا: " ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب، إلخ " .

ولذلك كان قوله: " ولكن الذين كفروا، إلخ " بمنزلة الجواب عن سؤال مقدر كأنه لما قيل: " ما جعل الله من بحيرة، إلخ " سئل فقيل: فما هذا الذي يدعيه هؤلاء الذين كفروا؟ فأجيب بأنه افتراء منهم على الله الكذب ثم زيد في البيان فقيل: " وأكثرهم لا يعقلون " ومفاده أنهم مختلفون في هذا الافتراء فأكثرهم يفترون ما يفترون

وهم لا يعقلون، والقليل من هؤلاء المفترين يعقلون الحق وأن ما ينسبونه إليه تعالى من الافتراء، وهم المتبوعون المطاعون لغيرهم المديرون لازمة أمورهم فهم أهل عناد ولجاج.

قوله تعالى: " وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله، إلى آخر الآية " في حكاية دعوتهم إلى ما أنزل الله إلى الرسول الذي شأنه البلاغ، فقط فالدعوة دعوة إلى الحق وهو الصدق الخالي عن الفرية، والعلم المبرى من الجهل فإن الآية السابقة تجمع الافتراء وعدم

التعقل في جانبهم فلا يبقى لما يدعون إليه - أعني جانب الله سبحانه - إلا الصدق والعلم.

لكنهم ما دفعوه إلا بالتقليد حيث قالوا: حسبنا وجدنا عليه آباءنا، والتقليد

وإن كان حقا في بعض الأحيان وعلى بعض الشروط وهو رجوع الجاهل إلى العالم، وهو

مما استقر عليه سير المجتمع الانساني في جميع أحكام الحياة التي لا يتيسر فيها للانسان

أن يحصل العلم بما يحتاج إلى سلوكه من الطريق الحيوي، لكن تقليد الجاهل في جهله

بمعنى رجوع الجاهل إلى جاهل آخر مثله مذموم في سنة العقلاء كما يذم رجوع العالم إلى

عالم آخر بترك ما يستقل بعمله من نفسه والاخذ بما يعلم غيره.

ولذلك رده تعالى بقوله: " أولو كان آباؤهم لا يعلمون ولا يهتدون " ومفاده

أن العقل - لو كان هناك عقل - لا يبيح للانسان الرجوع إلى من لا علم عنده ولا

اهتداء فهذه سنة الحياة لا تبيح سلوك طريق لا تؤمن مخاطره، ولا يعلم وصفه لا

بالاستقلال ولا باتباع من له به خبرة.

ولعل إضافة قوله: " ولا يهتدون " إلى قوله: " لا يعلمون شيئا " لتتميم قيود

الكلام بحسب الحقيقة، فإن رجوع الجاهل إلى مثله وإن كان مذموما لكنه إنما يذم

إذا كان المسؤول المتبوع مثل السائل التابع في جهله لا يمتاز عنه بشيء، وأما إذا كان

المتبوع نفسه يسلك الطريق بهداية عالم خبير به ودلالته فهو مهتد في سلوكه، ولا ذم

على من اتبعه في مسيره وقلده في سلوك الطريق، فإن الامر ينتهي إلى العلم بالآخرة

كمن يتبع عالما بأمر الطريق ثم يتبعه آخر جاهل به.

ومن هنا يتضح أن قوله: " أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا " غير كاف في تمام

الحجة عليهم لاحتمال أن يكون آباءهم الذين اتبعوهم بالتقليد مهتدين بتقليد العلماء

الهداة فلا يجرى فيهم حكم الذم، ولا تتم عليهم الحجة فدفع ذلك بأن آباءهم لا

يعلمون

شيئا ولا يهتدون، ولا مسوغ لاتباع من هذا حاله.

ولما تحصل من الآية الأولى أعني قوله: " ما جعل الله من بحيرة، إلخ " أنهم بين

من لا يعقل شيئا وهم الأكثرون، ومن هو معاند مستكبر تحصل أنهم بمعزل من أهلية

توجيه الخطاب وإلقاء الحجة ولذلك لم تلق إليهم الحجة في الآية الثانية بنحو التخاطب

بل سيق الكلام على خطاب غيرهم والصفح عن مواجعتهم فقليل: " أولو كان آباؤهم

لا يعلمون شيئا ولا يهتدون " .

وقد تقدم في الجزء الأول من أجزاء هذا الكتاب بحث علمي أخلاقي في معنى

التقليد يمكنك أن تراجعه.

ويتبين من الآية أن الرجوع إلى كتاب الله وإلى رسوله - وهو الرجوع إلى السنة - ليس من التقليد المذموم في شيء.

(بحث روائي)

في تفسير البرهان عن الصدوق بإسناده إلى محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام:

في قول الله عز وجل: " ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام " قال: إن أهل الجاهلية كانوا إذا ولدت الناقة ولدين في بطن واحد قالوا: وصلت، فلا يستحلون ذبحها ولا أكلها، وإذا ولدت عشرة جعلوها سائبة، ولا يستحلون ظهرها ولا أكلها، والحام فحل الإبل لم يكونوا يستحلونه فأنزل الله: أنه لم يكن يحرم شيئاً من ذلك.

قال: ثم قال ابن بابويه: وقد روى: أن البحيرة الناقة إذا أنتجت خمسة أبطن وإن كان الخامس ذكراً نحروه فأكله الرجال والنساء، وإن كان الخامس أنثى بحروا اذنها أي شقوها وكانت حراماً على النساء لحمها ولبنها فإذا ماتت حلت للنساء، والسائبة البعير

يسيب بنذر يكون على الرجل إن سلمه الله من مرض أو بلغه منزله أن يفعل ذلك. والوصيلة من الغنم، كانوا إذا ولدت شاة سبعة أبطن فكان السابع ذكراً ذبح فأكل منه الرجال والنساء، وإن كان أنثى تركت في الغنم، وإن كان ذكراً وأنثى قالوا: وصلت أخاها فلم تذبح وكان لحمها حراماً على النساء إلا أن تموت منها شيء فيحل أكلها للرجال والنساء.

والحام الفحل إذا ركب ولد ولده قالوا: قد حمى ظهره، قال: وقد يروى: أن الحام هو من الإبل إذا أنتج عشرة أبطن قالوا: قد حمى ظهره فلا يركب ولا يمنع من كلاء ولا ماء.

أقول: ومن طرق الشيعة وأهل السنة روايات أخر في معاني هذه الأسماء: البحيرة والسائبة والوصيلة والحام، وقد مر شطر منها في الكلام المنقول عن الطبرسي في مجمع البيان في البيان المتقدم.

والمتيقن من معانيها - كما عرفت - أن هذه الأصناف من الانعام كانت في الجاهلية محررة نوعا من التحرير ذات أحكام مناسبة لذلك كحماية الظهر وحرمة أكل اللحم وعدم المنع من الماء والكلاء، وأن الوصيعة من الغنم والثلاثة الباقية من الإبل. وفي المجمع: روى ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن عمرو بن لحي بن قمعة بن

خندف كان قد ملك مكة، وكان أول من غير دين إسماعيل، واتخذ الأصنام ونصب الأوثان، وبحر البهيرة، وسيب السائبة، ووصل الوصيعة، وحمى الحامي. قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: فلقد رأيت في النار يئذى أهل النار ريح قصبه، ويروى يجر قصبه في النار.

أقول: وروى في الدر المنثور هذا المعنى بعدة طرق عن ابن عباس وغيره. وفي الدر المنثور أخرج عبد الرزاق وابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن جرير عن زيد بن أسلم قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إني لأعرف أول من سيب السوائب، ونصب

النصب، وأول من غير دين إبراهيم، قالوا: من هو يا رسول الله؟ قال: عمرو بن لحي أخو بني كعب لقد رأيت يجر قصبه في النار يئذى أهل النار ريح قصبه. وإني لأعرف من نحر النحائر، قالوا: من هو يا رسول الله؟ قال: رجل من بني مدلج كانت له ناقتان فجذع آذانهما وحرم ألبانهما وظهورهما وقال: هاتان لله ثم احتاج إليهما فشرب ألبانهما وركب ظهورهما.

قال: فلقد رأيت في النار، وهما يقصمانه بأفواههما ويطئانه بأخفافهما. وفيه: أخرج أحمد وعبد بن حميد والحكيم الترمذي في نوادر الأصول، وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والبيهقي في الأسماء والصفات، عن أبي الأحوص،

عن أبيه قال: أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في خلقان من الثياب فقال لي: هل لك من مال؟ قلت

نعم، قال: من أي المال؟ قلت: من كل المال: من الإبل والغنم والخيل والرقيق قال: فإذا آتاك الله فليرك عليك.

ثم قال: تنتج إبلك رافية آذانها؟ قلت: نعم وهل تنتج الإبل إلا كذلك؟

قال: فلعلك تأخذ موسى فتقطع آذان طائفة منها، وتقول: هذه بحر، وتشق آذان طائفة منها وتقول: هذه الصرم؟ قلت: نعم، قال: فلا تفعل إن كل ما آتاك الله لك حل، ثم قال: ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام. \*\*\*

يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم تعملون - ١٠٥.  
(بيان)

الآية تأمر المؤمنين أن يلزموا أنفسهم، ويلزموا سبيل هدايتهم ولا يوحشهم ضلال من ضل من الناس فإن الله سبحانه هو المرجع الحاكم على الجميع حسب أعمالهم،

والكلام مع ذلك لا يخلو عن غور عميق.

قوله تعالى: " يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم " لفظة " عليكم " اسم فعل بمعنى ألزموا، و " أنفسكم " مفعوله.

ومن المعلوم أن الضلال والاهتداء - وهما معنيان متقابلان - إنما يتحققان في سلوك الطريق لا غير، فالملازم لمتن الطريق ينتهي إلى ما ينتهي إليه الطريق، وهو الغاية المطلوبة التي يقصدها الانسان السالك في سلوكه، أما إذا استهان بذلك وخرج عن مستوى الطريق فهو الضلال الذي تفوت به الغاية المقصودة فالآية تقدر للانسان طريقا يسلكه ومقصدا يقصده غير أنه ربما لزم الطريق فاهتدى إليه أو فسق عنه فضل وليس هناك مقصد يقصده القاصد إلا الحياة السعيدة، والعاقبة الحسنی بلا ريب لكنها مع ذلك تنطق بأن الله سبحانه هو المرجع الذي يرجع إليه الجميع: المهتدى والضال.

فالثواب الذي يريده الانسان في مسيره بالفطرة إنما هو عند الله سبحانه يناله المهتدون، ويحرم عنه الضلال، ولازم ذلك أن يكون جميع الطرق المسلوكة لأهل

الهداية والطرق المسلوكة لأهل الضلال تنتهى إلى الله سبحانه، وعنده سبحانه الغاية المقصودة وإن كانت تلك الطرق مختلفة في إيصال الانسان إلى البغية والفوز والفلاح أو ضربه بالخيبة والخسران، وكذلك في القرب والبعد كما قال تعالى: " يا أيها الانسان

إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه " (الانشقاق: ٦) وقال تعالى: " ألا إن حزب الله هم المفلحون " (المجادلة: ٢٢) وقال تعالى: " ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفرا وأحلوا قومهم دار البوار " (إبراهيم: ٢٨) وقال تعالى: " فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون " (البقرة: ١٨٦) وقال تعالى: " والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمى أولئك ينادون من مكان بعيد " (حم السجدة: ٤٤).

بين تعالى في هذه الآيات أن الجميع سائرون إليه سبحانه سيرا لا مناص لهم عنه، غير أن طريق بعضهم قصير وفيه الرشد والفلاح، وطريق آخرين طويل لا ينتهى إلى سعادة، ولا يعود إلى سالكه إلا الهلاك والبوار.

وبالجملة فالآية تقدر للمؤمنين وغيرهم طريقين اثنين ينتهيان إلى الله سبحانه، وتأمّر المؤمنين بأن يشتغلوا بأنفسهم وينصرفوا عن غيرهم وهم أهل الضلال من الناس ولا يقعون فيهم ولا يخافوا ضلالهم وإنما حسابهم على ربهم لا على المؤمنين وليسوا بمسؤولين

عنهم حتى يهتمهم أمرهم، فالآية قريبة المضمون من قوله تعالى: " قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله ليجزى قوما بما كانوا يكسبون " (الجاثية: ١٤) ونظيرها قوله تعالى: " تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون " (البقرة: ١٣٤).

فعلى المؤمن أن يشتغل بما يهم نفسه من سلوك سبيل الهدى، ولا يهزهزه ما يشاهده من ضلال الناس وشيوع المعاصي بينهم ولا يشغله ذلك ولا يشتغل بهم فالحق حق وإن ترك والباطل باطل وإن أخذ به كما قال تعالى: " قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث فاتقوا الله يا أولي الألباب لعلكم تفلحون " (المائدة: ١٠٠) وقال تعالى: " ولا تستوى الحسنة ولا السيئة " (حم السجدة: ٣٤).  
فقوله تعالى: " لا يضركم من ضل إذا اهتديتم بناء على ما مر مسوق سوق الكناية



أريد به نهى المؤمنين عن التأثر من ضلال من ضل من الناس فيحملهم ذلك على ترك طريق

الهداية كأن يقولوا: إن الدنيا الحاضرة لا تساعد الدين ولا تبيح التنحل بالمعنويات وإنما ذلك من السنن الساذجة وقد مضى زمنه وانقرض أهله، قال تعالى: " وقالوا إن نتبع الهدى معك نتخطف من أرضنا " (القصص: ٥٧).

أو يخافوا ضلالهم على هدى أنفسهم فيشتغلوا بهم وينسوا أنفسهم فيصيروا مثلهم فإنما الواجب على المؤمن هو الدعوة إلى ربه والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وبالجملة

الاحذ بالأسباب العادية ثم إيكال أمر المسببات إلى الله سبحانه فإليه الامر كله، فأما أن يهلك نفسه في سبيل إنقاذ الغير من الهلكة فلم يؤمر به، ولا يؤخذ بعمل غيره، وما هو عليه بوكيل، وعلى هذا فتصير الآية في معنى قوله تعالى: " فلعلك باخع نفسك على آثارهم

إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا، إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا، وإنا لجاعلون ما عليها صعيذا جرزا " (الكهف: ٨)، وقوله تعالى: " ولو أن قرآنا سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به الموتى بل لله الامر جميعا أفلم ييأس الذين آمنوا أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا " (الرعد: ٣١) ونحو ذلك. وقد تبين بهذا البيان أن الآية لا تنافي آيات الدعوة وآيات الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فإن الآية إنما تنهى المؤمنين عن الاشتغال بضلالات الناس عن اهتداء أنفسهم وإهلاك أنفسهم في سبيل إنقاذ غيرهم وإنجائهم.

على أن الدعوة إلى الله والامر بالمعروف والنهي عن المنكر من شؤون اشتغال المؤمن بنفسه وسلوكه سبيل ربه، وكيف يمكن أن تنافي الآية آيات الدعوة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر أو تنسخها؟ وقد عددهما الله سبحانه من مشخصات هذا الدين وأسسها التي بنى عليها كما قال تعالى: " قل هذه سبيلي ادعوا إلى الله على بصيرة أنا

ومن اتبعني " (يوسف: ١٠٨) وقال تعالى: " كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر " (آل عمران: ١١٠).

فعلى المؤمن أن يدعو إلى الله على بصيرة وأن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر على سبيل أداء الفريضة الإلهية وليس عليه أن يجيش ويهلك نفسه حزنا أو يبالغ في الجدد

في تأثير ذلك في نفوس أهل الضلال فذلك موضوع عنه.

وإذا كانت الآية قدرت للمؤمنين طريقا فيه اهتداؤهم ولغيرهم طريقا من شأنه ضلال سالكيه، ثم أمر المؤمنين في قوله: "عليكم أنفسكم" بلزوم أنفسهم كان فيه دلالة

على أن نفس المؤمن هو الطريق الذي يؤمر بسلوكه ولزومه فإن الحث على الطريق إنما يلائم الحث على لزومه والتحذير من تركه لا على لزوم سالك الطريق كما نشاهده في مثل

قوله تعالى: "وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله" (الانعام: ١٥٣).

فأمره تعالى المؤمنين بلزوم أنفسهم في مقام الحث على التحفظ على طريق هدايتهم يفيد أن الطريق الذي يجب عليهم سلوكه ولزومه هو أنفسهم، فنفس المؤمن هو طريقه الذي يسلكه إلى ربه وهو طريق هدايه، وهو المنتهى به إلى سعادته.

فالآية تجلى الغرض الذي تؤمه إجمالا آيات أخرى كقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدمت لغد واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون، ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم أولئك هم الفاسقون، لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم الفائزون" (الحشر: ٢٠).

فالآيات تأمر بأن تنظر النفس وتراقب صالح عملها الذي هو زادها غدا وخير الزاد التقوى فللنفس يوم وغد وهي في سير وحركة على مسافة، والغاية هو الله سبحانه وعنده حسن الثواب وهو الجنة فعليها أن تدوم على ذكر ربها ولا تنساه فإنه سبحانه هو الغاية، ونسيان الغاية يستعقب نسيان الطريق فمن نسي ربه نسي نفسه، ولم يعد لغده

ومستقبل مسيره زادا يتزود به ويعيش باستعماله وهو الهلاك، وهذا معنى ما رواه الفريقان عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: من عرف نفسه فقد عرف ربه. وهذا المعنى هو الذي يؤيده التدبر التام والاعتبار الصحيح فإن الانسان في مسير حياته إلى أي غاية امتدت لا هم له في الحقيقة إلا خير نفسه وسعادة حياته وإن اشتغل في ظاهر الامر ببعض ما يعود نفعه إلى غيره، قال تعالى: "إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها".

وليس هناك إلا هذا الانسان الذي يتطور طورا بعد طور، ويركب طبقا عن طبق من جنين وصبي وشاب وكهل وشيخ ثم الذي يديم الحياة في البرزخ ثم يوم القيامة

ثم ما بعده من جنة أو نار، فهذه هي المسافة التي يقطعها الانسان من موقفه في أول  
تكونه

إلى أن ينتهي إلى ربه، قال تعالى: " وأن إلى ربك المنتهى " (النجم: ٤٢).  
وهو الانسان لا يظأ موطأ في مسيره ولا يسير ولا يسرى إلا بأعمال قلبية هي  
الاعتقادات ونحوها وأعمال جوارحية صالحة أو طالحة، وما أنتجه عمله يوماً كان هو  
زاده غدا فالنفس هو طريق الانسان إلى ربه، والله سبحانه هو غايته في مسيره.  
وهذا طريق اضطراري لا مناص للانسان عن سلوكه كما يدل عليه قوله تعالى:  
" يا أيها الانسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه " (الانشقاق: ٦)، فهذا طريق  
ضروري السلوك يشترك فيه المؤمن والكافر والملتفت والمتنبه والغافل العامة، والآية  
لا تريد الحث على لزومه بمعنى البعث على سلوكه ممن لا يسلك.  
وإنما تريد الآية تنبيه المؤمنين على هذه الحقيقة بعد غفلتهم عنها، فإن هذه الحقيقة  
كسائر الحقائق التكوينية وإن كانت ثابتة غير متغيرة بالعلم والجهل لكن التفات  
الانسان

إليها يؤثر في عمله تأثيراً بارزاً، والأعمال التي تربي النفس الانسانية تربية مناسبة  
لسنخها

وإذا كان العمل ملائماً لواقع الامر مناسباً لغاية الصنع والايجاد كانت النفس المستكملة  
بها

سعيدة في جدها، غير خائبة في سعيها ولا خاسرة في صفقتها، وقد مر بيان ذلك في  
مواضع كثيرة من هذا الكتاب بما لا يبقى معه ريب.

وتوضيح ذلك بما يناسب هذا المقام أن الانسان كغيره من خلق الله سبحانه واقع  
تحت التربية الإلهية من دون أن يفوته تعالى شئ من أمره، وقد قال تعالى: " ما من  
دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم " (هود: ٥٦) وهذه تربية تكوينية  
على حد ما يربى الله سبحانه غيره من الأمور، في مسيرها جميعاً إليه تعالى، وقد قال:  
" ألا إلى الله تصير الأمور " (الشورى: ٥٣) ولا يتفاوت الامر ولا يختلف الحال في  
هذه التربية بين شئ وشئ فإن الصراط مستقيم، والامر متشابه مطرد، وقد قال  
تعالى أيضاً: " ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت " (الملك: ٣).

وقد جعل سبحانه غاية الانسان وما ينتهي إليه أمره ويستقر عليه عاقبته من حيث  
السعادة والشقاوة والفلاح والخيبة مبنية على أحوال وأخلاق نفسانية مبنية على أعمال  
من الانسان تنقسم تلك الأعمال إلى صالحة وطالحة وتقوى وفجور كما قال تعالى: " ونفس

وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها " (الشمس):

(١٠) فالآيات - كما ترى - تضع النفس المسواة في جانب وهو مبدء الحال، والفلاح والخيبة في جانب وهو الغاية ومنتهى المسير، ثم تبني الغايتين أعني الفلاح والخيبة على تزكية النفس وتدسيتهما وذلك مرحلة الأخلاق، ثم تبني الفضيلة والرذيلة على التقوى والفجور أعني الأعمال الصالحة والطالحة التي تنطق الآيات بأن الانسان ملهم بها من جانب الله تعالى.

والآيات في بيانها لا تتعدى طور النفس بمعنى أنها تعتبر النفس هي المخلوقة المسواة وهي التي أضيف إليها الفجور والتقوى، وهي التي تزكى وتدسى، وهي التي يفلح فيها الانسان ويخيب، وهذا كما عرفت جرى على مقتضى التكوين.

لكن هذه الحقيقة التكوينية أعني كون الانسان في حياته سائرا في مسير نفسه لا يسعه التخطي عنها ولو بخطوة، ولا تركها والخروج منها ولو لحظة، لا يتساوى حال

من تنبه له وتذكر به تذكر لا يتركه إلا يتطرق إليه نسيان، وحال من غفل عنه ونسى الواقع الذي لا مفر له منه، وقد قال تعالى: " هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون

إنما يتذكر اولوا الألباب " (الزمر: ٩).

وقال تعالى: " فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى، ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا، ونحشره يوم القيامة أعمى، قال ربى لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيرا، قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى " (طه: ١٢٦).  
وذلك أن المتنبه إلى هذه الحقيقة حيثما يلتفت إلى حقيقة موقفه من ربه ونسبته إلى سائر أجزاء العالم وجد نفسه منقطعة عن غيره وقد كان يجدها على غير هذا النعت ومضروبا دونها الحجاب لا يمسه بالإحاطة والتأثير إلا ربها المدبر لأمرها الذي يدفعها

من ورائها ويجذبها إلى قدامها بقدرته وهدايته، ووجدتها خالية بربها ليس لها من دونه من وال، وعند ذلك يفقه معنى قوله تعالى: " إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم تعملون " بعد قوله: " عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم " ومعنى قوله تعالى:

" أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشى به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس

بخارج منها " (الانعام: ١٢٢).



وعند ذلك يتبدل إدراك النفس وشعورها، ويهاجر من موطن الشرك إلى موقف العبودية ومقام التوحيد، ولا يزال يعوض شركا من توحيد وتوهمها من تحقق وبعدا من قرب واستكبارا شيطانيا من تواضع رحماني واستغناء وهميا من فقر عبودي إن أخذت بيدها العناية الإلهية وساقها سائق التوفيق.

ونحن وإن كان لا يسعنا أن نفقه هذه المعاني حق الفقه لمكان إخلادنا إلى الأرض واشتغالنا عن الغوص في أغوار هذه الحقائق التي يكشف عنها الدين ويشير إليها الكتاب

الإلهي بما لا يعيننا من فضولات هذه الحياة الفانية التي لا يعرفها الكلام الإلهي في بيانه إلا

بأنها لعب ولهو كما قال تعالى: " وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو " (الانعام: ٣٢) وقال تعالى: " ذلك مبلغهم من العلم " (النجم: ٣٠).

إلا أن الاعتبار الصحيح والبحث البالغ والتدبر الوافي يوصلنا إلى التصديق بكلياتها إجمالا وإن قصرنا عن إحصاء التفاصيل والله الهادي.

ولعلنا خرجنا عن طور الاختصار فنرجع إلى أول الكلام فنقول: وتسع الآية أن تحمل على الخطاب الاجتماعي بأن يكون المخاطب بقوله: " يا أيها الذين آمنوا " مجتمع المؤمنين فيكون المراد بقوله: " عليكم أنفسكم " هو إصلاح المؤمنين مجتمعهم

الإسلامي باتخاذ صفة الاهتداء بالهداية الإلهية بأن يحتفظوا على معارفهم الدينية والأعمال الصالحة

والشعائر الإسلامية العامة كما قال تعالى: " واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا " (آل عمران: ١٠٣) وقد تقدم في تفسيره أن المراد بهذا الاعتصام الاجتماعي الاخذ بالكتاب والسنة.

ويكون قوله: " لا يضركم من ضل إذا اهتديتم " يراد به أنهم في أمن من أضرار المجتمعات الضالة غير الإسلامية فليس من الواجب على المسلمين أن يبالغوا الجدل

في انتشار الإسلام بين الطوائف غير المسلمة أزيد من الدعوة المتعارفة كما تقدم. أو أنه لا يجوز لهم أن ينسلوا مما بأيديهم من الهدى من مشاهدة ما عليه المجتمعات الضالة من الانهماك في الشهوات والتمتع من مزايا العيش الباطلة فإن الجميع مرجعهم إلى

الله فينبئهم بما كانوا يعملون، وتجري الآية على هذا مجرى قوله تعالى: " لا يغررك تقلب الذين كفروا في البلاد، متاع قليل ثم مأواهم جهنم وبئس المهاد " (آل عمران:

(168)

(١٩٧)، وقوله: " ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم زهرة الحياة الدنيا " (طه: ١٣١).

وهنا معنى آخر لقوله: " لا يضركم من ضل إذا اهتديتم " من جهة أن المنفى في الآية هو الاضرار المنسوب إلى نفس الضالين دون شئ معين من صفاتهم أو أعمالهم فتفيد الاطلاق، ويكون المعنى نفى أن يكون الكفار ضارين للمجتمع الاسلامي بتبديله مجتمعاً غير إسلامي بقوة قهرية فتكون الآية مسوقة سوق قوله تعالى: " اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون " (المائدة: ٣)، وقوله: " لن يضرركم إلا أذى وإن يقاتلوكم يولوكم الادبار " (آل عمران: ١١١).

وقد ذكر جمع من مفسري السلف أن مفاد الآية هو الترخيص في ترك الدعوة الدينية والامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذكروا أن الآية خاصة تختص بزمان أو حال لا يوجد فيه شرط الدعوة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو الامن من الضرر وقد رووا في ذلك روايات ستأتي الإشارة إليها في البحث الروائي الآتي. ولازم هذا المعنى أن يكون قوله: " لا يضركم من ضل إذا اهتديتم " كناية عن انتفاء التكليف أي لا تكليف عليكم في ذلك وإلا فتضرر المجتمع الديني من شيوخ الضلال من كفر أو فسق مما لا يرتاب فيه ذو ريب.

لكن ذلك معنى بعيد لا يحتمله سياق الآية فإن الآية لو أخذت مخصصة لعمومات وجوب الدعوة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر فلسانها ليس لسان التخصيص، وإن أخذت ناسخة فأيات الدعوة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر آية من النسخ، وللكلام تنمة ستوافيك.

(بحث روائي)

في الغرر والدرر للآمدي عن علي عليه السلام قال: من عرف نفسه عرف ربه. أقول: ورواه الفريقان عن النبي أيضاً، وهو حديث مشهور، وقد ذكر بعض العلماء: أنه من تعليق المحال، ومفاده استحالة معرفة النفس لاستحالة الإحاطة العلمية



بالله سبحانه، ورد أولاً بقوله صلى الله عليه وآله وسلم في رواية أخرى: أعرفكم بنفسه  
أعرفكم

بربه، وثانياً بأن الحديث في معنى عكس النقيض لقوله تعالى: " ولا تكونوا كالذين  
نسوا الله فأنساهم أنفسهم " .

وفيه عنه عليه السلام: قال: الكيس من عرف نفسه وأخلص أعماله.  
أقول: تقدم في البيان السابق معنى ارتباط الاخلاص وتفرعه على الاشتغال  
بمعرفة النفس.

وفيه عنه عليه السلام: قال: المعرفة بالنفس أنفع المعرفتين.

أقول: الظاهر أن المراد بالمعرفتين المعرفة بالآيات الأنفسية والمعرفة بالآيات  
الآفاقية، قال تعالى: " سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق  
أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد " " حم السجدة: ٥٣ " وقال تعالى: " وفي  
الأرض آيات للموقنين، وفي أنفسهم أفلا تبصرون " (الذاريات: ٢١).

وكون السير الانفسي أنفع من السير الآفاقي لعله لكون المعرفة النفسانية لا تنفك  
عادة من إصلاح أوصافها وأعمالها بخلاف المعرفة الآفاقية، وذلك أن كون معرفة  
الآيات نافعة إنما هو لان معرفة الآيات بما هي آيات موصلة إلى معرفة الله سبحانه  
وأسمائه وصفاته وأفعاله ككونه تعالى حيا لا يعرضه موت، وقادرا لا يشوبه عجز،  
وعالما لا يخالطه جهل، وأنه تعالى هو الخالق لكل شيء، والمالك لكل شيء،  
والرب القائم على كل نفس بما كسبت، خلق الخلق لا لحاجة منه إليهم بل لينعم  
عليهم

بما استحقوه ثم يجمعهم ليوم الجمع لا ريب فيه ليجزي الذين أسأؤوا بما عملوا  
ويجزي

الذين أحسنوا بالحسنى.

وهذه وأمثالها معارف حقة إذا تناولها الانسان وأتقنها مثلت له حقيقة حياته،  
وأنها حياة مؤبدة ذات سعادة دائمة أو شقوة لازمة، وليست بتلك المتهوسة المنقطعة  
اللاهية اللاغية، وهذا موقف علمي يهدى الانسان إلى تكاليف ووظائف بالنسبة إلى  
ربه وبالنسبة إلى أبناء نوعه في الحياة الدنيا والحياة الآخرة، وهي التي نسميها بالدين،  
فإن السنة التي يلتزمها الانسان في حياته، ولا يخلو عنها حتى البدوي والهمجي إنما  
يضعها

ويلتزمها أو يأخذها ويلتزمها لنفسه من حيث إنه يقدر لنفسه نوعا من الحياة أي نوع  
كان،

ثم يعمل بما استحسنه من السنة لاسعاد تلك الحياة، وهذا من الوضوح بمكان. فالحياة التي يقدرها الانسان لنفسه تمثل له الحوائج المناسبة لها فيهدى بها إلى الأعمال التي تضمن عادة رفع تلك الحوائج فيطبق الانسان عمله عليها وهو السنة أو الدين.

فتخلص مما ذكرنا أن النظر في الآيات الأنفسية والآفاقية ومعرفة الله سبحانه بها يهدى الانسان إلى التمسك بالدين الحق والشريعة الإلهية من جهة تمثيل المعرفة المذكورة

الحياة الانسانية المؤبدة له عند ذلك، وتعلقها بالتوحيد والمعاد والنبوة. وهذه هداية إلى الايمان والتقوى يشترك فيها الطريقتان معا أعني طريقي النظر إلى الآفاق والأنفس فهما نافعان جميعا غير أن النظر إلى آيات النفس أنفع فإنه لا يخلو من العثور على ذات النفس وقواها وأدواتها الروحية والبدنية وما يعرضها من الاعتدال في أمرها أو طغيانها أو خمودها والملكات الفاضلة أو الرذيلة، والأحوال الحسنة أو السيئة التي تقارنها.

واشتغال الانسان بمعرفة هذه الأمور والاذعان بما يلزمها من أمن أو خطر وسعادة أو شقاوة لا ينفك من أن يعرفه الداء والدواء من موقف قريب فيشتغل بإصلاح الفاسد منها، والالتزام بصحيحها بخلاف النظر في الآيات الآفاقية فإنه وإن دعا إلى إصلاح النفس وتطهيرها من سفاسف الأخلاق ورذائلها، وتحليلتها بالفضائل الروحية لكنه ينادى لذلك من مكان بعيد، وهو ظاهر.

وللرواية معنى آخر أدق مستخرج من نتائج الأبحاث الحقيقية في علم النفس وهو أن النظر في الآيات الآفاقية والمعرفة الحاصلة من ذلك نظر فكري وعلم حصولي بخلاف النظر في النفس وقواها وأطوار وجودها والمعرفة المتجلية منها فإنه نظر شهودي

وعلم حضوري، والتصديق الفكري يحتاج في تحققه إلى نظم الأقيسة واستعمال البرهان،

وهو باق ما دام الانسان متوجها إلى مقدماته غير ذاهل عنها ولا مشتغل بغيرها، ولذلك يزول العلم بزوال الاشراف على دليله وتكثر فيه الشبهات ويثور فيه الاختلاف.

وهذا بخلاف العلم النفساني بالنفس وقواها وأطوار وجودها فإنه من العيان فإذا اشتغل الانسان بالنظر إلى آيات نفسه، وشاهد فقرها إلى ربها، وحاجتها في جميع أطوار وجودها، وجد أمرا عجيبا، وجد نفسه متعلقة بالعظمة والكبرياء متصلة في

وجودها وحياتها وعلمها وقدرتها وسمعتها وبصرها وإرادتها وحبها وسائر صفاتها وأفعالها  
بما لا يتناهى بهاء وسناء وجمالا وجلالا وكمالا من الوجود والحياة والعلم والقدرة،  
وغيرها من كل كمال.

وشاهد ما تقدم بيانه أن النفس الانسانية لا شأن لها إلا في نفسها، ولا مخرج لها من نفسها، ولا شغل لها إلا السير الاضطراري في مسير نفسها، وأنها منقطعة عن كل شئ كانت تظن أنها مجتمعة معه مختلطة به إلا ربها المحيط بباطنها وظاهرها وكل

شئ دونها فوجدت أنها دائما في خلا مع ربها وإن كانت في ملا من الناس.  
وعند ذلك تنصرف عن كل شئ وتتوجه إلى ربها وتنسى كل شئ وتذكر ربها فلا يحجبه عنها حجاب ولا تستتر عنه بستر وهو حق المعرفة الذي قدر لانسان.  
وهذه المعرفة الأخرى بها أن تسمى بمعرفة الله بالله، وأما المعرفة الفكرية التي يفيدها النظر في الآيات الأفاقية سواء حصلت من قياس أو حدس أو غير ذلك فإنما هي معرفة بصورة ذهنية عن صورة ذهنية، وجل الاله أن يحيط به ذهن أو تساوى ذاته صورة مختلقة اختلقها خلق من خلقه، ولا يحيطون به علما.

وقد روى في الارشاد والاحتجاج على ما في البحار عن الشعبي عن أمير المؤمنين عليه السلام في كلام له: إن الله أجل من أن يحتجب عن شئ أو يحتجب عنه شئ.  
وفي

التوحيد عن موسى بن جعفر عليه السلام في كلام له: ليس بينه وبين خلقه حجاب غير خلقه

احتجب بغير حجاب محجوب واستتر بغير ستر مستور لا إله إلا هو الكبير المتعال.  
وفي التوحيد مسندا عن عبد الاعلى عن الصادق عليه السلام في حديث: ومن زعم أنه يعرف

الله بحجاب أو بصورة أو بمثال فهو مشرك لان الحجاب والصورة والمثال غيره، وإنما هو واحد موحد فكيف يوحد من زعم أنه يوحد بغيره إنما عرف الله من عرفه بالله فمن لم يعرفه به فليس يعرفه إنما يعرف غيره، الحديث. والاحبار المأثورة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام في معنى ما قدمناه كثيرة جدا لعل الله يوفقنا لايرادها وشرحها في ما سيأتي إن شاء الله العزيز من تفسير سورة الأعراف.

فقد تحصل أن النظر في آيات الأنفس أنفس وأعلى قيمة وأنه هو المنتج لحقيقة المعرفة فحسب، وعلى هذا فعده عليه السلام إياها أنفع المعرفتين لا معرفة متعينة إنما هو



لان العامة من الناس قاصرون عن نيلها، وقد أطبق الكتاب والسنة وجرت السيرة الطاهرة النبوية وسيرة أهل بيته الطاهرين على قبول من آمن بالله عن نظر آفاقي وهو النظر الشائع بين المؤمنين فالطريقان نافعان جميعا لكن النفع في طريق النفس أتم وأغزر. وفي الدرر والغرر عن علي عليه السلام قال: العارف من عرف نفسه فأعتقها ونزهها عن كل ما يبعتها. أقول: أي أعتقها عن أسارة الهوى ورقية الشهوات. وفيه عنه عليه السلام قال: أعظم الجهل جهل الانسان أمر نفسه. وفيه عنه عليه السلام قال: أعظم الحكمة معرفة الانسان نفسه. وفيه عنه عليه السلام قال: أكثر الناس معرفة لنفسه أخوفهم لربه. أقول: وذلك لكونه أعلمهم بربه وأعرفهم به، وقد قال الله سبحانه: " إنما يخشى الله من عباده العلماء ". وفيه عنه عليه السلام قال: أفضل العقل معرفة المرء بنفسه فمن عرف نفسه عقل، ومن جهلها ضل. وفيه عنه عليه السلام قال: عجبت لمن ينشد ضالته، وقد أضل نفسه فلا يطلبها. وفيه عنه عليه السلام قال: عجبت لمن يجهل نفسه كيف يعرف ربه؟. وفيه عنه عليه السلام قال: غاية المعرفة أن يعرف المرء نفسه. أقول: وقد تقدم وجه كونها غاية المعرفة فإنها المعرفة حقيقة. وفيه عنه عليه السلام قال: كيف يعرف غيره من يجهل نفسه. وفيه عنه عليه السلام قال: كفى بالمرء معرفة أن يعرف نفسه، وكفى بالمرء جهلا أن يجهل نفسه. وفيه عنه عليه السلام قال: من عرف نفسه تجرد.

أقول: أي تجرد عن علائق الدنيا، أو تجرد عن الناس بالاعتزال عنهم، أو تجرد عن كل شيء بالاخلاص لله.

وفيه عنه عليه السلام قال: من عرف نفسه جاهدها، ومن جهل نفسه أهملها.

وفيه عنه عليه السلام قال: من عرف نفسه جل أمره.

وفيه عنه عليه السلام قال: من عرف نفسه كان لغيره أعرف ومن جهل نفسه كان بغيره أجهل.

وفيه عنه عليه السلام قال: من عرف نفسه فقد انتهى إلى غاية كل معرفة وعلم.

وفيه عنه عليه السلام قال: من لم يعرف نفسه بعد عن سبيل النجاة، وخبط في الضلال والجهالات.

وفيه عنه عليه السلام قال: معرفة النفس أنفع المعارف.

وفيه عنه عليه السلام قال: نال الفوز الأكبر من ظفر بمعرفة النفس.

وفيه عنه عليه السلام قال: لا تجهل نفسك فإن الجاهل معرفة نفسه جاهل بكل شيء.

وفي تحف العقول عن الصادق عليه السلام في حديث: من زعم أنه يعرف الله بتوهم القلوب فهو مشرك، ومن زعم أنه يعرف الله بالاسم دون المعنى فقد أقر بالطعن لأن الاسم محدث، ومن زعم أنه يعبد الاسم والمعنى فقد جعل مع الله شريكا، ومن زعم أنه يعبد بالصفة لا بالادراك فقد أحال على غائب، ومن زعم أنه يضيف الموصوف إلى الصفة فقد صغر بالكبير، وما قدروا الله حق قدره.

قيل له: فكيف سبيل التوحيد؟ قال: باب البحث ممكن وطلب المخرج موجود إن معرفة عين الشاهد قبل صفته، ومعرفة صفة الغائب قبل عينه.

قيل: وكيف يعرف عين الشاهد قبل صفته؟ قال: تعرفه وتعلم علمه، وتعرف نفسك به ولا تعرف نفسك من نفسك، وتعلم أن ما فيه له وبه كما قالوا ليوسف: " إنك لانت يوسف " قال: " أنا يوسف وهذا أخي " فعرفوه به ولم يعرفوه بغيره، ولا أثبتوه

من أنفسهم بتوهم القلوب، الحديث.  
أقول: قد أوضحنا في ذيل قوله عليه السلام: المعرفة بالنفس أنفع المعرفتين (الرواية الثانية من الباب) أن الانسان إذا اشتغل بآية نفسه وخلا بها عن غيرها انقطع إلى ربه من كل شيء، وعقب ذلك معرفه ربه معرفة بلا توسيط وسط، وعلمها بلا تسبيب سبب إذ الانقطاع يرفع كل حجاب مضروب، وعند ذلك يذهل الانسان بمشاهدة ساحة العظمة والكبرياء عن نفسه، وأحرى بهذه المعرفة أن تسمى معرفة الله بالله.  
وانكشف له عند ذلك من حقيقة نفسه أنها الفقيرة إلى الله سبحانه المملوكة له ملكا لا تستقل بشئ دونه، وهذا هو المراد بقوله عليه السلام: " تعرف نفسك به، ولا تعرف نفسك بنفسك من نفسك، وتعلم أن ما فيه له وبه ".  
وفي هذا المعنى ما رواه المسعودي في إثبات الوصية عن أمير المؤمنين عليه السلام قال في خطبة له: " فسبحانك ملأت كل شئ وباينت كل شئ فأنت لا يفقدك شئ وأنت الفعال لما تشاء تباركت يا من كل مدرك من خلقه، وكل محدود من صنعه.  
- إلى أن قال - سبحانك أي عين تقوم نصب بهاء نورك، وترقى إلى نور ضياء قدرتك، وأي فهم يفهم ما دون ذلك إلا أبصار كشفت عنها الأغطية، وهتكت عنها الحجب العمية، فرقت أرواحها على أطراف أجنحة الأرواح، فناجوك في أركانك، وولجوا بين أنوار بهائك، ونظروا من مرتقى التربة إلى مستوى كبريائك، فسماهم أهل الملكوت زوارا، ودعاهم أهل الجبروت عمارا ".  
وفي البحار عن إرشاد الديلمي - وذكر بعد ذلك سنيين لهذا الحديث - وفيه:  
" فمن عمل برضائي ألزمه ثلاث خصال: أعرفه شكرا لا يخالطه الجهل وذكر لا يخالطه

النسيان، ومحبة لا يؤثر على محبتي محبة المخلوقين.  
فإذا أحبني أحبته، وأفتح عين قلبه إلى جلالي، ولا أخفى عليه خاصة خلقي، وأناجيه في ظلم الليل ونور النهار حتى ينقطع حديثه مع المخلوقين ومجالسته معهم، وأسمعه كلامي وكلام ملائكتي، وأعرفه السر الذي سترته عن خلقي، وألبسه الحياء حتى يستحي منه الخلق كلهم، ويمشى على الأرض مغفورا له، وأجعل قلبه واعيا

وبصيرا، ولا أخفى عليه شيئا من جنة ولا نار، وأعرفه ما يمر على الناس في القيامة من الهول والشدة، وما أحاسب به الأغنياء والفقراء والجهال والعلماء، وأنومه في قبره وأنزل عليه منكرا ونكيرا حتى يسألاه، ولا يرى غم الموت وظلمة القبر واللحد وهول المطلع، ثم أنصب له ميزانه وأنشر ديوانه، ثم أضع كتابه في يمينه فيقرؤه منشورا ثم لا أجعل بيني وبينه ترجمانا، فهذه صفات المحبين.

يا أحمد اجعل همك هما واحدا، واجعل لسانك لسانا واحدا، واجعل بدنك حيا لا يغفل أبدا، من يغفل عنى لا أبالي بأي واد هلك " .

و الروايات الثلاثة الأخيرة وإن لم يكن من أخبار هذا البحث المعقود على الاستقامة إلا أنا إنما أوردناها ليقضى الناقد البصير بما قدمناه من أن المعرفة الحقيقية لا تستوفى بالعلم الفكري حق استيفائها فإن الروايات تذكر أمورا من المواهب الإلهية المخصوصة بأوليائه لا ينتجها السير الفكري البتة.

وهي أخبار مستقيمة صحيحة تشهد على صحتها الكتاب الإلهي على ما سنبين ذلك فيما سيوافيك من تفسير سورة الأعراف إن شاء الله العزيز.

وفي تفسير القمي في قوله تعالى: " يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم " (الآية)، قال: قال عليه السلام: أصلحوا أنفسكم ولا تتبعوا عورات الناس ولا تذكروهم فإنه لا يضركم ضلالتهم إذا أنتم صالحون.

أقول: والرواية منطبقة على ما قدمناه في البيان السابق أن الآية متوجهة إلى النهي عن التعرض لاصلاح حال الناس أزيد من متعارف الدعوة والامر بالمعروف و النهي

عن المنكر، وليست مسوقة للترخيص في ترك فريضة الدعوة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وفي نهج البيان عن الصادق عليه السلام: أنه قال: نزلت هذه الآية في التقية.

أقول: مفاد الرواية أن الآية خاصة بصورة التقية من أهل الضلال في الدعوة إلى الحق والامر بالمعروف والنهي عن المنكر لمكان اشتراط ذلك شرعا بعدم التقية، وقد تقدم في البيان السابق أن ظاهر الآية لا تساعد على ذلك.



وقد روى في الدر المنثور عن مفسري السلف قول جمع منهم بذلك كابن مسعود وابن عمر وأبي بن كعب وابن عباس ومكحول، وما روى في ذلك من الروايات عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم غير دالة على ذلك.

وهي ما عن الترمذي وصححه وابن ماجه وابن جرير والبخاري في معجمه وابن المنذر وابن أبي حاتم والطبراني وأبي الشيخ وابن مردويه والحاكم وصححه والبيهقي في

الشعب عن أبي أمية الشعباني قال: أتيت أبا ثعلبة الخشني فقلت له: كيف تصنع هذه الآية؟ قال: أیه آیه؟ قال: (١) قوله: " يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم " قال: أما والله لقد سألت عنها خبيراً سألت عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال: بل ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر حتى إذا رأيت شحا مطاعاً، وهوى متبعاً، ودنيا مؤثرة، وإعجاب كل ذي رأى برأيه فعليك بخاصة نفسك ودع عنك أمر العوام فإن من ورائكم أيام الصبر، الصابر فيهن كالقابض على الجمر، للعامل فيهن مثل أجر خمسين رجلاً يعملون مثل عملكم.

أقول: وفي هذا المعنى ما رواه ابن مردويه عن معاذ بن جبل عنه صلى الله عليه وآله وسلم،

والرواية إنما تدل على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم يرتفعاً بالآية. وفي الدر المنثور: أخرج أحمد وابن أبي حاتم والطبراني وابن مردويه عن أبي عامر الأشعري: أنه كان فيهم شيء فاحتبس على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم أتاه فقال: ما

حبسك؟ قال: يا رسول الله قرأت هذه الآية: " يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم " قال: فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: أين ذهبتم؟ إنما هي: لا يضركم من ضل من الكفار إذا اهتديتم.

أقول: والرواية كما ترى تخص الأمر في الآية بالترخيص في ترك دعوة الكفار إلى الحق وتصرفها عن الترخيص في ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفروع

مع أن آيات وجوب الدعوة وما يتبعها من آيات الجهاد ونحوها لا تقصر في الإباء عن ذلك عن آيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.



وفيه: أخرج ابن مردويه عن أبي سعيد الخدري قال: ذكرت هذه الآية عند رسول الله صلى الله عليه وسلم قول الله عز وجل: " يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم

من ضل إذا اهتديتم " فقال نبي الله صلى الله عليه وسلم: لم يجئ تأويلها، لا يجئ تأويلها حتى يهبط

عيسى بن مريم عليه السلام. أقول: والكلام في الرواية نظير الكلام فيما تقدم. وفيه: أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن حذيفة: في قوله: " عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم " قال: إذا أمرتم بالمعروف ونهيتم عن المنكر. أقول: وهو معنى معتدل مآله إلى ما ذكرناه، وروى مثله عن سعيد بن المسيب. (بحث علمي)

ملفق من إشارات تاريخية وأبحاث أحر نفسية وغير ذلك في فصول:  
١ - لم يزل الانسان فيما نعلم - حتى الانسان الأولى - يقول في بعض قوله: " أنا " و " نفسي " يحكى به عن حقيقة من الحقائق الكونية وهو لا محالة يدري ما يقول ويعلم

ما يريد غير أن انصراف همه إلى تعبئة أركان الحياة البدنية واشتغاله بالاعمال الجسمية لرفع الحوائج المادية يصرفه عن التعمق في أمر هذه النفس المحكى عنها بقوله: " أنا " و " نفسي " وربما ألقى ذلك في وهمه أن ذلك هو البدن لا غير. وربما وجد الانسان أن الفارق بين الحي والميت بحسب ظهور الحس هو النفس الذي يتنفس به الانسان ما دام حيا فإذا فقدته أو سد عليه مجاريه عاد ميتا لا يشعر بشئ وبطل وجوده وانعدمت شخصيته وانيتته فأذعن أن النفس هو النفس (محركة) وهو الريح أو نوع خاص من الريح فسماه لذلك روحا، وقضى أن الانسان هو المجموع من الروح والبدن.

أو رأى أن الحس والحركة البدنيين كأنهما رهينا ما يحتبس في البدن من الدم الساري في أعضائه أو الجاري في عروقه من شرايين وأوردة وان الحياة التي ترتحل الانسانية بارتحالها متعلقة بهذا المائع الأحمر وجودا وعدما فحكم بأن النفس هو الدم

فسمى النفس دما بل الدم نفسا سائلة أو غير سائلة.  
وربما دعى الانسان ما يشاهده من أمر النطفة أن المنى حينما يلتقمه الرحم ويطرؤه  
التطور الكونى طورا بعد طور هو الذي يصير إنسانا، ان يذهب إلى أن النفس  
الانسانية هي الاجزاء الأصلية المجتمعة في النطفة، وهى باقية في البنية البدنية مدى  
الحياة، وربما ذهب الذهاب إلى أنها مصنونة عن التغير والبطلان، وان الانسانية باقية  
ببقائها لا تنالها يد الحدثان ولا انها تقبل البطلان والانعدام مع أن النفس الانسانية لو  
كانت هذه الاجزاء المنعوتة سواء اشترطنا فيها الاجتماع على هيئة خاصة أو لم نشترط  
استلزم ذلك القول بمحالات كثيرة مذكورة في محله.

فهذه الأقاويل وأمثالها لا تنافى ما يناله الانسان وهو إنسان من حقيقة قوله:  
" أنا " و " نفسي " ولا يخطئ فيه البتة إذ ليس من البعيد ان نكون ندرك حقيقة من  
الحقائق الكونية إجمالا إدراكا غير خاطئ ثم نأخذ في البحث عن هويته وواقع أمره  
تفصيلا فنخطئ فيه عند ذاك، فهناك موضوعات علمية كثيرة كالمحسوسات الظاهرية  
أو الباطنية نشاهدها مشاهدة عيان - على الرغم من السوفسطائيين والشكاكين - ثم  
العلماء لا يزالون يختلفون في أمرها خلفا عن سلف.

وكذلك العامة من غير أهل البحث يشاهدون من أنفسهم ما يشاهده الخاصة من  
غير فرق البتة وهم على جهل من أمر تفصيله عاجزون عن تفسير الخصوصيات وجوده.  
وبالجملة مما لا ريب فيه أن الانسان في جميع أحيان وجوده يشاهد أمرا غير  
خارج منه يعبر عنه بأنا ونفسي، وإذا لطف نظره وتعمق خائضا فيما يجده في مشاهدته  
هذه وجده شيئا على خلاف ما يجده من الأمور الجسمانية القابلة للتغير والانقسام  
والاقتتران

بالمكان والزمان، ووجده غير هذا البدن المادي المحكوم بأحكام المادة بأعضائه  
وأجزائه

فإنه ربما نسى أي عضو من أعضائه أو غفل عن جميع بدنه وهو لا ينسى نفسه ولا  
يغفل

عنها، دع عنك ما ربما تقوله: نسيت نفسي، غفلت عن نفسي، ذهلت عن نفسي  
فهذه مجازات عن عنايات نفسانية مختلفة، ألا ترى أنك تسند النسيان والغفلة  
والذهول حينئذ إلى نفسك وتحكم بأن نفسك الشاعرة شعرت بأمر وغفلت عن أمر  
تسميه نفسك كالبدن ونحوه؟.

ودع عنك ما ربما يتوهم ان المغمى عليه يغفل عن ذاته ونفسه فإن الذي يجده هذا الانسان بعد انقضاء حال الاغماء انه لا يذكر شعوره بنفسه حالة الاغماء لا انه يذكر أنه كان غير شاعر بها، وبين المعنيين فرق، وربما يذكر بعض المغمى عليهم من حالة إغمائه شيئاً يشبه الرؤيا التي نذكرها من حال المنام.

وكيف كان لا ينبغي الارتياب في أن الانسان بما انه إنسان لا يخلو عن هذا الشعور النفسي الذي يمثل له حقيقة نفسه التي يعبر عنها بأنا، ولو أنه استأنس قليل استيناس بما يشاهده من نفسه على انصراف من التقسم إلى مشاغله البدنية وأمانية المادية

قضى بما تقدم ان نفسه أمر مغاير لسنخ المادة والماديات لما يشاهد من مغايرة خواص نفسه وآثارها لخواص الأمور المادية وآثارها.

غير أن الاشتغال بالمشاغل اليومية وصرف الهم إلى أماني الحياة المادية ورفع الحوائج البدنية يدعوه إلى إهمال الامر والاذعان بشئ من تلك الآراء الساذجة الأبجدية والوقف على إجمال المشاهدة.

٢ - الفرد العادي من الانسان وإن كان شغله هم الغذاء والمسكن والملبس والمنكح عن الغور في حقيقة نفسه والبحث في زوايا ذاته، لكن الحوادث المختلفة الهاجمة عليه في خلال أيام حياته ربما لم تخل من عوامل توجهه إلى الانصراف عن غيره

والخلوة بنفسه كالخوف الشديد الذي تنزعج به النفس عن كل شئ وترجع إلى نفسها كالآخذة الممسكة عليها حذرا من الفناء والزوال، وكالسرور والترح الموجب لانجذاب

النفس إلى ما تستلذ به، وكالغرام الشديد المنجر إلى الوله بالمحبوب المطلوب بحيث لا هم

إلا هم، وكالاضطرار الشديد الذي ينقطع به الانسان عن كل شئ إلى نفسه، إلى غير ذلك من العوامل الاتفاقية.

هذه العوامل المختلفة والأسباب المتنوعة ربما أدى الانسان واحد منها أو أزيد من واحد إلى أن يتمثل عنده بعض ما لا يكاد تناله الحواس الظاهرة أو الفكرة الخالية، كالواقع في مكان مظلم موحش أدهشه الخوف على نفسه فإنه يبصر أشياء مخوفة أو

يسمع أصواتا هائلة تهدده في نفسه، وهو الذي ربما يسمونه غولا أو هاتفا أو جنا ونحو ذلك.

وربما أحاط به الحب الشديد أو الحسرة والأسف الشديدان فحال بينه وبين

(180)

حواسه الظاهرية، وركز شعوره فيما يحبه أو يأسف عليه، فرأى في حال المنام أو في حال من اليقظة يشبه حالة المنام، أمورا مختلفة من الوقائع الماضية أو الحوادث المستقبلية

أو خبايا وخفايا تخفى على حواس غيره.

وربما كانت الإرادة إذا شفعت باليقين والايمان الشديد والاذعان الجازم تفعل أفعالا لا يقدر عليها الانسان المتعارف، ولا ان الأسباب العادية يسعها ان تهدي إلى ذلك.

فهذه حوادث جزئية: نادرة - بالنسبة إلى عامة الحوادث العادية - تحدث عن حدوث عوامل مختلفة مرت الإشارة إليها: أما أصل وقوعها فمما ليس كثير حاجة إلى تجشم الاستدلال عليه فكل منا لا يخلو من أن يذكر من نفسه أو من غيره ما يشهد به، وأما أن السبب الحقيقي العامل فيها ما هي؟ فليس ههنا محل الاشتغال به.

والذي يهمننا التنبه عليه هو أن هذه الأمور جميعا تتوقف في وقوعها على نوع من انصراف النفس عن الاشتغال بالأمور الخارجة عنها - وخاصة اللذائذ الجسمانية - وانعطافها إلى نفسها، ولذا كان الأساس في جميع الارتياضات النفسانية - على تنوعها و تشتتها الخارج عن الاحصاء - هو مخالفة النفس في الجملة، وليس إلا لان انكباب النفس على مطاوعة هواها يصرفها عن الاشتغال بنفسها، ويهديها إلى مشتيتها الخارجة،

فيوزعها عليها ويقسم شعورها بينها، فتأخذ بها وتترك نفسها.

٣ - لا ينبغي لنا أن نشك في أن العوامل الداعية إلى هذه الآثار النفسانية كما تتم لبعض الافراد موقتا وفي أحيين يسير،، ربما تتم لبعض آخر ثابتة مستمرة أو تمكث مكثا معتدا به فكثيرا ما نجد أشخاصا مترهدين عن الدنيا ولذائذها المادية ومشتياتها الفانية لا هم لهم إلا ترويض النفس والاشتغال بسلوك طريق الباطن.

ولا ينبغي لنا أن نشك في أن هذه المشغلة النفسية ليست سنة مبتدعة في زماننا هذا، فالنقل والاعتبار يدلان على أنها كانت من السنن الدائرة بين الناس، كلما رجعنا القهقري فهي من السنن اللازمة للانسانية إلى أقدم عهودها التي نزلت في هذه الأرض على ما نحسب.

٤ - البحث عن حال الأمم والتأمل في سننهم وسيرهم وتحليل عقائدهم وأعمالهم يفيد أن الاشتغال بمعرفة النفس على طرقها المختلفة للحصول على عجائب آثارها، كان

دائرا بينهم بل مهمة نفيسة تبذل دونها أنفس الأوقات وأغلى الأثمان منذ أقدم الاعصار. ومن الدليل عليه أن الأقوام الهمجية الساكنة في أطراف المعمورة، كإفريقية وغيرها ويوجد بينهم حتى اليوم بقايا من أساطير السحر والكهانة والاذعان بحقيقتهما وإصابتها.

والاعتبار الدقيق فيما نقل إلينا من المذاهب والأديان القديمة كالبرهمانية والبوذية والصابئة والمانوية والمجوسية واليهودية والنصرانية والاسلام، كل ذلك يعطى أن المهمة

معرفة النفس والحصول على آثارها تسربا عميقا فيها وإن كانت مختلفة في وصفها وتلقينها وتقويمها.

فالبرهمانية - وهي مذهب هند القديم - وإن كانت تخالف الأديان الكتابية في التوحيد وأمر النبوة غير أنها تدعو إلى تزكية النفس وتطهير السر وخاصة للبراهمة أنفسهم.

نقل عن البيروني في كتاب ما للهند من مقولة قال: عمر البرهمن بعد مضي سبع سنين منه منقسم لأربعة أقسام:

فأول القسم الأول هي السنة الثامنة يجتمع إليه البراهمة لتتبيهه وتعريفه الواجبات عليه، وتوصيته بالتزامها واعتناقها ما دام حيا.

قال: وقد دخل في القسم الأول إلى (١) السنة الخامسة والعشرين من سنه إلى السنة الثامنة و الأربعين، فيجب عليه فيها أن يتزهد ويجعل الأرض وطاءه، ويقبل على تعلم " بيد " وتفسيره علم الكلام والشريعة من أستاذ يخدمه آناء ليله ونهاره، ويغتسل كل يوم ثلاث مرات، ويقدم قربان النار في طرفي النهار، ويسجد لاستاذه بعد القربان، ويصوم يوما ويفطر يوما مع الامتناع عن اللحم أصلا، ويكون مقامه في دار الأستاذ، ويخرج منها السؤال والكدية من خمسة بيوت فقط كل يوم مرة عند الظهر أو المساء،

فما وجد من صدقة وضعه بين يدي أستاذه ليتخير منه ما يريد ثم يأذن له في الباقي فيتقوت بما فضل منه، ويحمل إلى النار حطبها، فالنار عندهم معظمة والأنوار مقتربة. وكذلك عند سائر الأمم فقد كانوا يرون تقبل القربان بنزول النار عليها، ولم يثنهم

(١) من ظ.



عنها عبادة أصنام أو كواكب أو بقر أو حمير أو صور.  
قال: وأما القسم الثاني فهو من السنة الخامسة والعشرين إلى الخمسين أو إلى السبعين،  
وفيه يأذن له الأستاذ في التأهل فيتزوج ويقصد النسل. وذكر كيفية معاشرته أهله  
والناس وارتزاقه وسيرته.

ثم قال: وأما القسم الثالث فهو من الخمسين إلى الخامسة والسبعين أو إلى التسعين،  
وفي هذا القسم يتزهد ويخرج من زخاري الحياة ويسلم زوجه إلى أولاده إن لم تصحبه  
إلى الصحارى، ويستمر خارج العمران على سيرته في القسم الأول، ولا يستكن تحت  
سقف، ولا يلبس إلا ما يوارى سواته من لحاء الشجر، ولا ينام إلا على الأرض بغير  
وطاء، ولا يتغذى إلا بالثمار والنبات وأصوله، ويطول الشعر ولا يدهن.

قال: وأما القسم الرابع فهو إلى آخر العمر يلبس فيه لباساً أحمر، ويأخذ بيده  
قضيباً، ويقبل على الفكر وتجريد القلب من الصداقات والعداوات، ويرفض الشهوة  
والحرص والغضب، ولا يصاحب أحداً البتة.

فإن قصد موضعاً ذا فضل طلباً للثواب لم يقيم في طريقه في قرية أكثر من يوم،  
وفي بلد أكثر من خمسة أيام، وإن دفع له أحد شيئاً لم يترك منه للغد بقية، وليس له  
إلا الدؤوب على شرائط الطريق المؤدى إلى الخلاص والوصول إلى المقام الذي لا  
رجوع

فيه إلى الدنيا، ثم ذكر الأحكام العامة التي يجب على البرهمن العمل بها في جميع  
عمره،

انتهى موضع الحاجة من كلامه.

وأما سائر الفرق المذهبية من الهنود كالجوكية أصحاب الأنفاس والأوهام (١)  
وكأصحاب الروحانيات وأصحاب الحكمة وغيرهم، فلكل طائفة منهم رياضات شاقة  
عملية لا تخلو عن العزلة وتحريم اللذائذ الشهوانية على النفس.

وأما البوذية فبناءً مذهبهم على تهذيب النفس ومخالفة هواها وتحريم لذائذها عليها  
للحصول على حقيقة المعرفة، وقد كان هذا هو الطريقة التي سلكها بوذا نفسه في  
حياته،

فالمنقول أنه كان من أبناء الملوك أو الرؤساء فرفض زخارف الحياة، وهجر أريكة

(١) وليرجع في تعرف حالهم إلى كتاب نفائس الفنون.

العرش إلى غابة موحشة لزمها في ريعان شبابه، واعتزل الناس، وترك التمتع بمزايا الحياة، وأقبل على رياضة نفسه والتفكر في أسرار الخلقة حتى قذفت المعرفة في قلبه وسنه إذ ذاك ستة وثلاثون وعند ذاك خرج إلى الناس فدعاهم إلى ترويض النفس وتحصيل

المعرفة ولم يزل على ذلك قريبا من أربع وأربعين سنة على ما في التواريخ. وأما الصابئون ونعني بهم أصحاب الروحانيات وأصنامها فهم وإن أنكروا أمر النبوة غير أن لهم في طريق الوصول إلى كمال المعرفة النفسانية طرقا لا تختلف كثيرا عن طرق البراهمة والبوذيين، قالوا - على ما في الملل والنحل - : إن الواجب علينا أن نطهر نفوسنا عن دنس الشهوات الطبيعية، ونهذب أخلاقنا عن علائق القوى الشهوانية والغضبية حتى يحصل مناسبة ما بيننا وبين الروحانيات فنسأل حاجاتنا منهم، ونعرض أحوالنا عليهم، ونصبو في جميع أمورنا إليهم، فيشفعون لنا إلى خالقنا وخالقهم ورازقنا ورازقهم، وهذا التطهير ليس يحصل إلا باكتسابنا ورياضتنا وغطامنا أنفسنا عن دنيئات الشهوات استمدادا من جهة الروحانيات، والاستمداد هو التضرع والابتهاج بالدعوات، وإقامة الصلوات، وبذل الزكوات، والصيام عن المطاعم والمشروبات، وتقريب القرابين والذبائح، وتبخير البخورات، وتعزيم العزائم فيحصل لنفوسنا استعداد واستمداد من غير واسطة، انتهى.

وهؤلاء وإن اختلفوا فيما بين أنفسهم بعض الاختلاف في العقائد العامة الراجعة إلى الخلق والايجاد لكنهم متفقوا الرأي في وجوب ترويض النفس للحصول على كمال المعرفة وسعادة النشأة.

وأما المانوية من الثنوية فاستقرار مذهبهم على كون النفس من عالم النور العلوي وهبوطها إلى هذه الشبكات المادية المظلمة المسماة بالأبدان، وان سعادتها وكمالها في

التخلص من دار الظلمة إلى ساحة النور إما اختيارا بالترويض النفساني، وإما اضطرارا بالموت الطبيعي، معروف.

وأما أهل الكتاب ونعني بهم اليهود والنصارى والمجوس فكتبهم المقدسة وهي العهد العتيق والعهد الجديد وأوستا مشحونة بالدعوة إلى إصلاح النفس وتهذيبها ومخالفة هواها.

ولا تزال كتب العهدين تذكر الزهد في الدنيا والاشتغال بتطهير السر، ولا يزال

يتربى بينهم جم غفير من الزهاد وتاركي الدنيا جيلا بعد، جيل وخاصة النصارى فإن من سننهم المتبعة الرهبانية.

وقد ذكر أمر رهبانيتهم في القرآن الشريف قال تعالى: " ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون " (المائدة: ٨٢)، وقال تعالى: " ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها " (الحديد: ٢٧)، كما ذكر المتعبدون من اليهود في قوله: " ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون، يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين " (آل عمران: ١١٤).

وأما الفرق المختلفة من أصحاب الارتياضات والأعمال النفسية كأصحاب السحر والسيمياء وأصحاب الطلسمات وتسخير الأرواح والجن وروحانيات الحروف والكواكب

وغيرها وأصحاب الاحضار وتسخير النفوس، فلكل منهم ارتياضات نفسية خاصة تنتج نوعا من السلطة على أمر النفس. (١)

وجملة الامر على ما يتحصل من جميع ما مر: أن الوجهة الأخيرة لجميع أرباب الأديان والمذاهب والأعمال هو تهذيب النفس بترك هواها والاشتغال بتطهيرها من شوب

الأخلاق والأحوال غير المناسبة للمطلوب.

٥ - لعلك ترجع وتقول: إن الذي ثبت من سنن أرباب المذاهب والطرق وسيرهم هو الزهد في الدنيا وهو غير مسألة معرفة النفس أو الاشتغال بأمر النفس بالمعنى

الذي تقدم البحث عنه.

وبلفظ أوضح: الذي يندب إليه الأديان والمذاهب التي تدعو إلى العبودية بنحو أن يتزهد الانسان نوع تزهد في الدنيا بإتيان الأعمال الصالحة وترك الهوى والاثام ورذائل الأخلاق ليتهيأ بذلك لأحسن الجزاء إما في الآخرة كما يصرح به الأديان النبوية كاليهودية والنصرانية والاسلام، أو في الدنيا كما استقر عليه دين الوثنية ومذهب

(١) راجع في ذلك كتاب السر المكتوم للرازي والذخيرة الإسكندرية والكواكب السبعة للحكيم طمطم الهندي ورسالة السكاكي في التسخير والدر المكتوم لابن عربي وكتب الأرواح والاحضار المعمولة أخيرا وغير ذلك.

التناسخ وغيرهما.  
فالمتعبد على حسب الدستور الديني يأتي بما ندب إليه من نوع التزهد من غير أن  
يخطر بباله أن هناك نفسا مجردة، وان لها نوعا من المعرفة، فيه سعادتها وكمال  
وجودها.

وكذلك الواحد من أصحاب الرياضات على اختلاف طرقها وسننها إنما يرتاض  
بما يرتاض من مشاق الأعمال ولا هم له في ذلك إلا حيازة المقام الموعود فيها  
والتسلط

على نتيجة العمل، كنفوذ الإرادة مثلا وهو في غفلة من أمر النفس المذكور من حين  
يأخذ في عمله إلى حين يختمه.

على أن في هؤلاء من لا يرى في النفس إلا أنها أمر مادي طبيعي كالدم أو الروح  
البخاري أو الاجزاء الأصلية، ومن يرى أن النفس جسم لطيف مشاكل للبدن العنصري  
حال فيه، وهو الحامل للحياة فكيف يسوغ القول بكون الجميع يرومون بذلك أمر  
معرفة النفس؟.

لكنه ينبغي لك ان تتذكر ما تقدم ذكره ان الانسان في جميع هذه المواقف التي  
يأتي فيها بأعمال تصرف النفس عن الاشتغال بالأمر الخارجية والتمتع المتفننة  
المادية

إلى نفسها للحصول على خواص وآثار لا توصل إليها الأسباب المادية والعوامل الطبيعية  
العادية، لا يريد إلا الانفصال عن العلل والأسباب الخارجية، والاستقلال بنفسه  
للحصول على نتائج خاصة لا سبيل للعوامل المادية العادية إليها.

