

نفس القرآن الكريم

للإسناد العلامة الشهيد أبو الله

السيد مصطفى الحبيبي

قدس سره

تفسير علمي ، فلسفي ، عرفاني ، فقهي و ادبي

حق چاپ محفوظ

نفسية الفرائد الكريمة

للاستاذ الشهيد آية الله
السيد مصطفى الخميني قدس سره
الجزء الثالث

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نام کتاب : تفسیر قرآن کریم
مؤلف : استاد شهید آیتا... حاج آقا مصطفی خمینی
تصحیح و تحقیق : محمد سجادی اصفهانی
چاپ و صحافی : چاپخانه وزارت ارشاد اسلامی
تاریخ چاپ : مرداد ماه یکهزار و سیصد و شصت و دو

خطبة الرسول الاعظم صلى الله عليه وآله في صفة القرآن

ايها الناس انكم في دار هدنة وانتم على ظهر سفر والسير بكم سريع وقد رأيتم الليل والنهار والشمس والقمر يريان كل جديد ويقربان كل بعيد ويأتيان بكل موعود فاعدوا الجهاز لبعد المجاز قال فقام المقداد بن الاسود فقال : يا رسول الله وما دار الهدنة قال : دار بلاغ وانقطاع فاذا التبتت عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن فانه شافع مشفع وما حل مصدق ومن جعله امامه قاده الى الجنة ومن جعله خلفه ساقه الى النار وهو الدليل يدل على خير سبيل وهو كتاب فيه تفصيل وبيان وتحصيل وهو الفصل ليس بالهزل وله ظهر وبطن فظاهره حكم وباطنه علم ظاهره اتيق وباطنه عميق له نجوم وعلى نجومه نجوم لا تحصى عجائبه ولا تبلى غرائب فيه مصابيح الهدى ومنار الحكمة ودليل على المعرفة لمن عرف الصفة فيجل جال بصره و ليبلغ الصفة نظره ينج من عطب ويتخلص من تشب فان التفكير حياة قلب البصير كما يمشي المستنير في الظلمات بالنور فعليكم بحسن التخلص وقلة التربص.

الاستاد الشهيد يهدى كتابه الى سيد الشهداء سلام الله عليه

روحي و ارواح العالمين لك الفداء يا ابا عبد الله ويا سيد الشهداء، فيارب ان
كان فيما اسطره واضبطه حول الكتاب الالهي شيء لي يسمي بالجزاء والثواب
فنهديه اليه ونرجوا من حضرته التفضل علي بقبوله والمنة علي المفتاق المفتقر الي
شفاعته بعدم رده .

الحرف والدم

زاخرٌ بالمواهب الشَّماء
يتحرى الأعماق بحثاً، لكى يُخرج
قلم هادف وعلم وسيع
تسلّك آثاره تدلّ على فكر
سوف تبقى للظامئين مدى الأيتام
يا شهيداً.. فجرت بالدم شعباً
ان تلك الدماء اضحت براكين
اججت في قلوبنا ثورة تنبض
سوف تبقى بالحرف والدم نبزاً
انت شبلٌ لمن تحدى الطواغيت
الخميني صحبة الدين هزت
هو حلمُ الدماء والشهداء
ونذيرٌ لكل مستكبرٍ طاغٍ
وسيمضي الزحف المقدس حتى

نافذ الفكر نيرُ الأراء
منها شتى الكنوز الوضاء
ونهى مبدع، وفيض عطاء
تحدى بالنور ليل الفناء
شلالٌ رحمةٍ و رواء
مؤمناً، تائراً، فتى المضاء
بوجه الطفافة والعملاء
بالحق والهدى والفداء
ينيرُ الطريق للعلياء
بعزم الشريعة الغراء
كلّ شعبٍ يحى بتيه الشقاء
وبشيرُ المستضعفين الظلاء
تهاوى في هوة عمياء
يتعالى في الارض حكم السماء

كلمة المحقق

الحمد لله الذي تجلّى في كلامه بالتجلي الأعظم وبالنور الساطع الأتم القرآن العظيم جبل الله المتين وسببه الامين ربيع القلوب وينابيع العلم شافع مشفع قائل مصدق، من جعله امامه قاده الى الجنة ومن جعله خلفه قاده الى النار.

فصل اللهم على محمد الخطيب به وعلى آله الخزان له وحمله القرآن سيمًا القرآن الناطق امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام.

وبعد فان من الذين ورثوا علم الكتاب من الأئمة الهداة اليامين عليهم السلام سيدنا الاستاذ آية الله الشهيد السيد مصطفى الخميني قدس سره، اورده الله في حياضه المترعة فسقاه ربه شرابا طهورا من كأس رحمته الواسعة ان سيدنا الراحل ولد بين الكتب وفي حضانة الكمال والعلم وعاش بين الكتب وحضانة العرفان والتقوى — استشهد بين الكتب وفي حضانة امام الامة رجل العلم والجهاد، الذي ترى مقامه العلمى الشامخ من خلال تاليفاته القيمة وكنوزه الثينة

فقد تمتع الفقيد الراحل العزيز. بمجوانب عديدة علمية و تاريخية وادبيه و اجتماعية اخلاقية وسياسية كان موسوعة ادب ومجموعة معارف حديقه مثمرة توفى اكلها كل حين باذن ربها

الاستاد الشهيد له نشاط سياسى مستمر من بدء حركة الجماهير المسلمة في ايران بقيادة والده العظيم ادام الله اظلاله على رؤس المسلمين فخاض الغمرات للحق ولاقامة الحق ولتحرير المسلمين من ايدى الطواغيب الكفرة والسجن احب اليه مما يدعونه اليه فسجن في طهران ثم نفى من مأنس نفسه الى تركية ثم

الى النجف الاشرف على صاحبه الاف التحية والسلام فاستمر جهاده العلمى و
السياسى و صار ملاذ الطلاب الكرام فى الحوزة العلمية حتى استشهد مظلوماً
محتسباً و دفن فى جوار مولى الكونين امام المتقين امير المؤمنين عليه السلام و بشهادته
اشتعلت الثورة فى ايران حتى سقط الطاغوت فجزاه الله عن الاسلام والمسلمين
افضل ماجزاه العلماء الربانيين والشهداء والصديقين.

قد الف الاستاذ الشهيد

تاليفات قيمة فى مختلف العلوم والفنون الاسلامية

١- اصول الفقه

٢- الفقه- كتاب البيع والاجاره و تعليقة على العروة الوثقى

٣- الفلسفة- قواعد الحكمة- و تعليقات على الاسفار الاربعة

٤- تفسير القرآن الكريم الذى بين ايديكم قد الفه الاستاذ الشهيد على
مسلك بديع فانه قدس سره فجر بقلمه الشريف عيوناً تقرها عيون طلاب العلم و
رواد المعارف الالهية

فبحث فى كل اية من القرآن الكريم- عن اللغة والصرف والنحو والاعراب
والرسم والكتابة والمعانى والبيان والبلاغة والتجويد والقراءة والفقه و
الاصول والحكمة والفلسفة والكلام والعرفان والاخلاق والنصيحة وعلم
الاعداد والافاق والشهيد قدس سره لم تتح له الفرصة لا تمام التفسير وتصحيح
ما كتبه وتجديد النظر فيه فقد قنا بالتحقيق والتعليق عليه مع حفظ تمام الامانة و
رعاية كمال الصداقة، وبذلنا غاية الجهد والاهتمام فى ذلك ونسأل الله القبول.

وفى الختام نرجوا من القراء الكرام ان ينسبوا كل ما يرون من الخطأ والسهو
الى المعلق والمحقق الخاطيء، والله هو المعتصم من الزلل.

محمد السجادی الاصفهانی

قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين

اللغة والصرف وهنا مسائل

المسئلة الاولى ربما تاتي من الجارة للتبويض وقدمرتفصيل الكلام حول معانيها وهى خمسة عشر وجها وربما يرجع كثير منها الى واحد فتدبر فيما سلف وقديتخيل ان معنى كون من للتبويض هو انه موضوع لهذا المفهوم الكلى الاسمى و لذلك حكى عن بعض القراء وهو ابن مسعود تعويضه البعض فقرء قوله تعالى حتى تنفقوا بعض ما تحبون بدلا عن مما تحبون جوزوا الابتداء به وقالوا فى تحليل الجمل وتركيبها ان من هنا مبتداء كما فى ذيل قول ابن مالك ومنه منقول كفضل واسد والذى هو الاقرب من افق التحقيق ان جملة من للتبويض والى للغاية ليس معناه انها موضوعان لهما ولذلك لا يحملان عليها بخلاف المعانى الكلية الاسمية فان فى تفسير الانسان لا يقال الانسان للبشر ولطبيعة كذا بل يحمل البشر والمعنى التفسيري على اللفظ الذى اريد تفسيره.

فعنى كونها لكذا هو انه موضوع لافادة كذا من غير كونه موضوعا لذلك المفهوم الكلى بل هو موضوع لمعنى جزئى فتأمل. وان شئت قلت كما تحررنا فى الاصول ان المعنى المقصود يختلف فيه الجزئية والكلية فيكون تابعا لموارد الاستعمال فاذا

قيل سرت من البصرة فهو يفيد المعنى الجزئي و يكون الموضوع له جزئيا واذا قيل السير من البصرة فهو كلي.

بالجملة ما هو المحقق ان الابتداء به والاخبار عنه غير جازي لعدم الاستقلال ولعدم امكان الاشارة المستقلة اليه المسئلة الثانية الناس يكون من الانس ومن الجن غلب استعماله في الانس وهو جمع انس اصله اناس جمع عزيز ادخل عليه ال وقيل الناس اسم وضع للجمع كالرھط والقوم واحده انسان من غير لفظه و يصغر الناس على نويس .

والناس يذكر قال الله تعالى ثم افيضوا من حيث افاض الناس -يومئذ يصدر الناس اشتاتا- وقيل الناس قديكرو يراد به الفضلاء دون من يتناوله اسم الناس تجوزا وفيه ما لا يخفى .

والذي هو التحقيق ان الاستعمال اعم ولا يستفاد منه شئ من الحقيقة والذي هو المتبادر منه انه منصرف عن الجن وهذا هو المطرد فما في بعض كتب اللغة غير ثابت جدا وعن ابن خالويه ان العرب تقول ناس من الجن ولعله اريد منه ان طائفة من الناس اشبه الجن وبالجملة حكى عن سيويہ والفراء ان مادته همزة ونون وسين وحذفت الهمزة شذوذا واصله اناس بقوله تعالى يوم ندعو كل اناس باسمهم ووزنه فعال وعن الكسائي عن مادته نون وواو وسين ووزنه فعل من النوس وهي الحركة يقال ناس ينوس نوسا اذا تحرك والنوس تذبذب الشئ في الهواء وحكى عن جماعة انه من نسي واصله نسي ثم قلب فصار نيس ولتحرك الياء وانفتاح ما قبلها قلبت الفافصار ناس وهذا قوله تعالى في آدم (ع) فنسي ولم نجد له عزما وهذا مروي عن ابن عباس وعليهذا يكون وزنه فلع كما كان الاول وزنه فعال وقيل هو من النسي بمعنى التأخير مقلوبا او محذوف اللام وقيل هو من انس بمعنى ابصر وذلك لانه ظاهر محسوس في مقابل الجن وهذا من قوله تعالى انس من جانب الطور نارا وحكى عن ابن عاصم انه جزم بان كلاما من ناس واناس ماده مستقلة وقيل

ان الناس اسم جنس من اسماء الجموع وواحدته الانسان والانسانه على غير اللفظ ويختص به عند الصوفية غير الاولياء فاذا اطلق لايشملهم ولايخفى مافيه نعم ربما يكون منصرفا في مورد عنهم لقرائن خاصة.

اقول والذي هو التحقيق ان في المشتقات التزمنا بالوضعين النوعيين وضع للمادة ووضع للهيئة وكان ذلك قضاء لحق المشاهدة والوجدان واما في ساير الالفاظ فلامعنى للارجاع مادة الى مادة في اللغات ولاوجه للفحص عن الاصل و الفرع بل الكل صاحب الوضع والشخصى المخصوص به من غير صراحة النزاع المذكور المتعارف في الاشتقاقات الصغيرة والكبيرة.

والانسان والانس والناس والانس والنسيان كل وان كان متقارب اللفظ والمادة او متقارب المعنى ومتناسب المفهوم احيانا الا انه لا برهان على التاصل و التفرع ولا مرجح لكون احدها اصلا والآخر فرعاً حتى يصح ان يقال ان الاناس هو المزيد من الناس او يقال ان الناس هو المحذوف الهمزة من الاناس ولزوم كون الاسماء العربية تحت البرنامج و الميزان الصرفى العام ممنوع بما يشهده الوجدان كثيرا.

المسئلة الثالثة مَنْ لا تقع الاسماء فترد ١— موصولة نحو له من في السموات والارض ٢— وشرطية نحو من يعمل سوء يجزه به ٣— واستفهامية نحو من بعثنا من مرقدنا ٤— ونكرة موصوفة ومن الناس من يقول اى فريق يقول وهى مثل ما فى استوائها للمذكروالمؤنث والمفرد والجمع والغالب استعمالها فى العالم عكس ما وقيل ان سره هو ان لفظة ما اكثر استعمالا من لفظة من وما لا يعقل اكثر لمن يعقل وعن ابن الانبارى واختصاصه بالعاقل فى الموصولتين دون الشرطيتين لان الشرط يستدعى الفعل ولا يدخل على الاسماء انتهى.

وربما تحمل الجملة الواحدة الالوجه الاربعة كقولهم من يكرمى اكرمه وتاقى بمعنى خامس وهى الحكاية يحكى به الاعلام والكنى والالقاب والنكرات وهذه الصورة

توثث فيقال منة في المرثة ومنتان في المرثتين ومناات بتسكين النون في الكل وهكذا في جمع المذكر وتثنيته والتفصيل من هذه الجهة في باب الاخبار بالذى .
ثم ان المحكى عن ابى على ان من تاتى نكرة تامة كقولهم —ونعم من هوفى سرواعلان— فزعم ان الفاعل مستتر ومن تميز.

وقوله هو مخصوص بالمدح مبتداء خبره ما قبله او خبر لمبتدا محذوف وعن الكسائى انها تاتى زائدة للتاكيد مثل ما وانشد عليه وكفى بنا فضلا على من غيرنا فيمن خفض غيرنا .

اقول والذى هو التحقيق ان المعنيين الاخيرين ليسا من المعانى الزائدة على مام ضرورة ان الفاعل ولو كان مستترا لا يخرج من عن كونه اما موصولا او موصوفا وهكذا في صوره الزيادة والتوكيد واما المعنى الخامس فهو من الموصول وليس من المعانى الزائدة فما في اقرب الموارد من عده معنا خامسا ناش من خلطه بين اللغة والنحو.

واما الموصولة والموصوفة فهما بمعنى واحد وانما الاختلاف من ناحية المتعلقات فمن في قوله تعالى له من في السموات عام وهو بحسب المعنى عين قوله تعالى ومن الناس من يقول فهو خاص الا ان الخصوصية الاتية من قبل جملة من الناس وجمله يقول لا توجب اختلافنا في حقيقة المعنى حتى يلزم تعدد الموضوع له والوضع فيبقى له المعنيان الموصولة والشرطية والاستفهامية والذى يحظر بالبال ان من في الشرطية هو الموصولة بالضرورة الا انها كما اشربت احيانا فيه معنى النفي كقولك من الله غير الله وكقوله تعالى من ذا الذى يشفع عنده الابدانه . كذلك اشربت فيه معنى الشرطية والاستفهامية وانما الكلام في ان الاشراب المزبور داخل في معنى من فيكون هناك معان مختلفة غير مندرجه في الجامع الواحدانى ام يكون الاشراب المذكور حاصلا من خصوصيات الجمل وجهان يبعد الاول و يكون عليها تارة مرادفا في الفارسيه مع —كس وكسيكه— واخرى مع

كيسـت فيكون في الصورة الاولى مبتداء في حال التقدم وفي الصورة الثانية خبرا لوكان مقدما .

ثم اعلم ان من يطلق على كل المفرد على سبيل البدل و يكون من الفاظ العمومات في قبال العمومات الاستغرافية فان لها الفاظا آخركالذين ومثون يجمع واما كونها للعام الاستغراق فضا فالى انه خلاف المتبادر منه انه مناف لصحة الا تيان به جمعاً وتثنيه ولكن مع ذلك كله كثيرا ما نجد في الاستعمالات القرآنية ارجاع ضميرالجمع اليه ومعاملة الجمع معه كما في هذه الاية الشريفة فلا بد حينئذ من ارتكاب احد الامرين كما مضى في بعض البحوث فاتحة الكتاب عند قوله تعالى غيرالمغضوب عليهم .

وهو اما دعوى انه موضوع لافاده العامين البدلى والاستغراقى و يلزم عندذلك تعدد الوضع لعدم الجامع بينهما كما لا يخفى او دعوى نوع توسع واعتبار حين الاستعمال بان يكون المرجع في ارجاع ضميرالجمع الافراد المنطبق عليها كلمه من على البدل فانها بعد الانطباق تكون كثيرة كثرة عرضية لا طولية فاذا حصلت الكثرة العرضيه يصح رجوع ضميرالجمع اليها في الاستعمال الواحد .

تنبيه قد اشتهر بين النحاة ان الموصولات من الاسماء المعاريف وفيه نظر ان الاول انها من الاسماء غيرواضحة لما فيها من المعنى الحرفى ولا سيما فى الذى وما فيه المعنى الحرفى لا يكون من المعانى الاسمية وفى كيفية وضع اللفظ الواحد لمعنى حرفى واسمى صعوبة جدا اللهم الا ان يقال بان الذى مركب من ذى الموصول وال الذى فيه المعنى الحرفى فيكون هناك لفظان ومعنيان .

الثانى كونها من المعاريف مورد المناقشه لانها اشبه بالمبهمات ويحصل التعريف والخصوصيات الاحقة بالصلة وتفصيله فى موقف اخر . افادة قد اشير انفا الى نكته وهو الفرق بين الذى وبين من الموصول فان مرادف الذى فى

الفارسية-آنكسيكه-ومرادف من-كسيكه-وعليهذا تكون الذى مركبا من معنى الاشارة والموصول فلا بد من الالتزام بتركيبه من لفظين كما عرفت فتدبر. ومن هنا يظهر ان الحرى بالبحث هنا ما ذكرناه لا ما جلعه النحاه مورد الفحص والتفتيش وهو ان ارجاع ضمير المفرد الى من باعتبار اللفظ وضمير الجمع باعتبار المعنى فانه غير صحيح بالضرورة وقد تصدى لاطاله الكلام حوله هنا ابن حيان وقال:

وهم فى قوله «وما هم بمؤمنين» عائد الى معنى من اذا اعاد اولا على اللفظ فافرد الضمير فى يقول ثم اعاد على المعنى فجمع وهكذا جاء فى القرآن انه اذا اجتمع اللفظ والمعنى بدء باللفظ ثم اتبع المعنى ثم اتى بايات كان الامر فيها كما رغم ثم قال:

وذكر شيخنا ابن بنت العراقى انه جاء فى موضع واحد فى القرآن بدء فيه بالحمل على المعنى اولا ثم اتبع بالحمل على اللفظ وهو قوله تعالى «وقالوا ما فى بطون هذه الانعام خالصة لذكورا ومحرم على ازواجنا» انتهى.

وانت قد احطت خيرا ان اساس الشبه عقلى وقد تعرضنا لهذه المسئلة فى بحوث اللغة والصرف لرجوع البحث الى كيفيه وضع من الموصول وانه هل يمكن ان يكون على وجه يطلق على الفرد وعلى الجماعه العاقلين من غير ان يلزم كون المستعمل فيه عنوان العالم المجموعى فانه لولزم ذلك لما يكون لذوى العقول كما لا يخفى.

المسئلة الرابعة قال يقول قولاً وقالة وقيلاً ومقالة تلقظ وقد يستعمل القول لغير ذى لفظ تجوزا كقوله فقالت له العينان سمعا وطاعة وياقى لمعان اخر ومنه انه يستعمل بمعنى الظن فيعمل عمله بشروط معروفة ومنها ان ذلك مخصوص بصورة الاستقبال والتخاطب نحو اتقول زيدا منطلقا اى اتظنّ واما بنوسليم يجرون القول مجرى الظن مطلقا فيقال من الناس من يقول آمنا بالله اى يظنّ وما هم بمؤمنين.

(١) ومن المحتمل كون القول لمعنى اعم من التلفظ باللسان والمتكلم بالكلام المعتمد على المخارج المخصوص به الانسان لماكثر استعماله في القرآن الكريم وفي الاعم ومنه فقال لها وللارض اثنيان طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين (٢) قالت نملة يا ايها النمل (٣) كمثل الشيطان اذ قال للانسان اكفروا ومن ذلك نسبة القول الى الله تعالى فانه لو كان معنى القول ما افاده اهل اللغة يلزم المجاز الشائع الى حد الحقيقة الثانوية الاكتسابية.

ومنه قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله فانه ربما كان عملهم يعرب عن ذلك من غير ان يتلفظوا بالايمان حذرا عن انكشاف آرائهم الفاسدة والانصاف ان التجوزات في اللغة العربية ولاسيا في الكتاب الالهى لاجل كونه في افق اعلى من افق اللغات كثيرة جدا ولا يمنع من الحقيقة الاخرى اللغوية الى حد مهجوريه المعنى الاولى العرفي فضلا عن التوسع الفارغ عن الحاجة الى القرينة.

تنبيهه سياقي في محله انشاء الله كلام طويل الذيل حول الكلام النفساني والقول النفسى القائل به جماعة من المتكلمين ومما يستدل به عليها قوله تعالى ويقولون في انفسهم لولا يعذبنا الله وقد تبين تفصيل المسئلة لنا في الاصول وفي قواعد نالحكمة.

وبالجملة كون النسبة بين القول والكلام عموما وخصوصا مطلقا غير معلوم خلافا لما يظهر من بعض ارباب التفسير حيث قال بان القول اعم من الكلام بل الظاهر من موارد الاستعمال ان مقول القول لابد ان يكون جملة كما صرح به جمع من النحاة ولاجله قال ابن مالك فاكسرفى الابتداء وفي بدأ الصلة=وحيث ان ليمين مكمله=او حكيت بالقول او حلت محل حال كزرتة واني ذوامل=فان الكسر لاجل ان

(١) فصلت آية ١١

(٢) نمل آية - ١٨

(٣) حشراية ١٦

مقول القول هي الجملة فبناء عليها القول هو الكلام التام والكلام اعم منه ومن الكلام المشتمل على النسبة الناقصة فتدبر وتامل .

الاول ما وجدنا خلافا في قرأته هذه الآية يعتد به وامامذهب خلف عن حمزة ومذهب ابى عثمان الفريد عن الدورى عن الكسائى فى الادغام بلاغنة عندالياء من نحو من يقول فيدغم النون فى الياء وهكذا مذهب الدورى عن ابى عمرو فى امالة الناس فى حالة الجرفهوليس من الخلاف فى القراءة بل يرجع الى الخلاف فى كيفية تحسين الكلام وتجويده ويكون راجعا الى البحث الكلى فى جميع القرآن بل وغيره .

الثانى ذكر وانها نزلت الى الآية العشرين فى المنافقين وهم عبدالله ابن ابى بن مسلول وجدين القيس واصحابهم واكثرهم اليهود وفى الطبرى هم الاوس والخزرج ومن كان على امرهم وقد سمي فى حديث ابن عباس هذا اسمائهم عن ابى بن كعب غير انى تركت تسميتهم كراهة اطالة الكتاب بذكرهم انتهى .

ثم اخرج روايات باسانيده الظاهرة فى انها فى المنافقين خاصا .

اقول لا يظهر لى بعد التدبر ان هذه الايات نازلة فى المنافقين على وجه تخيلوه فان البقرة حسب ما يودى اليه النظر نزلت مرة واحدة ولو كانت مرارا ولكن نزلت الى تسعة خاصة منه مرة واحدة كما مر البحث فيه فى بحوث فواتح السور فعلى هذا يستظهر ان هذه الايات تشير رمزا الى وجود هذه الجماعة بين الذين آمنوا وظهروا بآيمانهم وتكون الفاتا لنظره الى مفاسد هم ومقاصد هم وتومى الى لزوم التوجيه الى نشرهم بين المؤمنين حتى يكونوا على بصيرة من امرهم فظهر الله تعالى اضغانهم ومكايدهم وابرز مشاهم وطريقتهم من غير ان يكون النظر الى جماعة معينين او كان فى عصر نزولها واحد منهم بل من الممكن ان لا يكون فيهم احدا الا ان القرآن ينبه الرسول الاعظم (ص) بذلك مخافة وقوعه فى اضلالهم اذا اتفق احيانا من يحدو حذوهم وبالجمل لا وجه لاختصاص الآية بطائفة خاصة من المنافقين حين النزول ولا دليل على تمامية سبب النزول والامر سهل وفى بعض التفاسير انما نزلت صفات المنافقين فى السور المدنية لان

مكة لم يكن فيها نفاق فلما هاجر رسول الله (ص) الى المدينة وكان بها الانصار من الاوس والخزرج وكانوا في جاهليتهم يعبدون الاصنام على طريقه مشركى العرب وبها اليهود من اهل الكتاب على طريقه اسلافهم وكانوا ثلاث قبائل بنو قينقاع حلفاء الخزرج وبنو النضير وبنو قريظة حلفاء الاوس فلما قدم رسول الله (ص) المدينة اسلم من اسلم من الانصار من الانصار من قبيلتي الاوس والخزرج وقل من اسلم من اليهود ولم يكن اذ ذلك نفاق ايضا لانه لم يكن للمسلمين بعد شكوة تخاف بل كان (ص) وادع اليهود وقبائل كثيرة من احياء العرب حوالى المدينة فلما كانت وقعة بدر العظمى وظهر الله كلمته واعز الاسلام واهله قال عبد الله بن ابى بن مسلول وكان رأسا في المدينة وهو من الخزرج وكان سيد الطائفتين في الجاهلية وكانوا قد عزموا على ان يملكوه عليهم فجاءتهم الخير واسلموا واشتغلوا عنه فبقى في نفسه من الاسلام واهله فلما كانت وقعة بدر قال هذا امر قد توجه فظهر الاسلام ودخل معه طوائف منهم هو على طريقته ونخلته وجماعه اخرى من اهل الكتاب فيهن ثم وجد النفاق في اهل المدينة ومن حولها من الاعراب.

فاما المهاجرون فلم يكن فيهم احدها جرلانه لم يكن احديها جرم كرها بل بهاجر فترك ماله ولده وارضه رغبة فيما عند الله فلا يوجد فيهم من المنافقين احد انتهى مع تصرف يسير فافهم .

التجويد والغراب

قوله تعالى ومن الناس عطف على قصة ان الذين كفروا فيكون جملة من الناس خبر الان ومن الموصول اسمهاها ويحتمل كونه خبر او الموصول مبتداء موخر او ربما يقال ان من هنا للتبعض فيكون مبتداء والموصول خبر او على التقديرين تكون الواو للاستيناف والابتداء قوله تعالى من يقول في موضع الرفع بالابتداء وبالظرف او بالحرف والضمير في يقول مفرد باعتبار ان من يطلق على المفرد والجمع لا باعتبار لفظه كما ترى في بعض التفاسير وسيزيدك ايضاحا من ذى قبل انشا الله تعالى كما اشير اليه آنفا.

قوله تعالى آمن بالله وباليوم الاخر جملة تامة مقول القول اوفى موضع النصب بالقول بناء على كونه عاملا عمل ظن كما عرفت عن جماعة فيرجع الى ان من الناس من يظن ايمانهم بالله وباليوم الآخر ويقول في الظاهر ايمانهم بالله وبالمعاد.

قوله تعالى وما هم بمؤمنين عطف على الجملة السابقة او مستأنفة كما هو الاظهر وما من الحروف النافية تعمل عمل ليس وفيه نفى الحال كما قيل وقال ابن مالك وبعد ما وليس جرا للباء الخبر وبعد لا ونفى كان قديما وارجاع ضمير الجمع الى الموصول السابق باعتبار صحة اطلاقه على الجمع ومن المحتمل رجوع ضمير الجمع الى مفاد من الناس لان معناه ان طائفة من الناس تكون كذا وما هم بمؤمنين ولو صح ذلك لايلزم بعض الاشكالات الاتية في البحوث التي تمر بك.

مثلا الاشكال في العدول من المفرد الى الجمع او الاشكال في ان من الموصول لذوى العقول فلو كان يطلق على الجمع فهو من غير ذوى العقول وان اطلق على الافراد فهو من العموم البدلي فلا يرجع اليه ضمير الجمع وهكذا ومن المحتمل كون المقام من قبيل قوله تعالى وكانوا فيه من الزاهدين فان الاتيان بفعل الجمع باعتبار المعنى الاسمي لمن وهو بعض وهو يصدق على الكثير فتدبر.

ثم ان من المحتمل في قوله تعالى آمنا بالله وباليوم الآخر كون الباء الاولى للقسم ولذلك اعيدت الباء وبذلك تندفع الشبهة الاخرى الاتيه وهوان حسب التاريخ كانت العرب اما مشركا او كافرا في العبادة او الرسالة واما الكفر بالله وانكاره راسا فلم يعهد منه الا ثرفى شبه جزيرة العرب وحين نزول الكتاب ولاجل ذلك قلنا فى الاصول ان كلمه لا اله الا الله كلمه توحيد فى العبادة دون الذات لانهم كانوا موحدين من هذه الجهة و يكون المحذوف كلمة المعبود اى لا اله معبود الا الله وبذلك تنحل مشكلة كلمة الاخلاص والتوحيد فاغتم.

المبحث الاول في وجه تقديم الجار والمجرور على الموصول الاحق بالتقديم اقول اولاً

ان من وجوه التقديم والتأخير في الكتاب العزيز الالهى وفي الاشعار وكلمات اهل البلاغة والادب هى مراعاة السماع وكيفية الاداء والمواظبة على مزايا الخارجة عن الادب الاصطلاحى وبعبارة اخرى لا ينحصر وجوه تحسين الكلام بما في الكتب الادبية والاسفار البلاغية بل اهم الوجوه هو اشتمال الكلام على الرنة الخاصة بالنسبة للارواح اللطيفة والممزوج مع لطافة القرينة المعبر عنه بالموسيقيا فانه ليس كل ما يسمى موسيقيا او للموسيقاوى مذموما ومنهياً.

وثانياً ربما لا يوجد في سائر الطوائف كالجن وغيره من كان منافقاً فيد ذلك بقوله ومن الناس يكون منافقاً ومنهم الثاني ربما يخطر بالبال ان يسئل وجه الايتان بمن التبعض مع ان المقام ليس مقام التقسيم.

اقول اولاً ان تعرض الايات السابقة لحال المتقين والكفار يوجب ان يبقى القسم الثالث وهو المنافقون فاشير الى افادة تلك الايات القسمين الاولين وتشير هذه الاية الى قسم ثالث وبذلك يتم الاقسام المستوعبة واما القسم الرابع وهو المؤمن بحسب الواقع والسيرة والكافرين والمنافق بحسب الصورة فهو امر يطرء لجهات نادرة من الاضطراب والتقية ولا يكون من الاقسام الرئيسة .

وثانياً في هذا النحو من التعبير نوع تهديد الى ان المنافق يتذكر الى سوء ما يشربه فانه ربما يذكرهم باسمائهم والقابهم الخاصة.

وثالثاً فيه نوع هتك منهم وتوهين بالنسبة اليهم فكانه يقال ومن الناس من يقول كذا وما هو الانسان او وما هم الناس لانهم من الناس في الصورة الانسانية واما في السيرة فهى بريئة منهم خذلهم الله تعالى .

الثالث اختلفوا في اللام من الناس هل هو للجنس ام للعهد الخارجى وان كان

من الموصول فهو للعهد وان كان موصوفة فهو للجنس وعن ابن هشام تجوز عكسه ايضا والذي هو التحقيق ما عرفت ان تقسيم من الى الموصول والنكرة الموصوفة غير صحيح وعلى اى تقدير يكون هو الموصول ولا وجه لحمل الالف واللام على العهد الخارجى لاحتياجه الى القرينه لما تحرران الاصل هو الجنس لدخوله على الجنس ونفس الطبيعة بل قدمضى منا ان ما اشتهر من ان الالف واللام قد تكون للجنس ايضا من الاغلاط و اوضحنا سبيله فى ذيل بحوث الحمد لله رب العالمين فراجع .

المبحث الرابع فى وجه الاتيان بصيغة المضارع المفرد ثم الاتيان بصيغة الجمع وهو قوله آمنا .

فربما انكر بعضهم بانه غير جائز لانه من الرجوع الى الجمع من المفرد وقال بعضهم ان فى ذلك لطفا لما فيه من الجمع بين حكم اللفظ والمعنى .

اقول والذي يظهروا ان الاتيان بالمفرد فهو لاجل ان مفاد من ليس الا الواحد على البدل و اما قوله آمنا فهو مقول قول هذا الواحد على البدل فانه يجوز ان يقول آمنا اما تفخيا لشانه او كان نائبا عن طائفتهم و وكيفا من قبلهم اصالة او فضولة فلا ينفى الخلط الذى ابتلى به ارباب التفسير فوقوا فى حيص و بيص .

المبحث الخامس حول شبهة فى المقام وهو ان هذه الاية والايات التى تكون بعدها نزلت لتوضيح حال المنافقين كما عرفت عن العامة والخاصة وقد صرح فى كتب التفسير بان اكثرهم من اليهود وهم قائلون بالمبدء والمعاد و ينكرون الرسالة والولاية فعليه لايبقى وجه لقوله تعالى آمنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين وكان المناسب ان يقال آمنا بك وباحكامك وما هم بمؤمنين . حتى يندرجوا فى سلك المنافقين .

وما فى بعض كتب التفسير ان اعتقادهم التقليدى الضعيف لم يكن له اثر فى اخلاقهم ولا فى اعمالهم فلو حصل ما فى صدورهم ومحض ما فى قلوبهم وعرفت

مناشئ الاعمال من نفوسهم لوجدان ما كان لهم عمل صالح كصلوة وصدقة فانها رياء للناس وحب السمعة لا يخلو عن سخافة.

وبالجملة هنا معضلتان الاولى ان اليهود كانوا يؤمنون بالله وباليوم الآخر حسب ايمان المسلمين بهما فلا معنى لنفي ايمانهم بهما.

الثانية ان المنافقين كانوا يظهرون الايمان بالرسالة وبما جاء به النبي (ص) وهذه الآية ساكتة عن هذه الجهة وتلخيص المسئلة ان ما هو مورد تعرض الآية لا يصلح للنفي وما هو اللازم ان تعرض له الآية قد سكنت عنه.

وما وجدت في كتب التفاسير من توجه الى هذه المعضلة بهذا الشكل وان كان يوجد في كلماتهم بعض ما يندفع وتنحل به المعضلة حسب ظنهم.

اقول اولاً ان قلنا بان الادلة الناهضة على ان هذه الايات نازلة في اليهود والمنافقين منهم غير نافية فلا معضلة لان المستظهر من الكتاب حينئذ يكون ان جمعا من الناس في عصر النزول وفي المدينة كانوا ينافقون باظهار الايمان بالله وباليوم الآخر من غير ان يكونوا من اليهود بل يشتبكوا مع المسلمين في الاعتقاد بهما وكان المسلمون لاجل ان يهتدوا بالهداية الكاملة غير محتبئين عنهم ولا متحرزين منهم فنزلت الايات انباء عن حالهم واخباراً عن اغراضهم السيئة انهم لا يؤمنون وما هم بمؤمنين وثانياً من الممكن ان نقول بان هؤلاء من المنافقين المشركين فاظهروا ايمانهم مقسمين بالله فيكون جملة بالله حلفاً على ايمانهم وحيث يكون متعلق الايمان محذوفاً فيعلم منه ان المراد هي الايمان بالرسالة ما كانوا مؤمنين بالتوحيد الذاتي واظهروا ايمانهم بالآخر كما كانوا منكبين لها وينادون من محبي العظام وهي رميم.

وثالثاً ان هذه الآية ولو كانت غير مشتملة على ما يدل على المراد الا ان الايات الاتية التي تكون من توابعها ترشد الى ان المقصود من قوله تعالى ومن الناس هم المنافقون الذين شاركوا المؤمنين في الايمان اللفظي بالرسالة وبما جاء به النبي (ص) وخالفوهم في الباطن وسرا ومن تلك الايات قوله تعالى واذا قالوا الذين آمنوا قالوا

آمنوا واذخلوا الى شياطينهم قالوا انما معكم انما نحن مستهزون فان اقرارهم بالايمان بالله عند المسلمين لا ينفع لهم كثيرا وما هو الا نفع بحالهم تدخلهم في المومنين وتزنيهم بزيم الكامل حتى يتمكنوا من ان يتجا سوا خلال الديار وبالجملة تشير الآية الشريفة الى ان تمام الايمان هو ان يكون بالله وباليوم الآخر والى ما ذكرنا لاجل القرينة الخارجية .

المبحث السادس في وجه تكرار الجار قيل كانهم اشاروا بتكراره الى ان ايمانهم بكل من المبدء والمعاد يكون عن برهان واستقلال من غير كون الايمان بالآخرة من تبعات الايمان بالله .

وفي ذلك تقوية لاذهان المومنين الى انسلاكهم في زمريتهم وانحراطهم في خريطه الاسلام وان شئت قلت ان الايمان بالله ما كان امرا حديثا بالنسبة الى حالهم لانهم معروفون بذلك وانما الايمان بالآخرة كان مورد اهتمام القرآن والمومنين وكان يعلم من الايمان بالآخرة ايمانهم بالكتاب والرسالة لان اهالي جزيرة العرب كانوا يستغربون الحشر ويقولون اذا امتنا وكناترابا أثنا لمحشورون كلا فعلى هذا لا بد من تكرار الجار وهذا ايضا من مزايا خاص الى ان هذه الآية تشير الى المنافقين المظهرين للاسلام والاعتقاد بالرسالة فاغتم.

المبحث السابع يخطر بالبال ان يقال ان قضية السياق ان تكون الآية هكذا ومن الناس من يقول آمنوا بالله وباليوم الآخر وما كانوا يؤمنون حتى يتبين ان في ظرف ادعاءهم الايمان كانوا كاذبين واما اذا قيل وما هم بمؤمنين فلا يتبين كذبهم في ذلك الزمان لان ذيل الآية ينفي ايمانهم الحالي لظهور المشتق في الفعلية وظهور الباء في النفي في الحال كما مرفق بحوث النحو فاذا قيل ليس زيد قائما فربما يمكن ان يكون ذلك مسيبا عنه في الزمان الماضية واما اذا دخلت الباء في الخبر فتفيد النفي في الحال ومن الممكن حل هذه المشكلة من ناحية دعوى ظهور المشتق في الحال بما تبين في محله من انه تابع لحاظ زمان الاجراء ولا يدل بالوضع على الاتصاف في الحال الا عند الاطلاق وحيث ان

صدر الآية يتكفل حال المنافقين في الزمان الماضي فيكون قرينة على ان الجرى كان بلحاظ ذلك الزمان.

واما حل المشكلة من ناحية الباء فهو غير ممكن لدعويهم ان الباء في خبر ليس يدل بالوضع على النفي في الحال اقول اولا كون الباء للنفي في الحال غير مرضى بل الباء اما زائدة او تأكيد النفي و يكون في الزمان تابعا لزمان المنفى فيؤكد ذلك مثلاً اذا قلنا ليس زيد في الزمان الماضي بقائم او ما كان زيد بعادل فهو يؤكد النفي من غير اقتضاء لمعنى آخر والا يلزم كونه موضوعا بالوضع التركيبي وهو غير موافق للتحقيق لما تقرر ان الجمل لا وضع عليه لها و يلزم ايضا كونها في خبر ما كان ذات وضع اخر وهو واضح المنع.

وثانيا قد عرفت ان هذه الآية لا تخص بالمنافقين المخصوصين بالذكر صدر الاسلام بل الآية ترشد الى تنبيه الرسول الى امكان وجود هؤلاء الناس في جماعتهم اولى وجودهم بنحو اعم من الزمان السابق واللاحق ضرورة ان قوله تعالى ومن الناس من يقول يصدق على الذى في زمرة المنافقين بعد عصر النبي (ص) وعصر النزول فعليه يصح ان يقال انهم ليسوا بمؤمنين بحساب الزمان المقارن لزمان النفي ولعل سرا لا تيان بالجملة الاسمية والعدول عن مقتضى الصدر وتناسب الرد هو الايماء الى ان الآية ليست ناظرة الى الجماعة الخاصة من المنافقين ولا تكون القضية خارجية بل هي حقيقة حسب سائر القضايا المتعارفة في الكتاب والسنة وايضا ايماء الى ان الايمان منفي عنهم فطرة وذاتا من غير التقيد بالزمان ماضيا او حالا او مستقبلا وفي الاسمية ايضا تأكيد للنفي كما لا يخفى.

الثامن لاحد ان يقول ان هذه الآية مع قطع النظر عن الايات اللاحقة ليست ناظرة الى حال المنافقين بل المستظهر منها هي حال الذين يقولون ويظهرون الايمان ويشهدون بالشهادتين او الشهادات الا انه مجرد لقلقه اللسان واظهار بالبيان من غير عقد قلبي الذى هو من الاركان ومن غير رسوخ في الاعيان والاذهان.

والى هذه الخبيصة ربما يشعر اختلاف سياق الآية صدرها وذيلها حيث يقول «ومن

الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر» و يظهرون ذلك حسب الخيال والوهم الا انهم ليسوا بمؤمنين فان من يصدق عليه المؤمن هو الراسخ في نفسه ملكه الايمان والثابت في قلبه شجره الايقان بالشهادة والوجدان او بالدليل وبالبرهان لا باللسان والهديان. وعليهذا تكون هذه الكريمة على مثابه قوله تعالى «قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبهم».

هذا ولكن المراجعة الى الايات الاتية تعطى ان هذه الكريمة تصدت لبيان حال المنافقين الذين لا يكون الايمان ولا الاسلام في نفوسهم على سبيل الحاله ولا الملكه بل كان ذلك لا ضلال المؤمنين وتعميه المسلمين حسب تسويلا تهم الشيطانيه وخذعهم الباطله.

وقدمر بناء عليها ما يكون سببالاتفات من الجملة الفعلية الى الجملة الاسمية في البحوث الماضيه.

الكلام

الاول ذهب محمد بن كرام السجستاني واصحابه الى ان الايمان هو القول باللسان وان لم يعتقد القلب واحتجوا بقوله تعالى فاثابهم الله بما قالوا وبما ورد السنة النبوية اليه (ص) وتدل هذه الاية الشريفة على خلافهم لنفى ايمان القائلين بالمبداء والمعاد على نعت النفاق فمجرد القول والاقرار باللسان لا يكفي اذا كان يعرف ضميرهم.

والاية السابقة لا تدل على ان الثواب لمجرد القول بل ربما كان ذلك للتلازم العرفي في بين القول وبين الايمان القلبي وقوله قولوا لا اله الا الله تفلحوا لا يدل على ان الفلاح مرهون نفس القول ولو كان بنحو الاستهزاء والحكاية فيكون المراد عليها ما كان قولاً حاكياً عن الايمان القلبي نعم لو ثبت شرعاً ان الاقرار باللسان ايمان يصون به النفس والعرض والمال لا تدل هذه الاية على خلافه لا مكان اسراء الاحتمال اليها وهو كون النفي ناظراً الى نفس الايمان القلبي وتكون الاية في موقف انذار المومنين عن تدخل الاجانب المفسدين في امورهم وتكون في معرض اخبارهم بوجود المنافقين فيهم من غير كونها بصدد نفي الايمان الذي هو موضوع لتلك الاحكام المحررة الشرعية في فقه الاسلام كما سياتى بعض الكلام حوله في البحوث الفقهية.

الثاني في مسئلة اختلافهم في ان الكافر اسوء حالاً ام المنافق يمكن الاستدلال بهذه الكريمة وما بعدها من الايات الواردة في حق المنافقين بان المنافقين اسوء حالاً من الكفار المجاحدين وذلك لاشتمال الايات الكثيرة على تعييرهم وذمهم وسوء عاقبتهم واما في حق الكافرين فلا تكون الايات في هذه السورة بتلك المشابة مع ان آيات الكفرة تشمل المنافقين ولا عكس فتأمل جيداً .

الثالث ان من المتكلمين من يقول بان من لا يعرف الله تعالى يكون معذوراً و

هذه الآية تدل على عدم معذوريتهم لما ذمهم الله تعالى على عدم عرفانهم وان كانوا مقرين بالسنتهم ومن الممكن المناقشة في ذلك بان الذم يتوجه اليهم لنفاقهم دون عدم عرفانهم فانخيله الفخر مزيف جدا.

الرابع في مسئلة الملازمة بين العلم بالمبدء والعلم بالمرجع وبحث استتباع الايمان بالله والايمان بالآخرة لان العلم بالعلة يورث العلم بالمعلول والايمان بالفاعل يوجب الايمان بالفعل يمكن التمسك بهذه الكريمة على عدم الاستلزام وعدم الاستتباع وذلك لقوله تعالى من الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر بتكرار الباء موميا الى ان الايمان المتعلق بالاول غير الايمان المتعلق بالثاني والغيرية تنادى الى عدم الملازمة الخارجية كما اذا قال مررت بزيد وبعمرو فانه يومى الى ان المرور كان متعددا وفي تعبير آخر في مسئلة استقلال شرافة كل واحد من العلم بالمبدء والعلم بالمعاد او علم المبدء وعلم المعاد.

يمكن استكشاف ان كل واحد شريف في حد ذاته ولا يلزم ان يكون الايمان بالآخرة داخلا في الايمان بالله تعالى وبالعكس.

اقول العلم بالعله بما هي العلة يستلزم العلم بالمعلول وبالعكس مع اختلاف مراتب العلم الا ان العلم بذاتها لا يستتبع شيئا مما ذكر وهكذا العلم بذات احد المتلازمين لا يستلزم شيئا الا مع العلم بالملازمة.

ثم ان الكريمة الشريفة وان كانت تشعر الى التعدد ولكنها لا تشعر الى عدم التلازم وما هو المقصود هو الثاني دون الاول ضرورة ان العلم بالمعاد ليس عين العلم بالمبدء ولا يقول به احد وما يمكن ان يقال هو التلازم الساكت عنه الآية ظاهرا ومن الممكن دعوى استفاده اشرفية علم المبدء والايمان به من الكريمة لاجل تقديمه وكونه معطوفا عليه واما تكرار الباء فلا يدل الاعلى المتعدد على اشكال فيه محرفي النحو والامر سهل.

وغير خفي ان نظرنا في هذه البحوث الى امكان انبساط الكرايم القرآنية

والايات الفرقانية على المسائل المختلفة وبحوث شتى والتصديق اخص منه
وانا نذكر كيفية الاستخراج قوة وامكانا توهم ان ياتي من يصدقه و يعتقده وحرصا
على ان كل آية في الكتاب ربما يفتح منها الابواب والله ولي الصواب واليه المتاب
والمآب .

الفقه

اعلم ان من المسائل المحررة في الفقه وتكون مورد الخلاف هو ان الاسلام الذي به حققت الدماء وعليه جرت المواريث وجاز النكاح وحل اكل الذبيحة والتجهيز هل هو مجرد الاسلام الصورى واطهار الشهادتين الذى هو حال المنافقين ام لابد من المطابقة مع الاعتقاد بعقد القلب على مضمون الشهادتين ام يشترط اليقين بفهمهما وجوه بل اقوال .

فعن الفقيه الاسلامى الجامع لجواهر الكلام فى بحوث نجاسة الكافرانه يستفاد من التامل والنظر فى الاخبار خصوصا ماورد فى تفسير قوله تعالى قالت الاعراب الخ ان الاسلام قد يطلق على مجرد اظهار الشهادتين والتلبس بشعار المسلمين وان كان باطنه واعتقاده فاسدا وهو المسمى بالمنافق وحكى فيها عن شرح المفاتيح ان الاخبار بذلك متواترة والكفر عبارة عن عدم ذلك انتهى واختاره الفقيه الهمدانى فى مصباحه قائلا ان ذلك لا يخلو عن قوة كما يشهد بذلك معاشره النبي مع المنافقين المظهرين للاسلام مع علمه بنفاقهم مضافا الى شهادة جملة من الاخبار بكفاية الشهادتين فى الاسلام الذى به تحقق الدماء من غير اناطة بكونه ناشيا من القلب وانما يعتبر ذلك فى الايمان الذى به يفوز الفنا ثرون وقال بعض من الامامية ويشهد لذلك بعض ماورد فى ذيل قوله تعالى ولا تقولون لى اليكم السلام لست مومنا والمحكى عن المحقق الاعظم الانصارى الحكم بنجاستهم وعليه جمع من اتباعه كالفقيه اليزدى وغيره و فيهم الوالد المحقق مدظله .

وقال بعضهم الاقوى طهارتهم مع العلم بالخلاف بشرط ان لا يظهر الخلاف بشرط ان يكون المظهر للشهادتين جاريا على طبق الاسلام وبالجملة تكون المسئلة خلافية وقال العلامة فى التذكرة ان ابن ادريس قال بنجاسة كل من لم يعتقد الحق الا المستضعف لقوله تعالى كذالك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون والاقرب

طهارة غير الناصب لان عليا عليه السلام لم يجتنب مؤرمن ياتيه من المنافقين الاولين انتهى .

وتحصل ان ما يظهر من التفاسيران الكرامية فقط ذهبوا الى كفاية الاقرار باللسان في غير محله بل الامامية اميل اليه نعم اذا كان راي الكرامية كفايته للنجاة عن النار والفوز بالجنة فلا يقول به احد من الامامية كما هو الظاهر اذا بينت المسئلة بمحدودها واتضح ان الاراء على كثرتها فلنشترى كيفية الاستدلال لها بهذه الاية الشريفة اعلم ان الايمان المذكور في هذه الاية اثباتا ونفيا هو الاسلام واظهار الاعتقاد بالنبوة حسب ما اتفقت عليه كلمات المفسرين العامة والخاصة فعليه تكون الاية دالة على ان المنافق والمظهر للشهادتين مع العلم بالخلاف كما هو المفروض ليس مسلما ومن لا يكون مسلما لا يحقن دمه ولا يحل ذبيحته وهكذا .

و بتقريب آخر ان الاية حسب التاريخ نزلت في مورد المنافقين وعليه روايات الفريقين واذا كان اظهرا الايمان بالله وباليوم الاخره غير كاف لكون المظهر مومنا ومسلما حسب الاية الشريفة فعدم كونه مسلما باظهار النبوة يكون بطريق الاولى وبوجه اقرب واما الاية المشار اليها وهو قوله تعالى ولا تقولوا فهى ليست في مورد العلم بالخلاف مع احتمال كون الاعتقاد مطابقا للكلام والاظهار واما قوله تعالى وقالت الاعراب آمنا فهى ايضا في مورد نفي الايمان القلبي الراسخ البالغ الى حد الملكة والطبيعة وهذا لا يناقى الاسلام اعتقاد اكما هو حال نوع المسلمين .

اقول الحق ان المنافقين الذين يظهرون الاسلام نظر الى التجسس وايقاع الفتنة وينسلكون في سلك المسلمين متوجهين الى ايقاع الفساد والخلاف والبغضاء حتى يصلوا الى ما اضمروه من الكافرين الذين اشتهر نجاستهم في الفقه ولا يكنى مجرد الاظهار المزبور لخروجهم عن تلك الطائفة ويصح ان يقال في حقهم انهم ليسوا بمومنين .

واما الذين يظهرون الاسلام صيانة على دمائهم وناظرين الى ان الاسلام ربما

يتقدم ويعيشون في لوائه و تحت ظلاله احسن العيشة و اكرم الحيوه فيكون اظهار هم سياسة على مصالحهم الشخصية او الطائفية و يجاهدون في سبيله و يضحون انفسهم لرقاه و سلطنته من غير نظرا الى هدم الاسلام او القاء البغضاء و العداوة بين المسلمين فهم حسب الادلة المشار اليها لا يبعد طهارتهم الظاهرة.

فهنا طائفتان من المنافقين الاولى نجسة خبيثة جدا و الثانية نجسة ربما تصير اخبث منهم بعدم الوفاء جميع الاحكام الاسلامية او بعض الاصول الرئيسة الغير المضرة لموضوع الطهارة و من تلك الولاية حسب مبانى الشيعة الامامية عصمنا الله من الزلل انشاء الله تعالى.

تذنب قد اشرفنا في مطاوى بحثنا السابقة الى ان هذه الاية كما يمكن ان تكون ناظرة الى حال المنافقين يمكن ان تكون ناظرة الى حال المشركين الجاحدين بل النظرة الثانية متعينة حسب الظاهر منها و اتفاق اصحاب التفسير لا يكشف عن نقاب المعضلة شيئا و ليس في الاخبار ما يمكن الوثوق اليه فعلى هذا كانت العرب المشركون من المنافقين و اما اليهود و النصارى فهم ايضا كانوا يظهرون الايمان بالله و اليوم الاخر على وجه يعتقده المسلمون في ضمن اظهار الايمان بالله و اليوم الاخر كانوا يظهرون الاسلام و الايمان بالنبوة حفاظا على ما اضمروه من وصول الى مقاصد هم السيئة و مسالكهم الباطلة .

فعلى هذا لا يتم الاستدلال به على ما هو المقصود في المقام ضرورة ان الجهة المبحوث عنها هو ما اذا اظهر الاسلام و لم يكن من المسلمين في منطق القرآن و اما اذا كان يظهر الايمان بالله و با ليوم الاخر و لا يكون مومنا بهما في منطق القرآن فلا يستفاد منها ان الاقرار بالاسلام المخالف للاعتقاد و لا يكفي لحقن الدماء .

ان قلت بناء على ان الاقرار بالظاهرى بالله من اليهود كان مصحوبا بالاقرار بالنبوة فيكون النفي دليلا على المطلوب قلت لا تنافي بين كون الاقرار بالله

وباليوم الآخر مصحوب بالاقرار بالنبوة والرسالة ولكن النفي مرتبط بما في الكلام فقط فتامل جيدا.

تنبيه ان التدبر في الايات الايات الاتية وفي قوله قلوبهم مرض الخ وفي قوله تعالى تنبيه ان التدبر في الايات الايات الاتية وفي قوله تعالى في قلوبهم مرض الخ وفي قوله تعالى واذ قيل لهم لا تفسدوا الخ وفي قوله تعالى قالوا انا معكم انما نحن مستهزون يجد ان حال المنافقين موضوع البحث وان الاية التي ابتدئت بذلك هو قوله تعالى ومن الناس وجميع الضماير المتاخرة يرجع الى قوله ومن الناس وهذه الاية مرجع الضماير الكثيرة الاتية الى الاية العشرين وهو قوله تعالى يكاد البرق يخطف ابصارهم الخ.

فلوجه للمناقشة في اختصاص الاية بالمنافقين سواء فيه المنافقون المشركون او المنافقون من اهل الكتاب ولكن المراجعة الى قوله تعالى يخادعون الله والذين آمنوا الى قوله تعالى انما نحن مصلحون الى قوله تعالى واذ لقوا الذين آمنوا الخ و الى ان هذه السورة مدنية والى تمثل حالهم بحال المستوقد المضى تعطى اظهرية الايات في المنافقين من اهل الكتاب فان المشرك لا يستضيئ بشئ من الاعمال لعدم اعتقاده بخلاف اهل الكتاب فتدبر تعرف.

بحث عرفاني وارشاد اخلاقي

اعلم ان هذه الاية الشريفة حسب مراتب الايمان قابلة للتطبيق على جميع المومنين والمسلمين وان كل انسان اذا راجع قلبه ومخزن علمه وايمانه بالله وباليوم الاخر يجد وجدانا انه ما آمن به تعالى فان الايمان بالاسم الجامع والايقان بالله له الاثار والخواص فمن كان يؤمن بالله تعالى وبانه تعالى هو الجامع الكلي وهو الكامل على الاطلاق وانه المتحقق بالحقيقة والذات وان الوجود لا يليق الا للحضرة الالهية ومن تجلى قلبه بالوحدة الذاتية الاطلاقية وبالواحدات الاسمائية والصفاتية والافعالية كيف يمكن ان يجد بنفسه مجذائه تعالى ويلمس وجوده وراء وجوده فاذا كان الامر كذلك حسب البراهين العلمية والادلة والشواهد العرفانية فلا يكون مومنا بالله فيستحق ان يقال في حقهم انهم لا يؤمنون وما كانوا مومنين ومن كان مومنا بالله تعالى وبانه لا اله الا الله ولا مؤثر في الوجود الا هو وانه اليه يرجع جميع الكمالات وبيده ازمة الامور وجميع الارادات الكلية والجزئية فكيف يمكن ان يذهب الى الابواب الباطلة ويرفع اياديه الى غيره تعالى ويطلب من دونه تعالى فاذا كان الامر كما تبرهن وتبين مجذائه لا يكون من المؤمنين وينبغي نفى الايمان عنه ومن كان مومنا بالله تعالى وباليوم الاخر وبان الدار الآخرة دار باقية والدار الدنيا فانية لاكمال فيها الاكمالا وهميافلا يهتم الا بالسلوك الى تلك الدار بجميع مايساعده فيها من الخيرات والبركات ويكسب الحسنات وطرد السيئات حتى يتحلى بمجلية التحلية ويتجلى بجلاء التجلية والصفات الحميدة.

واذا كان الامر كذلك فيجد في وجدانه وفي قلبه انه لا يكون من المؤمنين ولا يستحق ان يعبر عنه بانه المومن فيلزم استحقاقه لقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين.

و من كان يؤمن بالله و باليوم الاخر يصنع الله و لليوم الاخر و هم بذلك حتى يخلو عن الشرك و الرياء و ينجى عن الظلمات فى البرزخ و فى النار و يتخلص عن السمعة و العجب و العصبية و غيرها فاذا كان فى نفسه من اهل هذه الصفات و الافعال يصدق هذه الكريمة الجامعة العامة و و يعتقدانه لا يختص با لمتأقين و بالامسلمين و المؤمنين بل قلما يتفق ان يخرج عنها احد و الله الموفق المريد .

و اذا قد تبين لك هذه الاية بسعتها و اتضح شمولها فليتنبه كل مومن مسلم الى ان يتخلص عن مضمونها و لا يكون فى سلك الكفار و اليهود و المشركين و انى اذا امر على حالاتى الشخصية و على احوالى الخواص نلهمس يا ساشديداً و نظن ان التخلص عن هذه المشكلات و تلك العضلات فى هذه الاعصار و تلك الامصار مما لا يتمكن عادة و لاسيما مع كثرة المهلكات و الموبقات و قلة المنجيات و اسباب الهداية و لكن لما كان القنوط و الياس من جنود الجهل و على ضد الفطرة السليمة و الطينة المحمورة و يكون من تبعات الفطرة المحجوبة و ربما يعد من المعاصى الكبيرة و من الموانع عن الاهتداء و يكون سدا عن السعادة و السيادة .

و لما كان الانسان ذات طبيعة مصحوبة بالمادة و الامكانيات الاستعدادية و ذات سجية كامنة فيها قوة الوصول الى الخيرات و السعادات الدنيوية و الاخروية فى جميع الاحيان و الازمان و لا تحتجب المادة الحاملة للصورة الانسانية عن جلوات الحق و تجليات الرب فلا بد و يجب عليه السعى البليغ و الاجتهاد الواسع و القيام القاطع لنيل تلك السعادة و درك المعارف الحققة و الوصول الى حمام الصلح و عنقاء الوجود بتوسيط الاسباب الخاصة و تسبب المعدات الممكنة و بالرجوع الى ارباب الانفس القدسية و مزاوله النفوس الراقية المرشدة و الاولياء الكملين و الاذكياء و الابرياء .

مع تطبيق القواعد الشرعية الالهية و الوظائف التكليفية الاسلامية على اقواله و افعاله و اعماله راجين فى عين الجهد و الانتهاض من الله العزيز الامداد الغيبي

والاعانة السرمدى والاستعانة الاحدى والمحمدى و الاعداد العلوى ومتوجهين الى
الوسائل الزاكية با لاخلاص والتقوى ومتعوذين بالله تعالى من شر الشيطان الرجيم
اللئيم ومن كل دابة هو آخذ بناصيتها مترنمين الايات الرحمانية والاشعار العرفانية
والمدايح الايمانية وبالجملة اذا غلبته الشقوه من كل جانب فعليه ان يطوف حول
السعاده حتى تحيط به وبحول حول الخيرات حتى يصير خيرا فان جنود العقل والخير وان
تكن احيانا مغلوبة الا انها لاجل ورود المواد الملكوتية والاغذية الروحانية الجبروتية
تقدر على هضمها وصيرانها وتتمكن على قطعها وحرمانها فيصبح انشاء الله تعالى
مرآتا تاما ومجلى عاما و يكون مومنا صريحا بعونه وتوفيقه.

التفسير على المسائل والمشاكل المختلفة

فعلی مسلک الاخباریین ومن الناس من یقول آمنا بالله الذی امرک بنصب علی اماما سائسا ومدبرا وماهم بمؤمنین ولكنهم يتواطئون علی اهلاکک واهلاکک یواطئون انفسهم علی التمرد علی علی ان كانت بک کاهنة وعن الکافی مسنداعن ابی بصیر قال قال ان الحکم بن عتبه ممن قال الله تعالی ومن الناس من یقول آمنا بالله وبالیوم الآخر وماهم بمؤمنین فلیشرق الحکم ولیغرب اما والله لا یصیب العلم الا من اهل بیت نزل علیهم جبرئیل.

وقریب منه کان المقصود من سوق تبجیل کتاب الی ذکر المومنین واستطرد هم بالکافرین ذکر هولاء المنافقین الذین نافقوا بولاية علی (ع) خصوصا علی ما هو المقصود الا تم من کتاب و الايمان و الکفر والنفاق اعنی کتاب الولاية و الايمان و الکفر والنفاق فانه اقبح اقسام الکفر فی نفسه واضرها علی المومنین واشدها منعاً للطالبین ولاجل ذلك بسط فی ذمهم و بالغ فی ذکر قبایحهم.

و یعلم من تمثیل احوالهم فی آخر الایات النازلة فی ذمهم ان المراد هم المنافقون بالولاية لان المنافقین بالرسالة لیست حالهم شبيهة بحال المستوقد المضیی فان المنافق بالرسالة لا یتستوی بشیئ من الاعمال لعدم اعتقاده بالرسالة وعدم القبول من الرسول بخلاف المنافق بالولاية فانه بقوله للرسالة یتستوی بنور الرسالة والاعمال الماخوذه من الرسول لکن لما لم یکن اعماله الماخوذه وقبوله الرسالة متصلة بنور الولاية کان نوره منقطعا.

وعلی مسلک اصحاب التفسیر وارباب الروایة والحديث فعن ابن عباس یعنی المنافقین من الاوس والخزرج و من کان علی امرهم وعن قتادة قال هذه فی المنافقین وعن مجاهد قال هذه الایة الی ثلث عشر فی نعت المنافقین وعن ابن

مسعود هم المنافقون وعن الربيع ابن انس الى فزادهم الله مرضا قال هولاء اهل النفاق.

وغير خفي انه لا تنافي في بين هذه الاقوال مع ما مر من الاخبار لان هذه الطائفة متعرضة لمعنى كل نعم في روايات ابن عباس ما يتعرض لاسماء المنافقين وقد تركوها لاطالة الكلام بها ولكنهما مع ضعف سنده لا يوجب حصر الدلالة في الاسخاص المذكورين حسب ما تبين عندهما.

وعلى مسلك الفقيه ومن الناس من يقول و يظهر ايمانه مع عدم اعتقاده و يعلن اسلامه و اعترافه بالرسالة و بالمعاد و بالتوحيد و لكنه ليس بمسلم و لا بمومن بالله و لا باليوم الاخر و من الممكن ان تكون الاية في موقف الانشاء و الدعوة العامة الى ان لا يكون الناس هكذا من غير كون المقصود اخبارا .

و قريب منه و من الناس من يقول آما بالله و باليوم الاخر و يقول اسلمنا و اعترفنا بالرسالة لان الايمان بالله على وجه يقتضيه الاسلام هو الاعتراف بالله و باليوم الاخر فيكون في اعترافه بهما معترفا بالاسلام قهرا و طبعاً و لكنه مجرد لقلقة اللسان فلا يكونون بمومنين و لا مسلمين و على مسلك المتكلم و من الناس من يقول بالله و آما باليوم الاخر ايمانا مستقلا اخر من غير ان يكون في الايمان بالله الايمان بالآخرة و ما هم بمومنين و من هو المومن هو الذي يؤمن بالله على حسب ادلته و يؤمن بالآخرة حسب ادلته و لا يكون ذلك من مقولة القول بل هو من مقولة الكيف النفساني سواء اظهره و اعترف به ام لم يظهره بالقول او الفعل .

و قريب منه و من الناس من يقول آما حالفين بالله و يظهر ايمانه بالمبدء و الرسالة و بجميع ما جاء به النبي ص و باليوم الاخر و هو اليوم العقيم الذي لا يوم ورائه و لا ليل خلفه و ما هم بمومنين او يكونون حالفين بالله و باليوم الاخر و يدعون الايمان المطلق قال الله تعالى احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آما و هم لا يفتنون

فان من الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر ولكنهم ليسوا بمؤمنين و يخادعون الله الخ.

وقريب منه ومن الناس من يقول آمنا بالله وبيوم آخر وهو يوم الرجعة او ظهور الحجة فانه يوم حقيقة بخلاف اليوم الآخر فانه لاوقت في النشآت الغيبية حتى يعتبر يوما واما في هذه النشئة فيوم الظهور او يوم الرجعة يوم آخر باعتبار انتهاء الظلم و الشر وظهور الخير و النور و الكرامة و السعادة.

وقريب منها ومن الناس و بعض الجماعة الموجودين من اهل الشرك او من اهل الكتاب او غيرها يقول آمنا بالله وباليوم الآخر و ما هم بمؤمنين لعدم اعتقادهم بالولاية و الرسالة و ما هم بمؤمنين اى بالآخرة و الرسالة و ما هم بمؤمنين اى بالله و بجميع ما جاء به الاسلام و ما هم بمؤمنين اى بالله وباليوم الآخر و يكونوا مشركين و قريب منها ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر و ما هم بمؤمنين بالنسبة الى مجموع المبدء و المعاد و ان كانوا مؤمنين بالنسبة اليه تعالى و اهل الكتاب و الشرك مشتركون في عدم اعتقادهم باليوم الآخر على الوجه الذى كان يصربه الاسلام فيصح ان يقال في حق مجموعهم انهم لا يؤمنون و ليسوا بمؤمنين.

و على مشرب اهل العرفان و الايمان و من الناس و ليسوا بناس من يقول و ينتفوه بقوله آمنا بالله و بالمبدء الاعلى و باليوم الآخر و المعاد و ما هم بحسب الفطرة و الذات بمؤمنين قط و لا يمكن انتزاع مفهوم الايمان المتقوم بالصفة الثابتة عنهم في جميع الالوعية و النشآت.

و من الناس و هم الاكثر منهم من يقول آمنا بالله بحسب الصورة الظاهرة و بحسب القلب و الطبع بل بحسب الروح و السرو و ما هم بمؤمنين بحسب الحقيقة فانهم على هدى من ربهم و اولئك هم المفلحون و الذين هم بالغيب يؤمنون و بالآخرة يؤمنون و ذلك لعدم ظهور آثار الايمان من سيماهم و لعدم بروز خواص الاسلام و التسليم و الرضا من حركاتهم و اقوالهم .

وقريب منه ومن الناس من يقول آمنا بالله وهومومن قلبا واعتقادا ولسانا و
هو مومن بحسب العمل بالاركان وموقن بالآخرة ولكنه ايضا ليس بمومن عندالله
تعالى فان المومن عنده هو المظهر الاتم والمجلى الاعظم للاسم الجامع المسافر الى
الله تعالى بالتحقق والعيان والشهود والعرفان القاطن فى العماء الراجع الى
العيان بعد الفناء الحافظ للبرزخية الكبرى الجامع بين الغيب المطلق والشهادة
المطلقة النائل الى الحضرات الخمسة وكل من كان دونه يكون دونه فى مراتب الايمان الى
ان يصل الى مرتبة الاقرار باللسان مقترباً لعدم الاعتقاد واسوء حالا منه اذا كان
يعتقد خلافه واسوئ منه اذا كان اقراره خدعة واستهزاء وكان بداعى القاء البغضاء و
العداوة بين ابناء الايمان وارباب الايقان او بسائر دواعى الفاسدة فبالجملة
تشمل الآية تلك الطوائف الا الذى خرج عن حد الامكان ورجع و هو الحق
المخلوق به ولا يترنم ولا يتمكّن من ان يترنم بقول الآخرين و وجودك ذنب
لا يقاس به ذنب وفى الفارسيه گرفتّم آنكه نكبرى مرا بهيج گناهى همين
گنه مرا بس كه با وجود تو هستم وغير خفى ان فى مقارنة الكفار بالمومنين و
مقارنة المنافقين بالكفار نوع شهادة على ان الطائفة الثالثة اسوأ حالا من الثانية
واسود وجهها فى الآخرة كما قارن اليهود الحمارة فى سورة الجمعة ثم اختص المومنين
بالخطاب فلا يستبعد ان يكون الكتاب ناظرا الى هذه النكات .

قوله تعالى يخاد عون الله والذين آمنوا وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون/ ٩

مسائل الصرف واللغة

المسئلة الاولى خدعه يخدع بالفتح ويكسر كما عن ابى زيد هو القول النادر خادعه كخدعه مخادعة وخداعا وهوان يتحيله ويريد به المكروه من حيث لا يعلم وفي غير الصحاح الخدع اظهار خلاف ما تخفيه وفي المفردات والبصائر الخداع انزال الغير عما هو بصدده بامر يبيده على خلاف ما يخفيه وقيل اصله الاخفاء ومنه سمي البيت المفرد في المنزل مخدعا لتستراهل صاحب المنزل فيه ومنه الاخدعان وهما العرقان المستبطنان في العنق وسمى الدهر خادعا لما يخفى من غوائله وقيل اصله الفساد هذا ما حكاه الثعلبي عن ابن العري وعن ابن عباد الطالقاني ره وخدعت الامور اختلفت وعن اللحياني خدعت العين غارت وقيل غابت وخدعت السوق كسدت اوقامت وعن الصاغاني الخداع المنع والحيلة والذى فى اللسان عن ابن الاعرابى الخدع منع الحق والختم منع القلب من الايمان انتهى ما فى اللغة مادة وهىة.

واما تفصيل القول فى الهىة فياى فى المسئلة الائمة واما التحقيق فى المادة فالذى يجب التنبيه عليه ان فى فهم اللغة لابد من رفض القيود الراجعة الى مقتضيات المذاهب ولوازم الاعتقادات ومع الاسف اذار جعنا الكتب حتى

الكتب اللغوية نجد كثيرا ما وقوع الاخلاط الكثيرة بين وجوه اللغة ومزايا المسالك فوقعوا في تفسير لغة الخدعة مثلا على جهة تعميم نسبة المعنى اليه تعالى وتقدس و هذا من الخطب جدا ومن الاغراء الى الباطل حقا وبالجملة الخداع والخدعة بتثليث الحياء وفي الصحاح الفتح احسن وعن الثعلب بلغنا انها لغة النبي ص ونسب الخطابي الضم الى العامة وقال رواه الكسائي و ابو زيد كهمة وعلى كل تقدير من ملاحظة موارد استعماله ومن الاطراد الذي هو من امارات الحقيقة فقط يعلم انها التسبب الى نيل الهدف متشكلا بشكل السبب باشكال مختلفة غير حقيقة ويشترك فيها الانسان والحيوان.

وبناء على هذا التفسير تكون الخدعة من الاوصاف المذمومة ويشهد لذلك التبادر وعدها في الكتب الاخلاقية من الذمايم النفساني والى ما ذكرنا يرجع التعابير الاخر مثل انها اظهار الاحسان و ابطان الاسائة او اظهار الموافقة و ابطان المخالفة وربما يتوهم ان الخدعة من الصفات النفسانية من غير ارتباطها بالخارج مع ان المومن يدرك طريق الخدعة والتدليس والحيلة والمكر من غير كونه خادعا فالخداع هو الذي ينجز وينفذا يدركه لنيل مرامه على الطريقة غير المشروعة متشكلة بشكل الحق والصدق .

المسئلة الثانية ينقل الى فاعل لافادة المشاركة وهو الغالب وللمبالغة نحو ضاعف بمعنى ضعف وبمعنى افعل وفَعَلَ مثل عافاك الله بمعنى اعفاك الله و باعدته اى ابعدته و سافر وقاتله الله و بارك فيه وعاقبت اللص وطارت النعل و يهاجر الى الله و يراؤن الناس و نافقوا و شاقوا و عاجله و بارزه و ساعده كل بمعنى غير متقوم بالطرفين ولا يكون للمشاركة .

وعليهذا يخطر بالبال شبهة وهو ان الالتزام بكون الهيئة ذات اوضاع مقدرة مشكل بعد كثرة استعمالها في غير المشاركة و لاجل ذلك قال بعض اهل التحقيق ان الظاهر كون هيئة المفاعلة لمجرد التعدية و انهاء المادة الى الغير مثلا الكتابة

لا تقتضى الاتعدية المادة الى المكتوب فيقال كتب الحديث من دون تعديتها الى المكتوب اليه بخلاف قولهم كاتبه فانه يدل على تعديتها الى الغير بحيث لو اراد افادة هذا المعنى بالمجرد ليقول كتب اليه وربما تدل الهيئة المجردة على نسبة متعدية كقولهم ضرب زيد عمرا الا ان انهاءها الى المفعول غير ملحوظ في الهيئة وان كان لازم النسبة بخلاف ضارب زيد عمرا فان التعدية و الانهاء الى المفعول ملحوظ في مفاد الهيئة انتهى.

و بتعبير اخر ان المتكلم اذا اراد الاخبار عن وقوع القتل عن زيد فقط من غير النظر الى وقوعه على الغير فلا بد وان يقول قتل زيد .

لا يجوز ان يقول قاتل زيد لانه اخبار بما يزيد عما قصده وتعمده فيعلم من هنا ان هيئة المجرد التعدية ليست موضوعة للحكاية عن الصدور و النسبة الصدورية تستلزم تلازم المنتسب اليه بخلاف الهيئة المفاعلة ولكن بعد اللتيا والتي انا اذا راجعنا الى الهيئات الاشتقاقية نجد اختلافها في المعنى الملازم لتعدد الموضوع مثلا هيئة تفاعل في صورة افادة الشركة يستعمل بنحو خاص كقولهم تضارب زيد وعمرو وفي صورة افادة غير الشركة تستعمل بصورة اخرى كقولهم تبارك الله رب العالمين تعالى الله الملك الحى القيوم والالتزام بالاشتراك لكثرة اولى من الالتزام بالمجاز فتأمل هذا مع ان دعوى ان هيئة المجرد ليست موضوعة لافادة انهاء المادة الى المفعول غير المبينة ولا مبرهنة بل المتبادر منها خلافه كما هو خلاف كلمات القوم نعم ربما يستظهر من قوله تعالى يخادعون الله و هو خادعهم نساء / ١٤٢ ان الهيئة ليست للشركة و الا يلزم التكرار ضرورة ان معنى يخادعون الله مقرون بان الله تعالى خادعهم اللهم الا ان يقال بان ذلك من صنعة التجريد وقد تعارف ذلك في الاستعمالات مثلا الاسراء هو السير في الليل مع ذلك يقول القرآن الكريم سبحانه الذى اسرى بعبده ليلا فليتأمل جيدا.

المسئلة الثالثة النفس الروح يقال خرجت نفسه اى روحه و النفس الدم يقال

دقق نفسه بمعنى دمه والجسد والعين ويراد بالنفس الشخص والانسان بجملته و
بمعنى عند يقال تعلم ما فى نفسى ولا اعلم ما فى نفسك انتهى ما فى الاقرب.
وقيل كونها بمعنى الدم من المجاز فما فى الصحاح سالت نفسه اى دمه
فى الاساس دقق نفسه اى دمه وفى الحديث ما لا نفس له سائلة لا ينجس الماء مجاز
قال بعض المحشين على الصحاح هذا الحديث لم يثبت وقال ابن برى وانما سمي
الدم نفسا لان النفس تخرج بخروجه ومن المجاز ايضا النفس بمعنى الجسد وبمعنى
العين وابعد عن الحق ما اشتهر انه بمعنى عند فان ما فى الاية ليس بمعنى عند بل جملة فى
نفسك بمعنى عند لا كلمة نفس كما لا يخفى وفى كلمات اللغويين مواضع كثيرة من
المناقشة .

والذى يظهر للمحقق المتضلع المراجع الى المجامع والقرآن الكريم مع كثرة
استعمالها فيه البانغة الى الاكثر من ثلثمائة مورد هوان النفس ليس الجهة الروحانية
المجردة ولا البدن الفارغ عنها بل النفس هو الفرد المتماذى المقرون بالحياة الانسانية
سواء كانت تلك الحياة مجردة روحانية او غير مجردة فان الاعتقاد بالروح خلافاً
دون الاعتقاد بالنفس نعم ربما يطلق لبعض التوسعات فى شخصية كل شىء و
ذاته ومنه سبحانه تعالى وربما يطلق على الروح والجهة العقلانية والرتبة الخاصة
منها وهذا ايضا بضرب من التوسع المحتاج الى القرينة والالتزام بالمعاني المتعددة غير
ممنوع عقلا ولا عرفا .

وان شئت قلت النفس هى العين وعين الشىء وبهذا المعنى يجمع على
الانفس وبهذا المعنى كثير استعماله فى الكتاب العزيز الا ان كثرة استعماله فى
الافراد من الانسان بلغت الى حد يحتاج ساير حصص المعنى الواحد الى القرينة
واما اذا ورد قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين
والانف بالانف والاذن بالاذن (١) فهى ظاهره فى حصة من المعنى الموضوع له و

توهم ان القرينة ناهضة عليه مدفوع بان من الممكن دعوى ان المراد من النفس بالنفس ان كل شىء مضمون بالمثل و كان ذلك عاما و اما فى اجزاء الانسان خصوصا ففيها حق القصاص ايضا بخلاف اجزاء غيره من الاموال حيوانا كانت او غير حيوان .

يلاحظ ربما يخطر بالبال ان يقال بان النفس من الالفاظ الموضوعية بالوضع العام و الموضوع له الخاص بناء على امكانه و ينافيه قوله تعالى هو الذى خلقكم من نفس واحدة و جعل منها زوجها فتدبر تعرف .

تنبيه فى المتن الفقهي اطلاق النفس السائلة على الدم وليست فى اخبارنا منه اثر الا فى فقه الرضا فيه لا ينجس الماء الا حيوان ذو نفس سائلة اى ماله دم و فى حديث عامى اشيراليه فعليه لا يمكن استفادة كون الدم احد معانيها نعم بناء على ما عرفت منا يمكن جواز اطلاقها عليه لان الحياة الحيوانية قائمة به فى المنظر العرفى وبهذا به تذهب تلك الحياة كما يقال بلغت القلوب الحناجر فانه ايضا بنحو من التوسعة على الوجه الذى تحرر فيما سبق بتفصيل و ياتى معنى الشعور عند قوله تعالى ولكن لا يشعرون انشاء الله تعالى.

١- المشهور يخادعون فى الموضع الاول و يخدعون فى الثانى ٢- قرء ابن كثير و نافع و ابو عمرو و يخادعون فى الموضعين ليتجانس اللفظان ٣- قرء عبدالله ابن مسعود و ابو حيوية يخدعون فى الموضعين على ان الفعل فيها جميعا من الخادع ٤- قرء موزق العجلى و ما يخدعون بفتح الياء و الخاء و كسر الدال المشدد من غير الف على ارادة يخدعون و نسب ذلك الى قتادة ٥- و قرء ايضا و ما يخدعون بضم الياء و فتح الخاء و تشديد الدال على التكثير ٦- قرء ابوطالوت عبد السلام بن شداد و الجارود ابن ابى نبره بضم الياء و اسكان الخاء و فتح الدال على معنى و ما يخدعون الاعن انفسهم فحذف حرف الجر كما فى قوله تعالى و اختار موسى قومه اى من قومه ٧- و قيل قرء بعض و ما يخادعون بفتح الدال .

وغير خفى ان الاية الشريفة تتحمل القراءات الاخر من غير ان يتضرر بذلك المعنى المقصود فان من الممكن ان يقرأ بشكل الخطاب فى جميع الجمل نعم فى الاتيان بضمير الجمع الغايب نوع التفات وعليهذا تبلغ الاحتمالات الى الاكثر من مائتين بشرط ضرب الاحتمالات المزبورة فى المحتملات الاخر من الفعل المجرد و المتعدى بباب الافعال و التفعيل و الافتعال و الذى عرفت منا مرارا ان القراءة المعينة هى القراءة الموجودة و المتجاوز عنها الى ساير القراءات غير جاز و ماورد من ان القرآن نزل على سبعة احرف له بحث آخر و مقام منيع نذكره فى بحوث التحريف انشاء الله تعالى.

التَّحْزُّوُ وَالْغَرَابُ

يخادعون الله جملة سيقّت لبيان حال المنافقين و تفسير حقيقةهم و لمعتقدهم
فيكون في موضع الرفع و كأنه قيل و من الناس يخادعون الله و يحتمل كونها
عطفًا على الجملة السابقة بحذف حرف العاطف و هو خلاف الاصل و من المحتمل
كما في المجمع كونه حالًا للضمير الذى في قوله آمنا فيكون في موضع نصب و هذا
ايضا غير صحيح لحاجة الجملة الحالية الى الواو المحذوفة و احتمل ابو حيان كونها
جملة مستانفة و كأنها جواب للسؤال المحذوف و كان سائلا يقول لم يتظاهرون
بالايمان و ليسوا بمؤمنين في الحقيقة فقليل يخادعون الله ولا يخفى ما فيه و احتمل ان
يكون بدلا من قوله يقول آمنا و هذا يرجع الى عطف البيان على الوجه المحرر اولا
و جوز ابوالبقاء ان تكون حالًا والعامل فيها اسم الفاعل الذى هو بمؤمنين و
ذوالحال الضمير المستكن في اسم الفاعل و يمكن ان تكون في موقف العلة لقوله
تعالى و ما هم بمؤمنين و تكون خبراً لمحذوف و هو جملة لانهم اى لانهم يخادعون الله
والذين آمنوا و احتمل ان تكون وصفا للمؤمنين اى و ما هم بمؤمنين الذين
يخادعون الله فيكون المنفى مقيدا و ما يخدعون عطف او جملة حالية و الاستثناء
مفرغ اى و ما يخدعون احدا او مؤمنا من المؤمنين الانفسهم فيكون من الاستثناء
المنقطع لعدم ايمانهم و ربما يشكل دعوى انهم ما يخدعون الا انفسهم لان ذلك كذب
وان يكن الاستثناء حينئذ متصلا اللهم الا ان يقال بان هذه الجملة في موقف هتك
الخداعين و في مقام رد فعلهم الى انفسهم ففيه نوع لطف من المبالغة المليحة فلا
يعد من الكذب القبيح و عندئذ يصح ان يقال ان المحذوف عنوان اعم منه فتكون
الاية هكذا و ما يخدعون شيئا الا انفسهم و فيه نوع تحقير لهم كما لا يخفى .
وما يشعرون عطف او حال و يؤيد كون المستثنى منه عنوان غير ذى شعور
كعنوان الشئى و امثاله و حذف المتعلق دليل العموم او يكون المقصود و ما

يشعرون بـرجوع خديعتهم الى انفسهم او ان المؤمنين من قبله تعالى اطلعوا على خديعتهم هذا روى عن ابن عباس والله العالم بآياته.

البلاغ والاعتقاد

الاول ظاهر الاية الشريفة ايقاع الخدعة عليه تعالى وهو غير قابل للاذعان و ذلك لان الله تعالى يعلم السر وما يخفى والضمير والظاهر فلا يحق في حقه الخديعة حسب معتقدات الخادعين هذا مع ان المنافقين ما كانوا يخادعون الله لعدم اعتقادهم برسالة الرسول الاعظم الالهى حتى يصح ان يقال انهم يخادعون الله فما كانوا يعتقدون في حق المؤمنين انهم على الحق وعلى وحى منه تعالى ولقد وقعوا في حيص وبيص دفاعا عن هذه النسبة الواقعة في كلامه تعالى .

وبالجملة هنا مشكلتان الاولى ان المنافقين اذ لم يعتقدوا برسالة الله/ص فلا يكونوا يخادعون الله والثانية ان مخادعة الله مما لا يعقل راسا .

والجواب عن الاولى ان الاعتقاد واللا اعتقاد لا يوجب قلب الواقع فان الحقائق ليست مرهونة الاعتقادات والعلوم فعلى هذا اذا كان الرسول الاعظم من قبل الله تعالى وهم يريدون الخداع فلا بد ان تقع المخادعة عليه تعالى مثلا سواء قصدوا ذلك ام لم يقصدوا .

وعن الثانية قد اجابوا باجوبة ادبية خارجة عن محيط البلاغة و الادب و من شاء فليراجع المصطلات والذى هو الحق جوابا عن المعضلتين ان المؤمنين و الرسول المعظم كانوا في معرض المخادعة من قبل المنافقين فاراد الله تعالى مضافا الى توجيههم الى النفاق و الخداع والى سوء مقاصدهم وفعالهم ان يعززهم و يكونوا رديفا له تعالى في الصنعة العطف الى حديق اسمهم تلوا اسم الله و يكون الله تعالى شريكهم في الخير و السوء حسب التوهم و التخيل فتلك الرحمة الالهية المشفوعة بالشفقة و اللطف اقتضت هذه النسبة حتى يعلموا ان مخادعة المنافقين مخادعة لله و مخادعة للمؤمنين ولاجل ذلك و تعظيما للمؤمنين و تشويقا اختصر في الاية على ذكر الله

والمومنين من غير ان يذكر الرسول / مندرجا في عنوان المومنين حتى يكون فخرا ثانيا لهم وشانا عاليا لزمرة المومنين .

وفي ذلك ترغيب الى الاسلام وايمان وان المؤمن في مملكة الاسلام على حد السواء مع الرسول الاعظم وانه في حيلة القرآن يذكر مع الله تعالى بحيث يسند الفعل الذى اريد وقوعه عليهم اليه تعالى وفيه ترغيسم لانف الاعداء وتذليل لخراطيم الاشقياء .

الثانى قضية باب المفاعلة هى المشاركة فيكون المنافقون يخادعون الله وهو خادعهم مع ان الخدعة من الاوصاف المذمومة اولا وانه لم يكن حسب التاريخ خداع من الله تعالى بالنسبة اليهم ثانيا .

ومن الممكن ان نقول ان الخدعة جوابا عن الخدعة ليست مذمومة ولو كان الله تعالى يخادعهم فهو كان لما خادعوا الله تعالى ويشهد لذلك ما ذكرنا في محله ان المفعول المذكور بعد المفاعله هو الفاعل ثانيا اى هو المفعول به بالاصالة و الفاعل بالتبع بخلاف باب التفاعل فان كل واحد من الطرفين فاعل بالاصالة ولذلك يذكر بشكل الفاعل فنقول تضارب زيد وعمرو فهم الخادعون اولا وبالاصالة وهو خادعهم تبعا وردا لفعلهم فليس كل خدعة مذمومة وقدوردان الحرب خدعة هذا اولا وثانيا قد مر انكارنا لكون المفاعلة للمشاركة على الاطلاق وقد فصلنا بين موارد استعمالها وثالثا ان خداع الله تعالى ايضا معناه اظهار ما في قلوبهم من الكيد والمكر مع عدم اطلاعهم على اطلاع المؤمنين بسوء حالهم فعندئذ يصح ان يقال ان الله تعالى خادعهم ورابعا ان حقيقة الخدعة والمكر اخذه تعالى بتبعات اعمالهم وملكات افعالهم من غير اطلاعهم على ان هذه الخدعة ترجع اليهم وراجعة الى انفسهم .

الثالث قضية المشاركة وقوع الخدعة من قبل المومنين بالنسبة الى المنافقين ايضا مع انه منفى ولا شاهد له بحسب التاريخ اللهم الا ان يقال بان جمعا من خواص

المومنين كانوا مطلعين على مقاصد المنافقين و لعل لتلك النكتة اندرج ذكر الرسول الاعظم فى سلك المومنين وعليها كان يتوجه اليهم من قبل المومنين ايضا خداع لكتمانهم عليهم ما قصدوه .

الرابع حسب اقتضاء حذف المتعلق العموم يكون جهة الخداع عامة اى ان المخادعين كانوا بصدد الخلاعة واما الجهة التى خادعوا بها الله والمومنين يمكن ان يكون اظهار الاسلام والايمان اوهما مع العمل بالوظائف الاسلامية وغير ذلك مما تقتضيه السياسة الشيطانية ومن الممكن دعوى استفادة الجهة الخاصة لاجل الاية السابقة فان قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر شاهد على انهم كانوا يخادعون بلباس الايمان بالمبدء والمعاد او بالاسلام وبالرسالة حسب ما مر تفصيله فى تلك الاية.

الخامس هذه الاية ايضا فيها العموم الافرادى و الازمانى ولا تختص بطائفة خاصة و يويد عموم قوله تعالى والذين آمنوا ان هذه الاية و الاية السابقة ليست ناظرة الى الجماعة الخاصة والاشخاص المعينين خلافا لجمع من ارباب الاراء فى التفسير والتاويل .

السادس لاحد ان يسئل عن سبب خداع المنافقين وما هو غرضهم من هذه الخدعة فان كان الغرض اشتراكهم مع المومنين فى التعظيم والتفخيم والتنعيم فهو لا يوجب ان يكون مخادعين فانه من التقية المداراتية والمتقى ليس مخادعا فامنافقون كانوا يظهرون الاسلام والايمان لجلب المنافع الحيوتية كما يجوز التقية المداراتية حفاظا على الوحدة الاسلامية والتحييب الاجتماعى العمومى وان كان الغرض والقصد التحفظ على انفسهم واموالهم عن الدولة القوية الاسلامية.

فهو ايضا لا يناسب مفهوم الخدعة والحيلة والمكر كما نجد فى الشريعة الاسلامية جواز التقية من غير كونه من الخدعة والحيلة وان كان المقصود كسب الاموال والغنائم عن دار الحرب وما شابه ذلك او كان المقصود

التجسس و التفحص عن امور الاسلام و بنائات المسلمين و مقاصدهم فهو من الخدعة و الحيلة فما في كتب التفاسير من امكان كون الكل من الخدعة في غير محله .
السابع لاسباس بدعوى ان هذه الاية بعد الاية السابقة سبقت لافادة فضاحتهم و تكون في موقف توبيخهم و تزيههم و فيها نوع شعار عليهم و انهم بصدد مخادعة الله و المومنين و تعلن انهم يتخيلون ذلك و لا يشعرون امتناع خدعة الله تعالى و المومنين الذين هم متصلون بالغيب بتوسيط الوحي و الملك الامين فعلى هذا تكون الاية في حكم القضية الانشائية وليست اخبارية

الثامن كما يمكن ان يكون فعل المضارع يخادعون الله و ما يخدعون و ما يشعرون اشعار الى ان القضية المزبورة و الخدعة المذكورة من الاوصاف الثابتة و الملكات الخاصة فيكون المقصود جماعة خاصة و يكون مورد الاية طائفة معينين كما في كتب التفاسير وقد مضى اسمائهم اجمالاً في ذيل الاية السابقة

كذلك يمكن ان يكون فعل المضارع مشعرا الى ان هذه الصفة ليست صفة خاصة لطائفة معينين بل هو امر ثابت لطائفة من الناس في طول الازمنة و في جميع الاحيان و الازمان و حيث ان الظاهر من الاية السابقة ان موضوع هذه الاية يكون قوله تعالى و من الناس من غير النظر الى زمان معين يتعين الاحتمال الثاني

هذا مع ان خداعهم و ربايتهم و مكرهم لم يتكرر حتى يثبت مزاولتهم و ممارستهم في ذلك و من العجيب ما في تفسير المراعي من تخيله ان هيئة باب المفاعلة ربما تدل على الممارسة و المزاوله و استشهد بقوله ما رست و زاولت و انت خير بان ذلك من دلالة المادة دون الهيئة فتوهم ان هيئة باب المفاعلة هنا تقتضى كون المقصود بالاية جماعة خاصة فاسد ايضا .

التاسع حذف المستثنى منه دليل على ان الاية ناظرة الى قضية شخصية و اليلزم ان يكون جميع الخدعات راجعة الى المخادعين مع ان الضرورة قاضية على خلاف ذلك فقوله تعالى و ما يخدعون الا انفسهم يرجع الى انهم ما يخدعون المومنين

والمسلمين ولكن يخدعون انفسهم فيكون الاستثناء منقطعا او يكون المراد مطلق المؤمنين والمسلمين دون الطائفة المخصوصين فيكون خداع مخادعي المؤمنين راجعا الى انفسهم في جميع الاعصار والازمان وعلى كل تقدير يكون الاستثناء منقطعا وربما يقال ان الاستثناء المنقطع على خلاف الاصل اوان الكتاب والسنة فارغ عن الاستثناء المزبور

وتفصيله ياتي في مقام آخر والذي هو التحقيق امكانه وجوازه ووقوعه وحسنه في الادب والبلاغة جدا وانه موكد العموم ويوجب صراحة الجملة في الاستغراق والاطلاق

ولكن الشأن امكان كونه الاية من الاستثناء المتصل المفرغ ويكون المحذوف من العناوين العامة وتصير الاية وما يخدعون انسانا او احدا الا انفسهم ولا يكون ذلك من الكذب لان نظر القرآن الى ان وبال الخدعة راجع اليهم في الحقيقة فيكون هناك نوع ادعاء او مبالغة مستحسنة او تكون الاية في موقف توبيخهم بارجاع ثمرات الملكات الفاسدة الى اربابها واصحابها

وبالجملة هنا اسئلة الاول هل الاستثناء منقطع ام متصل الثاني كيف يتصور خداع انفسهم على نعت الحقيقة الثالث هل يمكن ان يكون حذف المتعلق في قوله تعالى وما يشعرون دليلا على ما هو المحذوف وما هو المستثنى منه في قوله تعالى وما يخدعون الا انفسهم

الجواب يمكن الالتزام بكل من الاستثنائين كما عرفت كما يمكن ان يكون ذيل الاية دليلا على ان المحذوف والمستثنى منه عنوان الشيء وامثاله لان مقتضى نفي الشعور عنهم صدق العناوين غير الشاعرة عليهم كما لا يخفى .

واما خداع انفسهم فسياق تحقيقه في بعض البحوث الاخر ولكن قضية الانظار العرفية في هذه الايات ان النظر يكون الى حقيقة الخدعة والى ماهو مغزىها ومرجعها حسب التبعات والمقتضيات في النشآت الاخرى او يكون

المقصود افادة ان الخدعة اذا كانت معلومة عند من اريد خداعه لا تكون الاخذعة الخادعين لانه ليس من الخدعة واقعا بالنسبة اليهم فترجع الى انفسهم و يكونوا هم المختدعين غافلين عن ذلك ولا يشعرون بذلك .

العاشر في مفعول ما يشعرون خلاف كما اشرنا اليه و الاظهر ما خيرا من انهم لا يشعرون برجوع خداعهم الى انفسهم لما يعتقدون انهم مخادعون المؤمنين غفلة عن اطلاعهم على حال المنافقين و هنا نكتة و هو ان مقتضى قوله تعالى و ما يشعرون كون الاستثناء منقطعا و لو كان المستثنى منه عنوان الاحد و امثاله مما ينطبق على ذوى الشعور فاذا كانت الاية هكذا و ما يخدعون احدا الا انفسهم يكون الاستثناء منقطعا ايضا لان من لا شعور له لا يصح عليه عنوان الاحد و الفرد فافهم و اغتنم و كن من الشاكرين الاحد عشر

من مشكلات هذه الكريمة ان مخادعتهم الله او مخادعتهم المؤمنين اما يكون على نعت الحقيقة او المجاز و مخادعه الله لهم و المؤمنين ايضا كذلك فان كان الكل على نعت الحقيقة او المجاز فربما يشكل للزوم كون اللفظه الواحد في الاستعمال الواحد حقيقة و مجازا و هو غير معقول و الالتزام باستعمال اللفظ الواحد في الكثير الحقيقى و المجازى اكثر اشكالا فى الكتاب الالهى الفارغ عن هذه المحتملات و اللغز و التعقيدات جدا .

فتعين علينا ان تكون المفاعله هنا بمعنى فعل كما هو كثير مما عرفت امثله .
اقول هذه المشكله من تبعات ما توهموه فى الاستعمالات المجازيه و هو استعمال اللفظ فى غير ما وضع له و اما على ما هو التحقيق الحقيق بالتصديق و هو ان المجاز من انحاء التلاعب بالمعاني دون اللفظ و ان الالفاظ فى جميع الاحيان مستعملات فى الموضوع لها الا انها تارة يراد منها انتقال المخاطب الى المعانى الاخر القريبه من تلك المعانى التى هى المراد جدا لاستعمالا و اخرى يكون من باب الادعاء و التوسع فى المعنى الحقيقى فالخدعه فى كل واحد من اللحاظن مستعمله فى

معناها اللغوى حسب الارادة الاستعماليه واما الاختلاف فى المقاصد الجديه والمرادات الواقعيه فعندئذ لامنع من كونها حقيقه و مجازا لانها من اوصاف المعانى دون الالفاظ فافهم و اغتتم.

بحث كلامى

اختلف الكلاميون فى علمه صلى الله عليه واله و انه يشبه فى العلم بالله تعالى الا فى جهة الذاتيه و الغيريه او انه صلى الله عليه واله لا يعلم الغيب الا من قبل الوحي و لا يعلم باستثنائه او انه عالم بكل شىء بعلم اختيارى ان شاء علم وان لم يشاء لا يعلم.

و ربما يستفاد من هذه الاية الشريفة المقالة الاولى و ذلك لان خداع الرسول لما كانت من قبيل خداع الله تعالى و كان هو صلى الله عليه وآله عارفا بخداعهم من غير طريق الوحي كما انه تعالى يعلم بغيره حذف اسمه — ص فى هذه الاية ايماء الى ان خداع الله و الرسول من باب واحد و لو كانت الاية هكذا يخادعون الله ورسوله والذين آمنوا كان الظاهر منها ان خداعه/ص كخداع المومنين وفى الحذف اشارة الى ان خداع الرسول صلى الله عليه وآله و خداع الله تعالى من باب واحد و ليس من الخداع على نعت الحقيقة المتقيد بكون المحتدع جاهلا بالخدعة و حيث انه تعالى كان عالما و الرسول ايضا عالم بما قصده و ارادوه قبل نزول الاية كانت خدعتهم ترجع الى انفسهم لما لا يشعرون بذلك ولا يحسونه .

و لو قيل ان الرسول الاعظم فى هذه الاية منسلك فى جملة الذين آمنوا فيكون خداع المنافقين متوجها اليه صلى الله عليه وآله ايضا .

قلنا هذا خلاف ما يستفاد من الكتاب العزيز فى كثير من الموارد و قد مر بعض منها و لاجله ذهب ذهن المفسرين قاطبة الى خلاف ذلك فخداع الله و خداع

الرسول واحد وحيث انه بالنسبة اليه تعالى ليس على وجه يستدعى جهله بالضرورة كذلك الامر بالنسبة اليه صلى الله عليه وآله .

بعض بحوث فلسفيه

الاول ان المنافقين كانوا يخادعون الرسول دون الله تعالى فنسبة ذلك اليه تعالى دليل على ان المعلول ربما يكون في موقف من القرب من العلة بحيث يستند افعاله و سائر نسبه الى العلة وذلك لا يكون على نعت المجاز والادعاء بل العبد كما في الحديث لا يزال يتقرب الى بالنوافل حتى احبه فاذا احبته كنت سمعه الذي به يسمع و بصره الذي به يبصر ولسانه الذي يتكلم به و يده الذي بها يبطش ورجله الذي به يمشى و الى مثله يرجع قوله تعالى ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى وقوله تعالى و من يطع الرسول فقد اطاع الله وقوله تعالى ان الذين يبايعونك فانما يبايعون الله و غير ذلك بل النسبة الى العلة اقوى من النسبة الى المعلول حسب ما تحرر في البحوث الفلسفية في الامور العامة ان قلت هذا حكم كل عام يشترك فيه جميع المعاليل فقولته تعالى يخادعون ايضا يرجع الى ان الخادع هو الله تعالى كما في قوله تعالى يخادعون الله و هو خادعهم .

قلت نعم الا ان في كل فعل جهة كمال وجهه نقص فبا به كماله يرجع اليه تعالى و كل معلول فيه جهة كمال و جهة نقص فجهة كماله من الله وحيث انه /ص بلغ الى حد الكمال ولا يشوبه الا فقر واحد فاقع عليه تعالى يصح استناده اليه تعالى تعالى قضاء لحق ان المعلول شان العلة واذا كان المعلول بالغا الى اعلى مراتب القرب والتشأن لا يرجع فعله الى نفسه بل جميع ما يقع عليه و يصدر منه يكون اقوى ارتباطا من العلة و امامابه جهة نقصه فهو راجع الى نفسه ولذلك قال و ما يخدعون الا أنفسهم فخدعتهم خدعة ترجع الى جهات النقص و

الامور العدمية والشر المحض وهذه الامور تقابل العلة التي هي جهة كمال خير محض ووجود صرف .

الثاني من البحوث المحرر في مباحث النفس والمعاد ان تبعات الاعمال والملكات من الاصول المفروغ عنها ولا يمكن المناقشة في هذا الاصل ويشهد له النص والشهود والبرهان والى هذا الاصل الاصيل يشعر قوله تعالى وما يخدعون الا انفسهم فان الظاهر منه انهم خادعوا انفسهم في الحال فيكون وبال الخدعة و اثر المكر السيئ راجعا اليهم حين الخدعة ولا يكون النظر الى تعذيب المخادعين في الازمنة المتاخرة بل هم الان في الخدعة وفي تبعات اعمالهم وافكارهم وملكاتهم ولكنهم لغاية تعمقهم في الجهل لا يحسون ولا يشعرون.

علم العرفان

منها من المحرر في العلوم ان حل كل شىء على شىء متقوم بجهة الاتحاد ولاجل تلك الاتحاد والمعية باى نحو كان يصح الهووية مثلا يصح حل الابيض على الجسم لاجل معية البياض معه ويصح حل العالم على الانسان لاجل نوع من المعية بين الصورة العلمية و الانسان فعلى هذا اذا قال القرآن الكريم هو معكم فلنا ان نسأل عن هذه المعية فهل هى معية اضعف من ساير المعيات المشار اليها ام هى اقوى منها بمراتب و مراحل فعلى هذا يمكن حل مشكلة الاية الشريفة بترك ذكر الرسول الاعظم الالهى و بذكر كلمة الجلالة من غير لزوم الكفر و الاتحاد بل هذه المائدة الالهية مأخوذة من الكتاب العزيز بحسب الكبرى و الصغرى اما الكبرى فقوله تعالى هو معكم اينما كنتم .

و اما الصغرى فلهذه الاية و ساير الايات التى قارنت بين الاسمين و حكمت بالحكم الواحد كقوله تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وهكذا .
و لاجله و لامور آخر مقرررة فى فنه ذكرنا ان ما يقال ان كلمة الله اسم للذات المستجمعة لجميع الكمالات صحيح لامية فيه فافهم و اغتتم .

