

مِيزَانُ الْمَنَاقِبِ

فِي
الدِّفَاعِ عَنِ الْقُبْرَانِ

آيَةُ اللَّهِ الْمُظَلِّمِ
الشَّهِيدُ السَّيِّدُ مُحَمَّدٌ الصِّدِّيقُ





مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

مِنَ الْمَنَافِ

جميع حقوق الطبع محفوظة
الطبعة الأولى

١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م



مركز تحقيقات كليات العلوم - إسدي

للطباعة والنشر والتوزيع
ت: ٢٧٠٨٧٣ - ٢٧١٧٨٨ - ف: ٢٧١٦٨٥
ص.ب: ٢٥/٤٠ - غير عي - بيروت - لبنان

دار الإضاء

مَنْعُ الْمُنَاكَثِ

فِي

الدِّفَاعِ عَنِ الْقُبْرَانِ



مَرْكَزُ تَحْقِيقِ تَكْوِينِ عِلْمِ رَسُوْلِي

آيَةُ اللَّهِ الْعُظْمَى

الشَّهِيدُ السَّيِّدُ مُحَمَّدٌ الْيُصْدَرُ



کتابخانه مرکز تحقیقات کلام و ترویج علوم اسلامی شماره ثبت: ۰۱۴۲۷۱ تاریخ ثبت:



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الناشر

والصلاة والسلام على أبي القاسم محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين .
كذاب سماحته (قده) على رفد المكتبة الإسلامية دائماً بأنفس الأسفار وأروعها ، وأغزرها مادة وعلماً ومن جملة هذه المؤلفات العظيمة هو كتاب «مئة المئنان في الدفاع عن القرآن» ، الكتاب الذي قُدِّرَ له أن يكون من أعظم ما خطه يراع سيدنا الشهيد المعظم (قده) ، فإلى جانب «ما وراء الفقه» و«موسوعة المهدي (عج)» وبقية كتبه ، يبرز هذا الكتاب كونه صيحةً في علوم تفسير كتاب الله عز وجل . إلا أن الأيادي الأئمة تجرأت على الإسلام والمسلمين واختطفت منهم إمامهم ، وهكذا لم يكمل سماحته هذا السفر الجليل ، تماماً كما توقع هو ، حيث قال إن أكثر المفسرين يبدأون من أول القرآن الكريم ثم يتوفون قبل أن ينجزوا تفسير آخر الكتاب العزيز ، بينما هو ابتداءً من أواخر سور القرآن إلى بدايته ، وكان مصيباً في نبوءته ، استشهد ولما يصل إلى تفسير كامل القرآن الكريم ، ولكنه أنجز القسم الذي فات معظم من حاول تفسيره قبله .

والكتاب طبع طبعة أولى بالنجف الأشرف ، واليوم تتشرف مؤسسة «دار الأضواء» في طباعته بالشكل الذي يليق بالكتاب ومؤلفه ، آمليْن أن نكون وفقنا في نشر تراث هذا العالم الرباني الجليل المظلوم .
نسأله التوفيق والمِنَّة منه تعالى .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقدمة

- ١ -

لا حاجة في البدء إلى الإلماع بتعريف القرآن الكريم ، فإنه لدى البشر أجمعين أشهر من أن يذكر ، ولدى المسلمين أقدس من أن يكفر ، كما قالت الخنساء في أخيها صخر :

وإن صخرأ لتأتم الهدافة به ~~كأنه علم~~ في رأسه نار

أو كما قال الشاعر الآخر :

وإذا استطال الشيء قام بنفسه ومديح ضوء الشمس يذهب باطلا
ويكفيها من ذلك ما ذكره القرآن الكريم نفسه عن نفسه من المزايا . وما ذكره سيد البلغاء أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة من أوصافه ، فعلى القارئ الكريم أن يرجع إلى ذلك إن شاء .

والمهم الآن أن كلام الله سبحانه ، وهو أصدق القائلين وأعدل الفاعلين وأحكم الحاكمين ، كيف يمكن أن يناله السؤال والإشكال أو الوهم والاعتراض؟

حاشا لله سبحانه وتعالى عما يشركون .

كل ما في الأمر أن ذلك ، مما قد يحصل نتيجة جهل الفرد أو قصوره أو تقصيره ، أو نفسه الأمانة بالسوء .

غير أنه يمكن القول بأن ذلك مما يحصل لغالب الأفراد بل كلهم ، مما قد يؤثر أحياناً حتى على عقيدة الفرد وإخلاصه ، أو يجعله في حيرة وتردد من أمره ، أو يدفنه في نفسه ويحاول عدم إظهاره للآخرين . لكي لا يكون مطعوناً في دينه .

غير أن القرآن الكريم يحتوي على كثير من موارد الإجمال وصعوبة الفهم بلا إشكال . وقد يكون الفرد معذوراً نسيباً فيما خطر في باله من السؤال ، ومخلصاً في البحث عن الجواب . وقد لا يجد ضالته في التفاسير السائدة أو لا يجد نسخها بين يديه .

فإن التفاسير بالتأكيد لم تتعرض لكل المشاكل والأسئلة الواردة حول أي القرآن الكريم . بل وجدنا ذلك أيضاً ، حتى في الكتب المخصصة لذلك ككتاب العكبري وكتاب القاضي عبد الجبار .

ويحصل ذلك من مناح متعددة من المؤلفين : أما باعتبار أنه إذا ذكر السؤال فإنه يفترض فيه القوة والدقة في الجواب ، وإذا فقدتهما أعيب في بحثه . إذن ، فخير له أن يترك الالتفات إلى السؤال رأساً ، من أن يتورط في جواب ناقص .

أو قد يكون متشرعاً ، باعتبار أن إثارة السؤال سيكون مضاداً للقرآن الكريم لا محالة ، فيكون سبباً لإثارة الشبهة لدى القارئ الاعتيادي ؛ فقد يلزم الحال ، أن هذا القارئ يكون قد فهم السؤال ولم يفهم الجواب ، ويكون المؤلف سبباً لذلك ، فيتورط في الحرام من حيث يعلم أو لا يعلم ، لأنه يتحمل هذه المسؤولية يوم القيامة ، كما في الحديث : «كسرتك وعليك جبره» ، فخير له أن لا يثير الشبهة ، من أن يثيرها ولا يوفق في حلها .

ومن هنا زادت الأسئلة المدفونة في النفوس ، والشبهات المعقودة في الرؤوس ، حتى أصبحت مدخلاً للضلال ولدعاة الكفر والإلحاد ، لأجل رد الناس عن دينهم وسحب يقينهم .

ومن هنا احتاج الأمر إلى قلب قوي وإلى عقل سوي ، من أجل

التصدي إلى ذكر كل تلك الأسئلة ، وعرض كل تلك الشبهات ، مما يحتمل أن يشور في الذهن ضد أي آية من آيات القرآن الكريم ، والتصدي لجوابها بجدارة وعمق ، لكي يتم إغناء المكتبة الإسلامية العربية بهذا الفكر الذي لم يسبق إليه مثيل . بعد التوكل على الله والاستعانة به جلّ جلاله .

- ٢ -

لكن ينبغي الالتفات سلفاً ، إلى أنني لم أكتب هذا الكتاب لكل المستويات ، ولا يستطيع الفرد المتدني الاستفادة الحقيقية منه ، وإنما أخذت بنظر الاعتبار مستوى معيناً من الثقافة ، والتفكير لدى القارئ .

وأهمها أن يكون في الثقافة العامة على مستوى طلاب الكليات ونحوه . وأن يكون من الناحية الدينية قد حمل فكرة كافية ، وإن كانت مختصرة عن العلوم الدينية المتعارفة كالفقه والأصول والمنطق وعلم الكلام والنحو والصرف ونحوها ، مما يدرس في الحوزة العلمية الدينية عندنا في النجف الأشرف .

فإن اتصف الفرد بمثل هذه الثقافة ، كان المتوقع منه أن يفهم كتابي هذا ، وإلا ، فمن الصعب له ذلك . ولكن لا ينبغي أن يأنف من عرض ما لا يفهمه من الكتاب على من يستطيع فهمه وإيضاحه .

فإن لم يكن على أحد هذين المستويين فلا يجوز له شرعاً أن يقرأ هذا الكتاب . لأنه يوجد احتمال راجع عندئذ أن يفهم السؤال ولا يفهم الجواب . فتعلق الشبهة في ذهنه ضد القرآن الكريم ، مما قد يكون غافلاً عنه أساساً ، فيكون هذا الكتاب قد أدى به إلى الضرر بدل أن يؤدي به إلى النفع ، وبالتالي يكون قد ضحى بشيء من دينه في سبيل قراءة الكتاب . وهذا ما لا يريده الفرد لنفسه ، ولا أريده لأي أحد ، بل لا يجوز حصوله لأي أحد .

وأعتقد أن هذا التحذير ، كافٍ في الردع عن الاطلاع على هذا الكتاب

من قبل الأفراد العاديين في الثقافة ، فإن حاول أحد منهم ذلك وحصلت له أية مضاعفات فكرية غير معهودة في دينه أو دنياه ، فلا يلومنَّ إلا نفسه ، وقد برأت الذمة منه . لأنني ذكرت ذلك الآن بوضوح ، وأقمت الدلالة عليه .

فإنني ، وإن حاولت الإيضاح والتبسيط في البيان ، إلا أنه بقي الغموض النسبي موجوداً بلا إشكال ، لوضوح أن التبسيط الزائد المتوقع ، يقتضي التوضيح بالمعاني الدقيقة واللطيفة ، وإنما تقوم بذلك : اللغة الاصطلاحية المتفق على دقتها وصحتها ، وليست هي لغة الجرائد كما يعبرون .

- ٣ -

هذا ، وقد يفهم القارئ اللبيب المتأمل ، أن في بيان الأمور المعروضة في هذا الكتاب بعض الفجوات ، وهي متعمدة بمعنى وآخر ، لعدم إمكان الاستيعاب التام وكونه تطويلاً بلا طائل .

فحسب هذا الكتاب ، كما في العديد من كُتبي السابقة ، أنها تفتح عين القارئ المتشعر على مجالات جديدة وعلى طرق من الفهم عديدة . وتجعل الطريق - بعد ذلك - قابلاً للسير فيه لمن يرغب بذلك . ويبقى الأمر قابلاً للتفلسف والزيادة ممن أوتي إلى ذلك سبيلاً .

وإنني لا أعتقد لنفسي الكمال ولا لعقلي الجلال ، بل كله قيد الضعف والنقصان ، لولا منة المنان ورحمة الرحمن وفيض الديان . وفي الحكمة : إن الله تعالى ينصر دينه على يد من لا خلاق له من خلقه .

- ٤ -

والأسئلة المعروضة في هذا الكتاب ، إنما هي بالمباشرة والدلالة المطابقة ، تعتبر ضد القرآن الكريم ، وتحتاج إلى ذهن صاف وبيان كاف لرفعها ودفعها . ويجب على القارئ الكريم أن يواكب النص ، وأن يعطي وقته

ونفسه ليصل إلى النتائج الحاسمة ، وإلاً فخير له الإعراض عن هذا الكتاب بكل تأكيد .

هذا ، وقد اتخذت في جواب الأسئلة أسلوب الأطروحات ، على ما سوف أقول في معناها ، الأمر الذي استوجب في الأعم الأغلب ، أنني لم أعط الرأي القطعي أو المختار ، بل يبقى الأمر قيد التفلسف في الأطروحات . والمفروض أن أياً منها كان صحيحاً ، كان جواباً كافياً عن السؤال . ويبقى اختيار الأطروحة الواقعية منها ، موكولاً ظاهراً إلى القارئ اللبيب ، وواقعاً إلى المقاصد الواقعية للقرآن الكريم .

وعلى أي حال ، فلا ضرورة دائماً إلى البت بالأمر ، كأنك تلقي محاضرة في أمور قطعية محددة ، أو رياضية غير قابلة للنقاش ؛ ما دام أسلوبنا هذا كافياً في الدفاع ضد الشبهة وللجواب على السؤال .

بل إن هذا الأسلوب له عدة مزايا ، منها :

أولاً : بقاء الباب مفتوحاً لزيادة في التفلسف والتفكير ، كما سبق . فبدلاً من ذكر ثلاث أطروحات مثلاً ، يمكن - بعد ذلك - طرح خمس أو عشر ، مما لم يتيسر فوراً الالتفاف إليها أو الاعتماد عليها .

ثانياً : الإلماع إلى أن الأسئلة المعروضة ضد القرآن الكريم ، ليس لها جواب واحد ، بل يمكن أن يتحصل عليها عدة أجوبة ، ومن جوانب متعددة ، الأمر الذي لا يقتضي القناعة بمضمون القرآن وصحته ، بل القناعة أيضاً بسقوط السؤال وذاته ، وأن السائل من التدني والإهمال ، بحيث لم يفهم شيئاً من هذه الأجوبة والأطروحات ولم يلتفت إليها .

فيكون مجرد عرض السؤال مصداقاً لقول الشاعر :

إذا كنت لا تدري فتلك مصيبة أو كنت تدري فالمصيبة أعظم

وهذه نتيجة صحيحة ولطيفة ، ضد كل المتعصبين ضد الدين من كفار وملحدين وفساق ومعاندين .

ثالثاً : إننا - بهذه الطريقة - لا نكون ممن فسر القرآن برأيه لكي نهلك ، وإنما يكون ذلك لمن بتّ بالأمر وجزم بأحد الوجوه .

وأما إذا عرض الأمر في عدة أطروحات ومحتملات ، فقد أبرأ ذمته من الجواب وأرشد القارئ إلى الصواب . بدون أن يكون قد تورط في المضاعفات .

هذا ، وأعتقد أن الأعم الأغلب من أساليب هذا الكتاب هو مما اصطللحنا عليه بالأطروحة ، سواء سميناه فعلاً ، خلال حديثنا هنالك بالأطروحة أم لا . فإذا قلنا مثلاً : إن في جواب ذلك عدة وجوه أو محتملات أو مناقشات ، ففي الحقيقة يصلح كل وجه منها أن يكون أطروحة كافية في بيان الجواب .



بقي لدينا الآن ضرورة تعريف الأطروحة ، وأنها ليست مجرد احتمال مهما كان حاله . ولكنها ذات أهمية معينة . وقد سبق في عدد من أبحاثي أن عرفتتها بتعريفين منفصلين . كلاهما صادق ، إلا أن الثاني أدق من الأول .

فقد عرفتها أولاً : بأنها فكرة محتملة ، تعرض عادة فيما يتعذر البت فيه من المطالب ، ويحاول صاحبها أن يجمع حولها أكبر مقدار ممكن من القرائن والدلائل على صحتها . لكي يرجح بالتدرج على أنها الجواب الصحيح .

وعلى هذا ، لا يتعين أن تقع الأطروحة في مجال الجواب على سؤال ، بل يمكن أن يبين بها الفرد أي شيء يخطر في البال .

ولكن لا ينبغي أن ندعي أن كل المحتملات بالتالي تصلح أن تكون أطروحة بهذا المعنى ، بل ما يصلح لها ، هو ما يمكن للفرد تكثير القرائن على صحته وتجميع الدلائل على رجحانه . وإلا لم يكن أطروحة ، بل

احتمالاً . ومن الواضح جداً أنه ليس كل الاحتمالات على هذا المستوى .

وهذا هو معنى الأطروحة الذي سرت عليه في كتب موسوعة الإمام المهدي عليه السلام ، فيما كان يعنّ من المصاعب التاريخية والعقائدية والحديثية ، وغيرها .

إلا أنني عرّفتها ثانياً : بأنها الاحتمال المسقط للاستدلال المضاد . من باب القاعدة القائلة ، إذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال .

من حيث إن الاستدلال لا بد وأن يكون قائماً على الجزم ومتجاً لليقين بالنتيجة . إذن فأية فكرة طعنت في ذلك واستطاعت إزالة اليقين به ، كافية في الجواب على السؤال وإسقاط الاستدلال .

فمثلاً ، فيما يخص كتابنا هذا ، فإن كل سؤال سيكون بمنزلة الاستدلال ضد القرآن الكريم ، من حيث فتح فجوة في مضمونه أو الاعتراض على أسلوبه ، وحاشاه . ومن ثم تكون الأطروحات كافية لإسقاط ذلك الاستدلال وإماتة ذلك التفكير .

وهذا هو المهم بغض النظر عن البت بأي وجه من تلك الوجوه ، والأخذ بأي من الأطروحات ، إلا ما قد يحصل من ذلك صدفة ، مما يواجهنا فيه ظهور معتبرة ونحوه ، وأي من تلك الأطروحات تمت فقد تمّ الجواب وانتفى الاستدلال المضاد .

هذا ولا ينبغي لنا هنا أن نقارن بين هذين التعريفين ، فإنه تطويل بلا طائل ، بل نوكله إلى فطنة القارئ اللبيب .

وإنما نقتصر هنا إلى الإشارة إلى إمكان الجمع بين هذين التعريفين . من حيث إن الاحتمال مهما كان صفته وقيّمته يكون مسقطاً للاستدلال لا محالة ، ما دام مرتبطاً بموضوع السؤال . كما هو منطوق التعريف الثاني ، إلا أن هذا لا يعني تحول معنى الأطروحة إلى مجرد الاحتمال . بل تبقى الأطروحة هو ذلك الاحتمال المحترم الذي يمكن أن نجمع حوله أقصى مقدار متيّسر من الدلائل والإثباتات . وبذلك يكون أشد إسقاطاً للاستدلال بطبيعة الحال . وهذا ما توخيناها فعلاً في المباحث الآتية .

