بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

جدليّة
اتّهامات الأنبياء
في النّصّ القرآنيّ

"قراءة بمنطق تحليل النّص"

الاستاذ الدكتور
سيروان عبد الزهرة الجنابي

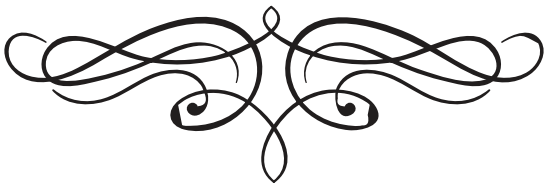
الجنابي، سيروان عبد الزهرة هاشم، 1976-
اتهامات الأنبياء في النص القرآني : قراءة بمنطق تحليل النص / تأليف د. سيروان عبد الزهرة الجنابي ؛ مراجعة وضبط وتدقيق قسم شؤون المعارف الاسلامية والانسانية.- الطبعة الأولى.- كربلاء، العراق : العتبة العباسية المقدسة، قسم شؤون المعارف الإسلامية والإنسانية ، ١٤٣٩ هـ. = ٢٠١٧
٩٥٩ صفحة ؛ ٢٤ سم
المصادر : صفحة ٥٧٥-٥٩٢.
١. الانبياء في القرآن. ٢. عقائد الشيعة الامامية. الف. العتبة العباسية. قسم شؤون المعارف الإسلامية والإنسانية. ب. العنوان.
BP134.P745 J36 2017
مركز الفهرسة ونظم المعلومات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفاً ﴾

(سورة الكهف: ٦)

صَدَقَ اللهُ العَلِيُّ العَظِيمِ



الإهداء

إلى أبي عبدالله الحسين عليه السلام

أُهدي إليك سَيِّدي هذا الكتابَ

لعلى أُنيرُ به ما كان فى حُسبان بعضهم مُظلماً

مقدمة الناشر

اتِّهاماتُ الأنبياءِ في النَّصِّ القرآنيِّ ١٠

مقدمة الناشر..... ١١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

مقدمة المؤلِّف

إذا كان اجتراحُ الذنب وارتكابُ الخطايا يُعَدُّ جزءاً من كينونة الإنسان باعتبار أنَّ المُتنافرات والمتضادات تمثل جزءاً من بنية الوجود –الإنساني– عموماً، فإنَّه يمكن القول – تأسيساً على هذا– بأنَّ هذا الاجتراح وذلك الارتكاب يُعَدُّ دليلاً على أنَّ الإنسانَ مخلوقٌ لا محالة، وبهذا فإنَّ المبعوث من السماء –نبياً كان أو رسولاً– قابلٌ للخطأ لأنَّ خطأهُ هذا يدلُّ على بشريته بالضرورة، وإذا كان يتصف بهذه الصفة ويتسم بهذه السمة فإنَّه سيجري مجرى الزلل قطعاً وينحا منحى الهفوة دون أدنى شك، وبالمحصلة فإنَّه يمكنُ أنْ يُقالَ بأنَّ المبعوث الإلهي لايُقدَحُ به حين يُقالُ فيه بأنَّه يُخطيء تارةً ويُصيبُ أُخرى وأنَّه يصدرُ منه الذنب حيناً ويتعفَّفُ عنه أُخرى؛ ذلك بأنَّه إنسانٌ ومن جوهر الإنسان الخطأ ومن كينونته أنْ لايسيرَ على الصواب دائماً؛ لأنَّه ليس بكامل؛ إذ الكمالُ للخالق وحده.

ولكن على الرغم من صحة مضمون هذا الكلام بدلالة أنَّه شهادةٌ على أنَّ المبعوثَ إنسانٌ ولما كان كذلك فهو غير كامل –باعتبار أنَّ الكمال صفة إلهية لا بشرية– فإنَّه يمكنُ القولُ بأنَّ ولوجه الخطأ ودخوله الى عالم الخطيئة يُعَدُّ قدحاً في جوهر إنسانيته –التي هي أثمن ما يملكه عموماً–؛

ذلك بأنَّ المبعوث – وإنْ جازَ عليه الخطأ بوصفه إنساناً- حين يصدرُ منه الزللُ فإنَّ هذا الزللُ الصادر منه سوف يخلخلُ إنسانيتَهُ ويهزُّ ضميرَهُ الداخلي وإيمانه العميق بالله تعالى خالقه ومُرسله الى البشرية؛ ما يؤول الى تساويه – أي المبعوث- رتبةً مع غيره؛ وإذا ماتحقَّقَ هذا فإنَّ الحكمة الإلهية ستنتفي عن التَّحقُّق؛ لعدم وجود مائز إلهي يمكن أنْ يُصطَفَى به المبعوث ولفقدان وجود معيار سماوي تتحدد على وفقه طبيعة انتقاء ذلك المبعوث دون سواهُ تشخصياً ما يُفضي الى تجسيد حكمة السماء واقعاً ومنطقاً وعياناً بهذا الاختيار دون غيره؛ ذلك بأنَّ القول إنَّ الذنب يجري على المُرسَل كما يجري على غيره يستدعي القول بعدم وجود فارق حُكمي يمكنُ على وفقه تحديد الشخص المطلوب دون غيره إلهياً.

وبين هاتين الفرضيتين (تحقُّق الشهادة على أنَّ المبعوثَ إنسانٌ بداعي إمكان ارتكابه للخطأ والقول بتقاطع هذا القول مع حكمة الله تعالى) جالَ في خاطري قراءة الإتهامات التي اتُّهم بها الأنبياء في النص القرآني والوقوف عندها – وقوفَ شَحيحٍ ضاعَ بالترب خاتمُهُ – قارئاً إياها بمنطق تحليل النص بتأمُّلٍ تارة وبمعاودةِ نظرٍ تارة أُخرى وبمعارضةِ تلك التُّهم مع نصوص قرآنية أُخرى تارةً ثالثة؛ لعلي أخلصُ الى إجابة وافية أو محصلة علمية مقنعة تحسمُ الأمرَ بين الفَرضيتين وتقطعُ القولَ بأحدهما دون نقيضتها.

وعليه نقولُ إنَّ ثمة خلافاً طويلاً وجدلاً واسعاً قد وقع في مسألة إمكان القول بوجود (تهمة) على الرُّسُل والأنبياء الذين بعثَهُم اللهُ تعالى الى الناس عموماً من عدم وجودها؛ إذ وقفَ الأمرُ فيها بين مؤيِّدٍ لها ومُثبِتٍ إليها وبين

رافضٍ لها ومُنكرٍ لأصلها؛ ومن أجل تمحيص الحقيقة والسعي وراء استكشاف الحق واثبات العقيدة الأصل في هذا النطاق الفكري سنلجأ إلى قراءة الاتهامات الموجَّهة الى الأنبياء على وفق المُقرَّرات الخطابية التي أثبتها النصُّ القرآنيُّ نفسُهُ؛ فإذا كان هذا النص المعجز يمثل عامل الحسم بين المُتردَّد فيه والمقطوع بأمره ويُنظَرُ إليه على أنَّه المنطق الفصل في تحديد المُعتَقَد من انتفائه؛ فإنَّه يمكن القول إنَّ عملية إثبات عقيدة العصمة للأنبياء والرُّسل من طيات النص المعجز ودفع التُّهم عنهم؛ ستُعَدُّ – والحال هذه– وثيقةً سماويةً قاطعةً وشهادةً إلهيةً حقّةً لا ترقى إليها شائبة أو يدنو منها تردد أو شك البتة.

وتأسيساً على هذا المنطلق سيُقرأ النص القرآني على وفق عامل الإثبات والتثبيت لوجود العصمة للأنبياء من عدمها وذلك من خلال قراءة الاتهامات والشُّبهات التي أُثيرَتْ عليهم على وفق منطق تحليل الخطاب دلالياً؛ إذ عَمَدَ معتنقو درأ العصمة عن الإنبياء – وإثبات الخطأ عليهم- إلى اتباع حيثية التقاط بعض الهفوات التي وسِمَ بها الأنبياء من النص المعجز نفسه، وقراءتها على أنَّها إشارات تدل على ضعف القول بعصمتهم وإمكان صدور الخطأ منهم؛ على حين أنَّ المنطق الذي سنُحَكِّمُهُ في هذا النطاق سيعمد الى اتباع حيثية منهج تحليل الخطاب القرآني نفسه الذي ورد فيه الاتهام أو الشُّبهة على النبي أو ما يُتَصوَّرُ بأنَّها شُبهة للوصول الى قناعة ما؛ فإما أنْ تتقررَ أحقية هذه التهمة على ذلك النبي من النص القرآني نفسه بالدليل النصي والسند الخطابي، وإما أنْ يُرَدَّ الاتهام وتنتفي الشبهة عن النبي الموصوم بها؛

وذلك من خلال الرد على المعترض من ذات النص الـمُتَخَذِ وسيلة لنفي العصمة وإثبات التهمة على النبي؛ إذ سنقومُ بعملية توظيف منهج القراءة الـمُخالِفة من أجل إثبات عدم أحقية هذه التهمة وتوثيق براءة النبي منها في حال اتضح أنَّ هذه التهمة لا تقوم مستنداً لدحض العصمة عن النبي وانتزاعها منه عنوةً وبهتاناً؛ فإذا كان المعترض أو السائل قد قرأ النص القرآني على أساس إنكار إثبات العصمة وثبوت التهمة وتحقق أنْ تكونَ هذه التهمة غير قابلة للإقناع؛ فإنّنا سنعمدُ الى مبدأ قلب موازنة قراءة ذلك المعترض أو السائل؛ أي إنَّ المنجز الدلالي لقراءة النصِّ نفسِهِ – المتهم به النبي – سيتحقق بطريقة الضد؛ وبعبارة أُخرى فإنَّه يمكنُ القولُ بأنَّنا سنعيدُ قراءة النص على أساس مبدأ الـمُخالَفة لإقرار خلاف ما اعترضَ عليه السائلُ، فكما أنَّ السائلَ وظَّفَ إشارةً معينةً في النص ليلتقطَ منها سمة الاعتراض على مبدأ العصمة وإثبات التهمة فإنّنا سنوظّفُ الإشارةَ نفسَها من أجل الردِّ على القراءة الأولى (المضادة) بقراءة جديدة (مؤيدة).

من هنا سينطلق هذا الجهد العلمي لتحقيق منجز منشود يسعى إلى التحقق من صحة اثبات الاتهام على الانبياء في النص القرآني من أحقية العصمة لهم حقاً وثبوتاً في النص القرآني نفسه؛ وعليه سنبدأ بالتحقق من أحقية هذه التُّهم من عدمها بالرسول الأعظم محمد ﷺ أولاً لننفتحَ تباعاً فيما بعد لقراءة التُّهم والشبهات المثارة على الأنبياء والرسل جميعاً، أما داعي الابتداء بالرسول الاكرم أصالةً من دون الركون الى عامل الترتيب الزمني في الحديث عن عصمة الانبياء من عدمها فإنَّه يعود الى أمرين:

الأول: إنَّ النبـي محمـد ﷺ يُعَـدُّ خـاتم الأنبيـاء وأشـرفهم فكـان إقـرار العصمة إليه – من عدمها- دون غيره ابتداءً يُعَدُّ من باب الأوْلى على وفق المنطق العقلي؛ فضلاً عن أنَّ الرسول الأعظم كـان مـن أغـزر الأنبيـاء تُهمـةً وأكثرهم شُبهةً على عصمته لكثرة الأحداث التي عاشها والمخاضـات التـي مرَّ بها في حياته الرسالية ولكثرة الأعداء الـذين تسـاندوا علـى إيقـاف إرادة السماء وإقصاء المعجز عمَّن آمنَ به.

والآخر: يكمنُ في أنَّ إثبات العصمة لأي نبي أو عدم إثبات العصمة له ستُعَدُّ – بالضرورة- إثباتاً للعصمة أو عدمها لسـائر الأنبيـاء مـن دون اسـتثناء لأنَّهـم يقفـون مـن منظـور السـماء علـى مسـافة واحـدة مـن حيـث المكانـة والتعامل والتسديد الإلهي؛ فما يجري على الواحد منهم يجري علـى كلهـم بحكم تساوي مناط التكليف واتفاق نطاق المهمة والغاية المراد تحقيقها.

وأخيراً أقولُ بأنَّ كلَّ جهد انفقتُهُ في إنجاز هـذا الكتـاب إنمـا كـان مـن رواءه دافعُ الوصول الى الحقيقة وداعي التوصُّل اليها؛ وذلك إيماناً مني بـأنَّ توظيف منهج تحليل النص القرآني الذي يعملُ على قراءة بنية النص وبنائه الكلامي يُعَدُّ حاسـماً عـدلاً ومنطقـاً مُتجـرِّداً محضـاً لبلـوغ المنجـز الـدلالي الأحق من النص القرآني من دون أنْ يكونَ هناك عامـلٌ سـابقٌ – قـدجاءت هذه القراءة مؤيدة له - أو رغبةٌ دافعةٌ لتحقيق غاية ما – كانـت مودَعـة فـي النفس- سلفاً؛ فليسَتْ الغايةُ من وراء هذا الكتاب توثيقَ مُعتقدٍ قد سبقَ فـي نفس صاحبه أو إسنادَ مضمونٍ معينٍ قـد تشـبَّعَ فـي ذات مُعتنقـه ورغـبَ أنْ يجدَ له مسلكاً؛ إذ ليس المراد من هذا شيئاً قط ولا الـمُعوَّل عليه يمـتُّ الـى

هذا الأمر بصلة مطلقاً؛ بل كان الأصل الداعي من وراء وضع هذا الكتاب هو البحث عن الحقيقة والسعي وراء تحقيق القناعة بتلك الحقيقة المُتَوصَّل اليها بالدليل والبرهان.

من هنا جالَ في خاطري من أجل تحقيق هذا الداعي أنْ أوظِّفَ المنهجَ التحليلي لقراءة النص القرآني المُختَلَف في قراءته وذلك من أجل استنطاق المراد الأحق بالاتباع من غيره في هذا المجال؛ ذلك بأنَّ النصَّ القرآنيَّ لما كان نسيجاً لغوياً مُعجزاً اقتضتْ الحالُ عقلاً ومنطقاً وهُوية أنْ يُقرأ من حيث ماهيته الأصل فهي الطريق الأمثل للوصول الى الحقيقة أو التَّوصُّل اليها؛ ذلك بأنَّني أحسبُ – إذا لم أكن مُعتقداً تماماً- بأنَّ توظيف منهج التحليل النصي إذا ما سيقَ إنصافاً على وفق أصوله الحقَّة، وحلَّ في مكانه عدالةً على وفق مرتكزاته الصحيحة؛ فإنَّه يمكنُ أنْ يكونَ ذلك المنهج (تحليل النص) حلاً للكثير من الاشكالات التي وقعَ فيها عقلُ المتلقي وتردد فيها فكرُ القاريء؛ ولكن شريطة أنْ يكونَ ذلك التوظيف القرائي للنص القرآني مجرداً من الميل مُقصىً عن التحيُّز نائياً عن إرضاء هوىً مُنتزَعاً من الغاية الكامنة عميقاً في النفس الساعية وراء تحقيق منجر دلالي مقصود من النص القرآني ابتداءً؛ فإذا ما تحقق هذا وصلَتْ القراءةُ الى مرادها الأصل وغايتها السديدة.

وبالمآل أقولُ بأنَّني أحسبُ وأخالُ بأنَّ ما قدَّمتُهُ ههنا كان مبنياً أصالةً على منطق فهم النص على وفق قواعده الصحيحة ومنطلقاته السديدة من دون ميل أو هوى لتحقيق غاية ما سوى الوصول الى الحقيقة أو مقاربتها

على قدر الوسع والتوفيق منه سبحانه وتعالى؛ اللهم إنّي أرغبُ اليك بأنْ تجعلَ كلَّ مفردةٍ قد كتبتُها في هذا الكتاب –على قدر فهمي إياها ومقدرة عقلي على إدراكها- رحمةً لوالدَيَّ أصالةً ولذُريتي تباعاً يوم نلقاك، إنَّكَ أنتَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ، وَآخِرُ دَعْوانا أَنِ الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعالَمِينَ.

المؤلف

ا. د. سيروان عبد الزهرة الجنابي

النجف الأشرف/ جامعة الكوفة

اتهامات الرسول محمد صلى الله عليه وآله

أولاً: اتهام الرسول ﷺ بالشك في النص القرآني

إذا كانَتْ النبوة تمثلُ نيابةَ السماءِ في الأرض تكليفاً لإرشاد النفس البشرية إلى طريق الخلاص وصولاً بها إلى المثال القيمي الأسمى الذي يؤهلها لخلافة الله تعالى على وجه الفعلية؛ فإنَّه يتأسس عل هذا استحالة أنْ يرسلَ الله سبحانه رسولاً أو نبياً شاكاً به غير موقن بوجوده؛ من هنا لا مجال لمن يرى أنَّ الرسول الكريم ﷺ كان شاكاً في الله سبحانه بناءً على فهمه الموهوم لقوله تعالى ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾[1]؛ إذ حَسَبَ بعضُهم أنَّ الرسول الأكرم كان شاكاً بالله سبحانه؛ ولهذا خاطبه اللهُ بهذه النص الكريم لينزعَ ما في نفسه من شكٍ ويؤمنَ بأنَّ القرآن إنما هو مِن الله سبحانه فلا يتخلل إلى نفسه الحرجُ – حينئذٍ- أو يتسلل إلى قلبه الريبُ في مصدرية هذا الكتاب المعجز؛ إذ اعترضوا بقولهم: «كان النبي ﷺ في شك مما أوحى الله اليه؛ وإلا فأي فائدة في أمره بالسؤال»[2]؛ فإنْ لم يكن الرسول هو المعني بالسؤال في الآية الكريمة؛ فإذن «مَنْ المخاطب بالآية؟ فإنْ كان المُخاطَب رسول الله ﷺ أليس قد شكَّ فيما أُنزلَ إليه؟[3]، وإنْ

---

(١) سورة يونس: ٩٤.

(٢) الرازي: عصمة الأنبياء:١١٣.

(٣) ينظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن: ٢٤٢/٢.

كان المُخاطَب به غيره فعلى غيرهِ إذن أُنزلَ القرآنُ»[١].

وبناءً على هذا الاعتراض والفهم غير الصائب لهذا النص القرآني أجابَ الإمامُ الهادي عليه السلام ناقداً هذا المنطلق الفهمي بقوله: «أما قوله: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ﴾، فإنَّ المُخاطَب في ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله؛ ولم يكن في شك مما أُنزلَ إليه، ولكن قالت الجهلة: كيف لم يبعثْ اللهُ نبياً من ملائكته أم كيف لم يُفرِّقْ بينه وبين خلقه بالاستغناء عن المأكل والمشرب والمشي في الأسواق؟ فأوحى الله إلى نبيه صلى الله عليه وآله ﴿فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ﴾، تفحص بمحضر كذا من الجهلة هل بعثَ اللهُ رسولاً قبلك إلا وهو يأكلُ ويشربُ ويمشي في الأسواق ولكَ بهم أسوةٌ وإنما قال: ﴿إن كنتَ في شك﴾ ولم يكن للنصفة، كما قال صلى الله عليه وآله: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾[٢]، ولو قال: نبتهل فنجعل لعنة الله عليكم؛ لم يكونا يجوزان للمباهلة، وقد علمَ اللهُ أنَّ نبيه مؤدٍ عنه رسالاته وما هو من الكاذبين، وكذلك عَرَفَ النبيُّ أنَّه صادقٌ فيما يقولُ ولكن أحب أنْ ينصفَهُم من نفسه»[٣].

---

(١) المفيد: الاختصاص: ٩٢.

(٢) سورة آل عمران: ٦١.

(٣) المفيد: الاختصاص: ٩٣- ٩٤، والصدوق: علل الشرائع: ١٢٩/١، والمجلسي: بحار الأنوار: ١٦٥/٥٠- ١٦٦، وابن شعبة الحراني: تحف العقول: ٤٧٨ – ٤٧٩، وابن شهر اشوب: مناقب آل أبي طالب: ٥٠٧/٣.

من قول الإمام نفهمُ أنَّ الخطاب للرسول الأكرم وأنَّه لم يكُ شاكاً بما أنزلَ الله سبحانه عليه؛ بل كانت هذه الحيثية الخطابية أسلوباً احتجاجياً على الجهلة الذين اعترضوا على الرسول الأكرم في أنَّه مُرسَلٌ إليهم من جنس البشر أنفسهم، وكان حرياً بالله سبحانه أنْ يرسلَ مَلَكاً من ملائكته إليهم ليدعوهم إلى عبادة الله سبحانه؛ لذا أجابهم سبحانه ولكن بتوجيه الكلام إلى الرسول الأعظم، فكان هذا الخطاب من باب الخطاب الخاص الذي أُريدَ به العام[١]، وهو فنٌ خطابي من الفنون القرآنية الشائعة في سياقات التعبير المقدس، فالكلام وإنْ كان موجَّهاً إلى الرسول إلا أنَّه لايُراد به هوﷺ تشخيصاً وشخصاً؛ بل يُراد به المعترضون[٢]، ولكن وجَّه الكلامَ إلى الرسول ليكونَ ذلك أكثر تأثيراً في نفوس الجهلة علَّهم يرعوون ويعودون إلى رشدهم فيستقيموا باعتبار أنَّ القناعةَ إذا ما دخلت نفسَ الرسول بالدليل الواقعي الملموس—إن كان شاكاً وحاشاه من ذلك- كان حرياً ولزاماً أنْ تدخل نفوسَهم بالتَّبع نتيجة اطلاعهم على الدليل نفسه، فكأنَّ النص القرآني بهذه الحال يقفُ موقفاً واحداً من الجميع المؤمن وغير المؤمن ليعرضَ له القناعات ويُمَهِّدَ له الأدلة والسُبُل وصولاً إلى الإيمان الراسخ بالله تعالى عن وعي وتصديق تامِّين، بما في ذلك الرسول الأعظم مع إيمانه ويقينه بذلك

---

(١) ينظر: الشريف الرضي:حقائق التأويل:١٠٤- ١٠٥، والطبرسي: مجمع البيان: ٢٢٦/٥.

(٢) ينظر: الطوسي: التبيان: ٤٣٠/٥، وابن شهر اشوب: متشابه القرآن ومختلفه: ١٥/٢.

مطلقاً، ولكن ليُبينَ اللهُ سبحانه مدى قدرته على بيان مصداقية النص جهةً ومضموناً بالدليل القاطع خاطبَ الرسولَ مباشرةً ليفهمَ المعترضونَ ذلك عمقاً ووعياً، فعلى الرغم من أنَّ الرسول لم يكُ شاكاً بالله سبحانه فإنَّ الله تعالى قد خاطبه بهذه الطريقة ليثبتَ له ولهُم بأنَّ هذا الكتاب المعجز إنما هو من عنده سبحانه، وأنَّ الرسول محمد هو نبيٌّ من عند الله سبحانه، واستدلَّ على ذلك بسؤال أهل الكتاب من قبله، فلم يرسلْ اللهُ سبحانه أيَّ رسولٍ أو نبيٍّ إلا هو من جنس القوم الذين أُرسلَ إليهم.

والظاهرُ أنَّ الإمام الهادي عليه السلام فسَّرَ القرآن بالقرآن في نقده لفهم هذه الآية الكريمة؛ وذلك في قوله عليه السلام: (تفحص بمحضر كذا من الجهلة هل بعثَ اللهُ رسولاً قبلك إلا وهو يأكلُ ويشربُ ويمشي في الأسواق ولك بهم أسوة)؛ بيد أنَّ ذلك قد جرى من دون أنْ يذكرَ الإمامُ النصَّ القرآني الآخرَ الذي يثبتُ مصداقيةَ المعنى الذي أسَّسَهُ الإمامُ لهذا الآية، ويكشف مفهوم الإشارة التي وظَّفها الإمام ههنا ويدل بالحتمية على توهُّمِ فهم مَنْ يرى أنَّ الرسول كان شاكاً بالله سبحانه؛ وذلك هو قوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيراً﴾[1]؛ فإذا كان الرسول يؤمن بالكتاب الذي أُنزلَ إليه وهو أعلمُ بما فيه بدليل قوله تعالى ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2] فأنّى له أنْ يكون

---

(١) سورة الفرقان :٠٢.

(٢) سورة النحل: ٤٤.

شاكاً بالله وهو يعلمُ بأنَّه ما أُرسِلَ أحدٌ من قبله مطلقاً إلا كان بشراً سوياً كحاله؛ فكأنَّ في إشارة الإمام الى النصوص القرآنية في كلامه إثباتاً جلياً بأنَّ الرسول لم يكُ شاكاً بالله سبحانه ومن المحال أنْ يقعَ ذلك مطلقاً.

وإنما ساقَ سبحانه النصَّ على هذه الشاكلة ليُقرِّبَ مستوى الدليل من أذهان الجهلة؛ فلو قال لهم مباشرة: (نحنُ نرسلُ إليكم البشرَ)، واكتفى بهذا فإنَّ المعترضينَ لا ينصاعون أو يركنون إلى الإيمان بهذا المقال فهو وإنْ كان خطاباً صادقاً بيد أنَّه يحتاجُ إلى دليل يسوغ دخوله إلى الأذهان؛ لذا وظَّفَ سبحانه أسلوب المحاججة بتوجيه الخطاب للرسول حتى يستدلَّ بأنَّه مُرسَلٌ فإنْ استدلَّ على ذلك؛ وجبَ - والحال هذه- أنْ يستدلَّ المعترضون على ذلك بالمحصلة النهائية[1]؛ فهو أشبه حالاً -كما يرى الإمام- بحيثية

---

(١) يقول الطباطبائي في قوله تعالى ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ﴾: «وهذا لا يستلزم وجود ريب في قلب النبي ﷺ ولا تحقق شك منه فإنَّ هذا النوع من الخطاب كما يصحُّ أنْ يُخاطِبَ مَنْ يجوزُ عليه الريب والشك، كذلك يصحُّ أنْ يُخاطِبَ به مَنْ هو على يقين من القول وبينة من الأمر على نحو التكنية عن كون المعنى الذي أخبر به المُخبِر مما تعاضدَتْ عليه الحجج وتجمعَتْ عليه الآياتُ؛ فإنْ فُرِضَ من المُخاطَب أو السامع شك في واحدة منها كان له أنْ يأخذَ بالأخرى، وهذه طريقة شائعة في عرف التخاطب والتفاهم يأخذُ بها العقلاءُ فيما بينهم جرياً على ما تدعوهم إليه قرائحهم ترى الواحد منهم يُقيمَ الحجةَ على أمرٍ من الأمور، ثم يقولُ: (فإنْ شككْتَ في ذلك أو سلمنا أنَّها لا توجب المطلوب فهناك حجةٌ أخرى على ذلك وهى أنْ كذا كذا)، وذلك كنايةٌ عن أنَّ الحججَ متوفرةٌ متعاضدةٌ كالدعائم المضروبة على ما لا يحتاج إلى أزيد من واحد منها لكن ←

المحاججة في قوله ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾[1]؛ إذ نلحظ أنَّ الله سبحانه قد جعل اللعنة على المُكذّب حتّى وإنْ كان الرسول نفسه على الرغم من أنَّه يعلم والرسول يعلم كذلك بأنَّه على حقٍّ جازمٍ، غير أنَّه أرادَ أنْ يُنْزِلَهُم من الرسول الأعظم مَنزِلَ الإنصاف ويتعامل معهم على أساس

→

الغرض من تكثيرها هو أنْ تكونَ العريشةُ قائمةً عليها على تقدير قيام الكل والبعض» على حدّ سواء، الميزان: ١٠/١٢٢-١٢٣، وكذا هي الحال في الآية الكريمة فإنَّ الغرَض منها هو الايغال في ثبوت الحجة على المتلقي والاستدلال على إثبات مصداقية الكتاب المعجز مُطلقاً؛ فطريقة الخطاب في الآية دالة على إثبات حُجية القرآن الكريم على الناس كافة لا أنَّها دالة على شك الرسول في القرآن مطلقاً؛ ذلك بأنَّ هذه الحيثية الكلامية مبنية أصالةً على يقينية السماء بوثاقة الحجج المقدمة للمتلقّينَ مما يقطع الشك في أنَّ هذا الكتاب هو غير مُنزَل من السماء وأنَّ الرسولَ الأكرم ليس بمبعوث الى الناس بهذا المعجز النصي لإرشادهم الى الهدى بعد تخليصهم من الضلال، فلما كانَتْ السماءُ موقنةً بحجية معجزها النصي (القرآن الكريم) ساقَتْ الكلامَ في الآية الكريمة على هذه الطريقة لتُثبِتَ مدى وثقاتها ومتانة مُستندها الى الحد الذي لو شكَّ الرسولُ نفسُهُ بهذا الكتاب لأمكنه الاستدلال عليه من أهل الكُتُب السماوية السابقة، وعليه فالرسول لم يشك ومن ثمَّ فهو لم يسأل؛ وإنما سيق الكلام برمته أصالةً لإثبات الحجة على المتلقي بأنَّ هذا النص القرآني ما هو إلا معجزة السماء التي يجب اتباعها والسير على نهجها، وإنْ كان لدى أي أحدٍ شك فيها فليسأل أهلَ الكتاب بما في ذلك الرسول - الذي هو غير شاك فيما أنزلنا عليه البتة-.

(١) سورة آل عمران: ٦١.

الحق واليقين دون أدنى مُواربة أو مُداهنة وحاشا لله ورسوله من ذلك، فهذه الحيثية الخطابية تجذب المتلقي إلى الدليل بزيادة إيمانه بإنصاف المُحاجِّج؛ إذ من غير المنطقي أنْ يحسمَ الرسولُ موضوعَ المباهلة باتهامهم بالكذب ابتداءً قبل وقوع المباهلة نفسها فيما بينهم؛ لذا أمرَ اللهُ سبحانه رسولَهُ أنْ يختمَ كلامَهُ بقوله: ﴿ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾، وهذا ما أوضحه الإمام تحديداً بقوله: (ولو قال: نبتهل فنجعل لعنة الله عليكم؛ لم يكونا يجوزان للمباهلة، وقد علمَ اللهُ أنَّ نبيه مؤدٍ عنه رسالاته وما هو من الكاذبين، وكذلك عَرَفَ النبيُّ أنَّه صادقٌ فيما يقول ولكن أحب أنْ ينصفَهُم من نفسه).

وإنَّ ما يدل على دفع تهمة الشك عن الرسول وإثبات أنَّه لم يكن في شك مما أُنزلَ إليه هو استعمال (إن) الشرطية في النص دون (إذا)؛ ذلك بأنَّ (إن) لا تدخل إلا على مضامين الجمل الظنية الحدوث، على حين أنَّ (إذا) تدخل على مضامين الجمل يقينية الحدوث[١]، ولما كانَتْ مسألة شك الرسول في الكتاب العظيم هي ظنية الحدوث لاستحالتها؛ استعمل سبحانه (إن) في هذا الموضع للدلالة على عدم شكّهِ فالمراد هو إنْ جالَ في خاطرك الظنُّ بأنَّ هذا المُنزَلَ عليك ليس مِنَّا فاسأل أهلّ الكتاب؛ لذا فالشكُّ يدخلُ في نطاق الظن لا اليقين؛ من هنا ينتفي الشكُّ باليقين أصالةً بقوله تعالى ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾[٢].

---

(١) ينظر: ابن الانباري: الإنصاف في مسائل الخلاف: ٦٣٢/٢.

(٢) سورة النجم: ٣-٤.

يزادُ على هذا أنَّه يمكن القول بأنَّه ليس كلُّ أسلوب شرط مُستعمل في التداول اللغوي يقتضي بالضرورة الحدوث، وعليه يمكنُ الإقرار بأنَّ الرسول ﷺ لم يسأل أهل الكتاب مُطلقاً؛ لأنَّه لم يكن شاكاً في ذلك قط؛ وذلك جرياً على قوله تعالى ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لا تُحْصُوهَا إِنَّ اللهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[١] فلا يعني هذا أنَّ تحقيق الشرط يدعو بالضرورة إلى تحقيق الجواب فلا يدلُّ ذلك على أنَّنا إذا لم نعدَّ نعمة الله سبحانه فإنَّه بالمحصلة سنُحصي تلك النعمة؛ من هنا يتقررُ بأنَّ الشرط في آية اتهام الرسول بالشك لا يقتضى الوقوع ولا الجواز[٢]؛ ذلك بأنَّ سؤال الرسول للذين يقرؤون الكتاب في قوله تعالى ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ إنما هو مُترتّبُ على «قضيّة شرطيّة؛ والقضيّة الشرطيّة لا إشعار فيها البتّة بأنَّ الشرط وقع أو لم يقع، وكذلك لا إشعار فيها بأنَّ الجزاء وقعَ أو لم يقعْ؛ بل ليس فيها إلا بيان أنَّ ماهيَّة ذلك الشرط مُستلزمةٌ لماهيَّة ذلك الجزاء فقط، مثلاً إنَّكَ إذا قُلت: (إنْ كانَتْ الخمسةُ زوجاً كانَتْ منقسمةً بمتساويين)، فهذا الكلام حقٌّ لكن لا يدلُّ على أنَّ الخمسة زوج، ولا يدلُّ على أنَّها منقسمةٌ بمتساويين، فكذا -ههنا- الآية تدلُّ على أنَّه لو حصلَ هذا الشكُّ لكان الواجب فيه السؤال عن أهل الكتاب»[٣] فلما لم يحصل السؤال محصلةً لم يحصل الشك أصالةً؛ من هنا نفهمُ بـ «أنَّ ذكر

---

(١) سورة النحل: ١٨.

(٢) ينظر: عماد محمد الشربيني: رد شبهات حول عصمة النبي ﷺ في ضوء السنة النبوية الشريفة: ٢٠.

(٣) الحائري: مقتنيات الدرر: ٢٨٢/٥.

الجملة الشرطية لا يدل دائماً على احتمال وجود الشرط؛ بل هو للتأكيد على مسألة ما أحياناً، أو لبيان قانون كُلي عام»[١] أحياناً أخرى كما هي الحال في الآية الكريمة إذ المبتغى منه هو (كلُّ مَنْ يشك في هذا الكتاب المعجز فعليه أنْ يسألَ أهلَ الكتاب ليستدلَ على صحة ما فيه من يقين سواء أكان من حيث المضمون أم من حيث جهة الصدور).

من هنا ندركُ بأنَّ الخطاب في الآية لم يُقصَدْ به الرسولُ الكريمُ؛ بل هو قانونٌ عامٌ لكلِّ مَنْ يشك وحاشا للرسول الأكرم من أنْ يشكَّ فيما أُنزلَ اليه مطلقاً؛ «إذ لا يصح ولا يجوز على رسول الله صلى الله عليه وآله أنْ يُشرِكَ، ولا أنْ يدعو من دون الله أحداً، ولا أنْ يُخالِفَ أمرَ ربِّهِ عزَّ وجلَّ، ولا أنْ يتقوَّلَ

---

(١) الشيرازي: الامثل:٤٣٦/٦.

وثمة مصاديقُ نصيةٌ من القرآن الكريم توثّقُ أنَّ الشرطَ قد يرد لبيان قانون كُلي عام لايرتبطُ بالرسول الأكرم تشخيصاً- وقد أوردَ الشيرازي بعضاً من هذه المصاديق استدلالاً على ورود الشرط لإثبات قانون عام في النص القرآني لا صلة له بالرسول؛ إذ يقول: «نقرأ مثلاً في الآية من سورة الإسراء: ﴿وَقَضى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُما أَوْ كِلاهُما فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ﴾ سورة الاسراء:٢٣، وينبغي الانتباه إلى أنَّ المُخاطَب في الآية هو النبي ظاهراً، إلا أنَّه لما كان النبي صلى الله عليه وآله فَقَدَ أباه قبل ولادته وأمه في طفولته، فإنَّ من الواضح أنَّ احترام الوالدين طُرحَ هنا كقانون عام، بالرغم من أنَّ المُخاطَب ظاهراً هو النبي صلى الله عليه وآله، وكذلك نقرأ في سورة الطلاق: ﴿يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ﴾، سورة الطلاق:١، وهذا التعبيرُ لا يدلُّ على أنَّ النبيَّ قد طلَّقَ امرأةً في حياته؛ بل هو بيانٌ قانونٍ عامٍ»، الأمثل: ٤٣٦/٦- ٤٣٧.

على الله ما لم يقُل، أو يفتري على الله شيئاً، أو يضل، أو يختم على قلبه، أو يشك»[١].

ويبدو أنَّ ابن عباس قد فهم دلالة عدم وقوع الشرط في الآية مطلقاً بدليل قوله: «لم يشك النبي ﷺ ولم يسأل»[٢] فضلاً عن أنَّه قد نُقِلَ عن الرسول الأعظم نفسه تصريحه بالقول أنَّه لم يك شاكاً قط، إذ يقول ﷺ: «لا أشكُّ ولا أسألُ»[٣]، ودليل مصداقية مضمون قول الرسول هذا هو أنَّه قد وردَ في آخر سورة يونس نفسها ما يدفعُ القولَ بشك الرسول تماماً، وهو تحديداً قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي فَلا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللهَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[٤] حيث نجد في هذه الآية الكريمة دليلاً قاطعاً على عدم شك الرسول الكريم؛ «فهذا تقرير لحقيقة حاله ﷺ، وشهادة له بأنَّه ما شكَّ فيما أُنزِلَ إليه، ولا سألَ أهلَ الكتابِ، وكان من عباد الله المؤمنين المخلصين»[٥]، فكأنَّ الله سبحانه وتعالى في هذه الآية الكريمة قد حسمَ الدلالةَ وأزاحَ الشكَّ في تحديد ماهية الشاك؛ «فبيّن أنَّ المذكور في أوّل

---

(١) عماد محمد الشربيني: رد شبهات حول عصمة النبي ﷺ في ضوء السنة النبوية الشريفة: ٢١٣.

(٢) ينظر: م.ن: ٢٠٥.

(٣) الصدوق: علل الشرائع: ١/١٣٠.

(٤) سورة يونس: ١٠٤.

(٥) عماد محمد الشربيني: رد شبهات حول عصمة النبي ﷺ في ضوء السنة النبوية الشريفة: ٢٠٥، وينظر:

السورة على سبيل الرمز هُم المذكورون في هذه الآية على سبيل التصريح»[1] لا غير .

والظاهرُ أنَّ توجيه الخطاب إلى الرسول الأكرم - في الآية موضع البحث- بأنَّه يشك فيما أُنزِلَ إليه؛ له جملةُ دلالات منها:

١- إنَّه يعضد إيمان المتلقي بأنَّ هذا الكتاب المُنزَل هو من الله سبحانه لا غير بدليل أنَّ الله سبحانه نفسه يطلب إلى رسوله الكريم أنْ يستظهرَ الدليل على نبوته باستقراي طبيعة الأنبياء السابقين وجنسهم عن طريق سؤاله لأهل الكتاب؛ ليَثِبتَ لدى المتلقي بالدليل أنَّ محمداً ما هو إلا رسول من السماء دون أدنى درجة من الشك.

٢- إنَّه خطابٌ خاص أُريدَ به العام؛ فليس الغاية إثبات شك الرسول وأنَّ الله تعالى يعرضُ عليه دليلاً يوثّقُ إيمانه بالكتاب العزيز ويدفعُ عن نفسه الشك؛ لأنَّ الجهلة قالوا له بأنَّ الله يجب أنْ يُرسِلَ إلينا ملكاً رسولاً؛ بل المبتغى الأصلُ ههنا هو الردُّ على الجهلة والمعترضين، ولكن إذا ما وجَّهَ الخطاب إلى الرسول فإنَّه سيكونُ أكثر وقعاً في نفوسهم؛ لأنَّ أنفسهم ستبقى في شوق إلى الخطاب الذي تحدَّثَ به اللهُ سبحانه مع رسوله؛ فإذا ما فهموه استوفى المطلب وتحقق المبتغى والحال هذه.

٣- إنَّ هذا الخطاب وسيلة من وسائل إنصاف المتلقي من الرسول على

---

(١) الحائري: مقتنيات الدرر: ٢٨١/٥، وينظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن:٢٤٢/٢.

قاعدة ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[1]؛ ذلك بأنَّ توجيه الخطاب إليهم مباشرةً قد لا يحقق المطلب ولا يدخل في نطاق القناعة فيما لو وصفَهُم سبحانه بالكفر وأنَّ الرسول مبعوثٌ منه حقيقةً وتوقَّف عند هذا المقدار من الخطاب؛ لذا عَدَلَ سبحانه إلى استعمال هذا الأسلوب الصياغي من أجل الإبانة بأنَّ الله سبحانه يقدم الدليل لهم بدعوتهم إلى قراءة المنطق الأُمَمي السابق واستقراي مشاهد الأنبياء قبل الرسول؛ فإنْ شهدوا بذلك فكأنَّهم بهذا شَهِدوا على أنفسِهم وألزموا أنفسهم بالحجةَ؛ لينجو مَنْ نجا على بينة ويهلك مَنْ هلك على بينة، ولكن قبل أنْ يُقدِّمَ لهم الدليل يُقدِّمُ لرسوله الدليل – على الرغم من إيمانه صلوات الله عليه- حتَّى يفهموا بأنَّ الله سبحانه يعرضُ الدليلَ على الجميع من دون استثناء ليؤمنوا به؛ فحتَّى الرسول مُطالب بأنْ يقرأ الدليل ويوثِّقَهُ إيماناً ويقيناً حتى يدعوهم عن بينة وثقة عاليين بقدرة السماء وحكمتها فيما تفعل.

بهذا نجدُ أنَّ نتاجات المنهج التحليل قد أثبتَتْ أنَّ الرسول لم يتسربْ إلى قلبه الشكُّ مطلقاً ولن يكون ذلك البتة، ومَنْ فَهِمَ غير هذه الحقيقة من الآية الكريمة فعليه أنْ يُعيدَ النظرَ تارةً أُخرى فيما رأى حتى ينأى بنفسه من زلل الدلالة الموهومة؛ ذلك بأنَّ فهم هذا النص الكريم على غير مآله الدلالي الأصل يدعو بالضرورة إلى القول بانتفاء عصمة الرسول وعدم إيمانه بمعجزة السماء، وهذا ينسحبُ بالمآل إلى الشك بحكمته سبحانه

---

(١) سورة النحل: ١٢٥.

فيمنْ يختارُهُ لحملِ مسؤولية السماء وبناء النفس البشرية على أُسس الحق واليقين والإيمان بأنَّ الله سبحانه هو خالق كلِّ شيء وهو موجِد الإنسانية جمعاء دون أدنى شك، فكيف يُرسِلُ سبحانه مَنْ هو مُتزَعزعُ الإيمانِ قلقُ القلبِ ضعيفُ الثقةِ فيما يقولُ أو يفعلُ ليهديَ الناسَ إلى الإيمان به سبحانه؛ فذلك محالٌ على الباعث والمبعوث في وقتٍ معاً؛ والركونُ إلى المحال من المستحال.

ثانياً: اتهام الرسول بالضلالة

إذا كان السائد في منطق مصنفات علوم القرآن والمتسالم عليه في مدونات التفسير القرآني أنَّ سورة الضحى قد نزلَتْ تسليةً لنفس الرسولﷺ فإنَّ هذا يعني باللزوم أنَّ كلَّ آية فيها قد بُنيَتْ صياغةً ومضموناً على أساس توجيه الخطاب للرسول نفسه؛ إذ روي في داعي نزول هذه السورة الكريمة بأنَّ مَردَّ النُّزول يؤولُ إلى أنَّ امرأة من المشركين أقبلَتْ على الرسولﷺ بعد أنْ أُرجئ عنه الوحي مدةً ليسَتْ بالقصيرة، فقالت له: يا محمد؛ ما أرى شيطانَكَ إلاّ قد قلاك[1]؛ نستشفُ من هذه الرواية دلالة تؤكدُ أنَّ الآيات مُساقة للردِّ على هذا الزعم ولتوثيق اطمئنان الرسول

(١) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٢٠ /٩٣، والطبرسي: مجمع البيان: ٣٨١/١٠، والزمخشري: الكشاف: ٧٧١/٤، والرازي: التفسير الكبير: ١٩٠/٣١، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ٩٤/١، والزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن: ٨٣/١، والحائري: مقتنيات الدرر: ١٦٤/١٢، ومغنية: الكاشف: ٥٧٧/٧.

بمساندة السماء له من جهة وأحقية دعواه من جهة أخرى.

فإذا كانَتْ النصوص في هذا الموضع من التعبير القرآني كلُّها تتمحورُ على مُخاطَبة الرسول تنصيصاً من أجل إشاعة سمة السلامة والراحة في نفسه فإنَّه من المحال بمكان أنْ نرتضي مقولة نسبة الضلالة إلى الرسول في قوله تعالى من سورة الضحى ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾[١] بغاية إخراجه من نطاق العصمة ووصمه بجريرة الكفر التي تُعَدُّ أكبرَ مثلبة يمكنُ أنْ تُلصَق بإنسان؛ إذ اتفقَ بعضُ المُفسِّرينَ على أنَّ القول بالضلالة في هذا الموضع هو تنصيصٌ على كفر الرسول قبل البعثة؛ إذ يعتقدونَ بـ«أنَّه كان كافراً في أول الأمر، ثم هداهُ اللهُ وجعله نبياً»[٢]، ومن الذين اعتنقوا هذا المنحى الكلبي إذ يقولُ:«﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا﴾ يعني كافراً في قوم ضلال فهداك للتوحيد»[٣] وقد وافقه على هذا السَّدِّي بلا تردد أو إعادة نظر[٤].

إنَّ هذا التوجيه الدلالي لمفردة (الضلالة) في الآية الكريمة يمكنُ أنْ يُقرَأ بحيثية تحليلية أخرى؛ إذ نجد أنَّ دلالة الضلالة في هذا الموطن لا يرادُ منها دلالة الكفر كما حَسَبَ بعضُهم مما يُفضي إلى القول بأنَّ دلالة سياق الآية ههنا يَحملُ دلالة التوبيخ؛ بل نرى أنَّ دلالة السياق المُهَيمِنَةَ على هذا

---

(١) سورة الضحى: ٧.

(٢) الرازي: التفسير الكبير: ١٩٥/٣١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٩٩/٢٠، وينظر: عدنان بن احمد الجنيد: إرشاد الأتقياء الى تنزيه سيد الأنبياء: ٦٨.

(٣) ينظر:الرازي: التفسير الكبير: ١٩٥/٣١، والثعلبي: الكشف والبيان: ٢٢٦/١٠.

(٤)ينظر:الرازي: التفسير الكبير: ١٩٥/٣١، والثعلبي: الكشف والبيان: ٢٢٦/١٠.

النص القرآني إنّما هي المدحُ للرسول وهذا هو دأبُ مضامين الآيات جميعاً في هذه السورة؛ ويعضدُ ذلك ما نُقِل عن الإمام الرضاعليه السلام من أنَّ دلالة الضلالة في هذه الآية تعني «ضالاً في قوم لا يعرفونَ فَضلَكَ؛ فهداهم اللهُ إليك»[١]؛ إنَّ إعادة النظر في الآية على وفق مقولة الإمام يقدحُ في الذهن ملمحاً دلالياً يمكنُ الاستناد عليه في تبرئة الرسول من تهمة الكفر؛ ذلك بأنَّ لفظة ﴿ضالاً﴾ في الآية قد أعطَتْ معنى اسم المفعول لا اسم الفاعل، وإنَّ هذه اللفظة مما تشتركُ فيها الدلالتانِ:دلالة المفعول ودلالة الفاعل، فتقول: رأيتُ رجلاً ضالاً عن الطريق؛ أي وقعَ عليه الضلالُ، فهو اسم مفعول، وتقول: رأيتُ رجلاً ضالاً للناس؛ أي يقومُ بضلالةِ الناس فهو مُضِلٌ؛ وبهذا ينكشفُ المعنى الذي يدل على أنَّ قوم الرسول هم الضالون حقيقةً، وأنَّ الرسول هو المُضَيَّع فيهم، فهداهم اللهُ إليه فكان وحيداً لا أحد معه على دينه ولولا اللهُ تعالى ما التجأ إليه الخَلق مُهتدين بالغاية[٢]؛ وهذا القولُ يؤدي الى تقوية معنى إكرامه تعالى للرسول وبلسمة نفسه وفي هذا مدح واضح له (صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله).

ويؤيُد دلالة تنزيه الرسول ومدحه في هذه الآية سمةٌ خطابيةٌ غايةٌ في الأهمية ألا هي سمة الحذف في الآية؛ إذ نجدُ أنَّ الفعل (هدى) قد ورد

---

(١) الفيض الكاشاني: الصافي:٣٤١/٥، وينظر: الرازي: التفسير الكبير: ١٩٦/٣١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٩٩/٢٠.

(٢) ينظر: المؤلف: مناهج تفسير النص القرآني – دراسة في النظرية والتطبيق:١١٨- ١١٩.

محذوف المُتعلّق مما يفضي إلى عدم نسبته إلى الرسول الأعظم تحديداً؛ ذلك بأنَّ الحذفَ يورث الإبهام الذي يؤولُ إلى القول بوجود الإطلاق في النص؛ وتوظيف دلالة الإطلاق في حذف مُتعلّق الفعل (هدى) هو الأنسب في نطاق إثبات نسبة النزاهة للرسول والأرسخ في بيان براءته ﷺ؛ ذلك بأنَّه سبحانه لو كان قاصداً من الضلالة الرسول نفسه وأنَّه قد هداهُ إلى رشده لأثبتَ كاف الخطاب في قوله (هدى) فتغدو العبارة (ووجدَكَ ضالاً فهداكَ)؛ بيد أنَّ وقوع الحذف دلَّ على إبعاد هذه الشُّبهة عن الرسول وهذا يُسوِّغُ القول بأنَّ المراد هو ضلالة الناس عنه وهداية الله إليهم به[١]؛ بل نجدُ أنَّ الحذف لم يتوقَّف عند هذا الحدِّ وإنما نلحظه قد امتدَّ على سائر الآيات الأخرى في السورة، وقد سيقَ كلُّهُ موظفاً من أجل دفع نسبة الإساءة إلى الرسول من كونه ضالاً حيث ترد الآيات الثلاث ابتداءً وهي قوله تعالى ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوَى * وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى * وَوَجَدَكَ عَائِلاً فَأَغْنَى﴾[٢] متضافرةً لتدعم كلٌّ منها الأخرى، فتُشكِّلَ روافد دلالية تصبُّ في الحيز الدلالي الأكبر الذي يُهيمنُ على السورة كلِّها باستحكام وهو تنزيهُ الرسولِ وتوثيقُ العصمةِ له باستعمال حيثية مدحه وتسلية نفسه؛ ذلك بأنَّ تسديد الله للرسول يُبعدُهُ عن الذنب مُطلقاً؛ فمازال الرسول مُعتقِداً اعتقاداً راسخاً بالله تعالى وبرسالته فإنَّ هذا يمنحه الداعي إلى العصمة ألا هو الحكمة المانعة

---

(١) ينظر:المؤلف: فكر أئمة أهل البيت (عليهم السلام) في حلِّ الاشكالات التفسيرية: ٩٦- ٩٧.

(٢) سورة الضحى:٦ -٨.

من المعصية بالضرورة.

فعند التأمُّلِ نجدُ أنَّ الخطابَ القرآنيَّ في هذه الآيات الثلاث يُستَهلُ باقتران أسلوب الاستفهام بالنفي، والاستفهام في هذا المقام لا يتضمن إشارة إلى جهل المُخاطَب أو أنَّه في صدد انتظار الإجابة؛ ذلك بأنَّ الحيثية الاستفهامية لم تُوظَّف في هذا النص لأداء الدلالة الحقيقية التي وُضِعَتْ لها أساساً في اللغة، فنجدها قد انزاحَتْ عن دلالة الأصل كما هي الحال للنفي الذي يليها، إذ أُفرِغَ من محتواه الدلالي الأساس أيضاً، وإنَّ وروده مقترناً بالاستفهام هو الذي سبَّبَ إقصاء كلِّ أسلوب عن وظيفته، وباقترانهما معاً وُلِدَتْ دلالةٌ جديدةٌ هي الاستفهامُ التقريري الذي حَوَّل النفي إلى الإثبات والاستفهام إلى عِلم، والدليل أنَّه عَطَفَ نسقاً على هذه الآية فعلين مُثبتين من غير استفهام؛ وبهذا نلحظ أنَّ نمطيةَ الأسلوب اللغوي لهذا التركيب أبلغُ تأثيراً في نفس الرسولﷺ وأمثلُ حضوراً في ذهنه وأكثرُ إيماناً بأنَّه تعالى سيعضدُهُ على سبيل الدوام وسيُقَلِّدُهُ الحكمةَ لشدِّةِ إيمانه؛ لأنَّ مُقتضى التركيب قد جاءَ ليكشفَ عن جملة من الأمور لا لإنكار الرسولﷺ لها؛ بل لأنَّها تمثلُ تجارِبَ حياتيةً ملموسةً عندهﷺ فكأنَّه سبحانه يبتغي منه تقريراً بذلك ليتأكدَ في نفسه الشريفة أنَّ الله تعالى هو السند والعضد له في الأزمنة كافة، فجاءَتْ هذه الآياتُ برمَّتها صفةً تأكيديةً لتُتابع الآياتِ السابقةِ عليها وتُرسِّخَ ما دارَتْ عليه من معنى[1]؛ وسيظهر كذلك بأنَّ الآياتِ

(١) وذلك تحديداً في قوله تعالى ﴿ما وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَما قَلى * وَلَلآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الأُولى * وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضى﴾ سورة الضحى:٣-٥؛ إذ وعدَ اللهُ ←

اللاحقةَ بها تسيرُ بالمسار نفسه.

فحينما نقف على المحذوف في نهاية كلٍّ من الآيات الثلاث المذكورة وهو المفعول به للفعل (آوى، وهدى، وأغنى) نكتشف أنَّ علَّة الحذف في هذه الأفعال مُنشأة على دعامتين:

الأولى (نفسية)؛ لأنَّ في الحذف إكراماً لنفس الرسول ﷺ بعدم ذكر التفضيل عليه صراحةً من قِبله تعالى؛ وذلك فيما لو سلَّمنا بوقوع هذه الأفعال على الرسول تحديداً باستثناء الفعل (هدى)؛ إذ لا يمكنُ البتة أنْ يُذكِّرَ اللهُ سبحانه رسولَهُ بأنَّه كان كافراً ثم هداهُ تعالى إلى الإيمان لأنَّ هذا يتنافى والقول بتفضيله وإكرامه وتسلية نفسه الزكية؛ ذلك بأنَّ السائد في الخطاب التكريمي هو اتسام الكلام بسمة إظهار الفضل الذي يستحقه من المتكلم من جهة وعدم المساس بالمُتحدَّث عنه كإشعاره بالتقصير أو المنقصة من جهة أخرى وإلا خَرَجَ الخطاب من نطاق التكريم ودَخَلَ في حيز التوبيخ والتنكيل؛ بهذا نقولُ إنَّ الحال في الآية لا يوافقُ القولَ بدلالة الكفر للفظة

→

تعالى نبيَهُ الأكرم بعدم الترك مطلقاً وبأنَّ الآخرة لهي خير له حسماً وبأنَّه سبحانه سيُعطيه العطاء المطلق حتى يرضى، وفي هذا تطييبٌ لنفس الرسول وزيادة إكرام له وقوة تعضيد إليه ﷺ؛ لذا جاءت هذه الآياتُ الثلاثُ وهي قوله تعالى ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوى * وَوَجَدَكَ ضَالاً فَهَدى * وَوَجَدَكَ عَائِلاً فَأَغْنى﴾ سورة الضحى:٦-٨، تتمةً لمضمون هذه الآيات السابقة عليها فجرَتْ على مجراها الدلالي وسارَتْ على مسارها المعنوي من دون أنْ تَنِدَّ عنه أو تخرجَ عن الغاية المرسومة لها البتة.

(الضلالة)؛ لأنَّ هذا القول أدخل في اتسام الخطاب بدلالة التوبيخ منه إلى القول باتسامه بدلالة التكريم والتفضيل والأفضلية له على غيرهﷺ.

والأخرى (إدراكية)؛ لإثارة العقل بحثاً عن الغاية المرادة من معنى الحذف، فقد يكون المقصود الرسولﷺ في الفعلين (آوى، وأغنى)، وقد لا يُراد الرسول البتة؛ بل المراد أنَّ اللهَ آوى الناس وهداهم وأغناهم بك بناءً على مقولة الإطلاق من الحذف وهي الأوْلى اتفاقاً والدلالة السياقية المؤسَّس عليها النصُّ؛ فقد أُثر عن الإمام الرضاعليه السلام أنَّه قال في معنى لفظة (اليتيم) بأنَّها «تعني فرداً لا مثل لك في المخلوقين فآوى الناس إليك»[1] وأغناهم بك لأنَّك تمثل الأنموذج الأسمى لما تبتغيه السماء من الإنسانية عقلاً ويقيناً وسلوكاً وبهذا فإنَّ الله تعالى يكفلُ هذه المضامين الثلاثة لمن أحبكَ ونهجَ سبيلك.

وعند النظر المتأمِّل في النصوص نجد ثمة واصلاً دلالياً معيناً بينهما من جهة وواصلاً عاماً يصلهما بصدارة السورة من جهة أخرى، فأما ما بينهما فنلحظُ أنَّ اليتيم له حاجة إلى مَنْ يكفله إعانة وتربية، وأنَّ الضال يستهدي طالباً المساعدة للوصول إلى الطريق الصواب، وأنَّ العائل يفتقرُ إلى مُعينٍ يحفظُ ماءَ وجهِهِ ويكفيه حاجتَهُ؛ وبهذا نرى أنَّ فكرة هذه النصوص تتمحورُ على معنى مؤداه طلب الإعانة من المُقتَدِر وحفظ نفس الإنسان من

---

(١) المجلسي: بحار الأنوار: ١٣٨/١٦، ينظر: الصدوق: عيون أخبار الرضا: ١٧٧/١، والصدوق: معاني الاخبار:٥٣، والطبرسي: الاحتجاج: ٢١٩/٢، والطبرسي: مجمع البيان: ١٠/ ٣٨٤.

الذلة وإرشاده إلى الهداية، وهذا ما يريدُ سبحانه إقراره لرسوله ﷺ، فإذا ما اتَّصف الرسول بهذه الصفات الخُلقية فلا يكونُ إلا حكيماً لأنَّ هذا النمط من الصفات الخُلقية إنّما تصدرُ من الحكيم الذي يتَّسمُ بالعصمة ولا يؤتاها إلا ذو حظٍّ عظيمٍ.

يزادُ على هذا أنَّ المعطى المعجمي للفظة (الضلالة) يسندُ الإقرار بمقولة الإمام الرضا التي أسندَتْ الضلالة إلى الناس وأنَّ هذا المضمون هو الأحرى بالإتباع؛ إذ ورد في بطون المعجم العربي أنَّ من دلالات لفظة (الضلالة) هي الخفاء والتواري والغيبة عن الأعين[١]، يقولُ الخليل: «وماءٌ ضَلَلٌ: يكون تحت الصَّخْرَةِ لا تُصيبُه الشمس»[٢]، ويقال «ضَلَّ الشَّيْءُ إذا خَفِيَ وغَابَ»[٣]؛ بهذا يكونُ «الإنسان الضال هو الإنسان المخفي ذكره، المنسي اسمه، لا يعرفه إلاّ القليل من الناس، ولا يهتدي كثيرٌ منهم إليه، ولو كان هذا هو المقصود، يكون معناه أنَّه سبحانه رَفَعَ ذكرَهُ وعرَّفَهُ بين الناس عندما كان خاملاً ذكره منسياً اسمه»[٤] وهذا هو معنى الضلالة المنسوب إلى الرسول في الآية؛ إذ المراد منه ليس ضلالة الرسول بمعنى عدم الهداية؛ بل المبتغى هو نسبة الضلالة إلى الرسول من حيث لا يعرفُهُ الناسُ ولم يهتدوا إليه إلا بتعريف الله إليه، فضلالةُ الرسولِ هو عدم معرفته من الناس وضلالة

---

(١) ينظر: الرازي: مختار الصحاح: ٤٠٣.

(٢) الفراهيدي: العين:١٠/٧.

(٣) الزبيدي: تاج العروس:٣٤٦/٢٩.

(٤)جعفر السبحاني: عصمة الأنبياء في القرآن الكريم: ٢٧٦.

الناس هي عدم اهتدائهم إلى الرسول نفسه؛ من هنا تكون الضلالة (عدم الاهتداء) صادرة منهم لا من الرسول، والرسول ضالٌّ فيهم من حيث عدم معرفتهم له، وسندُ هذه الوجهة الدلالية هو قوله تعالى ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ * الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ * وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾[1] فرفعُ ذكرِ الرسولِ هو هدايةُ الناس إليه من بعد ما كانوا ضالين عنه؛ «وعلى هذا فالمقصود من ﴿الهداية﴾ هو هداية الناس إليه لا هدايته»[2] مُطلقاً.

ولابدَّ من أنْ نذكرَ أنَّ من العلماء مَنْ حاولَ مُقاربةً أنْ يردَّ شُبهة القول بضلالة الرسول في هذه الآية فأوردَ جملةً من الموارد التي دفعَ بها هذه التُّهمة؛ بيد أنَّ هذه الموارد منها ما هو قابل للمناقشة؛ ومن ذلك ما أدلى به الشريف المرتضى إذ يرى في إحدى توجيهاته لدلالة الضلالة «أنَّه أراد: وجدك ضالاً عن النبوة فهداك إليها»[3]؛ نقولُ إنَّ هذه المقولة لا يمكن أنْ تُحمَلَ على صفة الرجحان؛ ذلك بأنَّ الله تعالى كيف يمكن أنْ يتفضّلَ على الرسول بشيء هداهُ إليه وهو لا يعرفُهُ أصالةً، فالرسولُ لم يكن يعرفُ النبوةَ ابتداءً؛ وبهذا فهو لم يكن يبحثُ عنها تباعاً فكيف يُقال بأنَّه كان ضالاً عن النبوة ثم هداهُ الله إليها؛ وبهذا مَنَّ اللهُ سبحانه عليه لأنَّه جعلَهُ يُدرِكُ ضالتَهُ.

نقولُ إنَّ هذا القول ليس بسديد وسندُ ذلك قوله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا

---

(١) سورة الانشراح: ١- ٤.

(٢) جعفر السبحاني: عصمة الأنبياء في القرآن الكريم: ٢٧٦.

(٣) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٥٠، وينظر: الرازي: عصمة الأنبياء: ٩٢، والشوكاني: فتح القدير:٥/٦٥٠، والبغوي: معالم التنزيل: ١/٤٥٦،

﴿إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُوراً نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاء مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[1]؛ فقوله ﴿مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ﴾ لهو دليلٌ قاطعٌ على عدم معرفة الرسول بالكتاب الذي هو أصل النبوة وأساسها؛ بل لم تكن له دراية بهذا الأمر مطلقاً؛ وعلة ذلك أنَّ التعبير عن عدم الدراية وردَ على صيغة الكون المنفي ﴿مَا كُنتَ تَدْرِي﴾، والكون المنفي لا يدل على مجرد النفي فحسب؛ بل يدل على الإيغال في النفي وعدم الدراية أصالةً؛ ذلك بأنَّ الكون المنفي أحد الوسائل الخطابية التي تدل على مُطلق النفي[2]، ولو صيغَ النصُّ على هيأة (كنتَ لا تدري) فوقع النفي على الفعل دون وقوعه على الكون لاختلف الأمر؛ إذ تدل العبارة هنا على نفي فعل الدراية فحسب دون النفي المطلق للفعل؛ ذلك بأنَّ هناك فارقاً بين التعبيرين فإنَّ عبارة «(كان لا يفعل) تُثبِتْ له عدم الفعل وفي (ما كان يفعل) لا تُثبِتْ له الفعل، وهذا كما تقول: (ثَبَتَ أنَّه لا يفعل) و(ما ثَبَتَ يفعل) ففي نفي العبارة الأولى ثَبَتَ له عدم الفعل وفي الثانية تنفي ثبات الفعل»[3] البتة.

من هنا يتحقق أنَّ نفي ثبات الفعل أصلاً أبلغُ من نفي الفعل نفسه، فإذا قُلنا: (ما كان يكذبُ)، فالنفي فيه مُطلَقٌ لإثبات الفعل أساساً، وإذا قُلنا: (كان لا يكذبُ)، فالنفي فيه مُسلَّطٌ على الفعل (يكذب)، وليس النفي فيه لإثبات

---

(١) سورة الشورى: ٥٢.

(٢) ينظر: المؤلف: الإطلاق والتقييد في النص القرآني:١٦٢، ومابعدها.

(٣) فاضل صالح السامرائي: معاني النحو: ٢٠٢/١.

الفعل، ففي الماضي: كان لا يكذب، لكنَّه قد يكذب الآن، أما النفي لإثبات الفعل فهو نفي صفة الكذب عن الكون والنفي عن الكون أبلغُ من نفي الصفة فحسب، فقولنا في الأولى: (ما كان يكذبُ)؛ أي إنَّه لا يكذب مُطلقاً[١]، وكذا الحال لقوله تعالى ﴿مَا كُنتَ تَدْرِي﴾ فالنفي فيه مُسلَطٌ على الكون، وهو أبلغُ في نفي الدراية عن الرسول وهذا يدل بما لايقبل الشك أو التردد بأنَّه ﷺ لم يكن يعلمُ بنبوته مُطلقاً ولا بالكتاب (المعجز) أصل نبوته البتة؛ وبهذا فهو لم يكن ضالاً عن شيء لا يعرفه.

أما المورد الثاني الذي أورده الشريف المرتضى فهو قوله: «أنْ يكونَ أرادَ الضلالَ عن المعيشةِ وطريقِ الكسبِ[٢]، يُقال للرجل الذي لا يهتدي طريق معيشته ووجه مكسبه: (هو ضال لا يدري ما يصنع ولا أين يذهب)، فامتنَّ الله تعالى عليه بأنْ رزقَهُ وأغناهُ وكفاهُ»[٣].

وهذا المورد لا يقل ضعفاً عن سابقه؛ وعلة ذلك أنَّ داعي نزول الآية يتعلق بالرسالة وحرص الرسول الشديد على نزول الوحي إليه؛ من هنا تكون الدلالة العامة لسياق النصوص كلّها تسعى إلى التنصيص على مساندة الرسول و مُضيِّه قُدماً في هداية الناس وإخراجهم من الضلالة إلى الهدى، وفي هذا فضلٌ من الله تعالى على رسوله وطمأنينة له؛ فإذا كان الأمر كذلك فإنَّه يمكنُ أنْ يقالَ إنَّ الدلالة الانفتاحية للنص (السياقية) تتقاطع والإيمان

---

(١) ينظر: المؤلف: الإطلاق والتقييد في النص القرآني: ١٦٢- ١٦٣.
(٢) ينظر: الرازي: عصمة الأنبياء: ٩٣.
(٣) الشريف المرتضى : تنزيه الأنبياء: ١٥٠- ١٥١.

بمقولة المرتضى؛ لأنَّ القول بأنَّ الضلالة إنما هي مُنصبَّة على المعيشة وطلب الرزق لا شأن له بالداعي التي نزلَتْ الآية موافقةً له، وليس لهذا المضمون من رابط أيضاً بالدلالة الانفتاحية للسياق التي تتعلقُ كُلياً بالرسالة وإشاعة روح السكينة في نفس الرسول من أنَّ الله ناصرُهُ وأنَّ الرسالةَ مآلُها إلى الانتشار بدلالة قوله تعالى ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾[1] فالفعل ﴿يُعْطِيكَ﴾ في الآية مُتعدٍّ في الأصل إلى مفعولين بيد أنَّ الآيةَ تشهدُ ذكراً لمفعول منهما دون الآخر حيث عَرَّفَ بالمعطى وحذفَ نوعَ العطيةِ مُطلِقاً إياها من دون تحديد ليصلَ الرسولُ ﷺ إلى حال الرضى الدائم بمعاضدة دلالة حرف المعنى (الفاء) الذي استثمر في النص رابطاً تعليلياً بين مُطلَق العطاء (السبب) ومُطلَق الرضى (النتيجة)، ولابدَّ من الإشارة إلى أنَّ فعل الرضى شمله الإطلاق أيضاً بتجرُيده من ذكر الشيء المُرضى به؛ لتتعاضدَ بذلك علتانِ على تعميق حدود درجة الرضى دون توقُّف حتّى قيلَ تعويلاً على مضمون هذه الآية بأنَّها أرجى آية لموضوع الشفاعة[2]؛ لأنَّها لم تُحدِّد كُنه العطية ولا ماهية الرِّضى؛ ولا يرضي الرسول سوى انتشار الدعوة وإيمان الناس به ودخولهم الإسلام ونجاتهم يوم القيامة، ولا يمكنُ أنْ نقول إنَّ الرسولَ يصلُ إلى حدِّ الرضى المطلق لأمرٍ دنيوي أي إنَّه يبلغُ مُطلَق الرضى؛ لأنَّ الله يرزقه ويكفيه معيشته حاشا لرسول الله من أنْ يرضيَهُ هذا البتة؛ فضلاً عن أنَّه يصل به إلى حدِّ الرضا المطلق الذي ليس بعده رضى.

---

(١) سورة الضحى :٥.

(٢) ينظر: شبر: الجوهر الثمين: ٦/ ٤٢٢ ، والطباطبائي: الميزان :٢٠/ ٤٤٥ .

أما المورد الثالث الذي جاد به المرتضى فهو قوله: «أنْ يكونَ أرادَ ووجدك ضالاً بين مكة والمدينة عند الهجرة فهداك وسلمك من أعدائك»[١]، ومن الجميل أنَّ المرتضى نفسه قد كفانا مؤونة الردِّ على هذا التوجيه بقوله مُعقّباً: «وهذا الوجه قريب لولا أنَّ السورة مكية وهي مُتقدمة للهجرة إلى المدينة، اللهم إلا أنْ يحملَ قوله تعالى ﴿ووجدك﴾ على أنَّه سيجدك على مذهب العرب في حمل الماضي على معنى المستقبل فيكون له وجه»[٢] ولا وجه له مازال الأمرُ داخلاً في التكليف والدعاء من قبل المرتضى لقبول ذلك.

غير أنَّ السيد المرتضى نفسه قد أورد في نهاية المطاف توجيهاً للفظة (الضلالة) في الآية ينطوي على درجة عالية من حسن التنَّبُه ولعله قد اطلع – في بناء توجيهه هذا- على مقولة الإمام الرضا في هذا الصدد؛ إذ يقول السيد المرتضى في بيانه لمعنى (الضلالة): «أي مضلولاً عنه في قومه لا يعرفون حقَّكَ فهداهم اللهُ معرفتَكَ وأرشدَهُم إلى فضلك، وهذا له نظيرٌ في الاستعمال، يقال: فلان ضالٌّ في قومه وبين أهله؛ إذا كان مضلولاً عنه»[٣]، وهذا هو الأرجح – فيما نحسبُ- اتفاقاً ومنطق عصمة الرسول ﷺ وانسجاماً مع مُقررات اللغة والغاية التي أُسِّسَتْ من أجلها صياغة النص الكريم.

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٥١، وينظر: البغوي: معالم التنزيل: ٤٥٦/١، والبيضاوي: أنوار التنزيل: ٥٠٢/١.

(٢) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٥١.

(٣) م.ن: ١٥١، وينظر: الرازي: عصمة الأنبياء: ٩٣.

ومن الذين اخضعوا هذه الشُبهة (ضلالة الرسول) إلى التفنيد والرد السيد الصدر؛ إذ يقولُ فيما أورده من ردود «أنْ يكونَ الخطابُ لغير الرسول ﷺ»[١]، والظاهر أنَّ السيد الصدر أراد أنْ يصرفَ توجيه الخطاب في قوله تعالى ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ عن الرسول نهائياً؛ وذلك إيماناً منه بأنَّ الرسول الأعظم من المحال بمكان أنْ تُنسَبَ إليه الضلالة فيما لو حُمِلَتْ هذه الضلالة على دلالة عدم الهداية.

بيد أنَّ هذا القول محلُّ نظرٍ ذلك بأنَّ (كاف الخطاب) في الآية تُثبِتُ أنَّ الخطاب موجَّه إلى الرسول ﷺ تحديداً، فضلاً عن أنَّ باقي آيات السورة المباركة قد وردت فيها (كاف الخطاب) أيضاً فدلَّتْ على أنَّ هذا الكلام المعجز موجَّه إلى الرسول الكريم لا غير؛ إذ يقول سبحانه ﴿وَالضُّحَى * وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى * مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى * وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى * وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى * أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوَى * وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى * فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ * وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ * وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾[٢]؛ بل يمكنُ القولُ إنَّه ما من آية في هذه السورة إلا وقد وُجِّه فيها الخطاب إلى الرسول؛ فلم تخلُ آيةٌ من ذلك قط، ويسندُ هذا داعي نزولُ السورةِ فقد سبقَ الحديثُ عن أنَّ سبب نزول هذا النص السماوي هو أنَّ امرأةً من اليهود جاءت إلى الرسول بعد أنْ تأخَّر عنه الوحي مدة ليسَتْ بالقليلة، فقالت له: يا محمدُ؛ ما أرى شيطانك إلا قلاك، وهذا يُلزِم بالضرورة

---

(١) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٦١٩.

(٢) سورة الضحى: ١- ١١.

أنْ تكونَ هذه السورةُ موجَّهةً بأسرها إلى الرسول من أجل تسلية نفسه وبلسمتها ومواعدته استشرافاً بالنصرة، فكلُّ هذه الدواعي تقضي بأنْ تكونَ النصوصُ جميعها في هذه السورة موجَّهةً إلى الرسول بما فيها قوله تعالى ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ ولا سبيل إلى القول بغير هذا البتة.

وأجادَ السيدُ الصدر بمورد آخر لتوجيه لفظة (الضلالة) في الآية وذلك بقوله «إنْ يكونَ المرادُ التقدم الرتبي؛ أي القصد إلى خلقته لولا الهداية الإلهية»[1] بمعنى أنَّ الرسول كان ضالاً قبل خلقه من حيث هو (عدم) فهداه الله إلى الخَلق فخَلَقَهُ بعد إذ لم يكُ شيئاً، فالمراد من الضلالة في هذا الموضع هو تواري الرسول وانعدامه وعدم هدايته إلى خلق نفسه؛ لذا خلقه الله سبحانه بهدايته إلى الظهور مخلوقاً إلى الناس؛ فالتقدم الرُّتبي – بناءً على توجيه السيد الصدر- يقتضي أنْ تكونَ الضلالة قبل الهداية أي العدم قبل الخلق، وفي حقيقة الأمر أنَّ هذا الكلام بعيد عن مراد الآية الكريمة؛ ذلك بأنَّ الدلالة الانفتاحية لسياق السورة بأسره إنّما تتمحورُ على منطوق بيان فضله سبحانه على الرسول من اجل إقناعه بأنَّ الله سبحانه ناصره وسانده ومعينه وبأنَّه لا يتركه لحظة البتة، فإذا كان الأمر كذلك وَجَبَ بناءً على ذلك أنْ يُفضِّلَه سبحانه في أمور لم يُفضّل بها أحداً من عبادة وهو القول بهداية الناس إليه بعد إذ لم يكونوا يعرفونه، أما القول بأنَّ تفضيل الرسول يكمنُ في خلقه فهذه مزية يشتركُ فيها مع الرسولِ الناسُ جميعاً بما فيهم المشركون فهم جميعاً مخلوقون؛ وبهذا فقد هداهُم الله إلى الظهور إلى هذه

---

(١) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٦١٩.

الدنيا بهدايته لهم من حيث الخلق والنشوء والرعاية؛ وبهذا فلا مزية لأحد على آخر في الخلق لأنَّ الكل مخلوقون؛ من هنا يثبتُ أنَّ مزية الخلق للرسول بهدايته إلى الظهور إلى الدنيا لا تُعَدُّ مزية تفضيلية تميزهُ من غيره من الناس؛ وبهذا لا يتفقُ هذا التوجيه مع الدلالة العامة للسورة بأسرها؛ فضلاً عن عدم اتفاقه مع التوجيه الدلالي للفظة (الضلالة) في الآية ذاتها بما ينسجم والدلالة الانفتاحية لسياق السورة عموماً وداعي نزولها تخصيصاً.

أما المورد الثالث الذي أدلى به السيد الصدر لدفع هذه التُّهمة عن الرسول فكان نصاً في قوله: «أنْ يكون المراد المراتب العليا من الكمال، فإنَّ كلَّ رتبةٍ فيها تعتبر ضلالاً بالنسبة إلى ما فوقها»[1]؛ عند التأمل في هذه المقولة نجد أنَّ السيد الصدر يسعى جاهداً من أجل إبعاد نسبة الضلالة عن الرسول ﷺ بيد أنَّ ما يورده من ردود في هذا الصدد تقبل -أحياناً- النقاش ومعاودة النظر، ومن جنس ذلك مقولته هذه؛ فهو يرى أنَّ الرسول الكريم ينتقل من درجة كمال إلى أخرى وبما أنَّه كان في درجة كمال أدنى من التي تلتها فإنَّ هذا يُسوِّغُ أنْ يُطلَقَ على الرتبة الأدنى بأنَّها ضلال بالنسبة إلى التالية لها.

نقولُ إنَّ هذا القول فيه نظرٌ ذلك بأنَّ التقدم الرُّتبي بالكمال يدعو إلى إبعاد الضلال عن المتقدم؛ فالمرء إذا كان في مرتبة من الكمال ثم ارتقى إلى مرتبة أعلى فإنَّ هذا لا يدلُّ على أنَّه كان في ضلالٍ البتة؛ بل يفرضُ

---

(١) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٦١٩.

علينا القول بأنَّه كان في درجة من الكمال وقد زادَهُ الله تعالى سمةً في الكمال أعلى؛ فمَنْ كان صادقاً في حديثه ثم أُضيفَتْ على صفةِ صدقِهِ سمةُ النزاهةِ في العمل فزادَ هذا من صدقه؛ فإنَّه لا يمكن – والحال هذه– أنْ يُقالَ بأنَّه كان ضالاً عن النزاهة أو أنَّه كان ضالاً وهداهُ اللهُ سبحانه إلى النزاهة؛ بل يُقالُ إنَّه كان صادقاً فزادَهُ اللهُ تعالى كمالاً إلى كماله؛ فأوصلَهُ إلى مرحلة النزاهة وهي درجة أسمى من مجرد الصدق في الحديث فحسب؛ وكذا الحال للرسول (صلوات الله تعالى عليه) فهو لا يمكنُ أنْ يوصَفَ بالضلالة تأسيساً على أنَّه كان أدنى درجة من الكمال ثم زادَهُ اللهُ كمالاً؛ لأنَّ المرء إذا كان في الكمال فهو يوصَفُ به وإنْ ارتقى فإنَّه يُقالُ فيه بأنَّه ازدادَ كمالاً.

أما القول بأنَّه كان ضالاً في درجة الكمال فإنَّ هذا يوحي بأنَّه كان يعتريه النقصُ ولا نقصَ في الرسول مازال في حيز الكمال وإنما النقص يتأتى من التقصير أو القصور وحاشا له من ذلك، فمادام الرسول في حيز الفضيلة وهو يرتقي من فضيلة إلى أخرى فهو بهذا فاضلٌ ولا مجال إلى القول بالنقيصة فيه مُطلقاً.

من هنا نُرجِّحُ حمل دلالة لفظة (الضلالة) في الآية على اسم المفعول دون اسم الفاعل ليكونَ المراد أنَّ الناس هي التي ضلَّت عن الرسول تأسيساً على مقولة الإمام الرضاعليه السلام؛ إذ إنَّ توجيهه الدلالي هذا يُعَدُّ تبرئةً للرسول من تهمة الضلالة ولا ضلالة في الرسول البتة.

ثالثاً: اتهام الرسول بعبادة الأصنام

إذا كانَتْ دلالة لفظة (الضلالة) في قوله تعالى ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ يمكنُ أنْ تُحالَ على نطاق تبرئة الرسول دون إدانته باعتبار ضلالة الناس عنه؛ فإنَّ من الذين وقفوا ضدَّ عصمتِهِ ﷺ قد تمسكوا بآية أخرى تُعَدُّ أمثل من سابقتها – من وجهة نظرهم – لأنَّها تدلُّ دلالةً واضحةً على أنَّ الرسول كان – فيما سبق من الزمن – عاكفاً على عبادة الأوثان وأنَّ الله تعالى قد نهاهُ عن ذلك بعد بعثته رسولاً إلى الناس[1]؛ ذلك بأنَّ النهي عن عبادة غير الله تعالى تدل بالضرورة إلى أنَّه ﷺ كان مُتَّجهاً إلى عبادة غيره؛ وذلك جَليٌّ في قوله تعالى ﴿قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللهِ لَمَّا جَاءنِيَ الْبَيِّنَاتُ مِن رَّبِّي وَأُمِرْتُ أَنْ أُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[2].

وللردِّ على هذا نقولُ إنَّ مجيء الفعل ﴿نُهِيتُ﴾ في هذا الموضع لا يدلُّ حدث النهي فيه باللزوم على أنَّ الرسول كان يعبدُ الأصنامَ قط؛ ذلك بأنَّ من النهي ما يردُ في الخطاب العربي دون وقوع الشيء المنهي عنه بالضرورة، فليس كلُّ نهي يرد على فعل قد وقعَ ويراد الكفُّ عنه، ومن ذلك مثلاً قوله تعالى على لسان يعقوب وهو يرشدُ ولدَهَ يوسفَ؛ إذ يقول سبحانه ﴿قَالَ يَا بُنَيَّ لاَ تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُواْ لَكَ كَيْداً إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلإِنسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾[3] فالنهي قد صدرَ من يعقوب بصيغته

---

(١) ينظر: ابن عجيبة: البحر المديد: ٤٨٤/٦، واسماعيل حقي: روح البيان: ١٥٧/٨.

(٢) سورة غافر: ٦٦.

(٣) سورة يوسف: ٥.

الصريحة إذ استعمل (لا) الناهية والفعل المضارع، فقال ﴿لاَ تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ﴾ غير أنَّ هذا النهي عن قصِّ الرؤيا لم يقع بعد، فيوسف عليه السلام لم يقصص رؤياه على إخوته ابتداءً حتّى ينهاه أبوه عن هذا القصِّ؛ بل وردَ النهيُّ مباشرةً قبل حدوث الحدث والحدث لم يحدث بعد؛ بل لم يحدث قط؛ من هنا نجدُ أنَّ النهي عن عبادة الأصنام للرسول لا توحي وجوباً إلى أنَّ الرسول كان يفعلُ ذلك؛ بل ورد النهي –ههنا– عن أمر لم يقع بعد[1]؛ وذلك من أجل توجيه الأذهان إلى أنَّ عبادةَ الأصنامِ مَنهيٌّ عنها مُطلقاً؛ ابتداءً من الرسول –حتى وإنْ لم يفعل ذلك– وانتهاءً بالناس جميعاً –الذين فعلوا ذلك والذين لم يفعلوا– ولما كان الحديثُ في الآية وارداً في سياق إثبات وحدانية الله تعالى وَجَبَ أنْ يرد النهي ههنا اتفاقاً مع الدلالة الانفتاحية للنصوص السابقة على هذه الآية الكريمة –التي ورد فيها النهي للرسول– والآيات اللاحقة بها؛ فكلٌّ تلك الآيات جميعاً تقومُ على منطق إثبات الحجة على المشركين؛ وهي بتمامها في قوله تعالى ﴿وَقالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ داخِرِينَ * اللهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهارَ مُبْصِراً إِنَّ اللهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَشْكُرُونَ * ذلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ * كَذلِكَ يُؤْفَكُ الَّذِينَ كانُوا بِآياتِ اللهِ يَجْحَدُونَ * اللهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ قَراراً وَالسَّماءَ بِناءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّباتِ ذلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ فَتَبارَكَ

---

(١) ولن يقعَ مُطلقاً.

﴿اللهُ رَبُّ الْعالَمِينَ * هُوَ الْحَيُّ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ الْحَمْدُ لله رَبِّ الْعالَمِينَ * قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ الله لَمَّا جاءَنِيَ الْبَيِّناتُ مِنْ رَبِّي وَأُمِرْتُ أَنْ أُسْلِمَ لِرَبِّ الْعالَمِينَ * هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخاً وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلاً مُسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ فَإِذا قَضى أَمْراً فَإِنَّما يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[1]؛ وتأسيساً على أنَّ جميع هذه «الآيات من تتمة الاحتجاجات على المشركين في التوحيد وما يرتبطُ به من المعارف في النبوة والمعاد، وهي ذات سياق مُتَّصِل مُتَّسِق»[2] مُوحَّد في ترسيخ عقيدة الإلوهية والوحدانية له سبحانه؛ اقتضى لتحقيق هذه الدلالة وترسيخ هذه العقيدة (الوحدانية في الألوهية والخالقية والعبودية) مجيء النهي على لسان الرسول في هذا الموضع؛ ذلك بأنَّ النهي للرسول عن عبادة غير الله تعالى سينتجُ لنا دلالتين هما:

أولاً: تحقيق دلالة الوجوب في الانتهاء عن عبادة غير الله سبحانه؛ ذلك بأنَّ النهي إذا كان موجَّهاً إلى الرسول فإنَّه سيكون واجب الأداء على الناس لأنَّه خطابٌ خاصٌ خرجَ إلى نطاق العموم، وإذا كان الرسول مَنهياً عن عبادة غير الله وهو لم يعبدها قط؛ فإنَّ مَنْ عَبَدَها سيكون النهيُّ عليه أوجبَ واتباعه إياه أحرى وألزم؛ فـ«المقصود من إسناد المنهية إلى الرسول صلى الله عليه وآله

---

(١) سورة غافر: ٦٠- ٦٨.

(٢) الطباطبائي: الميزان: ١١٣/٧.

التعريضُ بنهي المشركين[١]، فإنَّ الأمر بأنْ يقولَ ذلك لا قصد منه إلا التبليغ لهم؛ وإلا فلا فائدة لهم في الإخبار بأنَّ الرسول ﷺ منهيٌّ عن أنْ يعبدَ الذين يدعون من دون الله، يعني: فإذا كُنْتُ أنا مَنهياً عن ذلك فتأملوا في شأنكم واستعملوا أنظاركم فيه؛ ليسوقهم إلى النظر في الأدلة»[٢] التي توجب عليهم التوحيد بلا تردد أو مواربة، وقد أثبَتَ ذلك الإمامُ الرضا عليه السلام في إجابته للمأمون حينما سألَهُ الأخير عن داعي نهي الله تعالى للرسول عن عبادة غيره في قوله تعالى ﴿إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ﴾ فأجابَ الإمامُ: بأنَّ «هذا مما نزلَ بإياك أعني واسمعي يا جاره، خاطبَ الله بذلك نبيَهُ ﷺ وأرادَ به أمتَهُ»[٣].

وعند معاودتنا النظر الى النص الكريم نلحظُ أنَّ النص قد آثر استعمال لفظة (رب) بعد الجار (من) دون غيرها؛ فقال: ﴿مِن رَّبِّي﴾ ولم يقل: (من الله) وذلك إيحاءٌ إلى أنَّ الذي أنزلَ البيناتِ هو اللهُ تعالى الذي من صفتِهِ الربوبية وأنّه الأحقُّ من غيره بالعبادة على وجه الإطلاق لأنَّه صاحبُ البينات والشواهد الموثّقة على وحدانيته وربوبيته معاً، فلما كان السياقُ سياقَ تحدّ مع المشركين وإثبات لإلوهية الله وفردانيته بالعبادة والإتباع؛ وَجَبَ أنْ تُنْتَقى هذه اللفظة لتوضعَ في هذا الموضع لأنَّها الأوفى في إبلاغ المراد؛

---

(١) ينظر: الطباطبائي: الميزان: ١١٣/٧.

(٢) ابن عاشور: التحرير والتنوير:١٩٦/٢٤.

(٣) الصدوق: عيون أخبار الرضا:١٨٠/١، والطبرسي: الاحتجاج:٢٢٢/٢، والمجلسي: بحار الأنوار:٨٣/١١.

ففيها اعترافٌ صريحٌ بأنَّ اللهَ هو ربُّ الرسول وهو ربُّ الناس جميعاً؛ فضلاً عن أنَّ فيها إشارةً دلاليةً تنصُّ على أنَّ الرسولَ لم يعبد غير الله تعالى قط؛ لأنَّ لفظة (رب) تنطوي على معنى الرعاية والاهتمام والتربية والتوجيه للرسول[1]، وهذا ما وقع له فعلاً من الله تعالى فقد راعاهُ سبحانه وأنشأهُ على حفظه ووقاهُ من السوء حتّى بعثَهُ إلى الناس فكان حفظُ الله تعالى له دليلاً على أنَّه الرب الذي تعهده منذ الصغر حتّى دعوته للبعثة؛ فإذا كانَتْ لفظةُ (الرب) تعني المُتَعَهِّدَ فإنَّ الله تعالى قد تعهدَّهُ منذ صغره ولهذا فهو لم يعبد غيره البتة؛ وسندُ ذلك أنَّه عبَّرَ عن الربوبية بإضافته (ياء) المتكلم فكأنَّه كان مُستَشْعِراً بأنَّ الله تعالى هو ربُّه ولهذا لم يعبد غيره؛ فإذا كان مقياس الربوبية هو الرعاية والتنشئة تأسيساً على المعطى المعجمي لهذه المفردة، وأنَّ الرسول اعترفَ بالربوبية إلى الله بإضافته لفظة (ربّ) إلى نفسه وَجَبَ – والحال هذه– أنْ يتَّبعَهُ الناسُ فيقرّون بربوبية الله تعالى لأنَّه ربُّ الجميع (مُنشِؤهُم ومُتَعَهِدُهُم)، يقول ابنُ عاشور: «جعل المجرور بـ ﴿من﴾ وصف ﴿ربّ﴾ مضافاً إلى ضمير المتكلم دون أنْ يجعلَ مجرورها ضميراً يعودُ على اسم الجلالة إظهاراً في مقام الإِضمار على خلاف مُقتضى الظاهر؛

---

(١) ينظر: الفراهيدي: العين: ٢٥٧/٨، والرازي: مختار الصحاح: ٣٦٧.
ويرى الفراهيديُّ أنَّ من دلالات لفظة (ربّ) في اللغة أيضاً هي دلالتها على المالكية؛ إذ يقولُ: «مَنْ مَلَكَ شيئاً فهو ربُّه»، وقد وافقه على إثبات هذه الدلالة للفظة (ربّ) الرازيُّ إذ يقولُ: «رَبَّ كُلِّ شيءٍ مالِكُهُ»، ينظر: الفراهيدي: العين: ٢٥٦/٨، والرازي: مختار الصحاح: ٣٦٧.

لتربية المهابة في نفوس الـمُعرَّض بهم ليعلموا أنَّ هذا النهي ومجيء البينات هو من جانب سيِّدِهِ وسيدِهم فما يسعهم إلا أنْ يطيعوه؛ ولذلك عزَّزه بإضافة الربِّ إلى الجميع في قوله: ﴿وَأُمِرتُ أَنْ أُسْلِمَ لِرَب العالمين﴾ أي ربُّكم وربُّ غيركم فلا مُنصرف لكم عن طاعته»[1] البتة.

ثانياً: تحقيق دلالة العدالة لله وصدق النبوة للرسول؛ لأنَّ نهي الرسول فيه دلالة واضحة على أنَّ الله تعالى عادلٌ لا تأخذه في إثبات وحدانيته شفقة أو رحمة فيمَنْ أعرضَ عنها ولو كان الرسولُ نفسُهُ -حتى لو لم يكن عابداً لغيره فيما سبق-؛ فلو بَدَرَ من الرسول بادرٌ يُلمَس منه أنَّه يميلُ إلى غير الله؛ فإنَّ الله تعالى سيُجازيه كما يُجازي غيره ودليل هذا قوله تعالى ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأقاويل * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ * وَإِنَّهُ لَتَذْكِرَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾[2]؛ فـ(لو) في النص أداة امتناع لامتناع بمعنى أنَّنا لم نأخذه منه باليمين ولم يجرِ عقابه لأنَّه لم يتَقوَّل علينا بعد ولو فعل لفعلنا.

وثمة ملحظٌ خطابيٌّ في هذه الآية يُظهِرُ في النص دلالة تهديدية عالية الرعب شديدة القسوة وهو قوله تعالى ﴿بَعْضَ الْأقاويل﴾؛ فهو لم يقل: (وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا الأقاويلَ)؛ بل قال: ﴿بَعْضَ الْأقاويل﴾؛ وفي هذا زيادة رهبة وشدة توجُّس وتحسُّب؛ ذلك بأنَّ بعضاً من الأقاويل تفعل بالرسول هذا الفعل العظيم من العقوبة فمال بالُكَ لو تَقوَّل علينا الأقاويل بالاستغناء عن

---

(١) ابن عاشور: التحرير والتنوير: ١٩٦/٢٤- ١٩٧.

(٢) سورة الحاقة: ٤٤- ٤٩.

لفظة (بعض)؛ فكان هذا أدعى للتحذُّر وأوجب في أخذ الحيطة واستيعاب درجة العقوبة وشدة العذاب الذي سيلحقُ به لو فعلَ ذلك؛ ففي الأداة (لو) دلالة على توقُّف للعقوبة بسبب عدم وقوع الحدث فكأنَّ الحدثَ العقابي مُعَدٌّ وبمجرد وقوع الفعل يحلُّ بالرسول؛ وفي لفظة (بعض) تهديدٌ استعداديٌّ لإنزال العقوبة فبمجرد أنْ يحدثَ شيءٌ قليلٌ من الرسول ينزلُ بهِ القَصاص الإلهي؛ زيادة على وجود لام القسم في قوله ﴿لَأَخَذْنَا﴾ التي تدل على أنَّ الأمرَ محسومٌ والعقوبةَ مُنجزةٌ مع لحظة وقوع حدث التَّقوّل؛ لأنَّ القسم يوحي بوثاقة العقوبة في حال وقوع الذنب (التَّقوّل)؛ وتأسيساً على هذه السمات المرعبة في صياغة النص فإنَّه من الواجب على الناس أنْ لا يشكُّوا في عدالة الله تعالى طرفة عين؛ لأنَّ الرسول نفسه إذا كان يُخاطَبُ بهذه الحيثية الأسلوبية المريعة فيما لو تَقوَّلَ بعض الأقاويل فكيف سيكون حال مَنْ يفعل ذلك من عامة الناس.

أما دلالة صدق النبوة فتكمنُ في أنَّ الذي جاء به الرسول الكريم إنّما هو حقٌّ من الله تعالى وليس له من أمره شيء ولو كان الأمر من لَدُنه لما نَهى نفسَهُ عن شيء لم يفعله، بيد أنَّ هذا النهي قد سيق في الآية لإثبات نبوته من أنَّ حتّى نفسه الزكية منهية عن عبادة غير الله تعالى وإنْ لم يفعل ذلك، وهذا يستدل به على أنَّ الله تعالى يبتغي توحيده من الناس من دون استثناء فإذا كان الرسولُ منهياً عن ذلك فكيفَ بالناس؛ بهذا نجد أنَّ الله تعالى لا يتسامح أو يتأنى البتة مع مَنْ لا يعبده على أساس مبدأ التوحيد حتّى وإنْ كان الأمر مع رسوله الكريم فما بالُ الناس إذن؛ فبالنهي وقعَتْ

– والحال هذه – دلالة الوعيد وعدم التواني بالأخذ بالعقوبة لكلِّ مَنْ لا يتبع سبيل التوحيد لله سبحانه، وهذا يدل على أهمية هذا المضمون عنده سبحانه.

وإذا ما عاودنا النظر إلى الفعل ﴿نُهِيتُ﴾ لوجدنا بأنَّه مُتعدٍ بلا حرف جر وكان من الواجب على وفق المقررات النحوية أنْ يتعدَّى بحرف المعنى (عن) فيقال: (نَهِيتُ عن الأمر)، ولا يقال: (نَهِيتُ الأمرَ)؛ لأنَّ النهي هنا سيكون للأمر نفسه وليس لـمَنْ فعلَ الأمرَ للكفِّ عن هذا الأمر، ونحسبُ أنَّ هذا التعدي يخرج الفعل من الدلالة على الكفِّ عن الفعل إلى الدلالة على الامتناع أصالةً من أداء الفعل؛ فليس هناك وجود للفعل أساساً حتّى يرد عليه الكفُّ؛ لأنَّ هذا الفعل لم يرد لانجاز معنى (الكفّ عن فعل الشيء)؛ بل ورد للدلالة على (ترك الشيء ابتداءً)، والدليل هو التعدي للفعل، يقول الخليل: «النّهي: خلافُ الأمْر، تقول: نَهَيْتُهُ عنه، وفي لغةٍ: نَهَوْتُهُ عنه»[١] بهذا نلحظ أنَّ الفعل (نهى) إذا ما ورد للدلالة على الكفِّ عن الشيء وَجَبَ تعديته بـ(عن) يقول ابن منظور: «نَفْسٌ نَهاةٌ منتهية عن الشيء، وتَناهَوْا عن الأَمر وعن المنكر نَهى بعضهم بعضاً»[٢] وفي هذا المعنى ورد قوله تعالى ﴿كَانُواْ لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾[٣].

أما إذا عُدِّي بنفسه كما في الآية الكريمة ﴿إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللّهِ﴾ حيث تعدى الفعل إلى أنْ يأخذَ مفعولاً به وهو

---

(١) الفراهيدي: العين: ٤/٩٣.
(٢) ابن منظور: لسان العرب: ١٥/٣٤٣.
(٣) سورة المائدة: ٧٩.

المصدر المؤول ﴿أَنْ أَعْبُدَ﴾ فإنَّ المراد منه – فيما أحسبُ- معنى الامتناع لا الكفّ عن الشيء، والذي سوَّغ هذا القول هو حذف الحرف (عن) الذي يصرفُ الفعلَ ﴿نُهِيتُ﴾ إلى دلالة الكفِّ عن الشيء بالضرورة؛ وبهذا تكون دلالة الفعل ﴿نُهِيتُ﴾ في الآية هو أني ممتنعٌ من أنْ أعبدَ غير الله بسبب ما جاءني من البينات، وأنَّ هذا الامتناع ذاتي لا إلزامي من الله تعالى، والدليل وجود اللام في قوله ﴿لَمَّا جَاءنِيَ الْبَيِّنَاتُ مِن رَّبِّي﴾؛ ذلك بأنَّ هذه اللام تحمل معنى العلية؛ والعلية هي التي توجب امتناع الرسول من أنْ يعبدَ غير الله لأنَّ الذي دعاهُ إلى هذا الإقصاء عن مسألة الشرك هو ما رآهُ من رَبِّهِ من البينات، ومن اللطيف أنْ ترد لفظة ﴿الْبَيِّنَاتُ﴾ جمعاً اتصلت به (الـ) التعريف؛ وذلك للدلالة على عموم البينات؛ وهذا يوحي بأنَّ الله تعالى لم ينزل على يد الرسول محمد ﷺ بينةً واحدةً؛ بل أنزلَ عليه جملةً من البينات وكلُّها مكتنزةٌ في التعبير القرآني المقدس؛ فضلاً عن أنَّ دلالة العموم في لفظة ﴿الْبَيِّنَاتُ﴾ يمكنُ أنْ تنفتحَ لتشملَ غير ما أنزلَهُ الله تعالى على الرسول في النص المعجز، فقد يُرادُ بها الأدلة والبراهين التي رأها الرسولُ قبل بعثته مما تُثْبِتُ لديه وجود خالق واحد هو مُنشيء كلِّ شيء؛ ولهذا لم ينحن لصنم قط ولم يعبد غير الله البتة قبل بعثته، ولم يفعل ذلك بعدها ولن يفعل مُطلقاً، فلفظة ﴿الْبَيِّنَاتُ﴾ الواردة في النص بحكم دلالتها الاستغراقية يمكنُ أنْ تشتملَ على الأمرين معاً (القرائن العقلية) قبل بعثة الرسول، و(الأدلة الاعجازية) المُتَجَسِّدَةُ بالنص القرآني بعد بعثته.

من هنا نفهمُ أنَّ الرسولَ يُخاطبُ المشركين مُعللاً لهم داعي امتناعه من

الشرك ليلزمَهُم بالحجةِ حتّى يصلوا إلى مرحلة الامتناع من هذا الفعل المقيت، ولا يريدُ الرسولُ بأنَّه كان كافراً أو مشركاً وأنَّ الله تعالى قد نهاهُ عن هذا الشرك؛ بل يريدُ أنَّه لم يشرك بالله طرفة عين وداعي ذلك أنَّه ممنوعٌ من الشرك لما جاءته من البينات التي أوصلته إلى درجة الحكمة واليقين الأمثل بالله تعالى فامتنع من الشرك ذاتاً ولا جبراً منه سبحانه، ولما كان مناط الحديث عن نفسه ﷺ قدَّمَ المفعول به (الياء) في قوله ﴿جَاءنِيَ﴾ وأخَّر الفاعل ﴿الْبَيِّنَات﴾ والأصل تقديم الفاعل ﴿الْبَيِّنَات﴾ على المفعول به (الياء)؛ إنَّ هذا التغيير في الموقع الرُّتبي للوظائف النحوية يدل دلالة واضحة على أنَّ الحديثَ ههنا مُنْصَبٌ على تبرئة الرسول من الشرك والضلالة وأنَّ داعي هذه البراءة هي ﴿الْبَيِّنَات﴾ التي جعلت منه إنساناً موقناً بوحدانية الله تعالى، كما أنَّ في النصِّ دعوةً واضحةً إلى المشركين لنبذ الأصنام واللجوء إلى عبادة الحق لأنَّ هذه العبادة إنما تقومُ على أساس العليّة والمنطق والأحقية الموصِلة إلى رتبة اليقين، ولا يقين فيما يعتنقونه من آلهة البتةِ.

ويبدو أنَّ البغوي كان مُدرِكاً للحقيقة الدلالية للفظة ﴿نُهِيتُ﴾ في الآية – وهي ودلالتها على الامتناع – ودليل ذلك قوله في بيان داعي نزول هذه الآية إذ قال: «وذلك حين دُعي إلى الكفر»[1] أي إنَّ داعي هبوط النص مرتبطٌ بدعوة الرسول إلى الكفر؛ لذا أجابهم بأنَّه ممنوع من الكفر؛ فليس المراد أنَّه كان كافراً وأنَّ الله تعالى قد كفَّه عن هذا الكفر ولهذا هو الآن في

---

(١) البغوي: معالم التنزيل: ١٥٨/١، والثعلبي: الكشف والبيان:٢٨٠/٨، والدمشقي: اللباب في علوم الكتاب: ٨٠/١٧.

صدد الاعتذار منهم بأنَّه لا يستطيع أنْ يكفرَ لأنَّه قد فعلَ هذا فيما مضى من زمن وأنَّ الله تعالى نهاهُ عنه؛ لذا هو لا يستطيع أنْ يكفرَ مرةً ثانيةً تلبيةً لدعوتهم؛ ليس هذا هو المقصود من النص البتة؛ بل المبتغى منه هو أنَّه ينهرُ الكَفَرَةَ عن دعوته إياه إلى الكُفر؛ ليقولَ لهم بأنَّه لا يمكنُ له أنْ يكفرَ البتة لأنَّه ممنوعٌ من ذلك أصالةً ببينات الله وما يمتلكه من يقين بالله سبحانه.

ولقد آمن الزمخشري بتبرئة الرسول الكريم أيضاً وذلك باعترافه ضمناً بدلالة النهي على معنى الامتناع؛ إذ يقول في (الكشاف): «فإنْ قُلتَ: أما نُهي رسول الله ﷺ عن عبادة الأوثان بأدلة العقل حتى جاءته البينات من ربِّهِ؟ قُلْتُ: بلى؛ ولكن البينات لما كانَتْ مقويةً لأدلة العقل ومؤكدةً لها ومضمنةً ذكرها نحو قوله تعالى ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ * وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[1] وأشباه ذلك من التنبيه على أدلة العقل كان ذكر البينات ذكراً لأدلة أدلة العقل والسمع جميعاً وإنما ذكرَ ما يدل على الأمرين جميعاً؛ لأنَّ ذكر تناصر أدلة العقل وأدلة السمع أقوى في إبطال مذهبهم؛ وإن كانَتْ أدلة العقل وحدها كافية»[2]، فالزمخشري في هذا النص يُثبِتُ براءة الرسول مُعرِباً عن يقينه بأنَّ المراد من فعل ﴿نُهِيتُ﴾ ليس الكفَّ عن الكفر بعد إذ كان الرسول كافراً؛ بل المعنى المقصود هو أنَّه ممنوعٌ من الكفر بثوابته العقلية المبنية على قوة الحكمة ورجاحة العقل له ﷺ؛ غير أنَّ انضمام الأدلة الحسية إلى الدلالة العقلية المنطقية يزيدُ الإيمانَ رصانةً ويفرضُ على

(١) سورة الصافات: ٩٥- ٩٦.

(٢) الزمخشري: الكشاف: ١٨٢/٤.

المتلقي حُجةً ثابتةً لئلا ينزوي في نطاق الاعتراض بعدم معرفته بالأدلة العقلية (الاستنتاجية)؛ لذا وردَتْ لفظة ﴿الْبَيِّنَات﴾ ليُثبِتْ لهم الرسول بأنَّ هذه البيناتِ هي السبيلُ إلى توحيد الله لـمَنْ ينكر توحيده على أساس حجة العقل وانتزاع الدليل من المنطق؛ فـ«صريح العقل يشهدُ بأنَّ العبادة لا تليق إلا به، وأنَّ جعلَ الأحجارِ المنحوتة والخشب المصورة شركاء له في المعبودية مُستَنْكَرٌ في بديهة العقل»[١] ولكن لما كان الناس ليسوا جميعاً على حال واحدة من الإدراك وسرعة الإيمان وَجَبَ – والحال هذه- أنْ يُنزِلَ اللهُ البيناتِ لِيُلزِمَ الناسَ بالحجةِ على أساس المكاشفة وجلاء البرهان وعدم ترك مجال لـمَنْ يدعي غموض الدليل أو خفاء المراد والاستدلال عليه؛ من هنا وَجَبَ الجمع بين العقل والبينة لدى الرسول من أجل إيضاح الأمر للناس وبيان الحجة على أهل الكفر؛ فكان «هذا هو الأسلوب الحكيم في الجدال والنقاش»[٢]؛ فالرسول الكريم قد «أدَّبَ المشركينَ بألين قول ليصرفهم عن عبادة الأوثان، وبيَّنَ أنَّ وجه النهي في ذلك ما جاءه من البيّنات من صفات القدرة والخلق والرزق»[٣]؛ والمنطق العقلي يحكمُ بأنَّ العبادة لا يمكنُ أنْ تكونَ، ومن المحال أنْ تليقَ إلا لـمَنْ هو موصوفٌ بهذه الصفات العظيمة والمتفرِّدة[٤]؛ فكان – بناءً على هذا المنطق الخطابي- في

---

(١) الرازي: التفسير الكبير: ٧٤/٢٧، وينظر: الحائري: مقتنيات الدرر:٢٧٤/٩.

(٢) مغنية: الكاشف:٤٦٦/٦.

(٣) الحائري: مقتنيات الدرر:٢٧٤/٩.

(٤) ينظر: الحائري: مقتنيات الدرر: ٢٧٤/٩.

الآية دعوة صريحة لدعوة المشركين الى الإيمان بالله عن طريق البينات؛ ذلك بأنَّ الرسولَ يُعلِمُهُم بأنَّه بداعي هذه البينات أنَّه ممتنعٌ من الشرك – فضلاً عن كونه ممتنعاً منه أصالةً بحكم بينة العقل (حكمته) صلوات الله عليه – ؛ لذا عليهم أنْ يركوا الى البينات الماثلة أمامهم ليستدلوا على مدى الإيمان بوجود الله تعالى بوصفه الخالق الأوحد لهم والمعبود الأمثل اليهم دون مُنازع.

وتأسيساً عليه فلا خطيئة للرسول الكريم يمكنُ أنْ يؤاخذَ بها لانحرافه عن مسار العبودية الحقة ولا معصية عقائدية يمكنُ أنْ تُمسَكَ عليه لأنَّه خالف إرادة السماء في عبادة غير الله تعالى؛ ذلك بأنَّ هذا الأمر لم يقع منه قط لا قبل النبوة ولا بعدها البتة.

رابعاً : اتهام الرسول بافتتان المشركين له

إذا كان الرسول الكريم قابل للضلالة وكان كافراً قبل بعثته إذ عَبَدَ الأصنام أربعين عاماً كما يرى بعضُهُم، فإنَّ القول – والحال هذه – بإمكان وقوعه في دائرة الفتنة من قبل المشركين يُعَدُّ أمراً سائغاً لأنَّ المطاوعة لمثل هذه الدعوات موجودة في نفس الرسول باعتبار ماضيه الاعتقادي فيما يخصُّ نمط العبادة الذي كان يمارسُها ويعتقدُ بها؛ لذا اتهموا الرسولَ بأنَّه كاد أنْ يُفْتَتَنَ بالمشركين إذ أرادَ أنْ يميلَ إليهم وينصرفَ إلى ما يعبدون من دون الله؛ وهذا يؤولُ بالضرورة إلى انصرافه عن عبادة الله تعالى، ومن ثمة فإنَّه سيخرجُ من نطاق الإسلام إلى نطاق الشرك بالمحصلة، وهذه لا تُعَدُّ معصيةً فحسب؛ بل هي كفرٌ جلي الدلالة واضحة المضمون، ولقد استندَ مَنْ ألصقَ هذه التهمة بالرسول وقالَ بها إلى قوله تعالى ﴿وَإِن كَادُواْ

﴿لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذاً لاَّتَّخَذُوكَ خَلِيلاً * وَلَوْلاَ أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً﴾[١]؛ إذ النصُّ يعترفُ صراحةً بأنَّ الرسول مالَ الى الفتنة وأنَّ المشركين أوصلوه إليها[٢]، لولا أنَّ الله تعالى قد أنقذه منها بدليل قوله ﴿وَلَوْلاَ أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً﴾، فلولا إنقاذُ الله تعالى له لدَخَلَ الرسولُ في عباءة الشرك ولوافق المعاندين على ما يردون، فـ«الآية دلَّتْ على أنَّه ﷺ قَرُبَ من أنْ يفتريَ على الله والفرية على الله من أعظم الذنوب»[٣] لا محالة؛ بل إنَّ المقاربة والميل للافتراء على الله تعالى يُعَدُّ ذنباً كبيراً في حد ذاته، خصوصاً إذا كانَتْ تلك المقاربةُ صادرةً من الرسول الكريم؛ ذلك بأنَّه أعلمُ الناس يقيناً بالله تعالى فكيف له أنْ يميلَ الى الافتراء عليه الى الحدِّ الذي ساقَ فيه سبحانه خطابَهُ إليه دالاً على التهجين والازدراء والتأنيب له[٤]؛ فإنْ كان منه ذلك الميل فإنَّ هذا يُعَدُّ ذنباً جليلاً منه بحقِّ الله خالقه سبحانه دون أدنى شك.

وللردِّ على هذه التهمة نقولُ إنَّنا إذا أنعمنا النظر وأطلنا النَفَسَ في صياغة النص فإنَّا سنلحظُ أنَّه سبحانه قيَّدَ الخبر (الافتتان) بـ(كاد) ليدلَّ على أنَّهم «قاربوا أنْ يفتنوك أي يخدعوك فاتنين»[٥]، والظاهر أنَّ «معنى الفتنة – ههنا –

---

(١) سورة الإسراء: ٧٣، ٧٤.

(٢) ينظر: الجوزي: زاد المسير: ٦٧/٥– ٦٨، والنحاس: معاني القرآن: ١٧٨/٤.

(٣) الرازي: التفسير الكبير: ١٨/٢١.

(٤) ينظر: الطبرسي: مجمع البيان: ٢٠٩/٣.

(٥) الزمخشري: الكشاف: ٦٣٩/٢، و ينظر: الرازي: التفسير الكبير: ١٨/٢١.

الضلال، والتقدير: وإنْ كادوا ليفتنونك ليضلوك عن الذي أوحينا إليك ... وقوله: ﴿لِتفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ﴾ أي لتكذب علينا غير ما أوحينا إليك»[(١)]؛ وبهذا فإنَّك ستخترعُ علينا بكذِبكَ غير هذا القرآن[(٢)]، فـ«تحلَّ محل المُفتري لأنَّك تخبر إنَّك لا تنطق إلا عن وحي، فإذا اتبعت أهواءهم أو هممت أنَّك تفعله بأمرِ الله فكُنتَ كالمُفتري؛ ﴿وَإِذاً لاَّتَّخَذُوكَ خَلِيلاً﴾ معناه وإنَّك لو أجبتهم إلى ما طلبوا منك لتولّوك و أظهروا خلَّتَكَ؛ أي صداقتك لموافقتك معهم»[(٣)]، وذهب الرازي إلى أنَّ معنى الافتتان في الآية هو «يزيلونك ويصرفونك عن الذي أوحينا إليك يعني القرآن، والمعنى عن حُكمه، وذلك في إعطائهم ما سألوا مخالفة لحكم القرآن»[(٤)] فمعنى ﴿عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ هي الأوامر والنواهي والأحكام التي أنزلَها اللهُ سبحانه في القرآن الكريم[(٥)]؛ إذ حاولَ أهلُ مكةَ أنْ يضللوا الرسول ﷺ بتغييره لإحكام النص المقدس، وفي كلتا الحالين سواء فتنوا الرسول من أجل أنْ يكذبَ في القرآن أو أنَّ فتنتَهُم كانَتْ بطلبهم منه أنْ يُغيِّرَ أحكامِ القرآن؛ فإنَّ مناطَ الأمر لا يخرجُ من نطاق (الضلالة) البتة.

---

(١) الطوسي: التبيان: ٥٠٧/٦.

(٢) ينظر: الطبرسي: مجمع البيان: ٢٧٨/٦.

(٣) م.ن: ٢٧٨/٦.

(٤) الرازي: التفسير الكبير: ١٨/٢١، وينظر: الطبرسي: مجمع البيان: ٢٧٨/٦، والسمرقندي: بحر العلوم:٣٢٣/٢، والطباطبائي: الميزان: ١٧٢/١٣، والحائري: مقتنيات الدرر: ٢٥٧/٦.

(٥) ينظر: الشوكاني: فتح القدير:٣٥٤/٣، واسماعيل حقي: روح البيان: ١٤٦/٥.

وذهب آخر إلى أنَّ الفتنة هي إبعاد الرسول لأصحابه الفقراء وقبول رؤساء مكة بدلاً عنهم ليكونَ لهم الحظوة والمكانة[١]، وفي هذا ضلالة أيضاً لأنَّ المُبْعَدينَ سيخرجون من الإسلام - والحال هذه- لأنَّهم مَطرودون من قبل الرسول ومن ثمة فلا عدالة للرسول وبالمحصلة لا عدالة في الإسلام؛ لأنَّ الرسول هو مَنْ يمثلُ الإسلام من وجهة نظرهم؛ وفي هذا العمل ضلالة وإضلال من الرسول أيضاً؛ إذ نقل الشوكاني بـ«أنَّ قريشاً أتوا النبيﷺ فقالوا له: إنْ كُنْتَ أُرْسِلْتَ إلينا فاطرد الذين اتبعوك من سقاط الناس ومواليهم لنكونَ نحن أصحابك؛ فركنَ إليهم فأوحى الله إليه ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ﴾»[٢]؛ ومهما يكن من أمر فإنَّ كلَّ ما قالَهُ المُفسِّرونَ لا يخرج عن نطاق استمالة الرسول إلى نطاق (الضلالة)؛ ومن أجل الرد على هذا التهمة نقول إنَّنا وإنْ كُنّا نتفقُ مع الشوكاني في أنَّهم أرادوا أنْ يخدعوا الرسول بطلبهم هذا إلا أنَّنا لا نتفق معه في أنَّ الرسولَ ركنَ إليهم تأسيساً على أنَّ معنى الافتتان هو الضلالة أو الانصراف عن القرآن أو الزلل؛ لأنَّ

---

(١) ينظر: الشوكاني: فتح القدير:٣٥٥/٣، والطبرسي: مجمع البيان: ٢٧٧/٦، وابن الجوزي: زاد المسير:٦٨/٥.

(٢) الشوكاني: فتح القدير:٣٥٥/٣، ويبدو أنَّ الشوكاني لم يكن مُنفرداً بالقول: إنَّ الرسول أوشك أنْ يركنَ إلى المشركين؛ بل تسالم على هذا المقولة جملةٌ من علماء التفسير منهم: الطبري، والطوسي، الزمخشري، الطباطبائي، والسمرقندي، وابن الجوزي: يُنظَرُ على التوالي كلٌّ من: تفسير الطبري: ٥٠٦/١٧- ٥٠٧، والتبيان:٥٠٦/٦، والكشاف:٦٣٩/٢، والميزان: ١٧٣/١٣ ، وبحر العلوم: ٣٢٣/٢، وزاد المسير:٦٨/٥.

القيد (كاد) مُسلَّطٌ على المشركين من أهل مكة لا على الرسول؛ فـ «الضمير في كلا الفعلين ﴿كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ﴾ يرجع إلى المشركين»[١]؛ أي إنَّهم كادوا أنْ يفعلوا بيد أنَّكَ لم تزل ولم تركن البتة، فهُم الذين كادوا أنْ يزلوك وليس أنت الذي كُدْتَ أنْ تَزلَّ؛ فالفعل (كادوا) في النص «يخبرُ عن دنو المشركين من إزلاله وصرفه عمّا أُوحي إليه، لا عن دنو النبي وقربه من الزلل والانصراف عمّا أُوحي إليه»[٢]، والفارق ما بين الأمرين فارق كما هو واضح وجلي؛ ذلك بأنَّ (الزلل) لا يجري على الرسول لحكمته الفائقة ولتثبيت الله له؛ إذ يقول سبحانه ﴿وَلَوْلاَ أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً﴾[٣] فـ (لولا) أداة امتناع لوجود فالمعنى أنَّك لم تكد تركن إليهم لأنَّا ثبتناك، ذلك بأنَّ «﴿لولا﴾ حرف امتناع تدخل على جملتين، وتربط امتناع الجملة الثانية بوجود الأولى، والجملة الممتنعة هي ﴿لَقَدْ كِدتَّ﴾، والجملة المانعة هي ﴿ثَبَّتْنَاكَ﴾»[٤]، فالرسول ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ «لم يركن اليهم لا قليلاً ولا كثيراً من جهة إنَّ ﴿لولا﴾ الامتناعية تقتضي ذلك»[٥] تنصيصاً ومضموناً؛ فضلاً عن أنَّنا نجد أنَّ النصَّ نفى بفعل القيد ﴿كِدتَّ﴾ حتّى مقاربة الركون إليهم؛ فالرسولُ لم يقارب

---

(١) جعفر السبحاني: عصمة الأنبياء في القرآن الكريم: ٢٠٤.
(٢) م.ن: ٢٠٥.
(٣) سورة الإسراء: ٧٤.
(٤) مغنية: الكاشف: ٧١/٥.
(٥) الزركشي: البرهان في علوم القرآن: ١٣٧/٤، وينظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ٤٩٠/١،

حتّى الركون إليهم فضلاً عن عدم ركونه إليهم أصالةً، «فمقاربة الركون لم تقع منه فضلاً عن الركون»[١]؛ زيادةً على أنَّ الله تعالى قد نفى قلة المقاربة فضلاً عن المقاربة نفسها بلفظة ﴿قَلِيلاً﴾ أي إنَّ الرسول حتّى على مستوى قلة المقاربة لم يصدر منه ذلك[٢]، فوقع النفي – والحال هذه- على قلة المقاربة دون المقاربة نفسها؛ وهذا يوحي بأنَّ الركون كان بعيداً جداً بل هو فوق المحال؛ وسندُ ذلك أنَّ ضابط الفعل (كاد) في الخطاب العربي هو الذي يبريء الرسول الكريمﷺ من تهمة الضلالة؛ ذلك بأنَّ (كاد) إذا سُبِقَتْ بنفي دلَّ ذلك على عدم صدور الفعل البتة، وإنْ سيقَتْ على سبيل

---

(١) أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٦٢/٦.

(٢) وقد استندَ البلاغيُّ وهو في صدد دفعه لهذه التُّهمة عن الرسول الكريم الى لفظة ﴿قَلِيلاً﴾ الواردة في الآية الكريمة؛ إذ أثبَتَ بها عدم حصول ميلان الرسول الى مبتغى المشركين البتة؛ إذ يقول ما نصُّهُ: «أفيجري في الوهم أنَّ القرآن يُسمِّي التعبدَ بآلهة المشركين شيئاً قَلِيلاً»، الهدى الى دين المصطفى:١٧٥/١، فحينما يصف القرآنُ الحدثَ العظيمَ بأنَّه شيءٌ يسيرٌ؛ فإنَّنا نفهمُ بأنَّ هذا الشيء اليسير ليس بحدثٍ عظيمٍ أو أمرٍ جللٍ البتة؛ ذلك بأنَّ وصفَ القرآنِ هو الأجلى في البيان والأوفى للمراد على وجه الحقيقية، من هنا فإنَّه من المحال أنْ نقولَ بأنَّ الرسول كاد أنْ ينحرفَ عن مسار عقيدته السماوية ليُسايرَ عقيدةَ المشركينَ المنحرفةَ؛ ذلك بأنَّ النصَّ الكريمَ قد وصفَ الركونَ الى مايريدُهُ المشركونَ من الرسول (وهو الكفر بدعوته واتباعه ملتهم) بأنَّه ﴿شيئاً قَلِيلاً﴾ أ فيجوزُ عقلاً تسمية تركِ (ما أوحاهُ اللهُ تعالى الى الرسول) والتنصل منه والصدِّ عنه ﴿شيئاً قَلِيلاً﴾؛ أم أنَّه كفرٌ سافرٌ وجُحودٌ بيِّنٌ لا مريةَ فيه البتة؛ من هنا تَثبتُ عدم صحة ما اتهمَ به الرسولَ من أنَّه قد مالَ الى المشركين وسايرهم بما ابتغوا منه مُطلقاً.

الإثبات فإنَّ المراد منها وشوك وقوع حدث الفعل لا محالة؛ ذلك بـ «أنَّ ﴿كاد﴾ إثباتها نفي ونفيها إثبات، فإذا قيل: كاد يفعل؛ فمعناه أنَّه لم يفعل[١]، وإذا قيل: لم يكد يفعل؛ فمعناه أنَّه فعله»[٢]، وتأسيساً عليه فالرسول الأكرم (صلوات الله عليه وعلى آله) «لم يكد يركن، ولم يطف في ذهنه أيُّ خيال، ولا خطر في باله من هذا الفعل حتى الاحتمال»[٣] مُطلقاً.

من هنا لا نوافق الشوكاني - ومَنْ جاراهُ في هذا من المُفسِّرينَ - فيما قالَهُ بأنَّ الرسولَ قد ركنَ إليهم فهذا ما لا يكون البتة؛ بل نحسبُ أنَّ هذا الخطاب الموجَّه إلى الرسول إنما سيقَ على سبيل التوعية والإرشاد وأخذ الحيطة من المشركين، فهو تنبيهٌ للرسول والذين معه من أنْ يزلوا أو يركنوا إلى خُدَع المشركين كي يسقطوهُم في مكائدهم، ثم إنّا نجد أنَّ في هذا الخطاب إثباتاً جلياً يدلُّ على أنَّ النص القرآني ليس من الرسول صلى الله عليه وآله؛ إذ كيفَ يهددُ الرسولُ نفسَهُ أو يتوعَّدها، وإنْ كان الرسولُ يبتغي مُلكاً -كما زعم أهلُ مكةَ- إذن لوافقَ على طلبهم لأنَّه سيدخلُ في دينه أكابرُ أهل مكة فتكُن له السيادة عليهم، فيفعل بهم ما يشاء، لكن حاشا لرسول الله من ذلك.

من هنا يثبتُ لدينا أنَّ ورود القيدَ (كاد) في النص الكريم أثبَتَ أنَّ محمداً هو رسولُ من الله فعلاً وأنَّه معصومٌ من الوقوع في الزلل، وأنَّ اللهَ

---

(١) ينظر: أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٦٢/٦.

(٢) ابن هشام: مغني اللبيب: ٨٦٨/١، وينظر: الراغب: المفردات في غريب القرآن: ٤٤٣.

(٣) جعفر مرتضى العاملي: خلفيات كتاب مأساة الزهراء عليها السلام: ١٢٥/٢.

ينصرُهُ ويحميه ويقفُ إلى جانبه دائماً من أجل إتمام الدين وإكمال مَهَمَّةِ السماء التي أوكلها اللهُ تعالى اليه، وبناءً عليه يمكنُ القولُ إنَّ (كاد) قد أفادَتْ جملةَ دلالاتٍ منها:

١- إنَّ المشركين يبتغون جاهدين إغراء الرسولﷺ وافتتانه عن دينه، بيد أنَّ الله تعالى يحولُ دون ذلك دائماً، فالله هو حاميه وحارسه من قبضة الكفر والشرك الأعمى؛ بما منحه من دواعي يستمدُ منها الحكمة ويُحصّنُ بها نفسه من الزلل أو الميل إلى ما لا يوافق عقيدته الحقَّة.

٢- حقَّقَتْ (كاد) في النص الكريم دلالة تنبيه الرسولﷺ على أمر المشركين وتحذيره منهم، وهذا ينصُّ على أنَّ الرسولَ هو بشرٌ أرسله الله تعالى إلى الناس وأنَّ هذا الكتاب المعجز ليس من عنده البتة؛ بل هو كتابٌ أنزلَهُ اللهُ من السماء ليهدي به البشرية وينقذهم من سباتهم الأبدي القابعين فيه في عالم الضلالة، ولو رَكَنَ الرسولُ نفسُهُ إلى أولئك الكافرين؛ لأذاقه الله تعالى ضعفَ العذاب كما في قوله ﴿إِذاً لَّأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لاَ تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيراً﴾[1]، وهذا يدلُّ على أنَّ الرسول إنْ أخطأ يُعاقَب أيضاً لأنَّه إنسانٌ مُكلَّفٌ كحال سائر الناس، بيد أنَّهﷺ حاشا له من الخطأ تأسيساً على حكمته العالية؛ وإنَّ سقوط العقاب عنه لدليل على عصمته، فهو «(لم يركُن إليهم أبداً، وإلا لأنزلَ اللهُ به من العقوبة ما ذكره في هذه الآيات، وحيث إنَّ رسول الله لم يقع له شيء من ذلك، فلم يعذبه ضعف عذاب الحياة، وضعف

(١) سورة الإسراء: ٧٥.

عذاب الممات، ولم يتخلَّ عنه طرفة عين»[١]، فإنَّه لا مناص من القول بعصمته (صلوات الله عليه وعلى آله) المؤسَّسة أصالةً على حكمته.

ومن المفارقة أنْ نجدُ أنَّ إحدى التوجيهات الدلالية للسيد الصدر لمضمون الفتنة في النص يكمنُ في «أنَّ الركون القليل قد تكون فيه مصلحة ثانوية يكونُ فيها صحيحاً، كما لو جامَلَهُم لأجل هدايتهم ونحو ذلك»[٢]؛ إذ يبدو أنَّ السيد الصدر قد آمنَ بمبدأ السياسية الكسبية في إدخال المشركين في الدين الإسلامي؛ إذ امتهنَ الرسولُ هذا المبدأ من أجل كسب أكبر عدد ممكن من المشركين وذلك بموافقتهم على بعض المطالب مقابل دخولهم في الإسلام، إنَّ هذا التوجيه إنّما جاء حرصاً على تبرئة الرسول من الضلالة باعتبار أنَّ الرسول إذا ما رَكَنَ إليهم قليلاً بلحاظ غايته النزيهة فإنَّ هذا لا يُعَدُّ ضلالةً له ما دام لا يؤمن بما وافقهم عليه.

نقولُ إنَّ هذا التوجيه وإنْ كان مَبيناً على إقصاء تهمة الزيغ أو الافتتان من الرسول باتباعه المنهج السياسي للتعامل مع المشركين بيد أنَّه لا يمكن أنْ يدخلَ في نطاق مقبولية سلوكيات الرسول الأعظم؛ ذلك بأنَّ الرسول لايُجاملُ على أساس الحق والعقيدة مهما كان استحصال العقيدة من هذه المجاملة لأنَّه على خُلُقٍ عظيمٍ؛ إذ يقول فيه سبحانه ﴿وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[٣]؛ ومَنْ كان خلقُهُ عظيماً لا يُجامل فوق الحق ولا يُسايس على

---

(١) عماد محمد الشربيني: رد شبهات حول عصمة النبي ﷺ في ضوء السنة النبوية الشريفة ٤٠٣.

(٢) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٦١٧.

(٣) سورة القلم: ٤.

حساب الحقيقة واليقين مهما كانَتْ الفائدة الـمُتحققة من هذه المجاملة، ويبدو أنَّ السيد الصدر كان يرى في توجيهه هذا أحد المسوغات التي يمكنُ إنْ تُقالَ في الآية؛ بيد أنَّه أدلى بدلوه بروعة وهو في صدد بيان النص نفسه في مسألة الافتتان وذلك في قوله: «إنَّ الآية صريحة بعدم حصول الركون بقرينة كاد ولم يحصل حقيقة»[1]، وهذا هو الأرجح والأوْلى بالإتباع من غيره، وعليه فالرسولُ براءٌ مما قيلَ في حقّه تُهمةً من أنَّه مالَ الى المشركين وكاد أنْ يُسايرَهُم لأنَّه لم يقع ذلك منه البتة لا قليلة ولا كثيره لا نيةً ولا عملاً.

خامساً: اتهام الرسول بطاعته للكافرين والمنافقين في الدعوة لغير الله تعالى

إذا كان الرسول أو النبي مطلق الطاعة لله تعالى باعتبار أنَّ الله سبحانه هو مَنْ أوكلَ إليه دعوة السماء، وأنزلَ اليه الدلائل والمستندات المقنعة له ليصلَّ الى مرحلة اليقين المطلق، فإنَّ هذا اليقين من اللازم أنْ يكونَ حائلاً له دون أنْ يُطيعَ مَنْ يخالف تعليمات السماء أو مَنْ لايعترف بألوهية الله سبحانه أو وحدانيته وخالقيته؛ وعليه فإنَّ أيَّ خروجٍ من نطاق طاعة الله تعالى الى نطاق طاقة الكافرين بالله حتى وإنْ كان خروجاً يسيراً فإنَّه يُعَدُّ تعدياً على حدود الله عزَّ وجلَّ؛ لأنَّ الطاعة لاتكون إلا له والانصياع لايتحقق إلا إليه؛ لأنَّه الخالق الأوحد والإله المتفرد على وجه الإطلاق؛ من هنا يمكن القول بأنَّ الرسول الكريم صلى الله عليه وآله قد وقعَ في حيز التعدي على الله سبحانه؛ ذلك بأنَّه قد تحققَتْ منه الطاعة الى الكافرين والمنافقين فيما طلبوه

---

(١) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٦١٧.

منه وذلك جلي البيان في قوله تعالى ﴿يا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللهَ وَلا تُطِعِ الْكافِرِينَ وَالْمُنافِقِينَ إِنَّ اللهَ كانَ عَلِيماً حَكِيماً * وَاتَّبِعْ ما يُوحى إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ إِنَّ اللهَ كانَ بِما تَعْمَلُونَ خَبِيراً * وَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ وَكَفى بِاللهِ وَكِيلا﴾[١]، وكذا الحال في قوله سبحانه ﴿لا تَجْعَلْ مَعَ اللهِ إِلهاً آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُوماً مَخْذُولاً﴾[٢]، فالآيتان تُشيران على سبيل التصريح بأنَّ الرسول قد مالَ وأطاعَ الكافرين والمنافقين فيما ابتغوه منه؛ وهذا يُعَدُّ اعترافاً بآلهتهم لا محالة؛ إذ «لما كان المشركون يرون منه ميلاً إلى آلهتهم كانوا يطلبون منه أنْ يذكرَ شفاعتها، فكان كثيراً ما يجيب دعوتهم ثم يرجع عن ذلك ويدِّعي أنَّ الله نهاه»[٣]، وعليه يثبتُ بـ «أنَّ الرسول كان كثيراً ما يُجيبُ دعوة قريش الى شركهم»[٤]، والدليل على أنَّه قد دخلَ نطاق الخطيئة هو وجود النهي له عن متابعة المشركين وطاعتهم فيما يريدون منه في قوله تعالى تصريحاً ﴿وَلا تُطِعِ الْكافِرِينَ وَالْمُنافِقِينَ﴾؛ «فلو لم يقترف ذنباً لما نهي عنه»[٥]، وما ذنبه إلا طاعة الكافرين في الاعتراف بآلهتهم.

وعليه فالرسول قد خرجَ من نطاق طاعة الله سبحانه الى طاعة غيره، والسند الأدل على الخروج عن طاعة الله لغيره هو قوله تعالى ﴿لا تَجْعَلْ مَعَ اللهِ إِلهاً آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُوماً مَخْذُولاً﴾؛ فلولا أنَّ الرسولَ قد اتبعَ إلهاً آخر غير

---

(١) سورة الاحزاب: ١-٣.
(٢) سورة الاسراء: ٢٢.
(٣) البلاغي: الهدى الى دين المصطفى: ١/١٧٥- ١٧٦.
(٤) م.ن: ١/١٧٦.
(٥) م.ن: ١/١٧

الله سبحانه بإطاعته الكافرين لما أُنزلَ عليه النهي العلني القاطع بفعلته وهي اعترافه بغير الله تعالى إلهاً، فهذا فيما يُحسَبُ ليس خروجاً عن طاعة الله الى غيره؛ بل هو كفرٌ بالله تعالى وإشراكٌ به لا محالة.

نقولُ إنَّ الآيتين لاتدلان على أنَّ الرسول كان قد خرجَ عن طاعة الله سبحانه أو أنَّه اعترف بآلهة الكافرين أو سايرهم بطلب الشفاعة منها قط، وعلة ذلك هي أنَّ هاتين الآيتين إنما نزلتا على قاعدة (إياك اعني واسمعي يا جارة) فهو وإنْ كان خطاباً الى الرسول بندائه علناً إلا أنَّ المراد منه أُمته لا هو[١]، فهو خطابٌ عامٌ أُريدَ به الخاص، وسندُ ذلك هو أنَّنا لو اتممنا ما بعد الآية التي تتحدثُ عن نهي الرسول من أنْ يتخذَ إلهاً غير الله لوجدنا فيها دليلاً يُثبِتُ بأنَّ الآية غير موجَّه للرسول؛ بل هي موجَّه الى أمته تحديداً؛ فتمامُ الآية وما بعدها هو قوله تعالى ﴿لا تَجْعَلْ مَعَ اللهِ إِلهاً آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُوماً مَخْذُولاً * وَقَضى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُما أَوْ كِلاهُما فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُما وَقُلْ لَهُما قَوْلاً كَرِيماً * وَاخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُما كَما رَبَّيانِي صَغِيراً﴾[٢] فالنصوص الكريمة وردَتْ على سبيل النهي العام لأُمة الرسول محمدﷺ وليس للرسول محمد مطلقاً، وذلك جلي من قوله تعالى ﴿وَقَضى رَبُّكَ أَلاَّ

---

(١) ينظر:الطوسي: التبيان: ٤٦٤/٦، والطبرسي: مجمع البيان: ٢٣٧/٦،و أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٣٦/٦، وابن عاشور: التحرير والتنوير:٦٤/١٥، ومغنية: الكاشف: ٣٥/٥.

(٢) سورة الاسراء: ٢٢- ٢٤.

﴿تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُما أَوْ كِلاهُما فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُما وَقُلْ لَهُما قَوْلاً كَرِيماً * وَاخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُما كَما رَبَّيانِي صَغِيراً﴾ فلو كانت النصوص للرسول لما استدعى الأمر أنْ يرشدَهُ سبحانه الى أن يُحْسِنَ الى والديه وأنْ يخفضَ لهما جناح الرحمة في التعامل معهما؛ لأنَّ الرسول الكريم قد امضى حياته يتيماً فأنّى له أنْ يُحْسِنَ الى والديه في الدنيا ولايقول لهما أف ويخفض لهما جناح الذل، فكيف يكون «الأمر بالإحسان بالوالدين كان المقصود منه رسول الله مع أنَّه لم يدرك حياة أبويه»[١]؛ وبناءً عليه فإنَّ مدلول الكلام في الآية الكريمة «لا يليق بالنبي ﷺ لأنَّ أبويه ما بلغا الكبر عنده»[٢] قط.

من هنا نستدل على أنَّ الرسول لم يكن معنياً بمضمون الخطاب في هذه النصوص الكريمة؛ وخصوصاً قوله تعالى ﴿لا تَجْعَلْ مَعَ اللهِ إِلهاً آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُوماً مَخْذُولاً﴾ فضلاً عن أنَّ النهي لايستلزم وقوع الشيء المنهي عنه ابتداءً حتى يصحَ مجيء النهي عنه تباعاً؛ ذلك بأنَّ من النهي ما يرد على سبيل التحصين والتحذير لا أكثر، فإذا كان الخطاب موجَّهاً الى الرسول - على سبيل الجدل والتنُّزل- فإنَّه يمكن أنْ يُحملَ على أنَّ اتخاذ الإله لم يقع من الرسول وإنما ينهى اللهُ الرسولَ عن ذلك على سبيل التذكير والتَّحصن له من أنْ يُزلَهُ الكافرون ويجذبونَهُ الى آلهتهم، ولايعني

---

(١) البلاغي: الهدى الى دين المصطفى: ١٧٥/١، وينظر: مغنية: الكاشف: ٣٥/٥، والدمشقي: اللباب في علوم الكتاب: ٢٤٦/١٢.

(٢) الرازي: التفسير الكبير: ١٤٦/٢٠.

ذلك باللزوم أنَّ الرسول قد عبدَ أحدَ آلهتهم حتى يصحَّ مجيءُ النهي له من الله في الآية الكريمة؛ فضلاً عن أنَّ قوله تعالى ﴿فَتَقْعُدَ مَذْمُوماً مَخْذُولاً﴾ قد جاء جواباً للطلب بالنهي في قوله ﴿لا تَجْعَلْ مَعَ اللهِ إِلهاً آخَرَ﴾ فكان الكلام بهذه الكيفية مبنياً على اساس الاشتراط المضموني أي إنَّ المعنى: إنْ اتخذتَ إلهاً غير الله فإنَّكَ ستقعد مذموماً مدحوراً[١]، وإنْ لم يتحقق الاتخاذ لم يتحقق الذم والدحر للرسول مُطلقاً، يقول الطبرسي: «فإنَّكَ إنْ فعلتَ ذلك، قعدتَ وبقيتَ ما عشتَ مذموماً على لسان العقلاء، مخذولاً، ولا ناصر لك يمنع الله نصرته عنك، ويكلك إلى ما أشركتَ به، وقيل: معنى القعود: الذل، والخزي، والخسران، والعجز»[٢]، ولما لم يكن الرسول مذموماً مدحوراً في حياته قط فإنَّه يَثبتَ من ذلك بأنَّه لم يتخذ إلهاً غير الله أو مع الله مُطلقاً.

من هنا ننتهي إلى القول بأنَّ الكلام إذا كان موجهاً إلى الرسول - على سبيل الافتراض - فإنَّهُ لا يلزم - حتى في هذه الحال - أنَّ العبادة أو الطاعة قد صدرَتْ منه (صلوات الله عليه وعلى آله) لغيره الله تعالى البتة؛ فما بالُكَ

---

(١) يقول الواحدي: «قوله ﴿فَتَقْعُدَ﴾ انتصبَ؛ لأنَّه وقع بعد (الفاء) جواباً للنهي وانتصابه بإضمار (أن) كقولك: (لا تنقطع عنا فنجفوكَ)؛ والتقدير: لا يكن منك انقطاع فيحصلَ أنْ نجفوكَ، فما بعد (الفاء) متعلق بالجملة المتقدمة بحرف (الفاء) التي هي حرف العطف، وإنما سمّاه النحويون جواباً لكونه مُشابهاً للجزاء في أنَّ الثاني مُسبَّبٌ عن الأول ألا ترى أنَّ المعنى: إنْ انقطعْتَ جفوتُكَ، كذلك تقدير الآية: إنْ جعلَتَ مع الله إلهاً آخر قعدتَ مذموماً مخذولاً»، الرازي: التفسير الكبير: ١٤٧/٢٠.

(٢) الطبرسي: مجمع البيان: ٢٣٧/٦، وينظر: الفيض الكاشاني: الصافي: ١٨٤/٣.

إذا كان الكلام غير موجَّهٍ مطلقاً الى الرسول؛ بل هو خطابٌ عامٌ ينطوي على الالتزام بجملة من المضامين العقائدية والاخلاقية التي يجب على الناس الالتزام بها؛ وبهذا فهو لا يشمل الرسول الكريم لأنَّ الرسولَ موقِنٌ بالله تعالى يقيناً ثابتاً لا يشوبه شكٌّ أبداً هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنَّه لم يحظَ بالعيش مع والديه أو التعامل معهما في حياته حتى يصحَ توجيه الخطاب كُلياً اليه.

وعليه يثبتُ بأنَّ المطلب الدلالي في الآية الكريمة قد خرجَ مخرجَ العام على الرغم من أنَّه خطابٌ خاصٌّ صياغةً.

أما قوله تعالى ﴿يا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللهَ وَلا تُطِعِ الْكافِرِينَ وَالْمُنافِقِينَ إِنَّ اللهَ كانَ عَلِيماً حَكِيماً * وَاتَّبِعْ ما يُوحى إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ إِنَّ اللهَ كانَ بِما تَعْمَلُونَ خَبِيراً * وَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ وَكَفى بِاللهِ وَكِيلا﴾[1] فلا يراد بالأمر بالتقوى والنهي عن طاعة الكافرين والمنافقين أنَّ الرسول لم يتقِ الله وأنَّه قد أطاع الكافرين البتة؛ ذلك بأنَّه روي أنَّ الكافرين والمنافقين «قالوا للنبي صلى الله عليه وآله: ارفض ذكر آلهتنا، وقل: إنَّ لها شفاعة لمن عبدها»[2] فمالَ الرسولُ الى طاعتهم وأراد أنْ يعترفَ قولاً أنَّ آلهتهم لها الشفاعة، ودليلُ ميلانه الى الاعتراف بآلهتهم هو نهاية الآية الكريمة وهي قوله تعالى ﴿إِنَّ اللهَ كانَ عَلِيماً حَكِيماً﴾؛ إذ يقول النحاس: إنَّه تعالى «دل بقوله: ﴿إِنَّ اللهَ كانَ عَلِيماً حَكِيماً﴾؛ إلى أنَّه كان يميل إليهم ... والمعنى: أنَّ الله عزَّ وجلَّ لو علمَ أنَّ ميلَكَ إليهم فيه منفعة لما نهاكَ

---

(١) سورة الاحزاب: ١-٣.

(٢) الشوكاني: فتح القدير: ٣٦٩/٤، وينظر: البغوي: معالم التنزيل: ٣١٥/١.

عنهم لأنَّه حكيم»[١]؛ أي إنَّ اللهَ علمَ بأنَّك يا محمد ستميل اليهم لذلك نهاك عن ذلك، وعليه فإنَّ قوله ﴿إِنَّ اللهَ كانَ عَلِيماً حَكِيماً﴾ «جملة تعليل لجملة الأمر بالتقوى والنهي عن طاعة الكافرين والمنافقين»[٢].

نقولُ إنَّ الحال ليست على هذه الصورة أو بهذا التصور؛ ذلك بأنَّ المراد بالتقوى من الرسول وعدم إطاعة الكافرين والمنافقين هو أنَّ الرسول بعد أنْ طلبوا اليه الاعتراف بالشفاعة لآلهتهم قارب المسلمون وهموا بأنْ يقتلوهم غير أنَّه قد قطعَ على نفسه عهداً لهم بالأمان وبأنَّه لايفعل ذلك معهم[٣]؛ لذا ذكَّرَهُ سبحانه بوعده لهم بقوله ﴿يا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللهَ﴾ في قتلهم لأنَّكَ قد وعدتهم بالأمان سلفاً؛ ذلك بأنَّ «الله كان عليماً بخبث أعمالهم حكيماً في تأخير الأمر بقتالهم»[٤]؛ من هنا فإنَّنا نتفق مع مَنْ قال بأنَّ جملة ﴿إِنَّ اللهَ كانَ عَلِيماً حَكِيماً﴾ هي جملة تعليلية؛ بيد أنَّ جهة تعليلها لاتكمن في أنَّ اللهَ عليمٌ وحكيمٌ بأنَّ الرسول سيميل الى طاع الكافرين ولهذا أنزلَ الله تعالى هذه الآية لنهيه عن طاعة غير الله تعالى؛ بل إنَّ جهة تعليل قوله ﴿إِنَّ اللهَ كانَ عَلِيماً حَكِيماً﴾ هي أنَّ اللهَ عليمٌ بأنَّ قتل الكافرين الذين أراد المسلمون قتلهم ليس أوانه الساعة؛ بل سيحينُ أوانه على وفق حكمته تعالى وعلمه بأنَّ القتال سيكون وقتذاك نافعاً؛ لأنَّ قتل الكافرين في هذه الساعة سيؤول الى الطعن

---

(١)الشوكاني: فتح القدير:٣٦٩/٤.

(٢) الشوكاني: فتح القدير: ٣٦٩/٤.

(٣) ينظر: الالوسي: روح المعاني: ١٤٣/٢١، و البغوي: معالم التنزيل: ٣١٥/١.

(٤) النفسي: تفسير النسفي: ٢٩٥/٣.

بعهد الرسول الكريم لهم بالأمان، مما يُفضي الى أنْ يوصَمَ الرسول ﷺ بأنَّه خائنٌ للعهد مُنقِضٌ للوعد وعليه فإنْ لم يكن ثمة وفاءٌ للرسول الذي يمثل الإسلام ويدعو اليه فإنَّه لا وفاء في الإسلام نفسه البتة؛ وبهذا ستكون سُبَّة على الرسول ومَنقصة على المسلمين والإسلام عموماً، وعلى الرغم من أنَّ الرسول لم يتخذ قراراً بقتل أولئك الكفار الذين طلبوا اليه الاعتراف بشفاعة آلهتهم فإنَّ الله تعالى بادرَ الى توجيهه الوجهة التي تصبُّ في حيز منفعة الجميع؛ إذ يقول سبحانه ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لأَماناتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ راعُونَ﴾[١]، فمادمتَ يا محمد قد منحتهم عهدك فالتزم به الى النهاية حتى وإنْ أشار المسلمون عليك – بقتلهم- بخلاف ذلك.

من هنا فإنَّ عبارة ﴿يا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللهَ﴾ لن تكونَ أمراً للرسول بالتقوى لأنَّه خالفَ أمرَ الله تعالى؛ بل إنَّ المبتغى الدلالي منها هو الاستمرار على التقوى في عدم مخالفة العهد[٢]، فالمعنى: «دمْ على التقوى؛ كالرجل يقول لغيره وهو قائم: (قم ها هنا)؛ أي: اثبت قائماً»[٣]، وعليه فإنَّه سيكون «المراد بالنهي الثبات على عدم الإطاعة وذكره بعد الأمر بالتقوى المراد منه الثبات عليها على ما قيل من قبيل التخصيص بعد التعميم لاقتضاء المقام الاهتمام به»[٤]، فالرسول ثابت على عدم طاعة الكافرين والمنافقين وجاء الأمر له

---

(١) سورة المؤمنون: ٨.

(٢) ينظر: الشوكاني: فتح القدير: ٣٦٩/٤،

(٣) البغوي: معالم التنزيل: ٣١٥/١.

(٤) الالوسي: روح المعاني: ١٤٣/٢١.

بالتقوى من باب الدعوة على الاستمرار في هذه التقوى، وعُطِفَ النهي عن طاعة الكافرين والمنافقين على التقوى؛ لأنَّ عدم طاعة الكافرين تُعَدُّ من أجلى وجوه التقوى لله تعالى والديمومة على طاعته سبحانه، فكان الأمر - كله - دائراً على مناط الاستمرار في التقوى والاستمرار في عدم طاعة الكافرين والاستمرار في الالزام بالعهد الذي أعطاه لهم.

وإذا ما وظفنا منهج تفسير القرآن بالقرآن فإنَّ الأمر سيبدو جلياً لنا ذلك بأنَّ الله تعالى قد نهى الرسول الكريم عن طاعة الكافرين في موضع آخر من النص القرآني ألا هو قوله تعالى ﴿يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْناكَ شاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً * وَداعِياً إِلَى اللهِ بِإِذْنِهِ وَسِراجاً مُنِيراً * وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُمْ مِنَ اللهِ فَضْلاً كَبِيراً * وَلا تُطِعِ الْكافِرِينَ وَالْمُنافِقِينَ وَدَعْ أَذاهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ وَكَفى بِاللهِ وَكِيلاً﴾[1]، فنجد أنَّ في قوله تعالى ﴿وَلا تُطِعِ الْكافِرِينَ وَالْمُنافِقِينَ وَدَعْ أَذاهُمْ﴾ دليلٌ صريحٌ على أنَّ المراد بعدم الطاعة إنما هو الاستمرار في عدم الطاعة وليس المراد هو أنَّ الرسول قد انصرفَ الى طاعة الكافرين والمنافقين أو أنَّه مالَ اليهم واللهُ تعالى الآن في صدد نهيه عن ذلك، وسندُ دلالة الاستمرار في عدم الطاعة أمران:

الاول: هو أنَّ النصوص القرآنية السابقة على قوله تعالى ﴿وَلا تُطِعِ الْكافِرِينَ وَالْمُنافِقِينَ وَدَعْ أَذاهُمْ﴾ إنما كانت بصدد مدح الرسول وبيان تكليفه الإلهي فهو شاهدٌ على الناس وبشيرٌ ونذيرٌ، يزادُ على هذا فإنَّه داعٍ الى الله سبحانه وذلك جلي في قوله ﴿وَداعِياً إِلَى اللهِ بِإِذْنِهِ وَسِراجاً مُنِيراً﴾

---

(١) سورة الاحزاب: ٤٥- ٤٨.

فإذا كان الله تعالى قد وصفَ الرسولَ بأنَّه ﴿داعِياً إِلَى الله﴾؛ فكيف يصح والحال هذه أنْ ينهاهُ فيما بعد عن طاعة الكافرين؛ ذلك بأنَّ القول بأنَّ قوله تعالى ﴿وَلا تُطِعِ الْكافِرِينَ وَالْمُنافِقِينَ وَدَعْ أَذاهُمْ﴾ يتناقض ويتقاطع مع قوله سبحانه ابتداءً وتوثيقاً ﴿وَداعِياً إِلَى الله بِإِذْنِهِ وَسِراجاً مُنِيراً﴾ فالداعي الى الله لا يمكن أنْ يكونَ مُطيعاً للكافرين والمنافقين مُطلقاً.

يزاد على هذا إنَّنا نجد أنَّ هناك توثيقاً دلالياً لمضمون الدعوة الى الله تعالى من الرسول الأكرم؛ وعلة ذلك هي أنَّ الله تعالى قد صاغَ الدعوة اليه من الرسول على مَبنى اسم الفاعل فقال: ﴿وَداعِياً إِلَى الله بِإِذْنِهِ﴾، ولم يقل: (وتدعو إِلَى الله بِإِذْنِهِ) واسم الفاعل أثبت في الدلالة على المعنى وارسخ مضموناً من استعمال الفعل نفسه، فلو قال: (وتدعو إِلَى الله بِإِذْنِهِ) فلعل المتلقي سيخال بأنَّ الرسول لم يكن يدعو الى الله سابقاً حينما أرسله بشيراً ونذيراً، وإنما سيدعو له من الآن فصاعداً، وعليه فإنَّه المعنى سيكون: (يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْناكَ شاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً * وَستدعو إِلَى الله بِإِذْنِهِ)، وهذا يعني أنَّه لم يكن يدعو الى الله حينما أرسله سبحانه؛ بل كان شاهداً على أخطاء الناس ومبشراً لهم بالخير ومنذراً لهم بالعذاب، ولكن هذا لايدعو بالضرورة بأنَّه يدعو الى عبادة الله وحده، فقد يحتملُ أنَه يدعو مع الله إلهاً اخر وبأنَّه يؤمن بوجود أكثر من إله؛ وبهذا فإنَّ القول (وَستدعو إِلَى الله بِإِذْنِهِ) سيكون منصرفاً الى المستقبل أي إنَّكَ حينما أرسلناك كنتَ شاهداً ومبشراً ومنذراً ولكنك لم تكن تدعو الى الله وحده، ولكن ستدعو بعد البشارة والتنذير الى الله وحده، وإذا كانت الحال كذلك فإنَّ قوله تعالى ﴿وَلا تُطِعِ الْكافِرِينَ وَالْمُنافِقِينَ وَدَعْ أَذاهُمْ﴾ سيكون له مُسوِّغ باعتبار أنَّ الله تعالى لم يكلِّفْ

الرسولَ ابتداءً بالدعوة له وحده؛ بل كان التكليف بعد الارسال بمدة بناءً على استعمال الفعل (ستدعو) فيما لو قيل (وَستدعو إِلَى اللهِ بِإِذْنِهِ)؛ فضلاً عن أنَّ لفظة (بإذنه) -المتعلقة بالفعل (ستدعو)- توثّق مضمون أنَّ الدعوة غير مُكلَّف بها الرسولُ في الوقت الحالي؛ ذلك بأنَّ لفظة (بإذنه) ستكون موعداً لانطلاق دعوة الرسول الى الله سبحانه وتعالى؛ فالدعوة غير مأذون بها الآن حتى يطلقَها اللهُ تعالى بإذنه، من هنا نفهمُ بأنَّ الرسول سيدعو الى الله في المستقبل حينما يأذن له سبحانه؛ وعليه فإنَّ الرسول لا يدعو الى الله في الوقت الحالي لأنَّه ليس مُطالباً بذلك حتى يأذنَ اللهُ له بذلك.

على حين أنَّ استعمال اسم الفاعل ﴿داعِياً﴾ في قوله تعالى ﴿وَداعِياً إِلَى اللهِ بِإِذْنِهِ﴾، قد دلَّ بما لايقبل الشك بأنَّ الدعوة الى الله كانت منذ لحظة إرسال الرسول الكريم؛ ذلك بأنَّ صيغة اسم الفاعل تدل على الثبوت والديمومة في أداء الحدث؛ ولما كان اسم الفاعل ﴿داعِياً﴾ معطوفاً على اسماء الفاعلين قبله ﴿شاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾ فإنَّ هذا يعني بأنَّ مَهَمَّةُ الرسول إنما تتحقق في أداء كلِّ هذه المضامين في وقتٍ معاً منذ لحظة إرساله الى الناس؛ من هنا لامجال للشك في أنَّه كان داعياً لغير الله أو مُطيعاً للكافرين في شي البتة.

يُزادُ على هذا فإنَّ السياق في النصوص القرآنية الكريمة كله مبنيٌّ على أساس المدح -كما تقدم-؛ إذ ابتدأ سبحانه بالنداء في قوله ﴿يا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ والصيغة الندائية بـ ﴿يا أَيُّهَا﴾ تدل على مدح المنادى وتشريفه[1]، فيقول

(١) ينظر: فاضل صالح السامرائي: معاني النحو:٤/٢٨٤.

القائل: (يا هذا الرجل) كما يقول (يا أيها الرجل) وكلاهما في المنظور النحوي (أيها) و(هذا) يأتي لتسهيل عملية نداء المعرفة فهما وسائل تعبيرية لأداء هذه المهمة، غير أنَهما وإنْ اتحدا في الأداء من وجهة نظر النحاة فإنهما يتباينان في الدلالة من وجهة نظر الاستعمال فـ(أيها) لا ترد إلا للدلالة على أنَّ المنادى ذو خطر جليل ومكانة عالية لدى المُخاطَب، على حين أنَّ اسم الإشارة (هذا) يرد للدلالة على أنَّ المُخاطَب ضئيل الشأن أو قليل المكانة أي إنَّ (أيها) تأتي للتكريم أما (هذا) فتأتي للإهانة وتقليل الشأن، فضلاً عن أنَّ (أيها) لاترد إلا للدلالة على عظم الشيء المنادى له، يقول الرازي: «قول القائل: (يا رجل) يدل على النداء، وقوله: (يا أيها الرجل) يدل على ذلك أيضاً، وينبيء عن خطر خطب المنادي له»[1]، ولما كانت مسألة مدح الرسول وتكليفه في الوقت نفسه ذا خطب جليل جاءت ﴿يا أَيُّهَا﴾ في مطلع الآية الكريمة؛ لتوحي بأنَّ الدلالة العامة لهذه الآية وللآيات الكريمات التي بعدها تنصُّ على تكريم الرسول ومدحه.

فضلاً عن أنَّ الله تعالى قد وَصَفَ نبيَهُ بأنَّه ﴿سِراجاً مُنِيراً﴾؛ أي إنَّه منار الهدى للناس كافة وفي هذا تشريفٌ عالٍ وتكريم عظيم له (صلوات الله عليه وعلى آله)؛ ذلك بأنَّه قوله ﴿سِراجاً مُنِيراً﴾ يُفهَمُ منه بأنَّ الرسول هو منبع الرشاد وموئل سُبُل الخلاص للناس أجمع؛ بل إنَّ المدح يمتد ليشمل حتى قوله تعالى ﴿وَداعِياً إِلَى اللهِ بِإِذْنِهِ﴾؛ ذلك بأنَّ الدعوة الى الله سبحانه وإنْ كانت تكليفاً ومسؤوليةً من السماء إلا أنَّ لفظة ﴿بِإِذْنِهِ﴾ تحيلُها على نطاق

---

(١) الرازي: التفسير الكبير:١٦٤/٢٥.

التشريف وعلو مقام الرسول الأكرم؛ لأنَّ هذه الدعوة – عبادة الله وتوحيده- التي يتمثل فيها مضمون الرسالة لا تكون إلا بإذن الله سبحانه فهو الذي ينتخب ويصطفي مَنْ هو أهلٌ لذلك من الناس؛ وعليه فحينما إذنَ سبحانه للرسول بتقليده الرسالةَ والنبوةَ فإنَّ هذا يدل على عظيم خطره عند الله وجلالة مكانته لديه، بل يمثلُ الرسولُ – بإذن الله تعالى له بالدعوة اليه مبعوثاً من السماء- موضعَ ثقةِ السماء ونيابة الله تعالى على الأرض ولا أشرف من هذا مَنزلةً وأعلى مقاماً قط.

من هنا نقول إنَّ الدلالة العامة لسياق الآيات كلها الذي وَرَدَ بضمنها قوله تعالى ﴿وَلا تُطِعِ الْكافِرِينَ وَالْمُنافِقِينَ وَدَعْ أَذاهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ وَكَفى بِاللهِ وَكِيلاً﴾ إذا كانت قائمة على مدح الرسول وتكريمه وبيان ثقة السماء فيه تكليفاً ونيابةً فإنَّ هذا يدعو الى القول بأنَّ قوله ﴿وَلا تُطِعِ الْكافِرِينَ وَالْمُنافِقِينَ﴾ لا يدل البتة على أنَّ الرسول كان مطيعاً للكافرين لأنَّ سماته المتقدمة تتعارض والقول بطاعة الكافرين؛ وعليه فإنَّ المراد من قوله تعالى ﴿وَلا تُطِعِ الْكافِرِينَ وَالْمُنافِقِينَ﴾ هو الاستمرار على عدم طاعتهم ومعارضتهم المتواصلة[1]، وسند ذلك هو قوله تعالى ﴿وَدَعْ أَذاهُمْ﴾.

ثانياً: إنَّ قوله تعالى ﴿وَدَعْ أَذاهُمْ﴾ من قوله ﴿وَلا تُطِعِ الْكافِرِينَ وَالْمُنافِقِينَ﴾ تدل بما لايقبل الشك على أنَّ الرسول لم يطع الكافرين، لأنَّه لو أطاعهم فعلاً وسايرهم على ما يردون فلا مكانة لهذا الأمر بترك أذاهم في قوله سبحانه ﴿وَدَعْ أَذاهُمْ﴾؛ إذ إنَّ هذا الأمر يشير إلى أنَّ الرسول لشدة

---

(١) ينظر: النسفي: تفسير النسفي: ٣٠٩/٣،

الحاح الكافرين عليه للميل إلى آلهتهم عزم على أذيتهم، بيد أنَّ الله تعالى نهاهُ عن ذلك بقوله ﴿وَدَعْ أَذاهُمْ﴾[1]؛ لأنَّ الوقت غير مناسب الآن لأذيتهم

---

(١) ينظر: البيضاوي: أنوار التنزيل:١/٣٧٩.