فالمتدين المتزهد في دينه يرى أن من الواجب الانساني ان يختار لنفسه سعادته  
الحقيقية وهي الحياة الطيبة الأخروية عند المنتحلين بالمعاد، والحياة السعيدة الدنيوية  
التي تجمع له الخير وتدفع عنه الشر عند المنكرين له كالوثنية وأصحاب التناسخ، ثم  
يرى أن الاسترسال في التمتع الحيوانية لا تحوز له سعادته، ولا تسلك به إلى غرضه،  
فلا محيص له عن رفض الهوى وترك الانطلاق إلى كل ما تنهوسه نفسه بأسبابها العادية  
في الجملة، والانجذاب إلى سبب أو أسباب فوق الأسباب المادية العادية بالتقرب إليه  
والاتصال به، وان هذا التقرب والاتصال إنما يتأتى بالخضوع له والتسليم لامره وذلك  
أمر روحي نفساني لا ينحفظ إلا بأعمال وتروك بدنية، وهذه هي العبادة الدينية من  
صلاة ونسك أو ما يرجع إلى ذلك.

فالأعمال والمجاهدات والارتياضات الدينية ترجع جميعا إلى نوع من الاشتغال بأمر النفس، والانسان يرى بالفطرة أنه لا يأخذ شيئا ولا يترك شيئا إلا لنفع نفسه، وقد تقدم ان الانسان لا يخلو، ولا لحظة من لحظات وجوده من مشاهدة نفسه وحضور ذاته وأنه لا يخطئ في شعوره هذا البتة، وإن أخطأ فإنما يخطئ في تفسيره بحسب الرأي النظري والبحث الفكري، فظهر بهذا البيان ان الأديان والمذاهب على اختلاف سننها وطرقها لا تروم إلا الاشتغال بأمر النفس في الجملة، سواء علم بذلك المنتحلون بها أم لم يعلموا.

وكذلك الواحد من أصحاب الرياضات والمجاهدات وإن لم يكن منتحلا بديلا ولا مؤمنا بأمر حقيقة النفس لا يقصد بنوع رياضته التي يرتاض بها إلا الحصول على نتيجتها الموعودة له، وليست النتيجة الموعودة مرتبطة بالأعمال والتروك التي يأتي بها ارتباطا طبيعيا نظير الارتباط الواقع بين الأسباب الطبيعية ومسبباتها، بل هو ارتباط إرادي غير مادي متعلق بشعور المرتاض وإرادته المحفوظين بنوع العمل الذي يأتي به، دائر بين نفس المرتاض وبين النتيجة الموعودة، فحقيقة الرياضة المذكورة هي تأييد النفس وتكميلها في شعورها وإرادتها للنتيجة المطلوبة، وإن شئت قلت: أثر الرياضة ان تحصل للنفس حالة العلم بأن المطلوب مقدور لها فإذا صحت الرياضة وتمت صارت

بحيث لو أرادت المطلوب مطلقا أو إرادته على شرائط خاصة كإحضار الروح للصبي غير المراهق في المرات حصل المطلوب.  
وإلى هذا الباب يرجع معنى ما روى: " انه ذكر عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم: ان بعض

أصحاب عيسى عليه السلام كان يمشى على الماء فقال صلى الله عليه وآله وسلم: لو كان يقينه أشد من ذلك لمشى على الهواء " فالحديث - كما ترى - يومئ إلى أن الامر يدور مدار اليقين بالله سبحانه

وإمحاء الأسباب الكونية عن الاستقلال في التأثير، فإلى أي مبلغ بلغ ركون الانسان إلى القدرة المطلقة الإلهية انقادت له الأشياء على قدره، فافهم ذلك.  
ومن أجمع القول في هذا الشأن قول الصادق عليه السلام: ما ضعف بدن عما قويت عليه النية، وقال صلى الله عليه وآله وسلم في الحديث المتواتر: " إنما الأعمال بالنيات "

فقد تبين أن الآثار الدينية للأعمال والعبادات وكذلك آثار الرياضات والمجاهدات إنما تستقر الرابطة بينها وبين النفس الانسانية بشؤونها الباطنية، فلاشتغال بشئ منها

(187)

اشتغال بأمر النفس.

ومن زعم أن رابطة السببية والمسببية إنما هي بين أجساد هذه الأعمال وبين الغايات الأخروية مثلا من روح وريحان وجنة نعيم، أو بينها وبين الغايات الدنيوية الغريبة التي لا تعمل الأسباب الطبيعية فيها، كالتصرف في إدراكات النفوس وأنواع إرادتها والتحرركات من غير محرك والاطلاع على الضمائر والحوادث المستقبلية والاتصال

بالروحانيات والأرواح ونحو ذلك، أو زعم أن العمل يستتبع الأثر من غير رابطة حقيقية أو بمجرد إرادة إلهية من غير مخصص فقد غر نفسه.

٦ - إياك أن يشتبه عليك الأمر فتستنتج من الأبحاث السابقة أن الدين هو العرفان والتصوف أعني معرفة النفس كما توهمه بعض الباحثين من الماديين فقسم المسلك الحيوي

الدائر بين الناس إلى قسمين: المادية والعرفان وهو الدين.

وذلك أن الذي يعقد عليه الدين أن للانسان سعادة حقيقية ليس ينالها إلا بالخضوع لما فوق الطبيعة ورفض الاقتصار على التمتع المادية، وقد انتجت الأبحاث السابقة: أن الأديان أيا ما كانت من حق أو باطل تستعمل في تربية الناس وسوقهم إلى السعادة التي تعدهم إياها وتدعوهم إليها إصلاح النفس و تهذيبها إصلاحا وتهذيبا يناسب المطلوب،

وأين هذا من كون عرفان النفس هو الدين.

فالدين يدعو إلى عبادة الاله سبحانه من غير واسطة أو بواسطة الشفعاء والشركاء لان فيها السعادة الانسانية والحياة الطيبة التي لا بغية للانسان دونها، ولا ينالها الانسان ولن ينالها إلا بنفس طاهرة مطهرة من ألوان التعلق بالماديات والتمتع المرسله الحيوانية، فمست الحاجة إلى أن يدرج في أجزاء دعوته إصلاح النفس وتطهيرها ليستعد

المنتحل به المتربى في حجره للتلبس بالخير والسعادة، ولا يكون كمن يتناول الشئ بإحدى يديه ويدفعه بالأخرى، فالدين أمر وعرفان النفس أمر آخر وراءه، وإن استلزم الدين العرفان نوعا من الاستلزام.

وبنظير البيان يتبين أن طرق الرياضة، والمجاهدة السلوكية لمقاصد متنوعة غريبة عن العادة أيضا غير عرفان النفس وإن ارتبط البعض ببعض نحو من الارتباط. نعم لنا أن نقضي بأمر وهو أن عرفان النفس بأي طريق من الطرق فرض السلوك

إليه إنما هو أمر مأخوذ من الدين كما أن البحث البالغ الحر يعطى أن الأديان على اختلافها وتشبتها إنما انشعبت هذه الانشعابات من دين واحد عريق تدعو إليه الفطرة الانسانية وهو دين التوحيد.

فإننا إذا راجعنا فطرتنا الساذجة بالاغماض عن التعصب الطارئة علينا بالوراثة من أسلافنا أو بالسراية من أمثالنا، لم نرتب في أن العالم على وحدته في كثرته وارتباط أجزائه في عين تشبتها ينتهي إلى سبب واحد فوق الأسباب، وهو الحق الذي يجب الخضوع لجانبه وترتيب السلوك الحيوي على حسب تدبيره وتريبته، وهو الدين المبني على التوحيد.

والتأمل العميق في جميع الأديان والنحل يعطى أنها مشتملة نوع اشتمال على هذا الروح الحي حتى الوثنية والثنوية، وإنما وقع الاختلاف في تطبيق السنة الدينية على هذا الأصل والإصابة والأخطاء فيه، فمن قائل مثلاً: إنه أقرب إلينا من حبل الوريد وهو معنا أينما كنا ليس لنا من دونه من ولى ولا شفيع فمن الواجب عبادته وحده من غير إشراك، ومن قائل: إن تسفل الانسان الأرضي وخسة جوهره لا يدع له مخلصاً إلى الاتصال بذاك الجنب، وأين التراب ورب الأرباب؟ فمن الواجب أن نتقرب إلى بعض عباده المكرمين المتجردين عن جلباب المادة الطاهرين المطهرين من ألواث الطبيعة وهم

روحانيات الكواكب أو أرباب الأنواع أو المقربون من الانسان " وما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى "

وإذ كانوا غائبين عن حواسنا متعالين عن جهاتنا كان من الواجب أن نجسدهم بالأنصاب والأصنام حتى يتم بذلك أمر التقرب العبادي، وعلى هذا القياس في سائر الأديان والملل فلا نجد في متونها إلا ما هو بحسب الحقيقة نحو توجيه لتوحيد الاله عز اسمه.

ومن المعلوم أن السنن الدائرة بين الناس وإن انشعبت أي انشعب فرض واختلفت أي اختلاف شديد فإنها تميل إلى التوحيد إذا رجعنا إلى سابق عهودها القهقري، وتنتهي بالآخرة إلى دين الفطرة الساذجة الانسانية وهو التوحيد، فدين التوحيد أبو الأديان وهي أبناء له صالحه أو طالحة.



ثم إن الدين الفطري إنما يعتبر أمر عرفان النفس ليتوصل به إلى السعادة الانسانية التي يدعو إليها وهي معرفة الاله التي هي المطلوب الأخير عنده، وبعبارة أخرى الدين إنما يدعو إلى عرفان النفس دعوة طريقية لا غائية فإن الذوق الديني لا يرتضى الاشتغال بأمر إلا في سبيل العبودية، وإن الدين عند الله الاسلام ولا يرضى لعباده الكفر فكيف يرضى بعرفان النفس إذا استقل بالمطلوبية؟.

ومن هنا يظهر أن العرفان ينتهي إلى أصل الدين الفطري إذ ليس هو بنفسه أمراً مستقلاً يدعو إليه الفطرة الانسانية حتى ينتهي فروعه وأغصانه إلى أصل واحد هو العرفان الفطري.

ويمكن أن يستأنس في ذلك بأمر آخر وهو أن الانسانية وإن اندفعت بالفطرة إلى الاجتماع والمدنية لاسعاد الحياة، وأثبت النقل والبحث أن رجالاً أو أقواماً اجتماعيين

دعوا إلى طرائق قومية أو وضعوا سنناً اجتماعية، وأجروها بين أممهم كسنة القبائل والسنة الملوكية والديمقراطية ونحوها، ولم يثبت بنقل أو بحث أن يدعو إلى عرفان النفس وتهذيب أخلاقها أحد من غير أهل الدين في طول التاريخ البشري. نعم من الممكن أن يكون بعض أصحاب هذه الطرق غير الدينية كأصحاب السحر والأرواح ونحوهما إنما تنبه إلى هذا النوع من عرفان النفس من غير طريق الدين لكن لا من جهة الفطرة إذ الفطرة لا حكم لها في ذلك كما عرفت بل من جهة مشاهدة بعض

الآثار النفسانية الغريبة على سبيل الاتفاق فتتوق نفسه إلى الظفر بمنزلة نفسانية يملك بها

أعمالاً عجيبة وتصرفات في الكون نادرة تستغربها النفوس فيدفعه هذا التوقان إلى البحث

عنه والسلوك إليه ثم السلوك بعد السلوك يمهد السبيل إلى المطلوب ويسهل الوعر منه. ٧ - يحكى عن كثير من صلحائنا من أهل الدين أنهم نالوا في خلال مجاهداتهم الدينية كرامات خارقة للعادة وحوادث غريبة اختصوا بها من بين أمثالهم كتمثل أمور لأبصارهم غائبة عن أبصار غيرهم، ومشاهدة أشخاص أو وقائع لا يشاهدها حواس من دونهم من الناس، واستجابة للدعوة وشفاء المريض الذي لا مطمع لنجاح المداواة فيه، والنجاة من المخاطر والمهالك من غير طريق العادة، وقد يتفق نظائر ذلك لغير أهل الصلاح إذا كان ذا نية صادقة ونفس منقطعة، فهؤلاء يرون ما يرون وهم على غفلة من سببه القريب، وإنما يسندون ذلك إلى الله سبحانه من غير توسط وسط، واستناد

الأمر إليه تعالى، وإن كان حقا لا محيص عن الاعتراف به لكن نفى الأسباب المتوسطة مما لا مطمع فيه.

وربما أحضر الروحي روح أحد من الناس في مرآة أو ماء ونحوه بالتصرف في نفس صبي - على ما هو المتعارف - وهو كغيره يرى إن الصبي إنما يبصره بالبصر الحسي، وأن بين أبصار سائر الناظرين وبين الروح المحضر حجابا مضروبا لو كشف عنه لكانوا مثل الصبي في الظفر بمشاهدته.

وربما وجدوا الأرواح المحضرة أنها تكذب في أخبارها فيكون عجبا لان عالم الأرواح عالم الطهارة والصفاء لا سبيل للكذب والفرية والزور إليه.

وربما أحضروا روح إنسان حي فيستنطقونه بأسراره وضمائره وصاحب الروح في حالة اليقظة مشغول بأشغاله وحوادثه اليومية لا خبر عنده من أن روحه محضر مستنطق يث من القول ما لا يرضى هو بيته.

وربما نوم الانسان تنويما مغناطيسيا ثم لقن بعمل حتى ينعم بقبوله فإذا أوقف ومضى لشأنه أتى بالعمل الذي لقنه على الشريطة التي أريد بها وهو غافل عما لقنوه وعن إنعامه بقبوله.

وبعض الروحيين لما شاهدوا صورا روحية تماثل الصور الانسانية أو صور بعض الحيوان ظنوا أن هذه الصور في عالم المادة وظرف الطبيعة المتغيرة، وخاصة بعض من لا يرى لغير الامر المادي وجودا، حتى حاول بعض هؤلاء أن يخترع أدوات صناعية يصطاد بها الأرواح، كل ذلك استنادا منهم إلى فرضية افترضوها في النفس: أنها مبدأ مادي أو خاصة لمبدأ مادي يفعل بالشعور والإرادة، مع أنهم لم يحلوا مشكلة الحياة والشعور حتى اليوم.

ونظير هذه الفرضية فرضية من يرى أن الروح جسم لطيف مشاكل للبدن العنصري في هيئاته وأشكاله لما وجدوا أن الانسان يرى نفسه في المنام وهو على هيئته في اليقظة، وربما يمثل لأرباب المجاهدات صور أنفسهم قبالا خارج أبدانهم وهي مشاكلة

للصورة البدنية مشاكلة تامة، فحكموا أن الروح جسم لطيف حال في البدن العنصري ما دام الانسان حيا فإذا فارق البدن كان هو الموت.

وقد فاتهم أن هذه صورة إدراكية قائمة بشعور الانسان نظيرة صورته التي يدرکها من بدنه، ونظيرة صور سائر الأشياء الخارجة المنفصلة عن بدنه، وربما تظهر هذه الصورة المنفصلة لبعض أرباب المجاهدة أكثر من واحدة أو في هيئة غير هيئة نفسه، وربما يرى نفسه عين نفس غيره من أفراد الناس، فإذا لم يحكموا في هذه الصور المذكورة

أنها هي صورة الروح فجدير بهم أن لا يحكموا في الصورة الواحدة المشاكلة التي تتراءى

لأرباب المجاهدات أنها صورة الروح.

وحقيقة الامر أن هؤلاء نالوا شيئاً من معارف النفس وفاتهم معرفة حقيقتها كما هي فأخطأوا في تفسير ما نالوه وضلوا في توجيه أمره، والحق الذي يهدى إليه البرهان والتجربة أن حقيقة النفس التي هي هذا الشعور المتعقل المحكى عنه بقولنا " أنا " أمر مغاير في جوهره لهذه الأمور المادية كما تقدم، وأن أقسام شعوره وأنواع إدراكاته من حس أو خيال أو تعقل من جهة كونها مدركات إنما هي متقررة في عالمه وظرفه غير الخواص الطبيعية الحاصلة في أعضاء الحس والادراك من البدن فإنها أفعال وانفعالات مادية فاقدة في نفسها للحياة والشعور، فهذه الأمور المشهودة الخاصة بالصلحاء وأرباب

المجاهدات والرياضات غير خارجة عن حيلة نفوسهم، وإنما الشأن في أن هذه المعلومات

والمعارف كيف استقرت في النفس وأين محلها منها؟ وأن للنفس سمة عليه لجميع الحوادث

والأمور المرتبطة بها ارتباطاً ما، فجميع هذه الأمور الغريبة المطاوعة لأهل الرياضة والمجاهدة إنما ترتضع من إرادتهم ومشيتهم، والإرادة ناشئة من الشعور، فللشعور الانسانى دخل في جميع الحوادث المرتبطة به والأمور المماسية له.

٨ - فمن الحري أن نقسم المشتغلين بعرفان النفس في الجملة إلى طائفتين: إحداهما المشتغلون به بالاشتغال بإحراز شئ من آثار النفس الغريبة الخارجة عن حومة المتعارف من الأسباب والمسببات المادية، كأصحاب السحر والطلسمات وأصحاب تسخير روحانيات الكواكب والموكلين على الأمور والجن وأرواح الآدميين وأصحاب الدعوات

والعزائم ونحو ذلك.

والثانية المشتغلون بمعرفة النفس بالانصراف عن الأمور الخارجة عنها والانجذاب نحوها للغور فيها ومشاهدة جوهرها وشؤونها كالمتصوفة على اختلاف طبقاتهم ومسالكهم.

وليس التصوف مما أبدعه المسلمون من عند أنفسهم لما أنه يوجد بين الأمم التي



(۱۹۲)

تتقدمهم في النشوء كالنصارى وغيرهم حتى الوثنية من البرهمانية والبوذية، ففيهم من يسلك

الطريقة حتى اليوم بل هي طريقة موروثه ورثوها من أسلافهم. لكن لا بمعنى الاخذ والتقليد العادي كوراثة الناس ألوان المدنية بعضهم من بعض وأمة منهم متأخرة من أمة منهم متقدمة كما جرى على ذلك عدة من الباحثين في الأديان والمذاهب، وذلك لما عرفت في الفصول السابقة أن دين الفطرة يهدى إلى الزهد والزهد يرشد إلى عرفان النفس، فاستقرار الدين بين أمة وتمكنه من قلوبهم يعدهم ويهيئهم لان تنشأ بينهم طريقة عرفان النفس لا محالة، ويأخذ بها بعض من تمت

في حقه العوامل المقتضية لذلك، فمكث الحياة الدينية في أمة من الأمم برهة معتدا بها ينشئ بينهم هذه الطريقة لا محالة صحيحة أو فاسدة وإن انقطعوا عن غيرهم من الأمم الدينية كل الانقطاع، وما هذا شأنه لا ينبغي أن يعد من السنن الموروثة التي يأخذها جيل عن جيل.

٩ - ثم ينبغي أن نقسم أصحاب القسم الثاني من القسمين المتقدمين وهم أهل العرفان حقيقة إلى طائفتين:

فطائفة منهم يسلكون الطريقة لنفسها فيرزقون شيئاً من معارفها من غير أن يتم لهم تمام المعرفة لها لانهم لما كانوا لا يريدون غير النفس فهم في غفلة عن أمر صانعها

وهو الله عز اسمه الذي هو السبب الحق الاخذ بناصية النفس في وجودها وآثار وجودها

وكيف يسع الانسان تمام معرفة شئ مع الذهول عن معرفة أسباب وجوده وخاصة السبب الذي هو سبب كل سبب؟ وهل هو إلا كمن يدعى معرفة السرير على جهل منه بالنجار وقدمه ومنشاره وغرضه في صنعه إلى غير ذلك من علل وجود السرير؟. ومن الحري بهذا النوع من معرفة النفس أن يسمى كهانة بما في ذيله من الحصول على شئ من علوم النفس وآثارها.

وطائفة منهم يقصدون طريقة معرفة النفس لتكون ذريعة لهم إلى معرفة الرب تعالى، وطريقتهم هذه هي التي يرتضيها الدين في الجملة وهي أن يشتغل الانسان بمعرفة

نفسه بما أنها آية من آيات ربه وأقرب آية، وتكون النفس طريقاً مسلوكة والله سبحانه

هو الغاية التي يسلك إليها " وأن إلى ربك المنتهى ".  
وهؤلاء طوائف مختلفة ذوا مذاهب متشعبة في الأمم والنحل، وليس لنا كثير  
خبرة بمذاهب غير المسلمين منهم وطرائقهم التي يسلكونها، وأما المسلمون فطرقهم  
فيها

كثيرة ربما أنهيت بحسب الأصول إلى خمس وعشرين سلسلة، تنشعب من كل سلسلة  
منها سلاسل جزئية أخرى، وقد استندوا فيها إلا في واحدة إلى علي عليه أفضل السلام،  
وهناك رجال منهم لا ينتمون إلى واحدة من هذه السلاسل ويسمون الأويسية (نسبة  
إلى أويس القرني) وهناك آخرون منهم لا يتسمون باسم ولا يتظاهرون بشعار.  
ولهم كتب ورسائل مسفورة ترجموا فيها عن سلاسلهم وطرقهم، والنواميس  
والآداب التي لهم وعن رجالهم، وضبطوا فيها المنقول من مكاشفاتهم، وأعربوا فيها  
عن حججهم ومقاصدهم التي بنوها عليها، من أراد الوقوف عليها فليراجعها. وأما  
البحث عن تفصيل الطرق والمسالك وتصحيح الصحيح ونقد الفاسد فله مقام آخر  
وقد تقدم في الجزء الخامس من هذا الكتاب بحث لا يخلو عن نفع في هذا الباب،  
فهذه

خلاصة ما أردنا إيراده من البحث المتعلق بمعنى معرفة النفس.  
واعلم أن عرفان النفس بغية عملية لا يحصل تمام المعرفة بها إلا من طريق السلوك  
العملي دون النظري، وأما علم النفس الذي دونه أرباب النظر من القدماء فليس يغني  
من ذلك شيئاً، وكذلك فن النفس العملي الذي دونه المتأخرون حديثاً فإنما هو شعبة  
من فن الأخلاق على ما دونه القدماء، والله الهادي.  
\*\*\*

يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت  
حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم إن أنتم  
ضربتم في الأرض فأصابتكم مصيبة الموت تحبسونهما من بعد  
الصلاة فيقسمان بالله إن ارتبتم لا نشتري به ثمنا ولو كان ذا قربى

ولا نكتّم شهادة الله إنا إذا لمن الاثمين - ١٠٦. فإن عثر على  
أنهما استحقا إثما فأخران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم  
الأوليان فيقسمان بالله لشهادتنا أحق من شهادتهما وما اعتدينا إنا  
إذا لمن الظالمين - ١٠٧. ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها  
أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم واتقوا الله واسمعوا والله لا  
يهدى القوم الفاسقين - ١٠٨. يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا  
أجبتكم قالوا لا علم لنا إنك أنت علام الغيوب - ١٠٩.

(بيان)

الآيات الثلاث الأول في الشهادة، والأخيرة لا تخلو عن اتصال ما بها بحسب المعنى.  
قوله تعالى: " يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم " إلى آخر الآيتين، محصل  
مضمون الآيتين أن أحدهم إذا كان على سفر فأراد أن يوصى فعليه أن يشهد حين  
الوصية

شاهدين عدلين من المسلمين وإن لم يجد فشاهدين آخرين من غير المسلمين من أهل  
الكتاب

فإن ارتاب أولياء الميت في أمر الوصية يحبس الشاهدان بعد الصلاة فيقسمان بالله على  
صدقتهما فيما يشهدان عليه وترفع بذلك الخصومة، فإن اطلعوا على أن الشاهدين كذبا  
في شهادتهما أو خانا في الأمر فيوقف شاهدان آخران مقام الشاهدين الأولين فيشهدان  
على خلافهما ويقسمان بالله على ذلك.

فهذا ما تفيد الآيتان بظاهرهما فقوله: " يا أيها الذين آمنوا " خطاب للمؤمنين  
والحكم مختص " بهم شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا  
عدل

منكم " أي شهادة بينكم شهادة ذوي عدل منكم، ففي جانب الخبر مضاف مقدر،  
أو شهداء بينكم ذوا عدل منكم، والمراد أن عدد الشهود اثنان فالمصدر - الشهادة -  
بمعنى اسم الفاعل كقولهم: رجل عدل ورجلان عدل.

وحضور الموت كناية عن حضور داعى الوصية فإن الناس بحسب الطبع لا يشتغلون بأمثال هذه الأمور من غير حضور أمر يوجب الظن بالموت، وهو عادة المرض الشديد الذي يشرف الانسان به على الموت.

وقوله: " حين الوصية " ظرف متعلق بالشهادة أي الشهادة حين الوصية، والمراد بالعدل - وهو مصدر - الاستقامة في الامر، وقرينة المقام تعطى أن المراد به الاستقامة في أمر الدين، ويتعين بذلك أن المراد بقوله: " منكم " وقوله: " من غيركم " المسلمون وغير المسلمين، دون القرابة والعشيرة فإن الله سبحانه قابل بين قوله: " اثنان " وقوله: " آخران "، ثم وصف الأول بقوله " ذوا عدل " وقوله: " منكم " ولم يصف الثاني إلا بقوله: " من غيركم " دون أن يصفه بالعدالة، والاتصاف بالاستقامة في الدين وعدمه إنما يختلف في المسلم وغير المسلم، ولا موجب لاعتبار العدالة في الشهود إذا كانوا قرابة

أو من عشيرة المشهود له وإلغائها إذا كان الشاهد أجنبيا. وعلى هذا فقوله: " أو آخران من غيركم " ترديد على سبيل الترتيب أي إن كان هناك نفر من المسلمين يستشهد اثنان منهم، وإن لم يكن إلا من غير المسلمين يستشهد

بأثنين منهم، كل ذلك بالاستفادة من قرينة المقام. وهذه القرينة بعينها هي التي توجب أن يكون قوله: " إن أنتم ضربتم في الأرض فأصابتكم مصيبة الموت " قيدا متعلقا بقوله: " أو آخران من غيركم " فإن المسلم لما كان

بالطبع إنما يعيش في مجتمع المسلمين لا تمس الحاجة في الحضر عادة إلى الاستشهاد بشهيدين

من غير المسلمين بخلاف حالة السفر والضرب في الأرض فإنها مظنة وقوع أمثال هذه الوقائع والاضطرار ومسيب الحاجة إلى الانتفاع من غير المسلم بشهادة أو غيرها. وقرينة المقام أعني المناسبة بين الحكم والموضوع بالذوق المتخذ من كلامه تعالى تدل على أن المراد من غير المسلمين أهل الكتاب خاصة لان كلامه تعالى لا يشرف المشركين بكرامة.

وقوله تعالى: " تحبسونهما من بعد الصلاة " أي توقفونهما، والحبس الايقاف " فيقسمان بالله " أي الشاهدان " إن ارتبتم " أي شككتم فيما يظهره الوصي من أمر الوصية أو المال الذي تعلق به الوصية أو في كيفية الوصية، والمقسم عليه هو قوله:



" لا نشترى به ثمنا قليلا ولو كان ذا قرىبى " أى لا نشترى بالشهادة للوصى فيما يدعيه  
ثمنا قليلا ولو كان ذا قرىبى، واشترى الثمن القليل بالشهادة أن ينحرف الشاهد في  
شهادته

عن الحق لغاية دنيوية من مال أو جاه أو عاطفة قرابة فيبذل شهادته بإزاء ثمن دنيوي،  
وهو الثمن القليل.

وذكر بعضهم أن الضمير في قوله: " به " إلى اليمين أى لا نشترى بيميننا ثمنا،  
قليلا، ولازمه اجراء اليمين مرتين والآية بمعزل عن الدلالة على ذلك.  
وقوله: " ولا نكتم شهادة الله " أى بالشهادة على خلاف الواقع " إنا إذا لمن  
الاثمين " الحاملين للإثم، والجملة معطوفة على قوله: " لا نشترى به ثمنا قليلا "  
كعطف التفسير.

وإضافة الشهادة إلى الله في قوله: " شهادة الله " إما لان الواقع يشهده الله  
سبحانه كما شهده الشاهدان فهو شهادته سبحانه كما هو شهادتهما والله أحق بالملك  
فهو

شهادته تعالى حقا وبالأصالة و شهادتهما تبعا، وقد قال تعالى: " وكفى بالله شهيدا "  
(النساء: ٧٩) وقال تعالى: " ولا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء " (البقرة: ٢٥٥).  
وإما لان الشهادة حق مجعول لله على عباده يجب عليهم أن يقيموها على وجهها  
من غير تحريف أو كتمان، وهذا كما يقال: دين الله، فينسب الدين إليه تعالى مع أن  
العباد هم المتلبسون به، قال تعالى: " وأقيموا الشهادة لله " (الطلاق: ٣) وقال:  
! ولا تكتموا الشهادة " (البقرة: ٢٨٣).

وقوله: " فإن عثر على أنهما استحقا إثما " العثر على الشئ الحصول عليه  
ووجد انه، وهذه الآية بيان وتفصيل للحكم في صورة ظهور خيانة الشاهدين وكذبهما  
في شهادتهما.

والمراد باستحقاق الاثم الاجرام والجناية يقال: استحق الرجل أى أذنب،  
واستحق فلان إثما على فلان كناية عن إجرامه وجنايته عليه ولذا عدى بعلى في قوله  
تعالى ذيبلا: " استحق عليهم الأوليان " أى أجرما وجنيا عليهم بالكذب والخيانة،  
وأصل معنى قولنا: استحق الرجل طلب أن يحق ويثبت فيه الاثم أو العقوبة فاستعماله  
الكنائي من قبيل إطلاق الطلب وإرادة المطلوب ووضع الطريق موضع الغاية، وإنما

ذكر الاثم في قوله: " استحقا إثما " بالبناء على ما تقدم في قوله: " إنا إذ المن الاثمين "

وقوله تعالى: " فأخران يقومان مقامهما " أي إن عشر على أن الشاهدين استحقا بالكذب والخيانة فشاهدان آخران يقومان مقامهما في اليمين على شهادتهما عليهما بالكذب والخيانة.

وقوله: " من الذين استحق عليهم الأوليان " في موضع الحال أي حال كون هذين الجديدين من الذين استحق عليهم أي أجرم وجنى عليهم الشاهدان الأولان اللذين هما الأوليان الأقربان بالميت من جهة الوصية كما ذكره الرازي في تفسيره، والمراد

بالذين استحق عليهم الأوليان أولياء الميت، وحاصل المعنى أنه إن عشر على أن الشاهدين

أجرما على أولياء الميت بالخيانة والكذب فيقوم شاهدان آخران من أولياء الميت الذين أجرم عليهم الشاهدان الأولان الأوليان بالموت قبل ظهور استحقاقهما الاثم. هذا على قراءة " استحق " بالبناء للفاعل وهو قراءة عاصم على رواية حفص، وأما على قراءة الجمهور " استحق " بضم التاء وكسر الحاء بالبناء للمفعول فظاهر السياق

أن يكون الأوليان مبتدئا خبره قوله: " فأخران يقومان " (الخ)، قدم عليه لتعلق العناية به، والمعنى إن عشر على أنهما استحقا إثما فالأوليان بالميت هما آخران يقومان مقامهما من أوليائه المجرم عليهم.

وفي قراءة عاصم من طريق أبي بكر وحمزة وخلف ويعقوب " الأولين " جمع الأول مقابل الآخر، وهو بظاهره بمعنى الأولياء والمقدمين، وصف أو بدل من قوله: " الذين " .

وقد ذكر المفسرون في تركيب أجزاء الآية وجوها كثيرة جدا لو ضرب بعضها في بعض للحصول على معنى تمام الآية ارتقت إلى مئين من الصور، وقد ذكر الزجاج فيما نقل عنه: أنها أشكل آية في كتاب الله من حيث التركيب.

والذي أوردناه من المعنى هو الظاهر من سياق اللفظ من غير تعسف في الفهم، وأضربنا عن استقصاء ما ذكره من المحتملات لان تكثيرها لا يزيد اللفظ إلا إبهاما، ولا الباحث إلا حيرة.

(١) وعلى من يريد الاطلاع عليها أن يراجع الجزء السابع من تفسير روح المعاني للآلوسي ومجمع البيان وتفسير الرازي وسائر المطولات.

(۱۹۸)

وقد فرع على قوله: " فأخرا ن يقومان، الخ " تفريع الغاية على ذي الغاية قوله:  
" فيقسمان بالله " أي الشاهدان الآخران من أولياء الميت " لشهادتنا " بما يتضمن  
كذبهما

وخيانتهما " أحق من شهادتهما " أي من شهادة الشاهدين الأولين بما يدعيان من أمر  
الوصية

" وما اعتدينا " عليهما بالشهادة على خلاف ما شهدا عليه " إنا إذا لمن الظالمين ".  
قوله تعالى: " ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن ترد أيمان  
بعد أيمانهم " الآية في مقام بيان حكمة التشريع وهي أن هذا الحكم على الترتيب الذي  
قرره الله تعالى أحوط طريق إلى حيازة الواقع في المقام، وأقرب من أن لا يحور  
الشاهدان في شهادتهما ويخافا من أن يتغير الأمر عليهما برد شهادتهما بعد قبولها.  
فإن الإنسان ذو هوى يدعو إلى التمتع بكل ما يسعه التمتع به والقبض على  
كل ما يتهوسه إذا لم يكن هناك مانع يصرفه عنه سواء كان ذلك منه عن حق يستحقه  
أو جوراً، عدلاً أو ظلماً وتعدياً على غيره بإبطال حقه والغلبة عليه، وإنما ينصرف  
الإنسان عن هذا التعدي والتجاوز إما لمانع يمنعه من خارج بسياسة أو عقوبة أو  
فضيحة،

وإما لرادع يردعه من نفسه، وأقوى رادع نفساني هو الاعتقاد بالله الذي إليه مرجع  
العباد وحساب الأعمال والقضاء الفصل والجزاء المستوفى.

وإذا كان الواقع من أمر الوصية بحسب فرض المقام مجهولاً لا طريق إلى كشفه  
إلا شهادة من أشهدهما الميت من الشاهدين فأقوى ما يقرب شهادتهما من الصدق أن  
يؤخذ

في ذلك بإيمانهما بالله تعالى وهو اليمين، وأن يرد اليمين إلى الورثة الأولياء مع يمينهما  
على تقدير انكشاف كذبهما وخيانتهما عند الورثة، فهذا أعني يمينهما أولاً ثم رد  
اليمين

إلى الورثة أقرب وسيلة إلى صدقهما في شهادتهما وخوفهما فضيحة رد اليمين،  
والرادعان

أقوى ما يردعهما من الانحراف.

ثم عقب تعالى القول بالموعظة والانذار فقال: " واتقوا الله واسمعوا والله لا يهدى  
القوم الفاسقين " والمعنى واضح.

قوله تعالى: " يوم يجمع الله الرسل فيقول ما ذا أجبتم قالوا لا علم لنا إنك أنت  
علام الغيوب " الآية لا تأبى الاتصال بما قبلها فإن ظاهر قوله تعالى في ذيل الآية  
السابقة:

" واتقوا الله واسمعوا، الخ " وإن كان مطلقاً لكنه بحسب الانطباق على المورد نهى  
عن



(199)

الانحراف والجور في الشهادة والاستهانة بأمر اليمين بالله فناسب أن يذكر في المقام  
بما

يجرى بينه سبحانه وبين رسله يوم القيامة وهم شهداء على أممهم وأفضل الشهداء،  
حيث

يسألهم الله سبحانه عن الذي أجابهم به أممهم وهم أعلم الناس بأعمال أممهم  
والشاهدون

من عند الله عليهم فيجيئونه بقولهم: " لا علم لنا إنك أنت علام الغيوب "

فإذا كان الامر على هذه الوتيرة، وكان الله سبحانه هو العالم بكل شئ حق  
العلم فجدير بالشهود أن يخافوا مقام ربهم: ولا ينحرفوا عن الحق الذي رزقهم الله  
العلم

به، ولا يكتموا شهادة الله فيكونوا من الاثمين والظالمين والفاستقين.

فقوله تعالى: " يوم يجمع، الخ " ظرف متعلق بقوله في الآية السابقة: " واتقوا  
الله، الخ " وذكر جمع الرسل دون أن يقال: " يوم يقول الله المرسل " لمكان مناسبة  
مع جمع الشهداء للشهادة كما يشعر به قوله: " تحبسونهما من بعد الصلاة فيقسمان  
بالله "

وأما نفيتهم العلم يومئذ عن أنفسهم بقولهم: " لا علم لنا إنك أنت علام الغيوب "  
فإثباتهم جميع علوم الغيوب لله سبحانه على وجه الحصر يدل على أن المنفى ليس  
أصل

العلم فإن ظاهر قولهم: " إنك أنت علام الغيوب " يدل على أنه لتعليل النفي، ومن  
المعلوم أن انحصار جميع علوم الغيب في الله سبحانه لا يقتضى رفع كل علم عن غيره  
وخاصة إذا كان علما بالشهادة، والمسؤول عنه أعني كيفية إجابة الناس لرسولهم من  
قبيل الشهادة دون الغيب.

فقولهم: " لا علم لنا " ليس نفيا لمطلق العلم بل لحق العلم الذي لا يخلو عن التعلق  
بالغيب فإن من المعلوم أن العلم إنما يكشف لعالمه من الواقع على قدر ما يتعلق بأمر  
من

حيث أسبابه ومتعلقاته، والواقع في العين مرتبط بجميع أجزاء الخارج مما يتقدم على  
الامر الواقع في الخارج وما يحيط به مما يصاحبه زمانا فالعلم بأمر من الأمور الخارجية  
بحقيقة معنى العلم لا يحصل إلا بالإحاطة بجميع أجزاء الوجود ثم بصانعه المتعالى من  
أن

يحيط به شئ، وهذا أمر وراء الطاقة الانسانية.

فلم يرزق الانسان من العلم في هذا الكون الذي يبهته التفكير في سعة ساحته،  
وتهوله النظرة في عظمة أجرامه ومجراته، ويطير لبه الغور في متون ذراته، ويأخذه  
الدوار إذا أراد الجرى بين هاتين الغائيتين إلا اليسير من العلم على قدر ما يحتاج إليه في



(۲۰۰)

مسير حياته كالشمعة الصغيرة يحملها طارق الليل المظلم لا ينتفع من نورها إلا أن يميز ما يضع عليه قدمه من الأرض.

فما يتعلق به علم الانسان ناشب بوجوده متعلق بواقعيته بأطراف ثم بأطراف أطراف، وهكذا كل ذلك في غيب من إدراك الانسان فلا يتعلق العلم بحقيقة معنى الكلمة بشئ إلا إذا كان متعلقا بجميع الغيوب في الوجود، ولا يسع ذلك لمخلوق محدود مقدر إنسانا أو غيره إلا لله الواحد القهار الذي عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو، قال الله تعالى: " والله يعلم وأنتم لا تعلمون " (البقرة: ٢١٦) فدل على أن من طبع الانسان الجهل فلا يرزق من العلم إلا محدودا مقدر كما قال تعالى: " وإن من شئ إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم " (الحجر: ٢١) وهو قوله عليه السلام: حيث سئل عن علة احتجاب الله عن خلقه فقال: لأنه بناهم بنية على الجهل، وقال تعالى: " ولا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء " (البقرة: ٢٥٥) فدل على أن العلم كله لله، وإنما يحيط منه الانسان بما شاء الله، وقال تعالى: " وما أوتيتم من العلم إلا قليلا " (الاسراء: ٨٥) فدل على أن هناك علما كثيرا لم يؤت الانسان إلا قليلا منه. فإذا حققت حقيقة الامر أن العلم حق العلم لا يوجد عند غير الله سبحانه، وإذا كان يوم القيامة يوما يظهر فيه الأشياء بحقائقها على ما تفيد الآيات الواصفة لامرته فلا مجال

فيه إلا للكلام الحق كما قال تعالى: " لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صوابا، ذلك اليوم الحق " (النبأ: ٣٩) كان من الجواب الحق إذا ما سئل الرسل فليل لهم: " ما ذا أجبتهم " أن يجيبوا بنفي العلم عن أنفسهم لكونه من الغيب، ويشبهوه لربهم سبحانه بقولهم: " لا علم لنا إنك أنت علام الغيوب " .

وهذا الجواب منهم عليهم السلام نحو خضوع لحضرة العظمة والكبرياء واعتراف بحاجتهم الذاتية وبطلانهم الحقيقي قبال مولاهم الحق رعاية لأدب الحضور وإظهارا لحقيقة الامر، وليس جوابا نهائيا لا جواب بعده البتة:

أما أولا فلان الله سبحانه جعلهم شهداء على أممهم كما ذكره في قوله: " فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا " (النساء: ٤١) وقال: " ووضع الكتاب وجئ بالنبیین والشهداء " (الزمر: ٦٩) ولا معنى لجعلهم شهداء



إلا ليشهدوا على أممهم يوم القيامة بما هو حق الشهادة يومئذ، فلا محالة هم سيشهدون

يومئذ كما قدر الله ذلك فقولهم يومئذ: " لا علم لنا " جرى على الأدب العبودي قبال الملك الحق الذي له الامر والملك يومئذ، وبيان لحقيقة الحال وهو أنه هو يملك العلم لذاته

ولا يملك غيره إلا ما ملكه، ولا ضير أن يجيبوا بعد هذا الجواب بمالهم من العلم الموهوب المتعلق بأحوال أممهم، وهذا مما يؤيد ما قدمناه في البحث عن قوله تعالى: " وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس، الآية " (البقرة: ١٤٣) في الجزء الأول من هذا الكتاب: أن هذا العلم والشهادة ليسا من نوع العلم والشهادة المعروفين عندنا وأنهما من العلم المخصوص بالله الموهوب لطائفة من عباده المكرمين.

وأما ثانيا فلان الله سبحانه أثبت العلم لطائفة من مقربي عباده يوم القيامة على ما له من الشأن، قال تعالى: " وقال الذين أوتوا العلم والايمان لقد لبثتم في كتاب الله إلى يوم البعث " (الروم: ٥٦) وقال تعالى: " وعلى الأعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم " (الأعراف: ٤٦) وقال تعالى: " ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة إلا من شهد بالحق وهم يعلمون " (الزخرف: ٨٧) وعيسى بن مريم عليه السلام ممن تعمه الآية

وهو رسول فهو ممن يشهد بالحق وهم يعلمون، وقال تعالى: " وقال الرسول يا رب إن

قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا " (الفرقان: ٣١) والمراد بالرسول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

والذي تحكيه الآية من قوله هو بعينه جواب لما تشتمل عليه هذه الآية من السؤال أعني قوله تعالى: " فيقول ما ذا أجبتكم " فظهر أن قول الرسل عليهم السلام: " لا علم لنا " ليس جوابا نهائيا كما تقدم.

وأما ثالثا فلان القرآن يذكر السؤال عن المرسلين والمرسل إليهم جميعا كما قال تعالى: " فلنسالن الذين أرسل إليهم ولنسالن المرسلين " (الأعراف: ٦) ثم ذكر عن الأمم المرسل إليهم جوابات كثيرة عن سؤالات كثيرة، والجواب يستلزم العلم كما أن السؤال يقرره، وقال أيضا فيهم: " لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد " (ق: ٢٢)، وقال أيضا: ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم عند ربهم ربنا أبصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا إنا موقنون " (السجدة: ١٢) إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة، وإذا كانت الأمم - وخاصة المجرمون منهم - على علم في هذا اليوم فكيف يتصور أن يعدمه الرسل الكرام عليهم السلام فالمصير إلى ما قدمناه.



(۲۰۲)

(كلام في معنى الشهادة)

الاجتماع المدني الدائر بيننا والتفاعل الواقع في عامة جهات الحياة الأرضية بين قوانا الفعالة يسوقنا - ولا محيص - إلى أنواع الاختلافات والخصومات فالذي يختص بالتمتع به أحدنا ربما أحب الاخر أن يشاركه فيه أو يختص به هو مكانه فتاقت إليه نفسه ونازعته في ذلك فأدى إلى تنبه الانسان لوجوب اعتبار القضاء والحكم ليرتفع به هذه الخصومات.

وأول ما يحتاج إليه القضاء أن تحفظ القضايا والوقائع على النحو الذي وقعت وتضبط ضبطا لا يتطرق إليه التغير والتبدل ليقع عليه قضاء القاضي، هذا ممالا شك فيه.

ويتأتى ذلك بأن يستشهد على الواقعة بأن يطلع عليها إنسان فيتحملها ثم يؤدي ما تحمله عند اللزوم والاقتضاء أو يضبط بوجه آخر كالكتابة أو أدوات اخر معمولة لذلك اهتدى الانسان إلى التوصل بها.

وتفارق الشهادة سائر أسباب الحفظ والضبط أولا بأن غير الشهادة من الأسباب أمور غير عامة فإن أعمها وأعرفها الكتابة وهي لم تستوعب الانسانية حتى اليوم فكيف بغيرها وهذا بخلاف الشهادة والتحمل.

وثانيا بأن الشهادة وهو البيان اللساني من نفس الشاهد عن تحمله وحفظه أبعد من عروض الخلل وأمنع جانبا من طرو أنواع الآفات بالقياس إلى الكتابة وغيره من أسباب الحفظ والضبط.

ولذلك نرى أن الشهادة لا تتجافى عن اعتبارها أمة من الأمم في مجتمعاتهم على اختلافها الفاحش في السنن الاجتماعية والسلائق القومية والملية والتقدم والتأخر في الحضارة والتوحش، فهي لا تخلو عن اعتبار ما عندهم.

والاعتبار فيها بالواحد من القوم المعدود فردا من الأمة وجزء من الجماعة، ولذلك لا يعبأ بشهادة الصبي غير المميز ولا بشهادة المجنون الذي لا يدري ما يقول مثلا، ولذلك

أيضا لا يعبأ بعض الأمم الهمجية بشهادة النسوان لما لم يعدوا المرأة جزء من المجتمع وعلى ذلك كانت تجرى أغلب السنن الاجتماعية في الأمم القديمة كالروم واليونان وغيرهم.

والاسلام وهو دين الفطرة يعتبر الشهادة ويعطيها وحدها من بين سائر الأسباب الحجية، وأما سائر الأسباب فلا عبرة بها إلا مع إفادة العلم، قال تعالى: " وأقيموا الشهادة لله " (الطلاق: ٢) وقال تعالى: " ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه " (البقرة: ٢٨٣) وقال تعالى: " والذين هم بشهاداتهم قائمون " (المعارج: ٣٣).

وقد اعتبر الاسلام في عامة الموارد غير مورد الزنا من العدد في الشهداء اثنين لتأييد أحدهما الاخر قال تعالى: " واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء ان تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى

ولا ياب الشهداء إذا ما دعوا ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا أو كبيرا إلى اجله ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا " (البقرة: ٢٨٢)، فأفاد أن ما بينته الآية واعتبرته من أحكام الشهادة - ومنها ضم الواحد إلى آخر ليكونا اثنين - أكثر مطابقة للقسط وقيام الشهادة ورفع الريب.

ثم لما كان الاسلام في تشخيصه فرد المجتمع وبعبارة أخرى في اعتباره الواحد الذي يتكون منه المجتمع الانساني يعد المرأة جزء مشمولاً للحكم أشركها مع الرجل في

إعطاء حق إقامة الشهادات إلا أنه لما اعتبر في المجتمع الذي كونه أن يكون مبنيا على التعقل دون العواطف والمرأة إنسان عاطفي أعطاها من الحق والوزن نصف ما للرجل، فشهادة امرأتين اثنتين تعدل شهادة رجل واحد كما يشير إليه قوله تعالى في الآية السابقة:

" أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى "، وقد مر في الجزء الرابع من هذا الكتاب من الكلام في حقوق المرأة في الاسلام ما ينفع في المقام، وللشهادة أحكام كثيرة فرعية

مبسوطة في الفقه خارجة من غرضنا في هذا البحث.  
(كلام في العدالة)

كثيرا ما يعثر الباحث في الاحكام الاسلامية في خلال أبحاثه بلفظ العدالة وربما وجد للفظ تعريفات مختلفة وتفسيرات متنوعة حسب اختلاف الباحثين ومسالكهم.

لكن الذي يلائم مقامنا هذا من البحث - وهو بحث قرآني - في تحليل معناها وكيفية اعتبارها بالتطبيق على الفطرة التي عليها بنى الاسلام أن نسلك طريقا آخر من البحث فنقول:

إن للعدالة وهي الاعتدال والتوسط بين النمطين: العالي والداني، والجانبين: الافراط والتفريط قيمة حقيقية ووزنا عظيما في المجتمعات الانسانية، والوسط العدل هو الجزء الجوهرى الذي يركن إليه التركيب والتأليف الاجتماعى فإن الفرد العالى الشريف الذى يتلبس بالفضائل العالمة الاجتماعىة، ويمثل بغبة الاجتماع النهائىة لا يوجد منه الزمان إلا بالنزر القليل والواحد بعد الواحد، ومن المعلوم أنه لا يتألف المجتمع بالفرد النادر، ولا تتم به كينونته وإن كان هو العضو الرئيس فى جثمانه حيثما وجد. والفرد الدنى الخسيس الذى لا يقوم بالحقوق الاجتماعىة، ولا يتحقق فيه القدر المتوسط من أمانى المجتمع ممن لا داعى له يدعو إلى رعاىة الأصول العامة الاجتماعىة التى

بها حىة المجتمع، ولا رادع له يردعه عن اقتحام الآثام الاجتماعىة التى تهلك الاجتماع وتبطل التجاذب الواجب بين أجزائه، وبالجملة لا اعتماد على جزئىته فى بنية الاجتماع ولا وثوق بتأثيره الحسن ونصيحته الصالحة.

وإنما الحكم لافراد المجتمع المتوسطين الذين تقوم بهم بنية المجتمع وتتحقق فىهم مقاصده ومآربه، وتظهر بهم آثاره الحسنه التى لم تأتلف أجزاؤه وأعضاؤه إلا للحصول عليها والتمتع بها.

هذا كله مما لا يرتاب فىه الانسان الاجتماعى عند أول ما يجيل نظره فى هذا الباب. فمن الضرورى عنده أنه على حاجة شديدة فى حىاته الاجتماعىة إلى أفراد فى المجتمع يعتمد على سلوكهم الاجتماعى متلبسين بالاعتدال فى الأمور والاحتراز عن الاسترسال فى نقض القوانىن ومخالفة السنن والآداب الجارىة من غير مبالاة وانقباض فى

أبواب كثيرة كالحكومة والقضاء والشهادات وغيرها فى الجملة. وهذا الحكم الضرورى أو القربى من الضرورى عند الفطرة هو الذى يعتبره الاسلام فى الشاهد، قال تعالى: " واشهدوا ذوى عدل منكم وأقيموا الشهادة لله ذلكم يوعظ به من كان يؤمن بالله والىوم الآخر " (الطلاق: ٢)، وقال تعالى: " شهادة

بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم " (المائدة: ١٠٦)  
والخطاب في الآيتين للمؤمنين فاشتراط كون الشاهدين ذوي عدل منهم مفاده كونهما  
ذوي حالة معتدلة متوسطة بالنسبة إلى مجتمعهم الديني، وأما بالقياس إلى المجتمع  
القومي  
والبلدي فالاسلام لا يعبأ بأمثال هذه الروابط غير الدينية، وظاهر أن محصل كونهما  
على حالة معتدلة بالقياس إلى المجتمع الديني هو كونهما ممن يوثق بدينه غير مقترفين  
ما يعد

من المعاصي الكبيرة الموبقة في الدين، قال تعالى: " إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه  
نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما " (النساء: ٣١)، وقد تكلمنا في  
معنى الكبائر في ذيل الآية في الجزء الرابع من هذا الكتاب.  
وعلى هذا المعنى جرى كلامه تعالى في قوله: " والذين يرمون المحصنات ثم لم  
يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم  
الفاسقون، إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم " (النور: ٥)  
ونظير الآية السابقة الشارطة للعدالة قوله تعالى: " ممن ترضون من الشهداء "  
(البقرة: ٢٨٢) فإن الرضا المأخوذ في الآية هو الرضا من المجتمع الديني، ومن المعلوم  
أن المجتمع الديني بما هو ديني لا يرضى أحدا إلا إذا كان على نوع من السلوك يوثق  
به في  
أمر الدين.

وهذا هو الذي نسميه في فن الفقه بملكة العدالة وهي غير ملكة العدالة بحسب  
اصطلاح فن الأخلاق فإن العدالة الفقهية هي الهيئة النفسانية الرادعة عن ارتكاب  
الكبائر بحسب النظر العرفي، والتي في فن الأخلاق هي الملكة الراسخة بحسب  
الحقيقة.

والذي استفدناه من معنى العدالة هو الذي يستفاد من مذهب أئمة أهل البيت  
عليهم السلام على ما ورد من طرقهم:  
ففي الفقيه بإسناده عن ابن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام بم تعرف  
عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال: أن تعرفوه (١) بالستر  
والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان، ويعرف باجتنايب الكبائر التي أوعد

(١) أن يعرفوه - خ

الله تعالى عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك.

والدلالة على ذلك كله أن يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه، ويجب عليهم تزكيتهم وإظهار عدالته بين الناس، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهن وحفظ مواعيتهن بحضور جماعة من المسلمين وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من علة. فإذا كان كذلك لازما لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه إلا خيرا، مواظبا على الصلوات، متعاهدا لأوقاتها في مصلاه، فإن ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين وذلك أن الصلاة ستر وكفارة للذنوب، وليس يمكن الشهادة على الرجل بأنه يصلي إذا كان لا يحضر مصلاه ولا يتعاهد جماعة المسلمين.

وإنما جعل الجماعة والاجتماع إلى الصلاة لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي ومن يحفظ مواعيت الصلاة ممن يضيع، ولولا ذلك لم يكن لاحد أن يشهد على آخر بصلاح لان من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هم بأن يحرق قوما في منازلهم بتركهم الحضور لجماعة المسلمين وقد كان منهم من يصلي في بيته فلم يقبل منه

ذلك فكيف تقبل شهادة أو عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عز وجل ومن رسوله فيه الحرق في جوف بيته بالنار؟ وقد كان يقول صلى الله عليه وآله وسلم: لا صلاة لمن لا

يصلي في المسجد مع المسلمين إلا من علة. أقول: ورواه في التهذيب مع زيادة تركناها، والستر والعفاف كلاهما بمعنى

الترك على ما في الصحاح، والرواية - كما ترى - تجعل أصل العدالة أمرا معروفا بين المسلمين وتبين أن الأثر المترتب عليه الدال على هذه الصفة النفسية هو ترك محارم الله والكف عن الشهوات الممنوعة، ومعرفة ذلك اجتناب الكبائر من المعاصي، ثم تجعل الدليل على ذلك كله حسن الظاهر بين المسلمين على ما بينه عليه السلام تفصيلا. وفيه عن عبد الله بن المغيرة عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: من ولد على الفطرة

وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته.

وفيه: روى سماعة عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: لا بأس بشهادة الضعيف إذا كان عفيفاً صائناً.

وفي الكافي بإسناده عن علي بن مهزيار عن أبي علي بن راشد قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إن مواليك قد اختلفوا فاصلي معهم جميعاً؟ فقال لا تصل إلا خلف من تثق بدينه.

أقول: دلالة الروايات على ما قدمناه ظاهرة، وفيها أبحاث آخر خارجة عن غرضنا في المقام.

(كلام في اليمين)

حقيقة معنى قولك: " لعمرى إن كذا وكذا، وحياتي إن الأمر على ما أخبرته " أنك تعلق ما أخبرت به من الخبر وتقيده نوع تقييد في صدقه بعمرى وحياتك التي لها مكانة واحترام عندك بحيث يتلزمان في الوجود والعدم، ولو كنت كاذباً في خبرك أبطلت مكانة حياتك واحترامها عندك فسقطت بذلك عن مستوى الانسانية الداعية إلى الاحترام لأمر الحياة.

ومعنى قولك: " أقسمك بالله أن تفعل كذا أو تترك كذا " أنك ربطت أمرى أو نهيك بالمكانة والعزة التي لله عز اسمه عند المؤمنين بحيث تكون مخالفة الأمر أو معصية النهى استهانة بمقامه تعالى وإذهاباً لحرمة الايمان به.

وكذا معنى قولك: " والله لأفعلن كذا " وصل خاص بين عزيمتك على ما عزمته عليه من الأمر وبين ما لله سبحانه عندك من المكانة والحرمة بحسب إيمانك به بحيث يكون فسخك عزيمتك ونقضك همتك إبطالاً لما له سبحانه من المكانة عندك، والغرض

من ذلك أن تكون على رادع من فسخ العزيمة ونقض الهمة فالقسم إيجاد ربط خاص بين

شئ من الخبر أو الانشاء وبين شئ آخر ذي مكانة وشرف بحيث يبطل المربوط إليه ببطلان المربوط بحسب الدعوى، وحيث كان المربوط إليه ذا مكانة وشرف عند الجاعل مثلاً لا يرضى بإذهاب مكانته والإهانة بمقامه فهو صادق في خبره أو مطاع فيما

يأمر به أو ينهى عنه، أو ماض في عزيمته من غير فسخ لا محالة، ونتيجته التأكيد البالغ.



ويوجد في اللغات نوع آخر من جعل الربط يقابل القسم وهو ربط الخبر مثلا بما لا قيمة له ولا شرافة عند المخبر ليدل بذلك على الاستهانة بما يخبر به أو بلغه من الخبر

ويعد نوعا من الشتم وهو في اللغة العربية نادر جدا. والحلف واليمين - فيما نعلم - من العادات الدائرة في ألسنة الناس الموروثة جيلا بعد جيل، ولا يختص بلغة دون لغة، وهو الدليل على أنه ليس من الشؤون اللغوية اللفظية بل إنما يهدى الانسان إليه حياته الاجتماعية في موارد يتنبه على وجوب الالتجاء إليه والاستفادة منه.

ولم تزل اليمين دائرا بين الأمم ربما يبنى عليه ويركن إليه في موارد متفرقة غير مضبوطة تحدث في مجتمعاتهم لأغراض متنوعة لدفع التهمة ورفع الفرية وتطبيب النفس

وتأييد الخبر حتى اعتنى بأمره القوانين المدنية وأعطتها وجهة قانونية في بعض من الموارد كحلف الرؤساء وأولياء الأمور عند تقلد المناصب الهامة وإشغال المقامات العظيمة العالية وغير ذلك.

وقد اعتنى الاسلام بشأن اليمين اعتناء تاما إذا وقع على الله سبحانه خاصة، وليس ذلك إلا في ظل العناية برعاية حرمة المقام الربوبي ووقاية ساحته تعالى أن يواجه بما يأباه ناموس الربوبية والعبودية، ولذلك وضعت كفارة خاصة عند حنث اليمين، وكره الاكثار من الحلف بالله عز شأنه، قال تعالى: " لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم

ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته إطعام عشرة مساكين، الآية " (المائدة: ٨٩)

وقال تعالى: " ولا تجعلوا الله عرضة لاييمانكم " (البقرة: ٢٢٤). واعتبر اليمين في موارد من القضاء خلت عن البيئة، قال تعالى: " فيقسمان بالله لشهادتنا أحق من شهادتهما وما اعتدينا " الآية " (المائدة: ١٠٧) ومن كلامه صلى الله عليه وآله وسلم:

البيئة على المدعى واليمين على من أنكر.

وحقيقة اعتبار اليمين الاكتفاء بدلالة نفس الايمان فيما لا دليل سواه، وذلك أن المجتمع الديني مبنى على إيمان الافراد بالله، والانسان المؤمن هو الجزء من هذا المركب المؤلف، وهو المنبع الذي ينبع منه السنن المتبعة والاحكام الجارية، وبالجملة

جميع الآثار البارزة في القوم الناشئة من حالتهم الدينية كما أن المجتمع غير الديني مبنى

على إيمان الافراد بمقاصدهم القومية، ومنها تنشأ السنن والقوانين المدنية والآداب والرسوم الدائرة بينهم.

فإذا كان كذلك وصح الاعتماد في جميع الشؤون الاجتماعية والالتكاء في عامة لوازم الحياة على إيمان الافراد بطرق مختلفة كان من الحائز أن يعتمد على إيمانهم في ما

لا دليل آخر يعتمد عليه، وهو اليمين فيما لا بينة عليه بأن يربط المنكر ما ينكره من دعوى المدعى ويقيده بإيمانه بحيث يزول اعتبار إيمانه بالله ببطلان إنكاره وظهور كذبه فيما أظهره وأخبر به.

فإيمانه بسبب ما عقده باليمين بمنزلة مال الرهن الذي يجعل تحت تسلط الدائن ويراعى في عوده إلى سلطة رهن صدق وعده وتأديته الدين إلى أجل وإلا ذهب المال وبقي صفر اليد.

كذلك الحالف يعتبر مرهون الايمان بما حلف عليه ما لم يظهر خلافه وإذا ظهر الخلاف عاد صفر الكف من الايمان ساقطاً عن درجة الاعتبار محروماً من التمتع بثمرة الايمان وهى في المجتمع الديني جميع المزايا الاجتماعية، ورجع مطروداً من المجتمع المتلائم الاجزاء، لا سماء تظله ولا أرض تقله.

ويتأيد هذا البيان بما يروى من تظاهر الناس على مقت المتخلفين عن السنن الدينية كالصلاة مع الجماعة والشخوص في الجهاد ونحوهما في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم حين كان تمام السلطة والحكومة للدين على الأهواء.

وأما في أمثال هذه الاعصار التي ضعف فيها نفوذ الدين وتسرب الهوى في القلوب وانعقد بيننا مجتمع مؤتلف من المقاصد الدينية على وهن في بنيتها وإعراض من الناس عنها ومن مقاصد المدنية الحديثة ويجمعها الاسترسال في التمتع المادية على شيد في أساسها

وإقبال عام من عامة الناس إليها، ثم أخذ التنازع والتشاجر الشديد بين الدواعي الدينية والمدنية الطارقة ولا يزال يغلب هذا وينهزم ذاك، وانثلت وحدة النظام الواجب انبساطه على مستوى المجتمع، وبدا الهرج والمرج في الروحيات فحينئذ لا يكاد ينفع اليمين ولا ما هو أقوى من ذلك وأحفظ لحقوق الناس، وزال الاعتماد لا على الأسباب

الدينية الموجودة عند المجتمع فحسب بل عليها وعلى النواميس الحديثة جميعا. غير أن الله سبحانه لا ينسخ أحكامه ولا يغمض عن شرائعه بتولى الناس عنها وسأمهم منها، وإن الدين عند الله الاسلام ولا يرضى لعباده الكفر، ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات، والأرض وإنما الاسلام دين متعرض لجميع شؤون الحياة الانسانية شارح لها مبين لاحكامها ذو أجزاء متلائمة متناسبة متلازمة تعيش بروح التوحيد

الواحد إذا اعتل بعض أجزائه اعتل الجميع، وإذا فسد بعضها أثر ذلك في عمل الجميع كالواحد من الانسان بعينه.

فإذا فسد بعض أجزائه أو اعتل كان من الواجب إبقاء السالم منها على سلامته وعلاج المعتل وإصلاح الفاسد، ولم يكن من الجائز إبقاء المعتل على علته والفساد على

فساده، والاعراض عن السالم.

والاسلام وإن كان ملة حنيفية سهلة سمحة ذات مراتب مختلفة وسبعة يقدر تكاليفه على قدر ما استطاع من إتيانها وإجرائها، يتمدد حبلها الموصول من حالة اجتماعية

آمنة تتضمن شرائعها وقوانينها جمعاء من غير استثناء إلى حالة انفرادية اضطرارية تكتفي فيها من الصلاة بالإشارة لكن التنزل من مرتبة من مراتبها إلى ما هي دونها مشروطة بالاضطرار النافي للتكليف والمبيح للتوسع، قال تعالى: " من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم - إلى أن قال - ثم إن ربك للذين هاجروا من بعد ما فتنوا ثم جاهدوا

وصبروا إن ربك من بعدها لغفور رحيم " (النحل: ١١٠).

وأما بناء الحياة على التمتع المادي ثم التعلل في رفض ما يناقضه من المواد الدينية بأنه لا يوافق السنة الجارية في الدنيا الحاضرة فإنه جرى على المنطق المادي دون منطق الدين.

ومن البحث المتعلق بهذا الباب ما في قول بعض: (إن الحلف بغير الله من الشرك بالله) فينبغي أن يستفهم هذا القائل ما ذا يريد بهذا الشرك الذي ذكره؟.

فإن أراد به أن في اليمين بغير الله إعظاما للمقسم به وإجلالا لامره لابتناء معنى القسم على ذلك ففيه نوع خضوع وعبادة له وهو الشرك فما كل إعظام شركا إلا إعطاء

عظمة الربوبية المستقلة التي يستغنى بها عن غيره.

(۲۱)

وقد أقسم الله تعالى بكثير من خلقه كالسماء والأرض والشمس والقمر والكنس  
الخنس من الكواكب وبالنجم إذا هوى، وأقسم بالجبل والبحر والتين والزيتون  
والفرس وأقسم بالليل والنهار والصبح والشفق والعصر والضحى ويوم القيامة، وأقسم  
بالنفس، وأقسم بالكتاب والقرآن العظيم وحياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم  
وبالملائكة إلى غير ذلك

في آيات كثيرة ولا يستقيم قسم إلا عن إعظام.  
فما المانع من أن نجري على ما جرى عليه كلامه تعالى من إعظامها بالعظمة الموهوبة  
ونقتصر على ذلك، ولو كان ذلك من الشرك لكان كلامه تعالى أولى بالتحرز منه  
وأحرى برعايته.

وأيضاً قد عظم الله تعالى أمور كثيرة في كلامه كالقرآن والعرش وخلق النبي صلى الله  
عليه وآله وسلم

قال تعالى: " والقرآن العظيم " (الحجر: ٨٧)، وقال: " وهو رب العرش العظيم "  
(التوبة: ١٢٩)، وقال: " وإنك لعلی خلق عظیم " (ن: ٤)، وجعل لأنبيائه  
ورسله والمؤمنين حقوقاً على نفسه وعظمتها واحترمها، قال تعالى: " ولقد سبقت  
كلمتنا

لعبادنا المرسلين، إنهم لهم المنصورون " (الصفات: ١٧٢)، وقال: " وكان حقاً  
علينا نصر المؤمنين " (الروم: ٤٧)، فما المانع من أن نعظمها ونجري على ما جرى  
عليه

كلامه في مطلق القسم، وأن نقسمه تعالى بشئ مما أقسم به أو بحق من الحقوق التي  
جعلها

لأوليائه على نفسه؟ نعم اليمين الشرعي الذي له آثار شرعية في باب اليمين أو القضاء  
لا ينعقد بغير الله سبحانه كما بين في الفقه وليس كلامنا فيه.

وإن أراد به أن مطلق الاعظام كيفما كان لا يجوز في غير الله حتى إعظامها بما  
عظمها الله تعالى فهو مما لا دليل عليه بل القاطع من الدليل على خلافه.  
وربما قيل: إن في الأقسام بحق النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسائر الأولياء والتقرب  
إليهم

والاستشفاع بهم بأي وجه كان عبادة وإعطاء سلطة غيبية لها. والكلام فيه كالكلام  
في سابقه: فإن أريد بهذه السلطة الغيبية السلطة المستقلة الخاصة بالله فلا يدعن بها  
مسلم

مؤمن بكتاب الله في غيره تعالى، وإن أريد بها مطلق السلطة غير المادية ولو كان بإذن  
الله فما الدليل على امتناع أن يتصف بها بعض عباد الله كأوليائه مثلاً بإذنه، وقد نص  
القرآن الشريف على كثير من السلطات الغيبية في الملائكة كما قال: " حتى إذا جاء  
أحدكم

الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون " (الانعام: ٦١)، وقال: " قل يتوفاكم ملك

الموت " (السجدة: ١١)، وقال: " والنازعات غرقا، والناشطات نشطا، والسابحات سبحا، فالسابقات سبقا، فالمدبرات أمرا " (النازعات: ٥)، وقال: " من كان عدوا لجبريل فإنه نزله على قلبك " (البقرة: ٩٧) والآيات في هذا الباب كثير، جدا. وقال في إبليس وجنوده: " إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم إنا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون " (الأعراف: ٢٧) وقد نزلت في شفاعة الأنبياء وغيرهم في الآخرة، وآياتهم المعجزة في الدنيا آيات كثيرة.

وليت

شعري ما الفرق بين الآثار المادية التي يثبتها هؤلاء في الموضوعات من غير استنكاف وبين الآثار غير المادية التي يسمونها بالسلطة الغيبية؟ فإن كان إثبات التأثير لغير الله ممنوعا لم يكن فرق بين الأثر المادي وغيره وإن كان جائزا بإذن الله سبحانه كان الجميع فيه سواء.

(بحث روائي)

في الكافي عن علي بن إبراهيم عن رجاله رفعه قال: خرج تميم الداري وابن بندي وابن أبي مارية في سفر، وكان تميم الداري مسلما وابن بندي وابن أبي مارية نصرانيين،

وكان مع تميم الداري خرج له فيه متاع وآنية منقوشة بالذهب وقلادة أخرجهما إلى بعض أسواق العرب للبيع.