و منها من الممكن ان تكون الاية فى مقام افادة ان خداع الله و خداع الذين آمنوا ليس خداعين بل خداعهم خداعه حسب ما يرون فى تخديعهم و هذا هو مفاد حرف العاطف فلا يكون هناك الاخداع واحد يصح انتسابه الى الكل بل هناك نكتة اخرى و هوان خداعهم انفسهم لا يخرج عن خداع الله تعالى حسب ما ظنوها و تخيلوا و لعل قوله تعالى و مكروا و مكر الله معناه ان المكر ليس من صفاتهم الذاتية بل المكر ايضا من الله تعالى الا ان مكر الله خير الامكرة فانه خير الماكرين لست اقول هذه الامور الانقل اذهان الشاغلين الى نفوذ التوحيد و الحق فى جميع

الحركات و السكّنات من غير النظر الى حط مقامه الشامخ نعوذ بالله من كيد
الكايدين و هو خير معين .

النصيحة والأخلاق

من الاخلاق الذميمة والافصاف الرذيلة الخدعة وضدها الصراحة و الصداقة وربما يقال ان هذه الصفة وكثير مما قارنتها ليست محكمة بالحسن و القبح الا لاجل الاثار والمقاصد فن يجادع لاجل احقاق الحق و ابطال الباطل فخدعته حسنة ومن ينعكس يكون من المخادعين المقبوحين والذي يقوى في النظران الافصاف تنقسم الى الحسنة والقبيحة انقساما واقعيلا الا ان من الشجاعة والسخاوة ما يستعمل في جهة الشرفيكون استعما لهما فيه قبيحا دونها في ذاتها ومن الخدعة و المكر والحيلة و امثالها ما يستعمل في ناحية الخير فهو ايضا كذلك فيكون نفي الاستعمال حسنا لما راجع العامل جانب الامر الالهم بابتلائه بالخدعة التي هي المذموم ذاتا و الرذيلة حقا.

فكثير اما يخفى حقيقة الامر على الرواد و المحصلين وعلى طلاب العلوم خالطين بين الجهات و العناوين معتقدين ان تلك الافصاف حسنها و قبحها ذاتية او طبيعية او فطرية على اختلاف التعابير مع ان الامر ليس كما تخیلوه فبالجملة الخدعة مذمومة جدا نعم ربما يجب الخداع للوصول الى صفة اهم منها او الى امر و فعل و حادثة هي عظلى من تلك الخدعة و لذلك يركبها العقل و يسوقها الفكر حتى لا يضل و لا يشقى فاعمال تلك الافصاف الحسنة او القبيحة ليس مستحسنا على كل حال او قبيحا في كل مجال.

و يشهد على هذه المقالة قوله تعالى ردا عليهم و ما يخدعون الا انفسهم فانه يستكشف منه ان الخدعة من الرذائل الراجعة اليهم حقيقة او اثرا و خاصة و ان هذه الالية في موقف هتكهم و تثريبهم بانهم يريدون خداع الله تعالى و المومنين فيعلم منه انها من الصفات القبيحة في حد ذاتها و ان امكن ان يستحسن عرضا و بالغير

فتدبر

اذا تبينت هذه المسئلة فليعلم اولاً ان الانسان حسب النوع و العاده وان لا يتمكن من تحقيق جميع النعوت الكماله ورفض جميع الرذائل والقبايح و الشرور و السيئات ولا سيما ان يتحقق باعلى مراتبها و يتخلى عن جميع زواياها ولكنه يقتدر على ان يتجلى فيه الاوصاف اجمالاً و يرفض و يتخلى عن تلك الرذيلات بالنسبه.

و مما يجب ان يهتم به الاوصاف الكريمه المنتهية الى الاعمال و الافعال الانسانيه و الاسلاميه حتى يكون انساناً كاملاً و مسلماً مؤمناً بالحمل الشايع و مما يلزم عليه التحرز عن اضداد هذه النعوت برفض الشرور و الملكات المنتهية الى الاعمال الخبيثه و الافعال التوحشيه و من هذه الاوصاف هى الخدعه و مقابلها الصراحه.

و قد شوهد احياناً بعض الاكابر من المسلمين قد ابتلوا ببليات كثيره حتى القتل و السبى حذراً عن الخدعه و الاحتيال و ما ذلك الا لاجل قوه ايمانهم و صفاء ذاتهم و صراحه قولهم و صداقه فعلهم فيا ايها العزيز القارى الكريم وان كان راقم هذه الحروف من القاطنين فى سجن الشرور و الطبايع و المخلدين فى سراديب الاسواء و الاظلام و لكنك لا تكن مثله فعليك الجد و الاجتهاد و القوه و النشاط بترك الخدعه و المكر و لاسيما مع المؤمنين الابرياء و المسلمين الاصدقاء و لا تكتف بهذه الايه و قرائتها و كتابتها او تفسيرها و توضيحها كخادمك راقم الحروف فان هذه المفاهيم و الاساطير مما ترجع اليها فيه الحسره الكليه و التأسف الشديد يوم لا ينفع مال و لا بنون الا من اتى الله بقلب سليم عن كدورات الخداع و الاحتيال و الامكار و لا يتمكن الانسان يا اخ العزيز من تحصيل القلوب السليمه فى البرازخ و النشئات المتأخره فعليك بالتهذيب و تحصيل السلامه و القلب السليم فى هذه النشئ و لاسيما فى عصر الشباب و الازمنه الابتدائيه و الاحيان الاوليه و الا فرمى يصبح الانسان شايباً و قد امتلئت قلوبه قيحا و صارت ملكاتها راسخه بحيث لا يتمكن من قلع ماده فسادها فتعوز بالله العزيز من شر النفس اللثيمه.

و ليعلم ثانياً ان هذه الايه ربما تشير الى ممنوعيه جميع انحاء الخدع وان مخادعه

الله مذمومه باقسامها ومنها الرياء فان المرائي يتشكل بشكل العابد الا انه يعبد الشيطان وهو له قرين والخذعه ليست الا ذلك حسب ما عرفت منا في توضيحها ولا يكون المرائي الا مستبطناً شره ومستظهر اخيره وهكذا.

والى هذه اللطيفة تشير روايه شريفه على مارواه الصدوق باسناده المعتبر عن مسعدة بن صدقه عن جعفر بن محمد عن ابيه عليهم السلام سئل فيما النجاة غذا فقال انما النجاه في ان لا تخادعوا الله فيخدعكم فانه من يخادع الله يخدعه ويخلع الله عنه الايمان ونفسه يخدع لو يشعر فقل له كيف يخادع الله فقال يعمل بما امر الله عز وجل به ثم يريد به غيره فاتقوا الله والريا فانه شرك بالله عز وجل ان المرائي يدعى يوم القيمة باربعة اسماء يا كافريا فاجريا غادريا خاسر حبط عملك و بطل اجرك ولا خلاق لك اليوم فالتمس اجرك ممن كنت تعمل له.

فيا ايها الانسان الكريم ويا ايها المؤمن المسافر الى رحمة الله وبركاته ما الهك عن الله العزيز وما اشغلك عن ربك الرؤف الرحيم حتى تصيح من الغادرين المحتالين وتعمل لغير الله مع ان الامر كله بيده في هذه النشئه وسائر العوالم والنشئات فكانت لظن في رايك مأدبة في الدنيا ومكانة فيها ترى ان في جلب قلوب الناس وافئدة الخلائق معيشة مرضية لك مقضية كلاثم كلالا ازمة الامور طرأ بيده والكل مستمده من مدده فلا تقزع ابواب الكثيره ولا تدع اربابا شتى ولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد وقدير ونعم ما قيل كيف يمكن ان يرائي من يعتقد بالتوحيد ومن يعبد الله ويعتقده فكان المرائي لا يصير كافرا بريائه بل ريائه كاشف عن كفره السابق وعدم اعتقاده وايمانه والله هو الحافظ المنعم وعليه التوكل والتكلان. توجيهه وتشريف قيل في هذا الفن وامثاله تقف امام حقيقه كبيره وامام تفضل من الله الكريم تلك الحقيقه هي التي يؤكد بها القرآن دائما ويقررها وهي حقيقه الصلح بين الله والمؤمنين انه يجعل صفهم صفة وامرهم امره وشأنهم شأنه يضمهم سبحانه اليه ويأخذهم في كنفه ويجعل عدوهم عدوه وما يوجه اليهم من

مكرموجها اليه سبحانه وهذا هو التفضل العلوى الكرم التفضل الذى يرفع مقام المؤمنين و حقيقتهم الى هذا المستوى الشامخ والذى يوحى بان حقيقه الايمان فى هذا الوجود اكبر و اكرم الحقايق و الذى يسكب فى قلب المؤمن طمأنينه لاحد لها وهو يرى الله جل شأنه يجعل قضيته هى قضيته و معركته هى معركته و عدوه هو عدوه و يأخذه فى صفه و يرفعه الى جواره الكرم فاذا يكون العبيد و كيدهم و خداعهم و اذا هم وهو فى ذات الوقت تهديد و عيب للذين يحاولون خداع المؤمنين و المكرم و ايصال الاذى اليهم تهديد لهم بان معركتهم ليست مع المؤمنين و حدهم انما هى مع الله القوى الجبار القهار و انهم انما يحاربون الله حين يحاربون اوليائه و انما يتصدون نعمة الله حين يحاولون هذه المحاولة اللثيمة .

و هذه الحقيقه من جانبها جديره بان يتدبرها المومنون ليطمئنوا و يثبتوا و يعضوا فى طريقهم لا يبالون كيد الكائدين و لا خداع الخادعين و يتدبرها اعداء المؤمنين فيفزعوا و يرتاعوا و يعرفوا من الذى يحاربونه و يتصدون لنقمته حين يتصدون للمؤمنين انتهى .

و فى هذا الفن ارشاد و ايعاذ الى كيفيه مداراه المالكين لماليتهم و الساده لعبيدهم و الرؤساء لرعاياهم فاذا كانوا مؤمنين فهم فى صف الله تعالى مع بعد الفعل فكيف بهم فى عشرتهم معهم و مواساتهم و مساواتهم والله ولى الحمد و التوفيق وفيه ايضا ايماء و اشاره الى اغماضه تعالى عن خطيئاتهم و اكتفائه فى جعلهم فى صفه سبحانه بايمانهم فليكونوا غيره مثله حتى يعامل معه معاملته .

التفسير الأول على اختلاف مسلك والمسلوك

فعلى مسلك الاخباريين يخادعون الله يعنى يخادعون رسول الله بايمانهم خلاف ما فى جوارحهم والذين آمنوا كذلك ايضا الذين سيدهم وفاضلهم على بن ابى اطالب عليه السلام وما يخدعون ما يضررون بتلك الخديعة الا انفسهم فان الله غنى عنهم عن نصرتهم ولولا ما له لهم لما قدروا على شىء من فجورهم وطغيانهم وما يشعرون ان الامر كذلك وان الله يطلع نبيه على نفاقهم وكذبهم وكفرهم وامره بلعنهم فى لعنه الظالمين الناكثين الحديث.

وقريب منه يخادعون الله فى خداعهم فى امر البيعة والخلافه فظاهرها ايمانهم بها وبعلى عليه السلام حتى قالوا ما قالوه بعد مانصبه الرسول الاعظم حسب آيات الاكمال والابلاغ وبرزوا اشتياقهم اليها ولكنهم انكروها بعد مده قليله فخادعوا الله والمومنين وكان خداعهم من الابتداء وحين البيعه لابعدها ولكنهم لا يشعرون برجوع خداعهم الى انفسهم فيقعوا فيما لا ينبغى وعن ابن زيد وما يشعرون انهم ضروا انفسهم بما اسروا من الكفر والنفاق.

وعلى مسلك ارباب التفسير يخادعون الله اى عند انفسهم وعلى ظنهم باظهار الايمان وابطان الكفر ليحققوا دمائهم واموالهم وعن الحسن وغيره يخادعون رسول الله وقيل يخادعون الله اى يفسدون ايمانهم واعمالهم فيما بينهم وبين الله تعالى بالرياء وقيل كذا جاء مفسرا عن النبي ص وقدمت روايه شريفه فى هذا المضمار فى البحث السابق.

او يقال يخادعون الله بقصدهم مخادعه الله وهوا ايضا خادعهم لانه سبحانه ايضا يعاملهم معامله الخادع بايجاد ما فى صورته الخدعه فيفعل بهم ما يظنون انه خير لهم وهو فى الحقيقه شرهم.

وقريب منه يخادعون الله ومخادعته الله بالنسبه اليهم باجراء احكام الاسلام عليهم والاكتفاء منهم فى الدنيا باظهاره وان ابطنوا خلافه ومخادعه المؤمنين لهم

كونهم متمثلين احكام الاسلام في حقهم مع ما فيه من سوء العاقبه و عذاب الاخره.

و قريب منه يخادعون الله مجازا و يخادعونهم الله حقيقه و يخادعون المؤمنين حقيقه و يخادعونهم المومنون مجازا و يخادعون الله مشا كله لخداع الله لهم حقيقه.
و ما يخدعون احدا او شيئا او مؤثنا الا انفسهم و ما يشعرون انهم يخدعونها او ان الله يعلم ما يسرون و ما يعلنون او اطلاع الله نبيه على خداعهم و كذبهم او هلاك انفسهم و ايقاعها في الشقاء الابدى بكفرهم و نفاقهم و لا يشعرون شيئا او ما يخدعون الا انفسهم و هم غير مشاعرين بذلك.

و قريب منه و من الناس من يقول آمنا بالله و باليوم الآخر و ما هم بمؤمنين الذين يخادعون الله الخ و قريب منه يخادعون الله على سبيل الاستهزاء و الذين آمنوا ايضا كذلك و ذلك مما لا يشعرون بانه في غير محله و راجع الى انفسهم فتكون الايه استهزاء بالنسبه اليهم بالحمل الشايع كما سيتعرض الايات الاخر لاستهزائهم بالحمل الاولى .

و قريب منه يخادعون الله اى فليخادعوا الله و الذين آمنوا و بعبارة اخرى ان الذين قالوا ربنا الله و قالوا آمنا بالله و باليوم الآخر و هم غير مومنين فليخادعوا الله بعد ذلك ولكن لا يخدعون الا انفسهم و لا يشعرون فيكون الامر بالخداع من باب التعجيز و الاستهزاء والله العالم بالحقايق . و قريب منه يخادعون الله حسب تسويلاتهم و الذين آمنوا و منهم الرسول الاعظم و الولي المعظم او يقال تكون الايه هكذا يا ايها الذين آمنوا اعلمو انهم يخادعونكم و لو كانت مخادعتهم الله نافعه فخداعكم ينفع و ليعلموا ان خدعتهم ترجع اليهم و هم لا يشعرون.

و على مشرب الحكيم يخادعون الله اى يخادعون رسول الله (ص) قضاء الصلحه الانتساب اذا كان المعلول في جميع فعاله الهيا حتى صارت حركاته و سكناته ربانية من غير ان تخرج هذه النسبه في هذا التقدير من المجاز الى الحقيقه فلو كانت حقيقه فهى حقيقه على كل تقدير و لو كان مجازا فكذلك ضروره انحاء حاله البشريه بعد

وصول المعلول الى حد انسلاب احكام الكثرة وما يخدعون حين خدعتهم الا انفسهم فانهم يخادعون انفسهم بنفس خداعهم الله والمؤمنين لا يخدع اخر و يخدعون انفسهم في هذه النشئه لافى النشئات الاخر فيكون راجعا اليهم في الوقت و هم لا يشعرون بذلك لبعد افهامهم عن درك هذه الرقيقه الالهيه والدقيقه الربانيه .

وعلى مشرب العارف يخادعون الله بعين خدعتهم المؤمنين فخدعتهم الله خدعه اجماليه بالنسبه اليهم و خدعتهم خدعه تفصيليه بالنسبه اليه تعالى كل ذلك حسب الحقيقه العرفانيه او حسب التشريفات السياسيه حتى يقف المؤمن امام هذه المنزله فيجاهد في سبيل هذا المحبوب على الاطلاق والمعشوق بالحق والحقيقه .

وقريب منه يخادعون الله بعين خدعتهم انفسهم وهم لا يشعرون ومكروا و مكر الله لا بمكر آخر وراء مكرهم من غير انحطاط في الوجود الواجب ولا ارتقاء في الوجود الامكانى و الافتقارى بل كل ذلك حسب البرهان والعرفان ضروره ان جميع الحركات و السكنات و الافعال و الاعمال المتأخره مستنده الى الاوائل باقوى الاستنادات و با هم النسب من غير كونه مجازا او ادعاء بل النسب المتأخره اقرب الى المجازمن المتقدمه كما لا يخفى على البصير الناقد و العارف الشامخ و لقد علمت منا ان اختلاف الازواق و المذاهب لا يرجع الى اختصاص الكتاب العزيز الى طائفه منها دون اخرى بل هذا النموذج الالهى جامع هذه الكثرات الوهميه مبين الحقيقه الجامعه كجامعيه العالم الكبير لها ولا يحتاج الى تكرار وجهها فلاحظ وتدبر .

قوله تعالى في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون / ١٠

اللغه والصرف وهنا مسائل :

الاولى المرض محرکه اظلام الطبيعه واضطرابها بعد صفائها واعتدالها كما في الباب و هو قول ابن الاعرابى وعن ابن دريد المرض السقم و هو نقیض الصحه يكون للانسان و البعير و هو اسم للجنس وقال سيبويه المرض من المصادر المجعوله كالشغل والعقل وقيل المرض بالفتح للقلب خاصه وعن الاصمعى انه قال

قرئت على ابى عمرو بن العلاء فى قلوبهم مرض فقال لى مريض يا غلام وقال ابو اسحق المراض و السقم فى البدن والدين جميعا يقال الصحة فى الدين والبدن جميعا وفى القاموس وبالتحريك او كلاهما الشك والنفاق وضعف اليقين وقال ابن الاعرابى اصل المراض النقص يقال بدن مريض اى ناقص القوة وقلب مريض اى ناقص الدين.

وفى الاقرب المراض و المراض فساد المزاج وقال ابن فارس المراض كل ماخرج بالانسان عن حدالصحة من علة ونفاق وشك وفتور وظلمه ونقصان و تقصير فى امر—ج— امراض انتهى ما فى كتب اللغة.

والذى هو المهم فى النظران هذه المادة مخصوص بالاعراض الظاهرية والجسمية فيكون استعمالها فى الانحرافات الروحية من المجاز والتوسع بعد وضوح بطلان عكسه ولايحتمله احد ام يعم جميع الانحرافات والاسقام ومن التدبر فى موارد استعمالها فى الكتاب لا يظهر شىء لانه فى جميعها مصحوبة مع القرينه وهو قوله تعالى فى قلوبهم وامثاله.

ومن المحتمل كون الانحرافات الروحية مستلزمه لبعض التحرفات القلبية الجسمية فيكون فى قلوبهم الصنوبريه مرضا ظاهريا من الاخلال والاثقال بحسب الواقع والنفس الامر وان اريد من هذا دعوى انحرافاتهم الروحية فلايلزم مجاز فى المفرد.

والانصاف ان فى عرفنا هذا يكثر دور استعماله فى مطلق الاسقام والا لام المعنوية والجسمية الا ان عند السؤال عن مفهوم هذه المادة بلا اقترانها بالقرائن الخاصة يتبادر الجواب الى انه الانحرف الجسمانى.

ويحتاج اثبات الاعمية الى موته غير معلومة جدا وقد اضطربت كلمات اللغويين فى هذه المسئلة كما عرفت ومع ذلك يكون الاقرب الى عبائهم الاختصاص وهوالمساعد للاعتبار لان فى بدو حدوث اللغات لم يكن توجه من اهل

الاستعمال الى هذه التوسعة ثم بعد ذلك يستعمل للمناسبات والاغراض وهذا اصل اصيل في فهم الحقايق من المجازات.

المسئلة الثانية قد استفادوا من اهل اللغة ان كلمة مرض مصدر ومعناها كذا وكذا وهذا غير صحيح ضرورة ان المعانى التى ذكروها مخصوصة بما ليس بمصدر فان المصادر ومادة المشتقات هى المعانى الحديثه ولا يعقل ان يكون المرض الذى معناه كذا وكذا وهو من الكيفيات الخارجية الموجودة الباقية الذات مصدرا و لاجله قال سيبويه هو مصدر جعلى وهذا منه قبيح لان المصادر الجعليه هى المصادر المتخذة من الجوامد والذوات.

والذى هو التحقيق ان ما هو مصدر هو مادة م ر ض وما هو اسم لهذه المعانى هى المادة المخصصة بهيئه خاصه وهى هيئه فَعَلَ اَوْفَعَلَ ولا ينبغي لاهل الفضل الخلط بين حقيقه ماده الاشتقاقيه الساريه فى الاشكال المشتقه وبين نفس المشتقات المتخصصه بالهيئات الخاصه الطاريه على تلك الماده فهناك امران احدهما مرض وهو مصدر و مَرَضَ وهو جامد موضوع لمعنى خاص وتفصيله فى الاصول.

الثالثه زاد الشىء ي زيد زياده لازم ومتعد وهى بمعنى ان ينضم الى ما عليه الشىء فى نفسه شىء اخر وهى النماء والزكاء وزاده الله خير ايتعدى الى مفعولين وفيهم من انكره ويتعدى لواحد ومطاوعة زاد لازما ومطاوع المتعدى لاثنتين يتعدى لواحد نحو زاد كذا وازداد انتهى ما فى كتب اهل اللغة.

(١)
اقول: الزيادة اعم من كونها على وجه الكمال او النقيصه فن الاول قوله تعالى زاده بسطة فى العلم والجسم ومن الثانى هذه الاية هذا هو حكم المادة واما الهيئه فالحق ان اتيانه متعديا ولازما مما لا منع عنه بعد اقتضاء الاستعمال لذلك ومن

الثاني قوله تعالى وارسلناه الى مائة الف اوزيريدون (١)
وغير خفي انه ربما يستعمل في الكتاب العزيز متعديا بالحروف وليس منه
الاثر في كتب اللغة ومنه قوله تعالى (٢) من كان يريد حرث الاخرة نزد له في
حرثه وقوله تعالى (٣) اوزد عليه ورتل القرآن ترتيلا

ومن هنا يحظر بالبال ان يقال ان تعديته الى المفعول الثاني ربما كانت لاجل
حذف حرف التعدية في جميع المواضع له ويشهد له قوله تعالى (٤) ومن يقترب
حسنة نزد له فيها حسنا فليهذا ما هو المفعول حقيقة هو الشيء الواقع عليه
الزيادة واما المفعول الثاني فهو في الحقيقة من متعلقات المفعول الاول وهو يضاف
اليه مثلا اذا قيل زاده الله رزقه فهو معناه زاد الله رزق زيد او مرضه او
علمه وبسطه وهكذا وهذا في الاعتبار ليس مفعولا ثانيا بلا واسطه .

والتحقيق الحقيقي بالتصديق الخارج عن افق اللغة والصرف ان مسئلة تعدى
الافعال الى المفعول الثاني والثالث من الاغلاط والاخلاط بالنظر الى المعنى و
الواقعيات وذلك لان المفعول الثاني بالنسبة الى المفعول الاول اما يكون محمولا في
جملة تامة فلا تكون الجملة مفعولا ولو كانت فهي المفعول الواحد وان كان محمولا
في جملة ناقصة فهو يرجع الى البدل والتفصيل في موقف آخر انشاء الله تعالى .

تنبيه قد اومأنا آنفا الى الخلاف بين ارباب اللغة في تعدية «زاد» الى مفعولين
وعدمها وقد استدلل المثبتون الى آيات كثيرة وفيها هذه الاية الشريفة .

وايضا قد اشرنا ايضا آنفا الى الخلل في الاستدلال بان قضية بعض الايات
الاخر ان يكون هناك حرف محذوف فتكون هذه الاية هكذا «في قلوبهم مرض
فزادهم الله مرضا» (٥) كقوله تعالى «نزد له في حرثه» و «نزد له فيها حسنا»

(٢) «الشورا الاية ٢٠

(١) «الصفات الاية ١٤٧

(٤) «شورى « ٢٣

(٣) «الزمل الاية ٤

(٥) سورة البقرة الاية ١٠

هذا مع ان مفاد الايه بحسب الواقع هو ان الزيادة كانت في مرضهم حقيقه وفي انفسهم وقلوبهم في لحاظ آخر وسيأتى توضيح الايه بحسب الاعراب والنحو حتى يتبين الحق.

المسئله الرابعه كان يكون عليه كونا وكيانا تكفل به وكان الشئىء و كينونه حدث وكنت الغزل اى غزلته وكان زيد قائما اى وقع منه القيام وانقطع وهى هنا ناقصه تدخل على المبتداء والخبر وفى الجوهرى: كان اذا جعلته عبارة عما مضى من الزمان احتاج الى الخبر لانه دل على الزمان فقط واذا جعلته عبارة عن حدوث الشئىء ووقوعه استغنى عنه لانه دل على معنى وزمان مثلا تقول كان الامر وانا اعرفه مذ كان اى مذ خلق انتهى.

وبالجملة قد تكون تامه حسب الاصطلاح ومنه قوله تعالى «فانظر كيف كان عاقبه المفسدين (١٤/نمل) وربما تحيى في خبره الحروف الجاره ومنه قوله تعالى قل من كان فى الضلاله (٧٥/مريم) او فى الاسم والخبر ومنه قوله تعالى ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله.

وهذا مما لايبحث فيه وانما الاشكال فى انه ربما عد من عجائب الافعال لانه كما يجيى ناقصه من الافعال الناقصه يكون من الافعال الاخر كما عرفت فهل يتعدد فيه الوضع فاذا قيل كنت الصبى اى كفلته فهو بالوضع الاخرام فى المقام شئىء؟

وهو ان معنى قولهم كنت الغزل وكنت الصبى فيه نوع مبالغة وكانت العرب يستحسنها واشتبه الامر على اللغويين فوقعوا فيما لاينبغى واما اختلاف اتمام النقص فان كان مفاده اصل التحقق مع الاقتران بالزمان الخاص فهو يرجع الى النقص لان معنى قوله تعالى «كيف كان عاقبه المفسدين» (١) اى كيف

تحققت عاقبه المفسدين فى العصر الاول وقد اتفقت كلماتهم فى دلالة على الزمان الخاص.

وبالجملة جملة «كان زيد فى السوق» او «كان زيد فى الامس» من النقص ولا يعد من التمام بالضرورة.

وان كان معناه نفس الاتصاف بالوجود فيكون القضية حسب الاصطلاح ثنائيه غير مشتمله على النسبه والربط فهو يعد تاما ولكنه خلاف المتبادر منه و خلاف نصوص الاصحاب فى هذه المسئله واما ما اشتهر بين ابناء الاصوليين من عدم دلالة الافعال على الازمان فهو فى المضارع والحال كذلك دون الماضى لشهادة الوجدان والتبادر ولاسيما فى الافعال الناقصة التى لامعنى لها الا افادة الزمان مثلا قولك «كان زيد قائما» لولم يكن يفيد الزمان السابق لما كان فيه الخير الكثير كما لا يخفى.

واما ما فى الاقرب وغيره من انه يفيد وقوع الفعل وانقطاعه كما عرفت فهو خال عن التحصيل بل هو يفيد حدوث الفعل فى الامس واما الانقطاع والالانقطاع فهو من تبعات المادة فما كان من قبيل الضرب والشم فهو منقطع طبعاً وما كان من قبيل العلم والشرف فهو باق فكلمة كان تدل على الزمان الذى وقع فيه الفعل وحدث من غير دلالة على بقاء الحادث وزواله فلا حظ و اغتم.

فبناء عليها لا يصح ما اتفقوا عليه من ان كان ربما يكون ناقصة بل هى كلا ناقصة لاساس لتمامه الا اذا اريد منه التمام والنقص فى الكلام فما كان خبره مذكورا ومن غير ان يفيد الزمان الماضى المطلق فهو تام والافهوناقص فقولك كان زيد تام وكان زيد فى الامس ناقص واما اذا قيل كان زيد فى الزمان الماضى فهو تام لان الخبر مفاده ويعدم التكرار وان كان بحسب المعنى والحقيقه ناقصا لانه اخبار عن الربط والنسبه دون اصل وجود المبتداء فلا تختلط.

المسئله الخامسة اليم بحسب المادة وهو الالتم بمعنى الوجع اليم رأسه اللم وجع

فهو آلم ويحتمل اختلافه مع الوجع فيكون هو الوجع الشديد و يشهد له قول اهل اللغة الالم الوجع الشديد و يساعده الاعتبار وهونفى الترادف فى اللغة.

واما بحسب الهيئته فى اللغة والتفسير الاليم المولم كالسميع بمعنى المسمع وقد مر ان فعيل يجيئ لمعان كثير عند قوله تعالى «ولهم عذاب عظيم» ويحتمل ان يكون هنا فيه نوع مبالغه اى ان العذاب اليم وشديد المله ووجعه اللهم الا ان يقال بان توصيف العذاب بالاليم غير جائز نعم الانسان يوصف بانه اليم اى ذالم فيكون اعتبار المبالغه ممكنا او يقال بان اعتبار المبالغه لاجل افادة تجاوز المله الى الغير كما فى توصيف الماء بالطهور ولا يعتبر فى توصيفه مبالغه امكان توصيفه حقيقة.

المسئله السادسه الكذب فى هذه الماده بحثا عميقه مذكوره فى الكتب العقليه والعلوم الاعتباريه وسيجىء فى موقف آخر مايرتبط بها وان الصدق والكذب من العناوين المتقابله التى لا ثالث لهما وانها من اوصاف الكلام ام هو الاعم وان مناط الصدق والكذب ماذا وغير ذلك الذى هو المقصود بالبحث هنا.

هو ان الكذب هل هو من الافعال اللازمه ولا مفعول لها ام يقال زيد كاذب والكذب معنا صادر منه وقائم به قيام صدور ام الكذب صفه الكلام الصادر فلا يكون زيد الامتكلم بكلام كاذب واما زيد فلا يكون كاذبا نعم اذا قيل هو كاذب او يكذب فيراد منه انه ينسب الطرف الى الكذب واذا قيل لهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون اى يكذبون بالتشديد وهذا المعنى مما يستفاد من القرآن العزيز حسب الاستعمالات الكثيره الموجوده فيه.

وبالجمله لنا اطلاق عنان القلم فى الاتى حتى يتضح الكثير من البحوث المحتاج اليها فى العلوم المختلفه والله هو الموفق والمؤيد.

الفراء والخنالها

١- عن عامر وحزه امالة الزاى فى الموضوعين وذلك لافاده ان الفعل اجوف يائى.

٢- عن الاصمعى اسكان الراء فى الموضوعين تحيلا ثبوت الفرق بين المرض بفتح الراء فانه جسمانى والمرض بسكون الراء فانه معنوى وروحى وقد مضى تفصيله.

٣- عن الكوفيين وهم حمزه وعاصم والكسائى تخفيف الذال يكذبون وعن الاخرين تشديده وغير خفى ان مبنى الاماله فى مواردھا لا يوجبها بل هو على تقدير صحته يفيد استحسانھا واما مبنى قراءة التخفيف هو ان ذلك اشبه بما قبل الاية و ما بعدها لان قولهم آمنا بالله كذب منهم فلهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون و بكذبهم وقولهم فيما بعد و اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم دليل على كذبهم فى قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر.

و اما مبنى التشديد فى المجمع وغيره انه من التشبيه بما ورد فى الايات الكثيرة من التكذيب وهو ساقط جدا.

و ما يمكن ان يكون وجهاله هو ان الكذب صفة الشخص اذا كان هو فى ذاته ووجوده كذب كالفجر الكاذب فاذا قيل هم كانوا يكذبون فعناه انهم كانوا بانفسهم كاذبين و ما هو صفة الفعل هو التكذيب فتعين التشديد هنا الاعلى وجه الادعاء وان الاية فى موقف دعوى انهم بذواتهم كاذبه فضلا عن آرائهم واقوالهم.

و لو كان معنى يكذب اى يخبر وينبأ عن الكلام الكاذب والحديث غير الصادق لكانت هيئة المضارع دالة على معنى غير الانتساب وهو خلاف المحرر فى محله من انها وضعت لنسبه المادة الى الذات والفاعل فتفسير يكذبون بمعنى يخبرون تفسير

للهيئة والمادة الاخرى غير ماده الكذب وذلك لان قوله يخبرون مشتمل على الهيئة والمادة بالضرورة وهذا غريب.

و لهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون خبر ومبتداء موصوف والجملة اسميه معطوفه اما على الاولى او الثانيه ان كانت اخباريه بل ولو كانت انشائية لانه كما يجوز عطف الانشائية على الاخباريه يجوز عكسه وقدمرنا ان عطف الجملة على الجملة غير راجع الى معنى صحيح فلا تغفل و الباء جزائيه او تعليليه و ما مصدرية او موصولة اى بالذى كانوا يكذبونه وعلى هذا الاحتمال تكون الباء للمقابلة اى لهم عذاب اليم مقابل الذى كانوا يكذبونه ويكذبون فى محل النصب خبرا لكانوا و جملة بما كانوا متعلق بما يتضمنه الجملة السابقة.

المعجزة والبلاغة

الاول مقتضى اصالة الحقيقة ان في قلوبهم مرضا حقيقة لا مجازاً وتأولاً وذلك لان الانحراف الروحي و الانحطاط المعنوي والتمايل الى الكفر والنفاق والحقد و الاحاد ينشأ عن الانحرافات الجسمانية والفساد الدموي وامثال ذلك. او يكون في النفس المجردة الناطقة والهيولى الاستعدادية انعكاسات وراثية او الحاصلة من المعاشرة والعشرة الاجتماعية مرض وفساد ونقص وعيب وعرض هو الموجب للتمايلات الباطلة فعلى كل حال بذلك التقريب تنحفظ على اصالة الحقيقة فما عن ابن عباس انه مجاز او عن بعض اخر في تقريب الحقيقة بوجه اخر غير مبرهن.

نعم حسب كثرة المجازات في الاستعمالات وحسب الافهام البدوية لا يبعد المجازية و الادعاء وهوان ما يقابل الاسلام والايمان والاقرار والعمل الصالح هو مرض ومن لا يكون متميلا الى هذه الامور المزبورة، يعد مريضا وفي قلبه مرض و لو كانت الظلمات المعنوية والحجب المجردة من الامراض لغة وعرفا كانت الحقيقة ايضا محفوظة في الاستعمال المذكور.

الثاني اختلفوا في كيفية نسبة الزيادة اليه تعالى وانها نسبة حقيقة أم مجازية وعلى تقدير كونها حقيقية فهل الزيادة فعل الله تعالى او امهالهم و ابقائهم في كفرهم من غير اعانتهم في توغلهم في الكفر والنفاق.

اقول: ربما يمكن ان يقال ان هذه الجملة دعائية كما عن ابى سلم الاصفهاني فيسقط البحث المزبور لما ليس فيه الا الدعاء عليهم كما يقال قاتلهم الله اني يؤفكون ولكن الانصاف انها خلاف الظاهر لكان الفاء هذامع ان من الممكن ان يكون هو من الدعاء النافذ وليس مجرد شعار وهتاف عليهم باظهار الاشمزاز منهم بل هو الدعاء المستجاب فيتضمن الاخبار مع كونه انشاء و كأنه اخبار في

صوره الانشاء وبالعكس او يكون جملة في قلوبهم مرض دعاء وجملة فزادهم الله مرضا اخبار عن استجابة الدعاء فعلى كل تقدير لابد من حل مشكله النسبه وانها هل هى على نعت الحقيقة ام المجاز وقد عرفت فى الوجه السابق ان اصاله الحقيقة محفوظه الامع قيام القرينه على خلافها.

ان قلت اية قرينه اقوى من منع العقل جواز نسبة زيادة المرض الذى هو الشرالىبه تعالى وتقديس المحمود فى فعاله من غير فرق بين كون المراد من المرض الكفر والنفاق والشك والشقاق او كان المراد منه الغم والحزن كما عن ابى على الجبائى تخيلاً ان بذلك تنحل المعضلة فانه على كل تقدير لايسند اليه الشر بالضروره الا مجازا وتوسعة.

قلت: قد مررنا فى مواطن كثيرة كيفية صحة انتساب الافعال والاثار اليه تعالى من غير ان يتنازل عن مقامه الشامخ او تلزم المجازية فى الاسناد وسيمر عليك فى البحوث الفلسفيه توضيحه ايضا و اجماله ان الفيض النازل يختلف اثرا وجهه لاجل اختلاف الاستعدادات التى يستند الى اختلاف الناس فى الافعال و الاعمال فربما يكون فى القلب مرض هو نطفة الامراض الاخرى ولكنها حصلت بسوء الاختيار من ناحيه المريض او آباءه وامهاته و اذا زرعت النطفة الظلمانية فى ارض النفس الانسانية فهو كزراع الحنظل لا ينمو ولايزداد الا ما هو من سنخ الحنظل والنطفه قضاء لحق السنخيه الموجوده بين العلل والاثار وبقول الشاعر: كندم از كندم برويد جوز جو— فلا معنى لان يترقب بعد تنميه تلك النطفه القذره المحجوبه المغلوطه وزرعها الا الكفر والنفاق زيادة ونماء وثمره واثرا و لاجل الايماء الى هذه المائده الملكوتية قال الله تعالى «فى قلوبهم مرض» من غير ان يكون مستندا اليه تعالى او مستندا الى انفسهم الخاصه لامكان كونه وراثه من آباءهم السيئه وامهاتهم المنحرفه ثم قال «فزادهم الله مرضا» ضروره ان العالم على ترتيب الاسباب والمسببات ولا يلومون الا انفسهم او ابائهم وغير خفى ان فعال

الاباء والامهات ايضا ليس علة تامة حتى يقع المريض في الجبر والتسخير بل المرض المزبور من العلل الاعددية.

وما ابرد السدى حيث قال بان الاية هكذا زادتهم عداوة الله مرضا بحذف المضاف كما في قوله تعالى فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله اى من ترك ذكر الله مع ان ما تخيله في المقيس عليه غير صحيح فضلا عن المقام فتأمل تأمل التام لانه مزال الاقدام.

الثالث تفريد المرض في الموضعين يشعر الى توحيد مرض المنافقين وتفريد فساد قلوبهم فلو قال في قلوبهم امراض فربما يوهى ان في قلب كل واحد مرض خاص مع ان النظر الى ان انحرافهم عن الصراط المستقيم والايمان بالله وباليوم الاخر يستند في الكل الى شىء واحد ومنشأ فارد قضاء لحق السخية العامة النافذة في جميع الشؤون والزوايا.

هذا مع ان لازم الاتيان بالجمع كون جميع الامراض او الامراض الكثيرة في قلب كل واحد منهم مع ان ذلك ربما ينتهى الى الكذب وخلاف الواقع لما ان في قلب كل واحد منهم ليس الامر واحد يقتضى انحرافهم عن الحق وتمايلهم الى الباطل ولكنه ام الامراض و يؤيد وحده المرض كما مر التنوين وفي الالوسى ان التنوين للدلالة على انه نوع غير ما يتعارفه الناس من الامراض انتهى وانت خبير بانه لم يعهد في انواع التنوين هذا النوع نعم بمناسبه خصوصيات المورد يستكشف ان في قلوبهم ونفوسهم المجردة نوع مرض غير الامراض الجسمانية.

الرابع ربما يحظر بالبال ان يقال كان الانسب ان يقرء الاية هكذا في قلوبهم مرض فزاد هم المرض فان الاسم الاول اذا كان نكرة وكان المراد من الاسم الثانى عين المراد من الاول ينبغى ان يؤتى به معرفا اشارة الى وحدة المراد للزوم توهم التعدد او ربما يستدل على التعدد باتيان الاسم الثانى نكرة.

ولكنه هنا غير تمام لقيام القرينه القطعية وهو مفهوم الزيادة على وحدة المراد

من الاسمين فاذا كان في الكلام دليل سابق على وحدة المراد منها يتعين اتيان الاسم الثاني نكرة لان التعريف غير محتاج اليه وتنوين المرض الثاني تنوين التمكن والاعراب ولا يدل على شيء زايد على اصل الطبيعه وربما يؤيد ذلك كون المرض الثاني تمييزا لامفعولا اى زادهم الله تعالى من حيث المرض لامن الحيثيات الاخر فانهم وتدبر ومن الغريب توهم ان انكار المرض الثاني لكون المزيد غير المزيد عليه وهذا من سوء الفهم وقلة التحصيل فان الاشتداد والتشكيك في الكيفيات لا يتصور الامع الوحدة فاغتنم.

الخامس «ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون» فيه البشارة الكاشفه عن غايه البلاغه وفيه الاستهزاء الذى قال الله تعالى «الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم» (١) واليه يشير اللام وايضا في نهايه البلاغه.

بعد كون الجملة في موقف البشارة توصيف العذاب بالاليم ولاسيا على كونه في مقام المبالغه والتشديد بناء على امكان هذا النحومن المبالغه وقد مر ان كون الاليم بمعنى المولم مما قد صرح به اهل اللغة ولكنه اجتهاد منهم فيكون على احتمال صفة العذاب وتعتبر مبالغة لاجل تجاوز المله الى غيره كما في اعتبار الطهور صفة للماء و اعتبار الشاعر للشعر فيقال شعر شاعر ومنه الجد للجاد.

ثم ان هذه الايه لاشتمالها على ايها استفاده كون العذاب الاليم مستندا الى المرض الذى زاده الله و الى تلك الزيادة خصوصا وهذا مما لا يمكن تصديقه احيانا لذوى الافهام البدويه تعرضت لافاده ان هذا العذاب الاليم مستند الى فعلهم الصادر عنهم بالاختيار دون الله تعالى ودون ذواتهم و اوصافهم الغير الاختياريه. فن هذه الجهة تكون الايه مشتمله على ارقى جهات البلاغه واحسن اسلوب البحث في ضمن تشريح احوالهم السيئه مع ان المترائى من سياق الايات ان ختم

الايه بقوله «ولهم عذاب اليم» كان اقرب الى اوزان الايات ولذلك ترى في الايه السابقة «ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوه ولهم عذاب عظيم»^(١).

ولكن مع ذلك استزادت الايه حل المشكله هنا وفي الايه الاولى بقوله تعالى بما كانوا يكذبون حتى يكون العذاب العظيم والاليم مقابل كذبهم او تكذيبهم وجزاء لذلك ولقولهم «آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين».

وغير خفي ان القرآن يكون على نهج في الالتقاء بحيث يحتمل نوعا في كثير من جملة كونه الشعار والدعاء ومنها قوله تعالى «ولهم عذاب اليم» من غير النظر الى الاخبار عن واقعيه ونفس الامر به.

السادس لم قال «في قلوبهم مرض» ولم يقل «في صدورهم مرض»؟

يمكن ان يقال ان الصدر حسب ما يستظهر من بعض الايات الالهيه محل الخطور والزوال وقد كان المنافقون يظهرون الاسلام حسب افواههم ولا سيما اذا كانت الايات تشمل الايمان والاسلام المستودع فيكون اختيار القلب لاجل عدم رسوخ الحقائق في باطنهم وعدم تمرکز الاسلام والايمان في نفوسهم.

واما القلب فهو محل الايمان والاطمينان فلما لم يدخل الايمان في قلوبهم قيل لهم قولوا اسلمنا ولا تقولوا آمنا فكان المنافقون في قلوبهم المرض لاني صدورهم والله العالم.

السابع لم قال الله تعالى في الايه السابقة عند حال الكفار ولهم عذاب عظيم وهنا قال ولهم عذاب اليم؟

قيل فرق بين العذابين فان عذاب المطرودين في الاول اعظم فلا يجدون شدة المله لعدم صفاء ادراك قلوبهم كحال العضو الميت او المفلوج بالنسبه الى ما يجري عليه من القطع والكسب وغير ذلك من الالام.

واما المنافقون فلثبوت استعدادهم في الاصل وبقاء ادراكهم يجدون شدة الالم فلا جرم كان عذابهم مؤلما سببا عن المرض المعارض المزمّن الذي هو الكذب ولو احقه انتهى ولا يخفى ما فيه. نعم يمكن ان يقال ان العذاب الاول لمكان كونه من تبعات الذات والصفات وصف بالعظيم والعذاب الثاني لمكان كونه من الاعمال والافعال وصف بالاليم او لمكان كونه عذابا خارجيا وصف به.

الفصل

١- ربما تدل الآية على جواز الدعاء على المنافقين وجواز افشاء اسرارهم وخفائهم وهتكهم بين المسلمين باظهار حالهم وحال امثال عبدالله بن ابي بن ابي مسلول مع شدة اهتمامهم في التحفظ على نفاقهم وعلى تغطية مقاصد هم السيئة واغراضهم الباطلة فيكون على هذا مشكله اخرى وهوانه (ص) لم يتعد لفضيحة الاخرين من المنافقين الاولين من المهاجرين وغيرهم وتنحل المعضلة اولاً بان الآية لا تدل على جواز ذلك بنحو الجزئية والشخصية لانها متعرضة لاعلام الرسول الاعظم بان من الناس من يكون حاله كذا من دون توجيه الى اشخاصهم وكان في ذلك الاعلان اعلاماً بلزوم التحفظ والاحتياط .

وثانياً ان نفاق امثال ابن مسلول كان على وجه فجع لما يذهب في الوقت الى اصدقائه وشياطينه ويقول اذا خلوا الى شياطينهم انا معكم انما نحن مستهزون بخلاف المنافقين الاولين فانهم ما كانت حالهم ذالك ولم يظهر لاحد نفاقهم الا بعد الرسول (ص) وعليها ربما لا يجوز كشف السر ورفع الغطاء لما فيه خلاف سياسته التوحيد اللازم في ذلك العصر الاول .

٢- واما توهم دلالة الآية الشريفة على جواز الدعاء عليهم والاجهار به غير صحيح لما عرفت ان قوله تعالى فزادهم الله مرضاً ظاهر في الاخبار ولا سيما بملاحظه الفاء ومجرد ما كان كونه انشاء لا يكفي لاستنباط الحكم الفرعى الشرعى .

٣- ومن هنا يظهر ان توهم دلالة الآية على جواز الدعاء المستجاب المنتهى الى خسارة الناس وتضررهم الروحى وغيره في غير محله وذلك لما عرفت نعم على تقدير كون الآية مشتملة على الدعاء فلا يبعد كونه من الدعاء المستجاب فتدل على جواز ان يدعوا احد من المسلمين لامثال المنافقين بما يتضرر به ويقعون في الضلالة ولكن انى لكم باثبات مثله ودونه خرط القتاد .

ومن العجيب ما كان يسئلني بعض اخواني عن هذه المسئلة من قبل وهو انه هل يجوز ان يدعوا الانسان على ضرراخيه مع علمه باستجابة دعائه وهل يكون ضامنا عند وقوع الضرر والخساره ام لا والمسئلة لا تخلو عن نوع من الاعضال كما لا يخفى.

٤- لاشبهه في حرمه الكذب في الجملة وانما الكلام في دلالة الكتاب العزيز

على هذه المسئلة الواضحه الاسلاميه وتفصيلها في الفقه وبالجملة من الايات المستدل بها على حرمة الكذب هذه الايه الشريفه فانه يعلم منها ان الكذب من المحرمات لما ان جزائه العذاب الاليم فيكون من الكبائر والموبقات.

٥- هذا مع ان الايه تدل على تعريف الكذب ايضا وهو انه القول المخالف للواقع فان من الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الاخر وهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون فيعلم منه ان كذبهم ما كان الا قولهم آمنا بالله وكان على خلاف الواقع وبذلك يسقط قول الجاحظ الخبيث لعنه الله تعالى بان الكذب خلاف الاعتقاد وسيظهر توضيح المسئلة بشتى مراحلها انشاء الله تعالى في محله.

فبالجملة هذه الايه كمال تدل على كبرى المسئلة تدل على صغرها بناء على القرائنه المعروفه يكذبون بالتخفيف كما هو الحق الصريح فتأمل.

اقول : اما دلالتها على حد الكذب فهو موقوف على كون المنافقين غير مؤمنين واقعا وما كان في قلوبهم من الايمان والاعتقاد شئ من الايمان الثابت ولا المستودع نظر الى قوله تعالى «وما هم بمؤمنين» وهذا ما صدقه الكل في وجه نزول الايات فتأمل.

نعم لا تدل على نفى القول الثالث في الكذب وهو انه مخالفه القول للواقع اوللاعتقاد كما لا يخفى واما دلالتها على كبرى المسئلة فهي مشكله وذلك لامكان كون الايه بصدد ان الكذب المخصوص وهو الكذب في ابواب الايمان بالله وباليوم الاخر مع ما يترتب عليه من المفاصد الكثيرة محرمة ويعاقبون على مثل ذلك الكذب

بالعذاب الاليم فاستفاده حرمة كل كذب ممنوعه لاحتمال الخصوصية الموجودة في الكلام وفي مورده.

وهذا نظير ما اذا قيل «ومن الناس من يقاتل في سبيل الشيطان فيقتلون النبيين بغير حق وهم عذاب عظيم بما كانوا يقتلون» فانه لا يستفاد منها ان كل قتل حرام، فما توهمه الفخر فهو خال عن التحصيل

الكلام

١- اختلف الاشاعرة والمعتزلة في تجويزهم تعذيب الله تعالى عباده على ما يصنعون فقالت المعتزلة يجوز لانهم الفاعلون بالاختيار وانكر عليهم الاشاعرة هذه المقالة ولكنهم يجوزون مع ذلك تعذيبه تعالى لانه فاعل ما يشاء في ملكه وهذه الاية ربما تدل على ما اختاروه لان المرض الذى ازاد فيهم هو الكفر وعدم الايمان فان الاية الشريفة في سلك الايات الواردة في المنافقين الذين هم الكفار حسب الواقع وفي قلوبهم مرض وهو الكفر وازداد ذلك بفعل الله تعالى ومع ذلك يعذبهم الله بما كانوا يكذبون.

وفيه مضافا الى فساد مرامهم ان القرآن ناطق بان المرض الذى فيهم ليس من صنع الله تعالى وما هو منه تعالى هو الزيادة وربما لا تكون الزيادة الاموجبا لتوغلهم في ظلمات بعضها فوق بعض ولا توجب بقائهم في كفرهم فلو كان المراد من المرض على الفرض هو الكفر لا تدل الاية على ان الله تعالى يفعل فيهم الكفر بل يزداد فيهم من غير ايجاب منه للكفر.

هذا مع ان لنا الاجوبة الاخرى الكثيرة المعلومه مما مر في البحوث السابقة من الاحتمالات في الاية وفي تفسير صاحب الحكمة المتعاليه اطالة من غير حاجة.

٢- ربما يستدل بهذه الاية على فساد مقالتهم ضرورة ان الظاهر من قوله تعالى «في قلوبهم مرض» فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم «هوان استحقاقهم للعذاب لاجل الكفر الغير الاختيارى او لاجل الزيادة المصنوعية فيهم فتكون الاية دليلا لهم ولكن مع ذلك قال الله تعالى «ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون» فيعلم منه ان العذاب الاليم من تبعات كذبهم او تكذيبهم لا المرض فانه امر يحصل في وجودهم بغير اختيار وهذا من الشواهد على ان المراد من المرض ليس خصوص الكفر بل المرض هي النقطة السوداء المنتهية الى الكفر وعدم الاقبال قلبا الى الايمان

والاسلام وبالجمله تدل الايه حسب الظاهر وحسب عدوله من وجه استحقاقهم
الذاتي الى الفعلى ان الله تبارك وتعالى لا يعذب الا على الفعل دون غيره فتأمل
جيذا.

الاول اختلفوا في ان فاعل الخيرات والشرور واحد ام فاعل الخيرات هو الله في لسان المسلمين و فاعل الشرور هو الشيطان والعباد وفي لسان الثنويه والمجوس يزدان واهرمين وانهما الاصلان القديمان.

وعلى هذا ربما يستدل بهذه الاية الشريفه على ان المبدء واحد فلو كان في المسلمين من يتخذ القرآن عضدا فلا بد من ان يختار مقالة التوحيد وربما نسبت الى جمع منهم يسمى بالقدرية وهم مجوس هذه الامه انهم ذهبوا الى نفى الشرور عنه تعالى رأسا ناظرين الى تقديسه تعالى وتنزيهه عن الواث الشرور والمفاسد وتبعاتها. وجه الاستدلال معلوم وواضح حيث قال صريحا «فزادهم الله مرضا» ولا شبهة في ان المرض من الشرور سواء كان هو الكفر او غيره.

ولنا ان نقول ظاهر هذه الاية خصم الفلاسفة القائلين بان الشرور اعداما فانها لو كانت عدما لما كان يقبل الجعل مع ان الزيادة لا يتصور في الاعدام.

وبعبارة اخرى ان البحث المزبور عندنا كان يرجع الى البحث الاخر وهو ان الشر هل يمكن ان يتعلق به الجعل حتى يبحث عن انه فعل المبدء الخيرات ام فعل المبدء الاخر فاذا كان الشر امر اغير قابل للجعل ويكون ما يتصور من الشر خيرا واقعا يسقط النزاع المزبور ويتفق عليه اهل الحل والعقد طبعاً. ولكن الاية الشريفة تضمنت ان ازدياد المرض من الله تعالى مع ان المرض من الشرور فتكون الاية دليلاً على مسألتين الاولى ان ارجاع الشرور الى الخيرات في غير محله لان الاية بصدد مذمة المنافقين ومذمة ما في قلوبهم من المرض بخالفون المرض شر الاخير والثانية على ان فاعل هذا الشر هو الله تعالى وفاعل هذا المعنى المذموم والقبيح هو تعالى لا غيره من المبدء التخيلي الذي اعتقدته الثنويه وان شئت قلت المسئلة الاولى مردودة بالاية وتدل على ان المبدء الاصيل القديم واحد واما ما عن جمع من الفلاسفة بان فاعل

كل شئ واحد لانه لاشر في العالم حتى يكون له المبدء الاخر فهو ايضا مردود بها لان المستفاد منها ان المرض شرو يذم عليه.
فعلى هذا يبقى سؤال وهو ان الله تعالى محمود في فعاله ولا يمكن ان يصدر منه قبيح ولا يفعل الاخير فكيف يمكن استناد الشرايه فما في كتب التفسير من تنزيه الحق بدعوى ان النسبه مجازية، خارج عن افق التوحيد وادلة الناهضه على ان كل شئ مستند اليه تعالى في وجوده وتحققه فالنسبة حقيقية جدا وهو مقتضى الاصل والظاهر.

والجواب على مشرب التحقيق الحقيق بالتصديق والموافق للنظر العميق و الوجه الفلسفية على مبانيها المحرر في كتبها ومنها قواعد نالحكميه هو ان النظام الجعلى الاتم على ترتيب الاسباب والمسببات حتى يصل كل طبيعة حسب القابلية المودوعة فيها الى كماهاا اللايق بجهاا و يتميز الحق من الباطل والفاعل عن التارك والمسافر عن القاطن والذي يهبط اسباب الحركة الى الخيرات عن الذى يهبط اسباب الحركة الى الشقاوة والشور والظلمات.

فيتنزل الفيض المقدس الربانى من سماء الالوهيه وسالت الاودية بقدرها فلو كانت النطف المزروعة فى الاراضى القابلة والبذور المبدرة فى المحال المقررة ذات خصوصيات فتهتدى بتلك الخصوصيات الى جانب الفيض المناسب له ولو كان الامر على خلاف هذا الاصل العام النافذ لكان الكل عبثا وهوا لو كان ينبغى ان يصدر كل شئ من كل شئ.

فالسنخيه علة الانضمام بين المستعد والمستعد له و بين الصور المتحركة وما يتحرك اليها من الصور ولاجل هذه المائدة الالهيه ترى الاية الشريفة كيف افادت المسئلة بان فى قلوبهم مرض من غير استناد هذا المرض اليه تعالى بجهه القابلية ثم لما كانت فيهم قابلية النشوالحركة الى الشقاوة والى الباطل وكانوا متهيئين للحركة

التضعفية فلا بد ان يرد عليها الفيض المتساخ معها الوارد عليها والمندرج في مفهومه وماهيته و يكون من سنخه فزادهم الله مرضا.

فالى هنا استخرجنا من الاية الشريفة ثلاث مسائل حكيمية وبحوث فلسفية وان ادمجناها في مسئلة واحدة.

البحث الثاني من المسائل المبرهنة في محله ان شيئية الشيء بصورته وتكون المادة مركبها ولورفض المركب احيانا فلا يضر بالشيء وحقيقته و يترتب على هذه القاعدة ثمرات علمية ومنها مسئلة المعاد الجسماني.

واليها تشير هذه الاية الشريفة حيث تقول في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا، مع ان المفاهيم الابتدائي منها هو ان يقال في قلوبهم مرض فزادها الله مرضا، ففي هذا التغيير ايماء الى مابه حقيقتهم هي قلوبهم وكمالهم المجرد وفعلهم الذي هو نحو وجودهم فلو كان المرض في قلوبهم فهم المرضى لانهم ليسوا الا القلوب ولا يكون شيئية الانسان الابنفسه الناطقة الجوهرية المجردة.

البحث الثالث من المسائل المبرهنة في محله هو ان الاعراض والمقولات ليس لها الوجودات بخذاء وجود الجواهر والموضوعات بل الوجود العرضي بالقياس الى الوجودات الاخر يعتبر و يكون عين طور الجواهر وجلوة الذات و يكون الحركة المتصورة في الاعراض بعين الحركة الموجودة في الذوات و يكون اشتداد الكيف وازدياد الكم تبع الحركة الذاتية في كل شئ كان متحركا بتلك الحركة كالايشاء المتوحدة بالوحدة الطبيعية دون ساير الوحدات التأليفية والاعتبارية والى هذه المقالة الراقية تشير الاية الشريفة حيث افادت «في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا» مع ان اللازم بحسب النظر البدوي هو ان يقال «في قلوبهم مرض فزاد الله مرضهم» فاضافة الزيادة الى ذواتهم تشهد على ان ذوات والمرض واحدة بالحقيقة وان كانا مختلفين بالمفهوم فزيادة المرض تستلزم زيادة ذواتهم فافهم واغتم.

المبحث الرابع ذهب الفلاسفة الاسلاميه الى ان العقاب والثواب من تبعات

الاعمال و الافعال وربما يكون من تبعات الصفات و الاخلاق او من تبعات الذوات والاعيان فتنقسم الى جحيم الذات و جنتها و جحيم الصفات و جنتها و جحيم الانفال و جنتها.

وهذه الاية الشريفة ربما تدل على خلاف هذه المقالة من جهتين الاولى كون العذاب من التبعات و الثانية كون الصفات مورد العذاب فضلا عن الذات وذلك لظهورها اولاً في ان العذاب الاليم مجعول من قبل الله تعالى استقلالاً لا تبعاً وثانياً لكلمه الباء الظاهره في الجزاء والمقابله.

وايضاً لظهورها في ان العذاب الاليم مقابل كذبهم و هو فعل منهم لا يقابل المرض الذى في قلوبهم وازداد ابل يستفاد من سياق الاية وتقييد العذاب الاليم بقوله بما كانوا يكذبون ان المقصود صرف توهم كون العذاب في مقابل ذلك المرض الذى يحصل في قلوبهم بغير اختيار احياناً.

فتنادى هذه الاية الشريفة الى ابطال ما اعتقدوه في هذه الورطة وسجلوه في قراطيسهم واساطيرهم ولكن لما كانت الشواهد الكثيرة من الماثير والاخبار الصريحة في تجسم الاعمال و تبعات الصفات المذمومة.

فيمكن دعوى ان الظهور الاول قابل للانكار والظهور المستند الى الباء في محله الا ان الصور البرزخية جزاء الصور المادية ولا يتقوم مفهوم الجزاء بكونه وارداً على المجزى به .

واما الظهور الثالث فهو بحسب دلالة المطابقة متين جداً واما كونه في موقف نفى العذاب الاليم عن الصفات فاما لا يكون واضحاً او لوضح ذلك فهو مخصوص ببعض الصفات والله العالم.

ونعوذ به من هذه الجحيمات الثلاث ولا سيما جحيم الذات التى عليها الخلود والنار الابديه والله من ورائهم محيط .

بعض مسائل عرفانيه

الاولى ان الزيادة والازدياد والانماء من الاسماء الالهيه الفرعيه المندرجه في الاسم الكلى الرب فهو تعالى لاجل كونه رب العالمين يكون يزداد الايمان في قلوب المؤمنين ويزداد المرض في قلوب المنافقين.

وقد تقرران الربوبيه الالهيه عامه نافذه لا يمكن الفرار عن تحت لواثها وحكومتها و يكون لكل اسم من الاسماء الالهيه مظهر وظهور ومن تلك الاسماء هو الرب فيكون في العالم رب متوسط والحق المخلوق به والرب المربوب به.

وهكذا يكون في العالم مظهر الازدياد والزيادة والانماء في ناحيه الشرور والمفاسد في جانب السيئات والاضلام وذلك المظهر نفس الانسانيه فانها توجب زيادة المرض بابقاء حالته وعدم العدول عن الباطل فن هو الزائد و يكون فاعل الزيادة بالمباشره هو نفسه الخبيثه الرذيله المديمه الباقيه على السوء باتباع الشهوات والشرور فيزداد فيها الصفات السيئه والرذائل الشريرة فيكون من هذه الجهة نامية وزائده ومظهر قوله: تعالى فزاد هم الله مرضا.

فلا يتخيل ان الله تعالى يريد بارادة مستقلة بدوية مباشرة زيادة المرض فيهم بل كل شئ في ناحية الكمال مستند اليه بالذات وفي ناحيه الشرور مستند اليه بالعرض والاعتبار لان فعل الحق كما يصح ان يستند الى الخلق فيقال تاره «الله يتوفى الانفس» واخرى قل يتوفىكم الملك الموت الذى وكل بكم^(١) وهكذا في ناحيه الوحي فيقال «نزل به الروح الامين على قلبه»^(٢) تاره واخرى «واوحى الى عبده ما اوحى»^(٣) وهكذا كذلك فعل المتأخر والخلق فيما لا يزال يستند اليه تعالى

(١) سورة السجده الاية ١

(٢) الشعراء الاية ١٩٤

(٣) النجم الآية ١٠

على العكس فيكون مباشر زياده المرض نفس المريض ولكن لما كان ذلك باذن الله تعالى و تبرئته على نظام اسمائه الالهية يستند اليه تعالى فيعلم من هذه النسبة صحة كون كل شئ مظهر الاسم من الاسماء الالهية حتى في العدميات و التبعيات والشرور والسيئات.

الثانيه ان في قوله تعالى «ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون» اشعارا احيانا الى ان ذلك العذاب لهم وليس عليهم وهذا هو الذي قربناه في العلوم الحقيقيه والاعتباريه وقد مرتفصيله في بحث سابقه.

واجماله ان العذاب بين ما يكون متصلا ومنفصلا فما كان متصلا فهو في القوس الصعود ومن تبعات الذوات والنفوس والاخلاقيات والملكات والافعال والاعمال المكتسب في هذه النشئه بالمبادئ المختلفه الراجعه الى سلسه الاباء والامهات الى الاشخاص والافراد انفسهم وما كان منفصلا فهو من الموجودات في القوس النزول اعدت للكافرين المجاحدين والفاسقين الملحددين وهيئت لهم حتى يتمكنوا بعد الموت و الفراغ عن الماده وبعد انقطاع الحركه ولتبدلات من ازاله الجهات الرذيله والمفاسد السيئه المزاوله للانسان المتأذى بها تأذيا لاحدله ولا يمكن تعريفه فهذا النار من شئون الرحمه العامه الالهيه التي تنال الفا سقين وتوجب استراحتهم عن هموم المصاحبين المرجومين ولاجله يصح ان يقال بشرهم بعذاب اليم و يصح ان يقال ولهم عذاب اليم.

بل ترى في سورة الرحمن ما هو الاعجب من ذلك حيث قال الله تعالى هناك يا معشر الجن والانس الى ان قال يرسل عليكم شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران فباي آلاء ربكما تكذبان^(١) فانه عدمن الالاء والنعماء حسب الظاهر والله العالم بمواقف آياته وبهذه النظم اساليب مختلفه من الكلام و عليه يترتب الاثار

الكثيره في غيرالمقام و بذلك يجمع بين شتات الماثير ومختلفات الاثار.
كما يستجمع به العقل و النقل و يساعد البرهان والكشف والشهود والعرفان
والله ولى التوفيق وعليه التكلان.

الْإِخْلَاقُ وَالْبِرُّ عَظِيمَانِ

يا اخى وياعزيزى وقره عيني لقد ارسل اليكم كتاب فيه المواعظ والحكم وانزل اليكم نور يستفاد به القلوب والنفوس و فى جميع آياته ومواضعه الالهام و الايماء الى الحسنات ولزوم النيل بها والزجر والتحذير عن السيئات ووجوب التنفر عنها فلو شوهدها فيها قوله تعالى «فى قلوبهم مرض» فلا تظن ان هذه الايه مخصوصه بجماعه من المنافقين وانت لست منهم وبرى عنهم كلابل عليك ان تحاسب نفسك فيهم حتى تقوم من مقامك وتجتهد وتجد فى الخروج عن هذا الامر الفزع الفجيع وذلك لما تحرر وتبين فى محله وبلغ الى نصاب التحقيق وميقات البرهان والتدقيق ان الامراض المتحصله فى النفوس اذا صارت ملكه فقد بلغت الى حد يقرء عليها «فزادهم الله مرضا».

فان الله تعالى وتبارك خلق الخلق على نظام الاسباب والمسببات ولا يخص احد بنظره رحيمه خارجه عن اقتضاء المرجحات والاسباب لان الحق الرؤف عادل مستوى النسبه الى العالم فاذا حصل فى قلبك مرض الحسد والبخل والكبر والانانيه والجن وحب الدنيا والرياسه وغير ذلك وما اخذت فى ازالتها وافنائها وما اخذت فى محوها ونفيها بل قويتها بالواردات والمؤيدات وسلكت مسالك الا باطيل والشياطين فقد زادها الله تعالى مرضا وزادهم مرضى ونعوذ بالله العزيز من هذه الفجايع و العظام والبلايا والرذائل فانها اذا استقرت فى النفس وصارت الانفس محكومها بها حتى تحرك فيها حركه طبيعيه يكون لهم عذاب عظيم بما كانوا يصنعون.

فعليك يا اخى ويا نظيرى فى خلقى ان تأخذ بنجاتك من هذه الورطه الظلماء وتشد عضدك وظهرك للاستناره بانوار القرآن بان تعمل به عمل اخلاص وتندبر فى

آياته تدبر احسنا وتفكر امفيد الدنياك و آخرتك ولا تكن كمن اقفل قلوبهم بالمحاسن
المعنويه واللفظيه والدقائق الحكيمه والعرفانيه فانها كسراب بقيعه يحسبها الظمآن
ماء.

التفسير الباقين على خلاف المفسرين

فعل مسلك الاخباريين «في قلوبهم مرض» اى فى قلوب هؤلاء المتمردين الشاكين الناكثين لما اخذت عليهم من بيعه على بن ابى طالب عليه السلام «فزادهم الله مرضا» بحيث تاهت قلوبهم جزاء بما آتا هم من هذه الايات المعجزات ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون محمداً و يكذبون فى قولهم انا على البيعة والعهد مقيمون الحديث عن الكاظم (ع) تفسير الامام.

وفى حديث غيبة النعمانى مسندا عن عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله عليه السلام و يرتاب يومئذ الذين فى قلوبهم مرض والمرض والله عداوتنا.

وعن الصحابين كابن مسعود واناس اخر «فى قلوبهم مرض» قالوا شك فزادهم الله مرضا شكوا عن ابن عباس مثله وهكذا عن مجاهد وعكرمة والحسن البصرى وابوالعاليه والربيع بن انس وقتاده وعن عكرمة بن طاوس «فى قلوبهم مرض» يعنى الرياء.

وعن الضحاك عن ابن عباس قال نفاق وعن عبدالرحمن بن زيد بن اسلم المرض الشك وهو مرض النفوس لا الاجساد ومرض الدين فزادهم الله مرضا اى رجسا وقرء واما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم انتهى.

وكانه فسر هذه الاية بما فى الاية الاخرى غفله عن ان تلك الاية عرف المرض بالرجس حيث قال تعالى «فزادتهم رجسا الى رجسهم»^(١) فيكون المرض هناك الرجس واما فى هذه الاية فلامعنى لتفسير المرض الالبال من المعنى اللغوى او الاستعارى القابل لان يستعار له المعنى اللغوى فتخصيص المرض بشئى خاص محتاج الى دليل والاخبار المذكورة قاصره سنداً اودلاله عن اثبات ذلك ولا بأس بان يكون الكل وارداً فى مفادها ومقصودا فيها والله العالم بها.

واما على مسلك اصحاب التفسير في قلوبهم الصنوبريه مرض جسماني فزاد هم الله مرضهم ولهم عذاب اليم جزاء بما كانوا يكذبون ويقولون كذبا وهو قولهم امنابا لله وباليوم الاخر وقريب منه في قلوبهم ونفوسهم المجردة مرض روحاني ومعنوي فزاد هم الله ذلك المرض او فزاد الله في مرضهم بتهية اسباب تنتهي اليه من زيادة شوكة المسلمين ونفوذ قدرة الرسول (ص) والمؤمنين وغير ذلك من الاسباب الموجبة لزيادة حقدهم ونفاقهم وشكهم.

وقريب منه في قلوبهم الامراض فزاد هم الله اى فليزد الله ذلك المرض ولهم عذاب هو الاليم وشديد في المة وبالع في اشتداده بما كانوا يكذبون لاجل انهم كانوا يكذبون.

وقريب منه في قلوبهم مرض اى وليكن في قلوبهم المرض فزادتهم عداوة الله مرضا بحذف المضاف او فليزد الله مرضهم ولهم عذاب اليم ومولم او شديد في المة بشئ كانوا يكذبون او بالذى كانوا يكذبون وقريب منه في قلوبهم مرض وما يشعرون بذلك ولا لجل عدم اشعارهم وعدم ميلهم الى الالتفات الى ذلك المرض وازالته زاد هم الله مرضا اى في مرضهم او من حيث المرض ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون قولا وهو قولهم امنا بالله وباليوم الاخر فعلا وهو عملهم يخادعون الله والذين آمنوا فانه فعل غير صادق وكاذب.

وعلى مسلك الحكيم في قلوبهم مرض وفي عقولهم ونفوسهم آفة وعلة هي النطفة المتحركة نحو كما لها اللائق بها على سنه لا تتخلف فتكون الزيادة باذن الله تعالى فزاد هم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون لاجما كانوا فيه من المرض النفساني و الآفة القلبية ولا بما فطروا عليه ثانيا وبالغير وقريب منه في قلوبهم مرض وفي عضوهم الصنوبرى آفه هي تسانخ آفة وعلة قلبيه عقليه مجردة هي نقطة الحركة الطبيعية الذاتية والتنمية الحيوانية والنباتية والانسانية الروحية فزاد هم الله وانما هم

بذ وأتهم المتحده مع المرض الموجود فيهم فان المرض الموجود في قلوبهم ليس شيئاً ورأحقيقة القلوب التي ليست الانفس ذواتهم و لهم عذاب اليم من انواع العذاب الخارجة عن تبعات اعمالهم او ان ذلك العذاب الذي يعد من تبعات افعالهم عذاب اليم واما العذاب الحاصل لهم من مرضهم النفساني الذاتي فلا يوصف بالاليم لان الالم صفة ذاتهم لافعلهم.

وعلى مسلك العارف في قلوبهم مرض وذلك لاقتضاء بعض الاسماء الالهية كالاسم الضار والمضل وزادهم الله مرضاً لانه تعالى رب العالمين فينمى حسب اقتضاء الاسم الرب كل ما فيه اقتضاء النمو على حسب مقتضيات ذاته ومناسبات صفاته فيكون المتكفل للتنمية والازدياد بما انه من الاسماء الالهية ذوات المرضى باتباع الشهوات ورفض الاسلام والحقايق وانحاء الهدايات فزادهم الله مرضاً ليست الازيادة انفسهم مرضهم بعدم الاصغاء الى النبي (ص) ووليهِ (ع) وبعدم العمل بالاحكام القلبية والقالبية فاذاً يزداد المرض باذن الله تعالى وباستحقاق اسمه تعالى و لهم عذاب اليم بشاره وهو من الالاء والنماء الالهية في مقابل ما كانوا يكذبون .

حتى يتطهر نفوسهم الخبيثه الكاذبه وقلوبهم المتفرقه القذره بذلك العذاب الالهى المتحصل من الاسم الرحمن والرحيم و لهم عذاب اليم هو من تبعات كذبهم تكذيبهم و لهم عذاب اليم يوجب انتهاء امد ذلك العذاب و يورث خلاص الناس والمتافقين الكافرين والمعاندين الفاسقين من تلك التبعات والاثار والخصوص .

وعلى مسلك الكلى الخبير البصير ان هذه التسويلات والمخطورات الذهنيه صورة تفصيلية من الكتاب الالهى والعلم الربانى يجمعها الكتاب التدوينى على سبيل اللف والاجمال والبساطة والاحتمال ولا يشذ عن شئ منها كل شئ فى الارض و السموات.

قوله تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا فى الارض قالوا انما نحن مصلحون (١)
الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون (٢)

اللغة والصرف ومسائلها:

الاولى اذا وملخص ما يمكن ان يقال فيه انه تأتى على وجهين احدهما المفاجأة فتختص بالجملة الاسمية فليست شرطية ولا تقع حينئذ فى الابتداء ومعناها الحال كما فى كتب اللغة و الادب ولكنه بمعزل عن التحقيق بل معناها المفاجأة وهى اخص من الحال وتتضمن جهلا وغفلة بل وخوفا و دهشة كقولهم خرجت فاذا الاسد بالباب او اسد بالباب وقوله تعالى «فالقها فاذا هى حية تسعى» واما قول ابن الحاجب ومعنى المفاجاه حضور الشئى معك فى وصف من اوصافك الفعلية تقول خرجت فاذا اسد بالباب فعناه حضور الاسد معك فى زمن وصفك بالخروج او فى مكان خروجك وحضوره معك فى مكان خروجك الصق بك من حضوره فى خروجك لان ذلك المكان يخلصك دون ذلك الزمان وكلما كان الصق كانت المفاجأة فيه اقوى انتهى، فهو مما يضحك عليه وقد نقلناه بتفصيله حتى يجد المحققون موقف شعوره وحدود معارفه وانت خبير بما فيه من الاخباط و الاغلاط .

(١) سورة البقرة الاية ١١

(٢) ،، ١٢

فبالجملة هي للمفاجاه وهي لا تحقق الاحال القرب المكاني من غير دخاله هذه الامور في الموضوع له لجواز استعمال المفاجاه في المفارقات ثم انهم اختلفوا في اذاهذه فقال الاخفش انها حرف وهو مختار ابن مالك وعن المبرد ظرف مكان وهي صفوه ابن عصفور وقال الزجاج انها ظرف زمان وهو اختيار الزمخشري حتى قال ان عاملها مشتق من كلمه المفاجاه فيكون تأويل قوله تعالى ثم اذادعاكم دعوه من الارض اذا انتم تخرجون^(١) فاجأتكم الخروج في ذلك الوقت وهذا نظير قولهم ان العامل في قوله تعالى ان هذه امتكم امه واحده^(٢) هي الاشارة المستفاده من لفظة هذه فاقاله ابن هشام من ان ذلك لا يوجد لغير اذا في غير محله وحكى عنه انه قال ولم يقع الخبر معها في التنزيل الا مصرحاً به.

واما قول العرب وكنت اظن العقرب اشد لسعه من الزنبور فاذا هو هي فتعين فيه الرفع عند سيبويه ويجوز الرفع والنصب عند الكسائي فيقول فاذا هو اياها فانه لو ثبت فهو خارج عن ديدن القواعد وديدان الفصحاء .

ثانيها ان تكون لغير المفاجاه فالأكثر استعمالاً ان تكون ظرف المستقبل تتضمن معنى الشرط ومختصة بالدخول على الجمل الفعلية وتحتاج الى الجواب و لابد ان تقع في الابتداء والفعل الذي بعدها اما ظاهر نحو اذا جاء نصر الله او مقدر نحو اذا السماء انشقت ثم انها قد تخرج عن الظرفيه قاله الاخفش وعليه حمل قوله تعالى حتى اذا جاءها وربما تخرج عن الاستقبال فتزد الحال نحو الليل اذ يغشى او للماضي نحو اذا رأوا تجاره اولها وفي الكل نظر واضح وربما تخرج عن الشرطية نحو واذا ما غضبوا يغفرون ولا يخفى ما فيه فان من عدم الدقه في الامثال اختلف كلمات النحاه وتوهموا المعاني الكثيرة لكلمة واحدة مع انها ترجع الى معنى واحد. ولا يخفى ان اذا تختص بدخولها على المعلوم المفروض وجوده في المستقبل او ما يحذو

(١) سورة الروم الآية ٢٥

(٢) سورة الانبياء الآية ٩٢

حذوه واما قوله تعالى واذا^(١)مس الناس ضردعوارهم منيبين اليه ثم اذا اذاقهم منه رحمه فرحوا بها فقد توهم انها استعملت في غير محلها واجابوا عنها باجوبة والذي هو الحق ان مس الضر مما هو المتيقن بالنسبة الى العام المجموعى وهو الناس او بالنسبة الى الموضوع المهمل فانه ليس الغرض اصابه الضر الى كل احد حتى يكون مشكوكا فما تخيله السكاكى وغيره في غير محله ومن هنا يظهر حل مشكلة ساير الايات في المقام وغير خفى ايضا ان اذا لا تفيد العموم الا زمانى فما ظنه ابن عصفور من الظن السوء و يكذبه التبادر والعرف.

ثم انها قيل قد تأتى زائدة وخرج عليه اذا السماء انشقت لانها نحو اقتربت الساعة وهو خال عن التحصيل لانها نحو واذا انشقت السماء فكانت وردة كالد هان او هى فى موضع المفاجاة كما لا يخفى المسئلة الثانية الفساد مصدر فسد و يَفْسِدُ وقيل مصدر يفسد وفسودا مصدر الاول ضد صلح وهو فاسد وفسيدج فسدى فسده وافسده ضد اصلحه والفساد بالفتح مورد خلاف فقيل معناه بطل واضمحل ويكون بمعنى تغير وعن مسلم البطين الفساد اخذ المال ظلما وهكذا فى القاموس وفى كثير من اللغات وعن الزجاج الفساد هو الجذب فى البر والقحط فى البحر اى فى المرض التى على الانهار ومن الامور المشهور حرب الفساد وفى الراغب الفساد خروج الشيئ عن اعتدال قليلا كان الخروج او كثيرا يستعمل ذلك فى النفس والبدن والاشياء الخارجة عن الاستقامة انتهى ما فى كتب اللغة.

الذى يظهر لى من التدبر فى مواضع استعماله ان الفساد من نعوت الجوامع واما توصيف الابدان والارواح بها وان صح الآآن فى الاكثر يستعار لذلك والاظهر ان اللغة بحسب الاصل معناها الفساد المادى الجزئى سواء فيه الانسان والحيوان والفواكه والاشجار والمياه وغيرها ولكن كثر استعمالها فى الاختلال

النظامى والهرج والمرج فاذا قيل بدوا لا تفسدوا فى الارض لا يستفاد منه النهى عن الافساد المزاجى او الروحى والامر سهل.

الثالثة اختلفوا فى معنى صيغة النهى الى اقوال طلب ترك الفعل او الكف عن الفعل او كونها موجبة لاشتغال الذمه بالترك او الكف والكل باطل وقيل هو مثل صيغة الامر الآن صيغة الامر للبعث نحو الماده والفعل والنهى للزجر عنها وتكونا قائمين مقام الاشارة الخارجية والذى هو الحق ان ما هو معناهما ليس امرا خارجيا حتى يستعمل فيه لما لاحقيقة له قبل الاستعمال فليستا تدلان على شئ كدلاله الاسماء والافعال والحروف بل هما نائبان فى الاعتبار عن الاشارة لاموضوعتان لهما وتفصيله على وجه مبرهن فى الاصول.

اختلفوا فى صيغة الماضى الى اقوال ايضا وقدمضى شطر من الكلام حوله فى البحوث السابقة وما اختلفوا فيه يسرى الى المجهول من الماضى ومقتضى ما تحرر منا دلالة الهيئة فى الماضى على الاقتران بالزمان الخاص حسب التباد وتصریح اهله وهذا لا يستلزم كون هيئة الماضى موضوعة لذلك بل هيئة الماضى عند الاطلاق وعدم القرنية الوجودية منصرفة الى الاقتران المذكور ومع قيام القرائن لا تقارن الزمان احيانا مثل فيما اذا وقعت تلوات الشارط لا تدل على الزمان الماضى خصوصا لامكان كونها خلية عنه وغير مقتترنة به كما لا يخفى واما اختلافهم فى كيفية هيئة المجهول من الفعل الثلاثى الذى انقلب عين فعله الفا فى الماضى اذا بنى للمفعول كقيل وقيس وغيض وغير ذلك فهو لا يرجع الى محصل بعد معلومية ذلك عند الكافة فا حكى عن عقيل وقيس ومن جاور هم وعامة بنى الاسد من ضم الفاء قيل وبهذه القراءة محكى عن الكسائى كما يأتى او حكى عن هذيل وبنى وبيرمن اخلاص ضم الفاء وسكون الوسط والعين الاصلية قول كله خال عن التحصيل.

المسئلة الرابعة الارض الجرم المقابل للسءاء هكذا فى المفردات والصحيح انها الجرم

المقابل للسماء كما لا يخفى وفي الاقرب كرة مظلمة مركبة من الجواهر المفردة مؤتثة جمع اروض وارض وارضون وارض جمع واحد متروك كليا لاجل ليات وكل ما سفل فهو ارض انتهى والاصح انه ليس في معناها الظلام ولا التركيب المزبور ولا يهنا البحث عن حدود جمعه الخلافى جدا ومذكور تفصيله في اللغة ولا سيما تاج العروس وفي بعض الكتب النحوية والصرفية.

وبالجملة الارض معناها معلوم وهى تقابل الشمس والقمر واما جمع الشمس بالشموس والقمر بالاقدار والارض بالارضين وغيرها فهو اما يحكى عن اطلاق القدماء على ان هذه الكواكب ليست منحصرة بالواحدة وهذه الكرات لا تنحصر بفرد او باعتبار قطعات منها ولا سيما في الارض فانها باعتبار القطعات تجمع بالضرورة وهو ولو كان غلطاً بحسب اصل اللغة ولكنه صار صحيحاً بعد كثرة الاستعمال مع ان الاظهر انها بحسب المعنى هى السفل والسافله في قبال العلو والعالیه وان العرب كان يحسّ الكرات السماوية و يبصرها فوضعت بحذاءها اللغات بخلاف الارض فلا تحسّ الاجهة السفل فوضعت حذاءها هذه اللفظة ثم اطلقت على الكرة بعد القول بان الارض كره من الكرات متجيرة في الفضاء كغيرها فتلك اللفظة من الالفاظ الموضوعه للاحداث اولا ولاجله يصح جمعها باعتبار الاسافل ثم انتقلت الى استعمالها في الجواهر والاعيان والاشخاص ثم بعد ذلك اطلقت على الكل ومجموع هذه الكرة وعندئذ لا بأس بان تطلق الارض ويراد منها ارض البدن وارض الاجتماع وارض الارواح والاشباح وغير ذلك لاجتماع الكل في جهة السفل والله ولى التوفيق.

وغير خفى انه بالرغم على كثرة استعمالها في الكتاب الالهى البالغ عدده الى ٤٦١ تقريبا لم يستعمل فيه جمعا وفيه اشارة الى ان الجمع المذكور والمجموع المشار اليها كلها خارجة عن ادب العرب او غريبة في اذهان العرب الخالص.

ومما يؤيد ما ذكرناه في معنى الارض تقابل الارض والسماء في الكتاب الالهى

وفي سائر الاستعمالات مع ان السماء ليست من الجواهر والاعيان الخارجية واما السماوات فهي جمع السماوى المنتسبة الى السماء قال الله تعالى اولم يروا الى ما بين ايديهم وما خلفهم من السماء والارض (١) وقال هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض (٢)

واما تقابلها مع السموات في قوله تعالى لا يملكون مثقال ذرة في السموات ولا في الارض (٣) وقال ان الله عالم غيب السموات والارض (٤) فهو ايضا يؤيد المعنى الثانوى الذى شرحنا كيفية حصوله وذكرنا انه المتأخر في الحدوث عن المعنى الاول فافهم وتأمل.

المسئلة الخامسة «انما» اختلفوا فيها بحسب اللفظ والمعنى الى اقوال فالمعروف انها مركبة من ان وما الكافة عن عملها واذا وليتها جملة فعلية كانت مهية وقيل انها مركبة من ان الاثبات وما النافية وفي كتب بعض النحويين وجمع من الاصوليين انها بسيطة والحق في هذا النزاع ان التركيب ليس من الاصول الصحيحة في الالفاظ بل هو مجرد اجتهاد واعمال ذوق والافكل لفظ مستعمل في معنى وحدانى او معنى مقيد لوحظ وحدانيا بسيت في الوضع ويختص بوضع عليه مع ان المركبات ليست ذات وضع يخص بها فكله انما وامثالها بسائط حسب البرهان والوجدان وبمجرد امكان التحليل والتجزئة غير كاف للتصديق.

وهذا بحسب اللفظ واما بحسب المعنى ففيه القولان فالمشهور انها لا تفيد الالاتاكيد والمعروف بين المتأخرين انها تفيد الحصر.

والحق هو الاول لعدم شهادة اهل اللغة واللسان ولعدم الاطراد الذى هو دليل الحقيقة كما في قوله تعالى «انما انت منذر» وقوله «انما انت منذر من يخشيها»

(١) - آية - ١

(٢) - فاطر - آية - ٣

(٣) - سبا - آية - ٢٢

(٤) - فاطر - آية - ٨

وقوله^(١) «انما انا بشر» وغير ذلك مما لا يناسب الحصر ولذلك ترى ان السيوطي في الاتقان لم يتعرض في ذيل قوله تعالى انما الحكم اله واحد الا بان ان للتأكيد وما كافة فالمسئلة بناء عليها واضحة وهكذا قررناه في الاصول.

ومن هنا يظهر ما في اقرب الموارد وغيره من انها ربما استعملت بمنزلة النفي والا فتفيد الحصر كقولك كقولك انما يزيد قادم فانه بمنزله ما زيد الا قدام انتهى فانه ساقط في البحثين اللفظي والمعنوي و مجرد استفاده الحصر في مورد يمكن ان يستند الى القرائن الخاصة واحوال المتكلم لا يدل على الوضع واللغة وما في بعض كتبنا الاصولية من نسبه دلالة انما على الحصر الى اهل اللغة مجازفة فليراجع. ثم انه على تقدير افادته الحصر فهل يفيد حصر المسند في المسند اليه او العكس او يختلف المقامات فاذا قيل انما انا بشرفيريد حصر نفسه بالبشرية حذرا عن توهم الملكية واذا قيل انما انت منذر فيريد حصر الانذار فيه لكونه بشيرا ونذيرا فلا يكون غيره منذرا.

وعليهذا يمكن حل بعض مشكلات المسئلة ولكن تصريح القائلين بالحصرينافيه لقولهم بانها بمنزلة ما والا هو يفيد حصر الثاني في الاول كما عرفت من الاقرب و عليه غيره ايضا نعم لو قلنا بانها كلمة بسيطة تفيد بالوضع الحصر الاعم من حصر الاول في الثاني وبالعكس كان له وجه الا انه غير وجيه ضرورة ان المتفاهم منه غير ذلك ولا تصريح من ارباب الفن بالنسبة الى مثل ذلك فاستفاده الحصر غير واضحة مثلاً في قوله تعالى «انما نحن مصلحون» بعد مراعاة موقف المنافقين هل يحتمل ان يريد المنافق حصر المصلحية في انفسهم بدعوى ان الرسول الاعظم (ص) واصحابه ليسوا من المصلحين ام يريد واحصر شغلهم بالاصلاح مع انهم ذوات اشغال اخرى الاجتماع او يريدون الادعاء وان جميع اشغالنا شغل واحد

اما هيئة المشتقات الجارية على الذوات فقد مرشطر من الكلام حولها في سورة الحمد.

الثامنة «الا» حرف يستفتح به الكلام و يرد للتنبيه و يدل على تحقق ما بعدها نحو «الا انهم هم السفهاء» وهذه تدخل الجملتين الفعلية والاسمية ولكن اكثر ما يقع بعدها انّ و النداء و ترد ايضا للعرض و التحضيض و معناها طلب الشيء لكن العرض طلب بلي و التحضيض طلب بحث و حينئذ تختص بالجملة الفعلية «الاتستحبون ان يغفر الله لكم» «الاتقون قوما نكثوا وغير ذلك و ترد للتوبيخ و الانكار و للاستفهام عن النفي «الا اصطبار لسلمى ام لها جلد» و ترد للتمنى و هى فى هذه المواقف تدخل على الاسمية فقط و تعمل عمل لا النافية للجنس انتهى ما فى اللغة.

وفى النحو خلاف فى انه بسيط ام مركب وقال فى المغنى والعربون يقولون فيها حرف استفتاح فيبينون مكانها و يهملون معناها و افادتها التحقيق من جهة تركيبها من الهمزة ولا وهمة الاستفهام اذا دخلت على النفي افادت التحقيق نحو اليس الله بقادر انتهى .

اقول قد عرفت منا ان التجزية و تحليل بعض الاسماء او الحروف الى البسائط من الذوقيات وربما لا يساعده الاستعمالات مثلا اذا صح قولنا الا ان زيدا شاعر يعلم منه انه ليس مركبا لعدم صحه دخول ليس على ان كما لا يخفى .

المسئلة التاسعة «لكن» واصلها لاكن حذفت الالف خطأ لالفاظها هكذا فى الاقرب و الاقرب ان الكتابة اذا خالفت القراءة تكون شاهدة على احد الامرين اما التخفيف ولكنه غير صحيح لما لا يوجد فى النسخ القديمة كتابه لاكن بالالف فيعلم منه ان الامر الثانى متعين وهوان المقرو ليس الفأبل هى فتحة تميل اليه و عليها يشكل صحه قرائته بالالف الا على جواز الاشباع الى حد الالف و الواو و الياء فيما لا يلزم منه الاخلال بالقراءة و المقصود.

وهو الاصلاح اوانها ليست شيئا حذاء الاصلاح ام النظر الى تأكيد موقفهم وتحريم مرامهم فلي تأمل جيدا.

المسئلة السادسة «نحن» ضمير يعنى به الاثنان والجمع وقيل بالتوقف في دلالتها على الاثنين ويكذبه قولهم «نحن اللذان تعارفت ارواحنا» وقيل هو مولد والظاهر ان العرب لا يقف في الحكايه حال الاثنين فاما يحكى بلفظه انا ونحن والمتعين هو الثاني بالضرورة واختلفوا في ضم آخرها فقليل هى مبنية عليها وقيل نحن كلمة يعنى بها جمع انا من غير لفظها وحركت آخره بالضم لالتقاء الساكنين هكذا عن الصحاح وقال ابن برى قول الجوهري غير صحيح لان اختلاف صيغ المضمرات يقوم مقام الاعراب وعن المحكم ضم لانه يدل على الجماعة والميم والواو من جنس الضمة تدلان عليها وقد عرفت ضعفها فان لفظة نحن تطلق على الاثنين فيسقط القولان ويكون نحن مبنيا على الضم .

المسئلة السابعة صلح الشيء يصلح بتثليث اللام صلاحا صلاحا صلاحه ضد فسد اوزال عنه الفساد و اصلحه ضد افسده و اصلح بعد فساد اقامه وفي المفردات الصلاح ضد الفساد و هما مختصان في اكثر الاستعمال بالافعال وقوبل في القرآن تارة بالفساد واخرى بالسيئ قال خلطوا عملا صالحا واخرسيئا والصلح يختص بازالة التفاربين الناس انتهى ما في اللغة.

يظهر منهم ان الصلاح له المعنيان احد هما ضد الفساد وثانيهما زوال الفساد و هذاريك غريب فانه بمعنى واحد نعم تارة يكون الشيء فاسدا فيصير صالحا فيزول فساد بالتبع واخرى لا يكون فاسدا ولا صالحا بل فيه قوتها فيصلح بعد ذلك تارة يفسد اخرى فن يدعى في الجامعة البشرية انما انا مصلح كما يمكن ان يريد نسبة الجامعة الى الفساد يمكن ان لا يريد ذلك بل تنحصر ارادته بايجاد الصلاح في تلك الجامعة واما اطلاقه و اراده ابقاء الصلاح و بقاءه فلا يخلو عن نوع توسع و

وبالجمله فهى نوعان مخففة من لكن وهى حرف ابتداء غيرعامله خلافا للاخفش و يونس لدخولها على الجملتين ويجوز ان تستعمل بالوا ونحو لكن كانوا هم الظالمين و عن ابن الربيع انها بدون الواوعاطفة جملة على جملة ونسب ذلك الى ظاهر قول سيبويه ثم انه ان وليها كلام فهى حرف ابتداء لمجرد افاده الاستدراك وليست عاطفه وان وليها مفرد فهى عاطفة بشرطين احدهما ان يتقدمهانفى او نهى نحو ما قام زيد لكن عمرو ولا يقيم زيد لكن عمرو والنوع الثانى ان لا تقترب بالواو وعن جماعة انها لا تستعمل فى المفرد الا بالواو حكى عن يونس انها ليست من حروف العطف و لم تقع فى القرآن غالبا الا واو العطف قبلها ومما جئت فيه من غير و اوقوله تعالى لكن الذين اتقوا ربه وقوله لكن الله يشهد انتهى ماعليه النحاة واللغويون.

والذى يظهر من الدقة فى امرها انها قليلة الاستعمال فى الابتداء فكونها مخففة عن لكن التى من حروف المشبهة بالفعل فى غاية الندرة واذا وقعت فى اثناء الكلام فان كانت مقترنة بالواو فالواو عاطفة وهى تفيد الحكم المخالف للحكم السابق فاذا قيل ما قام زيد ولكن عمرو فالواو عاطفة ولكن تفيد ان عمرا قام واذا كانت غير مقترنة بالواو فالواو لا يظهر ايضا انها تفيد كما سبق وتقع بها عن حرف العطف .

المسئلة العاشرة «لايشعرون» شعريشعرا شعرا وشعورا وشعوره وشعري وشعورا وشعورا علم به وكذا فطن به وعقله واحس به انتهى وفى المفردات الشعر معروف وجمعه اشعار قال و من اصوافها و او بارها و اشعارها و شعرت اصبت الشعر ومنه استعير شعرت كذا اى علمت علما فى الدقة كاصابة الشعر وسمى الشاعر شاعرا لفطنته ودقة معرفته فالشعر فى الاصل اسم للعلم الدقيق فى قولهم ليت شعري وصار فى المتعارف اسما للموزون المقفى من الكلام انتهى .

اقول والذى يظهر لى ان شعر لازم ولم يستعمل منه اسم المفعول

وهو المشهور فلا يساق العلم و الفهم والادراك بل ولا الاحساس و من الغريب عدم استعماله في القرآن الامنفيا وقد بلغت مواضعه الى خمس وعشرين موضعا وفي ذلك وذاك سر وهو ان قولك ان زيدا لا يعلم لا يدل على انه في حد الحيوان لان العلم يتعلق بالتصديقات فيرجع ذلك الى انه لا يعلم ان كذا وكذا وهذا لا يوجب انتفاء حد الانسان عنه بخلاف قولك ان زيدا لا يشعر فانه ليس بمعنى لا يدرك ولا بمعنى لا يعلم بل هو يفيد انه فاقد هذه الحيثية والاحساس.

و بعبارة اخرى يستفاد من اللغة وموارد استعمالها انها لا ترادف الاحساس حتى اذا قيل هم لا يشعرون يكون معناه انهم لا يحسون فان الحس متعدد والشعر لازم بل اذا قيل هم لا يشعرون فعناه ان الشعور فيهم مفقود اى لا يكونون ذوى الحس والادراك وان شئت قلت ليس الشعر من الاحداث والافعال حتى يتخذ منه ساير المشتقات بل الشعر هو المعنى الخاص المتخصص به الانسان والحيوان فيكون من الجوامد التى يتخذ منها احيانا بعض الفعل ولا تفيد الهيئة حينئذ معناها الاصلى فاذا قيل ان قوما لا يعلمون شيئا فهو معناه نفي الادراك الحدثي عنهم واما اذا قيل قوما لا يشعرون فعناه كما اشير اليه انهم لا يكونون ذوى الخاصة المشار اليها ولا يوجد فيهم ذلك المعنى والحقيقة ومن هنا يظهر قصور المفردات وسقوط كلمات اللغويين في المقام.

التجوز والغراب

و «اذا قيل لهم» استيناف في تحرير حال المنافقين ومن الغريب ما عن الزمخشري وإبى البقاء من تجوز هما كونه عطفًا على يكذبون بناء على كون ما موصولة او مصدرية كما حكى عن الاخفش ولكن الانصاف خلافه مع ان ما توهموه لايساعده القواعد الادبية ايضا.

واما كلمة «اذا» فتارة يراد منها افادة ان في الزمان الماضي اذا قيل لهم وفي العصر السابق اذا كانوا يقولون لهم لا تفسدوا في الارض كانوا يجيبون انما نحن مصلحون فحينئذ ليست متضمنة لمعنى الشرط بل هى تخلو عنه وتكون وقتية ظرفية محضة واخرى يراد منها انه اذا قيل لهم اى اذا كان يقال لهم لا تفسدوا في الارض كانوا يجيبون كذا فانها حينئذ شرطية وقتية وفي قوة افادة المفهوم عند الاصوليين وتكون النتيجة ان اظهارهم الاصلاح كان لاجل قولهم لا تفسدوا في الارض بحيث اذا ما انتهوا عن الافساد لا يقولون انما نحن مصلحون.

وعلى كل تقدير اختار المشهوران الجملة بعد اذا في موضع الخفض بالاضافة والعامل فيها عندهم الجواب فاذا في الاية منصوبة بقوله انما نحن مصلحون و يظهر عن بعضهم ان الجملة لمكان كونها شرطية يكون العامل فيها مايلها وان مابعدا ليس في موضع خفض وعليها اذا كانت غير شرطية يكون العامل الجملة الثانية من غيران تكون هى الجملة الجزائية لظهور القضية حينئذ في الاتفاقية اى اذا قلنا لهم كذا فاتفق وقالوا نحن كذا والذي هو التحقيق ان اضافة اذا واذا مما لا اصل له لان الحروف لا تكون قابلة للاضافة وهى حروف شرطية اوفى حكم الشرطية اوتفيد المعانى الحرفية وكونها اسماء ممنوعة عندنا والتفصيل في محال آخر.

قوله تعالى «لا تفسدوا في الارض» جملة انشائية ناقصة مقول قولهم واختلفوا في محلها من الاعراب او انها جملة مفسرة للمحذوف وهو القول والكلام الشديد اى اذا

قيل لهم هذا الكلام الحشن وتلك الجملة الشديدة «لا تفسدوا في الارض» قالوا الخ وبعارة اخرى لا يمكن الاخبار عن الفعل كما مضى تفصيله ذيل قوله تعالى «سواء عليهم ء أنذرتهم الخ»

والذى هو الحق ان هذه الجملة حكاية عن الجملة الانشائية التامة فتكون هذه ناقصة حكائية وتلك تامة محكية بها وما لا يمكن الاخبار عنه هى التامة المحكية لا الناقصة الحاكية عنها فقوله تعالى:

«لا تفسدوا في الارض» فى محل الرفع لكونه نائباً عن الفاعل للفعل الذى لم يسم فاعله وهو قيل فافهم واغتنم ثم ان جزم الفعل لاجل لا الناهية وعلامته حذف النون فى الجمع.

قالوا انما نحن مصلحون—جواب عن الشرطية او حكاية عن الواقعة الخارجية الماضية ويؤيد الثانى حذف الفاء فانه دليل على ان هذه الجملة ليست فى محل الجزاء للشرط بخلاف قوله تعالى اذا جاء نصر الله فسيح بحمد ربك فان فعل الماضى هناك منع عن الماضوية بخلافه هنا فهذه الاية واشباهاها حكايات عن القضايا الخارجية الاتفاقية وان لم تكن بحسب المضمون مخصوصة بالمنافقين المعنيين والاشخاص الخاصة منهم كما زعموا والاشكال المذكور فى الصدر يأتى هنا بجوابه وبقية تركيب الاية واضحة.

قوله تعالى الا انهم الخ فى محل انهم هم المفسدون ايضا خلاف ذهب الجمهور الى انه منصوب على المفعولية لمقاد الا التنبيهية والتحقيق انه لا محل له لان كلمة الا تفيد المعنى الحرفى فالجملة بعدها تامة ليست مؤولة الى ناقص حتى يكون له المحل من الاعراب وهم ضمير عماد وفصل ومبتداء والجملة الاخيرة خبر لان وقوله تعالى ولكن عطف واستدراك وتأويله هكذا ولكن هم لا يشعرون .

المعجم والبلاغة

الاول هذه الايات على نمط واحد ونسق فارد والكل فى موقف تحديد ردائل المنافقين فيكون اللطف فى العطف تارة وفى الاستيناف اخرى ليكون ابلغ واهنى واحسن فى توجيه المؤمنين وتحريك المنافقين الى الانسلاك فى زميرهم والانخراط فى جماعتم

ولاجل هذا تكون الايه استينافيه والخلاف فيه خروج عن الفهم المستقيم والعقل السليم ويؤيد هذه الطريقه و الاسلوب اختلاف الايات فى الحمل فمن ابتداء احوال المنافقين كانت الايات قضايا اخبارية قطعية بتيه ومن هنا تغيير الاسلوب الى القضايا التعليقيه والجمل الشرطية ومايصاحبا من غير كونها عاطفه على جمله مذكورة فيها.

الثانى فى الاتيان بصيغه المجهول اشارة احيانا الى ان القضية ليست الافتراضيه وايماء الى سوء حالهم وخاصه المنافقين من غير لزوم وقوع هذه القضية خارجا فاما اختلافوافيه اختلافا كثيرا من البحث والفحص عن الفاعل القائل من الغفله والذهول وقد تعرض الفخر واتباعه لهذا الخلاف فقال بعضهم القائل هو الله تعالى وقيل هو الرسول (ص) وقيل بعض المؤمنين وربما يحتمل كونه بعض جماعة المنافقين الغير المغرضين ولا طامعين او غير ذلك.

ويمكن ان يقال ان الخلاف المذكور فى محله لان الايه فى حكم الاخبار عن الواقعه الخارجيه ويكون الفعل الماضى دالاعلى ان القول المزبور تحقق سابقا كما ايدناه ببعض الجهات الاخرى اعراب الايه الان الاقرب كما يأتى كونها جملة شرطية ويكون الفعل الماضى هنا منسلخا عن الماضويه كما هو كذلك فى كثير من القضايا الشرطيه.

ثم انه على كل حال لادليل على القائل الخاص ولا معين له ومن الممكن ان يقال بان الظاهر من هذه الايات ومورد نزولها عدم اطلاق النبي (ص) والمؤمنين عن احوال المنافقين فاطلعوا بعد النزول على نفاقهم فكانت المقاوله والمجاوبه بين انفسهم بعضهم مع بعض والله العالم.

الوجه الثالث في قوله تعالى «لا تفسدوا في الارض» الذي هو حكاية عن نهيم المنافقين عن الفساد في الارض اشعار الى ان ما هو مورد النهي نفس طبيعة الافساد في الارض ولا وجه لصرفه الى الفساد الخاص والمقصد المعين وكون افساد المنافقين بفساد خاص لا يوجب تخصيص النهي به فان في كل مورد يشغل الطفل بخلاف ويتوجه اليه النهي عن الخلاف والفساد لا يكون دائرة النهي مضيقه بالضرره حتى يجوز له الفساد بوجه آخر.