وذهبَ الشوكاني إلى أنَّ قوله تعالى ﴿وَدَعْ أَذاهُمْ﴾ يحتملُ الوجهين أي يمكن أنْ يُرادَ اتركْ أذيتَهُم ولا تؤذيهم، وقد يُرادُ اترك أذيتَهُم لكَ ولا تلتفتْ إليهم؛ إذ يقولُ الشوكاني ما نصُّهُ: إنَّ قوله: «﴿وَدَعْ أَذاهُمْ﴾؛ أي لا تبال بما يصدر منهم إليك من الأذى بسبب يصيبك في دين الله وشدتك على أعدائه، أو دعْ أنْ تؤذيهم مجازاةً لهم على ما يفعلونه من الأذى لك، فالمصدر على الأول مضاف إلى الفاعل وعلى الثاني مضاف إلى المفعول» فتح القدير:٤/٤١٠، نقولُ لا توجد احتمالية في جعل المصدر مضاف إلى الفاعل ليكون المعنى (واتركْ ما يؤذونَكَ به ولا تلتفتْ اليه)؛ ذلك بأنَّ المراد هو استمر في عدم طاعتك للكافرين ولا تؤذيهم لشدة ما أصروا عليك من اتباع آلهتهم؛ ذلك بأنَّ سياق الآيات كلّها مدحٌ للرسول وتكليفٌ له بأداء مَهَمَّةِ السماء وهذا المدحُ وذاك التكليفُ بالدعوة لا يتناسب والقول بأنَّ الرسول أرادَ أنْ يطيع الكافرين لشدة ما أذوهم لذا قالَ له سبحانه لاتطعهم في عبادة آلهتهم وتجافى عمّا يؤذونَكَ به واصبر؛ ذلك بأنَّ هذا القول سيؤول الى ذم الرسول لا مدحه لأنَّ الرسول أرادَ أنْ يطيعَهم لشدة ما صدرَ من الكافرين من أذى بحقه فضَعُفَ وأراد الركون إليهم؛ لذا نهاهُ اللهُ عن طاعتهم ودعاه إلى الصبر والتجافي عن أذيتهم له، فكيف يمتدحه بأنَّه البشير والنذير وكيف يصفه بأنَّه السراج المنير وكيف يمنحه ثقة السماء بالإذن له بالدعوة الى الله سبحانه ثم يخنع الرسول ويرغب في طاعة الكافرين لأنَّهم يؤذونه، ولايقوى على الصبر فيدعوه الى الصبر، إنَّ هذه قسمة ضيزى؛ لذا لا يمكن القول بأنَّ المراد هو اضافة المصدر الى الفاعل ليكونَ المضمون (واتركْ أذيتهم التي يؤذونك بها ولا تركن اليهم واصبر)؛ بل المعنى هو إضافة ←

وقتالهم والدعوة ما زالت في بدايتها[١]؛ لهذا دعا الله سبحانه الرسول بالتوكل عليه والصبر لحين مجيء أمره تعالى بقتالهم فقال: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ وَكَفى بِاللهِ وَكِيلاً﴾.

نقولُ إذا ما عرضنا قوله تعالى ﴿يا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللهَ وَلا تُطِعِ الْكافِرِينَ وَالْمُنافِقِينَ إِنَّ اللهَ كانَ عَلِيماً حَكِيماً﴾ على قوله تعالى ﴿وَلا تُطِعِ الْكافِرِينَ وَالْمُنافِقِينَ وَدَعْ أَذاهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ وَكَفى بِاللهِ وَكِيلاً﴾ تفسيراً وبياناً، فإنَّنا سنصل الى أنَّ المراد من قوله تعالى ﴿يا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللهَ وَلا تُطِعِ الْكافِرِينَ وَالْمُنافِقِينَ إِنَّ اللهَ كانَ عَلِيماً حَكِيماً﴾ ليس النهي الحقيقي عن طاعة الكافرين والمنافقين؛ بل هو الحث على الاستمرار في عدم طاعتهم؛ أما قوله سبحانه ابتداءً ﴿يا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللهَ﴾ فإنَّها تنصرفُ الى قوله تعالى ﴿وَدَعْ أَذاهُمْ﴾ في الآية الثانية، فكأنَّ مُتَعلّقَ الأمر بالتقوى هو تركُ أذيةِ الكافرين

→

المصدر إلى المفعول؛ إذ المراد (اتركْ النية لأذيتهم وقتالهم واصبر على قتالهم وتوكل على الله حتى يأذنَ لك بذلك)، ودليل ذلك هو أنَّ الله تعالى أذنَ للرسولِ بأذيتهم وقتالهم في آية السيف لاحقاً، يقول أبو حيان الأندلسي: إنَّ قوله تعالى: «﴿وَدَعْ أَذاهُمْ﴾ الظاهر إضافته إلى المفعول؛ لما نهى عن طاعتهم، أمر بتركه إذيتهم وعقوبتهم، ونسخ منه ما يخص الكافرين بآية السيف»، البحر المحيط: ٧/ ٢٣٠.

(١) لقد نُسِخَت هذه الآية الكريمة بآية السيف وهي قوله تعالى ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تابُوا وَأَقامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ سورة التوبة:٥.

والمنافقين؛ ذلك بأنَّ قوله ﴿وَدَعْ أَذاهُمْ﴾ في الآية (٤٨) من سورة الأحزاب كشفَتْ جهة التقوى في الآية الاولى من السورة نفسها، فالتقوى تكمنُ في عدم إيذاء الكافرين والمنافقين؛ لأنَّ الرسول قد قطعَ على نفسه عهداً بالأمان لهم وقتذاك؛ ولأنَّ الوقت الذي ألحَّ المسلمون فيه على الرسول بقتالهم وأذيتهم لم يكن موافقاً تماماً لفعل ذلك؛ لذا أرجأ سبحانه قتالهم الى وقت آخر يكون المسلمون فيه أشد قوة وأكثر أهبة لمواجهة الكافرين والمنافقين من ذي قبل.

يزادُ على هذا فإنَّنا إذا ما نظرنا إلى سياق الآيات السابقة على قوله تعالى ﴿يا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللهَ وَلا تُطِعِ الْكافِرِينَ وَالْمُنافِقِينَ إِنَّ اللهَ كانَ عَلِيماً حَكِيماً﴾ وهي الآياتُ التي تمثل خاتمة سورة السجدة لوجدنا فيها مصداقاً يدلُّ على صحة حملنا للتقوى على قوله تعالى ﴿وَدَعْ أَذاهُمْ﴾ وعلى صحة حملنا للنهي عن طاعة الكافرين بأنَّها وردَتْ على سبيل تأكيد استمراره في عدم الطاعة، وذلك تأسيساً على أن ثمة ترابطاً بين مُفتتح السورة في النص القرآني وخاتمتها[1]؛ بل ثمة ارتباطٌ دلاليٌّ بين خاتمة السورة ومُفتتح السورة التي تليها؛ وبناءً على هذا المنطلق فإنَّه يمكن القول بأنَّ ثمة رابطاً مضموناً بين خاتمة سورة السجدة ومُفتتح سورة الأحزاب، فخاتمة سورة السجدة تكمن في قوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَساكِنِهِمْ إِنَّ فِي ذلِكَ لآياتٍ أَفَلا يَسْمَعُونَ * أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْماءَ إِلَى الأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً تَأْكُلُ مِنْهُ

(١) للاستزادة: ينظر: المؤلف: مباحث قرآنية – قراءة بمنطق تحليل النص: ١٨ وما بعدها.

أَنْعامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَ فَلا يُبْصِرُونَ * وَيَقُولُونَ مَتى هذَا الْفَتْحُ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ * قُلْ يَوْمَ الْفَتْحِ لا يَنْفَعُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِيمانُهُمْ وَلا هُمْ يُنْظَرُونَ * فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَانْتَظِرْ إِنَّهُمْ مُنْتَظِرُونَ﴾[1]، فهذه الآياتُ نجدها توثّقُ مسألة القول بأنَّ جهة التقوى في قوله ﴿يا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللهَ وَلا تُطِعِ الْكافِرِينَ وَالْمُنافِقِينَ﴾[2] هو عدم أذيَّةِ الكافرينَ والاستمرار في عدم طاعتهم ؛ ذلك بأنَّ قوله تعالى في خاتمة سورة السجدة ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَانْتَظِرْ إِنَّهُمْ مُنْتَظِرُونَ﴾ تشير بوضوح إلى دعوة الرسول إلى الانتظار عن أذى الكافرين حتى يحينَ الحينُ فيأمر الله تعالى رسوله والمسلمين بالجهاد فيتحقق الفتح على أيديهم، فـ﴿يَوْمَ الْفَتْحِ لا يَنْفَعُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِيمانُهُمْ وَلا هُمْ يُنْظَرُونَ﴾؛ من هنا نفهمُ بأنَّ الله تعالى قد أمرَ رسولَهُ بأنْ يعرضَ عن الكافرين ولا يُقاتلهم أو يؤذيهم؛ بل عليه أنْ ينتظرَ فإنَّ يوم الفتح -أي الأمر بقتال الكافرين- آتٍ وحينها يتحقق الظفر ويتجسد الفتح، فكأنَّ الله تعالى عبَّر عن الأمر بالقتال بـ ﴿يَوْمَ الْفَتْحِ﴾ على أساس اعتبار ما سيكون لأنَّ القتال ضد الكافرين من اجل رفع كلمة الحق سيؤول بالحتمية الى الفتح المبين، وقد تحقق ذلك فعلاً على يد الرسول ومَنْ تبعه بإخلاص؛ من هنا نجد أنَّ ثمة رابطاً تأكيدياً في خاتمة سورة السجدة يشيرُ الى فهم المراد الدلالي في مُفتتح سورة الاحزاب بعدها.

وتأسيساً على ما أشارت إليه خاتمة سورة السجدة وبضم الآية الأولى من سورة الأحزاب إلى الآية (٤٨) من السورة نفسها ندركُ - بما لا يقبل

---

(١) سورة السجدة: ٢٦- ٣٠.

(٢) سورة الاحزاب:١.

الشك- بأنَّ النهي الوارد في الآيتين وهما قوله تعالى ﴿يا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللهَ وَلا تُطِعِ الْكافِرِينَ وَالْمُنافِقِينَ﴾ وقوله ﴿وَلا تُطِعِ الْكافِرِينَ وَالْمُنافِقِينَ وَدَعْ أَذاهُمْ﴾ إنما خرجَ مخرجَ الدعوةِ إلى الاستمرار في عدم طاعة الكافرين والمنافقين؛ وليس في هذا خطيئة صادرة من الرسول أو إشراك منه بالله تعالى قط، بل هو تدعيم لموقفه (صلوات الله عليه وعلى آله) وشد من أزره تجاه الكافرين والمنافقين عموماً.

سادساً: اتهام الرسول الكريم بالشرك بالله

إذا كانت مسألة نهي الرسول عن طاعة الكافرين مسوَّغةً من حيث إنَّها دعوة الى الاستمرار بالابتعاد عن طاعتهم والاعراض بلحاظ جملة من القرائن السياقية الدالة على ذلك والمُثبِتَة له قناعة؛ فإنَّه لا سبيل الى درأ تهمة الشرك عن الرسول في قوله تعالى ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخاسِرِينَ﴾[1]؛ إذ يدلُّ نصُّ الآية الكريمة على أنَّ الرسول أوشك على الشرك؛ «فلو لم يصح ذلك منه لما خوطِبَ به»[2]؛ لذا أوعده الله تعالى بإحباط العمل إنْ فعل ذلك وأغلظ عليه ذلك الوعيد باستعمال (لام القسم) المُتصدَّرة للنص الكريم وذلك في قوله سبحانه ﴿لَئِنْ﴾، وهذا التشديد لدليل وقرينة صريحة على وشوك وقوع ذلك الفعل من الرسول الى الحد الذي أنذرَهُ سبحانه بقوة عن الارتداع عن هذا الأمر مطلقاً.

نقولُ إنَّ الإمام الرضا عليه السلام قد حسمَ الأمرَ في إثبات براءة الرسول من

---

(١) سورة الزمر: ٦٥.

(٢) الرازي: عصمة الأنبياء:١١٢.

الشرك في هذه الآية بإيجازٍ وافٍ؛ وذلك في مقولته عليه السلام: «هذا مما نزلَ (بإياك أعني واسمعي يا جارة) خاطبَ اللهُ بذلك نبيَّهُ (صلى الله عليه وآله) وأرادَ به أُمتَهُ»[١] فهو وعيدٌ لأُمة الرسول الكريم وليس للرسول عياناً وتخصيصاً[٢]؛ وعليه فهو من الخطاب العام الذي أُريد به الخاص؛ لأنَّ الرسول لم يشرك ولن يصدرَ منه ذلك قط، وإنما اراد سبحانه أنْ يُبيِّنَ للناس بأنَّ أمر الشرك لا هوادة فيه ولا رحمة فإذا ما أشركَ المرءُ يحبط الله عمله ويحسابه حساباً شديداً حتى وإنْ كان ذلك المُقدِم على الشرك الرسولَ نفسَهُ فإنَّه سيُلاقي المصير ذاته من دون تفريق أو مسامحة[٣]، وإذا كانت الحال بهذا التصور عُلِمَ – من هنا– بأنَّ مسألة الشرك مآلها واحد ومصيرها واحد للجميع ولا فارق أو مائز بين نبي أو غير نبي في هذا الأمر فمَنْ يفعل يلقَ جزاءه مطلقاً.

من هنا كان توجيه الخطاب الى الرسول أبلغ تأثيراً في نفس المتلقي وأوغل في استجابته من توجيه الخطاب اليه مباشرةً؛ ذلك بأنَّ المتلقي حينما يتفكَّر في أنَّ اللهَ تعالى سيُعاقبُ نبيَّهُ ويحبط عمله إنْ أشركَ فما حالُهُ هو إنْ فعلَ ذلك، إذن السماء لا حدَّ لديها أو مزية في التعامل مع مَنْ يُشركُ بالله تعالى البتة، وعليه يجب الانتهاء عن الإقدام على مثل هذا؛ بل النأي بالنفس

---

(١) الطوسي: الاحتجاج:٢/٤٣٠، وينظر: الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٦٧، والرازي: عصمة الأنبياء:١١٢.

(٢) ينظر: السمرقندي: بحر العلوم: ٣/١٨٤، والدمشقي: اللباب في علوم الكتاب: ١٦/٥٤٢.

(٣) ينظر: السمرقندي: بحر العلوم: ٣/١٨٤.

عن هذا حتى على سبيل الفكرة العابرة؛ لأنَّ الامر لايُحمد عقباه ولا فارق في عقوبة هذا الأمر بين نبي وغير نبي البتة، بهذا نفهمُ بأنَّ توجيه الخطاب للرسول كان من باب التشديد على وجوب الانتهاء من هذا الفعل من جهة ومن باب تهويل عاقبة هذا الفعل من جهة أُخرى؛ وبالمحصلة فإنَّ الرسول غير مَعنيٍّ بهذا الخطاب البتة؛ بل هو خطاب لأُمته مُطلقاً.

وذهب المرتضى الى أنَّ نصَّ الآية الكريمة «خبرٌ يتضمن الوعيد، وليس يمتنع أنْ يتوعَّدَ اللهُ تعالى على العموم، وعلى سبيل الخصوص مَنْ يعلمُ أنَّه لا يقع منه ما تناوله الوعيد، لكنه لا بدَّ من أنْ يكونَ مقدوراً له وجائزاً بمعنى الصحة لا بمعنى الشك؛ ولهذا يجعل جميع وعيد القرآن عاماً لـمَنْ يقع منه ما تناوله الوعيد، ولـمَنْ عَلِمَ اللهُ تعالى أنَّه لا يقع منه»[1]؛ من هنا فلا غضاضة فيما لو كان الخطاب شاملاً للرسول الكريم – على سبيل التجوز- ذلك بأنَّنا حتى لو قلنا بهذا القول فإنَّه لايخرج الرسول من دائرة النزاهة العقائدية ليُدخلَهُ في نطاق الانحراف الاعتقادي- على الرغم من كامل إيماننا بأنَّ الخطاب ليس للرسول بناءً على مقولة الأمام الرضا ﷺ-؛ وعلةُ ذلك هي أنَّ الخطابَ الذي في الآية قد بُنيَ على أساس الشرطية بـ(إن) وعليه فكأنَّ مدلول الخطاب بلحاظ الشرطية هو (لو وقع إشراكك لوقع إحباط عملك) فلما لم يحبط الله تعالى عمل الرسول ولم يعاقبه على شيء دلَّ ذلك على أنَّه لم يشرك بالله طرفة عين قط، فهذا الخطاب الذي في الآية الكريمة على غرار الخطاب في قوله تعالى ﴿لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتا فَسُبْحانَ اللهِ

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٦٧.

﴿رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[١] فـ(لو) في الآية أداة امتناع لامتناع فالسماء والارض تفسد في حال وجود إلهين فلما لم تفسد السماء والارض دلَّ ذلك على عدم وجود إلهين البتة[٢]؛ ولهذا يقول المرتضى: «وليس قوله تعالى ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ على سبيل التقدير والشرط بأكثر من قوله تعالى ﴿لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتا﴾؛ لأنَّ استحالة وجود ثانٍ معه تعالى إذا لم يمنع من تقدير ذلك، وبيان حكمه كأولى أنْ يسوغَ تقدير وقوع الشرك الذي هو مقدور لكن، وبيان حكمه»[٣]، فـ«قوله: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ قضية شرطية والقضية الشرطية لا يلزم من صدقها صدق جزئيها؛ ألا ترى قولك: (لَوْ كَانت الخَمْسة زوجاً لكانت منقسمة بمتساويين) قضية صادقة مع أنَّ كلَّ واحدٍ مِنْ جزئيتها غير صادق»[٤]، وعليه فما الآية الكريمة إلا «شرح الحال بتقدير الوقوع»[٥] ففي حال عدم الوقوع لا حال تُذكَرُ ولا عاقبة تُلحَظُ، يقول الزمخشري: «فإن قلتَ: كيف صحَّ هذا الكلام مع علم الله تعالى أنَّ رُسُلَهُ لا يشركون ولا تحبط أعمالهم؟ قلتُ: هو على سبيل الفرض، والمحالات يصح فرضها لأغراض فكيف بما ليس بمحال، ألا ترى إلى قوله ﴿وَلَوْ شاءَ رَبُّكَ لآمَنَ

---

(١) سورة الأنبياء: ٢٢.

(٢) ينظر: الرازي: التفسير الكبير: ١٢/٢٧، والدمشقي: اللباب في علوم الكتاب: ٥٤٢/١٦.

(٣) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٦٧.

(٤) الرازي: التفسير الكبير: ١٢/٢٧، والدمشقي: اللباب في علوم الكتاب: ٥٤٢/١٦.

(٥) الرازي: عصمة الأنبياء:١١٢.

مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً﴾[١] يعنى على سبيل الإلجاء ولن يكونَ ذلك لامتناع الداعي إليه ووجود الصارف عنه»[٢]؛ من هنا فلا دلالة في الآية الكريمة على إشراك الرسول أو رغبته في ذلك؛ إذ ينتفي الإحباط بانتفاء الشرك والحال هذه، فلما لم يكن إحباط لم يكن ثمة شرك.

وثمة استدلالٌ آخر في الآية يُثبِتُ بالدليل النصي بأنَّ الرسول لم يشرك وأنَّ الخطاب ليس له وإنما لقومه، وذلك استدلال يكمنُ في تتمة الآية الكريمة؛ ذلك بأنَّ تمام الآية ابتداءً هو ﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾؛ من هنا نفهمُ أنَّ «هذا الخطاب قد خوطِبَ به رسول الله كما خوطِبَ به كلٌّ من قبله من الأنبياء الموحي إليهم»[٣] فإذا كان هذا الخطاب موجَّهاً الى جميع الأنبياء فهل يعني هذا أنَّ جميع الأنبياء قد أشركوا بالله تعالى أو رغبوا بذلك لذا أوعدهم الله تعالى بقوله ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾؛ فالقول بهذا أقرب الى المحال منه الى التحقق.

من هنا نفهمُ بأنَّ هذا الخطاب إنما هو قاعدة عامة يُخاطِبُ بها اللهُ تعالى كلَّ الأنبياء والمراد به تحديداً أُممهم لا هُم، فهو خطابٌ عقائدي مبني على قاعدة إياك اعني واسمعي ياجارة، وإلا من المحال القول بأنَّ كلَّ الأنبياء قد أشركوا وأوعدهم الله تعالى بهذا الوعد مُطلقاً.

---

(١) سورة يونس: ٩٩.

(٢) الزمخشري: الكشاف:٤/١٤٤.

(٣) البلاغي: الهدى الى دين المصطفى:١/ ١٧٧.

فضلاً عن أنَّ سورة الزمر قد بُنيَتْ أصالةً على مسألة توحيد الله والدعوة إليه في العبادة على سبيل التفرد وعدم الإشراك به قط، ذلك بأنَّنا إذا ما نظرنا الى مُفتتح سورة الزمر والى خاتمها فإنَّه سيتضح لنا بأنَّ السورةَ كلَّها تدورُ على مسألة توحيد الله وعبادته تفرُّداً؛ إذ يقول سبحانه في مَطلع سورة الزمر ﴿تَنْزِيلُ الْكِتابِ مِنَ اللهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ * إِنَّا أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ * أَلا لِلهِ الدِّينُ الْخالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِياءَ ما نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونا إِلَى اللهِ زُلْفى إِنَّ اللهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي ما هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللهَ لا يَهْدِي مَنْ هُوَ كاذِبٌ كَفَّارٌ﴾[1]، على حين أنَّ خاتمة السورة تكمنُ في قوله تعالى ﴿وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِما يَفْعَلُونَ * وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلى جَهَنَّمَ زُمَراً حَتَّى إِذا جاؤُها فُتِحَتْ أَبْوابُها وَقالَ لَهُمْ خَزَنَتُها أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آياتِ رَبِّكُمْ وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقاءَ يَوْمِكُمْ هذا قالُوا بَلى وَلكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذابِ عَلَى الْكافِرِينَ * قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوابَ جَهَنَّمَ خالِدِينَ فِيها فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ * وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَراً حَتَّى إِذا جاؤُها وَفُتِحَتْ أَبْوابُها وَقالَ لَهُمْ خَزَنَتُها سَلامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوها خالِدِينَ * وَقالُوا الْحَمْدُ لِلهِ الَّذِي صَدَقَنا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعامِلِينَ * وَتَرَى الْمَلائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلهِ رَبِّ الْعالَمِينَ﴾[2]، فلما كان مُفتتح السورة قائماً على أساس وجوب توحيد الله وعدم الإشراك

---

(١) سورة الزمر: ١ -٣.

(٢) سورة الزمر: ٧٠- ٧٥.

به ووعده سبحانه بأنَّه سيحكم بينهم – أي بين الكافرين والمؤمنين- بالحق؛ تحققَ حكمُهُ تعالى في ختام سورة الزمر؛ إذ جعل الكافرين في الجحيم والمؤمنين في النعيم، وكان حكمُهُ ذلك مؤسَّساً على اساس منطق توحيده والاعتراف بالوهيته تفرُّداً، ودليل ذلك قوله ﴿وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ﴾ فمَنْ اشركَ تلقَ عمله ومَنْ آمن واتقى تلقَ جزاءه ولا يظلم ربُّكَ أحداً، بهذا نجد أنَّه حتى مَطلع السورة وخاتمها مرتبطان بمضمون وجوب الاخلاص الى الله تعالى عبادة والإيمان بوحدانيته يقيناً ومَنْ يخالفُ هذا المنطق العقائدي فلا جزاء له يوم القيامة إلا العذاب.

من هنا فإنَّ المُدِّعي على الرسول الكريم بدعوى الإشراك «أو لم يتدبر ما في هذه السورة الشريفة من التشديد والتفنن في زجر المشركين عن شركهم وتوبيخهم وبيان ضلالهم فيه، وفي المحاماة عنه والدعوة إليه، فمرة يزجرهم الله بالحجة عليهم بالتجائهم بمقتضى فطرتهم إلى ناحية التوحيد حينما يضايقهم الضر، ثم يرجعون إلى ضلالهم وإضلالهم في الرفاهية، كما في الآية الحادية عشر»[١] وهي قوله تعالى ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ﴾[٢] ثم بعد ذلك يواجههم باعترافهم بأنَّ الخالق القادر هو الله وأنَّ الذين يدعون اليهم عاجزين عن النفع والضر[٣]، وذلك في قوله تعالى ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ قُلْ أَ فَرَأَيْتُمْ ما

---

(١)البلاغي: الهدى الى دين المصطفى:١/ ١٧٧.
(٢) سورة الزمر: ١١.
(٣) ينظر: البلاغي: الهدى الى دين المصطفى:١/ ١٧٧.

تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ أَرادَنِيَ اللهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كاشِفاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ * قُلْ يا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلى مَكانَتِكُمْ إِنِّي عامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾[1] ثم يزجرهم تارةً ثالثةً «بضرب المثل فيما يشهد به الوجدان من اختلال النظام بالشركة والشركاء»[2] كما في الآية التاسعة والعشرين وهي قوله تعالى ﴿ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً رَجُلاً فِيهِ شُرَكاءُ مُتَشاكِسُونَ وَرَجُلاً سَلَماً لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيانِ مَثَلاً الْحَمْدُ للهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ﴾[3]، وتارةً رابعةً «يوبخهم ويقطع آمالهم ويخيب أطماعهم بتلقين رسول الله أعلامهم صفحة بما أمره به من التوحيد وترك الأنداد وبيان النكال المُعَد للمشركين والبشرى للمؤمنين»[4] وذلك في قوله تعالى ﴿قُلِ اللهَ أَعْبُدُ مُخْلِصاً لَهُ دِينِي * فَاعْبُدُوا ما شِئْتُمْ مِنْ دُونِهِ قُلْ إِنَّ الْخاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ أَلا ذلِكَ هُوَ الْخُسْرانُ الْمُبِينُ * لَهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِنَ النَّارِ وَمِنْ تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ ذلِكَ يُخَوِّفُ اللهُ بِهِ عِبادَهُ يا عِبادِ فَاتَّقُونِ * وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوها وَأَنابُوا إِلَى اللهِ لَهُمُ الْبُشْرى فَبَشِّرْ عِبادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولئِكَ الَّذِينَ هَداهُمُ اللهُ وَأُولئِكَ هُمْ أُولُوا الأَلْبابِ * أَ فَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذابِ أَ فَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ * لكِنِ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ غُرَفٌ مِنْ فَوْقِها غُرَفٌ مَبْنِيَّةٌ

---

(١) سورة الزمر: ٣٨- ٣٩.

(٢) البلاغي: الهدى الى دين المصطفى:١/ ١٧٧.

(٣) سورة الزمر: ٢٩.

(٤) البلاغي: الهدى الى دين المصطفى:١/ ١٧٧- ١٧٨.

تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهارُ وَعْدَ الله لا يُخْلِفُ اللهُ الْمِيعادَ * أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسَلَكَهُ يَنابِيعَ فِي الأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً مُخْتَلِفاً أَلْوانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَراهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطاماً إِنَّ فِي ذلِكَ لَذِكْرى لأُولِي الأَلْبابِ * أَ فَمَنْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ فَهُوَ عَلى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللهِ أُولئِكَ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾[١] وتارةً خامسةً «بتلقينه توبيخهم والإنكار عليهم بطمعهم في الموافقة لهم على الشرك وآيسهم من أوهام أطماعهم بتلقينه أنَّ اللهَ قد توعَّدَهُ وجميع الأنبياء قبله بالوعيد العظيم الشديد على الشرك»[٢] وذلك في قوله تعالى ﴿قُلْ أَ فَغَيْرَ اللهِ تَأْمُرُونِّي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجاهِلُونَ * وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخاسِرِينَ﴾[٣]؛ وتأسيساً على توحُّد المنطلق الدلالي في السورة الكريمة «جاء الخطاب في هذه الآية لرسول الله وإعلامه بما أوحى إليه وإلى الأنبياء الذين من قبله مجيء الحجة والبرهان على مضمون الآية التي قبلها وهو الإنكار على المشركين فيما يدعونه إليه وتجهيلهم فيه؛ بل والبرهان على التوحيد ونفي الأنداد المتقدم في مضامين الآيات التي قبلها»[٤].

من هنا لا حُجة لمَنْ يقولُ بأنَّ الخطاب كان موجَّهاً الى الرسول أو أنَّ الرسولَ أشركَ أو رغبَ في ذلك وأنَّ اللهَ تعالى أوعدَهُ بالعذاب؛ ذلك بأنَّ

---

(١) سورة الزمر: ١٤- ٢٢.

(٢) البلاغي: الهدى الى دين المصطفى:١/ ١٧٨.

(٣) سورة الزمر: ٦٤- ٦٥.

(٤) البلاغي: الهدى الى دين المصطفى:١/ ١٧٨.

الـمُقتفي لمدلول السياق في سورة الزمر؛ يدركُ حقيقةَ ذلك تجلياً دون أدنى تردد.

سابعاً: اتهام الرسول بالذنب علناً

إذا كان ثمة إمكان لدفع الذنب عن الرسول الكريم في الآيات التي أُتُّهمَ فيها بالخطيئة وانحراف العقيدة؛ فإنَّه لا سبيل الى درأ الذنب عنه في قوله تعالى ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَما تَأَخَّرَ﴾[١]؛ ذلك بأنَّ الله تعالى قد ذكرَ صراحةً بأنَّ للرسول ذنباً وأنَّ له ذنوباً سابقة وأُخرى لاحقة؛ فالمعنى إنَّنا غَفَرنا لك «ما تقدَّمَ من معاصيك قبل النبوة، وما تأخَّرَ عنها»[٢]؛ لـ «أنَّ المراد بذنبه (صلى الله عليه وآله وسلم) ما صَدَرَ عنه من المعصية، والمراد بما تقدَّمَ منه وما تأخَّرَ ما صَدَرَ عنه قبل النبوة وبعدها»[٣]؛ فضلاً عن أنَّ قوله تعالى ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ﴾ يدلُّ دلالة قطعية على إلزام تلك الذنوب له الى الحدِّ الذي تطلَّبَ فيه الأمرُ غفرانها على كثرتها وشدتها، فالنصُّ أقرَّ بذنبِ الرسولِ عَلناً؛ وعليه فلا مشاحَّة ولا سعة للنفي؛ إذ «أو ليس هذا صريحاً في أنَّ له ﷺ ذنوباً وأنَّ كانَتْ مغفورة»[٤]، فإذا ما جرى لنا ذلك، فإنَّه يمكنُ التسليمُ بأنَّ الرسول لايخطيء فحسب؛ بل إنَّ أخطاءه من الكثرة

---

(١) سورة الفتح:٢.

(٢)الطبرسي: مجمع البيان: ١٨٤/٩، وينظر: البغوي: معالم التنزيل: ٢٩٧/١، والسمرقندي: بحر العلوم: ٢٩٣/٣.

(٣) الطباطبائي: الميزان:٢٥٥/١٨.

(٤) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٦٢.

بمكان الى درجة استدعَتْ به الحال غفرانها جميعاً من الله سبحانه وتعالى .

نقولُ إنَّ الآية وإنْ كانَتْ صَرَّحَتْ علناً بأنَّ للرسول الكريم ذنباً؛ بيد أنَّ هذا التَّصريحَ يمكنُ قراءتُهُ بحيثية تحليلية أخرى تنفي إلزام الذنب على الرسول؛ إذ يقولُ المرتضى ما نصَّه: إنَّ «الذنوب كلها لأُمته ﷺ[١]، ويكونُ ذكر التقدم والتأخر إنما أرادَ به ما تقدَّمَ زمانه وما تأخَّرَ، كما يقولُ القائلُ مؤكّداً: (قد غفرتُ لك ما قدَّمْتَ وما أخَّرْتَ وصفحْتُ عن السالف والآنف من ذنوبك)؛ ولإضافة ذنوب أمته إليه وجه في الاستعمال معروف؛ لأنَّ القائلَ قد يقولُ لمَنْ حضرَهُ مِن بني تميم أو غيرهم من القبائل: (أنتُم فعلتُم كذا وكذا وقلتُم فلاناً)، وإنْ كان الحاضرون ما شهدوا ذلك ولا فعلوه، وحسنت الإضافة للاتصال والتسبب[٢]، ولا سببَ أوكدَ مما بين الرسول ﷺ وأُمته فقد يجوزُ توسعاً وتجوزاً أنْ تُضافَ ذنوبهم إليه»[٣].

نفهمُ من كلام المرتضى بأنَّ المراد بغفران الذنب ههنا ليس ذنب الرسول؛ بل هو ذنب أُمته، وقد أُضيفَتْ لفظة (ذنب) إليه من باب حمل المسوؤلية من جهة بوصفه داعية الى الله تعالى في غير موضع الى الغفران لهم وطلب الرحمة اليهم، ومن جهة أخرى يمكنُ القول بأنَّه لما كان الرسول يمثل أُمَّتَهُ وأنَّ اللهَ تعالى قد أجرى الغفران إكرَمًا له (صلى الله عليه وآله وسلم) فإنَّه من الحري بالمحصلة نسبة الذنب اليه من باب أنَّكَ لما

---

(١) ينظر: الرازي: عصمة الأنبياء: ١٠٩.
(٢) ينظر: الطبرسي: مجمع البيان: ١٨٤/٩.
(٣) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٦٣.

كُنْتَ قد حملتَ همومَهم على عاتقيكَ وكُنْتَ مُتضرِّعاً لهم إلينا ومُكثراً في مطالبتك إيانا إليهم بالمغفرة، فإنَّ ذنبهم غدا أشبه بذنبكَ لذا غَفَرْنا لك ذنبكَ - الذي هو ذنبُ أُمتِكَ- لكثرة تحملك مسؤوليتهم، باعتبار أنَّه وليُّهُم وهو مَنْ يشفعُ لهم عند الله سبحانه؛ وعليه فالمراد بالذنب ههنا هو «ما تقدَّمَ من ذنبِ أُمتِكَ وما تأخَّرَ، فإنَّ الرجل المعتبر إذا أحسنَ بعضُ خدمِهِ أو أساءَ فإنَّه؛ يُقالُ له: (أنتَ فعلتَ ذلكَ)، وإنْ لم يكن هو فاعله بنفسه البتة»[1] فيُنْسَبُ له ما لم يبدر منه لأنَّه وليُّهُم وموضع المسؤولية عنهم؛ من هنا جاءَتْ نسبة الذنب للرسول من باب إكرام الرسول أولاً باعتبار أنَّه دعا لأُمته حتى عاملَتْ السماءُ ذنبَ أُمتِهِ على أنَّه ذنبه هو فغفرته إكراماً له، ومن باب بيان علة الغفران لذنوب الأُمةِ تلك؛ ذلك بأنَّ نسبة الذنب للرسول تكشفُ عن داعي غفران الذنب؛ إي إنَّنا غفرانا لهم ذنوبهم بسببك لأنَّ ذنبهم أضحى كأنَّه ذنبُكُ لكثرة طلب الرحمة منك إليهم؛ وبهذا اللحاظ تغدو نسبة الذنب إلى الرسول واجبة في الخطاب لبيان مقام الرسول من جهة عند الله تعالى ولاستظهار سبب غفران السماء لهم من جهة أُخرى.

فكأنَّ ثمة حذفاً للمضاف وإقامة للمضاف إليه مكانه في الآية الكريمة - موضع الخلاف-؛ إذ نجد أنَّ المضاف وهو لفظة (أُمة) محذوف وقد أنابَ عنه المضاف إليه وهي (الكاف) المُعبِّر بها عن الرسول الأكرم منابَ هذا المضاف في الكلام؛ فالمبتغى (لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِ أُمَتِكَ وَما تَأَخَّرَ)، حيث «أضاف الذنب إلى النبي وأراد به أمته، كما قال ﴿وَسْئَلِ

(١) الرازي: عصمة الأنبياء: ١٠٩.

﴿الْقَرْيَةَ﴾[١] يريد أهل القرية فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه؛ وذلك جائز لقيام الدلالة عليه، كما قال ﴿وَجاءَ رَبُّكَ﴾[٢] والمراد وجاء أمر ربك»[٣]، وعليه تكون (اللام) في ﴿لك﴾ من قوله ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ﴾ تعليلية[٤]؛ إي إنَّ الغفران حاصل بسبب الرسول الكريم فهو أكرامٌ له؛ وبهذا يكون المعنى «ليغفر لك ما تقدم من ذنب أُمَّتكَ، وما تأخر بشفاعتك ولمكانك»[٥] عند الله تعالى.

وثمة سندٌ إثباتيٌّ لصحة المنطق الدلالي الذي ذهبنا إليه في الآية الكريمة ألا هو مقولة الإمام الصادق عليه السلام إذ يقولُ: «قال النبي صلى الله عليه وآله لعلي: يا عليُّ؛ إنَّ اللهَ تبارك وتعالى حمَّلَني ذنوبَ شيعتِكَ ثم غَفَرها لي[٦]؛ وذلك قوله تعالى ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَما تَأَخَّرَ﴾»[٧]؛ فمقولة الإمام – ههنا –

---

(١) سورة يوسف: ٨٢.

(٢) سورة الفجر: ٢٢.

(٣) الطوسي: التبيان: ٣١٤/٩.

(٤) ينظر: الفراهيدي: الجمل في النحو: ٢٦٩، والرماني: رسالتان في اللغة: ٢٢، وابن هشام: شرح شذور الذهب: ٣٨٠.

(٥) الطوسي: التبيان: ٣١٤/٩.

(٦) وفي موضعٍ آخر ينصُّ الإمامُ الصادقُ عليه السلام على المضمونِ نفسِهِ توكيداً؛ وذلك في إجابته لعمرو بن يزيد حينما سأله قائلاً: «قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِ أُمَتِكَ وَما تَأَخَّرَ﴾؛ قال: ما كان له ذنبٌ، ولا همَّ بذنبٍ، ولكن الله حمَّلَهُ ذنوبَ شيعتِهِ ثم غَفَرَها له»، المجلسي: بحار الأنوار: ٧٦/١٧، والطبرسي: مجمع البيان: ١٨٥/٩.

(٧) الصدوق: علل الشرائع: ١٧٥/١، والصدوق: معاني الاخبار:٣٥٣، والمجلسي: بحار الأنوار: ٨٢/٣٨، والحائري: مقتنيات الدرر: ١٦٢/١٠.

تثبتُ بأنَّ نسبة الذنب في النص الكريم هي ليسَتْ للرسول الأعظم في حقيقة مرادها السماوي ومقصدها الإلهي؛ بل نسبة الذنب في النص عائدة الى أُمته من شيعة علي بن أبي طالب عليه السلام؛ فهي المعنية بالذنب المذكور في الآية الكريمة تحديداً؛ باعتبار أنَّ علياً عليه السلام يمثلُ النهجَ الأمثلَ للرسول الأكرم (صلوات الله وسلامه عليه)، وتأسيساً عليه فإنَّ كلَّ مَنْ يتبَعُهُ يعدُّ على النهج السماوي الصحيح والمسار الرسالي الأصدق؛ من هنا جازَ عقلاً ومنطقاً أنْ يغفرَ اللهُ تعالى ذنوبَهم – ما تقدَّمَ منها وما تأخَّرَ- مجازاةً لهم على اتباعهم منطق السماء ومنطوقها الذي ارتسمتْهُ لهم واختطَّتْهُ إليهم على أساس جوهر الحقيقة الأنصح والأحق بالاتباع على وجه الاطلاق.

والظاهر أنَّ القراءة التي تنصُّ على أنَّ ثمة محذوفاً في النص يُقدَّرُ بلفظة (أُمته) ليسَتْ هي القراءة الوحيدة التي يمكنُ أنْ يُكتَفَى بها؛ بل يمكنُ فتحُ النطاقِ لقراءة أخرى تنتهي محصلةً إلى إقصاء نسبة الذنب عن الرسول أيضاً؛ إذ قد يُرادُ بنسبة الذنب الى الرسول الأكرم هو ذنب الذين أساؤوا بحقّه، وعليه يكون معنى الغفران هو الجزاء للرسول لصبره وقوة إيمانه[1]؛ إي غفرَ اللهُ ذنبَ المسيئينَ بحقّكَ عن طريق مجازاتك بالخير؛ فليس المرادُ أنَّ اللهَ تعالى قد غفرَ فعلاً لمَنْ أساءَ بحقِّ الرسول وإنما المعنى أنَّ الله تعالى كأنَّه مسحَ ذنبَ المسيئينَ للرسول من خلال إكرام الرسول نفسه؛ فكأنَّ الحال إذا كان ثمة رجلٌ كريمٌ وقد أذنبَ بحقِّهِ رجلٌ آخر واعتدى عليه؛

---

(١) يقول الثعالبي وهو في صدد بيانه لدلالات (اللام) في الخطاب العربي: «ومنها لام الجزاء كقوله عزَّ وجلَّ: ﴿إِنَّا فَتَحْنا لَكَ فَتحاً مُبيناً * لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ ما تَقَدَّم من ذَنبِكَ وما تأخَّرَ﴾»، فقه اللغة وسر العربية:٣٢٤.

ثم التجأ المذنوب بحقّهِ الى صاحب الحكم والعدل لينصفَهُ، فيقول له صاحبُ الحكمِ: (لقد غُفِرَ لك الذنبُ الذي جرى بحقّكَ بأنْ اعطيتُكَ كذا)، أو يقولُ له: (غفرنا ذنبَكَ الذي اُعتُدِيَ به عليك بمجازاتك بكذا)، فكان العطاءُ من هنا مَسحاً لذنب مَنْ اعتدى عليه وأساءَ بحقّهِ.

والظاهر أنَّ الحالَ جرتْ بهذا المآل، فنسبة الذنب الى الرسول إنما هي من بابِ ذكرِ مَنْ أذنبَ بحقّهِ، فالخطابُ جرى في نسبة الذنب الى الرسول من جهة إضافة المصدر (ذنب) الى المفعول (الكاف) – الرسول- لا من جهة إضافة المصدر الى الفاعل مُطلقاً؛ ذلك بأنَّ «الذنب مصدر، والمصدر يجوز إضافته إلى الفاعل والمفعول معاً، ألا ترى أنَّهم يقولون: (أعجبني ضربُ زيدٍ عمراً)؛ إذا أضافوه إلى الفاعل، و(أعجبني ضربُ زيدٍ عمرو) إذا أضافوه إلى المفعول، ومعنى المغفرة على هذا التأويل هي الإزالة والفسخ والنسخ لإحكام أعدائه من المشركين عليه وذنوبهم إليه في منعهم إياه عن مكة وصدهم له عن المسجد الحرام»[(١)]، وما يسندُ هذا القول هو أنَّ ما سبقَ الآية من قول وما لحقَ بها يغايرُ القولَ أو الإقرارَ بإضافة الذنب الى الرسول على وجه الفعلية؛ ذلك بأنَّ الله تعالى يقول ﴿إِنَّا فَتَحْنا لَكَ فَتْحاً مُبِيناً * لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَما تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِراطاً مُسْتَقِيماً * وَيَنْصُرَكَ اللهُ نَصْراً عَزِيزاً﴾[(٢)]، فإذا كان قوله تعالى ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَما تَأَخَّرَ﴾ مُترَتّباً على قوله تعالى ﴿إِنَّا فَتَحْنا لَكَ فَتْحاً مُبِيناً﴾

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٦٣- ١٦٤، وينظر: الطوسي: التبيان: ٣١٤/٩- ٣١٥، و الطبرسي: مجمع البيان: ١٨٥/٩.

(٢) سورة الفتح: ١-٣.

بدلالة اللام التعليلية في قوله ﴿لِيَغْفِرَ﴾ التي تبينُ داعي الفتح ابتداءً، فإنَّ هذا يدعو للقول بأنَّ الذنب المنسوب الى الرسول هو ليس ذنبَهُ فعلاً؛ إذ كيفَ يُجازيه الله تعالى بالفتح وهو مذنبٌ؛ بل هو كثير الذنوب والمعاصي بدلالة غفران الذنوب السابقة واللاحقة، ومن ثمة كيف تنعمُ عليه السماءُ وتنصرُهُ نصراً عزيزاً إذا كان مُحمَّلاً بالذنب أصالةً، فما هذا التَّحيُّزُ من السماء فهي تغفرُ له ثم تنعمُ عليه وتنصرُهُ إنَّ هذه قسمة ضيزى.

من هنا نقولُ إنَّ دلالة نسبة الذنب ههنا إنما هي مؤسَّسةٌ على نسبة المصدر الى المفعول لا الفاعل أي نغفرَ لك ما أُذِنبَ بِحقّكَ، وأنَّ الغفران دلالته تكمنُ في الجزاء الذي منحَهُ اللهُ تعالى للرسول، وعليه «تكون المغفرة غرضاً في الفتح ووجهاً له، وإلا فإذا أراد مغفرة ذنوبه لم يكن لقوله: ﴿إِنَّا فَتَحْنا لَكَ فَتْحاً مُبِيناً * لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَما تَأَخَّرَ﴾؛ معنى معقول لأنَّ المغفرة للذنوب لا تعلق لها بالفتح؛ إذ ليسَتْ غرضاً فيه»[1]؛ ذلك بأنَّ القول بهذا المنطلق – أي إنَّ الذنب المغفور في الآية هو ذنب الرسول فعلاً- يفضي الى وقوع التناقض بين مُفتتح السور وهي التبشير بالفتح إكراماً للرسول وما يلي ذلك الإكرام وهو غفران ذنب الرسول؛ لأنَّ إعطاءَ الفتح إكرامٌ، على حين أنَّ إشعار الرسول بالتَّقصير عن طريق تذكيره بذنوبه وتفضُّل السماء عليه بالمِنَّةِ يُعَدُّ تقليلاً لقدر للرسول وإقلالاً من شأنه وهذا المعنى لا يتناسبُ ومضمونَ الإكرام السابق عليه في مُفتتح السورة ابتداءً، فإذا كان السياقُ سياقَ إكرامٍ وإجلالَ قدرٍ للرسول فكيف تُذكِّرُ السماءُ

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٦٤.

الرسولَ بذنوبِهِ الكثيرةِ ثم تمنَّ عليه بغفرانها؛ أليس في هذا التذكير وجهٌ من وجوه الإذلال للرسول والتقريع له وإشعاره بأنَّه كان موضع تقصير وعدم أهلية ثم شاءَ اللهُ تعالى أنْ يمنحَهُ فتحاً مبيناً؛ لذا وجبَ على الله تعالى أنْ يغفرَ ذنوبَهُ كي يكونَ مؤهَّلاً لمنحه الفتح؛ فكأنَّ اللهَ تعالى اضطر – وحاشاه سبحانه – الى أنْ يغفرَ ذنوبِ الرسولِ حتّى يمنحَهُ الفتحَ، فكأنَّ الحال هي أنَّ اللهَ تعالى ألزمَ نفسَهُ بأنْ يمنحَ الرسولَ الفتحَ فحينما أرادَ ذلك وجدَ أنَّ الرسولَ كثيرُ الذنوبِ وهو غير مُؤهَّل لأنْ يُمْنَحَ مثل هذه القيمة والقدر؛ لذا اضطرَ سبحانه أنْ يمنحَهُ الفتحَ ليغفرَ ذنوبَهُ بهذا الفتح، فإنْ صحَّ هذا القول جدلاً فإنَّه يعدُّ من باب معالجة الضرر بالضرر، والخطأ بأخيه، وحاشا لله تعالى من ذلك وتعالى علواً كبيراً؛ ذلك بأنَّ اللهَ تعالى حيكمٌ وما كان له أنْ ينتقي مِن البشر ليكونَ رسولاً له مَنْ هو مُحمَّلٌ بالذنب كثيرُ الأخطاء مملوءٌ بالخطايا، وليس عليه أنْ يمنحَهُ فتحاً ومِنْ ثمَّ يضطرُ أنْ يغفرَ ذنوبَهُ حتّى يُسَوِّغَ له إعطاءَهُ ذلك الفتحَ؛ فيكون الفتحُ –بذلك– هو مدعاة غفران الذنب له؛ فالقائلُ بأنَّ الذنب المذكور في الآية الكريمة هو ذنب للرسول حقيقةً وأنَّ الله تعالى قد غفرَهُ له فعلاً؛ كأنَّه يقولُ – من وجه آخر – بأنَّ الله تعالى أرادَ أنْ يمنحَهُ فتحاً عنوةً على الرغم من ذنوبه فمنحَهُ الفتحَ ومن ثمَّ جعلَ هذه العطية العظيمة دعوة لغفران ذنوبه؛ فكأنَّه سبحانه أكرمَ الرسولَ بذنبه أو لذنبه أو غفر له ذلك الذنب بالإكرام إليه لا بالمسامحة والمِنَّة عليه، وهذا محالٌ مطلقاً؛ لأنَّ الدلالةَ العامةَ لسياق السورة بأسرها مبنيةٌ على أساس إكرام الرسول؛ فالفتحُ لمكة مجازاةٌ لما تحمَّلَ الرسولُ من أذى في سبيل الدين من القوم الكافرين، ثم إتمام النعمة عليه بدخول الإسلام إلى مكة

وتحطيم الأصنام ثم تحقق النصر العظيم بعودته الى دياره بعد أنْ خَرَجَ منها خائفاً، حيث عادَ إليها عزيزاً بالاسلام لا محالة؛ من هنا لامجال لـمَنْ يرى بأنَّ الذنبَ في الآية الكريمة هو تابعٌ للرسولِ فعلاً؛ لأنَّ هذا القول ينافي مضمون سياق السورة بأسرها، والسياق هو الحاكم على المعنى بالمآل الأخير دون أدنى جدلٍ أو نقاشٍ.

من هنا نقول إنَّ الرسول لم يكن له ذنبٌ مطلقاً؛ وإنَّ الذنب المذكور إما أنْ يكونَ دالاً على أنَّه لأُمةِ الرسولِ وجاء غفران الذنوب للأُمة إكراماً لرسولها الأعظمﷺ لأنَّه هو رحمتُهُم و وليُّهُم؛ لذا غفرَ اللهُ تعالى لهم بداعي ولاية الرسول ومداعاته لهم، وإما أنْ يكونَ المعنى أنَّ الذنب هو ذنب الكافرين بحقِّ الرسول وأنَّه أُضِيفَ بناءً على إضافة المصدر الى المفعول؛ فالرسولُ هو المذنوبُ عليه والكافرونَ هم المذنبونَ بحقِّهِ؛ لذا جاءَ الفتحُ جزاءً للرسول بصبره ومجازاةً له عن ذنب الكافرين بحقِّهِ وشدة تحمله لأذاهم، فكان في ذلك زيادة إكرام له (صلوات الله عليه وآله) ونحسبُ أنَّ القولَ الثاني هو الأرجحُ لأنَّه أوفق لروح المضمون السياقي للسورة الكريمة بأجمعها.

وثمة توجيهٌ دلاليٌّ ثالثٌ لدلالة ﴿ذَنْبِكَ﴾ في قوله تعالى ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَما تَأَخَّرَ﴾ يصلحُ أنْ يكونَ دليلاً يُخرجُ الرسول الأكرم من دائرة الاتهام وإلصاق الذنب به؛ وهو أنَّ هذا الذنب المنسوب الى الرسول في الآية الكريمة هو ليس ذنباً له على وجه الحقيقة؛ بل هو ذنبٌ له من منظور مشركي مكة، وتعضدُ هذا التوجيه إجابةُ الإمام الرضاعليه السلام حينما

سألَهُ المأمونُ عن داعي ذكر ذنب الرسول في قوله تعالى ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَما تَأَخَّرَ﴾: إذ قال الإمامُ ما نصُّهُ: «لم يكن أحدٌ عند مشركي أهل مكة أعظمَ ذنباً من رسول الله ﷺ؛ لأنَّهم كانوا يعبدون من دون الله ثلاثمائة وستين صنماً، فلما جاءهم ﷺ بالدعوة إلى كلمة الإخلاص؛ كَبُرَ ذلك عليهم وعَظُمَ، وقالوا: ﴿أَ جَعَلَ الآلِهَةَ إِلهاً واحِداً إِنَّ هذا لَشَيْءٌ عُجابٌ * وَانْطَلَقَ الْمَلأُ مِنْهُمْ أَنِ امْشُوا وَاصْبِرُوا عَلى آلِهَتِكُمْ إِنَّ هذا لَشَيْءٌ يُرادُ * ما سَمِعْنا بِهذا فِي الْمِلَّةِ الآخِرَةِ إِنْ هذا إِلاَّ اخْتِلاقٌ﴾[1]، فلما فتحَ اللهُ عزَّ وجلَّ على نبيه (ص) مكة، قال له يا محمد: ﴿إِنَّا فَتَحْنا لَكَ﴾ مكة ﴿فَتْحاً مُبِيناً * لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَما تَأَخَّرَ﴾ عند مُشركي أهل مكة بدعائك إلى توحيد الله فيما تقدم وما تأخر؛ لأنَّ مُشركي مكة أسلمَ بعضُهم، وخرجَ بعضُهم عن مكةَ، ومَنْ بَقِيَ منهم لم يقدر على إنكار التَّوحيد عليه إذا دعا الناس إليه؛ فصار ذنبه عندهم ذلك مغفوراً بظهوره عليهم»[2].

من هنا نفهمُ بأنَّ الذنب الذي أسندَهُ النصُّ الكريمُ إلى الرسول إنما هو ذنبٌ من منظور مُشركي مكة؛ لأنَّ الرسولَ قد أذنبَ بحقِّهم بدعوتهم إلى الإسلام فكان هذا جُرماً عظيماً على الرسول قد اقترفه بحقِّهم، بيد أنَّه (صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله) لما عامَلَهم بإحسان بعد فتح مكة أدركوا أنَّ الذنبَ الذي ارتكبه بحقِّهم بدعوتهم إلى الإسلام - سواء أكانت

---

(١) سورة ص: ٥-٧.

(٢) الصدوق: عيون أخبار الرضا: ١٨٠/١، والمجلسي: بحار الأنوار: ٨٣/١١، وينظر: الطبرسي: الاحتجاج: ٢٢٢/٢.

دعوته تلك قبل دخوله إلى مكة أم بعدها- هو مغفورٌ له؛ لأنَّه كان على حقّ فعلاً، فهو لم يبتغِ سوى هدايتهم ومصلحتهم في كلِّ حالٍ، فـ«المراد بذنب الرسول ذنبه في زعم أعدائه المشركين لا ذنبه في الواقع[1]، والمراد بالمغفرة مغفرتهم له هذا الذنب المزعوم؛ أي توبتهم مما كانوا يظنون بنبي الرحمة، أما نسبة الذنب إلى الرسول في ظاهر الكلام، ونسبة المغفرة إلى اللَّه، أما هذه فأمرها سهل لأنَّ المجازَ يتسعُ لها ولأكثر منها، أما وجه الصلة

---

(١) لقد ذهبَ السيدُ الصدر في إحدى توجيهاته لدفع شبهة إلصاق الذنب بالرسول في قوله تعالى ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَما تَأَخَّرَ﴾ إلى القول بـ«أنَّ الخطاب الواقعي لغير النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)»، الأنظار التفسيرية:٦١٥، نقولُ إنَّ الخطاب في النص الكريم هو للنبي لا لغيره؛ وقرينةُ ذلك هو استعمال الكاف المُعبَّر بها عن الرسول الأعظم في قوله (لك) وقوله (ذنبك)؛ وعليه فلا مجال للقول بأنَّ الخطاب ههنا هو لغير النبي، ولو عدَّلَ السيدُ الصدر عبارته فقال: (إنَّ الذنب الواقعي في الآية هو لغير النبي) لكان أوفق للمراد، ولعله أراد ذلك قصداً ونيةً؛ ذلك بأنَّ تقييدَ السيدُ الصدرُ لـ (الخطاب) بلفظة (الواقعي) تشيرُ من جهة أُخرى الى أنَّه أراد (الذنب)؛ لأنَّ واقع الذنب هو ليس للرسول إنما هو لاعدائه ويمكنُ أنْ يكونَ لأُمته، أما أنْ نقولَ بأنَّ الخطاب يمكنُ أنْ يوصَفَ بأنَّه واقعي أو غير واقعي فهذا محال منطقاً؛ ذلك بأنَّ الذنب هو ما يوصَفُ بذلك لأنَّ له واقعاً خارجياً يوافقه ويطابقه، ولو أرادَ السيد بأنَّ الخطاب ليس للرسول لما قالَ (إنَّ الخطاب الواقعي لغير النبي صلى الله عليه وآله)؛ وإنما لقال: (إنَّ الخطاب في الآية الكريمة غير موجَّه للرسول إنما هو لغيره)، فيتَّضحَ المرادُ؛ من هنا نقول إنَّ السيد الصدر أرادَ بـ (الخطاب) ههنا خطاب نسبة الذنب - لا خطاب الآية أصالةً- فهو في الواقع ليس للرسول؛ وإنما هو لغيره مُطلقاً.

بين الفتح وهذه المغفرة فواضح؛ لأنَّ الفتحَ هو السببُ الموجبُ للكشف عن صدق الرسول وبراءته من الذنب المزعوم الذي رماهُ به المشركون من قبل الفتح»[١]؛ وعليه فـ«لا مناسبة بين الفتح المبين وغفران الذنوب التي هي معصية الله ليكونَ الفتحُ سبباً له؛ بل في السوق والمناسبة شهادة قاطعة بأنَّ هذا الفتح سبب لغفران ذنبه (صلوات الله عليه) عند قريش والعرب لما شاهدوه من عفوه وإحسانه ولطفه، وأيقنوا به في صدقه في دعوته وأنَّه على بينةٍ من ربِّهِ»[٢] فيما يدعوهم إليه من أجل إنقاذهم من ضلالهم وغيِّهم العَميقين؛ ذلك بـ«أنَّ سوق الآيات يأبى أنْ يكونَ المرادُ من الذنب فيها هو معصيةَ الله؛ بل المُتَعَيِّنُ بمقتضى مناسبة السوق أنْ يكونَ المرادُ ذنبَهُ عند قريش»[٣]؛ إذ السياقُ سياقُ مدحٍ وإكرامٍ للرسولِ العظيمِ، وهذه المضمونُ السياقي يتقاطعُ والقولَ بأنَّ المبتغى من الغفران والذنب معنى مسح المعصية والحال هذه؛ لأنَّ مسارَ السياقِ سيتحولُ إلى دلالة أخرى لا توافق المنطلق المضموني للنص؛ ذلك بأنَّها ستتحولُ إلى دلالة الإشعار بالتَّقصير للرسول واستشعار الخطايا الصادرة منه من جهة والتَّنبيه له على مضمون التفضيل على المذنب ومعنى المسامحة للعاصي من جهة أخرى؛ وهذا لا يتفقُ مع المدح والإكرام اللذين بُنيَ عليهما النصُّ البتة.

وقد وافقَ الطباطبائيُّ هذا الاتجاهَ الدلاليَّ لدرأ الذنب عن الرسول

---

(١) مغنية: الكاشف: ٨٤/٧.

(٢) البلاغي: الهدى الى دين المصطفى:١٩٨/١.

(٣)م. ن: ١٩٧/١- ١٩٨.

الكريم؛ إذ يقولُ تفصيلاً: «ليس المراد بالذنب في الآية هو الذنب المعروف وهو مخالفةُ التَّكليفِ المولوي، ولا المراد بالمغفرة معناها المعروف وهو ترك العقاب على المخالفة المذكورة، فالذنبُ في اللغة على ما يستفادُ من موارد استعمالاته هو العمل الذي له تبعة سيئة كيفما كان[١]، والمغفرة هي الستر على الشيء[٢]، وأما المعنيانِ المذكورانِ المتبادرانِ من لفظي الذنب والمغفرة إلى أذهاننا اليوم أعني مخالفة الأمر المولوي المستتبع للعقاب وترك العقاب عليها فإنَّما لزماهما بحسب عُرْف المتشرعينَ، وقيام النبيﷺ بالدعوة ونهضته على الكفر والوثنية فيما تقدَّمَ على الهجرة وإدامته ذلك وما وقعَ له من الحروب والمغازي مع الكفار والمشركين فيما تأخَّرَ عن الهجرة كان عملاً منهﷺ ذا تبعة سيئة عند الكفار والمشركين، وما كانوا ليغفروا له ذلك ما كانَتْ لهم شوكة ومقدرة، وما كانوا لينسوا زهوق مِلَّتِهِم وانهدام سُنَّتِهِم وطريقتِهِم، ولا ثارات مَنْ قَتَلَ من صناديدهم دون أنْ يشفوا غليلَ صدورِهم بالانتقام منه وإمحاء اسمه وإعفاء رسمه غير أنَّ اللهَ سبحانه رزقَهُﷺ هذا الفتح وهو فتحُ مكةَ أو فتح الحديبية المنتهي إلى فتح مكة فذهبَ بشوكتِهِم وأخمدَ نارَهُم؛ فسترَ بذلك عليه ما كان لهم عليهﷺ من

---

(١) ينظر: المناوي: التعاريف: ٣٥٠- ٣٥١، وابن منظور: لسان العرب: ٣٨٩/١، وابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم: ٧٩/١٠- ٨٠.

(٢) ينظر: الفراهيدي: العين: ٤٠٦/٤- ٤٠٧، والرازي: مختار الصحاح: ٤٨٨، وابن منظور: لسان العرب: ٢٥/٥.

الـذنب وآمنَـهُ مـنهم، فـالمرادُ بالـذنبِ - والله أعلـم - التبعـةُ السـيئةُ التـي لدعوته ﷺ عند الكفار والمشركينَ وهـو ذنـبٌ لهـم عليـه»[١] فكـأنَّ إسـناد (الذنب) في الآية للرسول الأعظم يجري مجرى قول موسى ﴿وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخافُ أَنْ يَقْتُلُونِ﴾[٢]، فلفظة ﴿ذَنْبٌ﴾ التي وردتْ على لسان موسى عليه السلام في الآية الكريمة لا تدلُّ على أنَّها إقرار من موسى بأنَّه مذنبٌ فعلاً على وجه الواقع؛ بل ذكرَ لفظةَ ﴿ذَنْبٌ﴾ مُنطلقاً من وجهة نظر قوم القبطي الذي ماتَ على يدِ موسى بوكزه إياه؛ لأنَّ فعلَ موسى بالقبطي وإنْ لم يكن ذنباً لأنَّه وقعَ بغايةِ حلِّ النزاع بين القبطي وبين الطرف الآخر وأنَّ مقصدَ موسى من ذلك كان هو تأديبَ القبطي لا قتله؛ إلا أنَّ هذا الفعل عُدَّ ذنباً من وجهة نظر قوم القبطي؛ فـ«كونه ذنباً لهم عليه إنما هو بالبناء على اعتقادهم»[٣]؛ لا على أنَّه ذنبٌ بناءً على الحقيقة؛ لهذا خافَ موسى من أولئك القوم لأنَّه مُتَّهمونَ له بالقتل ومُحيلون له على نطاق الذنب[٤]؛ وعليه يمكنُ القولُ بأنَّ الذنبَ الذي أسندَهُ النصُّ للرسول إنما هو جارٍ هذا المجرى فهو ذنبٌ من وجهة نظر مُشركي قريش لا أكثر وأنَّ هذا الذنب قد غُفِرَ له منهم؛ لأنَّ الرسولَ أحسنَ إليهم بعد الفتح بخلاف ما كانوا يعتقدون منه؛ فوجدوا أنَّ

---

(١) الطباطبائي: الميزان:١٨/٢٥٤.

(٢) سورة الشعراء: ١٤.

(٣) الطباطبائي: الميزان: ١٥/٢٥٩، وينظر:١٨/٢٥٤.

(٤) وسترد تفاصيل ذلك تباعاً في طيات الكتاب.

ذنبَهُ الذي كان يدعوهم إليه –الدخول إلى الإسلام– كان يصبُّ في مصلحتهم وليس جُرماً بحقِّهم؛ من هنا تحقَّقَ غفرانُ ذنبِهِ لديهم من منظور التَّعامل السلوكي للرسول معهم ومعرفة غايته الحقيقية التي هي هدايتهم إلى الحق ونجاتهم من الباطل لا أكثر.

وذهبَ آخرُ إلى أنَّ وروَد قوله تعالى ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَما تَأَخَّرَ﴾ إنما «خرج مخرج التعظيم وحسن الخطاب»[١] فالمعنى: إنَّا فَتَحْنا لَكَ فَتْحاً مُبِيناً، غفرَ اللهُ لك[٢]، ولم يوافقْ المرتضى هذا التوجيه، وعلَّلَ عدمَ وجاهتِهِ بقوله: «إنَّ العادة قد جرَتْ فيما يخرج هذا المخرج من الألفاظ أنْ يجريَ مجرى الدعاء، مثل قولهم: (غفر الله لك، وليغفر الله لك)، وما أشبه ذلك؛ ولفظ الآية بخلاف هذا؛ لأنَّ المغفرة جرَتْ فيها مجرى الجزاء والغرض في الفتح»[٣]؛ وتأسيساً على تعليل المرتضى نجدَ أنَّ لا محل للدعاء في قوله تعالى ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَما تَأَخَّرَ﴾ حتّى ينصرفَ الخطابُ إلى باب التعظيم والإجلال ليتفقَ والدلالةَ السياقيةَ العامةَ للآية الكريمة ألا هي تكريم الرسول العظيم؛ ذلك بأنَّه لما كان الفعل ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ﴾ منصوباً بـ(لام) التعليل السابقة عليه دلَّ ذلك على أنَّ هذا الغفران قد جرى مجرى الجزاء للفتح؛ فكان الفتحُ هو السببَ والعلةَ التي أدَّتْ الى (الغفران) الذي هو الجزاء والنتيجة، فالفتحُ هو ما غَفَرَ ذنوبَ

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٦٣، والطباطبائي: الميزان: ٢٥٦/١٨.
(٢) ينظر: الطباطبائي: الميزان: ٢٥٦/١٨.
(٣) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٦٣.

المشركينَ بحقّكَ جزاءً لك وظفراً لمسعاك وغلبةً لإرادة السماء وانتصاراً بك وتعزيزاً لكَ، فلما كانَتْ الحالُ بهذا التَّصور وجبَ القولُ من هنا بأنَّ قولَهُ ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَما تَأَخَّرَ﴾ لايمكنُ حملُهُ على سياق الدعاء ليكونَ الخطابُ تعظيماً للرسول؛ ذلك بأنَّ الخطاب لما كان في صدد بيان إكرام الرسول –كما تقدَّمَ– فإنَّ هذا الإكرام لا يتفق معه التعظيم عن طريق غفران الذنب لأنَّ غفرانَ الذنبِ يُثبِتُ معصيةً على الرسول بالنتيجة، وإذا كانت الحال هذه فإنَّ القول بأنَّ هذا القول قد خرج مخرج التعظيم يتقاطعُ مع تذكير الرسول بمعصيته وأخطائه؛ لأنَّ السياق سيُحالُ من التعظيم الى دلالة التَّفَضُّل والمِنَّة من الله تعالى على الرسول؛ ثم أيُّ تعظيمٍ وإجلالٍ للرسول في الخطاب إذا كان ذلك الخطاب يجري في نطاق بيان ذنب الرسول واستظهار معاصيه بلحاظ ذكر غفرانها له؛ أفتجري سمة التعظيم في استظهار خطايا الرسول أم في مدح الرسول وإكرامه بغفران خطايا أُمَّتِهِ أو بمجازاته بالفتح مقابل ما احتمله من خطايا المشركين بحقّهِ فكأنَّ الفتحَ غفرانٌ ومسحٌ لذنوب المشركين بحقّهِ جزاءً ونصراً له لا غفرانَ ذنوبٍ للمشركين بحقّهِ على وجه الحقيقة، أوليس القولُ بأنَّ الخطاب قد جرى مجرى التعظيم يُعَدُّ مُنافاةً لدلالة سياق تكريم الرسول بالفتح؛ وعليه فلا مجال لمَنْ يقولُ بأنَّ الخطاب في قوله ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَما تَأَخَّرَ﴾ قد جرى مجرى التعظيم بهذا اللحاظ مُطلقاً.

وعليه فليس هنالك من ذنبٍ للرسول يمكن اتهامه به في هذه الآية الكريمة قط؛ لأنَّه ﷺ براءٌ من أيِّ ذنبٍ نُسِبَ اليه مُطلقاً.

ثامناً: اتهام الرسول بالذنب بدلالة عفو الله تعالى عنه

إذا كان الذي يستحقُ العفو لابدَّ من يكون مذنباً؛ باعتبار جدلية الارتباط التلازمي بين صدور العفو وداعي اقتراف الذنب؛ فإنَّ هذه العلاقة الحتمية توجبُ المعصية على الرسول الأكرم وتلزمُهُ الذنب لا محالة وذلك بسبب عفو الله تعالى عنه في قوله سبحانه مخاطباً النبي الأكرم ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾[١]، فوجود لفظة (العفو) في الآية الكريمة دلالة قطعية لاتحتمل النظر في أنَّ الرسول مذنب؛ لأنَّ العفو في اللغة هو ترك العقوبة[٢]؛ إذ تستعمل هذه المفردة للدلالة على أنَّ المعفو عنه قد استحقَ العقوبةَ وتركَها العافي رحمةً منه الى ذلك المذنب[٣]، يقولُ الفراهيدي: «العفو: تركُكَ إنساناً استوجَبَ عُقوبةً فعفوتَ عنه»[٤]؛ وعليه فإنَّ «كلُّ من اسْتحقَّ عُقُوبةً فَتَرَكْتَها فقد عَفَوْتَ عنه»[٥]؛ من هنا يكون إصدار العفو من الله تعالى الى الرسول في الآية الكريمة إنما هو كناية عن صدور الخطأ من الرسول بالضرورة[٦]، فـ«معناه: أخطأتَ، وبئسَ

---

(١) سورة التوبة: ٤٣.

(٢) ينظر: الفراهيدي: العين: ٢٥٨/٢، وينظر: الراغب: المفردات في غريب القرآن: ٣٣٩، والزبيدي: تاج العروس: ٦٧/٣٩.

(٣) ينظر: الفراهيدي: العين: ٢٥٨/٢، وابن منظور: لسان العرب:٧٢/١٥، والراغب: المفردات في غريب القرآن: ٣٣٩.

(٤) الفراهيدي: العين: ٢٥٨/٢، وينظر: الزبيدي: تاج العروس: ٦٧/٣٩.

(٥) ابن منظور: لسان العرب:٧٢/١٥.

(٦) ينظر:الزمخشري: الكشاف: ٢٦١/٢، والبيضاوي: أنوار التنزيل: ١٤٨/١، ←

ما فعلتَ»[١]؛ ذلك بأنَّ «العفو لا يكون إلا عن الذنب؟»[٢] مطلقاً، فإذا كان الأمر كذلك وأنَّ «العفو لا يكون الا بعد الذنب؛ دلَّ على أنَّه كان مذنباً»[٣] على وجه الحقيقة.

نقولُ إنَّه لابدَّ لنا ابتداءً قبل إقرار الذنب على الرسول الأكرم أو عدم إقراره من أنْ ننظرَ الى السياق القرآني التي وردَتْ فيه الآية الكريمة وهو قوله تعالى تفصيلاً ﴿انْفِرُوا خِفافاً وَثِقالاً وَجاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * لَوْ كانَ عَرَضاً قَرِيباً وَسَفَراً قاصِداً لَاتَّبَعُوكَ وَلكِنْ بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ وَسَيَحْلِفُونَ بِاللهِ لَوِ اسْتَطَعْنا لَخَرَجْنا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكاذِبُونَ * عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكاذِبِينَ * لا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ يُجاهِدُوا بِأَمْوالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَاللهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ * إِنَّما يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَارْتابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾[٤] فعند النظر في هذه الآيات الكريمات نجد أنَّ السياق الذي وردَتْ فيه الآية الكريمة المنظوية على سمة العفو عن الرسول كان

→

والطوسي: التبيان:٥/٢٢٦-٢٢٧، والنسفي: تفسير النسفي: ٢/٩٠، وابو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٤/٦٩.

(١) الزمخشري: الكشاف: ٢/٢٦١.

(٢) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٦٠.

(٣) الرازي: عصمة الأنبياء: ١٠٦.

(٤) سورة التوبة: ٤١- ٤٥.

مؤسساً على الدعوة الى الحرب والجهاد بصورة عامة وبإيٍّ حالٍ كانَتْ وذلك بدلالة قوله تعالى ﴿انْفِرُوا خِفافاً وَثِقالاً وَجاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ﴾؛ فاستعمال الحالين ﴿خِفافاً وَثِقالاً﴾ فيه دلالة واستدلال على أنَّ المراد هو النفور الى الحرب والجهاد على أي صورة كانَتْ فالمراد «حال كونكم خفافاً وثقالاً، قيل: المراد منفردين أو مجتمعين، وقيل: نشاطاً وغير نشاط، وقيل: فقراء وأغنياء، وقيل: شباباً وشيوخاً، وقيل: رجالاً وفرساناً، وقيل: مَنْ لا عيال له ومَنْ له عيال، وقيل: مَنْ يسبقُ إلا الحرب كالطلائع ومَنْ يتأخَّرُ كالجيش، وقيل: غير ذلك، ولا مانع من حمل الآية على جميع هذه المعاني لأنَّ معنى الآية: انفروا خفَّتْ عليكم الحركة أو ثَقُلَتْ»[1] عموماً.

بهذا يتضح أنَّ المبتغى هو الجهاد على أية حال كان فيها المنادى، والدليل على أنَّ الدعوة عامة وتشمل الجميع هو قوله تعالى مُعقّباً ﴿وَجاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ﴾ فليس المطلب الجهاد بالأنفس فحسب؛ ولا الجهاد بالأموال فحسب؛ بل الجهاد ينطوي على الأمرين معاً، وهذا يدل على وجود حال استنفار قصوى وضرورة أداء نداء الجهاد في أيِّ صورةٍ كانَتْ وعلى أيِّ حالٍ كانَتْ؛ من هنا لاعذر لمَنْ يتخلَّفَ البتة، ثم بعد هذا الأمر بالجهاد ذكرَ السياق أنَّ مِنْ المأمورينَ بالجهاد مَنْ لايُلبِّي مَهَمَّتَهُ؛ لأنَّ قلوبهم منطوية على أساس المغنم والمنفعة لا على أساس اليقين والإيمان العميق بالله تعالى الى الحدِّ الذي يُلبُّون فيه مَطلب السماء في أداء الجهاد فلو كان ثمة مغنم لاتبعَكَ أولئك، ولو كان

---

(١) الشوكاني: فتح القدير: ٥٢٧/٢.

السفر الى مكان ليس ببعيد لغرض استحصال الفائدة لساروا من خلفك، ولكنهم استصعبوا الأمر وثَقُلَتْ عليهم الحالُ أنْ يقطعوا مسافة طويلة لغرض الجهاد الذي لايؤمنون به؛ فهؤلاء نظروا الى الأمر على أساس مقياس النفع والضرر فوجدوا أنَّ الحال مآله الى الضرر لا الى المنفعة؛ لذا طلبوا اليك البقاء دون الالتحاق بك يا محمد للجهاد، وقد طلب أولئك المنافقون الى الرسول فعلاً البقاء وتعذَّروا بعدم استطاعتهم على الجهاد وحلفوا كذباً على ذلك من أجل أنْ يأذنَ لهم بالبقاء كما ذكر النصُّ فأذَنَ لهم الرسولُ، وهو لايعلم (صلوات الله عليه وعلى آله) بأنَّهم منافقون؛ لذا نَزَلَ قوله تعالى ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾.

من هنا نفهمُ بأنَّ داعي ورود هذه الآية الكريمة هو إذنُ الرسولِ للمنافقين بالبقاء دون الجهاد لأنَّهم طلبوا الى الرسول أنْ يبقوا في ديارهم.

نقولُ بناءً على هذا الداعي إنَّ قوله تعالى ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾ لايدل على وجود ذنب للرسول الاكرم، فـ(العفو) في النص الكريم، «ليس يقتضي وقوع معصية ولا غفران عقاب، ولا يمتنع أنْ يكونَ المقصود به التعظيم والملاطفة في المخاطبة؛ لأنَّ أحدنا قد يقولُ لغيره إذا خاطبه: أرأيتَ رحمَكَ اللهُ وغفرَ اللهُ لكَ»[1]؛ ذلك بأنَّ مورد قوله سبحانه ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ﴾ ههنا إنما هو على سبيل الدعاء المُمَهِّد للخطاب وليس هو جزءاً من متن الخطاب نفسه، وهذا الخطاب ليس تنقيصاً من الرسول أو إهانة له أو تقريعاً اليه لأنَّه أذِنَ للمنافقين بالبقاء

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٦٠.

وهو لا يعلم أنَّهم منافقون وأنَّ حلفَهم بالله تعالى كذباً؛ بل الخطاب خطاب احترام له ﷺ، فـ «الله عزَّ وجلَّ وقَّرَهُ ورفعَ محلَهُ بافتتاح الكلام بالدعاء له[١]؛ كما يقولُ الرجلُ لمَنْ يُخاطِبُهُ إذا كان كريماً عنده: عفا الله عنك؛ ما صنعت في حاجتي؟ ورضي الله عنك؛ ألا زرتني»[٢]، والظاهر أنَّ هذه الحيثية الافتتاحية سُنَّةٌ في التخاطب الكلامي لدى العرب؛ وبناءً على هذه السُّنَة يمكنُ القولُ بأنَّ «ذكر العفو هنا لم يكن عن تقدم ذنب؛ إنما هو استفتاح كلام جرَتْ عادةُ العربان تُخاطِبُ بمثله لمَنْ تُعَظِّمُهُ وترفعُ من قدره، يقصدون بذلك الدعاء له فيقولون: (أصلح الله الأمير كان كذا وكذا)، فعلى هذا صيغته صيغة الخبر، ومعناه الدعاء»[٣]، وعليه فالخطاب جارٍ هذا المجرى مع الرسول الكريم في هذا الموطن[٤].

أما علة براءة الرسول من الذنب ووجوب صرف الخطاب الى الدعاء

---

(١) ينظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن:٢٤٣/٢.

(٢) البغوي: معالم التنزيل: ٥٤/١، والثعلبي: الكشف والبيان: ٥٠/٥، وابن الجوزي: زاد المسير: ٤٤٥/٣.

(٣) أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٤٨/٥.

(٤) ويرى الطباطبائي أنَّ قوله تعالى ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ﴾ جاء لإفادة مضمون الدعاء ويستدل على ذلك بنظائر قرآنية؛ إذ يقولُ: إنَّ «الجملة الأولى دعاء للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بالعفو نظير الدعاء على الإنسان بالقتل في قوله ﴿قُتِلَ الإِنْسانُ ما أَكْفَرَهُ﴾، سورة عبس: ١٧ وقوله ﴿فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ﴾، سورة المدثر: ١٩ وقوله: ﴿قاتَلَهُمُ اللهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾، سورة التوبة: ٣٠»، الميزان:٢٨٤/٩.

دون التسليم بأنَّه جزءٌ من متن خطاب الله تعالى لرسوله فهو أنَّ الرسول الأعظم لم يكن يعلم بأنَّ هؤلاء المستأذنينَ هُم منافقون ولو عَلِمَ لما أذِنَ لهم بالبقاء البتة، وذلك جليٌّ في قوله تعالى ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾؛ إذ إنَّ قوله ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾ سندٌ واضحٌ على أنَّ الرسول لايعلم بأنَّهم كاذبون، وإذا كان الرسول لايعلم ذلك؛ فهذا يعني أنَّه لاذنب له في إذنهم حملاً على صدقِ مَقال المُعتَذِر عن الجهاد والطالب للبقاء، فضلاً عن أنَّهم قد حلفوا للرسول على صدق عذرهم ومقالهم الذي يوجب بقائهم دون الالتحاق بالجهاد معه ﷺ، فإذا كانَتْ الحال هذه؛ فإنَّه من الواجب على الرسول بناءً على قرائن الواقع التصديق بهم؛ ذلك بأنَّه لايعلم بخائنة الأنفس إلا الله تعالى، لذلك ورد قوله تعالى ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ﴾ من باب الدعاء للرسول والتكريم له ثم ابتدأ سبحانه كلامه بعد الدعاء بقوله ﴿لِمَ أَذِنْتَ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾ إي كان الأولى أنْ لاتأذن لهم بمجرد أنْ حلفوا لك لأنَّ منهم المنافقين وأنت لاتعلمهم؛ لذا كان عليك اختبارهم قبل السماح لهم بالبقاء، وهذا الكلام توجيه وإرشاد للرسول وتنبيه له على أنَّ الذين يرغبون بالبقاء ليس كلامهم بصحيح وليس عذرهم بمقبول فعلاً وليس حلفهم صادقاً وباراً على وجه الحقيقة؛ فهُم منافقون كاذبون لذا عليك أنْ تختبرَهُم ابتداءً قبل الإذان لهم مرة أُخرى.

وما يسندُ كون الكلام ههنا توجيهياً الى الرسول وليس تقريعياً له هو أنَّه تعالى عَلَّمَ الرسولَ المقياسَ الذي يتبينُ فيه المنافقين من الصادقين؛

إذ قال له سبحانه ﴿لا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ يُجاهِدُوا بِأَمْوالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَاللهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ * إِنَّما يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَارْتابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾؛ من هنا فهمَ الرسولُ أنَّ الذين يستأذنون هُم المنافقون وأنَّ الذين يُلبّون النداء للجهاد هُم المؤمنون حقاً؛ لذا فالقاعدة تنص على أنَّه مَنْ يستأذنك فاعلم بأنَّه منافقٌ حقاً، فلا تأذن له ثانية أبداً.

يُزادُ على هذا فإنَّ قوله تعالى ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ يوحي بعدم وجود ذنب للرسول الأكرم لأنَّ هذا القول يقتضي السؤال من الله تعالى للرسول عن سماحه لبعضهم بالقعود عن الجهاد لأنَّه لايعرف بأنَّهم منافقون، وغاية هذا السؤال ليس التوبيخ أو التعريض بالرسول لإذنه لهم؛ بل إنَّ الغاية منه هي كشف أمر المنافقين والتعريض بهم وتشخيصهم تحديداً؛ ودليل ذلك تعليمُهُ سبحانه الرسولَ كيفية معرفة المنافقين من المؤمنين، «فالتعلق إنما هو بالمُستَفْهَم عنه دون الاستفهام، وإلا أفاد خلاف المقصود، والكلام مسوق لبيان ظهور كذبهم وأنَّ أدنى الإمتحان كالكف عن إذنهم في القعود يكشف عن فصاحتهم»[1]، ؛ فـ«المراد بالكلام إظهار هذه الدعوى لا الكشف عن تقصير النبي صلى الله عليه وآله وسوء تدبيره في إحياء أمر الله وارتكابه بذلك ذنباً حاشاه»[2] من ذلك مطلقاً، وتأسيساً على معرفة الغاية من ورود السؤال نفهمُ بأنَّ قوله تعالى ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ﴾ قد وردَ على سبيل الدعاء للرسول لا

(١) الطباطبائي: الميزان: ٢٨٥/٩.
(٢) م،ن: ٢٨٥/٩.

على سبيل الإخبار الحقيقي بأنَّه ﷺ كان مذنباً لأنَّه سمحَ لبعضهم بالبقاء دون الجهاد وأنَّ الله تعالى قد عفا عنه الآن وهو في صدد إخباره عن ذلك، فليسَتْ الحال بهذه الصورة؛ فالسؤال للرسول ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ دلَّ على أنَّ قوله ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ﴾ هي دعاءٌ[1]؛ اذ لايجوز أنْ تردَ بعد الإخبار بالعفو عن

---

(١) وذهبَ بعضُ علماء التفسير الى القول بأنَّ (لمَ) في قوله تعالى ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ تفيد دلالة التعليل والسبب، ينظر: أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٤٨/٥، والدمشقي: اللباب في علوم الكتاب: ١٠٢/١٠، وعلى هذا يمكن القول بأنَّ قوله تعالى ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ﴾ هي إخبارٌ؛ لأنَّ الذي وردَ بعدها بيان وتعليل لهذا الإخبار بالعفو.
نقولُ إنَّ هذا الكلام محل نظر؛ لأنَّ الاصل في قوله تعالى (لِمَ) هو الاستفهام ولاتوجد قرينة صارفة له الى معنى التعليل أبداً؛ فالاصل (ما) الاستفهامية ثم حُذِفَ منها ألفُها لأنَّها جُرَّتْ بـ(اللام) كقوله تعالى ﴿فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْراها﴾ سورة النازعات:٤٣، وقوله ﴿لِمَ تَقُولُونَ ما لا تَفْعَلُونَ﴾ سورة الصف:٢، ينظر: فاضل السامرائي: معاني النحو:٢٢٤/٤، فضلاً عن أنَّه لم يؤثر في المنطق النحوي بأنَّ الاستفهام بـ(لمَ) يخرجُ الى معنى التعليل؛ بل لم يؤثر مطلقاً أنَّ الاستفهام يخرجُ الى معنى السببية البتة، فقد يخرج الاستفهام بحسب القرينة في الكلام الى الأمر أو النهي أوالتقرير أو الإنكار أو التعظيم أو التحقير أو الحث، أو التعجب وغيرها، ينظر: فاضل السامرائي: معاني النحو:١٩٩/٤ وما بعدها، بيد أنَّه لايرد لإفادة دلالة السببية مُطلقاً، يُزادُ على هذا فإنَّ قوله تعالى ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ لاينصرف الى معنى آخر غير السؤال لأنَّ الله تعالى إنما أوردَ هذا السؤال أداةً لكشف أمر المنافقين بالمعنى (لماذا أذِنْتَ لهم فقعدوا عن الجهاد وبذلك لم يعرفهم أحدٌ بأنَّهم منافقون؛ لذا لاتأذن لهم ثانية حتى يتضحَ أمرُهُم وتنكشفَ هويتُهُم) فافتضاح حال المنافقين والكشف عنهم هو مراد السؤال، فضلاً عن أنَّ هذا السؤال يحمل ←

الذنب مؤاخذةٌ على الذنب؛ وإنما تكون المؤاخذة أولاً على الذنب ومن ثمَّ يرد العفو عنه بعد ذلك، فهذا ما يمليه المنطق العقلي والعملي على حدّ سواء، فـ «العفو يقتضي ترك المؤاخذة، وقوله ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ مؤاخذة، فلو أجرينا قوله تعالى ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ﴾ على ظاهره لزمَتْ المناقضة[1]، فعلمنا أنَّه

→

في طياته مضمون النهي عن الإذن لهم؛ فالمعنى (لا تأذنْ لهم بالقعود حتى تعلمَ المنافقَ من المؤمن لتنكشفَ حالُ المنافق)، وما يعضدُ أنَّ السؤال هنا أفاد النهي هو أنَّ الله تعالى لم يمنع الإذن للرسول مطلقاً حتى يقالَ بأنَّ قوله تعالى ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ﴾ هي إخبارٌ يلزمُ منه الذنب على الرسول وأنَّ قوله تعالى ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ تعليلٌ لهذا الإخبار، بل قيَّد سبحانه الإذن بمعرفة المنافق من المؤمن؛ إذ قال ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾ وهذا يدل على أنَّ السؤال في قوله ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ هو نهيٌ مقيَّدٌ بحال معين، ولو لم يُقيِّدْ سبحانه الإذن وقال ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ فحسب؛ لأمكن القول بأنَّ العفو كان عن ذنب؛ لأنَّ الله تعالى أطلقَ منع الإذن من دون قيد ففُهِمَ بأنَّ هذا محظور على الرسول مطلقاً، وأنَّه قد ارتكب هفوةً بالسماح لبعضهم بالقعود عن الجهاد؛ من هنا قيَّدَ سبحانه السؤال بمعرفة المنافق من المؤمن؛ حتى يتضحَ بأنَّ الغاية من الاستفهام -المتضمن للنهي- ههنا هو تشخيص المنافق تحديداً - وليس المراد هو أنَّ الرسولَ قد ارتكبَ خطأً بمنحه الإذن بالقعود لمَنْ طلب منه ذلك-؛ وسندُ ذلك هو أنَّ الله تعالى منحَ الرسولَ القدرةَ على معرفة المنافق من المؤمن بالنهي عن القعود عن الحرب فيمتاز المنافقون - والحال هذه- من المؤمنين؛ وبهذا تتحقق الغاية من عدم السماح لهم بالقعود بأخذ الحيطة منهم على كمال وجهها، وعليه فلا وجه لمَنْ يرى بأنَّ (لمَ) تعليلية؛ بل هي باقية على استفهاميتها مع دلالتها على النهي ضمناً ليتحقق المراد منها بالمآل.

(١) وردَّ الرازيُّ على مَنْ يرى أنَّ الاستفهام في قوله تعالى ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ قد جاء ←

ليس المراد ذلك ... إنما المراد التلطف في المخاطبة، كما يقال: (أنت رحمكَ اللهُ وغفرَ لكَ)، وإنْ لم يكن هناك ذنب البتة»[1] ولو أرادَ الله تعالى من قوله ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ﴾ دلالة الإخبار لا الدعاء لقدَّمَ قوله تعالى ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ على قوله ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ﴾ ليكونَ الكلامُ (لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكاذِبِينَ؛ عَفَا اللهُ عَنْكَ)؛ فيكون العفو وراداً بعد السؤال ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾؛ ليكونَ السؤال بهذا توبيخياً تقريعياً بدلالة لحوق (العفو) به، فلو كان الخطاب بهذه الكيفية لثبتَ الذنبُ على الرسول ولقُلنا بأنَّه تعالى قد عفا عنه لأنَّه ارتكبَ خطأ في إبقاء المنافقين دون الجهاد.

وذهب البيضاوي الى أنَّ قوله تعالى ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ عبارة تعليلية سببية بيَّنَتْ داعي العفو للرسول؛ إذ يقولُ ما نصُّهُ: «﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾؛ بيان لما كُنّي عنه بالعفو ومعاتبة عليه؛ والمعنى لأيِّ شيء أذنْتَ لهم في القعود حين

→

للإنكار على الرسول ما قد فعلَ من مسألة الإذن؛ إذ يقول: «لا يجوز أنْ يُقالَ المراد بقوله ﴿لَمْ﴾ عَرَّفَهَا لَهُمْ الإنكار؛ لأنَّا نقول إما أنْ يكونَ صدرَ عن الرسول ذنب في هذه الواقعة أو لم يصدر عنه ذنب، فإنْ قلنا إنَّه ما صدرَ عنه ذنب امتنع على هذا التقدير أنْ يكونَ قوله ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ إنكاراً عليه، وإنْ قلنا إنَّه كان قد صدرَ عنه ذنب فقوله ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ﴾ يدل على حصول العفو عنه وبعد حصول العفو عنه يستحيل أنْ يتوجه الإنكارُ عليه؛ فثَبَتَ أنَّه على جميع التقادير يمتنع أنْ يُقالَ إنَّ قوله ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ يدل على كون الرسول مذنباً؛ وهذا جواب شاف قاطع وعند هذا يحمل قوله ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ على ترك الأوْلى والأكمل لا سيما وهذه الواقعة كانَتْ من جنس ما يتعلق بالحروب ومصالح الدنيا»، التفسير الكبير: ١٦/٦٠.

(١) الرازي: عصمة الأنبياء: ١٠٧.

استأذنوك واعتلوا بأكاذيب»[١]، نقولُ إنَّ هذا القول محل نظر؛ لأنَّ قول البيضاوي بأنَّ معنى قوله تعالى ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ هو (لأي شيء أذنْتَ لهم في القعود حين استأذنوك واعتلوا بأكاذيب) لايخرجُ عبارة ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ من دائرة السؤال والتنبيه للرسول بأنَّ لايسمح لمَنْ يريد القعود عن الجهاد إلا بعد معرفة حقيقة نواياه.

ولو قالَ البيضاوي إنَّ معنى ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ هو (لأنك أَذِنْتَ لَهُمْ في القعود حين استأذنوك واعتلوا بأكاذيب) فتكون العبارة كلياً (عَفَا اللهُ عَنْكَ؛ لأنك أَذِنْتَ لَهُمْ في القعود حين استأذنوك واعتلوا بأكاذيب؛ فلا تأذن لهم حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ)، لكان هذا أجدى وأوفق لما قدَّمَ له البيضاوي وما قصده من قوله إنَّ قوله الله تعالى «﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾؛ بيانٌ لما كُنّي عنه بالعفو»، وعلى أية حال فإنَّ كلامه ميدانٌ للتأمُّل من منحيين هما:

الأول: هو أنَّ الله تعالى قد قدَّمَ قوله ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ﴾ وأخَّرَ قوله ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾؛ وهذا يدل على أنَّ عبارة العفو إنما هي عبارة دعائية إنشائية الدلالة وليست عبارة تُنبيءُ عن مسح ذنب الرسول لتكونَ إخبارية المضمون، ولو تأخَّرَتْ لكانَتْ إخبارية ولكان السؤال تعليلياً.

أما الآخر: فهو أنَّ الغاية الدلالية التي أسَّسَتْ عليها هذه الآيةُ الكريمةُ هي إخبار الرسول كيفية التعامل مع المنافقين حين يطلبون منه القعود عن الجهاد، فضلاً عن منحه مهارة التمييز بين المؤمن والمنافق من أجل كشف

---

(١) البيضاوي: أنوار التنزيل:١٤٨/١

أمر المنافق بالمحصلة لئلا يختلطَ الأمرُ على المسلمين فيَفْسِدُ مَنْ يُظَنُّ به الصلاح والحال هذه.

من هنا فلا مجال للقول بأنَّ قوله تعالى ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ هي عبارة تعليلية؛ إذ لايمكن أنْ تنصرفَ الى التعليل بناءً على الداعيين السابقين وهما داعي كيفية ترتيب العبارات في النص الكريم -تقديماً وتأخيراً- الموجب للقول بإنشائية عبارة العفو وبأنشائية عبارة السؤال؛ لأنَّ هذا السؤال يُعَدُّ تمهيداً الى تعريف الرسول بالمنافقين من جهة وينطوي على ملمح مضموني للنهي الإرشادي للرسول من أنْ يسمحَ للمنافقين بالبقاء ثانية من جهة أُخرى؛ وذلك بعد تملُّكِهِ قابليةِ معرفة المنافقين تشخيصاً، وداعي الدلالة العامة لسياق النص - والآيات التالية له- التي تنصُّ على الحديث عن المنافقين وكيفية معرفتهم وكشف صفاتهم وهُويتهم للمؤمنين حتى يتبينَ للرسول والذين معهم ماهية هؤلاء المنافقين فيأخذوا الحيطة والحذر منهم.

يُزادُ على هذا فإنَّ وجود السؤال في قوله ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ يدفع الاحتمال في أنْ تكونَ عبارة ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ﴾ إخبارية تعليلية؛ ذلك بأنَّها لو كانت إخباراً عن صدور العفو عن الرسول – فعلاً- من الله تعالى لقالَ سبحانه (عَفَا اللهُ عَنْكَ؛ إذ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكاذِبِينَ) فتكون (إذ) تعليلية سببية كاشفة عن سبب العفو ألا هو (الإذن)؛ فلما وردَتْ عبارة ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ على صيغة السؤال دلَّ ذلك على أنَّ عبارة ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ﴾ هي دعاء للرسول واحترام له لأنَّ الله تعالى قد سأله بعد هذا الدعاء التمهيدي عن داعي إعفاء بعضهم من الجهاد، ومن ثمَّ سوَّغَ اللهُ تعالى هذا

الإعفاء إشارةً وضمناً في النص الكريم فكأنَّه أجابَ عن الرسول قبل أنْ يُجبَهُ إذ قال سبحانه ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾ ففُهِمَ أنَّ سماح الرسول لبعضهم بالقعود عن الجهاد كان بسبب عدم معرفته بأنَّهم كاذبون، فكأنَّ الله تعالى أرادَ من هذا النص الكريم بأسره غايةً تكمنُ في تنبيه الرسول على عدم السماح لـمَنْ يريدُ القعود عن الجهاد بذلك أولاً، وثانياً أراد أنْ يُعلِّمَ اللهُ سبحانه رسولَهُ (صلوات الله عليه وعلى آله) كيفية معرفة المنافق من المؤمن ليترتبَ على أساس هذه المعرفة كيفية التعامل معهم في الأمور كافة؛ ذلك بأنَّ معرفة المنافق أمرٌ في غاية الأهمية للتوقّي منه واستكناه غاياته والتحرُّز منها البتة لئلا يوقِعَ الفرقةَ بين صفوف المسلمين بالمآل؛ من هنا كان هذا التوجيه ومنح الرسول هذا المعيار من الأهمية بمكان؛ بل هو غاية في الأهمية لأنَّ هذه المعرفة تعملُ على توحيد المسلمين وعدم السماح للتخلخل بالتسرب بين صفوفه أبداً؛ فكان كلام الله تعالى «هذا من باب التدبير في الحرب»[١]؛ إذ بالتوحُّد يكمنُ الظفر.

يُزادُ على هذا فإنَّ ثمة سنداً قرآنياً يعضدُ كون قوله تعالى ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ﴾ هو دعاء وليس إخباراً وأنَّ الغاية الأصل من الآية الكريمة التي نزلَتْ فيها هذه العبارة هي معرفة المنافقين للتحرُّز منهم وأنَّ ما فعلَهُ الرسولُ ليس خطأً أو ذنباً، وذلك السند كامنٌ في قوله تعالى ﴿فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللهَ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[٢]؛ إذ نجد

(١) الرازي: عصمة الأنبياء: ١٠٦.
(٢) سورة النور: ٦٢.

أنَّ قوله تعالى ﴿فَأْذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ﴾ ترخيصٌ من الله تعالى للرسول الأكرم بالسماح لمَنْ يشاء بالقعود عن الجهاد فقد «فوَّضَ سبحانه أمر الإذن للرسول ﷺ، إنْ شاء أذن، وإن شاء منع، وأمره بالدعاء لمَنْ استأذنه صدقاً وإخلاصاً، لا كذباً ونفاقاً»[١]، فإذا استوثقَ الرسولُ من المعتذر قوة الإيمان وصدق الحال ونقاء النية فيما يقوله من عُذر جازَ له أنْ يمنحَهُ العُذرَ للقعود.

من هنا نقولُ إنَّ الترخيصَ من الرسول ممكنٌ ولكن يكون ذلك على وفق الاستحقاق، وهذا يدل على أنَّ عدم السماح للرسول بإجازة بعض القوم بالقعود عن الجهاد في غزوة تبوك[٢] التي نزلَتْ فيها قوله تعالى ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾ إنما كان مؤسساً على افتضاح أمر المنافقين من خلال معرفتهم بالنهوض الى الجهاد أو الاعتذار عنه، وليس الأمر دائراً على الرسول في بيان أنَّه قد أذنبَ أم لم يذنب، فليس الرسول هو المناط الدلالي للآية الكريمة مطلقاً؛ بل إنَّ مدار المضمون ومناطه كان رهناً ببيان أمر المنافقين وعدم السماح لهم بالقعود حتى يتبينَ للناس جميعاً بأنَّ هؤلاء المُعتذرين والراغبين بالقعود إنما هُم منافقون لا غير فاحذورهم، ودليل ذلك أنَّ الله تعالى قد إجازَ إجازةَ الرسولِ بالقعود لمَنْ يرى صدقه وإيمانه في آية النور[٣]؛ وعليه فلا ذنب للرسول

---

(١) مغنية: الكاشف: ٤٤٤/٥- ٤٤٥.

(٢) ينظر: السمرقندي: بحر العلوم: ٦٢/٢.

(٣) يقول مغنية بشأن مضموني آية التوبة وآية النور: إنَّه قد «أمرَ اللَّهُ نبيَهُ في آية التوبة بالتثبت حتى يميزَ الكاذب من الصادق، وفي آية النور تركَ له حرية التقدير بعد أنْ يعرفَ حقيقة طالب الإذن وأهدافه والنتائج المترتبة على ←

→

الإذن مؤمناً كان الطالب أو منافقاً، وعلى هذا الأساس يأذنُ أو يمنعُ، فقد تستدعي المصلحة الإذن للمنافق لأنَّ في وجوده مع الجماعة المسلمة مضرة، وقد تستدعي المصلحة أنْ لا يأذن للمؤمن لأنَّ المصلحة تستدعي بقاءه مع المسلمين»، الكاشف: ٤٤٥/٥.

نقولُ إنَّه على الرغم من أنْ توجيه مغنية في فك التشابك بين مضموني الآيتين على قدر كبير من القبول؛ بيد أنَّه لايخلو من معاودة النظر، ذلك بأنَّ نِصْفَ مقولته الأولى سديدة وهي قوله (أمرَ اللَّهُ نبيَهُ في آية التوبة بالتثبت حتى يميزَ الكاذب من الصادق) أما نصفُها الآخر وهو قوله (وفي آية النور تركَ له حرية التقدير بعد أنْ يعرفَ حقيقة طالب الإذن وأهدافه والنتائج المترتبة على الإذن مؤمناً كان الطالب أو منافقاً، وعلى هذا الأساس يأذنُ أو يمنعُ، فقد تستدعي المصلحة الإذن للمنافق لأنَّ في وجوده مع الجماعة المسلمة مضرة، وقد تستدعي المصلحة أنْ لا يأذن للمؤمن لأنَّ المصلحة تستدعي بقاءه مع المسلمين) فهي محلُّ نظرٍ؛ ذلك بأنَّ آية النور إنما أُجيز للرسول فيها الإذن لـمَنْ يريد القعود عن الجهاد للمؤمنين فقط لا للمنافقين، فهي تُعَدُّ تتمة وتوثيق لمضمون آية التوبة التي تدعو الى عدم قبول قعود المنافقين لأنَّهم منافقون ولأنَّ أمرهم لابدَّ له من أنْ يُفتَضَحَ ويُعلَنَ للملأ؛ وعليه فإنَّ ورود آية النور في إجازتها للرسول بالإذن للمؤمنين فحسب تمثلُ تكملةً وتتمةً وتوثيقاً وتوكيداً لمضمون آية التوبة التي منعَتْ القعود للمنافقين؛ ودليل ذلك هو أنَّ سياق آية النور مبنيٌّ كلياً على الحديث عن المؤمنين إذ يقول سبحانه ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَرَسُولِهِ فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللهَ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ فسياق الآية يشيرُ بما لايقبل الشك الى أنَّ المنافق لايجوز له القعود البتة وأنَّ مَنْ يجوزُ له القعود بإذن الرسول هو المؤمن فحسب؛ فآية ←

البتة؛ لأنَّ الغاية من سؤال الله تعالى للرسول في قوله ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ تكمنُ في بيان حال المنافقين وافتضاح أمرهم وليس مرد السؤال تابعاً للرسول الأكرم من حيث إنَّه قصَّرَ في واجبه التكليفي لإذنه لهم؛ بل كان يدعو النص الى عدم الإذن لهم ليتضحَ موقفُهُم من الإسلام والمسلمين؛ ذلك بأنَّ «عدم الإذن أنسبُ لظهور فضيحتهم وأنَّهم أحقُّ بذلك لما بهم من سوء السريرة وفساد النية لا لأنَّه كان أولى وأحرى في نفسه وأقرب وأمس بمصلحة الدين، والدليل على هذا الذي ذكرنا قوله تعالى بعد ثلاث آيات ﴿لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ ما زادُوكُمْ إِلاَّ خَبالاً وَلأَوْضَعُوا خِلالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ﴾[1] إلى آخر الآيتين[2]، فقد كان الأصلح أنْ يؤذَنَ لهم

→

التوبة كانَتْ تدعو الى عدم السماح للمُعتذرين بالقعود لأنَّ أولئك المُعتذرين كانوا منافقين وقد كذَّبوا على الرسول في ادعائهم الأعذار؛ لذا كان من الواجب النهي عن الإذن لهم حتى يتضحَ بأنَّهم منافقون حقاً؛ ولهذا عرَّفَ اللهُ تعالى الرسولَ الأكرمَ كيفية معرفة المنافق الكاذب من المؤمن الصادق، أما آية النور فإنَّ الرسول قبل نزولها قد عَلِمَ كيفية التمييز والتفريق بين المؤمن والمنافق من آية التوبة ابتداءً؛ لهذا حقَّ له في آية النور السماح بالقعود للمؤمنين فقط لمَنْ يرى في قعوده مصلحة عامة للمسلمين، فلا ضرر من الإذن له بعد معرفة صحة عذره وموافقة قعوده للمصلحة العامة، أما المنافقون فلا جواز لهم والحال هذه؛ من هنا حقَّ القولُ بأنَّ الشطر الثاني من مقولة مغنية كان محل النظر كما تقدم.

(١) سورة التوبة: ٤٧.

(٢) وهو قوله تعالى ﴿لَقَدِ ابْتَغَوُا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَقَلَّبُوا لَكَ الأُمُورَ حَتَّى جاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللهِ وَهُمْ كارِهُونَ * وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَلا تَفْتِنِّي أَلا فِي الْفِتْنَةِ ←

في التخلف ليُصانَ الجمع من الخبال وفساد الرأي وتفرق الكلمة»[١] ولكن «لو لم يؤذَنْ لهم فاظهروا الخلاف كانَتْ الفتنة أشد والتفرق في كلمة الجماعة أوضح وأبين»[٢] ولعُرِفُوا بأنَّهم أعداء الإسلام علناً، فلم يبق لهم مجال عندئذ أو فسحة وقتذاك لينخروا في جسد العقيدة الحقة مطلقاً.

من هنا نقولُ بأنَّ السؤال كان نهياً إرشادياً -لا نهياً عن معصية أو إنحراف عن تكليف- غايته زيادة بيان موقف المنافقين واستظهار علني عن كيفية تفكيرهم وإعلام عما يدور في خاطرهم من تآمر على الرسول والإسلام والمسلمين في وقت معاً.

فضلاً عن هذا فإنَّ الناظر الى سياق الآيات التي تلَتْ قوله تعالى ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ﴾ سيجد أنَّ مضمون السياق مبني كلياً على الحديث عن القاعدين (المنافقين)؛ إذ يقولُ الله تعالى ما نصُّهُ ﴿لا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ يُجاهِدُوا بِأَمْوالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَاللهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ * إِنَّما يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَارْتابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ * وَلَوْ أَرادُوا الْخُرُوجَ لأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلكِنْ كَرِهَ اللهُ انْبِعاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقاعِدِينَ * لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ ما زادُوكُمْ إِلاَّ خَبالاً وَلأَوْضَعُوا خِلالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ وَاللهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ * لَقَدِ ابْتَغَوُا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَقَلَّبُوا لَكَ الأُمُورَ حَتَّى جاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللهِ وَهُمْ كارِهُونَ * وَمِنْهُمْ

→ سَقَطُوا وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكافِرِينَ﴾، سورة التوبة:٤٨- ٤٩.

(١) الطباطبائي: الميزان: ٢٨٥/٩.

(٢) م.ن: ٢٨٥/٩.

مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَلا تَفْتِنِّي أَلا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكافِرِينَ * إِنْ تُصِبْكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِبْكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُوا قَدْ أَخَذْنا أَمْرَنا مِنْ قَبْلُ وَيَتَوَلَّوْا وَهُمْ فَرِحُونَ * قُلْ لَنْ يُصِيبَنا إِلاَّ ما كَتَبَ اللهُ لَنا هُوَ مَوْلانا وَعَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾[١] فنلحظ أنَّ الكلام مؤسس جملةً وتفصيلاً على هؤلاء المنافقين الذين حلفوا كذباً للرسول من أجل عدم الالتحاق بالجهاد، فالمتأمِّل في سياق هذه النصوص الكريمة يجد «أنَّ صورة العتاب فيها على الإذن لم تكن الملامة لرسول الله ﷺ حتى على ترك الأولى، وإنما حقيقتها ومرماها هو التوبيخ لهؤلاء القاعدين المستأذنين بنحو من لحن الخطاب الموجه لرسول الله بياناً لضلالهم[٢]، وموافقة إذنه ﷺ لهم للصواب والسداد من حيث المصلحة الجهادية، وليس في عدمها من الفائدة إلا افتضاحهم عند رسول الله وعلمه بكذبهم في التعلل بالمعاذير، وصدق الصادقين في الجهاد»[٣] فـ«الحادثة لا تحمل في داخلها أية حالة من حالات الذنب، فالنبي يملكُ أمر الحرب، فيأذن لـمَنْ يشاء بالخروج أو لا يأذن، فليس للمسألة واقع خارج نطاق إرادته، وليست هناك أوامر إلهية في مسألة خروج هؤلاء وعدم خروجهم؛ ليكونَ تصرفُهُ عليه السلام مخالفةً لها؛ بل كل ما هناك أنَّ الله أراد أنْ يضعَ القضية في نصابها الصحيح من المصلحة الغالبة في ترك الإذن لهم ليفتضحَ أمرُهُم ويتبينَ زيفُهُم بشكل واضح، فيتعرَّفَ المسلمون

---

(١) سورة التوبة: ٤٤- ٥١.

(٢) ينظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن:٢/٢٤٣.

(٣) البلاغي: الهدى الى دين المصطفى: ١٩١- ١٩٢.

على حقيقتهم، فيرفضوهم من موقع الحقيقة الداخلية التي تنكشف من خلال تصرفاتهم»[١]؛ بهذا ندركُ أنَ ورود هذه الآيات الكريمات المتحدثة عن المنافقين – بهذا التفصيل- ما هي إلا «قرينة قاطعة على أنَّ قوله تعالى ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ﴾ بنحو لا ربط له بتقدم الذنب؛ وإنما هو جارٍ على النحو المتعارف في التَّلطف والعناية في الخطاب بتصديره بنحو من الدعاء والإكرام؛ رفعاً لحزازة ما في أثنائه من صورة العتاب، وصرفاً لحزازته إلى مَنْ قَصَدَ به»[٢] وهم المنافقون.

من هنا نفهَمُ بأنَّ قوله تعالى ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ﴾ ما هو إلا تنزيه للرسول من أنْ ينصرفَ ذهنُ المتلقي الى أنَّ الرسول الأكرم كان مُحتمِلاً للذنب أو أنَّه قد ارتكبَ خطيئةً ما؛ لهذا افتتحَ كلامه سبحانه بالدعاء الى الرسول الأكرم حتى يتجلَّى للمتلقي بأنَّ المبتغى من هذا الكلام بأسره هو أمران هما:

أولاً: تنبيه الرسول الكريم على عدم إعطاء إذن لـمَنْ يطلب اليه القعود عن الجهاد إلا بعد معرفة حقيقة هذا الطالب وجوهر توجهه الصحيح؛ ذلك بأنَّ قوله تعالى ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ جملة استفهامية في مبناها بيد أنَّه يندمجُ مع استفهاميتها ملمحٌ لمضمون (النهي) فالمبتغى (لا تأذنْ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكاذِبِينَ)؛ ذلك بأنَّ النهي عن السماح بقعودهم يُعَدُّ مَرقاةً لمعرفة المنافق من المؤمن؛ فالنهي سيق - تضمُّناً في السؤال- ليكونَ

---

(١) جعفر مرتضى العاملي: خلفيات كتاب مأساة الزهراء عليها السلام: ١١٨/٣.

(٢) البلاغي: الهدى الى دين المصطفى: ١٩٢.

معياراً تفريقياً لمعرفة حقيقة النية في الجهاد من زيفها؛ فالمراد من السؤال هو «أنْ لا تأذن لهم وتلزمهم الخروج معك حتى إذا لم يخرجوا ظهرَ نفاقُهُم»[١] فهو سؤال استفهامي يلزمُ معه القول بالنهي الإرشادي للرسول من أنْ يسمحَ لمَنْ يطلب منه البقاء عن الجهاد ثانيةً ما لم يعرفْ المنافقَ الكاذبَ منهم من المؤمن الصادق معه، فكأنَّ المعنى (لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ بالبقاء ألأنك لاتعرف بأنَّهم منافقون؛ لا تأذنْ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكاذِبِينَ)، والدليل أنَّ العبارة الاستفهامية يُلمَحُ منها دلالة النهي الإرشادي للرسول هو أنَّ الله تعالى علَّمَهُ كيفية معرفة المنافقين لأنَّه سبحانه قد عَلِمَ بأنَّ الرسول سمحَ لهم لعدم علمه بنفاقهم؛ لذا أرشده الى عدم السماح لهم بالقعود عن الجهاد بدلالة النهي عن طريق تعريفه كيفية معرفة المنافق من المؤمن وذلك بقوله ﴿لا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ يُجاهِدُوا بِأَمْوالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَاللهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ * إِنَّما يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَارْتابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾ فهذا أكبر دليل على أنَّ الاستفهام يحملُ في طياته مضمون الإرشاد بالنهي عن السماح بالقعود عن الجهاد لمَنْ يطلب ذلك ما لم يعرف الرسول المنافق منهم من المؤمن الحقيقي، وما لم يدرك حقيقة منطلقه من دعواه.

وهذا يعضدُ أنْ تكونَ عبارة ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ﴾ عبارة دعائية إنشائية ولايمكنُ حملُها على الإخبار البتة؛ ذلك بأنَّ سياق الآيات التالية للدعاء

---

(١) الطوسي: التبيان: ٢٢٦/٥.

للرسول والنهي له عن السماح لهم بالقعود عن الجهاد لتنبيهه لمعرفة الصادق منهم من الكاذب إنما تتمحور على موضوع المنافقين تحديداً.

من هنا نقولُ إنَّ مقاله تعالى ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ﴾ هو دعاءٌ لا توبيخ البتة؛ لأنَّه ليس الرسول هو المقصود من الحديث كلياً؛ بل المقصود هو معرفته المنافقين تحديداً وتشخيصاً وكشف حالهم بياناً وافتضاحاً.

ثانياً: إقصاء ذهنية المتلقي من الوقوع في الوهم لئلا يتصورَ أنَّ الرسول مُلامٌ لارتكابه خطيئة ما أو أنَّه مُقرَّعٌ للاقترافه ذنب معين؛ من هنا جاء قوله تعالى ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ﴾ ليضعَ فاصلاً يُبيِّنُ أنَّ المراد من أصل الحديث كُلياً هُم المنافقون وليس الرسول، وإنما وجَّه الكلام للرسول من أجل معرفتهم وتشخيصهم لأنَّ معرفتَهُم عند الرسول غاية في الأهمية حتى يحدَّ منهم فلايسيؤوا الى الإسلام ويُضعفوه بنفاقهم.

ولو ابتدأ سبحانه كلامه مباشرةً فقال ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾ لبدرَ في ذهن المتلقي أنَّ الله تعالى يُقرِّعُ نبيَهُ باستعمال السؤال المباشر بقوله ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ ولكن حينما قدَّمَ سبحانه قوله ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ﴾ ثم أعقبه مباشرةً بقوله ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ لتكونَ العبارةُ كُلياً ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾ اتضح أنَّ المراد من ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ﴾ هو الدعاء للرسول لا أكثر وأنَّ هذه العبارة هي عبارة احترازية، تُبْعِدُ الفهمَ المخطوء الذي قد يتناهى الى الذهن فيما لو رُفِعَتْ هذه العبارة الدعائية من النص، ولايمكن أنْ تُعَدَّ عبارة ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ﴾ إخبارية بأيِّ حالٍ من الأحوال لأنَّه لاتجوز

المؤاخذة بعد العفو عقلاً، ولأنَّ السياق متمحور كلياً على المنافقين وليس على الرسول ثانياً؛ ولأنَّ الرسول معذور ضمناً في الآية الكريمة لعدم معرفته بأنَّ الذين طلبوا منه البقاء وحلفوا له أنَّهم منافقون فعلاً.

والظاهر أنَّ الملحظ الذي يشير الى أنَّ المراد من الحديث هو التنبيه على المنافقين وأنَّ الكلام ليس موجَّهاً الى الرسول قصداً؛ بل الغاية هي التعريف بالمنافقين هو الذي أسَّسَ عليه الإمام الرضا عليه السلام جوابه الى المأمون حنيما سأله عن دلالة قوله تعالى ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ﴾؛ إذ ينقلُ في الأثر أنَّ المأمون سأل الإمامَ الرضا قائلاً: «لله دَرُّكَ يا أبا الحسن! فأخبرني عن قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾؛ فقال الرضا عليه السلام: هذا مما نزلَ (بإياك أعني، واسمعي يا جارة)؛ خاطبَ اللهُ بذلك نبيَهُ (صلى الله عليه وآله) وأراد به أمته»[1] لكي يتنبهوا الى عظم ضرر المنافقين بينهم لئلا يدخلَ الخللُ في صفوف المسلمين فينهاروا والحال هذه، فكأنَّ الكلام وإنْ كان موجَّهاً الى الرسول الأعظم إلا أنَّه عبارة عن قاعدة عامة يتوجَّه بها كلُّ مسلمٍ ويَستَرشِدُ بها كلُّ ذي لُبِ حكيمٍ.

من هنا نقولُ إنَّ الرسول براءٌ مما وجِّهَ اليه من تهمة الصاق الذنب لأنَّ عبارة ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ﴾ إنما هي عبارة دعائية تَلَطُّفية احترامية من الله تعالى لنبيه فلا تقريع يُذكَرُ ولا توبيخ يُلمَحُ والحال هذه مطلقاً.

---

(١) الصدوق: عيون اخبار الرضا: ١٨٠/١، والطبرسي: الاحتجاج: ٤٣٠/٢، والمجلسي: بحار الأنوار: ٨٣/١١.

تاسعاً: اتهام الرسول بحمل الوزر

إذا كانت دلالات الألفاظ في سياق الخطاب التكلمي تعبِّرُ أحياناً عن دلالة ارتباطية التزامية تُفهَمُ منها بالتَّضام؛ كإشارة لفظة (الغفران) الى المعصية ولفظة (الشكر) عن إجزال النعمة ولفظة (العذاب) عن الخروج عن قانون السماء ولفظة (التوبة) عن خرق قانون السماء والشعور بالتقصير تجاه ذلك؛ فإنَّ هذا الدلالات الاستتباعية يمكن أنْ يؤسَّسَ عليها اتهام الرسول الأكرم بأنَّه مذنبٌ؛ ذلك بأنَّ الله تعالى قد أبلغه بأنَّه قد دفعَ عنه وزرَهُ الذي حملَهُ من جراء ما اقترف من ذنوب سالفة، وذلك بيِّنٌ في قوله تعالى ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنا عَنْكَ وِزْرَكَ * الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ * وَرَفَعْنا لَكَ ذِكْرَكَ * فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً﴾[١] فلفظة ﴿وِزْرَكَ﴾ الموجَّهة إلى الرسول بدلالة ضمير المخاطب (الكاف) المرتبطة بها تدلُّ دلالةً واضحةً على أنَّ الرسول قد صدرَ منه جُرمٌ دعا السماءَ الى رفعِهِ عنه رحمةً له، فـ «ظاهرُ هذا الكلام يدلُّ على أنَّه قد قارفَ الكبائرَ»[٢]؛ لأنَّ «الوزر هو الذنب[٣]، وانقاضه الظهر يدل على كبره»[٤]؛ وعليه فإنَّ فِهْمَ الذنبِ من لفظة ﴿وِزْرَكَ﴾ تُعَدُّ دلالة التزامية والحال هذه، «أو ليس هذا

---

(١) سورة الانشراح: ١-٦.

(٢) المفيد: الافصاح: ١٦٩.

(٣) ينظر: الشوكاني: فتح القدير: ٢٧١/٢، والدمشقي: اللباب في علوم الكتاب: ٣٩٩/٢٠.

(٤) القاضي الجرجاني: شرح المواقف: ٨/ ٢٧٩.

صريحاً في وقوع المعاصي منه صلى الله عليه وآله؟»[١].

نقولُ إنَّ الناظر أول مرة الى هذه اللفظة يخالُ بأنَّ لفظة ﴿وِزْرَكَ﴾ قد استُعْمِلَتْ بمدلولها الاصطلاحي المتبادر منها؛ لأنَّ الوزر هو الذنب وعليه فإنَّها تدلُّ على ارتكاب الرسول الأعظم الذنب لا محالة، غير أنَّنا إذا ما توغلنا في النص وقرأنا ما وراء ظاهر هذه اللفظة؛ فإنَّنا لابدَّ من أنْ نصلَ الى الدلالة الصحيحة والمرادة تشخيصاً من لفظة ﴿وِزْرَكَ﴾ في الآية الكريمة؛ ذلك بأنَّ هذه اللفظة قد استُعْمِلَتْ ههنا بموجب دلالتها المعجمية – اللغوية – العامة لا على أساس دلالتها الاصطلاحية المعهودة وهي التعبير عن ذنب قد سبقَ؛ وعليه فإنَّ ذكر لفظة ﴿وِزْرَكَ﴾ في الآية الكريمة ليس صريحاً في إثبات الذنب على الرسول الأعظم؛ يقولُ المرتضى: «أما الوزر في أصل اللغة فهو الثقل، وإنما سُمِّيَتْ الذنوب بأنَّها أوزاراً لأنَّها تثقل كاسبها وحاملها»[٢] بهذا نجد أنَّ الوزر يدل على حمل الثقل عموماً[٣].

وعليه فليستْ بالضرورة أنْ تكونَ كلُّ لفظة (وزر) لابدَّ من أنْ تدلَّ على ذنبٍ مُقترفٍ؛ فقد تردُ قرائنُ سياقيةٌ تحيلُها على دلالتها الأصل التي تمثل المعطى المعجمي الأساس لها؛ لأنَّ «كلَّ شيءٍ أثقلَ الإنسان وغمَّهُ وكدَّهُ

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٦١، وينظر: الرازي: عصمة الأنبياء: ١٠٧.

(٢) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٦١، وينظر: ابن منظور: لسان العرب:٢٨٢/٥، والبلاغي: الهدى الى دين المصطفى:١٩٧/١.

(٣) ينظر: ابن منظور: لسان العرب:٢٨٢/٥، والزبيدي: تاج العروس:٣٥٨/١٤-٣٦٠، والالوسي: روح المعاني: ١٦٨/٣٠.

وجهدَهُ جازَ أنْ يُسمى وزراً؛ تشبيهاً بالوزر الذي هو الثقل الحقيقي»[١] ويسندُ ذلك قوله تعالى ﴿فَإِذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقابِ حَتَّى إِذا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِداءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزارَها﴾[٢] فـ(أوزار الحرب) في الآية الكريمة هي «أثقالها وأحمالها، يعني حتى تضعَ أهلُ الحربِ السلاحَ فيمسكوا عن الحرب، وأصل (الوزر): ما يُحتمِلُ الإنسان فسمَّى الأسلحة أوزاراً؛ لأنها تُحمَلُ»[٣]؛ من هنا فإنَّه «ليس يمتنع أنْ يكونَ الوزر في الآية إنما أراد به غمَّهُ ﷺ وهمَّهُ بما كان عليه قومه من الشرك»[٤]، وانحراف العقيدة؛ فـ«قد كان رسول الله ﷺ قبل البعثة في أشد ما يكون من الغم والهم[٥]، وأثقله وأجهده لأجل ما يراه من

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٦١.

(٢) سورة محمد: ٤.

(٣) البغوي: معالم التنزيل: ٢٧٨/١.

(٤) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٦١.

(٥) وذهب المرتضى - وقد وافقه الرازيُّ على ما ذهب اليه- بأنَّ همَّ الرسول كان بعد بعثته لأنَّه (صلوات الله عليه وعلى آله) كان هو وأصحابه مُستضعفين مَقهورين في قومهم، فكان ذلك مما يُتعِبُ الفكر ويكدُّ النفس ويزيدُ الهمَّ والكدرَ، فلما أعلا الله كلمته، وعظَّمَ أمرَهُ فقد وضع وزره، فانزاح الهمُّ وتبدد الوزرُ بمساندة الله تعالى ونصرته على الاعداء وانتشار دعوة السماء عموماً، ينظر: الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٦١، والرازي: عصمة الأنبياء: ١٠٧. نقولُ إنَّ هذا الكلام يمكن أنْ يكونَ مُساغاً ومقبولاً الى حدٍّ كبير؛ بيد أنَّ النظر الى بداية السورة الكريمة يُحيلنا على قناعة تنصُّ على رجاحة وجود الهم للرسول قبل البعثة؛ ذلك بأنَّ أول نص في السورة يقول فيه سبحانه ﴿أَلَمْ ←

→

نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ فهذا النص يشير الى تقليدِ الرسولِ النبوةَ من السماء ثم ورد قوله تعالى ﴿وَوَضَعْنا عَنْكَ وِزْرَكَ * الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ﴾ فكانت هاتان الآيتان دالتين على أنَّ (الوزر) الذي هو (هم الرسول) إنما وضِعَ عنه وارتفع بعد الانشراح بتقليدِ السماء النبوةَ للرسول وليس قبل ذلك، ويعضده هذا المضمون قوله تعالى بعد الآيتين ﴿وَرَفَعْنا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ أي عرَّفناكَ الى قومك بأنَّك النبي المرسل اليهم تكريماً لك وتشريفاً منا اليك، وتعريفُهُ الى الناس بأنَّه النبي المرسل لايكون إلا بعد الانشراح أي (تقليده النبوة) وبعد رفع الهم بالانشراح (أي رفع اشكالية انقاذ قومه بالحل السماوي النبوة)، فبعد هذين الأمرين يتحقق له التعريف ورواداً بأنَّه هو النبي المرسل الى قومه من السماء لا غير؛ بهذا يتضح بأنَّ الهمَّ الذي كان يعتري الرسولَ إنما كان قبل البعثة وقد انزاحَ ببعثته نبياً الى الناس؛ والدليل على ذلك هو أنَّ تعريف الرسول للناس ورفع ذكره فيهم لا يكون إلا بعد تحقُّق النبوة له وانزياح همه بتلك النبوة يقيناً منه واطمئناناً بأنَّه سيهدي قومه من الضلالة الى الهدى مآلاً .

يُزادُ على هذا أمرٌ آخر وهو أنَّ سورة الانشراح مكية، وليست مدنية، وهذا يشير إلى أنَّ الهمَّ إنما كان سابقاً للبعثة وكان حاصلاً في مكة قبل الهجرة وليس في المدينة؛ لأنَّ رفع الهم إذا كان يعني رفع كلمة الإسلام ونصر المسلمين فإنَّ هذا أمر غير حادث والحال هذه لأنَّ السورة مكية فلا نصر يُذكَرُ ولا رفع لكلمة المسلمين ولاتعظيم لأمرهم؛ ذلك بأنَّ الرسول وأصحابه مازالوا في نطاق الاضطهاد والظلم والمطادرة والأذى بعد؛ فلايصلح أنْ نقولَ بأنَّ الهم المرفوع في السورة إنما ينصرفُ الى إزاحة همِّ الرسول بعد البعثة من خلال رفع كلمة المسلمين ونصرهم وتخليصهم من الأذى والظلم؛ فهُم ما برحوا في حيز الظلم والتضييق ولم ينفكوا عن ذلك بعد حتى يمكنَ القولُ بذلك.

أما القول بأنَّ رفع الهم إنما كان بعد البعثة بسبب مقارعة القوم للرسول وأنَّ ←

ضلال الناس وأهوائهم المردية وعوائدهم القبيحة وعباداتهم الباطلة»[١]؛ لذا كان «مُستوحِشاً من ضلال الناس معانياً لأعباء هذا الهم المبرح وعسر الحيرة وضيق الصدر منتظراً لفرج الله ولطفه ورحمته والواسعة؛ حتى شرح الله صدره ويسر أمره وفتح له باب الهدى والرحمة بالوحي، ووضع عنه أوزار الهم والعنا بالبعثة والرسالة بالدعوة إلى الحق»[٢].

وتأسيساً عليه فإنَّ ما يمكنُ أنْ يُستَدَلَّ به تعضيداً على أنَّ معنى (الوزر) في الآية الموجَّه الى الرسول الكريم إنما يدل على معنى حمل الهم ثقلاً،

→

الرسول وأصحابه كانوا مُستضعفين في قومهم فهو لايتفق والقول بالانشراح ابتداءً؛ أي لايتفق والقول بتقليد النبوة أولاً وحدوث الانشراح بها للرسول؛ لأنَّ القول بأنَّ الهم كان بعد البعثة يؤولُ الى القول بعدم حدوث الانشراح أي التقليد بالنبوة، لأنَّ حدوث الانشراح يدعو الى القول بأنَّ التقليد بالنبوة هو الذي كَبَّدَ الرسولَ همَّ الدعوة ومقارعة قومه؛ وبهذا فلا يُحسَنُ أنْ يُعبَّرَ عن الدعوة والتقليد بالنبوة بأنَّها انشراح ورفع هم؛ لأنَّ (رفع الهم) يجب أنْ يكون سابقاً على الانشراح (النبوة) كي تكونَ تلك النبوة رافعةً له أي رافعة لهم الرسول الذي كان قبل البعثة والذي يكمنُ في تفكيره بضلالة قومه وكيفية خلاصهم منها، وعليه فإنَّ القول بأنَّ الهم كان قبل البعثة أدعى الى القول بأنَّ الانشراح أي النبوة هي التي رفعَتْ هم الرسول السابق على البعثة، أما هم الدعوة فلا يمكن أنْ يرد مضموناً ههنا لأنَّه لايتناسب وترتيب تسلسل النصوص بأحداثها المنطقية مطلقاً؛ من هنا ننتهي الى أنَّ الهمَّ الذي كان يكابدُهُ الرسولُ إنما كان قبل بعثته لا بعدها.

(١) البلاغي: الهدى الى دين المصطفى:١٩٧/١.

(٢)م.ن: ١٩٧/١، وينظر: مغنية: الكاشف: ٥٨١/٧.

هو قوله تعالى قبل آية الوزر ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ وقوله بعدها ﴿وَرَفَعْنا لَكَ ذِكْرَكَ * فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً﴾[١]، فهذه النصوص توحي بما لا يقبل التردد بأنَّ المراد من الوزر هو الثقل وحمل الهم الذي كان يعتري نفسَ الرسولِ الكريمِ قبل البعثة بدلالة الاستفهام التقرير في قوله سبحانه ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ فانشراح الصدر يدل على إزاحة الهم ورفعه بتقليده (صلوات الله عليه وعلى آله) النبوة ليهديَ بها الناسَ جميعاً فيخرجهم من الظلمات إلى النور، فكأنَّ قولَهُ تعالى ﴿وَوَضَعْنا عَنْكَ وِزْرَكَ * الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ﴾ بيانٌ تفسيريٌّ لمعنى الإنشراح السابق في الآية الأولى، فـ «المراد من ﴿وَوَضَعْنا عَنْكَ﴾ الخ هو عين المراد من ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾؛ ولا فرق إلا في الأسلوب والتعبير، والغرض زيادة الإيضاح والتأكيد»[٢]؛ لأنَّ الانشراح يعني رفع الوزر (الهم) الذي انقضَ ظهرَ الرسولِ لشدة ثقله وملازمته إياه (صلوات الله عليه وعلى آله) بداعي كفر قومه وعدم هدايتهم، فكأنَّ السورة بأسرها إسنادية للرسول الأكرم وتبشيرية له، وكذا الحال لقوله تعالى ﴿وَرَفَعْنا لَكَ ذِكْرَكَ * فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً﴾[٣] ذلك بأنَّ رفع الذكر هو شيوعه مبعوثاً من السماء وتعريفه للناس نبياً ومُرسَلاً منه سبحانه فهذا تكريمٌ وتشريفٌ ورفعةُ قدرٍ من الله تعالى أنْ اصطفاه دون الآخرين لحمل رسالة السماء.

---

(١) ينظر: الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٦١، والرازي: عصمة الأنبياء: ١٠٧.

(٢) مغنية: الكاشف: ٥٨١/٧.

(٣) سورة الانشراح: ٤- ٦.

وما يؤيدُ أنَّ الوزر هو الهم تعليلُهُ سبحانه لرفع ذلك الهم (الوزر) بقوله ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً﴾ فـ(الفاء) في بداية النص تعليلية سببية كشفَتْ عن داعي رفع الهم وشيوع ذكر الرسول الأعظم، فـ«هذا التعليلُ إنما يناسبُ الفرجَ من الضيق وتيسير الأمور، وإزاحة ثقل الهم الباهظ، ولا مناسبة له مع غفران الذنوب»[١] مطلقاً؛ أي إنَّنا رفعنا عنكَ همَّكَ الذي كان ملازمك لكفر قومك وعنادهم عن الحق ورفعنا ذكرَكَ بالنبوة لأنَّ مع كلِّ همٍّ وغمٍّ وحزن (عسر) لابدَّ من أنْ يكونَ يُسرٌ؛ فكأنَّ الله تعالى علَّلَ رفعَ همِّ الرسول باعطائه النبوة؛ لأنَّ مع كلِّ هَم يأتي انفراجٌ (يسر)؛ وقد وثَّقَ ذلك سبحانه بتوظيف حرف المعنى (مع) في النص الكريم الدال على ضرورة تحقق مآل العسر الى اليسر؛ ذلك بأنَّ هذا الحرف يدل على مضمون المصاحبة بيد أنَّ المراد من (مع) في هذا الموضع ليس المصاحبة على سبيل سرعة مجيء اليسر بعد العسر كما حَسَبَ بَعضُهُم[٢]؛ بل إنَّ المراد من (مع) ههنا المصاحبة باعتبار المآل والحتمية؛ لا باعتبار السرعة والمُرادَفَة الوقتية على سبيل الفورية في التعاقب؛ فـ«المعية معية التوالي دون المعية بمعنى التحقق في زمان واحد»[٣]؛ ذلك بأنَّ السورة نازلة بشأن

---

(١) البلاغي: الهدى الى دين المصطفى:١٩٧/١.

(٢) إذ ذهبَ الحائريُّ إلى أنَّ ورود «كلمة ﴿مع﴾ إشعارٌ بغاية سرعة مجيء اليسر كأنَّه مقارن للعسر»، مقتنيات الدرر: ١٧٣/١٢، وينظر: مديحة خضير السلامي: قراءة دلالية بمنطق تحليل الخطاب لحروف المعاني في سورة الإنشراح، (بحث منشور)، مجلة الجامعة الاسلامية، العدد: ١٨، ٢٠١٢م: ٤٢١- ٤٢٢.

(٣) الطباطبائي: الميزان: ٣١٦/٢٠، وقد وافقَ مغنيةُ الطباطبائيَّ في تشخيصه لدلالة ←

تسكين نفس الرسول ووعده بالظفر وهذا الظفر لا يتحقق في يوم وليلة؛ بل له حاجة إلى طول أمد وصبر ولكن بالمآل ستتحق المعية من أنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً؛ وعليه فإنَّ لاستعمال هذا الحرف في هذا الموضع – بناءً على منحه دلالة الحتمية المنجزة – زيادة تسلية لنفس الرسول وتقوية لقلبه الشريف[١].

يزادُ على هذا فإنَّ «في تعريف العسر وتنكير اليسر إشارةً إلى أنَّ اليسر غالب على العسر»[٢]؛ ذلك بأنَّ العسر لابدَّ من يكون معهوداً عند صاحبه[٣]؛ لهذا جاء مُعرَّفاً بـ (ال) فقال سبحانه ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً﴾، على حين أورد اليسر نكرةً؛ فقال: ﴿يُسْراً﴾، ولم يقل: (اليسر)؛ وذلك للدلالة على شيوع اليسر وتنوعه على الرغم من وحدة العسر المعهود[٤]؛ فإذا كان هناك عسر واحد معروف لديك فإنَّ الله تعالى يجعلُ له أنواعاً من اليسر لا يسراً واحداً؛ ولم يكتفِ النص في بثِّ روح الطمأنينة لدى الرسول باستعمال دلالة مصاحبة اليسر للعسر بالمآل الحتمي؛ بل وثَّقَ

→

(مع) في الآيتين الكريمتين؛ إذ يقولُ مغنية ما نصُّهُ: «المراد بـ (مع) هنا تأكيد الأمل في وقوع اليسر وإنْ طال الزمن، وليس المراد بها المصاحبة والمقارنة»، الكاشف:٥٨١/٧، وينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير:٤١٣/٣٠، واسماعيل حقي: روح البيان: ٣٥٧/١٠.

(١) الطوسي: جوامع الجامع: ٨٠٤/٣.

(٢) الحائري: مقتنيات الدرر: ١٧٣/١٢، وابن عاشور: التحرير والتنوير:٤١٤/٣٠.

(٣) ينظر: الطوسي: جوامع الجامع: ٨٠٥/٣، وابن عاشور: التحرير والتنوير:٤١٣/٣٠.

(٤) ينظر: مديحة خضير السلامي: قراءة دلالية بمنطق تحليل الخطاب لحروف المعاني في سورة الإنشراح، (بحث منشور):٤٢٢- ٤٢٣.

سمة الطمأنينة له (صلوات الله تعالى عليه) بأنْ كرَّرَ العبارة التعليلية مرةً أخرى؛ إذ يقول ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً﴾، وما هذا التكرار التوثيقي للعبارة إلا سكينةٌ للرسول واطمئنانٌ له ليَثْبتَ بوجه الآخر المعتدي على حدود السماء عقيدةً وفكراً وسلوكاً؛ لأنَّ في تكرار الكلام زيادة اطمئنان للرسول الأكرم وكبير ثقة له بأنَّ الله سبحانه سيعضده إلى الأبد وينصره لا محالة؛ وعليه فإنَّ هذه التوثيقات والتعهُّدات الإلهية في مناصرة الرسول بأنَّ مع كلِّ عسرٍ واحد أكثر من يسر ما هي إلا تعليل يوضح نصرة الله تعالى له سابقاً بانشراح الصدر ورفع الهم عنه وشيوع ذكره بين قومه، فما كان هذا إلا لأنَّ الله تعالى قد جعل لكلِّ عسرٍ واحد مجموعة من اليسر[1]، وهذا التعليل إنما هو موافق تماماً للقول برفع الهم عن الرسول لأنَّه في سياق إقناع الرسول بأنَّ الله تعالى ناصرة فلا يحزن أنْ لم يؤمن به أحدٌ أو جوبهَ بالعناد فكما أنَّ الله تعالى نصرَكَ ورفعَ همَّكَ وقلَّدَكَ رسالةَ السماءِ فهو مُعاضدُكَ وعاضدُك وعضدُكَ الى النهاية لأنَّ مع

---

(١) يقول الشوكاني: «ثم زادَ سبحانه هذا الوعدَ تقريراً وتأكيداً فقال مكرراً له بلفظ ﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً﴾؛ أي إنَّ مع ذلك العسر المذكور سابقاً يسراً آخر؛ لما تقرَّرَ من أنَّه إذا أُعيدَ المُعرَّفُ يكون الثاني عينَ الأولِ سواء كان المرادُ به الجنس أو العهد بخلاف المُنكَّر إذا أُعيدَ فإنَّه يرادُ بالثاني فردٌ مغايرُ لما أُريدَ بالفرد الأول في الغالب»، فتح القدير:٦٥٦/٥، والدليلُ على أنَّ هنالك مضموناً جديداً في قوله تعالى ﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً﴾ زائداً على قوله سبحانه – ابتداءً – ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً﴾ هو قولُ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «لن يغلبَ عسرٌ يُسرين؛ إنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً، إنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً»، البيهقي: شعب الإيمان: ٢٠٦/٧، وينظر: الحاكم: المستدرك: ٥٧٥/٢.

العسر يسراً، ولو كان المراد رفع الذنب عنه لم يحسنْ أنْ يوردَ سبحانه توثيقات لرفع الذنب عن الرسول وليس ثمة داعٍ لأنْ يؤكدَ كلامه بإعادة عبارة جعل اليسر مع العسر فيقوله ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً﴾ لأنَّ هذا يدعو الى القول بأنَّ الرسول مُنكِرٌ على الله بأنَّه قد غفرَ ذنبَهُ ووضعَ إثْمَهُ عن ظهره، والله سبحانه في صدد إثبات ذلك له ولهذا أورد التوثيقات والتأكيدات من أجل ذلك؛ وهذا غير مقبول عقلاً ولا منطقاً؛ لأنَّ القول بهذا يدعو الى القول بأنَّ الله تعالى إذا ما شاء أنْ يغفرَ لعبد حتى وإنْ كان رسولاً - على سبيل التجوز- فإنَّ هذا يدعو الى أنْ يكونَ سبحانه مُتفضّلاً على ذلك العبد وليس مُقنعاً له وموثقاً له بأنَّه قد غفرَ ذنبَهُ لذا عليه أنْ لا يشكَّ بأنَّ ذنبه غير مغفور، فليست الحال بهذا المنطلق ولا بهذا المآل؛ بل إنَّ منطلق النص مؤسَّس على غاية تعضيد الرسول وتقويته بوجه الأعداء وأنْ لا يحزن إذا ما عورِضَ وأنكروا عليه دعوته؛ لهذا ساق سبحانه مواقف نصرته السابقة للرسول لا لأنَّ الرسولَ مُنكرٌ ذلك؛ بل من أجل استحضار تلك المواقف تصويراً دلالياً وتمثيلاً مضمونياً أمامه لشد نفسه الشريفة وتقويتها ومؤازرته حتى يزدادَ صبراً ومتانةً أمام المعارضين والمعترضين على دعوته والمنكرين لصدقها فيستمر في دعوته ولا يخشى على تلك الدعوة السماوية العظيمة من التلاشي فيما لو لم يؤمن به بعض الناس؛ لذا لا تحزن فليس لهؤلاء قدرٌ بإزاء ما ستحققه من نشر عظيم لدعوتك في المستقبل؛ لذا جاءت التقريرات للرسول لتذكيره بأنَّ الله معه الى الأبد، وتوثيقاً لهذا المنطلق المضموني في نفسه الشريفة جاءَتْ التعليل الإلهي المقنع والساند له ﷺ بأنَّ لكلِّ عسرٍ يسراً؛ ليصلَ الرسول الى مرحلة اليقين

الاطمئناني على أنَّ دعوة السماء ستنجحُ يقيناً وستجتاحُ الظلمَ مُطلقاً مُبدِّدَةً إياه الى غير رجعه؛ من هنا كان من باب المقتضى أنْ تردَ التوثيقات والتأكيدات والإقرارت من أجل شد عزيمة الرسول وإبعاده عن الأسى والحزن في حال لم يؤمن بعض الناس بدعوته، فكأنَّ السماء تقولُ له لا تبتأس أبداً لأنَّ السماء معك أبداً.

وما يمكن الاستناد إليه في عدِّ قوله تعالى ﴿وَوَضَعْنا عَنْكَ وِزْرَكَ﴾ ليس معنى اقتراف الذنب ورفع ذلك الذنب عن الرسول هو أنَّ الله تعالى قد استعمل حيثية الحصر بتقديم المتعلق ﴿عَنْكَ﴾ وتأخير المفعول ﴿وِزْرَكَ﴾ إذ كان المفترض القاعدي أنْ تكونَ العبارة (وَوَضَعْنا وِزْرَكَ عَنْكَ) غير أنَّ ورود التقديم حصرَ وضعَ الوزرِ عن الرسول فقط، وهذا يدل على أنَّ المراد من الوزر هو حمل الهم لرؤيته لضلالة قومه وتوغلهم في سبيل الغي؛ من هنا كان رفع الهم عنه وحده وخاصاً به لأنَّه هو مَنْ كان يتفكَّرُ ويتأمَّل راجياً إنقاذهم من الضلالة، فشرحَ اللهُ تعالى صدرَهُ بالنبوة فكان رفع الهم خاصاً به لأنَّه هو مَنْ سيعملُ على دعوة قومه فيرتفع همُّهُ الذي كان يعتريه بسببهم لتماديهم في الضلالة؛ فهو المُكلَّفُ من السماء بنشر تلك الدعوة إذ هي مَهَمَّتُهُ الأصل ليُزيحَ الظلام عن قومه فينجلي هَمُّهُ والحال هذه؛ من هنا كان رفع الهم عنه تحديداً بالنبوة ليرتاحَ بالُهُ وتسكنَ نفسُهُ الشريفةُ دون التفكير والخشية من بقاء قومه في الكفر؛ لذا وردَتْ البشرى للرسول حصراً؛ بتقديم المتعلق ﴿عَنْكَ﴾ على لفظة ﴿وِزْرَكَ﴾؛ لأنَّه هو المعني بالأمر تحديداً.

أما لو قُلنا بأنَّ المراد هو رفع الذنب عن الرسول لاقتضى هذا القول أنْ

نقولَ أيضاً بأنَّ رفع الوزر سيكون خاصاً بالرسول ولا يشمل أحداً غيره؛ وهذا يوحي من جهة أُخرى بعظم ذنب الرسول الأكرم الأمر الذي دعا لأنْ يرفعَهُ عنه اللهُ تعالى وحده دون الآخرين لأنَّ الآخرين ذنوبهم يسيرةٌ سهلةٌ يمكنُ غفرانُها بالتسبيح أو بالعمل الصالح على حين أنَّ الرسول لاتُمحَى ذنوبه البتة إلا بتدخُّل العناية الإلهية لرفعها عنه البتة؛ إذ لا يطيقُها أيُّ أحدٍ ولهذا جاء رفع الوزر - إذا كان بمعنى الذنب- عنه وحده ﷺ، على حين أنَّ الحال بخلاف هذا لأنَّ الله تعالى يرفع الوزر عن الجميع فكلُّ مَنْ يدخل الاسلام ويتقلَّد به سلوكاً واعتقاداً يرفع الله تعالى عنه وزره السابق، وليس الأمر مرهوناً بالرسول حصراً.

زياد على هذا فإنَّ القول بأنَّ الوزر هو الذنب أو حمل الذنب يولِّدُ تناقضاً في الترتيب المنطقي للنصوص القرآنية في السورة الكريمة، ذلك بأنَّ الوزر إذا كان يعني الذنب فكيف يمكن أنْ يقعَ الانشراح - أي التقليد بالنبوة- والرسول ما زال مُذنباً كثير الوزر ومن ثمَّ بعد النبوة يرفع الله تعالى عنه وزره، ذلك بأنَّ ترتيب النص يقول ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنا عَنْكَ وِزْرَكَ * الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ﴾ أليس من الواجب أن تُرفَعَ الأوزار أولاً ومن ثم يرد التقليد بالنبوة فيكون النص (أَلَمْ نَضَعْ عَنْكَ وِزْرَكَ * الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ * وشَرَحْنا لَكَ صَدْرَكَ * وَرَفَعْنا لَكَ ذِكْرَكَ * فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً)؛ ليغدو أكثر قبولاً من ناحية منطقية واقعية تسلسلية عقلية، فلما لم يحدث هذا وكان الترتيب على ما هو عليه في السورة الكريمة دلَّ ذلك على أنَّ ﴿وِزْرَكَ﴾ لا تعني (ذنبك)؛ بل تعني (همك) الذي أشغلك لخلاص قومك؛ لأنَّ القول بهذه الدلالة يُوافقُ سياقَ

الآيات السابقة على آية الوزر واللاحقة بها، فيغدو النص مُعبِّراً كلياً عن تبشير الرسول بأنَّ مآل الأمور إلى خير وأنَّك ستنجح يا محمد في دعوتك، فكما قلَّدناك النبوة ورفعنا عنك همَّ قومِكَ فإنَّنا سنسندُك حتى تبلغَ الظفر، ولا تحزن فإنَّ مع كلِّ عسر يسراً.

يزادُ على هذا فإنَّ معرفتنا بداعي نزول سورة الانشراح يزيد من وثاقة القول بأنَّ قوله تعالى ﴿وَوَضَعْنا عَنْكَ وِزْرَكَ﴾ يراد منه رفع الهم لا رفع الذنب، فسبب نزول السورة هو أنَّه «كان النبيﷺ ضاق صدره بمغاضبة الجن والإنس له فآتاه الله من آياته ووعده ما اتسع قلبه لكلِّ ما حمله الله وأمره به»[1]؛ بهذا نفهمُ أنَّ السور قد نزلَتْ بداعي تسكين نفس الرسول الأعظم وتبشيره بأنَّ دعوته سوف تؤتي ثمارها وأنَّ عليه الصبر والتحمُّل لأنَّ مآل الأمور بالمحصلة النهائية إلى خير، فمنطلق السورة كلها مبني على منطق تبشير الرسول وتهدئته ووعده بالظفر؛ ولهذا بنى سبحانه الآيات الكريمات على أسلوب التقرير باستعماله (الهمزة) والنفي بـ(لم) فقال ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنا عَنْكَ وِزْرَكَ * الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ * وَرَفَعْنا لَكَ ذِكْرَكَ * فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً﴾ فنجد أنَّ الله تعالى يُذكِّرُ الرسولَ بأنَّه قد قلَّدَهُ النبوةَ ورفعَ عنه همَّهُ الذي كان يشغله بسبب ضلالة قومه وأنَّه قد أنعمَ عليه بأنْ رفعَ له ذكر نبوته بين الناس تشريفاً له، ثم أثبتَ له وعداً سماوياً بأنَّ لكلِّ عسرٍ يسراً مُعللاً له بأنَّ كلَّ ما مرَّ به من أذى وهمٍّ قبل بعثته فقد عوَّضَهُ اللّه تعالى عنه خيراً بأنْ جعله نبياً ورفعَ له ذكرَهُ؛

---

(١) الطوسي: التبيان: ٣٧٢/١٠.

من هنا يا محمد عليك الصبر فإنَّ مآلك إلى خير فلا تحزن ولا يصيبك الأذى والكدر فأنتَ على حق وإنَّ اللهَ تعالى ناصرُكَ لا محالة، فمن أجل معاضدة الرسول وتسكين نفسه ومساندته جاء تذكير الرسول بنعم الله تعالى عليه على أسلوب التقرير ليجعلَ من الرسول مُقرًّاً وموثقاً ومُساهِماً في إثبات مضامين تلك النعم ووجوه المساندة له؛ فـ«تعديد هذه النعم عليه (صلى الله عليه وسلم) يقتضي أنَّه تعالى كما أحسن إليك بهذه المراتب، فإنَّه يحسنُ إليك بظفرك على أعدائك وينصرك عليهم»[1]، فكأنَّه يقولُ للرسول ألم أفعل هذه النعمة لك فيقرَّ الرسولُ بذلك بالإيجاب؛ فلما يحصل في نفس الرسول الإقرارُ يتحقق في نفسه الهدوء والسكينة والرِّضى واليقين بأنَّ الله تعالى ناصره على الأعداء؛ فيغدو أكثر قدرةً على تحمُّل مَهامِ النبوةِ والصبر على دعوة المُعرضينَ عموماً.

فإذا كان منطق السورة بأسره يقومُ على تذكير الرسول وإقراره بمساندة الله تعالى له وإنعامه عليه وبأنَّه لم يفارقه أبداً، فإنَّ هذا يدعو إلى القول بأنَّ قوله تعالى ﴿وَوَضَعْنا عَنْكَ وِزْرَكَ﴾ هي نعمة الله تعالى على الرسول بأنْ رفعَ همَّهُ الذي كان يعانيه قبل البعثة بسبب كفر قومه باحثاً لهم عن مَنفذ للخلاص؛ لأنَّ رفع الهم عن الرسول منحى من مناحي نعمة الله تعالى عليه ووجهٌ من وجوه إسناده الرسول الأعظم وتسكين نفسه الشريفة، فإذا ما تمَّ لنا التسليم بأنَّ منطلق السورة بأسره قائم على تسكين الرسول وتهدئة نفسه وإزاحة الحزن عنه بتقريره بمساندة الله تعالى له فإنَّ هذا يفرضُ علينا قناعةً

---

(١) أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٤٨٤/٨.

الإقرار بعدم إمكان القول بأنَّ قوله تعالى ﴿وَوَضَعْنا عَنْكَ وِزْرَكَ﴾ يدل على رفع الذنب وأنَّ الرسول كان عاصياً وقد غفرَ اللهُ تعالى له؛ لأنَّ المضمون العام لسياق السورة بأسره لا يتوافقُ مع هذا القول البتة؛ ذلك بأنَّ منطلق السورة قائمٌ على أساس إرضاء الرسول وتخفيف الحزن عنه وتسلية نفسه الشريفة وتسكينها من خلال تذكيره بمساندة الله تعالى له وإنعامه عليه، وهذا يتنافى وإشعار الرسول بالتقصير وتذكيره بأنَّه كان له ذنب عظيم قد انقض ظهره فيما مضى وأنَّ الله تعالى قد غفر له ذلك الذنب وسامحه عليه؛ ذلك بأنَّ قوله تعالى ﴿وَوَضَعْنا عَنْكَ وِزْرَكَ﴾ سيكون منطلقه التوبيخ للرسول والتذكير له بأنَّه مُقصّرٌ وهذا يدعو الرسول الى محاسبة نفسه والندم على ما فات، والإشعارُ بالتقصير يَعدُّ إثقالاً لنفس الرسول وتكبيداً له باستذكار ماضيه غير المُشرِّف له –حاشاه صلوات الله عليه وسلامه على آله–؛ فإذا كان خطاب سورة الانشراح خطاباً تشريفياً تكريمياً للرسول بداعي طمأنته والتخفيف عنه وتسلية نفسه فإنَّ المفترض السائد في مثل هذا الخطاب هو أنْ يتَّسمَ بسمة عدم المساس بالمُتحدَّث عنه كإشعاره بالتقصير أو المنقصة لأنَّ غاية الخطاب هي رعاية نفسية الرسول الشريفة الساعية لنشر دعوة السماء الحقة، وما تأتت هذه الرعاية لتلك النفس الشريفة إلا لعلو مقامها عند الله تعالى وشرف مكانتها لديه، فإذا كانت الحال كذلك فإنَّ إشعار الرسول بالمنقصة أو التَّقصير سيُخْرِجَ الخطاب من نطاق التكريم له ليُدْخلَهُ في حيز التوبيخ والتنكيل به، وهذا المعنى لا يتفق مع منطلق السورة والمنطق المضموني العام لها؛ بل يُعدُّ نقضياً حاداً لمدلول السورة بأسرها؛ فليس في التوبيخ تخفيفٌ عن نفس الرسول الشريفة وليس في الإشعار

بالتقصير تذكيرٌ له بمساندة الله تعالى له مُطلقاً.

من هنا نقولُ بأنَّ المراد من قوله تعالى ﴿وَوَضَعْنا عَنْكَ وِزْرَكَ﴾ هو التخفيف عن الرسول والتسلية له والإشعار بالطمأنينة لنفسه الكريمة بتذكيره بأنَّ الله تعالى قد رفعَ عنه همَّ التفكير في خلاص قومه الذي حمله على ظهره حتى انقض ظهره، فكما أنَّ الله تعالى رفع عنه ذلك الهم فكذلك هو قادرٌ على أنْ يرفعَ عنه همَّ معارضةِ قومِهِ وسينصره ويرفع كلمته عالياً؛ وبهذا نقول إنَّ كلَّ ما جاء في سورة الانشراح إنما يَصبُّ في رافد مضموني واحد هو تسلية نفس الرسول وتبشيره بأنَّ مآل دعوته إلى خير وظفر؛ إذ على الرسول أنْ يذكرَ تقليده بالبنوة وتسكين نفسه برفع هم قومه عنه وتعزيز قدره وتشريفه بشيوع ذكره نبياً بين الناس، وأنَّ مع كلَّ عُسرٍ سيراً يقيناً؛ لينتهي صلوات الله عليه إلى راحة النفس وسكينة البال واليقين بأنَّ مآل ما كُلِّفَ به إلى أحسن حال مستقبلاً.

من هنا لا مجال لمَنْ يقولُ بأنَّ قوله تعالى ﴿وَوَضَعْنا عَنْكَ وِزْرَكَ﴾ تعني رفع الذنب؛ لأنَّ سياق السورة بكامله لايَحْتَمِلُ هذا المعنى ولا يتحمَّله؛ بل ينافيه ويناقضه؛ وعليه لا مناص من القول بأنَّ الرسول نزيهٌ تمام النزاهة مما نُسِبَ اليه؛ لأنَّ قوله تعالى ﴿وَوَضَعْنا عَنْكَ وِزْرَكَ﴾ هو خطابٌ تشريفيٌّ للرسول وردَ لإسناد نفسه الشريفة والتخفيف عنها عن طريق تذكيره بنعمة الله تعالى عليه تلك النعمة التي يتجلى فيها مضمون مساندة السماء له ﷺ؛ وذلك حين رفع عنه سبحانه هم قومه نعمةً وكرامةً له وسنداً وقوةً اليه؛ لذا فهو ناصرُهُ الآن وغداً لا محالة فلا يحزن لأنَّ الظفر له والنصر اليه مُطلقاً.

عاشراً: اتهام الرسول بالعبوس والتولي

إذا كانَتْ مهمة المبعوث تقتضي إرشاد الناس إلى الهدى وهدايتهم إلى الرشاد فإنَّ هذا يوجب أنْ يَعرضَ المرسَلُ دعوته بأجمل تصوير خطابي ويقدمُها الى المتلقي بأرفع أدب كلامي وبأحسن نمط أسلوبي من أجل أنْ يتقبَّلَ منه ذلك المتلقي مضمون دعوته بأفضل قبول ليركنَ على أساسه الى القناعة والتسليم بمحتواها وإلا فإنَّ عملية الاعراض والتجافي عمَّنْ يبتغي الرشاد والهداية من المُرسَل تُعَدُّ معصيةً بحق السماء - والحال هذه- لأنَّ ذلك المُرسَلَ قد خالفَ المعهود الإلهي الذي أُسنِدَ اليه وهو دعوة الناس بأروع بيان واستقطابهم بأبهى خطاب فكيف بالمُرسَل إذا نهَر مَنْ أقبلَ عليه استرشاداً وعبَّسَ بوجه مَنْ رغبَ اليه دعوةً؛ فهذا يُعَدُّ جُرماً كبيراً لا محالة؛ فإذا كان هذا الموقف خطيئةً كبيرةً ومعصيةً عظيمةً فإنَّه يمكنُ القولُ بأنَّ الرسولَ الكريم مُتَّهَمٌ بِها تشخيصاً وذلك في قوله تعالى ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى* أَنْ جاءَهُ الأَعْمى* وَما يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى* أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرى* أَمَّا مَنِ اسْتَغْنى* فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى* وَما عَلَيْكَ أَلاَّ يَزَّكَّى* وَأَمَّا مَنْ جاءَكَ يَسْعى* وَهُوَ يَخْشى* فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى* كَلاَّ إِنَّها تَذْكِرَةٌ﴾[1] ففي النص تصريحٌ جليٌّ بالخطأ من الرسول واتهامٌ بالغٌ له بلهوه عمَّنْ أقبلَ اليه وتعبيسه في وجهه، أفليس في هذا الخطاب عتابٌ وتوبيخٌ للرسول عمّا صدرَ منه تجاه ابن ام مكتوم الأعمى[2]؛ إذ «روي: أنَّ ابن أم مكتوم أتى رسول الله صلى الله عليه وآله، وعنده

---

(١) سورة عبس: ١- ١١.

(٢) ينظر: الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٦٦.

صناديد قريش يدعوهم إلى الإسلام؛ فقال: يا رسول الله؛ علّمني مما علمَكَ اللهُ، وكرَّرَ ذلك ولم يعلم تشاغله بالقوم، فكرهَ رسولُ الله ﷺ قطعَهُ لكلامه؛ وعبَّسَ وأعرضَ عنه فنَزَلَتْ»[١] هذه السورة الكريمة استناداً إلى هذه الحادثة، فإذا كان الأمر كذلك فإنَّ هذا يدل على أنَّ الرسول قد دخلَ ميدان الهفوة وحلَّ في نطاق العصيان[٢]؛ وعليه فإنَّه مُجرَّدٌ من العصمة لنأيه بنفسه عن الخطاب الرشيد وولوجه الى عالم الجفاء والخشونة في التعامل مع الآخر مما يوسمُهُ بسوء الأدب بالمحصلة الأخيرة.

نقولُ إنَّ الخطاب في النص الكريم لايحملُ في طياته قرينة دالة على أنَّه موجَّه الى الرسول الكريم مُطلقاً؛ ذلك بأنَّ قوله تعالى ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى * أَنْ جاءَهُ الأَعْمى﴾ هو مجردُ إخبارٍ عن شخصٍ عبَّسَ بوجه مَنْ يبتغي الرشاد منه، وهذا المُخبَرُ عنه غيرُ محدّد مُطلقاً؛ إذ لا توجد إشارةٌ الى جهة صدور فِعْلَي العبوس والتولي في الآية الكريمة؛ يقول المرتضى: «أما ظاهر الآية فغير دال على توجهها إلى النبي ﷺ، ولا فيها ما يدل على أنَّه خطابٌ له؛ بل هي خبرٌ محضٌ لم يُصرِّحْ بالمُخبَر عنه؛ وفيها ما يدل عند التأمُّل على أنَّ المعني بها غير النبي ﷺ؛ لأنَّه وصَفَهُ بالعبوس؛ وليس هذا من صفات

---

(١) البيضاوي: أنوار التنزيل: ٤٥١/١، وينظر: الطوسي: التبيان: ٢٦٨/١٠، والزمخشري: الكشاف: ٧٠١/٤، والشوكاني: فتح القدير: ٥٣٩/٥، والرازي: التفسير الكبير: ٥١/٣١، وابو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ١٠٧/٩.