- ٦ -

هذا، وقد عبّر بعض فضلاء طلابي عني بأنني قد أخذت خلال هذه المباحث، بأسلوب (اللاتفریط) في القرآن الكريم، وهذا واضح من بعض المباحث الآتية .

ولعل أول تطبيق لهذا الأسلوب، هو ما ذكرته في كتابي ما وراء الفقه، في الفصل الخاص بالقرآن الكريم من كتاب الصلاة^(١). حيث ذكرت ما محصله : إن القرآن يمكن أن يكون محتوياً على اللحن بالقواعد العربية ومخالفتها وعصيانها، كما هو المنساق من بعض آياته، وذلك لأن مقتضى قوله تعالى : ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾، هو احتواء القرآن الكريم على كل علوم الكون ظاهراً وباطناً .

ومن العلوم أن هذا الكون الذي نعرفه يحتوي على النقص كما يحتوي على الكمال، وفيه الخير والشر، والقليل والكثير . إذن، فيمكن التمسك بإطلاق تلك الآية الكريمة، لاحتواء القرآن على كل ما في الكون، بما فيه ما نحسبه من النقائص والحدود .

ولا ضير في ذلك، ما دامت هذه الصفة تُعدُّ كمالاً له، من حيث الاستيعاب والشمول واللاتفریط .

فكما يحتوي القرآن الكريم، على الفصاحة والبلاغة، وهذه هي الصفة الأساسية فيه، فقد يحتوي أيضاً، بل من الضروري أن يحتوي على ضدها، لأنه ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ . وكما يحتوي على اللغة العربية، وهي سمته العامة، ينبغي أن يحتوي على لغات أخرى، وكما يحتوي على الظاهر العرفي، ينبغي أن يحتوي على الباطن الدقي، وهكذا .

وبهذا يتبرهن أسلوب اللاتفریط المأخوذ لفظه من الآية المشار إليها . وهو

(١) ج ١، ق ٢، ص ١٣٠ .

باب واسع يمكن على أساسه صياغة كثير من الأطروحات لكثير من المشاكل التي قد تثار في عدد من المواضيع أو المواضيع . وينسد الاعتراض عليها بأن فيها اعترافاً بنقص القرآن العظيم .

- ٧ -

هذا ، وسيجد القارئ بعض ما يمكن أن نسميه بالأطروحات الشاذة أو الآراء النادرة . مع محاولة التأكيد عليها والتركيز فيها .

فقد يحصل الاستغراب من ذلك . وخاصة بعد أن التفتنا إلى أن أمثال هذه الأسئلة والبيانات ، تحتاج إلى أطروحات واضحة وأجوبة مقنعة .

والواقع أن هذه الأطروحات الشاذة ، لم أطرحها وحدها كجواب كاف ، بل طرحت معها دائماً أطروحات كافية في الجواب ، بحيث لا تبقى في الذهن شبهة أو إشكال ، ولكن مع ذلك قلت : إن هذه الأطروحة الشاذة أو تلك ، هي كافية أيضاً للجواب لمن يقتنع بها أو يستند إليها .

والفائدة الرئيسية التي توخيناها من وراء عرض مثل هذه الأطروحات ، هي فتح عين القارئ اللبيب ، وإفاته إلى إمكان تجاوز الفكر التقليدي أو المتعارف في كثير من أبواب المعرفة ، لا في جميعها بطبيعة الحال ، بل في تلك النظريات المشهورة التي تعصب لها الناس وأخذ بها المفكرون بدون أن تكون ذات دليل متين أو ركن ركين . وإن كثيراً من العلوم المتداولة ، تحتوي على شيء من ذلك ، وخاصة في مجال القواعد العربية ، كالنحو والصرف وعلوم البلاغة .

فإن أمثال هذه العلوم مشحونة بالنظريات التي احترامها أصحابها وأخذوها وكأنها مسلمة الصحة ، وينوا عليها نتائج عديدة . في حين يبدو للمتأمل زيفها وبطلانها مع شيء من التدقيق . ويكفي من أطروحاتنا هذه أن تكون صالحة لإسقاط الاستدلال بأمثال تلك النظريات والأفكار .

وعلى أي حال ، فهذه الأطروحات ، بصفتها مخالفة للمشهور العظيم

من المفكرين ، ستكون شاذة ومثيرة للاستغراب . وأما إذا لوحظت بدقة وموضوعية ، فستكون كسائر الأطروحات الصالحة للجواب عن السؤال التي هي بصدده .

- ٨ -

ومما ينبغي أن نلتفت هنا إليه أيضاً : إن الاتجاه الواضح لكل المؤلفين تقريباً هو أن يعطي المؤلف للقارئ كل ما يعرف . ويحاول أن يسجل في كتابه كل شاردة وواردة مما يرتبط بموضوعه .

الأمر الذي ينتج أكيداً ، أننا نستطيع أن نقيم المؤلف من خلال الاطلاع على كتابه ، لا أننا نقيم الكتاب بغض النظر عن مؤلفه . لأن المفروض أن المؤلف ذكر كل ما يعرفه فيه . فلو كان يعرف أموراً أخرى لذكرها . وحيث إنه لم يذكرها إذن فهو لم يعرفها . ومن هنا تظهر الحدود الرئيسة لثقافة المؤلف لا محالة .

ولعل هذا ، إلى حد ما ، هو الاتجاه الذي كتبت به موسوعة الإمام المهدي عليه السلام ، تأثراً بالاتجاه الواضح للمؤلفين كما أشرنا . ولأن الحقائق المبينة كلما كانت أكثر وكلما كان الاطلاع عليها أوسع لدى الآخرين ، كان ذلك أكثر فائدة وأوسع همة ، وبالتالي فهو أرجح في الدين وأرضى لرب العالمين .

إلا أن هذا الأسلوب مما تم رفضه من قلبي أكيداً ، بعد ذلك ، انطلاقاً من الحكمة القائلة : إن الحكمة ينبغي لها أن تخفى عن غير أهلها . فإذا أصبح الكتاب مطروحاً في السوق ، ويبد تناول الجميع ، كانت النتيجة على خلاف ذلك بكل تأكيد . وقديماً قيل : إن الكذب حرام ، ولكن الصدق ليس بواجب . وقيل : إن كان الكلام من فضة فالسكوت من ذهب .

وعلى أي حال ، فلا يجوز للفرد أن يقول كل ما يمكن أن يقال ، بل من الضروري أن يقتصر على ما ينبغي أن يقال .

فإذا عطفنا ذلك إلى المشاكل والأطروحات التي سبق أن استقرأنها، عرفنا كيف كان تأليف هذا الكتاب صعباً ومعقداً على المؤلف، بحيث يكون المؤلف فيه بين حدّي السكين أو بين طابقي الرحي، أو بين المطرقة والسندان، كما يعبرون.

وهذا المأزق مما لا مناص منه، كما لا خلاص منه إلا برحمة من الله ولطف، إذ من الواضح أن عمق الكلام قد يستلزم وصول الحكمة إلى غير أهلها، وأن قلة الكلام قد يستلزم ضمور الدليل وضحالة الفكرة، الأمر الذي يقتضي بقاء الشبهة وعدم حصول الجواب الوافي عن السؤال. وبالتالي عدم الدفاع الحقيقي والكامل عن القرآن الكريم. وكلا هذين الأمرين المتنافيين ظلم حرام.

فأبتهل إلى الله بحق أوليائه الطاهرين، أن يغفر لي ما قد يكون بدر مني في هذا الكتاب من أحد هذين الشكليين من الظلم أو من أشكال أخرى من الشطح في الكلام وكونه على غير المرام. وخاصة أن المورد هو الدفاع عن الكتاب الكريم وعقيدة ديننا الحنيف، إن الله ولي كل توفيق، وهو أرحم الراحمين.

فإذا علمنا أن هذا الكتاب، قد تمّ تسطيره بناء على هذا المسلك، كما أن الدرس والمحاضرات التي استخلص منها هذا الكتاب، قد اتبعت فيها ذات الأسلوب. ومع ذلك فقد حذفت بعض الأمور التي قلتها في الدرس ولم أسجلها في هذا الكتاب زيادة في الحذر وتركيزاً في الاحتياط. وأمر القارئ بعدئذ إلى الله تعالى. بل دائماً إلى الله تعود الأمور.

- ٩ -

هذا، ولا ينبغي أن يلحق هذا الكتاب، بكتب التفسير العام، فإنه ليس كذلك إطلاقاً. وقد تجنبت فيه عن عمد كل ما يرتبط بالتفسير المحض، لو صحّ التعبير. إلاّ بما نحتاج إليه أحياناً على سبيل الصدفة. وعلى القارئ الكريم أن يرجع في التفسير إلى مصادره وما أكثرها. إذ لعل تفاسير القرآن

في كل فرق الإسلام تزيد على المئة بمقدار معتد به . ولا حاجة إلى تكرار ما قالوه منها .

وإنما يلحق هذا الكتاب بحقل الكتب التي اختصت بمشاكل القرآن لو صح التعبير . ومنها المصادر التي اعتمدتها في البحث ، ككتب العكبري والرازي والقاضي عبد الجبار والشريف الرضي وغيرهم .

ويفترض أن يكون المنهج هنا ، هو التعرض إلى أي سؤال أو مشكلة ، قد تخطر في ذهن بغض النظر عن نوعيتها . بخلاف المصادر الأخرى التي حاولت الاختصاص ببعض الحقول ، كالجانب اللغوي أو الجانب العقلي ، أو غيرهما .

ومن هنا نجد في هذا الكتاب حديثاً من كل نوع : من الفقه والأصول وعلم الكلام والنحو والصرف وعلوم البلاغة وشيء من التفسير . مضافاً إلى بعض العلوم الطبيعية ، كالفيزياء والفلك والتاريخ وغيرها .

مركز تكميل العلوم

وسيجد القارئ الكريم أنني بدأت من المصحف بنهايته ، وجعلت التعرض إلى سور القرآن بالعكس .

فإن هذا مما التزمته في كتابة هذا نتيجة لعاملين ، نفسي وعقلي .

أما العامل النفسي : فهو تقديم الطرافة في الأسلوب وترك التقليد للأمور التقليدية المشهورة ، فيما يمكن ترك التقليد فيه .

وأما العامل العقلي : فلأن التفاسير العامة ، كلها تبدأ من أول القرآن الكريم ، طبعاً . فتكون أكثر مطالبها وأفكارها قد سردته فعلاً في حوالي النصف الأول من القرآن الكريم . وأما في النصف الثاني فلا يوجد غالباً إلا التحويل على ما سبق أن ذكره المؤلف .

الأمر الذي ينتج أن يقع الكلام في النصف الثاني من القرآن مختصراً

ومقتضياً . مما يعطي انطباعاً لطبقة من الناس ، أنه أقل أهمية أو أنه أقل في المضمون والمعنى ، ونحو ذلك .

في حين أننا لو عكسنا الأمر ، فبدأنا من الأخير ، لاستطعنا إشباع البحث في السور القصيرة ، وتفصيل ما اختصره الآخرون ، ورفع الاشتباه المشار إليه . فإن لم نكن بمنهجنا هذا قد استتجنا أكثر من هذه الفائدة لكفي .

إلا أن هذا لا يعني بطبيعة الحال ، بدء السور من نهاياتها . بل إن السير القهقري هذا ، إنما هو باعتبار السور لا باعتبار الآيات . فنبدأ في كل سورة من أولها . وننتهي إلى آخرها . ثم نبدأ بالسورة التي قبلها وهكذا .

وهذا لا يعني الخدشة بترتيب المصحف المتداول ، وخاصة بعد أن نلتفت إلى ما سيأتي من أطروحات أسماء السور ، حيث سنعطي لكل سورة رقمها في المصحف . وسيكون له وجاهته واحترامه ، ولعله سيكون أفضل تلك الأطروحات .

غير أنني أعتقد أننا لو أوردنا النظر إلى ترتيب النزول بدقة ، لم نحصل على طائل ، لأن أخباره كلها ضعيفة ، وليس فيها من المعتبر إلا النادر جداً . إذن فترتيب القرآن الكريم بطريقة النزول ، مما لا يمكن إيجاده الآن بحجة شرعية تامة .

إلا أن هذا مما لا ينبغي أن يهملنا كثيراً ، مع اشتهاار المصحف المتعارف ، وإقراره جيلاً بعد جيل من قبل علماء المسلمين ، وانتهاءً بالجيل المعاصر للأئمة المعصومين عليهم السلام .

- ١١ -

هذا ، ولا ينبغي إهمال أسماء السور في هذه المقدمة عن شيء من الحديث ، من حيث أننا لا نعلم من الذي استعملها ووضعها لأول مرة . كما نعلم أنها مختلفة من حيث الأهمية والصحة .

فإن بعضه وإن كان جيداً في المعنى كسورة الحمد والتوحيد ، إلا أن

بعضه ليس كذلك ، كذكر الحيوانات : البقرة والفيل ، أو ذكر الكافرين والمنافقين ، أو باسم غير موجود لفظه في السورة كالأنبياء والممتحنة . وغير ذلك ، إلا أنه لا سبيل اليوم إلى إحداث بعض التغيير .

ومن هنا أمكننا أن نعرض لأسماء السور عدة أطروحات لا تحتوي على ذلك التغيير الكثير :

الأطروحة الأولى : الاسم المشهور أو المتعارف في المصاحف المتداولة .

الأطروحة الثانية : إنه قد يوجد أحياناً اسم آخر غير مشهور أو أكثر من اسم ، قد أطلقته عليه بعض المصادر . فنسجله في هذه الأطروحة .

الأطروحة الثالثة : أن نسير على غرار أسلوب السيد الشريف الرضي قدس سره في تسمية السور في كتابه : مجازات القرآن . حيث كان يقول : السورة التي ذكرت فيها البقرة والسورة التي ذكرت فيها النساء .

وبالرغم من أن كتابه كله لم يصل إلينا ، وإنما وصلنا جزء بسيط منه ، قد لا يتعدى السور الأربع الأولى من القرآن الكريم . ومن ثم لا نعلم ما الذي فعله في جميع السور . إلا أنه على أي حال ، فتح لنا باباً واسعاً من هذه الجهة ، وأسس لنا قاعدة يمكن العمل عليها في أغلب السور .

الأطروحة الرابعة : أن نسمي السورة باللفظ الوارد في أولها كما يسير عليه العرف الاجتماعي في بعض السور . ك﴿قل هو الله أحد﴾ . و﴿إنا أنزلناه﴾ . و﴿إذا وقعت الواقعة﴾ . وغيرها .

الأطروحة الخامسة : أن نترك تسمية السور ، ونستعوض عنه برقمها من المصحف . كما يقترح البعض . من حيث إنه متكون من ١١٤ سورة ، فلكل سورة رقم معين ، يصلح أن يكون عنواناً لها . وهو نحو من الفكر التجريدي الرياضي تجاه القرآن الكريم . من حيث الميل إلى ترقيم آياته وأجزائه وأحزابه وسوره وكلماته وحروفه وغير ذلك .

وعلى أي حال ، فبهذا النحو ، لا تتساوى السور في الأطروحات . بل قد تزيد فيها وقد تنقص ، حسب ما هو متوفر في كل منها .

فمثلاً، قد يكون ما ذكرناه في الأطروحة الثانية متعدداً، بحيث يصلح أن يكون عدة أطروحات : اثنتان أو أكثر، كما قد تكون أطروحة الشريف الرضي متعذرة، فمثلاً، لا يمكن القول : السورة التي ذكر فيها الممتحنة، لأن هذا اللفظ غير موجود في السورة .

وكذلك، قد يصعب تسمية السورة بألفاظها الأولى، باعتبار اشتراك أكثر من سورة بنفس الألفاظ كسورتي الملك والفرقان، وسورتي الكهف والأنعام، وسورتي الجمعة والتغابن .

وعلى أي حال، فقد أعطيت عناية خاصة في أول كل سورة، للفحص عن التسمية بمثل هذه الأطروحات . وهذا مما أغفله الكثير، بل الجميع .

- ١٢ -

ومما ينبغي الإلماع إليه، أنني بطبعي لا أميل إلى الأخذ بروايات موارد النزول وأسبابه . فإنها جميعاً ضعيفة السند وغير مؤكدة الصحة . بالرغم من اهتمام بعض المؤلفين بها كالسيوطي وغيره .

وإنما المهم في نظري، كما ينبغي أن يكون هو المهم في نظر الجميع : إن كل آية من آيات الكتاب الكريم تعد قاعدة عامة ومنهج حياة وأسلوب سلوك، قابل للانطباق على جميع المستويات وعلى جميع المجتمعات . بل على جميع الأجيال بل كل الخلق أجمعين . فإن القرآن هو خلاصة القوانين والمعارف المطبقة فعلاً في الكون والموجودة في أذهان الأولياء والراسخين في العلم .