ومن هنا يظهر ان الخلاف المدون في الكتب التفسيرية بين ارباب التفسير في غير محله ولا منع من الالتزام بصحة جميع ما اورده في المقام فمن ابن عباس انه الكفر وعن ابي العاليه انه المعاصي وبه قال مقاتل او بها قاله السدي او بترك امثال الامر واجتناب النهي قاله مجاهد او بالنفاق عن علي بن عبيدالله او باعراضهم عن الايمان به (ص) والقرآن او بتغير المله قاله الضحاك او باتباعهم هواهم وتركهم الحق مع وضوحه قاله بعضهم عن الزمخشري هو تهيج الحروب والفتن ثم ايد مقالته بآيات كثيرة الا انها لا توجب التعيين والتفسير بل توجب انه من مصاديقه الواضحة.

فهذا الخلاف كالخلاف السابق ساقط جدا وربما كان حين النهي عن الفساد في الارض خصوصية تدل على ان الناهي كان يقصد شيئا خاصا ولكن الاية الشريفة لاجل عدم تعرضها الالهذا المقدار تشعر الى ان النهي اعم ولا خصوصية له. نعم بناء على كون الاية دالة على القصة الخارجية ولم تكن فرضيه لا يمكن استفادة كون النهي يشمل جميع هذه الامور كما لا يخفى.

الوجه الرابع في تقييد الفساد بالارض نوع تحريك الى ان هذه النشئة التي تربيت فيها وارتزقتم منها وولدتم فيها وكملمت عليها لا يصلح ولا يليق لان تفسدوا فيها ولا ينبغي ولا يحق لذلك و يكون بعيدا عن الانصاف والانسانية.

نعم ربما يمكن كونه قيد اللصيغة وللهيئة الناهية اى نهاكم في الارض عن الافساد واما في غير الارض فلا يكون نهى عنه لجهة من الجهات ومنها عدم تمكنهم من الافساد فيه فعند ذلك يسقط ما استدل به الزمخشري لتعيين المراد من الافساد في الارض والامر سهل.

الوجه الخامس في قوله تعالى «انما نحن مصلحون» تأكيدات بكلمة انما اولاً وبالجمللة الاسمية ثانياً وبتقديم الضمير ثالثاً وفيه ايضا صنعة الطباق لما يكون بين الصلاح والفساد تضاد ولودلت كلمة انما على الحصر فيكون الامر اشنع وكذبهم اظهر وابرز وفي ذلك اصرارهم على كتمان مقصودهم من التخريب والنفاق واجباد الخلل والاختلاف وقوة بنائهم وارادتهم على هدم اساس الاسلام وبيان الايمان.

فلما كان الامر كذلك نادى بأعلى صوته واعلن اعلانا عاما واعلم بالاحرف الاستفتاحية انهم هم المفسدون واكد كلامه بالجمللة الاسمية وبأن التأكيدية وباتيان ضمير الفصل والعماد مضافا الى تعريف المسند الذى قالوا انه دليل الحصر فانظروا يا ايها البلغاء الى كيفية المقارنة بين الجملتين اللتين احديهما من المنافقين والاخرى من رب المنافقين وانهم كيف كتموا مرامهم باستار العباثر وهوتعالى كيف كشف وجوههم الخبيثة بكواشف الكلام على الوجه التام والسبيل الاكمل والطريقة الاتم في اخلص عبارة.

السادس ولا يظهر من الاية الشريفة خصوص مرادهم من الاصلاح كما لا يكون يمكن تعيين مقصودهم من الفساد وقد عرفت ان اهمال الشريفة هذا الامر ربما يدل على انه ليس امرا خاصا بل هم يتشبثون بمطلق الافساد ويرون ذلك من الاصلاح حسب اغراضهم فالخلاف في ذلك ايضا في غير محله وان حكى عن

ابن عباس ان مما لأتينا الكفار انما نريد بها الاصلاح بينهم وبين المؤمنين والثاني قول مجاهد وهو ان هذه الممالة صلاح وهداية وليست بفساد والثالث ان ممالة النفس والهوى صلاح وهدى والقول الرابع انهم ظنوا ان في ممالة الكفار صلاحا لهم وليس كذلك والقول الاخير انهم انكروا ان يكونوا فعلوا ما نهوا عنه من ممالة الكفار وغير ذلك فعلى هذا تحمل الآية على المعنى الاعم ايضا.

الوجه السابع يستظهر من قوله تعالى «ولكن لا يشعرون» ان قولهم «انما نحن مصلحون» قول صادق بحسب العقيدة و انهم كانوا يرون الاصلاح فيما اختاروه وصنعوه بالمسلمين وهو اما المدارة مع الكفار او القيام لتطهير الارض عن الفساد المنتهى الى زوال دينهم وانهدام مذهبهم. وعندئذ يشكل الامر وهو الذم على ما لا يستحقونه والاية الشريفة كأنها في موقف توبيخهم وذمهم على ما يصنعون مع انه لا يجوز الذم على ما لا يعلمون.

ولاجل ذلك ينقدح ويظهر انهم كانوا كاذبين في قولهم «انما نحن مصلحون» والمقصود من عدم شعورهم عدم اطلاعهم على اتضاح فساد رأيهم وانه سيظهر كذبهم بين الناس من قبل الله تعالى ولكن الانصاف خلافه وانهم ربما كانوا على طريقته واعتقادهم في تحكيم مبادئ دينهم ولكن ما كان يحسون ولا يكونوا ذوي الاحساس والشعور بان في كل وعاء لابد من قانون ودين يحفظ به نواويس البشرية والالهية وما كانوا يدركون عواقب القضايا ونهايات الحركات والامور حتى ينصرفوا من تلك الطريقة الى الديانة الاسلامية.

وهذاذم في محل يستحقونه ضرورة ان الافهام القاصرة غير البالغة الى كنه الحقائق والمصالح والمفاسد لابد لهم من المراجعة الى غيرهم حتى يعرفوا ويتبين لهم الحق من بعدما ضلوا.

فالمصلح الحقيقي ربما يشعر بلزوم هذا التوبيخ البليغ لما فيه الخير الكثير احيانا وهو تفتنهم الى ما يصنعون و يفسدون في الارض نظرا الى تمشية امور الاسلام والحق

ولا يلاحظ في هذه الظروف تلك الشؤون الجزئية لما في لحاظها الشرا كثير احتمالاً
لا مكان وصولهم الى مرامهم الفاسد فيصدون عن سبيل الله صدوداً.

الوجه الثامن اختلفوا في محذوف قوله تعالى ولكن لا يشعرون وانه هل هو عدم
الاصلاح او انهم مفسدون ام انهم معذبون او انهم ينزل بهم الموت او انهم لا يشعرون
انهم يكذبون في قلوبهم انما نحن مصلحون فان من الناس من لا يدري يكذب
او يصدق لقلة شعوره او لا يشعرون مصالح امورهم والذي هو الاظهر ما عرفت منا
وهو ان الشعور فعل لازم لا يتعدى حتى يحتاج الى المفعول به فيسقط اقوالهم
ونزاعهم وفي ذلك نهاية حسن الانتخاب في اللغة لما فيه افادة التحاقهم بالحيوانات
بل هم اضل واولئك كالانعام بل هم اضل سبيلاً.

و بالجمله ولو كان متعدياً فالحذف لافادة الاعم كما هو العادة والديدن .

الوجه التاسع اتفقت كلماتهم في ان ولكن هنا للاستدراك وربما يختلج
بالبال ان يقال ان الاستدراك يكون في موضع كان الكلام السابق ينبغي شموله
او كان يعلم من حال المتكلم ذلك وهذا هنا غير جائز مثلاً اذا قيل جاء القوم ولكن
زيد فانه في محل الاستدراك وهكذا اذا قيل جاء زيد ولكن عمرو وان اختلفوا في
الاخير الى اربعة اقوال مقررة في النحو.

فعلى كل حال اذا قيل الا انهم هم المفسدون ولكن النصارى اوقيل ولكن
طائفة منهم فهو من الاستدراك واما قوله تعالى ولكن لا يشعرون فهو ليس في موقف
الاستدراك حتى يفيد الحصر على ما تحرر في البلاغة من موجبات الحصر كلمة
الاستدراك خلافاً لما تقرر في الاصول.

اللهم الا ان يقال ان الاستدراك المذكور هنا اشعار الى ان المفسدون
منحصرون فيهم في ذلك العصر ولو كان يمكن التدارك فتدارك ذلك فهو دليل على
العموم كما اذا قيل جائئ القوم ولكن حمارهم ما جاء فانه ليس من التدارك

الصحيح ولكنه يفيد عموم الحكم كما في الاستثناء المنقطع والله العالم بحقايق الامور.

الخط وبعض رسومه

قد تعارف في النسخ الموجودة كتابة الالف الزائدة بعد واوا لجمع فيكتبون نحو «لا تفسدوا» و «قالوا» وهكذا وهذا هو من التعاهد الموجود من العصر الاول كما نشاهد في النسخ القديمة.

وعندئذ يتوجه السؤال عن هذه المسئلة وعن تاريخ ذلك وسبب حدوثها وما يريد به من الثمره و النتيجة.

قد تحرر في محله امتناع تكليف الجاهلين ولاسيما المركبين منهم و يستظهر من هذه الاية جوازه على رغم المعتزله وذلك لان المنافيين كانوا يعتقدون انهم مصلحون فكانوا من الجاهلين بالجهل المركب ومع ذلك كلفوا بعدم الافساد في الارض و بترك ما يرون اصلاحا فيها وهذا مما لا يعقل لامتناع ترشح الارادة الجدية من المكلف والمقنن الامر والناهي وبعبارة اخرى تارة يقول الناهي اترك شرب ما في الاناء واخرى يقول لا تشرب الخمر، مريدا به ترك شرب ما في الاناء مع علمه بان المأمور يعتقدان ما في الاناء ما فان المأمور لا ينزجر عن نهيه مما يتعلق بترك شرب الخمر فاذا كان المأمور لا ينزجر من نهيه فكيف يتمكن الناهي من ارادة النهي حقيقة و يتمكن من التكيف مع جهل المكلف بالمكلف به.

ولاجل ذلك ربما يستدل بها من لا يعتبر العلم بالتكليف في التكليف وصحته. اقول: قد عرفت منا ان من ينهاهم عن الافساد من الطائفة المنافيين وعندئذ يمكن ان يكون الناهي حين النهي جاهلا بما يعتقدون من اصلاحهم في الارض فلا منع من النهي الحقيقي حينئذ وربما يمكن الالتزام بذلك بالنسبة الى بعض المؤمنين ايضا والرسول الاعظم بناء على تجويز ذلك في حقه (ص) خلافا للتحقيق المقرر في محله، هذا اولا.

وثانيا ربما كانت الطائفة الاولى الذين نهوا عن الافساد في الارض اكثر جمعية عن الذين قالوا «انما نحن مصلحون» فانهم شرذمة قليلون منهم وعندئذ يجوز الخطاب الكلي القانوني و يتمكن المقنن من ترشيح الارادة الجدية لان الجاهل المركب من بينهم قالوا كذا.

وثالثا ليس النهي هنا الارشادا الى فساد ما كانوا يصنعون ولا يكون من النهي التكليفي.

ورابعاً قدمضى احتمال كونهم كاذبين في دعوتهم ومدعين الصلاح على خلاف معتقد هم ايضا فما كانوا جاهلين بل كانوا هم المفسدون في قولهم وفعلهم ولكن لايشعرون بفضيحتهم على رؤس الاشهاد و اعين الناس وخامسا عنداحتمال التفاتهم بعد ذلك الى افساد هم يجوز التكليف من الاول ولايشترط ازيدمن ذلك في امكان تحقق التكليف حقيقة كما تحرر في اصولنا الكلية .

مسئله ربما تدل هذه الكريمة على ان الكفار مكلفون بالفروع كما هم مكلفون بالاصول خلافا لطائفة من الاخباريين وجماعة من الاصوليين ووفقا للاكثر وذلك لان النهى عن الافساد ظاهر في النهى التكليفي هذا مع ان جماعة من المفسرين الاولين والاقدمين كابن عباس وامثالهذكروا ان المراد من الافساد وهوالا تيان بالمعاصي وترك الواجبات وعدم الاجتناب عن المحرمات الالهيه كما مضى تفصيله في البحوث البلاغية .

اقول: نعم لوكان القائل هوالنبي(ص)ام الله تعالى وقدمنعناذلك ويكفي لسقوط الاستدلال جريان الاحتمال ثم ايضا ذكرنا ان الهيئة الناهية ارشادية وليست من النواهي النفسية التكليفية فان ما هو المحرم هوالعناوين المترتبة عليها الفساد لاعنوانه كما لا يخفى وقد ذكرنا انها لوكانت تحريميه يلزم شبهة على الاية وان كانت قابلة للدفع كما عرفت آنفا .

مسئلة ثالثة لوكان مناط الصدق والكذب نفس الاعتقاد فما كانوا هم المفسدين بل هم المصلحون كما قالوه فن هذه الكريمة الشريفة يستكشف ان مناطهما الواقع فاذا كانوا هم بحسب الواقع مفسدين فلانمع من نسبة الافساد اليهم نعم هم ربما يكونون معذورين في افساد هم لما لايشعرون وربما لايعدذلك عذرا كما تحرر في بحوث البلاغة فافهم .واغتنم .

وفيه ان نسبة الافساد اليهم ربما كانت لاجل اعتقاد الناس افساد هم وانهم يفسدون في الارض فلا تدل الاية على المسئلة المزبورة نعم اعتقادنا بهم الى الافساد

مطابق للواقع قطعاً ولكن هذا لا يدل على أن مناط الصدق والكذب هي المطابقة له بل ربما كان لأجل نفس العلم والاعتقاد فلا تختلط.

المستأهل للفقهية

ان كانت هذه الاية فى موقف الايات الاخر كما عليه اجماع اهله فتكون راجعة الى حال المنافقين الذين قالوا آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وكانوا يخادعون الله والذين آمنوا وكان كل ذلك عن علم وتوجه والتفات فيفسدون فى الارض بغير حق فيجوز اعلام حالهم واعلان الجهة الاسلامية بسؤسريتهم وفساد مقاصد هم وشرورائفسهم. وهذا من الواضح الغنى عن البيان ولو كانت هذه الاية فى وصف الجاهلين بافسادهم والقاصرين بفساد افعالهم واقوالهم والمعدورين عن تبعات اعمالهم فهى تدل ايضا على جواز الاعلان والاعلام وبيان افسادهم وتوضيح مفسد افكارهم واغراضهم ولو كانوا غير مؤاخذين بالنسبة الى ما اعتقدوه من الصلاح والاصلاح وكل ذلك جازينظرالى امراهم وموضوع اخر مهمتهم به فى الاسلام وهو تنفيذ الاسلام وتوجيه المخالفين وتحكيم مبانى الدين الحقيقى المقبول من كافة الناس.

وبالجملة من مراعاة دقائق هذه الاية ومن المداقة فى نكات هذه الكلمة الشريفة يظهر لفقهاء الامة ويفهم الطائفة جواز القيام عند وقوع المزاحمة فى امثال المقام باعلام الحق واعلان الباطل ونسبتهم الى الافساد حسب نظره ورأيه ونسبتهم الى الهرج والمرج والاختلال زعما ان ذلك يؤدى الى المصالح العامة والشؤون اللازمة الاسلامية.

فى كلمة الا انهم هم المفسدون شعار وهتاف عليهم باعلام ضمايرهم واعلان افكارهم وآثار اعمالهم وان كانوا لا يشعرون بكل ذلك ويعتقدون انهم مصلحون فما هو المنكر واقعا يجب انكاره وان لم يكن منكرا عند العامل خلافا لما افقئ به الاصحاب (رض) نعم هذا فى طائفة من المنكرات العامة والمحرمات والموبقات العظيمة كما نحن فيه دون جمع منها مما لا يجوز اراقة وجه مرتكبها لكونها

معذورا هذامع ان كونهم هنا معذورين محل المنع كما مر في بحوث البلاغة.

بحث فلسفي واجتماعي

ان الخطايا التي نشاهد في المحسوسات والقوى البدوية الانسانية تذوب بالقوى الفكرية والعاقلة الكلية والتسويلات والاشتباهاات الحاصلة في المتوسطات من المدارك الانسانية كالحيايات و الاوهام ترتفع وتضمحل بالعاقلة الدراكة وفيما وقفت القوة العاقلة عن تشخيص الصلاح والفلاح وعجزت عن درك الحقايق والوقايع ترجع الى الاشباه والنظاير وتسير سير القوافل وتهدى بهدايات خارجة من القوى الكلية الاخر فتستشير من الاخرين في حلّ المعاضل والمشاكل واما اذا اتفقت الجامعة على الخطاء والسهو على الجهل المركب ولا يتمكن من الاهتداء الى سبيل الرشاد والى الطريق القويم والصراط المستقيم فلا بد هناك من دلالة الله وهدايته باعلام اعوجاجهم واعلان خطائهم فان التورط والتوغل في الجهل يبلغ الى حديرى كل فساد صلاحا بحيث اذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض فلا يتوجهون ولا يتنبهون وكل ذلك لامتلاء قلوبهم من الاباطيل والمفاسد ولتركز الصور الخبيثة في هيولاهم المحجوبة بانواع الحجب الظلمانية والمحرومة باصناف الحرمانات الممكنة. و يترنمون بانانحن مصلحون وليس ذلك الا لانخراطهم في صفوف الحيوانات غير الشاعرة فلا يشعرون شيئا ولا يهتدون فعند ذلك وبعد فناء القوة الرئيسة العاقلة وبعد انسلاكلهم في مسلك الجاهلين غير الملتفتين يجب على النبي (ص) وعليه تعالى ان يناديهم باعلى الاصوات ويخاطبهم باى نحو امكن ويوجههم الى الحق والى خطائهم بقوله «الا انهم هم المفسدون» مؤكدا بتلك التأكيدات اللفظية نظرا الى ذلك فهذه الاية تشعر الى ان القوة العاقلة اذا خطئت في ادراكها يجب وجود الشرع والوحى حتى يخرجها من الظلمات الى النور والى الظل من الحرور والله هو الهادي وهو الصبور الشكور.

الصِّحَّةُ وَالْخَلْفُ

يا ايها العزيز ويا اخى الحقيقه ويا رفيق الاعلى وشقيقى فى الله اذا قيل لكم لا تفسدوا فى الارض وفى هذه النشئه فانتھوا وامثلثوا اوامر مولاكم ونواھيه ولا تفسدوا فيها بارتكاب المحرمات والمعاصى وترك الواجبات ولا توجبوا الاختلال فى النظام الكلى والجزئى ولا تخلوا فى اركان سياسة النزل والبلاد الى سياسة الملك والمملكة الاسلاميه والانسانيه.

وحافظوا على النظمات المحررة الالهيه فى جميع الشئون الشخصيه والتنوعيه ولا تكونوا من المفسدين فى الاراضى و الصياصى الربانيه فلا تتجاوزوا فى ارض بدنكم وارض الله تعالى الى محارمه وحدوده حتى تكونوا من الهالكين.

فان هذه الصياصيه والاراضى المتصله والمنفصله والجزئيه والكليه مقر الامانات الالهيه والتكاليف الغيبيه والوظائف الشرعيه ومحط تنفيذ هذه الودايع الربانيه فعليك الاصلاح وتطبيقها حتى تعد من المصلحين وتسمى بالمصلح الكبير على وجه الحقيقه و الاحقيه دون الدعوى والمجاز ومجرد التسويل والخيال كما ترونها فى اليوم بالنسبه الى الرجالات السياسيه فانهم اقتنعوا بذلك فسرقتوا القابهم وهم مفسدون فى الارض واولئك هم لا يشعرون بان الشعب والممل يعلمون فسادهم فى جميع الزوايا والاقطار وفى كافه الامصار والاعصار.

فالمصلح الكبير الذى يشهد بمصلحيته الامه الاسلاميه هو القائم با لوظائف الفرديه والاجتماعيه و السياسات المدينه وغيرها و هو الذى ينهض لتنجيز الامال و الاطماع وتنفيذ الحكومه الاسلاميه و المدينه الفاضله الالهيه حتى تكون هذه النشئه بجميع شئونها مرآتا كاملا للنظام الربانى الذى هو من رشحات النظام الالهى والذاتى.

فاحسن الانظمه والنظمات القابله للاعتماد عليها والكافل لسعادات البشر

وغيره بانواعها الدنيوية والاخروية هي المنظمة والحكومة التي تكون انعكاسا من الحكومة الالهية الكونية في نشأت الغيب والشهود ومراتب الملكوت والناسوت فاللهم ارزقنا بظهور الحجة (ع).

التفسير الأول على خلاف المسلك المشهور

فعلى مسلك الاخباريين واذا قيل هؤلاء الناكثين للبيعة في يوم الغدير لا تفسدوا في الارض باظهار نكث البيعة لعباد الله المستضعفين فتشوشون عليهم دينهم وتحيروهم في دينهم ومذاهبهم، قالوا انما نحن مصلحون لاننا لانتقدين محمد (ص) قال الله تعالى «الا انهم هم المفسدون» بما يفعلون من امور انفسهم انتهى ما عن تفسير الامام (ع).

ويؤيد ذلك ما اخرج الطبرسي باسناد مختلفة عن سلمان الفارسي ره انه كان يقول لم يحيى هؤلاء بعد وفي تعبير آخر ما جاء هؤلاء بعد وفيه اشاره الى اعمية هذه الايات والى ان الجاثين اولى واحق بشمولها لهم من السابقين والموجودين حين النزول فيكون نفيه (ع) بناء على صحة الرواية من قبيل «لا صلوه لجار المسجد الا في المسجد».

وعلى مسلك اصحاب الحديث و«اذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون» قالوا هم المنافقون وعن ابن انس عن ابي العاليه يعني لا تعصوا في الارض لان صلاح الارض والسماء بالطاعة وعن مجاهد اذا ركبوا معصية الله يقال لهم لا تفعلوا كذا وكذا قالوا انما نحن على الهدى مصلحون.

وعن ابن عباس اي انما نريد الاصلاح بين الفريقين من المؤمنين واهل الكتاب ويقولون الا انّ هذا الذي يعتمدونه ويزعمون انه اصلاح هو عين الفساد ولكن من جهلهم لا يشعرون بكونه فسادا.

وعلى مسلك المفسرين «واذا قيل لهم» بقول من الله تعالى او الرسول (ص) او بعض المؤمنين او بعض منهم «لا تفسدوا في الارض» باي نحو كان وباي سبب يمكن من افشاء اسرار المؤمنين الى الكفار واغرائهم بالمؤمنين وزجرهم وتنفيرهم

عن اتباع الاسلام الى غير ذلك من فنون الشر و صنف الفتن «قالوا انما نحن مصلحون» فلا شأن لنا الا ذلك فما نحن والفساد فأتا برثاء و بعيدون عنه «الا انهم هم المفسدون» وهم وحدهم يفسدون دون من اومأوا اليهم لان لهم سلفا صالحا تركوا الاقتداء بهم ولكن لا يشعرون بهذا الفساد او بالعذاب الذى ينتظرهم او بمصالح امورهم ولا يشعرون ولا يكونوا من ذوى الاحساس فينخرطون فى مسلك الحيوانات او هم اسوأ حالا منهم فيلحقون بالمجانين.

وقريب منه «واذا قيل لهم» على حسب الفرض اقتضاء عادتهم وطبيعتهم «لا تفسدوا فى الارض» لما انهم يفسدون فيها و بانون عليه وان لم يكن مشتغلين بالفساد حين النهى والنزول فيجيبون حسب الديدن والاغتراس الذهنى انما نحن من المصلحين الكبار فى الانفس والافاق زاعمين ان احدا لا يدري بذلك فيدعون ما لا اساس له ولا ببيان له غافلين عن الوحي والتنزيل المنادى باعلى صوته «الا انهم هم المفسدون».

وقريب منه «واذا قيل لهم» فى الارض لا تكونوا مفسدين، قالوا كذا وكذا. وقريب منه «واذا قيل لهم» يحرم عليكم الفساد فى الارض وانتم مكلفون بذلك كسائر الناس فلم ينكروا تكليفهم ولكن انكروا ان يكونوا مفسدين فادعوا اصلاحهم فافضحهم الله فضاحة اطلع عليها الصغير والكبير الى يوم القيمة. وقريب منه «واذا قيل لهم لا تفسدوا فى الارض» وتذكرنا المنافقين المدنيين بذلك نوع تذكار قالوا غير معتقدين بمقالتهم «انما نحن مصلحون» فكذبوا فيها ولا يشعرون بان الوحي يعلن كذبهم ويخبرهم بانهم هم المفسدون.

وقريب منه «واذا قيل لهم لا تفسدوا فى الارض» توجهوا الى ان ما يصنعون لو كان فسادا فاهل الاسلام اولى بالفساد وذلك لانهم كانوا ينفذون قوانين التوراه الالهية وكانوا مصلحون باتباع الاحبار والانبياء فداروا مع اهل الاسلام فلم ينسبهم الى الكذب والافتراء ولا الى الفساد لما كان فى انفسهم منهم الخوف

والدهشة فدافعوا عن انفسهم فقط فقالوا «انما نحن مصلحون» وقالوا انما نحن مصلحون نظرا الى تركيز المسلمين الى كيفية الادب و كان في ذلك خداعهم العجيب فان التلئين في الكلام وتوجيه الانام الى المقصود والمرام دأب هؤلاء الاراذل والانعام لما لاجلب لهم الابه ولا مصيد ينفعهم الاصيد المجاملة والرياء و الخدعه والاصفاء.

وقريب منه «واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض» ولا تدموا افسادكم فيها وامتنعوا عنه و كفاكم ما صنعتم فيها من الاختلال والابطال «قالوا انما نحن مصلحون» فقط وكل ذلك صلاح وانتم المفسدون وما صنعتم هو الفساد والعناد فجاء من الغيب خبر وايحاء معلنا ومناديا «الا انهم هم المفسدون» فقط ولا يشعرون انكم مصلحون فقط دون غيركم.

وعلى بعض مشارب آخر «واذا قيل لهم لا تفسدوا» في العالم الصغير بالخروج عن طاعه العقل والامام فانه يوجب الافساد في العالم الكبير كما يوجب الافساد الكبير وهو الاستهزاء بالامام وقتله فلا يجوز الافساد في الجهة السفليه التي هي النفوس وما يتعلق بها من المصالح بتكدير النفوس وتحريكها نحو الشقاوه والظلمه واخراجها من الفطره المخموره الى الطبيعه المحجوبه والطينه المخلدّه في الارض باتباع الشهوات وشياطين الاوهام والخيالات.

قالوا بلسان الحال بل والمقال «انما نحن مصلحون» الاراضى البدنيه والصياصى الانسانيه ومعرها في الحكومه الدنياويه ونهيوئها للذات الحسيه والكيفيات الحيوانيه ففي هذا التشاح و النزاع تدخّل الغيب دخلا ونظرا ليه نظرا ونادى نداء عاليا «الا انهم هم المفسدون» حقيقه وواقعا و ريهوئن الابدان للنيران يوم تبدل الارض غير الارض ولا يشعرون بعواقب الامور ونهاية الحركات وتبعات هذه الخسائس من اللذات و الرذائل من الكيفيات فيظنون ظنا الا ان بعض الظن اثم ولكنهم لا يشعرون شيئا ولا يهتدون.

قوله تعالى «واذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا انؤمن كما آمن السفهاء الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون.» ١٣

اللغة والصرف ومسائلها :

اعلم البحوث اللغوية والصرفية بل و بعض المباحث الراجعة الى رسم الخط من هذه الكريمة الشريفة قد مضت خلال الايات السابقة ولانعيدها وقد مضى شطر من الكلام حول الكاف ذيل قوله تعالى « اياك نعبد و اياك نستعين» وفي ابتداء سورة البقرة مما يرجع اليه اذا كان في اخريات الحروف الاشارة والضماير والافعال.

المسئلة الاولى تأتى الكاف الواقعة على صدر الاسماء جارة وله معان عندهم اشهرها التشبيه و تأتى تعليلا نحو «واذ كروه كما هديكم» و تأتى توكيدا و هى زائده نحو «ليس كمثله شئ» و غير ذلك كالا ستعلاء ذكره الاخفش والكوفيون نحو «كخير» فى جواب قولهم «من اصحبت» فانه بمعنى على خير والمبادرة وذلك اذا اتصلت بما فى نحو منكم كما تدخل وصل كما يدخل الوقت وقيل هو غريب جدا . وقيل انها ربما تأتى اسما و يكون مرجع ضمير نحو «كهيه الطير» فانفخ فيه ويدخله حرف الجر نحو «يضحكن عن كالبرد المنهم».

والذى يظهر لى ان الكاف فى الكل حرف تشبيه وتفصيله ذيل الايات

الآتية واما في قولهم «صل كما يدخل الوقت» فهو ليس مركبا من الكاف وما بل هي كلمة بسيطة يستعمل بمعنى واحد يشبه حين واذا الفجائية وتفيد المبادرة للقرينة كما لا يخفى.

واما توهم وقوعها زائدة فهو ساقط مطلقا في جميع الالسنه فضلا عن هذا اللسان الشريف العجيب العجين بالقواعد والكلييات نعم ربما تفيد هنا نفى المماثلة عنه تعالى بالاولوية القطعية او تفيد التأكيد او بعض الامور الاخر التي تأتي ذيلها انشاء الله تعالى.

و بناء على ما ابدعناه يظهر ان لفظة «كما» في امثال هذه الايات ليس ايضا مركبا من حرف التشبيه ولفظة ما حتى يقع الكلام فيها بل هي ايضا كلمة وحدانية مثل لفظة الذي فانها في المعنى تغاير ساير الموصولات لما فيها نوع اشارة وان كانت عند بعض النحاة ايضا مركبة خلافا للتحقيق فكلمه «كما» تفيد التشبيه المقرون مع نوع عهد مذكور مثلاً ولاجل ذلك لا ينوب منابة لفظة «مثل» ولا تفيد معناه وفي الفارسيه يقال بدل «كما»، «همچنانكه» فليتدبر جيدا.

المسئلة الثانية سَفَهٌ يَسْفَهُ سَفَهًا كان داسفه والسفه محركة خفة الحلم او نقيضه او الجهل واصله الخفة والحركة والاضطراب وقال المبرد وتعلب سفه بالكسر متعدد وبالضم لازم انتهى وسفه بالضم سفاهة جهل. فعلى هذا هي بحسب لغة العرب من معانى الاجسام فيقال سفه ثوبه اذا كان ردئ النسيج او كان باليا رقيقا وتسفहत الريح الشجر مالت به قال ذوالرمه:

مشين كما اهتزت رماح تسفहत
اعاليها مَرَّ الرياح النواسم

ويقال تسفहत الشيء استحققرته وفي المفردات السفه خفة في البدن ومنه قيل

زمام سفیه کثیر الاضطراب واستعمل فی خفة النفس ونقصان العقل وفي الامور الدنيوية والاخرى انتهى .

ولاحدان يقول الخلط بين مكسور العين و مضمونة حداه الى ذلك فلو صرح اللغة بذلك فلا وجه لان يكون الاصل احدهما العينى دون الاخر فكل بمعنى احدهما يرجع الى اوصاف الاجسام والاخر الى نعوت النفوس والارواح و يعد من الجهل . ثم ان اختلاف المواد مذكور في كتب اللغات بخلاف الهيئات فكون السفهاء جمع السفیه قطعى اما انه جمع السفیه من سفه بالكسر او بالضم فهو محتاج الى التأمل والتدبر في القرائن الكلامية وقد غفل عن ذلك جل من لاحظنا هم فراجع . هذا ولا سيما مع الاختلاف الشديد المحكى عنهم في المقام فعن ابن كيسان انه في الناس خفة الحلم و عن مؤرج انه البهت والكذب والتعهد خلاف ما يعلم و عن قطرب انه الظلم والجهل انتهى .

والذى يظهر لى بعد مراجعة اللغة وموارد استعمالها هو ان السفه والسفاهة مصدران من بابين ولكن الكل بمعنى واحد وهو المعنى المقابل للعلم الا ان العلم تارة يطلق على اصل الصورة الكاشفة عن الواقعات واخرى يطلق على كمال هذه الصورة وهكذا السفه والسفاهة والجهل والجهالة فان الكل بحسب اللغة بمعنى واحد في الاصل ولكن تعارف اطلاق الجهل على حالة فقد الصورة العلمية والجهالة على حالة فقد الصورة الكاملة من الصور العلمية واما السفه والسفاهة فهما يطلقان حسب التعارف على حالة فقد الصورة الكاملة من الصور العلمية فلا يقال للجاهل المركب سفیه مع انه جاهل بحسب اصل اللغة وسفيه ايضا بحسبه . وبذلك يمكن الجمع بين تشتت كلمات اللغويين ولا سيما الاقرب التحرير في الفن .

ومن هنا يظهر ان سفه بالفتح ايضا وان جاء بمعنى النسيان يقال سفه نصيبه اى نسيه ولكنه ايضا خلاف العلم بصورته الكاملة وهذه اللغة مما يكثر الابتلاء بها

في الفقه لما يترتب عليها الاثار والاحكام الالهية فاغتنم.

ثم ان هذه المادة لا تأتي متعدي الا اذا اريد من المتعدى نسبة الغير الى السفه والسفاهة او اريد منه ايجاد السفه في نفسه فاذا قيل زيد لسفه نفسه فالمقصود انه خلق في نفسه السفاهة مجازا وادعاء.

واما هيئة «فعلاء» فهي على ما في كتبهم جمع فعيل بمعنى الفاعل نحو كرماء وعلماء جمع كرم وعلم انتهى وربما يجمع فعيل على اوزان اخر محررة في محله واما فعلاء فهي كما تأتي جمع فعيل تأتي جمع فاعل كجهلاء جمع جاهل وما افادوه من انها جمع فعيل بمعنى فاعل في غير محله لان الشريف والكرم ليسا كذلك بخلاف النصير والعلم فلا تختلط.

المسئلة الثالثة لاحاجة الى شرح مادة العلم ولوضوحها واما حقيقتها فهي من المصائب والشدائد وتأتي انشاء الله تعالى ما يتعلق بها في ذيل الايات الاخر الانسب ويذكر بحوثها الكلية في طي المباحث الاتية بعونه ومدده.

الفراء والخلاف

تقدم اختلافهم في الهمزة وابدال الهمزة الثانية من السفهاء الا—فما اذا اجتمعتا في الكلمتين وعن حمزة وهشام الوقف على السفهاء في احد الوجهين وعن حمزة من طريق العراقيين الوقف على السفهاء الا وبالجملة اهل الكوفة وابن عامر من المحققين للهمزتين واهل الحجاز وابوعمر ومن الهمزتين للاولى بعدما لينوا الثانية وتمازج الكلام انه يجوز في همزتي السفهاء مع الا، اربعة اوجه.

احدها تحقيق الاولى وتقليب الثانية واواخالصة وهى قراءة اهل المدينة على المحكى عنهم ثانيا تخفيفها جميعا فجعلت الاولى بين الهمزة والواو وجعلت الثانية واواخالصة.

ثالثها تخفيف الاولى وتحقيق الثانية ورابعها تحقيقهما جميعا.

مسئلة في رسم الخط

قد تعارف كتابة الهمزتين هكذا امنوا وربما يكتب هكذا امنوا وفي العصر يكتب هكذا: «آمنوا» والذي يجب الالتفات اليه والتحفظ عليه هى صيانة الكتاب الالهى عن انحاء التحريفات وانواع التقليلات فاذا نظرنا الى الاغلاط الكثيرة الاملائية التى تكون على خلاف جميع الاساليب المتعارفة فى رسم الخط وقوانينه ورأيناها انها محفوظة على كيانها وغير مصححة فى العصور المتأخرة وتكون باقية على حالها يجب علينا ان ننقل الى اصل اصيل كان اهلهم يتحفظون عليه جدا حذرا عن وقوع بعض التحريفات الاخر والتلاعبات الكثيرة التى وقعت فى الكتب الاوائل واساطير السابقين مثلا من المجمع على بطلانه كتابة قوله تعالى. «سنفرغ لكم آية الثقلان»^(١) بدون الالف وغير ذلك مما جمعناه وشرحنه بعضها فيما سلف من البحوث وهذا الى الان يكتب بدونه وما ذلك بفريد وما هو الا لما اشرنا اليه فلا تلاعبوا بالقرآن.

الْبَحْثُ فِي الْأَعْرَابِ

البحث حول هذه الآية يظهر مما مضى حول الآية السابقة من جهات عديدة، من جهة عطفها على السابقة واستينافها والثاني متعين كما سبق ومن جهة العامل في اذا ومن جهة حكم الجملة بعدها ومن جهة المفعول الذي لم يسم فاعله ومن جهة الاشكال في وقوع الجملة نايب الفاعل ومن جهة الجواب ومن جهات اخرى.

واما جملة آمنوا كما آمن الناس فالكاف عندهم في موضع نصب واكثرهم على جعلها نعتا لمصدر محذوف اى ايمانا كما آمن الناس خلافا لسيبويه فيجعلها منصوبة على الحال من المصدر المضمر المفهوم من الفعل.

واما لفظة «ما» فهي ايضا مورد الخلاف بين كونها الكافة وكونها المصدرية ويحتمل الموصولة شذوذا.

والذى هو التحقيق عندى ان كلمه «كما» بسيطة وليست مركبة من الحرفين المستقلين في الوضع بل هو مستقل بالوضع وعليهذا يسقط النزاع الثاني ويكون هو حرف التشبيه المقرون بالعهدو داخلة على الجملة على وجه التشبيه وسيظهر انه من اى اقسام التشبيه انشاء الله تعالى وليس لها محل من الاعراب لانها من المعانى الحرفية حينئذ.

ولوفرنا تركبه فهو مركب من حرف التشبيه وما المصدرية فيكون الجملة في محل الجر بها ولا محل لها ايضا ولا يكون صفة ولا حالا بل هو من قبيل حرف العطف وقع بين الجملتين للربط التشبيهي فلا تختلط.

تنبيه يجب افراد الفعل وتجريده اذا ما اسند الى الجمع اوالتثنيه كما قال ابن مالك:

وجرد الفعل اذا ما اسندا لاثنين اوجع كفاز الشهداء

ونحو قوله تعالى: «آمن السفهاء» ولكن غير خفي ان الافراد يكون بحسب اللفظ دون المعنى و توهم ان الفعل لا يكثر دون الفاعل فاسد لانه يتكثر بتكثر الفاعل الا ان كثرة الفعل غير ملحوظة.

البلاغَةُ والمَعْنَى

الاولى ربما يخطر بالبال السؤال عن وجه تقديم الشرطية الاولى على الشرطية الثانية المذكورة في هذه الاية مع ان الامر بالايمان كان ينبغي ان يقدم على النهى عن الافساد وعندئذ نقول: من الممكن ان يقال ان المنافقين بعد ما كانوا مقرين في الصورة بالايمان بالله وباليوم الاخر فيما جوفهم بانكم ان كنتم تؤمنون بالله وباليوم الاخر فلا تفسدوا في الارض وبعدها اقروا بانا مصلحون فيد لوهم الى ان يؤمنون ايماناً خالصاً مثل ما يؤمن الناس والاخرون او يقال ان الاية السابقة تكفلت لمقام التخلية عن المفسدات والردائل والمهلكات والمبليات وهذه الاية تعرضت للتجلية والتحلية فانها بعد ذلك بحسب المراتب المحررة والفلسفة العملية والحكمة التطبيقية او يقال ان القائل في الاية الاولى والمحاجة السابقة كان منهم كما عرفت تقريبه فهو لايقول الا بالنهى عن الافساد فاذا عرف من حالهم انهم يظنون انهم مصلحون فقل لهم لو كنتم مصلحين فامنوا حقيقة كايامن الناس او يقال انه لم يكن النظر الى ايمانهم لما لا منفعة فيه ولا خير عليه بل المقصود مقصور في تركهم الافساد ومنعهم عن التضاد والفساد ولكنهم لما قالوا اننا نحن مصلحون فعرض عليهم اذا كان الامر كما زعمتم فامنوا كما آمن الناس ولا تكون منافقين بابطان الكفر واطهار الخلوص.

الثانية اختلفوا في القائل هنا ايضا في انه الله تعالى او الرسول (ص) او غيرهما والذي هو المستفاد من الاية انها ليست في مقام بيان خصوصية القائل وكأنه لا يترتب عليه اثر مطلوب وقد احتملنا فيما سلف كون القضية فرضية حكاية عن مقتضيات احوالهم ولكنه ربما لا يناسب الاتيان بفعل الماضي في الجواب اللهم الا ان يقال ان الفعل في تلو الشرطية فارغ عن الاقتران بالازمنة كما لا يخفى وبالجملة الاتيان بالمجهول لا يكون للتوهم هنا ولا للتعظيم بل لما لانظر للمتكلم اليه ولا خصوصية له.

النكته الثالثة ان تشبيه المفرد بالمفرد له معنى واضح وتشبه الجملة بالجملة بعد ارجاعهما الى المفرد ايضا كذلك فاذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس فعنائه فليكن ايمانكم مثل ايمان الناس واما تشبيه الجملة بها مع بقائهما على حالهما فربما يشكل نظره لرجوعه الى التشبيه في النسبة والربط مع ان المقصود هي الشباهة في المسند وخصوصيته مع ان النسبة و الربط لا يتحملان التشبيه والذي يظهر من الشريفة هو التشبيه في الجملتين وان ذلك جائز فاذا قيل زيد اسد كما ان عمرا ثعلب و يريد بذلك ان حدهما في الشجاعة والجن واحد و درجتها في الشجاعة والجن واحدة.

وفي المقام ايضا اريد ان يؤمنوا كما آمن الناس في اصل الايمان لافي كيفيته ودرجته و خصوصيته و يدعوهم الى ان يؤمنوا و ينسلخوا في مسلك المؤمنين كما ان الناس انسلخوا و اغرطوا فيهم. فالتشبيه المزبور ان رجع الى تشبيه المفرد بالمفرد يلزم كون المأمور به بقوله تعالى آمنوا كما آمن الناس مقيدا ولازمه انهم كانوا مؤمنين و مشتركين مع الناس في اصل الايمان ومختلفين معهم في مراتبه و خصوصيته.

وان كان على الجملة فلا يستفاد منه الا الدعوة الى الايمان و يكون التشبيه ترغيبا اليه وموجبا لانبعاثهم نحوه و ترك تشبثهم في الكفر والنفاق والجحود والاحاد فافهم و اغتم و يظهر في بعض البحوث الاتيه ثمرات اخرى مترتبة على هذه النكته.

الرابعة اختلقوا في الالف واللام من الناس هل هو للجنس ام للعهد وعلى الثاني هل هو عهد خارجي او خارجي ذكرى وعلى كل تقدير هل يكون العهد اليه هو النبي (ص) ومن معه من المؤمنين كما عن ابن عباس او هم المؤمنون فقط ام هم من ابناء جنسهم كعبدالله بن سلام كما عن جماعة من الصحابة ام هم الطائفة الخاصة الكهلون، وجوه و احتمالات لا وجه لتعيين واحد منها ولووردت الماثير عليه لعدم تعيين المراد بها كما تحرر والذي هو مقتضى شئون البلاغة هو العموم.

وذلك لان خصوص النبي واصحابه كانوا في مرتبة من الايمان لا يتوقع ذلك من

المنافقين المبتدين اللهم الا ان يقال بانه من تشبيه الجملة بالجملة على ما عرفت منا هذا مع ان المناسب هنا هو الترغيب الى الايمان وتسهيل الامر عليهم بان الناس هم المؤمنون فالايان امر بسيط يتمكن منه كل الناس مع ان فيه تحذيرا لجنود الاسلام وان الناس كلهم آمنوا ولم يبق منهم الا انتم وليس المقصود كل الناس على العموم الاستغراق بل هو الناس في محيط الحجاز ومدنها وقرها بل يمكن ان يكون النظر الى كفهم عن النفاق وزجرهم عن الاظهار والابطان والى ان يؤمنوا كما آمن الناس باديانهم ورسلمهم وكتبهم وليسوا منافقين في ذلك فلا يبطنون امرهم وبالجملة يندفع شبهة ترد على ظاهر الآية.

وهو ان قوله تعالى «كما آمن الناس» اخبار عن ايمان الناس وظهارها الجمع والعموم الاستغراق بالضرورة مع ان الامر ليس كذلك لان اكثر الناس غير مؤمنين. وجه الاندفاع مضافا الى امكان كون العمومات والفاظها غير مستوعبة الابد مقدمات الاطلاق فيكون الآية في المشبه به مهمة اى ان المشبه به هي الطبيعة الجنسية المهمة لا العامة المستوعبة يمكن ان نقول بان المقصود ان يرفضوا نفاقهم ويكونوا مؤمنين كساير الناس وغير منافقين في ديانتهم واعتقادهم سواء كانوا يهوديا او نصرانيا او حنفيا مسلما او صائبا او غير ذلك بل تشمل الآية من هذه الجهة تمام المشركين الذين يظهرون شركهم فانهم مؤمنون بشركهم وبكفرهم ومعتقدون بذلك فالمنافق اسوأ حالا من جميع الناس لما فيه الشر الكثير والافساد العام فنواعنه. والانصاف ان الوجه الاول هو المتعين.

النكتة الخامسة ان من وجوه البلاغة كون الكلام مشتملا على موجبات الرغبة والترغيب الى ما هو المقصود والغرض ما هو المأمول والمطلوب وان يكون الكلام مستفهماً بجانب الفطرة والسلامة وان لوحظ فيه نهاية التفنن وغاية الدقة ولحظات الخطابة فاذا اصغى الى قوله تعالى احد المنافقين انه يقول «واذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس» يتوجه ويتنبه الى ان الناس عموما قد آمنوا فان بنى على

الايان فينسلك الناس وان لم يؤمن فيخرج من طائفة الاناس وينخرط طبعاً في سلك الانعام والدواب.

وبعبارة اخرى من لم يؤمن كما آمن الناس امره دائرين ان يؤمن فيكون من الناس وبين ان لا يؤمن فيكون من غير الناس والسر كل السران الاية لاشتمالها على العموم الافرادى تلتفت النظر الى هذه الجهات والنكت وان المخاطب بقوله آمنوا ان كان من الناس فقد اقرت الاية بان الناس آمنوا فلامعنى للدعوة وان كان المخاطبون بها غير مصغين الى ندائها وغير عاملين بمقتضاها فهم ليسوا من الناس لان الناس كلهم آمنوا وان شئت قلت يستخرج هنا من عموم الحكم حال المفرد كما تحرر في الاصول في قصة لعن بنى اميه قاطبة.

ومن العجيب ان هذه المقابلة المشهورة بين الناس والمخاطبين في قوله تعالى آمنوا كما آمن الناس تكون معلقة على ايمانهم فان آمنوا فلا يشملهم خطاب آمنوا لانهم بعد الايمان من الناس ومن المومنين وان لم يؤمنوا فالخطاب باق على دعوته وهم غير منسلكين في الناس لان من كان منهم قدامن فافهم واغتم.

السادس يظهر مما مر تمام الكلام في فاعل قالوا وهم جمع من الناس الذى يستفاد من قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله الخ ولا يلزم ان يكون الفواعل في الافعال السابقة واحدة بالشخص ولا برهان عليه كما ان قضيه كون الاية مشتملة على السؤال والجواب الفرضيين عدم الاحتياج الى الفاعل رأسا كما هو الظاهر فالخلاف فيه ايضا في غير محله.

النكتة السابعة يحظر بالبال الاشكال وربما يصعب حل هذا الاعضال وهو ان الآيات السابقة الى هذه الاية وما بعدها مخصوصة بحال المنافقين الذين يبتغون واقعهم و يظهرون على خلافه فعلى هذا كيف يصح ان يقال «واذا قيل لهم آمنوا

كما آمن الناس» «قالوا انؤمن كما آمن السفهاء» مع ان هذا اظهار لواقعهم المبطون والمختفي على المؤمنين.

هذا مع ان فيه التجاوز والتشريب بالنسبة الى المؤمنين يعدّهم من السفهاء وهذا خلاف ما كانوا يخدعون باظهار الايمان حسب الايات السابقة ويقولون آمنا بالله وباليوم الآخر وقدمر الكلام في ما كانوا يخدعون به وما كانوا لاجله يخدعون فان الكل ينتفي بعد ما اجابوا بذلك الجواب الفاحش المعلن فهل الى حل هذه المعضلة من سبيل؟

اقول: هنا اجوبه واحتمالات الا ان الاعتماد عليها مشكل مثلا ربما يقال ان الاية حكاية عما كان بينهم بعضهم مع بعض. وفيه ان جمعا من المفسرين كالفخر وغيره قالوا ان الفاعل هو الله تعالى او الرسول (ص) او المؤمنون واذا كان الامر كما توهموه فالظاهر ان الجواب ايضا يتوجه اليهم ولا معنى لكونه مقالة وقعت بينهم انفسهم كما لا يخفى.

وربما قيل ان المقاوله فرضيه وفيه ان القول بالفرض قول نادر و احتمال قوى ولكن حل المعضلة لا يمكن بنائه عليه الا عند الضرورة واما قول الشاعر: كرم اذا امدحه امدحه والورى معى واذا لمته لمته وحدى، فلا يشهد عليه لامكان كونه من الادعاء والمجاز كما لا يخفى.

ومن الممكن دعوى ان ذلك كان بمحض المؤمنين ولكنه من المساوره وقد اظهره عالم السرو والنجوى وغير ذلك مما يذكر او يحتمل والذي هو الاقرب الى الذهن ما خطر ببالى القاصر وان استشهدته بعد ذلك في بعض المحكيات عن اهل الفضل وهوان في امرهم بالايمان كما آمن الناس وفي ترغيبهم بالاسلام كما اسلم عموم الطائفة وعموم البشر كافة نوع هتك بالنسبة اليهم وانهم لا يكونوا من الناس وهم اضل عن كل فرد من افرادهم واذا هم ارادوا الجواب عن ذلك بعد ما لاحظوا تغطيه امرهم ونفاقهم فقالوا حينئذ انؤمن نحن كما آمن السفهاء والعموم والاراذل والمبتدون هيئات

انا لسنا مثلهم فانا آمنون كما آمن الاخضاء و المخلصون وفي اعتبار آخر ربما يظهر من السؤال والجواب ان المؤمنين كانوا يريدون بذلك افشاء سرهم و اعلان انهم من المنافقين غير المؤمنين و لاجل ذلك امرهم بالايان بعد ما قالوا انا آمننا بالله و باليوم الاخر ففي الامر بعد الدعوى المزبور اشعار الى انهم عندهم غير مؤمنين وهم كاذبون في دعوتهم فاجيبوا من قبلهم بما فيه ايضا خدعه و ابطان فان في الاستفهام الانكارى اعاده دعوتهم الاولى وهو ايمانهم وفي التشبيه على نعت التقيد او في تشبيه الجملة بالجملة ارغام لانف المسلمين بسبهم و هتكهم فاخفوا بعد ذلك ايضا امرهم مقرونا بان ايمان الناس لا يعتمد عليه وهو من الايمان المتزلزل غير المستقر.

النكته الثامنة ربما يخطر بالبال ان رد ما صنعوه بالمسلمين و مانسبوه اليهم من السفاهة غير لائق بالكتاب الالهى فاذا هم كانوا من المتجاسرين بالنسبة اليهم و المعادين عليهم بنسبتهم الى الجهالة و السفه فلا يرخص ذلك في حق الآخرين و لاسيما الكتاب العزيز ولكنه خطور ناش عن قلة التدبر في اطراف المسئلة وهو ان الاسلام حين طلوعه كان يحتاج الى الامدادات الغيبية و الاعانة الالهية و المسلمون في بدو الاسلام يمسون الحاجة و يلمسونها لئلا يجاذبهم الا التشويق الالهى و انه تعالى يعاضد هم حتى في هذه المراحل فلو كان العدو اليهودى يسبهم و يهينهم فيجمع الله تبارك و تعالى فيتقون بذلك احسن التقوية جدا حتى يدافعوا عن اعتقادهم و عن الرسول الاعظم (ص) ففي هذا الكلام نهاية البلاغة و غايه الدقة مع ان مقتضى المجاوبه انه اريد نفي السفه عن الآخرين و عن المنتسبين الى السفاهة في كلامهم فيفيد الحصر للقرائن الخاصة و اماتوهم افادة تعريف النداء امثال ذلك الحصر في الكلام فهو عندنا غير تمام كما حررناه في علم الاصول.

النكته التاسعة قد عرفت ان السفه بحسب اصل اللغة من الجهل فعلى هذا اذا قيل في حقههم الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون فهو

في قوة ان يقال الا انهم هم الجاهلون ولا يدرون انهم جاهلون فيكون جهلهم جعل مركب لا بسيط ولا جل ذلك وافادته ربما اختلفت هذه الاية في الاستدراك عن الاية السابقة فهناك انهم لا يشعرون ولا يلمسون الشعور لان الفساد والافساد من الامور البديهية التي يشخصه ذو والالباب الاولى فضلا عن الاحبار وامثالهم فاذا قصروا عن ذلك فهم لا يشعرون ولا يكونون من ذوي الشعور والادراك والاحساس بخلاف الايمان في هذه الاية فانه من الامور الكلية المحتاجة دقة النظر والتدبر والتفكير قاصرون عن ذلك وجاهلون بقصورهم فيكون جهلهم مركبا.

ان قلت بناء عليهذا يتولد مشكلة وهوان الجاهل المركب المعتقد بمقالاته معذور في فعاله و صنعه واعتقاده الباطل فلا يصح توبيخهم وتثريبهم على امورهم ولا يصح عدتهم من السفهاء قلت قد فرغنا عن حل امثال هذه العضلات والمشكلات في الاية السابقة وذكرنا بتفصيل ان الاهتمام بشأن المسلمين حين طلوع الاسلام كان مما يجب على صاحب الاسلام تحفظا على الاسلام ودفاعا عن حق المسلمين هذا مع انهم بالجهل المركب لا يخرجون عن السفه الواقعي ومن هنا يظهر ان المحذوف ومفعول لا يعلمون هي سفاهتهم ويمكن ابداع الاحتمالات الاخر التي مرت في الاية السابقة بانحائها ويحتمل ان لا يكون للفعل مفعول مخصوص لان النظر مقصور في توصيفهم بمطلق الجهل

العاشرة ربما يخطر بالبال مناقشة وهي المعارضه المتوهمه بين قوله تعالى في ابتداء هذه الايات «وما هم بمؤمنين» وقوله تعالى «آمنوا كما آمن الناس» فان التشبيه يتضمن التقييد ونتيجته التقييد ان من خوطب بالايمان المقيّد كان هو مؤمنا في اصل اللغة مع انهم ما كانوا مؤمنين.

وفيه اولان مجرد التقييد لا يدل على ما توهم لا مكان كون المأمور به مقيدا بقيد والمأمور غير واجد للايمان راسا فيكون الواجب عليه هو المعنى المقيّد كما لا يخفى.

وثانيا قد عرفت منا ان التشبيه تارة يكون من قبيل تشبيه المفرد بهو يلزم التقييد واخرى يكون من تشبيه الجملة بالجملة فهو ليس مورثا للتقييد بل هو ترغيب الى الامتثال والائتمار فاذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس فلا يريد الا التشبيه الجملة بالجملة اى فليؤمنوا يا ايها المنافقون او الكافرون كما آمن الناس وكما اعتقدوا بالاسلام وانسلخوا في سلوكهم وهذا نظير ما اذا قيل للعصاة يا ايها العاصون اطيعوا الله كما اطاعه اصدقاؤكم فليلاحظ وتدبر جيدا.

الفصل

الاول ربما تدل هذه الكريمة على ان الايمان والاسلام الذى هو موضوع الاحكام الخاصه والذى هو المطلوب فى ابتداء طلوع الاسلام وبدوا ظهوره من الامور الاختياريه ولا شبهه فى ان ما يكون اختياريا للانسان فى جميع الاحيان والازمان هى افعاله التى تصدر عنها باراده وتحرك سواء كانت من افعاله يبدو به واقواله الشفهيه واما الامور القلبيه والاعتقادات النفسانيه فهى تابعه لمبادئها وهى ليست تحت اختيار العبد الابتصيل لمبادئها وربما لا يحصل وان كان العبد مصرا فى ذلك وباكيا عليه كما هو الظاهر.

فعلى هذا اذا قيل لهم آمنوا فلا بد من ان يكون الايمان اختياريا لامتناع تعلق الامر بالامور غير الاختياريه ولا سيما مع هذه التوسعه المترأى من التشبيه بانهم يجب عليهم الايمان كما آمن الناس طرا وكلا.

ونتيجه هذا الاستدلال هو ان الايمان هو نفس الاقرار باللسان ولا يكون عقد القلب من قيوده وشروطه الاساسيه نعم لا بأس بكونه من الشروط الكماليه. وقد مر شرط من الكلام حول هذه المسئله ذيل بعض الايات السابقه.

وغير خفى ان الالتزام بذلك مما لا بأس به لان مقتضى الاقرار باللسان الحكم بان المقر معتقد بالوجدان حتى يكون ظاهر كلامه موافقا لباطنه ولا يجب الفحص عن ذلك بل بناء العقلاء والشرع على الحاقه بالمسلمين فى صورته الشك وانما الاشكال فى صورته العلم بمخالفه القلب مع الاقرار وبعائده باطنه مع ظاهره، فان مقتضى هذه الايه واطلاقها هو ان تمام الايمان عمل جوارحى اختيارى ولو كان بعضه غير اختيارى فالكل غير اختيارى لان النتيجة تتبع اخس المقدمتين فقطضى هذه الايه الحكم باسلام المنافقين كما كان رسول الله (ص) يصنع معهم وقد فرغنا عن المسئله بحدودها فلا نعيد.

الثاني مقتضى اطلاق قوله تعالى «واذا قيل لهم آمنوا» بل وقضيه حذف متعلق الايمان ان تمام الموضوع وتمام ما هو المأمور به نفس الاقرار ولا يعتبر الخلوص والفراغ عن شوائب الريأ والسمعه بل ولا غير ذلك من النفاق ونحوه فالايان المطلوب اعم مما يقترب بمقاصد السوء والاغراض الدنيوية من الخوف والطمع او نحوهما.

فمن هذه الجهة ايضا تدل الاية على خلاف القائلين بنجاسة المنافقين اللهم الا ان يقال ان التمسك بالاطلاق يصح في مورد امكن التقييد واذا امتنع التقييد امتنع الاطلاق وفيما نحن فيه يمتنع التقييد لما مرفى في البحث الاول. وفيه انه قد تحرر من اصول جواز التمسك بالاطلاق حتى في مورد امتناع التقييد وتفصيله في محله.

الثالث اختلفوا في قبول توبه الزنادقة والمرتين ومقتضى اطلاق هذه الكريمة ان ايمانهم بقول واسلامهم يصونهم عن الاحكام المخصوصه بهم وغير ذلك من الفروع الممكن تفريمها عليه.

اقول في جميع هذه التفريعات والاستنباطات مناقشه بل كلها ممنوعه وذلك لان الاية الشريفه تصدت لحكاية مقاله القائل المجهول هويته وشخصيته وانه هل هو الله تعالى والرسول او هو غيرهما مما لا حجه لاقوالهم وبجرد الحكاية لا يوجب اعتبار مقاتلهم فاذا قيل لهم آمنوا ليس الانقل حكاية الامر الارشادي وقد فرغنا عن تعيين ان القائل كان منهم ولو كانت القضية فرضيه فلا اطلاق لها لعدم كونها في مقام بيان ازيد من توغلهم في النفاق والكفر وانغمارهم في الفساد والعناد ورفضهم للحق وطردهم للاسلام والرسول (ص) فلا تستفاد من هذه الايات شئ مما ذكر ولا جل ذلك ان حذف المؤمن به في الاية لعدم النظرايه في الحكاية والتمسك بالاطلاق المزبور كالتمسك بعموم الحذف فيكون المأمور به مجرد الايمان باى شئ كان فكما ان الثاني باطل بالضرورة فالاول ايضا مثله فلا تختلط الرابع يمكن ان يستدل بهذه

الكرمه الشريفه على بطلان طريقه المتأولين الذين اخذوا في الاسلام سبيل التأويل
وبنوا على ارجاع ظواهر الايات والبيانات الى بواطن ظنوها والى اللب الذى توهموه
وهو لا شرذمه من المتعمقين الذين يجدون انفسهم فى الافق الاعلى ويحاسبون نفوسهم
فى الاعلين و يظنون انهم من القاطنين فى الملاء الارقى والسراقات العلى كلاً انهم
فى غمرتهم يعمهون و فى جهلهم منغمرون غافلين عن احكام الشهاده خالطين بين
العالم و قيودها جاهلين بحقيقه الامر و اختلاف مراتب العوالم الكلية كاختلاف
نشآت الانسان الصغير.

واذا قيل هؤلاء الشله ولتلك الطائفه من اهل الباطل آمنوا كما آمن الناس وكما
آمن عموم البشر عواما عاميا كان او خواصا خاصيا ولا تتخذوا سبيل الغى فترقب
بكم ولا تميلوا الى التأويل بحمل الاوامر والنواهي الى الجهات العقلية والذوقيه
ولا تكونوا من المفرطين قالوا انؤمن كما آمن الناس كلاً فانهم الارذلون واضلون
اعمالا و يتطرقون طريق الغى والغوايه وسبيل الضلاله وينهمكون فى الدنيا و
ظواهرها ولا يطلعون على الحقايق والرقايق ولا يدركون الدقائق و الاسرار و
لا يلمسون البواطن والخفيات.

فيتوجه اليهم حين ما يترغفون بهذه الاصوات المفضله الشيطانيه الا انهم هم
السفهاء ولكن لا يعلمون فالايه لا تختص بجماعه المفرطين فقط وهم المنافقون بل
تشمل هؤلاء المفرطين فيكون هذا السبيل ايضا ممنوعا فى الشريعه وباطلا ومن
السفاهه عند الله تبارك وتعالى.

اقول مامرعين الحق وحق الصدق الا ان مجرد امكان تطبيق الايه الشريفه
عليهم لا يشهد على ان الايه تدل حسب الدلاله العرفيه على حرمه مسلكهم ومرامهم
كما لا يخفى والله العالم بالاسرار والخفيات.

اختلفوا في مباحث العام والخاص في ان العمومات اللفظية تحتاج الى مقدمات الحكمة على نحو ما تحرر في مسئلة المطلقات فذهب صاحب الكفاية الى الحاجة والوالد المحقق مدظله الى عدمها مستدلا بان اداة العموم وضعت لاستيعاب المدخول فلامعنى لاحتياجها اليها و يدل على خلافه هذه الاية الشريفة.

فان قوله تعالى «آمنوا كما آمن الناس» لودل على العموم الاستغراق يلزم الكذب بالضرورة فيعلم منه ان دلالة الجمع المحلى بالالف واللام على العموم منوط بكون المتكلم في مقام بيان افادة العموم واما اذا كان في مقام افادة الاهمال فلا يستفاد منه العموم والاستيعاب فهذه الاية تشهد على مختار الكفاية وجمع آخر.

اقول تحقيق هذه المسئلة في الاصول والذي هو مورد النظر ان هذه الاية ربما تكون منصرفة الى جماعة المدنيين والحجازيين ومع وجود الانصراف يسقط الاستدلال لان الانصراف في حكم القيد المتصل الذى يصح للمتكلم ان يتكل عليه في كلامه وخطابه هذا مع ان كون الجمع المحلى باللام مفيد العموم بالوضع محل اشكال وما هو القدر المتيقن عندها هه هي كلمة كل وامثالها.

هذا وقدمت احتمالات المفسرين حول المراد من الناس وان الالف واللام للعهد والمقصود هم النبي(ص) واتباعه دون العموم او المقصود هم جماعة اليهود واتباع عبدالله بن سلام كما عليه وجوه اصحاب التفسير وانا وان ابطلنا مقالهم ولكن للخصم المناقشة في الاستدلال بمجيبى الاحتمال والذي هو الاقرب في امثال هذه الايات هو ان الاداة الموضوعة للاستيعاب ليست تفيد الاستيعاب التام الا عند عدم القرينة وبعد تمامية مقدمات الاطلاق فتكون في الاية نوع شهادة على تلك المسئلة الاصولية انصافا.

تنبيه في قوله تعالى «الا انهم هم السفهاء» سؤال متوجه الى الضميرين فان

الضمير الاول مفاده معلوم والضمير الثاني فليس مفاده عين الاول لما فيه من الشناعة والاشمئزاز بل مفاد الآية هكذا افهم انفسهم سفهاء و هم دواتهم السفهاء فهل هناك حذف مضاف ام يكون الضمير الثاني ذا وضع آخر.

وبالجملة اختلفوا في الاصول في حقيقة الضماير وانها هل هي معان اسمية ام حرفية فالأكثر ذهبوا الى الاول واختار الوالد المحقق مد ظله حرفيتها مستدلا بانها اشارات الى المراجع و كما ان الاسماء التي تشار اليها ليست الاحرفا حقيقة كذلك الضماير وعندئذ يشكل الامر في امثال هذه الايات.

فانها لو كانت للاشارة الى المراجع فيلزم تكرار حروف الاشارة وهذا فيه نوع ركبا كه اذا لاحظناها بالقياس الى بعض الالسنه الاخرى واذا كانت الضماير اسما للمراجع على خلاف التحقيق قطعافايضا تحدث مشكله اخرى وهو ان قوله تعالى «الانهم هم السفهاء» يرجع الى هذا الا ان المنافقين المنافقون السفهاء وهذا خلاف المقصود لان النظر الى ان كل منافق سفيه والله العالم.

بعض مسائل فلسفية

سيظهر في هذا الكتاب تحقيق حقيقة العلم وبحوثه في طى الايات الاتية لمناسبات تامة والذي هو مورد النظران قوله تعالى «ولكن لا يعلمون» دليل على ان الانسان في بدوالتكوين جاهل فيه هيولى العلوم واستعداد الكمالات واما القول المنتسب الى افلاطن واتباعه من ان كل انسان فيه جميع العلوم على نعت الاجمال والقوة موجودة وانما المعلمون والمرشدون اسباب التذكار والتنبيه فهو الى الشعور والذوق اقرب من التحقيق اللهم الا ان يقال بان الآية تدل على فناء القوة المزبورة في المنافقين فتدبر.

المَوْعِظَةُ الْحَسِينَةُ الصَّغِيرَةُ

اعلم يا اخي ان الكتاب الالهى كتاب الوعظ والارشاد والتنبيه والتوجيه وفيه هذه الجهة و تلك القسمة اقوى واعظم شأننا من ساير الامور الاخرى فى جميع الهدايات ايضا يلاحظ جانب الارشادات الخاصة بانحاء التعابير المختلفه ليخرجكم من الظلمات الى النور ويهديكم الى الصراط المستقيم والخلاص من الجحيم.

فاذا يقول «آمنوا كما آمن الناس» فعليك المجاوبة بالاجوبة القلبية والقلبية وعليك الاصغاء والاستماع الى ندائه ورأيه عملا وعلما ولا تكون كالمنافقين ومن يحذو حذوهم فى الخروج عن حد الافراط والتفريط حتى لا تكون من المؤمنين قلبا وعلما ولا من المؤمنين عملا وقلبا بل اللازم مراعاة الحد الاوسط واتخاذ الحد العدل والخطوط المستقيمة التى تمر من الابتداء الى الانتهاء و بعدم الانحراف عنها ولولحظة وذلك لا يحصل بمجرد تلاوة الكتاب او كتابة تفسيره او مراجعته كتب المفسرين وغير ذلك بل هو امر لا يمكن تحقيقه الا بالجد والاجتهاد وبقول الشاعر الاعجمى :

كجا تواند دم از مقامات عارفى زد كسى كه چون فى بشب ننالد چونى بصد جا كمر نبندد فايك ان تكون من السفهاء فى لسان القرآن و اياك ان تشملك هذه الكريمة الشريفة والحذر عن التشبه بالمنافقين وقد عرفت ان من النفاق الرياء والمرائون يتبعون اهوائهم وهم فى النفاق اكدم من المنافقين لما ان ايمانهم ودعى غير راسخ ولا حقيقى فهو والمنافق عند ظهور النشء البرزخيه سيآن ولا يجوز ان تتخيل اختصاص ذلك بالمرأى بل كل انسان كان نظره وقلبه متوجها الى غيره تعالى فى فعاله وصنيعه فيه نوع النفاق ويقول بلسان الحال «انؤمن كما آمن السفهاء» ويجاب بقول الله تعالى «الانهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون».

من المسائل المحرره في الفنون العاليه ان للاشياء المتأخره وجودا كينونه سابقه عليها على نعت الاجمال غايته والبساطه نهايته وان الموجودات الواقعة في مالايزال وفي افق الازمان والاحيان لها نحو وجود يسانخ الافاق السابقه ويعانق النشآت القبليه فكما ان تلك النشآت بريئة عن الاحداث والمواد ولواحقها كذلك تلك الوجودات والانعكاسات فيكون جميع التأخرات عكوسا للعاليات وان للعاليات اظلال في السوافل ولنعم ما قال العارف الفندرسكى :

چرخ باين اختران خوش نقش بس زيباستى صورتى در زيردار آتجه در بالا ستى
والى هذا النمط العرفانى والمائدة الملكوتية السبحانى وردت الاية والروايات وعبرنى لسان الشرع عن هذه العوالم بعالم الذر اشارة الى الاجمال والبساطه العرفية المشهوده فى الذرات وسيأتى تحقيقه ذيل الاية المناسبة انشاء الله تعالى.
وربما كان النظر هنا فى قوله تعالى «آمنوا كما آمن الناس» الى عموم الناس وایمانهم فى عالم الغيب والذر حيث قال الله تعالى «الست بربكم قالوا بلى»^(١) ضرورة ان عموم الناس ما كانوا مؤمنين وحمل الالف واللام على خلاف ظاهره خلاف الظاهر حسب ما تحرر فى محله عند جمع من الاصحاب (رض).

فالاية بحسب الظاهر انما تكون شاهدة على مسئلة اصولية كما مر وعلى مسئلة عرفانية علمية بحسب الباطن والتأويل وغير خفى ان الامر هنا يناسب المعنى العرفانى لان المتناقضين كانوا بحسب الباطن غير مؤمنين فامروا ان يؤمنوا فى الباطن كما آمن الناس فى عالم الذر والباطن وعندئذ يناسب التعبير عن هذا الايمان عند

الجهلة بالسفاهة لانه لم يكن عن العلم بالعلم ولكنهم هم السفهاء لما انهم ايضا كانوا مؤمنين في ذلك العالم ولكن لا يعلمون والله العالم بتحقيق آياته.

التفسير الأول على اختلاف المسلك والمسلك

فعلى مسلك الاخباريين واذ قيل لهؤلاء الناكثين البيعة قال لهم خيار المؤمنين كسلمان ومقداد و ابي ذر وعمار آمنوا برسول الله (ص) وبعلى عليه السلام الذى اوقفه موقفه واقامه مقامه واناط مصالح الدين والدنيا كلها به آمنوا بهذا النبي (ص) وسلموا لهذا الامام وسلموا لظاهره وباطنه كما آمن الناس المؤمنون كسلمان والمقداد و ابي ذر وعمار قالوا فى الجواب لمن ينفضون اليهم من اهليهم الذين يثقون بهم يقولون لهم انؤمن كما آمن السفهاء يعنون سلمان واصحابه كما اعطوا علينا خالص وذهم ومحض طاعتهم وكشفوا رؤسهم لموالاة اوليائه ومعاداة اعدائه حتى اذا اضمحل امر محمد طحطحهم اعدائه واهلكهم ساير الملوك والمخالفين لمحمد (ص) اى فهم بهذا التعرض لاعداء محمد (ص) جاهلون سفهاء قال الله عز وجل الانهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون الاخفاء العقول والاراء الذين لم ينظروا فى امر محمد (ص) حق النظر فعرفوا نبوته ويعرفوا به صحة ما ناوله بعلى عليه السلام من امر الدين والدنيا الحديث.

وعلى مسلك ارباب الحديث «واذ قيل لهم آمنوا كما آمن الناس» وصدقوهم كما صدق اصحاب محمد (ص) قالوا انه نبي ورسول وان ما انزل عليه حق وصدقوا بالاخره وانكم مبعوثون من بعد الموت «قالوا انؤمن كما آمن السفهاء» يعنون اصحاب محمد (ص) «الانهم هم السفهاء» و الجهال و لكن لا يعلمون ولا يعقلون هكذا عن ابن عباس وابن مسعود وابن انس وعن ناس من اصحاب النبي (ص) واليه يذهب جمع من مفسرين الشيعة.

وعلى مسلك اصحاب التفسير «واذ قيل لهم» ولا خصوصية للقائل او تكون القضية شرطية فرضية لا واقعية لها آمنوا بالله وباليوم الآخر وليكن ايمانكم على وجه الحقيقة وكما آمن الناس ولا تقولوا آمنوا بالله وباليوم الآخر ولا تكونوا مؤمنين حسب

ما مرفى الآية السابقة الحاكية ان من الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين قالوا انؤمن كما آمن السفهاء والمبتدون الذين لا يحفظون على عواقب الامور من كل فرقة كانوا الا انهم هم السفهاء وغير العاقلين ولكنهم لا يعلمون بذلك. وقريب منه «واذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس» وليكونوا مخلصين ومؤمنين بالايمان المتجرد عن الابطال والاهواء قالوا انؤمن اى قال بعض منهم لبعض اخر فى السر كلاً لانؤمن مثل هؤلاء السفهاء والذين هم آمنوا به (ص) حتى نكون مثلهم فى السفه والجهالة فقالوا ذلك واجيبوا جهر الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون ذلك لانهم لا يلاحظون عواقب الامور وخواتيم الاعمال والافعال وثمراتها فى النشآت الاتيه البرزخيه وغيرها.

وقريب منه «واذا قيل لهم» والقائل معلوم ومخدوف تفخياً لاحتقار آمنوا بما جاء به النبي (ص) وقد حذف لما هو معلوم و يقتضى البلاغه هنا الايجاز لان النظر الى اصل الايمان على نعت الحقيقة من غير كون المؤمن به مورد النظر بل النظر الى حال نفاقهم كما آمن الناس على نعت الحقيقة والواقعية اى كما آمن جماعة من الناس فى الحجاز وقرها ومدنها وصحارها قالوا انؤمن كما آمن هؤلاء الاراذل والسفهاء والجهلة فانا كنا آمننا كما آمن الكملين والعظماء والرسول (ص) والخواص وقالوا بذلك عما عرض عليهم ولكن الله فضحهم جهاراً واعلانا بالنداء المؤكد بانحاء التأكيدات الا انهم هم السفهاء غير المحافظين على النتائج والتبعات وهم السفهاء وغير العالمين لفضيحتهم وانكشاف رأيهم الفاسد وعقيدتهم الكاسدة.

وقريب منه «واذا قيل لهم آمنوا» واطهروا ايمانكم ان يهود يا فاضلهم وان نصرانياً فابرزوه ولو كانوا مجوسياً كما آمن الناس وكل فرقة من المؤمنين حسب معتقداتهم فكما انهم ليسوا منافقين ولا مبطلين دينهم فلتكونوا مثلهم «قالوا انؤمن كما آمن السفهاء» من اظهار ما فى قلوبهم حتى يعرفهم كل احد فان ذلك سفاهة عندهم مع انهم لا يعلمون انهم هم السفهاء لما ان سؤسريتهم يصير معروفاً لكل

احدمع مايعتقدونه في باطنهم و يبطنونه في السروالخفاء فهولاء السفهاء لاالذين هم اهل الاخلاص والصفاء وحسن السريرة وكمال الطينة.

وقريب منه «واذا قيل لهم آمنوا» ولا تكونوا من المفرطين ولاالمفرطين كما آمن الناس ولا تتخذون سبيل التأويل في الايات كطائفة من مدعى الكمال والخلوص ولا تتخذون سبيل الغى والضلاله كاليهود وامثالهم «قالوا انؤمن كما آمن السفهاء» وتوهو ان الايات والا حاديث مقصودة ظواهرها وغافلين عن بطونها وحقايقها كلا انهم هم السفهاء ولاسفيه الا هولاء الجماعة الذين ذهلوا عن حقيقة الامر وخطوا بين الاحكام الظاهرة والباطنة وبين احكام القلب والقالب فانه عين الضلالة والغواية ولكنهم لا يعلمون بذلك ولا يدركون سفاهتهم وجهلهم فهم في عين الجهل المركب والغواية التي لا يمكن بعدها الهداية.

وعلى مسلك الحكيم العارف «واذا قيل لهم آمنوا» في هذه النشئة الظاهرة وفي عالم الشهادة كما آمن الناس كلهم في عالم الذر والنشئة الباطنة وعالم الغيب وليكن ايمانهم هنا كايان الناس باطنيا وحقيقيا لا قوليا وتظاهرا محضا «قالوا انؤمن كما آمن السفهاء» من غير التفات وتوجه بعواقب الامور تلك النشئة فاذا ظنوا ذلك في حقهم اجيبوا من ناحيه الغيب «الا انهم هم السفهاء» لما انهم آمنوا بالله و باليوم الاخر في عالم الذر وانكروه هنا ولا يقرؤا بذلك ولا يعلمون بما قالوه في تلك النشئة والله العالم بحقايق آياته.

قوله تعالى «واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن»^(١)

اللغة والصرف مسائلها:

الاولى لقي يلقاه لقاء استقبله وقيل صادفه ورآه وفي المحيط: اللقاء يكون بموعد وغير موعد فاذا كان بغير موعد سمي مفاجاه ومصادفة وفي المفردات: اللقاء مقابلة الشيء مصادقته معا وقد يعبر به عن كل واحد منهما ويقال ذلك في الادراك بالحس وبالبصر وبالبصيرة انتهى. والذي يظهر لي بعد الدقة والمراجعة الى موارد الاستعمال ان ما في اللغة من تفسيره بالاستقبال في غير محله ففي الكتاب حتى اذا لقياعلاما فقتله^(٢) ولا يعتبر كون طرف اللقاء من المحسوس بالحواس الظاهرة ومنه قوله تعالى «لقينا من سفرنا هذا نصبا»^(٣) «لقد كنتم تمنون الموت من قبل ان تلقوه»^(٤)

ومن هنا يظهر ما في تأويلهم لقاء الله من انه من لقاء يوم الآخر ويوم التلاق وسوف يظهر تمام الكلام حول هذه الجهة ذيل الايات المناسبة وما في المحيط وغيره

(١) ١٤ سورة البقرة

(٢) ٧٤ الكهف

(٣) ٦٢

(٤) ١٤٣ آل عمران

من تفسير الملاقاة واللقاء بالمصادفة غلط جدا فان التصادف صفة السبب واللقاء حاصل منه فيقال اللقاء الذى حصل صدفة كان كذا.

ثم ان البحث حول هيئة فعل الماضى وكثير من مواد هذه الاية الشريفة قد مضى فى طول البحوث السابقة فراجع.

الثانية خلا يخلو خلواً وخلاء فرغ المكان ورحل ساكنوه والشئى مضى وخلق به سخرمنه وبالشئى انفرده ولم يخلط به غيره وبفلان واليه ومعه خلوا سألوه ان يجتمع به فى خلوه ففعل انتهى ما فى الاقرب وفى المفردات خلا اليه انتهى اليه فى خلوه والخلو يستعمل فى الزمان والمكان لكن لما تصور فى الزمان الماضى فسراهل اللغة خلا الزمان بقولهم مضى الزمان وذهب انتهى وفى المحيط ويتعدى خلا بالباء وبالى والباء اكثر استعمالاً وعدلت الى لانها اذا عدت بالباء احتملت معنيين احدهما الانفراد والثانى السخرية اذا يقال فى اللغة خلوت به اى سخرت منه والى لا يتحمل الامعنى واحداً انتهى وقال الاخفش خلوت اليه جعلته غايه حاجتى انتهى.

اقول ما اشتهر من جواز استعمال حروف الجار بعضها مكان بعض من الملاعبة باللغة العربية ومن اللغو المنهى عنه وما اشتهر ايضا بينهم وبين اولى الالباب منهم ان حرف كذا بمعنى كذا ايضا غير موافق للذوق السليم فكون الى بمعنى الباء او مع او غير ذلك مما يذكرفى النحو مما لا يرجع عندنا الى محصل فعلى هذا اذا قيل خلا بعضهم مع بعض فهو بمعنى الخلوه فى المكان الكذائى او الزمان واذا قيل خلا بعضهم الى بعض فهو يرجع الى ان الخلوه هنا تفيد المعنى الاخر والخصوصية الزائدة وهى فى المقام الخلوه الحاصلة من المواعده وكانت هى مسبوقه ذهنا وعهدا وليس هو مجرد التخليه والخلوه ومن الممكن دعوى ان هذه المادة حسب موارد استعمالها فى الكتاب الالهى تفيد معنى المضى والامضاء لا المضى والتصرم الزمانى مثلاً اذا قيل سنه الله التى قد خلعت فى عبادته فهو معناه انها

قد نفذت فيهم والايام الخالية اى الواقعه النافذه المتحققه ولكنها لمكان كونها ماضيه ومتصرمه توهم ان ماده الخلوه فيها معنى الزمان الماضى ومن تدبر فى الايات المشتمله عليها ربما يحصل له الوثوق بما اخترناه والامر سهل .

الثالثة شطنه يشطنه شطناشده بالشطن وهو الحبل او الحبل الطويل يستقى به وتربط به الدابة وشطن صاحبه اى خالفه عن نيته ووجهه وشطن عنه ابعد وفى الاقرب الشيطان روح شرير وكل عات متمرده والحية ج شياطين انتهى وقال ابو عبيد الشيطان كل عات متمرده من انس اوجن اودابه وروى عن ابن عباس ذلك ايضا انتهى و يظهر من القاموس صحة احتمال كونه من شاط يشيط اذا احترق غضبا ونسب ذلك الى الكوفيين وقالوا هو فعلا ن من شاط بمعنى هلك او بطل او احترق او من شطيت اللحم اذا دخنته ولم تنضجه انتهى .

اقول شيئا يتحقق المسئلة فى حقيقته انشاء الله تعالى وهو بحسبها مأخوذ من الكل وتصح حينئذ الاقوال كلها واما بحسب اللفظ والقواعد العربية فالاقرب ان النون اصلى وذلك لما فى كتب اللغة تشيطن زيد بمعنى انه فعل افعال الشياطين ولو كان النون زائد الكان يقال تشييط زيد كما لا يخفى .

وعن اميه بن ابى الصلت فى شعره من قصيدة ايا شاطن عصاه عكاه — اى شده فان معنى عكاه فى الحديد والوثاق اذا شده و يؤيد عموم المعنى اطلاقه على الموثث شيطانة .

واذا راجعتم الكتاب الالهى تجدونه يطلق على الانس والجن على نساق واحد وسباق فارد و يجمع جمع مكسر على شياطين ولعل الكوفى ينكره ويقول كما قيل تنزلت به الشياطين ليكون النون زائدا ودلالة كثير من الايات على ان اللفظة مخصوصة بطائفه تقابل الكفار والفسقه واهل الفجور والعصيان مما لا تنكر الا انها بالقياس الى الايات الاخر تحمل على ان المراد هناك اخص فلا تدل على خصوصيه المعنى والموضوع له كما لا يخفى .

الرابعة «انا» وربما يستعمل بالنون الظاهرين فيقال «آنا» والضمير المنفصل للجمع نحن والمتصل في الافعال هي «نا» كقولك ضربنا واما في الحروف فما كان منها يكتب معه في كلمة واحدة كقولك «آنا» و«الينا» و«علينا» وهكذا فيخرج الضمير من الانفصال الى الاتصال وما كان على خلاف ذلك كما في مثل الواو والجاردة وخلا وحاشا فهو باق على انفصاله واما في مثل عدى فلا يبعد فيه الوجهان.

ثم ان الحذف اكثر لكثرة النونات وفي الجمع ان المحذوف هي النون الثانية لانها التي تحذف في نحو «وان كل لما جميع لدينا محضرون» وقد جاء على الاصل في قوله «اننى معكما» انتهى وهذا غير مبهرن والامر سهل.

الخامسة هزأ به ومنه وهزى يهزأ هزوا سخر منه واستهزاء استهزاء بمعنى هزء انتهى ومنه يستخرون وقر واستقر وعلى واستعلى وعجب واستعجب فانه قد صرح اهل الصرف في معاني باب الاستفعال انها قد تحيى بمعنى فعل الا انه قليل جدا وليس بقياس. هذا بحسب الهيئة واما المادة فربما يقال هي الاستخفاف والاستحقار والاستهانة والتنبيه على العيوب والنقائص على وجه يضحك منه انتهى وفيه ما ولا يخفى من عدم لزوم كون الطرف مورد النقص والعيوب وقيل اصله الانتقام ولا يخفى ضعفه ولا يعتبر فيه كوفه باللفظ بل ربما يحصل بالفعل والاشارة وهذا يشهد على ان اصل المادة هي الملاعبة الخاصة والمجاملة على وجه التغطية احيانا او العلانية كثيرا وبعبارة اخرى المعاملة مازحة من غير جد وواقعية واما اصحاب التفسير فكثيرا يراعون في توضيح المعاني اللغوية جانب معتقداتهم وصحة اطلاقها على الله تعالى وعدمها وهذا من التمشية الباطلة قطعاً و يوجب التعمية والضلالة.

النزول وسببه وتاريخه

في غايه المرام عن موفق بن احمد قال روى ابو صالح عن ابن عباس ان عبد الله بن ابى واصحابه خرجوا فاستقبلهم نفر من اصحاب رسول الله (ص) فقال عبد الله

بن ابى لاصحابه انظروا كذا ارده ثم قال يا بن عم رسول الله (ص) وسيد بنى هاشم خلا رسول الله (ص) فقال على (ع) يا عبد الله اتق الله ولا تنافق فان المنافق شر خلق الله تعالى فقال يا ابا الحسن والله ان ايماننا كايانكم ثم تفرقوا فقال عبد الله بن ابى لاصحابه كيف رأيتم ما فعلت فاثنوا عليه خيرا فانزل الله على رسوله (ص):

واذ القوا الذين آمنوا الخ قال موفق بن احمد فدللت الاية على ايمان على (ع) ظاهرا وباطنا وعلى قطعه موالاه المنافقين واطهار عدائهم انتهى .
وغير خفى ان الاية بذاتها ليست دالة على ما ذكره .

القرآنه وانحائها

١- عن محمد بن السميقع اليماني «لاقوا الذين» والاصل لاقيوا وهو المحكى عن ابى حنيفة

٢- قرء الجمهور «معكم» بفتح العين وعن بعضهم فى الشاذ «معكم» بسكون العين وهى لغة غنم وربيعة وقال ابن مالك: ومع مع فيها قليل ونقل

٣- نسب الى اهل الحجاز وقرائهم قوله تعالى «واذا خلوا الى» خلوا الى، بحذف همزة الى وابقاء حركتها على الواو قبلها وكذلك الامر فى امثاله .

٤- قرء الجمهور مستهزون بتحقيق الهمزة وهو الاصل وربما تقلب ياء مضمومة لانكسار ما قبلها وفيهم من يحذف الياء تشبيها بالياء الاصلية فى نحو يرمون فيضم الرء وحكى عن سيبويه تحقيقها ان تجعل بين بين ومذهب ابى الحسن ان تجعل ياء قلبا صحيحا وحكى عن ابى الفتح حال الياء المضمومة ينكر كحال الهمزة المضمومة .

ثم انك قد علمت فيما سبق ان كتابة الهمزة كما يجوز منفردة كذلك يجوز منضما مع الواو فيكتب مستهزون كما فى غير المقام الا ان التجاروز عن كيفية كتابة القرآن خصوصا ممنوع لانه ربما يؤدى الى نحو تحريف فيه و يصير بابه مفتحا على الاخرين الغافلين .

التَّحْوِيلُ وَالْإِعْرَابُ

قوله تعالى «واذا» كما يمكن ان يكون عطفًا على سابقه واسبقه يمكن ان يكون استينافًا لاختلاف المعنى ولا مكان كون المتأخر في النزول متقدما بحسب المقادير ولا برهان على ان المؤمنين كانوا يواجهون اليهود اولا وفي الزمان المتقدم واليهود واجهت المؤمنين في الزمان المتأخر بتخيل اقتضاء الايات ذلك.

والبحث حول القضية الشرطية وبعض مسائلها قدمضى في الايتين السابقتين.

قوله تعالى «قالوا انما» حذف المفعول وسيظهر في بحوث البلاغة ما هو مفعوله.

قوله تعالى «واذا خلوا الى شياطينهم» استيناف لا بمعنى الابتداء بما لا يرتبط بالاول بل بمعنى انه ليس عطفًا على شيء حتى يدخله العامل وقد مضى ان عطف الجملة على الجملة مما لا معنى له رأسًا.

وكما يحتمل كون «الى شياطينهم» في حكم المفعول لقوله تعالى «خلوا» يمكن ان يكون في حكم المفعول الثاني بحذف المفعول الاول اى واذا خلوا هم الى شياطينهم اى اذا صاروا في خلوة منهم اى المؤمنين وذهبوا الى شياطينهم وقيل الى هنا بمعنى مع اى خلوا مع شياطينهم كما كثر ذلك في غير مقام وسيظهر بعض البحث عنه في البحوث الالية.

قوله تعالى «معكم» اما جار ومجرور كما هو التحقيق او مضاف ومضاف اليه كما يظهر من بعض النحاة فيكون عليه الجواب عن هذه الاضافة هل هي لفظية او معنوية ام هي شق آخر منها وعلى كل تقدير لابد من التقدير لعدم امكان الاخبار عن المعية مستقلا الا بالفعل اى انا نكون معكم وذلك لعدم الهووية بين المبتداء والخبر كما لا يخفى.

المعجزة الباطنية

الاول قد مضى شطرن البحوث المشترك فيها الايات الثلاثة الواردة على سبيل القضية الشرطية وانها هل هي قضية كلية او خارجية وان الضماير ترجع الى الاشخاص المعينين ام المراجع عامة ولا تخص الاية بعصر نزولها وقد عرفت الخلاف في ذلك كله.

بقى شئ اشير اليه آنفا وهو ان المقاولتين السابقتين كانتا متقدمة على هذه الملاقاة واللقاء والخلوة ام هي متقدمة عليهما لم يظهر لى وجه يعتد به لتعيين تاريخ القضايا ولم يتعرض له ارباب التفسير والتوضيح.

والذى هو القاضى بذلك هو ان طبع القضايا والحوادث الواقعة بين اليهود والمؤمنين يقتضى ان تكون على نحو النزول لان المقابلة الواقعة بينهم وبين شياطينهم فى الخلوة لا بد وان تكون فى موقف توهم الشياطين ايمانهم وصدق لسانهم فيكونون يظهرون الايمان ويدعون الاصلاح بين المؤمنين ثم عند الخلوة دفاعا عن التوهم المزبور يبرزون نفاقهم وقوله تعالى «انما نحن مستهزون» يشهد على انهم استهزؤا قبل ذلك باعترافهم بالايمان ودعوتهم الصلاح.

الثانى ربما يشكل الامر فى قوله تعالى «قالوا آئنا» للزوم التكرار لما مر قوله تعالى ومن الناس من يقول آئنا بالله الخ ولاجل ذلك اختلفوا فى المفعول المحذوف بما لا يرجع الى محصل من انهم فى الاولى ارادوا الاخبار عن الايمان بالله وباليوم الآخر وهنا عن اصل الايمان ومن ان المحذوف بشهادته انهم اليهود هى التوراة وقد ارتكبوا التورية بخذفه ومن ان اظهار الايمان فى الاية الاولى نفاق للخداع وفى الثانية نفاق للاستهزاء وغير ذلك مما يطلع عليه المتتبع والذى هو الظاهر وان اختفى عليهم هو ان هذه الاية تشتمل على القضيتين الشرطيتين احديهما قضية اخبارية عن قولهم «آئنا بالله وباليوم الآخر» والاية الاولى بيان لما جرى بينهم وبين المؤمنين وتكون

القضية الشرطية الاولى توطئة وتمهيدا للقضية الثانية وانهم حالهم هكذا و اعلام للمؤمنين بانهم يتوجهوا الى ان حال المنافقين معكم ذاك وحالهم مع الشياطين امر آخر فهذا وان كان بحسب المدلول تكرر الا انه تكرر حسن ولازم في الكلام حتى يعلم المؤمنون قصتهم ومن هنا يظهر ما توهمه الفخر من ان قولهم قالوا آمنوا هو الاخلاص بالقلب لان اقرارهم باللسان كان معلوما انتهى .

الثالث من الوجوه الملحوظة في هذه الكريمة ان المنافقين حين لقائهم مع المؤمنين قالوا آمنا وكان مجرد اقرارهم بالايمان من غير الحاجة الى التأكيد كان كافيا في تعمية الامر عليهم ولان الكاذب المنافق ربما يجتنب حسب الفطرة عن تأكيد الكذب لما في قلبه من الالتفات الى حاله ونفاقه او كانوا يعتقدون ان التأكيد ربما كان ينتج عكس المطلوب لئلا يتعارف ذلك بين المنسلكين في سلك المؤمنين واما اذا خلوا الى شياطينهم اكدوا كلامهم بالجملة الاسمية وبإداة التأكيد حذرا عن توهم الشياطين انسلاهم فيهم وتعمية الامر عليهم بالابتداء الى الاسلام والايمان فان الموسطين بسطاء في جميع الامور والقضايا.

الرابع ربما يخطر بالبال السؤال عن قوله تعالى «واذا خلوا الى شياطينهم» وانه ما الوجه في تعدية خلوا بالى وقد اختلفت كلماتهم في ذلك كما اشار اليه في الجملة في بحث الاعراب وتبع الآخرون عن الكشف واحتمالاته الى ان قيل الى بمعنى مع وقد مر في بحث اللغة والصرف ان خلا ربما يتعدى بالى ولكن الذى يظهر لى ان النظر هنا الى ان الذين قالوا آمنا في قبال المؤمنين هم نفس الشياطين وكانوا الى صاروا في الخلوة يقول بعضهم لبعض اى اذا خلوا الى جانب شيطنتهم والى ناحيه خبثهم وسؤسريتهم و يتمكنون من اظهاره فيقولون انا معكم اى كل واحد من الذى قالوا آمنا حال اللقاء مع المؤمنين يقولون انا معكم ولا تتوهموا في حقنا شيئا آخر وغير خفى انه بناء على هذه النظرية يسقط البحث الاخر وهوان القائلين في قولهم انا معكم هل هم جميع المنافقين او طائفة منهم وبناء على ما احتملناه يتعين

كون الكل يظهرون الايمان والا فلا يكونوا ولا يعدوا من المنافقين فدأب المنافقين كان ذلك وهو الابرار عند اللقاء وتأكيـد الاستهزاء والخلاف عند الخلوة معهم وهى شيطنتهم.

ومما يؤيد ما ذكرناه وحدة نـساق الايات وسياق الضماير فان الكل ترجع الى تلك الطائفة من الناس وانهم كانوا اذا قيل آمنوا قالوا كذا واذا قيل لهم لا تفسدوا قالوا كذا واذا لقوا المؤمنين قالوا كذا وعند الخلوة مع انفسهم قالوا كذا فما ترى فى كلماتهم من التقدم رجلا والتأخر اخرى كله من الغفلة عن حقيقته الحال فى الايات الالهيه.

الخامس حسب الموازين يكون المراد من شياطينهم الذين يلقون الشيطنة والتمرد وقد عرفت ان الشيطان ليس موضوعا لطائفة خاصة من المتمردين والعاصين فالخلاف المشاهد بين ارباب التفسير قديما وحديثا يرجع الى الشياطين فى عصر النزول لافى حدود الوضع فعن ابن عباس والسدى هم اليهود الامرون بتكذيبهم وعن ابن مسعود وعن ابن عباس فى رواية هم رؤساء الكفر وعن الكلبي هم شياطين الجن وعن الضحاك وجماعة هم كهنتهم وقد كان فى عهد رسول الله (ص) من الكهنة جماعه منهم كعب بن الاشرف من بنى قريظة وابو بردة فى بنى السلم وعبد الدار فى جهينه وعوف بن عامر فى بنى اسد وابن السواء فى الشام انتهى ما فى المحيط والسرفى ذلك اعتقاد العرب بان الكهنة يفعلون ويمددون بالجن والشيطان الجنى كما هو الان كذلك فى عصرنا والذى عرفت منا تحقيقه ان المراد من الشياطين انفسهم اى اذا لقوا المؤمنين قالوا آمنوا واذا خلون ومضوا الى الخلوة قال بعضهم لبعض انام معكم او اذا لقوا مابق من اصدقائهم قالوا انا معكم والا فكانت الجن تعرف حالهم ولا يخفى عليهم ضمائرهم.

السادس من وجوه البلاغة ان اليهود حين المقابلة وعند لقاء المؤمنين يظهرون الايمان من غير تأكيد وذلك لان الاسلام قدام بسماع قول الشاهد وقرار المقر

وترتيب احكام الاسلام عليه من غير الحاجة الى التأكيد والحلف.

وهم حين الخلوة مع شياطينهم لاجل كونهم شيطانا خبيثا يريدوا لا يقبلون ظواهر الاقوال ولا يعتنون بمجرد الاقرار لان مقتضى القياس الى انفسهم حل كلامهم على الكذب والافتراء يحتاجون الى التأكيد والى ان يقولوا انما نحن مستهزئون فانه بمثل ذلك يمكن ان يعتقدوا انهم لم ينسلخوا في سلك المهتدين فبمجرد قولهم انا معكم غير كاف.

بل لابد من انضمام السب والتهوين والهلك حتى يستبان امرهم عندهم وكأنه كانوا اذا الحقوا بالمسلمين لا يرتضون بمثل ذلك وتلك الالهانة والاستخفاف لهم الله تعالى.

السابع يخطر بالبال ان يقال ان قضية الاية صدرا هو ان يكون ذيلها هكذا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا كنا مستهزئين ضرورة انهم حين الخلوة ما كانوا مستهزئين والجواب ان اجراء المشتق على الذات بلحاظ الزمان الماضي جازي وشائع ولكن الذى يخطر الى لب ذوى الالباب هو ان النظر ربما كان الى انهم كانوا اتخذوا الاستهزاء والتسخير شغلا وعادة لهم وكانوا هم في المدينة مستهزئين الناس المختلفين فيعرفون انفسهم بانا مستهزئون ولا يخص استهزائهم بالمؤمنين منهم قد استهزء وهم في المرة الاخيرة فعوقبوا باستهزاء الله اياهم ولعمري ان اليهود كلا كذلك لان من يتدبر في اقوالهم وعقائدهم يجد انهم المستهزئون الا ان في الحقيقة يرجع استهزائهم الى انفسهم غافلين عن ذلك وغير شاعرين به والله من ورائهم محيط. وما يؤيد ان الاية الشريفة تفيد انهم من المستهزئين حسب الجبله وبالطبع حذف متعلقه والا كان ينبغى ان يقال انما نحن مستهزئون بهم فيعلم منه انهم على هذه الرذيلة اغتروا

الثامن ربما يستظهر كما عليه طائفة المفسرين ان الذين لا قوا المؤمنين غير شياطينهم وان شياطينهم كانوا من ورائهم واختلفوا في ان الذين لا قوهم هم

اكابرهم ام شياطينهم وقدموا الايمان اليه في السلف والذي اردنا الاشارة اليه هو ان من مراتب السعادة ومن منازل النورانيه و الفضيله منزله اللقاء ومرتبته الملاقاه مع الانوار والسعداء فان من كان فيه استعداد اللقاء لابد وان يكون فيه نوع من السنخيه وغير مباين مع النورانيه المطلقه.

ولاجل هذه المرحله من الاستعداد الذى شرحه صدرالايه الشريفه بقوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا و شرحه قوله تعالى قالوا آمنا فانه ايضا يكشف عن المرتبه المرتبه النازله عن النورانيه الاجماليه فيهم.

وربما قيل واذا خلوا الى شياطينهم باضافه الشياطين اليهم حتى يكون المضاف غير المضاف اليه فان المضاف من حرم عن اللقاء وعن اظهار الايمان. والمضاف اليه من تدارك واستعد لنيل لقاء المؤمنين واظهار الانسلاك في سلوكهم والله الهادى الى سواء السبيل.

قد انكرنا في قواعدنا الاصولية اساس الحقيقة الشرعية وان للشرع المقدس الاسلامى تأسيسا فى اللغات واطواع خاصة بل الالفاظ المستعملة فى الكتاب والسنة مرادة فيها بما لها من المعانى اللغوية والمفاهيم العرفية والمتبادرات السوقية وان الاسلام ليس صاحب اختراع فى اصل الاستعمال ولا صاحب ابداع فى مواد اللغات.

نعم ربما يتفق احيانا استعمال بعض اللغات فى المعنى الخاص ويكثر ذلك الى حد لا يحتاج فى فهم الخصوصية الى القرينة وعندئذ يحصل الحقيقة فى محيط المتشعبة ولا بأس بدعوى مهورية المعنى اللغوى الموسع بطول المعنى الخاص لبعض اللغات ومن تلك الالفاظ والمواد كلمة الايمان ومشتقاته فانه بحسب المعنى اللغوى عام و يمكن ان يعد الكافر فى كفره والمنافق بالنسبة الى نفاقه مؤمنا معتقدا مصدقا مدعنا وهكذا من الالفاظ المشابهة.

ولكن لكثرة استعماله فى الايمان بالله وباليوم الاخر وبالرسالة فى ابتداء الاسلام صار حقيقة فى ذلك بحيث يتبادر من قوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا آمنا. ان المراد هو الايمان بالله الخ ولو كان فى بعض المواقف قرائن خاصة احيانا كما فى المقام ايضا لان الايات السابقة تشهد على المراد من هذه الاية ولكن الامر بلغ الى حد لا يتقوم بها كما لا يخفى وقد باحثوا عن ذلك فى الفقه.

ثم بعد ذلك وبعد طلوع الاسلام وظهور الدولة الحقّة وصلت نوبة الحقيقة الاخرى ولهذا الكلمة الشريفة وصارت موضوعة بالوضع التعينى لكثرة الاستعمال فى الايمان بالله وبالرسول وبلى واولاده عليهم السلام فى محيط الشيعة وماربما يستظهر من بعض الايات ان المؤمن فيها هو المؤمن بالمعنى الاخير غير واقع فى محله الامع قيام السنة القطعية والحجة الالهية فلا تختلط.

ان كان الشيطان بمعنى مافيه الشيطنة فيكون من المحمولات بالضميمة ومندرجة في المقولات العرضيه ومن الكيفيات النفسانية فلا بحث ولا تدل الاية على شئ وان كان الشيطان من العناوين الذاتية ومن ذاتيات باب الايساغوجي ونوعا من الانواع كالانسان فيكون اطلاقه على الانسان مجازا حسب القواعد الادبية.

وحينئذ ربما تدل الاية على مائدة ملكوتية وقاعدة سماوية حذرا عن المجازية وحلا اطلاق الشيطان على الانسان حملا حقيقيا وذلك لان شئيه الشئ بكماله وصورته الجوهرية دون الكماليات الثانوية والصور العرضية فحقيقه الانسان وما به انسانية الانسان ليس ما فى جنبه اللا بشرط كالاكشال والهيئات الخاصة بل هى بما تحل فى مادته المطلقة الباقية والمحفوطة المتبدلة فى الصور حسب الحركة الجوهرية.

وتلك الصورة والسيرة الباطنية ربما يتشكل بشكل الماشى المستوى القامة وربما يتشكل باشكل ساير الحيوانات والانواع و يصير بحسب الباطن فى الحركة الحقيقية الطبيعية منتها الى الطبائع الاخر وذلك لعدم تحدد طبيعته بما يتعصى عن قبول اية صورة امكنت مادتها عن حلولها فيها حسب ما تحررنا فى قواعدها الحكيمة.