(٢) ينظر: عدنان بن احمد الجنيد: إرشاد الأتقياء الى تنزيه سيد الأنبياء: ٥٥.

النبي صلى الله عليه وآله في القرآن، ولا خبر مع الأعداء المنابذين، فضلاً عن المؤمنين المسترشدين»[١]، فكيف يُعبِّسُ الرسولُ الكريمُ وقد وصفَهُ النصُّ القرآنيُّ بأنَّه على خُلُق عظيم[٢]؛ وذلك في قوله سبحانه ﴿وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[٣]، وما يعضد مضمون خلقه العظيم هو أنَّ الله سبحانه قد وكَّدَ هذا المضمون بأربع توكيدات وهي: تصدير النص بـ(إنَّ) الثقيلة، وبناء الجملة على الاسمية، ووجود اللام المزحلقة المؤكدة في الخبر ﴿لَعَلى﴾، ووصف الخلق بقوله (عَظِيمٍ) التي هي على صيغة (فعيل) التي تدل على ثبوت الصفة في الموصوف لأنَّها صفة مشبهة، فكلُّ هذه التعزيزات الخطابية توثّقُ أنَّ الرسول على خُلُقٍ وليس خُلُقاً اعتيادياً فحسب؛ بل خلقُهُ عظيمٌ، فإذا كان خلقه بهذا الدرجة من التوصيف فكيف يمكنُ أنْ يُعبِّسَ في وجه مَنْ جاء الى الهدى ويتولّى عنه[٤]، ثم ألم يقُل النص القرآني ﴿وَما أَرْسَلْناكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعالَمِينَ﴾[٥]؛ فإذا كان الرسولُ رحمةً للعالمين كيف يُعبِّسُ بوجههم

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٦٦، وينظر: الرازي: عصمة الأنبياء: ١٠٨.

(٢) ينظر: البلاغي: الهدى الى دين المصطفى: ١٩٤/١، والطوسي: التبيان: ٢٦٨/١٠، ومقاتل بن عطية: المناظرات: ٣١.

(٣) سورة القلم: ٤.

(٤) يقول عدنان بن احمد الجنيد: «إذن فالقائلون بأنَّ النبي صلى الله عليه وآله عبَسَ وتولَّى يكونون قد كذَّبوا اللهَ بقوله عن نبيه صلى الله عليه وآله ﴿وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ ولاسيما وأنَّ سورة نون قد نزلَتْ قبل سورة عبس»، إرشاد الأتقياء الى تنزيه سيد الأنبياء: ٦١.

(٥) سورة الأنبياء: ١٠٧.

ويتجافى عن هدايتهم وتوجيههم، «فهل يعقل أنَّ الرسول الذي يصفُهُ اللهُ تعالى بالخُلُق العظيم ورحمة للعالمين أنْ يفعلَ بذلك الأعمى المؤمن هذا العمل غير الإنساني؟»[١] إنَّ هذه قسمة ضيزى، فإما أنْ يكونَ النص القرآني في وصفه للرسول بالخُلُق العظيم وفي موضع آخر بأنَّه رحمة للعالمين غير صادق – وحاشا لله تعالى من ذلك وتعالى علواً كبيراً- فيمكن والحال هذه أنْ نتقبَّلَ أنَّ مضمون الآيات الكريمات وهي قوله تعالى ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى * أَنْ جاءَهُ الأَعْمى * وَما يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى﴾ موجَّهٌ الى الرسول تحديداً؛ لأنَّ هذه الآيات الكريمات إنْ كان مقصدها الرسول فإنَّ هذا يدل على أنَّه ليس على خُلُق أصالةً – لا أنَّه لديه خُلُقٌ وأنَّ خلقه عظيمٌ أم غير عظيم-، وتدل من وجه آخر على أنَّه ليس برحمةٍ للعالمين؛ بل هو نقمةٌ على بعضهم أولئك الذين يتجافى عنهم ولايُعيرُهُم أُذناً صاغية البتة.

أما إذا كان وصفُهُ ﷺ في النص القرآني صحيحاً من أنَّ خُلُقه عظيم وبأنَّه رحمةٌ للجميع، فإنَّه ينزاحُ والحال هذه قوله تعالى ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى * أَنْ جاءَهُ الأَعْمى * وَما يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى﴾ عن الرسول الكريم ويوجَّهُ الى شخص آخر؛ وهو الأصح على وجه الإطلاق؛ لأنَّ القول بأنَّ التعبيس والتولية للرسول يتقاطعُ مع جملة من النصوص القرآنية التي أثبتَتْ بأنَّ الرسول رحمة وهداية وبشرى للناس وأنَّه على أعظم خُلُق يمكنُ أنْ يوصَفَ به إنسان، وعليه يتقرَّرُ أنَّ صفتي التعبيس والتولية ليستا للرسول الكريم البتة.

---

(١) مقاتل بن عطية: المناظرات:٣١

ثم أليس النص القرآني يُثبِتُ للرسول حُسن تعامله مع قومه وجمالية خطابه معهم إذ قال ﴿فَبِما رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾[1] فاستعماله سبحانه لـ (لو) في الخطاب فيه دلالة واضحة على أنَّ الرسول ما صدرَتْ منه غلظة القلب مُطلقاً؛ لأنَّ (لو) اداة امتناع لامتناع فالمعنى أنَّه امتنع انفضاضهم من حولك لامتناع غلظة قلبك عليهم.

من هنا نفهمُ بأنَّ الرسول لايتجافى ولاتبدرُ منه غلظة في السلوك الأدئي ولا في الاسلوب الخطابي ولا في إبلاغ دلالة علامات الوجه لديه، لأنَّ كلَّ هذه الأمور مرتبطةٌ بغلظة القلب ولما كانَتْ غلظةُ القلبِ مُنتفيةً عنه وجب القول من هنا بأنَّه لايمكن أنْ يصدرَ منه العبوس مُطلقاً فهذا أقربُ الى المحال منه الى عالم القبول أو التقبُّل، فكيف يوصَفُ ﷺ «بأنَّه يتصدى للأغنياء ويتلهّى عن الفقراء، وهذا مما لا يوصف به نبينا عليه السلام من يعرفه، فليس هذا مشبهاً مع أخلاقه الواسعة وتحننه على قومه وتعطفه»[2] وما ذكرته مضامين السياقات القرآنية عنه في غير موضعٍ من الكتاب المعجز.

يُزادُ على هذا فإنَّ المتأمِّل في النص يجدُ أنَّ ثمة قرينةً تدل على أنَّ الخطاب غير موجَّه للرسول وهي قوله تعالى ﴿وَما عَلَيْكَ أَلاَّ يَزَّكَّى﴾ ذلك بـ «أنَّه لا يجوز أنْ يُقالَ للنبي ﴿وَما عَلَيْكَ أَلاَّ يَزَّكَّى﴾ فإنَّ هذا الإغراء بترك

---

(١) سورة آل عمران: ١٥٩.

(٢) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٦٦، وينظر: الرازي: عصمة الأنبياء: ١٠٨.

الحرص على إيمان قومه»[١] حتى وأنْ كانوا أغنياء؛ وعليه فكأنَّ المُخاطِب يُطلَبُ إليه أنْ يتركَ مَهَمَّتَهُ في الدعوة الى دين الله سبحانه؛ من هنا نقول إنَّ الخطاب في هذا النص الكريم لايعني الرسول؛ إذ «كيف يقول له: ﴿وَما عَلَيْكَ أَلاَّ يَزَّكَّى﴾؛ وهو ﷺ مبعوث للدعاء والتنبيه، وكيف لا يكون ذلك عليه»[٢] وأنَّ مَهَمَّتَهُ الأصل هي دعوة الناس عموماً الغني منهم والفقير؛ لذا «لا يصح أنْ يكون خطاباً لرسول الله؛ لأنَّ كلَّ أحدٍ يعلمُ أنَّه لم يكن من وظيفة رسول الله ولا خُلُقه ولا عادته ولا همته في الهدى أنَّه لا يُبالي بتزكي أحد بالإسلام؛ كيف وقد كان أقصى همته الدعوة إليه خصوصاً لمن يقوي الدين بإسلامهم»[٣]؛ فكيف يصحُّ أنْ يُغريَهُ سبحانه بترك دعوة الناس حتى وإنْ كان أولئك الناس اغنياء وهو الذي يقولُ له أمراً ﴿ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾[٤] فالدعاء الى دين الله تعالى واجب على الرسول؛ بل هو مَهَمَّتُهُ الأصل التي بُعِثَ من أجلها، وليس عليه أنْ يهتدوا أو لايهتدوا فذلك حسابه على الله سبحانه؛ فالله تعالى لم يُقيِّد مُتعلّق الفعل ﴿ادْعُ﴾ بـ (الفقراء)؛ فيقول (ادْعُ الفقراء إِلى سَبِيل رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ)؛ بل أطلقَ بحذف المفعول به؛ ليتحقق وجوب سريان

---

(١) الرازي: عصمة الأنبياء: ١٠٨.

(٢) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٦٦.

(٣) البلاغي: الهدى الى دين المصطفى: ١٩٤/١.

(٤) سورة النحل: ١٢٥.

الدعوة من الرسول على الجميع إبلاغاً بغض النظر عن كونهم فقراءً أم اغنياءً، سوداً أو بيضاً، أسياداً أو عبيداً، رجالاً أو نساءً، صغاراً أو كباراً؛ ذلك بأنَّ الدعوة لاتتوقف عند أحد ولا تُقيَّد بأحد البتة.

وتأسيساً عليه ندركُ بأنَّ الدعوة الى الله تعالى واجبة من الرسول وبهذا لا يمكنُ الإقرار بأنَّ قوله تعالى ﴿وَما عَلَيْكَ أَلاَّ يَزَّكَّى﴾ موجَّه الى الرسول لأنَّ فيه تمنياً وإغراءً للرسول بترك مَنْ لايستجيب، فإذا كانَتْ الحال هذه فإنَّه لن يدخلَ أحدٌ الى الإسلام قط؛ لأنَّه ليس كلُّ مَنْ يدعوه الرسول يستجيب على الفور حتى يجتازَهُ الرسولُ الى الآخر؛ بل أنَّ أغلبهم يعتصمون بالعناد ويركنون الى الكبر وعدم الاستجابة الى الرسول الكريم وخصوصاً الأغنياء فإذا ما ترك الرسول كلَّ غني لايستجيبُ له فإنَّ هذا يعني أنْ لا أحد يدخل الإسلام منهم؛ لذا كان واجبه يقتضي المداومة والإصرار حتى إقناع الآخر وإدخاله في الاسلام عن قناعة منه بأنَّ مرادات السماء هي الأولى بالاتباع على وجه الإطلاق، وثمة ما يسند أنَّ الرسول كان يجتهد كثيراً في دعوة المشركين وهو قوله تعالى ﴿فَلَعَلَّكَ باخِعٌ نَفْسَكَ عَلى آثارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهذَا الْحَدِيثِ أَسَفاً﴾[1]، وقوله كذلك ﴿وَلا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسارِعُونَ فِي الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَنْ يَضُرُّوا اللهَ شَيْئاً يُرِيدُ اللهُ أَلاَّ يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِي الآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ﴾[2]، وقوله أيضاً ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَلا يَحْزُنْكَ كُفْرُهُ إِلَيْنا مَرْجِعُهُمْ فَنُنَبِّئُهُمْ بِما

---

(١) سورة الكهف:٦.

(٢) سورة آل عمران: ١٧٦.

عَمِلُوا إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ﴾[١]، وقوله أيضاً ﴿وَما أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾[٢]، فهذه النصوص القرآنية كلها تُثبِتُ مدى حرص الرسول وشدة تمسكه بدعوة قومه عامة والمعاندين منهم خاصة، وأنَّ الله تعالى يهوِّنُ عليه الأمر ولكن لايصدُّهُ عن دعوته لهم الى الإيمان؛ فليس ثمة نهي للرسول عن الدعوة في هذه الآيات الكريمة؛ بل لاتوجد إشارة الى النهي مطلقاً حتى يمكنَ الاستدلال بها على إيقاف الرسول عن دعوة الكافرين أو المشركين الى الايمان أبداً؛ بل تشير النصوص الى أنَّ الرسول متمسك بدعوتهم جميعاً وأنَّه لن يفقد الأمل أبداً في أنَّهم سيَرشدون؛ لأنَّ الدعوةَ الى الدين والمداومة عليها هي مَهَمَّةُ الرسول الأصل، وعليه نقولُ إنَّ المضمون الموحَّد لهذه النصوص الكريمة يتقاطعُ والقول بأنَّ قوله تعالى ﴿وَما عَلَيْكَ أَلاَّ يَزَّكَّى﴾ يُرادُ بها الرسول الكريم لأنَّه هذا يدعو الى القول بأنَّ الله تعالى ينهى الرسول من تكليفه وهو دعوة الناس الى الرشاد، والله تعالى لاينهى رسوله عن دعوة الناس ولايكفه عن ذلك مطلقاً؛ بل يبلغه أنْ لايؤذي نفسه بدعوتهم لأنَّه ما عليه إلا البلاغ.

أما قوله تعالى ﴿وَما عَلَيْكَ أَلاَّ يَزَّكَّى﴾ فإنَّه يدل على إبعاد الرسول نهائياً عن مَهَمَّتِهِ وسحب صلاحيته في دعوة الناس الى الدين؛ فالمعنى لاشأن لك بالذي تدعوهُ الى الدين من الناس ولا علاقة لك أو صلة بزكاته من عدمها،

---

(١) سورة لقمان: ٢٣.

(٢) سورة يوسف: ١٠٣.

وهذا لايجري على الرسول لداعيين الأول أنَّ مَهَمَّتَهُ الأصل هي الدعوة لكلّ الناس من دون استثناء وصولاً بهم الى مرحلة التزكية؛ لأنَّ التزكيةَ جزءٌ أساسٌ من مَهَمَّةِ الرسولِ السماويةِ؛ إذ يقول سُبحانه وتعالى ﴿كَما أَرْسَلْنا فِيكُمْ رَسُولاً مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آياتِنا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ ما لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾[١] ويقول في موضع آخر ﴿لَقَدْ مَنَّ اللهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾[٢]، والآخر أنَّه لايمكن أنْ يكونَ الرسولُ خالي الشأن من دعوة أحد مطلقاً؛ لأنَّ الجميع خاضعون الى منطق الدخول الى الاسلام في حال قناعتهم، فإنْ استعصى المدعو فليس على الرسول ذنب، لا أنَّه ليس على الرسول عدم دعوته لأنَّه لايستحق الدعوة؛ إذ لا أحد لايستحق الدعوة مطلقاً؛ بل ليس مِن أحدٍ لا يوجد لديه حقٌّ عند الرسول في أنْ يدعوهُ الى الاسلام قط.

من هنا نقول إنَّ هذا الخطاب ليس للرسول الأكرم مُطلقاً؛ لانه يتنافى ومَهَمَّتَهُ السماوية المُكلَّف بها أصالةً، يقولُ سبحانه ما نصه ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّما عَلَيْهِ ما حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ ما حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَما عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ﴾[٣].

وما يسند أنَّ الخطاب في قوله تعالى ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى* أَنْ جاءَهُ الأَعْمى﴾ غير موجَّه الى الرسول الكريم هو استعمال فِعْلَي ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى﴾ على صيغة

---

(١) سورة البقرة: ١٥١.
(٢) سورة آل عمران: ١٦٤.
(٣) سورة النور:٥٤.

الغيبة لا الخطاب، ولو كان المقصود الرسول لقالَ سبحانه: ﴿عبسْتَ وتوليْتَ أَنْ جاءَكَ الأَعْمى﴾ على صيغة توجيه الكلام الى المُخاطَب مباشرة[١]، يقولُ الزركشي في تحديد المعني في هذه الآية الكريمة «إنَّه أُمية[٢]؛ وهو الذي تولَّى دون النبي ﷺ ألا ترى أنَّه لم يقل: عبسْتَ»[٣]، ولو قال ذلك لفُهِمَ تحديداً أنَّ المعني هو الرسول دون غيره، غير أنَّه سبحانه في سياق السورة الكريمة يُحدِثُ التفاتاً في الخطاب من الغيبة الى المُخاطَب فيقول ﴿وَما يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى* أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرى* أَمَّا مَنِ اسْتَغْنى* فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى* وَما عَلَيْكَ أَلاَّ يَزَّكَّى* وَأَمَّا مَنْ جاءَكَ يَسْعى* وَهُوَ يَخْشى* فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى* كَلاَّ إِنَّها تَذْكِرَةٌ﴾، فاستعماله الكاف في ﴿يُدْرِيكَ﴾ و ﴿جاءَكَ﴾

---

(١) ينظر: عدنان بن احمد الجنيد: إرشاد الأتقياء الى تنزيه سيد الأنبياء: ٦٤.

(٢) وروي عن الإمام الصادق عليه السلام: «أنها نزلَتْ في رجل من بني أمية كان عند النبي ﷺ، فجاء ابن أم مكتوم، فما رآه تقذَّرَ منه وجمعَ نفسَهُ وعبَّسَ، وأعرضَ بوجهه عنه، فحكى الله سبحانه ذلك وأنكرَهُ عليه»، المجلسي: بحار الأنوار: ١٧٥/٣٠، وينظر: جعفر مرتضى العاملي: خلفيات كتاب مأساة الزهراء عليها السلام: ١٥٦/١.

وذهبَ آخرون الى أنَّ هذه الآية نزلَتْ في عثمان بن عفان، وعبد اللَّه بن أُمّ مكتوم الأعمى، حيث كان ابنُ أُمّ مكتوم مؤذّناً لرسول اللَّه ﷺ، وجاء إلى رسول اللَّه وعنده أصحابه وعثمان عنده، فقدّمَهُ رسولُ اللَّه ﷺ على عثمان، فعبَّسَ عثمانُ وجهَهُ وتولَّى عنه، فأنزلَ اللَّهُ ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى﴾ يعني عثمان، ينظر: المجلسي: بحار الأنوار: ٨٥/١٧، والفيض الكاشاني: الصافي: ٢٨٤/٥، والبحراني: البرهان في تفسير القرآن: ٥٨٢/٥، والحائري: مقتنيات الدرر: ٦٧/١٢.

(٣) الزركشي: البرهان في علوم القرآن: ٢٤٣/٢.

وقوله ﴿فَأَنْتَ﴾ بضمير المخاطب، يدلُّ دلالةً واضحةً على أنَّ مسار النص قد تغير في توجيه الخطاب من الغيبة الى المُخاطَب لشد ذهنية المتلقي الى ضرورة الانتباه الى هذا الفعل السيء وهو نهر الفقراء والإقبال على الأغنياء، فالتغيير في سير الخطاب وقع لتوكيد المعنى المحذور منه، فاستعماله سبحانه أسلوب الخطاب المباشر لايدل بالضرورة على أنَّ المُخاطَب هو الرسول تحديداً[1]؛ فهذا التحوّلُ في الاسلوب «ليس خطاباً لرسول الله؛

---

(١) إذ ذهبَ غيرُ مُفسِّر الى أنَّ الانتقال في النص من أسلوب الغيبة الى المُخاطَب يشير الى أنَّ النص موجَّه الى الرسول؛ وإنما وقعَ ذلك الانتقال من الغيبة الى المُخاطَب بداعي التلطُّف في التعبير مع الرسول ابتداءً، ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير: ١٠٥/٣٠، والدمشقي: اللباب في علوم الكتاب: ١٥٤/٢٠، وابن عجيبة: البحر المديد:٣٦٣/٨.

ويبدو أنَّ هنالك شِبْهَ تسالمٍ على هذا التوجيه التفسيري لقوله تعالى ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى﴾ إذ يقول الطبرسي ما نصه: «قالوا: وفي هذا لطفٌ من الله عظيم لنبيه (ص)؛ إذ لم يخاطبه في باب العبوس، فلم يقل: (عَبَسْتَ)، فلما جاوز العبوس عاد إلى الخطاب، فقال: ﴿وَما يُدْرِيكَ﴾»، مجمع البيان: ٢٦٧/١٠، نقولُ إذا كان الاتفاق يجري على أنَّ الالتفات فيه لطفٌ من الله تعالى لنبيه ومراعاةٌ لمقام رسوله الشريف حتى لا يوجِّهَ له فعل العبوس والتولية مباشرةً فيَجرحَ نفسَهُ الشريفةَ، فأنّى للاتفاق -الذي يقرُّ بوجود سمة التلطف في التعبير وحفظ مقام الرسول وعدم جرح نفسه الكريمة- أنْ يجدَ لنفسه سبيلاً في قوله تعالى ﴿كَلَّا إِنَّها تَذْكِرَةٌ * فَمَنْ شاءَ ذَكَرَهُ﴾، سورة عبس: ١١-١٢، أليس في قوله سبحانه ﴿كلا﴾ ردعٌ كبيرٌ للرسول وزجرٌ غليظٌ وتوبيخٌ شديدٌ وتحذيرٌ عظيمٌ له من أنَّ فعلَهُ لم يكن صحيحاً مُطلقاً، ينظر: الزمخشري: الكشاف:٧٠٣/٤، والثعلبي: الكشف والبيان:١٣١/١٠؛ بل إنَّ قوله تعالى ﴿كلا﴾ تنمُّ عن عظيم غضبه ←

→

سبحانه من رسوله الكريم، فأين سمة التلطف ههنا والحال هذه؛ وما الداعي لأنْ تكونَ في بداية الحديث سمة تلطف إذا ما كان ذلك الحديث ابتداءً مُنصباً على بيان شناعة الفعل (التعبيس والتولية) وذكر داعي ذلك الجرم في قوله ﴿أَنْ جاءَهُ الأَعْمى﴾، ألم يكن من الواجب ابتداءً أنْ يوجَّهَ الكلام مباشرةً الى الرسول باستعمال أسلوب المُخاطَب ليَعلَمَ خطأهُ الذي ارتكبه بحق ذلك الأعمى؛ لأنَّ الحديث كان في بيان تفصيل الجُرم الواقع منه، ومن ثمَّ يتغير مسار الحديث الى الغيبة حينما يذهبُ الخطابُ الى بيان عدم الاهتمام بدعوة الاغنياء ووجوب العناية بمَنْ يُقبِلُ على الدعوة مهما كان مقداره الاجتماعي؛ ذلك بأنَّ الجُرم وقعَ بالتعبيس والتولية عن الأعمى لا بدعوة الاغنياء ابتداءً؛ لأنَّ الرسول مُكلَّفٌ بالدعوة أصالةً فلما دعا الاغنياء لم يكن ثمة جُرمٌ ولكنه لما أعرضَ عن الأعمى وانشغلَ مع الاغنياء يدعوهم الى الإسلام وقعَ ههنا الذنب تحديداً؛ أي إنَّ ذنبه كان بالاعراض عن الفقير الأعمى أصالةً ومن ثمَّ استمراره في دعوة الاغنياء تباعاً بعد إعراضه عن الأعمى ابتداءً؛ من هنا نُدرِكُ أنَّ مكمن الذنب عند الرسول هو (الإعراض)؛ لذا كان من الحري أنْ يوجِّهُ النصُّ الكلامَ الى الرسول ابتداءً بأسلوب الخطاب المباشر حتى يفهمَ الرسولُ زلَّتَهُ (الإعراض عن الأعمى) ومن ثمَّ يتحولُ مسارُ النص الى الغيبة حينما يقلُّ الاهتمامُ بمقدار الجُرم وهو الاستمرار بدعوة الاغنياء، ولكن نجدُ خلافَ ذلك في تغاير مسارات النص؛ إذ ابتدأ بالغيبة وانتهى بالخطاب مما دلَّ على أنَّ المُخاطَب والمَعني ليس الرسول مُطلقاً؛ إذ لايصح أنْ يكونَ الكلامُ على اسلوب الغيبة في الوقت الذي يكونُ فيه الحديثُ مُسلطاً عن الجُرم الأكبر (الإعراض) من الرسول موضع التحذير والتوبيخ وبيان الزلة، على حين يكون الكلام على سبيل الخطاب المباشر حينما يقلُّ مقدار الجُرم من الرسول وتغدو المسألة تبعية (الاستمرار في دعوة الاغنياء)؛ من هنا ننتهي الى أنَّ الحال بخلاف ما قالوا، وأنَّ المُخاطَب ليس الرسول البتة بناءً على ما تقدم.

وإنما هو التفات من الغيبة إلى الخطاب مع العابس نفسه»[١] لتوثيق مضمون المنهي عنه في نفس ذلك العابس، أما لو كان الخطاب للرسول فعلاً لكان من الواجب أنْ يبدأ بتوجيه الخطاب له مباشرةً، ومن ثم يتغير مسار الخطاب بعد ذلك الى الغيبة ليُفْهَمَ أنَّ المعني هو الرسول ابتداءً وأنَّ تَغَيُّرَ الخطاب وردَ من أجل انتباه المتلقي للانتهاء عن مثل هذا الفعل؛ فضلاً عن تنبيه الرسول نفسه على ذلك بهذا التغيُّر الخطابي، ولو كان ذلك مُراداً حقاً لقالَ سبحانه: (عَبَستَ وَتَوَلَّيتَ* أَنْ جاءَكَ الأَعْمى* وَما يُدْرِيه لَعَلَّهُ يَزَّكَّى* أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرى* أَمَّا مَنِ اسْتَغْنى* فَهو لَهُ تَصَدَّى* وَما عَلَيْهِ أَلاَّ يَزَّكَّى* وَأَمَّا مَنْ جاءَهُ يَسْعى* وَهُوَ يَخْشى* فَهو عَنْهُ تَلَهَّى* كَلاَّ إِنَّها تَذْكِرَةٌ)، حتى يُفْهَمَ بهذا مَنْ المعني تحديداً ويُنَبَّهُ على فعله بالانتقال من الخطاب الى الغيبة كما يُنَبِّهُ المتلقيَ على ذلك تباعاً، ولكن لما كانت الحال بخلاف ذلك فإنَّه يتقررُ القول بأنَّ صرفَ الخطابِ الى الرسول في قوله ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى* أَنْ جاءَهُ الأَعْمى﴾ مباشرةً على الرغم من أنَّ الكلام على صيغة الغيبة يُعَدُّ ترجيحاً من غير مرجح؛ ذلك بأنَّه لم يسبق كلام قبل قوله تعالى ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى﴾ يشير الى الرسول حتى يُفهَمَ تباعاً بأنَّ قوله ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى﴾ تابع الى الرسول الكريم فعلاً وأنَّه هو المعني بالخطاب تحديداً بناءً على تشخيص السابق من القرائن؛ أما في حال غياب القرينة السابقة وابتداء النص بالغيبة وعدم ابتدائه بالمُخاطَب للانتقال منه الى الغيبة للتنبيه؛ فإنَّه من المحال بمكان الإقرار بأنَّ الخطاب في قوله تعالى ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى﴾ موجَّه الى الرسول فهذا محالٌ – وليس أقرب الى المحال – مطلقاً.

---

(١) جعفر مرتضى العاملي: خلفيات كتاب مأساة الزهراء عليها السلام: ١٥٥/١.

وعليه نقرِّرُ أنَّ الخطاب ليس للرسول وأنَّه ليس مَعنياً بالتعبيس والتوليه وبهذا يُعَدُّ براءً مما نُسِبَ اليه من معصية لاتمتُّ اليه بصلة، وذلك بناءً على فقدان القرينة الدالة على أنَّ المراد هو الرسول من جهة ولتوثيق مضامين النصوص القرآنية المُثْبِتَةِ خُلُق الرسول الرفيع واستحالة صدور هذا الفعل منه من جهة أُخرى.

من هنا يثبتُ بأنَّ الرسول الاكرم براءٌ من الاتهامات التي وجِّهَتْ له ونقاءٌ من الشُّبهات التي أُثيرَت عليه، فلا الاتهامات تمتُّ اليه بصلة ولا الشبهات تلتحقُ به بمورد؛ ذلك بأنَّه يتسمُ بالحكمة وسمو العقل مع قوة الإيمان وشدة اليقين وهذه كلُّها منجيةٌ له من أيِّ زللٍ وَوِقْيَةٌ له من أية خطيئة مُطلقاً.

اتهامات النبي سليمان عليه السلام

أولاً: اتهام سليمان عليه السلام بالخطيئة في لهوه عن الصلاة وانشغاله بالخيل

إذا كانت الصلاة واجبةً على الانسان تجاه خالقه؛ لأنَّها تمثل حقاً من حقوق الخالق مُطلقاً؛ فإنَّ هذا يدعو الى التمسك بها وعدم اللهو عنها؛ لأنَّ الالتهاء عن الصلاة – أداء الواجب العبادي المقدس- يُعَدُّ استهزاءً بمطالب السماء وتهاوناً في أداء حقوقها المفروضة على العبد طاعةً؛ نقول إذا كان التهاون في الصلاة واللهو عنها مُستَنكراً ويُعَدُّ خطيئة في حال صدروه من إنسان إعتيادي فما بالُك لو كان اللهو عن هذا الواجب صادراً من نبي من أنبياء الله؛ ذلك بأنَّ سليمان عليه السلام قد صدَّ عن صلاته لاهياً حينما عُرِضَتْ عليه الخيل؛ وذلك بيِّنٌ في قوله تعالى ﴿وَوَهَبْنا لِداوُدَ سُلَيْمانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ * إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِناتُ الْجِيادُ * فَقالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوارَتْ بِالْحِجابِ * رُدُّوها عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحاً بِالسُّوقِ وَالأَعْناقِ﴾[1] فـ«ظاهر هذه الآيات يدل على أنَّ مشاهدة الخيل ألهاهُ واشغله عن ذكر ربِّه[2]، حتى روي أنَّ الصلاة فاتته، وقيل: إنَّها صلاة العصر[3]، ثم إنَّه عرقب الخيل[4] وقطع سوقها وأعناقها غيظاً عليها، وهذا

---

(١) سورة ص: ٣٠- ٣٣.

(٢) ينظر: ابن عجيبة: البحر المديد: ٣٣٢/٦.

(٣) ينظر: الطوسي: التبيان: ٥٦٠/٨.

(٤) عرقبَ الخيلَ بمعنى قطعَ عرقوبَها؛ يقول الفراهيدي: «عَرْقَبْتُ الدَّابَّةَ: قَطَعْتُ ←

كله فعل يقتضي ظاهره القبح»[١]، فإذا كان سليمان قد فوَّت صلاته الواجبة بداعي لهوه بالخيل فإنَّ هذه الفعلة تُعَدُّ خطيئة اكتسبها بسبب تماديه في لهوه وتهاونه في أداء مُقتضى السماء منه.

نقولُ إنَّ النبي سليمان لم تَفُتْهُ صلاته؛ وبهذا فإنَّ الخطيئة لم تلتق معه أو يتسم بها أبداً؛ والظاهر أنَّ الداعي الذي دفع علماء التفسير الى الإقرار بخطيئته بداعي فوات الصلاة عليه هو تفسيرهم للضمير الكامن في الفعل ﴿تَوارَتْ بِالْحِجابِ﴾؛ إذ مالوا الى أنَّ مرجع هذا الضمير هو (الشمس)[٢]، فهي التي توارَتْ بالحجاب بعد أنْ التهى سليمان بعرض الخير لهذا قال: ﴿رُدُّوها عَلَيَّ﴾ لكي انجز صلاتي التي فاتتني وأنا مُنشغل بمشاهدة الخيل[٣]، فالضمير (ها) من قوله ﴿رُدُّوها عَلَيَّ﴾ يشير به الى الشمس مُطلقاً لكي ينجزَ صلاتَهُ التي لم يوفِّها في وقتها، وسندُ مَنْ ذهبَ الى هذا التوجيه التفسيري هو التعويلُ على قوله تعالى ﴿بِالْعَشِيِّ﴾؛ إذ إنَّ هذا اللفظ يوحي

→

عُرْقُوبَها، والعُرْقُوبُ: عَقِبٌ مُوَتَّرٌ خَلْفَ الكَعْبَيْنِ ...، ومن ذَوات الأرْبَع بينَ مَفْصِلِ الوَظيف ومَفْصِلِ الساقِ من خَلْفِ الكَعْبَيْنِ»، العين:٢٩٦/٢.

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٣٣، والمجلسي: بحار الأنوار: ١٤/ ٦٨-٩٩، ومالك مصطفى العاملي: عصمة الأنبياء بحوث وتساؤلات: ٣٣٩.

(٢) ينظر: الشوكاني: فتح القدير: ٦١٣/٤، والبغوي: معالم التنزيل: ٨٩/١، والبيضاوي: أنوار التنزيل: ٤٥/١، وابن الجوزي: زاد المسير: ١٢٩/٧- ١٣٠، والطباطبائي: الميزان: ٢٠٢/١٧.

(٣) ينظر: الرازي: عصمة الأنبياء: ٨١.

بأنَّ المراد من الفعل ﴿تَوارَتْ﴾ هو الشمس[١]، فالمعنى هو أنَّ الخيل عُرِضَتْ عليه بعد زوال الشمس حتى توارتْ الشمسُ بالحجاب[٢]، واستناداً الى هذا تكون قراءة النص هي (إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِناتُ الْجِيادُ؛ فَقالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوارَتْ الشمس بِالْحِجابِ، فقال: رُدُّوها عَلَيَّ لأُصلي)؛ وبناءً على هذا التصور المضموني للضمير تُعَدُّ الفعلة التي ارتكبها سليمان خطيئةً؛ لأنَّه قد فوَّتَ صلاته سبب هوسه بالخيل والحال هذه.

ولمناقشة هذا التوجيه التفسيري للضمير يمكنُ القول إنَّ ما تسالم عليه جملةٌ من علماء التفسير من أنَّ مرجع الضمير في قوله تعالى ﴿تَوارَتْ بِالْحِجابِ﴾ وقوله ﴿رُدُّوها عَلَيَّ﴾ هي الشمس محل نظر؛ ذلك بأنَّ المبتغى من هذا الضمير مرجعاً ليست الشمس؛ بل المراد من الضمير في كلا الموضعين هو ﴿الصَّافِناتُ الْجِيادُ﴾ وداعي ذلك أمرانِ:

الأول: إنَّه لا وجود لذكر للشمس في سياق الآيات الكريمات حتى يمكن التعويل والإقرار بالقول بأنَّ مرجع الضميرين هو (الشمس)، على حين أنَّ لفظة ﴿الصَّافِناتُ الْجِيادُ﴾ قد ذُكِرَتْ ابتداءً في الكلام وكان مدار الحديث كُلياً عليها؛ وإنَّ القول بأنَّ مرجع الضمير عائدٌ لما هو مذكور في النص ولما هو سابق على الضميرين لفظاً أرجح من القول بأنَّ مرجع

---

(١) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير: ٢٥٦/٢٣، الزمخشري: الكشاف: ٩٤/٤، والسمعاني: تفسير السمعاني: ٤٤٠/٤، والشيرازي: الامثل: ٥٠١/١٤.

(٢) ينظر: ابن الجوزي: زاد المسير: ١٢٩/٧، والطوسي: التبيان: ٥٦٠/٨- ٥٦١.

الضميرين هو شيء خارج نطاق الذكر في الكلام أصالةً، فـ«الشمس لم يجر لها ذكر في القصة؛ وقد جرى للخيل ذكر فردُّهُ إليها أولى ... وهذا التأويل يبريء النبي عليه السلام عن المعصية»[١] تماماً.

أما مَنْ تذرَّع بقوله إنَّ لفظة ﴿بِالْعَشِيِّ﴾ تشير الى الشمس وبهذا فإنَّ ضمير الفعل ﴿تَوارَتْ﴾ والفعل ﴿رُدُّوها﴾ هو عائد اليها فإنَّ هذا يمكنُ ردُّهُ بالقول إنَّ طلب سليمان ﴿رُدُّوها عَلَيَّ﴾ أي الشمس لكي يؤدي صلاته يتقاطع والقول بأنَّ الضمير في ﴿رُدُّوها﴾ يدل على الشمس «لأنَّ قوله ﴿رُدُّوها﴾ خطاب للجمع، والأنبياء لا يخاطبون الله تعالى بمثل هذا»[٢] مُطلقاً؛ لأنَّ (الواو) في الفعل ﴿رُدُّوها﴾ تدل على مخاطبة الجمع والله تعالى واحد وليس جمعاً؛ لذا لم يكن من المناسب مُخاطبتة على سبيل الجمع، «فكان يجب أنْ يقول: (رُدَّها عليَّ)، ولا يقول: ﴿رُدُّوها عَلَيَّ﴾؛ فإنْ قالوا إنما ذَكَرَ صيغة الجمع للتنبيه على تعظيم المُخُاطَب؛ فنقول: قوله ﴿رُدُّوهَا﴾ لفظ مُشعِرٌ بأعظم أنواع الإهانة فكيف يليقُ بهذا اللفظ رعاية التعظيم»[٣]؛ ذلك بأنَّ عبارة ﴿رُدُّوها﴾ يُلمسُ فيها سمة الأمرية لا الدعاء الى الله تعالى، فنبرة الخطاب في ﴿رُدُّوها﴾ تشير الى صدور الأمر من سليمان الى مَنْ هو أدنى منه، ولو كان فعلاً «عليه السلام بقي مشغولاً بتلك الخيل حتى غربَتْ الشمسُ وفاتَتْ صلاةُ العصر فكان ذلك ذنباً عظيماً وجرماً قوياً فالأليق لهذه الحالة

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٣٤.

(٢) الرازي: عصمة الأنبياء: ٨١.

(٣) الرازي: التفسير الكبير: ١٧٩/٢٦.

التضرع والبكاء والمبالغة في إظهار التوبة؛ فأما أنْ يقولَ على سبيل التهور والعظمة لإله العالم ورب العالمين ﴿رُدَّها عليَّ﴾ بمثل هذه الكلمة العارية عن كلِّ جهات الأدب عقيب ذلك الجرم العظيم؛ فهذا لا يصدر عن أبعد الناس عن الخير»[1] والعقل في وقت معاً؛ ذلك بأنَّ مقام الذنب ينافي سمة الخطاب لله تعالى على سبيل الأمرية والعلو، ولو كان خطاب سليمان بـ ﴿رُدُّوها﴾ موجَّه الى الله تعالى خالقه ومنشؤه – حقيقةً– لوجب أنْ يصدِّرَهُ بقوله (ربِّ) أو (ربَّنا) أو (اللهُم)؛ حتى يُفهَمَ منه معنى الدعاء؛ إذ ليس من باب المنطق الكلامي أو الأصول الخطابية أنْ يُخاطِبَ مَنْ هو مُذنبٌ ومُقصرٌ خالقَهُ بلغة الأمر المباشر من دون أنْ يسبقَ كلامه بما يوحي بأنَّه دعاء رجائي لتلافي ما وقعَ فيه من خطأ وتقصير بجنب الله تعالى خالقه الأوحد؛ فلما خلَتْ عبارة ﴿رُدُّوها﴾ من سمة الدعاء وكان الواقع الحالي لسليمان يفرض عليه أنْ يُصدِّرَها بلوازم الدعاء التَّوسلي باعتبار أنَّه مُقصّرٌ يرجو مسامحته لأداء منجزه العبادي الذي تخلَّفَ عنه؛ عُلِمَ من هنا أنَّ هذه العبارة غير موجَّه الى الله تعالى؛ وبناءً على محصلة هذا لاينصرفُ الضميرُ فيها الى (الشمس) مطلقاً؛ لأنَّه لايقوى على ردِّ الشمس إلا خالقها.

ويبدو أنَّ مَنْ ذهب الى القول بأنَّ مرجع الضمير في ﴿رُدُّوها﴾ عائد الى (الشمس) قد تَنبّه على هذا الاعتراض المبني على مخاطبة الجمع المخالفة لخطاب الله تعالى الأوحد وعلى وجود سمة الأمرية في الخطاب سلفاً؛ لهذا حاولَ مقاربةً أنْ يوجِدَ لهذا الاعتراض تعليلاً وهو أنَّ (الخطاب الجمعي)

---

(١) الرازي: التفسير الكبير: ١٧٩/٢٦.

في ﴿رُدُّوها﴾ إنما يعود الى (الملائكة) وليس الله تعالى؛ ذلك بأنَّ سليمان لما عُرِضَتْ عليه الخيل كان قد «اشتغل بالنظر إليها حتى توارت الشمس بالحجاب؛ فقال للملائكة: ردوا الشمس عليَّ حتى أصلي صلاتي في وقتها فردوها»[١]، وتأسيساً على أنَّ الخطاب موجَّه من سليمان الى الملائكة فإنَّ سمة ضمير الجمع في ﴿رُدُّوها﴾ تُعَدُّ سائغة الوجود باعتبار أنَّ المُخاطَبَ هو جمع وهُم الملائكة، وأنَّ نبرة الخطاب حتى وإنْ كانت أمرية فلا غضاضة في ذلك؛ لأنَّ مقام النبي سليمان أرفع من الملائكة، وعليه لم يكن الخطاب لله تعالى حتى يتسمَ بالدعاء.

نقولُ إنَّ مخاطبة الملائكة من سليمان بشأن إرجاع الشمس له هو أمر أقرب الى المحال منه الى عالم الحقيقة؛ ذلك بأنَّ مسألة إعادة الشمس ثانية لسليمان مرجعُها حصراً بيد خالقها وحده وهو الله تعالى فهو القادر الأوحد على تحريك الأفلاك والكواكب لاغير[٢]؛ لأنَّ هذا الإعجاز الكوني لايقوى عليه إلا منشؤه سبحانه وليس الملائكة، وعليه لم يكن من المناسب مخاطبة الملائكة بهذا الخطاب في الوقت الذي يُدرِكُ فيه سليمان أنَّ أداء هذا المنجز إنما هو إلهي الأداء لا ملائكي الإمكان، فليس الملائكة سوى مُنفذّين لأداء مهام السماء التي يأمرُ بها الله تعالى؛ وتأسيساً عليه فليس لديهم المقدرة على إحداث معجزة؛ بل ليس لديهم التخويل على أداء أيِّ شيء

---

(١) الطباطبائي: الميزان: ٢٠٦/١٧، وينظر: محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٦٠٨.

(٢) ينظر: الرازي: التفسير الكبير: ١٧٩/٢٦.

مهما صَغُر من دون أمر الله تعالى لهم، وبهذا كان من الواجب على سليمان مخاطبة الله تعالى عقلاً ولا يجوز له مخاطبة الملائكة منطقاً؛ إذ لا قدرة لهم على أداء شيء من الذي يطلبه البتة؛ ولما كان سليمان مدركاً لقدرة الله تعالى فإنَّه يمكن القول باطمئنان بأنَّ خطابه الجمعي بقوله ﴿رُدُّوها﴾ لم يكن للملائكة؛ بل كان أمراً صريحاً لسوّاس خيله بأنْ يرجعوا اليه الخيل؛ لأنَّ (ها) في قوله ﴿رُدُّوها﴾ إنما هي عائدة على الخيل التي عُرِضَتْ عليه حصراً لاغير[1].

يزادُ على ما تقدم يمكنُ القولُ بأنَّ وجود العطف بالفاء في قوله ﴿فَطَفِقَ﴾ على قوله ﴿رُدُّوها﴾ يشير بما لايقبل الشك بأنَّ المراد من الضمير في ﴿رُدُّوها﴾ هو الخيل لا الشمس، وذلك في قوله تعالى ﴿رُدُّوها عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحاً بِالسُّوقِ وَالأَعْناقِ﴾؛ فسليمان لو كان مذنباً لفوات صلاته وكان قد دعا الملائكة لأرجاع الشمس له بقوله ﴿رُدُّوها عَلَيَّ﴾ فلماذا عطف سبحانه مسح السوق والاعناق على طلبه إرجاع الشمس بالفاء، فإذا علمنا أنَّ سليمان إنما مسح سوق الخيل واعناقها في قوله ﴿فَطَفِقَ مَسْحاً بِالسُّوقِ وَالأَعْناقِ﴾ نُدرك بهذا التناقض الدلالي الذي يقع في حال قولنا إنَّ

---

(١) يقول ابن عاشور بهذا الشأن: «والخطاب في قوله: ﴿رُدّوها عليَّ﴾ لسواس خيله، والضمير المنصوب عائد إلى الخيل بالقرينة ؛ أي أرجعوا الخيل إليّ، وقيل: هو عائد إلى الشمس والخطاب للملائكة، وهذا في غاية البعد ولولا كثرة ذكره في كتب المفسرين لكان الأولى بنا عدم التعرض له»، التحرير والتنوير:٢٥٦/٢٣..

المراد من قوله ﴿رُدُّوها عَلَيَّ﴾ هي الشمس تحديداً؛ فإذا كان سليمان مُنشغلاً بالخيل التي عُرِضَتْ له حتى فوتَ صلاته ثم أدرك أنَّه مُذنبٌ لتفويته فريضته المقدسة (الصلاة) فدعا الملائكة لإرجاع الشمس له كي يصلي فكيف بعد طلبه رجوع الشمس وإرجاع الشمس له يذهبُ ثانيةً لمسح سوق الخيل واعناقها؛ فهذا يُعَدُّ تقاطعاً مضمونياً بين الغاية من طلبه إرجاع الشمس والتي هي (أداء الصلاة لفوات وقتها) وبين انصرافه ثانيةً الى (مسح سوق الخيل واعناقها).

من هنا نفهمُ أنَّه لم يرد بقوله ﴿رُدُّوها عَلَيَّ﴾ إرجاع الشمس وإنما أراد ارجعوا الخيل الي ليمسح على سوقها واعناقها؛ وعليه فإنَّ عطف قوله ﴿فَطَفِقَ مَسْحاً بِالسُّوقِ وَالأَعْنَاقِ﴾ بالفاء –التي تفيد الترتيب من دون تراخٍ– على قوله ﴿رُدُّوها عَلَيَّ﴾ يحمل دلالتين وهما (السرعة وبيان العلّية)؛ فأما الأولى فتكمن في سرعة إنجاز مسح الخيل من سليمان مباشرةً بعد طلبه إعادة الخيل اليه من دون فاصل زمني، وهذا يوحي بأنَّ مدار الكلام كُليةً منصبٌ على الخيل من آية عرض (الصافنات الجياد) الى قوله ﴿مَسْحاً بِالسُّوقِ وَالأَعْنَاقِ﴾ فهي عُرِضَتْ عليه أولاً ثم توارت فطلب إرجاعها ليمسح عليها ثانيةً.

أما الأُخرى فتتمثل ببيان علة قوله ﴿رُدُّوها عَلَيَّ﴾ ألا هي المسح على سوق الخيل واعناقها؛ فكأنَّ سبب طلبه ﴿رُدُّوها عَلَيَّ﴾ مرتكز على رغبته في المسح على الخيل؛ وعليه لارجاحة في القول بأنَّ الضمير في ﴿رُدُّوها﴾ عائد على الشمس؛ لأنَّه «لو كان المراد رد الشمس حتى يصلي؛ فلماذا لم

تُشِرْ الآية كون الغرض من رد الشمس هو ذلك مع أنَّ الذي ذكرته الآية ﴿رُدُّوها عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحاً بِالسُّوقِ وَالأَعْناقِ﴾ ولم يقل: لأصلي أو فأصلي أو نحو ذلك من العبارات، خاصة مع الفاء الدالة على الترتيب بنحو الفورية»[١] من دون وجود مهلة زمنية وهذا الإسراع يدل على أنَّ مدار الأمر قائم على الخيل لا غير.

ويبدو أنَّ هاجس القلق من رصانة توجيه مَنْ يرى أنَّ مردَّ الضمير في ﴿رُدُّوها﴾ عائد الى الشمس دفعه الى إقناع المتلقي بأكثر من وسيلة تسوِّغُ وجود ضمير الجمع في الفعل ﴿رُدُّوها﴾ على أنَّه عائد الى الملائكة؛ إذ ذهبوا الى تعزيز إثبات مرجعية الضمير في ﴿رُدُّوها﴾ الى الشمس - ومن ثمَّ إثبات ذنب تأخير الصلاة على سليمان- الى القول بأنَّ قوله تعالى ﴿فَطَفِقَ مَسْحاً بِالسُّوقِ وَالأَعْناقِ﴾ تدل على الوضوء من أجل أداء الصلاة؛ أي إنَّ سليمان بعد أنْ رجَعَتْ اليه الشمس راح يتوضأ بمسح الساق والعنق[٢].

وإذا ما تأملنا قليلاً في هذا التوجيه فإنَّ سمة عدم رجاحته ستبدو ظاهرةً جليةً للمتلقي؛ ذلك بأنَّ سليمان كانت لديه ساقان وعنق واحد، يقول السبحاني: «لو كان المراد ما ذَكَرَ ذلك البعضُ، فلماذا بدَّلَ الغسل بالمسح، والساقين بالسوق والعنق بالأعناق، معه أنَّه لم يكن لسليمان إلا ساقان وعنق

---

(١) مالك مصطفى العاملي: عصمة الأنبياء بحوث وتساؤلات: ٣٤٣، ينظر: جعفر السبحاني: عصمة الأنبياء في القرآن الكريم:١٧٨. .

(٢) ينظر: الطباطبائي: الميزان: ٢٠٦/١٧، وابن الجوزي: زاد المسير: ٣٠٢/٢.

واحد»[١]؛ وعليه كان من الواجب أنْ يُصاغَ النصُّ على أساس الحقيقة فيقول: (فَطَفِقَ مَسْحاً بِالسُّاقين وَالعنق)، ليتحقق بذلك أداء الوضوء فلما عَدَلَ النصُّ عن صيغة المثنى للساقين والمفرد للعنق[٢]؛ عُلِمَ من هنا بأنَّ المراد من سليمان ليس الوضوء؛ بل هو المسح على سيقان الخيل واعناقها؛ لهذا صاغَ

(١) جعفر السبحاني: عصمة الأنبياء في القرآن الكريم: ١٧٨.

(٢) ولابدَّ ههنا من الإشارة الى أنَّ آية فرض الوضوء واجباً في قوله تعالى ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ تباين موضع الآية الكريمة من قوله تعالى ﴿فَطَفِقَ مَسْحاً بِالسُّوقِ وَالأَعْناقِ﴾ التي حَسَبَ مَنْ حَسَبَ أنَّها تتحدث عن وضوء سليمان؛ ذلك بأنَّ الخطابَ في آية الوضوء هو خطابٌ عامٌ لكلّ المسلمين لهذا وَجَبَ أنْ تردَ صيغته على سبيل الجمع فقال (وُجُوهَكُمْ)، (وَأَيْدِيَكُمْ)، (بِرُؤُسِكُمْ)، (وَأَرْجُلَكُمْ)، أما خطاب سليمان – على احتمالية أنَّ النص يشير الى وضوء سليمان– فإنَّه ليس حُكماً عاماً تبتغي السماء إقراره على الجميع حتى يردَ على صيغة الجمع؛ بل هو إخبار عن وضوء شخص واحد فحسب هو سليمان؛ لذا كان من الواجب مجيؤه على سبيل الافراد لا الجمع، من هنا يتضح بأنَّ الحال مباينة بين الموضعين؛ لهذا لايحقُّ سحب آية الحديث عن سليمان على آية إقرار الوضوء فرضاً على المسلمين كافة من لحاظين: الأول لحاظ (سمة الخطاب) فآية سليمان إخبارٌ عن شخص واحد فحسب؛ فهي ليست في صدد إنشاء حكم تقريري واجب على الجميع حتى تردَ جمعاً، على حين أنَّ آية الوضوء إنشاء فرضي حُكمي على جميع الناس ممن دخل الاسلام، أما اللحاظ الثاني فهو (لحاظ صيغة المُخاطَب)؛ ذلك بأنَّ آية سليمان إنما المُتحدَّث عنه فيها هو واحد لا غير، على حين أنَّ آية الوضوء إنما المُتحدَّث اليهم فيها هُم جمع لا مفرد؛ من هنا كان من الحري أنْ يردَ الحديثُ الإخباريُّ عن وضوء سليمان بالمفرد لا بالجمع بالمحصلة النهائية.

سبحانه النصَّ على سبيل الجمع لكثرة الخيل التي تدل على كثرة السيقان والاعناق بالمحصلة، وتأسيساً عليه لايمكن القول بتحميل النص ما لايحتملُ من أجل تسويغ القول بإرجاع الشمس لسليمان فيتوضأ ليصلي؛ ذلك بأنَّ القرائن النصية في سياق الآيات الكريمات كلها دالة على أنَّ المراد هو الخيل لا غير.

فإذا كان الأمر كذلك فإنَّه يبقى احتمال بأنَّ الضمير في قوله ﴿تَوارَتْ بِالْحِجابِ﴾ يعود الى الشمس وفي قوله ﴿رُدُّوها﴾ يعود الى الخيل، نقول إنَّ هذا الاحتمال غير وارد أيضاً؛ وذلك لداعيين: الأول إنَّ الضميرين قد وردا في سياق حديثي واحد؛ وعليه فلابدَّ من يكون مدارُهما المرجعي واحداً أيضاً لأنَّ تأسيس الكلام أصالةً من سليمان كان مبنياً على موضوع (الخيل)؛ لهذا لامجال للقول بتباين مرجع الضميرين «لأنَّهما ضميران وردا في موضع واحد فتفريقهما لا بالدليل غير جائز»[١] قطعاً.

أما الآخر فهو إنَّنا إذا سلمنا مع مَنْ يرى أنَّ قوله ﴿تَوارَتْ بِالْحِجابِ﴾ يعود الضمير فيه الى الشمس تعويلاً على لفظة ﴿بِالْعَشِيِّ.﴾ فإنَّنا نقول إنَّ هذا التعويل غير محسوم قناعةً في الدلالة على وقوع النبي سليمان في الخطأ؛ إذ «ليس في ظاهر القرآن أيضاً على هذا الوجه ما يدل على أنَّ التواري كان سبباً لفوت الصلاة، ولا يمتنع أنْ يكونَ ذلك على سبيل الغاية لعرض الخيل عليه ثم استعادته لها»[٢]؛ وبهذا تكون دلالة حرف المعنى

---

(١) الرازي: عصمة الأنبياء: ٨١.

(٢) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٣٤.

(حتى) من قوله ﴿تَوارَتْ بِالْحِجابِ﴾ هو تحديد انتهاء الغاية من العرض، وعلى الرغم من أنَّ هذا التوجيه لايُدين النبي سليمان، فإننا نميل الى أنَّ الضمير في ﴿تَوارَتْ بِالْحِجابِ﴾ يعود الى الخيل لأنَّ الضمير – بناءً على قاعدة المرجع الضميري نحوياً- يعود الى الأقرب ذكراً، فما بالُكَ لو عاد الضمير الى المذكور –الأقرب- مطلقاً دون المحذوف الأبعد - تقديراً - أليس هذا أوْلى بالقبول من إقصاء الضمير الى مناط التأويل مع إغفال المذكور الأوْلى بالقبول؛ ذلك بأنَّ «رجوع الضمير في ﴿تَوارَتْ﴾ إلى الشمس يقتضي ترجيح غير المذكور، وترجيح البعيد على القريب، وهو غير جائز»[(١)]؛ من هنا نرجحُ عودة الضمير الى (الخيل) فالمراد حتى توارتْ الخيل في الحجاب أي حتى غابَتْ عن بصره[(٢)]؛ فقال: رُدُّوها عليَّ.

أما مسألة عرض الخيل وحبه للخير عن ذكر الله تعالى، فلا تدعو الى القول بأنَّه كان شغوفاً بالخيل الى الحد الذي صرح نصياً ﴿فَقالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوارَتْ بِالْحِجابِ﴾؛ ذلك بأنَّ مضمون الحرف (عن) في قوله ﴿عَنْ ذِكْرِ رَبِّي﴾ لايعني بأنَّه يؤثرُ حبَّ الخير التي هي الخيل[(٣)] على ذكر الله تعالى (الصلاة)[(٤)]؛ ولهذا سوَّغَ لنفسه ترك فريضة الصلاة من دون أدائها ففوَّتها لأنَّه يعشق الخيل ويرغب في رؤيتها؛ وعليه

---

(١) الرازي: عصمة الأنبياء: ٨٢.

(٢) ينظر: الطبرسي: مجمع البيان:٣٥٩/٨، وأبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٣٨٠/٧، وجعفر السبحاني: عصمة الأنبياء في القرآن الكريم: ١٧٥.

(٣) ينظر: الشوكاني: فتح القدير: ٦١٣/٤.

(٤) ينظر: البغوي: معالم التنزيل: ٨٩/١، والالوسي: روح المعاني: ١٩٢/٢٣.

تكون (عن) تفضيلية بمعنى (على) فالمعنى (فَقالَ إِنّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ على ذِكْرِ رَبِّي)[١]، فليس الأمر بهذا التصور المضمون البتة؛ بل إنَّ مردَّ الأمر يعودُ الى أنَّ سليمان كانَتْ لديه مَهَمَّةٌ جهاديةٌ في سبيل الله؛ إذ أمرَهُ سبحانه وتعالى بأداء تلك المهمة؛ لذا تطلَّبَ الأمرُ منه أنْ يعرضَ الخيلَ ومن ثمَّ أبان للمتلقي داعي عرضه للخيل ﴿فَقالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوارَتْ بِالْحِجابِ﴾ حتى لايؤاخذ بأنَّه شغوف بالخيل لهذا يُطيلَ النظر اليها ويسرف الوقت في سبيل عرضها على نفسه؛ من هنا تكون عبارة ﴿فَقالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي﴾ تعليلية لقوله تعالى ﴿إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِناتُ الْجِيادُ﴾[٢]؛ إذ بيَّنَ سبحانه داعي هذا العرض على سليمان ليُخرجَهُ من نطاق التهمة بأنَّه يؤثرُ عرضه للخيل على ذكر الله تعالى، فقوله: «﴿عَنْ ذِكْرِ رَبِّي﴾ بيانٌ لمنشأ حبه للخير وسببه، وأنَّ حبَّهُ له ناشيء عن ذكر ربه»[٣]، يقول المرتضى: إنَّ «الذي يقتضيه الظاهر أنَّ حبَّهُ للخيل وشغفه بها كان بإذن ربه وبأمره وتذكيره إياه؛ لأنَّ الله تعالى قد أمرنا بارتباط الخيل وإعدادها لمحاربة الأعداء؛ فلا يُنكَرُ أنْ يكونَ سليمان عليه السلام مأموراً بمثل ذلك ﴿فَقالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي﴾، ليَعلمَ مَنْ حضرَهُ أنَّ اشتغاله بها واستعداده لها لم يكن لهواً ولا لعباً، وإنما اتبع فيه أمر الله تعالى وآثر طاعته»[٤]، وعليه

---

(١) ينظر: ابو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٢٢٦/٧، والشوكاني: فتح القدير: ٦١٣/٤، والطبرسي: مجمع البيان:٣٥٧/٨.

(٢) ينظر: الالوسي: روح المعاني: ١٩٢/٢٣.

(٣) جعفر السبحاني: عصمة الأنبياء في القرآن الكريم: ١٧٤.

(٤) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء:١٣٣- ١٣٤، وينظر: الشيرازي: الامثل: ٤٩٩/١٤.

لم يكن ثمة لهو أو انشغال من سليمان عن ذكر الله تعالى والحال هذه.

وتأسيساً عليه نقولُ إنَّ دلالة قوله ﴿عَنْ ذِكْرِ رَبِّي﴾ تعني (عن أمر ربي)؛ فمقولة سليمان ﴿عَنْ ذِكْرِ رَبِّي﴾ إنما جاءت لبيان «معنى أنَّ هذه المحبة الشديدة إنما حصلَتْ عن ذكر الله وأمره لا عن الشهوة والهوى وهذا الوجه أظهر الوجوه»[(١)]؛ وعلة ذلك هي أنَّ الحرف (عن) لايرد في سياقات تداول اللسان العربي بمعنى (على) إلا ندرة وإنْ ورَدَ بهذا المعنى فإنَّه لايُستَعملُ للدلالة على المفاضلة مطلقاً[(٢)]، من هنا نقولُ بأنَّ المراد هو (إِنِّي أَحْبَبْتُ

---

(١) الرازي: التفسير الكبير:١٧٨/٢٦.

(٢) نقول إنَّ حرف المعنى (عن) لم يرد بمعنى (على) إلا في ثلاثة مواضع في مدونات النحو العربي وفي كلّ هذه المواضع لم يرد للدلالة على مضمون المفاضلة البتة، والموارد التي سيقت فيها (عن) بمعنى (على) هي قول الشاعر:

لاَهِ ابْنُ عَمِّكَ لاَ أَفْضَلْتَ فِي حَسَبٍ ... عَنِّي وَلاَ أَنْتَ دَيَّانِي فَتَخْزُونِي

ينظر: ابن قتيبة: ادب الكاتب:٤٠٤، والبغدادي: خزانة الأدب:١٥٨/٧.

ووردت في قول شاعر آخر:

وَرَجِّ الفَتَى للخَيْرِ ما إنْ رَأَيْتَهُ ... على السِّنِّ خيراً لا يَزَالُ يَزيدُ

ينظر: البغدادي: خزانة الأدب:٤٤٤/٨.

ووردت في قوله تعالى كذلك ﴿وَمَنْ يَبْخَلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَنْ نَفْسِهِ﴾، سورة محمد: ٣٨، ينظر: ابن عقيل: شرح ابن عقيل: ٢٣/٣- ٢٤، والزجاجي: حروف المعاني: ٨١، وابن هشام: مغني اللبيب: ١٩٦/١، ففي جميع هذه المواضع لاتدل (عن) التي هي بمعنى (على) على مضون المفاضلة البتة؛ ذلك بأنَّ ورودها في قول الشاعر (لاَهِ ابْنُ عَمِّكَ لاَ أَفْضَلْتَ فِي حَسَبٍ ... عَنِّي وَلاَ أَنْتَ دَيَّانِي فَتَخْزُونِي) تدل فيه (عن) على الزيادة فالمعنى (لازدت في حَسَبٍ عليَّ ←

حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ أمر من ربِّي) مما يوحي بأنَّ حبه للخير التي هي الخيل واستعراضه لهُنَّ إنما جاء عن أمرٍ من الله تعالى من أجل الإعداد للجهاد والحرب، ولم يرتبط الأمر بالهوى أو اللهو مطلقاً.

أما طلب سليمان إرجاعه الخيل ليمسحَ على سيقانها واعناقها فتكمن في أنَّ الله تعالى لما أمرَهُ بالجهاد عرضَ الخيلَ عليه أولاً ثم طلبَ إرجاعها ليمسحَ عليها ليَعرفَ بذلك ما هي أهلٌ من تلك الخيول لخوض المعركة ممن هي ليسَتْ بأهلٍ لها فيُشخِّصَ من الخيل الضعيفة فيستخرجها حتى لا توقِعَ الخسارة لهم في حربهم ضد الكفرة، وقد يريد من إرجاعها والمسح عليها التثمين للجهود المبذولة من مُربيها في تربيتها تربية ماهرة وصقل

→

ولا أنت دياني فتخزوني)، وكذا الحال لورود (عن) في قول الشاعر (وَرَجِّ الفَتَى للخَيْرِ ما إنْ رَأَيْتَهُ ... على السِّنِّ خيراً لا يَزَالُ يَزيدُ) فهي تشير الى معنى الزيادة كذلك؛ فالمراد (ارجُ الفتى للخير ما إن رأيت الفتى زاد على سنه خيراً فهو لايزال يزيد)، أما مجيؤها في قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَبْخَلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَنْ نَفْسِهِ﴾، فإنَّ فعل البخل يستعمل معه الحرف (عن) و(على) في كلام العرب على حدّ سواء، فضلاً عن أنَّ الآية الكريمة لاتشير لوجود مُفاضَل ومَفضول عيله في شيء البتة؛ لذا لا دلالة للمفاضلة في هذا النص الكريم مُطلقاً؛ لأنَّ المعنى مَنْ يبخل فإنما يبخل ويُقصِّرُ على نفسه هو لا غيره؛ وعليه يتقررُ أنَّ (عن) حتى وإنْ وردَتْ بمعنى (علَى) فهي لم تُستَعْمَلْ قط في مجال تحقيق المفاضلة بين أمرين؛ من هنا يمتنع قول مَنْ يرى أنَّ (عن) في قوله تعالى ﴿عَنْ ذِكْرِ رَبِّي﴾ قد استُعمِلَتْ للمفاضلة بين ترك الصلاة وحب الخير وإيثار حب الخير على ترك الصلاة عموماً.

موهبتها في القدرة على العدو بقوة وامكانية القتال والمناورة، يقول السبحاني في بيان داعي مسح سليمان على الخيل في قوله تعالى ﴿فَطَفِقَ مَسْحاً بِالسُّوقِ وَالأَعْناقِ﴾ أنَّه «شرع بمسح اعراف خيله وعراقيبها تقديراً لركابها ومُربيها الذين قاموا بواجبهم بإعداد وسائل الجهاد»[١].

وتأسيساً عليه تكون هذه الآيات جميعها هادفة الى تصوير عرض عسكري قامَ به النبي سليمان عليه السلام إذ كان صاحب سلطة وقدرة وملك[٢]، ذلك بـ «أنَّ سليمان النبي الذي أشارَ القرآن الى ملكه وقدرته سطوته وسيطرته على جنوده من الإنس والجن وتعرُّفِهِ على منطق الطير الى غير ذلك من صنوف قدرته وعظمته التي خصصها به بين الأنبياء، قامَ في عشية يوم بعرض عكسري، وقد ركبَ جنودُهُ من الخيل السراع، فأخذَتْ تركضُ بين يديه الى أنْ غابَتْ عن بصره، فأمرَ أصحابَهُ بردِّها عليه حتى إذا ما وصلَتْ اليه قامَ تقديراً لجهودهم بمسح اعناق الخيل وعراقيبها»[٣]؛ والظاهر أنَّ علة هذا التقدير من سليمان تُعربُ عن مدى طمأنينته واسقراره النفسي بأنَّ الخيل مستعدة لخوض الجهاد حتى النصر، وهذا ما يصبو اليه ويبتغيه تنفيذاً لإرادة السماء؛ من هنا نفهم داعي هذا العرفان والشكر الذي أظهره سليمان لمُربي الخيل وراكبيها بمسحه على الخيل؛ إذ إنَّ المحصلة أو الغاية التي يبتغيها سليمان قد تحقَّقَتْ له تمكُّناً والحال هذه.

---

(١) جعفر السبحاني: عصمة الأنبياء في القرآن الكريم: ١٧٥.

(٢) ينظر: م.ن: ١٧٥.

(٣) م.ن: ١٧٥، ويظر: الشيرازي: الامثل: ٤٩٩/١٤.

ولو عُدنا الى بداية النص المتحدث عن عرض الخيول على سليمان لوجدنا بأنَّ ثمة ما يعضد أنَّ هذا العرض للخيل إنما كان مؤسساً على غاية الجهاد في سبيل الله تعالى وأنَّ مسح سليمان على الخيل كان إكراماً لمُدربيها وراكبيها فعلاً لأنَّ الخيل كانت على أهبَّة الاستعداد للحرب والجهاد؛ ذلك بأنَّ إعادة النظر الى النص الأول وهو قوله تعالى ﴿إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِناتُ الْجِيادُ﴾ يوقفنا على أنَّ الله تعالى قد استعمل فيه صِفَتينِ لوصف تلك الخيل وهي قوله ﴿الصَّافِناتُ الْجِيادُ﴾ والظاهر أنَّ لهاتين الصفتين رابطاً مضمونياً بمسألة القول بأنَّ المبتغى من الحديث عرض سلمان للخيل والمسح عليها إنما مرجعة الجهاد في سبيله سبحانه؛ ذلك بأنَّ صفة ﴿الصَّافِناتُ﴾ «تطلق على الجياد التي تقوم على ثلاثة قوائم وترفع أحد قوائهما الأمامية قليلاً ليمسَّ الأرض على طرف الحافر، وهذه الحالة تخص الخيول الأصيلة التي هي على أهبَّة استعداد للحركة في أية لحظة»[١]، أما (الْجِيادُ) «فتعني الخيول السريعة السير، وكلمة (جياد) مشتقة في الأصل من الجود، ... وعند الخيل يعني سرعة سيرها[٢]؛ وبهذا فإنَّ الخيول المذكورة تبدو كأنَّها أهبَّة الاستعداد للحركة أثناء حالة توقفها،

---

(١) الشيرازي: الامثل: ٤٩٨/١٤، وينظر: الفراهيدي: العين: ١٣٤/٧، والرازي: مختار الصحاح: ٣٧٥، والنحاس: معاني القرآن: ١٠٨/٦، والطوسي: التبيان: ٥٥٩/٨، والطبرسي: مجمع البيان:٣٥٦/٨، وابن كثير: تفسير ابن كثير: ٦٤/٧، وأبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٣٧٢/٧، والسمعاني: تفسير السمعاني: ٤٣٩/٤.

(٢) ينظر: النحاس: معاني القرآن: ١٠٩/٦، وابن كثير: تفسير ابن كثير: ٦٤/٧، والسمعاني: تفسير السمعاني: ٤٣٩/٤.

وأنَّها سريعة السير أثناء عدوها»[١]؛ من هنا نفهمُ بأنَّ كلتا الصفتين للخيل – الصافنات الجياد– تدل بما لايقبل الشك أو التردد بأنَّ المراد من الحديث عن سليمان بأسره هو عرض الخيول لغرض الجهاد؛ وبهذا يتضح لدينا بأنَّ المسح عليها إنما كان مبنياً على أساس تكريم تلك الخيول ومُدربيها؛ لأنَّها قد دُرِّبَتْ على أكمل وجه لخوض غمار الجهاد في سبيله تعالى فهي مُحرَزَةٌ للنصر لا محالة بحالها هذه.

ولابدَّ ههنا من الإشارة الى أنَّ جملةً من علماء التفسير ممَنْ ذهبَ الى القول بأنَّ معنى المسح على السوق والاعناق هو قطع سيقان الخيل واعناقها؛ لأنَّ سليمان حينما فاتته الصلاة ندمَ على ذلك وتحسَّرَ، وبناءً عليه حدثَتْ له ردةُ فعلٍ إذ استدعى الخيل وقطع اعناقها وسيقانها غضباً منه عليها؛ لأنَّها كانت سبباً في فوات الصلاة عليه[٢]، وبناءً على هذا التوجيه فإنَّ الذنب يلزمُ على سليمان دون فكاك لأنَّ قطعه سيقان الخيل واعناقها دليلٌ جليٌّ على ارتكابه ذنب فوات الصلاة دون أدنى شك.

نقولُ إنَّ هذا التوجيه التفسيري محل نظر وعلة ذلك هي «أنَّه لو كان

---

(١) الشيرازي: الامثل: ٤٩٨/١٤– ٤٩٩، وينظر: الفراهيدي: العين:١٦٩/٦، والطوسي: التبيان: ٥٦٠/٨، والطبرسي: مجمع البيان:٣٥٧/٨.

(٢) ينظر: الشوكاني: فتح القدير: ٦١٣/٤، والبغوي: معالم التنزيل: ٨٩/١، والبيضاوي: أنوار التنزيل: ٤٦/١، ابو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم:٢٢٦/٧، والالوسي: روح المعاني: ١٩٢/٢٣،وابن عاشور: التحرير والتنوير: ٢٥٨/٢٣، وابن عجيبة: البحر المديد: ٣٣٢/٦، والفراء: معاني القرآن: ١٠٣/٤ ، والسمرقندي: بحر العلوم:١٥٩/٣– ١٦٠. .

معنى مسح السوق والأعناق قطعها لكان معنى قوله ﴿وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾[١] قطعها وهذا مما لا يقوله عاقل؛ بل لو قيل: (مسح رأسه بالسيف) فربما فُهِمَ منه ضرب العنق، أما إذا لم يذكر لفظ (السيف) لم يفهم ألبتة من المسح العقر والذبح»[٢]؛ لأنَّ القرينة هي الحاكمة في تحديد المعنى المراد عموماً، فلما غابَتْ القرينة التي تُحيل على معنى الضرب انعدم من هنا القول بأنَّ معنى (مَسَحَ) هو ضَرَبَ.

يزادُ على هذا أنَّ سليمان إذا كان قد أقدمَ فعلاً على ذبح الخيل بسبب ندمه على فوات وقت الصلاة لأنَّها ألهَتْهُ عن ذلك؛ فإنَّه يمكن القول كيف لسليمان أنَّ يقتلَ تلك الخيول من دون جريرة أو ذنب فالخيل لم تُلهِهِ عن الصلاة – إنْ كان قد فاتته الصلاة حقيقة- بل هو من التهى عن الصلاة بمشاهدته للخيل، ولا تزر وازرة وزر أخرى هذا من جهة.

أما من جهة أُخرى فإنَّ سليمان إذا كانت قد فاتته الصلاة أليس من الواجب الحتمي والمنطق العقلي أنْ يركنَ الى الله تعالى بالتوبة والندامة وطلب الغفران دون أنْ يطلبَ إرجاع الخيل لقتلها، هل من المنطق العقلي والحكمة أنْ يُعالِجَ الذنب – فوات الصلاة – بذنبٍ أكبر – قتل الخيل التي لاذنب لها – فهذا شيءٌ محالٌ على سليمان من أنْ يفعلَهُ[٣]، كيف يفعلُ

---

(١) سورة المائدة: ٦.

(٢) الرازي: التفسير الكبير: ٢٦/ ١٧٩.

(٣) ومن المُفسَّرينَ مَنْ أرادَ أنْ يُجمِّلَ موقف سليمان في مسألة القول بأنَّ (مسح) هو (ضرب) فلم يحمل ضرب عنق الخيل على معنى القتل نَدَماً على ←

ذلك وقد وصَفَهُ سبحانه ابتداءً قبل الحديث عن عرضه للخيل فقال عنه ﴿وَوَهَبْنا لِداوُدَ سُلَيْمانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ فإذا كان الله تعالى قد وَصَفَه بأنَّه نعم العبد وبأنَّه يعود الى الله تعالى في كلِّ أموره الدينية والدنيوية[1]، فكيف يمكنُ أنْ يصدرَ منه ذنبٌ بفواته الصلاة؛ بل كيف يمكنُ لنعم العبد أنْ يُعالِجَ الخطأ بخطأ أجلَّ منه؛ ذلك بأنَّ سبحانه لما وَصَفَه بهذه الصفات الكريمة «يقتضي أنْ لايذكر بعده ما يناقضه ويضاده، فأين وصفه بحسن العبودية والرجوع الى الله تعالى في أمور دينه ودنياه، من انشغاله بعرض

→

فوات سليمان صلاته؛ بل جعل ضرب اعناق الخيل من أجل التصدُّق بها، ومن أولئك الثعلبي؛ إذ يقول: «فأقبل يمسح سوقها وأعناقها بالسيف، وينحرها تقرباً بها إلى الله سبحانه وطلباً لرضاه، حيث اشتغل بها عن طاعته، وكان ذلك قرباناً منه ومباحاً له، كما أُبيح لنا ذبح بهيمة الأنعام»، الكشف والبيان: ٢٠١/٨، نقولُ إنَّ فعل سليمان بضرب اعناق الخيل وإنْ كان لايترتب عليه ذنبٌ بناءً على توجيه الثعلبي، بيد أنَّ القول أصالةً بأنَّ معنى (مسح) في قوله ﴿مَسْحاً بِالسُّوقِ وَالأَعْناقِ﴾ هو (ضرب) مردودٌ؛ لعدم وجود قرينة صارفة الى المعنى الحقيقي للفظة (مسح)، وبانعدام القرينة يبقى اللفظ حاملاً لمعناه الحقيقي لامحالة؛ فضلاً عن أنَّ القول بأنَّ سليمان ضرب أعناق الخيل ليتصدَّقَ بها يُلزِمُ سليمانَ نفسَهُ بالإقرار بفوات الصلاة عليه؛ ومن ثمة يتسم بالخطيئة والحال هذه؛ على حين أنَّ القرائن النصية في الآيات الكريمات قد أثبتَتْ بالدليل اللغوي أنَّ سليمان لم تفته الصلاة ولم يرتكب خطيئة تفويت الفريضة أبداً، وعليه لايمكنُ تقبلُ مقولة الثعلبي في مسألة القول بأنَّ المسح هو الضرب أبداً.

(١) ينظر: اسماعيل حقي: روح البيان: ١٩/٨، والشيرازي: الامثل: ٤٩٨/١٤.

الخيل وغفلته عن الصلاة المفروضة عليه ؟!، ولو فُرِضَتْ صحة الواقعة، فلازم البلاغة ذكرها في محل آخر؛ لا ذكرها بعد المدح والثناء المذكورين في الآية»[١] الكريمة؛ فهذا القول يلزم التناقض ويوجب التباين بين النصوص؛ لأنَّ القول بأنَّ المراد بالآيات الكريمات هو الحديث عن تقصير سليمان وفوات الصلاة عليه يؤول الى إحداث تنافر بين مُفتتح النصوص الذي هو (المدح) وتتمة النصوص التالية للمُفتتح والتي هي (الذم)؛ ولاتناقض في النصوص القرآنية البتة؛ من هنا نقولُ إنَّه من الحال أنْ يجريَ التقصير على سليمان أو يصدقَ عليه الذنب مطلقاً؛ لأنَّ الله تعالى لايصف شخصاً أو يمتدحه إلا بناءً على حكمة إلهية ومنطقاً سماوياً لايداخله ريب البتة – وحاشا لله تعالى من ذلك مُطلقاً–.

وبهذا لا يمكن الركون الى توجيه المُفسِّرينَ الذي ينصُّ على أنَّ المسح هو ضرب الخيل وقتلها؛ لأنَّ ذلك التوجيه بيِّنُ الردِّ؛ وعليه ينتفي القول بأنَّ سليمان اقترف ذنباً في تفويته الصلاة الى الحدِّ الذي عقر معه الخيل نَدَماً على ذلك؛ ذلك بأنَّ المبتغى من المسح هو المعنى الحقيقي فسليمان مسح على العناق الخيل وسيقانها حباً بها ورغبة منها لمعرفة الجيد من الردي منها حتى يستعدَ لقتال الأعداء جهاداً في سبيله سبحانه، وليس الحال كما تصوره بعضُ المُفسِّرينَ كما سبقَ.

من هنا نصل الى أنَّ سلمان لم تفوته الصلاة، وأنَّه لم يدعُ الله تعالى أو الملائكة الى إرجاع الشمس اليه؛ لأنَّ الضمائر التي أسَّسَ عليها مَنْ يرى

---

(١) جعفر السبحاني: عصمة الأنبياء في القرآن الكريم: ١٧٦.

معصية سليمان في فوات الصلاة غير عائدة الى الشمس؛ بل هي عائدة الى الخيل على وفق منطق القرائن السياقية في سياق الآيات الكريمات؛ وعليه ننتهي الى أنَّ سليمان لم يلتقِ مع المعصية التي نُسِبَتْ اليه؛ ذلك بأنَّ تلك المعصية إنما أُثيرَتْ عليه بداعي قراءة الآيات الكريمات بحيثية مُغايرة عمّا تقرِّرُهُ القرائنُ التي أودعِتْ فيها والتي تمثلُ أدلةً وسنداتٍ تُبعِدُ التهمة عن سليمان وتنأى به عن الإقدام على مثل هذا الفعل مُطلقاً.

ثانياً: اتهام سليمان بوقوعه في الفتنة وارتكابه الخطيئة

إذا كان الاستغفار موجباً للذنب بناءً على أنَّ منشأ صدور الاستغفار لايكون إلا عن ندمٍ وتأسف لما بدرَ من الانسان من خطيئة، فإنَّ هذا يقودنا الى القول بأنَّ سليمان قد وقعت منه الخطيئة تأسيساً على صدور الاستغفار منه وذلك تشخيصاً في قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمانَ وَأَلْقَيْنا عَلى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنابَ * قالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكاً لا يَنْبَغِي لأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ * فَسَخَّرْنا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخاءً حَيْثُ أَصابَ﴾[1]؛ ذلك بأنَّ اللهَ تعالى قد أدخلَ سليمانَ في الفتنة التي هي الاختبار الإلهي، بيد أنَّ سليمان لم ينجح في تجاوز هذا الامتحان؛ ولهذا شعرَ بالأسف على نفسه وأدرك بأنَّ المعصية قد خالطته وأنَّ الذنب قد لَزِمَهُ؛ لذا عادَ الى رَبِّهِ فاستغفر لعلَّ الله تعالى يغفر له ما صدرَ منه من ذنب؛ إذ يقول سبحانه على لسان سليمان ﴿قالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي﴾ فقوله ﴿لِي﴾ باستعمال ياء المتكلم تدل دلالة قطعية على أنَّه طلب الاستغفار لنفسه لا لشخص آخر وهذا يوحي بما

(١) سورة ص: ٣٤- ٣٦.

لايقبل الشك بأنَّ الذنب قد خالطَهُ وهو الآن في صدد اللجوء الى رحمة ربه لكي يمسحَ الله تعالى له ذنوبه بالاستغفار منه والتوسل اليه، فقوله سبحانه ﴿فَتَنَّا سُلَيْمَانَ﴾ وقوله ﴿ثُمَّ أَنَابَ﴾ وقول سليمان ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي﴾ كلها تشير الى وقوع الذنب مطلقاً؛ فـ«هذه العبارات دالة بصراحة اللفظ على وقوعه أي سليمان في الخطيئة»[١] من دون أدنى شك.

ولقد اختلفَتْ الرواياتُ التي تحدثَتْ عن مضمون الفتنة[٢]، فمنهم مَنْ ذهبَ الى أنَّ سليمان قد أقسمَ مع نفسه على أنْ يطوفَ على مائة امرأة من نسائه كي يلدنَ لهُ بنيناً ليقاتلوا في سبيل الله تعالى بيد أنَّه لم يقل (إنْ شاءَ اللهُ)؛ ولهذا لم تلد له من نسائه ابناً إلا واحدة وكان ذلك المولود ناقصاً فمات، فجيء به وأُلقِيَ بين يدي سليمان وكان على كرسيه (عرشه)[٣]، وقيل إنَّ فتنة سليمان كانت في أخذ خاتم النبوة منه إذ يروى أنَّه «كانت له أم ولد اسمها أمينة إذا دخل للطهارة أعطاها خاتمه؛ وكان ملكه فيه فأعطاها يوماً فتمثَّلَ لها بصورته[٤] شيطان اسمه صخر، وأخذ الخاتم وتختم به

---

(١) البلاغي: الهدى الى دين المصطفى: ١٥٠.

(٢) وذهبَ جملةٌ من العلماء الى أنَّ هذه الروايات التي وضِعَتْ لبيان ماهية الفتنة لسليمان ما هي إلا اسرائيليات دخلت نطاق التفسير لا أساس لها من الصحة وليست هي من الحقيقة في شيء، فهي روايات مختلقة منسوجة لايُعبأ بها أبداً، ينظر: الطباطبائي: الميزان: ٢٠٦/١٧، ومغنية: الكاشف: ٣٧٩/٦، وجعفر السبحاني: عصمة الأنبياء في القرآن الكريم: ١٨٠- ١٨٠.

(٣) ينظر: الرازي: عصمة الأنبياء: ٨٥، والمجلسي: بحار الأنوار: ١٠٦/١٤- ١٠٧.

(٤) المراد ههنا صورة سليمان عليه السلام فهي التي تَصَوَّرَ بها الجني وجلسَ على سرير سليمان فظَنَّهُ القومُ أنَّه سليمان فعلاً.

وجلس على كرسيه، فاجتمع عليه الخلقُ ونَفَذَ حُكمَهُ في كلِّ شيء إلا في نسائه، وغَيَّرَ سليمانَ عن هيئته فأتاها لطلب الخاتم فطردته؛ فعَرَفَ أنَّ الخطيئة قد أدركتْهُ فكان يدورُ على البيوت يتكفَّفُ حتى مضى أربعون يوماً عدد ما عُبِدَتْ الصورة في بيته؛ فطار الشيطان وقذف الخاتم في البحر؛ فابتلعتْهُ سمكةٌ فوقعَتْ في يده فبقر بطنها فوجد الخاتم؛ فتختم به وخَرَّ ساجداً وعاد إليه الملك»[(١)]، والأظهر أنَّ رواية الجني هذه هي أشهر الروايات المتداولة عند علماء التفسير في بيان مضمون فتنة سليمان[(٢)].

ومالَ آخر الى رواية أُخرى مأثورة عن الجن؛ إذ «روي عن الجن لما وُلِدَ لسليمان عليه السلام ولدٌ؛ قالوا: لَنَلقَيَنَّ من ولده مثل ما لقينا من أبيه، فلما وُلِدَ له غلامٌ أشفقَ عليه منهم، فاسترضعه في المزن وهو السحاب فلم يشعر إلا وقد

---

(١) البيضاوي: أنوار التنزيل: ٤٦/١، وينظر: المجلسي: بحار الأنوار: ١٠٧/١٤، والزمخشري: الكشاف: ٩٥/٤- ٩٦، والبغوي: معالم التنزيل: ٩٠/١، وابو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٢٢٦/٧- ٢٢٧، والالوسي: روح المعاني: ١٩٨/٢٣.
يقول الشريف المرتضى بشأن هذه الرواية ما نصُّهُ: «أما ما رواه الجهال في القصص في هذا الباب فليس مما يذهبُ على عاقل بطلانه، وأنَّ مثله لا يجوز على الأنبياء عليهم السلام، وأنَّ النبوة لا تكون في خاتم ولا يسلبها النبي عليه السلام ولا ينزع عنه، وأنَّ الله تعالى لا يُمكّنُ الجنيَّ من التمثيل بصورة النبي عليه السلام ولا غير ذلك مما افتروا به على النبي عليه السلام؛ وإنما الكلام على ما يقتضيه ظاهر القرآن، وليس في الظاهر أكثر من أنَّ جسداً أُلقِيَ على كرسيه على سبيل الفتنة له وهي الاختبار والامتحان»، تنزيه الأنبياء: ١٣٣.

(٢) ينظر: الشوكاني: فتح القدير: ٦١٥/٤، والشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء:١٣٣.

وضع على كرسيه ميتاً تنبيهاً له على أنَّ الحذر لا ينقطع مع القدر»[١]، وفي رواية ثالثة قيل بـ«أنَّه كان لسليمان عليه السلام ولد شاب ذكي وكان يحبه حباً شديداً؛ فأماته الله تعالى على بساطه فجأة بلا مرض اختباراً من الله تعالى لسليمان عليه السلام، وابتلاء لصبره في إماتة ولده، وألقى جسده على كرسيه، وقيل: إنَّ الله جلَّ ثنائه أماته في حجره وهو على كرسيه فوضعه من حجره عليه»[٢].

والظاهر أنَّ مردَّ هذا التباين في مضمون الروايات يعود الى أنَّ الآيات الكريمات لم تذكر مضمون الفتنة التي فتن الله بها سليمان تشخيصاً؛ لهذا ظهرَتْ جملةٌ من التأويلات التي تسعى الى بيان نوع فتنة سليمان، بيد أنَّ النظر الى سياق الآيات الكريمات يدلُّنا على أنَّ المراد بالفتنة هو سليمان وأنَّ الجسد الذي ألقِيَ على كرسيه هو جسدُهُ تحديداً، وأنَّ الذي أنابَ الى الله هو سليمان وأنَّ الذي استغفرَ هو سليمان أيضاً؛ من هنا ندركُ بأنَّ كلَّ النص مؤسس أصالةً على سليمان لهذا يمكن القول بأنَّ الجسد المُلْقَى في قوله تعالى ﴿وَأَلْقَيْنا عَلى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنابَ﴾ يعود الى سليمان نفسه؛ ذلك بأنَّ الله تعالى قد «امتحنه بمرض شديد، فصار جسد لا حراك به مُشرفاً على الموت، كما يقال: لحم على وضم، وجسد بلا روح على معنى شدة الضعف»[٣]، وبهذا يكون «تلخيص الكلام: (ولقد فتنا سليمان والقينا منه

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٣٤، وينظر: المجلسي: بحار الأنوار: ١٠٧/١٤، والطباطبائي: الميزان: ٢٠٦/١٧.

(٢) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٣٤، وينظر: الرازي: عصمة الأنبياء: ٨٥.

(٣) الرازي: عصمة الأنبياء: ٨٥، وينظر: مغنية: الكاشف: ٣٧٩/٦، وأبو حيان ←

على كرسيه جسداً) وذلك لشدة المرض»[١] الذي اعتراه، ولعل سائلاً يسأل فيقول إذا كان الجسد المذكور في الآية الكريمة يعود الى سليمان فلِمَ لم يصرح النص بذلك علناً، فيقول: (ولقد فتنا سليمان وألقينا على كرسيه جسده)، لتيضحَ المعنى ويُفهَمُ المراد.

نقول إنَّ القول (ولقد فتنا سليمان وألقينا على كرسيه جسده) يباينُ دلالياً قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً﴾؛ ذلك بأنَّ القول: (وألقينا على كرسيه جسده)، لايعني بالضرورة بأنَّ سليمان كان مريضاً؛ بل قد يُفهَمُ منه أنَّ الله تعالى قد رفعه وألقاهُ على كرسيه، وعليه لايكون في مضمون هذا الكلام ملمحٌ الى الفتنة ولا تحقق إشاري الى طبيعة الامتحان الذي مُني به سليمان؛ بل ينصرفُ الذهنُ بناءً على تصور مضمون هذا الكلام الى أنَّ الله تعالى يُعاقِبُ سليمان بإلقائه على كرسيه بقوة وعنف، وليست الحال هذه ولا يبتغي سبحانه هذا البتة.

على حين أنَّ قوله تعالى ﴿وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً﴾؛ يُفهَمُ منه أنَّ الله تعالى قد امتحنه بمرض شديد الى الحد الذي غدا فيه سليمان جسداً شاحباً لاتكاد تبينُ ملامحُهُ من شدة الوهن؛ لهذا عبَّر عنه سبحانه بسمة التنكير؛ فقال: ﴿جَسَداً﴾ ولَم يقل: (جسده)؛ لكي يُفهَمَ من التنكير مضمون المرض

→

الأندلسي: البحر المحيط: ٣٨١/٧، والدمشقي: اللباب في علوم الكتاب: ٤٢١/١٦- ٤٢٢.

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٣٤ .

والحال هذه؛ لأنَّ النكرة تعبر عن ماهية الشيء؛ من هنا يكون المراد الدلالي هو أنَّ سليمان من حيث الماهية غدا جسداً خاوياً لاقوة له البتة فهو جسدٌ فحسب ولا أكثر من ذلك مطلقاً.

فضلاً عن أنَّ النكرة تفيد تحقق عامل المبالغة في شدة المرض، فقوله: ﴿جَسَداً﴾ بالتنكير تفيد معنى المبالغة في مرضه الى الحد الذي أصبح فيه مُجرَّد جسد لا روح فيه ولا قوة أو قدرة على أداء أي منجز حياتي مهما كان يسيراً، وهذا يشير الى أنَّه قد وصلَ الى حد الموت فكأنَّه جسدٌ فحسب خالٍ من الروح تماماً؛ فجاء التنكير «تغليظاً للعلة، ومبالغة في فرط الضعف»[١]، ولو صاغَها سبحانه على التعريف لما أعطى النص الملمح الدلالي المُفضي الى تصوُّرِ شدة الضعف في سليمان وقوة مرضه والمبالغة في الوهن الذي أصابه.

من هنا جاء التنكير ليُبيِّنَ مدى الفتة والاختبار الذي كان فيه سليمان؛ ليراهُ سبحانه صابراً أم ضجراً، شاكراً أو نافراً، ويبدو أنَّ استعمال التنكير للدلالة على شدة الصفة والمبالغة فيها هو شائع في التداول اللساني لدى العرب؛ إذ «العرب تقول في الإنسان إذا كان ضعيفاً: (إنَّه لحم على وضم)، كما يقولون: (إنَّه جسد بلا روح)»[٢] وكلُّ تلك التعبيرات تساقُ على سبيل التنكير مبالغةً في بيان مدى الضعف الذي وصلَ اليه الإنسان؛ من هنا وَجَبَ

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٣٤.

(٢)الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٣٤، وينظر: ابن منظور: لسان العرب:٦٤٠/١٢، والزبيدي: تاج العروس: ٥٥/٣٤.

أنْ يُعبِّرَ النصُّ عن سليمان بقوله ﴿جَسَداً﴾ على سبيل التنكير حتى يمنحَ المتلقي مفتاحاً دلالياً على معرفة ماهية الفتنة التي فتنَ اللهُ تعالى بها سليمانَ من جهة ولمعرفة شدة تلك الفتنة ومدى قوتها على سليمان من جهة أُخرى.

ويذهبُ الرازي في خضم حديثه عن هذه الآية الكريمة الى أنَّ ثمة تقديراً في النص؛ إذ يقولُ ما نصُّهُ: «التقدير: وألقينا جسده على كرسيه، فحذف الهاء للاختصار»[١].

نقولُ إنَّنا نتفق مع الرازي في الشطر الأول من كلامه بيد أنَّنا نختلف معه في الشطر الثاني منه؛ إذ نتفق معه تماماً بأنَّ مرد لفظة (جَسَداً) عائدة على سليمان على وفق تقديره؛ بيد أنَّنا لا نتفق معه في أنَّ (الهاء) من (جسده) قد حُذِفَتْ للاختصار، فليس حذف (الهاء) مبني على إرادة اختصار في النص بقدر ما هو مؤسَّس على إحداث تصور دلالي عن شدة مرض سليمان وعُسر فتنته لدى المتلقي، فحذف (الهاء) في النص كان مقصوداً ولم يكن مرده الاختصار؛ بل كان مرجعه يعود الى إيجاد تصور مضموني عن ماهية الفتنة وقوتها على سليمان، ووجود (الهاء) في لفظة (جَسَداً) لاتحقق ذلك التصور البتة؛ من هنا نقول إنَّه ليس ثمة حذفٌ للاختصار؛ بل البناء النصي مقصود تماماً في الآية الكريمة لغاية مضمونية دلالية يبتغيها سبحانه وصولاً الى المتلقي.

من هنا يمكن القول إنَّ الروايات التي سيقَتْ لبيان مضمون الفتنة

---

(١) الرازي: عصمة الأنبياء: ٨٥.

لايمكن الركون اليها لعدم وجود ملمح مضموني يشيرُ اليها من داخل البنية النصية المُتَحَدِّثة عن افتتان الله تعالى لسليمان، على حين أنَّ ثمة ملمحاً مضمونياً من داخل النص يشير بما لايقبل الشك الى أنَّ المراد من الفتنة هي مرض سليمان ووصوله الى مرحلة الوهن المطلق.

وتأسيساً عليه نقول إنَّ سليمان لم يخطيء أو تبدر منه زلةٌ ما في الفتنة التي فتنَهُ اللهُ بها حتى يدعوه ذلك الى الاستغفار؛ بل كان صابراً محتسباً.

أما استغفاره فقد جاء من باب التقرُّب والطاعة الى الله تعالى[١]؛ لأنَّه عَلِمَ بأنَّه سبحانه يختبرُهُ بمرضه هذا، ويبدو أنَّ الاستغفار قد جاء بعد أنْ زالَتْ عنه الفتنة؛ ذلك بأنَّ قوله تعالى ﴿ثُمَّ أَنَابَ﴾ تعني رجع الى حال الصحة وتمام القوة التي كان يتمتع بها قبل الفتنة بالمرض[٢]؛ أي إنَّه بعد أنْ عادَ الى صحته وقوته راح يستغفر الله تعالى تقرُّباً وطاعةً له سبحانه؛ ولايلزم هذا بأنَّه كان مذنباً؛ لأنَّه لو كان مذنباً كان من الواجب أنْ يستغفرَ ربَّهُ قبل أنْ يعودَ الى صحته وتزول عنه الفتنة؛ ذلك بأنَّ الإنابة في النص الكريم قد وردَتْ قبل الاستغفار ما يعني أنَّها تدل على رجوعه الى صحته السابقة وقوته التي كان عليها قبل الفتنة، ولا تعني الإنابة ههنا أنَّه عاد الى الله تعالى ثم استغفر ربَّهُ؛ لأنَّ الإنابة -التي تعْني الرجوع الى الله تعالى- إنما ترد بعد الاستغفار أي إنَّ الإنسان يستغفر الله تعالى أولاً حتى يمكنَ أنْ يُطلَقَ عليه بأنَّه أناب الى ربه أو يقالَ عنه ذلك وليس الأمر بخلاف ذلك، فالاستغفار هو الذي يوصلُ الى

(١) ينظر: أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط:٣٨١/٧.
(٢) ينظر: الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٣٤.

الإنابة أي الرجعة الى الله تعالى وليست الحال أنْ يعودَ الانسان الى ربِّه ثم يستغفر ذلك بأنّ الرجعة الى الله إنما تتحقق بعد الاستغفار تباعاً، ودليلُ ذلك أنَّ الحديث عن داوُد في استغفاره من الله تعالى قد جاءت فيه الإنابة بعد الاستغفار؛ إذ يقول سبحانه ﴿وَظَنَّ داوُدُ أَنَّما فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ راكِعاً وَأَنابَ﴾ إذ قدَّمَ سبحانه الاستغفار وأخَّرَ الإنابة؛ لإنَّ دلالة الإنابة لداوُد ههنا تختلفُ عن دلالة الإنابة لسليمان؛ فإنابة داوُد في الآية الكريمة لم تكن عودته الى حاله الصحي الحسن كما هي الحال مع سليمان حتى تتقدَّمَ الإنابة ويتأخَّرَ الاستغفار؛ بل كانت إنابته تعني لجوئه الى الله تعالى شكراً واعترافاً بالفضل بعد استغفاره وركوعه اليه، ومردُّ تلك الإنابة هو أنَّ الله تعالى قد أحاطه حكمةً ووعياً عاليين بمسألة المتخاصمين وقضية الحكم بينهما من قبل داوُد؛ ذلك بأنَّ داوُد عَلِمَ أنَّ الله تعالى قد اختبره بقضية الخصمين لينبهه على غاية ما؛ إذ كانت مسألة الخصمين مساراً إلهياً وتخطيطاً سماوياً يصبُّ في مصلحة داوُد عليه السلام مطلقاً؛ وعليه فإنَّ استغفار داوُد لم يكن عن ذنب اقترفه؛ بل تقرُّباً الى الله تعالى وطاعةً له؛ فكأنَّ داوُد باستغفاره المفضي الى التقرب من الله تعالى وإطاعته قد أوصله الى درجة الإنابة الى الله تعالى والركون إليه شكراً وامتناناً لتسديده بكيفيات الحكم أولاً ولتوعيته عمّا كان يحسبه في نفسه ثانياً[1]؛ من هنا جازَ أنْ

---

(١) إذ كان يحسبُ داوُد أنَّه أعدل أهل الارض في القضاء، وأنَّ الله تعالى لم يخلق أحداً أعدل منه وأحسن قضاء، فلما حدثت مسألة الخصمين معه أدرك أنَّ هذا الفعل الذي وقعَ بتخطيط السماء إنما جاء لتنبيهه ليكونَ أكثر حذراً وحيطةً في اتخاذ الحكم، وليُعَلِّمَهُ مباديء إصدار الحكم بحيثية صائبة؛ حتى وإنْ لم يترتب على الحكم الذي حَكَمَ به داوُد بين المتخاصمين خطيئة أو ←

تردَ الإنابة بعد الاستغفار والركوع على وفق التسلسل المنطقي.

أما إنابة سليمان فتقدَّمَتْ لأنَّ الله تعالى أراد بها عودته الى صحته وحال قوته قبل الفتنة، ومن ثمَّ جاء استغفار سليمان ليُعبِّرَ عن تقرُّبه الى الله تعالى حيث شافاهُ وعافاهُ وأزالَ عنه الفتنة العسيرة[١]، والدليل أنَّ سليمان لم يكن

→

ذنب البتة؛ وبهذا عَلِمَ داوُد أنَّه من الحري أنْ يتخلّى عن ظنه السابق لأنَّ الحكم العدل إنما هو قدرة وذكاء من الحاكم زيادة على توجيه وتسديد من السماء من خلال كشف الأدلة المستترة عن الحاكم، وتوعيته بكيفيات اتباع الاصول الصحيحة لفهم المسائل الخلافية وصولاً للبتّ بالحكم؛ ومن ثم يُترَكُ الأمرُ بيد الحاكم يتخذ القرار الصائب بحقِّ الأمر المتَخاصم فيه، فالله تعالى يخلق الدواعي ويبسط الحال للنبي الحاكم ويُهيِّء السُبُل، وعلى الأخير أنْ يعيَ المراد ويوظّفَ عقله وذكاءه لاتخاذ اللازم من الحكم الصحيح.

(١) ويذهب البلاغي الى أنَّ داعي استغفار سليمان هو انشغاله عن تسابيحه المندوبة التي كان يزاولها يومياً، وقد جاء انشغاله بسبب الفتنة التي فتنَهُ اللهُ بها وهي مرضه الشديد؛ لهذا استغفر ربَّهُ لأنَّه فاته الكثير من الوقت الذي لم يسبح فيه خالقه؛ إذ يقول البلاغي ما نصه: «اقتضت الحكمة ابتلاء سليمان فألقى على كرسيه جسداً؛ فشغله ذلك عن تسابيحه المندوبة ووظائفه المعتادة ولم يفعل بذلك ذنباً ولو تركها عمداً وابتداءً؛ ولكن اجتهاد الأنبياء في العبادة يأبى ذلك؛ بل يعدُّونه من الخسران وأسباب عدم الترقي بالطاعة إلى المراتب السامية، فساءَ سليمانَ ذلك وأناب إلى ربه واستغفره لتقصيره عن وظيفته الذي يعدُّهُ الصدِّيقون من الزلل ونقصان الربح»، الهدى الى دين المصطفى: ١٤٩.

نقول إنَّ لهذا الرأي وجاهة ذلك بأنَّ الإنسان إذا ما أُصيب بداء شديدٍ أقعده؛ فإنَّه لابدَّ من أنْ يشغلَهُ ذلك الداء عن مزاولة عاداته اليومية كالصَلاة المندوبة ←

مُستغفراً من ذنب؛ بل كان تقرُّباً الى الله تعالى هو أنَّه أتمَّ استغفاره بقوله ﴿قالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكاً لا يَنْبَغِي لأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ فإذا كان سليمان في موضع الاستغفار لأنَّه اقترف ذنباً فكيفَ يجوز أنْ يطلبَ من الله تعالى مُلكاً لم يهبه لأحد من بعده؛ ألا يدل هذا الطلب على مدى قُربه من الله تعالى وبأنَّه موقنٌ بأنَّ الله سبحانه سيُلبِّي له هذا المطلب؛ وقد لبَّى له سبحانه مَطلبه فعلاً؛ إذ يقول تعالى ﴿فَسَخَّرْنا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخاءً حَيْثُ أَصابَ * وَالشَّياطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَغَوَّاصٍ * وَآخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الأَصْفادِ * هذا عَطاؤُنا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسابٍ * وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنا لَزُلْفى وَحُسْنَ مَآبٍ﴾[1]؛ فإنْ قُلنا بأنَّ سليمان كان عاصياً ومذنباً وأنَّه استغفر الله تعالى طلباً لمسح خطاياه؛ فإنَّ طلبَهُ المُلك من الله سبحانه بقوله ﴿وَهَبْ لِي مُلْكاً لا يَنْبَغِي لأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي﴾ يوقعُ التناقض بين استغفاره ورغبته بالمُلك؛ ذلك بأنَّ المنطق يقف عائقاً أمام القول بأنَّ سليمان كان يستغفر لذنب اقترفه لأنَّ المُستَغْفِرَ من الذنب يجب أنْ يكونَ خاشعاً مُتذللاً

→

أو التسابيح أو ما يناظرها؛ من هنا فإنَّ سليمان لما شُفِيَ من مرضه استغفرَ ربَّهُ عن فوات الوقت عليه من دون تسبيح له سبحانه، فكان استغفاره – والحال هذه– من باب التقرُّب الى خالقه وطلب رضاه وطاعته لا لأنَّه اقترف ذنباً؛ بل لأنَّه فَوَّتَ بعضاً من الوقت من دون أنْ ينتدبَ نفسَهُ ليُسبِّحَ خالقه، ولا ذنب في الندب؛ بل إنَّ استغفاره يدل على مدى قُربهِ من الله تعالى وشدِّةِ تعلُّقِه به الى الحدِّ الذي يستغفرُ عن المندوب (التسبيح) مع وجود علة عاذرة له من ذلك وهو ابتلاؤه بمرضه الشديد ووهنه القاتل.

(١) سورة ص: ٣٦– ٤٠.

طالباً الرحمة ولاشيء غير الرحمة، على حين نشهدُ أنَّ سليمان يطلب من الله تعالى أنْ يمنحَهُ مُلكاً لا يمنحه لأي أحدٍ بعده، وقد أنجز له سبحانه ذلك؛ فهذا الطلب – بحد ذاته- يدل على أنَّ استغفار سليمان لم يكن عن ذنب مطلقاً؛ بل هو من باب التقرُّب الى الله تعالى وتلبية لطاعته لا غير.

ولابدَّ - ههنا- من أنْ ننوه الى أنَّ المُلك الذي طلبَهُ سليمانُ لم يكن من باب رغبته في التسلط أو الشعور بالحاكمية على الناس، أو امتلاك ما لايمتلكه غيره تجبُّراً وعظمة؛ إذ «لم يكن الملك مقصوداً لذاته؛ لأنَّ مثل هذا الظلم لا ينفك عن الظلم والتعدي وهضم الحقوق الى غير ذلك، ...وإنما طلب سليمان ما وراء ذلك، فقد طلبَ من الله سبحانه المُلك الذي يقودُهُ إنسانٌ أُوتي العلم والحكمة وتشرَّفَ بالنبوة والوحي، ومن هذا حاله لايكون المُلك مطلوباً له بالذات، وإنما يكون في طريق إحقاق الحق وإبطال الباطل والخدمة للخلق» [1] كافة، فالغاية من الملك الذي طلبَهُ سليمانُ هو نشر العدالة وإرجاع الحق الى أهله ودفع الظلم عمَّن وليه، ذلك بأنَّ مُتَسَنِّمَ المُلك له القدرة والقابلية أكثر من غيره على إشاعة المساواة وأخذ الحق من الظالم وإرجاعه الى المظلوم؛ لأنَّه بالمحصلة النهائية صاحب سلطة وسيادة نافذين لا محالة.

من هنا ننتهي الى أنَّ سليمان لم يكن قد ارتكبَ ذنباً في فتنته التي افتتنه الله تعالى بها، وأنَّ تلك الفتنة ما هي إلا مرض أنزلَهُ سبحانه بسليمان ليرى مدى صبره، وما تلبيته سبحانه لطلب سليمان إلا دليل على أنَ سليمان قد

---

(١)جعفر السبحاني: عصمة الأنبياء في القرآن الكريم: ١٨٢- ١٨٣.

صَبَرَ على فتنته وتجاوزها بأحسن التجاوز؛ لهذا جازاه سبحانه بالمُلك العظيم الذي طلبه منه؛ وما دام الله تعالى قد منحَ سليمان ملكاً فإنَّ هذا يدل على أنَّ سليمان ليس بمذنب؛ وسندُ ذلك قوله الله تعالى بحقِّهِ ﴿وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنا لَزُلْفى وَحُسْنَ مَآبٍ﴾.

اتهامات النبي داوُد عليه السلام

أولاً: اتهام داوُد بالاستغفار والإنابة الى الله تعالى

إذا كان المبعوث لايتسرب اليه الخطأ ولايتخطَّى حدود السماء فيقترف ذنباً أو يجترح سيئةً ما؛ لمكانته العالية في النزاهة عن الزلل، ولحكمته السامية في النأي عن المعصية، فإنَّه ينبغي له بناءً على هذه السمة أنْ لا يصدرَ منه الاستغفار أو تبدرَ منه الإنابة الى الله تعالى لأنَّه قاصٍ عن ذلك الزلل وتلك المعصية عموماً؛ ذلك بأنَّ الاستغفار من شأن المذنبينَ والعاصينَ مطلقاً، نقولُ إذا كان المنطق العقلي يقرُّ بذلك بداهةً؛ فكيف يمكن لداوُد عليه السلام أنْ يستغفرَ الله سبحانه وتعالى وينوبَ اليه في قوله ﴿وَهَلْ أَتاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرابَ * إِذْ دَخَلُوا عَلى داوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قالُوا لا تَخَفْ خَصْمانِ بَغى بَعْضُنا عَلى بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنا بِالْحَقِّ وَلا تُشْطِطْ وَاهْدِنا إِلى سَواءِ الصِّراطِ * إِنَّ هذا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ واحِدَةٌ فَقالَ أَكْفِلْنِيها وَعَزَّنِي فِي الْخِطابِ * قالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤالِ نَعْجَتِكَ إِلى نِعاجِهِ وَإِنَّ كَثِيراً مِنَ الْخُلَطاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلى بَعْضٍ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ وَقَلِيلٌ ما هُمْ وَظَنَّ داوُدُ أَنَّما فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ راكِعاً وَأَنابَ﴾[1] فقوله ﴿فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ راكِعاً وَأَنابَ﴾ دليل قاطع على أنَّه قد سبقَتْ منه المعصية وبدرَ منه الخطأ ولهذا هو في صدد الإنابة والاستغفار منه سبحانه؛ لأنَّ «الظاهر من

---

(١) سور ص: ٢١- ٢٤.

سياق الآية المتقدمة على هذه الآية؛ أنَّ نبي الله داوُد ﷺ قد ارتكب معصية وإلا لما استغفر وندم»[١] فالنتيجة (الاستغفار والإنابة) تدل على السبب (المعصية) منطقاً، والذنب الذي ارتبكه داوُد ههنا هو أنَّه حكم للخصم الأول الذي تحدث معه من دون أنْ يستمعَ الى الخصم الثاني؛ فـ«كان موضع الخطيئة أنَّه قال للخصم: ﴿لَقَدْ ظَلَمَكَ﴾ من غير أنْ يسألَ خصمَهُ عن دعواه؛ وفي آداب القضاء ألا يحكم بشيء ولا يقول حتى يسأل خصمه عن دعوى خصمه، فما أجاب به حكم به»[٢]؛ وبهذا وقع داوُد في نطاق الخطيئة لأنَّه تعجل في الحكم فحكمَ على الثاني بالظلم بمجرد أنْ قالَ له الخصمُ الأولُ ﴿إِنَّ هذا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ واحِدَةٌ فَقالَ أَكْفِلْنِيها وَعَزَّنِي فِي الْخِطابِ﴾ دون الاستماع الى مقولة المحكوم عليه؛ فداوُد لم يتحرَ الدقة ولم يستمع الى الآخر ولم يفهم منه شيئاً؛ بل سمع من الأول وحكم له بظلم الآخر له[٣]؛ وهذا بخلاف العدالة في القضاء مطلقاً.

نقول إنَّ داوُد لم يخطيء مطلقاً؛ حتى وإنْ تعجلَ في حكمه على الآخر؛ وداعي عدم خطيئته هو أنَّ ما جرى معه لم يكن على مستوى التكليف

---

(١) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٦٠٥- ٦٠٦.

(٢) الطوسي: التبيان: ٥٥٣/٨، والمفيد: الفصول المختارة: ١٠٢، وأبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٣٧٧/٧

(٣) ينظر: الشوكاني: فتح القدير:٨١/١، ومحمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٦٠٦، وعبد السلام زين الدين: مراجعات في عصمة الأنبياء من منظور قرآني: ٢٩٨.

الحقيقي له، ولم يكن مشهداً واقعياً وجودياً حتى يترتبَ على داوُد ذنب بإزاء حكمه؛ بل كان الأمر كله على مستوى الوعظ والإرشاد لداوُد كي لايتعجلَ إذا ما عُرِضَ له حُكْمٌ أو سيقَتْ أمامه واقعةُ خلافٍ طُلِبَ اليه أنْ يبتَّ بها حُكماً على سبيل العدالة؛ من هنا كان هذا الحدث منسوجاً من قبل السماء؛ ذلك بأنَّ الخصمين الذَين تسوّرا المحراب إنما كانا من الملائكة على هيئة البشر[1]، وكلُّ ما جرى من قضية خلافية بين الخصمين بشأن

---

(١) ينظر: الطباطبائي: الميزان: ١٩٣/١٧، ويستدل جعفر السبحاني على أنَّ الخصمين كانا من الملائكة من طريقة خطابهما لداوُد وهو قولهما له ﴿لا تَخَفْ﴾؛ إذ يقول السبحاني ما نصُّهُ: «إنَّ خطابهما لداوُد بما جاء في الآية، أشبه بخطاب ضيف إبراهيم له عليه السلام، يقولُ سبحانه ﴿وَنَبِّئْهُمْ عَنْ ضَيْفِ إِبْراهِيمَ * إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقالُوا سَلاماً قالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ * قالُوا لا تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلامٍ عَلِيمٍ﴾ سورة الحجر:٥١- ٥٣، ويقولُ سبحانه ﴿فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قالُوا لا تَخَفْ وَبَشَّرُوهُ بِغُلامٍ عَلِيمٍ﴾ سورة الذاريات:٢٨، تنبه عليه السلام بأنَّه كان فتنة من الله له وامتحاناً منه، وهي تشعر بأنَّ الواقعة لم تكن عادية، وهذا يناسب كون الدعوى مطروحة من جانبه سبحانه عن طريق الملائكة ... ولأجل ذلك خاطبه سبحانه بعد قضائه في ذلك المورد بقوله: ﴿يا داوُدُ إِنَّا جَعَلْناكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ سورة ص: ٢٦، كلُّ ذلك يؤيدُ كون الخصمين من الملائكة تمثَّلوا له بصورة رجلين من الإنس»، جعفر السبحاني: عصمة الأنبياء في القرآن الكريم:١٦٩- ١٧٠، فلما اتفق نمط الخطاب وماهيته وطبيعة توجيهه دلَّ ذلك على أنَّ الخصمين كانا من الملائكة المُرسَلين منه سبحانه الى داوُد لغرض التسديد واكتساب المهارات العالية والدقيقة في إصدار الحكم بين المتخاصمين واتخاذ الحيطة - منه عليه السلام - في ذلك على أتمِّها.

النعاج إنما كان على سبيل التمثيل الأدائي من الملائكة كي يقولوا لداوُد إنَّ الحكم يجب أنْ يؤخَذَ بالتأني، وفي هذا استرشاد له وهداية له على سبيل الوقاية والحفظ له من أنْ يحكمَ على سبيل العجالة مستقبلاً وإنْ لم يحكم سابقاً على هذا السبيل البتة.

وتأسيساً عليه يكون قوله «﴿لَقَدْ ظَلَمَكَ﴾ ... حكماً منه في ظرف التمثل كما لو كان رآهم فيما يرى النائم فقال لهم ما قال وحكم فيهم بما حكم، ومن المعلوم أنْ لا تكليف في ظرف التمثل كما لا تكليف في عالم الرؤيا وإنما التكليف في عالمنا المشهود وهو عالم المادة ولم تقع الواقعة فيه ولا كان هناك متخاصمان ولا نعجة ولا نعاج إلا في ظرف التمثل؛ فكانت خطيئة داوُد عليه السلام في هذا الظرف من التمثل ولا تكليف هناك كخطيئة آدم عليه السلام في الجنة من أكل الشجرة قبل الهبوط إلى الأرض وتشريع الشرائع وجعل التكاليف»[1]؛ وبهذا فإنَّ استغفار داوُد وإنابته كاستغفار آدم وتوبته[2]، لأنَّ كلتا الحالين خارجة عن نطاق التكليف الحقيقي مُطلقاً.

ولعل سائلاً يسأل فيقول ما الداعي لتقديم هذا الأداء الملائكي من السماء لداوُد، نقول إنَّ إجابة هذا التساؤل قد كفانا إياه الإمام الرضا عليه السلام حينما سُئِلَ عن الآية الكريمة – موضع البحث – فقال: «إنَّ داوُد إنما ظنَّ أنَّ ما خلقَ اللهُ عزَّ وجلَّ خلقاً هو أعلمُ منه؛ فبعثَ اللهُ عزَّ وجلَ إليه الملكين فتسوَّرا المحراب؛ فقالا: خصمان بغي بعضنا على بعض، فاحكم بيننا بالحق

(١) الطباطبائي: الميزان: ١٩٤/١٧.
(٢) ينظر: م.ن: ١٩٤/١٧

ولا تشطط واهدنا إلى سواء الصراط؛ إنّ هذا أخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة، فقال: أكفلنيها؛ وعزني في الخطاب، فعجل داوُدعليه السلام على المُدَّعى عليه، فقال: لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه، ولم يسأل المُدِّعى البينة على ذلك، ولم يُقبِلْ على المُدَّعى عليه فيقول ما يقول»[1]؛ بهذا نجد أنَّ الدافع الذي أدى لأداء هذا الأمر هو أنَّ النبي داوُد ظنَّ أنَّه

(١) عزيز الله عطاردي: مسند الامام الرضاعليه السلام ٢: ٩٤، والمجلسي: بحار الأنوار: ١١/٧٣، إنَّ الداعي الأساس الذي دعا الإمام الرضاعليه السلام للإجابة للإدلاء بهذه المقولة هو أنَّ علي بن الجهم سأله قائلاً: «يقولون: إنَّ داوُد كان في محرابه يصلي؛ إذ تصوَّرَ له إبليس على صورة طير أحسن ما يكون من الطيور، فقطع صلاته وقام ليأخذ الطير فخرج الطير إلى الدار، فخرج في أثره فطار الطير إلى السطح فصعد في طلبه فسقط الطير في دار أوريا بن حنان، فاطلع داوُد في أثر الطير فإذا بامرأة أوريا تغتسل فلما نظرَ إليها هويها، وكان أوريا قد أخرجه في بعض غزواته، فكتب إلى صاحبه أنْ قَدِّمَ أوريا أمام الحرب، فقدم فظفر أوريا بالمشركين فصعب ذلك على داوُد؛ فكتب الثانية أنْ قدِّمه أمام التابوت فقُتِلَ أوريا رحمه الله وتزوج داوُد بامرأته، قال: فضربَ الرضاعليه السلام بيده على جبهته، وقال: إنا لله وإنا إليه راجعون لقد نسبتم نبياً من أنبياء الله إلى التهاون بصلاته حتى خرج في أثر الطير، ثم بالفاحشة ثم بالقتل فقال: يا بن رسول الله فما كانت خطيئته»، مسند الامام الرضاعليه السلام ٢: ٩٣- ٩٤، وتأسيساً على هذا الاتهام للنبي داوُد أجابَ الإمامُ عليَّ بنَ الجهم بما أجاب كاشفاً له - ولكلّ مَنْ ظنَّ ظنَّهُ- بأنَّ هذا الذي يقولُ عارٍ من الصحة تماماً؛ فهو ليس السبب الأصل في تسوّر الخصمين الى داوُد وسؤاله ما سألاه، بل الأصل هو ما حسبَهُ داوُد نفسُهُ من أنَّه أعلمُ مَنْ خَلَقَ اللهُ تعالى؛ لذا شاء الله تعالى أنْ يزيدَهُ حكمةً ومهارةً في اتخاذ القرار والفصل بين المتخاصمين.

أعلم ما خلق الله تعالى باعتبار أنَّ الله تعالى مكَّنَ له وسخَّرَ له الجبال والطير وشدَّ ملكه وآتاهُ الحكمة؛ وذلك بيِّنٌ في قوله تعالى تحديداً ﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنا داوُدَ ذَا الأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ * إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ. وَالإِشْراقِ * وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ * وَشَدَدْنا مُلْكَهُ وَآتَيْناهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطابِ﴾[1] فمَنْ يؤتى كلَّ هذه المؤهلات لابدَّ من أنْ يحسبَ نفسَهُ أنَّه الأعلم في القضاء والأجدر في قطع المخاصمات بناءً على حكمته وحنكته، وعليه حَسَبَ ما حَسَبَ بشأن أنَّه أعلم من غيره في فصل الخلاف؛ لذا أرادَ الله تعالى أنْ يكشفَ له بأنَّ ظنَّهُ هذا ليس في محله؛ لذا بعثَ اليه الملائكة بوصفهم مُتخاصِمين فجرى ما جرى.

من هنا ندركُ أنَّ الله تعالى حتى في هذا الأداء التمثيلي الذي عرَضَهُ على داوُد بفعل الملائكة كان مُتنَعِّماً عليه ومُتمِّماً عليه فضله؛ ذلك بأنَّه زاده حكمةً وعلماً في أنَّ اتخاذ القرار وأداء الحكم يجب أنْ يؤخَذَ بعد سماع كلا المتخاصِمين وبعد التأني في فهم مجرى الأحداث حتى الجزئيات منها؛ إذ عليه أنْ يحيطَ بكلِّ جزئية من الخلاف مهما كانت صغيرة أو كبيرة، وبعد هذا كله يمكنه أنْ يقطعَ بالحكم.

وتأسيساً عليه فإنَّ ما وقعَ كان محاكاة من السماء على سبيل الايضاح وزيادة الحكمة للنبي داوُد، ولما لم يكن ثمة مُترتَّبٌ على ما وقعَ فلا ظُلم في حكم النبي داوُد ولا خطيئة يمكن أنْ تُكتَبَ عليه أو يؤاخَذَ بها حيث لا تكليف ولا أثر ولاحيف البتة.

---

(١) سورة ص: ١٧-٢٠.

فضلاً عن هذا وذلك فإنَّ ما وقعَ من الملائكة مع النبي داوُد يمكن أنْ يُعَدَّ مُستنداً إجرائياً وقاعدةً قانونيةً يركنُ اليها كلُّ عقلٍ تحقيقي تحقُّقي يسعى الى فصل الخصام بين المتخالفين؛ ذلك بأنَّ القاعدة تقضي أنْ يحيطَ الحاكمُ بكلّ تفاصيل الواقعة ويلمَّ بكلّ صغيرةٍ فيها قبل أنْ يتخذَ قراراً أو يصدرَ حكماً لأحدٍ على أحد؛ لأنَّ من اساسات الحكم المُتَّسِم بالصحة – أو الذي يُقتَرَبُ منها– هو أنْ يفهمَ الحاكمُ كلَّ ما دارَ من حديث ويستمعَ بتأنٍ إلى الاطراف جميعها قبل أنْ يُقدمَ على أيِّ حكمٍ أو يفكرَ في أيَّ قرارٍ ابتداءً؛ فكأنَّ في هذا الأداء الملائكي ليس نصيحة لداوُد فحسب؛ بل هي تأسيسٌ حكميٌّ إجرائيٌّ لترصين عملية الإجراء التحقيقي للحوادث والخلافات بين الناس عموماً.

أما الامر الآخر الذي يمكن الركون عليه في تبرئة داوُد من تهمة الخطأ في الحكم وتعضيد أنَّ ما جرى يدور في دائرة النصيحة لا غير هو قوله تعالى ﴿وَظَنَّ داوُدُ أَنَّما فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ راكِعاً وَأَنابَ﴾ فالظن الذي وقعَ على (الافتتان) في قوله تعالى ﴿وَظَنَّ داوُدُ أَنَّما فَتَنَّاهُ﴾ لا ينصرف الى دلالة الحسبان المتأرجح بين الحقيقة والوهم؛ بل يدل على معنى اليقين والعلم في هذا الموضع[1] جرياً على قوله تعالى ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ راجِعُونَ﴾[2] فمُقتضى الظن في هذه الآية الأخيرة ينصُّ

(١) ينظر:الراغب: المفردات في غريب القرآن: ٣١٧، الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٢٨، والشوكاني: فتح القدير: ٦٠٦/٤، والبغوي: معالم التنزيل: ٨١/١، والالوسي: روح المعاني: ١٨٢/٢٣.

(٢) سورة البقرة: ٤٦.

على اليقين بدلالة الآية السابقة عليها وهي قوله تعالى ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ وَإِنَّها لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾[1]؛ بهذا ندركُ أنَّ داوُد قد عَلِمَ يقيناً بعد أنْ حكمَ بين المتخاصِمين بأنَّ هذا هو مجرى تمثيلي أمامه شاءَ اللهُ تعالى له ذلك كي يُبيِّنَ له أنَّه في امتحان؛ ذلك بأنَّ الافتتان في الآية الكريمة ههنا يعني الامتحان؛ أي إنَّنا اخضعناك الى اختبار كي نعظَكَ من أنْ تظنَّ بما ظننتَهُ من أنَّك أعلم من في الأرض في نطاق العدالة والحنكة في الحكم؛ وهذا يدل على أنَّ داوُد قد فَهِمَ المراد من جهة، ويشير من جهة أُخرى الى أنَّ ما وقعَ إنما هو جارٍ مجرى النصيحة بأسلوب عرضي مُحكم؛ لهذا استغفرَ داوُد من ظنه لا من حكمه بين المتخاصمين؛ لأنَّ علمه اليقيني بأنَّ ما جرى كان تمثيلاً من أجل وعظه لايدعوه الى الاستغفار لأنَّه أصدرَ حكماً قبل استماع الآخر؛ لأنَّ هذا الحكم لايترتب عليه شيء من ذنب عليه أو حيف على المحكوم عليه؛ ذلك بأنَّ الامر كله كان خارج نطاق التكليف؛ وإنما استغفار داوُد كان من ظنه الذي ظنه والذي أرادت السماءُ تحصينَهُ من ذلك قائلةً إنَّ فوق كلِّ ذي علم عليماً.

من هنا نفهمُ أنَّ الاستغفار الذي صدرَ من داوُد لم يكن بسبب خطأ ارتكبه في الحكم – كما حسبَ هذا بعضُ المُفسِّرين[2] – بل استغفر من ظنه؛ وتأسيساً عليه يكون المعنى ﴿وَخَرَّ راكِعاً وَأَنابَ﴾ عن ظنه، ولايراد

---

(١) سورة البقرة: ٤٥.

(٢) ينظر: السمرقندي: بحر العلوم: ١٥٧/٣، والسعدي: تفسير السعدي:٧١١/١، والسمعاني: تفسير السمعاني: ٤٣٦/٤، والرازي: التفسير الكبير: ١٦٩/٢٦، والشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٢٨.

مضموناً من قوله تعالى ﴿وَأَنَابَ﴾ أنَّ داوُد قد رجع الى الله تعالى لأنَّه قد انصرف عنه سلفاً؛ ليس الأمر بهذا التصور مُطلقاً؛ فهو لم ينصرف عن الله تعالى طرفة عين فهو مُنيب الى ربِّه مطلقاً في كلِّ حال وزمان وسند ذلك قوله تعالى ﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنا داوُدَ ذَا الأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ فلما وصفه سبحانه هنا بأنَّه ﴿أَوَّابٌ﴾ على سبيل التوكيد التوثيقي بـ (إنَّ) الثقيلة وصاغ لفظة ﴿أَوَّابٌ﴾ على هيئة التضعيف المضموني (فعّال) دل ذلك على أنَّ الصفة الإياب الى الله تعالى هي صفة أساسية وثابتة في داوُد – فهي لاتنفك عنه أبداً– فهو دائم العودة الى ربِّه في كلِّ صغيرة وكبيرة؛ وهذا يشير الى مدى تعلُّقه بالله تعالى خالقه وموجده.

وبهذا لايمكن أنْ نقول بأنَّ قوله تعالى ﴿وَخَرَّ راكِعاً وَأَنابَ﴾ تعني أنَّه قد أنابَ عن ذنبه الى الله تعالى لأنَّه قد أخطأ فرجع عن ذنبه منيباً الى ربه؛ ذلك بأنَّ صفته الأصل والتي لاتغادره لحظة واحدة هو أنَّه منيب الى الله تعالى على سبيل الديمومة؛ لذا لايمكن أنْ نقولَ بأنَّه قد انصرفَ عن الله تعالى فارتكبَ ذنباً ثم عاد اليه فاستغفر وأناب؛ لأنَّه منيبٌ في كلِّ حالٍ وقد وصفَهُ اللهُ تعالى بهذه الصفة على سبيل الرسوخ والثبوت المطلق؛ لذا لايمكن تقدير مُتعلّق فعل ﴿وأنابَ﴾ هنا بأنَّه رجع الى الله تعالى من ذنبه؛ لأنَّ هذا يوقع التناقض بين تثبيت النص القرآني صفة الإنابة له في كلِّ حين الى الله تعالى على وجه الإطلاق وبين القول بأنَّه قد انصرفَ عن الله تعالى فأذنبَ واجترحَ خطيئةً ثم عاد فأنابَ اليه سبحانه بعد ذلك؛ ذلك بأنَّه مُنيبٌ الى ربه مطلقاً في كلِّ زمانٍ ومكانٍ.

من هنا يمكنُ القولُ بأنَّ الإنابة في قوله ﴿وَخَرَّ راكِعاً وَأَنابَ﴾ تعودُ الى

أنَّه أناب عن ظنه لا أنَّه ارتكبَ خطأ في حكمه ولذلك أناب عن حكمه المخطوء، بل الإنابةُ منصرفةٌ الى ظنه الذي ظنه مع نفسه والذي وعظَهُ اللهُ تعالى - بما جرى- ليتركَ ذلك الظن؛ فتركَهُ واستغفرَ اللهَ تعالى لأنَّه ظنَّ ذلك الظن، حتى وإنْ لم يترتب على ما ظنَّ خطيئة أو ذنب البتة؛ لأنَّ داوُد وإنْ كان قد ظنَّ ما ظنَّ إلا أنَّه لم يرتكب خطيئة أو يقترف ذنباً بناءً على ظنه البتة؛ من هنا فهو براءٌ من كلِّ زلةٍ أو هفوةٍ تنسبُ اليه مُطلقاً.

أما قوله تعالى ﴿فَغَفَرْنا لَهُ ذلِكَ وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنا لَزُلْفى وَحُسْنَ مَآبٍ﴾[1] فلا تعني باللزوم أنَّ داوُد قد أذنبَ وأنَّ الله تعالى قد تقبَّلَ استغفارَهُ وتوبته؛ بل إنَّ هذا الاستغفار قد صدَرَ من داوُد لأنَّه عَلِمَ بأنَّ ظنه لم يكن في مكانه؛ لذا استغفرَ اللهَ تعالى على ذلك الظن، وإنْ لم يترتب على ظنه سوء أو أذى لأحد؛ بل أدركَ داوُد بعد أنْ وعظَهُ اللهُ تعالى بقصة المتخاصمين معه أنَّ المراد هو تحصينه من أنْ يبتعدَ بظنه فيحسب أنَّه الأعدل عل وجه الإطلاق؛ وبناءً على فهمه لهذا المنطق استغفر الله تعالى من ظنه – حتى وإنْ كان ظنه غير مُضر بأحد – لهذا قَبِلَ سبحانه استغفارَهُ لا من باب أنَّه اقترفَ ذنباً واستغفرَ منه وقَبِلَ اللهُ تعالى منه ذلك؛ بل جاء قبوله تعالى لاستغفار داوُد من باب تطمينه على أنَّه لم يخطيء في شيء وبياناً له على أنَّ حكمه الذي صدَرَ منه لا يترتب عليه سوء أو زلل؛ وأنَّ الأمر كله جارٍ مجرى النصيحة؛ لذا لاتبتأس ياداوُد فإنَّ استغفارك مقبول على الرغم من أنَّكَ لم تشط عن مسار النزاهة والعدالة؛ بل الأمر كله رهنٌ بالنصيحة لك؛ لذا جاء التصريح

---

(١) سورة ص: ٢٥،

بقبول الاستغفار حتى تهدءَ نفسُ داوُد وتسكنَ.

والدليلُ أنَّ داوُد لم يخطيء في الحكم ولم يذنب وأنَّ ما ظنه كان له حاجة الى إسداء النصيحة ليس إلا هو تتمة الآية الكريمة؛ إذ يقول سبحانه ﴿وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنا لَزُلْفى وَحُسْنَ مَآبٍ﴾ فعند النظر في البناء النصي لهذه الآية الكريمة نجد أنَّ داوُد مُنَزَّهٌ تماماً من كلِّ ما لا يليقُ به؛ وعلة هذا التنزيه هو أنَّ الله تعالى قد صاغَ هذا النص الكريم على منطق التوكيد الذي ينص على أنَّ داوُد له عند الله تعالى القُربى والعاقبة الحسنة، فالله تعالى قد صدَّرَ مقاله ابتداءً بـ(إنَّ) المشددة التي تدل على ترصين مضمون الجملة بعدها وتوثيقها، ثم قدَّمَ سبحانه المتعلق ﴿لَهُ﴾ على المبتدأ والخبر ﴿عِنْدَنا لَزُلْفى وَحُسْنَ مَآبٍ﴾ فدل على معنى التخصيص أي إنَّ لداوُد حصراً الزلفى وحسن المآب؛ وإذا كانت له القُربى عند الله تعالى وحسن المآب فإنَّ هذا يعني بأنَّه غير مذنب البتة وأنَّه لايمكن بأيِّ حالَ من الاحوال أنْ يصدرَ منه السوء وإلا من المحال بمكان أنْ يُصرِّحَ اللهُ تعالى بهذه الدرجة من قُربه منه ويقطع بحسن عاقبته مطلقاً، ما لم يكن على ثقة تامة من ذلك وإلا لجرى الكذب عليه – وحاشا لله تعالى من ذلك وتعالى علواً كبيراً- ثم نجد أنَّ الخبر ﴿عِنْدَنا﴾ قد تقدَّمَ على المبتدأ ﴿لَزُلْفى وَحُسْنَ مَآبٍ﴾ وهذا يدل على أنَّ هذه الدرجة العالية القريبة من الله تعالى وحسن العاقبة هي عند الله تعالى وحده لا عند غيره، وهذا يشير الى نزاهته لأنَّ قرب الدرجة وحسن المآل إذا كان عند الله تعالى وحده دون غيره فإنَّ هذا يُعَدُّ هو الفوز العظيم لا محالة، فضلاً عن أنَّه يدل على مدى قدر داوُد وصلاحه عنده تعالى الى

الحد الذي يُصرِّحُ بأنَّ لداوُد عنده تعالى لا عند غيره حسن العاقبة والدرجة الرفيعة من الدنو منه تعالى، بعدها زادَ سبحانه من بيان نزاهة داوُد بأنَّه جعل المبتدأ المتأخر ﴿لَزُلْفى وَحُسْنَ مَآبٍ﴾ مسبوقاً باللام التوكيدة المزحلقة؛ فحقَّقَ سبحانه بهذا مطلق النزاهة لداوُد؛ ذلك بأنَّه جعل في كلِّ بنية لغوية من النص الكريم دلالة توكيدية تُثبِتُ نزاهة داوُد وبراءته من الخطأ؛ فتارة بـ (إنَّ) وأخرى بتقديم المتعلق (له) وثالثة بتقديم الخبر على المبتدأ ورابعاً بتوكيد المبتدأ باللام، وخامساً ببناء الجملة على الاسمية كليةً؛ لأنَّ البناءَ على الاسمية أثبت وآكد من البناءِ على الفعلية مطلقاً.

وعليه تثبتُ براءة داوُد من كلِّ ما نُسِبَ اليه من خطأ وتنصرفُ دلالة قبول استغفاره الى باب التطمين له - لا باب مسح الذنب عنه- لأنَّ قوله تعالى ﴿وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنا لَزُلْفى وَحُسْنَ مَآبٍ﴾ يوثّقُ نزاهة داوُد مطلقاً، فكيف يغفر الله تعالى ذنبه الآن ويمتدحه ويُعربُ عن نزاهة المطلقة في الوقت نفسه فهذا محالٌ؛ لذا نقولُ بأنَّ تتمةَ النص بيانٌ لداعي الاستغفار؛ لأنَّ هذه التتمة تُثبِتُ نزاهة داوُد، وهذا يُثبِتُ أنَّ قبول استغفاره ما هو إلا تهدئة له وايضاح اليه من أنَّه مبعوث صالح لايترتب عليه أي ذنب لأنَّه نزيهٌ مُطلقاً.

ثم إنَّ هناك جملة من الاستدلالات التي تُثبِتُ صحة مضمون النزاهة في قوله تعالى ﴿وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنا لَزُلْفى وَحُسْنَ مَآبٍ﴾ وتزيل الغموض بشأن القول بأنَّ قبول استغفارداوُد كان عن ذنبٍ وقعَ منه، وتلك الاستدلالات تكمن في قوله تعالى تحديداً ﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنا داوُدَ ذَا الأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ * إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالإِشْراقِ * وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ * وَشَدَدْنا

﴿مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾[١]، فإذا كان الله تعالى قد أثبتَ لداوُد جملة صفات لايمكنه معها أنْ يُقدِمَ على اجتراح معصية أو انغماس في ذنب، فإنَّ هذا يُعَدُّ تبرئة له من أنْ تقعَ منه زلة ليستغفرَ اللهَ منها ويقبَلَ اللهُ استغفاره بمصادرة تلك الزلة عنه؛ ذلك بأنَّ الله تعالى وصفَهُ بأنَّه ﴿ذَا الأَيْدِ﴾ وقد روي عن الإمام الباقرعليه السلام في بيانه دلالة هذه المفردة أنَّه قال: «اليد في كلام العرب القوة والنعمة ثم تلا هذه الآية ﴿إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ قيل أي رجاع إلى مرضاة الله لقوته في الدين»[٢]، فإذا كان يمتلك القوة وتعدد النعم وكان قوياً في دينه؛ فكيف له أنْ يخطيء ليستغفرَ، ذلك بأنَّ النص الكريم قد أثبتَ لداوُد «كونه موصوفاً بالقوة في الدين ولا معنى للقوة في الدين إلا العزم الشديد على أداء الواجبات واجتناب المحظورات»[٣]، ثم إنَّ الله تعالى قد سخَّرَ له الجبال والطير معه للتسبيح تكريماً له، ورجلٌ بهذا القدر عند السماء حتى أنَّه ليجري على ألسُنَةِ الطير والجماد التسبيحُ معه لدليل على أمرين: الأول مدى صلاحه ونقاء نفسه الى الحد الذي سخَّرَ اللهُ تعالى معه هذا الأشياء الأحياء والجماد معاً، والثاني: غزارة ذكرالله تعالى على لسانه وكثرة تسبيحه له الى الحد لاينفك عنه ذلك البتة فهو لايبرح يلهج بذكر الله تعالى ليل نهار؛ ودليل ذلك قوله تعالى ﴿إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالإِشْرَاقِ﴾ فقوله ﴿مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ. وَالإِشْرَاقِ﴾ دليلٌ على أنَّ

---

(١) سورة ص: ١٧- ٢٠.

(٢) الفيض الكاشاني: الصافي: ٤/٢٩٣- ٢٩٤.

(٣) الرزاي: عصمة الأنبياء: ٧٢.

التسبيح متواصلٌ منه على مدار الساعة، ومَنْ كان بهذا الورع وكثرة الذكر لله تعالى كيف يصدر منه الزلل ﴿أَلا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾[١].

ثم قال تعالى ﴿وَشَدَدْنا مُلْكَهُ وَآتَيْناهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطابِ﴾ فشدُّ المُلك يدل على قوته ملكه وكثرته، ولولا أنَّ الله تعالى أعلم بمقدرة داوُد على إدارة ذلك المُلك لما منحَهُ إياه وقلَّدَهُ اليه، أما قوله تعالى ﴿وَآتَيْناهُ الْحِكْمَةَ﴾ فهو مضمون قاطع بعدم قناعة ظهور الذنب من داوُد لأنَّ الحكمة تعني قوة العقل التي لايمكن معها أنْ يجنحَ المرء الى ارتكاب زلة ما، فهي «اسم جامع لكلِّ ما ينبغي علماً وعملاً، فكيف يجوز أنْ يقولَ الله ﴿وَآتَيْناهُ الْحِكْمَةَ﴾ مع اصراره على ما يُستَنْكَفُ»[٢] منه، ثم عقَّبَ سبحانه في ضمن بيان ما آتاه لداوُد بقوله ﴿وَفَصْلَ الْخِطابِ﴾ أي منحَهُ اللهُ تعالى قوة البيان وطلاقة اللسان من أجل إقناع المتلقي فكان بهذا مؤهَّلاً كلياً على أنْ يتصدى الى الحكم والقضاء فلديه القدرة على البيان والإقناع وهذا مطلب أساس في الحاكم كي يتمكَّنَ من استظهار المراد من المُتحدَّث اليه، ثم منحَهُ اللهُ تعالى الحكمة (قوة العقل) وهي الركيزة الأصل في الفصل والقضاء؛ لأنَّ حدة الذكاء تُقيِّضُ للحاكم الوصول الى النتيجة بيُسر؛ فضلاً عن تحقق موضوعية الصدق في تلك النتيجةِ المُستَظْهَرَةِ.

يزادُ على هذا فإنَّ الله تعالى قَوَّى مُلكَهُ وهذا يدل على قدرته العالية على الإدارة؛ وامتلاكه مقاليد السلطة وهذه السمة من موارد الحاكم توافراً

---

(١) سورة الرعد: ٢٨.

(٢) الرازي: عصمة الأنبياء: ٧٢.

ليتمكَّنَ من أداء الحكم في المذنب ويقيمَ قضاءه على اساس القدرة على تنفيذ الحكم بمَنْ ثبتَ عليه؛ لأنَّه مالكٌ للسطلة والقوة في وقتٍ معاً؛ لذا فهو مُهاب ذو سيادة، فإذا كانت هذه الصفات الاساسية للحاكم المنطقي والناجح كلها ممنوحة الى داوُد فأنّى له أنْ يُخطيء أو يصدرَ منه الزلل.

فضلاً عن هذا نجد أنَّ الله تعالى بعد عرضه لهذه الأوصاف الكريمة ثم حديثه عن الخصمين وما جرى مع داوُد يوصِلُ الحديث عن داوُد نفسه قائلاً: ﴿يا داوُدُ إِنَّا جَعَلْناكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ﴾[1]، وبناءً على قاعدة ربط السبب بالنتيجة نلحظ أنَّ الأوصاف المتقدمة لداوُد هي التي أهَّلَته لأنْ تقرَّ السماءُ بخلافته؛ فتقليد السماء لداوُد جاء عن حكمةٍ وتوسُّمٍ لأهلية داوُد لهذا المنصب الإلهي الجلل، فـ«ترتيب الحكم على الوصف مُشعرٌ بكون الوصف علة لذلك الحكم»[2].

وتأسيساً عليه لا يمكن أنْ نقولَ بأنَّ داوُد قد اخطأ فعلاً أو أنَّه غير مؤهَّل صفةً وذاتاً وعقلاً وعملاً لأنْ يكونَ خليفة الله تعالى؛ ذلك بأنَّ ترسيم السماء له منصب الخلافة ينفي عنه أية زلة أو احتمالية شطط البتة؛ وإلا قيل بأنَّ السماء غير حكيمة وأنَّ تقليده الخلافة في الارض جاء بناءً على خطأه الذي ارتكبه في الحكم بين المتخاصمين؛ لأنَّ آية التكليف بالخلافة لداوُد قد جاءتْ بعد الحديث عن حادثة المتخاصمين وحكم داوُد لهم – حاشا لله تعالى من ذلك وتعالى عنه البتة- وعليه نقول إنَّ ما حدثَ مع داوُد كان

---

(١) سورة ص: ٢٦.

(٢) الرازي: عصمة الأنبياء: ٧٢.

على سبيل النصيحة والإرشاد؛ ذلك بـ «أنَّ الله ابتلاه بما ابتلى لينبهه ويسدده في خلافته وحكمه بين الناس»[1] ولكي تنتفي بذلك احتمالية وقوع أي

---

(١) الطباطبائي: الميزان: ١٩٣/١٧- ١٩٤.

ويذهبُ الطباطبائي في سياق توجيهاته لإمكانية تبرئة داوُد عليه السلام من اتهامه بالخطأ في الحكم لمقولته – مبادرةً- للخصم الأول ﴿لَقَدْ ظَلَمَكَ﴾ الى القول: «ولعله قضاء تقديري قبل استماع كلام المتخاصم الآخر؛ فإنَّ من الجائز أنْ يكونَ عنده من القول ما يكشف عن كونه محقاً فيما يطلبه ويقترحه على صاحبه، لكن صاحب النعجة الواحدة ألقى كلامه بوجه هيج الرحمة والعطوفة منه عليه السلام فبادر إلى هذا التصديق التقديري فقال: ﴿لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤالِ نَعْجَتِكَ إِلى نِعاجِهِ﴾»، الميزان: ١٩٢/١٧- ١٩٣.

نقولُ إذا كان كلام العاقل على نفسه حجةً فإنَّه يمكن القول بأنَّ توجيه الطباطبائي هذا فيه نظرٌ؛ لأنَّ داوُد لما أصدرَ الحكم – وكلامه على نفسه حجة- فإنَّ هذا الحكم يُعَدُّ سارياً ولايحمل على التقدير مطلقاً؛ لأنَّ الكلام صدَرَ منه في سياق حكم قضائي فصل؛ فضلاً عن أنَّ قرينة الحال تنص بما لايقبل الشك بأنَّ أيَّ كلامٍ يصدرُ من شخص يتصدى للحكم في هذا الموقف إنما هو حُكم جزائي، وليس مُجرَّد تصور يمكنُ أنْ نحملَهُ على التقدير بناءً على تعاطفه مع الخصم الأول؛ فالقضاء لاتقدير فيه البتة؛ بل هو فصلٌ وحسمٌ لا عودة فيه، وحتى لو كان المتكلم صادقاً – وهو مظلوم فعلاً- فلايجوز الحكم له ابتداءً؛ بناءً على مبدأ وجوب تكامل الحكم في تحقق العدالة بالاستماع إلى كلا المتخاصمين على حدّ سواء دون الاكتفاء بأحدهما مطلقاً؛ لذا لا نخالُ أنَّ توجيه الطباطبائي موافقٌ للمراد في هذا الموضع أو أنَّه كان في محله تماماً؛ على الرغم من سمو القصد الذي أسَّسَ عليه كلامه ابتداءً وهو تبرئته داوُد من الخطأ مُطلقاً.

وفي النطاق نفسه يذهب السيد الصدر الى تبرئة داوُد وتسويغ حكمه للخصم ←

→

الأول بقوله لـه: ﴿لَقَدْ ظَلَمَكَ﴾؛ من دون أنْ يُطالِبَ ذلك الخصم ببينة أو يستمع الى الخصم الآخر؛ بقوله: «وانما لم يطالبه؛ لأنَّه علمَ أنَّ الحقَ معه في تلك الواقعة؛ فاستغنى عن البينة»، الأنظار التفسيرية:٦٠٦.

نقولُ إنَّى لداوُد أنْ يعلمَ بأنَّ الحقَّ مع الخصم الأول من دون أنْ يُقدِّمَ له ذلك الخصمُ البينةَ، وكيف له أنْ يحكمَ من دون أنْ يستمعَ الى الخصم الآخر حتى وإنْ قدَّمَ له الأول البينة – على سبيل الجدل- ذلك بأنَّ الخصم الثاني قد تكون بينته أقوى حجةً وأرجح منطقاً وأعلى قناعةً من الأول؛ من هنا نقولُ إنَّ هذا التوجيه لايمكن الركون اليه لأنَّه يدعو الى القول بأنَّ داوُد كان عالماً للغيب في هذه المسألة حتى سوَّغَ له ذلك بأنَّ يعلمَ أنَّ الحقَّ مع الأول وهذا محالٌ مُطلقاً؛ ذلك بأنَّ داوُد لايعلمُ الغيب أولاً، وثانياً لأنَّ أصل المراد من مسألة الحكم هذه هو تنبيه داوُد نفسه على أمر غاية في الأهمية وهو وجوب الاستماع الى كلّ الاطراف قبل إصدار الحكم أصالةً؛ وتأسيساً عليه سيوصِلُ هذا التنبيهُ داوُد بالمحصلة الى إعادة النظر في ظنه الذي ظنَّهُ ابتداءً، فمن أجل أنْ يُبيِّنَ اللهُ تعالى له ذلك كله ويقويه بالحكمة والحيطة وقعَ ما وقعَ، وليس مردُّ الأمر كما حَسَبَ السيدُ الصدرُ بأنَّه عليه السلام كان يعلمُ بأنَّ الحقَّ مع الخصم الأول لهذا حكمَ له؛ ذلك بأنَّ الأمر إنْ كان كذلك فإنَّه يمكن القول بأنَّ موضوع الخصمين وما فعلاه مع داوُد مُنتفٍ أصالةً لانتفاء الموضوع فيه بداهةً؛ إذ لاداعي له البتة؛ لأنَّ الأصل من وجود الخصمين ومحاورتهما مع داوُد ليحكمَ بينهما هو لتنبيه داوُد على أخذ الحيطة في الحكم وزيادة حكمته – وإنْ لم يثبت عليه ذنب في الحكم لأنَّ الأمرَ مردُّهُ الى التمثيل- فإنْ كان داوُد يعلمُ فعلاً بأنَّ الحق للخصم الأول منذ البداية وأنَّه كان على يقين من ذلك أبداً؛ فإنَّه – والحال هذه- تنتفي الحكمة من إرسال الخصمين؛ مازال هو على يقينٍ وعلمٍ بأنَّ الحكم للأول مُطلقاً؛ وعليه

←

منه مستقبلاً؛ وبذا فإنَّ داوُد لم يخطيء لداعيين:

الأول: إنَّه لم يكن في نطاق الحقيقية المشهودة حينما أصدرَ حكمه؛ ولهذا لايُناط أي خطأ فيما صدَرَ منه ووقعَ.

والآخر: إنَّ داعي الأمر كله مرده الى الوعظ الارشادي للبيان بأنَّ ظن داوُد -الذي ينص على أنَّه الأعلم في القضاء وتحقيق العدل- ليس في محله -وإنْ لم يؤسَّسْ عليه خطأ- فعَلِمَ داوُد أنَّ الله تعالى يبتغي تصحيح مضمون ظنه فاستغفر الله تعالى لا لذنب وقعَ منه؛ بل لشدة تعلقه بالله تعالى ورغبة في أنْ تطمئنَ نفسُهُ بأنَّه لم يذنب في حقِّ الله تعالى؛ و«بذلك يكون الاستغفار مجرد تعبير عن الانفتاح على الله والمحبة له، والخضوع له فيما يمكن أنْ يكونَ قد صدرَ منه من صورة الخطيئة، لا من واقعها»[1] حقّاً.

→

فإنَّ داوُد كان مُحقاً بأنْ لايستمعَ الى الآخر لأنَّ يقينه دعاه الى أنْ يحكمَ الى الأول ابتداءً لأنَّه محقٌّ يقيناً؛ وبناءً عليه نقولُ إنَّ الأمر ليس بهذا التصور البتة؛ لأنَّ القول بأنَّ داوُد كان على علم ويقين بحكمه يُفضي الى انتفاء المغزى والحكمة من الأمر برمته؛ فلا داعي إذن الى تنبيهه على شيء ما دام أنَّه كان على يقين بحكمه الى الحد الذي استغنى فيه عن طلب البينة من الخصم؛ والقول بهذا الأمر محالٌ مطلقاً؛ ذلك بأنَّ مسألة الخصمين إنما بُنيَتْ على غاية سماوية ابتغى الله سبحانه إيصالها الى داوُد؛ وكان تلك الغايةُ تنصُّ على تزويد داوُد بالحكمة في سياق اتخاذه للحكم من جهة وتنبيهه على ما ظنَّ الى ما يجب أنْ يكونَ من جهة أُخرى.

(١) محمد حسين فضل الله: من وحي القرآن: ٢٧٧/١٩.

ثانياً: اتهام داوُد بخطئه في الحكم

إذا كان المبعوث لابدَّ من أنْ يتسمَ بسمات الحكمة أو المنطق ورجاحة العقل؛ فإنَّ هذا يدعو أنْ لايخطيء في حكمه للناس، أما إنَّ وقوعه في الحكم غير الصائب فهو لدليلٌ حاسمٌ على أنَّه قابل للخطأ وتجري عليه سمة عدم الصواب كحال غيره من الناس عموماً، فإذا كانت الحال هذه فإنَّه يمكننا الإفصاح بالقول بأنَّ داوُد قد اخطأ في حكمه للناس، ودليل ذلك أنَّ سليمانَ ولدَهُ قد صحَّحَ له الحكمَ وحَكَمَ بالعدل بعد أنْ شطَّ داوُد عن سمة العدالة في حكمه، ويفصحُ النصُّ القرآنيُّ عن ذلك صراحةً بقوله تعالى ﴿وَداوُدَ وَسُلَيْمانَ إِذْ يَحْكُمانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شاهِدِينَ * فَفَهَّمْناها سُلَيْمانَ وَكُلاًّ آتَيْنا حُكْماً وَعِلْماً وَسَخَّرْنا مَعَ داوُدَ الْجِبالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فاعِلِينَ﴾[1] فقوله تعالى ﴿فَفَهَّمْناها سُلَيْمانَ﴾ حاسم نصي يُثبتُ خطأ داوُد في الحكم وإصابة سليمان له، فالآية تدل على أنَّه قد «حصل الخطأ في الحكم عند داوُد عليه السلام مع كونه نبياً»[2]، فالنصُّ واضحٌ في «أنَّ داوُد أخطأ وأصابَ سليمان»[3] في الحكم؛ وهذا يشير بما لايقبل الشك الى أنَّ المبعوثين من السماء يجري عليهم عدم الصواب كما يجري على غيرهم من غير المبعوثين؛ فالفئتان على حدٍّ سواء في هذا المنحى انطلاقاً من القول بخطأ داوُد في حكمه.

---

(١) سورة الأنبياء: ٧٨- ٧٩.

(٢) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٦٠٥،

(٣) البغوي: معالم التنزيل: ٣٣٣/١، وينظر: النسفي: تفسير النسفي: ٨٧/٣.

نقولُ إنَّ داوُد لم يخطيء وإنْ كان سليمان أصح حكماً، وسبب عدم الإقرار بخطيئة داوُد في حكمه هو أنَّ الأمر كان مرده الإبانة الى الناس بأنَّ سليمان هو النبي المبعوث بعد داوُد فهو خليفته في النبوة؛ فلما ابتغى داوُد إيضاح ذلك الى المتلقّينَ في عصره بالدليل العيني منحَ المتخاصمينَ حُكماً معيناً ليُحيلَهم على سليمان ليحكمَ لهم بما هو أوفق وأجدر بالقبول، وبعد حكم داوُد خرجَ المتخاصمان فلقيا سليمان فحكمَ لهم بغير حكم أبيه داوُد، ثم رجعا لداوُد فأثنى على حكم سليمان ليُظهرَ للناس بأنَّ سليمان هو المنشود للنبوة من بعده، فما هذا المشهد الأدائي إلا شهادة عملية لإثبات نبوة سليمان.

وتأسيساً عليه نجد أنَّ داوُد بفعله هذا ابتغى بيان سند النبوة لسليمان أمام الناس بالدليل الفعلي الأدائي، فكأنَّه قالَ لقومه هذا هو النبي من بعدي وعليكم أنْ تطيعوه؛ وسندُ طاعتِهِ هو قدرته على الحكم العادل وشقِّ الإشكال الخلافي بالعقل النافذ وصولاً به الى الفصل الحكيم بين الطرفين بما يرضي الجميع؛ إذ روي عن ابن عباس «إنَّ رجلين دخلا على داوُد أحدهما صاحب زرع والآخر صاحب غنم، فقال صاحب الزرع: إنَّ هذا انفلتت غنمه ليلاً ووقعت في حرثي فأفسدته فلم يبق منه شيء، فأعطاه داوُد رقاب الغنم بالحرث؛ فخرجا فمرّا على سليمان فقال: كيف قضى بينكما؟، فأخبراه، فقال سليمان: لو وليتُ أمرهما لقضيتُ بغير هذا، ... فأخبر بذلك داوُد؛ فدعاه؛ فقال: كيف تقضي؟ ... قال: ادفع الغنم إلى صاحب الحرث ينتفع بدرها ونسلها وصوفها ومنافعها، ويبذر صاحب الغنم لصاحب الحرث مثل حرثه فإذا صار الحرث كهيئة يوم أكل دفع إلى أهله، وأخذ صاحب

الغنم غنمه، فقال داوُد: القضاء ما قضيتَ؛ وحكم بذلك، وقيل: إنَّ سليمان يوم حكم بذلك كان ابن إحدى عشرة سنة»[١]، فانصياع داوُد لحكم سليمان لايعني بالضرورة بأنَّ داوُد كان على خطأ في حكمه؛ بل إنَّ «داوُدعليه السلام كان عالماً به لكنه أفتى امتحاناً لابنه سليمان رجاء أنْ يُفتي به ويستخرج حكمه، ويكون تخصيص ابنه سليمان بأنْ فَهَمَّهُ ذلك تقريراً لعين والده وإعلاء درجته في الناس»[٢] ليؤمنوا بأنَّه النبي بعد أبيه مطلقاً.

وثمة جملةٌ من الأدلة النصية والاستدلالات الخطابية التي تُثبتُ بأنَّ داوُد كان عارفاً بالحكم وأنَّ ما حدث إنما هو استدلال على أنَّ سليمان هو المؤهَّل من بعده ليكونَ نبياً لكي يثقَ الناسُ به ويتَّبعوه بوصفه مبعوثاً من السماء، وتلك الدلالة المبرئة لداوُد هي:

١- إنَّ قوله تعالى ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ﴾ ينطوي على لمحة دلالية تثبتُ أنَّ حكم داوُد لم يكن هو الحكم النهائي في الفصل بين المتخاصمين؛ إذ هنالك ما يحتاجُ اليه حكمُ داوُد ليتمَّ ويكتملَ على وجهه الصحيح، ونستبينُ ذلك من استعمال النص القرآني للفعل المضارع ﴿إِذْ يَحْكُمَانِ﴾؛ ذلك بأنَّ الفعل المضارع يدل على الاستمرارية

---

(١) البغوي: معالم التنزيل: ٣٣١/١، وينظر: المجلسي: بحار الأنوار: ١٣٢/١٤، والبيضاوي: أنوار التنزيل: ١٠٢/١، وابن الجوزي: زاد المسير: ٣٧١/٥، والبروجردي: جامع احاديث الشيعة: ٣٥٠/٢٦، والحائري: مقتنيات الدرر:١٧٥/٧.

(٢) الرازي: عصمة الأنبياء: ٨٠.

في الاداء؛ وهذا يعني أنَّ حكم داوُد حينما كان هو الحكم الأول فإنَّ هذا لا يعني بأنَّه هو الحكم الحاسم – بناءً على سمة الاستمرارية في الفعل ﴿يَحْكُمَانِ﴾- حتى يُحالَ حكمُهُ هذا على نطاق الخطأ فهو لم يختتم حكمه بعد؛ بل جعله مفتوحاً ينظرُ حكمَ سليمان فيه ليُنهي أمر حكمه نهائياً بحكم سليمان بداعي غاية تدبيرية منه؛ والسند الذي يدل على أنَّ حكم داوُد كان مُجرَّد بداية للفصل في القضية المُتخاصَم بها وليس حكماً حاسماً فيها ونهائياً في الموضوع، وهو أنَّ مضمون الحكم وحدثه ما زال جارياً بالفعل ﴿يَحْكُمَانِ﴾، ولو أراد الله أنْ يُثبِتَ بأنَّ حكم داوُد كان حكماً نهائياً وخالصاً لقال: ﴿إِذْ حكما﴾ بصيغة الماضي ليدلَّ على أنَّ حكم داوُد قد نفذَ وانتهى الأمر.

من هنا نفهمُ بأنَّ داوُد كان حكمه قابلاً للأخذ والرد وأنَّ القطع بالحكم ما زال سارياً لم ينته بعد فكأنَّ الحكم مازال متداولاً بين داوُد وسليمان؛ بتفعيل عامل التداول من داوُد نفسه فهو الذي لم يحسم الأمر بالقضية لترك فسحة لسليمان لإثبات نفسه من خلال حكمه النهائي الصحيح، فكأنَّ داوُد حفَّزَ الأمر بحكمه وترك الناس يهرعون الى سليمان ليُثبِتَ لهم بأنَّ حكم سليمان هو الأرجح وهو الحكم النهائي في الموضوع، وأنَّ حكمه -أي داوُد- لم يكن سوى تفعيل لهم وإرشاد ليعلموا بأنَّ سليمان قادرٌ على إعطاء الحكم الأمثل في المسألة لهذا فهو النبي بعدي فاتبعوه، يقول الطباطبائي: «من المعلوم أنَّ لا معنى لحكم حاكمين في واقعة واحده شخصية مع استقلال كلِّ واحدٍ منهما في الحكم ونفوذه؛ ومن هنا يظهر أنَّ المراد

بقوله: ﴿إِذْ يَحْكُمَانِ﴾؛ إذ يتناظران أو يتشاوران في الحكم لا إصدار الحكم النافذ[١]، ويؤيده كمال التأييد التعبير بقوله: ﴿إِذْ يَحْكُمَانِ﴾ على نحو حكاية الحال الماضية كأنَّهما أخذا في الحكم أخذاً تدريجياً لم يتم بعد ولن يتمَّ إلا حكماً واحداً نافذاً، وكان الظاهر أنْ يقالَ: (إذ حَكَما)؛ ويؤيده أيضاً قوله: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ فإنَّ الظاهر أنَّ ضمير ﴿لِحُكْمِهِمْ﴾ للأنبياء[٢]، وقد تكرَّرَ في كلامه تعالى أنَّه آتاهم الحكم»[١]؛ بهذا ندرك أنَّ

---

(١) ينظر: المجلسي: بحار الأنوار: ١٣١/١٤، وقطب الدين الراوندي: فقه القرآن: ١٣/٢، والشيرازي: الامثل: ٢١٧/١٠.