وهذا واضح من جميع القرآن، وظهور القرآن حجة، غير أننا نستطيع بهذا الصدد الاستدلال بالأخبار^(١) الدالة على أن القرآن يجري في الناس مجرى الشمس والقمر . وأنه لو نزل بقوم ومات أولئك القوم لمات القرآن . ولكنه حي لا يموت لأنه نازل من الحي الذي لا يموت .

(١) البحار ج ٣٥، ص ٤٠٤ .

ومرادي : إن أسباب النزول ونحوها ، لن تصلح في كتابنا هذا إلا كأطروحة من عدة أطروحات ، يمكن أن تشكل جواباً على السؤال الرئيسي في أي مورد . وإما أن تكون هي الجواب الرئيسي أو أن تكون سبباً لاختلاف ظهور القرآن ، فلا ، ما لم تقم عليها بنفسها حجة شرعية كافية .

- ١٣ -

لا شك أننا في المصحف نقرأ القراءة المشهورة للقرآن الكريم ، وهي قراءة حفص عن عاصم . ومن الواضح عند المسلمين أنها ليست القراءة الوحيدة ، أو التي يمكننا أن نعدّها هي الوحي المنزل نفسه . بل القراءات أكثر من ذلك بكثير . وقد أجاز مشهور علمائنا القراءة على طبق القراءات السبع بل العشر ، بل كل قراءة مشهورة في زمن الأئمة المعصومين سلام الله عليهم .

إلا أن نقطة الضعف المهمة في هذا الصدد ، هو أننا لا نستطيع أن نقيم دليلاً معتبراً على انتساب القراءة إلى صاحبها في الأغلب ، فضلاً عن انتسابها إلى رسول الله صلى الله عليه وآله .

غير أن تعدد القراءات قد تشكل نقطة قوة في بحثنا هذا ، من حيث إن جملة منها تستلزم تغير المعنى . الأمر الذي ينتج اختلاف السياق القرآني ، أو حلّ مشكلة فعلية ناتجة عن قراءة أخرى أو عن القراءة المشهورة ، وهكذا .

غير أن هذه الحلول إنما تصلح كواحدة من أطروحات عديدة ، ومن الصعب أن تكون هي الأطروحة الأهم ، على أي حال ، باعتبار ضعف إسناد أكثرها كما أشرنا .

مضافاً إلى نقطة أخرى يقل الالتفات إليها عادة ، وهي أن من استقرأ القراءات وطالع وجوها واختلافاتها ، سيجد بوضوح أن الأعم والأغلب من القراء كانوا يقرؤون القرآن بأرائهم ، حسب ما يخطر لهم من التطبيقات

اللغوية والنحوية والصرفية والبلاغية ونحوها ، وليست غالبها برواية مسندة عن النبي صلى الله عليه وآله . وخاصة القراءات القليلة والشاذة .

إلى حد يمكن التعرف على مستوى القارئ من قراءته ، وفيها ما يدل على جهل القارئ وتدني ثقافته ، كما أن فيها ما يدل على علمه وتبحره .

وحسب فهمي : إن ذلك الشخص الذي اختار قراءة حفص عن عاصم وجعلها مشهورة ، وهو شخص مجهول على أي حال ، لم يقصر في أمره ، بل كان دقيق النظر ، باعتبار أن هذه القراءة بالرغم مما فيها من بعض النقاط ، تعد فعلاً أفضل القراءات وأفصحها ، لو نظرناها بمنظار عام .

ومن هنا قلنا في عدة موارد في الفقه ، إن الأحوط فعلاً اختيار هذه القراءة في الصلاة .

أولاً : لفصاحتها .

ثانياً : لوجود دليل معتبر على انتسابها لصاحبها ، وهو الاستفاضة المتحققة جيلاً بعد جيل .

ثالثاً : لوجود الدليل المعتبر على إمضائها من قبل المعصومين (ع) باعتبار حجية الدليل القائم على وجودها في عصرهم سلام الله عليهم .

ولكننا - مع ذلك - يمكننا الاستفادة من سائر القراءات كأطروحات محتملة ، لدفع مشكلة أو لتغيير سياق أو لإيضاح معنى .

- ١٤ -

وهنا يحسن بنا أن نلتفت إلى كلمة ولو مختصرة ، عن أغراض السور وأهدافها ، فإنه قد يثار السؤال عما إذا كان لكل سورة على الإطلاق غرض معين . أو أن لبعضها ذلك أو لا يوجد لأي منها أي غرض . وإنما هي مجموعة أحاديث عن مجموعة معاني لا تربطها رابطة معينة .

إذ لا شك أن هناك غرضاً عاماً لنزول القرآن الكريم ككل . وقد نطق به

القرآن في عدد من آياته كقوله تعالى ^(١) ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾ . وقوله تعالى ^(٢) : ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ . وقوله تعالى ^(٣) : ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً﴾ .

وإنما الكلام هنا عما إذا كان لكل سورة غرضها الخاص بها ، كجزء من الغرض العام للقرآن ، أو كتطبيق من تطبيقاته ، كما هي جزء منه . أم لا ؟

وهذا الغرض واضح في بعض السور بلا شك ، كما في سورة الحمد والتوحيد والكافرون والواقعة ، وغيرها ، إلا أنه تبقى كثير من السور الطوال وغيرها ، مما لا نفهم منها غرضاً محدداً .

فإن قلت : إن قوله تعالى ^(٤) : ﴿مَا قَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ ، يدل على وجود أغراض للسور ، إذ بدونها يكون التفريط متحققاً .

قلت : جوابه من جهتين :

أولاً : إن ذلك يكفي فيه وجود الهدف لبعض السور دون جميعها .

ثانياً : إن الهدف من السورة قد يكون مختصاً بأهله ، وغير مفهوم فهماً عرفياً عاماً ، الأمر الذي يغلق أمامنا طريقة استنتاجه .

فإن قلت : ألا يمكن أن تكون هداية الناس هي الهدف من كل سورة ؟

قلنا : نعم ، فإن هذا هو هدف القرآن ككل ، وإنما السؤال عما إذا كانت هناك أهداف تفصيلية لكل سورة ، زائداً عن ذلك .

وعلى أي حال ، فلا يوجد دليل عقلي أو نقلي على وجود مثل هذه الأهداف لكل واحدة من السور . بل إن بعض الآيات تعرضت إلى معانٍ

(١) الشعراء/١٩٣ .

(٢) الفرقان/ ١ .

(٣) النحل/ ٨٩ .

(٤) الأنعام/ ٣٨ .

متباينة وأهداف متعددة ، كقوله تعالى ^(١) : ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ ، فإذا كان ذلك في الآية الواحدة ، فوجوده في السورة أولى .

والمهم في كتابنا هذا ، هو محاولة تصيّد ذلك ، مهما أمكن . فإن كان للسورة هدف معروف فعلاً ، ذكرناه ، وإلاّ أمكن التعرض له كأطروحة ، أو حصر عدّة أهداف لسورة واحدة . كل ما في الأمر أنها أهداف محددة ، وليست مجمّلة ، وهكذا .

ولعل التدقيق في التعرف على معاني القرآن الكريم وتفاصيله يفتح لنا طريق الاهتمام فيما لم يكن معروفاً من أهداف بعض السور بتوفيقه سبحانه .

- ١٥ -

وإذا سرنا في طريق فهم بحثنا هذا ، أمكننا التعرض إلى عدة أمور :

منها : إن فائدة الكلام إنما هو إيصال المعنى إلى السامع بأي قالب كان وبأي لفظ كان . فاختيار الألفاظ وصياغتها ستكون بطبيعة الحال اختيارية للمتكلم ، فله أن يختار من الألفاظ ما يشاء من دون أن ينطبق قانون الترجيح بلا مرجح . لأن هذا القانون منطبق على العلة القهرية لا على العلة الاختيارية . ومع وجود الاختيار فالترجيح بلا مرجح ممكن . لأن الاختيار والإرادة هو الذي يكون مرجحاً ، كما ثبت في علم الكلام .

ومعه فلا يمكن السؤال بأن الله تعالى : لماذا قال كذا ولم يقل كذا . لأنه سبحانه إنما يريد أن يوصل المعاني إلينا لا أكثر ، واختياره لهذه الألفاظ يوافق الحكمة والفصاحة والمصلحة التي هي في علمه .

وبذلك يندفع كثير من الأسئلة التي يمكن إثارتها عن التعبير القرآني . لأن جوابها أن الله تعالى أراد هذا التعبير اختياراً وليس لنا أن نناقش فيه .

فمثلاً : لمجرد الإيضاح ، ليس لنا أن نسأل أنه تعالى : لماذا جعل آيات سورة البقرة طوالاً وآيات سورة ق قصاراً؟ أو أنه لماذا جعل النسق في السورة الفلانية بالنون والأخرى بالقاف والأخرى بالميم؟ وهكذا . فإنها كلها أمور اختيارية غير قابلة للمناقشة .

ومنها : إن قصور اللغة يمكن أن يكون هو المسؤول عن كثير من الظواهر الكلامية . في حين أن التوسع في اللغة هو الحاجة الضرورية لكثير من الأمور كالقوافي الشعرية والسجع ولزوم ما لا يلزم ، كما في لزوميات المعري ومقامات الحريري وغيرها . فإذا لم يوجد في صدد معين إلا ثلاث كلمات أو أربع اضطر المتكلم إلى حصر حديثه في نطاق ضيق أو إلى تكرار العبارات نفسها لإتمام مقصوده . وهذا هو الذي أعنيه من قصور اللغة . وهو باب واسع قد لا يقتصر على هذا المجال .

ولعل هذا هو الذي يفسر لنا عدداً من ظهور النسق القرآني ، أعني نهايات الآيات ، أو الروي وهو ما قبل النهاية . كتكرار لفظ الناس في سورة الناس ، والتكرار في سورة «ق» و«ص» وغيرهما . ومن ذلك تغير النسق في سورة مريم بمقدار ست آيات ونحو ذلك .

فإن قلت : ولكن الله قادر على كل شيء ، فهو قادر على أن يوجد كلمات كثيرة غير مكررة لحفظ النسق .

قلت : هذا وهم . فإن القدرة وإن كانت تامة ولا نهائية في ذات الله سبحانه ، لكنها تتعلق بالمكن والمقدور . أما المستحيلات فلا تتعلق بها القدرة ، كما هو المبرهن عليه في محله من علم الكلام ، لقصور الموضوع لا لقصور الفاعل .

ومن جملة قصور الموضوع ، قصور اللغة ، فإنها ليس فيها من الكلمات ما يكفي لأجل سد الحاجة . ولا يمكن اختيار الكلمات إلا بالمقدار المناسب مع المجتمع وما يفهمه الناس ، ولا يمكن أن نتكلم بكلام غير مفهوم باعتبار إتمام السجع أو النسق أو الروي ، بطبيعة الحال .

- ١٦ -

إننا لو تأملنا مخلوقات الله تعالى في هذا الكون ، وجدناه مشحوناً بالذوق الجمالي سواء من الناحية البصرية أو السمعية أو اللمس أو الناحية العقلية أو النفسية أو غيرها . كشكل الورد وأجنحة الفراش وأصوات العصافير والجمال البشري . أو تناسق أوراق النبات وغير ذلك كثير .

ومن موارد وجود الذوق التكويني هو الذوق الفني والأدبي في القرآن الكريم . ولا ينبغي أن نقترح على الله أي شيء بهذا الصدد !! لأن أي تغيير فيه سيخل بهذا الذوق وسيخرج السياق القرآني عن هذا الجمال والهيبة والرصانة .

والتناسق بين نهايات الآيات له حصة من الذوق ، فلو كان الكلام منشوراً تماماً لما اتخذ سياقاً من هذا القبيل . فنهايات الآي لها معنى خاص بها لا يمكن أن نسميه سجعاً ، وإنما نسميه نسقاً . لأن السجع فيه نقطتان للضعف لا تنطبقان على القرآن الكريم

أولهما : إن سمعته غير جيدة بين الناس ، مثل قولهم : سجع كسجع الكهان ، ولا ينبغي أن ننسب إلى القرآن ما نكره .

ثانيهما : إن هناك فرقاً بين السجع والنسق القرآني . فإن نهايات الآيات في كثير من الأحيان لا تنتهي بحرف واحد ، بل بأكثر من حرف ، كما قد يكون المتناسق فيها هو الروي وهو الحرف الأسبق على الأخير . في حين أن السجع مشروط فيه التماثل في الحرف الأخير ذاتاً وصفة (أي حركة) . كما في القوافي الشعرية تماماً .

نعم ، انعدم من بعض السور ، ما يكون من قبيل السجع ، أو أنه متصف بصفته ، مصداقاً لقوله تعالى^(١) : ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ . كسورة الناس وعامة الآيات في سورة محمد وسورة قاف . إلا أننا مع ذلك

يمكننا أن نسميه تناسقاً أو نسقاً لا أن نسميه سجعاً ، لأن كل سجع فهو نسق وليس كل نسق فهو سجع . فقد يكون في مثل هذه السور سجع ونسق في عين الوقت .

- ١٧ -

بقيت لنا كلمة في التعريف بالسياق ووحدة السياق . فإنه باب مهم من أبواب فهم اللغة عموماً ، والقرآن الكريم خصوصاً ، وقد استخدمناه في كثير من أبحاثنا هذه . فينبغي أن نحمل فكرة كافية عن حقيقته وعن نتائجه .

فإن السياق على قسمين : سياق المعنى وسياق اللفظ :

أما السياق المعنوي ، فهو يمثل الاتصال والتماثل في مقاصد المتكلم والمعاني التي يريد بيانها والإعراب عنها . فإذا شككنا في أي مقصود من مقاصده ، أمكن جعل المقاصد الأخرى دليلاً عليه كقرينة متصلة عرفية وصحيحة ، وهذه هي قرينة وحدة السياق التي تستعمل عادة في الاستدلال الفقهي والأصولي .

فلو وردتنا في السنة الشريفة عدة أوامر في سياق واحد ، وكان بعضها أكيد الاستحباب ، وبعضها مشكوك الوجوب ، قلنا باستحبابه لأجل وحدة سياقه مع المستحب .

وأما السياق اللفظي ، فهو أمر آخر تماماً ، وإن كان كل لفظ له معنى ، ومن هنا فكل سياق لفظي له سياق معنوي ، إلا أن العمدة هنا اختلاف الجهة الملحوظة في السياق .

ومرادنا من السياق اللفظي تناسقه العرفي في الذوق واللغة ، بحيث لو زاد شيئاً أو نقص ، لكان ذلك إخلالاً به ، ومن ثم يكون ذلك قرينة كافية على عدم وجوده وعدم قصده من قبل المتكلم .

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى : ﴿ قُلْ أَصُودُّ بِرَبِّ النَّاسِ مَلِكِ النَّاسِ إِلَهَ

النَّاسِ . بدون وجود الواو بينها . فلو وجد الواو اختل السياق اللفظي بكل تأكيد . ولعل أوضح منه اختلال السياق لو وجد الواو ، في البسمة وهكذا .

بينما نجد أموراً أخرى غير مخلة بالسياق لو تبدلت . ومن أمثلة ذلك ما لو تبدل الفاء بالواو في قوله تعالى : ﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا فَاتَّرْنَ بِهِ نَقْعًا فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا﴾ . فإن الجمال اللفظي يبقى مستمراً بحسب ما ندرك من الذوق اللغوي العرفي . وهكذا .

وعلى أي حال ، فكلا الشكلين من السياق : اللفظي والمعنوي ، يمكن استعماله في أبحاثنا هذه ، وجعله قرينة على مختلف الأمور ، إلا أن السياق اللفظي فيها أهم وألزم . كما كان السياق المعنوي في تلك العلوم ، أعني الفقه والأصول ، أهم وألزم .



ولا ينبغي لنا بهذا الصدد ، أن نهمل الحديث عن المصادر ، التي يمكن للقارئ الاعتماد عليها لو أراد التدقيق والتوسع أو الإضافات حول بحثنا هذا .

فإنه على العموم نجد التفاسير العامة للقرآن مفيدة في هذا الصدد أكيداً ، أيأ كان مذهبها ومهما كان اتجاهها . وهي فيما أعلم على ثلاثة اتجاهات :

الاتجاه الأول : التفسير الباطني للقرآن الكريم . وهي صادرة عادة أو غالباً من مشايخ الصوفية كابن عربي وغيره .

الاتجاه الثاني : التفسير بالحديث ، بمعنى تورع المؤلف عن إبداء رأيه . والاقتصار في التفسير على سرد السنة الشريفة المختصة بإيضاح هذه الآية أو تلك ، كتفسير البرهان للبحراني .

الاتجاه الثالث : التفسير بالرأي المعتبر ، أو محاولة الفهم من ظواهر

وسياقات القرآن الكريم نفسه . وهي عامة التفاسير لدى الفريقين . ونعتمد منها على الخصوص تفسير الميزان للسيد محمد حسين الطباطبائي . وإن كانت كلها مفيدة .

وكذلك يفيد في هذا الصدد : كتب إعراب القرآن الكريم وهي عديدة ، يحضرني منها الآن اثنان : إملاء ما به من الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن لأبي البقاء العكبري . والملحة في إعراب القرآن لمحمد جعفر الكرياسي .

ومنها : الكتب المختصة بتعريف القراءات في القرآن ، وهي عديدة ، يحضرني منها اثنان : النشر في القراءات العشر ، لابن الجوزي ، والمعجم الحديث للقراءات القرآنية .