والى ذلك يرجع المسخ وساير انحائه فان الكون دائم النسخ والمسخ واذا كان يراهم الله تعالى بما هم عليه من الواقعية الحاصلة لهم فى الحركة التضعيفية الانحطاطية يصح ان يعبر عنهم بالشياطين لانهم واقعها اولئك كالانعام واضل سبيلا فبالجملة تشير الاية الشريفة حسب الاحتمال الاخير الى هذه القاعدة فلا تلزم المجازية التى هى خلاف الاصول العقلانية فليتأمل جيدا.

المواعظ والحكمه والاخلاق

اعلم يا عزيزى فى الله وقرة عينى ان اختلاف حالات الناس فى الجلوة

والخلوة من الامراض العامة والاسقام السارية وقلما يتفق لا وحدى من الكملين والخواص من المؤمنين ان يتخلص عن جميع مراتب النفاق ويتخلى عن التغطية والتغشية.

وهذا مرض يسرى و ينمو ويزداد من مرتبته الدنيا الى مراتبه العليا حتى يهلك صاحبه و يصير من المنافقين الشياطين اواسو حالا فايك وهذه الرذيلة الموبقة وعليك ان تحذر عنها و تجتد في دفعها و قلعها و قلع مادتها و هي كما تحرق في محله حب الدنيا و امتلاء القلب من شؤنها و احكامها وفي مقابله الغفلة والشره والنسيان عن الله و الاخرة و احكامها و كما ان الكفار فيهم المنافق وفيهم الصريح المعاند كذلك المؤمنون فيهم المنافق وفيهم الخالص الخاص والصريح البارز و قد اتفق احيانا ان نفاق المؤمن اشد ضررا من نفاق الكافر فان البذر السيئ في الارض المحتملة باحتلال الشيطان لا يثمر ثمره بخلاف عكسه لانه بذلك ربما تصير الارض ومحط القلوب والنفوس ظلمانية شيطانية تدريجا.

وقد عرفت فيما مضى ان الايمان المستودع من النفاق ومن الحجب الغليظه فانه يظهر ايمانه و يشتهر بما لا يستمر و يستقر فيه فان المنافق الذي يقول عند لقاء المؤمنين آمنا و صدقنا و انامعكم ليس منافقا الا لان الايمان ليس في قلوبهم وفي حكمه المؤمن بالايان المستودع فانه ايضا لما يدخل الايمان في قلوبهم اللهم يا الهى اليك ابتهل واليك اتضرع و ارجو منك ان تعيننى على طاعتك و عبادتك بحسن حالك و كرامه وجهك يا الهى و سيدى احفظنى بحفظك عن النفاق كثيره و قليله عظيمه و صغيره و اكلثنى بكلائتك عن هذه الصفة المشؤمة و الرذيلة المذمومة التى توجب استحقاق لسخطك و غضبك بل واستهزائك يا الهى وهذا مما لا يقوم له السموات والارض اللهم اليك الامر و عليك التوكل فلا تكلنى الى غيرك يا الله.

التفسير البازي على اختلاف المسالك والمشيخات

وعند اصحاب التفسير من الاقدمين واذا القوا الذين آمنوا اى اذ القيت رجال من اليهود اذا لقوا اصحاب النبي (ص) او بعضهم قالوا آمنة على دينكم واذا خلوا الى اصحابهم وهم شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزون هكذا عن ابن عباس وعن سعيد بن جبيرة عن ابن عباس واذا خلوا الى شياطينهم من يهود الذين يأمرهم بالكذب وخلاف ما جاء به الرسول (ص) قالوا انا معكم اى على مثل ما انتم عليه انما نحن مستهزون.

وعن ناس من اصحاب الرسول (ص) وعن ابن مسعود وعن ابن عباس اما شياطينهم فهم رؤوسهم في الكفر وعن سعيد عن قتادة اى رؤسائهم في الشر وقادتهم فيه وعن معمر عن قتادة واذا خلوا الى شياطينهم قال المشركون وعن مجاهد واذا خلوا الى شياطينهم قال اذا خلا المنافقون الى اصحابهم من الكفار وعن ابن ابي نجيح عن مجاهد قال اذا خلا المنافقون الى اصحابهم من المنافقين والمشركين وعن ابن انس قال شياطينهم اخوانهم من المشركين وعن كافة اهل التفسير والتأويل انما نحن مستهزون وساخرون وعن ابن عباس ساخرون باصحابه (ص) وعنه انما نستهزء بالقوم ونلعب بهم وعن قتادة نستهزء بهؤلاء القوم ونسخر بهم وعن الربيع اى نستهزئ باصحابه (ص).

وعلى مسلك المفسرين واذا القوا وافقت ملاقاتهم ومجاورتهم للذين آمنوا بالله وباليوم الآخر بالرسول الاعظم (ص) واذعنوا للاسلام قالوا آمنة مثلكم واذا خلوا الى شياطينهم ومع هؤلاء المتمردين الرؤساء قالوا انا معكم ومثلكم انما نحن مستهزون الجماعة المؤمنين.

وقريب منه واذا القوا على سبيل المعاهدة والعقد الواقع بين اليهود بعضهم مع

بعض ومع جماعة من المؤمنين واذلقوا الذين آمنوا من الموجودين حين النزول او الموجودين بعده قالوا آمنّا كما قلنا فيما سبق وحكاه القرآن حيث قال ومن الناس من يقول آمنّا بالله الخ واذخلوا لشیاطينهم الذين هم يوحون اليهم ويحركهم على ذلك ويعلمونهم الاظهار حفظا لاعراضهم وحقنا على دمائهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزئون.

وقريب منه واذلقوا الذين آمنوا على اختلاف حالاتهم من التعاهدتاره وعدم المعاهدة اخرى و على دأبهم وعاداتهم مرارا قالوا آمنّا كما يمانكم بالمبدأ والاخره وباصل الرساله دون شخص الرسول وقد اهلوا كلامهم حتى لا يعلم حالهم واذخلوا وانصرفوا خالين الى شياطينهم قالوا انا معكم ومعتقدون بما اعتقدتم انما نحن المستهزئون ونحن الاستهزاء شغلنا وادبنا وملكتنا وقريب منه انما نحن المستهزئون فيستهزئون المؤمنون وشياطينهم فيقولون عند كل من الطائفتين خلاف ما كان عند هم وان شياطينهم يحركونهم نحو استهزاء المؤمنين ولكنهم كانوا في الشيطنة اقوى منهم فهم على هذا طاقة من المنافقين غير المعتقدين بما اعتقدتهم شياطينهم.

وقريب منه واذلقوا الذين آمنوا قالوا آمنّا مع انهم ما كانوا مؤمنين لا بالله ولا بشئ آخر وكانوا يقولون خطابا للمؤمنين آمنّا واذخلوا الى شياطينهم المُحرّكة قالوا انا معكم ضد اعليلهم وعنادا وانما نحن من الجماعة المستهزئين الذين يستهزئون المؤمنون وان كانوا مختلفين بحسب الاعتقاد لان منهم اليهود والكفار والمشرّكين.

وقريب منه واذخلا بعضهم مع بعض والى انفسهم الذين هم الشياطين واتفقوا في الخلوّة يقول كل من الاخر انّا معكم واذخلا الذين فيهم من النورانية شئ الى شياطينهم الذين هم في الظلمة منغمرون قالوا انا معكم معية جسمانية وروحانية انما نحن مستهزئون.

وعلى بعض المشارب الاخر واذلقوا الذين من جنود الحق الباطنية والظاهرية

قالوا بلسان ذاتهم آمنوا ويكون إيماننا واردا في قلوبنا وراسخا في نفوسنا و إذا دخلوا الى شياطينهم المعلمين لهم والمرشدين اياهم الى الفساد والباطل وقواهم الوهمية الشيطانية والافكار الخيالية الظلمانية قالوا انا معكم وانا غير منسلكين في سلك العقول النورانية وانا نحن مستهزئون فتكون الآية كما هي ناظرة الى القضايا الخارجية الاتفاقية بين الاشخاص والابدان الحقّة والباطلة كانما هي تشير الى حالات النفوس والمباحثات والمقاولة الواقعة بين القوى الهادية والقوى المضلة والنفوس الانسانية هي المنافق الواقعة بين تلك القوى فنعوذ بالله من شرها الرجيم . وعلى مسلك الخبير ومشرّب البصير ان الايات الالهية تتحمل المعاني الكلية والجزئية على اختلاف مراتبها وفي وجه ابداعي اشرنا اليه ان جميع المعاني الحاصلة في النفوس المتعلمة هي العلوم الفعلية للحق الاول وهي القابلة لانطباق الكتاب الالهى عليه لانه العلم النازل فلا تزل ولا تشق .

قوله تعالى «الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون»^(١)

اللغة والصرف:

المسئلة الاولى قد تعرضنا فيما سلف لفناد الهيئة الاستقبالية وقلنا انها لا تدل على الزمان المستقبل وليست موضوعة لذلك بل هى مشتركة وفى مقابل الماضى فتوغل فى الحال باللام وفى الاستقبال بالسين وسوف فاستفاده شئ من الهيئات الاستقبالية المستعملة فى هذه الاية الشريفه ليس بشئىء جدا هذا مع ان فى الايه بعض القرائن كما سنشير اليه فى محله .

الثانية مديّة مدّا الحبل بسطه وهو فى الاصل السحب والجروما فى كتب اللغة من المعانى المختلفة يرجع اليه وفى الاقرب وغيره مده فى غيّه امهله وطول له والشئىء جذبه انتهى والذى يهمننا النظر هنا اليه هو ان الامهال والاملاء من المعانى المستقلة لهذه الماده ام لا فقليل بالاول حذرا عما يأتى فى نسبة هذه الماده اليه تعالى وهو المحكى عن البيضاءوى وغيره وانت خبير بعدم جواز الخلط بين المسائل اللغوية والاحكام العقلية.

والحق ان الماده المذكورة بمعنى واحد وهى التقويه والامدادو الاعانه الا ان اعانه تختلف بحسب الموارد كما يأتى فى محله واما ما قيل بان

الامداد هنا هي الزيادة والتقوية ولو كانت بمعنى اخر في محل اخر لان الامداد بمعنى الامهال يتعدى بالحروف ولان المزيد منه لم يسمع مع ان ابن كثير من غير السبعة قرء غدهم بالضم.

فهو مخدوش من جهتين فان الاستفادة من اللغة اعم وان عدم السماع او استعمال ابن كثير لا يضر ولا ينفع.

وما اشتهر من ان المد في الشرو والامداد في الخير وان المد في الجنس والامداد في غير الجنس كله من الاستيناس الخارج عن حدود اللغة الاصلية نعم قد كثرت في الكتاب الالهى استعمال المد في ما ليس بخير والامداد في الامور الخيرة هذا مع ان نظر القائلين بالفرق هو في خصوص معنى المد بمعنى التقوية والاعانة والاعانة دون معنى البسط والافلايتم ما توهموه لقوله تعالى «وهو الذي مذل الارض»^(١) ولو كان معنى البسط من معاني الاعانة كما يمكن تخيله فالتوهم المزبور يصبح باطلا.

الثالثة الطغيان معلوم من طعى الماء اى تجاوز عن الحد المترغب فيه واطلاقه على العاصي الباغي ليس من المجاز والالتزام غير ممنوع ايضا.

واما عَمِه يَعْمُه وعمه عمها وعموهية تردد الرجل في الضلال وتخير في النازعة والطريق وقيل العمه ان لا يعرف الحجة والوصف وعن الزمخشري العمه مخصوص بالعمى في البصيرة فلا يقال اعمه العين واثباته على مدعيه.

وقد وردت هذه الكلمة في سبعة مواضع وفي خمسة منها اقترنت بكلمة الطغيان وكأنه يستشتم نوع التيام بينهما بحسب المعنى وذلك ان فرعون او الماء لو طغى كما في قوله تعالى «انا لما طغى الماء» ففيه وان كان في محيط الذم معنى التبختر والطمطراق والجبروت فالماء اذا طغى فقد ارتفع وهذه الرفعة كمال الماء وان كان فيه ضرر الشاطئ والساحلين وهذه الرفعة التوهية تنكسر بالعمه والعمى والتردد في الغي والضلالة.

تنبيه الطغيان من طغىَ وطغىَ وهكذا الطُّغْيَان بالكسر يقال طغى الكافر على
فى الكفر وفلان اسرف فى المعاصى والظلم انتهى واما الطغوان فهو من طغايطغو
يقال طغا الماء هاجت الواجه والسيل جاء بماء كثير انتهى والذى هو الحق كما تحرر
اتحاد المعنى واختلاف اليائى والواوى لاختلاف البلدان والمعنى الاول حسب اللغة
انسب وربما يكون الطغيان من طغابقلب الواو ياء.

الفراء والخلاف

١- عن الحمزة الوقف على يستهزء وهذا من اعمال بعض الكيفيات الصوتية الموروثة لحسن الكلام ويشد به في التأثير.

٢- عن ابن محيص وشبل وابن كثير من غير السبعة يمدهم بالياء المضمومة ولوصح ما عنهم ليدل على فساد ما قيل بان الامداد يكون في الخير والمديكون في الشر.

٣- عن زيد بن علي عليها السلام في طغيانهم بكسر الطاء وهي لغة يقال طغيان كلقيان وغنيان بالضم والكسر وقد عرفت في بحث اللغة ان الطغيان بالكسر من طغى صحيح حسب تصريح اهل اللغة.

٤- حكى عن الكسائي اماله في طغيانهم.

الاعراب والنحو

قوله تعالى «الله يستهزء بهم» اما مستأنفة جوابا عن السؤال المقدر اوانشائية دعائية وعلى كل تقدير يحتمل كونها حالا عن ضمير قالوا انا معكم.

قوله تعالى «ويمدهم» من قبيل الخبر بعد الخبر ولا يكون عطفا لا بهذا المعنى و ما اشتهر من عطفه الى الخبر باعادة المبتدئ غير موافق للتحقيق فكما اذا قيل زيد عالم يكون الشانى خبرا للمبتدأ الواحد كذلك في العطف والاخير فيه الا اللطف في التعبير وحسن الاستعمال وربما يورث عطف البيان ويكون استهزائه تعالى عين امدادهم على العمه والله العالم.

قوله تعالى «يعمهمون» في حكم الجزاء لقوله تعالى يمدهم اى يمدهم حتى يعمهمون في طغيانهم وتكون حتى للغاية ويعلم من ذلك ان في طغيانهم متعلق بقوله تعالى يعمهمون وقد اختلفوا في انه حال بعد حال او هو حال من ضمير يمدهم او من الضمير في طغيانهم وفي طغيانهم يحتمل كونه متعلقا بيمدهم او متعلقا بيعمهمون وقال

ابوالبقاء بان الحال بعد الحال غير جائز لان العامل لا يجوز له العمل في الحالىن
وقال ابو حيان بالتفصيل بين الحالات الممكن اجتماعها وما لا يمكن اجتماعها
انتهى مرامهما.

المعجزة والبلاغة

الاول في العدول عن العطف الى الاستيناف بعدم الفصل بالحروف العاطفه
اشارة الى ان استهزائه تعالى اياهم لا يتخلل بشيء ولا يتأخر بل ذلك الاستهزاء قرين
استهزائهم وفي ذلك الزمان بعينه ومن هذه الجهة اشتملت الجملة على نهاية الجزالة
والفخامة هذا مع ان المقام لا يناسب العطف ولا سيما عطف الجملة المشتملة على
الكلمه اسم الجلالة على غيرها ولا سيما الكلام المشتمل على احوال المنافقين.

الثاني في العدول عن الاتيان بصيغة اسم الفاعل الى الاتيان بصيغة المستقبل
مع ان الانسب خلافه لقوله تعالى انما نحن مستهزون اشعارا الى ان الاستهزاء من
الصفات الذاتية لهؤلاء الناس ومن ملكاتهم الخبيثة وسجياتهم الفاسدة بحيث
صارت ذواتهم منشأ لذلك واما استهزائه تعالى فهو من صفات الفعل المتجلى في
الرتبه المتأخرة فلا يصح حمله عليه تعالى وانتزاعه منه والى ان اليهود وامثالهم
يتمكنون من ان يتوهوا ان الله تعالى لم يستهزئهم بل يريد الاستهزاء في المستقبل
فلو ارادوا الرجوع الى الاسلام فلا ينسد بابه وسبيله وطريقه ومن هنا يظهر النكتة في
قوله تعالى يمدهم فانه ليس دليلا على وقوع الاستهزاء والامداد والممدد كما سيأتى
توضيحه والى ان المسلمين يظنون ان الاستهزاء من الناحية المقدسة متدرجة وباقية
ولا يزال ويمتد الى ان ينسلكوا في السلوك الانسانية والاسلامية.

وهذا من عجيب الكلام فان كل واحد من الفريقين يتمكن من تأييد
مقصوده بها على وجه لا يستلزم الخلل والنقاش في آماله وامياله.

الثالث في اسناد الاستهزاء اليه تعالى وجوه وآراء كلها تدور مدار المجاز والكناية
والاستعارة على اقسامها وانحائها المحتملة هنا والمشهور انما من باب المشاكلة التي
هى من المحسنات المعنوية والذي هو التحقيق ان الاستهزاء على المعنى الذى عرفت
مناحسب اللغة والعرف ليس من المعانى القبيحة الذاتية فيكون لاجل العوارض

والطوارئ الخارجية قابلة للتصاف بالحسن والصحة وان يجوز العقل مثلا اذا كان نجاة انسان موقوفا على استهزاء انسان فلاشبهة في لزومه العقل وجوازه الشرعى كما يخرج عندئذ عن القبح العرفى ولا يخرج وقتئذ عن عنوان الاستهزاء وليس هذا مثل الظلم فانه يخرج بعد ذلك عن كونه ظلما لانه من القبايح العقلية و العرفية الذاتية والطبيعية.

فبناء على هذا اذا كانت اليهود يستهزئون المؤمنين يستحقون ان يقابلوا بمثله من غير ان يكون المماثل له بعنوان الجزاء خارجا عن حقيقة الاستهزاء فلا مجاز في الكلمة ولا مجاز في الاسناد وهذا من غير فرق بين ان تكون الجملة اخبارية او انشائية.

الرابع الفعل المستهزء به اليهود معلوم من الكتاب العزيز فان في تردد هم وبين شياطينهم وبين المؤمنين يحصل سوء ظنهم واما الفعل المستهزئ به اليهود من الناحية المقدسة فغير واضح ولا جله اختلفوا انه في الدنيا او في الآخرة اوفيها.

والذى يحصل لى انه يتضح من قوله تعالى ويمدهم في طغيانهم يعمهون فان الاستهزاء والسخرية الالهية ليست من مقولة الكم والكيف بل هى من الخارجيات المتحيزة والحركات الذاتية المتجوهرة فهم بعد طغيانهم المنسوب الى انفسهم يمددون في الغواية والضلالة والانحراف على خلاف الدعوة الاولى الفطرية المتوجهة اليهم فهم يدعون الى الصراط المستقيم ومبعوثون الى السبيل القيم اولا ولكنهم يمددون الى السبيل الغى والفطرة المحجوبة المنحرفة عن الجادة المعتدلة و هل الاستهزاء الا ذلك وهل هذا من غير رب السموات والارض والله من ورائهم محيط.

الخامس ما ذكرناه وابدعناه لحل مشكلة نسبة الاستهزاء اليه تعالى على سبيل الحقيقة لا يأتى في نسبة المدد اليه تعالى ثانيا في الاية الشريفة ولكن الذى عرفت منا تحقيقه في الايات السابقة من نسبة الختم والزيادة والخدعة اليه تعالى وانها نسبة حقيقة ايضا يكفيك هنا ولا سيما في هذه الاية الشريفة التى فيها من الاسرار ما خفى

على الادميين و هو كما يأتي تفصيله ان مبدء هذه النسب موجود فى ذوات النسب وان السير الطبيعى والمحافظة على قانون العلل والمعاليل تقتضى صحة هذه النسبة بلا استلزام للنقص فى المبدء الاعلى ولا مجاز فى اصل الانتساب وماترى فى الكتب المفصلة من الاختلاف فى هذه النسبة مجازيا وامثالها مما لا بأس به فى ذاته لكثرة المجازات فى كلمات البلغاء وفى الكتاب الالهى ولكنها لا تعطى بعمومية الحكم وسريانه فى جميع النسب الموجودة فى القرآن مع ان جل المعارف العرفانية الدقيقة والحقائق العلمية الفلسفية يتخذ من اختلاف النسب الموجودة فيه فلا تغفل ولا تكن من الخالطين.

السادس يظهر من الاكثر ان الايه الشريفه جمله اخباريه وفى بعض العبارئ احتمال كونها انشائيه فيكون دعاء وشعارا عليهم وابرار انزجار من قبله تعالى بالنسبه الى طائفه اليهود اولا والى من يشابههم من ساير الملل ثانيا لعدم اختصاص لها فى حقهم ففى هذه الايه وما مر من الايات السابقه نوع هتاف يعتبره العقلاء ويساعده الاعتبار وبذلك ينحل كثير من المعاضل والمشاكل لما لاحاجه الى تصحيح النسبه مثلا فى قوله تعالى يدهم وهذا النحو من العلامات والاعلانات متعارفه ولعل قوله تعالى قاتلهم الله انى يؤفكون^(١) من اظهر مصاديقه.

اقول والذى هو الحق ان جميع الشعارات المتعارفه والهتافات اليوميه وغير اليوميه كلها تحيى على صيغه الماضى او الامر الغائب ومنه قوله تعالى قاتلهم الله ومنه قول الناس وليحىي كذا وليسقط فلان واما الهتاف على الفعل المستقبل فهو خلاف الديدن العصرى ولم يعهد ذلك حسب التأمل والتدبر فى المجامع والاستعمالات فالاحتمال المزبور غير قائم عليه شاهد.

السابع فيما يمددون به وجوه واحتمالات ومن الوجوه المشتمله عليها الايه

الشريفه حسب احتمال هو ان الايه السابقه اشتملت على الامرين احدهما انهم يترددون الى شياطينهم ثانيهما انهم يستهزؤن المؤمنين فاجيبوا في هذه الايه عن استهزائهم بان الله يستهزؤهم وايضا تبين فيها ان تردد هم الى شياطينهم يوجب تقويمهم في عميانهم وضلالتهم وانه به يمدهم الله في طغيانهم يعمهون كما قال و اخوانهم يمدونهم في الغى والسركل السر ان الحركه الى الشقاوه والخروج من الفطره السليمه المحموره الى الفطره المحجوبه بطى مراحل الحجب ومنازل البعدو والطغيان تحتاج الى المحركات الخارجيه والامدادات الغيريه حسب اقتضاء ذات المتحرك من غير ابتداء من الامر الخارج فعندئذ كما يكون الافكار الفاسده والاراء الخبيثه والبنائات الرذيله موجه لتقوى الانسان في الطغيان كذلك المارودات اليوميه مع الاصدقاء الخبثين والمرافقين المنحرفين تستلزم تلك التقويه والاستعانه والمعاونه طبعاً وتؤثر في الاشتداد نحو الاباطيل والرذائل ويستمر ذلك الى ان هلك واهلك فبين المعاني المشتمله عليها الاتيان نوع من اللف والنشر غير المرتب .

بحث فقهي قد اشتهر في محله حرمة الاعانة على الاثم وربما يستدل عليها بقوله تعالى «ولا تعاونوا على... الاثم والعدوان» وعندئذ يتوهم التعارض بينه وبين قوله تعالى «ويمدهم في طغيانهم يعمهون» كما اشير اليه .

وقد عرفت كيفيه الجمع بين قوله تعالى «قالوا اتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين» وسيأتى كيفيه الجمع حسب الاصول العقلية بين الايتين الاخيرتين لانه ربما يمكن دعوى ان الاعانة على الاثم والعدوان ليس من المحرمات الشرعيه بل هي من المقبحات العقلية العرضيه و يكون قوله تعالى «ويمدهم في طغيانهم يعمهون» قرينه على ذلك وصار الى الحكم الارشادى دون التحريم الشرعى .

وبالجمله يخطر بالبال ان يقال ان الاعانة على الطغيان والاثم والكفر ممنوع حتى عليه تعالى وفي الموارد التي يمدهم الله في طغيانهم اما يكون ذلك لاعن

استحقاق فهو افحش وان كان عن استحقاق و يتمكن من ترك الاعانه فيجب
وان لا يتمكن يلزم عدم قدرته و ارادته تعالى وهواشد فسادا و اظهر بطلانا .
ولا جل ذلك وامثاله يلتزم الفقيه في هذه الايات بالتأويل والتوجيه المنتهى الى
تحديد الله تعالى ايضا في عموم نفوذ قدرته وحكمته حذرا عن سؤال الادب الى ساحته
ومقامه غفله عن ان في ذلك ربما يلزم الفساد الاكثر وسؤال الادب اشد وتكون الاية
المشار اليها المشتمله على النهي دليلا على ان المراد بقوله تعالى ييدهم في طغيانهم
يعمهمون انه يتركهم ويدعهم ويحولهم الى انفسهم و يفوض الامرالهم ويخرجون بذلك
عن حكومته تعالى وفي اعتبار كما لا يخفى .
وسيتظهر في البحوث الاتيه المتكفله لهذه المسئلة كيفية حل المعارضه بين
الاراده التشريعيه التحريميه والتكوينيه الامداديه فاغتنم .

الكلالة

للاشعرى ان يستدل بهذه الاية الشريفة كما مرفى مظاهرها الكلام الاجمالى على مقالته الفاسده بان الله تعالى يفعل مايشاء ولو كان قبيحا بحسب عقولنا افلا ترى ان الكرمية تشعر الى قبح صنع المنافقين ومع ذلك ان الله يعينهم ويمدهم على ذلك القبيح ولاشبهة فى ان الاعانه على الامر القبيح اما قبيح اواقبح مع انه تعالى نهى عن اعانه الاثم والعدوان والطغيان والعصيان وبالجملة لابد من حل هذه المشكلة وهو اما الاعتقاد بمقاتلتهم او اخذ السبيل والطريق الى الجمع بين الايتين وحكم العقل بالقبح والكل مشكل جدا بل هناك تقريب يوجب بقبحية اعظم لماسلف وهو النهى عن عمل منكر مع الايتان به والالتزام بذلك كله غير ممكن ومن العجيب ان المعتزلى ياخذ لحل المشاكل الكثيرة فى الايات حسب معتقداتهم طريق التاويل والتوجيه وهذا خلاف الانصاف فى الاجتهاد وخلاف الوجدان فى المتعارف فى الاستعمالات بعدكون بنائهم على اخذ المسائل العقلية من الادلة اللفظية والكتاب والسنة فانهم بذلك يميزون عن الفلاسفة واهل الدرك والعقل فلا تختلط ولا تغفل.

اقول هذه المشاكل لاهل التحقيق البالغين الى نصاب الكشف واليقين والواصلين الى مقام الشهود والعين منحلّه وواضحة واجماله ان امداد الله ومدهم ليس بلاوسط فلو كان ذلك مع الوسط فالواسطه اما من المكلفين بافعالهم الاختيارية كماخوانهم يمدونهم فى الغنى او الواسطه من الامور العينيه الخارجيه المندرجه تحت نظام قانون الاسباب والمسببات فان كان من قبيل الاول فهم قدنوا عن الامداد والاعانة ولكنهم اذا عصوا الله ورسوله بالتردد معهم فلاشبهة فى ان مايصنعون لا يكون خارجا عن مملكته وحكومته وحدود نفوذ ارادته على الوجه المحررفى محله وسياقى فى هذا الكتاب بعونه وقدرته وان كان من قبيل الثانى فلا يكون

ذلك موجبا لخروجهم عن الاختيار بعدم الاستمداد وبذلك المدد الواصل فلولم يخرجوا بالاختيار عن النفاق فلا يلومن الانفسهم لان النظام الاثم الاحسن على قانون العلة والمعلول فيصل كل الى ما هو المسير له والله هو المحيط .

اعلم ان هذه الاية تومى وتشعر الى ان الجراف ليس مستندا اليه تعالى وان العالم باجمعه المتشكل عن سلاسل العلل والمعاليل كله مبنى على الاستعدادات الخاصة والقوى والحركات الغريزية والطبيعية وانه تعالى لا يخلص احدا بخاصه وباراده مخصوصه ولا قوميه بينه تعالى وبين خلقه وان حصلت القومية فهى من اجتهاد الكملين المتكفلين لها المتوجهين اليه تعالى بانحائه وذلك لانه تعالى كما فيما من قوله فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً يقول هنا ايضا ويمدهم فى طغيانهم يعمهون فيستند الطغيان اليهم اولا وبالْحَقِيقَةُ واذا طاغوا باختيار سؤالا امر فيتحركون نحو الشقاوه حسب استعدادهم المتحصل بسؤفعالهم ولا معنى لتمديده تعالى الابانه تعالى فاقد الاراده فى جميع انحاء مملكته وان كل فعل وان كان من فاعل مباشرى معلول ارادته الذاتية القديمة من غير اولويته تعالى فى ذلك لان الجزء الاخير يحصل باراده العبد.

فما هو امداده الغيبى ليس الا تردد هم مع شياطينهم فان هذا التردد والحركة لها الصورة من الغيب ولها العلة القريبة وهى ارادة المنافق فاذا اراد التردد التقوى به فقد امره الله تعالى فى طغيانهم لان تلك الصورة تحصل حسب العلل والمعاليل فى مادتهم النفاقية خذلهم الله تعالى فى الدارين.

ومن البحوث المشار اليها فيها ان هذه الشقاوة وفى مقابلها السعادة تحصل على نعت التدريج والحركة والخروج من النقص الى الكمال المناسب بحاله ويكون على نعت الحركة التضعيفية المتصوره فى دار الوجود بالنسبه الى الاشياء والاسفلين وذلك لقوله تعالى يمدهم فى طغيانهم فان فى الفعل على نعت الاستقبال افاده التدريج وبذلك يومى الى ان هذه الحركة التدرجية قابله للقطع بقطع الامداد وما يتمددون به وهو التردد مع الشياطين واختيار النفاق وسوقولهم انما نحن

مستهزئون فان كل هولاء الامور من الامداد الالهى الحاصل لهم بسوء اختيارهم والافلامداداخر من الغيب تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

ومن تلك البحوث ان فى استناد الاستهزاء اليه تعالى اعلام ان للاستهزاء مصاديق لفظية و فعلية وعينية اما اللفظية والفعلية فهو واضح لسريانه بين ابنائنا بعضهم لبعض واما العينية منه حتى يصحح نسبه الاستهزاء اليه تعالى.

فهو الاعوجاج الحاصل للعبد حين الحركه من الفطرة المحمورة والطينة الاولى الالهية الى الطينة الخبيثة المحجوبة الجحيمية مثلا اذا سئل عن دارالصديق فاهداه الرفيق اليها بايصاله الى وسط الطريق ثم اعوج وانحرف الى دار اخرى فانه يقال قد استهزئه ولعب معه وهذا هو بعينه حال المنافق فانه بلسان ذاته يسئل عن الجنة التى هى دارالمتقين.

فيهديه ربه بحسب اصل الفطرة الالهية الى تلك الدار الباقية ولكن فى اثناء السبيل ينعوج الطريق وينحرف الصراط السوى وينتهى المنافق الى دارالاشرار والشياطين فهل هذا غير الاستهزاء. فاستهزئه تعالى من الاعيان الخارجية ولاجل ذلك ربما كان يصح الاستناد اليه تعالى وان كان مبدا الانحراف كما تقرر وتحررسوا^١ الاختيار وخبث الاسرار الناشئ هو ايضا على سبيل الاحيان من الفعال الباطلة ايضا.

بعض بحوث العرفانية والاسمائية

اذاصح نسبه الاستهزاء اليه تعالى احيانا يشكل الافعال فهو لا يستلزم جواز ذلك بنحو الاشتقاق الجارى على الذات ضرورة ان فى الصورة الاولى لا يحتاج الى المظاهر فى المنازل النازلة وفى المتجليات الاسمائية مثلا من اسمائه تعالى انه العالم والمالك والرب فلكل واحد منها مظهرا يعد مخصوصا بذلك الاسم ومتحركا نحو خاصته واثاره وهكذا واما عنوان المستهزاء مما لا يحمل على الذات حتى يكون المنافق مظهر ذلك الاسم بل ما يجرى على الذات بصورة اخرى كقوله تعالى يستهزئه فانه من

المعانى الحاصله فى مرتبه التجلى والفعل ولعل لاجل افادة هذه العائده اتى به بالصورة المزبوره.

الْإِخْلَاقُ وَالْمَوْعِظَاتُ

اعلم يا شقيقى فى الايمان ويا صديقى فى الطريق القويم والصراط المستقيم ان الكتاب الالهى كتاب الدعوة الى الحق بانحائها وكتاب الوعظ والارشاد والتوجيه الى المعارف والافصاف الفاضلة والنعمت الانسانية و يؤدب القارى فى مطاوى قضاياه وقصصه بانواع الاداب البشرية والرسوم المعقولة الفاضلة ومن ذلك ان النظر الى هذه الاية وان كان يوهم الى ان من اوصاف الانسانية المدارة مع الناس والله تعالى اولى بذلك من غيره فيكيف رضى باستهزائهم ولم يدارهم وكيف يمدهم فى طغيانهم يعمهون وقدامر بالمداره مع الخلق والصبر على البلاء والحلم فى مواقف الظلم والتعدى.

ولكن الدقيق من التأمل والحقيق من التفكير يورث ان المناقطين وان خلوا الى شياطينهم الا ان الخلو معهم والتسترى كفرهم وعنادهم لم يستلزم هتك حالهم وكشف سريرتهم والذى اوقعهم فى افتضائهم فاصبحوا مهتوكين بين العوام والانام وعلى روس الخاص والعام ما ظهوره وشهدوا على انفسهم بكفرهم وبانهم هم المستهزون فاخذ الله عليهم واستهزئهم ويمدهم فى طغيانهم يعمهون.

وان شئت قلت جميع الاوصاف الانسانية وجميع المحامد البشرية والرعايات الاخلاقية ليست مطلوبة على الاطلاق بل لكل منها حد مخصوص ولها حالة استثنائية فاذا كان انسان المنافق ينظر بعين السؤالى حسن سلوك الاخرين وينتفع من المدارة على ضرر المومنين ويتقوى بالصبر والحلم على هدم اساس المرسلين فليس من تجوز العقل المدارة معه والحلم فى حقه بل الاخلاق والعقول متعاضة على اعدام هولاء الناس ولاحدان يقول انهم ليسوا حييئذمن الناس ولامن المنسلكين فى انواع الحيوان الا وهوالعدولله ولرسوله وللمومنين فاحذروا منهم وقاتلهم الله انى يؤفكون اولئك كالانعام بل هم اضل سبيلا.

اذا تبين لك حل هذه المشكلة فيا اخي في الله و يا نفسى التى بين جنبي خف الله قبل كل شئى واحذروا فان الطريق صعب و السدود كثيرة واذا ترى ضعفا في جهدك و فتورافى قوياتك فهل الى النجاه ترى من سبيل والى الجنة تجد الصراط المستقيم وهل الى الفرار من المصائب تكون الرجعة و الى العدم والوراء يمكن الاهتداء كلا ثم كلا فكن مع الله فى جميع الحالات واقم الصلوة طرفى النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات ولا تياس من روح الله فانه لا يياس من روح الله الا القوم الفاسقون وكن على بصيره من امرك فان الانعامات الالهية والعنايات الربانية فى جميع الانات الزمانية والذهرية تعشق المربوبات وتنفى بالشرائط والمقتضيات الا ان منها ما هو بامرك وتحت اختيارك وهى ارادتك فى الامور وعزمك على الحوادث فى الدهور حتى لا تضمحل قدمك ولا يتدكدك رايك.

فان الرحمة الواسعة الكلية والقدرة الجامعة البسيطة ربما تشمل العباد فى حال من الحالات حتى يفيئ الى امر الله ويفنى فى فناءه ويحشروم القيمة مع المتقين ويكون فى الجنة مع المقربين والتوابين الا وان الله فى ايام دهر كم نفحات الا فتعرضوها.

واعلم ان النفس من اسوأ الاعداء واشد الخصماء والد الخصام وانها مارة بالسوء الامارحم ربى وانها المنافق الحقيقى وهى الشيطان القرين وساء قرينا ولا يريد ولا يقصد الا ان يصل الى آماله وامانيه بهتك حرمت الله وهدم السنن والشرائع الكلية العامة والشخصية الخاصة فى قلبك فاستعن بالله العزيز واصبر واستعينوا بالصبر والصلوة حتى تخرجوا من هذه الورطة المحيطة ولا تعتن بهذه الامور العلمية ولا تقنع بالمفاهيم الكلية الظلمانية والحجب النورانية المانعة بل اجتهد الى ان يتمثل فيك حقيقة الايمان.

وقد جائكم كتاب و نور يهدى به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور و قل انما اعظكم بواحدة ان تقوموا لله مثنى وفرادى فايك ثم

مائات اياك من المعاشر السوء ومن مداره المنحرفين والمجاهله مع الفاسقين
والكافرين فان من قرين السوء وجار السوء كان (ص) على ما في بعض الاخبار يستغفر
في كل صباح سبعين مرة فاذا كانت تلك القدسية الحقيقية الالهية وتلك المرأة
الكلية الجوهرية تنكدر بامثال معاشريه واصحابه المعلومين وتظلم وتشتكى عن هولاء
الجيران والمرافقين فكيف بالآخرين فنعوذ ن بالله السميع العليم من الشيطان
اللعين الرجيم الى يوم الدين.

التفسير الأول على اختلاف المسلك والمسلك

فعلى مسلك الاخباريين الله يستهزئ ويحازهم جزاء الاستهزاء ولا يستهزئ كما عن ابن بابويه بسنده عن ابن فضال وفي روايه اخرى اما استهزاء الله بهم في الدنيا فهو مع انه اجزائه اياهم على ظاهر احكام الاسلام لاظهارهم ما يظهرونه من السمع والطاعة يأمرهم بلعنهم واما استهزائه في الاخره فهو ان الله اذا اقرهم في دار اللعنة والهوان وعذبهم بتلك الالوان العجيبه اقرهؤلاء المومنين في الجنان واطلعهم على هؤلاء المشركين الذين كانوا يستهزئون بهم في الدنيا حتى يروا ما هم فيه من عجائب اللعائن وبدائع النقمات.

وعن ابن عباس في تعبير آخر اذا كان يوم القيمه امر الله تعالى الخلق بالجواز على الصراط فتجوز المؤمنون الى الجنة وتسقط المنافقون في جهنم فيقول الله يا مالك استهزئ بالمنافقين في جهنم فيفتح مالك بابا من جهنم الى الجنة ويناديهم معاشر المنافقين هيناهنا هيناهنا فاصعدوا من جهنم الى الجنة فيسبح المنافقون في بحار جهنم سبعين خريفا حتى اذا بلغوا الى ذلك الباب وهو الخروج غلقه دونهم وفتح لهم بابا الى الجنة من موضع آخر فيناديهم من هذا الباب فاخرجوا الى الجنة فيسبحون مثل الاول فاذا وصلوا اليها اغلق دونهم ويفتح من موضع آخر وهكذا ابد الابدين.

ويمدهم في طغيانهم يعمهون يمهون فيأتى بهم برق ويدعوهم الى التوبه ويعدهم اذا تابوا المغفرة يعمهون لا يدعون عن قبيح ولا يتركون اذى محمد (ص) وعلى (ع) يمكنهم ايصاله اليها لا بلغوه هكذا روى عن الكاظم عليه السلام الا ان النسبه باطله جدا.

وعلى مسلك ارباب الحديث الله يستهزئ بهم يسخر بهم للنقمه منهم عن ابن عباس ويمدهم يلى لهم عن جماعه من الصحابه وعن ابن مسعود وابن عباس ويمدهم يزيد هم عن مجاهد ويؤيد الاول قوله تعالى ونذرهم في طغيانهم يعمهون في

كفرهم يترددون عن ابن عباس وعن ابن مسعود وجماعه في طغيانهم اى كفرهم و
عن الربيع في طغيانهم اى في ضلالهم وعن ابن زيد في كفرهم وضلالهم وعن
جماعه فيهم ابن عباس وابن مسعود يعمهون اى يتمادون في كفرهم
وفي روايه اخرى عن مجاهد يترددون و يعمهون الملتفت يمينا وشمالا متحيرا عن
ابن عباس ومجاهد والربيع.

واما على مسلك ارباب التفسير الله يستهزئ بهم جزاء لاستهزائهم وهل جزاء
سيئه سيئه مثلها ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثله ويمدهم ويدعهم في
عصيانهم وتمردهم يعمهون و يكونوا على عياء وظلمه نفسانيه وعلى غشاوه وغطاء
معنوى يحيط بهم.

وقريب منه الله يستهزئ بهم برجوع ضرراستهزائهم الى انفسهم او بانه تعالى
يحقرهم ويهون عليهم ويمدهم بالشيطان التمكن عليهم في طغيانهم وكفرهم
ونفاقهم يعمهون وينغمرون .

وقريب منه الله يستهزئ بهم بان ينعمهم في الدنيا بانواع النعم ويظهر عليهم
منه تعالى مايفعل بهم خلاف مايفعل بهم في الآخرة ويمدهم باعمارهم وتمديد عمر
هم في طغيانهم واذا هائم واستهزائهم يعمهون ويضلون.

وقريب منه الله يستهزئ بهم باشراف النبي (ص) وامثاله على احوالهم مع انهم
بالغوا في كتمانها ويجرى عليهم احكام الاسلام و يعاملون معهم في الآخرة على خلافها
فتكون النار مثوى لهم وهل الاستهزاء الا هذا ويمدهم في طغيانهم يعمهون.

وقريب منه الله يستهزئ بهم ويدعهم يخبطون على غيرهدى في طريق لايعرفون
نهايته ولايتوجهون غايته ثم يتلقهم اليد اللهى والقدره الالهيه في نهايه الطريق وهذا
هو الاستهزاء الخبط والتسخر الرعب ويمدهم ويستهزئهم بنفس هذا الامهال والمدد
والترك او تمكين عدوهم عليهم وهو صديقهم الذى يتردون عنده فيعمهون و
يترددون واقعاو يتحIRON حقيقه.

وقريب منه الله يستهزئ بهم في الدنيا او يستهزئ فيها وفي الآخرة باحدى الوجوه السابقة ويمدهم في الدنيا او يستهزئ بهم في الآخرة ويمدهم فيها ايضا يعمهون في طغيانهم وتجاوزهم فان في الدنيا لايمدهم لامكان رجوعهم الى الهداية فهم في العذاب وهونفس الطغيان يعمهون و يعمون لا يبصرون بالبصرة ولا بالبصر او هم في جزاء طغيانهم في الدنيا يعمهون في الآخرة وقريب منه الله يستهزئ بهم يوم يقول المنافقون والمنافقات للذين آمنوا انظرونا نقتبس من نوركم قيل ارجعوا ورائكم فاتمسوا نورا^(١) واخوانهم يمدوئهم في الغي^(٢) ونذرهم في طغيانهم يعمهون.^(٣)

وقريب منه وليستهزئ الله بهم ويسخرهم كما سخرُوا واستهزؤا ويمدد هم في طغيانهم يعمهون وليكن الله تعالى يلقيهم في العمى والعمه وفي التحير والتهيه او انه تعالى يعلن وهتف باستهزائهم ولكن يمدهم في طغيانهم باحد الوجوه السابقة يعمهون.

وعلى مشرب الحكيم الله يستهزئ بهم لا بالقول والمعنى الحدثى بل بالعين باخراجهم من الفطره المحموره والطينه الالهيه الاولى الى الفطره المحجوبه به والصراط المنحرف والنفاق والطينه الخبيثه فانه حقيقه الاستهزاء وواقعه العيني الخارجى ويمدهم بواقع المدد والعون والسحب والجر حسب استعداداتهم الحاصله لهم بسوء فعالهم الباطله في طغيانهم وتجاوزهم عن تلك الجادة المعتدله والحركة الذاتية الطبيعية المستقيمة يعمهون و يترددون في الطريق و ينحرفون فيكونوا في النار خالدين.

وقريب منه الله يستهزئ بهم حيث نادوا بلسان ذاتهم الاهتداء والنجاة ولكنه تعالى اخرجهم من النور الاولى الطبيعى الى الظلمات البيميه والسبعيه والشيطانية

(١) سورة الحديد ١٢

(٢) سورة الاعراف ٢٠٢

(٣) سورة الانعام ١٠٩

التي هي الاكتسابية الثانوية فسخر منهم باحسن السخرية ويمدهم بترددهم الى شياطينهم وبمصاحبتهم معهم وبافعالهم الكاسده الباطلة في طغيانهم الحاصل من سوء اختيارهم وعصيانهم المحصول من فعالهم الاسواء يعمهون ايضا باختيارهم فلا يترددون الا لاجل خبتهم.

وعلى مشرب عرفاني انما نحن مستهزون كلاثم كلالوكان ماتخيلوه من استناد الاستزاء الى انفسهم له الواقعية فالله يستهزئ بهم لانتم وعيد المنافقين يعمهون في طغيانهم قضاء لمقتضى الاسم المضل والمنتم وبتعبير آخر الله يستهزئ بهم باختيارهم مظهر هذا الفعل المتجدد المستفاد من المضارع فانهم ينبغي ان يكون مظهر الاسماء الالهية فاستهزئهم الله بمدهم وجرحهم في طغيانهم يعمهون ويتعدون عن حدهم وهو الصدر اى وجه القلب الذى يلى النفس ويسافرون الى الطبيعة ومادونها فينغمرون في عمى القلب بانقلاب وجهه وبابطال صدره فيحشر على باطن الطبيعة وادونها.

قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم
وما كانوا مهتدين (١)

مسائل اللغة والصرف:

الاولى اشتراه ملكه بالبيع و باعه وفي الاقرب كل من ترك شيئاً وتمسك بغيره
فقد اشتراه و في اللغة شرى فلانا سخر به وقيل ارغمه وفي المفردات الشراء والبيع
متلازمان الى ان قال وشريت بمعنى بعت اكثر وابتعت بمعنى اشريت اكثر الى ان
قال ويجوز الشراء والاشتراء في كل ما يحصل به شيء انتهى ما اردناه.

وبالجملة خلاف في مفهوم الاشتراء وانه مخصوص بالمبادلات المشتملة على
الثلث والمثلث والعوض والمعوض بل مخصوص بالمبادلة الخاصة وهي البيع ام هو
اعم كما يظهر من الاقرب او هو كان اخص ولكنه يستعمل في ساير العقود كما في
قوله (ع) انما يشتره باغلي الثمن في اخبار تجويز النظر الى الاجنبية بداعي الازدواج و
بقصد التزويج وجوه واقوال محررة في كتاب البيع.

والذى هو الاقرب بافق التحقيق ان الالفاظ حسب الاستعمالات الاولى
موضوعه للمعاني الحسية والامور المشهودة في بدو القبائل وابتداء الشعوب ثم اتسعت

وتجاوزت الى المعانى الذوقية والامور التخيلية الشعرية والعقلية العرفانية وذلك وذلك
بعد تحصيل الحضارة والتمدن وحدث المدن والرقاء الفكرى وغيرذلك.

الان وسع نطاق اللغة ربما يعدم من المجاز والاستعاره والكنايه وساير انحاء
المجازات واخرى يكون على وجه الحقيقة الثانويه باكتساب اللفظ معنى حديثا
اونطاقا واسعا فى مفهومه الاولى هذا بحسب البحث الكلى واما فى خصوص هذه
اللغة فالاقرب مجازيته فى هذه المواقف واما انه من اى اقسام المجازات فسيظهر فى
بحوث البلاغه والمعانى فما فى مجمع البيان وغيره خال عن التحصيل .
الثانية الضلالة ضد الاهتداء وقدم معنى الهداية وهى من ضل يفضل ضلالا و
يكون لازما وقد مر ذيل قوله تعالى ولا الضالين ما ينفعك.

الثالثة رِبَحَ فى تجارته يربح رَبَحًا ورَبَحًا وكسب وتجارته ربح فيها فهى
رابحة والريح ويحرك اسم ما يربح الرِّيح محركه ايضا ما يربحون من الميسر انتهى ما
فى اللغة وفى تاج العروس والمفردات الربح النماء فى المتجر والزيادة الحاصلة فى
المبايعة وقال ابن الاعرابى هو اسم ما ربحه والعرب تقول ربحت تجارتك اذا ربح
صاحبها فيها ومن المجاز تجارة رابحة يربح فيها لان التجارة لا تريح انتهى .

والذى يظهر ان كلمات اللغويين خالية عن تفسير الربح بالزيادة والنماء
بخلاف الشراح والمفسرين والذين فسروه بما لديهم من مفهومه عرفا ويظهر ان
التاج وغيره ظنوا ان ما فى اللغة وعن ابن الاعرابى خلاف ما عندهم مع ان المراد
من قوله ما يربح هو المعنى الحاصل من التجارة وتفسيره بقولهم كسب فى تجارتك
هو انه طلب فى تجارتك المال ووصل اليه لانه مجرد الكسب والطلب .

وبالجملة حال هذه اللغة لا يخلو عن نوع غموضة بحسب اللغة وان كان معناه
واضحا بحسب العرف والاستعمال .

ثم ان من المحتمل كون رأس المال رابحا حقيقة وصاحبه رابح مجازا لان ما هو

في الحقيقة اتي بالزيادة هو المال المتجر به فما اشتهر بينهم من المجازية في قول العرب
تجارة رابحة وقولهم رحمت تجارتهم غير واضح عندي.

ويحتمل كونها على نعت الحقيقة لان التاجر بما انه يتجرب ربح فكل من
صاحب المال والتجارة علة الربح وسبب الزيادة كما لا يخفى.

الرابعة تَجَرِي تُجَرُّ تُجْرَا وتجارة باع واشترى التجارة بالكسر تقلب المال لغرض
الربح ومن المجاز عليكم بتجارة الاخرة انتهى ما في اللغة وقيل ليس في كلامهم
تاء بعدها جيم غير هذا اللفظ فاما تجاه فاصله وجاه انتهى. ويظهر من مجمع البيان
وبعض آخرانها التعرض للربح في البيع ومنشأه اللغة كما عرفت ولكنه بمعزل عن
التحقيق ولذلك فسرت التجارة بتقلب المال لغرض الربح او بالصرف في رأس
المال طلبا للربح فالبيع والشراء احدهما ديق التجارة الواضحة وربما يؤيد ذلك قوله
تعالى لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم فان
المقام يناسب اعمية مفهوم التجارة.

الفرائد والخلافات

- ١- عن ابن اسحق ويحيى بن يعمر بكسر الواو على اصل التقاء الساكنين
 - ٢- وروى عن ابى زيد الانصارى عن قعنب ابى السمال العدوى انه قرء بفتح الواو ولحقه الفتحة وان كان ما قبلها مفتوحا.
 - ٣- اجاز الكسائى همز الواو ووضمها
 - ٤- اشتروا بضم الواو قال سيبويه ضمت الواو فرقا بينها وبين الواو الاصلية نحو وان لو استقاموا على الطريقة وقال ابن كيسان الضمة على الواو اخف من غيرها لانها من جنسها وقال الزجاج حركت بالضم كما فعل فى مثل نحن.
 - ٥- مال حمزه والكسائى الهدى وهى لغة بنى تميم والباقون بالفتح وهى لغة قريش.
 - ٦- قرء ابن ابى عيله تجاراتهم على الجمع بتوهم ان لكل واحد منهم تجارة.
- اقول قد عرفت منا بما لا مزيد عليه ان التجاوز عن القراءة الموجودة الى غيرها ممنوعة جدا واشرنا فيما سبق الى منشأ حدوث الاختلاف فى القراءة واحتملنا ان ذلك من الدسائس الاجنبية الاسرائيلية ويدين بذلك تحريف الكتاب بوجه بسيط ناظرين الى اختلاف النسخ حسب ما وقعوا فيه واصبحت التوراة وغيرها خذلهم الله تعالى وحشرهم مع اعدائهم.

تذنيب

الاصل فى الواو فى الجمع هو السكون والاصل فى التقاء الساكنين هو التحريك بالكسر كما يقرء او الضلالة، لو الضلالة ولكن دأب العرب وديدهم الطبيعى على الضم هنا وفى بعض الايات الاخر اتفقوا عليه كقوله تعالى لتروُن الجحيم^(١) وقوله تعالى لتبلوُن ولعل سره ما مرفى كلام سيبويه الا انه استحسان استخرجوه من عند انفسهم وذوقيات تذكر خداعا ولا واقعية لها.

(١) سورة التكاثر الاية ٦

التَّجَارَةُ وَالْغَرَبُ

قوله تعالى «اولئك» مبتداء حسب المشهور وإشارة الى ما هو المبتداء والمخبر عنه حقيقة كما هو المحرر في محله وحيث انها تشير الى العناوين الاخرى الافراد الخارجية تكون كلمة «الذين» خبر ويحتمل كون كلمة «الذين» بمفادها المشار اليها فيكون جملة قوله تعالى «اشترؤا الضلالة» صلة وجملة فاربحت تجارتهم خبرا.

وقيل ان قوله تعالى «فاربحت تجارتهم» جزاء الشرط المستفاد من جملة «اولئك الذين» كقوله تعالى الذين ينفقون اموالهم الى قوله لهم اجرهم وكقولهم «الذين يدخلون الدار فلهم الدرهم» وقد صرح شارح الرضى في موضع بصحة قولنا زيد فقائم فكون الفاء داخلة في الخبر غير بعيد في نفسه. الا ان الاقرب كما تحررنا ان الفاء عاطفة تعطف الجملة على الجملة من غير كونه من العطف على محل او غيره وان شئت قلت في مثل عطف الجملة على الجملة غير المرتبطة بالثانية لامعنى للعطف واقعا واما في ما نحن فيه فلمكان الترتب والسببية والعلية المتوهمه بين الجملتين صح عطف الثانية الى الاولى لانهما مترتبة عليها.

ولاجل عدم الترتب بين الجملة الثالثة والثانية عطف الثانية بالواو فقال «وما كانوا مهتدين» اى وما كان اولئك او ما كان المشار اليه باولئك او ما كان الذين اشترؤا الضلالة بالهدى وبناء عليه يكون لفظة كان ناقصة ومهتدين خبره. وفي مجمع البيان قال وكان ما هو فعل حقيق يدل على زمان وحدث كقوله تعالى الا ان يكون تجارته^(١) اى تحدث انتهى.

وغير خفى ان قوله تعالى «الا ان تكون تجارة» منصوب وقد قرء بالرفع وعلى

النصب يكون خبرا والمبتداء واسم كان محذوف وما في كلام ابو حيان من عطف جملة «فما رجحت» على صلة «الذين» خال عن الذوق السليم لان معناه يصير على وجه لا يحصل الترتب بين الجملتين كما لا يخفى.

المعجزة والبلاغة

الاول قدعرفت فى الاية السابقة ان الموقف مقام الاستيناف لا العطف ولا الابتداء بالحرف وكان فى هذا النحو من الاستيناف يؤكده حصر الضلالة بهم لانه لا حاجة الى القرينة والعطف فى فهم المراد من اولئك لوضوح ضلالهم وفسادهم.

الثانى قدعرفت ذيل الاية الخامسة من سورة البقرة ان اولئك غير موضوعة للاشارة الى البعيد على اشكال فيه ولو كانت هى للبعيد فرمما تحيى للبعيد تعظيما وتفخيمًا وربما تحيى لافادة البعد المعنوى وان الغرب الغير الملموس وغير المحسوس بمنزلة الغرب المحسوس فتأمل.

الثالث من وجوه بلاغة الكلام الاهمال حتى يذهب كل فكر وخيال مذهب ومحل ولاجله اختلفوا فى المشار اليه ويمكن الخلاف فيه ف قيل ان من قوله تعالى **واذ القوا الذين آمنوا^(١)**، نزل فى عبدالله بن ابنى واصحابه وقيل هذه الايات كلها فى جميع المنافقين وبناء عليه يمكن ان تكون الاشارة مخصوصة بهم او تكون اعم ويحتمل ان تكون هى الاشارة الى الافراد الموجودين من المنافقين لانها سيقى للاشارة الى الجزئيات والافراد وانما هى البعيدة واقعا وحسا.

وان العناوين المأخوذة فى الكتاب من المستهزئين والمفسدين والمخادعين وامثال ذلك.

والذى هو التحقيق ماعرفت منا وهو ان هذه الايات اعم من الطائفة الخاصة ويكون النظر فيها الى ماورد فى صدرها وهو قوله تعالى «و من الناس من يقول» والايات المتأخرة الى هنا كلها ناظرة الى ذلك الموضوع وفيها العوارض واحوال ذاك الموضوع وما مر من احتمال اختصاص بعضها ببعض المنافقين غير مبين كما ان

المنبسط الى الذهن من بينها ان المشاراليه بها ايضا مثل المشاراليه بقوله تعالى اولئك هم المفلحون فيكون المذكور في الايات السابقة مورد النظر للاشخاص الموجودين في عصر النزول والقراءة ومن هنا يظهر ما في كتب التفسير من التعابير المختلفة هنا فان الكل صحيح بالنظر الى المعنى ولكن المشاراليه حقيقة بعض الناس المقصود منهم المنافقون وساير العناوين مما ينطبق عليه كما لا يخفى.

الرابع من وجوه البلاغة اختيار لفظة الاشتراء في مورد استبدال الهداية بالضلالة والكفر بالايان والشر بالخير وهكذا وذلك لان الافعال الصادرة عن الانسان ربما تكون صادقة سواء صدرت عن اختيار وتوجه والتفات او كان لا عن التوجه والعلم مثلا اذا ضرب زيد عمرا بتخيل انه بكر او بتخيل اخري صدق انه ضرب وصدمته الضرب وربما لا تكون صادقة الا في صورة صدورها عن التوجه والاختيار والالتفات والاشتراء من القسم الثاني فانه يدل على ان المنافق بالاختيار وسؤال التدبير استقبل الضلالة واستبدلها بالايان وفي ذلك ايضا اشعار الى امر آخر وهو ان الهداية كانت في ايديهم وتحت اختيارهم فرفضوها واخذوا عوضها بالمبادلة والمبايعة.

الخامس اختلفوا في مجازية الاشتراء وحقيقته على اقوال فن قائل انه من الاستعمال الحقيقي وذلك لان الانسان حسب خلقته ذو شؤن كثيرة على حساب سيره الى السعادة والشقاوة فما كان من شؤن السعادة كانا ذاتية وما كان من شؤن الشقاوة عرضية استملكها من غيره ولا يعتبر في البيع حسب ما تحرر كون المبيع من الاعيان كما في بيع السرقة فبناء عليه تكون الشراء على حقيقته.

وبعبارة اخرى الالفاظ موضوعة للمعاني العامة فلا مجازية في امثال المقام وقد فرغنا عن فساد هذه المقالة الذوقية العرفانية ونهنا انه لا يجوز الخلط بين الحقائق والذوقيات وبين باب الالفاظ والاولى فان الكل ليسر لما خلق له.

ومن قائل انه من الاستعارة اوانه من المجاز بالعلاقة والذي هو الحق ان الالفاظ في مقام الاستعمال لا يكون الامستعملا فيها وضع له ولا اساس لباب المجازات بمعنى استعمال اللفظ في غير الموضوع له فالاشتراء يستعمل فيما له من المعنى الا ان في هذا الموقف ايضا مسلكين احدهما ان المتكلم في مقام الادعاء بان هناك مبيع و ثمن وثانيهما ان المقصود الاصلى من الاستعمال انتقال المخاطب الى مراد المتكلم بحسب الجد والحقيقة ولاجله يعد مجازا وقنطرة وعلى كل تقدير يسقط ماتوهمه ارباب التفسير هنا وفي غير مقام وتفصيله في محل آخر.

السادس من وجوه البلاغة ان البايع في الاية غير مذكور فهل هو عين المشتري وانما اختلافهما بالاعتبار ام البايع هي الشياطين والافراد الفاسدة التي تبذر النفاق والكفر وتنشر الفساد والاحادام هذا الاشتراء لبايع له لانه من الادعاء ومن المجازات وحيث ان الضلالة من الاعراض المكتسبة فهي تحصل من الامور الخارجة فهي في الحقيقة بايعها سواء كانت من افراد الشياطين الانسية والجنية او من غيرهم

السابع ان من وجوه البلاغة اتخاذ العناوين العامة المندرجة تحتها العناوين الكثيرة ومن ذلك عنوان الضلالة والهدى ولاجله اختلفوا في انها الكفر والايان كما عن ابن عباس والحسن وقتادة والسدى وانها الشك واليقين وانها الجهل والعلم وانها الفرقه والجماعة او الدنيا والاخرة او النار والجنة فذهب كل الى مذهب وفي احاديثنا انها هنا الحيرة والبيان وقيل هما السعادة والشقاوة وانت خبير بان في اشتراء الضلالة يكون جميع هذه الامور لانها من آثارها او عبائر اخرى عنها او هي اصناف منها ولاوجه لحصرها فيها وذلك لان آيات النفاق تشمل مراتب المنافقين ومنهم المؤمنون الذين استودعوا دينهم وايمانهم وهم في نوع من الضلالة والشك والجهالة.

الثامن انه كلمة الاشتراء مما تعارفت في الاستعارة دون البيع وليس في الكتاب الالهى من مشتقاته التي استعملت في مقام المجاز والاستعارات نعم

خصوص كلمه بيع ربما اطلق على المعنى الاستعارى كقوله تعالى من قبل ان يأتى يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة^(١) مع ان من المحتمل قويا ارادة المعنى الحقيقى منه ولاجل عدم معهودية استعمالها فى كلمات البلغاء اتخذ القرآن الكريم لفظه الاشتراء المعروف فيه ذلك.

هذا ولوقال الله تعالى اولئك الذين باعوا الهدى بالضلالة لاقتربت كلمة الهدى فى مقام الاستعمال مع كلمة باعوا مع ان بين المنافقين والهداية بعدا بجميع انحاءه وفصلا بتمام اصنافه وبينونة بشئ مراحلها

التاسع فى اتيان الفاء افادة ان توقع الربح وترغب الزيادة والنماء فى الاشتراء المزبور غير صحيح ولوقال ومارحت تجارتهم فهو من قبيل الاخبار بعد الاخبار الاعام من ذلك فى كلمة الفاء افاده السببية والعلية القاطعة لانتظار الربح.

وبعبارة اخرى ربما يكون فى اشتراء الضلالة بالهدى منافع مادية دنيوية ومنازل خاصة مطلوبة فى هذه النشئة وان كانت هى الضلالة واقعا وربما لا يربح حتى بالنسبة الى المزايا الدنياوية وآثارها الشيطانية المطلوبة لاهلها حتى يكون من الذين خسروا فى الدنيا والاخرة فهو لاء المنافقون مارحوا فى تجارتهم انحاء الربح وانواع النماء ومن المبين ان التجارة من المجاز والاستعارة الترشيحية اذ من آثار الدعوى السابقة وهوان الاستبدال المزبور اشتراء كون ذلك تجارة فى محل الربح الا انها مارحت تجارتهم وماترتب عليه الاثار ولدنيوية.

ومن هنا يظهر فساد ما فى بعض التفاسير من ان نفي الربح يوهم بقاء رأس المال وانه لم يذهب بالكلية انتهى وذلك لان المشتري فى الاية قد اشترى الضلالة واعطى ثمنها وهى الهداية يريد بذلك الربح والنماء الا انه مابق عنده الا الضلالة المحضة بلا اثر وفائدة فخسروا فى الدنيا والاخرة وذلك هو الخسران المبين وبعبارة اخرى ربما يشتري الدنيا بدينه وينتفع بها ويستثمر منها ثم يعاقب فى الاخرة وربما يشتري الدنيا

بالدين ولا يصل اليه منها شئ يترغب منه وهؤلاء المنافقون قد اشتروا الضلالة بالهدى طمعاً في دنيا هم حفاظا على اموالهم وغير ذلك من المقاصد الخبيثة ولكن مع الاسف ما ربحت تجارتهم فلم يصلوا الى مرامهم ومقصودهم .

العاشر نسبة الربح الى التجارة مجاز عندهم لان التجارة لا تربح والتاجر يربح والذي هو المحتمل كما م يكون النسبة الى التاجر مجاز لان التاجر يستربح . بالتجارة فما هو الربح هو النماء فاذا قيل الشجرة نمت وزادت صحت النسبة حقيقة وصح ان يقال ان الزارع استربح بناء الشجر وبربحه وزيادته وبالجملة ما هو سبب الربح قريبا هي التجارة والتاجر سبب مع الواسطة وبالالة فليتدبر .
وان شئت قلت الربح لازم ولا يصح ان يقال ربح في بيعك لا بتأول ويصح ان يقال استربحت في بيعك فلا تحتلط .

الحادي عشر من وجوه البلاغة ومن اللطائف الرموزها في هذه الاية هو ان يشير المتكلم في نفس الكلام الى بعض تبعات المجازات والاستعارات مريدا به هدم العدو وهتك المخالفين وذلك ان في قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى اشعاراً ورمزا الى المبادلة بين الضلالة والهداية فكأنما كان عندهم قبل الاشتراء من الهداية شئ يعتوض عنه ولاجل هذا يصح استعارة كلمة الاشتراء المتقوم بالعوضين وحيث ما كان عندهم من الهداية شئ او يريد ارغام انفسهم بان الاشتراء المجازي المزبور من الغلط لا من المجاز ولا ينبغي في حقهم توهم كونهم من المهتدين ولو في الجملة .

عقب الله تعالى هذه الكريمة بقوله «وما كانوا مهتدين» فهم اسوأ حالا من ان يتوهم في حقهم مجازية الاشتراء وصحة الاستعارة به لما ليس عندهم من الهداية شئ من الابتداء فما كانوا من اول الامر مهتدين والسلب يفيد العموم الى جميع مراحل الاهتداء ومسلوب عنهم وتصير الاية في حكم التعليل لعدم ربح تجارتهم لانه

ما كانت تجارة من الاول لانها بدون العوض ليست تجارة تريح وغير خفى ان هذا الاسلوب من الكلام من الصناعات البديعية المعنوية المسماة بالايغال.

بحث فقهي

قد اشتهر بينهم ان حقيقة البيع ومهية الاشتراء متقومة بالمبادلة بين الاعيان وذهب جمع منهم الى كفاية كون المبيع عينا دون الثمن واخترنا في محله ان في مهية البيع و الاشتراء ليس هذا ولاذاك . ومن ادلتنا هذه الاية الشريفة وامثالها فانه وان كان الاستعمال في المقام من المجاز الان الاستعارة والمجاز لا يصح في كل مقام ضرور اعتبار التناسب بين المعنى الحقيقي والمعنى الاستعارى وانه لا بد وان يساعد الاعتبار معه وعندئذ يستفاد من الاية ان مهية الاشتراء ليست متقومة بكونها مضافة الى الاعيان ومتعلقة بها لان الضلالة والهدى من المعانى.

واما دعوى انه من باب الادعاء وكأنه ادعى ضمنا ان الضلالة عين تباع وتشتري وهكذا الهداية مثلا فوقع بينها المبادلة والاستبدال فهى غير نقية جدا لاستبعاد الناس ذلك ويكون هذا من الدعوى بلا مصحح فان في دعوى ان زيدا اسد لا بد من مصحح لها وهى الشجاعة ولا مصحح في المقام وتوهم ان النظر في الادعاء الى تصحيح استعارة لفظة الاشتراء فاسد بالضرورة.

فمن هذه الاية تستخرج جواز بيع ما لا يعد عينا كما في بيع السرقفلية التى هى المتعارفة في هذه الاعصار والامصار.

بعض بحوث فلسفية

ان في قوله تعالى اشترؤا الضلالة بالهدى دلالة على أن الانسان مخلوق بحسب الفطرة على التوحيد والهداية ضرورة ان المنافقين ما كانوا مهتدين بالهداية الاكتسابية فهدايتهم طبيعية فطرية كما في الحديث المشهور بين الفرق . فالفطرة الاولى المحمورة هى فطرة التوحيد وفطرة الهداية والصراط المستقيم ومبدء الحركة التدريجية هو المبدء الصحيح الان المتحرك وراكب السفينة يعوج الطريق و يُضل

وَيَضِل وَيَغْرُق فِي الْبَحْرِ اللَّجْجِي فِي ظِلْمَاتٍ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِنْ قُلْتَ فَكَيْفَ يَجْمَعُ بَيْنَهُ وَيَبِينُ قَوْلُهُ تَعَالَى وَمَا كَانُوا مَهْتَدِينَ .

قلت: مفاد الاخيرة انهم ما كانوا مهتدين بالهدايات الاكتسابية وما كانوا متأثرين من ناحية العوامل الخارجية ومفاد صدرها انهم باعوا الهداية الاولى الفطرية التي يلد عليها كل مولود وهى فطرة الله التي فطر الناس عليها وايضا فيه اشعار الى ان ما اصابهم من سيئة فمن انفسهم وما اصابهم من حسنة فمن الله فان الضلالة من سوقعاهم فيكون نسبتها اليهم اقوى من نسبتها الى الله واما الهداية التي باعوها فهي من الله وتكون نسبتها اليه تعالى اقوى واقرب فالضلالة في هذه الاية منسوبة الى المنافقين وانهم ضلوا انفسهم بالاختيار والارادة واما ان الهداية التي جعلوها ثمنا وعوضا فهل هى حصلت لهم بالاختيار ام لا فالاية ساكتة من هذه الجملة الا ان من جواز الاستبدال يظهر ان الهداية ايضا تحت الاختيار بقاء وان لم يكن حدوثا تحته ومورد القدرة والارادة كما في الهداية الذاتية والسعادة الطبيعية. ومن هنا يظهر فساد مقالة القائلين بان الضلالة والهداية مخلوق الله ومن افعاله تعالى ولا يذم عليها ولا يمدح.

وايضاً تدل الاية على صحة تقييح المنافقين ولا يصح ذلك الا بالنسبة الى الامور الاختيارية فتكون من هذه الجهة ايضا دليلا على اختيارية الضلالة والهداية وانهم اقرب الى افعالهم السيئة من الله تعالى كما ان الامر كذلك بحسب الفاظ الاية الشريفة ويمكن ان يقال ان قوله تعالى وما كانوا مهتدين ناظرا الى ان الهداية ليست بالنسبة اليهم من الذاتيات والمحمولات بالصميمه بالصاد فاما مهتدين بحسب الذات بل كانت هدايتهم من المحمولات بالصميمه بالصاد ولذلك تمكنوا من اشتراء الضلالة بها والله الهادى.

الأخلاق والموعظة

يا ايها العزيز مسنا واهلنا الضروجننا ببضاعة مزجاة فاوف لنا الكيل وتصدق علينا ان الله يجزى المستصدقين فيا ايها العزيز قداهتدينا بهداياتكم البليغة ارشاداتكم الرشيدة فشكرا لكم وجزاكم الله جزاء المحسنين. ونرجو من الله ومن وليه الصالح وبقيته في الارض ان يمن علينا ويمدنا ويعيننا على ان لانضل ولانشق فان الشياطين من كل جانب تحيط بنا وتمرعلنا في كل صباح ومساء ويدعوننا الى الشرور والسيئات ولا تقنع الا بعد الكفر والتفاق وبعد ان نشترى الضلالة بالهدى فان الضلالة والهدى ذات مراتب كثيرة ومن كان في الدرجة الثانية من الهداية التي هي ذات درجات عشر فقد اشترى ثمان درجات من الضلالة بالهدى وهكذا الى ان تكون في الدرجة العاشرة فانها عندئذ باع الضلالة بالهدى فاصبح من المؤمنين الموقنين ومن اصحاب اليمين ومن المقربين. فتكون تجارتهم رابحة ومن المهتدين حسب الحقيقة والواقع النفس الامرى.

فيا اخى ويا شقيقى الاولا تظن ان مجرد الايمان بالله وباليوم الآخر والاقرار بالاسلام وعقد القلب باحكامه مكفيك فان الضلالات ودرجاتها هي الدنيا وحبا هي الدنيا ومراتبها من زخارفها ومشاعلها ولذاتها وكيفياتها ومادام القلب الذى هو عرش الرحمن فيه حبا مظاهرها وجمالياتها وكمالاتها فهو في الضلالة وهو من الذين اشتروا الضلالة بالهدى فلا بد وان تقوم قياما لا فتور فيه وتنهض نهوضا لا ضعف ولا مرض ولا عرض يعتريه حتى تتمكن من اخراج الشبهات الابليسية والتسويلات الشيطانية والوهيمية الى ان تتمكن من اخراج حب المقام والجاه والبقاء حتى تتجافى جنوبكم عن المضاجع ولا تكون من الخالدين وذلك لا يمكن الا بالجد والاجتهاد والقوة والنشاط.

وبتقليل الاغذية الملذة الملهية فان رأس كل داء كثرة الاكل فانها تورث

كثرة الشهوة والباه والنوم والغفلة فان القلب الصافي يحصل بعد تصفية البطن وتخلية الباطن فاذا تمكن الانسان من هذا القدم وهو القدم الاول يتمكن من التجلية وجلاء الروح بانحاء الاوصاف والهدايات و يتيسر له ان يتجلى قلبه بالمحاسن والمبرات ثم يتمكن الانسان السالك الى مقام التحلية والفناء والمحو والصحو بعد المحو وبالجملة ينبغي للسالك ان يتحفظ رأس ماله ثم يطلب الربح حتى اذا فاته الربح في صفقة يتداركه في اخرى ليبقى رأس المال فقد حكى انه كان للشيخ ابي الدقاق مريد تاجر ممول فرض يوما فعاده الشيخ وسأل منه سبب مرضه فقال التاجر اشتغلت نهاري في التجارة حتى تعبت فقامت هذه الليلة لمصلحة التهجد فلما اردت الوضوء بدت لي من امرى حرارة فاشتد امرى حتى صرت محموماً فقال الشيخ لا تفعل فعلا فضوليا ولا ينفكك التهجد مادمت لم تهجر الدنيا وتخرج محبتها من قلبك و تحرص عليها فاللايق لك اولا هو ذاك ثم الاشتغال بوظائف النوافل فن كان به اذى من صداد لا يسكن الله بالطلاء على الرجل ومن تنجست يده لا يجد الطهارة بغسل ذيله وكمه ومن علائم اتباع الهوى المسارعة الى نوافل الخيرات والتكاسل عن القيام بالواجبات ترى من يقوم بالايراد الكثيرة والنوافل الثقيلة لا يقوم بفرض واحد على وجهه انتهى .

فتاجروا مع الله بالاعمال الصالحة والصدقات المفروضة واطلبوا التجاني عن دار الغرور و اقرعوا باب الاستغفار والاعتذار ودعوا المباهاة والافتخار ولا يفركم غركم في الدنيا واقبال اياكم فان الاقبال مقلوب لابقاء فبموتكم يذهب الذاهب وان الغناء عناء والدرهم همّ والدينار نار ولا تضع عمرك في تحصيل العلوم الفضول فانه من اشتراء الضلالة بالهدى فاقنع من العلم بقدر حاجتك للعمل فان النحو محو والنجوم رجوم والرياضى رياضة والفلسفة فل وسفه وتعلموا العلوم النافعة التى هى الانوار بذاتها ومنها علم القرآن والحديث كل العلوم سوى القرآن مشغلة غير الحديث

وكل ذلك لان العلوم التي لا تنتهى الى الوحي والتنزيل لا يعلم انها علم ونور ولا يصدق انها الهداية والخير وقد كثر على الباحثين اشتباهاهم في العقليات فضلا عن الحدسيات وقد اتفق في علم ان القاعدة الفلانية من القواعد المحكمة الناهضة عليها البراهين القطعية والشواهد العرفانية ثم تبدلت في العصور المتأخرة.

فاذا امعنت النظر الى حال ارباب الفكر والنظر من ابتداء التاريخ الى عصرنا ١٣٩٢ من الهجرة النبوية على مهاجرها آلاف الصلوة والتحية ترى تباد لهم في الرأى والانظار وتشتتهم في الاراء والعقايد ولو كنت تذهب الى مذهب حسب ما وصل اليك من البرهان ولكن بعد التوجه الى هذه التقلبات في الاقوال والمذاهب والى انك ايضا منهم فكيف تطمئن بعلمك وقولك فالعلم ما ينتهى الى الله تعالى توسط ملك الوحي وسلطان الامر والله هو الهادى الى الصواب ونرجو منه ونسئله ان يمن علينا بتجليات باهرة وبقبسات آياته القاهرة وهو المعين.

التفسير التأويلي على خلاف المسلك والمسلوك

فعلى مسلك الاخباريين اولئك الذين اشتروا الضلالة باعوا دين الله واعتاضوا منه بالكفر بالله فما ربحت تجارتهم اى ماربحوا فى تجارتهم فى الآخرة لانهم اشتروا النار واصناف عذابها بالجنة التى كانت معدة لهم لوامنوا وما كانوا مهتدين الى الحق والصواب.

وقريب منه اولئك المنافقون الاسلاميون اشتروا الضلالة بعلى عليه السلام واستبدلوا وتلاعبوا فى الامر فاربحت تجارتهم بحساب المجموع وما كانوا من المسلمين حقيقة من اول الامر ولم يؤمنوا بالله طرفة عين ابدا. وعلى مسلك ارباب الحديث اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى اخذوا الضلالة وتركوا الهدى كما عن ابن عباس و ابن مسعود وناس من الصحابة فاربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين اى ماربحت صفقتهم فى هذه البيعة وما كانوا مهتدين راشدين فى صنعهم ذلك.

وقريب منه اولئك الذين اشتروا الضلالة والكفر بالهدى والايمان كما عن ابن عباس وقال مجاهد آمنوا ثم كفروا وقال قتادة واستحبوا الضلالة على الهدى وفى قوله تعالى فاما الثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى اى ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين قال قتادة قد والله رأيتموهم خرجوا من الهدى الى الضلالة ومن الجماعة الى الفرقة ومن الامن الى الخوف ومن السنة الى البدعة.

وعلى مسلك ارباب التفسير اولئك الذين اشتروا الضلالة والنفاق بالهدى وبايمانهم الذى بنوا عليه من اتباع موسى (ع) مثلا فما ربحت تجارتهم وما نمت وما ازدادت وما كانوا مهتدين من الاول لانهم كانوا على غير الاسلام كما قال الله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين (٢) وبعبارة اخرى

(١) سورة فصلت الاية ١٧

(٢) سورة العنكبوت الاية ١٠

ان اليهود كانوا على الهداية حسب معتقد هم وصاروا على الضلالة لاجل نفاقهم وذلك ارتداد في دينهم وحسب مذهبهم مع انهم ما كانوا مهتدين واقعا.

وقريب منه اولئك الذين اشتروا واختاروا الضلالة بجميع معنى الكلمة وبمراتبها الدانية والقاصية بالهدى اى على الهدى بجميع مراتبها فما بقى عند هم منه شئ فما ربح تجارتهم لما لا يكون عند هم شئ من رؤس اموالهم حتى تربح وما كانوا مهتدين من ابتداء الخلقة على خلاف العام المعروف وهوان كل مولود يولد على الفطرة فهم قد خرجوا منه بشهادة نفاقهم الطارى وتليسههم العارض عليهم.

وقريب منه اولئك المنافقون على اختلاف طبقاتهم ومنهم طائفة من المسلمين والمؤمنين اشتروا الضلالة بمعنى ان كل من كان في مرتبة من الهداية باعها بمرتبة من الضلالة واستبدلها بالهدى فما ربح تجارتهم على اختلاف ترغبهم من الربح الدنيوى والاخرى وذلك كله له السر والعلو وهوانهم ما كانوا مهتدين حقيقة وعلى الاطلاق

وقريب منه اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى الذين كانوا عليه حسب الخلقة الاصلية والفطرة الالهية فما ربح وما ربحوا من تجارتهم ومبادلتهم وخسروا خسرانا مبينا بذهاب رؤس اموالهم واستعدادهم الذاتي المهيؤ لهم الى الجنة التى هى الربح حقيقة لانها الباقى واقعا وبصيرورتهم اضل سيلا واسوء حالا من غير التاجر والعامل وكل ذلك لاجل انهم ما كانوا مهتدين بالهدايات الاكتسابية والارشادات النبوية والعلوية وباتباع الاحكام الاسلامية والقوانين الربانية.

وقريب منه وما كانوا مهتدين اى ان قولنا انهم اشتروا الضلالة بالهدى غير صحيح في حقهم وهم غير لايقين لهذه المفاهيم وذلك لانهم ما كانوا مهتدين حتى يتمكنوا من اشتراء الضلالة بالهدى بل كانوا هم الضالين وغير المهتدين بجميع مراتب الاهتداء من الهداية الاختيارية الاكتسابية الى الهداية غير الاختيارية فانهم المحجوبون المطرودون وفطرتهم المخمورة صارت لسؤفعالهم محجوبة حتى تبين انهم

احتجبوا من النطفة عن الهداية ووقعوا في الهلاكه والخسران فان الشقى شقى فى بطن امه والباطل من شقى فى صلب ابيه .

وعلى مسلك الحكيم اولئك الذين اشتروا بالاختيار لابل القهر والاجبار الضلالة والشقاوه والخسران والدنيا بافعالهم الفاسده الاختياريه واتجروا بجلب الضلالة والظلمه وبالحركه غيرالمستقيمة والتبدل والتحول التضعفى بالهدى وباعطاء الهدايه الذاتيه والاستعداد الفطرى والهوى التوحيدى فاستبدلوهابه رفضوا الهدى والطريق المستقيم المتحرك فيه حسب الاصل ومقتضيات الذات فباعوا الاخره بالدنيا والدره الفاخره بالثمن الارخص الادنى فاستحبوا العمى على الهدى الحاصل فى مادته بالاختيار المنتهى الى ابائه وامهاته اوالى افعاله واقواله او الحاصل فيها بالاختيار المنتهى الى اختيار الله تعالى فى سلسله العوامل والاسباب والمسببات والمعاليل .

فما ربحت تجارتهم او باوا لافخسرت تجارتهم خسرانا يحصل لهم على وجه لايتمكنوا من الفرار منه ومن تفكيكه لانه من اللوازم القهرية للحركة الجبلية الذاتيه الاصيله وبالجملة لايدور الامر بين ثلثه الخسران والربح وعدم الربح بل الامر هنا يدور بين الخسران والربح فاذا ما ربحت تجارتهم فخرست وفى اسناد الخسران الى التجارة ايماء الى انه من الامور القهرية الحاصلة من المبادئ الاختيارية وبسوء الاختيار وما كانوا مهتدين على نعت خارج المحمول والمحمول بالضميمة حتى لايتمكنوا من الاشتراء والبيع بل كان عندهم على نعت المحمول بالضميمة شئ من الهداية فجعلوها ثمنا

قوله تعالى «مثلهم كمثل الذي استوقدنا را فلما اضاءت ما حوله ذهب
الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون.

اللغة والصرف ومسائلها

الاولى: المثال بالكسر والمثل والمثجل والمثيل كالشبه والشبه والشبيه و
زنا ومعنى واصل المثل والمثول الانتصاب هكذا في المفردات وفي الاقرب مثل
الرجل قام منتصباً وفلانا بفلان شبهه به وفلان فلاناً صار مثله انتهى .

والذى يظهر لى من الدقه فى معناه ومن قوله تعالى والله المثل الاعلى^(١) وقوله
تعالى ليس كمثل شىء^(٢) ان هذه المادة تشعر الى الوجود النازل للشىء الحاكى له
نحو حكاية واقعية غير جعلية او ادعائية جعلية فاذا قيل تمثل لها بشرا سويا استفاد
منه الوجود النازل المماثل الحاكى له الملازم لكونه شبيها به حتى يحكيه ونظيرا له
حتى يوجب الانتقال اليه وقولهم فلان ممثل فلان اى وجوده الثانى ونائبه وحاكه

(١) سورة النحل الاية ١٦

(٢) سورة الشورى الاية ١١

بوجوده لايقوله وفعله ومن الوجود الادعاءى الجعلى كون الذى استوقد نارا الخ ممثلا وحاكيا للمنافق المظهر للاسلام والايمان.

الثانية استوقد النار اشعلها والنار نفسها اشتعلت انتهى ما فى الاقرب ويحتمل ان تكون استوقد المتعدى من الوقد بمعنى الاشتعال واستوقد اللازم من الوقد بمعنى النار فيكون فعلا متخذا عن الجامد وقدمضى ما يتعلق بهيته باب الاستفعال فانها قد تجبى لغيرا الطلب ويحتمل هنا ان تكون بمعنى الطلب اى استوقدو طلب النار وعندئذ اذا قيل استوقدنا رايصير مثل قوله تعالى اسرى بعبدہ ليلا. (١)

الثالثة النار جوهر لطيف مضيئ محرق مؤثثة وقد تذكر وتصغيرها نويره ج انوار ونيران ونيره و نور ونيار والنار السمة وتقال للهب الذى يبد وللحاسة وللحرارة المجردة وقال بعضهم النار والنور من اصل وكثيرا ما يتلازمان لكن النار متاع للممقوين فى الدنيا والنور متاعهم فى الآخرة انتهى ما فى الاقرب والمفردات ويؤيد وحدتها فى الاصل جمعها على نيران وربما يؤيد الاطلاق الاخير قوله تعالى خلقتنى من نار وخلقته من طين^(٢) مع انه قال فى سورة الرحمن خلق الجان من مارج من نار^(٣) وهكذا قوله تعالى افرايتم النار التى تورون اقول هذه اللفظة استعملت فى القرآن فى قريب من ١٥٠ موضعا وهذه المواضع اريدت منها المعنى الجوهري لا الحرارة ولا لهيبها واطلاقها واردة الحرارة واللهيب مع القرينة لا يدل على انها حقيقة فى المعنيين او المعانى الثلاثة .

الرابعة اختلفوا فى لما انها بسيطة ام مركبة فذهب الزمخشري تبعا لابن جنى الى الثانى وقالوا انهم لما زادوا فى الاثبات زادوا فى النفى ايضا كلمه ما والذى هو التحقيق هو لاول وذلك لان كلمة لما فى جميع مواقف الاستعمال

(١) سورة الاسرى الاية ١

(٢) سورة ص الاية ٧٦

(٣) سورة الرحمن الاية ١٥

واحدة ولا معنى لان يقال ببساطته في موضع وتركيبه في موضوع آخر وعيل هذا اذا نظرنا الى قوله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ^(١) نجد انها بسيطة وهكذا فيما يحذف مدخول كلمة لما كقوله وان كلاما اى لما يهملوا مع ان قضيه التركيب وكون مازائدة جواز حذف مدخول لم ولا يلتزمون به. ثم اعلم انها تحيى لمعان ثلثة الاول ان تختص بالمضارع فتجزمه وتقلبه ماضيا وتنفيه وهى مثل لم في جهات وتغايرها في جهات مذكورة في المفصلات.

الثانى ترد على الماضى وتستتبعه الجملة الثانية على شباهة الشرطية نحو لما جائنى اكرمته الثالث وقد تحيى للاستثناء فتدخل على الجملة الاسمية نحو ان كل نفس لما عليها حافظ واختلفوا في صورة دخولها على الماضى في انها حرف وجود لوجود او حرف وجوب لوجوب ام هى ظرف لفعل وقع لوقوع غيره وعن جماعة انها ظرف بمعنى حين وقال ابن مالك هى بمعنى اذو استحسنة ابن هشام.

اقول كونها حرف وجود لوجود او وجوب لوجوب ليس محط النزاع ولا يليق به لان ذلك يستتبع الفعل الذى دخل عليه فاذا قيل لما اكرمنى اكرمته فهو يفيد الوجود للوجود واذا قيل لما اوجب اكرامى اوجبت اكرامه تفيد الوجوب للوجوب. والذى يظهر لى انها كلمة فيه معنى الوقتية اى انها تفيد نحو من القضية الاتفاقيه وتكون بمعنى وقوع الحادث عقيب الحادث من غير دلالة على الشرطية ودخالة المقدم فى تحقق التالى ثم ان فى الوجه الثالث يحتمل كونه مركبا من ماء النافية ولم الزائدة المؤكدة.

الخامسة اضائت البيت فاضاء هواى نوره فانار لازم ومتعد الضوء والضوء مصدران ج اضواء وقيل الضوء لما هو بالذات كالشمس والنار والنور لما هو بالعرض والاكتساب من الغيرو فى المفردات الضوء ما انتشر من الاجسام

النيره انتهى وفيه ما لا يخفى لان ما ينتشر منها اعم من الضوء ويمكن دعوى ان الضوء عمل النور فان النور جسم كما يأتى وله عمل وهى الانارة والضاء فاطلاقه على الجسم مجازى.

السادسة حول الجهات المحيطة بالشىء ويأتى تمام الكلام حول الحول فى محل آخر انشا الله تعالى وقال ابو حيان انها تلزم الاضافة ولا تتصرف وتتنوع وتجمع السابعة النور بالضم الضوء ايا كان وهو خلاف الظلمة او شعاعه وقيل النور كيفية تدركها الباصرة اولا وبواسطتها سائر المبصرات ج انوار ونيران وقيل النور الذى يبين الاشياء النور ايضا حسن النبات وطوله ج نوره والوسم يقال مابه نور اى وسم. و مرفى المسئلة الخامسة من فصل بين الضوء والنور بانه الاصل والثانى بالاكتساب متخذا من الكتاب العزيز الشمس ضياء والقمر نورا^(١) وقال فى المفردات النور الضوء المنتشر الذى يعين على الابصار وذلك ضربان دنوى واخرى فالدنوى ضربان ضرب معقول يعين البصيره وهو ما انتشر من الامور الالهيه كنور العقل ونور القرآن ومحسوس يعين البصر انتهى ثم ان النور لم يستعمل جمعا فى الكتاب الالهى وله نظائر اقصاها فى الاتقان.

اقول لا ينبغي الخلط بين المقاد اللغوى وبين الاطلاقات الرائجه المتداوله فى الكتاب والسنة وفى الفنون والادب وما هو مورد النظر هو معناه اللغوى والذى يظهر من التدبر والتأمل ان النور معناه المحسوس وليس المعقولات منه الادعاء وتأويلا وتوسعا واما كونه بحسب المفهوم عين الضياء والضاء فقد مر الايماء اليه ويظهر ان الضوء جاء مصدرا بخلاف النور فالضوء هو صنيع النور وفعله وعمله وهى انارته وتنويره ثم استعمل فى الذات مجازا وادعاء ولاجل ذلك ترى فى الكتاب العزيز عبر عن

الشمس بالضياء فكانه للمبالغة ومن قبيل زيد عدل فان الضياء مصدر ضاء ضوء وضيا هذا مع انه يوصف النور بالكدورة بخلاف الضياء والضوء.

ثم ان الالفاظ المنتخبة للاستعمالات الاستعارية والمجازية مختلفة فان مثل النور ربما غلب في النور المعنوى والمجرد مجازا حتى ربما يقرب من الحقيقة وقلما يوجد اطلاقه على النور المحسوس بالنسبة الى المعقول بخلاف الضياء فانه على عكسه وربما يتخذ للمعنى الاستعارى كقوله تعالى ولقد اتينا موسى وهرون الفرقان وضياء وذكر الملتقين^(١) ولعله يأتي من ذى قبل بعض بحوث عقلية ينفعك في المقام.

واما البحث عن مهية النور وكيفية وجوده ونقل الاقوال والخلاف في تعريفه فهو خارج عن هذا المختصر فان كتابنا هذا يتعرض لحدود الدلالات القرآنية دون الامور الاخر المتعلقة بها بادن ارتباط التي تشترك فيها ساير الكتب والقصاصد فان ما ترونه في تفاسير القوم جلة من هذا القليل وصارت كتبهم ضخمة ذات حجم عظيم لاجل اشتغالها على الامور البعيدة عن مفاد الآية ولوشئت ان ادخل في هذا الباب لربما لا تخرج من آية من الكتاب والله الهادى الى الصواب.

الشامنه تركه يترك تركا وتركانا خلده ومنه ترك فلان مالا وعيالا وابقاه ضد ومنه قوله تعالى وتركنا عليه في الاخرين وترك بمعنى جعل ومنه قتل الحبل حتى تركه شديدا فان الترك اذا تعلق بمفعولين لا يبقى بمعنى التخلية و الطرح بل يتضمن معنى التحويل والتصيير فيجرى مجرى افعال القلوب انتهى بعض ما في الاقرب وفيه الترك عدم فعل المقدور بقصد او بغير قصد او مفارقة ما يكون الانسان فيه انتهى .

والذى يظهر لى ان الترك بمعنى واحد وهو الواضح ولازمه في بعض الاحيان الابقاء فاذا قيل تركهم في ظلمات فعناه انه خلى سبيلهم اليها ولازمه ابقائهم فيها

واما قولهم قتل الحبل حتى تركه شديدا فليس شديدا الاحالا فافى كتب اللغة غير متحصل.

وما فى مجمع البيان ان الترك والامساك والكف نظائر فى غير محله ولذلك وقعت كلمات الاصوليين فى معنى صيغه النهى مختلفه واختلافهم فى ان معناها مجرد الترك وان لا يفعل او الكف وقد تحرر فى كتاب الصوم انه الامساك لا مجرد الترك .

التاسعة الظلمة والظلمة ذهاب النور وقيل هى عدم الضوئها من شأنه ان يكون مضياء ج ظلم وظلما وظلمات وظلمات وربما كنى بالظلمة عن الضلالة كما يكنى بالنور عن الهداية قال الخليل لقيته اول ذى ظلمة اى اول شئ يسد بصرك فى الرؤيه لا يشتق منه فعل انتهى ما فى اللغة.

اقول الظلمه بحسب الواقع ليس الاعداء النور والضياء الا انه لمكان وقوعها فى الارتسام بالقياس الى النور وضع لها اللفظ وربما ينسب اليه الجعل كما فى قوله تعالى **وجعل الظلمات والنور** فاقيل انه ذهاب النور او انه العدمى مقابل الملكه غير صحيح فانه لو لم يكن فى العالم عله النور تكون العالم فى ظلمة قطعا من غير استنادها الى سبب وعلة.

ثم ان هذه الكلمة لم تستعمل فى القرآن الشريف الا جمعا على خلاف النور فى هذه الخصوصية ايضا فانه لم يستعمل الامفرد او لعل فى ذلك سرى اثنى فى محله واما ما قاله من التكنى و الكنايه فهو غير صحيح لان فى المقام يكون من باب الاستعارة والادعاء وان الهداية نور ومصدق له والضلالة ظلمة ومصدق لها فلا تختلط والامر سهل.

العاشرة ابصره رآه واخبره بما وقعت عينه عليه و فلانا جعله بصيرا والطريق استبان ووضح انتهى ما فى اللغة وقال فى الاقرب البصريقال للجارحه الناطره نحو

قوله تعالى كلمح البصر وللقوه التي فيها و يقال لقوه المدركه بصيره وجمع البصر ابصار والبصيره بصائر انتهى وقال في المجمع والابصار ادراك الشيء بحاسة البصر انتهى .

والذى يظهر لى بعد التدبر فى ساير مشتقاته ويساعده الاعتباران هذه المادة مأخوذة من البصر بمعنى الجارحة ثم استعمل فى ما يناسبها من الاحساس والادراك و اذا قيل هو البصير اوله البصيره فليس معناه الا انه ذو الجارحة الا انه اريد منه لازمه وهى الخبروية والنورانية القلبية حتى فى قوله تعالى بل الانسان على نفسه بصيره^(١) فان معناه الحقيقى انه بالنسبه الى خفاياه ذات بصر الا ان البصر الذى يبصر به الباطن امرادعائى ولا يبعد لاجل كثرة الاستعمال كون البصيرة حقيقة فى المعنى الروحانى والقلبى وجمع على هذا بنحو آخر فتدبر.

الفهرست

- ١- قرء ابن السميع كمثل الذين استوقد ناراً وقيل هي قرائه مشكلة.
 - ٢- قرء ايضاً هو ابن ابى عيله فلماً ضاقت ثلاثيا.
 - ٣- قرء اليماني اذهب الله نورهم.
 - ٤- قرء الجمهور ظلمات بالضم وقرء الحسن وابوالسماك بسكون اللام وقرء قوم بفتحها ونسب الى الاعمش السكون والى اشهب العقيلي الفتح
 - ٥- قرء اليماني في ظلمة على التوحيد يطابق بين النور والظلمة
 - ٦- ويستظهر من بعض العباثر قراءة الذى مشددا حتى تدل على انه الجمع.
 - ٧- في التبيان والكسائي يشم الهاء الرفع بعد نصب اللام في قوله حوله في حال الوقف والباقون لا يشمون وهو احسن.
- اقول: لكل واحد من هذه القرائات وجه او وجوه وتخريجات ولكن لما كانت الاختلافات ناشئة عن اختلاف الاراء في اللغات وافتاوت القارئين في الذوقيات ولايستند الى الوحي وصاحبه فلا يهمننا البحث حوله مثلاً ابن السميع يتخيل ان المشابهة تقتضى المماثلة في الجمع والافراد الذين على الذى مع انه لو كان يختار استوقدوا كان احسن لان حمل الذى على الجمع اخف واسهل فانه كثيراً ما يرجع الى من الموصول ضمائر الجمع واسماء الاشارة بصيغه الجمع.
- واليماني تخيل ان مقتضى التعدي به الباء ذهاب الله تعالى وهو منزعه عنه ولا يقتضى ذلك التعدي به الهززه كما يأتى تفصيله في البحث الاقنى انشاء الله تعالى.
- وهكذا قرائه الظلمة فان ذوقه وشعوره دعاه الى الافراد حتى يتمثل النور معها كما اشير اليه.
- وما بعد بينه وبين من قرء ظلمات بالفتح قائلاً انها جمع ظلم وهي جمع ظلمه

فان الجاهل اما مفطر او مفطر وكأنه كان يرى افاده اشتداد الظلمه بالجمع الجمع
احسن

تنبيه قيل لا يجوز الوقف على ظلمات وعلل ذلك بان جمل لا يبصرون في موضع
الحال وكأنه قال غير مبصرين فتأمل.

الْبَحْثُ وَالْأَعْرَابُ

مسئلته اختلفوا في ان التعدي به بالباء والهمزة لا يقتضى فرقا بحسب المعنى فتكونا مرادفين كما عليه الجمهور فاذا قلت خرجت بزيد فعناهُ اخرجت زيدا ولا يلزم ان تكون انت خرجت ام يحصل بينها التفرقة كما عن ابى العباس حيث قال اذا قلت قت بزيد دل على انك قتت واقته واذا قلت اقت زيدا لم يلزم انك قتت ونسب ذلك الى السهيلي وقال تدل الباء المعديه حيث تكون من الفاعل بعض مشاركة مع المفعول فى ذلك الفعل نحو اقعدته وقعدت به ولا يصح هذا فى مثل امرضته واسقمته و يظهر من الفخر ايضا ذلك حيث قال والفرق بين اذهب وذهب به ان معنى اذهب ازاله و جعله ذاهبا ويقال ذهب به اذا استصحبه ومعنى به معه انتهى .

ولاجل ذاك وذلك استدلوا بهذه الاية الشريفة على فساد مذهبهم بان الفرق المزبور باطل ضرورة انه تعالى لا يوصف بالذهاب . وفيه ان عدم امكان توصيفه حسب الحقيقة صحيح الا ان هناك دققة يأتى فى بعض البحوث الاتيه وهى تحت هذه التفرقة وبالجمله كما لا يوصف هو تعالى بالمجيب واقعا فى قوله تعالى وجاء ربك (١) كذلك الامر هنا فتربص حتى حين .

ثم ان القول بعدم الفرق وبالترادف على خلاف الاصل وكثرة الترادف فى اللغة لا تضرب بالاصل المزبور مع انها ايضا غير واضحة وقد بالغ فى ذلك من تخيل امتناعه الذاتى بل الوقوعى منه كما تحرر فى الاصول الا ان الاقرب اختلاف اللغات غالباً فليتدبر جيداً .

قوله تعالى مثلهم كمثل (٢) الجملة استينافيه غير معطوفة مركبة من المبتداء المخصص ومن الخبر المخصص و ازدياد تخصيص الخبر لا يوجب منع الابتداء وقيل مثلهم

(١) سورة الغير الاية ٢٢

(٢) سورة آل عمران آية ١٣ وسورة جمعه الاية ٥

مبتداء خبر محذوف أى مثلهم مستقر فتكون الكاف حرفاً والحق ان الكاف اسم فى مثل المقام وما اشتهر من حرفيته غير تمام ولا برهان على لزوم كون الاسماء ثلاثياً او اكثر وتفصيله فى محل آخر.

قوله تعالى الذى استوفدنا^(١) الاشكال فى هذه الآية بالنظر اليها أى فى هذه الجملة وانما وقعوا فى حيص وبيص من جهة ان المبتداء جمع والخبر مفرد ولا يجوز اختلافهما فى ذلك واستدل لابن الشجرى هبة الله بن على بها لما قال بان كلمة الذى يقع على المفرد والجمع وعليه تخريج قول الله تعالى والذى جاء بالصدق وصدق به^(٢) فاولئك هم المتقون^٢ وقوله تعالى وخضمت كالذى خاضوا.

وقال آخرون فى خصوص المقام ان الآية تخرج على تقدير لفظة الجمع أى كمثل الجمع الذى واختاره ابو حيان ولا يخفى ضعفه وبرودته وقدمران منهم قال بان الذى شدد مخفف الذين غافلا عن افراد الصلة وابتلى بما لا يجوز عند الكل. والذى يجب التنبيه عليه ان تصحيح الكلام بما اخترعه الانام وتسوله نفوسهم السبالة وتحتاله الاوهام المكاراة مما يمكن بالنسبة الى اغلط الحمل فضلا عن كلامه تعالى فتخرج كلامه على خلاف الاصول الموضوعة غير جاز ان لا يرجع عنها لانه اصل مفروغ عنه عند اهل اللسان مثلاً واما الذى يظهر لى فى هذه الآية وياتى البحث عن كل آية فى محلها.

ان التوافق بين المبتداء والخبر لازم وهو حاصل لان ما هو المبتداء عنوان بسيط اعتبارى من الجماعة المنافقين فاذا قيل مثلهم فليس هو من الجمع لاجل الضمير بل هو مفرد لان مفاد ضمير الجمع هنا مفاد العام المجموعى فلا خلاف بين المبتداء والخبر ولا يهمهم هذا فى المقام.

(١) سورة البقرة آية ١٧

(٢) سورة الزمر الآية ٣٣

نعم ما هو مورد الاهتمام مشكلة اخرى وهو قوله تعالى ذهب الله بنورهم^(١) حيث رجع ضمير الجمع الى الذى المفرد مع انه اتى بصلة الموصول على الافراد ايضا ولا يمكن الجمع بين اللحاظين مثلا فلا بد فى الاية من التقدير والحذف وهو خلاف الاصل.

والذى يظهر لى ان كلمة الذى ومن ليستا من قبيل الاعلام الشخصية فهما يحملان على الافراد على البديل وكما يجوز ارجاع ضمير الجمع الى من الموصول وقد كثر ذلك فى القرآن العزيز ومررنا تحقيقه ذيل قوله تعالى غير المغضوب عليهم كذلك يجوز ذلك فى الذى بل والالف واللام الموصول وقد احتملنا ذلك هناك نظرا الى ان ضمير عليهم يرجع الى الالف واللام.

هذامع امكان دعوى الحذف على وجه مقبول انصافا وذلك لان المستوقد فى المثال ليس من يستوقد لنفسه وحدها بل هو يستوقد لاهله طبعا ويكون الذى يتكفل للايقاد والاستيقاد واحد امن الجماعة ولكن المنتفع من النار المستوقده جماعتهم واهلهم فتخرج الاية هكذا مثلهم كمثل الذى استوقدنا لاهله وجماعته فلما اضئت النار ما حوله ذهب الله بنورهم ونيرانهم والله الحقيق بالتصديق.

وما اشتهر من لزوم كون المرجع فى الكلام غير صحيح بل المتعارف على خلافه بعد وضوح المرجع ومعلومية موضوع الكلام كما فى المقام.