(٢) وقد تسالم جمعٌ من علماء التفسير على الضمير (هم) في قوله تعالى ﴿لِحُكْمِهِمْ﴾ يشملُ داوُد وسليمان والمحكوم لهم والمحكوم عليهم جميعاً، ينظر: ابن عجيبة: البحر المديد: ٥٤١/٤، والزمخشري: الكشاف: ١٢٩/٣، وأبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٣٠٧/٦، والرازي: التفسير الكبير: ١٦٩/٢٢، واسماعيل حقي: روح البيان: ٣٨٦/٥.
نقولُ إنَّ هذا التوجيه المضموني للضمير الجمعي (هم) في قوله تعالى ﴿لِحُكْمِهِمْ﴾ مردود؛ وعلة ذلك هي أنَّ سياق الخطاب في الآية الكريمة كله قائم أصالةً على الحديث عن حكم داوُد وسليمان، وكيفية انجاز ذلك الحكم بينهم، من هنا فإنَّ الله تعالى إنما يشهدُ على حكم داوُد وسليمان فحسب لأنَّهما مصدر الحكم وموئل البت بالموضوع المُختَلَف فيه أولاً ولأنَّهما أساس الميدان الكلام ثانياً؛ ذلك بأنَّ الغاية من الحديث إنما هي مؤسَّسة عليهما كُلياً دون غيرهم مطلقاً؛ من هنا لامجال للقول بأنَّ الضمير في ﴿لِحُكْمِهِمْ﴾ يشمل المحكوم لهم والمحكوم عليهم أيضاً؛ لأنَّ الحديث لايخصُّهم؛ بل يخص النبي داوُد وسليمان وكيفية أدائهما في الفصل القضائي في هذه المسألة؛ لينجلي الأمر للمُتلقّينَ بأنَّ سليمان هو النبي ←

الحكم لم يكن مُنتهياً؛ بل كان في نطاق الجري بين داوُد وسليمان وهذا يدل على أنَّ حكم داوُد كان على سبيل الاختبار لسليمان لأنَّه لم يقطع به على

→

المؤهَّل بعد داوُد بالمحصلة النهاية، وإذا ما علمنا أنَّ هذه هي الغاية الأصل من الآية الكريمة أدركنا - والحال هذه- أنَّه لا دخل للمتخاصمين في الحكم البتة؛ بل مناط الأمر منحصرٌ بين داوُد وسليمان تخصيصاً لاغير، وعليه ننتهي الى أنَّ الضمير في قوله ﴿لِحُكْمِهِمْ﴾ إنما عائديته الى النبي داوُد وسليمان فقط؛ لأنَّ أقل الجمع الذي يصدق عليه جمعاً في الخطاب العربي هو اثنان، ينظر: الزبيدي: تاج العروس: ٧٤/٢٩، والسيوطي: المزهر في علوم اللغة وانواعها:٣٩/١، ولعل الله سبحانه أورد الضمير المعبر عن داوُد وسليمان على صيغة الجمع من باب التكريم والتشريف لهما فتحدَّثَ عنهما على سبيل الجمع لا التثنية لبيان مدى قدرهما عنده سبحانه؛ وسند ذلك أنَّه الله سبحانه قد مدحهما بعد الحديث عنهما بضمير الجمع تكريماً بقوله: ﴿وَكُلاًّ آتَيْنا حُكْماً وَعِلْماً﴾؛ من هنا يمكن القول بأنَّ الضمير الجمعي لهما جاء لبيان شرفهما عند تعالى وأنَّه سبحانه بعد ذلك مدحهما عنده؛ فكان النص –بهذا- مُبنياً كلية على مدحهما منذ البداية الى النهاية؛ فإذا كانت الحال هذه فإنَّه يمكن التصريح بأنَّ سمة المدح لهما هذه يمكن أنْ يُنظَرَ اليها من وجه على أنَّها احدى مستندات تبرئة داوُد عليه السلام من تهمة الحكم المخطوء؛ فإذا كان داوُد ممدوحاً مع سليمان منذ البداية وحتى النهاية فإنَّ هذا يدل على أنَّ مقدارهما عند الله تعالى واحد بوصفها أنبياء من لدنه على حدّ سواء، وعليه فإنَّ داوُد لا يمكن أنْ يصدرَ منه الخطأ كحال سليمان لأنَّهما متفقان في ماهية النبوة وسمة المدح معاً على حدّ سواء ومرتبة واحدة؛ وبهذا فهما سيان ماهيةً وقدراً عند الله تعالى بالمحصلة النّهائية.

(١) الطباطبائي: الميزان: ٣١١/١٤.

سبيل النهاية؛ ولو قطعَ به داوُد؛ لقال النص: (إذ حَكَما) فيُفْهَمَ أنَّ حكم داوُد كان نهائياً؛ وبهذا يُعَدُّ داخلاً في حيز التضليل للآخر لأنَّ حكمه غير صائب.

٢- إنَّ قوله تعالى ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شاهِدِينَ﴾ على صيغة التوحيد في لفظة (حكم) يثبت أنَّ الحكم كان واحداً بين داوُد وسليمان من حيث المحصلة النهائية، فلو اختلف الحكمان وكان أحدهما على ضلالة والآخر على صواب في حُكميهما لقال تعالى: (وَكُنَّا لِحُكْمِيهِمْا شاهِدِينَ)، فلما وحَّد لفظة (حكم) فُهِمَ بهذا أنَّ الحكم واحد، وقد ابتدأهُ داوُد بالتحفيز وأنهاهُ سليمان بالاستجابة لدعوة السماء في القطع بالحكم فثبتَ أنَّ داوُد كان مبتدئاً للحكم من جهته حتى وإنْ لم يكن هو الحكم المراد ولكنه مَهَّدَ للوصول بحكمه هذا الى الحكم المراد فكان الأمر تدبيرياً من قبله ثم حسمَ سليمان الحكم الفصل فكان مُتمِّماً بما بدأه أبوهُ؛ وبتعبير آخر كان مُلَبِّياً لما أراد أبوه منه أنْ يفعله ليستظهره الى الناس ولياً ومبعوثاً من السماء من بعده.

ويبدو أنَّ الإمام الصادق عليه السلام قد كفانا مؤونة الاستدلال على تبرئة داوُد ههنا؛ إذ حلَّ هذا الاشكال ودرأ الخطيئة عن داوُد تماماً حين قال بحق إصدار الحكم من داوُد: «وإنما أراد أنْ يُعرِّفَ بني إسرائيل أنَّ سليمان عليه السلام وصيه بعده، ولم يختلفا في الحكم، ولو اختلفَ حكمُهما لقال: ﴿وكُنا لحكمهما شاهدين﴾»[1]؛ من هنا نفهمُ أنَّه «لو كان حكماهما من قبيل النسخ

(١) المجلسي: بحار الأنوار: ١٣١/١٤.

ومتباينين لقيل: (وكنا لحكمهما) أو (لحكميهما)[١]؛ ليدل على التعدد والتباين، ولم يقل: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شاهِدِينَ﴾ المشعر بوحدة الحكم؛ وكونه تعالى شاهداً له الظاهر في صونهم عن الخطأ»[٢]، وعليه فقد «دلَّ توحيد الحكم على أن ذلك الحكم الواحد هو حكمهما معاً»[٣].

وتأسيساً على مقولة الإمام الصادق عليه السلام يمكن الإقرار بأنَّ داوُد كان عارفاً بالحكم ابتداءً بيد أنَّه أراد اختبار ولده سليمان من جهة وابتغى تثبيتَ عامل النبوة له على مرأى ومسمع من الناس من جهة أُخرى، فبَشَّرَ به - والحال هذه- بعلمية إصدار حكمه أولاً وانتظرَ حُكمَ ولدِهِ كي يتكاملَ الحكمان ويتضافرا الى سبيل العدالة ومسار الصواب، فداوُد يعرف الحكم بيد أنَّه تدرَّجَ فيه من حكمه الأولي الى حكم سليمان النهائي ليُثبِتَ جدارة سليمان، ولو كان الحكمان متباينين لاختلف تعبير النص من المفرد (لحكمهم) الى المثنى (لحكميهما)، فكأنَّ الحكمَ حكمٌ واحدٌ منهما معاً - المبتديء والمُتِمُّ- أي إنَّ داوُد كان يعلم الحكم، ومن ثم فَهَّمَ اللهُ سبحانه سليمانَ الحُكمَ فَحَكَمَ بما كان داوُد يعرفه بيد أنَّه عَدَلَ عنه لغاية في نفسه، فحَكَمَ سلمانُ بما يعرفُهُ داوُد فغدا الحكمان واحداً من حيث المعرفة من قبل داوُد أولاً ومن حيث النطق به من قبل سليمان ثانياً؛ ولهذا شهدَ اللهُ تعالى على أنَّه حكم واحد وليس حكمين، لأنَّ الغاية التي كانت تسعى اليها السماء هي

---

(١) ينظر: البلاغي: الهدى الى دين المصطفى: ٢٣٤/٢.

(٢) الطباطبائي: الميزان: ٣١١/١٤.

(٣) البلاغي: الهدى الى دين المصطفى: ٢٣٤/٢، وينظر: الشيرازي: الامثل: ٢١٧/١٠.

إثبات حكم سليمان واستظهار قدرته العالية في حل الاشكالات الخلافية بين الناس ليكونَ هذا سنداً عملياً على اثبات نبوته للناس.

من هنا تعاون داوُد مع السماء لإنجاز المراد من سليمان؛ وتأسيساً على هذا التعاون نظرَتْ السماءُ على أنَّ الحكمَ واحدٌ لأنَّهما في حقيقة الأمر واحدٌ فعلاً سواء من حيث المعرفة أصالةً أم من حيث النطق به تفهيماً وتباعاً، فـ«فكان الحكم حكماً واحداً هو حكم الأنبياء؛ والظاهر أنَّه ضمان صاحب الغنم للمال الذي أتلفته غنمه، فكان الحكم حكماً واحداً اختلفا في كيفية إجرائه عملاً»[١].

٣- إنَّ الدليل على أنَّ داوُد كان يعرف الحكم وأنَّه فعلَ ما فعلَ من أجل أنْ يفسحَ المجال لسليمان بالحكم ليدفعَ الناسَ الى الإقرار إيماناً بقدراته ليكونَ أهلاً للنبوة من بعده؛ هو قوله تعالى ﴿وَكُلاًّ آتَيْنا حُكْماً وَعِلْماً﴾ وهذا القول ورد مباشرةً بعد قوله ﴿فَفَهَّمْناها سُلَيْمانَ﴾ ليدلَّ به سبحانه على أنَّ داوُد كان ذا علم بالحكم بيد أنَّ السماء شاءت أنْ يحدثَ ما يحدث ليفهمَ الناسُ ما تبتغيه السماء بشأن سليمان؛ ذلك بأنَّ قوله تعالى ﴿وَكُلاًّ آتَيْنا حُكْماً وَعِلْماً﴾ قد جاءت لتبرئة داوُد؛ إذ سيقت بياناً «لئلا يتوهم أنَّه كان جاهلاً به وحاكماً فيه بغير الصواب»[٢]؛ فهذه العبارة

---

(١) الطباطبائي: الميزان: ٣١١/١٤.

(٢) الرازي: عصمة الأنبياء: ٨٠، وينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير: ١١٩/١٧، يقول الزمخشري: إنَّ «قوله تعالى ﴿وَكُلاًّ آتَيْنا حُكْماً وَعِلْماً﴾؛ دليلٌ على أنَّهما جميعاً كانا على الصواب»، الكشاف: ١٢٩/٣.

محيلة الى المتلقي بما لا يقبل الشك على نطاق اليقين بأنَّ داوُد كان يعلم الحكم مطلقاً[١]؛ لأنَّ تصدير العبارة بـ ﴿كُلاًّ﴾ الدالة على التثنية العائدة على داوُد وسليمان معاً تُثبِتُ بما لا يقبل الجدل بأنَّ كليهما قد منحتهما السماء حكماً وعلماً.

ومن الجميل أنْ نجد النص يُقدِّمُ الحكم على العلم فيقول ﴿وَكُلاًّ آتَيْنا حُكْماً وَعِلْماً﴾ ذلك بأنَّ مدار الآية الكريمة مبنية على الحكم أصالةً فهو مورد الحديث كُلياً في النصوص الكريمة[٢]، فلما أراد داوُد أنْ يُبيِّنَ أنَّ سليمان لديه القدرة على الحكم قدَّمَ سبحانه لفظة (الحكم) على (العلم) ليَفهَمَ المتلقي بأنَّ (الحكم) الصحيح والعادل هو من شرائط النبوة الحقة فليس لأحد أنْ يكونَ نبياً ما لم يكن حاكماً عادلاً؛ بل يجب أنْ تكونَ لديه القابلية على الحكم الصادق والدقيق بين الناس.

من هنا نفهمُ بأنَّ داوُد لم يخطيء في الحكم الذي أصدرَهُ؛ بل كان الأمر مرده الى اختبار سليمان وسند ذلك أنَّ النص الكريم قد أقرَّ صراحةً بأنَّ كُلاًّ من داوُد وسليمان قد منحتهما السماءُ حكماً وعلماً، ولم يفرق بين أحد منهم ولو كان داوُد قد اخطأ فعلاً في حكمه لما صحَّ أنْ يقولَ سبحانه ﴿وَكُلاًّ آتَيْنا حُكْماً وَعِلْماً﴾؛ لأنَّ هذا يتقاطع والقول بخطأ داوُد وعدم معرفته

---

(١) يقول الرازي: إنَّ حكم داوُد «إنْ كان خطأً وجبَ أنْ يُبيِّنَ اللهُ تعالى توبتَهُ ... فلما مدحهما بقوله ﴿وَكُلاًّ آتَيْنا حُكْماً وَعِلْماً﴾ دلَّ على أنَّه لم يقع الخطأ من داوُد» البتة، التفسير الكبير: ١٧١/٢٢.

(٢) ينظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ٣٧/٢.

الحكم الصحيح، ومن ثمَّ سيُفضي الى اتهام السماء بالكذب والحال هذه لأنَّ الذي أوتي الحكم هو سليمان وليس داوُد بناءً على أنَّه هو مَنْ أفتى بالحكم الصحيح؛ ولكن لما كان الأمر مرده الاختبار لسليمان والإبانة للناس وكان داوُد عالماً بالحكم ابتداءً صحَّ ذلك؛ بل أوجبَ ذلك أنْ يُعقّبَ سبحانه بقوله ﴿وَكُلاًّ آتَيْنا حُكْماً وَعِلْماً﴾ بعد قوله ﴿فَفَهَّمْناها سُلَيْمانَ﴾؛ ليُزيلَ الشك في نفس المتلقي من أنْ يتوهَّمَ بأنَّ داوُد لم يكن عارفاً بالحكم؛ بل يمكن القول بأنَّ داوُد كان أعلم بالحكم من سليمان ولم يكن عارفاً به فحسب، وسند ذلك أنَّ الله تعالى قد قال ﴿فَفَهَّمْناها سُلَيْمانَ﴾، ولم يقل: (فَفَهَّمْناها داوُدَ) ولو طبقنا مفهوم المخالفة على قوله تعالى ﴿فَفَهَّمْناها سُلَيْمانَ﴾ لانتهينا الى أنَّ سليمان هو الذي لم يكن يعرف الحكم وليس داوُد[1]؛ لأنَّ الإفهام قد وقعَ عليه هو وخصَّهُ دون داوُد مما يوحي بأنَّ داوُد فاهم للحكم ابتداءً؛ لذا لا حاجة الى إفهامه ما هو فاهم له أصالة؛ وبهذا أصبح سليمان بمصاف داوُد في القدرة على الحكم وفهم المسائل الخلافية للإفتاء بها قضاءً عادلاً؛ ولهذا جاء قوله تعالى ﴿وَكُلاًّ آتَيْنا حُكْماً وَعِلْماً﴾ بعد قوله ﴿فَفَهَّمْناها سُلَيْمانَ﴾؛ أي إنَّ الله تعالى بعد أن فَهَّمَ سليمانَ الحكمَ

---

(١) يقول الرازي: «إنَّ تخصيص سليمانعليه السلام بالذكر لا يدل على أنَّ داوُد بخلافه»، عصمة الأنبياء: ٨٠، بل يجوزُ أنْ يقالَ خلاف ذلك، أي إنَّ تخصيص سليمان بالذكر بأنَّه هو مَنْ فَهَمَ المسألة دليلٌ على أنَّ داوُد هو فاهم لها ابتداءً؛ لهذا لم يذكر النص الكريم أنَّه فَهَّمَ داوُد المسألةَ؛ إذ ينتفي الشيء لانتفاء موضوعه.

أصبح متساوياً مع أبيه داوُد في القابلية وفهم الأحكام وكيفية إصدارها على سبيل العدالة؛ من هنا أمكن القول تباعاً ﴿وَكُلاًّ آتَيْنا حُكْماً وَعِلْماً﴾؛ أي بعد أنْ فهمَها سليمانُ جازَ أنْ يقالَ ﴿وَكُلاًّ آتَيْنا حُكْماً وَعِلْماً﴾، وهذا يشير من وجه آخر الى أنَّ داوُد هو فاهمٌ للمسألة أصالةً وأنَّ سليمان لم يكن فاهماً لها؛ ذلك بأنَّ الله تعالى قد آتى داوُد العلم والقدرة على الحكم أصالةً قبل سليمان وذلك في قوله تعالى ﴿وَشَدَدْنا مُلْكَهُ وَآتَيْناهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطابِ﴾[1]، وكان هذا قبل أنْ يكونَ سلمان نبياً بلا نقاش، وبعد أنْ شاءتْ السماءُ أنْ تؤهِّلَ سليمانَ الى النبوة وابتغَتْ أنْ يستبينَ الناسُ ذلك فهَّمَتْ السماءُ سليمانَ الحكمَ في قضية نفش الحرث من الغنم، وبعد أنْ فَهَمَها سليمانُ أصبح بمصاف داوُد كونه غدَتْ لديه القدرة على الحكم الصحيح العادل؛ لهذا قال تعالى محصلةً ﴿وَكُلاًّ آتَيْنا حُكْماً وَعِلْماً﴾.

من هنا ننتهي الى أنَّ داوُد كان عارفاً بالحكم وأنَّ ما جرى لايعدو أنْ يكون اختباراً لسليمان واستظهار مؤهلاته الى النبوة أمام الناس للإيمان به بأنَّه النبي المبعوث بعد أبيه داوُد.

---

(١) سورة ص: ٢٠.

اتهامات النبي موسى عليه السلام

أولاً: اتهام موسى بالقتل

إذا كان النبي المبعوث من الله تعالى يدعو الى الاصلاح ونشر العدالة بين الناس، فكيف يحقّ له أنْ يرتكبَ جريمةَ قتل والحال هذه؛ فإنْ كان كذلك فهو قد ناقضَ وخالفَ كلَّ ما جاء به من السماء من مُقرَّرات إلهية ليُقنعَ الناس بها؛ فإذا كانَتْ الحال تنصُّ عليه بالذنب إذا ما وقعَ منه القتل؛ فإنَّه يمكن الإقرار بأنَّ موسى قد دخلَ نطاق الخطيئة حينما قتلَ القبطي من دون ذنبٍ أو مقاومه منه، وذلك جلي المراد في قوله تعالى ﴿وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينِ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلانِ هذا مِنْ شِيعَتِهِ وَهذا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هذا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ * قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾[1]، فقوله تعالى ﴿ فَقَضَى عَلَيْهِ﴾ دليل قاطع على أنَّ موسى قد ارتكبَ جريمةَ قتل واضحة الملامح لا إشكال أو شك فيها؛ زيادة على هذا فإنَّ قول موسى نفسه ﴿هذا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ واستغفار موسى ودعائه الى الله تعالى بقوله ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ لسندٌ وافٍ يثبتُ الجريمةَ عليه لا محالة، فهو قد اتبع خطوات الشيطان في قتله القبطي ثم نزعَ الى الله تعالى بالاستغفار والاعتراف بالظلم لنفسه، فكلٌّ هذا يشير؛ بل يَثبتُ عليه

---

(١) سورة القصص:١٥- ١٦.

جريمة القتل دون أدنى تأمل؛ إذ «ما الوجه في قتل موسى عليه السلام للقبطي؛ وليس يخلو من أنْ يكونَ مستحقاً للقتل أو غير مستحق، فإنْ كان مستحقاً فلا معنى لندمه عليه السلام وقوله: ﴿هذا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ﴾ وقوله: ﴿قالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي﴾، وإنْ كان غير مستحق فهو عاص في قتله»[١] مطلقاً، من هنا لا وجه يمكن أنْ يُقبَلَ في قتل القبطي من موسى، وعليه فإنَّ موسى مذنب قطعاً فيما فعلَ مع القبطي؛ بل «أقرَّ بخطئه وظلمه لنفسه واستغفرَ ربَّه لذلك؛ فغفرَ اللهُ له ذلك وتاب عليه»[٢]؛ وعليه فإنَّ ما فعل لايعدو أنْ يكونَ جريمة قتل بادية الوضوح بلا نقاش.

نقول إنَّ الذي قتله موسى كان كافراً وليس مؤمناً حتى يمكن أنْ يُعَدَّ قتله جريمة قتل بدليل قوله تعالى ﴿وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلى حِينِ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِها فَوَجَدَ فِيها رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلانِ هذا مِنْ شِيعَتِهِ وَهذا مِنْ عَدُوِّهِ﴾ فوصفُ النصِّ القبطيَّ على أنَّه عدو بقوله ﴿وَهذا مِنْ عَدُوِّهِ﴾ دليلٌ على أنَّه ليس بمؤمن؛ ومَنْ كان عدواً لموسى فهو ليس من المؤمنين بالحتمية[٣]؛ ذلك بأنَّ الشخص الأول الذي انتصر له موسى قد عبَّر عنه النص بقوله ﴿هذا مِنْ شِيعَتِهِ﴾ والمراد بقوله ﴿مِنْ شِيعَتِهِ﴾؛ أي من بني اسرائيل الموالين لموسى ديناً[٤]، وتأسيساً عليه يكون المُنتصَر عليه الذي هو عدو موسى كافراً

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٠٠، وينظر: الرازي: عصمة الأنبياء:٦٥- ٦٦.

(٢) العاملي: الانتصار: ٨٠/٤.

(٣) ينظر: البلاغي: الهدى الى دين المصطفى:١٢٥/١، والبغوي: معالم التنزيل:١٩٦/١.

(٤) ينظر: البغوي: معالم التنزيل: ١٩٦/١، و الشوكاني: فتح القدير: ٢٣٣/٤.

←

باللزوم؛ فما دام النص قد عبَّر عن الأول بأنَّه من شيعة موسى وكان مؤمناً وعبَّرَ عن الثاني بأنَّه (عدو موسى) فإنَّه يتحتم – بناءً على دلالة التقابل – أنْ يكونَ الثاني غير مؤمنٍ بداعي تسميته بـ(العدو) ابتداءً، وعلى هذا يكون المعنى أنَّ الأول هو «ممن شايعه على دينه وهُم بنو إسرائيل»[(١)]، أما الثاني فهو «من المعادين له على دينه وهُم قوم فرعون» [(٢)]، وهذا يُفضي الى أنْ يكونَ الأولُ مؤمناً والثاني كافراً[(٣)]؛ وبهذا فإنَّ موسى حينما قتلَ القبطيَّ (العدو) لم يكن هذا الأخير مؤمناً أو على دين موسى مطلقاً؛ بل كان كافراً مُعادياً لدينه مطلقاً.

يزادُ على هذا فإنَّ موسى لم يكن في نيته مطلقاً ارتكاب جريمة قتل؛ بل كان مدافعاً عمَّن استغاثه من شيعته؛ وعليه فإنَّ ما وقع لم يكن مقصوداً البتة؛ فبمجرد أنْ دفعَ موسى القبطيَّ بقوة مات القبطي ولم يكن موسى قاصداً لموته، ودليل ذلك دقة تعبير النص عن الحادثة؛ إذ قال سبحانه ﴿فَوَكَزَهُ مُوسى فَقَضى عَلَيْهِ﴾ ولو كان موسى ناوياً لقتله وأنَّ ما حَدَثَ يمكن فعلاً أنْ يُعَدَّ جريمة قتل لقال النص: (فَوَكَزَهُ مُوسى فَقَتله)، فقوله ﴿فَوَكَزَهُ مُوسى فَقَضى عَلَيْهِ﴾ دليل على أنَّ موسى قد قضى على القبطي من دون قصد فهو

→

يقول الدمشقي: «والمشهور أنَّ الإسرائيلي كان مسلماً»، اللباب في علوم الكتاب: ٢٢٦/١٥.

(١) الشوكاني: فتح القدير: ٢٣٣/٤، والبيضاوي: أنوار التنزيل: ٢٨٦/١.

(٢) الشوكاني: فتح القدير: ٢٣٣/٤، وينظر: البيضاوي: أنوار التنزيل: ٢٨٦/١.

(٣) ينظر: البغوي: معالم التنزيل: ١٩٦/١.

لم يكن راغباً في قتله أبداً؛ «ولولا ذلك لكان من حق الكلام أنْ يُعبَّرَ بالقتل»[١]، فاستغناء النص عن لفظة (القتل) لدليل على أنَّ الوكز من موسى لم يكن قتلاً، إذ «لا يتبين من الآية أنَّه وكزه ليقتله؛ بل سوقها يعطي أنَّه أراد به مجرد الضرب للدفاع فصادف قتله خطأ»[٢]؛ يقول الشريف المرتضى: «إنَّ موسى عليه السلام لم يعتمد القتل ولا أراده، وإنما اجتاز فاستغاث به رجل من شيعته على رجل من عدوه بغى عليه وظلمه وقصد إلى قتله، فأراد موسى عليه السلام أنْ يُخلّصَهُ من يده ويدفع عنه مكروهه؛ فأدّى ذلك إلى القتل من غير قصد إليه[٣]، فكلُّ ألمٍ يقع على سبيل المدافعة للظالم من غير أنْ يكونَ مقصوداً فهو حسن غير قبيح ولا يستحق عليه العوض به، ولا فرق بين أنْ تكونَ المدافعة من الإنسان عن نفسه، وبين أنْ يكونَ عن غيره في هذا الباب؛ والشرط في الأمرين أنْ يكونَ الضرر غير مقصود، وأنْ يكونَ القصد كله إلى دفع المكروه والمنع من وقوع الضرر»[٤]؛ وعليه فإنَّ موسى كان خلواً من القصد تماماً لِما وقع، وبهذا فهو غير مذنب لأنَّه غير قاصد لذلك ولم تكن في نيته ذلك البتة.

أما قول موسى ﴿هذا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ﴾ فلا يدل على الإقرار بالذنب

---

(١) الطباطبائي: الميزان: ١٨/١٦.

(٢) البلاغي: الهدى الى دين المصطفى: ١٢٥/١.

(٣) ينظر: الرازي: عصمة الأنبياء: ٦٦، والشوكاني: فتح القدير: ٢٣٣/٤، وأبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ١٠٥/٧.

(٤) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٠٠- ١٠١.

بأنَّه قتل القبطي وأنَّ هذا القتل هو من عمل الشيطان -كما حسبَ ذلك جمع من المُفسِّرين[١]-؛ ذلك بأنَّ اسم الاشارة ﴿هذا﴾ في صدرِ العبارة يشير بها موسى الى حدث الاقتتال بين الذي من شيعته والذي من عدوه ولا يشير بها الى حدث القتل؛ فـ«﴿هذا﴾ ليست إشارة إلى القتل؛ وإنما هي إشارة إلى القتال الذي بدأه العدو وانتهى بمبادرة موسى عليه السلام لنصرة ذلك المظلوم»[٢]؛ فـ(الاقتتال) هو المشار اليه بأنَّه من جنس عمل الشيطان وليس (قتل القبطي)؛ لأنَّ موسى مدرك تماماً أنَّ ما وقع بعد وكزه القبطي ليس بذنب، وعليه يكون مراد موسى باستعماله اسم الإشارة ﴿هذا﴾ ونسبته الى عمل الشيطان في الآية الكريمة هو الاقتتال بين الرجلين لا غير.

والظاهر أنَّ الإمام الرضا عليه السلام قد كفانا مؤنة توجيه عبارة ﴿هذا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ﴾ في إجابته للمأمون حينما سأله عن مسألة وكز موسى للقبطي؛ إذ يروى بأنَّه «قال المأمون: بارك الله فيك يا أبا الحسن! فأخبرني عن قول الله: ﴿فَوَكَزَهُ مُوسى فَقَضى عَلَيْهِ قالَ هذا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ﴾، قال الرضا عليه السلام: إنَّ موسى دخل مدينة من مدائن فرعون على حين غفلة من أهلها - وذلك بين المغرب والعشاء - (فَوَجَدَ فِيها رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلانِ هذا مِنْ شِيعَتِهِ وَهذا مِنْ

---

(١) ينظر: ابن عجيبة: البحر المديد:٣٨٩/٥ ، والزمخشري: الكشاف:٤٠٢/٣، وأبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ١٠٥/٧، وابن عاشور: التحرير والتنوير:٩٠/٢٠، والدمشقي: اللباب في علوم الكتاب: ٢٢٧/١٥

(٢) جعفر مرتضى العاملي: خلفيات كتاب مأساة الزهراء عليها السلام: ١٠٦/١، وينظر: مغنية: الكاشف: ٥٥/٦، والطباطبائي: الميزان:١٨/١٦.

عَدُوِّهِ فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَزَهُ مُوسى) فقضى موسى على العدو وبحكم الله تعالى ذكره (فوكزه) فمات، قال: ﴿هذا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ﴾؛ يعني الاقتتال الذي وقع بين الرجلين، لا ما فعله موسى من قتله إياه؛ إنَّه - يعني: الشيطان- عدو مضل مبين»[١]؛ بهذا نجد أنَّ المراد من اسم الإشارة (هذا) من قول موسى ﴿هذا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ﴾ يراد منه الاقتتال؛ لأنَّه فتنة توقع البغضاء والعداوة بين الناس.

وذهب الشريف المرتضى الى أنَّ قوله تعالى ﴿هذا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ﴾ «فيه وجهان: أحدهما: إنَّه أراد أنْ تزيين قتلي له وتركي لما ندبت إليه من تأخيره وتفويتي ما استحقه عليه من الثواب من عمل الشيطان[٢]، والوجه الآخر: إنَّه يريد أنَّ عمل المقتول من عمل الشيطان، مُفصحاً بذلك عن خلافه لله تعالى[٣]، واستحقاقه للقتل»[٤].

نقولُ إنَّ الوجه الأول فيه نظرٌ، أما الوجه الثاني فيمكن أنْ يتقبلَهُ النظر، فأما الوجه الأول وهو أنَّ موسى قد ظلم نفسه لأنَّه تعجل في قلته القبطي وإنْ كان القبطي مُستحقاً لذلك القتل وأنَّه كان حرياً به أنْ يؤخّرَ قتلَهُ حتى

---

(١) الصدوق: عيون أخبار الرضا: ١٧٦/١- ١٧٧، والطبرسي: الاحتجاج: ٤٢٣/٢، وبحار الأنوار:٨٠/١١.

(٢) ينظر: الطوسي: التبيان:١٣٧/٨، وابن شهر اشوب: متشابه القرآن ومختلفه:٢٣٩/١.

(٣) ينظر: الشوكاني: فتح القدير:٢٣٣/٤.

(٤) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٠١، وينظر: الرازي: عصمة الأنبياء: ٦٦، والدمشقي: اللباب في علوم الكتاب: ٢٢٨/١٥ .

يستحقَ عليه الثواب فمؤسَّسٌ على قول المرتضى نفسه وهو «أنَّ الله تعالى كان عَرَّفَ موسى عليه السلام استحقاق القبطي للقتل بكفره، وندبَهُ إلى تأخير قتله إلى حال التمكن، فلما رأى موسى عليه السلام منه الإقدام على رجل من شيعته تعمَّدَ قتلَهُ تاركاً لما نُدِبَ إليه من تأخير قتله»[(١)].

نقولُ إنَّ الوجه الأول الذي قدَّمَهُ المرتضى وتعليله ذلك الوجه ابتداءً بما سبق من قول له، محل نظر وإعادة تأمُّل؛ لأنَّ موسى عليه السلام في الوقت الذي وكز فيه القبطي لم يكن مُرسلاً أو مبعوثاً من السماء بعد؛ فلا مندوب ولا تأخير للمندوب لديه.

يزاد على هذا أنَّنا إذا قلنا بأنَّ استغفار موسى واعترافه بالذنب وظلمه لنفسه مبنيٌّ على تأخيره ما كان مندوباً اليه وهو قتل القبطي فإنَّ هذا القول يتقاطع ونص الآية الكريمة ذلك بأنَّ النص الكريم لم تُذكَرْ فيه لفظةُ (القتل) البتة؛ ولم يشير اليها أو يُلَمِّحُ لها؛ بل قال: ﴿فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ﴾، والوكز هو الدفع الشديد في الصدر باطراف الأصابع أو بجميع الكف[(٢)]؛ وهذا يعني أنَّ موسى لم يكن من وكده أنْ يقتلَ القبطي لأنَّه لم

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٠١.

(٢) ينظر: الزمخشري: الكشاف:٤٠٢/٣، والبغوي: معالم التنزيل: ١٩٦/١، وابن عجيبة: البحر المديد: ٣٨٩/٥، والطبرسي: مجمع البيان: ٤٢٢/٧، والرازي: التفسير الكبير:٢٠٠/٢٤، والدمشقي: اللباب في علوم الكتاب: ٢٢٧/١٥، والفيض الكاشاني: الصافي: ٨٤/٤، والحائري: مقتنيات الدرر:١٢٧/٨-١٢٨، والفراهيدي: العين:٣٩٤/٥.

يطعنه بسلاح أو يضربه بعصا؛ بل دفعه دفعةً واحدةً رغبة منه بأنْ يبتعدَ عمَّنْ هو من شيعته لا أكثر؛ والدفعة الواحدة لا تدل على رغبة في القتل مطلقاً؛ بيد أنَّ القبطي مات من وكزة موسى على الرغم من أنَّه لم يدفعه إلا مرة واحدة، وهذا يدل على أنَّ موسى لم يكن له ذنب في قتله؛ بل لم يكن قاصداً الى ذلك أبداً[١]، بدليل أنَّ النص عبَّرَ عن محصلة وكزة موسى بقوله ﴿فَقَضَى عَلَيْهِ﴾ ولم يقل: (قتله) أبداً؛ «لأنَّ الوكزة في الغالب لا تقتل»[٢]، ولو أراد موسى القتل لقال النص صراحةً: (فَوَكَزَهُ مُوسى فَقَتله)، فلما لم ترد لفظة (فقتله) في النص دل ذلك على أنَّ القتل لم يكن حاضرًا في بال موسى مطلقاً؛ وبهذا يكون قتل القبطي غير متعمد؛ بل وقعَ محصلةً – لا قصداً– لدفع الضرر.

فضلاً عن هذا وذلك فإنَّ مقولة المرتضى بـ (أنَّ موسى عليه السلام لم يعتمد القتل ولا أراده)؛ تنافي مقولته بأنَّ موسى كان قاصداً لقتل القبطي ولهذا استغفر لأنَّه قدَّمَ المندوب (قتل القبطي) وكان الأحرى أنْ يؤخَّره؛ ذلك بأنَّ قوله الأخير هذا يدعو الى الإقرار بأنَّ موسى كان عامداً وقاصداً للقتل، وهذا محال لأنَّ قرائن النص تشير بجلاء الى أنَّه لم يكن قاصداً لذلك البتة، ولم يكن في خاطره ذاك مطلقاً، فضلاً عن تصريح المرتضى نفسه

---

(١) يقول الشوكاني: «لم يقصد موسى قتل القبطي وإنما قصد دفعه فأتى ذلك على نفسه»، فتح القدير:٢٣٣/٤.

(٢) الشوكاني: فتح القدير:٢٣٤/٤، وينظر:أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط:١٠٥/٧، والدمشقي: اللباب في علوم الكتاب: ٢٢٨/١٥ .

بذلك - أي نفي القتل العمد وعدم إرادته-.

من هنا نقول بأنَّ مقولة القتل غير العمد من المرتضى هي الأرجح -بناءً على قرائن النصية في الآية الكريمة - من مقولة تعليل استغفار موسى بالقتل العمد للقطبي بتقديمه المندوب الذي كان حقَّهُ التأخير؛ لأنَّ هذه الأخيرة توجب القتل على موسى بقصد العمد والحال ليست كذلك أبداً.

أما الوجه الآخر الذي قدَّمَهُ المرتضى وهو أنَّ مقولة ﴿هذا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ﴾ يشير بها موسى الى عمل المقتول نفسه بأنَّه من عمل الشيطان نفسه ولهذا استحق القتل؛ إذ يقول المرتضى ما نصه: (والوجه الآخر: إنَّه يريد أنَّ عمل المقتول من عمل الشيطان، مُفصحاً بذلك عن خلافه لله تعالى، واستحقاقه للقتل)، فإنَه يمكن أنْ يقبلَهُ النظرُ من وجه من حيث إنَّ المقتول أرادَ أنْ يَقتلَ مَنْ هو من شيعة موسى فقتله موسى لأنَّ عملَ المقتول وهو رغبتُهُ في قتل مَنْ هو من شيعة موسى كان نابعاً من عمل الشيطان؛ لذا استحق القتل؛ لأنَّ العين بالعين قطعاً؛ فإنَّ توجيه المقال بهذا التوجيه يمكن أنْ يقبلَهُ النظرُ.

ولكن نقول إنَّ هذا التوجيه من المرتضى غير مقبول أيضاً وعلة ذلك أنَّ موسى حينما حكمَ على اقتتال القبطي مع المشايع لموسى بأنَّه من عمل الشيطان فإنَّ حكمه هذا لا يؤهِّلُهُ أو يخوِّلُهُ قتلَهُ، فإنَّ اقتتال القبطي مع المشايع لموسى وإنْ كان من عمل الشيطان فعلاً فإنَّ ذلك القبطي لم يقتل المشايعَ لموسى بعد حتى يستحقَ القتلَ؛ بل كانا ما زالا في نطاق الاقتتال لذا لا يحق لموسى أنْ يقتلَهُ لأنَّ مبدأ العين بالعين لم يحين وقته بعد فلو قتلَ

القبطيُّ صاحبَ موسى ابتداءً لحقَّ لموسى قتلُهُ ولكن مازالا في نطاق الاقتتال فلا يحق لموسى قتل القبطي أبداً هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنَّ ما قيل بحق الوجه الأول الذي قدَّمَهُ المرتضى يمكن أنْ يقالَ ههنا أيضاً وهو أنَّ موسى لايحق له أنْ يخوِّلَ نفسَهُ قتل القبطي لأنَّه لم يكن مبعوثاً من الله تعالى بعد، إذ لم يقلده سبحانه التكليف السماوي بعد؛ لذا لايجوز له أنْ يتصدى لخلافة السماء من تلقاء نفسه ويحكم على الناس بناءً على تلك الخلافة الإلهية حتى وإنْ استحقوا ذلك منه؛ فما دام لم يكن في نطاق التكليف السماوي بعد لايمكنه أنْ يحكمَ على القبطي بالقتل بعد؛ بهذا نقولُ إنَّ توجيه الإمام الرضا عليه السلام لقوله موسى ﴿هذا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ﴾ بأنَّه إشارة الى عمل الاقتتال هو الأوفق والأصح[1]؛ لأنَّ الاقتتال يجرُّ على الناس

---

(١) يقولُ الطباطبائي في هذا الشأن: «وفعله ذاك وإنْ لم يكن معصية منه لوقوعه خطأ وكون دفاعه عن الإسرائيلي دفعاً لكافر ظالم، لكن الشيطان كما يوقع بوسوسته الإنسان في الإثم والمعصية كذلك يوقعه في أي مخالفة للصواب يقع بها في الكلفة والمشقة كما أوقع آدم وزوجه فيما أوقع من أكل الشجرة المنهية فأدى ذلك إلى خروجهما من الجنة، فقوله: ﴿هذا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ﴾ انزجار منه عما وقع من الاقتتال المؤدي إلى قتل القبطي ووقوعه في عظيم الخطر وندم منه على ذلك، وقوله: ﴿إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ﴾ إشارة منه إلى أنَّ فعله كان من الضلال المنسوب إلى الشيطان وإنْ لم يكن من المعصية التي فيها إثم ومؤاخذة؛ بل خطأ محضٌ لا ينسب إلى الله؛ بل إلى الشيطان الذي هو عدو مضل مبين، فكان ذلك منه نوعاً من سوء التدبير وضلال السعي يسوقه إلى عاقبة وخيمة»، الميزان: ١٨/١٦، نقول إنَّ كلام الطباطبائي هذا مؤسسٌ على أنَّ اسم الإشارة (هذا) من قوله تعالى ﴿هذا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ﴾ ←

الويلات ويدخلهم مداخل الأذى؛ بدليل أنَّ موسى على الرغم من أنَّه لم يكن طرفاً في الاقتتال؛ بل كان مُدافعاً بالحق عمَّن شايعه وعلى الرغم من

→

يشير الى الاقتتال بين الرجلين والى قتل موسى للقبطي على حد سواء، ودليل اشتمال اسم الإشارة (هذا) على قتل موسى القبطي هو قول الطباطبائي (وقوله: ﴿إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ﴾ إشارة منه إلى أنَّ فعله كان من الضلال المنسوب إلى الشيطان) فكأنَّ الطباطبائي يجعل قتل موسى للقبطي من عمل الشيطان وأنَّ هذا الفعل إنما هو من الضلال المنسوب الى الشيطان.

نقول إنَّ في هذا الكلام نظراً؛ ذلك بأنَّ اسم الإشارة (هذا) انما أشارَ به موسى الى الاقتتال بين الرجلين فحسب دون الإشارة الى قتله القبطي – بناءً على رواية الإمام الرضا عليه السلام–، يزادُ على هذا أنَّ قوله ﴿إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ﴾ لايشير فيها موسى الى أنَّ فعله – أي قتل القبطي – كان من إضلال الشيطان له؛ بل يشير الى أنَّ الاقتتال بين الرجلين هو الذي كان من عمل الشيطان وأنَّ الشيطان عدو مضل مبين للإنسان لهذا يوسوسُ له فيدبَّ العداوةَ بينه وبين الآخر فيحدث ما يحدث جراء اقتتالها والحال هذه، فمردُّ الأمر في العبارتين ﴿هذا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ﴾ و ﴿إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ﴾ عائد الى الاقتتال وإنَّ هذا الاقتتال إنما هو من عمل الشيطان لأنَّ الشيطان عدو مضل مبين للإنسان؛ يزاد على هذا فإنَّ قول الطباطبائي بأنَّ فعل موسى هو (خطأٌ محضٌ لا ينسب إلى الله؛ بل إلى الشيطان الذي هو عدو مضل مبين) يدل على أنَّ موسى قد وقع في الخطأ وإنَّ خطأه هذا من الشيطان فإذا كانت الحال هذه فإنَّه لابدَّ من أنْ يُقالَ بأنَّ خطأه هذا عبارة عن معصية لأنَّ كلَّ ما كان من الشيطان فهو معصية وذنب لا محالة، وهذا بخلاف الواقع لأنَّ مرجع الحديث كله لايعود الى فعل موسى؛ بل الى الاقتتال فحسب فهو من عمل الشيطان لا غير، والقرائن النصية تشهدُ بذلك صراحةً من دون أدنى شك.

أنَّ قتله للقبطي كان بغير عمد أو تقصُّد، فإنَّ الأمر قد جرَّ عليه الويلات والأذى؛ إذ رحل من دياره خوفاً من قومه لئلا يقتلوه بما وقعَ منه دون قصد إذ يقول سبحانه ﴿وَجاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعى قالَ يا مُوسى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ * فَخَرَجَ مِنْها خائِفاً يَتَرَقَّبُ قالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ * وَلَمَّا تَوَجَّهَ تِلْقاءَ مَدْيَنَ قالَ عَسى رَبِّي أَنْ يَهْدِيَنِي سَواءَ السَّبِيلِ﴾[1]، فكان هذا كله بداعي وسوسة الشيطان للرجلين بالاقتتال؛ حيث عاد مآله بالضرر على موسى من دون أنْ يكونَ طرفاً أساساً في الأمر؛ وعليه نقولُ إنَّ المراد من قوله ﴿هذا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ﴾ هو الاقتتال لا غير؛ لأنَّه فتنة مآلها الى الضرر دائماً.

أما إذا قيلَ بأنَّ موسى قد اعترفَ على نفسه صراحةً بأنَّه ظلم نفسه بقوله ﴿قالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ أفلا يدل هذا على أنَّه قد اقترف ذنباً فاستشعر ذلك فطلب الغفران من ربه باعترافه بالذنب[2]؛ نقولُ إنَّ طلب الغفران واعترافه بظلم نفسه لايلزم الذنب عليه بالحتمية؛ ذلك بأنَّ ظلم النفس ههنا لايراد منه بأنَّه اقترف ذنباً؛ بل يبتغي منه بأنَّه قد ظلم نفسه حينما دخل المدينة على حين غفلة من أهلها؛ إذ روي أنَّ المأمون قد سأل الرضا عليه السلام عن داعي طلب موسى الغفران

---

(١) سورة القصص: ٢٠- ٢٢.

(٢) ينظر: ابن عجيبة: البحر المديد:٣٨٩/٥، والزمخشري: الكشاف:٤٠٢/٣، وابن عاشور: التحرير والتنوير:٩٠/٢٠، والدمشقي: اللباب في علوم الكتاب:٢٢٧/١٥.

واعترافه بظلم نفسه؛ إذ «قال المأمون فما معنى قول موسى: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي﴾؟، قال: يقول: إنّي وضعت نفسي غير موضعها، بدخولي هذه المدينة، فَاغْفِرْ لِي؛ أي: استرني من أعدائك؛ لئلا يظفروا بي فيقتلوني ﴿فَغَفَرَ لَهُ﴾؛ أي: ستره من عدوه، ﴿إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ »[(١)]؛ بناءً على مقولة الإمام نفهمُ أنَّ معنى ظلم النفس الذي جرى على لسان موسى إنما يريد منه دخوله المدينة؛ إذ كان حرياً به أنْ لايدخلها حتى لايُدخِلَ نفسه في إشكالات هو في غنى عنها؛ لأنَّ تلك الاشكالات ستعود عليه بالضرر والأذى كما حدث فعلاً، فكأنَّه ظلم نفسه بدخول المدنية والحال هذه؛ لذا طلب من الله تعالى الغفران، ولم يكن يتبغي من قوله ﴿فَاغْفِرْ لِي﴾ ههنا طلب الرحمة ومسح الذنوب من الله سبحانه؛ بل أراد من لفظة (الغفران) هنا معناها المعجمي الأصل؛ أي الستر والتخفي[(٢)]، فمعنى «غَفَرَهُ يَغْفِرُهُ غَفْراً: سَتَرَهُ؛ وكُلُّ شيءٍ سَتَرْتَه فقد غَفَرْتَه»[(٣)]، فكأنَّ موسى لامَ نفسَهُ أولاً على دخوله المدينة فكأنَّه ظلم نفسه بدخولها؛ ومن ثمَّ طلب من الله تعالى حمايته بستره عن أعين الناس حتى لايؤخذوه بما فعل بالقبطي[(٤)]؛ لأنَّ وجهة نظرهم تقضي بأنَّ موسى قد ارتكب جريمة قتل بما وقع منه

---

(١) الصدوق: عيون أخبار الرضا: ١٧٧/١، والطبرسي: الاحتجاج: ٤٢٣/٢، والمجلسي: بحار الأنوار:٨٠/١١.

(٢) ينظر: الفراهيدي: العين: ٤٠٧/٤، وابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم: ٤٩٩/٥.

(٣) الزبيدي: تاج العروس:٢٤٦/١٣.

(٤) ينظر: الدمشقي: اللباب في علوم الكتاب: ٢٢٨/١٥ .

بالقبطي؛ لذا طلب من الله تعالى ستره من الناس؛ لأنَّه «قد صدرَ منه فعل له عواقب تعود على النفس بالمشقة والمتاعب ويحتاج إلى ستر الله سبحانه وإلى معونته»[١] لينجو من محنته هذه؛ لذا حقَّ له الدعاء بالستر عليه ليستنقذ نفسه من الناس بفضل الله تعالى ورعايته.

ويبدو أنَّ في مطلع الحديث عن هذه الحادثة ثمة إشارة الى مسألة الستر والتخفي؛ إذ يقول سبحانه ﴿وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينِ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا﴾ وهذه الغفلة تدل على عدم وجود أناس وقتذاك أي عدم وجود مَنْ رأهُ حينما وقع منه الوكز للقبطي، وعليه فإنَّ موسى رغب الى الله تعالى بأنْ يبقى الأمر سراً فيشمله بستره لما حَدَثَ عن أعين الناس، وثمة سند نصي قرآني يُثبتُ أنَّ مقولة الإمام بأنَّ معنى الغفران هو الستر صحيحٌ وهو قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ مَنَنَّا عَلَيْكَ مَرَّةً أُخْرَى * إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّكَ مَا يُوحَى * أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي * إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى مَنْ يَكْفُلُهُ فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَقَتَلْتَ نَفْساً فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ﴾ فعند النظر الى بداية النصوص الكريمة نجدها قد سيقَتْ لبيان مدى فضل الله تعالى على موسى وذلك بدلالة قوله تعالى ابتداءً ﴿وَلَقَدْ مَنَنَّا عَلَيْكَ مَرَّةً أُخْرَى﴾ فكلُّ ما حَبى الله تعالى به موسى منذ ولادته وحتى بعثته كان منه سبحانه فضلٌ عظيمٌ.

---

(١) جعفر مرتضى العاملي: خلفيات كتاب مأساة الزهراء عليها السلام:١٠٧.

(٢) سورة طه: ٣٧- ٤٠.

يزادُ على هذ فإنَّ هذه الآيات الكريمات لم تكن مؤسسةً لبيان مدى فضله تعالى على موسى بقدر ما كانت وسيلة استدلالية اطمئنانية لموسى بأنْ لايخاف من فرعون البتة لأنَّ هذه الآيات وردنَ بعد أنَّ أمرَ اللهُ سبحانه موسى بأنْ يذهب الى فرعون؛إذ سبقَ هذه الآياتِ قوله تعالى ﴿اذْهَبْ إِلى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغى * قالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي * وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي * وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي * وَاجْعَلْ لِي وَزِيراً مِنْ أَهْلِي * هارُونَ أَخِي * اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي * وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي * كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيراً * وَنَذْكُرَكَ كَثِيراً * إِنَّكَ كُنْتَ بِنا بَصِيراً * قالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يا مُوسى﴾[1] فكان موسى بطلباته هذه أراد أنْ يكونَ معه مَنْ يشدُ أزره ويقويه ويشيع الطمأنينة في نفسه؛ لذا آتاه الله سؤله ثم ذَكَّرَهُ بمدى فضله وحمايته له سابقاً؛ لهذا يا موسى لاتخفْ فلطالما أنجيتُكَ من المحن في حياتك؛ لذا لن أدعَكَ وحدك أبداً، وكان من بين ما ذَكَّرَهُ سبحانه به هو مسألة قتل القبطي؛ إذ سَتَرَهُ اللهُ تعالى ولم يجعل الأيدي تصل اليه لتؤذيَهُ فكان قوله تعالى ﴿فَنَجَّيْناكَ مِنَ الْغَمِّ﴾ دليل على أنَّ موسى كان في خوف وهم حين مات القبطي لذا دعا الله تعالى لأنْ يُنجيَهُ من هذا الغم بستره عن أعين الناس ونجاته منهم؛ فأنجاه فعلاً منهم وستره عنهم فكان قوله ﴿فَنَجَّيْناكَ مِنَ الْغَمِّ﴾ تفسيراً لطلبه الغفران – الستر – في قوله ﴿فَاغْفِرْ لِي﴾.

أما استعماله سبحانه للفظة (القتل) في قوله ﴿وَقَتَلْتَ نَفْساً فَنَجَّيْناكَ مِنَ الْغَمِّ﴾ فلا تدل على أنَّ هناك إقراراً من السماء على أنَّ موسى قد وقع منه

---

(١) سورة طه: ٢٤– ٣٦.

القتل فعلاً؛ بل يريد سبحانه أنْ يُبيِّنَ مدى فضله على موسى وقدرته في نجاته حتى يصلَ الى حال الاطمئنان؛ ذلك بأنَّ الله تعالى عبَّرَ عن موت القبطي بالقتل، لبيان وجهة نظر قوم موسى الذين أرادوا أنْ يقتلوا موسى لقتله القبطي؛ لأنَّهم يعتقدون اعتقاداً جازماً بأنَّ ما وقعَ هو جريمة قتل يستحق موسى أنْ يُقتَلَ بإزائها جزاءً لما فعل، لذا أراد سبحانه أنْ يبيِّنَ أنَّ ما وقعَ منك كان كبيراً في نظر القوم فهو قتلٌ من وجهة نظرهم لهذا أرادوا أنْ يقتلوك فعلاً؛ ولكن أنجيناكَ منهم ودفعنا عنك الهم الذي كان يُغامرك خوفاً منهم ورغبةً في التخفي منهم فحققنا لك سؤالك وقتذاك فأنجيناك؛ لذا لاتخف الآن فنحن معك وسنحقق لك سؤلك وطلبك فلا تخف من فرعون البتة.

والظاهر أنَّ التعبير القرآني عن موت القبطي بـ(القتل) كان مؤسساً على نظر موسى الى ذلك؛ وذلك في قوله ﴿قالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْساً فَأَخافُ أَنْ يَقْتُلُونِ﴾[1] فموسى عبَّرَ عن موت القبطي بـ(القتل) في كلامه لا لأنَّه يعتقد بأنَّه ارتكب جريمة قتل أبداً؛ وانما لأنَّه مُدرِكٌ بأنَّ القوم ينظرون الى فعله هذا بهذه الكيفية أي يَعدونها جريمة قتل لهذا خاف أنْ يقتلوه فيما لو رجعَ اليهم، وعلى هذا المنطلق عبَّرَ النصُّ القرآني عن موت القبطي بـ(القتل) أيضاً بناءً على منظور القوم لهذا الفعل من جهة؛ وبياناً لمدى فضل الله تعالى على موسى وقدرته في نجاته من المحن من جهة أخرى؛ فإذا ما تذكَّرَ موسى هذا حصلَتْ له حال الاطمئنان، ولم يكن مقصود موسى أو مقصود النص القرآني بالتعبير عن موت القبطي بـ(القتل) بأنَّه قتلٌ فعلاً مطلقاً.

---

(١) سورة القصص:٣٣.

من هنا نقول بأنَّ المراد من قوله ﴿فَاغْفِرْ لِي﴾ هو طلبُ الستر لئلا يقتلَهُ القومُ، ولو كان موسى قد ارتكبَ جريمة القتل فعلاً وطلبَ رحمةَ الله تعالى وغفرانَهُ عن هذه الجريمة؛ لقال سبحانه مُذكراً إياه (وَقَتَلْتَ نَفْساً فَنَجَّيْناكَ مِنَ ذنبِكِ) أو (وَقَتَلْتَ نَفْساً فَنَجَّيْناكَ مِنَ الحساب) على حين أنَّ موسى لم يكن في ذنب ولم يكن يستحق الحساب؛ لهذا دعا الى الله سبحانه بالستر لأنَّه كان مغموماً مما وقعَ ومما سيقعُ به لهذا قال سبحانه ﴿وَقَتَلْتَ نَفْساً فَنَجَّيْناكَ مِنَ الْغَمِّ﴾.

وثمة دليل نصي آخر يُثبِتُ بأنَّ موسى طلب الستر ولم يطلب مسح الذنوب لأنَّه ليس بمذنب وهو أنَّ موسى بعد طلبه الستر في قوله تعالى ﴿قالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ عقَّبَ موسى نفسه داعياً ربَّهُ؛ إذ ﴿قالَ رَبِّ بِما أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيراً لِلْمُجْرِمِينَ﴾[1] عند معاودة النظر في كلام موسى هذا نجد أنَّ النعمة التي أنعم الله تعالى بها عليه هي الستر وعدم تمكُّن الناس منه، فكأنَّ موسى «أقسم بما أنعم الله عليه أنْ لا يظاهر مجرماً، أي: بنعمتك عليَّ»[2] لن أُظاهر مجرماً، وما النعمة إلا ستره ونجاته من الناس بعد ما وقعَ منه بالقبطي، ولاتعني النعمة ههنا غفران ذنبه لأنَّه قتل القبطي؛ ذلك بأنَّ غفران الذنب ليس بنعمة؛ بل هو رحمةٌ ولو كان كذلك لكان من الحري أنْ يُقالَ (رَبِّ بِما رحمتَني أو بما غفرتَ لي فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيراً لِلْمُجْرِمِينَ)، ولكن حينما قال ﴿رَبِّ بِما أَنْعَمْتَ﴾

---

(١) سورة القصص: ١٧.

(٢) الدمشقي: اللباب في علوم الكتاب: ٢٢٩/١٥.

دل ذلك على أنَّ الله تعالى قد حباه بنعمة كريمة وهي نجاته بستره من الناس وعدم وصول أيديهم اليه، ودليل ذلك أنَّ موسى قطع على نفسه وعداً بالقسم على أنَّه لن يناصر مجرماً[1]؛ لأنَّ الله تعالى قد أنعم عليه بالحماية والحفظ من الأعداء؛ ذلك بأنَّ الحفظ والحماية لموسى تُعَدُّ نعمة كبيرة عليه ولو كان موسى قد قتلَ القبطي فعلاً ومن ثمَّ دعا الله تعالى ليغفرَ ذنبَهُ (قتله القبطي) لما جازَ أنْ ينعمَ عليه اللهُ تعالى؛ ويقرُّ موسى بتلك النعمة؛ ذلك بأنَّ موسى قد أقرَّ بنعمة الله عليه باستعماله للباء في قوله ﴿رَبِّ بِما أَنْعَمْتَ﴾ فالباء ههنا سببية أي ربِّ بسبب ما أنعمتَ عليَّ من نعمة الحفظ والحماية فإنَّي لن أُناصرَ مجرماً قط، فلما كانت الحماية ههنا إنعاماً على موسى وجبَ القولُ بأنَّه لم يرتكب ذنباً ولم يقتل القبطي وأنَّ طلبه للغفران كان عبارة عن طلبه للحماية؛ إذ لو كان ما فعله موسى مآله المعصية لما قال داعياً – ومُقرِّاً بإنعام الله تعالى عليه – ﴿رَبِّ بِما أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيراً لِلْمُجْرِمِينَ﴾؛ لأنَّ قوله هذا دليل قاطع يُثبِتُ أنَّ الله تعالى قد أنعم عليه، وما نعمته على موسى إلا حفظ موسى من الأذى؛ «من هنا يظهر أنَّ المراد

---

(١) ولابدَّ ههنا من الإشارة الى أنَّ قول موسى ﴿فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيراً لِلْمُجْرِمِينَ﴾ لايريد به أنَّه لن يناصرَ الذي من شيعته مرة أُخرى؛ وإلا لوجب أنْ يكونَ الذي من شيعته مجرماً وهذا محال؛ لأنَّ النص القرآني قد عبَّرَ عن القبطي الذي هو ليس من شيعة موسى بأنَّه عدو؛ إذ قال سبحانه ﴿فَوَجَدَ فِيها رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلانِ هذا مِنْ شِيعَتِهِ وَهذا مِنْ عَدُوِّهِ﴾؛ بهذا نفهمُ بأنَّ الذي من شيعته ليس بعدو له؛ وعليه يكون مراد موسى من قوله ﴿فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيراً لِلْمُجْرِمِينَ﴾ أنَّه لن يناصرَ مَنْ كان عدواً للحق.

بالمجرمين أمثال فرعون وقومه دون أمثال الإسرائيلي الذي أعانه فلم يكن في إعانته جرم ولا كان وكز القبطي جرماً حتى يتوبَ عليه السلام منه كيف؟ وهو عليه السلام من أهل الصراط المستقيم الذين لا يضلون بمعصيته، وقد نصَّ تعالى على كونه من المخلصين الذين لا سبيل للشيطان إليهم بالاغواء حيث قال: ﴿إِنَّهُ كانَ مُخْلَصاً وَكانَ رَسُولاً نَبِيًّا﴾[١] وقد نصَّ تعالى أيضاً آنفاً بأنَّه آتاه حكماً وعلماً وأنَّه من المحسنين[٢]، ومن المتقين من أمره أنْ لا تستخفه عصبية قومية أو غضب في غير ما ينبغي أو إعانة ونصرة لمجرم في اجرامه»[٣]، وتأسيساً عليه فإنَّ «هذا يدل على أنَّه قال: لِمَ أنعمت عليَّ بهذا الإنعام فإنّي لا أكون معاوناً لأحد من المجرمين؛ بل أكون معاوناً للمسلمين، وهذا يدلُّ على أنَّ ما أقدم عليه من إعانة الإسرائيلي على القبطي كان طاعة لا معصية؛ إذ لو كان معصية لنزلَ الكلام منزلة قوله: (إنَّك لمَّا أنعمت عليَّ بقبول توبتي من تلك المعصية)»[٤]؛ والحال بخلاف هذا مطلقاً.

من هنا ندرك أنَّ موسى لم يكن قاصداً الى القتل ولم يكن ما وقع منه قتلاً فعلياً؛ بل جرى الأمر على سبيل القتل غير المتعمد؛ ذلك بأنَّ قرائن السياق تقف الى جانب موسى في براءته، وأنَّ مراده بعمل الشيطان هو ما

---

(١) سورة مريم: ٥١.

(٢) وذلك في قوله تعالى تحديداً: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوى آتَيْناهُ حُكْماً وَعِلْماً وَكَذلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾، سورة القصص:١٦.

(٣) الطباطبائي: الميزان: ٢٠/١٦.

(٤) الدمشقي: اللباب في علوم الكتاب: ١٥/، وينظر: الرازي: التفسير الكبير:٢٠١/٢٤.

وقعَ من اقتتال بين الرجلين وأنَّ ظلمه لنفسه كان مبنياً على دخوله المدنية التي جرَّتْ عليه الويلات، أما طلبه المغفرة فكان مبنياً على اساس طلب الستر منه تعالى وقد سترته السماء فعلاً فأنجته مما كان فيه من محنة، وعليه فموسى براءٌ من جريمة القتل مُطلقاً.

ثانياً: اتهام موسى باللغو واتهام أخيه هارون بالمعصية

لقد وجِّهت إلى النبي موسى عليه السلام تهمة اللغو في الكلام وذلك استناداً الى قوله تعالى ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلاثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾[1] إذ يقول المعترض إنَّ «هارون كان نبياً فكيف جازَ لموسى عليه السلام أنْ يوصيه بالإصلاح، وهذا أمر ناتج منه من غير وصية ألا يُعَدُّ مثل هذا القول لغواً منه»[2]؛ ذلك بأنَّ الصلاح لهارون يُعَدُّ جزءاً أساساً من كينونة نبوته وماهيتها؛ بل لا يمكنُ للسماء أنْ تُقلِّدَ نبياً مصائر قومه ما لم يكن على درجة سامية من الصلاح النفسي والسلوكي؛ إذن كيف لموسى أنْ يأمرَ هارون بالصلاح؛ من هنا تدخلُ دعوته في باب اللغو وهذا يتعارض مع عصمة موسى نفسه.

أما التهمة الثانية التي تدفعُ بالعصمة عن موسى فهي أنَّه قد اتَّهم أخاه هارون في هذه الآية بالمعصية قبل وقوع الاستغفار منه؛ وهذا يُعَدُّ تهمةً

---

(١) سورة الاعراف:١٤٢.

(٢) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٥٩٩.

لهارون قبل أنْ يستمعَ موسى قولَهُ ويفهم ما جرى[١]، «أو ليس ظاهر هذه الآية يدل على أنَّ هارون عليه السلام أحدث ما أوجب إيقاع ذلك الفعل منه؟ وبعد فما الاعتذار لموسى عليه السلام من ذلك وهو فعل السخفاء والمتسرعين وليس من عادة الحكماء المتماسكين؟»[٢]، ويبدو أنَّ هذه التُّهمة قد انتُزِعَتْ انطلاقاً من حوار موسى مع هارون في قوله تعالى ﴿قَالَ يَا هَارُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا*أَلَّا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي * قَالَ يَا ابْنَ أُمَّ لا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرائيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي﴾[٣]؛ ذلك بأنَّ هذا الحوار يعتوره القولُ بأنَّ موسى أو هارون كليهما قد دخلا في نطاق الخطأ؛ ذلك بأنَّه «إما أنْ يكونَ قد صدرَ الذنبَ عن هارون عليه السلام ما استحقَ به ذلك التأديب أو لم يصدر عنه؛ فإنْ صدرَ عنه فقد صدرَ الذنبُ عن هارون عليه السلام وإنْ لم يصدر عنه فصدرَ عن موسى عليه السلام، وأيضاً فلأنَّ هارونَ نهى موسى في قوله ﴿لا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي﴾ فإنْ كان موسى عليه السلام مُصيباً فيما فعله كان هارون عاصياً في منعه عن فعل الصواب، وإنْ كان هارون عليه السلام مُصيباً في ذلك المنع كان موسى عليه السلام عاصياً في ذلك الفعل»[٤] أبداً.

ولدرأ هذه التهمة عن موسى وهارون ذهبَ السيد الصدر الى عرض

---

(١) ينظر: م.ن: ٦٠٠.

(٢) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١١٦.

(٣) سورة طه: ٩٢- ٩٤.

(٤) الرازي: عصمة الأنبياء: ٦٨، وينظر: الدمشقي: اللباب في علوم الكتاب: ٣٦٣/١٣، وجعفر مرتضى العاملي: خلفيات كتاب مأساة الزهراء عليها السلام: ١١٣/١.

جملة أدلة تُثْبِتُ براءة موسى مما نُسِبَ اليه وهي «أولاً: يمكن أنْ تكونَ الآيات وصيةً عامةً لكي يعملَ بها كلُّ الناس في كلِّ الأجيال؛ مضافاً إلى أنَّها تنحو منحى الإثبات، يعني أنَّها لإسماع الآخرين الذين لم يكونوا مُدركين للعصمة في هارون عليه السلام.

ثانياً: يمكن حمله على الاستفهام الإنكاري، يعني لا يمكن أنْ تكونَ عصيت أمري، أو حمله على الجانب الاثباتي لإراءة الناس أنَّه لم يعصِ، بعد أنْ يسمعوا عذره.

ثالثاً: لم يحصل أيُّ اعتداء، فإنَّ غاية ما تدل عليه الآية هو كلام هارون: (لا تأخذ ...الخ) الذي يعتبرُ نفسه – ولو تواضعاً أو تنزيلاً- أهلاً للعقوبة، ولكنه في مقام الاعتذار يقول: إنَّ هذه العقوبة بلا موجب لوجود العذر»[1].

نقولُ أما في موضع اتهام موسى باللغو في أمره لهارون بالصلاح، فإنَّه يمكن الرد عليه بناءً على مقولة السيد الصدر بأنَّ موسى قد ساق كلامه هذا على سبيل النصح العام فهو خطاب خاص يريد منه العام حيث يقول (يمكن أنْ تكونَ الآيات وصيةً عامةً لكي يعملَ بها كلُّ الناس في كل الأجيال)، فضلاً عن هذا فإنا إذا ما عُدنا إلى النص وحاولنا قراءته بتأملٍ ونظرٍ فإنا سنجد أنَّ موسى قد قال لهارون: ﴿اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ فأمره بالاستخلاف يدل على أنَّ موسى موقن بأنَّ لديه الامكانية والقدر على أنْ يُديرَ شؤون قومه بعده ومن المحال تأسيساً على لغة المنطق

---

(١) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٦٠٠.

أنْ يأمرَ موسى هارون بالخلافة من بعده ثم يوصيه بالصلاح وعدم الفساد؛ إذ ليس من الحكمة أنْ يولي موسى من بعده شخصاً يخشى منه الفساد؛ من هنا نقول إنَّ هذا الكلام إنما يحمل على جهة التوجيه العام للناس وتحديداً لكلِّ مَنْ يُخلِفُ الآخرَ في قيادة الناس وتولية أمورهم فهي نصيحة نبوية غاية في الروعة؛ ذلك بأنَّ موسى «قد جمع له في وصيته ملاك السياسة بقوله: ﴿وَأَصْلِحْ وَلا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾»[١] باعتبار أنَّ الخلافة أو القيادة السياسية والدينية إنما تقوم على أساس الصلاح وعدم الفساد، فهما أساسا الحكم وكلاهما يدور على القول بـ(العدالة) فهي أساس الحكم، وعليه يمكن أنْ نقولَ إنَّ جملة ﴿وَأَصْلِحْ وَلا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ هي جملة تفصيلية للإجمال الكامن في قوله ﴿اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ فقد فَسَّرَ موسى الخلافة بالصلاح وعدم الفساد بحيثية العطف بـ(الواو) وهذا هو المنطلق الأصل في إدارة الدول وقيادة الشعوب مطلقاً؛ فليس المراد هو توبيخ أخيه أو دعوته إلى عدم الإفساد لأنَّه يخشى منه ذلك[٢]؛ ولا يُعَدُّ هذا من باب اللغو كما يحسبه بعضُهم باعتبار أنَّ هارون نبي معصوم؛ بل المراد توجيه الناس إلى معنى القيادة وشرائطها التي تقوم عليها، فهو خطاب خاص مورده عام؛ فالغاية هي الناس لا هارون أصالةً.

أما التوجيه الثاني للسيد الصدر وهو مقولته أنَّه (يمكن حمله على الاستفهام الإنكاري، يعني لايمكن أنْ تكونَ عصيت أمري، أو حمله على

---

(١) ابن عاشور: التحرير والتنوير: ٨٧/٩.
(٢) ينظر: أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٣٧٩/٤.

الجانب الاثباتي لإراءة الناس أنَّه لم يعص، بعد أنْ يسمعوا عذره) فيكمن في توجيه مقولة موسى ﴿مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا * أَلَّا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ فإنَّ المراد من الاستفهام في قوله ﴿مَا مَنَعَكَ﴾ هو الاستنكاري أي إنَّها عبارة إنشائية المبنى بيد أنَّها اخبارية المعنى فكأنَّ السيد الصدر قد قرأ هذه العبارة لا على سبيل الحقيقة المبنية على أساس ظاهرها كما قرأها المعترض؛ بل قرأها على أساس ظاهرة التعاور الدلالي في النص القرآني، والظاهر أنَّ هذا الأسلوب غزير الوجود في واقع الخطاب القرآني[١]؛ وبهذا فإنَّ تقدير الكلام سيكون: (لا يمنعك شيء إذ رأيتهم ضلوا من أنْ تتبعني في نهجي).

على حين ذهب علماء التفسير إلى أنَّ الاستفهام ههنا هو إنكاري لا استنكاري وقد وردَ لإفادة دلالة التوبيخ لهارون[٢]، وهذا التوجيه الدلالي للاستفهام يؤيد الاتجاه القائل بعدم عصمة هارون، على حين نحسب أنَّ المراد بالاستفهام هو دلالة الاستنكار لا الإنكار وأنَّ المعنى المبتغى من قوله ﴿أَلَّا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ هو قتالهم والاحتكام إلى السيف في مواجهتهم لارضاخهم إلى التوحيد ودين الحق فالمقصود من الاستفهام الثاني والثالث في قوله ﴿أَلَّا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ هو دلالة التحضيض

---

(١) للاستزادة ينظر: مديحة خضير السلامي: التناوب الدلالي بين الخبر والإنشاء في التعبير القرآني (رسالة دكتوراه)، كلية الآداب – جامعة الكوفة، بإشراف:أ.م.د. محمد عبد الزهرة الشريفي، ٢٠٠٧م.

(٢) ينظر: الشوكاني : فتح القدير:٥٤٧/٣، وابن عجيبة: البحر المديد: ٤٤٠/٤، وابن عاشور: التحريروالتنوير: ١١٦/٩، والدمشقي: اللباب في علوم الكتاب:٣٦٥/١٣، واسماعيل حقي: روح البيان:٣٢١/٥.

فالمراد «هلا قاتلتهم إذ قد علمت أنّي لو كنت بينهم لقاتلتهم على كفرهم»[١]، ونحسب أنَّ القول بالتحضيض على القتل هو الأرجح بدليل جواب هارون نفسه؛ إذ قال لموسى ﴿قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي﴾[٢] فنستشف من هذا القول إنَّ هارون قد استشعر من استفهامات موسى أنَّه يريد منه أنْ يقاتلهم؛ لذا أجابه بأنَّه كان وحيداً وأنَّ القوم استضعفوه، ونلحظ أنَّه صاغ فعل استضعافه على زنة (استفعل) التي تدل على معنى الجعل والتصيير في هذا الموضع أي جعلوني ضعيفاً فيهم بتوافقهم على الكفر وعدم أخذهم نصحي فصرتُ فيهم وحيداً لا قدرة لي بهم، فضلاً عن أنَّه قَيَّدَ فعل القتل بلفظة ﴿كادُوا﴾ وهي من النواسخ التي تفيد قرب وقوع الحدث بمعنى أنَّهم أوشكوا على قتله وقاربوا ذلك لولا مجيء موسى فأنقذه منهم، فأنّى له بقتالهم إذا كان ضعيفاً وبادروه بمحاولة قتله، فكان في كلام هارون هذا جوابٌ واعتذارٌ لموسى لا من خطأ؛ بل من باب توضيح صورة الحال التي مرَّ بها هارون وكشف الحقيقة الواقعية لموسى، ونحسب أنَّ هذا التوجيه للاستفهام من السيد الصدر أولى من قوله بأنَّ قد (حمله على الجانب الاثباتي لإراءة الناس أنَّه لم يعص، بعد أنْ يسمعوا عذره)؛ ذلك بأنَّ الناس على علمٍ بأنَّه لم يعص بدليل أنَّهم حاولوا قتله لما أراد منهم الرجوع عن كفرهم.

---

(١) البغوي: معالم التنزيل: ٢٩١/١، وينظر: الزمخشري: الكشاف:٨٤/٣، والشوكاني: فتح القدير:٥٤٧/٣.

(٢) سورة الأعراف: ١٠٥.

أما الحديث عن تهمة اعتداء موسى على هارون بأخذه للحيته فقد وَجَّهَهُ السيد الصدر على أنَّ هذا كان على مستوى العتب؛ إذ يقول: «كان بمنزلة العتب وليس الاعتداء»[١]، ويبدو أنَّ هذا العتب مؤسس على عدم مقاتلة هارون للقوم[٢]، ويمكن أنْ يكونَ من باب مواساةً موسى لهارون ذلك بأنَّ هارون قد آلمهُ ما وصلَ اليه القومُ وما رأى من غضب موسى عليهم فموسى كان غاضباً من قومه لا غاضباً من هارون ودليل ذلك قوله تعالى ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسى إِلى قَوْمِهِ غَضْبانَ أَسِفاً قالَ بِئْسَما خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي أَ عَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الأَلْواحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ﴾[٣]، فنجد أنَّ غضب موسى كان مُسلطاً على قومه لا على هارون، وسند ذلك أنَّ قوله تعالى ﴿غَضْبانَ أَسِفاً﴾ قد وردَ حالاً[٤]؛ لبيان كيفية رجوع موسى ولكشف حاله النفسي لحظة وصوله لقومه.

من هنا يتضح أنَّ غضبه وآسفه كان بداعي خيانة قومه له بعبادتهم غير الله تعالى لأنَّ أول مقولة له كانت موجَّه الى قومه لا الى هارون؛ إذ يقول سبحانه على لسان موسى ﴿قالَ بِئْسَما خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي أَ عَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ﴾؛ من هنا نفهم أنَّ مدعاة غضبه هُم قومُهُ لا هارون؛ وهذا يساعد على القول بأنَّ جرَّ موسى لهارون من لحيته إنما كانت بداعي التسكين له

---

(١) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٦٠١.

(٢) ينظر: البغوي: معالم التنزيل:٢٩١/١.

(٣) سورة الاعراف: ١٥٠.

(٤) ينظر: الطبرسي: مجمع البيان: ٣٦٣/٤.

والتهوين عليه لأنَّ هارون حينما رأى ما رأى من موسى من طبيعة كلامه مع القوم وشدة غضبه وبلاغة حزنه لما جرى أصابه الغم والأسى واعترتاه الحزن واعتصار النفس لأنَّ الأمر قد وصلَ الى هذه الدرجة من الانحراف العقائدي بعد أنْ استطاع هو وموسى أنْ يبلغوا بقومهم مبلغاً كبيراً من الإيمان والتوحيد لله تعالى.

وعليه يمكن التقرير بأنَّه «نعم كان موسى عليه السلام مغاضباً من قومه وعندما جذب أخاه هارون عليه السلام كان يحمل هذا الغضب لا أنَّه كان غاضباً من أخيه»[1]؛ لأنَّ موسى «بمجرد ما وصلَ الى قومه اتَّهمهم ﴿بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي﴾ وحمَّلهم مسؤولية ما جرى، ولم يوجِّه أي تهمة للنبي هارون، ولاحمله اي مسؤلية نعم سألَهُ عمّا جرى وهل خالفه الوصية التي أوصاه بها ... ولو كان موسى شاكاً في هارون ويعتبره المسوؤل لكن من الطبيعي أنْ يتوجَّه اليه بالتُّهمة قبل غيره؛ لأنَّ الناس معذورون في تلك الحال»[2]؛ إذ لا شأن لهم بما حصلَ إنْ كان هارون هو المسؤول وهو موضع التقصير والغضب من موسى؛ فلا يتوجه اليهم موسى باللوم والانتقاد والحال هذه؛ فلما وقع اللوم على القوم ابتداءً فُهِمَ – من هنا – بأنَّ هارون لم يكن ممن شمله غضب موسى أو لومه على التقصير؛ وعليه فهو ليس بمخطيء وإنما كان جرُّ موسى له على سبيل التسكين والتهدئة له والتقليل من شدة مُعاناته النفسية لِما وقعَ من انحراف في القوم فأبانَ له موسى بهذه الحركة أنّه غير مُلام على ما قد حدث لانه قد عارضهم فأوشكوا على قتله.

---

(١) مالك مصطفى العاملي: عصمة الأنبياء بحوث وتساؤلات:٤٤٢.

(٢)مالك مصطفى العاملي: عصمة الأنبياء بحوث وتساؤلات: ٤٤٢.

وتأسيساً عليه يقول المرتضى ما نصُّهُ: «فلما جرى من قومه من بعده ما جرى اشتدَّ حزنُهُ وجزعُهُ، ورأى من أخيه هارون عليه السلام مثل ما كان عليه من الجزع والقلق، أخذ برأسه إليه متوجعاً له مسكناً له، كما يفعل أحدنا بمن تناله المصيبة العظيمة فيجزع لها ويقلق منها؛ وعلى هذا الجواب يكون قوله ﴿فَلا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ﴾[1] لا يتعلق بهذا الفعل؛ بل يكون كلاماً مستأنفاً»[2]؛ إنَّ الركون الى هذا التوجيه فيه شيء من المقبولية؛ ذلك بأنَّ

---

(١) سورة الأعراف: ١٥٠.

(٢) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١١٦- ١١٧،و ينظر: الطبرسي: مجمع البيان:٣٦٤/٤.

نقولُ إنَّ تمام النص هو قوله تعالى ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسى إِلى قَوْمِهِ غَضْبانَ أَسِفاً قالَ بِئْسَما خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي أَ عَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الْأَلْواحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْداءَ وَلا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ * قالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِأَخِي وَأَدْخِلْنا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ سورة الاعراف: ١٥٠- ١٥١، من هنا يكون قوله تعالى ﴿فَلا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ لا يراد منها أنَّ موسى قد جرَّ هارون اليه لأنَّه مذنب وأنَّ هارون قد طلبَ من موسى أنْ لايجره حتى لايشمَتُ الأعداءُ به لأنَّ موسى قد عاقبه بجرِّهِ اليه؛ بل المبتغى هو أنَّ هارون طلبَ من موسى هذا الطلب حتى لايظهَرَ أمام القوم بمظهر المُقصّر في الوقت الذي جرَّهُ موسى اليه من باب التسكين له والتهوين عليه وفهمِ ما الذي جرى بعده، فكأنَّ هارون ينبَّهُ موسى من أنَّ فعله هذا معه قد يفهمُهُ القومُ على غير غايته وأساسه الصحيح الذي فعله موسى من أجله وهو مواساة أخيه ومعرفة ما الذي حصلَ من بعده؛ لذا قال له هذا القول حتى يتنبه موسى ويترك أخاه، ينظر:الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء:١١٧-١١٨، والرازي: ←

أفعال الناس وصور سلوكهم وحركاتهم التعاملية تُقرَأ بقراءات عديدة ومُتباينة وهذا ما يسمى في العلم الحديث بـ(لغة الجسد) [١]؛ إذ إنَّ لكلِّ حركة يقوم بها الإنسان ولكلِّ وقفة أو جلسة أو إيماءة باليد أو العين ونظائر ذلك لها دلالة معنية ولكن هذه الدلالة تختلفُ وتتغايرُ من شخص إلى آخر على الرغم من أنَّ الحركة واحدة من حيث هي هي وذلك بحسب الموقف ودرجة الثقافة وسياق الحال الذي تؤدى فيه الحركة فكلٌّ ذلك يحكمُ في تحديد دلالة هذه الحركة أو تلك[٢]، فمثلاً لو رفع القاضي يده الى المجرم وبسط كفه مواجِهاً بها وجه المجرم فإنَّ هذا يُفهَم بأنَّه يقمعه ويريد منه السكوت فوراً، على حين أنَّ الطالب لو رفع يديه بالطريقة نفسها إلى استاذه في داخل القاعة فإنَّ هذا سيفهم منه على أنَّه يطلب الإذن من استاذه بالإجابة على سؤال ما وهذا يُعَدُّ من باب الاحترام والتبجيل للاستاذ ويعبر

→

عصمة الأنبياء:٦٩، والدليل على أنَّ موسى كان مُسكّناً لأخيه مُهَوِّناً عليه لا مُتهماً له بالتقصير ومُعاقباً له هو أنَّه شمله بالدعاء معه في طلب المغفرة لا عن ذنب؛ بل تقرباً لله تعالى وبياناً لعدم قدرتهما على قتال القوم.

(١) للاستزادة والاطلاع: ينظر: أسامة جميل عبد الغني ربايعة: لغة الجسد في القرآن الكريم، (رسالة ماجستير)، كلية الدراسات العليا – جامعة النجاح الوطنية في فلسطين بإشراف: د. عودة عبد الله، ٢٠١٠م: ٢– ٤.

(٢) يقول مهدي عرار: «يحدثُ أنْ يقعَ تحت الكلمة معنيانِ أو أزيد لتغدو مما يُنتَسَبُ الى المشترك اللفظي كالعين ... والحركة الجسدية قد يقع تحتها معنييانِ أو أزيد فتُنْتَسَبُ الى ظاهرة المشترك الحركي»، البيان بلا لسان – دراسة في لغة الجسد:٣١– ٣٢.

عن أدبٍ جمٍّ للطالبِ، على حين أنَّ هذه الحركة ذاتها قد تؤدى في المجتمع الغربي إذا أوكِلَ أحدٌ ما بمهمة إدارية تتعلق بمصير الشعب فإنَّه يرفع يده بالطريقة ذاتها أمام مَنْ يقسمُ له دلالةً على الصدق في قسمه والنزاهة في نيته لخدمة المجتمع وهكذا.

من هنا نقول إنَّ الحركة نفسها تختلفُ قراءتها من شخص إلى آخر ومن موقف إلى آخر ومن ثقافة إلى أخرى؛ بهذا نرى أنَّ هذه الحركة الجسدية لموسى مع هارون ليست بالضرورة تدل على العقوبة له؛ بل قد يرادُ منها كما يرى الشريف المرتضى دلالة المواساة لأخيه والتهوين عليه ومعاملته بتحنن كما يعامل أصحاب المصيبة بعضهم بعضاً في وقت المحنة ولحظات الحزن الشديد؛ وقد علَّلَ الشريف المرتضى توجيهه هذا كما توقعنا – على أساس تغاير دلالات لغة الجسد بحكم تغير القرائن- إذ قال: «وهذه الأمور تختلُ أحكامها بالعادات، فيكون ما هو إكرام في بعضها استخافاً في غيرها، ويكون ما هو استخفاف في موضع إكراماً في آخر»[1]؛ من هنا يمكن حمل دلالة حركة موسى على غير محمل العقوبة؛ بل على محمل المواساة والتحنن وهذا هو الأرجح لدينا كما ذهب الشريف المرتضى، وقد تكون من باب العتب لهارون لعدم مقاتلته القوم كما قرر السيد الصدر وذلك بدلالة مضمون اعتذار هارون من موسى من أنَّ القوم كادوا أنْ يقلتوه، فكلا الأمرين وارد منطقاً ولغةً.

بيد أنَّه من الغريب أنْ يوردَ السيد الصدر مقولته على لسان هارون حيث

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١١٦.

يقول: «ولكنه في مقام الاعتذار يقول: (إنَّ هذه العقوبة بلا موجب لوجود العذر)»؛ ذلك بأنَّ السيد الصدر قد دفع عنه صفة الاعتداء أصالةً، في قوله (كان بمنزلة العتب وليس الاعتداء)، فإذا لم يكن اعتداء فهو بالمحصلة العقلية ليس بعقوبة، ولا داعي البتة من أنْ يعتذرَ هارون من أخيه مطلقاً؛ بل نحسب أنَّ الأمر كما قرَّرَ السيدُ الصدرُ ابتداءً من أنَّ هذا الفعل من موسى إنما هو عتبٌ على عدم قتاله لهم، وأنَّ إجابة هارون كانت مبينةً على أساس إيضاح الحال الذي مرَّ به مع هؤلاء القوم من أجل تقرير الوضع لموسى، وليس ثمة عقوبة ولا لغو أو اعتذار البتة من أي واحد منهما مطلقاً.

وفي موضع آخر ذهب الشريف المرتضى لدفع تهمة الخطأ عن موسى وأخيه الى القول: بأنَّه «ليس فيما حكاه الله تعالى من فعل موسى وأخيه عليهما السلام ما يقتضي وقوع معصية ولا قبيح من واحد منهما، وذلك أنَّ موسى عليه السلام أقبلَ وهو غضبان على قومه لما أحدثوا بعده مستعظماً لفعلهم مُفكّراً مُنكراً ما كان منهم، فأخذ برأس أخيه وجرَّهُ إليه كما يفعل الإنسان بنفسه مثل ذلك عند الغضب وشدة الفكر، ألا ترى أنَّ المُفكرَ الغضبانَ قد يعضُ على شفيته ويفتل أصابعه ويقبض على لحيته؟ فأجرى موسى عليه السلام أخاه هارون مجرى نفسه؛ لأنَّه كان أخاه وشريكه وحريمه، ومن يمسُّه من الخير والشر ما يمسه، فصنع به ما يصنعه الرجل بنفسه في أحوال الفكر والغضب»[1]، من كلام

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١١٦، وينظر: الرازي: عصمة الأنبياء:٦٨، والصدوق: علل الشرائع: ٦٨/١- ٦٩، والمجلسي:بحار الأنوار: ٢٢٠/١٣، والطبرسي: مجمع البيان: ٣٦٤/٤، والدمشقي: اللباب في علوم الكتاب: ٣٦٤/١٣.

الشريف المرتضى هذا نفهمُ بأنَّه يرى أنَّ ما فعله موسى بهارون كان مورداً من موارد المدح لا من موارد الذم باعتبار أنَّ موسى عاملَ هارونَ كما يعاملُ نفسه؛ لذا لا غضاضة مما فعل موسى بهارون؛ لأنَّ الحال كانما يفعل موسى هذا الفعل بنفسه لا بهارون؛ وعليه فإنَّ موسى ليس بمذنب وكذا الحال لهارون بالضرورة.

نقولُ إنَّنا نتفق مع الشريف المرتضى في مقدمة كلامه ابتداءً ونخالفه في محصلتها؛ ذلك بأنَّه حينما يرى أنَّه ليس فيما حكاه الله تعالى من معصية يمكن أنْ تُمسَكَ على موسى فإنَّ رؤيته هذه صحيحة صائبة لاشائبة فيها؛ بيد أنَّ قوله بأنَّ موسى نَظَرَ الى أخيه على أنَّه هو وقد عامله كما يعامل نفسه؛ لأنَّ الإنسان حينما يغضب يفعل بنفسه ما يفعل من فتل اللحية وشد الشعر وغير ذلك؛ فإنَّ هذا التوجيه غير سديد؛ وعلة عدم سدادته أنَّ هارون ليس موسى وأنَّ موسى ليس هارون، فلكلِّ انسانٍ سلوكُهُ وتصرفُهُ وفعلُهُ وإنْ كانا كلاهما نبياً من أنبياء الله تعالى؛ يزادُ على هذا فإنَّ المواقف متباينة بنيهما فموسى كان قد ذهب لتسلم التوراة فهو مُستَقبِل والحال هذه، على حين أنَّ هارون كان مؤتمناً على القوم بعد ذهاب موسى وبهذا فهو مُستَخْلَفٌ عليهم.

من هنا نقولُ بأنَّ الحالين مختلفتان، ولما كانت الحالان مختلفتين وجبَ القول بعدم معاتبة هارون من موسى على وفق ما يريدُ موسى أنْ يعاتبَ نفسَهُ؛ لأنَّ موسى لم يكن مُستَخْلَفاً على قومه في الوقت الذي دفعهم السامري الى عبادة العجل واغوائهم على ذلك، بل كان الموجود هو هارون.

وبهذا لايمكنُ لموسى أنْ يعاملَ هارون على أنَّه نفسه لأنَّ الحال ليست

هي هي فموسى مُستَقبِلٌ وهارون مُستَخلَفٌ؛ لذا لا يمكن أنْ يفعلَ موسى بهارون ما فعلَ بناءً على أنَّه نفسه؛ لأنَّ موسى لم يكن مُستَخلَفاً على قومه في تلك اللحظة -التي وقع فيها الانحراف العقائدي- كهارون؛ وتأسيساً عليه فإنَّ موسى فعلَ ما فعلَ بهارون لأنَّ هارون هو مَنْ كان موجوداً بوصفه مُستَخلَفاً على قومه.

من هنا يمكن القول بأنَّ الأمر ليس كما ذهب المرتضى؛ لتغاير المواقف واختلاف المهام المُكلَّف بها كلٌّ منهم؛ وعليه نحسبُ بأنَّ توجيه السيد المرتضى أقرب الى موضع معاودةِ نظرٍ وإعادةِ تأمُّلٍ منه الى موضع الاقتناع والقبول.

وعليه نقولُ إنَّ المراد من فعل موسى بهارون إنما كان عتاباً لهارون لعدم قتال القوم؛ إذ زلّوا عن العقيدة الحقة الى عبادة العجل؛ لا إلزاماً له بالذنب[1]؛ لهذا بَيَّنَ هارون داعي عدم قتاله لهم وهو أنَّهم استضعفوه

---

(١) وذهب الصدوق الى تبرئة موسى وهارون مما ألصقَ بها من زلة مؤسساً كلامه على منطلق إياك اعني واسمعي يا جارة ؛ إذ القول: «وفي العادة أيضاً أنْ يُخاطَبَ الأقربَ ويُعاتَبَ على ما يأتيه العبدُ ليكونَ ذلك أزجر للعبيد عن إتيان ما يوجب العتاب، وقد قال الله عز وجل لخير خلقه وأقربهم منه صلى الله عليه وآله: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ سورة الزمر:٦٥، وقد عَلِمَ عزَّ وجلَّ أنَّ نبيه صلى الله عليه وآله لا يشرك به أبداً وإنما خاطَبَهُ بذلك وأراد به أمته، وهكذا موسى عاتبَ أخاه هارون وأراد بذلك أمته اقتداءً بالله تعالى ذكره واستعمالاً لعادات الصالحين قبله وفي وقته»، علل الشرائع:٦٩/١، نقولُ إنَّ هذا المنطلق الذي بنى عليه الصدوق مقولته جارٍ ومستساغ في النص ←

وكادوا يقتوله وبهذا فلم يكن له قدرة بهم، فـ«ما أظهره موسى عليه السلام تجاه أخيه هارون عليه السلام لم يكن سببه الاختلاف في الرأي بينهما في كيفية المعاملة؛ بل كان من أجل إظهار خطر ما صَدَرَ منهم ومدى بشاعة الجريمة التي ارتكبوها، ثم من أجل إظهار براءة هارون عليه السلام وتحصينه من نسبة القصور أو التقصير إليه[1]، وقد بيَّنَ موسى عليه السلام: أنَّه لم يتهمه بمعصية أمره ليستحق - بزعم البعض - هذه المواجهة القاسية وهذا العتاب والتوبيخ بهذه القوة؛ بل وجَّهَ إليه سؤالاً عن ذلك ليسمعَ الناسُ جوابَهُ الذي يتضمنُ برهاناً إقناعياً يدلُّ على دقته وحسن تقديره للأمور، وقد قَبِلَ موسى منه ذلك بمجرد

→

القرآني؛ بل يُعَدُّ من الاساليب المعتمدة بغزارة في منطوق النص السماوي المعجز، فغالباً ما يورد سبحانه خطاباً خاصاً بيد أنَّه يريد به العام؛ فكأنَّه يُخاطِبُ الآخرَ من خلال مخاطبة شخص مُعين؛ بل في الأعم الأغلب ما يعمدُ النصُّ القرآنيُّ الى اعتماد حيثية خطابية خاصة تنصُّ على أنَّ الله سبحانه وتعالى يتوعَّدُ أنبياءه أنفسهم بشدة العذاب إنْ زلوا أو أخطأوا وفي حقيقة الأمر لايبتغي سبحانه إنذار النبي المذكور حقيقةً؛ بل يبتغي ما وراء هذا الخطاب وهو تهويل الأمر وتكبيره على السامع أو المتلقي من أنَّ الله تعالى إذا كان يتوعَّدُ نبيه ومبعوثه بهذه الدرجة من العذاب وبهذه الشناعة من العقاب إنْ زلَّ أو هفا فكيف بالانسان الاعتيادي مثله – أي مثل السامع أو المتلقي - وبهذا سيكون وقعُ الخطابِ أعظمَ في نفس السامع من أنْ يوجِّهَ اليه الكلام مباشرةً، وعليه فإنَّه لا غضاضة من القول بما قال به الصدوق والحال هذه - لأنَّ هذا الأمر سارٍ في التعبير القرآني الى الحدِّ الذي يمكنُ أنْ يُنظَرَ اليه على أنَّه سمة أسلوبية أصل في خطاب السماء عموماً.

(١) ينظر: الطبرسي: مجمع البيان: ٣٦٤/٤.

تفَوّهِهِ به ودعا لنفسه وله كما جاء في قوله تعالى: ﴿قالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلأَخِي وَأَدْخِلْنا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾[1]»[2].

أما فيما يخصُّ نصيحة موسى لهارون من قوله ﴿وَلا تَتَّبِعْ سَبِيلَ

---

(١) سورة الاعراف: ١٥١.

إنَّ طلب المغفرة ههنا لايمكن أنْ يكونَ منطلقه التقصير أو الذنب من موسى وهارون؛ ذلك بأنَّ موسى لو كان مخطئاً بحق هارون لأنَّه عنَّفَهُ وجَرَّ رأسَهُ اليه غضباً؛ ومن ثم تحقق أنَّ هارون غير مذنب فإنَّ هذا يدعو موسى لأنْ يطلبَ الغفران من الله تعالى لنفسه فحسب دون هارون؛ لأنَّه قد اخطأ بحق أخيه، وإنْ كان هارون قد أخطأ فعلاً وإنَّ عقاب موسى له كان في محله فإنَّه من الواجب بمكان أنْ يطلبَ موسى الغفران لأخيه فحسب؛ لأنَّ موسى لم يصدر منه التقصير أو الذنب والحال هذه، وبالمحصلة المنطقية فإنَّه من المحال أنْ يكونَ كلاهما مذنباً حتى يطلبَ موسى الغفران لنفسه ولأخيه؛ وتأسيساً عليه يمكن التقرير بأنَّ طلبَ المغفرة هذا لكليهما كان مرده التقرُّب الى الله تعالى والبيان عن فقدان قدرتها على قومهم الضالين الذين انحرفوا عن مسار الحق؛ لذا طلبا الغفران من باب (ربنا اغفر لنا فلا طاقة لنا بهم؛ وارحمنا مما فعلوا فإنَّ ما فعلوا كيدُ مُضلٍ زاغَ بهم عن الحق؛ لذا اغفر لنا مما فعلوا فقد دعوناهم الى عبادتك وحدك لاشريك لك؛ بيد أنَّهم ضلّوا واغفر لنا عدم قدرتنا بهم وألا لقاتلناهم حتى فاؤوا الى الحق)؛ من هنا جاء طلب الغفران تقرُّباً اليه سبحانه واعتذاراً منه لعدم قدرة موسى وهارون على القوم قتالاً، وعليه فلا ذنب يُحتَمَلُ ولاخطيئة تُرتَقَبُ أو تُسجَّلُ عليهم من طلبهم الغفران؛ لأنَّ هذا الطلب مبني على أساس الشعور بالأسى لما جَرى وطلبَ الرحمة من شناعة ما وقعَ من القوم والاعتذار من عدم القابلية على القوم، وبهذا فلا تترتب إدانة على هارون وموسى بناءً على هذا الطلب.

(٢) جعفر مرتضى العاملي: خلفيات كتاب مأساة الزهراء عليها السلام: ١١٥/١.

﴿الْمُفْسِدِينَ﴾ فإنَّه خطاب عام أُريد به الخاص؛ وهو في الوقت نفسه تفصيل لقوله ﴿اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ﴾، وعليه فلا لغو ولا معصية ولازلل من أيٍّ واحد منها مطلقاً.

ثالثاً: اتهام موسى بمعصية طلب النظر إلى الله تعالى

ومن جنس الشُّبهات التي أثيرَتْ على النبي موسى بياناً للزوم الخطيئة له هي القول بأنَّه طلب رؤية الله تعالى جهراً؛ بل لعل هذه الإشكالية العقائدية تُعَدُّ من أقوى المنافذ التي يمكنُ أنْ يُطعَنَ فيها على موسى؛ وذلك تحديداً في قوله الله تعالى على لسان موسى عليه السلام ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَخَرَّ مُوسَى صَعِقاً فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾[1] إذ اعتُرِضَ على هذا المطلب بقولهم: «إنَّ مثل هذا السؤال المنكر لايحصل إلا من الجاهلين فكيف تفسِّرونَ صدروه من موسى عليه السلام»[2]؛ ذلك بـ «أنَّه إما أنْ يعلمَ امتناع الرؤية أو يجهله؛ فإنْ عَلِمَ فالعاقل لا يطلب المحال، وإنْ جَهِلَهُ فهو لا يجوز في حقِّ موسى، فإنَّ مثل هذا الشخص لا يستحق أنْ يكونَ نبياً»[3]، ولا مجال لإنكار عدم طلب رؤية موسى لله تعالى في الآية الكريمة؛ لأنَّ ظاهر الآية صريح في أنَّ هذا الأمر قد وقع من موسى نفسه؛ فإذا كان الأمر بهذا التصور فإنَّ

---

(١) سورة الأعراف: ١٤٣.

(٢) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٦٠١.

(٣) جعفر السبحاني: الإلهيات:٤٧٩، وينظر: المجلسي: بحار الأنوار:٤٨/٤.

هذا يدعو الى القول بأنَّ موسى كان منكراً لوجود الله تعالى ولهذا طلب اليه أنْ يراه علناً؛ ولو كان متعمق الإيمان به شديد اليقين بوجوده لما طلبَ منه سبحانه ما طلبَ، ولما وقعَ منه ما وقعَ، وعليه فإنَّ طلبَ موسى لاينصرف إلا منطق التشكيك بالله تعالى وجوداً وألوهيةً؛ ومن هنا لا مناص من القول بأنَّ موسى قد خرجَ من جادة الإيمان الى نطاق الكفر والولوج الى فضاء الشك بالله تعالى أصالةً، وهذا خطأ فادح وجريمة عقائدية عظمى لا محالة.

نقولُ إذا ما حاولنا قراءة النص بمنطق التحليل اللغوي ردَّاً على مقولة المعترضين والمشككين بنزاهة موسى عقائدياً والطاعنين بصدقه اليقيني فإنَّا سنجد أنَّ موسى عليه السلام لم يطلب رؤية الله تعالى لنفسه لعدم إيمانه بوجوده سبحانه؛ ذلك بأنَّه طلب رؤيته سبحانه كان صادراً من موسى تأسيساً على مطلب قومه[1]، لا أنَّ موسى طلب ذلك ابتداءً لأنَّه شاك بالله تعالى[2]، فموسى مؤمن بوجود الله سبحانه بأنَّه الخالق الأوحد؛ ولهذا لم

---

(١) ينظر: الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١١١، والطبرسي: مجمع البيان: ٣٥١/٤، والطبرسي: الاحتجاج: ٤٣٠/٢.

(٢) ذلك بأنَّ ثمة مَنْ ذهب الى القول بأنَّ موسى قد طلب رؤية الله تعالى لنفسه لا لقومه، ينظر: والشوكاني: فتح القدير: ٣٥٤/٢، والبغوي: معالم التنزيل:٢٧٥/١، وأبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٣٨٠/٤، والبيضاوي: أنوار التنزيل:٥٦/١، الرازي: عصمة الأنبياء:٤٦، وجعفر مرتضى العاملي: خلفيات كتاب مأساة الزهراء عليها السلام: ١١٨/١- ١١٩.
وهذا مردودٌ؛ لأنَّ طلب الرؤية يؤول الى الشك بالله سبحانه وهذا محالٌ؛ ذلك بأنَّ موسى على يقينٍ تامٍ من وجود الله تعالى ومن أنَّه الخالق الأوحد، ←

يخطر في باله مطلقاً أنْ يطلبَ من الله تعالى بأنْ يراه؛ وأجلُّ ما يمكن أنْ يُستَنَدَ اليه لدفع معصية القول بتشكيك موسى بوجود الله تعالى هو الركون الى قوله تعالى ﴿يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتاباً مِنَ السَّماءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسى أَكْبَرَ مِنْ ذلِكَ فَقالُوا أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾[١] وقوله أيضاً ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يا مُوسى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾[٢] فالتأمُّل في الآيتين يدعو الى الإقرار بأنَّ مطلب الرؤية كان من قومه أصالةً وتحققاً لا منه البتة؛ ذلك بأنَّ استعمال القوم للحال ﴿جَهْرَةً﴾ في طلبهم لرؤيته سبحانه يدل دلالة واضحة على بيان الكيفية التي يريدون بها أنْ تتحققَ تلك الرؤية فهم يريدون أنْ يروا الله تعالى علناً بأُمِّ أعينهم لا غير؛ وبناءً عليه فإنَّ ورود الحال ﴿جَهْرَةً﴾ في طلب الآيتين الكريمتين يُثبِتُ أنَّ صدورَ طلب رؤية الله تعالى لم يكن من موسى مطلقاً؛ بل كانت من قومه؛ يقول الزركشي: «إنَّ آية البقرة وهي قوله: ﴿حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً﴾؛ تدل على أنَّ قوله ﴿رَبِّ أَرِنِي﴾ لم يكن عن نفسه وإنما أراد به مطالبة قومه»[٣]؛ وبهذا فهو براءٌ مما نُسِبَ اليه من مسألة

→

وتأسيساً عليه فإنَّ مطلبه لم يكن من ذاته أو لذاته لتحقيق قناعة ما في نفسه؛ بل كان منطلقاً من تلبية مطلب قومه، والمصاديق القرآنية تشهدُ بذلك في غير موضع من التعبير القرآني المقدس كما تقدم.

(١) سورة النساء: ١٥٣.

(٢) سورة البقرة: ٥٥.

(٣) الزركشي: البرهان في علوم القرآن:١٩٥/٢.

التشكيك بوجود الله سبحانه؛ ذلك بأنَّ موسى كان يسعى الى إقناع قومه بالإيمان بالله تعالى فلما طلبوا اليه أنْ يروا الله تعالى لم يكن من الحري به أنْ يرفضَ طلبهم هذا مباشرةً مما يؤول الأمر معهم الى ردَّة الفعل الشديدة تجاه رفضه ومن ثمَّ الخروج من نطاق الإيمان كُلياً بالله تعالى؛ لذا أرادَ أنْ ينتهجَ معهم مبدأ الاستدراج وصولاً بهم الى نطاق الإقناع تلافياً لحدوث رجوع عقائدي لديهم في حال الرفض ومن ثمَّ يذهب سعي موسى في وصولهم الى مرحلة الإيمان سدىً والحال هذه؛ ولهذا طلبَ من الله تعالى الرؤية على الرغم من قناعته من عدم تحققها ولكن من باب استدراجهم بالحُجة بلوغاً الى يقنية الإدراك بعدم رؤيته تعالى.

وبناءً على هذا المنطلق فإنَّه يمكن الإقرار بأنَّ ما وقعَ من وجهة نظر المنطق و«الواقع أنَّه ليس طلباً ذاتياً من موسى عليه السلام ولكن قومه طلبوا منه ذلك، ولم يكن له أنْ يرفضَ ذلك ويُبيِّنَ لهم بأنَّ الله لايمكن النظر اليه؛ فالقوم لم يكونوا بالمستوى الفكري الذي يسمح لهم بالاقتناع بذلك بحيث يُبيِّنُ لهم بالدليل أو البرهان أنَّ اللهَ لايمكن رؤيتُهُ ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ فأجاب تعالى ﴿لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ فعرفَ القومُ النتيجةَ من خلال التجربة الواقعية»[1] لهم مع هذا المضمون؛ فلما كان قومُهُ شديدي الإلحاح عليه في هذا الأمر – إذ كان معه من قومه سبعون رجلاً حينما طلبوا اليه أنْ يحقق لهم مطلبهم هذا

(١) عبد السلام زين الدين: مراجعات في عصمة الأنبياء من منظور قرآني: ٣٩٥-٣٩٦، وينظر: الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء:١١١- ١١٢.

وهو رؤية الله تعالى علناً[١] - أراد موسى أنْ يثبتَ لهم شيئاً لا لنفسه؛ وبناءً عليه فإنَّ موسى لم يكن طلبه لرؤية الله تعالى صادراً من ذاته مطلقاً؛ بل كان تلبية لمطلب قومه من أجل أنْ يُثبِتَ لهم وجود الله تعالى حقيقيةً وإيماناً.

والدليل على أنَّ طلب موسى كان من أجل قومه وأنَّه كان مؤمناً بالله تعالى وبعدم إمكان رؤيته هو استعماله صيغة طلب الرؤية بحذف المفعول به من الفعل ﴿أَرِنِي﴾ وتصدير الطلب بقوله ﴿رَبِّ﴾ حيث استعمل لفظة ﴿رَبِّ﴾ التي تدل على الرعاية والاهتمام وحسن التنشئة من عند الله تعالى فهو الذي راعى موسى حينما كان صغيراً وحفظه من المكاره حتى بعثه إلى قومه؛ فإنَّ قول موسى مُصدِّراً حديثه بـ ﴿رَبِّ﴾ فيه دلالة واضحة على اعترافه بخالقية الله تعالى ومدى فضله ورعايته له تحديداً؛ فهو لا يشكك فيه البتة بدليل إقراره بخالقيته وتوثيقه لرعايته، ثم نلحظ أنَّ موسى عليه السلام قد حذف (ياء) المتكلم في طلبه فالواجب أنْ يقولَ (ربِّي)، على حين نجد أنَّ الخطاب قد صيغَ بحذف الياء ويبدو أنَّ مرد الأمر يعود إلى الخجل والحرج الذي كان يشعر به موسى عليه السلام حينما طلب من الله سبحانه - وهو خالقه- هذا المطلب؛ لذا حذفَ للسرعة والوجل فالمقام لايستدعي الإطالة فكأنَّه خاطبه على حياءٍ وترددٍ وحرجٍ .

أما حذفه المفعول به الثاني من فعل الرؤية في قوله ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ فعلَّتُهُ تستند إلى قاعدة لغوية غاية في الروعة والإبداع ألا هي إفادة

---

(١) ينظر: الطبرسي: الاحتجاج: ٤٣٠/٢، والصدوق: عيون اخبار الرضا:١٨٧/١، والصدوق: التوحيد:١٢١، وجعفر السبحاني: الإلهيات: ٤٧٩.

معنى الإطلاق؛ غير أنَّ من علماء التفسير مَنْ قَيَّدَ هذا المحذوف بقوله «ثاني مفعولي ﴿أَرِنِي﴾ محذوف؛ أي أرِني نفسَكَ انظر إليك»[(١)]؛ ولا مرجح على هذا التقييد البتة؛ ذلك بأنَّ حذف موسى لمتعلق فعل الرؤية مقصودٌ في هذا الموضع؛ إذ وردَ هذا الحذف للدلالة على أنَّ الرؤية مطلقة، والإطلاق هنا يقتضي الإبهام، وهذا ما يجب أنْ يكون؛ لأنَّ موسى عليه السلام لا يسعه أنْ يقولَ لله تعالى هنا (أرِني نفسَكَ)، فحذف المفعول الثاني أدباً منه واجلالاً لربِّه العظيم الذي جعل الجبل دكاً بنوره وقدرته وأيماناً منه ويقيناً بعدم إمكان تحقق تلك الرؤية مطلقاً؛ لذا أطلق الرؤية هنا دون تقييدها بكلمة (نفسك)؛ للإجلال من جهة ولإثبات عدم إمكان تجسيد تلك الرؤية على أرض الواقع من جهة ثانية ولكي تبقى الرؤية مبهمةً دون تحديد من جهة ثالثة، ولعل في هذا حلاً للمشكل الفكري في الاستدلال بالآية على جواز رؤية الله تعالى المُختَلَف عليها، و فيها تنقية لفهم موسى عليه السلام لحقيقة الألوهية، فطلبه مع الحمل على الإطلاق أنزه لمقام النبوة وأبعد من تناهي الاتهام لذهن المتلقي على موسى[(٢)]؛ ولو قيَّدَ كلامه بقوله (أرِني نفسَكَ أو ذاتَكَ) لدخل في نطاق الكفر والتشكيك ولأُحيل على نطاق المعصية؛ بل ارتكاب الجرم

---

(١) الزمخشري: الكشاف:١٤٣/٢- ١٤٤، وينظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن:١٦٣/٣، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ١٥٤/٢، والطبرسي: مجمع البيان:٣٥١/٤، والشوكاني: فتح القدير: ٣٥٤/٢، والبغوي: معالم التنزيل:٢٧٥/١، والبيضاوي: أنوار التنزيل:٥٦/١، وابو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٢٦٩/٣، ومغنية: الكاشف: ٣٩١/٣.

(٢) ينظر: المؤلف: الإطلاق والتقييد في النص القرآني: ٨٧- ٨٨.

الأكبر وهو الشك بوجود الله تعالى على وجه الاطلاق، ولكن اعتماده مبدأ الإطلاق في كيفية بناء كلامه سحبَ سمةَ الاتهامِ من تحت قديمي موسى وأجلسه بإزاء الموقنين به سبحانه مطلقاً.

يقولُ الجرجاني: «فاعلم أنَّ أغراضَ الناس تختلفُ في ذِكْرِ الأفعالِ المتعدِّية فَهُمْ يذكرونها تارةً ومُرادُهم أنْ يقتصروا على إثباتِ المعاني التي اشتقَّت منها لفاعلين من غير أن يتعرَّضُوا لذكرِ المفعولين، فإذا كان الأمرُ كذلك كان الفعلُ المتعدي كغير المتعدي مثلاً في أنَّكَ لا ترى مفعولاً لا لفظاً ولا تقديراً، ومثالُ ذلك قولُ الناس: (فلانٌ يَحُلُّ ويَعقِد ويأمرُ وَينهَى ويَضُرُّ وَيَنْفَعُ)، وكقولهم: (هُوَ يُعْطي ويُجْزِلْ ويَقْري ويُضيفُ)، المعنى في جميع ذلك على إثباتِ المعنى في نفسهِ للشيء على الإطلاق ... ألا ترى أنَّك إذا قلتَ: هو يُعطي الدنانيرَ؛ كان المعنى على أنَّك قصدتَ أن تُعْلِمَ السامعَ أنَّ الدنانيرَ تدخُلُ في عطائِه أو أنَّه يعطيها خصوصاً دونَ غيرها، وكان غَرضُك على الجملة بيانَ جنس ما تناولَه الإعطاءُ لا الإعطاءَ في نفسِه»[(١)].

أي إنَّكَ إذا قلت: (قد وقعَ منك ما يُؤذي) أي يؤدي إلى الإيذاء؛ فإنَّ هذا يدل على إطلاق الإيذاء، ولو قلت: (مايُؤذِيني) لكنتَ قيَّدت الإيذاء بك، وهناك فرقٌ دلاليٌّ بين التعبيرين وهذا ظاهرٌ؛ فالأول الإيذاء فيه مُطلَق، والثاني مُقَيَّد، وما يؤذيك ربما لا يؤذي غيرك، فإذا أردتَ أنَّ ما وقع منه

---

(١) الجرجاني: دلائل الإعجاز:١٢٧-١٢٨، وينظر: السكاكي :مفتاح العلوم:٩٩، والقزويني:الإيضاح في علوم البلاغة:١٠٣-١٠٤، والسيوطي:همع الهوامع:١٦٧/١، وينظر: فاضل صالح السامرائي: معاني النحو :٨٢/٢- ٨٣.

يؤدي إلى الإيذاء مطلقاً لم تذكرْ المفعول، وإنْ أردتَ أنَّ ما وقعَ منه يؤذي واحداً أو صنفاً بعينه؛ قَيَّدْتَ بذلك الصنف الواحد[١].

من هنا نقولُ بأنَّ متعلق الرؤية في طلب موسى مطلقٌ؛ وعليه يمكن أنْ يكونَ طلبُهُ هو (رَبِّ أَرِنِي دليلاً يُثبِتُ لقومي بأنَّكَ موجود حقاً ليؤمنوا بك ويعبدوكَ حقَّ عبادتك)؛ وبهذا تكون الرؤية بصرية ولكنها غير مُسلَّطة على رؤية الله ذاتاً؛ بل مُسلَّطة على رؤية شاهداً من شواهده وآية من آياته ليَثبِتَ لدى المشاهد بأنَّه موجود وأنَّ هذا المصداق الإلهي دليل وجوده عقلاً ومنطقاً[٢]؛ ذلك بأنَّ موسى مؤمن تمام الإيمان بإنَّ الله تعالى من المحال أنْ

---

(١) ينظر: فاضل صالح السامرائي:معاني النحو:٨٣/٢.

(٢) وذهب المرتضى في احدى توجيهاته لمضمون طلب موسى بفعل الرؤية الى القول بأنَّه: «وإنْ وقعَ بلفظ الرؤية فإنَّ الرؤية تفيد العلم كما تفيد الإدراك بالبصر ... واحتمال الرؤية للعلم أظهر من أنْ يُدَلَّ عليه لاشتهاره ووضوحه»، تنزيه الأنبياء:١١٤، نقولُ إنَّ صرف دلالة لفظ (الرؤية) في قوله ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِي﴾ الى مضمون العلم محل نظرٍ؛ لأنَّ المعنى سيكون (رب اعلمني) والعلم والإعلام يكون معنوياً لا مادياً فكأنَّ المطلب (رب اعلمني عن نفسك)، ولا إشكال في أصل الطلب مضموناً؛ بيد أنَّ الإشكال في إجابته سبحانه للطلب؛ إذ قال سبحانه وتعالى ﴿قَالَ لَنْ تَرَانِي﴾، فإذا كان معنى الرؤية في النص الكريم هي العلم فإنَّ هذا يستدعي أنْ يكونَ مضمون إجابته سبحانه لموسى هي (لن تعلمني)؛ وبهذا يكون جوابه سبحانه لايوافق مضمون مطلب موسى أصالةً؛ لأنَّه قوله تعالى ﴿قَالَ لَنْ تَرَانِي﴾ قرينة ماثلة في النص الكريم تمنع من القول بأنَّ مضمون رؤية موسى يدل على طلب العلم بالله تعالى؛ ذلك بأنَّه لو كان طلب موسى مُسلَطاً - فعلاً- على طلب العلم بالله تعالى فإنَّه من الحري ←

يُرى، وفي الوقت نفسه لايسعه أنْ يطلبَ منه أنْ يُرِيَ نفسه تعالى الى قومه؛

→

بالله تعالى أنْ لا يقول له ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ أي (لن تعلمني)؛ بل كان من الواجب أنْ يُعلّمَهُ نفسَهُ باظهار آياته اليه – أي الى موسى – ليُدركَ حقيقةَ خالقِهِ ومدياَت قدرته سبحانه فيعلمَ مَنْ هو على سبيل المنطق العقلي والإدراك اليقيني في النفس القائم على أساس منطق إدراك قدرته سبحانه ومشاهدة آياته العظيمة.

أما جوابه تعالى بقوله ﴿قَالَ لَنْ تَرَانِي﴾ فيدل على أنَ الله تعالى يرفض العلم به أو الاستدلال على وجوده سبحانه بقدرته وهذا محالٌ، فلو كان طلب موسى هو طلب العلم بالله تعالى لكان الواجب أنْ يكونَ جوابُ الله تعالى مُغايراً عمّا عليه في النص الكريم والحال هذه، ليمنحَ موسى غاية طلبه وهي العلم به سبحانه؛ من هنا نقولُ بأنَّ مضمون الرؤية في طلب موسى إنما هي رؤية بصرية لآية تشخيصية ماثلة من آياته سبحانه؛ وإنَّ تلك الرؤية البصرية غايتها الاستدلال على وجود الله تعالى لقومه لا لنفسه؛ فموسى لايريد العلم بالله تعالى لأنَّه متيقّنٌ تمام اليقين من وجود الله تعالى ويعلم تمام العلم بأنَّه هو الإله الواحد الأحد؛ لذا طلبَ موسى طلبَهُ مع حذف متعلق الرؤية لأنَّه يعلم استحالة رؤيته سبحانه ذاتاً؛ لذا عَلِمَ الله سبحانه ما في نفس موسى من مغزى بطلبه الرؤية هذه، وهي إثبات وجوده سبحانه لقوم موسى؛ لذا أجابه سبحانه بقوله ﴿قَالَ لَنْ تَرَانِي﴾، وهذا الجواب كان لقوم موسى ليدركوا بأنَّ الله تعالى من المحال أنْ يُرَى ثم عقَّب قائلاً ﴿وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾ أي يا موسى سوف أُعيطكَ ما سألت وهي الآية التي رجوتني أنْ أُرِيَ قومَك إياها، ففعلَ سبحانه ما فعلَ بالجبل؛ ففهمَ القومُ استدلالاً وازداد موسى يقيناً على يقينه بأنَّ الله تعالى لايمكن أنْ يُرَى وهو أكبر من أنْ يراه أحدٌ قط.

لأنَّ هذا يدعو الى القول بمعصية موسى لأنَّه يعلم باستحالة ذلك وامتناعه ولكنه على الرغم من ذلك مُصرَّاً على طلبه؛ لذا طلبَ موسى الرؤية بلحاظ الإطلاق حتى تنصرفَ من نطاق دلالة الرؤية لذات الله تعالى الى نطاق الرؤية لمصداق يُثبِتُ وجود ذاته تعالى، فيرتدع قومه عن طلبهم ويكفوا عن مطالبته بما لايمكن تحقيقه وبما لايجري على الله تعالى البتة؛ ولهذا أجابَهُ سبحانه بقوله ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ ليكون ذلك مصداقاً كلامياً ثابتاً لقومه فيعلموا بأنَّ الله تعالى لايمكن رؤيته وفي الوقت نفسه حقَّقَ سبحانه لموسى مطلبه المختزل ضمناً في محذوف فعل الرؤية وهو طلب الشاهد على وجوده، فأرشده الى النظر الى الجبل ليعلمَ قومُهُ بأنَّ الله تعالى أكبر من أن يَراهُ أحدٌ البتة؛ وبهذا يؤمن قومُهُ بالوقع الحالي ولن يتمادوا في طلبهم ثانية، وعليه سيحقق موسى بهذا الأمر مطلبين: الأول: اقناع قومه بوجود الله تعالى واقعاً ومصداقاً، والآخر: بقاؤه في نطاق البراءة من أنْ يطلبَ حقيقةً رؤية الله تعالى ذاتاً حتى وإنْ كان الأمر جارياً على لسان قومه.

ولربَّ سائلٍ يسأل فيقول إذا كان بالامكان توجيه فعل الرؤية الى غير ذات الله تعالى بناءً على وجود فسحة دلالية متوافرة بداعي حذف متعلق فعل الرؤية في كلام موسى مما يدعو الى براءته من الشك بالله تعالى وجوداً، فإنَّه ليس بالامكان توجيه قوله تعالى على لسان موسى ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ الذي أتمَّ به كلامه ابتداءً؛ ذلك بأنَّ وجود المتعلق ﴿إِلَيْكَ﴾ في الكلام يُثبِتُ أنَّ مضمون النظر مُسلَّط على الله تعالى تشخيصاً وتحديداً، أ وليس هذا المتعلق – ههنا– يفيد حتمية الرؤية له سبحانه.

نقولُ إنَّ قوله ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ لا يفيد بالضرورة حتمية الرؤية له سبحانه مما يضطرنا الى القول بأنَّ موسى كان شاكاً به سبحانه؛ ذلك بأنَّ النظر يباينُ الرؤية في المعنى فليس كلُّ مَنْ ينظرُ يرى تحديداً ويُشخِّصُ المنظور إليه؛ إذ إنَّ النظر هو التوجُّه بالبصر نحو شيء دون اشتراطٍ بحاكمية رؤيته تحديداً؛ فأنت تقول مثلاً: (أنا انظرُ إلى الهلالِ لكنّي لا أراهُ)، فكأنَّك تتوجَّه ببصرك نحوه لكنَّكَ لا تحدُّهُ ببصركِ حتّى تتمكنَ من رؤيته بالحد، وقد تنبَّه العسكري على هذا المعنى في صدد تفريقه بين الرؤية والنظر؛ إذ قال: «إنَّ النظر طلب الهدى، والشاهد قولهم نظرتُ فلم أرَ شيئاً»[١] فـ «النظر تقليب العين حيال مكان المرئي طلباً لرؤيته، والرؤية هي إدراك المرئي، ولما كان الله تعالى يرى الأشياء من حيث لا يطلبُ رؤيتَها صحَّ أنَّه لا يوصفُ بالنظر»[٢].

ويقول الخليل في معنى النظر أيضاً «نَظَرت إلى كذا وكذا من نَظَر العين ونَظَر القلب»[٣] ويوافقه في هذا العسكري إذ يقول: «والنظر بالقلب من جهة التَّفكُّر»[٤] فنجد أنَّ دلالة النظر لا تنحصر في الرؤية العينية تحديداً؛ بل يمكن أنْ تنصرفَ إلى الرؤيا القلبية فلربَّما كان معنى النظر في الآية الكريمة هو (ربِّ أرني شيئاً ليَتَفَكَّرَ قومي فيه فيتحقَّقَ بذلك إيمانهم ويقينهم

---

(١) العسكري: الفروق اللغوية: ٥٤٣.
(٢) م. ن: ٥٤٣.
(٣) الفراهيدي: العين:١٥٥/٨، وابن منظور: لسان العرب:٢١٥/٥.
(٤) العسكري: الفروق اللغوية: ٥٤٣.

بأنَّك موجود مطلقاً)، وقد تكون بمعنى الرجاء أي رب أرني شيئاً – تأسيساً على حذف المفعول وإفادة الإطلاق- فإنّي أرجوكَ لذلك؛ إذ ينقل عن الخليل قوله: «ويقولُ القائلُ للمؤمل يرجوه: إنَّما أنظرُ إلى اللهِ ثم إليكَ أي أتوقعُ فضلَ اللهِ ثم فضلَكَ»[1].

من هنا نجد أنَّ ثمة فسحةً دلاليةً تُمكّن من عدم حمل معنى النظر على دلالة البصر بالضرورة؛ وإنْ حملناه على معنى النظر البصري فإنَّ هذا لا يعني بالحتمية أنَّ دلالة النظر تقتضي الرؤية التشخيصية فلا دليل على هذا المعنى البتة.

فضلاً عن أنَّ مقولة موسى ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ تدل - بناءً على التقريرات النحوية- على أنَّها جواب طلب لفعل الرؤية؛ ولهذا ورد فعل (النظر) مجزوماً ويؤسَّسُ على هذا الجزم معنى تعليل الرؤية؛ إذ إنَّ المراد من قول موسى ﴿أَرِنِي﴾ هو جواب الطلب ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ بمعنى أرني شيئاً كي انظر إليك، ولا يمكن - والحال هذه- حمل فعل الرؤية على النظر العيني لأنَّ حدث الرؤية يأتي بعد حدث النظر؛ ذلك بأنَّ النظر كما تقرَّر هو توجيه البصر من دون حدوث رؤية عينيّة تجسيديّة للشيء ابتداءً على حين أنَّ الرؤية يتحقق فيها التشخيص التجسيدي وهذه النمط من عملية الإبصار يأتي بالضرورة بعد أنْ يوجِّه الشخص بصره إلى الشيء أصالةً أي بعد حدوث النظر الابتدائي وتحققه أولاً، فإذا قلنا إنَّ المعنى هو ربِّ اجعلني أتحقق من وجودك ببصري بالرؤية العينية التجسدية؛ فلا داعي - والحال

(١) الفراهيدي: العين:١٥٦/٨، وابن منظور: لسان العرب: ٢١٥/٥.

هذه- أنْ يرد النظر بعد الرؤية لأنَّ حدثَ النظر مُنتفٍ بفعل وجود الرؤية؛ فالنظر مرحلة سابقة على الرؤية والرؤية عملية لاحقة به؛ لأنَّ تسديد البصر يرد أولاً ومن ثمة يحدث التشخيص عياناً فيما بعد في حال تمكَّنَ الشخصُ من ذلك التشخيص[١].

---

(١) وذهب الطباطبائي الى بيان دلالة (النظر) في قوله تعالى ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ بقوله ما نصه: «﴿قال﴾ أي موسى ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾؛ أي أرني نفسك أنظر إليك؛ أي مكّني من النظر إليك حتى أنظرَ إليك وأراك؛ فإنَّ الرؤيةَ فرعُ النظر، والنظرَ فرع التمكين من الرؤية والتمكُّن منها» الميزان:٢٣٧/٨، نقولُ إنَّ مقولة الطباطبائي بأنَّ (الرؤية فرع النظر، والنظر فرع التمكين من الرؤية والتمكُّن منها) صحيح بيد أنَّ صحة هذه المقولة لاتنطبق على الآية الكريمة البتة؛ وعليه فإنَّ التوجيه الدلالي للطباطبائي لمعنى النظر في الآية الكريمة مردود، وعلة ذلك تكمن في أنَّ تقديم الرؤية على النظر في الآية الكريمة ينفي أنْ يكونَ النظر فرع الرؤية؛ لأنَّ النظر لايكون فرعاً للرؤية إلا إذا كان سابقاً عليه لا لاحقاً بها؛ فلما رودت لفظة ﴿أَنْظُرْ﴾ لاحقة على لفظة ﴿أَرِنِي﴾ دل ذلك على أنَّ النظر - ههنا- ليس فرع الرؤية مطلقاً فلا يراد من النظر هنا المرحلة التمهيدية لتوجيه البصر حتى يتمَّ إدراك الشيء رؤيةً عينيةً بصريةً كما هو المعتاد باعتبار أنَّ النظر هو توجيه العين أولاً نحو الشيء وحين إدراك ذلك الشيء بصراً تتمُّ الرؤية تحققاً؛ وبهذا يكون النظر سابقاً للرؤية عقلاً ومنطقاً؛ من هنا لايمكن حمل معنى النظر ههنا على أنَّها مرحلة تمهيدية للرؤية البصرية؛ وتأسيساً عليه يتقررُ بأنَّ النظر ليس فرع الرؤية في الآية الكريمة مطلقاً؛ لأنَّ الترتيب الرُّتبي بين فعل الرؤية وفعل النظر ينفي تماماً أنْ يكونَ النظر فرع الرؤية في هذه النص الكريم؛ بل إنَّ فعل النظر ههنا يعني التأمُّل فالمعنى أرني آيةً من آياتك حتى اتأملَكَ فيها وجوداً ويتأملَكَ قومي بها مثولاً وتجسيداً عقلياً فكأنَّكَ ظهرَتْ في آيتك هذه ماثلاً أمامنا جميعاً.

من هنا نجد أنَّ جزم الفعل (انظرْ) أدى إلى نفي إمكان القول بأنَّ المراد من الرؤية هو الرؤية البصرية التشخيصية لله سبحانه؛ بل المراد هو رؤية شيء من قدرته حتّى يتسنّى لموسى النظر إليه سبحانه، ونحسب أنَّ المراد من النظر – في هذا الموضع – هو معنى التأمُّل والتَّفكّر في الله عظمةً وهيبةً؛ فيكون المعنى – تأسيساً على هذا الاستدلال – أرني شيئاً من قدرتك عياناً وتشخيصاً حتّى أتأمَّلَ عظمتك واستشعر مديات هيبتك ومكانتك القدسيّة المطلقة؛ فأدرك وجودك تخصيصاً في قدرتك لا تشخيصاً في ذاتك.

وما يُعزّز الفارق الدلالي بين فعل النظر وفعل الرؤية هو إجابته سبحانه لموسى عليه السلام إذ ﴿قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ فقوله ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ فيه دلالة واضحة على أنَّ الرؤية غير مُمكنة عليه سبحانه؛ لأنَّ الرؤية تدل على المعنى التشخيصي العيني لله سبحانه وهذا الأمر محالٌ أنْ يجري عليه البتة، على حين قال ﴿وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ فاستعمل – ههنا – لفظة النظر لأنَّها تعني التوجُّه بالبصر فحسب دون اشتراط الرؤية البصرية.

أما قوله ﴿فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ – بمعنى البصر التشخيصي – فلا يدل أبداً على رؤيته سبحانه؛ ذلك بأنَّ الله تعالى قد وظَّف الخطاب الاشتراطي في كلامه لدفع إمكان رؤيته[1]؛ إذ استعمل أسلوب الشرط الذي يقتضي إلا يتحقق جواب الشرط إلا بتحقق فعله حيث قال سبحانه ﴿انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ

(١) ينظر: الطوسي: التبيان:٥٣٦/٤، والطبرسي: مجمع البيان: ٣٥٢/٤، والشيرازي: الأمثل:٢٠٨/٥.

﴿مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ فنلحظ أنَّه صدَّر كلامه الاشتراطي بـ(إن) وهي من حروف الشرط التي تدخل على مضامين الجمل الظنّية الحدوث بمعنى أن إمكان رؤيته سبحانه هي ظنّيّة الحصول لا يقينيّة[١]، ثم جعل جواب الشرط (رؤيته) مرتبطاً بتحقق فعل الشرط (استقرار الجبل)؛ إذ قال فإنَّ استقر الجبل في مكانه فسوف تراني تشخيصاً، على حين أنْ تكملتَنا لنهاية الخطاب تُثبِتُ لنا أنَّ الجبل لن يستقر أبداً بدلالة جعله ﴿دَكًّا﴾ فحينما لم يستقر الجبل – لم يتحقق فعل الشرط – لم تحدث الرؤية، ولن تحدث الرؤية البتة لعدم استقرار الجبل، ومن المفارقات التفسيرية اللطيفة ما نقله الشوكاني عن الاشعرية حيث «قالوا: إنَّ تعليق الرؤية باستقرار الجبل يدل على أنَّها جائزة غير ممتنعة»[٢] بيد أنَّهم لم يلتفتوا إلى أن الرؤية في النص كانت مُعلَّقة بتحقق الجواب الذي لم يتحقق أبداً فانتفت الرؤية بانتفاء الجواب المُعلَّقة عليه؛ من هنا نستدل على أنَّ دلالة النفي بـ(لن) في قوله ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ هي

---

(١) يقولُ ابن عاشور: «وعلَّقَ الشرطَ بحرف (إنْ)؛ لأنَّ الغالب استعمالها في مقام ندرة وقوع الشرط أو التعريض بتَعَذُّرِهِ، ولما كان استقرار الجبل في مكانه معلوماً لله انتفاؤه صحَّ تعليق الأمر المرادِ تعذُر وقوعُه عليه بقطع النظر عن دليل الانتفاء، فلذلك لم يكن في هذا التعليق حُجَّة ... تقتضي أنَّ رؤية الله تعالى جائزة عليه تعالى، خلافاً لما اعتاد كثيرٌ من علمائنا من الاحتجاج بذلك»، التحرير والتنوير: ٩٢/٩.

(٢)الشوكاني: فتح القدير:٣٥٤/٢، وينظر: البيضاوي: أنوار التنزيل:٥٦/١، والرازي: التفسير الكبير: ١٨٨/١٤، وابو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٢٦٩/٣.

تأبيدية في حقيقتها؛ إذ لا يمكن لموسى أنْ يرى الله البتة؛ لأنَّ ذلك داخل في نطاق المحال العقلي والواقعي على حدٍّ سواء، ثم إنَّ الله تعالى لا يكذب البتة في خطابه الإجابي على مطلب موسى عليه السلام حيث قال: ﴿لَنْ تَرانِي﴾، وهذه العبارة تفيد النفي القطعي منه تعالى فكيف يستأنف كلامه بعد ذلك ويحقّق له الرؤية بعد أنْ نفاها ابتداءً.

أما قوله تعالى ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَخَرَّ مُوسَى صَعِقاً﴾ فلا يدل فيه فعل (التَجلّي) على معنى نزول الله تعالى إلى عالم الدنيا ليتسنّى لموسى رؤيته كما اعتقد بذلك بعض المُفسِّرين[١]؛ بل إنَّ المراد هو تجلّي قدرته تعالى التي جعلت الجبل دكاً[٢]، فكأنَّ الله تعالى حينما طلبَ موسى رؤيتَه تأسيساً على إلحاح قومه عليه قال له: إذا أردتَ رؤيتي إرضاءً لقومِكَ فسوف أريكَ مَنْ أنا؛ فأمرَ سبحانه الجبلَ العظيمَ الذي كان موسى ينظرُ إليه فغدا دكاً في لحظة واحدة.

ومن الجميل في التعبير المعجز استعماله سبحانه للفظة ﴿دَكّاً﴾ مرة واحدة من دون تكرار؛ للدلالة على سرعة قدرته سبحانه في أداء المُنجَز

---

(١) ينظر: الثعالبي: تفسير الثعالبي: ٥٣/٢، والنسفي: تفسير النسفي: ٣٥/٢، والالوسي: روح المعاني: ٤٥/٩، والسيوطي: الدر المنثور: ٥٤٥/٣، وابن الهائم المصري: التبيان في تفسير غريب القرآن: ٢٠٩/١.

(٢) ينظر: الزمخشري: الكشاف:١٤٨/٢، والطوسي: التبيان:٥٣٦/٤، والطبرسي: مجمع البيان: ٣٥٢/٤، والشوكاني: فتح القدير: ٢٤٦/٧، والبيضاوي: أنوار التنزيل: ٥٦/١، والسبزواري النجفي: الجديد في تفسير القرآن المجيد:٢٠٩/٣.

المطلوب[١]، فلو قال سبحانه: (فجعله دكاً دكاً) لكان المعنى أنَّ الجبلَ تحطمَ تدريجياً دكاً بعد دكٍ بعد دك، على حين أنَّ اختزاله سبحانه لتعداد الدك بلفظة واحدة ﴿دَكّاً﴾ قد أظهرَ مديات قصوى لقدرته سبحانه وهذا أنسبُ لبثِّ دلالة الرهبة لمضمون السؤال وحيثية الإجابة في وقت واحد حيث إنهار الجبل الرهيب في لحظة واحدة كلمح البصر فقدرته سبحانه لم تتجلَ - ههنا- في عملية تفتت الجبل فحسب؛ بل في السرعة القصوى التي تحطَّم بها هذا الجبل المرعِب بتلك الصورة الأكثر رعباً وهيبةً؛ إذ روي عن الإمام الحسن أنَّه قال: «لما ظهرَ وحيُ ربِّه للجبل ﴿جَعَلَهُ دَكّاً﴾؛ أي: مستوياً بالأرض» [٢]؛ لذا ارتعدَ موسى من هذا الأمر وأدرك أنَّ الله أكبر من أنْ يراه أحدٌ من العباد فكأنَّ الله تعالى بفعله هذا أرادَ أنْ يقولَ لموسى إنَّكَ تستطيع أنْ تراني في قدرتي المُتجلِّية في جميع مشاهد هذا الكون الفسيح فأيّ شيء تراهُ فهو من صُنعي وسوف تجدني فيه حيث تنظر؛ من هنا يكون التجلّي للقدرة الإلهية لا للذات الخالقة؛ ذلك بأنَّ استعمال لفظة ﴿دَكّاً﴾ على سبيل المرة الواحدة دون تكرارها يشير -بما لايقبل الشك- الى مدى قدرته سبحانه بتحيطم الجبل مما يفضي لدى المتلقي باللزوم الى تمام

---

(١) يقصد بـ «الدَّك: الدقّ وقد دَكَكْتُ الشيء أَدُكُّه دَكّاً إذا ضربته وكسرته حتى سوّيته بالأَرض»، ينظر: ابن منظور: لسان العرب:٤٢٤/١٠، والزبيدي: تاج العروس:١٥٠/٢٧، والرازي: مختار الصحاح:٢١٨، والزمخشري: الكشاف:١٤٧/٢، والشوكاني: فتح القدير:٣٥٤/٢.

(٢) المجلسي: بحار الأنوار:٢٢٤/١٣.

القناعة بانعدام القدرة على رؤيته سبحانه البتة؛ لأنَّ الجبل لم يستقر فحسب؛ بل تحول الى تراب مستو بالأرض تماماً، فلما انتفى الشرط تماماً بهذه الكيفية (تحول الجبل الى تراب) فإنَّ المشروط (رؤية الله تعالى) منتفٍ أصالةً وكمالاً بهذا اللحاظ؛ وعليه فإذا ما صُعِقَ موسى برؤيته للمحةٍ من لمحاتِ قدرته سبحانه حينما تجلَّت للجبل فكيف له أنْ يرى الله نفسه فهذا أمرٌ محالٌ على موسى وعلى غيره مطلقاً.

وأدل ما يدل على أنَّ موسى لم يرَ الله تعالى وأنَّه لم يطلب ذلك لنفسه؛ هي مقولته في ختام الآية مرعوباً ﴿قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ فبعد أنْ أفاقَ موسى من هول ما رأى قال مقولته هذه؛ فكأنَّه شعرَ في هذه اللحظة أنَّه كان من المفترض ألا يسأل الله تعالى هذا السؤال حتّى وإنْ كان على لسان قومه؛ لأنَّ اللهَ أكبر من أنْ يُطلَبَ منه هذا الأمر حتّى إنْ كان على وجه الاستدلال والتيقُّن من وجوده سبحانه؛ لأنَّ دلائل قدرته موجودة في كلِّ شيء وفي كلِّ مكان وما على المرء إلا أنْ ينظرَ قليلاً ويتأمَّلَ حتّى يجدَ أنَّ الله ماثلاً أمامه من دون الحاجة إلى رؤيته تشخيصاً؛ ولهذا عبَّر موسى عليه السلام عن ندمه وأسفه بقوله ﴿سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ فقوله ابتداءً ﴿سُبْحَانَكَ﴾ فيه دلالة واضحة على تنزيه الله تعالى عن الرؤية[1]؛ لأنَّ الله سبحانه لا يحتمل رؤيته أحدٌ البتة هذا من جهة.

أما من جهة أخرى فإنَّ مقولته ﴿تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ يدل فيها فعل (التوبة) على

---

(١) الطبرسي: مجمع البيان:٣٥٣/٤.

معنى الندم والشعور بالضيق لما حَدَثَ ولا تَعني أنَّ موسى قد اقترفَ ذنباً وأنَّه يستغفرُ الله تعالى منه وهو تائبٌ الآن؛ بل جاءت توبتُهُ هذه بلحاظ الأوْلَى أي إنَّ الأوْلَى به وله أنْ لا يطلب هذا المطلب من الله تعالى؛ لهذا شعرَ بالأسى على ما وقع فعزَّز مقولته وشدة إيمانه بالله تعالى بقوله (وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ) بك لما رأيت وتيقنت من عظمتك وربوبيتك فأنت الإله الأوحد والخالق المتفرد من دون منافس أو منازع أو شريك البتة، فسبحانك اللهم عمَّا يصفون؛ وعليه فإنَّ موسى بَراءٌ مما نُسِبَ اليه من تُهمة التشكيك بالله تعالى ومسألة طلب رؤيته مُطلقاً.

رابعاً: اتهام موسى بالنسيان

إذا كان المرء معصوماً من الخطأ فإنَّه - والحال هذه- يعدُّ النسيان منه جزءاً من الخطأ لأنَّه قد يغفل عن شيء مهم ما يُفضي الى ارتكابِ خطيئة أو تأخيرِ حقّ أو الابتعادِ عن أداءِ المنجزِ الإلهي في وقته المناسب، وهذا كلُّهُ داخلٌ في نطاق عدم المقبولية منه؛ لأنَّ النسيانَ ينتمي الى هُوية الهفوة وعالم الوقوع في الزلل؛ بأيِّ حالٍ من الأحوالِ وبأيِّ كيفيةٍ من الكيفياتِ؛ ذلك بأنَّ محصلته هي الإغفال، وهذا الأخيرُ يُنْقِصُ من سمة العصمة لديه؛ من هنا أخذَ مَنْ يتكلمُ بلغة الشك في سمة (العصمة) للنبي موسى بقوله بأنَّه قد نسي[1]، وعليه فإنَّ نسيانه هذا مرقاة للولوج الى نطاق التقصير الموجب

---

(١) ينظر: النحاس: معاني القرآن: ٢٦٥/٤، وابن عاشور: التحرير والتنوير:٣٦٦/١٥، والزمخشري: الكشاف: ٦٨٣/٢، وابن عجيبة: البحر المديد: ٢٥٢/٤، وأبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ١٤١/٦.

للذنب بالمآل الأخير؛ وإنَّ مَنْ آخذَ موسى بالنسيان قد اعتمد تحديداً في قوله تعالى ﴿فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَباً﴾[١] وقوله أيضاً ﴿قَالَ لا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْراً﴾[٢].

نقولُ إنَّ موسى لم ينسَ شيئاً مُطلقاً؛ لأنَّ النسيانَ لايمكنُ أنْ يجريَ عليه البتة؛ إذ إنَّ القول بإمكان سريان النسيان على موسى يؤول الى القول بإمكان وقوعه في الخطأ بداعي ذلك النسيان؛ من هنا امتنع عقلاً القول بذلك؛ وفضلاً عن إقرار العقل بهذا؛ فإنَّ ثمة جملةً من المستندات النصية في الآية الأولى وهي قوله تعالى ﴿فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَباً﴾ تثبتُ بالدليل القاطع عدم نسيان موسى أبداً، وهي على النحو الآتي:

الأول: إنَّ النسيان لم يقع من موسى؛ بل كان واقعاً من فتاه، وقد اعترف فتى موسى صراحةً بأنَّه هو من نَسِيَ الحوتَ وليس موسى، وذلك في عبارته تحديداً ﴿فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ﴾ ولو عدنا الى تتمة النص كاملاً لوجدنا حقيقة هذه الحقيقة؛ فالنصُّ بتمامه هو ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لا أَبْرَحُ حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُباً * فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَباً * فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَباً * قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنْسَانِيهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَباً * قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصاً * فَوَجَدَا عَبْداً مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ

---

(١) سورة الكهف: ٦١.

(٢) سورة الكهف: ٧٣.

﴿رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً﴾[١]؛ بهذا يتضح أنَّ الذي نسي ليس موسى بل فتاه، بدليل أنَّ موسى هو مَنْ سألَ فتاهُ عن الحوت في قوله تعالى ﴿فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا﴾ ففاعل الفعل ﴿قَالَ﴾ هو موسى والقرينة أنَّ المفعول به (المُخاطَب) هو (فتاه) والحوار في النص كان دائراً بين موسى وفتاه فحسب لا أكثر؛ لهذا أجابَهُ فتاهُ بقوله ﴿قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنْسَانِيهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ﴾ بهذا يكون النسيان تابعاً إلى فتى موسى تشخيصاً واعترافاً لا إلى موسى نسبةً واتهاماً؛ فـ(التاء) المُعبِّرة عن فاعل النسيان في قوله ﴿نَسِيتُ﴾ تعود لفتى موسى تحديداً؛ وعليه فإنَّ إسناد فعل النسيان إليه مباشرةً بقوله ﴿نَسِيتُ﴾ وتوثيق نسبة حدث النسيان إليه بـ(إنَّ) المؤكدة الثقيلة لدليلٌ نصيٌّ شافٍ يقطعُ الظنَّ بأنَّ فتى موسى هو مَنْ نَسِيَ الحوتَ لا غير.

وثمة دليلٌ آخر عاضدٌ للأول وهو أنَّ موسى كان يعلمُ بأنَّ ثمة موضعاً ينسى فيه الفتى شيئاً وهو الموضع الذي يشيرُ إلى لقائه مع الرجل الصالح بدليل قوله ﴿قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصاً﴾؛ وتأسيساً عليه نفهمُ أنَّ النسيانَ كان لفتى موسى وليس للنبي موسى؛ وبهذا ينتفي الشيء بانتفاء الموضوع.

الثاني: إنَّ اسناد فعل النسيان الى موسى وفتاه معاً بقوله سبحانه ﴿نَسِيَا حُوتَهُمَا﴾ ينصرف الى مناط التغليب؛ إذ إنَّ الحقيقة تنصُّ على أنَّه قد نسيه

---

(١) سورة الكهف: ٦٠- ٦٥.

فتاه؛ بيد أنَّ الصحبة بينهما دعَتْ الى جمعهما في فعل واحد[١]، فليس حدث النسيان في قوله تعالى ﴿نَسِيَا حُوتَهُمَا﴾ منسوباً الى موسى في النص على منحى المصداق الحقيقي؛ بل وردَ على سبيل بيان مفهوم شدة الرفقة بينهما وتلازم صحبتهما معاً؛ من هنا نفهمُ بأنَّ فعل النسيان مسوق على سبيل التغليب لا أكثر؛ ذلك بأنَّ منطق التغليب غالبٌ ورود في سياقات النص القرآني من دون أدنى تأمُّل.

فلو قيل اعتراضاً بأنَّ الآية التي نَسَبَتْ النسيان الى موسى عليه السلام هي صريحةٌ في منطقها؛ إذ أسندَ سبحانه فعل النسيان باستعمال ألف الإثنين الى موسى وفتاه على حد سواء بقوله ﴿نَسِيَا﴾[٢]، فإنَّه يمكن الردُّ على هذا الاعتراض بما نصَّ عليه القرطبي في قوله: «إنما كان النسيان من الفتى وحده[٣]؛ فقيل: المعنى؛ نَسِيَ أنْ يعلمَ موسى بما رأى من حاله فنُسِبَ النسيان إليهما للصحبة[٤]، كقوله تعالى ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾[٥] وإنما يخرج من

---

(١) ينظر: الثعلبي: الكشف والبيان: ١٧٥/٢ و١٨١/٦، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٣/١١.

(٢) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير: ٣٦٦/١٥، والزمخشري: الكشاف: ٦٨٣/٢ وابن عجيبة: البحر المديد: ٢٥٢/٤.

(٣) ينظر: السمرقندي: بحر العلوم: ٣٥٤/٢.

(٤) ينظر: ابن عطية الأندلسي: المحرر الوجيز: ٥٥٥/٣، والطوسي: التبيان: ٦٦/٧.

(٥) سورة الرحمن: ٢٢، إنما أراد القرطبي بقوله: «﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾ وإنما يخرجُ من الملح»، إنَّ اللؤلؤ والمرجان يخرجان من البحر المالح دون العذب، وسند ذلك قوله تعالى ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ * فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا ←

الملح، وقوله ﴿يا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَ لَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ﴾[١]، وإنما الرُّسُلُ من الإنس لا من الجن»[٢]؛ وبهذا فإنَّ نسبة النسيان الى موسى جاءت من باب التغليب لا من باب الحقيقة الواقعة.

الثالث: إنَّ فتى موسى هو المُكلَّف بحمل الحوت في الرحلة وليس موسى، فالفتى هو المسؤول عن ذلك حصراً، ودليلُ ذلك أنَّ موسى حينما أصابة الإرهاق من السير وأراد الغداء قال لفتاه ﴿فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَباً﴾، فلما كان حمل الحوت مسؤولية الفتى دل ذلك على أنَّ موسى لا شأن له بنسيان الحوت أو بالسؤال عن الحوت مطلقاً؛ لأنَّ هذا الأمر من مَهَمَّةِ الفتى فالحوت كان بحوزته وعليه فهو مَنْ يجب أنْ يُبلِّغَ موسى بما يحدث للحوت.

أما القول بأنَّ موسى قد نسي شأن الحوت أو نسي السؤال عنه؛ لأنَّ الحوت قد «اتخذ سبيله في البحر، ورآه الفتى وهو حيٌّ يغوصُ في البحر، ونسى أنْ يذكرَ ذلك لموسى، ونسي موسى أنْ يسأله عنه أين هو؟ وعلى

→ تُكَذِّبَانِ * بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لا يَبْغِيَانِ * فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ * يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾ سورة الرحمن:١٩- ٢٢.

(١) سورة الانعام: ١٣٠.

(٢)القرطبي: الجامع لأحكام القرآن:١٢/١١، وينظر:الفراء: معاني القرآن: ١٣٢/١، والطبرسي: مجمع البيان: ١٠٤/٢، والثعلبي: الكشف والبيان: ١٧٥/٢، وأبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ١١٩/٢، والدمشقي: اللباب في علوم الكتاب: ٤٤٨/٣، والحائري: مقتنيات الدرر: ٧٢/٢.

هذا فمعنى ﴿نَسِيَا حُوتَهُمَا﴾ بنسبة النسيان إليهما معاً نسيا حال حوتهما فموسى نسي كونه في المكتل فلم يتفقده والفتى نسيه إذ لم يخبر موسى بعجيب ما رأى من أمره»[1] فهذا مردود؛ وعلة ذلك تكمن في أنَّ الحوت كانت بعُهدة الفتى وعليه فأنّى لموسى؛ بل كيف له أنْ يعرِفَ متى اتخذَتْ الحوتُ طريقَها في البحر سرباً؛ إذ كان من الواجب على الفتى أنْ يخبرَهُ بذلك فور حدوث ذلك للحوت؛ من هنا لا مجال للقول بأنَّ موسى قد نسي أمرالحوت أوأنَّه لم يسأل لأنَّه لم يكن موكَّلاً بحمل الحوت في الرحلة قط، بل كان على الفتى إخبار موسى بذلك حينما شاهدَ ما حدثَ بأُمِّ عينه، وعليه فإنَّ موسى وإنْ كان معلوماً لديه بأنَّ الحوت سيعود حياً ويسري الى البحر بيد أنَّه لم يكن يعلم اللحظة التي سيعود فيها ذلك الحوت حياً لتتحق الإشارة والوقت الذي سيلتقي به مع ذلك الرجل الصالح؛ من هنا نقولُ بأنَّه لايمكن تحميل موسى مسؤوليةً لم يُكَلَّفْ بها وهي حمل الحوت ومراقبته؛ وعليه فإنَّ موسى لم ينسَ شيئاً مطلقاً لا الحوت ولا شأن الحوت ولا حتى السؤال عن الحوت ؛ إذ لا حاجة لدى موسى تدعوه للسؤال عن الحوت – عقلاً ومنطقاً- في حال كان الحوت بعهدة فتاه؛ ذلك بأنَّ فتاه سيخبرُهُ بداهةً عن كلِّ ما يحدثُ للحوت من أمر غريب بالمحصلة؛ فموسى كان يعلم بشأن الحوت غير أنَّ الحوت لم يكن بيده حتى يحيى ذلك الحوتُ ويذهب الى البحر، وينسى موسى بأنَّ هذا الحدث هو اللحظة التي سيلتقي بها مع

(١) الطباطبائي: الميزان:١٣/٣٤٠، وينظر: الزمخشري: الكشاف: ٢/٦٨٣، وابن عجيبة: البحر المديد: ٤/٢٥٢، وابن عاشور: التحرير والتنوير:١٥/٣٦٦.

الرجل الصالح فيتحمل مسؤولية التقصير لنسيانه ما حدثَ، فلم يكن ذلك من موسى مطلقاً ولم يكن مسؤولاً عن الحوت البتة، ولم يكن ثمة داع للسؤال عن الحوت أبداً لأنَّ مَهَمَّةَ الحوتِ هي مَهَمَّةُ فتاهُ، وعلى الفتى أنْ يُبلِغَ سيدَهُ بكلِّ أمر يحدث للحوت مُطلقاً؛ وعليه ينتفي الشيء بانتفاء موضوعه والحال هذه.

وبهذا يمكنُ القولُ – باطمئنان– إنَّ موسى براءةٌ مِنْ نسبته الى النسيان في قوله تعالى ﴿فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَباً﴾.

أما الآية الثانية وهي قوله تعالى ﴿قَالَ لا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْراً﴾[١]؛ فقد علَّلَ فيها السيد الصدر نسيان موسى – دافعاً عنه ذلك النسيان – بمنحيين هما: «الأول: يمكن أنْ يكونَ تعبيراً آخر عن النسيان العملي يعني أنَّها حالة تشبه النسيان عملياً وليست نسياناً حقيقياً، ثانياً: أنَّ القاعدة العامة وإنْ كانت هي استحالة النسيان للمعصومين (عليهم السلام) إلا أنَّ الله سبحانه قد يريد ذلك لهم أحياناً»[٢]، والظاهر أنَّ المنحى الأول من كلام السيد الصدر هذا مؤسس على مقولة الشريف المرتضى؛ إذ يقول: «إنَّه أراد لا تؤاخذني بما فعلته مما يشبه النسيان فسمَّاه نسياناً للمشابهة»[٣]؛ وبهذا فلم يكن النسيان من موسى نسياناً حقيقياً مطلقاً.

نقولُ إنَّه على الرغم من أنَّ المنطلقَ الذي أسَّسَ عليه السيد الصدر

---

(١) سورة الكهف: ٧٣.

(٢) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٦٠٢.

(٣) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء:١٢١.

كلامَهُ هذا يسعى الى تنزيه موسى من النسيان وهو منطلقٌ يدلُّ على مدى إيمان السيد الصدر ببراءة موسى مما نُسِبَ اليه؛ بيد أنَّ ما أدلى به السيد الصدر ههنا محلُّ نظرٍ؛ ذلك بأنَّ قوله الأول بأنَّه (يمكن أنْ يكونَ تعبيراً آخر عن النسيان العملي يعني أنَّها حالة تشبه النسيان عملياً وليست نسياناً حقيقياً) كان يبتغي منه أنَّ فعلَ موسى مع الخضر عليه السلام حينما أرادَ منه الصبرَ وعدمَ سؤالِهِ لم يكن يدلُّ على نسيان حقيقي أبداً؛ فموسى لم ينسَ ما قالَهُ الخضرُ من توصيته بالصبر وعدم السؤال من حيث عدم تذكرهِ ذلك؛ ولكن سؤال موسى أظهرَهُ بأنَّه نَسِيَ وصية الخضر عملياً؛ أي نَسِيَ وصية الخضر من حيث الأداء فلم يلتزم بها عملياً على الرغم من أنَّه يحتفظ بها في ذاكرته؛ ولهذا فإنَّ ما قامَ به موسى من سؤاله الخضر كانت (حالة تشبه النسيان عملياً وليست نسياناً حقيقياً) – كما يرى السيد الصدر–؛ أي إنَّ موسى لم ينسَ من حيث إنَّ ذاكرته قد خانته فلم يتذكرْ بأنَّه قد عاهدَ الخضرَ على أنْ لا يسألَهُ؛ بل إنَّه سألَ الخضرَ مرةً أخرى فبدا من وجهة نظر عملية واقعية قد نَسِيَ العهدَ بينهما وهو عدم السؤال عن شيء يفعلُهُ الخضرُ؛ وبهذا فإنَّ نسيان موسى كان عملياً أدائياً وليس أنَّه فَقَدَ ذاكرتَهُ فيما يخصُّ العهد بينهما حقيقةً؛ وبناءً عليه ننتهي الى أنَّ موسى إنما نَسِيَ عملياً لأنَّه سألَ الخضرَ ولم ينسَ حقيقةً من حيث عدم تذكره ما قطعَ على نفسه من عهد.

نقولُ إنَّ النسيانَ العمليَّ يدلُّ على فقدان الذاكرة تجاه موضوع ما، وإلا كيفَ يمكنُ للشخص أنْ يُسْتَدَلَّ على أنَّه نَسِيَ شيئاً أم لا؛ ما لم يكنْ ذلك النسيانُ مُدْرَكاً ومُشخَّصاً من حيث العمل الذي يقومُ به؛ فإذا ما أوصيتَ

صاحبَكَ – مثلاً- بجلب كتابٍ ما، فلم يجلبْهُ لك، وحينما سألتَهُ عن ذلك أجابَكَ بأنَّه نَسِيَ الكتاب؛ أ فيمكنُ أنْ تنسبَ نسيانَهُ هذا الى عملِهِ؛ أي إلى ما لم يؤدِهِ من أمر لأنَّه لم يأتِ بالكتاب؛ إذ عدم إتيانه بالكتاب يدلُّ على أنَّه قد نسيَهُ تَذكُّراً أم يمكنُ أنْ تقولَ بأنَّه كان ذاكراً الكتابَ لكنه لم يأتِ به؛ ولهذا فهو نسيه عملياً وليس من حيث عدم تذكره الكتاب حقيقةً، نقولُ إنَّ مقياس معرفة النسيان عند المرء من عدم نسيانه إنما يكمنُ في تشخيص ما يقومُ به ذلك المرء من عدم قيامه به؛ فإذا لم يؤدِ المرءُ ما طُلِبَ منه فإنَّ هذا يدلُّ على أنَّه قد نسيه وإنْ فعلَ ما يُرادُ منه فهذا يدلُّ بما لايقبل الشكُّ بأنَّه لم ينسَ ما طُلِبَ منه[1]، فلا يوجد هناك نسيان عملي ونسيان حقيقي وإنما فعلُ الإنسان من عدم فعله هو الذي يُشَخِّصُ كونه ناسياً أم غير ناسٍ للشيء؛ وعليه فإنَّ مقولة السيد الصدر من أنَّ موسى كان في (حالة تشبه النسيان عملياً وليست نسياناً حقيقياً)؛ لم تخرج موسى من دائرة النسيان بل تبقيه فيها؛ لأنَّه لم يؤدِ ما طُلِبَ إليه من عدم السؤال؛ ذلك بأنَّ مقياسَ النسيانِ هو عَملي وليس ذهنياً؛ فما يفعلُهُ المرءُ هو الذي يُحدِّدُ كونه ناسياً أم لا، وبلحاظ مضمون مقولة السيد الصدر يبقى موسى ناسياً بأيٍّ وجهٍ من وجوه النسيان أو بأيٍّ مصداقٍ من مصاديقه والحال هذه.

وفي الحقيقة يمكنُ القولُ بأنَّ موسى لم ينسَ لا عملياً ولا حقيقةً،

---

(١) وذلك في حالِ كان الشخص مُوافقاً على ما طُلِبَ منه وكانت لديه رغبةٌ حقيقةٌ في أدائه- كما هي حال موسى مع الخضر-، ولم يكن مُعانداً أو رافضاً لما طُلِبَ أصالةً فإنَّ الحال ستكون مغايرةً مع هذه الحال باللزوم.