وكذلك الكتب التي خصصت فصولاً منها للبحث في بعض الأمور القرآنية أو الدفاع ضد إشكالات أوردت ضد الدين وضد القرآن . وهي عديدة ، لا تدخل تحت الحصر من كل مذاهب الإسلام ، يحضرني منها اثنان : كتاب الأمالي للسيد المرتضى وما وراء الفقه للمؤلف . وخاصة ما ذكرناه في كتاب الصلاة حول القرآن الكريم .

وكذلك الكتب المخصصة لبيان لغة القرآن الكريم نفسه ، كمفردات القرآن للراغب الأصفهاني ومجمع البحرين في لغة الكتاب والسنة للطريحي ، مضافاً إلى كتب اللغة العامة كلسان العرب لابن منظور ، والقاموس المحيط وتاج العروس ، وغيرها كثير .

وكذلك الكتب المخصصة لما يسمى بعلوم القرآن وهي التي تتحدث عن وجوه الإعجاز فيه أو عن القراء والقراءات أو عن التجويد أو عن الحساب الرياضي للقرآن وغير ذلك . منها كتاب عبد القاهر الجرجاني ، والإتيقان في علوم القرآن للسيوطي والجزء الأول من البيان للخوثي . وفي اعتقادي أن هذه العلوم تصلح كمقدمات لفهم التفسير لا أكثر .

ومنها الكتب المخصصة للفهم الطبيعي أو العلمي الحديث للقرآن الكريم ،

وهي عديدة أشهرها تفسير الجواهر للشيخ طنطاوي جوهري ، والآيات الكونية في القرآن الحنفي أحمد والطبيعة في القرآن الكريم للدكتور كاصد ياسر الزيدي وغيرها .

وكذلك الكتب المختصة بالتاريخ الديني ، لو صحَّ التعبير ، كالكتب المختصة بقصص الأنبياء ، والمتصلة بالحديث عن الأمم السابقة ، أو الحديث عن الجنة والنار ويوم القيامة . سواء كانت كتب حديثة تقتصر على نقل السنة الشريفة ، أو كتب رأي وتحليل .

وقد يفيدنا في هذا الصدد أيضاً من بعض الجهات ، الكتب المختصة بالتربية الأخلاقية للفرد ، وهي كتب عديدة من الفريقين ، يحضرنى منها الآن : إحياء علوم الدين للغزالي وجامع السعادات للنراقي وفقه الأخلاق للمؤلف .

هذا ، مضافاً إلى الكتب الواردة في حقل اختصاص هذا الكتاب نفسه ، مما اعتمدناه ومما لم نعتمده ، وهي المختصة لدفع الشبهات عن القرآن الكريم ، وهي أيضاً عديدة ، نعتمد منها : كتاب الرازي المطبوع في هامش كتاب العكبري ، وتنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار وتلخيص البيان في مجازات القرآن للشريف الرضي .

- ١٩ -

هذا ولا يفوتنا ، ونحن بصدد الحديث عن المصادر : القول بأن الآراء المعروضة فيها تنقسم بحسب فهمي إلى قسمين رئيسين : آراء ثابتة في الرتبة السابقة على القرآن ، والآراء المتحققة في الرتبة المتأخرة عنه . وما هو المعتمد في فهم القرآن الكريم هو القسم الأول فقط .

والمراد بالآراء الثابتة في الرتبة السابقة ، هي الآراء التي تحدثت عن اللغة وعن القواعد العربية أو الأنظمة العقائدية ، بغض النظر عن آيات القرآن . يعني الحديث عن تلك الأمور في أنفسها ، ومن ذلك ما ثبت للمفكر من معاني لغوية وغيرها عن الحقبة الجاهلية السابقة على الإسلام مباشرة ، فإنها

في الحقيقة تمثل عصر النص ، والمجتمع الذي نزل فيه القرآن ، فيكون هو المعتمد في فهمه ، كمصدر رئيسي بلا إشكال .

والمراد من الآراء المتحققة في المرتبة المتأخرة عن القرآن ، كل الآراء المعروضة بعد أخذ القرآن بنظر الاعتبار ومحاولة الاستفادة والاستظهار منه . فإن مثل هذه الآراء إنما تؤخذ كاجتهادات لأصحابها . وتكون غالباً قابلة للمناقشة ، ومتعارضة ومتعددة . ويمكن أن يكون لأي مفكر رأي بإزائها وفي مقابلها .

ومن أمثلة ذلك الخلاف في قوله تعالى : ﴿ قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ ﴾ . في أن هذا المؤمن هل دخل الجنة حياً أم ميتاً؟ من حيث إن الآية لم تنص على موته . إذن ، فهو لا بد أن يكون حياً . ومن حيث إن دخول الجنة لا يكون إلا بالموت ، فهو لا بد أن يكون قد مات ودخل الجنة .

ومحل الشاهد أن كل ذلك وغير ذلك ، إنما هي استفادات بعد أخذ المدلولات القرآنية بنظر الاعتبار ، فتكون آراء خاصة بالمؤلفين ، وقابلة للمناقشة وقابلة لإفادات آراء أخرى بإزائها .

فما هو المعتمد في الحقيقة في فهم القرآن الكريم ، هو القسم الأول من الآراء والاتجاهات ويكون حجة في إثباته عادة وغالباً ، دون القسم الثاني لا محالة .

- ٢٠ -

وستكون العناوين العامة في البحث الآتي ، هي عناوين السور ذاتها . ثم نعرض في كل سورة أسئلة وأجوبة ، نحاول أن تكون مرتبة بترتيب آيات السورة . حتى ما إذا انتهت السورة بدأنا بالسورة التي قبلها وهكذا أخذاً بالمنهج القهقري الذي التزمناه .

وهذه الأسئلة إما بعنوان سؤال وجوابه ، كما هو الغالب ، أو بعنوان الإشكال مع رده أو بعنوان : إن قلت : قلنا . ونحو ذلك ، وكلها على أي

حال ، تعد من الناحية النظرية طريقة واحدة أو متشابهة في المنهجية العامة .
 هذا ، وإنني لا أدعي ، الاستيعاب والشمول ، وخاصة بعد القيود التي
 سبق أن عرفناها ، كما لا أدعي التناهي في العلم . وإنما الأمر كما قاله
 سبحانه : ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ . وإنما هذا الذي تراه بين يديك هو
 بمقدار الميسور ، بحسن منة المَنان سبحانه وتعالى .

هذا ، وإنني أشكر كل من وازرني وشجعني وأعانني على هذا المشروع
 الطيب ، من فضلاء طلابي ومن المؤمنين الذي يحسنون بي الظن . وجزاهم
 الله جميعاً خير جزاء المحسنين .

الحمد لله والصلاة على عباده الذين اصطفى . ﴿اللَّهُ خَيْرٌ أَمَ مَا
 يُشْرِكُونَ﴾ . أعاننا الله على أنفسنا وعلى جميع مشاكلنا وعلى كل
 وجودنا ، إنه ولي التوفيق وهو على كل شيء قدير ، وبالإجابة جدير وهو
 أرحم الراحمين .

حرره بتاريخ السادس والعشرين من شهر رمضان المبارك عام ١٤١٦ هـ .

محمد الصدر



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مبحث البسملة

سؤال : ما معنى الباء في البسملة؟

جوابه : يحتمل معناها وجوهاً :

الوجه الأول : السببية ، وهي العلبة والتسبيب . ومنه قوله تعالى ^(١) : ﴿إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلِ﴾ أي بسبب هذا الاتخاذ . فيكون المعنى في البسملة : أعمل أو أبدأ بسبب اسم الله تعالى وببركته .

الوجه الثاني : الإلصاق : وهو في اللغة على قسمين :

قسم مادي مباشر ، من قبيل قولنا : عملت بيدي أو أمسكت بزيد .

وقسم معنوي : نحو مررت بزيد . فالمرور لم يلتصق بزيد ، ولكنهم اعتبروا ذلك مجازاً . فيكون المعنى في البسملة : إن عملي مقترن وملتصق - مجازاً - ببسم الله الرحمن الرحيم .

الوجه الثالث : الظرفية ، ومنه قوله تعالى ^(٢) : ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ﴾ . وقوله تعالى ^(٣) : ﴿نَجَّيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ﴾ . أي في ذلك الزمن . فيكون المعنى في

(١) البقرة/ ٥٤ .

(٢) آل عمران/ ١٢٣ .

(٣) القمر/ ٣٤ .

البسملة أن نتصور أن العمل مظروف واسم الله ظرف . وأن العمل مظروف - مجازاً - لاسم الله تعالى لكي تزيد بركته .

الوجه الرابع : الاستعلاء . ومنه قوله تعالى ^(١) : ﴿مَنْ إِنْ تَأَمَّنْهُ بِقَنْطَارٍ﴾ . أي على قنطار . وكذلك قوله تعالى ^(٢) : ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ﴾ . فيكون المعنى في البسملة إفادة التوكل على الله . بمعنى : أبدأ على اسم الله أو توكلت على الله . والعامة تقول : توكلت بالله .

وكل تلك المعاني ممكنة وصحيحة ، وقد تكون كلها مرادة . ولا يتعين واحد منها ، ولا يوجد ظهور في أحدها . كما روي ^(٣) : إن للقرآن بطناً ولبطنه بطن . وروي : إن له سبع بطون . وإن : له سبعون بطناً . ونحو ذلك ، ولكن الإنسان المحدود لا يدركها كلها . غير أن الله تعالى اللامتناهي يمكن أن يقصد معانٍ لامتناهية .

سؤال : لماذا لم يستعمل غير الباء من حروف الجر؟

جوابه : لأنه لا يمكن لأي حرف غيرها أن يقوم مقامها وأن يؤدي مؤداها . وقد سمعنا المعاني الأربعة السابقة . وليس في حروف الجر ما يؤديها جميعاً غير الباء . مع العلم أن مقتضى الحكمة تنبيه القارئ عليها ، أو إلى ما يتييسر له منها .

سؤال : ما هو متعلق الباء في البسملة؟ فإن الجار والمجرور يحتاج إلى متعلق نحوياً لا محالة .

جوابه : إن هذا المتعلق له نحوان من التصور :

النحو الأول : وهو المشهور ، يكون بتقدير فعل مناسب مع السياق ، كقولنا أبتدىء أو أستعين أو أعمل ونحوها .

(١) آل عمران/ ٧٥ .

(٢) المطففين/ ٣٠ .

(٣) البحار ج ٩٢ ، ص ٩٥ .

النحو الثاني : يكون بتقدير اسم يكون خبراً لمبتدأ محذوف . كما لو قلنا : هذا الفعل متبرك ببسم الله الرحمن الرحيم . أو هو كذلك . أو كائن أو حاصل . ونحوها .

ويندرج في النحو الأول ما قيل من أن المتعلق : أقرأ أو أقول أو قل . باعتبار كون البسمة شروعاً بالقول أو بالقراءة .

وما ذكروا في رده^(١) : من أن مفعول القراءة أو القول يجب أن يكون هو الجملة بحالها من المعنى . لا يتم : لعدم المنافاة بين أن يكون مفعول القول هو الجملة التامة . وبين أن يكون ظرف القراءة ككل أو جوها العام هو اسم الله سبحانه ، والتوكل عليه .

كما يندرج في النحو الأول ، ما ذكروه من أن المتعلق : أستعين أو استعن ، باعتباره قصد الاستعانة والتوكل على الله سبحانه .

ولا يرد عليه ما ذكروه^(٢) في رده من استحالة الاستعانة من الله سبحانه باعتباره أنه هو المتكلم في القرآن أصلاً . فيكون كأنه هو المستعين بالله وهذا مستحيل . فإنه مستغن عن الاستعانة بأسمائه الكريمة .

وجواب ذلك : نقضاً وحلاً : أما النقض : فبكل ما ورد في القرآن الكريم بلسان غيره سبحانه ، من دون الإشارة ، إلى المتكلم . ومنه ما ورد في فاتحة الكتاب^(٣) : ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ . فإنه لو كان هو المتكلم لما جاز كل ذلك .

وأما الحل : فباعتبار ظهور التعليم للآخرين والتلقين لهم بأن يعملوا ذلك ، ليكون خيراً لهم في دنياهم وأخرهم . بما فيها موارد النقض التي ذكرناها . وكل القرآن الكريم منزل لهداية الناس وتعليمهم . ولعله من هنا

(١) البيان في تفسير القرآن ، للخوئي ص ٤٥٧ .

(٢) المصدر والصفحة .

(٣) سورة الفاتحة : ٦-٥ .

قدروا فعل الأمر : قل أو اقرأ أو استعن : بصفته تعليماً لرسول الله صلى الله عليه وآله بالمباشرة ولكل الناس بالتسيب .

هذا : وقد استنتج في المصدر المشار إليه^(١) أنه : يتعين أن يكون متعلق الجار والمجرور هو أبتدىء . أقول : لو تم له كل ذلك وتنزلنا عن المناقشات السابقة ، فغاياته صلاحية مادة الابتداء لكونها متعلقاً . وأما كونها بصيغة المضارع أو الأمر أو الاسم الذي يكون خبراً لمبتدأ محذوف ، فهذا مما لا يتعين في حدود ما ذكره من الدليل . فقلوه : إنه يتعين الابتداء بصيغة المضارع خاصة ، جزاف من القول .

سؤال : لماذا قال : بسم الله . ولم يقل بالله . أليس الاعتماد على الله مباشرة أفضل من الاعتماد على اسمه ؟

جوابه : من عدة وجوه :

الوجه الأول : إننا لو قصدنا ذات الله سبحانه كواقع ، فلا معنى لذكره إلا بطريق الإشارة إليه عن طريق أسمائه . فنشير إلى الله باسم الله . ولو قلنا بالله لكنا - أيضاً - قد وسطنا الاسم . وذلك : لأن اللغة تقتضي ذلك . ولا فرق بحسب النتيجة أن نقول بالله أو بسم الله .

الوجه الثاني : إننا لو قلنا : بالله الرحمن الرحيم لقصدنا ذات الله سبحانه ، وعندئذ تسقط المعاني التفصيلية الموجودة في هذه الأسماء : الله ، الرحمن ، الرحيم . في حين أن الحكمة تقتضي أن تلحظ هذه الأسماء لحاظاً واضحاً ، وأن تقصد بعناوينها التفصيلية . ولا تكون لمجرد الإشارة إلى الذات المقدسة . فالتركيز على هذه الأسماء لمدى أهميتها ، لا على الذات . ولو كان التركيز على الذات لامتحت استقلالية ، وتفاصيل هذه الأسماء وهذا على خلاف الحكمة .

الوجه الثالث : إن الأسماء الحسنى يمكن أن تكون الواسطة بين العبد وربّه . فهل هناك واسطة فعلاً بين العبد وربّه ؟

(١) البيان في تفسير القرآن ص ٤٥٧ .

أجابت النصوص الشريفة بثلاثة أجوبة كلها صحيحة :

الجواب الأول : إنه لا واسطة بين العبد وربه . قال تعالى ^(١) : ﴿وَتَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ . وقال ^(٢) : ﴿أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ . فهو أقرب إليه من ذاته فضلاً عن غيره .

الجواب الثاني : إن الأئمة المعصومين (عليهم السلام) : هم الواسطة ، فهم الشفعاء والأولياء ، وقال في الدعاء خطاباً لهم ^(٣) ، إرادة الرب في مقادير أموره تهبط إليكم وتصدر من بيوتكم والصادر عما فصل من أحكام العباد .

ولكنهم سلام الله عليهم ، لا يتصرفون بذواتهم الاستقلالية ، بل بحقائقهم الواقعية الفانية في ذات الله سبحانه . والله هو المسبب الحقيقي . فالأمر نازل من الله والتوجه منحصر إلى الله . وإن كان ذلك بواسطة المعصومين . فالمعصوم عليه السلام ، موجود بحسب الحقيقة الثانية ، وغير موجود بحسب الحقيقة الأولى ، فالواسطة موجودة لكنها بمنزلة العدم .

الجواب الثالث : إن الواسطة هي الأسماء الحسنى . والله تعالى فتح لنا هذه الرحمة ، قال سبحانه ^(٤) : ﴿وَكَلَّمَ الْأَسْمَاءَ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ . فندعوه بها لكي لا نُحرم من تلك الرحمات المترتبة على الاستعانة بالله سبحانه .

ولا منافاة بين هذا الجواب والجواب السابق . وذلك لأن الأسماء الحسنى مستبطنة في الأئمة المعصومين عليهم السلام . وهذا المجموع مستبطن وفان في الله سبحانه . فهو موجود - كما قلنا - بصورة فنائية لا بصورة استقلالية .

وعليه فقد اقتضت الحكمة أن يختار الله سبحانه للبسملة أوسع أسمائه

(١) ق/١٦ .

(٢) الأنفال/٢٤ .

(٣) مفاتيح الجنان ص ٤٢٣ .

(٤) الأعراف/١٨٠ .

الحسنى وأكبرها وأهمها . كما قال في الدعاء : اللهم إني أسألك بأوسع أسمائك وأكبرها يا الله يا رحمن .