قوله تعالى «فلما اضئت ما حوله» عطف الى جملة الصلة وقيل جواب للشرط المستفاد من الموصول وكأنه قيل الذى ان استوقدنا والمراد من العطف هنا هو ترتب مدخول الفاء على ما قبله وهو الايقاد وهذا الترتب يشهد على ان الاستيقاد بمعنى الايقاد لما لا يترتب بين الاضائه والطلب واضئت فعل وفاعله مستتر فيه يرجع الى النار ويحتمل كون فاعله لفظة ما والتأنيث حينئذ باعتبار المعنى وعلى كل تقدير تكون ما بين موصولة وموصوفة والظرف صلة اوصفة ويحتمل كون ما زائدة بناء

على كون الفعل لازما ولا مرجح للقول بعدم الزيادة لان كونها موصولة ايضا يقتضى حذف الصلة اى ما كان حوله من الجهات الست ويحتمل ان تكون كلمة ما حوله ذات وضع عليحدة بمعنى الاطراف والجهات.

ثم ان الظرف فى محل النصب اما لاجل الفعل المحذوف اولاجل كونه صفة المفعول اولاجل نزع الخافض بناء على جوازه فى المقام والضمير فيه يرجع الى الموصول ويحتمل رجوعه الى النار بناء على ان الاضائه لازم اى فلما اضاءت المكان الذى حول النار وقدمران النار قد يؤث بل يجوز ذلك مطلقا.

قوله تعالى «ذهب الله بنورهم» جواب لما سواء كانت حرف وجود لوجود او وجوب لوجوب او بمعنى حين اواذ فان الجواب ترتب على القضية السابقة سواء كانت تلك القضية علة تامة او ناقصة او كانت الجملة الثانية متوقفة فى الصدق على الاولى كما نحن فيه.

وقيل واشتهران الجواب محذوف اى فلما اضاءت ما حوله طفئت او خمدت النار فذهب الله بنورهم فيكون المرجع المنافقين وتكون الجملة خارجة عن التثيل بل تصير من باب تطبيق المثل على المثال كما يأتى تفصيله فى وجوه البلاغة.

قوله تعالى «وتركهم فى ظلمات لا يبصرون» عطف على الجملة الاخيرة الظاهرة ويحتمل ان تكون معطوفة على المحذوفة التى كانت جواب لما ويحتمل كونها حالا مؤكدا اذ لا معنى للاخبار عن تركهم فى الظلمة بعد الاخبار بذهاب نورهم اللهم الا ان يقال بان فى الحال يعتبر الاستقبال.

و«فى ظلمات» متعلق بفعله ولا يعتبران يكون حالا من الضمير ولا مفعولا ثانيا بل هو هنا من قبيل قولك اتركهم فى البر فيعد ظرفا لفعله وجملة «لا يبصرون» فى موضع الحال وقدمران مادة ترك لا يقتضى المفعول الثانى ولا يعد من افعال المقاربة ولا منع من كون الجمل الثلاث حالات متعاقبة ذهب الله بنورهم والحال انه تركهم فى حال الظلمة وفى حال لا يبصرون الا انه بعيد عن ساحة كلامه تعالى.

وقيل «في ظلمات» حال ولا يبصرون مفعول ثان اى تركهم لا يبصرون وهم في ظلمات مع ان الانسب كون العلة مقدما فان علة عدم ابصارهم كونهم في ظلمات كما ان علة وقوعهم في الظلمات اذ هاب نورهم واما حذف الضمير العائد الى الظلمات فاما لاجل وضوحه او لاجل الايماء الى ان هذه الظلمات ليست بحسب الحقيقة ظرف اعيانهم ووجوداتهم بل هى مراتب حقيقتهم وعين طبيعتهم فلانحتاج الى العايد حتى يفيد الغيريه والظرفيه.

المعجزة والبلاغة

الوجه الاول من امثل اساليب البلاغة التمثيل واشدها تأثيرا في النفس واقناعا للعقل وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون (٢٩-٤٣) وقد اتخذ الكتاب العزيز وينبغي ان يعد مؤلفه من المبتكرين في هذا الميدان وشرع في تقريب المعاني المعقولة الكلية البعيدة عن الازهان البدوية والنهائية بتوجيه الامثال وضرب القصص والحكايات التي تتجلى بها المعاني واطوارها في اتم مجاليه واكمل مرائيه وتتأثر بها النفوس بما اودع الله فيها واعتبر في خلالها ما يقنع بمثابه لا تقنع النفوس براهينها فان لضرب الامثال في ابراز خفيات المعاني ورفع الاستار عن الحقائق والدقائق المكنونة تأثيرا وتنفيذا ظاهرا ولقد كثرت في الكتب السماوية السابقة حتى قيل ان من سور الانجيل سورة الامثال فاذا كانت الامثال بهذه المثابة اتخذ الله سبحانه في توضيح حال المنافقين وتحقيرهم هذه الطريقة المثلى والدأب الاصيل فان فيها المجازات والاستعارات الجارية مجرى الصفات الكاشفة عن حال المنافقين وفيها تصوير احوالهم السيئة وابرازها بصورة مشاهدة ولنعم ما قيل لضرب المثل شأن لا يخفى ونور لا يطفى يرفع الاستار عن وجوه الحقائق ويميط اللثام عن وجه الدقائق ويبرز المتخيل في معرض اليقين ويجعل الغائب كانه شاهد.

وربما تكون المعاني التي يراد تفهيمها معقولة صرفه فالوهم ينازع العقل في ادراكها حتى يحجبها عن اللحوق بما في العقل فبضرب المثل تبرز في معرض المحسوس فيساعد الوهم العقل في ادراكها وهناك تتجلى غياهب الاوهام ويرتفع شغب الخصام.

وان شئت قلت ان في المثل بعد توجيه النفوس الى حال المنافقين تجسيم احوالهم وتركيز شأنهم على ان لا يففل عنه المسلمون ولا ينساه المطلعون فكلما رأوا نارا استوقدوها تخيل اليهود والمنافقون حولها وكلما اضاءت ماحولها يرتسم في

خيالهم احوالهم وينتقلون بادنى ملابسة ومناسبة الى المنافقين المضادين لهم و يحصل في انفسهم منهم الاشمئزاز والتنفري فيصبح المسلم ضد النفاق والكفر و المؤمن نقیض الالحاد والفسق.

الوجه الثاني قد تكررنا في هذه الوجيزة الاشارة الى نكتة اصلية منعطف اليها الكتاب العزيز ومتوجه اليها في جميع الاحيان والاحوال وهى المحافظة على زنة الاية وزيتها وكيفية صوتها ووقوفها في الاسماع ولذلك تكون الاسماع منها اكثر حفا واوفر نصيبا و اليه الاشارة بقوله تعالى «واذ انليت عليهم آياته زادتهم ايمانا» (١) فبالجملة ملاحظه القرآن الالهى فى ادق نظر ورعااه فى احسن وجه هذه الخصیصة ولاجل ذلك ولجهات اخر فى طولها ربما يحذف فى محل و يذكر فى اخر مثلا ترى ان فى هذه الايات حذفت حروف الربط والعطف وليس عندى وجه اقوى من هذا النمط ولا يصل اليه الامن له الامتساس بعلم الروح ودقائق لطايفه وبفن الموسيقى قارى وخصائص معارفه. مع ان جميع القرآن مشتمل على التحفظ بهذه الخاصة التى بها تمتاز عن الاخباريات وبها يمكن جلب قلوب المعاندين وعواطف الملحدین والمخالفين ومثلا ترى انه كيف اتى بكلمة «مثل» فى هذه الاية مرتين وقال مثلهم كمثل الذى استوقد ولم يأت فى الاية الاية بمثلها وقال او كصیّب من السماء وانت اذا حذفت المثل من هذه الاية وزدت على الاية تجديفها من الانحطاط ما لا يخفى من غير توهم استناد ذلك الى كثرة التلاوة فانه امر قابل للتدريب والافتتان بل القوم الاول بمجرد سماع آية من الايات ربما يقعون تحت تأثيرها وجذبها مع انها ما كانت بحسب المعنى او المادة او اللطايف البديعية اللفظية والمعنوية مشتملة على شىء بارز ولكنها لاحتوائها على التوزين الخاص والرنه المخصوصة المتطابقة على اللطايف الروحية والنفسانية اجتذبت الاكثرين وهدمت بنيان الكفر والمشرکين والله هو الموفق المعين.

الوجه الثالث ان من اقسام التشبيه تشبيه المركب بالمركب ثم في اقسام التشبيه المركب بالمركب ما لا يمكن ان يعين لكل جزء من اجزاء الطرفين ما يقابله من الطرف الاخر الا بعد تكلف وتعسف وهذا مثل قوله تعالى «مثلهم كمثل الذى استوقدنا» فان القول الفحل والمذهب الجزل كون الاية من هذا القسم لامن المتفرقة التى يكون بين الاجزاء تماثل وتشابه ايضا فلو كان منها فلا بد من ان يقال شبه المنافق بالمستوقد ناروا اظهارة الايمان بالاضائه وانقطاع انتفاعه بانطفاء النار وخودها او يقال واعلام الله المؤمنين واسرارهم باطفاء النار.

والذى يؤيد ما اختاره المشهور ان اعطاء المثل بكلمة المثل ينبئ عن التشبيه في مجموع الجملة المبروزة اذ المتبادر منه القصة التى هى في غراتها كالمثل السائر وهى الهيئة المركبة دون كل واحد من مفرداتها وقيل في كلمة قلها والفاء اشعار الى الارتباط بين الجملتين بمجموعهما التركيبى.

والذى يظهر لى ان هذه الاية قابلة لان تكون من اقسام تشبيه المفرد بالمفرد بحسب النتيجة فان الكلام سيق لافادة المشابهة بين نتيجة النفاق والنتيجة التى يصل اليها المستوقد ناروا وقابلة لان تكون من اقسام تشبيه المركب بالمركب على الوجهين المزبورين بمعنى ان المتكلم تارة يكون في موقف تشبيه المجموع بالمجموع فقط واخرى يكون في الموقفين فاذا نظرنا الى الروابط الخاصة نجدان المنظور اليه هو القسم الاول واذا نظرنا الى تطبيق الاية بين المنافقين الذين صنعوا مع المؤمنين قبل ذلك ما صنعوا وبين المستوقد ناروا نجدان مقتضى التطبيق هو التوافق في كافة الجهات صدر او ذيل او يكون من القسم الاخير .

ثم ان في الاية ابتكار تشبيه آخر وهو تشبيه المركب بالجمع بالمركب المفرد فقال مثلهم كمثل الذى استوقد لا الذين استوقدوا وسيمر عليك ما في هذا الافراد من السروال لطف انشاء الله تعالى .

الوجه الرابع من وجوه البلاغة اشتمال الكلام على اللغات

المتناسبة المتقاربة معنا او المتقاربة التى يسمى بالطباق فى اصول البديع وهذه الاية ترى كيف اشتملت على الوقود و النار و الضوء و النور و الظلمات و الابصار.

الخامس ربما يخطر بالبال ان يقال ان الاية كان ينبغى ان تكون هكذا مثلهم الذى استوقدنا را فتكون كلمة كمثل زائدة وقد اجابواعنه بان معنى المثل القصه او الصفه اذا كان لها شان وفيها غرابه فكانه قيل قصتهم العجيبه كقصه الذى استوقد وفيه مامرفى معنى المثل وهو اما من اسماء التشبيه و يفيد فائدة حروفه ام هو الوجود التنزيلى للشئى او الادعائى.

والذى يظهر لى ان اضافة المثل الثانى الى الذى اضافه بيانية فكانه قيل كالمثل الذى استوقدنا را وبعبارة اخرى وكلمة وضحى تارة يقال مثلهم الذى صنع كذا فانه يصح فى مورد يكون للمثل واقعية خارجية واريد تشبيههم به كما يقال زيد كالاسد واخرى يقال مثلهم كالمثل الكذائى فانه فى موقف لا يكون للمشبه به واقعية خارجية بل هى تخيلية وادعائية كما فى المقام واما حرف التشبيه فهو ليس بزايد لانه اذا اريد استعارة الجملة للجملة يحذف حرفه و الافلابد من ذكره لقيام التشبيه به فلو قيل مثلهم مثل الذى فهو من قبيل زيد اسد واذا قيل كمثل يتحقق به التشبيه.

فالوجود التنزيلى للمنافق ربما يكون فى حد ذاته له الواقعية وربما لاواقعية له مطلقا ولافادة الوجه الثانى جيبى بالمثل ثانيا وربما لا يكون النظر فى التشبيه الى افادة هذه الجهة كما فى الاية التالية.

السادس اختلفوا فى ان هذه الاية تمثل حال المنافقين باجمعهم او الطائفة الخاصة من المنافقين فالمعروف المشهور بينهم هو الاول لان هذه الايات نازلة فى بيان احوالهم و مفسادهم و اغراضهم و كيفية سلوكهم و تواجبهم مع المؤمنين فشبهوا هنا فى خسارتهم باعمالهم و فشلهم فى صنايعهم و اعمالهم السيئه وقيل بالثانى وان هذه الاية مثال فريق والاية

الآتية مثال الفريق الثاني والذي يظهر لي ان اختيار هذا التفكيك والتفصيل لاجل توهم الاشكالات المتوهمه على الآية الشريفة ١- مستوقد النار اكتسب ناراً وخيراً في الجملة والمنافق لم يكتسب شيئاً ولا خيراً ٢- ان المستوقد الذي اضاءت النار حوله انتفع في الجملة دون المنافق ٣- ان المستوقد كان له نور فذهب الله بنورهم والمنافق لانورله وقد تصدوا للجواب عنها غافلين عن ان وجه الشبه في التشبيهات بل والاستعارات لا يعتبر ان يكون تاماً مستوعباً لجميع النواحي والجوانب فان المنافقين بما انهم ارادوا الباطل حقيقة ودخلوا في الحق صورة وتظاهروا فاقودوا ناراً يحرق بها الاباطيل واشعلوا ضياء يستولى على الحباث ويحول بها الكدورات والرزائل ويتجلى به الحسنات والفضائل والنعمت العاليات والافاضات الكاملة والكمالات المكنونة في النفوس الانسانية والقلوب البشرية والمجتمعات المدنية ولكنهم اخدوها وذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات الحيرة والبطلان وفي جهالة الضلالة والعصيان وهم بعد ذلك لا يبصرون شيئاً ولا يهتدون سبيلاً وان شئت قلت في هذا التمثيل اشعار الى جلاله الاسلام وعظمه الاقرار باللسان والايمان بالعمل بالاركان ولا العقد بهما في الازهان فان الاسلام بمراتبه عظيم فخيم ذو آثار قيمة ومحاسن طيبة من مرتبة التظاهراً المقرون بالفاق الى الرتبة العليا التي لا تتناهى ايدى الخواص فضلاً عن العوام.

فلا فائدة هذه الخاصة شبهوا في نفاقهم الفاسدو في خلقهم الكاسد بالنار الواقعة المشتعل المضيئ في الجملة والقصير مكاناً لما لا يستضاء منه الاحولهم ولا يدوم زماناً لما يذهب الله بنورهم فلا بد في التشبيه من المحافظة على جلاله قدر المأمول وعلى تعظيم امر المحبوب والمطلوب .

فان المنافق ينتفع احياناً من اظهار الاسلام باحتفاظ اموالهم واحتقان دمائهم ومن الممكن انسحاب اذيالهم الى عقد القلب به والعمل على طبقه خالصاً مخلصاً .

وان شئت قلت ثالثا ان في عين التحقير والهتك والتوهين وفي نفس التذليل وبيان احوالهم اللانسانيه روعى في هذا التشبيه جانب الرافة بهم والعطوفة معهم لامكان اهتدائهم ولانفتاح ابواب السعادة عليهم فانهم اذا علموا ان ماصنعوه واظهروه من الاسلام الصورى لايجب وقوعهم في الضلالة الابدية ولايستلزم سوء افعالهم وعقائدهم ولاينجر سوء مقاصد هم الى كون الاسلام الصورى اللااسلام واحدااواسوءبل هذه المرتبة من الاسلام ايضا فيها الضوء والنار والنورالا انه نارعلى المنارلايتنوربه الاماحوله من الجهات الست المحيطة به المحدودة لاجل محدوديتهم ولايستضاء به الا في لحظات قصيرة مما يذهب الله تعالى بنورهم.

ففي هذا النجوم التشبيه كمال الغايه الى المحافظة على المنافقين ايضا لئلايسد جميع الابواب عليهم ولئلا يخذل في نفوسهم نورالرجاء والامل فان هذاالقرآن كتاب الهداية من جميع الضلالات ودستورالوقاية عن كافة انحاء الشقاوة ولاينقطع من نظرالليه رجائه ولايسلب من تأمل فيه امله و مطلوبه ولوكان بالغا في الشقاوة اقصاها واصلا في الحركة الذاتيه انتهاها.

فبحمد الله وله اكثر تبين انه لاحاجة الى التفكيك الذى اختاره بعض المتأخرين وتندفع بهذه التقاريب شبهة المتوهمين والقاصرين والله خير معين.

الوجه السابع في افراد المشبه به مع ان الانسب حسب التخيل الاتيان به جمعا حفاظا على المشبه ولاجل ذلك قيل الذى جمع هنا وقرء بالتشديد لافادة حذف نون الجمع وقيل ان الشبه ينحل الى الكثير والافراد فشبه بين الفرد والفرد لاالجمع والفرد وعليه يوول قوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا(١) وقيل ان مفاد الذى مفاد الجمع وعليه يوول قوله تعالى كالذى خاضوا ولذلك يرجع اليه ضمير الجمع في قوله تعالى ذهب الله بنورهم وقيل ان الذى مثل من الموصول يصح رجوع ضمير المفرد والجمع اليه وغير ذلك -

والذى يظهر لى ان افراد المشبه به يحتمل ان يكون لاجل ان النظر فيه الى الحالات النفسانية والملكات القلبية وبالجملة اريد بالتوقد الانسان الذى يشعل النار فى حيطه وجوده و حول دا ثرة ملكوته الجزئية وجعل نفسه النار لنار التوحيد والتجريد من غير ان يدخل فى قلوبهم و يوثرفى مغزيهم ومن غير ان يستفيد وامنها ويستضيئوا بنورها وذلك ككثير من القشريين المتكئين على الظواهر اللغوية او اللبيين والباطنيين المطارحين الشواغل الصورية فان كل هؤلاء غير واصلين الى مخ الحقيقة ولب الايمان والطريقه فان الجاهل اما مفرط او مفرط فتكون النار والايقاد والحول والاضائة كلها استعارات عن المعانى الكلية والحقايق الروحية.

ويحتمل قريباً ان يكون فى الافراد اشعار الى ان المنافقين كانوا على طائفتين بمعنى ان منهم من كان يتماس مع رئيس الاسلام والرسول الاعظم الالهى/ص او المومنين فيظهرون و يقولون ما ليس فى قلوبهم ومنهم من كان من شياطينهم واذا خلوا اليهم يقولون انامعكم انما نحن مستهزؤن وكان نفاقهم واقرارهم ذوجانبيين لانهم كما يعترفون حسب الظاهر باسلامهم نفاقاً كذلك كانوا يعترفون بنفاق شياطينهم و يقرون لهم بانهم ايضا اسلموا واعترفوا وآمنوا فاقعدوا هذه الطائفة نارا و ستحفظوا فى بدوالامر بذلك النار انفسهم وانفس شياطينهم فذهب الله بنورهم وتبين للمسلمين نفاقهم فوقعوا فى ظلمات لا يبصرون ولاجل افادة هذه الطريقة شبهوا بالقافله والكتله التى يتكفل واحد منهم لايقاد النار لهم حتى يستضيئ الآخرون به ينتفعون بتلك النيران كما هو المتعارف فى الجماعه الخارجين والمسافرين ومن هنا يتبين وجه الخلاف الاخر المتراى فى كلماتهم من ان النظر فى هذه التمثيلة الى المنافقين الذين خادعوا الله وخادعهم وفسدوا فى الارض فسادا الى المنافقين الذين خلوا الى شياطينهم فقبل وهو قول الاكثر بالاول وقيل بالثانى والحق ما عرفت من ان موضوع هذه الايات مطلق المنافق الملون بالالوان المختلفة والمتظاهر بالاقسام المتنوعة من المفاسد النظامية والاجتماعية ومن الاباطيل

الروحية والمعنوية وليس النظرفى هذا المثل ولا المثل الاق الى طائفة خاصة منهم فى حال خاص نعم فى هذا المثل بناء على ما عرفت وتبين افادة احوالهم السيئة واوصافهم الويحة فى الاجتماعات البشرية وفى اجتماع بعضهم مع بعض والله هو الهادى .

وايضا يظهر انه لا يخص المثل بالذين اشتروا الضلالة بالهدى فاربحت تجارتهم فان فى ذلك ايضا تشبيها واستعارة ولا يستحسن ان يكون النظر الى المعنى المدعى عليهم بل فى جميع الاحيان يكون نظر المتكلم الى الواقعية التى ابتلى بها المنافقون والى الصفات التى اتصف بها هؤلاء الملحدون نعم ما هو اللطف غايته والحسن نهايته ان تطبيق هذه المفاهيم على هذه الطائفة قبل التمثيل يوجب حسن المثل و يقرب ترغيب المستمع واذا ضرب الله هذا المثل يجد الناس فى بدوالامرو ابتداء السماء قالبية المثل والمثل فيقع فى نفوس المستمعين نهاية الانزجار عن النفاق وقصوى التنفر عن الكذب والافتراء والاحاد فيميلون الى الحق ميلا احيانا

ايقاظربا يمكن حذف حرف العاطف هنا لاجل وقع توهم انعطاف هذه الاية الى الاية السابقة فيكون مضمونها مثالا لها كما اختاره بعضهم واما اذا استوفت الاية تعد مثالا لحال المنافقين بما هم منافقون لا لاجل اوصافهم الخبيثة الاخر فتدبر.

الوجه الثامن اختلفوا فى ان قوله تعالى ذهب الله بنورهم هل هو من تنمة المثل ام هو كلام سيق لبيان نتيجة نفاق المنافقين مع مراعاة جانب المثل باتيان لفظة النور والظلمات وعدم الابصار وهذا من الوجوه البديعة اللطيفة فانه اذا شبهت حائهم بالمستوقد المستضيئ بناره فى برهة يسيرة فلا بد اذا طفت النار وخذت فلا يبقى لهم النور الاغم من الحسى والمعنوى ويقعون فى ظلمات الارض وفى سفليات السماء فلا يبصرون بالبصر ولا بالباصرة فهم اصبحوا خاسرين الدنيا والاخرة وفى المحسوس والمعقول فعلى هذا تبين ان جملة ذهب الله بنورهم تفرع على حال المنافقين بعد التشبيه ولا يكون من تنمة المثل ولا راجعا الى المنافقين مع قطع

النظر عن المثال ومن توهم انه من تنم المثال فقد اغتر بظاهر القضية وان حذف خبرها وجزائها خلاف الاصل ومن جعلها جملة مستقلة اغتر من ناحية رجوع ضمير الجمع الى المنافقين دون الموصول المفرد والقول الفصل والراى الجزل ما اشير اليه و ان الاية الشريفة ربما تكون فى موقف توجيه الانظار ولفت الافكار الى الجهة الثالثة الجامعة بين المحسوس والمعقول وبين اللب والقشروبين المشبه والمشبه به فراعت اطراف القصة باتيان المشتركات فان ذهاب الله بنورهم يمكن ان يقصده به النور والضوء الحسى بل و النار لان النور جمع النار كما مضى فاختر لفظه النور ايضا لمافيه من الايهام الى الشركة من جهتين النورانية الحسية والضياء والنور العقلى والانارة المعنوية والهداية الالهية وهكذا جملة وتركهم فى ظلمات فانه اذا ذهب الله بنورهم الحسى فلا يبق للمستوقضياء فيترك فى الظلمات واذا ذهب الله بنورهم المعنوى وهدايتهم الفطرى فيتركون فى ظلمات الجهل والضلالة وهكذا جملة لا يبصرون فانها ايضا اعم من العمى القلبي وعدم الروية لاجل الظلمات وفقدان الضوء والنور ولعمري ان هذه الاية من هذه الجهة تقع فى منزلة من البلاغة لا يصل اليها افهام الخواص ولا عقول خاص الخاص وقلمايلاحظ فى التماثيل ويراعى فى التشبيهات حال الحقيقة والمجاز الواقعية والادعاء جمعا ان قلت يلزم استعمال الواحد فى الكثير ويلزم كون اللفظ الواحد مرآتا للمعنيين الحقيقى والمجازى وفانيا فيها قلت قد تحرر منا فى الاصول جواز ذلك مطلقا سيما فى آيات غير الاحكام والكلمات غير المتكفلة لضرب القوانين وماتوهمه الاكثر من الامتناع الذاتى والوقوعى غير صحيح هذا والا.

وثانيا ان المستعمل فيه هنا معنى واحد جامع فان قلنا بان الالفاظ موضوعة للمعانى العامة كما اختاره الوالد المحقق مدظله فى بعض رسائله فيكون حقيقة وان قلنا بخلاف ذلك كما تحرر عندنا فى الاصول وفى هذا الكتاب سابقا فيلزم المجازية ولكنها ليست بمعنى استعمال اللفظ فى غير ما وضع له كما هو المشهور بل المجاز

والحقيقة مشترك في جميع انحاء الاستعمالات في استعمالها في المعنى الموضوع وانما الاختلاف في الامور الاخر سيمر عليك انشاء الله توضيحه ومرق بعض البحوث السابقة اجماله.

ايقاد يظهر منهم ان جملة ذهب الله بنورهم اقيمت مقام اطفاء الله ناره اقامة المسبب مقام السبب وحذف جواب لما للايجاز اللازم وانت قد اخطت خبرا بما هو الحقيق به الكلام الحق فان جواب لما قوله تعالى ذهب الله بنورهم فان في اذهاب النور اذهاب النار الحسية واذهاب نور الفطرة جمعا ولو كان المراد من المستوقد نار الذي استوقد في افق نفسه وسطح قلبه سراج الاسلام ونيران الايمان فجملة ذهب الله جواب لما يستضاء.

الوجه التاسع في تنكير النار ربما يقال ان التنكير لاجل ان النظر الى اصل الايقاد ولا حدان يقول ان الطبيعة باهى هي لا تستوقد وما يصح استيقاده هو الفرد الخارجى منه الدال عليه تنوين التنكير وقد عرفت ان كثيرا من هذه الامور مذكورة من غير لزوم كونها مرعية في الكلام ومنها التعريف والتنكير والحذف والايصال والعطف وتركه نعم ربما تراعى فيها وتحافظ عليها لاجل ان زنة الكلام وحسن التركيب موقوف عليها ولاحد دعوى ان التنكير كثيرا ما يكون في موقف اريد من النار الفتنة والكناية كقوله تعالى كلما اوقدوا نار الحرب اطفأها الله^(١) او اريد منه ما يشبه ذلك من النيران الاستعارية ولذلك قال سعيد بن جبيرة نزلت في اليهود وانتظارهم لخروج الرسول الاعظم/ص استفتاحهم به على مشركى العرب فلما خرج كفروا به فكان انتظارهم له(ص) كايقاد النار وبالجملة اذا اطلق النار على نعت المعرفة فهو النار المحرقة الواقعية والافهى كناية.

اقول من يراجع الايات الالهية يظهر له عدم ثبوت هذه الدعوى وان كانت

الآيات الكثيرة التي فيها التار معرفة حاكية لنار جهنم إلا أن خلافه أيضا كثير فمن الأولى قوله تعالى وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها^(١) ومن الثانية قوله تعالى سيصلى نار اذا ذات لهب^(٢)

الوجه العاشران في تغيير الاسلوب في المفردات بان قال ذهب الله بنورهم مع ان التوهم يناسب قوله فلما اضأت ماحوله ذهب الله بضائهم امكان الاشعار الى ان اذ هاب الضوء بدون النار من التفكيك بين العلة والمعلول بخلاف اذ هاب النور فانه اما هو نفس النار لكونه جمعها او هو الجمع للنار الحسى وللنار الكفائى المتوقد في نفوسهم او هو النور المعنوى المتلألأ في نفوسهم للاستعداد الفطرى الثابت لكل مولود.

الوجه الحادي عشر في اسناد الاز هاب الى الله تعالى وفي وجه تعديه الذهاب بالباء مامرفى البحوث السابقة في الآيات الماضية وقد اشير فى ماسلف الى توهم ان التعدية بالباء ربما تنتهى الى ان الله تعالى لا يكون مصاحبا للمذهب به بخلاف التعدية بالهمزة فليتدبر ولو كان جملة ذهب الله بنورهم من تنمة التمثيل فالمقصود ان الرياح والعواصف المستندة فى وجودها وحركاتها الىه تعالى ذهبت بنورهم الحسى ولو كانت هى للاعم من التمثيل والممثل له كما عرفت تحقيقه فذهب الله بالعوامل الحسية نورهم الحسى وبالعوامل الافعالية والاخلاقية نورهم المعنوى وامكان هدايتهم الاستعدادى اوجوهرة سعادتهم الفطرية وخيرة حسناتهم المحمورة وسيمر عليك صحة النسبة على نعت الحقيقة انشاء الله تعالى.

الوجه الثانى عشر فى توحيد النور وتكثير الظلمات وتعريف النور وتنكير الظلمات نهاية المناسبات مع المقام كما لا يخفى على ذوى الشعور والافهام .
ولعل منها ان النار الموقدة والنقطة البيضاء المتوحدة فى النفس او فى القلب

(١) سورة آل عمران

(٢) سورة تبت

ليست فيها الكثرة لاجل انها متحركة من المرتبة البسيطة الابتدائية فتكون هذه النار مشعوقا بكثرات ظلمات مختلفه من الانحطاطات الروحية فاذا اوقدنا النار الواحدة في خلال هذه الكثرات تسري اليها وتضمحل الكثرة بتوغل النفس في عالم الوحدة وتوجهها الى الواحد المتوحده بالوحدة الحقه .

ومنها ان الذي اوقد النار كان واحدا في الجماعة المتوغلين في ظلمات البر والبحر فيناسب توحيد النور وتكثر الظلمة باعتبار توحيد الموقد وتكثر الجماعة الا ان وحده النار وحده شخصيه ووحده النور نوعيه باعتبار ان كل واحد من المنافقين تنور بنور الذات و بنور الاقرار بالاسلام والايمان .

ومنها ان نورانية كل شئ بوحدته وظلمانية كل شئ بكثرتة ولجل ذلك وحد النور في الكتاب العزيز دائما وكثرت الظلمة جمعا وايضا ان في النور وحدة ذاتية وفي ضده ضدها وهي الكثرة الذاتية .

ومنها ان المركز واحد والجهات المحيطة به كثيرة وكانت النار في المركز ويستضاء بها الجهات الست وما حولها من الاطراف المحيطة به فاذا ذهب الله بنورهم الموجود في المركز وقعوا في الظلمات المتوجهة اليهم من اطرافهم وسواء فيه كون المراد من النار والنور معناهما الحسى او حقايقهما المعنوية الروحية وربما يكون النظري تكثير الظلمة الى بيان المبالغة وحدها لا افادة كثرتها فان الجمع كما يدل على الكثرة الافرازية يدل احيانا على الاشتداد الاحوال وفي ذلك ابانة امراخروا يوضح سرخى وهوان من استنار بنار واستضاء بضوئه في الظلمة الحسية او المعنوية ثم استبدل النار والنور بالظلمة المتعقبة بهما يصير في التحير والانظلام الاشد والاسوء من الذى لم يستضيئ بنور من بدو وجوده ولم يوقد النار من ابتداء خلقته فالايقاد والاستضاءه مقدمة لا فائدة اشتداد الظلمة وهكذا صيغة الجمع .

الوجه الثالث عشر ربما يخطر بالبال ان الاوفق بأسلوب البلاغة والايجاز المقصود في الكلام ان تكون الاية هكذا ذهب الله بنورهم فهم لا يبصرون وذلك

لاجل تمامية الكلام في المقام بدون جملة وتركهم في ظلمات وهنا اشكال آخر وهوان اسناد الترك اليه تعالى خلاف اسلوب البحث ولايساعده العقل مع ان الترك عدمي لايمكن ان تناله يد الجعل والتكوين فها هو قابل لان يتعلق به الارادة الالهية هو اذهاب النور ولازمه تركهم في الظلمات فمن هذه الجملة تنشأ اشكالات ثلثة .

بإضافة اشكال عقلي آخر ياتي تفصيله في بحوث فلسفية انشاء الله تعالى .
اقول الاشكالات المزبورة تنحل في البحوث الحكيمية الاتية انشاء الله تعالى لارتباطهما ببتلك المسئلة كما لا يخفى واما الاشكال الاول المربوط بهذه الصحائف فينحل بان كتاب الله تعالى كتاب الهداية والايصال الى مراتب السعادة والمحاسن الاخلاقية والعقلية فلا بد وان يكون متضمنا لجهات الترغيب والتحريض نحو المطلوب ولا يصح في هذه الورطة الايجاز كما ترى في تكرار القصص والحكايات واهداء البشر بسبل مختلفة وطرق شتى ومن ذلك الكريمة الشريفة فانها مضافا الى توبيخ المنافقين وتثريب الكفار والملحدين وتحقير الفاسقين تكون هادية الى الخير ومرشدة الى الصواب والحق والى ان النفاق من الحالات الجحيمية ومن الاوصاف الشيطانية التي يجب الاجتناب عنها برفعها ودفعها فمن لا يكون من المنافقين يتوجه من هذه الاية الى سوء النفاق فيجتنب منه ومن كان من المنافقين ينتقل من هذه الاية الى لزوم التخلي عنه والفرار منه فعلى هذا الابد من تركيز البحث حول هذه الصفة المذمومة بذكريتها وتصريحا ولا بد من توجيه الانظار والتفات الافكار الى خصائصها القبيحة بالموضوع والتكرار حتى يتجلى للمتسمعين حقيقة الفاسدة وباطنه المظلمة وعليه ان تنادى باعلى صوتها ان النفاق والمنافق كالمستوقد نار اكليها اضاء ما حوله بالنار ذهب الله بنورهم وتركهم في الظلمة واللا نورية وتركهم في العمى واللابصرية وغير ذلك من النعوت الرذيلة والحالات الكاسدة الحسية والعقلية .

الرابع عشر اختلفوا في ظلمات فقال ابن عباس هي ظلمة العذاب وقال المجاهد ظلمة الكفر وقال قتاده ظلمة يلقيها الله عليهم بعد الموت وقال السدي ظلمة النفاق ولا حديقول هي جمع ويصح ارادة الكل وللآخر دعوى ان الظلمات التي وقعوا فيها هي الظلمات المذكورة في الايات السابقة من الاسنادات الباطلة والمقاصد الفاسدة التي يبينها قوله تعالى ونذرهم في طغيانهم يعمهون^(١) وقوله تعالى وما كانوا مهتدين وقوله تعالى يخادعون الله وفي قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا وقولهم انما نحن مصلحون وقولهم كما آمن السفهاء وقولهم انما نحن معكم انما نحن مستهزون فهم واقعون في هذه الظلمات الاخلاقية والاعتقادية والفعلية والقولية ولما كان افادة عدم الاختصاص لما ذكرنا كثرة ظلمات مثلا ويفيد التنكير ان الظلمات ليست مترشحة عن الذوات بخلاف نورهم فان كل مولود مخلق على اصل نوري والانظام من سوء الالباء والامهات.

الخامس عشر من وجوه البلاغة حذف المفعول اذا لم يكن المتكلم في موقف افادته كما في قوله تعالى لا يبصرون مع انه يفيد العموم كما ان نفي الابصار اعم من الحسى والعقل وتوهم تناسب الفاء هنا لترتب عدم الابصار على فقدان النور وحدوث الظلمة لا يليق وينبغي لمن تدبر في الوجه الاول الذي مرقفصيله ويمكن ان يدل على ان جملة لا يبصرون وصف لقوله تعالى في ظلمات فيحصل هنا قيد فانهم ليسوا في مطلق الظلمات بالضرورة فلاحظ وتدبر جيدا.

الكلام

الاول ان من جواز نسبة الازهار الى تعالى يعلم عموم قدرته ونفوذ ارادته بالنسبة الى كافة الخيرات وغيرها وقد مر مرارا ما يتعلق بهذه المسئلة وهذه الاية من جملة الايات التي تدل على بطلان مذهب الثنوية من ان فاعل الشرور غير فاعل الخيرات ومن جملة الايات الدالة على بطلان مذهب المفوضة والقدرية القائلين بان الايمان والكفر من محالين الانسان ولا يتدخل فيها يد الغيب وقدره الله وارادته فان اذهاب نور الهداية والايمان بيد الله تعالى على الوجه المحرر مرارا والمطابق لكافة البراهين العقلية المشفوعة بالمكاشفات العرفانية الثانية ربما تدل التعدية بالباء على ان اذهاب الله نور الهداية يلزم صحة نسبة الازهار الى تعالى وذلك لان ذلك النور شان العلة وطور تلك الحقيقة المتجلية بانواع التجليات حسب اختلاف المراتب والمظاهر اتمتدليات بالذات فاذا ذهب الله بنورهم فقد خلت الماهية الظلمانية عن نور الوجود وعن تجلي الرب الود و دو الذي لا يحكم على فعله بالثبوت واللا ثبوت لان فعله نفس المتدلى بالمعبود وعين التعلق بالوجود فعليه لا يحكم حقيقة بذهاب النور الا باذهاب فاعله وللمقام طور آخر من الكلام ربما يمر عليك على الوجه التمام في محل آخر ومحط آت انشاء الله تعالى.

الثالث في نسبة الازهار الى تعالى مع كون المراد من النور الحسى والضياء الحاصل من النار ايضا يشهد على نفوذ ارادته وقدرته تعالى في الفواعل الطبيعية وان الارياح والعواصف الهابة التي تزيل النيران وتذهب بالضياء وتقنيه كلها جنود الله تعالى على وجه يحق ان يستند معاليلها الى تعالى فان نسبة المعلول الى علة الواجبة اقوى من علته الممكنة حسب ما تحرف في قواعدنا الحكيمة وفلسفتنا الالهية ولو كان اذهابه تعالى بالنور مقرونا بابقائه النار فيكون ذلك دليلا على بقاء ارادته وقدرته

ونفوذ هما للتفكيك بين العلة والمعلول كما في قوله تعالى **وقلنا يا نار كوني بردا وسلاما** (١) وتصو ير ذلك يرجع الى ان العلة علة سببية الذات الواجبة لاسببية واجبة بالذات فلا ينبغي الخلط بينهما وعليهذا يمكن ايجاد المانع عن التأثير الراجع الى عدم العلية في ذلك الحين والظرف.

الرابع يستفاد من نسبة الترك الى تعالى ايضا بعض البحوث السابقة مضافا الى ان الترك الذى لا يكون له حظ من الوجود الا بالتبع والعرض ايضا لا يخرج عن حيطة ارادته وقدرته وعلمه وحكمته وفي ذلك افادة ان في نفس الترك والتخيلة ظلمات لان الخروج عن خط الوجود والنورانية يلزم العدم والظلمة والشر وتدل الاية الشريفة على ان الانحراف عن الاعتدال والحركة نحو الشقاوة ايضا باذن الله تعالى وبتكرهم فيها .

الا ان الحركة نحو السعادة من الله وفي الله والى الله والحركة نحو الشقاوة بنفس تركه تعالى في الظلمة التى نشأت من ذاته الامكانية ومن ملاحظه هذه الفقرة من هذه الاية وما مر من الاية السابقة من قوله تعالى ويمدهم في طغيانهم يعمهون ونظايرهما يظهران المبادئ الموجبة للانحراف عن الجادة المستقيمة والاسباب المورثة للضلالة في الطريقة الاصلية الصحيحة كلها نشئت من ناحية المتحرك والسالك على الوجه المحرر مرارا فيما سبق وسلف ان قلت كيف يصح نسبة الترك الى تعالى مع ان الترك الخاص المكاني وما شابهه غير معقول والترك المطلق يستلزم انعدام الشئ والخروج عن حكمته والالتحاق بالعدم فلا يكون في ظلمات لا يبصرون بل يصير في ظلمة العدم فلا يبقون ولا يبصرون لاجل انتفاء الموضوع وهو خلاف الواقع

قلت اذ الانسان بحسب الفطرة الاصلية تحت ظل الغاية الالهية والاسم الهادى فاذا راعى السالك في سلوكه الجهات العقلية والشرعية يكون مهتديا بالله تعالى وتحت لوائه واما اذا انحرف واتبع هواه واخذ في سبيل الغى والشيطنة فقد

اخرج نفسه عن الاسم الهادى فتركه الله تعالى وفى نفس هذا التترك ظلمات بل نفس تركه تعالى ظلمة وظلمات فتركه تعالى ليس مطلقا بل هو من التترك الخاص ومن الخروج عن تحت الاسم والدخول فى تحت الاسم الاخر المضل على موازين عقلية وشواهد كشفية ومعانيات عرفانية ولاجل ذلك قيل ذهب الله بنورهم و تركهم فى ظلمات وكان هذا ثمرة المبايعه السابقة والتجارة المعهودة .

فانهم بعدما اشتروا الضلالة بالهدى رضوا بان يتربوا بالاسم المضل وبالدخول فى الظلمات وتخليه الله تعالى مترهم ومسيرهم و بتركه تعالى اياهم بعدما كان مترين بالاسم الهادى بل بالاسم الجامع لقوله تعالى ذهب الله بنورهم فاذا ضلوا فاختصوا بالاسم الخاص بهم وكل ذلك من تبعات افعالهم الاختيارية واشترائهم بالاختيار والعقد من غير اكراه واجبار فلا تكون معاملتهم باطله من هذه الجهة وان كانت عاطلة وغير راجحه من جهات شتى .

الخامس فى ترتب نفي الابصار على ذهاب النور والوقوع فى الظلمات شهادة على اشتراط الابصار بالاستنارة وربما يمكن دعوى دلالة الاية على ان الظلمة ممتنع منه فهى دليل على ان الظلمة امر وجودى فيكون التقابل بينها وبين النور تقابل التضاد خلافا لما قيل واشترانه من تقابل العدم والملكة وقيل هو من تقابل السلب والايجاب وبالجمله يستظهر من الكريمة الشريفة الراى الاول بناء على ان المراد منها نفي الابصار فى افق النفس والبصيرة والذى هو التحقيق ان الظلمة بماهى هى ليست شيئا فيكون تقابلها من السلب والايجاب والشيئى المظلم ليس موصوفا باستعداد النورانية وبالامكان الاستعدادى حتى يكون من العدم والملكة والاية ان لم تدل على شرطية النور للرؤية لا تدل على المانع المذبذبة لتعقب التترك فى الظلمة بذهاب النور مع انه لاحد توسط بينها فعدم ابصارهم تفرع فى الحقيقة على ذهاب النور فلا تختلط .

الموعظة الحسنة والنصيحة

اعلم يا صديقي ويا اخي في الله ان الايات الالهية والاجزاء القرآنية وان كانت واردة في بعض المسائل ولبعض جهات تختص بطائفة من المنحرفين والضالين ومخصوصة بثلة من الفاسقين والساقطين ولكنها في النظرة الرقيقة والفكرة الدقيقة تشمل كافة الناس عاليهم وسافلهم وعموم الطوائف فاضلهم ومفضولهم وذلك الانسان في جميع الاحيان والمواقف متوجه الى الكمال من النقص ومتحرك نحو السعادة من الشقاوة ويخرج من الظلمات الى النور ويؤيده هذه المقالة السارية في كافة ابناء البشر قوله تعالى قد جائكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه ويهديهم الى صراط مستقيم (١)

فان من اتبع رضوانه وبلغ الى حد الرضا وهو من اعلى مراتب الكمال واشمخ منازل العرفان يكون بعد في ظلمات ويتبعه النور وينتظره الهداية والصراط المستقيم فن هذه الاية التي هي من اعاجيب آيات الذكر الحكيم يتبين صدق مقالتنا ويستظهر ابتلاء السالك في جميع آفات السكون بالافات .

فيا اخي وشقيقي لا تظن اختصاص هذه الايات وتلك الامثال بالفئة المنافقين والجماعة الكافرين فانك من زمريهم وعدتهم قرب انسان بلغ في سيره العلمي الى قصواه وادرك في طريقه التعليمي مناه وحظه الاوفر ونصيبه الاكثر ولكن قلوبهم خالية عن نصيبها وحظها وماذاقت منها ما تنتفع بها ويتوجه اليها بل هي بعد خامدة ونار طافئة فان تلك المفاهيم بمنزلة النار المستوقدة الذي يستضيى به الذي استوقده في مرحلة الابتداء وفي منزل الاول واضاءت ماحوله من السطوح النفسانية والاقشار البدوية ذهب الله بنورهم ولم يوتر ذلك النار في ما كان ينبغي ان يوتر فيه ولم

ينتفع المستضيى الاجسب التمايلات الوهمية واللذات الخيالية والكلمات الاولى وبالجملية جميع المتعلمين من اهل الظاهر والباطن وكافة المشتغلين بعلم حقيقة وغير حقيقة مامونين عن الانسلاك في هذه الايات وعن الاندراج تحت هذه التحذيرات والايقاعات ولا يخص بذلك بعضهم دون بعض كما توهمه صاحب الحكمة المتعالية قدس سره فان مجرد الاشتغال بالعلوم العقلية غير كاف للهداية الى تلك السبل والمنازل بل ربما تكون العلوم العقلية اغلظ حجابا من غيرها لمكان كونها اسرع مركبا واحسن سبيلا واعلى درجة فعلى كل الطالبين وعلى زمرة المحصلين المتوجهين نحو الدار الاخرة والجنة العالية التوجه الى هذه العواصف والارياح التي تذهب بالنيران واشعائها وتمنع عن اتصال القلب بربه عن اشتعال نار الحقيقة للوصول الى اصله اللهم يا الهى نور قلوبنا بنور الايمان والمعرفة ولا تذهب نيراننا فتهلكنا بما فعل المبطلون ولا تتركنا فى ظلمات لا يبصرون آمين يارب العالمين .

التفسير والتاويل حسب المشارب المختلفة ومسالكتى

فعلى مسلك الاخباريين مثل هؤلاء المنافقين كمثّل الذى استوقدنا را ابصرها ما حوله فلما ابصر ما حوله ذهب الله بنورهم بريح ارسلها فاطفأها او مطر وكذلك وتركهم فى ظلمات لا يبصرون ان الله لا يوصف بالترك كما يوصف خلقه ولكنه متى علم انهم لا يرجعون عن الكفر والضلالة فمنعهم المعاونة والطف ونحلى بينهم وبين اختيارهم هكذا روى عن الكاظمين عليها السلام.

وقريب منه مثلهم كمثّل الذى استوقدنا را فلما اضئت ما حوله يقول اضئت الارض بنور محمد/ص كما يضيئ الشمس فضرّب الله مثل محمد/ص الشمس ومثّل الوصى القمر وهو قوله عز وجل وهو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا الى ان قال ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات لا يبصرون يعنى قبض محمد/ص فظهرت الظلمة فلم يبصروا فضل اهل بيته وهو قوله تعالى وان تدعهم الى الهدى

لا يسمعون وترهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون^(١) هكذا عن ابي جعفر روضة الكافي .

وقريب منه مثل هؤلاء المنافقين لما اخذ الله عليهم من البيعة لعل عليه السلام واعطوا ظاهرها شهادة ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله وان عليا وليه ووصيه ووارثه وخليفته في امته الى ان قال ما حاصله فلما اضاء ايمانهم ماحولهم ذهب الله بنورهم بان امامتهم الله فاخذهم العذاب بباطن كفرهم وصاروا في ظلمات عذاب الله ظلمات احكام الاخرة انتهى .

وعلى مسلك ارباب الحديث فعن ابن مسعود وناس من الصحابة في قوله تعالى فلما اضاءت ما حوله زعم ان ناسا دخلوا في الاسلام مقدم رسول الله/ص المدينة ثم انهم نافقوا وكان مثلهم كمثل رجل كان في ظلمة فاقودنا فلما اضاءت ما حوله من قذى او اذى فابصره حتى عرف ما يتقى منه فبينما هو كذلك اذا طفئت ناره فاقبل لا يدري ما يتقى من اذى فذلك المنافق كان في ظلمة الشرك فاسلم فعرف الحلال والحرام والخير والشر انتهى .

وعن ابن عباس اما النور فاما يمانهم الذي كانوا يتكلمون به واما الظلمة فهي ضلالتهم وكفرهم الذي كانوا يتكلمون به وهم قوم كانوا على هدى ثم نزع عنهم فقسوا بعد ذلك وعن مجاهد فلما اضاءت ماحوله اما اضاءه النار فاقبالهم الى المؤمنين واهدى وعن عطاء الخراساني مثلهم كمثل الذي استوقدنا رايه مثل المنافق يبصر احيانا ويعرف احيانا ثم يدركه عمى القلب وهكذا هو المروى عن ابن ابي حاتم وانس ابن مالك وعبد الرحمن ابن زيد .

وقريب من ذلك كلمة مثلهم كمثل الذي استوقدنا رايه عبد الرحمن انه مثل ضرب للمنافقين انهم كانوا يفترون

بالاسلام فينا كحهم المسلمون و يوارثونهم و يقاسمونهم الفيئى فلما ماتوا سلبهم الله ذلك العز كما سلب صاحب النار ضوئه وعن ابى العالاية وانما ضوء النار ما اوقدتها فاذا خدت ذهب الله نورها وكذلك المنافق تكلم الكلمة الاخلاص بلا اله الا الله اضاء الله فاذا شك وقع في الظلمة وعن الضحاك ذهب الله بنورهم اما نورهم فهو ايمانهم الذى تكلموا به وعن قتادة مثلهم كمثل الذى استوقد نار فلما اضاءت ما حوله فهي لا اله الا الله اضاءت لهم فاكلوها و شربوا و آمنوا في الدنيا وانكحوا النساء وحقنوا دمائهم حتى اذا ماتوا ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون .

و قريب منه ما عن قتادة ان المعنى ان المنافق تكلم بلا اله الا الله فاضاءت له في الدنيا فنا كح بها المسلمون و غاهاهم بها و وارهم بها وحقن بهادمه و ماله فلما كان عند الموت سلبها المنافق لانه لم يكن لها اصل في قلبه ولاحقيقة في عمله وتركهم في ظلمات لا يبصرون وعن ابن عباس اى في عذاب اذا ماتوا وعن الحسن البصرى وتركهم في ظلمات لا يبصرون حين يموت المنافق فيظلم عليه عمله عمل السوء فلا يجده عملا من خير عمل به يصدق به قول لا اله الا الله .

و على مسلك التفسير و اصحابه مثلهم اى هولاء المنافقين كمثل الذى و بمثابة الجملة والجماعة والقوم الذى استوقد و طلب و قد النار فلما اضاءت النار و انارت ما كان حوله من الجهات و ما يحيط به من النواحي والضواحي ذهب الله بنورهم و اهلك الله نور المنافقين و ضيائهم وتركهم اى المنافقين و خلى سبيلهم و التى عنايتهم على انفسهم في ظلمات الضلالة والجهالة والنفاق و امثالها لا يبصرون طبعها فيها شيئا من اسباب الهداية والنجاة والالات التى يمكن ان يتشبثوا بها للخلاص من الغرق والتحير والاضطراب .

و قريب منه مثل هولاء المنافقين الذين كان يقولون امنا بالله و باليوم الاخر وما

هم بمومنين وكانوا يخادعون الله ورسوله وكانوا مرضى القلوب فزادهم الله مرضا وينسبون المومنين الى السفاهة وغير ذلك مما مر في الايات السابقة كمثل وكقصة الذى اى الذين استوقدوا وقدناروا واشعلوا نيرانا فلما اضاءت وتورت واستنارت ما حوله من الاماكن والمحال المحيطة به ذهب الله بنورهم بعدما اطفأ الله نيرانهم وخدت نارهم وتركهم فى ظلمات لا يبصرون فعموا واصبحوا مظلمين بصرا وبصيرة

وقريب منه مثل هؤلاء المنافقين الذين اشتروا الضلالة بالهدى وقصة هذه الشرذمة القليلين يشبه قصة المستوقد ناراً من النيران الحسية فلما اضاءت ما حوله وما يتحول اليه بنور هذه الطائفة المستوقدين واهلك الله نيرانهم بالارياح والعواصف وتركهم الله بعدم الاعتناء بشانهم وما يحتاجون اليه فجعلهم فى ظلمات حسية بترية محيطة بهم بحيث لا يبصرون فيها ولا يعرفون شيئا من شئى .

وقريب منه مثلهم ومثل من يشبه بهم فى الكفر والاستهزاء والعدول عن الحق واشتراء الضلالة بالهدى عين مثل المستوقد للنار الحسى والعقلى فاوقدنارافى نفسه او اوقدنارابن يديه او طلب وقود النار فى قلبه واشعل النار لحوائج المادية فلما اضاءت ما حوله هذه النار الادعائية والمعنوية التى هى نفس طلبها فان وقود نار القلب عين طلب النار المضيئة وضاءت بهذه النار الواقعية اما كنهه فقبل ان يتسضى المستوقد وصدقائهم وقبل ان ينتفع المستوقد وحالاته النفسية والقلبية وقبل ان يرسخ ذلك الضوء ويثر فى شئ من برودة قلبه وبرودة مائه وادامه ذهب الله بنورهم وبضياء قلوبهم وبنيران اجسامهم وتركهم فى ظلمات مختلفة ومتراكمة متطابقة وهم لا يبصرون بابصارهم ولا ببصائرهم فوقعوا فى ما لا ينبغي وخسروا خسارنا مبينا .

وقريب منه مثل كل واحد من هذه الطائفة الباغية كمثل الذى استوقد نار الجماعةهم ورفعتهم نظرا الى انتفاعهم وتضوئهم فلما اضاءت ما حوله وتهيأ للان يستثمر وامنه ما كا نوا يقصدونه ذهب الله بنور الطائفة حقن الاولى والجماعة

الثانية فتبين فضاحتهم ونفاقهم والحادهم وجبثهم فلم يتمكنوا من حقن دمائهم واموالهم ومن جلب الاموال والوجاهة كما هم لم يتمكنوا من الاستثمار من النار والانتفاع بها واذا ذهب الله بنورهم فلايتوهم وجود نورهم في ذاتهم اوامكان استيقاد النار الاخر فان ما اذهبه الله تعالى فلايرجع وما اخذه الله فلايعيده غيره فلازم ذلك تركهم في ظلمات التي من خصائصها الواضحة انهم لايبصرون .

وقريب منه مثلهم اى مثل الذين اذا قيل لهم آمنوا قالوا آمنواواذخلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم كمثل المستوقد للطائفة مريداه تحفظهم عن البرودة والظلمة فلما اضئت ماحوله ذهب الله بنورهم وتبين ان اقرارهم وشهادتهم بالاسلام والايان كان لجلب منافع الاخرين الذين يساندتهم من ورائهم والذين هم شياطينهم وتركهم في ظلمات لايبصرون انفسهم ولاشياطينهم واخلائهم .

وعلى مسلك الحكيم الالهي والعارف الرباني مثل هؤلاء المنافقين في جميع طبقاتهم وبجميع مراتب النفاق المشترك فيها كافة الانام وثلة من المؤمنين واهل الاسلام كممثل الذى استوقد في افق نفسه في زاوية قلبه نار الاستعداد وضوء الاهتداء ونيران الحركة الى السعادة والتوجه من منازل النفس الى مراحل الرعب والروع وكمثل الذى استوقد نار السفر من الطبيعة السفلى الى احكام النفس ومن تلك الاحكام الكثيرة الى الحكم الوحيد العقلانى بالتهيؤ للخروج عن كافة هذه البيوت المظلمة والدخول في النور وفي حكم احكم الحاكمين .

فلما اضئت ماحوله من تلك البيوت والاسباب للسفر والخروج من الشقاوة البدوية التخيلية الى السعادة الدائمة الواقعية ذهب الله بنورهم وباستعدادهم الذاق وامكانهم الاستعدادى وسراجهم المنير الانسانى وتركهم الله تعالى في ظلمات كثيرة غير معروفة وغير معلومة لايبصرون فيها ولايشخصون ولايتمكنون من الاهتداء بعد ذلك بالضرورة فان من اضله الله فلاهدى له .

وقريب منه مثلهم كمثل الذى استوقدنا راقصتهم ونفاقهم الاختيارى وبسوء
السريرة كقصه المستوقدنا رابا الاختيار والارادة فلما اضاءت النار ما حوله حسب الطبع
والعادة وحسب الجبلة والطبيعة ذهب الله بنورهم باختيارهم و ارادتهم وكانهم
ذهبوا اولابنورا انفسهم باختيار الاحاد والكفر والنفاق وتركهم فى ظلمات
بايقاعهم انفسهم فى الظلمات حسب شعورهم وطبق ارادتهم فيكون كل منافق
من هذه الجهة مظهر اسم من الاسماء الالهية فان نسبة الازهاى اليه تعالى
وهكذا نسبه الترك تصح باعتبار قيامهم بسوء اختيارهم بالمبادئ والاسباب المنتهية
الى ذهاب الله بنورهم والى تركهم فى ظلمات لا يبصرون قهرا وجبرا وبالاختيار
وسوء الارادة كما لا يخفى على اهله .

وعلى مسلك الخبر البصير ان الكتاب الالهى فى كل افق يقرء فله معنى فى ذلك
الافق وفى كل مكان يقرء فله المعنى المناسب لذلك
المكان وان كل هذه التسويات والمعانى وجميع هذه الاوهام والافهام من العلوم
الالهية التفصيلية القابلة لانطباق مفاهيم الكتاب ومعانى جل القرآن عليها فلا يصح
اختصاصها ببعض منها دون بعض والى ذلك يرجع القول بالبطون السبعة والسبعين
وربما ياتى فى الازمنة الاتية من يكشف النقاب عن استار الايات الالهية على وجوه
اخرى واطوار شتى لا يصل اليها طاهرات العقول ولا يرقى الى اوكار افكارهم نور
الخطافات يسقى الله تعالى هذا الرافق الفقير من حياض كوثره ماء الحياه آمين يا الله .

قوله تعالى صم بكم عمى فهم لا يرجعون/١٨

المعروف والمشهور من اهل الخبرة انها آية واحده وادعى على ذلك في التبيان اجماهم و يظهر من جمع من المفسرين تعقيب الاية السابقة بها في تفسيرها وعدوها من متعلقاتها ويكفي لفساد صنعهم الصحف الموجودة بين ايدينا من العامة والخاصة وقدم في اوائل بحوث سوره البقرة ما ينفعك في المقام

اللغة والصرف ومسائلها

الاولى صم القارورة صماسدها وصماوصمما انسدت اذنه وثقل سمعه فهو اصم ج صم وصمان انتهى ما في اللغة والذي يظهر ان اصل الصم هو السد وتوصيف الاذن والسمع به من باب احد مصاديق الانسداد فان من ينسد باب سماعه لاجل الانقباض في عروقه واولا لاجل الامور الاخرى يكون اصم الاذن ومسدود السمع فافى الاقرب من تفسير الصم بفقدان الحاسة في غير محله و يود ما ذكرناه قولهم حجر اصم اى صلب ومصمت وكذلك صخرة صماء وربما يظهر من التتبع في مشتقاته بكثرتها ان اصل الصمم ما لا صوت له وان مفقود حاسة الاذن اصم لاجل رجوعه الى كونه بلا صوت و يصير اخرس والامر سهل ويحتاج الى التتبع الزائد ثم ان في مجمع البيان صرح بان الاصم هو الذي ولد كذلك انتهى وهو بلا شاهد بل

ظاهر اللغة هو الثقل في السماع هكذا في اقرب الموارد ولكنه ايضا خلاف المتبادر منه وخلاف المتفاهم من مشتقاته ثم ان المنصرف من اللغة وارباب التفسير ان الاصم من فقد حاسة السماع ولو فقد حاسة سمع واحد فلا يكون اصم ولا يطلق عليه انه

اصم احداً ذنبيه وهو غير واضح عندى والامر سهل
 الثانية بكم بكم اخرس فهو بكم وبكم ج بكم بكم ان وقال في المفردات ابكم هو الذى يولد اخرس فكل ابكم اخرس وليس كل اخرس ابكم وفي المجمع اصل البكم الاعتقال في اللسان وافة تمنع عن الكلام انتهى وقيل الابكم لا ينطق ولا يفهم فاذا فهم فهو الاخرس وقيل هما واحد فاذا قيل رجل ابكم وبكم فهو الاخرس البين خرسه وبكمه وقيل الابكم المسلوب القوائد والذى هو الحق في هذه ان البكامة افة توجب اختلال في العقل القريب من الجنون واختلالاً في العضو ولا يعتبر فيه شىء آخر والاخرس ما يحتل لسانه ويصنع بالاشارة ما يريد بفعله ويشهد لما ذكرنا مضافاً الى انه جمع بين مختلف التفاسير وموافق لما يتفاهم منها قوله تعالى احدهما ابكم لا يقدر على شىء وهو كل على مولاه^(١) وقوله تعالى صم بكم عمى فهم لا يعقلون^(٢) وقوله تعالى الصم البكم الذين لا يعقلون^(٣) فان من ترتب جملة لا يقدر على شىء وجملة فلا يعقلون يستشتم جد اعدم تعقل الابكم

الثالث عمى يعمى عمى ذهب بصره كله من عينيه كليهما وفلان ذهب بصر قلبه وجهل وعليه الامر التيس واشتبه الاعمى ذو العمى وهى عمياء ج عمى وعميان واعماء وعماء انتهى ما في اللغة وتال في التبيان اصل العمى ذهاب الادراك بالعين انتهى وهذا ممنوع لان من ابصر وكان له نور البصر وكان ينعكس في حدقته العكوس والاظلال ولا يدركها ليس اعمى لغة فذهاب الادراك ليس داخلاً في حدود اللغة وضعاً.

(١) سورة النحل: الآية ٧٦

(٢) سورة البقرة: الآية ١٧١

(٣) سورة الانفال: الآية ٢٢

ثم ان الاظهر استعارة البصر لبصر القلب ثم اطلق عليه الاعمى باعتبار ذهاب نور القلب كما انه يقال لمن لا يهتدى الطريق اعمى فانه لاجل الادعاء والمجاز وقد خلط اللغويين بين الاستعمالات المبنية على الاستعارات والذوقيات والمجازات وبين اللغات فان هذه الافة مما يتلبس بها جميع الحيوانات ومنها الانسان ثم لمكان ان البصر في الانسان يترغب منه الاثار الانسانية والخواص الروحية حتى يختلف بينه وبين بصر ساير الحيوانات ادعى ما ادعى واستعمل ما استعمل حتى توهم انه المعنى اللغوي الاصيل

الرابعة رجع الرجل يرجع رجوعا ورجعا ومرجعة ورجعى ورجعانا انصرف والشئى عن الشئى واليه رجعا ورجعا ومرجعا ومرجعا صرّفه ورده لازم متعد الا تان رجاعا ورجوعا صارت راجعا والطيّر رجوعا ورجاعا ايضا قطعت من المواضع الحارة الى الباردة انتهى مافى اللغة وفى التبيان ومجمع البيان والرجوع عن الشئى بخلاف الرجوع اليه انتهى

وهذا يضرب الى الغفلة عن ان حقيقة الرجوع متقومة بالبدء والمنتهى ولا يعقل الرجوع الى شئى الا اذا كان عن شئى وذلك لما فيه نوع من الحركة الطبيعية او المعنوية والادعائية ولاجل ذلك لا يحتاج الى ذكر المبدء والمنتهى بخصوصهما لما يمكن ان لا يكون النظر اليهما كما لا يخفى

الفصل في الإعراب

قوله تعالى صم بكم اخبار لابتداء محذوف اولئك صم وبكم وعمى بحذف حرف العاطف ويمكن ان يكون المحذوف ضمير الجمع هم صم بكم وعمى على ان تكون الاخبار خبرا بعد الخبر كما قال ابن مالك واخير وابائنين او باكثر عن واحد كهم سراة شعراء— وذلك عندى محل المناقشة فان الخبر الثانى لا يكون خبرا الا بارجاع النظر ثانيا الى المبتداء فيكون المبتداء محذوفا ويحتمل ان يكون صم خبرا والاخران وصفان له او الثالث وصف الثانى ايضا ودعوى ان المحذوف هو ضميرهم دون اولئك او العكس غير واضحة لا مكان كل واحد منها سواء كانت الاية تنتم الى المثال او كانت من اوصاف المنافقين نعم بناء على ان اولئك للاشارة الى البعيد فان كانت الاية وصف حالهم تكون لفظة اولئك اولى بالحذف ومن المحتمل كون المحذوف فاء العاطف اى صم بكم فعلى فهم لا يرجعون وسيظهر نكته راقيه فى بحوث اخر ثم ان المحكى عن ابن مسعود وحفصة بكما عميا على النصب.

وهذا يتحمل وجوها من كونها مفعولا ثانيا لترك ومن كونها منصوبا على الحال من المفعول فى تركهم ومن كونها منصوبا بالفعل محذوف ومن كونها منصوبا على الحال من ضميرى لا يبصرون ومن كونها منصوبا على الذم وبذلك الوجوه يختلف كونها من تنتم الى التمثيل او من اوصاف المنافقين وغير خفى ان توصيف المنافقين بانهم لا يبصرون ثم بانهم العميان من التكرار وهكذا القول بالحلية واما القول بان النصب على حذف الفعل فهو شنيع لان كل كلام غلط يصح بالحذف والاىصال واما النصب على الضم لا يوجب كون الجملة بلا محل من الاعراب فيلزم ما اشرنا اليه فقرائة النصب غلط جدا فعليهذا تكون الاية تنتم الى حال المنافقين على احد الوجوه السابقة نعم على القول بانها دعاء وجملة انشائية يكون حذف الفعل

مناسبا كما لا يخفى قوله تعالى فهم لا يرجعون جملة خبرية معطوفة على جملة خبرية
اوانشائية فان احتمال كون الجملة الاولى دعاء عليهم قوى فتكون الثانية عطفا على
الدعاء المستجاب ومرتبا عليه واما احتمال كونها ايضا دعاء فهو بعيد جدا ولا يناسبه
الفاء ولا يرجعون من الرجوع اللازم هنا بالضرورة ولا معنى لحذف المفعول به نعم
ما هو المحذوف هو مبدء الرجوع و محل الرجوع فاحتمال حذف المفعول به كما في
كلمات المعربين هنا من الاشتباه الواضح.

عِلْمُ الْمُعْجَزَاتِ وَالْبَلَاغَةِ

الاول حذف العاطف والمبتداء مضافا الى ان في ذكرهما خروجا عن الوزن المطبوع والصوت الموزون ايماء واشعار الى توغلهم في هذه الامور وارشاد الى نشاط المتكلم في توصيفهم بهذه النقائص الروحية والجسمية احيانا فكان الایجاز في المقام اوفق باسلوب الكلام

الثاني بناء على قرائه الرفع تكون الاية ظاهرة في الاخبار مع ان الاخبار بعدم الرجوع لا يناسب الانشاء كما لا يخفى ولا سيما بملاحظة مفاد الفاء المفيد للترتب وان الجملة الاولى في حكم السبب والعلل لعدم الرجوع فتاويل الاية يشكل الدعاء نحو وليكونوا هم صم كتاويلها نحو وليكونوا صما او هم صما الخ غير جائز في شريعة البلاغة جدا

الثالث الظاهر ان هذه الاية اخبارات ولا يكون قوله تعالى بكم عمى وصفا لقوله صم كما ان الاظهر انها اخبارات عن اوصاف المنافقين وليست من تنمة التمثيل فليس المقصود ان المستوقد الذي ذهب الله بنوره هو الاصلم الابكم وايضا ان الظاهر انها اخبارات تستوعب المنافقين السابقين ولا يكون بعضهم اصم وبعضهم ابكم واعمى بل كلهم صم بكم عمى وكلهم لا يرجعون و يظهر من بعضهم انه تمثيل ثان والذي ياتي تمثيل ثالث فقد مثلوا في هذه الاية بالذين هم صم بكم عمى والذين فقدوا هذه الحواس والذي هو الاقرب انه بحسب المعنى من اثار الاية السابقة وليست مستقلة في النظر والتمثيل فانه اذا كانت حال المنافقين المتشبهين بالمسلمين حال المستوقد نار الذي اضاء حوله بناره وبأظهاره الاسلام فلما ذهب الله بنورهم ونيرانهم فوقعوا في الظلمات المادية والحسية والعقلية فلا يبصرون ولا يسمعون ولا يدركون شيئا وليس لهم البصيرة في امرهم فهم البكم العمى فهم بعد هذه الكارثة والمصيبة الشاملة السارية في اعماق حياتهم الفردى والاجتماعى

لا يرجعون وكيف يرجعون واني يرجعون وهم في هذه الحالة وبتلك الافة ولاجل هذا الربط الواضح توهم جمع منهم

ان هذه الاية من تنمة الاية السابقة وليست مستقلة كما اشير اليه في صدرالمباحث السابقة وحذف حرف العطف والمبتداء ايضا يوهم ذلك ولاسيا بعدالاتيان باداة التمثيل في الاية التالية فدعوى ان هنالك امثالا ثلثة غيرمتينة الرابع اختلفوا في ان هذه الاية على مبنى الحقيقة او المجاز و الاستعارة ثم على الثاني في انه من اى اقسام الاستعارة فقال بعضهم بانها حقيقة وذلك لان السمع والبصر لكل منها كوة الى الخارج وكوتان من جهة الباطن الى عالم الملائكة وعالم الجنة وكوتها الى عالم الملائكة ذاتية وكوتها الى عالم الجنة عرضية وختمها عبارة عن سد كوتها الى عالم الملائكة فالصمم والعمى عبارة عن سد الكوتين اللتين هما الى عالم الملائكة بحيث لا يسمع من السموعات جهتها الحقانية التي تودى الى عالم الملائكة ولا يسمع من عالم الملائكة ولا يسمع من عالم الملائكة ولا من الملك الزاجر ولا يبصر من المبصرات جهتها الحقانية فعليهاذاتين انهم الصم البكم حقيقة وهكذا حكم البكم لذهاب ادراكهم الخيالى عن قيمومة العاقلة وعقلهم الجزئى عن تحت سلطان العقل الكلى الفعال وقال الآخرون بالمجازية ومنهم من قال هذا من التشبيه البليغ وليس من باب الاستعارة لان المستعار له مذكور وهم المتأفقون وقال بعضهم بالاستعارة ولعل ذلك على مبنى جواز التغافل عن ذكر السلف وقال آخرون بجواز الامرين والذى هو الحق الصريح ما عرفت منافي محله وحررنا تفصيله في علم الاصول ان اساس المجاز بمعنى استعمال الالفاظ في غير ما وضع له غلط جدا وانما هو حقيقة المجاز هو التلاعب في عالم المعنى من غير استعمال اللفظ الا في ما هو الموضوع له ففي ابواب التشبيه عند حذف اداته وفي باب الاستعارات باقسامها المفردة وغير المفردة يكون استعمال اللفظ فيما هو الموضوع له كما في ابواب الحقيقة بلا زيادة ونقصان نعم انما الفرق

بينهما في محيط خارج افق الاستعمال والوضع وهو افق المعنى وان المتكلم الفصيح البليغ لمقاصد خاصة ولاغراض سياسية او شعرية ذوقية يشرع في التلاعب في عالم المعنى والموضوع له بتوسعة المعنى وادعاء ان للمعنى عرضا عريضا وان في قوله تعالى **ما هذا بشراً أن هو الا لملك كريم** (١) يريد درجة في سلسلة الملائكة بحسب الحقيقة والطبيعة و اذا كان يرى ذلك في هذه النظرة وهذه النظرة فعليه ان يسلب عنه البشرية وفيما نحن فيه ايضا كذلك فانهم بعدما كانوا على تلك الحالة الدنيئة الفاسدة الحيوانية او الاسوء منها فلا يمكن ان يحكم عليهم بانهم يسمعون ويصرون وينطقون ويدركون ويعقلون فان من لا نفع له في سماعه ولا في بصره ونطقه ولا في ادراكه فليس الا الصمم البكم العمى واقعا ادعائيا فلا يجازي بمعناه المعروف ولا تشبيه ولا استعاره بل هي حقيقة ولكن لا باراده المعنى الموضوع له ارادة اصلية جديده بل باراده التجاوز من المعنى الموضوع له الى المعنى المنسلك فيه في عالم الادعاء والتلاعب ولاجل هذا التجاوز عديم مجازا وقطره ومن هنا يظهر سقوط البحوث المشار اليه والبحوث المماثل لها في كتبهم الادبية والتفسيرية وغيرها.

الخامس ربما يتخيل ان قوله تعالى عمى بعد قوله تعالى وتركهم في ظلمات لا يبصرون خلاف البلاغة فان نفى الابصار عنهم عين اثبات العمى والكل على مبنى الادعاء وليس عدم ابصارهم حقيقة وعمائهم مجازا ولا العكس فكان الاولى ان يقال صم بكم فهم لا يرجعون حذ راعن التكرار وارشادا الى انها من تنمة نعمتهم السابق وهو العمى وعدم الابصار وبعبارة اخرى البلاغة في المقام تحكم بالايجاز ولذلك حذف حرف العطف والمبتداء ودعوى ان قوله تعالى تركهم في ظلمات لا يبصرون من تنمة المثال وقوله تعالى صم بكم عمى بيان الحال والمثل له والمنافقين فلا يلزم خلاف الايجاز ولا التكرار غير صحيحة عند اكثر وقد تبين انه تبيان وجامع لكل من حالات المثال والمنافقين فيكون ذكر العمى من ذكر الخاص

بعد العام على وجه لا يستحسن انصافا والذي يظهر لى ان قوله تعالى تركهم فى ظلمات لا يبصرون لا يثبت الا العمى بالعرض اى انهم لا يبصرون لاجل المانع وهى الظلمة اول اجل عدم المقتضى وهو عدم وجود النور والاستنارة التى من شرائط الابصار والبصيرة.

وقوله تعالى صم بكم عمى دليل على انهم بذواتهم وعلى نعت الاشتقاق لا يسمعون ولا ينطقون ولا يبصرون فيكون عدم الابصار لعدم الاقتضاء الذاتى ولوقوعهم فى ظلمات الجهالة والظلاله والشقاوة الطاريات على ذواتهم الخبيثة وهذه النعوت الرزيلة توجب عدم رجوعهم فبالجملة تحصل ان الاية ليست خلاف الايجاز ولا تستلزم التكرار وتكون النتيجة هكذا وتركهم فى ظلمات فقدان الحواس الظاهرة فلا يسمعون ولا ينطقون ولا يبصرون واكتفى هنا بذكر الاخير لما ان جملة ظلمات ربما تفيد حذف ذلك صم بكم عمى بالاستحقاق الذاتى فيكون المنافع متحد الذات مع الاصم والابكم والاعمى لوصولهم فى الانحطاط والتنازل الى حدود الاعدام التى يحكم عليها بانهم لا يرجعون

السادس يشعر ذوو العقل والفهم ان فى تقديم الصم اشارة الى فقد الحد واسط بين عالم المادة الاحساس وعالم التجرد وفى تقديم البكم على العمى ايماء الى ان بعد فقد الحاسة المتوسطة تصل النوبة فى الحركة التضعفية وفى السفر الى الحيوانية والانعامية

الى فقد القوة المتوسطة بين عالم العقل والنورانية وعالم الاحساس والتحريك وفى تاخير العمى عنها رمز الى ان العمى اخر منازل السقوط والوقوع فى الظلمات وعالم الاعدام وفقد النورانية والتعقل والبصيرة والطينة الالهية والفطرة المخمورة ولذلك رتب عليه الحكم بانهم لا يرجعون على نعت الاخبار والافشاء عن الواقعية الضالة المضلة وستاقى الاشارة الى هذه المائدة فى البحوث الاتية انشاء الله تعالى

السابع حذف حرف العاطف فى تعديد الاشياء جازى ولا سيما فى الاشعار

كقول ابن مالك هالك حروف الجروهي من الى حتى خلا حاشا عدا في عن على الخ
واما في غير المقام ولا سيما في النثر قليل ولذلك احتملوا ان تكون الجملة من الخبر بعد
الخبر والذي يظهر لي ان اثبات نعت لموضوع على نحوين احدهما ان الموضوع
موصوف به من غير استتباعه لشيء آخر ومن غير تلازم بينه وبين ساير النعوت
والاوصاف ثانيها ما لا يكون كذلك فاذا كان الامر هكذا فربما يكون الكلام
مشملة على دال يدل على كيفية الوصف المذكور من الاستتباع وعدمه مثلا فيما نحن
فيه

لا يوصف المنافق بالاصمية الا وهذه الوسمة والصفة تستتبع النعوت الاخر
السائحه معها في الزداله والشقاوة وهي الابكية والاعمائية فلواريد افاده هذه
البارقة وتلك المصيبة والخيरे المخصوص بهم فلا بد من اخذ طريقة خاصة تشعر اليها
فينادي صم بكم عمى من غير فصل بينها ومن غير امكان التفكيك بين هذه الثلاثة
في حق المنافقين الساقطين فنفس الاتصاف بالصمم يلزم الاتصاف
بساير الرذائل بعد كونهم من المنافقين في الدرك الاسفل من النار

الشامن في تصدير الجملة الاخيرة بالفاء الداله على الترتب والتسبب وان عله
عدم رجوعهم انهم صم بكم عمى اشعار الى السنخية بين الثلاثة والاخيرة
ويستفاد منه ان عدم الرجوع من اثار المنقصة والضلالة وفقدان الحواس والعاقلة
على الوجه اللايق من غير فرق بين كونهم من المنافقين الكافرين او من المنافقين
المؤمنين بالايمان الظاهري والاسلام غير الراسخ في قلوبهم او من غيرهم فن حذف
المبتداء ربما استفاد ان عله عدم الرجوع نفس الصمم والبكم والعمى من غير دخالة
شيء آخر وهو النفاق والكفر فغنم جيذا

التاسع ربما تشعر الفاء المذكورة على ان المحذوف ايضا هي الفاء وان بين الجمل
سنخية العلوية والمعلوية فتكون الاية هكذا صم فبكم فعمى فهم لا يبصرون
وقد اشرنا الى كيفية الترتب بين مفاد الجمل واما ما يذكر من ان تقديم الصمم

لاجل انه سبب البكم والخرس فهو لا يتم بالقياس الى ما بعده اللهم الا ان يقال بان المراد من العمى اعم فيشمل عمى القلب عن الانتفاع بالمسموعات بالنطق فلا يخفى لطفه

ثم ان هنا دقيقة لفظية ورعاية لطيفة هي مراعاة اواخر الجمل باتيان العمى ثالثا حتى تختتم الجمل بالميم فكان الاية تكون هكذا صم بكم عمى فهم لا يرجعون هذا مع ان معنى الصمم يناسب المقام و كانه استعملت لفظة صم مركبا في معناه فاريد به فـهم وايضا اريد به الصمم ويكون فاعل عمى بمعناه المصدرى ويرجع مفاد الاية بناء عليه الى قوله تعالى لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور^(١) فليتدبر جيدا وجدا

العاشر ربما يظهر من بعض الاخبار الآتيه ومن اختيار بعض المفسرين ان الآية تحكى احوالهم يوم القيمة فهم صم بكم عمى في القيمة نظرا الى قوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم عميا وبكما وصم^(٢) فتكون الاية على الحقيقة ويستظهر من قوله تعالى فهم لا يرجعون انها تحكى عنهم في الدنيا والتحقيق ان الاية من هذه الجهة يمكن ان تكون اعم ولا يعارضها الخبر كما لا يخفى

١- سورة الحج الآية ٤٤

٢- سورة الاسراء الآية ٩٧

الاول من المسائل الخلافية ان القضايا هل تكون مشتملة على النسبة الخارجية زائدة على النسبة الحكيمة ام لا وتختلف القضايا والذي هو المحرر عندنا ان المعاني الحرفية بمعنى النسبة بين الموضوع والمحمول ليست لها الخارجية النفس الامرية في قبال وجود الجواهر والاعراض وتفصيله في محله وقال الوالد المحقق مدظله بالنسبة القضائية الممولة كقوله تعالى وتركهم في ظلمات لا يبصرون فانها قضية تنفي النسبة التي لولا السلب لكانت هي ثابتة للموضوع واما القضايا الغير الممولة كقوله تعالى صم بكم عمى فهي لا تشتمل على النسبة بل مفادها الهووية وافاده الاتحاد بين الموضوع والمحمول وعليهذا تكون هذه الاية الشريفة بما انها نزلت بعد قوله تعالى وتركهم في ظلمات لا يبصرون دليلا على وجود النسبة في الجملة الاولى دون الثانية وبذلك يظهر وجه توصيفهم بانهم عمى بعد قوله وتركهم في ظلمات لا يبصرون فان في ذلك نوعا من الترقى من السافل الى الاعلى فان في الاولى نفي عنهم الابصار و في الثانية اثبت اتحادهم مع العمى فلا يلزم تكرار ولا خلاف في اسلوب البلاغة بل نهاية الدقة الى توضيح احوالهم الفاسدة المترتبة

الثاني قد اشير فيما سلف الى كيفية دلالة هذه الكريمة على الحركة الطبيعية المتدرجة من الكمال الى النقص فان في تقديم الصم على البكم وهو على العمى نوع شهادة على ان المنافق المتحرك والفطرة الاولى التوحيدية المتدرجة يتحرك الى الشقاوة التدريجية فينسلب الكمالات الاولى عنها بفناء القوة المتوسطة بين الروح و المادة اولاً ثم فناء القوة المتوسطة بين العقل والاحساس وفي المرتبة الثالثة يصبح اعمى بحسب القلب والبصيرة فيضعف فيه الوجود وخيراته والنورانية وبركاتها وتصيرفية الشقاوة بحكم الطبيعة فاما الذين شقوا في النار (١) وتشير هذه الاية الى

وحده هذه الحركة السارية في جميع مراحل الصور والطبيعة لاجل حذف حرف الوسط وحرف الفصل بين هذه النعوت حتى لا يتوهم المتوهم ان هذه المنازل التي سكنت فيها طبيعة المنافقين واهل الضلالة متكثرات بحسب الخارج بينها الفواصل الخارجية بل هي طبيعة وحدانية وجوه فرداني متحرك نحو الغاية المساخنة معها بسوء الاختيار وبالارادة الاختيارية

ويؤكد تلك الدلالة الايات الاخر المشتملة على توضيح هذه النعوت بتقديم الصم على البكم وهو على العمى في هذه النشئة وفي الحركة الغريزية المادية وهكذا الاية المشتملة على عكسها المبينة لحالهم يوم القيمة نحو قوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم عميا وبكما وصما^(١) فان في القيمة تكون الاثار على العكس و يتقدم اثر الشقاوة الذاتية العقلية على الشقاوة الخيالية والوهمية وهي على الشقاوة الاحساسية العملية

ثم ان من الايات ما يشمل على الوصفين كقوله تعالى لم يخروا عليها صما وعميانا^(٢) وقوله تعالى صم وبكم في الظلمات^(٣) وقوله لعنهم الله فاصمهم واعمى ابصارهم^(٤) وقوله تعالى ان شر الدواب عند الله الصم البكم^(٥) انفال وقوله تعالى افانت تسمع الصم او تهدي العمى ومن كان في ضلال مبين^(٦) وفي ذلك ايضا نوع شهادته على المسئلة المزبورة فليتأمل.

الثالث نسب الى الفرفوريوس اليوناني ان المعاد مخصوص بطائفة من المعقلين الواصلين الى مقام درك الكليات العلمية والحقايق الواقعية فيكونوا ذات ذوات بهجة

١- سورة الاسراء الآية ٩٧

٢- سورة الفرقان الآية ٧٣

٣- سورة الانعام الآية ٣٩

٤- سورة محمد الآية ٢٣

٥- سورة الانفال الآية ٢٢

٦- سورة الزخرف الآية ٤٠

ونورانية ومن ارباب السلوك الى مقام الانسانية ولا يحشر من في حكم الدواب والانعام ومن كان في ضلال مبين وربما يستشم من هذه الاية الشريفة ما يود هذه المقالة حيث رتب على انهم الصم البكم العمى وانهم لا يرجعون والمنصرف من الرجوع في الكتاب الالهى هو الرجوع الى البرازخ والقيمة الكبرى والعظمى فتكون هذه الاية مخصصة لقوله تعالى والى الله ترجع الامور^(١) وقوله تعالى كل نفس ذائقة الموت ثم الينا ترجعون^(٢) وغير ذلك من العمومات ان قلت هذه الاية تنا في الاية المشار اليها في سورة الاسراء قوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على رجوعهم عمياً وبكماً وصماً

قلت ربما ترجع تلك الاية الى حال المستكلمين في الكليات العقلية الذين لم يهتدوا الى الشرايع الحققة بخلاف المنافقين الذين هم ا راذل الامه علما واسوء الدواب عملاً فانهم صم بكم عمى فهم لا يرجعون لهم ضرورة ان الرجعة لا تكون الا للعقل بالفعل واما العقل الميولائى فهو عين القوة والاستعداد فيكون في حكم العرض فلا يكون قابلاً للبقاء فيضمحل بخراب البدن وبوار الجسم.

اقول سيمر عليك تحقيق هذه المسئلة في ذيل الايات الاخر انشاء الله تعالى وخلاصة الكلام ان جميع الموجودات في قوس الصعود وهى في حال الرجعة اليه تعالى الا ان منها من يكون لرجوعه الدوام والبقاء ومنها ما يرجع الى حد خاص واما النفوس المحركة الدراكة فهى وان كانت قوة العقل بالفعل ولكنها صورة فعلية للبدن وجوهرة مستقلة في الذات دون الفعل فيصح له البقاء بدونه فعلى هذه تكون الاية ناظرة الى معنى آخر من الرجوع وهو الرجوع الى الهداية او الرجوع الى الفطرة من الضلالة والقساوة وسيتضح ذلك من ذى قبل انشاء الله تعالى

الرابع من المسائل المتحررة في النكتب العقلية ان الدار

٧- سورة آل عمران الآية ١٠٩

٨- سورة العنكبوت الآية ٥٧

الآخرة هي الحيوان وليست هنا مادة تحمل الخبائث والامكانات الاستعدادية فلا تكون هناك حركة وخروج من القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال بل كل الاشياء هناك تتجلى على فعلياتها اللابئة بحالها ولاحالة منتظرة لها ولتحقيق المسئلة مقام آخر يجمع به بين مقتضى البراهين العقلية والشواهد النقية ضرورة ان قضية جمع من الايات والاخبار هي الحركة وهي لا تعقل الا بحمل الصورة قوتها والقوة العرضية تنتهي الى القوة الجوهرية المسماة بالمادة والهيولى فتصير الآخرة دنيا والمتقدم متأخرا نعم قد تحرر عندنا في قواعد نالحكمية انكار جوهرية الهيولى وقصور الادله عن اثباتها وذكرنا ان القوة محمولة الصورة الفعلية ويكون التركيب انضمامياً وفي النشئة الآخرة يمكن أن تكون الصورة حاملة الهيولى بل القوة والفعلية من الامور النسبية ويكون الواحد فعلاً بالقياس الى حاله الموجودة وقوه الشئى الآخر بالقياس الى حاله الآتية.

وبالجملة هذه الكريمة بناء على اختصاصها باحوال المنافقين في الآخرة تكون شاهدة على انتفاء الحركة في النشئة العليا وفي الآخرة ضرورة ان الرجوع تنقوم بالحركة واذا كانوا غير راجعين ويحكم عليهم بعدم الرجوع هناك فيعلم منه انتفاء الحركة وعليها تندفع بعض الشبهات الآخر.

ولكن الشأن ان الآية اعم حسب الاظهر وان ورد لاختصاصها الخبر فتدبر اللهم الا ان يقال بان الاستدلال المذكور يمكن ان يتم على القول بالاعم ايضا فافهم

الآخلاق والمواعظ

اعلم ان من المحرر في الروايات القطعية والاعبار المتواترة ومن المقرر في العلوم العقلية والاخلاقية ان الانسان معجون مركب من جهات شتى ومن تلك التركيب المرعيه في هذه الطبيعة العجيبة ومن النعوت المحمورة في فطرته الاولى هو الخوف والرجاء ولاجل هذه الوديعة يجب عليه ان يخاف ويرجى فلوخاف بالمرء اورجى بالكلية لما وصل الى الحدود اللازمة الى المراتب الراقية ولا يتمكن من الجمع بين الخيرات الحسية والمعيشة الدنيوية والسعادة الظاهرة وبين الخيرات العقلية والحياة الاخرية والسعادة الابدية.

وعلى هذا الرحى يدور اطارات المجتمعات البشرية وسياسه المنزل والبلاد القطر والمملكة الواسعة الكبيرة ولاجل هذه الخضيصة يجب على الراشد وارباب الوعظ والهداية ان يفتحوا في سيرهم ابواب الجانبين وسبل الطريقين فلا يقولون بما يحصل منه الرجاء المطلق ولا بما يخافون منه الناس كلاليل لا بد من المحافظة على الفطره بذكر الخوف والرجاء وتفصيل هذه المسئلة يطلب من مقام آخر فعلى هذا الاصل الاصيل يتوجه هنا مشكلة وهو الحكم بانهم لا يرجعون من القساوة والبطلان الى السعادة والحق ومن الضلالة الى الهداية فان من يجد نفسه في هذه المرحلة من الانحطاط ويدرك نصيبه من الشقاوة بهذه المنزلة من الدناءة والانحراف فيخبره عن حد الرجاء والامال فيسقط للابد في النار خالدا فيها مادامت السموات والارض وهذه الطريقة غير مرضية من الكتاب الالهى على ما يظهر منه فان كتابكم هذا جامع شتات المنحرفين وشامل شمل المنحطين وفيها من آيات الرجاء ما لا يبعد ولا يحصى وقد سلك احسن المسالك في الجمع بين الخططين وفي مراعاة الوجهين والناحيتين وبالجملة هو كتاب الهداية والوعظ الابدى وكتاب اللطف والعشق السرمدى بكافة الناس والانام على ارق الوجوه واحسن الكلام في كل

حال ومقام كى تزل لدية الاقدام حتى الرسل والانبياء فضلا عن الاعلام و لعل سرذهاب ابن عباس الى انه فى موقف الذم والاستبطاء ولايبعدان يكون ذلك ماخوذا عن اهل بيت الاسلام هوالفرار عن توجيه هذه المعضلة والمشكلة فتكون الاية غيرقاطعة بالنسبة الى الرجاء و عرق الامل وهنا وجوه من الكلام الا ان الذى يظهر لى هوان هذه الاية والايات السابقة كما مرليست مخصوصة بحال طائفة خاصة معلوم الحال وليست

بعبارة اخرى من القضايا الخارجية والقضايا المتكفله لتوضيح احوال جمع معين حتى يستلزم منه هذه العويصه خلافا لما يظهر من جمع من المفسرين اغترار بظواهر كثير من الاخبار واقوال السلف غفلة عن حال الاخبار ووجهة نظر الاقدمين ثم ان من الدقائق فيها ان الحكم بعدم الرجوع معلق بحسب الواقع على اختيارهم وانهم بالاختيار لايرجعون نسب عدم الرجوع الى الارادة والاختيار وعليهذا هم متمكنون من الرجوع الى الفطرة والهدايه على وجه لايلزم منه كذب القضييه الاخباريه فليتامل

وغيرخفى ان من الممكن تضحية جمع غفير وقلة قليلة من الناس لاجل الاخرين ومن المجازتفدية العزيز للاعز بالضرورة فلوكان فى هذه الكيفية من الارشاد وفى اتخاذ هذا المنهج من الهداية والوعظ بالنسبة الى طائفة خاصة من المنافقين واليهود منافع الناس كلاوهداية المسلمين طرالمكان فيه المناقضة العقلية ولاالانحراف عن جادة الانصاف فان دفع الشرالكثير بارتكاب الشرالقليل واجب عقلى بالضرورة ثم ان مراعاة الحالين الخوف والرجاء فى الوعظ والارشاد لازم بالقياس الى من فى وجوده من النورشى واما اذاذهب الله بنورهم وتركههم فى ظلمات لايبصرون وهم الصم البكم العمى فكيف يمكن ان يرجعوا الى دارالسعادة وحسن العافية والعاقبة كلالها تذكرة لمن شاء ذكره دون هولاء الغافلين المبعدين

فى هذه الايات انذار بالنسبه الى الاخرين حتى يصونوا من الانسلاك فى

نسوجهم الباطلة والانخراط في خيوطهم الكاسدة الفاسدة فيايتها الاخ العزيز وياقرة
عيني اياك ومصاحبة الاشرار فان فيها المضار وعليك بصحة الاخيار ومرافقه الابرار
فان فيها لذات الديار وخيرات كل الدار وقد سمعت من بعض مشايخي ان اللذيذ
من هذه الدنيئة امر ان حب النساء وخدمة الاولياء وقد ذكرنا في بعض محامل
الانس ومجامع اهل القلب والذوق ان من الواجب على السالكين حلقات خاصه
في كل اسبوع او شهر فان حلقة ارباب القلوب تذكرة المحبوب وهداية الى
خير المطلوب فلو غلبت الشهوات والسهو والنسيان بمرور الايام وبمصاحبه الاشرار في
الشوارع والاسواق فهي تذوب برؤية ارباب العقل واصحاب العشق والقلب فاذا
كان المبتدى السالك يحب العافيه التامه والعاقبه الحسنه فيكون بقلبه ذاكر المعشوقه
على الاطلاق في جميع الانات والايام وفي كافة الحالات والازمان فعليه بتلك
الحلقات واحداثها واستمرارها قاصدين في تاسيسها تذاكرهم وتعانقهم وان يكون
واحد منهم يشرق على الاخرين و يضيئهم بالاضواء القلبية والانوار الروحية فان
النجاة لا تحصل الا بالاجتهاد في هذه المبادئ وبالجهاد مع اعدائه والله خير الرفيق
والمعين

التفسير الباقين على خلاف المسلك والمسلك

فعلى مسلك الاخباريين صم يصمون في الآخرة في عذابها بكم يكون هناك بين اطباق نيرانها عمى يعمون هناك وذلك نظير قول الله عز وجل ونحشره يوم القيمة اعمى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم عميا وبكما وصما ما ويرى وجههم كلما خبت زدناهم سعيرا عن الكاظم عليه السلام

وقريب منه ما عن روضة الكافي مسندا عن الصادق عليه السلام في رسالة طويلة الى اصحابه واياكم ان تذلقوا السنتكم بقول الزور والبهتان والاثم والعدوان الى ان قال فان ذلق اللسان مما يكره الله وفيما ينهى عنه لدنائه للعبد عند الله ومقت من الله وصم وعمى وبكم يورثه الله اياه يوم القيمة فتصيرا كما قال الله صم بكم عمى فهم لا يرجعون^(١) يعني لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون وفي ذلك شهادة على اعمية الآية من ايضاح حال المنافقين من الكافرين وغيرهم

وعلى مسلك اصحاب الحديث صم بكم عمى قال السدي بسنده فهم خرس وعمى وعن ابن عباس يقول لا يسمعون الهدى ولا يبصرون ولا يعقلونه وهذا هو المحكى عن ابي العالية وقتادة بن دعامة فهم لا يرجعون فعن ابن عباس اى لا يرجعون الى هدى وكذا قال الربيع بن انس وقال السدي اى الى الاسلام وقال قتادة فهم لا يرجعون اى لا يتوبون ولا هم يذكرون

وقريب منه صم بكم عمى عن الخير هكذا عن ابن عباس وعن النبي صم بكم هم الخرس وعن سعيد بن قتادة صم بكم عمى صم عن الحق فلا يسمعون عمى عن الحق فلا يبصرون بكم عن الحق فلا ينطقون به وعن ابن عباس فهم لا يرجعون الى خير انتهى

وقد ذكرنا مرارا عدم حجية اقوال هؤلاء المفسرين مع ضعف الاسناد اليهم

هذا ولا يوجب رأيهم تحديد الآية فيه وحصرها في حصار خاص مع ان كثيرا ما يذكر الاراء المتناقضة عنهم بل عن واحد منهم فيعلم وقوع الخط من الروى عنه او الراوى فلا تغتر بما في صحف الاولين

وعلى مسلك اصحاب التفسير وارباب الراى والنظر صم اى هولاء المنافقون الذين كانوا لا يؤمنون فى الحقيقة ويخادعون الله ويستهنئون بالمومنين وهكذا هم صم بكم عمى بالنسبة الى الاثار المرغوبة عن الحواس المعتدلة والمعتدله والالسنه العادلة المهتدية والمشااعر الهادة المرضية فهم بعد كونهم هكذا لا يرغب منهم العود الى الفطرة والى احكام الطينة فهم لا يرجعون عما وقعوفيه من المفاسد الذاتية والاخلاقية والعملية

وقريب منه صم اى هولاء الطائفة وان لم يكن كل واحد منهم اصم وابكم واعمى الا انه يصح ان يوصفون بذلك لان شياطينهم الذين خلوا لهم السلطين عليهم يستخفون ذلك والآخرين منهم تحت نفوذهم فهم صم بكم عمى على التغليب فلا يرجعون الى ان يرجحون من تجارتهم بعد كسادهم

وقريب منه صم اى فيهم الصم فلا يسمعون ان الله تعالى يستهنئهم لاهم يستهنئون وفيهم بكم فلا يشعرون ان الله تعالى يخادعهم لاهم يخدعون ولا ينطقون بما فى قلوبهم وكانوا يكذبون ويقولون آمنا بالله وما هم بمؤمنين وفيهم عمى فلا يبصرون بما ذهب الله بنورهم وتركهم فى الظلمات وبان تجارتهم ماريحت وما كانوا مهتدين فهم اى كل واحد من هولاء الطوائف الثلث لا يرجعون الا ان عدم رجوع بعضهم مستند الى الصمم والاخر الى البكم والخرس والثالثة الى العمى

وقريب منه صم اى المستوقد الذى ذهب الله بنورهم ونيرانهم تركهم فى ظلمات الارض والجهالة فلا يبصرون النواحي الحسية ولا الضواحي المعنوية والعقلية صم بكم عمى بالقياس الى مجموع احوالهم المادية والمعنوية فهم لا يرجعون فان من ذهب الله بنورهم ومن تركهم الله فى ظلمات لا يبصرون فيها

ولا يسمعون ولا ينطقون ولا يشعرون فكيف يمكن ان يرجعوا
 وقريب منه صم بكم عمى فى يوم القيمة ونحشرهم عميا وبكما وصما وهم
 لا يرجعون الى الدنيا حتى يتمكنوا من اكتساب الهداية بل لورجعوا اليها لهادوا لما
 نهوا عنه اوهم لا يرجعون بعضهم الى بعض لما لا فائدة فى ذلك حتى تعود اليهم
 وتستخلصوا من العذاب.

وقريب منه «صم» اى وليكونوا هؤلاء المنافقون «صم بكم عمى» فندعوا الله
 «انهم لا يرجعون» او وليكن «انهم لا يرجعون» او فانهم لا يرجعون لان الدعاء
 المذكور مستجاب قطعاً فهم لا يرجعون الى الهداية والايمان وعلى مسلك الحكيم
 «صم» بحسب القوى الباطنية وبحسب غاياتها الطبيعية وهى الهداية الى الحقائق
 الواقعية فيكونوا هم «بكم» على الوجه المزبور فيكونوا «عمى» فلاجل التحقق بهذه
 الرذائل والاوساخ ولاجل الاتصاف فى افق القلب بهذه الخبائث الرديئة «فهم
 لا يرجعون» الى احكام الفطرة ومحمولات الطينة بعد الانحراف عن جاده الاعتدال
 والطريقه المألوفه اوهم لا يرجعون ولا يعودون الى البرازخ والقيمة اوهم لا يرجعون
 الى الدنيا ولا رجعة لهم لانهم قد لبسوا لباس الاعداء فلابقاء لهم حتى يرجعوا.

وقريب منه هم «صم» فى النشئة الباطنة وبعد خلع المادة وفى البرازخ وبعد
 خلع المادة وفى البرازخ والقيمة وهم الآن محكومون باحكام البرزخ والقيمة
 و«بكم» و«عمى» فى النشئات اللاحقة و«هم لا يرجعون» الى مبدء حركتهم
 وسيرهم والى ابتداء خلقهم وفطرتهم ولا يرجعون من الاخره الى الدنيا بالضرورة
 فان التأخر لا يرجع الى المتقدم.

قريب منه هم «صم بكم عمى» مجازاً بحسب القوى الظاهرية وحقيقته
 بحسب القوى الباطنية
 وبحسب يوم حشرهم وهكذا «فهم لا يرجعون» فى هذه النشئة الى الهداية والسعادة والى

الاسلام والايمان واريد بذلك التحريك والتحريض الى الرجوع والعود الى الفطره
 الاصلية والطينه المخموره «وهم لا يرجعون» في المنشآت المتأخره واللاحقه الى
 الهدايه والنجاه لامتناع الرجوع والعود بعد الفراغ وبعد رفض البدن وبالضروره.
 وعلى مسلك الخبير البصير ان الجمع بين هذه الرقايق والدقائق بمكان من
 الامكان ولا سيما اذا كانت المعاني بعضها بالنسبه الى بعض من قبيل الباطن
 بالقياس الى الظاهر فان الاختلاف يحصل من اختلاف والنسب من غير لزوم
 استعمال الواحد في الكثير مع ان التحقيق جوازه من غير فرق بين المعاني الحقيقيه
 والكنائيه والمجازيه وتفصيله يطلب من محاله.

قوله تعالى «او كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون
اصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت واللّه محيط بالكافرين/ ١٩

اللغة والصرف وهنا مسائل

الاولى «او» قد ذكر القدماء انها تأتي لمعنيين او لمعان وعليه يحمل قولهم ان
كلمه «او» لاحد الشيئين او الاشياء ويحتمل ان يكون مراد هم ان «او» تأتي
للتخيير فقط بين الشيئين او الاشياء وهذا هو المعنى الاصلى له وربما تأتي لمعنى اخر
شاذا ولذلك اخرج ابن ابى حاتم عن ابن عباس قال كل شئ في القرآن «او» فهو
غير فاذا كان ممن لم يجد فهو الاول فالاول انتهى .

واخرج البيهقي في سننه عن ابن جريح قال كل شئ في القرآن فيه «او»
فللتخيير الا قوله ان يقتلوا او يصلبوا، ليس بمخير فيها انتهى وقال الشافعى بهذا القول
اقول انتهى وقال ابو حيان لها خمسة معان الشك والابهام والتخيير والاباحه
والتفصيل وزاد الكوفيون ان تكون بمعنى الواو وبمعنى هل انتهى وفي ارجوزه ابن مالك
:

خير اربع قسم باو وايمى و اضراب بها ايضا نى انتهى وفي المعنى ذكرها

المتأخرون معان انتهت الى اثني عشر انتهى وفي الاقرب انها الى احدى عشر وقال
واذا جعلت اسما شددت الواو يقال دع الآ وجانب انتهى .

اقول ان التحقيق الحقيقي بالتصديق ان كلمه او وضعت للدلالة على التردد فقط
واما سائر الخصوصيات ككون المتكلم مرددا واقعا او ان التكليف بنحو التردد
او يكون التردد مجازا و ادعاء فهو من المعاني المستفاده من القرائن الخارجيه ومن
المناسبات بين الحكم والموضوع ومن تأمل في الايات والاشعار المستدل بها على
المعاني المختلفه يحصل له العلم بان الكل مشترك في المعنى الواحد وهو التردد و
التردد فاذا قيل قالوا لبثنا يوما او بعض يوم فانه وان يفد شك المتكلم الا انه لازم
الكلام لامدلول كلمه او واذا قيل وانا واياكم لعل هدى او في ضلال مبين فاو وان
يفد الابهام على السامع الا انه من مقتضيات الكلام ومناسبات الحكم فيه
وهكذا التخيير بجميع اقسامه فانه لازم الحكم المجعول وقد تحررنا كيفيه الوجوب
التخييري تفصيلا في الاصول وتعرضنا هناك لمدلول كلمه او ايضا .