فاعتل تميم الداري علة شديدة فلما حضره الموت دفع ما كان معه إلى ابن بندي وابن أبي مارية وأمرهما أن يوصلاه إلى ورثته فقدا المدينة، وقد أخذوا من المتاع الآنية والقلادة، وأوصلا سائر ذلك إلى ورثته، فافتقد القوم الآنية والقلادة فقال أهل تميم لهما: هل مرض صاحبنا مرضا طويلا أنفق فيه نفقة كثيرة؟ فقالا: لا ما مرض إلا أياما قلائل، قالوا: فهل سرق منه شيء في سفره هذا؟ قالوا: لا، فقالوا: فهل أتجر تجارة خسر فيها؟ قالوا: لا، قالوا فقد افتقدنا أفضل شيء كان معه: آنية منقوشة بالذهب مكللة بالجواهر وقلادة، فقالوا: ما دفعه إلينا فقد أدناياه إليكم.

فقدموهما إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأوجب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عليهما اليمين فحلفا

فخلا عنهما، ثم ظهرت تلك الآنية والقلادة عليهما فجاء أولياء تميم إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

فقالوا: يا رسول الله قد ظهر على ابن بندى وابن أبي مارية ما ادعينا عليهما، فانتظر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الله عز وجل الحكم في ذلك. فأنزل الله تبارك وتعالى: " يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم في الأرض، فأطلق الله عز وجل شهادة أهل الكتاب على الوصية فقط إذا كان في سفر ولم يجد المسلمين.

ثم قال: " فأصابتكم مصيبة الموت تحبسونهما من بعد الصلاة فيقسمان بالله إن ارتبتم لا نشتري به ثمنا ولو كان ذا قربى ولا نكتم شهادة الله إنا إذا لمن الاثمين "، فهذه

الشهادة الأولى التي حلفها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم " فإن عثر على أنهما استحقا إثما " أي أنهما حلفا على كذب " فأخران يقومان مقامهما " يعنى من أولياء المدعى " من الذين استحق

عليهم الأوليان " الأولين " فيقسمان بالله " أي يحلفان بالله أنهما أحق بهذه الدعوى منهما وأنها قد كذبا فيما حلفا بالله " لشهادتنا أحق من شهادتهما وما اعتدينا إنا إذا لمن الظالمين " .

فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أولياء تميم الداري أن يحلفوا بالله على ما أمرهم به فحلفوا فأخذ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم القلادة والانية من ابن بندى وابن أبي مارية وردهما إلى أولياء تميم الداري " ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم " .

أقول: وأورده القمي في تفسيره مثله وفيه بعد قوله: " تحبسونهما من بعد الصلاة: يعنى صلاة العصر، وقوله عليه السلام: " الأولين " الظاهر أنه بصيغة التثنية والمراد

بهما الشاهدان الأولان تفسيراً لقوله تعالى: " الأوليان " وظاهره على قراءته عليه السلام " استحق " بالبناء للفاعل كما نسبت إلى علي عليه السلام، وقد قدمنا في البيان السابق أنه

أوضح المعاني المحتملة على هذه القراءة.

وفي الدر المنثور: أخرج الترمذي وضعفه وابن جرير وابن أبي حاتم والنحاس في ناسخه وأبو الشيخ وابن مردويه وأبو نعيم في المعرفة من طريق أبي النضر وهو



الكليبي  
عن باذان مولى أم هانئ عن ابن عباس عن تميم الداري في هذه الآية: " يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت " قال: برئ الناس منهما غيري وغير عدى ابن بداء، وكانا نصرانيين يختلفان إلى الشام قبل الاسلام فأتيا الشام لتجارتهما، وقدم عليهما مولى لبنى سهم يقال له: بديل بن أبي مريم بتجارة، ومعه جام من فضة يريد

به الملك وهو عظم تجارته، فمرض فأوصى إليهما وأمرهما أن يبلغا ما ترك أهله.  
قال تميم: فلما مات أخذنا ذلك الجام فبعناه بألف درهم ثم اقتسمناه أنا وعدى  
بن بداء فلما قدمنا إلى أهله دفعنا إليهم ما كان معنا وفقدوا الجام فسألونا عنه فقلنا: ما  
ترك غير هذا وما دفع إلينا غيره.

قال تميم: فلما أسلمت بعد قدوم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المدينة تأثمت  
من ذلك فأثيت

أهله فأخبرتهم الخبر وأدبت إليهم خمسمائة درهم، وأخبرتهم أن عند صاحبي مثلها  
فأتوا

به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسألهم البينة فلم يجدوا فأمرهم أن يستحلفوه  
بما يعظم به على أهل

دينه فحلف فأنزل الله: " يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم - إلى قوله - أن ترد أيمان  
بعد أيمانهم " فقام عمرو بن العاص ورجل آخر فحلفا فنزعت الخمسمائة درهم من  
عدى بن بداء.

أقول: والرواية على ضعفها لا تنطبق على الآية تمام الانطباق وهو ظاهر، وروى  
عن ابن عباس وعن عكرمة ما يقرب من رواية القمي السابقة.

وفيه: أخرج الفاريابي وعبد بن حميد وأبو عبيد وابن جرير وابن المنذر وأبو  
الشيخ عن علي بن أبي طالب: أنه كان يقرأ: " من الذين استحق عليهم الأوليان "   
بفتح التاء. وفيه: أخرج ابن مردويه والحاكم وصححه، عن علي بن أبي طالب أن النبي  
صلى الله عليه وآله وسلم قرأ: " الذين استحق عليهم الأوليان " .

وفيه: أخرج ابن جرير عن ابن عباس قال: هذه الآية منسوخة.

أقول: ولا دليل على ما في الرواية من حديث النسخ.

وفي الكافي عن محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان وعلي بن إبراهيم عن أبيه  
عن ابن أبي عمير عن هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تبارك  
وتعالى:

" أو آخرا من غيركم " قال: إذا كان الرجل في بلد ليس فيه مسلم جازت شهادة من  
ليس بمسلم على الوصية.

أقول: ومعنى الرواية مستفاد من الآية.

وفيه بإسناده عن يحيى بن محمد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز

وجل: " يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم "؟ قال: " اللذان منكم " مسلمان " واللذان من غيركم " من أهل الكتاب، فإن لم يجدوا من أهل الكتاب فمن المجوس لأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سن في المجوس سنة أهل الكتاب في الجزية. وذلك إذا مات الرجل في أرض غربة فلم يجد مسلمين أشهد رجلين من أهل الكتاب يحبسان بعد العصر فيقسمان بالله عز وجل " لا نشترى به ثمننا ولو كان ذا قربى ولا نكتم شهادة الله إنا إذا لمن الاثمين " قال: وذلك إذا ارتاب ولى الميت في شهادتهما، فإن عثر على أنهما شهدا بالباطل فليس له أن ينقض شهادتهما حتى يجيء بشاهدين فيقومان مقام الشاهدين الأولين " فيقسمان بالله لشهادتنا أحق من شهادتهما وما

اعتدنا إنا إذا لمن الظالمين " فإن فعل ذلك نقض شهادة الأولين، وجازت شهادة الآخرين يقول الله عز وجل: " ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم " .

أقول: والرواية - كما ترى - توافق ما تقدم من معنى الآية، وفي معناها روايات أخر في الكافي وتفسير العياشي عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليهما السلام. وفي بعض الروايات تفسير قوله: " أو آخران من غيركم " بالكافرين، وهو أعم من أهل الكتاب كما رواه في الكافي عن أبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله. وفي تفسير

العياشي عن أبي أسامة عنه عليه السلام أيضا في الآية: ما " آخران من غيركم "؟ قال: هما كافران قلت: " ذوا عدل منكم "؟ فقال: مسلمان، والرواية السابقة المقيدة بأهل الكتاب وإن لم تصلح لتقييد هذا الاطلاق بحسب صناعة الاطلاق والتقييد لكونهما متوافقين إيجابيين لكن سياق الرواية الأولى يصلح لتفسير إطلاق الثانية بما يوافق التقييد.

وفي تفسير البرهان عن الصدوق بإسناده إلى أبي زيد عياش بن يزيد بن الحسن عن أبيه يزيد بن الحسن قال: حدثني موسى بن جعفر عليه السلام قال: قال الصادق عليه السلام

في قول الله عز وجل: " يوم يجمع الله الرسل فيقول ما ذا أجبتم قالوا لا علم لنا " قال: يقولون لا علم لنا بسواك، قال: " وقال الصادق عليه السلام: القرآن كله تقرير وباطنه تقرير.

قال صاحب البرهان: قال ابن بابويه: يعني بذلك أنه من وراء آيات التوبيخ والوعيد آيات الرحمة والغفران.

أقول: وما نقله عن الصدوق رحمه الله في معنى قوله عليه السلام: " القرآن كله تقرير وباطنه تقريب " لا ينطبق عليه لا بالنظر إلى صدر الرواية فإن كون معنى قول الرسل عليه السلام: " لا علم لنا " أنه لا علم لنا بسواك غير مرتبط بكون القرآن مشتملا على نوعين من الآيات: آيات الوعد وآيات الوعيد. ولا بالنظر إلى سياق نفس الجملة أعني قوله: " القرآن كله تقرير وباطنه تقريب " فإن الكلام ظاهر في أن القرآن كله تقرير وكله تقريب، وإنما يختلف الأمر بحسب الباطن والظاهر فباطنه تقريب وظاهره تقرير، لا أن القرآن منقسم إلى قسمين فقسم منه آيات التقريع ووراءه القسم الآخر وهو آيات التقريب. والتأمل في كلامه عليه السلام مع ملاحظة صدر الرواية يعطى أن مراده عليه السلام من التقريع بالنظر إلى مقابلة التقريب لازم معناه وهو التباعد المقابل للتقريب، والقرآن كله معارف وحقائق فظاهره تباعد الحقائق بعضها من بعض وتفصيل أجزائها، وباطنه تقريب البعض من البعض وإحكامها وتوحيدها، ويعود محصل المراد إلى أن القرآن بحسب ظاهره يعطى حقائق من المعارف مختلفة بعضها بائن منفصل من بعض لكنها على كثرتها وبيئوتها وابتعاد بعضها من بعض بحسب الباطن يقترب بعضها من بعض وتلتئم شتى معانيها حتى تتحد حقيقة واحدة كالروح الساري في الجميع، وليست إلا حقيقة التوحيد قال الله تعالى: " كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير " (هود: ١).

ويظهر حينئذ انطباقه على ما ذكره عليه السلام في صدر الرواية أن معنى قول الرسل: " لا علم لنا " أن لا علم لنا بسواك فإن الإنسان أو أي عالم فرض إنما يعلم ما يعلم بالله بمعنى أن الله سبحانه هو المعلوم بذاته وغيره معلوم به، وبعبارة أخرى إذا تعلق العلم بشيء فإنما يتعلق أولا بالله سبحانه على ما يليق بساحه قدسه وكبريائه ثم يتعلق من جهته بذلك الشيء لما أن الله سبحانه عنده علم كل شيء يرزق منه لمن يشاء من عباده على قدر ما يشاء كما قال تعالى: " ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء وسع

كرسيه السماوات والأرض " (البقرة: ٢٥٥) وقد تقدم رواية عبد الاعلى مولى آل سام عن الصادق عليه السلام وغيره من الروايات في هذا المعنى. وعلى هذا فمعنى قولهم: " لا علم لنا بسواك إنك أنت علام الغيوب " على تفسيره عليه السلام أنه لا علم لنا بشئ من دونك وإنما نعلم ما نعلم من جهة علمنا بك لأن العلم كله لك وإذا كان كذلك فأنت أعلم به منا لأن الذي نعلمه من شئ هو علمك الذي أحطنا بشئ منه بمشيئتك ورزقك. وعلى هذا يتجلى معنى آخر لقوله: " إنك أنت علام الغيوب " هو أرفع منا لا مما تقدم من المعنى، وهو أن كل شئ من الخليفة لما كان منفصل الوجود عن غيره كان في غيب منه لما أن وجوده محدود مقدر لا يحيط إلا بما شاء الله أن يحيط به، والله سبحانه هو المحيط بكل شئ العالم بكل غيب لا يعلم شئ شيئاً إلا من جهته تعالى وتقدس عن كل نقص. وعلى هذا فتقسيم الأمور إلى غيب وشهادة تقسيم بالحقيقة إلى غيب شاء الله إحاطتنا به وغيب مستور عنا، وربما تؤيد هذا المعنى بظاهر قوله تعالى: " عالم الغيب فلا يظهر على غيبة أحدا، إلا من ارتضى من رسول " (الجن: ٢٧) بالنظر إلى ما تفيدته إضافة الغيب إلى الضمير، وعليك بإجادة التأمل في هذا المقام. وفي تفسير العياشي عن يزيد الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام في قوله تعالى: " يوم يجمع الله الرسل، الآية " قال: يقول: ماذا أحببتم في أوصيائكم الذين خلفتم على أمتكم؟ قال: فيقولون: لا علم لنا بما فعلوا من بعدنا. أقول: ورواه القمي في تفسيره عن محمد بن مسلم عنه عليه السلام. وفي الكافي عن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام ما في معناه، وهو من جرى أو من قبيل الباطن. \*\*\*

إذ قال الله يا عيسى بن مريم أذكر نعمتي عليك وعلى

والدتك إذ أيدتك بروح القدس تكلم الناس في المهد وكهلا  
وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل وإذ تخلق من الطين  
كهيئة الطير فتنفخ فيها فتكون طيرا بإذني وتبرئ الاكمه والأبرص  
بإذني وإذ تخرج الموتى بإذني وإذ كففت بني إسرائيل عنك إذ  
جئتهم بالبينات فقال الذين كفروا منهم إن هذا إلا سحر مبين - ١١٠ .  
وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي قالوا آمنا وأشهد  
بأننا مسلمون - (١١١).

(بيان)

الآيات وكذا الآيات التالية لها القاصة قصة نزول المائدة والتالية لها المخبرة عما  
سيسأل الله عيسى بن مريم عليه السلام عن اتخاذ الناس إياه وامه إلهين من دون الله  
سبحانه

وما يجيب به عن ذلك، كلها مرتبطة بغرض السورة الذي افتتحت به، وهو الدعوة  
إلى الوفاء بالعهد والشكر للنعمة والتحذير عن نقض العهود وكفران النعم الإلهية وبذلك  
يتم رجوع آخر السورة إلى أولها وتحفظ وحدة المعنى المراد.

قوله تعالى: " إذ قال الله يا عيسى بن مريم - إلى قوله - وإذ تخرج الموتى  
بإذني " الآية تعد عدة من الآيات الباهرة الظاهرة بيده عليه السلام إلا أنها تمتن بها عليه  
وعلى

امه جميعا، وهي مذكورة بهذا اللفظ تقريبا فيما يحكيه تعالى من تحديث الملائكة  
مريم

عند بشارتها بعيسى عليه السلام في سورة آل عمران، قال تعالى: " إذ قالت الملائكة يا  
مريم

إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم إلى أن قال - ويكلم الناس في  
المهد وكهلا - إلى أن قال - ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل ورسولا إلى  
بني إسرائيل، إني قد جئكم بآية من ربكم أنى أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ  
فيه فتكون طيرا بإذن الله وأبرئ الاكمه والأبرص وأحيى الموتى بإذن الله " (الآيات)

(٤٥ - ٥٠).

والتأمل في سياق الآيات يوضح الوجه في عد ما ذكره من الآيات المختصة ظاهرا بالمسيح نعمة عليه وعلى والدته جميعا كما تشعر به آيات آل عمران فإن البشارة إنما تكون

بنعمة، والامر على ذلك فإن ما اختص به المسيح عليه السلام من آية وموهبة كالولادة من

غير أب والتأييد بروح القدس وخلق الطير وإبراء الاكمه والأبرص وإحياء الموتى بإذن الله سبحانه فهي بعينها كرامة لمريم كما أنها كرامة لعيسى عليهما السلام فهما معا منعمان

بالنعمة الإلهية كما قال تعالى: " نعمتي التي أنعمت عليك وعلى والدتك ".  
وإلى ذلك يشير تعالى بقوله: " وجعلناها وابنها آية للعالمين " (الأنبياء: ٩١)  
حيث عدتهما معا آية واحدة لا آيتين.

وقوله: " إذ أيدتك بروح القدس تكلم الناس " الظاهر أن التأييد بروح القدس هو السبب المهيئ له لتكليم الناس في المهد، ولذلك وصل قوله " تكلم الناس " من غير أن يفصله بالعطف إلى الجملة السابقة إشعارا بأن التأييد والتكليم معا أمر واحد مؤلف من سبب ومسبب، واكتفى في موارد من كلامه بذكر أحد الأمرين عن الآخر كقوله في آيات آل عمران المنقولة آنفا: " وتكلم الناس في المهد وكهلا "، وقوله: " وآتينا عيسى بن مريم البينات وأيدناه بروح القدس " (البقرة: ٢٥٣).

على أنه لو كان المراد بتأييده بروح القدس مسألة الوحي بوساطة الروح لم يختص بعيسى بن مريم عليه السلام وشاركه فيها سائر الرسل مع أن الآية تأتي ذلك بسياقها. وقوله: " وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل " من الممكن أن يستفاد منه أنه عليه السلام إنما تلقى علم ذلك كله بتلق واحد عن أمر إلهي واحد من غير تدريج وتعدد كما أنه أيضا ظاهر جمع الجميع وتصديرها بإذ من غير تكرار لها. وكذلك قوله: " إذ تخلق من الطين كهيئة الطير فتنفخ فيه فيكون طيرا بإذني وتبرء الاكمه والأبرص بإذني " ظاهر السياق من جهة عدم تكرار لفظة " إذ " أن خلق الطير

وإبراء الاكمه والأبرص كانا متقارنين زمانا، وأن تذييل خلق الطير بذكر الاذن من غير أن يكتفى بالاذن المذكور في آخر الجملة إنما هو لعظمة أمر الخلق بإفاضة

الحياة فتعلقت العناية به فاختص بذكر الاذن بعده من غير أن ينتظر فيه آخر الكلام صونا لقلوب السامعين من أن يخطر فيها أن غيره تعالى يستقل دونه بإفاضة الحياة أو تلبث فيها هذه الخطرة ولو لحظات يسيرة، والله أعلم.

وقوله: " وإذ تخرج الموتى بإذني " إخراج الموتى كناية عن إحيائها، وفيه عناية ظاهرة بأن الأحياء الذي جرى على يديه عليه السلام كان إحياء لموتى مقبورين بإفاضة الحياة

عليهم وإخراجهم من قبورهم إلى حياة دنيوية، وفي اللفظ دلالة على الكثرة، وقد تقدم في الكلام على آيات آل عمران بقية ما يتعلق بهذه الآيات من الكلام فراجع ذلك. قوله تعالى: " وإذ كففت بني إسرائيل عنك " إلى آخر الآية. فيه دلالة على أنهم قصدوه بشر فكفهم الله عن ذلك فينطبق على ما ذكره الله في سورة آل عمران في قصصه عليه السلام بقوله: " ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين " .

قوله تعالى: " وإذ أوحيت إلى الحواريين " الآية، الآية منطبقة على آيات سورة آل عمران بقوله: " فلما أحس عيسى منهم الكفر قال من أنصاري إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله آمنا بالله وأشهد بأننا مسلمون " (آل عمران: ٥٢).

ومن هنا يظهر أن هذا الايمان الذي ذكره في الآية بقوله: " وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي قالوا آمنا، الآية غير إيمانهم الأول به عليه السلام فإن ظاهر قوله في آية آل عمران: " فلما أحس عيسى منهم الكفر " إنه كان في أواخر أيام دعوته وقد كان الحواريون وهم السابقون الأولون في الايمان به ملازمين له. على أن ظاهر قوله في آية آل عمران: " قال من أنصاري إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله آمنا بالله وأشهد بأننا مسلمون " أن الدعوة إنما سبقت لاخذ الميثاق على

نصرة دين الله لا أصل الايمان بالله، ولذلك ختم الآية بقولهم: " وأشهد بأننا مسلمون " وهو التسليم لأمر الله بإقامة دعوته وتحمل الأذى في جنبه، وكل ذلك بعد أصل الايمان بالله طبعاً.

فتبين أن المراد بقوله: " وإذ أوحيت إلى الحواريين، الخ " قصة أخذ الميثاق من الحواريين، وفي الآية أبحاث أخر مرت في تفسير سورة آل عمران.



(بحث روائي)

في المعاني بإسناده عن أبي يعقوب البغدادي قال: قال ابن السكيت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: لما ذا بعث الله موسى بن عمران بيده البيضاء والعصا وآلة السحر، وبعث

عيسى بآلة الطب، وبعث محمدا صلى الله عليه وآله وسلم بالكلام والخطب؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: إن الله تعالى لما بعث موسى عليه السلام كان الأغلب على أهل

عصره السحر فأتاهم من عند الله تعالى بما لم يكن عند القوم وفي وسعهم مثله، وبما أبطل

به سحرهم، وأثبت به الحججة عليهم، وإن الله تعالى بعث عيسى في وقت ظهرت فيه الزمانات واحتاج الناس إلى الطب فأتاهم من عند الله تعالى بما لم يكن عندهم مثله، وبما

أحیی لهم الموتى، وأبرأ الأكمه والأبرص بإذن الله، وأثبت به الحججة عليهم، وإن الله تعالى بعث محمدا صلى الله عليه وآله وسلم في وقت كان الأغلب على أهل عصره الخطب والكلام والشعر

فأتاهم من كتاب الله والموعظة والحكمة بما أبطل به قولهم، وأثبت به الحججة عليهم. قال ابن السكيت ما رأيت مثلك اليوم قط فما الحججة على الخلق اليوم؟ فقال: العقل يعرف به الصادق على الله فيصدقه والكاذب على الله فيكذبه، قال ابن السكيت: هذا والله هو الجواب.

وفي الكافي عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن أبي جميلة

عن أبان بن تغلب وغيره عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه سئل هل كان عيسى بن مريم أحيى

أحدا بعد موته بأكل ورزق ومدة وولد؟ فقال: نعم إنه كان له صديق مواخ له في الله تبارك وتعالى وكان عيسى عليه السلام يمر به وينزل عليه، وإن عيسى غاب عنه حينما

ثم مر به ليسلم عليه فخرجت عليه امه فسألها عنه فقالت له: مات يا رسول الله، فقال: أتحبين أن تراه؟ قالت: نعم. فقال: إذا كان غدا أتيتك حتى أحييه لك بإذن الله تعالى.

فلما كان من الغد أتاهما فقال لهما: انطلقني معي إلى قبره فانطلقا حتى أتيا قبره فوقف عليه عيسى عليه السلام ثم دعا الله عز وجل فانفرج القبر فخرج ابنها حيا فلما

رأته امه ورآها بكيا فرحمهما عيسى عليه السلام فقال له عيسى: أتحب أن تبقى مع

أمك

(٢٢٢)

في الدنيا؟ فقال: يا رسول الله بأكل ورزق ومدة أم بغير أكل ورزق ومدة؟  
فقال له عيسى عليه السلام: بأكل ورزق ومدة تعمر عشرين سنة وتزوج ويولد لك،  
قال:

نعم إذا.

قال: فدفعه عيسى عليه السلام إلى امه فعاش عشرين سنة وولد له.  
وفي تفسير العياشي عن محمد بن يوسف الصنعاني عن أبيه قال: سألت أبا جعفر  
عليه السلام " إذ أوحيت إلى الحواريين " قال: ألهموا.

أقول: واستعمال الوحي في مورد الإلهام جاء في القرآن في غير مورد كقوله  
تعالى: " وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه " (القصص: ٧)، وقوله تعالى:  
" وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتا " (النحل: ٦٨) وقوله في  
الأرض: " بأن ربك أوحى لها " (الزلزال: ٥). \* \* \*

إذ قال الحواريون يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربك أن  
ينزل علينا مائدة من السماء قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين -  
١١٢. قالوا نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم أن قد  
صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين - ١١٣. قال عيسى بن مريم  
اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيداً لأولنا  
وآخرنا وآية منك وارزقنا وأنت خير الرازقين - ١١٤. قال الله  
إني منزلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فإني أعذبه عذاباً لا أعذبه  
أحداً من العالمين - ١١٥.

(بيان) الآيات تذكر قصة نزول المائدة على المسيح عليه السلام وأصحابه، وهي وإن لم تصرح

بأن الله أنزلها عليهم غير أن الآية الأخيرة تتضمن الوعد المنجز منه بإنزالها من غير تقييد

وقد وصف تعالى نفسه بأنه لا يخلف الميعاد.

وقول بعضهم: (إنهم استقالوا عيسى عليه السلام بعد ما سمعوا الوعيد الشديد من الله تعالى لمن يكفر منهم بعد نزول المائدة) قول من غير دليل من كتاب أو حديث يعتمد عليه.

وقد نقل ذلك عن جمع من المفسرين، وممن يذكر منهم: المجاهد والحسن، ولا حجة في قولهما ولا قول غيرهما ولو عد قولهما رواية كانت من الموقوفات التي لا حجية لها

لضعفها على أنها معارضة بغيرها من الروايات الدالة على نزولها، على أنها لو صحت لم تكن إلا من الأحاد التي لا يعتمد عليها في غير الأحكام.

وربما يستدل على عدم نزولها بأن النصارى لا يعرفونها وكتبهم المقدسة خالية عن حديثها، ولو كانت نازلة لتوفرت الدواعي على ذكره في كتبهم وحفظه فيما بينهم بسيرة مستمرة كما تحفظوا على العشاء الرباني لكن الخبير بتاريخ شيوع النصرانية وظهور

الأناجيل لا يعبأ بأمثال هذه الأقاويل فلا كتبهم مكتوبة محفوظة على التواتر إلى زمن عيسى عليه السلام، ولا هذه النصرانية الحاضرة تتصل بزمنه حتى ينتفع بها فيها يعتورونه

يدا بيد، أو فيما لا يعرفونه مما ينسب إلى الدعوة العيسوية أو يتعلق بها.

نعم وقع في بعض الأناجيل إطعام المسيح تلاميذه وجماعة من الناس بالخبز والسمك القليلين على طريق الإعجاز، غير أن القصة لا تنطبق على ما قصه القرآن في شيء من خصوصياته، ورد في إنجيل يوحنا، الأصحاح السادس ما هذا نصه:

(١) " بعد هذا مضى يسوع إلى عبر بحر الجليل وهو بحر طبرية (٢) وتبعه جمع كثير لانهم أبصروا آياته التي كان يصنعها في المرضى (٣) فصعد يسوع إلى جبل وجلس

هناك مع تلاميذه (٤) وكان الفصح عند اليهود قريبا (٥) فرفع يسوع عينيه ونظر أن جمعا كثيرا مقبل إليه فقال لفيلبس من أين نبتاع خبزا ليأكل هؤلاء (٦) وإنما قال هذا ليتمحنه لأنه هو علم ما هو مزعم أن يفعل (٧) أجابه فيلبس لا يكفيهم خبز بمأتي دينار

ليأخذ كل واحد منهم شيئاً يسيراً (٨) قال له واحد من تلاميذه وهو أندراوس أخو سمعان بطرس (٩) هنا غلام معه خمسة أرغفة شعير وسمكتان ولكن ما هذا لمثل هؤلاء

(١٠) فقال يسوع اجعلوا الناس يتكثرون - وكان في المكان عشب كثير فاتكأ الرجال وعددهم نحو خمسة آلاف (١١) وأخذ يسوع الأرغفة وشكر ووزع على التلاميذ والتلاميذ

أعطوا المتكئين وكذلك من السمكتين بقدر ما شاءوا (١٢) فلما شبعوا قال لتلاميذه اجمعوا الكسر الفاضلة لكي لا يضيع شيء (١٣) فجمعوا وملأوا اثنتي عشرة قفة من الكسر من خمسة أرغفة الشعير التي فضلت عن الاكلين (١٤) فلما رأى الناس الآية التي

صنعها يسوع قالوا إن هذا هو بالحقيقة النبي الآتي إلى العالم (١٥) وأما يسوع فإذا علم أنهم مزعمون أن يأتوا ويختطفوه ليجعلوه ملكاً انصرف أيضاً إلى الجبل وحده ". ثم إن التدبر في هذه القصة بما لها من سياق مسرود في كلامه تعالى يهدى إلى جهة أخرى من البحث فإن السؤال المذكور في أولها بظاهره خال عن رعاية الأدب والواجب

حفظه في جنب الله سبحانه، وقد انتهى الكلام إلى وعيد منه تعالى لمن يكفر بهذه الآية وعيدا لا يوجد له نظير في شيء من الآيات التي اختص الله سبحانه بها أنبياءه أو اقترحها أممهم عليهم كاقترح أمم نوح وهود وصالح وشعيب وموسى ومحمد صلى الله عليه وآله وسلم.

فهل كان ذلك لكون الحواريين وهم السائلون أساؤا الأدب في سؤالهم؟ لان لفظهم لفظ من يشك في قدرة الله سبحانه، ففي اقتراحات الأمم السابقة عليهم من الاهانة بمقام ربهم والسخرية والهزاء بأنبيائهم وكذا ما توجد حكايته في القرآن من طواغيت قوم النبي صلى الله عليه وآله وسلم واليهود المعاصرين له ما هو أوقح من ذلك وأشنع!

أو أنهم لكونهم مؤمنين قبل السؤال والنزول لو كفروا بعد النزول ومشاهدة الآية الباهرة استحقوا هذا الوعيد على هذه الشدة؟ فالكفر بعد مشاهدة الآية الباهرة وإن كان عتوا وطغيانا كبيرا لكنه لا يختص بهم، ففي سائر الأمم أمثال لهم في ذلك ولم يوعدوا بمثل هذا الوعيد قط حتى الذين ارتدوا منهم بعد التمكّن في مقام القرب والتحقّق بآيات الله سبحانه كالذي يذكره الله سبحانه في قوله: " واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين " (الأعراف: ١٧٥).

والذي يمكن أن يقال في المقام أن هذه القصة بما صدر به من السؤال يمتاز  
بمعنى يختص به من بين سائر معجزات الأنبياء التي أتوا بها لاقتراح من أممهم أو  
لضرورات  
آخر تدعو إلى ذلك.

وذلك أن الآيات المعجزة التي يقصها الكلام الإلهي إما آيات آتاها الله الأنبياء  
حين بعثهم لتكون حجة مؤيدة لنبوتهم أو رسالتهم كما أوتى موسى عليه السلام اليد  
البيضاء والعصا، وأوتى عيسى عليه السلام إحياء الموتى وخلق الطير وإبراء الأكمه  
والأبرص، وأوتى محمد صلى الله عليه وآله وسلم القرآن، وهذه آيات أوتيت لحاجة  
الدعوة إلى الإيمان

وإتمام الحجة على الكفار ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة.  
وإما آيات معجزة أتى بها الأنبياء والرسل لاقتراح الكفار عليهم كناقاة صالح،  
ويلحق بها المخوفات والمعذبات المستعملة في الدعوة كآيات موسى عليه السلام على  
قوم فرعون

من الجراد والقمل والضفادع وغير ذلك في سبع آيات، وطوفان نوح، ورجفة ثمود  
وصرصر عاد وغير ذلك، وهذه أيضا آيات متعلقة بالمعاندين الجاحدين.  
وإما آيات أراها الله المؤمنين لحاجة مستها، وضرورة دعت إليها، كانفجار  
العيون من الحجر ونزول المن والسلوى على بني إسرائيل في التيه، ورفع الطور فوق  
رؤوسهم وشق البحر لنجاتهم من فرعون وعمله، فهذه آيات واقعة لارهاب العاصين  
المستكبرين أو كرامة للمؤمنين لتتم كلمة الرحمة في حقهم من غير أن يكونوا  
قد اقترحوها.

ومن هذا الباب المواعيد التي وعدها الله في كتابه المؤمنين كرامة لرسوله صلى الله  
عليه وآله وسلم

كوعد فتح مكة ومقت المشركين من كفار قريش وغلبة الروم إلى غير ذلك.  
فهذه أنواع الآيات المقتصة في القرآن والمذكورة في التعليم الإلهي، وأما اقتراح  
الآية بعد نزول الآية فهو من التهوس يعده التعليم الإلهي من الهجر الذي لا يعبأ به  
كاقترح أهل الكتاب أن ينزل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عليهم كتابا من السماء  
مع وجود القرآن

بين أيديهم، قال تعالى: " يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد  
فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة - إلى أن قال - لكن الله يشهد  
بما أنزل إليك أنزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيدا " (النساء ١٦٦).

وكما سأل المشركون النبي صلى الله عليه وآله وسلم إنزال الملائكة أو إراءة ربهم تعالى وتقدس

قال تعالى: " وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا " (الفرقان: ٢١) وقال تعالى: " وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى في الأسواق لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيرا، أو يلقى إليه كنز أو تكون له جنة يأكل منها وقال الظالمون إن تتبعون إلا رجلا مسحورا، انظر كيف ضربوا لك الأمثال فضلوا فلا يستطيعون سبيلا " (الفرقان: ٩) إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة.

وليس ذلك كله إلا لان عنوان نزول الآية هو ظهور الحق وتمام الحجة فإذا نزلت فقد ظهر الحق وتمت الحجة فلو أعيد سؤال نزول الآية وقد نزلت وحصل الغرض

فلا عنوان له إلا العبث بآيات الله واللعب بالمقام الربوبي والتذبذب في القبول، وفيه أعظم العتو والاستكبار.

وهذا لو صدر عن المؤمنين لكان الذنب فيه أكثف والاثم فيه أعظم فماذا يصنع المؤمن بنزول الآية السماوية وهو مؤمن وخاصة إذا كان ممن شاهد آيات الله فأمن عن مشاهدتها؟ وهل هو إلا أشبه شئ بما يقترحه أرباب الهوى والمترفون في مجالس الانس

وحفل التفكه من المشعوذين أو أصحاب الرياضات العجيبة أن يطيّبوا عيشهم بإتحافهم بأعجب ما يقدرون عليه من الشعبذة والأعمال الغريبة.

والذي يفيد ظاهر قوله تعالى: " إذ قال الحواريون يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة " أنهم اقترحوا على المسيح عليه السلام أن يريهم آية خاصة وهم حواريوه المختصون به وقد رأوا تلك الآيات الباهرة والكرامات الظاهرة فإنه (ع) لم يرسل إلى قومه إلا بالآيات المعجزة كما يعطيه قوله تعالى: " ورسولا إلى بني إسرائيل أنى قد جئكم بآية من ربكم أنى أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله، الخ " (آل عمران: ٤٩).

وكيف يتصور في من آمن بالمسيح (ع) أن لا يعثر منه على آية وهو (ع) بنفس وجوده آية خلقه الله من غير أب وأيده بروح القدس يكلم الناس في المهدي وكهلا

ولم يزل مكرما بآية بعد آية حتى رفعه الله إليه وختم أمره بأعجب آية.

فاقتراحهم آية اختاروها لأنفسهم بعد هاتيك الآيات على كثرتها من قبيل اقتراح الآية بعد الآية وقد ركبوا أمرا عظيما ولذلك وبخهم عيسى (ع) بقوله: " اتقوا الله إن كنتم مؤمنين " .

ولذلك بعينه وجهوا ما اقترحوا عليه وفسروا قولهم ثانيا بما يكسر سورة ما أوهمه إطلاق كلامهم، ويزيل عنه تلك الحدة فقالوا: " نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم أن قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين " فضموا إلى غرض الاكل أغراضا اخر يوجه اقتراحهم، يريدون به أن اقتراحهم هذا ليس من قبيل التفكه بالأمور العجيبة والعبث بآيات الإلهية بل له فوائد مقصودة: من كمال علمهم وإزالة خطرات السوء من قلوبهم وشهادتهم عليها.

لكنهم مع ذلك لم يتركوا ذكر إرادة الاكل ومنه كانت الخطيئة ولو قالوا: " نريد أن نأكل منها فتطمئن قلوبنا، الخ " لم يلزمهم ما لزمهم إذ قالوا: " نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا، الخ " فإن الكلام الأول يقطع جميع منابت التهوس والمجازفة

دون الثاني.

ولما ألحوا عليه أجابهم عيسى عليه السلام إلى ما اقترحوا عليه والتمسوه وسأل ربه أن يكرمهم بها، وهي معجزة مختصة في نوعها بأمته لأنها الآية الوحيدة التي نزلت إليهم عن اقتراح في أمر غير لازم ظاهرا وهو أكل المؤمنين منها، ولذلك عنونها عليه السلام عنوانا يصلح به أن يوجه الوجه بسؤاله إلى ساحة العظمة والكبرياء فقال: " اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيدا لأولنا وآخرنا " فعنونها بعنوان العيادية، والعيد عند قوم هو اليوم الذي نالوا فيه موهبة أو مفخرة مختصة بهم من بين الناس، وكان نزول المائدة عليهم منعوتا بهذا النعت.

ولما سأل عيسى ربه ما سأل - وحاشاه أن يسأل إلا ما يعلم أن من المرجو استجابته وأن ربه لا يمقته ولا يفضحه، وحاشا ربه أن يرده خائبا في دعائه - استجاب له ربه دعائه غير أنه شرط فيها لمن يكفر بها عذابا يختص به من بين جميع الناس كما أن الآية آية خاصة بهم لا يشاركهم في نوعها غيرهم من الأمم فقال الله سبحانه " إني منزلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فإني اعذبه عذابا لا اعذبه أحدا من العالمين " هذا.



قوله تعالى: " إذ قال الحواريون يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء " " إذ " ظرف متعلق بمقدر والتقدير: أذكر إذ قال " الخ "، أو ما يقرب منه، وذهب بعضهم إلى أنه متعلق بقوله في الآية السابقة: " قالوا آمنا، الخ " أي قال الحواريون: آمنا بالله وأشهد بأننا مسلمون في وقت قالوا فيه لعيسى: " هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء والمراد أنهم ما كانوا على صدق في دعواهم،

ولا على جد في إشهدهم عيسى عليه السلام على إسلامهم له. وفيه أنه مخالف لظاهر السياق، وكيف يكون إيمانهم غير خالص؟ وقد ذكر الله أنه هو أوحى إليهم أن آمنوا بي وبرسولي، وهو تعالى يمتن بذلك على عيسى (ع)، عى أنه لا وجه حينئذ للاظهار في قوله: " إذ قال الحواريون، الخ ". و " المائدة " الخوان إذا كان فيه طعام، قال الراغب: والمائدة الطبق الذي عليه الطعام، ويقال لكل واحدة منهما مائدة، ويقال: ما دنى يميني أي أطعمني، انتهى. و متن السؤال الذي حكى عنهم في الآية وهو قولهم: " هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء " بحسب ظاهر ما يتبادر من معناه مما يستبعد العقل صدور عن الحواريين وهم أصحاب المسيح وتلامذته وأخصاؤه الملازمون له المقتبسون من أنوار علومه ومعارفه المتبعون آدابه وآثاره، والايامن بأدنى مراتبه ينبه الانسان على أن الله سبحانه على كل شئ قدير، لا يجوز عليه العجز ولا يغلبه العجز، فكيف جاز أن يستفهموا رسولهم عن استطاعة ربه على إنزال مائدة من السماء. ولذلك قرأ الكسائي من السبعة: " هل تستطيع ربك " بناء المضارعة ونصب " ربك " على المفعولية أي هل تستطيع أنت أن تسأل ربك، فحذف الفعل الناصب للمفعول وأقيم " تستطيع " مقامه، أو أنه مفعول لفعل محذوف فقط. وقد اختلف المفسرون في توجيهه على بناء من أكثرهم على أن المراد به غير ما يتبادر من ظاهره من الشك في قدرة الله سبحانه لنزاهة ساحتهم من هذا الجهل السخيف.

وأوجه ما يمكن أن يقال هو أن الاستطاعة في الآية كناية عن اقتضاء المصلحة ووقوع الاذن كما أن الامكان والقدرة والقوة يكنى بها عن ذلك كما يقال: " لا يقدر الملك أن يصغى إلى كل ذي حاجة " بمعنى أن مصلحة الملك تمنعه من ذلك وإلا فمطلق

الاصغاء مقدور له، ويقال: " لا يستطيع الغنى أن يعطى كل سائل " أي مصلحة حفظ المال لا تقتضيه، ويقال: " لا يمكن للعالم أن ييث كل ما يعلمه " أي يمنعه عن ذلك مصلحة الدين أو مصلحة الناس والنظام الدائر بينهم، ويقول أحدنا لصاحبه: " هل تستطيع أن تروح معي إلى فلان؟ وإنما السؤال عن الاستطاعة بحسب الحكمة والمصلحة لا بحسب أصل القدرة على الذهاب، هذا.

وهناك وجوه أخرى ذكروها:

منها: أن هذا السؤال لأجل تحصيل الاطمئنان بإيمان العيان لا للشك في قدرة الله سبحانه فهو على حد قول إبراهيم (ع) فيما حكى الله عنه: " رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ". وفيه: أن مجرد صحة أن تسأل الآية لزيادة الايمان واطمئنان القلب لا يصح حمل سؤالهم عليه ولم تثبت عصمتهم كإبراهيم (ع) حتى تكون دليلا منفصلا يوجب حمل كلامهم على مالا حزازه فيه بل الدليل على خلافه حيث لم يقولوا: نريد أن نأكل منها فطمئن قلوبنا كما قال إبراهيم عليه السلام: " بلى ولكن ليطمئن قلبي " بل قالوا: " نريد أن نأكل منها وطمئن قلوبنا " فعدوا الاكل بحيال نفسه غرضا.

على أن هذا الوجه إنما يستدعى تنزه قلوبهم عن شائبة الشك في قدرة الله سبحانه وأما حزازه ظاهر الكلام فعلى حالها.

على أنه قد تقدم في تفسير قوله تعالى: " وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى " (الآية) (البقرة: ٢٦٠) أن مراده عليه السلام لم يكن مشاهدة تلبس الموتى بالحياة بعد الموت كما عليه بناء هذا الوجه ولو كان كذلك لكان من قبيل طلب الآية بعد العيان وهو في مقام المشافهة مع ربه بل مراده مشاهدة كيفية الاحياء بالمعنى الذي تقدم بيانه.

ومنها: أنه سؤال عن الفعل دون القدرة عليه فعبر عنه بلازمه. وفيه: أنه لا دليل عليه، ولو سلم فإنه إنما ينفي عنهم الجهل بالقدرة المطلقة الإلهية وأما منافاة إطلاق اللفظ للأدب العبودي فعلى حالها.

ومنها: أن في الكلام حذفاً تقديره: " هل تستطيع سؤال ربك؟ ويدل عليه قراءة " هل تستطيع ربك " والمعنى: هل تستطيع أن تسأله من غير صارف يصرفك عن ذلك. وفيه: أن الحذف والتقدير لا يعيد لفظة " هل يستطيع ربك " إلى قولنا هل تستطيع سؤال ربك بأي وجه فرض لمكان اختلاف الفعل في القراءتين بالغيبة والحضور،

والتقدير لا يحول الغيبة إلى الخطاب البتة، وإن كان ولا بد فليقل: إنه من قبيل إسناد الفعل المنسوب إلى عيسى (ع) إلى ربه من جهة أن فعله فعل الله أو أن كل ما له (ع) فهو لله سبحانه، وهذا الوجه مع كونه فاسداً من جهة أن الأنبياء والرسل إنما ينسب من أفعالهم إلى الله ما لا يستلزم نسبته إليه النقص والقصور في ساحتها تعالى كالهداية والعلم ونحوهما، وأما لوازم عبوديتهم وبشريتهم كالعجز والفقر والأكل والشرب ونحو ذلك فمما لا تستقيم نسبته إليه تعالى البتة فمشكلة ظاهر اللفظ على حالها.

ومنها: أن الاستطاعة هنا بمعنى الإطاعة والمعنى: هل يطيعك ربك ويجب دعائك إذا سألته ذلك، وفيه: أنه من قبيل تبديل المشكل بما هو أشكل فإن الاستفهام عن إطاعة الله سبحانه لرسوله وانقياده له أشنع وأفظع من الاستفهام عن استطاعته. وقد انتصر بعضهم لهذا الوجه فقال في تقريره ما محصله: إن الاستطاعة والإطاعة من مادة الطوع مقابل الكره فإطاعة الأمر فعله عن رضى واختيار، والاستفعال في هذه المادة كالاستفعال في مادة الإجابة فإذا كان معنى استجابته: أجاب دعاءه أو سؤاله فمعنى استطاعته: أطاعه أي انه انقاد له وصار في طوعه أو طوعاً له، والسين والتاء في المادتين على أشهر معانيهما وهو الطلب، ولكنه طلب دخل على فعل محذوف دل عليه

المذكور المترتب على المحذوف، ومعنى استطاع الشيء: طلب وحاول أن يكون ذلك الشيء طوعاً له فأطاعه وانقاد له، ومعنى استجاب: سئل شيئاً وطلب منه أن يجيب إليه فأجاب.

قال: فبهذا الشرح الدقيق تفهم صحة قول من قال من المفسرين: إن " يستطيع " هنا بمعنى يطيع وإن معنى يطيع: يفعل مختاراً راضياً غير كاره فصار حاصل معنى الجملة: هل يرضى ربك ويختار أن ينزل علينا مائدة من السماء إذا نحن سألناه أو سألته

لنا ذلك، انتهى.

وفيه أولاً: أنه لم يأت بشيء دون أن قاس استطاع باستجاب ثم أعطى هذا

معنى ذاك وهو قياس في اللغة ممنوع.

وثانياً: أن كون الاستطاعة والاطاعة راجعين بحسب المادة إلى الطوع مقابل الكره لا يستلزم وجوب جريان الاستعمال على رعاية معنى المادة الأصلية في جميع التطورات الطارئة عليها فكثير من المواد هجرت خصوصية معناها الأصلي في ما عرضها

من الهيئات الاشتقاقية نظير ضرب وأضرب وقبل وأقبل وقابل واستقبل بحسب التبادر الاستعمالي.

واعتبار المادة الأصلية في البحث عن الاشتقاقات اللغوية لا يراد به إلا الاستعلام مبلغ ما يعيش المادة الأصلية بين مشتقاتها بحسب عروض تطورات الاشتقاق عليها، أو انقضاء أمد حياتها بحسب المعنى وتبدله إلى معنى آخر لا أن يلغى حكم التطورات ويحفظ المعنى الأصلي ما جرى اللسان، فافهم ذلك.

فالاعتبار في اللفظ بما يفيد بحسب الاستعمال الدائر الحي لا بما يفيد المادة اللغوية وقد استعمل لفظ الاستطاعة في كلامه تعالى في أزيد من أربعين موضعاً وهو في الجميع بمعنى القدرة، واستعمل لفظ الإطاعة فيما يقرب من سبعين موضعاً وهو في الجميع بمعنى الانقياد، واستعمل لفظ الطوع فيما استعمل وهو مقابل الكره، فكيف يسوغ أن يؤخذ لفظ يستطيع بمعنى يطيع ثم يطيع بمعنى الطوع ثم يحكم بأن يستطيع في الآية بمعنى يرضى؟.

وأما حديث أجاب واستجاب فقد استعملا معا في كلامه تعالى بمعنى واحد وورد استعمال الاستجابة في موارد هي أضعاف ما استعملت فيه الإجابة فإنك تجد الاستجابة فيما يقرب من ثلاثين موضعاً، ولا تجد الإجابة في أكثر من عشرة مواضع فكيف يقاس عليها أطاع واستطاع؟.

وكونهما بمعنى واحد ليس إلا لانطباق عنائتين مختلفتين على مورد واحد فمعنى أجاب أن الجواب تجاوز عن المسؤول إلى السائل، ومعنى استجاب أن المسؤول طلب من نفسه الجواب فأداه إلى السائل.

ومن هنا يظهر أن الذي فسر به الاستجابة وهو قوله: (ومعنى استجاب سئل شيئاً وطلب منه أن يجيب إليه فأجاب) ليس على ما ينبغي فإن باب الاستفعال هو

طلب " فعل " لا طلب " أفعل " وهو ظاهر.

وثالثا: أن السياق لا يلائم هذا المعنى إذ لو كان معنى قولهم: " هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة من السماء " انه هل يرضى ربك ان نسأله نحن أو تسأله أنت ان ينزل علينا مائدة من السماء، وكان غرضهم من هذا السؤال أو النزول ان يزدادوا إيمانا ويطمئنوا قلبا فما وجه توبيخ عيسى (ع) لهم بقوله: " اتقوا الله إن كنتم مؤمنين "؟ وما وجه وعيده تعالى الكافرين بها بعذاب لا يعذبه أحدا من العالمين، وهم لم يقولوا إلا حقا ولم يسألوا إلا مسألة مشروعة، وقد قال تعالى: " واسألوا الله من فضله " (النساء: ٣٢)

قوله تعالى: " قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين " توبيخ منه (ع) لهم لما يشتمل عليه ظاهر كلامهم من الاستفهام عن استطاعه ربه على إنزال المائدة فإن كلامهم مريب على أي حال.

وأما على ما قدمناه من أن الأصل في مؤاخذتهم الذي يترتب عليه الوعيد الشديد في آخر الآيات هو أنهم سألوا آية حيث لا حاجة إليها واقترحوا بما في معنى العبث بآيات الله سبحانه، ثم تعبيرهم بما يتبادر من ظاهره كونهم كأنهم لم يعقدوا قلوبهم على القدرة الربوبية فوجه توبيخه (ع) لهم بقوله: " اتقوا الله إن كنتم مؤمنين " أظهر.

قوله تعالى: " قالوا نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم أن قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين " السياق ظاهر في أن قولهم هذا عذر اعتذروا به للتخلص من توبيخه (ع) وما ذكروه ظاهر التعلق باقتراحهم الآية بنزول المائدة دون ما يظهر من قولهم: هل يستطيع ربك ان ينزل "، من المعنى الموهم للشك في إطلاق القدرة، وهذا أيضا أحد الشواهد على أن ملاك المؤاخذة في المقام هو أنهم سألوا آية على آية من غير حاجة إليها.

وأما قولهم: " نريد ان نأكل منها، الخ " فقد عدوا في بيان غرضهم من اقتراح الآية أمورا أربعة:

أحدها: الاكل وكأن مرادهم بذكره أنهم ما أرادوا به اللعب بآيات الله بل

أرادوا أن يأكلوا منها، وهو غرض عقلائي، وقد تقدم أن هذا القول منهم كالتسليم لاستحقاقهم التوبيخ من عيسى عليه السلام والوعيد الشديد من الله لمن يكفر منهم بآية المائدة.

وذكر بعضهم: أن المراد بذكر الأكل إبانة أنهم في حاجة شديدة إلى الطعام ولا يجدون ما يسد حاجتهم. وذكر آخرون أن المراد: نريد أن نتبرك بأكله. وأنت تعلم أن المعنى الذي قرر في كل من هذين الوجهين أمر لا يدل عليه مجرد ذكر الأكل، ولو كان مرادهم ذلك وهو أمر يدفع به التوبيخ لكان مقتضى مقام الاعتذار التصريح بذكره، وحيث لم يذكر شيء من ذلك مع حاجة المقام إلى ذكره لو كان مرادا فليس المراد بالأكل إلا مطلق معناه من حيث إنه غرض عقلائي هو أحد أجزاء غرضهم في اقتراح نزول المائدة.

الثاني: اطمئنان القلب وهو سكونه باندفاع الخطورات المنافية للخلوص والحضور.

والثالث: العلم بأنه (ع) قد صدقهم فيما بلغهم عن ربه، والمراد بالعلم حينئذ هو العلم اليقيني الذي يحصل في القلب بعد ارتفاع الخطورات والوساوس النفسانية عنه، أو

العلم بأنه قد صدقهم فيما وعدهم من ثمرات الإيمان كاستجابة الدعاء كما ذكره بعضهم،

لكن يبعده أن الحواريين ما كانوا يسألون إنزال المائدة من السماء إلا بدعاء عيسى (ع) ومسألته، وبالجملة بإعجاز منه (ع) وقد كانوا رأوا منه (ع) آيات كثيرة فإنه (ع) لم يزل في حياته قرينا لآيات إلهية كبرى، ولم يرسل إلى قومه ولم يدعهم دعوة إلا مع آيات ربه فلم يزالوا يرون ثمرات إيمانه من استجابة الدعاء إن كان المراد الثمرة التي هي

استجابة دعائه (ع) وإن كان المراد الثمرة التي هي استجابة دعائهم أنفسهم فإنهم لم يسألوا نزول الآية بدعاء أنفسهم، ولم تنزل إلا بدعاء عيسى (ع).

الرابع: أن يكونوا عليها من الشاهدين عند ما يحتاج إلى الشهادة كالشهادة عند المنكرين، والشهادة عند الله يوم القيامة، فالمراد بها مطلق الشهادة، ويمكن أن يكون المراد مجرد الشهادة عند الله سبحانه كما وقع في بعض قولهم الذي حكاه الله تعالى إذ قال:

" ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين " (آل عمران: ٥٣). فقد تحصل أنهم - فيما اعتدروا به - ضموا أمورا جميلة مرضية إلى غرضهم الآخر

الذي هو الاكل من المائدة السماوية ليحسموا به مادة الحزازة عن اقتراحهم الآية بعد مشاهدة الآيات الكافية فأجابهم عيسى (ع) إلى مسألتهم بعد الاصرار.

قوله تعالى: " قال عيسى بن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيداً لأولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وأنت خير الرازقين " خلط (ع) نفسه بهم في سؤال المائدة، وبدأ بنداء ربه بلفظ عام فقال: " اللهم ربنا " وقد كانوا قالوا له: " هل يستطيع ربك " ليوافق النداء الدعاء.

وقد توحد هذا الدعاء من بين جميع الأدعية والمسائل المحكية في القرآن عن الأنبياء عليهم السلام بأن صدر " باللهم ربنا " وغيره من أدعيتهم مصدر بلفظ " رب " أو " ربنا "

وليس إلا لدقة المورد وهول المطلع، نعم يوجد في أقسام الثناء المحكية نظير هذا التصدير كقوله: " قل الحمد لله " (النمل: ٥٩) وقوله: " قل اللهم مالك الملك " (آل عمران: ٢٦) وقوله: " قل اللهم فاطر السماوات والأرض " (الزمر: ٤٦). ثم ذكر (ع) عنواناً لهذه المائدة النازلة هو الغرض له ولأصحابه من سؤال نزولها وهو أن تنزل فتكون عيداً له ولجميع أمته، ولم يكن الحواريون ذكروا فيما اقترحوه أنهم يريدون عيداً يخصون به لكنه (ع) عنون ما سأله بعنوان عام وقلبه في قالب حسن ليخرج عن كونه سؤالاً للآية مع وجود آيات كبرى إلهية بين أيديهم وتحت مشاهدتهم، ويكون سؤالاً مرضياً عند الله غير مصادم لمقام العزة والكبرياء فإن العيد من شأنه أن يجمع الكلمة، ويجدد حياة الملة، وينشط نفوس العائدين، ويعلن كلما عاد عظمة الدين.

ولذلك قال: " عيداً لأولنا وآخرنا " أي أول جماعتنا من الأمة وآخر من يلحق بهم - على ما يدل عليه السياق - فإن العيد من العود ولا يكون عيداً إلا إذا عاد حيناً بعد حين، وفي الخلف بعد السلف من غير تحديد.

وهذا العيد مما اختص به قوم عيسى (ع) كما اختصوا بنوع هذه الآية النازلة على ما تقدم بيانه.

وقوله: " وآية منك " لما قدم مسألة العيد وهي مسألة حسنة جميلة لا عتاب عليها عقبها بكونها آية منه تعالى كأنه من الفائدة الزائدة المترتبة على الغرض الأصلي

غير مقصودة وحدها حتى يتعلق بها عتاب أو سخط، وإلا فلو كانت مقصودة وحدها من حيث كونها آية لم تخل مسألتها من نتيجة غير مطلوبة فإن جميع المزايا الحسنة التي كان يمكن أن يراد بها كانت ممكنة الحصول بالآيات المشهودة كل يوم منه عليه السلام

للحواريين وغيرهم. وقوله: " وارزقنا وأنت خير الرازقين " وهذه فائدة أخرى عدها مترتبة على ما سأله من العيد من غير أن تكون مقصودة بالذات، وقد كان الحواريون ذكروه مطلوباً بالذات حيث قالوا: " نريد أن نأكل منها " فذكروه مطلوباً لذاته وقدموه على غيره، لكنه عليه السلام عده غير مطلوب بالذات وأخره عن الجميع وأبدل لفظ الاكل من لفظ

الرزق فأردفه بقوله " وأنت خير الرازقين ". والدليل على ما ذكرنا انه (ع) جعل ما أخذوه أصلاً فائدة مترتبة أنه سأل أولاً لجميع أمته ونفسه، وهو سؤال العيد الذي أضافه إلى سؤالهم فصار بذلك كونها آية من الله ورزقا وصفين خاصين للبعض دون البعض كالفائدة المترتبة غير الشاملة. فانظر إلى أدبه (ع) البارع الجميل مع ربه، وقس كلامه إلى كلامهم - وكلا الكلامين يؤمان نزول المائدة - تر عجباً فقد أخذ (ع) لفظ سؤالهم فأضاف وحذف، وقدم وأخر، وبدل وحفظ حتى عاد الكلام الذي ما كان ينبغي أن يوجه به إلى حضرة العزة وساحة العظمة أجمل كلام يشتمل على أدب العبودية، فتدبر في قيود

كلامه (ع) تر عجباً. قوله تعالى: " قال الله إني منزلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فإني اعذبه عذاباً لا اعذبه أحداً من العالمين " قرأ أهل المدينة والشام وعاصم " منزلها " بالتشديد والباقون " منزلها " بالتخفيف - على ما في المجمع - والتخفيف أوفق لان الانزال هو الدال على

النزول الدفعي، وكذلك نزلت المائدة، وأما التنزيل فاستعماله الشائع إنما هو في النزول التدريجي كما تقدم كرارا.

وقوله تعالى: " إني منزلها عليكم " وعد صريح بالانزال وخاصة بالنظر إلى الاتيان به في هيئة اسم الفاعل دون الفعل، ولازم ذلك أن المائدة قد نزلت عليهم. وذكر بعض المفسرين أنها لم تنزل كما روى ذلك في الدر المنثور ومجمع البيان



(۲۳۶)

وغيرهما عن الحسن ومجاهد قالوا: إنها لم تنزل وإن القوم لما سمعوا الشرط استغفوا عن نزولها وقالوا: لا نريدها ولا حاجة لنا فيها فلم تنزل.

والحق ان الآية ظاهرة الدلالة على النزول فإنها تتضمن الوعد الصريح بالنزول وحاشاه تعالى ان وجود لهم بالوعد الصريح وهو يعلم أنهم سيستغفون عنها فلا تنزل، والوعد الذي في الآية صريح والشرط الذي في الآية يتضمن تفرع العذاب وترتبه على الكفر بعد النزول، وبعبارة أخرى: الآية تتضمن الوعد المطلق بالانزال ثم تفرع العذاب على الكفر لا انها تشتمل على الوعد بالانزال على تقدير قبولهم العذاب على الكفر، حتى يرتفع موضوع الوعد عند عدم قبولهم الشرط فلا تنزل المائدة باستغفائهم عن نزولها، فافهم.

وكيف كان فاشتمال وعده تعالى بانزال المائدة على الوعيد الشديد بعذاب الكافرين بها منهم ليس ردا لدعاء عيسى (ع) وإنما هو استجابة له غير أنه لما كان ظاهر الاستجابة

بعد الدعاء - على ما له من السياق - ان هذه الآية تكون رحمة مطلقة منه لهم يتنعم بها

آخرهم وأولهم، قيد تعالى هذا الاطلاق بالشرط الذي شرط عليهم، ومحصله ان هذا العيد الذي خصهم الله به لا ينتفع به جميعهم بل إنما ينتفع به المؤمنون المستمرون على

الايمان منهم، وأما الكافرون بها فيستضرون بها أشد الضرر.

فالآيتان في كلامه تعالى من حيث إطلاق الدعاء بحسب لازمه وتقييد الاستجابة كقوله تعالى: " وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين " (البقرة: ١٢٤) وقوله تعالى حكاية عن موسى (ع): " أنت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين، واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة إنا هدنا إليك قال عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت

كل شئ فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون " (الأعراف: ١٥٦).

وقد عرفت فيما تقدم ان السبب الأصلي في هذا العذاب الموعود الذي يختص بهم إنما هو اقتراحهم آية هي في نوعها مختصة بهم لا يشاركهم فيها غيرهم من الأمم فإذا أجيئوا إلى ذلك أوعدوا على الكفر عذابا لا يشاركهم فيها غيرهم كما شرفوا بمثل ذلك.

ومن هنا يظهر ان المراد بالعالمين عالمو جميع الأمم عالمو زمانهم فإن ذلك



مرتبطا بمن يمتازون عنهم من الناس وهم جميع الأمم لا أهل زمان عيسى (ع) خاصة من أمم الأرض.

ومن هناك يظهر أيضا ان قوله " فإنني اعذبه عذابا لا اعذبه أحدا من العالمين " وإن كان وعيدا شديدا بعذاب بئس لكن الكلام غير ناظر إلى كون العذاب فوق جميع العذابات والعقوبات في الشدة والألم، وإنما هو مسوق لبيان انفراد العذاب في بابه، واختصاصهم من بين الأمم به.

(بحث روائي)

في المجمع في قوله تعالى: " هل يستطيع ربك " عن أبي عبد الله (ع) قال: معنى الآية هل تستطيع أن تدعو ربك.

أقول: وروى هذا المعنى من طريق الجمهور عن بعض الصحابة والتابعين كعائشة وسعيد بن جبير، وهو راجع إلى ما استظهرناه من معنى الآية فيما تقدم فإن السؤال عن استطاعة عيسى (ع) إنما يصح بالنسبة إلى استطاعته بحسب الحكمة والمصلحة دون استطاعته بحسب أصل القدرة.

وفي تفسير العياشي عن عيسى العلوي عن أبيه عن أبي جعفر (ع) قال: المائدة التي نزلت بني إسرائيل مدلاة بسلاسل من ذهب عليها تسعة أحوتة وتسعة أرغفة. أقول: وفي لفظ آخر تسعة أنوان وتسعة أرغفة " والأنوان " جمع نون وهو الحوت. وفي المجمع عن عمار بن ياسر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: نزلت المائدة خبزا، ولحما،

وذلك لانهم سألوا عيسى طعاما لا ينفد يأكلون منها، قال: فقيل لهم: فإنها مقيمة لكم ما لم تخونوا وتخبأوا وترفعوا فإن فعلتم ذلك عذبتهم، قال: فما مضى يومهم حتى خبأوا ورفعوا وخبأوا.

أقول: ورواه في الدر المنثور عن الترمذي وابن جرير وابن أبي حاتم وابن الأنباري وأبي الشيخ وابن مردويه عن عمار بن ياسر عنه صلى الله عليه وآله وسلم وفي آخره فمسخوا قرده وخبازير.

قال في الدر المنثور: وأخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم من وجه آخر

عن عمار بن ياسر موقوفا مثله، قال الترمذي: والوقف أصبح، انتهى.  
والذي ذكر في الخبر من أنهم سألوا طعاما لا ينفد يأكلون منها لا ينطبق على الآية  
ذاك الانطباق بناء على ظاهر ما حكاه الله تعالى من قولهم: " ونكون عليها من  
الشاهدين "

فإن الطعام الذي لا يقبل النفاذ لا يحتاج إلى شاهد يشهد عليه إلا أن يراد من الشهادة  
الشهادة عند الله يوم القيامة.

والذي ذكر فيه من مسخهم قردة وخنازير ظاهر السياق أن ذلك هو العذاب  
الموعود لهم، وهذا مما يفتح بابا آخر من المناقشة فيه فإن ظاهر قوله تعالى " فإنني  
أعذبه

عذابا لا أعذبه أحدا من العالمين " اختصاص هذا العذاب بهم، وقد نص القرآن  
الشريف على مسخ آخرين بالقردة، قال تعالى: " ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في  
السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين " (البقرة: ٦٥)، والمروى في هذا الباب عن  
بعض طرق أئمة أهل البيت عليهم السلام: أنهم مسخوا خنازير.

وفى تفسير العياشي عن الفضيل بن يسار عن أبي الحسن (ع) قال: إن الخنازير  
من قوم عيسى سألوا نزول المائدة فلم يؤمنوا بها فمسخهم الله خنازير.

وفيه: عن عبد الصمد بن بNDAR قال: سمعت أبا الحسن (ع) يقول: كانت  
الخنازير قوما من القصارين كذبوا بالمائدة فمسخوا خنازير.

أقول: وفيما رواه في الكافي عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن محمد بن  
الحسن

الأشعري عن أبي الحسن الرضا (ع) قال: الفيل مسخ كان ملكا زناء، والذئب مسخ  
كان أعرابيا ديوثا، والأرنب مسخ كانت امرأة تخون زوجها ولا تغتسل من حيضها،  
والوطواط مسخ كان يسرق تمور الناس، والقردة والخنازير قوم من بني إسرائيل اعتدوا  
في السبت، والجريث والضب فرقة من بني إسرائيل لم يؤمنوا حيث نزلت المائدة على  
عيسى بن مريم فتأهوا فوقع فرقة في البحر وفرقة في البر، والفارة فهي الفويسقة،  
والعقرب كان ناما، والدب والوزغ والزنبور كانت لحاما يسرق في الميزان.

والرواية لا تعارض الروايتين السابقتين لا مكان أن يمسخ بعضهم خنزيرا وبعضهم  
جريثا وضبا غير أن هذه الرواية لا تخلو عن شيء آخر وهو ما تضمنه من مسخ أصحاب

السبت قرده وخنازير، والآية الشريفة المذكورة ونظيرتها ما في سورة الأعراف إنما تذكران مسخهم قرده بسياق كالمنافي لغيرها، والله أعلم. \* \* \*

وإذ قال الله يا عيسى بن مريم أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله قال سبحانه ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب - ١١٦. ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم وكنتم عليهم شهيذا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد - ١١٧. إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم - ١١٨. قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم - ١١٩. لله ملك السماوات والأرض وما فيهن وهو على كل شيء قدير - ١٢٠.

(بيان)

مشافهة الله رسوله عيسى بن مريم في أمر ما قالته النصارى في حقه، وكان الغرض من سرد الآيات ذكر ما اعترف به (ع) وحكاه عن نفسه في حياته الدنيا: أنه لم يكن من حقه أن يدعى لنفسه ما ليس فقد كان بعين الله التي لا تنام ولا تزيغ، وأنه لم يتعد

ما حده الله سبحانه له فلم يقل إلا ما أمر أن يقول ذلك، واشتغل بالعمل بما كلفه الله أن يشتغل به وهو أمر الشهادة، وقد صدقه الله تعالى فيما ذكره من حق الربوبية والعبودية.

وبهذا تنطبق الآيات على الغرض النازل لأجله السورة، وهو بيان الحق المجعول لله على عباده أن يفوا بالعهد الذي عقده وأن لا ينقضوا الميثاق، فليس لهم أن يسترسلوا

كيفما أرادوا وأن يرتعوا رغدا حيث شاءوا فلم يملكوا هذا النوع من الحق من قبل ربهم،

ولا أنهم قادرون على ذلك من حيال أنفسهم، ولله ملك السماوات والأرض وما فيهن وهو على كل شيء قدير، وبذلك تختتم السورة.

قوله تعالى: " وإذ قال الله يا عيسى بن مريم، أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله " " إذ " ظرف متعلق بمحذوف يدل عليه المقام، والمراد به يوم القيامة لقوله تعالى فيها: " قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم " وقول عيسى عليه السلام

فيها " وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم " . وقد عبرت الآية عن مريم بالأمومة فقيل: " اتخذوني وأمي إلهين " دون ان يقال: " اتخذوني ومريم إلهين " للدلالة على عمدة حجتهم في الألوهية وهو ولادته منها

بغير أب، فالبنوة والأمومة الكذائيتين هما الأصل في ذلك فالتعبير به وبأمه أدل وأبلغ من التعبير بعيسى ومريم.

و " دون " كلمة تستعمل بحسب المأل في معنى الغير، قال الراغب: يقال للقاصر عن الشيء " دون " قال بعضهم: هو مقلوب من الدنو، والأدون الدنى، وقوله تعالى: " لا تتخذوا بطانة من دونكم " أي من لم يبلغ منزلتكم في الديانة، وقيل: في القرابة، وقوله: " ويغفر ما دون ذلك " أي ما كان أقل من ذلك، وقيل: ما سوى ذلك، والمعنيان متلازمان، وقوله: " أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله " أي غير الله، انتهى.

وقد استعمل لفظ " من دون الله " كثيرا في القرآن في معنى الاشرار دون

الاستقلال بمعنى أن المراد من اتخاذ إله أو إلهين أو آلهة من دون الله هو أن يتخذ غير الله

شريكاً لله سبحانه في الوهيته لا أن يتخذ غير الله إلهاً وتنفي ألوهية الله سبحانه فإن ذلك من لغو القول الذي لا يرجع إلى محصل فإن الذي أثبتته حينئذ يكون هو الإله سبحانه وينفي غيره، ويعود النزاع إلى بعض الأوصاف التي أثبتها فمثلاً لو قال قائل: "إن الإله هو المسيح ونفى إله المسيح عاد مفاد كلامه إلى إثبات الإله تعالى وتوصيفه بصفات المسيح البشرية، ولو قال قائل: إن الأصنام أو أرباب الأصنام آلهة ونفى الله تعالى وتقدس فإنه يقول بأن للعالم إلهاً فقد أثبت الله سبحانه لكنه نعته بنعت الكثرة والتعدد فقد جعل لله شركاء، أو يقول كما يقوله النصارى: إن الله ثالث ثلاثة أي واحد هو ثلاث وثلاث هو واحد.