سؤال : لماذا تبدأ سور القرآن الكريم بالبسملة؟

جوابه : ما ورد في فضل البسملة^(١) من : إن كل أمر ذي بال لم يذكر فيه اسم الله فهو أتر . ونستنتج منه : إن البسملة تنتج عدة آثار معنوية : منها : إنها توجب تكامل النتيجة وصفاتها وخلوصها .

ومنها : إنها تنفي عنها النقص والمحدودية والظلمانية . فمثلاً : عند الأكل تنفي بالبسملة أضرار الطعام المادية والروحية . وكذلك عند الابتداء بالسور ، بل الابتداء بكل عمل . فإن كل عمل ينبغي أن يتكامل ويندفع سوءه بسم الله الرحمن الرحيم .

والمفروض أن الإنسان ينبغي أن يكون في ذكر دائم لله تعالى . والله تعالى علم أننا نعجز عن ذلك ، ولأجله طرحت الشريعة المقدسة أمراً يعوض عن ذلك ، وهو استحباب الذكر في أول العمل وفي آخره . أما الذكر في أوله فبالبسملة ، وأما الذكر في آخره فبالحمد . وورد^(٢) : اللهم صل على محمد وآل محمد واختم لي بخير . فإذا كان العمل بادئاً بالذكر ومتتبعاً به فيكون بينهما الفرد بمنزلة الذاكر .

سؤال : ما هو مضمون البسملة ومدلولها؟

جوابه : نحن لا نستطيع أن نحيط بالبسملة علماً . لأن علومها أوسع وأعمق من أن ننالها بعقولنا القاصرة ، وإنما نلم بها إلاماً .

والشاهد على عظمة البسملة ، ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام^(٣) : إن علوم الكون كلها في القرآن وعلوم القرآن في السبع المثاني وعلوم السبع

(١) البحار ج ٧٦ ، ص ٣٠٥ .

(٢) انظر دعاء أبي حمزة الثمالي في مفاتيح الجنان ، ص ١٨٦ .

(٣) انظر نحوه في : الأربعون حديثاً للشيخ إبراهيم الخوئي ، ص ٢٣١ .

المثاني في البسملة وعلوم البسملة في الباء وعلوم الباء في النقطة . وأنا تلك النقطة . وحسب فهمي فإن المراد : إن علوم القرآن في الفاتحة مع زيادة في الفاتحة . وعلوم الفاتحة في البسملة مع زيادة في البسملة . وعلوم الباء مع زيادة في الباء . وعلوم الباء في النقطة مع زيادة في النقطة . وأما ما هي تلك الزيادة ، فذلك ما لا يعلمه إلا علام الغيوب ، لأنها فوق إدراك عقولنا القاصرة . وربما يكون علمها عند قائلها سلام الله عليه .

فعلوم الكون بجميع مراتبه عند أمير المؤمنين (ع) . وعلومه أكثر من علوم البسملة وعلوم البسملة أكثر من علوم الفاتحة . وعلوم الفاتحة أكثر من علوم الكتاب الكريم الذي لم يفرض بشيء .

وهذه الرواية تدلنا على مزايا أمير المؤمنين (ع) وهي :

أولاً : إن روحه وحقيقته العليا بسيطة . حيث يقول : وأنا النقطة . وإن النقطة بسيطة هندسياً من حيث إنها ليست جسماً ولا سطحاً ولا خطاً . فهي بسيطة من جميع الجهات ، فهي مجرد فرض عقلي وليست مادة . وهذه البساطة المشار إليها في الرواية بساطة فلسفية والنقطة ذات بساطة هندسية . والبساطة الفلسفية مستقاة مجازاً من البساطة الهندسية . وإلا فإن بساطة الروح لا تماثل بساطة النقطة إلا بعنوان البساطة .

ثانياً : إنه سلام الله عليه ، جامع لكل علوم الكون غير علم الله سبحانه . وقد فاق علمه علم الأولين والآخرين وجميع المعصومين سلام الله عليهم أجمعين عدا الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله الذي هو مدينة العلم وعلي بابها .

ثالثاً : إنه عليه السلام أعلى مراتب الوجود .

فقد قال الفلاسفة بقاعدة صدور الواحد عن الواحد .

فبالضرورة يخلق الله تعالى واحداً في المرتبة الأولى التي تنزل عن ذاته سبحانه . ثم هذا المخلوق الواحد يخلق الكثرة أي يوجد المتعدد . فهو بسيط

ولكنه بالتحليل يكون أمرين : محمد وعلي ، لأنهما نفس واحدة . بدليل قوله تعالى^(١) : ﴿وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾ . فهو عليه السلام نفسه ولكنه غيره . والكثرة عين الوحدة . كما قيل في الحكمة المتعالية .

وليس هذا غريباً ، فنفس الإنسان واحدة ، ولكنها - في نفس الوقت - كثيرة . ففيها القوة الغضبية والشهوة والرغبات والحاجات ولكنها مع ذلك نفس واحدة . والكثرة عين الوحدة .

ونستنتج من ذلك : إن هذه الحقيقة النورية العليا ، هي أول الموجودات ، وأشرفها وأقدرها وأعلاها وأعلمها ، وهي مسيطرة على جميع الموجودات بأقدار من الله سبحانه .

وينبغي الإلماع إلى أن كون علوم الفاتحة في البسملة . . . إلخ ، إنما هو معنى روحي وليس مادياً ولا لغوياً ، لتعذر ذلك .

ولئن استطعنا ذلك في البسملة ، فلا يمكن ذلك في الباء والنقطة كما هو واضح ، فيتعين المعنى الروحي .

ويحسن هنا الالتفات إلى نكتة فلسفية : وذلك : إننا قلنا فيما سبق : إن الروح بسيطة وإن العلم مركب . فكيف يتعلق المركب بالبسيط ، الذي هو زائد عن ذاتها لأنها ليست كالباري عين ذاتها؟

ولا بد أن نشير إلى أن هذا الأمر ، قد يعرض بصفته متعلقاً بأمير المؤمنين عليه السلام ، لأن روحه العليا متضمنة لكل علوم الكون ، طبقاً لهذه الرواية : وأنا النقطة . ولكن قد يعرض فيما هو أوسع من ذلك ، بشكل يشمل كل فرد ، من حيث إن العلم مركب ، في حين أن أي فرد فإن عقله وروحه بسيط .

وهذا له عدة أجوبة :

الجواب الأول : أن نقول إن العلم بسيط وليس بمركب . والذي ندعيه من

الكثرة والتركيب إنما هو في متعلق العلم ، أي في المعلوم . فمجموع العلوم تمثل علماً واحداً بسيطاً ، وهو الذي يتعلق بالعقل الكلي أو الروح العليا . وإنما يكون التركيب في تفاصيله .

الجواب الثاني : لو تنزلنا عن ذلك ، وقلنا بسراية التركيب إلى العلم ، فنستطيع القول : بأن هذا العلم الذي يحل بالبسيط ليس هو العلم المتكثر بل يحل بها على شكل إجمالي واندماجي . وتكون كثرته تحليلية ، كانهلال الكتاب إلى أوراق ، ويمكن أن نضرب لذلك مثالين :

المثال الأول : إن اللفظ الواحد مفهوم إفرادي ، يدل على كثرة كالحائظ والشجرة والكتاب ، وكل لفظ متكون من حروف ، وكل هذه المعاني متكونة من أجزاء .

المثال الثاني : إننا قلنا إن علوم الفاتحة في البسمة ، ويررنا ذلك ، بأن البسمة متضمنة لأوسع الأسماء وأكبرها وأهمها . وهي : الله الرحمن الرحيم ، لأن لها نحو هيمنة على سائر المخلوقات . إذن فهذه العلوم الكثيرة مستبطنة في هذه الأسماء الثلاثة ، ويمكن اندراجها في لفظ واحد ، وهو لفظ الجلالة ، بعنوان كونه دالاً على الذات . باعتبار أن الخلق كله دائم وقائم بالله سبحانه . فحينئذ ندرك أن كل علوم الكون في لفظ الجلالة وحده ، الذي قد يفسر باسم الله الأعظم . ومعه ، فلا بأس أن يرجع الكثير إلى الواحد أو إلى البسيط .

الجواب الثالث : إن كل مخلوق فهو متكون من ماهية ووجود . وكل منها يؤثر أثره الخاص به . فهل العلم يتعلق بالماهية أو بالوجود؟ فهنا نقول : إنه يتعلق بالوجود . فإنه من صفاته ومن صفات الباري سبحانه وتعالى . وقد قال الفلاسفة : إن الوجود كلما كان أشرف كان أكثر تحملاً من القوة والعلم والحياة والتأثير .

الجواب الرابع : إننا لو تنزلنا وقبلنا انطباع العلم بالماهية لا بالوجود وهي ماهية بسيطة ، إلّا أن معنى البساطة ليست التفاهة والصغر والضآلة كالنقطة الهندسية ، وإنما هو بمعنى عدم تحقق التحليل العقلي إلى رتب وأجزاء ،

وهذا لا ينافي ضخامتها المعنوية وأهميتها . فتكون متحملة للكثير كالوجود نفسه ، الذي قال الفلاسفة ببساطته ، وقالوا : إن الله صرف الوجود ، وهو في نفس الوقت لانهائي العلم .

سؤال : لماذا خصّت البسملة بهذه الأسماء الحسنی دون غيرها؟^(١) .

وجوابه : قد تحصل مما سبق . وبحسب فهمي : فإن المتعين هو ذكرها دون غيرها .

أما لفظ الجلالة ، فلأنه الإشارة الرئيسة للذات المقدسة تبارك وتعالى . فبسم الله أي باسم الذات . فلا بُدَّ مِنْ ذكر الذات أولاً ثم التنزل إلى عالم الأسماء .

وأما الرحمن : فلأن رحمته وسعت كل شيء ، فهو اسم واسع بسعة الله أي إنه أوسع الأسماء على الإطلاق . وكل اسم آخر فهو أكثر محدودية منه أو مثله . ولا يمكن أن يكون أوسع منه .

فقد اختار الله سبحانه في البسملة بعد لفظ الجلالة أوسع الأسماء . مضافاً إلى أنه تعبير عن الرحمة لا عن النعمة . ورحمته تقدمت على غضبه .

وبعد هذين الاسمين العامين ، ذكر اسماً محدوداً ، وهو الرحيم ، لأنه لم يبق إلا الأسماء المحدودة ، فالرحيم لا يشمل جميع الخلق بل يشمل المحسنين فقط كما قال سبحانه^(٢) : ﴿إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ .

واختيار اسم الرحيم من الأسماء المحدودة ، لمزيتين :

المزية الأولى : مزية الرحمة لأهميتها وتقدمها على الغضب ، بل على الخلق كله ، لأن الخلق كله بالرحمة .

المزية الثانية : إنه أهم الأسماء في طريق التكامل ، فلا تكامل إلا بالرحمة الخاصة .

(١) يعني لماذا لم يقل : العليم السميع البصير ، مثلاً .

(٢) الاعراف/ ٥٦ .

هذا مضافاً إلى تشاكل المادة اللفظية والبلاغية بين الرحمن والرحيم .
وبهذا يتضح الجواب على هذا السؤال : لماذا ذكرت هذه الأسماء بهذا
الترتيب؟

فإنه سبحانه بدأ بالاسم الدال على الذات المقدسة ، ثم بأوسع الأسماء
الحسنى الذي يشابه العلم في السعة والأهمية . ثم بالاسم الأضيق منهما
وهو الرحيم ، وأما أن يقدم الصفة على الذات ، أو أن يقدم الاسم الضيق
على الواسع فهذا واضح الرداءة .

سؤال : لماذا تكررت مادة الرحمة في السورة مرتين؟

جوابه : قال في الميزان^(١) الرحمن : فعلان ، صيغة مبالغة تدل على
الكثرة ، والرحيم فعيل ، صفة مشبهة تدل على الثبات والبقاء . ولذلك
ناسب الرحمن أن يدل على الرحمة الكثيرة المفاضة على المؤمنين والكافرين ،
وهو الرحمة العامة . . . ولذلك أيضاً ناسب الرحيم أن يدل على النعمة
الدائمة والرحمة الثابتة الباقية التي تُفاض على المؤمنين .

أقول : ينتج من ذلك عدة أمور ، أهمها :

أولاً : إن رحمة الله تعالى تتصف بكلا الوصفين ، فهي واسعة ومنتشرة
من ناحية ، وثابتة ومستقرة وغير قابلة للتلززل من ناحية أخرى .

ثانياً : إننا يمكن أن نلاحظ هذين الاسمين مستقلين ، فهو تعالى (رحمن)
وهو أيضاً (رحيم) . كما هو المتبادر العرفي في سائر الأسماء الحسنى
كالغفار والشكور ونحوها .

ويمكننا أيضاً ، أن نركب بينهما ، فيكون (الرحمن الرحيم) اسماً واحداً ، فنفس
الرحمة واسعة وهي ثابتة . فكأنهما صفتان لشيء واحد وهي مادة الرحمة .

ومعه تكون النتيجة هي تصورنا للرحمة الواسعة والثابتة . وذلك على
أحد شكلين :

(١) الميزان ج ١ ، ص ١٨ .

الشكل الأول : إننا إن رجحنا جانب (الرحمن) فيكون المعنى : إن الرحمة الواسعة ثابتة . وهذا صحيح .

الشكل الثاني : إننا إن رجحنا (الرحيم) فتكون الرحمة الخاصة واسعة . وهي وإن لم تكن واسعة لكل الخلق ، ولكنها واسعة لكل مستحقيها وطالبيها ، ولكل من ﴿سَعَى لَهَا سَفْعِيهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾^(١) . فإنه تعالى كريم لا يخل في ساحته .

فيتحصل : إن الرحمة الخاصة واسعة . وإن الرحمة الواسعة ثابتة ، وكلا الأمرين يتحصلان بعد التركيب .

سؤال : لماذا خصت مادة (الرحمة) بالذكر في البسملة .

جوابه : ظهر مما ذكرناه من حيث إن الله سبحانه اختار بعد لفظ الجلالة ، مادة الرحمة التي هي أوسع الأسماء وأكبرها . ويكفي هنا أن نتذكر أن الخلق كله موجود بالرحمة ، وأن رحمته وسعت كل شيء ، وأن الرحمة هي الأساس في الكثير من الأمور التشريعية والتكوينية . وأن رحمته تقدمت غضبه وأن النبي صلى الله عليه وآله نبي الرحمة ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٢) . إلى غير ذلك من المزايا .

فالرحمة أوسع الأسماء وأكبرها . وفي مقابلها توجد أسماء من سنخين ، كلاهما لا يناسب وجودها في البسملة :

الأول : أسماء الغضب ، كالمنتقم والقهار . ولا يناسب وجودها في البسملة مع أسماء الرحمة .

الثاني : الأسماء المختصة بموارد معينة ، وليست بواسعة ، مثل الغفار ، فإنه لا يشمل جميع الخلق بل يشمل المذنبين فقط . وقد اختار الله سبحانه ترك أمثال ذلك في البسملة .

(١) الأمراء/ ١٩ .

(٢) الأنبياء/ ١٠٧ .

مضافاً إلى أن كل الأسماء متضمنة للرحمة لا محالة ، وهذا من جملة تفسير قوله : رحمته وسعت كل شيء . يعني : حتى كل الأسماء الحسنى . إذن ، فالتعرض إلى الرحمة تعرض لكل الأسماء أو للسمة العامة لها .

فإن قلت : إن الرحيم ليس من الأسماء العامة الواسعة ، كالاسمين السابقين عليه في البسملة : الله الرحمن ، من حيث إن الرحيم لا يشمل كل الخلق بل يختص بمستحقي الرحمة الخاصة . فكيف ناسب ذكره في البسملة؟

قلت : جواب ذلك على أحد مستويين :

المستوى الأول : بما ذكرنا من التركيب بين الاسمين : الرحمن الرحيم . فإنهما بالانضمام يكون معناهما واسعاً ، وموضوعهما غير محدد بحد .

المستوى الثاني : إن الرحمة النازلة على الخلق لها أهمية ، لا يمكن الإعراض عنها . على عكس الأسماء الأخرى كالستار والشافى والمعافى وغيرها ، فإن هذه لها أهمية دينوية زائلة . أما الرحيم ، فإن له قدسية زائدة على قدسية الأسماء الأخرى . فالرحمة الخاصة أعلى وأوسع وأنور وأكبر من أن نتصورها ولا يعلمها إلاّ علام الغيوب . ومن هنا استحققت أن تكون في البسملة ، وتتبع الاسمين الواسعين فيها .

سؤال : ما معنى الاسم؟

قال السيد الطباطبائي في الميزان^(١) : وأما الاسم فهو اللفظ الدال على المسمى ، مشتق من السمة بمعنى العلامة . أو من السمو بمعنى الرفة . وكيف كان ، فالذي يعرف من اللغة والعرف أنه هو اللفظ الدال . ويستلزم ذلك أن يكون غير المسمى .

أقول : وعلى ذلك ، يكون معنى البسملة بالدوال على الله تعالى التي هي الأسماء الحسنى ، إذا أخذنا الاسم بمعنى العلامة ، وإذا أخذناه بمعنى

(١) الميزان ج ١ ، ص ١٧ .

الرفعة ، كانت البسملة تمسكاً بعلو الله ويعظمت ، ويسمو الله الرحمن الرحيم .