والدليلُ على عدم نسيانه هو قولُهُ تعالى على لسان الخضر نفسه: ﴿قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْراً * وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْراً * قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللهُ صَابِراً وَلا أَعْصِي لَكَ أَمْراً * قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْراً﴾[1] فالخضرُ عليه السلام كان يعلمُ بأنَّ موسى لا يستطيعُ الصبرَ لهذا أوصاهُ به، ودليلُ عدم صبر موسى على عدم السؤال هو أنَّه لا يستطيعُ السكوتَ على شيء لا يعرفُ سببَهُ والغايةَ منه والمنطلقَ الذي صَدَرَ لأجله هذا الفعل؛ وذلك بدليل قول الله تعالى على لسان الخضر ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْراً﴾ فهذا ليس سؤالاً حقيقياً بأداة الاستفهام (كيف)؛ بل هو سؤال إنكاري؛ إذ أُحيلَتْ العبارةُ من السؤال الاستفهامي إلى الإخبار المنفي؛ فالمقصودُ (إنَّك لا تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْراً)؛ وهذا اعترافٌ من الخضر على أنَّ موسى لم ينسَ حينما سألَهُ عن سرِّ أفعالِهِ؛ بل كان سببُ السؤالِ هو عدمَ معرفتِهِ بالسبب والعلة لا أكثر، وهذا يُعزِّزُ القولُ بأنَّ دلالة الفعل ﴿نَسِيتُ﴾ في النص يمكنُ أنْ ينصرفَ إلى معنى (الترك) لا إلى معنى الغفلة والسهو؛ وقد ذهبَ إلى هذا القول غير مُفسِّرٍ[2]، فكأنَّه «أراد لا تأخذني بما تركت، ويجري ذلك مجرى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ

---

(١) سورة الكهف: ٦٨- ٧٠.

(٢) ينظر: الطبرسي: مجمع البيان: ٤٧٤/٦، والشوكاني: فتح القدير: ٤٣٢/٣، والبغوي: معالم التنزيل:١٩٠/١، ومحمد المشهدي: كنز الدقائق: ١١٥/٨، والعاملي: الوجيز:٣٤١/٢،

﴿عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ﴾[١] أي تركَ[٢]، وقد روي هذا الوجه عن ابن عباس عن أُبي بن كعب عن رسول الله ﷺ قال: وقال موسى: ﴿لا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ﴾ يقولُ: بما تركتُ من عهدك»[٣].

يُزادُ على هذا فإنَّ المبتغى من قوله ﴿لا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ﴾ في النص الكريم هو مضمون الترك لا الغفلة هو أنَّ موسى «لم يقل له: لا تؤاخذني بنسياني؛ بل قال: بِمَا نَسِيتُ؛ أي: بتركي العمل في المورد الذي كان عليَّ أنْ أهملَ الوعد فيه وأزيحه عن ذاكرتي، لكن أبادر لمواجهة ما أراهُ من مخالفة للشرع ؛إذ لا يجوز لي في هذا الموقف إلا أنْ أبادر للردع عن المنكر الظاهر فالمراد بالآية الاعتذار بالانشغال بالأهم عن غيره»[٤]؛ ذلك بأنَّ دلالة (ما) في قوله موسى ﴿لا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ﴾ هي الموصولية لا المصدرية – كما حَسَبَ ذلك بعض المُفسِّرين[٥] – فالمعنى (لا تُؤَاخِذْنِي بِالذي نَسِيتُ)؛ وبناءً عليه تكون عبارة ﴿نَسِيتُ﴾ جملة صلة الموصول

---

(١) سورة طه: ١١٥، ولابدَّ ههنا من القول بأنَّ هذا الترك لايقتضي القول بالمعصية ونزوع العصمة من آدم عليه السلام؛ ذلك بأنَّ الله تعالى حينما حرزَّهُ من الشجرة لم يكن آدم في نطاق التكليف الرسالي بعدُ؛ فلا عصمة والحال هذه من دون تكليف سابق.

(٢) ينظر: البغوي: معالم التنزيل: ٢٩٧/١، وابن عاشور: التحرير والتنوير:٣١٩/١٦، والثعلبي: الكشف والبيان: ٢٦٣/٦.

(٣) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء:١٢١.

(٤) جعفر مرتضى العاملي: خلفيات كتاب مأساة الزهراء عليها السلام: ١٠٢/١

(٥) ينظر: ابن عجيبة: البحر المديد:٢٦١/٤، وابن عاشور: التحرير والتنوير:٣٧٦/١٥.

مُوضّحة ومُفصّلة لإبهام (ما) قبلها؛ من هنا نفهمُ بأنَّ مضمون مقولة موسى هو لا تُؤَاخِذْنِي بِالذي تركته من قطع العهد على نفسي ألا أسألكَ؛ وعليه فإنَّ المراد من النسيان هو معنى الترك وهو الأرجح لدينا؛ فلا يوجد نسيان عملي لموسى يشبه النسيان الحقيقي؛ إذ إنَّ موسى بدا كأنَّه نسي بسؤاله ولكنه لم ينسَ؛ لأنَّ موسى في حقيقة الأمر لم ينسَ مُطلقاً لا نسيان حقيقي ولا عملي؛ فسؤاله لايظهرُهُ وكأنَّه قد نَسِيَ ما عاهدَ الخضرَ عليه؛ فضلاً عن أنَّ الخضر نفسه لم يفهم من موسى بأنَّه قد نَسِيَ أو أنَّ حالَهُ يُشبِهُ مَنْ نَسِيَ؛ لأنَّ الخضرَ كان مُدركاً تمام الإدراك بأنَّ موسى لا ينسى؛ ولهذا سوَّغَ الخضرُ لموسى ابتداءً سؤالَهُ بقوله ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْراً﴾ ذلك بأنَّ الخضرَ يعلم بأنَّ موسى لن يصبرَ على ما سيرآهُ منهُ قط، وعليه قال له موسى لا تؤخذني بما تركتُ من عهدك معي من أنَّني لا أسأل وإنما سألتُ لأنّي ابتغي منك أنْ أفهمَ ما الذي يجري على وجه الحقيقة التفصيلية؛ لذا لا نسيان ولا حالة تشبه النسيان البتة؛ لأنَّ دلالة الفعل ﴿نَسِيتُ﴾ الصادرة من موسى تعني أنَّني تركتُ العهد الذين بيننا مِنْ أنْ لا اسألك في شيء؛ وهذا تركٌ متعمدٌ مبنيٌّ على أساس حُبِّ موسى لمعرفة ما يحدثُ؛ فحرصَ موسى الشديدَ على معرفةِ السببِ والداعي وراء خرقِ السفينةِ وقتل الغلامِ وإقامةِ الجدارِ بلا ثمن، كان هو الدافعُ الملحُ وراء إعادة سؤاله المرة تلو الأخرى؛ ذلك بأنَّ الخضر عليه السلام قد قامَ بمجموعة من الأفعال الغريبة والأداءات المتناقضة من وجهة نظر موسى عليه السلام؛ إذ قام بخرق السفينة التي كانا فيها بلا سبب وذلك بدلالة قوله تعالى ﴿فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ

خَرَقَها قالَ أَ خَرَقْتَها لِتُغْرِقَ أَهْلَها لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْراً﴾[١]، ثم قتلَ نفساً بغير نفس وذلك بيِّنٌ في قوله سبحانه ﴿فَانْطَلَقا حَتَّى إِذا لَقِيا غُلاماً فَقَتَلَهُ قالَ أَ قَتَلْتَ نَفْساً زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً نُكْراً﴾[٢]، ثم أقامَ جداراً من دون أنْ يأخذَ عليه ثمناً على الرغم من أنَّ أهلَ هذه القرية التي أقامَ فيها الجدارَ لم يرتضوا أنْ يضيفوهما وكان له أنْ يأخذَ ثمناً على إقامة الجدار كي يفيدا منه في شراء غذاء لهما وذلك جليٌّ في قوله تعالى ﴿فَانْطَلَقا حَتَّى إِذا أَتَيا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَما أَهْلَها فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُما فَوَجَدا فِيها جِداراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقامَهُ قالَ لَوْ شِئْتَ لاَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْراً﴾[٣]؛ إذن كلُّ هذه التصرفات كانَتْ تمثلُّ رموزاً لايفهمها موسى فهي عبارة عن مجموعة متناقضات وأفعال غير قائمة على منطق عقلي أو رضى إلهي؛ ومن هنا فإنَّ سؤال موسى للخضر لم يكن على سبيل الاعتراض أو اتهام الخضر بأنَّه قد اخطأ أو ارتكب زللاً ما؛ بل كانت سؤالاته على سبيل الاستفهام عن أمور يراها غريبة لا توافق ظاهر الحال من جهة ولا تتفق من مُبتغى السماء ظاهرياً من جهة أخرى؛ فالراصد للأفعال التي قامَ بها الخضرُ يتعجَّبُ ويستفهمُ ويحتارُ فتتولدَ لديه حاجةٌ إلى السؤال والاستفسار لفهم المغزى وراء ذلك؛ لذا صدَرَ السؤال من موسى تاركاً عهده للخضر لأنَّه أُصيبَ بالعجب مما رأى فهو في معتقده أنَّ هذا الرجل من الصالحين على حين أنَّه يراهُ يفعلُ ما ينافي الصلاح والصواب

---

(١) سورة الكهف: ٧١.
(٢) سورة الكهف: ٧٤.
(٣) سورة الكهف: ٧٧.

في ظاهره؛ ولهذا تنامى حبُّ الاستطلاع في نفس موسى فتركَ عهدَهُ للخضر سائلاً إياهُ عما يجري؛ ذلك بأنَّ مسؤوليته الشرعية تدعوه إلى الاستفسار قبل الاستهجان بناءً على حسن ظنه بالخضر.

وعليه فإنَّ سؤاله كان مُستفِهماً عمّا تعجَّبَ منه وما رأهُ مخالفاً للمنطق الإلهي في ظاهره من أجل أنْ يتحققَ من نقاء الغاية التي أسَّسَ عليها الخضرُ ما فعل؛ لأنَّ مسؤوليته بوصفه نبياً توجب عليه ذلك مطلقاً؛ لذا لم يقوَ على الصبر بإزاء ما رآهُ؛ فسألهُ عمَّا رأى رغبةً منه في معرفة الحقيقة وللاستيثاق منه بأنَّ الذي يقوم به قائم على وجه الصواب؛ وهذا السؤال من موسى ليس خطيئة؛ بل هو شغفٌ للبحث وراء كشف الحقيقة؛ لأنَّه رأى من الخضر أموراً غايةً في التناقض والمخالفة لقوانين السماء من جهة وقمةً في المناهضة للمنطق العقلي من جهة أُخرى؛ وبهذا فهو ليس نسياناً أو شيئاً شبيهاً بالنسيان أبداً.

وتأسيساً على هذا نقولُ إنَّ المراد من النسيان هو معنى الترك وهذا الترك مسموح بناءً على تلبية موسى لمناطه التكليفي بإزاء ما يرى ويشاهد مما يبدو منكراً في ظاهره ولا يعلم الغاية من باطنه.

أما القول الآخر للسيد الصدر بـ(إنَّ القاعدة العامة وإنْ كانَتْ هي استحالة النسيان للمعصومين عليهم السلام إلا أنَّ الله سبحانه قد يريدُ ذلكَ لهم أحياناً) فإنَّ له نصيباً من الحقيقة؛ بيد أنَّهُ ليس هذا هو موضعَهُ؛ لأنَّ موسى عليه السلام فيما نحسبُ لم ينسَ ما عهدَ به إليه الخضرُ؛ بل تركَ العهدَ لتعلُّقِهِ بمعرفة السبب لا أكثر.

من هنا نصلُ إلى منطقٍ مُقنعٍ ينصُّ على أنَّ موسى عليه السلام براءٌ من اتهامه

بمسألة النسيان؛ لأنَّ سمةَ النسيانِ تدخلُ في نطاق الغفلة، والمعصوم لا يمكنُ أنْ تصدرَ عنه الغفلةُ أو يعتوره النسيانُ أو يداخله السَّهو مُطلقاً بلحاظ عصمته وإلا خرجَ من لازمة العصمة إلى لازمة الخطأ وإمكان حدوثه منه؛ ذلك بأنَّ هذه التُّهمةَ لم تكن حقيقةً لأنَّ حدثَ النسيانِ لموسى يُحْمَلُ على دلالة (الترك) لحرص موسى عليه السلام على معرفة ما كان غريباً عليه من تصرفات الخضر؛ وقد أعانَ على إحالة لفظ النسيان على معنى (الترك) جملةٌ من القرائن النصية في التعبير القرآني وذلك جليٌّ من عرض مجريات روايتهما معاً - أي موسى والخضر- وتفاصيل حوراهما مع بعضهما بعضاً.

وبالمحصلة نقولُ إنَّ موسى لم ينسَ ولم يدخل نطاق التقصير أو يلج الى ميدان الذنب البتة، وإنَّ من نسب اليه سمة النسيان كانت نسبته تلك الى موسى ليس في محلها؛ ؛ لأنَّ تلك السمة منتفية عنه البتة، ولا دليل لـمَنْ قالَ بها مطلقاً.

خامساً: اتهام موسى بالخوف من السحرة وشكِّه بالله تعالى

إذا كانَتْ النبوة تمثلُ وكالة السماء نيابة لإبلاغ حقيقتها وإيصال أوامرها ونواهيها إلى الناس من أجل تهذيب الأداء التعاملي بين البشر بلوغاً بهم الى مستوى السمو في منطق التداول العملي والفكري والانساني الحق؛ فإنَّه من الواجب أنْ يكونَ المُرشَّحُ لأداء هذه المَهَمَّة السماوية (مهمة تغيير البشرية إلى الأمثل) يقيني المعتقد رصين المرتكز؛ إذ من الغريب أنْ نقولَ؛ بل من المحال أنْ ينصرفَ الذهنُ إلى القول بأنَّ النبي الذي يوكلُهُ اللهُ تعالى يخشى الناسَ أو يخافُ من أمرٍ ما، وذلك استناداً إلى شدة إيمانه بما يفعل وقوة ما

تنطوي عليه نفسه بـمَنْ أرسلَهُ وبالشيء الـمُرسَل من أجله، وإيماناً بهذه الوثيقة يمكنُ القولُ بأنَّه قد دخلَ الاعتراض على موسى ووُصِفَ بالخطيئة تأسيساً على هذا المنطلق؛ وذلك تحديداً في قوله تعالى ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى﴾[١] حيث وردّتْ هذه الآيةُ في موقف التحدي الكامن في رمي الحبال الذي جرى بين السحرة من ناحية وموسى من ناحية أخرى حينما أراد أنْ يُلقيَ عصاهُ، وذلك في قوله تعالى تفصيلاً: ﴿قالُوا يا مُوسى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقى * قالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذا حِبالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّها تَسْعى * فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسى * قُلْنا لا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الأَعْلى * وَأَلْقِ ما فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ ما صَنَعُوا إِنَّما صَنَعُوا كَيْدُ ساحِرٍ وَلا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتى﴾[٢].

فإذا كان الموقف قائماً على أساس المنافسة وإثبات الأحق بناءً على ظهور الحقيقة فإنَّ الإثبات يحتاج إلى ثبات ويقين عاليين من موسى، فـ«كيف خافَ موسى من حبال السحرة وعصيِّهم مع أنَّه صاحب معجزة عظيمة»[٣]؛ ذلك بأنَّ الله تعالى «كلَّمه أولاً، وعرض عليه المعجزات الباهرة كالعصا واليد ثم إنَّه تعالى صيَّرَها كما كانَتْ بعد أنْ كانَتْ كأعظم ثعبان ... ثم قال له بعد ذلك كله ﴿إِنَّنِي مَعَكُما أَسْمَعُ وَأَرَى﴾[٤] فمع هذه المقدمات

---

(١) سورة طه: ٦٧.

(٢) سورة طه: ٦٥- ٦٩.

(٣) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٦٠٣.

(٤) سورة طه:٤٦.

الكثيرة كيف وقع الخوف في قلبه»[١]؛ أفلا يُعَدُّ هذا ضعفاً منه بما سيفعل مع هؤلاء السحرة، «أوليس خوفه يقتضي شكَّهُ في صحة ما أتى به»[٢]، وإذا كان الوضع على هذا التوصيف فإنَّه يدل على أنَّ موسى قد خافَ فعلاً[٣]، وهذا يشيرُ الى أنَّ موسى ليس بمعصوم بدليل شكّهِ بقدرة الله تعالى على غلبة هؤلاء السحرة؛ وهذا الشك بحد ذاته يُعَدُّ خطيئةً عُظمى صادرة من موسى نفسه لايمكن غفرانها أو إنكارها في هذا الموضع مطلقاً.

وللردِّ على هذه التُّهمة نقولُ إنَّ موسى لم يخف من السحرة مطلقاً وإنَّه لم يكن شاكاً بالله تعالى طرفة عين؛ بل كان يخشى أنْ تُصدِّقَ الناسُ ما فعلَتْهُ السحرةُ بالحبال فينصرفوا اليهم تيقناً ويحسبوا أنَّ ما سيأتي به موسى هو من قبيل السحر أيضاً؛ لأنَّ السحرة قد سحروا أعين الناس ابتداءً وخدعوهم بإنعام؛ وعليه فإنَّ ما سيفعله موسى بعد ما رأوهُ من السحرةِ لايُعَدُّ شيئاً لأنَّه سيدخل في نطاق السحر أيضاً – في ظن الناس- فلا يحدث التفريق لدى الناس والحال هذه.

من هنا كان خوف موسى من فقدان حاسة التمييز والتفريق لدى

---

(١) الرازي: التفسير الكبير:٧٣/٢٢، وينظر: الدمشقي: اللباب في علوم الكتاب:٣١٤/١٣.

(٢) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء:١٠٦، وينظر: الرازي: عصمة الأنبياء: ٦٨.

(٣) ينظر: الطوسي: التبيان:١٨٧/٧، والشوكاني: فتح القدير:٣٥٣/٣، والالوسي: روح المعاني:٢٢٨/١٦ و٢٨٧/١٦، والدمشقي: اللباب في علوم الكتاب:٣١٤/١٣، ومغنية: الكاشف:٢٢٩/٥، وجعفر مرتضى العاملي: خلفيات كتاب مأساة الزهراء عليها السلام:٧٨/٢- ٧٩.

المشاهدين من الناس بين ما فعلَهُ السحرةُ وما سيفعلُهُ هو؛ فخَشِيَ أنْ يظنَّ الناسُ أنَّ ما سيفعله هو سحرٌ وبأنَّه يتفق مع ما أتى به السحرة تماماً فيخرجَ فعلُهُ من سمة المعجزة ليَدخُلَ في نطاق السحر بالمحصلة؛ يقولُ المرتضى: «لم يخف من الوجه الذي تضمنه السؤال، وإنما رأى من قوة التلبيس والتخييل ما أشفقَ عنده من وقوع الشُّبهة على مَنْ لم يمعن النظر[١]، فأمَّنَهُ اللهُ تعالى من ذلك وبيَّنَ له أنَّ حجته ستتضح للقوم بقوله تعالى: ﴿لا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الأَعْلى﴾[٢]»[٣].

ويبدو أنَّ المرتضى قد أسَّسَ كلامه هذا بناءً على مقولة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام بحق موسى؛ إذ قال: «لَمْ يُوجِسْ مُوسَى عليه السلام خِيفَةً عَلَى نَفْسِهِ؛ بَلْ أَشْفَقَ مِنْ غَلَبَةِ الْجُهَّالِ ودُوَلِ الضَّلَالِ»[٤]؛ ذلك بأنَّ موسى لا يسعه أنْ يخشى السحرة البتة؛ لأنَّه نبي موقنٌ بحقيقة السماء ومُدرِكٌ لأبعاد الرسالة التي يحملُها وبأنَّها هي عين الصواب لاغير؛ بل خَشِيَ من أنْ ينساقَ الناسُ وراء خداع السحرة فتنطلي حيلتُهم على قلوب الناس وعقولهم فيركنوا إليهم تاركين موسى وحده؛ لأنَّ السحرةَ كان لديهم من الحذق والبراعة

---

(١) ينظر: ابن كثير: تفسير ابن كثير:٣٠٢/٥.

(٢) سورة طه: ٦٨.

(٣) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء:١٠٦، وينظر: الرازي: عصمة الأنبياء: ٦٨، والطباطبائي: الميزان:١٧٨/١٤، ومغنية: الكاشف:٢٢٩/٥، وجعفر مرتضى العاملي: خلفيات كتاب مأساة الزهراء عليها السلام:٧٩/٢- ٨٠.

(٤) علي ابن أبي طالب عليه السلام: نهج البلاغة: ٥١.

العالية وخفة اليد وإتقان العمل بمهارة ما يدعو الى إقناع الناس تماماً بأنَّ هذه الحبال التي يرونها هي تسعى فعلاً وأنَّ فيها حياةً وروحاً ماثلة أمامهم حقاً[١]؛ إذ لايسع المتلقي – تأسيساً على حبكِهِم لطريقة سحرهم - إلا الإيمان بما جاؤوا به من سحر ظناً منه بأنَّ الذي يراهُ هو الحق لا غير؛ وسند ذلك قوله تعالى ﴿فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاؤُ بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾[٢]؛ لذا خَشِيَ موسى هذا الأمر لكنَّه لم يظهر ذلك؛ بل أخفاه في نفسه حتَّى لايراهُ الناسُ أو السحرةُ أو فرعونُ فيحسبوا بأنَّه قد فشلَ في مهمته[٣]، فضلاً عن أنَّ الناس إذا ما رؤوهُ على شاكلة الفشل فإنَّهم

---

(١) يقول أبو حيان الأندلسي: «والظاهر من القصص أن الحبال والعصي كانت تتحرك وتنتقل الانتقال الذي يشبه انتقال مَنْ قامَتْ به الحياة، ولذلك ذكر السعي وهو وصف من يمشي من الحيوان»، البحر المحيط:٦/٢٤١.

(٢) سورة الاعراف: ١١٦.

(٣) يقول الطباطبائي: «فإيجاس الخيفة في النفس إحساسها فيها، ولا يكون إلا خفيفاً خفياً لا يظهر أثره في ظاهر البشرة، ويتبعُ وجودَهُ في النفس ظهورُ خاطرِ سوء فيها من غير إذعان بما يوجبه من تحذُّرٍ وتحرُّزٍ وإلا لظهرَ أثرُهُ في ظاهر البشرة وعمل الإنسان قطعاً، وإلى ذلك يوميء تنكير الخيفة؛ كأنه قيل: أحسَّ في نفسه نوعاً من الخوف لا يعبؤ به»، الميزان:١٤/١٧٧؛ بهذا ندركُ بأنَّ الخوف الذي خالجه حرصاً على اداء مهمه الرسالية إنما كان خوفاً طفيفاً لا شديداً؛ ودلالة عدم قوة خوفه هو أنَّه كتمه في داخله ولم يظهره، ولو كان خوفه شديداً لظهرَ على صفحات وجهه وخلجات مُحياه؛ والظاهر أنَّ داعي التنكير للفظة (خيفة) في الآية الكريمة – كما تنبَّه له الطباطبائي- يشير الى ملحظين: الاول: إنَّ موسى كان حريصاً على تنفيذ مهمة السماء بإتقان ودقة عاليين الى الحد الذي يبتغي فيه أنْ لايؤثر أيُّ شيءٍ على إقناعه الناس بمراد ←

سيعتقدون بما يرون على وجهه من خوف وخشية بأنَّه غير قادر على مقارعة القوم وأنَّه لايقوى على إثبات ما يريد إثباته للناس ولفرعون، لهذا صاغَ النصُّ خوفَ موسى بصياغة أسلوبية عالية البراعة والروعة إذ قال ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى﴾؛ فنلحظُ أنَّ ثمة تقديماً للجار والمجرور ﴿فِي نَفْسِهِ﴾ وتأخير للفاعل ﴿مُوسَى﴾ ويبدو أنَّ هذا التقديم قد أسس دلالة محورية مهمة فـ«تقديم ﴿فِي نَفْسِهِ﴾ مهم جداً في هذا الموقف؛ إذ ظهور الخوف عليه أمام الملأ من علائم الضعف وعدم الثقة وتقديمها أهم من تقديم ﴿مُوسَى﴾ ذلك لأنَّ الكلام معلوم أنَّه بخصوص موسى وحتّى لو لم يكن مذكوراً لكان ذلك معلوماً.... لذا فموطن الفاعل هنا في آخر الكلام لا في

→

السماء اليهم وما تريده منهم ذلك بأنَّ تأثير من الآخر على اداء موسى لمهمته قد يغيرُ مسار قناعة الناس الى ما هو باطل وغير صحيح؛ لذا كان موسى حريصاً على نقاء المسار الاقناعي لأداء مهمته السماوية الى الناس دون أي شائبة أو تحريف عقائدي، والآخر: هو إثبات قوته النفسية ورباطته في مواقف التحدي الصعبة مما يُفضي الى إثبات جدارته لهذا المنصب الإلهي (النبوة)؛ فعلى الرغم من عسر الوضع الذي كان فيه موسى ورهبته؛ فإنَّ خوفه لم يكن كبيراً الى الحد الذي يظهرُ فيه على ملامح وجهه، فبقاء الخوف كامناً في داخله من دون اظهار لدليلٌ قاطعٌ -لايقبل الشك- على رباطة جأشه وقوة شكيمته وشدة تيقنه بالله تعالى فهو حتى وإنْ خشي من فقدان عامل التفريق عند الناس بين ما هو معجزة حقيقية وبين ما هو خداع سحري فإنَّه خوفه لم يكن كبيراً الى الحد الذي يغلبُ فيه قوةَ يقينِهِ بالله لذا لم يظهر عليه الخوف لتوكُّلِهِ على الله تعالى وعلمه بأنَّ الله تعالى سيسندُهُ وسيُظهِرُ الحقيقة على يديه لا محالة.

أوله لظهوره وعدم خفائه أولاً ولتقدم ما هو أهم منه»[١]؛ من هنا كان التقديم واجباً في هذا الموضع من وجهة نظر دلالية لا نحوية؛ لذا قدَّم قوله ﴿فِي نَفْسِهِ﴾ ليُظهرَ مكمن الخوف من أنَّه كان في داخل نفسه ولم يظهر الى العيان البتة.

زيادة على هذا فإنَّ تقديم المتعلق ﴿فِي نَفْسِهِ﴾ فيه إشارة الى أنَّ خيفة موسى إنما كانت خيفةَ تفكُّر داخلي[٢]، وحرص باطني على بيان معجزته لا خيفة الشعور بالخسران والشك بالله تعالى؛ ولو كانت خيفة خسران وشك بالله سبحانه لظهَر أمرُها على محياه سريعاً؛ فلما كانت تلك الخيفةُ كامنةً في نفسه حصراً إذ لم تظهر آثارها على ملامحه علناً قط؛ دلَّ ذلك على أنَّها خيفةُ تفكُّر وحرص على الدين لا خيفة تردد وشعور بالغلبة من الآخر؛ والدليل أنَّ الذي عَلِمَ بخوفه هو الله تعالى فحسب إذ قال ﴿قُلْنَا لا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾ وهذا خطاب اطمئنان من الله تعالى إلى موسى؛ فلما صَدَرَ الخطابُ من الله تعالى عُلِمَ بأنَّ الخوف كان داخلياً في نفس موسى ولم يكن ظاهراً على وجهه أو ملامحة البتة، ولم يطَّلعْ عليه أحدٌ أبداً؛ ذلك بأنَّ الله سبحانه هو الوحيد الذي ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾[٣].

ومن روعة البيان القرآني وجمالية الصياغة المضمونية للنص المعجز أنَّ الله تعالى حينما خاطبَ موسى في هذا الموضع أورد خطابه على هيأة ضمير

---

(١) فاضل صالح السامرائي: الجملة العربية تأليفها واقسامها: ٥٢- ٥٣.

(٢) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير: ٢٥٩/١٦.

(٣) سورة غافر: ١٩.

الجمع؛ إذ عبَّرَ عن نفسه بهذا الضمير ولا يُعبِّرُ سبحانه في السياقات القرآنية عن ذاته المقدسة بهذا الضمير إلا في المواطن التفخيم والتعظيم وذلك حينما يكون الموقف جليل القدر يستحقُ العناية ولا أجلُّ من مواجهة إرادة السماء على يد موسى لمُدَّعي الربوبية ومُستَعبدي الناس فهو صراع بين الحق المطلق والباطل المطلق.

من هنا اقتضى أنْ يُعبِّرَ سبحانه عن نفسه بضمير الجمع من أجل مُناصرة موسى وإثباته على الحق دون أنْ يتسربَ الخوفُ إلى نفسه بشأن خداع الناس بما قدَّمه السحرةُ أو تتسلل الخشيةُ إليه من أنْ يتجاهلَهُ الناسُ ويستمروا مُنساقينَ في غيِّهم وسدرِهم، والدليل على أنَّ الله تعالى هو الذي عَلِمَ فقط بما في نفس موسى من خوف وأنَّ الناس لم يعلموا بذلك حرصاً على إنجاح مهمته وإثبات ما يسعى إليه؛ هو أنَّ النص القرآني حينما تحدث عن خوف إبراهيم عليه السلام قد جاء مُختلِفَ الصياغةِ عن حديثِهِ عن خوف موسى عليه السلام؛ إذ تغاير البناء الخطابي المُعبِّر عن خوف إبراهيم عما هو عليه في الحديث عن خوف موسى عليه السلام؛ مما يُفضي الى القول بوجود اختلاف وتباين بين داعي خوف إبراهيم وكيفيته وداعي خوف موسى وكيفيته؛ ذلك بأنَّ إبراهيم عليه السلام حينما نزلَتْ عليه الملائكة وقدَّمَ إليهم العجل ولم يأكلوا منه خافَ منهم وظهرَتْ عليه علائمُ الخوف بدليل طبيعة الصياغة الخطابية لبيان ذلك الخوف وذلك في قوله تعالى ﴿فَلَمَّا رَأى أَيْدِيَهُمْ لا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ﴾[1]

(١) سورة هود: ٧٠.

فتعبيره سبحانه على لسان الملائكة ﴿قَالُوا لا تَخَفْ﴾ توثيق وافٍ على أنَّه قد أظهرَ الخوفَ على وجهه «فمعنى ذلك أنَّ الخوف ظهرَ عليه بدليل قولهم له: (لا تَخَفْ)، ولم يقل: (فِي نَفْسِهِ) كما قال في موسى»[١] فمقولتهم توحي بأنَّهم قد رؤوا منه الخوف علناً، وحَقَّ له أنْ يخافَ ويُظهِرَ خوفَهُ في هذا الموضع لأنَّه لم يكن في موقف تحدٍ كما هي الحال مع موسى فإظهاره للخوف - والحال هذه- لا غضاضة فيها ولا ضير عليه منها لأنَّ المواضع مختلفة والمواقف مُتباينة والمُتَبَنّى فارق؛ لذا أظهرَ سبحانه ضمير الجمع مُعبِّراً فيه عن نفسه في الموطن الذي يستحقُ ذلك؛ لأنَّ الخوف في حال موسى كان في النفس باطنياً وهذا يدلُّ على أنَّه لم يخشَ السحرة وإنما كان يخشى الناس؛ إذ «وجدَ في قلبه خوفاً من أنْ يلتبسَ الأمرُ على الناس فيتوهَّموا المساواة بين فعله وفعلهم فلا يتبعونه»[٢]؛ من هنا ندركُ بأنَّ داعي خوف إبراهيم هو امتناع ضيوفه من الأكل من العجل، على حين أنَّ داعي خوف موسى كان حرصه على إتمام مَهَمَّتِهِ على أكمل وجه، وخشيته من أنْ يخلطَ الناسُ بين ما هو معجزةٌ حقيقيةٌ وما هو سحرٌ خادعٌ؛ ولهذا اختلفَتْ كيفيةُ الخوف بين إبراهيم وموسى بناءً على اختلاف الداعي لكلٍّ منهما؛ فظهرَ خوفُ إبراهيم لأنَّه أنكرَ فعلَ ضيوفه لامتناعهم من الأكل حتى يُبَيِّنَ لهم بأنَّه مُستغربٌ من هذا الفعل وخائفٌ منه ليُقدِّموا له تفسيراً عمّا يحدثُ، أما خوف موسى فلم يظهر لأنْ ظهوره يوهِنُ المسعى الذي يريد

(١) فاضل صالح السامرائي: الجملة العربية تأليفها وأقسامها:٥٢.
(٢) السبزواري النجفي: إرشاد الأذهان:٣٢١/١.

تحقيقه؛ بل إنَّ ظهور الخوف عليه يدعو الى تغلُّبِ الآخرين عليه لأنَّهم سيعتقدون بكذبه إنْ ظهرَتْ على ملامحه علامات الخوف علناً؛ لأنَّ الخوف يدل على عدم الثقة وبهذا فهو مدعاة الى عدم التصديق؛ ولهذا جاء خوفه داخلياً دون إظهار؛ وبذا نجد أنَّ اختلاف الداعي أدّى الى اختلاف كيفية خوف كلٍّ من إبراهيم وموسى محصلة.

من هنا ننتهي إيماناً إلى أنَّ خوفَ موسى الداخلي إنما كان مؤسساً على منطق التَّحسُّب من «أنْ يفتتنَ الناسُ بتمويه السحر فيستحكم الضلال وتقف معجزته عن تأثيرها المطلوب»[١]؛ لهذا قال سبحانه ﴿لا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾ فأشاحَ بالخوف عن موسى؛ فكانت هذه العبارة «تعليلاً لما يوجبه النهي من الإنتهاء عن الخوف[٢]، وتقريراً لغلبته على أبلغ وجه وآكده؛»[٣]؛ إذ اجتمعت جملة مؤكدات في الآية الكريمة تعمل على دفع الخوف من نفس موسى وهي: الاستئناف، وحرف التوكيد الثقيل (إنَّ)، وتكرير الضميرين (الكاف) و(أنْتَ) لإفادة التوكيد، وتعريف الخبر ﴿الْأَعْلَى﴾، فضلاً عن مضمون الخبر نفسه المنبيء على الغلبة الظاهرة لموسى على السحرة[٤]؛ فأما الاستئناف فيكمنُ في أنَّ الله تعالى قد قالَ «﴿لا تَخَفْ إِنَّكَ

---

(١) البلاغي: الهدى الى دين المصطفى: ١٨٩/٢.
(٢) الشوكاني: فتح القدير: ٥٣٦/٣.
(٣) ابو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٢٧/٦، وينظر: الالوسي: روح المعاني:٢٢٨/١٦.
(٤) ينظر: الزمخشري: الكشاف:٧٥/٣، والرازي: التفسير الكبير:٧٣/٢٢، وابن الاثير: المثل السائر: ١٨/٢- ١٩، وابوالسعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا ←

﴿أَنْتَ الْأَعْلَى﴾، ولم يقل: (لأَنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى)؛ لأنه لم يجعل علة انتفاء الخوف عنه كونه عالياً؛ إنما نفي الخوف عنه أولاً بقوله ﴿لا تَخَفْ﴾ ثم استأنف الكلام فقال: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾؛ فكان ذلك أبلغ في إيقان موسى عليه السلام بالغلبة والاستعلاءِ وأثبت لذلك في نفسه»[1].

وأما التوكيد بـ(إنَّ) الثقيلة فمتحقق بدخولها على الضمير (الكاف) المُعبَّر به عن موسى في قوله ﴿إِنَّكَ﴾؛ اذ أكدت (إنَّ) الثقيلة كون موسى هو الأعلى على السحرة وأنَّه لن يغلبوه ابداً، وأما إعادة الضمير ﴿أَنْتَ﴾ بعد الضمير (الكاف) في قوله ﴿لا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ﴾ فهو وارد لتوكيد الضمير (الكاف) – أي موسى – ولتخصيصه بمضمون الخبر ﴿الْأَعْلَى﴾ – أي الغلبة والانتصار – فالمعنى (إنَّك أنتَ لا غيرك الغالب والمنتصر)، فكأنَّه سبحانه كرَّرَ الضمير (الكاف) تارة أُخرى بالضمير المنفصل ﴿أَنْتَ﴾ لإفادة دلالة التوكيد بأنَّ المعني بمضمون الكلام هو موسى دون سواه ولانتاج دلالة التخصيص التي تنصُّ على أنَّ مضمون العلو والهيمنة بالحق إنما هو مُتحقق لموسى وحده دون غيره؛ ذلك بأنَّ إيراد الضمير فاصلاً بين المبتدأ (الكاف) والخبر ﴿الْأَعْلَى﴾ يُثبِتُ دلالياً تخصيص العلو لموسى والانتصار له وحده تحديداً دون أي شخص آخر إذ لايمكن أنْ تتحققَ سمة الانتصار والغلبة

→

القرآن الكريم: ٢٧/٦، والالوسي: روح المعاني:٢٢٨/١٦، والنسفي: تفسير النسفي: ٦٠/٣، وابن عجيبة: البحر المديد: ٤١٩/٤.

(١) ابن الاثير: المثل السائر: ١٩/٢.

لغيره البتة، «فتوكيد الضميرين ههنا في قوله ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾ أنفى للخوف من قلب موسى، وأثبتُ في نفسه للغلبة والقهر، ولو قال: (لا تخف إنَّكَ الأعلى) أو (فأنتَ الأعلى) لم يكن له من التقرير والإثبات لنفي الخوف ما لقوله ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾»[١]؛ لأنَّ ضمير الفصل ﴿أَنْتَ﴾ قد أفاد دلالة تخصيص الخبر بالمبتدأ لا غير أي خَصَّصَ سمةَ الغلبةِ بموسى وحده مطلقاً، أما تعريف الخبر بقوله ﴿الْأَعْلَى﴾ فإنَّه يُعَدُّ أجلى ما يُثبِّتُ الاطمئنان لموسى في قوله تعالى ﴿لا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾؛ ذلك بأنَّ الله قد استعمل لفظة ﴿الْأَعْلَى﴾ ههنا على صيغة (الأفعل) المحلاة بـ (الـ)؛ وهذه الصيغة بناءً على منطق التداول اللساني والسائد الكلامي تدل على معنى الاطلاق[٢]؛ فالمعنى لاتخف فإنَّ لك مطلق العلو والغلبة عليهم، وفي هذا كبير اطمئنان لموسى وعظيم سكينة له من أنَّ معجزته هي الظاهرة يقيناً.

نقولُ إنَّ من غزارة هذه التوكيدات وقوتها نستدل على أنَّ خوف موسى لم يكن من السحرة وإلا لاقتضى ذلك شكَّهُ بالله تعالى وإثبات ضعف نفسه وعدم يقينه بخالقه؛ بل إنَّ التوكيدات تُثبِتُ –استدلالاً– أنَّ خوفه كان بداعي حرصه على دينه واثبات صدق معجزته وثباتها للناس من أجل أنْ يؤمنوا به، وبناءً على شدة حرصه على أداء المهمة المُكَلَّف بها من السماء آمنَهُ سبحانه بكثرة التوكيدات المعنوية والتعزيزات الكلامية حتى لاتبقى

---

(١)ابن الاثير: المثل السائر:٢/ ١٨.

(٢) ينظر: المؤلف: الاطلاق والتقييد في النص القرآني: ١١٠– ١١١.

في نفسه فسحةٌ مهما كانت صغيرة يمكن أنْ يخالَ بها بأنَّ مهمته ستتزعزع أو أنَّ الناس لن يصدقوها منه، فكثرة التوكيدات دليلٌ واضحٌ على أنَّ خوف موسى كان من أجل السماء لا خوفاً على نفسه أو خوفاً من السحرة مطلقاً.

وذهبَ بعضُ علماء التفسير الى تعليل داعي الخوف عند موسى بطريقة حاذقة؛ إذ رأوا: «إنَّه خاف أنْ يلتبسَ الأمرُ على الناس فلا يميزوا بين آيته وسحرهم للتشابه فيشكوا ولا يؤمنوا ولا يتبعوه ولم يكن يعلم بعد أنْ عصاهُ ستلقف ما يأفكون»[١]؛ من هنا كان مبعث خوفه «أنَّه لم يدر أنْ العصا إذا انقلبَتْ حيةً هل تُظهِرُ المزيةَ؛ لأنَّه لا يعلم أنَّها تتلقفها، فكان ذلك موضع خوف؛ لأنَّها لو انقلبَتْ حيةً، ولم تتلقف ما يأفكون، ربما ادعوا المساواة لا سيما والأهواء معهم، والدولة لهم»[٢]؛ بهذا نجد أنَّ مثار الخوف عند موسى كان عدم علمه بأنَّ العصا ستلقف ما يأفكون حتى تطمئنَ نفسُهُ ويذهبَ عنها الخوفُ تماماً، ويبدو أنَّ توجيههم التعليلي هذا كان صائباً إذ يبدو أنَّهم أسس مقولتهم هذه على قوله تعالى ﴿قُلْنَا لا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى * وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى﴾[٣] فبعد أنْ نهى سبحانه موسى عن الخوف واصفاً إياهُ بالأعلى أبانَ مضمون صفة العلو هذه بالآية التي تلت لفظة ﴿الْأَعْلَى﴾ وهو قوله ﴿وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى﴾؛ من هنا

---

(١) الطباطبائي: الميزان:١٦/١٧٨.
(٢) الطوسي: مجمع البيان: ٧/٣٩.
(٣) سورة طه: ٦٨- ٦٩.

يتضح أنَّ موسى هو الأعلى فعلاً، وأنَّ الله تعالى قد أزاح عنه أي فكرة خوف البتة لأنَّه قد كشف له بأنّ عصاه ستلقف ما يأفكون وهذا هو الفوز العظيم إذ لايبقى للناس من حجة ولا يقع بينهم الخلط والتلبيس بعد أنْ يروا أنَّ عصا موسى قد أكلَتْ كلَّ الحبال الأخرى، وهذه الصورة تدل على الانتصار والصدق الخالص فهي سندٌ على تسديد السماء لما تريد بيانه وإظهاره للناس على يد موسى وتأييد وترصين لدعوة موسى بالحق العيني التشخيصي بدليل أنَّ السحرة أنفسهم قد آمنوا قبل الناس وذلك في قوله ﴿فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سُجَّداً قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى﴾[1]، فهذا هو الاطمئنان الفعلي واليقين الثبات الذي يُذهِب كلُّ همٍّ من نفس موسى مهما صَغُر.

ومن اللطيف أنْ نذكرَ أنَّ الخفية التي كانت قد اعترَتْ نفسَ موسى لم تكن عظيمةً وذلك تأسيساً على شدة إيمانه بالله تعالى بدليل تنكير لفظة ﴿خِيفَةً﴾ في النص إذ يشيرُ التنكير إلى أنَّ موسى أحسَّ في نفسه نوعاً من الخوف لا يعبأ به[2]، وعلى الرغم من ضآلة هذا الخوف فقد دعَّم سبحانه نفس موسى وأظهر عناية شديدة بالموقف حتى يُثبِّتَ موسى ويُذهِبَ عنه كلَّ خوفٍ مهما صغر؛ لأنَّ هذا اللقاء هو أول لقاء بين الهداية والضلالة على عيون الأشهاد قاطبة فكان التسديد والمؤازرة واجبة على الله تعالى في هذا الموضع لموسى عليه السلام حتى يشخَصَ الحقُّ ويتوارى الباطلُ إلى الأبد.

وذهبَ السيد الصدر- وهو في صدد إزاحة الشك في أنَّ موسى كان

---

(١) سورة طه: ٧٠.

(٢) ينظر: الطباطبائي: الميزان:١٦/١٧٨.

شاكاً بالله تعالى- الى أنَّ ثمة داعيين ينفيان هذه التهمة عن موسى وهما:

«أولاً: إنَّ موسى في تلك اللحظة لم يكن يعلم أنَّ الله سبحانه سيأمره بإلقاء عصاه، ثانياً: أنَّه أوجس في نفسه من أنْ يفشلَ دليلُ الحقِّ بإزاء دليل الباطل، وليس أنَّه خافَ من السبب الطبيعي»[١].

فأما القول الأول للسيد الصدر فيمكن مناقشته بأنَّ موسى عليه السلام كان يعلم - فيما نخال- بأنَّه سيلقي عصاهُ، ولهذا فإنَّ الخوف الذي اعتراه لم يكن مبعثه عدم علمه بأنَّه سيُلقي العصا ولهذا فهو كان في موقف حرج لا يسعه أنْ يعملَ شيئاً لذا اعتراه الخوفُ؛ لأنَّ القوم قد تَغلَّبوا عليه والحال هذه إنْ لم يلق عصاهُ ليُبيِّنَ لهم بأنَّ ما جاء به معجزة وأنَّها ستتغلبُ عليهم جميعاً على وجه الإطلاق.

نقولُ إنَّ الأمر لم يكن كذلك ولم يحدث بهذا التصور؛ لأنَّ موسى عليه السلام كان يعلم بأنَّه سيُلقي العصا؛ والدليل أنَّ الله تعالى قد سأله في لقائه الأول عن العصا إذ قال سبحانه ﴿وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى* إِذْ رَأَى نَاراً فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَاراً لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدىً * فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى * إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوىً * وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى * إِنَّنِي أَنَا اللهُ لا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي * إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى * فَلا يَصُدَّنَّكَ عَنْهَا مَنْ لا يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَرْدَى * وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى * قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ

(١) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٦٠٣.

أُخْرَى * قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى * فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى * قَالَ خُذْهَا وَلا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى * وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَى * لِنُرِيَكَ مِنْ آيَاتِنَا الْكُبْرَى * اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى﴾[1]

إنَّ هذا الحديث الشائق الذي دارَ بين ربِّ العزة وموسى عليه السلام يدل دلالة واضحة وينصُّ بمعنى جلي على أنَّ موسى كان لديه خبر سابق بأنَّه سيُلقي العصا لأنَّ الله تعالى قد سألَهُ عنها وبناءً على الحكمة الإلهية لابدَّ من أنْ يخبرَهُ اللهُ تعالى بما سيفعله مع فرعون، ولا أدل على هذا من قوله تعالى صراحةً ﴿قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى * فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى * قَالَ خُذْهَا وَلا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى﴾؛ من هنا يتحقق أنَّه تعالى قد أعلمَهُ بما سيجري وما عليه فعله وما يعضد كلامنا بأنَّ الله تعالى أخبره عن معجزة العصا هو قوله أيضاً بعد حديثه عن معجزة ضمِّ اليد ﴿لِنُرِيَكَ مِنْ آيَاتِنَا الْكُبْرَى * اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى﴾ فالـ(اللام) في بداية النص تدل على السببية أي إنَّ الله تعالى قد أراه تحول العصا إلى أفعى من أجل أنْ يطمئنَ قلبُهُ ويُمَرِّسَهُ على مواجهة فرعون وسحرته بقلب قوي، وهذا التمهيدُ كلُّهُ من أجل ذهابه الى فرعون فكأنَّ كلَّ ما جرى بين الله وموسى من رؤيته للآيات كانت غايته هو ردع فرعون عن طغيانه.

فضلاً عن أنَّنا لو عُدنا إلى النص المذكور لوجدنا دليلاً نصياً آخر من التعبير القرآني وهو نصُّ الحوار الذي دار بين موسى والسحرة في قوله تعالى ﴿فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ ائْتُوا صَفّاً وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنِ اسْتَعْلَى * قَالُوا يَا

---

(١) سورة طه: ٩- ٢٤.

﴿مُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَى * قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى * فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى * قُلْنَا لا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾[1] فالتحاور الجاري بين موسى والسحرة وقولهم له: ﴿إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَى﴾ وجوابه لهم بالمقابل ﴿قَالَ بَلْ أَلْقُوا﴾ ينصُّ على أنَّه كان يعلمُ ما هو صنفُ التحدي الذي سيتعرضُ له كما أنَّ السحرةَ يعلمون بالمقابل ما هو نطاق التباري بينهم وبين موسى؛ إذن ندركُ من هذا أنَّ موسى كان يعلمُ سابقاً بأنَّه سيُلقي عصاه وأنَّها ستتحولُ إلى أفعى عظيمة ليُثبِتَ لهم صحة نبوته بهذه المعجزة.

من هنا نستدلُّ على أنَّ مقولة السيد الصدر الأولى لم تكن هي السبب الحقيقي وراء خوف موسى في مواجهته للسحرة؛ لأنَّه كان يعلم أصالةً ما عليه فعله وأنَّ العصا ستتحولُ إلى أفعى لامحالة لأنَّه سبقَ أنْ مرَّ أداءً ومشاهدةً بهذه المعجزة السماوية فيما مضى.

أما قوله الثاني بـ (أنَّه أوجسَ في نفسه من أنْ يفشلَ دليلُ الحقِّ بإزاء دليل الباطل، وليس أنَّه خافَ من السبب الطبيعي) فهو الأرجح؛ بناءً على توافر القرائن السياقية المثبتة ذلك صراحة.

وتأسيساً عليه يمكنُ القول باطمئنان بأنَّ خوف موسى – وإنْ كان ضئيلاً وداخلياً دون إظهار- إنما كان نابعاً من خشيته على أنْ لا يؤمنَ الناسُ به فهو خائفٌ على رسالته وكيفية إقناع الناس بها وليس خوفه تشكيكاً أو طعناً بما يحملُ من حقيقةٍ سماويةٍ قاطعةٍ.

---

(١) سورة طه: ٦٤- ٦٨.

سادساً: اتهام موسى بالضلالة

إذا كان موسى عليه السلام قد نَسَبَ إلى نفسه الضلالةَ فإنَّه تأسيساً على هذا الانتساب يقرُّ بالزلل على نفسه ويُثبِتُ الخطأ على تصرفه، فهو إذن غير معصوم ولا يمتلكُ الحصانة الكافية التي تحجمه دون الوقوع في المحظور؛ إذ يقولُ سبحانه على لسان موسى ﴿قَالَ فَعَلْتُهَا إِذاً وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾[١] فموسى في هذا الموضع اعترفَ بالضلالة وارتكاب الخطيئة صراحةً؛ فكأنَّه قال: فَعَلْتُهَا إِذاً وَأَنَا مِنَ المخطئين[٢].

من هنا كان الاتهام بالضلالة لموسى أحد موارد الاعتراض على عصمته من الخطيئة، فإذا كان موسى خارجاً عن دائرة الخطيئة فعلاً؛ فـ«ماذا عني موسى عليه السلام بقوله ﴿مِنَ الضَّالِّينَ﴾»[٣].

نقولُ إنَّ موسى لم يكن ضالاً ولا يمكن نسبة الضلالة اليه؛ ذلك بأنَّ المنحى الدلالي لقوله ﴿وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾ لا ينصرفُ الى مضمون ضلالة الزلل أو الخطيئة؛ بل يشيرُ الى معنى ضلالة الغفلة وعدم معرفة نتائج ما سيحدثُ لوكزه ذلك القبطي؛ إذ يقول المرتضى: «انما أراد به الذاهبين عن أنَّ الوكزة تأتي على النفس[٤]، أو أنَّ المدافعة تفضي إلى القتل[٥]؛ وقد

---

(١) سورة الشعراء: ٢٠

(٢) ينظر: الثعلبي: الكشف والبيان: ١٦١/٧، والدمشقي: اللباب في علوم الكتاب:١٥/١٥.

(٣)محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٦٠٣

(٤) ذلك بأنَّ المراد بـ(الفعلة) في قول موسى ﴿قَالَ فَعَلْتُهَا إِذاً وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾ هو وكزه للقبطي مما آل الى موته فوراً.

(٥) ينظر: الطبرسي: مجمع البيان:٣٢٤/٧- ٣٢٥، وأبو حيان الأندلسي: البحر ←

يسمّى الذاهب عن الشيء أنَّه ضالٌّ»[١]؛ فالمرتضى يريد بلفظة (الذاهبين) في نصه – ههنا– معنى (الغافلين)؛ أي إنَّه كان من الذاهبين عن أنَّ فعله هذا سينتهي الى هذا المآل، وهذه هي الغفلة بعينها عن العاقبة والتي عبَّرَ عنها موسى بقوله ﴿وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾، فالمراد فعلتُ هذه وأنا من الغافلين بأنَّ هذه الوكزة موجِبة للموت لأنّي ما تعمَّدْتُ قتلَ القبطي أو أذاه أبداً[٢]؛ فموسى كان من الغافلين بأنَّ وكزته هذه أو مدافعته تؤولُ الى موت القبطي، وإلا لما فعلَها مطلقاً.

بهذا نجد أنَّ بيان موسى بأنَّه كان من الضالين لاتدل على معنى أنَّه كان من الخاطئين بما فعلَ؛ بل إنَّ الضلالة التي يريدها موسى – ههنا– هي الغفلة عن مآل ما وقعَ، والذي يسندُ إمكان صرف دلالة الضلالة إلى هذا المنحى المضموني هو وجود دلالة (الإطلاق) للفظ (الضلالة) في قوله تعالى ﴿قَالَ فَعَلْتُهَا إِذاً وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾، فموسى لم يقل مثلاً: (فعلتها وأنا من الضالين بسبب فعلي لها)، أو يقل على سبيل التصور: (فعلتُها وأنا من الضالين حينها لأنّي كنتُ نزقاً لا أبالي أنْ قتلَهُ أم لا) فيَلزمَ نفسَهُ بهذه الطريقة بالجرم حتماً؛ بل أطلَقَ النصُّ ولم يُقيِّد الضلالة بشيء فأفادَ إمكان حمل معنى الضلالة على ما ذهبنا إليه فكان في هذا الإطلاق فسحةٌ للمتلقي لكي يدفعَ الأمر عن موسى.

→

المحيط:١١/٧، والطباطبائي: الميزان: ٢٦٢/١٥، والدمشقي: اللباب في علوم الكتاب:١٤– ١٥/١٥، وجعفر مرتضى العاملي: خلفيات كتاب الزهراء عليها السلام:٦٦/٢.

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ١٠٤.

(٢) ينظر: الحائري: مقتنيات الدرر:٤٢/٨، ومغنية: الكاشف: ٤٩١/٥.

وذهبَ جمعٌ من علماء التفسير الى القول بأنَّ معنى (الضلالة) في كلام موسى ﴿فَعَلْتُهَا إِذاً وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾ هو (النسيان) فالمراد (فَعَلْتُهَا إِذاً وَأَنَا مِنَ الناسينَ) (١).

نقولُ إنَّ هذا التوجيه التفسيري لا مورد له في النص الكريم؛ ذلك بأنَّ المعنى سيكون (فَعَلْتُهَا إِذاً وَأَنَا مِنَ الناسينَ) وعليه فإنَّ نسيانه هذا سيكون لأيِّ شيء؟ أيريد (فَعَلْتُهَا إِذاً وَأَنَا مِنَ الناسينَ لهذه الفعلة) أم يكون المبتغى (فَعَلْتُهَا إِذاً وَأَنَا مِنَ الناسينَ في تلك اللحظة بأنَّ القتل ليس ذنباً أو خطيئة) وكلا الموردين لايمكن قبوله؛ لأنَّ المراد إنْ كان (فَعَلْتُهَا إِذاً وَأَنَا مِنَ الناسينَ لهذه الفعلة) فإنَّ هذا المعنى سيتنافى واعتراف موسى بفعلته لأنَّه قال ابتداءً (فَعَلْتُهَا)، فهذا اعترافٌ منه بأنَّه يذكر هذه الفعلة لذا لا مجال لأنْ يُقالَ بأنَّني فَعَلْتُهَا وأنا ناسٍ لها، وإنْ كان المبتغى (فَعَلْتُهَا إِذاً وَأَنَا مِنَ الناسينَ بأنَّ ما فعلته ذنباً أو خطيئة) فهو مردودٌ أيضاً لأنَّ موسى كان يعلم بأنَّ ما فعله كان يمثلُ جُرماً في منظور قومه بدليل أنَّه طلب الستر من الله تعالى على فعلته حتى لايقتلَهُ القومُ وذلك بيِّنٌ في قوله تعالى ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ فقوله ﴿فَاغْفِرْ لِي﴾ تعني استرني من أعين القوم لئلا يقتلوني – كما قرَّرَ الإمامُ الرضا عليه السلام في إجابته للمأمون حينما سأله عن معنى ﴿فَاغْفِرْ لِي﴾ في هذه الآية الكريمة-؛ وعليه فهو كان عالماً لا ناسياً بأنَّ ما فعله كان يمثلُ جُرماً من وجهة نظر قومه؛ من هنا لا

---

(١) ينظر: السمرقندي: بحر العلوم: ٥٥٢/٢، والثعلبي: الكشف والبيان:١٦١/٧، والزمخشري: الكشاف: ٣١٢/٣، وأبو حيان الأندلسي: البحر المحيط:١١/٧.

مجال للقول بأنَّه يقصد بكلامه أنَّه كان ناسياً بأنَّ ما فعلَ يمثلُ خطأ من منظورهم، وعليه لايمكن تقبُّل دلالة (النسيان) بوصفها دلالة مضمونية للفظة (الضلالة) في الآية الكريمة؛ فالنصُّ لايحتمل تحديد مُتعلّق للنسيان يمكن تقبُّله اتفاقاً والدلالة العامة ليساق الآية الكريمة؛ وبهذا لاينصرفُ مضمونُ (الضلالة) في الآية إلا للدلالة على (الغفلة)؛ لأنَّ قرائن السياق اللفظية والحالية كلها تُثبِتُ هذا المعنى تضافراً من دون تردد.

من هنا نقولُ إنَّ مضمون مقولة الضلالة لموسى إنما هي غفلته وذهاب الأمر عنه من أنَّ القبطي سيموتُ من وكزته هذه[١]؛ فالمراد فَعَلْتُهَا «وأنا من الجاهلين بأنَّ فعلي يؤدي إلى القتل إذ كان غرضي تخليص الإسرائيلي فقط»[٢].

وما يعضد القول بأنَّ الذي أرادهُ موسى من الضلالة هي الغفلة هو أنَّ سياق الحال الذي وردَ فيه جواب موسى على هذا الاتهام كان يستدعي دفع التهمة عن نفسه لا إثبات التهمة عليه؛ لأنَّه لو أثبتَ موسى التهمةَ عليه بوصفِهِ لنفسِهِ بأنَّه ضالٌ –بمعنى مُخطئ– فإنَّ هذا سيدفع المتلقين الى نقض دعوته وعدم الإيمان بها مطلقاً؛ لأنَّ موسى نفسه الذي هو حامل الدعوة والمدافع عنها قد اعترفَ على نفسه بالخطيئة؛ فاذا ما وقعَ منه هذا ضَعُفَ موقفه وتهاوَتْ دعوته وسفَّهَ القومُ ما يأتي به من معجزة باعتبار أنَّ موسى

---

(١) ينظر: الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء:١٠٤، والدمشقي: اللباب في علوم الكتاب: ١٥/١٥.

(٢) السبزواري النجفي: إرشاد الأذهان:٣٧٣/١.

ضالٌ أصالةً فيكف يدعو الناسَ الى الهداية؛ وعليه سيكون اعترافه بالخطأ والزلل (الضلالة) حجةً متينةً لفرعون للطعن بدعوة موسى؛ ذلك بأنَّ فرعون قد واجه موسى ابتداءً بهذه القضية ليُثبِتَها عليه حجةً واستدلالاً طعناً بدعوته وإسقاطاً لها إذ قال فرعون لموسى ﴿وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾[١]؛ فكأنَّ فرعون يبتغي من موسى الإقرار كي يلزمَهُ به؛ فلا يقوى على موصلة دعوته والحال هذه؛ من هنا فإنَّه ليس من العقل والمنطق ومقتضى الحال أنْ يعترفَ موسى بأنَّه كان ضالاً ومخطئاً وإلا انقلبَ الأمرُ عليه برُمته وفشلَ في أداء مهمة السماء؛ بهذا وجبَ القولُ بأنَّه أراد معنى الغفلة عن أنَّ ما وقعَ منه من وكزته ستنتهي الى هذا الحال أي موت القبطي،؛ ذلك بأنَّ دوافعه الشديدة في إقناع القوم بما جاء به كان يفرض عليه «أنْ يكونَ هذا الكلام جواباً مُسكتاً ومُفحماً لفرعون! لذلك فإنَّ كثيراً من المُفسِّرينَ يعتقدون أنَّ المراد من(الضال) هنا هو كونه أخطأ في الموضوع، أي أنَّ موسى كانت ضربته للرجل القبطي لا بقصد القتل[٢]؛ بل لكي يحميَ المظلوم ويدافع عنه، ولم يدرِ أنَّه ستؤول ضربته إلى الإجهاز عليه وقتله؛ فبناءً على ذلك فإنَّ الضالّ هنا معناه(الغافل) والمراد منه الغافل عن العاقبة التي أدَّى عمله إليها»[٣]؛ لأنَّه قد «فعل الوكزة على وجه

---

(١) شورة الشعراء:١٩

(٢) ينظر: الطوسي: التبيان:١٢/٨.

(٣) ينظر: الشرازي: الامثل: ٣٥٥/١١-٣٥٦، والثعلبي: الكشف والبيان: ١٦١/٧.

التأديب[١]، ومثل ذلك ربما حسن وإنْ أدى إلى القتل فبَيَّنَ له أنَّه فعلَهُ على وجه لا يجوز معه أنْ يؤاخَذَ به أو يُعَدَّ منه كافراً أو كافراً لنعمه»[٢]؛ وعليه فإنَّ المبتغى الدلالي من الضلالة يقتضي أنْ ينصرفَ الى الغفلة بناءً على دواعي قرائن الحال التحدي التي كان فيها موسى مقابل فرعون وقومه.

وإذا كان المرتضى قد صرفَ دلالة ﴿وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾ الى معنى الغفلة لإسقاط الستار عن براءة موسى وبيانها للعلن تعويلاً على قرائن السياق النصي الذي ورَتْ فيه لفظة (الضلالة)؛ فإنَّنا نجد أنَّ السيد الصدر قد أسَّسَ ثلاثة دواعي تعمل على إزاحة سمة الاتهام بالضلالة لموسى وهي أنَّه «قالها بأحد وجوه: أما باعتقاد خصومه، وأما كسراً للنفس وتواضعاً، وأما بمعنى أنَّه قبل النبوة والرسالة فهو في ذلك الحين كان ضالاً عن النبوة والرسالة وهي ملازمة مع تركيز إلهي عال، ولم يكن هذا التركيز موجوداً، فهو يعتبر نفسه ضالاً من هذه الجهة»[٣].

نقولُ إنَّ السيد الصدر قد عرضَ لنا اكثر من تعليل وسبب لدفع جرم الضلالة عن موسى بيد أنَّ هذه التعليلات وتلك الأسباب قابلة للنقاش

---

(١) يقول مغنية: «أجابَ موسى عليه السلام عن قتل الفرعوني ﴿قَالَ فَعَلْتُهَا إِذاً وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾؛ أي من الجاهلين بأنَّ وكزتي تؤدي إلى القتل؛ إنَّي قصدت بها الردع والتأديب فأخطأتُ القصدَ؛ فأيُّ ذنبٍ لي في ذلك؟ وبالمناسبة فإنَّ العمد ركن أساسي من أركان الجناية عند أهل التشريع»، الكاشف: ٤٩١/٥.

(٢) الرازي: التفسير الكبير: ١٠٩/٢٤.

(٣) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٦٠٣.

وإعادة النظر؛ ذلك بأنَّ قوله (بأنَّها باعتقاد خصومه) أقرب الى نطاق الاستبعاد منها الى ميدان القبول أو الاقناع؛ لأنَّ موسى كان في صدد الدفاع عن نفسه؛ إذ تمام الحدث في قوله تعالى ﴿فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * أَنْ أَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرائيلَ * قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيداً وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ * وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ * قَالَ فَعَلْتُهَا إِذاً وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾[1]؛ من هنا يتضح أنَّ جواب موسى عليه السلام كان مُساقاً في ابعاد التهمة عن نفسه والذي يُثبِتُ ذلك هو توجيه التهمة نفسها بقول فرعون ﴿وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾؛ إذ وَجَّهَ فرعون عتبَهُ لموسى بأسلوب الاستفهام الإنكاري التقريري بقوله ﴿قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيداً وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ﴾؛ فإذا ما اعترف موسى بهذا الفضل أدانَهُ فرعونُ وأجبرَهُ على الطاعة من حيث المنطلق العقلي باعتبار أنَّ فرعون هو مَن أنقذَ موسى وربَّاهُ حتّى كبرَ وأصبح رجلاً[2]؛ من هنا كان أسلوبه تقريري من اجل إدانة موسى، ففرعون ليس في مجال استبيان موسى على أنَّه فعل هذا الفضل له أم لا؛ بل كانت غايته هو إدانة موسى واتهامه لأنَّه إذا ما اعترفَ بالفضل فإنَّه سيقولُ إلى الناس – فرعون – انظروا كم هو خائنٌ ومُنكرٌ للفضل والتربية؛ وبهذا سيضعفُ موقفُ موسى، فهو لا يريدُ سؤالَ موسى حقيقةً ولا يريدُ منه الاعترافَ بالفضل لأنَّ موسى منكرٌ لذلك؛ بل يريد إثبات أمر على موسى بناءً على جواب موسى نفسه، والدليل أنَّ

(١) سورة الشعراء: ١٦– ٢٠

(٢) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير:١١١/١٩.

فرعون أتمَّ كلامه بقوله ﴿وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ فكأنَّ في كلتا الآيتين الواردتين على لسان فرعون اتهاماً إلى موسى بعدم أهليته لأنْ يكونَ نبياً أو رسولاً مبعوثاً من السماء.

وعليه فإنَّ فرعون قد اعترضَ على موسى وكان «محصل اعتراضه المشار إليه في الآيتين: أنَّك الذي ربيناك صبياً صغيراً ولبثتَ فينا من عمرك سنين، وأفسدتَ في الأرض بقتل النفس فكفرْتَ بنعمتي وأنتَ من عبيدي الإسرائيليين، فمن أينَ جاءتك هذه الرسالةُ؟ وكيف تكون رسولاً وأنتَ هذا الذي نعرفك؟»[1]! منكراً وقاتلاً، ذلك بأنَّ الآية الأولى تُثبِتُ بأنَّه مُنكرٌ مُعارضٌ لمَنْ أجادَ عليه بفضل الإنقاذ والتربية والرعاية، والثانية توثّق عليه تهمة ارتكاب جريمة قتل القبطي؛ والدليل أنَّ فرعون صاغَ هذه التهمة بروعة عالية من اجل تفخيمها وتهويلها على موسى من جهة ومن أجل ترويعها وتبشيعها في نظر المستمعين من جهة أخرى لترسيخ فكرة جرم موسى وإقرار الذنب عليه دون هوادة؛ وذلك باستعماله جملة حيثيات أسلوبية لتحقيق هذه الغاية وبنائها بمهارة في ذهن المتلقي؛ من ذلك استعماله للفظة ﴿وَلِيداً﴾ في خطابه لموسى وذلك للدلالة على طول مدة التربية التي يريدُ أنْ يبيِّنها فرعونُ لموسى عليه السلام بأنَّه تعهَّدَهُ حتى أصبحَ رجلاً ذلك بأنَّ لفظة ﴿وَلِيداً﴾ على زنة (فعيل) تدل على المبالغة في الصغر وهذا يوحي بحاجته الى كثرة الرعاية وشدة الاهتمام حتى الكبر مما يزيدُ من فضل فرعون عليه، ويسندُ هذا المعنى قوله لموسى عليه السلام: ﴿وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ

---

(١) الطباطبائي: الميزان: ٢٦١/١٥.

﴿عُمُرِكَ سِنِينَ﴾؛ أي بيننا فكُنتَ واحداً منا، وهو في هذا السياق قال: ﴿وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ﴾ وعند التأمُّل في هذه العبارة نجد أنَّ فرعون قد بنى كلامه فيها على أساس الصلة المبهمة في قوله ﴿الَّتِي فَعَلْتَ﴾؛ لأنَّها مُشتَقَّةٌ من الفعل نفسه الذي وقعَ على موصولها فكانت (الصلة) مع (موصولة) مجملة لها حاجة الى بيان، والفعلة التي فعلها موسى عليه السلام هي قتله القبطي[١]، من هنا جاء «توصيف الفعلة بقوله ﴿الَّتِي فَعَلْتَ﴾ للدلالة على عظم خطره وكثرة شناعته وفضاعته»[٢] الى الحد الذي لم يُفصِح فرعونُ عنها وكان هذا أنسبَ لمقام الحديث؛ لأنَّه في صدد عرض نعمه على موسى عليه السلام، فأبهمَ حتى تزدادَ الجريمةُ كبراً؛ ليفهمَ موسى عليه السلام أنَّه ارتكبَ جُرماً عظيماً ولم يُعاقبه عليه فرعون، فتُعدُّ عدم معاقبة فرعون لموسى عليه السلام نعمةً من نعمه عليه، فكأنَّه «وبَّخه بها معظماً إياها بعد ما عدد عليه نعمته»[٣] فكان بهذا الإجمال يسعى إلى أنْ يُفهِمَ موسى عليه السلام بأنَّ نعمه عليه جليلة ليتراجعَ عمَّا جاء به؛ لأنَّه سيُسامحه على ما فات من فعله، ويقوي ذلك أنَّه صدَّرَ كلامه بالتقرير -كما أسلفنا- عن

---

(١) ينظر: الطوسي: التبيان: ٨/ ١٢، والطبرسي: مجمع البيان: ١٨٦/٤ والبحراني: البرهان في تفسير القرآن: ١٨١/٤، وقد وردَ حدثُ ما اتُّهِمَ به موسى تفصيلاً في قوله تعالى ﴿وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينِ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلانِ هَذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ﴾، سورة القصص: ١٥.

(٢) الطباطبائي: الميزان: ١٥/ ٢٦١، وينظر: الشريف المرتضى: الامالي:٢٤/٢، والزمخشري : الكشاف: ٣/ ٣١١، والرازي: التفسير الكبير: ١٠٩/٢٤، وأبو حيان الأندلسي: البحر المحيط:١٠/٧.

(٣) الفيض الكاشاني: الصافي: ٤/ ٣١.

طريق الهمزة الاستفهامية والنفي بـ(لم) حتى إذا ما قرَّ موسى ﷺ بالنعم حاوره بالعودة إليه؛ لأنَّه سيعفو عنه شريطة ذلك[١] هذا من وجهة.

أما من وجهة أخرى فإنَّ الجرم إذا ما ثَبتَ على موسى ولم يرعو عمّا يفعل فإنَّ مجرد إثبات الجرم عليه سيُجرِّدُهُ من كونه نبياً إذ لا يحقُّ له أنْ يدعو إلى دين السماء أو يدَّعي وجود إله عادل خالق ما زال هذا الإله قد اختاره لدعوة الناس إليه؛ ذلك بأنَّ الإله يجب أنْ ينتقيَ من هو نقي السيرة صافي السلوك حسن المعرفة الاجتماعية حتى يكونَ وصياً إليه على الناس أما وإنَّ موسى رجلٌ ضالٌ قاتلٌ فكيفَ للإله أنْ يُنَصِّبَهُ وكيلاً عنه في دعوة الناس.

من هنا أرادَ فرعونُ بكلامه هذا أنْ يضربَ سهماً واحداً فيصيبَ غايتينَ في آنٍ معاً الأولى إقرار موسى ورجوعه عن دعوته التي تنصُّ على تجريد فرعون من الإلوهية؛ والأُخرى تجريمه من أجل إثبات ضعف؛ بل كذب دعواه إذ من المحال أنْ يرسلَ اللهُ -الإله العادل الحكيم كما يصفُهُ لهم موسى- رسولاً قاتلاً، فكأنَّه بهذا التفكير كان يؤمنُ أو يرى أنَّ الناسَ يؤمنون بأنَّ النبي المرسل من السماء يجب أنْ يكونَ نزيهاً عن الخطأ نقياً من الخطايا حتّى يتبعه القومُ بطمأنينة؛ لهذا وظَّفَ هذه الفكرة في ضرب موسى عقائدياً من أجل إثبات نفسه إلهاً إلى الناس كافةً.

فلما كان موسى في نطاق الدفاع عن نفسه إذ وجِّهتْ إليه أُشدُّ التُّهم مقاربةً لتوريطه في إثبات الجرم عليه ومن ثمَّ إقصائه عن منصب النبوة، كان

---

(١) ينظر: المؤلف: الإجمال والتفصيل في التعبير القرآني: ٩٨- ٩٩.

من الواجب عليه أنْ يردَ عليه بحيثية تُثبِتُ براءته وتُعزِّزُ موقفه أمامهم.

أما القول بأنَّه قال ﴿وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾ باعتقادكم، فإنَّه لايجدي قوة ولاينفع حاسماً يحدُّ من سيل قوة الاتهام إليه، فلا نحسبُ أنَّ هذا هو المراد ذلك بأنَّ أبعاد الاتهام أعظم من أنْ يُرَدَّ عليه بهذا الرد؛ إذ الحال يتطلَّبُ قوة أكبر في الإجابة، فلو اتهمَ أحدٌ شخصاً بأنَّه قاتلٌ وأنَّه كاذبٌ فيما يدَّعي من صلاح أو دعوة إلى خير فهل يكتفي في أنْ يقولَ الشخصُ الذي اتُّهِمَ: (لقد فعلتَ ذلك وأنا من المخطئين في نظرك واعتقادك)؛ لا أحسبُ أنَّ الأمر يتوقف عند هذا الرد أو أنَّ المتلقي سيكتفي بهذا وثيقة للبراءة؛ فالردُّ ضعيف بإزاء حجم الاتهام العظيم.

أما المقولة الثانية للصدر وهي أنَّ موسى قد قال هذا (كسراً للنفس وتواضعاً)؛ فإنَّ قرينة الحال لا توافق هذا القول أيضاً؛ لأنَّ هذا يمكن أنْ يُقالَ في حال يكون الخطاب موجَّهاً إلى الله تعالى؛ إذ كسر النفس وتواضعها لايكون إلا لله سبحانه الخالق الأوحد، أما الخطاب مع شخص أو مجموعة يتَّهمون موسى بالقتل فإنَّه – والحال هذه- لايوجب عليه كسر نفسه وإذلالها لأنَّ هذا يوجب الذنب عليه مطلقاً؛ ذلك بأنَّ كسر النفس أمام فرعون يوجب الاعتذار والاعتذار يوجب الذنب بالمحصلة، وموسى ليس مُذنباً حتّى يكسرَ نفسَهُ ويتواضعَ أمام فرعون، فضلاً عن أنَّ فرعون ليس بخالقه أو إلهه حتى يتواضعَ أمامه تزلفاً، من هنا يمكنُ القولُ إنَّ الرأي الثاني موافق إلى الرأي الأول في البُعد.

أما الرأي الثالث وهو قوله (بمعنى أنَّه قبل النبوة والرسالة فهو في ذلك

الحين كان ضالاً عن النبوة والرسالة وهي ملازمةٌ مع تركيز إلهي عال، ولم يكن هذا التركيز موجوداً، فهو يعتبر نفسه ضالاً من هذه الجهة)، فإنَّه يمكنُ أنْ ينصرفَ إلى إثبات قيام موسى بالجريمة -بدلاً من دفع تهمة الجرم عنه- فكأنَّ موسى قبل أنْ يكونَ نبياً كان يمكنه أنْ يرتكبَ الذنب ولهذا فهو يعتذرُ في الوقت الحاضر من أنَّه قد ارتكبَ الجريمة باعتبار أنَّها وقعَتْ قبل أنْ يكونَ نبياً، فقول السيد الصدر: (إنَّه قبل النبوة والرسالة)؛ يريد بضمير الشأن (الهاء) في قوله (إنَّه) جريمة القتل التي وجِّهَتْ اليه، وهذا يعني أنَّ موسى يقولُ إنَّ هذه الجريمة قد وقعَتْ أحداثها قبل أنْ أكونَ نبياً أي قبل أنْ أكون معصوماً؛ تأسيساً على أنَّ النبوة تستلزم العصمة؛ فكأنَّه يقول إنني حينما ارتكبتُها لم يكن توكيلي بالنبوة بعدُ قد حَصَل؛ وعليه فإنَّ هذا يمكنُ أنْ يُعَدَّ مُسوغاً لي لأدائها؛ «فهو في ذلك الحين كان ضالاً عن النبوة والرسالة وهي ملازمةٌ مع تركيز إلهي عال، ولم يكن هذا التركيز موجوداً، فهو يعتبر نفسه ضالاً من هذه الجهة»[1]، فنفهم من هذا أنَّ النبي يمكنُ له أنْ يقعَ في الجرم أو يرتكبَ الذنب قبل النبوة، ولا إشكال في ذلك ما زال غير مُقلَدٍ بالنبوة والرسالة بعد.

نقولُ إنَّ هذا ليس هو المراد من لفظة (الضلالة) التي وردَتْ على لسان موسى، ولا يمكن أنْ يكون مضمونها بهذا التوجيه البتة؛ ذلك بأنَّه «لا مجال لأنْ تكونَ للنبيِّ سابقةٌ سوء حتى قبل مرحلة النبوَّة؛ لأنَّها تزلزل موقعه في أفكار عامّة الناس، ويبقى الهدف من بعثته ناقصاً غير تام، ولذلك فإنَّ

---

(١) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٦٠٣.

العصمة في الأنبياء لازمة حتى قبل زمان نبوتهم»[١]؛ وتأسيساً عليه نقولُ إنَّ القول بأنَّ معنى ﴿مِنَ الضَّالِّينَ﴾ هواعترافٌ من موسى بارتكاب الجريمة ولا غضاضة في ذلك باعتبار أنّه لم يكن نبياً حينذاك يعدُّ توجيهاً غير صائب وتعليلاً غير منطقي في الوقت نفسه؛ لأنَّ لفظة (الضلالة) مطلقة في النص وهي بهذا غير مُقيَّدَة بما يُثبِتُ أنَّها تنصُّ على عدم صلاح موسى عليه السلام؛ ذلك بأنَّ سمة الإطلاق في عبارة موسى ﴿مِنَ الضَّالِّينَ﴾ أسَّسَتْ لنا بمَنطقٍ فاعلٍ إقرار دفع التهمة عن موسى؛ فمازال لا يوجد في العبارة تقييدٌ أو تحديدٌ لجهة الضلالة فإنَّ هذا يدعو الى القول بأنَّ الضلالة لم تكن ضلالةَ زللٍ أو خطيئةٍ؛ إذ لا دليل أو قرينة تُثبِتُ ذلك في النص مطلقاً؛ بل الخلافُ هو الصحيحُ أي إنَّ قرائن السياق وضرورة توافر عنصر القوة في جواب موسى لفرعون وإثبات الحجة عليه وداعي ترسيخ موقفه كلَّ ذلك كان يدعو إلى أنْ تُحالَ دلالة (الضلالة) على معنى (الغفلة) و(عدم المعرفة) لموسى بعواقب ما سيحدثُ من وكزته للقبطي؛ فليس المراد من قول موسى ﴿فَعَلْتُهَا إِذاً وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾ اعترافاً منه على نفسه بالتهمة وإقراراً عليها بلزوم الضلالة؛ بل المراد بيان داعي فعلته - أي قتل القبطي- من أنَّها لم تكن مُتعمَّدة وأنَّه لم يكن قاصداً لقتله ابتداءً؛ بل أصالةً، وبأنَّ لحظة وكزة للقبطي لم يكن يُدرِكُ بأنَّ هذه الوكزة ستذهب بحياته؛ وعليه فإنَّه كان ضالاً عن نتائج تلك الوكزة، ذلك بأنَّ القرائن السياقية في قوله تعالى ﴿وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينِ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِها فَوَجَدَ فِيها رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلانِ هذا

(١) الشيرازي: الأمثل:٣٥٣/١١.

مِنْ شِيعَتِهِ وَهذا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَغاثَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَزَهُ مُوسى فَقَضى عَلَيْهِ قالَ هذا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ * قالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾[1]، تُثبتُ بما لا يقبل التردد بأنَّ موسى لم يكن مُتعمِّداً في قلته القبطي.

وبالمآل نجد أنَّ مضمون (الضلالة) التي اتهم بها موسى إنما هي متجسِّدةً في غفلته عن نتيجة الوكزة؛ أي إنَّه حينما وكز القبطي لم يكن يعرف الى ماذا ستؤول عليه تلك الوكزة من عواقب؛ وبهذا فإنَّ إعلانه الضلالة لنفسه أمام فرعون لم يكن تصريحاً اعترافياً منه بأنَّه كان ضالاً وأنَّه بداعي تلك الضلالة والزيغ قتل القبطي مُتعمِّداً، بل كانت اعترافاً منه بعدم إدراكه ما سيحصل بعد الوكزة؛ وبالمحصلة فإنَّنا ننتهي الى أنَّ موسى براءٌ مما نُسِبَ اليه من الضلالة البتة.

(١) سورة القصص:١٥- ١٦.

اتهامات النبي يونس عليه السلام

أولاً: اتهام يونس بتحدي السماء وخروجه من نطاق القدرة الإلهية

إذا كان اللهُ تعالى يبعثُ الرُّسُلَ والأنبياءَ بغاية إنقاذ البشرية من سباتها الأبدي فإنَّه من الواجب بمكان أنْ يكونَ ذلك المبعوثُ على درجةٍ عاليةٍ من اليقين العقائدي ومكانةٍ رفيعةٍ من الإيمان القلبي والعقلي إلى الحدِّ الذي لا يمكنُ معه أنْ يُشَكَّ بباعثِهِ أو يَخرُجَ على طاعته أو واجبه السماوي المُكلَّف به البتة، غير أنَّنا على الرغم من إيماننا بهذا المنطلق العقائدي العقلي فإنَّنا إذا ما نظرنا في بطون المدونات التفسيرية فإنَّنا سنجدُ بأنَّ مِنْ المُفسِّرينَ مَنْ مالَ إلى القول بخلاف هذا المنحى فشكَّكَ بعقيدة الرُّسُل وغايرَ مسارَ الإثباتِ في مسألة الإيمان بأنَّ الأنبياءَ على درجةٍ عاليةٍ من اليقينية إلى حدِّ الانصهارِ بالمطلب الإلهي مهما عسُرتْ تأديتُهُ؛ إذ نلحظُ أنَّ مِنْ علماء التفسير مَنْ شكَّكَ بإيمان النبي يونس عليه السلام؛ بل طَعَنَ به وعدَّهُ خارجاً عن قدرة السماء وبأنَّه كان مؤمناً بأنَّ السماء لا تقوى على ردعه إنْ أرادَ فعلَ شيءٍ ما؛ ذلك بأنَّ أولئك المُفسِّرينَ قد آمنوا بمسألة اعتقاد النبي يونس عليه السلام بعدم قدرة الله تعالى عليه في قوله تعالى ﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِباً فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾[1]؛ إذ يكاد يكونُ هذا الاتجاه التفسيري من الشيوع

---

(١) سورة الانبياء: ٨٧.

بمكان إلى الحدِّ الذي غدا أحد المعاني المعتمدة التي تُعرَضُ بوصفها دلالةً تفسيريةً مقبولةً عند بعضهم لهذه الآية الكريمة؛ ويبدو أنَّ هذا المنطلق العقائدي - إمكان القول بخطأ النبي- هو ما دعا لأنْ يقولَ بها غيرُ مُفسِّرٍ؛ إذ ذهبوا إلى أنَّ معنى الآية «أنَّه وقع في ظنّه أنَّ الله تعالى لا يقدر على معاقبته»[١]، فكأنَّ يونس «ظنَّ أنَّه يعجز ربه فلا يقدر عليه»[٢] البتة؛ ولهذا خرجَ من قومه من دون أنْ يأخُذَ إذنَهُ سبحانه وتعالى وهو غيرُ مُبالٍ بما يحدثُ لأنَّ اللهَ تعالى غيرُ قادرٍ على معاقبته؛ بل غيرُ قادرٍ عليه البتة، فنجدُ أنَّ الفعل ﴿يقدر﴾ مُقيَّدة بـ (الظن) بعدم القدرة عليه، وهذا القيد هو الذي دفعَ النبي يونس عليه السلام لترك قومه بعد أنْ مكثَ فيهم هادياً شوطاً طويلاً من الزمن، وتأسيساً على وجود القيد (ظن) المُسَلَّط على نفي القدرة عليه «يقتضي ذلك كونه شاكاً في قدرة الله تعالى»[٣] عليه مُطلقاً.

ويبدو أنَّ من المُفسِّرينَ مَنْ ذهبَ إلى محاولة تجميل موقف يونس عليه السلام؛ إذ قالَ إنَّ العبارةَ تتضمنُ معنى الاستفهام؛ إذ التقدير: «أفظنَّ أنَّه يعجز ربه فلا يقدر عليه»[٤]، وسواء أكانت العبارةُ مقروءةً من دون استفهام أم كانتْ مُضَمَّنَةً دلالة الاستفهام إضماراً؛ فإنَّ هذا لا يُخرِجُ يونس عليه السلام من

---

(١) الشوكاني: فتح القدير: ٦٠١/٣، وينظر: ابن الجوزي: زاد المسير: ٣٨٣/٥، والالوسي: روح المعاني: ٨٤/١٧، والطباطبائي: الميزان: ٢٨٦/٦.

(٢) ابن الجوزي: زاد المسير: ٣٨٣/٥.

(٣) الرازي: التفسير الكبير: ٢١٤/٢٢.

(٤) ينظر: البغوي: معالم التنزيل: ٣٤٩/١، وابن عاشور: التحرير والتنوير: ١٣٢/١٧.

دائرة اتّهامه بالظن في قدرة الله تعالى عليه.

ذلك بأنَّه إذا كانتْ عبارة ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ من دون استفهام فإنَّ دلالةَ هذه العبارة ستُحالُ على معنى التعليل لخروج يونس أي إنَّه خرجَ مغاضباً لأنَّه ظنَّ إنْ لن نقدر عليه؛ فتكون ﴿الفاء﴾ في بداية العبارة سببية الدلالة؛ وبهذا يكون ذنبُ يونس في ظنه هذا أكبرَ لأنَّه قد سلَّمَ بأنَّ اللهَ سبحانه فاقدُ القدرةِ عليه تماماً بالمحصلة ودليل ذلك التسليم هو تحقق خروجه بعد الظن[1]، وإنْ كان ثمة أداةُ استفهامٍ في العبارة مُقدَّرةٌ وهي الهمزة أي إنَّ العبارة في الأصل: (أ فَظَنَّ أنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ)؛ فإنَّ دلالةَ العبارةِ ستكون توبيخيةً ليونس، فكأنَّ الخطاب يشي بالتساؤل: لِمَ خرجَ أ فَظَنَّ أنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ، فإنْ كان قد ظنَّ ذلك فهو مخطيء، فنجدُ في تقدير الاستفهام شيئاً من الاتهام ليونس؛ لأنَّ السماءَ لا تُطلِقُ كلامَها على أساس الاعتباط أو الظن المتردد فيه، وإنما يجري هذا على الخطاب الصادر من الإنسان فحسب.

---

(١) ذلك بأنَّ خروج يونس من قومه يدلُّ دلالةً قطعيةً على أنَّ ظنَّهُ قد تحول الى مرحلة التسليم بأنَّ الله تعالى غير قادر عليه لذلك خَرَجَ؛ فإذا كان ظنُّهُ يَدعوهُ لأنْ يكونَ متأرجحاً مُتردِّداً بين إمكان قدرة الله عليه من عدمها قبل خروجه؛ فإنَّه بعد خروجه لم يكن كذلك؛ لأنَّ خروجَهُ قد دَلَّ على أنَّه قطعَ أمرَ الظنِّ إلى التسليمِ؛ من هنا فإنَّه يمكنُ القولُ بأنَّ خروجَهُ قد جعلَ منه مُسَلّماً – بالمحصلة – بفقدان قدرة الله عليه؛ فظنُّهُ هو الذي ساقَهُ إلى هذا التسليم بدَلالة تحقق الخروج؛ من هنا كان ظنُّه أكبرَ جرماً – والحال هذه – لأنَّه العلة الأصل التي أوصلته الى الخروج من قومه فكان في ذلك الخروج تجنيٌّ على الله سبحانه محصلةً بالظن في عدم قدرته على يونس سبباً.

وبهذا ننتهي إلى أنَّ كلا الخطابين بالاستفهام أم من دون الاستفهام يكون فيه النبي يونس عليه السلام في موضعِ الشكِّ في قدرة الله تعالى، سواء صدرَ منه ذلك فعلاً أم ظَنَّتْ السماءُ به ذلك فعلاً، وعليه يعدُّ هذا – والحال هذه – تجنياً على قدرة السماء المطلقة وتحدّياً لله تعالى من النبي يونس؛ لأنَّه قد خَرَجَ عن قدرة الله تعالى؛ بل خرجَ عن طاعته واجتازَ الأمرَ إلى تحديه والظن بفقدانه القدرة على أنْ يتغلبَ عليه.

نقول إنَّ هذا تأويلٌ بعيدٌ ومنحى مُتكلَّفٌ لا يتفق ومكانةَ النبي يونس عليه السلام عنده سبحانه ومدى إيمانه بالله تعالى، فليس من الحكمة الإلهية اصطفاء أحدٍ من البشر مُترددٍ أو شاكٍ في قدرته تعالى؛ كي يكونَ نبياً له على الناس، فمَنْ كان شاكاً في قدرة الله تعالى كيفَ يؤمنُ بهِ حتّى يهديَ الناسَ للإيمان؟!.

وعليه يكونُ هذا الظنُّ التفسيريُّ بعقيدةَ يونس عليه السلام محلَّ نظرٍ وإعادةَ تأمُّلٍ، وأنَّ مدعاة ذلك النظر وهذا التأمُّل هو أنَّ دلالةَ المأثورِ من المرويِّات التفسيرية عن الإمام الرضا عليه السلام تغايرُ ما ذهبَ إليه القائلونَ بشكِّ يونس؛ ذلك بأنَّ هذه الروايات تُخرجُ النبيَّ يونس من حيز الاتهام إلى حيز الإيمان بالله تعالى؛ إذ يقولُ الإمامُ الرضا ما نصُّهُ: «وأما قوله ﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِباً فَظَنَّ ان لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ إنما ظنَّ بمعنى استيقنَ أنْ اللهَ لن يضيقَ عليه رزقه ألا تسمع إلى قول الله عزَّ وجلَّ ﴿وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ﴾[1]؛ أي ضيق عليه رزقه؛ ولو ظنَّ أنَّ الله لا يقدر عليه لكانَ قد كفرَ»[2]، فنجد أنَّ

---

(١) سورة الفجر: ١٦.

(٢) الصدوق: عيون أخبار الرضا: ١٧١/١، وينظر: الفيض الكاشاني: الصافي:٣٥٢/٣.

الإمام يُبرِّيء يونس عليه السلام ويُنزِّهُ من تهمة الشكِّ بالله تعالى بدلالة قوله مُستدرِكاً (ولو ظنَّ أنَّ اللهَ لا يقدر عليه لكانَ قد كفرَ) فهذا يدلُّ دلالةً قاطعةً على أنَّ يونس لم يشك بالله قط وبهذا فهو لم يكفر مُطلقاً وتأسيساً عليه فهو لم يظن بأنَّه قد خرجَ من قدرة الله تعالى نهائياً؛ إذ ينتفي الشيء بانتفاء موضوعه لزوماً.

وعند معاودة النظر في المقولة نجد بأنَّ الإمام عليه السلام أدركَ بأنَّ مآلَ الظنِّ في الآية بأنَّ يونسَ قد شكَّ بالله تعالى هو الفعل ﴿نَقْدِرَ﴾؛ ولهذا حَسَبَ جملةٌ من المُفسِّرينَ بأنَّ معنى (القدرة) في قوله تعالى ﴿لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ إنما هي مشتقةٌ من المقدرة والإمكان[١]، بيد أنَ الإمامَ وجَّه دلالة مفردة الفعل ﴿نَقْدِرَ﴾ في الآية الكريمة وجهتَها الدلاليةَ المرادةَ حَقّاً في النص الكريم والموافقة تماماً للمعتقد الأصل المأخوذ عن الأنبياء (عليهم السلام)؛ إذ أرجعَها عليه السلام إلى اشتقاقها المضموني الأصل فهي مأخوذة من (التقدير) الذي يدلُّ على معنى التضييق أو التحديد[٢]؛ وسندُ هذا الترجيح من الإمام هو قوله تعالى ﴿وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ﴾[٣] وهذا المعنى يتجاوب مع ذا النون [٤]، فالمعنى ظنَّ أي استيقن بأنْ «لن نُضَيِّقَ

---

(١) ينظر: الفراهيدي: العين: ١١٢/٥.

(٢) ينظر: الشوكاني: فتح القدير:٦٠١/٣، والبغوي: معالم التنزيل:٣٤٩/١، والرازي: مختار الصحاح:٥٦٠.

(٣) سورة الفجر: ١٦.

(٤) ينظر:عبد السلام زين الدين: مراجعات في عصمة الأنبياء من منظور قرآني:١٠٨.

عليه»[١]، وأنَّنا سنعامله كما كنا نعامله في السابق بفضل رعاية ورزق مديد.

وفي هذا التوجيه من الإمام الرضا عليه السلام تنزيهٌ لمقام النبوة وإثباتٌ لعصمة النبي يونس عليه السلام؛ لأنَّه لو ظَنَّ عدم القدرة عليه لا عدم التضييق عليه؛ لخرجَ من حيز العصمة أصالةً ودخلَ في حيز الكفر؛ لأنَّه سيكونُ مُتَحَدِّياً لله تعالى من أنَّه سبحانه لا يقدر عليه وحاشا له من أنْ يظنَّ هذا الظنَّ مُطلقاً؛ بل ظَنَّ أنَّ الله تعالى سيعامله بالرزق واللطف كما كان يعامله من ذي قبل حينما كان يدعو قومَهُ؛ لأنَّه خَرَجَ منهم مغاضباً لله وحده[٢]، فـ«ظنَّ أنَّ ذلك يُسوَّغُ حيث لم يفعله إلا غضباً له وأنفة لدينه وبغضاً للكفر وأهله»[٣].

وما يسندُ أنَّ خروجه كان غضباً لله تعالى هو أنَّ لفظة ﴿مُغَاضِباً﴾ من قوله تعالى ﴿إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِباً﴾ تدل على أنَّ غضبَ يونس إنما كان من قومه وليس من الله تعالى؛ ذلك بأنَّ «﴿مُغَاضِباً﴾ الذي جاء على صيغة (المفاعلة) ... تدل على المشاركة بين اثنين فأكثر[٤]؛ فيكون المعنى أنَّهم غضبوا عليه لدعوته إياهم، وغضبَ عليهم لعدم استجابتهم»[٥] له، ويؤيدُ

---

(١) الطبرسي: مجمع البيان: ٦٠/٤.

(٢) ينظر: غفران ياسين محمد الهاشمي: دور السُّنة المُطَهَّرة في تأصيل علم التفسير، رسالة ماجستير، كلية الفقه – جامعة الكوفة، بإشراف: ا.م.د. سيروان عبد الزهرة الجنابي وا.م.د. علي خضير حجي، ٢٠١٢م: ١٧٨.

(٣) الزَّمخشري: الكشاف: ١٠٤/٣.

(٤) ابن الجوزي: زاد المسير:٣٨١/٥.

(٥) مديحة خضير السلامي: التوظيف الدلالي لإثبات عصمة الأنبياء عند الشريف المرتضى (ت٤٣٦هـ) في كتابه تنزيه الأنبياء)، بحث منشور في مجلة اللغة ←

الزبيديُّ هذا المعنى؛ إذ يقولُ: «وغَاضَبْتُه: رَاغَمْتُه، وبه فُسِّر قوله تعالى ﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِباً﴾؛ أي مُراغِماً لقومه، غاضَبْتُ فُلاَناً: أَغْضَبْتُه وأَغْضَبَنِي وهو على حقِيقَةِ المُفَاعَلَةِ»[1]؛ من حاصل هذه الإفادة نصلُ الى أنَّ صدور حدث المغاضبة إنما كان من يونس على قومه لاستكبارهم وعنادهم عمَّا يدعوهم إليه ومن قوم يونس عليه لكثرة ما دعاهم الى ترك عبادتهم والركون الى عبادة الله تعالى وتوحيده بوصفه إلهاً حقاً واحداً لا شريك له، ولو أرادَ سبحانه أنَّ يونس كان غضباناً عليه؛ لقال: (وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ غَضباناً أو غاضباً)، ليُفهمَ بهذا بأنَّ الغضبَ كان صادراً من جهة واحدة وهي جهة يونس؛ ذلك بأنَّ الله تعالى لو صاغَ حدث الغضب على زنة (غضباناً أو غاضباً) لأمكن القول بأنَّ يونس كان غاضباً على الله تعالى؛ إذ لا دلالة في النص – في حال استعمال (غضباناً أو غاضباً) بدلاً من ﴿مُغَاضِباً﴾– تُشيرُ الى أنَّ الغضب كان من طرفين ليُقالَ بأنَّ الغضب قد وقعَ بين يونس وقومه؛ وبهذا فإنَّ يونس يدخل في عالم الخطأ ويندرج في نطاق الخطيئة لاجترائه على الله تعالى بغضبه عليه؛ ذلك بأنَّ غضب يونس على الله تعالى سيؤولُ الى عدم حفظ مقام الله تعالى عندهُ؛ وبالمحصلة فإنَّ هذا الغضبَ من يونس يُشعِرُ بأنَّه يَنظرُ الى الله تعالى على أنَّه مُقصّرٌ في حقِّهِ ولهذا غَضَبَ عليه – حاشا لله تعالى من ذلك وحاشا ليونس من يفعل ذلك– وبهذا يُعدُّ يونس مُذنباً بحقِّ الله تعالى ويَستحقُ العقوبة مُطلقاً؛ ولكنه سبحانه حينما صاغَ لفظة ﴿مُغَاضِباً﴾

→

العربية وادابها، المجلد:١، العدد:١٩، ٢٠١٤م: ٤٣٥.

(١) الزبيدي: تاج العروس: ٤١٣/١.

على زنة (المفاعلة) الدالة على المشاركة حسمَ الأمرَ وأبانَ المرادَ بأنَّ الغضبَ كان مُتبادلاً بين طرفين وهما يونس وقومه؛ ولايمكنُ أنْ يكونَ ذلك الغضب مُتبادلاً بين الله تعالى ويونس؛ لأنَّ يونس لم يفعل شيئاً حتى يغضبَ اللهُ عليه ومن ثمَّ يغضبُ هو على الله حتّى يخرجَ من قومه، ولو كان كذلك لما أنجاه اللهُ تعالى ولما وَصَفَ ما كان فيه بـ(الغم) دون وصفٍ آخر يُشيرُ به الى أنَّه كان مُذنباً، ولما وَصَفَ يونسَ نفسَهُ بأنَّه من المؤمنين في نهاية الآية الكريمة؛ فكيف لمؤمنٍ بأنْ يجترأ على الله تعالى – خالقه وربه– بالغضب عليه؛ فهذا تقليلٌ من شأنه سبحانه وجرمٌ بحقّهِ يستحقُ على مَنْ يفعله العقاب دون أدنى شكّ لا أنْ يوصَفَ بالايمان؛ وبناءً عليه فإنَّه لا مناصَ من القول بأنَّ الغضبَ إنما كان محصوراً بين يونس وقومه؛ إذ غَضَبَ قومُهُ عليه استكباراً وغَضَبَ هو عليهم حِميةً على دينه وكرامةً لربه وثأراً إليه.

ولما كان غضبه لله تعالى حَسَبَ – والحال هذه– أنَّ اللهَ تعالى سينظرُ إليه بعين اللطفِ والرحمةِ كما كان من ذي قبل وأنَّه يفيضُ عليه من فضله وسكينته كعهده حينما كان قبل خروجِهِ؛ لأنَّ مدعاة خروجه كانتْ مُغاضبةً لقومِهِ من أجل الله تعالى[1]، وإذا كان ظنُّ النبيِّ يونس عدم تضييق فضل الله تعالى عليه قد وقعَ بداعي أنَّ خروجه مُغاضِباً كان في سبيل الله سبحانه لا غير، فإنَّه والحال هذه ستكون عبارة ﴿ذَهَبَ مُغَاضِباً﴾ تعليليةً لعبارة ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ أي إنَّه حَسَبَ أنَّ الله تعالى لن يقللَ رزقَهُ لأنَّه خرجَ

(١) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٣٢٩/١١، والشوكاني: فتح القدير: ٦٠١/٣.

بداعي الحفاظ على دينه سبحانه وأنَّ غضبَهُ كان من أجله تعالى؛ وبهذا ستكون عبارة ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ نتيجة وليست سبباً لعبارة ﴿ذَهَبَ مُغَاضِباً﴾ كما حَسَبَ ذلك مَنْ ظنَّ بالنبي يونس أنَّه كان شاكاً بالله تعالى.

بهذا نجدُ أنَّ الفعل (ظَنَّ) قد وقعَ على معنى التضييق لا معنى القدرة وهذا أنسبُ وأنزَهُ لمقام النبوة ليونس؛ فمن المحال – عقلاً- أنْ يصدرَ منه ظنٌ بضعف قدرة الله تعالى عليه أو أنَّه يخالُ أنَّ الله تعالى لا يعاقبُهُ إنْ هو خالفَ أمرَهُ وخرجَ من قومِهِ بلا إذن منه سبحانه.

وثمة سندٌ نصيٌّ في الآية التي تلتْ هذه آية الكريمة – موضع البحث- يُثْبِتُ المنحى التوجيهي الذي وظَّفَهُ الإمام لنقد المعتقد التفسيري المخطوء بحق البني يونس وهو قوله تعالى ﴿فَاسْتَجَبْنا لَهُ وَنَجَّيْناهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾[1]، فإذا كان النصُّ يصف يونسَ عليه السلام بأنَّه من المؤمنين ولهذا أنجاه سبحانه؛ فكيف يخرجُ مُغاضِباً على ربه ويظنُّ بأنَّه قد خرجَ مِنْ قدرة الله تعالى، فلو كان كذلك لحقَّ عليه العذابُ ولوُصِفَ بأنَّه من الكافرين؛ لأنَّه قد خرجَ من طاعته سبحانه وشكَّ بمقدرته كحال مَنْ كفرَ.

ويبدو أنَّ الطباطبائي قد تنبَّه على هذا المنطلق الاستدلالي لبراءة يونس؛ إذ يقولُ ما نصُّهُ: «إنَّ ظاهرَ الكلامِ لا يقتصرُ في تشخيصه على الفهم العامي المتعلق بنفس الجملة المبحوث عنها؛ بل للقرائن المقامية والكلامية المتصلة والمنفصلة ... وخاصة في الكلام الإلهي الذي بعضه ببعض، ويشهدُ

---

(١) سورة الانبياء: ٨٨.

بعضُهُ على بعضٍ، ويُصَدِّقُ بعضُهُ بعضاً، والغفلة عن هذه النكتة هي التي أشاعَتْ بين عدة من المُفسِّرينَ وأهل الكلام إبداع التأويل بمعنى صرف الكلام إلى ما يخالف ظاهره، وارتكابه في الآيات المخالفة لمذهبهم الخاص على زعمهم، فتراهم يقطعونَ القرآنَ قطعاً ثم يحملون كلَّ قطعةٍ منها على ما يَفهمُهُ العامي السوقي من كلام سوقي مثله فإذا سمعوه تعالى يقول: ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ حملوه على أنَّه عليه السلام - وحاشاه - زعمَ أو أيقنَ أنَّ الله سبحانه يعجزُ عن أخذِهِ مع أنَّ ما في الآية التالية: ﴿وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾ يعدُّهُ من المؤمنين، ولا إيمان لِمَنْ شكَّ في قدرة الله فضلاً عن أنْ يُرَجِّحَ أو يَقْطَعَ بعجزه»[1]؛ فلو قال سبحانه: (فَاسْتَجَبْنا لَهُ وَنَجَّيْناهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذلِكَ نُنْجِي الْسائلين) لفُهِمَ بأنَّ يونس لم يكن مؤمناً بالله وأنَّه كان يظنُّ بعدم قدرة الله تعالى عليه لكنَّهُ حينما وقعَ في شدَّةٍ وكان مُسَبِّحاً وسألَ اللهَ تعالى النجاةَ بإخلاص أنجاه، ففي هذا دليلٌ على أنَّه لم يكن مؤمناً قبل ابتلاع الحوت له، ولكن بمقولته تعالى ﴿فَاسْتَجَبْنا لَهُ وَنَجَّيْناهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾ دلَّ على أنَّ يونسَ كان مؤمناً ولولا إيمانه وعِلْمُ الله تعالى بذلك الإيمان لما أنجاه البتة؛ ولو كان قد كفرَ بخالقه لاستحقَّ عدم الاستجابة مُطلقاً؛ ذلك بأنَّ الله تعالى قد أرسلَ على يديه المعجزات والأدلة فإذا صَدَرَ منه الكفرُ مع وجود الإيحاء له وكثرة المعجزات والأدلة التي

---

(١) الطباطبائي: الميزان: ٦/٣٦٧- ٣٦٨، وينظر: مديحة خضير السلامي: التوظيف الدلالي لإثبات عصمة الأنبياء عند الشريف المرتضى (ت٤٣٦هـ) في كتابه تنزيه الأنبياء (بحث منشور): ٤٤٢.

شهدها بنفسه هو فإنَّه يستحقُّ ضعفَ العذابِ - والحال هذه- ولكن لإيمانه الشديد أنقذه الله تعالى لتكون عبرةً له ليقومَ بالأوْلى ابتداءً.

فضلاً عن أنَّ الناظرَ في الآية الكريمة يجدُ أنَّ هناك روعةً عاليةً في صياغة التعبير واختيار اللفظ المناسب في موضعه دون غيره مما يُسْهِمُ في عدم القول بشكٍّ يونس في الله تعالى؛ إذ استعمل سبحانه مفردة ﴿الْغَمِّ﴾ بدلاً من (العذاب) فقال ﴿فَاسْتَجَبْنا لَهُ وَنَجَّيْناهُ مِنَ الْغَمِّ﴾ ولو كان ابتلاع الحوت ليونس عقاباً؛ لأنَّه كفرَ وليس عظةً له؛ لقال سبحانه (فَاسْتَجَبْنا لَهُ وَنَجَّيْناهُ من العَذابِ) دون مقاله ﴿مِنَ الْغَمِّ﴾؛ فلما قال: ﴿مِنَ الْغَمِّ﴾؛ فُهِمَ أنَّ يونسَ كان في حزنٍ وغَمٍّ شديدين وليس في عذابٍ وعقوبةٍ أليمَين، والظاهرُ أنَّ هذا الغمَّ مَدعاهُ هو الخروجُ غضباً لله ظناً منه بأنَّ هذا مُسَوَّغٌ، وثمة دليلٌ آخر وهو استعمال (الفاء) في قوله ﴿فَاسْتَجَبْنا لَهُ﴾ ذلك بأنَّ (الفاء العاطفة) تستعمل للدلالة على سرعة الأداء في الفعل من دون تأخير وهذا يدلُّ على سرعة استجابته سبحانه ليونس؛ فهو لم يمكثْ في بطن الحوت سوى ثلاثة أيام فقط[1]؛ ذلك بأنَّ سرعة الاستجابة له من السماء كانت بسبب تسبيحه وما تسبيحه إلا بسبب إيمانه بالله تعالى، ولو كان كافراً لما سبَّحَ ولبقي فيها إلى يوم يبعثون.

يُزادُ على هذا أنَّ استعماله سبحانه لـ (نا) الضمير الجمعي المُعبِّر عنه

---

(١) ينظر: ابو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٨٣/٦، وابن عجيبة: البحر المديد: ٥٦١/٤.

تعالى يدلُّ على مدى اهتمامه سبحانه بيونس وبعملية إنقاذه؛ إذ لا يستعمل سبحانه هذا الضمير على هذه الشاكلة إلا في المواضع الجليلة القدر؛ ولما كان ابتلاع يونس وهو نبي من أنبياء الله تعالى في بطن الحوت أمراً جللاً – حتّى وإنْ كان على سبيل العظة – استعمل سبحانه ضمير الجمع (نا) احتراماً ليونس وبياناً لمدى أهميته عند الله تعالى إلى الحدِّ الذي تطلَّبَ فيه الأمرُ أن يتدخلَ اللهُ تعالى ذاتاً لإنقاذه فهذا يدلُّ على شدِّةِ المأزقِ الوعظي الذي كان فيه من جهة ويدلُّ أيضاً على مدى رعاية الله تعالى له وشدِّةِ رحمته عليه ورأفته به من جهة أخرى، فمِنْ المحال أنْ يتركَهُ اللهُ تعالى في ذلك الوضع؛ وما علةُ عدمِ التركِ هذا إلا دليلٌ على أنَّه ما زال نبياً وأنَّه ما زال مؤمناً بالله تعالى؛ بيد أنَّه سبحانه أراد أنْ يعلمه شيئاً ليبينَ له مدى فضله عليه وأنَّه يجب أن لا يَخرُجَ إلا بأمرٍ منه تعالى حتّى وإنْ حَسَبَ أنَّ خروجَهُ كان مُسَوَّغاً غضباً لله تعالى،؛ لذا استعمل الضمير الجمعي (نا) اعتزازاً بيونس واحتراماً له ودليلاً على أنَّه ما زال مؤمناً.

بهذا نجدُ أنَّ يونس عليه السلام لم يكن ولن يكن مُتحدياً للسماء في مقولته ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾؛ لأنَّه حَسَبَ أنَّ الله تعالى سيعامله بفضله ولن يضيقَ عليه رزقَهُ؛ وعليه فإنَّ يونس كان بريئاً مما نُسِبَ اليه؛ فلا ذنب ولا تقصير ولا اجتراء ولاتجاوز من يونس على ربِّهِ البتة؛ ذلك بأنَّ الدلائلَ كلَّها تُثبِتُ إزاحة الشك عمَّن شكَّ بأنَّ يونس كان شاكاً به سبحانه، وحاشا لهُ من ذلك البتة.

ثانياً: اتهام يونس بالفرار من ربِّه

إذا كان النبي يونس براءً من تهمة تحديه لقدرة الله تعالى خالقه ومُرسله الى الناس هادياً؛ فإنَّه ليس ثمة مخرجٌ من القول باتهامه بأنَّه قد تمرد على ربه فأبقَ منه فراراً؛ ذلك بأنَّ هذه التهمة ماثلة بياناً في قوله تعالى ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ * فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ * فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ * فَلَوْ لا أَنَّهُ كانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ * لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلى يَوْمِ يُبْعَثُونَ * فَنَبَذْناهُ بِالْعَراءِ وَهُوَ سَقِيمٌ * وَأَنْبَتْنا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِنْ يَقْطِينٍ * وَأَرْسَلْناهُ إِلى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ * فَآمَنُوا فَمَتَّعْناهُمْ إِلى حِينٍ﴾[١].

نقولُ إنَّ الآية الكريمة ليست فيه دلالة على أنَّ يونس كان مذنباً بداعيه أنه أبقَ من ربه؛ إذ قد يتَّجه بعضُهُم الى القول بأنَّ الآيات الكريمات فيهُنَّ استدلال على أنَّ يونس كان عبداً خارجاً عن طاعة الله تعالى بدليل قوله ﴿إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ﴾؛ ذلك بأنَّ معنى «الإباق: هربُ العبدِ من سيده»[٢] أو هو «ذهابُ العَبْد من غَيْر خَوْفٍ»[٣]، وإذا كان آبقاً فعلاً فإنَّ هذا يعني أنَّه فارٌ من سيده وخالقه وفي هذا ذنب عظيم[٤]، فضلاً عن أنَّ الذنب ملازم له

---

(١) سورة الصافات: ١٣٩- ١٤٨.

(٢) ابن منظور: لسان العرب: ٣/١٠، وينظر: النحاس: معاني القرآن:٥٦/٦، والراغب: المفردات في غريب القرآن: ٨.

(٣) الفراهيدي: العين: ٢٣١/٥، وينظر: ابن منظور: لسان العرب: ٣/١٠، وابو البقاء الكفومي: الكليات: ٢٥.

(٤) ينظر: الرازي: التفسير الكبير: ١٤٣/٢٦.

من جهة أُخرى بدلالة قوله تعالى ﴿مُلِيمٌ﴾ أي إنَّه مُلامٌ على ما فعلَ، واللوم لايقع إلا بمعصية أو ذنب قد بدرَ منه؛ من هنا ننتهي الى القول بأنَّ هذه النصوص الكريمة يثبتنَ أنَّ يونس كان مذنباً حقاً.

نقولُ إنَّ يونس لم يكن مذنباً لأنَّ قوله تعالى ﴿إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ﴾ لايدل على خروجه عن طاعة ربِّه ومولاه ولا يوحي بأنَّه فرَّ من ربِّه هارباً كما يُظَنُّ؛ بل إنَّ لهذه المفردة دلالات لغوية أُخرى فهي تدل على الاستخفاء ثم الذهاب، يقول ابن سيده: «وأبق، وتأبَّق: استخفى ثم ذهب»[١] وقد ترد بمعنى الاستتار والتواري[٢]، ويمكن أنْ تُساقَ لتعطي معنى ترك الإثم أي تكون بمعنى التأثُّم، وقد تطلق على معنى إنكار الشيء، وقد تحملُ دلالة الاحتباس أو الامتناع من الشيء[٣].

من هنا يمكن القول بأنَّ الفعل ﴿أَبَقَ﴾ المسند الى يونس عليه السلام في الآية الكريمة يدل على معنى الفرار المخفي من قومه لا من ربه؛ وعلة تواريه عن قومه تكمن في مدى غضبه منهم الى الحد الذي لم يشأ فيه أنْ يراهم أو يروه حينما غادرهم غضباً، وهذا يشير من جهة أُخرى الى مدى الأذى الكبير الذي كان يحمله في نفسه منهم، فقد أصابوه بنَصبٍ عظيمٍ وألزموه

---

(١) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم: ٤٧٩/٦، وابن منظور: لسان العرب: ٣/١٠، والفيروزابادي: القاموس المحيط: ١١١٦/١.

(٢) ينظر: ابن فارس: معجم مقاييس اللغة: ٣٨/١، وابن منظور: لسان العرب: ٣/١٠.

(٣)ينظر: ابن منظور: لسان العرب: ٣/١٠، والفيروزابادي: القاموس المحيط: ١١١٦/١.

بغضاء جليلة وحمَّلوه شحناء ثقيلة الى الحد الذي أوصلوه فيه الى مرحلة الفرار منهم؛ لشدة ما عانه منه؛ فعلى الرغم من كثرة الدلائل وغزارة الحجج وطول مدة دعوته اليهم فإنَّهم بقوا معاندين على ضلالتهم ومُصرِّينَ على كفرهم ومُتمسكين بغيهم ومُستنكرين لكلِّ ما جاء به يونس اليهم من السماء؛ من هنا حقَّ له التواري في خروجه من قومه فهو لايطيق أنْ يرى أحداً منهم؛ بل لايطيق أنْ يراهُ أحدٌ منهم مُطلقاً؛ لذا أبقَ الى الفلك أي خرج متوارياً مُستتراً من قومه قاصداً الفلك المشحون؛ وليس المراد – كما حَسَبَ بعض الـمُفسِّرينَ- أنَّ يونس فرَّ مغاضباً لربه؛ لأنَّه كان قد دعا على قومه بالعذاب ووعدهم إياهُ، وقد استجابَ اللهُ تعالى لدعائه وأخبره بأنَّ عذابهم سيحل بهم في يوم معين حدَّدَهُ سبحانه فلما حانَ ذلك اليوم وجاء يونس ليرى ما حلَّ بقومه لم ير ملمحاً من ملامح العذاب عليهم فلما سألَ عن السبب أُخبِرَ بأنَّهم دعوا الله تعالى واستغفروا اليه وتابوا فغفر لهم ولم يعذبهم لهذا غضبَ يونسُ على ربِّه؛ لأنَّ ربَّهُ قد أخلفَ وعدَهُ معه ولم يعذب قومه فخرج فاراً من ربه غضباً لأنَّه لم يستجب طلبه في قومه[1].

نقولُ إنَّ هذا ليس هو المبتغى من قوله ﴿إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ﴾ لأنَّ القول بصحة هذا يفضي الى القول بأنَّ يونس لم يكن مؤمناً بحكمة الله تعالى في مسألة غفرانه ذنوب قومه من عدم غفرانها وهذا يدخله الى نطاق الطعن بحمكه سبحانه، يزادُ على هذا فإنَّ مهمة يونس إذا كانت دعوة قومه

(١) ينظر: الطبري: جامع البيان: ٥١٢/١٨- ٥١٣، والسيوطي: الدر المنثور:١٢٩/٧، والجزائري: أيسر التفاسير: ٤٣٧/٣.

الى الإيمان ورغبته تكمن في إنقاذهم مما هُم فيه من الضلال؛ فإنَّ هذا يدعو الى القول بأنَّه يريد مصلحتهم؛ من هنا دعا عليهم لأنَّه عَلِمَ أنَّه لافائدة من الاستمرار في دعوتهم، ولكن لما عَلِمَ بأنَّهم استغفروا وتابوا مما كانوا فيه كان من الواجب بمكان أنْ يفرحَ لذلك لا أنْ يغضبَ؛ لأنَّ هذا مَدعاة للقول بأنَّ جهوده قد أثمرَتْ معهم فلولا أنَّه دعاهم الى الإيمان بالله تعالى وحذرهم من عذابه وأيقنوا بأنَّ الله تعالى مُعذبهم ما آمنوا به؛ فهذا يدل على إيمانهم بأنَّ الله هو الخالق وأنَّه بيده الأمر في العفو والغفران أو العقوبة والعذاب؛ لذا لجأوا الى خالقهم في هذا؛ وهذا اللجوء وعملية الاستغفار تلك ما كانا ليحصلا لولا دعوة يونس اليهم ومن ثم دعاؤه عليهم.

من هنا فإنَّ توبتهم تدل على أنَّ جهود يونس قد أثمرَتْ معهم، من هنا كان على يونس أنْ يفرحَ حينما يعلم بأنَّهم تابوا وبأنَّ الله تعالى قد غفرَ لهم ولم يعذبهم لأنَّ المحصلة الاساس والغاية الاصل من مهمته الـمُكلَّف بها من السماء قد تحقَّقَتْ - والحال هذه- وهي عودة قومه عن ضلالتهم ولجوءهم الى خالقهم.

أما القول بأنَّ يونس قد غضبَ على الله تعالى لأنَّه لم يعذب قومه وأنَّه قد دعا عليهم من قبل ووعدَهُ سبحانه بأنَّه سيُعذبهم فإنَّه سيحيل الموضوع الى مسألة شخصية وليست مسألة دعوية إلهية فإذا كان يونس صاحب رسالة ومَهمة إلهية فعليه أنْ يسعى لتحقيقها ومتى ما تحقَّقَتْ الغايةُ من مَهَمَّتِهِ فإنَّه – والحال هذه- لن يدعو على قومه ولن يرغبَ في عذابهم أو أذاهم ولا يغضب على خالقه لأنَّه لم يعذبهم بعد استغفارهم وتوبتهم اليه، بل يستمرُ في دعوة قومه ليقوي إيمانهم بالله سبحانه، وبهذا فإنَّ الإقرار

بغضب النبي يونس على الله لأنَّه لم يعذب قومه بعد توبتهم يحيل الأمر الى قضية شخصية ويُعَدُّ قدحاً في نزاهة النبي يونس عليه السلام؛ ولا نحسب أنَّ ثمة نبياً من أنبياء الله تعالى يتعاملُ مع مهمته السماوية على أساس شخصي فلا وجود للأمور الشخصية والثأر الذاتي بين النبي وأمته، ودليل ذلك أنَّ قومه مهما يؤذونه ويسيؤون اليه فإنَّه لايدعو عليهم بأذى؛ بيد أنَّهم إنْ لم يؤمنوا بالله تعالى ويبقونَ مُصرِّينَ على إنكار خالقهم مع وجود الدلائل عليه فإنَّه – أي النبي– يقوم بالدعوة عليهم؛ إذ يحقُّ له ذلك والحال هذه، من هنا تكون دعوة النبي أو الرسول نابعة من تكليفه السماوي لا مؤسَّسة على موقفه الشخصي من قومه؛ لأنَّ تعلق النبي – بداهةً وعقلاً– يكون بمهمته الرسالية لا بمواقفه الشخصية؛ فهو ينظرُ الى أدائه وأفعاله على وفق مدى تحقيقها لمبتغى السماء، فمتى ما يأس من قومه دعا عليهم ومتى ما ثابوا رفع عنهم دعواه ودأب في دعوتهم إتماماً لماهية مهمته وتكليفه الإلهي.

بهذا نقولُ إنَّه من المحال أنْ يصدرَ مثل هذا الموقف من يونس عليه السلام لأنَّ هذا مُنافٍ لمنطق العقل أولاً ومباين لأصل مهمته التي دعا على قومه من أجلها ثانياً، فمتى ما تحقق الأمر انتفى حال الدعوة على القوم؛ إذ ينتفي الشيء بانتفاء موضوعه.

وعليه نقولُ إنَّ يونس لم يخرج غضباناً على ربه؛ بل خرجَ غضباناً من قومه لأنَّه دعاهم كثيراً الى الإيمان بالله تعالى فلم يستجيبوا[1]؛ لهذا خرجَ منهم حينما استشعر بأنَّهم لن يؤمنوا بما يدعوهم إليه البتة؛ فحسب أنَّ

(١) ينظر: ابن عجيبة: البحر المديد: ٥٥٩/٤،والالوسي: روح المعاني: ٨٣/١٧.

خروجه هذا مسوغاً لأنَّه قد خرجَ من قومه غضباً لله وحميَّةً وحرصاً على دعوته الإيمان بوحدانية الله تعالى وخالقيته[١]، فلما أبوا أنْ يستجيبوا خرجَ منهم؛ من هنا كان خروجه بسلامة نية لابقصد أو تعمد لتحدي السماء مُطلقاً؛ بل خرجَ ثأراً للسماء لرفض قومِهِ دعوةَ السماء نفسها واستخفافهم بها؛ ومع هذا فإنَّه كان من باب الأوْلى أنْ لا يخرج حتى يأذنَ اللهُ تعالى له[٢]، وإنْ كان في خروجه عدم اقتراف الذنب أو ارتكاب المعصية؛ بل غضباً على دينه وعقوبة لقومه؛ لأنَّهم لايستحقون أنْ يدعوهم أكثر؛ إذ عرضَ عليهم الأدلة والبراهين ودأب في دعوتهم زمناً طويلاً؛ ودليلُ عدم نظر السماء الى ما فعل يونس بخروجه من قومه بأنَّه خطيئة أو زلة هو سرعة استجابة الله تعالى لدعائه وهو في بطن الحوت من جهة ووصفُهُ إياهُ بأنَّه من المؤمنين من جهة أُخرى- كما سبق القول - وذلك تحديداً في قوله تعالى ﴿فَاسْتَجَبْنا لَهُ وَنَجَّيْناهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾، ولو كان يونس كافراً أو مُتحدياً للسماء أو أنَّه أبقَ من ربه وسيده فعلاً، لما استجابَ له ولما وصفَهُ بأنَّه من المؤمنين؛ لأنَّ المؤمن لايتحدى خالقه أو يغضب منه أو يتحداه، أو يرغب في أذى قومه في حال تابوا واستغفروا ربَّهُم وثابوا عن غيهم، فليس بمؤمن من يؤثر موفقه الشخصية على مهمته الالهية الجليلة في إنقاذ قومه وتكليفه السماوي الرفيع في هديتهم؛ وبهذا نجد أنَّ يونس لم يغضب على ربه مُطلقاً ولم يفر منه البتة.

---

(١) ينظر: الزمخشري: الكشاف: ١٣٢/٣، والنسفي: تفسير النسفي: ٨٩/٣.

(٢) ينظر: الزمخشري: الكشاف: ١٣٢/٣، والنسفي: تفسير النسفي: ٨٩/٣.

وتأسيساً عليه نقولُ بأنَّ أبق يونس إنما كان فراره من قومه متوارياً عنهم بداعي غضبه على دينه واستبدادهم ضد تلبية دعوته اليهم؛ ولم يكن ثمة فرار من يونس من عند ربه أبداً؛ فهروبه وفراره كان من قومه وليس من ربه؛ وعليه يقول الطبرسي: إنَّه «فرَّ من قومه إلى السفينة المملوءة من الناس والأحمال[١]؛ خوفاً من أنْ ينزلَ العذابُ بهم وهو مُقيمٌ فيهم»[٢].

نقولُ إنَّ الجزء الأول من مقولة الطبرسي هذه نتسالمُ معه فيها؛ بيد أنَّ الجزء الثاني منها خارج عن نطاق التسالم البتة، ذلك بأنَّ القول فرَّ من قومه لا اشكال فيه؛ لأنَّ المنطق المعجمي للفظة ﴿أَبَقَ﴾ توافق هذا المضمون الدلالي وتحتمله تماماً، بيد أنَّ تعليل أبقه من قومه بأنَّه خَشِيَ أنْ يبقى بينهم فيشمله العذاب، خارج عن نطاق المنطق؛ لأنَّ يونس لو كان فعلاً قد ظنَّ هذا الظن وساقَهُ ظنُهُ هذا للخروج من قومه؛ فإنَّ هذا يدخل يونس نطاق الخطيئة ويتلبس بها لا محالة؛ لأنَّ الظنَّ بالله تعالى بأنَّهُ سيعذبه مع قومه يُعَدُّ طعناً بعدالته سبحانه؛ فكيف لسبحانه أنْ لايميز رسوله من القوم الضالين فيعذبه معهم؛ بل كيفَ يستجيب سبحانه لدعوة يونس في دعاءه على قومه ومن ثمَّ يعذب الداعي عليهم مع المدعو عليهم في وقت معاً، إنْ هذه قسمة ضيزى؛ لهذا نقول إنَّ تعليل الطبرسي ههنا محل نظر؛ ذلك بأنَّ الطبرسي يحاول بمقاله هذا أنْ يُبرِّيء يونس من الخطيئة بقوله بأنَّ يونس فرَّ من قومه لا من ربه؛ على حين أنَّ تعليله لفرار يونس من قومه يدفع بيونس الى مسار

---

(١) ينظر: الطوسي: التبيان: ٥٢٨/٨.

(٢) الطبرسي: مجمع البيان: ٣٣٢/٨، والحائري: مقتنيات الدرر:١٣٥/٩.

الظن السيء بالله تعالى مما يفضي الى القدح بمبدأ عدالته سبحانه بالمحصلة؛ وبهذا يحدث التناقض بين بداية نص الطبرسي ونهايته[١].

وعليه نقولُ إنَّ المبتغى من دلالة ﴿أَبَقَ﴾ هو خروجه من قوله متخفياً لشدة غضبه منهم ولم يكن أبوقه ذلك من ربه مُطلقاً، ويشهدُ برجاحة دلالة ﴿أَبَقَ﴾ على خروج يونس من قومه لا من ربه هو قوله تعالى ﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغاضِباً﴾، ذلك بأنَّ غضبه كان من قومه لا من الله تعالى؛ وبهذا فإنَّ أبوقه كان من قومه لا من الله تعالى، ويسند هذا التوجيه البياني للفظة ﴿أَبَقَ﴾ صيغةُ الحال ﴿مُغاضِباً﴾ ذلك بأنَّها وردت على صيغة (مفاعل) وهذه الصيغة تدل على معنى المشاركة[٢]، فالمراد أنَّه «غاضب قومه وغاضبوه حين لم يؤمنوا في أول الأمر»[٣]، فيونس كان يغاضبُ قومَهُ بدعوتهم الى الإيمان بالله بسبب عنادهم وإصرارهم على الكفر، وكانوا - بالمقابل - يغاضبونه ببقائهم على كفرهم دون تلبية دعوة السماء على يديه[٤]؛ اذ «دعا يونس قومه إلى عبادة اللَّه، فلم يستجيبوا لدعوته، فضاق صدره بهم، وهاجر مغاضباً لهم»[٥]؛ من هنا كان الغضب متبادلاً، ولا يمكن القول بأنَّ الغضب كان مُتبادلاً بينه وبين الله تعالى؛ إذ لا إشكال أو مشاحة بين النبي يونس وخالقه البتة، ويبدو

---

(١) مع الاحتفاظ بالمبنى السليم الذي انطلق منه الطبرسي في سعيه لتبرئة النبي يونس مما عَلُقَتْ به من خطيئة لاصلة له بها البتة.

(٢) ينظر: الدمشقي: اللباب في علوم الكتاب: ٥٧٧/١٣.

(٣) م.ن: ٥٧٧/١٣.

(٤) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير: ١٣٠/١٧.

(٥) مغنية: الكاشف: ٣٥٦/٦، وينظر: ابن عجيبة: البحر المديد: ٥٥٩/٤.

أنَّ علة هذا الغضب هي التي دعت الى فراره منهم متوارياً من دون أنْ يرغبَ برؤية أحدهم أو رؤيته منهم.

من هنا نقولُ بأنَّ داعي ورود الفعل ﴿أَبَقَ﴾ في الآية الكريمة إنما مبعثه الفرار من القوم لا من الله تعالى البتة، وبهذا فإنَّ يونس براءٌ من مسألة أبوقه من الله تعالى؛ فهذا محال عليه البتة.

أما وصف يونس بأنَّه ﴿مُلِيمٌ﴾ في قوله تعالى ﴿فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ﴾ فلا يدل هذا الوصف بالحتمية على إثبات الذنب عليه؛ لأنَّ القول بأنَّ يونس مذنب لأنَّه موصوف بهذا الوصف يُعَدُّ محل نظر كذلك؛ ذلك بأنَّه لايمكن أنْ نحصرَ صفة الملامة المنسوبة ليونس بمضمون خروجه من سلطة الله سبحانه وبأنَّه أذنَبَ بحقِّ خالقه؛ ولهذا هو ملامٌ على هذا الفعل الشنيع؛ إذ لايوجد في سياقات النصوص الكريمة ما يؤيد أنَّ قوله ﴿مُلِيمٌ﴾ منصرفة الى اثبات الذنب على يونس؛ لننساق وراء قول مَنْ يقولُ بأنَّ «مُليم مذنب، قد أتى بما يُلام عليه»[١]، وأنَّ هذه الصفة مشتقة من «ألام: أي صار صاحب قوم يلومونه، فإذا صار له لوام قيل: هو مليم»[٢]، لنقول بناءً على هذا المضمون إنَّ يونس ملام من ربه سبحانه، ويبدو أنَّ القائلين بأنَّ ﴿مُلِيمٌ﴾ تعني أنَّ يونس مُلامٌ على شيء فعله قد قرؤا صفة ﴿مُلِيمٌ﴾ على أنَّها اسم مفعول[٣]؛ أي كأنَّ القول هو (فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ ملوم على ما فعل)؛ لأنَّه

---

(١) الثعلبي: الكشف والبيان: ١٧٠/٨، وينظر: والدمشقي: اللباب في علوم الكتاب: ٣٤٤/١٦- ٣٤٥، والرازي: التفسير الكبير: ١٤٤/٢٦.

(٢) رضي الدين الأستراباذي: شرح الشافية: ٨٨/١.

(٣) ينظر: أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٣٥٩/٧، والدمشقي: اللباب في ←

أبقَ من ربه؛ لهذا لامَهُ سبحانه على ما فعل فجعل الحوت يلتقمه.

نقولُ إنَّ هذا التوجيه التفسيري لمضمون ﴿مُلِيمٌ﴾ محل تأمُّل وإعادة قراءة؛ لأنَّ ﴿مُلِيمٌ﴾ في هذا الموضع إنما هي تحمل مضمون اسم فاعل فهي بمعنى (لائم) فيكون المراد (فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ لائم) لأهل السفينة لأنَّهم ألقوهُ في البحر ما آلَ الى التقامه من الحوت؛ ولما كان لومه شديداً لهم صيغ مضمون الملامة على (فعيل) فقيل ﴿مُلِيمٌ﴾ للمبالغة وبيان قوة لومه لهم، وما يساعدُ على الإيمان بهذا القول هو أنَّ الملامة جاءت من يونس بعد أنْ أُلقِيَ في البحر والتقمه الحوت، وليس قبل ذلك، ولو أراد سبحانه اتهام يونس بأنَّه أذنَبَ بحقه وبأنَّه مُلامٌ لسبقَتْ الصفة ﴿مُلِيمٌ﴾ فعل التقام الحوت له، ولقال: (وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ، إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ وَهُوَ مُلِيمٌ، فَساهَمَ فَكانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ، فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ) حتى يُفهَمَ أنَّ التقام الحوت له كان بسبب ملامة الله تعالى عليه بداعي خروجه آبقاً من ربه، ولكن وردت قوله تعالى ﴿وَهُوَ مُلِيمٌ﴾ حالاً يكشفُ عن وضع يونس في أثناء التقام الحوت إياهُ؛ إذ كان لائماً لأهل السفينة الذي ألقوهُ في البحر؛ أي إنَّ الحوت حينما التقمه كان يونس يلومُ أهلَ السفينة على فعلهم هذا به، فسياقات النصوص السابقة على قوله ﴿فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ﴾ تشير الى أنَّ صفة ﴿مُلِيمٌ﴾ قد أُطلِقَتْ على يونس بعد أنْ كان على سطح الفلك المشحون وبعد أنْ ساهم مع القوم في السفينة ووقعت عليه القرعة؛

→

علوم الكتاب: ٣٤٥/١٦، والرازي: التفسير الكبير: ١٤٤/٢٦.

ولو عُدنا الى الآيتين السابقتين على هذه الآية لوجدناهما توحيان بهذا المعنى بوضوح وهي قوله تعالى ﴿إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ * فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾، ثم جاء قوله تعالى ﴿فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ﴾؛ من هنا نفهم بأنَّ الملام كان من يونس بعد أنْ أُلقي من السفينة.

ولو أجرينا موازنة بين إطلاق صفة ﴿مُلِيمٌ﴾ على يونس وإطلاقها على فرعون، لوجدنا ما يسند أنَّ صفة ﴿مُلِيمٌ﴾ التي أُطلِقَتْ على يونس تدل على اسم الفاعل (لائم) إذ لو قرأنا قوله تعالى بحق فرعون ﴿وَفِي مُوسى إِذْ أَرْسَلْناهُ إِلى فِرْعَوْنَ بِسُلْطانٍ مُبِينٍ * فَتَوَلَّى بِرُكْنِهِ وَقالَ ساحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ * فَأَخَذْناهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْناهُمْ فِي الْيَمِّ وَهُوَ مُلِيمٌ﴾[1] وفي موضع آخر يقول سبحانه تفصيلاً بهذا الشأن ﴿وَجاوَزْنا بِبَنِي إِسْرائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْياً وَعَدْواً حَتَّى إِذا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُوا إِسْرائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ * آلآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ * فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيراً مِنَ النَّاسِ عَنْ آياتِنا لَغافِلُونَ﴾[2].

على حين قال سبحانه في يونس ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ * فَساهَمَ فَكانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ * فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ * فَلَوْ لا أَنَّهُ كانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ * لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلى يَوْمِ يُبْعَثُونَ * فَنَبَذْناهُ بِالْعَراءِ وَهُوَ سَقِيمٌ * وَأَنْبَتْنا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِنْ يَقْطِينٍ * وَأَرْسَلْناهُ إِلى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ

---

(١) سورة الذاريات: ٣٨- ٤٠.

(٢) سورة يونس : ٩٠- ٩٢.

يَزِيدُونَ * فَآمَنُوا فَمَتَّعْناهُمْ إِلى حِينٍ﴾ [١].

وعند إجراء موازنة بين صفة ﴿مُلِيمٌ﴾ التي أُطلِقَتْ على يونس والصفة نفسها التي أُطلِقَتْ على فرعون فإنَّنا نجد أنَّ صفة ﴿مُلِيمٌ﴾ التي أُطلِقَتْ على فرعون تدل على اسم المفعول أي المراد (فَنَبَذْناهُمْ فِي الْيَمِّ وَهُوَ ملومٌ على ما فعلَ) لأنَّه كفرَ وطغى [٢]، على حين نجد أنَّ صفة ﴿مُلِيمٌ﴾ التي أُطلِقَتْ على يونس تدل على اسم الفاعل (لائم) فالمراد (فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ لائم لأهل السفينة لـمَ القوه في البحر)، وداعي هذا التبيان في مضمون صفة ﴿مُلِيمٌ﴾ بين يونس وفرعون تعود الى جملة مستندات هي:

١ـ إنَّ يونس قالَ فيه سبحانه ابتداءً ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ فكان مدحاً له والحال هذه، على حين أنَّ فرعون قالَ فيه سبحانه ﴿فَتَوَلَّى بِرُكْنِهِ وَقالَ ساحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾ فكانت صفته الإنكار وعدم الإيمان بوجود الله تعالى بوصفه خالقاً وإلهاً؛ فضلاً عن أنَّه اتَّهَمَ مبعوثَ اللهِ ونبيه (موسى) بأنَّه ساحر أو مجنون، وفي ذلك تجنيٌّ على السماء ومقام النبوة في وقت معاً.

زيادة على هذا فإنَّ فرعون قد وصفَهُ سبحانه في موضع آخر فقال ﴿وَجاوَزْنا بِبَنِي إِسْرائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْياً وَعَدْواً﴾ وهذا يدل – بما لايقبل الشك– بأنَّ صفة فرعون كانت هي البغي والعدوان؛

---

(١) سورة الصافات: ١٣٩– ١٤٨.

(٢) ينظر: الزمخشري: الكشاف: ٤٠٦/٤، وأبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ١٣٩/٨.

بل كان مُصرّاً على هاتين الصفتين باتباعه بني اسرائيل ومستمر فيها[١]؛ فكان من هنا ظالماً ومُعتدياً بقوة وإلحاح، على حين أنَّ صفة يونس كانت مباينة تماماً لصفة فرعون ألا هي كونه من (المرسلين).

٢ـ إنَّ فرعون كان يدَّعي الإلوهية على حين أنَّ يونس كان يدعو الى الإلوهية؛ إذ كانت مهمته الاصل هي الدعوة الى إلوهية الله الواحد الأحد.

٣ـ إنَّ الله تعالى قد استجابَ دعوة يونس وأنجاه من الحوت حياً الى اليابسة؛ إذ قال سبحانه ﴿فَاسْتَجَبْنا لَهُ وَنَجَّيْناهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾[٢]، على حين أنَّ فرعون لم يستجب اللهُ تعالى دعوته ولم يُنجه؛ بل أُغرِقَ في البحر؛ إذ يقول سبحانه ﴿حَتَّى إِذا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُوا إِسْرائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ * آلآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ * فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيراً مِنَ النَّاسِ عَنْ آياتِنا لَغافِلُونَ﴾[٣].

٤ـ لقد وصفَ الله تعالى يونس بأنَّه من المؤمنين في قوله تعالى ﴿وَكَذلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾، على حين كان وصفه لفرعون بأنَّه عاصٍ وبأنَّه من المفسدين؛ إذ قالَ سبحانه ﴿آلآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾، والفارقُ ما بين الوصفين فارقٌ لكلِّ ذي نظرٍ.

٥ـ إذا ما تأمَّلنا في دعوتي يونس وفرعون فإنَّنا سنجد أنَّ دعوة يونس

---

(١) ينظر: ابن عجيبة: البحر المديد: ٣/٢٥٠.

(٢) سورة الانبياء: ٨٨.

(٣) سورة يونس : ٩٠- ٩٢.

كانت تنطوي على توحيد الله تعالى وتنزيهه والإيمان به مُطلقاً؛ إذ يقولُ سبحانه بحق يونس ﴿فَنادى فِي الظُّلُماتِ أَنْ لا إِلهَ إِلاَّ أَنْتَ سُبْحانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾، على حين أنَّ التأمُّل في دعوة فرعون يوصلنا الى القول بأنَّ فرعون لم يؤمن بالله تعالى طرفة عين وإنما كان دعاؤه من أجل الخلاص من الموت لا أكثر فهو لم يكن موقِناً بقلبه بما قال؛ بل كان مُضطراً لقول ذلك حينما أدركه الغرقُ وأصابه اليأسُ من النجاة[1]؛ إذ يقول سبحانه على لسان فرعون في دعوته إياهُ ﴿قالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُوا إِسْرائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ فهو لم يذكر الله تعالى باسمه بل أحالَ على إيمان بني اسرائيل به فحسب، مما يدل على أنَّ مقولته هذه كانَتْ لقلة لسان للخلاص من العذاب، ودليل كذبه أنَّ العذاب قد شمَلَهُ فعلاً.

٦ـ إنَّ عاقبة يونس عند الله تعالى كانت أنْ أنجاهُ وأرسلَهُ الى مائة الف أو يزيدون ليدعوهم الى الإيمان بالله تعالى؛ إذ يقول سبحانه ﴿وَأَرْسَلْناهُ إِلى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ * فَآمَنُوا فَمَتَّعْناهُمْ إِلى حِينٍ﴾ وهذا الارسال يدل على ثقة السماء به وتعويلها عليه في أداء المهمة الرسالية لأهل الأرض، وهذا يدل على أنَّ مقام يونس كان رفيعاً عند الله سبحانه مُطلقاً، على حين أنَّ عاقبة فرعون كانت أنْ أغرقَهُ الله سبحانه وأنجى بدنه ليكونَ آيةً لكلِّ مَنْ كَفَرَ بالله تعالى وأدعى ما ليس له مُطلقاً[2]، فكانَتْ عاقبته أنْ أحالَهُ سبحانه الى عبرة لكلِّ ذي نظرٍ، والفارقُ ما بين العاقبتين بادٍ لكلِّ مُتأمِّل مُراقبٍ.

---

(١) ينظر: الزمخشري: الكشاف: ٣٤٩/٢.

(٢) ينظر: السمرقندي: بحر العلوم: ١٣١/٢.

٧ـ إنَّ الله تعالى حينما نبذَ يونسَ الى العراء وصفَهُ بأنَّه كان سقيماً وذلك في قوله تعالى ﴿فَنَبَذْناهُ بِالْعَراءِ وَهُوَ سَقِيمٌ﴾، على حين أنَّه سبحانه وصفَ فرعونَ حينما نبذَهُ مع جنوده بأنَّه ﴿مُلِيمٌ﴾ فقال ﴿فَأَخَذْناهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْناهُمْ فِي الْيَمِّ وَهُوَ مُلِيمٌ﴾.

من هنا نفهم أنَّ صفة ﴿مُلِيمٌ﴾ لفرعون ليسَتْ هي هي صفة ﴿مُلِيمٌ﴾ ليونس؛ لأنَّ صفة ﴿مُلِيمٌ﴾ لفرعون قد نُسِبَتْ اليه وهو في سياق العذاب وجعله عبرة، وبهذا كان نبذ فرعون الى العراء وحاله مُلامٌ على ما فعلَ من تضليل بني اسرائيل، على حين أنَّ صفة ﴿مُلِيمٌ﴾ المنسوبة الى يونس لو كانت اسم مفعول كصفة ﴿مُلِيمٌ﴾ المنسوبة الى فرعون لقالَ اللهُ تعالى بحق يونس (فَنَبَذْناهُ بِالْعَراءِ وَهُوَ مُلِيمٌ)، ليُفهَمَ بهذا بأنَّه مُلامٌ على ما فعلَ بجنب الله وأنَّه مُذنبٌ بحق الله تعالى إذ إنَّ تساوي السياقان ومجيء لفظة ﴿مُلِيمٌ﴾ بعد النبذ تشير الى أنَّ الصفة واحدة وهي لومهما على ما فعلا، ولكن لما تغايرَتْ السياقات ووردت لفظة ﴿مُلِيمٌ﴾ في قوله ﴿فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ﴾ ثم وردَت لفظة ﴿سَقِيمٌ﴾ في سياق النبذ في قوله ﴿فَنَبَذْناهُ بِالْعَراءِ وَهُوَ سَقِيمٌ﴾، دلَّ على أنَّ مضمون صفة ﴿مُلِيمٌ﴾ المنسوبة ليونس هي غيرها التي نُسِبَتْ الى فرعون.

يزادُ على هذا أنَّنا لو عُدنا الى قوله تعالى ﴿فَأَخَذْناهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْناهُمْ فِي الْيَمِّ وَهُوَ مُلِيمٌ﴾ لوجدنا أنَّ الآية مُصدَّرَةٌ بقوله تعالى ﴿فَأَخَذْناهُ﴾ والأخذ لايكون إلا للظالمين والكفرة، على حين أنَّ سياق الآية المتحدثة عن يونس لا توجد فيها لفظة ﴿فَأَخَذْناهُ﴾ وهذا يدل على أنَّ يونس لم يكن من

الظالمين كحال فرعون، وهذا يشير الى أنَّ سياق الحديث عن مضمون النبذ ليونس مُختلِفٌ عن سياق الحديث عن مضمون النبذ لفرعون.

فضلاً عن أنَّ قوله تعالى ﴿فَنَبَذْناهُ بِالْعَراءِ وَهُوَ سَقِيمٌ﴾ قد أعقبَهُ قولُهُ ﴿وَأَنْبَتْنا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِنْ يَقْطِينٍ﴾ مما يدل على أنَّ قوله تعالى ﴿فَنَبَذْناهُ بِالْعَراءِ وَهُوَ سَقِيمٌ﴾ قد جاءَ في سياق الرحمة والرعاية ليونس لا سياق العقوبة والعذاب له؛ إذ أنبَتَ عليه سبحانه شجرةً من يقطين لحمايته من الأذى ولتقوية جلده واستعادة عافيته تدريجياً بعد أنْ نبذَهُ بالعراء؛ بهذا نستدلُّ على أنَّ (نبذ) يونس يختلف عن (نبذ) فرعون؛ وهذا يوثق من جهة أُخرى بأنَّ ﴿مُلِيمٌ﴾ المنسوبة الى يونس مخالفة لـ﴿مُلِيمٌ﴾ المنسوبة الى فرعون مُطلقاً.

من هنا نصلُ الى أنَّ السياقات لما كانت مختلفة وأنَّ المقامات لما كانت متغايرة عُلِمَ – من هنا– بأنَّ صفة ﴿مُلِيمٌ﴾ التي تحمل مضمون اسم المفعول المنسوبة الى فرعون هي تغاير لصفة ﴿مُلِيمٌ﴾ التي نُسِبَتْ الى يونس ذلك بأنَّ صفة ﴿مُلِيمٌ﴾ المنسوبة الى يونس تدل على اسم الفاعل (لائم) لأنَّ القرائنَ المتحدثةَ عن فرعون كلَّها تخالفُ القرائن المتحدثة عن يونس وأنَّ قرينةَ مقام يونس (الرسول) مُباينةٌ تماماً لقرينة مقام فرعون (الكافر مُدِّعي الإلوهية)؛ وبناءً على هذا التغاير نقولُ بأنَّه لابدَّ من يكون مضمون صفة ﴿مُلِيمٌ﴾ مختلفاً ومُتغايراً تماماً بين نسبته الى يونس ونسبته الى فرعون لا محالة؛ ذلك بأنَّ محصلة القرائن المتغايرة عن بعضها بعضاً بين يونس وفرعون تدعونا الى الإقرار بوجوب تغاير صفة ﴿مُلِيمٌ﴾ بين يونس

وفرعون، ولما كانت صفة ﴿مُلِيمٌ﴾ المنسوبة الى فرعون تدل على اسم المفعول (ملوم أو مُلام) وجب والحال هذه أنْ تكونَ صفة ﴿مُلِيمٌ﴾ المنسوبة الى يونس تدل على اسم الفاعل (لائم) بالمحصلة النهائية بالحتمية.

من هنا نقولُ بأنَّ مسألة إلصاق الذنب بالنبي يونس بناءً على أنَّ صفة ﴿مُلِيمٌ﴾ المنسوبة اليه تقتضي ارتكابه الخطيئة لأنَّ هذه الصفة تدل على اسم المفعول (ملوم) تُعَدُّ غير مقبولة البتة؛ لأنَّ صفة ﴿مُلِيمٌ﴾ المنسوبة الى النبي يونس إنما تدلُّ على معنى اسم الفاعل (لائم) وبهذا فلا لوم على النبي يونس مُطلقاً؛ وعليه لا ذنب يمكنُ أنْ يُنسَبَ اليه بناءً على ما تقدَّمَ من أدلة والحال هذه، فهو بَراءٌ من كلِّ ما نُسِبَ اليه من خطيئة أو ذنب أو خروج عن سلطة الله تعالى أبداً.

اتهامات النبي يوسف ويعقوب عليهما السلام

أولاً: اتهام يوسف بالنزوغ إلى الشيطان

إذا كانت العصمةُ تقي النبي من أنْ يميلَ الى ارتكاب الإثم أو اقتراف المعصية أو أنْ يركنَ الى الشيطان طرفةَ عينٍ فإنَّ هذا يدعو بالمآل التحصيلي إلى أنْ ينأى بنفسه عن أية دعوة شيطانية أو نزوغ لا يتفق والمراد الإلهي أو الخُلُق النبوي الذي يتسمُ به؛ فإذا تمَّ لنا ذلك فإنَّ هذا يسحبنا إلى القول بأنَّ يوسف عليه السلام قد خرجَ عن نطاق هذا الالتزام وندَّ عن طريق الطاعة الإلهية حينما مالَ إلى تلبية دعوة الشيطان الذي أوقع بينه وبين إخوته؛ وثمة اعترافٌ صريحٌ من يوسف بذلك وهو تحديداً في قوله تعالى ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً وَقالَ يا أَبَتِ هذا تَأْوِيلُ رُءْيايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَها رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِما يَشاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾[1] فهذا اعترافٌ جليٌّ من يوسف نفسه بأنَّه قد مالَ إلى دعوة الشيطان حينما دعاه الأخير إلى إجابة ما يريد منه، فكلامه «هذا يقتضي أنْ يكونَ قد أطاع الشيطان ونفذ فيه كيده ونزغه»[2] عن الحق لا محالة.

نقولُ إنَّ يوسف عليه السلام لا يُتَقبَّلُ منه النزوغُ إلى الشيطان البتة، ولا يسعه

---

(١) سورة يوسف: ١٠٠.

(٢) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٨٨، وينظر: الرازي: عصمة الأنبياء: ٦٢.

ذلك مُطلقاً؛ لأنَّه يحمل من الحكمة ما تحول دون أنْ يجترحَ أية خطيئة، أما اعترافه بنزوغه إلى الشيطان فلا يدعو الى القول بأنَّه نزغَ هو الى الشيطان بالضرورة؛ بل يدعو الى القول بأنَّ إخوته هُم الذين نزغوا دونه؛ لأنَّ إضافة (ياء المتكلم) في قوله: ﴿بَيْنِي﴾؛ لاتلزم أنْ يكونَ قد مالَ الى دعوة الشيطان فأساء الى إخوته؛ إذ إنَّ «هذه الإضافة لا تقتضي ما تضمنه السؤال؛ بل النزغ والقبيح كان منهم إليه لا منه إليهم؛ ويجري قول القائل: (جرى بيني وبين فلان شر)، وإنْ كان من أحدهما ولم يشتركا فيه»[1] فالاشتراك غير مشروط، فإذا قُلتَ على سبيل المصداق التقريبي: (وقعَ بيني وبين صديقي سوءُ فهم) فإنَّ هذا لا يدعو أنْ تكونَ أنتَ مَن ساءَ فهم صديقه ويكون الصديق هو من ساء فهمك أيضاً في الوقت نفسه، بل إنَّ المتكلم هو الذي يُشَخِّص جهة سوء الفهم لأنَّه هو مَنْ استوثق سوء هذا الفهم وتحدَّثَ به، فقولك: (وقع بيني وبين صديقي سوء فهم) يعني أنَّ صديقك لم يفهمك تمام الفهم فيما أردتَ منه أو فيما قُلتَ له، وكذا هي الحال لمقولة يوسف عليه السلام.

يزادُ على هذا أنَّ مقولة يوسف كانَتْ موجَّهة إلى أبيه؛ إذ يقول: ﴿وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي﴾ فكأنَّه يقصُّ على أبيه ما جرى من ائتمار إخوته عليه بالسوء ومن إنقاذ الله تعالى له من السجن، وأنَّ كلَّ ما لاقاه من أذى وسوء في حياته

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٨٨.

الطويلة كانت بسبب إخوته؛ ولهذا قال: ﴿مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي﴾ فكأنَّه يقولُ لأبيه إنَّ كلَّ ما جرى عليه من صعاب وأسى وحزن إنما كان بسبب نزغ الشيطان بينه وبين إخوته، وهذا النزغ لم يكن منه مُطلقاً؛ بل كان من إخوته حصراً؛ لأنَّ مقال المُتَحدِّث الذي يُفسِّرُ به داعي ما سادَ عليه من ظلم وقرينة الحال- وهي التكلم بحزن وعتب شديد مع أبيه لما وقعَ له - توحيان بأنَّه هو مَنْ جرى عليه الأذى والسوء؛ وأنَّ إخوته هُم السبب في كلِّ ما وقعَ له، فإذا كانت الحال هذه كيف يكون هو مَنْ مالَ إلى الشيطان في الوقت الذي دفعَ فيه يوسفُ نفسُهُ ردحاً كبيراً من حياته ثمناً لحسد إخوته وبغضهم له؛ بل كاد أنْ يدفعَ حياتَهُ كلَّها ثمناً لأخطائهم بحقه.

وإذا ما عادونا النظر بتأنٍ إلى مَطلع الآية الكريمة ونهايتها فإنَّنا سنجد أنَّ النزغ من الشيطان لم يكن إلا لإخوته حصراً؛ ذلك بأنَّ مطلع الآية يقول في يوسف مُخبراً أباه ﴿قَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ ورؤية يوسف كانت أنَّه رأى أحد عشر كوكباً والشمس والقمر له ساجدين؛ إذ يقولُ سبحانه على لسان يوسف ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾[1] فرؤيته تحققت حينما سجدَ أبوه وأمه وإخوته شكراً لله تعالى على سلامته ولُقياه مرة ثانية، فمن هنا كانت رؤية يوسف صحيحة؛ ومن ثمَّ إذا كان الله تعالى قد أخبره بالرمز في تلك الرؤيا بأنَّ هذا الأمر سيحدثُ فإنَّ هذا يدعو

(١) سورة يوسف: ٤.

بالضرورة إلى القول بأنَّ النزغ من الشيطان لم يكن صادراً منه أبداً؛ بل من إخوته؛ ذلك بأنَّ الله تعالى كيف يبلغه بالرؤية على سبيل الرمز بأنَّه سيصبح ذا شأن كبير وأنَّ أباهُ وأمَهُ وإخوتَهُ سيسجدون شكراً لله من أجله ومن ثم يميل يوسف الى تلبية مطلب الشيطان فينزغ اليه؛ ذلك بأنَّ النزغ الى الشيطان من يوسف سيكون جزءاً من أحداث ما سيؤول بالمحصلة إلى نجاة يوسف ووقوف السماء معه وإنقاذ الله تعالى له وجعله ملكاً وسجود أهله لله شكراً على سلامته.

من هنا فإنَّ القول بأنَّ يوسف قد نزغَ الى الشيطان يوقع التناقض بين نهاية القصة (فوز يوسف ونجاته وملوكيته) وصيرورة تلك النهاية من حيث تلاحق الأحداث ومنطقيتها وصولاً إلى هذه النهاية المفرحة ليوسف؛ فهذا يدعو إلى القول بأنَّ نزوغ يوسف إلى الشيطان هو أحد الأسباب التي دعت إلى أنْ ينجيَهُ الله تعالى ويستنقذه ويجعله ملكاً ويقرَّ عين أبيه به ويطبَ له قلبه؛ ويسجد إخوته جميعاً فرحاً بعودته إليهم وبكونه ما زال على قيد الحياة، وهذا محال عقلاً ومنطقاً، فلولا أنَّ يوسف مظلومٌ وأنَّ إخوته قد حبكوا باطلهم عليه لما أنجاهُ اللهُ تعالى ولما أعاده لأبيه وهو ملكٌ عظيمٌ فـ﴿هَلْ جَزاءُ الإِحْسانِ إِلاَّ الإِحْسانُ﴾[1].

فضلاً عن هذا وذاك فإنَّ إجابة أبيه له بعد أنْ أخبرَهُ عن رؤيته تدل دلالة قاطعة على أنَّ النزوغ كان لإخوته وليس له بدليل أنَّ أباهُ قد قال له

---

(١) سورة الرحمن: ٦٠.

ناصحاً ﴿يا بُنَيَّ لا تَقْصُصْ رُؤْياكَ عَلى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْداً إِنَّ الشَّيْطانَ لِلإِنْسانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾[1] فقوله ﴿فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْداً﴾ سندٌ توثيقي على أنَّه كان يعتقدُ أنَّهم يلبُّون دعوة الشيطان دون يوسف مُطلقاً؛ ولهذا علَّلَ كيدَ إخوتِهِ له بقوله في نهاية الآية: ﴿إِنَّ الشَّيْطانَ لِلإِنْسانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾؛ فالشيطانُ هو مَنْ يدعوهم الى ذلك بسبب زرع الحسد في نفوسهم، وهذا ما يُفسِّرُ لنا داعي موافقة يعقوب على ذهاب يوسف مع إخوته؛ إذ كان يحاول أنْ يُزيلَ بموافقته هذه شحنة البغض والحسد من نفوسهم تجاه يوسف، فلعل الرفقة في الطريق تذيب الكره منهم وتُحيل الحال على وفاق ومسامحة؛ ولو رفضَ يعقوبُ طلبَ الإخوة في اصطحاب يوسف معهم لأجَّجَ الكُرهَ في داخلهم عليه ولزاد النار التي في نفوسهم حطباً؛ من هنا نجدُ أنَّ النزوغ الى الشيطان كان من إخوة يوسف وليس من يوسف لأنَّهم كانوا مَيّالين الى الحسد والبغض ليوسف، ولولا استشعارُ يعقوب بأنَّهم يميلون إلى الشيطان لما نصحَ ولدَهُ بأنْ يكتمَ أمرَ رؤيته لئلا يكيدوا له إخوته.

أما إذا عُدنا إلى نهاية الآية الكريمة وهو قوله تعالى ﴿إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِما يَشاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ فإنَّنا نقفُ فيها على شهادة واضحة تدل على أنَّ يوسف لم يقترف ذنباً ولم يركن إلى حثيثة الشيطان لمحة عين؛ ذلك بأنَّ قوله ﴿إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِما يَشاءُ﴾ دليل على أنَّ الله تعالى قد لطفَ به حينما كادَ له إخوتُهُ وألقوهُ في الجب، ولو كان مُذنباً أو عاصياً لما لطفَ به اللهُ تعالى

---

(١) سورة يوسف:٥.

وجعله ملكاً، فضلاً عن أنَّ قوله ﴿لِما يَشاءُ﴾ فيه دلالة مضمونية تُثبِتُ أنَّ يوسف كان في لطف الله تعالى وحفظه حتى أوصلَهُ إلى ما يشاء وهو الملك وإظهار الحق على يديه واثبات نبوته أمام الناس وإخوته الذين قاربوا على قتله يوماً ما، فـ(اللام) في قوله ﴿لِما يَشاءُ﴾ تفيدُ انتهاء الغاية أي لطفَ بي ربي حتى أدركني ما يشاء من الملك وإثبات النبوة ورؤية أبي ثانياً، فكأنَّه يحمدُ اللهَ تعالى بقوله ﴿إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِما يَشاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ لأنَّه لم يكن مذنباً؛ بل كان مظلوماً وما نجاتُهُ بقدرةِ الله تعالى إلا دليلٌ على أنَّه لم يكن قد نزغَ الى الشيطان للحظة ما لأنَّ الله تعالى ﴿هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ فهو «العليم بالأمور الحكيم في أفعاله ولما أتم الله نعمته على يوسف عليه السلام بما خلصه منه من المحن العظيمة وبما خوله من الملك وعلمه من العلم»[(١)] ما لم يُعَلِّمْ أحداً قبله وهو تعليمه تأويل الرؤيا؛ إذ يقولُ سبحانه على لسان يوسف شاكراً لله سبحانه: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الأَحادِيثِ فاطِرَ السَّماواتِ وَالأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيا وَالآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِماً وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾[(٢)]، وبناءً على علم الله تعالى وحكمته؛ إذ لايفعل أي شيء سبحانه إلا على وجه الحكمة لا غير[(٣)]، فإنَّه من المحال أنْ يُعلِّمَ يوسفَ تأويل الأحاديث ويمنحه الملك في حال كان شريكاً مع إخوته في حسد

---

(١) الشوكاني: فتح القدير: ٨٠/٣، وينظر: البيضاوي: أنوار التنزيل: ٣٠٩/١.

(٢) سورة يوسف: ١٠١.

(٣) ينظر: الالوسي: روح المعاني: ٦٠/١٣.

بعضهم بعضاً، فإذا كان يوسف على درجة واحدة مع إخوته من حيث السوء؛ فإنَّه من الواجب والحال هذه أنْ تشملَ السماءُ إخوة يوسف باللطف الإلهي الذي حباه الله تعالى ليوسف وهو (تأويل الاحاديث)، ويجب أنْ يجعلَ اللهُ تعالى إخوةَ يوسف مُلوكاً على الارض كما جعلَ يوسف ملكاً؛ لأنّهم لا يفترقون عنه في شيء؛ فما داموا جميعاً على منحى واحد من الاساءة وتلبية مطالب الشيطان فيجب أنْ يُعامَلوا معاملةً واحدةً بناءً على منطق التساوي بينهم في الفعل والجزاء، وحاشا ليوسف من هذا مُطلقاً، وحاشا لله تعالى من أنْ يُطعَنَ بحكمته وعدالته وتعالى علواً كبيراً.