ومن قال: إن مبدأ العالم هو الدهر أو الطبيعة ونفى أن يكون للعالم إله تعالى عن ذلك فقد أثبت للعالم صانعا وهو الله عز اسمه لكنه نعته بنعوت القصور والنقص والامكان.

ومن نفى أن يكون لهذا النظام العجيب مبدأ أصلاً ونفى العلية والتأثير على الرغم من صريح ما تقضى به فطرته فقد أثبت عالماً موجوداً ثابتاً لا يقبل النفي والانعدام

من رأس أي هو واجب الثبوت وحافظ ثبوته ووجوده إما نفسه وليس لظرو الزوال والتغير إلى أجزائه، وإما غيره فهو الله تبارك وتعالى، وله نعوت كماله. فتبين أن الله سبحانه لا يقبل النفي أصلاً إلا بظاهر من القول من غير أن يكون له معنى معقول.

والملاك في ذلك كله أن الإنسان إنما يثبت الإله تعالى من جهة الحاجة العامة في العالم إلى من يقيم أود وجوده ويدبر أمر نظامه ثم يثبت خصوصيات وجوده فما أثبتته من شيء لسد هذه الخلة ورفع تلك الحاجة فهو الله سبحانه ثم إذا أثبت إلهاً غيره أو أثبت كثرة فإما أن يكون قد أخطأ في تشخيص صفاته والحد في أسمائه، أو يثبت له شريكاً أو شركاء تعالى عن ذلك، وأما نفيه وإثبات غيره فلا معنى له. فظهر أن معنى قوله: "إلهين من دون الله" شريكين لله هما من غيره، وإن سلم أن الكلمة لا تؤدي معنى الشركة بوجه، قلنا: إن معناها لا يتعدى إتخاذ إلهين هما



من سنخ غير الله سبحانه وأما كون ذلك مقارنا لنفى الوهيته تعالى أو إثباتها فهو مسكوت

عنه لا يدل عليه لفظ وإنما يعلم من خارج، والنصارى لا ينفون الوهيته تعالى مع اتخاذهم المسيح وامه إلهين من دون الله سبحانه.

وربما استشكل بعضهم الآية بأن النصارى غير قائلين بالوهية مريم العذراء (ع)، وذكروا في توجيهها وجوها.

لكن الذي يجب أن يتنبه عليه أن الآية إنما ذكرت اتخاذهم إياها إلهة ولم يذكر قولهم بأنها إلهة بمعنى التسمية، واتخاذ الاله غير القول بالألوهية إلا من باب الالتزام، واتخاذ الاله يصدق بالعبادة والخضوع العبودي قال تعالى: " أفأرأيت من اتخذ إلهه هواه "

(الجاثية: ٢٣) وهذا المعنى مأثور عن أسلاف النصارى مشهود في أخلافهم. قال الآلوسي في روح المعاني: إن أبا جعفر الامامي حكى عن بعض النصارى أنه كان فيما مضى قوم يقال لهم: " المريمية " يعتقدون في مريم أنها إله. وقال في تفسير المنار: أما اتخاذهم المسيح إله فقد تقدم في مواضع من تفسير هذه السورة، وأما امه فعبادتها كانت متفقا عليها في الكنائس الشرقية والغربية بعد قسطنطين، ثم أنكرت عبادتها فرقة البروتستانت التي حدثت بعد الاسلام بعدة قرون (١).

إن هذه العبادة التي توجهها النصارى إلى مريم والدة المسيح (ع) منها ما هو صلاة ذات دعاء وثناء واستغاثة واستشفاع، ومنها صيام ينسب إليها ويسمى باسمها، وكل ذلك يقرب بالخضوع والخشوع لذكرها ولصورها وتمثيلها، واعتقاد السلطة الغيبية لها التي يمكنها بها في اعتقادهم أن تنفع وتضر في الدنيا والآخرة بنفسها أو بواسطة ابنها، وقد صرحوا بوجوب العبادة لها، ولكن لا يعرف عن فرقة من فرقهم إطلاق كلمة " إله " عليها بل يسمونها " والدة الاله " ويصرح بعض فرقهم أن ذلك حقيقة لا مجاز.

(١) كما أن القول برسالة المسيح ونفى الوهيته لا يزال يشيع في هذه الأيام وهي سنة ١٩٥٨ م بين نصارى أمريكا، وقد ذكر المحقق ه. ج. فلز في مجمل التاريخ: أن هذه العبادة التي تأتي بها عامة النصارى للمسيح وامه لا توافق تعليم المسيح لأنه نهى كما في إنجيل مرقس أن يعبد غير الله الواحد ليراجع ص ٥٢٦ و ٥٣٩ من الكتاب المزبور.

والقرآن يقول هنا: إنهم اتخذوها وأمها إلهين، والاتخاذ غير التسمية فهو يصدق بالعبادة وهي واقعة قطعاً، وبين في آية أخرى أنهم قالوا: إن الله هو المسيح عيسى بن مريم، وذلك معنى آخر، وقد فسر النبي صلى الله عليه وآله وسلم قوله تعالى في أهل الكتاب:

" اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله " أنهم اتبعوهم فيما يحلون ويحرمون لا أنهم سموهم أربابا.

وأول نص صريح رأيته في عبادة النصارى لمريم عبادة حقيقية ما في كتاب " السواعي " من كتب الروم الأرثوذكس، وقد اطلعت على هذا الكتاب في دير يسمى " دير

التلميد " وأنا في أول العهد بمعاهد التعليم، وطوائف الكاثوليك يصرحون بذلك ويفأخرون به.

وقد زين الجزويت في بيروت العدد التاسع من السنة السابعة لمجلتهم " المشرق " بصورتها وبالنقوش الملونة إذ جعلوه تذكارا لمرور خمسين سنة على إعلان البابا بيوس التاسع: أن مريم البتول " حبل بها بلا دنس الخطية " وأثبتوا في هذا العدد عبادة الكنائس الشرقية لمريم كالكنائس الغربية.

ومنه قول الأب " لويس شيخو " في مقالة له فيه عن الكنائس الشرقية: " إن تعبد الكنيسة الأرمنية للبتول الطاهرة أم الله لأمر مشهور " وقوله " قد امتازت الكنيسة القبطية بعبادتها للبتولة المغبوبة أم الله " انتهى كلامه.

ونقل أيضا بعض مقالة للأب " إنستاس الكرمللي " نشرت في العدد الرابع عشر من السنة الخامسة من مجلة المشرق الكاثوليكية البيروتية قال تحت عنوان " قدم التعبد للعدراء " بعد ذكر عبارة سفر التكوين في عداوة الحية للمرأة ونسلها وتفسير المرأة بالعدراء: " ألا ترى أنك لا ترى من هذا النص شيئا ينوه بالعدراء تنويها جليا إلى أن جاء ذلك النبي العظيم " إيليا " الحي فأبرز عبادة العذراء من حيز الرمز والابهام إلى عالم الصراحة والتبيان " .

ثم فسر هذه الصراحة والتبيان بما في سفر الملوك الثالث (بحسب تقسيم الكاثوليك) من أن إيليا حين كان مع غلامه في رأس الكرمل أمره سبع مرات أن يتطلع نحو البحر فأخبره الغلام بعد تطلعه المرة السابعة: أنه رأى سحابة قدر راحة

الرجل طالعة من البحر.

قال صاحب المقالة: فمن ذلك النشء (أول ما ينشأ من السحاب) (١) قلت: إن هو إلا صورة مريم على ما أحقه المفسرون بل وصورة الحبل بلا دنس أصلي، ثم قال: هذا أصل عبادة العذراء في الشرق العزيز، وهو يرتقى إلى المائة العاشرة قبل المسيح، والفضل في ذلك عائد إلى هذا النبي إيليا العظيم، ثم قال: ولذلك كان أجداد الكرمليين أول من آمن أيضا بالإله يسوع بعد الرسل والتلامذة، وأول من أقام للعذراء معبدا بعد انتقالها إلى السماء بالنفس والجسد، انتهى.

(٢) قوله تعالى: " قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق " إلى آخر الآية هذه الآية والتي تلوها جواب المسيح عيسى بن مريم عليه السلام عما سئل عنه وقد أتى عليه السلام فيه بأدب عجيب:

فبدأ بتسبيحه تعالى لما فاجأه أن سمع ذكر ما لا يليق نسبته إلى ساحة الجلال والعظمة وهو اتخاذ الناس إلهين من دون الله شريكين له سبحانه فمن أدب العبودية أن يسبح العبد ربه إذا سمع ما لا ينبغي أن يسمع فيه تعالى أو ما يخطر بالبال تصور ذلك، وعليه جرى التأديب الإلهي في كلامه كقوله: " وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه " (الأنبياء: ٢٦) وقوله: " ويجعلون لله البنات سبحانه " (النحل: ٥٧).

ثم عاد إلى نفى ما استفهم عن انتسابه إليه، وهو أن يكون قد قال للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله، ولم ينفه بنفسه بل بنفى سببه مبالغة في التنزيه فلو قال: " لم أقل ذلك أو لم أفعل لكان فيه إيماء إلى إمكان وقوعه منه لكنه لم يفعل، لكن إذا نفاه بنفى سببه فقال: " ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق " كان ذلك نفيا لما يتوقف عليه ذلك القول، وهو أن يكون له أن يقول ذلك حقا فنفى هذا الحق نفى ما يتفرع عليه بنحو أبلغ نظير ما إذ قال المولى لعبده: لم فعلت ما لم أمرك أن تفعله؟ فإن أجاب العبد بقوله: " لم أفعل " كان نفيا لما هو في مظنة الوقوع، وإن

(١) يشير به إلى السحابة التي شاهدها الغلام ناشئة من البحر.

(٢) وإنما نقلنا ما نقلناه بطوله لأن فيه ما يطلع به الباحث التأمل على نوع منطقتهم في إثبات العبادة لها ويشاهد بعض مجازاتهم في الدين.

قال: " إنا أعجز من ذلك " كان نفيا بنفي السبب وهو القدرة، وإنكارا لأصل إمكانه فضلا عن الوقوع. وقوله: " ما يكون لي إن أقول ما ليس لي بحق " إن كان لفظ " يكون "

ناقصة فاسمها قوله: " أن أقول " وخبرها قوله: " لي " واللام للملك، والمعنى: ما أملك ما لم أملكه وليس من حقي القول بغير حق، وإن كانت تامة فلفظ " لي " متعلق بها وقوله: " أن أقول، الخ " فاعلها، والمعنى: ما يقع لي القول بغير حق، والأول من الوجهين أقرب، وعلى أي حال يفيد الكلام نفى الفعل بنفي سببه. وقوله عليه السلام: " إن كنت قلته فقد علمته " نفى آخر للقول المستفهم عنه لا نفيا لنفسه بنفسه بل بنفي لازمه فإن لازم وقوع هذا القول أن يعلم به الله لأنه الذي لا يخفى

عليه شئ في الأرض ولا في السماء وهو القائم على كل نفس بما كسبت، المحيط بكل شئ.

وهذا الكلام منه عليه السلام يتضمن أولا فائدة إلقاء القول مع الدليل من غير أن يكتفى بالدعوى المجردة، وثانيا الإشعار بأن الذي كان يعتبره في أفعاله وأقواله هو علم الله سبحانه من غير أن يعبا بغيره من خلقه علموا أو جهلوا، فلا شأن له معهم. ولفظ آخر السؤال إنما يصح طبعا في ما كان مظنة الجهل فيراد به نفى الجهل وإفادة العلم، إما لنفس السائل إذا كان هو الجاهل بواقع الامر، أو لغيره إذا كان السائل عالما وأراد أن يعلم غيره بما يعلم هو من واقع الامر كما يحمل عليه نوع السؤال الواقع

في كلامه تعالى، وقوله عليه السلام في الجواب في مثل المقام: " إن كنت قلته فقد علمته " إرجاع

للامر إلى علمه تعالى وإشعار أنه لا يعتبر شيئا في أفعاله وأقواله غير علمه تعالى. ثم أشار بقوله: " تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب " ليكون تنزيها لعلمه تعالى عن مخالطة الجهل إياه، وهو وإن كان ثناء أيضا في نفسه لكنه غير مقصود لأن المقام ليس بمقام الثناء بل مقام التبري عن انتساب ما نسب إليه. فقوله عليه السلام: " تعلم ما في نفسي " توضيح لنفوذ العلم الذي ذكره في قوله: " إن كنت قلته فقد علمته " وبيان أن علمه تعالى بأعمالنا وهو الملك الحق يومئذ ليس من قبيل علم الملوك منا بأحوال رعيته بارتفاع أخبار المملكة إليه ليعلم بشئ ويجهل بشئ، ويستحضر حال بعض ويغفل عن حال بعض، بل هو سبحانه لطيف خبير

بكل شئ ومنها نفس عيسى بن مريم بخصوصه.  
ومع ذلك لم يستوف حق البيان في وصف علمه تعالى فإنه سبحانه يعلم كل شئ،  
لا كعلم أحدنا بحال الآخر وعلم الآخر بحاله، بل يعلم ما يعلم بالإحاطة به من غير أن  
يحيط به شئ ولا يحيطون به علما فهو تعالى إله غير محدود وكل من سواه محدود  
مقدر

لا يتعدى طور نفسه المحدود، ولذلك ضم عليه السلام إلى الجملة جملة أخرى فقال:  
" تعلم

ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك ".  
أما قوله: " إنك أنت علام الغيوب " ففيه بيان العلة لقوله: " تعلم ما في نفسي "   
" الخ "، وفيه استيفاء حق البيان من جهة أخرى وهو رفع توهم أن حكم العلم في قوله:  
" تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك " مقصور بما بينه وبين ربه لا يطرد في كل  
شئ

فبين بقوله: " إنك أنت علام الغيوب " أن العلم التام بجميع الغيوب منحصر فيه فما  
كان عند شئ من الأشياء وهو غيب عن غيره فهو معلوم لله سبحانه وهو محيط به.  
ولازم ذلك أن لا يعلم شئ من الأشياء بغيبه تعالى ولا بغيب غيره الذي هو تعالى  
عالم به لأنه مخلوق محدود لا يتعدى طور نفسه فهو علام جميع الغيوب، ولا يعلم  
شئ

غيره تعالى بشئ من الغيوب لا الكل ولا البعض.  
على أنه لو أحيط من غيبه تعالى بشئ فإن أحاط تعالى به لم يكن هذا المحيط محيطا  
حقيقة بل محاطا له تعالى ملكه الله بمشيئته أن يحيط بشئ من ملكه من غير أن يخرج  
بذلك من ملكه كما قال تعالى: " ولا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء " (البقرة:  
٢٥٥).

وإن لم يحط سبحانه تعالى بما أحاط به كان مضروبا بحد فكان مخلوقا تعالى الله  
عن ذلك علوا كبيرا.

قوله تعالى: " ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم " لما نفى  
عليه السلام القول المسؤول عنه عن نفسه بنفي سببه أولا نفاه ببيان وظيفته التي لم  
يتعدها

ثانيا فقال: " ما قلت لهم إلا ما أمرتني به " الخ "، وأتى فيه بالحصر بطريق النفي  
والاثبات ليدل على الجواب بنفي ما سئل عنه وهو القول: " أن اتخذوني وأمي إلهين  
من دون الله " .

وفسر ما أمره به ربه من القول بقوله: " أن اعبدوا الله " ثم وصف الله سبحانه

(۷۴۷)

بقوله: " ربي وربكم " لثلاثا يبقى أدنى شائبة من الوهم في أنه عبد رسول يدعو إلى الله ربه ورب جميع الناس وحده لا شريك له.

وعلى هذه الصراحة كان يسلك عيسى بن مريم عليه السلام في دعوته ما دعاهم إلى التوحيد على ما يحكى عنه القرآن الشريف، قال تعالى حكاية عنه: " إن الله هو ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم " (الزخرف: ٦٤) وقال: " وإن الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم " (مريم: ٣٦).

قوله تعالى: " وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شئ شهيد " ثم ذكر عليه السلام وظيفته الثانية من جانب الله سبحانه

وهو الشهادة على أعمال أمته كما قال تعالى: " ويوم القيامة يكون عليهم شهيدا " (النساء: ١٥٩).

يقول عليه السلام ما كان لي من الوظيفة فيهم إلا الرسالة إليهم والشهادة على أعمالهم: أما الرسالة فقد أديتها على أصرح ما يمكن، وأما الشهادة فقد كنت عليها ما دمت فيهم، ولم أتعد ما رسمت لي من الوظيفة فأنا براء من أن أكون القى إليهم أن اتخذوني وأمي إلهين من دون الله.

وقوله: " فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم " الرقوب والرقابة هو الحفظ، والمراد به في المقام بدلالة السياق هو الحفظ على الأعمال، وكأنه أبدل الشهيد من الرقيب

احتراز عن تكرار اللفظ بالنظر إلى قوله بعد: " وأنت على كل شئ شهيد "، ولا نكتة تستدعي الاتيان بلفظ " الشهيد " ثانيا بالخصوص.

واللفظ أعني قوله: " كنت أنت الرقيب عليهم " يدل على الحصر، ولازمه أنه تعالى كان شهيدا ما دام عيسى عليه السلام شهيدا وشهيدا بعده، فشهادته عليه السلام كانت

وساطة في الشهادة لا شهادة مستقلة على حد سائر التدبيرات الإلهية التي وكل عليها بعض

عبادة ثم هو على كل شئ وكيل كالرزق والاحياء والإماتة والحفظ والدعوة والهداية وغيرها، والآيات الشريفة في ذلك كثيرة لا حاجة إلى إيرادها.

ولذلك عقب عليه السلام قوله: " فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم " بقوله:

" وأنت على كل شئ شهيد " ليدل بذلك على أن الشهادة على أعمال أمته التي كان

يتصدها ما دام فيهم كانت حصبة يسيرة من الشهادة العامة المطلقة إلى هي شهادة الله سبحانه على شئ فإنه تعالى شهيد على أعيان الأشياء وعلى أفعالها التي منها أعمال عباده

التي منها أعمال أمة عيسى ما دام فيهم وبعد توفيه، وهو تعالى شهيد مع الشهداء وشهيد بدونهم.

ومن هنا يظهر أن الحصر صادق في حقه تعالى مع قيام الشهداء على شهادتهم فإنه (ع) حصر الشهادة بعد توفيه في الله سبحانه مع أن لله بعده شهداء من عباده ورسله

وهو (ع) يعلم ذلك.

ومن الدليل على ذلك بشارته عليه السلام بمجئ النبي صلى الله عليه وآله وسلم - على ما يحكيه القرآن -

بقوله: " يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدقا لما بين يدي من التوراة ومبشرا برسول يأتي من بعدى اسمه أحمد " (الصف: ٦) وقد نص القرآن على كون النبي صلى الله عليه وآله وسلم

من الشهداء قال تعالى: " وجئنا بك على هؤلاء شهيدا " (النساء: ٤١).

على أن الله سبحانه حكى عنه هذا الحصر: " فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم " ولم يرد بالابطال فالله سبحانه هو الشهيد لا غير مع وجود كل شهيد أي إن حقيقة الشهادة هي لله سبحانه كما أن حقيقة كل كمال وخير هو لله سبحانه، وأن ما يملكه غيره من كمال أو خير أو حسن فإنما هو بتمليكه تعالى من غير أن يستلزم هذا التملك انعزاله تعالى عن الملك ولا زوال ملكه وبطلانه، وعليك بالتدبر في أطراف ما ذكرناه.

فبان بما أورده من بيان حاله المحكى عنه في الآيتين أنه برئ مما قاله الناس في حقه وأن لا عهدة عليه فيما فعلوه، ولذلك ختم (ع) كلامه بقوله: " إن تعذبهم فإنهم عبادك " إلى آخر الآية.

قوله تعالى: " إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم " لما اتضح بما أقام (ع) من الحجة أن لم يكن له من الوظيفة بالنسبة إلى الناس إلا أداء الرسالة والقيام بأمر الشهادة، وأنه لم يشتغل فيهم إلا بذلك ولم يتعده إلى ما ليس له بحق فهو غير مسؤول عما تفوهوا به من كلمة الكفر، بان أنه (ع) بمعزل عن الحكم الإلهي المتعلق بهم فيما بينهم وبين ربهم، ولذلك استأنف الكلام ثانيا فقال من غير



وصل وتفريع: " إن تعذبهم، الخ "

فالآية كالصالحة لان يوضع موضع البيان السابق، ومفادها أنه لا عهدة على فيما وقعوا فيه من الشرك الشنيع، ولم أداخل أمرهم في شيء حتى أشار لهم فيما بينك وبينهم من الحكم عليهم بما شئت فهم وحكمك في حقهم بما أردت، وهم وصنعك فيهم بما صنعت،

إن تعذبهم بما حكمت فيمن أشرك بك بدخول النار فإنهم عبادك، وإليك تدبير أمرهم، ولك أن تسخط عليهم به لأنك المولى الحق وإلى المولى أمر عباده، وإن تغفر لهم بإمحاء

أثر هذا الظلم العظيم فإنك أنت العزيز الحكيم لك حق العزة والحكمة، وللعزيز (وهو الذي له من الجدة والقدرة ما ليس لغيره) ولا سيما إذا كان حكيما (لا يقدم على أمر إلا إذا كان مما ينبغي أن يقدم عليه) أن يغفر الظلم العظيم فإن العزة والحكمة إذا اعتنقتا في فاعل لم تدعا قدرة تقوم عليه ولا مغمضة في ما قضى به من أمر. وبما تقدم من البيان ظهر أولا: أن قوله: " فإنهم عبادك " بمنزلة أن يقال: " فإنك مولاهم الحق " على ما هو دأب القرآن من ذكر أسماء الله بعد ذكر أفعاله كما في آخر الآية.

وثانيا: أن قوله: " فإنك أنت العزيز الحكيم " ليس مسوقا للحصر بل الاتيان بضمير الفصل وإدخال اللام في الخبر للتأكيد، ويؤول معناه إلى أن عزتك وحكمتك مما لا يداخله ريب فلا مجال للاعتراض عليك إن غفرت لهم. وثالثا: أن المقام (مقام المشافهة بين عيسى بن مريم عليه السلام وربّه) لما كان مقام ظهور العظمة الإلهية التي لا يقوم لها شيء كان مقتضاه أن يراعى فيه جانب ذلة العبودية للغاية بالتحرز عن الدلال والاسترسال والتجنب عن مداخلة في الامر بدعاء أو سؤال، ولذلك قال (ع): " وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم " ولم يقل " فإنك غفور رحيم " لان سطوع آية العظمة والسطوة الإلهية القاهرة الغالبة على كل شيء لا يدع للعبد

إلا أن يلتجئ إليه بما له من ذلة العبودية ومسكنة الرقية والمملوكية المطلقة، والاسترسال

عند ذلك ذنب عظيم.

وأما قول إبراهيم (ع) لربه: " فمن تبني فإنه مني ومن عصاني فإنك غفور رحيم " (إبراهيم: ٣٦) فإنه من مقام الدعاء وللعبد أن يثير فيه ناشئة الرحمة الإلهية

بما استطاع.

قوله تعالى: " قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم " تقرير لصدق عيسى بن مريم (ع) على طريق التكنية فإنه لم يصرح بشخصه وإنما المقام هو الذي يفيد ذلك. والمراد بهذا الصدق من الصادقين صدقهم في الدنيا فإنه تعالى يعقب هذه الجملة بقوله: " لهم جنات تجري من تحتها الأنهار، الخ " ومن البين أنه بيان لجزاء صدقهم عند الله سبحانه فهو النفع الذي يعود إليهم من جهة الصدق والأعمال والأحوال الأخروية - ومنها صدق أهل الآخرة - لا يترتب عليها أثر النفع بمعنى الجزاء وبلفظ آخر: الأعمال والأحوال الأخروية لا يترتب عليها جزاء كما يترتب على الأعمال والأحوال

الدينيوية، إذ لا تكليف في الآخرة، والجزاء من فروع التكليف، وإنما الآخرة دار حساب وجزاء كما أن الدنيا دار عمل وتكليف، قال تعالى: " يوم يقوم الحساب " (إبراهيم: ٤١) وقال: " اليوم تجزون ما كنتم تعملون " (الجمانية: ٢٨) وقال تعالى: " إنما هذه الحياة الدنيا متاع وإن الآخرة هي دار القرار " (المؤمن: ٣٩). والذي ذكره عيسى (ع) من حاله في الدنيا مشتمل على قول وفعل وقد قرره الله على الصدق فالصدق الذي ذكر في الآية يشمل الصدق في الفعل كما يشمل الصدق في

القول، فالصادقون في الدنيا في قولهم وفعلهم ينتفعون يوم القيامة بصدقهم، لهم الجنات

الموعودة وهم الراضون المرضيون الفائزون بعظيم الفوز. على أن الصدق في القول يستلزم الصدق في الفعل - بمعنى الصراحة وتنزه العمل عن سمة النفاق - وينتهي به إلى الصلاح، وقد روى أن رجلا من أهل البدو استوصى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فوصاه أن لا يكذب ثم ذكر الرجل أن رعاية ما وصى به كفه عن عامة

المعاصي إذ ما من معصية عرضت إلا ذكر أنه لو اقترحها ثم سئل عنها وجب عليه أن يعترف بها على نفسه ويخبر بها الناس فلم يقترفها مخافة ذلك.

قوله تعالى: " لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم " رضي الله عنهم بما قدموا إليه من الصدق، ورضوا عن الله بما آتاهم من الثواب.

وقد علق رضاه بهم أنفسهم لا بأعمالهم كما في قوله تعالى: " ورضى له قولا "

(طه: ١٠٩) وقوله: " وإن تشكروا يرضه لكم " (الزمر: ٧) وبين القسمين من الرضى فرق فإن رضاك عن شئ هو أن لا تدفعه بكراهة ومن الممكن أن يأتي عدوك بفعل ترضاه وأنت تسخط على نفسه، وأن يأتي صديقك الذي تحبه بفعل لا ترضاه. فقولته: " رضي الله عنهم " يدل على أن الله يرضى عن أنفسهم، ومن المعلوم أن الرضى لا يتعلق بأنفسهم ما لم يحصل غرضه جل ذكره من خلقهم، وقد قال تعالى: " وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون " (الذاريات: ٥٦) فالعبودية هو الغرض الإلهي من خلق الانسان فالله سبحانه إنما يرضى عن نفس عبده إذا كان مثالا للعبودية أي أن يكون نفسه نفس عبد لله الذي هو رب كل شئ فلا يرى نفسه ولا شيئاً غيره إلا مملوكا لله خاضعا لربوبيته لا يؤوب إلا إلى ربه ولا يرجع إلا إليه كما قال تعالى في سليمان وأيوب: " نعم العبد إنه أواب " (ص: ٤٤) وهذا هو الرضى عنه. وهذا من مقامات العبودية، ولازمه طهارة النفس عن الكفر بمراتبه وعن الاتصاف بالفسق، كما قال تعالى: " ولا يرضى لعباده الكفر " (الزمر: ٧)، وقال تعالى: " فإن الله لا يرضى عن القوم الفاسقين " (التوبة: ٩٦).

ومن آثار هذا المقام أن العبودية إذا تمكنت من نفس العبد ورأى ما يقع عليه بصره وتبلغه بصيرته مملوكا لله خاضعا لامره فإنه يرضى عن الله فإنه يجد أن كل ما آتاه الله فإنما آتاه من فضله من غير أن يتحتم عليه فهو جود ونعمة، وأن ما منعه فإنما منعه عن حكمة.

على أن الله سبحانه يذكر عنهم وهم في الجنة بقوله: " لهم فيها ما يشاؤون " (النحل: ٣١، الفرقان: ١٦)، ومن المعلوم أن الانسان إذا وجد كل ما يشاؤه لم يكن له إلا أن يرضى.

وهذا غاية السعادة الانسانية بما هو عبد، ولذلك ختم الكلام بقوله: " ذلك الفوز العظيم ".

قوله تعالى: " لله ملك السماوات والأرض وما فيهن وهو على كل شئ قدير " الملك - بالكسر - سلطة خاصة على رقبة الأشياء وأثره نفوذ الإرادة فيما يقدر عليه المالك من التصرف فيها، والملك - بالضم - سلطة خاصة على النظام الموجود بين الأشياء

وأثره نفوذ الإرادة فيما يقدر عليه، وبعبارة ساذجة: الملك - بالكسر - متعلق بالفرد، والملك - بالضم - متعلق بالجماعة.

وحيث كان الملك في نفوذ الإرادة بالفعل مقيدا أو متقوما بالقدرة فإذا تمت القدرة وأطلقت كان الملك ملكا مطلقا غير مقيد بشئ دون شئ وحال دون حال، وليبان هذه النكتة عقب تعالى قوله: " لله ملك السماوات والأرض وما فيهن " بقوله: " وهو على كل شئ قدير " .

واختتمت السورة بهذه الآية الدالة على الملك المطلق، والمناسبة ظاهرة، فإن غرض السورة هو حث العباد وترغيبهم على الوفاء بالعهود والمواثيق المأخوذة عليهم من جانب

ربهم، وهو الملك على الاطلاق فلا يبقى لهم إلا أنهم عباد مملوكون على الاطلاق ليس

لهم فيما يأمرهم به وينهاهم عنه إلا السمع والطاعة، ولا فيما يأخذ منهم من العهود والمواثيق

إلا الوفاء بها من غير نقض.

(بحث روائي)

في تفسير العياشي عن ثعلبة بن ميمون عن بعض أصحابنا عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله تبارك وتعالى لعيسى: " أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله "

قال: لم يقله وسيقوله، إن الله إذا علم أن شيئا كائن أخبر عنه خبر ما قد كان. أقول: وفيه أيضا عن سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام مثله، وحاصله أن الاتيان بصيغة الماضي في الامر المستقبل للعلم بتحقيق وقوعه، وهو شائع في اللغة. وفيه عن جابر الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام في تفسير هذه الآية: " تعلم ما في

نفسي

ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب " قال: إن اسم الله الأكبر ثلاثة وسبعون حرفا فاحتجب الرب تبارك وتعالى منها بحرف فمن ثم لا يعلم أحد ما في نفسه عز وجل.

أعطى آدم اثنين وسبعين حرفا فتوارثها الأنبياء حتى صار إلى عيسى عليه السلام فذلك قول

عيسى: " تعلم ما في نفسي " يعنى اثنين وسبعين حرفا من الاسم الأكبر يقول: أنت علمتها

فأنت تعلمها " ولا أعلم ما في نفسك " يقول: لأنك احتجبت بذلك الحرف فلا يعلم أحد ما في نفسك.

(२०३)

أقول: سيجئ البحث المبسوط عن أسماء الله الحسنى واسمه الأعظم الأكبر في تفسير قوله تعالى: " ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها " الآية (الأعراف: ١٨٠) ويتبين هناك أن الاسم الأكبر أو الاسم الأعظم ليس من نوع اللفظ حتى يتألف من حروف الهجاء وإنما المراد بالاسم في أمثال هذه الموارد هو المحكى عنه بالاسم اللفظي وهو الذات مأخوذاً بصفة من صفاته ووجه من وجوهه، ويعود الاسم اللفظي حينئذ اسم الاسم على ما سيتضح بعد.

وعلى هذا فقوله (ع): " إن الاسم الأكبر مؤلف من ثلاثة وسبعين حرفاً " ونظيره ما ورد في روايات كثيرة في هذا الباب من أن الاسم الأعظم مؤلف من كذا حرفاً، وأنها متفرقة مبثوثة في كذا سورة أو أنه في كذا آية، كل ذلك بيانات مبنية على الرمز، وأمثال مضروبة لتفهم ما يسع تفهمه من الحقائق فما كل حقيقة ميسورا بيانها بالصرحة من غير كناية، وبالعين دون المثل.

والذي يتضح به معنى الحديث بعض الاتضاح هو أن يقال: إنه لا شك أن أسماء الله تعالى الحسنى وسائط لظهور الكون بأعيانه وحدوث حوادثه التي لا تحصى، فإننا لا نشك في أن الله سبحانه خلق خلقه لأنه خالق جواد مبدئ مثلاً لا لأنه منتقم شديد البطش، وأنه إنما يرزق من يرزق لأنه رازق معط مثلاً لا لأنه قابض مانع، وأنه إنما يفيض الحياة للحياء لأنه الحي المحيي لا لأنه مميت معيد، والآيات القرآنية أصدق شاهد على هذه الحقيقة، فإننا نرى المعارف المبينة في متون الآيات معللة بالأسماء

المناسبة لمعانيها في ذيلها فربما اختتمت الآية لبيان ما تضمنه من المعنى باسم، وربما اختتمت باسمين يفيدان بمجموعهما المعنى المذكور فيها.

ومن هنا يظهر أن الواحد منا لو رزق علم الأسماء وعلم الروابط التي بينها وبين الأشياء وما تقضيه أسماؤه تعالى مفردة ومؤلفة علم النظام الكونى بما جرى وبما يجرى

عليه عن قوانين كلية منطبقة على جزئياتها واحداً بعد واحد.

وقد بين القرآن الشريف على ما يفهم من ظواهره قوانين عامة كثيرة في المبدأ والمعاد وما رتبته الله تعالى من أمر السعادة والشقاوة ثم خاطب النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقوله:

" ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء " .

لكنها جميعا قوانين كلية ضرورية إلا أنها ضرورية لا في أنفسها، وباقتضاء من ذواتها بل بما أفاده الله سبحانه عليها من الضرورة واللزوم، وإذا كانت هذه الحكومة العقلية القطعية من جهته تعالى وبأمره وإرادته فمن البين أن فعله تعالى لا يجبره تعالى على مؤدى نفسه، ولا يغلبه في ذاته فهو سبحانه القاهر الغالب فكيف يغلبه ما ينتهى إليه تعالى من كل جهة ويفتقر إليه في عينه وأثره، فافهم ذلك.

فمن المحال أن يكون العقل الذي يحكم بما يحكم بإفاضة، الله ذلك عليه أو تكون الحقائق التي إنما وجدت أحكامها وآثارها به تعالى، حاكمة عليه تعالى مقتضية فيه بالحكم والاقضاء اللذين هو المبقى لهما القاهر الغالب عليهما، وبعبارة أخرى: ما في الأشياء من اقتضاء وحكم إنما هو أثر التمليك الذي ملكه الله إياها، ولا معنى لان يملك

شئ بالملك الذي ملكه الله بعينه منه تعالى شيئاً فهو تعالى مالك على الاطلاق غير مملوك

بوجه من الوجوه أصلاً.

فلو أثاب الله المجرم أو عاقب المثيب أو فعل أي فعل أراد لم يكن عليه ضير، ولا منعه مانع من عقل أو خارج إلا أنه تعالى وعدنا وأوعدنا بالسعادة والشقاء وحسن الجزاء وسوء الجزاء، وأخبرنا أنه لا يخلف الميعاد وأخبرنا من طريق الوحي أو العقل بأمور ثم ذكر أنه لا يقول إلا الحق فسكنت نفوسنا به واطمأنت قلوبنا إليه بما لا طريق للريب إليه، قال تعالى: " إن الله لا يخلف الميعاد " (آل عمران: ٩)، (الرعد: ٣١) وقال تعالى: " والحق أقول " (ص: ٨٤) وفي معانها الضرورة العقلية في أحكامها. وهذا الذي بينه هو مقتضى أسمائه تعالى فيما علمنا بتعليمه منها لكن من وراء ذلك أنه تعالى هو المالك على الاطلاق له أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، قال تعالى: " لا يسأل

عما يفعل وهم يسألون " (الأنبياء: ٢٣)، وهذا المعنى بعينه اسم من أسمائه تعالى مجهول

الكنه لا طريق إلى تعلق العلم به لاحد من خلقه فإن كل ما نعلمه من أسمائه فهو مما يحكيه مفهوم من المفاهيم ثم نشخص بنسبته آثاره في الوجود وأما الآثار التي لا طريق إلى تشخيصها في الوجود فهي لا محالة آثار لاسم لا طريق إلى الحصول على معناها وإن

شئت فقل: إنه اسم لا يصطاد بمفهوم، وإنما يشير إليه صفة ملكه المطلق نوعاً من الإشارة.

فقد تبين أن من أسمائه تعالى ما لا سبيل إليه لاحد من خلقه وهو الذي احتجب تعالى به فافهم ذلك. (كلام في معنى الأدب)  
نبحث فيه عن الأدب الذي أدب به أنبياءه ورسله عليهم السلام في عدة فصول:

١ - الأدب - على ما يتحصل من معناه - هو الهيئة الحسنة التي ينبغي أن يقع عليه الفعل المشروع إما في الدين أو عند العقلاء في مجتمعهم كأداب الدعاء وآداب ملاقاتة الأصدقاء وإن شئت قلت: ظرافة الفعل.  
ولا يكون إلا في الأمور المشروعة غير الممنوعة فلا أدب في الظلم والخيانة والكذب ولا أدب في الأعمال الشنيعة والقبيحة، ولا يتحقق أيضا إلا في الأفعال الاختيارية التي لها

هيئات مختلفة فوق الواحدة حتى يكون بعضها متلبسا بالأدب دون بعض كأدب الأكل مثلا في الإسلام، وهو أن يبدأ فيه باسم الله ويختتم بحمد الله ويؤكل دون الشبع إلى غير ذلك، وأدب الجلوس في الصلاة وهو التورك على طمأنينة ووضع الكفين على الوركين

فوق الركبتين والنظر إلى حجره ونحو ذلك.  
وإذ كان الأدب هو الهيئة الحسنة في الأفعال الاختيارية والحسن وإن كان بحسب أصل معناه وهو الموافقة لغرض الحياة مما لا يختلف فيه أنظار المجتمعات لكنه بحسب

مصاديقه مما يقع فيه أشد الخلاف، وبحسب اختلاف الأقسام والأمم والأديان والمذاهب

وحتى المجتمعات الصغيرة المنزلية وغيرها في تشخيص الحسن والقبح يقع الاختلاف بينهم في آداب الأفعال.

فربما كان عند قوم من الآداب مالا يعرفه آخرون، وربما كان بعض الآداب المستحسنة عند قوم شنيعة مذمومة عند آخرين كتحية أول اللقاء فإنه في الإسلام بالتسليم تحية من عند الله مباركة طيبة، وعند قوم برفع القلانس، و عند بعض برفع اليد حيال الرأس، وعند آخرين بسجدة أو ركوع أو انحناء بطأطأة الرأس، وكما أن



في آداب ملاقات النساء عند الغربيين أمورا يستشنعها الإسلام ويذمها، إلى غير ذلك. غير أن هذه الاختلافات جميعا إنما نشأت في مرحلة تشخيص المصداق وأما أصل معنى الأدب، وهو الهيئة الحسنة التي ينبغي أن يكون عليها الفعل فهو مما أطبق عليه العقلاء من الانسان وأطبقوا أيضا على تحسينه فلا يختلف فيه اثنان.

٢ - لما كان الحسن من مقومات معنى الأدب على ما ذكر في الفصل السابق، وكان مختلفا بحسب المقاصد الخاصة في المجتمعات المختلفة أنتج ذلك ضرورة اختلاف

الآداب الاجتماعية الانسانية فالأدب في كل مجتمع كالمرآة يحاكي خصوصيات أخلاق

ذلك المجتمع العامة التي رتبها فيهم مقاصدهم في الحياة، وركزتها في نفوسهم عوامل اجتماعهم وعوامل مختلفة أحر طبيعية أو اتفافية.

وليست الآداب هي الأخلاق لما أن الأخلاق هي الملكات الراسخة الروحية إلى تتلبس بها النفوس، ولكن الآداب هيئات حسنة مختلفة تتلبس بها الأعمال الصادرة عن الانسان عن صفات مختلفة نفسية، وبين الامرين بون بعيد.

فالآداب من منشآت الأخلاق والأخلاق من مقتضيات الاجتماع بخصوصه بحسب غايته الخاصة فالغاية المطلوبة للانسان في حياته هي التي تشخص أدبه في أعماله، وترسم

لنفسه خطا لا يتعداه إذا أتى بعمل في مسير حياته والتقرب من غايته.

٣ - وإذ كان الأدب يتبع في خصوصيته الغاية المطلوبة في الحياة فالأدب الإلهي الذي أدب الله سبحانه به أنبياءه ورسله عليهم السلام هو الهيئة الحسنة في الأعمال الدينية التي تحاكي غرض الدين وغايته، وهو العبودية على اختلاف الأديان الحقبة بحسب

كثرة موادها وقلتها وبحسب مراتبها في الكمال والرقى.

والاسلام لما كان من شأنه التعرض لجميع جهات الحياة الانسانية بحيث لا يشذ عنه شئ من شؤونها يسير أو خطير دقيق أو جليل فلذلك وسع الحياة أدبا، ورسم في كل

عمل هيئة حسنة تحاكي غايته.

وليس له غاية عامة إلا توحيد الله سبحانه في مرحلتي الاعتقاد والعمل جميعا أي

(٦ - الميزان - ١٧)

أن يعتقد الانسان ان له إلهها هو الذي منه بدئ كل شئ و إليه يعود كل شئ، له الأسماء الحسنى والامثال العليا، ثم يجرى في الحياة و يعيش بأعمال تحاكي بنفسها عبوديته وعبودية كل شئ عنده لله الحق عز اسمه، و بذلك يسرى التوحيد في باطنه و ظاهره، وتظهر العبودية المحضة من أقواله و أفعاله و سائر جهات وجوده ظهورا لا ستر عليه ولا حجاب يغطيه.

فالأدب الإلهي - أو أدب النبوة - هي هيئة التوحيد في الفعل.

٤ - من المعلوم بالقياس ويؤيده التجربة القطعية أن العلوم العملية - وهي التي تتعلم ليعمل بها - لا تنجح كل النجاح ولا تؤثر أثرها الجميل دون أن تلقى إلى المتعلم في

ضمن العمل، لان الكليات العلمية ما لم تنطبق على جزئياتها ومصاديقها تتناقل النفس في تصديقها والايان بصحتها لاشتغال نفوسنا طول الحياة بالجزئيات الحسية و كلالها بحسب الطبع الثانوي من مشاهدة الكليات العقلية الخارجة عن الحس فالذي صدق حسن الشجاعة في نفسها بحسب النظر الخالي عن العمل ثم صادف موقفا من المواقف

الهائلة التي تطير فيها القلوب أدى به ذلك إلى النزاع بين عقله الحاكم بحسن الشجاعة و وهمة الجاذب إلى لذة الاحتراز من تعرض الهلكة الجسمانية وزوال الحياة المادية الناعمة

فلا تزال النفس تتذبذب بين هذا وذاك، و تحير في تأييد الواحد من الطرفين المتخاصمين،

والقوة في جانب الوهم لان الحس معه.

فمن الواجب عند التعليم أن تتلقى المتعلم الحقائق العلمية مشفوعة بالعمل حتى يتدرب بالعمل ويتمرن عليه لتزول بذلك الاعتقادات المخالفة الكائنة في زوايا نفسه ويرسخ التصديق بما تعلمه في النفس، لان الوقوع أحسن شاهد على الامكان. ولذلك نرى أن العمل الذي لم تعهد النفس وقوعه في الخارج يصعب انقيادها له فإذا وقع لأول مرة بدا كأنه انقلب من امتناع إلى إمكان وعظم أمر وقوعه وأورث في النفس قلقا واضطرابا، ثم إذا وقع ثانيا وثالثا هان أمره وانكسر سورته والتحق بالعادات التي لا يعبأ بأمرها، وإن الخير عادة كما أن الشر عادة.

ورعاية هذا الأسلوب في التعليمات الدينية وخاصة في التعليم الديني الاسلامي من أوضح الأمور فلم يأخذ شارع الدين في تعليم مؤمنيه بالكليات العقلية والقوانين العامة

قط بل بدأ بالعمل وشفعه بالقول والبيان اللفظي فإذا استكمل أحدهم تعلم معارف الدين وشرائعه استكمله وهو مجهز بالعمل الصالح مزود بيزاد التقوى. كما أن من الواجب أن يكون المعلم المربي عاملا بعلمه، فلا تأثير في العلم إذا لم يقرن بالعمل لان للفعل دلالة كما أن للقول دلالة فالفعل المخالف للقول يدل على ثبوت

هيئة مخالفة في النفس يكذب القول فيدل على أن القول مكيدة ونوع حيلة يحتال بها قائله لغرور الناس واصطيادهم.

ولذلك نرى الناس لا تلين قلوبهم ولا تنقاد نفوسهم للعظة والنصيحة إذا وجدوا الواعظ به أو الناصح بإبلاغه غير متلبس بالعمل متجافيا عن الصبر والثبات في طريقه، وربما

قالوا: " لو كان ما يقوله حقا لعمل به " إلا أنهم ربما اشتبه عليهم الامر في استنتاج منه فإن النتيجة أن القول ليس بحق عند القائل إذ لو كان حقا عنده لعمل به، وليس ينتج أن القول ليس بحق مطلقا كما ربما يستنتجونه.

فمن شرائط التربية الصالحة أن يكون المعلم المربي نفسه متصفا بما يصفه للمتعلم متلبسا بما يريد أن يلبسه، فمن المحال العادي أن يربي المربي الجبان شجاعا باسلا، أو يتخرج عالم حر في آرائه وأنظاره من مدرسة التعصب واللجاج وهكذا. قال تعالى: " أفمن يهدى إلى الحق أحق أن يتبع أمن يهدى إلا أن يهدى فمالكم كيف تحكمون " (يونس: ٣٥) وقال: " أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم " (البقرة: ٤٤) وقال حكاية عن قول شعيب لقومه: " وما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه إن أريد إلا الاصلاح ما استطعت " (هود: ٨٨) إلى غير ذلك من الآيات.

فلذلك كله كان من الواجب أن يكون المعلم المربي ذا ايمان بمواد تعليمه وتربيته. على أن الانسان الخالي عن الايمان بما يقوله حتى المنافق المتستر بالاعمال الصالحة المتظاهر بالايمان الصريح الخالص لا يتربى بيده إلا من يمثله في نفسه الخبيثة فإن

اللسان وإن أمكن القاء المغايرة بينه وبين الجنان بالتكلم بما لا ترضى به النفس ولا يوافقها

السر إلا أن الكلام من جهة أخرى فعل، والفعل من آثار النفس ورشحاتها، وكيف يمكن مخالفة الفعل لطبيعة فاعله؟.

فالكلام من غير جهة الدلالة اللفظية الوضعية حامل لطبيعة نفس المتكلم من إيمان أو كفر أو غير ذلك، وواضعها وموصلها إلى نفس المتعلم البسيطة الساذجة فلا يميز جهة

صلاحه - وهو جهة دلالة الوضعية - من جهة فساد - وهو سائر جهاته - إلا من كان

على بصيرة من الامر، قال تعالى في وصف المنافقين لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم: " ولتعرفنهم في لحن

القول " (سورة محمد: ٣٠) فالتربية المستعقبة للأثر الصالح هو ما كان المعلم المربي فيها

ذا إيمان بما يلقيه إلى تلامذته مشفوعا بالعمل الصالح الموافق لعلمه، وأما غير المؤمن بما

يقوله أو غير العامل على طبق علمه فلا يرجى منه خير.

ولهذه الحقيقة مصاديق كثيرة وأمثلة غير محصاة في سلوكنا معاشر الشرقيين والاسلاميين خاصة في التعليم والتربية في معاهدنا الرسمية وغير الرسمية فلا يكاد تدبير ينفذ ولا سعى ينجح.

وإلى هذا الباب يرجع ما نرى أن كلامه تعالى يشتمل على حكاية فصول من الأدب الإلهي المتجلى من أعمال الأنبياء والرسل عليهم السلام مما يرجع إلى الله سبحانه من أقسام

عباداتهم وأدعيتهم وأسئلتهم أو يرجع إلى الناس في معاشراتهم ومخاطباتهم فإن إيراد الأمثلة في التعليم نوع من التعليم العملي بإشهاد العمل.

قال الله تعالى بعد ذكر قصة إبراهيم في التوحيد مع قومه: " وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم، ووهبنا له إسحاق ويعقوب كلا هدينا ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى

وهارون وكذلك نجزي المحسنين، وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس كل من الصالحين، وإسماعيل وإسحاق ويونس ولوطا وكلا فضلنا على العالمين، ومن آباءهم وذرياتهم وإخوانهم

واجتبتناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم، ذلك هدى الله يهدى به من يشاء من عباده ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون، أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين، أولئك الذين هدى الله فبهداهم

اقتده " (الانعام: ٩٠)، يذكر تعالى أنبيائه الكرام عليهم السلام ذكرا جامعا ثم يذكر أنه أكرمهم بالهداية الإلهية وهي الهداية إلى التوحيد فحسب والدليل عليه قوله: " ولو

أشركوا لحبط عنهم" ، فلم يذكر منافيا لما حباهم به من الهداية إلا الشرك فلم يهدم  
إلا  
إلى التوحيد.

غير أن التوحيد حكمه سار إلى أعمالهم متمكن فيها، والدليل عليه قوله: " لحبط عنهم ما كانوا يعملون " فلو لا أن الشرك جار في الأعمال متسرب فيها لم يستوجب حبطها

فالتوحيد المنافي له كذلك.

ومعنى سراية التوحيد في الأعمال كون صورها تمثل التوحيد وتحاكيه محاكاة المرأة لمرئيتها بحيث لو فرض أن التوحيد تصور لكان هو تلك الأعمال بعينها، ولو أن تلك الأعمال تجردت اعتقادا محضا لكانت هي هو بعينه.

وهذا المعنى كثير المصداق في الصفات الروحية فإنك ترى أعمال المتكبر يمثل ما في نفسه من صفة الكبر والخيلاء، وكذلك البائس المسكين يحاكي جميع حركاته وسكناته ما في سره من الذلة والاستكانة وهكذا. ثم أدب تعالى نبيه صلى الله عليه وآله وسلم فأمره أن يقتدى بهداية من سبقه من الأنبياء عليهم السلام

لا بهم، والاعتداء إنما يكون في العمل دون الاعتقاد فإنه غير اختياري بحسب نفسه أي أن يختار أعمالهم الصالحة المبنية على التوحيد الصادرة عنهم عن تأديب عملي إلهي. ونعني بهذا التأديب العملي ما يشير إليه قوله تعالى: " وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وكانوا لنا عابدين " (الأنبياء: ٣٧)

فإن إضافة المصدر في قوله " فعل الخيرات " (الخ) تدل على أن المراد به الفعل الصادر منهم من خيرات فعلوها وصلاة أقاموها وزكاة أتوها دون مجرد الفعل المفروض فهذا الوحي المتعلق بالافعال في مرحلة صدورها منهم وحي تسديد وتأديب، وليس هو وحي

النبوة والتشريع، ولو كان المراد به وحي النبوة لقليل: " وأوحينا إليهم أن افعلوا الخيرات وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة " كما في قوله تعالى: " ثم أوحينا إليك أن اتبع " (النحل: ١٢٣)

وقوله: " وأوحينا إلى موسى وأخيه أن تبوءا لقومكما بمصر بيوتا واجعلوا بيوتكم قبلة وأقيموا الصلاة " (يونس: ٨٧) إلى غير ذلك من الآيات ومعنى وحي التسديد أن يخص الله عبدا من عباده بروح قدسي يسدده في أعمال الخير والتحرز عن السيئة كما يسدنا الروح الانساني في التفكير في الخير والشر، والروح الحيواني في اختيار ما نشتهي من الجذب والدفع بالإرادة، وسيجئ الكلام المبسوط في ذلك إن شاء الله. وبالجملة فقوله: " فبهدهم اقتده " تأديب إلهي إجمالي له صلى الله عليه وآله وسلم بأدب التوحيد



المنبسط على أعمال الأنبياء عليهم السلام المنزهة من الشرك.  
ثم قال تعالى - بعد ما ذكر عدة من أنبيائه عليهم السلام - في سورة مريم: " أولئك  
الذين أنعم الله عليهم من النبيين من ذرية آدم وممن حملنا مع نوح ومن ذرية إبراهيم  
وإسرائيل وممن هدينا واجتبننا إذا تتلى عليهم آيات الرحمن خروا سجدا وبكيا،  
فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا، إلا من  
تاب

وآمن وعمل صالحا فأولئك يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يظْلَمُونَ شَيْئًا (مريم: ٦٠).  
فذكر تعالى أدبهم العام في حياتهم أنهم يعيشون على الخضوع عملا وعلى الخشوع  
قلبا لله عز اسمه فإن سجودهم عند ذكر آيات الله تعالى مثال الخضوع، وبكاءهم وهو  
لرقة

القلب وتذلل النفس آية الخضوع وهما معا كناية عن استيلاء صفة العبودية على  
نفوسهم  
بحيث كلما ذكروا بآية من آيات الله بان أثره في ظاهرهم كما استولت الصفة على  
باطنهم  
فهم على أدبهم الإلهي وهو سمة العبودية إذا خلوا مع ربهم وإذا خلوا للناس، فهم  
يعيشون

على أدب إلهي مع ربهم ومع الناس جميعا.  
ومن الدليل على أن المراد به الأدب العام قوله تعالى في الآية الثانية: " فخلف  
من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات " فإن الصلاة وهي التوجه إلى الله  
هي  
حالهم مع ربهم واتباع الشهوات حالهم مع غيرهم من الناس، وحيث قوبل أولئك  
بهؤلاء

أفاد الكلام أن أدب الأنبياء العام أن يراجعوا ربهم بسمة العبودية وأن يسيروا بين الناس  
بسمة العبودية أي تكون بنية حياتهم مبنية على أساس أن لهم ربا يملكهم ويدبر أمرهم،  
منه بدؤهم واليه مرجعهم فهذا هو الأصل في جميع أحوالهم وأعمالهم.  
والذي ذكره تعالى من استثناء التائبين منهم أدب آخر إلهي بدأ فيه بآدم عليه السلام  
أول الأنبياء حيث قال: " وعصى آدم ربه فغوى، ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى "  
(طه: ١٣٢) وسيجئ بعض القول فيه إن شاء الله تعالى.

وقال تعالى: " ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له سنة الله في الذين خلوا  
من قبل وكان أمر الله قدرا مقدورا، الذين يبلغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشون  
أحدا إلا الله وكفى بالله حسيبا " (الأحزاب: ٣٩).

أدب عام أدب الله سبحانه به أنبياءه عليهم السلام وسنة جارية له فيهم أن لا





يتخرجوا في ما قسم لهم من الحياة ولا يتكلفوا في أمر من الأمور إذ كانوا على الفطرة  
والفطرة لا تهدي إلا إلى ما جهزها الله بما يلائمها في نيته، ولا تتكلف الاستواء على  
ما

لم يسهل الله لها الارتقاء على مستواه، قال تعالى حكاية عن نبيه صلى الله عليه وآله  
وسلم: " وما أنا من

المتكلفين " (ص: ٨٦) وقال تعالى: " لا يكلف الله نفسا إلا وسعها " (البقرة:

٢٨٦) وقال تعالى: " لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها " (الطلاق: ٧) وإذ كان

التكلف خروجاً عن الفطرة فهو من اتباع الشهوة والأنبياء في مأمن منه.

وقال تعالى وهو أيضاً من التأديب بأدب جامع: " يا أيها الرسل كلوا من

الطيبات واعملوا صالحاً إنني بما تعملون عليم، وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم

فاتقون " (المؤمنون: ٥٢) أدبهم تعالى أن يأكلوا من الطيبات أي أن يتصرفوا في

الطيبات من مواد الحياة ولا يتعدوها إلى الخبائث التي تنتفر منها الفطرة السليمة وأن

يأتوا من الأعمال بالصالح منها وهو الذي يصلح للانسان أن يأتي به مما تميل إليه

الفطرة

بحسب ما جهزها الله من أسباب تحفظ بعملها بقائه إلى حين، أو أن يأتوا بالعمل

الذي يصلح أن يقدم إلى حضرة الربوبية، والمعنيان متقاربان، فهذا أدب يتعلق

بالانسان الفرد.

ثم وصله تعالى بأدب اجتماعي فذكر لهم أن الناس ليسوا إلا أمة واحدة:

المرسلون والمرسل إليهم، وليس لهم إلا رب واحد فليجتمعوا على تقواه، ويقطعوا

بذلك دابر الاختلافات والتحزبات، فإذا التقى الأمران أعني الأدب الفردي والاجتماعي

تشكل مجتمع واحد بشري مصون عن الاختلاف يعبد ربا واحداً، ويجري الآحاد

منه على الأدب الإلهي فاتقوا خبائث الأفعال وسيئات الأعمال فقد استتوا على

أريكة السعادة.

وهذا ما جمعته آية أخرى وهي قوله تعالى: " شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا

والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا

فيه " (الشورى: ١٣).

وقد فرق الله الأديين في موضع آخر فقال: " وما أرسلنا من قبلك من رسول

إلا نوحى إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون " (الأنبياء: ٢٥) فأدبهم بتوحيده وبناء

العبادة عليه، وهذا هو أدبهم بالنسبة إلى ربهم، وقال: " وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى في الأسواق لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيرا، أو يلقى إليه كنز أو يكون له جنة يأكل منها - إلى أن قال - وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا إنهم ليأكلون الطعام ويمشون في الأسواق " (الفرقان: ٢٠) فذكر أن سيرة الأنبياء جميعا وهو أدبهم الإلهي هو الاختلاط بالناس ورفض التحجب والاختصاص والتميز من بين الناس فكل ذلك مما تدفعه الفطرة، وهذا أدبهم في الناس.

٦ - من أدب الأنبياء عليهم السلام في توجيههم الوجوه إلى ربهم ودعائهم إياه ما حكاه الله تعالى من قول آدم عليه السلام وزوجته: " ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا

وترحمنا لنكونن من الخاسرين " (الأعراف: ٢٣) كلمة قالها بعد ما أكلا من الشجرة التي نهاهما الله أن يقربا منها، وإنما كان نهى إرشاد ليس بالمولوي، ولم يعصياه عصيان

تكليف بل كان ذلك منهما مخالفة نصيحة في رعايتها صلاح حالهما، وسعادة حياتهما في الجنة الامنة من كل شقاء وعناء، وقد قال لهما ربهما في تحذيرهما عن متابعة إبليس:

" فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى، إن لك أن لا تجوع فيها ولا تعرى، وأنت لا تظمأ فيها ولا تضحى " (طه: ١١٩).

فلما وقعا في المحنة وشملتهما البلية، وأخذت سعادة الحياة يوادعهما وداع ارتحال لم يشتغلا بأنفسهما اشتغال اليأس البائس، ولم يقطع القنوط ما بينهما وبين ربهما من السبب الموصول بل بادرا إلى الالتجاء بالله الذي إليه أمرهما وييده كل خير يأملانه لأنفسهما فأخذا وتعلقا بصفة ربوبيته المشتملة على كل ما يدفع به الشر ويجلب به الخير،

فالربوبية هي الصفة الكريمة يربط العبد بالله سبحانه.

ثم ذكرا الشر الذي يهددهما بظهور آياته وهو الخسران - كأنهما اشتريا لذة الاكل بطاعة الارشاد الإلهي فبان لهما أن سعادتهما قد أشرفت بذلك على الزوال - في الحياة،

وذكرا حاجتهما إلى ما يدفع هذا الشر عنهما فقالا: " وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين " أي إن خسران الحياة يهددنا وقد أطل بنا وما له من دافع إلا مغفرتك للذنوب الصادر عنا وغشيانك إيانا بعد ذلك برحمتك وهي السعادة لما أن الانسان بل كل

موجود مصنوع يشعر بفطرته المغروزة أن من شأن الأشياء الواقعة في منزل الوجود

(۲۶۴)

ومسير البقاء أن تستتم ما يعرضها من النقص والعيب، وإن السبب الجابر لهذا الكسر هو الله سبحانه وحده فهو من عادة الربوبية.

ولذلك كان يكفي مجرد إظهار الحال، وإبرار ما نزل على العبد من مسكنة العمدة - أوقفنا أنفسها بما صدر عنهما من المخالفة موقف الذلة والمسكنة التي لا وجه معها ولا كرامة، فنتجت لهما التسليم المحض لما يصدر في ذلك من ساحة العزة ومن الحكم

فكفا عن كل مسألة واقتراح غير أنهما ذكرا أنه ربهما فأشارا إلى ما يطمعان فيه منه مع اعترافهما بالظلم.

فكان معنى قولهما: " ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين " : أسأنا فيما ظلمنا أنفسنا فأشرنا بذلك على الخسران المهدد لعامة سعادتنا في الحياة فهو ذا الذلة والمسكنة أحاطت بنا، والحاجة إلى إمحاء وسمعة الظلم وشمول الرحمة

شملتنا، ولم يدع ذلك لنا وجهة ولا كرامة نسألك بها، فها نحن مسلمون لحكمك أيها

الملك العزيز فلك الامر ولك الحكم غير أنك ربنا ونحن مربوبان لك نأمل منك ما يأمله

مربوب من ربه.

ومن أدبهم ما حكاه الله تعالى من دعوة نوح عليه السلام في ابنه: " وهى تجرى بهم في

موج كالجبال ونادى نوح ابنه وكان في معزل يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين،

قال سأوي إلى جبل يعصمني من الماء - إلى أن قال - ونادى نوح ربه فقال رب إن ابني

من أهلي وإن وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين، قال يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل

غير صالح فلا تسألن ما ليس لك به علم إنني أعظك أن تكون من الجاهلين، قال رب إنني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم وإن لا تغفر لي وترحمني أكن من

الخاسرين "

(هود: ٤٧).

لا ريب أن الظاهر من قول نوح عليه السلام أنه كان يريد الدعاء لابنه بالنجاة غير أن التدبر في آيات القصة يكشف الغطاء عن حقيقة الامر بنحو آخر:

فمن جانب أمره الله بركوب السفينة هو وأهله والمؤمنون بقوله: " احمل فيها من

(۲۶۵)

كل زوجين اثنين وأهلك إلا من سبق عليه القول ومن آمن " (هود: ٤٠) فوعده بإنحاء أهله واستثنى منهم من سبق عليه القول، وقد كانت امرأته كافرة كما ذكرها الله في قوله:

" ضرب الله مثلا للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط " (التحريم: ١٠) وأما ابنه فلم يظهر منه كفر بدعوة نوح، والذي ذكره الله من أمره مع أبيه وهو في معزل إنما هو معصية بمخالفة أمره عليه السلام وليس بالكفر الصريح فمن الجائز أن يظن في حقه أنه من

الناجين لظهور كونه من أبناءه وليس من الكافرين فيشملة الوعد الإلهي بالنجاة. ومن جانب قد أوحى الله تعالى إلى نوح عليه السلام حكمه المحتوم في أمر الناس كما قال: " وأوحى إلى نوح أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن فلا تبتئس بما كانوا يفعلون، واصنع الفلك بأعيننا ووحينا ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون " (هود: ٣٧) فهل المراد بالذين ظلموا الكافرون بالدعوة أو يشمل كل ظلم أو هو مبهم مجمل يحتاج إلى تفسير من لدن قائله تعالى؟.

فكأن هذه الأمور رابته عليه السلام في أمر ابنه ولم يكن نوح عليه السلام بالذي يغفل من

مقام ربه وهو أحد الخمسة أولى العزم سادات الأنبياء، ولم يكن لينسى وحي ربه: ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون " ولا ليرضى بنجاة ابنه ولو كان كافرا

ماحضا في كفره، وهو عليه السلام القائل فيما دعا على قومه: " رب لا تذر على الأرض من الكافرين

ديارا " (نوح: ٢٦) ولو رضى في ابنه بذلك لرضى بمثله في امرأته. ولذلك لم يجترء عليه السلام على مسألة قاطعة بل ألقى مسأله كالعارض المستفسر لعدم

إحاطته بالعوامل المجتمعة واقعا على أمر ابنه، بل بدأ بالنداء باسم الرب لأنه مفتاح دعاء المربوب المحتاج السائل ثم قال: " إن ابني من أهلي وإن وعدك الحق " كأنه يقول

وهذا يقضى بنجاة ابني " وأنت أحكم الحاكمين " لا خطأ في أمرك ولا مغمض في حكمك

فما أدري إلى م انجر أمره؟.

وهذا هو الأدب الإلهي أن يقف العبد على ما يعلمه، ولا يبادر إلى مسألة ما لا يدري وجه المصلحة فيه.

فألقي نوح عليه السلام القول على وجد منه كما يدل عليه لفظ النداء في قوله: " ونادى

نوح ربه " فذكر الوعد الإلهي ولما يزد عليه شيئاً ولا سأل أمراً.

(٢٦٦)



فأدر كته العصمة الإلهية وقطعت عليه الكلام، وفسر الله سبحانه له معنى قوله في الوعد: " وأهلك " أن المراد به الأهل الصالحون وليس الابن بصالح، وقد قال تعالى من قبل: " ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون " وقد أخذ نوح عليه السلام بظاهر الأهل

وأن المستثنى منهم هو امرأته الكافرة فقط، ثم فرع عليه النهي عن السؤال فيما ليس له به علم، وهو سؤال نجاة ابنه على ما كان يلوح إليه كلامه أنه سيسألها. فانقطع عنه السؤال بهذا التأديب الإلهي، واستأنف عليه السلام بكلام آخر صورته صورة التوبة وحقيقته الشكر لما أنعم الله بهذا الأدب الذي هو من النعمة فقال: " رب إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم " فاستعاذ إلى ربه مما كان من طبع كلامه أن

يسوقه إليه وهو سؤال نجاة ابنه ولا علم له بحقيقة حاله. ومن الدليل على أنه لم يقع منه سؤال بعد هو قوله: " أعوذ بك أن أسألك " (الخ) ولم يقل: " أعوذ بك من سؤال ما ليس لي به علم " لتدل إضافة المصدر إلى فاعله وقوع الفعل منه.

" لا تسألن " (الخ) ولو كان سأله لكان من حق الكلام أن يقابل بالرد الصريح أو يقال مثلاً: " لا تعد إلى مثله " كما وقع نظيره في موارد من كلامه تعالى كقوله: " قال رب أرني

أنظر إليك قال لن تراني " (الأعراف: ١٤٣)، وقوله: " إذ تلقونه بألسنتكم وتقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علم - إلى أن قال - يعظكم الله أن تعودوا لمثله أبدا " (النور: ١٧).

ومن دعاء نوح عليه السلام ما حكاه الله تعالى بقوله: " رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا وللمؤمنين والمؤمنات ولا تزد الظالمين إلا تبارا " (نوح: ٢٨) حكاه الله تعالى عنه في آخر سورة نوح بعد آيات كثيرة أوردتها في حكاية شكواه عليه السلام الذي

بثه لربه فيما جاهد به من دعوة قومه ليلا ونهارا فيما يقرب من ألف سنة من مدى حياته،

وما قاساه من شدتهم وكابده من المحنة في جنب الله سبحانه، وبذل من نفسه مبلغ جهدها، وصرف منها في سبيل هدايتهم منتهى طوقها فلم ينفعهم دعاؤه إلا فرارا، ولم يزدهم نصحه إلا استكبارا.

ولم يزل بعد ما بثه فيهم من النصيحة والموعظة الحسنة وقرعه أسماعهم من الحق والحقيقة، ويشكو إلى ربه ما واجهوه به من العناد والاصرار على الخطيئة، وقابلوه

(۲۶۷)

به من المكر والخديعة حتى هاج به الوجد والأسف وأخذته الغيرة الإلهية فدعا عليهم فقال: " رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا، إنك أن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا " (نوح: ٢٧).

وما ذكره من إضلالهم عباد الله إن تركهم الله على الأرض هو الذي ذكره عنهم في ضمن كلامه السابق المحكى عنه: " وقد أضلوا كثيرا " وقد أضلوا كثيرا من المؤمنين

به فخاف إضلالهم الباقين منهم، وقوله: " ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا " إخبار ببطان استعداد أصلا بهم وأرحامهم أن يخرج منها مؤمن، ذكره - وهو من أخبار الغيب - عن تفرس نبوي ووحى إلهي.