ولكن - حسب فهمي - فإن الاحتمال الأول وهو السمة ، هو المرجح والأكثر انفعالاً في البسملة . على أنه يمكن أن يراد كلا الأمرين لأن للقرآن بطوناً ، فليكن هذا منها .

ويمكن ترجيح الاحتمال الأول بعدة أمور منها :

أولاً : إن الاسم مفرد الأسماء . ويسم الله يجمع : بأسماء الله . فهو من السمة لا السمو ، لأن السمو لا يجمع على الأسماء . ولذا اتبع (الاسم) بالله الرحمن الرحيم . فلو ضُمَّتْ إلى قوله تعالى^(١) : ﴿وَكَلَّمَ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ ، لظهر أن المراد بالاسم مفرد الأسماء ويكون الله الرحمن الرحيم مصاديق منه ، يعني كونه مصاديق من الأسماء الحسنى المذكورة في الآية الأخرى .

والسيد الطباطبائي - قدس سره - يفسر القرآن بالقرآن^(٢) ، ولكنه غفل عن ذلك . من حيث إن الآية : ﴿وَكَلَّمَ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ تدل على أن المراد من الاسم هو السمة لا السمو .

ثانياً : إن الاسم إذا كان بمعنى السمة كان لتفاصيل الأسماء الثلاثة مجال . فالله يُلحظ كاسم مستقل ، وكذلك الرحمن والرحيم . فكل منها له أهميته وسعته .

أما إذا كان بمعنى العظمة أي بعلو الذات ، سقطت تفاصيل هذه الأسماء الحسنى ، ولم يكن لها شأن ، وإنما تشير إلى الذات فقط . فكان الاختصار على واحد أولى .

ولكن يمكن القول (كأطروحة) :

(١) الاعراف/ ١٨٠ .

(٢) كما ورد في ج ١ ، ص ١١ .

إن الاسم بمعنى العظمة ، ومدخول العظمة ، ليست الذات بل الأسماء ، أي بعظمة هذه الأسماء وسموها . بعظمة لفظ الجلالة والرحمن والرحيم . وهنا اكتسبت تفاصيل الأسماء الأهمية من جديد . لكل منها عظمة بحياله . ولكن مع ذلك نقول : إن ذلك مخالف لأذهان العرف والمشرعة . حيث يقال عادة : إن الاسم مسند إلى الذات ، وهذه الأسماء إنما هي دوال على الذات . ولا يراد عظمة الأسماء بل عظمة الذات . فإذا كانت العظمة عظمة الذات ، سقطت تفاصيل الأسماء كما قلنا ، وبالتالي ينبغي أن يكون الاسم ملحوظاً بمعنى السمة ، لتحفظ تفاصيل هذه الأسماء .

مضافاً إلى أن ظاهر السياق هو انحفاظ تفاصيل الأسماء لا سقوطها ، وإلا كان التعبير عن الله بأي اسم كافياً .

سؤال : لماذا ذكر الاسم مفرداً لا جمعاً؟ مع أن مدخوله ثلاثة أسماء .

جوابه : إن ذلك لعدة أمور :

الأمر الأول : الذوق ، فلو قال بأسماء الله الرحمن الرحيم لا نمسح السياق القرآني .

الأمر الثاني : إن المراد بالاسم : الجنس أو اسم الجنس وهو بمنزلة الجمع لأنه متضمن لأفراده . فيكون بمعنى الأسماء . فيكون تعدادها تفصيلاً بعد إجمال .

الأمر الثالث : إن المراد من الاسم مدخوله المباشر وهو لفظ الجلالة . أي بالاسم الذي هو الله . فالاسم مفرد يراد به مدخول مفرد . وأما الرحمن الرحيم ، فهما صفتان للذات الإلهية لا ربط لهما بالاسم . وإنما أضيفا بعد ورود لفظ الجلالة .

الأمر الرابع : يعرض كأطروحة قلما يلتفت إليها :

وحاصلها : إن الاسم هو كل ما يدل على الشيء ، وأسماء الله إنما سميت أسماء لأنها دالة عليه وعلامة عليه ، ومن جملة الأمور التي لها

دوال وكواشف عن وجودها نفس الأسماء الحسنى ، فهي أسماء الله وهي أيضاً لها أسماء ، أي دوال وكواشف عن وجودها . فنقول في هذه الأطروحة : إن بسم الله أي باسم الاسم الذي هو الله . فمدخول الاسم ليس هو الذات المقدسة بل الاسم . واسم اسم الله هو الرحمة لما له من السعة والعمق كما سمعنا . وعطف عليه الرحيم لمناسبته له . فيكون الرحمن اسماً للفظ الجلالة ودالاً عليه . أو نقول إن (اسم الله) هو المجموع المركب من (الرحمن الرحيم) .

الأمر الخامس : إن الجمع المقترح هل هو محلى باللام أو بدونها؟

لا يقال إن اللام لا تجتمع مع الإضافة . لأنه يقال : إنه عندئذ ليس مضافاً إليه ، بل بدل ، ولكنه على كلا التقديرين باطل .

فالمحلى بالآلف واللام باطل : أولاً : لرداءته ذوقاً . وثانياً : إنه تتفي الإشارة إلى الذات وتصبح مجهولة غير مشار إليها في السياق .

وإن كان مع عدمها : أصبح لفظ الجلالة دالاً على الذات وبقي اسمان بعده ، فكان الأنسب هو التثنية ، وهو كما ترى . أو أن المقصود اسم واحد ، وهو لفظ الرحمن أي بسم الله الذي هو الرحمن الموصوف بالرحيم ، فلا موجب للجمع ، لأنه اسم واحد .

فإن قلت : إن التثنية جمع في المنطق والفلسفة ، وإن لم تكن كذلك في النحو والبلاغة . قلنا : إن العرف لا يعتبرها جمعاً . والقرآن إنما نزل عرفياً لا دقياً أو فلسفياً ، إلا في وقت الحاجة . فيكون التعبير عن الاثنين بالثلاثة خلاف الظاهر . مضافاً إلى أنه شديد الرداءة من الناحية الذوقية والبلاغية . وعلى أي حال ، يتعين الإفراد :

فإما أن نقصد بالاسم المفرد : الجنس ، كما سبق ، فنعد مصاديق ثلاثة كلها من جنس الاسم : الله الرحمن الرحيم .

أو نقصد به الفرد ونريد به لفظ الجلالة ، أي بسم الله الذي هو الرحمن الموصوف بالرحيم ، أو يراد به كلا الاسمين : الرحمن الرحيم .

سورة الناس

- يقع الكلام أولاً في تسميتها ، فإن لها عدة أطروحات :
- الأولى التسمية المشهورة : الناس . من حيث إن المفروض تسمية السورة بأي لفظ وارد فيها . وهذا منها .
- الثانية : ما سار عليه السيد الشريف الرضي في كتابه : حقائق التأويل . فنقول : السورة التي ذكر فيها الناس .
- الثالثة : ما اقترحه بعضهم من تخصيص السورة بالترقيم ورقمها بحسب التسلسل القرآني الحالي ١١٤ مركز تحقيق وتوثيق علوم إسلامي
- الرابعة : تسمية السورة بأول جملة فيها فنقول سورة : ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾ .
- وأما الكلام عن البسملة ، فقد سبق ، وبه نستغني عن تكراره في صدر كل سورة .
- سؤال : قُلْ . ما هو الموجب لذكرها هنا؟
- جوابه : إنه ورد لفظ قل في القرآن الكريم (٣٣٢) مرة^(١) . واعتقد أنها وردت لثلاثة أغراض :
- الغرض الأول : التبليغ إلى الناس . ومنه قوله تعالى^(٢) : ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا

(١) راجع المعجم المفهرس لألفاظ القرآن/ محمد فؤاد عبد الباقي ، مادة «قُلْ» .

(٢) الأعراف ١٥٨ ، يونس ١٠٤ و ١٠٨ ، الحج ٤٩ .

النَّاسِ . و ﴿قُلْ مَا يَعْبُؤُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾^(١) .

الغرض الثاني : نفع المأمور بالقول أي القائل له . حيث يأمرنا سبحانه أن نقول : الله أحد الله الصمد لنفعنا . ولأجل أن نعرف التوحيد وأن نعرف نسبة الرب ، ونحو ذلك .

الغرض الثالث : عدم مناسبة نسبته إلى الله سبحانه . فالاستعاذة إنما هي للمخاطب دائماً . وهي شيء أدنى من أن ينطق بها الله سبحانه عن نفسه . لأنه تعالى منيع لا يتضرر ولا يخاف .

وهذا هو الفرق بين المعوذتين وسورة التوحيد . فإن الله تعالى شهد لنفسه بالتوحيد في قوله^(٢) : ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ . . .﴾ لأن التوحيد يناسب أن ينطقه الخالق والمخلوقات معاً . فالله يقول : ﴿اللَّهُ أَحَدٌ . اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ . بينما الاستعاذة خاصة بالمخلوق . فلا بد أن تكون لفظة قل ، موجودة .

وعلى أي حال ، فكلا الغرضين الأخيرين متحققان لنا ، في هذا المورد . فلا يمكن حذف قل . بخلاف مثل قوله^(٣) : ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ وقوله^(٤) : ﴿سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ ، ونحوها من فواحي السور ، فإنه يناسب صدورها من الباري نفسه .

سؤال : قالوا في علم الأصول : إن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب . ومن المعلوم أن (قل) هي من صيغة الأمر . فهل هي ظاهرة بالوجوب أو في مطلق المطلوبة ، أعني الأعم من الوجوب والاستحباب؟

جوابه : إنه يمكن إقامة عدة أطروحات على أن قل لا تدل على الوجوب .

(١) الفرقان/ ٧٧ .

(٢) آل عمران/ ١٨ .

(٣) الفاتحة/ ١ .

(٤) الحديد/ ١ ، الحشر/ ١ ، الصف/ ١ .

الأطروحة الأولى : إن المراد منها الأثر الوضعي (الدنيوي أو الأخروي) وهو دفع الشر ، والاستعانة بالله سبحانه من حصوله . وليس المراد منها الحكم التكليفي . والوجوب هو حكم تكليفي لا وضعي . فلا تكون دالة عليه .

الأطروحة الثانية : إن صيغة الأمر إنما يراد بها الوجوب ، فيما لا يقع في مورد احتمال الخطر . وأما إذا كان في ذلك المورد ، فيراد بها الإباحة كما في قوله تعالى ^(١) : ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ . أي يجوز لكم الصيد ، لا أنه يجب عليكم .

فإذا التفتنا أن احتمال الخطر موجود في مورد الآية ، فإنه قد يتصور الإنسان أنه لا يجوز له أن يستعيز من الشر أو الخطر ، بل يجب عليه التسليم والرضا بقضاء الله سبحانه ، أو قد يعتبر ذلك شكلاً من أشكال إساءة الأدب أمامه سبحانه . فجواباً على ذلك يجيز لنا الله تعالى أن نستعيز به عندما نقع في ضرر أو ضرورة .

إذن ، فالاستعانة هنا في مورد احتمال الخطر ، فيكون الأمر بها دالاً على الإباحة لا على الوجوب .

الأطروحة الثالثة : إن هذا بمنزلة الأمر التقديري أو التعليقي ، وليس صريحاً . كما لو قال : إذا أردت الاستعانة فقل كذا . فيكون معلقاً على أمر واجب فلا يكون للوجوب . كما لو قيل : إذا قمت للنافلة فتوضاً أو إذا أكلت فقل : بسم الله . وهنا : إذا وقع عليك الشر والضرر فقل أعوذ برب الناس . فهو ليس ابتدائياً ، بل هو منوط بشعور الفرد بالخوف والعجز والحاجة . والمفروض بالمؤمن أن يكون دائم الشعور بالحاجة إلى الله سبحانه .

إن قلت : إن هذه التعليقية لا تنافي الوجوب ، بل تكون موضوعاً له . كما في قولنا : إذا استطعت فحج .

قلنا : إن ذي المقدمة لما لم يكن واجباً ، لم تكن المقدمة واجبة . وهنا ليست الاستعانة إلزامية في نفسها . ولا يحتمل وجوبها في الارتكاز التشريعي ، فلا يكون النطق بها واجباً أيضاً . وهذا قرينة على أن (قل) ليست للوجوب ، وإنما هي للحكم الوضعي أو للاستحباب أو لجامع المطلوبة بعنوان إظهار الضعف والخضوع أمام الله سبحانه . قال الله تعالى ^(١) : ﴿وَلَا يَمْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا﴾ . إذن ، ففعل الأمر هذا لا يدل على الوجوب من الناحية الفقهية . وإن كان دالاً عليه من الناحية الأخلاقية .

فإن قلت : إن قراءة السورة والاستعانة بها مقدمة لدفع الخطر فينبغي أن نحمل (قل) على الوجوب لا على الاستحباب .

قلت : جواب ذلك من عدة وجوه :

الوجه الأول : إن هذا يختص بالخطر الواجب الدفع . وهو المتصف بأمرين : أن يكون داهماً وعظيماً وأن يكون ممكن الدفع . وليس كل خطر ممكن الدفع على أي حال . فإذا لم يكن الخطر كذلك لم يكن واجب الدفع . فلا تكون مقدمته وهي الاستعانة واجبة .

الوجه الثاني : يختص الوجوب - على تقدير ثبوته - بما إذا كانت قراءة السورة مؤثرة في دفع الخطر عنه . وذلك فيما إذا كان الإنسان بدرجة عالية من درجات اليقين . وأما لو كانت قراءته لها غير مؤثرة ، كما هو الحال في أغلب الناس ، فلا تكون مقدمة لدفع الخطر ، فلا تكون قراءتها واجبة .

الوجه الثالث : إنه بعد التنزل عن الوجهين السابقين ، قلنا إن (قل) هي لجامع المطلوبة ، فإن استعملت للحصة الاستحبابية كانت مصداقاً للجامع ، وإذا استعملت بالحصة الوجوبية كانت مصداقاً له أيضاً . وكلاهما استعمال حقيقي بنحو الاشتراك المعنوي ، وليس بنحو الاشتراك اللفظي .

ونظيره من القرآن قوله تعالى ^(٢) : ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا

وَجُوهَكُمْ». لدى تطبيقه على الفريضة تارة وعلى النافلة أخرى .

سؤال : لماذا نسبت هذه الأسماء الحسنى إلى الناس ، واختصت بذكرهم ، دون غيرهم ، كالعالمين . فقال تعالى : ﴿إِلَهُ النَّاسِ﴾ ، ولم يقل إله العالمين ، مثلاً ، وكان التركيز على الناس ثلاثاً في السورة .

جوابه من عدة وجوه :

أولاً : عدم وجود كلمات لغوية عديدة تناسب التناسق السيني الموجود في السورة الكريمة ، إلاّ الناس والجناس .

ثانياً : الاهتمام والتركيز على الناس ، لأن الاستعاذة إنما هي لهم لا للملائكة ولا للحيوانات ، لأن الملائكة أعلى من الشعور بالخوف والحيوانات أدنى من ذلك .

ثالثاً : إن كل رحمة إنما هي لموضوعها ، والاستعاذة رحمة ، وموضوعها الناس . وذلك لأجل العموم والخصوص ، فالعموم للناس كلهم والخصوص بهم دون سواهم .

فالأستعاذة تكون معقولة من زاويتين : من زاوية العبد لكونه مستعيذاً . ومن زاوية الرب سبحانه لأنه عائد وراحم ومجيب الدعاء . فيجيب دعاء العبد بصفته واحداً من الناس .

رابعاً : إن هناك مصلحة في تكرار كلمة الناس لزيادة التركيز والاهتمام بهذه الطبقة التي تدعي الكمال وليست كاملة ، فالكاملون ﴿لَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ﴾^(١) ولا تخطر في ذهنهم الأسباب والخواف الأخرى ليجدوا حاجة إلى الاستعاذة . وإنما الاستعاذة للمتدينين ثقافياً وإيمانياً وعملياً ، وهم من يشعر بالخوف من الأسباب . وهذا هو من درجات الشرك الخفي . قال الله تعالى^(٢) : ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ .

(١) الأحزاب/ ٣٩ .

(٢) يوسف/ ١٠٣ .

وقد أشرنا في درس الأصول إلى نكتة يحسن ذكرها هنا :

وهي أن لفظ الناس استعمله في القرآن الكريم وأراد به البشر المتدينين في الإيمان والثقافة والمقترين إلى الذنب والرذيلة . قال تعالى ^(١) : ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ﴾ . وكلا الاستعمالين للناس هنا كذلك . والأعم الأغلب من الآيات القرآنية التي ذكرت الناس كذلك . فإذا استطعنا القول إن الأعم الأغلب يكون قرينة على غيره ، فيكون ذلك قرينة على أن المراد بهم في هذه السورة أيضاً ذلك .

ولأن الله سبحانه وإن كان هو إله كل الناس وملك كل الناس ورب كل الناس ، بمختلف مستوياتهم ، إلا أن الذي يقصد الاستعاذة هو الذي يشعر بالخوف ، وهم طبقة غير عالية في درجات اليقين .

سؤال : لماذا كرر الناس عدة مرات ، ولم يعد لهم الضمير في المرتين الأخيرتين ^(٢) .