و اما قوله تعالى «وارسلناه الى مائه الف او يزيدون» وقوله تعالى «فكان قاب
قوسين او ادنى» فهو من التردد في متعارف الكلام ومن التردد الصورى
والادعاءى وكما لا يعقل الاضراب واقعا في حقه تعالى لاستلزامه الجهل كذلك
الترديد فما اشتهر من ان «او» هنا للاضراب خال عن التحصيل وهكذا توهم ان
«او» في قوله تعالى «الاكلمح البصر او هو اقرب» للتقريب كما عن ابى البقاء
الحريرى فان مجرد ذلك لا يكفي لتكثير المعنى للكلمات مع ان التقريب لا معنى له
بل هو الاقرب الى الاضراب الا ان الاضوب ما اصبناه .

الثانيه «صيب» السحاب ذو الصوب وجاء في الضروره صيوب من غير اعلال
انتهى ما في اللفه واختلفوا في علم الصريف
فقال الكوفيون اصله صويب كفعليل وقال
النحاس لو كان كما قالوا لما جاز ادغامه كما لا يجوز ادغام طويل وبذلك قال الفراء

وقال البصريون اصله فيعل وهو من الاوزان المختصه بالمعتل الا ماشد في الصحيح نحو قولهم صيقل بكسر القاف.

وبالجملة اجتمعت الياء والواو سبقت احديهما بالسكون فقلبت الواو ياء وادغمت كما فعلوا في ميت وسيد وبين ولين وجيد قياسا مطرودا ويجمع على صيايب.

ثم انه يظهر منهم الخلاف في معنى الصيب وهو ناش من الخلاف في معنى الصوب فقليل هو المطر اذ انزل وقيل هو كل نازل من علوى اسفل وهذا هو الاقرب بعد التدبر في اللغة وقيل هو السحاب وهو صريح اللغة والمراد من السحاب ذى الصوب اى الصوت والذى يظهر من مختلف الموارد انه السحاب الحامل للمطار والاصوات حين الانزال والتصويت وحيث ان اصله من الاصابه فكانه صيب اى الذى يصيب المطر والرعد وبذلك ترتفع الغائله المشاهده بين كلماتهم.

الثالثه السماء قال فى الاقرب هى الفلك الكلى وما يحيط بالارض من الفضاء الواسع و يظهر فوقنا وحولنا كعبه عظيمه فيها الشمس والقمر وسائر الكواكب انتهى واصله من السمو بالواولانه بمعنى العلو والارتفاع ولا بأس بان يجمع على اسميه كما عن بعضهم فان الجمع وان يرد الاشياء الى اصولها الا انها ليست قاعده كليه ولذلك يجوز فى جمعها السموات والسموات وقال فى القاموس السماء سقف كل شئ وكل بيت وفى شرحه السماء كل ما علاك فاطلك.

وبالجملة اختلفت كلماتهم و يظهر من موارد الاستعمال ان السماء موضوع للاعيان الواقعه فى جهه العلو والارتفاع ويشهد له قول الراغب كل سماء بالاضافه الى مادونها فسماء وبالاضافه الى ما فوقها فارض الا السماء العليا فانها سماء بلاارض انتهى.

ويدل عليه الايات الكثيره الناطقه بانه تعالى خلق السموات والارض فالسموات والسمويات واحده واماتوهم ان السماء هى جهه العلو والارتفاع و

اطلاقها على الاعيان الواقعة في تلك الجهة نوع مجاز فهو بلاوجه ولايساعده اللغه.
نعم ربما يختلج بالبال ان اطلاق السماء على نفس القمر والشمس والنجوم غريب ويطلق عليها السماويات ولكنه بمجرد استبعاد لا يرجع الى محصل ضروره ان السماء في مقابل الارض وكما ان الارض عباره عن العين الخارجيه و الارضيات هي الموجودات في الارض كذلك السماء هذا كله بالنظر الى اللغه وموارد الاستعمالات في اللغه.

واما السماء في القرآن فهي كما تستعمل في جهة العلوتستعمل وتطلق على العين الخارجيه فمن الاول قوله تعالى «وانزل من السماء ماء» (٢٢/بقره) وامثالها كثيره وقوله تعالى «كانه يصعد في السماء» (١٣٥/انعام) وقوله تعالى «بركات من السماء والارض» وغير ذلك من الايات الكثيره.

ومن الثاني قوله «جعل لكم الارض فراشا و السماء بناء» (بقره/٣٢) وقوله تعالى «سبع سموات» وامثاله كثير وقوله تعالى «ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامر» (٢٥/روم) وقوله تعالى «جعل لكم الارض قرارا و السماء بناء» (٦٤/غافر) وقوله تعالى «فاذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان» (٣٧/رحمن) وقوله تعالى «افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها» (٦/ق) وغير ذلك من الايات المشابهه لها وربما يطلق احيانا في بعض الايات على نفس السحاب نحو قوله تعالى «وارسلنا عليهم مدرارا» (١١٤/مائده) والذي هوالمهم في المقام حل مشكله يترأى احيانا وهو ان السماء بمعنى جهة العلومملا باس به والسماء بمعنى الكره الخاصه من الكرات السماويه كالقمر والمريخ وامثالهما ايضا غير ممنوع اذا اطلق واريد سواء كان من المجاز او من الحقيقه واما اطلاق السماء و اراده الجسم الاخر المسمى بالفلك المعروف عند ابناء الهينه القديمه واصدقاء البطلميوس واصحابه او اراده الجسم الاخر غير الفلك المقطع عليه فهو غير واضح ضروره ان الجو العالمى والفضاء الاكبر

فيه الكرات الكثيرة والمنظومات الصغيره والكبيره وكلها معلقات بغير عمد ترونها ولا يوجد ورائها شئى اخر حسب العلم والمناظر اليوميه.

وربما يختلج بالبال ان القرآن قد تأثر من الهيئه الباطه القديمه وكان نظره الى هدايه الناس من غير تصديق معتقداتهم العلميه فان من يقوم بارشاد البشر وبشاره الطوائف والملل وسيرهم فى الملكوت الاعلى فلا يهيمه الامور الاخره وربما كان تصديقهم فيما لا يضر ولا ينفع اولى واحسن فى وصوله الى مأموله وبلوغه الى مقصوده ومرامه و هو الاهتداء واخراجهم من ظلمات جهالات الاخلاق والعمل والاعتقادات الخاصه كاحكام المبدء والمعاد الى نور المعرفه بالله وبرسله واحكامه.

فعند ذلك يصح استعمال السماء فى ما اعتقدوه ومن السموات السبع السياره حتى قال الله تعالى «الذى خلق سبع سموات طباقا» (٣٥/ملك) فانه يقرب من مقالتهن الفاسده فى طبقات السماء وانها مطبقه بعضها فى بعض الى السماء التاسع والجسم الكلى والفلك الاعلى وقال «الم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا» (١٥/نوح) فانه كان مما يرون بعقولهم ويعتقدون بذلك حسب ما وصل اليهم من اسلافهم.

اقول هذا امر لا يجوز فى حقه تعالى وقد ادعى بعض القاصرين ان جميع القصص القرآنيه قصص اخلاقيه وتعليميه من غير النظر الى صدقها وكذبها وهذا مما لا يمكن تجويزه فى حقه تعالى مع انه خلاف الظواهر والتواريخ وتفصيله فى محل آخر.

واما فيما نحن فيه فما يظهر ونشير اليه باجماله وتفصيله يطلب من مقام آخر، هو ان السماء بناء مركب بغير عمد ترونها—وهى الجاذبه العموميه التى لا يرى كمانص عليها القرآن—وهذا البناء مركب من الكرات المختلفه المتطابقه بحسب السير والمسير ومحال الحركه الدوريه فما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فهو تعالى

جعل سبع سموات طباقا اى بعضها فوق بعض بالقياس الى المركز الاصلى وهو الشمس او بالنسبة الى المركز الاعتبارى وهو الارض.

وبالجمله اطلاق السماء واراده وجه العلوجايز وامافى هذه الايات الشريفه فقد اطلق على الجرم الفلكيه وهذا ايضا كما اشير اليه جايز وقد نص عليه فى اللغه وبما ذكرنا يظهر امكان حل المشكله المعروفه المشار اليها وربما يأتى تفصيل اخر حوله بمناسبات اخر.

تذنيب قال فى المصباح سماء مذكر وقال ابن الانبارى يذكر ويؤثث وقال الفراء التذكير قليل وقال الازهرى السماء عندهم مؤنثه لانها جمع سمائه وفى المفردات السماء المقابله للارض تؤثث وقد يذكر ويستعمل للواحد والجمع كقوله عز وجل «ثم استوى الى السماء فسوهن سبع سموات» وقال عز وجل «السماء منفطره» انتهى وقال فى شمس العلوم للقاضى ان كل مؤثث بلاعلامه تأنيث يجوز تذكيه كالسماء والارض والشمس والنار والقوس والقدر وهى فائده جليله انتهى والذى يظهر لى ان السماء ليست مؤنثه لفظيه لان الالف مقلوب الواو ولذلك يكون منصرفا فهو من المؤنثات المجازيه والسماعيه والاكثر على مراعاة التأنيث معها ولعل ذلك لاجل التشابه بالمؤثث اللفظى ولذلك لا يوجد فى الكتاب الالهى مذكر الا فى مورد والامر سهل.

تنبيه ربما يطلق السماء على الجوامتراكم الازرق المشاهد من بعيدانه شئ محيط على الانجم والشمس والقمر ومن ذلك قوله «وزينا السماء الدنيا بمصابيح» ولكنه حسب ما يظهر لى من الاستعمال على طبق الاحساس المتعارف نظير اسناد الطلوع والغروب الى الشمس والقمر حيث ان الحركه المنتهيه الى الطلوع والغروب معلول الارض ودورانها وهذا النحو من الاطلاقات والاسنادات كثيره ولا بد منها فى ظروف الاحساس والدرك البدوى والتخيل العمومى العامى.

ايقاط السماء فى القرآن مفردا يقرب من /١٢٠ وجمعا /١٩٠ وربما تكون مفردا

و يرجع اليه ضمير الجمع نحو قوله تعالى «ثم استوى الى السماء فسوهن سبع سموات» وفي هذا النحو من الاستعمال اشكال وهو ان طبيعه السماء بما هي هي لاكثره فيها كساير الطبائع وانما اكثره تلحقها لامور لاحقه بها ولفظة السماء موضوعة لتلك الطبيعه فحينئذ ان لوحظت الطبيعه جمعا فلامنع من ارجاع ضمير الجمع اليها بالضرورة واما ارجاع ضمير الجمع اليها حال كونها مفردة غير معقول لان الضمير ليس الاللاشارة الى ماسبق وما هو السابق الا الطبيعه الوجدانيه فكيف يعقل الارجاع المذكور وما اشتر من حل هذا النحو من الاستعمال على ان المراد في المرجع هو المعنى الجنسى غير صحيح لان المعنى الجنسى بما هو وايضا معنى واحد و مادام لم تلحقه اكثره واقعا لا يعقل ارجاع الكثير اليه وما اشتر في الاصول من جعل الطبيعه مرآة لخصوصيات الافراد غير صحيح ضرورة ان المراتبه ليست الابالاجعل والمواضع ولا يمكن ان يدل اللفظ الموضوع للطبيعه الاعلى ما وضع له نعم يمكن المجاز وهو خلاف الفرض.

اعلم ان هذه الشبهه قدم في هذا الكتاب مع جوابها في ذيل قوله تعالى «غير المغضوب عليهم» بناء على رجوع ضمير الجمع الى الالف واللام الموصول فراجع.

الرابعه «الرعد» صوت السحاب وقيل سمي هذا الصوت رعدا لانه يردد سامعه ومنه رعدت الفرائض اى حركت وهزّت وقيل هو من الاعداد والتهديد ففي اللغه ارعد زيدا اوعده وهدده والذي هو الحق هو انه يدل وضعاً على الصوت والضججه الخاصه السماويه واما مسئله اصل اللغه فهي لا ترجع الى محصل في تغيير الموضوع له نعم هو بحث علمى لا بأس به اجمالاً.

واما قصه ان الرعد هو الملك الكذائى فهو لا ينافى المعانى اللغويه ضروره ان الملائكه اعم من الروحيه والماديه والبسيطه والمركبه فكما يصح ان يقال الماء

طبيعه سياله بارده بالطبع معلوم عند الصغير والكبير يصح ان يقال ملك اسمه كذا و كنيته كذا و يفعل كذا وكذا فلا تحتلط.

ومن العجيب اطاله طائفه المفسرين حول معنى الرعد ونقل كلمات الاقدمين هنا فكأنهم ظنوا انهم اختلفوا في المعنى اللغوي فتوهوا المعارضه فليضحك عليهم.

الخامسه «البرق» وميض السحاب ولمعانه وبرق خلب لامطرفيه وقيل يقال في كل ما يلمع نحو سيف بارق وبرق وبرق واذا قيل برق البصر فهو كناية عن الاضطراب والجولان من التهديد والخوف ويحتمل اراده نشو البرق واللمعان حال التشدد كما شوهد البرق في بعض الاحيان لاجل التصادم والضربه ثم ان البرق هى نفس الوميض واللمعان سواء كان من السحاب وغيره وربما يطلق على الكهرباء واما البراق فلكونه في السريعه كالبرق اللامع سمي به وما في الاقرب انه فوق الحمار ودون البغل ركبا نبي المسلمين في قولهم ليله المعراج انتهى فهو مأخوذ من الضعاف وما كان يتعقل شيئا حوله والعذر جهله.

السادسه جعل يجعل جعلاً صنعته وخلقه والشيئ وضعه وبعضه على بعضه القاء وجعل القبيح حسنا صيره وتحببى بمعنى شرع فيدخل على الافعال جعل ينشد الشاعر وربما تحببى بمعنى ظن نحو جعل البصره كوفه اى ظنها اياها وبمعنى سمي ومنه «جعلوا الملائكه الذين هم عباد الرحمن اناثا» اى سماهم وبمعنى بين انتهى ما في اللغة.

وغير خفى ان كثيرا من المعانى المزبور يرجع الى المعنى الواحد عند الدقه. والذى يظهر لى ان معنى جعل ووضع قريب وفي جميع الاستعمالات بمعنى وضع.

وما اشتهر من تقسيم الجعل الى الجعل البسيط والمركب فهو امر خارج عن محيط دلالة اللفظ كماتأتى الاشاره اليه وما اتفق عليه النحاه من ان جعل قد يكون متعد يا الى واحد واخرى الى اثنين وما يتعدى الى واحد بمعنى خلق والثاني

بمعنى وضع غير صحيح فانه اذا قلنا جعل الظلمات والنور ولم يذكر وصف عقيقه كما في المثال المزبور فهو يفيد تبديل حال العدم الى حال الوجود بالملازمه لا بالوضع والدلاله الوضعيه واذا ذكر عقيقه وصف نحو «جعل الليل لباسا والنهار معاشا والنوم سباتا» فهو ايضا يفيد تبديل حال الى حال الا انه من قبيل تبديل حال وجودى الى وجودى اخر اى جعل الليل في حال لم يكن لباسا في حال صار لباسا وهكذا و لذلك نجد ان ماده جعل في مرادفاته من ساير اللغات يستعمل مطلقا بمعنى وضع.

ثم ان اختلاف تعديته بالحروف ناش من اختلاف المعانى الملقاة مثلا في هذه الايه تعدت بكلمه في لان بين الاصابع والاذن معنى الظرفيه والاحتواء وفي قوله تعالى «جعل لكم الارض فراشا» تعدت باللام لان النظر الى افاده الفايده والغرض فيدخله لام الغايه وهكذا.

ثم ان هذه ماده قد بلغت موارد استعمالها الى قريب من اربعمائه موردا من كتاب الله تعالى وفي جميع هذه المواقف بمعنى واحد. وقولهم جعل الكوفه بصره اى ظن غير صحيح فانه ايضا بمعنى الوضع فان من اشتبه عليه الامر يضع الكوفه مقام البصره في الاثر والحكم.

السابعه «الاصبع» فيه تسع لغات بتثليث الهمزه والباء فان من ضرب الاولى في الثانيه يحصل التسع وقيل الاصبع بمعنى الاصبع ج: اصابع وجع الاصبع اصابع حسب القواعد وقال ابن حيان جميع اسماء الاصابع مؤنثه الا الابهام واما الاصبع فهى مؤنثه ويذكر وهى خارجه عن القانون المعروف الاتى في الاذن من قريب انشاء الله تعالى وقال في الاقرب الاصبع عضو مستطيل من طرف الكف والقدم انتهى.

اقول ربما يظهر لى ان اصل هذه اللغه من صبع بمعنى اشار وصبع فلان فلانا دله

عليه بالاشارة وحيث ان الاشارة تحصل بهذا العضو المستطيل سمي اصبعاً واصبوعاً والله العالم.

الثامن «الآذان» جمع الاذن بضمين وتخفيف آله السماع مؤنثه وتصغيرها على اذينه وهو يشهد على مؤنثيتها فان كل زوج من الاعضاء مؤنث الابعضا منها كالحاجب ويشكل الامر في الاصبع فانه زوج في قبال الوتر لا مقابل الفرد فليتأمل يعرف.

والذى يظهر لى ان الاذن ليس آله السماع بل هو المحل الخارج الظاهر سواء سمع ام لم يسمع والاله التى تسمع بها داخله كما هو معلوم لاهله فما فى الاقرب غير تمام ثم ان الاصل فى هذه المادة هو قوله تعالى «واذنت لربها وحقت» اى استمعت فالاذن بمعنى الاستماع ومن هنا اطلق على المحل المزبور وقال فى الاقرب اذن اليه اذنا استمع انتهى.

التاسعه «الصواعق» جمع الصاعقه وهى بمعنى الموت وكل عذاب مهلك وصيحه العذاب والمخراق الذى بيد الملك سائق السحاب ونار تسقط من السماء فى رعد شديد لا تمر على شئ الا احرقته انتهى ما فى الاقرب وعن الخليل عن قوم من العرب الصاعقه بالسين انتهى ولا يخفى ان ذلك من باب قاعده تبديل الصاد بالسين وبالعكس فى الكلمات المشتمله على حروف سبعة ومنها القاف والراء ولذلك يقرء الصراط سراط وبسطه بصطه فلا تختلط.

وقال ابوبكر النقاش صاعقه وصعقه وصاقعه بمعنى واحد وقال ابوعمر والنحاس وهى لغه تميم ونقل القلب عن جمهور اهل اللغة فلا يكونا لغتين وقال فى اللغة صعقتهم السماء صاعقه مصدر كالرابعه ضربتهم بالصاعقه والصاعقه اصابتهم وصعق الرعد صعقا اشتد صوته فهو صاعق والرجل صعقا غشى عليه وذهب عقله من صوت كالهده الشديده وصعق الثور صعقا خار خوارا شديد انتهى.

والذى يظهر لى ان الصاعقه المصدريه وفعل صعق متخذ عن الصاعقه الاسميه

ومعناها الصوت الشديد المقرون بالبرق او الاحجار النارية والمواد المتحجرة النارية احيانا واما المعانى الاخر فكلها لمناسبات مع هذا المعنى مثلا تفسير الصاعقه بالموت توهم ان قوله تعالى «فصعق من فى السموات ومن فى الارض» معناه قات، غير صحيح بل الصعق ايضا بمعناه الا انه كناية احيانا عن الموت الملزوم و المعلوم له وغير خفى ان هذا مما لا يختص بالسما والسحاب كما لا يخفى.

العاشر حذره يحذر حذرا ومحدوره تحز منه والحاذر التأهب المستعد وفى القرآن «انا لجميع حاذرون» والحذر والحذر التحرز والشئى خوفا منه انتهى ما فى اللغة قال ابن حيان الحذر والفرز والفرق والجزع والخوف نظائر انتهى ولا يخفى ما فيه.

والذى يظهر لى ان الالتزام بان لكلمة حاذر معنى اخر من غير ان يكون له فعل من الماضى والاستقبال غير صحيح لبعده جدا وعليها ربما يطلق الحاذر على المستعد المتهى والتأهب بجهه ان الخائف والمتحذر مستعد ومتأهب للفرار عما يخاف منه. ففى اقرب الموارد ناش من الجهالة مع ان كلمه لحاذرون فى القرآن ليس بذلك المعنى على ما يظهر من مفردات الراغب ولذلك قرء لحذرون.

الحادي عشر «الموت» زوال الحيوه عمن اتصف بها انتهى ما فى اللغة وقيل عرض يعقب الحيوه وقيل فساد بنية الحيوان. وغير خفى ان الخلط بين مفهوم الكلمة لغة وبين حقيقة الموت وآثاره وانه امر وجودى ام عدمى او غير ذلك من مباحثه غير جايىز وما ارتكبه بعض المفسرين من الخلط بين حقايق الرعد والبرق والصاعقه والسما الصيب والموت وبين مفهومه اللغوى الواضح عند العرف واللغة فى غير محله جدا.

والذى يظهر لى ان التدبر فى مشتقات هذه اللغة وموارد استعمالها فى الكتاب العزيز كلها يؤدى الى ان معناها السقوط عن الاثار المرغوبه واذا قيل ماتت الريح اى سكنت فذلك لان حقيقة الريح هو الاهتزاز فاذا سكنت فقد سقط اثره المرغوب فيه وخاصته الطبيعى وهكذا اذا قيل ماتت النار اى لم يبق من الجمر شئى واذا

قيل ماتت الحمى اى سكت غليانها وغير ذلك. نحو قولهم مات الثوب الى بلى ومات الارض موتانا ومواتا خلت من العماره والسكان ومات الطريق انقطع سلوكه.

فبالجمله ما اشتهر فى معنى الموت وهو زهوق الروح او انه زوال الحيوه وهكذا كل يرجع الى المعنى الجامع الواحد انى فاغتم.

الثانى عشر «احاط» بالامر احقق به من جوانبه واحاط به علما اى حقق علمه به من جميع جهاته وعرفه والبحر المحيط البحر المحقق باليابسه من كل جهاتها وثلاثيه حاط يحوط حفظه وتعهدده واحيط به وفى هلاكه وهو محاط به وفى القرآن «الا ان يحاط بكم» اى تؤخذوا من جوانبكم انتهى ما فى اللغة وقال فى بعض التفاسير احاط السلطان بفلان اذا اخذه اخذا حاصرا من كل جهه ومنه قوله تعالى «واحيط بشمره والله سبحانه محيط بالمخلوقات» اى هى فى قبضته وتحت قهره و«محيط بالكافرين» اى عالم بهم دليله و«ان الله قد احاط بكل شئ علما» انتهى وفى تفسير اخر الاحاطه حصر الشئ بالمنع له من كل جهه انتهى.

والذى يظهر لى ان كتب التفسير خلطوا بين المعنى اللغوى وبين ما هو المراد الجدى فى هذه الاستعمالات وهذا خلط ناش من الخطب كما لا يخفى وانما الاشكال فى ان المتفاهم من الاحاطه هو الاستيلاء اما تكويننا كاستيلائه تعالى على العالم او كاستيلاء النفس على قوها او اعتبارا كاستيلاء السلطان على المملكه او استيلاء الانسان على منزله وعائلته ودكنه وهكذا ونتيجه هذا النحو من الاستيلاء هو الاحداق ويؤيد ذلك قوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا احاط بهم سرادقها^(١)

الْقِرَاءَةُ وَالْخِلَافَةُ

١- قرء المشهور او كصيب وقرء كصائب والاوّل متعين وقيل هو الابلغ والانصاف ان قرب المخرج بين السين والصاد مع كون الصائب والسماء مؤلفه بالممدوده يورث نهايه اللطف في القرائه كما لا يخفى انظر كصائب من السماء فيه ظلمات نعم ليس الصائب صريحا في معنى السحاب المشتمل على الرعد والبرق والصاعقه.

٢- اجمع القراء على ضم اللام من ظلمات على الاتباع وروى في الشواذ عن الحسن وابى السماك سكون اللام وعن بعضهم فتح اللام وقد مر سابقا.

٣- قرء الحسن من الصواقع

٤- عن الكسائي اماله آذانهم

٥- عن ابى عمرو واماله الكافرين في موضع الخفض والنصب.

وروى ذلك عن الكسائي والباقون لا يميلون.

٦- قرء قتاده والضحاك بن مزاحم وابن ابى ليلى حذار الموت - وهو مصدر

حاذر بمعنى حذر

التَّجْوِيزُ وَالْإِعْرَابُ

قوله تعالى او كصيب من السماء فيه ظلمات و
رعده وبرق عطف اى مثلهم كصيب من
السماء وقيل اولى بمعنى الواو لان المثالين واحد وقيل بمعنى بل لان فى هذه التمثيلية
اشتدت فضاحه المعاندين و المنافقين وقيل هو لايهام وقيل هو للتفصيل والاباحه و
التخير والذى يظهر ما مر من ان لكلمه او معنى واحد وانما اختلاف الخصوصيات
يستند الى القرائن الخافه.

والكاف فى موضع رفع بناء على العطف والحق انه حرف لاموضع له وفى
جر الصيب احتمالا لان احدهما انه مجرور بالكاف والثانى انه مجرور بالمضاف
المحذوف اى هو كاصحاب الصيب او كذوى صيب وانما قدر الجمع لقوله تعالى
يجعلون بناء على احد الوجوه الاتيه والا فلا حاجه الى حذف المضاف فضلا عن
تقدير الجمع هذا مع ان ارجاع الضمير الى القدر الذهني جائز وقيل التقدير او كمطر
صيب من امطار السماء فلا تكون كلمه من لابتداء الغايه بل هى للتبعيض وهذا
واضح الفساد فيه ظلمات اى تكون فيه ظلمات او السماء الذى فيه ظلمات او
حال كونه فيه ظلمات او فيه ظلمات على الخبر المقدم والمبتداء المؤخر وتكون الجملة
فى محل الصفه ام جمله مستقلة محذوف حرف عاطفها اى كصيب من السماء وفيه
ظلمات.

ويحتمل فى الايه ان يكون الكاف زائدا واختاره بعضهم مدعى عدم الحاجه اليه لانه
عطف والحق انه على تقدير زياده يكون معناه مثلهم صيب من السماء وقدم بيانه
فى التمثيل الاول.

قوله تعالى «يجعلون اصابعهم فى آذانهم من الصواعق» فى قوه فيجعل المصابون
بالصيب اصابعهم فى آذانهم وقيل الجملة لاملح لها من الاعراب لانها جواب

سؤال مقدر كانه قيل فكيف حالهم مثل ذلك الرعد وقيل موضعها الجر لانها في محل الوصف لاصحاب اودوى المحذوف وقيل هي في موضع النصب على الحالية من ضمير فيه والاظهران الالف واللام اشاره الى الصواعق الخاصة ولا حاجة الى تقدير الضمير العائد الى الصيب فما في البحر من ان المقدر من صواعقه غير صحيح ولو كان الممثل كلياً والمثيل كلياً يكون الالف واللام مفيد الاستغراق والعموم على الوجه المحرر في محله.

قوله تعالى «حذرا الموت» مفعول لاجله على المشهور وقيل فيه نظر لان قوله تعالى «من الصواعق» مفعول لاجله ولعل لاجله قال القراء هو منصوب على التمييز ويرجع في الحقيقة الى النكرة اى حذرا من الموت والذي يظهر لى ان الاية لو كانت هكذا يجعلون حذرا الموت اصابعهم في آذانهم من الصواعق لصح المعنى ويكون سبب الجعل في الاذان هي الصواعق وسبب هذا السبب خوف الموت والتحرز من الموت ولا منع من تعقيب المفعول لاجله بمفعول لاجله وغير خفى ان تسميه متعلقات الفعل وخصوصياته بالاسماء المختلفة لا يورث ان يكون المفعول لاجله مفعولاً واقعاً بل هو من تبعات الفعل او من الاسباب المنتهية الى الفعل وهو الجعل في هذه الاية ولا شبهة في امكان نقل الاسباب والعلل المختلفة المترتبة بعضها على بعض.

ويحتمل ان يكون مفعول المطلق لمحذوف اى يحذرون حذرا الموت ولا يخفى شناعته.

مسئله نحويه اختلفوا في جواز الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه فالاكثر عليه وعن ابى على منعه ولو كانت جملة ذهب الله بنور هم الى قوله تعالى فهم لا يرجعون جملة مستأنفة وليست في محل جواب لما يلزم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بالمعترضتين وقدم ذهاب جمع الى حذف الجواب وانها جملة تناسب الشرط ومضى ما هو الوجه الاقوى وكيفيه التناسب بين الجملتين فراجع.

مسئله لغويه اختلفوا في تذكير السماء وتأنيثه وقيل ربما يذكروا وقد اولوا قوله تعالى

والسمااء منفطر به الا ان الاقرب جوازه وانما التأنيث لوجه اشرنا اليه وعليه يمكن
ان يكون قوله تعالى او كصيب من السماء فيه ظلمات من تلك الموارد لجواز رجوع
الضمير المذكر الى السماء الا ان الاظهر رجوعه الى صيب.

المبحث في البلاغة

الاول من الاسئلة المتوجهة هنا هو الاطناب و يكثرا التمثيل في توضيح احوال المنافقين المنحرفه وهذا خلافا لاسلوب البلاغه.

واجيب بان الحقيق ان تضرب في بيدااء بيان احوالهم الوخيمه خيمه الامثال وتمد الاطناب في شرح افعالهم ليكون افعى لهم ونكالا بعد نكال وكل كلام له حظ من البلاغه وقسط من الجزاله والبراعه لا بد وان يوفى فيه حق كل من مقامى الاطناب والايجاز فاذا عسى ان يقال فيما بلغ ذروة العليا من البلاغه والبراعه و الاعجاز.

وفذلكه الكلام ان التكرار لا يكون من الاطناب اذا كان فيه توجيه المؤمنين الى تثبيت اقدامهم على مرامهم وترسيخ ملكاتهم في انفسهم وقيل ان المثال الاول لفرقه منهم والمثال الثاني للفرقه الاخرى كما مضى سبيله في بحوث البلاغه من الايه السابقه فلا تكرار وقد تبين فيما سلف فساد ما تخيله المنار وانه كالنار على المنار وسيأتى وجه اخر ينتهى الى عدم التكرار لاختلاف جهه التشبيه.

الثانى فى سراتيان كلمه التخيير والتى تفيد فائده العطف اعلم ان التشبيه والتمثيل لا يدل على دقه المتكلم فى مقصوده ومأموله لان التشبيه واداء المقصود بالتمثيل من الامور المتعارفه بين الناس واهل الشعر والادب والخطابه.

واذا تكرر التمثيل فهو ايضا لا يشهد على ان المتكلم يريد بذلك بيان الحقيقه والواقعيه مثلا اذا قيل زيد كالضبع والتمرفانه لا يدل على انه متكلم دقيق النظر بخلاف ما اذا افيد بنحو التردد او التخيير فى التمثيل فانه دليل على نهايه قاطعيته فى هذه الافاده بحيث لا يمكن ان يعد من التشبيه بل هو بيان للواقعيه المبثلى بها المنافقون ولو كان الكلام على مبنى التسامح لما كان يتحير فى ذلك ولعمري ان فى هذه

الحيره غايه البلاغه فى توضيح تحير المنافقين وضلالهم التردديه بالنسبه الى الواقعيات الاسلاميه.

هذامع ان فى التردد والتخير فى التمثيل افاده ان حالهم لا يخلو عن احدهذين التمثيلين فيكون التفصيل قاطعا للشركه بمعنى انهم اى المنافقون لاشريك لهم فى هذه ولا تمثيل وراء التمثيلين يبين خط مشيهم ومنهج صنعهم مع الاسلام والمسلمين خذهم الله تعالى.

الثالث من الاسؤله ان تقديم المثل الاول وتأخير المثل الثانى لابدوان يشمل على نكتة وسر وذلك ان التمثيل الثانى لمكان ابليغته عن الاولى فى ابانه انحطاط حالهم وادليته على فرط تحيرهم وشده امرهم آخر وهم يتدرجون فى مثله من الاهون الى الاغلظ ومن الادون الى الاسفل اوان التمثيل الاول باعتبار قوتهم العقلية والعلمية والثانى باعتبار قوتهم العملية فيقدم ويؤخر على الطبع وربما يقال ان التمثيل الاول بيان لحال فرقه او لحال المنافقين الذين اتاهم الله ديننا وهدايه عمل بها سلفهم فجنوا ثمرها وصلح حالهم بها ايام كانوا مستقيمين على الطريقه اخذين بارشاد الوحى واقفين عند حدود الشريعه ولكنهم انحرفوا عن سنن سلفهم فى الاخذ بها ظاهرا وباطنا واما التمثيل الثانى فهو لمن بقى له بصيص من النور فله نظرات ترمى الى ما بين يديه من الهدايه احيانا ولمعانى التنزيل لمعان يسطع على نفسه الفينه بعد الفينه و يأتلق فى نظره الحين بعد الحين انتهى فيكون التقديم والتأخير انعكاسا عن حركاتهم فى الضلاله من الاضعف الى الاضعف ومن النقص الى الانقص.

الرابع من الاسؤله ان حذف الكاف كان اولى لانه مضافا الى عدم الحاجة اليه لاقتضأ العطف ذلك ان الاستعاره اقوى من التشبيه فلو قيل زيد اسد هو ابرز من زيد كالاسد.

والذى يظهر لى ان فى الاستعاره جهتين الاولى ما يقرب الى ذهن المستمع

مقصود المتكلم ومراده ومطلوبه والثانيه ما يستلزم احيانا في التماثيل الوارده مورد الذم هتك المشبه به ووهن المستعار منه فاذا شبه زيد البخيل والجون بجوان كذائي فربما كان في ذلك خلاف اسلوب الادب والرحمه واللفظ والعطف اللازم رعايتها ولا سيما عليه تعالى.

فعند ذلك يجمع بين الامرين التوضيح وابانه المنظور وسد باب الهتك بالصميان والبكميان والعميان وهكذا الامر في من استوقد نارا وفي اصحاب الصيب النازل من السماء وهذا ممالا يتيسر الابل تشبيه فانه وان كان ايضا يوهم الهتك احيانا الا أن وان كان التصريح باراده التشبيه ولا سيما بتكرارها يومى الى ان النظر الى التمثيل من جهه واحده وبذلك تنحل معضله اخرى على الايه السابقه كما لا يخفى.

الخامس في تنكير الصيب اما اشعار الى ان من الصيب ما فيه الرعد والبرق والمطر الشديد الهائل او ايماء الى تنكير المشبه فان المناق نكرة وغير معلوم وفي ذلك اشعار الى هتكهم ووهنهم منع عدم معروفيتهم او البلاغه تقتضى التنكير لان النظر الى التشبيه والتثيل في الجملة ولذلك نكرت النار في المثال الاول ايضا.

السادس من الاسواله ان قيد من السماء غير لازم لان الصيب بالطبع من السماء وقيل ان في ذلك تهويلا وايماء الى ان ما يؤذيهم جاء من فوق رؤسهم وفي ذلك نوع بلاغه كقوله تعالى يصب من فوق رؤسهم الحميم وفي تفسير الفخرانه دل على انه عام منطبق اخذ بافاق السماء ولا تخفى برودته وقطاعته ومن العجيب توهمه ان الايه بصدد نفى القول بان السحاب يتكون من ابخره المياه الارضيه قبال من يقول بذلك ولعمري انه اخبط حين تأليفه وسيظهر بعض البحث حوله في بحوثه انشاء الله تعالى.

والذى يظهر لي مضافا الى ما اشير اليه في بحوث اللغة من ان كلمة صيب متخذه من الاصابه وليست بمعنى السحاب الابعاء باعتبار ما يصيبه الى مادونه من الامطار

وغيرها فعلى هذا يكون القيد في محله هذا مع ان كثير اما يقتضى حسن الاسلوب ولطف ترنم الكلام واصواته المعتدله امثال هذه الاضافات لان الكلام بها يدخل في القلوب ويرسخ فيها ويوجب انقلابا روحيا وقد عرفت ان القرآن نظرتة العليا ومقصده الاعلى جلب القلوب الى التوحيد والتفريد من غير الالتزام ببعض هذه اللوازم التي ربما لا تكون صحيحة في حدوداتها ولكنها صحيحة ولازمه بالقياس الى تلك الفكرة الاصلية والرئيسية.

السابع قد تبين مما روجه تنكير ظلمات ورعدو برق بقى وجه التفريق باتيان الجمع والمفرد مع ان العكس انسب فان الظلمه عدم النور فلا يتكرر بخلاف الرعد والبرق فلا بد من سرفى الاتيان بها جماعا وبها مفردا.

فربما يقال ان الظلمات تسمى الى انواع الظلمه فان كان الصيب هو المطر فظلماته ظلمة تكاشفه وانتاجه وتتابع قطره وظلمة ظلال غمام وظلمة الليل وان كان الصيب هو السحاب فظلمة اسحبته سواده وظلمه تطبيقه مع ظلمه الليل.

ويحتمل ان يكون الجمع هنا في حد المبالغه اى تفيد ان الظلمه شديده متراكمه وظلمات بعضها فوق بعض وما في تفاسير القوم كما سمعت يستلزم كون الصيب في الليل مع ان الايه غير ظاهره فيه هذا مع تعقيب السماء المؤلف بالالف الممدوده بالظلمات المؤلفه يورث حسنا في السماع والطبع واما افراد الرعد والبرق فقليل لكونها نوع واحد لعدم امكان اجتماع انواع الرعد والبرق في السحاب الواحد ولا يفتى ان الجمع يمكن ان يكون بلحاظ الافراد لا الانواع وهو الانسب كما تحرر في محله.

والذى يظهر لى ان الافراد لا يحتاج الى الدليل بخلاف الجمع لانه خروج عن الطبع هذا مع ان الرعدو البرق ربما لا يقبلان الجمع باعتبار كونها اسمين لحاصل المصدر ولذلك لم يسمع جمعها الا شاذا.

ومن المحتمل ان يرمى الافراد الى تفريد الملك الموكل عليها فقد اختلفت

كلماتهم المحكية عن ابناء الحديث في توجيه الرعد والبرق بما لا يرجع حسب العقول البرهانية الى محصل ولفهم ما حكى عن امير المؤمنين عليه السلام انه اسم الصوت السموي واما قوله (ع) على المحكى عنه ان البرق مخراق حديد بيد الملك يسوق به السحاب او انه اثر ضرب بذلك المخراق فمضافا الى عدم تمامية النسبة محمول على ما يمكن حمل سائر الكلمات عليه كالمحكى عن ابن عباس ومجاهد وشهر بن حوشب وعكرمة من ان الرعد ملك يزجر السحاب بهذا الصوت.

وقيل كلما خالفت سحابة صاح بها والرعد اسمه وقال عطاء وطاوس والخليل صوت ملك يزجر السحاب وروى هذا ايضا عن ابن عباس ومجاهد وقال مجاهد ايضا صوت ملك يسبح وقيل ريح تختنق بين السماء والارض وعن ابن عباس انه ريح تختنق بين السحاب فتصوت ذلك الصوت وهنا ايضا عن امير المؤمنين عليه صلواه المصلين ما حكى عن عطاء واراداه.

وقيل هو صوت اجنحه الملائكة الموكلين يزجر السحاب هذا هو الخلاف الشاهد بين هؤلاء. ومثل هذا الخلاف يشاهد حسب النقل عنهم في البرق كما اشير اليه بعضه فقليل مضافا الى ما مرانه سقوط نور بيد الملك يزجرها به قاله ابن عباس وعن ابن الانباري انه ضرب ذلك السوط وعزاه الى ابن عباس وروى نحوه عن مجاهد وقيل هو ملك يترأى وغير ذلك من المحكيات عن الاوائل والنقلات عن ارباب الفضائل ولا سيما رب نوع الكل والفواضل.

والذى يظهر لي ان هذه المنسوجات اما من الاسرائيليات المختلقة والبدعات السيئة المدسوسة في الاحكام والحقايق الراقية الاسلامية ناظرين الى زجر الملل عن هذه الديانة القويمة بهذه السياط السود باسم القرآن والسوط من النور.

او هى اجتهادات من كلمه صادرة عن مبدء الوحي ملتحقة به موجبه لسترها وضياعها واختفائها على ارباب العقول القادسة والافهام الكلية فانه ربما يمكن ان قال امير المؤمنين (ع) في موضع عند السؤال بامثال هذه الاجوبة نظرا الى ان جميع

المتحركات الجزئية والكلية السماويه والارضيه مستنده الى القوى المددعه وتلك القوى مسخرات بامر ربها وهى ملائكة الله تعالى فى ارضها وسماؤها الا ان لسان الشرع يمتاز عن لسان اهل الفنون الحديثه وسيأتى ذلك فى المقامات المناسبه حذرا عن الاطاله المنهيه والاطناب المحل فتأمل وبالجمله يمكن تخيل كون منشاء الافراد فى الرعد والبرق هى وحده الملك الموجود لهما او الملك المباشر كما ورد فى الحديث ان مع كل قطره من المطر ملكا يأتى معه الى ان يبلغ محله ومهبطه (توخود حديث مفصل بخوان از اين مجمل) قل انطقنا الله الذى انطق كل شئ.

ومما يؤيد الاحتمال الاول ما روى فى روح البيان عن ابن عباس قال: اقبلت يهود الى رسول الله (ص) فقالوا اخبرنا عن الرعد ما هو وقال (ص) ملك من الملائكة موكل بالسحاب معه مخاريق من نار تسوقه بها حيث شاء الله تعالى فقالوا ما هذا الصوت الذى يسمع وقال زجره حتى ينتهى الى حيث امر فقالوا صدقت انتهى ولا يخفى ما فيه.

وبالجمله كما لا يجوز الحكم على غير ما انزل الله فان من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ولا تجوز النسبه الى النبي (ص) والائمه المعصومين عليهم صلوات المصلين فى المسائل الشرعيه كذلك الامر هنا فلا بد من الفحص عن اسناد امثال هذه الاخبار مع ان حجه خبر الواحد فى غير الاحكام الشرعيه وماله بها مساس غير ثابتة عند المحققين فجرد وجود روايه فى كتاب تفسير او رأى فى كتاب مطبوع لا يكتفى لحجيتها بالضروره مع ان اغلب هذه الاخبار فى هذه المواضع ضعاف السند وعليل الدليل ومراسيل مقطوعه.

الثامن ربما يتوجه الاشكال الى جمله يجعلون بانه خلاف الفصاحه والابانه التى ادعى فى القرآن الكريم انه كتاب مبين فان ذكر الضمير بلا مرجع مذكور يورث الاجمال والتردد والاختلاف فى الفهم كما اختلفوا.

اقول الاختلاف ربما يستند الى قصور الكلام او تقصير المتكلم وربما يستند الى

قصور افهام الناس وتقصير ارباب التعليم والتعلم وربما يلزم ان يكون الكلام ذاوجه لما فيه الخير الكثيره فان اختلاف امتي رحمه وعليه مدارالمدارس وبنیان محافل البحث والتدريب وعليه اعمده الحيوه العلميه الابديه واساطين الاجتهاد و اعمال الراى باعمال الفكره وتنفيذ النظره.

واما هذه الايه فاختلفافهم في مرجع يرجعون لايضربا هو المنظور اليه في التمثيل كما هو الظاهر على ذوى البصيره.

مع ان الذى يظهر لى ان قوله تعالى «او كصيب» في حكم ان مثلهم كصيب من السماء فيه ظلمات ورعدو برق يجعلون اى نفس المنافقين لاالذين يصيبهم الصيب الكذائى لان المقصود هو تمثيل المنافقين بهؤلاء الناس في هذه الحاله ويمكن ان تكون المنافقون انفسهم في هذه الحاله هكذا اى يجعلون الخ وهذا في نهايه اللطف وغايه الوجازه وفيه افاده ان المشبه به لايلزم ان يكون غيرهم بل هو عينهم فشبه حالتهم بالنظر الى اظهار الاسلام ونفاقهم بحالتهم اذا اصابهم الصيب من السماء و لعل حذف المضاف من صدرالايه كما امر للايماء الى هذه النكته ايضا وارشاد الى هذه المنقصه والخوف من الحوادث الجويه والكائنات السماويه من خاصه هؤلاء الناس و المنافقين وانهم بحسب التكوين والطبع على هذه الصفه متزلزل عقائدهم وسخيفه فيحذرون في كل حادث غيرمنتظر من الموت مما لايعتقدون بالآجال الالهيه والله هوالمعين.

التاسع من الاسؤله انهم هل يجعلون اصابعهم في آذانهم ام انامل اصابعهم ثم سؤال اخرهل يجعلون انامل اصابعهم فيها ام يجعلون سبابه اوالوسطى اى اتمله واحده حسب المتعارف ولايتحمل الاذن اكثرمنها والجواب عن الاول بان جعل الانامل عين جعل الاصابع لانها جزء منها فيصدق ذلك ولايلزم ان يجعل كل الاصبع حتى يلزم المناقشه في الايه وان هو تمام الا ان الظاهر هو جعل جميع الانامل

في الاذان فاذا قيل اغسلوا ايديكم استفاد منه لزوم غسل الايدى واليدين والامر هنا كذلك.

والذى يظهر لى مضافا الى ان قيام القرينه يوجب ان يكون العموم انحلاليا افراديا اى يجعل كل واحد منهم اتملته فالانامل مقابل العموم الافرادى ان فى ذلك التعبير ا شعار الى نهايه خوفهم من تلك الظواهر الحديثه والحوادث الفوقانيه المحيطه بهم فكانهم لشده حيرانهم لايتوجهون الى ما يصنعون فيضعون الانامل فى آذانهم وبالجمله هذه الجمله واشباهها ليست مراده بالاراده الجديه بل هى استعماليه ليتوجه الملتفت الفقيه الى ماهو المقصود من جعل اتملة سبابه اليمنى فى اليمنى واليسرى فى اليسرى فلامشكله جدا فى مقام الاستعمال ولا حذف ولا مجاز الا بهذا المعنى اى بمعنى اختلاف المراد الجدى والمراد الاستعمالى كما فى موارد الكنايه فان باب الاستعمالات كلها من قبيل الاستعمال الكنائى من تلك الجمله.

العاشر فى اتيان الصواعق جمعا لطف خاص مضافا الى اقتضاء الاصابع والاذان وهوان كلمه البرق بالنسبه اليها فى حكم ائقافيه المطلوبه فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون اصابعهم فى آذانهم من الصواعق ولولا هذه الملاحظات الخاصه الجزئيه لما علت فصاحته و الطافه على السموات العلى والملكوت الاعلى.

الحادي عشر اختلفوا فى ان هذا التشبيه والتمثيل من المفرق او من المركب وقدم فى المثال الاول عين هذا الخلاف فذهب جمع الى الاول فيكون لكل جزء من اجزاء الجمله وجه الشبه بالنسبه الى حال من احوال المنافقين فى الاسلام وجمع الى الثانى فقالوا لاحاجه الا الى وجود وجه الشبه بين هذه الجمله المركبه بما لها من المعنى وبين حال المنافقين فاخذوا كل الى بيان ما يمكن ان يعد وجهها للتمثيل.

والذى يظهر لى ان تقسيم التشبيه الى المفرق والمركب ليس بمعنى امتناع اجتماعهما او وجوب الجمع بينهما بل هذا امر مسكوت عنه فى كلمه البلاغ

وقدمرنا و يأتي هنا ان هذه الاية من التشبيه المركب والمفرق ولاجل ذلك يختلف اذا ضرب الله مثلا او ضرب غيره.

الثاني عشر في بيان ما هو المنظور من التشبيه وبذلك يقرب ما هو وجه التشبيه. لاشبهه في ان المنافقين كانوا في مختلف من الامور يواجهون الاسلام والمسلمين ورئيس الاسلام وكانوا من جهات شتى يراهمهم كلا و يوجبون الفساد والبلديات و يقعون الحيرة والشكوك ولا سيما في بدو طلوع الاسلام فان حقايق الاسلام ما ارتسمت في نفوسهم على سبيل الرسوخ والملكات فرب مسلم اصبح مسلما وامسى شاكا حيرانا مترددا لاجل الابتلاء بمصائب المنافقين ولاجل تلك المصائب المتلونه كشف القرآن عن احوالهم المستورة سترة الحجاب ووضح الكتاب آرائهم واعمالهم الكثيرة على احسن السبل والابواب فعلى هذه يكون النظر في هذه التماثيل الى فضاء اعمالهم وسوء افعالهم وما هو المنظور الاصل وهو التحفظ على اصل الاسلام لاجل التقدم والنفوذ بين المسلمين ولاجل الصيانة على اسلام المسلمين الموجودين وعلى وحدتهم وشكلهم وغير ذلك من المصالح المترتبة عليها.

فتحصل من هنا ان اساس المقصود في التشبيه بيان حالهم المغشوش المتلون المرتكز فيه المقاصد المشومة الباطلة والمؤذية المنتهية الى الهلاك والموت.

الثالث عشر اختلفوا في توجيه هذا التمثيل وتشتت نظرياتهم في توضيح وجه التشبيه ومنشاء هذا الاختلاف تفرق ذوقياتهم النفسانية وادراكاتهم فقالوا في موقف التشبيه المفرق ان الصيب مثل للاسلام و الظلمات مثل لما في قلوبهم من النفاق والرعد والبرق مثلال لما يخوفون به او ان البرق مثل للاسلام و الظلمات مثل للفتنة والبلاء او الصيب الغيث الذي فيه الحياه للاسلام و الظلمات مثل للاسلام المنافقين وما فيه من ابطان الكفر والرعد مثل لما في الاسلام من حقن

الدماء والاختلاط بالمسلمين في المناكحة والموارثة والبرق وما فيه من الصواعق مثل لما في الاسلام من الزجر بالعقاب في العاجل والاجل.

وقيل ان الصيب والظلمات والرعد والبرق والصواعق كانت حقيقه اصابته بعض اليهود فضرب الله مثلاً بقصتهم الواقعه عليهم وهذا وما سبق مروى عن ابن مسعود وابن عباس والحسن وقيل ان الصيب ضرب مثلاً لما اظهر المنافقون من الايمان والظلمات مثلاً بضلاتهم وكفرهم الذى ابطنوه وما فيه من البرق بما علاهم من خير الاسلام الى غير ذلك من التخييلات المذكوره فى المفصلات واما فى موقف التشبيه المركب فقالوا اذا حصل الصيب وفيه الظلمات والرعد والبرق ثم اجتمعت الظلمات ظلمة السحاب وظلمة الليل وظلمة المطر وكانت تعانقها الصواعق فيجعلون اصابهم فى آذانهم حذرا لموت فيقعوا فى الحيره الشديده فشبه حال المنافقين بحالهم فى الحيره والاضطراب وحيث هم يجعلون طريق الاهتداء شبه جهلهم بجهل المصابين فى تلك الظلمات او ان المطر بحسب الطبع نافع ويزول نفعه فى تلك الحاله وهؤلاء المنافقون يكون اظهارهم للايمان نافعاً بما هو اظهار الا انه يضرهم لاجل مقارنته مع خشب الباطن وفساد السرير وفقد الاخلاص والنسبه الصحيحه.

او ان عادته المنافقين كانت هى التأخر عن الجهاد لاجل الخوف من الموت والقتل فشبه الله تعالى حالهم الباطله بحال من نزلت

هذه الامور به اراد دفعها بجعل اصابعه في آذانه او ان هؤلاء المصابين بتلك الكوارث الجويه وان نجوا عن الموت والهلاك لاجل ما صنعوا بجعل الاصابع في الاذان الا ان الموت من ورائهم كذلك اليهود المنافقون فانهم وان يخوضوا لحقن دماثهم عن الموت والهلاك الا ان الموت والفظاعه من ورائهم او غير ذلك من الوجوه التخليه لتوجيه التشبيه المركب.

والذى يظهر لى كما اشرنا اليه ان وجه التشبيه يتبين من النظر الى حال المنافق وما يصنعه وما هو مقصوده من النفاق والاظهار المشفوع بالابطان فاذا نظرنا الى ماتصدى المنافقون فى المدينه من اظهار الاسلام و ابراز انسلاكهم فى زمرة المسلمين وكانت حالهم بحسب الظاهر حال المسلم الواقعى والمؤمن الحقيقى وكانوا فى تلك الحاله الاختداعيه مشغولين بالامور الافساديه وبالتحريك على الاسلام والمسلمين بايجاد الفتنة والنتيه الى هضم اساس التوحيد وهدم بنيان الدين والتشريع والتفريد وكانوا فى عين ذلك محافظين على انفسهم من الضربات المهلكه التى يمكن ان يتوجه اليهم من قبل رئيس الاسلام والمسلمين وكانوا يتشبثون للحفاظ على انفسهم بكل ما يتمكنون منه وان كان ذلك موجبا لفظاعتهم وفضاحتهم واتضح مرامهم وظهور مقاصد هم لان ذلك هو المنظور الاقصى .

فاذا اطلعت على هذه الخصائص والاحوال منهم يتبين وجه التشبيه المفرق والمركب على احسن الوجه. فابرار هم الاسلام هو ظهور المطر والصيب ونزول كلمات الشهادتين نزول قطرات الامطار وتقارن حالهم النفاقية تقارن تلك الامطار مع الحوادث الجويه وغلبة تلك الحاله على اظهار الاسلام فى الافساد هى غلبه تلك التقارنات الجويه على تخريب الثروات والمياه النازله والخيرات المتوقعه وتحفظهم على انفسهم فى خبايانفاقهم وزوايا افعالهم الشنيعه هى تحفظ المصابين على انفسهم

في خلال تلك الظلمات والرعود والبروق والصواعق الغالبه على مصالح الامطار والاسلام والايمان.

يجعل اصابعهم في آذانهم حذرا للموت والفناء وخوف القتل والانعدام وتشبثهم بالاسلام مع نفاقهم المعلوم لرئيس الاسلام عين تشبث تلك الفرقه يجعل اصابعهم باجمعها في آذانهم مع انها يشبه الاستهزاء والهتك وغفلتهم عن عدم انتفاعهم بنفاقهم من المحكوميه بالموت هو ذهولهم عن انتفاع تلك الفرقه بتلك الطريقه البسيطة عن الموت والمحكوميه بالفناء اذا كان يريد الله تعالى.

ثم بعد ذلك سقوطهم في الجوامع البشريه عن الاعتبار والاعتماد وتحريرهم في صنعهم وفيما ابتلوا به بالفظاعه والافتضاح وتنفر الطباع الانسانيه عنهم وندامتهم عما صنعوا مع الاسلام والمسلمين مع عدم وصولهم بما كانوا يأملون ويعملون مالا يعنون مراغبين ان يصلوا الى قصوى مقاصد هم غافلين عن ذلك كله وغير ذلك من التخيلات كلها يشبه في المجموع المركب حال تلك الفرقه المصابين بتلك المصائب وان كان فيها صائب من السماء يرجى منه في حذواته الخيرات والبركات والله من ورائهم محيط.

الرابع عشر اتفقوا على مجازيه قوله تعالى والله محيط بالكافرين لان الاحاطه في حقه تعالى ترجع الى الاحاطه العلميه او القدره والسلطنه.

والحق ان حقيقه الاحاطه هي الاستيلاء وهو الاعم من الاستيلاء الصوري واستيلاء النفس على قوايها او استيلائه تعالى على خلقه هذا بحسب مفهوم الاستيلاء والاحاطه لغه وعدم المجازيه في المفهوم الافرادى.

واما توهم المجازيه في الاسناد فياتي تحقيقه في بعض البحوث الاتيه ضرورة ان احاطه علمه تعالى وقدرته تعالى ايضا غير جازي لانها عين الذات الاحديه الالهيه

فيرجع نظرهم الى ان المراد هي احاطته الفعلية و تحقيقه يطلب من ذى قبل انشاء الله تعالى.

الخامس عشر في وجه تعقيب المثال بهذه الجملة المعترضه بين الجملتين وقبل ان يتم المثال الثانى وقد تشتت عبارتهم في توضيح هذه المسئلة والذى يظهر لى ان المحافظه على اواخر الاى والتفنن بتغير اسلوب الكلام اقتضت ذلك مع ان فيه اشعارا الى ان المثال المزبور يطابق مقاصد هم السيئه غير الظاهره ولا ينبغى ان يتوهم متوهم بان المنافقين ما ابرزوا امرهم فكيف يمكن التشبيه بحالهم المخفيه فان الله تعالى محيط باحوالهم وملكاتهم ومقاصد هم وزوايا نفوسهم الخبيثه وغير ذلك واشعارا ايضا الى ان ارادتهم التحفظ على دمائهم ونفوسهم بالنفاق او بجعل اصابعهم فى آذانهم غير كافيه لحفظهم عن الخطرات والمهالك فان الله محيط بالكافرين.

واما التعبير عن المنافقين بالكافرين فلما فيه كشف سترهم وتوضيح باطنهم ولاجل ذلك اتى بالمظهر موضع المضمرا ايضا ايفاء لذلك وتأديه حق الامر بالنسبه الى المؤمنين حتى لا يحتفى عليهم شئ من سوء تدبيرهم وقصد هم خذلهم الله تعالى.

المسائل الفقهية

قد مر ذيل بعض الايات السابقة اختلاف الفقهاء في ان اهل النفاق المظهرين للاسلام والمبطنين الكفر محكومون بالاسلام فيترتب عليهم آثاره واحكامه من الطهارة وحليه الذبيحه والمناكح وغيرها ام يحكم عليهم بالكفر وآثاره من النجاسة وغيرها.

ومن هذه الكريمة يتبين في الجملة انهم في نظر الاسلام يعدون من الكفار فان قوله تعالى «والله محيط بالكافرين» يشهد على عداهم كافرين ودعوى انهم الكفار في اللغة او انهم كفار ثبوتاً لا اثباتاً غير تامه لانه خلاف تفاهم العرفي منها نعم لو دل الدليل على انهم محكوم بالاسلام يمكن الجمع بينه وبين الايه بالوجه الاخير لا مكان كونهم كافرين بحسب الاخره وثبوتاً ومسلمين بحسب الاحكام السياسيه والظاهريه. واما احتمال كون الايه من تنم المثل وان الذين يمحذرون الموت يجعل اصابعهم في آذانهم من الكافرين الغافلين عن الموت والحيوه بيد الله تعالى ولا يمكن الاستعاذه من الاجل المعين من قبل الله تعالى بغيره تعالى غير بعيد.

ويؤيد هذا الاحتمال ان الايه اللاحقه من تنم المثل الثاني ولو كانت الجملة المزبوره مرتبطه بحال المنافقين يلزم الفصل بالاجنبي فعلى هذا تسقط الايه عن الاستدلال لاجل طرو هذا الاحتمال.

واحتمال كون المراد من الكافرين اعم من المنافقين وذوى الصيب غير ممنوع لانه لا سبيل الى تعيينه في الايه حتى يتم الاستدلال وربما يتقوى في النظران المناسب كان هكذا والله محيط بهم حتى يعد من تنم المثل فالعدول من الضمير الى المظهر للايماء الى ان المثل اقدم اساسه واتضح بنيانه وان كانت الايه اللاحقه ايضا من تبعاته فليتب برجيذاً.

بحث آخر يظهر من هذه الايات التمثيلية جواز التمثيل شرعاً تشریحاً لمفاسد القوم

الفساسقين المفسدين في الارض و كشفوا عن سرائرهم الخبيثه ومقاصد هم السيئه فتجوز فضاحتهم بين الناس ولو كانوا اهل الذمه ومتظاهرين بالعمل باحكامها فلاحرمه لهم بعد ذلك اللهم الا ان يقال بعدم دلالة الايات على جواز تصدى ذلك لكل احد ولاسيما اذا كان في معرض اختلال نظم البلاد بالافساد.

بعض مسائل عقليه وبحوث فلسفيه

الاولى اختلفوا في ان الحوادث السماويه والجويه كالامطار والبروق والصواعق والرعود والبرود وغيرها هل هي مستندة الى المبادئ الارضيه و المناشى العنصريه ام هي تستند الى الاسباب السماويه والمبادئ الفوقانيه واستندوا لاثبات مدعاهم الاخير والرأى الثانى الى هذه الايه الشريفه وان قوله تعالى او كصيب من السماء يوجب ان هذه الحوادث نشئت من السماء وتدل الايه على فساد القول بان هذه الامور تستند الى الابخره المتصاعده الارضيه لاجل الانوار الحاره الشمسيه وغيرها وقد عرفت فيما مضى القول الاخر وهوان هذه الامور تسند الى العلل الغيبية الالهيه والملائكه المدبره الرحانيه وقد نسب هذا القول الى صاحب الشريعه الاسلاميه حسب الاثار والاخبار المرويه عن طرق العامه والخاصه.

ومن الغريب ذهاب جمع من الفضلاء الى الرأى الثانى وجمع اخر الى القول الاخير من غير تدبر في مغزى المسئله ومخ الكلام ضروره حجيجه الاخبار في هذه المسائل ممنوعه على ما تحرروا على تقدير صحتها فهى محموله على ان المراد منها الاشاره الى العلل الالهيه المسانحه مع العلل الطبيعيه المقارنه مع الحوادث المشترك فيها جميع الحوادث في العوالم العنصريه والاثيريه.

واما توهم ان هذه الحوادث معاليل الاسباب الغيبية الالهيه بلا توسط المبادئ الطبيعيه فهو فاسد غير خفى على اهله.

واما ماذهب جمع ومنهم الفخر وغيره من ان هذه الايه وبعض الايات الاخر تدل على ان هذه الامور الجويه السماويه مستنده الى المبادئ الطبيعيه السماويه و مناشئ غيرارضيه فهو اغرب.

ضروره ان هذه المسائل تجربيه شهوديه يشهدها الانسان من فوق الاجبال و في سواحل البحار من غير حاجه الى اعمال النظرية والفكره هذا مع ان هذه المسائل في عصرنا منحلله لما ان السحاب والصيب من الامور الاختلاقيه و الصناعيه الاختياريه بتوسيط الاشعه الخاصه والحراره المحدوده فقله تعالى «او كصيب من السماء ليس في مقام تثبيت النظرية المزبوره بل هو في موقف اخراشنا اليه ولعل امتن الوجوه كون النظر الى افاده ان الصيب المزبور محيط بهم ومسيطر عليهم.

الثانيه من المسائل المعنونه العقلية ولا سيما في بعض المؤلفات العرفانيه هو ان الوجود الذي يليق بجنابه تعالى هل الوجود الخاص كما هو زعم الحكماء المعبر عنه باللابشرط القسمي ام هو الوجود المطلق العام كما هو زعم العرفاء المعبر عنه باللابشرط المقسمي وحيث ان لكل من المستلكن مناقشه لا يمكن الالتزام به.

ضروره ان دعوى الوجود الخاص يستلزم التحدد الممنوع عقلا والوجود المطلق يلزم المزاوله مع الوجودات النازله مع انها داخل الاشياء لابلزاوله وخارج عنها لابلمافرقه وانه داخل فيها لاكدخول شئ في شئ وخارج عنها لا كخروج شئ عن شئ وانه ليس في الاشياء بوالج ولا عنها بخارج حسب ماوصل اليها من سلطان المعارف واميرالحقايق ومبدء الوحي والتنزيل والروح الامين اميرالمؤمنين عليه آلاف التحية والثناء الى يوم الدين واللغه الدائم على اعدائه اجمعين فيكون هناك قول عدل ورأى جزل كما نشير اليه انشاء الله تعالى وتفصيله في موقف اخر.

وربما يستشمن من هذه الايه الشريفه من استناد الاحاطه والاستيلاء الى ذاته

تعالى على الكفار وغيرهم انه هو الوجود المطلق فتكون هذه الاية من مؤيدات مقاله اهل الذوق والعرفان.

والذى هو التحقيق ان الله تعالى احاطته بالاشياء امر ووصف من اوصافه الذاتيه وله التجلى الذاتى فاذا تجلى باسم المحيط تكون احاطته بالاشياء عين وجود هذه الاشياء الذى هو عين حقيقه فعله وتجليه الفعلى فهذه الاية الشريفة تدل على الامرين الاول انه تعالى ذات موصوف بالاحاطه والثانى ان الاحاطه على الاشياء الا ان احاطته التى هى تجليه الفعلى من المعانى الاندكاكية والامور المتدليه الى الذات الاحديه الالهيه ولا يمكن ان يحكم عليه بالاحكام النفسيه الاسميه ولذلك يقال هو تعالى محيط بالاشياء واما ما هو بالحقيقه احاطته هو فعله الفانى فيه السارى اليه احكامه وخواصه وآثاره ولذلك يستند اليه كل ذلك بالحقيقه لان حقيقه الاندكاك والفناء تقتضى ذلك فليتدبر فى هذا كله حتى يتبين لك مشا كل المعارف الالهيه.

التفسير الثاويين على خلاف المسلك والمشترك

فعلى مسلك الاخباريين «او كصيب من السماء» اى حجه نبوتك يا محمد (ص) والدليل الباهر على استحقاق على عليه السلام اخيك للموقف الذى وقفته والسياسه التى قلدها اياه فهى كصيب فيه «ظلمات ورعد وبرق» قال يا محمد (ص) كما ان فى هذه المطر هذه الاشياء ومن ابتلى به يخاف فكذلك هؤلاء فى ردهم لبيعه على عليه السلام وخوفهم ان تعثريا محمد على نفاقهم كمثلى من هو فى هذا المطر والرعد والبرق يخاف ان يخلع الرعد فواده او ينزل البرق والصاعقه عليه فكذلك هؤلاء يخافون ان تعثر على كفرهم فتوجب قتلهم واستيصالهم «يجعلون اصابعهم فى آذانهم» اذا سمعوا لعنك لمن نكث البيعه ووعيدك لهم اذا علمت احوالهم «من الصواعق حذر الموت» لئلا يسمعو لعنك ولا وعيدك لئلا تتغير الوانهم فيستدل اصحابك انهم المعنون باللعن باللعن والوعيد بما قد ظهر من التغير والاضطراب عليهم فتقوى التهمه عليهم.

«والله محيط بالكافرين» مقتدر عليهم لو شاء اظهر لك نفاق منافقيهم وابدى لك اسرارهم وامرك وعن الفقيه عن ابى بصير عنه عليه السلام عن الرعد اى شئ يقول قال انه بمنزله الرجل يكون فى الابل فيزجرها -ها مى -ها مى -كهينه ذلك قلت جعلت فداك فما حال البرق فقال تلك مخاريق الملائكه تضرب السحاب فتسوقه الى الموضع الذى قضى الله عز وجل فيه المطر وايضا عن الفقيه بعد ما تقدم وقال عليه السلام الرعد صوت الملك والبرق صوته وروى ان الرعد صوت ملك اكبر من الذباب واصغر من الزبور فينبغى لمن سمع صوت الرعد ان يقول سبحان من يسبح الرعد بحمده والملائكه من خيفته انتهى وقدمر ما يتعلق بذلك صحه وسقما.

واما اصحاب الحديث «او كصيب من السماء» اى مطر كما عن الكل

الاعبد الرحمن بن زيد فانه هو الغيث من السماء وعن سفيان اى الذى فيه المطر «فيه ظلمات ورعد» فعن مجاهد ملك يزجر السحاب بصوته وعن ابي صالح ملك من الملائكة يسبح وعن شهر بن حوشب هو ملك موكل بالسحاب يسوقه كما يسوق الحادى الابل يسبح كلما خالفت سحابه صاح بها فاذا اشتد غضبه طارت النار من فيه فهى الصواعق التى رأيت وعن ابن عباس الرعد ملك من الملائكة اسمه الرعد وهو الذى تسمعون صوته وعنه ايضا ملك يزجر السحاب بالتسييح والتكبير وعنه ايضا الرعد اسم ملك وصوته هذه التسييحة فاذا اشتد زجره السحاب اضطرب السحاب واحتك فتخرج الصواعق من بينه وعنه رابعا ملك يسوق بالتسييح كما يسوق الحادى الابل بمحذاته وعن مجاهد ملك يزجر السحاب وعن عكرمه ملك فى السحاب يجمع السحاب كما يجمع الراعى الابل ويقرب منه قوله الاخر وعن قتاده الرعد خلق من خلق الله عز وجل سامع مطيع لله عز وجل وعن عكرمه ان الرعد ملك يؤمر السحاب فيؤلف بينه فذلك الصوت تسييحه وعن مجاهد هو ملك وهو المروى عن ابن عباس خامسا وعنه سادسا هو ملك ينطق بالغيث كما ينطق الراعى بغنمه وعنه سابعا هوريج «وبرق» اى مخاريق الملائكة يزجرون بها السحاب قاله ابن عباس وقال اخرون هو سوط من نور يزجر به الملك السحاب وعن ابن عباس انه ماء وفى تعبير اخر انه من السماء وقال اخرون هو مصعع ملك اى لمعانه وعن محمد بن مسلم البطائنى قال بلغنى ان البرق ملك له اربعة اوجه وجه انسان ووجه ثور ووجه نسر ووجه اسد فاذا مصعع باجنحته فذلك البرق وقريب منه ما عن شعيب الجبائى.

«والله محيط بالكافرين» اى جامعهم فى جهنم كما عن مجاهد وعن ابن عباس، الله منزل ذلك بهم من النقمه وعلى مسلك اصحاب التفسير وارباب التنظير «او كصيب من السماء» اى او كذوى صيب وسحاب من ناحيه الفوقانى «فيه ظلمات» ثلثه ظلمه الليل وظلمه تراكم السحاب وظلمه تراكم الامطار

«ورعدو برق» مثال لتوضيح اشتغال السحاب عليه وربما يزداد عليه وربما ينقص «يجعلون اصابعهم» اى بعض الاصبع «فى آذانهم» وحده سمعهم الظاهره «من الصواعق» والنوازل المتجمده حذرالموت وخوف الفناء والله محيط بالكافرين فلا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط به حقيقه.

وقريب منه «او كصيب» اى ومثلهم كصيب «من السماء» فلا يتوهم كونه من الارض فيه ظلمات شديده متراكمه بعضها فوق بعض «ورعدو برق» يتوالدان من اصطكاك الكهربائيه الايجابيه والسلبيه «يجعلون اصابعهم «باجمعها» فى آذانهم «لشده تحيرهم وعدم اشعارهم الامور الواضحه فضلا عن غيرها» من الصواعق «التي تحصل من تماس الاسلاك المثبتة و المنفية وتصل وتصاب الى الارض «حذرالموت» ولجل التجنب عن الهلاكه والمصائب «والله» تعالى يتوفى الانفس و يقدر الموت والحيوه ولا ينفعهم الاحتراز والتحذر من الموت فيكون هو «المحيط بالكافرين» ومقتدر بالنسبه اليهم وقادر على تقليبهم ونشأتهم.

وقريب منه «او كصيب» ومثلهم صيب ومطر من السماء فيه ظلمات مشدده غليظه ومن النواحي المختلفه «ورعدو برق» وفيه الرعد والبروق لاجل ما يشاهد فى خلال الامطار تلك الاضواء والاصوات فهى حاله فيها ومتولده حولها «يجعلون» المنافقين والكافرين المستترين كفرهم وعنادهم «اصابعهم فى آذانهم» اى يجعل بعضهم اصابعهم فى آذان الاخرين او هم يختلفون فى ذلك لشده التحيرو الخوف و لكثرة الاصوات و البروق فلا يدركون ما يضعون «من الصواعق» والاحجار الكبريتيه السماويه التى تحتجر لاجل التضاد الكيماوى المحصول من الاختلاط بين الدخانيات والدهنيات المتصاعده الجويه المصابه الى الارض لثقلها اولاجل الجاذبه العامه او يحصل ذلك من الكهرباء بانيه والاسلاك من اوساط الوصول الى الارض «حذرالموت» وخوف لا يصلوا الى مرامهم ومقصودهم فيموت حيوتهم الاجتماعيه ويضمحل نشاطهم

السياسيه «والله محيط بالكافرين» الذين هم المنافقون ام هم المصابون منهم او من غيرهم .

وعلى مسلك بعض اهل الذوق «او كصيب من السماء» النفس ومن الرتبة الواهمه منها فيه «ظلمات» الجهل والسفاهه والتحير «ورعدو برق» من تبعات القوه الواهمه ومن جنود هذا الابلis المتصل «يجعلون» ساير القوى السليمه «اصابهم» ونقاباتهم حائله بينهم وبين تلك الشريره «وفى آذانهم» ومحال تأثرهم من الصواعق والمصائب النازله عليهم من سماء ذلك الوهم المسلط عليهم «حذر الموت» والمحكوميه بالزوال والفناء وخوف استيلائه عليهم «والله» بذاته وبحقيقته الاطلاقية الذاتية «محيط بالكافرين» وبغيرهم وبجميع القوى والحيثيات الجزئيه والكيه كما تكون النفس محيطه بقويها .

قوله تعالى «يكاد البرق يخطف ابصارهم كلما اضاء لهم مشوا فيه واذا اظلم عليهم ناموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم ان الله على كل شىء قدير/ ٢٠

مباحث اللغة والصرف:

الاول «كاد» يفعل يكاد من باب علم كودا ومكادا ومكاده قارب ولم يفعل وهى من افعال المقاربه ترفع المبتداء اسمائها وتنصب الخبر ويندراقتان خبرها بان قال ابن مالك:

ككان كادوعسى لكن ندر غير مضارع لهذين خبر
وكونه بدون ان بعد عسى نزروكاد الامر فيه عكسا

ويعمل ذلك بانها لمقاربه الفعل فى الحال وان تصرف الكلام الى الاستقبال وهو عليل وقد جاء خبرها اسما وهو قليل ومنه قول تأبط شرافابت الى فهم وما كدت آثيا انتهى وتأمل وقيل هى مبالغه فى المقاربه.

وفى الاقرب ربما تكون صله للكلام ومنه قوله تعالى لم يكديرها اى لم يرها ومعنى اراد ومنه اكاد اخفيها اى اريد وفى اللسان ما يقرب منه انتهى قال ابن الانبارى قال اللغويون كدت افعل معناه عند العرب قاربت الفعل ولم افعل

وما كدت افعل معناه فعل بعد ابطاء وحكى سيبويه عن بعض العرب كدت بضم الكاف.

وفي البحر كاديكاد من باب خاف يخاف منقلبه عن واوفيا لغتان وليس في افعال المقاربة استعمال المضارع منها الاكاد واوشك وتلك الافعال تبلغ ثلثين فعلا ذكرها ابواسحق البهاري في كتابه شرح جمل الزجاجي ثم بعد ذلك انكر ما اشتهر وحكى عن جمع من انها في النفي اثباتا وبالعكس انتهى وفي نفسى ان في بعض ابواب المغنى بيتين يشعر لغزا اليه وهو: انحوى هذا العصر ماهى لقطه جرت في لسانى جرهم وثمود اذا استعملت في النفي اثبتت وان اثبتت قامت مقام جحود.

والذى يظهر لى ان الرايين تام في وجهه وغير تمام في اخرفان اريدان لكاد و يكاد في الجملة التامة وضعاف يكون افاده النفي في الاثبات وبالعكس مستندا الى الوضع الخاص فهو واضح المنع وان اريد انها في النفي يكون في مقام وقوع الفعل والخبر وفي الاثبات على عكسه فهو صحيح وذلك لما نجد في كثير من الايات الشريفة وتحت هذا سر ولذلك يشترك ساير اللغات معها في هذا الامر في الجملة نعم لا بأس باستعماله في موارد النفي مريدا به النفي وبالعكس فافهم ولا تختلط. الثاني خطفه يخطف استلبه بسرعه يقال هذا سيف يخطف الرأس ويخطف السمع استرقه وخطفه بالتشديد بمعنى خطفه للتكثير والمبالغة وخطف البعير مشى سريعا اخطفه اخطائه اختطفه اجتذبه الخطاف الذى في الحديث هو الشيطان يخطف السمع ويسترقه والخطاف كرمان طائر اسود يقال له زوار الهند انتهى ما في اللغة.

وفي بعض كتب التفسير فيه لغتان والافصح ما مروا لآخر خطف يخطف ولعمري انه قد وقع الخلط بين اللغتين لما اشير اليه من مجيئه بمعنى المشى سريعا فان الاول متعدد والآخر لازم والامر سهل وقال الزبيدي وهو الموجود في القاموس انه

قليله اورديته لا تكاد تعرف كما في الصحاح ونقل شيخنا عن اقايم التعليم للخويى تلميذ الرازى ان خطف كفرج يقتضى التكرار والمفتوح لا يقتضيه قال شيخنا وهو غريب لا يعرف لغيره فتأمل انتهى .

والذى يظهر لى ان معنى الخطف اعم من الاستلاب مع بقاء المسلوب وعدمه فلو اختطف الخطاف صيدا وبنفس الخطفه صح على الحقيقه فافى تاج العروس من توهم المجازيه فى غير محله ويظهر من القاموس ايضا انه على الحقيقه نعم فى مثل اختطاف الشيطان مجاز على الاظهر.

الثالث قالوا فى كلمه «كلما» انها مركبه من كل وما المصدريه وهى الظرفيه اى النائبه عن الظرف فكل من كلما منصوب على الظرف لاضافته الى شئ هو قائم مقامه وناصبه الفعل الذى هو جواب فى المعنى وقال السيوطى وقد ذكر الفقه والاصوليون ان كلما للتكرار وقال ابو حيان وانما ذلك من عموم ما لان النظر فيه مرادها العموم كلى اكدته انتهى .

وقال ابن هشام وجاهتها الظرفيه من قبل ما فانها محتمله لوجهين ان تكون حرف مصدرى والجمله بعده صله له فلا محل لها والاصل فى قوله تعالى «كلما رزقوا من ثمره رزقا قالوا» اى كل وقت رزق الى ان قال والثانى ان تكون الماء نكره بمعنى وقت فلا يحتاج على هذا الى تقدير وقت والجمله بعده فى موضع خفض على الصفه ثم ضعف الاخير فن شاء فليراجع انتهى ما قالوه .

والذى يظهر لى ان هذه المركبات المرجوعه عند النحاه الى البسائط الاوليه ليست كالمركبات من الجمل الناقصه او التامه ضروره ان تلك المركبات ليست لها الموضع على حده والقول بتعدد الوضع من الاباطيل بالبدايه واما هذه المركبات فلا منع من دعوى بساطتها وضعا وان كانت مركبه صوره من كلمه كل التى له الوضع الخاص ومن كلمه ما هكذا ولا دليل على تركيبها منها ولا سيما بعد انقلاب الشكل لها ضروره ان كلما لا يقرأ الاعلى وجه واحد كما لا يكتب الا كالواحد

بخلاف كل الداخلة على ما فانه يختلف اعرابا باختلاف العوامل ويكتب منفصلين فرقا بين كلما الشرطيه الزمانيه وبين الاسم الداخلة على ما الموصول وغيره.

فبالجمله كلما من اداه الشرط الا انه مثل اذ واذا ظرفيه وقتيه وتحتاج الى الجواب كما ترى في كافه استعمالاتها الرابع اظلم الليل صار مظلما والقوم دخلوا في الظلام واطلم عليهم الليل وتلا والرجل اصاب ظمأ او ظمأ.

وفي البحر توهم ان الزمخشري استظهر انه يتعدى بنفسه وهو في غير محله ثم قال وله عندى تخريج غير ما ذكر الزمخشري وهو ان يكون اظلم غير متعد بنفسه لمفعول ولكنه يتعدى بحرف جر اى يجوز اظلم الله الليل عليهم انتهى ما اردناه.

وهذا اجتهاد في اللغة لان التعديه ايضا ليست قياسيه كليه ولا سيما بغير الباء الجاره التي هي عدت شبه قياس دون غيرها ولا يجوز توجيه اللغة بالاستعمال فان باب الاستعمال اوسع من الحقيقه والمجاز بانواعه واقسامه المتداوله في لغة العرب خصوصا وفي غيرها ايضا واما ما جزم به ابن الصلاح بوروده لازما ومتعديا وقد صرح به ايضا الازهرى في التهذيب فهو معارض بتصريح ابن مالك وغيره مع ان من المحتمل اخذ بعضهم من بعض وهذا لا ينفع او اعتمادهم على قضيه قياس باب الافعال وقد كثرت اللزوم فيه جدا كما هو بما يأتى للمطالع كالكب واعرض لكب و عرض هذا مع عدم كون الظلم فعل من الافعال يتعلق به السبب المولد بل هو امر يحصل قهرا بذهاب سبب النور فلا يتعلق به الجعل حقيقه ولو تعلق به في الظاهر فهو مأول فبالجمله هذا من شواهد لزومه كما هو المصريح به في اللغة عاما. ومن العجيب تصريح التهذيب بالقياس حيث اخذ تعديه اظلم من ساير اوصاف الظلم معللا بانها لازمه ومتعديه انتهى والله العالم بما قاله.

ومن هنا ومن مواضع اخرى يظهر ضعف كتاب المنجد في اللغة لانه جمع بين اللغة وما في بعض كلمات اهل الادب من غير اشاره الى ذلك.

الخامس قام يقوم قوما وقيام انتصب ضد قعد والامر اعتدل وعلى الامر دام وثبت وقام السوق نفقت قام به ظهره اوجعه و بامر تولاه وقام عليه خرج عليه وراقبه وفي الصلوه شرع فيها وقامت المرأة تنوح طفقت انتهى ما في اللغة وانت خبير بان هذه المعانى كلها مجازيه واستعاره حتى في قوله قام به ظهره فان الظهر فاعل وقد اختلفت عبارتهم في ذلك الا ان الاظهر ما عن بعضهم بان كل ما اوجعك من جسدك قد اقام بك فكان الذى يوجعك نوعا يقوم حين الايجاع فلا يتعدد المعنى ومن الغريب ايضا ما فى المنجد من تفسير قام بالوقوف ولا يوجد فى المتون الاصلية منه الا ثرفان القيام ضد القعود والمتحرك قائم واذ اقبل له قم فسكن فهو اعم من الحقيقة والمتعارف فى بلدنا هو الامر بالوقف. واما الانعكاس وهو القيام بالرأس فى كونه من القيام لغه مناقشه جدا وان كان ربما يطلق عليه فى بعض المواقف.

السادس لوتأتى لمعان نشير اليها اجمالا والى ما قالوه فيها احدها لو المستعمله فى نحو لوجائى لا كرمته وهى تفيد ثلاثه امور احدها الشرطيه اى تعقد السببيه والمسببيه بين الجملتين بعدها وفيه انه يصح ان يقال لوجائى لا كرمته لانه اكرمنى فلو كانت هى تفيد السببيه تلزم المجازيه بل الغلط مع انه ليس كما توهموه قاطبه فلا دلالة له بالوضع عليها.

والثانى تقييد الشرطيه بالزمن الماضى وبهذا الوجه وما بعده فارقت ان والثالث الامتناع قال جماعة هى حرف امتناع اى امتناع الجواب لامتناع الشرط. وفيه اولا ان المعنى الثانى يندرج فى الثالث لانه اذا كان يورث التقييد بالزمان الماضى يلزم منه امتناع المجبى بالضروره والمراد من الامتناع اعم من الامتناع الذاتى والغيرى وثانيا تكون لوكثر استعمالا فى الامتناعيات واما كون الامتناع الثانى لامتناع الاول او بالعكس او كان امتناعها لامر ثالث فهو غير دال عليه عندنا ومن ذلك قوله تعالى ولو شاء الله لهديكم اجمعين وحيث ان هدايه الاجمعين ممتنع فى طبيعه حسب مقتضاياتها والا يلزم ان تكون الطبيعه لا طبيعه يمتنع ان

يتعلق بها المشيه ولواريد من المشيه الاراده الفعلية يكون امتناع كل من المشيه والهدايه مستندا الى امتناع تعلق العلم الازلى النظامى على غير الوجه المزبور فلاحظ واغتنم.

والثانى من اقسام «لو» ان تكون حرف شرط فى المستقبل الا انها لا تجزم والفرق بين هذا القسم وما قبله ان الشرط متى كان مستقبلا كانت «لو» بمعنى ان ومتى كان ماضيا كانت حرف امتناع ومتى وقع بعدها مضارع فانها تقلب معناه الى الماضى .

وفيه ان ما ذكره يشبه بالاكل من القفا ضروره ان «لو» ان كانت للماضى وكان الفرق بينه وبين ان ذلك فعلية لم يبق وجه لان يكون «لو» بمعنى ان بل يرجع ذلك الى ان «لو» كما يكون للماضى يكون للاستقبال فان فى قوله تعالى «لو كان فيها آلهه الا الله لفسدتا» لا تكون للماضى بل هو معنى اعم واشمل .

والثالث تأتى بمعنى ان المصدريه ولا تنصب واكثر وقوعها بعد مادة ودو يؤد وهو كثير الاستعمال فى الكتاب الالهى . وفيه ان احتمال كون مفاد الجمله السابقه فى حكم الجزاء قوى جدا فتكون هى فيها ايضا حرف شرط ويشهد لذلك انها لا تنصب ومن شاء ان يصدقنا فليراجع موارد استعمالها ومنها قوله تعالى «ودوا لتكفرون» (نساء/ ٨٩) فانه يرجع الى ان الكفار يكونوا هكذا وهو انكم لتكفرون ودوا وهذا امر واضح جدا .

والرابع من معانيها انها للتمنى ويأتى جوابها بالفاء منصوبا نحو لو تأتيت فتحدثت بنصب تحدث نظير ليتك تأتيت فتحدثت وفيه انه يستشمن منه الشرطيه الا ان المتكلم يريد اثبات الملازمه بين ذات الا تيان عنده والتحديث حتى تكون الجمله تامه و يصح السكوت عليها وربما تقع فى محل التمنى وموقف الرجاء فلا تختلط .

والخامس ان تكون للعرض مثل الا و يأتى جوابها بالفاء منصوبا ايضا نحو لوتنزل عندنا فتصيب خيرا وفيه مامر .

والسادس هي للتقليل نحو تصدقوا ولو بظلف محرق وانت ترى انه في الشرط اوضح ونظير ان الوصلية فانها ايضا شرط محذوف الجواب وهو من سنخ الفعل السابق اى تصدقوا ولو بظلف محرق تصدقوا واكرموا وان اكرموا ومن هنا يظهر ان النحاه من غير تدقيق في معانى الجمل التزموا بالاوضاع المتعدده لحرف واحد والمعانى المتخلفه لكلمه وحدانيه.

السابع شائه يشاء من باب علم شيئا ومشئيه ومشاء ومشائيه اراده والله الشئ قدره وبنو تميم يقولون شايشيى كجاء يحيى وزنا ومعنا بتبديل الشين لقرب مخرجهما والشئ ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو مذكر يطلق على المذكر والمؤنث ويقع على الواجب والممكن جمعه اشياء وجمع الجمع: اشياوات واشاوات واشاوا ويجمع على اشايا والاشياء تصغير الاشياء. واما الاختلاف في الاشياء واما الاختلاف في الاشياء فيأتى ذيل الايه المشتمله عليها انشاء الله تعالى.

والذى يظهر لى ان تفسير المشيه بالتقدير خلاف مفاد الشئ لغه فان معناه في اللغه هو الطلب المظهر والاراده المبرزه وليس معناه الشوق النفسانى والميل القلبي والاستدعاء في الضمير ولذلك يكون متعديا ولو كان نفس الاشتياق الباطنى لكان لازما كما يكون الشوق والاشتياق لازما بحسب المعنى وهذا من شواهد كون الشئ صفه الفعل وبه يحصل الفرق بين الاوصاف الذاتيه النفسانيه وغيرها فتأمل جيدا.

الثامن كل اسم موضوع لاستغراق افراد المنكر نحو كل نفس ذائقه الموت والمعرف المجموع نحو وكلهم آتية واجزاء المفرد المعرف نحو كل زيد حسن وقد تستعمل للتكثير والمبالغه نحو تدر كل شئى بامررها اى كثيرا ولا تستعمل الامضافه لفظا او تقديرا انتهى ما فى اللغه.

والذى تحرر منا فى مباحث العام والخاص من الاصول ان دلالة هذه اللفظه على استغراق المدخول وضعاً غير ثابت بل هو لاستغراق المدخول بشرط عدم لحوق

قيد اليه فاذا قيل كل انسان كذا فهو لاستغراق المدخول المطلق واذا قيل كل انسان عالم كذا يستغرق المدخول المقيد واثبات اطلاق المدخول وتقييده يحتاج الى مقدمات الاطلاق واليه يرجع قولهم ان كل تاتي بمعنى بعض احيانا.

نعم ربما تكون هذه المقدمات بعد حقوق الخبر محرز فاذا قيل كل انسان كذا يكون الخبر بعد ذكر المدخول بلا قيد شاهد على اطلاق المدخول فاذهب اليه جمع من الاصوليين وقد صرح به في اللغة ومنهم الوالد المحقق مد ظله غير منقح و يشهد لذلك دخوله على شئ فان حدود الاستغراق تستفاد من القرائن اللفظية فلا تكون لفظه كل الالتكثير المدخول في الجملة.

ثم انها ربما تدخل على المعرف باللام نحو كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل وربما يستعمل لفظه كل وبعض مصدرين بالالف واللام الا انه محل الخلاف بين اهل الادب ولذلك لا يوجد ان في الكتاب الالهى مقرونا به.

ثم قالوا ترد كل باعتبار كل واحد مما قبلها وما بعدها على ثلثة اوجه منها قولهم العالم كل العالم ومنها قوله جائئ القوم كلهم ومنها كل نفس بما كسبت رهينه ومنها اكرمت كل بنى نعيم ومنها كلا هديناه ومنها ان الامر كله لله انتهى ما في اللغة والادب باجماله وانت خبير بان كل في جميع هذه الموارد جائت بمعنى واحد وبوجه واحد وهو معناه الكثرة الاجمالية بمعناها الحرفى او الاسمى .

ومن العجيب خلط القوم بين ما يستفاد من القرائن وما هو مفاد لفظة كل وضعا وهذا الخلط كثير الدور في كلمات القوم وغير جازي نظير ذكر المعانى الكثيرة لهيئه الامر والنهى فانه ايضا من الخلط بين الاغراض والدواعى وبين ما هو المستعمل فيه والموضوع له .

وقالوا لفظ كل حكمه الافراد والتذكير ومعناها بحسب ما تضاف اليه فان كانت مضافه الى منكر وجب مراعاة معناها فلذلك جاء الضمير مذكرا ومفردا فى نحو كل شئ فعلوه فى الزبر ومفردا مؤنثا نحو كل نفس ذائقه الموت ومجموعا مذكرا

في نحو وكل اناس سوف تدخل بينهم ومفرد امؤنثا نحو وكل مصيبات الزمان وجدتها. واذا كان المدخول معرفه فقالوا يجوز مراعاة لفظها ومراعاة معناها فيقال كل القوم حضروا وحضروا ويجوز مراعاة اللفظ احيانا نحو كل كانوا ظالمين انتهى ما في اللغة والادب.

اقول مقتضى القواعد هوان كل اما يكون هو المخبر عنه او يكون المدخول مخبر عنه فان كان هو المخبر عنه فهو مفرد مذكرا يرجع اليه الا ضمير المجرد و يكون حينئذ مفاد العام المجموعى ضروره ان وحده النظر على المدخول تحصل بوحده النظر الى الكل وان كان المخبر عنه هو المدخول فالضمير تابع المدخول فان كان من قبيل الناس والقوم فيرجع ضمير الجمع اليه وان كان من قبيل النفس يرجع اليه ضمير المفرد المؤنث وهكذا واما فيما اذا كان المدخول مفردا مذكرا فانه وان يمكن رجوع الضمير الى لفظه كل الى المدخول الا ان الظاهر رجوعه الى المدخول لانه قلما يتفق ان يكون النظر الى معنى الكل بحيث يكون هو المخبر عنه ومن هنا يظهر مواقف الضعف في افادات اللغة وارباب الادب كابن هشام في المغنى والسيوطى في الاتقان وبناء على ما ذكرنا يظهر ان قوله تعالى اولئك كان عنه مسئولا، معناه ان كل واحد من هذه المذكورات وهكذا قوله (ع) على ما نسب اليه كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته اى كل واحد منكم راع الخ.

وقال البيانىون ان وقعت كل بعد النفي كان النفي ثابتا لبعض الافراد نحو ما جاء كل القوم ولم آخذ كل الدراهم وان وقعت قبل النفي يثبت النفي لكل فرد نحو كلهم لم يقولوا انتهى وفي تعبير اخر فى الصورة الاولى يفيد عموم النفي وفي الاخر نفي العموم ويصح عكسه فيكون الاولى سلب العموم والثانى عموم السلب والامر سهل وفي تعبير ثالث عند اصحابنا الاصوليين ان الكل فى الصورة الاولى عموما مجموعيا فلان فى ثبوت الحكم لبعض الافراد وفى الثانيه عموما استغراقيا فينافيه ذلك.

اقول هذا امر خارج عن اللغة وداخل في ظهور الجملة وقد تحرر في محله ان الجملات لا تخص بوضع خاص فعليه ربما تختلف المواقف والمواطن في الظهور المزبور ولا يمكن الحكم بنحو القاعده الكليه هذا مع انك عرفت ان كل لا تدل بالوضع على الاستغراق حتى تتم هذه المقالة ومما يشهد على عدم دلالتها عليه دخولها على الجمع المحلى باللام فيقال كل الناس افقه من عمرو وكل المصيبات وردن على وهكذا.

ومما يشهد على صحه ما ذكرناه انفا انه يجوز ان يقصد المتكلم في الصوره العموم استغراق النفي فاذا قيل ما جاء كل القوم او كل الدرهم يريد اى كل واحد منهم وهذا جاييز من غير لزوم المجازيه فتكون هذه المسئله من الامور الخارجه عن حدود اللغة فتأمل جيدا.

التاسع قد رآه الله عليه الامر قد راقضى وحكم به عليه والرزق قسمه وضيقه وقد ر من باب ضرب ونصر على الشئ اقتدر وقد ر عليه باب ضرب ونصر وعلم قدرا وقدرة ومقدره قوى عليه فهو قادر وقدير والامر دبره وكونه باب ضرب لغه مشهوره ومن باب نصر منقول عن الكسائي عن قوم من العرب ومن باب علم محكى عن الصاغاني عن ثعلب ونسبه ابن القطاع لبني مره من غطفان هكذا حكاه الزبيدي انتهى ما في الاقرب وتاج العروس.

والذى لا ينبغي الخلط بينه وبين القدره المصطلح عليها في الكتب العقلية هو المفهوم اللغوى من الاقتدار والقدره والالتزام بتعدد الوضع بعيد في مثله فالقدره اما هي الصفه النفسانيه والقوه الموجوده في النفس وجنودها وبها يبرز القضاء والحكم والتدبير والتقسيم الخارجيين ام هي نفس الحكم والقضاء والاستيلاء الخارجى والتسلط المظهر والذى يظهر لى بعد التأمل هو الثانى لان تفسير القدره بالقوه على الشئ يمكن جمعه مع الحكم والقضاء والتدبير والتقسيم فيكون قولهم قوى عليه اى استولى خارجا عليه فيكون مفهوم القدره عمل القوه المخزونه لانفسها.

الفراء والخيالها

١- قرء مجاهد ويحيى بن زيد بسكون الخاء وكسر الطاء يخطف وعن ابن مجاهد انه غلط مظنونا واستدل عليه بان احدا لم يقرء بالفتح الامن خطف الخطفه و عن الزمخشري فتح الطاء افصح وهو المشهور عنهم وعندى فى كون الفتح افصح نظر نعم فتح العين فى المضارع افصح اذا كان احدى حروفه من الحلق كالعين والحاء وحكى عن ابن عطيه نسبه قرائه الكسر الى الحسن وابى رجاء وقيل هو وهم.

٢- حكى عن ابن مسعود يخطف

٣- وعن ابى يتخطف

٤- وعن الحسن ايضا يخطف بفتح الياء والياء المشدده المفتوحه

٥- وعن الحسن ايضا والجحدري وابن ابى اسحق يخطف بفتح الياء والحاء وتشديد الطاء المكسوره واصله يخطف.

٦- وعن الحسن ايضا وابى رجاء وعاصم الجحدري وقتاده يخطف بفتح الياء وكسر الخاء والطاء المشدده.

٧- وعن الحسن والاعمش يخطف بكسر الثلثه وتشديد الطاء

٨- وعن زيد بن على يخطف بضم الياء وفتح الخاء وكسر الطاء المشدده من خطف وهو تكثير مبالغه لاتعديه

٩- وعن بعض اهل المدينه يخطف بفتح الياء وسكون الخاء وتشديد الطاء المكسوره وقيل ان الحق انه اختلاس لفتح الخاء لاسكان كما لا يخفى

١٠- قرء يزيد بن قطيب اظلم مجهولا

١١- عن ابن ابى عيله كلما ضاء ثلاثيا

١٢- وفى مصحف ابى كلما مروا فيه

١٣- وفى مصحف ابن مسعود مضافيه

١٤- وعن ابن ابي عيلة لاذهب باسماعهم وابصارهم.
 واتي ايها القارئ الكريم لاجل استجماع ما يرتبط بالكتاب الالهى تعرضت
 لاختلاف القرائات المضحكه و يكفى لفساد هذه الاراء كون قارئهم هؤلاء الشواذ
 ومن العجيب ما قديسند الى الائمة المعصومين سلام الله تعالى عليهم اختلاف
 القرائه غفلة عن انهم عليهم السلام اصلب الناس فى صيانه الكتاب الموجود بين يدى
 الامه الاسلاميه كما يظهر من استدلالهم بالايات الكثيره فى الاخبار الصحيحه.

التَّجْوِزُ وَالْإِعْرَابُ

«يكاد البرق» جملة بيانية بشهادة الالف واللام فانه اشاره الى برق في الايه السابقه وكأنه توضيح لما اصابهم الى ابصارهم من البرق بعد ما مضى في الايه السابقه توضيح ما اصابهم من ناحيه السمع فانهم حذرا عن الموت يجعلون اصابهم في آذانهم ولاجل المحافظه على سمعهم وحيوتهم كانوا يصنعون ما صنعوا واما ابصارهم فهي في معركه الهلاك .

وقيل مستأنفه لاعل لها من الاعراب وفي حكم جواب قائل قال كيف حالهم مع ذلك البرق فاجيب يكاد البرق يخطف ابصارهم كلما اضاء لهم، هذه الجملة ايضا بيان لما كانوا يصنعون بعد كونهم في معرض الاصابه من ناحيه ابصارهم والمعروف انهم ان كلما منصوب على الظرفيه وناصبها الفعل المتأخرو قد عرفت انها كلمه وحدانيه كحرف الشرط ولو كانت مركبه ولكنها منسلخه عن معنى التركيب وقيل ما مصدرية وقيل وقتيه اى كل وقت ولا بأس بكونها مصدرية وقتيه تدل بمجموعها على التكرار وفيه تأمل كما سيظهر. مشوا فيه جواب الشرط ولا حاجه في مثله الى الفاء ويمكن ان يقال ان حرف العطف بين جملة يكاد البرق وجملة كلما اضاء لهم محذوف وقيل الجملة استئناف ثالث وهو غير جيد لان الجمل المستأنفه هي الغير مربوط بحسب المعنى الى السوابق والافلامنع من كون جميع الجمل مستأنفه لا مكان كون الواو استينافيا .

واذا اظلم عليهم قاموا من الحاليه المترادفه او المتداخله فيكون السابقه ايضا حاله محذوف الواو والحاليه وقيل جواب سؤال ثالث واستيناف آخر.

ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم عطف اما على مجموع المحصل من المعاني الحاصله من الجمل السابقه او الى الجملة الاخيره ويحتمل الحاليه والاستينافيه بناء على جواز كون الواو مستأنفا ومن الغريب اتفاقهم على قرائه ابصارهم بالكسر على

العطف على اللفظ دون المحل مع جواز العطف على المحل كما في آية الوضوء واما اعاده الجار فهي جائزة لا واجبه بالضرورة واما مفعول ان الله على كل شيء قدير في محل التعليل للجملة الشرطية الاخيره او للجملة التمثيلية او للمجموع .
واما مفعول شاء فمحذوف وهو على ما ذكره من سنخ الجزاء اى ولو شاء الله اذهاب سمعهم لذهب به وفيه بروده والاولى ان يقال ولو شاء الله اهلاكم او ما يشبه ذلك لذهب بسمعهم وابصارهم او يقال ولو شاء الله خسراهم الاجتماعى الخ .

مسئله اختلفوا في جواز رجوع الضمير الى المحذوف في الكلام الى اقوال ثالثها التفصيل بين المرجع المدلول عليه الدال الذى من سنخه وبين ما يدل عليه دلالة عامه .

مثلا يجوز في مثل قوله تعالى «اعدلوا هو اقرب للتقوى» فان المرجع هو العدل الذى هو من ماده «اعدلوا» ولا يجوز في غير هذا المورد .

ويدل هذه الاية الشريفه ايضا على جوازه لان الضمير في قوله «مشوا فيه» يرجع الى الممشى المحذوف ويدل عليه كلمه «مشوا» اللهم الا ان يقال انه يرجع الى البرق لانه وان لم يجز الممشى في البرق حقيقة ولكنه يجوز الاسناد اليه مجازا لحسن الاستعمال ولطف الكلام .

المعجم والبلاغة

الاول ان التمثيل الاول كان له ذنب هو قوله تعالى «صم بكم عمى فهم لا يرجعون» وهذا التمثيل الثانى ايضا له الذنب وهو قوله تعالى «يكاد البرق يخطف ابصارهم» وكما كان من المحتمل استقلال الايه المشار اليها فى نفسها يحتمل هنا استقلال هذه الايه من غير كونها تتمه المثال الثانى فيكون هو الثالث من الامثله ام الرابع منها وعلى كل تقدير غير خفى تناسب التمثيلين من هذه الجبهه ومن اللطيف عدم تصدر الايه المومى اليها بحرف العطف واشباهه وهكذا هذه الايه .

الثانى لولم تذكر هذه الايه كانت الايه السابقه ناقصه من ناحيتين الاولى من ناحيه ابتلائهم بالظلمات والثانيه من ناحيه ابتلائهم بالبرق فان الايه السابقه تعرضت لجبهه ابتلائهم بالرعده فقالت يجعلون اصابعهم فى آذانهم فانه يناسب الرعد والاصوات المزعجه ولاجل ذلك اتت الايه اللاحقه لبيان حال ابتلائهم بالظلمات والبرق على سبيل اللف والنشر غير المرتب فاوضح حالهم عند اصابتهم بالبرق فى ابتدائها وبقوله واذا ظلم عليهم اوضح ابتلائهم بالظلمه .

الثالث فى ان هذه الايه تعقيب لبيان المقصود فى الايه الاولى وهو تشديد تحير المنافقين حال نفاقهم كما يشتد تحير المصابين بالصيب المشتمل على البرق فانهم لاجل وقوعهم فى الظلمات ابتلوا لبلبات عجيبه وعظيمه من الحركه والسكون وبالنتيجه احسوا الخطرات المختلفه وغرقات شتى من الضواحي الكثيره ام تكون هذه الايه ايضا تمثيل ثالث جيئ به لافضاح احوالهم الخبيثه ومقاصد هم السيئه خلاف و المخالفون توهموا ان التشبيه الاستعارى هنا من المفرق فشبّه الاسلام بالبرق والابصار هى الطرق التى يتوصل المنافقون بها الى تنفيذ افكارهم والمراد من الاضائه حصول ما يرجونه من ملامه نفوسهم واموالهم فيسرعون الى متابعتة ومشيهم

فيه اهتدائهم واقامتهم على المساله باظهار ما يظهره وقيل غير ذلك من الاقوال المختلفه المحكيه عن قدماء المفسرين.

والذى يظهر للمحقق ان هذه الايه تتمه لتوضيح مكاييد المنافقين على طريق التمثيل المشترك بين التشبيه المفرق والمركب مع كون كل واحد من هذه الجمل ايضا مستقلا فى كونها من المركب المستقل المخصوص بها فلا تختلط.