وإذا دعا على الكافرين لغيرة إلهية أخذته، وهو النبي الكريم أول من جاء بكتاب وشريعة، وانتهض لانقاذ الدنيا من غمرة الوثنية ولم يلبه من المجتمع البشري إلا قليل - وهو قريب من ثمانين نسمة على ما في الاخبار - فكان من أدب هذا الموقف

أن لا ينسى المؤمنين بربه الآخذين بدعوته، ويدعو لهم إلى يوم القيامة بالخير. فقال: " رب اغفر لي " فبدأ بنفسه لان الكلام في معنى طلب المغفرة لمن يسلك سبيله فهو إمامهم وأمامهم " ولوالدي " وفيه دليل على إيمانهما " ولمن دخل بيتي مؤمنا "

وهم المؤمنون به من أهل عصره " وللمؤمنين والمؤمنات " وهم جميع المؤمنين أهل التوحيد

فإن قاطبتهم أمته، ورهن منته إلى يوم القيامة، وهو أول من أقام الدعوة الدينية في الدنيا بكتاب وشريعة، ورفع أعلام التوحيد بين الناس، ولذلك حياه الله سبحانه بأفضل تحيته إذ قال: " سلام على نوح في العالمين " (الصفافات: ٧٩) فعليه السلام من نبي كريم كلما آمن بالله مؤمن، أو عمل له بعمل صالح، وكلما ذكر لله عز اسمه اسم، وكلما كان في الناس من الخير والسعادة رسم، فذلك كله من بركة دعوته، وذنابة

نهضته، صلى الله عليه وعلى سائر الأنبياء والمرسلين أجمعين. ومن ذلك ما حكاه الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام في محاجته قومه: " قال أفأرى ما كنتم تعبدون، أنتم وآبائكم الأقدمون، فإنهم عدو لي إلا رب العالمين، الذي خلقني فهو يهدين، والذي هو يطعمني ويسقين، وإذا مرضت فهو يشفين، والذي يميتني ثم يحيين، والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين، رب هب لي حكما وألحقني

بالصالحين، واجعل لي لسان صدق في الآخرين، واجعلني من ورثة جنة النعيم، واغفر لأبي إنه كان من الضالين، ولا تخزني يوم يبعثون " (الشعراء: ٨٧).  
دعاء يدعو عليه السلام به لنفسه، ولأبيه عن موعدة وعدّها إياه، وقد كان هذا أول أمره ولم ييأس بعد من إيمان أبيه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه.  
وقد بدأ فيه بالثناء على ربه ثناء جميلاً على ما هو أدب العبودية وهذا أول ثناء مفصل حكاه الله سبحانه عنه عليه السلام، وما حكى عنه قبل ذلك ليس بهذا النحو كقوله: " يا قوم إني برئ مما تشركون، إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض " (الانعام: ٧٩) وقوله لأبيه: " سأستغفر لك ربى إنه كان بي حفيماً " (مريم: ٤٧).

وقد استعمل عليه السلام من الأدب في ثنائه أن أتى بثناء جامع أدرج فيه عناية ربه به من بدء خلقه إلى أن يعود إلى ربه، وأقام فيه نفسه مقام الفقر والحاجة كلها، ولم يذكر لربه إلا الغنى والجود المحض، ومثل نفسه عبداً داخراً لا يقدر على شيء وتقلبه المقدرة الإلهية حالاً إلى حال من خلق ثم اطعم وسقى وشفاء عن مرض ثم إماتة ثم إحياء ثم إشخاص إلى جزاء يوم الجزاء، وليس له إلا الطاعة المحضة والطمع في غفران الخطيئة.

ومن الأدب المراعى في بيانه نسبة المرض إلى نفسه في قوله: " وإذا مرضت فهو يشفين " لما أن نسبته إليه تعالى في مثل المقام وهو مقام الثناء لا يخلو عن شيء، والمرض

وإن كان من جملة الحوادث وهي لا تخلو عن نسبة إليه تعالى، لكن الكلام ليس مسوقاً

لبيان حدوثة حتى ينسب إليه تعالى بل لبيان أن الشفاء من المرض من رحمته وعنايته تعالى، ولذلك نسب المرض إلى نفسه والشفاء إلى ربه بدعوى أنه لا يصدر منه إلا الجميل.

ثم أخذ في الدعاء واستعمل فيه من الأدب البارع أن ابتداء باسم الرب وقصر مسألته على النعم الحقيقية الباقية من غير أن يلتفت إلى زخارف الدنيا الفانية، واختار مما اختاره ما هو أعظم وأفخم فسأل الحكم وهو الشريعة واللحوق بالصالحين وسأل لسان صدق في الآخرين وهو أن يبعث الله بعده زماناً بعد زمان، وحيناً بعد حين من يقوم بدعوته، ويروج شريعته، وهو في الحقيقة سؤال أن يخصه بشريعة باقية إلى يوم

القيامة ثم سأل وراثته الجنة ومغفرة أبيه وعدم الخزي يوم القيامة. وقد أجابه الله تعالى إلى جميع ما سأله عنه على ما ينبئ به كلامه تعالى إلا دعاءه لأبيه وحاشا رب العالمين أن يذكر دعاء عبد من عباده المكرمين مما ذهب سدى لم يستجبه، قال تعالى: " ملة أبيكم إبراهيم " (الحج: ٧٨) وقال: " وجعله كلمة باقية في عقبه "

(الزخرف: ٢٨) وقال: " لقد اصطفيناه في الدنيا وإنه في الآخرة لمن الصالحين " (البقرة:

١٣٠) وحياه بسلام عام إذ قال: " سلام على إبراهيم " (الصفات: ١٠٩). وسير التاريخ بعده عليه السلام يصدق جميع ما ذكره القرآن الشريف من محامده وأثنى فيه عليه فإنه عليه السلام هو النبي الكريم قام وحده بدين التوحيد وإحياء ملة الفطرة وانتهض

لهدم أركان الوثنية، وكسر الأصنام على حين اندرست فيه آيات التوحيد، وعفت الأيام فيها رسوم النبوة ونسيت الدنيا اسم نوح والكرام من أنبياء الله، فأقام دين الفطرة على ساق، وبث دعوة التوحيد بين الناس ودين التوحيد حتى اليوم وقد مضى من زمنه ما يقرب من أربعة آلاف سنة حي باسمه باق في عقبه فإن الذي تعرفه الدنيا من دين التوحيد هو دين اليهود ونبئهم موسى، ودين النصارى ونبئهم عيسى، وهما من آل إسرائيل يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم السلام، ودين الاسلام الذي بعث به محمد

صلى الله عليه وآله وسلم وهو من ذرية إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام. ومما ذكره الله من دعائه قوله: " رب هب لي من الصالحين " (الصفات: ١٠٠) يسأل الله فيه ولدا صالحا، وفيه اعتصام بربه، وإصلاح لمسأله الذي هي بوجه دنيوية بوصف الصلاح ليعود إلى جهة الله وارتضائه.

ومما ذكره تعالى من دعائه ما دعا به حين قدم إلى أرض مكة وقد أسكن إسماعيل وأمه بها، قال تعالى: " وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر قال ومن كفر فأمتعه قليلا ثم اضطره إلى عذاب النار وبئس المصير " (البقرة: ١٢٦).

يسأل ربه أن يتخذ أرض مكة - وهي يومئذ أرض قفرة وواد غير ذي زرع - حرما لنفسه ليجمع بذلك شمل الدين، ويكون ذلك رابطة أرضية جسمانية بين الناس وبين ربهم يقصدونه لعبادة ربهم، ويتوجهون إليه في مناسكهم، ويراعون حرمة

فيما بينهم فيكون ذلك آية باقية خالدة لله في الأرض يذكر الله كل من ذكره، ويقصده كل من قصده وتشخص به الوجهة، وتتحد به الكلمة.

والدليل على أنه عليه السلام يريد بالأمن الامن التشريعي الذي هو معنى اتخاذه حرما دون الامن الخارجي من وقوع المقاتلات والحروب وسائر الحوادث المفسدة للأمن المخلة بالرفاهية قوله تعالى: " أولم نمكن لهم حرما آمنا يجبي إليه ثمرات كل شئ " (القصص: ٥٧) فإن في الآية امتنانا عليهم بأمن الحرم وهو المكان الذي احترمه الله لنفسه فاتصف بالأمن من جهة ما احترمه الناس لا من جهة عامل تكويني يقيه من الفساد والقتل، والآية نزلت وقد شاهدت مكة حروبا مبيدة بين قريش وجرهم فيها، وكذا من القتل والجور والفساد ما لا يحصى، وكذا قوله تعالى: " أولم يروا أنا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم " (العنكبوت: ٦٧) أي لا يتخطفون من الحرم لاحترام الناس إياه لمكان الحرم التي جعلناها.

وبالجملة كان مطلوبه عليه السلام هو أن يكون لله في الأرض حرم تسكنه ذريته، وكان لا يحصل ذلك إلا ببناء بلد يقصده الناس من كل جانب فيكون مجمعا دينيا يؤمونه بالسكونة واللواذ والزيارة إلى يوم القيامة فلذلك سأل أن يجعله بلدا آمنا، وقد كان غير ذي زرع فسأل أن يرزقهم من الثمرات حتى يعمر بسكانه ولا يتفرقوا منه. ثم لما أحس أن دعاءه بهذا التشریف يشمل المؤمن والكافر قيد مسألته بإيمان المدعو لهم بالله واليوم الآخر فقال: " من آمن منهم بالله واليوم الآخر " وأما أن ذلك كيف يمكن في بلد لو اتفق أن يسكن فيه المؤمنون والكفار معا واختلفوا، أو إذا قطن فيه الكفار فقط؟ وكيف يرزقون من الثمرات والأرض بطحاء غير ذي زرع؟ فلم يتعرض له في مسألته.

وهذا من أدبه عليه السلام في مقام الدعاء فإن من فضول القول أن يعلم الداعي ربه كيف يقضى حاجته؟ وما هو الطريق إلى إجابة مسألته؟ وهو رب عليم حكيم قدير إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون.

لكن الله سبحانه إذ كان يريد أن يقضى حاجته على السنة الجارية في الأسباب العادية ولا يفرق فيها بين المؤمن والكافر تتم دعاءه عليه السلام بما قيد به كلامه من قوله:

" ومن كفر فأمتعه قليلا ثم أضطره إلى عذاب النار وبئس المصير ".  
وهذا الدعاء الذي أدى إلى تشريع الحرم الإلهي وبناء الكعبة المقدسة التي هي  
أول بيت وضع للناس ببكة مباركة وهدى للعالمين هو إحدى ثمرات همته العالية  
المقدسة

التي أمتن به على من بعده من المسلمين إلى يوم القيامة.  
ومما دعا عليه السلام دعاؤه في آخر عمره على ما حكاه الله تعالى بقوله: " وإذ قال  
إبراهيم

رب اجعل هذا البلد آمنا واجنبني وبني أن نعبد الأصنام، رب إنهن أضللن كثيرا من  
الناس فمن تبعني فإنه مني ومن عصاني فإنك غفور رحيم، ربنا إني أسكنت من ذريتي  
بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوى  
إليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون، ربنا إنك تعلم ما نخفى وما نعلن وما  
يخفى

على الله من شيء في الأرض ولا في السماء، الحمد لله الذي وهب لي على الكبر  
إسماعيل

وإسحاق إن ربي لسميع الدعاء، رب اجعلني مقيم الصلاة ومن ذريتي ربنا وتقبل دعاء،  
ربنا اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب " (إبراهيم: ٤١).  
وهذا مما دعا عليه السلام به في أواخر عمره الشريف وقد بنيت بلدة مكة، والدليل  
عليه

قول فيه: " الحمد لله الذي وهب لي على الكبر إسماعيل وإسحاق وقوله: " اجعل هذا  
البلد آمنا " ولم يقل كما في دعائه السابق: " واجعل هذا بلدا آمنا ".  
ومما استعمل فيه من الأدب تمسكه بالربوبية في دعائه، وكلما ذكر ما يختص  
بنفسه قال: " رب " وكلما ذكر ما يشاركه فيه غيره قال: " ربنا " .

ومن الأدب المستعمل في دعائه أن كلما ذكر حاجة من الحوائج يمكن أن يسأل  
لغرض مشروع أو غير مشروع ذكر غرضه الصحيح من حاجته، وفيه من إثارة الرحمة  
الإلهية ما لا يخفى فلما قال: " اجنبني وبني " " الخ "، ذكر بعده قوله: " رب إنهن  
أضللن " (الخ)، وحيث قال: " ربنا إني أسكنت " (الخ)، قال بعده: " ربنا  
ليقيموا الصلاة " وإذ دعا بقوله: " فاجعل أفئدة من الناس تهوى إليهم وارزقهم من  
الثمار " ذيله بقوله: " لعلهم يشكرون " .

ومن أدبه فيه أنه أردف كل حاجة ذكرها بما يناسب مضمونها من أسماء الله

الحسنى كالغفور والرحيم وسميع الدعاء، وكرر اسم الرب كلما ذكر حاجة من حوائجه

فإن الربوبية هي السبب الموصول بين العبد وبين الله تعالى، وهو المفتاح لباب كل دعاء.

ومن أدبه فيه قوله: " ومن عصاني فإنك غفور رحيم " حيث لم يدع عليهم بشيء يسوء غير أنه ذكر مع ذكرهم اسمين من أسماء الله تعالى هما الواسطتان في شمول نعمة

السعادة على كل إنسان أعني الغفور الرحيم حبا منه لنجاة أمته وانبساط جود ربه. ومن ذلك ما حكاه الله عنه وعن ابنه إسماعيل وقد اشتركا فيه، وهو قوله تعالى: " وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم، ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا منا سكنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم، ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم " (البقرة: ١٢٩). دعاء دعوا به عند بنائهما الكعبة، وفيه من الأدب الجميل ما في سابقه.

ومن ذلك ما حكاه الله عن إسماعيل عليه السلام في قصة الذبح قال تعالى: " فبشرناه بغلام حليم، فلما بلغ معه السعي قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ما ذا ترى قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين " (الصافات: ١٠٢). وصدر كلامه وإن كان من أدبه مع أبيه إلا أن الذيل فيما بينه وبين ربه على أن التأدب مع مثل إبراهيم خليل الله عليه السلام، تأدب مع الله تعالى.

وبالجملة لما ذكر له أبوه ما رآه في المنام، وكان أمرا إلهيا بدليل قول إسماعيل: " أفعل ما تؤمر " أمره أن يرى فيه رأيه، وهو من أدبه عليه السلام مع ابنه فقال له إسماعيل:

" يا أبت افعل ما تؤمر، الخ " ولم يذكر أنه الرأي الذي رآه هضما لنفسه وتواضعا لأبيه كأنه لا رأى له قبال رأيه ولذلك صدر القول بخطابه بالأبوة، ولم يقل: " إن شئت فافعل ذلك ليكون مسألته القطعية تطيبا لنفس أبيه، ولأنه ذكر في كلامه أنه أمر أمر به إبراهيم، ولا يتصور في حق مثله أن يتروى أو يتردد في فعل ما أمر به دون أن يمثل أمر ربه.



ثم في قوله: " ستجدني إن شاء الله من الصابرين " تطيب آخر لنفس أبيه، وكل ذلك من أدبه مع أبيه عليه السلام.

وقد تأدب مع ربه إذ لم يأت بما وعده إياه في صورة القطع والجزم دون أن استثنى بمشيئة الله فإن في القطع من غير تعليق الأمر بمشيئة الله شائبة دعوى الاستقلال في السببية،

ولتخل عنها ساحة النبوة، وقد ذم الله لذلك قوما إذ قطعوا أمرا ولم يعلقوا كما قال في قصة أصحاب الجنة: " إنا بلوناهم كما بلونا أصحاب الجنة إذ أقسموا ليصر منها مصبحين،

ولا يستنون " (القلم: ١٨) وقد أدب الله سبحانه نبيه صلى الله عليه وآله وسلم في كتابه بأن يستثنى

في قوله تأديبا بكناية عجيبة إذ قال: " ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا، إلا أن يشاء الله " (الكهف: ٢٤).

ومن ذلك ما حكاه الله عن يعقوب عليه السلام حين رجع بنوه من مصر وقد تركوا بنيامين ويهودا بها قال تعالى: " وتولى عنهم وقال يا أسفا على يوسف وابيضت عيناه من

الحزن فهو كظيم، قالوا تالله تفتؤ تذكر يوسف حتى يكون حرضا أو تكون من الهالكين، قال إنما أشكو بثي وحزني إلى الله وأعلم من الله ما لا تعلمون " يوسف: ٨٦).

يقول لبيبة إن مداومتي على ذكر يوسف شكاية منى سوء حالي إلى الله ولست بئس من رحمة ربي أن يرجعه أي من حيث لا يحتسب، وذلك أن من أدب الأنبياء مع ربهم أن يتوجهوا في جميع أحوالهم إلى ربهم ويوردوا عامة حركاتهم وسكناتهم في

سبيله فإن الله سبحانه ينص على أنه هداهم إليه صراطا مستقيما قال: " أولئك الذين هدى الله " (الانعام: ٩٠) وقال في خصوص يعقوب: " ووهبنا له إسحاق ويعقوب كلا هدينا " (الانعام: ٨٤) ثم ذكر أن اتباع الهوى ضلال عن سبيل الله فقال تعالى: " ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله " (ص: ٢٦).

فالأنبياء وهم المهديون بهداية الله لا يتبعون الهوى البتة فعواطفهم النفسانية وأميالهم الباطنية من شهوة أو غضب أو حب أو بغض أو سرور أو حزن مما يتعلق بمظاهر الحياة من مال وبنين ونكاح ومأكل وملبس ومسكن وغير ذلك كل ذلك واقعة في سبيل الله لا يقصدون به إلا الله جلت عظمته فإنما هما سبيلان مسلوكان سبيل يتبع فيه الحق وسبيل يتبع فيه الهوى، وإن شئت قلت: سبيل ذكر الله

(۲۷۴)

وسبيل نسيانه.

والأنبياء عليهم السلام إذ كانوا مهديين إلى الله لا يتبعون الهوى كانوا على ذكر من

ربهم

لا يقصدون بحركة أو سكون غيره تعالى، ولا يقرعون بحاجة من حوائج حياتهم باب غيره من الأسباب بمعنى أنهم إذا تعلقوا بسبب لم ينسهم ذلك ربهم وأن الامر إليه

تعالى

لا انهم ينفون الأسباب نفيا مطلقا لا يبقى مع ذلك لها وجود في التصور مطلقا فإن ذلك مما لا مطمع فيه، ولا أنهم يرون ذوات الأشياء وينفون عنها وصفة السببية فإن في ذلك خروجا عن صراط الفطرة الانسانية بل التعلق به أن لا يرى لغيره استقلالاً، ويضع كل شئ موضعه الذي وضعه الله فيه.

وإذ كان حالهم عليهم السلام ما ذكرنا من تعلقهم بالله حق التعلق تمكن منهم هذا الأدب الإلهي ان يراقبوا مقام ربهم ويراعوا جانب ربوبيته فلا يقصدوا شيئاً إلا الله، ولا يتركوا شيئاً إلا لله، ولا يتعلقوا بسبب الا وهم متعلقون بربهم قبله ومعه وبعده، فهو غايتهم على كل حال.

فقوله عليه السلام: " إنما أشكوا بثي وحزني إلى الله " يريد به ان ذكرى المستمر ليوסף وأسفى عليه ليس على حد ما يلغو أحدكم إذا اصابته مصيبة ففقد نعمة من نعم الله فيذكرها لمن لا يملك منه نفعا ولا ضرا بجهل منه، وانما ذلك شكوى منى إلى

لله فيما دخلني من فقد يوسف، وليس ذلك مسألة منى في أمر لا يكون فإنني اعلم من الله ما لا تعلمون.

ومن ذلك ما حكاه الله عن يوسف الصديق حين هددته امرأة العزيز بالسجن ان لم يفعل ما كانت تأمره به: " قال رب السجن أحب إلى مما يدعونني إليه وإلا تصرف عني كيدهن أصب إليهن وأكن من الجاهلين " (يوسف: ٣٣).

يذكر عليه السلام لربه ان امره يدور عندهن في موقفه ذاك بين السجن وبين إجابتهن إلى ما يسألنه، وأنه بعلمه الذي أكرمه الله به، وهو المحكى عنه في قوله تعالى: " ولما بلغ أشده آتيناه حكما وعلما " (يوسف: ٢٢) يختار السجن على إجابتهن غير أن الأسباب منضودة على طبق ما يرجونه منه قوية غالبية فهي تهدده بالجهل بمقام ربه وإبطال ما عنده من العلم بالله، ولا حكم في ذلك إلا له تعالى كما قال لصاحبه في السجن:

" ان الحكم إلا لله " (يوسف: ٤٠) ولذلك تأدب عليه السلام ولم يذكر لنفسه حاجة لأنه حكم بنحو، بل لوح إلى تهديد الجهل إياه بإبطال نعمة العلم الذي أكرمه بها ربه، وذكر ان نجاته من مهلكة الجهل واندفاع كيدهن تتوقف إلى صرفه تعالى فسلم الامر إليه وسكت.

فاستجاب له ربه فصرف عنه كيدهن وهو الصبوة وإلا فالسجن فتخلص من السجن والصبوة جميعا، ومنه يعلم أن مراده من كيدهن هو الصبوة والسجن جميعا، واما قوله عليه السلام: " رب السجن أحب إلي، الخ " فإنما هو تمايل قلبي إلى السجن على

تقدير تردد الامر وكناية عن النفرة والمباغضة للفحشاء وليس بسؤال منه للسجن كما قال عليه السلام:

الموت أولى من ركوب العار\* والعار أولى من دخول النار  
لا كما ربما يظن أنه سأل بذلك السجن فقضى له به، والدليل على ما ذكرناه قوله تعالى بعده: " ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات ليسجننه حتى حين " (يوسف: ٣٥) لظهور الآية ان سجنه كان عن رأى بدا لهم بعد ذلك، وقد كان الله سبحانه صرف عند قبل ذلك كيدهن بالدعوة إلى أنفسهم والتهديد بالسجن.

ومنه ما حكى الله سبحانه من ثنائه ودعائه عليه السلام حيث قال: " فلما دخلوا على يوسف آوى إليه أبويه وقال ادخلوا مصر إن شاء الله آمنين، ورفع أبويه على العرش وخروا له سجدا وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا وقد أحسن بي إذ أخرجني من السجن وجاء بكم من البدو من بعد أن نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي ان ربي لطيف لما يشاء انه هو العليم الحكيم، رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث فاطر السماوات والأرض أنت وليي في الدنيا والآخرة توفنى مسلما وألحقني بالصالحين " (يوسف: ١٠١).

فليتدبر الباحث فيما يعطيه الآيات من أدب النبوة وليمثل عنده ما كان عليه يوسف عليه السلام من الملك ونفوذ الامر وما كان عليه أبواه من توقان النفس إلى لقاءه، وما كان

عليه إخوته من التواضع وهم جميعا على ذكر من تاريخ حياته من حين فقدوه إلى حين وجدوه وهو عزيز مستو على عرش العزة والهيمنة.

لم يشق عليه السلام فما بكلام إلا ولربه فيه نصيب أو كل النصيب إلا ما أصدره من الأمر بقوله: " ادخلوا مصر إن شاء الله آمنين " فأمرهم بالدخول وحكم لهم بالأمن، ولم

يستتم الكلام حتى استثنى فيه بمشيئة الله لثلاث يوهم الاستقلال في الحكم دون الله، وهو

عليه السلام القائل: " إن الحكم إلا لله " .

ثم شرع في الثناء على ربه فيما جرى عليه منذ فارقهم إلى أن اجتمع بهم وبدأ في ذلك بقصة رؤياه وتحقق تأويلها وصدق فيه أباه لا فيما عبرها به فقط بل حتى فيما ذكره

في آخر كلامه من علم الله وحكمته توغلا منه في الثناء على ربه حيث قال له أبوه: " وكذلك

يجتبيك ربك ويعلمك - إلى أن قال - إن ربك عليم حكيم " (يوسف: ٦) وقال له يوسف هيهنا بعد ما صدقه فيما عبر به رؤياه: " إن ربي لطيف لما يشاء إنه هو العليم الحكيم " (يوسف: ١٠٠).

ثم أشار إلى إجمال ما جرى عليه ما بين رؤياه وتأويلها فنسبها إلى ربه ووصفها بالحسن وهو من الله إحسان، ومن ألطف أدبه توصيفه ما لقي من إخوته حين ألقوه في غيابة الجب إلى أن شروه بثمن بخس دراهم معدودة، واتهموه بالسرقه بقوله: " نزع الشيطان بيني وبين إخوتي " .

ولم يزل يذكر نعم ربه ويشنى عليه ويقول: ربي وربى حتى غشيه الوله وأخذته جذبة إلهية فاشتغل بربه وتركهم كأنه لا يعرفهم، وقال: " رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث، فأثنى على ربه بحاضر نعمه عنده، وهو الملك والعلم بتأويل

الأحاديث، ثم انتقلت نفسه الشريفة من ذكر النعم إلى أن ربه الذي أنعم عليه بما أنعم لأنه فاطر السماوات والأرض، ومخرج كل شئ من العدم البحت إلى الوجود من غير أن

يكون لشيء من الأشياء جدة من نفسه يملك به ضرا أو نفعا أو نعمة أو نقمة أو صلاحية أن يدبر أمر نفسه في دنيا أو آخره.

وإذ كان فاطر كل شئ فهو ولي كل شئ، ولذلك ذكر بعد قوله: " فاطر السماوات والأرض " أنه عبد داخر لا يملك تدبير نفسه في دنيا ولا آخرة بل هو تحت ولاية الله سبحانه يختار له من الخير ما يشاء ويقيمه أي مقام أراد فقال: " أنت ولي في الدنيا والآخرة " وعندئذ ذكر ما له من مسألة يحتاج فيها إلى ربه وهو أن ينتقل من الدنيا

(۲۷۷)

إلى الآخرة وهو في حال الاسلام إلى ربه على حد ما منحه الله آباؤه إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب قال تعالى: " ولقد اصطفيناه في الدنيا وإنه في الآخرة لمن الصالحين،

إذ قال له ربه أسلم - وهو الاصطفاء - قال أسلمت لرب العالمين، ووصى بها إبراهيم بنيه

ويعقوب يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون " (البقرة: ١٣٢).

وهو قوله: " توفني مسلما وألحقني بالصالحين " يسأل التوفي على الاسلام ثم اللحق بالصالحين، وهو الذي سأله جده إبراهيم عليه السلام بقوله: " رب هب لي حكما وألحقني

بالصالحين " (الشعراء: ٨٣) فأجيب إليه كما في الآيات المذكورة، أننا وهذا آخر ما ذكر الله من حديثه وختم به قصته، وأن إلى ربك المنتهى، وهذا مما في السياقات القرآنية من عجيب اللطف.

ومن ذلك ما حكاه الله سبحانه عن نبيه موسى عليه السلام في أوائل نشوئه بمصر حين وكز القبطي ففضى عليه: " قال رب إنني ظلمت نفسي فاغفر لي فغفر له إنه هو الغفور

الرحيم " (القصص: ١٦) وقوله حين فر من مصر فبلغ مدين وسقى لابنتي شعيب ثم تولى

إلى الظل فقال: " رب إنني لما أنزلت إلى من خير فقير " (القصص: ٢٤).

وقد استعمل عليه السلام في مسألتيه من الأدب بعد الالتجاء بالله والتعلق بربوبيته أن صرح في دعائه الأول بالطلب لأنه كان متعلقا بالمغفرة والله سبحانه يحب أن يستغفر كما

قال: " واستغفروا الله إن الله غفور رحيم " (البقرة: ١٩٩) وهو الذي دعا إليه نوح فمن

بعده من الأنبياء عليهم السلام، ولم يصرح بحاجته بعينه في دعائه الثاني الذي ظاهره بحسب دلالة المقام أنه كان يريد رفع حوائج الحياة كالغذاء والمسكن مثلا بل إنما ذكر

الحاجة ثم سكت فما للدنيا عند الله من قدر.

واعلم أن قوله عليه السلام: " رب إنني ظلمت نفسي فاغفر لي " يجرى في الاعتراف بالظلم وطلب المغفرة مجرى قول آدم وزوجته: " ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا

لنكونن من الخاسرين " بمعنى أن المراد بالظلم هو ظلمه على نفسه لاقترافه عملا يخالف

مصلحة حياته كما أن الامر كان على هذا النحو في آدم وزوجته.  
فإن موسى عليه السلام إنما فعل ما فعل قبل أن يبعثه الله بشريعته الناهية عن القتل  
وإنما قتل نفسا كافرة غير محترمة، ولا دليل على وجود النهي عن مثل هذا القتل قبل



شريعته وكان الامر في عصيان آدم وزوجته على هذه الوتيرة فقد ظلما أنفسهما بالاكل من الشجرة قبل أن يشرع الله شريعة بين النوع الانساني فإنما أسس الله الشرائع كائنة ما كانت بعد هبوطهما من الجنة إلى الأرض.

ومجرد النهي عن اقتراب الشجرة لا دليل على كونه مولويا مستلزما لتحقيق المعصية المصطلحة بمخالفته، مع أن القرائن قائمة على كون النهي المتعلق بهما إرشاديا كما في آيات سورة طه على ما بيناه في تفسير قصة جنة آدم في الجزء الأول من الكتاب.

على أن الكتاب الإلهي نص في كون موسى عليه السلام مخلصا، وأن إبليس لا سبيل له إلى إغواء المخلصين من عباد الله تعالى ومن الضروري ان لا معصية بدون إغواء إبليس

قال الله تعالى: " واذكر في الكتاب موسى إنه كان مخلصا وكان رسولا نبيا " (مريم: ٥١)

وقال تعالى " " قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين \* إلا عبادك منهم المخلصين " (ص: ٨٣).

ومن هنا يظهر أن المراد بالمغفرة المسؤولة في دعائه كما في دعائهما (ع) ليست هي إمحاء العقاب الذي يكتبه الله على المجرمين كما في المعاصي المولوية بل إمحاء الآثار السيئة

التي كان يستتبعها الظلم على النفس في مجرى الحياة فقد كان موسى عليه السلام يخاف أن

يفشو أمره ويظهر ما هو ذنب له عندهم فسأله تعالى أن يستر عليه ويغفره، والمغفرة في عرف القرآن أعم من إمحاء العقاب بل هي إمحاء الأثر السيئ كائنا ما كان، ولا ريب

أن أمر الجميع بيد الله سبحانه.

ونظير هذا من وجه قول نوح عليه السلام فيما تقدم من دعائه " وإن لم تغفر لي وترحمني "

أي وإن لم تؤدبني بأنك، ولم تعصمني بعصمتك ووقايتك وترحمني بذلك أكن من الخاسرين، فافهم ذلك.

ومنه دعاؤه عليه السلام أول ما القي إليه الوحي وبعث بالرسالة إلى قومه على ما حكاه الله قل تعالى: " قال رب اشرح لي صدري \* ويسر لي أمري \* واحلل عقدة من لساني \* يفقهوا قولي \* واجعل لي وزيرا من أهلي \* هارون أخي \* اشدد به أزري \* وأشركه في أمري \* كي نسبحك كثيرا \* ونذكرك كثيرا \* إنك كنت بنا بصيرا " (طه: ٣٥).



ينصح عليه السلام لما بعث لها من الدعوة الدينية ويذكر لربه - على ما يفيدته الكلام بإعانة من المقام - انك كنت بصيرا بحالي أنا منذ نشأنا نحب تسيحك، وقد حملتني الليلة ثقل الرسالة وفي نفسي من الحدة وفي لساني من العقدة ما أنت أعلم به

وإني

أخاف ان يكذبوني ان دعوتهم إليك وبلغتهم رسالتك فيضيق صدري ولا ينطلق لساني فاشرح لي صدري، ويسر لي أمري، وهذا رفع التحرج الذي ذكره الله بقوله: " ما كأم على النبي من حرج فيما فرض الله له سنة الله في الذين خلوا من قبل " (الأحزاب: ٣٨) واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي وأخي هارون أفصح مني لسانا وهو من أهلي فأشركه في هذا الامر واجعله وزيرا لي كي نسبحك - كما كنا نحبه - كثيرا ونذكرك عند ملا الناس بالتعاضد كثيرا، فهذا محصل ما سأله عليه السلام ربه من أسباب الدعوة والتبليغ، والأدب الذي استعمل فيه أن ذكر غايته وغرضه من أسئلته لئلا يوهم كلامه أنه يسأل ما يسأل لنفسه فقال: " كي نسبحك كثيرا ونذكرك كثيرا " واستشهد على صدقه في دعواه بعلم الله نفسه بالقاء أنفسهما بين يديه وعرضها عليه فقال: " إنك كنت

بنا بصيرا " وعرض السائل المحتاج نفسه في حاجتها على المسؤول الغنى الجواد من أقوى

ما يهيج عاطفة الرحمة لأنه يفيد إراءة نفس الحاجة فوق ما يفيد ذكر الحاجة باللسان الذي لا يمتنع عليه ان يكذب.

ومنه ما حكى الله عنه مما دعا به على فرعون وملائه إذ قال: " وقال موسى ربنا انك آتيت فرعون وملائه زينة وأمواالا في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم، قال قد أجيبت دعوتكما فاستقيما ولا تتبعان سبيل الذين لا يعلمون " (يونس: ٨٩).

الدعاء لموسى وهارون ولذلك صدر بكلمة " ربنا " ويدل عليه ما في الآية التالية: " قال قد أجيبت دعوتكما " دعوا أولا على أموالهم ان يطمس الله عليها ثم على

أنفسهم

ان يشد الله على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم فلا يقبل إيمانهم كما قال تعالى:

" يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا " (الانعام: ١٥٨) أي انتقم منهم بتحريم الايمان عليهم بمفاجأة العذاب كما حرموه على عبادك باضلالهم، وهذا أشد ما يمكن ان يدعى به على أحد فإنه الدعاء بالشقوة الدائمة ولا شئ شرا منه بالنسبة إلى انسان.

(۲۸۰)

والدعاء بالشر غير الدعاء بالخير حكما فإن الرحمة الإلهية سبقت غضبه وقد قال لموسى فيما أوحى إليه: " عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء " (الأعراف:

١٥٦) فسعة الرحمة الإلهية تقضى بكرهية إصابة الشر والضرر لعبد من عباده وإن كان ظالما، يشهد بذلك ما يفيض الله سبحانه من نعمه عليهم وسترهم بكرمه وأمره عباده بالحلم والتصبر عند جهالتهم وخرقهم اللهم إلا في إقامة حق لازم، أو عند اضطرار في مظلمة إذا كانوا على علم بأن مصلحة ملزمة كمصلحة الدين أو أهل الدين تقتضي ذلك.

على أن جهات الخير والسعادة كلما كانت ارق لطافة وأدق رتبة كانت أوقع عند النفوس بالفطرة التي فطر الله الناس عليها بخلاف جهات الشر والشقاء فإن الانسان بحسب طبعه يفر من الوقوف عليها، ويحتال أن لا يلتفت إلى أصلها فضلا عن تفاصيل خصوصياتها، وهذا المعنى يوجب اختلاف الدعاءين أعني الدعاء بالخير والدعاء بالشر من حيث الآداب.

فمن أدب الدعاء بالشر أن تذكر الأمور التي بعثت إلى الدعاء بالتكنية وخاصة في الأمور الشنيعة الفظيعة بخلاف الدعاء بالخير فإن التصريح بعوامل الدعاء فيه هو المطلوب، وقد راعاه عليه السلام في دعائه حيث قال: " ليضلوا عن سبيلك ولم يأت بتفاصيل ما كانت تأتي به آل فرعون من الفظائع. ومن أدبه الاكثار من الاستغاثة والتضرع وقد راعاه فيما يقول: " ربنا " وتكرره مرات في دعائه على قصره.

ومن أدبه أن لا يقدم عليه إلا مع العلم بأنه على مصلحة الحق من دين أو أهله من دون أن يجرى على ظن أو تهمة، وقد كان عليه السلام على علم منه وقد قال الله فيه: " ولقد

أرينا آياتنا كلها فكذب وأبى " (طه: ٥٦) وكأنه لذلك أمره الله سبحانه وأخاه عند ما أخبرهما بالاستجابة بقوله: " فاستقيما ولا تتبعان سبيل الذين لا يعلمون " والله أعلم.

ومن دعاء موسى ما حكاه الله عنه في قوله: " واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما أخذتهم الرجفة قال رب لو شئت أهلكتهم من قبل وإياي أتهلكنا بما فعل السفهاء منا إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء أنت ولينا فاغفر لنا

وارحمنا وأنت خير الراحمين، واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة إنا هدنا إليك " (الأعراف: ١٥٦).

يبتدئ الدعاء من قوله: " فاغفر لنا، الخ " غير أن الموقف لما كان موقفا صعبا قد أخذهم الغضب الإلهي والبطش الذي لا يقوم له شيء، وما مسألة المغفرة والرحمة من سيد ساخط قد هتكت حرمة وأهين على سؤدده كمسألة من هو في حال سوى فلذلك

قدم عليه السلام ما تسكن به فورة الغضب الإلهي حتى يتخلص إلى طلب المغفرة والرحمة.

فقال: " رب لو شئت أهلكتهم من قبل وإياي " يريد عليه السلام - كما تدل عليه قرينة المقام - رب إن نفسي ونفوسهم جميعا قبض قدرتك، وطوع مشيئتك، لو شئت أهلكتهم وأنا فيهم قبل اليوم كما أهلكتهم اليوم وأبقيتني، فما ذا أقول لقومي إذا رجعت إليهم واتهموني بأني قتلتهم، وحالهم ما أنت أعلم به؟ وهذا يبطل دعوتي ويحبط عملي.

ثم عد عليه السلام إهلاك السبعين إهلاكا له ولقومه فذكر أنهم سفهاء من قومه لا يعبأ بفعلهم فأخذ ربه برحمته حيث لم يكن من عادته تعالى أن يهلك قوما بفعل السفهاء

منهم، وليس ذلك إلا موردا من موارد الامتحان العام الذي لا يزال جاريا على الانسان فيفضل به كثير، ويهتدى به كثير، ولم تقابلها إلا بالصفح والستر. وإذا كان بيدك أمر نفسي ونفوسنا تقدر على إهلاكنا متى شئت، وكانت هذه الواقعة غير بدع في مسير امتحانك العام الذي يعقب ضلال قوم وهداية آخرين، ولا ينتهى إلا إلى مشيئتك فأنت ولينا الذي يقوم بأمرك ومشيئتك تدير أمورنا، ولا صنع لنا فيها فاقض فينا بالمغفرة والرحمة فإن من جملة صفاتك أنك خير الغافرين، واكتب

لنا في هذه الدنيا عيشة آمنة من العذاب وهى التي يستحسنها من أحاط به غمر السخط الإلهي، وفي الآخرة حسنة بالمغفرة والجنة.

وهذا ما ساقه عليه السلام في مسألته، وقد أخذتهم الرجفة وشملتهم البلية، فانظر كيف استعمل جميل أدب العبودية واسترحم ربه، ولم يزل يستوهب الرحمة، ويسكن بثنائه فورة السخط الإلهي حتى أجيب إلى ما لم يذكره من الحاجة بين ما ذكره، وهو إعادة حياتهم إليهم بعد الإهلاك، وأوحى إليه بما حكاه الله تعالى: " قال عذابي

أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شئ فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون " (الأعراف: ١٥٦) فما ظنك به تعالى بعد ما قال لموسى عليه السلام جوابا لمسأله: " ورحمتي وسعت كل شئ "؟.

وقد ذكر تعالى صريح عفو عن هؤلاء، وإجابته إلى مسأله موسى عليه السلام بإعادة الحياة إليهم وقد أهلكوا وردهم إلى الدنيا بقوله: " وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون، ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون " (البقرة: ٥٦) ويقرب من ذلك ما في سورة النساء. وقد استعمل عليه السلام من الأدب في كلامه حيث قال: " تضل بها من تشاء " لم يذكر أن ذلك من سوء اختيار هؤلاء الضالين لينزهه تعالى لفظا كما كان ينزهه قلبا فيكون على حد قوله تعالى: " يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا وما يضل به إلا الفاسقين " (البقرة: ٢٦) لان المقام كان يصرفه عن التعرض إلا لكونه تعالى وليا على الاطلاق ينتهى إليه كل التدبير لا غير.

ولم يورد في الذكر أيضا عمدة ما في نفسه من المسألة وهو أن يحييهم الله سبحانه بعد الاهلاك لان الموقف على ما كان فيه من هول وخطر كان يصرفه عن الاسترسال، وإنما أشار إليه إشارة بقوله: " رب لو شئت أهلكتهم وإياي، الخ ". ومن دعائه عليه السلام ما دعا به حين رجع إلى قومه من الميقات فوجدهم قد عبدوا العجل من بعده، وقد كان الله سبحانه أخبره بذلك قال تعالى " وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه، قال ابن أم إن القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلا تشمت بي الأعداء ولا تجعلني مع القوم الظالمين " (الأعراف: ١٥٠) فعند ذلك رق له ودعا له ولنفسه ليمتازا بذلك من القوم الظالمين: " قال رب اغفر لي ولأخي وأدخلنا في رحمتك وأنت أرحم الراحمين " (الأعراف: ١٥١).

ولم يكن يريد التمييز منهم وأن يدخلهما الله في رحمة إلا لما كان يعلم أن الغضب الإلهي سينال القوم بظلمهم كما ذكره الله بقوله بعد ذلك: " إن الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم وذلة في الحياة الدنيا " (الأعراف: ١٥٢) ويعرف بما تقدم وجوه من الأدب في كلامه.

ومن دعائه عليه السلام - وهو في معنى الدعاء على قومه إذ قالوا له حين أمرهم بدخول الأرض المقدسة: " يا موسى إنا لن ندخلها أبدا ما داموا فيها فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون " (المائدة: ٢٤) - ما حكاه الله تعالى بقوله: " قال رب إني لا أملك إلا نفسي وأخي فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين " (المائدة: ٢٥). وقد أخذ عليه السلام بالأدب الجميل حيث كنى عن الامسك عن أمرهم وتبليغهم أمر ربهم ثانيا بعد ما جبهوا أمره الأول بأقبح الرد وأشنع القول بقوله: " رب إني لا أملك إلا نفسي وأخي " أي لا يطيعني فيما أمرته إلا نفسي وأخي أي أنهم ردوا على بما لا مطمع فيهم بعده، فها أنا أكف عن أمرهم بأمرك وإرشادهم إلى ما فيه صلاح جماعتهم.

وإنما نسب ملك نفسه وأخيه إلى نفسه لان مراده من الملك بقرينة المقام ملك الطاعة ولو كان هو الملك التكويني لم ينسبه إلى نفسه إلا مع بيان أن حقيقته لله سبحانه، وإنما له من الملك ما ملكه الله إياه، ولما عرض لربه من نفسه الامسك واليأس عن إجابتهم إليه أحال الحكم في ذلك فقال: " فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين "

ومن ذلك ما دعا به شعيب عليه السلام على قومه إذ قال: " ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين " (الأعراف: ٨٩).

وهذا استنجاز منه للوعد الإلهي بعد ما يئس من نجاح دعوته فيهم، ومسألة للقضاء بينه وبينهم بالحق على ما قاله الله تعالى: " ولكل أمة رسول فإذا جاء رسولهم قضى بينهم بالقسط وهم لا يظلمون " (يونس: ٤٨).

وإنما قال " بيننا " لأنه ضم المؤمنين به إلى نفسه، وقد كان الكافرون من قومه هددوا إياه والمؤمنين به جميعا إذ قالوا: " لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودن في ملتنا " (الأعراف: ٨٨) فضمهم إلى نفسه وهاجر قومه في عملهم وسار بهم إلى ربه وقال: " ربنا افتح بيننا، الخ "

وقد استمسك في دعائه باسمه الكريم: " خير الفاتحين لما مر أن التمسك بالصفة المناسبة لمتن الدعاء تأييد بالغ بمنزلة الأقسام، وهذا بخلاف قول موسى عليه السلام: " رب



إني لا أملك إلا نفسي وأخي فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين " المنقول آنفا لما تقدم أن لفظه عليه السلام ليس بدعاء حقيقة بل هو كناية عن الامسك عن الدعوة وإرجاع الأمر إلى الله فلا مقتضى للأقسام بخلاف قول شعيب.

ومن ذلك ما حكاه الله من ثناء داود وسليمان عليهما السلام قال تعالى: " ولقد آتينا داود و سليمان علما وقالوا الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين " (النمل: ١٥).

وجه الأدب في حمدهما وشكرهما ونسبة ما عندهما من فضيلة العلم إلى الله سبحانه ظاهر، فلم يقولوا مثل ما حكى عن غيرهما كقول قارون لقومه إذ وعظوه أن لا يستكبر في الأرض بماله: " إنما أوتيته على علم عندي " (القصص: ٧٨) وكما حكى الله عن قوم

آخرين: " فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحق بهم ما كانوا به يستهزئون " (المؤمن: ٨٣). ولا ضير في الحمد على تفضيل الله إياهما على كثير من المؤمنين فإنه من ذكر خصوص

النعمة وبيان الواقع، وليس ذلك من التكبر على عباد الله حتى يلحق به ذم، وقد ذكر الله عن طائفة من المؤمنين سؤال التفضيل ومدحهم على علو طبعهم وسمو همتهم حيث قال:

" والذين يقولون ربنا - إلى أن قال - واجعلنا للمتقين إماما " (الفرقان: ٧٤). ومن ذلك ما حكاه عن سليمان عليه السلام في قصة النملة بقوله: " حتى إذا أتوا على واد النمل قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون، فتبسم ضاحكا من قولها وقال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحا ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين " (الفرقان: ١٩).

ذكرته النملة بما قالته ماله من الملك العظيم الذي شيدت أركانه بتسخير الريح تجرى بأمره، والجن يعملون له ما يشاء، والعلم بمنطق الطير وغيره غير أن هذا الملك لم يقع

في ذكره عليه السلام في صورة أجلي أمنية يبلغها الإنسان كما فينا ولم ينسب عبوديته ومسكنته

بل إنما وقع في نفسه في صورة نعمة أنعمها عليه ربه فذكر ربه ونعمته أنعمها عليه وعلى

والديه بما خصهم به، وهو من مثله عليه السلام والحال هذا الحال أفضل الأدب مع ربه.

وقد ذكر نعمته به، وهي وإن كانت كثيرة في حقه غير أن مورد نظره عليه

السلام والمقام - هو الملك العظيم والسلطة القاهرة ج ولذلك ذكر العمل الصالح

(٢٨٥)

سأل ربه أن يوزعه ليعمل صالحا لان العمل الصالح والسيره الحسنه هو المطلوب ممن استوى على عرش الملك.

فلذلك كله سأل ربه أولا أن يوزعه على شكر نعمته، وثانيا أن يعمل صالحا ولم يرض بسؤال العمل الصالح دون أن قيده بقوله: "ترضاه" فإنه عبد لا شغل له بغير ربه، ولا يريد الصالح من العمل إلا لان ربه يرضاه، ثم تتم مسألة التوفيق لصلاح العمل بمسألة صلاح الذات فقال: "وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين".

ومن ذلك ما حكاه الله عن يونس عليه السلام وقد دعا به وهو في بطن الحوت الذي التقمه قال تعالى: "وذا النون إذ ذهب مغاضبا فظن أن لن نقدر عليه فنادى في الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين" (الأنبياء: ٨٧).

كان عليه السلام - على ما يقصه القرآن - قد سأل ربه أن ينزل على قومه العذاب فأجابه إلى ذلك فأخبرهم به فلما أشرف عليهم العذاب بالنزول تابوا إلى ربهم فرفع عنهم

العذاب، ولما شاهد يونس ذلك ترك قومه، وذهب لوجهه حتى ركب السفينة فاعترضها

حوت فساهمهم في أن يدفعوا الحوت بإلقاء رجل منهم إليه ليلتقمه وينصرف عن الباقين،

فخرجت القرعة باسمه فالقى في البحر فالتقمه الحوت فكان يسبح الله في بطنه إلى أن أمره

الله أن يلقيه إلى ساحل البحر، ولم يكن ذلك إلا تأديبا إلهيا يؤدب به أنبياءه على حسب ما

يقتضيه مختلف أحوالهم، وقد قال تعالى: "ولولا أنه كان من المسبحين، للبت في بطنه

إلى يوم يبعثون" (الصفافات: ١٤٤) فكان حاله في تركه العود إلى قومه وذهابه لوجهه يمثل حال عبد أنكر على ربه بعض عمله فغضب عليه فأبق منه وترك خدمته وما هو وظيفة عبوديته فلم يرتض الله له ذلك فأدبه فابتلاه وقبض عليه في سجن لا يقدر

فيه أن يتوسع قدر أنملة في ظلمات بعضها فوق بعض فنادى في الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين.

ولم يكن ذلك كله إلا لان يتمثل له على خلاف ما كان يمثله حاله أن الله سبحانه قادر على أن يقبض عليه ويحبسه حيث شاء، وأن يصنع به ما شاء فلا مهرب من الله سبحانه إلا إليه، ولذلك لقنه الحال الذي تمثل له وهو في سجنه من بطن الحوت أن يقر لله بأنه هو المعبود الذي لا معبود غيره، ولا مهرب عن عبوديته فقال: "لا

(۲۸۶)

إله إلا أنت " ولم يناده تعالى بالربوبية، وهذا أوحى دعاء من أدعية الأنبياء عليهم السلام لم يصدر باسم الرب.

ثم ذكر ما جرى عليه الحال من تركه قومه إثر عدم إهلاكه تعالى إياهم بما أنزل عليهم من العذاب فأثبت الظلم لنفسه ونزه الله سبحانه عن كل ما فيه شائبة الظلم والنقص

فقال: " سبحانك إني كنت من الظالمين " .

ولم يذكر مسألته - وهي الرجوع إلى مقامه العبودي السابق - عدا لنفسه دون لياقة الاستعطاء واستحقاق العطاء استغراقا في الحياء والخجل، والدليل على مسألته قوله تعالى بعد الآية السابقة: " فاستجبنا له ونجيناه من الغم " (الأنبياء: ٨٨).

والدليل على أن مسألته كانت هي الرجوع إلى سابق مقامه قوله تعالى: " فنبذناه بالعراء وهو سقيم، وأنبتنا عليه شجرة من يقطين، وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون، فآمنوا به فمتنعناهم إلى حين " (الصفوات: ١٤٨).

ومن ذلك ما ذكره الله تعالى عن أيوب (ع) بعد ما أزمه المرض وهلك عنه ماله وولده حيث قال: " وأيوب إذ نادى ربه أنى مسني الضر وأنت أرحم الراحمين " (الأنبياء: ٨٣).

وجوه التأديب فيه ظاهرة مما تقدم بيانه، ولم يذكر (ع) حاجته صريحا على حد ما تقدم من أدعية آدم ونوح وموسى ويونس عليهم السلام هضما لنفسه واستحقارا لامره، وأدعية الأنبياء كما تقدم ويأتي خالية عن التصريح بالحاجة إذا كان مما يرجع إلى

أمور الدنيا وإن كانوا لا يريدون شيئا من ذلك اتباعا لهوى أنفسهم. وبوجه آخر ذكره السبب الباعث إلى المسألة كمس الضر والصفة الموجودة في المسؤول المطمعة للسائل في المسألة ككونه تعالى أرحم الراحمين، والسكوت عن ذكر

نفس الحاجة، أبلغ كناية عن أن الحاجة لا تحتاج إلى ذكر فإن ذكرها يوهم أن الأسباب

المذكورة ليست بكافية في إثارة رحمة من هو أرحم الراحمين بل يحتاج إلى تأييد بالذكر

وتفهم باللفظ.

ومن ذلك ما حكاه عن زكريا (ع): حيث قال: " ذكر رحمة ربك عبده

زكريا، إذ نادى ربه نداء خفيا، قال رب إنني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيئا ولم أكن بدعائك رب شقيا، وإنني خفت الموالى من ورائي وكانت امرأتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا، يرثني ويرث من آل يعقوب واجعله رب رضيا " (مريم: ٦).  
إنما حثه على هذا الدعاء ورغبه في أن يستوهب ولدا من ربه ما شاهده من أمر مريم ابنة عمران في زهدا وعبادتها، وما أكرمها الله سبحانه به من أدب العبودية، وخصها به من كرامة الرزق من عنده على ما يقصه الله تعالى في سورة آل عمران قال تعالى: " وكفلها زكريا كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله إن الله يرزق من يشاء بغير حساب، هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة إنك سميع الدعاء " (آل عمران: ٣٨).  
فغشيه شوق شديد إلى ولد طيب صالح يرثه ويعبد ربه عبادة مرضية كما ورثت مريم عمران وبلغت جهدها في عبادة ربها ونالت منه الكرامة غير أنه وجد نفسه وقد نال منه الشيب، وانهدت منه القوى، وكذلك امرأته وقد كانت عاقرة في سنى ولادتها فأدركته من حسرة الحرمان من نعمة الولد الطيب الرضى ما الله أعلم به، لكن لم يملك نفسه مما هاج فيه من الغيرة الإلهية والاعتزاز بربه دون أن يرجع إلى ربه وذكر له ما يثور به الرحمة والحنان من حاله أنه لم يزل عالقا على باب العبودية والمسألة منذ وحادثة

سنه حتى وهن عظمه واشتعل رأسه شيئا، ولم يكن بدعائه شقيا، وقد وجدته سبحانه سميع الدعاء فليسمع دعاءه وليهب له وارثا رضيا.  
والدليل على ما ذكرنا أنه إنما سأل ما سأل بما ملك نفسه من هيجان الوجد والحزن ما حكاه الله تعالى عنه بعد ما أوحى إليه بالاستجابة بقوله: " قال رب أنى يكون لي غلام وكانت امرأتي عاقرا وقد بلغت من الكبر عتيا، قال كذلك قال ربك هو على هين وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا " (مريم: ٩) فإنه ظاهر في أنه (ع) لما سمع الاستجابة صحا عن حاله وأخذ يتعجب من غرابة المسألة والاجابة حتى سأل ربه عن ذلك في صورة الاستبعاد وسأل لنفسه عليه آية فأجيب إليها أيضا.  
وكيف كان فالذي استعمله عليه السلام في دعائه من الأدب هو ما ساقه إليه حال الوجد والحزن الذي ملكه، ولذلك قدم على دعائه بيان ما بلغ به الحال في سبيل ربه

فقد صرف دهره في سلوك سبيل الإنابة والمسألة حتى وقف موقفا يرق له قلب كل ناظر

رحيم ثم سأل الولد وعلله بأن ربه سميع الدعاء.

فهذا معنى ما ذكره مقدمة لمسألته لا أنه كان يمتن بطول عبوديته على ربه - حاشا مقام النبوة - فمعنى قوله على ما في سورة آل عمران: " رب هب لي من لدنك ذرية طيبة إنك سميع الدعاء " أني أسألك ما أسألك لا لان لطول عبوديتي - وهو دعاؤه المديد - قدرا عندك أو فيه منة عليك بل لأنني أسألك، وقد وجدتك سميعا لدعاء عبادك ومجيبا لدعوة السائلين المضطرين، وقد اضطرني خوف الموالى من ورائي، والحث الشديد لذرية طيبة يعبدك أن أسألك.

وقد تقدم أن من الأدب الذي استعمله في دعائه أن ألحق تخوف الموالى قوله: " واجعله رب رضيا " والرضى وإن كان طبعه يدل بهيئته على ثبوت الرضا لموصوفه، والرضا يشمل بإطلاقه رضى الله ورضى زكريا ورضى يحيى لكن قوله في آية آل عمران: " ذرية طيبة " يدل على أن المراد بكونه رضيا كونه مرضيا عند زكريا لان الذرية إنما تكون طيبة لصاحبها لا غير.

ومن ذلك ما حكاه الله سبحانه عن المسيح حين سأل المائدة بقوله: " قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيدا لاولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وأنت خير الرازقين " (المائدة: ١١٤).

القصة المذكورة في كلامه تعالى في سؤال الحواريين عيسى عليه السلام نزول مائدة من السماء عليهم تدل بسياقه أن هذه المسألة كانت من الأسئلة الشاقة على عيسى

عليه السلام لان ما حكى عنهم من قولهم له: " يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء " كان أولا مشتتلا بظاهره على الاستفهام عن قدرة الله سبحانه، ولا يوافق ذلك أدب العبودية وإن كان حاق مرادهم السؤال عن المصلحة دون أصل القدرة فإن حزازة اللفظ على حالها.

وكان ثانيا متضمنا لاقتراح آية جديدة مع أن آياته عليه السلام الباهرة كانت قد أحاطت بهم من كل جهة فكانت نفسه الشريفة آية، وتكلمه في المهد آية، وإحياؤه

الموتى وخلق الطير وإبرأه الأكمه والأبرص وإخباره عن المغيبات وعلمه بالتوراة والإنجيل والكتاب والحكمة آيات إلهية لا تدع لشاك شكاً ولا لمرتاب ريباً فاختيارهم آية لأنفسهم وسؤالهم إياه كان بظاهره كالعذب بآيات الله واللعب بجانبه، ولذلك وبخهم بقوله: " اتقوا الله إن كنتم مؤمنين "

لكنهم أصروا على ذلك ووجهوا مسألتهم بقولهم: " نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم أن قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين " وألجأوه إلى السؤال فسأل. أصلح عليه السلام بأدبه الموهوب من جانب الله سبحانه ما اقترحوه من السؤال بما يصلح به أن يقدم إلى حضرة العزة والكبرياء فعنونه أولاً بعنوان أن يكون عيداً لهم يختصون هو وأمته به فإنها آية اقتراحية عديمة النظير بين آيات الأنبياء عليهم السلام

حيث كانت آياتهم إنما تنزل لاتمام الحجة أو لحاجة الأمة إلى نزولها، وهذه الآية لم تكن على شئ من هاتين الصفتين.

ثم أجمل ثانياً ما فصله الحواريون من فوائد نزولها من اطمئنان قلوبهم بها وعلمهم بصدقه عليه السلام وشهادتهم عليها، في قوله: " وآية منك "

ثم ذكر ثالثاً ما ذكروه من عرض الأكل وأخره وإن كانوا قدموه في قولهم: " نريد أن نأكل منها، الخ " وألبسه لباساً آخر أوفق بأدب الحضور فقال: " وارزقنا " ثم ذيله بقوله: " وأنت خير الرازقين " ليكون تأييداً للسؤال بوجه، وثناء له تعالى من وجه آخر.

وقد صدر مسألته بندائه تعالى: " اللهم ربنا " فزاد على ما يوجد في سائر أدعية الأنبياء عليهم السلام من قولهم " رب " أو " ربنا " لان الموقف صعب كما تقدم بيانه.

ومنه مشافهته عليه السلام ربه المحكية بقوله تعالى: " وإذ قال الله يا عيسى بن مريم أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب، ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شئ شهيد، إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم "



" المائدة: ١١٨ ."

تأدب عليه السلام في كلامه أولاً بأن صدره بتنزيهه تعالى عما لا يليق بقدس ساحته كما جرى عليه كلامه تعالى قال: " وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه " (الأنبياء: ٢٦). وثانياً بأن اخذ نفسه أدون واخفض من أن يتوهم في حقه ان يقول مثل هذا القول حتى يحتاج إلى أن ينفيه، ولذلك لم يقل من أول مقالته إلى آخرها: " ما قلت " أو " ما فعلت " وإنما نفى ذلك مرة بعد مرة على طريق الكناية وتحت الستر فقال: " ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق " فنفاه بنفي سببه أي لم يكن لي حق في ذلك حتى يسعني أن أتفوه بمثل ذاك القول العظيم، ثم قال: " إن كنت قلته فقد علمته، الخ " فنفاه بنفي لازمه أي إن كنت قلته كان لازم ذلك أن تعلمه لان علمك أحاط بي وبجميع الغيوب.

ثم قال: " ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم " فنفاه بإيراد ما يناقضه مورده على طريق الحصر بما وإلا أي إني قلت لهم قولاً ولكنه هو الذي أمرتني به وهو ان اعبدوا الله ربي وربكم، وكيف يمكن أن أقول لهم مع ذلك أن اتخذوني وأمي إلهين من دون الله؟.

ثم قال: " وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم " وهو نفى منه عليه السلام لذلك كالمتمم لقوله: " ما قلت لهم إلا ما أمرتني به " (الخ)

وذلك لان معناه: ما قلت لهم شيئاً مما ينسب إلى والذي قلت لهم إنما قلته عن أمر منك، وهو " أن اعبدوا الله ربي وربكم " ولم يتوجه إلى أمر فيما سوى ذلك، ولا مساس

بهم إلا الشهادة والرقوب لأعمالهم ما دمت، فلما توفيتني انقطعت عنهم، وكنت أنت الرقيب عليهم بشهادتك الدائم العام قبل أن توفيتني وبعده وعليهم وعلى كل شيء غيرهم.

وإذ قد بلغ الكلام هذا المبلغ توجه له عليه السلام أن ينفى ذلك القول عن نفسه بوجه آخر متمم للوجه التي ذكرها، وبه يحصل تمام النفي فقال: " إن تعذبهم فإنهم عبادك، (الخ) يقول - على ما يؤيده السياق - وإذا كان الأمر على ما ذكرت فأنا بمعزل منهم وهم بمعزل مني فأنت وعبادك هؤلاء إن تعذبهم فإنهم عبادك، وللسيد الرب

أن يعذب عبيده بمخالفتهم وإشراكهم به وهم مستحقون للعذاب، وإن تغفر لهم فلا

عتب عليك لأنك عزيز غير مغلوب وحكيم لا يفعل الفعل السفهى اللغو، وإنما يفعل ما هو الأصح.

وبما بينا يظهر وجوه لطيفة من أدب العبودية في كلامه عليه السلام ولم يورد جملة في كلامه إلا وقد مزجها بأحسن الثناء بأبلغ بيان وأصدق لسان. ومن ذلك ما حكاه الله تعالى عن نبيه محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وقد ألحق به في ذلك المؤمنين

من أمته فقال تعالى: " آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير، لا يكلف الله نفسا إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين " (البقرة: ٢٨٦).

كلامه تعالى - كما ترى - يحكى إيمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالقرآن الكريم فيما اشتمل عليه من أصول المعارف، وفيما اشتمل عليه من الأحكام الإلهية جميعا، ثم يلحق به صلى الله عليه وآله وسلم المؤمنين من أمته دون المعاصرين الحاضرين عنده صلى الله عليه وآله وسلم منهم فحسب، بل المؤمنين من جميع الأمة على ما هو ظاهر السياق.

ولازم ذلك أن يكون ما ذكر فيه من إقرار أو ثناء أو دعاء بالنسبة إلى بعضهم محكيا عن لسان حالهم، وإن أمكن أن يكون ذلك مما قاله آخرون بلسان قالهم، أو يكون النبي صلى الله عليه وآله وسلم هو القائل ذلك مشافها ربه عن نفسه الشريفة وعن المؤمنين لانهم بإيمانهم من فروع شجرة نفسه الطيبة المباركة.

والآيتان تشتملان على ما هو كالمقايسة والموازنة بين أهل الكتاب وبين مؤمنى هذه الأمة من حيث تلقيهم ما أنزل إليهم في كتاب الله، وإن شئت قلت: من حيث تأدبهم بأدب العبودية تجاه الكتاب النازل إليهم، فإنه ظاهر ما أثنى الله سبحانه على هؤلاء وخفف الله عنهم في الآيتين بعين ما وبخ أولئك عليه وغيرهم به في الآيات السابقة من سورة البقرة فقد ذم أهل الكتاب بالتفريق بين ملائكة الله فأبغضوا جبريل وأحبوا غيره، وبين كتب الله المنزلة فكفروا بالقرآن وآمنوا بغيره، وبين رسل الله فأمنوا

بموسى أو به وبعيسى و كفروا بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم وعليهم، بين أحكامه فأمنوا ببعض ما في كتاب الله و كفروا ببعض، والمؤمنون من هذه الأمة آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله.

فقد تأدبوا مع ربهم بالتسليم لما أحقه الله من المعارف الملقاة إليهم ثم تأدبوا بالتلبية لما ندب الله إليه من أحكامه إذ قالوا: " سمعنا وأطعنا " لا كقول اليهود: " سمعنا وعصينا " ثم تأدبوا فعدوا أنفسهم عبادا مملوكين لربهم لا يملكون منه شيئاً ولا يمتنون عليه بإيمانهم وطاعتهم فقالوا: " غفرانك ربنا " لا كما قالت اليهود: " سيغفر لنا " وقالت: " إن الله فقير ونحن أغنياء " و قالت: " لن تمسنا النار إلا أياما معدودة " إلى غير ذلك من هفواتهم.

ثم قال الله سبحانه: " لا يكلف الله نفسا إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت " فإن التكليف الإلهي يتبع بحسب طبعه الفطرة التي فطر الناس عليها، ومن المعلوم أن الفطرة التي هي نوع الخلقة لا تدعو إلا إلى ما جهزت به، وفي ذلك سعادة الحياة البتة.

نعم لو كان الامر على ضرب من الأهمية القاضية بزيادة الاهتمام به، أو خرج العبد الأمور عن حكم الفطرة وزى العبودية جاز بحكم آخر من قبل الفطرة أن يوجه المولى أو كل من بيده الامر إليه من الحكم ما هو خارج عن سعته المعتادة كأن يأمره بالاحتياط بمجرد الشك، واجتناب النسيان والخطأ إذا اشتد الاهتمام بالامر، نظير وجوب الاحتياط في الدماء والفروج والأموال في الشرع الاسلامي، أو يحمل عليه الكلفة ويزيد في التضييق عليه كلما زاد في اللجاج وألح في المسألة كما أخبر الله بنظائر ذلك في بني إسرائيل.

وكيف كان فقوله: " لا يكلف الله نفسا " إما ذيل كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم والمؤمنون،

وإنما قالوه مقدمة لقولهم: " ربنا لا تؤاخذنا، الخ " ليجرى مجرى الثناء عليه تعالى ودفعا لما يتوهم أن الله سبحانه يؤاخذ بما فوق الطاقة ويكلف بالخرجي من الحكم فيندفع بأن الله لا يكلف نفسا إلا وسعها وأن الذي سأله بقولهم: " ربنا لا تؤاخذنا، الخ " إنما هو الاحكام بعناوين ثانوية ناشئة من قبل الحكم أو من قبل المكلفين بالعناد

لا من قبله تعالى .  
وإما كلام له تعالى موضوع بين فقرتين من دعائم المحكى في كلامه أعني قولهم:  
" غفرانك ربنا، الخ " وقولهم: " ربنا لا تؤاخذنا، الخ " ليفيد ما مر من الفائدة  
ويكون تأديبا وتعلّما لهم منه تعالى فيكون جاريا مجرى كلامهم لانهم مؤمنون بما  
أنزل

الله، وهو منه، وعلى أي حال فهو مما يعتمد عليه كلامهم، ويتكى عليه دعاؤهم.  
ثم ذكر بقية دعائهم وإن شئت فقل: طائفة أخرى من مسائلهم: " ربنا لا  
تؤاخذنا " الخ " ربنا لا تحمل علينا إصرا " الخ " ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به  
واعف عنا " وكأن مرادهم به العفو عما صدر منهم من النسيان والخطأ وسائر موجبات  
الخرج " واغفر لنا وارحمنا " في سائر ذنوبنا وخطيئاتنا، ولا يلزم من ذكر المغفرة  
هيهنا

التكرار بالنظر إلى قولهم سابقا: " غفرانك ربنا " لأنها كلمة حكيت عنهم لفائدة  
قياس حالهم وأدبهم مع ربهم على أهل الكتاب في معاملتهم مع ربهم وبالنسبة إلى  
كتابهم

المنزل إليهم، على أن مقام الدعاء لا يمانع التكرار كسائر المقامات.  
واشتمال هذا الدعاء على أدب العبودية في التمسك بذيل الربوبية مرة بعد مرة  
والاعتراف بالمملوكية والولاية، والوقوف موقف الذلة ومسكنة العبودية قبال رب  
العزة مما لا يحتاج إلى بيان.  
وفي القرآن الكريم تأديبات إلهية وتعليمات عالية للنبي صلى الله عليه وآله وسلم بأقسام  
من الشناء

يشنى بها على ربه أو المسألة التي يسأله بها كما في قوله تعالى: " قل اللهم مالك الملك  
تؤتى الملك من تشاء " إلى آخر الآيتين " (آل عمران: ٢٦) وقوله تعالى: " قل اللهم  
فاطر السماوات والأرض عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك " (الزمر: ٤٦)  
وقوله تعالى: " قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى " (النمل: ٥٩)  
وقوله تعالى: " قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله " (الخ) (الانعام: ١٦٢)  
وقوله تعالى: " وقل رب زدني علما " (طه: ١١٤) وقوله: " وقل رب أعوذ بك من  
همزات الشياطين " (الخ) (المؤمنون: ٩٧) إلى غير ذلك من الآيات وهي كثيرة جدا.  
ويجمعها جميعا أنها تشتمل على أدب بارع أدب الله به رسوله صلى الله عليه وآله وسلم  
وسلم وندب هو  
إليه أمته.

٧ - رعايتهم الأدب عن ربهم فيما حاوروا قومهم، وهذا أيضا باب واسع وهو ملحق بالأدب في الثناء على الله سبحانه، وهو من جهة أخرى من أبواب التبليغ العملي الذي لا يقصر أو يزيد أثرا على التبليغ القولي.

وفي القرآن من ذلك شيء كثير قال تعالى في محاوراة جرت بين نوح وقومه: " قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين، قال إنما يأتيكم به الله إن شاء وما أنتم بمعجزين، ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم

إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم واليه ترجعون " (هود: ٣٤) ينفي عليه السلام عن نفسه ما نسبوا إليه من إتيان الآية ليعجزوه به، وينسبه إلى ربه ويبالغ في الأدب بقوله: " إن شاء " ثم بقوله " وما أنتم بمعجزين " أي لله، ولذلك نسبه إليه تعالى بلفظ " الله " دون لفظ " ربي " لأن الله هو الذي ينتهي إليه كل جمال وجلال، ولم يكتف بنفي القدرة على إتيان الآية عن نفسه وإثباته حتى ثناه بنفي نفع نصحه لهم إن لم يرد الله أن ينتفعوا به فأكمل بذلك نفي القدرة عن نفسه وإثباته لربه، وعلل ذلك بقوله: " هو ربكم واليه ترجعون " .