وثمة دليلٌ آخر يستدل به على أنَّ النزوغ كان لإخوته يوسف دون يوسف؛ وهو الحوار الكلامي الذي دارَ بين يوسف مع إخوته؛ إذ يقولُ سبحانه ﴿قالُوا أَ إِنَّكَ لأَنْتَ يُوسُفُ قالَ أَنَا يُوسُفُ وَهذا أَخِي قَدْ مَنَّ اللهُ عَلَيْنا إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللهَ لا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ * قالُوا تَاللهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللهُ عَلَيْنا وَإِنْ كُنَّا لَخاطِئِينَ * قالَ لا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾[1] فتصريحه بأنَّ التقوى هي الأساس في نجاته بقوله ﴿مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللهَ لا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ واعترافهم التوكيدي بخطأهم في قولهم ﴿وَإِنْ كُنَّا لَخاطِئِينَ﴾ وطلبه الغفران لهم بقوله ﴿الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللهُ لَكُمْ﴾ كلُّ هذا يُعَدُّ قولاً حاسماً يُثبِتُ أنَّ إخوته هُم الذين نزغوا الى الشيطان وليس هو؛ بهذا يَثبِتُ لدينا أنَّ يوسف لم يميل الى الشيطان البتة وبهذا لم

(١) سورة يوسف: ٩٠- ٩٢.

يَعُد خارجاً عن نطاق الصواب، وأنَّ مَنْ أوقعَهُ الشيطانُ في شباكه ونزغه هُم إخوته حصراً لا غير.

ثانياً: اتهام يوسف بالهمِّ لارتكاب المعصية

إذا كانت المعصية من دواعي عقاب الله تعالى في حال ارتكبها الإنسان وانساق وراء شهواته ورغباته فإنَّ هذا يُعَدُّ قانوناً ينطبقُ على كلِّ إنسانٍ حتى وإن كان نبياً؛ ذلك بأنَّ النبي إذا ما اقترفَ معصيةً ووقعَ في نطاق شهوة مالَتْ إليها نفسُهُ فإنَّه يستحقُ الجزاء العقابي عليها والحال هذه، ومن ثمَّ تُنْتَزَعُ منه سمة العصمة ليَدخُلَ في سمة المعصية الحقيقية التي صدرَتْ منه بفعل عدم قدرته على مقاومة شهوته فغلبتهُ نفسُهُ على ما يظن ولم يغلبها على ما يستيقن؛ نقولُ إذا كان قانون العقاب مقابل الإساءة جارياً من السماء، فإنَّ هذا يستلزم أنْ يسري على النبي يوسف عليه السلام لأنَّه قد مالَ الى زليخا وهمَّ أنْ يفعلَ بها الفاحشة؛ وأنَّ همَّه هذا يدخله في نطاق المعصية لأنَّه كاد أنْ يرتكبَ جريمة الزنا لولا أنْ العناية الإلهية تدخَّلَتْ في اللحظة الأخيرة فانقذته مما كاد أنْ يقعَ فيه؛ وعليه فلا عصمة ليوسف لأنَّ شهوته غلبت عقلَهُ، إذ لولا عناية السماء لاستحق العقوبة مُطلقاً، وعليه يمكن التأسيس على أنَّ يوسف يرتكب الخطيئة بل في نفسه رغبة الى ارتكابها واقترافها في أي فرصة تسنح له بذلك؛ لأنَّ الأجواء حينما تهيأتْ له في بيت زليخا أوشك أنْ يلجَ الى عالم الزنا من دون أدنى تفكُّر أو تأمُّل إذ بمجرد أنْ اقتربَتْ منه وهمَّتْ به بادرَها هو بما تريدُ وبما يريدُ منها مباشرة[1]، وهذا

(١) ينظر: ينظر: الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٧٥، والامالي:١٢٥/٢، والطبرسي: ←

يدعو الى الإقرار بأنَّ يوسف تكمن في نفسه الرغبة الى الزنا؛ بل قاربه وأوشك أنْ يفعله مع زليخا لولا أنَّ الله تعالى منعَ ذلك؛ إذن يوسف ليس بمعصوم البتة، لأنَّ محاولته لارتكاب الجريمة مع زليخا تجرده من نطاق العصمة تماماً وذاك بينٌ في قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِها لَوْ لا أَنْ رَأى بُرْهانَ رَبِّهِ كَذلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾[1] فهذا سندٌ صريحٌ بأنَّه أوشكَ في الوقوع في الجريمة وبيانٌ صادحٌ على رغبته الشديدة اليها من دون واعز أو تردد مُطلقاً.

نقولُ إنَّ يوسف عليه السلام براءة مما نُسِبَ اليه من أنَّه رغبَ الى زليخا أو حاولَ أنْ يمارسَ عملية الزنا معاً بناءً على قوله تعالى ﴿وَهَمَّ بِها﴾ وداعي هذه البراءة ليوسف جملة أمور هي:

١- إنَّ المعطى المعجمي للفظة ﴿هَمَّ﴾ في نطاق التداول اللساني لدى العرب يَثبِتُ بأنَّ هذه اللفظة لاتدل على مضمون العزم على أداء الشيء أو ظهور بوادر الإرادة اليه فحسب[2] مما يوحي بأنَّ يوسف كاد أنْ يزنيَ بزليخا أو عزمَ على ذلك لنُحَمِّلَه الذنبَ عنوةً – حاشا ليوسف من

→

مجمع البيان: ٣٨٦/٥، والزمخشري: الكشاف: ٤٢٩/٢- ٤٣٠، والثعلبي: الكشف والبيان: ٢٠٩/٥، وابن عاشور: التحرير والتنوير: ٢٥٣/١٢- ٢٥٤، والطباطبائي: الميزان: ١٢٨/١١، والشيرازي: الامثل: ١٨١/٧، ومحمد الحسيني: مطارحات في قضايا قرآنية: ٣٣٩.

(١) سورة يوسف: ٢٤.

(٢) ينظر: الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٧٣، و الرازي عصمة الأنبياء:٥٥، ابن منظور: لسان العرب: ٦٩١/١٢، و الرازي: مختار الصحاح: ٧٥.

ذلك- بل تدل هذه اللفظة أيضاً على معنى النية أو خطور الشيء في البال[١]، ولا يرادُ من النص الكريم بأنَّ يوسف قد خطرَ في باله أنْ يزنيَ أو يُقارِبَ هذا الفعل الشائب؛ بل المبتغى هو أنَّ يوسف خطر في باله أنْ يدفعَها أو يضربها[٢] - لا أنْ يزنيَ بها- لولا أنْ رأى برهان ربه؛ فكفَّ عن فعل هذا الامر الذي نوى عليه وخطر في باله، وحتى لو حملنا دلالة ﴿وَهَمَّ بِها﴾ على معنى عزم يوسف عليه السلام أو ظهور البوادر عليه لعمل شيء ما فإنَّ هذا المعنى لايقدحُ بنزاهته مُطلقاً[٣]؛ ذلك بأنَّ مُتعلّقَ هذا العزم ليوسف عليه السلام لايخرج من نطاق الدفع أو الضرب لزليخا صيانةً لنفسه من الوقوع في نطاق الفاحشة.

فإذا سألَ سائلٌ فقال إنَّ همَّ زليخا قد صرفتَهُ الى الزنا فلِمَ تصرفُ همَّ

---

(١) ينصُّ الشريف المرتضى أنَّ من مدلولات (هم) في اللغة هي النية ويستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِذْ هَمَّتْ طائِفَتانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلا وَاللهُ وَلِيُّهُما﴾ سورة آل عمران:١٢٢، ثم يعقبُ قائلاً: «وإنما أرادَ تعالى أنَّ الفشل خطرَ ببالهم، ولو كان الهم في هذا المكان عزماً، لما كان الله تعالى وليهما؛ لأنَّه تعالى يقول: ﴿وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلاَّ مُتَحَرِّفاً لِقِتالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلى فِئَةٍ فَقَدْ باءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللهِ وَمَأْواهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ سورة الانفال: ١٦، .... ولا يجوزُ أنْ يكونَ الله تعالى ولي من عزم على الفرار عن نصرة نبيه صلى الله عليه وآله وإسلامه إلى السوء»، تنزيه الأنبياء: ٧٤، وينظر: الرازي عصمة الأنبياء:٥٥؛ إذن الهم يرد بمعنى (النية أو خطور الشيء في البال) مع الاحتفاظ بالفارق النوعي بطبيعة ما همَّتْ به الطائفتان، وما همَّ به يوسفُ عليه السلام بناءً على اختلاف مُتعلّقِ تلك النية والقرائن الدالة عليه.

(٢) ينظر: الزركشي: البرهان في علومَ القرآن: ٣٤٦/١، و١٥٠/٣.

(٣) ينظر: الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٧٥، والطوسي: التبيان: ١٢١/٦.

يوسف الى غيره على الرغم من أنَّ اللفظتين متساويتان في النطاق نفسه؛ إذ وردتا في مقام واحد وفي موطن دلالي واحد.

نقولُ إنَّ همَّ زليخا لا يمكن أنْ ينصرفَ إلا الى الزنا لأنَّ المؤشرات كلها تشيرُ الى أنَّها أرادَتْ من يوسف هذا الأمر بدليل التهيئة والتحضير للشيء والاستعداد لأدائه سلفاً؛ إذ يقول سبحانه ﴿وَراوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِها عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الأَبْوابَ وَقالَتْ هَيْتَ لَكَ﴾[1] فالمراودة كانت منها لا منه وتغليق الأبواب هي التي قامَتْ به لا هو؛ وهذا يدل على أنَّ الاستعداد كان مُبادَراً منها لا منه، وسندُ هذا الاستعداد والتخطيط هو قولُها ﴿هَيْتَ لَكَ﴾ أي تهيأت لك وتجمَّلْتُ فاقبلْ عليَّ ولا تخف[2]، فهذا يشير إلى أنَّ قوله تعالى على لسانها ﴿هَمَّتْ بِهِ﴾ لا يعني غير معنى أنَّها عزمَتْ على أداء الزنا معه وإرادة ذلك منه بقوة.

على حين أنَّ قوله تعالى ﴿وَهَمَّ بِها لَوْ لا أَنْ رَأى بُرْهانَ رَبِّهِ﴾ لا دليل قطعي عليه ينصُّ على أنَّه قد أراد العزم على الزنا بها أو أنَّه رغبَ في ذلك أو ظهرَتْ منه بوادر الرغبة إلى ذلك؛ لأنَّه لا توجد إشارات سابقة – كما هي الحال مع زليخا- توحي بأنَّه كان يرغبُ في هذا الأمر أو أنَّه كان يفكرُ فيه سابقاً، والدليلُ أنَّها بعد أنْ قالت له ﴿هَيْتَ لَكَ﴾ قالَ لها مباشرة بعد ﴿مَعاذَ اللهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوايَ إِنَّهُ لا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾، فاستعاذته بالله

---

(١) سورة يوسف: ٢٣.

(٢) ينظر: الزمخشري: الكشاف: ٤٢٩/٢، والثعلبي: الكشف والبيان:٢٠٨/٥، وأبو حيان الأندلسي: البحر المحيط:٢٩٤/٥.

تعالى واعترافه بأنَّ الله تعالى قد أحسن مثواه وأكرمه لدليل حاسم على أنَّه امتنع من أنْ يفعلَ معها الفاحشة؛ يقول الطباطبائي: إنَّ زليخا «تتوسل عليه بالأسباب بتغليق الأبواب والمراودة والأمر بقولها: ﴿هَيْتَ لَكَ﴾، وأما هو فقد قابلها بقوله: ﴿مَعاذَ اللهِ﴾ فلم يجبها بتهديد ولم يقل: إنّي أخافُ العزيزَ أو لا أخونه أو إنّي من بيت النبوة والطهارة أو إنَّ عفتي أو عصمتي تمنعني من الفحشاء، ولم يقل: إنّي أرجو ثواب الله أو أخافُ عذابه إلى غير ذلك ولو كان قلبُهُ مُتعلقاً بشيء من الأسباب الظاهرة لذكرَهُ ... بل استمسك بعروة التوحيد وأجابَ بالعياذ بالله فحسب ولم يكن في قلبه أحدٌ سوى ربِّه ولا تعدى بصره إياهُ إلى غيره؛ فهذا هو التوحيد الخالص الذى هدته إليه المحبة الإلهية وأولهَهُ في ربِّه فأنساهُ الأسباب كلَّها حتى أنساهُ نفسَهُ ... فهو الذى يجب عليَّ أنْ أعوذَ به وألوذَ إليه؛ وإنما أعوذ به لأنَّ إجابتَكِ فيما تسألين وارتكاب هذه المعصية ظلمٌ ولا يفلح الظالمون فلا سبيل إلى ارتكابه»[(١)] مهما كان.

من هنا نقولُ بأنَّ قوله تعالى ﴿وَهَمَّ بِها﴾ لايدل على أنَّه أراد ارتكاب الزنا معها؛ لأنَّ القرائن السابقة على هذا القول توحي جزماً بأنَّه لم يكن من وكده هذا البتة، بل يدل قوله تعالى ﴿وَهَمَّ بِها﴾ على أنَّه نوى ضربها أو دفعها؛ ﴿لَوْلا أَنْ رَأى بُرْهانَ رَبِّهِ﴾ فكفَّ عن فعل هذا الأمر لينقذه الله تعالى من سوئها[(٢)]،

---

(١) الطباطبائي: الميزان ١٢٣/١١، وينظر: مالك مطصفى العاملي: عصمة الأنبياء بحوث وتساؤلات: ٣٨٥- ٣٨٦.

(٢) لقد وقعَ الاخلافُ في تحديد البرهان الذي رأهُ يوسف فمنهم من قال: إنَّ ←

وعلةُ ضربها في هذا الوضع مساغة لأنَّ يوسف كان في حال الدفاع عن نفسه من امرأة كانت ترغمه على فعل المعصية التي لايردها مُطلقاً.

من هنا نحملُ دلالة ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾ على مضمون النية للضرب أو الدفع ما دام لم يُقيِّد النصُّ مُتعلّقَ فعل الهم من جهة ومادامتْ الإشارات والقرائن توحي بأنَّ يوسف قد استعاذ بالله تعالى من هذا الفعل فكيف يستعيذُ بالله تعالى ويؤمن بأنَّ هذا العمل سيءٌ ومن ثمَّ يعزم على ارتكابه بعد قليل، ذلك بأنَّ يوسف كان حاضرَ الوعي حين دعته الى فعل الرذيلة بتزيُّنها وتغليقها الأبواب وقولها لها ﴿هَيْتَ لَكَ﴾ وأيُ رجلٍ غيره في مثل هذا الموضع ينجرفُ الى تلبية ما تريد منه زليخا لأنَّها تطلب منه ذلك بل تجمَّلتْ وتزينَتْ له واستعدَتْ؛ على حين أنَّ يوسف كان واعياً لما يحدثُ ولم تنقص ثقته بنفسه ولم يفقد إيمانه بالله تعالى البتة؛ لذا ستعاذ بالله فوراً مما

→

زليخا قامت عند أنْ همَّتْ به وهم بها إلى صنمٍ لها في زاوية البيت فسترته بثوب فقال: ما تصنعين؟ قالت: أستحي من إلهي هذا أنْ يراني على هذه الصورة، فقال يوسف: أنا أولى أنْ أستحي من الله تعالى، وذهب آخر الى أنَّ يوسف رأى في سقف البيت مكتوباً ﴿ولا تقربوا الزنى إنَّه كان فاحشة﴾، واتجه ثالث الى القول بأنَّه رأى كفاً مكتوباً عليها ﴿وإنَّ عليكم لحافظين﴾؛ على حين صرَّحَ آخرون بأنَّ البرهان هو تذكُّرُهُ عهد الله وميثاقه وما أخذه على عباده ؛ وذهبَ آخر الى أنَّ يوسف رأى صورة يعقوب على الجدار عاضاً على أنملته يتوعده وقيل غير ذلك مما يطول ذكره؛ وبالمحصلة فإنَّ يوسف قد رأى شيئاً حال بينه وبين ما أراد فعله، ينظر:الرازي: التفسير الكبير: ٩٦/١٨، والشوكاني: فتح القدير: ٢٦/٣.

تطلبه، فإذا كان حاضر الوعي في اللحظة التي كانت فيها مُتَجَمِّلَة وتطلب اليه أنْ يُقبِلَ عليها وهي مرحلة تمهيدية أولى لما تريد، فكيف يمكن أنْ نقولَ بأنَّه عزمَ على أنْ يزنيَ بها حينما همَّتْ به وامسكته لفعل ما تريد أليس حرياً به أنْ يضربَها أو يدفعَها بعنف والحال هذه لأنَّها تمادَتْ فتَعَدَّتْ مرحلة الدعوة الى الزنا بالتزيُّن والاستعداد الى مرحلة العزم وظهور بوادر ما تريد بأنَّها أقبَلَتْ عليه وأمسكَتْ به؛ فقطعاً كان في نيته أنْ يضربَها؛ لأنَّ فِعلَها هذا أكبرُ من مسألة الدعوة اليه ابتداءً؛ فإذا كان في نطاق الدعوة الى فعل الرذيلة استعاذ فكيف ينصاعُ في مرحلة الامساك به ودعوته عملياً لأداء هذا الفعل الشائن، فلا بدَّ إذن من أنْ يكونَ في نيته أنْ ينزعَها عنه بأيِّ طريقة كانَتْ؛ ذلك بأنَّ مرحلة الدعوة الكلامية قابلها برد كلامي؛ فما أنْ تَعَدَّتْ المرحلة الى الدعودة العزمية الفعلية فلا بدَّ – والحال هذه- من أنْ يقابلَها برد فعلي ابتدائي ويفكرُ في كيفية فعل هذا الرد لأنَّ الأمور قد تجاوزت الحد ولابدَّ للفعل من ردة فعل.

من هنا نقولُ إنَّ دلالة ﴿وَهَمَّ بِها﴾ هي أنَّه نوى أنْ يضربَها أو يدفعَها عن نفسه، ولم يكن من وكده أنْ يهمَّ بها لارتكاب الفاحشة البتة، ويبدو أنَّ إجابة الامام الرضا عليه السلام حينما سأله المأمون عن قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِها لَوْ لا أَنْ رَأى بُرْهانَ رَبِّهِ﴾ كانت بينة الدلالة في براءة يوسف؛ إذ سأل المأمونُ فقال: «لله درك يا أبا الحسن! فاخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِها لَوْ لا أَنْ رَأى بُرْهانَ رَبِّهِ﴾ ؟ فقال الرضا عليه السلام: همَّتْ به ولولا أنْ رأى برهان ربه لهمَّ بها كما همَّتْ به لكنه كان معصوماً، والمعصوم لا يهمُّ

بذنب ولا يأتيه، ولقد حدثني أبي عن أبيه الصادق أنَّه قالَ: همَّتْ بأنْ تفعلَ وهَمَّ بأنْ لا يفعلَ»[١] بهذا نفهمُ أنَّ يوسف هم بعدم الفعل فتمثل الامتناع من ذلك الفعل بدفعها أو ضربها أو قتلها حتى يتخلصَ من سوئها مُطلقاً.

فإنْ قيل إذا كان هو في حال دفاع عن النفس فلم منعه الله تعالى عنه أليس هو في صدد دفع ضرر وتحقيق مصلحة وطاعة لله تعالى «فأي فائدة على هذا التأويل في قوله تعالى: ﴿لَوْلا أَنْ رَأى بُرْهانَ رَبِّهِ﴾ والدفع لها عن نفسه طاعة لا يصرف البرهان عنها؟»[٢].

نقولُ إنَّ في ردعه عن ضربها أوقتلها جملة منافع تقي يوسف وهي:

«يجوز أنْ يكونَ لما هم بدفعها وضربها، أراه الله تعالى برهاناً على أنَّه إنْ أقدمَ على مَنْ همَّ به أهلكه أهلُها وقتلوهُ»[٣]، وإذا ما قعَ هذا فإنَّ يوسف

---

(١) الطبرسي: الاحتجاج: ٤٣٠/٢، و المجلسي: بحار الأنوار: ٧٨/١١.
ويذكر المجلسي رواية أخرى للإمام الرضا عليه السلام يكشف بها الإمام عن دلالة (هَمَّ) يوسف صراحةً ويُبيِّنُ متعلق هذا الهم؛ إذ يقول : «وأما قوله عزَّ وجلَّ في يوسف: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِها﴾ فإنَّها همَّتَ بالمعصية، وهَمَّ يوسف بقتلها إنِ أجبرته لعظم ما داخله، فصرفَ اللهُ عنه قتلها والفاحشة، وهو قوله: ﴿كَذلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ﴾ يعني القتل ﴿وَالْفَحْشاءَ﴾ يعني الزنا»، بحار الأنوار: ٧٢/١١.

(٢) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٧٥، وينظر: الشريف المرتضى: الامالي:١٢٦/٢.

(٣) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٧٥، والشريف المرتضى: الامالي:١٢٦/٢، وينظر: الرازي عصمة الأنبياء:٥٦، والرازي: التفسير الكبير: ٩٥/١٨، والطوسي: التبيان: ١٢١/٦.

سيموت – مع اتهام الناس له بالرذيلة– ومن ثمَّ تنتهي نبوته قبل أنْ يتمَّ المراد منها وهي هداية الناس إلى الله تعالى الواحد الأحد وإظهار الحق على الباطل، وقد يكون إذا ضربَها «أنَّها تدَّعي عليه المراودة على القبيح، وتقذفه بأنَّه دعاها إليه وضربها لامتناعها منه»[١] فتثبِتُ عليه التهمة بالدليل العيني وقتذاك؛ و«لو اشتغل بدفعها عن نفسه فربما تعلَّقَتْ به فكان يتمزق ثوبه من قُدام وكان في علم الله تعالى أنَّ الشاهد يشهدُ بأنَّ ثوبه لو تمزق من قُدام لكان يوسف هو الخائن ولو كان ثوبه ممزقاً من خلف لكانَتْ المرأة هي الخائنة»[٢]؛ وبهذا ستلتصقُ عليه التهمةُ ولن يستطيعَ أنْ ينفيها عن نفسه لأنَّ البينة والتي هي الضرب ماثلة أمام الأعين فلا يسعه والحال هذه الدفاع عن نفسه، وليس هذا فحسب؛ بل إنَّ الناس جميعاً سيتهمونه بتهمة ارتكاب جريمة الزنا من ثمَّ لايمكنه بأي حال من الأحوال أنْ يثبِتَ لهم بأنَّه نبي مُرسَل لكي يدعوهم الى الهداية والعفاف عن ارتكاب المآثم، فإذا كان النبي مرتكباً للخطيئة فأنّى للمتلقي أنْ يُصَدِّقَهُ ويقتنع بنبوته ونزاهته مُطلقاً؛ من هنا «أخبَرَ اللهُ تعالى أنَّه صرَفُ بالبرهان عنه السوء والفحشاء اللذين هما القتل والمكروه، أو ظن القبيح به أو اعتقاده فيه»[٣] ليبقى نزيهاً وبريئاً مما ألصقَتْ به زليخا زيادة على ابقائه نقياً طاهراً في منظور الناس جميعاً؛ بل

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٧٥، والشريف المرتضى: الامالي:١٢٦/٢، وينظر: الرازي عصمة الأنبياء:٥٦ ، والرازي: التفسير الكبير: ٩٥/١٨، والطوسي: التبيان: ١٢١/٦.

(٢) الرازي: التفسير الكبير: ٩٥/١٨.

(٣) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٧٥.

سيبقى في غاية الطهر والنزاهة لأنَّ الناس سيعلمون جميعاً بأنَّه هو من امتنع من زليخا يقيناً وإيماناً وهذا يُثبِتُ كونه نبياً حقيقةً.

٢- إنَّ في قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِها لَوْ لا أَنْ رَأى بُرْهانَ رَبِّهِ﴾ ثمة محذوف لابدَّ من تقديره وهو جواب (لولا) ذلك بأنَّ (لولا) شرطية ولها حاجة الى فعل شرط وجواب شرط، وفعل الشرط موجود لأنَّه ماثل في قوله تعالى ﴿أَنْ رَأى بُرْهانَ رَبِّهِ﴾ غير أنَّ جواب الشرط غير موجود؛ ولهذا يمكن أنْ يُقدَّرَ بمعنى (لفعلَهُ) فالمراد هو أنْ «يكون تقدير الكلام وتلخيصه: (ولقد همَّتْ به وهمَّ بدفعها لولا أنْ رأى برهان ربه لفعلَ ذلك) »[1]، والدليل أنَّ الله تعالى صرفَهُ عن فعل الضرب هذا، وأنَّ جواب (لولا) هو أنَّه (لفعل ذلك الضرب أو الدفع) هو قوله تعالى في تتمة الآية ﴿كَذلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ فالمعنى كذلك نفعلُ برؤيتنا إياهُ البرهان من أجل أنْ نصرفَهُ عن ﴿السوء﴾ الذي هو أذيته من زوج زليخا أو قتله إياهُ، ونصرف عنه (الفحشاء) والتي تعني اتهامه بالزنا علناً وعدم وجود برهان أو دليل يدفع به عن نفسه لأنَّ ضربه إياها أو دفعها لإذيتها أو قتلها كلها دلائل تشير الى أنَّه أراد منها الفاحشة فلم تستجب له؛ فينقلب موضع كلٍّ منهما والحال هذه؛ لذا صرفنا عنه اتهامه بطلب الفاحشة وثباتها عليه بالبرهان؛ وعلَّلَ سبحانه دفعه السوء والفحشاء عن يوسف بـ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾؛ فهذه العبارة تعليلية سببية بيَّنَتْ وكشفَتْ داعي إنقاذ الله

(١)الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٧٦، وينظر: الرازي عصمة الأنبياء:٥٧.

تعالى له ودفع الضرر عنه بكلِّ وجوهه[١]؛ فلأنَّه من عباد الله تعالى المنتجَبين للدعوة الى وحدانيته وتحقيق العدالة ولأنَّه صافي النية الى الله تعالى لما أنقذه مما كاد أنْ يفعلَ بها من ضرب أو قتل حتى يبقى نقي السمعة نزيه المكانة في أعين الناس جيمعاً، فـ«المُخلَصون هم الذين اخلصهم الله لنفسه بعد ما أخلصوا أنفسهم لله، فليس لغيره سبحانه فيهم شركة ولا في قلوبهم محل فلا يشتغلون بغيره تعالى»[٢] مُطلقاً، ولو قلنا إنَّ المراد من المحذوف هو: ولقد همت بالزنا به وهم بالزنا بها لولا أن رأى برهان ربه لزنا بها[٣]؛ فإنَّ معنى قوله تعالى ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ سيكون مُنتفياً أو مُناقضاً لمضمون سياق الكلام، لأنَّ يوسف إنْ كان عازماً على الزنا وأنقذه الله تعالى بالبرهان؛ ولولا أنْ أراهُ اللهُ تعالى البرهان لزنا قطعاً فإنَّ هذا يدل على مدى إصرار يوسف على الزنا بدليل أنَّ الله تعالى يُصرِّحُ بأنَّه لولا مجيء ذلك البرهان اليه لزنا لأنَّه مُصمِّمٌ على الزنا غير مُرتدع عنه البتة؛ إذن لا داعي لوجود قوله تعالى ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ على سبيل التعليل لأنَّ هذه العبارة منتفية هنا لا حاجة اليها فيكفي أنْ يقولَ سبحانه ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِها لَوْ لا أَنْ رَأى بُرْهانَ رَبِّهِ كَذلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشاءَ﴾ فالغاية متحققة في الكلام أي أراد

---

(١) ينظر: الشوكاني: فتح القدير: ٢٦/٣، وابو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٢٦٧/٤، وابن عاشور: التحرير والتنوير: ٢٥٥/١٢.

(٢) الطباطبائي: الميزان: ١٦٥/١٢، وينظر: كمال الحيدري: عصمة الأنبياء في القرآن مدخل الى النبوة العامة: ٨٢.

(٣) ينظر: الزمخشري: الكشاف: ٤٢٩/٢- ٤٣٠.

الزنا وعزم عليه ولولا أنْ رأى برهاننا لزنا بها؛ لهذا أريناهُ البرهان حتى لايزني؛ من هنا لاداعي لقوله تعالى ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ لأنَّ هذه العبارة تقتضي أنَّ يوسف نزيه لاتبدر منه الزلة لهذا أنقذناه من سوء تلك المرأة بعدم ضربه اياها لكي لا تثبتُ عليه جريمة الزنا.

وتأسيساً عليه نقولُ إنَّه لاداعي لقوله تعالى ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾؛ لأنَّ يوسف إذا كان قد عزمَ على الزنا؛ فما الداعي الذي ينقذه الله تعالى به من ذلك الزنا، وإنْ أقررنا بأنَّ الله تعالى قد أنقذه من الزنا على - سبيل النقاش والجدل-، فكيف يقولُ عنه ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ أي كيف يكونُ اختيار الله تعالى يوسفَ واصطفائه من بين الجميع – سلفاً- مدعاة ليوسف من الوقوع في الزنا بدلاً من يكون ذلك الاصطفاء مدعاةً له من الابتعاد عن الزنا – باعتبار أنَّ الله تعالى أنقذه لأنَّه مختار منه تعالى وهذا يعني أنَّ يوسف مختار من الله سبحانه قبل إقدامه على الزنا فكيف يكون مُقدِماً على الزنا وهو مختار – وكيف يكون هذا الاصطفاء في الوقت نفسه داعياً لله تعالى الى إنقاذه؛ أفينقذه لأنَّه من عباده الْمُخْلَصِينَ؟!، فإذا كان من عباده الْمُخْلَصِينَ ابتداءً فكيف يزني؟!!، من هنا لا مناص من القول إنَّ قوله تعالى ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ تعليلٌ لداعي تخليص يوسف من السوء الذي هو ضرب زليخا خشية عليه من الظن السيء به من قبل الناس وعدم التصديق ببراءته، أما أنْ يكونَ قوله تعالى ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ تعليلاً لإنقاذ يوسف لأنَّه أراد الزنا فإنَّ هذا يوقع التناقض؛ لأنَّ الإنقاذ يكون لِمَنْ هو مختارٌ من الله تعالى منتَجَبٌ وهذا المختارُ يجب أنْ يكونَ نزيهاً، فكيف يكون المختار راغباً في الزنا ومن ثمَّ يتدخلُ اللهُ تعالى لإنقاذه من الزنا لأنَّ

الله أختاره ليكونَ خليفةً عنه في الأرض؛ إذ إنَّ في هذا القول تعدياً على الله تعالى من حيث الطعن في حكمته من أنَّه يختار العُصاة لأداء مَهام السماء المقدسة من جهة ومن جهة أخرى يُعَدُّ قوله ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ غير صحيح المضمون من حيث إنَّه لو كان مختاراً لما بدرَ منه ما بدرَ؛ ومن ثمَّ ما داعي وقوع الاختيار عليه إنْ كان عاصياً؛ إذ يمكن أنْ يختارَ اللهُ تعالى أيَّ عاصٍ بدلاً منه ليؤديَ مهمة السماء المقدسة في الارض - حاشا لله تعالى من ذلك-.

من هنا نُقرِّرُ اطمئناناً بأنَّ المراد من المحذوف هو أنَّه (ولقد هَمَّتْ به وهَمَّ بدفعها لولا أنْ رأى برهان ربه لفعلَ ذلك).

٣- إذا ما وظَّفنا منهج تفسير القرآن بالقرآن فإنَّنا سنجد أنَّ يوسف عليه السلام لاشأن له بهذه التهمة[١]، وأنَّه لم يعزم على الاقتراب من زليخا لاقتراف جريمة الزنا وما كاد؛ ذلك بأنَّ هناك جملة من النصوص القرآني التي تُثبِتُ أنَّ قوله تعالى ﴿وَهَمَّ بِها﴾ تعني أنَّه أوشك أنْ يضربَها لولا أنَّ الله تعالى دفع ذلك حرصاً عليه من التهمة؛ إذ عند استقراي النصوص القرآنية من سورة يوسف نقف على أنَّ ثمة أدلةً وإثباتاتٍ تُدينُ زليخا وتبريء يوسف وهي قوله تعالى على لسان يوسف ﴿قالَ هِيَ راوَدَتْنِي عَنْ نَفْسِي وَشَهِدَ شاهِدٌ مِنْ أَهْلِها إِنْ كانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكاذِبِينَ * وَإِنْ كانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ

(١) ينظر: الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٧٧-٧٨، والامالي:١٢٧/٢، والرازي: عصمة الأنبياء:٥٤، والطوسي: التبيان: ١٢٦/٦، والطبرسي: مجمع البيان: ٣٨٧/٥.

﴿الصَّادِقِينَ﴾[١] فقول يوسف ﴿هِيَ راوَدَتْنِي عَنْ نَفْسِيْ﴾ دليل صريح على أنَّه لم يكن له شأن بها وأنَّها هي التي عرضَتْ عليه نفسَها ولكنه أبى، وإذا ما تأملنا في عبارة يوسف فإنَّنا نجده قد ابتدأها بقوله ﴿هِيَ﴾ فكأنَّه بهذا يُحيلُ أصل المسألة والتدبير والتخطيط لها جميعاً فهي أصل التهمة وأساس الجريمة التي أرادت أنْ توقعني بها، ومن ثمَّ أخَّرَ عنها نفسه بقوله ﴿راوَدَتْنِي عَنْ نَفْسِيْ﴾ فالياء التي تمثل يوسف ههنا تُعَدُّ مفعولاً به أي إنَّ المراودة قد وقعَتْ عليه أما فاعل المرادوة فيعود الى الضمير ﴿هِيَ﴾ التي أشارَتْ اليه تاء التأنيث في الفعل ﴿راوَدَتْنِي﴾ ومن ثم أظهرَ المُتعلّق ﴿عَنْ نَفْسِيْ﴾ بيان جهة المراودة تحديداً أي إنَّها أرادتني أنا، لكنني أبيت ولم أطعها، فـ«معنى المراودة: أي هي التي طلبَتْ مني ذلك ولم أرد بها سوءاً»[٢]؛ من هنا تكون دلالة المراودة في هذا الموضع تنصُّ على أنَّها هي من «طلبَتْ مني الفاحشة فأبيتُ وفررتُ»[٣] وسند امتناعه منها وأنَّه لم يعزم على شيء أنَّه بعد أنْ أراد دفعها ورأى برهان ربِّه؛ هربَ منها ولو كان يرغبُ بها لبقي بقربها.

ودليل ذلك قوله تعالى ﴿وَشَهِدَ شاهِدٌ مِنْ أَهْلِها﴾ فهذه الشهادة مجملة مبهمة في هذا الموضع لهذا فصَّلَها سبحانه بقوله ﴿إِنْ كانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكاذِبِينَ * وَإِنْ كانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ

---

(١) سورة يوسف: ٢٦-٢٧.
(٢) الشوكاني: فتح القدير:٢٧/٣.
(٣) البغوي: معالم التنزيل: ٢٣٤/١.

﴿وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ وقد وقع الاختلاف في تحديد هذا الشاهد فقيل: «كان صبياً في المهد أنطقه الله عزَّ وجلَّ»[١]، وقيل لا كان رجلاً حكيماً صاحب رأي وبصيرة في الأمور[٢]، وبغض النظر عن تحديد هوية الشاهد فإنَّ ثمة شهادةً وقعَتْ على الحادثة لإثبات براءة يوسف؛ إذ كانت مسألة تحديد جهة القد من قميص يوسف هي التي تحدد الشخص المراود أو العازم على ارتكاب هذه الخطيئة وعند إجراء المشاهدة اتضح بأنَّ قميص يوسف قد قُدَّ من دُبرٍ وذلك في قوله تعالى على لسان العزيز – زوج زليخا- ﴿فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾[٣] فتمزيق قميصه من الخلف برهان لايقبل النقاش بأنَّها هي التي رادوته وأنَّه هو الذي أبى ولكنها أصرَّتْ على هذا الأمر فلاحقته حتى الباب فمزَّقَتْ قميصَهُ[٤]، وهذا المشهد يُثبِتُ ليوسف بأنَّه ليس فقط لم يرغب في ممارسة الرذيلة معها؛ بل خاف منها وخشي على نفسه من أنْ تُرغِمَهُ على هذا ففرَّ هارباً منها، ودليل إصرارها عليه أنَّها لحقَتْ به ومزقَّتْ قميصَهُ؛ وهذا يدل على مدى ولَعِها في ارتكاب هذه الجريمة من جهة ويُثبِتُ من جهة أُخرى على مدى صلاح يوسف وشدة إيمانه بالله الى الحد الذي لم يكن يرغب فيه بوجوده مع هذه المرأة في مكان واحد مُطلقاً.

---

(١) م.ن: ٢٣٤/١.

(٢) ينظر: م.ن: ٢٣٤/١.

(٣) سورة يوسف: ٢٨.

(٤) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير:٢٥٦/١٢.

أما قول زوجها (العزيز) - بعد أنْ رآى جهة قد القميص- ﴿إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ فهو إقرارٌ على أنَّ زليخا هي التي رادوته وأنَّ يوسف هو مَنْ استعصم، يزادُ على هذا فإنَّ تعقيب العزيز بعد مقولته هذه تنصُّ على إدانة زوجته زليخا وتبريء ساحة يوسف؛ إذ قال ﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هذا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخاطِئِينَ﴾[١]؛ ذلك بأنَّه «أمرَ يوسفَ عليه السلام بالإعراض عما رمتْه به، أي عدم مؤاخذتها بذلك، وبالكف عن إعادة الخوض فيه، وأمر زوجه بالاستغفار من ذنبها؛ أي في اتهامها يوسف عليه السلام بالجرأة والاعتداء عليها»[٢] وفي طلبه من يوسف الإعراض عن اتهامه إياها وعدم الخوض في هذا الحديث - لئلا ينتشرَ بين الناس فتقع الفضيحة ويحلقهم العار العظيم بسببه[٣]-، وطلبه من زوجته الاستغفار شهادةٌ واقعيةٌ واعترافٌ استدلاليٌّ من العزيز بأنَّه مؤمن تمام الإيمان بأنَّ زوجته هي التي راودت يوسف وأنَّ يوسف لم يفعل شيئاً، فـ«أُمِرَتْ بالاستغفار لذنبها لأنَّها هَمَّتْ بما يجب الاستغفار منه ولذلك أُمِرَتْ به، ولم يهم بذلك يوسف عليه السلام ولذلك لم يؤمر بالاستغفار منه وإنما هم بدفعها عن نفسه»[٤].

وتأسيساً عليه نقولُ إنَّ طلبَ العزيز الاستغفارَ من زليخا يوجب الذنب عليها، ودليلُ وجوب الذنب عليها أنَّه علَّلَ الاستغفار بقوله لها صراحةً وعلى

---

(١) سورة يوسف: ٢٩.

(٢) ابن عاشور: التحرير والتنوير:٢٥٦/١٢.

(٣) ينظر: الرازي: التفسير الكبير:١٠٠/١٨.

(٤) الزركشي: البرهان في علوم القرآن: ٣٤٦/١.

سبيل التوكيد الغليظ ﴿إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ﴾، فهذه عبارة تعليلية بيَّنَتْ سبب مطالبتها بالاستغفار[١]؛ وداعي الاستغفار هذا ينص على براءة يوسف مُطلقاً وإدانتها مُطلقاً.

وما يشدُّ من القول بأنَّ زليخا هي المخطئة وليس يوسف هو استعمال النص القرآني لفظة ﴿الْخَاطِئِينَ﴾ على لسان العزيز في خاطبه زليخا ولم يستعمل لفظة (المخطئين)؛ وعلة ذلك هي اثبات الذنب على زليخا وتوثيقه بها دون غيرها؛ لأنَّ لفظة ﴿الْخَاطِئِينَ﴾ مُشتَقَّةٌ من الفعل الثلاثي (خَطِيءَ)، أما لفظة (المخطئين) فمُشتَقَّةٌ من الفعل الرباعي المزيد (أخْطَأَ)، واضافة الهمزة على الفعل تسهمُ في تغيير دلالته الى منحى آخر؛ إذ ثمة فارقٌ دلاليٌّ بين الفعلين ومن ثمَّ فإنَّ ثمة تبايناً دلالياً بين استعمال (الْخاطِئِينَ) و(مخطئين) في سياق الكلام؛ ويسند هذا التفريق سياقات الاستعمال القرآني؛ إذ قال تعالى ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ﴾[٢]، وقال في موضع آخر ﴿رَبَّنَا لا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾[٣]، أما (خَطِيءَ) فلم يرد في النص القرآني القرآن على صيغة الجملة الفعلية؛ بل ورد على صيغة اسم الفاعل، وذلك في قوله تعالى ﴿وَلا طَعَامٌ إِلاَّ مِنْ غِسْلِينٍ * لا يَأْكُلُهُ إِلاَّ الْخَاطِؤُنَ﴾[٤]، ومن ذلك أيضاً وصف فرعون

---

(١) ينظر: أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٢٩٨/٥.

(٢) سورة الاحزاب:٥.

(٣) سورة البقرة:٢٨٦

(٤) سورة الحاقة: ٣٦- ٣٧.

وجنوده؛ إذ يقول سبحانه ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهامانَ وَجُنُودَهُما كانُوا خاطِئِينَ﴾[١]، وبالتأمُّل في سياقات النص القرآني نلحظ أنَّ الدلالة المشتركة بين الفعل (خَطِيءَ) و(أخْطَأَ) هي العدول عن الصواب؛ ولكن التفاوت يَفِدُ من حيث خصوصية استعمال كلٍّ منهما في سياق معين يباين أخاه؛ مما يُشعرنا بأنَّ الفعل (خَطِيءَ) فيه نية وقصد وإصرار على الشيء الذي بدرَ من المخطيء، على حين أنَّ الفعل (أخْطَأَ) لا توجد فيه سمة القصدية هذه؛ من هنا جاءتْ مشتقات الفعل (خَطِيءَ) في السياقات القرآنية عامة لوصف المذنبين الذين غضب الله تعالى عليهم حصراً؛ في حين ورد الفعل (أخْطَأَ) في السياقات القرآنية التي تدل على طلب المغفرة بصورة عامة[٢].

وتأسيساً على هذا الملحظ التفريقي اتفق جملةٌ من العلماء على أنَّ «الفرق بين الخاطيء والمخطيء؛ أنَّ المخطيء قد يكون من غير تعمد، والخاطيء: المذنب المتعمد الجائر عن الصراط المستقيم»[٣]؛ وبهذا فإنَّ «الفرق بين أخطأ وخطيء أنَّ أخطأ قد يكون على وجه الإثم وغير الإثم أما خطيء فإثم لا غير»[٤].

---

(١) سورة القصص:٨.

(٢) ينظر: مديحة خضير السلامي: فعل وأفعل مبنى معنى بين المنظورين اللغوي والقرآني، بحث منشور في مجلة (كلية الفقه)، تصدر عن كلية الفقه/ جامعة الكوفة، العدد:٦، ٢٠٠٨م: ٥٢ -٥٣.

(٣) الطبرسي: مجمع البيان:١١٢/١٠، وينظر: الطوسي: التبيان:١٠٧/١٠، والمجلسي: بحار الأنوار: ٧/، وابن منظور: لسان العرب:٦٥/١.

(٤) الطوسي: التبيان:٣٨٧/٢، والطبرسي: مجمع البيان:٢٢٨/٢.

من هنا ننتهي الى أنَّ زليخا لم تكن مخطئة فحسب؛ بل كانت متعمدةً في خطئها ومُصرِّةً عليه مُطلقاً، وهذا يُثبِتُ أنَّ يوسف براءمن الخطأ أو نسبة الذنب اليه البتة؛ لأنَّ العزيز نفسه قد أثبَتَ في استعماله لفظة ﴿الْخاطِئِينَ﴾ بأنَّ زليخا هي المذنبة والمخطئة بحق يوسف، وليس هذا فحسب؛ بل هي المُصرِّةُ على الذنب والمُخَطِّطةُ له سلفاً من دون أدنى شك، وهذا هو ما أوجب أنْ يكونَ كيدهن عظيم من نظر العزيز بالمحصلة النهائية.

وإذا ما عُدنا الى نص كلام العزيز فإنَّنا نلحظ أنَّه قد انتقلَ بالخطاب من زليخا في قوله لها ﴿إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ الى يوسف مباشرةً إذ قال له ﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هذا﴾ ثم عاد تارةً أُخرى للحديث مع زليخا في مقاله لها ﴿وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخاطِئِينَ﴾، والظاهر أنَّ طبيعة انتقاله في الخطاب من زليخا الى يوسف ثم عودته اليها تارة ثانية يمثلُ لنا قناعة راسخة لديه بأنَّ زليخا هي أصلُ المرداوة ومنشأ المشكلة بأسرها؛ ذلك بأنَّه سلَّطَ الحديث عليها ولم يلتفتْ الى يوسف وحتى حينما التفَتْ الى يوسف كلَّمَهُ على سبيل الاقتضاب ثم عادَ الى ذمِّ زليخا وإدانتها وهذا يشيرُ الى أنَّه كان مُستيقناً من براءة يوسف والحال هذه الى الحد الذي لم يُكَلِّمْهُ أو يطيل معه الحديث ليتَّهِمَهُ على شيء بَدَرَ منه البتة؛ إذ نلحظ أنَّ «في كلام العزيز عطف أمر على أمر والمأمور مختلف؛ وكاف المؤنثة المخاطبة متعين أنَّه خطاب لامرأة العزيز، فالعزيز بعد أنْ خاطبَها بأنَّ ما دبّرته هو من كيد النساء وجه الخطاب إلى يوسف عليه السلام بالنداء ثم أعاد الخطاب إلى المرأة، وهذا الأسلوب من الخطاب يسمى بالإقبال، وقد

يسمى بالالتفات بالمعنى اللغوي عند الالتفات البلاغي، ... والعرب تجمع في الخطاب والإخبار بين عدة ثم تقبل أو تلتفت من بينهم إلى واحد لكونه أكبرهم أو أحسنهم سماعاً وأخصَّهُم بالحال»[1]، ولما كانت زليخا هي أخصَّ من يوسف بهذه الحال باعتبار أنَّها هي التي رادوته ثم اتهمته ظُلماً كان من الواجب أنْ يكونَ خطابُها هو المهيمنَ كلياً على كلام العزيز من دون أنْ يلتفِتَ لمخاطبة يوسف إلا بعبارة موجزة واحدة، وهذا دليلٌ خطابيٌّ آخر يُثبِتُ أنَّ زليخا هي محور الاتهام وأنَّ يوسف لا شأن له بما وقعَ جُملةً وتفصيلاً.

فضلاً عن هذا وذاك فإنَّ ثمة شهادةً لزليخا نفسِها حينما جمعَتْ النسوة من المدينة تُثبِتُ بصورةٍ حاسمةٍ أنَّ يوسف لم تبدرْ منه أيُّ مبادرةٍ لارتكاب جريمة الزنا معها، وذلك في قوله تعالى ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ * فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِكِّيناً وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لله ما هذا بَشَراً إِنْ هذا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ * قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُوناً مِنَ الصَّاغِرِينَ﴾[2] فقولها ﴿وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ﴾ نصٌّ خطابيٌّ قاطعُ الدلالة في أنَّها هي التي راودته من جهة وعلى إثبات براءة يوسف من

---

(١) ابن عاشور: التحرير والتنوير:٢٥٩/١٢.

(٢) سورة يوسف: ٣٠- ٣٢.

جهة أُخرى[١]، وأنَّه لم يصدر منه أيُّ عزم أو حركة تجاهها؛ لأنَّ زليخا قد بَنَتْ خطابَها على منطق السبب والنتيجة فقولها ﴿فَاسْتَعْصَمَ﴾ نتيجةٌ كان سببها المراودة منها؛ فـ (الفاء) في قولها ﴿فَاسْتَعْصَمَ﴾ تدل على السببية أي إنَّ سبب امتناعه منها هو لأنَّها راودته ولو لم تكن قد راودته لما امتنع منها ولبقي يعاملها معاملة طبيعية من دون أنْ يفرَّ منها هارباً.

ويبدو أنَّ زليخا في خطابها هذا للنسوة - أو بإخبارها النسوة ههنا- كانَتْ تحاول دفعَ التهمةِ عنها وإنْ كان في كلامها تبرءةٌ ليوسف وإدانةٌ لها؛ إذ ليست الغاية من قولها ﴿وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ﴾ أنَّها تريد إثبات التهمة على نفسها أبداً وإنْ كان في هذا الاعتراف إثبات كامل بأنَّها قد ارتكبت هذه الجريمة – المراودة- ؛ بل أرادَتْ من خطابها هذا للنسوة أنْ تُبرِّيءَ نفسَها؛ فكأنَّها تقولُ لقد راودته عن نفسه فامتنع مني، وأحسبُ أنَّكُنَّ قد منحتني العذر في سبب مراودتي له ذلك بأنَّه جميل جداً كما ترينه؛ وتأسيساً عليه فمراودتي له مسوغة – والحال هذه- لأنَّه لاتستطيع امرأة منكُنَّ أنْ تُقاومَ جمالَهُ، ودليلُ أنَّها أرادَتْ أنْ تعذرها نسوةُ المدينة[٢]، وأنَّها أرادَتْ أنْ تُبرِّيءَ نفسَها أمامَهُنَّ هو قولها لهن ﴿قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ﴾ أي إنَّكُنَّ لمتنني في مرادوته فانظُرنَ اليه ألا يستحق المراودة، فإذا كان يستحق فاعذرنني فيما فعلتُ، ولتُبَرهِنَ أنَّ ما فعلتهُ ليس خطأ ولايُعَدُّ جريمة تستحق التشهير عليها من قبلهُنَّ أصرَّتْ قائلةً ﴿وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ

(١) ينظر: الطوسي: التبيان:١٣٣/٦.
(٢) ينظر: الرازي: التفسير الكبير:١٠٤/١٨.

﴿ما آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُوناً مِنَ الصَّاغِرِينَ﴾ فكأنَّها تتوعده بالعذاب والأذى في حال امتناعه مرة ثانية من قبول ممارسة الذيلة معها، فهذا المشهد كله كان لتبرأتها في نظر نسوة المدينة لأنَّها سمعتهُنَّ يتهمنَها وذلك في قوله ﴿وَقالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُراوِدُ فَتاها عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَها حُبًّا إِنَّا لَنَراها فِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾ لهذا أعدَّتَ العُدةَ وخطَّطَتْ للإيقاع بهُنَّ حتى يعذرنَها فجمعتهُنَّ وأخرجَتْ عليهن يوسف بطلعته البهية الآخاذة وكانت قد أعطَتْ كلَّ واحدة منهن سكيناً، ومن شدة انبهارهُنَّ بيوسف قطَّعَنَ أيديهُنَّ من دون شعور وبهذا برَّأتْ زليخا ساحتَها لأنَّهُنَّ لم يُقاومنَ يوسف، وذلك بيِّنٌ في قوله تعال ﴿فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَآتَتْ كُلَّ واحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِكِّيناً وَقالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حاشَ لله ما هذا بَشَراً إِنْ هذا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ فقوله تعالى ﴿أَكْبَرْنَهُ﴾ شهادة اعجابية من النسوة به[1]، بل بلغنَ الغايةَ في الانبهار به الى الحد الذي أعربَ فيه النصُّ قائلاً ﴿وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾.

ومن الجميل أنْ يصاغَ فعل التقطيع ﴿وَقَطَّعْنَ﴾ على زنة (فعَّل) لأنَّ هذه الصيغة تدل على التكثير والتكرار في أداء الفعل، فيبدو أنَّ النسوة قد قطَّعَنَ أيديهُنَّ غير مرة دون الإحساس بإلمٍ من داعي هذا التقطيع وذلك بسبب انذهالِهُنَ بجمال يوسف، يقولُ ابن عاشور: «وتقطيع أيديهنَّ كان من الذهول، أي أجرين السكاكين على أيديهُنَّ يحسبنَ أنَّهُنَّ يُقطعنَ الفواكه»[2] الى الحد

---

(١) ينظر: الرازي: التفسير الكبير:١٠٢/١٨.

(٢) ابن عاشور: التحرير والتنوير:١٢/، وينظر: الرازي: التفسير الكبير:١٠٢/١٨.

الذي قُلنَ فيه ﴿حاشَ لله ما هذا بَشَراً إِنْ هذا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ فهذه المقولات كلها تصب في صالح زَليخا لأنَّها باعتراف النسوة وتقطيع أيديهُنَّ أثبتَتْ لهُنَّ بأنَّ يوسف لايمكن لأيِّ امرأة من أنْ تصمدَ أمامه؛ لذا لاتلومنني فيه لأنَّي بشرٌ ومازلتُ كذلك فأنا براءٌ مما قيل بحقي؛ لذا اصمتنَ ولاتزيدَنَ الكلام في هذا الشأن تارةً أُخرى.

نقولُ إنَّ الداعي الذي دفع زليخا الى هذا الفعل لايغير شيئاً من حقيقة مضمون قولها صراحةً وعلى سبيل القسم التوثيقي ﴿وَلَقَدْ راوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ﴾؛ فكلامها هذا لسندٌ قاطعٌ وحجةٌ حاسمةٌ على أنَّ يوسف لم تبدر منه أية زلة؛ ولو كان يوسف قد بدرَ منه شيءٌ لذكرته لهُنَّ لأنَّها في صدد تبرئةِ نفسِها والتفاخر بيوسف وبحبها له فلو صدرَتْ منه حركة لقالت (وَلَقَدْ راوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وراودني لكنه بعد ذلك أبى)، فيكون في كلامها هذا تعزيزٌ لموقفها بأنَّه لم يمتنع؛ بل استجابَ أول الأمر لجمالها وروعتها لكنه خشي على نفسه بعد ذلك فأبى وَاسْتَعْصَمَ؛ فتكون مبادرته معها دعمها وتسويغاً لفعلها من وجهة نظر النسوة باعتبار أنَّه كان يبادلُها الحب، وأنَّها لما بادرته بادرها، ولعل الأمر يوحي بأبعد من هذا وهو أنَّه هو مَنْ أحبَّها وأغواها فلما بادرته بادرها ولكنه خافَ بعد ذلك من زوجها وعقابه له فاستعصم؛ لذا لو وقع مثل هذا لذكرته زليخا لأنَّها في سياق بيان مدى حبها له وفي منحى بيان براءتها من حيث إنَّه جميل لذا لايُقاومُهُ أحدٌ ولو كان يبادرها الحب وقد همَّ بها فعلاً بغاية ممارسة الرذيلة لاعترفَتْ بذلك ليدعمَ هذا الفعلُ موقفَها من أنَّ الحبَّ متبادلٌ وأنَّ الرغبةَ متشركةٌ، فقد أغواني وأغويته وفي كلِّ الأحوال لايُقاوِمُ جمالَهُ أحدٌ؛ لذا عليكُنَّ أنْ

تعذرنني لأنَّي حبيبته وهو حبيبي لذا لاتلومنني فيه؛ ولما لم يقع شيء من هذا ولم يحصل لم تذكر شيئاً من هذا في كلامها مُطلقاً.

وثمة سندٌ نصيٌّ يدفع عن يوسف أصابع اتهام ومنشأه زليخا نفسها، وذلك في حوار الملك معها ومع النسوة بشأن يوسف؛ إذ يقول تعالى ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ فَلَمَّا جاءَهُ الرَّسُولُ قالَ ارْجِعْ إِلى رَبِّكَ فَسْئَلْهُ ما بالُ النِّسْوَةِ اللاَّتِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ * قالَ ما خَطْبُكُنَّ إِذْ راوَدْتُنَّ يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ قُلْنَ حاشَ لله ما عَلِمْنا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ قالَتِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ الآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا راوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾[1] فقول زليخا ﴿الآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا راوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ دليلٌ صادحٌ على براءة يوسف مُطلقاً؛ يقول الشوكاني إنَّ معنى قولها هو : «بانت حصة الباطل ... ذلك بقولها ﴿أَنَا راوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ﴾ ولم تقع منه المراودة لي أصلاً ﴿وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ فيما قاله تبرئة نفسه ونسبة المراودة إليها وأرادت بالآن زمان تكلمها بهذا الكلام»[2] فهذا اعترافٌ منها بأنَّه براءة مما نُسِبَ اليه من أنَّه قد همَّ بجريمة الزنا معها؛ لأنَّ قولها ﴿الآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ﴾ أي ظهرَ وبانَ كان مؤسساً على مقال النسوة للملك ﴿قُلْنَ حاشَ لله ما عَلِمْنا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ﴾ فنجد أنَّ النسوة برَّأنَ يوسفَ براءةً تامةً وذلك من خلال نفي السوء عنه نفياً عاماً لأنَّ لفظة ﴿سُوء﴾ نكرة وردَتْ في سياق نفي وهذه الحيثية الخطابة تدل على العموم الاستغراقي مما يعني أنَّ النسوة برَّأنَ يوسفَ من عموم

---

(١) سورة يوسف: ٥٠-٥١.

(٢) الشوكاني: فتح القدير: ٤٩/٣، وينظر: السمرقندي: بحر العلوم:١٩٧/٢.

السوء أي إنَّ المراد حاشا له من أنْ يقترفَ أو يبدرَ منه أي سوء مُطلقاً مهما كان درجة ذلك السوء، فضلاً عن أنَّ لفظة ﴿سُوء﴾ قد سُبِقَتْ بـ﴿مِنَ﴾ الجنسية الاستغراقية مما زادَ في درجة نفي السوء عنه أي إنَّه لايصدر منه أيُّ سوء بكافة أنواعه وأشكاله ودرجاته، وفي هذا النفي الاستغراقي الموغل دلالة على أنَّ يوسف لايمكن أنْ يكونَ قد همَّ بها – بمعنى المبادرة الى المراودة – مُطلقاً؛ لأنَّ السوء مصروف عنه بكلِّ وجوهه وحالاته مهما صغر أو كبر.

واسناداً لهذه التبرأة الصادرة من النسوة؛ قالت زليخا تعقيباً على قولهن: ﴿الآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ﴾؛ أي ظهرَ الحق على لسان النسوة وأنا أقول الحق أيضاً بأنَّني أنا من راودتُهُ ولم يُراودني مُطلقاً.

زيادة على اعترافها الصريح هذا فإنَّها زادَتْ في ذهن المتلقي مدى نزاهة يوسف حيث وصفته بقولها ﴿وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾؛إذ نجدها بَنَتْ الجملة على جملة موثقات دلالية وهي تصدير العبارة بـ(إنَّ) الثقيلة وبناء الجملة على الاسمية والتحاق اللام المؤكدة بالخبر، فكلُّ هذه الوسائل تسندُ كون يوسف صادقاً، وإنَّ إسناد الصدق الى يوسف ههنا يتمحورُ على قول يوسف مدافعاً عن نفسه ﴿هِيَ راوَدَتْنِي عَنْ نَفْسِي.﴾ فكأنَّها بهذا القول قد أثبَتَتْ المراودة لها مرتين؛ فالأولى بقوله تصريحاً ﴿أَنَا راوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ﴾ والثانية بقولها ﴿وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾؛ لأنَّ هذه المقولة الأخيرة توحي بأنَّها كذَبَتْ حينما اتهمتهُ بمراودتها بقولها لزوجها ﴿قالَتْ ما جَزاءُ مَنْ أَرادَ بِأَهْلِكَ سُوءاً إِلاَّ أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذابٌ أَلِيمٌ﴾ وتدل على أنَّ يوسف كان

صادقاً حينما قال: ﴿هِيَ راوَدَتْنِي عَنْ نَفْسِي﴾.

من هنا فإنَّ قولها ﴿وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ تشيرُ الى أنَّها هي مَنْ راودتهُ وليس هو، وبهذا فقد اعترفتْ مرتين بنزاهة يوسف؛ وهذا يُثبِتُ بأنَّه لم يهم بها – بمعنى المبادرة الى السوء– ؛ بل همَّ بضربها لولا أنْ رأى برهان ربه، وحاشا ليوسف من أنْ يفعلَ السوء بأيِّ درجة من درجاته البتة.

وذهب السيد الصدر مقاربةً منه الى تبرأة يوسف عليه السلام من تهمة الدخول الى عالم الخطيئة بظهور بوادر الزنا عليه بناءً على فهمهم لقوله تعالى ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِها لَوْ لا أَنْ رَأى بُرْهانَ رَبِّهِ﴾ الى القول: «في حدود فهمي؛ فإنَّها همَّتْ به بالضرب بعد أنْ عَلِمَتْ إباءه من طاعتها على الفاحشة، فهمَّ بها بالضرب كردِّ فعلٍ على مظلوميته»[1].

نقولُ إنَّ توجيه هم زليخا الى مسألة الضرب أمرٌ بعيدُ التصور؛ فعلى الرغم من أنَّ هذا التَّصور الاحتمالي قد يردُ على ذهن المتلقي وهو أنَّه يمكن أنْ يكونَ مضمون هم زليخا هو مضمون هم يوسف نفسه من دون أنْ تكونَ مغايرة دلالية بينهما؛ فكلا الهَمَّين يدلُّ على معنى الضرب لا غير؛ فزليخا همَّتْ بضرب يوسف لأنَّه لم يستجيب لمطلبها، ويوسف همَّ بضربها لأنَّها حاولَتْ إجباره على المعصية فأبى؛ غير أنَّه يمكنُ القولُ بأنَّ هذا الاحتمال التصوري لايمكنُ أنْ يمتَّ الى الواقع بقبول أو إلى الدليل بصلة؛ ذلك بأنَّ همَّ زليخا لم يكن سوى رغبتها الى يوسف بارتكاب الزنا وليس

---

(١) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٥٩٦– ٥٩٧.

الهمُّ منها كان مُبتغاهُ ضرب يوسف لأنَّه لم يستجيب لها؛ والدليلُ على أنَّ همَّ زليخا هو الرغبةُ في ارتكاب الفاحشة وليس ضرب يوسف هو نتيجة المنطق الاستدلالي الذي حاولَ الشاهدُ أنْ يكشتفَ به الحقيقة؛ ذلك بأنَّ زوج زليخا (العزيز) وصاحبه حينما ألفيا لدى الباب وجدا زليخا ويوسف في موقف يوحي بالشك؛ من هنا جاءت مشورةُ (الشاهد) إلى العزيز لاكتشاف الحقيقة من خلال الاعتماد على جهة قدِّ قميص يوسف؛ إذ يقولُ سبحانه ﴿قالَ هِيَ راوَدَتْنِي عَنْ نَفْسِي وَشَهِدَ شاهِدٌ مِنْ أَهْلِها إِنْ كانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكاذِبِينَ * وَإِنْ كانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾[1]، فلما تحقق بأنَّ قميص يوسف قد قُدَّ من دُبُر بدليل قوله تعالى ﴿فَلَمَّا رَأى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾[2]؛ ثَبَتَ من هنا بأنَّ هم زليخا كان منحصراً في الرغبة لارتكاب المعصية مع يوسف الى الحد الذي هربَ منها ولاحقته فقَدَّتْ قميصَهُ رغبةً منها في إيقافه لممارسة الرذيلة معها، فاستدلال الشاهد على تحديد الجاني منهما – أي زليخا ويوسف- من خلال تحديد جهة قدِّ القميص هو الذي أثبَتَ بالنتيجة - والشهادة القاطعة- بأنَّ همَّ زليخا كان يكمنُ في ارتكاب الفاحشة تحديداً وليس الرغبة في ضرب يوسف قط؛ فحتى بعد هروبه منها كانت الرغبة الجامحة في نفسها ما زالت تحدوها نحو يوسف حتى قدَّتْ قميصَهُ لذلك؛ من هنا لا سبيل الى القول بأنَّ مضمونَ همِّ زليخا هو ضربُ

(١) سورة يوسف: ٢٦-٢٧.
(٢) سورة يوسف: ٢٨.

يوسف وأنَّ همَّها موافقٌ لمعنى همِّ يوسف نفسه ألا هو (الضرب)؛ وإنما السبيلُ هو القولُ بأنَّ همَّ زليخا لم يكن سوى رغبتها بالمعصية لا غير، فقولُها ليوسف ﴿هَيْتَ لَكَ﴾ وجواب يوسف لها بقوله ﴿مَعاذَ اللهِ﴾؛ ثم قوله تعالى قبل هذا بياناً وكشفاً ﴿وَراوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِها عَنْ نَفْسِهِ﴾، ومن ثمَّ قولُ يوسف للعزيز صراحةً ﴿هِيَ راوَدَتْنِي عَنْ نَفْسِي﴾، وقدُّها لقميصه بعد هروبه كلُّها دلائلُ وقرائنُ تُثبِتُ بما لايقبل الشك بأنَّ همَّها كان مُنحصراً في الرغبة لارتكاب المعصية مع يوسف لا محالة.

فضلاً عن أنَّ الاعترافات الكلامية الصادرة من زليخا نفسها الى نسوة المدينة تارةً في قولها ﴿قالَتْ فَذلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ راوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ﴾[1] وإلى الملك تارةً أخرى في قولها ﴿الآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا راوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾[2] تشيرُ بما لايقبل الشك أو التأمُّل الى أنَّ المراد الدلالي من قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ﴾ هو الهم بالزنا لاغير؛ من هنا يكون توجيه السيد الصدر في هذا الموضع محل نظر وإعادة تأمُّل.

ثم يوجِّهُ السيد الصدر همَّ زليخا وهم يوسف توجيهاً آخر؛ إذ يقول: «كما يمكن أنْ تكونَ هي همَّتْ بالفاحشة وهو همَّ بالضرب»[3]، وهذا التوجيه الدلالي هو الأوفق للقرائن السياقات القرآنية المتحدثة عن هذا المشهد ومتعلقاته من جهة وهو الأنسب لمقام النبوة وتنزيهها من ارتكاب

---

(١) سورة يوسف: ٣٢.

(٢) سورة يوسف: ٥١.

(٣) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٥٩٧.

مثل هاتي الفاحشة من جهة أُخرى، فضلاً عن أنَّ هذا التشخيص المضموني لـمُتعلّقِ همٍّ كلٍّ من زليخا ويوسف يُعَدُّ موافقاً تماماً للمراد الدلالي للنص القرآني المتحدث عن الهم؛ بناءً على أنَّ الاستدلالات النصية السابقة كلها تُعينُ على رجاحة هذا المنطق التفسيري لا محالة.

بيد أنَّ السيد الصدر يسترسلُ ليُعطي جملةَ احتمالات لبراءة النبي يوسف ممَنْ اتهمه بالهم بالزنا في قوله تعالى ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾؛ إذ يقول بشأن يوسف: «أو همَّ بالتظاهر مؤقتاً بالطاعة خوفاً منها؛ أو همَّ بالهرب»[1].

نقول إنَّ توجيهي السيد الصدر هذين لهما حاجة الى التأمل والمناقشة؛ ذلك بأنَّ القول بأنَّ يوسف هم بالطاعة لزليخا مؤقتاً خوفاً منها يؤولُ الى القول بأنَّ يوسف كان يخاف منها أكثر من خوفه من ربه الذي خلقه؛ لذا همَّ بالطاعة اليها مؤقتاً؛ ثم إنَّها لم تهدده حتى يخافَ منها فيُظهِرَ لها الطاعة الوقتية؛ بل على الخلاف من ذلك تماماً إذ قالت له ﴿هَيْتَ لَكَ﴾ وهذا يدل على أنَّها قد تزيَّنَتْ وتجمَّلَتْ وتهيأتْ له مما يمنحه الاطمئنان لا الخوف منها، فما الذي يدعوه الى الخوف منها وقد دعته هي الى الفاحشة؛ أليس حرياً به أنْ يخافَ ربَّهُ بوصفه من عباد الله المخلَصين.

فضلاً عن أنَّه قبل أنْ تدعوه قد استعاذ بالله من ارتكاب الفاحشة إذ قال لها ﴿مَعاذَ اللهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوايَ إِنَّهُ لا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾، فإذا كان قبل لحظات قد استعاذ بالله تعالى فأنّى له أنْ يتبدلَ سلوكه فجأة ليُظهِرَ لها الطاعة.

---

(١) م. ن: ٥٩٧.

من هنا نقولُ إنَّه لم يظهر لها الطاعة المؤقتة مُطلقاً؛ لأنَّه ليس من شيء يدعوه أو يجبره الى ذلك أبداً؛ بل كان همُّهُ الخلاص منها لأنَّه من عباد الله المخلصين؛ ذلك بأنَّ معنى «التخليص: التَّنْجِيَة من كلِّ مَنْشَبٍ ... المُخْلَص الذي أَخْلَصه اللّهُ جعله مُختاراً خالصاً من الدنس والمُخْلِص الذي وحّد اللّه تعالى خالصاً»[1] ومن يُخْلِصُهُ الله تعالى لنفسه لإنقاذ البشرية لايُظهِرُ الطاعة لِمَنْ يريدُ منه الفاحشة خوفاً منه البتة؛ فهذا يتنافى مع سمات انتجابه من الله تعالى.

أما قول السيد الصدر (همَّ بالهرب) فهو منتفٍ تماماً؛ لأنَّه لو همَّ بالهرب فعلاً فعَلامَ يُريهُ الله سبحانه وتعالى البرهان حتى يُبعِدَ عنه سوء السمعة والاتهام الفاحشة؛ لأنَّه لو كان قد همَّ بالهرب فلا داعي لأنْ يُرِيَهُ سبحانه البرهان؛ لأنَّه قد نجا بنفسه منها فيما لو همَّ بالهرب منها حقيقةً؛ ذلك بأنَّ رؤية البرهان ليوسف تُثبِتُ أنَّ يوسف همَّ بشيء تجاه زليخا؛ لذا أبعدَهُ اللهُ عن ذلك الشيء؛ وأنما الذي همَّ به يوسف هو ضربها؛ لهذا أبعده اللهُ تعالى بالبرهان عن ذلك الضرب حتى لا تدَّعي سوءاً عليه بأنَّه أراد بها الزنا فأبَتْ فضربها؛ ثم إنَّ الله تعالى يقول بعد رؤية يوسف البرهان ﴿وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ﴾[2] وهذا يدل على أنَّ هربه جاء بعد أنْ رأى البرهان؛ إذ بعد أنَّ همَّ بضربها رأى البرهان؛ فلما رأى البرهان لم يَعُد له حلٌّ

---

(١) ابن منظور: لسان العرب:٢٦/٧، وينظر:كمال الحيدري: عصمة الأنبياء في القرآن مدخل الى النبوة العامة: ٧٧ ومابعدها.

(٢) سورة يوسف: ٢٥.

سوى الهرب منها؛ لذا لحقت به وقدَّتْ قميصَهُ من دُبُر.

من هنا نفهمُ أنَّ الهرب المتمثل بقوله تعالى ﴿وَاسْتَبَقَا الْبَابَ﴾ جاء بعد رؤية البرهان، وتأسيساً عليه لانرجحُ ما ذهبَ اليه السيد الصدر من أنَّ يوسف همَّ بالهرب فلو كان قد همَّ بالهرب فلا داعي الى البرهان ولا داعي لأنْ يقولَ سبحانه ﴿وَاسْتَبَقَا الْبَابَ﴾، ولو كانت الحال كما قال السيد الصدر لقالَ سبحانه: (وهمت به وهمَّ بها هرباً فلحقته الى الباب)؛ ولكن واقع الحال بخلاف هذه الحال.

يزادُ على هذا فإنَّ وجود المتعلق ﴿بِها﴾ في قوله ﴿وَهَمَّ بِها﴾ يدل على أنَّ الهمَّ وقعَ عليها لا عنها، فالمراد (وهم بها دفعاً أو ضرباً)، ولو كان الأمر كما يقول السيد الصدر لقال سبحانه: (وهمَّ عنها هرباً)؛ لأنَّ الهروب يكون عنها لا بها؛ بهذا نقولُ إنَّ المراد هو الهم بالدفع أو الضرب لا غير.

وإذا كان السيد الصدر قد منحَ دلالةَ الهم من يوسف في قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِها لَوْ لا أَنْ رَأى بُرْهانَ رَبِّهِ﴾ جملة احتمالات فإنَّ السبحاني لم يمنح همَّ يوسف سوى احتمال واحد فحسب وهو أنَّ همَّ يوسف بزليخا امتنع حينما رأى البرهان من ربه؛ إذ يقول: «والمعنى: والله لقد همَّتْ امرأةُ العزيز به ووالله لولا أنْ رأي يوسف برهان ربّه لهمَّ بها، ولكنّه لأجل رؤية البرهان واعتصامه، صرف عنه سبحانه السوء والفحشاء، فإذا به عليه السلام لم يهم بشيء ولم يفعل شيئاً، لأجل تلك الرؤية»[1].

---

(١) جعفر السبحاني: عصمة الأنبياء في القرآن الكريم: ١٤٦.

والظاهر أنَّ كلام السبحاني هذا مؤسس على مقولة الطباطبائي في (الميزان)؛ إذ يقول ما نصُّهُ: «ومعنى الآية والله لقد همَّتْ به والله لو لا أنْ رأى برهان ربه لهمَّ بها وأوشكَ أنْ يقعَ في المعصية، وانما قلنا: أوشكَ أنْ يقعَ، ولم نقل: وقع؛ لأنَّ الهم كما قيل لا يستعمل إلا فيما كان مقروناً بالمانع»[1].

---

(١) الطباطبائي: الميزان: ١٢٨/١١، وينظر: مالك مطصفى العاملي: عصمة الأنبياء بحوث وتساؤلات: ٣٨٤.

إذ يميل الطباطبائي ومَنْ سارَ على سمته الى أنَّ ثمة جوابَ شرطٍ محذوفاً في قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِها لَوْ لا أَنْ رَأى بُرْهانَ رَبِّهِ﴾ يُفسِّرُهُ المذكورُ وهو قوله ﴿وَهَمَّ بِها﴾؛ فهذه العبارة جواب شرط بالمعنى لقوله ﴿لَوْ لا أَنْ رَأى بُرْهانَ رَبِّهِ﴾، فالمراد: (وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ ولَوْ لا أنْ رَأى بُرْهانَ رَبِّهِ لهَمَّ بها)، يقول الطباطبائي: إنَّ قوله «لولا أنْ رأى الخ قيداً لقوله ﴿وَهَمَّ بِها﴾؛ وذلك يقتضي أنْ يكونَ المرادُ بهمِّهِ بها نظيرَ همِّها به هو القصد إلى المعصية؛ ويكون حينئذ همُّهُ بها داخلاً تحت الشرط، والمعنى أنَّه لو لا أنْ رأى برهان ربِّه لهمَّ بها وأوشكَ أنْ يرتكبَ، فإنَّ ﴿لولا﴾ وإنْ كانت ملحقةً بأدوات الشرط وقد منعَ النحاة تقدُّمَ جزائها عليها قياساً على ﴿إن﴾ الشرطية إلا أنَّ قوله: ﴿وَهَمَّ بِها﴾ ليس جزاءً لها؛ بل هو مُقسَمٌ به بالعطف على قوله: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ﴾ وهو في معنى الجزاء استغنى به عن ذكر الجزاء فهو كقولنا: (والله لاضربنه إنْ يضربني)؛ والمعنى: والله إنْ يضربني اضربه، ومعنى الآية: والله لقد همَّتْ به والله لو لا إنْ رأى برهان ربه لهَمَّ بها وأوشكَ أن يقعَ في المعصية» الميزان:١٢٨/١١، نقول: إنَّ الطباطبائي لم يخرج عن مقولة مَنْ قالوا بجواز تقديم جواب (لولا) عليها؛ ذلك بأنَّه انتهى الى نتيجة واحدة وهو أنَّ الجواب هو ﴿وَهَمَّ بِها﴾ بيد أنَّه أوجدَ مخرجاً نحوياً آخر وهو أنَّ ثمة ←

وتأسيساً عليه نقول إنَّ نصَّ السبحاني - المؤسس على مقولة الطباطبائي - إذا ما قرأناهُ بناءً على دلالة المخالفة فإنَّه يقتضي أنَّ يوسف لم يهم؛ لأنَّه رأى البرهان ولكن في حال غياب البرهان فإنَّه كان سيهمُّ بها ويفعل الفاحشة؛ من هنا يكون المانع هو رؤيته البرهان، فهو لم يهم لأنَّه شاهد برهاناً منعه من ذلك الهم وبعدمه يصدر منه الهم والفاحشة.

وتأسيساً على هذا نقولُ إنَّ عصمة يوسف من الوقوع في الهم والمعصية إنما كانت مرهونة برؤيته البرهان ولما كان البرهان أمراً خارجياً لا واعزاً داخلياً إرادياً منه سيؤولُ الى الكلام - والحال هذه - الى أنَّ يوسف قابل للوقوع في الزنا لكن الله تعالى منعه من ذلك، وهذا مخالفٌ لمفهوم العصمة؛ لأنَّ «العصمة عبارة عن قوة العقل من حيث لا يغلب مع كونه قادراً

→

جواباً محذوفاً يُفسِّرُهُ المذكور وهو عبارة ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾؛ وبهذا انتهى الى محصلة واحدة مع القائلين بجواز تقديم جواب (لولا) عليها، سوى أنَّ الخلاف في طريقة التوجيه النحوي؛ فلكي لايصدم الطباطبائي مع القاعدة النحوية التي ترى عدم جواز تقديم الجواب على (لولا) وفعلها، قال بوجود محذوف مُفسَّر بالمذكور، فانتهى الى المآل الدلالي نفسه (وهو أنَّ همَّ زليخا وهمَّ يوسف — وإنْ لم يقع لرؤيته البرهان - مبنيان على المقصد ذاته وهو مقاربة الزنا)؛ غير أنَّ هذا المآل وإنْ كان فيه وجاهة من حيث التوجيه النحوي؛ بيد أنَّه يخلو من الوجاهة في حال عُرِضَ على القرائن الخطابية والاعترافات النصية الماثلة في سياقات قصة يوسف - الواردة في حنايا النص القرآني المعجز - التي تُثبِتُ براءة يوسف مما نُسِبَ إليه من أنَّه قد همَّ بزليخا مُطلقاً فالهمُّ مُنتَفٍ عنه حتى لو كان على سبيل النية دون الوقوع والفعل.

على المعاصي كلها كجائز الخطأ، وليس معنى العصمة أنَّ اللهَ يُجْبِرُهُ على ترك المعصية؛ بل يفعلُ به ألطافاً يترك معها المعصية باختياره مع قدرته عليها كقوة العقل وكمال الذكاء والفطنة وصفاء النفس وكمال الاعتناء بطاعة الله تعالى؛ ولو لم يكن قادراً على المعاصي؛ بل كان مجبوراً على الطاعات لكان منافياً للتكليف»[١]؛ بهذا نفهمُ أنَّ العصمة هي أمرٌ داخليٌّ عند النبي لأنَّها مُقيَّدَةٌ بإرادته ووعيه هو وليست أمراً قسرياً فرضياً عليه؛ ذلك بأنَّ الأمر بالمنع إذا كان خارجياً فإنَّ التكليف والحال هذه سيسقط، ومن ثمَّ لايفترقُ يوسف عن غيره من الناس مُطلقاً ما دام الأمرُ مرهوناً بحائل خارجي يُفرَضُ عليه لا مانع داخلي إيماني عقائدي صادر من تلقاء نفسه هو، وبهذه الحال يمكن لأيِّ مُذنبٍ أنْ يكونَ معصوماً، وهذا محال.

ثم يقولُ جعفر السحباني في موضع آخر: «إنَّ إحدى أُسس العصمة هو العلم اليقين بنتائج المآثم وعواقب المخالفة علماً لا يُغلَبُ، وانكشافاً لا يُقهَرُ، وهذا العلمُ الذي كان يصاحب يوسف هو الذي صدَّهُ عمَّا اقترحَتْ عليه امرأةُ العزيز»[٢]، إنَّ العلم الذي يصاحب يوسف يجب أنْ يكونَ سابقاً لمسألة الهم بالوقوع في الجرم لأنَّ علمه اليقيني بعواقب الأمور هو الذي يمنعه من اقتراف الذنب، أما أنَّ الله تعالى يُريهُ برهاناً في اللحظة التي همَّتْ به زليخا ليمتنع من الهم بها فإنَّ هذا يدعو الى القول بأنَّ يوسف لم

---

(١) صالح الورداني: عقائد السنة وعقائد الشيعة: ١٠٢، وينظر: الشريف المرتضى: رسائل المرتضى:٣/٣٢٥- ٣٢٦.

(٢) جعفر السبحاني: عصمة الأنبياء في القرآن الكريم: ١٤٤.

يكن لديه العلم اليقيني بعواقب الأمور سابقاً؛ بل تحقق له العلم في اللحظة التي شاهدَ فيها البرهان، وبهذا ستتصدعُ إحدى أُسس العصمة لديه، فالعلم اليقيني لدى المعصوم يصاحبه - كما يقول السبحاني- حتى يَنقذَهُ من الوقوع في الخطأ، أما رؤية يوسف البرهان فتدل على عدم مصاحبة العلم اليقيني عنده ولهذا احتاج الى ما يصدُّهُ عن الوقوع في الهم، وبهذا تتخلخل إحدى موجبات العصمة لديه، فقول السبحاني: (وهذا العلمُ الذي كان يصاحب يوسف هو الذي صدَّهُ عمَّا اقترحَتْ عليه امرأةُ العزيز) يوحي بأنَّ العلم بالعواقب كان مصاحباً ليوسف قبل أنْ تتعرضَ له زليخاً، على حين أنَّ ذكر رؤية البرهان من ربه توحي بخلاف ذلك، فإذا كان العلم بعواقب الأمور مصاحباً ليوسف وهو إحدى ثوابت العصمة لما كان ثمة موجب لرؤيته البرهان؛ من هنا سينقلب استدلال السبحاني لإثبات عصمة يوسف الى إدانته عليه السلام.

نقولُ إنَّ السبحاني كان يسعى الى بيان عصمة النبي يوسف؛ بيد أنَّ جعله عبارة ﴿هَمَّ بِها﴾ جواباً للشرط في قوله تعالى ﴿لَوْ لا أَنْ رَأى بُرْهانَ رَبِّهِ﴾ هو الذي أدى الى هذا التصور غير المقصود، وعليه نرجح أنَّ جوابَ الشرطِ محذوفٌ وتقديره هو (لَوْ لا أنْ رَأى بُرْهانَ ربِّهِ لفعل ذلك)؛ أي لفعل ما كان قد همَّ بفعله وهو دفعها أو ضربها.

ومن هنا نقولُ إنَّ يوسف كان بريئاً من تهمة همه بالزنا؛ لأنَّ كلَّ الإشارات والدلائل تُثبِتُ براءته مُطلقاً من هذا الفعل الشائن الذي لايتفق واصطفائه من الله تعالى أبداً .

ثالثاً: اتهام يوسف بالكذب

إذا سلَّمنا بأنَّ النبي يوسف عليه السلام كان من المُنتجَبين من السماء؛ فإنَّ هذا الانتجاب يُلزمُهُ أنْ يكونَ صادقاً في مقاله نقياً في تعامله مع الناس جميعاً؛ ذلك بأنَّ جريان الكذب على لسانه واتهامه الآخرين زوراً يُعَدُّ من المُخلات بعقيدته الإلهية الصادقة من جهة ويُعَدُّ من جهة أُخرى مطعناً في مصداقيته عموماً في إبلاغ ما يأتي به من السماء من إنباء يهدي به الناس ويرشدهم الى الصواب؛ ذلك بأنَّ من أُسس شرائط المبعوث السماوي الى الأرض أنْ يكونَ ناصعَ الصدقِ في كلامه وأفعاله قاطبة؛ لأنَّ سمة الكذب إذا ما ولجتْ على كلامه وداخلت لسانه فإنَّ مُعتقد المتلقي سيتزعزع به والحال هذه؛ إذ كيف للمتلقي من أنْ يثقَ بكلامه في حال أنَّه أبلغه أمراً من السماء أو دعاهُ الى حكم تشريعي قانوني أملتْهُ السماءُ على ذلك المتلقي بوصفه وجوباً تطبيقياً مآله المنفعة اليه ودرأ الضرر عنه؛ من هنا سيدخل كلام المبعوث الى نطاق التشكيك عموماً، وتأسيساً عليه ينبغي للنبي أنْ لايصدرَ منه أيُّ قولٍ يدعو الآخر الى التشكيك بمصداقيته.

ولهذا نقولُ بعدم جواز الكذب على النبي المبعوث مُطلقاً؛ فإذا كان الكذب محرماً على النبي فكيف ليوسف أنْ يكذب ويفتري على إخوته وذلك تحديداً في قوله تعالى ﴿وَلَمَّا دَخَلُوا عَلى يُوسُفَ آوى إِلَيْهِ أَخاهُ قالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلا تَبْتَئِسْ بِما كانُوا يَعْمَلُونَ * فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهازِهِمْ جَعَلَ السِّقايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ * قالُوا وَأَقْبَلُوا عَلَيْهِمْ ما ذا تَفْقِدُونَ * قالُوا نَفْقِدُ صُواعَ الْمَلِكِ وَلِمَنْ جاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ*

قالُوا تَاللهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ ما جِئْنا لِنُفْسِدَ فِي الأَرْضِ وَما كُنَّا سارِقِينَ * قالُوا فَما جَزاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كاذِبِينَ * قالُوا جَزاؤُهُ مَنْ وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزاؤُهُ كَذلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ *فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَها مِنْ وِعاءِ أَخِيهِ كَذلِكَ كِدْنا لِيُوسُفَ ما كانَ لِيَأْخُذَ أَخاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلاَّ أَنْ يَشاءَ اللهُ نَرْفَعُ دَرَجاتٍ مَنْ نَشاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ * قالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ فَأَسَرَّها يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِها لَهُمْ قالَ أَنْتُمْ شَرٌّ مَكاناً وَاللهُ أَعْلَمُ بِما تَصِفُونَ﴾[1] فجعلُ يوسف السقايةَ في رحل أخيه وقوله لإخوته ﴿أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ﴾ لدليلٌ على كذب يوسف وعدم صدقه؛ ذلك بأنَّ إخوته لم يأخذوا الصواع ولم يسرقوا منه شيئاً مُطلقاً؛ «فكيف يليق بالرسول الحق من عند الله أنْ يتهمَ أقواماً وينسبهم إلى السرقة كذباً وبهتاناً»[2]؛ فإنَّ «هذا القول من يوسف لأخوته في هذا المحل اتهام للبريء»[3] لا نقاش فيه، وتأسيساً عليه فإنَّ يوسف يُعَدُّ كاذباً ومفترياً، ومن هنا يخرج من نطاق النزاهة والعصمة بالمحصلة النهائية.

نقولُ إنَّ قول: ﴿أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ﴾؛ لايُعَدُّ كذباً صادراً من يوسف أو افتراءً يتهم فيه إخوته؛ لأنَّه بريء من هذا الأمر تماماً؛ وقد نزَّههُ الإمام الصادق عليه السلام حينما سُئلَ عن قوله تعالى ﴿أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ﴾ «فقال: واللهِ ما سرقوا وما كَذَبَ»[4]؛ وبناءً عليه نجد أنَّ يوسف كان بريئاً

---

(١) سورة يوسف: ٦٩-٧٧.

(٢) الرازي: التفسير الكبير: ١٤٣/١٨.

(٣) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٥٩٨.

(٤) الكليني: الكافي: ٣٤١/٢.

وداعي تلك البراءة له هو أنَّ الذي نادى بنداء السرقة على الأخوة لم يكن يوسف بل مؤذن؛ إذ تقول الآية الكريمة ﴿ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ فلفظة ﴿مُؤَذِّنٌ﴾ تشير الى أنَّ يوسف لم يكن هو الناطق بهذه المقولة ولم يكن هو مَنْ اتهمَ إخوته مُطلقاً؛ بل الذي فعل ذلك المؤذنُ، وإنما الذي فعلَهُ يوسفُ فحسب هو أنَّه وضع الصواع[1] في رحل أخيه ليستبقيه عنده لا أكثر؛ يقول المرتضى: «أما جعله السقاية في رحل أخيه، فالغرض فيه التسبب إلى احتباس أخيه عنده، ويجوز أنْ يكونَ ذلك بأمر الله تعالى، وقد روى أنَّه عليه السلام أعلم أخاه بذلك ليجعله طريقاً إلى التمسك به»[2]؛ فوضعه الصواع كان مسوغاً لأنَّ الغاية منه هي غاية حسنة.

أما القول بأنَّ يوسف هو مَنْ اتهم إخوته كذباً؛ فإنَّ هذا مردودٌ بناءً على جهة صدور الاتهام؛ إذ المُتَّهِمُ لهم ليس يوسف بل المؤذن؛ ذلك بأنَّ «نداء المنادي بأنَّهم سارقون لم يكن بأمره عليه السلام، وكيف يأمر بالكذب؟!، وإنما نادى بذلك أحدُ القوم لما فقدوا الصواع»[3]؛ لـ «أنَّ أصحاب يوسف لما طلبوا السقاية وما وجدوها، وما كان هناك أحدٌ غير الذين ارتحلوا؛

---

(١) والصواع هو المكيال الذي يُكال به؛ وأصله كان المشربة التي يشربُ بها يوسفُ فجعلها صاعاً يكال به بعد ذلك، وكانت من ذهب، ينظر: البغوي: معالم التنزيل: ٢٦٠/١، والشوكاني: فتح القدير: ٦٠/٣.

(٢) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٨٥، وينظر: الرازي: عصمة الأنبياء:٦١.

(٣) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٨٥، وينظر: الرازي: عصمة الأنبياء:٦١، والبغوي: معالم التنزيل: ٢٦٠/١، البيضاوي: أنوار التنزيل: ٣٠٠/١، والسمعاني: تفسير السمعاني: ٤٩/٣.

غلبَ على ظنهم أنَّهم هُم الذين أخذوها فنادى المنادي من بينهم على حسب ظنه: ﴿إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ﴾»[1].

والدليل على أنَّ يوسف لم يكن هو المنادي أو أنَّه قد أشار الى ملأه بأنْ يتهموا إخوته بالسرقة هو وجود حرف المعنى (ثم) الفاصل بين وضع يوسف للصواع في رحل أخيه ونداء المؤذن على الصواع واتهام إخوة يوسف به؛ إذ يقولُ تعالى ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهازِهِمْ جَعَلَ السِّقايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ﴾، وإذا كانت (ثم) تقتضي التراخي في الزمن وطوله، فإنَّ هذا يعني أنَّ يوسف قد وضعَ الصواع في رحل أخيه ومن ثمَّ بعد مدة من الزمن اتضح لدى ملأ يوسف أنَّ الصواع غير موجود فبحثوا عنه مدة من الزمن – وهي التي أشارَتْ اليها (ثم) الفاصلة بين الحدثين– فلم يجدوه؛ لهذا نادى المؤذّن على إخوة يوسف بأنَّهم سارقون؛ لأنَّه لم يدخل الى حضرة يوسف غير هؤلاء الإخوة، وعند خروجهم فُقِدَ الصوع وبعد البحث اتضح عدم وجوده في القصر؛ من هنا أدركَ الملأ أنَّ الصواع لابدَّ من أنْ يكونَ قد سُرِقَ من الإخوة؛ ولهذا أذن المؤذن.

من هنا نفهمُ بأنَّ النداء على الإخوة قد جاء بعد وقت البحث عن الصواع، وأنَّ الذي نادى ليس يوسف بل مؤذّنٌ من العاملينَ في القصر بسبب خوف ذلك المؤذن وخوف العاملين معه من أنْ يُعاقبَهم يوسف في حال فقدان الصواع من قصره وهُم القائمون على حماية القصر وحراسته فكيف يحدث هذا والحال هذه، فحفاظاً على الأغراض الثمينة للملك

(١) اسماعيل حقي: روح البيان: ١٩٤/٤، وينظر: الرازي: التفسير الكبير: ١٤٣/١٨.

يوسف نادوا على الإخوة بغاية استيقافهم وإخضاعهم للبحث في أغراضهم لمعرفة الحقيقة؛ لهذا وقع النداء من المؤذِّن خشيةَ أنْ يذهبَ الإخوة من دون البحث في أغراضهم لإيجاد صواع يوسف.

وتأسيساً عليه لم يكن يوسفُ المؤذِّنَ؛ ولم يكن هو مَنْ أشارَ اليهم بهذا مُطلقاً؛ بل إنَّ ما فعله يوسف هو أنْ وضعَ الصواع في رحل أخيه لكي يُبقيَهُ وعَلِمَ أنَّ فقدان الصواع يؤدي الى استيقاف إخوته للبحث في أغراضهم؛ فحينما يتضح أنَّ الصواع في رحل أخيه تكون حجةً له في إبقائه بقربه حتى يستقدمَ أباهُ يعقوبَ بهذه الحجة؛ ذلك بأنَّ يعقوب قد اشتراط على الإخوة أنْ يعودوا بأخيهم اليه؛ وتأسيساً عليه سيضطر الإخوة الى استقدام أبيهم الى يوسف حتى يُعيدوا الأخ الى أبيه فتظهر الحقائق - والحال هذه-.

وثمة سندٌ نصيٌّ يُثبِتُ بأنَّ فقدان الصواع كان مُشخَّصاً من قبل العاملينَ في القصر ولم يكن يوسف هو مَنْ صَدَرَتْ منه عبارة الاتهام مُطلقاً وهو قوله تعالى ﴿قالُوا وَأَقْبَلُوا عَلَيْهِمْ ما ذا تَفْقِدُونَ * قالُوا نَفْقِدُ صُواعَ الْمَلِكِ وَلِمَنْ جاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ فقوله تعالى على لسان الإخوة بصيغة الجمع ﴿وَأَقْبَلُوا عَلَيْهِمْ ماذا تَفْقِدُونَ﴾ دليلٌ على أنَّ الذي اتهم الإخوة هُم أهل القصر العاملون فيه فهُم مَنْ افتقدَ الصواعَ وبحثَ عنه وخطرَ لهم أنَّه في أغراض الإخوة، وسندُ ذلك قول الإخوة لهم ﴿ماذا تَفْقِدُونَ﴾ فهذا يشيرُ الى أنَّ العاملين هُم مَنْ افتقدَ الصواعَ وليس يوسف مَنْ أشارَ اليهم بذلك ولو كان كذلك لقائل الإخوة للعاملين (ماذا فقدَ الملك)، فلما رأى الإخوة شدة اهتمام العاملين بما فقدوا، قالوا لهم ﴿ماذا تَفْقِدُونَ﴾؛ فهذا هو المفهوم من

نداء المؤذّن وهذا هو المفهوم من شدة بحث العاملين عمّا فقدوا.

بهذا يتضح أنَّ يوسف لم تكن له علاقة بالاتهام الإخوة؛ وتأسيساً عليه نقولُ إنَّ اتهام الإخوة لم يصدر من يوسف ولم يكن هو من صدرَتْ منه عبارة ﴿أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ﴾، ولم يكن هو مَنْ افتقدَ الصواعَ، بل افتقده العالمون في القصر وبحثوا عنه واستوقفوا الإخوة واتهموهم؛ وبهذا لم يكن يوسف كاذباً مُطلقاً وهو بريءٌ مما وجِّه اليه؛ لأنَّه لم يوجِّه أيَّ تهمةٍ لإخوته مُطلقاً.

وذهب السيد الصدر في بيان براءة يوسف من الاتهام الباطل الى القول: «ينبغي الالتفات الى أنَّ هذا الخطاب ليس لإخوته فقط؛ بل لمجموع القافلة؛ ولذا يقول ﴿أَيَّتُهَا الْعِيرُ﴾ ومن الممكن أنْ يكونَ في القافلة من مارس السرقة قبل ذلك أو عند وصوله الى مصر، ولم يقل: (إنَّكُم سارقون للصواع) وإنما يريد إظهار ذلك لأجل أخذ أخيه بنيامين منهم، وكما قال تعالى ﴿كَذلِكَ كِدْنا لِيُوسُفَ﴾»[1].

نقولُ إنَّ السيد الصدر قد بنى كلامه هذا على أنَّ يوسف عليه السلام هو مَنْ صدرَتْ منه عبارة ﴿أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ﴾؛ لهذا حاول أنْ يوجهَها الى ما لايَطعَنُ بنزاهة يوسف من حيث اتهامه بالكذب فاحتمل أنَّ مِن العير – بناءً على أنَّ الخطاب يشمل الجميع وليس إخوة يوسف فحسب– مَنْ قد وقعَتْ منه السرقة سابقاً أو لاحقاً؛ وبهذا فإنَّ الخطاب عام قد ينطبق على

---

(١) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٥٩٨، وينظر: النحاس: معاني القرآن: ٤٤٤/٣.

بعض مصاديقه حقيقة؛ وعليه فيوسف ليس بكاذب.

نقولُ إنَّ هذا التوجيه بناءً على دلالة العموم في لفظة ﴿الْعِيرُ﴾ له من الوجاهة الشيء الكثير، بيد أنَّ المُنادِي ليس بيوسف مُطلقاً؛ فضلاً عن أنَّ النداء كان مبنياً على أساس القصد منه أي إنَّ فقدان الصواع هو الذي أدى الى النداء على العير ليستوقفوهم من أجل فحص أغراضهم، وليس الاتهام بالسرقة عاماً لكلِّ من وقعَتْ منه السرقة في حياته سواء أكان قبل مجيئه مصر أم بعدها، فالنداء بناءً على قرينة الحال ينصرفُ الى دلالة الخصوص لا محال وهي (سرقة الصواع)؛ ذلك بأنَّ النداء مؤسس عليه لا غير.

أما قوله تعالى ﴿كَذَلِكَ كِدْنا لِيُوسُفَ﴾ فليس المراد منه أنَّ الله تعالى هو مَنْ أوحى الى يوسف بأنْ يتهمَ إخوته[1]؛ بل المبتغى أنَّ الله تعالى هو مَنْ

---

(١) يقول أبو حيان الأندلسي: «والذي يظهر أنَّ هذا التحيُّل، ورمي أبرياء السرقة، وإدخال الهم على يعقوب، بوحي من الله؛ لما عَلِمَ تعالى في ذلك من الصلاح» البحر المحيط:٣٢٦/٥، نقولُ إنَّ الأندلسيَّ قد أسس مقاله هذا بناءً على فهمه لعبارة ﴿كَذَلِكَ كِدْنا لِيُوسُفَ﴾ بأنَّها تدل على اتهام يوسف لإخوته بالسرقة حتى يستبقي أخاه؛ وليست الحال كما حَسَبَ الأندلسيُّ؛ ذلك بأنَّ ما أدلى به من توجيه تفسيري مردود جملةً وتفصيلاً؛ لأنَّ يوسف عليه السلام لم يرمِ إخوته بالسرقة مُطلقاً؛ بل الذي رماهم بذلك العاملون في القصر لما أحسوا بفقد صواع الملك؛ ولم يكن ليوسف صلة باتهام إخوته باطلاً ابداً؛ أما قوله تعالى ﴿كَذَلِكَ كِدْنا لِيُوسُفَ﴾ فهي تدل على معنى التدبير ليوسف في كيفية أخذ أخيه بحكمه وإبعاد الشُّبهة عن نفسه في كونه هو مَنْ وضعَ الصواعَ في رحل أخيه ليَستبقيه؛ إذ بدأ بتفتيش رحل إخوته أولاً دون رحل أخيه المقصود تحديداً؛ ليتمَّ الأمرُ على أكمل وجه دون أي شك من إخوته فيه.

عَلَّمَ يوسف كيف يستبقي أخاه بأنْ يجعلَ الصواع في رحله حتى يفقدَهُ العاملونَ ومن ثمَّ يستوقفوا الإخوة فيبحثوا في أغراضهم فيجدون الصواع في رحل أخيه فيبقى معه والحال هذه، ومن ثمَّ عَلَّمَهُ سبحانه كيفية إبعاد التهمة عن أخيه وعدم شك إخوته في أنَّ هذا الأمر مدبَّرٌ سابقاً وأنَّ هذه الحال مخططٌ لها سلفاً بأنْ يبدأ بأوعية إخوته دون أخيه.

من هنا نقولُ إنَّ الكيد تحقق بمصداقين: الأول التدبير في وضع الصواع في رحل أخيه، والآخر في تعليم الله تعالى ليوسف كيفية إبعاد التهمة عن أخيه في عملية البحث عن الصواع؛ ذلك بـ «أنَّ يوسف أمرَ أصحابَهُ بأنْ يفتشوا أوعيتهم ورحالاتهم، وأنْ يبدؤوا بأوعية الجماعة قبل وعاء أخيه ليكونَ أبعدَ من التهم، فلما لم يجدوا فيها شيئاً أمرَ حينئذ باستخراجها من وعاء أخيه»[1]، فهذا هو المصداق الثاني للكيد؛ ذلك بأنَّ يوسف لما وضعَ الصواعَ في رحل أخيه عَلِمَ أنَّ أهل القصر سيفتقدونه ويبحثون عنه، ومن ثمَّ ستدور الشكوك عن الإخوة لأنَّهم هُم مَنْ كانوا في القصر؛ لهذا سيستقفونهم ويبحثون في أغراضهم، من هنا جاء الكيد - وهو التدبير والحكمة- في أنَّه بدأ بأوعيتهم حتى لايثير الشكوك فيُفْهَمَ بأنَّه يَعلمُ بمكان الصواع فيما لو فتَّشَ وعاء أخيه واستخرجه مباشرةً؛ لهذا بدأ بأوعية إخوته حتى يُبعدَ التهمةَ عن أخيه ابتداءً؛ وبهذا يتمُّ التدبير وينطلي الأمر على الإخوة؛ فالكيد ترتيب مسألة وضع الصواع أولاً، ومن ثمَّ «التدبير على أخوة

---

(١) الطوسي: التبيان: ١٧٤/٦.

يوسف حتى أخذَ منهم أخاهم بما يوجبه حكمهم»[١] ثانياً؛ وبهذا نصلُ الى أنَّ الكيد ليس هو اتهامهم بالسرقة من يوسف مُطلقاً.

ويبدو أنَّ توجيه السيد الصدر كان له مُناظر مضموني عند الرازي – وإنْ كان من وجه آخر- ذلك بأنَّه الرازي يقول: «هَبْ أنَّه كان بأمره لكنه لم يناد بأنَّهم سرقوا الصواع؛ بل نادى بأنَّهم سارقون، فلعل المراد أنَّهم سرقوا يوسف من أبيه»[٢]، فنجد أنَّ توجيه الرازي قريب من توجيه السيد الصدر من حيث إنَّ المنادي هو يوسف ومن حيث إنَّ النداء كان له مصداق حقيقي؛ غير أنَ التباين بين التوجهين يكمن في تحديد ذلك المصداق[٣]؛ إذ ذهبَ الرازي الى أنَّ الـمُتهَمَ بالسرقة هُم إخوتُهُ فعلاً، وأنَّ المراد من السرقة هي ليست سرقة الصواع؛ بل قصدَ يوسفُ سرقتَهُ هو من أبيه فاتهامه لهم بالسرقة كان يبتغي منه أنَّهم سرقوه من أبيه من ذي قبل لهذا فهُم سارقون فعلاً، وبهذا لم يكن كاذباً في اتهامه لهم.

نقول إنَّ هذا التوجيه بعيد المرام عمّا كان يبتغيه يوسف حتى وإنْ كان

---

(١) م.ن: ١٧٤/٦.

(٢) الرازي: عصمة الأنبياء: ٦١، وينظر: الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٨٥، والبغوي: معالم التنزيل: ٢٦٠/١، البيضاوي: أنوار التنزيل: ٣٠٠/١.

(٣) إذ ذهبَ السيد الصدر الى أنَّ المصداق هو وجود بعض السارقين – فعلاً- من العير؛ فقد يكون أنَّهم سرقوا قبل مجيئهم الى مصر أو وقد تكون وقعَتْ منهم السرقة وهُم في داخل مصر، وفي كلِّ الأحوال فالسارقون موجودون في العير أياً كانوا.

هو المُنادِي؛ ذلك بأنَّ قرينة الحال – كما تقدم- تشيرُ الى أنَّ المراد هو الاتهام بسرقة الصواع؛ زيادة على أنَّ سياق النصوص القرآنية كلها تدور حواراً على سرقة الصواع؛ فالخطاب الذي دار بين العاملين والإخوة كله مبني على منطق الاتهام بسرقة الصواع لا غير؛ إذ يقول تعالى ﴿ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ * قالُوا وَأَقْبَلُوا عَلَيْهِمْ ما ذا تَفْقِدُونَ * قالُوا نَفْقِدُ صُواعَ الْمَلِكِ وَلِمَنْ جاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ * قالُوا تَاللهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ ما جِئْنا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ وَما كُنَّا سارِقِينَ * قالُوا فَما جَزاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كاذِبِينَ * قالُوا جَزاؤُهُ مَنْ وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزاؤُهُ كَذلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ﴾[1]؛ بهذا نلحظ أنَّ المحور الدلالي الذي قامَ عليه الخطابُ بكُليته هو (سرقة الصواع) وليس الكناية عن سرقة يوسف من أبيه؛ فـ«ظاهر القصة واتصال الكلام بعضه ببعض يقتضي أنْ يكونَ المراد بالسرقة سرقة الصواع الذي تقدَّمَ ذكرُهُ وأحسوا فقده»[2]؛ فضلاً عن هذا وذلك فإنَّ المُنادِي لم يكن يوسف البتة؛ وبهذا فلا اتهام له بأنَّه كان كاذباً في اتهام إخوته مُطلقاً؛ وعليه ننتهي الى أنَّ يوسف براءٌ مما اتهموه به فهو لم يكذب مُطلقاً وما كَذَبَ قط.

وإذا ما فرضنا – جدلاً- أنَّ يوسف عليه السلام هو مَنْ قالَ عبارة ﴿أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ﴾ فإنَّ هذا القول – والحال هذه- لاينأى به عن النزاهة أو يُدخلُهُ نطاق الكذب؛ إذ لا يُعَدُّ كلامه هذا كذباً لأنَّ مقولته عليه السلام هذه تنطوي على مصلحة، فـ«لا يضر لزوم الكذب؛ لأنَّه إذا تضمن مصلحة رُخِّصَ

---

(١) سورة يوسف: ٧٠- ٧٥.

(٢) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٨٥

فيه»[١]؛ فما بالُكَ إذا كانت المصلحة كبيرة؛ وتلك المصلحةُ هي (إبقاء أخيه عنده، واستقدام أبيه يعقوب، وبيان ما فعل إخوته به، ومن ثمَّ تنتهي المحصلة الى استغفار الإخوة ولمِّ الشمل الأُسري من جديد)؛ فالأمر يدور على استظهار عيوب الإخوة لكي يوقِفَهُم على أخطائهم فيستغفروا الله تعالى من جهة، ويقوم على لمِّ الشمل وعودة الفرح الى أبيه يعقوب بإعادة الابن الى أبيه بعد فقدِهِ زمناً طويلاً من جهة أُخرى، وفي كلِّ الأحوال فهناك مصحلة موحَّدة وهي إصلاح ذات البين وإصلاح ذات البين يجوز فيه الكذب بناءً على عظم منفعة الغاية المتحققة منه مُطلقاً[٢]؛ وبهذا لايُعَدُّ الكذب كذباً محرماً يترتبُ عليه فقدان النزاهة أو الطعن في الاخلاق والحال هذه؛ وذلك بناءً على الغاية الحسنة المُستَحْصَلَة منه.

وتأسيساً عليه لايُعَدُّ كلام يوسف كذباً حتى وإنْ كانت هذه المقولة صادرة منه فعلاً؛ وبهذا فهو بريءٌ من هذه التهمة جملةً وتفصيلاً.

---

(١) الالوسي: روح المعاني: ٢٤/١٣.

(٢) إذ روي عن الرسول الاعظم صلى الله عليه وآله أنَّه قال: «لا يحل الكذب إلا في ثلاث: يُحدِّثُ الرجلُ امرأتَهُ ليُرضيها، والكذب في الحرب، والكذب ليُصلِحَ بين الناس»، الترمذي: سنن الترمذي: ٣٣١/٤، وابن راهويه: مسند إسحاق بن راهويه:١٧١/٥، وينظر: ابن حنبل: المسند: ٤٠٤/٦، وفي موضع آخر يقول (صلوات الله تعالى عليه): «لا أُعِدُّهُ كاذباً: الرجلُ يُصلِحُ بين الناس يقول القول ولا يريد به إلا الإصلاح، والرجلُ يقولُ في الحرب، والرجلُ يحُدِّثُ امرأتَهُ والمرأةُ تُحدِّثُ زوجَها»، النسائي: سنن النسائي الكبرى: ٣٥١/٥، وابن عمرو الشيباني: الآحاد والمثاني: ٤٧٩/٥؛ وبهذا فلا اتهام ليوسف بالكذب؛ لأنَّ فعله كان بغاية إصلاح ذات البين وهداية إخوته الى الصواب لا غير.

رابعاً: اتهام يوسف بالسجود له من دون الله تعالى

إذا كان السجود والخضوع لا يجوزُ إلا للخالق الأوحد سبحانه؛ فكيف يمكن أنْ يصدرَ السجود من إنسان ما إلى إنسان مخلوق آخر، فهذا الفعل يُعَدُّ مخالفاً لشريعة السماء التي توافقَتْ تسالماً على أنَّ السجود لايجري إلا لله تعالى وحده؛ ذلك بأنَّ السجود لما كان وجهاً من وجوه الأداء التعبدي وجبَ والحال هذه أنْ يكونَ لله تعالى وحده لأنَّه الخالق الأوحد؛ من هنا يكون السجودُ لغيره مشاركةً لله تعالى في عبودية ومن ثمَّ يُعَدُّ مصادرة لحقٍّ من حقوقِ الإلهِ العباديةِ، فإذا كانت الحال بهذا التصور المضموني؛ فإنَّه يمكنُ القول بأنَّ سجود إخوة يوسف وأبيه له عليه السلام يُعَدُّ تجاوزاً من يوسف على حقٍّ من الحقوق الخاصة لله تعالى؛ لأنَّه السجودُ محرمٌ لغيره سبحانه[1].

---

(١) وذهبَ البغوي الى أنَّ (السجود) - الذي صدرَ من يعقوب وابناءه- لم يكن بوضع الجبهة على الأرض كما هو المفهوم الشائع للسجود؛ بل كان مجرد انحناء ايماءً بالتحية والتعظيم منهم ليوسف، ينظر: معالم التنزيل: ٢٧٩/١، والثعلبي: الكشف والبيان: ٢٥٩/٥.
نقولُ إنَّ هذا التوجيه لمفهوم السجود من البغوي مردودٌ؛ وعلة ذلك هو أنَّ الله تعالى قد ذكرَ الفعل ﴿وَخَرُّوا﴾ قبل ذكره لفظة ﴿سُجَّداً﴾؛ إذ قال سبحانه ﴿وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً﴾ ففُهِمَ من دلالة الفعل ﴿وَخَرُّوا﴾ أنَّهم وضعوا جباههم على الأرض؛ وهذا يدل على أنَّ سجودهم كان بالمفهوم الشائع والمعتاد للسجود وهو بوضع الجبهة على الأرض وليس مجرد انحناء وايماء للتحية كما حَسَبَ البغويُّ، فصرفُ دلالةِ السجود الى حدث الانحناء مخالفٌ لمعنى الفعل ﴿وَخَرُّوا﴾ كما يقول الشوكاني؛ إذ يقولُ صراحةً ما نصُّهُ: إنَّه «يخالفُ معنى: ﴿وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً﴾ فإنَّ الخرور في اللغة المقيد بالسجود لا يكون إلا ←

وتأسيساً عليه فإنَّ يوسف قد دخلَ الى عالم المعصية الكبرى؛ لأنَّه أجازَ لأبيه وإخوته السجود له من دون الله تعالى[١]، وذلك بيِّنٌ تشخيصاً في قوله تعالى ﴿فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوى إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ- إِنْ شاءَ اللهُ آمِنِينَ * وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً﴾[٢]؛ فنجد أنَّ يعقوب وأبناءه قد سجدوا ليوسف[٣]؛ وإذا كان يوسف قد سمحَ لهم بذلك فإنَّ هذا يدعو الى الإقرار بأنَّ يوسف قد اجترأ على الله تعالى بهذه الفعلة؛ لأنَّ السجودَ حقٌّ خاصٌ لله تعالى ولايحقُّ لأحدٍ مُطلقاً أنْ يشاركَهُ فيه أو يعتديَ عليه سبحانه بأنْ يدعو إنساناً بالسجود اليه؛ فكيفَ يصدرُ هذا الفعل من نبي من أنبياء الله تعالى مثل يوسف، ألا يُعَدُّ هذا تَعَدِّياً على الله تعالى ووجهاً من عبودية الإنسان للإنسان.

نقولُ إنَّ المتلقي بناءً على القراءة الأولى للنص الكريم يقرُّ - تسليماً- بأنَّ السجود قد صدرَ من أب يوسف وإخوته الى يوسف دون أدنى شك؛ وقد يخال تعليلاً بأنَّ يعقوب وأبناءه - إخوة يوسف- قد خرّوا سجداً

→

بوضع الوجه على الأرض»، فتح القدير: ٨٠/٣؛ وتأسيساً عليه لم يكن سجودهم تحيةً وتعظيماً ليوسف بصورة الانحناء؛ بل كان سجود تعبُّد وخضوع بوضع الجباه على الأرض.

(١) ينظر: الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٨٧، والرازي: عصمة الأنبياء:٦٢.

(٢) سورة يوسف:٩٩ - ١٠٠.

(٣) ينظر: الزمخشري: الكشاف: ٤٧٧/٢، والشوكاني: فتح القدير: ٨٠/٣، والبيضاوي: أنوار التنزيل: ٣٠٩/١.

ليوسف عليه السلام تعظيماً له[١]، وطلباً للمسامحة على فعل إخوته به[٢]، غير أنَّ الحال بخلاف هذا الإقرار وبالضد من هذا التعليل، ذلك بأنَّ يوسف عليه السلام بريء من مسألة السجود اليه مُطلقاً، وعلةُ براءته هي مقولة الإمام الهادي عليه السلام إذ وجَّه النص الكريم على غير المعتقد التفسيري الذي يرى بأنَّ يعقوب وأبناءه قد سجدوا ليوسف شخصاً؛ إذ قال عليه السلام: «وأما سجود يعقوب وولده؛ كان طاعة لله ومحبة ليوسف، كما أنَّ السجود من الملائكة لآدم لم يكن لآدم، وإنما كان ذلك طاعة لله ومحبة منهم لآدم، فسَجَدَ يعقوب عليه السلام وولده ويوسف معهم شكراً لله؛ باجتماع شملهم، ألم تَرَهُ يقول في شكره ذلك الوقت: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِماً وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾[٣]»[٤]؛ بهذا نجد أنَّ الإمام ينفي إمكان السجود لغير الله سبحانه؛ لأنَّه من المحال أنْ يحدثَ هذا فالخضوع للخالق وحده؛ لذا وجَّه الإمام المراد من السجود في الآية الكريمة التوجيه الصحيح من أنَّه كان شكراً لله سبحانه حتى أنَّ يوسف قد سجدَ معهم، واستدلَّ الإمامُ على سجود يوسف معهم شكراً بقوله يوسف نفسه داعياً لله ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ

---

(١) ينظر: المفيد: الاختصاص:٩٢، والمجلسي: بحار الأنوار: ٣٨٦/١٠، الحر العاملي: وسائل الشيعة: ٣٨٧/٦، والزمخشري: الكشاف: ٤٧٦/٢.

(٢) ينظر: الشوكاني: فتح القدير: ٨٠/٣.

(٣) سورة يوسف: ١٠١.

(٤) المفيد: الاختصاص:٩٣، والمجلسي: بحار الأنوار: ٣٨٧/١٠- ٣٨٨، وابن شهر اشوب: مناقب آل ابي طالب: ٥٠٧/٣.

﴿وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾؛ وتأسيساً على هذا الاستدلال نجد أنَّ الإمام قد وظَّفَ منهج الاستناد إلى قرينة الوحدة السياقية؛ إذ أتمَّ النصَّ فانتزع دليلاً على أنَّ السجود كان لله سبحانه، وبمقولته بأنَّ يوسف كان ساجداً معهم حُسِمَ الموقفُ تماماً؛ ذلك بأنَّ السجود إذا كان إلى يوسف نفسه فكيف يسجدُ يوسفُ لنفسه؛ فهذا محالٌ عقلاً، والدليلُ على سجود يوسف هي مقولة الدُّعاء التي صدَّرها بلفظ ﴿رَبِّ﴾ في قوله ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ﴾ فكأنَّ يوسفَ عليه السلام ابتداءً باستعماله لفظة ﴿رَبِّ﴾ ينفي إمكان الظن بأنَّه يمكن السجود لغير الله سبحانه؛ لأنَّه يعترفُ صراحةً بأنَّ اللهَ ربُّهُ ولا يجوزُ السجودُ لغير الله مُطلقاً، بل إنَّ يوسفَ في دعائه يحاولُ بيان مديات فضل الله عليه، وذلك بقوله ﴿قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ﴾؛ إذ أحالَ هذا المُكلِّيَةَ بأسرها إلى الله سبحانه، ووَثَّقَ ذلك تأكيداً باستعماله (قد) التحقيقية التي تفيدُ ترسيخ معنى الفعل الماضي إذا ما سَبقتْهُ في الكلامِ، فكأنَّه – والحال هذه– أكَدَ أنَّ هذا الملك ليس له؛ بل هو لله، وأنَّ اللهَ سبحانه قد آتاهُ إياه، فكأنَّه بهذا يعززُ شكرَهُم لله وسجودَهُ إليه سبحانه باعترافه بأنَّ كلَّ ما فيه من نعمةٍ إنما هي من الله الذي سَجَدْتُم له الآن، ولو كنتُم يا إخوتي قد أطعتموه لجزاكم خيراً؛ فكان في الدعاء شكرٌ لله وتأنيبٌ لإخوتِهِ في الوقتِ نفسِهِ، ومن اللطيف في صياغة جملة الدعاء ليوسف أنَّه أوكلَ كلَّ ما لديه إلى الله سبحانه وأنَّ ما عند الله أعظمُ وأجلُّ من الملك وذلك بحيثية استعماله (الـ) الجنسية التي تفيدُ العمومَ الشموليَّ بلفظة ﴿الْمُلْكِ﴾ في قوله ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ﴾ وتقديمه للحرف (من) الذي يفيد التبعيض على لفظة ﴿الْمُلْكِ﴾ أيضاً؛ إذ

اتصال (الـ) بلفظة (ملك) دلَّتْ على أنَّ عموم الملك هو لله ومِنَ الله سبحانه دون غيره، فهو المالك الأوحد والمتفضل الأوحد، وأنَّ وجود (من) التبعيضية لدليل لراسخ بما لا يقبلُ الشكَّ على أنَّ الملكَ الذي هو بيد يوسف إنما هو بعض من ملك الله العظيم؛ من هنا حقَّ السجودُ لله لا ليوسف؛ ولهذا سَجَدَ يوسفُ لله بعد أنْ سَجَدَ أبوه وإخوته شكراً لله على بقاء يوسف حياً وعلى ما وصلَ إليه من مكانة في الدنيا؛ بهذا يثبتُ أنَّ السجودَ كان لله سبحانه وليس ليوسف؛ لأنَّ يوسفَ قد سَجَدَ معهم شاكراً الله سبحانه.

وإذا ما جرى التَّسامحُ مع مقولة مَنْ يرى سجودَ إخوةِ يوسف ليوسف؛ فكيف يمتدُّ هذا التسامح ليشملَ قبولَ سجودِ يعقوب ليوسف؛ ذلك بأنَّ يعقوبَ هو أبُ يوسف ابتداءً؛ ومن ثمَّ فهو نبيٌّ أيضاً، زيادةً على هذا وذلك أنَّ إخوةَ يوسف إذا كان سجودُهم ليوسف من باب طلب المسامحة والمغفرة منه بداعي ما فعلوه به من جريمة، فما داعي سجود يعقوب إليه في الوقت الذي لم يرتكبْ فيه يعقوبُ أيَّ ذنبٍ؛ بل ابيضت عيناهُ حزناً وكمداً على يوسف نفسه، والظاهر أنَّ هذا الداعي هو الذي دفع الرازي لأنْ يستشكلَ على مسألة القول بسجود يعقوب ليوسف وذلك في قوله مُعْترَضاً: «ففيه إشكال؛ وذلك لأنَّ يعقوبَ عليه السلام كان أبا يوسف وحقُّ الأبوةِ عظيمٌ؛ قال تعالى ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَن لاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوالِدَيْنِ إِحْسَاناً﴾[1]»[2]؛ من هنا لا وجه لـمَنْ يرى بأنَّ السجود ههنا كان ليوسف مُطلقاً.

---

(١) سورة الاسراء: ٢٣.

(٢) الرازي: التفسير الكبير :١٦٨/١٨

وذهبَ الطوسيُّ إلى توجيه الآية إلى مَنحيين؛ إذ يقولُ: «وقيل في وجه سجودهم قولانِ: قالَ قومٌ: إنَّ الهاء في قوله ﴿له﴾ راجعة إلى الله، فكأنَّه قال: فخروا لله سجداً شكراً على ما أنعمَ به عليهم من الاجتماع، والثاني: إنَّهم سجدوا إلى جهةِ يوسف على وجه القُربة إلى الله[١]، كما يُسْجَدُ إلى الكعبةِ على وجه القربة إلى الله»[٢]، ومن الغريب أنَّ الطوسيَّ لم يرجحْ أحدَ الوجهين؛ بل اكتفى بنقل الوجهتين وتوقفَ عند هذا الحدِّ، ونحسبُ أنَّ إحجامَهُ عن الترجيح كان بداعي إيمانه بأنَّ أيَّ الوجهين قد صَحَّ فهو دافعٌ للقول بعدم قبول تفسير مَنْ يرى أنَّ السجودَ كان ليوسف لا لله سبحانه، ويمكن القولُ إنَّ مَنْ يرى أنَّ السجودَ لله قد أسَّسَ مَنطلقَهُ على أنَّ اللامَ في قوله (له) تعليليةُ الدلالةِ؛ أي سجدوا من أجل يوسف لله سبحانه شكراً على نعمته[٣].

---

(١) وقد رجَّحَ الطباطبائيُّ هذا الاتجاه الدلالي في تحديد معنى (اللام) من قوله (له)؛ إذ يرى أنَّ مضمون اللام ههنا يدل على التوجُّه الى يوسف؛ فإخوة يوسف إنما سجدوا متوجِّهين الى يوسف بوصفه آية من آيات الله تعالى العظيمة ولم يكن سجدوهم الى يوسف تعييناً؛ إذ يقول ما نصُّهُ: «إنَّهم إنما اخذوا يوسف آية لله فاتخذوه قبلة في سجدتهم وعبدوا الله بها لا غير؛ كالكعبة التي تؤخَذُ قبلةً فيُصلى إليها فيعبد بها الله دون الكعبة؛ ومن المعلوم أنَّ الآية من حيث إنَّها آية لا نفسية لها أصلاً فليس المعبود عندها إلا الله سبحانه وتعالى» والحال هذه، الميزان: ٢٤٧/١١.

(٢) الطوسي: التبيان: ١٩٧/٦ – ١٩٨.

(٣) يقول الشريف المرتضى: «بل سجدوا لله تعالى من أجله؛ لأنَّه تعالى جمَعَ بينهم»، تنزيه الأنبياء: ٨٧، وينظر: الرازي: عصمة الأنبياء:٦٢، وابن عجيبة: البحر المديد: ٤٢٤/٣.

أما مَنطلقُ التوجيهِ الثاني فقد تأسَّسَ على أنَّ اللامَ في قوله (له) تفيدُ دلالةَ (إلى) التي تحملُ معنى انتهاء الغايةِ في التوجُّه إلى جهةٍ معينةٍ فكأنَّه قال (فخرُّوا مُتوجِّهينَ إلى يوسف سُجداً لله)، ونحسبُ أنَّ التوجيهَ الأولَ هو الأرجحُ، لأنَّهم إذا كانوا قد سجدوا مُتوجِّهينَ إلى يوسف فإنَّ يوسف قد سَجَدَ معهم فإلى أينَ قد توجَّه.

فضلاً عن أنَّ تقديم قوله تعالى ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ﴾ وتأخير قوله ﴿وَخَرُّواْ لَهُ سُجَّدًا﴾ يُشعِرُ بأنَّهم صعدوا الى ذلك العرش ابتداءً ثم بعد ذلك سجدوا من أجل يوسف شكراً لله تعالى، ولو أنَّ سجودهم لله تعالى كان بتوجههم الى يوسف- بناءً على أنَّ اللام في لفظة (له) تفيد انتهاء الغاية- لكن يجبُ أنْ يكونَ السجود واقعاً منهم قبل الصعود الى العرش حتى يتمَّ بذلك التوجه الى يوسف وهو على العرش[1].

---

(١) يزادُ على هذا فإنَّ القول بأنَّهم سجدوا وهم على العرش يدل على أنَّهم لم يسجدوا ليوسف مُطلقاً؛ بل كان سجودهم لله تعالى فحسب؛ لأنَهم لو كانوا قد سجدوا ليوسف لكان من الواجب أنْ يسجدوا له وهُم على الأرض قبل صعودهم الى العرش معه، يقول الرازي: «إنَّ ذلك السجود كان سجوداً للشكر؛ فالمسجود له هو الله إلا أنَّ ذلك السجود إنما كان لأجله؛ والدليل على صحة هذا التأويل أنَّ قوله ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّواْ لَهُ سُجَّدًا﴾ مُشعِرٌ بأنَّهم صعدوا ذلك السرير ثم سجدوا له ولو أنَّهم سجدوا ليوسف لسجدوا له قبل الصعود على السرير؛ لأنَّ ذلك أدخل في التواضع»، التفسير الكبير: ١٦٩/١٨؛ من هنا نقول إنَّ صعودهم جميعاً على العرش ينفي سجودهم ليوسف مُطلقاً؛ وبهذا لاتكون اللام في لفظة (له) إلا تعليلية سببية بَيَّنَتْ أنَّ سبب السجود كان من أجل يوسف شكراً لله تعالى لاغير.

من هنا نحملُ دلالة اللام في قوله (له) على السببية أي إنَّهم سَجَدُوا من أجل يوسف شكراً لله؛ ذلك بأنَّ الموضوعَ الأصلَ إنما يتعلقُ بيوسف نفسِهِ؛ لهذا يمكنُ أنْ تُعدَّ اللام سببية أي إنَّ السجودَ كان بسبب يوسف؛ لأنَّ اللهَ تعالى قد أنقذَهُ وأوصله إلى هذه المرتبة الشريفة؛ ولأنَّه قد عادَ إلى أبيه وإخوته سالماً؛ من هنا حقَّ السجودُ اعترافاً بهذه النعمة الجليلة؛ وبهذا يكونُ القولُ بالسببيةِ أرجحَ من القولِ بأنَّ اللامَ بمعنى (إلى)؛ لأنَّ القولَ بأنَّهم سَجَدُوا إلى الله مُتوجِّهينَ إلى يوسف لا ثمرة فيه، فالتوجُّهُ إلى يوسف لا أثرَ له ولا قيمة ما زال السجودُ لله سبحانه، غير أنَّ القولَ بأنَّ السجودَ من أجل يوسف إلى الله هو أجدى وأقربُ إلى تحقيق المراد بناءً على مُلابساتِ الموقفِ التي تقتضي الاعتراف بالذنب واللجوء إلى شكر الله من أجل سلامة يوسف عليه السلام؛ لذا نرجِّحُ الاتجاه التفسيري الثاني وهو تماماً ما عرضَهُ الإمامُ من دلالة لهذه الآية سلفاً، ويبدو أنَّ الإمامَ في نقده لمَنْ يفهمُ أنَّ النصَّ يبيحُ السجودَ لغيرِ الله تعالى قد فَسَّرَ عملية سجود الملائكة لآدم عليه السلام، فإنْ كان العقلُ لا يؤيدُ إمكانَ سجودِ الإنسانِ إلى الإنسانِ فإنَّه قد يُتَسامَحُ في مسألةِ سجودِ الملائكةِ إلى الإنسانِ الأولِ (آدم)[1]، باعتبار أنَّه معجزةٌ من معجزاتِ الله تعالى في خلقه، غير أنَّ الإمامَ قطعَ هذا الظنَّ التفسيريَّ بقوله: (كما أنَّ السجود من الملائكة لآدم لم يكن لآدم، وإنَّما كان ذلك طاعةً لله ومحبةً منهم لآدم)؛ فعُلِمَ من هنا بأنَّ السجودَ لا يكونُ

(١) وذلك تشخيصاً في قوله تعالى ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ سورة الحجر: ٣٠.

لغير الله البتة؛ ولهذا نُقِلَ عن الإمامُ العسكريُّ عليه السلام قوله بهذا الشأن: «لم يكن له سجودهم- يعني الملائكة- لآدم .... ولا ينبغي لأحدٍ أنْ يسجدَ لأحدٍ من دون الله يخضع له كخضوعه لله ويعظّمه بالسجود له كتعظيمه لله، ولو أمرتَ أحداً أنَ يسجدَ هكذا لغير الله لأمرتُ ضعفاءَ شيعتِنا وسائرَ المُكلَّفينَ من متّبعينا أنْ يسجدوا لمَنْ توسّطَ في علوم علي عليه السلام»[1].

وتأسيساً عليه نقولُ إنَّ سجود يعقوب وابناءه لم يكن ليوسف مُطلقاً، وإنَّ يوسف من المحال أنْ يبيحَ لنفسه هذا الفعل أو يدعوهم اليه؛ ذلك بأنَّ السجود مصداقٌ تعبديٌّ لايجوز صدوره إلا لله تعالى وحده؛ وإنما كان سجود يعقوب وأبناءه شكراً لله تعالى وطاعة له؛ لإنقاذه يوسف ولبلوغه هذه المرتبة الكريمة؛ وبهذا يكون يوسف سالماً من هذا الاتهام مُجرَّداً منه البتة.

خامساً: اتهام يوسف بالاعتراف بربوبية غير الله تعالى

إذا كان التوحيد يمثلُ الأصل الأمثل والمنحى الأساس الذي تبنَّى عليه الأديان السماوية جميعها الى الحد الذي بلغَ فيه هذا الأصل من الأهمية بمكان أنْ لايشرعَ المبعوثُ بدعوة قومه أصالةً إلا كانت دعوة التوحيد الى الله تعالى ربَّاً وخالقاً هو أول ما يدعوهم اليه؛ ذلك بأنَّ الإيمان بأنَّ الله تعالى هو الرب الأوحد والخالق المتفرِّد يفضي الى قناعة المتلقي بأيِّ تعليمات سماوية تنزلُ اليه من أجل تنظيم حياته وعلاقته مع الآخر من جهة ونفسه من جهة ثانية وخالقه من جهة ثالثة؛ وبناءً عليه فإنَّ لايسعُ أيُّ نبي مبعوث من أنْ

---

(١) الشيرازي: الامثل: ٦٨/٣.

يؤمنَ بغير الله تعالى أو يعترفَ بربوبيته مُطلقاً؛ لأنَّ هذا الاعتراف سيسوق مُتلقّي دعوة النبي فيما بعد الى زعزعة الإيمان بمبدأ التوحيد باعتبار أنَّ النبي الداعي الى التوحيد نفسه كان غير موحِّدٍ - فماذا عدا مما بدا والحال هذه-.

من هنا كان الأصل الأوجب أنْ لايعتري المبعوث أيةُ حثيثة هوى تدعوه الى الاشراك بالله تعالى أو الاعتراف بغيره إلهاً أو ربّاً البتة، فإذا كانت الحال بهذا التصور فإنَّه يمكن الإقرار بأنَّ يوسف عليه السلام قد اعترفَ بربوبية غير الله تعالى وذلك تحديداً في قوله تعالى ﴿يا صاحِبَيِ السِّجْنِ أَمَّا أَحَدُكُما فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْراً وَأَمَّا الآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيانِ * وَقالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ ناجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْساهُ الشَّيْطانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ﴾[1]؛ ذلك بأنَّ قول يوسف ﴿اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ﴾ دليل قاطع على إقراره بربوبية غير الله تعالى؛ لأنه بمقولته هذه قد أثبتَ ربّاً غير الله تعالى لا محالة[2]، وهذا الاعتراف يدفعنا الى القول بأنَّه قد أقرَّ بالاشراك؛ لأنَّ تصريحه بوجود إله غير الله تعالى سندٌ واضحٌ على إشراكه بالله تعالى والحال هذه.

نقولُ إنَّ يوسف عليه السلام لم يشرك بالله تعالى ولم يعترف بربوبية غيره؛ وعلة ذلك جملة أمور هي:

١- إنَّ يوسف لما أسندَ لفظة (رب) الى ضمير المُخاطَب وهو صاحبه في السجن في قوله ﴿اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ﴾؛ نجده قد أضاف لفظة (رب) الى

---

(١) سورة يوسف: ٤١- ٤٢.

(٢) ينظر: الرازي: التفسير الكبير: ١١٦/١٨.

(الكاف) التي تدل على صاحبه، ولم يسند لفظة (رب) الى نفسه، وهذا سندٌ واضحٌ على أنَّه لم يعترف بربوية غير الله تعالى؛ بل خاطبَ صاحبَهُ بما يفهم لهذا قال له ﴿اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ﴾، ولو قال: (اذْكُرْني عِنْدَ ربِّي) أو قال: (اذْكُرْني عِنْدَ ربِّنا) للزمَ أنْ يكونَ مُعترفاً بألوهية غير الله تعالى ولوجبَ عليه القول بأنَّه قد دخلَ في الاشراك، وعليه يجب إدانته ومعاقبته على ذلك مُطلقاً، غير أنَّه حينما أضاف لفظة (رب) الى ضمير الخطاب (صاحبه)؛ فُهِمَ – من هنا– بأنَّه يخاطبُ صاحبَهُ بهذا الخطاب ليَفهَمَ صاحبُهُ عند مَنْ يذكرُهُ، فكاف المخاطبة ههنا قيدٌ دلَّ على أنَّ لفظة (رب) مرتبطة بصاحبه لا به ﷺ، فهذا الكلام أشبه حالاً حينما تقولُ لشخص مُشرك: (قلْ لربِّكَ أنْ يرزقَكَ خيراً) فهذا الكلام لايدل على لزوم اعتراف المتكلم بربوية المتحدث عنه؛ بل يدل على أنَّ الربَّ مُتعلّقٌ بالمُخاطَب فحسب دون المتكلم ولو كان مُعترفاً بذلك الربِّ لقال له: (قل لربِّي أنْ يرزقَنا خيراً) او (قل لربِّنا أنْ يرزقَنا خيراً)؛ وكذا الحال لو قال شخصٌ لصديقٍ له: (قل لمديركَ بأنّي أريد مقابلتَهُ)، فهذا الكلام يدل على أنَّ مدير العمل هو مسؤول عن صديق المتكلم وليس مديراً لعمل المتكلم، ولو كان كذلك لقال لصديقه: (قل لمديري بأنّي أُريدُ مقابلتَهُ) او (قل لمديرنا بأنّي أُريدُ مقابلتَهُ).

فضلاً عن أنَّ هذه السمة الخطابية – أي التعبير عن مرجعية المُتحدَّث عنه للمُخاطَب فحسب– شائعة في سياقات النص القرآني؛ فمن ذلك قوله تعالى ﴿وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قالُوا يا مُوسَى ادْعُ لَنا رَبَّكَ بِما عَهِدَ عِنْدَكَ لَئِنْ

كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِي إِسْرائِيلَ * فَلَمَّا كَشَفْنا عَنْهُمُ الرِّجْزَ إِلى أَجَلٍ هُمْ بالِغُوهُ إِذا هُمْ يَنْكُثُونَ * فَانْتَقَمْنا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْناهُمْ فِي الْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآياتِنا وَكانُوا عَنْها غافِلِينَ﴾[1] فقولهم لموسى ﴿ادْعُ لَنا رَبَّكَ﴾ دليل على عدم إيمانهم برب موسى لذلك خاطبوه باضافة لفظة (رب) اليه عليه السلام دونهم، وسندُ عدم إيمانهم هو قوله تعالى ﴿لَئِنْ كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِي إِسْرائِيلَ﴾، ومن جنس ذلك كذلك قوله تعالى على لسان قوم موسى ﴿قالُوا يا مُوسى إِنَّا لَنْ نَدْخُلَها أَبَداً ما دامُوا فِيها فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقاتِلا إِنَّا هاهُنا قاعِدُونَ * قالَ رَبِّ إِنِّي لا أَمْلِكُ إِلاَّ نَفْسِي وَأَخِي فَافْرُقْ بَيْنَنا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفاسِقِينَ﴾[2] فمقولتهم ﴿فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقاتِلا﴾ تدل على أنَّهم لم يؤمنوا بالله تعالى؛ ولهذا عبَّروا عن انعدام إيمانهم بالله سبحانه بإسناد لفظة (رب) الى موسى وحده فقالوا ﴿فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقاتِلا﴾؛ فهذا اعترافٌ صريحٌ بعدم إيمانهم بالله مُطلقاً، ومن ذلك أيضاً سؤال فرعون لموسى وهارون حينما دعاهُ الى الاعتراف بربوبية الله تعالى وحده؛ إذ قال تعالى على لسان فرعون ﴿قالَ فَمَنْ رَبُّكُما يا مُوسى * قالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى﴾[3] فقوله ﴿فَمَنْ رَبُّكُما يا مُوسى﴾ دليلٌ على أنَّه لم يكن يؤمن بالله تعالى؛ لهذا أضاف لفظة (رب) الى ضمير المُخاطَب (كما) والمراد به (موسى وهارون)؛ من هنا نستدل على أنَّ

---

(١) سورة البقرة: ١٣٤- ١٣٦.

(٢) سورة المائدة: ٢٤- ٢٥.

(٣) سورة طه: ٤٩- ٥٠.

خطاب يوسف مع صاحبه بقوله ﴿اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ﴾ لا يدل على اعترافه بربوبية غير الله تعالى؛ بل يدل على عدم إيمانه بربوبية غير الله تعالى البتة.

٢- إنَّ لفظة (رب) لا تنحصر بالضرورة بالدلالة على معنى الإله المنشيء أو المُربي لمخلوقه؛ بل قد تنفتحُ للدلالة على معنى الملكية؛ ولعل يوسف أراد من لفظة ﴿رَبِّكَ﴾ في قوله ﴿اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ﴾ هذا المعنى؛ إذ إنَّه ابتغى من لفظة ﴿رَبِّكَ﴾ مَلِكَكَ الذي بيده الأمر، فـ (الرب) تُساقُ أحياناً للدلالة على معنى الملكية؛ يقولُ الراغب: «ويقال: رب الدار ورب الفرس لصاحبهما؛ وعلى ذلك قول الله تعالى ﴿اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْساهُ الشَّيْطانُ ذِكْرَ رَبِّهِ﴾»[١]؛ وعليه يكون المبتغى من مقولة يوسف هو «اذكر حالي عند الملك كي يخلصني»[٢] مما نُسِبَ الي ظلماً وبهتاناً؛ يقول البغوي في بيان لفظ ﴿رَبِّكَ﴾ من قوله« ﴿اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ﴾ يعني: سيدك الملك[٣]، وقل له: إنَّ في السجن غلاماً محبوساً ظلماً طالَ حبسُهُ»[٤].

وثمة دليلٌ آخر على رجاحة إرادة يوسف لهذا المعنى ألا هو قوله

---

(١) الراغب: المفردات في غريب القرآن: ١٨٤.

(٢) البيضاوي: أنوار التنزيل:٢٨٩/١ ، والشوكاني: فتح القدير: ٤٢/٣.

(٣) يقول النحاس: «وذلك معروف في اللغة أنْ يُقالَ للسيد: رب»، معاني القرآن:٤٢٩/٣.

(٤) البغوي: معالم التنزيل: ٢٤٣/١، وينظر: الطوسي: التبيان: ١٤٤/٦، وابن الجوزي: زاد المسير: ٢٢٧/٤، وابن عجيبة: البحر المديد: ٣٨٦/٣.

تعالى في مطلع الآية اللاحقة لهذه الآية ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرى سَبْعَ بَقَراتٍ سِمانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يابِساتٍ يا أَيُّهَا الْمَلأُ أَفْتُونِي فِي رُءْيايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّءْيا تَعْبُرُونَ * قالُوا أَضْغاثُ أَحْلامٍ وَما نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الأَحْلامِ بِعالِمِينَ* وَقالَ الَّذِي نَجا مِنْهُما وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ * يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنا فِي سَبْعِ بَقَراتٍ سِمانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجافٌ وَسَبْعِ سُنْبُلاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يابِساتٍ لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[1] بهذا نفهمُ أنَّ الغاية الاستعمالية من لفظة ﴿رَبِّكَ﴾ في قوله ﴿اذْكُرْنِي[2] عِنْدَ رَبِّكَ﴾ هي (اذْكُرْني عِنْدَ مَلِكِكِ) وبهذا لا شبهة على يوسف عليه السلام من أنَّه اعترفَ بربوية غير الله تعالى والحال هذه.

ولكن في السياق نفسه من قوله تعالى ﴿وَقالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ ناجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْساهُ الشَّيْطانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ﴾ قد تُساقُ على يوسف عليه السلام شُبهة أُخرى تنصُّ على أنَّه «كيف يجوز على يوسف عليه السلام وهو نبيٌّ مُرسَلٌ أنْ يعوِّلَ في إخراجه من السجن على غير الله

---

(١) سورة يوسف: ٤٣- ٤٦.

(٢) إنَّ المراد المضموني الذي يبتغيه يوسف من قوله لصاحبه في السجن: ﴿اذْكُرْنِي﴾؛ هو صِفْني عند الملك بعلمي ومكانتي وما أنا عليه مما آتاني اللهُ، أو اذكرني بمظلمتي من حيث إنَّ إخوتي قد أخرجوني ورموني في الجب بغضاً ثم اذكرني بما اتُّهِمْتُ به بغير حقّ ظلماً؛ فأودِعْتُ السجن؛ وأنا مما نُسِبَ إليَّ من فاحشة بُهتاناً براءٌ، ينظر: أبو حيان الأندلسي:البحر المحيط: ٣١٠/٥، والرازي: التفسير الكبير: ١١٥/١٨.

تعالى ويتخذ سواه وكيلاً في ذلك، في قوله للذي كان معه: ﴿اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ﴾»[١]، فاللجوء الى غير الله تعالى يُعَدُّ خرقاً في حقِّ الله تعالى الخالق الأوحد؛ ذلك بأنَّ يوسف قد ركنَ الى غيره سبحانه؛ وهذا يدل على أنَّه لم يكن واثقاً تمام الثقة بقدرة الله سبحانه وتعالى على إنقاذه، ولو كان يوسف واثقاً بالله تعالى وملتجئاً اليه في كلِّ أمرٍ لذكرَهُ أولاً من دون أنْ يطلبَ من صاحبه أنْ يذكرَهُ عند مَلِكِهِ، «أما كان الأحرى بيوسف عليه السلام أنْ يذكرَ اللهَ ويطلبَ منه الرحمة والنجاة»[٢] بدلاً من طلب ذكره عند الملك كي ينقذَهُ مما هو فيه من همٍّ وظلمٍ.

نقولُ إنَّ طلب يوسف لم يكن منبثقاً من عدم إيمانه بقدرة الله تعالى على انقاذه البتة؛ بل كان هذا الطلب بداعيين:

الاول: إنَّ الله تعالى أراد أنْ يُمكِّنَ ليوسف في الأرض وبناءً عليه كان من الواجب بمكان أنْ يحدثَ ذلك على وفق أُسس منطقية تسلسلية بَيِّنة، لهذا جعلَ اللهُ تعالى صاحبيه يريان رؤيتَهما ليُفسِّرَلهم يوسفُ هاتين الرؤيتين، فيَفهَما بذلك أنَّ يوسف لديه القدرةَ على تأويل الاحلام بصورة صحيحة؛ ومن ثمَّ طلبَ يوسفُ من صاحبه الذي فسَّرَ له حلمَهُ أنْ يذكرَهُ عند ملكه كي يخلصَهُ مما هو فيه، فكان هذا طلب يوسف ههنا جائزاً بناءً على أنَّه جزءٌ من عملية تقييض الله تعالى لحدوث أمر المُلكية ليوسف فيما بعد.

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء:٨٤، وينظر: الرازي: عصمة الأنبياء:٦٠، والشوكاني: فتح القدير: ٤٢/٣، والجصاص: أحكام القرآن: ٣٨٨/٤.

(٢) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٥٩٧.

من هنا يمكنُ القول بأنَّ «الله تعالى أوحى إليه بذلك؛ وأمره بأنْ يقولَ للرجل ما قالَهُ»[١] كي يحدثَ بعد ذلك ما أراد الله سبحانه ليوسف.

ثانيا: تأسيساً على قاعدة أنَّ الأمور مرهونة بغاياتها؛ فإنَّه يمكن القول – تسليماً- بمشروعية طلب يوسف؛ وذلك بناءً على غايات هذا الطلب؛ ذلك بأنَّ يوسف حينما يخرج من السجن سوف تفتح له الآفاق ويفسح له المجال في الدعوة الى الله تعالى وتوحيد عبادته، لذا طلبَ طلبه «لأجل مصلحة عامة تتعلق بإطلاق سراحه، كما قد حصلَ فعلاً، فكان لابدَّ من التسبب الى ذلك لا أن يحصلَ ذلك بالمعجزة»[٢].

من هنا وقع الطلب لأنَّه إذا بقي في ظلمة السجن فإنَ هذه المصلحة لن تتحققَ وبهذا فإنَّ دعوته لن تصلَ الى الناس ولن تتحققَ الغايةُ التي من أجلها بُعِثَ اليهم هادياً ومُنقذاً مما هم فيه؛ لذا ساغ طلبُهُ بناءً على غاية ذلك الطلب؛ ومن ثمَّ فإنَ طلب يوسف لم يكن توسلاً أو لجوءاً الى غير الله تعالى؛ بل كان مجرد طلب لذكره عند الملك إذ قال ﴿اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ﴾ ليُمكِّنَهُ هذا الذكر من بيان براءته التي تُقيِّضُ له – بالمحصلة- تحقيق غاية أسمى لا تتحقق إلا بخروجه ألا هي تأدية مرادات السماء الى الناس لتخليصهم من ضلالتهم.

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء:٨٤، وينظر: محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٥٩٧.

(٢) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٥٩٧.

من هنا نقولُ إنَّه كان من الواجب على يوسف أنْ يطلبَ هذا الطلب بناءً على مظلوميته؛ فهو أراد من صاحبه أنْ يذكرَهُ عند الملك حتى يستدعيه الملكُ فيقصَّ عليه ما وقعَ عليه من ظُلمٍ عليه؛ لعلَّ الملكَ يعفو عنه ويخرجه من سجنه الذي سُجِنَ به ظلماً؛ وبهذا فهو طلبٌ مشروعٌ لايترتب عليه أيةُ خطيئة أو إخلال بحق الله تعالى؛ ذلك بأنَّ دفاع المظلوم عن نفسه وعدم السكوت على الظلم من أُسس السماء التي ينادي بها يوسفُ وكلُّ مبعوثٍ حملَ تعاليمَ السماءِ ليُبلغَها الى أهل الارض؛ وتأسيساً عليه كان من الواجب أنْ يدافع عن نفسه ويكشفَ للآخر ظلمه حتى يتحررَ من سجنه الذي أُودِعَ فيه من دون وجه حقّ مُطلقاً، فإذا لم يكن يوسف قد أوحى له اللهُ تعالى بأنْ يفعلَ ذلك ليُمهِّدَ له الأمر فيما بعد؛ فإنَّه يحقُّ له أنْ يفعلَ ذلك طواعيةً ليدفعَ الظلمَ عن نفسه؛ بناءً على أنَّ الله تعالى يُتيحُ الأسباب للإنسان ويدعوه الى توظيفها لأداء ما يريده بناءً على نقاء الغاية ابتداءً – درأ الظلم عن نفسه– وتلبيةً لتحقيق مرادات السماء في أداء دعوته اليهم تباعاً – إنجاز المطلب الإلهي الذي أوكلَ اليه تنفيذاً–.

يزادُ على هذا وذلك فإنَّه يمكن القول بأنَّ طلبَ يوسف كان مبنياً على منطق جمع الفعل الى التوكل؛ ذلك بأنَّ يوسف عليه السلام كان متوكلاً على الله تعالى ابتداءً بيد أنَّه في مقولته ﴿اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ﴾ قد جمعَ الفعلَ الى التوكل؛ ذلك بأنَّ «سجنه عليه السلام إذا كان قبيحاً ومُنكراً فعليه أنْ يتوصلَ إلى إزالته بكلِّ وجه وسبب، ويتشبثَ إليه بكلِّ ما يَظنُّ أنَه يُزيلُهُ عنه، ويجمع فيه بين الأسباب المختلفة، فلا يمتنع على هذا أنْ يضمَّ إلى دعائه الله تعالى

ورغبته إليه في خلاصه من السجن أنْ يقولَ لبعض مُنْ يظنُّ أنَّه سيؤدي قوله: (اذكرني ونبه على خلاصي) وإنما القبيح أنْ يدعَ التوكل ويقتصر على غيره؛ فأما أنْ يجمعَ بين التوكل والأخذ بالحزم فهو الصوابُ الذي يقتضيه الدين والعقل»[1]؛ ذلك بـ «أنَّ الدنيا دار الأسباب، فالتمسك بالأسباب لا ينافي حقيقة التوكل»[2]؛ لأنَّ «الإخلاص لله لا يستوجب ترك التوسل بالأسباب؛ فإنَّ ذلك من أعظم الجهل لكونه طمعاً فيما لا مطمع فيه»[3]، وتأسيساً عليه كان ذلك الطلب جائزاً؛ بل واجب الأداء على يوسف؛ وعليه لايُعَدُّ يوسف مخطئاً في حقِّ الله تعالى البتة؛ بل أدّى ما كان يجب أنْ يؤديَهُ - بناءً على تحقيق غاية السماء التي أرادتها له أو التي أرادتها منه- سواء أوحَتْ له السماءُ بذلك أم لم توح فكان ذلك منه طواعيةً؛ ففي كلتا الحالين كان حرياً به أنْ يفعلَ ذلك؛ وقد فعلَ .

سادساً: اتهام يعقوب بأنَّه زجَّ بيوسف في نطاق الخطر

إذا كان الله تعالى قد اختارَ الانبياء على أساس حكمته وأنَّ حكمته تعالى تقتضي أنْ يكونَ النبي المختار على قدرٍ عالٍ من الذكاء والحكمة وحسن التصرف والقدرة على حسبان الأمور بدقة كبيرة الى الحد الذي يُجنِّبُهُ معها جملة من المخاطر وكماً هائلاً من المحاذير، فإذا كان الأصل في الاختيار بهذا المنطق فإنَّه يمكن لقائل أنْ يقولَ بأنَّه كيف ليعقوب أنْ يرميَ بيوسف

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٨٤.
(٢) الرازي: عصمة الأنبياء: ٦٠
(٣) الطباطبائي: الميزان: ١١/١٨٠.

في الخطر حينما وافق على ذهابه مع إخوته في الوقت الذي كان عقله يملي عليه أنْ لايذهب معهم لأنَّه لايأمنهم عليه أ ليست موافقته على ذهاب يوسف تُعَدُّ تغريراً به ومخاطرةً وزجاً ليوسف في ميدان السوء والأذى[١]، وما يسند أنَّه كان خائفاً عليه شاكاً في مكيدة إخوته به هو قوله للإخوة ﴿قالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غافِلُونَ﴾[٢] فخوفه على يوسف هذا لدليل حاسم على أنَّه كان يدرك بأنَّ إخوته يكيدون له فكيفَ سمحَ له بالذهاب معهم؛ ذلك بأنَّ فعل الشيء مع إدراك خطره وأذاهُ يدل على أنَّ الفاعل غير مُكتمل التفكير؛ لأنَّه أدركَ السوءَ وفعلَهُ؛ وهذا التصور المضموني يُدخِلُ النبي يعقوب نطاق الخطيئة لا محالة.

ولتنزيه النبي يعقوب من هذه التهمة يمكن القولُ بأنَّ يعقوب لم يكن يعلم بأنَّ إخوته يريدون به سوءاً؛ بل كان يسعى الى توطيد العلاقة بين الإخوة جميعاً ويعمل على درأ الهوة بين يوسف وإخوته حتى تبقى العاطفة الإخوية بينهم حميمة، وفي حال رفضه لذهاب يوسف معهم فإنَّ هذا سيدعو الإخوة الى القول بأنَّ الاب – يعقوب- يؤثرُ يوسف عليهم الى الحد الذي لايريد حتى أنْ يرافقهم في رحلتهم الى أي مكان؛ لذا آثر يعقوبُ توشيج العلاقة بين إخوة يوسف ويوسف فكانت صدور الموافقة منه – والحال هذه- من باب حسن الظن وتقوية الآصرة بين الإخوة وهذا أمرٌ محمودٌ محبذٌ محثوثٌ عليه في كلِّ الأديان السماوية؛ فصلة الأرحام من

---

(١) ينظر: الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٦٩، والرازي: عصمة الأنبياء: ٥٢.
(٢) سورة يوسف:١٣.

أصول التعامل السماوي ومن الأُسس المنصوص عليها في كلِّ ديانة أنزلها اللهُ تعالى على الأرض؛ والدليل أنَّ يعقوب قد استشعر أنَّ الإخوة متحسِّسون من يوسف هو قولهم له ﴿قالُوا يا أَبانا ما لَكَ لا تَأْمَنَّا عَلى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَناصِحُونَ * أَرْسِلْهُ مَعَنا غَداً يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ وَإِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ﴾[1]؛ لذا رغبَ في تقليل تلك الحساسية مقاربةً منه الى إعادة الأمور الى نصابها من حيث التقريب بين يوسف وإخوته؛ فلعله إذا خرجَ معهم غير مرة فإنَّ العلاقة بينهم ستغدو حسنة وينتهي ذلك التحسس منهم تجاه يوسف؛ يقولُ الرازي: «لو لم يرسله معهم مع مبالغتهم في اظهار الحب لاعتقدوا في يعقوب عليه السلام أنَّه يتهمهم على يوسف ويصير ذلك سبباً للوحشة العظيمة؛ فلهذه الدعاوى بعثه معهم»[2]، ذلك بـ «أنَّه إذا لم يرسله مع الطلب منهم والحرص، علموا أنَّ سبب ذلك هو التُّهمة لهم والخوف من ناحيتهم»[3]؛ لذا كان يعقوب ميالاً الى تعضيد الشعور بالإخوة فيما بينهم.

يزادُ على هذا أنَّه عليه السلام قد حذَّرَهمُ وأنذرَهُم من أنْ يقدموا على أيِّ فعلٍ تجاه يوسف بدليل قوله ﴿قالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غافِلُونَ﴾ فقوله هذا جاء على سبيل التحذير لا على سبيل الاستيقان من أنَّ الذئب سيأكله فعلاً، ولو كان كذلك لما سمحَ ليوسف

---

(١) سورة يوسف: ١١- ١٢.

(٢) الرازي: عصمة الأنبياء: ٥٢، وينظر: مالك مصطفى العاملي: عصمة الأنبياء بحوث وتساؤلات:٣٦٣.

(٣) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٦٩.

بالذهاب معهم مُطلقاً، ولكن كأنَّه يقول لهم: (سأرسلُهُ معكُم ولكن يُحزنُني غيابُهُ عني وإنّي خائفٌ عليه من أنْ يمسَّهُ السوءُ ويأكلَهُ الذئبُ وأنتم غافلون)؛ لذا اعتنوا به واحرصوا عليه لئلا يقع مكروه، فهو حتى في خطابه هذا الى الإخوة لم يكن يطعن بهم أو يتهم بشيء حتى لايؤخَذَ عليه أنَّه لايريد أنْ يسمحَ ليوسف بالذهاب معهم حين طلبوا ذلك؛ بل أراد أنْ يدعوهم الى الحذر والحرص على يوسف، ولم يكن يتهمهم حتى لايُثيرَ حفيظتهم وليقوي العلاقة بينهم وبين يوسف؛ ودليل عدم اتهامه لهم وأنَّه خاطبهم بأسلوب لطيف هو قوله لهم: ﴿وَأَنْتُمْ عَنْهُ غافِلُونَ﴾؛ فهذا القول يُعَدُّ تسويغاً لهم وعذراً لهم وليس إدانة لهم إي (إني أخافُ أنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ في حال كنتم عنه غافِلين)، فكأنَّ السبب في حال أكل الذئب يوسف لم يكن قصديا تقصُّدياً من إخوته؛ بل الداعي هو غفلتهم عن يوسف أي إنَّهم كانوا غافلين عن يوسف في حال أكله الذئب، ولم يكونوا متنبهين الى هذا الأمر، ولو تنبَّهوا لما أكله الذئب بناءً على حسن نية الاب بابنائه، فحتى خطاب يعقوب كان على درجة عالية من الدقة واللطف حتى لايُثيرَ حنق أبنائه ولكي يحافظوا على يوسف فعلاً ولايكونوا موضع اتهام من ابيهم ابتداءً، ولعل كلامه هذا لهم جاء بناءً على استشعار يعقوب نفسه بأنَّ أبناءه يعتقدون بأنَّه يتَّهمهم ولهذا لايرضى أنْ يصطحبوا أخاهم معهم وذلك بَيِّنٌ في قولهم له قبل اجابته اليهم ﴿قالُوا يا أَبانا ما لَكَ لا تَأْمَنَّا عَلى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَناصِحُونَ* أَرْسِلْهُ مَعَنا غَداً يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ وَإِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ﴾ فقولهم ﴿ما لَكَ لا تَأْمَنَّا عَلى يُوسُفَ﴾ استشعر منه يعقوب بأنَّهم يعتقدون بأنَّه يتهمهم لهذا

حاولَ دفعَ التهمةِ عنهم بقوله ﴿وَأَخافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غافِلُونَ﴾ فلم يتهم أو يوجِّه لهم التوقُّع منه بأنَّهم سيرتكبون جريمة؛ بل ساقَ كلامه على سبيل الكلام اللين حتى يكشف لهم بأنَّه لايشك فيهم؛ بل يرغبُ منهم المحافظة على يوسف فعلاً.

فضلاً عن أنَّ كلام الإخوة مع الأب كان مُطَمْئِناً له من أنَّ يوسف في أيادي أمينة؛ إذ ابتدؤوا أولاً بإثارة عاطفة الأبوة لديه واستمالته لكي لايرفض لهم طلباً فـ﴿قالُوا يا أَبانا﴾؛ «استعطافاً له وتحريكاً للحنو الذي جبلت عليه طبائع الآباء للأبناء وتوسلاً بذلك إلى تمام ما يريدونه من الكيد الذي دبروه»[1]؛ بهذا نلحظ أنَّ المنطلق الأول الذي أسسوا عليه كلامهم ابتداءً كان مبنياً على أساس إقناع أبيهم بما يريدون لتنفيذ ما يبتغونه بيوسف، ثم إنَّنا نجد بعد هذا استعطاف جملة من المؤكدات والتوثيقات التي تعمل على ترسيخ القناعة لدى يعقوب بأنَّهم صادقون بما يقولون؛ إذ قالوا ﴿وَإِنَّا لَهُ لَناصِحُونَ﴾ وقالوا ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ﴾ فكلتا العبارتين تدل على التوثيق ودفع الشك في نفس المتلقي لأنَّهم بنوا كلَّ جملة مما قالوا على خمسة توكيدات وهي استعمال (إنَّ) الثقيلة الدالة على التوكيد، وتقديم المتعلق ﴿لَهُ﴾ الذي يدل على يوسف مما يُثبِتُ تخصيصه بالعهد فهُم ناصحون له وحافظون له حصراً لا لغيره، وهذا يدل على مدى اهتمامهم بيوسف دون غيره البتة مما يوحي بعدم غفلتهم عنه البتة، ومن ثمَّ ورود اللام المؤكدة المرتبطة بالخبر ﴿لَناصِحُونَ﴾ و﴿لَحافِظُونَ﴾ تدعيماً للتوكيد

---

(١) الشوكاني: فتح القدير: ١٤/٣.

الابتدائي بـ (إنَّ) الثقيلة، ثم بناء الخبر على اسم الفاعل (ناصِحُونَ)[١] و (حافِظُونَ) مما يدل على ثبات صفة النصح والحفظ فيهم تجاه يوسف.