وذلك لان المنافقين ذات افكار و افعال، ذات افكار من جهة انحرافهم عن الطينه الاولى المخموره وذات افعال لاجل ابتلائهم بالمسلمين ووقوعهم فيما لا بد منه وهو الفرار عن تبعات الاسلام تحفظا على حضارتهم التخليه.

وهذا الايه فى موقف توجيه الامرين قوله يكاد البرق بحسب الاستعمال معلوم فان لفظه البرق الى اخر الالفاظ المستعمله فى الايه مفرده والى اخر هذه الايه بحسب الاسناد على وجه المجاز فى المفرد والاسناد كلا على الوجه المحرر عندنا فى حقيقه المجاز.

واما المراد الجدى حسب ما يظهر هو ان برق الطينه والفكر الصحيح اذا لمع وظهر فى باطنهم يكاد يخطف ابصارهم المحدثه على المسلمين و يذهب بابصارهم الحاصله لهم فى تأييد انفسهم واحد قائم كلما اضاء البرق وتلك الفكره والخطور الفطرى الباطنى العقلانى يتمايلون الى الاسلام ومشوا فيه لانهم بذلك يخرجون من الظلمات المحيط عليهم.

واذا اظلم عليهم بالعرض وبالنظر الى ما حصل لهم بالفعل من الافكار الموجوده الباطله المملوها خزانه انفسهم و خيالهم فينمحر نور الفطره وضياء الحق قاموا هذا حال التمثيل بحسب اشخاص المنافقين بالنسبه الى افكارهم الخاصه بهم واما حال التمثيل بالنسبه الى حالهم فى الاجتماع و افعالهم فى مجتمع المسلمين فهوان البرق وتقدم الاسلام بين الحجازيين يكاد يخطف ابصارهم و يسيطر على المنافقين حتى عموا وصموا من شدة البغض والغضب والهده والانزعاج كلما اضاء لهم وطلع على

وجه كانوا يتمكنوا من الوصول الى مقاصد هم وادامه مرامهم مشوا فيه واستفادوا منه واذا اظلم عليهم واخذوا من الجوانب المختلفه قاموا للدفاع عما توجه اليهم من الخطرات والمهالك فتحصل ان هذا المثل يعلن ويظهر حقيقه المنافقين فى حال الانفرادى والاجتماعى با حسن اسلوب واعلى الطريقه واقصر الكلام واوجز الحال .

الرابع من وجوه البلاغه ان الايه الشريفه فى مقام تحديد المنافق وانه بحسب الاجتماعيه امره يدور بين الحركه والسكون وهذا لاجل كونهم كالحیوان لايتدبرون فى عواقب الامر وغايات الافعال و الاعمال بل مدار عملهم وفعالهم على ان يكون طريق مشيهم مضيا ومظلميا فان كان مضاء يتحركون ويتقدمون والافيقوموا ولاشان لهم وراء ذلك هو دأب الحيوان الذى هو الحساس المتحرك .

ومن هنا يظهر وجه بلاغه اخرو هو ان تمام طبيعه المنافقين هو انتظار المنافع الماديه فاذا اضاء لهم يعقبون مرامهم وفى ما اظلم عليهم فلايتدبرون فى شئ من الاشياء بل يكونون واقفين وقائمين .

وايضا يظهر من كلمه كلها ومن افاده المطلب يشكل القضييه الشرطيه ومن كلمه اذا التوقيتيه المفيده لوقوع الفعل فى الاستقبال انهم فى جميع الاحيان والازمان وفى تمام اوقات بالنفاق والتشرع بشريعه الحيوان يكونوا هكذا وعلى هذا يتبين ان ذاتهم لا تقتضى ازيد من ذلك وسجيتهم صارت رديئه حيوانيه اواضل منها .

الخامس قوله تعالى اضاء لهم لابدوان يكون متعديا لان البرق وهو الضياء بالذات فن قرء ضاء لهم غير صحيح ومن العجيب ما فى بعض التفاسير هنا من اختيار كونه لازما مؤيدا بالقرائه المزبوره وبالجملة اضاء البرق اى اعطى البرق ضيائه فاستضاء طريق المشى والمشى .

السادس قوله تعالى «واذا اظلم عليهم» مشتمل على لطف بديع

وهو اسناد الاظلام الى البرق حسب الظاهر خلافا لما هو المعروف بينهم وذلك لان البرق ربما يضيئ وربما ينتفى وجوده فيكون الظلمه كأنها مستنده الى البرق وعدمه فالبرق بما هو هو لا موجود ومعدوم واذا وجدنا ضاء واذا انعدم فاظلم بهدمه فيصح الاسناد في غايه اللطف والبلاغه وقدم امكن ان تعديه اظلم بالحرف.

السابع من المحسنات البديعيه صنعه الطبايق الموجود بين الاضائه والاظلام وبين المشى والقيام وبين لهم وعليهم وغير خفى ان اللام للنفع وعلى للضرر والايه من هذه الجبهه تشبه قوله تعالى «لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت».

الثامن يظهر من القوم ان في قوله تعالى «كلما اضاء لهم» امورا محذوفه والاصل هكذا كلما اضاء لهم فيه المشى مشوافيه واذا ظلم عليهم فيه المشى قاموا والالتزام بهذه مشكل ويحتمل ان يكون قوله تعالى فيه بعد مشواراجعا الى الوقت لان المشى ليس في البرق والمشى محذوف ولا يجوز عود الضمير الى المحذوف وانت خبير بما في هذه من البروده فان القرآن وكلمات البلغاء مشحونه بالاستعارات والمجازات والحذف والاسنادات الاستعماليه لان المخاطب الفهم يتوجه الى المقصود في خلال هذه الرموز.

هذا مع انك عرفت فيما سبق ان كلما لا يحتاج الى العايد وان رجوع الضمير الى المحذوف ربما يعد من المحسنات جدا، مع ان المرجع المحذوف يدل عليه الكلام فيكون من قبيل قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى هذا مع ان حذف المفعول اشعار الى ان تحيرهم كان في شدة لا يقصدون مكانا خاصا و كانوا طالبي المجهول المطلق وانه اذا اضاء لهم مشوا تحفظا على حيوتهم الفرديه والاجتماعيه واذا اظلم عليهم الطريق سكنوا ووقفوا ايضا للتحفظ والصيانه.

التاسع من وجوه البلاغه ان المنافقين حسب هذه الايه وما سبق يتوهمون انهم يتمكنون من ابقاء حيوتهم الفرديه والاجتماعيه و يقدرّون على صيانه انفسهم بين الناس سالمين غافلين عن هذه المائده الملكوتيه والموضه الالهيه وان الله تعالى

محيط بالكافرين وان الله تعالى لو شاء ليذهب باسماعهم وابصارهم وانه تعالى على كل شئ قدير وان ارادتهم ليست عله تامه لحفظهم وحرصهم على حيوتهم غير كاف لوصولهم الى مرامهم فن هذه الجملتين الواقعتين اخيره ايات المنافقين يظهر سوء رأيهم وفساد عقيدتهم بطلان مشيهم فان كل ممكن لا بدوان يرى نفسه متدليه بذاته الوجوديه الابديه الازليه ولوتشبت من الاسباب الظاهريه يتوكل على الله تعالى في ذلك فهو لاء المنافقون حسب هذه الامثله فاسد العقيدة وفساد الاخلاق لما في الايات وفساد النعوت والصفات لقوله تعالى «صم بكم عمى» وفساد العمل وفساد الحركه لما لا يكون حركتهم لغايه عقلائيه بل المدار على اضائه البرق و اشرافه فهم كل الفساد والفساد كلهم والحمد لله.

العاشر ربما يناقش في قوله تعالى «ان الله على كل شئ قدير» بانه كذب وهو غير جازي قطعاً وذلك لان المستحيلات يصدق عليها الشئ وليست بمقدوره وهو تعالى شئ حسب التحقيق الاق في البحوث العقليه وليس بمقدور بالضروره وما قيل في القضا يا الانشائه لا يأتي في الاخباريات ضروره ان القضايا الانشائه القانونيه من الاستعمالات الحقيقه لان الفاظها تستعمل في معانيها اللغويه الا ان جدالمقن والاراده الحتميه ليست مطابقه للاراده الاستعماليه حسب ماتحرر في اصول الفقه واما في الاخباريات فلا ينحل الاخبار الى اخبارات بل هو اخبار واحد اما كذب او صدق ففيمانحن فيه يلزم الكذب ولو كان جميع الاشياء الاما شذمقدوراله تعالى نعم يجوز الاستثناء باداه المتصل كما اذا قيل جائني القوم الاطائفه كذا.

اقول اما المناقشه في المقام بالنسبه الى المستحيلات العقليه فهي منفيه ضروره ان التناقض والتضاد بالحمل الاولى موجود في النفس و يكون مقدوره تعالى وما هو المستحيل هو التناقض بالحمل الشايع اى في الخارج وهو ليس بشئ فاهوالشئ مقدور وليس بمقدور ليس بشئ بالسلب المحصل.

واما المناقشه بالنسبه اليه تعالى وتقدس فالحق ان الشئ ان كان بمعنى الذى

شيئ وجوده اى المشيئ وجوده فهو تعالى ليس بشيئ بهذا المعنى وان كان هو كناية عن الاشياء الخارجيه كما هو الظاهر و يؤيده ما يساوقه فى اللغة غير العربيه فيكون حدود سعه المكنى عنه تابعا لاراده المتكلم وقدمضى منان كلمه كل لا تدل على الاستفراق بالوضع.

ولو قلنا بدلالته عليه وضعا فيمكن ان يكون الكلام المزبور قرينه على ان المتكلم ادعى فى نفسه انه ليس مصداق الشئ وان كان شيئا بحسب المفهوم اللغوى وباب الادعاء والمجاز واسع فى الاستعمالات جدا ومن الغريب توهم جواز تخصيص العام هنا بمخصص عقلى وقد عرفت انه التخصيص فى الانشائيات جاز دون الاخباريات واغرب منه ما فى الفخر من تخيل المجازيه فى هذا النحو من الاستعمال مع انه ليس من المجاز المستحسن فضلا عن كونه مجازا مشهورا نعم بناء على الوجه الاخير يلزم التخصص لا التخصيص فى عالم الادعاء وهذا يقرب من ذوق اهل الادب والشعر فلا تختلط.

الحادي عشر فى تعقيب قوله تعالى «ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم» بقوله «ان الله على كل شئ قدير» اشعار الى ان المنافق يجب ان يعلم تحتم غضبه تعالى وانه ليس مجرد المشيه المعلقه بل هى المشيه القريبه الى التحقق ولاجل التوجه الى هذه النكته ربما يقال ان توصيفه تعالى بالقدير كان ابلغ من القادر لان صفه القدير والفعل تحيى للمبالغه واما معنى المبالغه فى اوصافه تعالى كقوله «علام الغيوب» فقد مر تفصيله فى سورة الفاتحه بما لا مزيد عليه.

الحكمة والفلسفة

الاول من المسائل الخلافية بين المتكلمين وبعض الشاذين منهم ان مفهوم الشئ هل يخص بالموجود ام هو اعم منه ومن المعدوم وما يستدل به على اعميه قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير فان المهية في ظرف وجودها خرجت من العدم بالقدره الى الوجود فهي في حال عدمها تحتاج الى الصورة فتكون هي شئاً يمكن ان يتعلق بها القدره فالشئ اعم كما قال سيبويه انه اول الاسماء واعمها وابهمها انتهى .

اقول لست ادري ان جمعا من العقلاء والمتكلمين اعتقدوا ان المعدوم بالحمل الشايع اى ما ليس في الخارج يصدق عليه الشئ وهذا بعيد عن الجاهلين فضلا عن المنتسبين الى الفضل والتحقيق ولو اعتقدوا ان الاشياء والاعيان والمهيات في ظرف تقررها الماهوى يصدق عليها شئ بما هو هو فيكون مفهوم الشئ من اجزاء ذاتها فهذا ايضا بعيد عن ساحتهم وان كان جمع منهم يتوهمون ان الشئ جنس الاجناس وقد تحرر في محله ان الاجناس العاليات مختلفات الذوات ولواريد من صدق الشئ على المعدوم اى انه يصدق على المعدوم في الخارج الموجود في الذهن و يصدق على المعدوم في افق الاعيان الخارجة الموجود بنور العلم وفيضه الاقدس فهو حق صرف لا غبار فيه فالعقلاء ليس بشئ في الخارج وشئ في ظرف تقرر الماهوى لاعلى وجه الذاتيه بل على وجه الانتزاع فنها بلحاظ موجوديتها الذهنيه والعلميه .

فعلى هذا يرتفع الخلاف بين هؤلاء العقلاء وتصير النتيجة ان الشئ بحسب المفهوم غير مفهوم الوجود والوحده الا ان الكل متساوقات فلا يكون مورد يصدق الموجود الا ويصدق الشئ وبالعكس ولاجل ما تحرر لصدق الشئ على الممتنعات ايضا وذلك لانها وان ليست في الخارج بالضرورة ولكنها متصورات ذهنيه وموجودات

بالحمل الشائع في النفس واشياء ذهنيه نالها الفيض الاقدس دون المقدس فما في كلمات جمع منهم من توهم اختصاص الصدق بالواجب والممكن ايضا غلط وسيظهر زياده توضيح حول هذه المسئله في ساير البحوث انشاء الله تعالى.

الثاني بناء على ماتحرر يلزم ان يكون الله تعالى مقدور نفسه والممتنعات ايضا مقدور الله تعالى والكل يستحيل بالضروره فالايه تدل على مسئله اخرى خلافه وهو ان اطلاق الشئ عليه تعالى غير جائز خلافا لجمع وهو الاكثر وقد استدلت بها على مرعاه و ببعض الايات الاخر التي ياتي في محالها. ونتيجته الاختلاف المشاهد عنهم امر عجيب وهو ان منهم يقول بان الشئ لا يطلق على المعدوم ومنهم من يقول هو لا يطلق على الواجب والممتنع فيكون على هذا منحصر الصدق بالممكن الموجود والممكن الموجود لا يتعلق به القدره فقله تعالى «ان الله على كل شئ قدير» لا مصداق له لما ان ما يتعلق به القدره ليس بشئ وما يصدق عليه الشئ لا يتعلق به القدره.

اقول اولاً على تقدير صحه المباني المشار اليه يمكن ان نقول بان الممكن الموجود مقدور الله تعالى بالفعل ضروره ان وجود الممكن عين قدرته الفعلية وارادته الفعلية ومشيتة الفعلية وعلمه الفعلي فان الموجود المنضم اليه الممكن مخلوقه تعالى وربط محض به حدوثا وبقاء و اليه فكيف لا يكون هو مقدور غيره او خارجا عن سلطانه الذاتي و ارادته الذاتيه وقدرته القديمه الازليه وثانيا ان المباني المذكور قابله للاصلاح على الوجه الذي تحرر ولا ظن انه يخالف فيه بعد ذلك اثنان والتفصيل يطلب من صلاح مظانه.

الثالث تدل هذه الايه على عموم قدرته ونفوذ سطوته وسلطنته في جميع الاشياء سواء فيها الجواهر والاحداث فجميع الافعال الانسانيه محط قدرته ومهبط نفوذ ارادته تعالى خلافا لجمع المعتزله والمفوضه القائلين باستقلال العباد في افعالهم بل هم يقولون باستقلال العلل في تأثيراتهم.

ويمكن المناقشه في الاستدلال المزبور بان اثبات القدره له تعالى بالنسبه الى كافه الافعال لاينا في استقلال العباد في صنعهم واعمالهم ضروره ان الله تعالى يقدر على ايجاد المانع عن صنعهم وفعلهم ويقدر على ان يخلق افعالهم بلاوساطتهم وهذا غير ما عليه المحققون وهوان كل فعل من الافعال الصادره عن العباده مستنده الى قدره العبد وقدرته تعالى ولا تدل الايه الشريفه على ان الله تعالى اعمل قدرته في كل فعال فلاينبغي الخلط كما خلطوه نعم حكى عن ابى هاشم وابى على الجبائين انها انكر ا مقدوريه فعل العبد لله تعالى ولااظن انهم يلتزمون بعجزه تعالى عن سد المانع عن تاثير قدره العبد وعليهذا يكون فعله مقدورا لله تعالى بهذا المعنى .

اقول هذه المسئله تدور حول مسئله القدره وحقيقتها وان قدره الله تعالى كقدره العبد منتظره الى حالتي الاراده والدواعى الزائده على الذات ام هى طور اخر من القدره ونمط اعلى من السلطه .

وحيث ان لهذه المسئله محلا اخر حسب ما هو بنائنا في هذا الكتاب فنشير اجمالاً الى امرينتهى الى دلاله الايه حسب ما هو الحق في القدره على ان كل شئ في العالم اذا تحلى بحليه الوجود و تجلى بجلوه النور والحقيقه يكون ذلك باقداره تعالى وقدرته الازليه ضروره ان قدرته تعالى عين ذاته تعالى وعين علمه تعالى ولا يكون هناك امر زائد على ذاته الوجدانيه البسيطة فتكون قدرته واراده الله تعالى واحده بوحده الوجود الذى هو الاصل واصل كل كمال وجمال فهو تعالى مفيض الوجود ومخرج المهيئات عن اللبس الى الايس والوسائط امكانات استعداديه وممرات الفيض الازلى فهو قادر على كل شئ بالقدره الفعلية لابعنى انه تعالى يقبض قدرته تاره ويرسل الاخرى كما في العباد فان اخذ القدره وقبض الاراده ثم بسطه يرجع الى قبض ارادته وبسطه وهو محال نعم القبض والبسط في الوجود متصور اى في فعله تعالى حاصل متحصل بالضروره فهو تعالى قادر ذاتا وقدره عماله نافذه دائميه ازلا وابدا على وجه تعلق علمه بتبعات اسمائه وصفاته .

فالمحصل مما قدمنا ان الایه لا تدل على شیء حسب الدلالات اللفظیه نعم على مبنى التحقيق يكون الایه شاهده على انه تعالى قادر بالقدره المعموله لا بالقدره المخزونه فقط كما هو تعالى عالم بالعلم المعمول اى العلم الفعلی الخارجی وهو صفحه العالم كله وبالعلم المخزون الذى هو ذاته.

ومما ذكرنا يظهـر ضعف ما فى كتب القوم من الاستدلال بهذه الایه على ان المحدث شیء والله قادر على كل شیء خلافا للمعتزله وذلك لما عرفت ان من يقول بذلك يفسر القدره بما لا ینافی عموم قدرته وكون العبد مستقلا فى احداث الحدث فلا تختلط.

الرابع من المسائل الخلافیه بین المعتزله وغيرهم ان المحدث قبل حدوثه مقدور لا بعد حدوثه و المحققون من الفلاسفه على ان الشیء مقدور الله قبل حدوثه و حال حدوثه الایه حسب عمومها تل على ان الشیء المحدث مقدور ايضا.

واذا كان هو تعالى قادر اعلى كل شیء فلا بد من ان يكون كل شیء قابلا لتعلق القدره به فنفى القابلیه خلاف عمومها ولهذا الكلام منها علميا وهو ان الشیء الموجود واجب بالوجوب الغیری ومناط القدره هو الامكان والفقر والوجوب ینافی القدره لانه عین الاستغناء وضد الحاجه وهذا نظیر ما ترى فى العرفیات فان الفقیر السائل محتاج فاذا اجیبت دعوته فهو الغنی غیر المحتاج فجميع الموجودات بعد الوجود شیء ولا تتحمل القدره ولا تقبل السلطنه ثانيا.

ولعل لاجل هذا المنهج من الكلام قال المعتزلى ان القدره بالقياس الى الاعدام اخراج من كتم العدم و بالقياس الى الوجودات افناء الى دار العدم و بالقياس الى مقدورات غيره تعالى ايجاد المانع وسد عن قدره غيره تعالى.

والجواب ان الامتناع بالاختيار لا ینافی الاختيار والاقتدار فالممكن المحفوف بالوجوبین الوجوب الجائى من قبل العله فان الشیء ما لم يجب لم يوجد والوجوب اللاحق به من ناحیه الوجود وان الشیء اذا وجد وجب هو تحت قدره العله

والسبب التام وتحت استيلاء الوجوب الذاتي لانه بوجوده عين التدلى الى علته فكيف يكون غير مقدور مع ان قدره الفعلية التي هي تجلى قدره الذاتيه تلازم المهية و تعانقها لان الوجود المعانق للمهيات الممكنة نفس قدرته تعالى التي بها ظهرت تلك الاعيان الثابتة والمهيات الامكانية.

فتحصل ان قضيه عموم الايه نفوذ قدرته تعالى وتعلقها بالمقدورات الموجوده يكون تعلقا فعليا ومن هنا يظهر فساد مقاله اخرى للمعتزله وهوان مقدور العبد ليس مقدوره تعالى معللين بلزوم اجتماع القدرتين على واحد فان ذلك بالنظر الى مبنا هم الفاسد وهوان القدره تلازم الفعل فتدبر.

الخامس هذه الايه حسب لازمها تدل على عموم علمه تعالى ضروره ان عموم القدره لا يمكن الا بعموم العلم فبناء على الملازمه لا بد من عموم علمه فعلا فالجمع حيث انكروا بل لازم ذلك سبق علمه تعالى على ما يوجد في ما لا يزال نعم لا تدل على ان علمه بهذه المقدورات الجزئية يكون على وجه الجزئي ام يكون على وجه الكلى وسيمر عليك تحقيقه في محل يناسبه انشاء الله تعالى.

الأخلاق والموعظة الحسنة

اعلم يا رفيق وعزيزي وعليك بالتأمل يا شقيق وقرة عيني ان النفاق كما اشيراليه في ذيل بعض الايات السابقة والكفر كالايمان ذو مراتب مختلفة ومراحل شتى فكما ان من الكفر والنفاق ما يجتمع مع بعض الانوار وقسم من الهدايات والتوجهات كذلك الايمان يجتمع ويعانق النفاق والكفر بل والاحاد فان من المؤمنين بحسب ظواهر الاسلام والمسلمين حسب تخيلاتهم ومعتقداتهم من يكون مندرجا في سلك الكفار والمنافقين لاجل ما فيهم من خصيصة واثارة وای نفاق اعظم من المؤمن الذي يكون ايمانه مستودعا عنده فان المنافق حسب رأى جمع من الفقهاء مسلم لما يقر بالشهادتين ولكن لمكان عدم تدخل الاسلام في قلبه وعدم تدنيه به حسب رأيه واعتقاده يعد عندنا من المنافقين الذين هم في الدرك الاسفل.

والمؤمن المسلم الذي يعتقد بالاسلام ويدافع عنه ولكنه لما يدخل الايمان في قلوبهم يكون من المنافقين ومن الاسفلين اعمالا وانما الفرق بينهما هو ان المنافق والفرقة الاولى لمكان ما لا يجد في نفسه شيئا من الايمان ربما يتبصر ويدخل في سلك المؤمنين الذين قال الله تعالى في حقهم ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار و لن تجد لهم نصيرا الا الذين تابوا واصلحوا واعتصموا بالله واخلصوا دينهم لله فاولئك مع المؤمنين وسوف يؤتي الله المؤمنين اجرا عظيما.^١

واما المؤمن المنافق المستودع ايمانه فلاجل تخيل نجاته ولما يجدف نفسه الغرور والاغترار بالنجاة والصلاح يكون في معرض الاخطار المحيطة ومحط المهالك النفسية حتى يموت و يزول ايمانه فيكون منسلكا في صدرالاية اذا حضره الموت فياخى وصديق لا تكون هذه الايات الا لتوجيه الامة الاسلامية وغيرهم الا الاخطار والتبعات وليست هذه الانوار القدسية والاسرجة الالهية الاسوق عائلة

البشر نحو السعادة الدائمة الابدية سعادة لاشقاوة بعدها وهداية لاضلالة من ورائها وهى لا تحصل بمجرد المقاولات اليومية والاقاويل الليلية والترغبات الانية بل لا بد من القيام وشدا الازار وعقد المنطق حتى يتجاوز عن المهالك والعواقب وعن العقبات الشديدة والدرجات الكثوبة وهذا مما لا يحصل الا بتخليص العمل والقول وبتركيز الهمة فى الطاعة والبعد عن المعصية وان يدعوا الله تعالى فى جميع حالاته العلانية والسرية وفى جميع الانات الليلية والنهارية لينجوه من الضلالة فيكون تارك المشتبهات من المحرمات وايتاء بالمندوبات وموارد الاحتياط حتى يحصل له التوفيق للوصول الى العزيز الرحيم ويمكن من النزول الى فناء الله الكريم.

وليست هذه الخصائص المذكورة فى هذه الايات الكثيرة ولا الامثلة المعلقة لاحوال المنافقين الالتوجيه علماء الدين الذين هم ظواهرهم تكاذب وبواطنهم والذين هم بحسب الصورة والزى وبحسب القول والمشى يكونون فى زمرة المسلمين والمؤمنين واما بحسب الباطن والحقيقة وبحسب السريرة والسجية يعدون من المنافقين.

فيا عجباً من يوم يحشر الناس على صفوفهم وعلى اصنافهم وهذه الجماعة من علماء الدين الاسلامى يحشرون فى صف المنافقين وفى زمرة المفسدين الفاسقين لكونهم من اهل النفاق فان حقيقة النفاق اظهر تجلياً فيهم واين ظهوراً في وجوههم والله يعصمنا من النار ويعصمنا من هذه الملاحدة والفسقة ويعصم دينه واسلامه من هذه الزمرة الفجرة الكهنة.

ونرجوه تعالى ان يمن علينا بالهداية الى النجاة فى جميع النشأت وان يهدينا الى سبيل الهداية والسعادة ويوفقنا لنيل الامال والامانى العقلية والشرعية برفض السيئات من الافعال والشروع من الافكار ويجلب الحسنات من الاعمال والخيرات من الاراء وان يقويننا على طاعته بالوصول الى خدمة الاولياء والابرياء فان قررة عين العبد هى الصلوة وخدمة هؤلاء الخواص من الناس حتى يصرفهم و

يلتحق بهم فان المرء محشور مع احبه وذلك لاجل انه يصير العاشق عين وجوده
المعشوق والمحب عين حقيقة المحبوب فعليك بالمواصلة الاستغفار في الاسحار ومرافقه
الاخبار والابرار فانه احسن نعم الله على عبده وله الشكر على ما اعطانا.

التفسير الثاني في علي الخفاف المسمى المشبك

فعلى مسلك الاخباريين «يكاد البرق يخطف ابصارهم» هذا مثل قوم ابتلوا ببرق فلم يغضوا عنه ابصارهم ولم يستروا منه وجوههم ليتسلم عيونهم من تلؤأه ولم ينظروا الى الطريق الذين يريدون ان يتخلصوا فيه بضوء البرق ولكنهم نظروا الى نفس البرق يكاد يخطف ابصارهم فكذلك هو المنافقون يكادما في القرآن من الايات المحكمه الداله على نبوتك الموضحه عند صدقك في نصب اخيك على (ع) اماما و يكادما يشاهدون منك يا محمد (ص) ومن اخيك (ع) من المعجزات الدالات على ان امرك امره وهو الحق الذي لا ريب فيه «كلما اضاء لهم مشوا فيه» اذا ظهر ما قد اعتقدوا انه الحجه مشوا فيه ثبتوا عليه وهؤلاء كانوا اذا نتجت خيولهم الاناث ونسائهم الذكور قالوا يوشك ان يكون هذا ببركه بيعتنا لعل بن ابى طالب (ع) انه مبخوت بدال وصاحب بخت وحقى .

«واذا اظلم عليهم قاموا» اى اذا نتجت خيولهم الذكور ونسائهم الاناث ولم يربحوا فى تجارتهم وقفوا وقالوا هذه لشؤم هذه البيعه التى باعناها عليا والتصدق الذى صدقناه محمداً (ص) «ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم» حتى لا يتهتئ لهم الاحتراز من ان تقف على كفرهم انت واصحابك الموفون وتوجب قتلهم «ان الله على كل شئ قدير» ولا يعجزه شئ .

وعن الصادق عليه السلام فى توحيد الصدوق عليه الرحمه قيل لامير المؤمنين (ع) هل يقدرك ان يدخل الدنيا فى بيضه من غير ان تصغر الدنيا او تكبر البيضه قال ان الله عز وجل لا ينسب الى العجز والذى سئلنى لا يكون ولا يخفى ما فى متانه الجواب البرهاني ومن الاجوبه على المغالطه التى هى من الصناعات الخمس قول الرضا (ع) على ما فى خبر محمد بن ابى نصر فقال (ع) وفى اصغر من البيضه

وقد جعلها في عينك وهواقل من البيضة لانك اذا فتحتها عاينت السماء والارض وما بينهما ولو شاء لاعماك عنها، وذيل الخبر يشهد على ان الجواب اسكاتى.

وعن ارباب الحديث «يكاد البرق يخطف ابصارهم» يقول يكاد يحكم القرآن يدل على عورات المنافقين قاله ابن عباس وقال ابن اسحق عن ابن عباس اى لشدة ضوء الحق «كلما اضاء لهم مشوا فيه واذا اظلم عليهم قاموا» اى كلما ظهر لهم من الايمان شئ استأنسوا به واتبعوه وتارة تعرض لهم الشكوك اظلمت قلوبهم فوقفوا حائرين وعن ابن عباس ثالثا اى يقول كلما اصاب المنافقين من عزالاسلام اطمأنوا اليه واذا اصاب الاسلام نكبة قالوا ليرجعوا الى الكفر وعنه رابعا اى يعرفون الحق ويتكلمون به فهم من قولهم به على استقامه فاذا منه الى الكفر قاموا متحيرين وبه قال ابوالعالية والحسن البصرى وقتادة وابن انس والسدى بسنده عن الصحابة.

وفي رواية خامسة عنه وعن جمع من الصحابة او كصيب من السماء الى قوله ان الله على كل شئ قدير اما الصيب والمطر كانا رجلين من المنافقين من اهل المدينة هربا من رسول الله (ص) الى المشركين فاصابها هذا المطر الذى ذكر الله فيه رعد شديد وصواعق وبرق فجعلوا كلما اضاء لهم الصواعق جعلوا اصابعهما فى آذانها من الفرق ان تدخل الصواعق فى مسامعها فقتلها واذا لمع البرق مشوا فى ضوئه واذا لم يلمع لم يبصروا فاما مكانها لايمشيان فجعلوا يقولان ليتنا قد اصبحنا فنأتى محمداً (ص) فنضع ايدينا فاصبحا فاتياه فاسلما ووضعنا ايديهما فى يده وحسن اسلامهما فضرب الله تعالى شأن هذين المنافقين الخارجين مثلاً للمنافقين الذين بالمدينة وكان المنافقون اذا حضروا مجلس النبى جعلوا اصابعهم فرقا من كلام النبى (ص) ان ينزل فيهم شئ او يذكروا بشئ فيقتلوا كما كان المنافقان الخارجان يجعلان اصابعهما فى آذانها «واذا اضاء لهم مشوا فيه» فاذا كثرت اموالهم وولد لهم الغلمان واصابوا غنيمة اوفتحاً «مشوا فيه» وقالوا ان دين

محمد(ص)دين صدق فاستقاموا عليه فكانوا اذا هلكت امواهم وولد لهم الجوارى واصابهم البلاء قالوا هذا من اجل دين محمد(ص) فارتدوا كفارا كما قام ذاك المنافقان حين اظلم البرق عليهم .

وعلى مسلك المفسرين وارباب الرأى والنظر «يكاد البرق» اى البرق الذى يجعلون اصابعهم خوفا عنه فى آذانهم «يخطف ابصارهم» زائدا على هلاكهم من ناحية آذانهم وبعبارة اخرى هم يفرون من اصابة البرق من ناحية آذانهم يجعل اصابعهم فيها وفى عرض هذه الاصابة يخطف البرق ابصارهم ولا يتمكنون حينئذ من جعل الاصابع عليها فيكون عذاب الله محيط بهم ومستول عليهم «كلما اضاء لهم» اى اضاء البرق ممشيهم وطريقهم والجادة والشارع لهم «مشوافيه» وتحركوا وفروا «واذا اظلم» البرق «عليهم» مشاهم وممرهم «قاموا» وسكنوا وتوقفوا «ولولاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم» اى ولولاء الله هلاكهم لصنع بهم ذلك او ولولاء الله فى حقهم شيئا لكان هو اهلاكهم باذهاب سمعهم وابصارهم .

«ان الله على كلى شئ قدير» ومقتدر ولا يعجز ان يذهب بسمعهم ولوجعلوا اصابعهم فيها وبابصارهم ولتوسلوا لمحافظة بامر وبجافظ فان جميع الاشياء خواصها تحت ارادته تعالى .

وقريب منه «يكاد البرق» السماوى «يخطف ابصارهم» الجسمانية والبرق الباطنى الحاصل من رعد الصفات المذمومة والاحساد والاحقاد ابصارهم الباطنية وبصائرهم المودوعة فى انفسهم حسب اصل الخلقة «كلما اضاء لهم مشوافيه» اى اضاء لهم البرق مشوا فى البرق باعتبار ان البرق مستول على مشاهم وطريقهم «واذا اظلم» وظلم البرق بالانتفاء والانعدام «عليهم» فصاروا فى ظلمة السبيل والطريق «قاموا» من الانحراف وحالة الهوى التى كانوا يمشون عليها وكانهم كانوا يمشون فى البرق راكعين كما هو المتعارف فى حال الخوف لعدم تمكنهم من الرؤية

الصحيحة ولاجل رفع الموانع عن الطريق فقاموا وسكنوا عنداستيلاء الظلمة عليهم «ولو شاء الله» شيئاً في حقهم واذهاب ابصارهم واسماعهم واهلاكهم من النواحي المختلفة لذهب بسمعهم وابصارهم وقيل وعيد باذهاب الاسماع والابصار من اجسادهم حتى لايتوصلوا بها الى ما لهم كما هم يتوصلوا بها الى ما عليهم.

وقريب منه لاظهر عليهم بنفاقهم فذهب منهم عزالاسلام وقيل لاذهب اسماعهم فلايسمعون الصواعق فيحذرون ولاذهب ابصارهم فلايرون الضوء ليمشوا وقيل ليزاد في تضعيف الرعد فاصمهم وى ضوء البرق فاعماهم وقيل لاوقعوا بهم ما يتخوفونه من الزجر والعيد وقيل لفضحهم عندالمؤمنين وسلطهم عليهم «ان الله على كل شيء قدير» فلايخص بقول وتفسير خاص بل جميع هذه المعاني قابلة لان تكون مقصودة فان الله تعالى على كل شيء قدير فهوالمقتدر على ارادة الكل.

وقريب منه «يكادالبرق» وما في الكتاب الالهى والقرآن العظيم من الحجج القامعة والنواميس القاطعة «يخطف ابصارهم» وقلوبهم المشتتة ويسرق ما في باطنهم بحدوث التحير والتزلزل في ذاتهم «كلما اضاء لهم» وتلاً الاسلام في الخير والغنائم والامور المطلوبة الدنيوية «مشوافيه» واسرعوا نحوها لجلب منافعهم ونيل آمالهم «واذا اظلم» عليهم واشتد الامر على المسلمين وتحملوا من المشقات الخارقة للعادات «قاموا» ورجعوا وتحيروا زائدا على التحير الاول واخذوا باصابعهم وعضوها باضراسهم الخسيسة الخبيثة وقيل اذا آمنوا صارالايان لهم نورا واما بعد ماماتوا عادوا الى ظلمة العقاب وقيل هم اليهود لما نصر المسلمين ببدر قالوا هذا الذي بشر به موسى فلما نكبوا باحد وقفوا وسكتوا.

«ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم» حتى لايتوجهوا الى مناهبهم الاجتماعية والشخصية والدنيوية والاخروية اى لذهب بكل خاصة لهم من الخواص الانسانية والحيوانية حتى يصبحوا اضل من الحيوان كما هم كانوا كذلك

بحسب الذات والطينة وان الله بكل شئ قدير ولا يعجزه شئ ولا مانع من بسط قدرته الى جميع اماكن حكومته من الجواهر والاعراض والحركات والسكنات. «وقريب منه» ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم ولكن يمتنع ان يشاء لانه خروج عن النظام العام وهى العلية والمعلولية وهذا الامتناع لا ينافى قدرته تعالى «فان الله على كل شئ قدير».

وقريب منه ان ابصار المنافقين تكون عاجزة من درك الايات المنيرة فاذا تلاءمت اطرافهم من البرق البعيد عنهم يمضون يسيرا وهؤلاء المنافقون لشدة الخوف واليأس عن البلوغ الى آملهم لا يقدرّون على الحركة فى امر حيوتهم والتوثب فى معيشتهم وكانهم واقفون وينظرون الى ما يحدث لهم من الحوادث الارضية والسموية والى بختهم ويانصيبهم وحظهم ويرون الى ما يحصل لهم من اقتران الكواكب ومقارنات السيارات وآثارها الحاصلة منها.

ومن العجيب انهم لشدة تحيرهم وانغمارهم فى الضلالة يأملون الحياة والمعيشة عما يخافون منه ويحذرون وكانهم على الدوام يتدبرون فى هذه الامور وتكون ابصارهم متوجهة ومحدقة الى الاطراف مع غفلتهم عما فيهم من الذخائر المودوعة والقوى المعنوية فاذا اضاء لهم مشوافيه شيئاً على خلاف طبعهم واذا اظلم عليهم يتوقفون حسب طينتهم وسجيتهم ولو شاء الله فلا يكتف بفناء نور قلوبهم وباهلاك مقتضيات فطرتهم واعدام املهم فقط بل الله يقدر على ان يذهب بنور ابصارهم واسماعهم حتى لا يتمكنوا من ان ينتفعوا منه فى الظاهر من الحركات والسكنات.

وكانهم صاروا حيوانا من قبل سوء سريرتهم وخبث فعالهم مما لا يدركون بالبصر ما يدركه الانسان ولا يستخبرون بالسمع ما يسمع به البشر فهم قد اخذوا فى وجودهم نار الخبايا ونور الاستعلامات ولو شاء الله تعالى ليصنع بهم ما ينبغى لهم بعد ذلك مما قد ظلموا انفسهم والله لا يظلم احدا فهم قد تجاوز

عن حد الاعتدال بسوء الاختيار فصح لهم و حقيق بهم ان يصيروا بعد ذلك صما و عميانا حتى يخرجوا عن حد الحيوانية الى حد الجماد والنبات فان خمود نيران البصر والسمع يستتبع خمود ساير القوى الانسانية والحيوانية والله تعالى على كل شىء قدير الا انه تعالى لا يكون ظلما للعييد وانه تعالى بمجرد الاقتدار على شىء لا يصنع لانه ربما يكون ظلما فاذهب سمعهم وابصارهم حسب استحقاقهم ولكنه تعالى لكامل رحمته ورأفته في حقهم ابقاهم على حالهم لعلهم يهتدون.

وعلى مسلك الحكيم الخبير والعارف البصير «يكاد البرق» السماوى الظاهرى يخطف ابصارهم الموجودة في وجوههم «و يكاد البرق» الاجتماعى والاسلامى «يخطف ابصارهم» الاجتماعية والمدنية «و يكاد البرق» الغيبى الالهى الازلى «يخطف ابصارهم» وقلوبهم وفطرتهم ولكن الرحمة الالهية الابدية والازلية سبقت غضبه ولا يصنع بهم في هذه النشئة ما يعجزهم عن الهداية والاهتداء الى الطريق المستقيم والاسلام العزيز.

«كلما اضاء لهم» البرق في تلك الجهات الثلث «مشوافيه» غافلين عما بصدد هم من العذاب والعقاب في النشآت الثلاث الدنيا والبرزخ والقيمة «واذا اظلم عليهم قاموا» جاهلين بان القيام والوقوف اضرهم فهم في حيرة عجيبة واضطراب شديد «ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم» الا ان العناية الالهية والرحمة الربانية تمنع عن اعماء قلوبهم القاسية وان تصم آذانهم الوقرة رؤفة بالعباد ورفقا بالناس حتى الكفار وشرهم المنافقون الاخباث.

«ان الله على كل شىء قدير» سواء كان ممتنعا او ممكنا لان الممتنع بالغير لا ينافى الاختيار والاقتدار

وقريب منه «ان الله على كل شىء قدير» بالقدرة الاعلى من قدرة ساير المقتدرين بالقياس الى فعالهم واعمالهم فانهم القادرون عليها

وهو تعالى قدير واشد قدرة واكثر سلطنة عليها رغم انف من يعجزه عن نفوذ قدرته في طائفة من الاشياء.

وقريب منه «كلما اضاء لهم» فوجدوا من طاعتهم حلاوة وعرضا عاجلا «مشوافيه واذا» حبس عليهم طريق الكرامات «واظلم» عليهم سبيل المعجزات تركوا الطاعات وعن بعضهم «كلما اضاء» لهم مرادهم من الدنيا في الدين «مشوافيه» واكثروا من تحصيله «واذا اظلم عليهم قاموا» متحيرين «ولو شاء الله لذهب» وقد ذهب «بسمعهم وابصارهم» فان العالم على الدوام تحرك نحو الزوال و الفناء ان الله على كل شئ قدير بانحاء القدرة بافنائهم دفعا وتدريجا واهلاكهم في الروح والبدن واسقاطهم بين انفسهم وبين المؤمنين.

قوله تعالى «يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من
قبلكم لعلكم تتقون»/ ٢١

النزول وتاريخ الاية:

فى اول طليعة الامر يتوجه القارى الى سؤال الارتباط بين الايات السابقة
المشتملة على احوال الاصناف الثلاثة فى اعتبار والسبعة فى اخروين هذه الاية ويتقوى
فى النظر مقالة ابن عباس ومجاهد وعلقمة والحسن ان كل اية اولها «يا ايها الناس»
مكية وكل اية اولها «يا ايها الذين آمنوا» مدنية فتكون هذه الاية بحسب النزول
متقدما على الايات السابقة واجنبية عنها وانما عقت الايات السابقة بها عند جمع
الكتاب الالهى اوانها نزلت ثانيا من غير لزوم مراعاة الارتباط لان النزول الثانى ليس
الاعلى مبنى بيان كيفية تأليف الايات والسور فما اشتهر ان سورة البقرة كلها مدنية
الاية واحدة هى غير هذه الاية، محل المناقشة وربما يقال ان ما حكى عن ابن
عباس واشباهه غير صحيح بشهادة هذه الاية فانها مدنية واولها «يا ايها الناس»
ويؤيد الكلام الاول قول القاضى حيث قال ان كان مبنى الكلام السابق على
النقل فسلم انتهى.

اقول ان هذه الخطاب العام العالمى لا يناسب الا بعد انبساط الاسلام ونفوذ

في الجماعة الموجودين في شبه جزيرة العرب وحيث ان توبيخ الكفار والمنافقين يستحسن فيما اذا كان مشفوعا بالرأفة والرحمة ومزوجا باحتمال هدايتهم واسلامهم يصح تعقيب الايات السابقة بتوجيه الخطاب العام حتى يتوهمو ان القرآن لا يأس عنهم وان الكتاب الالهى لا يحسبونهم صما وعميانا على الاطلاق بل يرى فيهم بعد نور الهداية وامكان الرجوع الى الحق فيكون هناك شدة الارتباط .

واماما حكي عنهم فهو لوصح كلام غالبي لا كللى او حمل المشكلة بالالتزام بتكرار النزول فتارة نزلت في مكة واخرى في المدينة ولاحد دعوى ان المحكى عن ابن عباس غير ثابت وعلى فرض ثبوته غير حجة .

ثم انه غير خفى ان الايات السابقة كانت تشمل على ثلث مواضع وتنقسم بحسب الموضوع الى ثلث اقسام وهذه الاية والتي بعدها الى قوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون ايضا موضوع رابع من موضوعات سورة البقرة ولذلك جمع كثير من المفسرين بينها بحسب التفسير والبحث .

اللغة والصرف

الاولى «يا» حرف لنداء البعيد حقيقة اوحكما كما في صورة تنزيل غفلة السامع ونسيانه منزلة البعد او لغرض اخر وقدينادى به القريب توكيدا وقيل هى مشتركة بين القريب والبعيد والمراد من الاشتراك هى الشركة المعنوية فيكون لمطلق النداء ولو كان مشتركا لفظيا يكون للقريب والبعيد فايظهر منهم لا يخلو عن تعسف وتأسف وهى اكثر احرف النداء استعمالا ولذا لا يقدر عند الحذف سواها وهذا الامر ان شاهدان على ان «يا» لمطلق النداء والافلامعنى لتقديره فى صورة القريب ولاينادى اسم الجلالة والاسم المستغاث وايها وايها الا بها ولا المندوب الا بها وبوا وربما تلى ياء النداء ما ليس بمنادى كالفعل فى الايا اسجدوا او الحرف نحو يا ليتنى كنت معهم وعندئذ قالوا هى للنداء والمنادى محذوف والاظهر انه للنداء والمنادى نفس الجملة وسيظهر ان حرف النداء موضوع لماذا حتى يتبين صحة استعماله حقيقة فى امثال هذه المواقف وقيل ان وليها دعاء او امر فهى للنداء لكثرة وقوع النداء قبلهما والافهى للتنبيه وسيظهر ضعفه كما سيظهر وجه قول الراجز «يا لك من قبرة بمعر» وقولهم ياله كذا و ياله رجلا و ياله من رجل وغير ذلك ثم ان جمعا زعموا ان يا اسم فعل معناها انادى وقدامها بعضهم عند القراءة وهذا القول من قبيل قول النحاة من للابتداء والى لالتهاء مريدين به تفسير المعنى الحرفى بالمفاهيم الاسمية فكان القائل المذكور اراد تفسير المعنى الحرفى لىاء بمفهوم اسى فتدبر.

الثانية ان الالفاظ للمعاني وتحكى عنها عند الاستعمال فتكون حاكيات ومعنى الحكاية وجود المحكى قبل الاستعمال حتى يكون اللفظ فى ظرف الاستعمال حاكيا له وهذا مما لا يتصور فى حرف النداء وبعض الحروف الاخر وحروف النداء اظهر الحروف فى انها ادوات ايجادية وتوجد بها معانيها مع ان

سببها لوجود المعاني تناقض كونها مستعملا فيها بداهة ان الاستعمال فرع وجودها فكيف يعقل ان يكون السبب فرع المسبب ولذلك غمضوا عيونهم وغضوا ابصارهم في الاصول وقالوا الاستعمال على ضربين ايجادى وحكاى وحروف النداء من الاستعمالات الایجادیه غفلة عن انه امر لا يناسب عقول المتعارف بل ولا العقل البرهاني لان الاستعمال الایجادى توصيف باطل غير معقول والذي هو التحقيق ان هذه الحروف موضوعة لاعتبار المعاني الحاصلة بغيرها تكونا مثلا الصوت الرشيد العالى نداء البعيد حقيقة وهذا الصوت بناء ارتكازى من الناس على نداءهم اخوانهم عند الحاجة وارادة الاعلان والاعلام وحيث توجه عائلة البشر بعد ذلك الى لزوم اعتبار هذا النداء ولما لا يصح التصويت المزج ولا ينبغي احيانا رفع الصوت فى المَحَاضِر والمَحَافِل توصل الى وضع لغة اولغات يعتبر ورائها هذا النداء العالى اى ان المتكلم فى صورة النداء العالى كان يريد الاهتمام بالامر فاذا التى كلمه ياء مثلا فهو يريد الامر المهم به فلا استعمال لهذه الحروف فى شئ بل هو استعمال القاتى نظرا الى انتقال المخاطب الى ما اراده وقصده وراء هذه اللفظة وقيل جميع الالفاظ من هذا القبيل وتفصيله فى الاصول و اصولنا فلا تذهل.

الثالثة «اى» تأتى على وجوه خمسة على المشهور الشرطية: اياما تفعل افعل، الاستفهامية: ايكم زادته هذه ايماناً^١ ويمكن حملها على الشرطية محذوف الجواب اى ايكم زاده هذه ايماناً فعلم بها ونطلع عليها، الموصولة خلافا لاحد بن يحى نحو: سلم على ايتهم افضل اى على الذى هو افضلهم ويشهد لفساد رأى المشهور ان تفسيره بالموصول يحتاج الى مؤنة زائدة فان كلمه اى تدل على العموم البدلى بخلاف الذى وهى عند الكوفيين وجماعة من البصريين معربة دائماً كالشرطية والاستفهامية المعنى الرابع الموصوفة خلافا للاكثر ووفقا للاخفش فيكون دالة على

معنى الكمال نخو زيد رجل ائى رجل وحالا من المعرفة نحو مررت باحد ائى رجل .

الخامس ان تكون وصلة لنداء ما فيه ال ملحقة بها التنبيه نحو يا ايها الرجل و يا ايها المرأة وقد يقال يا ايها المرأة وقيل هى بمثابة كل مع النكرة وبمثابة بعض مع المعرفة وفيه نظر واضح فان كل للعموم الاستغراق وائى للعموم البدلى كما تحرر فى الاصول .

الرابعه «ها» تأتى على وجوه اسم فعل بمعنى خذ ويجوز مذالفها و يستعملان بكاف الخطاب و بدونها ويجوز فى الممدودة ان تستغنى عن الكاف بتصريف همزتها تصاريف الكاف فيقال هاءٌ للمذكر وهاءٍ للمؤث وهأوما وهأوم وهأون ومنه قوله تعالى هأوم اقرؤا كتابيه^١ وهذا من غريب التصاريف الثانى تأتى ضمير مؤث تستعمل مجرورة الموضع ومنصوبته نحو فاهمها فجورها وتقوها^٢ والهاء الضمير والالف علامه التأنيث او يقال ان الهاء للتأنيث .

الثالث تأتى للتنبيه فتدخل تارة على اسم الاشارة غير المختصة بالبعيد نحو هذا وهناك الا انها تدخل من المتوسط على المفرد ولم يثبت لى ان هاهنا له معنى مستقل ولا يناسب موارد استعمال الاشارة الا ماشدافانه كثيرا ما يستعمل فى موارد مخاطبة الانسان نفسه فى الشعر والنثر او مخاطبة الغائب فلا يكون محل للتنبيه عادة حسب المتعارف فدعوى ان هذا من حروف الاشارة اولى من دعوى تركبها من هاء التنبيه والاشارة .

واخرى ضمير الرفع نحو قوله تعالى «ها انتم اولاء»^(٣) ولازم ذلك كونه للتنبيه الاعم من المفرد والجمع كما لا يخفى وثالثة تجيىء

١- سورة الحاقة الآية ١٩

٢- سورة الشمس الآية ٨

٣- سورة آل عمران الآية ١١٨

نعمت الآي في النداء نحو يا ايها الناس وهي في هذا الموضع واجبة للتنبيه على انه المقصود بالنداء وقيل للتعويض عما تضاف اليه ويجوز في هذه ضمها على لغة بني مالك من بني اسد فيقولون يا ايه الرجل بضم الهاء ومنه قوله تعالى في سورة الرحمن «سنفرغ لكم ايه الثقلان»^١ فيكون الضم للتابع والمجاورة وفي غير هذا الموضع ايضا.

والذى هو التحقيق ان المنادى هو الناس وائى تفيد العموم البدلي دفعا لتوهم كون الناس بالعموم المجموعى مورد النداء وحيث لا يتصور العموم المجموعى في نحو يا ايها النبي ويا ايها الرجل فتكون اى تفيد العموم البدلى الاحوالى ولاجل ان اى لا يكتفى للفصل بين ياء النداء والمنادى المعروف بالالف واللام جيبىء بالهاء حتى يستحسن الكلام ويخرج عن الشناعة والاشمئزاز في المفرد.

الخامسة «خَلَقَ» الاديم من باب نَصَرَ خَلَقًا وَخَلَقَهُ قدره قبل ان يقطعه خلق الشئى اوجده وابدعه على غير مثال سبق والافك افتراه الخالق الصانع تبارك الله احسن الخالقين اى احسن المقدرين اوالصانعين اوهى مبنى على زعم الزاعمين انتهى ما فى الاقرب وقال ابن حيان الخلق اصله التقدير خلقت الاديم قدرته وقال قطرب الخلق هو الاليجاد على تقدير وترتيب والخلق والخلقية تنطلق على المخلوق ومعنى الخلق والاليجاد والاحداث والابداع والاختراع والانشاء تقارب انتهى.

اقول هاهنا بحثان:

الاول ان هذه المادة بحسب اللغة ليست من مختصات تعالى فان اللغة مضافا الى موارد الاستعمال تشهد على الاعمية ومنه قوله تعالى «تخلقون افكا»^١ وقوله تعالى «احسن الخالقين»^٢ وفي الصفات «وتذرون احسن الخالقين»^٣ والحمل

١- سورة الرحمن الآية ٣١

٢- سورة العنكبوت الآية ١٧

٣- سورة المومنون الآية ١٤

٤- سورة الصفات الآية ١٢٥

على المجازية خلاف الاصل هذا ولايساعد الاختصاص تاريخ اللغات فانها حدثت في مواطن طبعا ثم بعد نشرالتوحيد اطلقت عليه تعالى ولاينبغي الخلط فان جميع اللغات يشترك فيها غيره تعالى بحسب المفهوم العام الاما هو بالقياس اليه علم من الاول اوصارعلماثانيا وفي كثيرمن الايات ما يوصى الى اعمية المفهوم مثلا قوله تعالى «انتم تخلقونه ام نحن الخالقون»^١ ليس في مقام نفي الخالقية عنهم لاجل عدم صدق المفهوم بل الظاهر منها ومن امثالها الكثيرة توسعة المفهوم ولكنها في مقام تعجيزهم عن الخلق والتكوين. ثم ان توهم ان الخلق هو التقدير غيرصحيح فان من التقدير ما ليس بخلق كما في تقدير الاشياء الغير المنتظمة على كيفيه منتظمة.

الثاني هل الخلق بمعنى ايجاد الشيء واخراجه من العدم البحث والليس المحض الى الوجود ام الخلق بحسب اللغة ايجاد الشيء من الشيء كاييجاد الانسان من النطفة والعلقة من المضغه والثمرة من النواة وهكذا لايبعد الثاني حسب الموارد.

هذا بحسب اللغة واما بحسب الاصطلاح في الكتب العقلية فالخلق مقابل الابداع وان الخلق اعم من الكائنات والمختدرات فان الكائنات هي العنصریات والمختدرات هي الاثريات عندالقدماء والمبدعات هي الوجودات التي لاحتاج الى اكثرمن الامكان الذاتي في الوجود.

واما الذي يظهر لاهل الوقوف على حقايق الكتاب الالهي ان الخلق في اصطلاح الكتاب العزيزمقابل الامر فان الاشياء بحسب التكوين بين ما هي مجردات محضة لاتعانقها ظلمات المادة وشرور الطبايع وهي الامريات وبين ما هي متعانقة بالمواد والطبايع و موجودات في الزمان والمكان وهو الخلق فجميع الموجودات المادية السماوية والارضية من الخلق وماهو الفارغ بحسب الذات والفعل اوبحسب الذات فقط من الامريات وهذا الاصطلاح ربما يحصل من المراجعة الى آيات.

منها قوله تعالى «يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي»^١ وقوله تعالى «الا له الخلق والامر»^٢ وقوله تعالى في موضعين «احسن الخالقين»^٣ فان صفة الخلق اعم واما صفة الابداع اى الابداع من كتم العدم ومن لاشئ فهى مخصوصة بالله تعالى. وقوله تعالى «من شرما خلق»^(٤) فان المجردات فى افق التجرد ليست ذات شرور وقد اشترانه لا تراحم بين المجردات وتنام الكلام ذيل كلمه «امر». وما يدل على ان مادة الخلق اعم ولا يخص به الله تعالى «اذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذنى»^٥

وما يؤيد ذلك ان النحويين ابتلوا فى قوله تعالى «وخلق الله السموات والارض»^٦ انه لو كانت السموات مفعولا به ليلزم ان تكون هى قابلة للفعل وللخلق فلا بد وان تكون موجودة قبل الخلق حتى يقع الفعل عليها كما هو شأن المفعول به وتلك البلية ترتفع وتضمحل على التقريب المزبور لبداهة ان السموات والارض تحصلان فى الموجودات السابقة عليها التى هى قوابلها الاستعدادية فيكون الفعل صادرا من الله تعالى ومتعلقا بتلك المادة تصير هى الانسان والسماء والارض وعندئذ يصح ان يقال خلق الله الانسان وهكذا وسيمر عليك فى محله ان هذه الاية فيها بحوث علمية ولعل تكرارها فى الكتاب لاشتمالها على ما يفهمه المتأخرون الذين هم اذق نظرا.

السادسة «قبل» نقيض بعد وهى ظرف زمان وقال جمع انها للمكان ايضا فيقال مكة قبل مدينة او بالعكس باختلاف الاشخاص وربما يستعملان بحسب

١- سورة الاسراء الاية ٨٥

٢- سورة الاعراف الاية ٥٤

٣- سورة المومنون الاية ١٤ وسورة الصافات الاية ١٢٥

٤- سورة الفلق الاية ٢

٥- سورة المائدة الاية ١١٠

٦- سورة الجاثية الاية ٢٢

المنزلة ان فلانا عند السلطان قبل فلان او بعده وفي الترتيب الصناعي يقال تعلم المنطق قبل الفلسفة والادب قبل الفقه والعرفان بعد الحكمة فما اشتهر انها طرفان للزمان من الغلط بل هما بحسب المعنى اعم وتابع ما يضافان اليه و يعتبران بالقياس اليه وبالجمله هي معرب ومبنى يعرب فيما اذا ذكر المضاف اليه ودخلت عليه من نحو كنت نسيا من قبل هذا ويكون مبني اذا حذف المضاف اليه ونوى معناه فقط دون لفظة نحو لله الامر من قبل ومن بعد واذا نوى لفظة ومعناه اجريت بلا تنوين واذا لم تضاف تعرب منونة نحو فساغ الى الشراب وكنت قبلا وفيه اختلافات اخر ناشئة من ملاحظة المناسبات من غير استنادها الى امور صحيحة اصيلة فراجع.

السابعة اختلفوا في مفاد هيئة الامر الى اقوال كثيرة محررة في الاصول فذهب جمع الى الاشتراك اللفظي بحسب اختلاف موارد الاستعمال فربما عدوا له معان اكثر من عشرة ونيفا فانه كما يكون للتعجيز تارة وللدعاء اخرى يكون للوجوب وللاستحباب وللترخيص وغير ذلك من المعاني التي تكون خارجة عن الموضوع له ومفاد الهيئة وتحيلوا انها من معانيها على سبيل الاشتراك اللفظي وذهب جمع آخر الى الاشتراك بين الوجوب والندب وقيل هو لنفس طلب الفعل وال لزوم والندب يستفاد ان من القرائن الخارجة وعند الاطلاق يحمل على الوجوب لان عدم الاتيان بقرينة الندب قرينة على الوجوب. والذي اختاره المحققون من الاصوليين ان هيئة الامر تفيد البعث والاغراء نحو المادة كالاشارة ولكنها ليست موضوعة لمفهوم البعث والاغراء والتحريك الكلى بل هي لمصداق التحريك والبعث فيكون موضوعا لمعنى حرفي لا اسمي وهو البعث الخارجي لا المفهوم الكلى ويتوجه اليهم بان معنى الاستعمال هو وجود المعنى الموضوع له في الرتبة السابقة عليه فلا بد من وجود الاشارة الخارجية اولا حتى تكون الهيئة مستعملة فيها وتفيد معناها وحيث لا اشارة في الخارج في ظرف الاستعمال فكيف يكون هو موضوعا لمعنى البعث والاغراء

فكما ان زيدا موضوع لمعنى موجود كذلك الهيئة موضوعة لذلك المعنى الموجود بنحوه الخاص به اسما كان او حرفيا.

ومن هنا يظهر ما هو الرأى الجزل والنظر الفحل وهوان هيئة الامر وضعت لتنبؤ مناب الاشارة وتحدث حادثة تحصل بالاشارة فى الاعتبار والبناء العقلائى فما هو يحصل من الاشارة وهو التحريك نحو المادة يحصل من الهيئة فى الاعتبار.

واما المعانى الاخر المستفادة منها فهى داخله فى دواعى الاستعمال فانها تارة تستعمل بداعى التعجيز واخرى بداعى الدعاء وثالثة بداعى الايجاب والتشريع وهكذا واختلاف الدواعى لا يورث اختلاف المعنى المستعمل فيه بالضرورة وتعيين احدى الدواعى فى قبال ساير الدواعى بالقرينة الجزئية الموجودة والعدمية او الكلية ومن القرائن الكلية العامة العدمية انه اذا اطلقت الهيئة ولم يكن فى البين قرينة على احدى الدواعى المذكورة يحمل بحكم العرف وبناء العقلاء على الوجوب وتامة الحجة من قبل المولى وهذا هو يستند الى القرينة العدمية العامة لبناء العقلاء فى افادة ساير الدواعى على ذكر القرائن المفيدة والمعينة.

وتمام الكلام حول ذلك فى الاصول وانما اشرنا اليه هنا لاحتياج المفسر فى الكتاب الالهى الى التعمق والتدبر فى هيئات الامر والنهى فاغتنم.

الثامنة «لعل» من الحروف المشبهة بالفعل وفيها احدى عشر لغة وهى لعل وعلّ وعَنّ وعَنَّ وَاَنَّ ولانَّ ولَوَنَّ ورعلَّ ولعنَّ ولغَنَّ ورغَنَّ وتصير معها اثني عشر لغة ولا يخفى ما فيه من الاضحوكة. اذا اتصلت بها ياء المتكلم يجوز ان يلحقها نون الوقاية وهو الاولى والاكثر يقول لعلنى ويقول احيانا «لعلّى ابلغ الاسباب اسباب السموات» واشتهر انها كساير اخواتها تعمل فى الاسم عمل النصب وفى الخبر عمل الرفع وحكى عن الفراء واصدقائه انها تنصب الاسمين معانحو لعل زيدا منطلقا وعن السيرافى فى شرح الكتاب انها حرف جر زائد عند بنى عقيل ومجروها فى محل رفع بالابتداء نحو بحسبك زيد ثم انه متصل بها ما الكافة وعن جماعة يجوز اعمالها محلا

على ليت وقدذكروا لها معان احدها التوقع وهو ترجى المحبوب والاشفاق من المكروه وتختص بالممكن الذى لاوثوق بحصوله وقول فرعون فيما مر«لعل ابلغ الاسباب»^١ جزاف او تخيل امكان ثانياها التعليل وهو راي جماعة وفيهم الاخفش والكسائي ومنه عندهم قوله تعالى«فقولاله قولالينا لعله يتذكر او يخشى»^(٢) ومن لم يثبت ذلك يتوسل الى الحمل حذرا عما يتوجه من الاشكال العقلى الاقنى ثالثها الاستفهام وهو المحكى عن الكوفيين ومنه قوله تعالى عندهم «لعل الله يحدث بعد ذلك امرا»^٣ ورابعها بمعنى «عسى» فيما اذا كان خبرها مقرونا بان او بحرف التنفيس وقيل بامتناع كون خبرها فعلا ماضيا خلافا للحريرى وفي بعض الكلمات الكلية كل ما فى القرآن من لعل فهى للتعليل الا «لعلكم تخلصون» فانها للتشبيه قال فى الاقرب وهذا غريب لم يذكره النحاة وقيل لعل يأتي بمعنى «كى» وقيل هو فى القرآن بمعناه ويكذبهم قوله «لعل الله يحدث بعد ذلك امرا».

وسيطهران منشاء هذه التخيلات الباردة عدم بلوغهم الى مغزى المرام فى المقام والافهى بمعناها فى القرآن ايضا. اقول انت خبير بان لعل ليست الا بمعنى التوقع والترجى حسب الاصل والتبادر والاطراد وحملها على التعليل لا يخلو عن تعسف فان قوله تعالى «لعله يتذكر او يخشى» لو كان تعليلا ليكون اخبارا وكان لازمه تذكره بعد قولها مع ان الامر لم يكن كذلك فهو انشاء لا اخبار بالضرورة وانما وجه تخلفهم عن اللغة الى هذه المعانى الباردة تخيلهم الاشكال العقلى فى المسئلة ضرورة ان الترجى والتوقع يستحسن من الجاهل واما العالم بالواقعات فلا يترشح منه ارادة الترجى والتوقع. ولاجل هذه الشبهة المذكورة فى الكتب الاصولية ابتلوا فيها اهلها بان المشكلة لا تنحل الا بذهابنا الى المجازية وهو ايضا غير صحيح اولى انه

١ — سورة غافر الآية ٣٦

٢ — سورة طه الآية ٤٤

٣ — سورة الطلاق الآية ١

مجرد انشاء لاجد ورائه فان ما هو الممتنع عليه تعالى هو الترجى جدا والتوقع واقعا لانشاء فبحسب الارادة الاستعمالية لا مجازية وانما المجازية بحسب الارادة الجدية وهى ليست بمجازية فى اللغة حتى يكون من استعمال اللفظ فى غير ما وضع له ضرورة انها موضوعة لابرار التوقع والترجى الاعم من كونه ابرازا مطابقا للواقع والجد او مخالفا وفيه انه يستلزم الكذب فان اظهار الرجاء اذا لم يكن فى القلب رجاء كذب كما لا يخفى.

ولنا ان نقول ان الترجى والتنى والتوقع بالقياس الى الممتنعات بالغير جائزة لان النظر فى حين الترجى الى طبع الامر والى مقتضى طبع الواقعة والقصة مثلا يجوز مع العلم بعدم حصول الملك الكلى للانسان ان يترجى ذلك ويتوقع بحسب الحكم الاقتضائى وان كان ممتنعا بالغير او معلوما عدم حصوله ولا سيما اذا كان مبادى هذا الامتناع بالغير حاصلة باختياره ولعل منه قوله «لعل ابلغ اسباب السموات» ومن هذا الباب فافهم ولا تخبر احدا ما فى القرآن العزيز فان امتناع تذكر فرعون وامثاله يستند فى وجه اعلى وافق ارفع اليه تعالى من غير لزوم الجبر والتسخير نظرا الى ما تقتضيه النظام الكلى فاذا كان الامر كذلك يمكن ان يترجى جدا تذكر فرعون لاجل الحب الى الخلق والعشق بالنسبة الى المخلوقين الا انه لاجل اقتضاء المصالح الكلية العامة للنظام الالهى يمتنع بالغير ذلك وهو يعلم بهذا الامتناع من غير ان يلزم الجهل مستندا اليه وكن على بصيرة ومن كان له قدم راسخ فى كيفية الوحي يتمكن له حل المشكلة من ذلك الطريق ولعل فى موضع نشير اليه حتى يتبين الرشد من الغي والله هو الغفور الرحيم.

تذنب يظهر من العلماء الاصوليين ان من الالفاظ المستعملة فى الكتاب الالهى ما يدل على التنى ومنه «ليت» مع انه ليس فى الكتاب الالهى منه العين وما يدل على الرجاء ربما يلزم الجهل وما يدل على التنى يلزم العجز فا يظهر احيانا من الالوسى من استلزام الترجى للعجز غير صحيح نعم اذا تعلق الترجى بالاقتدار

يوهم العجز ولكنه لا ينافي القدرة الواقعية فلازمه ايضا هو الجهل بالقدرة لا العجز
و بالجمله ربما يقال محل الاشكال بان الترجى بلحاظ حال المتكلم او المخاطب.
فاذا قيل لعلهم يتقون اريد به احياء الرجاء في قلوبهم وهكذا اذا قيل لعله
يتذكر او يخشى فاذا اريد به احياء الرجاء في موسى (ع) بالنسبة الى فرعون حتى
يتمكن موسى (ع) من الامر جدا والنهى حقيقة لاصورة وانشاء ضرورة انه لا يمكن
الامر الجدى من الله تبارك وتعالى في حقه بعد كونه عالما بانه لا ينبعث ولا ينزجر
من الامر والنهى فتأمل.

فبالجملة جميع ما قيل لوصح بالنسبة الى بعض الايات لا يتم ولا تنحل المشكلة
بالنسبة الى قوله تعالى لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا ولذلك قالوا ان لعل
هنا للاستفهام مع ان الاستفهام اشد الصاقا بالجهل من الترجى والاشفاق مع انه
لاداعى الى الاستفهام وتعليل استعماله في الاشعار والادب جدا.
وقد تبين مما ذكرنا ان قصور الوصول الى حل العضلة اوقعهم في هذه التثبثات
والتفصيل في الاستعمالات بقى شئى وهو ان ترك اداه التنى ربما كان لاجل عدم
مسانخته مع المقام الربوى ضرورة ان نسبه الامل والرجاء اليه تعالى ليس فيه
الاطهار العشق والمحبه والعلاقه المتعانقه مع كمال القدرة والعلم فانه يأمل
و يرجوان يصل العبد الى المقامات العاليه بالاختيار واما التنى ففيه من التواضع
والانحطاط غير اللايق بالجناب الالهى والله العالم.

تحقيق قد ذكرنا فيما سبق ان اداه الترجى ليست موضوعة لان تستعمل حال
الجهل بما يترجى به بل هو اعم منه ومن اظهار المحبة العلاقه بتحقيق المرجو.
ويتوجه الى هذه المقالة ان اظهار العلاقه ان كان خلافا لواقع العلاقه ويكون
كذبا وان كان كاشفا عن ذات العلاقه يلزم كون الذات مركبا للزوم
كونها محلا للعلاقات فالعلاقه فيها ليست الا العلم و الارادة والقدرة وهكذا على ما
تحرر في محله.

فعلى هذا لابد من الالتزام بالمجاز والتجاهل او غير ذلك من المناسبات الممكن
الالتزام فى المقام اللهم الا ان يقال ان فى نفس اظهار العلاقة علاقة فانية فى
العلاقة الكلية الثابتة للذات ولا يخفى المتقون بالعلاقة المخصوصة بهم وان كانوا
مخصوصين بحسب مقام الفعل والعلم الفعلى باشيء كثيرة وان شئت قلت ان كلمة
لعل موضوعة لانشاء الترجى واظهار العلاقة الاعتبارية للحاظية لان المتقين مع
قطع النظر عن الجهات الخارجية والموانع الهامة مورد العلاقة ولكن لجهات خارجية
وهو النظام وقانون العلية والمعلولية ليس تقويمهم وفلاحهم وشكرهم وهكذا كل
شيئ ورد فى القرآن تلو اذاه الترجى مورد الارادة الخاصة المنتهية طبعاً الى تحققهم
بهذه الصفات وربما تكون هذه الاستعمالات لانتقال الناس ان الوصول الى هذه
الكمالات تحت اختيارهم وليست قضايا حتمية حتى يشتغل الآيس بالمعاصى
وبترك المؤمن مصير طاعته تعالى فاعتنم.

بقي بحث اخر ان فى امثال قوله تعالى «لعل الساعة قريب»^(١) وقوله تعالى «لعلك
باخع نفسك الا يكونوا مؤمنين»^٢ وقوله تعالى «فلعلك باخع نفسك على اثارهم»^٣ تأتى
لعل للاشفاق و اظهار الخوف اللازم لاطهار المحبة والمودة وظاهر الايتين الاخيرتين
ان المتكلم خائف على نفسه (ص) وانتقاله وزهوق روحه بالتضحية على امر الرسالة
والتبليغ وهذا الامر لا يجوز فى حقه تعالى وتوهم ان القرآن نزل على العربى المبين
ومعناه جواز هذه الاستعمالات على المجاز والادعاء والتوسع غير بعيد مُضافاً بعد
اشتغال القرآن بتلك المجازات والاستعارات الكثيرة والكنائيات العامة الموجبة
لنهاية فصاحته وبلاغته ولكن الشأن ان «لعل» فى هذه المواقف وفى المواقف
السابقة الا ما شذلا تستند الى الله تعالى وليس موضوعاً لافادة ان المتكلم هو

١- سورة الشورى الآية ١٧

٢- سورة الشعراء الآية ٣

٣- سورة الكهف الآية ٦

المترجى والخائف المشفق وان كان ظاهراً فيه بدواً في هذه المواضع يكون معناه ان هناك خوف من ان تتل نفسك وتذبح وريدك واما ان الخائف هو الله تعالى او هو غيره فهو ساكت عنه ويكون الكلام في مقام افاده ان موقفه (ص) موقف الخوف من هلاكته وفنائه فعلى هذا تلك الاستعمالات في الايات الاخرى تكون بكثرتها من هذا الباب وتنحل المشكلة بغير مجاز الاقوله تعالى «لعل الله يحدث بعد ذلك امراً» اللهم الا ان يقال ان الاية ولو كانت كالنص في ان المترجى هو الله تعالى ولكن لانصوصية ايضاً فيه فان معناها ان الرجاء والمرجوان يحدث الله امراً واما الراجى لذلك فربما كانت النفوس الاخرف تدبر.

القرائه واختلافها

١- قرا ابن الصميق «وخلق من قبلكم» اتكالا على ان المفعول المحذوف يدل عليه الكلام ولان النظر الى افادة اصل صفة الخالق له تعالى من قبل من دون ان ينظر في المخلوق فان الحذف في هذه الصورة واجب للزوم لغوية الذكر وغير خفي ما فيه من الوهن.

٢- نسب الى زيد بن علي عليه السلام «والذين من قبلكم» بفتح الميم فيلزم تعاقب الموصولين نظراً الى ان من بالكسر زائده ولا يخفى ما فيه ويحتمل كونه حرف جر مفتوح الميم لمناسبة سابقه ولاحقه في الحركة ومن الغريب تصدى بعض المفسرين توجيه هذه القرائه غفلة عن ان مجرد امكان انسجام العبارة لا يكفي لكونه جازياً ومشروعاً فان الكتاب الالهى نزل على احسن الاساليب واوضح المناهج فحمل من الوصول هنا على التأكيد وهن جداً.

٣- حكى قرائه ابى عمر «خلقكم» بالادغام مع الواو والعاطف وهو على القواعد.

التجوز والغراب

قوله تعالى «يا ايها الناس» قد اشتر بينهم ان «اى» منادى مفرد مبنى على الضم وقال الكسائى والرياشى ان الضمة حركة اعراب خلافا للاخرين وايضا اشتر بينهم ان هاء للتنبيه والناس مرفوع على الصفة لائى خلافا لما نسب الى ابى عثمان المازنى فانه اجاز النصب بتوهم جواز القياس على قولهم فى يا هذا الرجل وحكى عن ابى الحسن فى احد قوله ان ايا فى النداء موصولة وان المرفوع بعدها خبر مبتداء محذوف فاذا قال يا ايها الرجل فتقديره يامن هو الرجل وقيل جيئ بهاء عوضا عن الياء الاخرى وانما لم يأتوا بياء حذرا عن انقطاع الكلام فجاءوا بهاء حتى يبقى الكلام متصلا وقال سيبويه كأنك كررت «يا» مرتين وصار الاسم بينهما كما قالوا ماهوذا واستقرب بعضهم ان تعذر الجمع بين ياء والالف واللام حذاهم الى ان يأتوا فى الصورة بمنادى مجرد عن حرف التعريف واجروا عليه المعرف باللام وهو المقصود بالنداء ويشهد على انه المخصوص بالنداء التزامهم برفعه دائما فكأنهم جعلوا اعرابه بالحركة التى كان يستحقها لو باشرها النداء تنبيها على انه المنادى انتهى ما فى كتب القوم.

اقول ربما يظهر المناقضة بين مفاد «اى» ومفاد الجمع المحلى باللام ضرورة ان اى تدل على العموم البدلى والجمع يدل على العموم الاستغراق فكيف يمكن الجمع بين الكلمتين المزبورتين فى جملة واحدة نحو ما نحن فيه.

ثم ان ما هو المقصود والغرض من الاتيان باى ولو كان عدم لزوم الجمع بين حرفى التعريف كما عرفت ولكنه لا يمنع عن كون كلمة اى فى محل الاعراب وتكون ذات معنى ولا وجه لدعوى انه لا معنى له اصلا ورأسافانه باطل قطعاً و يقينا فلا بد على كل تقدير من تطبيق القواعد الادبية عليها فما نسب الى بعضهم واستقربه الآخرون لا يخلو عن سفاهة كما لا يخفى.

واماما في كتب اللغة والنحو من ان لائى معان خمسة ومنها انها تحيى منادى في قولهم يا ايها الرجل فهو من الغلط بالضرورة فان كونها منادى ليس من معانيها المفردة التي وضعت اى لها ولا معنى لائى ولا لغير ائى في الجملة المركبة الاما هو معناها عند الوضع والافراد وما ربما يقال ان للجمل وضعاً يخص بها مما افسده الوجدان والبرهان في الاصول فتحصل الى هنا نقاط ضعف القوم حول ما افادوه وبقى ما هو حقيقة المقصود من هذه الجملة الناقصة.

وتوهم انها جملة تامة ناش من كون حرف النداء بمعنى الفعل اى انادى وامثال ذلك وكون الجملة ناقصة بالضرورة يشهد على فساد رأيهم في تفسير حرف النداء كما لا يحتج فافهم وتدبر.

والذى يظهر لى ان مراجعه بعض الالسنه الاخرى كالفارسية يتبين ان هذه الكلمة والجملة مشتملة على النداء والمنادى وتأكيد الخطاب والتوجيه بافاده اختصاص المذكور في الكلام بالنداء شخصاً مثلاً في الفارسية ربما يقال (اى حاضرین) وربما يقال (اى اشخاص حاضرین) او يقال (اى اشخاصی که حاضر هستند) فانه يحصل التأكيد في الجملتين الاخيرتين توجيه الخطاب الى الحاضرين باشخاصهم وكانه يحصل به تجزئة الخطاب الى كل فرد فرد بالغاية وبذكر ما يدل عليه.

فعلى هذا يكون بحسب اللفظ «اى» منادى وبحسب المعنى تأكيداً لما هو المخصوص بالنداء ومما يدل على ذلك انه لا يأتى ايها الاعلى المعرف سواء كان مفرداً نحو يا ايها النبي (ص) او كان جمعاً نحو يا ايها الذين آمنوا او شبه جمع نحو يا ايها الناس.

ومن هنا يظهر ان للهاء ايضاً معنا يشابه معنى اى هنا في تأكيد هذا الامر المؤكد بالتنبيه وان الخطاب يخص بهم ولا يشككون فيه تشكيكاً ناشياً من التخيلات الممكنة خطورها ببال الناس فجميع الناس كل واحد منهم مخصوص بهذا النداء العالمى الشامل.

بقى المناقضة على حالها فان اى تدل على العموم البدلى والجمع على العموم الاستغراقى حسب مصطلحات الاصول وقدمنا دفع هذه الشبهة ذيل قوله تعالى «غيرالمغصوب عليهم»^١ فان ضمير الجمع يرجع الى الالف واللام الموصول حسب معتقد هم فى الالف واللام وهو لا يدل على الجمع فكيف يصح رجوع ضميره اليه وهكذا ارجاع ضمير الجمع الى كلمة من الموصول فانها تدل على البدل فليتأمل.

بقى شئى اختلفوا فى ان الالف واللام هنا للتعريف كما هو المشهور ام هى بدل عن ياواى وهو ان كان منادى الا ان ندائه لفظى والمنادى فى الحقيقة هو المقرون بال وهذا رأى ابن نزار.

والذى هو التحقيق ان الالف واللام هنا و فى الجمع المحلى باللام ليس للتعريف ولا يقتضى الاستيعاب لعدم شاهد عليه من اهل اللسان وما هو الاظهر ان مع وجود الالف واللام لا يدخل التنوين لفظا ولا معنا واذا كان التنوين دال على التنكير والوحدة فلا بد من الالف واللام حتى لا يكون فى الكلام دال عليه اذا كان نظرا المتكلم الى عدم افادة التنكير والتوحيد وقدمنا تفصيله فيما سبق.

قوله تعالى «اعبدوا ربكم» جملة ابتدائية ليست ذات محل ويمكن ان يقال انها عطف على الاولى لما فيه من قوله انا اديكم ايها الناس واعبدوا ربكم وقدمنا بطلانه بما لا مزيد عليه.

قوله تعالى «والذين من قبلكم» عطف وذات محل النصب لكونه عطفاً على المفعول به السابق وهو الكاف والميم و «من قبلكم» ظرف لغو متعلق بمحذوف هو صله «الذين».

قوله تعالى «لعلكم تتقون» يظهر ان هذه الجملة فى حكم جواب الامراى اعبدوا ربكم لعلكم تتقون وتصيروا متقين فتكون جملة تتقون فى محل الرفع خبر الكلمة لعل.

هذا حكم الآية بحسب الاعراب بالنسبة الى اجزائها واما نفس الآية بمجموعها فظاهرها انها استئناف و شروع فى باب اخر اجنبى عما سبق فلا يحتمل العطف او الارتباط المعنوى بما سلف .

والذى يظهر لى كما يأتى تفصيله انها فى حكم المعطوف لان الايات السابقة مشتملة على بيان احوال المتقين والكافرين والمنافقين وقدبقى بيان حال المشركين فى العبادة الذين ليسوا من القبائل الثلاث فاريد توجيههم الى الطائفة الاولى وهم المتقون بترك الشرك العبادى فاغتنم .

المحاضرة الأولى

الأول: قد اشرنا انفاً الى أنّ الاجيال السابقين كانوا على طوائف المتقين والكافرين والمنافقين والمشرّكين والايات السابقة الى هذه الاية تعرضت لتوجيه المسلمين الى احوالهم وخصوصياتهم ونعوتهم الحسنه والسيئة وقد قصدت هذه الآية الكريمة لتوجيه الامة الى حال المشرّكين الذين ينحصر فساد عملهم الظاهر الا لهم في اشتراكهم في العبادة الذي هو الظلم العظيم وحيث ان هذه الخصيصة مشتركة بين جميع الطبقات حتّى الطبقة الاولى وطائفة المتقين ضرورة أنّ للشرك مراتب جلّية وخفية فلما يتفق حتّى لا وحدي عن التخلّص عنه والتنزّه منه.

غير اسلوب الايات بافادة الخطاب العام والتوجيه الكامل الشامل وحيث بكلام يملأ الخافقين ولا يشذ عنه عين فقال يا ايّها الناس المشترك فيه جميع الطوائف المزبورة مع الطائفة الخاصة الغير المسبوق في هذا المجال من المقال وهذا من غاية الدقة وغاية المثانة في استيعاب الكل بذكر الخاصة المشتركة العامة.

الثاني: ربّما يوهّم المناقضة صدر الاية وذيلها فإنّ الخطاب بما أنّه عام يشمل جميع الاجيال والطبقات وقوله تعالى اعبّدوا لا يمكن ان يكون عاماً لأنّ طائفة من الناس كانوا يعبدون ربّهم الذي خلقهم ولاجل هذه المنافرة المتوهمه ربّما ذهب بعضهم الى اختصاص الاية الشريفه بالكفّار ويؤيد هذا المذهب قوله تعالى بعد آية وان كنتم في ريب فخرج المؤمنين بل الذين يعبدون ربّهم قطعي فتكون الاية مخصوصة بالمشرّكين الذين كانوا يعبدون الاصنام و يتقرّبون بها الى الله تعالى ويشهد له المنساق من الاية الكريمة فإنّ قوله تعالى ربّكم الذي خلقكم كأنه سيق لافادة أنّ الواجب عبادة الخالق لا غيره فتكون الاية مودع عبدة الاوثان وربّما يدلّ عليه قوله تعالى في الاية التالية ولا تجعلوا لله انداداً.

وربّما يقال أنّ هذه الاية من قبيل قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم فكما انّ

هناك يكون طلب الهداية راجعا الى طلب الامتداء والاشتداد يكون الامر هنا طلبا للعبادة وللاستدامة على عبادة الله والاشتداد في ذلك.

اقول: امثال هذه الخطابات العامة الكلية سواء كانت قانونية اوارشادية كثيرة ولا يضّر بعمومها القانوني ولا بشموها الارشادي امتثال جماعة وعملهم بها قبل التقنين والارشاد ضرورة ان عائلة البشريين سعيد وشقي ومتوسط و السعداء كثيرا اما لقوة دركهم يعملون بالخيرات و يتركون الشرور ومع ذلك ليسوا خارجين عن الاوامر الكلية العامة المتوجه الى عموم الناس الآمرة بالخير والتأهية عن الشر والسر كل السر ما تحرف في الاصول من ان الخطابات القانونية وغيرها ليست تنحل الى الخطابات الجزئية والشخصية بل هي خطابات كلية عامة يشترك فيها العصاة والكفار والسعداء والذين كانوا يصنعون الخير طبعاً و يتركون الشرجيلة وهذه المناقضة المتوهمه نشئت من تحليل قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الى الخطابات الجزئية والشخصية فيكون خطاب من يعبد الله تعالى في نهاية الاخلاص من اللغومما لا يترتب على الامر والبعث المزبور اثر وتحريك واماً على ما تحرر فهو خطاب كلّي قانوني عام لا يلاحظ فيه خصوصيات المخاطبين بل يكفي وجود جماعة غير عابدين لربهم الذي خلقهم لتوجيه الكل بهذا الخطاب العام وتفصيله يطلب من تحرير اتنا الاصولية وقد ابدع هذه المقالة في هذا الميدان والدنا المحقق التحرير جزاه الله خيرا وقد استفدنا منها المسائل الكثيرة ورتبنا عليها الاثار وهاتنحل المعضلات غير عزيزة ثم ان في هذا المقام كلاماً آخر في طور غير هذا والتمط يأتي عليكم في بعض البحوث الآتية انشاء الله تعالى.

بقي شيئى: ربّما يظهر من شيخنا الطوسى قدس سره القدوسى وجه آخر به تنحل هذه المعضلة وهوان الامر بالعبادة معناه الامر بكل ما هو عبادة الله من معرفته تعالى ومعرفة انبيائه والعمل بما اوجبه عليهم وندبهم اليه وهو الاقوى انتهى و انت خبير بان المعرفة ليست عبادة الا بالمجاز والادعاء والاتيان بالواجبات

والمندوبات ولو كان من العبادة احيانا الا ان هذه الاية بصدد سوق الناس من عبادة الباطل الى الحق وفي مقام ردع الباطل عن الضلالة في عبادة الاوثان الى الهداية وعبادة الله تعالى فبالجملة الامر ولو كان ارشادا وموعظة ولكنه عام شامل و يكون نظره الى هذه الجهة من الجهات لا الذي قواه فلا تختلط .

الثالث: من وجوه البلاغة ان يكون المتكلم في كلام متساوي النسبة وينظر بعين واحدة فيما يريد ارشاد عائلة البشر من الشر الى الخير ولا يلاحظ في هذا المضمار من الاثر جانب جماعة الابرار فيكون عليهم هذا صاحب كلام يلقي اليهم يهديهم الى السعادة كانتهم على نهج واحد وسبيل فار دحتي لا يياسوا من روح الله وحيث ان الايات السابقة اتخذت سبيل التوصيف والتفكيك بين الناس بتوجيه المؤمنين الى الكملين وغيرهم من القاطنين في الارض السفلى فاخذ الله تعالى هنا الى تنبيه كافة الملل الى امكان الاهتداء واستعدادهم للوصول الى غاية الغايات وشرع في توجيههم الى ان لا يخسر اولايروا انفسهم في الشقاوة الابدية فخاطبهم من غير واسطة و كلمهم بغير الحجاب وشرفهم بالخطاب حتى يجذبوا في انفسهم الاهتزاز والالتذاذ فيذوقوا حلاوة الاختصاص وانهم في هذا النمط من البحث في عرض النبي الاعظم و الرسول المكرم والمولى الافخم المفخم فكان في هذه الاية انصراف عما سبق ولذلك تغير اسلوب الكلام في المقام حتى لا يزل الاقدام اذا ارادوا الاسلام والانسلاك في ملة المسلمين و جماعة المؤمنين وسيأتي انشاء الله ان اليأس من رحمة الله تعالى من المعاصي الكبيرة وعلى كل انسان ان يجد على الدوام نفسه بين الخطيئة خط الجنة وخط النار ولا يخرج عن الوسط الا بعد مفارقة الابدان بالدخول في دار النيران والله ولي الانسان وعليه التكلاان .

الرابع: ان المقام كان يقتضى ان يكون الخطاب مقرونا بالتاكيد بل المناسبة المشار اليها دعت الى ان يعد الخطاب الكلى العام في حكم الشخصى الجزئى لما فيه الرأفة والمحبة واللفظ الشديد ولاجل ذلك خص النداء على هذا النهج بقوله

ايها الناس لما فيه تأكيد من ناحية اى ومن ناحية هاء التنبيه وقدمضى فيما سلف ان كلمة اى وعملها تحليل الخطاب حكماً لا واقعاً فلا تنافى بين هذه المقالة ومامر من البحث السابق ضرورة ان الخطاب القانونى بالنسبة الى العموم قانونى ولكنه بحساب مخاطبات شخصى لان المخاطب عنوان عام لا الخطاب فتأكيده على النمط المزبور فى نهاية اللطف لما عرفت ان الايات السابقة كان وجهها اليأس والتحكيم والتثريب فلا بدّ بلا فصل من ابراز اللطف والاهتمام بهم واعلام الرجاء والسعادة فى حقهم فيكون الخطاب شاملاً لهم ومن الغريب توهم اختصاص الخطاب والاية بمشركى مكّة ظناً ان جميع الايات المشتملة على كلمة يا ايها الناس مخصوصة بهم كما مر فى بحث النزول ومرمافيه تمسكاً برواية علقمة فى تأييد هذا التخيل على ضعف سندها وهن منها وارجاع الاية الى اهالى مكّة مع نزولها فى المدينة لا يخلو عن تعسف وتأسف. ومما ذكر سابقاً يظهر وجه فساد ما تمسكوا به عقلاً من ان المؤمنين غير مقصودين لانهم كانوا يعبدون ربهم الذى خلقهم والمؤمنين غير منظورين لان العباداة فرع المعرفة والامر بالمعرفة غير ممكن لانه ان كانت المعرفة حاصلة فهو من تحصيل الحاصل وان لم تكن حاصلة فلا يمكن الامر والارادة الجدية بالنسبة اليهم كما تحرر فى الاصول.

اقول: عليك ما هو حقيقة الحال فى المسائل الاصولية وكيفية دلالة الاية على ان الكفار مكلفون بالفروع كما هم مكلفون بالاصول فانتظر حتى حين.

الخامس: ان فى توصيف الرب وفى الاتيان به نهاية التلطيف وغاية التوجه الى انعطاف الناس الى عبادة الله تعالى فان الذى ينبغى ان يعبد وينبغى ان يوجر ويحزى ويليق ان يتوجه اليه ويخضع له ويخشع لمقامه ولحضرتة هو الرب الذى يربى الانسان ويعطى كل شئ حقّه من الماديات والمعنويات ومن الجسمانيات والروحانيات ومن التكوينية والاعتباريات فيصير صحيح الخلقة لاسقيمتها وعالمها بالقضايالاجاهلها وعارفاً بالحقائق لاداهلها ويصير متمكناً فى الخلق على

البرية ورئيساً على الرعية في سياسة المدن الى سياسة المنازل والبدن وغير ذلك من الكمالات فلا ينبغي ان يعبد في قبال هذا غيره وان يرغب بهذا هذا الوجود لوجود اخر فالرب الذى خلقكم وخلق الذين من قبلكم فيكون محيطاً على المخلوقين فان من تصدى خلقكم وتصدى خلق الذين من قبلكم تصدى خلق كل شئ غيركم من الامور الخالية الفانية لا الباقية ومن الامور الاتية وعلى ذلك كله لم يكتف في ترقيق شعور البشر الى جانب العبادة الصالحة بذكر الرب الذى خلقهم وخلق من قبلهم بل اتي بمافيه مصلحتهم اليهم والكمال المرجوع لديهم وهو التقوى الذى هو غاية آمال الكملين ونهاية طموح العارفين فعقب قوله اعبدوا ربكم بقوله لعلكم تتقون حتى يتوجه عامة الناس ومجتمع البشر الى الآثار الخاصة الدنيوية فضلاً عن الخيرات الاخرية التى يترتب على تلك العبادة.

الامر السادس: ربما يتوجه السؤال من وجه الا تيان بقوله تعالى والذين من قبلكم فانه لافائدة فيه بعد التنبيه على ان ربكم هو الذى خلقكم فاعبدوه لعلكم تتقون وكان يكفى في توصيف الاول توجيه الناس الى لزوم عبادة الرب الذى خلقكم فان خالقكم يستحق العبادة دون الاوثان والاصنام فالتوصيف الثانى مما لا يترتب عليه غرض واضح ونظر صحيح.

ثم ان هذه الآية خطاب عام قانونى كما سيأتى في البحوث الآتية انشاء الله تعالى فمن كان يقرئها في صدر الاسلام كان من الناس ومن الذين خلقهم الله وخاطبهم واذاهلكوا وما توايندرجون في قوله تعالى والذين من قبلكم بالقياس الى الطائفة الاخر التى لا تزل توجد فاغتنم وتدبر.

المسألة الأولى في الفقهية

الأولى: اختلفوا في شمول الخطابات الموجودة في الكتاب والسنة للمعدومين وقت النداء والخطاب الى اقوال واء وهذا المسئلة مورد الخلاف بين الخاصة والعامة فمن العامة من يقول بالشمول ومن الخاصة من يقول بامتناع الشمول او بمجازية الشمول وحيث ان الحق احق ان يتبع دون عقول الرجال فننقل الاقوال بلاطائل ولا سيما قول من زعم اختصاص الخطاب بحاضرين مجلس المخاطبة والامروالنهى و يكون الغائبون والمعدومون مشتركين مع الحاضرين في الاحكام لادلة الاخر العقلية والنقلية لقصور الادلة كثير عن شمول النساء مع قيام الادلة الخاصة على اشتراكهن مع الرجال في التكليف الاما مقام الدليل على خلافه .

والذى هو التحقيق انه لا قصور في شمول الخطابات والقوانين العامة الكلية عن شمول جميع الافراد لان المخاطبة والامروالنهى ليس مع الغائبين ولا المعدومين بل الاحكام مجعولات على العناوين الكلية على نهج القضايا الحقيقية وهذا الامر مما يتضح سبيله بمراجعة القوانين المصوبة في مجالس النواب والشيخوكما لا تصور فيها بالنسبة الى المعدومين والغائبين كذلك الامر هنا هذا مع ان كثيرا من الاحكام المجعولة ليست مشتملة على الخطاب والنداء والامروالنهى .

وبالجملة تفصيل المطلب في تحرير اتنا الاصولية والخطابات الموجودة في السلف و في النصايح والاشعار بالنسبة الى الانسان وبنى آدم مثل القوانين العامة الانشائية والشبهة في قبال هذه المسئلة من الشبهة في مقابل البدية وكما ان القضايا الاخبارية كقولك النار حارة وكل انسان ضاحك لا يقصر عن شمول المعدومين لانه حين الانعدام لاشمول وحين الوجود لا قصور في الفاظ القضية الانشائية والاخبارية كذلك القضايا الانشائية والقوانين. هذا كله

مع قطع النظر عن بحث يخص به الخطابات القرآنية دون القوانين الواردة في

السنّة النبويّة والاحاديث العلوية والجعفرية وهو أنّ المخاطبة الحقيقيّة لا تحصل بين الربّ والمربوب فإنّ الجبرئيل يحكى للرسول الاعظم وهو صلى الله عليه واله يحكى للامة فلا يخاطب الله تعالى احد الا الجبرئيل امين الوحي ولا الرسول المبلغ ولا الامة الاسلاميّة كما لا يخاطب الجبرئيل الرسول الاعظم ولا الرسول احداً فاف في الكتاب الالهى كلّهُ بشكل الخطاب والتّداء وليس بواقعهما وحكاية الامر والنهي توجب الامتثال قهراً ولكن لا يكون الخطاب حاصلًا بين الامر والمأمور والنهي والمنهى عنه وهكذا اولنا في هذه الورطة بحث عميق خارج عن افق الخاص بل خاص الخاص وبما نشير اليه في المسائل الراجعة الى كيفية الايماء والوحي ويحصل هناك أنّ الخطاب يمكن ان يحصل حقيقة فافهم واغتم.

وبالجملة تحصل أنّ امثال الخطابات القرآنيّة ولولم يكن خطاباً حتى يستتبع المحاذير العقلية ولكنها قانون عام كلّى يشترك فيه الخاضع والباد والمعدوم حين المعدوميّة لاشيئى حتى يتوجّه اليه التكليف واذا صار شيئاً يسمّى انساناً يتوجّه اليه هذه الخطابات بحسب ما يشمل عليه من الاحكام التكليفية والوضعية؛ نعم المجنون وغير البالغ اما خارجان للانصراف اولدليل والتحقيق عدم تماميّة الانصراف نعم بحكم العقل لا ينتجز التكليف بالنسبة الى المجنون ومن يلحق به وبحكم الشرع لا ينتجز التكليف بالنسبة الى طائفة من غير البالغين ولا ينبغي الخلط بين الشمول الانشائي والشمول على نعت التنجيز كما تحرّر في الاصول بتفصيل.

المسئلة الثانية: اختلفوا في مسئلة تكليف الكفار بالفروع الى اقوال والمسئلة خلاقيّة بين اهل النفاق والخلاف والمشهور بين اصحابنا تكليفهم بها وذهب الكاشاني والمحدث البحراني الى القول الثاني والمسئلة بتفصيل يأتي ذيل بعض الايات المستدلّة بها على هذه المسئلة والذي نريد الاشارة اليه هو أنّ هذه الاية حسب عمومها تقتضى عدم اختصاص التكليف بالفروع في حقّ المسلمين والمؤمنين فإنّ العموم المستفاد منه يورث انسحاب قلم التكليف الى قاطبة الانام ووجب

اشتراك الكلّ في وجوب القيام بالعبادة عند الربّ ذي الفضل والانعام فاذا وجبت العبادة عليهم كالصلوة وغيرها فغير العبادات اولى بذلك نعم هنا شبهة اشترنا اليها في الاصول بأنّ هذه الآية لا تدلّ على وجوب العبادة تكليفاً فانّ ما هو الواجب بين العبادات هي العناوين الخاصة كالصلوة والصوم والحج وغيرها والعبادة هو العنوان المشترك بينها ولا يمكن ايجاب هذا العنوان ثانياً فيكون الامر هنا للارشاد والتوجيه الى العبادات المشروعة الواجبة؛ نعم لا تدلّ على لزوم كلّ عبادة مشروعة حتّى المندوبات بل هي ارشاد الى لزوم ان يعبد الله تعالى وحده ولا يكون له شريك في العبادة من الاوثان والاصنام من غير تعرض لها بالنسبة الى الايجاب التكليفي او الزام كل صنف من العبادات المشروعة في الاسلام كما اشترنا اليه فيما سلف.

وربما يخطر بالبال أنّ القدر المتيقن من الاصناف المندرجين في هذه الآية الكريمة هم المؤمنون في العبادة والمشركون فيها وهم مع اعتقادهم بالله العالم ومع علمهم بالمبدء والمعاد في الجملة كانوا يتخذون الاصنام معبودين والاوثان مسجودين نزلت هذه الآيات هدايتهم وارشادهم فكيف يمكن ان يكون الارشاد في هذه الآية ناظراً الى غيرهم المؤمنين فهذه الطائفة كانوا من الكافرين بالضرورة وتكون مورد النظر في هذه الآية الشريفة بالبدهة ولا معنى لارشادهم الا لزامي الى عبادة الله تعالى مع عدم كونهم مكلفين بالصلوة وحيث دلت الآية على تكليفهم بالصلوة فيعلم تكليف ساير الفرق من الكفار بها وبغيرها لعدم القول بالفصل الراجع الى القول بعدم الفصل فيصير مقتضى الاجماع المركب اشتراك الكلّ في جميع التكاليف وتعمام الكلام حول المسئلة يأتي في غير مقام.

ان قلت: يمكن الالتزام بأنّ العبادة بعنوانها من الواجبات الشرعية قضاء لحق الاوامر الظاهرة في الوجوب التكليفي.

قلت: لامناقشة في كبرى المسئلة وهو أنّ الاوامر ظاهرة في الوجوب التكليفي

وساير الدواعى تحتاج الى القرينة ولكن لنا المناقشة فى ان الامر فى هذه الآية لو كان مستتبعا للتكليف يلزم تعدد العقاب عند ترك الصلوة وغيرها لان الصلوة ايضا واجبة شرعية بالضرورة فمن تركها يعاقب على ترك الصلوة مرة وعلى ترك العبادة اخرى وهذا مما لا يمكن الالتزام به هذا وقد تحررمتنا فى الاصول ان العناوين التى بينها نسبة العموم والخصوص المطلق لا يمكن ايجابها التأسيسى كما لا يمكن ايجاب العنوان الواحد مرتين مثل اذا ورد اضرب زيدا ثم ورد اضرب زيدا كما لا يكون الامر الثانى تأسيسا ولا يعقل ذلك كذلك الامر هنا فان النسبة بين الصلوة والعبادة عموم مطلق وما كان شأنه ذلك فلا بد من التصرف فى احدى الهيئتين اما هيئة الامر الاول او الثانى وحيث ان انكار وجوب الصلوة غير ميسور فيحمل الامر هنا على الارشاد والتوجيه العقلانى فاغتم.

المسئلة الثالثة: من المسائل الخلافية المحررة فى الكتب العقلية اسسها فى الكتب الاصولية ايضا طائفة من بحثها هو ان العقاب والعذاب والجحيم والعقاب يكون بالاستحقاق سواء كان بنحو الجعالة او التبعية ولكن الثواب والاجر والجنة والجزاء هل هو بالاستحقاق فيكون العبد ذاق على ربه ام هو بالافضل والانعام وتفصيل المسئلة يأتى لمناسبة اوضح وذيل بعض الايات الاخر انشاء الله تعالى واجماله ان هذه الآية ربما تدل على ان الاستحقاق بلا اساس لان الامر بالعبادة يكون معللا بان الرب يستحق العبودية لانه الذى خلقكم وخلق من كان قبلكم وما يأتى بعد ذلك فلا يستحقون شيئا بل اللازم والواجب عليهم عقلا او شرعا هي عبادته لاجل هذه الجهة وتلك النعمة والعطية وانت خير بما فيه فان الترغيب بعبادة الله تعالى وتوجيه الملة الاسلامية وغير الاسلامية الى الطريقة الصحيحة فى عبادتهم بترك عبادة غيره تعالى من الاوثان المنصوبة على اكناف الكعبة او الاوثان والاصنام الانسانية بالتوجه الى الدنيا وشؤونها فى العبادة بل وشؤون الآخرة فى باطن ذواتهم وحقيقة حالهم كما مضى تفصيله فيما سلف ذيل سورة الفاتحة بعونه

تعالى و هدايته فانَّ الترغيب من الامور العقلائية الرائجة بين الموالى العرفية و العبيد من غير تناف بين ذلك وبين كونها بالاستحقاق اذا اقتضى الدليل الاخر ذلك فهذه الاية لا تدل على انَّ علّة وجوب العبادة هو التقيد المذكور في الاية لانَّ التقيد والتوصيف يمكن ان يكون بلحاظ امرا خراشيراليه فلا تحتلط المسئلة الرابعة اختلفوا في مشروعية عبادة المراهقين والمميزات الى قولين او اقوال فقليل او يحتمل ان يقال بانّها غير صحيحة فعلى الموالى منعهم عنها كما عليهم منعهم عن ساير المحرمات وقيل بانّها عبادات تمرينية وليست صحيحة وقيل وعليه اكثر المعاصرين انها صحيحة و استدّلوا لصحتها بانّ الامر بالامر بالشيئ امر بذلك الشيئ فتكون عبادة الصبي صحيحة لقوله (ص) على ما نسب اليه مروا اطفالكم بالعبادة وقد تحررنا في محله انّ هذه المسئلة غير تامة عقلاً ولا نحتاج في صحة عبادتهم الى الامر هذا ويكفى لصحتها العمومات والاطلاقات فانّها تشمل الابناء كما تشمل الاباء وانما لا تجب على الطائفة الاولى للقرينة على عدم الوجوب ولا قرينه على عدم وجود الامر فقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا يكفي بكون المميزين ولا سيما اهل العلم منهم مندرجين فيه فيكون الامر بالعبادة مستكشفاً عن الامر الارشادى العام ضرورة انّ المرشد اذا كان هو الله و يكون الارشاد عاما والمرشد اليه عاماً يعلم منه انّ المرشد اليه معروف وليس بمنكر فاذا كان كذلك فيكون مأمورا به بالامر المخصوص به لانّها به تصير معروفاً وهذا التقريب ينفعكم في استكشاف كلفة الكفار بالفروع نعم لاحد دعوى انّ الاية ليست الاّ بهد زجر عبدة الاوثان فلا مصداق لها في عصرنا فاقمّل .