فهذه محاوراة خاصة بالأدب الجميل في جنب الله سبحانه حاور بها نوح عليه السلام الطغاة من قومه محاجا لهم، وهو أول نبي من الأنبياء عليهم السلام فتح باب الاحتجاج في الدعوة إلى التوحيد، وانتفض على الوثنية على ما يذكره القرآن الشريف. وهذا أوسع هذه الأبواب مسرحا لنظر الباحث في أدب الأنبياء عليهم السلام يعثر على لطائف من سيرتهم المملوءة أدبا وكمالا فإن جميع أقوالهم أفعالهم وحركاتهم

وسكناتهم مبنية على أساس المراقبة والحضور العبودي، وإن كانت صورتها صورة عمل

من غاب عن ربه وغاب عنه ربه سبحانه قال تعالى: " ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون، يسبحون الليل والنهار لا يفترون " (الأنبياء: ٢٠).

وقد حكى الله تعالى في كلامه محاورات كثيرة عن هود وصالح وإبراهيم وموسى وشعيب ويوسف وسليمان وعيسى ومحمد صلى الله عليه وآله وسلم وغيرهم من الأنبياء عليهم السلام

في حالات لهم مختلفة كالشدة والرخاء والحرب والسلم والاعلان والاسرار والتبشير والانداز وغير ذلك.

تدبر في قوله تعالى: " فرجع موسى إلى قومه غضبان أسفا قال يا قوم ألم يعدكم ربكم وعدا حسنا أفعال عليكم العهد أم أردتم أن يحل عليكم غضب من ربكم فأخلفتم

موعدي " (طه: ٨٦) يذكر موسى عليه السلام إذ رجع إلى قومه وقد امتلا غيظا وحنقا لا يصرفه ذلك عن رعاية الأدب في ذكر ربه.

وقوله تعالى: " وراودته التي هو في بيتها عن نفسه وغلقت الأبواب و قالت هيت لك قال معاذ الله إنه ربي أحسن مثواي إنه لا يفلح الظالمون " (يوسف: ٢٣) وقوله تعالى: " قالوا تالله لقد آثرك الله علينا وإن كنا لخاطئين، قال لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين " (يوسف: ٩٢) يذكر يوسف في خلاء المرادة الذي يملك من الانسان كل عقل، ويطلق عنده كل حزم لا يشغله ذلك عن التقوى ثم عن رعاية الأدب في ذكر ربه ومع غيره.

وقوله تعالى: " فلما رآه مستقرا عنده قال هذا من فضل ربي ليبلوني أأشكر أم أكفر ومن شكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن ربي غني كريم " (النمل: ٤٠) وهذا سليمان عليه السلام وقد اوتى من عظيم الملك ونافذ الامر وعجيب القدرة أن أمر بإحضار عرش ملكة سبأ من سبأ إلى فلسطين فاحضر في أقل من طرفة عين فلم يأخذه كبر النفس وخيلاؤها، ولم ينس ربه ولم يمكث دون أن أثنى على ربه في ملائته بأحسن الثناء.

وليقس ذلك إلى ما ذكره الله من قصة نمرود مع إبراهيم عليه السلام إذ قال: " ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي

يحيى

ويميت قال إنا أحيى وأميت " (البقرة: ٢٥٨) وقد قال ذلك إذ أحضر رجلين من السجن فأمر بقتل أحدهما وإطلاق الآخر.

أو إلى ما ذكره فرعون مصر إذ قال كما حكاه الله: " يا قوم أليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي أفلا تبصرون، أم أنا خير من هذا الذي هو مهين ولا يكاد

يبين، فلو لا ألقى عليه أسورة من ذهب " (الزخرف: ٥٣) يباهى بملك مصر وأنهاه ومقدار من الذهب كان يملكه هو وملاؤه ولا يلبث دون أن يقول كما حكى الله: " أنا ربكم الاعلى " وهو الذي كانت تستنذله آيات موسى يوما بعد يوم من طوفان وجراد وقمل

وضفادع وغير ذلك.  
وقوله تعالى: " إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا " (التوبة: ٤٠)  
وقوله: " وإذ أسر النبي إلى بعض أزواجه حديثا - إلى أن قال - فلما نبأها به قالت  
من أنبأك هذا قال نبأني العليم الخبير " (التحریم: ٣) فلم يهزهزه صلى الله عليه وآله  
وسلم شدة الامر  
والهول والفرع في يوم الخوف أن يذكر أن ربه معه ولم تنجذب نفسه الشريفة إلى ما  
كان يهدده من الامر، وكذا ما أسر به إلى بعض أزواجه في الخلوة في اشتماله على  
رعاية  
الأدب في ذكر ربه.

وعلى وتيرة هذه النماذج المنقولة تجرى سائر ما وقع في قصصهم عليهم السلام في  
القرآن الكريم من الأدب الرائع والسنن الشريفة، ولولا أن الكلام قد طال بنا في هذه  
الأبحاث لاستقصينا قصصهم وأشبعنا فيها البحث.

٨ - أدب الأنبياء عليهم السلام مع الناس في معاشرتهم ومحاورتهم، مظاهر هذا  
القسم هي الاحتجاجات المنقولة عنهم في القرآن مع الكفار، والمحاورات التي حاوروا  
بها المؤمنين منهم، ثم شئ يسير من سيرتهم المنقولة.  
أما الأدب في القول فإنك لا تجد فيما حكى من شذرات أقوالهم مع العتاة والجهلة  
أن يخاطبوهم بشئ مما يسوؤهم أو شتم أو إهانة أو إزراء وقد نال منهم المخالفون  
بالشتم

والطعن والاستهزاء والسخرية كل منال فلم يجيبوهم إلا بأحسن القول وأنصح الوعظ  
معرضين عنهم بسلام وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما.

قال تعالى: " فقال الملا الذين كفروا من قومه - يعنى قوم نوح - ما نراك إلا  
بشرا مثلنا وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي وما نرى لكم علينا من  
فضل بل نظنكم كاذبين، قال يا قوم أرأيتم إن كنت على بينة من ربي وآتاني رحمة من  
عنده فعميت عليكم أنلزمكموها وأنتم لها كارهون " (هود: ٢٨).

وقال تعالى حكاية عن عاد قوم هود: " إن نقول إلا اعتراك بعض آلهتنا بسوء  
قال إني أشهد الله واشهدوا أنى برئ مما تشركون، من دونه " (هود: ٥٥) يريدون  
باعتراف بعض آلتهم إياه بسوء ابتلاءه عليه السلام بمثل جنون أو سفاهة ونحو ذلك.  
وقال تعالى حكاية عن آزر: " قال أرأغب أنت عن آلهتي يا إبراهيم لئن لم

تنته لأرجمنك واهجرني مليا، قال سلام عليك سأستغفر لك ربى إنه كان بي حفيا " (مريم: ٤٧).

وقال تعالى حكاية عن قوم شعيب عليه السلام: " قال الملا الذين كفروا من قومه إنا لنراك في سفاهة وإنا لنظنك من الكاذبين، قال يا قوم ليس بي سفاهة ولكني رسول من رب العالمين، أبلغكم رسالات ربي وأنا لكم ناصح أمين " (الأعراف: ٦٨).  
وقال تعالى: " قال فرعون وما رب العالمين، قال رب السماوات والأرض وما بينهما - إلى أن قال - قال إن رسولكم الذي ارسل إليكم لمجنون، قال رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون " (الشعراء: ٢٨).

وقال تعالى حكاية عن قوم مريم: " قالوا يا مريم لقد جئت شيئا فريا، يا أخت هارون ما كان أبوك امرأ سوء وما كانت أمك بغيا، فأشارت إليه قالوا كيف نكلم من كان في المهد صبيا، قال إني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا " (الخ: مريم: ٣٠).

وقال تعالى يسلى نبيه صلى الله عليه وآله وسلم فيما رموه به من الكهانة والجنون والشعر: " فذكر

فما أنت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون، أم يقولون شاعر نتربص به ريب المنون، قل تربصوا فإني معكم من المتربصين " (الطور: ٣١).  
وقال: " وقال الظالمون إن تتبعون إلا رجلا مسحورا، انظر كيف ضربوا لك الأمثال فضلوا فلا يستطيعون سبيلا " (الفرقان: ٩).

إلى غير ذلك من أنواع الشتم والرمي والإهانة التي حكى عنهم في القرآن، ولم ينقل عن الأنبياء عليهم السلام أن يقابلوهم بخشونة أو بذاء بل بالقول الصواب والمنطق الحسن اللين اتباعا للتعليم الإلهي الذي لقنهم خير القول وجميل الأدب قال تعالى  
خطابا

لموسى وهارون عليهما السلام: " إذهما إلى فرعون إنه طغى، فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى " (طه: ٤٤) وقال لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم: " وإما تعرضن عنهم ابتغاء رحمة

من ربك ترجوها فقل لهم قولا ميسورا " (الاسراء: ٢٨).  
ومن أدبهم في المحاوراة والخطاب أنهم كانوا ينزلون أنفسهم منزلة الناس فيكلمون كل طبقة من طبقاتهم على قدر منزلته من الفهم، وهذا ظاهر بالتدبر فيما حكى من



محاوراتهم الناس على اختلافهم المنقولة عن نوح فمن بعده، وقد روى الفريقان عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم " إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم "

وليعلم أن البعثة بالنبوة إنما بنيت على أساس الهداية إلى الحق وبيانه والانتصار له فعليهم أن يتجهزوا بالحق في دعوتهم، وينخلعوا عن الباطل ويتقوا شبكات الضلال أيا ما كانت سواء وافق ذلك رضى الناس أو سخطهم، واستعقب طوعهم أو كرههم ولقد ورد منه تعالى أشد النهى في ذلك لأنبيائه وأبلغ التحذير حتى عن اتباع الباطل قولاً وفعلاً بغرض نصره الحق فإن الباطل باطل سواء وقع في طريق الحق أو لم يقع، والدعوة إلى الحق لا يجمع تجويز الباطل ولو في طريق الحق، والحق الذي يهدى إليه الباطل وينتجه ليس بحق من جميع جهاته.

ولذلك قال تعالى: " وما كنت متخذ المضلين عضداً " (الكهف: ٥١) وقال: " ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً، إذن لأذقناك ضعف الحياة وضعف المماتة ثم لا تجد لك علينا نصيراً " (الاسراء: ٧٥) فلا مساهلة ولا ملابسة ولا مدهانة في حق ولا حرمة لباطل.

ولذلك جهز الله سبحانه رجال دعوته وأوليائه دينه وهم الأنبياء عليهم السلام بما يسهل لهم الطريق إلى اتباع الحق ونصرته، قال تعالى: " ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له سنة الله في الذين خلوا من قبل وكان أمر الله قدراً مقدوراً، الذين يبلغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشون أحداً إلا الله وكفى بالله حسيباً "

(الأحزاب: ٣٩) فأخبر أنهم لا يتخرجون فيما فرض الله لهم ويخشونه ولا يخشون أحداً غيره فليس

أي مانع من إظهارهم الحق ولو بلغ بهم أي مبلغ وأوردهم أي مورد. ثم وعدهم النصر فيما انتهضوا له فقال: " ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين، إنهم لهم المنصورون، وإن جندنا لهم الغالبون " (الصفات: ١٧٣) وقال: " إنا لننصر رسلنا " (المؤمن: ٥١).

ولذلك نجدهم فيما حكى عنهم لا يباليون شيئاً في إظهار الحق وقول الصدق وإن لم يرتضه الناس واستمروه في مذاقهم، قال تعالى حاكياً عن نوح يخاطب قومه: " ولكنني أراكم قوماً تجهلون " (هود: ٢٩) وقال عن قول هود: " إن أنتم إلا مفترون "

(هود: ٥٠) وقوله لقومه: " قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب أتجادلونني في أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم ما نزل الله بها من سلطان " (الأعراف: ٧١)، وقال تعالى يحكى عن لوط: " بل أنتم قوم مسرفون " (الأعراف: ٨١) وحكى عن إبراهيم من قوله لقومه: " أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون " (الأنبياء: ٦٧) وحكى عن موسى في جواب قول فرعون له: " إني لأظنك يا موسى مسحورا " قال لقد علمت ما انزل هؤلاء إلا رب السماوات والأرض بصائر وإني لأظنك يا فرعون مثبورا " (الاسراء: ١٠٢) أي ممنوعا من الايمان بالحق مطرودا هالكا، إلى غير ذلك من الموارد.

فهذه كلها من رعاية الأدب في جنب الحق واتباعه، ولا مطلوب أعز منه ولا بغية أشرف منه وأعلى، وإن كان في بعضها ما ينافي الأدب الدائر بين الناس لا بتناء حياتهم على اتباع جانب الهوى والسلوك إلى أمتعة الحياة بمداهنة المبطلين والخضوع والتملق إلى المفسدين والمترفين سياسة في العمل. وجملة الامر أن الأدب كما تقدم في أول هذه المباحث إنما يتأتى في القول السائغ والعمل الصالح، ويختلف حينئذ باختلاف مسالك الحياة في المجتمعات والاراء والعقائد

التي تتمكن فيها وتشكل هي عنها، والدعوة الإلهية التي تستند إليها المجتمع الديني إنما تتبع الحق كي الاعتقاد والعمل، والحق لا يخالط الباطل ولا يمازجه ولا يستند إليه ولا يعتضد به، فلا محيص عن إظهاره واتباعه، والأدب الذي يتأتى فيه أن يسلك في

طريق الحق أحسن المسالك ويتزبى فيه بأظرف الأزياء كاختيار لين القول إذا صح أن يتكلم

بلينة وخشونة، واختيار الاستعجال في الخير إذا أمكن فيه كل من المسارعة والتبطي. وهذا هو الذي يأمر به في قوله تعالى: " وكتبتنا له - أي لموسى - في الألواح من كل شئ موعظة وتفصيلا لكل شئ فخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها " (الأعراف: ١٤٥) وبشر عباده الآخذين به في قوله: " فبشر عباد، الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب " (الزمر: ١٨) فلا أدب في باطل ولا أدب في ممزوج من حق وباطل فإن الخارج من صريح الحق ضلال لا

يرتضيه ولى الحق وقد قال: " فماذا بعد الحق إلا الضلال " (يونس: ٣٢).

وهذا هو الذي دعا أنبياء الحق إلى صراحة القول وصدق اللهجة وإن كان ذلك في بعض الموارد مما لا يرتضيه سنة المداهنة والتساهل والأدب الكاذب الدائر في المجتمعات غير الدينية.

ومن أدبهم مع الناس في معاشرتهم وسيرتهم فيهم احترام الضعفاء والأقوياء على حد سواء والاكثار والمبالغة في حق أهل العلم والتقوى منهم فإنهم لما بنوا على أساس العبودية وتربية النفس الانسانية تفرع عليه تسوية الحكم في الغنى والفقير والصغير والكبير

والرجل والمرأة والمولى والعبد والحاكم والمحكوم والأمير والمأمور والسلطان والرعية،

وعند ذلك لغى تمايز الصفات، واختصاص الأقوياء بمزايا اجتماعية، وبطل تقسم الوجدان

والفقدان والحرمان والتنعم والسعادة والشقاء بين صفتي الغنى والفقير والقوة والضعف، وان للقوى والغنى من كل مكانة أعلاها، ومن كل عيشة أنعمها، ومن كل مجاهدة أروحها

وأسهلها، ومن كل وظيفة أخفها بل كان الناس في ذلك شرعا سواء، قال: " يا أيها الناس

إننا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم "

(الحجرات: ١٣) وتبدل استكبار الأقوياء بقوتهم ومباهاة الأغنياء بغنيتهم تواضعا للحق ومسارعة إلى المغفرة والرحمة، وتسابقا في الخيرات وجهادا في سبيل الله وابتغاء لمرضاته.

واحترم حينئذ للفقراء كما للأغنياء وتؤدب مع الضعفاء كما مع الأغنياء بل اختص هؤلاء بمزيد شفقة ورأفة ورحمة، قال تعالى يؤدب نبيه صلى الله عليه وآله وسلم: " واصبر نفسك مع

الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا " (الكهف: ٢٨) وقال تعالى: " ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ما عليك من حسابهم من شئ وما من حسابك عليهم من شئ فتطردهم فتكون من الظالمين " (الانعام:

٥٢)، وقال: " لا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم ولا تحزن عليهم واخفض جناحك للمؤمنين، وقل إني أنا النذير المبين " (الحجر: ٨٩).

ويشتمل على هذا الأدب الجميل ما حكاه الله من محاوراة بين نوح عليه السلام وقومه

إذ  
قال: " فقال الملا الذين كفروا من قومه ما نراك إلا بشرا مثلنا وما نراك اتبعك إلا الذين  
هم أراذلنا بادي الرأي وما نرى لكم علينا من فضل بل نظنكم كاذبين، قال يا قوم  
أرأيتم إن كنت على بينة من ربي وآتاني رحمة من عنده فعميت عليكم أنلزمكموها  
وأنتم

لها كارهون، ويا قوم لا أسألكم عليه مالا إن أجرى إلا على الله وما أنا بطارد الذين آمنوا إنهم ملاقوا ربهم ولكني أراكم قوما تجهلون أي في تحقيركم أمر الفقير الضعيف -

ويا قوم من ينصرنى من الله إن طردتهم أفلا تذكرون، ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول إني ملك - أي لا أدعى شيئا يميزني منكم بمزية إلا أنى رسول إليكم ولا أقول للذين تزدرى أعينكم لن يؤتيهم الله خيرا الله أعلم بما في أنفسهم

- أي من الخير والسعادة للذين يرجيان منهم - إني إذا لمن الظالمين " (هود: ٣١). ونظيره في نفي التمييز قول شعيب لقومه على ما حكاه الله: " وما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه

أنيب " (هود: ٨٨)، وقال الله تعالى يعرف رسوله صلى الله عليه وآله وسلم للناس: " لقد جاءكم رسول

من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم " (التوبة: ١٢٨) وقال أيضا: " ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ورحمة للذين آمنوا منكم " (التوبة: ٦١) وقال أيضا: " وإنك لعلى خلق عظيم " (القلم: ٤) وقال أيضا وفيه جماع ما تقدم: " وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين " (الأنبياء: ١٠٧).

وهذه الآيات وإن كانت بحسب المعنى المطابقي ناظرة إلى أخلاقه صلى الله عليه وآله وسلم الحسنة

دون أدبه الذي هو أمر وراء الخلق إلا أن نوع الأدب - كما تقدم بيانه - يستفاد من نوع الخلق، على أن نفس الأدب من الأخلاق الفرعية.

(بحث روائي آخر)

الآيات القرآنية التي يستفاد منها خلقه صلى الله عليه وآله وسلم الكريم وأدبه الجميل أكثرها واردة

في صورة الأمر والنهي، ولذلك رأينا أن نورد في هذا المقام روايات من سننه صلى الله عليه وآله وسلم

فيها مجامع أخلاقه التي تلوح إلى أدبه الإلهي الجميل، وهى مع ذلك متأيدة بالآيات الشريفة القرآنية.

١ - في معاني الأخبار بطريق عن أبي هالة التميمي عن الحسن بن علي عليهما السلام وبطريق آخر عن الرضا عن آبائه عن علي بن الحسين عن الحسن بن علي عليهم السلام،

(३०२)

وبطريق آخر عن رجل من ولد أبي هالة عن الحسن بن علي عليهما السلام:  
قال: سألت خالي هند بن أبي هالة، وكان وصافاً للنبي صلى الله عليه وآله وسلم، وأنا  
أشتهي أن

يصف لي منه شيئاً لعلّي أتعلق به فقال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فحماً  
مفحماً يتلألاً وجهه

تلاؤ القمر ليلة البدر، أطول من المربع وأقصر من المشذب، عظيم الهامة، رجل  
الشعر،

إن تفرقت عقيقته فرق وإلا فلا يجاوز شعره شحمة اذنيه إذا هو وفره، أزهر اللون،  
واسع الجبين، أزج الحواجب سوابغ في غير قرن، بينهما عرق يدره الغضب، له نور  
يعلوه

يحسبه من لم يتأمله أشم، كث اللحية، سهل الخدين، ضليع الفم، مفلج، أشنب، مفلج  
الأسنان، دقيق المشربة، كأن عنقه جيد دمية في صفاء الفضة، معتدل الخلق، بادنا  
متماسكا، سواء البطن والصدر، بعيد ما بين المنكبين، ضخم الكراديس، عريض الصدر،  
أنور المتجرد، موصول ما بين اللبة والسرة بشعر يجرى كالخط، عارى الثديين والبطن  
مما سوى ذلك، أشعر الذراعين والمنكبين وأعلى الصدر، طويل الزندين، رحب الراحة،  
شن الكفين والقدمين، سائل الأطراف، سبط القصب، خمسان الأخصمين، فسيح  
القدمين

ينبو عنهما الماء، إذا زال زال قلعا، يخطو تكفؤا، ويمشى هونا، ذريع المشية، إذا مشى  
كأنما ينحط في صلب، وإذا التفت التفت جميعا، خافض الطرف، نظره إلى الأرض  
أطول

من نظره إلى السماء، جل نظره الملاحظة، بيد من لقيه بالسلام.  
قال: فقلت له: صف لي منطقه، فقال: كان صلى الله عليه وآله وسلم متواصل الأحران،  
دائم الفكر

ليس له راحة، طويل الصمت لا يتكلم في غير حاجة، يفتح الكلام ويختتمه بأشداقه،  
يتكلم بجوامع الكلم فصلا لا فضول فيه ولا تقصير، دمثا ليس بالجافي ولا بالمهين،  
يعظم

عنده النعمة وإن دقت، لا يذم منها شيئا غير أنه كان لا يذم ذواقا ولا يمدحه، ولا  
تغضبه الدنيا وما كان لها، فإذا تعوطي الحق لم يعرفه أحد، ولم يقم لغضبه شيء حتى  
ينتصر له، إذا أشار أشار بكفه كلها، وإذا تعجب قلبها، وإذا تحدث اتصل بها فضرب  
راحته اليمنى باطن إبهامه اليسرى، وإذا غضب أعرض وانشاح، وإذا غضب غض طرفه  
جل ضحكه التبسم، يفتر عن مثل حب الغمام.

قال الصدوق: إلى هنا رواية القاسم بن المنيع عن إسماعيل بن محمد بن إسحاق بن  
جعفر بن محمد، والباقي رواية عبد الرحمن إلى آخره:

قال الحسن عليه السلام: فكتمتها الحسين عليه السلام زمانا ثم حدثته به فوجدته قد  
سبقني

(٣٠٣)



إليه فسألته عنه فوجدته قد سأل أباه عليه السلام عن مدخل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومخرجه ومجلسه وشكله فلم يدع منه شيئاً.

قال الحسين عليه السلام قد سألت أبي عليه السلام عن مدخل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: كان دخوله في نفسه مأذوناً له في ذلك، فإذا آوى إلى منزله جزأ دخوله ثلاثة أجزاء: جزء لله، وجزء لأهله، وجزء لنفسه، ثم جزأ جزءه بينه وبين الناس فيرد ذلك بالخاصة على العامة، ولا يدخر عنهم منه شيئاً.

وكان من سيرته صلى الله عليه وآله وسلم في جزء الأمة إثارة أهل الفضل بأدبه، وقسمه على قدر فضلهم في الدين، فمنهم ذو الحاجة، ومنهم ذو الحاجتين، ومنهم ذو الحوائج فيتشاكل بهم، ويشغلهم فيما أصلحهم والأمة من مسألته عنهم، وبإخبارهم بالذي ينبغي، ويقول: ليبلغ الشاهد منكم الغائب، وأبلغوني حاجة من لا يقدر على إبلاغ حاجته فإنه من أبلغ سلطاناً حاجة من لا يقدر على إبلاغها ثبت الله قدميه يوم القيامة، لا يذكر عنده إلا ذلك، ولا يقبل من أحد غيره، يدخلون رواداً، ولا يفترون إلا عن ذواق، ويخرجون أدلة.

وسألته عن مخرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كيف كان يصنع فيه؟ فقال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يخزن لسانه إلا عما كان يعنيه، ويؤلفهم ولا ينفهم، ويكرم كريم كل قوم ويؤليه عليهم، ويحذر الناس ويحترس منهم من غير أن يطوى عن أحد بشره ولا خلقه، ويتفقد أصحابه، ويسأل الناس عن الناس ويحسن الحسن ويقويه، ويقبح القبيح ويوهنه، معتدل الأمر غير مختلف، لا يغفل مخافة أن يغفلوا ويميلوا، ولا يقصر عن الحق ولا يجوزه، الذين يلونه من الناس خيارهم، أفضلهم عنده أعمهم نصيحة للمسلمين، وأعظمهم عنده منزلة أحسنهم مواساة وموازرة.

قال عليه السلام فسألته عن مجلسه صلى الله عليه وآله وسلم فقال: كان لا يجلس ولا يقوم إلا على ذكر، لا يوطن الأماكن وينهى عن إيطانها، وإذا انتهى إلى قوم جلس حيث ينتهي به المجلس ويأمر بذلك، ويعطى كل جلسائه نصيبه، ولا يحسب أحد من جلسائه أن أحداً أكرم عليه منه، من جالسه صابره حتى يكون هو المنصرف، من سأله حاجة لم يرجع إلا بها أو بميسور من القول، قد وسع الناس منه خلقه فصار لهم أباً، وكانوا عنده في



(۳۰۴)

الحق سواء، مجلسه مجلس حلم وحياء وصدق وأمانة، ولا ترفع فيه الأصوات، ولا يؤبن فيه الحرم، ولا تشنى فلتأته، متعادلين، متواصلين فيه بالتقوى متواضعين، يوقرون الكبير، ويرحمون الصغير، ويؤثرون ذا الحاجة ويحفظون الغريب. فقلت: كيف كانت سيرته صلى الله عليه وآله وسلم في جلسائه؟ فقال عليه السلام: كان صلى الله عليه وآله وسلم دائم

البشر، سهل الخلق، لين الجانب، ليس بفظ ولا غليظ ولا صخاب ولا فحاش ولا عياب، ولا مداح، يتغافل عما لا يشتهى، فلا يؤيس منه ولا يخيب منه مؤمليه، قد ترك نفسه من ثلاث: المرء والاكثر وما لا يعنيه، وترك الناس من ثلاث: كان لا يذم أحدا ولا يعيره، ولا يطلب عثراته ولا عورته، ولا يتكلم إلا فيما رجي ثوابه، إذا تكلم أطرق جلساؤه كان على رؤوسهم الطير، فإذا سكت تكلموا، ولا يتنازعون عنده الحديث، من تكلم أنصتوا له حتى يفرغ، حديثهم عنده حديث أوليتهم، يضحك مما يضحكون منه، ويتعجب مما يتعجبون منه، ويصبر للغريب على الجفوة في مسأله ومنطقه حتى أن كان أصحابه يستجلبونهم، ويقول: إذا رأيتم طالب الحاجة يطلبها فاردوه، ولا يقبل الثناء إلا من مكافئ، ولا يقطع على أحد كلامه حتى يجوز فيقطعه بنهي أو قيام.

قال: فسألته عن سكوت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال غليه السلام كان سكوته صلى الله عليه وآله وسلم على أربع: على الحلم والحذر و التقدير والتفكير: فأما التقدير ففي تسوية النظر والاستماع بين الناس، وأما تفكره ففيما يبقى ويفنى، وجمع له الحلم والصبر فكان لا يغضبه شيء ولا يستفزه، وجمع له الحذر في أربع: أخذه بالحسن ليقتدى به، وتركه القبيح لينتهى عنه، واجتهاده الرأي في صلاح أمته، والقيام فيما جمع له خير الدنيا والآخرة. أقول: ورواه في مكارم الأخلاق نقلا من كتاب محمد بن إسحاق بن إبراهيم الطالقاني بروايته عن ثقافته عن الحسن والحسين عليهما السلام، قال في البحار: والرواية من الاخبار المشهورة روته العامة في أكثر كتبهم، انتهى. وقد روى في معناها أو معنى بعض أجزاءها روايات كثيرة عن الصحابة. قوله: " المربع " الذي بين الطويل والقصير، والمشذب الطويل الذي لا كثير

لحم على بدنه، ورجل الشعر من باب علم فهو رجل بالفتح والسكون أي كان بين السبب

والجعد، والعقيقة الخصلة السبب من الشعر، وأزهر اللون أي لونه مشرق صاف، والأزج من الحاجب مارق وطال، والسوابغ من الحاجب هي الواسعة، والقرن بفتحيتين اقتران ما بينها، والشمم ارتفاع قصبه الأنف مع حسن واستواء، وكث اللحية المجتمع شعرها إذا كثف من غير طول، وسهل الخد مستوية من غير لحم كثير، وضليع الفم أي وسيعه ويعد في الرجال من المحاسن، والمفلج من الفلجة بفتحيتين إذا تباعد ما بين قدميه أو يديه أو أسنانه، والأشنب أبيض الأسنان.

والمشربة الشعر وسط الصدر إلى البطن، والدمية بالضم الغزال، والمنكب مجتمع رأس الكتف والعضد، والكراديس جمع كردوس وهو العظمان إذا التقيا في مفصل، وأنور المتجرد كأن المتجرد اسم فاعل من التجرد وهو التعري من لباس ونحوه، والمراد

أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان جميل الظاهر حسن الخلقة في بدنه إذا تجرد عن اللباس.

واللبة بالضم فالتشديد موضع القلادة من الصدر والسررة معروفة، والزند موصل الذراع من الكف، ورحب الراحة أي وسيعها، والشثن بفتحيتين الغلظ في القدمين والكفين، وسبب القصب أي سهل العظام مسترسلها من غير نتو، أحمص القدم، الموضع

الذي لا يصل الأرض منها، والخمصان ضامر البطن فخمصان الأحمصين أي كونهما ذا نتو وارتفاع بالغ من الأرض، والفسحة هي الوسعة، والقلع بفتحيتين القوة في المشي. والتكفو في المشي الميد والتمايل فيه، وذريع المشية أي السريع فيها، والصبب ما انحدر من الطريق أو الأرض، وخافض الطرف تفسيره ما بعده من قوله: " نظره إلى الأرض " (الخ).

والأشداق جمع شداق - بالكسر فالسكون - وهو زاوية الفم من باطن الخدين، وافتتاح الكلام واختتامه بالأشداق كناية عن الفصاحة، يقال: تشداق أي لوى شداقه لتفصح، والدمث من الدمثة وتفسيره ما بعده وهو قوله: " ليس بالجافى ولا بالمهين " والذواق

بالفتح ما يذاق من طعام، وانشاح من النشوح أي أعرض، ويفتر عن مثل حب الغمام افتر الرجل افترارا أي ضحك ضحكا حسنا، وحب الغمام البرد، والمراد أنه صلى الله عليه وآله وسلم

كان يضحك ضحكا حسنا يبدو به أسنانه.

(۳۰۶)

وقوله: " فيرد ذلك بالخاصة على العامة " (الخ) المراد أنه صلى الله عليه وآله وسلم وإن كان في جزئه الذي لنفسه خلا بنفسه عن الناس لكنه لا ينقطع عنهم بالكلية بل يرتبط بواسطة خاصته بالناس فيجيبهم في مسائلهم ويقضى حوائجهم، ولا يدخر عنهم من جزء نفسه شيئاً، والرواد جمع رائد وهو الذي يتقدم القوم أو القافلة يطلب لهم مرعى أو منزلاً ونحو ذلك.

وقوله: " لا يوطن الأماكن وينهى عن إيطانها " المراد بها المجالس أي لا يعين لنفسه مجلساً خاصاً بين الجلساء حذراً من التصدر والتقدم فقوله: " وإذا انتهى " (الخ) كالمفسر له، ولا تؤبن فيه الحرم أي لا تعاب عنده حرمت الناس، والابنة بالضم العيب، والحرم بالضم فالفتح جمع حرمة.

وقوله: " ولا تشنى فلتأته " من التشنية بمعنى التكرار، والفلتات جمع فلتة وهي العثرة أي إذا وقعت فيه فلتة من أحد جلسائه بينها لهم فراقبوا للتحذر من الوقوع فيها ثانياً، والبشر بالكسر فالسكون بشاشة الوجه، والصخاب الشديد الصياح.

وقوله: " حديثهم عنده حديث أوليتهم " الأولية جمع ولي، وكأن المراد به التالي التابع والمعنى أنهم كانوا يتكلمون واحداً بعد آخر بالتناوب من غير أن يداخل أحدهم كلام الآخر أو يتوسطه أو يشاغبوا فيه، وقوله: " حتى أن كان أصحابه يستجلبونهم " أي يريدون جلبهم عنه وتخليصه منهم.

وقوله: " ولا يقبل الشاء إلا من مكافئ " أي في مقابل نعمة أنعمها على أحدهم وهو الشكر الممدوح من كافأه بمعنى جازاه، أو من المكافأة بمعنى المساواة أي ممن يثنى بما يستحقه من الشاء على ما أنعم به من غير إطراء وإغراق، وقوله: " ولا يقطع على أحد كلامه حتى يجوز " أي يتعدى عن الحق فيقطعه حينئذ بنهي أو قيام، والاستفزاز الاستخفاف والازعاج.

٢ - وفي الاحياء: كان صلى الله عليه وآله وسلم أفصح الناس منطلقاً وأحلامهم - إلى أن قال - وكان يتكلم بجوامع الكلم لا فضول ولا تقصير كأنه يتبع بعضه بعضاً، بين كلامه توقف يحفظه سامعه ويعيه، كان جهير الصوت أحسن الناس نعمة.

٣ - وفي التهذيب بإسناده عن إسحاق بن جعفر عن أخيه موسى عن آبائه عن

علي عليه السلام قال: سمعت النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول: بعثت بمكارم الأخلاق ومحاسنها.

٤ - وفي مكارم الأخلاق عن أبي سعيد الخدري قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أشد

حياء من العذراء في خدرها، وكان إذا كره شيئاً عرفناه في وجهه.

٥ - وفي الكافي بإسناده عن محمد بن مسلم قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يذكر أنه أتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ملك فقال: إن الله يخيرك أن تكون عبداً رسولاً متواضعاً أو ملكاً رسولاً.

قال: فنظر إلى جبرئيل وأوماً بيده أن تواضع فقال: عبداً رسولاً متواضعاً، فقال الرسول: مع أنه لا ينقصك مما عند ربك شيئاً، قال: ومعه مفاتيح خزائن الأرض.

٦ - وفي نهج البلاغة قال عليه السلام: فتأس بنبيك الأظهر الأطيب - إلى أن قال - قضم الدنيا قضمًا، ولم يعرها طرفاً، أهضم أهل الدنيا كشحاً، وأخمصهم من الدنيا بطناً، عرضت عليه الدنيا عرضاً فأبى أن يقبلها، وعلم أن الله سبحانه أبغض شيئاً فأبغضه، وصغر شيئاً فصغره، ولو لم يكن فينا إلا حبنا ما أبغض الله وتعظيمنا لما صغر الله لكفى به شقاً لله ومحادة عن أمر الله، ولقد كان رسول الله يأكل على الأرض

ويجلس جلسه العبد، ويخصف بيده نعله، ويركب الحمار العاري ويردف خلفه، ويكون الستر على باب بيته فيكون عليه التصاوير فيقول: يا فلانة - لاحدى أزواجه - غيبه عنى فإني إذا نظرت إليه ذكرت الدنيا وزخارفها، فأعرض عن الدنيا بقلبه، وأمات ذكرها عن نفسه، وأحب أن يغيب زينتها عن عينه لكيلا يتخذ منها ريشاً، ولا يعتقدها قراراً، ولا يرجو فيها مقاماً، فأخرجها من النفس، وأشخصها عن القلب، وغيبها عن البصر، وكذلك من أبغض شيئاً أبغض أن ينظر إليه وإن يذكر عنده.

٧ - وفي الاحتجاج عن موسى بن جعفر عن أبيه عن آبائه عن الحسن بن علي عن أبيه علي عليه السلام في خبر طويل: وكان صلى الله عليه وآله وسلم يبكي حتى يبتل مصلاه خشية من

الله عز وجل من غير جرم، الحديث.

٨ - وفي المناقب: وكان صلى الله عليه وآله وسلم يبكي حتى يغشى عليه فليل له: أليس قد غفر

الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟ فقال: أفلا أكون عبدا شكورا؟ وكذلك كان غشيات علي بن أبي طالب وصيه في مقاماته.

أقول: بناء سؤال السائل على تقدير كون الغرض من العبادة هو الامن من العذاب وقد ورد: أنه عبادة العبيد، وبناء جوابه صلى الله عليه وآله وسلم على كون الداعي هو الشكر لله

سبحانه، وهو عبادة الكرام، وهو قسم آخر من أقسام العبادة، وقد ورد في المأثور عن أئمة أهل البيت عليهم السلام: أن من العبادة ما تكون خوفا من العقاب وهو عبادة العبيد، ومنها ما تكون طمعا في الثواب وهو عبادة التجار، ومنها ما تكون شكرا لله سبحانه، وفي بعض الروايات حبا لله تعالى، وفي بعضها لأنه أهل له.

وقد استقصينا البحث في معنى الروايات في تفسير قوله تعالى: " وسيجزى الله الشاكرين " (آل عمران: ١٤٤) في الجزء الرابع من الكتاب، وبيننا هناك أن الشكر لله في عبادته هو الاخلاص له، وأن الشاكرين هم المخلصون (بفتح اللام) من عباد الله المعنيون بمثل قوله تعالى: " سبحان الله عما يصفون، إلا عباد الله المخلصين " (الصفات: ١٦٠).

٩ - وفي إرشاد الديلمي: أن إبراهيم عليه السلام كان يسمع منه في صلاته أزيز كأزيز الوجل من خوف الله تعالى، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذلك.  
١٠ - وفي تفسير أبي الفتوح عن أبي سعيد الخدري قال: لما نزل قوله تعالى: " واذكروا الله ذكرا كثيرا " اشتغل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بذكر الله حتى قال الكفار:

إنه جن.

١١ - وفي الكافي بإسناده عن زيد الشحام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يتوب إلى الله في كل يوم سبعين مرة، قلت: أكان يقول: أستغفر الله

وأتوب إليه؟ قال: لا ولكن كان يقول: أتوب إلى الله، قلت كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

يتوب ولا يعود، ونحن نتوب ونعود، قال: الله المستعان.

١٢ - وفي مكارم الأخلاق نقلا من كتاب النبوة عن علي عليه السلام: أنه كان إذا وصف

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: قال: كان أجود الناس كفا، وأجرأ الناس صدرا، وأصدق

الناس لهجة، وأوفاهم ذمة، وألينهم عريكة، وأكرمهم عشيرة، من رآه بديهة هابه،



(۳۰۹)

ومن خالطه معرفة أحبه، لم أر قبله ولا بعده مثله، صلى الله عليه وآله وسلم.  
١٣ - وفي الكافي بإسناده عن عمر بن علي عن أبيه عليه السلام قال: كانت من أيمان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا وأستغفر الله.

١٤ - وفي إحياء العلوم: كان صلى الله عليه وسلم إذا اشتد وجده أكثر من مس لحيته الكريمة.

١٥ - وفيه: وكان صلى الله عليه وسلم أسخى الناس لا يثبت عنده دينار ولا درهم، وإن فضل شيء

ولم يجد من يعطيه وفجأ الليل لم يأو إلى منزله حتى يتبرأ منه إلى من يحتاج إليه، لا يأخذ مما آتاه الله إلا قوت عامه فقط من أيسر ما يجد من التمر والشعير، ويضع سائر

ذلك في سبيل الله.

لا يسأل شيئاً إلا أعطاه ثم يعود إلى قوت عامه فيؤثر منه حتى أنه ربما احتاج قبل انقضاء العام إن لم يأتته شيء، قال: وينفذ الحق وإن عاد ذلك عليه بالضرر أو على أصحابه، قال: ويمشى وحده بين أعدائه بلا حارس، قال: لا يهوله شيء من أمور الدنيا. قال: ويجالس الفقراء، ويؤاكل المساكين، ويكرم أهل الفضل في أخلاقهم، ويتألف أهل الشرف بالبر لهم، يصل ذوي رحمته من غير أن يؤثرهم على من هو أفضل منهم، لا يجفو على أحد، يقبل معذرة المعتذر إليه.

قال: وكان له عبيد وإماء من غير أن يرتفع عليهم في مآكل ولا ملبس، لا يمضى له وقت من غير عمل لله تعالى أو لما لا بد منه من صلاح نفسه، يخرج إلى بساتين أصحابه

لا يحتقر مسكينا لفقره أو زمانته، ولا يهاب ملكا لملكه، يدعو هذا وهذا إلى الله دعاء مستويا.

١٦ - وفيه قال: وكان صلى الله عليه وسلم أبعد الناس غضبا وأسرعهم رضى، وكان أرف

الناس بالناس، وخير الناس للناس، وأنفع الناس للناس.

١٧ - وفيه قال: وكان صلى الله عليه وسلم إذا سر ورضى فهو أحسن الناس رضى، فإن وعظ

وعظ بجذ، وإن غضب - ولا يغضب إلا لله - لم يقم لغضبه شيء، وكذلك كان في أموره كلها، وكان إذا نزل به الأمر فوض الأمر إلى الله، وتبرأ من الحول والقوة، واستنزل الهدى.

أقول: والتوكل على الله وتفويض الأمور إليه والتبري من الحول والقوة واستنزال الهدى من الله يرجع بعضها إلى بعض وينشأ الجميع من أصل واحد، وهو أن للأمر استناداً إلى الإرادة الإلهية الغالبة غير المغلوبة والقدرة القاهرة غير المتناهية، وقد أطبق على الندب إلى ذلك الكتاب والسنة كقوله تعالى: " وعلى الله فليتوكل المتوكلون " (إبراهيم):

(١٢) وقوله: " وأفوض أمري إلى الله " (المؤمن: ٤٤) وقوله: " ومن يتوكل على الله فهو

حسبه " (الطلاق: ٣) وقوله: " ألا له الخلق والامر " (الأعراف: ٥٤) وقوله: " وإن إلى ربك المنتهى " (النجم: ٤٢) إلى غير ذلك من الآيات، والروايات في هذه المعاني فوق حد الإحصاء.

والتخلق بهذه الأخلاق والتأدب بهذه الآداب على أنه يجري بالإنسان مجرى الحقائق ويطبق عمله على ما ينبغي أن ينطبق عليه من الواقع، ويقره على دين الفطرة فإن حقيقة الامر هو رجوع الأمور بحسب الحقيقة إلى الله سبحانه كما قال: " ألا إلى الله تصير الأمور "

(الشورى: ٥٣)، له فائدة قيمة هي أن اتكاء الإنسان واعتماده على ربه - وهو يعرفه بقدرة غير متناهية وإرادة القاهرة غير مغلوبة - يمد ارادته ويشيد أركان عزمته فلا ينثلم عن كل مانع يبدو له، ولا تنفسح عن كل تعب أو عناء يستقبله، ولا يزيلها كل تسويل نفساني ووسوسة شيطانية تظهر لسره في صورة الخطورات الوهمية هـ.

(من سننه وأدبه في العشرة)

١٨ - وفي إرشاد الديلمي قال: كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يرقع ثوبه، ويخصف نعله، ويحلب

شاته، ويأكل مع العبد، ويجلس على الأرض، ويركب الحمار ويردف، ولا يمنعه الحياء

أن يحمل حاجته من السوق إلى أهله، ويصافح الغنى والفقير، ولا ينزع يده من يد أحد حتى ينزعها هو، ويسلم على من استقبله من غنى وفقير وكبير وصغير، ولا يحقر ما دعى

إليه ولو إلى حشف التمر.

وكان صلى الله عليه وآله وسلم خفيف المؤنة، كريم الطبيعة، جميل المعاشرة، طلق الوجه، بساما

من غير ضحك، محزوناً من غير عبوس، متواضعاً من غير مذلة، جواداً من غير سرف رقيق القلب، رحيماً بكل مسلم، ولم يتجش من شبع قط، ولم يمد يده إلى طمع قط.

١٩ - وفي مكارم الأخلاق عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: أنه كان ينظر في المرأة ويرجل



(۳۱)

جمته ويتمشط، وربما نظر في الماء وسوى جمته فيه، ولقد كان يتجمل لأصحابه فضلا على تجمله لأهله، وقال صلى الله عليه وآله وسلم: إن الله يحب من عبده إذا خرج إلى إخوانه أن يتهيا لهم ويتجمل.

٢٠ - وفي العلل والعيون والمجالس بإسناده عن الرضا عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خمس لا أدعهن حتى الممات: الأكل على الأرض مع العبيد، وركوبي مؤكفا، وحلبي العنز بيدي، ولبس الصوف، والتسليم على الصبيان لتكون سنة من بعدى.

٢١ - وفي الفقيه عن علي عليه السلام أنه قال لرجل من بنى سعد: ألا أحدثك عنى وعن فاطمة - إلى أن قال - فغدا علينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ونحن في لحافنا فقال: السلام

عليكم فسكتنا واستحيينا لمكاننا ثم قال صلى الله عليه وآله وسلم: السلام عليكم فسكتنا، ثم قال صلى الله عليه وآله وسلم:

السلام عليكم فخشينا إن لم نرد عليه أن ينصرف، وقد كان يفعل ذلك فيسلم ثلاثا فإن اذن له وإلا انصرف، فقلنا: وعليك السلام يا رسول الله ادخل فدخل، الخبر.

٢٢ - وفي الكافي بإسناده عن ربعي بن عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يسلم على النساء ويرددن عليه السلام، وكان أمير المؤمنين عليه السلام

يسلم على النساء وكان يكره أن يسلم على الشابة منهن، ويقول: أتخوف أن يعجبني صوتها فيدخل على أكثر مما أطلب من الاجر.

أقول: ورواه الصدوق مرسلا، وكذا سبط الطبرسي في المشكاة نقلا عن كتاب المحاسن.

٢٣ - وفيه بإسناده عن عبد العظيم بن عبد الله الحسنى رفعه قال: كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم

يجلس ثلاثا: القرفصاء وهو أن يقيم ساقيه ويستقبلهما بيده، ويشد يده في ذراعه، وكان يجثو على ركبتيه، وكان يثنى رجلا واحدة وييسط عليها الأخرى، ولم ير متربعا قط.

٢٤ - وفي المكارم نقلا من كتاب النبوة عن علي عليه السلام قال: ما صافح رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أحدا قط فنزع يده من يده حتى يكون هو الذي ينزع يده، وما فاضه

أحد قط في حاجة أو حديث فانصرف حتى يكون الرجل هو الذي ينصرف، وما نازعه أحد قط الحديث فيسكت حتى يكون هو الذي يسكت، وما رأي مقدمه رجله



بين يدي جليس له قط.

ولا خير بين أمرين إلا أخذ بأشدهما، وما انتصر لنفسه من مظلمة حتى ينتهك محارم الله - فيكون حينئذ غضبه لله تبارك وتعالى، وما أكل متكئا قط حتى فارق الدنيا،

وما سئل شيئا قط فقال لا، وما رد سائل حاجة قط إلا أتى بها أو بميسور من القول، وكان أخف الناس صلاة في تمام، وكان أقصر الناس خطبة وأقلهم هذرا، وكان يعرف بالريح الطيب إذا أقبل، وكان إذا أكل مع القوم كان أول من يبدأ وآخر من يرفع يده، وكان إذا أكل مما يليه، فإذا كان الرطب والتمر جالت يده، وإذا شرب شرب ثلاثة

أنفاس، وكان يمص الماء مصا ولا يعبه عبا، وكان يمينه لطعامه وشرابه وأخذه وعطائه فكان لا يأخذ إلا بيمينه، ولا يعطى إلا بيمينه، وكان شماله لما سوى ذلك من بدنه وكان يحب التيمن في جميع أموره في لبسه وتنعله وترجله. وكان إذا دعا دعا ثلاثا، وإذا تكلم تكلم وترا، وإذا استأذن استأذن ثلاثا، وكان كلامه فصلا يتبينه كل من سمعه، وإذا تكلم رئي كالنور يخرج من بين ثناياه، وإذا رأته قلت: أفلج وليس بأفلج.

وكان نظره اللحظ بعينه، وكان لا يكلم أحدا بشئ يكرهه، وكان إذا مشى كأنما ينحط في صلب، وكان يقول: إن خياركم أحسنكم أخلاقا، وكان لا يذم ذواقا ولا يمدحه، ولا يتنازع أصحاب الحديث عنده، وكان المحدث عنه يقول: لم أر بعيني مثله قبله ولا بعده صلى الله عليه وآله وسلم.

٢٥ - وفي الكافي بإسناده عن جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقسم لحظاته بين أصحابه فينظر إلى ذا وينظر إلى ذا بالسوية: قال:

ولم يبسط رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم رجله بين أصحابه قط، وإن كان ليصافحه الرجل فما يترك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يده من يده حتى يكون هو التارك فلما فطنوا لذلك كان الرجل إذا صافحه مال بيده فنزعها من يده.

٢٦ - وفي المكارم قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا حدث بحديث تبسم في حديثه.

٢٧ - وفيه عن يونس الشيباني قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: كيف مداعبة بعضكم بعضا؟ قلت: قليلا. قال: هلا تفعلوا؟ فإن المداعبة من حسن الخلق، وإنك





لتدخل بها السرور على أخيك، ولقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يداعب الرجل يريد به أن يسره.

٢٨ - وفيه عن أبي القاسم الكوفي في كتاب الأخلاق عن الصادق عليه السلام قال: ما من مؤمن إلا وفيه دعابة، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يداعب ولا يقول إلا حقا.

٢٩ - وفي الكافي بإسناده عن معمر بن خلاد قال: سألت أبا الحسن عليه السلام فقلت:

جعلت فداك الرجل يكون مع القوم فيمضى بينهم كلام يمزحون ويضحكون؟ فقال: لا بأس ما لم يكن، فظننت أنه عنى الفحش.

ثم قال: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يأتيه الاعرابي فيأتي إليه بالهدية ثم يقول

مكانه: أعطنا ثمن هديتنا فيضحك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وكان إذا اغتم يقول: ما فعل الاعرابي ليته أتانا.

٣٠ - وفي الكافي بإسناده عن طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام: قال كان رسول

الله صلى الله عليه وآله وسلم أكثر ما يجلس تجاه القبلة.

٣١ - وفي المكارم قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يؤتى بالصبي الصغير ليدعوه

بالبركة فيضعه في حجره تكريما لأهله، وربما بال الصبي عليه فيصيح بعض من رآه حين

يبول فيقول صلى الله عليه وآله وسلم: لا تزرموا بالصبي حتى يقضى بوله ثم يفرغ له من دعائه أو تسميته،

ويبلغ سرور أهله فيه، ولا يرون أنه يتأذى ببول صبيهم فإذا انصرفوا غسل ثوبه بعده.

٣٢ - وفيه روى: أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان لا يدع أحدا يمشى معه إذا كان

راكبا حتى يحمله معه فإن أبي قال: تقدم أمامي وأدركني في المكان الذي تريد.

٣٣ - وفيه عن أبي القاسم الكوفي في كتاب الأخلاق: وجاء في الآثار: أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم ينتقم لنفسه من أحد قط بل كان يعفو ويصفح.

٣٤ - وفيه: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا فقد الرجل من أخوانه ثلاثة أيام سأل

عنه فإن كان غائبا دعا له، وإن كان شاهدا زاره، وإن كان مريضا عاده.

٣٥ - وفيه: عن أنس قال: خدمت النبي صلى الله عليه وآله وسلم تسع سنين فما أعلم

أنه قال لي

(٣١٤)

قط، هلا فعلت كذا وكذا؟ ولا عاب على شيئا قط.

٣٦ - وفي الاحياء قال: قال أنس: والذي بعثه بالحق ما قال لي في شيء قط كرهه:

لم فعلته؟ ولا لامني نساؤه إلا قال: دعوة إنما كان هذا بكتاب وقدر.

٣٧ - وفيه عن أنس: وكان صلى الله عليه وسلم لا يدعو أحد من أصحابه وغيرهم إلا قال: ليبيك.

٣٨ - وفيه عنه: ولقد كان صلى الله عليه وسلم يدعو أصحابه بكناهم إكراما لهم واستمالة

لقلوبهم، ويكنى من لم يكن له كنية فكان يدعى بما كناه به، ويكنى أيضا النساء

اللاتي لهن الأولاد واللاتي لم يلدن، ويكنى الصبيان فيستلين به قلوبهم.

٣٩ - وفيه: وكان صلى الله عليه وسلم يؤثر الداخل عليه بالوسادة التي تحته، فإن أبي أن

يقبلها عزم عليه حتى يفعل.

٤٠ - وفي الكافي بإسناده عن عجلان قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فجاء سائل فقام عليه السلام إلى مكيل فيه تمر فملا يده فناوله، ثم جاء آخر فسأله فقام فأخذ بيده فناوله ثم جاء آخر فسأله فقام فأخذ بيده فناوله، ثم جاء آخر فقال (ع): الله رازقنا وإياك.

ثم قال: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان لا يسأله أحد من الدنيا شيئا إلا أعطاه فأرسلت

إليه امرأة ابنا لها فقالت: انطلق إليه فاسأله فإن قال: ليس عندنا شيء فقل: أعطني قميصك، قال: فأخذ قميصه فرمى به (وفي نسخة أخرى فأعطاه) فأدبه الله على القصد فقال: " ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا "

٤١ - وفيه بإسناده عن جابر عن أبي جعفر (ع) قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة ه.

٤٢ - وفيه عن موسى بن عمران بن بزيع قال: قلت الرضا (ع) جعلت: فذاك إن الناس رووا أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا أخذ في طريق رجوع في غيره! كذا كان؟

قال: فقال نعم فأنا أفعله كثيرا فافعله، ثم قال لي: أما إنه أرزق لك.

٤٣ - وفي الاقبال بإسناده عن أبي جعفر عليه السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

يخرج بعد طلوع الشمس.

(३१९)

٤٤ - وفي الكافي بإسناده عن عبد الله بن المغيرة عن ذكره قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا دخل منزلاً قعد في أدنى المجلس إليه حين يدخل. أقول: ورواه سبط الطبرسي في المشكاة نقلاً عن المحاسن وغيره.

٤٥ - ومن سننه وآدابه صلى الله عليه وآله وسلم في التنظف والزينة ما في المكارم قال: كان

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا غسل رأسه ولحيته غسلهما بالسدر.

٤٦ - وفي الجعفریات بإسناده عن جعفر بن محمد عن آبائه عن علي عليه السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يرجل شعره، وأكثر ما كان يرجل بالماء، ويقول: كفى بالماء طيباً للمؤمن.

٤٧ - وفي الفقيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إن المجوس جزوا لحاهم ووفروا شواربهم، وإننا نحن نجز الشوارب ونعفي اللحي.

٤٨ - وفي الكافي بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من السنة تقليم الأظفار.

٤٩ - وفي الفقيه: روى: من السنة دفن الشعر والظفر والدم.

٥٠ - وفيه بإسناده عن محمد بن مسلم أنه سأل أبا جعفر عليه السلام عن الخضاب فقال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يختضب، وهذا شعره عندنا.

٥١ - وفي المكارم: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يطفى فيطليه من يطفى حتى إذا بلغ

ما تحت الأزار تولاه بنفسه. ٥٢ - وفي الفقيه: قال علي عليه السلام: نتف الأبط ينفي الرائحة الكريهة وهو

طهور وسنة مما أمر به الطيب عليه السلام. ٥٣ - وفي المكارم: كان له صلى الله عليه وآله وسلم مكحلة يكتحل بها في كل ليلة وكان كحله الأثمد.

٥٤ - وفي الكافي بإسناده عن أبي أسامة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من سنن المرسلين السواك

٥٥ - وفي الفقيه بإسناده عن علي عليه السلام في حديث الأربعمائة قال: والسواك مرضاة الله وسنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومطهرة للفم. أقول: والاختبار في استنانه صلى الله عليه وآله وسلم بالسواك من طرق الفريقين كثيرة جدا.

٥٦ - وفي الفقيه: قال الصادق عليه السلام أربع من أخلاق الأنبياء: التطيب والتنظيف بالموسى وحلق الجسد بالنورة وكثرة الطروقة.

٥٧ - وفي الكافي بإسناده عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كانت لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ممسكة إذا هو توضأ أخذها بيده وهي رطبة فكان إذا خرج عرفوا أنه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

٥٨ - وفي المكارم: كان لا يعرض له طيب إلا تطيب، ويقول: هو طيب ريحه خفيف محمله، وإن لم يتطيب وضع إصبعه في ذلك الطيب ثم لعق منه.

٥٩ - وفيه: كان صلى الله عليه وآله وسلم يستجمر بالعود القماري.

٦٠ - وفي ذخيرة المعاد: وكان أي المسك أحب الطيب إليه صلى الله عليه وآله وسلم.

٦١ - وفي الكافي بإسناده عن إسحاق الطويل العطار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ينفق في الطيب أكثر مما ينفق في الطعام.

٦٢ - وفيه بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: الطيب في الشارب من أخلاق النبيين وكرامة للكاتبين.

٦٣ - وفيه بإسناده عن السكن الخزاز قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: حق على كل محتلم في كل جمعة أخذ شاربته و أظفاره ومس شئ من الطيب، وكان رسول

الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا كان يوم الجمعة ولم يكن عنده طيب دعا ببعض خمر نسائه فبلها في الماء ثم وضعها على وجهه.

٦٤ - وفي الفقيه بإسناده عن إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا أتى بطيب يوم الفطر بدأ بنسائه.

٦٥ - وفي المكارم: وكان يدهن صلى الله عليه وآله وسلم بأصناف من الدهن، قال وكان صلى الله عليه وآله وسلم

يدهن بالبنفسج ويقول: هو أفضل الادهان.

٦٦ - ومن آدابه صلى الله عليه وآله وسلم في السفر ما في الفقيه بإسناده عن عبد الله بن سنان عن أبي جعفر عليه السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يسافر يوم الخميس. أقول: وفي هذا المعنى أحاديث كثيرة.

٦٧ - وفي أمان الاخطار ومصباح الزائر قال: ذكر صاحب كتاب عوارف المعارف: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا سافر حمل معه خمسة أشياء: المرأة والمكحلة والمذرى والسواك، قال: وفي رواية أخرى: والمقراض. أقول: ورواه في المكارم والجعفریات.

٦٨ - وفي المكارم عن ابن عباس قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا مشى مشى مشياً يعرف أنه ليس بعاجز ولا كسلان.

٦٩ - وفي الفقيه بإسناده عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في سفره إذا هبط هليل وإذا صعد كبر.

٧٠ - وفي لب الباب للقطب: عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه لم يرتحل من منزل إلا وصلى فيه ركعتين، وقال: حتى يشهد على بالصلاة.

٧١ - وفي الفقيه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا ودع المؤمنين قال: زودكم الله التقوى، ووجهكم إلى كل خير، وقضى لكم كل حاجة، وسلم لكم دينكم وديناكم، وردكم سالمين إلى غانمين. أقول: والروايات في دعائه صلى الله عليه وآله وسلم عند الوداع مختلفة لكنها على اختلافها متفقة في الدعاء بالسلامة والغنيمة.

٧٢ - وفي الجعفریات بإسناده عن جعفر بن محمد عن آبائه عن علي عليهم السلام: أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يقول للقادم من مكة: تقبل الله نسكك، وغفر ذنبك، وأخلف عليك نفقتك.

٧٣ - ومن آدابه صلى الله عليه وآله وسلم في الملابس وما يتعلق بها في الاحياء: كان صلى الله عليه وآله وسلم يلبس

(३१४)



من الثياب ما وجد من إزار أو رداء، أو قميص أو جبة أو غير ذلك، وكان يعجبه الثياب الخضراء، وكان أكثر ثيابه البياض، ويقول: ألبسوها أحياء كم، وكفنوا فيها موتاكم.

وكان يلبس القباء المحشو للحرب وغير الحرب، وكان له قباء سندس فيلبسه فيحسن خضرته على بياض لونه، وكانت ثيابه كلها مشمرة فوق الكعبين، ويكون الأزار فوق ذلك إلى نصف الساق وكان قميصه مشدود الأزار وربما حل الأزار في الصلاة وغيرها.

وكانت له ملحفة مصبوغة بالزعفران، وربما صلى بالناس فيها وحدها، وربما لبس الكساء وحده ليس عليه غيره، وكان له كساء ملبد يلبسه ويقول: إنما أنا عبد ألبس كما يلبس العبد، وكان له ثوبان لجمعته خاصة سوى ثيابه في غير الجمعة، وربما لبس

الأزار الواحد ليس عليه غيره، ويعقد طرفيه بين كتفيه، وربما أم به الناس على الجنائز، وربما صلى في بيته في الأزار الواحد ملتحفا به مخالفا بين طرفيه ويكون ذلك الأزار الذي جامع فيه يومئذ، وكان ربما صلى بالليل في الأزار ويرتدى ببعض الثوب مما يلي هدبه، ويلقى البقية على بعض نسائه فيصلى كذلك.

ولقد كان له كساء أسود فوهبه فقالت له أم سلمة، بأبي أنت وأمي ما فعل ذلك الكساء الأسود؟ فقال: كسوته. فقالت: ما رأيت شيئا قط كان أحسن من بياضك على سواده. وقال أنس: وربما رأيت ي صلى بنا الظهر في شملة عاقدا بين طرفيها، وكان يتختم، وربما خرج وفي خاتمه الخيط المربوط يتذكر بها الشيء، وكان يختم به على الكتب ويقول: الخاتم على الكتاب خير من التهمة.

وكان يلبس القلانيس تحت العمائم وبغير عمامة، وربما نزع قلنسوته من رأسه فجعلها سترة بين يديه ثم يصلى إليها، وربما لم تكن العمامة فيشد العصاة على رأسه وعلى جبهته،

وكانت له عمامة تسمى السحاب فوهبها من على فر بما طلع على فيها فيقول صلى الله عليه وسلم: أتاكم على في السحاب.

وكان إذا لبس ثوبا لبسه من قبل ميامنه ويقول: الحمد لله الذي كساني ما أوارى به عورتى وأتجمل به في الناس، وإذا نزع ثوبه أخرجته من مياسره، وكان إذا لبس جديدا أعطى خلق ثيابه مسكينا ثم يقول: ما من مسلم يكسو مسلما من سمل ثيابه،

لا يكسوه إلا لله إلا كان في ضمان الله وحرزه وخيره ما واره حيا وميتا.  
وكان له فراش من آدم حشوه ليف طوله ذراعان أو نحوه وعرضه ذراع وشبر  
أو نحوه، وكانت له عباءة تفرش له حيثما تنقل تشنى طاقين تحته، وكان ينام على  
الحصير  
ليس تحته شئ غيره.

وكان من خلقه تسمية دوابه وسلاحه ومتاعه، وكان اسم رايته العقاب، وسيفه  
الذي يشهد به الحروب ذا الفقار، وكان له سيف يقال له: المخدم، وآخر يقال له:

الرسوب،  
وآخر يقال له القضيب، وكانت قبضة سيفه محلاة بالفضة، وكان يلبس المنطقة من  
الادم فيها

ثلاث حلق من فضة، وكان اسم قوسه الكتوم وجعبته الكافور، وكان اسم ناقته  
العضباء،

واسم بغلته الدلدل، وكان اسم حماره يعفور، واسم شاته التي يشرب لبنها عينة.  
وكان له مطهرة من فخار يتوضأ فيها ويشرب منها فيرسل الناس أولادهم الصغار  
الذين قد عقلوا فيدخلون على رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يدفعون عنه، فإذا  
وجدوا في المطهرة

ماء شربوا منه ومسحوا على وجوههم وأجسادهم يبتغون بذلك البركة.  
٧٤ - وفي الجعفریات عن جعفر بن محمد عن آبائه عن علي عليه السلام قال: كان  
رسول

الله صلى الله عليه وآله وسلم يلبس من القلانس المضربة، إلى أن قال - وكان له درع  
يقال له ذات الفضول

وكانت له ثلاث حلقات من فضة، بين يديها واحدة واثنان من خلفها، الخبر.  
٧٥ - وفي العوالي: روى أنه كان له صلى الله عليه وآله وسلم عمامة سوداء يتعمم بها  
ويصلى فيها.

أقول: وروى أن عمامته صلى الله عليه وآله وسلم كانت ثلاث أكوار أو خمسا.  
٧٦ - وفي الخصال بإسناده عن علي في الحديث الأربعمائة قال: البسوا الثياب  
القطن فإنها لباس رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولم يكن يلبس الشعر والصوف  
إلا من علة.

أقول: ورواه الصدوق أيضا مرسلا، ورواه الصفواني في كتاب التعريف، ويتبين  
بهذا معنى ما مر من لبسه صلى الله عليه وآله وسلم الصوف وأنه لا منافاة.

٧٧ - وفي الفقيه بإسناده عن إسماعيل بن مسلم عن الصادق عن أبيه عليهما السلام  
قال: كانت لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عنزة في أسفلها عكاز يتوكأ عليها  
ويخرجها في العيدين

يصلى إليها.

(٣٢٠)

- أقول: ورواه في الجعفریات.
- ٧٨ - وفي الكافي بإسناده عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان خاتم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من ورق.
- ٧٩ - وفيه بإسناده عن أبي خديجة قال: قال: الفص مدور، وقال: هكذا كان خاتم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.
- ٨٠ - وفي الخصال بإسناده عن عبد الرحيم بن أبي البلاد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خاتمان: أحدهما عليه مكتوب لا إله إلا الله محمد رسول الله، والآخر: صدق الله.
- ٨١ - وفيه بإسناده عن الحسين بن خالد عن أبي الحسن الثاني عليه السلام في حديث:
- أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأمير المؤمنين والحسن والحسين والأئمة عليهم السلام كانوا يتختمون في اليمين.
- ٨٢ - وفي المكارم عن الصادق عن علي عليهما السلام قال: لبس الأنبياء القميص قبل السراويل.
- أقول: ورواه في الجعفریات، وفي المعاني السابقة أخبار آخر كثيرة.
- ٨٣ - ومن آدابه صلى الله عليه وآله وسلم في مسكنه وما يتعلق به ما في كتاب التحصين لابن فهد
- قال: توفي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وما وضع لبنة على لبنة.
- ٨٤ - وفي لب الباب قال: قال عليه السلام: المساجد مجالس الأنبياء.
- ٨٥ - وفي الكافي بإسناده عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا خرج في الصيف من البيت خرج يوم الخميس، وإذا أراد أن يدخل في الشتاء من البرد دخل يوم الجمعة.
- أقول: ورواه أيضا في الخصال مرسلا.
- ٨٦ - وعن كتاب العدد القوية للشيخ علي بن الحسن بن المطهر أخ العلامة رحمهما

الله عن خديجة رضي الله عنها قالت: كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا دخل المنزل دعا بالاناء فتطهر

للصلاة ثم يقوم فيصلى ركعتين يوجز فيهما ثم يأوى إلى فراشه. ٨٧ - وفي الكافي باسناده عن عباد بن صهيب قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ما بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عدوا قط.

٨٨ - وفي المكارم: كان فراش رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عباءة، وكانت مرفقته من آدم

حشوها ليف فثنت ذات ليلة فلما أصبح قال: لقد منعتني الليلة الفراش الصلاة فأمر أن يجعل له بطاق واحد، وكان له فراش من آدم حشوه ليف، وكانت له عباءة تفرش له حيثما انتقل، وتثنى ثنتين.

٨٩ - وفيه: عن أبي جعفر عليه السلام قال: ما استيقظ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من نوم

قط إلا خر لله ساجدا.

٩٠ - ومن آدابه صلى الله عليه وآله وسلم في المناكح والأولاد ما في رسالة المحكم والمتشابه للمرتضى

باسناده إلى تفسير النعماني عن علي عليه السلام قال: إن جماعة من الصحابة كانوا قد حرموا

على أنفسهم النساء والافطار بالنهار والنوم بالليل فأخبرت أم سلمة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

فخرج إلى أصحابه فقال: أترغبون عن النساء؟ فإني آتي النساء وأكل بالنهار وأنام بالليل فمن رغب عن سنتي فليس مني، الخبر.

أقول: وهذا المعنى مروى في كتب الفريقين بطرق كثيرة.

٩١ - وفي الكافي باسناده عن إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من أخلاق الأنبياء حب النساء.

٩٢ - وفيه باسناده عن بكار بن كردم وغير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: جعل قرّة عيني في الصلاة ولذتي في النساء. أقول: ويقرب منه ما روى بطرق أخرى.

٩٣ - وفي الفقيه: وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا أراد أن يتزوج بامرأة بعث إليها

من ينظر إليها، الخبر.

٩٤ - وفي تفسير العياشي: عن الحسين بن بنت إلياس قال: سمعت أبا الحسن



الرضا عليه السلام يقول: إن الله جعل الليل سكنا، وجعل النساء سكنا، ومن السنة التزويج بالليل وإطعام الطعام.

٩٥ - وفي الخصال باسناده عن علي عليه السلام في حديث الأربعمائة قال: عقوا عن أولادكم يوم السابع، وتصدقوا بوزن شعورهم فضة على مسلم، وكذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالحسن والحسين وسائر أولاده.