ويزاد على هذا بناء الجملتين على أساس الاسمية لا الفعلية، لأنَّ البناء على الاسمية أثبت وآكد من البناء على الفعلية[٢]؛ إذ يُعَدُّ هذا البناء وجهاً من وجوه ثبات المعنى المراد وتوكيده، وبعد هذه التوكيدات في العبارتين اللتين عاهدوا بهما أباهُم قالوا مُعقّبين بعد مقولة أبيهم ﴿قَالُوا لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذاً لَخَاسِرُونَ﴾[٣] حيث قدَّموا كلامهم على اساس القسم الذي كشفَ عنه اللام الموطئة في لفظة (لئن)[٤]، ومن ثمَّ منحوا أباهم جُرعةً من الاطمئنان بقولهم على سبيل الحال ﴿وَنَحْنُ عُصْبَةٌ﴾ وذلك في قولهم مخاطبين أباهم ﴿قَالُوا لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذاً لَخَاسِرُونَ﴾[٥]؛ أي إنَّ حالنا عصبة فنحن كثيرون متناصرون متعاضدون فكيف يمكن أنْ يأكلَهُ الذئبُ أو يتقرَّبَ منه أحدٌ[٦]، فإذا غفلَ أحدٌ منا فلن يغفلَ الآخر لأنَّنا جمهرة كثيرة، وبعدها أعربوا عن خسرانهم في حال

---

(١) إنَّ المبتغى الدلالي من لفظة ﴿ناصِحُونَ﴾ هو «إنا عاطفون عليه قائمون بمصلحته نحفظه حتى نرده إليك»، البغوي: معالم التنزيل:٢١٩/١

(٢) ينظر: ابو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٢٥٧/٤.

(٣) سورة يوسف : ١٤.

(٤) ينظر: الطوسي: التبيان: ١٠٨/٦، و الشوكاني: فتح القدير: ١٥/٣.

(٥) سورة يوسف: ١٤.

(٦) ينظر: الطبرسي: مجمع البيان: ٣٧١/٥، والفيض الكاشاني: الصافي: ٨/٣.

أكل الذئب يوسف؛ لأنَّ هذا يدل على عدم مقدرتهم على حمايته من جهة وفقدانهم يوسف من جهة أخرى؛ فقولهم ﴿إِنَّا إِذاً لَخَاسِرُونَ﴾ «كناية عن عدم تفريطهم فيه وعن حفظهم إيّاه لأنَّ المرء لا يرضى أنْ يوصفَ بالخسران»[(١)]؛ وهذا يدل على أنَّهم يحبون يوسف ولن يفرطوا به ولن يغفلوا عنه أبداً؛ لأنَّ أكل الذئب إياهُ يُعَدُّ خسارةً كبيرةً لهم وفشلاً ذريعاً منهم، فإذا كانت هذه المواثيق مقدمة كلها للنبي يعقوب؛ فكيف له أنْ لايُؤمِّنَ لهم ويبعث معهم يوسف، يقول الشريف المرتضى: «أنْ يكونَ يعقوب عليه السلام لما رأى من بنيه ما رأى من الإيمان والعهود والاجتهاد في الحفظ والرعاية لأخيهم، ظنَّ مع ذلك السلامة وغلبة النجاة، بعد أنْ كان خائفاً مغلباً لغير السلامة؛ وقوي في نفسه أنْ يرسلَهُ معهم إشفاقاً من إيقاع الوحشة والعداوة بينهم»[(٢)]؛ ذلك بأنَّ المواثيق والعهود التي منحوها لأبيهم يعقوب لاتدع مجالاً أو فسحةً في نفسهِ من إثارة الشك بهم أو توقع غير المحافظة على يوسف؛ إذ قدموا ليعقوب كلَّ ما يأخُذُ به الى الاطمئنان على يوسف تحسباً منهم من أنْ يمتنعَ من إرساله معهم؛ إذ «لما مهَّدوا لأبيهم الأسباب الداعية لإرساله، وعدم الموانع، سمح حينئذ بإرساله معهم لأجل أنسه»[(٣)].

---

(١) ابن عاشور: التحرير والتنوير: ٢٣٢/١٢.

(٢) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٦٩، وينظر: الرازي: عصمة الأنبياء: ٥٢.

(٣) السعدي: تفسير السعدي: ٣٩٤/١.

بهذا نجد أنَّ تعضيد مقولاتهم الكلامية مع أبيهم بالعهود الغليظة والمواثيق المقنعة؛ ما كانت إلا لـ «يزكوا أنفسهم عند أبيهم ويجلوا قلبه من كدر الشبهة والارتياب حتى يتمكنوا من أخذه والذهاب به»[1] فيطمئن أبوهم لهم - والحال هذه- ولايتركوا في داخله أيَّ مكانٍ للارتياب بهم أو عدم الاطمئنان على يوسف منهم مُطلقاً؛ وأدلُّ ما يدل على أنَّ يعقوبَ قد أمنَ لهم واستوثقَ من قولهم بالحفاظ على يوسف هو اعترافُهُ بذلك صراحةً حينما طالبوهُ بأنْ يرسلَ معهم (بنيامين) بعد سنوات؛ إذ يقول سبحانه على لسان يعقوب عليه السلام ﴿قالَ هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلاَّ كَما أَمِنْتُكُمْ عَلى أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ فَاللهُ خَيْرٌ حافِظاً وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾[2] فقوله هذا سندٌ قاطعٌ يُثبتُ أنَّه قد أمنَ لهم حينما تعهَّدوا له بالحفاظ على يوسف وامتناع مساسه بأذى ما دام معهم.

من هنا نقولُ بأنَّه لامجال لاتهام يعقوب بأنَّه زجَ بيوسفَ الى الأذى؛ لداعيين الاول أنَّه لم يكن يعلم بأنَّ أبناءه سيفعلون بيوسف هذا؛ والثاني أنَّ يعقوب أراد توطيد العلاقات الأخوية بين يوسف وإخوته حتى يذهبَ التحسسُ من نفوس إخوته تجاهه.

ويُزادُ على هذين أمر آخر وهو أنَّ كثرة العهود التي قطعها إخوة يوسف على أنفسهم لأبيهم وصدور العبارات التطمينية منهم اليه من أنَّ

---

(١) الطباطبائي: الميزان: ٣٣٢/٢.

(٢) سورة يوسف: ٦٤.

يوسف لن يصيبه مكروه وأنَّهم عصبة ولن يغفلوا عنه دعا يعقوب الى الاطمئنان الى قولهم والركون الى تنفيذ مطلبهم ظناً منه بهم المحافظةَ على يوسف فعلاً.

وبهذا يُثبِتُ بأنَّ يعقوب لايعلم الغيب واليقين بما سيحدث وإلا لما سمح بما حدث البتة؛ لهذا لاتهمة على النبي يعقوب والحال هذه مُطلقاً؛ ذلك بأنَّه أحرصُ من أنْ يدعَ ولدَهُ في غياهب الهلكة من دون أنْ يمنعَ ذلك فيما لو كان يعلم به ابتداءً.

اتهامات النبي إبراهيم عليه السلام

أولاً: اتهام إبراهيم بسوء الأدب

إذا كان النبي يمثل نيابةَ السماء في الأرض على وجه الفعلية، وإذا كانت السماء نفسها تدعو تنصيصاً وجهاراً إلى وجوب التحلي بالخلق وحسن الأدب إلى الحد الذي تسوِّغُ فيه أنْ يميل َالمرءُ على نفسه في تقبُّل الآخر دون الإساءة إليه؛ فإنَّه يمكنُ القولُ بأنَّ هذه النيابة وتلك الدعوة تقتضيان باللزوم أنْ يغدو كلُّ نبي - مبعوث من السماء- مكمن الأدب الأرقى وموئل الخُلق الأرفع على وجه الإطلاق؛ لأنَّ ظهوره بوصفه الأنموذج الأسمى لما تبتغيه السماء يُعَدُّ مرقاةً لقبول الناس له أو تقبُّل الناس إليه بوصفه منقذاً لهم ومُشرِّعاً لقوانين التعامل فيما بينهم ومؤسساً لمنطقيات حسن الخلق وجمالية التعامل الإنساني الواجب إيجاده أصالةً في حياتهم.

من هنا كان لا يحقُّ لأيِّ نبيٍّ أن يدخل الى نطاق سوء الأدب أو تنتابه لحظةٌ ما يغدو فيها خارجاً عن نطاق سمو التبادل الأخلاقي الأنقى مع الآخر، فإذا كان الأمر كذلك فإنَّ هذا يدعو الى اتهام النبي إبراهيم عليه السلام بسوء الأدب وخروجه عن نطاق الخلق أصالةً في التعامل مع أبيه، وذلك تحديداً حينما نادى إبراهيمُ والدَهُ (آزر) باسمه من دون لياقة أو تلطف في النداء وذلك في قوله تعالى ﴿وَإِذْ قالَ إِبْراهِيمُ لأَبِيهِ آزَرَ أَ تَتَّخِذُ أَصْناماً آلِهَةً إِنِّي أَراكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾[1] فبالنظر إلى كيفية النداء في الآية الكريمة يبدرُ

---

(١) سورة الانعام: ٧٤.

تساؤلٌ ملحٌّ ألا هو «أليس قول إبراهيم لأبيه (آزَرَ) فيه سوء أدب منه عليه السلام تجاه آزر»[١] إذ كان ينبغي عليه أنْ يخاطبَهُ بأدب؛ فحتى لو لم يكن أبوه على وجه الفعلية النسبية؛ فإنَّه قد قام بتربيته، أ فليس يتحتم على إبراهيم أن يراعي حق التربية فلا يُقدِمُ على مناداة أبيه بهذه الحيثية غير اللائقة.

نقولُ إنَّ إبراهيم عليه السلام لم ينادِ أباه آزر باسمه البتة؛ بل كان يتحلَّى بكامل الأدب في مناداته، فهو لم ينادِهِ باسمه أبداً؛ إذ لا يمكن أنْ لا يجري ذلك على إبراهيم أو يصدرَ منه مُطلقاً؛ ذلك بأنَّه قد جاءت لفظة ﴿آزَرَ﴾ في النص الكريم لبيان أنَّ هذا المنادى ليس أباه فعلاً؛ بل هو عمُّهُ ومُربِّيه[٢]، فلفظة ﴿آزَرَ﴾ لم تكن جزءاً من مقولة إبراهيم عليه السلام في خطابه لأبيه – المُربي – فليس المعنى ﴿وَإِذْ قالَ إِبْراهِيمُ لأَبِيهِ: يا آزَرَ؛ أَ تَتَّخِذُ أَصْناماً آلِهَةً﴾؛ بل تبدأ مقولة إبراهيم من قولته متسائلاً: ﴿أَ تَتَّخِذُ أَصْناماً آلِهَةً﴾؛ وبهذا تنتفي التهمة عن إبراهيم عليه السلام فلفظة ﴿آزَرَ﴾ بدل بياني من لفظة (لأبيه) لا أكثر.

ويبدو أنَّ السيد الصدر قد تنبَّه على هذا المنحى التوجيهي؛ إذ قال: «إنَّ سياق الآية واضح في أنَّ آزر لم يقع في كلام إبراهيم عليه السلام وإنما يبدأ كلامه بقوله: ﴿أَ تَتَّخِذُ أَصْناماً آلِهَةً﴾»[٣]، نقول إنَّ نصَّ السيد الصدر يحملُ كامل الدقة في التوجيه الدلالي للنص؛ بيد أنَّ السيد الصدر لم يعلل لنا كيف أنَّ

---

(١) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٥٨٦.

(٢) ينظر: الطوسي: التبيان: ١٧٥/٤، والطبرسي: مجمع البيان: ٩٠/٤، والطباطبائي: الميزان: ١٦٤/٧– ١٦٥.

(٣) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٥٨٦.

لفظة ﴿آزَرَ﴾ لم تكن جزءاً من كلام إبراهيم.

وتأسيساً عليه نقول إنَّ الدلالة الإعرابية للفظة ﴿آزَرَ﴾ هي التي تحسمُ الأمرَ في كون لفظة ﴿آزَرَ﴾ جُزءاً من كلام إبراهيم أم لا؛ ذلك بأنَّنا إذا ما أنعمنا النظر في الحركة الإعرابية للفظة ﴿آزَرَ﴾ فإنَّا سنجدها الفتحة وهي قراءة الجمهور[١]، وهذا يدل على أنَّها بدلٌ من لفظة ﴿لأَبِيهِ﴾[٢]؛ ذلك بأنَّ البدل يتبعُ المبدل منه في الإعراب فلما كانت لفظة ﴿لأَبِيهِ﴾ مخفوضة بالياء بدل الكسرة لأنَّها من الأسماء الخمسة، جاءت حركة ﴿آزَرَ﴾ الفتحة بوصفها (بدلاً) مخفوضاً بالفتحة بدلاً من الكسرة؛ لأنَّه ممنوع من الصرف للعلمية والعُجمة[٣]، ولو كانت لفظة ﴿آزَرَ﴾ جزءاً من كلام إبراهيم لوجب أنْ تكونَ حركتها الضمة بوصفها علم منادى فيقول: (آزرُ أَتَتَّخِذُ أَصْناماً آلِهَةً) والمراد (يا آزرُ؛ أَتَتَّخِذُ أَصْناماً آلِهَةً)، فلما كانت حركة لفظة ﴿آزَرَ﴾ هي (الفتحة) عُلِمَ من هنا أنَّها ليست من البنية الكلامية لإبراهيم البتة.

فضلاً عن هذا وذلك فإنَّ إبراهيم عليه السلام كان في صدد دعوة أبيه إلى الإيمان بالله تعالى والدخول إلى دينه؛ وهذا المنطق ينافي القول بإمكان أنْ يُناديَ إبراهيم أباهُ باسمه أو يمارس معه سوء الأدب، فإذا كان دعوته الى أبيه منطَلِقه من سوء أدب إبراهيم – حاشاه– فكيف له أنْ يُقنِعَ أباه بالإيمان

---

(١) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير: ٣٧٨/٢، والبغوي: معالم التنزيل: ١٥٨/١.
(٢) ينظر: البيضاوي: أنوار التنزيل: ٤٢٢/١، والنسفي: تفسير النسفي: ٣٣٠/١.
(٣) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير: ٣٧٨/٢، وابن هشام: شرح شذور الذهب:٥٨٧– ٥٨٨.

- والحال هذه-؛ من هنا فإنَّ المنطلق المضموني لكلام إبراهيم- الذي هو الدعوة إلى الإيمان- يتقاطع والقول بممارسة قلة الأدب مع أبيه؛ لأنَّ هذا يدعو القول بالتناقض محصلةً، بل ينصرفُ إلى تماهي التصور إلى قلة وعي إبراهيم بما يريد وبكيفية إيصال ما يريد إلى الآخر؛ وبهذا يخرج من نطاق حكمة التعامل مع الآخر وكيفية كسبه إلى نطاق الإيمان، في الوقت التي تُعَدُّ فيه اعتماد هذه الحكمة والتمسك بها أصلاً من أصول نجاح دعوة كلّ نبي، يقول الله تعالى ﴿ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾[1].

يزادُ على هذا فإنَّ إبراهيم عليه السلام قد استعمل مع أبيه أسلوب الاستدراج في الكلام حتى يوصلَهُ إلى الاقتناع بدعوته ومن لوازم هذا الاستدراج أنْ لا يخاطب صاحبُ الدعوةِ الآخرَ بلُغة التوبيخ أو لهجة الشدة والتحقير البتة؛ لأنَّ هذا يدعو إلى نفرة المتلقي من المُخاطِب وعدم تقبُّله ما يدعوه إليه؛ وبهذا تتحطم الدعامة الأساس التي تقوم عليها عملية الاستدراج للآخر.

وعند التأمُّل في النص الكريم نقف على أنَّ إبراهيم قد وظَّفَ أسلوب الاستدراج مع أبيه لاستمالته إلى الإيمان حيث بدأ عليه السلام الحوار مع أبيه بقوله ﴿أَتَتَّخِذُ أَصْناماً آلِهَةً إِنِّي أَراكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾؛ إذ استعمل أسلوب الاستفهام الذي يحمل دلالة الإنكار التعجبي فكأنَّه يتساءلُ مُتعجباً

---

(١) سورة النحل: ١٢٥.

من عبادة أبيه للأصنام واتخاذها آلهة من دون الله تعالى، وفي الوقت نفسه فإنَّه يُنكرُ على أبيه هذه العبادة[١]؛ فالمبتغى من كلامه: (لا تَتَّخِذْ أَصْناماً آلِهَةً لأنَّها لا تستحقُ العبادة)؛ بيد أنَّه أوردَ هذا المعنى على سبيل الاستفهام؛ لأنَّ في هذا الاستفهام دلالة تحنن وتقرُّب من أبيه رغبةً منه في إنقاذه من الضلالة؛ لهذا لم يأتِ بأسلوب التوبيخ المفضي إلى تقليل الشأن أو يستعمل أسلوب النهي المباشر عن عبادة الأصنام الذي يؤول إلى صدم أبيه بالحقيقة التي يهربُ منها دائمة؛ فهو لم يخاطبه مباشرةً فيقول له (لا تعبدْ الأصنام)؛ لأنَّ الحوار على هذه الشاكلة سوف يؤدي إلى إحداث تراجع نفسي لدى أبيه وردة فعل شديدة تجاه إبراهيم لأنَّه واجهه بالحقيقة التي لا يريد أنْ يعرفَها أبوه؛ ذلك بأنَّ أباه مُتشبِّعٌ كلياً وعقائدياً من عبادة الأصنام إلى الحد الذي لا يسمح هذا الوضعُ لإبراهيم بأنْ يعرضَ عليه دينَهُ عن طريق نهيه عن دينه الأول؛ لذا عدلَ إبراهيمُ فاستعمل الخطاب غير المباشر من أجل أنْ يُقنعَ أباه بما يريد؛ فهي وسيلةٌ تلطُّفيةٌ في التعبير تكسبُ المتلقيَ وتشدُّ انتباهَهُ وتفتحُ معه باباً للحوار من دون أنْ تحدثَ لديه ردةَ فعلٍ معينة تجاه المتكلم؛ لأنَّ غاية إبراهيم سامية وهي التوحيد إلى عبادة الله الإله الواحد؛ لذا لم يكن له أنْ يفسدَ هذه الغاية بالحوار التشنجي الشديد من هنا استعمل السؤال الإنكاري الذي كان يبتغي منه أنْ يقولَ: (لا تعبدْ الأصنام) [٢].

---

(١) ينظر: الطوسي: التبيان:١٧٤/٤، والشوكاني: فتح القدير: ١٩٢/٢، والنسفي: تفسير النسفي: ٣٣٠/١، الالوسي: روح المعاني: ١٩٤/٧.

(٢) ينظر: المؤلف والباحثة: زينب حكيم الوطيفي: ظاهرة الاستدراج في النص ←

ثم عقَّبَ إبراهيمُ قائلاً: ﴿إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾ فنجد أنَّ هذه العبارة استعمل فيها الأسلوب غير المباشر فإبراهيم لم يقل لأبيه: (أنت وقومك في ضلال مبين)؛ فيحسم الأمر ويبتعد عن أبيه لأنَّه كافرٌ؛ بل قالَ له: ﴿إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾؛ فهو لم يحسم الأمر معه بعد ولم يتَّهمه بالضلالة على وجه القطعية؛ بل كأنَّه قال له: (أحسبُ أنَّك وقومك في ضلال) ونستشعر من خطاب إبراهيم هذا دعوى لأبيه لكي يسأله لماذا تراني هكذا؟!، فيتحقق الاستدراج من إبراهيم لأبيه بأنْ سَحَبَ اليه انتباهه بهذا التعبير فلو قال له: (أنت في ضلال مبين)؛ لما ردَّ عليه أبوه؛ بل لطردَهُ؛ ولكن قال له: ﴿إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾؛ ليسأله أبوهُ عن سبب رؤيته هذه فيجيبه إبراهيمُ مُستدلاً على ذلك فيستدرجه الى النطاق الإيمان بهذا الأسلوب الجميل[1].

وذهب جملةٌ من علماء التفسير إلى أنَّ عبارة إبراهيم لأبيه ﴿إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾ تدل على الغلظة والشدة وليس هي أسلوب جميل غايته الاستدراج لأبيه ليؤمن بوحدانية الله تعالى وينبذ الأصنام، فمقولة إبراهيم

→

القرآني -دراسة تفسيرية في إثبات وحدانية الله تعالى، (بحث مشترك منشور) في مجلة جامعة بابل للعلوم الانسانية، المجلد: ٢٣، العدد:١، ٢٠١٥م:٣٨٧.

(١) ينظر: المؤلف والباحثة: زينب حكيم الوطيفي: ظاهرة الاستدراج في النص القرآني - دراسة تفسيرية في إثبات وحدانية الله تعالى، (بحث مشترك منشور):٣٨٧.

«هذه دالة على أنّه عليه السلام شافهه بالغلظة والجفاء لقوله تعالى: إِنِّي أراكَ وقومَكَ أي الذين يتبعونك في عباداتها في ضلال عظيم عن الحق مبين»[١]، وللرد على هذا نقولُ إنّه لا يمكن الانصياع وراء هذا القول؛ ذلك بأنَّ «مشافهة الأب بالجفاء لا يجوز لما فيه من الإيذاء وآية التأفيف بفحواها تعمُّ سائرَ أنواع الإيذاءات كعمومها للأب الكافر والمسلم؛ وأيضاً إنَّ الله تعالى لما بعثَ موسى عليه السلام إلى فرعون أمرَهُ بالرفق معه والقول اللين له رعاية لحق التربية وهي في الوالد أتم وأيضاً الدعوة بالرفق أكثر تأثيراً فإنَّ الخشونة توجب النفرة فلا تليقُ من غير إبراهيم عليه السلام مع الأجانب فكيف تليق منه مع أبيه وهو الأواه الحليم»[٢].

وبهذا ننتهي إلى القول بأنَّ الأسلوب الحواري لإبراهيم كان مبيناً على أساس الاستدراج وأنَّ هذا الأسلوب يلزمُ صاحبَهُ باللين وحسن التعامل مع الآخر حتى يستدرجه إلى مبتغاه؛ من هنا يَثبتُ أنَ إبراهيم لم ينادِ أباهُ باسمه أبداً؛ لأنَّ هذا لايتفق ومستوى أدبه الرفيع من جهة ولا يتلائم مع منطلق أسلوبه الاستدراجي في دعوة أبيه إلى الإيمان من جهة أخرى.

وتأسيساً عليه نجد أنَّ إبراهيم عليه السلام لم يكن سيء الخلق مع أبيه؛ بل على الخلاف من ذلك تماماً إذ كان يتحلى بأروع خلق في حواره معه مُطلقاً، وبهذا لا مجال مُطلقاً لـمَنْ قال بأنَّ لفظة ﴿آزَرَ﴾ يمكنُ أنْ تكون مُنادى

---

(١) الالوسي: روح المعاني: ١٩٦/٧، وينظر: الدمشقي: اللباب في علوم الكتاب: ٢٣٣/٨.

(٢) الالوسي: روح المعاني: ١٩٦/٧.

مضموم[١]؛ ليُثَبِّتَ بذلك على النبي إبراهيم عليه السلام سمة الغلظة والتوبيخ لأبيه؛ ذلك بأنَّ الانصياع وراء هذا القول يُفضي بنا بالمآل إلى القول بأنَّ إبراهيم خارج عن العصمة ولا خروج عن العصمة لإبراهيم البتة؛ لأنَّ خطابه لأبيه كان يمثل أعلى درجات التهذيب النبوي عموماً.

ثانياً: اتهام إبراهيم بعبادة غير الله تعالى

إنَّ الأصل الأمثل الذي ينطلقُ منه كلُّ نبيٍّ مبعوثٍ من السماء ويشقَّ طريقَهُ بعُسرٍ من أجل تحقيقه هو عامل التوحيد لله تعالى وعبادته وحده من دون أية شركة؛ ذلك بأنَّ كلَّ ديانه سماوية إنما تنهض على هذا المنطلق وتشرع بالسير منه ابتداءً واليه مآلاً؛ من هنا وجب على كلِّ نبي أنْ يوحِّدَ الله تعالى ابتداءً حتى يستنى له دعومة قومه الى هذا التوحيد تباعاً؛ فإذا كان المآل الى هذا تحققاً فإنَّه يمكن القول بأنَّ النبي إبراهيم كاد أنْ يُشركَ بالله تعالى أو أنَّه أشركَ في أول الأمر ثم هداه الله تعالى الى عبادته وتوحيده، وذلك بَيِّنٌ في تردده في الإقرار بالربوبية الى كوكب ما تارة ثم الى الشمس تارة ثانية والى القمر تارة ثالثة؛ إذ يقول تعالى ﴿وَكَذلِكَ نُرِي إِبْراهِيمَ مَلَكُوتَ السَّماواتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأى كَوْكَباً قالَ هذا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بازِغاً قالَ هذا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بازِغَةً قالَ هذا رَبِّي هذا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قالَ يا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا

---

(١) ينظر: الطوسي: التبيان: ١٧٤/٤، والطباطبائي: الميزان: ١٦١/٧.

تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّماواتِ وَالأَرْضَ حَنِيفاً وَما أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[١] فعند النظر نجد أنَّ «ظاهر هذه الآية يقتضي أنَّه عليه السلام كان يعتقد في وقت من الأوقات الإلهية الى الكواكب»[٢] وهذا يؤول به الى الشرك حتماً، ولدفع هذا الاتهام عن النبي إبراهيم وجَّهَ بعضُهم هذا التردد الى ميدان الاستعلام من قبل النبي إبراهيم أي إنَّه لم يكن في نيته الاشراك بل كان السائد في قومه أنَّهم يعبدون الكواكب؛ لذا جال في خاطره وتأمَّل أياً من الكواكب يمكنُ أنْ تستحقَ العبادة فنظر الى الزهرة أولاً فأفلَتْ فعَلِمَ بأنَّها ليست ربه ثم نظر الى القمر فأفلَ فأدرك أنَّه ليس ما كان يسعى وراءه ثم نظرَ الى الشمس فأعجبته بكبرها فلما أفلَتْ أدرك بأنَّ الكواكب ليست بآلهة[٣]، فقوله «هذا ربي على سبيل الفكر والتأمل لذلك، فلما غابت وأفلت وعلم أنَّ الافول لا يجوز على الآلهة، عَلِمَ أنَّها مُحدَثَةٌ مُتَغيِّرةٌ مُنتَقِلَةٌ»[٤]؛ وبهذا «يكون هذا من قبيل مستويات التربية التي مرَّ بها إبراهيم عليه السلام قبل بلوغه الدرجة الرفيعة»[٥]؛ يقول الطباطبائي إنَّ «الانسان في أول زمن يأخذ

---

(١) سورة الانعام: ٧٤- ٧٩.

(٢) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٣٩.

(٣) ينظر: الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٣٩- ٤٠.

(٤) م.ن: ٤٠.

(٥) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٥٨٧، وذهب آخر الى أنَّ ابراهيم «كان هذا منه عند قصور النظر لأنَّه في زمن الطفولية»، الشوكاني: فتح القدير: ١٩٣/٢، وينظر: البغوي: معالم التنزيل: ١٥٩/١، وابن الجوزي: زاد المسير: ٧٣/٣، وهذا الكلام مردودٌ جملةً وتفصيلاً، وعلةُ ذلك أمران: الأول: ←

بالتمييز ويصلح لتعلق التكليف الإلهي بالنظر في أمر التوحيد وسائر المعارف الاصلية .... فهو بعد في سبيل الحق لا بأس عليه في زمن يمرُّ عليه بين الانتزاع من قصور التمييز وبين الاعتصام بالمعرفة الكاملة والعلم التام بالحق .... وهذه سُنَّةٌ عامةٌ في الحياة الانسانية المتدرجة من النقض إلى الكمال لا يختلف فيها إنسان وإنسان»[1].

وقد استُشكِلَ على مضمون هذا التوجيه بأنَّه «كيف يجوز أنْ يقولَ عليه السلام: ﴿هذا رَبِّي﴾، مُخبِراً، وهو غير عالم بما يُخبِرُ به، والإخبار بما لا يأمن الُمخبِرُ أنْ يكونَ كاذباً فيه قبيح؛ وفي حال كمال عقله ولزوم النظر

→

إنَّ المرء في مرحلة الطفولة يكون محدود التفكير؛ فلايسع عقله أنْ يخوضَ في مثل هذا النطاق التأملي العقلاني الى الحد الذي يدعوهُ سمو عقله الى البحث عن ربِّه والتساؤل عنه؛ ذلك بأنَّ مرحلة الطفولة لها مقتضياتها العقلية ومساراتها التفكيرية اليسيرة غير المعقدة والسؤال عن الرب ههنا يتنافى والقول بإمكان صدوره من طفل عقلاً؛ فأنّى لابراهيم أنْ يتأملَ وهو طفلٌ في هذا المسار العقائدي والنطاق التأملي الذي يحتاجُ الى رجاحة عقل ووعي عالٍ لما يجري من حوله حتى لأنَّه يخرقُ المتسالم العقائدي ليتسائلَ عن خالق الوجود وربِّ الأكوان فهذا أقرب الى الخيال منه الى الحقيقة مُطلقاً، أما الآخر: فيكمن في أنَّ هذه المقولة أي قوله ﴿هذا رَبِّي﴾ إنما سيقَتْ بعد حواره مع أبيه ودعوته الى ترك عبادة الأصنام، وهذا الحوار وتلك الدعوة لايمكن أنْ تصدرَ عن مرحلة الطفولة أو عن عقل طفل البتة؛ من هنا تتضح عدم رجاحة هذا التوجيه التفسيري في حقِّ ابراهيم عليه السلام.

(١) الطباطبائي: الميزان: ١٧٥/٧- ١٧٦، وينظر: عبد السلام زين العابدين: مراجعات في عصمة الأنبياء من منظور قرآني: ١١٤- ١١٥.

لابدَّ من أنْ يلزمَهُ التحرز من الكذب ، وما جرى مجراه من القبح»[١] ورُدَّ على هذا الاشكال بـ «أنَّه لم يقل ذلك مُخبِراً، وإنما قال فارضاً ومُقدِّراً على سبيل الفكر والتأمُّل ... ولا يكون بذلك مُخبِراً في الحقيقة»[٢].

نقولُ إنَّ هذا الكلام محل نظر فإذا جرى ذلك على سبيل الفرض والتساؤل فإنَّه يدل على أنَّ البنية الكلامية لإبراهيم قد جرت على سبيل الاستفهام التساؤلي الافتراضي؛ أي إنَّ المراد الحقيقي من قوله: (أهذا ربِّي؟!) إنما جاء على سبيل التأمُّل والتفكُّر، نقولُ إنَّ هذا التساؤل يُفضي بالضرورة الى القول بالتشكيك وعدم الإيمان بوجود رب غير الكواكب بدليل أنَّ سؤالاته كانت مُترددةً في نطاق الكواكب فحَسبَ جرياً على أنَّ قومه كان يعبدون الكواكب لهذا رغبَ في معرفة أيِّ الكواكبِ أجدر بالعبادة دون غيره؛ وبهذ لا يخرج من ميدان عبادة الكواكب بيد أنَّه كان يتفكر ويتأمَّل أيَّها الأفضل في العبادة وأيها الآلهة دون غيره، والدليل أنَّه حينما رأى الشمس دخلته القناعة بأنَّها الأجدر من غيرها بالعبادة ولهذا علل قناعته بها بقوله: ﴿ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بازِغَةً قالَ هذا رَبِّي هذا أَكْبَرُ﴾؛ وبهذا يبقى إبراهيم في حيز قناعته بعبادة الكواكب ولكن على سبيل التفكر أيُّها الأولى عبادةً من غيرها.

وثمة تعليلٌ آخر لمن رأى أنَّه لايجوز على إبراهيم الإخبار بما لايعلمُ وأنَّه يُدخِلُهُ هذا في نطاق الكذب، وهو «أنَّه أخبرَ عن ظنه، وقد يجوز أنَّه

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٤٠، وينظر: الطباطبائي:الميزان: ١٧٦/٧.
(٢)الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٤٠.

يظنُّ المُفكّر والمتأمِّل في حال نظره وفكره ما لا أصل له، ثم يرجع عنه بالأدلة والعقل، ولا يكون ذلك منه قبيحاً»[١].

ويمكن الرد على هذا القول بأنَّ مجرد الظن بأنَّ هذا الكوكب ربُّهُ يُعَدُّ تشكيكاً بوجود رب غير الله تعالى وهذا التشكيك يُدخِلُ إبراهيم نطاق التهمة بأنَّه يظنُّ بوجود إله غير الله سبحانه.

من هنا نقولُ إنَّ التوجيه الذي يرى بأنَّ إبراهيم كان في نطاق مستوى التربية الإلهية وبأنَّه قال ﴿هذا رَبِّي﴾ على سبيل التأمُّل والتفكُّر والظن غير سديد البتة؛ بل إنَّ هذا لايتفق ومقام النبوة والأصل الأمثل الذي تؤسِّسُ عليه وتبتغي إبلاغه الى الآخر وبلوغه تحقيقاً لإرادة السماء.

وتأسيساً عليه نقولُ إنَّ النبي حينما يُرسَلُ الى قومه يجب أنْ يكونَ ابتداءً موقناً بالله تعالى قبل كلِّ شيء حتى يتسنى له بناءً على هذا المنطلق الأساس أنْ يدعو قومه اليه، وإلا فإنَّ تردد النبي في إقراره بعبادة غير الله تعالى ووصفه بـ﴿هذا رَبِّي﴾ يُعَدُّ كفراً واشراكاً ماثلاً لا يمكن أنْ يجري على النبي البتة، ولايمكن أنْ يُقالَ بأنَّه من باب تربية النبي إذ لايجري على النبي عبادة غير الله تعالى فيكون مشركاً أو كافراً ثم يهدي الله تعالى الى وحدانيته وربوبيته، فإذا كانت الحال هذه لجاز أنْ يهديَ اللهُ تعالى أياً من الكافرين ليكونَ نبياً بدلاً من إبراهيم.

ثم كيف يمكن لنا أنْ نقولَ بأنَّ النبي إبراهيم كان متردداً في عبادة غير

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٤٠.

الله تعالى وأنَّه كان مُتأمِّلاً لايَعرفُ ربَّهُ، إذا كان حوار إبراهيم مع الكواكب قد جاء بعد حواره مع أبيه؛ إذ سبقَ هذه الآيات الكريمات - المتحدثة عن خطابه التساؤلي عن ربِّه - قولُهُ تعالى ﴿وَإِذْ قالَ إِبْراهِيمُ لأَبِيهِ آزَرَ أَ تَتَّخِذُ أَصْناماً آلِهَةً إِنِّي أَراكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾[1] فإذا كان إبراهيم يدعو أباه الى عبادة الله تعالى ونبذ الأصنام فأنى لنا أنْ نقولَ بأنَّه كان مُتردداً وبأنَّه لا يَعرفُ ربَّهُ لهذا يُخاطِبُ الكواكب وينظرُ اليها ليعلمَ أيَّها ربه الحقيقي من بينها.

من هنا نقولُ إنَّ حوار إبراهيم مع الكواكب إنما كان مبنياً على منطق الاستدراج للآخر للإيمان بوحدانية الله تعالى والإقرار بربوبيته وألوهيته دون غيره، فـ«إبراهيم عليه السلام لم يقل ما تضمنته الآيات على طريق الشك، ولا في زمان مهلة النظر والفكر؛ بل كان في تلك الحال موقناً عالماً بأنَّ ربَّه تعالى لا يجوز أنْ يكونَ بصفة شيء من الكواكب»[2]؛ ولما كان أبوه وقومه يعبدون الكواكب؛ وجب على إبراهيم أنْ يوجِّهَ كلامَهُ الى الكواكب تحديداً ليستدرجَ والدَهُ وقومَهُ الى الإيمان بما جاء به وصولاً بهم الى التسليم والقناعة بأنَّ هذه الكواكب لاتُعَدُّ آلهةً وإنَّ الإله الواحد هو الله تعالى؛ من هنا تحتم قوله الى الكواكب: ﴿هذا رَبِّي﴾؛ «وإنما قال ذلك على سبيل الإنكار على قومه والتنبيه لهم على أنَّ ما يغيب ويأفل لا يجوز أنْ يكونَ إلهاً معبوداً»[3] البتة؛ والأظهر أنَّ إبراهيم عليه السلام قد عمدَ الى هذا الأسلوب لأنَّ

---

(١) سورة الانعام: ٧٤.

(٢) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٤١.

(٣) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٤١.

«هذا الطريق من الاحتجاج أجلب لانصاف الخصم، وأمنع لثوران عصبيته وحميته، وأصلح لاسماع الحجة»[١].

يقول الإمام الرضا عليه السلام حينما سأله المأمون عن قول إبراهيم ﴿هذا رَبِّي﴾: «أراد إبراهيم عليه السلام بما قال: أنْ يُبيِّنَ لهم بطلان دينهم، ويُثبِّتَ عندهم: أنَّ العبادة لا تحق لمَنْ كان بصفة الزهرة والقمر والشمس، وإنما تحقُّ العبادةُ لخالقها خالق السماوات والارض؛ وكان مما احتج به على قومه مما ألهمَهُ اللهُ عزَّ وجلَّ وآتاهُ كما قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنا آتَيْناها إِبْراهِيمَ عَلى قَوْمِهِ﴾[٢]»[٣].

ويبدو أنَّ الزمخشري قد أسَّسَ كلامه على منطق الإمام الرضا عليه السلام حين قال معللاً مقولة إبراهيم ﴿هذا رَبِّي﴾: «كان أبوه آزر وقومه يعبدون الأصنام والشمس والقمر والكواكب فأرادَ أنْ يُنبِّهَهُم على الخطأ في دينهم وأنْ يرشدَهُم إلى طريق النظر والاستدلال، ويعّرفهم أنَّ النظر الصحيح مؤد إلى أنَّ شيئاً منها لا يصح أنْ يكونَ إلهاً لقيام دليل الحدوث فيها، وأنَّ وراءها مُحدِثاً أحدَثَها وصانعاً صَنَعَها ومُدبِّراً دَبَّرَ طلوعَها وأفولَها وانتقالَها ومسيرَها وسائرَ أحوالِها»[٤]؛ ويبدو أنَّ السمرقنديَّ يوافقُ الزمخشريَّ فيما ذهبَ اليه؛ إذ يقولُ ما نصُّهُ: «قوله ﴿هذا رَبِّي﴾ قال ذلك قوله لقومه على جهة الاستهزاء

---

(١) الطباطبائي: الميزان: ١٧٧/٧.
(٢) سورة الانعام: ٨٣.
(٣) الطبرسي: الاحتجاج: ٢١٧/٢.
(٤) الزمخشري: الكشاف: ٢٩/٢-٣١، وينظر: البيضاوي: أنوار التنزيل: ٤٢٣/١، والطباطبائي: الميزان: ٧/ ١٧٦-١٧٧

بهم كما قال ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾[١] ويقال أرادَ بهذا أنْ يستدرجَهُم فيظهر قبح قولهم وفعلهم وخطأ مذهبهم وجهلهم؛ لأنَّهم كانوا يعبدون النجوم والشمس والقمر فلمّا رأى الكوكب قال لهم ﴿هذا رَبِّي﴾ وأظهرَ لهم أنَّه يعبد ما يعبدون فلمّا غابَ الكوكبُ قال لهم ﴿لا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾ فأخبرهم بأنَّ الآفل لا يصلح أنْ يكونَ إلهاً ثم قال في الشمس والقمر هكذا ... أرادَ إبراهيم أنْ يُريَهُم قبح ما يعبدون من دون الله لعلهم يرجعون فلما لم يرجعوا قال ﴿يا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾ »[٢].

وعليه نجد أنَّ مقولة الإمام الرضا - ومَنْ أسَّسَ عليها استدلالاً من علماء التفسير- هي التي درأت الاشكال عن إبراهيم في ملحظ انتقاله في توجيه الربوبية الى كوكب ما ثم الى كوكب آخر ثم الى ثالث؛ فإبراهيم إنما «أراد أنْ يُبطِلَ قولَهُم بربوبية الكواكب إلا أنَّه عليه السلام قد عرف من تقليدهم لأسلافهم وبعد طباعهم عن قبول الدلائل أنَّه لو صرَّحَ بالدعوة إلى الله تعالى لم يقبلوا ولم يلتفتوا فمال إلى طريق يستدرجهم إلى استماع الحجة؛ وذلك بأنَّ ذكر كلاماً يوهم كونه مساعداً لهم على مذهبهم مع أنَّ قلبَهُ كان مُطمئناً بالإيمان، ومقصوده من ذلك أنْ يتمكنَ من ذكر الدليل على إبطاله وإنْ لم يقبلوا»[٣].

---

(١) سورة الأنبياء:٦٣

(٢) السمرقندي: بحر العلوم: ٤٨٢/١، وينظر: البغوي: معالم التنزيل: ١٥٩/١.

(٣) الالوسي: روح المعاني: ٧/ ١٩٩، وينظر: محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٥٨٧.

ولقد ذهبَ السيد الصدر في إحدى توجيهاته لمقولة إبراهيم ﴿هذا رَبِّي﴾ الى القول: «أنْ يكونَ قوله ﴿هذا رَبِّي﴾ مسوقاً مساق الاستفهام الاستنكاري يعني أنَّ هذا لايعني أنَّ يكونَ ربي»[1].

نقولُ إنَّ هذا التوجيه فيه نظر؛ وداعي هذا النظر هو أنَّ الاستفهام الانكاري المقدر بـ(أ هذا ربِّي؟) يقتضي أنْ يكونَ المعنى المراد في الحقيقة هو: (ليس هذا ربِّي)؛ لأنَّه استفهام بمعنى الإنكار على القوم بأنْ يكونَ هذا الكوكب ربه، وهذا لايتفق مع مراد إبراهيم؛ ذلك بأنَّ قول إبراهيم ﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بازِغَةً قالَ هذا رَبِّي هذا أَكْبَرُ﴾ فيه دليل قطعي يُثبِتُ أنَّ إبراهيم لم يكن يريد الاستفهام الانكاري مُطلقاً؛ لأنَّ قوله ﴿هذا رَبِّي هذا أَكْبَرُ﴾ تعليلٌ إقناعيٌّ لقومه يكشفُ لهم عن مدى إيمانه – الظاهري- بأنَّ الشمس هي ربه بدليل أنّه علَّلَ قناعته بقوله ﴿هذا أَكْبَرُ﴾؛ فمعنى الكلام هو (هذا ربِّي لأنَّ هذا أَكْبَرُ)؛ فالعبارتانِ إخبارٌ وإقرارٌ؛ فالاخبارُ قوله ﴿هذا رَبِّي﴾ والإقرارُ قوله ﴿هذا أَكْبَرُ﴾؛ لأنَّه تعليلٌ يُثبِتُ صحة الإخبار ويُبيِّنُ وثاقة المتكلم بما اختاره ربّاً له.

من هنا لايمكن أنْ نقولَ بأنَّ قوله ﴿هذا رَبِّي﴾ استفهام انكاري لأنَّ هذا يتقاطع والتعليل بقوله ﴿هذا أَكْبَرُ﴾؛ لأنَّ العبارة سينقضُ آخرُها أولَها؛ فهي ستكونُ بمعنى (ليس هذا ربِّي؛ لأنَّ هذا أكبر)؛ على حين أنَّ قوله ﴿هذا أَكْبَرُ﴾ قد جاءت لبيان مصداقية اختيار هذا الرب وصحة هذا الاختيار.

---

(١) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٥٨٧.

من هنا نقولُ إنَّ توجيه السيد الصدر كان محل نظر، وأنَّ المبتغى من هذا الإخباري التعليلي ﴿هذا رَبِّي هذا أَكْبَرُ﴾ هو محض الاستدراج من أجل إقناعهم بأنَّ الله هو الرب الأوحد وأنَّ الكواكب ليست أرباباً البتة، وأنَّ تعليل اختيار أي كوكب ليكونَ رباً لايصمد طويلاً حتى يتلاشى لأنَّ كلَّ الكواكب الى أُفول والرب لايأفل البتة؛ من هنا نقول إنَّ الأمرَ رهنٌ بالاستدراج وصولاً الى الاقتناع بوحدانية الله تعالى والحال هذه؛ وليس ثمة استفهام إنكاري في النص مُطلقاً.

من خلال ما تقدَّم يتبينُ سعي النبي إبراهيم عليه السلام في استدراج قومه إلى الاعتراف بأنَّ الأصنام لا تصلح أنْ تكونَ آلهةً تُعبَدُ من دون الله تعالى وأنَّ عليهم أنْ يعبدوا الله تعالى؛ ولقد استدل على ذلك باستعماله أسلوب الاستدراج من أجل أنْ تحدثَ لديهم عملية التَّفكُّر والتفكير حتى يصلوا الى الحقيقة من تلقاء أنفسهم[1].

فضلاً عن هذا فإنَّ هناك مستنداً قرآنياً يمكن الركون اليه لإثبات أنَّ إبراهيم كان مؤمناً بالله تعالى وأنَّه لم يكن شاكاً به؛ ويمكن تلمس ذلك المستند من خلال قول إبراهيم نفسه؛ إذ يقول: ﴿فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بازِغاً قالَ هذا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾ فقوله ﴿لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾ فيه دليلٌ على أنَّ إبراهيم كان

---

(١) ينظر: المؤلف والباحثة: زينب حكيم الوطيفي: ظاهرة الاستدراج في النص القرآني – دراسة تفسيرية في إثبات وحدانية الله تعالى، (بحث مشترك منشور):٣٨٩.

يَعرِفُ ربَّهُ وأنَّ هذا الرب سيهديه ولهذا صدَّرَ كلامَهُ بـ (لام القسم) المؤكدة مستعملاً معها أسلوب الشرط ليُثبِتَ يقيناً بأنَّه إذا لم يهدهِ ربُّهُ يبقى ضالاً، فقوله ﴿رَبِّي﴾ سندٌ واضحٌ على أنَّه يَعرِفُهُ، لأنَّه أسند لفظة (رب) الى نفسه (ياء المتكلم) ولو لم يكن يَعرِفُهُ لقال: (لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي الربُ لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ) أو لقال أيضاً: (لَئِنْ لَمْ أهتدي الى رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ)، ولكن حينما نسب الرب الى (ياء المتكلم) فُهِمَ من هنا أنَّ إبراهيم كان عارفاً بربِّه، فقد أثبتَ ههنا معرفته بالرب وأنَّ كلامه هذا كان موجَّهاً الى قومه لا الى ربِّه فعلاً؛ أي إنَّه يقولُ لهم إذا لم يهدِكُم ربُّكُم فأنتم في ضلالة، فضلاً عن أنَّ عبارته هذه فيها استدراج وتحريك لعقلية المتلقي المعاند فكأنَّه يقولُ له إنَّ هذه الكواكب إنْ كانَتْ هي ربَّكَ فعلاً فيجب عليها أنْ تهديك إليها بالحجة والبرهان والدليل؛ ولما كانوا ينظرون اليها ويعلمون أنَّها لاتتحدث ولا تشير اليهم بشيء حتى يتهدوا علموا بذلك بأنَّها ليسَتْ ربَّهُم؛ لأنَّ من شرائط الربوبية (الهداية)؛ فإذا لم تتحقق سمة الهداية في الرب فهو ليس برب مُطلقاً.

يزاد على هذا فإنَّ ما يثبتُ أنَّ حوار إبراهيم كان لقومه وليس لنفسه بحثاً عن إلهِهِ الحقيقي من بين الكواكب، هو أنَّه في نهاية كلامه قال: ﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بازِغَةً قالَ هذا رَبِّي هذا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قالَ يا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّماواتِ وَالأَرْضَ حَنِيفاً وَما أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ فقوله منادياً ﴿يا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾ دليلٌ على أنَّ الكلام كان موجَّهاً الى قومه وأنَّه كان مُحاكاً على سبيل الاستدراج لهم لا

على سبيل الشك من إبراهيم ليَعرفَ مَنْ ربّه على وجه الصواب، ونلحظُ دقة التعبير في قوله ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّماواتِ وَالأَرْضَ﴾ إذ استعمل لفظة ﴿فَطَرَ﴾ التي تعني (خَلَقَ) [١]، وهذا يُثبِتُ بأنَ الكواكب ليست آلهة لأنَّ الله تعالى هو مَنْ خلقَ كلَّ السماوات بما فيها من كواكب فضلاً عن الأرض؛ فإذا كان الأمر كذلك وجب - والحال هذه- أن نعبدَ خالقَ الكواكبِ لا الكوكب المخلوقة نفسها.

وإذا ما حاولنا توظيف منهج التفسير بالمأثور في بيان النص القرآني مقاربةً لبيان مدى قبول اتهام إبراهيم من عدم قبوله فإنَّنا سنجد أنَّ الإمام الصادق عليه السلام قد أجاد في هذا النطاق وحسمَ الأمر وذلك في إجابته للسائل حينما سأله عن مدى إمكان القبول بأنَّ إبراهيم كان مُشركاً إذ ينقل بأنَّه «سُئلَ أبو عبد الله عليه السلام عن قول إبراهيم: ﴿هذا رَبِّي﴾ لغير الله، هل أشرك في قوله: ﴿هذا رَبِّي﴾؛ فقال: مَنْ قالَ هذا اليوم فهو مشركٌ، ولم يكن من إبراهيم شركٌ، وإنما كان في طلب ربه، وهو من غيره شرك»[٢]، فعند إنعام النظر في مقولة الإمام نجد أنَّه عليه السلام قد نفى الشرك مُطلقاً عن إبراهيم عليه السلام في جميع الأوقات والأزمنة إذ المراد لايصدر منه شركٌ البتة[٣]؛ ذلك بأنَّ الإمام قد أوردَ النكرة (شرك) في سياق نفي الكون بقوله (لم يكن من إبراهيم شركٌ) وهذه الحيثية الأسلوبية تنفي وقوع حدث الشرك من إبراهيم على وجه

---

(١) ينظر: ابو منصور الأزهري: الزاهر: ٨٥، والالوسي: روح المعاني:٢٠٣/٧.

(٢) المجلسي: بحار الأنوار:٨٧/١١، والعياشي: تفسير العياشي: ٣٦٥/١، والطباطبائي: الميزان:٢١٠/٧.

(٣) ينظر: المؤلف: الاطلاق والتقييد في النص القرآني: ١٣٦.

الإطلاق؛ فلا يكون من إبراهيم شرك لا على سبيل النية ولا على سبيل العمل أو الوقوع؛ فاستعمال الإمام الكون المنفي للشرك ينصُّ على نفي حتى النية والقصد الى الشرك من إبراهيم عليه السلام؛ فتارة يقع من المرء حدث الشرك عملاً وواقعاً وتارةً أخرى يخطرُ في باله الشرك أي يكون في نيته وقصده ولكنه لم يقع منه ذلك؛ من هنا أورد الإمام نفي الشرك عن إبراهيم على سبيل الكون المنفي؛ لأنَّ نفي ثبات فعل الشرك لإبراهيم صدوراً ونيةً أبلغ من نفي صدور الشرك منه فحسب، فإذا قلنا: (لم يكن من إبراهيم شرك)، فالنفي فيه مطلق ينفي وقوع الشرك والنية إليه معاً، وإذا قلنا: (كان إبراهيم لا شرك فيه)، فالنفي فيه هنا مُسلَّط على (الشرك) في زمن الماضي فحسب؛ من دون أنْ يشملَ الأكوان جميعاً؛ أي إنَّ هذه العبارة الأخيرة نفى قائلُها صدورَ الشركِ من إبراهيم في الماضي، ولم ينفِ النية اليه؛ فضلاً عنه لم ينفِ إمكان صدور الشرك منه الآن أو مستقبلاً، ففي الماضي كان لا يقع منه الشرك، لكنَّه قد يشرك الآن أو في المستقبل؛ من هنا كان استعمالُ الإمام أسلوب الكون المنفي دافعاً للشرك عن إبراهيم نيةً وعملاً في كلِّ الأحوال والأكوان عموماً.

يزادُ على هذا فإنَّه يمكنُ القولُ بأنَّ الإمام عليه السلام قد وظَّفَ كيفية أسلوبية أُخرى لنفي الشرك عن إبراهيم ألا هي كيفية النفي الاستغراقي لكلَّ أنواع الشرك عنه؛ ذلك بأنَّه عليه السلام أورد لفظة (شرك) نكرةً في سياق نفي مما حقَّقَ دلالة النفي الاستغراقي لكلِّ إصناف الشرك وأنواعه عن إبراهيم عموماً[١].

---

(١) ينظر: ابن السراج: الاصول في النحو: ٩٤/١.

وبهذا نجدُ أنَّ الإمام قد وظَّفَ أسلوبين في وقتٍ معاً لإبعاد تهمة الشرك عن إبراهيم مطلقاً؛ إذ نلحظُ أنَّه عليه السلام قد استعمل النفي الاستغراقي لكلِّ صور الشرك وأنواعه عن إبراهيم من جهة، ومن جهة أُخرى استندَ الإمام الى حيثية الكون المنفي الذي يمنح العبارة سمة النفي المطلق الشامل لكلِّ الازمنة الذي لارجعة فيه البتة.

وبهذا حقَّقَ الإمام نفي تهمة الشرك عن إبراهيم من منطلقين -لا منطلق واحد- هما نفي صدور حدث الشرك من إبراهيم أو النية إليه من ناحية وعدم دخول إبراهيم في أيِّ صنفٍ من أصناف الشرك أو نوع من أنوعه عموماً من ناحية أُخرى؛ وعليه فإنَّ قول الإمام: (لم يكن من إبراهيم شركٌ)؛ تعني أنَّه لا يشركْ بأيِّ نوعٍ من أنواع الشرك في كلِّ أحواله صدوراً ونيةً؛ وبهذه الصياغة الأسلوبية نفى الإمامُ من نفس المتلقي أية شائبة يمكن أنْ تعلقَ بها تجاه براءة إبراهيم من الشرك مطلقاً.

ثم نلحظُ أنَّ الإمام قد أكملَ الاستدلال على براءة إبراهيم بقوله ﴿وإنما كان في طلب ربه﴾ فقوله عليه السلام: (في طلب ربه) تعني في إثبات وجود ربه للناس وإثبات وحدانيته وخالقيته، وسندُ ذلك أنَّه قال عليه السلام: (وهو من غيره شرك) [1]؛ أي إنَّ قول إبراهيم ﴿هذا رَبِّي﴾ لو صدَرَ من غير إبراهيم لكان شركاً؛ لأنَّ هذه

---

(١) نقولُ إنَّ هذه العبارة تدل على مدى قناعة الإمام عليه السلام بعصمة النبي ابراهيم، لأنَّ الشرك ينتفي لوجود العصمة مُطلقاً؛ لهذا من المحال القول بأنَّ ابراهيم كان مشركاً لقوله ﴿هذا رَبِّي﴾، ولو صدّرَتْ هذه العبارة من غيره لكان مشركاً بالضرورة لانتفاء العصمة عنه باللزوم.

العبارة تدخل في نطاق التردد والشك بوجود الله تعالى بوصفه إلهاً واحداً إنْ حملناها على سبيل الاستفهام من القائل؛ وتلج الى نطاق الإقرار إنْ حملنا هذه المقولة على سبيل الإخبار دون الاستفهام.

من هنا نفهمُ بأنَّ إبراهيم قد قالَها على سبيل طلب إثبات وجود ربه للناس تحقيقاً وتحققاً حتى يؤمنَ المتلقونَ بدعوته الحقة التي جاء بها اليهم من السماء، فهي عبارة سيقَتْ على سبيل الاستدراج والمحاججة والاقناع للمتلقي لا على سبيل الاستفهام الشكّي المُفضي الى الشرك ولا على سبيل الإخبار المؤدي الى الإقرار بالشرك صراحةً؛ وبهذا تَثبتُ عصمة النبي إبراهيم من هذا الاتهام؛ فإبراهيم كان عالماً بربه عارفاً به غير شاكٍ به طرفة عين أبداً.

ثالثاً: اتهام إبراهيم بطلب المغفرة لأبيه الكافر

إذا كان كلام العاقل على نفسه حجةً فإنَّ هذا يستلزم أنْ يكونَ أيُّ لفظ ينطق به لابدَّ له من أنْ يكونَ عالماً به عارفاً بأبعاده المضمونية؛ فإنْ لم يكن عارفاً بما يقولُ خرجَ كلامُهُ الى نطاق العبث؛ من هنا نقول إنَّ ابراهيم عليه السلام لما كان عاقلاً وجبَ والحال هذه أنْ يكونَ كلامه حجةً على نفسه ولا يمكن بأيِّ حالٍ من الأحوال أنْ نُحيلَ كلامه على العبث البتة؛ لأنَّه عالمٌ بما يقول مُطلقاً؛ فإذا ما ركنا الى هذه القاعدة المنطقية فإنَّه يمكن القول بأنَّ ابراهيم قد وقعَ في ميدان المعصية حينما وعدَ أباهُ الكافر بأنْ يستغفرَ له الله تعالى على الرغم من علمه بكفره؛ وذلك في قوله تعالى على لسان إبراهيم ﴿يا أَبَتِ إِنِّي أَخافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذابٌ مِنَ الرَّحْمنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطانِ وَلِيًّا * قالَ أَ راغِبٌ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يا إِبْراهِيمُ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ لأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا * قالَ سَلامٌ عَلَيْكَ

سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كانَ بِي حَفِيًّا * وَأَعْتَزِلُكُمْ وَما تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ وَأَدْعُوا رَبِّي عَسى أَلاَّ أَكُونَ بِدُعاءِ رَبِّي شَقِيًّا﴾[١]، فهنا وعدَ إبراهيم أباهُ بأنَّه سيستغفر له ثم تحقق هذا الوعد بقوله في نطاق دعائه الى الله تعالى ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْماً وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ * وَاجْعَلْ لِي لِسانَ صِدْقٍ فِي الآخِرِينَ * وَاجْعَلْنِي مِنْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ *وَاغْفِرْ لأَبِي إِنَّهُ كانَ مِنَ الضَّالِّينَ﴾[٢]، على حين «أنَّ عداء (آزر) وكفره بالله تبارك وتعالى كان ظاهراً غير خافٍ عن إبراهيم عليه السلام منذ البداية»[٣]؛ فإذا كان «إبراهيم عليه السلام استغفر لأبيه؛ وأبوه كان كافراً والاستغفار للكافر غير جائز؛ ثبتَ أنَّ إبراهيم عليه السلام فعل ما لا يجوز فعله»[٤] وهذا منافٍ للعصمة دون أدنى شك.

نقولُ إنَّ إبراهيم عليه السلام قد استعمل مع أبيه أسلوب الاستيعاب وامتصاص الغضب دون إثارة حفيظة أبيه؛ ذلك بأنَّ أباهُ قد وعدَهُ بالرجم؛ على حين أنَّ إبراهيم واجه أباهُ بلطب الاستغفار له، فكأنَّه بقوله ﴿سَلامٌ عَلَيْكَ﴾ قد ودَّعَهُ وهجرَهُ، ولكنه ترك أملاً وراءه لعل أباهُ يرعوي ويثيب الى رشده فيعود الى إبراهيم ليهديه؛ ومن أجل التسمك بهذا الأمل قال لأبيه ﴿سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كانَ بِي حَفِيًّا﴾ فليست المسألة تتعلقُ بالدعاء الى الكافر أو عدم الدعاء له أو بالاستغفار اليه أو عدم طلب الرحمة من الله اليه؛ بل الأمرُ مرهونٌ بمسألة

---

(١) سورة مريم: ٤٥- ٤٨.

(٢) سورة الشعراء: ٨٣- ٨٦.

(٣) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٥٨٦.

(٤) الرازي: عصمة الأنبياء: ٤٧.

استعمال أسلوب اللين والاستقطاب للآخر فكأنَّ إبراهيم يريد أنْ يجعلَ أباهُ يؤمن بما يريد ويهديه الى عبادة الله تعالى؛ من هنا تحتم على إبراهيم أنْ يجعلَ أباهُ يرى ما هي مباديء هذا الدين وما أُسس التعامل الاخلاقي فيه فإذا ما تأمَّلَ أبوه في هذه المنطلقات وتفكَّر في مسارات التعامل الإنساني الذي يمليه هذا الدين فلعله يرعوي ويرجع إلى إبراهيم؛ من هنا أبقى إبراهيم الباب مفتوحاً أمام أبيه لعله ينتهي الى قناعة؛ ولهذا جاء الاستغفار له بقوله ﴿وَاغْفِرْ لأَبِي إِنَّهُ كانَ مِنَ الضَّالِّينَ﴾.

أما إذا اعترض علينا بقوله تعالى ﴿ما كانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ﴾[1]، فإنَّه يمكن القول بأنَّ دعاء إبراهيم لأبيه إنما جاء على عمل المعروف؛ لأنَّ (آزر) قد ربَّى إبراهيم وراعاه منذ كان صغيراً؛ من هنا يكون أباً له بالمرتبة دون النسب، وبهذا لم يخرج إبراهيم عن قوله تعالى ﴿وَوَصَّيْنَا الإِنْسانَ بِوالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْناً عَلى وَهْنٍ وَفِصالُهُ فِي عامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ * وَإِنْ جاهَداكَ عَلى أَنْ تُشْرِكَ بِي ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُما وَصاحِبْهُما فِي الدُّنْيا مَعْرُوفاً وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[2] فكان الاستغفار من إبراهيم لأبيه داخلاً ضمن نطاق أداء المعروف له؛ لهذا صدرَ من إبراهيم الاستغفار لأبيه؛ لأنَّه وعدَهُ بهذا وكان من البر والمعروف أنْ يفي بوعده له.

فضلاً عن هذا الاستغفار الذي كان من إبراهيم لأبيه لايتقاطع مع

---

(١) سورة التوبة:١١٣.

(٢) سورة لقمان: ١٤-١٥.

قوله ﴿ما كانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ﴾[١]؛ ذلك بأنَّه الله تعالى قال: ﴿ما كانَ لِلنَّبِيِّ﴾؛ ويقصد بـ (النبي) ههنا الرسول محمد (صلى الله تعالى عليه وآله وسلم) تحديداً بناءً على أنَّ (الـ) في قوله (لِلنَّبِيِّ) تفيدُ العهد عند المخاطبين؛ من هنا «ليس في لفظ (النبي) عموم، لما ثبتَ في أصول الفقه أنَّ الاسم المفرد المحلى بالألف واللام لا يقتضى العموم فإذا حملنا (النبي) على رسولنا (عليه الصلاة والسلام) لم يلزم أنْ يتناولَ إبراهيم عليه السلام»[٢]، فـ (الـ) في لفظة (للنبي) هي التي حسمَتْ الأمر وبيَّنَتْ الدلالة المرادة تشخيصاً؛ ولو كان قد ساقَ سبحانه لفظة (النبي) على سبيل التنكير؛ فقال: (ما كانَ لِنَبِيٍّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ) من دون (الـ)؛ لوجب أنْ تشملَ لفظة (لِنَبِيٍّ) كلَّ الانبياء على وجه العموم الاستغراقي من دون استثناء؛ وبهذا سيدخل النبي (إبراهيم) في نطاق عدم الاستغفار للمشرك، فلما لم يكن هذا لم يكن ذاك.

وتأسيساً عليه فإنَّ إبراهيم غير مشمول بحكم الآية التي تنصُّ على عدم الاستغفار للمشركين لأنَّها خاصة بالنبي محمد صلى الله عليه وآله وأصحابه فحسب.

ولكن على الرغم من أنَّ أمرَ الاستغفار كان مسوَّغاً لإبراهيم بلحاظ عاملي (أداء المعروف) و(عدم شمولة بحكم عدم الاستغفار للمشرك) فإنَّه يمكن القول إنَّ إبراهيم لم يستغفر لأبيه بالمعنى الشائع والمعروف من دلالة الاستغفار أي طلب الرحمة؛ بل إنَّ دلالة الاستغفار في قول

---

(١) سورةالتوبة: ١١٣.

(٢) الرازي: عصمة الأنبياء: ٤٧.

إبراهيم ﴿قَالَ سَلامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا﴾ وقوله أيضاً ﴿وَاغْفِرْ لأَبِي إِنَّهُ كانَ مِنَ الضَّالِّينَ﴾؛ تنصرفُ الى مضمون الإصلاح أي إنَّ ابرهيم طلبَ من الله تعالى أنْ يصلحَ أباهُ ليهتدي الى دعوته في عبادة الله الواحد الأحد؛ فالمراد (سلام عليك سأطلب الصلاح لك من ربي إِنَّهُ كانَ بِي حَفِيًّا أو سلام عليك سأستهدي لكَ ربي إِنَّهُ كانَ بِي حَفِيًّا)؛ إذ إنَّ إبراهيم طلب صلاح أبيه وهدايته من الله تعالى علَّ أباهُ يُدرِكُ حقيقة دعواه؛ فـ «وعدَهُ أنْ يراجعَ اللهَ فيه فيسأله أنْ يرزقَهُ التوحيد»[١] ليكونَ من المهتدين؛ من هنا تكون «حقيقة الاستغفار للكافر استدعاء التوفيق لما يوجب مغفرته»[٢]، فباب الاستغفار للكافر إنما هو الدعاء اليه بالهداية؛ بمعنى «سأسأل الله أنْ يجعلَكَ من أهل المغفرة بأنْ يهديَكَ للاسلام»[٣]؛ والدليلُ أنَّه لما عَلِمَ إبراهيم بأنَّ أباهُ لايؤمن وليس في نيته أنْ يدخلَ نطاق دعوة السماء استثنى إبراهيم عن طلب اصلاحه؛ ذلك بأنَّ اليأسَ قد أصابه من أبيه لذا تبرأ منه.

وثمة سندٌ معجميٌّ يفي بهذا المضمون ويؤيد أنَّ الاستغفار قد يرد تداولاً بمدلول الاصلاح؛ إذ يقول ابن منظور: «وغَفَرَ الأَمْرَ بِغُفْرته وغَفيرتِه أَصلحه بما ينبغي أَن يَصْلَح به يقال اغْفِروا هذا الأَمرَ بِغُفْرتِه وغَفيرتِه أَي أَصْلحوه بما ينبغي أَن يُصْلَح»[٤]؛ من هنا نقول إنَّ إبراهيم دعا لأبيه بالاصلاح لأنَّ دعاءه

---

(١) البغوي: معالم التنزيل: ٢٣٥/١، وينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير: ١٢١/١٦.
(٢) البيضاوي: أنوار التنزيل: ١٩/١.
(٣) النسفي: تفسير النفسي: ٣٩/٣.
(٤) ابن منظور: لسان العرب: ٢٥/٥، وينظر: الفيروزابادي: القاموس المحيط: ←

هذا كان على نية أنَّ أباهُ سيدخل نطاق الإيمان؛ وإذا ما عُدنا الى النص الكريم وهو قوله تعالى ﴿وَاغْفِرْ لأَبِي إِنَّهُ كانَ مِنَ الضَّالِّينَ﴾ فإنَّنا سنقف على ما يؤيد دلالة (الاستغفار) على طلب الاصلاح دون طلب الرحمة؛ ذلك بأنَّ استغفار إبراهيم لأبيه في النص كان مُعللاً بقوله تعالى ﴿إِنَّهُ كانَ مِنَ الضَّالِّينَ﴾ فالمعنى : (اللهم اهدِ أبي واصلحه لأنَّه كان من الضالين)، فالاخبار التعليلي بالضلالة للأب مسوغاً لطلب الاصلاح له من قبل إبراهيم.

بهذا يتضحُ لنا جلياً بأنَّ معنى ﴿سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي﴾ هو (طلب الهداية والاصلاح لك)؛ يقول ابو السعود: «﴿سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي﴾؛ أي استدعيه أنْ يغفرَ لك بأنْ يوفّقَكَ للتوبة ويهديك إلى الإيمان كما يلوح به تعليل قوله

→

٥٨٠/١، ومن الغريب أنْ نجدَ الرازيَّ يُعلّلُ مضمونَ الاستغفار الصادر من ابراهيم بانه يدل على (استبطاء)؛ إذ يقولَ: «نحمل الاستغفار الذي أتى به على استبطاء العقاب، أو تخفيفه»، عصمة الأنبياء:٤٨، ويستدلُّ على صحة هذا المعنى بقوله تعالى ﴿قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللهِ لِيَجْزِيَ قَوْماً بِما كانُوا يَكْسِبُونَ﴾ سورة الجاثية:١٤؛ ومن الاستقراي في بطونَ المعجمات العربية ومدونات التفسير القرآني لم نقف على ما يسند توجيه الرازي من أنَّ دلالة الاستغفار في الآية هي الاستبطاء؛ فضلاً عن أنَّ الآية الكريمة لاينصرفُ فيها معنى ﴿يَغْفِرُوا﴾ الى الاستبطاء أو التخفيف البتة؛ لأنَّ النص لايحتملُ ذلك ولايطيقُهُ؛ وعليه فإنَّ المراد من معنى (الغفران) هنا هو الصفح والعفو؛ يقول ابو السعود: «أي قل لهم اغفروا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله أي يعفوا ويصفحوا عن الذين لا يتوقعون وقائعه تعالى بأعدائه من قولهم أيام العرب لوقائعها، وقيل: لا يأملون الأوقات التي وقتها الله تعالى لثواب المؤمنين ووعدهم الفوز فيها»، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٧٠/٨.

تعالى ﴿وَاغْفِرْ لأَبِي﴾ بقوله تعالى ﴿إِنَّهُ كانَ مِنَ الضَّالِّينَ﴾»[(١)]؛ وتأسيساً عليه يكون «الاستغفار بهذا المعنى للكافر قبل تبيُّن أنَّه يموت على الكفر مما لا ريب في جوازه؛ وإنما المحظور استدعاء المغفرة له مع بقائه على الكفر فإنَّه مما لا مساغ له عقلاً ولا نقلاً»[(٢)].

بهذا يمكن القول باطمئنان إنَّ المسعى الدلالي الذي يؤولُ اليه مضمون الاستغفار من إبراهيم هو طلب الهداية والاستصلاح لأبيه لاغير، فـ«المراد من استغفار إبراهيم لأبيه؛ دعاؤه له إلى الإيمان والإسلام وكان يقولُ له: آمن حتى تتخلصَ من العقاب وتفوزَ بالغفران، وكان يتضرع إلى الله في أنْ يرزقَهُ الإيمان الذي يوجب المغفرة فهذا هو الاستغفار»[(٣)]؛ وبهذا «يكون استغفاره في قوة قوله: ربِّي اهدِهِ إلى الأيمان وأخرجه من الضلال»[(٤)]؛ وهذا مما لا أشكال فيه.

وما يدلُّ على أنَّ المبتغى من الاستغفار هذا المضمون أيضاً هو أنَّ أمرَ الدعاء بالاستغفار أي طلب الاصلاح للأب إنما كان مشروطاً بزمن معين فهو مُقيَّد وقتاً بمدى تَقبُّل ذلك الأبُ دعوةَ إبراهيم ومدى قناعته بالأدلة من دون معاندة؛ فلما أدركَ إبراهيمُ بعد طول زمن أنَّ أباهُ لن يغادرَ عبادة الأصنام على الرغم من كثرة البراهين والحجج التي أنزلَها اللهُ تعالى على يد

(١) ابو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٢٦٨/٥.
(٢) م.ن: ٢٦٨/٥، وينظر: ابن عجيبة: البحر المديد: ٣٢٩/٤.
(٣) الرازي: التفسير الكبير: ١٦٧/١٦.
(٤) الالوسي: روح المعاني: ٩٩/١٦.

إبراهيم والتي تفضي بالضرورة الى الإيمان؛ تركَ إبراهيمُ دعاءَهُ لله تعالى بأنْ يصلحَ أباهُ ويَهديه لأنَّه أدركَ أنْ لا أمل في إصلاحه وهدايته البتة، وسند ذلك قوله تعالى ﴿وَما كانَ اسْتِغْفارُ إِبْراهِيمَ لأَبِيهِ إِلاَّ عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَها إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لله تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْراهِيمَ لأَوَّاهٌ حَلِيمٌ * وَما كانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَداهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ ما يَتَّقُونَ إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[1] فقوله تعالى ﴿وَما كانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَداهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ ما يَتَّقُونَ﴾ دليل جلي على أنَّ إبراهيم كان قد طلبَ هدايةَ أبيه ولكنه بعد أنْ استفرغَ الوسع من الأدلة والبينات لأبيه وقومه أدركَ أنَّ أباهُ مُعذَّبٌ لا محالة؛ لهذا كفَّ عن طلب هدايته البتة؛ لذا جاء قوله تعالى ﴿وَما كانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَداهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ ما يَتَّقُونَ﴾ تعليلاً يُبيِّنُ داعي حكم الله تعالى بالعذاب على أبي إبراهيم؛ لكي لايشعر إبراهيم بالأسف أو الذنب لأنَّه طلبَ من الله تعالى أنْ يهديَ أباه ويستصلحَهُ بالحجج؛ فكأنَّ الله تعالى يُبرِّيءُ إبراهيم من شعوره بالذنب؛ فضلاً عن أنَّ النصَّ فيه ملمحٌ الى تطييب نفس إبراهيم من الله تعالى سيعذب أباهُ وأنَّه قد حكمَ عليه بعقوبة الكافر لأنَّه لم يهتدِ على الرغم من دعاء ابرهيم له فالله تعالى قدَّمَ له كلَّ البيناتِ ولكنه أبى واستكبر وأصرَّ على كفره؛ من هنا قدَّمَ سبحانه قاعدة ثابتة لإبراهيم يُفهِمُهُ منها بأنَّ كلَّ مَنْ لم يخضع للقناعة بالبراهين المفضية الى هدايتنا؛ فإنَّه سيَضِلُّ ويدخلُ الى نطاق العقوبة لا محالة.

---

(١) سورة التوبة: ١١٤- ١١٥.

بهذا نلحظ أنَّ في النص براءةً لإبراهيم من جهة وتسليةً له من جهة أُخرى لأنَّه قد أنجزَ ما وعدَ ولكن أباهُ كان مُصرًّا على كفره فلا جدوى والحال هذه غير ثبات العقاب عليه مُطلقاً.

أما إذا ما اعترضَ مُعترضٌ فقال إنَّ ثمة دليلاً على أنَّ إبراهيم قد طلب الاستغفار لأبيه بمعنى طلب الرحمة وهو ورود قوله تعالى ﴿وَما كانَ اسْتِغْفارُ إِبْراهِيمَ لأَبِيهِ إِلاَّ عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَها إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لله تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْراهِيمَ لأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾[1] بعد قوله تعالى ﴿ما كانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كانُوا أُولِي قُرْبى مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحابُ الْجَحِيمِ﴾[2] فاستثناء قول إبراهيم في الاستغفار لأبيه بعد نهي الرسول محمد ﷺ والذين آمنوا من أنْ يستغفروا للمشركين؛ لدليل جلي على أنَّ إبراهيم طلب الرحمة لأبيه.

وللرد نقول إنَّ النهي الموجَّه الى النبي محمد ﷺ هو نهيٌ قطعيٌّ لا رجعة فيه؛ ولكن قد يخالُ المتلقي أنَّ إبراهيم قد فعلَها من قبل أي إنَّه قد استغفرَ لأبيه فلِمَ لا يجوز الآن أنْ يستغفرَ الرسول محمد واصحابه للمشركين؟!؛ من هنا وردَ قوله تعالى ﴿وَما كانَ اسْتِغْفارُ إِبْراهِيمَ لأَبِيهِ إِلاَّ عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَها إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لله تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْراهِيمَ لأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ لدرأ التهمة عن إبراهيم وإبعاد هذا التصور الذهني من عقلية المتلقي؛ ذلك بأنَّ استثناء استغفار إبراهيم لأبيه؛ يوحي للمتلقي بأنَّ فعل الاستغفار من إبراهيم كان

---

(١) سورة التوبة: ١١٤.

(٢) سورة التوبة: ١١٣.

خطأ ولهذا علَّلَ النصُّ داعي الاستغفار بأنَّه كان وعداً من إبراهيم لأبيه لهذا استغفرَ له للايفاء بالوعد لكي لايكون إبراهيم كاذباً.

نقولُ إذا ما حملنا دلالة الاستغفار ههنا على طلب الرحمة فإنَّه يمكن القول بأنَّ الواعد هنا هو أبو إبراهيم لا إبراهيم نفسه؛ إذ وعدَ إبراهيم بأنَّه سيُسلم؛ لهذا قال له إبراهيم ﴿سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي﴾ فـ«الهاء في ﴿إِيَّاهُ﴾ عائدة إلى إبراهيم عليه السلام والوعد كان من أبيه؛ وذلك أنَّ أباهُ كان وعدَهُ أنْ يسلمَ؛ فقال له إبراهيم: ﴿سأستغفرُ لكَ رَبِّي﴾؛ يعني إذا أسلمت»[1]؛ ومن ثمَّ استغفر إبراهيم لأبيه؛ لأنَّه «كان قال له إنَّه على دينه باطناً وعلى دين نمرود ظاهراً، تقيةً وخوفاً، فدعا له لاعتقاده أنَّ الأمرَ كذلك، فلما تبيَّنَ له خلافُ ذلك تبرأ منه»[2]؛ وبهذا فإنَّ إبراهيم لم يصدر منه الاستغفار للمشرك؛ بل صدرَ منه الاستغفار تنفذياً لوعد أبيه له من أنَّه سيؤمن؛ ذلك بأنَّ أباهُ لما وعده بالإيمان وعدَ إبراهيمُ أباهُ بالاستغفار له عما فات، فلما عَلِمَ إبراهيمُ بإيمان أبيه استغفر له؛ ولكنه لما عَلِمَ أنَّ أباهُ مازال مشركاً وأنَّه قالَ له ما قالَ على سبيل النفاق تَبرَّأَ منه؛ وفي كلِّ الأحوال لم يكن إبراهيم مُستغفراً - أي طالباً للرحمة- لمشرك أو كافر لأنَّه استغفر على نية ظاهر ما صرَّحَ به أبوهُ اليه.

أما إذا قلنا أنَّ مضمون (الاستغفار) هو طلب الهداية فإنَّ المبتغى الدلالي

---

(١) البغوي: معام التنزيل: ١٠١/١، وينظر: النسفي: تفسير النسفي: ١١٢/٢، وابن الجوزي: زاد المسير: ٥٠٩/٣، والثعلبي: الكشف والبيان: ١٠٢/٥، السمرقندي: بحر العلوم: ٩١/٢.

(٢) أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٢٤/٧.

سيكون أنَّ إبراهيم وعدَ أباهُ بأنَّه سيطلب له من الله تعالى الإصلاح والهداية؛ ولكن لما تبيَّنَ له أنَّه مُصرٌّ على كفره تبرأ منه لأنَّه لايستحق ذلك؛ ودليلُ رجاحة أنَّ مضمون الاستغفار في الآية مرهون بالإصلاح وطلب الهداية للأب هو أنَّ داعي عدم طلب الهداية له أي (الاستغفار) كان منوطاً بمدى إصراره على الكفر من عدمه فلما تجلى لإبراهيم أنَّ أباهُ لا يرعوي ترك طلب الهداية له؛ وبالمقابل نجد أنَّ النهي للرسول محمد ﷺ وأصحابه من أنْ يستغفروا للمشركين أي يطلبوا الهداية لهم مرهون أيضاً بتمسُّك المشركين بإشراكهم وفقدان الأمل في عودتهم الى الهداية؛ وسندُ ذلك هو تتمة آية تحريم استغفار الرسول للمشركين وهو قوله الله تعالى مُعللاً داعي تحريم الاستغفار- أي طلب الهداية- للمشركين ﴿مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحابُ الْجَحِيمِ﴾؛ فلأنَّه اتضحَ للرسول وأصحابه بأنَّ هؤلاء لانجاة لهم بسبب قوة تمسكهم بكفرهم نهاهُم اللهُ تعالى من أنْ يطلبوا لهم الهداية والإصلاح منه سبحانه؛ لأنَّهم قد خرجوا من نطاق إمكان الهداية البتة بسبب شدة كفرهم وعدم إيمانهم بالبينات التي جاء بها الرسول من السماء والبراهين التي قدمها لهم جميعاً؛ وكذا الحال إبراهيم مع أبيه إذ توقف طلب الاستغفار بداعي فقدان الأمل في إيمان ذلك الأب مُطلقاً.

من هنا نجد أنَّ علة توقف إبراهيم عن الاستغفار وتحريم الاستغفار على الرسول والصحابة واحدة موحَّدة، فلما كان ثمة توحُّد في علة الحكم؛ فُهِمَ -من هنا- أنَّ مضمونَ المنهي عنه واحدٌ وهو طلب الإصلاح للمشركين لا الدعاء لهم بطلب الرحمة وعدم تعذيبهم البتة؛ بهذا ننتهي الى أنَّ إبراهيم لم يكن مُذنباً قط؛ وأنَّ طلبه لأبيه كان مسوغاً وقد انتفى طلبه لأبيه بانتفاء الموضوع البتة.

رابعاً: اتهام إبراهيم بالكذب

إذا كان اللهُ تعالى لا يصدِرُ عنه الكذبُ البتة؛ لأنَّه يستحيلُ عليه ذلك مُطلقاً؛ فإنَّ هذا يقتضي أنْ لا يصدرَ عن النبي المبعوث من عنده سبحانه الكذبُ أيضاً؛ لأنَّ ذلك المبعوث يُمثّلُ خلافةَ السماء وثقتَها العالية من جهة؛ ولأنَّه يُنْظَرُ إليه على أنَّه الشخصَ الأصدق والأسمى خُلُقاً من جهة أخرى باعتبار أنَّ الله تعالى (المُرسِل) حكيم؛ وتأسيساً على حكمته يجب أنْ ينتقي من هو أهلٌ لحمل رسالته؛ ولما كان الصدقُ هو المنطق الأصل في التعامل بين الله تعالى والمبعوث؛ اقتضَتْ الحال أنْ يكونَ المبعوثُ مطلقَ الصدقِ بناءً على أنَّ الله تعالى قد أوكلَ لذلك النبي المبعوث إبلاغ أهل الأرض بمرادات السماء؛ فإذا كان الصدق بين الله تعالى والنبي واجباً كان الصدقُ بين النبي المُبلِّغ والمُتلقّينَ واجباً باللزوم والتَّبع؛ باعتبار أنَّ المبعوثَ هو الشخصُ الأصدق في نقلِ ما تبتغيه السماءُ من الأرض؛ وعليه يجب أنْ يكونَ النبيُّ صادقاً لا في مسألة تبليغه مراد السماء فحسب؛ بل يجب أنْ يكونَ الصدقُ سمةً ملازمةً له ولازمةً موسوماً بها على الدوام؛ ليكونَ هذا مَبعثاً ومَدعاةً الى اقتناع الناس بما جاء به إليهم؛ لأنَّ ثبات الكذب على النبي المبعوث يؤول إلى انتفاء قناعة الناس به؛ ومن ثمة لا يُعدُّ محل مصداقية من قومه والحال هذه؛ مما يفضي بالمحصلة إلى تصدُّع مضمونِ دعوته إليهم ونهايتها بالمآل بناءً على فقدان مصداقيته في التَّعامل الكلامي والفعلي معهم؛ لذا وَجَبَ الصدقُ للنبي مُطلقاً.

نقولُ إذا كان الأمر بهذا التَّصوُّر المنطقي؛ فكيف لإبراهيم أنْ يصدرَ منه الكذبُ في جوابه لقومه حينما سألوه عمَّنْ حَطَّمَ أصنامَهم؛ حيث أجابهم

بأنَّ كبيرَ الأصنام هو مَنْ حَطَّمَ هذه الأصنام؛ إذ يقولُ اللهُ تعالى ﴿قالُوا أَ جِئْتَنا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللاَّعِبِينَ * قالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّماواتِ وَالأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلى ذلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ * وَتَاللهِ لأَكِيدَنَّ أَصْنامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ * فَجَعَلَهُمْ جُذاذاً إِلاَّ كَبِيراً لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ * قالُوا مَنْ فَعَلَ هذا بِآلِهَتِنا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ قالُوا سَمِعْنا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقالُ لَهُ إِبْراهِيمُ * قالُوا فَأْتُوا بِهِ عَلى أَعْيُنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ * قالُوا أَ أَنْتَ فَعَلْتَ هذا بِآلِهَتِنا يا إِبْراهِيمُ * قالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا فَسْئَلُوهُمْ إِنْ كانُوا يَنْطِقُونَ﴾[1] فقولُ إبراهيم ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا﴾ يقعُ في نطاق الكذب؛ لأنَّه «عني بالكبير الصنم وهذا كذبٌ؛ لأنَّ إبراهيم عليه السلام هو الذي كَسَّرَ الأصنام فإضافة كسرها إلى غيره لا يكون إلا كذباً»[2]؛ ذلك بأنَّه أقسمَ ابتداءً وصراحةً على أنَّه سيُحَطِّمُ أصنامَهم في قوله ﴿وَتَاللهِ لأَكِيدَنَّ أَصْنامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ * فَجَعَلَهُمْ جُذاذاً إِلاَّ كَبِيراً لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ﴾؛ من هنا لابدَّ من الإقرار بصدور الكذب من إبراهيم عليه السلام.

نقول إنَّ الكذبَ لا يجري على النبي إبراهيم البتة؛ لأنَّ العصمةَ ملازمةٌ له ومن أجلى مقتضياتها هو عدم صدور الكذب من المعصوم، وعليه فإنَّ المراد من قوله ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا فَسْئَلُوهُمْ إِنْ كانُوا يَنْطِقُونَ﴾ هو منطق الاستدراج؛ ذلك بأنَّ النبي إبراهيم أرادَ أنْ يستدرجَ قومه إلى الاقتناع بعدم وجود آلهة مُتعددة أبداً، وأنَّ الإله الأوحد هو الله - مُطلقاً - فهو الخالق

---

(١) سورة الانبياء: ٥٥- ٦٣.

(٢) الرازي: عصمة الأنبياء: ٣٧.

المتفرد الأحد[١]؛ من هنا اقتضَتْ الحالُ أنْ يُبَرْهِنَ لهم على صدق انتفاء صفة الإلوهية لما يعبدون لأنَّها أحجارٌ لا حول لها ولا قوة؛ من هنا أرادَ أنْ يوجِّه عقولَهُم ويشدَّ انتباهَهُم إلى أنَّ هذه الأصنام لا تُعدُّ شيئاً؛ الى الحدِّ الذي لا يمكن معه أنْ تُدافعَ عن نفسها إذا وقعَ عليها اعتداءٌ؛ بل إنَّها لاتنطقُ حتّى تُخبِرَ الآخرَ (العابد لها) مَنْ هو الذي فعلَ هذا التحطيم بها، فإذا ما أدركَ قومُ إبراهيم هذا فإنَّهم سيَعُونَ أنَّ هذه ما هي إلا حجارة اعتقدوا بها زوراً وضلالةً، فمجرى قوله ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا﴾ يجري مجرى قوله ﴿هذا رَبِّي﴾ وذلك في قوله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأى كَوْكَباً قالَ هذا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بازِغاً قالَ هذا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بازِغَةً قالَ هذا رَبِّي هذا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قالَ يا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾[٢]؛

---

(١) واطلقَ الزركشيُّ على هذا الأسلوب الخطابي المؤسَّس على غاية استقطاب الآخر مُصطلح (التعريض والتلويح)؛ إذ يقولُ: «وأما التعريض؛ فقيل: إنَّه الدلالة على المعنى من طريق المفهوم وسُمِّي (تعريضاً) لأنَّ المعنى باعتباره يُفْهَمُ من عرض اللفظ أي من جانبه، ويسمّى (التلويح) لأنَّ المتكلم يُلّوحُ منه للسامع ما يريدُهُ كقوله تعالى ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا فَسْئَلُوهُمْ إِنْ كانُوا يَنْطِقُونَ﴾؛ لأنَّ غرضه بقوله ﴿فاسألوهم﴾ على سبيل الاستهزاء وإقامة الحجة عليهم بما عرض لهم به من عجز كبير الأصنام عن الفعل مُستدلاً على ذلك بعدم إجابتهم إذا سئلوا، ولم يرد بقوله ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا﴾ نسبة الفعل الصادر عنه إلى الصنم؛ فدلالة هذا الكلام عجز كبير الأصنام عن الفعل بطريق الحقيقة»، البرهان في علوم القرآن: ٣١١/٢.

(٢) سورة الانعام: ٧٦- ٧٨.

فكلا الأمرين وردَ على سبيل إقناع الآخر ونقله من مرحلة الضلالة وعدم التفكُّر وإعمال العقل لمعرفة الحقيقة الى حال إحداث الصدمة العقلية والعملية الكبرى؛ فكأنَّ إبراهيم بقوله لهم حينما سألوه مَنْ حَطَّمَ آلهتنا قال لهم ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا فَسْئَلُوهُمْ إِنْ كانُوا يَنْطِقُونَ﴾ أي إنْ كنتُم تزعمون أنَّ هذه آلهة فاسألوا كبيرهم هذا الذي هو ماثلٌ أمامكم فلَعَلَّهُ يجيبكم مَنْ فعلَ ذلك؛ فلما أدركوا أنَّه لا يجيب عليهم لأنَّه حجارةٌ حدثَتْ ههنا المفارقةُ العقليةُ لديهم فأصبحوا أمام الأمر الواقع من أنَّهم على ضلالة وأنَّ عبادتهم لهذه الأصنام لا تقوم على منطقٍ أو حَقّ؛ بل لاتقوم على عقل أو وعي أو تفكير البتة؛ فهُم يعبدونها من دون تفكيرٍ مُطلقاً، والدليلُ على أنَّه أرادَ أنْ يوصلَهم الى مرحلة الوعي بعدم فائدة الآلهة وأنَّها ما دامَتْ لاتنفع ولا تضر ولاتجيب حتّى على السائل فهي ليسَتْ بآلهة بالمحصلة العقلية الأخيرة؛ أنَّه قالَ لهم ﴿فَسْئَلُوهُمْ إِنْ كانُوا يَنْطِقُونَ﴾ أي ألم تدَّعوا أنَّ هذه هي آلهتكم؛ لذا اسألوها لتجيبكم، فهل تنطق فتجيب؟!!.

ومن الجميل أنَّ إبراهيم استعمل أداة الشرط (إن) دون أداة الشرط (إذا)؛ ذلك بأنَّ (إن) إنما تدخل على مضامين الجمل الظنية الحدوث فلما كان إجابة الأصنام غير حاصلة؛ بل هو أمرٌ مُستحيلٌ على وجه الإطلاق؛ صدَّرَ إبراهيم كلامه بـ (إن) ليوحي بأنَّ إجابة الأصنام غير ممكنة؛ بل هي محالٌ البتة؛ وما يدلُّ على أنَّ الأمر يدورُ في نطاق الاستدراج وأنَّ إبراهيم لم يكذب؛ بل أرادَ أنْ يوعِّيهم بقوله ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا﴾ هو أنَّه قد خطَّطَ للأحداث سابقاً بدليل أنَّه ترك كبير الأصنام حتّى يرشدَهُم الى سؤاله

فتتفتح أذهانُهم بأنَّه لاينطق البتة، يقولُ سبحانه ﴿فَجَعَلَهُمْ جُذَاذاً إِلاَّ كَبِيراً لَّهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ﴾ فمعنى ﴿لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ﴾ أي يدركون أنَّهُم على باطلٍ وأنَّ عبادتهم هذه على ضلالة لأنَّ عودتهم لهذا الصنم لا تُجدي نفعاً مُطلقاً؛ فـ «لعلهم يرجعون إلى دينه وإلى ما يدعوهم إليه إذا علموا ضعف الآلهة وعجزها»[1].

وثمة ملحظٌ مهمٌ في ترك إبراهيم لهذا الصنم وهو أنَّه اختاره بوصفه كبيرهم؛ أي إنَّه اختارَ كبيرَ الأصنام دون أيِّ صنمٍ آخر، وذلك لغاية وهي أنَّ كبير الأصنام إذا كان لا ينطق ولا نفع فيه؛ فما حالُ الأصغر منه من الأصنام؛ بل ما حالُ باقي الأصنام التي هي جميعاً دونه؛ من هنا ندركُ أنَّ اختيار إبراهيم كان بتنظيم منطقي سابق وبترتيب حدثي مُنسَّق؛ وهذا يُثبتُ بأنَّ الغاية من هذا الاختيار هي إيصال الـمُتلقّينَ إلى نقطة الإدراك بعدم منفعة الأصنام؛ فإذا كان الكبير لا يُحري جواباً ولايُـدافع عن الأصنام -الآلهة- التي هي بحمايته ورعايته فكيف للأصنام جميعاً بما فيها كبيرهم أنْ تكونَ لهم قيمة أو وزن أو جدوى؛ من هنا سيدركون الحقيقة ويصلون إليها بأنفسهم من دون أي قسرٍ أو مباشرة في الكلام؛ وتأسيساً عليه يمكنُ القول بأنَّ إبراهيم لم يكذب و«لم يستفهم ولا شك في الحقيقة، وإنما نبههم بهذا القول على خطيئتهم في عبادة الأصنام؛ فكأنَّه قال لهم إنْ كانت هذه الأصنام تضر وتنفع وتعطي وتمنع، فلعلها هي الفاعلة لذلك التكسير؛ لأنَّ مَنْ جازَ منه ضربٌ من الأفعال

---

(١) ينظر: البغوي: معالم التنزيل: ٢٤٧/٣.

جازَ منه ضربٌ آخر، وإذا كان ذلك الفعل الذي هو التكسير لا يجوز على الأصنام عند القوم ، فما هو أعظم منه أولى بأنْ لا يجوز عليها وأنْ لا يُضاف إليها»[١] البتة؛ وتأسيساً عليه لاتستحق هذه الحجارة العبادة أبداً؛ وإنما حقُّ العبادة للخالق الحقيقي الذي بيده كلِّ شيءٍ مُطلقاً.

وعلى الرغم من القول بأنَّ المراد من عبارة إبراهيم هو الاستدراج فإنَّ التأمُّل في مقولة إبراهيم ﴿فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا فَسْئَلُوهُمْ إِنْ كانُوا يَنْطِقُونَ﴾ يوصِلُ الى أنَّه يبدو فيها تقديم وتأخير لأنَّ قوله ﴿فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا﴾ خبر و«أنَّ هذا الخبر يعتبره منوطاً بالشرط ﴿إِنْ كانُوا يَنْطِقُونَ﴾»[٢] فالمعنى المراد هو (إنْ كانُوا يَنْطِقُونَ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا؛ لذا فاسألوهم)؛ ذلك بأنَّ عبارة ﴿فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا﴾ جواب شرط لفعل الشرط ﴿إِنْ كانُوا يَنْطِقُونَ﴾؛ ويبدو أنَّ الإمام الصادق عليه السلام قد حلَّ أزمةَ تهمةِ إبراهيم عليه السلام بالكذب من منطق لغوي بإجابته عمّن سأله عن قوله تعالى ﴿قالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا فَسْئَلُوهُمْ إِنْ كانُوا يَنْطِقُونَ﴾؛ إذ أجابَ فـ«قال: ما فعله كبيرهم وما كذب إبراهيم عليه السلام، قيل: وكيف ذلك؟ فقال: إنما قال إبراهيم: فاسألوهم إنْ كانوا ينطقون، فإنْ نطقوا فكبيرُهم فعلَ، وإنْ لم ينطقوا فكبيرهم لم يفعل شيئاً، فما نَطقُوا، وما كذَّبَ إبراهيم عليه السلام»[٣]؛ فتأسيساً على مقولة الإمام الصادق عليه السلام «تكون إضافة الفعل إلى كبيرهم مشروطة بكونهم ناطقين، فلما لما يكونوا

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٤٣.

(٢) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٥٨٨.

(٣) الطبرسي: الاحتجاج: ٢٥٦/٢، وينظر: الكليني: الكافي: ٣٤١/٢.

ناطقين امتنع أنْ يكونَوا فاعلين»[١]؛ من هنا تثبَتَتْ براءةُ إبراهيم من الكذب؛ فـ«حيث إنَّهم لا ينطقون؛ إذن فلم يفعله كبيرهم»[٢]؛ وبهذا لا كذب لإبراهيم البتة؛ لأنَّ أخبارَهُ لهم بأنَّ الذي حَطَّمَ الأصنام هو كبير الأصنام منوط بمدى تحقق فعل الشرط الذي هو ﴿إِنْ كانُوا يَنْطِقُونَ﴾ وينتفي الجواب بانتفاء الشرط مُطلقاً، فعلى الرغم من أنَّ إبراهيم كان يبتغي مضمون الاستدراج من عبارة ﴿فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا﴾ فإنَّها في كلِّ الأحوال مرتبطة بالفعل وهو نطق الأصنام فإنْ نَطَقَتْ الأصنام فإنَّ مقولة ﴿فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا﴾ تغدو حقيقية والحال هذه؛ وإنْ لم تنطق فلا حقيقة تنصُّ على أنَّ كبير الأصنام هو الذي فعلَ هذا، وبهذا ليس ثمة كذبٌ البتة؛ بل الغاية الأساس هي استدراج القوم إلى الإيمان بأنَّ كبير الأصنام لم يفعل هذا وأنَّهم حين يسألونه لا يجيب؛ فيَثبتُ – من هنا – أنَّ الأصنام ليستْ آلهة أبداً.

ويبدو أنَّ الطباطبائيَّ قد تنبَّه على أنَّ المراد الغائي من مقولة إبراهيم ﴿فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا﴾ هو إقناع المتلقّي بضلالة عبادته للأصنام؛ إذ يقولُ – بحق إبراهيم – إنَّه «لاسبيل إلى عدِّهِ كذباً؛ فإنَّه كلام موضوع مكان التبكيت مسوق لإلزام الخصم على الاعتراف ببطلان مذهبه؛ ولذا لم يجد القومُ بُدّاً دون أنْ اعترفوا بذلك؛ فقالوا: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ ما هؤُلاءِ يَنْطِقُونَ * قالَ أَ فَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ ما لا يَنْفَعُكُمْ شَيْئاً وَلا يَضُرُّكُمْ * أُفٍّ لَكُمْ وَلِما تَعْبُدُونَ

---

(١) الرازي: عصمة الأنبياء: ٣٧.

(٢) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٥٨٨، وينظر: مالك مصطفى العاملي: عصمة الأنبياء بحوث وتساؤلات: ٢٦٠– ٢٦١.

مِنْ دُونِ اللهِ﴾[١]»)[٢] فاعترافهم هذا أسدُّ دليل يمكنُ أنْ يُفهَمَ للدلالة على أنَّ مقولة إبراهيم إنما سيقَتْ بغاية الاستدراج الإقناعي للمتلقي لكي يعترفَ ذلك المتلقّي بأنَّه على ضلالة وخطأ كبيرين وبهذا تثبُتُ براءة النبي إبراهيم مما نُسِبَ اليه وهماً.

وذهب الرازي الى أنَّ قول إبراهيم ﴿بل فعلهُ﴾ هو «كناية عن غير مذكور أي فعلَهُ مَنْ فعلَهُ، و﴿كَبِيرُهُمْ هذا﴾ ابتداء كلام»[٣] فكأنَّ إبراهيم أخبرَ عن الفاعل بحيثية الإبهام؛ أي قد فَعَلَ هذا مَنْ فعلَهُ؛ ولكن ليس هذا هو المهم؛ إنما المهم هو أنَّ هذا كبيرهم فاسألوه إنْ كان ينطق، فالكلام ينتهي عند قوله ﴿فَعَلَهُ﴾ ثم يبتديء كلاماً جديداً مُستأنفاً بقوله ﴿كَبِيرُهُمْ هذا﴾؛ لـ «أنَّ ﴿كَبِيرُهُمْ﴾ ليس فاعلاً؛ بل مبتدأ وخبره ﴿هذا﴾، يعني هذا هو كبيرهم؛ وأما فاعل ﴿فَعَلَهُ﴾ فهو ضمير ليس له ذكر في العبارة يعود على الفاعل الواقعي»[٤] غير المذكور في الكلام.

نقولُ إنَّ هذا الكلام وإنْ كان يُخرِجُ إبراهيم من دائرة الكذب باعتبار أنَّه لم يُفْصِحْ عن الفاعل الحقيقي؛ بيد أنَّه في الوقت نفسه توجيه فيه الكثير من التَّكلُّف؛ لأنَّ تقدير (بل فعلَهُ مَنْ فعلَهُ) يعدُّ ترجيحاً من غير مرجح، فعلى أيِّ مَنطلقٍ قاعدي جرى التقدير؛ ذلك بأنَّ التقدير إنما يجري في

---

(١) سورة الانبياء: ٦٥- ٦٧.

(٢) الطباطبائي: الميزان: ٢٢٧/٧.

(٣) الرازي: عصمة الأنبياء: ٣٧.

(٤) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٥٨٨.

الكلام على أساس وجود رُكن من الكلام محذوف لايتم الكلام من دونه كذكر المبتدأ وحذف الخبر، أو ذكر الفاعل وحذف الفعل، أو ذكر فعل الشرط وحذف الجواب أو تقدير فعل للشرط في حال ذكر أداة الشرط وجوابها فحسب، أو يتحقق التقدير في حذف الفاعل وذكر الفعل فحسب، أو تقدير أداة سؤال في حال أنَّ الكلامَ يُشْعِرُ المتلقي بالجواب؛ وهكذا دواليك؛ بيد أنَّ القول بأنَّ هناك تقديراً من دون أنْ يكونَ مَسَوِّغٌ لذلك التقدير؛ فإنَّ هذا ما لايمكن الركون اليه؛ فإذا قال قائلٌ إنَّ قول إبراهيم ﴿فَعَلَهُ﴾ هي جملة تتألف من فعل ومفعول وعليه لابدَّ لها من فاعل؛ فإذن لابدَّ له من تقدير، فإنَّه يمكنُ الإجابةُ عنه بأنَّ التقدير يكون بتحديد الفاعل تشخيصاً أو تخميناً لا بحمله على الإبهام بقولنا (بل فعلَهُ مَنْ فعلَهُ) فإنَّ هذا التقدير لايركنُ الى قرينة سياقية أو عقلية يمكنُ الإقرارُ بها، ومن ثمة فإنَّ من أصالات الكلام هو أنَّ عدم التقدير أوْلى من التقدير[1]؛ وبهذا نقولُ لا تقدير في الكلام؛ بل الفاعل هو قوله إبراهيم ﴿كَبِيرُهُمْ هذا﴾؛ لأنَّ المسألة مبنية على أساس استقطاب المتلقي لإقناعه بالمبتغى الذي يريدُهُ إبراهيم ألا هو توحيد الله تعالى وعبادته دون غيره.

ومالَ الرازي إلى توجيه آخر لتبرئة إبراهيم مما نُسِبَ اليه وهو أنَّ الفاعل هو قوله ﴿كَبِيرُهُمْ هذا﴾ ولكن لم يكن إبراهيم يريدُ به الصنم الأكبر

---

(١) ينظر: ابن هشام: مغني اللبيب:٢٢٩، والأزهري: موصل الطلاب إلى قواعد الإعراب:١٣٨، وصلاح الدين كيكلدي: الفصول المفيدة في الواو المزيدة:٦٠، ومحمد تقي الحكيم: من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية: ٤.

غير المُحَطَّم فيهم بأنَّه هو من حَطَّمَ الأصنام؛ بل أرادَ أنَّ الفاعل هو الإنسان؛ إذ يقولُ: «والمعنى: ﴿بل فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾ وعنى نفسه؛ لأنَّ الإنسان أكبر من كلِّ صنمٍ»[١].

نقولُ إنَّ هذا التوجيه يُبرِّيءُ إبراهيم مُطلقاً من حيث مُنطلقه بيد أنَّه لايبريئه من حيث مَنطِقه؛ فالمنطلق الذي يبتغيه الرازي هو عدم صدور الكذب من إبراهيم وهذا التوجيه ينصُّ على أنَّ إبراهيم كان صادقاً لأنَّه عني نفسه بقوله ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا﴾؛ بيد أنَّ مَنطقَ هذا التوجيه لايُخرجُ إبراهيم مما نُسِبَ إليه وعلة ذلك هي أنَّ الإنسان لايُقارَنُ بالأصنام حتّى يمكنَ أنْ نجري بينهما موازنة لكي ينتهي إبراهيم الى قناعة بأنَّ الإنسانَ أكبرُ من الصنم ولهذا هو الذي حَطَّمَ الأصنام؛ باعتبار أنَّ الصنم لا حول له ولا قوة وأنَّ الإنسان أقوى منه؛ لذا فالإنسانُ خير منه؛ ليسَتْ المسألةُ بهذا التَّصور، ومنذُ متّى كان الصنمُ يُحطِّمُ الصنمَ الآخر حتّى يأتيَ إبراهيم ويعقد موازنة بين فعل الصنم وفعل الإنسان لينتهي الى أنَّ الانسانَ أكبرُ من الصنم ليقول (بل فعلتُهُ أنَّا الإنسان لأنّي أكبرُ من الأصنام)، ثم إنَّ قوله ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا﴾ يوحي من خلال إضافة (كبير) الى الضمير (هم) الذي يُمثِّلُ الأصنام أنَّ الفاعل هو من جنسهم ولكنه كبيرُهم، كأنَّ تقولُ (هذا كبير بني فلان) فلا تعني أنَّ هذا ليس منهم وإنما هو من جنس آخر ولكنكَ تُفَضِّلُهُ عليهم لأنَّ جنسه أفضل منهم لهذا فهو كبيرهم بالأفضلية؛ بل تعني أنَّ هذا

---

(١) الرازي: عصمة الأنبياء: ٣٧.

هو من جنسهم وواحد منهم لكنه كبيرهم بالمقام؛ من هنا نقول إنَّ معنى (كبيرهم) هو (أكبرهم) وأنَّ الذي كان يعينه إبراهيم هو واحداً منهم وهو الصنم الأكبر، وإنما جاءت مقالته هذه بداعي الاستدراج ليتنبهوا على أنَّ كبير الأصنام التي يعبدوها لاخير فيه؛ إذن لاخيرَ في كلِّ الأصنام؛ وبهذا لاتستحقُ أنْ تُعبَدَ؛ بل تستحقُ أنْ تُسْحَقَ والحال هذه؛ من هنا لانرى وجاهة لهذا التوجيه وإنْ كان جليلَ المنطلق؛ بيد أنَّ المنطق لايوافقه.

يُزادُ على هذا فإنَّ ثمة دليلاً قاطعاً يدفعُ القولَ تماماً بأنَّ المراد من لفظة ﴿كَبِيرُهُمْ﴾ من قول إبراهيم ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا﴾ هو الإنسان؛ وذلك الدليل هو قوله تعالى ﴿فَجَعَلَهُمْ جُذاذاً إِلاَّ كَبِيراً لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ﴾[1] فالذي جعلهم إبراهيمُ جُذاذاً هُم الأصنام لا محالة؛ ذلك بأنَّه قد توعَّدَهُم سلفاً بقوله ﴿وَتَاللهِ لأَكِيدَنَّ أَصْنامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ﴾[2]؛ وتأسيساً عليه فإنَّ قوله مُستثنياً ﴿إِلاَّ كَبِيراً لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ﴾ يدلُّ دلالةً لا سبيل للشك فيها على أنَّه قد تركَ كبير الأصنام تحديداً- دون غيره- من دون تحطيم؛ من هنا يَثبتُ -قطعاً- بأنَّ المراد من لفظة ﴿كَبِيرُهُمْ﴾ من قول إبراهيم ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا﴾ هو الصنم الأكبر وليس الإنسان كما حَسَبَ الرازي ذلك تخميناً.

وبهذا ننتهي الى أنَّ إبراهيم عليه السلام لم يصدر منه الكذب البتة؛ وإنَّ كلَّ مَنْ

---

(١) سورة الانبياء: ٥٨.

(٢) سورة الانبياء: ٥٧.

حَسَبَ أنَّ إبراهيم قد كَذَبَ بمقولته ﴿بل فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾ فله حاجةٌ الى التأمُّل وإعادة النظر في المنطق اللغوية لنصِّ المقولة الكريمة؛ وبناءً عليه فإنَّه يمكنُ القولُ باطمئنان إنَّ إبراهيم معصومٌ من الكذب مُطلقاً؛ لأنَّه مبعوثٌ من السماء، ومن حكمةِ السماء أنْ تنتقي مَنْ هو أهلٌ لحمل رسالتها خُلُقاً وحِكمةً وإيماناً على وجه الإطلاق؛ لذا لا يمكنُ أنْ يصدرَ الكذبُ من إبراهيم البتة؛ لأنَّ العقل والمنطق اللغوي يُقرَّان بأنَّه براءةٌ مما نُسِبَ إليه مُطلقاً.

خامساً: اتهام إبراهيم بالشك في قدرته تعالى على إحياء الموتى

إذا كان الإيمان يُعَدُّ من أجلى سمات النبي المبعوث الى الإنسان فإنَّ هذا يوجب أنْ لا يدخلَ ذلك المبعوثُ نطاقَ زعزعة الايمان أو يخالجه مستوى من مستويات اليقين فيما جاء من أجله؛ لأنَّ هذه الزعزعة وذلك الاختلاج سينسحب بالمحصلة على المتلقي؛ ذلك بأنَّ النبيَّ إذا كان قلقَ الإيمانِ مضطربَ الاطمئنانِ فيما جاءَ به؛ فإنَّ هذا سيؤولُ باللزوم الى عدم قناعة المتلقي بماء جاء به من السماء؛ لأنَّ ثقة المبعوث بتحقيق مرادات السماء وقوة إرادته في أداء ذلك التحقيق تُعَدُّ من أقوى درجات إقناع المتلقي قبولاً؛ وبخلافه يحدث خلاف هذا.

نقولُ إذا جرى لنا هذا المضمون تسالماً فإنَّ هذا يقتضي أنْ يدخلَ النبي إبراهيمُ نطاقَ الشبهة في مسألة الشك في قدرة الله تعالى على إحياء الموتى؛ إذ كان مشككاً بمقدرته سبحانه على إعادة الحياة الى الموتى من جديد؛ وهذا يُعَدُّ وجهاً من وجه التزعزع الإيماني والتخلل اليقيني في نفسه الى الحد الذي طلبَ ذلك من الله تعالى صراحةً ولم يُخفِه في داخله؛ إذ أعلنَ

شكَّهُ بالله تعالى وعدمَ إيمانه بمقدرته وذلك بيِّنٌ في قوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَاعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[١] فقول إبراهيم ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى﴾ دليلٌ قاطعٌ على دخول الشك في نفسه وعدم إيمانه بقدرة الله تعالى على إحياء الموتى؛ فـ«نحن نعلمُ أنَّ إبراهيم عليه السلام وجميع المعصومين (عليهم السلام) في أعلى درجات اليقين في قدرة الله عزَّ وجلَّ على إحياء الموتى؛ فكيف كان هذا القول منه»[٢] أفلا يُعَدُّ هذا شكّاً بقدرة الله تعالى؛ إذ ذهبَتْ «طائفةٌ من أهل العلم: أنَّه سألَ ذلك؛ لأنَّه شكَّ في قدرة الله»[٣]، فإذا كان ذلك فإنَّ هذا يعني أنَّ إبراهيم قد دخلَ مرحلةَ الخطيئة والحال هذه؛ لأنَّ «هذا الكلام والطلب من إبراهيم عليه السلام يدلان على أنَّه لم يكن موقناً بأنَّ الله تعالى يُحيي الموتى؟ وكيف يكون نبياً مَنْ يشكُّ في ذلك؟»[٤]؛ فالشكُّ يخرجُ النبيَّ من الإيمان؛ وخروجُ إبراهيم من هذا النطاق يدفعُ الى القول بأنَّه لايستحق النبوة لأنَّه قد شكَّ بأصل من أصول الاعتقاد بالله تعالى ألا هو قدرته تعالى على الإحياء؛ فـ«إبراهيم عليه السلام على جلالة قدره قد استرابَ في البعث حتى طلب رؤية

---

(١) سورة البقرة: ٢٦٠.

(٢) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٥٨٩.

(٣) الشوكاني: فتح القدير:٤٢٥/١، وينظر: الطبري: جامع البيان: ٤٨٩/٥، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن:٢٩٨/٣، وابن عطية الأندلسي: المحرر الوجيز:٣٤٧/١.

(٤) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٤٩.

الكيفية ليطمئن قلبه بنفي الاستبعاد»[١] وما زالت الاستبعاد قد راودته فإنَّ هذا يُدلي بما لايقبل الشك بأنَّه كان شاكاً بالبعث وبقدرته تعالى على الإحياء مُطلقاً؛ وبهذا فقد دخلَ الى ميدان الخطيئة لا محالة.

نقولُ إنَّ إبراهيم حينما طلبَ من الله تعالى أنْ يُحيي الموتى لم يكن طلبه هذا من باب عدم الإيمان بالله تعالى والتشكيك في قدرته على ذلك؛ بل كان طلبه مؤسساً على رؤية الكيفية؛ ولهذا صدرَ طلبه بـ﴿كَيْفَ﴾ التي يسألُ بها عن الكيف والحال فقال ﴿كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتى﴾ ولم يقل: (أ تُحْيي الْمَوْتى)؛ ولو قال ذلك لاقتضى أنْ يكونَ شاكاً بالله تعالى ولهذا يسأله أ تُحيي الموتى فعلاً أم لا؟.

من هنا نقول إنَّ السؤال كان على الكيفية لا على أصل الفعل أتحيي أم ليسَتْ لك قدرةُ على الإحياء[٢]؛ وبهذا يُعَدُّ شاكاً متذبذباً في كون الله تعالى يُحيي الموتى أم لا، إنما سألَ عن كيفية إحياء الموتى ولهذا أرادَ أنْ يرى ذلك بعينه بدليل استعماله ﴿أَرِنِي﴾ في طلبه؛ إذ قال: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتى﴾، ونلحظ أنَّ هذه العبارة الصادرة من إبراهيم لاتعبِّرُ عن شكّه بالله تعالى التبة وإنما هي طلبٌ على صيغة الدعاء لتحقيق شيء لإبراهيم؛ وسند ذلك قوله ﴿رَبِّ﴾ في مقاله: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتى﴾، يقول الشوكاني: مُعللاً مجيء ﴿رَبِّ﴾ في صدارة مقولة إبراهيم فـ«قوله: ﴿رَبِّ﴾ آثرَهُ على غيره لما فيه من الاستعطاف الموجب لقبول ما يرد بعده من الدعاء»[٣]،

---

(١) ابن حمير: تنزيه الأنبياء: ٩٦، وينظر: الرازي: التفسير الكبير: ٣٥/٧.
(٢) ينظر: المجلسي: بحار الأنوار: ٣٦/٧.
(٣) الشوكاني: فتح القدير: ٤٢٥/١.

فالاستعطاف بـ﴿رَبِّ﴾ دليل قطعي على إيمانه بالله تعالى وبقدراته وإنما جاء مطلبه هذا من باب بيان كيفية الإحياء لا أكثر؛ فهو قد عَبَرَ مرحلة الإيمان بالله تعالى من حيث قدرته على إحياء الموتى وهو الآن في صددِ السؤال عن الكيفية في الإحياء؛ وهذا لاينصرفُ الى التشكيك؛ بل ينصرفُ الى طلب معرفة الكيفية الإلهية التي تحيي الموتى؛ فمثلاً لو كان هناك طبيب لديه القدرة العالية على إشفاء مرضٍ مُستعصٍ ويأتيه أحدٌ ما ويسأله فيقول: (أيُّها الطبيب أَرِني كَيْفَ تُشْفِي هذا المرضَ) فيكون سؤاله هذا ليس تشكيكياً؛ بل سؤال مُستفهِمٍ مُتعلّمٍ مُتعَجِّبٍ ومُعجَبٍ بما يفعلُهُ هذا الطبيبُ؛ والحال ذاتها مع طلب إبراهيم مع الاحتفاظ بالفارق النوعي والرُّتبي .

ولقد حاولَ السيد الصدر مقاربةً تنزيه النبي إبراهيم من نسبة الشك اليه في ذات الله من حيث قدرته تعالى على إحياء الموتى بقوله: «الاطمئنان حالة نفسية واليقين حالة عقلية؛ فيمكن أنْ يكونَ اليقين موجوداً، والاطمئنان النفسي أي استقرار القلب والخلود الى الراحة الفكرية غير موجود، وبذلك العمل الذي أمرَهُ اللهُ تعالى به حصلَ له الاطمئنان، وليس هو اليقين لكي يصحَّ السؤالُ»[1].

عند التأمُّل في نص السيد الصدر فإننا نجده يقصد بقوله: (وليس هو اليقين لكي يصحَّ السؤالُ)، أنَّ اليقين العقلي بإيمان إبراهيم بأنَّ الله تعالى يحيي الموتى موجود؛ وأنَّ الاطمئنان ليس هو فقدان اليقين بالإيمان بأنَّ الله

(١) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٥٨٩.

تعالى غير قادر على أنْ يُحيي الموتى؛ ولكن هذا الاطمئنان هي حالة نفسية يريدُ أنْ يركنَ اليها إبراهيمُ؛ ولهذا قال السيد الصدر: (وليس هو اليقين لكي يصحَّ السؤالُ)؛ أي ليس اليقين العقلي مفقوداً من قبل إبراهيم في أنَّ الله تعالى يُحيي الموتى؛ حتى يكونَ إبراهيم بذلك شاكاً بالله تعالى؛ لكي يصحَّ السؤالُ والاعتراضُ على إبراهيم من أنَّه ارتكبَ خطيئةً.

نقولُ إنَّ كلام السيد الصدر لا غبار عليه وهو نقي المضمون سديد الغاية صحيح المنطلق، بيد أنَّ استدلال السيد الصدر على هذه النتيجة التي توصَّلُ اليها فيه شيءٌ من النظر؛ ذلك بأنَّ اليقين إذا كان حالة عقلية برهانية كما يقول السيد الصدر، وإنَّ الاطمئنان حالة نفسية؛ فإنَّ هذا يقتضي أنْ تتقدمَ الحالةُ العقلية الحسية البرهانية على الحالة النفسية الاطمئنانية؛ لأنَّ الإنسان يرى الشيء الحسي والبرهان العيني فيتقينَ أنَّ هذا هو الحق فيؤمنَ به فيصلَ بذلك الى حال الاطمئان النفسي؛ من هنا وجبَ أنْ يكونَ البرهان اليقيني العيني الحسي سابقاً لمرحلة الاطمئنان النفسي؛ والدليل أنَّ السيد الصدر يقول: (وبذلك العمل الذي أمرَهُ اللهُ تعالى به حصلَ له الاطمئنان، وليس هو اليقين لكي يصحَّ السؤالُ)؛ أي إنَّ العمل الحسي العقلي الذي قامَ به إبراهيم هو الذي أوصله الى حال الاطمئنان، فإذا كان الأمر كذلك فأنَّى يمكن أنْ يُقالَ بأنَّ (الاطمئنان حالة نفسية واليقين حالة عقلية؛ فيمكن أنْ يكونَ اليقين موجوداً، والاطمئنان النفسي أي استقرار القلب والخلود الى الراحة الفكرية غير موجود).

نقولُ إنَّ الحالة العقلية اليقينية إذا كانت موجودة فإنَّ هذا يوصلُ بالضرورة

الى حالة الاطمئنان النفسي لأنَّ البرهان يوصلُ الى الاطمئنان والاستقرار باللزوم؛ فالحالةُ العقليةُ سببٌ وداعي والحالة النفسية (الاطمئنان) نتيجةً ومحصلةً، وبهذا لايمكن أنْ يكونَ هناك يقين وحالة عقلية من دون يكون هناك اطمئنان، فكيف يمكن أنْ يكونَ اليقين موجوداً والحالة النفسية غير موجودة؛ ذلك بأنَّ الحالةَ النفسيةَ لازمةٌ اليقين العقلي؛ متى ما وجِدَ وجِدَتْ.

والدليل على أنَّ الاطمئنان لازمة اليقين العقلي وأنَّه لايوجد الاطمئنان لا بوجود اليقين العقلي هو أنَّ اللهَ تعالى طلبَ من إبراهيم أنْ يُمارسَ الحالة العقلية البرهانية حتى يصلَ الى مرحلة الاطمئنان إذ قال له ﴿قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَاعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ فهذه حالة عقلية أوصلته الى حالة الاطمئنان النفسي، وبهذا لايمكن أنْ يكونَ اليقين موجوداً والاطمئنان غير موجود؛ لأنَّ الأول لابدَّ من أنْ يوصِلَ الى الثاني بالحتمية، والثاني هو محصلة الأول بالضرورة هذا جانب.

أما الجانب الآخر فهو أنَّ السيد الصدر عبَّرَ عن الحالة العقلية بـ(اليقين) وعن الحالة النفسية بـ(الاطمئنان) ولو عبَّرَ عن الحالة العقلية بـ(البرهان) والحالة النفسية بـ(الاطمئنان) لكان أجدى وأوفق؛ ذلك بأنَّ اليقين أعلى من الاطمئنان في النفس، فإذا كان اليقين في النفس فلا داعي لتوثيق الاطمئنان فيها لأنَّ الاطمئنان مرحلة سابقة على اليقين واليقين لاحق بها، ولكن لعلَّ السيد الصدر أراد من (اليقين) الرؤية العينية البرهانية التي توصِلُ الى مرحلة القطع العقلي، وهذا الأخير يوصِلُ بمحصلته الى مرحلة الاطمئنان، فكأنَّه

أراد من (اليقين) الإيمان القاطع المُستَحْصَل بالبرهان الحسي؛ ولم يريدْ به اليقين بمقابل الإيمان والاطمئنان مرتبةً.

ولو عُدنا الى سبب نزول النص الكريم بوصفه داعماً لمعرفة مدلولات الخطاب لوجدنا ما يعضدُ أنَّ طلب إبراهيم لم يكن مَبنياً على أساس الشك بالله تعالى من حيث قدرته على إحياء الموتى؛ بل المراد هو رؤية الكيفية فحسب من باب التعجب والانبهار بهذا الفعل العظيم – أي إحياء الموتى –؛ إذ يُنقَلُ أنَّ «كان سبب هذا السؤال من إبراهيم عليه السلام أنَّه مَرَّ على دابة ميتة ... فرآها وقد توزعتها دواب البحر والبر فكان إذا مدَّ البحرُ جاءت الحيتانُ ودوابُ البحر فأكلَتْ منها، فما وقعَ منها يصيرُ في البحر؛ فإذا جزَرَ البحرُ ورجعَ جاءتْ السباعُ فأكلْنَ منها، فما سقطَ منها يصيرُ تراباً؛ فإذا ذهبَتْ السباعُ جاءتْ الطيرُ فأكلَتْ منها، فما سقطَ منها قطَّعَتْها الريحُ في الهواء؛ فلما رأى ذلك إبراهيم عليه السلام تعجَّبَ منها وقال: يارب قد علمْتُ لتجمعَنَّها من بطون السباع وحواصل الطير وأجواف دواب البحر فأرني كيفَ تُحييها لأُعاينَ فأزدادَ يقيناً»[1] فكان الأمر يدورُ على مَشهد رأهُ إبراهيم فأراد أنْ يطلبَ من الله تعالى رؤية عينية لكيفية خلق الأشلاء المتناثرة من الأحياء الميتة؛ من باب تلبية الرغبة في داخله وحب الاستطلاع وليس من باب التشكيك أو الطعن بمقدرته تعالى في هذا الجانب البتة؛ بدليل جواب إبراهيم نفسه لله تعالى بقوله ﴿بَلَى﴾ وذلك حينما سأله ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ﴾ لدليلٌ

(١) البغوي: معالم التزيل: ٣٢٢/١، وينظر: ابن حمير: تنزيه الأنبياء: ٩٦، والثعلبي: الكشف والبيان: ٢٥١/٢، وابن الجوزي: زاد المسير: ٣١٣/١.

صريحٌ على أنَّ إبراهيم كان مؤمناً؛ لأنَّ ﴿بَلى﴾ «هي جواب النفي لإثبات المنفي؛ كأنَّه قال له: ألستَ مؤمناً بالبعث؟ قال: ﴿بلى﴾؛ معناه أنا مؤمن به كما علمت»[١]، يقول الطوسي: «إنَّ الشكَّ في أنَّ اللهَ قادرٌ على إحياء الموتى كفرٌ لا يجوز على الانبياء؛ لأنَّه تعالى لا يجوز أنْ يبعثَ إلى خلقه مَنْ هو جاهلٌ بما يجوزُ عليه وما لا يجوزُ؛ والذي يُبيِّنُ ذلك أنَّ الله تعالى لما قالَ له: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ﴾ فقرَّرَ أنَّه قال إبراهيم ﴿بَلى وَلكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ فبَيَّنَ أنَّه عارفٌ بذلك مُصدِّقٌ به»[٢].

ولعلَ سائلاً يسأل فيقول إذا كان الله تعالى يعلمُ بأنَّ إبراهيم مؤمناً فلِمَ سأله بقوله: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ﴾.

وللردِّ نقولُ إنَّ هذا السؤال غايته الإجابة المُستَحْصَلَة من إبراهيم ذلك بأنَّ الإجابة تُثبِتُ للمتلقي بأنَّ إبراهيم كان مؤمناً فعلاً[٣]؛ ولا يوجب هذا السؤال بالضرورة أنَّ الله تعالى كان يتهمُ إبراهيم بأنَّه شاكٌّ بقدرته على إحياء الموتى ولهذا سأله بقوله ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ﴾؛ بل إنَّ غاية هذا السؤال هو دفعُ الشبهة من نفس المتلقي لئلا يتهمَ إبراهيم بأنَّه كان شاكاً وغير مؤمن بقدرته تعالى؛ فوردَ السؤالُ من أجل بيان الجواب ولفت انتباه المتلقي الى ذلك الجواب الذي يُثبِتُ براءةَ إبراهيم؛ لأنَّ إجابته عليه السلام بـ﴿بَلى﴾ تُحيلُ الشك في نفس المتلقي الى يقين بأنَّ إبراهيم لم يكُ شاكاً بالله مُطلقاً؛ وقد

---

(١) ابن حمير: تنزيه الأنبياء: ٩٨.
(٢) الطوسي: التبيان: ٣٢٧/٢/ وينظر: الرازي: التفسير الكبير: ٣٥/٧.
(٣) ينظر: الرازي: التفسير الكبير: ٣٥/٧.

تنبه على هذا المضمون السمرقندي؛ إذ يقول ما نصُّهُ: «إنما قال له: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن﴾؛ لكي يظهرَ إقراره ولكي لا يظنَّ أحدٌ بعده أنَّه لم يكن مُقرًّا بذلك في ذلك الوقت فظهر إقراره بقوله ﴿بَلَى﴾»[١]؛ و«لو كان شاكاً لم يجب بـ﴿بَلَىٰ﴾، ولو عَلِمَ اللهُ منه الشك وهو أخبرَ بـ﴿بَلَىٰ﴾ وستر الشك؛ لكشفَ اللهُ ذلك؛ إذ كان مثله مما لا يخفى»[٢]؛ فإبراهيم كان مؤمناً بالله تعالى ولكن أراد مشاهدة عينية لكي يطمئنَ قلبه بأنَّ هذا الذي يحدث ممكن عملياً، وإنْ كان هو مؤمناً به عقائدياً؛ وإنما «طلب أنْ يُريَهُ تعالى مثلا محسوساً يطلعه على كيفية الجمع من أقاصي الأرض وبطون الحيوانات وكيفية سرعتها في الحركات عند الاجتماع ولأي أصل تجتمع وعلى أي وجه تتصور إذ الجواز بحر لا ساحل له»[٣].

وتأسيساً عليه نفهمُ من مقولة إبراهيم ﴿بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ أنَّ إبراهيم كان مؤمناً بأنَّ الله تعالى يحيي الموتى بدلالة جوابه بـ﴿بَلَىٰ﴾ ولكن جاء استدراكه بـ﴿لَٰكِن﴾ لطلب أمر آخر لايتعلق بإيمانه معتقداً بأنَّ الله يحيي الموتى؛ بل جاء المطلب من أجل تحقيق المشاهدة العينية لتفنيد مضمون تعجبي؛ بل مضمونٌ إعجابيٌّ كان يخالجه لا عن تشكيك؛ بل كان يخالجه عن دهشة إيمانية عالية بقدرة الله تعالى وولع وشغف شديدين بمعرفة كيفية الحدوث وعن حب استطلاع مؤسِر له لرؤيته ما هو مُعجَبٌ به من حدث

---

(١) السمرقندي: بحر العلوم: ١٩٩/١، وينظر: الزمخشري: الكشاف: ٣٣٧/١.
(٢) الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن: ٨٦/٢.
(٣) ابن حمير: تنزيه الأنبياء: ٩٨.، وينظر: الطوسي: التبيان: ٣٢٧/٢.

يرغبُ في أنْ يتحققَ أمام عينيه لهذا طلب إبراهيم بقوله ﴿بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾؛ فهو مؤمنٌ أصالةً بأنَّ الله قادر على إحياء الموتى، بيد أنَّ قلبه يريد أنْ يطمئنَ برؤية هذا الحدث الإلهي العجيب عياناً وتشخيصاً فمضمون طلبه كان ينصُّ على أنَّ «الإيمان حاصل بالمرة، ولكن إحيائك غيب، فأريد أنْ أرى الغائب شاهداً لأزيل به ما يبقى في الغيب، وسماه طمأنينة، وبالتالي سؤاله عليه السلام لم يخالف إيمانه؛ بل أكده»[١]، فكأنَّه بقوله «﴿وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ أي ليسكن قلبي إلى المعاينة والمشاهدة»[٢] لـ «أنَّه لما سأل ذلك تعلق به قلبه، فقال: ولكن ليطمئن قلبي عن ذلك التعلُّق»[٣]، فيستقر بمعرفة الكيفية التي طالما تساءلت عنها؛ فيشفي غليله بالرؤية العينية؛ لأنَّه «أراد أنْ يصيرَ له علم اليقين عين اليقين لأنَّ الخبر ليس كالمعاينة»[٤].

بهذا نقولُ إنَّ إبراهيم كان مؤمناً بقدرة الله على الإحياء لكن حبه للمعرفة وقوة إلحاح نفسه وإصرارها وقلقها باتجاه استشكاف التفاصيل الجزئية لعملية الإحياء هي التي دعته الى هذا الطلب ليستقرَ قلبُهُ التوّاقُ وتسكنَ نفسُهُ الفوارةُ بمعرفة هذا الأمر عياناً، يقول الفراهيدي: «اطْمأنَّ الرّجل واطمأنّ قَلْبُهُ واطمأنَّت نَفْسُه إذا سَكَنَ واستأنس»[٥].

---

(١) عماد محمد إسماعيل الشربيني: رد شبهات حول عصمة النبي صلى الله عليه وآله في ضوء السنة النبوية الشريفة: ٣٣١.
(٢) البغوي: معالم التزيل: ٣٢٢/١.
(٣) السمعاني: تفسير السمعاني: ٢٦٦/١.
(٤) م.ن: ٣٢٢/١، وينظر: الثعلبي: الكشف والبيان: ٢٥١/٢.
(٥) الفراهيدي: العين: ٤٤٢/٧.

مـن هنـا نفهـمُ أنَّ الاطمئنـان الـذي يريـده إبـراهيم هـو اسـتقرار نفسـه وسكونها؛ ذلك بأنَّ قلبه ينازعه الى النظر فإذا نظرَ سكَنَتْ نفسُهُ[1]، واطمأنت برؤية ما يطمح اليه؛ وهو مشاهدة كيفية إحياء الموتى، وليس استقرارها في أنَّ الله تعالى أقادر على الإحياء أم لا؟ فبالرؤية يتحقق الاطمئنان -النفسي- الـمُنتَفي بفعل نفسِهِ التوَّاقةِ الى معرفة جزئيات الإحياء لا الى معرفة كون الإحياء حقيقة وإمكان حدوث ذلك من عدمه.

وعند مُعاودة النظر في قوله تعالى ﴿بَلى وَلكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ نلحظ أنَّ مُتعلّقَ فعل الاطمئنان ههنا محذوف، وحذف المتعلق يفيد الإبهام؛ أي ما الذي يريد أنْ يطمئنَ قلبُ إبراهيم له، فإذا كان إبراهيم مؤمناً ابتداءً بأنَّ الله تعالى يحيي الموتى بدلالة قوله تعالى ﴿قالَ أَ وَلَمْ تُؤْمِنْ قالَ بَلى﴾؛ إذن ما مُتعلّقُ فعل الاطمئنان هنا إذا كان إبراهيم مؤمناً؟!.

نقولُ إنَّ هذا الـمُتعلّقَ يعودُ الى مسألة انتخاب إبراهيم خليلاً لله تعالى؛ فكأنَّ المعنى (وَإِذْ قالَ إِبْراهِيمُ رَبِّ أَرِني كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتى قالَ أَ وَلَمْ تُؤْمِنْ قالَ بَلى آمنتُ بأنَّكَ تحيي الموتى ولكن ليطمئن قلبي بأنَّني أنا المختار لسمة الخلة بيني وبينك)؛ إذ روي عن الإمام الرضا عليه السلام حينما سأله المأمون عن قول إبراهيم: ﴿وَإِذْ قالَ إِبْراهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتى قالَ أَ وَلَمْ تُؤْمِنْ قالَ بَلى لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾؛ أنَّه قال: «إنَّ الله تبارك وتعالى كان أوحى إلى إبراهيم عليه السلام: (إنِّي مُتَّخذٌ من عبادي خليلاً إنْ سألني إحياء الموتى أجبته)

(١) ينظر: الأخفش: معاني القرآن: ١٥١.

فوقع في نفس إبراهيم أنَّه ذلك الخليل؛ فقال: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ على الخلة؛ ﴿قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَاعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾»[1]؛ بهذا نفهمُ أنَّ مُتعلّقَ فعل الاطمئنان لا يدل بالضرورة على السؤال الحقيقي عن كيفية إحياء الموتى، وإنَّ كان هذا السؤال بحد ذاته لايدعو الى اتهام النبي إبراهيم بعدم قناعته بمقدور الله تعالى على إحياء الموتى لأنَّه سؤال عن الكيفية لا عن أصل فعل الإحياء أممكن هو من الله تعالى أم لا، فعلى الرغم من جواز السؤال فإنَّه لاينصرفُ الى معنى السؤال الحقيقي؛ بل هو سؤال أدائي غايته استحصال سمة الخلة بين الله تعالى وإبراهيم، فالمُتعلّقُ هو (قالَ بَلى لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي الى أنَّني أنا الخليل كما وعدْتَ)؛ من هنا نقولُ إنَّ سؤال إبراهيم كان مقصوداً للاستيثاق من كونه خليلاً لله تعالى أم لا، وليس ثمة شكٌّ في الأمر البتة.

سادساً: اتهام إبراهيم بالقول بخلق الله تعالى أعمال العباد

إذا كان الإنسانُ يُحاسَبُ على عمله وما يصدرُ عنه من فعل فإنَّ هذا يقتضي أنْ يكونَ عمله هذا وفعله ذاك رهناً بإرادته هو؛ وإذا كان الأمر كذلك فإنَّ هذا يلزم أنْ يكونَ غير مُجبَر عليه البتة؛ لتستقيمَ إثابته أو معاقبته من قبل السماء؛ ذلك بأنَّ السماء عادلة ولايمكن أنْ يصدرَ منها ما يخالف

---

(١) المجلسي: بحار الأنوار: ٧٨/١١، والطوسي: الامالي: ٢١٨/٢، وينظر: الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء:٤٩، والفيض الكاشاني: الصافي:٢٩٣/١، والثعلبي: الكشف والبيان:٢٥٣/٢.

عدالتها مُطلقاً؛ من هنا فإنَّ القول بأنَّ الله تعالى هو الذي خلقَ أعمال العباد يوجب - بالضرورة- أنْ لا يجوزَ لله تعالى محاسبتهم ولا معاقبتهم أو إثابتهم؛ لأنَّ الخيرَ الذي يفعلونه منشأهُ منه تعالى، والشر الذي يصدرُ منهم هو مَنْ أجراهُ على أيدهم؛ ومن هنا فإنَّ يتقرَّرُ أنَّ في حكم السماء على مَنْ فعلَ السوءَ بالعقوبة يُعَدُّ حكماً غير عادل، وأنَّ معاملة السماء لمَنْ فعلَ الحسنَ بإحسان غير منطقي البتة؛ لأنَّ الله تعالى هو مَنْ خلقَ عملَهُ هذا، وعليه ينتفي العقاب والثواب لأنَّ كلَّ الاعمال مخلوقة من قبل الله تعالى؛ وليس هذا فحسب؛ بل يسري القول الى أنَّ الله تعالى يصدرُ منه القبيحُ – حاشاه سبحانه- ذلك بأنَّ القول بأنَّه سبحانه خالق أعمال العباد يؤولُ بالمحصلة الى القول بأنَّ الفعل السيء والعمل القبيح هو صادرٌ منه بفعل خلقه هذا العمل أو ذلك الفعل الشائن، وحاشا لله تعالى من هذا البتة.

وتأسيساً على هذا نقول إنَّ إبراهيم إذا كان يُعَدُّ نبياً من انبياء الله تعالى فكيف له أنْ ينصَّ على أنَّ الله تعالى هو خالق الأفعال والأعمال، ألا يُعَدُّ هذا الإقرار والتنصيص على أنَّ الله تعالى غير عادل في حكمه وأنَّ المحاسبة والإثابة منتفية بانتفاء الموضوع، فإذا كان إبراهيم يؤمنُ بالله تعالى وهو الأعلم بخصوصياته سبحانه بفعل قُربه منه فأنّى له أنْ يُقرِّرَ مثل هذا المضمون المخطوء وذلك تحديداً في قوله تعالى ﴿فَرَاغَ إِلَى آلِهَتِهِمْ فَقَالَ أَ لا تَأْكُلُونَ * ما لَكُمْ لا تَنْطِقُونَ * فَراغَ عَلَيْهِمْ ضَرْباً بِالْيَمِينِ * فَأَقْبَلُوا إِلَيْهِ يَزِفُّونَ * قالَ أَ تَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُونَ * وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَما تَعْمَلُونَ﴾[1] فقول إبراهيم

(١) سورة الصافات: ١٩- ٩٦.

للمشركين ﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَما تَعْمَلُونَ﴾ دليل على أنَّ الله تعالى هو خالق الأعمال، فـ «ظاهر هذا القول يقتضي أنَّه تعالى خلق أعمال العباد»[١] كلها، وإذا كان الأمر كذلك فإنَّ هذا يعني أنَّ الله تعالى هو الذي خلقَ كفرَهُم وشركَهُم به تعالى، وإذا ما تحقق هذا إذن لماذا يحاسبهم عن شيء هو مَنْ فعلَهُ وخلقَهُ لهم؟!.

وللرد على هذا نقولُ إنَّ إبراهيم لم يُقرِّر مُطلقاً أنَّ الله تعالى قد خلق أفعال المشركين وأعمالهم؛ في قوله تعالى ﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَما تَعْمَلُونَ﴾؛ وعلة ذلك هي أنَّ (ما) في قوله ﴿وَما تَعْمَلُونَ﴾ تدل على الموصولية ولاتدل على المصدرية مُطلقاً[٢]؛ فالمعنى (وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَالذي تعلمونه من اصنام سويتموها بأيدكم)، فقوله: «﴿أَتَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُونَ﴾، وإنما أراد منحوت وما حمله النحت دون عملهم الذي هو النحت؛ لأنَّ القوم لم يكونوا يعبدون النحت الذي هو فعلهم في الأجسام، وإنما كانوا يعبدون الأجسام أنفسها»[٣]؛ فالخلق يقع على الأصنام لا على الأعمال؛ «لأنَّ

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٦١.

(٢) ينظر: الزمخشري: الكشاف: ٥٢/٤- ٥٣، و أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٣٥٢/٧، وابن عاشور: التحرير والتنوير: ١٤٥/٢٣.

(٣) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٦١.
ويستدل المرتضى على أنَّ (ما) موصولة في مقولة ابراهيم عليه السلام بقوله: إنَّ «استعمالها في المعمول فيه أظهر وأكثر، ألا ترى أنَّه تعالى قال في العصا ﴿تَلْقَفُ ما يَأْفِكُونَ﴾ سورة الأعراف:١١٧، وفي آية أخرى ﴿وَأَلْقِ ما فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ ما صَنَعُوا﴾ سورة طه:٦٩، ومعلوم أنَّه لم يرد أنَّها تلقف أعمالهم ←

المقصود في هذه الآية تزييف مذهبهم في عبادة الأصنام لا بيان أنَّهم لا يوجدون إفعال أنفسهم؛ لأنَّ الذي جرى ذكره في أول الآية إلى هذا الموضع هو مسألة عبادة الأصنام لا خلق الأعمال»[١]؛ لهذا وردت (ما) موصولة في مقولة إبراهيم ﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَما تَعْمَلُونَ﴾ للاستدلال على أنَّ الله تعالى هو خالقُ كلِّ شيء فهو مَنْ خلقكم وخلق الأصنام التي تعملونها «فكأنَّه تعالى قال: كيف تعبدون ما خلقه الله تعالى كما خلقكم»[٢] فإذا ما كانَتْ الأصنام الداخلة ضمن نطاق العبادة مخلوقة[٣]؛ فإنَّه – والحال هذه– لا تجوز عبادتُها لمخلوقيتها؛ ذلك بأنَّ المخلوق لاتجوز عبادته أبداً، وإنما العبادة للخالق الأوحد سبحانه فحسب.

من هنا قرَّرَ ابراهيمُ بمقولته هذه أنَّهم مخلوقون وأنَّ الأصنام التي يعملونها مخلوقة مثلهم أيضاً، ومادام اتحدا مع الأصنام في درجة المخلوقية فإنَّ هذا يحتم عليهم عدم عبادتها مُطلقاً لتساوي الدرجات في الخلق – مع الاحتفاظ

→

التي هي الحركات واعتمادات، وإنما أراد أنَّها تلقف الحبال وغيرها مما حله الإفك ....، وههنا مواضع لا يستعمل فيها (ما) مع الفعل إلا والمراد بها الأجسام دون الاعراض التي هي فعلنا؛ لأنَّ القائل إذا قال: أعجبني ما تأكل وما تشرب وما تلبس، لم يجز حمله إلا على المأكول والمشروب والملبوس دون الأكل والشرب واللبس»، تنزيه الأنبياء:٦١.

(١) الرازي: التفسير الكبير: ١٣١/٢٦.

(٢) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء:٦١.

(٣) ينظر: البغوي: معالم التنزيل: ٤٥/١.

بالفارق النوعي-؛ فـ «الله عزَّ وجلَّ قد احتج عليهم بأنَّ العابدَ والمَعبودَ جميعاً خلقُ الله، فكيف يعبدُ المخلوقُ المخلوقَ»[١]؟!؛ من هنا عليهم أنْ يَعوا أنَّ الله تعالى هو الخالق وأنَّ الأصنام ليست سوى حجارة مخلوقة لاحول لها ولاقوة، فكأنَّ إبراهيم يقول لهم لقد «أتيتم مُنكراً إذ عبدتم ما تصنعونه بأيديكم والحال أنَّ الله خلقكم وما تعملون وأنتم مُعرِضون عن عبادته، أو وأنتم مشركون معه في العبادة مخلوقاتٍ دونكم»[٢]؛ وتأسيساً على هذا المنطلق يكون الضمير (كم) في قوله ﴿خَلَقَكُمْ﴾ والمعطوف على الضمير ﴿ما تَعْمَلُونَ﴾ أي (الذين تعلمونه من أصنام) كلاهما مفعول به لفعل (الخلق) المسند الى الله تعالى بوصفه فاعلاً للخلق جميعاً، وبهذا لا شبهة على البني إبراهيم البتة.

أما الذين ذهبوا الى اتهام النبي إبراهيم بأنَّه قد قال بأنَّ الله تعالى خالق الأعمال فإنَّهم قرؤا (ما) في قوله ﴿ما تَعْمَلُونَ﴾ على أنَّها مصدرية وعليه يكون معنى العبارة (وَاللهُ خَلَقَكُمْ وعلمكم) فيكون المصدر (عملكم) والحال هذه داخل ضمن نطاق الخلق[٣]؛ وبهذا ننتهي الى أنَّ الله تعالى هو خالق الأعمال ومن جنس تلك الأعمال الكفر والشرك حاشا لله تعالى من هذا البتة.

---

(١) الزمخشري: الكشاف: ٥٣/٤- ٥٤.

(٢) ابن عاشور: التحرير والتنوير: ١٤٥/٢٣.

(٣) ولقد تسالم على أنَّ (ما) مصدرية في قوله تعالى ﴿ما تَعْمَلُونَ﴾ كلٌّ من: ابن عجيبة: البحر المديد: ٢٧٤/٦، ومكي بن أبي طالب: مشكل إعراب القرآن: ٦١٥/٢، والنسفي: تفسيرالنسفي: ٢٤/٤.

من هنا نقرِّرُ بأنَّ (ما) في قوله ﴿وما تَعْمَلُونَ﴾ إنما هي موصولية[١] وردَتْ لإثبات أنَّ الأصنام التي تعلمونها بأيدكم مخلوقة وما زالت كذلك فهي لاتصلح للعبادة مُطلقاً.

وعليه نجد أنَّ مقولة إبراهيم كانت استدلالية توعوية وليس إقراراً بأنَّ الله تعالى قد خلقَ أعمالَهم؛ ذلك بأنَّ القول بأنَّ الله تعالى قد خلقَ أعمالَهم يعطي للمشركين العُذر في كفرهم ويسوغ لهم فعلهم هذا باعتبار أنَّه صادرٌ من الله تعالى؛ ومن ثمة لامجال لحسابهم لأنَّ الأمر ليس بأيديهم إنما الله تعالى هو الذي دعاهم الى هذا الكفر والإشراك لأنَّه خالق أعمالهم كلها؛ يقولُ المرتضى: «ولو كان مراده بالآية ما ظنوه من أنَّه تعالى خلقهم وخلق

---

(١) يقولُ الزمخشري في بيانه طبيعة موصولية (ما) ودلالتها على المخلوقية في قوله تعالى ﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾: «فإنْ قلتَ: كيف يكون الشيء الواحد مخلوقاً لله معمولاً لهم، حيث أوقع خلقه وعملهم عليها جميعاً؟ قلت: هذا كما يقال: عمل النجار الباب والكرسي، وعمل الصائغ السوار والخلخال، والمراد عمل أشكال هذه الأشياء وصورها دون جواهرها، والأصنام جواهر وأشكال، فخالق جواهرها الله، وعاملوا أشكالها الذين يشكلونها بنحتهم وحذفهم بعض أجزائها، حتى يستوي التشكيل الذي يريدونه»، الكشاف: ٥٣/٤؛ فالمراد بالخلق ههنا هو خلق الجوهر وأصل المادة التي تتشكل منها الأصنام؛ وخلق الأصل الجوهري والماهية الأساس للمادة يُفضي بالحتمية الى القول بأنَّها مخلوقة حتى بعد تشكيلها على هيأة أصنام تُعبَدُ، فسواء شُكِّلَتْ أم لم تُشَكَّلْ فهي لم تخرج من نطاق ماهية الحجارة المخلوقة من قبلَ الله تعالى الذي هو خالق كلّ شيء؛ ومن هنا فهي لاتستحق العبادة البتة؛ لا لأنَّها دون مستوى الخالق فحسبَ؛ بل لأنَّها دون مستوى العابد لها أصالةً.

أعمالهم، وقد علمنا أنَّ عبادتهم للأصنام من جملة أعمالهم، فكأنَّه قال الله تعالى: والله خلقكم وخلق عبادة أصنامكم؛ لوجب أنْ يكونَ عاذراً لهم ومزيلاً للوم عنهم؛ لأنَّ الإنسان لا يُذَمُّ على ما خُلِقَ فيه ولا يُعاتَبُ ولا يوبَّخُ»[1] عليه البتة؛ وبهذا تستحيلُ المقولة من الاستدلال على الكافرين بالحجة لاقناعهم بأنَّ الأصنام مخلوقة ولاتجوز عبادتها الى الإقرار بأنَّ عبادتهم للأصنام إنما هي بموافقة من الله تعالى لأنَّه هو مَنْ خلقَ عملهم هذا، وهذا محال البتة؛ لأنَّ ذلك يعود على الله تعالى بالطعن في حكمته، فكيف يخلق كفرهم ومن ثمَّ يطالبهم بالرجوع عنه وهو مَنْ دعاهم الى هذا الكفر والإشراك.

فضلاً عن أنَّ قوله تعالى ﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَما تَعْمَلُونَ﴾ يُعَدَّ جملة إخبارية تعليلية لقوله تعالى ﴿أَتَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُونَ﴾؛ لأنَّ الاستفهام في هذه الجملة ﴿أَتَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُونَ﴾ يحملُ مَهَمَّةَ النهي لأنَّه استفهام إنكاري مراده أنْ يوصِلَ الى المتلقي دلالة الانتهاء عن عبادة ما ينحتونه بأيدهم[2]؛ فالمعنى (لاتعبدوا ما تنحتون)؛ ولهذا جاء مقولة إبراهيم ﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَما تَعْمَلُونَ﴾ تعليلية تكشف عن داعي الاستفهام الانكاري الذي يحمل دلالة النهي في قوله تعالى ﴿أَتَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُونَ﴾؛ ذلك بأنَّ المراد الأخير من العبارتين هو (لا تعبدوا ما تنحتونه؛ لأنَّ الله خلقكم وخلق الأصنام التي

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٦١.

(٢) ينظر: أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٣٥٢/٧، وابن عاشور: التحرير والتنوير: ١٤٥/٢٣.

تنحتونها وتعملونها بأيدكم)، وما دام الله هو الخالق لكم ولأصنامكم التي تعلمونها إذن يجب عبادته هو لا عبادة الأصنام المخلوقة، ولو قلنا إنَّ المبتغى من قوله ﴿ما تَعْمَلُونَ﴾ هو (عملكم) حملاً على أنَّ (ما) مصدرية، فإنَّ المنطق الدلالي للعبارتين سيختل لأنَّ العبارةَ الثانيةَ ستنقضُ الأولى والحال هذه، وعلة ذلك هي أنَّ قوله تعالى ﴿أَتَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُونَ﴾ هي استفهام إنكاري غايته النهي عن عبادة الذي ينحتونه من أصنام، على حين أنَّ عبارة ﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَما تَعْمَلُونَ﴾ إذا كانت (ما) فيها تدل على المصدرية فإنَّ المعنى سيكون أنَّ الله تعالى هو الذي خلقَ عملَكم؛ وهذا يعني أنَّ الله تعالى هو الذي خلق عبادة الاصنام لديكم وحثَّكم عليها.

ومن هنا يقع التناقض وتتجلى الفجوة الدلالية بين العبارتين، لأنَّ العبارة الأولى إذا كانَتْ تدل على النهي عن عبادة ما ينحتونه بأيدهم أي النهي عن عبادة الأصنام؛ فكيف تنصُّ العبارةُ الثانيةُ على أنَّ الله تعالى هو مَنْ خلقَ أعمالَكم بما فيها (عبادتكم للأصنام)؛ فهذا يعني أنَّ الله تعالى قد خلقَ شركَكُم وكفرَكُم به وهذا محالٌ عقلاً ومنقوضٌ منطلقاً، فالعبارتان ستكونان (لاتعبدوا الأصنام التي تنحتوها؛ لأنَّ الله تعالى هو الذي خلق عبادتكم لها)، فكيف يكون الله تعالى هو الذي خلقَ عملَهُم للإشراك به في العبارة الثانية وهو في الوقت نفسه ينهاهم عن الشرك به وعبادة الأصنام في العبارة الأولى؛ فهذا محالٌ منطقاً؛ ومن المحال أنْ يجري هذا على النص القرآني مُطلقاً لأنَّه كلام الله المعجز من جهة ولأنَّ الله تعالى لايدعو الى شيء ثم يناقضه في الموضع ذاته أو في موضع آخر من جهة أخرى؛ فضلاً عن أنَّ

أصل الديانات السماوية جميعاً قائمةٌ على توحيد العبادة لله تعالى بوصفه الخالق الأوحد، من هنا لايمكن أنْ يخلقَ سبحانه الشرك به أو الكفر به البتة.

وتأسيساً عليه يمكن أنْ نقولَ إنَّه من الاستحالة أنْ تنطويَ عبارة إبراهيم عليه السلام على مضمون ينصُّ على أنَّ الله تعالى هو مَنْ خلقَ الشركَ به مُطلقاً باعتبار أنَّ (ما) مصدرية قد انسبكت مع الفعل (يعملون) فاصبحت تدل على (العمل) فتكون العبارة (وَاللهُ خَلَقَكُمْ وعملَكُم) أي (وَاللهُ خَلَقَكُمْ وخلقَ عملَكُم) في وقت معاً؛ فهذا لا يمكن أنْ يصدرَ من إبراهيم بأيِّ حالٍ من الأحوال البتة ولايمكن أنْ يجري على الله تعالى بأيِّ حالٍ من الأحوال مُطلقاً، فالنتيجةُ مُلغاةٌ بإلغاء المُسبِّب لها على وجه الحتمية.

من هنا نقولُ بأنَّ (ما) في قوله ﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَما تَعْمَلُونَ﴾ موصولة لاغير، وقد أثبتَ بها ابرهيم عليه السلام بأنَّ الأصنام مخلوقة وبهذا ولاتستحق العبادة البتة؛ ذلك بأنَّ عبارته ﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَما تَعْمَلُونَ﴾ هي تعليلٌ صريحٌ للنهي في عبارته ﴿أَتَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُونَ﴾ فإحداهما تكملُ الأُخرى قطعاً من دون أدنى شك في ذلك؛ وبهذا تَثبتُ براءة إبراهيم من تهمة القول بخلق الله تعالى أعمال العباد البتة.

سابعاً: اتهام إبراهيم بمجادلة الله تعالى

إذا كان النبي هو مبعوثَ السماء الذي يأتمر بأمرها وينتهي بنهيها ويُلبِّي كلَّ ما تبتيغه منه إيماناً منه بأنَّ كلَّ ما يصدرُ من السماء هو مَتَّسِمٌ بسمة الحكمة وقائمٌ على أساس العدالة التي لايشوبها الظلم أو الباطل البتة، فإذا كان الأمر كذلك فكيف يصحُّ من المبعوث - والحال هذه- الاعتراض

على أمر الله تعالى أو مجادلته سبحانه في شيء قد قرَّرَ حُكمَهُ وأصدرَ أمرَهُ وانتهى منه عموماً، أفلا تُعَدُّ المجادلة في مثل هاتي الأمور اعتراضاً على ما أصدرَهُ اللهُ تعالى من حكم على أهل الأرض، وإذا عُدَّ هذا الفعل اعتراضاً فأنّى لابرهيم أنْ يعترضَ على حكم الله تعالى على قوم لوط ويجادله فيهم وذلك بيِّنٌ في قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ جاءَتْ رُسُلُنا إِبْراهِيمَ بِالْبُشْرى قالُوا سَلاماً قالَ سَلامٌ فَما لَبِثَ أَنْ جاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ * فَلَمَّا رَأى أَيْدِيَهُمْ لا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قالُوا لا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنا إِلى قَوْمِ لُوطٍ * وَامْرَأَتُهُ قائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْناها بِإِسْحاقَ وَمِنْ وَراءِ إِسْحاقَ يَعْقُوبَ * قالَتْ يا وَيْلَتى أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهذا بَعْلِي شَيْخاً إِنَّ هذا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ * قالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللهِ رَحْمَتُ اللهِ وَبَرَكاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ * فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْراهِيمَ الرَّوْعُ وَجاءَتْهُ الْبُشْرى يُجادِلُنا فِي قَوْمِ لُوطٍ * إِنَّ إِبْراهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ * يا إِبْراهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هذا إِنَّهُ قَدْ جاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ﴾[1] فقوله تعالى ﴿يُجادِلُنا فِي قَوْمِ لُوطٍ﴾ لدليل جلي على أنَّ إبراهيم قد جادلَ اللهَ سبحانه في حكمه في قوم لوط، وفي هذا اجتراءٌ على الله تعالى من جهة وعدم يقين وإيمان بصحة هذا القرار من جهة أُخرى، إذ «قد يقال في هذا المقام أنَّ الرُّسُل ليس لهم إلا التبليغ والامتثال لأمر الله المولى جلَّ وعلا فما معنى مجادلة إبراهيم فيهم»[2] و«كيف يجوز أن يجادلَ ربَّهُ فيما قضاهُ وأمرَ به؟»[3]؛ فذلك ما لايليق بإبراهيم بوصفه نبياً؛ لأنَّ

---

(١) سورة هود: ٦٩- ٧٦.

(٢) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٥٩١.

(٣) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٥٩.

«المجادلة إنْ كانت مع الله تعالى فهي جراءة على الله والجراءة على الله تعالى من أعظم الذنوب؛ ولأنَّ المقصود من هذه المجادلة إزالة ذلك الحكم وذلك يدل على أنَّه ما كان راضياً بقضاء الله تعالى وأنَّه كَفَرَ»[١] إذ بمجرد صدور هذا الكلام من إبراهيم فإنَّه يُعَدُّ مخالفةً لأوامر السماء وخروجاً عن الطاعة لحكم الله تعالى، وإذا كان كذلك، فإنَّ إبراهيم يُعَدُّ مخطئاً؛ بل مذنباً أشد الذنب ومجتراً على الله تعالى فيما صدرَ منه مُطلقاً.

ولمناقشة هذا الاتهام نقولُ إنَّ إبراهيم لم يجادلْ اللهَ تعالى البتة؛ بل جادلَ الملائكةَ ذلك بأنَّ الضمير الجمعي (نا) في قوله ﴿يُجادِلُنا﴾ تدل على الملائكة وليس الله تعالى[٢]؛ ذلك بأنَّ مناط الحديث كله قائم بين الملائكة المُرسلينَ الى النبي إبراهيم والنبي إبراهيم نفسه.

من هنا كانت المجادلة بينه وبينهم وليس بينه وبين الله تعالى؛ ودليل ذلك أنَّ الذي أجابَهُ عن مجادلته هُم الملائكةُ أنفسُهُم؛ إذ قالوا له ﴿يا إِبْراهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هذا إِنَّهُ قَدْ جاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ﴾.

وفضلاً عن أنَّ المجادلة ههنا ليست مع الله تعالى؛ فإنَّ الذي دعا الى القول باتهام إبراهيم بالجدال في هذه الآيات الكريمات هو الفعل ﴿يُجادِلُنا﴾؛ ذلك بأنَّ المجادلة تُعَدُّ اجتراءً واعتراضاً على حكم الله تعالى، غير أنَّ الحال المضموني للفعل ﴿يُجادِلُنا﴾ ههنا بخلاف هذا التصور الدلالي المتوقع له؛ ذلك بأنَّ المجادلة هنا لاتعني الاعتراض البتة ولا تدل

---

(١) الرازي: التفسير الكبير: ٢٤/١٨.

(٢) ينظر: الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء:٥٩، والشوكاني: فتح القدير: ٧٣٨/٢.

على الاعتراض مُطلقاً؛ لأنَّها ليست دالة على المنازعة والمخاصمة التي يقومُ عليها مضمون المجادلة مُطلقاً؛ بل هي مساءلةٌ وطلبٌ، فالمجادلة هنا مجادلة مساءلة لا مجادلة منازعة وصراع بين طرفين، فـ«معنى قوله يجادلنا في قوم لوط عليه السلام: يسائلنا أنْ تؤخرَ عذابهم رجاء أنْ يؤمنوا أو أنْ يستأنفوا الصلاح[١]؛ فأخبره الله تعالى بأنَّ المصلحة في إهلاكهم، وأنَّ كلمة العذاب قد حقَّتْ عليهم، وسمى المسألة جدالاً على سبيل المجاز»[٢].

والظاهر أنَّ الإمام الحسن عليه السلام قد صرفَ دلالة المجادلة من ذي قبل الى معنى طلب الاستبقاء على قوم لوط وتأخير عذابهم؛ إذ يقول عليه السلام في قوله تعالى ﴿يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ﴾: «لا أعلمُ هذا القول إلا وهو يستبقيهم»[٣]؛ بهذا نلحظ أنَّ مجادلة إبراهيم كانت تعني مساءلة واستفهام عمّا سيقع ورجاء رغبة منه عليه السلام في تأخير قوم لوط عن العذاب علَّهم يؤمنوا إنْ كان ثمة أملٌ في ذلك؛ إذ «جادلهم مُستَفهِماً منهم هل العذاب نازلٌ على سبيل الاستيصال أو على سبيل التخويف؟ وهل هو عامٌ للقوم أو خاص؟ وعن طريق نجاة لوط عليه السلام وأهله المؤمنين بما لحق القوم؟ وسمّى ذلك جدالاً لما كانت فيه من المراجعة والاستثبات على سبيل المجاز»[٤] ولم يكن يبتغي النص

---

(١) ينظر: الرازي: التفسير الكبير: ٢٤/١٨.

(٢) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٥٩.

(٣) الكليني: الكافي: ٥٤٧/٥، والمجلسي: بحار الأنوار: ١٦٨/١٢، والطباطبائي: الميزان: ٣٢٨/١٠.

(٤) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٥٩، وينظر: أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط:٢٤٥/٥، والجصاص: أحكام القرآن: ٣٧٩/٤.

الدلالة الحقيقية المرادة من المجادلة مُطلقاً.