جوابه : مضافاً إلى ما قلناه في أجوبة السؤال السابق من ضرورة حفظ النسق القرآني السيني أولاً ، وبيان الاهتمام والتركيز على الناس ثانياً ، وحفظ السياق القرآني في السورة ثالثاً . وحفظ الذوق العام اللطيف فيها رابعاً .

مضافاً إلى كل ذلك ، قال صاحب الميزان ^(٣) : (وبذلك يظهر وجه تكرار الناس من غير أن يقال : ربهم وإلههم وملكهم . فقد أشير إلى أن كلاً من الصفات الثلاث ، يمكن أن يتعلق بها العوذ وحدها من غير ذكر الآخرين لاستقلالها) أي استقلاليتها في دفع الشر ، فكل واحد منها له استقلالية ، وإنما اجتمعت كلها لمزيد الرحمة والعطاء . ولو ذكر الضمير لكان المنظور جملة واحدة أو شيئاً مجملاً ، فاقداً للاستقلالية .

(١) آل عمران/ ١٧٣ .

(٢) كما لو قال : أعوذ برب الناس ملكهم وإلههم . . .

(٣) انظر : ج ٢٠ ، ص ٣٩٦ .

هذا مضافاً إلى وجهين آخرين محتملين :

الوجه الأول : إن هذه الأسماء الحسنى ، إنما تكون مؤثرة في الاستعاذة إذا أسندت إلى الظاهر دون الضمير .

الوجه الثاني : إنها لو أسندت إلى الضمير ، اقتضت التعاطف بالواو . بأن يقول : رب الناس وإلههم وملكهم ونحو ذلك . ولا معنى لحذف الواو عندئذ . مع العلم أن الحكمة اقتضت حذفه فلزم ذكر الظاهر من أجل ذلك .

سؤال : لماذا ذكرت الأسماء الثلاثة ، ولم يكتف بواحد منها؟

جوابه من عدة جهات . منها :

أولاً : ما أشرنا إليه من زيادة الرحمة في البشر المستعيزين من الشر . من حيث إن دفع الشر وإن كان يحدث في واحد من الأسماء إلا أن دفعه ثلاث مرات أو بثلاثة أسماء أوكد وأشد وأسرع .

ثانياً : زيادة التركيز والأهمية لذات الله سبحانه . فهو إله ورب وملك ، وقد يجمع هذه الصفات كلها لنفسه ، وكان من الحكمة التنبيه على ذلك . قال تعالى ^(١) : ﴿ذِكْرُكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ قَاتِي تُصْرُقُونَ﴾ .

ثالثاً : وهو ما نعرضه كأطروحة لدفع الاستدلال المقابل :

إن هذه الأسماء الحسنى قد تكون مفردة ، كما هو فهم مشهور المفسرين ، وقد تكون مركبة . فإله اسم مفرد . ولكن ﴿إِلَهَ النَّاسِ﴾ اسم آخر . وكذلك ﴿مَلِكِ النَّاسِ﴾ و﴿رَبِّ النَّاسِ﴾ . إذن يوجد في السورة ثلاثة أسماء مركبة .

وهنا لا بد من ضم فكرة أخرى كأطروحة أيضاً . وهي :

إن الأثر لا يؤثر ولا يحصل إلا بضم هذه الأسماء الثلاثة كلها . فلا بد

من الاستعانة بهذا المجموع كمجموع لكي يندفع الشيطان الرجيم . في مقابل ما رجحه صاحب الميزان^(١) وأشرنا إليه قبلاً من استقلالية هذه الأسماء ، وتأثير كل واحد منها بانفراده .

سؤال : لماذا حذفت الواو العاطفة بين هذه الأسماء الثلاثة؟

جوابه : من وجوه :

أولاً : إنه هو الأنسب بالذوق والسياق القرآني . ويكفي في ذلك أن نلتفت إلى صورة ما إذا كانت الواو العاطفة موجودة . فكم سيكون السياق مخالفاً للذوق؟

ثانياً : إن المسألة اختيارية للمتكلم ، وقد أشرنا في المقدمات ، أننا ليس لنا أن نعرض على المتكلم فيما يقول ، أياً كان .

ثالثاً : إبراز هبة وهيمنة هذه الأسماء الحسنى ، سواء قلنا إنها مفردة أم مركبة . وهو جانب بلاغي . إذ مع وجود الواو يتضاءل هذا الجانب بلا شك .

رابعاً : ما أشار إليه الطباطبائي في الميزان^(٢) أنه لأجل جعل كل من هذه الصفات هي سبب مستقل في التأثير ، بينما لو عطف بالواو ، لكان السياق مشعراً بأن المجموع هو المؤثر .

قوله تعالى ﴿مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ﴾ .

الْوَسْوَاسُ بالكسر مصدر أو صفة مشبهة : حديث النفس ، كالصوت الخفي الذي يشعر به الفرد في داخله ، كالْوَسْوَسة . وأما بالفتح فلا يمكن أن يكون بنفس المعنى ، وإلا كان مخلاً بالاشتقاق ، على ما سيأتي .

والخَنَّاس صيغة مبالغة من الخُنُوس ، بمعنى الاختفاء بعد الظهور . يعني :

(١) الميزان ج ٢٠ ، ص ٣٩٦ .

(٢) المصدر والصفحة .

كثير الاختفاء بعد الظهور . وهو ملازم لكثرة الظهور أيضاً ، لأنه إذا قلّ ظهوره عدداً قلّ خنوسه أيضاً .

سؤال : لماذا خصّ الشر بالذكر؟

جوابه : لأن أصل وجود الشيطان لنفسه نعمة وخير . ولا تكون الاستعاذة من ذات الشيطان ، بل من تأثيراته السيئة على الإنسان .

فإن قلت : فإننا نقول كما ورد^(١) أعوذ بالله من الشيطان الرجيم . فيكون استعاذة من ذاته لا من شره .

قلنا : إذا لم يكن الشرّ مذكوراً فهو مقدّر ومقصود لا محالة . لعدم الداعي إلى الإشارة إلى الشيطان بصفته أحد الموجودات فحسب .

سؤال : الوسواس ، مصدر - كما عرفنا - بمعنى حديث النفس فينبغي أن يكون بالكسر . مع أنه ورد في القرآن بالفتح .

جوابه : أولاً : إن المصدر قد يفتح وقد يكسر ، في اللغة .

ثانياً : إن الوسواس بالفتح ، ليس معناه المصدرية . بل هو صيغة مبالغة من اسم الفاعل أي الموسوس . وهذا أقرب إلى الحدس . فلذا لا نضطر إلى تقدير مضاف أي : ذي الوسواس كما ذكروا . فمعنى الوسواس الخناس : الموسوس الخناس .

وإذا قلنا إن الوسواس ، بالفتح ، بمعنى الوسواس بالكسر ، وهو معنى مصدره ، فسيكون الألف واللام داخلاً على المضاف . وهو باطل . وبالإيضاح : يكون بمعنى وسوسة الخناس . ودخول الألف واللام على المضاف غير ممكن في اللغة .

اللهم ، إلّا إذا لم يكن بمعنى المصدر ، أو يكون بتقدير (ذي) أي ذا الوسوسة الخناس . بينما يكون بناء على ما ذكرنا بمعنى الموسوس والخناس صفة أخرى ، وليس مضافاً إليه .

(١) انظر نحوه في وسائل الشيعة ج ٤ ص ٨٨٠ - ٨٠١ .

في الرواية في مصادر الفريقين^(١) : إن الشيطان جاثم على قلب كل إنسان ، فإذا ذكر الله خنس ، وإذا غفل وسوس . والوسوسة كلام يشعر به الإنسان في ذاته ، لذا يقول الشاعر :

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

فالإنسان يستطيع أن يتحدث مع نفسه ، ويشعر كأن أحداً في باطنه يتحدث معه . فإذا كان هذا الحديث باطلاً ، فهو من الوسوسة .

ومحل الشاهد : إن عمل الشيطان ليس الوسوسة فقط ، بل يعمل أعمالاً عديدة في باطن النفس ، ولذا كانت الاستعاذة من شره مطلقاً ، وليس الأمر خاصاً بالوسوسة .

سؤال : إنه قد يشعر الفرد بأن الاستعاذة من خصوص الوسوسة لا من مطلق أعمال الشيطان . وذلك من قبيل قوله تعالى^(٢) ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ﴾ . أي أحمد بهذه الصفة ولأجل كونه فاعلاً لهذا الفعل . والأفمن الناحية اللغوية والعرفية ، إن (الذي) صفة والله موصوف ، ولا دخل له بهذه الجهة .

إلا أن الإشعار العرفي هو أن الحمد بهذا السبب . وفي القرآن الكريم والأدعية والسيرة اللغوية شواهد كثيرة على ذلك .

فهل تنطبق مثل هذه الفكرة على قوله تعالى : ﴿مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ﴾ . أي من حيثية الوسوسة دون غيرها؟

جوابه من وجوه :

أولاً : إنه يمكن فهم الإطلاق من كلمة (شر) في الآية الكريمة ، وهي عامة لكل الشرور وغير خاصة بالوسوسة .

(١) انظر نحوه في الميزان ج ٢٠ ص ٣٩٧ ، وانظر تفسير البرهان ج ٤ ص ٥٣١ .

(٢) سورة إبراهيم / ٣٩ .

ثانياً : إيجاد الفرق بين هذه الآية وتلك ، من حيث إن قوله تعالى : ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ﴾ . مشعر بالخصوصية لوجود اسم الموصول : الَّذِي . وهو لا يوجد في الآية التي تتحدث عنها . إذن فهذا الاستشعار غير لازم .

ثالثاً : إن أهم وأوضح أعمال الشيطان هي الوسوسة ، باعتبار أنها مما يسمع ويشعر بها الفرد . دون باقي أعمال الشيطان . فليس من المستبعد أن تكون مقصودة وحدها ، بعد التنزل عن الوجهين السابقين .

رابعاً : إننا ينبغي أن نلتفت إلى أنه ليس في الآية (مفهوم مخالفة) بحيث يقال : إن الاستعاذة فقط من الوسوسة دون غيرها . ومعه لن يكون المعنى نفي الاستعاذة عن غيرها على أي حال .

خامساً : نعرضه كأطروحة ، باعتبار احتمال كون الاستعاذة من الوسوسة هي الأساس والسبب الرئيسي لدفع الشرور الأخرى . فإذا اندفعت انسدت الباب عن أعمال الشيطان الأخرى .
قوله تعالى : ﴿الَّذِي يُوسُوسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾ .

يوجد إشكال في هذه الآية الكريمة ، لعل المفسرين لا يجيدون الجواب عليه . وهو ما إذا كان الشيطان يخدع الإنسان والجن معاً . حيث قالوا : إنه لا يوسوس إلا للإنس . فهل هذا صحيح؟

قال الطباطبائي في الميزان^(١) : ﴿مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ بيان للوسواس الخناس . أقول : مع العلم أن بينهما فاصل آية كاملة ، فيكون المعنى على تقدير صحته : إن الشيطان الذي هو من الجنة والناس ، يوسوس في صدور الناس ، أي البشر فقط .

وقال^(٢) : وفيه إشارة إلى أن من الناس من هو ملحق بالشياطين وفي زمريتهم . كما قال تعالى^(٣) : ﴿شَيَاطِينِ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ﴾ . أقول : فكأن

الاستعاذة تكون من كلا هذين القسمين .

وجواب ذلك ، ولو كأطروحة احتمالية :

إننا قلنا : إن الوسواس هو حديث النفس . وهذا قرينة على أن من يقوم به هو الشيطان بالمعنى المعروف . فإن شياطين الإنس لا يوسوسون وإنما يتحدثون بكلام مسموع ، فلا يكون وسواساً . مضافاً إلى أن الخناس هي صفة للشيطان وشياطين الإنس لا يخنسون . إذن فشياطين الإنس غير مقصودين من السورة بل لا بد ، بهذه القرائن المتصلة من حمل ﴿الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ﴾ على الجن . لأن الشيطان ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾^(١) .

وهذا يدلنا على أن السياق ينفي ما قالوه من أن الشيطان يؤثر على الإنسان فقط . بل إنه يوسوس في صدور الناس الذين هم ﴿مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ فالجنة والناس ليست صفة منقطعة للوسواس الخناس ، كما قال صاحب الميزان^(٢) ، بل هي صفة متصلة للناس .

قال في هامش العكبري^(٣) : إن إطلاق «الناس» على الجن غير مناسب ، وذلك لأن الجن إنما سموا بذلك لاختلافاتهم . وإنما سمي الناس ناساً لظهورهم ، وهذا تهافت .

وجواب ذلك : إننا لا نسمي الناس ناساً لظهورهم ، بل لكونهم أفراداً متعددين يشكلون طبقة أو مجتمعاً أو نحو ذلك ، وهذا موجود في الجن والإنس معاً ، على ما ينقل من صفاتهم . هذا أولاً .

وثانياً : إن الاستعمال يمكن أن يكون مجازياً ، في إطلاق الناس على الجن ، بعد وجود قرائن سياقية عليه .

فإن قلت : إن الشيطان لا يوسوس في صدور الجن ، لأنه لا يناسب

(١) الكهف/ ٥٠ .

(٢) ج ٢٠ ص ٣٩٧ .

(٣) ج ٢ ص ١٦١ .

معهم . وذلك لأمرين :

الأمر الأول : لأنه ليس عدوهم ، وإنما هو عدو آدم وذريته بنص القرآن^(١) ولم يذكر القرآن أنه عدو الجن .

الأمر الثاني : إن الجن يرونه أعني الشيطان ، والإنس لا يرونه . قال تعالى^(٢) ﴿إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ .

وإذا رآه الجن استطاعوا أن يهربوا منه لثلا يخدعهم . بينما الإنسان لا يستطيع ذلك لأنه لا يراه . بل يسمع كلامه ويطيعه ، لأنه مناسب لشهوته .

قلت : أما أولاً : فصحيح أن الشيطان عدو لآدم وذريته . ولكن يمكن القول بأنه عدو لأهل الإيمان خاصة أياً كانوا من الملائكة أو من الجن أو من البشر أو من أي خلق الله . إذن ، فهو عدو مؤمني الجن لأنهم يؤمنون بعبوده وهو الله سبحانه وتعالى . وكل مؤمن بعبوده فهو عدو . كما قيل في الحمة^(٣) : عدوك ثلاثة عدوك وعدو صديقك وصديق عدوك .

ويكون بين مؤمني الجن والشيطان عداوة ، لأنهم مخلصون لله عز وجل . وليس في القرآن (مفهوم مخالفة) من هذه الجهة ، ما يدل على أنه عدو للبشر وليس عدواً للجن . إذ فعداوته للجن مما لا مانع منها ، كأطروحة .

وأما ثانياً : فإن الأمر الثاني خطل من القول ، فإن الإنسان لا يهرب ممن يخدعه من البشر بالرغم من أنه يراه ، بل يعتبره ناصحاً له وموجهاً . لأنه موافق لرغباته ونفسه الأمارة بالسوء .

فإذا اعترف الطباطبائي ، بوجود شياطين من الإنس ، وهم أعداء كشياطين الجن ، إذن فالهرب من كلا الجنسين قد لا يكون متحققاً .

(١) كما قال سبحانه : ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا﴾ . فاطر/٦ .

(٢) الأعراف/٢٧ .

(٣) وفي نهج البلاغة ما يدل عليه ج٤ ص ٧١ (شرح محمد عبده) .

بل ظاهر القرآن الكريم أن الشياطين من كلا الجنسين يخدعون كلا الجنسين . قال تعالى ^(١) ﴿شَيَاطِينُ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا﴾ . وهذا يعني : إن الصورة التي نعتبرها غريبة ، لها نحو من التحقق أيضاً . وهي مكر الإنس بالجن وخداعهم لهم . وظاهر الآية الكريمة أن ذلك لا يقتصر على مؤمني الجن بل على شياطينهم أيضاً !!

الوجوه الإعرابية للآية الكريمة:

قال أبو البقاء العكبري ^(٢) : قوله تعالى : ﴿مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ . قيل هو بدل من شر . أي من شر الجنة .

أقول : أعتبره بدلاً لكون الواو العاطفة غير موجودة . فلم يعتبره معطوفاً . وقوله : قيل ، أي إنه قابل للمناقشة . وذلك : لأن البدل إنما هو لفظ إفرادي . وأما كون الجار والمجرور بدلاً ، فهو على خلاف القاعدة .

وإذا سقط ذلك ، فيمكن أن يكون معطوفاً بحذف حرف العطف ، إذا فهمنا أنه مربوط بالشر . فيكون بتقدير أمرين : الواو العاطفة وتكرار الشر : فيكون المعنى : ومن شر الجنة ومن شر الناس .

وقال العكبري أيضاً ^(٣) : وقيل بدل من ذي الوسواس . لأن الوسواس من الجنة . أقول : هنا عنوان البدلية غير وارد ، لأنه جار ومجرور كما ذكرنا ، ويمكن أن يكون صفة أو حالاً معطوفاً بحذف حرف العطف .

وقال ^(٤) وقيل : هو حال من الضمير في يوسوس أي يوسوس وهو من الجنة .

أقول : أي حال كونه من الجنة والناس . فيكون المعنى : من شر الوسواس الخناس الذي يوسوس . وهو إما من الجنة وإما من الناس . أي

(١) سورة الأنعام/ ١١٢ .