٩٦ - ومن آدابه صلى الله عليه وآله وسلم في الأطعمة والأشربة وما يتعلق بالمائدة ما في الكافي

باسناده عن هشام بن سالم وغيره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما كان شئ أحب إلي

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من أن يظل جائعا خائفا في الله.

٩٧ - وفي الاحتجاج باسناده عن موسى بن جعفر عن آبائه عن الحسين بن علي عليهم السلام في حديث طويل في أسئلة اليهودي الشامي عن أمير المؤمنين عليه السلام - إلى

أن قال - قال له اليهودي: فإن عيسى يزعمون أنه كان زاهدا!، قال له علي عليه السلام:

كان كذلك و، محمد صلى الله عليه وآله وسلم أزهد الأنبياء كان له ثلاث عشرة نسوة سوى من يطيف به

من الإماء ما رفعت له مائدة قط وعليها طعام، وما أكل خبز بر قط، ولا شبع من خبز شعير قط ثلاث ليال متواليات.

٩٨ - وفي أمالي الصدوق عن العيص بن القاسم قال: قلت للصادق عليه السلام: حديث يروى عن أبيك؟ أنه قال: ما شبع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من خبز بر قط أهو

صحيح؟ فقال: لا ما أكل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خبز بر قط ولا شبع من خبز شعير قط.

٩٩ - وفي الدعوات للقطب قال: وروى ما أكل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم متكئا إلا

مرة ثم جلس فقال: اللهم إني عبدك ورسولك.

أقول: وروى هذا المعنى الكليني والشيخ بطرق كثيرة والصدوق والبرقي والحسين بن سعيد في كتاب الزهد.

١٠٠ - وفي الكافي باسناده عن زيد الشحام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما أكل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم متكئا منذ بعثه الله حتى قبض كان يأكل أكلة العبد، ويجلس

جلسة العبد. قلت: ولم؟ قال: تواضعا لله عز وجل.



(۳۲۳)



١٠١ - وفيه باسناده عن أبي خديجة قال: سأل بشير الدهان عن أبي عبد الله عليه السلام وأنا حاضر فقال: هل كان يأكل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم متكئا على يمينه وعلى يساره؟

فقال: ما كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يأكل متكئا على يمينه ولا على يساره، ولكن يجلس جلسه العبد، قلت: ولم ذاك؟ قال: تواضعا لله عز وجل.

١٠٢ - وفيه باسناده عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يأكل أكل العبد، ويجلس جلسة العبد، وكان يأكل على الحضيض وينام على الحضيض.

١٠٣ - وفي الاحياء: كان صلى الله عليه وسلم إذا جلس يأكل جمع بين ركبتيه وبين قدميه كما

يجلس المصلى إلا أن الركبة فوق الركبة والقدم فوق القدم، ويقول إنما أنا عبد آكل كما يأكل العبد وأجلس كما يجلس العبد.

١٠٤ - وفي كتاب التعريف للصفواني عن علي عليه السلام: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

إذا قعد على المائدة قعد قعدة العبد، وكان يتكئ عن (١) فحذه الأيسر.

١٠٥ - وفي المكارم: عن ابن عباس قال: كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يجلس على الأرض، ويعتقل الشاة، ويجيب دعوة المملوك.

١٠٦ - وفي المحاسن بإسناده عن حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يلحق أصابعه إذا أكل.

١٠٧ - وفي الاحتجاج نقلا من كتاب مواليد الصادقين قال: كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم

يأكل كل الأصناف من الطعام وكان يأكل ما أحل الله له مع أهله وخدمه إذا أكلوا ومع من يدعوهم من المسلمين على الأكل، وعلى ما أكلوا عليه وما أكلوا إلا أن ينزل بهم

ضيف فيأكل مع ضيفه - إلى أن قال - وكان أحب الطعام إليه ما كان على ضيف. أقول: قوله: " وعلى ما أكلوا عليه " يريد أمثال المائدة والصحفة، وقوله: " وما أكلوا " ما موصولة أو توقيتية، وقوله: " إلا أن ينزل، الخ " استثناء من قوله: " مع أهله وخدمه " و " الضيف " كثرة العيال ونحوها والصفة بالفتح الجماعة.

-----  
(۱) کذا.

(۳۲۴)

١٠٨ - وفى الكافي بإسناده عن ابن القداح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا أكل مع القوم طعاما كان أول من يضع يده وآخر من يرفعها ليأكل القوم.

١٠٩ - وفى الكافي بإسناده إلى محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: عشاء النبيين بعد العتمة فلا تدعوا العشاء فإن ترك العشاء خراب البدن.

١١٠ - وفى الكافي بإسناده عن عنبسة بن نجاد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما قدم إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم طعام فيه تمر إلا بدأ بالتمر.

١١١ - وفى الكافي وصحيفة الرضا بإسناده عن آبائه عليهم السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا أكل التمر يطرح النوى على ظهر كفه ثم يقذف به.

١١٢ - وفى الاقبال نقلا من الجزء الثاني من تاريخ النيسابوري في ترجمة الحسن ابن بشر بإسناده قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يحمد الله بين كل لقمتين.

١١٣ - وفى الكافي بإسناده عن وهب بن عبد ربه قال: رأيت أبا عبد الله عليه السلام يتخلل فنظرت إليه فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يتخلل، وهو يطيب الفم.

١١٤ - وفى المكارم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: أنه كان إذا شرب بدأ فسمى - إلى أن

قال: ويمص الماء مصا ولا يعبه عبا، ويقول: إن الكباد من العب.

١١٥ - وفى الجعفریات عن جعفر بن محمد عن آبائه عن علي عليه السلام قال: تفقدت

النبي صلى الله عليه وآله وسلم غير مرة، وهو إذا شرب تنفس ثلاثا مع كل واحدة منها تسمية إذا شرب

وتحميد إذا انقطع فسألته عن ذلك فقال: يا علي شكرا لله تعالى بالحمد وتسمية من الداء.

١١٦ - وفى المكارم كان صلى الله عليه وآله وسلم لا يتنفس في الاناء إذا شرب فإن أراد أن يتنفس

أبعد الاناء عن فيه حتى يتنفس.

١١٧ - وفى الاحياء: وكان صلى الله عليه وآله وسلم إذا أكل اللحم لم يطأطئ رأسه إليه ويرفعه

إلى فيه رفعا ثم ينهشه انتهاشا ثم قال: وكان إذا أكل اللحم خاصة غسل يديه غسلا

جيدا ثم مسح بفضل الماء على وجهه.

(٣٢٥)

١١٨ - وفي المكارم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: أنه كان يأكل الأصناف من الطعام.

أقول: ثم ذكر الطبرسي أصنافا من الطعام كان صلى الله عليه وآله وسلم يأكلها كالخبز واللحم

على أقسامه والبطيخ والخربز والسكر والعنب والرمان والتمر واللبن والهريسة والسمن والخل والهندباء والبادروج والكرنب. وروى أنه كان يحب التمر. وروى أنه كان يعجبه العسل. وروى أنه كان أحب الثمرات إليه الرمان.

١١٩ - وفي أمالي الطوسي بإسناده عن أبي أسامة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان طعام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الشعير إذا وجدته، وحلواه التمر، ووقوده السعف.

١٢٠ - وفي المكارم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: أنه كان لا يأكل الحار حتى يبرد و يقول:

إن الله لم يطعمنا نارا إن الطعام الحار غير ذي بركة.

وكان إذا أكل سمى، ويأكل بثلاث أصابع، ومما يليه ولا يتناول من بين يدي غيره، ويؤتى بالطعام فيشرع قبل القوم ثم يشرعون، وكان يأكل بأصابعه الثلاث: الابهام والتي تليها والوسطى وربما استعان بالرابعة، وكان يأكل بكفه كلها، ولم يأكل بإصبعين، ويقول: إن الأكل بإصبعين هو أكل الشيطان، ولقد جاء أصحابه يوما بفالودج فأكل معهم وقال: مم هذا؟ فقالوا: نجعل السمن والعسل فيأتي كما ترى فقال:

إن هذا طعام طيب.

وكان يأكل خبز الشعير غير منخول، وما أكل خبز برقط، ولا شبع من خبز شعير قط، ولا أكل على خوان حتى مات، وكان يأكل البطيخ والعنب، ويأكل الرطب ويطعم الشاة النوى، وكان لا يأكل الثوم ولا البصل ولا الكراث ولا العسل الذي فيه المغاير، والمغاير ما يبقى من الشجر في بطون النحل فيلقيه في العسل فيبقى له ريح في الفم.

وما ذم طعاما قط. كان إذا أعجبه أكله، وإذا كرهه تركه ولا يحرمه على غيره، وكان يلحس القصعة ويقول: آخر الصفحة أعظم الطعام بركة، وكان إذا فرغ لعق أصابعه الثلاث التي أكل بها واحدة واحدة، وكان يغسل يده من الطعام حتى ينقيها، وكان لا يأكل وحده.

أقول: قوله: "الابهام والتي تليها والوسطى" من جميل أدب الراوي حيث لم

يقول: الابهام والسبابة (الخ) صونا له صلى الله عليه وآله وسلم عن إطلاق السبابة على إصبغه الشريفة لما في اللفظ من الابهام.

والذي رواه من أكله صلى الله عليه وآله وسلم الفالوذج يخالف ما في المحاسن مسندا عن يعقوب

ابن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: بينا أمير المؤمنين عليه السلام في الرحبة في نفر من

أصحابه إذ أهدى إليه خوان فالوذج فقال لأصحابه: مدوا أيديكم فمدوا أيديهم ومد يده ثم قبضها وقال: إني ذكرت أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يأكله فكرهت أكله.

١٢١ - وفي المكارم قال: وكان صلى الله عليه وآله وسلم يشرب في أقداح القوارير التي يؤتى بها

من الشام، ويشرب في الاقداح التي تتخذ من الخشب والجلود والخزف. أقول: وروى قريبا من صدره في الكافي والمحاسن، وفيه: ويعجبه أن يشرب في القدح الشامي وكان يقول: هي أنظف آنتكم.

١٢٢ - وفي المكارم عن النبي أنه كان يشرب بكفه يصب الماء فيها، ويقول: ليس إناء أطيب من اليد.

١٢٣ - وفي الكافي بإسناده عن عبد الله بن سنان قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

يذبح يوم الأضحى كبشين أحدهما عن نفسه والآخر عن من لم يجد من أمته.

١٢٤ - ومن آدابه صلى الله عليه وآله وسلم في الخلوة ما في شرح النلفية للشهيد الثاني عن النبي

صلى الله عليه وآله وسلم أنه لم ير على بول ولا غائط.

١٢٥ - وفي الجعفریات بإسناده عن جعفر بن محمد عن آبائه عن علي عليه السلام قال:

إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا أراد أن يتخنع غطى رأسه ثم دفنه، وإذا أراد أن ييزق فعل

مثل ذلك، وكان إذا أراد الكنيف غطى رأسه.

أقول: واتخاذ الكنيف في العرب مما حدث بعد الاسلام، وكانوا قبل ذلك يخرجون إلى البر على ما يستفاد من بعض الروايات.

١٢٦ - وفي الكافي بإسناده عن الحسين بن خالد عن أبي الحسن الثاني عليه السلام قال:

قلت له: إنا روينا الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يستنجى

وخاتمه في إصبغه، وكذلك  
كان يفعل أمير المؤمنين عليه السلام، وكان نقش خاتم رسول الله صلى الله عليه وآله  
وسلم: محمد رسول الله؟

قال: صدقوا، قلت: فينبغي لنا أن نفعل، قال: إن أولئك كانوا يتختمون في اليد اليمنى وإنكم أنتم تتختمون في اليسرى، الحديث.

أقول: وروى قريب منه في الجعفریات وفي المكارم نقلا عن كتاب اللباس للعباشي عن الصادق عليه السلام.

١٢٧ - ومن آدابه صلى الله عليه وآله وسلم عند المصائب والبلايا وفي الأموات وما يتعلق بها ما في المكارم: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا رأى من جسمه بثرة أعاذ بالله واستكان له وجأر إليه فيقال له: يا رسول الله ما هو ببأس، فيقول: إن الله إذا أراد أن يعظم صغيرا عظم، وإذا أراد أن يصغر عظيما صغر.

١٢٨ - وفي الكافي بإسناده عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال السنة أن يحمل السرير من جوانبه الأربع، وما كان بعد ذلك من حمل فهو تطوع.

١٢٩ - وفي قرب الاسناد عن الحسين بن طريف عن الحسين بن علوان عن جعفر عن أبيه أن الحسن بن علي عليهما السلام كان جالسا ومعه أصحاب له فمر بجنزة فقام بعض القوم ولم يقم الحسن عليه السلام فلما مضوا بها قال بعضهم: ألا قمت عافاك الله فقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقوم للجنزة إذا مروا بها؟ فقال الحسن عليه السلام: إنما قام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مرة واحدة، وذلك أنه مر بجنزة يهودي وقد كان المكان ضيقا فقام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكره أن يعلوا رأسه.

١٣٠ - وفي دعوات القطب قال: كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا أتبع جنزة غلبته كآبة، وأكثر حديث النفس، وأقل الكلام.

١٣١ - وفي الجعفریات بإسناده عن جعفر بن محمد عن آبائه عن علي عليهم السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يحثو ثلاث حثيات من تراب على القبر.

١٣٢ - وفي الكافي بإسناده عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصنع بمن مات من بنى هاشم خاصة شيئا لا يصنعه بأحد من المسلمين: كان إذا صلى بالهاشمي ونضح قبره بالماء وضع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كفه على القبر حتى ترى أصابعه في الطين، فكان الغريب يقدم أو المسافر من أهل المدينة فيرى القبر الجديد



عليه أثر كف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيقول: من مات من آل محمد؟.

(٣٢٨)

١٣٣ - وفي مسكن الفؤاد للشهيد الثاني عن علي عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا

عزى قال: آجركم الله ورحمكم، وإذا هنا قال: بارك الله لكم وبارك الله عليكم.  
١٣٤ - ومن آدابه صلى الله عليه وآله وسلم في الوضوء والغسل ما في آيات الاحكام للقطب عن

سليمان بن بريدة عن أبيه: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يتوضأ لكل صلاة فلما كان عام الفتح صلى الصلوات بوضوء واحد فقال عمر: يا رسول الله صنعت شيئاً ما كنت صنعته، فقال: عمدا فعلته.

١٣٥ - وفي الكافي باسناده عن زرارة قال: قال أبو جعفر (ع) ألا أحكى لكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟ فقلنا: بلى، فدعا بقعب فيه شئ من ماء فوضعه بين

يديه، ثم حسر عن ذراعيه، ثم غمس فيه كفه اليمنى ثم قال: هكذا إذا كانت الكف طاهرة ثم غرف مالاها ماء فوضعها على جبينه، ثم قال: بسم الله وسدله على أطراف لحيته ثم أمر يده على وجهه وظاهر جبينه مرة واحدة، ثم غمس يده اليسرى فغرف بها مالاها - ثم وضعه على مرفقه اليمنى فأمر كفه على ساعده حتى جرى الماء على أطراف

أصابعه ثم غرف بيمينه مالاها فوضعه على مرفقه اليسرى فأمر كفه على ساعده حتى جرى الماء على أطراف أصابعه، ومسح مقدم رأسه وظاهر قدميه ببله يساره وبقية بلة يميناه.

قال: وقال أبو جعفر عليه السلام: إن الله وتر يحب الوتر فقد يجزيك من الوضوء ثلاث غرفات: واحدة للوجه واثنان للذراعين، وتمسح ببله يمينك ناصيتك، وما بقى من بلة يمينك ظهر قدمك اليمنى، وتمسح ببله يسارك ظهر قدمك اليسرى.  
قال زرارة: قال أبو جعفر عليه السلام سأل رجل أمير المؤمنين عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فحكى له مثل ذلك.

أقول: وهذا المعنى مروى عن زرارة وبكبير وغيرهما بطرق متعددة رواها الكليني والصدوق والشيخ والعياشي والمفيد والكراچكي وغيرهم، وأخبار أئمة أهل البيت

عليهم السلام في ذلك مستفيضة تقرب من التواتر.

١٣٦ - وفي الأمالي لمفيد الدين الطوسي باسناده عن أبي هريرة: ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا توضأ بدأ بيمينه.

(۳۲۹)

١٣٧ - وفي التهذيب باسناده عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوضوء فقال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يتوضأ بمد من ماء ويغتسل بصاع.

أقول: وروى مثله عن أبي جعفر عليه السلام بطريق آخر.

١٣٨ - وفي العيون باسناده عن الرضا عن آبائه عليهم السلام في حديث طويل: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إنا أهل بيت لا تحل لنا الصدقة، وأمرنا بإسباغ الطهور، ولا

ننزي حماراً على عتيقة.

١٣٩ - وفي التهذيب باسناده عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: المضمضة والاستنشاق مما سن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

١٤٠ - وفيه باسناده عن معاوية بن عمار قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كان رسول الله يغتسل بصاع، وإذا كان معه بعض نسائه يغتسل بصاع ومد.

أقول: وروى هذا المعنى الكليني في الكافي باسناده عن محمد بن مسلم عنه وفيه: يغتسلان جميعاً من إناء واحد، وكذلك الشيخ بطريق آخر.

١٤١ - وفي الجعفریات باسناده عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام قال: سأل الحسن بن محمد جابر، بن عبد الله عن غسل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال جابر: كان رسول

الله صلى الله عليه وآله وسلم يغرف على رأسه ثلاث مرات فقال الحسن بن محمد: إن شعري كثير كما ترى

فقال جابر: يا حر لا تقل ذلك فشعر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان أكثر وأطيب.

١٤٢ - وفي الهداية للصدوق: قال الصادق عليه السلام غسل الجمعة سنة واجبة على الرجال والنساء في السفر والحضر - إلى أن قال - وقال الصادق عليه السلام: غسل يوم

الجمعة طهور وكفارة لما بينهما من الذنوب من الجمعة إلى الجمعة، قال ٦ والعلة في غسل

الجمعة أن الأنصار كانت تعمل لنواضحها وأموالها فإذا كان يوم الجمعة حضروا المسجد

فيتأذى الناس بأرياح آباطهم فأمر الله النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالغسل فجرت به السنة.

أقول: وقد روى من سننه صلى الله عليه وآله وسلم في الغسل غسل يوم الفطر والغسل في جميع

الأعياد وأغسال آخر كثيرة ربما يأتي بعضها فيما سيأتي إن شاء الله تعالى.

١٤٣ - ومن آدابه وسننه صلى الله عليه وآله وسلم في الصلاة وما يلحق بها ما في  
الكافي بإسناده  
عن الفضيل بن يسار وعبد الملك وبكير قالوا: سمعنا أبا عبد الله عليه السلام يقول:  
كان

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلى من التطوع مثلي الفريضة، ويصوم من التطوع مثلي الفريضة.

أقول: ورواه الشيخ أيضا.

١٤٤ - وفيه بإسناده عن حنان قال: سألت عمرو بن حريث أبا عبد الله عليه السلام وأنا جالس فقال: جعلت فداك أخبرني عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: كان النبي

صلى الله عليه وآله وسلم يصلى ثمان ركعات الزوال، وأربعا الأولى، وثمانى بعدها، وأربعا العصر،

وثلاثا المغرب، وأربعا بعد المغرب، والعشاء الآخرة أربعا وثمانى صلاة الليل، وثلاثا الوتر، وركعتي الفجر، وصلاة الغداة ركعتين.

قلت: جعلت فداك إن كنت أقوى على أكثر من هذا يعذبني الله على كثرة الصلاة؟ فقال: لا ولكن يعذبك على ترك السنة.

أقول: ويظهر من الرواية أن الركعتين عن جلوس العشاء أعني العتمة ليستا من الخمسين بل يتم بهما - محسوبتين بواحدة عن قيام - العدد إحدى وخمسين بل إنما

شرعت العتمة بدلا من الوتر لو نزل الموت قبل القيام إلى الوتر فقد روى الكليني رحمه الله في الكافي بإسناده عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من كان يؤمن بالله

واليوم الآخر فلا يبيت إلا بوتر. قلت: تعنى الركعتين بعد العشاء الآخرة؟ قال: نعم إنهما بركة فمن صلاهما ثم حدث به حدث مات على وتر فإن لم يحدث به حدث الموت

يصلى الوتر في آخر الليل.

فقلت: هل صلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هاتين الركعتين؟ قال: لا. قلت: ولم؟

قال: لان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يأتيه الوحي، وكان يعلم أنه هل يموت في تلك الليلة

أم لا؟ وغيره لا يعلم فمن أجل ذلك لم يصلهما وأمر بهما، الخبر.

ويمكن أن يكون المراد بقوله في الحديث: " لم يصلهما " أنه لم يداوم عليهما بل ربما صلى وربما ترك كما يستفاد من بعض آخر من الأحاديث، فلا يعارض ما ورد من أنه كان يصلهما.

١٤٥ - وفي التهذيب بإسناده عن زرارة قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يصلى من النهار شيئا حتى تزول الشمس فإذا زالت قدر نصف

إصبع صلي ثمانى ركعات فإذا فاء الفى ذراعا صلي الظهر، ثم صلي بعد الظهر ركعتين،

(٣٣١)

ويصلى قبل وقت العصر ركعتين، فإذا فاء الفئ ذراعين صلى العصر، وصلى المغرب حتى  
حين ظ) تغيب الشمس، فإذا غاب الشفق دخل وقت العشاء، وآخر وقت المغرب  
إياب الشفق فإذا آب الشفق دخل وقت العشاء وآخر وقت العشاء ثلث الليل.  
وكان لا يصلى بعد العشاء حتى ينتصف الليل ثم يصلى ثلاث عشرة ركعة منها  
الوتر ومنها ركعتا الفجر قبل الغداة، فإذا طلع الفجر وأضاء صلى الغداة.  
أقول: ولم يستوعب تمام نافلة العصر في الرواية، وهي معلومة من روايات آخر.  
١٤٦ - وفيه بإسناده عن معاوية بن وهب قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:  
وذكر

صلاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: كان صلى الله عليه وآله وسلم يؤتى بطهور  
فيخمر عند رأسه ويوضع سواكه تحت  
فراشه، ثم ينام ما شاء الله فإذا استيقظ جلس ثم قلب بصره في السماء، ثم تلا الآيات  
من آل عمران: " إن في خلق السماوات والأرض " الآيات، ثم يستن ويتطهر، ثم يقوم  
إلى

المسجد فيركع أربع ركعات على قدر قراءته ركوعه، وسجوده على قدر ركوعه،  
يركع حتى يقال: متى يرفع رأسه؟ ويسجد حتى يقال: متى يرفع رأسه.  
ثم يعود إلى فراشه فينام ما شاء الله ثم يستيقظ ويجلس ويتلو الآيات من آل عمران  
ويقلب بصره في السماء، ثم يستن ويتطهر ويقوم إلى المسجد ويصلى الركعتين ثم  
يخرج إلى الصلاة.

أقول: وروى هذا المعنى أيضا في الكافي بطريقتين.  
١٤٧ - وروى: أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يوجز في نافلة الصبح يصليهما عند  
أول الفجر ثم  
يخرج إلى الصلاة.

١٤٨ - وفي المحاسن بإسناده عن عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه قال:  
من قال في وتره إذا أوتر: استغفر الله ربي وأتوب إليه سبعين مرة، وواظب على ذلك  
حتى قضى سنة كتبه الله عنده من المستغفرين بالاسحار.  
وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يستغفر الله في الوتر سبعين مرة، ويقول:  
هذا مقام العائذ



بك من النار سبعا، الخبر.

١٤٩ - وفي الفقيه: كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول في قنوت الوتر: اللهم اهدني فيمن

هديت، وعافني فيمن عافيت، وتولني فيمن توليت، وبارك لي فيما أعطيت، وقنى شر ما قضيت، إنك تقضى ولا يقضى عليك، سبحانك رب البيت، استغفرك وأتوب إليك وأومن بك وأتوكل عليك، ولا حول ولا قوة إلا بك يا رحيم.

١٥٠ - وفي التهذيب بإسناده عن أبي خديجة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا جاء شهر رمضان زاد في الصلاة وأنا أزيد فزيدوا.

أقول: يعنى عليه السلام بالزيادة الألف ركعة - التراويح - نوافل شهر رمضان التي كان يصليها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم غير الخمسين نوافل اليوم والليله، وقد وردت في كفيتهها

وتقسمها على ليالي شهر رمضان أخبار كثيرة، وورد من طرق أئمة أهل البيت عليهم السلام أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يصليها بغير جماعة، وينهى عن إتيانها بالجماعة، ويقول: لا جماعة في نافلة.

وللنبي صلى الله عليه وآله وسلم صلوات خاصة أخرى منقولة عنه في كتب الأدعية تركنا ذكرها

لخروجها عن غرضنا في هذا المقام، وكذلك له صلى الله عليه وآله وسلم سنن في الصلوات والأدعية

والأوراد من أراد الوقوف عليها فليراجع مظان ذكرها.

١٥١ - وفي الكافي بإسناده عن يزيد بن خليفة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت قال: إذن لا يكذب علينا - إلى أن قال - قلت:

وقال: إن وقت المغرب إذا غاب القرص إلا أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا جد به السير

آخر المغرب ويجمع بينها وبين العشاء، فقال: صدق.

١٥٢ - وفي التهذيب بإسناده عن طلحة بن زيد عن جعفر عن أبيه عليهم السلام أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان في الليلة الممطرة يوجز في المغرب ويعجل في العشاء يصليهما جميعا،

ويقول: من لا يرحم لا يرحم.

١٥٣ - وفيه بإسناده عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام

قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا كان في سفر أو عجلت به الحاجة

يجمع بين الظهر والعصر  
وبين المغرب والعشاء الآخرة، الخبر.

(٣٣٣)

أقول: وفي هذا المعنى روايات كثيرة رواها الكليني والشيخ وابنه والشهيد الأول رحمهم الله.

١٥٤ - وفي الفقيه بإسناده عن معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: كان المؤذن يأتي النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الحر في صلاة الظهر فيقول له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أبرد أبرد.

أقول: قال الصدوق: يعنى عجل عجل أخذ ذلك من البريد، والظاهر أن المراد به التأخير ليزول شدة الحر كما يدل عليه ما في كتاب العلاء عن محمد بن مسلم قال:

مر بي أبو جعفر عليه السلام بمسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأنا أصلى فلقيني بعد فقال: إياك أن

تصلى الفريضة في تلك الساعة، أتؤديها في شدة الحر؟ قلت: إني كنت أتنفل. ١٥٥ - وفي الاحياء قال: وكان صلى الله عليه وسلم لا يجالس إليه أحد وهو يصلى إلا خفف

صلاته وأقبل عليه فقال: ألك حاجة؟ فإذا فرغ من حاجاته عاد إلى صلاته.

١٥٦ - وفي كتاب زهد النبي لجعفر بن أحمد القمي قال: كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا

قام إلى الصلاة تريد وجهه خوفا من الله، وكان لصدره أو لجوفه أزيز كأزيز الوجمل. أقول: وروى هذا المعنى ابن الفهد وغيره أيضا.

١٥٧ - وفيه قال: وفي رواية أخرى: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا قام إلى الصلاة كأنه ثوب ملقى.

١٥٨ - وفي البحار قال: قالت عائشة: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يحدثنا ونحدثه

فإذا حضرت الصلاة فكأنه لم يعرفنا ولم نعرفه.

١٥٩ - وفي المجالس لمفيد الدين الطوسي بإسناده إلى علي عليه السلام في كتابه إلى محمد بن أبي بكر حين ولاة مصر - إلى أن قال - ثم انظر ركوعك وسجودك فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان أتم الناس صلاة، وأخفهم عملا فيها.

١٦٠ - وفي الجعفریات بإسناده عن جعفر بن محمد عن آبائه عن علي عليه السلام قال:

كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا ثائب في الصلاة ردها بيده اليمنى. أقول: وروى في الدعائم مثله.

١٦١ - وفي العلل بإسناده عن هشام بن الحكم عن أبي الحسن موسى عليه السلام في

(۳۳۴)

حديث قال: قلت له: لأي علة يقال في الركوع: سبحان ربي العظيم وبحمده؟ ويقال في السجود: سبحان ربي الاعلى وبحمده؟ فقال: يا هشام إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما أسرى

به، وصلى وذكر ما رأى من عظمة الله ارتعدت فرائصه وابتترك على ركبتيه، وأخذ يقول: سبحان ربي العظيم وبحمده، فلما اعتدل من ركوعه فإنما نظر إليه في موضع أعلى من ذلك خر على وجهه وهو يقول: سبحان ربي الاعلى وبحمده فلما قالها سبع مرات سكن ذلك الرعب فلذلك جرت به السنة.

١٦٢ - في تنبيه الخواطر للشيخ ورام بن أبي فراس عن النعمان قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يسوى صفوفنا كأنما يسوى بها القداح حتى رأى أنا قد أغفلنا عنه، ثم خرج

يوما وقام حتى كاد أن يكبر فرأى رجلا بادئا صدره فقال: عباد الله لتسبون صفوفكم أو ليخالفن بين وجوهكم.

١٦٣ - وفيه عن ابن مسعود قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يمسح منا كبنا في الصلاة

ويقول: استووا ولا تختلفوا فتختلف قلوبكم، الخبر.

١٦٤ - وفي الفقيه بإسناده عن داود بن الحصين عن أبي العباس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: اعتكف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في شهر رمضان في العشر الأول ثم اعتكف

في الثانية في العشر الوسطى، ثم لم يزل يعتكف في العشر الأواخر.

١٦٥ - وفيه قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: كانت بدر في شهر رمضان ولم يعتكف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلما أن كان من قابل اعتكف عشرين:

عشرا لعمامه، وعشرا

قضاء لما فاته

أقول: ورواه والذي قبله الكليني في الكافي.

١٦٦ - وفي الكافي بإسناده عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا دخل العشر الأواخر (يعنى من شهر رمضان) اعتكف في المسجد،

وضربت له قبة من شعر، وشمر الميزر، وطوى فراشه وقال بعضهم: واعتزل النساء؟ قال: أما اعتزال النساء فلا.

أقول: وهذا المعنى مروى في روايات كثيرة، والمراد من نفى الاعتزال - كما ذكره وتدل عليه الروايات - تجويز مخالطتهن ومعاشرتهن دون المجامعة.

(۳۳۵)

١٦٧ - ومن آدابه وسننه صلى الله عليه وآله وسلم في الصيام ما في الفقيه بإسناده عن محمد بن

مروان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصوم حتى يقال:

لا يفطر، ويفطر حتى يقال: لا يصوم، ثم صام يوماً وأفطر يوماً، ثم صام الاثنين والخميس، ثم آل من ذلك إلى صيام ثلاثة أيام في الشهر: الخميس في أول الشهر، وأربعاء

في وسط الشهر، والخميس في آخر الشهر، وكان صلى الله عليه وآله وسلم يقول: ذلك صوم الدهر.

وقد كان أبي عليه السلام يقول: ما من أحد أبغض إلى الله من رجل يقال له: كان رسول

الله يفعل كذا وكذا فيقول: لا يعذبني الله على أن أجتهد في الصلاة والصوم كأنه يرى أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ترك شيئاً من الفضل عجزاً منه.

١٦٨ - وفي الكافي بإسناده عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: كان رسول

الله صلى الله عليه وآله وسلم أول ما بعث يصوم حتى يقال: ما يفطر ويفطر حتى يقال: ما يصوم، ثم ترك

ذلك وصام يوماً وأفطر يوماً وهو صوم داود، ثم ترك ذلك وصام الثلاثة الأيام الغر، ثم ترك ذلك وفرقها في كل عشرة يوماً: خميسين بينهما أربعاء فقبض صلى الله عليه وآله وسلم وهو يعمل ذلك.

أقول: وفي هذا المعنى روايات كثيرة مستفيضة.

١٦٩ - وفيه بإسناده عن عنبسة العابد قال: قبض النبي صلى الله عليه وآله وسلم على صيام شعبان

ورمضان وثلاثة أيام من كل شهر.

١٧٠ - وفي نوادر أحمد بن محمد بن عيسى عن علي بن نعمان عن زرعة عن سماعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صوم شعبان أصامه رسول الله صلى الله عليه

وآله وسلم؟ قال: نعم ولم

يصمه كله، قلت: كم أفطر منه؟ قال: أفطر، فأعدتها وأعادها ثلاث مرات لا يزيدني على أن أفطر، ثم سألته في العام القابل عن ذلك فأجابني بمثل ذلك، الخبر.

١٧١ - وفي المكارم عن أنس قال: كانت لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم شربة يفطر عليها

وشربة للسحر، وربما كانت واحدة وربما كانت لبناً، وربما كانت الشربة خبزاً يماث، الخبر.

١٧٢ - وفي الكافي بإسناده عن ابن القداح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أول ما يفطر عليه في زمن الرطب الرطب وفي زمن التمر التمر.

١٧٣ - وفيه بإسناده عن السكوني عن جعفر عن أبيه عليهما السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا صام ولم يجد الحلواء أفطر على الماء، وفي بعض الروايات: أنه ربما



- أفطر على الزبيب.
- ١٧٤ - وفي المقنعة روى عن آل محمد عليهم السلام أنهم قالوا: يستحب السحور ولو بشربة من الماء، وروى أن أفضله التمر والسويق لمكان استعمال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذلك.
- أقول: وهذا في سننه الجارية، وكان من مختصاته صوم الوصال وهو الصوم أكثر من يوم من غير فصل بالافطار، وقد نهى صلى الله عليه وآله وسلم الأمة عن ذلك، وقال: إنكم لا تطيقون ذلك وإن لي عند ربي ما يطعمني ويسقين.
- ١٧٥ - وفي المكارم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: أنه كان يأكل الهريسة أكثر ما يأكل ويتسحر بها.
- ١٧٦ - وفي الفقيه قال: وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا دخل شهر رمضان أطلق كل أسير وأعطى كل سائل.
- ١٧٧ - وفي الدعائم عن علي عليه السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يطوى فراشه ويشد ميزره في العشر الأواخر من شهر رمضان، وكان يوقظ أهله ليلة ثلاث وعشرين، وكان يرش وجوه النيام بالماء في تلك الليلة، وكانت فاطمة عليها السلام لا تدع أحدا من أهلها ينام تلك الليلة وتداويهم بقله الطعام وتتأهب لها من النهار، وتقول: محروم من حرم خيرها.
- ١٧٨ - وفي المقنع: والسنة أن يفطر الرجل في الأضحى بعد الصلاة وفي الفطر قبل الصلاة.
- ١٧٩ - ومن آدابه صلى الله عليه وآله وسلم في قراءة القرآن والدعاء ما في مجالس الشيخ بإسناده عن أبي الدنيا عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يحجزه عن قراءة القرآن إلا الجنابة.
- ١٨٠ - وفي مجمع البيان عن أم سلمة: كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقطع قراءته آية آية.
- ١٨١ - وفي تفسير أبي الفتوح: كان صلى الله عليه وآله وسلم لا يرقد حتى يقرأ المسبحات، ويقول: في هذه السور آية هي أفضل من ألف آية. قالوا: وما المسبحات؟ قال: سورة الحديد والحشر والصف والجمعة والتغابن.



أقول: وروى هذا المعنى في مجمع البيان عن العرابص بن سارية.  
١٨٢ - وفي درر اللثالي لابن أبي جمهور عن جابر قال: كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا ينام

حتى يقرأ تبارك والم التنزيل.

١٨٣ - وفي مجمع البيان: وروى علي بن أبي طالب عليه السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يحب هذه السورة: سبح اسم ربك الاعلى، وأول من قال: " سبحان ربي الاعلى " ميكائيل.

أقول: وروى أول الحديث في البحار عن الدر المنثور، وهنا أخبار آخر في ما كان يقوله صلى الله عليه وآله وسلم عند تلاوة القرآن أو عند تلاوة سور أو آيات مخصوصة، من أرادها فعليه بمطانها.

وله صلى الله عليه وآله وسلم خطب وبيانات يرغب فيها ويحث على التمسك بالقرآن والتدبر فيه،

والاهتداء بهدائته، والاستنارة بنوره، وكان هو صلى الله عليه وآله وسلم أولى الناس بما يندب إليه من

الكمال وأسبق الناس وأسرعهم إلى كل خير، وهو القائل - في الرواية المشهورة - : شيبني (١) سورة هود، وقد روى (٢) عن ابن مسعود قال: أمرني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن

أتلو عليه شيئاً من القرآن فقرأت عليه من سورة يونس حتى إذا بلغت قوله تعالى: " وردوا

إلى الله مولاهم الحق " الآية رأيته وإذا الدمع تدور في عينيه الكريمتين. فهذه شذرات (٣) من آدابه وسننه صلى الله عليه وآله وسلم وقد استفاضت الروايات و تكرر النقل

في كثير منها في كتب الفريقين، والكلام الإلهي يؤيدها ولا يدفع شيئاً منها، والله الهادي.

(كلام في الرق والاستعباد)

قوله تعالى: " إن تعذبهم فإنهم عبادك " (المائدة: ١١٨) كلام منبئ عن معنى الرق والعبودية، والآيات المتضمنة لهذا المعنى وإن كانت كثيرة في القرآن الكريم غير

(١) يشير صلى الله عليه وآله إلى قوله تعالى فيها: فاستقم كما أمرت.

(٢) الرواية منقولة بالمعنى.

(٣) استخرجناها من رسالة عملناها سابقاً في سنن النبي صلى الله عليه وآله.



(۳۳۸)

أن هذه الآية مشتملة على التعليل العقلي الكاشف عن أنه لو كان هناك عبد كان من المسلم

عند العقل أن لمولاه أن يتصرف فيه بالعذاب لأنه مولاه المالك له. والعقل لا يحق الحكم بجواز التعذيب، وتسويغ التصرف الذي يشقه إلا بعد حكمه بإباحة سائر التصرفات غير الشاقة فللمولى أن يتصرف في عبده كيف شاء وبما شاء، وإنما استثنى العقل التصرفات التي يستهجنها بما أنها تصرفات شنيعة مستهجنة لا بما أن العبد عبد.

ولازم ذلك أيضا أن على العبد أن يطيع مولاه فيما كلفه به وأن يتبعه فيما أراد وليس له أن يستقل بشئ من العمل إن لم يرض به مولاه كما يشير إلى ذلك بعض الإشارة

قوله تعالى: " بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون " (الأنبياء: ٢٧) وقوله تعالى: " ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شئ ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا هل يستوون " (النحل: ٧٥).

واستقصاء البحث في جهات ما يراه القرآن الشريف في مسألة العبودية والرق يتوقف على فصول.

١ - اعتبار العبودية لله سبحانه: في القرآن الكريم آيات كثيرة جدا يعد الناس عبادا لله سبحانه، وتبنى على ذلك أصل الدعوة الدينية: الناس عبيد والله مولاهم الحق. بل ربما تعدى ذلك واخذ كل من في السماوات والأرض موسوما بسمة العبودية كالحقيقة

المسماة بالملك على كثرتها والحقيقة الأخرى التي يسميها القرآن الشريف بالجن قال تعالى:

" إن كل من في السماوات والأرض إلا آتي الرحمن عبدا " (مريم: ٩٣).

ولا ريب أن اعتبار العبودية لله سبحانه أمر مأخوذ بالتحليل وهو تحليل معنى العبودية إلى أجزائها الأصلية ثم الحكم بثبوت حقيقته بعد طرح خصوصياته الزائدة الطارئة على أصل المعنى في أولى العقل من الخليقة فهناك أفراد من الناس يسمى الواحد منهم عبدا، ولا يسمى به إلا لأن نفسه مملوكة لغيره ملكا يسوغ لذلك الغير الذي هو مالكة ومولاه أن يتصرف فيه كيف يشاء وبما أراد، ويسلب عن العبد استقلال الإرادة مطلقا.

والتأمل في هذا المعنى يوجب الحكم بأن الانسان - وإن شئت وسعت وقلت:

كل ذي شعور وإرادة - عبد لله سبحانه بحقيقة معنى العبودية فإن الله سبحانه مالك كل ما يسمى شيئاً بحقيقة معنى الملك فلا يملك شئ من نفسه ولا من غيره شيئاً من ضر ولا نفع ولا موت ولا حياة ولا نشور، ولا يستقل أمر في الوجود بذات ولا وصف ولا فعل اللهم إلا ما ملكه الله ذلك تمليكا لا يبطل بذلك ملكه تعالى، ولا ينتقل به الملك عنه إلى غيره بل هو المالك لما ملكهم، والقادر على ما عليه أقدرهم، وهو على كل شئ قدير، وبكل شئ محيط.

وهذه السلطة الحقيقية والملك الواقعي هي المنشأ لوجوب انقيادهم لما يريد منهم بإرادته التشريعية، وما يصنع لهم من شرائع الدين وقوانين الشريعة مما يصلح به أمرهم وتحاز به سعادتهم في الدارين.

والحاصل أنه تعالى هو المالك لهم ملكا تكوينيا يكونون به عبيده الداخرين لقضائه سواء عرفوه أم جهلوه أطاعوه في تكاليفه أم عصوه وهو المالك لهم ملكا تشريعيا يوجب له عليهم السمع والطاعة، ويحكم عليهم بالتقوى والعبادة. ويتميز هذا الملك والمولوية بحسب الحكم عن الملك والمولوية الدائر بين الناس - وكذا العبودية المقابلة له - بأن الله سبحانه لما كان مالكا تكوينيا على الإطلاق لا مالك سواء لم يجز في مرحلة العبودية التشريعية اتخاذ مولى سواء ولا عبادة أحد غيره قال تعالى: " وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه " (الاسراء: ٢٣) بخلاف الموالى من الناس فإن الملك هناك لمن غلب بسبب من أسباب الغلبة.

وأیضا لما لم يكن في عبيده تعالى المملوكين شئ غير مملوك له تعالى ولم ينقسموا في وجودهم إلى مملوك غير مملوك بل كانوا من حيث ذواتهم وأوصافهم وأحوالهم وأعمالهم

مملوكين له تكوينيا تبع ذلك التشريع فحكم فيهم بدوام العبودية واستيعابها لجميع ما يرجع إليهم بوجه من الوجوه فلا يسعهم أن يعبدوا الله من جهة بعض ما يرجع إليهم دون

بعض مثل أن يعبدوه باللسان دون اليد كما لا يسعهم أن يجعلوا بعض عبادتهم لله تعالى

وبعضها لغيره وهذا بخلاف المولوية الدائرة بين الناس فلا يسع للمولى عقلا أن يفعل ما

يشاء، تأمل فيه.

وهذا هو الذي يدل على إطلاق أمثال قوله تعالى: " ما لكم من دونه من ولى ولا شفيع " (السجدة: ٤) وقوله تعالى: " وهو الله لا إله إلا هو الحمد في الأولى

والآخرة وله الحكم " (القصص: ٧٠)، وقوله: " يسبح لله ما في السماوات وما في الأرض له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير " (التغابن: ١).  
وكيفما كان فالعبودية المعتبرة بالنسبة إليه تعالى معنى تحليلي مأخوذ من العبودية التي تعتبره العقلاء من الانسان في مجتمعهم فلها أصل في المجتمع الانساني فلننظر ما هو أصله؟.

٢ - استعباد الانسان وأسبابه: كان الاستعباد والاسترقاق دائرا في المجتمع الانساني شائعة معروفة إلى ما يقرب من سبعين سنة قبل هذا التاريخ، ولعلها توجد معمولة في بعض القبائل المتطرفة النائية في أفريقيا وآسيا حتى اليوم، وكان اتخاذ العبيد والإماء من السنن الدائرة بين الأقاليم القديمة لا يكاد يضبط بدء تاريخي له، وكان ذا نظام

مخصوص وأحكام وقوانين عامة بين الأمم، وأخرى مخصوصة بأمة أمة. والأصل في معناه كون النفس الانسانية عند وجود شرائط خاصة سلعة مملوكة كسائر السلع المملوكة من حيوان ونبات وجماد، وإذا كانت النفس مملوكة كانت مسلوبة

الاختيار مملوكة الأعمال والآثار يتصرف فيها كيف أريد. هذه سنتهم الدائرة بينهم في الاسترقاق غير أنه لم يكن متكئا على إرادة جزافية أو مطلقا غير مبنى على أي شرط فلم يكن يسع لأحدهم أن يملك كل من أحب، ولا أن يملك كل من شاء وأراد ببيع أو هبة أو غير ذلك فلم يكن أصل المعنى متكئا على الجزاف، وإن كان ربما يوجد في تضاعيف القوانين المتبعة فيه بحسب اختلاف آراء الأقاليم وسنتهم أمور جزافية كثيرة.

كانت الاستعباد مبنيا على نوع من الغلبة والسيطرة كغلبة الحرب التي تنتج للغالب الفاتح أن يفعل بخصمه المغلوب ما يشاء من قتل أو سبي أو غيره، وغلبة الرئاسة التي تصير الرئيس الجبار فعلا لما يشاء في حوزة رئاسته، واختصاص التوليد والانتاج الذي يضع ولاية أمر المولود الضعيف في كف والده القوى يصنع به ما بدا له حتى البيع والهبة والتبديل والإعارة ونحو ذلك.

وقد تكرر في أبحاثنا السابقة: أن أصل الملك في المجتمع الانساني مبنى على القدرة المغروزة في الانسان على الانتفاع من كل شيء يمكنه أن ينتفع به بوجه -  
والانسان

مستخدم بالطبع - فالانسان يستخدم في سبيل إبقاء حياته كل ما قدر عليه واستخدامه والانتفاع بمنافع وجوده آخذاً من المادة الأصلية فالعناصر فالمركبات الجمادية المتنوعة فالحيوان حتى الانسان الذي هو مثله في الانسانية.

غير أن حاجته المبرمة إلى الاجتماع والتعاون اضطره إلى قبول الاشتراك مع سائر أفراد نوعه في الانتفاع بالمنافع المحصلة من الأشياء بأعمالهم المشتركة فهو وسائر الافراد

من نوعه يكونون لذلك مجتمعاً يختص كل جزء من أجزائه وكل طرف من أطرافه بعمل

أو أعمال ثم ينتفع المجموع بالمجموع، وإن شئت فقل: ثم تقسم نتائج الأعمال بينهم فيتمتع كل واحد منهم بذلك على مقدار زنته الاجتماعية، ولذلك نرى أن الفرد من الانسان وهو اجتماعي كلما قوى واشتد أبطل المدنية الطبيعية وأخذ يستخدم الناس بالغلبة، ويتملك رقابهم، ويحكم في نفوسهم وأعراضهم وأموالهم بما يقترحه. ولأجل ذلك إذا تأملت تأملاً حراً في سنتهم في استعباد الانسان وجدت أنهم لا يعتبرون تملك الانسان ما دام داخل في المجتمع وجزء من أجزائه بل إما أن يكون الانسان المملوك محكوماً بالخروج عن المجتمع كالعدو المحارب الذي لا هم له إلا أن يهلك

الحرث والنسل ويمحى الانسان باسمه ورسمه فهو خارج عن مجتمع عدوه، وله أن يهلكه

بالإفناء ويتملك منه ما يشاء لان الحرمة مرفوعة، ومثله الأب بالنسبة إلى صغار أولاده والتابعين لنفسه فإنه يرى أنهم من توابعه في المجتمع من غير أن يكافئوه أو يماثلوه أو يوازنوه فله أن يتصرف فيهم حتى بالقتل والبيع وغيرهما.

وإما أن يكون الانسان المالك ذا خصيصة تدعوه إلى أن يعتقد أنه فوق المجتمع من غير أن يعادلهم في وزن أو يشاركهم في نفع بل له نفوذ الحكم، والتمتع بصفوة ما يختار، والتصرف في نفوسهم حتى بالملك والاستعباد.

فقد تبين أن الأصل الأساسي الذي كان بينى عليه الانسان سنة الاستعباد والاسترقاق هو حق الاختصاص والتملك المطلق الذي يعتقد الانسان لنفسه، وأن الانسان لا يستثنى عنه أحداً إلا مشاركته في مجتمعه الانساني ممن يعادله في الزنة الاجتماعية ويتحصن منه في حصن التعاون والتعاقد، وأما الباقيون فلا مانع عنده من تملكهم واستعبادهم.



وعمدتهم في ذلك طوائف ثلاث: العدو المحارب، والأولاد الضعفاء بالنسبة إلى آباءهم وكذا النساء بالنسبة إلى أوليائهن، والمغلوب المستبدل بالنسبة إلى الغالب المتعزز.

٣ - سير الاستعباد في التاريخ: سنة الاستعباد وإن كانت مجهولة من حيث تاريخ شيوعها في المجتمع الانساني غير أن الأشبه أن يكون أرقاء مأخوذون في أول الامر بالقتال والتغلب ثم يلحق به الأولاد والنساء، ولذلك نعثر في تاريخ الأمم القوية الحربية من القصص والحكايات وكذا القوانين والاحكام المربوطة بالاسترقاق بالسبي على ما لا يوجد في غيرهم.

وقد كان دائرا بين الأمم المتمدنة القديمة كالهند واليونان والرومان وإيران، وبين المليين كاليهود والنصارى على ما يستفاد من التوراة والإنجيل حتى ظهر الاسلام فأنفذ أصله مع تضيق في دائرته وإصلاح لاحكامه المقررة، ثم آل الامر إلى أن قرر مؤتمر بروسل إلغاء الاستعباد قبل سبعين سنة تقريبا.

قال " فردينان توتل " في معجمه (١) لاعلام الشرق والغرب: كان الرق شائعا عند الأقدمين، وكان الرقيق يؤخذ من أسرى وسبايا الحرب ومن الشعوب المغلوبة، كان للرق نظام معروف عند اليهود واليونان والرومان والعرب في الجاهلية والاسلام. وقد ألغى نظام الرق تدريجا: في الهند (١٨٤٣) وفي المستعمرات الافرنسية (١٨٤٨) وفي الولايات المتحدة بعد حرب الانفصال (١٨٦٥) وفي البرازيل (١٨٨٨) إلى أن اتخذ مؤتمر بروسل قرارا بإلغاء الاستعباد (١٨٩٠) غير أنه لا يزال موجودا فعلا بين بعض القبائل في أفريقيا وآسيا.

ومبدء إلغاء الرق هو تساوى البشر بالحقوق والواجبات، انتهى.

٤ - ما الذي رآه الاسلام في ذلك؟ قسم الاسلام الاستعباد بحسب أسبابه، وقد تقدم أن عمدتها كانت ثلاثة: الحرب، والتغلب والولاية كالأبوة ونحوها فألغى سببين

من الثلاثة من أصله وهما التغلب والولاية.

فاعتبر احترام الناس شرعا سواء من ملك ورعية وحاكم ومحكوم وأمير وجندي

ومخدوم وخادم بإلغاء الامتيازات والاختصاصات الحيوية، والتسوية بين الافراد في حرمة نفوسهم وأعراضهم وأموالهم، والاعتناء بشعورهم وإرادتهم - وهو الاختيار التام في حدود الحقوق المحترمة - وأعمالهم وما اكتسبوه وهو تسلطهم على أموالهم ومنافع وجودهم من الافعال فليس لوالي الامر في الاسلام إلا الولاية على الناس في إجراء

الحدود والاحكام وفي أطراف المصالح العامة العائدة إلى المجتمع الديني، وأماما تشتهي نفسه وما يستحبه لحياته الفردية فهو كأحد الناس لا يختص من بينهم بخصيصة،

ولا ينفذ أمره في الكثير مما يهواه لنفسه ولا في القليل، ويرتفع بذلك الاسترقاق التغلبي بارتفاع موضوعه.

وعدل ولاية الاباء لأبنائهم فلهم حق الحضانة والحفظ وعليهم حق التربية والتعليم وحفظ أموالهم ما داموا محجورين بالصغر فإذا بلغوا بالرشد فهم وآبأؤهم سواء في الحقوق

الاجتماعية الدينية، وهم أحرار في حياتهم، لهم الخيرة فيما رضوا لأنفسهم. نعم أكدت التوصية لآبائهم عليهم بالاحسان ومراعاة حرمة التربية، قال تعالى: " ووصينا الانسان بوالديه حملته امه وهنا على وهن وفصاله في عامين أن اشكر لي ولوالديك إلى المصير، وإن جاهدك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا واتبع سبيل من أناب إلى " (لقمان: ١٥) وقال تعالى: " وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما، واخفض لهما جناح الذل من

الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا " (الاسراء: ٢٤) وقد عد في الشرع الاسلامي عقوقهما من المعاصي الكبيرة الموبقة.

وأما النساء فقد وضع لهن من المكانة في المجتمع واعتبر لهن من الزنة الاجتماعية مالا يجوز عند العقل السليم التخطي عنه ولو بخطوة، فصرن بذلك أحد شقى المجتمع الانساني وقد كن في الدنيا محرومات من ذلك، وأعطين زمام الازدواج والمال وقد كن محرومات أو غير مستقلات في ذلك.

وشاركن الرجال في أمور واختصن عنهم بأمور واختص الرجال بأمور كل ذلك عن مراعاة تامة لقوام وجودهن وتركيب بنانهن، ثم سهل عليهن في أمور شق فيها على الرجال كأمر النفقة وحضور معارك القتال ونحو ذلك.

وقد تقدم الكلام في ذلك كله تفصيلا في أواخر سورة البقرة في الجزء الثاني من الكتاب، وفي أوائل سورة النساء في الجزء الرابع منه، وتبين هناك أن النساء مختصات في الاسلام من مزيد الارفاق بالنسبة إلى الرجال بما لا يوجد نحوه في سائر السنن الاجتماعية قديمها وحديثها.

قال تعالى: " للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن " (النساء: ٣١) وقال تعالى: " فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف " (البقرة: ٢٣٤) وقال تعالى: " ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف " (البقرة: ٢٢٨) وقال: " أنى لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض " (آل عمران: ١٩٥) ثم جمع الجميع في بيان واحد فقال: " لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت " (البقرة: ٢٨٦)

وقال: " ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى " (الانعام: ١٦٤) إلى غير ذلك من الآيات المطلقة التي تأخذ الفرد من الانسان جزء تاما كاملا من المجتمع،

ويعطيه من الاستقلال الفردى ما ينفصل به عن أي فرد آخر في نتائج أعماله من خير أو شر أو نفع أو ضرر من غير أن يستثنى صغيرا أو كبيرا أو ذكرا أو أنثى. ثم سوى بينهم جميعا في العزة والكرامة ثم ألغى كل عزة وكرامة الا الكرامة الدينية المكتسبة بالتقوى والعمل فقال: " لله العزة ورسوله وللمؤمنين " (المنافقون: ٨) وقال: " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم " (الحجرات: ١٣).

وقد أبقى الاسلام السبب الثالث من الأسباب الثلاثة للاستعباد أعني الحرب، وهو أن يسبى الكافر المحارب لله ورسوله والمؤمنين، وأما اقتتال المؤمنين بعضهم مع بعض فلا سبى فيه ولا استعباد بل يقاتل الباغي من الطائفتين حتى ينقاد لأمر الله قال تعالى: " وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى

فقاتلوا التي تبغى حتى تفتى إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين، إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم " (الحجرات: ١٠). وذلك إن العدو المحارب الذي لا هم له إلا أن يفنى الانسانية ويهلك الحرث والنسل لا ترتاب الفطرة الانسانية أدنى ريب في أنه يجب أن لا يعد جزء من المجتمع

الانساني الذي له التمتع بمزايا الحياة والتنعم بحقوق الاجتماع، وأنه يجب دفعه بالافناء فما دونه، وعلى ذلك جرت سنة بني آدم منذ عمرووا في الأرض إلى يومنا هذا وعلى ذلك ستجري.

والاسلام لما وضع بنية المجتمع - المجتمع الديني - على أساس التوحيد وحكومة الدين الاسلامي ألغى جزئية كل مستنكف عن التوحيد وحكومة الدين من المجتمع الانساني إلا مع ذمة أو عهد فكان الخارج عن الدين وحكومته وعهده خارجا عن المجتمع الانساني لا يعامل معه إلا معاملة غير الانسان الذي للانسان أن يحرمه عن أي نعمة يتمتع بها الانسان في حياته، ويدفعه بتطهير الأرض من رجس استكباره وإفساده فهو مسلوب الحرمة عن نفسه وعملة ونتائج أي مسعى من مساعيه، فللجيش الاسلامي أن يتخذ أسرى ويستعبد عند الغلبة.

٥ - ما هو السبيل إلى الاستعباد في الاسلام؟ يتأهب المسلمون على من يلونهم من الكفار فيتمون عليهم الحجة ويدعونهم إلى كلمة الحق بالحكمة والموعظة والمجادلة

بالتي هي أحسن فإن أجابوا فإخوان في الدين لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم وإن أبوا إلا الرد فإن كانوا أهل كتاب وقبلوا الجزية تركوا وهم على ذمتهم، وإن أخذوا عهدا كانوا أهل كتاب أم لا وفي بعهدهم، وإن لم يكن شيء من ذلك أؤذنوا على سواء وقوتلوا.

يقتل منهم من شهر سيفا ودخل المعركة، ولا يقتل منهم من ألقى السلم، ولا يقتل منهم المستضعفون من الرجال والنساء والولدان، ولا يبيتون ولا يغتالون، ولا يقطع عنهم الماء، ولا يعذبون ولا يمثل بهم فيقاتلون حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين.

فإذا غلبوهم ووضع الحرب أوزارها فما تسلط عليه المسلمون من نفوسهم وأموالهم فهو لهم، وقد اشتمل تاريخ حروب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومغازيه على صحائف

غر متلمعة مملوءة من السيرة العادلة الجميلة فيها لطائف الفتوة والمروة، وطرائف البر والاحسان.

٦ - ما هي سيرة الاسلام في العبيد والإماء؟ إذا استقرت العبودية على من استقرت

عليه صار ملك يمين، منافع عمله لغيره ونفقته على مولاه.  
وقد وصى الاسلام أن يعامل المولى مع عبده معاملة الواحد من أهله وهو منهم  
فيساويهم في لوازم الحياة وحوائجها، وقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم  
يؤاكل عبيده وخدمه

ويجالسهم، ولا يؤثر نفسه عليهم في مآكل ولا ملبس ونحوهما.  
وأن لا يشق عليهم ولا يعذبوا ولا يسبوا ولا يظلموا، وأجيز أن يتزوجوا فيما  
بينهم بإذن أهلهم، وإن يتزوج بهم الأحرار، وأن يشاركوهم في الشهادات،  
ويساهمهم

في الأعمال حال الرق وبعد الانعتاق.

وقد بلغ من إرفاق الاسلام في حقهم أن شاركوا الأحرار في عامة الأمور، وقد  
قلد جمع منهم الولاية والامارة وقيادة الجيش على ما يضبطه تاريخ صدر الاسلام،  
ويوجد بين الصحابة الكبار عدة من الموالى كسلمان وبلال وغيرهما.  
وهذا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أعتق جاريتيه صفية بنت حي بن أخطب  
وتزوج بها،

وتزوج جويرية بنت الحارث بعد وقعة بنى المصطلق وقد كانت بين سباياهم، وكانوا  
مأتى

بيت بالنساء والذراري، وصار ذلك سببا لانعتاق الجميع، وقد مر إجمال القصة في  
الجزء الرابع من الكتاب.

ومن الضروري من سيرة الاسلام أنه يقدم العبد المتقى على المولى الحر الفاسق،  
وأنه يبيح للعبد أن يملك المال ويتمتع بعامة مزايا الحياة بإذن من أهله، هذا إجمال  
من صنيع الاسلام فيهم.

ثم أكد الوصية وندب أجمل الندب إلى تحرير رقبتهم، وإخراجهم من ظرف  
الاستعباد إلى جو الحرية ولا يزال يقل بذلك عددهم ويتبدل جمعهم موالى وأحرارا  
لوجه

الله، ولم يقنع بذلك دون أن جعل تحرير الرقبة أحد خصال الكفارات مثل كفارة القتل  
وكفارة الافطار، وأجاز لهم الاشتراط والكتابة والتدبير، كل ذلك عناية بهم وقصدا  
إلى تخليصهم وإحاقا لهم بالمجتمع الانساني الصالح إحاقا تاما يقطع دابر الاستدلال.

٧ - محصل البحث في الفصول السابقة: تحصل مما مر أمور ثلاث:

الأول: أن الاسلام لم يأل جهدا في إلغاء أسباب الاستعباد وتقليلها وتضعيفها حتى

وقف على واحد منها لا محيص عن اعتباره بحكم الفطرة القاطع، وهو جواز استعباد كل

إنسان محارب للدين مضاد للمجتمع الانساني غير خاضع للحق بوجه من وجوه الخضوع.

الثاني: أنه استعمل جميع الوسائل الممكنة في إكرامهم - العبيد والإماء وتقريب شؤونهم الحيوية من حياة أجزاء المجتمع الحرة حتى صاروا كأحدهم وإن لم يصيروا أحدهم، ولم يبق عليهم إلا حجاب واحد رقيق، وهو أن الزائد من أعمالهم على واجب حياتهم حياة متوسطة لمواليهم لا لهم، وإن شئت فقل: لا فاصل في الحقيقة بين الحر والعبد في الاسلام إلا إذن المولى في العبد.

الثالث: أنه احتال بكل حيلة مؤثرة إلى الحاق صنف المماليك إلى مجتمع الأحرار بالترغيب والتحريض في موارد، وبالفرض والايجاب في أخرى كالكفارات، وبالتسويق والانفاذ في مثل الاشتراط والتدبير والكتابة.

٨ - سير الاستعباد في التاريخ، ذكروا (١) أن الاستعباد ظهر أول ما ظهر بالسبي والأسر، وكانت القبائل قبل ذلك إذا غلبت في حروبها ومقاتلتها وأخذت سبايا قتلتهم عن آخرهم ثم رأوا أن يتركوهم أحياء ويتملكوهم كسائر الغنائم الحربية لا لينتفعوا بأعمالهم بل إحسانا في حقهم وحفظا للنوع واحتراما للقوانين الأخلاقية التي ظهرت فيهم بالترقي في صراط المدنية شيئا بعد شيء.

وإنما ظهرت هذه السنة بين القبائل بعد ما ارتحلت عنهم طريقة الارتزاق لاصطياد إذ لم تكن لهم فيها من السعة ما يسوغ لهم الانفاق على العبيد والإماء حتى انتقلوا إلى عيشة النزول والارتحال وتمكنوا من ذلك.

وبشيوع الاستعباد بين القبائل والأمم على أي وتيرة كانت تحولت حياة الانسان الاجتماعية بظهور جهات من الانتظام والانضباط في المجتمعات أولا وتقسيم الأعمال ثانيا.

ولم يكن الاستعباد إذ كان دائرا في الدنيا على وتيرة واحدة في أقطار المعمورة فلم يستن في بعض المناطق أصلا كماوستراليا وآسيا المركزية وسيبيريا وأميركا الشمالية

(١) مأخوذ من ١ - دائرة المعارف: المذهب والأخلاق تأليف جانن هيسينيك طبعة بريطانية،  
٢ - مجمل التاريخ تأليف ه. ج. ولز طبعة بريطانية، ٣ - روح القوانين تأليف مونسكيو طبعة طهران.

وإسكيمو وبعض المناطق بإفريقيا بشمال النيل وجنوب رامبيز. وبالعكس كان رائجا في جزيرة العرب وأفريقيا الوحشية وأوروبا وأميركا الجنوبية وكان دائرا بين اليهود، وفي التوراة دعاء العبيد إلى طاعة مواليهم، وكذا بين النصارى وفي كتاب بولس إلى فيلمن أن إفسيموس كان عبدا شاردا رده بولس إلى سيده. وكانت اليهود أرفق الناس بعبيدهم، ومن الشواهد على ذلك أنا لم نعثر لهم من شواهد الابنية على ما يشبه الاهرام المعمولة بمصر والأبنية الأشورية التاريخية فإنها كانت

من أعمال العبيد الشاقة، وكانت الروم واليونان أكثر الأمم تشديدا على العبيد. وقد ذاع في الروم الشرقي بعد قسطنطين فكر التحرير حتى لغى الرق فيها في القرن ١٣ الميلادي، وبقي في الروم الغربي على شكل آخر وهو أنهم كانوا يبيعون ويشترون المزارع بزراعتها - وكانت الزراعة من مشاغل العبيد - لكن لغت بينهم الأعمال الاجبارية.

وكان الاستعباد دائرا في معظم ممالك أوروبا إلى سنة ١٧٧٢ الميلادية وقد انعقدت قبل ذلك بحين معاهدة بين الدولتين إنجلترا وإسبانيا على أن يجبي الإنجليز إليهم كل سنة

أربعة آلاف وثمانمائة نسمة من رقيق أفريقيا إلى ثلاثين سنة لبييعهم منهم قبال مبالغ خطيرة يأخذها منهم.

وقد ثارت الأفكار العامة سنة ١٧٦١ على الرق والاستعباد بينهم، وأقدم الطوائف التي قامت عليه منهم طائفة " لزان " (١) المذهبية، ولم يزالوا على ذلك حتى وضعت مادة قانونية سنة ١٧٧٢ أن كل من دخل أرض بريطانيا فهو حر.

وقد ظهر سنة ١٧٨٨ بعد بحث دقيق أن إنجلترا يعامل كل سنة مأتي ألف نسمة رقيقا، وكان الذين يجلبون منهم من أفريقيا إلى أميركا وحدها مائة ألف.

ولم يزل حتى ألغى الاستعباد في بريطانيا سنة ١٨٣٣ وأدت الدولة إلى كمبانيات النخس عشرين مليونا ليرة أثمان من حررته من رقيقهم العبيد والإماء، وانعتق في هذه الواقعة فيها (٧٧٠٣٨٠) نسمة.

-----  
(١) Quaker.

ولغى الاستعباد في أميركا سنة ١٨٦٢ بعد مجاهدات شديدة تحملتها أهالي أميركا وقد كان شمال هذه المملكة وجنوبها مختلفين في أخذ الرقيق: أما أميركا الشمالية فإنما

كانت تأخذ العبيد والإماء للتجمل فحسب، وأما الجنوبية فكان معظم الأشغال فيها شغل الزراعة والحرث، وكانوا في حاجة شديدة إلى كثرة الأيدي العمالة فكانوا يأخذون

الأرقاء استثمارا بأعمالهم، ولذلك كانوا يتخرجون من قبول التحرير العام. ولم يزل الاستعباد يلغى في مملكة بعد مملكة حتى انعقد قرار بروسيا سنة (١٨٩٠) الميلادية على إلغاء سنة الاستعباد، وأمضاها الدول وأجريت في الممالك، ولغت العبودية

في الدنيا، وانعتقت بذلك الملايين من النسمات، انتهى ما ذكره ملخصا. وأنت تجد بثاقب نظرك أن هذه المجاهدة الطويلة والمشاجرة ثم ما وضع من قوانين الإلغاء وانفذ من الحكم كل ذلك إنما كان يدور حول الاسترقاق من طريق الولاية أو التغلب كما يشهد به أن جل الأرقاء أو كلهم كانوا يجلبون من نواحي أفريقيا المعمول فيها

ذلك، وأما الاسترقاق من طريق السبي الحربي الذي أنفذ الإسلام فلم يكن موردا للبحث قط.

٨ - نظرة في بنائهم: هذه الحرية الفطرية التي نسميها بالحرية الموهوبة للانسان (ولسنا ندري ما هو السبب الذي يسلبها عن سائر أنواع الحيوان وهي تماثل الانسان في الشعور النفساني والإرادة الباعثة؟ غير أن نقول إن الانسان هو الذي يسلبها ذلك لينتفع بها) لا تتفرع على أصل إلا على أن الانسان مجهز بشعور باطني يميز له ما يلتذ به وما

يتألم به ثم بإرادة تبعثه إلى جذب ما يلذه ودفع ما يؤلمه فكان له أن يختار لنفسه ما يشاء.

ولم يتقيد الشعور الانساني بأن يتعلق بشئ ولا يتعلق بأخر كأن لا يشعر الانسان الضعيف المستذل بما يشعر به الانسان القوي المتعزز، ولا تحددت الإرادة الانسانية بحد يمنعها عن التعلق ببعض ما يستحبه أو يجبرها على التعلق بما تعلقت به إرادة غيره لتنتقل لنفع غيره وتنسى نفسها، فالانسان الضعيف المغلوب يريد لنفسه نظائر جميع ما يريده الانسان الذي غلبه وقهره لنفسه، ولا رابطة طبيعية بين إرادة الضعيف وإرادة القوى تجبر إرادة الضعيف على أن لا تتعلق بما تعلقت به إرادة القوى، أو تفنى في إرادة القوى فتعود الإرادتان إرادة واحدة تجرى لنفع القوى، أو تتبع الإرادة اتباعا يسلبها الاستقلال.



(३००)

وإذ كان كذلك وكان من حق قوانين الحياة أن تبتنى على أساس البنية الطبيعية كان من الواجب أن يعيش الانسان حرا في نفسه وحرا في عمله، ومن هذا الثدي يرتضع إلغاء الاستعباد.