وثمة أربعة دلائل تُثبتُ أنَّ المراد من الفعل ﴿يُجادِلُنا﴾ هو المساءلة والرجاء وليس المنازعة والصراع بين إبراهيم والملائكة وهي:

أولاً: إذا استعملنا منهج تفسير النص بأخيه وذلك من خلال عرض المبهم على المُبيِّن في النص القرآني فإنَّنا سنجد أنَّ مضمون المجادلة في الاية الكريمة - التي نحن في صدد الحديث عنها- لم يُفصَّل ويوضَّح ولهذا جاء توضيحه بياناً في قوله تعالى ﴿وَلَمَّا جاءَتْ رُسُلُنا إِبْراهِيمَ بِالْبُشْرى قالُوا إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلِ هذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَها كانُوا ظالِمِينَ * قالَ إِنَّ فِيها لُوطاً قالُوا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيها لَنُنَجِّيَنَّهُ وَأَهْلَهُ إِلاَّ امْرَأَتَهُ كانَتْ مِنَ الْغابِرِينَ﴾[1] بهذا نفهمُ أنَّ مدلول المجادلة مَنحَصرٌ بقوله تعالى ﴿قالُوا إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلِ هذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَها كانُوا ظالِمِينَ * قالَ إِنَّ فِيها لُوطاً قالُوا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيها لَنُنَجِّيَنَّهُ وَأَهْلَهُ إِلاَّ امْرَأَتَهُ كانَتْ مِنَ الْغابِرِينَ﴾.

وتأسيساً عليه نلحظ أنَّ إبراهيم لم يكن يجادلهم بمدلول المنازعة والخصام لإثبات رأيه ضد الملائكة؛ بل كان مطلبه ينصرفُ الى دلالة المساءلة والرجاء؛ ذلك بأنَّهم بعد أنْ أخبروه بقولهم ﴿إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلِ هذِهِ الْقَرْيَةِ﴾ خشي إبراهيم على قوم لوط من العذاب فرجاهم من أجل أنْ يستأخروا عذابهم؛ إذ كان «إبراهيم عليه السلام يجادلهم ليصرفَ عنهم العذاب»[2]، ودليلُ ذلك الرجاء والمساءلة هو إخباره الملائكة بقولهم ﴿إِنَّ فِيها لُوطاً﴾؛

---

(١) سورة العنكبوت: ٣١- ٣٢.

(٢) الطباطبائي: الميزان: ٣٢٦/١٠.

فهو لم يكن يخشى على لوط من أنَّه سيعذبهم معهم ظناً منه بأنَّ العذاب يشملُ المؤمنين والكافرين، كما حَسَبَ هذا بعضُ المُفسِّرين[1]، ومن ثمَّ أسسوا على ظنِّهم هذا بأنَّ إبراهيم دخلَ مجالَ الخطأ لأنَّه ظنَّ أنَّ الله يعذبُ الكافرين والمؤمنين معاً ولهذا طلب من الملائكة أنْ لا يعذبوهم لأنَّ فيهم لوطاً، ليس هذا الذي كان يبتغيه إبراهيم ولم يدور في خَلَدِهِ مثل هذا المنطلق الدلالي البتة؛ بل أراد إبراهيم تسليط الذهن على قوم لوط تحديداً دون لوط لأنَّه يعلم بأنَّ الله تعالى أعدل من أنْ يشملَ المؤمنينَ بالعذاب لأنَّه عادل مُطلقاً؛ وانما أراد أنْ يستشفعَ لقوم لوط في تأخير العذاب عليهم لعلهم يُثيبونَ الى رُشدهم ويكون هناك بصيص رجاء في إيمانهم، ولهذا فإنَّنا لو عُدنا الى مقولة إبراهيم ﴿إِنَّ فِيهَا لُوطاً﴾ لوجدنا إبراهيم يركزُ على مسألة قوم لوط وليس لوط بدلالة تقديمه الخبر ﴿فِيهَا﴾ وتأخير المبتدأ ﴿لُوطاً﴾ ذلك بأنَّ التقديم يدل على أنَّ محور الحديث هي القرية ومَنْ هُم فيها وليس محور الحديث لوط، ولو قال: (إنَّ لُوطاً فِيها) لفُهِمَ بأنَّ المراد هو (إنقاذ لوط) فكيف يعذبهم الله تعالى ويعذب لوط معهم؛ لأنَّ الله تعالى قد علَّلَ عذابهم ابتداءً بقوله مُتتماً كلامه عنهم ﴿إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ﴾؛ فهذه العبارة تعليل يكشفُ عن داعي الحكم عليهم بالعذاب؛ من هنا تغدو مجادلة ابرهيم والحال هذه بمعنى المخاصمة؛ لأنَّه يحاججهم بأنَّ لوطاً في القرية فكيف تشملونه مع

---

(١) ينظر:الالوسي: روح المعاني: ١٠٣/١٢، وابن عاشور: التحرير والتنوير: ١٢٣/١٢، وجعفر مرتضى العاملي: خلفيات كتاب مأساة الزهراء عليها السلام: ٨٧/٢.

مَنْ كفرَ وظلمَ نفسَهُ، وحاشا لإبراهيم من هذا؛ إنما ساءلهم في قوم لوط وأنَّ مدار الحديث هم أهل القرية وليس لوطاً؛ فكأنَّه يريد أنْ يقولَ أنَّ في القرية التي تريدون أنْ تعذبوا أهلها لوطاً، وما دام لوطٌ فيها فهو أمانٌ لهم من العذاب لأنَّه ما زال يدعوهم الى الإيمان بالله تعالى؛ لذا لاتعذبوهم وأخروهم الى أجل آخر؛ ولهذا أجابَ الملائكةُ بقولهم: ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيها لَنُنَجِّيَنَّهُ وَأَهْلَهُ إِلاَّ امْرَأَتَهُ كانَتْ مِنَ الْغابِرِينَ﴾ فقولهم ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيها﴾ يشملُ المُتعلّقُ في قوله ﴿من فيها﴾ لوطاً وأهل القرية معاً؛ أي كأنَّهم قالوا (نحن عالمون بأنَّ لوطاً فيها وأنَّ الظالمين فيها وأنَّ لوطاً دعاهم الى الإيمان لكنهم أبوا ذلك وليس ثمة أملٌ في إيمانهم لهذا لَنُنَجِّيَنَّهُ وَأَهْلَهُ إِلاَّ امْرَأَتَهُ كانَتْ مِنَ الْغابِرِينَ ويحق عليهم العذاب جميعاً) فأوضحوا لإبراهيم أنَّ مطلبه في تأخير عذاب قوم لوط لايتحقق لأنَّه المعوَّل عليه من رجائه - وهو إمكان إيمان قوم لوط - لايتحقق البتة لأنَّهم لايستجيبون للوط مُطلقاً، لذا حقَّ عليهم العذابُ بلا رجعة.

ثانياً: إنَّ ما يوثّقُ أنَّ إبراهيم قد جادلهم على أساس دلالة المساءلة والرجاء، هو قوله تعالى ﴿إِنَّ إِبْراهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ﴾؛ فهذا تعليل لسؤاله الملائكة تأخيرَ قومِ لوط عن العذاب ومنحهم فرصة أخيرة لينقذوا أنفسهم بالعودة الى ما جاء به لوط؛ فـ«الحليم هو الذي لا يعاجل العقوبة والانتقام، والأواه كثير التأوه مما يصيبه أو يشاهده من السوء، والمنيب من الإنابة وهو الرجوع والمراد الرجوع في كلِّ أمر إلى الله»[1]؛ فالمعنى لأنَّ إبراهيم كان

(١) الطباطبائي: الميزان: ٣٢٦/١٠، وينظر: الشوكاني: فتح القدير: ٧٣٨/٢.

حليماً رقيق القلب كثير الرحمة لذلك طلبَ ذلك[١]، وهذا مدحٌ لإبراهيم؛ يقولُ الرازي - فيما يخص نسبة المجادلة الى إبراهيم-: «إنَّ ذلك لو كان ذنباً لعوتِبَ عليه ولاستغفرَ إبراهيم عليه السلام منه كيف وقد مدحه الله تعالى على ذلك فقال: ﴿إِنَّ إِبْراهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ﴾؛ فوصفه بهذه الصفات التي ليست وراءها منزلة في باب الرفعة، فكيف يجوز تخطئته فيما جعله الله تعالى سبباً للمدح العظيم»[٢].

والظاهر أنَّ الطباطبائي قد تنبَّه على أنَّ قوله تعالى ﴿إِنَّ إِبْراهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ﴾ تفيد التعليل؛ ولهذا صرَّحَ بما نصُّهُ: «والآية مسوقة لتعليل قوله في الآية السابقة: ﴿يُجادِلُنا فِي قَوْمِ لُوطٍ﴾ وفيه مدحٌ بالغٌ لإبراهيم عليه السلام وبيانٌ أنَّه إنما كان يجادل فيهم؛ لأنَّه كان حليماً لايعاجل نزول العذاب على الظالمين رجاء أنْ يأخذَهُم التوفيق فيصلحوا ويستقيموا، وكان كثير التأثر من ضلال الناس وحلول الهلاك بهم مراجعاً إلى الله في نجاتهم؛ لا أنَّه عليه السلام كان يكره عذاب الظالمين وينتصر لهم بما هم ظالمون وحاشاه عن ذلك»[٣] البتة.

---

(١) ينظر: البيضاوي: أنوار التنزيل: ٢٤٧/١.

(٢) الرازي: عصمة الأنبياء:٤٩، وينظر: الرازي: التفسير الكبير: ٢٤/١٨.

(٣) الطباطبائي: الميزان: ٣٢٦/١٠،وينظر: ابو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٢٢٧/٤.

زيادة على هذا فإنَّ قوله تعالى ﴿إِنَّ إِبْراهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ﴾ فيه دلالة واضحة على تبرأة ابراهيم من الظن بأنَّ الله تعالى سيُعَذّبُ لوطاً مع قومه الكافرين من دون أنْ يستنقذَهُ لأنَّه مؤمنٌ؛ ذلك بأنَّ قوله تَعالى ﴿إِنَّ إِبْراهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ﴾ يحيلُ عملية المجادلة على قوم لوط وليس لوط، ومادام ←

ثالثاً: ثمة مستندٌ قرآنيٌّ يُثبِتُ أنَّ المراد من المجادلة أحياناً هو المساءلة والمراجعة وليس التخاصم ودلالة التنازع وهو قوله تعالى ﴿قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجادِلُكَ فِي زَوْجِها وَتَشْتَكِي إِلَى اللهِ وَاللهُ يَسْمَعُ تَحاوُرَكُما إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾[١] فالمراد من قوله تعالى ﴿تُجادِلُكَ﴾ في الآية الكريمة هو تساؤلك وتراجعك[٢]، وقد مالَ الى هذا المضمون غيرُ مُفسِّرٍ[٣].

يقولُ ابو السعود: «قول التي تجادلك في زوجها؛ أي تراجعك الكلام في شأنه وفيما صدرَ عنه في حقّها من الظهار»[٤]؛ بهذا نفهمُ أنَّ المجادلة قد ترِدُ بمعنى مراجعة الكلام والمساءلة لطلب الشيء، وتأسيساً عليه يمكن حمل دلالة مجادلة إبراهيم للملائكة على سبيل المساءلة لطلب تأخير عذاب قوم لوط؛ فهو يراجعهم في الكلام ويسألهم أنْ يؤخروا عذاب قوم لوط أملاً منه في امكان إيمانهم.

→

الأمرُ مُتعلّقاً بقوم لوط - إذن- فإبراهيم بريءٌ من تهمة الظن السيء بالله تعالى منَ أنَّه سيُعَذّبُ لوطاً (المؤمن) مع الكافرين على حدّ سواء، يقول الطبابائي: إنَّ قوله تعالى ﴿إِنَّ إِبْراهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ﴾ هو «أنسب بكون غرضه استبقاء القوم لا استبقاء نبي الله لوط؛ على أنَّ قوله: ﴿يُجادِلُنا فِي قَوْمِ لُوطٍ﴾ وقوله: ﴿إِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ﴾؛ إنما يناسبُ استبقاء القوم»، الطباطبائي: الميزان: ٣٢٨/١٠.

(١) سورة المجادلة: ١.

(٢) ينظر: الرازي: عصمة الأنبياء: ٤٩.

(٣) ينظر: الشوكاني: فتح القدير: ٢٥٥/٥، والبيضاوي: أنوار التنزيل: ٣٠٧/١،

(٤) ابو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٢١٥/٨.

رابعاً: إنَّ قوله تعالى ﴿يا إِبْراهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هذا إِنَّهُ قَدْ جاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ﴾ فيه دليلٌ على أنَّ سؤال إبراهيم في قوله ﴿إِنَّ فِيها لُوطاً﴾ إنما وقعَ على أهل القرية وليس على لوط، وفيه تبرأةٌ لإبراهيم ممَنْ اتهمه بأنّه كان ظاناً بالله تعالى بأنَّه سيعذب لوطاً وقومه المشركين معاً على حدٍّ سواء.

زيادة على هذا فإنَّ في الآية الكريمة دلالة على أنَّ إبراهيم إنما أرادَ بمجادلته معنى المساءلة والرجاء لقوم لوط فعلاً وذلك جليٌّ في قول الملائكة له: ﴿يا إِبْراهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هذا إِنَّهُ قَدْ جاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ﴾ أي اعرض عن المجادلة فيهم، والذي دل على أنَّ مضمون المجادلة هو (المساءلة والرجاء) هي تتمةُ النصِّ الواردة بعد لفظة ﴿هذا﴾؛ ذلك بأنَّ النصَّ الكريمَ لو وقفَ عند لفظة ﴿هذا﴾ من دون إيراد تتمة النص فإنَّه لا يكشف لنا تمامية المراد من المجادلة ومدلولها؛ إذ لو توقَّفَ اللهُ تعالى عند قول الملائكة ﴿يا إِبْراهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هذا﴾ لبقي الشك قائماً في أنَّ إبراهيم قد يكون أراد بمجادلته الملائكة المخاصمة لهم والمحاججة معهم، غير أنَّ الله تعالى لم يترك المتلقي مُلتفاً بشكه؛ بل قطعَ ذلك الشك باليقين في تتمته للنص بقول الملائكة ﴿إِنَّهُ قَدْ جاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ﴾ فقولهم ﴿قَدْ جاءَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾ سندٌ واضحٌ على أنَّ الذي أراده إبراهيم ليس مجادلتهم في أنَّ لوطاً في القرية فكيف تشملونه بالعذاب مع الكفرة والمشركين، ولو كان الأمر كذلك لما قالوا ﴿قَدْ جاءَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾ لأنَّ تصدريهم للفعل ﴿جاءَ﴾ على الماضي وسبقه

بـ﴿قَدْ﴾ يدل على التوثيق والتحقق من وقوع هذا الأمر لامحالة؛ لذا يا إبراهيم لاتجادل في هذا.

وفي الوقت نفسه لا يمكن أنْ نقولَ إنَّ مجيء أمر الله ينص على اشتمال عذاب لوط وقومه لأنَّ هذا يقدحُ بعدالته سبحانه، ولو انسقنا وراء الظن وقُلنا أنَّ مجادلة إبراهيم كانت تعني المخاصمة في أمر لوط لأنَّهم أرادوا عذابه مع الكافرين وأنَّ قولهم ﴿قَدْ جاءَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾ يحمل دلالة إسكات إبراهيم بعدم المجادلة في أمر لوط لأنَّ الأمر صدرَ من الله تعالى عليه بأنَّه مُعذَّبٌ معهم – حاشا لله تعالى من ذلك وتعالى علواً كبيراً– فإنَّ قوله تعالى ﴿وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ﴾ يقطع هذا الاحتمال البتة ويصرفُ الذهن الى أنَّ مراد إبراهيم من المجادلة هي المساءلة حصراً بشأن قوم لوط لا شأن لوط؛ لأنَّ الله تعالى لايعذبُ لوطاً مُطلقاً لأنَّه نبيٌّ مؤمنٌ به ولأنَّ الله تعالى عادل مع عباده مُطلقاً؛ بل أرادَ ابراهيمُ الطلبَ من الملائكة بأنْ يؤخروا عذاب قوم لوط لعلهم يؤمنون؛ لذا جاءت مقولتهم ﴿وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ﴾ فقول الملائكة ﴿وَإِنَّهُمْ﴾ يحسمُ الأمر تماماً ويقطعُ احتمالات نهائياً في الشك بأنَّ لوطاً مشمول معهم في العذاب وأنَّ إبراهيم قد جادل الملائكة على سبيل الخصام بشأنه؛ ذلك بأنَّ الضمير (هُم) في قولهم ﴿وَإِنَّهُمْ﴾ تعود على الكافرين من قوم لوط حصراً، ومن ثمَّ فإنَّ قولهم ﴿آتِيهِمْ عَذابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ﴾ ينطوي على بيان مضمون مجادلة إبراهيم لهم، فجواب الملائكة هذا يوصلُ المتلقيَ الى مدلول سؤال إبراهيم للملائكة ابتداءً، فقولهم ﴿آتِيهِمْ عَذابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ﴾ يدل على أنَّ مضمون مجادلة إبراهيم

إنما كانت مساءلة للملائكة بطلب تأخير عذاب قوم لوط على نية رجاء إيمانهم؛ ولهذا جاء الجواب موافقاً لمنطوق السؤال فقالوا ﴿إِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ﴾.

يزادُ على هذا فإنَّ ما يُثبِتُ أنَّ مجادلة إبراهيم كانَتْ سؤالاً خاصاً بشأن تأخير قوم لوط عن العذاب وأنَّ جواب الملائكة كان موافقاً لسؤال إبراهيم وأنَّ الامر متعلق تماماً وحصراً بقوم لوط ومسألة تأخيرهم من العذاب هو قوله تعالى ﴿قالُوا إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلِ هذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَها كانُوا ظالِمِينَ * قالَ إِنَّ فِيها لُوطاً قالُوا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيها لَنُنَجِّيَنَّهُ وَأَهْلَهُ إِلاَّ امْرَأَتَهُ كانَتْ مِنَ الْغابِرِينَ﴾ فقول الملائكة لإبراهيم هنا ﴿لَنُنَجِّيَنَّهُ وَأَهْلَهُ إِلاَّ امْرَأَتَهُ كانَتْ مِنَ الْغابِرِينَ﴾ يُفسِّرُ لنا أنَّ مقولة الملائكة له ﴿إِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ﴾ تدل على قوم لوط حصراً لا غير .

من هنا نقولُ إنَّ إبراهيم لم يجادل مُعترضاً على حكم الله تعالى أبداً؛ ولم يكن من وكده الاجتراء على مرادات السماء البتة؛ بل كانت مجادلته تنطوي على المساءلة والرجاء من الملائكة بتأخير العذاب عن قوم لوط أملاً منه بإمكان إيمانهم، فضلاً عن أنَّه عليه السلام لم يكن ظاناً بالله تعالى بأنَّه سيعذب لوطاً مع قومه حتى يجادل ملائكته تعالى ليمنعَهُم من عذاب لوط؛ ذلك بأنَّ إبراهيم يعلمُ علم اليقين بأنَّ الله تعالى عادل وهو أعظم من أنْ يُعذّبَ من لاذنب له؛ فكيف يخالُ بأنَّه تعالى سيُعذّبُ نبياً من انبيائه المُخلصِين، فهذا أقربُ الى المحال منه الى التحقق والتصور مُطلقاً.

اتهامات النبي لوط ونوح وآدم عليهم السلام

أولاً: اتهام لوط بالدعوة إلى الفاحشة

إذا كان الأنبياء المبعوثون من الله تعالى يكتنزون في أذهانهم على سبيل الإقرار منظومة التعاليم السماوية العظمى التي تنص تسالماً وعلى وجه القطعية بأنَّ هناك جملةً من الفواحش التي على الإنسان أنْ ينتهي عنها وبالمقابل فإنَّ هناك مجموعةً من الأوامر والواجبات التي يجب على المتلقي أنْ يؤديها على أكمل وجه، فإنَّه يمكن القول بأنَّ هذه المنظومة المقدسة التي تقوم على أساس الحفاظ على الإنسان وحقوقه بمختلف وجوهها لايمكن بأيِّ حالٍ من الأحوال تجاوزها أو التعدي عليها من قبل الإنسان المتلقي ابتداءً قبل أنْ يُسمَحَ بخرقها من قبل النبي المبعوث أصالةً؛ ذلك بأنَّ مهمة المبعوث من السماء تنصُّ بما لايقبل الشك على أنْ يدعو الى التمسك بهذه المنظومة الإلهية والانصهار في مبادئها القدسية الى أقصى درجة؛ إذ إنَّ المُقرَّرات الوافدة من السماء الى أهل الأرض لا مجال الى الحيود عنها؛ ولاتوجد فسحة البتة لمجانبتها أو مجافتها أو الصفح عنها؛ فإذا كان الأمر هكذا فإنَّه لمِن العجب بمكان أنْ نجدَ نبياً مبعوثاً يدعو الى خرق هذه التعاليم القدسية وذلك بدعوته الى الفاحشةِ والحثّ عليها فكيفُ يصدرُ منه ذلك والحال هذه؛ ذلك بأنَّ هذا الفعل منه يؤولُ الى القول بأنَّه يدعو الى مخالفة ما أمرَ به اللهُ تعالى مُطلقاً؛ بل إنَّه يدعو الى رفض مُقرَّرات السماء والتمسك بدعوى الضلالة والنسياق وراء الشهوة والغوص في عالم الرذيلة؛

فبدلاً من أنْ يكونَ داعيةً لتحقيق مدلولات السماء يغدو مُدَّعياً لترويج شهوات أهل الارض وتلبية نزوعاتهم النفسية السوداء.

وهذا الاتهام بالترويج والتلبية موجَّه تحديداً الى البني لوط عليه السلام وذلك بدعوته الى الكافرين من قومه الى الزنا ببناته – حاشاه من ذلك- وذلك في قوله تعالى ﴿وَلَمَّا جاءَتْ رُسُلُنا لُوطاً سِيءَ بِهِمْ وَضاقَ بِهِمْ ذَرْعاً وَقالَ هذا يَوْمٌ عَصِيبٌ * وَجاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمِنْ قَبْلُ كانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئاتِ قالَ يا قَوْمِ هؤُلاءِ بَناتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللهَ وَلا تُخْزُونِ فِي ضَيْفِي أَ لَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ * قالُوا لَقَدْ عَلِمْتَ ما لَنا فِي بَناتِكَ مِنْ حَقٍّ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ ما نُرِيدُ * قالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾[1]؛ إذ نجد قوله ﴿هؤُلاءِ بَناتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ دعوةً واضحةً وجليةً الى القوم لممارسة الرذيلة مع بناته ليتركوا ضيوفه الملائكة بعد أنْ رغبوا فيهم ابتداءً، فقوله هذا «عرض بالفاحشة مع بناته وذلك كسرة دالة على سقوط النفس»[2]، وهذا ما لايمكن أنْ يصدرَ عن نبي يدعو الى أوامر السماء البتة.

نقولُ إنَّ النبي لوطاً لم يكن في خاطره البتة أنْ يدعو قومه الى الزنا وهو يقول لهم ﴿هؤُلاءِ بَناتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾، ودليل ذلك قوله عليه السلام ﴿هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾، والطهارةُ لاتتحقق في الزنا أبداً، فحين قيَّدَ مقالة بالطهارة عُلِمَ من هنا بأنَّه لم يدعُ الى الفاحشة، ولو اقتصر كلامه على قوله ﴿هؤُلاءِ بَناتِي﴾ لأمكن أنْ يردَ هذا الاتهامُ على النبي لوط، وذلك بحكم الغاية التي كان

---

(١) سورة هود: ٧٧- ٨٠.

(٢) الرازي: عصمة الأنبياء: ٨٩.

قومه يسعون اليها؛ ذلك بأنَّهم أرادوا أنْ يمارسوا الرذيلة (الزنا) مع الملائكة ضيوف لوط ظناً منهم بأنَّ هؤلاء رجال فعلاً؛ إذ كانوا يميلون الى ممارسة الفاحشة مع الرجال دون النساء، لذا رغبوا فيهم وبناءً على هذه الغاية التي يريدونها فإنَّ لوطاً لو كان قد قال لهم: ﴿هؤُلاءِ بَناتِي﴾ فحسب من دون أنْ يتمَّ حديثه بقوله ﴿هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ لفُهِمَ بأنَّه يدعوهم الى ممارسة الزنا والرذيلة مع بناته باعتبار أنَّ قومه جاؤوا يمارسون الرذيلة مع الرجال (الملائكة)؛ فإذا ما دعاهم الى بناته فإنَّهم سيُفهمون بأنَّه يدعوهم الى ممارسة الزنا مع بناته بدلاً من ضيوفه، وحاشا لنبي الله وبناته من ذلك لهذا قيَّدَ كلامه بقوله ﴿هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾، فـ«تقييد قوله: ﴿هؤُلاءِ بَناتِي﴾ بقوله: ﴿هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ شاهد صدق على أنَّه إنما عرضَ لهم مسَّهُنَّ عن نكاح لا عن سفاح[1]، وحاشا مقام نبي الله عن ذلك، وذلك لأنَّ السفاح لا طهارة فيه أصلاً»[2].

وعند إنعام النظر في مقولة لوط ﴿هؤُلاءِ بَناتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ نجد أنَّه عليه السلام قد ابتدأ بالضمير ﴿هُنَّ﴾ ليكشف المغزى الأول من مقاله وهو أنَّ المورد الأصل لممارسة مثل هذا الفعل هو النساء وليس الرجال ثم قال ﴿أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ ليفهموا بأنَّه لا يريد منهم أنْ يمارسوا هذا الفعل السيء

---

(١) ينظر: الشوكاني: فتح القدير: ٧٤٢/٢، والبغوي: معالم التنزيل: ١٩١/١، وابو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٢٢٨/٤.

(٢) الطباطبائي: الميزان: ٣٣٨/١٠، وينظر: الرازي: عصمة الأنبياء: ٨٩، والطوسي: التبيان: ٤٠/٦.

(الزنا) مع بناته؛ بل يريد منهم أنْ يفهموا بأنَّ هذا الفعل يأتي عن طريق الطهر وهو الزواج الحلال بين الطرفين الرجل والمرأة وليس عن طريق الفاحش بينها وهذا هو المغزى الآخر من كلامه والأصل المضموني الثاني الذي يريد أنْ يُبلغَهم إياه، فحينما قال لهم ﴿هُنَّ﴾ عُلِمَ من كلامه بأنَّ موئل هذا الفعل هو النساء، وحينما قال لهم ﴿أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ عُلِمَ منه بأنَّ أداء هذا الفعل حتى وإنْ كان حصراً بالنساء بيد أنَّه لايجري كيفما اتفق أي ليس كلُّ ممارسة مع المرأة لهذا الفعل هي صحيحة؛ بل لابدَّ لأداء هذا الفعل من شروط وضوابط يتمُّ بها ولايجوز بغيرها؛ لهذا قال ﴿أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ ليُدرِكَ المتلقي بأنَّ أداء هذا الفعل مع النساء يكون بالحلال عن طريق الزواج المشرع من السماء، فكان بمقاله هذا لهم يوعِّيهم ويُبعِدُهُم عن الرذيلة والزنا؛ لا أنَّه يدعوهم الى الزنا مُطلقاً؛ إذ نُقِلَ عن الإمام الصادق عليه السلام في بيانه لقول لوط ﴿هؤُلاءِ بَناتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ أنَّه قال: «عرض عليهم التزويج»[1].

بهذا ندرك أنَّ لوطاً لم يكن يبتغي الزنا ولا يدعو اليه قومه أبداً؛ بل إنَّ مضمون ما قاله لقومه «كان عرض زواج ليوجههم نحو الأمر الطبيعي الذي كان عليهم أنْ يتبعوه؛ وأنْ يتركوا الشذوذ في العلاقات الإنسانية، وكان التركيز في الآية على ذكر البديل، دون أنْ يعني هذا أنَّ العرضَ لايتضمَّنُ عقدَ الزواج، والدليل عليه قوله ﴿هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ ولاطهارة في الزنى»[2].

ولابد ههنا من نذكر بأنَّ المراد من لفظة ﴿هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ مطلق الطهر

---

(١) الكليني: الكافي:/٥/٥٤٨.

(٢) مالك مصطفى العاملي: عصمة الأنبياء بحوث وتساؤلات: ٢٩٥.

دون التفاضل بين طُهر وآخر، فهنا «اسم التفضيل مسلوب المفاضلة قصد به قوّة الطهارة»[١] مُطلقاً؛ فلايريد لوط من قوله ﴿هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ أنَّ الزنا طاهر ولكن الزواج أطهر منه؛ بل أراد أنْ يصفَ الزواج بأنَّه مطلق الطهر لكم أنْ فعلتموه فكان في هذا الاستعمال للطهر على سبيل دلالة الاطلاق دعوة تشجيعية منه الى قومه لاتباع سبيل الزواج فكأنَّه يقولُ لهم إذا كُنتم تنشدون مطلق الطهر في هذا الفعل فعليكم بالزواج؛ يقولُ الطباطبائي: «وإنما المراد بصيغة – التفضيل أطهر – مجرد الاشتمال على الطهارة من غير شوب بقذارة، والمراد هي طهارة محضاً، وهو استعمال شائع، قال تعالى: ﴿ما عِنْدَ اللهِ خَيْرٌ مِنَ اللهْوِ﴾[٢] وقال: ﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾[٣]»[٤]؛ بهذا نفهمُ أنَّ لوطاً كانَ يقصد مطلق الطهارة في العلاقة بين الرجل والمرأة وهذا لاتحقق إلا بالتزويج دون غير.

فإنْ قيل كيف يدعو لوط الكافرين الى الزواج ببناته المؤمنات إلا يُعَدُّ هذا مخالفة باعتبار أنَّ المؤمنة لاتجوز الزواج بكافر؛ نقولُ إنَّ الرازي قد أجابَ عن هذا الاتهام – في أحد موارد إجابته عليه – بقوله: «إنَّه يكفي في الإضافة أدنى سبب، فالبنات بنات الأمة إلا أنَّه أضافهُنَّ إلى نفسه؛ لأنَّ

---

(١) ابن عاشور : التحرير والتنوير: ١٢٧/١٢.

(٢) سورة الجمعة: ١١.

(٣) سورة النساء: ١٢٨.

(٤) الطباطبائي: الميزان: ٣٣٨/١٠، وينظر: الشوكاني: فتح القدير: ٧٤٢/٢، والثعلبي: الكشف والبيان:١٨١/٥.

الرسل عليهم الصلاة والسلام كالأب لأمتهم»[١]، فـ«المراد بقوله: ﴿هؤُلاءِ بَناتِي﴾ الإشارة إلى نساء القوم؛ لأنَّ النبي أبو أمته فنساؤهم بناته كما أنَّ رجالهم بنوه، يريد أنَّ قصدَ الإناثِ - وهو سبيل فطري - خيرٌ لكم وأطهر من قصد الذكور من طريق الفحشاء»[٢].

نقولُ إنَّ هذا القول محل نظر،؛ ذلك بأنَّ إضافة ياء المتكلم الى لفظة (بنات) في قوله ﴿هؤُلاءِ بَناتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ تفيد تقييد البنات به حصراً؛ أي إنَّ المراد باللفظة بناته تشخيصاً، دون غيرهن فالحمل على العموم الاستغراقي لتشملَ بنات كلِّ القوم يُعَدُّ ترجيحاً من غير مرجح؛ بل العموم في اللفظة بيِّنٌ في تشخيص جهة العموم به؛ أي إنَّ المراد عموم بناته هو لا غير هذا من جهة.

ومن جهة أُخرى لايمكن التسليم بأنَّ لوطاً أراد بلفظة ﴿بَناتِي﴾ بنات القوم جميعاً؛ لأنَّه قد أشار بقوله ﴿هؤُلاءِ﴾؛ وإذا كانت الإشارة تشير الى المشار اليه فهذا يعني أنَّ المُشارَ اليه موجودٌ وهُنَّ بناتُهُ فعلاً.

يُزادُ على هذا وذاك أنَّ الضيوف (الملائكة) كانوا عند لوط في منزله، والقوم هم الذين جاؤوا على الضيوف لطلب ممارسة الرذيلة؛ من هنا لاتنصرفُ مقولة ﴿هؤُلاءِ بَناتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ الى غير بناته الحقيقيات ابداً؛

---

(١) الرازي: عصمة الأنبياء:٨٩، وينظر: الرازي: التفسير الكبير: ٢٧/١٨، والراغب: المفردات في غريب القرآن: ٦٣، والشوكاني: فتح القدير: ٧٤٢/٢، وأبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٢٤٦/٥، والبيضاوي: أنوار التنزيل: ٢٤٧/١،

(٢) الطباطبائي: الميزان: ٣٣٨/١٠.

لأَنَّهُنَّ كُنَّ في المنزل وقد أشارَ اليهم تحديداً؛ فلا يعقل أنَّه يقول لقومه وهم محتدمون يريدون ما يريدون من ضيوفه ﴿هؤُلاءِ بَناتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ ويقصد بهن بنات القوم البعيدات، فالأمر يحتاج الى سرعة تصرف وحسن تدبير وقوة انتباه لشد ذهن القوم الى أمر آخر حتى يتركوا الضيوف؛ لهذا أشارَ الى بناته الحقيقيات اللاتي كُنَّ في منزله ليصرفَ نظرَ القوم الى بناته من أجل إقناعهم للزواج بهُنَّ بدلاً من الإصرار على طلب ممارسة الزنا مع الضيوف.

زيادة على هذا فإنَّ إجابة قوله تشير الى أنَّه قصدَ بناته فعلاً؛ إذ أجابوه بقولهم ﴿قالُوا لَقَدْ عَلِمْتَ ما لَنا فِي بَناتِكَ مِنْ حَقٍّ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ ما نُرِيدُ﴾ فقولهم ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ ما لَنا فِي بَناتِكَ مِنْ حَقٍّ﴾ دليل يُفهَمُ منه أنَّهم فهموا أنَّ لوطاً قصدَ بناته؛ ولو كان يقصدُ بناتَ قومه وفَهِمَ قومُه هذا المعنى منه؛ لقالوا (لَقَدْ عَلِمْتَ ما لَنا فِي بَناتِنا مِنْ حَقّ)؛ فهذا الجواب رداً على قوله عليه السلام أنسب وأوفق دلالةً وبناءً فيما لو كان لوطٍ قد قصدَ من لفظة ﴿بَناتِي﴾ بناتَ قومِهِ وليس بناته هو، ولكن لما عَلِمَ القومُ بأنَّه أراد بناته قالوا له ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ ما لَنا فِي بَناتِكَ مِنْ حَقّ﴾.

من هنا نقول إنَّ مضمون كلام الرازي في أنَّ المراد بقوله ﴿بَناتِي﴾ هُنَّ بنات قومه باعتباه أنَّه الأب الروحي لهم جميعاً محل نظر وإعادة تأمل.

وعليه يمكن القولُ بأنَّ زواج المؤمنة من الكافر لم يكن محرماً في عهد لوط لهذا أساغ زواج قومه من بناته لدفع الضرر عن ضيوفه؛ يقول الإمام الحسن عليه السلام: «إنَّ ذلك كان جائزاً في شرع لوط، وفي صدر الإسلام أيضاً، ولذلك زوج النبي صلى الله عليه وآله بنته بأبي العاص قبل أنْ يُسلِمَ ثم نُسِخَ بقوله ﴿وَلا

تَنْكِحُوا الْمُشْرِكاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ﴾[١]»[٢]، ويبدو أنَّ مقولة الإمام الحسن هذه كانت مُستنداً ارتكازياً أسس عليه جملةٌ من علماء التفسير مقولاتهم بهذا المعنى[٣]؛ إذ يقول البغوي: «كان في ذلك الوقت تزويج المسلمة من الكافر جائزاً كما زوج النبي ﷺ ابنته من عتبة بن لهب وأبي العاص بن الربيع قبل الوحي وكانا كافرين»[٤] فتزويجُ الرسولِ الأكرمِ ابنتَهُ يدل على أنَّ هذا كان جائزاً في صدر الإسلام ثم نُسِخَ بعد ذلك- كما قرَّرَ الإمام الحسن- في قوله تعالى ﴿وَلا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾[٥].

وتأسيساً على مقولة الإمام الحسن - ومَنْ تسالم عليها من المُفسِّرين- يمكن القول بأنَّ طلب لوط من قومه الكافرين بالزواج ببناته المؤمنات كان جائزاً ومسوغاً؛ لأنَّ الزواج بالكافر جائز غير ممتنع -وقتذاك- بدليل أنَّه كان سائداً حتى في عهد الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله) حتى نسخَهُ النصُّ القرآنيُّ بآية حرمته الى الأبد.

---

(١) سورة البقرة: ٢٢١.

(٢) الطوسي: التبيان: ٦/٤٠-٤١.

(٣) ينظر: الرازي: عصمة الأنبياء:٨٩، والرازي: التفسير الكبير: ١٨/٢٧، والثعلبي: الكشف والبيان:٥/١٨١، والطباطبائي: الميزان: ١٠/٣٣٨، وابن الجوزي: زاد المسير: ٤/١٣٨.

(٤) البغوي: معالم التنزيل:١/١٩١.

(٥) سورة البقرة: ٢٢١.

وذهب الرازي الى تعليل آخر يسوغ به إمكان طلب لوط الزواج من بناته في قوله ﴿هؤُلاءِ بَناتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ في حال استُشكِلَ على لوط من أنَّه طلبَ الزواج لبناته من القوم الكافرين وأنَّ الزواج بالكافر كان ممتنعاً وقتذاك؛ إذ يرى الرازي أنَّ مقولة لوط يمكن أنْ تُحملَ على أساس التهدئة وسحب الغضب من القوم حتى يكتسبَ الوقتَ الكافي لإنقاذ الملائكة؛ لأنَّ الملائكة قد وعدوهُ بأنْ قومه هالكون صباحاً؛ لذا أرادَ إنقاذ الملائكة حتى يحينَ الصبحُ فينتهي الأمر؛ لهذا طلبَ من قومه الزواج ببناته حتى يُلهيَهُم ويكسبَ الوقتَ الكافي حتى حلول الصباح، يقولُ الرازيُّ: «إنَّه عليه السلام أرادَ موافقتَهُم وتسويفَهُم[1]؛ وذلك لأنَّ الرُّسُلَ من الملائكة (عليهم السلام) كانوا أخبروه بهلاكهم عند الصبح، كما أخبرَ اللهُ عنه ﴿وَقَضَيْنا إِلَيْهِ ذلِكَ الأَمْرَ أَنَّ دابِرَ هؤُلاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ﴾[2]»[3].

نقولُ إنَّ هذا التوجيه في تبرأة لوط وإنْ كان فيه كثير من الوجاهة والإقناع؛ ذلك بأنَّ لوطاً إنما أراد تمرير الوقت حتى يحينَ عذابُهُم فينتهي الامر وقد كسبَ الأمرين معاً (إنقاذ الملائكة وإنقاذ بناته) فهو لا يريدُ فعلاً زواج القوم من بناته؛ بل كانت هذه عملية إقناع أدائية منه لكسب الوقت لتحقيق غايته الصالحة؛ بل غايته هي مغزى سامٍ لابد منه وهو إنقاذ الملائكة من السوء.

---

(١) ينظر: البغوي: معالم التنزيل: ١٩١/١، الشوكاني: فتح القدير: ٧٤٢/٢، والنحاس: معاني القرآن: ٣٦٨/٣.

(٢) سورة الحجر: ٦٦.

(٣) الرازي: عصمة الأنبياء: ٨٩.

فإنّه يمكنُ القولُ بأنَّ هذا التوجيه وإنْ كان يحملُ الكثير من الوجاهة غير أنَّه يدخلُ الى نطاق إعادة النظر والتأمُّل أيضاً؛ ذلك بأنَّ الملائكة لم يخبروا لوطاً بأنَّ قومه سيهلكوا صباحاً قبل أنْ يقولَ لوط لقومه ﴿هؤُلاءِ بَناتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾؛ فطلبُ لوط من القوم بأنْ يتزوجوا بناته قد سبقَ إخبار الملائكة له بأنَّ قومه سيهلكون صباحاً، ودليلُ ذلك بأنَّ إخبار الملائكة جاء بعد قوله تعالى ﴿قالَ يا قَوْمِ هؤُلاءِ بَناتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللهَ وَلا تُخْزُونِ فِي ضَيْفِي أَ لَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ * قالُوا لَقَدْ عَلِمْتَ ما لَنا فِي بَناتِكَ مِنْ حَقٍّ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ ما نُرِيدُ* قالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾[1] فبعد أنْ جرى هذا الحوار بين لوط وقومه جاء إخبارُ الملائكة بقوله تعالى ﴿قالُوا يا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلاَّ امْرَأَتَكَ إِنَّهُ مُصِيبُها ما أَصابَهُمْ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَ لَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ﴾[2]، فضلاً عن أنَّ قول الملائكة للوط ﴿إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ﴾ سندٌ بَيِّنٌ على أنَّ قومه لن يصلوا اليه ولا الى الملائكة؛ وبهذا فليس ثمة داعٍ يدفع لوطاً لأنْ يدعوَ قومَهُ للزواج ببناته ليكسبَ الوقت ويؤخّرَ قومه لئلا يصلوا الى ضيوفه (الملائكة)؛ ما زال أنَّ ضيوفَهُ (الملائكة) أنفسَهُم قد أخبروهُ بأنَّه لن يصلَ أحدٌ منهم اليه أو اليهم مطلقاً؛ إذ نُقِلَ عن الإمام الباقر عليه السلام قوله: «رحمَ اللهُ لوطاً لو يدري من معه في الحجرة لعَلِمَ أنَّه منصورٌ حيث يقول: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ أيُّ ركنٍ

(١) سورة هود: ٧٨- ٨٠.
(٢) سورة هود: ٨١.

أشدُّ من جبرئيل معه في الحجرة»[١]، فقول الإمام هذا شاهد على أنَّ مقولة لوط الاستنجادية هذه ومقولته التي طلبَ فيها من قومه الزواجَ ببناته إنما كانتا قبل أنْ يعلمَ بأنَّ ضيوفه ملائكة وقبل إخبارهم إياهُ بأنَّ قومه هالكون لا محالة مصبحين؛ يقولُ الشوكاني بعد تفسيره لقول لوط ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾: إنَّه «لما سمعتهُ الملائكةُ يقولُ هذه المقالة، ووجدوا قومَهُ قد غلبوهُ وعجزَ عن مدافعتهم ﴿قَالُوا يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ﴾ أخبروه أولاً أنَّهم رُسُلُ ربِّهِ ثم بشروه بقوله: ﴿لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ﴾ وهذه الجملة موضّحةٌ ما قبلها؛ لأنَّهم إذا كانوا مرسلين من عند الله إليه لم يصل عدوه إليه ولم يقدروا عليه»[٢] أبداً.

من هنا نفهمُ بأنَّ حوار لوط وصراعه مع قومه كان قبل إخبار الملائكة للوط بهلاك قومه؛ إذ بعد أنْ طلبَ لوط الإعانةَ بقوله ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ إجابته الملائكةُ على الفور بقولهم: ﴿يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ﴾ فإخبارُهُم لوطاً إنما جاء لتهدئته واطمئنانه بأنَّ قومه لن يصلوا اليه ولا إليهم أي (الملائكة)؛ لذا لاتخف يا لوط واطمئن لأنَّ قومك هالكون.

---

(١) الكليني: الكافي:٥٤٦/٥، والمجلسي: بحار الأنوار:١٦٦/١٢، والفيض الكاشاني: الصافي: ٤٦٢/٢

(٢) الشوكاني: فتح القدير: ٧٤٣/٢، وينظر: أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٢٤٨/٥، والطبرسي: مجمع البيان: ١٨٤/٢، والبيضاوي: أنوار التنزيل: ٢٤٨/١-٢٤٩، وابن عاشور: التحرير والتنوير: ١٣١/١٢.

بهذا نُدرِكُ أنَّ توجيه الرازي من أنَّ لوطاً إنما طلبَ من قومه الزواج ببناته كان من أجل طلب الوقت؛ لأنَّ الملائكة أخبروهُ بأنَّ قومه هالكون ليس صحيحاً؛ لأنَّ إخبار الملائكة له جاءَ بعد تقديم لوط طلبه الى قومه لدفع الضرر عن الملائكة؛ بل جاءَ جوابُهم وإخبارُهُم للوط لأنَّ لوطاً طلبَ المعونة وكان في وضع محرج جداً؛ لأنَّ قومه على الرغم من أنَّه طلبَ منهم الزواج بناته فإنَّهم رفضوا ذلك وأصروا على ممارسة الرذيلة مع الضيوف؛ لهذا أخبرَ الملائكةُ لوطاً بأنَّ قومه لن يستطيعوا أنْ يفعلوا شيئاً البتة؛ لذا عليك أنْ تطمئن لأنَّهم هالكون صباحاً جميعاً.

ولو اعترضَ معترضٌ فقال إنَّ الرازي قد استدل على أنَّ الملائكة قد سبقَ أنْ أخبروا لوطاً بقوله تعالى ﴿وَقَضَيْنا إِلَيْهِ ذلِكَ الأَمْرَ أَنَّ دابِرَ هؤُلاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ﴾ ألا يعني هذا أنَّه كان يعلمُ بهلاك قومه قبل أنْ يحاورَ قومَهُ.

نقولُ إنَّ إخبارهم للوط جاء بعد حواره مع قومه، أما ما استدل به الرازي وهو قوله تعالى ﴿وَقَضَيْنا إِلَيْهِ ذلِكَ الأَمْرَ أَنَّ دابِرَ هؤُلاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ﴾ فإنَّ هذه الآية قد رودت ضمن سياق الكلام الاستقلالي عن حوار الملائكة مع لوط لا السياق الكلي للقصة بأسرها؛ ذلك بأنَّ الله تعالى قد عرضَ مشهدين مُستقلين من حيث جهة الحوار مع لوط في سورة الحجر، فابتدأ اولاً بحوار لوط مع الملائكة ثم انتقلَ الى حوار لوط مع قومه، وكلُّ حوارٍ كان مستقلاً عن صاحبه؛ إذ يقول في المشهد الأول وهو الحوار بين لوط والملائكة: ﴿فَلَمَّا جاءَ آلَ لُوطٍ الْمُرْسَلُونَ * قالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ * قالُوا بَلْ جِئْناكَ بِما كانُوا فِيهِ يَمْتَرُونَ * وَأَتَيْناكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّا لَصادِقُونَ * فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ

بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَاتَّبِعْ أَدْبارَهُمْ وَلا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ وَامْضُوا حَيْثُ تُؤْمَرُونَ * وَقَضَيْنا إِلَيْهِ ذلِكَ الأَمْرَ أَنَّ دابِرَ هؤُلاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ﴾[1]، فهذا الكلام كان بين لوط والملائكة حصراً ولم يجر فيه ذكر لقوم لوط وحوارهم معه لوط.

ثم انتقل سبحانه لعرض المشهد الثاني وهو الحوار الذي دارَ بين لوط وقومه حصراً فقال: ﴿وَجاءَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ يَسْتَبْشِرُونَ * قالَ إِنَّ هؤُلاءِ ضَيْفِي فَلا تَفْضَحُونِ * وَاتَّقُوا اللهَ وَلا تُخْزُونِ * قالُوا أَوَلَمْ نَنْهَكَ عَنِ الْعالَمِينَ * قالَ هؤُلاءِ بَناتِي إِنْ كُنْتُمْ فاعِلِينَ * لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ * فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُشْرِقِينَ * فَجَعَلْنا عالِيَها سافِلَها وَأَمْطَرْنا عَلَيْهِمْ حِجارَةً مِنْ سِجِّيلٍ * إِنَّ فِي ذلِكَ لآياتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ﴾[2]، وفي هذا المشهد لا ذكر للملائكة وحوارهم مع لوط؛ بل كان الأمر حصرياً بين لوط وقومه.

من هنا لا يمكن الركون وراء استدلال الرازي بالآية الكريمة ﴿وَقَضَيْنا إِلَيْهِ ذلِكَ الأَمْرَ أَنَّ دابِرَ هؤُلاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ﴾؛ لأنَّ هذه الآية وردت في سياق حديث الملائكة مع لوط حصراً من دون بيان تسلسلات الحديث بين لوط وقومه وبين لوط والملائكة؛ إذ المشهد لم يُعرضْ بوصفه كياناً واحداً مُتسلسلَ المقولاتِ بينهم حتى يتضحَ منه متى كان كلام قوم لوط ومتى كان كلام الملائكة ومتى كان كلام لوط نفسه لأنَّ الاحداث غير موحَّدة على أساس كلامي تسلسلي في سياق تراتُبي واحد؛ بل عُرِضَتْ القصةُ بمشهدين مُستقلين مشهد حديث لوط مع الملائكة ومشهد حديث لوط مع القوم.

---

(١) سورة الحجر: ٦١- ٦٦

(٢) سورة الحجر: ٦٧- ٧٥

ويبدو أنَّ سبب هذا العرض المستقل قد جاء لبيان أنَّ سياق الحديث كله كان مبنياً أساساً على بيان مهمة الملائكة في إنقاذ النبي لوط؛ لذا تقدم الكلام عليهم لِيُبيِّنَ أنَّ جهة الحديث والحوار الذي أجراهُ لوط إنما كانت معهم أولاً لأنَّهم الأصل في الحديث، ثم جاء حديث لوط مع قومه لحوقاً لتتضحَ - بالموازنة- أنَّ الغاية الأساس التي جاءت من أجلها الملائكة هي إنقاذ لوط، وتعذيب قومه لأنَّهم يُمارسون الفاحشة البغضية ولايرعوون الى ما يقوله لوط لهم.

من هنا انفصلَ المشهدان وجرى تقدمُ ذكر الملائكة لبيان دورهم في إنقاذ لوط والمؤمنين معه؛ لأنَّ الأصل من الكلام هو استظهار عملية إنقاذ لوط وتسليط الضوء على الـمَهَمَّةِ الكبرى التي قامَتْ بها الملائكةُ مع لوط أولاً، ومن ثمَّ وردَ ذكرُ قومِهِ تباعاً لبيان أحقية وقوع العذاب عليهم لأنَّهم قد بلغوا الغاية في السوء الى الحدِّ الذي لم يسلم من فحشهم حتى الملائكة أنفسهم؛ لذا حقَّ عليهم العذابُ وحقَّ إنقاذ لوط من بينهم.

على حين أنَّ الحوار كان مُتسلسلاً الشيء تلو الآخر في سورة هود، فاتضحَ مَنْ الذي تكلم مع لوط أولاً ومَنْ الذي تكلمه معه ثانياً وكيف جرت مقولات الكلام وترتيبها في القصة كاملة؛ لأنَّ الغاية ههنا كانت تنصُّ على بيان القصة تامةً بتفاصيلها وجزئياتها كافة، ولم تكن الغاية كامنةً في استظهار مَهَمَّة الملائكة وبيان ما قاموا به من أجل إنقاذ لوط من قومه الفاسقين؛ ولهذا كان التعويل والاستدلال مرتكزاً على الحوار المذكور في سورة هود؛ لأنَّ الحوار فيها كان تسلسلياً مُرتباً على أساس صدور المقولات

أولاً؛ وعليه يمكن التقريرُ بأنَّ إخبار الملائكة للوط كان بعد طلبه من قومه الزواج ببناته، لا خلاف ذلك كما حَسَبَ الرازيُّ.

من هنا ننتهي الى قناعة بأنَّ لوطاً لم يكن يدعو الى الفاحشة ولم يكن في نيته مخالفة تعاليم السماء؛ بل أراد تحقيق جملة أمور بقوله ﴿هؤُلاءِ بَناتِي هُنَّ أَطْهَرُ﴾ وهي: (إنقاذ ضيوفه، وتنبيه قومه على أنَّ فعلهم وطلبهم الذي جاؤوا به هو أمرٌ شائنٌ؛ بل هو في غاية السوء، ومنحهم البديل الصحيح عما كانوا يقترفونه من فاحشة بغيضة وهو دعوتهم الى الزواج ببناته)؛ ذلك بأنَّ زواج الكافر من المؤمنة كان سائغاً وقتذاك؛ لذا دعاهم لهذا لأنَّ ما يفعلونه هو عينُ الفاحشةِ وأنَّ الأصل في هذا الفعل هو (الزواج الصحيح المُشرَّع)؛ وعليه فلا اتهام على لوط في أنَّه دعا الى الفاحشة البتة والحال هذه.

ثانياً: اتهام نوح بخروجه عن أمر الله تعالى

إذا كان نوح عليه السلام من جنس الأنبياء الذين أرسلتهم السماء لمخاطبة أهل الأرض لإخراجهم الى نطاق سمو السماء فتحال الأرض والحال هذه على صورة السماء؛ فإنَّ هذا يقتضي أنْ يكونَ النبي نوح متسماً بمنطق عدم الوقوع في الخطأ أو السهو أو مجانبة الحق أو الحقيقة، فإذا كانَتْ هذه الحال فإنَّه سيرد تساؤل ينصُّ على أنَّ نوحاً عليه السلام قد طلبَ المغفرة لابنه؛ وابنه كان كافراً في الوقت الذي نهى فيه اللهُ تعالى نوحاً من أنْ يُخاطبَه في الذي ظلموا وذلك في قوله تعالى ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنا وَوَحْيِنا وَلا تُخاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ﴾[1]؛ فـ«قد كان(يام) بن نوح عليه السلام وحتى غرقه

(١) سورة هود: ٣٧.

كافراً لا يستحق المغفرة والرحمة لكفره وعناده»[١]؛ من هنا كان على نوح أنْ لا يطلب الرحمة لولده، لأنَّ الله تعالى قد نهاهُ عن ذلك وحكم على الكافرين بالغرق لا محالة[٢]؛ إذ إنَّ قوله تعالى«﴿إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ﴾ للتعليل: أي لا تطلب منا إمهالهم فإنَّه محكوم منا عليهم بالغرق، وقد مضى به القضاء فلا سبيل إلى دفعه ولا تأخيره»[٣].

فإذا كانت الحال هذه فإنَّ طلب نوح الرحمة لولده سيُحال على معنى مناصرة الكافرين؛ وهذا خطأ فادح ومعصية كبيرة؛ لأنَّ الله تعالى قد سبقَ اليه بالقول بأنَّ الظالمين لاتمسُّهُم رحمتُهُ؛ وإذا كان ولد نوح كافراً فإنَّ هذا يستلزم بالضرورة بأنَّه من الظالمين؛ وبناءً عليه يدخلُ في نطاق عدم الرحمة؛ فإذا كان الأمر بهذا التصور فأنّى لنوح أنْ يُخالفَ إرادة السماء ويدعو ولده للنجاة ثم يتمادى فيطلب من الله تعالى أنْ يرحمَهُ وذلك تحديداً في قوله تعالى ﴿وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكُلَّما مَرَّ عَلَيْهِ مَلأٌ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَما تَسْخَرُونَ * فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذابٌ مُقِيمٌ * حَتَّى إِذا جاءَ أَمْرُنا وَفارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيها مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلاَّ مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَما آمَنَ مَعَهُ إِلاَّ قَلِيلٌ﴾[٤] فعند النظر في الآية يُلحظ بأنَّ «الظاهر من قوله:﴿الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾

---

(١) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٥٨٣.

(٢) ينظر: الطوسي: التبيان: ٤٨٢/٥- ٤٨٣.

(٣) الشوكاني: فتح القدير:٧١٨/٢، وينظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن: ٤٠٥/٢، والبيضاوي: أنوار التنزيل: ٢٣٣/١.

(٤) سورة هود: ٣٨-٤٠.

مطلق المشركين حميماً كان أو غريباً، فإذا قال بعد ذلك: ﴿وَأَهْلَكَ إِلاَّ مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾ يكون إطلاق الجملة الأولى قرينة على أنَّ المراد من الأهل هو خصوص المؤمن لا الظالم منهم[١]؛ إذ الظالم منهم داخل في قوله: ﴿وَلا تُخاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾»[٢]، ولكن على الرغم من ذلك طلب نوح الرحمة لولده الكافر؛ إذ يقول تعالى: ﴿وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبالِ وَنادى نُوحٌ ابْنَهُ وَكانَ فِي مَعْزِلٍ يا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنا وَلا تَكُنْ مَعَ الْكافِرِينَ * قالَ سَآوِي إِلى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْماءِ قالَ لا عاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللهِ إِلاَّ مَنْ رَحِمَ وَحالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ * وَقِيلَ يا أَرْضُ ابْلَعِي ماءَكِ وَيا سَماءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْماءُ وَقُضِيَ الأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْداً لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ * وَنادى نُوحٌ رَبَّهُ فَقالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحاكِمِينَ * قالَ يا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صالِحٍ فَلا تَسْئَلْنِ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجاهِلِينَ * قالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْئَلَكَ ما لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلاَّ تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخاسِرِينَ﴾[٣].

نقولُ إنَّ نوحاً عليه السلام لم يطلب الرحمة للكافرين البتة؛ بل طلبها لولده ظناً منه بأنَّ ولده من المؤمنين[٤]؛ إذ نُقِلَ عن الإمام الحسن عليه السلام أنَّه قال بحق ابن

---

(١) ينظر: الشافعي: أحكام القرآن: ٧٥/١.

(٢) جعفر السبحاني: عصمة الأنبياء في القرآن الكريم: ١١٧، وينظر: الشوكاني: فتح القدير:٧١٨/٢.

(٣) سورة هود: ٤٢- ٤٧.

(٤) ينظر: الشوكاني: فتح القدير:٧٢٦/٢.

نوح: «إنَّه كان منافقاً؛ يظهر الإيمان ويستر الكفر»[١]، وهذا يعني أنَّ نوح عليه السلام كان يحسبه مؤمناً؛ ذلك بأنَّ ولده كان «يظهر له الإيمان ويبطن الكفر والأنبياء عليهم السلام إنما عنوا بالظواهر والله يتولّى السرائر فلما لم يرَ امرأته يئس من سلامتها، ولما رأى ولده بمقربة من السفينة حيث يسمع النداء طمع في سلامته وحسن الظن أنَّه مؤمن»[٢].

وثمة جملةٌ من الأدلة القرآنية التي تدل على أنَّ نوحاً كان يحسب بأنَّ ولده من المؤمنين؛ إذ إنَّ معاودة النظر في حيثية خطاب نوح لولده تُثبِتُ بأنَّه كان يعتقد بإيمان ولده دون أنْ ينزعَ الى احتمالية كفره حيث قال له ﴿وَنادى نُوحٌ ابْنَهُ وَكانَ فِي مَعْزِلٍ يا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنا وَلا تَكُنْ مَعَ الْكافِرِينَ * قالَ سَآوِي إِلى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْماءِ قالَ لا عاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللهِ إِلاَّ مَنْ رَحِمَ وَحالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ﴾؛ فقوله له آمراً إياهُ ﴿يا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنا وَلا تَكُنْ مَعَ الْكافِرِينَ﴾ فيه دلالة جلية على أنَّ نوحاً كان مُستيقناً من أنَّ ولده قد دخله الإيمانُ منذ زمن؛ فهو لم يقل له: (يا بُنَيَّ كنْ مَعَنا وَلا تَكُنْ مَعَ الْكافِرِينَ)؛ بل قال: ﴿يا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنا وَلا تَكُنْ مَعَ الْكافِرِينَ﴾؛ ذلك بأنَّه لو قال له (كُن معنا) لفُهِم بأنَّ ابنه يُخيِّرُ نفسَهُ بين أنْ يكونَ مع المؤمنين أو يكون مع الكافرين لهذا طلبَ اليه أنْ ينضمَ اليه مع المؤمنين؛ وهذا يعني أنَّ نوحاً كان شاكاً في إيمان ولده من عدم إيمانه؛ لهذا كان متردداً في خطابه فرجَّحَ له أنْ يكونَ معهم ولا يكون مع الكافرين.

---

(١) الطوسي: التبيان: ٤٩٥/٥.

(٢) ابن حمير: تنزيه الأنبياء: ٧٩، وينظر: الرازي: عصمة الأنبياء: ٢٧.

ولكن لو عُدنا الى البناء الخطابي الصادر من نوح لولده لوجدنا أنَّ نوحاً كان يؤمنُ بأنَّ ولده كان مؤمناً بدليل أنَّه أمرَهُ بالركوب معه حيث قال: ﴿يا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنا وَلا تَكُنْ مَعَ الْكافِرِينَ﴾؛ وذلك تسليماً منه بأنَّ ولده مؤمن وأنَّ هذا الأخير لا يعلمُ بأنَّ الله تعالى سوف يُغرقُ الأرضَ ومن عليها ولا ينجو إلا المؤمنين؛ لهذا قال له ﴿يا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنا وَلا تَكُنْ مَعَ الْكافِرِينَ﴾ على سبيل النصيحة التوجيهية من أجل البيان له بأنَّ الركوب هو الذي يُنجي فتعالَ معنا ولا تبقَ مع الكافرين.

فضلاً عن أنَّ ثمة ملحظاً آخر في الآية يدل على يقينية نوح بإيمان ولده؛ و«ذلك قول نوح لابنه عندما امتنع أنْ يواكبَ أباهُ في ركوبه السفينة: ﴿يَا بُنَيَّ ارْكَب مَعَنَا وَلاَ تَكُن مَعَ الْكَافِرِينَ﴾؛ أي لا تكن معهم حتى تشاركهم في البلاء، ولو كان عارفاً بكفره لكان عليه أنْ يقولَ: (ولا تكن من الكافرين) وبما أنَّه كان مُعتقداً بإيمان ولده كان مذعناً بدخوله في قوله: ﴿وَأَهْلَكَ﴾ ولما أدركه الغرق أدركته الحيرة في أنَّه كيف غرق مع أنَّ وعده سبحانه حقٌّ لا يشوبه ريبٌ، وعندئذ أظهر ما في قلبه وقال: ﴿إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي﴾، وأجابَهُ سبحانه بأنَّه ما أدركه الغرق إلاّ لأجل كفره، فهو كان داخلاً في قوله: ﴿وَلا تُخاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ﴾ أوّلاً، وثانياً في المستثنى أي قوله: ﴿إِلاَّ مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾[1] لا المستثنى منه أي ﴿أَهْلَكَ﴾»[2]؛ ذلك

---

(١) وذلك من قوله تعالى تماماً ﴿حَتَّى إِذا جاءَ أَمْرُنا وَفارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيها مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلاَّ مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَما آمَنَ مَعَهُ إِلاَّ قَلِيلٌ﴾، سورة هود: ٤٠.

(٢) جعفر السبحاني: عصمة الأنبياء في القرآن الكريم: ١١٧- ١١٨.

بأنَّ استعمال ﴿مَعَ الْكَافِرِينَ﴾ توحي بالمكانية أي لاتكن في هذا المكان مع الكافرين لأنَّ الكافرين سيغرقون عما قريب جميعاً؛ ولو قال (من الكافرين) لفهم بأنَّ نوحاً كان يعلمُ بأنَّ ولده من جنس الكافرين وهو الآن في صدد التوسل اليه لكي لايبقى كافراً فيركب معه لا أنَّه يطلب منه أنْ يركبَ معه ولا يبقى في أرض الكافرين لأنَّها ستغرق باعتبار أنَّه ليس بكافر؛ وأنَّه لايعلم بأنَّ الأرض ستغرق لهذا كان نوح ينصحه بالركوب حتى ينجو ظناً منه بأنَّه مؤمن كحال المؤمنين الآخرين الذين من أهله.

ومن اللطيف أنْ نلاحظَ دقة التعبير القرآني في هذا الموضع؛ إذ يقول سبحانه ﴿يا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنا وَلا تَكُنْ مَعَ الْكافِرِينَ﴾ حيث نجد أنَّ دلالة (مع) متباينة الدلالة مختلفة المضمون في عبارة نوح في ندائه لولده وذلك بحسب الفعل الذي استُعْمِلَتْ معه، فحينما استُعْمِلَتْ مع فعل الركوب في قوله ﴿يا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنا﴾ كانت تدل هنا على المعية التي بمعنى الانتماء الى أهل نوح المؤمنين؛ لأنَّ الأمر بالركوب يدل على إيمان نوح بأنَّ ولده من أهله المؤمنين؛ لهذا أمرَهُ بالركوب معه وهذا يدل على أنَّ نوحاً لم يقترف خطأ في طلبه من ولده الركوب لأنَّه كان يحسبه مؤمناً بدلالة طبيعة الخطاب؛ فهو لم يقل له (كُن معنا) أو (تعالَ معنا) ليُفهَمَ بأنَّ نوحاً يتمنّى أنْ ينقذَهُ لأنَّه كان كافراً واشفقَ عليه من باب الأُبوة والرحمة بالولد، ولكن حينما قال له ﴿يا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنا﴾ دلَّ ذلك على أنَّ مضمون (مع) في هذه العبارة يفيد الانتمائية العقائدية لا الموضع المكاني.

أما دلالة (مع) في قوله ﴿وَلا تَكُنْ مَعَ الْكافِرِينَ﴾ فتفيد المكانية أي لاتبقَ معهم لأنَّك لستَ منهم، فالمراد من الكينونة هنا الكينونة البقائية لا

الكينونة الانتمائية[١]، والذي يسند أنَّ نوحاً كان مُسلِّما بإيمان ولده

(١) لقد ذهبَ صاحب (التحرير والتنوير) الى القول بأنَّ: «قول نوح عليه السلام له ﴿ارْكَبْ مَعَنا﴾ كناية عن دعوته إلى الإيمان بطريقة العرض والتحذير، وقد زادَ ابنُهُ دلالةَ علةِ عدمِ تصديقِهِ بالطوفانِ قوله مُتَهَكّماً ﴿سَآوِي إِلى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْماءِ﴾» ابن عاشور: التحرير والتنوير:١٢/٧٦، ولانتفقُ مع هذا التوجيه مُطلقاً؛ ذلك بأنَّ نوح لو أرادَ دعوةَ ولده الى الإيمان لقال له: (كُنْ معنا ولاتكنْ مع الكافرين)؛ من هنا تنصرفُ دلالة (مع) في قوله ﴿ارْكَبْ مَعَنا﴾ الى المنطق الانتمائي أي انتمِ الينا لأنَّكَ مؤمنٌ وأنَّ الله سينقذنا وينقذك، أما قول ابن عاشور بأنَّ ابنه لم يكن مُصدِّقاً بالطوفان فهو محل نظر أيضاً؛ ذلك بأنَّ مقولة ابنه ﴿سَآوِي إِلى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْماءِ﴾، لم ترد على سبيل التهكم؛ بل وردَتْ على سبيل إيمان الابن بأنَّ هناك طوفاناً فعلاً لهذا أخبرَ أباهُ بأنَّه سيأوي الى الجبل ليتمكنَ من إنقاذ نفسه، لأنَّه عَلِمَ بأنَّ أباهُ يعتقد بإيمانه وهو يدعوهُ الى الإنقاذ؛ لهذا أخبرَهُ بأنَّه سينقذُ نفسَهُ بالجبل، فكلام الابن هنا يدل على يقينية وجود الطوفان وليس تهكماً على والده وعدم تصديقه بالطوفان، والدليلُ على أنَّ مقولة ابنه هي مقولة شخص خائف وبأنَّه موقنٌ بالطوفان هو أنَّ الطوفان كان واقعاً في أثناء حديث نوح مع ابنه؛ إذ يقول تعالى ﴿حَتَّى إِذا جاءَ أَمْرُنا وَفارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيها مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلاَّ مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَما آمَنَ مَعَهُ إِلاَّ قَلِيلٌ * وَقالَ ارْكَبُوا فِيها بِسْمِ اللهِ مَجْراها وَمُرْساها إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ * وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبالِ وَنادى نُوحٌ ابْنَهُ وَكانَ فِي مَعْزِلٍ يا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنا وَلا تَكُنْ مَعَ الْكافِرِينَ * قالَ سَآوِي إِلى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْماءِ قالَ لا عاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللهِ إِلاَّ مَنْ رَحِمَ وَحالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ﴾ سورة هود: ٤٠-٤٣؛ من هنا يَثبتُ بأنَّ مقولة ابن عاشور إنَّ نوحاً كان يدعو ابنه للإيمان وأنَّ ابنه كان مُتهكّماً غير مُقتنعٍ بوجود الطوفان ليست محل صحة أو موضع تسليم؛ لأنَّ الحال بخلاف هذا تماماً كما تبيَّنَ.

- وأنَّ محور كلامه كان ينطبقُ على مسألة إنقاذ ولده من الغرق لأنَّه مؤمن- هو بنائية الخطاب الذي تلا طلبَ نوح من ولده أنْ يركبَ معه وهو قوله تعالى على لسان ولد نوح ﴿قالَ سَآوِي إِلى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْماءِ قالَ لا عاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللهِ إِلاَّ مَنْ رَحِمَ وَحالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ﴾ فقول ولد نوح ﴿سَآوِي إِلى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْماءِ﴾ يمنحنا دلالة واضحة على أنَّه فِهَمَ أنَّ طلب أبيه كان يدور على المكان الذي يجب أنْ يكونَ فيه هو من أجل أنْ ينقذَ نفسَهُ من الغرق؛ ولهذا أجابَهُ نوحُ قائلاً: ﴿قالَ لا عاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللهِ إِلاَّ مَنْ رَحِمَ﴾ فاستعمال نوح النفي الاستغراق لعملية الإنقاذ من الغرق كلياً بقوله ﴿لا عاصِمَ﴾[1]، ثم استثناء عملية الإنقاذ وحصرها بالله تعالى من أنَّه هو الراحم فحسب، لدليل قاطع يُبرِّيءُ نوحاً من القول بأنَّه طلبَ الرحمةَ لولده الكافر؛ بل يحيلُ الايمان كلياً الى أنَّ نوحاً كان مؤمناً بأنَّ ولده من المؤمنين بدليل قوله ﴿إِلاَّ مَنْ رَحِمَ﴾ لهذا كان يحسب نوح أنَّ ولده من المرحومين من الله تعالى لأنَّه من أهله المؤمنين؛ بل إنَّ إيمان نوح قد زاد بأنَّ ولده كان مؤمناً فعلاً لأنَّه أدركَ بأنَّ ولدَهُ كان يَفهَمُ ما يعنيه أبوه بقوله ﴿يا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنا وَلا تَكُنْ مَعَ الْكافِرِينَ﴾، أي إنَّ ولده أدركَ أنَّ نوحاً أراد أنْ ينقذَهُ لأنَّه مؤمنٌ؛ فضلاً عن أنَّ الولدَ أدركَ بأنَّ أباهُ ما زال مؤمناً بأنَّه - أي الولد- من المؤمنين؛ لهذا خاطبَ الولدُ أباهُ على سبيل الإنقاذ المكاني أيضاً فأخبرَهُ بأنَّه سيأوي الى الجبل لينقذَهُ من الغرق ودليل ذلك أنَّه لم يقل: (سَآوِي إلى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الله)؛ فيُثبِتُ بذلك عدم

---

(١) ينظر: الالوسي: روح المعاني: ٦٠/١٢.

إيمانه؛ بل قال ﴿سَآوِي إِلى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْماءِ﴾ وهذا ما زادَ من يقين أبيه بأنَّه مؤمنٌ يستحقُ الإنقاذ؛ ذلك بأنَّ ابن نوح «لما قال له ﴿سَآوِي إِلى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْماءِ﴾ حسن أيضاً به الظن بأنَّه كان يعتقد أنَّ ما أخبرَ به أبوهُ من هلاك الكفرة صحيح وأنَّ المؤمن يسلم بإيمانه؛ فظنَّ هو أنْ يَسلَمَ في السفينة وغيرها، فقال له أبوه ﴿لا عاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللهِ﴾ يعني من مراد الله هلاك الكفرة إلا مَنْ رحمَ يعني من رحمه الله فسلم بإيمانه، ولم يقل: (إلا من ركب السفينة) فاحتمل القول جواز سلامة المؤمن في السفينة وغيرها فلم يقع من الولد تكذيب ظاهر لأبيه في هذه المراجعة مع هذه الاحتمالات»[١]؛ لهذا زادت ثقة نوح بأنَّ ولده مؤمنٌ.

وتأسيساً عليه قال الإمام الحسن عليه السلام: «إنَّه كان ينافق أباه؛ فلذلك دعاه»[٢]؛ من هنا حقَّ لنوح أنْ ينادي ربَّهُ قائلاً: ﴿وَنادى نُوحٌ رَبَّهُ فَقالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحاكِمِينَ * قالَ يا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صالِحٍ فَلا تَسْئَلْنِ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجاهِلِينَ * قالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْئَلَكَ ما لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلاَّ تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخاسِرِينَ﴾ فطلبُ نوح ههنا كان مشروعاً ولا يُعَدُّ ذنباً مُطلقاً ولا يمكن أنْ يُنظرَ اليه على أنَّه خروج عن حدود الله تعالى أو تعالي على طاعته أو مخالفة لأوامره البتة؛ ذلك بأنَّ نوحاً كان يحسب أنَّ ولده من المؤمنين وأنَّه من أهله؛ لهذا طلبَ الرحمةَ له من الله تعالى بقوله ﴿فَقالَ رَبِّ

---

(١) ابن حمير: تنزيه الأنبياء: ٧٩- ٨٠

(٢) المجلسي: بحار الأنوار: ٣٠٤/١١، والطبرسي: مجمع البيان: ٢٨٠/٥.

﴿إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾ فقوله ﴿إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي﴾ فيه يقينٌ من نوح على أنَّ ولده مؤمن؛ لأنَّ الوعد الذي قطعَهُ سبحانه على نفسه هو ﴿حَتَّى إِذا جاءَ أَمْرُنا وَفارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيها مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلاَّ مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَما آمَنَ مَعَهُ إِلاَّ قَلِيلٌ﴾[1] فقوله تعالى ﴿وَأَهْلَكَ إِلاَّ مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾ فيه دلالة تخصيص جلية تنصُّ على أنَّه ليس كلُّ أهل نوح مشمولين بالرحمة وعملية الإنقاذ؛ ثم أنَّه تعالى بعد كلامه هذا أثبَتَ قاعدةً يمكن أنْ يُفْهَمَ بها أيٌّ من الأهل يمكنُ أنْ يندرجَ ضمن الناجين؛ إذ قال ﴿وَمَنْ آمَنَ وَما آمَنَ مَعَهُ إِلاَّ قَلِيلٌ﴾ فهذه القاعدة تشمل الأهل وغير الأهل عموماً؛ فكلُّ من آمَنْ يحقُّ له على السماء أنْ تنقذَهُ؛ لأنَّه قد استجابَ لندائها لذا عليها أنْ تستجيبَ لندائه مُطلقاً.

من هنا فَهِمَ نوح أنَّ أهله ليسوا جميعاً في نطاق النجاة وأنَّ منهم مَنْ سبقَ عليه القول لأنَّه ليس بمؤمن؛ نقولُ إنَّ هذا الفهم الإدراكي من النبي نوح هو ما يُخرِجُهُ من نطاق التهمة بأنَّه طلبَ الرحمةَ لـمَنْ هو خارج نطاق الإيمان؛ ذلك بأنَّه ههنا طلبَ الرحمةَ لـمَنْ هو داخل نطاق الإيمان بدليل أنَّه قالَ لله تعالى إنَّ ابني من أهلي وأنت قد قُلْتَ لي بأنَّ أهلك ناجون إلا مَنْ سبقَ القول عليه من الكافرين، وولدي هذا غير كافر، ودليلُ إيمانه بعدم كفره أنَّ نوح قد قدَّمَ بين طلبه القاعدة التي أثبتها الله تعالى على نفسه وهي وعدُهُ سبحانه بإنقاذ المؤمنين؛ وذلك في قوله ﴿وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾ فقوله ﴿وَعْدَكَ الْحَقُّ﴾ هو الذي أراد به نوح أنَّ ولده من

---

(١) سورة هود: ٤٠.

المؤمنين الذين وعدَ اللهُ تعالى بإنقاذهم، ولو قال نوح: (وَنادى نُوحٌ رَبَّهُ فَقالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحاكِمِينَ)؛ لقلنا بأنَّ نوح كان يريد إنقاذ ولده لأنَّه من أهله فحسب من دون أنْ يكونَ هناك قاعدة يمكنُ الرجوعُ اليها في مسألة الإنقاذ ألا هي إنقاذ المؤمنين فحسب؛ بل قالَ نوح ﴿وَنادى نُوحٌ رَبَّهُ فَقالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحاكِمِينَ﴾ فقدم ذكر الأهل لا لأنَّه يريد أنْ يُنجيَ اللهُ تعالى ولدَهُ لأنَّه من أهله وأنَّ كلَّ مَنْ كان من أهله يجب أنْ ينقذَهُ اللهُ تعالى؛ بل أرادَ أنَّه من أهله المؤمنين؛ يقولُ الطباطبائي: «فإنَّه عليه السلام لا يريد بالأهل في قوله هذا غير الصالحين من أولي الاختصاص»[1]؛ وذلك بدلالة ذكر القاعدة الانقاذية ﴿وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ﴾ تباعاً؛ غير أنَّ تقديم لفظة ﴿مِنْ أَهْلِي﴾ في النص وتأخير عبارة ﴿وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ﴾ - على الرغم من أنَّها الأصل في قبول الإنقاذ من عدمه- قد جاء من أجل استظهار التلطُّف والتحنُّن الى الله تعالى حتى يُنجيَ ولده؛ فقدَّمَ لفظة ﴿مِنْ أَهْلِي﴾ ثم اتبعها بقوله ﴿وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ﴾ ليُثبتَ بذلك منطلقين لاستجابة طلبه الأول تحنني توسلي (الأهل)، والآخر منطقي قاعدي (الإيمان)؛ لهذا اتسم في طلبه داعيان للاستجابه الأول أنَّه من أهله ويحسب أنَّه ليس من الذين سبقَ عليهم القول لأنَّه كان يُظهِرُ له الإيمان وكان شرطه تعالى في مَنْ لاينقذهم من أهل نوح هم مَنْ سبقَ عليهم القول؛ وكان نوح يخالُ أنَّ هذا يتجسد بزوجه فقط والثاني أنَّه مؤمنٌ وهذا يدعو لإنقاذه مُطلقاً.

---

(١) الطباطبائي: الميزان: ٢٣٣/١٠.

وفي كلا المنطلقين ثمة ما يدل على أنَّ نوحاً كان معتقداً بإيمان ابنه، ودليل ذلك إجابته سبحانه؛ إذ قال ﴿قالَ يا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صالِحٍ فَلا تَسْئَلْنِ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجاهِلِينَ * قالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْئَلَكَ ما لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلاَّ تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخاسِرِينَ﴾ فعند مُعاودة النظر نجد الله تعالى أجابَهُ على مطلبه الأول وهو قوله ﴿فَقالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي﴾ فأظهرَ له أنَّه ليس من أهله ولا يريد سبحانه بهذا أنَّه ليس من نسبه؛ ذلك بـ«أنَّ نفيه لأنْ يكونَ من أهله لم يتناول فيه نفي النسب، وإنما نفى أنْ يكونَ من أهله الذين وعده الله تعالى بنجاتهم[١]؛ لأنَّه عزَّ وجلَّ كان وعد نوحاً عليه السلام بأنْ يُنجيَ أهله ... فاستثنى من أهله مَنْ أراد إهلاكه بالغرق»[٢]؛ فنفهمُ بهذا أنَّ الله تعالى قد أسس كلامه هذا على منطلق القاعدة الأصل (وهي الإيمان بالله تعالى) فالمعنى «يا نوح إنَّه ليس من أهلك يعني في الدين لا في النسب»[٣] فـ«أراد أنَّه كان كافراً مخالفاً لأبيه؛ فكأنَّ كفره أخرجه من أنْ يكونَ له أحكام أهله»[٤]، فنلحظ أنَّ في هذا التعبير «إعلاماً بأنَّ قرابة الدين غامرة لقرابة النسب، وأنَّ نسيبك

---

(١) ينظر: الرازي: عصمة الأنبياء: ٢٦، وابو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٢١٢/٤.

(٢) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٣٥، وينظر: الرازي: عصمة الأنبياء: ٢٦.

(٣) ابن حمير: تنزيه الأنبياء: ٨٠، وينظر: الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٣٦، وينظر: البغوي: معالم التنزيل: ١٨٠/١.

(٤) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٣٦، وينظر: الجصاص: أحكام القرآن: ٣٧٧/٤، والطباطبائي: الميزان: ٢٣٣/١٠.

في دينك ومعتقدك من الأباعد وإنَّ كان حبشياً وكنت قرشياً، لصيقك وخصيصك، ومن لم يكن على دينك وإنْ كان أمس أقاربك رحماً فهو بعيدٌ عنك إيماناً وعقيدة وروحاً»[(١)].

وبهذا تكونُ «جملة ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صالِحٍ﴾ تعليل لمضمون جملة ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾»[(٢)]؛ فأبانَ سبحانه بقوله ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صالِحٍ﴾ داعي انتفاء كون ابنه من أهله؛ أي إنَّه ليس من أهلك المؤمنين ولهذا هو غير مشمول بالنجاة؛ وقد عبَّرَ عنه بـ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صالِحٍ﴾ للمبالغة[(٣)]؛ ذلك بأنَّه عبَّرَ بالمصدر بدلاً من اسم الفاعل لزيادة البيان بأنَّه لايعمل العمل غير الصالح فحسب؛ بل أصبح هو العمل غير الصالح لشدة مبالغته في الكفر وإظهار ما لايبطن حتى لأنَّه خدعَ أباهُ في إيمانه؛ فـ«بدَّلَ الفاسدَ بغير الصالح تصريحاً بالمناقضة بين وصفيهما وانتفاء ما أوجب النجاة لمن نجا من أهله»[(٤)].

من هنا نفهمُ بأنَّ المنطلق الأصل الذي نادى به نوح ربه لإنقاذ ولده كان هو التعويل على إيمان ولده؛ لهذا أجابتْهُ السماءُ بأنَّه غير مؤمن البتة؛ لذا لاتخاطبي في إنقاذه لأنَّه غيرُ خاضع لقاعدة السماء في قبول الإنقاذ من عدمه؛

---

(١) جعفر السبحاني: عصمة الأنبياء في القرآن الكريم: ١١٨

(٢) ابن عاشور: التحرير والتنوير:٨٦/١٢

(٣) ينظر: ابن جني: سر صناعة الإعراب:٣٦٢/١، والشوكاني: فتح القدير: ٧٢٦/٢، وابو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٢١٢/٤، وابن حمير: تنزيه الأنبياء: ٨٠، وجعفر السبحاني: عصمة الأنبياء في القرآن الكريم: ١١٨

(٤) البيضاوي: أنوار التنزيل: ٢٣٧/١.

ذلك بأنَّ الإنقاذ يتعلق بصفة الـمُنقَذ فهو من ينقذ نفسه بنفسه فإنْ كان من المؤمنين فقد أنقذَ نفسَهُ وإنْ كان من غيرهم فهو من غير الـمُنْقَذين مُطلقاً.

وأدل ما يدل على أنَّ نوحاً لم يكن يعلم بأنَّ ولده غير مؤمن هو قوله الله تعالى لـه ﴿فَلا تَسْئَلْنِ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجاهِلِينَ﴾ فهذا سندٌ جليٌّ يُثبِتُ أنَّه – أي نوح- لم يكن له علم بدواخل النفس البشرية؛ وأنَّ هذا الأمر من شأن الله تعالى تجريداً؛ لهذا قالَ نوح ﴿قالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْئَلَكَ ما لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلاَّ تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخاسِرِينَ﴾؛ فدعاء نوح هذا ينصُّ بما لا يقبل الشك على أنَّ طلبَهُ من الله تعالى في نجاة ولده كان مبنياً على قاعدة الإيمان؛ لا لأنَّ الـمَدعو له كان ولده أو من أهله البتة؛ ذلك بأنَّ الله تعالى حين كشفَ لنوح أنَّه لم يكن من جنس الذين آمنوا معكم تراجعَ نوح مباشرةً عن طلبه واستغفر الله من طلبه الرحمة لولده لأنَّه خارج عن نطاقها، إذ «سألَ نوح عليه السلام نجاةَ ابنه باشتراط المصلحة لا على سبيل القطع؛ فلما بيَّنَ اللهُ تعالى أنَّ المصلحة في غير نجاته؛ لم يكن ذلك خارجاً عمّا تضمنه السؤال»[1]

وهذا يثبتُ أنَّ دعاء نوح كان مبنياً على أساس الإيمان لأنَّه لو كان مبنياً على منطق الرأفة والرحمة والنسب لاستمرَ في دعاء الله تعالى حتى بعد أنْ بَيَّنَ له أنَّ ولده كافرٌ؛ لأنَّ عامل الأُبوة يطغى على المنطق أحياناً، ولكن لما كان نوح مجانباً للخطأ أصالةً، وتبيَّنَ له أنَّ ولده كافرٌ؛ تبرأ منه والتجأ الى

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٣٨، والطبرسي: مجمع البيان: ٢٨٦/٥.

الله تعالى بطلب الرحمة من باب الأوْلى؛ أي كان حرياً به ألا يطلب ذلك من الله تعالى وهذا يدل على مدى قربه من الله تعالى وتضرعه له حتى أنَّه لم يذنب في دعائه لولده بناءً على ظنّهِ ومع ذلك فإنَّه يطلب الرحمة والغفران من الباري سبحانه على الرغم من أنَّ الطلبَ يُسوَّغُ له لأنَّه لم يعلم بحقيقة ولده أبداً؛ من هنا كان طلبه لا غبار عليه وهو طلب منطقي مبني على أساس منطلق الإيمان من عدمه.

وثمة مَنْ يرى وجهاً آخر لتعليل طلب نوح الرحمة لولده مع كن ولده كافراً؛ إذ ذهب السيد الصدر الى القول: «إنَّ هذا أمر طيب وطبيعي وله مناشيء صحيحة، فإنَّ المؤمن يود أنْ يكونَ كلُّ الناس مؤمنين وناجين، ويشفقُ على مَنْ يورطُ نفسَهُ بالذنوب ويود أنْ تخلو أرض من الذنوب والعيوب؛ لأنَّ ذلك أقرب الى طاعة الله وعظمة الله، فإذا رأى الحال على خلاف ذلك كله ناله الحزن لامحالة، وكذلك الاستغفار للمؤمنين والمذنبين أمر طيب؛ وكذلك التمني بحصول الهداية والإيمان للآخرين، ولا يختلف في ذلك بين أنْ يكونَ ولداً أو قريباً أو صديقاً أو لم يكن، ولايتعين أنْ يكونَ ذلك بالعاطفة الشخصية التي نجلُّ عنها المعصومين سلام الله عليهم»[1]

عند النظر في نص السيد الصدر نجد أنَّه يحاولُ مقاربةً تنزية النبي نوح مما آلَ اليه من اتهام من أنَّه قد دعا الى نجاة ولده مع أنَّ ولده كافر؛ لهذا سوَّغَ السيد الصدر الأمر بأنَّه أمر طيب ولابأس من أنْ يدعو البني الى

(١) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٥٨٤.

المؤمن والى المذنب على حدٍّ سواء، ولا غبار على هذا الكلام البتة؛ بيد أنَّنا إذا ما عاودنا النظر في نص السيد الصدر فإنَّنا سنجده كان حريصاً أشد الحرص على إبعاد النبي نوح من دائرة الاتهام بكلامه هذا؛ غير أنَّ كلامَهُ هذا لايمكن أنْ يُحمَلَ على عمومه؛ فالقول بأنَّ الدعاء الى المؤمن والى المذنب جائز على حدّ سواء هو أمرٌ ممكنٌ؛ غير أنَّه يمكن القول بالمقابل بأنَّه ليس كلُّ مذنب هو كافر؛ إذ بينهما عموم وخصوص مطلق فكلُّ كافر هو مذنبٌ بالضرورة لخروجه عن منطق العقيدة الحقة وليس كلُّ مذنب يجبُ أنْ يكونَ كافراً بالضرورة؛ وبهذا فإنَّ القول بأنَّ الاستغفار أو طلب الرحمة الى المذنب أمرٌ محببٌ هو كذلك لكن يجب أنْ يكونَ هذا المذنب ليس بكافر البتة، على حين أنَّ مدار اتهام نوح هو أنَّه دعا لولده الكافر وليس المذنب؛ والفارق ما بين الأمرين فارق فإنْ كان الأمر على سبيل التمني يمكن أنْ يُساغَ ذلك باعتبار أنَّ الانبياء جيمعاً يرغبون ويتمنون أنْ يؤمِنَ جميع الكفار والعاصين بالله تعالى لأنَّ هذه هي المهمة الأصل التي جاء الانبياء من أجلها لكن أنْ يطلبوا من الله تعالى أنْ يغفرَ لهم ويرغبون الى الله تعالى بنجاتهم وهُم على علم بأنَّهم كافرون وقد استحقوا العذاب فهذا أمرٌمحالٌ هذا من وجه.

أما من وجه آخر فإنَّنا نجد بأنَّ السيد الصدر يعممُ الأمر في نهاية كلامه على فيقول: (وكذلك التمني بحصول الهداية والإيمان للآخرين، ولا يختلف في ذلك بين أنْ يكونَ ولداً أو قريباً أو صديقاً أو لم يكن،

ولايتعين أنْ يكونَ ذلك بالعاطفة الشخصية التي نجلُّ عنها المعصومين سلام الله عليهم)؛ إنَّ ما قاله السيد الصدر هو الحقُّ أي إنَّ الانبياء يستغفرون للمؤمنين والمذنبين – ولكن دون الكافرين- ويتمنون حصول الهداية للكفار، ولكن قوله بأنَّه (ولا يختلف في ذلك بين أنْ يكونَ ولداً أو قريباً أو صديقاً أو لم يكن) محل نظر؛ ذلك بأنَّ الآية التي سُئل عنها السيد الصدر تدورُ على طلب نوح الرحمة لولده الكافر؛ أما تعميم السيد الصدر بطلب الاستغفار لجميع الكفار فهو أمرٌ محالٌ ولايمكن أنْ يكونَ؛ لأنَ هذا منافٍ لثوابت العقيدة التي تدعو الى الاستغفار للمؤمنين أو المذنبين ممن آمنوا بالله تعالى؛ ولايُشمَلُ الكافرون في ذلك؛ لأنَّهم غير مؤمنين بالله تعالى؛ وإنما دعا النبي نوح لولده بداعي ظنه أنَّه كان مؤمناً؛ لأنَّه لايجوز طلب الرحمة للكافر مع العلم بكفره؛ لهذا دفعه عامل اعتقاده بإيمانه الى طلب الرحمة له؛ والدليل أنَّه حينما عَلِمَ بأنَّه ليس بمؤمن تراجع عن الدعوة اليه واستغفر الله تعالى، ولو جازَ الاستغفار لصديق أو لغيره لاستغفر لهم نوح وطلب اليهم الرحمة.

من هنا نفهمُ أنَّ دعوة نوح كانت لها خصوصية ولاتجوز الدعوة لأيِّ أحدٍ من الكافرين صديقاً أم قريباً أو غير ذلك؛ بل لاتجوز الدعوة والاستغفار للكافرين البتة بأيِّ صفةٍ كان؛ وعليه نقولُ إنَّ السيد الصدر كان حريصاً على تجريد نوح من اتهامه فسوَّغَ الأمر على سبيل الجواز بلحاظ المهمة الأصل التي أُرسِلَ من أجلها الانبياء إلا هي هداية الناس وإبعادهم عن العذاب بيد أنَّ كلامه لايُحمَلُ على عموما مُطلقاً.

بهذا ننتهي الى القول بأنَّ النبي نوحاً لم يكن مذنباً أو مخطئاً حينما دعا الله تعالى لنجاة ولده ولم يخرج عن حدود أمر الله تعالى او يتجافى عنه؛ وذلك بداعيين:

الأول: إنَّ نوحاً عليه السلام كان يحسب بأنَ ابنه من المؤمنين وبهذا الحسبان يُسوَّغُ للنبي الدعوة الى نجاة ولده لا محالة.

الثاني: إنَّه استغفر الله تعالى حينما عَلِمَ بأنَّ ابنه ليس مؤمناً؛ وهذا يدل على مدى يقينة بالقاعدة التي أرْسَتْها السماء في مسألة شمول الناجين من عدمهم، فاستغفاره وطلبه للرحمة كان موثَّقاً على أنَّ مناط الأمر يتعلق بالإيمانُ من عدمه فبمجرد علمه بانتفاء سمة الإيمان عن ولده طلب نوح الغفران من الله تعالى مباشرةً، ولو كانَتْ الحال غير هذا لأصرَّ نوح على ما يريد تعويلاً على عاطفة الأُبوة وشدة حبه لولده حتى لو كان كافراً، ولكن الحال بخلاف هذه الحال؛ من هنا تَثبِتُ براءته مُطلقاً مما نُسِبَ اليه في هذا الصدد.

ثالثاً: اتهام النبي آدم بالعصيان

إذا كان السائد في منظور مناهضي العصمة أنَّ الانبياء جميعاً خاضعون الى الخطيئة وقابلون للاتهام بالمعصية فإنَّه يمكن القول والحال هذه إنَّ أول نبي كان عرضةً للطعن والاقصاء عن سمة العصمة هو النبي آدم عليه السلام فهو أول نبي أرسلَهُ سبحانه الى أهل الأرض؛ وبهذا فهو أول نبي يُتَّهمُ بالخطأ ويدخلُ في نطاق المعصية ليتجرَّدَ من مفهوم العصمة ويُنأى به خارج أسوارها؛ إذ اتهم عليه السلام بالعصيان لله تعالى والخروج على طاعته سبحانه وذلك تحديداً في قوله تعالى ﴿فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا

﴿مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى * ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾[١] فقوله ﴿عَصَى﴾ في النص يدل دلالة واضحة على أنَّ آدم قد اقترفَ ذنباً في أكله من الشجرة التي نهى اللهُ تعالى عن الأكل منها؛ فالفعل ﴿عَصَى﴾ ههنا يحمل دلالة الاجتراء على الله سبحانه لا محالة.

ومن هنا فإنَّ آدم يدخل في حيز الخطيئة؛ إذ يرى الشوكاني أنَّ آدم «عصاه بالأكل من الشجرة ﴿فَغَوَى﴾ فَضَلَّ عن الصواب أو عن مطلوبه وهو الخلود بأكل تلك الشجرة»[٢] والدليل على عصيان آدم هو مجيء فعل التوبة منسوب الى الله تعالى في النص الذي تلا هذه الآية إذ قال سبحانه ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾؛ أي إنَّ الله قد تابَ على آدم لداعي اقترافه ذنب الأكل؛ وإنَّ استعماله سبحانه لشبه الجملة ﴿عَلَيْهِ﴾ لدليل حاسم على أنَّ الذي طلب التوبة ههنا هو آدم عليه السلام لا غير؛ ذلك بأنَّ مرجعية الضمير (الهاء) في قوله تعالى ﴿عَلَيْهِ﴾ تعودُ على آدم الذي هو محور دلالة السياق في الآية ومن المحال بمكان أنْ يقالَ إنَّ هذا الضمير يعودُ على الله تعالى عقلاً ومنطقاً وخطاباً.

وللردِّ على هذه الشبهة يمكنُ القول إنَّ آدم عليه السلام كان مع زوجه في الجنة وليس من رسالة بعد ولا مُرسَل؛ لهذا لم يجر الاختبار لآدم على الأرض بعدُ؛ حتى يَعرِفَ بأنَّه معصومٌ من الوقوع في الخطيئة أم أنَّه قابل لها؛ وهل تتحقق الرسالة (التكليف السماوي للنبي) إلا على الأرض (ميدان الرسالة) ومَن يُرسَلُ إليهم (نطاق الرسالة)؛ لذا نحسبُ أنَّ عصمة آدم إنما ترافقه في

---

(١) سورة طه: ١٢١- ١٢٢.

(٢) الشوكاني: فتح القدير: ٥٥٨/٣.

حال بعثته للناس أي حينما يكون في محل التعامل مع الآخرين، فههنا يظهر ميدان العصمة وينتفي الشيء بانتفاء موضوعه مُطلقاً.

والظاهر لدينا أنَّ الإمام الرضا عليه السلام قد أوفى القول في تبرئة آدم من تهمة العصيان المنسوبة اليه في هذه الآية وإثبات عدم المعصية له وذلك حينما ردَّ على علي بن الجهم في حضرة المأمون؛ حيث روي «أنّ المأمون العباسي جمع للإمام عليٍّ بن موسى الرضا عليه السلام أهل المقالات من أهل الإسلام والديانات من اليهود والنصارى والمجوس والصابئين، وكان فيهم عليٌّ بن الجهم من أهل المقالات الإسلاميين، فسألَ الرضا عليه السلام وقال له: يا ابن رسول الله! أتقولُ بعصمة الأنبياء؟! قال: بلى، قال: فما تعملُ في قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَعَصى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوى﴾؟ .... فقال مولانا الرضا عليه السلام: ويحك يا عليّ! إتّق الله ولا تنسب إلى أنبياء الله الفواحش، ولا تتأوَّل كتاب الله برأْيك، فإنَّ الله عزَّ وجلَّ يقولُ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[1]، أمّا قوله عزّ وجلّ في آدم عليه السلام: ﴿وَعَصى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوى﴾، فإنَّ الله عزَّ وجلَّ خلقَ آدمَ حجَّةً في أرضه، وخليفته في بلاده، لم يخلقه للجنَّة، وكانت المعصيةُ من آدم في الجنَّة لا في الأرض؛ لتتمَّ مقادير أمر الله عزَّ وجلَّ، فلمَّا أُهبط الى الأرض وجُعل حُجَّة وخليفة عُصِمَ بقوله عزَّ وجلَّ: ﴿إِنَّ اللهَ اصْطَفى آدَمَ وَنُوحاً وَآلَ إِبرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾[2]»[3].

---

(١) سورة آل عمران: ٧.

(٢) سورة آل عمران: ٣٣.

(٣) مرتضى العسكري: عصمة الأنبياء والرسل: ٧٣- ٧٤.

بهذا نجد أنَّ آدم لم يكن في نطاق الاختبار الأرضي أصالةً ولم يكن قد أُرسِلَ الى الناس بعد؛ فهو «لم يكن نبياً حينئذ والمدعي مطالب بالبيان»[١]؛ لهذا فإنَّ اقترافه للذنب لايتنافى والقول بعصمته؛ لأنَّ مستلزمات العصمة مفقودة على وفق هذا التوصيف، إذ لا تتحقق العصمة إلا في موضعها، وليس هذا موضعها البتة لأنَّ آدم كان في الجنة حيث لا أرض ولا أُناس ولا رسالة ابتداءً.

أما من ألزمَ آدمَ عليه السلام بوجوب مرافقة العصمة له منذ خلقه بوصفه نبياً وأنَّ النبوة إذا كانت ملازمة للعصمة فإنَّ هذا يحتم أنْ يكونَ ادم معصوماً منذ الخليقة غير أنَّه اقترفَ خطأً وبهذا فهو ليس بمعصوم أصالةً؛ فإنَّه يمكن القول فيه إنَّ دلالة العصيان في هذا الموضع إنما تربط بالشيء المنهي عن عصيانه، وبمعنى آخر أنَّ مضمون النهي الوارد على آدم من أنْ يقتربَ من هذه الشجرة أكان من باب النصح الإرشاد أم أنَّه ورد على سبيل التكليف الإلهي الواجب الأداء؛ إذ إنَّ كثيراً من النصوص القرآنية ما يخرج فيها النهي أو الأمر عن دلالته الأصل فيدل على معنى آخر غير مُلزم للمتلقي في الأداء؛ فعلى سبيل المصداق نجد أنَّ قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلاَ يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللهُ﴾[٢] قد ورد فيه فعل أمر وهو قوله ﴿فَاكْتُبُوهُ﴾ بيد أنَّ هذا الفعل على الرغم من أنَّه على هيأة فعل الأمر الواجب الأداء فإنَّه

(١) البيضاوي: أنوار التنزيل: ٣٠٣/١.
(٢) سورة البقرة: ٢٨٢.

لايشترط فيه الأداء لأنَّه ليس أمراً الزامياً؛ بل هو أمرٌ واردٌ على سبيل النصح والإرشاد؛ وبهذا فإنَّ مخالفتَهُ لاتُدخِلُ صاحبَها في نطاق المعصية؛ بل يدخل في نطاق عدم الأخذ بالنصيحة ليس إلا؛ إذ يرى البيضاوي إنَّ الجمهور متفق على أنَّ الفعل الوادر في هذه الآية إنما هو استحباب[١]، ومن جهة أخرى يقول البغوي: «الأكثرون على أنَّه أمر استحباب فإنْ تُرِكَ فلا بأس»[٢] فيه ولا ذنب عليه أيضاً.

وكذا الحال لدلالة النهي الموجَّهة الى آدم عليه السلام في مسألة الابتعاد عن الشجرة إذ الكفُّ عنها وَرَدَ على سبيل النصح وغاية الإرشاد دون أنْ يَدخُلَ الأمرُ في الإلزام الشرعي أو وجوب الأداء للمبتغى الإلهي، فالعصيان لآدم ليس عصياناً بمعنى المخالفة؛ بل هو ترك النصح؛ ذلك بـ «أنَّ الظاهر من القرآن ومعاجم اللغة أنَّ العصيان هو خلاف الطاعة، ... وعلى ذلك فيجب علينا أنْ نلاحظَ الأمر الذي خولِفَ في هذا الموقف، فإنْ كان الأمر مولوياً إلزامياً كان العصيان ذنباً، وإذا كان أمراً إرشادياً أو نهياً تنزيهياً لم تكن المخالفة ذنباً في المصطلح، ولأجل ذلك لا يصلح التمسُّك بهذا اللفظ وإثبات الذنب على آدم عليه السلام»[٣] ذلك بأنَّ دلالة النهي أو «الأمر من الحكيم تعالى قد يكون بالواجب وبالمندوب معاً، فلا يمتنع على هذا أنْ يكونَ آدم عليه السلام مندوباً إلى ترك التناول من الشجرة، ويكون بمواقعتها تاركاً نفلاً

---

(١) ينظر: البيضاوي: أنوار التنزيل: ٥٧٨/١.
(٢) البغوي: معالم التنزيل: ٣٤٨/١.
(٣)جعفر السبحاني: عصمة الأنبياء في القرآن الكريم: ١٠٣.

وفضلاً وغير فاعل قبيحاً»[١]، فإذا ما دخلت دلالة النهي الى نطاق المندوب خرجَ آدمَ من باب المعصية؛ فـ«ليس يمتنع أنْ يُسمَّى تارك النفل عاصياً كما يُسمِّى بذلك تارك الواجب؛ فإنَّ تسمية مَنْ خالفَ ما أُمِرَ به سواء كان واجباً أو نفلاً بأنَّه عاصٍ ظاهرة، ولهذا يقولون: (أمرتُ فلاناً بكذا وكذا من الخير فعصاني وخالفني)، وإنْ لم يكن ما أمرَهُ به واجباً»[٢].

بهذا نصلُ الى أنَّ المعصية يمكن أنْ تحالَ الى دلالة مخالفة النصح وأنَّ معنى النهي لآدم إنما سيق على سبيل التوجيه له دون الإلزام، ودليل هذا أنَّ أداء دلالة الأمر والنهي لايلتزمان صيغة واحدة لتحقيق منجزهما المضموني في الخطاب وإنْ كان الأصل فيهما (افعل، ولاتفعل)؛ بيد أنَّ هاتين الصيغتين قد تخرجان من دلالتها على الامر والنهي وقد ترد صيغ أُخرى لتُحَقِّقَ معناهما من دون ذكر صيغتهما الأصل؛ وقد صرَّحَ بهذا المُقرَر الشريف المرتضى علناً؛ إذ يقول: «أما النهي والأمر معاً فليسا يختصان عندنا بصيغة ليس فيها احتمال ولا اشتراك، وقد يؤمرُ عندنا بلفظ النهي ويُنهى بلفظ الأمر»[٣]، وهكذا دواليك وإنما الفيصل في معرفة الدلالة وتشخيص

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٢٤.

(٢) م.ن: ٢٤ .

(٣) م.ن: ٢٦، وينظر: ابن السراج: الاصول في النحو: ٧٤/١، والانباري: الإنصاف في مسائل الخلاف: ٧٠٥/٢، الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن:٢٢٩/٢-٢٣٢، وللاستزادة ينظر: صادق فوزي النجادي: ثنائية الإباحة والحظر في النص القرآني – دراسة في المفهوم والدلالة، ومديحة خضير السلامي: التناوب ←

وجهتها في الخطاب - في حال استعمال الصيغة لغير وجهتها الدلالية الأصل- هي القرائن؛ إذ تُعَدُّ علامات سيمائية تسهم في إبلاغ المتلقي المضمون المراد من هذه الصيغة المستعملة بدقة عالية ومهارة توصيلة لاتحيد عن مسارها.

أما فيما يخص لفظة (الغواية) فإنَّ المعطى المعجمي لها لا يدل على معنى (الضلال) فحسب؛ بل يدل على معنى (الخيبة) أيضاً يقول الرازي: «الغَيُّ الضلال والخيبة أيضاً»[١] على حدّ سواء، وإذا آمنا بأنَّ معنى المعصية في هذا الموضع لايدخل في نطاق التكليف الإلهي ومن ثمَّ فهو ليس مخالفة لله تعالى على طاعته فإنَّ القول بدلالة التوبة على الخيبة -ههنا- ينسجم تماماً مع معنى المعصية للنصح لا الأمر الوجوبي؛ ذلك بأنَّ آدم قد أصابته الخيبة العظيمة بمخالفته لنصيحة الله تعالى؛ لأنَّ هذا كلَّفَهُ أنْ يخرجَ من النعيم الى أرض الاختبار والمراقبة والشقاء؛ فـ«الغي في الآية هو خيبة آدم وخسرانه وحرمانه من العيش الرغيد الذي كان مجرداً عن الظمأ والعرى؛ بل من المنغصات والمشقات، وليس كلُّ خيبة تتوجَّه إلى الإنسان ناشئة من الذنب المصطلح»[٢].

→

الدلالي بين الخبر والانشاء في التعبير القرآني (رسالة دكتوراه) بإشراف: ا.م.د. محمد عبد الزهرة الشريفي، كلية الاداب - جامعة الكوفة، ٢٠٠٧م.

(١) الرازي: مختار الصحاح: ٤٨٨.

(٢) جعفر السبحاني: عصمة الأنبياء في القرآن الكريم: ١٠٤.

أما إذا أخذنا المعنى الثاني للفظة (غوى) وهي الضلالة فإنَّ هذه الضلالة لايجب أنْ تكونَ بالضرورة معبرة عن ذنب مقترف؛ إذ «ليس كلُّ ضلال معصيةً، فإنَّ مَنْ ضَلَّ في طريق الكسب أو في طريق التعلُّم يصدق عليه أنَّه غوى: أي ضلَّ، ولكنه لا يلازم المعصية»[1] وكذا الحال لآدم فقد ضلَّ في طريق أخذ النصيحة؛ وهذا لايستلزم الذنب والابتعاد عن العصمة في حال جرى القول بملازمة العصمة له منذ وجوده.

أما الفعل ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ فهو لايعني بالضرورة أنَّ آدم كان موصوماً بالذنب وأنَّ الله تعالى قد تابَ عليه بعد الاستغفار؛ ذلك بأنَّ مُتعلّقَ التوبة محذوفٌ والحذفُ يورثُ الإبهام وإطلاق المضمون؛ فسبحانه لم يقل: (فَتَابَ عَلَيْهِ لذنبه أو لتقصيره أو لمعصيته)؛ بل أبقى الأمر مفتوحاً لتردَ جملةٌ من المعاني التي يمكن أنْ تحلَّ في هذا الموضع؛ ولو قيَّدَ سبحانه بمقولة الذنب أو التقصير لفُهِمَ أنَّ آدم قد عصى ربَّهُ فعلاً فدخلَ نطاق الذنب؛ بيد أنَّ حمل فعل التوبة من الله تعالى على الإطلاق يؤول الى القول إنَّ الحذفَ ههنا أنسبُ لتحقيق عصمة آدم وهو أوفق لاحترام مقام النبوة له وحفظه في نفس المتلقي؛ لذا لا وجود للقول بالمعصية مازال النص بلا ذكر لقيد يُثبِتُ تلك المعصية؛ بل يمكن توجيه التوبة ههنا على أنَّها داخلةٌ في باب الأوْلى وإشعار النفس بالتقصير حتى وإنْ لم يقترف ذنباً؛ لذا استغفر الله تعالى فتاب عليه الله سبحانه؛ فـ«المعصوم وإنْ كان معصوماً عن ذنوب عموم الناس إلا

---

(١) جعفر السبحاني: عصمة الأنبياء في القرآن الكريم: ١٠٤.

أنَّ له مستواه الخاص به الذي يشعر من خلاله بكونه مذنباً أمام الله سبحانه والذي يُسمَّى بلغة المُتشرِّعة (مخالفة الأوْلى) .... ولا يستطيع العبد مهما أوتي من كمال أنْ يبلغَ حقَّ طاعته وعظمته؛ بل يبقى الفرق عظيماً بينهما لا محالة فمن اجل الشعور بهذا القصور والتقصير يمكن أنْ يستغفرَ المعصوم»[1] حتى يسعى الى طاعته بكلِّ ما أوتي من قوة ولا يرتضي بالواجبات فقط دون المستحبات؛ لهذا فهو يحاسِبُ نفسَهُ على المستحبات للدلالة على كمال عمله في الواجبات من جهة وللدلالة على عدم اجتراحه ذنباً من جهة أُخرى؛ فإذا عاتبَ المعصومُ نفسَهُ واستغفرَ من ربِّه في ترك المستحب فأنّى له أنْ يجتريء على فعل المحرم عقلاً.

ولعل سائلاً يسأل فيقول إذا كان آدم غير مذنب وأنَّ الاستغفار قد سيقَ على سمة الشعور بالتقصير مع عدم التقصير واستشعار الذنب مع عدم وجوده – لشدة حبه لله تعالى ورغبته في التقرب اليه – فلِمَ تابَ اللهُ تعالى عليه أليس توبة الله تعالى عليه دليلاً على اقترافه الذنب.

نقولُ إنَّ الحال ليسَتْ كذلك بأنَّ الله تعالى لما رأى من آدم شدَّة استغفاره وشعوره بالتقصير أبلغَهُ بمغفرته اليه بقوله ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾؛ ليحقق بذلك جملة دلالات منها:

أولاً: ورد فعل التوبة من أجل أنْ تسكنَ نفسُ آدم فقد ضجَّ ادمُ بالاستغفار الى الله لأنَّه عَلِمَ بأنَّه قد قصَّرَ في حقِّ الله تعالى بعد أنْ نصحه ولم

(١) محمد محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٥٨١.

يأخذ بالنصيحة، ودليل غزارة استغفارة هو استعمال حرف المعنى (ثم) في النص التي تفيد دلالة التراخي في الزمن؛ إذ يقول سبحانه ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى * ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾ فثمة فارق زمني بين مخالفة النصيحة والاجتباء من الله تعالى لآدم عبَّرَ عنها النص بـ(ثم) وهذا يدل على أنَّ آدم بعد مخالفته النصيحة أخذ يستغفر الله وطال استغفاره وكثُرَ حتى اجتباهُ ربُّهُ اليه وتابَ عليه، وهذا يدل على شدة استشعار آدم لعظم ما حصلَ حتى وإنْ كان على سبيل النصح دون التكليف، وهذا يوميء بوضوح الى مدى طُهْرِ آدم وعدم رغبته أصالةً في عصيان الله سبحانه البتة، فـ« التوبة قد تحسن أنْ تقعَ ممَنْ لا يعهد من نفسه قبيحاً على سبيل الانقطاع إلى الله تعالى والرجوع إليه، ويكون وجه حسنها في هذا الموضع استحقاق الثواب بها أو كونها لفظاً»[١].

ومن اللطائف التعبيرية التي تُنزّهُ آدم من الذنب هو أنَّ الله تعالى قدَّمَ فعل الاجتباء في قوله ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾ وأخَّر فعل التوبة وهذا يدل على أنَّ فعل الاجتباء كان قبل التوبة.

من هنا نقولُ كيف يجتبي سبحانه من كان عاصياً له غاوياً عن طريقه سبحانه، أوليس من الواجب إنْ كان آدم مذنباً أنْ يتوبَ اللهُ عليه أولاً وينزّهَهُ من المعصية ثانياً ثم يجتبيه الى نفسه ليُرسلَهُ الى الناس نبياً وهادياً؛ إذ يرى علماء التفسير بأنَّ معنى الاجتباء هو أنَّ اللهَ تعالى قرَّبَهُ واصطفاه[٢]

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٢٦.

(٢) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٣٥٢/١، والشوكاني: فتح القدير: ←

ليحملَ مَهَمَّةَ النبوةِ فـ «فصار عليه السلام خليفة الله في أرضه بعد أنْ كان جاراً له في داره فكم بين الخليفة والجار»[1] فإذا كان الاصطفاء قبل التوبة دل هذا على أنَّ الله تعالى كان راضياً على آدم وأنَّ آدم لم يكن مُذنباً في حقِّ الله البتة وإلا كيف يختار سبحانه شخصاً يُقَرِّبُهُ ويكلفُهُ مَهَمَّةَ السماء ويُرسلُهُ نائباً عنه الى الناس وهو مذنبٌ خارجٌ عن طاعته ابتداءً؛ ذلك بأنَّ الركون الى هذا القول يتقاطع مآلاً مع حكمته سبحانه وحاشا لله من ذلك مُطلقاً.

ثانياً: وردَتْ التوبة لتحقيق عامل الاعتبار عند آدم من أنَّ الله تعالى يغفر الذنوب من جهة ومن أنَّه عليه السلام لن يترك نصيحة لله في المستقبل من جهة أُخرى، فكان في هذا الأمر تعبيرٌ عن الرحمة الإلهية وتوثيقٌ في ذهن آدم من أنَّه سيكون نبياً؛ ومن ثمَّ يجب أنْ يلتزمَ بكلِّ ما يريده الله تعالى منه حتى وإنْ كان على سبيل النصيحة فحسب.

ثالثا: إشعار آدم من أنَّه كريم عند الله تعالى فضلاً عن إشعاره بأنَّ الذي فعلَهُ وإنْ كان يسيراً إلا أنَّ عليه أنْ لايفعلَهُ تارةً أخرى حتى وإنْ لم يكن خطأ؛ وبهذا يترسخ لدى آدم التزامه بمبدأ (باب أوْلى) وعدم التخلّي عنه حتى في المستحبات فضلاً عن الموجبات.

→

٢٢٨/١١، والبغوي: معالم التنزيل: ٣٠٠/١، والنسفي: تفسير النسفي: ٧٠/٣.

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٣٥٢/١، ولعل في مقولة القرطبي هذه دليلاً قاطعاً يُثبِتُ أنَّ آدم قد خالفَ النصيحةَ قبل النبوة لأنَّ الاجتباء وقعَ بعد المخالفة، وأنَّ هذه المخالفة لم تكن لتُخرِجَ آدمَ من حيز النبوة ونطاق العصمة حتّى فيما لو وقعَتْ منه بعد النبوة؛ لأنَّه النهيَّ لم يكن واجباً البتة.

بهذا نجد أنَّ مَنْ اتهم آدم بالعصيان الغواية لم يكن على حقٍّ لعلتين:

الأولى: إنَّه لم يكن في نطاق التكليف الرسالي بعد فلا عصمة والحال هذه من دون تكليف سابق.

الثانية: إنَّ دلالات الألفاظ التي وردَتْ في النص المطعون به على آدم يمكن أنْ تُقرَأَ قراءةً أُخرى مناقضةً تماماً لمبتغى المُناهِض مما يحيلُ الأمر على خلاف مبتغاه، فيصل آدم الى أقصى درجات النزاهة وأطهرها لأنَّه يستغفر ويتوب حتى من المُستَحَبِ فكيف به إذن في الواجب المحتوم أداؤه؛ فهل يدخل آدم في حيز الذنب فيه؟!.

بهذا يُثبِتُ بأنَّ جميع الانبياء مبرؤون من الذنب ومبعدون عن الاتهام والشبهة مُطلقاً؛ إذ الأظهر لدينا أنَّ الذي دعا المُشتغلين في نطاق التفسير الى الوقوع في حيز توهم الخطأ على الانبياء (عليهم السلام) هو أنَّهم كانوا يعوِّلون على المعنى الظاهري للمُفردة في قراءتهم النصوص القرآنية من دون تأمُّل المعنى العميق لها أو النظر إلى دلالة ما بعد الظاهر فيها؛ إذ يبدو أنَّ هذا الأمر هو الذي كان يوقِعُهُم في إشكال الدلالة غير الراجحة، ولو تجاوزا الدلالة الظاهرة إلى ظاهر الدلالة المرادة على وفق قرائن النص لوجدوا أنَّ ما كانوا يُعوِّلون عليه من معنى ليس هو المراد البتة، فلو كلَّفوا أنفسهم قراءة ما بعد الظاهرة لتجنَّبوا مسارَ الانتقادِ ولأدركوا أنَّ الانبياء ليس كما خالوا أو كما صوَّرَهُ لهم منطقُهُم في قراءة النص، فلو تخطَّوا حدودَ الظاهر النصي لتيقَّنوا بأنَّ تصورهم كان مجرد ظهور سطحي لدلالة النص وليس استظهاراً لعُمق الدلالة المبتغاة منه.

وبالمآل نقولُ إذا كانَتْ حركية السلوك الإنساني بمظاهرها كافة محكومة بنازعين متصارعين منذ الأزل أولهما (الصلاح والأداء الحسن) وثانيهما (السوء والتعدي الظالم) فإنَّه يمكنُ – والحال هذه- القول إنَّ من تقنيات حكمة السماء فيمَنْ تنتقيه من أجل إنابته لأداء مَهَمَّةِ الحق وإيقاظ البشرية من سباتها الأبدي لإخراجها إلى نطاق الهداية أنْ يتسمَ بجملة من الوجهات السلوكية والاتجاهات الفكرية التي تؤهله لأنْ تُناطَ به مهمة إنقاذ الإنسانية وتحريرها من قيود الأنانية ونزاعات الذات.

من هنا كان لابدَّ على وفق مقتضيات المنطق العقلي وبنائيات الحكمة الإلهية من أنْ يكونَ النبي المبعوث من قبل الله تعالى إلى الناس متسلحاً بماهية العصمة تلك الهبة الإلهية التي تقي المرء من الوقوع في عالم الخطأ أو الخطيئة في وقت واحد؛ ذلك بأنَّ العصمة هي الهُوية التي تعينه تملُّكاً على قراءة مجتمعه بحيثية واعية حتّى يتوصَّلَ على وفق نتاج القراءة (الصحيحة) إلى جملة حلول يعالج بها إشكالات قومه المُثارَة على ما جاء به إليهم مُنقِذاً وموجِّهاً ومُغيِّراً إلى عالم جديد.

ذلك بأنَّه من المحال أنْ يُرسِلَ اللهُ سبحانه نبياً تشوبه الخطيئة أو يعتريه الخطأ إذا لم تكن له حصانة (هدى) تصونه من هذه الشائبة أو ذلك الاعتراء؛ فأنّى له أنْ يوجِّه قومه إلى الرشاد ويطالبهم بأنْ يقرأوا حكم السماء وسُننها في توجيه سلوكهم إلى الخُلُق الأمثل؛ من هنا كان من الواجب أنْ يتحققَ في المبعوث الإيمانُ المطلقُ بالله سبحانه حتّى يصلَ إلى مرحلة اليقين الواقي من أيِّ زلل أو هفوة؛ لأنَّ شدة إيمانه بالله وقوة تمسكه

بالذات المطلقة تمنحه تسديداً نحو تسديد البشرية إلى الصواب؛ لذا كان عليه أنْ يؤمنَ بما يقول لا يقول ما يؤمن به ابتداءً، ولا يتحقق هذا ما لم يكن قد بلغ المستوى المطلوب من الاحتواء النفسي لليقين والانصهار العقائدي بالذات الباعثة، وهذا يدعوهُ إلى أنْ يرأبَ بنفسه عن أيِّ دعوة هوى أو أيةِ حثيثة من الشيطان.

وتأسيساً على هذه الدرجة العالية من الإيمان فإنَّ النبي ستصلُ نفسُهُ إلى مرحلة (الحكمة)؛ وهي السمةُ التي تعصمه من الدخول إلى نطاق الخطأ أو الخطيئة، فلما أوكلَ اللهُ سبحانه بالنبي إيصال الكتاب إلى الناس وإرشادهم إلى الهدى أودع فيه الداعي على صيانة أداء هذه المهمة بدقة، ومهارة إيصال المراد السماوي بإتقان، فكانت الحكمةُ التي تحلَّى بها النبي هي التي تقيه من الخطأ وتعصمه من الزلل؛ بيد أنَّ هذا لا يعني أنَّ اللهَ هو الذي يعصمُ النبيَّ بالحكمة وليس للنبي دور في ذلك؛ ليس المسألة بهذا التَّصوّر البتة؛ ذلك بأنَّ الله تعالى يمنحُ النبيَّ الحكمةَ؛ وعلى النبي أنْ يتصرَّفَ بهذه الحكمة فأما أنْ يُخطيء وأما أنْ يُصيب؛ ولكن لما كانت حكمته تمعنه من الخطأ ذاتاً لا فرضاً من الله تعالى، عُلِمَ بذلك أنَّ تلك الحكمة هي لطف من الله يمنحه للمرء تصرُّفاً لا قسراً لكي يعصمَ نفسَهُ من الخطأ؛ فـ«العصمة عبارة عن قوة العقل من حيث لا يغلب مع كونه قادراً على المعاصي كلها كجائز الخطأ، وليس معنى العصمة أنَّ الله يجبره على ترك المعصية؛ بل يفعل به ألطافاً يترك معها المعصية باختياره مع قدرته عليها كقوة العقل وكمال الذكاء والفطنة وصفاء النفس وكمال الاعتناء بطاعة الله تعالى ولو

لم يكن قادراً على المعاصي؛ بل كان مجبوراً على الطاعات لكان منافياً للتكليف»[١] ولو كان هذا لخرج النبي عن التكليف أصالةً لأنَّ اللازم يُفتَقد بفقدان الملزوم قطعاً، وإذا كان اللازم باطلاً فالملزوم مثله حتماً [٢]؛ فالمقدرة كامنة في نفس النبي أو الرسول على أداء المعصية؛ إذ هو قادر على ذلك نفساً وجسداً وليس من حائل خارجي أو داعٍ جبري يحولُ دون اقترافه الذنب، بيد أنَّ حكمته العالية هي التي تمنعه من ذلك لُطفاً منه سبحانه ولهذا استشعر الشريف المرتضى هذا المعنى – وهو في صدد تعريف للعصمة- إذ قال: «هي اللطف الذي يفعله الله تعالى فيختار العبد عنده الامتناع من فعل القبيح»[٣] ذاتاً واقتناعاً؛ من هنا نفهمُ «أنَّ استحالة إقدام المعصوم على المعصية لا يتنافى مع إمكانه ذاتاً عليها ولكن لا يقع؛ أي إنَّ الامتناع امتناع وقوعي أي وقوع المعصية لا امتناع ذاتي»[٤] عنها، فقد «يقالُ إنَّ هذا الشيء ممكن ذاتاً بيد أنَّه لا يقع؛ كاعتقادنا بأنَّ الله سبحانه قادر على أنْ يظلم لأنَّ قدرته شاملة، بيد أنَّ ذلك معدوم في مقام الوقوع لأنَّ الظلم ممتنع وقوعاً منه سبحانه، وهذا لا يتنافى مع قدرته ومع اختياره

---

(١) صالح الورداني: عقائد السنة وعقائد الشيعة: ١٠٢.

(٢) شبر: الأنوار اللامعة في شرح زيارة الجامعة:١١٢.

(٣) الشريف المرتضى: رسائل الشريف المرتضى:٣/٣٢٥- ٣٢٦، والمجلسي: بحار الأنوار: ١٧/٩٤.

(٤) أسماء إبراهيم الساري: العصمة في الفكر الإمامي،بحث منشور في مجلة (فصل)، العدد الأول، نيسان، ٢٠٠٩م: ٥-٦.

وإمكان وقوع الظلم منه، فالامتناع الوقوعي (أي الامتناع في مقام الوقوع) لا يتنافى مع الإمكان الذاتي؛ لأنَّه (أي الامتناع الوقوعي) يمكن أنْ يقعَ لكنه لا يقعُ أبداً؛ فأنا وأنتَ نستطيعُ أنْ نشربَ السم بيد أنَّنا لا نفعل ذلك، وهذه الأمور من حيث الإمكان ممكنة ذاتاً ولكن من حيث الوقوع ممتنعة وقوعاً»[1] وكذا الحال للنبي أو الرسول فهو قادرٌ على أداء الذنب ذاتاً؛ بيد أنَّه غير قادر عليه وقوعاً لحكمته المتناهية في العلو.

من هنا نفهمُ بأنَّ (الحكمة) التي أولاها اللهُ تعالى للنبي ليتصرفَ بها هي العصمة واللطف الإلهي الذي وصلَ معه ذلك النبي إلى مرحلة امتناع صدور الذنب منه وقوعاً لا ذاتاً؛ ذلك بأنَّ هذه المهمة (إنقاذ البشرية) تحتاجُ إلى شخص حكيم ناءٍ بنفسه عن الزلل والشوائب حتّى يتسنّى له إيصال مراد السماء إلى البشرية بصدق ويقين عاليين إذ يقول سبحانه ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ﴾[2] ولا خير أكثر من عصمة المرء من الوقوع في الخطأ، ويقول سبحانه كذلك ﴿ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾[3] فالدعوة بالحكمة تنصُّ على وجوب معرفة النبي أو الرسول بالنفس البشرية وكيفية الدخول إليها بالموعظة والجدل الحسن.

---

(١) جواد علي كسار: بحث حول الإمامة: ٢٢٠.

(٢) سورة البقرة: ٢٦٩.

(٣) سورة النحل: ١٢٥.

من هنا كان من اللازم أن يتحلّى النبي بالعصمة في التعامل مع الآخر في دعوته إياه لكي لا يقعَ في خطأ فتحال الدعوة إلى نطاق النقد والرفض؛ لهذا احتاجَ النبيُّ إلى الحكمة التي هي (العصمة) في التعامل مع الآخر والتعامل مع النفس في الوقت نفسه.

وعليه يتقرَّرُ بأنَّ الأنبياءَ لا تُهمةَ عليهم البتة؛ إذ لا أساس منطقي لهذه التُّهم ولا مَدعى نصي يمكنُ الركون اليها لتقبُّل هذه الإدّعاءات عليهم؛ وبهذا فهُم مُبرؤون جميعاً مما نُسِبَ اليهم مُطلقاً؛ لأنَّهم معصومون مَنطقاً ومُنطلَقاً ومُحصلةً ويَقيناً.

ثبت المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١- **الآلوسي**: ابو الفضل شهاب الدين محمود (ت١٢٧٠هـ): روح المعاني، تحقيق: محمد السيد الجليند، مطبعة دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط٢، ١٤٠٤هـ

٢- **ابن الأثير**: أبو الفتح ضياء الدين نصر الله بن محمد بن محمد (ت٦٣٧هـ): المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: المكتبة العصرية - بيروت، ١٩٩٥م.

٣- **الاخفش**: ابو الحسن سعيد بن مسعدة (ت٢١٥هـ): معاني القرآن، د.مط، د.ت.

٤- **الأزهري**: خالد بن عبدالله بن ابي بكر بن محمد بن احمد (ت٩٠٥هـ): موصل الطلاب إلى قواعد الإعراب، تحقيق: د.عبدالكريم مجاهد، الناشر: مؤسسة الرسالة- بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

٥- **إسماعيل حقي**: روح البيان، دار النشر -دار إحياء التراث العربي، بيروت –لبنان، د.ت.

٦- **الانباري**: ابو البركات عبد الرحمن بن أبي الوفاء محمد بن عبيد الله بن أبي سعيد (ت٥٧٧هـ): الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، مطبعة دار الفكر – دمشق، د.ت.

٧- **البحراني**: السيد هاشم (ت١١٠٧هـ): البرهان في تفسير القرآن، تحقيق: قسم الدراسات الاسلامية، مؤسسة البعثة – قم، د.ت.

٨- **البروجردي (ت١٣٨٣هـ)**: جامع أحاديث الشيعة، المطبعة العلمية – قم، ١٣٩٩ش.

٩- **البغـدادي**: عبـد القـادر بـن عمـر (ت١٠٩٣هـ): خزانـة الأدب ولـب لبـاب لسـان العرب، تحقيق: محمد نبيل طريفـي واميـل بـديع اليعقـوب، دار الكتـب العلميـة – بيروت، ١٩٩٨م.

١٠- البغوي: أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفراء (ت٥١٦هـ): معالم التنزيـل، د.مط.د.ت.

١١- **ابو البقاء الكفـومي (١٠٩٤هـ)**: أيـوب بـن موسـى الحسـيني (ت): الكليـات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصـري، دار النشـر مؤسسـة الرسـالة ، بيـروت- لبنان، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

١٢- **البلاغي**: محمد جواد (ت١٣٢٨هـ): الهدى إلى ديـن المصـطفى، الناشـر: مؤسسـة الأعلمي للمطبوعات – بيروت – لبنان، ط٣، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

١٣- **البيضاوي**: عبد الله بن عمر (ت١٢٨٦هـ): أنـوار التنزيـل وأسـرار التأويـل، مطبعـة دار الفكر – بيروت، د.ت.

١٤- **البيهقي**: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسـى الخسـروجردي الخراسـاني (ت٤٥٨هـ): شعب الإيمـان، تحقيـق: محمـد السـعيد بسـيوني زغلـول،دار الكتـب العلمية – بيروت،ط١، ١٤١٠هـ

١٥- **الترمذي**: محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بـن الضـحاك (ت٢٧٩هـ): الجـامع الصحيح سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخـرون، الناشـر: دار إحيـاء التراث العربي – بيروت، د.ت.

١٦- **الثعالبي**: عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف (ت١٦١هـ): تفسير الثعالبي المسـمى بـ(الجواهر الحسان في تفسير القرآن)، تحقيـق: مصـطفى مسـلم محمـد، مؤسسـة الاعلمي للمطبوعات –بيروت، ط١، ١٤٠٢هـ

١٧- **الثعالبي**: ابو منصور (ت٤٣٠هـ): فقه اللغة وسر العربية، تحقيق: د.فائز محمد، مراجعة: الدكتور إميل يعقوب، مطبعة دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، ط٢، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

١٨- **الثعلبي**: أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري (ت٤٢٧هـ): الكشف و البيان عن تفسير القرآن، مطبعة دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢ هـ

١٩- **الجصاص**: أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ت٣٧٠هـ): أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت -لبنان، ١٤٠٥هـ

٢٠- **الجرجاني**: أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد (٤٧١هـ): دلائل الإعجاز، تحقيق: د.محمد التنجي، دار الكتاب العربي – بيروت،ط١، ١٩٥٥م.

٢١- **الجرجاني**: القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن احمد الايجي (ت٨١٦هـ): شرح المواقف، تحقيق: السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، د.ت.

٢٢- **الجزائري**: ابو بكر جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر (ت١٤٣٧هـ): أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط٥، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٢٣- **جعفر السبحاني**:

- الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، الدار الإسلامية، د.ت.
- عصمة الأنبياء في القرآن الكريم، د.مط، د.ت.

٢٤- **جعفر مرتضى العاملي**: خلفيات كتاب مأساة الزهراء عليها السلام، مطبعة دار السيرة، الناشر: دار السيرة - بيروت – لبنان،ط٥، ١٤٢٢هـ

٢٥- **ابن جني**: ابو الفتح عثمان (ت٣٩٢هـ): سر صناعة الإعراب، تحقيق: د.حسن هنداوي، الناشر: دار القلم – دمشق،ط١، ١٩٨٥م.

٢٦- **جواد علي كسار**: بحث حول الإمامة، حوار مع السيد كمال الحيدري، دار فراقد للطباعة، قم – ايران، ط٦، ١٤٢٤هـ

٢٧- **ابن الجوزي**: عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت٥٩٧هـ): زاد المسير في علم التفسير، مطبعة المكتب الإسلامي – بيروت، ط٣، ١٤٠٤ هـ

٢٨- **الحائري**: مير سيد علي الطهراني(ت١٣٤٠هـ): مقتنيات الدرر، مطبعة دار الكتب الاسلامية – طهران، ١٣٣٧ش.

٢٩- **الحاكم**: ابو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري (ت٤٠٥هـ): المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

٣٠- **الحر العاملي**: محمد بن الحسن (ت١١٠٤هـ): وسائل الشيعة، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، المطبعة مهر – قم، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث بقم المشرفة، ط٢، ١٤١٤هـ

٣١- **ابن حمير**: ابو الحسن بن احمد السبتي: تنزيه الأنبياء عما نسب اليهم حثالة الأغبياء، تحقيق: د.محمد رضوان الداية، الناشر دار الفكر المعاصر – بيروت، ط١، ١٩٩١م.

٣٢- **ابن حنبل**: احمد أبو عبدالله الشيباني (ت٢٤١هـ): المسند، الناشر: مؤسسة قرطبة – القاهرة، د.ت.

٣٣- **ابو حيان الاندلسي**: أثير الدين ابو عبد الله محمد بن يوسف(ت٧٤٥هـ): البحر المحيط، تحقيق: شيخ عادل احمد وآخرون، مطبعة دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٣٤- **الدمشقي**: أبو حفص سراج الدين عمر بن علي ابن عادل الحنبلي النعماني (ت٧٧٥هـ): اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود

والشيخ علي محمد معوض، مطبعة دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان،ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٣٥- **الرازي**: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين (ت ٦٠٦ هـ) :

- التفسير الكبير، دار الكتب العلمية - بيروت،ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠ م.
- عصمة الأنبياء، د.مط، د.ت.

٣٦- **الرازي**: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت٦٦٦هـ): مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت، الطبعة الجديدة، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٣٧- **الراغب**: أبو القاسم الحسين بن محمد (ت٥٠٢هـ): المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني، الناشر: دار المعرفة – لبنان، د.ت.

٣٨- **ابن راهويه**: إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي (ت٢٣٨هـ): مسند إسحاق بن راهويه، تحقيق: د. عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي، الناشر: مكتبة الإيمان - المدينة المنورة، ط١، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

٣٩- **رضي الدين الأستراباذي (ت٦٨٦هـ)**: شرح الشافية، تحقيق وضبط وشرح: محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف ومحمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت – لبنان،١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.

٤٠- **الرماني**: أبو الحسن علي بن عيسى بن علي بن عبد الله (ت٣٨٨هـ): رسالتان في اللغة، تحقيق: إبراهيم السامرائي، دار الفكر للنشر والتوزيع - عمان ، ١٩٨٤م.

٤١- **الزبيدي**: محمد مرتضى الحسيني (ت١٢٠٥هـ): تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر دار الهداية، د.ت.

٤٢- **الزجاجي**: أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق (ت٣٣٧هـ): حروف المعاني،

تحقيق: د.علي توفيق الحمد، مؤ سسة الرسالة - بيروت،ط١، ١٩٨٤م.

٤٣- **الزرقاني**: محمد عبد العظيم (ت١٩٤٨م): مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، الناشر: دار الفكر- بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

٤٤- **الزركشي**: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي (ت٧٩٤هـ): البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة دار المعرفة - بيروت ،ط١، ١٣٩١هـ

٤٥- **الزمخشري**: أبو القاسم محمود بن عمر (ت٥٣٨هـ): الكشاف عن حقائق التنزيل، ضبطه وصححه: عبد الرزاق المهدي، مطبعة دار احياء التراث العربي—بيروت، ط٢، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١م .

٤٦- **السبزواري النجفي**: محمد بن حبيب الله:

- ارشاد الاذهان الى تفسير القرآن، مطبعة دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٩ هـ
- الجديد في تفسير القرآن المجيد، مطبعة دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٦هـ

٤٧- **ابن السراج**: أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي البغدادي (ت٣١٦هـ): الأصول في النحو، تحقيق: د.عبد الحسين الفتلي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت —لبنان، ط٣، ١٩٨٨م.

٤٨- **السعدي**: عبد الرحمن بن ناصر (ت١٩٥٦م): تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان المعروف بـ(تفسير السعدي)، المحقق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

٤٩- **ابو السعود**: محمد بن محمد العمادي (ت٩٨٢هـ): إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، والمشهور بـ(تفسير ابي السعود)، مطبعة دار إحياء التراث العربي —بيروت،د.ت.

٥٠- **السكاكي**: ابو يعقوب يوسف بن ابي بكر محمد بن علي (ت٦٢٦ هـ): مفتاح العلوم، مطبعة التقدم العلمية – مصر، د.ت.

٥١- **السمرقندي**: ابو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم الفقه الحنفي (ت٩٨٣هـ): بحر العلوم، تحقيق: د.محمود مطرجي، مطبعة دار الفكر – بيروت، د.ت.

٥٢- **السمعاني**: ابو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار (ت٤٨٩هـ): تفسير القرآن المعروف بـ (تفسير السمعاني)، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، الناشر: دار الوطن – الرياض،١٤١٨هـ- ١٩٩٧م

٥٣- **ابن سيده**: أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت٤٥٨هـ): المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ٢٠٠٠م.

٥٤- **السيوطي**: جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر (ت ٩١١ هـ):

- الاتقان في علوم القرآن، تحقيق: سعيد المندوب، مطبعة دار الفكر - لبنان، ط١، ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م.
- الدر المنثور، مطبعة دار الفكر - بيروت ، ١٩٩٣م.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق : فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية – بيروت،ط١، ١٩٩٨م.
- همع الهوامع شرح جمع الجوامع، صحَّحَه: السيد محمد بدر الدين النعساني، مطبعة دار المعرفة، بيروت – لبنان ،د .ت

٥٥- **الشافعي**: أبو عبد الله محمد بن إدريس (ت٢٠٤هـ): أحكام القرآن، تحقيق : عبد الغني عبد الخالق، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٠هـ

٥٦- **شبر** : السيد عبد الله (ت ١٢٤٢ هـ):

- الأنوار اللامعة في شرح زيارة الجامعة، مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

- الجوهر الثمين، مطبعة الكويت – مكتبة الالفين،ط١، ١٤٠٧ هـ.
- الشريف الرضي (ت٤٠٦هـ): حقائق التأويل، تحقيق وشرح: محمد رضا آل كاشف الغطاء، الناشر: دار المهاجر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، د.ت.
- الشريف المرتضى (٤٣٦هـ):
- الأمالي، تحقيق وتصحيح وتعليق: السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي، الناشر: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ط١، ١٣٢٥هـ-١٩٠٧م.
- تنزية الأنبياء، مطبعة دار الأضواء – بيروت، ط٢، ١٤٠٩هـ
- رسائل الشريف المرتضى، تحقيق وتقديم: السيد أحمد الحسيني، إعداد: السيد مهدي الرجائي، مطبعة سيد الشهداء – قم، الناشر: دار القرآن الكريم – قم، ١٤٠٥هـ

٥٧- **ابن شعبة الحراني (ت ق٤هـ):** تحف العقول عن آل الرسول (ص)، تحقيق وترجمة: محمد باقر كمره اى، تصحيح: علي اكبر غفاري، المطبعة: جابخانه اسلامية،ط٦، ١٣٧٦ش.

٥٨- **ابن شهر اشوب (ت ٥٨٨هـ):**

- متشابه القرآن ومختلفه، المطبعة: جابخانه شركت سهامى، ١٣٢٨ش.
- مناقب آل ابي طالب، تحقيق: لجنة من أساتذة النجف الاشرف، المطبعة الحيدرية – النجف الاشرف، ١٣٧٦هـ- ١٩٥٦م.

٥٩- **الشوكاني:**محمد بن علي بن محمد (ت ١٢٥٠ هـ):فتح القدير، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده – مصر، ط٢، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م.

٦٠- **الشيرازي:** ناصر مكارم: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، مؤسسة البعثة

للطباعة والنشر والتوزيع – بيوت، ط١، ١٤١٣هـ.

٦١- **صادق فوزي النجادي**: ثنائية الإباحة والحظر في النص القرآني - دراسة في المفهوم والدلالة، سورة البقرة انموذجاً، مطبعة دار الأمير عليه السلام، النجف الاشرف، ط١، ٢٠١٦م.

٦٢- **صالح الورداني**: عقائد السنة وعقائد الشيعة التقارب والتباعد، مطبعة الغدير – بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ

٦٣- **الصدوق (ت٣٨١هـ)**: ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى ابن بابويه (٣٨١هـ):

- التوحيد، تحقيق وتصحيح وتعليق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، د.ت.
- علل الشرائع، تحقيق وتقديم: السيد محمد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها- النجف الأشرف، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م.
- عيون اخبار الرضا: صححه وقدم له وعلق عليه: العلّامة الشيخ حسين الأعلمي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- معاني الاخبار: عني بتصحيحه: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٣٧٩ - ١٣٣٨ ش.

٦٤- **الطباطبائي**: محمد حسين (ت١٤٠٢هـ): الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر الاسلامي لجماعة المدرسين – قم المقدسة، د.ت.

٦٥- **صلاح الدين كيكلدي**: أبو سعيد خليل بن كيلكلدي بن عبدالله العلائي الشافعي (ت٧٦١هـ): الفصول المفيدة في الواو المزيدة، تحقيق: د.حسن موسى

الشاعر، الناشر: دار البشير – عمان، ط١، ١٩٩٠م.

٦٦- **الطبرسي**: أمين الدين ابو علي الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨هـ):

- جوامع الجامع، مؤسسة النشر والطبع – جامعة طهران،ط٣،١٤١٢ هـ
- مجمع البيان، تحقيق وتعليق: لجنة من العلماء والمحققين الاختصاصيين، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت – لبنان، ط١ ، ١٤١٥هـ – ١٩٩٥م.

٦٧- **الطبرسي**: أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب (ت ٥٤٨هـ): الاحتجاج: تحقيق وتعليق وملاحظات: السيد محمد باقر الخرسان، مطبعة دار النعمان للطباعة والنشر – النجف الأشرف،١٣٨٦ – ١٩٦٦ م.

٦٨- **الطبري**: أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي (ت ٣١٠هـ): جامع البيان في تأويل القرآن المعروف بـ(تفسير الطبري)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الناشر : مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠ هـ – ٢٠٠٠م

٦٩- **الطوسي**: أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي (ت ٤٦٠ هـ): التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، مطبعة قم – مكتبة الإعلام الإسلامي،ط١، ١٣٧٩هـ

٧٠- **ابن عاشور**: الشيخ محمد الطاهر (ت١٩٧٣م): التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع – تونس،١٩٩٧م.

٧١- **العاملي**: علي الكوراني: الانتصار، دار السيرة، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ

٧٢- **العاملي**: علي بن الحسن: الوجيز في تفسير القرآن العزيز، دار القرآن الكريم، ١٤١٣هـ

٧٣- **عبد السلام زين الدين**: مراجعات في عصمة الانبياء، مؤسسة فؤاد بعينو، الطبعة الرابعة مزيدة ومنقحة، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م.

٧٤- **ابـــن عجيبـــة**: أحمـد بـن محمـد بـن المهـدي الحسـني الإدريسـي الشـاذلي (ت١٨٠٨م): البحر المديد، دار الكتب العلمية - بيروت، ط٢، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.

٧٥- **عدنان بن احمد الجنيد**: إرشاد الأتقياء الى تنزيه سيد الأنبياء، دار الامام احمد بن علوان، د.ت.

٧٦- **عزيز الله عطاردي**: مسند الإمام الرضا عليه السلام، تحقيق وتجميع وترتيب: الشيخ عزيز الله عطاردي الخبوشاني، المطبعة: مؤسسة طبع ونشر آستان قدس الرضوي، الناشر: المؤتمر العالمي الإمام الرضا عليه السلام،١٤٠٦هـ

٧٧- **ابن عطية الأندلسي**: أبو محمد عبد الحق بن غالب (ت٥٤١هـ): المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية – لبنان،ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٧٨- **ابن عقيل**: بهاء الدين عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله بن محمد القرشي العقيلي المصري الهمذاني (ت٧٦٩هـ): شرح ابن عقيل، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر- دمشق،ط٢، ١٩٨٥م.

٧٩- **علي بن أبي طالب عليه السلام (ت٤٠هـ)**: نهج البلاغة، تحقيق وشرح: الشيخ محمد عبده، مطبعة النهضة- قم، الناشر: دار الذخائر - قم – إيران،ط١، ١٤١٢هـ - ١٣٧٠ ش.

٨٠- **عماد محمد إسماعيل الشربيني**: ردُّ شبهات حول عصمة النبي صلى الله عليه وآله في ضوء السنة النبوية الشريفة، د.مط،د.ت.

٨١- **ابن عمرو الشيباني**: أحمد بن عمرو بن الضحاك (ت٢٨٧هـ): الآحاد والمثاني، تحقيق: د.باسم فيصل أحمد الجوابرة، الناشر: دار الراية – الرياض، ط١، ١٤١١هـ- ١٩٩١م.

٨٢- **العياشي**: محمد بن مسعود (ت٣٢٠هـ): تفسير العياشي،تحقيق : الحاج السيد هاشم الرسولي المحلاتي، الناشر: المكتبة العلمية الإسلامية– طهران،د.ت.

٨٣- **ابن فارس**: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب الرازي القزويني (ت٣٩٥هـ): معجم مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٨٤- **فاضل صالح السامرائي**:

- الجملة العربية تأليفها وأقسامها، دار الفكر – عمان، ط١، ١٤٢٢هـ ٢٠٠٢م.
- معاني النحو، دار الفكر للطبعة والنشر، ط٢، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

٨٥- **الفراء**: ابو زكريا يحيى بن زياد (ت٢٠٧هـ): معاني القرآن، د.مط، د.ت.

٨٦- الفراهيدي:الخليل بن احمد(ت١٧٥هـ):

- الجمل في النحو، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، ط٥، ١٩٩٥م.
- العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، مطبعة دار الهلال، د.ت.

٨٧- **الفيروزآبادي**: ابو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب بن محمد بن ابراهيم (ت ١٤١٥هـ): القاموس المحيط، د.مط، د.ت.

٨٨- **الفيض الكاشاني**: المولى محسن (ت١٠٩١هـ): الصافي في تفسير كلام الله، دار المرتضى النشر – مشهد، ط١ د.ت.

٨٩- **ابن قتيبة**: أبو محمد عبدالله بن مسلم الكوفي المروري الدينوري (ت٢٧٦هـ): أدب الكاتب، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة التجارية - مصر، ط٤، ١٩٦٣م.

٩٠- **القرطبي:** محمد بن احمد بن أبي بكر (ت ٦٧١ هـ): الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: هشام سمير البخاري، مطبعة دار عالم الكتب، الرياض - المملكة العربية السعودية،١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

٩١- **القزويني:** جلال الدين ابو عبد الله محمد بن سعد الدين (٧٣٩ هـ): الإيضاح في علوم البلاغة، مطبعة احياء العلوم، بيروت – لبنان ،ط ٤، ١٩٩٨ م .

٩٢- **قطب الدين الراوندي (ت٥٧٣هـ):** فقه القرآن، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، **الناشر:** مكتبة آية الله العظمى النجفي المرعشي،ط ٢، ١٤٠٥هـ

٩٣- **ابن كثير:** ابو الفداء اسماعيل بن عمر الدمشقي(ت ٧٧٤هـ): تفسير القرآن العظيم المشهور بـ(تفسير ابن كثير)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، مطبعة دار طيبة للنشر والتوزيع،ط ٢، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٩٤- **الكليني (ت٣٢٩هـ):** الكافي، تحقيق وتصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، المطبعة: حيدري، الناشر دار الكتب الإسلامية – طهران،ط ٥، ١٣٦٣ش.

٩٥- **كمال الحيدري:** عصمة الانبياء في القرآن – مدخل إلى النبوة العامة، بقلم: محمود نعمة الجياشي، مؤسسة الهدى للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ١٤٣٥هـ- ٢٠١٤م.

٩٦- **مالك مصطفى العاملي:** عصمة الانبياء بحوث وتساؤلات، دار الهادي، بيروت – لبنان، ط ١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

٩٧- **المؤلف:**

- الإجمال التفصيل في التعبير القرآني – دراسة في الدلالة القرآنية، مطبعة النماء – بغداد، ط ١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
- الإطلاق والتقييد في النص القرآني- قراءة في المفهوم والدلالة، دار صفا

للنشر والتوزيع – عمّان، ط١، ١٤٣٣هـ- ٢٠١٢م.

- فكر أئمة أهل البيت (عليهم السلام) في حل الاشكالات التفسيرية في النص القرآني، منشورات الأمانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة، مركز كربلاء للدراسات والبحوث، مؤسسة الأعلمي للمبطوعات – بيروت، ط١، ٢٠١٥م.
- مباحث قرآنية – قراءة بمنطق تحليل النص، مطبعة دار الامير عليه السلام – النجف الاشرف، ط١، ٢٠١٥م.
- مناهج تفسير النص القرآني- دراسة في النظرية والتطبيق، دار ومكتبة البصائر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت– لبنان، ط١، ١٤٣٦هـ- ٢٠١٥م.

٩٨- **المجلسي**: محمد باقر بن محمد تقي (ت١١١٠هـ): بحار الانوار، تحقيق: يحيى العابدي الزنجاني، مؤسسة الوفاء، بيروت- لبنان، ط٢، ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م.

٩٩- **محمد تقي الحكيم (ت١٤٢٣هـ)**: من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية، د.مط، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

١٠٠- **محمد حسين فضل الله (ت١٤٣١هـ)**: من وحي القرآن، مطبعة دار الزهراء – بيروت، ١٤٠٢هـ

١٠١- **محمد الحسيني**: مطارحات في قضايا قرآنية – دراسة في تفسير (من وحي القرآن) للسيد محمد حسين فضل الله في سياق مناهج التفسير السائد، الناشر دار ملاك، ٢٠٠٠م.

١٠٢- **محمد محمد صادق الصدر (ت١٩٩٩م)**: الأنظار التفسيرية في تراث السيد الشهيد محمد صادق الصدر، تقديم: السيد مقتدى الصدر، مطبعة ياسين، ط١، ١٤٢٩هـ

١٠٣- **محمد المشهدي**: محمد بن محمد رضا بن اسماعيل بن جمال الدين القمي

(ت١١٢٥هـ): كنز الدقائق وبحر الغرائب، مؤسسة الطبع والنشر في وزارة الإرشاد الإسلامي، ١٤١٠هـ

١٠٤- **مرتضى العسكري**: مرتضى بن محمد اسماعيل بن محمد شريف (ت١٤٢٨هـ): عصمة الانبياء والرسل، د.مط، د.ت.

١٠٥- **مغنية**: محمد جواد (ت١٤٠٠هـ): الكاشف، مطبعة دار العلم للملايين – بيروت، ط٣، ١٩٨١م.

١٠٦- **المفيد (ت٤١٣هـ)**:

- الاختصاص، تحقيق: علي أكبر الغفاري، والسيد محمود الزرندي، الناشر دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت– لبنان، ط٢، ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م.
- الافصاح في إمامة امير المؤمنين عليه السلام، تحقيق: مؤسسة البعثة، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت – لبنان،ط٢، ١٤١٤ - ١٩٩٣م.
- الفصول المختارة، تحقيق: السيد نور الدين جعفريان الاصبهاني والشيخ يعقوب الجعفري والشيخ محسن الأحمدي، الناشر: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان،ط٢، ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م.

١٠٧- **مقاتل بن عطية (ت٥٠٥هـ)**: المناظرات بين فقهاء السنة وفقهاء الشيعة، التحقيق: صالح الورداني، الغدير – بيروت، ط١، ١٤١٩هـ

١٠٨- **مكي بن أبي طالب (ت٤٣٧هـ)**: مشكل إعراب القرآن، تحقيق: د.حاتم صالح الضامن، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، ط٥، ١٤٠٥هـ

١٠٩- **المناوي**: محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين بن يحيى (ت١٠٣١هـ): التعاريف، تحقيق: د.محمد رضوان الداية، مطبعة دار الفكر المعاصر - بيروت ، ط١، ١٤١٠هـ

١١٠- **ابـو منصـور الأزهـري**: أبـو منصـور محمـد بـن أحمـد بـن الأزهـر الهـروي (ت ٣٧٠هـ): الزاهر في غريـب ألفـاظ الشـافعي، تحقيـق: د.محمـد جبـر الألفـي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت،ط ١، ١٣٩٩هـ

١١١- **ابن منظور**: ابو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ت ٧١١ هـ): لسان العرب، مطبعة دار صادر للطباعة والنشر، بيروت– لبنان، ط ١، د.ت.

١١٢- **مهدي عرار**: البيان بلا لسان- دراسة في لغة الجسد، مطبع دار الكتـب العلميـة، بيروت– لبنان، ط ١، ٢٠٠٧م.

١١٣- **النحاس**: ابو جعفـر (ت٣٣٨هـ): معـاني القـرآن الكـريم، تحقيـق: محمـد علـي الصابوني،جامعة أم القرى - مكة المكرمة،ط ١، ١٤٠٩هـ

١١٤- **النسائي**: أحمد بن شعيب بن علي بن سنان بن بحر الخراساني(ت٣٠٣هـ): سـنن النسائي الكبرى، تحقيق: د.عبد الغفار سليمان البنداري ، وسيد كسروي حسـن، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، ط ١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

١١٥- **النسفي**: عبد الرحمن بن احمد بن محمود (ت ٧١٠هـ): تفسير النسفي، د.مط، د.ت.

١١٦- **ابن الهائم المصري**: ابو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد بـن عمـاد الـدين بن علي المقدسي(ت٨١٥هـ): التبيان في تفسير غريب القرآن، تحقيـق: د.فتحـي أنور الدابولي، مطبعة دار الصحابة للتراث بطنطا – القاهرة، ط ١، ١٩٩٢م.

١١٧- **ابن هشام**: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف الأنصاري (ت٧٦١هـ):

- شرح شـذور الـذهب، تحقيـق: عبـد الغنـي الـدقر، الناشـر: الشـركة المتحـدة للتوزيع – دمشق،ط ١، ١٩٨٤م.
- مغني اللبيب عن كتـب الاعاريـب، تحقيـق: د.مـازن المبـارك ومحمـد علـي حمد الله، دار الفكر - بيروت،ط٦، ١٩٨٥م.

١١٨- **ابو هلال العسكري (ت٣٩٥هـ)**: الفروق اللغوية، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط١، ١٤١٢هـ

الرسائل الجامعية والبحوث المنشورة:

١١٩- **أسامة جميل عبد الغني ربايعة**: لغة الجسد في القرآن الكريم، (رسالة ماجستير)، كلية الدراسات العليا - جامعة النجاح الوطنية في فلسطين بإشراف: د. عودة عبد الله، ٢٠١٠م.

١٢٠- **أسماء إبراهيم الساري**: العصمة في الفكر الإمامي، (بحث منشور) في مجلة فصل، بغداد، العدد الأول، ٢٠٠٩م.

١٢١- **غفران ياسين محمد الهاشمي**: دور السُّنة المُطَهَّرة في تأصيل علم التفسير، رسالة ماجستير، كلية الفقه – جامعة الكوفة، بإشراف: ا.م.د. سيروان عبد الزهرة الجنابي وا.م.د. علي خضير حجي، ٢٠١٢م.

١٢٢- **المؤلف والباحثة زينب حكيم الوطيفي**: ظاهرة الاستدراج في النص القرآني- دراسة تفسيرية في إثبات وحدانية الله تعالى، (بحث منشور مشترك) في مجلة جامعة بابل للعلوم الانسانية، المجلد: ٢٣، العدد:١، ٢٠١٥م.

١٢٣- **مديحة خضير السلامي**:

- التناوب الدلالي بين الخبر والإنشاء في التعبير القرآني (رسالة دكتوراه)، كلية الآداب – جامعة الكوفة، بإشراف:أ.م.د. محمد عبد الزهرة الشريفي، ٢٠٠٧م.
- التوظيف الدلالي لإثبات عصمة الانبياء عند الشريف المرتضى (ت٤٣٦هـ)

فـي كتابـه تنزيـه الانبيـاء، بحـث منشـور فـي مجلـة اللغـة العربيـة وادابهـا، المجلد:١، العدد:١٩، ٢٠١٤م.

- فعل وأفعل مبنى معنى بين المنظورين اللغوي والقرآنـي، بحـث منشـور فـي مجلة (كلية الفقه)، تصدر عن كلية الفقه/ جامعة الكوفة، العدد:٢٠٠٨،٦م
- قراءة دلالية بمنطق تحليل الخطاب لحـروف المعـاني فـي سـورة الانشـراح، (بحث منشور)، مجلة الجامعة الإسلامية، العدد١٨، ٢٠١٢م.

ثبت المحتويات

الموضوع	الصفحة
المقـدمـــة	١
اتهامات الرسول محمدﷺ	٧
أولاً: اتهام الرسولﷺ بالشك في النص القرآني	٧
ثانياً: اتهام الرسول بالضلالة	١٨
ثالثاً: اتهام الرسول بعبادة الأصنام	٣٤
رابعاً: اتهام الرسول بافتتان المشركين له	٤٦
خامساً: اتهام الرسول بطاعته للكافرين والمنافقين في الدعوة لغير الله تعالى	٥٤
سادساً: اتهام الرسول الكريم بالشرك بالله	٧٠
سابعاً: اتهام الرسول بالذنب علناً	٧٩
ثامناً: اتهام الرسول بالذنب بدلالة عفو الله تعالى عنه	٩٤
تاسعاً: اتهام الرسول بحمل الوزر	١١٥
عاشراً: اتهام الرسول بالعبوس والتولي	١٣٠
اتهامات النبي سليمانعليه السلام	١٤٣
أولاً: اتهام سليمانعليه السلام بالخطيئة في لهوه عن الصلاة وانشغاله بالخيل	١٤٣

الموضوع	الصفحة
ثانياً: اتهام سليمان بوقوعه في الفتنة وارتكابه الخطيئة	١٦٣
اتهامات النبي داوُد عليه السلام	١٧٥
أولاً: اتهام داوُد بالاستغفار والإنابة إلى الله تعالى	١٧٥
ثانياً: اتهام داوُد بخطئه في الحكم	١٩١
اتهامات النبي موسى عليه السلام	٢٠٣
أولاً: اتهام موسى بالقتل	٢٠٣
ثانياً: اتهام موسى باللغو واتهام أخيه هارون بالمعصية	٢٢١
ثالثاً: اتهام موسى بمعصية طلب النظر إلى الله تعالى	٢٣٦
رابعاً: اتهام موسى بالنسيان	٢٥٣
خامساً: اتهام موسى بالخوف من السحرة وشكِّه بالله تعالى	٢٦٦
سادساً: اتهام موسى بالضلالة	٢٨١
اتهامات النبي يونس عليه السلام	٢٩٤
أولاً: اتهام يونس بتحدي السماء وخروجه من نطاق القدرة الإلهية	٢٩٤
ثانياً: اتهام يونس بالفرار من ربِّه	٣٠٥
اتهامات النبي يوسف ويعقوب عليهما السلام	٣٢١
أولاً: اتهام يوسف بالنزوغ إلى الشيطان	٣٢١
ثانياً: اتهام يوسف بالهمِّ لارتكاب المعصية	٣٢٧

الموضوع	الصفحة
ثالثاً: اتهام يوسف بالكذب	٣٦٠
رابعاً: اتهام يوسف بالسجود له من دون الله تعالى	٣٧٠
خامساً: اتهام يوسف بالاعتراف بربوبية غير الله تعالى	٣٧٨
سادساً: اتهام يعقوب بأنَّه زجَّ بيوسف في نطاق الخطر	٣٨٧
اتهامات النبي إبراهيم عليه السلام	٣٩٥
أولاً: اتهام إبراهيم بسوء الأدب	٣٩٥
ثانياً: اتهام إبراهيم بعبادة غير الله تعالى	٤٠٢
ثالثاً: اتهام إبراهيم بطلب المغفرة لأبيه الكافر	٤١٥
رابعاً: اتهام إبراهيم بالكذب	٤٢٥
خامساً: اتهام إبراهيم بالشك في قدرته تعالى على إحياء الموتى	٤٣٦
سادساً: اتهام إبراهيم بالقول بخلق الله تعالى أعمال العباد	٤٤٧
سابعا: اتهام إبراهيم بمجادلة الله تعالى	٤٥٤
اتهامات النبي لوط ونوح وآدم عليهم السلام	٤٦٥
أولاً: اتهام لوط بالدعوة إلى الفاحشة	٤٦٥
ثانياً: اتهام نوح بخروجه عن أمر الله تعالى	٤٧٩
ثالثاً: اتهام النبي آدم بالعصيان	٤٩٥
ثبت المصادر والمراجع	٥١٠

٥٩٦ ..... اتِّهاماتُ الأنبياءِ في النَّصِّ القرآنيِّ