الكلام

من المسائل الخلافية ما نسب الى جمع من الحشوية حيث توهموا أنّ التوغل في الاستدلال على المسائل الالهية وعلى وجود الصنایع ممّا لا يجوز لأنّ النظر لا يفيد العلم ولو كان يفيد العلم ولكنه غير مقدور مع أنّ ذلك بدعة ولم يأمر الرسول (ص) به وقال الفخر هذه الآية تدلّ على جواز الاستدلال واتخاذ البرهانيات لاثبات ربّ الصناعات واله الكائنات حيث اردفه تعالى بما يدلّ على وجود الصانع؛ وانت خبير بما فيه ضرورة أنّ الاردا ف بما يدلّ اعمّ من الاستدلال وهذا من الفخر عجيب و ان ليس منه بعجيب ثم ان استدلال الرب لا يرخص لاستدلال الخلق والذي هو المهمّ أنّ هذه المسائل من الحشوف الكلام ولو كان عن غير الحشوية فضلاً عمّا اذا كان منهم خذلهم الله تعالى فإنّ آرائهم امّا ان تكون من سخافتهم الروحية او نقارهم باصول المذاهب ضرورة أنّ العقل الفطري على الاستدلال نعم هناك مشرب احلى اشيراليه الشاعر العارف الفارسي

پای استدلالیان چوین بود پای چوین سخت بی تمکین بود
وحول هذه المسئلة والاستدلال بحث يأتي في موقفه انشاء الله تعالى

تذيل

من المسائل الخلافية في الكلام وفي الاصول أنّ التكليف بالمحال هل يجوز ام لا وقد استدلّ بهذه الآية احياناً على جوازه فإنّ ادلّ الشئ على امكانه وقوعه وفي هذه الآية تكليف بالنسبة الى المؤمنين والكفار مع سبق اخباره تعالى بانهم لا يؤمنون وانهم عن ضلالتهم لا يرجعون؛ وانت قد عرفت في ذيل الآية السابقة أنّ هذه الاخبارات ربّما تكون لحث الناس الى الايمان وليست الآية متعرّضة لقضية

شخصية حتى يلزم كذبها هذا أولاً وثانياً أنّ ما هو المحال هو تكليف الكفار بالعبادة بما هم كفّار وأما تكليف الناس بالعبادة وفيهم الكفار فليس من التكليف المحال ولا بالمحال لما عرفت أنّ التكليف القانوني العام جاز ولا يقاس بالتكليف الشخصي والجزئي هذا وثالثاً لدلالة بالصرّاحة على العموم حتى يتم استدلال لا مكان دعوى اختصاص الآية في الذين لم يخبر الله تعالى عن حالهم فتكون الايات السابقة قرينة على صرف هذه الاية عن العموم والاطلاق فاغتنم وكن على بصيرة من أنّ الامر في الاية ارشادي لا تكليفي رأساً كما مر ولا لجل ذلك تركنا كثير من البحوث العلميّة هنا الرّاجعة الى كَيْفِيّة فرض تكليفه تعالى للعباد فلا تختلط .

عود الى بدء قد اشرنا الى أنّ هذه الاية تدلّ على امكان التكليف بالمحال خلافاً لأكثّر المخالفين ووجه الدلالة أنّ الجمع بين عموم هذه الاية وعموم قوله تعالى أنّ الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون توجب امكانه ضرورة أنّ من شرائط التكليف والامر احتمال الاثر واحتمال الانبعاث او القطع به وفي صورة القطع بعدم التأثير لا معنى للامر .

وهذا هو البحث المعنون في الاصول تحت عنوان أنّه هل يجوز امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه ام لا وقد ذهب اصحابنا الى الثاني واكثر المخالفين الى الاول وقد تحرّر تحقيق المسئلة في محله واجماله أنّ هذه المسئلة من فروع مسئلة اخرى وهوانّه كيف يعقل صدور الامر الجدي بل التكليف الجدي من العالم بالهويات بالنسبة الى طاقة العصاة والكفار والملاحدين والفاسيقين الذين لا يسمعون و يستهزئون ولا يؤمنون سواء توجه اليهم الانذار وعدمه وتصير النتيجة امتناع عقابهم لانه فرع التكليف الممنوع في حقّهم و بالجملة امتناع تكليف الفاقدين شرط التكليف كاحتمال الانبعاث والانزجار .

في الاوامر والنواهي واضح وهذه الاية بضميمة ما سبق يمكن ان يستدلّ فيها على

المسئلة الكلامية وهذه المسئلة اصولية وتصير النتيجة عدم استحقاق طائفة من الفجار للعقاب ولذلك ذهب جمع منا الى ان الاوامر بين ما هي اعذارية وبين ما هي واقعيه؛ واما الاوامر الواقعيه كاللاوامر الشايعة المتعارفة الى من يحتمل في حقه الاستماع والتاثير واما الاوامر الاعذارية فهي تلك الاوامر المتوجهة الى هولاء الناس من الاضلين الساقطين القاسطين فان بها ينقطع اعذارهم لهلك من هلك عن بينه ويحيى من حى عن بينه وهذه الاوامر يستحقون العذاب والعقاب وفيه ان الاوامر الامتناعية والاعذارية ولو كان اوامر واقعيه في وجه وصادرة عن جد الآ ان مجرد كون الامر صادراً من الجد لا يليق بان يكون موجبا للاستحقاق ضرورة ان الله تبارك وتعالى لا يريد الانتقام ولا يريد قطع عذر العباد بل يريد الهداية والاصلاح فانه ارحم الراحمين.

فعلى هذا الواجب العبد العاصي الكافر بان سبب استحقاق ساير اهل النار ليس الا انهم مكلفون بالاصول والفروع وقداراد الله منهم الايمان والهداية فكفروا ولم يمشلوا اوامره التكليفية واما نحن ففى مخلص لم يكن الله تعالى يريد متاشياً جداً ولا يعقل ان يرشد ناجداً الى ما لا يسمع ولا يمكن من توجيه الاوامر الارشادية الجدية بالنسبة اليهم فعليه كيف يعقل ان يعاقبنا على ما لا يريد منا وان شئت قلت فليكن عقابنا على ما يعاقب الاخرين. وليس قطع العذر كافياً لاستحقاق العقوبة فاذهب علمائنا الاصوليين الآ بعضهم اليه من ان حل هذه المشكلة بالاوامر الاعذارية ممكن غير واقع فى محله.

والذى تنحل به هذه المشاكل احدها من الامور الثلاثة الاولى ان العقاب من تبعات الذوات والاخلاق والافعال والاوامر الشرعية الطاف فى الواجبات العقلية؛ الثانى ان امتناع التكليف من ناحية سوء اختيار العبد فلا يكون حينئذ هولاء العباد معذورين وبالجملة ربما لا يتوجه اليهم التكليف لقصور فى مقتضى الوجود المانع الراجع اليه ايضا وربما يكون ذلك لاجل امتناع العبد عن الامثال

والعقلاء بنائهم على استحقاق هذا العبد.

الثالث: ما اشرنا اليه في هذا الكتاب مراراً وتنقيحه في الاصول ان امتناع التكليف في حقهم ناشى من تخيل انحلال الخطابات الكلية القانونية الى الخطابات الشخصية الجزئية وحيق قد تحصل في مقامه فساد هذا الانحلال يصح التكليف الفعلى بالنسبة الى طائفة العصاة والعاجزين والكفار والمنافقين والفجار والجاهلين المعلوم عدم استماعهم الى التكاليف وجميع العباد مشتركون في هذا التكليف ومختلفون في الاعذار فمنهم من يقبل عذره ومنهم من لا يقبل عذره وعندئذ ينحل كثير من المشاكل العلمية في شتى النواهي ومختلف الميادين ونحن نشير اليها في محالها وتحقيق اصل المبحث ليطلب من موسوعتنا في علم الاصول والله هو الموفق المؤيد.

بحث هذه الاية لمكان الامر بالعبادة والحث عليها ولمكان نسبة الاتقاء الى الناس ولمكان ترجى الاتقاء منهم تدل على فساد مسلك القائل بعدم اختيارية الافعال وهم الاشاعرة ولوامكن المناقشة في الامر وفي الترجى لا يمكن المناقشة في الثالث ضرورة ان المتوقع هو حصول الاتقاء والتقوى من الناس وانهم يعبدون الله حتى ينسلخوا في زمرة المتقين بافعالهم وافكارهم المطابقة لاصل الشرع ونظام الاسلام.

المبحث الأول: قد اختلفوا في أنّ التفرقات الزمانية والكميات المتصلة الامتدادية لها الكينونة السابقة الدهرية او السرمدية بهوياتها الشخصية الوجودية الى آراء تفصيلها في قواعدنا الحكمية واجماله أنّ البراهين العلمية المشفوعة بالمكاشفات المنسوبة الى ارباب البصائر قائمة على أنّ التفرقات الزمانية مجتمعات دهرية و التفرقات الدهرية مجتمعات في عالم السرمد وإنّ كلّ موجود في العالم السفلى الواقع في عمود الزمان له السبق لكيّنونته الجزئية الوجودية فيكون نسبة الكلّ اليه تعالى نسبة الحاضر فلا غائب عنه تعالى ولا جل هذه الخاصة الثابتة للاشياء القاطنة في المتدرجات يصح خطابها بقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم فهذه الآية واشباهها تشهد على أنّ كلّية الحوادث الجوهرية والعرضية المتحركة المتدرجة بالطبع حاضرة عنده ليصحّ المواجهة والمقابلة والخطاب والعتاب وتفصيل المسئلة ذيل بعض الايات الاخر انشاء الله تعالى .

المبحث الثاني: اختلفوا في علمه تعالى بالجزئيات الى اقوال فهم من انكره و منهم من اثبت ذلك على سبيل الكلية ومنهم وهو القول الفحل والرأى الجزل أنّه عالم بها على سبيل الجزئية وربما يستدل بهذه الاية على القول الاول ضرورة أنّ قوله تعالى لعلكم تتقون لا ينبغي ان يكون حقيقة الأعلى فرض الجهل في حقّه تعالى وتقّـدس كما هو مقتضى ساير موارد استعمال كلمات الترجى والتوقع ولذلك ابتلوا بهذه المشكلة في الكتب الاصولية وفروا منها كل فرار او هرب بوامنها مهر باخاصاً وانت قد اخطت خبرا بما تلوناه عليك في بحوث اللّغة والصرف ما لا يزيد عليه و تبيّن بحمده وثنائه أنّها كلمات استعملت في معانيها الحقيقية من غير ان يلزم منه عجزه تعالى ولا جهله تبارك وتقّـدس وتحصل فيما سلف أنّ الاية لودّلت على جهله لدّلت على عجزه وحيث أنّ عجزه تعالى ممنوع عند كافّة الانام فدلالتها على جواز جهله ممنوعة

جداً ايضاً هذا مع أنّ المسائل العقلية لا تقتنص من الاطلاقات العرفية ولا من المفاهيم اللغوية ولو كانت قرآناً ضرورة أنّ الاستعمال اعم من الحقيقة ولاسيما في الكتاب.

المبحث الثالث: من المسائل الخلافية بين اهل النظر من المتكلمين واصحاب الشريعة و الفلاسفة واختلافوا فيه اشدّ الاختلاف حتّى اشتد النزاع بين ارباب الحكمة و ربات المعرفة هو أنّ الموجودات الزمانية والكائنات المتدرّجة الوجود في الطبيعة بذاتها او بعوارضها بل هي مستندة اليه تعالى بلاوسط فيكون خلق التأخر والتقدم متساوى النسبة اليه تعالى في كون الكل معلوله تعالى ومخلوقه ومفعوله ام هناك اوساط مجردة ومادية هي العلل المباشرة وهو تعالى خالق العلل المتوسطة وناظم العوالم الكثرة المترتبة فيكون عليه للتأخر الموجود في المادة والمدة باعتبارعليته لعلله المتقدمة على وجه لايلزم منه نقص وتنازل ولاتحديد وتركيب وفي هذه الآية الشريفة اشارة الى المذهب الاول حيث قال اعدوا ربكم الذي خلقكم من استناد الخلق الى الله تعالى الظاهر في أنّه لا واسطة ولاخالقية لغيره تعالى فلا يكون بين المتأخرات القاطنة في عمود الزمان والمكان وبين المجرد الاول والرب الحقيقي ووسطه كالعقول العشرة التي يقول بها المشائون ولاالعقول الطولية والعرضية التي تقول به الاشراقيون فهناك ليس الآله العالمين وخالقية التي هي فيضه المقدس والوجود المنبسط والمخلوق الذي هو على حسب اختلاف الدرجات في ذلك الانبساط مختلف الوجود فمنه ما هو مجرد ومنه ما هو متمكم ومنه ما هو مادي ممتد وزماني طبيعي كما ذهب اليه ارباب العرفان والعرفاء الشاؤون بعين الشهود والبرهان.

اقول: هناك نظران الاول في ماهو التحقيق في مسألة كيفية حصول الكثرة في العالم وهو امر يأتى انشاء الله في محلّ انسب وتعريف احسن والثاني في أنّ الآية هل تنافي المقالات الاخر فان قلنا بانّ لازم القول بالوسائط كون نسبة الخلق اليه تعالى

مجازاً فللاستدلال المزبور وجه وأما اذا قلنا بأن وساطة العلل التوسطة المجردة والمادة ليست وساطة ليست وساطة الایجاد والافاضة والابداع بل هي وساطة تشتبه الوسائط الاعدادية في المركبات المادية و يعبر عنه بممر الفيض في الوسائط المجردة على وجه يكون التأخر اشدّ قرباً منه تعالى بالقياس الى ما يباشره فلا يلزم المجازية في الاسناد فلا يتم الاستدلال .

المسألة الثامنة

قد مر في مطاوى الابحاث الماضية الإشارة الى أنّ هذه الآية لا تقتضى إلزاماً
صرف الوجود من العبادة شرعاً أو ترشداً الى ذلك وقال بعضهم أنّه امر بكل العبادة
وهو مختار التبيان وفي كلام صدر المتألهين أنّ المختار عندنا أنّه امر بما تيسر من العبادة
انتهى. والذي نريد الإشارة اليه هو أنّ من المسائل الخلافية في الاصول والفقه أنّ
الاصل في الاوامر هي كونها عبادية ام لا وقد تحررنا في محله أنّ التعبدية والتوصيلية
ليست من تبعات الامر ولا من اوصافه فإنّ الامر في جميع المراحل له معنى واحد
وانما التعبدية والتوصيلية من خصوصيات المتعلقات ثم أنّ مقتضى اطلاق الأدلة
كما تحرر عدم القيدية واما الأدلة اللفظية من الآية والرواية فهي مذكورة في
الاصول والفقه و مقتضى فهم الشيخ قدس سره أنّ هذه الآية ربّما تدلّ على اصالة
القيدية ضرورة أنّ ايجاب المندوبات غير جازٍ للزوم الخلف فتكون الآية ناطقة الى
أنّ ما هو في الشرع من الواجب والمندوب لا بدوان يؤتى به عبادة الآماخرج دليل
خاص من اجماع وغيره فتكون هذه الآية من تلك الايات المستدلّة بها على اصالة
التعبدية. وانت خبير بأنّ الامر لا يقتضى الا ايجاد متعلّقه واذا امتثل المكلف
يسقط حسب الاصل العقلاني فلا تجب العبادة حسب هذه الآية الامرة واحدة
هذا اذا قلنا بانّها في مقام ايجاب عبادة الله تعالى واما ما هو الحقّ أنّ هذه الآية
واشباهاها كلّها في مقام الردع عن عبادة الاوثان والاصنام وفي موقف ارشاد العقلاء
واهل الفهم الى أنّ العبادة لا تليق الا للرب الذي خلقكم لا الرب الذي علّمكم
كمعلّم العلوم المتعارفة ولا الرب الذي يربّيكم ويحافظكم ويدافع عنكم
كالمستخدمين عليكم فالذي يليق وينبغي له العبادة هو الرب الخالق لكم ومتمن
قبلكم فلو شئتم ان تعبدوا فاعبدوا الله لا غيره واما لزوم عبادة تعالى
او وجوبها الشرعي ولو مرة واحدة فهو غير ثابت بهذه الآية فضلاً عن وجوب الكل

او وجوب ما تيسر وقد تبين فيما سلف ان هيئة الامر في امثال هذه الايات لا يعقل ان تكون للايجاب التكليفي فلا تخلط وكن على بصيرة من امرك .

بحث عرفاني ورمز ايماني

قضية هذه الاية ان العباد من تبعات الربوبية وان مقتضى الاسم الرب هو الامر بالعبادة لانها عين الربوبية والتربية المعنوية اللازمة عليه تعالى بالنسبة الى كل الطوائف والملل ولذلك علق حسب الظاهر العباد على الربوبية فعلى هذا تجب عبادة الاسم الخاص وهو الرب الذي خلق حسب اقتضاء الاسم والصفة فيشاهد السالك في سلوكه والعرفاء في محاضراتهم والتاس عند القيام بالصلوة ونحوها الاسم الخاص و يرون هذا النعت ويجعلونه نصب اعينهم حين العباد والخضوع و في وقت السجود والركوع ولا يصلح ساير الاسماء والنعت وقضية الآية الاخرى ولقد بعثنا في كل امة رسولا ان اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت (٣٦/١٦) هو ان العابد يراعى الاسم الجامع الله ويحضره في قلبه بهذا الاسم الكلي و يعبد الذات الاحدية الالهية تحت هذا اللواء والعنوان فيلزم المناقضة بين اليتين ضرورة ان اختلاف التعبير ينشأ من الاختلاف في ماهو مقتضى الاسماء والصفات و ربما يكون السالك الراعى جانب الاسم الخاص في العباد اقوى سلوكا واقرب وصولاً ممن يعبد الله على الاسم الاخر كالعالم والقادر و ربما ينتهى هذه المسئلة الى ان من السالك العابد من لا يعرف الله ولا العالم ولا القادر بل يعرف رب العالم فيعبده ويستعين منه غير توجه الى ساير الصفات والعناوين ولا يكون في هذه العباد مشركاً ولا متخلفاً.

والذي هو التحقيق ان جميع الاسماء لكونها محاطة تحت الاسم المحيط الجامع يكون ذلك الاسم فيه جميع الخواص والاثار فلا تهافت بين اليتين هذا مع ان عبادة رب العالمين والرب الذي خلق كل شئ واحسنه وقدره ونعم ما احسن

وقدر ترجع الى عبادة الله في هذه الآية لأن النظر هنا آلى وما هو المنظور فيه استقلالاً هو الاسم الجامع الله عزّ وعلا.

تنبيه وإيقاظ: أنّ عبادة كلّ شئى بحسبه وهذه الآية لمكان عمومها وإطلاقها ربّما يدعو الناس في جميع مراحل وجودهم وفي كلّية النشآت السابقة واللاحقة الى عبادة الله تعالى وقد قال بعض المشايخ أنّ الجنة التي ليست فيها الصلوة لا خير فيها فلا يكون دار البرازخ المتوسطة ودار الآخرة القيمة الكبرى والعظمى على تفاوت درجاتها دار الفراغ عن العبادة ومناجاة ربّ العالمين فيعبد الناس حسب مراتب معارفهم ربّ العالمين على مقتضى ما يشتهون فإنّ فيه ما تشتهى الانفس وتلدّ الاعين والبرازخ روضة من رياض الجنة فعبد الله في كلّ نشئة مطلوبة بل لازم عقلاً وشكره تعالى واجب عند كافة العقلاء في كافة الحالات فهم في هذه النشئة يكون مكلف وفي النشآت الاخر تكون العبادة لجمع من اهل الخير والصلاح ولطائفة من ارباب الشهود والفلاح عين الرضا والالتذاذ كما هي كذلك لاهلها في هذه النشئة وقد مرّ مراتب الناس ومراتب العبادة في ذيل آيات سورة الفاتحة أنّ من الناس من يعبد الله ولو كان فيها النار والعذاب الخالد.

مذهب عاشق زمه بها جدا است عشق اسطرلاب اسرار خدا است

اشارة ملكوتية واناة علمية: قد اشتهرين اهل الوفاء والصفاء حتّى شاهدوا هذا الامر في المراتى والخلوات أنّ عبادة غير الله تعالى لا يمكن ان يتحقّق فيكون الامر بالعبادة مسوقاً من المرحلة الى المرحلة ويكون توجيه الناس من عبادة الاصنام والاوثان الى الرب الذى خلق الانسان من باب اختلاف المظاهر والظواهر.

اگر کافر بدانستی که بت چیست یقین کردی که حق در بت پرستی است

وقضى ربك ان لاتعبد والآيات وقدورد عن ابن عباس حسب ما قيل أنه قضاء تكويني والله العالم وبالجمله يمكن الجمع بين هذه المقالة وبين الآية بأن الامر فيها ليس الأسيانة عن الخطا وفي الفكر وحفاظا عن الاشتباه في القول ولاخطاء ولا اشتباه في ذات العمل حسب الواقع حسب الواقع فإن الحمد لله رب العالمين فكيف يقع العبادة لغير الله تبارك وتعالى والله هو المؤيد والمسدد واليه المرجع والمآب.

اشعار بجثى ومكاشفة إيقانيه: قد خاطب الناس في هذه الآية بقوله اعبدوا ربكم وقال في الآية الاخرى المذكوره انفا ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله وعندئذ يطلع البحث الالهى حول ان المخاطبة هل هي من الله تعالى او من الرسول او منها بعد الفراغ عن ان التفصيل بين الايات في هذه المرحلة و الورطة بأن هذه الاية من الله تعالى والاية الكذائية من الرسول غير صحيح كما تحرفن قائل ان المخاطبة من الله والنسبة الى غيره من المجاز لانه رسول ووسط لحكاية كلام الله تعالى وليس هو شرعاً ولا مخاطباً بالاقتباس وهذا هو رأى الاكثر وقاطبة علماء الشريعة في كيفية استناد الكتاب العزيز اليه تعالى والى الرسول (ص) والامين للوحى (ع). وربما يقال ان من هذه الخلاف في النسب يظهر الاتفاق في المنتسب اليه في وجه خارج عن افق الناس خواصهم فضلا عن عوامهم وتفصيله في مباحث الوحى والتنزيل وكيفية الإيماء ونزول جبريل.

واجماله ان المسافر الى الله تعالى بعد الفوز بالوحدة برفض سراويل الكثرة ونزع نسب المادة والمدة وخلع نعال الفعل والفكرة يتصل روحه القدوسية الى اسماء الرافعة فتخرق ابصار القلوب حجب التور وتصل الى معدن العظمة وتصير ارواحهم معلقة بعز قدسه ومتدلية بنور شوكته فلا يبقى ولا يذر شيئا من جلاباب البشرية الا ويطرحها من ورائه فيصير يده الذى يفعل به ولسانه الذى يتفوه به ورجله الذى يمشى به فكلامه كلامه وصحبته صحبته ونسبته نسبته فاذا فرغ عن

هذه السفرة الاخيرة الصعودية والعرضية يشرع الى السفرة الرابعة الخلقية و يرجع الى الناس بما ينطق به ولا ينطق عن الهوى ان هو الاوحى يوحى علمه شديد القوى ففي هذه الآية بالنسبة الى الاية الاخرى اشعار الى هذه المائدة الملكوتية والمعجون السرمدي فليكن على بصيرة من الامر حتى يظهر لك حقيقة القصة ومخ القصة وكى يطلع الفجر وما هو بالهزل وليس الصبح بقريب.

التفسير التأويلي على خلاف المسلك والمسلك

فعلى مسلك الاخباريين يا ايها الناس يعني ساير المكلفين من ولد آدم
اعبدوا ربكم اطيعوا ربكم من حيث امركم ان تعتقدوا ان لاله الا الله وحده
لا شريك له ولا شبه له ولا مثل له عدل لا يجور جواد لا يبخل حلیم لا يعجل حكيم لا يخطئ
وان محمد أعبدته ورسوله (ص) وبيان آل محمد (ص) افضل آل النبيين و علي (ع)
افضل امم المرسلين الذي خلقكم من نطفة من ماء مهين فجعله في قرارمكين الى
قدر معلوم فقد رنا نعم القادر والعالمون وقريب منه اعدوا ربكم الذي خلقكم
والذين من قبلكم اى اعدوا بتعظيم محمد (ص) وعلى بن ابي طالب (ع) والذي
خلقكم نسماً وسويكم من بعد ذلك وصوركم واحسن صوركم وخلق الله الذين
من قبلكم من ساير اصناف الناس لعلكم تتقون اى وخلق الذين من قبلكم لعلكم
كلكم تتقون اى لتتقوا كما قال الله عز وجل وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون.
وقريب منه اعدوا الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون اى اعدوا
لعلكم تتقون التار ولعل من الله واجب لانه اكرم من ان يعنى عبده الى منفعة
ويطمعه في فضله ثم يخيبه انتهى ما في رواية عن تفسير الامام وقريب منه يا
ايها الناس اعدوا ربكم وتفكروا في امر الله فان افضل العباد ايمان التفكير في امر الله
وفي قدرته وليست العباد الصلوة والصوم انما العباد في التفكير امر الله عز وجل لعلكم
تتقون بحسب مقام العمل فان الحكمة النظرية ابتداء العملية وعلى مسلك اصحاب
الحديث يا ايها الناس للفريقين جميعا من الكفار والمنافقين اعدوا ربكم اى
وحدوا ربكم الذي الذي خلقكم والذين من قبلكم هكذا عن ابن عباس.

وعن ابن عباس ايضا وعن ابن مسعود وعن ناس من الصحابة يا
ايها الناس الخ يقول خلقكم وخلق الذين من قبلكم لعلكم تتقون اى تطيعون
عن مجاهد.

وعلى مسلك ارباب التفسير واصحاب الرأى والتدبر يا ايها الناس من الكفار والمنافقين والمشركين وغيرهم حاضريهم وغائبيهم اعبدوا ربكم وتوجهوا حين العبادة الى ربكم واحضروه في قلوبكم وارفضوا الاوثان والاصنام واتركوهم ولا تنصبوها نصب اعينكم الذى خلقكم لا الذى خلقتهم بايديكم واكلمتموه عند المجاعة والحاجة والذين من قبلكم فخلق الناس كلهم وخلق غيرهم بطريق اولى ووجه اعلى لان الذى خلقكم اول بان يخلق مادونكم فخلق ماتعبدونه من الاصنام والمعبودات وخلق العابد فهذا الخالق اولى بالعبادة من غيره لعلكم تتقون عن الامور الاخر الممنوعة فان الاجتناب عن عبادة الشركاء يستلزم الاتقاء والاجتناب عن سائر المعاصى والمكروهات والمحرمات وترك الواجبات والمندوبات.

وقريب منه يا ايها الناس الاعم من الموجودين والمعدومين حين الخطاب الذى يوجدون حين توجه الخطاب اليهم وهم بالقون حد التكليف شرعاً وعقلاً اعبدوا ربكم ولا تلتفتوا الى غير الله تعالى من سائر المربيات البشرية كمرى التعليم ومرى الامور الاخر السمادية فان الرب الذى خلقكم والذين من قبلكم تجب عبادته عقلاً وشرعاً فلا تكونوا من ارباب الريا والسمعة والعجب والذكر واخلصوا لله تعالى دينكم وعبادتكم حتى تكون عبادتكم لله تعالى وتقع له لا لغيره خالصاً مخلصاً في جميع نشأت وجودكم من البصر والسمع والحركات والسكنات الى القلب والروح والاسرار والحالات فجميع الناس في جميع الاحيان في معرض الاخطار بالنسبة الى مراتب الشرك في العبادة وتكون الاية امرهم الى العبادة الخالصة ورادهم عن الشرك الظاهر في البدن الى الشرك المستتر في السر والحقى لعلكم تتقون من الخيالات الباطلة ومن الاوهام الشيطانية ومن الخطورات القلبية الواهية فتكونوا محققين بعين الله وموجودين بوجوده تبارك وتعالى.

وقريب منه يا ايها الناس اعبدوا بجميع انحاء العبادة وكافة الواجبات

والمندوبات و يجمع اصناف الخضوع والخشوع بالقياس الى جميع مراحل وجودكم ومراتب تعينكم ونشأت حقايقكم الظاهرية والباطنية والسرية والعلانية ولا تختصوا بالاثان والاصنام ومصنوعاتكم عبادة اية عبادة كانت واتى خضوع وحرمة بل عليكم حصر الخضوع والخشوع في ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم ولا تعبدوا غير هذا الرب ولا تركعوا ولا تسجدوا لغير الله ولا تواضعوا و تحترموا غير ما هو المحترم بالذات وغير ما هو يليق بذلك حقيقة وذاتاً فان غيره كله من الاوثان والاصنام ومن التوجه والالتفات الى سائر الاشياء عين العبادة والشرك الذى هو الظلم العظيم فاذا امركم بشئ نأتمروا و اذا نهىكم فانتهاوا فلو كان التوجه والخضوع والتواضع لغيره بامره فهو له في الحقيقة ولا يقع لغيره عند التوجه والتفكير فخلقكم الله تعالى لعلكم تتقون بالعبادة عن سائر الوسواس الباطلة.

وقريب منه يا ايها الناس من سائر الاصناف غير الطوائف الثلاثة اعبدوا والتحقوا بالطائفة الاولى وهم المتقون ربكم الذى خلقكم فصلوا وصوموا صلواتكم المشروعة و الصيام المأمور به على الوجه الذى يأتى به المتقون والذين من قبلكم على اختلاف الالسن والعنصر والديانة والمذهب والمسلك لعلكم تتقون وتلحقون بالمتقين الذين كانوا يقيمون الصلوة و يؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم يوقنون؛ فاتقوا الله حتى يستكمل كمالاتكم الخلقية والخلقية والاعتقادية وتكونوا من الذين يؤمنون بالغيب وبالكتاب الذى لاريب فيه هدى للمتقين.

وعلى مسلك الحكيم يا ايها الناس الحاضرون ولاشئ في العالم الا وهو حاضر عند ربه ولا غيب الا بالقياس اليه اعبدوا ربكم واخضعوا له ولا تستكبرون في جميع الآفاق والمواطن فاذا كنتم في عالم الشهادة فاركعوا مع الراكعين واذا كنتم في البرزخ فقعوا له ساجدين واذا كنتم في القيمة ومع الملائكة المقربين فكونوا امثالهم ففهم سجد لا يركعون ومنهم ركع لا يسجدون فاعبدوا ربكم في العوالم السابقة واللاحقة حسب مقتضيات تلك العوالم والنشآت التى خلقكم والذين من

قبلكم المنقلبين عن الدنيا الى الآخرة والذين من قبلكم المنتسب الى ابيكم آدم
اول الذين انتسبوا الى آدم قبل آدمكم في الارض اوفى غيره لعلكم و يترجى لكم ان تتقون
ترجياً واقعا و حقيقة بحسب النظرة الى اشخاصكم و ان كان بحسب النظرة الى
الانواع و كلية النظام يمتنع ان ينسلكوا في عدة المتقين وفي زمرة المؤمنين.

وقريب منه يا ايها الناس القاطنون في عمود الزمان وغيره الحاضرون في
محضر ربكم اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لاجل انه خلقكم
فلا ترغبوا في شيء ولا يستحق احد منكم عليه شيئا لانه يكفي ان يستحق العبودية
بخذاء خلقكم و بازاء اخراجكم تدريجاً من النقص الى الكمال و تربيتكم من
الطفولية الى الكبر والكحول و قد صنع بكم ما صنع بمن سبقكم من الآدميين
فضلاً عن غيرهم لعلكم تتقون باختياركم و بارادتكم و تتقون الله في المحظورات
والمشتهات باداء الفرائض وترك المحرمات.

وعلى مسلك العارف يا ايها الناس والاعيان الثابتة الملازمة للاسماء والصفات
الحاضرة بعين حضور الذات عند الذات اعبدوا وتوجهوا بجميع انحاء التوجه و بجميع
الاجزاء والاعضاء على اختلاف المقامات والمقتضيات ربكم المقيد والاسم
الخاص وهو الرب فاحضر وافي قلوبكم صورة الرب والاسم المخصوص المضاف
اليكم الذي خلقكم بعد ما قدركم والذين من قبلكم قبلية زمانية ورتبة من ربات
الانواع ومراتب التعينات الطولية لعلكم مترغباً ومتوقفاً بعين التوقع التكوينية
الخارجية تتقون وترقون من المتقيد الى الاطلاق ومن الضيق الى السعة فتصلون الى
بحار عبادة الله برفض التوجه الى اية حيثية كانت من المسميات والاسماء قوله

قوله تعالى: الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ/٢٢

مسائل اللغة والصرف

الاولى: الارض كرة مظلمة مركبة من الجواهر الفردة مؤتة ج اروض و اراض و ارضون و اراض جمع واحد متروك كليمال ج ليلة وكل ماسفل فهو اراض يقال من اطاعني كفت له ارضاً يراد به التواضع ومن المحتمل ان يكون وجه اطلاق الارض على هذه الكرة كونها ذات كلاء كثير في قبال ساير الكرات في المنطقة الشمسية وذلك لقولهم ارضت الارض وجدتها كثير الكلاء ثم ان في جميع الارض على الارض وغيره خلافاً وبمختاً طويل الذيل مذكور في تاج العروس.

وقال في المفردات الارض الجرم المقابل للسماء وجمعه ارضون ولا تحيى مجموعة في القرآن ويعبر بها عن اسفل الشئ لا يعبر بالسماء عن اعلاه انتهى ؛ و يمكن ان يكون الجمع مع كونه شخصاً واحداً باعتبار قطعاتها و يؤيد ذلك قوله تعالى اعلموا ان الله يحيى الارض بعد موتها فان الارض اطلقت على قطعة منها.

والذى يهتما ان الارض هل هي واحد بال شخص وهي الكرة المسكونة الحاضرة ام هي موضوع للمعنى الاغم والذى يظهر من بعض مواضع الكتب اللغوية

هو الاول والظاهر هو الثاني لما عرفت من ان معناها القابل للانطباق على كل سافل بالقياس فلا منع من اطلاقها على ما في سماننا اذا كان سافلاً بالقياس الى سماء فيكون القمر ارضاً بالقياس الى سمائه والمريخ ارضاً وهكذا ومجرد انس الذهن ومبادرة الكرة الحاضرة من لفظها لا يورث ضيق المعنى وتحدد الموضوع له و يؤيد ذلك قوله تعالى الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن (١٣/طلاق) وحمل التمثيل على خلاف ما هو المعهود في السموات غير جاز فاقيل ان المراد طبقات الارض الطولية او الاقاليم السبعة الارضية غير مرضى .

الثانية: الفراش ما يفرش و ينام عليه فعال بمعنى مفعول وهو من فرش الشيء بسطه وفلانا الامر وسعه وبثه .

الثالث: البناء بناه بينه بناءً وبنيةً وبنينا نقيض هدم والارض بنى فيها داراً ونحوها والبناء المبنى والجمع ابنية وج الانبياء وما في بعض كتب التفسير السماء للارض كالسقف للبيت متخذاً من قوله تعالى والسماء بناء في غير محلّه لانه ليس الابعنى التأسيس في البناية والتعمير واما كونه سقفاً للارض فهو امر اخر ولوازمه كثيرة غير ملزم بها واما قوله تعالى وجعلنا السماء سقفاً محفوظاً فهو ايضا محمول على ما يخطر بالبصر في بادى النظر من غير كونه سقفاً للارض كما هو المتعارف في البيوت قال الزجاج كل ما علا الارض فهو بناء انتهى وهذا غير صحيح لان البناء مصدر في الاصل واطلاقه على السقف من باب التوسع فلا تخلط .

الرابعة السماء معلوم معناه وقيل اصله موه قلبت الواو الفاء لتحركها بعد الفتحة ثم ابدلت الهاء همزه وسمع اسقنى مأ بال قصر و تصغيره مويه والنسبة اليه مائى ومأوى والمأهى ج مياه ولمواه وربما يقال لمواه بالهمزه وفي بعض المکتوبات ماء بالهمزات الثلاثة الاولى الالف عين الفعل والثاني لام الفعل وهى المبدله من الهاء والثالثة بدل من التنوين فلا يكتب الآبها خلافاً للبصريين حيث كتبوها بالهمزتين

فيدخله التنوين ومما ذكرنا يظهر أنّ كلمه الماهى بمعنى الحوت فى الفارسية عربيه لانّ الحوت منسوب الى الماء وهو الماء واللّه العالم.
وانت خبير بانّ هذه التوجيهات الباردة لاساس لها فى الاشتقاقات الكبيره ولوضح ما ذكره ليلزم عدم جواز فوه لآنه على وزن لوه فاعتنم.

الخامسة: الثمر حمل الشجر - الواحدة ثمرة ج ثمرات وجمع الثمرات ورج ثمر الثمرة النسل والولوء ثمرة الفؤاد ولده وكلّ نفع يصدر عن شئ كقولك ثمرة العمل الصالح كذا ثمرة القلب الورع والاخلاص ما فى اللغة والذى يشكل هوانّ المعنى الموضوع له هو الاغم ام هو الخاص وهو حمل الشجر واطلاقه على مولد واخر من الاستعارة وايضا يشكل انّ الثمرة هى المحصول المطبوع ام هو اغم فيكون الشوك ثمرة وثالثه هنا اشكال وهو انّ الثمرة تخصّ بمطلق حمل الشجر وان لم يكن فيه نفع ام يخص بما فيه النفع وقد عرفت المناقضة فى تعابير اهل اللغة ورابعة انّ فى اللغة ان الثمرة حمل الشجرة ويحتمل اعميتها من الشجرة فيكون ثمرها لاساق له ويسمى بالنجم من الثمرة ايضاً كما هو مقتضى اللغة ايضاً وحمل هذه المشاكل الاربعة يحتاج الى مزيد المراجعة والفحص والتأمل والذى يظهر لى أنّها بمعنى محصول النبات الاغم من الشجر والنجم وكونه فيه النفع او الضرر او غير ذلك ولكته من الاستعارة اطلاقه على ثمرات الانفس والقلوب والامور المعنويه ومن المراجعة الى كتاب الله وموارد اطلاقها يظهر ما استقر بناه قال الله تعالى ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والاعناب ومن كلّ الثمرات (نحل/ ١١) ومن كلّ الثمرات جعل فيها زوجين اثنين رعد/ ٣.

السادس الرزق: ما ينتفع به وما يجزى للجندى رأس كل شهر وقال الكرخى العطاء ما يفرض للمقاتله وانت خبير بانّ خارج عن اللغة و يطلق على المطرف معنى الكتاب العزيز ما انزل الله من رزق فاحيا به الارض وهذا

ايضاً مصداق معناه العام ج ارزاق والرّزق بفتح الرّاء مصدر رزق يرزق انتهى ما في اللّغة مع تصرف مني

وقال في المفردات الرّزق يقال للعطاء الجارى تارة دينوياً كان او اخر وياً والنصيب تارة ولا يصل الى الجوف ويتغذى به تارة انتهى وقدم تحقيق المبحث ذيل قوله تعالى ومارزقنا هم ينفقون.

السابعة الند: قال في الاقرب النّد بالكسر المثل ولا يكون الا مخالفان انداد يقال ماله نداءى ما لم يكن له مثل ويقال هي ندفلانه ولا يقال هي ندفلان وقال في البحر الند المقام المضاهى مثلاً كان اوضداً او خلافاً وقال ابو عبيدة الند الضد وقال ابن عطية وهذا التخصيص تمثيل لاحصر وقال غيره النّد الضدّ المبغض المنادى من الندود وقال المهدوى النّد الكفو والمثل هذا مذهب اهل اللّغة وقال الزمخشري النّد المثل ولا يقال الال للمثل المخالف المنادى ومعنى قولهم ليس لله نّد ولا ضدّنى ما يستمسده ونفى ما ينافيه وفي المفردات نديد الشئ مشاركته في جوهره وذلك ضرب من المماثلة فانّ المثل يقال فى اى مشاركته كانت فكلّ ندمثل وليس كلّ مثل ندّاً ويقال نده ونديده ونديده و يوم التنادا ويند بعضهم من بعض انتهى اقول هذه اللقطة لا توجد في القرآن الا جمعاً ومن موارد الاستعمال التى تكون لزجر المشركين عين الشرك في العبادة او ما يقرب منها يظهر أنّ الانداد هي المفعولات باسم الاله فيكون النّد مشاركا للشئى وليس مماثله بحسب الواقع والا ثار فلا يكون التّفاح ندّاً للتّفاح الاخر ولا السوادنة اللبياض ولا شريكا ولا شياً بحسب الواقع ونفس الامر نعم التمثال ندونديده فتأمل.

الفرائد والاختلاف

- ١- نسب الى جماعة من القراء ادغام اللامين من قوله تعالى جعل لكم فقرثوا جعلكم بتشديد اللام
- ٢- قرء محمد بن السميع ندا مفرد الانداد والجمع انسب كما جمع الظلمات في مقابل التور والليل في قبال النهار.
- ٣- نسب الى يزيد الشامي بساطاً وما في روح المعاني هو والفراش نظائر كما في غيره غير مرضى فان الارض فراش ومبسوط كما ان الزوج فراش لقريته فلا يقال الولد للبساط ويقال الولد للفراش وذلك باعتبار ان كل واحد من الزوجين محل للآخر وفرش مبسوط.
- ٤- نسب الى طلحة مهاداً وهو ايضا غير الفراش مفهوماً و يوهم فساد قرائته قوله تعالى والتماء بناء وانزل من الثمرات رزقاً.
- ٥- عن السميع من الثمرة على التوحيد ولعل وجه قرائته المناقضة الظاهرة بين كلمة من التي هي للتبويض وبين كلمة الثمرات التي هي للجمع الاستغراق وسيمر عليك تحقيقه في بحوث البلاغة ووجوهها.

النحو والغراب

قوله تعالى الذى جعل لكم الارض فراشاً صفة ثان للموصوف المذكور فى الاية السابقة وقيل انه صفة الصفة وهو مضاف الى بطلانه فى محله لا يصح فيما نحن فيه فان العطف الاول من الموصولات والموصول لا يوصف واختلفوا فى محل هذه الصفة من الرفع والنصب وعلى النصب فى انه منصوب بما سبق او بالاضمار او يكون منصوباً على المفعوليه لقوله تتقون وما هو الاقرب هو النصب على الوجه الثانى ويكون وصفاً لقوله ربكم ويحتمل كونه مفعولاً لقوله اعبدوا بحذف حرف العطف اى اعبدوا الذى جعل لكم الخ وفى كون جعل متعدياً الى المفعولين فيكون فراشاً مفعول ثان اولى واحداً يكون حالاً والاوّل اولى لانّ الايات المتعرضة لخلق الارض كثيرة وهذه الاية كانتا بصدبيان ان الامور كلها بيد الله جوهزها وعرضها فجعل الله لكم الارض فراشاً لانّ الله خلق لكم الارض وكانت الارض بطبعها فراشاً فان الافتراض من تبعات الارض واصافها التى تقبل الجعل كما لا يخفى على اهله ؛ وغير خفى ان من المحتمل ان يكون قوله تعالى الذى مبتداء وخبره قوله فلا تجعلوا ودخول الفاء على الخبر متل خلاف وهذه الاية تدل على جوازه ويكون فصلاً فى تلك المسئلة النحوية المختلف فيها ولكن الشأن ان الامر ليس كما توهم كما لا يخفى. قوله تعالى والسماء بناء فيه من الاحتمالات ماضى ويحتمل كون الواو للحال فيقرء والسماء بالرفع وهكذا البناء قوله تعالى وانزل من السماء ماء يحتمل كونه حالاً والعطف متعين الا انه ليس عطفاً الى قوله جعل لكم الارض فراشاً بل معطوف الى قوله جعل لكم السماء بناء وانزل من السماء ماء وفى كلمة من خلاف قيل هو لا ابتداء وقيل هو للتبعيض ويحتمل ان يكون متعلقاً بمحذوف على ان تكون فى موضع الحال من ماء والقول بانّ المضاف محذوف اى من مياه السماء غلط والاقوى فيما بين الاحتمالات انه متعلق بكلمة انزل والمراد من السماء هو معناه المعروف

وسيمر عليك لطف تكرار السماء قوله تعالى فاخرج به من الثمرات رزقاً لكم هذه الجملة عطف وفي حكم التعليل لما سبق مع غاية الدقة المرمية في اسناد الفعل اليه تعالى وسيمر عليك تحقيقه ولا تنافي بين كون الاخراج معلول الانزال مع كون كل واحد من الاخراج .. و الانزال مستند اليه تعالى فلا تكن من الغافلين.

واختلفوا في كلمة من فقيل هوللتبعيض وقيل هوللا ابتداء وقيل هي زائدة وقيل هي للتبيين المبين و جملة رزقاً لكم وفي جملة رزقاً لكم احتمال الكونه حالاً و احتمال اخرو هو ان يكون مفعولاً لاجله اى اخرج به من الثمرات لاجل كونها رزقاً لكم وهنا احتمال اخر اى اخرج به بعض الثمرات رزقاً لكم.

والذى هو الاقرب من بين هذه الاحتمالات ان من للتبعيض باعتبار تقسيم الرزق لبا اعتبار خروجه من السماء اى اخرج من السماء من الثمرات ما هو رزق لكم لان من الثمرات ما ليس رزقاً لكم وهذا لا ينافي ان يكون جميع الثمرات من السماء وسيظهر في بحوث البلاغة ما ينفعك في هذه المرحلة من البحث.

قوله تعالى فلا تجعلوا لله انداداً الفاء لافادة الغرض والنتيجة ولا بأس بدعوى ان الجمل السابقه تشتمل على معنى الشرط اى اذا كان ربكم كذا وكذا فلا تجعلوا لله انداداً وقدم مضى احتمال كونه خبر للمبتداء المزبور وعن ابي الحسن تقوية ذلك متخيلاً ان الرابطة تكرار الاسم المظهر وتفصيله في النحو والذى يسهل الخطب انه كلام معوج وخارج عن نطاق الادب قوله تعالى وانتم تعلمون حال من ضمير فلا تجعلوا وما في روح المعاني والمفعول مطروح اى وحالكم انكم اهل العلم والمعرفة والفتور واصابة الراى انتهى لا يخلو عن تأسف فان الجملة الحالية لا تخرج عن كونها حالاً ولو كان المحذوف ما ذكره يلزم ان يكون الجملة خبر المبتداء محذوف اى وحالكم انكم تعلمون فلا تخطئ.

المبحث الرابع: البلاغة

الاول: يخطر بالبال ان مقتضى المقال الاتيان بالواو والعاطف حذرا عن توهمات بارده مثل كون الموصول مبتداء او خبرا المحذوف او مذكور متأخر ولكن الاقرب الى اسلوب البحث والكلام ان توجيه الناس الى العبادة غير توجيههم الى الاعتقاد بخالق السموات والارض فانّ الثاني ربّما يحتاج الى ذكر الجهات مجموعاً بخلاف الاول فانّ الناس بعد اعتقادهم بان الله خالق كلّ شيء يبدون غيره فلا بدّ من انعطافهم عن الباطل الى الحقّ بالتفاتهم الى انّ الله ربكم وفي ذلك يلزم عبادته وايضا مع قطع النظر عن الربوبية هو جعل لكم الارض فراشاً والسماء بناءً فهو الكذا وكذا فلا بدّ من اختصاص العبادة به تعالى.

هذا مع انّ بين النعت الاول والثاني اختلاف في المعنى جدّ فلاجل التوجّه الى انّ ربوبيته لهم ليست في المرحلة الاولى من جعل الارض فراشاً مع ان العكس مقدّم بحسب الطبع لا بدّ من حذف العاطف حتّى يستقلّ النعت الثاني.

الثاني: في هذه الاية والّتي تقدم نظام خاص يناسب الذوق ونهاية المتانة والبلاغة فانّ الشروع في اقامة البرهان والاختذ في افادة المنهات يكون من الصغير الى الكبير ومن الاقرب الى الابدأولاً انه الذي خلقكم ثمّ انه هو الذي خلق من قبلكم من الاباء والامهات والقبائل والعشائر ثمّ انه الذي جعل لكم الارض فراشاً وهذا شروع في الادلة الافاقية على الانفسية ومنه قوله وهو الذي جعل لكم السماء بناء وانزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقاً؛ وبعد قيام هذه الحجج المترتبة بالطبع اردف كلامه بقوله فلا تجعلوا الله نادراً.

الثالث: هذه الاية لاجل كونها في محط توجيه الخلق الى عبادة الله اشتملت على ما يرغبهم اليها وان لم يكن بحسب الواقع صحيحاً ضرورة انّ الارض لم تجعل فراشاً لاجل الانسان فانّ الافعال الالهية والاعمال الربانية تستند الى الغاية

المناقشات المزبورة؛ وان شئت قلت هذه التنبيهات لا يوجه لانسان الى قوته الدراكه العاقله والى انّ العقل ينال لزوم عبادة من هو يصنع كذا وصنع كذا ولا يجوز ان يقابل اله العالم بانّ هذه الامور لا يخصّ بى حتى اقوم بواجبك فانه ان ادرك حقيقه الامور وادرك انّ له اختصاصاً وهو العقل بمعنى خاص يتوجّه الى لزوم القيام بالتكليف والوظيفه فى محراب العباده وغيره.

الخامس: اطلاق البناء على السماء من المجاز لانه المصدر ولذلك قيل هو معنى المبني وقيل البناء مصدر و يصح حقيقة اطلاقه على السقف وهو الظاهر من المروى عن ابن عباس والذى هو الحق انّ السماء بمعنى الفلك فى مصطلح القدماء ممّا لا اساس له ولا يمكن حمل كلامه تعالى على ما عليه تلاميذ بطلميوس واصحابه وقد مضى شطر من البحث حوله ويزيدك ايضاحاً بحوث اتيه انشاء الله تعالى.

وامّا السماء بمعنى الجّوا المتراكم الاخضر المتوهم نبوت الانجم عليها وفيها و تركيزها عليها فليس هو شيئاً يطرح حتى يحتاج الى البناء والتعميد والتحكيم و عليها يشكل حلّ هذه المشاكل المتبادرة الى الذهن جداً.

والقول بانّ السماء هى الكرة الفوقانيه فانها تحفظ بالجاذبة العموميّه فيكون محفوطاً وسقفاً ابرد من الثلج كما فى المنار ضرورة انّ الكرة الفوقانيه لا بعد سقفاً بالتبسة الى الارض حتى يكون بناء فى الاية الناطقة بانّ السماء سقف مرفوع اشكال يأتى تحقيقه فى ذيلها نعم هذه الاية الشريفه لا تدلّ الاعلى انّ السماء بناء و بنايه ومن الامور المنتظمة ولا يتكرّر فى هذه الجملة كلمة لكم حتى يقال بانّ البناء ليس لهم للمخلوقين فى الارض ولو فرضنا دلالتها على انه جعل لهم السماء بناء فهو ايضا صحيح لانّ نفع هذه البناء يعوده اليهم لاجل انّ الحركة الاعتداليه لوقوفه على هذه الكرات المنتظمة والله العالم بحقايق الامور ويمكن ان يقال المقصود بيان انّ السماء وهى جهة العلوّ التى تشتمل على الهواء المجاور للارض فانها بناء و بناءة ومبنية على اساس لولا الربط الملحوظ لما يستقر على

القصوى وهى ذاته تعالى والارض جعلت فراشاً حسب عللها الطبيعى واسبابها
المقتضية المنتهى الى تفرشها فى موضع وعدم تفرشها فى موضع اخر مع ان كثيرا من
الكرات السماوية تكون مفروشة من غير كونها مسكونة.
اقول: لهذا الكلام وجهان الاول ماأتى فى البحوث العقلية وان غاية الافعال
الالهية ماذا.

الثانى مايتعلق بالبحوث الادبيه وعلى هذا المنظر يصح ان يقال ان اللام كثيراً
ماأتى للغاية المصطلح عليها فى النحو والمقبر عنه فى الكتب العقلية بما الىه الحركة فى
قبال ما لاجله الحركة وعليها تنحل المعضلة المزبورة فان الارض مفروشة الى
استفاده الخلق منه فيكون ثمرة افتراش الارض للانسان وان لم يكن اصل جعله
فراشاً لاجل سهولة الامر عليهم فى معاشهم ونومهم وحيوتهم واما حل المشكلة
الاخيرة وهوان الارض ليست مفروشة لمجموعها فهو ان افتراش كثير من
قطعاتها يكفى مع ان من الممكن ان تكون الجبال دخیله فى حسن الفراش و
فى الانتفاع منه بنحو الاعلى والالىق هذا مع ان الالف واللام فى كلمة الارض
لا تدل على الاستغراق.

الرابع: من المشاكل المتبادره ان الارض مفروشة لامور اخر ولساير الحيوانات
فلا يكون تفرشها للخلق والانسان موجبة لايجاب العبادة ولزوم الخضوع والخشوع
لله تعالى بل الادلة الاخر ايضا غير كافية لانه تعالى خلق ساير الاشياء وعللها
السابقة وجعل السماء بناء للكل وانزل من السماء ماء للكل والارزاق والثمرات
مقسومة على الكل غير خفى ان هذه التوجيهات ليست فى مقام افادة ان هذه
المفاعيل والاثار مخصوصة بالانسان بحسب الخلقة والاستفادة بل كل هذه الايات
تجرى مجرى التنبيه الى ان العاقل والمتفكر لابد وان تكون عبادته لله الذى صنع كذا
وكذا وحيث ان الانسان من جملة المرتزقين من هذه المواهب الجزئية والكلية
وبتوقع منه الشكر والحمد لكونه اهل التدبير والتفكير خص بالذكر من غير ان يلزم

لكونها متحركة فلا بدّ للمحافظة على سكّانها من تبعيّة الهواء عن الارض في المتحرك كما تحرّر في محلّه و يشهد لذلك أنّ السّماء الذي انزل منه الماء هو السّماء الذي جعلها بناء فيكون ما يقرب من الارض.

السادس: تكون كلمة من الاولى في قوله تعالى من السّماء للابتداء حسب النظر الاقوى في ذلك بلاغه لانّ مبدء المطر من السّماء فانّ المراد من الماء هو ماء المطر وما هو من السّماء وهو المطر وما هو من الارض بانضمام الحرارة الخاصّة من الشمس او من الارض بعد تصاعدها هو السحاب الحامل للابخرة وهي ليست ماء المطر فلا ينبغي الخلط بين ما هو من السّماء وما هو من الارض وقد وقع الخلط الكثير في كلمات ارباب النظر من اهل التفسير غافلين عما هو الظاهر من الاية الشريفه.

ثمّ أنّ في تنكير الماء رمزاً الى أنّ ما هو من السّماء هو ماء المطر المنتهى احيانا الى بعض المياه الاخرى والآفامياه العالميه ليست من السّموات وليس المقام موقف توضيح كيفيّة خلق المياه والسّموات والارض كما ترى أنّ المفسّرين بمجرد وجود كلمة الارض والسّماء يدخلون في البحوث الاجنبية عن الاية وحدود دلالتها وما يرتبط الى بلاغتها وفصاحتها.

السابع: ربّما يخطر بالبال أنّ في قوله تعالى فاخرج به مناقضة وذلك لانّ نتيجة الفاء هو أنّ الخروج معلول النزول ومرتّب عليه وعليه لا يناسب نسبة الخروج الى الفاعل الالهى ولو كان الامر بيد الله بعد النزول ايضا لكان المناسب انّ تصدر الاية بالواو فالجمع بين الفاء ونسبة الفعل اليه تعالى يوهّم خلاف البلاغة والادب.

اقول: سيظهر تحقيق هذه المسئلة في البحوث الراجعة الى الفلسفة وما ينبغي ان نشير اليه هنا هو أنّ في هذا الجمع تنبيه وارشاد الى أنّ حصول الخروج كما يكون متّوقفاً بالعلل الطبيعيّة تقوم بالعلّة الالهية ولا يكفي احديهما عن الاخرى فليتأمل.

هذا مع أنّ الفاء يفيد الترتيب لامعلوليّة المعطوف للمعطوف عليه فلعلّ هي في

المقام لافادة ان ارادة الله تعالى للاخراج بعد ارادته للانزال فبين الارادتين ترتيب وهذا ليس معناه حدوث الارادة الثانية فلا تكن من الغافلين.

الثامن: مِنْ في قوله تعالى من الثمرات للتبعيض وعليها يتوهم المناقضة فان الجمع المحلى بالالف واللام يفيد العموم حسب الوضع عند الاصحاب الامن شذو والتبعيض يناقض العموم ولاجل ذلك يمكن ان يوجه قول من توهم ان من هنا للتبيين اى فاخرج به رزقاً كم من الثمرات او قيل من تكون زائدة وسيظهر تحقيق المسئلة في المباحث الاصولية حول الآية الشريفة وقد تحرر عندنا فيها ان الجمع المحلى بالالف واللام لا يفيد الاستغراف وضعا بل كلمة كل وامثالها ايضا كذلك؛ ثم ان من لا بدوان يكو للتبعيض ضرورة ان كثيراً من الفواكه والثمرات ليست من الماء النازل من السماء.

وفي تقديم جملة من الثمرات على جملة رزقاً اشعار الى ان الاخراج متعلق بالثمره اولاً والرزق غاية الاخراج وهى متأخرة بحسب الوجود العيني والخارجى وان كان متقد ما بحسب الذهن والنفسانى وفي تنكير الرزق اشعار الى امر واقعى وهوان جميع الارزاق ليس من الماء السماوى والامطار النازلة بالضرورة.

وربما يشير اعادة كلمة لكم هنا وعدم اعادتها فى الجملة السابقة الى ان مسئلة جعل السماء بناء ليس منافع راجعة الى ساكنين الارض خاصة بل هو امر عام يشترك فيه الاسفلون والاعلون وقد مرمتا الاشارة الى هذه النكته فى ذكر الوجوه حول هذه الجهة.

التاسع: القواعد الاوليه ان تكون الهئية فى قوله تعالى فلا تجعلوا لله انداد للتحريم فتكون زجرا بداعى افادة الحرمة الذاتية ولكن المناسبة المشهورة من ابتداء الآية الاولى السابقة الى هنا تقتضى على انها للارشاد فانه تعالى اخذ فى توجيه الناس الى العبادة بذكر العلل والموجبات العقلية وبالتسبة الى الاسباب الانسانية والاصول الاخلاقية وان الله الذى هو ربكم ورب السابقين عليكم والذى جعل

لكم الارض فراشا والسماء بناء والله الذى انزل من السماء ماء لكم واخرج به رزقاً لكم من انواع الثمرات لا ينبغي ان تجعلوا له انداداً وهذا احسن طريقة فى الادب والبلاغة فانّ فى النهى خشونة لا يتحمّلها الانسان الطاغى والبشر المتمرد بخلاف هذه السبيل التى يلائم الطباع كلّاً ويناسب الاراء المختلفة والمعاندين من الملحين والمشرّكين.

ومن هنا يظهر وجه الاتيان بالفاء وان ذكر جميع هذه النعم والعوائد والالاء والنعماء مقدّمة وتوطئة لما هو المقصود بالذات بان يطرحوا الانداد والشركاء والاضداد والاصنام والمعابد ويتمسّكوا بعبادة الله.

ولاجل الاهتمام بشأن عبادة الله تعالى اتى باسم الذات وبالعلم الشخصى وغير خفى انّ التوجيهات السابقة على مدار الاسماء الكلية والصفات العام ثم بعد ذلك انتقل الى ذكر العلم الشخصى انتقالاً من الكلى الى الجزئى ولانّ اللازم فى العبادة ان يكون العبد متوجّها الى الله الشخصى لا الى الكلى ولو كان لا ينطبق الاعلى الجزئى والشخصى الخاص وما قديتوهم انّ المقام من باب ذكر المظهر مقام المضمّر غير تمام بل المقام من باب توجيه العباد من الكليات الفطرية الى القضية الشخصية.

العاشر: ربّما يخطر بالبال مناقضة بين النهى عن جعل الانداد لله تعالى وبين قوله تعالى وانتم تعلمون وذلك لانّهم اذا كانوا عاقلين فلامعنى لارتكابهم عبادة الاصنام والانداد ولا للهنى عن ذلك ولو كانوا جاهلين فلاموقع لقوله وانتم تعلمون ودعوى انهم كانوا عاقلين بما هو الحق ومع ذلك يعبدون اللات والذى جزافاً غير صحيحه جداً وينافيه ما حكاه القرآن عن قولهم بانّهم يعبدون ليقرّبهم الى الله زلفى، فى الحيلة فى الفرار عن هذا المناقضة.

ويمكن ان يقال انّ قوله تعالى وانتم تعلمون تحريكهم الى الاتباع والانصراف عن الشرك وعبادة الاوثان وفى ذلك نوع تعمية ادبية واصلاح لجامعة العرب فى ذلك

الوقت وتوجيهه الى أنه ينبغي ان يعلموا هذا الامور بل هم يعلمون وغير ذلك من العبائر المتعارفة في هذا المقام ويحتمل ان تكون الاية ناطرة الى جميع الجاعلين الانداد لله تعالى في اعمالهم وافعالهم والذين لم يجعلوا ولكتهم في معرض الجعل وهم عالمون بعدم صحة ذلك فالاية تعرضت لتنبية الامر الى ترك عبادة غير الله سواء كان من عبادة الاوثان او كان من قبيل الرياء فالخطاب عام وقوله تعالى ايضا بلحاظ العموم العالمين وان كان فيهم من لا يعلم بقبح فعالة وفساد صنعه ومن الممكن ان اريد بذلك أنهم يعلمون في المستقبل تبعات افعالهم الفاسدة واعمالهم الباطلة.

وعن مجاهد وغيره ان المراد بذلك اهل التوراة والانجيل دون غيرهم اى تعلمون ذلك في الكتابين انتهى، وانت خبير بان المشكلة والازمة لا تنحل بذلك لان الذين يجعلون الانداد ليسوا معاندين لله تعالى مع علمهم بعدم صحة فعلهم بل هم يصنعون ذلك جهالة ولم يعهد من اهل الكتاب جعل الانداد قبل الاسلام ولو اريد بالانداد التثليث المعروف عن النصارى او اتخاذ الابن المعهود عن اليهود فهو يرجع الى الشرك في الجهات الاخر غير العبادة والاية ظاهرة في الزجر عن الشرك فيها كما لا يخفى.

الحادي عشر: لا تجعلوا لله انداداً ان التكررة في سياق النفي يفيد العموم من غير فرق بين كونه مفرداً او جمعاً وفي الايتان به جمعاً اشعاراً ونص في انه لا يجوز ان يجعل له تعالى كل ندسواء كان ندّاً في الذات او في الصفات او في الافعال او في العبادة والاستعانة.

وربما يشعر الى تعميم النظر ذكر الاسم الخاص يعنى هو العلم للذات المستجمعة لجميع الكمالات والصفات واللايقة بجميع المحامد والعبادات والاستعانات كما يشعر ذكر الاسم العلم لها الى ان وجه التهي وعلة الزجر ان هذه الذات تكون كذا ولا ذات تشابهها وتمثلها وتعشريكها وندها وضدها.

من النهى عن جعل الانداد لله تعالى اقتدار الناس على احداث الانداد وجعلها له على ان الضرورة قاضية بان مجرد جعل التدله تعالى لا يكفي لكونه ندأله تعالى.

اقول: قد مر أن التهى هنالارشاا الى قباة جعل الندو اما المراد من الجعل فهو فى المسائل الاعقادية والجانحية بمعنى الاعتقاد والالزام به فىكون التهى مرشداً الى سوء هذا الاعتقاد وسوء الالزام بالشريك فى الذات او الصفات او التأثير فهذا التهى توجه الى الى عموم الناس المختلفين فى جعل الانداد ويزجر الكتاب العزيز جميع الفرق المختلفة عن هذه الناحية طراً وكلاً واما فى المسائل العملية والجارية فهو بمعنى التشريك فى العباده بجعل الغير خيلاً اما فى نفس العبودية او فى التحرك و الانبعاث نحو العبودية فعلى كل حال المفهوم واحد والتهى ليس الا الزجر الاعتبارى عن الطبيعة المتعلقة بها ولكن يختلف الجهات باختلاف الاضافات و الاطراف كما لا يخفى.

المسائل الفقهية

الاولى اختلفوا في جواز الاستعانة بغير الله تعالى وربما يقال ان قوله تعالى «فلا تجعلوا لله انداد» ناظر الى ان الناس بعدما كانوا عالمين بان الخلق كله لله تعالى والانداد لا يقدر ان لا يتوسلون اليه مع ان لا خالق ولا رازق الا الله واذا كان جعل يستشفعون به ويتوسلون اليه مع ان لا خالق ولا رازق الا الله واذا كان جعل الاصنام والاوثان من جعل التدا منهي فجعل الاحبار والرهبان اندادا واربابا من دون الله كما كان اليهود والنصارى يتخذونهم اولى بكونه منها فما يفعله المسلمون من الاستشفاع بغير الله ولا سيما الفرق الاثنا عشرية فيتوسلون بائتهم وينادونهم في حل المشاكل والمعضلات مع انهم ايضا لا يقدر ان لا يتوسلون اليه على شيء. فهذه الاية تنادى باعلى صوتها ان هذه الصيغة باطله وتلك الطريقة عاطله وفاسده جدا. اقول قد مضى شطرنج البحث حول المسئلة في سورة الفاتحة واجمال الكلام في المقام ان ابتغاء الوسيلة لحل المشاكل الدنيوية والاخرى والجسمية والروحية مما لا بد منه في الحيوه في جميع النشآت لان قانون العلية والمعلوليه عام والوصول الى المعلول بغير العلة غير ممكنه فاذا كانت العلة مما لا بد منها فان كان بين المعلول والعلله الكيه سنخيه فلان منع من ايكال الامر اليها حتى ينحل به الامر والمعضله ويدعو العبد تلك العلة العامه واما اذا فقدت السنخيه بينها فلا بد من التوسل الى عله مسانحه لتلك المشاكل والمعضلات، هذا في وادى العقل واما في وادى الشرع فيتوجه الى هذه الولا:

ان هذه الاية لا تدل الاعلى منع العرب المشركين واليهود والنصارى المتخذين اربابا من دون الله على وجه خاص يكونون شركيين في العباده او التأثير الحقيقي بتبديل الامور عما تكون عليها وامام منع المسلمين عن الاستعانة والاستدعاء فلان الضرورة تقضى بان ذلك ليس من الشرك والندو والصد لله تعالى وهذا مما يظهر من

التدبر في الامور الدنيوية الجزئية وفي امر المعاش فان في كل آن يتساند واحد يواحد ويتكئ انسان بانسان ولا يعد ذلك من جعل الانداد.

وثانيا ان الشفاعة كما تأتي بتفصيل انشاء الله تعالى ممارخص القرآن العزيز لمن ارتضى له الله تعالى ومنه قوله تعالى:

ولا يشفعون الا لمن ارتضى وقوله تعالى «من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه فاذا اذن بذلك فلا منع منه عقلا ولا شرعا وثالثا في ما قيل قوله تعالى في سورة يوسف «قالوا يا ابانا استغفر لنا ذنوبنا انا كنا خاطئين» (٩٧) وقوله تعالى في سورة المائدة «يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيله» (٣٥) وفي سورة الاسراء «اولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيله» (٥٧).

فبا لجملة التوسل الى غير الله تعالى ليس من المقبحات العقلية حتى يمتنع الترخيص.

نعم يمكن المناقشة في الاية الاولى بان نقل مقال اخوان يوسف لا يدل على رضى الشرع بذلك وفي الاية الثانية ان المقصود من الوسيله هي الصلوة وفعل الخيرات واقام الزكوة والحج والجهاد نعم هذا خلاف اطلاق الاية المعارض باطلاق الاية في المقام ولو سلمنا دلاله هذه لايه على المنع عن الاستعانة بغير الله على الوجه الكلى تكون الاية مقدمه على هذه الاية واطلاق هذه الاية لا يقاوم العموم المستخرج من قوله تعالى «فلا تجعلوا لله اندادا» وتفصيله في الاصول هذا والذي هو التحقيق عندنا ان المعارضه باقيه بعد كون النسبه بينها العموم من وجه وعليها لا تتم الاية في المقام لاثبات تحريم الشفاعة والاستشفاع والاستدعاء ونرجع بعد ذلك الى حكم العقل فليتدبر.

المسئله الثانية قد تكون الانداد لله تعبد مع الله على النحو الساذج الذي كان يزداله المشركون وقد تكون الانداد في صور اخرى خفيه قد تكون في تعليق الرجاء

بغير الله وفي الخوف من غير الله في ايه صورته كانت وفي الاعتقاد بتففع او ضرفي عير الله في ايه صورته وعن ابن عباس قال الانداد هو الشرك اخفى من ديب النمل على صفاة سوداء في ظلمه الليل وهوان يقول والله وحياتك يا فلان وحيوتى ويقول لولا كلبه هذا لا تأتانا اللصوص البارحة ولولا البط في الدار لاتي اللصوص وقول الرجل لصاحبه ما شاء الله وشئت وقول الرجل لولا الله وفلان هذا كله به شرك انتهى . وعنه ايضا لا تقولوا لولا فلان لاصابني كذا وعن النبي (ص) قال اياكم ولوفانه من كلام المنافقين قالوا لو كانوا عند ناماماتوا وماقتلوا . وفي الحديث ان رجلا قال لرسول الله (ص) ما شاء الله وشئت قال اجعلتنى ندا؟ فعلى هذا يحرم هذه المقاولات والاقاويل لانه من الند المنهى بالاياه الشريفه ومن هنا يظهر وجه دلالة الايه الشريفه على حرمة الرياء في العباده بل حرمة الرياء مطلقا والذي هو الحق ان الايه لا تدل على الحرمة لاحتفافها بالقرائن الشاهده على ان التحذير ارشاد الى حكم العقل هذامع ان ارداف مشية الله بمشية النبي (ص) غيرما اذا قال الرجل لصديقه اذا شئت ان تجيئ عندى فلا بأس فانه ليس من الند المذكور في الايه .

و يشهد لذلك قوله تعالى «وماتشائون الا ان يشاء الله» فان نسبة المشية الى الخلق جايز في الامور كلها ولكن مشية العبد في جوف مشية الله وطوله وجزءه من الكل اوطل من الاصل فتحريم هذه الاقاويل مضافا الى انه خلاف القواعد العقلية والنقلية خلاف السيرة القطعية ضرورة ان المسلمين في صدر الاسلام وفي عصر المعصومين عليهم السلام كانوا يتكلمون على هذه الانماط و يتفكهون بهذه النسب والاسناد ويعاشرون على هذه الاثيرة ولم يصل من الشرع الاقدس منع في خصوص هذه الامور ولو كان الكتاب يدل على المنع فكانوا يتناهون عن نهيه و يشتهر المنع بين الاصحاب الاقدمين بل والتابعين الاولين فلا تختلط وكن على بصيرة من امرك .

المسئلة الثالثة ربما يقال ان هذه الاية تدل على منع الاعتقاد بالوسائط العقليه الكلية بزعم انها تنزلات الالهية اوانها منبثقة من الاله اوانها مظاهره او بناء على مزاعم العقول العشرة وانه لايمكن ان يصدر من الله الا العقل الاول تعالى الله عما يصفون فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون ولتعترفون بانه الاله انتهى .

وهذه المقالة من عقائد العامة ومن معتقدات الشيعة الامامية الاجلة يسيرة منهم فان القائلين بالتوحيد يعتقدون حسب النظر الاول ان كل شئ مخلوق لله تعالى بارادة خاصة به بلاوسط الامثل افعال العباد فانها معركة الاراء.

ولنا ان نسلل بانه ان جاز الاعتقاد بالواسطة التي هي الندعندهم في الافعال فيجوز في الحوادث الاخر فاذا كانت البناية من البناء فليكن الكرة السماوية من البناء الاخر واذا كان البناء الاول لاينا في التوحيد فليكن الثاني مثله ولولم يجزاستناد الافعال الى العباد كمايقول به الاشاعرة استناد اواقعيافقيقيا فلايجوز في غيرها الا انه غيرملتزمين بذلك فلوامكن الجمع بين توحيده تعالى في الذات والصفات والالوهية والتأثير وبين كون الافعال صادرة عن العباد لا يمكن في الدائرة الواسعة بالضرورة و يأتي في محله ان قاعدة صدور الواحد عن الواحد تؤكد التوحيد وعليها بناء قانون العلية والمعلولية فلا تكن من الجاهلين.

بعض المسائل العقلية والبحوث الفلسفية والهيئوية

الاولى كان في قديم الايام قوم يحتاجون في ان الارض مستديرة كروية كساير ما يرون في السماء ام هي غير مستديرة وعلى الثاني ايضا خلاف فذهب جمهور المنجمين الى الاستدارة قياسا بين الاجرام وشذمن يقول بان الارض مفروشة مسطحة حتى وصلت النوبة الى جمع من فضلاء المسلمين فتوهم بعضهم ان في الكتاب العزيز آياتا تدل على انها ليست مستديرة ومنها هذه الاية ومنها ما في الاية الاخرى «بساطا» وحكى عن السيد المحقق المرتضى قدس سره انها لا تدل على خلاف نظرية القائمين بالاستدارة لان تبسوطية الارض نسبية بالضرورة لما فيها من الجبال والمرتفعات غير المبسوطة وهذا لا ينافي الكروية الثابتة لمجموع الارض كما لا يخفى وبعبارة اخرى قد اشتهر بين جمع ان نسبة ارفع جبال الارض الى الارض نسبة سدس عرض الخنطة الى كرة قطرها الذراع، فكما هو لا يضر بكرويتها كذلك انبساط الارض فان معنى البسط ما يقابل الفرش مما لا استراحة فيه اولا يمكن ذرعها وحرثها وهكذا فالاستدلال في غير محله جدا فاعن ابى على الجبائي والعجز من دلائلها على خلاف مرامه في غير محله.

واسوء حالا من ذلك توهم دلالة الاية الشريفة على سكون الارض وقراره كما في تفسير الفخر وغيره وقد اخذ هنا في مباحث يضحك بها الثكلى وكأنه بمجرد المماسية بين الالفاظ والاضاع بنى على البحث عن كل ما يرتبط بها ولاجل هذه المسائل الاجنبية عن الايات صارت تفسيرات ضخما غافلين الناس عن ان التفسير وفهم مداليل الكتاب غير التشجيع والتلحيم والتورم فلا تكن من الجاهلين.

الثانية وربما يستند الى ظواهر هذه الايات ومنها قوله تعالى «والسواء بناء» ان هيئة بطلميوس مورد تصديق الكتاب العزيز فان الافلاك ابنية على الارض ومحيط به ولذلك قال الجاحظ خذله الله تعالى «اذ تأملت في هذا العالم وجدته كالبيت

المعد فيه كل ما يحتاج اليه فالسمااء مرفوعة كالسقف وارض ممدودة كالبساط والنجوم منورة كالمصابيح والانسان كملك كمالك البيت المتصرف فيه وضروب النبات مهياة» انتهى .

وقد اغتر به هذه الظواهر جمع من عقلاء الاسلام و ارباب النظر في المقام غافلين عن حقيقة المرام وهوان العالم عبارة عن الفضاء المحصور المحدود او غير المحدود على الخلاف فيه وفيه الاجرام الكرويه وربما يوجد غير الكرويه امكانا في الازمنه الاتيه وتلك الاجرام بين ماهى قريبه بعضها من بعض وماهى بعيده وفيما تكون الاجرام بعيده تحصل لاجل هذا البعد سطح اخضر اللون يضرب بالازرق وقد سماه العرب لتخيل انه امرواقعى بالسمااء لكونه في جهه العلو.

وهذا المعنى ولو كان بحسب الواقع من خطاء الابصار ولكن لما كان لجميع الخطايا والاختطئه مناشى خاصه خارجيه تستند تلك المناشى بتخيلاتها الى المبدء الاعلى لانها ذات حظ من الوجود و يصح جعل اللفظ لها واطلاقها عليها بالضروره وقدمر شطر من البحث حول هذه الجهه ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا .

المسئله الثالثه اختلفت ارباب الحل والعقد في كيفيه خلق المطركما مرتفصيله وربما يستند الى قوله تعالى «من السمااء ماء» على ان ماء المطر يتكون من السمااء لان من نشويه فيشئ المطر من جانب العلو ولو اريد بذلك ان مابه مطريه المطروهى القطرة الخاصة بمحدودها فالحق انها من السمااء ولعل الاية ايضا ناظرة الى ان ماء المطر من السمااء وان اريد ان ماهو مادة المطر وهى الجهة المشتركة بين المطر و البرئ توجد في جوالسمااء فهو باطل عاطل وقدمر شطر من البحث حوله فيما سلف .

المسئله الرابعه ان قوله تعالى «فاخرج به من الثمرات» شاهد قطعى على وجود الوسائط في الافعال الالهيه خلافا للاشعرى حيث تخيل ان قانون العليه باطل وان الله تعالى جرت عادته على ان يجرى الامور باسبابها بمعنى ان الله يريد عقيب كل عله معلولها من غير دخاله العله في ذلك وقدمر كرارا ما يدل من الايات على فساد

مقاتلهم وهذه الاية كالنص فافهم واغتم.

المسئلة الخامسة اختلفوا في ان الله تعالى يريد الارادات الكثيرة المتناهيه او الغير المتناهيه او لا يريد الاراده واحده ازيله ابدية فذهب جمهور المعتزله الى الاول وابو البركات البغدادى الى الثانى واما المذهب الوسط الفحل والرأى الجزل ان ذات واحده ذات اراده واحده وبالجملة هذه الاية الشريفه ظاهره فى تعدد الاراده وتعاقبها حسب تعاقب الحوادث حيث قال الله تعالى «انزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات» فيكون بين الارادات ترتب فيكون الترتب دليلا على التعدد والا فلا يعقل الترتب بين الامر الواحد ولا فى الامر الفارد وايضا قوله تعالى «الذى جعل لكم الارض فراشا» بعد قوله تعالى «ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم» فانه ايضا ظاهر فى التعدد والترتب بين الزمانيات يستلزم الترتب فى الاراده وتعاقب بعضها عقيب بعض يلزم تعاقب الارادات.

اقول قد بلغ الى نصاب التحقيق وميقات التدقيق ان هذه المقالة واشباهها فى حقه تعالى يستلزم فساد ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك لان الاراده الالهيه اذا كثرت حسب الحوادث يلزم كونها معرض الحوادث فتكون ذاتها محل الزمانيات فيكون هو فى افق الزمان تعالى عن ذلك وتقديس فارادته تعالى واحده وليست هى الافعله تعالى الذى به تظهر الاعيان من اكمانها والمهيئات من الخبايا والزوايا وتلك الاراده الواحده الواسعه الجامعه مختلف الحكم حسب الافاق المختلفه فى المفارقات ليست محكومها بالتدرج والتحريك لان وجود هذه الموجودات على نعت الوحده ولا حاله انتظاريه لهم حتى يتحركون نحو كما لا تتم وفى المزاوالات للمواد والتحركات الواقعه فى حدود الزمان واطرافها ونواحيها هو عين الوجود المتحرك نحو كماله اللائق به من غير سرايه التجدد اليه تعالى لان الفعل وان كان عين الربط الى الفاعل الا انه غير الفاعل ولاجل تلك البيّنونه والغيرية لا تسرى احكام المادة اليه جل وعلا فلا كثرة فى الارادة حتى يتوهم ان ارادته تشبه ارادتنا فان القياس

ولوضح في مورد هو باطل في المقام وتفصيله لاهله في محله.

والى كل ذلك يشير ما عن المعصومين عليهم السلام «انما ارادته فعله» وعن امير المؤمنين عليه السلام «ليس في الاشياء بوالج ولا عنها بخارج» فكن على بصيره.

فعلى هذا تكون الاية الشريفة مشعرة الى ان هذه الحوادث مضافا الى انها مستندة اليه تعالى والى ارادته تكون مشعرة الى ان كيفية وجود الحوادث تقدا و تأخرا تابع كيفية تعلق الارادة التي هى نفس وجودها ولذلك صح ان يقال «انزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم» على وجه الترتيب فعلى هذا تبين ان الاية الشريفة لا تدل على مرام الخصم.

ولا ينافى مرامنا هذا وقد تحرر في محله ان الحقائق الحكيمية لا تقتنص من الاطلاقات العرفية ولا من الظواهر الايات الالهية فليتبدر جريدا.

المسئلة السادسة من المسائل الخلافية المحررة في الكتب العقلية ان العالى لا يفعل للدانى و الاعالى لا تصنعون للاسفل فان غاية الفعل هى جهة كمال الفاعل و لو كان الله تعالى يفعل للخلق يلزم ان يستكمل به بعد حصول الغرض و تحقق الغاية والداعى او يلزم الاحتياج فيكون بعد تحققها واصلا الى حاجته ومقصوده كما هو كذلك في الاسفل بعضهم بالقياس الى بعض اخر. وذهب الناس الى خلافه حتى قال المثنوى المعنوى:

من نكر دم خلق تاسودى كنم بلکه تابربندگان جودى كنم
ولكنه منه من باب التنازل و التربية والافامثال هذه المعارف ليست مخفية على مثله.

وقد ورد في اخبارنا ما يرمى اليه ومنه الحديث القدسى «كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكى اعرف» ومنه «لولاك لما خلقت الافلاك»

و«خلقت الاشياء لاجلك وخلقتك لاجلى» فتكون الغاية بالذات نفس ذاته تعالى التى هى مبدء المبادئ و غاية الغايات ولكن هذه الاية واشباهها تدل على انه تعالى يفعل للدانى حيث جعل لكم الارض فراشا و السماء بناء و انزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم.

والتحقيق ان اللام لا تدل الاعلى اصل الغاية واما انها للغاية القصوى فهى خارجة عن مفهومها و مضمونها فلا ينافى ان تكون هذه الافعال ذات غايات طويلة فتأمل ويمكن ان تكون هى للغاية بمعنى ما اليه الحركة لاما لاجله الحركة كما تحرر فى محله فتكون اللام هنا للغاية و لكن الغاية التى هى لاجلها الخلق امر اخر ارفع واسنى فكن على بصيرة من الله تعالى

المسئلة السابعة المسئلة السابعة اختلفوا فى مسئلة اصالة الوجود جعلنا الى اقوال احدها ان الوجود مجعول و الثانى ان المهية مجعولة و ثالثة الى الصيرورة و سيمر عليك فى محل يناسب تفصيل البحث. و ربما يستدل احيانا بقوله تعالى «الذى جعل لكم الارض فراشا و السماء بناء» على ان المجهول هى المهية دون الوجود و ان ما يقبل الجهل نفس المهيئات.

وفيه ان الجعل فى هذه الاية من الجعل المركب و لا يستفاد منه مجعولية المهية و الارض نعم فى مثل قوله تعالى «خلق السموات» يمكن استفادة ان المخلوق و المجعول هو المهية هذا مضافا الى ان الجعل المركب و لو كان يستلزم الجعل البسيط فيكون الارض مجعولا له و جعله فراشا امر اخر ورائه الا ان الجعل البسيط يكون مجعولة مفعولا به و المفعول به ما يقع عليه الفعل الصادر من الفاعل فلا بد هناك من فعل يصدر منه تعالى و يقع على الارض فلا يكون بهيئة مجعولة بل الهيئة طرف الجعل و مقابل الجاعل و يقبل ما يصدر منه و يتوجه اليه.

و حيث ان حديث الصيرورة من الاكاذيب الابوجه يرجع الى القول الحق كما اوضحناه على ما ببالى فى قواعدنا الحكيمية فيتعين ان يكون ذلك الامر هو الوجود

الصادر منه تعالى المضاف اليها واللاحق بها في الذهن.
كما قيل ان الوجود عارض المهية تصورا واتحدا هو به فلا تكن من الخالطين
هذا بناء على تركيز البحث على اساطين المرسولات اللفظية واما الادلة العقلية
فهى فى موقف اخر ربما يأتى بعضها فى المحل الانسب انشاء الله تعالى.

أُصُولُ

اختلفوا في اصول الفقه في ان الجمع المحلى بالالف واللام يفيد العموم الاستغراق بالوضع او بمقدمات الحكمه فالمعروف عن جمع هو الاول وربما ناقش عقلا في المسئلة بان عروض هيئه الجمع والالف واللام وان كان في عرض واحد الا ان الالف واللام لاجل افادة التعريف يوجب استغراق مفاد الجمع والجمع لا يدل على الاستغراق بل يدل على العام المجموعى كقولك رأيت زبيدين بالتثنيه وجائى زيدون ورجال مثلا والمسئلة تطلب من الاصول وهى واضحة الطريق كما لا يخفى .

والذى هو التحقيق ان الالف واللام هنا لا تفيد التعريف لما لامعنى له وغاية ما يستفاد منه ان المدخول لعدم تمكنه من التنوين لعدم اجتماعه مع الالف واللام لا يكون يفيد النكرة والاهمال فيدل بالمقدمات العقلية على العموم والسريان وربما يستدل على هذه المسئلة الاصولية بقوله تعالى «من الثمرات» حيث انه لو كان الجمع المحلى بالالف واللام يفيد الاستغراق ليلزم المناقضة بينه وبين التبعض المستفاد من كلمه «من» وحمل هذه الكلمة على غير التبعض غير موافق لاسلوب الكلام ولظاهر الاية الشريفة كما هو الظاهر جدا وقدمر شبه ذلك قوله تعالى «و من الناس» و مراضا بعض البحث حول المسئلة سابقا .

ولاحد ان يقول بان الاية لا تدل على هذه المقالة الاصولية لان المناقضة تكون بين كون العموم الاستغراقى مراداجدا واما اذا قلنا بانها تفيد الاستغراق انشاء لقيام القرينة على عدم ارادته تعالى للعموم جدا فلا يتم توهم المناقضة قطعا ولكنه وان صح امكانا ولكنه في موارد التخصيص وقيام القرينة المنفصلة لا المتصلة فان الارادة الاستعمالية لو كانت كافية ليلزم جواز ذلك فى المحلى بلفظة كل مع انه لا يصح ان يقال من كل الثمرات الا اذا اريد من كلمة من غير التبعض .

ومما يشهد على ان الجمع المحلى بالالف واللام لا يدل بالوضع على العموم دخول كل عليه فافهم واعتنم.

المواعظ والارشاد والاخلاق

اعلم يا اخي في الله ان الله تبارك وتعالى مع كمال غنائه في ذاته عن جميع ما سواه ونهاية استغنائه عن كافة الاشياء من قضائها وقضيضها يلاحظ في مقام الامر والنهي جانب الرأفة والرحمة وطرف الادب والتعظيم حتى يجد العبد السالك من كلامه نورا يمشى به في ظلمات الانفس والافاق فاذا نظرت وتأملت بعين البصيرة وقدم العرفان والشهود في هاتين الآيتين تجد ان الآية الاولى مشتملة على الامر والثانية على النهي ولا شبهة ان الامر والنهي متضمنان نوعا من المראה وجانباً من التحقير والاستبعاد لان الامر ولا سيما من العالي وهكذا النهي على خلاف استكبار الانسان وطمطراقه ولاجل ذلك شفع الامر والنهي بالجهاات الكاشفة عن الرجاء والامل وان الله تعالى مع كمال عظمته التي لا يمكن دركها والعبد مع نهاية صغره الذي لا ينال حده الا الله يخاطب الانسان و يتوجه اليه و يأمره بليونة ورأفة ورفق و يترك جانب الغلظة فيقول اعبدوا ربكم حتى يتوجه العبد الى الفطرة السليمة وان عبادته الرب الحقيقي لازم عقلا امر المولى ام لم يأمر ثم يقول والذين من قبلكم حتى لا يتأثر الانسان من توهم انه مخلوق دون غيره فيجد ان الكل مخلوق ثم يردف ذلك بقوله لعلكم تتقون حتى يذوق ان الله يأمل ذلك و يرجو تقويه و ايمانه و عبادته ولا يكون الامر امر تشديد ولا نهى غلظة والسلطة نعم يقول بعد ذلك الذي جعل لكم الارض فراشا فيكون هو الرؤوف الرحمن والرحيم العطوف والذي جعل لكم السماء بناء وهكذا صنع كذا وكذا فلا تجعلوا الله اندادا فاذا كان الله تعالى في وعظه وارشاده يراعى نهاية الرفق والادب و يلاحظ غاية البلاغة والشرف حتى يقول

وانتم تعلمون مع ان الانسان لا يعلم حسب كثير من الايات شيئا واقل شيء قسم بين العباد هو اليقين والعلم في اعزى وياخى وشقيق اذا كان هو تعالى فى هذه المنزلة من التواضع، فانت لا تكن جبارا متكبرا ولا آثما وعاصيا لمثله العزيز الهى و سيدى ارجوان تهدينا الى سواء السبيل ونأمل ان تعيننا على طاعتك وعبادتك ولا تأخذنا يا رفيق ويا عطوفا بعباده وخلائقه واجعلنا من عبادك الصالحين المتعطين بواعظك حتى لانعبد الا انت ونخلص لك عبادتنا واعمالنا واهد الغافلين منا واهل الشدة والغلظة الى ان يتحققوا بهذه الايات حتى يكونوا مثالا لنبيك الاعظم ووليك الافخم آمين يا رب العالمين.

التفسير الثاني على اختلاف المسالك والمسالك

فعلى مسلك الاخباريين «الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء» قال جعلها ملائمة لطباعكم موافقة لاجسامكم ولم يجعلها شديدة الحما والحرارة فتحر قكم ولاشديدة البرد فتجمدكم ولاشديدة طيب الريح فتصدع هاماتكم ولاشديدة النتن فتعطبكم (تهلككم) ولاشديد اللين كالماء فتفرقكم ولاشديدة الصلابة فتمتنع عليكم فى دوركم وابنيتم قبور موتاكم ولكنه عزوجل جعل فيها من المتانه ماتنتفعون به وتتماسكون «والسماء بناء» سقفا فوقكم محفوظا يدير فيها شمسها وقرها ونجومها لمنافعكم وانزل من السماء ماء يعنى المطر من العلى ليلبغ قلل جبالكم وتلالكم وهضابكم واواهاركم ثم فرقه رذاذ او اوبلا لتسقى ارضكم «فاخرج به من الثمرات رزقا لكم» يعنى مما يخرج من الارض لكم «فلا تجعلوا الله اندادا» اى اشباها وامثالا من الاصنام التى لا تعقل ولا تسمع ولا تبصر ولا تقدر على شئى «وانتم تعلمون» انها لا تقدر على شئى من هذه النعم الجليه انعمها عليكم ربكم تبارك وتعالى انتهى. وقرىب منه مسلك المحدثين الاولين «الذى جعل لكم الارض فراشا» فهى فراش يمشى عليها وهى المهاد والقرار عن ابن عباس وابن مسعود وناس من اصحابه (ص) «فراشا» اى مهاد الكم عن قتادة وانس «والسماء بناء» فبناء السماء كهيئه القبه وهى سقف على الارض عن ابن عباس وابن مسعود وعن ناس من اصحابه (ص) وعن قتادة جعل السماء سقفا لك «وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا الله اندادا» اى عدلاء عن قتادة «اندا» اى اكفاء من الرجال تطيعونهم فى معصيه الله عن ابن عباس وابن مسعود وناس من اصحابه (ص) وقال ابن يزيد فى قول الله «فلا تجعلوا الله اندادا» الانداد الالهة التى جعلوها معه وجعلوا هامل ما جعلوا له وعن ابن عباس اى لا تجعلوا اشباها وعن عكرمة «فلا تجعلوا الله اندادا» اى تقولوا

لولا كلنا لدخل علينا اللص الدار، لولا كلنا صاح في الدار ونحو ذلك فهذا هم الله تعالى ان يشركوا وان يعبدوا غيره «وانتم تعلمون» انه لا رب لكم يرزقكم غيره وقد علم ان الذي يدعوكم اليه الرسول من توحيده هو الحق لا شك فيه وعن قتادة اي تعلمون ان الله خلقكم وخلق السموات والارض ثم يجعلون له اندادا وعن مجاهد فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون «انه اله واحد في التوراه والانجيل انه لا ندله في التوراه والانجيل.

وعلى مسلك ارباب التفسير «الذي» اي اعبدوا الذي «جعل لكم الارض فراشا» صالحه للافتراش والاقامه فيها «والسما بناء» اي هو الذي كوّن السماء بنظام متماسك كنظام البناء وسوى اجرامها على ما نشاهد وامسكها بنسبه الجاذبة العامه حتى لا يقع على الارض ولا يصطدم بعضها ببعض حتى يأتي اليوم الموعود. وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم» اي وهو الذي انزل من السماء مطرا يسقي به الزرع ويغذى به النبات واخرج به من الثمرات ما تنفع به وتأكله «فلا تجعلوا لله اندادا» فلا تعبدوا الاوثان والاصنام ولا تجعلوها امثالا ولا تتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا «وانتم تعلمون» بطلان ذلك وانكم هم الذين قالوا في جواب قوله تعالى «من رزقكم من السموات والارض ومن يدبر الامر» انه هو الله فلم اذا تدعون غيره وتشفعون به.

وقريب منه: «الذي جعل لكم» ايها الكفار والمشركون والملحدون «فراشا» مركزا للتربيه في انحاء الحركات الماديه والمعنويه «والسما بناء» وسقفا مرفوعا ليستولى عليكم ولا يسقط فيهلككم كلاليل السماء فيه الخير الكثير كيف لا «وانزل من السماء ماء» وكون فيها الماء المطر «فاخرج به من الثمرات رزقا لكم» وان كان رزقا لانعامكم وسائر الموجودين الا انكم اولى بذلك منهم فكيف تشركون بمثله «فلا» ينبغي ان «تجعلوا لله» الذي صنع كذا ويكون على كذا «اندادا» ولا تتخذوا جماعة من السفليين لكم اربابا فانه لا يليق بساحتكم وبجنانكم

«وانتم تعلمون» وانتم من العلماء الراشدين المهتدين المتوجهين اطراف المسئلة و ضواحي القضايا والمسائل.

وقريب منه الذى جعل واوجد الارض لكم ايها المؤمنون الموحدون للذات وللصفات والافعال «فراشا» وبساطا ومهدا كاملا تنامون و تتقلبون عليها «والسما بناء» والجوامتراكم الاخضر الازرق كالبناء والسقف لبيتكم وهى الارض «وانزل» الله تعالى «من» ناحيه «السما ماء» المطر وان كان متكونا فى الارض نظرا الى تسهيل الامر عليكم رأفه بكم وعطوفه بمعاشكم واستراحتكم «فاخرج به» الله تعالى «من الثمرات رزقا لكم» وثمراتكم التى هى ارزاقكم بداعى بقائكم الذى هو محبوب كل ذى حيوه فهذا الرب الناظر فى امركم التكوينى والاجتماعى وهذا الاله الخالق لهذا الوسائل والاسباب الكثيرة المنتهية الى بقائكم فى هذه النشئة يطلب منكم ويدعوكم الى المعاش الاعلى والنشئة الاخرة وكسب الفضائل و جلب الحيوه الطيبة لها بقوله «فلا تجعلوا لله اندادا» حتى تصلون الى الحيوه الكامله الارفق والدار الاخره الاوسع والاشفق «وانتم تعلمون» انه غنى عنكم وعن عبادتكم وعن توسط الاسباب وعن خلق الاباء والسموات والارض فيكون كل ذلك راجعا اليكم.

وقريب منه ان الله الذى كان خلقكم بيده ورباكم واحسن تربيتمكم جدير بان يعبد ولا يعبد غيره ولا يجعل له الانداد والاضداد وهوايضا جدير لانه مضافا الى تلك النعم المشتركه بينكم وبين ساير الموجودات «جعل لكم الارض فراشا» وصير لكم ولاجلكم اهتماما بشأنكم وافضالا بحقكم الارض مبسوطا غير كروى بساطا غير مستدير وفراشا على غير الاشكال السماويه حفاظا عليكم .

«و» جعل لكم لاغير ولو كانت الاغيار مستفيدين من هذه النعم «السما بناء وانزل من السما ماء» بداعى شأنكم والرفق فى حقكم فانتم وساير الخلايق الماديه مشتركين فى ان الله خالقكم وخالق الاسباب المنتهية اليكم من الاباء

والامهات والنطفة والعلقته ولكنكم مخصوصين بان خلق الارض والسماء الخاص و
انزال الماء كله لكم «فاخرج به من الثمرات رزقا لكم» فعلى هذه النعمات
الايجابيه اولا والامداديه ثانيا والاعداديه القريبه منافى الافادة والاستفادة ثالثا
لاينبغي ان تجعلوا الله اندادا «فلا تجعلوا» على انصافكم ومروتكم «لله اندادا» فانه
ظلم وطفغيان وعصيان خذلان وخروج عن الفطرة وعن جادة الانسانية «وانتم
تعلمون» جميع هذه الامور بعد المراجعة الى مغزاكم وبعدا التدبر في امركم وحالكم
ومبدئكم ومعادكم ومعاشكم.

وعلى مسلك الحكيم الالهى «الذى جعل لكم الارض فراشا» فانتهى مصالح
افتراض الارض اليكم وكانت الارض صالحة واصلة اليكم بما فيه الخير الكثير من
غير ان تكونوا انتم غاية فعله تعالى فانه اعز شأننا من ان يعلل افعاله بهذه الاغراض
الدانية.

«والسما» وهو الجسم الكلى «بناء» عليكم «وانزل» الله من السماء وجهة
العلو «ماء فاخرج» الله تعالى «به» وهذه المعدات والاسباب الناقصة والقوابل
«من الثمرات رزقا لكم» يصل اليكم ويصرف في حقكم وينتهى اليكم «وانتم
تعلمون» سطوح هذا الامور واشباح هذه الاسباب والعلل.

وقريب منه «فلا تجعلوا الله اندادا» في الالوهية والصفة والفعل والعبادة «وانتم
تعلمون» حقايق الاشياء والمهيات والذوات بانفسها.

وعلى مسلك المتكلم «الذى جعل الارض فراشا» واراد لاجلكم افتراض
الارض «والسما بناء» والفلك مبني عليكم وسقفا لكم كسقف بيوتكم «وانزل
من السماء ماء» واراد بعد ذلك باراده اخرى انزال الماء عليكم «فاخرج به من
الثمرات رزقا لكم» ثم بعد ذلك اراد ان يرزقكم فاخرج متوسلا الى السبب المزبور
من الثمرات الموجودة في الارض والكامنة في جوفها بنحو من الانحاء «فلا تجعلوا الله

اندادا» فى مقام العبادة فلا تعبدا الاوثان والاصنام «وانتم تعلمون» دون غيركم من البهائم والحيوانات.

وعلى مسلك العارف «الذى جعل لكم» بالتبع وبالعرض «الارض فراشا» وهكذا «السما بناء وانزل» بالارادة الفانية فى الارادة الكلية «من السماء ماء فاخرج به» على النحو المذكور «من الثمرات رزقا لكم» بالتبع والمجاز «فلا تجعلوا لله انداد» فى جميع مراحل وجودكم فى كافة اللطائف الموجودة فيكم من مقام الطبع الى مقام السر والحقى والاخفى «وانتم» مظاهر العالم الحقيقى «تعلمون» كما يعلم الله تعالى وتدرؤن كما هو يدرى.

وقريب منه «الذى جعل الارض» البدن «فراشا والسماء» المتعلقة بها وهى النفس «بناء» عليها «وانزل من السماء» وتلك النفس «ملء» العقل «فاخرج به من الثمرات» والفضائل العلمية والعملية والقوى الحيوانية والنباتية «رزقا لكم» فى جميع مراحل معاشكم الروحى والجسمى «فلا تجعلوا لله اندادا» فى جميع هذه المراحل الداخلية كما لاند له فى الانسان الكبير «وانتم تعلمون» بعموم انتفاء الانداد والاضداد وبامتناع جعل ندله تعالى.

وقريب منه اعبدا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم «الذى» خلقكم بان «جعل لكم» امكم «فراشا» لكم «والسماء» الاب «بناء وانزل من السماء الاب «ماء» النطفة «فاخرج به من الثمرات» التى هى المواليد «رزقا لكم» اى هى الارزاق او المواليد الموجودة ارزاق للاباء السالفة «فلا تجعلوا لله» الرب الذى رباكم على هذه الوتيرة وخلقكم على هذا النمط «اندادا وانتم تعلمون» كيفية الخلق وتطورات مصيركم التوليدى والتربوى وعلى مسلك الحكيم الطبيعى «الذى جعل لكم وعلى مسلك الحكيم الطبيعى «الذى جعل لكم الارض» التى بين ايدينا و الاراضى الاخر التى فى الجو اللايتناهى بكثرتها «فراشا» حتى نتمكن من الصعود اليها ونفترشها بالوجه اللازم فى استخدامها

«والسما» والكرة البخارية المستولية عليها وعليكم «بناء» لها ولكل ارض
 «وانزل من السما» وتلك الكرة البخارية الغازية المحشوة بالاجزاء الكهر بائية
 المعبر عنها بالزمهرير : او الجلدا و اتمسفر او غير ذلك «ماء» متصاعدا من سطوح البحار
 الذى كان حين تصاعده الاجزاء الصغيرة البخارية السحابية المتراكبة ثم يتقاطر
 بالاصطكاك فى السطوح الثلجية «فاخرج به من الثمرات رزقا لكم» فتكون
 الثمرات مستخرجه من الارض وكانها فيها بنحو الكون فابرزت بالماء النازل فان
 الاجزاء الاثمار منتشرة فى الارض وباطنها وحسب قانون الجاذبه تكون السخيه بين
 تلك الاجزاء وبين النواة فتكون هى خارجه من الارض لامستفاضة من الغيب و
 لامفاضة من الفياض الالهى الابرجوع الاسباب الطبيعية اليه تعالى وتققدس .

«فلا تجعلوه الله اندادا» ولا تكونوا كساير الطوائف السالفة من زمان نوح وقبله
 الى زمان نزول القرآن فان الناس كانوا من اول الامر يعبدون غير الله ولذلك كان
 نوح يدعوهم الى عبادة الله تعالى وهكذا ساير الانبياء الى خاتم الرسل صلى الله
 عليه وآله وعليهم اجمعين فمنهم من يعبد الطلسمات والمجردات المتوهمة حسب
 تخيلاتهم ومنهم من يعبد المظاهر الخاصه بهم والكواكب التى توهموها انها صوره تلك
 الملئكه وهيكلها وهكذا حتى يقال ان منهم من يعبد ويتقرب بالنار او بالعدد او
 بالسما او بالاحليل والفرج فى بلاد الهند وبعض اقطار الصين الى ان وصلت
 النبوة الى شبه جزيرة العرب فاول من حمل «هبل» الى مكه عمرو بن طى فى
 رجوعه عن سفر بلقاء وكان ذلك فى اول ملكذى الاكتاف وكان فى قبائل عرب
 او كان معروفة مذكورة بعضها فى الكتاب العزيز مثل «ود» بدومة الجندل و
 «سواع» لبني هذيل و«يغوث» لبني مذحج و«يعوق» لهمدان و«فسر» بارض
 حير لذى الكلاع و«اللات» بالطائف لثقيف و«مناة» بيشرب للخزرج و
 «العزى» لكنانه بنواحي مكه والساف و نائله على الصفا والمروة وكان قصى

جد الرسول (ص) ينهاهم عن عبادتها حسب المحكى فى بعض الكتب «وانتم تعلمون» تاريخ هذه الابطيل وعارفون انها من اين جاء ويضمن وضع فى البيت.