لكن ينبغي لنا أن نتأمل هذه الحرية الموهوبة للانسان هل هي في المجتمع الانساني على إطلاقها منذ ولدت وعاشت في البنى الانسانية؟. فلم يزل النوع الانساني - فيما نعلم - يعيش في حال الاجتماع ولا يسعه بحسب جهازه الوجودي إلا ذلك، ومن المحال أن يدوم مجتمع في حال الاجتماع ولو حينما إلا مع سنة مشتركة بين أفراد المجتمع سواء كانت سنة عادلة تعقلية أو سنة جائرة أو مجازفة أو بأي وصف اتصفت، وهذه السنة كيفما كانت تحدد الحرية الفردية. على أن الانسان لا يتأتى له أن يعيش إلا مع تصرف ما في المادة يضمن له البقاء ولا يتأتى له ذلك إلا بأن يختص بما يتصرف فيه نوعا من الاختصاص الذي نسميه بالملك

- أعم من الحق والملك المصطلح عليه - فالذي يلبسه هذا حين يلبس لا يسع لذاك أن يلبسه والذي يأكله فرد أو يشربه أو يشغله بالتمكن فيه لا يمكن لغيره أن يستقل به، وليس ذلك إلا تحديدا لغير المتصرف في إطلاق إرادته، وتقييدا لحرية. ولم يزل الاختلاف يلازم هذا النوع منذ سكن الأرض فلم يمض على هؤلاء الافراد المنتشرة في رحب الأرض يوم إلا وتطلع فيه الشمس على اختلافات، وتغيب عن اختلافات

تسير بهم إلى فناء نفوس وضيعة أعراض وانتهاب أموال، ولو كان الانسان يرى لنفسه - أي للانسانية - حرية مطلقة لم يكن لهذه الاختلافات بينهم أثر. وسنة المجازاة والمؤاخذة لم تزل دائرة معمولة بين المجتمعات المتنوعة مدينة كانت أو همجية، ولا معنى للمجازاة إلا أن يملك المجتمع من الانسان المجرم بعض ما وهبه له

الخلقة من النعم، وأن يسلب عنه بعض الحرية فلولا أن المجتمع أو من بيده الامر في المجتمع يملك من المجرم القاتل المحكوم بالقصاص حياته لما وسعه ان يسلبها عنه، ولولا

أن الاثم المأخوذ بإثمه المؤاخذ بأنواع التعذيب والكناية كالقطع والضرب والحبس وغير

ذلك يملك الحكم والاجراء منه ما يسلبه من شؤون الحياة أو الراحة أو السلطة المالية لما صح ذلك، وكيف يصح منع الجائر المتعدى أن يجور ويتعدى ولا الذب عن حريم

(३०१)

نفس أو عرض أو مال إلا مع سلب بعض حرية المتغلب الممنوع؟. وبالجملة فمهما لا يشك فيه ذو مسكة أن بقاء الحرية الانسانية على إطلاقها في المجتمع

الانساني ولو لحظة يوجب اختلال النظام الاجتماعي من وقته فهذا الاجتماع الذي هو أيضا فطري للانسان ولا يعيش بدونه هو يقيد إطلاق الحرية الفطرية التي وهبته للانسان إرادته وشعوره الغريزيان فلا يأتي لمجتمع إنساني أن يعيش إلا مع تقييد ما لا طلاق الحرية كما لا يأتي له أن يعيش مع بطلان الحرية من أصلها، ولم يزل المجتمع الانساني

يحفظ بين الحدين هذه الحرية التي يخيل لنا من كثرة التبليغات الغربية أنهم الذين خلقوا

اسمها بعد ما اخترعوا معناها، وحفظوها على إطلاقها. فهذا الاجتماع الفطري هو الذي يقيد تلك الحرية الفطرية ويحددها على حد تقييد القوى الطبيعية البدنية وغير البدنية بعضها بعضا، فيقف البعض عن الفعل اعتناء بشأن بعض آخر يزامله كقوة الابصار على الاطلاق تفعل فعلها حتى تكل لامسة العين أو تتعب القوة المفكرة فتقف الباصرة عن فعلها تقييدا بفعل مزاملها، والذائقة تلتذ بالتقام الغذاء اللذيذ وازدراده وبلعه حتى تكل عضلات الفك فتقييد الذائقة فتكف عن مشتهاها.

فالاجتماع الفطري لا يتم للانسان إلا بأن وجود ببعض حرية في العمل واسترساله في التمتع.

٩ - ما مقدار التحديد: وأما المقدار الذي تحدد به الحرية الموهوبة من قبل الاجتماع الفطري ويتقيد به إطلاقها الفطري فهو يختلف باختلاف المجتمعات الانسانية

بحسب كثرة القوانين الدائرة المعتبرة في المجتمع وقتلها فإن المقيد للحرية بعد أصل الاجتماع إنما هو القانون المجرى بين الناس فكلما زادت القوانين ودقت في رقوب أعمالهم

زاد الحرمان من الحرية والاسترسال، وكلما نقصت نقص. لكن الذي لا مناص عنه في أي اجتماع لأي مجتمع فرض، والواجب الذي ليس في وسع الانسان الاجتماعي أن يستهين به ويتساهل في أمره: فهو حفظ وجود الاجتماع

وكونه إذ لا حياة للانسان دونه، وحفظ السنن الدائرة والقوانين الجارية فيه من النقص والانتقاص، ولذلك لست تجد مجتمعا من المجتمعات البشرية إلا وفيه جهة دفاعية

(३०२)

تذب عن النفوس والذراري وتقيهم من الفناء والهلاك، وولي يلي أمرهم ويحفظ السنة الجارية والعادات الدائرة المحترمة بينهم من الانتقاض ببسط الامن الاجتماعي، وسياسة المتعدى الجائر، والموجود من التاريخ يصدق ذلك أيضا.

وإذا كان كذلك فأول حق مشروع للمجتمع في الفطرة أن يسلب الحرية عن عدو المجتمع في أصل اجتماعية، وإن شئت فقل: أن يملك من عدوه المبيد لحياته المفسد لحرثه ونسله نفسه وعمله ويذهب بحرية إرادته بما يشاء من قتل فما دونه، وأن

يسلب عن عدو السنة والقانون حرية العمل والاسترسال في النقض، ويملك منه ما يفقده

بالمجازاة من نفس أو مال أو غيرهما.

وكيف يسع الانسان - حتى الانسان الفرد - أن يدعن بحرية عدو لا لحياة مجتمعه يحترم فيواخيه ويشاركه ويمتزج به، ولا عن إبادة مجتمعه وإفناؤه يغمض فيتركهم وشأنهم؟ وهل الجمع بين العناية الفطرية بالاجتماع وبين ترك هذا العدو وحرية

في العمل إلا جمعا بين المتناقضين صريحا وسفها أو جنونا؟.

فتبين مما مر أولا: أن البناء على إطلاق حرية الانسان أمر مخالف لصريح الحق الفطري المشروع للانسان الذي هو من أول الحقوق الفطرية المشروعة؟.

وثانيا: أن حق الاستعباد الذي اعتبره الاسلام هو المطابق لشريعة الفطرة، وهو أن يستعبد أعداء الدين الحق المحاربين للمجتمع الاسلامي فيسلب عنهم حرية العمل، ويجلبوا إلى داخل المجتمع الديني ويكلفوا بأن يعيشوا في زي العبودية حتى يتربوا بالتربية الصالحة الدينية، وينعتقوا تدريجا، ويلتحقوا بالمجتمع الحر سالمين غانمين، ولولى

الامر أن يشتريهم ويعتقهم عن آخرهم إن رأى صلاح المجتمع الديني في ذلك، أو يسلك

في ذلك طريقا آخر لا ينتسخ بذلك الأحكام الإلهية.

١٠ - إلى م آل أمر الالغاء؟: أجرت الدول المعظمة قار مؤتمر بروسل ومنعوا بيع الرقيق أشد المنع وانعتقت الإمام والعبيد فلا يصطفون اليوم في دكاك النحاسين ولا يساقون سوق الأغنام، وتبع ذلك أن انتسخ اتخاذ النخسيان، ولا يكاد يوجد اليوم من هؤلاء وأولئك ولو نماذج قليلة إلا ما ربما يذكر من أمر الأقسام الهمجية.

لكن هذا المقدار أعني ارتفاع اسم الاستعباد والاسترقاق من الألسنة وغيبة المسمين بهذا الاسم عن الانظار هل يقنع الباحث الناقد في هذه المسألة؟ أو ليس يسأل أن هذه المسألة هل هي مسألة لفظية يجرى فيها المنع من أن يذكر الاسم، ويكفى في إجرائها أن يسمى العبد حرا وإن سلب منافع عمله وتبع غيره في إرادته، أو أن المسألة معنوية يراعى فيها حال المعنى بحسب حقيقته وآثاره الخارجية؟. فهاتيك الحرب العالمية الثانية لم يمض عليها إلا بضع عشرة سنة حملت الدول الفاتحة على عدوها المغلوب التسليم بلا شرط ثم احتلوا بلادهم، وأخذوا ملايين من أموالهم، وتحكموا على نفوسهم وذراريهم، ونقلوا الملايين من أسراهم إلى داخل مملكتهم يستعملونهم

فيما شاؤوا وكيف شاؤوا، والامر يجرى على ذلك حتى اليوم. فليت شعري هل للاستعباد مصداق ليس به وإن منع من إطلاق لفظه؟ وهل له م عنى إلا سلب إطلاق الحرية؟ وتملك الإرادة والعمل، وإنفاذ القوى المتعزز حكمه في الضعيف المستذل كيف شاء وأراد عدلا أو ظلما؟.

فيا لله العجب يسمى حكم الاسلام بنظير الحكم على أصلح وجه يمكن استعبادا ولا يسمى حكمهم بذلك، والاسلام يأخذ فيه بأسهل الوجوه وأخفها وهم يأخذون بأشقها وأعنفها فقد رأينا محبتهم وصدقتهم حينما احتلوا بلادنا تحت عنوان المحبة والحماية والوقاية، فكيف حال من استعلوا عليه بالعداوة والنكاية.

ومن هنا يظهر أن قرار الالغاء لم يكن إلا لعبا سياسيا هو في الحقيقة أخذ في صورة الرد، أما الاستعباد عن حرب وقتال فقد أنفذه الاسلام وأنفذه عملا وإن منعوا عن التلطف باسمه لسانا، وأما الاستعباد من طريق بيع الاباء أبناءهم الذي منعه فقد كان الاسلام منعه من قبل، وأما الاستعباد من طريق الغلبة والسلطة الحكومية فقد منعه الاسلام من قبل، وأما هؤلاء فقد أجمعوا على منعه لكن هل توقف المنع في مرحلة اللفظ

كنظيره أو تعداها إلى مرحلة المعنى ووافقه العمل؟!.

يمكنك أن تستخرج الجواب لهذا السؤال بإمرار النظر في تاريخ الاستعمارات الأوروبية في آسيا وإفريقيا وأميركا، والفجائع التي ارتكبوها، والدماء والاعراض والأموال التي أهرقوها واستباحوها ونهبوها، والتحكيمات التي أتوا بها وليس بالواحد

والمائة والألف.

ليس يلزمك أن تسلك هذا السبيل على بعدها - إن كان بعيدا - فقد يجزيك أن تتأمل أخبار ما يقاسيه أهل الجزائر من فرنسا منذ سنين من إبادة النفوس وتخريب البلاد والتشديد على أهله، وما تلقاه الممالك العربية من الإنجليز، وما يتحملة السودان والحرر في أميركا، والأوروبة الشرقية من الجمهوريات الاشتراكية، وما نكابده نحن من

أيدي هؤلاء وأولئك، كل ذلك في لفظه نصح وإشفاق، وفي معناه استعباد واسترقاق!. فظهر من جميع ما مر أنهم أخذوا في مرحلة العمل بما شرعه الاسلام من إباحة وسلب إطلاق الحرية عند وجود سببها الفطري الذي هو حرب من يريد هدم المجتمع وإهلاك الانسانية، وهو حكم مشروع في شريعة الفطرة له أصل واقعي لا يتغير وهو حاجة الانسانية في بقائها إلى دفع ما يطاردها وجودا ويناقضها بقاء ثم أصل اجتماعي عقلائي لا يتبدل متفرع على أصله الواقعي وهو وجوب حفظ المجتمع الانساني عن الانعدام والانهدام.

فهذا هو الذي راموه في عملهم وأخذوه معنى وأنكروه اسما غير أنهم تعدوا هذا القسم المشروع إلى غيره غير المشروع وهو الاستعباد بسبب الغلبة والسلطة فلا يزالون يستعبدون الألوف والملايين قبل حديث الالغاء وبعده، ويبيعون ويشترون ويهبون ويعيرون إلا أنهم لا يسمون ذلك استعبادا، وإنما يسمى استعمارا أو استملاكا أو قيمومة

أو حماية أو عناية وإعانة أو غير ذلك من الألفاظ التي لا يراد بشئ منها إلا أن يكون سترة على معنى الاستعباد، وكلما خلق أو حرق شئ منها رمى به وجئ بأخر. ولم يبق مما نسخه قرار بروسلا ولا يزال يقرع به أسماع الدنيا وأهلها ويتباهى به الدول المتمدنة الذين هم رواد المدنية الراقية، وبأيديهم راية الحرية الانسانية إلا الاستعباد من طريق بيع الأبناء والبنات والاحصاء ولا فائدة هامة فيه تعود إليهم مع كونه أشبه بالمسألة الفردية منه بالمسألة الاجتماعية، ونسخه مع ذلك حجة لفظية تبليغية

بأيديهم كسائر حججهم التي لا تعدو مقام اللفظ وتؤثر أثر المعنى. نعم يبقى هناك محل بحث آخر وهو أن الاسلام يبدأ في غنائمه الحرية من رقيق أو مال غير الأرض المفتوحة عنوة بالافراد من مجتمعة فيقسمها بينهم ثم ينتهي إلى الدولة



على ما سير به في صدر الاسلام وهؤلاء يحفظون الاستفادة منها حقا موقوفا على الدولة،

وهذه مسألة أخرى غير مسألة أصل الاسترقاق لعلنا نوفق لاستقصاء البحث عنها فيما سيأتي إن شاء الله من الكلام في آيات الزكاة والخمس، والله المستعان. وبعد ذلك كله نعود إلى كلمة صاحب معجم الاعلام المنقولة سابقا: " مبدأ إلغاء الرق هو تساوى البشر في الحقوق والواجبات " فما معنى تساوى البشر في الحقوق (الخ)،

فإن أريد به تساويهم في استحقاق ما لهم من الحقوق الواجبة مراعاتها وإن كانت نفس تلك الحقوق مختلفة غير متساوية البتة كاختلاف الرئيس والمرؤوس والحاكم والمحكوم

والامر والمأمور والمطيع للقانون والمتخلف عنه والعاقل والظالم من جهة اختلافهم في الزنة الاجتماعية.

فهو كذلك لكنه لا يستلزم التسوية بين من هو جزء شريف نافع في المجتمع وبين من ليس في صلاحيته أن ينضم إلى المجتمع ولا كرامة، وإنما هو كالمهلك الذي أينما

حل أبطل الحياة فإن من الحكم الفطري الصريح أن يفرق بينهما بإعطاء الحرية الكاملة للأول، وسلبها عن الثاني فلا حق للعدو على عدوه فيما يعاديه، ولا واجب للذئب في ذمة الغنم ولا للأسد على فريسته.

وإن أريد به أن الانسانية لما كانت مشتركة بين أفراد الانسان وكان في قوة الفرد من الانسان كائنا من كان أن يرقى في المدنية وينال من السعادة ما يناله الاخر كان من حق الانسانية على المجتمع الراقي أن يوجد بالحرية على كل إنسان ويربيه حتى يلحق المجتمع الصالح.

فلذلك حق لكن ربما كان من شرائط التربية أن يسلب المربي حرية الإرادة والعمل حيناً حتى تتم التربية، ويتبصر النفس المرباة في استعمال إرادتها، وتتعمق بنعمة حريتها كما يعالج المريض بما يسوؤه ويربى الصغير بما يتخرج منه، وهذا هو الذي يراه

الاسلام من سلب حرية الإرادة والعمل عن الأمة الكافرة المحاربة، واجتلابهم إلى داخل المجتمع الديني، وتربيتهم فيها، وتخليصهم تدريجاً إلى ساحة الحرية فإن السلوك سلوك

اجتماعي ينبغي أن ينظر إليه وإلى نتيجته وأثره بنظر عام كلي، وليس بأمر فردي ينظر إليه بنظر فردي جزئي، ثم من العجب أن هؤلاء أيضا يجرون عملاً بما جرت عليه السيرة

الاسلامية وأن خالفوه في التسمية وحسن النية كما تقدم بيانه.



(۳۵۶)

وإن أريد به أن من حق الحرية الانسانية أن تطرد في الجميع ويخلى بين كل إنسان وإرادته المطلقة.

فمن الواضح الذي لا مرية فيه أن ذلك غير جائز التسليم ولا ميسور العمل على إطلاقه وخاصة في الخصم المحارب وهو المورد الوحيد الذي يعتنى به الاسلام في سلب إطلاق الحرية.

ثم لو كان هذا حقاً لم يكن فيه فرق بين الواحد والاثنين وبين الجماعة فما بالهم يسلمون للواحد من الحرية القانونية حتى مثل " الانتحار " وللاثنين مثل " دئل " ولا يسلمون لطائفة مساكين من أبناء نوعهم أن يعزلوا في ملجأ أو مغارات ويشغلوا بأنفسهم ويأكلوا رزق ربهم ويسلكوا سبيل حياتهم؟.

بقي هنا شئ وهو أنه ربما قال القائل: ما بال الاسلام لم يشرع للرقيق تملك المال حتى يستعين به على حوائجه الضرورية من غير أن يكون كلاً على مولاه؟ وما باله

لم يحدد الرق بالاسلام حتى ينعتق العبد بالاسلام وينمحي عنه لوث المحرومية اللازمة له ولأعقابه إلى يوم القيامة.

لكن ينبغي أن يتنبه هذا القائل إلى أن الحكم باستقرار الرق والحرمان من تملك المال إنما ظهوره ووقوعه بحسب نظر التشريع في أول زمان الاستيلاء عليه وحكم الفطرة عليهم - وهم الأعداء المحاربون - بجواز سلب الحرية إنما هو لابطال كيدهم وسلب قوتهم على المقاومة لهدم الاجتماع الديني الصالح، ولا قوة ولا قدرة إلا بالملك

فذا لم يملكوا عملاً ولا نتاج عمل لم يقووا على المخاصمة والمحاربة. نعم أجاز الاسلام لهم أن يملكوا في الجملة بتمليك الموالى، وهذا ملك في طول ملك، وليس فيه محذور الاستقلال بالتصرف.

وأما تحديد رقهم بالايمان فهو أمر يبطل السياسة الدينية في حفظ بيضة الاسلام وإقامة المجتمع الديني على ساقه وبسط التربية الدينية على هؤلاء المحاربين المستعلى عليهم بالعدة والقوة، ولولا ذلك لدخلوا في ظاهر الدين بمجرد أن استقرت عليهم سيطرة الدين، وضربت عليهم بذلة العبودية فحفظوا بذلك عدتهم وقوتهم ثم عادوا لما نهوا عنه.

وليرجع في ذلك إلى السنة الجارية بين الأمم والأقوام من يومنا هذا إلى أقدم العهود التي استطاع العثور فيها على تاريخ الانسانية فالأمتان أو القبيلتان إذا تحاربتا وتقاتلتا ثم غلبت إحداهما الأخرى واستعلت عليها فإنها ترى من حقها المشروع لها في

الحرب أن تضع في عدوها السيف حتى يسلم لها الامر تسليما مطلقا من غير شرط. وليست ترضى من التسليم بمجرد أن تضع الأمة المقاتلة المغلوبة أسلحتها على الأرض فتتركهم وما يريدون بل بالتسليم لأمر الأمة الغالبة، والخضوع التام لما تحكم فيهم، وترى لهم أو عليهم، وتتصرف في نفوسهم وأموالهم.

ومن سفه الرأي أن تقيد هذه السيطرة بقيد يفسد أثر هذا التسليم المطلق، ويطل حكمه، ويمهد الطريق للعدو في الرجوع إلى كيده ومكره، ويجدد له رجاء العود إلى ما بدأ، وكيف يسوغ للأمة الغالبة ذلك وقد فدت عن استقلال مجتمعها المقدس عندها بالنفوس والأموال؟ وهل ذلك إلا ظلما لنفسها واستهانة بأعز ما عندها، وتبذيرا للدماء والأموال والمساعي.

وليس لمعترض أن يعترض على أمة غالبة غلبت بتضحية النفوس والأموال فضربت على عدوها بالذلة والمسكنة، وحفظهم على حالة الرق: بأن رجالهم قاتلوا وقتلوا وأفسدوا فآخذوا بالأسر وجوزوا بسلب الحرية على ما يبيحه الحق المشروع للمحارب على محاربه فما ذنب الأصغر من الذراري المتولدين بعد ذلك، ولم يحملوا سلاحا، ولا

سلوا سيفا، ولا دخلوا معركة؟ وذلك أنهم ضحايا آبائهم.

بعد ذلك كله لا ينبغي أن ينسى أن للحكومة الاسلامية أن يحتال في اعتناق الرقيق بشراء وعتق ونحو ذلك إذا أحرزت أن الأصلح بحال المجتمع الاسلامي ذلك والله أعلم.

(كلام في المجازاة والعفو في فصول)

١ - ما معنى الجزاء؟: لا يخلو أي مجتمع من المجتمعات من تكاليف اجتماعية على أجزائه أن يحترموها فلا هم للمجتمع إلا أن يوافق بين أعمال الافراد ويقرب بعضها من بعض، ويربط جانبا منها بجانب حتى تأتلف وتجتمع وترفع بآثارها ونتائجها حوائج

الافراد بمقدار ما يستحقه كل واحد بعمله وسعيه.  
وهذه التكاليف لما كانت متعلقة بأمر اختياريه يسع الانسان أخذها وتركها،  
وهي بعينها لا تتم إلا مع سلب ما لحرية الانسان في إرادته وعمله لم يمتنع أن يتخلف  
عنها

أو عن بعضها الانسان المتمائل بطبعه إلى الاسترسال وإطلاق الحرية.  
والتنبه إلى هذا النقص في التكاليف والفتور في بنى القوانين هو الذي بعث الانسان  
الاجتماعي على أن يتمم نقصها ويحكم فتورها بأمر آخر، وهو أن يضم إلى مخالفتها  
والتخلف عنها أمورا يكرهها الانسان المكلف فيدعوه ذلك إلى طاعة التكاليف الذي  
يكلف به حذرا من أن يحل به ما يكرهه ويتضرر به.

وهذا هو جزاء السيئة وهو حق للمجتمع أو لولى الامر على المتخلف العاصي،  
وله نظير في جانب طاعة التكاليف فمن الممكن أن يوضع للمطيع الممثل بإزاء عمله  
بالتكاليف أمر يؤثره ويحبه ليكون ذلك داعيا يدعوه إلى إتيان الواجب أو المطلوب  
مطلقا من التكاليف، وهو حق للمكلف المطيع على المجتمع أ لولى الامر، وهذا هو  
جزاء الحسنة، وربما يسمى جزاء السيئة عقابا وجزاء الحسنة ثوابا.

وعلى هذه الوتيرة يجرى حكم الشريعة الإلهية، قال تعالى: " للذين أحسنوا  
الحسنى " (يونس: ٢٦) وقال تعالى: " والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها "  
(يونس: ٢٧) وقال: " وجزاء سيئة سيئة مثلها " (الشورى: ٤٠).

وللعقاب والثواب عرض عريض آخذا من الاستكراه والاستحسان والذم والمدح  
إلى آخر ما يتعلق به القدرة من الشر والخير، ويرتبطان في ذلك بعوامل مختلفة من  
خصوصيات الفعل والفاعل وولى التكاليف ومقدار الضرر والنفع العائدين إلى المجتمع،  
ولعله يجمع الجميع أن العمل كلما زاد الاهتمام بأمره زاد عقابا في صورة المعصية  
وثوابا

في صورة الطاعة.

ويعتبر بين العمل وبين جزائه - كيف كان - نوع من المماثلة والمسانحة ولو تقريبا،  
وعلى ذلك يجرى كلامه تعالى أيضا كما هو ظاهر أمثال قوله تعالى: " ليجزى الذين  
أسأؤوا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى " (النجم: ٣١) وأوضح منه قوله  
تعالى وقد حكاه عن صحف إبراهيم وموسى عليهما السلام: " وأن ليس للانسان إلا

ما سعى، وأن سعيه سوف يرى، ثم يجزاه الجزاء الأوفى " (النجم: ٤١).  
وهذا فيما شرعه الله في أمر القصاص أظهر، قال تعالى: " كتب عليكم القصاص  
في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى " (البقرة: ١٧٨) وقال: " الشهر  
الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما  
اعتدى عليكم واتقوا الله " (البقرة: ١٩٤).

ولازم هذه المماثلة والمساخنة أن يعود العقاب أو الثواب إلى نفس العامل بمثل ما  
عمل بمعنى أنه إذا عصى حكما اجتماعيا مثلا فإنما تمتع لنفسه بما يضر المجتمع أي  
بما

يفسد تمتعا من تمتعات المجتمع فينقص من تمتعاته في نفسه ما يعادل ذلك من نفسه  
أو

بدنه أو ماله أو جاهه أو نحو ذلك مما يعود بوجه إليه.  
وهذا هو الذي أومأنا إليه في البحث عن معنى الاستعباد أن المجتمع أو من يلي  
أمره يملك من المجرم نفسه أو شأنا من شؤون نفسه يعادل الجرم الذي اجترمه ونقيصة  
الضرر

الذي أوقعه على المجتمع فيعاقب بذلك أي يتصرف المجتمع أو ولي الامر استنادا إلى  
هذا

الملك - وهو الحق - في حياة المجرم أو شأن من شؤون حياته، ويسلب حرته في  
ذلك.

فلو قتل نفسا مثلا بغير نفس أو فساد في الأرض في المجتمع الاسلامي ملك ولي  
الامر من المجرم نفسه حيث نقصهم نفسا محترمة، وحده الذي هو القتل تصرف في  
نفسه عن الملك الذي ملكه، ولو سرق ما يبلغ ربع دينار من حرز فقد أضر بالمجتمع  
بهتك ستر من أستار الامن العام الذي أسدلته يد الشريعة وحفظته يد الأمانة، وحدها  
الذي هو القطع ليس حقيقته إلا أن ولي الامر ملك من السارق بإزاء ما أتى به شأننا  
من شؤون حياته وهو الشأن الذي تشتمل عليه اليد فيتصرف فيه بسلب ما له من الحرية  
ووسيلتها من هذه الجهة، وقس على ذلك أنواع الجزاء في الشرائع والسنن المختلفة.  
فيتبين من هنا ان الاجرام والمعصية الاجتماعية يستجلب نوعا من الرق والعبودية  
ولذلك كان العبد أظهر مصاديق المؤاخذة والعقاب قال تعالى: " إن تعذبهم فإنهم  
عبادك " (المائدة: ١١٨).

ولهذا المعنى مظاهر متفرقة في سائر الشرائع والسنن المختلفة قال الله تعالى في  
قصة يوسف عليه السلام إذ جعل السقاية في رحل أخيه ليأخذه إليه: " قالوا فما جزاؤه

إن كنتم كاذبين - أي في إنكاركم سرقة صواع الملك - قالوا من وجد في رحله فهو جزاؤه كذلك نجزي الظالمين - أي نجزي السارق باسترقاقه - فبدأ بأوعيتهم قبل وعاء أخيه ثم استخرجها من وعاء أخيه كذلك كدنا ليوسف - إلى أن قال - قالوا يا أيها العزيز إن له أبا شيخا كبيرا فخذ أحدنا مكانه إنا نراك من المحسنين - وهذا هو التبديل ونوع من الفدية - قال معاذ الله أن نأخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده إنا إذا لظالمون " (يوسف: ٧٩).

وربما كان يؤخذ القاتل أسيرا مملوكا، وربما كان يفدى بواحدة من نسائه وحرمة كبتته وأخته إلى غير ذلك، وسنة الفدية بالتزويج كانت مرسومة إلى هذه الأيام بين القبائل والعشائر في نواحيننا لان الازدواج يعد عندهم نوعا من الاسترقاق والاسارة للنساء.

ومن هنا ما ربما يعد المطيع عبدا للمطاع لأنه بإطاعته يتبع إرادته إرادة المطاع فهو مملوكه المحروم من حرية الإرادة قال تعالى: " ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا

الشیطان إنه لكم عدو مبين، وأن أعبدوني " (يس: ٦١) وقال: " أفأرأيت من اتخذ إلهه هواه " (الجن: ٢٣).

وبالعكس من تملك المجتمع أو ولى الامر المجرم المعاقب يملك المطيع المثاب من المجتمع أو ولى الامر ما يوازن طاعته من الثواب فإن المجتمع أو الولي نقص من المكلف

المطيع بواسطة التكليف شيئا من حرته الموهوبة فعليه أن يتممه كما نقص. وهذا الذي ذكرناه هو السر في ما اشتهر: أن الوفاء بالوعد واجب دون الوعيد، وذلك أن مضمون الوعد في ظرف المولوية والعبودية هو الثواب على الطاعة كما أن مضمون الوعيد هو العقاب على المعصية، والثواب لما كان من حق المطيع على ولى الامر

وفي ذمته وجب عليه تأديته وتفريغ ذمته منه بخلاف العقاب فإنه من حق ولى الامر على المكلف المجرم، وليس من الواجب أن يتصرف الانسان في ملكه ويستفيد من حقه إن كان له ذلك، وللکلام تنمة.

٣ - العفو والمغفرة؟: استنتجنا من البحث السابق جواز ترك المجازاة على المعصية بخلاف الطاعة، وهو حكم فطرى في الجملة مبنى على أن العقاب حق للمعصى على العاصي،

وليس من الواجب إعمال الحق دائما.

غير أنه كما لا يجب إعمال حق العقاب دائما كذلك لا يجوز تركه دائما وإلا لغى القضاء الفطري بثبوت الحق، ولا معنى لثبوت شيء لا أثر له ولا في وقت من الأوقات على أن إلغاء حق العقاب من رأسه هدم للقوانين الموضوعية الحافظة لبنية الاجتماع وفي هدمها هدم الاجتماع بلا ريب.

فالحكم - وهو جواز العفو عن الذنب - ثابت في الجملة، والقضية مهمة فإن كان هناك سبب مسوغ بحسب الحكمة للعفو جاز العفو وإلا وجبت المجازاة احتراماً للقوانين الحافظة لبنية المجتمع وسعادة الانسان، وإليه الإشارة بقوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام: " وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم " (المائدة: ١١٨). ويوجد في القرآن الكريم من أسباب المغفرة مما تمضيه الحكمة الإلهية سببان كليان: أحدهما: توبة العبد إلى الله سبحانه أعم من رجوعه من الكفر إلى الايمان أو رجوعه من المعصية إلى الطاعة على ما تقدم بيانه في الكلام على التوبة في الجزء الرابع من الكتاب، قال تعالى: " قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم، وأنبيوا إلى ربكم وأسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب ثم لا تنصرون - وهذه التوبة من الكفر الذي فيه وعيد العذاب الذي لا ينفع فيه ناصر شفيع - واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم من قبل أن يأتيكم

العذاب بغتة وأنتم لا تشعرون " (الزمر: ٥٥) وهذه هي التوبة من المعصية إلى الطاعة، ولم ينفع فيه نفع الشفاعة.

وقال تعالى: " إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فأولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليما حكيما، وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال إني تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار أولئك اعتدنا لهم عذابا أليما " (النساء: ١٨).

وثانيهما: الشفاعة يوم القيامة قال تعالى: " ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة إلا من شهد بالحق وهم يعلمون " (الزخرف: ٨٦) إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة المتعرضة لأمر الشفاعة، وقد أشبعنا البحث فيها في الكلام على الشفاعة في الجزء الأول من الكتاب.



ويوجد في القرآن الكريم موارد متفرقة يذكر فيها العفو من غير ذكر سببه وإن كان التدبر فيها يهدى إلى إجمال ما روعي فيها من المصلحة وهي مصلحة الدين كقوله

تعالى: " ولقد عفا عنكم والله ذو فضل على المؤمنين " (آل عمران: ١٥٢)، وقوله تعالى: " أأشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فإذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الله ورسوله " (المجادلة: ١٣)، وقوله تعالى: " لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والأنصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم ثم تاب عليهم إنه بهم رؤوف رحيم " (التوبة: ١١٧) وقوله تعالى: " وحسبوا أن لا تكون فتنة فعموا وصموا ثم تاب الله عليهم ثم عموا وصموا كثير منهم " (المائدة: ٧١) وقوله تعالى: " الذين يظاهرون منكم من نسائهم ما هن أمهاتهم إن أمهاتهم إلا اللائي ولدنهم وإنهم ليقولون منكرا من القول وزورا وإن الله لعفو غفور " (المجادلة: ٣)، وقوله تعالى: " يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم - إلى أن قال - عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام " (المائدة: ٩٥).

فهذه موارد متنوعة من العفو الإلهي وقد بينا خصوصية كل منها في الكلام على الآية المشتملة عليه من الكتاب فليراجع.

وليس من قبيل ما تقدم قوله تعالى: " عفا الله عنك لم أذنت لهم " (التوبة: ٤٣) فإنه دعاء نظير قولنا: غفر الله لك لم فعلت كذا وكذا، ونظيره على الخلاف قوله تعالى " إنه فكر وقدر، فقتل كيف قدر " (المدثر: ١٩) وليس من ذلك القبيل أيضا قوله تعالى: " إنا فتحنا لك فتحا مبينا، ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر " (الفتح: ٢)، ويدل على ذلك جعل المغفرة غاية متفرعة على فتحه تعالى مكة لنبيه ولا رابطة بين مغفرة الذنب بمعنى الاثم وبين الفتح، وسيجيء تمام الكلام في محله إن شاء الله.

٤ - للعفو مراتب: لما كان العفو والمغفرة يتعلق بالذنب الذي يستتبع نوعا من المجازاة والعقاب، وللجزاء كما عرفت عرض عريض ومراتب مختلفة متشعبة أتبعه العفو في اختلاف المراتب حسب اختلافه، وليس الاختلاف الواقع في نفس الذنب أعني التبعة السيئة التي يستتبعها العمل، فالاختلاف فيها مما لا سبيل إلى إنكاره، والجزاء

سواء كان عقابا أو ثوابا إنما يوزن بزنتها.

فمما لا محيص عنه في بحثنا هذا هو البحث عن الذنب واختلاف مراتبه، والتأمل فيما يهـدى إليه العقل الفطري فإن البحث وإن كان قرآنيا يـراد به الحصول على ما يراه الكتاب الإلهي في هذه الحقائق غير أنه تعالى على ما بين في كلامه يكلمنا على قدر عقولنا وبالموازين الفطرية التي نزن بها الأشياء في مرحلتي النظر والعمل، وقد مرت الإشارة إليه في موارد من الأبحاث الموضوعة في هذا الكتاب، وقد استمد تعالى في موارد من بياناته بالعقل والفكر الانساني، وأيد به مقاصد كلامه فقال تعالى: أفلا تعقلون. أفلا تتفكرون، وما في معناهما.

والذي يفيد الاعتبار الصحيح هو أن أول ما يتعلق به ويحترمه المجتمع الانساني هو الاحكام العملية والسنن المحترمة التي تحفظ بالعمل بها والمداومة عليها مقاصده الانسانية

وتهديه إلى سعادته في الحياة، ثم تضع أحكاما جزائية يجازى على طبقها المتخلف العاصي

عن القوانين الاجتماعية ويثاب المطيع الممثل.

وفي هذه المرحلة لا يسمى باسم الذنب إلا التخلف عن متون القوانين العملية، وتحاذي الذنوب لا محالة في عددها عدد مواد الاحكام الاجتماعية، وهذا هو المغرور المركوز في أذهاننا معاشر المسلمين أيضا من معنى لفظ الذنب والألفاظ التي تقارنه في المعنى كالسيئة والمعصية والاثم والخطيئة والحبوب والفسق ونحوها.

لكن الامر لا يقف على هذا الحد فإن الاحكام العملية إذا عمل بها وروقت وتحفظ عليها ساق المجتمع إلى أخلاق وأوصاف مناسبة لها ملائمة لمقاصد المجتمع التي هي غاية

اجتماعهم، وهذه الأخلاق هي التي يسميها المجتمع بالفضائل الانسانية ويحرص

ويحرص عليها، وتقابلها الرذائل.

وهي وإن كانت مختلفة باختلاف السنن والمقاصد في المجتمعات إلا أن أصل إنتاج الاحكام الاجتماعية لها مما لا سبيل إلى سده وإعفائها عنه.

وهذه الأخلاق الفاضلة وإن كانت أوصافا روحية لا ضامن لاجرائها في مقام العمل في المجتمعات، وكانت غير اختيارية بلا واسطة لكونها ملكات لكنها لكونها في تحققها

تتبع تكرر العمل بالأحكام المقررة في المجتمع أو تكرر التخلف عن العمل كانت نفس

العمل بالأحكام ضامنة لاجرائها، وتعد اختيارية باختيارية مقدمتها وهي تكرر العمل، وتتصور في مواردها أوامر عقلية متعلقة بالأخلاق الفاضلة كالشجاعة والعفة والعدالة، ونواه عقلية تردع عن الأخلاق الرذيلة كالجبن والتهور والخمود والشره والظلم، وكذا يتصور لها عقاب وثواب يسميان بالعقاب والثواب العقليين كالمدح والذم. وبالجملة تتحقق بذلك مرتبة من مراتب الذنب فوق المرتبة السابق ذكرها، وهي مرتبة التخلف عن الاحكام الخلقية والأوامر العقلية المتعلقة بها.

ولم تعد هذه الأوامر العقلية أوامر إلا من جهة التلازم بين الأعمال الواجبة التي تسوق إليها وبينها، فهناك حاكم يحكم بالوجوب ويأمر به وهو العقل الانساني ونظيره القول في تسمية النواهي العقلية نواهي، وهذا دأبنا في جميع موارد التلازم فإذا فرضنا العمل بأحد المتلازمين لا نلبث دون أن نأمر بإتيان الآخر ووجوبه، ونرى التخلف عن ذلك عصيانا لهذا الامر العقلي، وذنبا يستحق به نوع من المؤاخذة. ويظهر من هنا أمر آخر وهو أن هذه الفضائل لما كانت مشتملة على واجبات لا محيص عن التلبس بها - ومثله اشتمال الرذائل على المحرمات - وعلى أمور مندوبة مستحبة

هي كالزينة والهيئة الجميلة فيها - وهي الآداب الحسنة التي تتعلق بها أوامر عقلية استحسانية إلا أنها إذا فرضت ظرفا لاحد منا كان ما يلازمها من الآداب وهي مندوبة في نفسها - مأمورا به عقلا أمرا إيجابيا قضاء لحق الظرفية المفروضة، مثال ذلك أن البدوي العائش عيشة العشائر البدوية لما كان ظرف حياته بعيدا من المستوى المتوسط في الحياة الحضرية لا يؤاخذ إلا بالضروريات من أحكام المجتمع والسنن العامة التي يناله عقله

وفهمه، وربما أتى بالوقيح من الأعمال أو الركيك من الأقوال فيغمض عنه الحضري معتذرا بقصور الفهم وبعد الدار من السواد الأعظم الذي تكرر مشاهدة الرسوم والآداب فيه أحسن معلم للناس القاطنين فيه.

ثم المتوسط من الناس الحضريين لا يؤاخذ بما يؤاخذ به الآحاد النواذر من المجتمع الذين هم أهل الفهم اللطيف والأدب الظريف، ولا عذر فيما يقع من المتوسط من الناس من ترك دقائق الأدب وظرائف القول والفعل إلا أن فهمه على قدر ما يأتي به، لا يشعر من لوازم الأدب بأزيد مما يأتي به وظرفه هو ظرفه.

وما يأتي به مما لا ينبغي هو مما يؤخذ به الأوحديون من الرجال فر بما يؤخذون بلحن خفي في كلام أو بتبطؤ يسير في حركة أو بتفويت آن غير محسوس في سكون أو التفات أو غمض عين ونحو ذلك فيعد ذلك كله ذنبا منهم، وليس من الذنب بمعنى مخالفة المواد القانونية دينية كانت أو دنيوية، وقد اشتهر بينهم: أن حسنات الأبرار سيئات المقربين.

وكلما دق المسلك ولطف المقام ظهرت هنالك خفايا من الذنوب كانت قبل تحقق هذا الظرف مغفولا عنها لا يحس بها الانسان المكلف بالتكاليف، ولا يؤخذ بها ولي المؤاخذة والمحاسبة.

وينتهي ذلك - فيما يعطيه البحث الدقيق - إلى الاحكام الناشئة في ظرفي الحب والبغض فترى عين المبعوض - وخاصة في حال الغضب - عامة الأعمال الحسنة سيئة مذمومة، ويرى المحب إذا تاه في الغرام واستغرق في الوله أدنى غفلة قلبية عن محبوبه ذنبا عظيما وإن اهتم بعمل الجوارح بتمام أركانه، وليس إلا أنه يرى أن قيمة أعماله في سبيل الحب على قدر توجه نفسه و انجذاب قلبه إلى محبوبه فإذا انقطع عنه بغفلة قلبية فقد أعرض عن المحبوب و انقطع عن ذكره وأبطل طهارة قلبه بذلك.

حتى أن الاشتغال بضروريات الحياة من أكل وشرب ونحوهما يعد عنده من الاجرام والعصيان نظرا إلى أن أصل الفعل وإن كان من الضروري الذي يضطر إليه الانسان لكن كل واحد واحد من هذه الأفعال الاضطرارية من حيث أصله اختياري في نفسه، والاشتغال به اشتغال بغير المحبوب وإعراض عنه اختيارا وهو من الذنب، ولذلك نرى أهل الوله والغرام وكذا المحزون الكئيب ومن في عداد هؤلاء يستنكفون عن

الاشتغال بأكل أو شرب أو نحوهما.

وعلى نحو من هذا القبيل ينبغي أن يحمل ما روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم من قوله: " إنه

ليغان على قلبي فأستغفر الله كل يوم سبعين مرة "، وعليه يمكن أن يحمل بوجه قوله تعالى: " واستغفر لذنبك وسبح بحمد ربك بالعشى والابكار " (المؤمن: ٥٥) وقوله " فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا " (النصر: ٣)

وعليه يحمل ما حكى تعالى عن عدة من أنبيائه الكرام كقول نوح: " رب اغفر لي

ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا " (نوح: ٢٨) وقول إبراهيم: " ربنا اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب " (إبراهيم: ٤١) وقول موسى لنفسه وأخيه: " رب اغفر لي ولأخي وأدخلنا في رحمتك " (الأعراف: ١٥١) وما حكى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم:

" سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير " (البقرة: ٢٨٥).

فإن الأنبياء عليهم السلام مع عصمتهم لا يتأتى أن تصدر عنهم المعصية، ويقتربوا الذنب بمعنى مخالفة مادة من المواد الدينية التي هم المرسلون للدعوة إليها، والقائمون قولاً وفعلاً بالتبليغ لها، و المفترض طاعتهم من عند الله، ولا معنى لافتراض طاعة من لا يؤمن وقوع المعصية منه، تعالى الله عن ذلك.

وهكذا يحمل على هذا الباب ما حكى عن بعضهم عليهم السلام من الاعتراف بالظلم ونحوه كقول ذي النون: " لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين " (الأنبياء:

٨٧)

إذ كما يجوز عدهم بعض الأعمال المباحة الصادرة عنهم ذنباً لأنفسهم وطلب المغفرة من

الله سبحانه، كذلك يجوز عده ظمناً من أنفسهم لأن كل ذنب ظلم.

وقد مر أن هنالك محملاً آخر وهو أن يكون المراد بالظلم هو الظلم على النفس كما في قول آدم وزوجته: " ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين "

(الأعراف: ٢٣).

وإياك أن تتوهم أن معنى قولنا في آية: إن لها محملاً كذا ومحملاً كذا هو تسليم أن ذلك من خلاف ظاهر الكلام ثم الاجتهاد في اختلاف معنى يحمل عليه الكلام، وتطبق

عليه الآيات القرآنية تحفظاً على الآراء المذهبية، واضطراراً من قبل التعصب.

وقد تقدم البحث الحر في عصمة الأنبياء عليهم السلام بالتدبر في الآيات أنفسها من غير اعتماد على المقدمات الغريبة الأجنبية في الجزء الثاني من الكتاب.

وقد بينا هناك وفي غيره أن ظاهر الكلام لا يقتصر في تشخيصه على الفهم العامي المتعلق بنفس الجملة المبحوث عنها بل للقرائن المقامية والكلامية المتصلة والمنفصلة - كالأية

المتعرضة لمعنى آية أخرى - تأثير قاطع في الظواهر، وخاصة في الكلام الإلهي الذي بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض، ويصدق بعضه بعضاً.

والغفلة عن هذه النكتة هي التي أشاعت بين عدة من المفسرين وأهل الكلام إبداع التأويل بمعنى صرف الكلام إلى ما يخالف ظاهره، وارتكابه في الآيات المخالفة لمذهبهم الخاص على زعمهم، فتراهم يقطعون القرآن قطعا ثم يحملون كل قطعة منها على

ما يفهمه العامي السوقي من كلام سوقي مثله فإذا سمعوه تعالى يقول: " فظن أن لن نقدر عليه " حملوه على أنه عليهم السلام - وحاشاه - زعم أو أيقن أن الله سبحانه يعجز

عن أخذه مع أن ما في الآية التالية: " وكذلك ننجي المؤمنين " يعده من المؤمنين، ولا إيمان لمن شك في قدرة الله فضلا عن أن يرجح أو يقطع بعجزه. وإذا سمعوه تعالى يقول: ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر تفهموا منه أنه صلى الله عليه وآله وسلم أذنب فغفر الله له كما يذنب الواحد منا بمخالفة أمر أو نهى مولوى من الله تتعقد بهما مسألة فرعية فقهية.

ولم يهدم التدبر حتى بمقدار أن يرجعوا إلى سابقة الآية: " إنا فتحنا لك فتحا مبينا " حتى ينجلي لهم أن هذا الذنب والمغفرة المتعلقة به لو كانا كالذنوب التي لنا والمغفرة التي تتعلق بها لم يكن وجه لتعليق المغفرة على فتح مكة تعليق الغاية على ذي الغاية وكذا لم يكن وجه لعطف ما عطف عليه أعني قوله: " ويتم نعمته عليك ويهديك صراطا مستقيما، وينصرك الله نصرا عزيزا " (الفتح: ٣).

وكذا إذا سمعوا سائر الآيات التي تشتمل على عثرات الأنبياء بزعمهم كالتي وردت في قصص آدم ونوح وإبراهيم ولوط ويعقوب ويوسف وداود وسليمان وأيوب ومحمد صلى الله

عليه وآله وعليهم بادروا إلى الطعن في ساحة نزاهتهم، ولم ينقبضوا عن إساءة الأدب إليهم وهم أنفسهم أولى بما رموا ولا شين كسوء الأدب. فساقهم سوء الحظ ورداءة النظر إلى أن أبدلوا رب العالمين برب تنعته التوراة والأنجيل المحرفة قوة غيبية متجسدة تدير رحى الوجود كما يدير جبار من جبابرة الانسان مملكته لأهم له إلا إشباع طاغية شهوته وغضبه فجهلوا مقام ربهم ثم سهوا عن مقام النبوة وعفوا مدارجهم العالية الشريفة الروحية ومقاماتهم السامية الحقيقية فعادت بذلك هاتيك النفوس الطاهرة المقدسة تماثل النفوس الرديئة الخسيسة التي ليس لها من شرف الانسانية إلا التسمي باسمها، تهلك من (١) هذا نفسه وتخون من ذاك عرضه،

(١) راجع ما رووه في داود وسليمان وفي إبراهيم ولوط وغيرهم عليهم السلام.

(۳۶۸)

وتطمع من ذلك في ماله مع أنهم على ما لهم من الجهل لا يرضون بهذه الفضائح فيمن يتقلد أمرا من أمور دنياهم أو يتصدى يوما للقيام بمصلحة بيتهم وأهلهم فكيف يرضون بنسبة هذه الفضائح إلى الله سبحانه وهو العليم الحكيم الذي أرسل رسله إلى عباده لئلا يكون لهم حجة بعدهم؟ وليت شعري أي حجة تقوم على كافر أو فاسق إذا جاز للرسول

أن يكفر أو يفجر أو يدعو إلى الشرك والوثنية ثم يتبرأ منه وينسبه إلى الشيطان؟. وإذا ذكروا ببعض ما لأنبياء الله عليهم السلام من العصمة الإلهية، والمقامات الموهوبة والمواقف الروحية عدوا ذلك شركا بالله، وغلوا في حق عباد الله، وأخذوا في تلاوة قوله: " قل إنما أنا بشر مثلكم.

وقد أصابوا في ردهم بوجه فإن ما يتصورونه من الرب عز اسمه وينعتونه بها من النعوت في ذاته وفعله دون ما يذكرون به من مقامات الأنبياء عليهم السلام وأخفض منها منزلة وقدرها، وهذا كله من المصائب التي لقيتها الاسلام وأهله مما دسسته أهل الكتاب وخاصة اليهود في الروايات وعملته أيديهم، وحركوا بها الرحي على غير محوره، واعتقدوا في الله سبحانه الذي ليس كمثل شئ أنه مثل الانسان المتجبر الذي يرى لنفسه أنه حر غير مسؤول فيما يفعل وهم المسؤولون، وأن ترتب المسببات على أسبابها واستيلاء المقدمات نتائجها، واقتضاء الخصائص الوجودية صورية أو معنوية لاثارها كل ذلك جزافي لا لرابطة حقيقية.

وأن الله تعالى ختم بمحمد النبوة وأنزل عليه القرآن، وخص موسى بالتكليم، وعيسى بالتأييد بالروح لا لخصوصية في نفوسهم الشريفة بل لأنه أراد أن يخصصهم بكذا وبكذا، وأن ضرب موسى بعصاه الحجر فانفجرت كضرب أحدنا بعصاه الحجر غير أن الله يفجر ذاك ولا يفجر هذا، وأن قول عيسى للموتى: قوموا بإذن الله مثل أن ينادى أحدنا بين المقابر: قوموا بإذن الله إلا أن الله يحيى أولئك ولا يحيى هؤلاء وهكذا.

وليس ذلك كله إلا قياسا لنظام التكوين إلى نظام التشريع الذي لا قوام له إلا الوضع والاصطلاح والتعاهد الذي يتجاوز ظرف الاجتماع سعه، ولا يعدو دنيا الانسان المجتمع.



ولو أنهم تفتنوا قليلا وتدبروا في أطراف الآيات المتعرضة لأمر الذنب والمعصية بالمعنى المصطلح عليه، وهي مخالفة الأمر والنهي المولويين تنبهوا إلى أن من المغفرة ما هو فوق المغفرة المعروفة.

فإن الله سبحانه يكرر في كلامه أن له عبادا يسميهم بالمخلصين مصونين عن المعصية لا مطمع فيهم للشيطان فلا ذنب - بالمعنى المعروف - لهم ولا حاجة إلى المغفرة

المتعلقة بذلك الذنب، وقد نص في حق عدة من أنبيائه كإبراهيم وإسحاق ويعقوب ويوسف وموسى أنهم مخلصون كقوله في إبراهيم وإسحاق ويعقوب: " إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار " (ص: ٤٦) وقوله في يوسف: " إنه من عبادنا المخلصين " (يوسف: ٢٤) وقوله في موسى: " إنه كان مخلصا " (مريم: ٥١) وقد حكى عنهم سؤال المغفرة كقول إبراهيم عليه السلام: " ربنا اغفر لي ولوالدي " (إبراهيم: ٤١)

وقول موسى عليه السلام: " رب اغفر لي ولأخي وأدخلنا في رحمتك " (الأعراف: ١٥١)

ولو كانت المغفرة لا يتعلق إلا بالذنب بالمعنى المعروف لم يستقم ذلك. نعم ربما قال القائل: إنهم عليه السلام يعدون أنفسهم مذنبين تواضعا لله سبحانه ولا ذنب لهم لكن ينبغي لهذا القائل أن يتنبه إلى أنهم عليهم السلام لم يخطأوا في نظرهم

هذا، ولم يجازفوا في قولهم فلشمول المغفرة لهم معنى صحيح والمسألة جدية. على أن في دعاء إبراهيم عليه السلام: " ربنا اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب " دعاء لكافة المؤمنين - وفيهم المخلصون - بالمغفرة، وكذا في دعاء نوح عليه السلام:

" رب اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين والمؤمنات " (نوح: ٢٨) شمول بإطلاقه للمخلصين، ولا معنى لطلب المغفرة على من لا ذنب له يحتاج إلى المغفرة.

فهذا كله ينبهنا إلى أن من الذنب المتعلق به المغفرة ما هو غير الذنب بالمعنى المتعارف

وكذا من المغفرة ما هي غير المغفرة بمعناها المتعارف، وقد حكى الله تعالى عن إبراهيم

قوله: " والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين " (الشعراء: ٨٢) ولعل هذا هو السبب فيما نشاهد أنه تعالى في موارد من كلامه إذا ذكر الرحمة أو الرحمة الأخروية التي

هي الجنة قدم عليه ذكر المغفرة كقوله: " وقل رب اغفر وارحم " (المؤمنون: ١١٨)

وقوله: " واغفر لنا وارحمنا " (البقرة: ٢٨٦) وقوله حكاية عن آدم وزوجته: " وإن

(٣٧٠)

لم تغفر لنا وترحمنا " (الأعراف: ٢٣) وقوله عن نوح عليه السلام: " وإلا تغفر لي وترحمني " (هود: ٤٧).

فتحصل من البيان السابق: أن للذنب مراتب مختلفة مترتبة طولا كما أن للمغفرة مراتب بحذائها، تتعلق كل مرتبة من المغفرة بما يحاذيها من الذنب، وليس من اللازم أن يكون كل ذنب وخطيئة متعلقا بأمر أو نهى مولوى فيعرفه ويتبينه الافهام العامة الساذجة، ولا أن يكون كل مغفرة متعلقة بهذا النوع من الذنب. فالذي تبين لنا من مراتب الذنب والمغفرة بحسب البحث السابق العام مراتب أربع: ولاها: الذنب المتعلق بالأمر والنهي المولويين وهو المخالفة لحكم شرعي فرعي أو أصلي وإن عممت التعبير قلت: مخالفة مادة من المواد القانونية دينية كانت أو غير دينية، وتتعلق به مغفرة تحاذيه مرتبة. والثانية: الذنب المتعلق بالحكم العقلي الخلقى والمغفرة المتعلقة به. والثالثة: الذنب المتعلق بالحكم الأدبي ممن ظرف حياته ظرف الأدب والمغفرة المتعلقة به، وهذان القسمان ربما لم يعدا بحسب الفهم العامي من الذنوب والمغفرات، وربما

حسبوهما منها مجازا، وليس من المجاز في شئ لما عرفت من ترتب الآثار الحقيقية عليهما.

والرابعة: الذنب الذي يحكم به ذوق الحب والمغفرة المتعلقة به، وفي ظرف البغض أيضا ما يشبههما، وهذا النوع لا يعده الفهم العامي من الأقسام، وقد أخطأوا في ذلك لا لجور منهم في الحكم والقضاء بل لقصور فهمهم عن تعقله وتبين معناه. وربما قال القائل منهم: إنه من أوهام العشاق والمبرسمين أو تخيل شعري لا يتكئ على حقيقة عقلية، وقد غفل عن أن هذه التصورات على أنها أوهام وتخيلات في طريق الحياة الاجتماعية هي بعينها تعود حقائق - وأي حقائق - في طريق العبودية عن حب إلهي يذيب القلب ويوله اللب، ولا يدع للانسان شعورا يشعر بغير ربه، ولا إرادة يريد بها إلا ما يريد.

وحينئذ يلوح له أن التفاتة يسيرة منه إلى نفسه أو إلى مشتهاها من شئ ذنب عظيم وحجاب غليظ لا ترفعه إلا المغفرة الإلهية، وقد عد الله سبحانه الذنب حجابا للقلب

عن التوجه التام إلى ربه إذ قال: " كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون، كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون " (المطففين: ١٥).

فهذا ما يعطيه البحث الجدي الذي لا يلعب فيه بالحقائق، وربما أمكن أن يلوح لأولياء الله السالكين في عبوديتهم سبيل حبه تعالى دقائق من الذنب ولطائف من المغفرة

لا تكاد تناله أيدي الأبحاث الكلية العامة.

٥ - هل المؤاخذة أو المغفرة تستلزم ذنبا؟: الباحث في ديدن العقلاء من أهل الاجتماع يعثر على أنهم يبنون المؤاخذة والعقاب على التكليف الاختياري، ومن شرائط

صحته عندهم العقل، وهناك شرائط أخر تختلف في أصلها وفي تحديد ماهياتها وحدودها

المجتمعات، ولسنا ههنا بصدد البحث عنها.

وإنما كلامنا في العقل الذي هو قوة التمييز بين الحسن والقبح والنافع والضار والخير والشر بحسب المتوسط من حال الناس في مجتمعهم، فإن الناس من حيث النظر الاجتماعي يرون أن في الانسان مبدء فعلا هذا شأنه وإن كان البحث العلمي ربما أدى إلى أنه ليست قوة من القوى الطبيعية المودوعة في الانسان كالمتخيلة والحافظة، وإنما هي

ملكة حاصلة من توافق عدة من القوى في الفعل كالعدالة.

فالمجتمعات على اختلافها ترى أن التكليف منوط بهذا المسمى عقلا فيتفرع الثواب والعقاب المتفرعين على التكليف عليه لا محالة فيثاب العاقل بطاعته ويعاقب بجرمه. وأما غير العاقل كالصبي والمجنون والسفيه وكل مستضعف غيرهم فلا ثواب ولا عقاب على ما يأتون به من طاعة أو معصية بحقيقة معنى الثواب والعقاب، وإن كانوا ربما

يثابون قبال طاعتهم ثوابا تشويقيا أو يؤاخذون ويساسون قبال جرمهم بما يسمى عقابا تأديبا وهذا شائع دائر في المجتمعات حتى المجتمع الاسلامي.

وهؤلاء بالنظر إلى السعادة والشقاوة المكتسبتين بامثال التكاليف ومخالفتها في الحياة الدنيا، لا سعداء ولا أشقياء إذ لا تكليف لهم فلا ثواب حتى يسعدوا به ولا عقاب حتى يشقوا به، وإن كانوا ربما يشوقون بخير أو يؤدبون بشر.

وأما بالنسبة إلى الحياة الآخرة التي يثبتها الدين الإلهي ثم يقسم الناس إلى قسمين

لا ثالث لهما: السعيد والشقي أو المثاب والمعاقب فالذي يذكره القرآن الشريف في ذلك

أمر إجمالي لا يتبين تفصيله إذ لا طريق عقلا إلى تشخيص تفاصيل أحوالهم بعد الدنيا، قال تعالى: " وآخرون مرجون لأمر الله إما يعذبهم وإما يتوب عليهم والله عليهم حكيم " (التوبة: ١٠٦)، وقال 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 جهنم وساءت مصيرا إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا، فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم وكان الله عفوا غفورا " (النساء: ٩٩).

والآيات - كما ترى - تشتمل على العفو عنهم والتوبة عليهم ولا مغفرة في مورد لا ذنب

هناك، وعلى عذابهم ولا عذاب على من لا تكليف له، غير أنك عرفت أن الذنب وكذا المغفرة والعقاب والثواب ذوات مراتب مختلفة: منها ما يتعلق بمخالفة التكليف المولوي

أو العقلي، ومنها ما يتعلق بالهيئات النفسانية الرديئة وأدران القلب التي تحجب الانسان عن ربه، وهؤلاء وإن كانوا في معزل من تعلق التكليف المتوقع على العقل لكنهم ليسوا

بمصونين من ألوات النفوس وأستار القلوب التي يحتاج التنعم بنعيم القرب، والحضور في

ساحة القدس إلى إزالتها وعفوها والستر عليها ومغفرتها.

ولعل هذا هو المراد مما ورد في بعض الروايات: " إن الله سبحانه يحشرهم ثم يخلق نارا ويأمرهم بدخولها فمن دخلها دخل الجنة ومن أبقى أن يدخلها دخل النار " وسيجيء ما يتعلق بالروايات من الكلام في تفسير سورة التوبة إن شاء الله، وقد مر بعض الكلام في سورة النساء.

ومن استعمال العفو والمغفرة في غير مورد الذنب في كلامه تعالى ما تكرر وقوعه في مورد رفع الحكم بقوله تعالى: " فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فإن الله غفور رحيم " (المائدة: ٣)، ونظيره ما في سورة الأنعام، وقوله تعالى في رفع الوضوء عن فاقد الماء: " وإن كنتم مرضى أو على سفر - إلى أن قال - فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم إن الله كان عفوا غفورا " (النساء: ٤٣)، وقوله في حد المفسدين في الأرض: " إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم " (المائدة: ٣٤)، وقوله في رفع حكم الجهاد عن المعذورين: " ما على المحسنين



من سبيل والله غفور رحيم " (التوبة: ٩١)، إلى غير ذلك.  
وقال تعالى في البلاء والمصائب التي تصيب الناس: " وما أصابكم من مصيبة فبما  
كسبت أيديكم ويعفوا عن كثير " (الشورى: ٣٠).

وينكشف بذلك أن صفة العفو والمغفرة منه تعالى كصفتي الرحمة والهداية تتعلق  
بالأمور التكوينية والتشريعية جميعاً فهو تعالى يعفو عن الذنوب والمعاصي فيمحوها من  
صحيفة الأعمال، ويعفو عن الحكم الذي له مقتضى يقتضى وضعه فيمحوه فلا يشرعه،  
ويعفو عن البلاء والمصائب وأسبابها قائمة فيمحوها فلا تصيب الانسان.

٦ - رابطة العمل والجزاء: قد عرفنا فيما تقدم من البحث أن الأوامر والنواهي  
العقلانية - القوانين الدائرة بينهم - تستعقب آثاراً جميلة حسنة على امتثالها وهي  
الثواب،

وآثاراً سيئة على مخالفتها والتمرد منها تسمى عقاباً، وأن ذلك كالحيلة يحتالون بها إلى  
العمل بها، فجعلهم الجزاء الحسن للامتثال إنما هو ليكون مشوقاً للعامل، والجزاء  
السيئ

على المخالفة ليكون العامل على خوف وحذر من التمرد.

ومن هنا يظهر أن الرابطة بين العمل والجزاء رابطة جعلية وضعية من المجتمع أو  
من ولي الأمر، دعاهم إلى هذا الجعل حاجتهم الشديدة إلى العمل ليستفيدوا منه  
ويرفعوا به الحاجة ويسدوا به الخلة، ولذلك تراهم إذا استغنوا وارتفعت حاجتهم إلى  
العمل ساهلوا في الوفاء على ما تعهدوا به من ثواب وعقاب.

ولذلك أيضاً ترى الجزاء يختلف كثرة وقلّة والاجر يتفاوت شدة وضعفا باختلاف  
الحاجة إلى العمل فكلما زادت الحاجة زاد الاجر وكلما نقصت نقص، فالامر والمأمور  
والمكلف والمكلف بمنزلة البائع والمشتري كل منهما يعطى شيئاً ويأخذ شيئاً.  
والاجر والثواب بمنزلة الثمن، والعقاب بمنزلة الدرك على من أتلف شيئاً فضمن  
قيمه واستقرت في ذمته.

وبالجمله فهو أمر وضعي اعتباري نظير سائر العناوين والاحكام والموازن الاجتماعية  
التي يدور عليها رحي الاجتماع الانساني كالرئاسة والمرؤوسية والامر والنهي والطاعة  
والمعصية والوجوب والحرمة والملك والمال والبيع والشراء وغير ذلك، وإنما الحقائق

هي الموجودات الخارجية والحوادث المكتنفة بها التي لا تختلف حالها بغنى وفقر وعز  
وذل ومدح وذم كالأرض وما يخرج منها والموت والحياة والصحة والمرض والجوع  
والشبع والظماً والري.

فهذا ما عند العقلاء من أهل الاجتماع، والله سبحانه جارانا في كلامه مجارة  
بعضنا بعضاً فقلب سعادتنا التي يهدينا إليها بدينه في قالب السنن الاجتماعية فأمر ونهى  
ورغب وحذر، وبشر وأنذر، ووعد بالثواب وأوعد بالعقاب فصرنا نتلقى الدين على  
أسهل الوجوه التي نتلقى بها السنن والقوانين الاجتماعية، قال تعالى: " ولولا فضل الله  
عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبداً " (النور: ٢١).  
ولم يهمل سبحانه أمر تعليم النفوس المستعدة لادراك الحقائق فأشار في آيات من  
كلامه

إلى أن وراء هذه المعارف الدينية التي تشتمل عليها ظواهر الكتاب والسنة أمراً هو  
أعظم، وسراً هو أنفس وأبهى فقال تعالى: " وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب وإن  
الدار الآخرة لهى الحيوان " (العنكبوت: ٦٤).

فعد الحياة الدنيا لعباً لا بنية له إلا الخيال، ولا شأن له إلا أن يشغل الانسان  
عما يهمله، وهى الدار الآخرة وسعادة الانسان الدائمة التي لها حقيقة الحياة، والمراد  
بالحياة الدنيا إن كان هو عين ما نسميه حياة دون ما يلحق بها من الشؤون الحيوية من  
مال وجاه وملك وعزة وكرامة ونحوها فكونها لعباً ولهواً مع ما نراها من الحقائق  
يستلزم كون الشؤون الحيوية لعباً ولهواً بطريق أولى، وإن كان المراد الحياة الدنيوية  
بجميع لواحقها فالامر أوضح.

فهذه السنن الاجتماعية والمقاصد التي يطلب بها من عز وجاه ومال وغيرها، ثم  
الذي يشتمل عليه التعليم الديني من مواد ومقاصد هدانا الله سبحانه إليها بالفطرة ثم  
بالرسالة مثلها كمثل اللعب الذي يضعه الولي المربي العاقل للطفل الصغير الذي لا يميز  
صلاحه من فساده وخيره من شره ثم يجاريه فيه ليروض بدنه ويروح ذهنه ويهيئه لنظام  
العمل وابتغاء الفوز به، فالذي يقع من العمل اللعبي هو من الصبي لعب جميل يهديه إلى  
حد العمل، ومن الولي حكمة وعمل جدي ليس من اللعب في شئ.  
وقال تعالى: " وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين، وما خلقناهما



إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون " (الدخان: ٣٩) والآية قريبة المضمون من الآية السابقة.

ثم شرح تعالى كيفية تأدية هذه التربية الصورية إلى مقاصدها المعنوية في مثل عام ضربه للناس فقال: " أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض " (الرعد: ١٧).

فظهر من بيانه تعالى أن بين العمل والجزاء رابطة حقيقية وراء الرابطة الوضعية الاعتبارية التي بينهما عند أهل الاجتماع ويجرى عليها ظاهر تعليمه تعالى. ٧ - والعمل يؤدي الرابطة إلى النفس: ثم بين تعالى أن العمل يؤدي هذه الرابطة إلى النفس من جهة الهيئة النفسانية التي تحصل لها من العمل والحالة التي تؤديها

إليها فقال تعالى: " ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم " (البقرة: ٢٢٥)، وقال: " وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله " (البقرة: ٢٨٤) وفي هذا المعنى آيات أخر كثيرة.

ويتبين بها أن جميع الآثار المترتبة على الأعمال من ثواب أو عقاب إنما تترتب بالحقيقة على ما تكسبه النفوس من طريق الأعمال، وأن ليس للأعمال إلا الوساطة. ثم بين تعالى أن الذي سيواجههم من الجزاء على الأعمال إنما هو نفس الأعمال بحسب الحقيقة لا كما يضع الانسان في مجتمعه عملا ثم يردفه بجزاء بل العمل محفوظ عند

الله سبحانه بانحفاظ النفس العاملة ثم يظهره الله عليها يوم تبلى السرائر قال الله تعالى: " يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمدا

بعيدا " (آل عمران: ٣٠) وقال تعالى: " لا تعتذروا اليوم إنما تجزون ما كنتم تعملون " (التحريم: ٧) ودلالة الآيات ظاهرة، وتلحق بها في ذلك آيات أخر كثيرة. ومن أحسنها دلالة قوله تعالى: " لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد " (ق: ٢٢) فإن هذا إشارة إلى مقام الجزاء الحاضر، وقد عده غافلا عنه في الدنيا بقرينة قوله: " اليوم " ولا معنى للغفلة إلا عن أمر موجود، ثم

ذكر كشف غطاءه عنه، ولا وجه للغطاء إلا أن يكون هناك مغطى عليه، فقد كان ما يلقاه ويصبره من الجزاء يوم القيامة حاضرا موجودا في الدنيا غير أنه لم يكشف عنه. وهذه الآيات تفسر الآيات الاخر الظاهرة في المجازاة وبينونة العمل والجزاء لكون آيات المجازاة ناظرة إلى مرحلة الرابطة الاجتماعية الوضعية، وهذه الآيات ناظرة إلى مرحلة الرابطة الحقيقية كما بيناه، وقد تعرضنا لهذا البحث بعض التعرض في تفسير قوله تعالى: " ختم الله على قلوبهم " (البقرة: ٧) في الجزء الأول من الكتاب فليراجعه من شاء. والله الهادي.  
(تم والحمد لله)