(٢) الإملاء ج ٢ ص ١٦٠ .

(٣) المصدر والصفحة .

(٤) المصدر والصفحة .

الموسوس لا الموسوس له . وهو ينطبق على أحد المعاني التي ذكرتها .
وقال^(١) : وقيل هو بدل من الناس أي في صدور الجنة . . . وقيل (من
الجنة) حال من الناس .

أقول : يكون المعنى أنه يوسف في صدور الناس من الجنة والناس . إما
بمعنى كون الناس موصوفين بكونهم من الجنة والناس . وإما أنه يدل من
الجنة والناس ، أو حال كونهم من الجنة والناس . فذلك كله محتمل .
ومعناه : إنه سبحانه سمى الجن ناساً ، كما سمى الناس ناساً ، أعني البشر .
وذلك لا ضير فيه ، كما سماهم نفراً ورجالاً .

وقال العكبري أيضاً^(٢) : وأطلق على الجن اسم الناس لأنهم يتحركون
في مراداتهم . والجن والجنة بمعنى .

أقول : وهذا يعني بلغتنا الحديثة أموراً منها :

أولاً : إنهم ذوات عاقلة ومختارة .

وثانياً : إنهم أيضاً ينقسمون إلى ذكور وإناث ، بحسب النقل الأكيد .
كما أنهم يعيشون ، بالتقريب لا بالتحديد ، مثل معيشتنا .

فإذا كان الأمر كذلك ، فهم ﴿رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ
الْجِنِّ﴾^(٣) وليس النساء من الجنسين .

والحق أن الاستعاذة ليست بشيء من الخلق ، بل بالخالق جلّ شأنه . لأن
الاستعاذة بالخلق نتيجتها الفشل ﴿فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾^(٤) وكذلك الاستعاذة
بالجن ، بل بأي مخلوق . فإن من استعاذ بغير الله فإنه يوكل إلى من
استعاذ به . ويفشل بطبيعة الحال ، لأنه لا يملك لنفسه دفعاً ولا نفعاً ولا
موتاً ولا حياة ولا نشوراً . وإنما ﴿أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ مَلِكِ النَّاسِ إِلَهِ النَّاسِ﴾ ،

(١) المصدر والصفحة .

(٢) المصدر والصفحة .

(٣) الجن/٦ .

(٤) الجن/٦ .

أي بالله لا بأحد سواه .

سؤال : إنه من الملاحظ أن النسق في سورة الناس فيه كلمتان : الناس والخناس . والناس مكررة أربع مرات . فلماذا حصل ذلك؟

جوابه : له عدة وجوه :

الوجه الأول : قصور اللغة أحياناً ، كما أشرنا في المقدمة . فإنه لا توجد كلمة ثالثة تختتم بالحروف الثلاثة (ناس) ، فتعينت الحاجة للتكرار .

الوجه الثاني : التأكيد . من حيث اقتضاء المصلحة له . يعني أن يكون المقصود في الجميع واحداً . باعتبار ذكر الله سبحانه : ﴿ربّ الناس ، ملك الناس ، إله الناس﴾ .

الوجه الثالث : إن الكلمة وإن أريد بها معنى واحداً ، إلا أنه بقيدها تصبح ذات معنى آخر . لأنهم قالوا في الأصول إنه يتكون من النسبة الناقصة مفهوم جديد مقيد . وهذا من مواردها .

مركز تحقيقات كليات علوم إيسوي

سورة الفلق

وفي تسميتها نفس الأطروحات التي سبقت في سورة الناس ، فراجع وطبق .
وهي أقل نسقاً من سورة الناس ، لأن فيها حرف القاف والباء والذال
في نهايات الآيات . ولكنها متحدة في الروي ، وهو فتح ما قبل الآخر .
مضافاً إلى الوقف بالسكون عند نهايات الآيات ، كما هو مستحب شرعاً .

والفَلَق بالسكون ، مصدر يراد به التفريق بين جزأين من شيء واحد .
قال الراغب^(١) : الفَلَق شق الشيء وإبانه بعضه عن بعض . يقال : فلقتَه
فانفلق . قال تعالى : ﴿فَالِقُ الْإِصْبَاحِ - إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى - أَنْفَلَقَ فَكَانَ
كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ﴾ .

والفَلَق بالفتح : صفة مشبهة بمعنى اسم المفعول : أي مفلوق ، كالقصص
بمعنى المقصوص .

أقول : ويمكن أن يتخذ معنى الفلق في السورة أحد أمور ثلاثة :

الأول : فلق الصبح . باعتبار أن ضوء الفجر يفلق ظلام الليل ويقسمه
إلى قسمين .

الثاني : الخلق أو الوجود . لأن الوجود يفلق العدم ويبدده .

الثالث : جب في جهنم يتعوذ أهل النار من شدة حره ، على رواية
ضعيفة ذكرها في مجمع البيان^(٢) .

(١) المفردات مادة «فلق» .

(٢) ج ١٠ وكذلك انظر تفسير علي بن إبراهيم ج ٢ ص ٤٤٩ .

ونستفيد من المعنى الأول : إن رب الفلق أي رب الصبح أو الفجر .
وهذا الوقت لعله أفضل الأوقات من الناحيتين الدنيوية والأخروية .

أما من الناحية الدنيوية فباعتبار أن انفلاق الفجر أمر عجيب إذ يحصل الضوء في ظلام دامس ، ثم يتدرج إلى أن يصبح نهاراً . وتتكرر هذه الحالة في كل يوم . ففي ذلك عبرة وفضل من الله تعالى .

وأما من الناحية الأخروية فلما هو معروف في الشريعة من أن ما بين الطلوعين أفضل الأوقات للتوجه والذكر والدعاء .

أما على المعنى الثاني ، فيكون المعنى : رب المخلوقات كلها أو رب كل شيء أو رب العالمين .

والمعنى الأول ، وإن كان أقرب إلى الذوق ، ولكن فيه نقطتا ضعف :
النقطة الأولى : إنه أضيق من المعنى الثاني وعلى هذا يكون المعنى الثاني - من الناحية الاعتبارية - أنسب بالله سبحانه .

النقطة الثانية : إن محصل الآية في المعنى الأول يكون : أعوذ برب الصبح من شر الخلائق كلها . فتكون هنا الإشارة إلى الذات بذكر مزية لها ، وهي انفلاق الفجر .

بينما يكون التناسب بين الآيتين ، بناء على المعنى الثاني ، ألطف وأكثر انسجاماً . أي أعوذ بالخالق نفسه الذي هو أعلم بالمخلوقات كلها من شر المخلوقات كلها في الدنيا والآخرة . فتكون الاستعاذة أنسب بالله سبحانه وتعالى .

وهنا قد يقال : إن الشر غير موجود في الخليقة ، فهل يستعاذ من شيء غير موجود؟

وجواب ذلك : إن للفلاسفة في تفسير الشر عدة آراء ، نذكر أهمها :
الرأي الأول : إن الخير والشر موجودان . والله تعالى خالق الخير والشر ، وقادر على كل شيء أي على كل من الخير والشر . وفي بعض

الأخبار^(١) في وصف الله سبحانه أنه «خالق الخير والشر» .

فإن قلت : إنهم قالوا في علم الكلام : إن الله خير محض ، والخير لا يصدر منه إلا الخير ، ولا يمكن أن يصدر منه الشر ، لضرورة التناسب والسنخين بين العلة والمعلول ، كما قرر الفلاسفة . فالشر سواء كان وجودياً أم عدمياً ، لا يمكن صدوره من الخالق ، لأنه خير محض .

جوابه : إن هذا قابل للمناقشة ، من أكثر من وجه :

الوجه الأول : إن الله سبحانه لا يمكن أن نسميه خيراً محضاً . والآية^(٢) : «والله خير حافظاً» ، لا تدل على ذلك ، بل هي بمعنى أنه سبحانه خير الحافظين .

الوجه الثاني : إن الفلاسفة ، لم يقولوا إنه خير محض ، بل قالوا : إنه وجود محض ، أي وجود بلا ماهية ، وبسيط غير مركب .

وأما كونه خيراً ، فهذا مترتب على كون الوجود خير وليس بشر . وهذا مترتب على أن الشر عدم وليس بوجود . في حين أننا نتكلم في هذا الوجه الأول بناء على أن الخير والشر معاً موجودان .

الوجه الثالث : إنه اتضح التناسب بين العلة والمعلول ، وهو الاشتراك في الوجود ، للخير والشر معاً .

الوجه الرابع : إن عنوان الخير وعنوان الشر كل منهما مفهوم انتزاعي ذهني ، وليس أمراً خارجياً ، كما سنذكر ، وما هو موجود إنما هو الموجود الخارجي خاصة .

الرأي الثاني : ما قرّبه الشيخ المظفر قدس سره في محاضراته : من أن الخير وجود والشر عدم . والقدرة والإرادة والمشیئة إنما تتعلق بالوجود لا

(١) الوافي ج ١ ص ١١٧ .

(٢) سورة يوسف / ٦٤ .

بالعدم . والعالم الخارجي إنما هو وجود ، وهو كله خير وليس بشر لأنه تعالى لم يخلق إلا الخير .

وكان يمثل لذلك : إن شخصاً ضرب بسكين فسال الدم . فوجود الدم خير ووجود اللحم خير ووجود الليونة في اللحم ، بحيث أصبح قابلاً للقطع خير أيضاً ، ووجود السكين خير ، وقدرة الضارب على الحركة خير . أما الشيء العدمي الذي هو شرّ ، فهو انفصال أحد الجزأين عن الآخر بالضربة . وكذلك الموت ، هو أمر عدمي ، لأنه انفصال الروح عن البدن .

وينتج من ذلك : إن الشر ما دام عدماً ، فإنه لا تتعلق به القدرة والمشية وإنما تتعلق بما هو موجود . لأن العدم لا يمكن أن يوجد بما هو عدم . وعالم الخارج ليس صقعا للعدم ، وإنما هو صقع للوجود خاصة .

وهذا لا ينافي ما قلناه من أن الله تعالى على كل شيء قدير ، لأن العدم هنا ليس عدماً محضاً ، بالمعنى الفلسفي ، بل هو بمعنى النقص ، وإيجاد الناقص معقول ، من حيث كونه موجوداً . فالله تعالى قادر على العدم بقدرته على الموجودات .

الرأي الثالث : إن الخير والشر أمران انتزاعيان ذهنيان . أو قل إنهما قيمتان أخلاقيتان مدركتان للذهن . وأما الخلقة الخارجية ، فلا خير ولا شر وإنما هي وجود .

والقيمة الأخلاقية الانتزاعية ، تختلف باختلاف الجانب الحاكم بتلك القيمة . ويوجد في باطن الإنسان عدة ملاكات مقيمة للأشياء ، لا أقل من أمرين :

الأول : العقل العملي . وهو حاكم عادل وكل قضاياه صادقة ، ركزه الله تعالى فينا لنفعنا وهدايتنا ، وليس فيه خطأ . وهو الذي يحكم بحسن العدل ويقبح الظلم .

وكان الشيخ المظفر (قدس سرّه) ينزله إلى معنى حكم العقلاء^(١) ،

(١) راجع أصول المظفر ج ١ ص ٢٢٥ .

ولكنني أراه فوق ذلك . بحيث لو زال العقلاء كلهم بقي ذلك الحكم صادقاً في نفسه .

فالعقل يعود إلى الخير بهذا اللسان الذي نتكلم عنه . والظلم يعود إلى الشر بهذا اللسان أيضاً .

الثاني : النفس الأمارة بالسوء . وهي حاكم باطل وكل قضايها باطلة ، على العكس من العقل العملي . فهي ظالمة ومظلمة وليس فيها حق إطلاقاً . وهي قد تصبح ربّاً لصاحبها إذا ﴿اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾^(١) . فهذا التقييم الضال والمضل هو الذي أفسد البشرية من لدن آدم إلى يوم القيامة ، إلا على تقادير من رحمة الله تعالى .

والفرق بين هذين المقيمين أمور :

الأمر الأول : إن أحكام العقل محدودة في الأمور القطعية ، ولا أقل من حصول الاطمئنان العرفي بشيء بأنه عدل أو ظلم . وأما في صورة الشك والتعارض والتراحم ونحوها ، فلا حكم للعقل .

ومن هنا قيل : إن العقل غير صالح بمجموع أحكامه لقيادة المجتمع البشري ، لأنه قليل الإحكام . في حين أن الفرد يحتاج في كثير من خصائص حياته إلى البت والفتوى في كثير من الموارد .

في حين أن النفس تتدخل في الصغيرة والكبيرة ، وتحكم على أي شيء يطرأ عليها . فأحكام العقل أقل من أحكام النفس .

الأمر الثاني : إننا نجد نحو عداوة بين العقل والنفس وتنافياً في أحكامها . فما ترغب النفس يمجّه العقل وما يمجّه العقل ترغب به النفس .

بل يمكن القول إن كل ما هو عدل في العقل العملي ، هو على خلاف حكم النفس . وكل ما هو وفق الشهوة النفسية ، بما فيها المحرمات والمكروهات ، فهو ظلم بنظر العقل ، بطبيعة الحال .

(١) الفرقان/ ٤٣ والجاثية/ ٢٣ . . .

إذن ، بينهما تعارض وتعادٍ في أغلب الأحكام بل كلها .

الأمر الثالث : إن هناك عداء بين النفس والله تعالى . في حين أن العقل إلى جانب الأحكام الإلهية . وأما النفس فهي ضدها وتمجها وتفضل الحرية عن مسؤولياتها . في حين أن العقل ليس كذلك بل هو (عبد) لله عز وجل . وفي الحديث القدسي^(١) : وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحب إليّ منك ولا أكملتك إلّا فيمن أحب . أما إني وإياك أمر وإياك أنهى وإياك أعاقب وإياك أثيب .

والعقل يُمضي كل الأحكام الشرعية . وكلها موافقة للعقل حتى قيل بالملزمة بين أحكام العقل وأحكام الشرع . ولم يقل أحد بالملزمة بين حكم النفس وحكم الشرع . بل الرشد بخلاف النفس وعصيانها . لأن الرشد في خلاف دائم مع أعداء الله أينما وجدوا .

والملزمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، وإن لم تثبت عندي في علم الأصول ، ولكننا خارجاً ، لم نجد حكماً عقلياً إلّا وعلى طبقه حكم شرعي إلزامي أو استحبابي ، كما لم نجد حكماً شرعياً ، إلّا على طبقه حكم عقلي بالرجحان وأن تطبيقه موافق للعدل .

هذا كله بمنزلة الكبرى ، في قوله تعالى : ﴿مَنْ شَرٌّ مَا خَلَقَ﴾ .

فالاستعادة ليس مما خلقه الله تعالى ، بل من شرهم . فإن وجودهم وذاتهم نعمة وخير فلا يستعاذ منه . وإنما يستعاذ مما قد يأتي منها من سوء ونقص .

سؤال : هل الاستعادة عامة لجميع الناس؟

جوابه : إنما هي لمن يجمع بين خوف الله وخوف الخلق ، وهم الأعم الأغلب من الناس ، أما الذين يتمحضون في الخوف من الله ، فهم يخشون الله ﴿وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ﴾^(٢) ولا يخافون من شر ما خلق الله سبحانه .

(١) وسائل الشيعة ج ١ ص ٢٧ وكذلك ج ١١ ص ١٦٠ .

(٢) الأحزاب/ ٣٩ .

فتكون هذه الاستعاذة بمنزلة السالبة بانتفاء الموضوع . ولكن مع ذلك نقول :
إن القرآن أنزل لكي تستفيد منه كل الطبقات .

سؤال : ما هو الفرق في الاستعاذة في المعوذتين؟

جوابه : الاستعاذة في سورة الناس من الشيطان فقط . بينما الاستعاذة
هنا من سائر ما خلق الله . فموضوع سورة الفلق أعم من موضوع سورة
الناس .

سؤال : ما هو شر ما خلق؟

جوابه : له عدة تفسيرات تختلف باختلاف المعاني السابقة :

الأول : الشر الذي خلقه الله تعالى ، بناء على اختيار الرأي الذي يقول :
بأن الشر موجود .

الثاني : النقص الذي خلق . بناء على أن الشر هو النقص والعدم . سواء
كان هذا النقص اختيارياً وهو الذنب . أو غير اختياري وهو الشامل لسائر
الخلق العاقل وغيره .

الثالث : الفعل الاختياري ، ولعله الأقرب إلى المعنى العرفي .

فإن الفعل الاختياري منسوب إلى فاعله ، كما حُقق في محله ، فتكون
الإضافة في قوله تعالى : ﴿من شر ما خلق﴾ ، إضافة منشئية . وما خلق أعم
من كل فاعل مختار ، على هذا الوجه . فهو يشمل كلاً من الجن والملائكة
وغيرهم .

وأما الله سبحانه وتعالى ، فلا يختار لنا إلا الخير ، سواء قلنا بأن الشر
موجود أو غير موجود . أما إذا نفينا وجوده فواضح . وأما إذا أثبتناه فلأن
الرحمة سابقة ، فالقدر الإلهي لكل فرد إنما هو في صالحه محضاً . كما قال
الفلاسفة : ليس في الإمكان خير مما كان . وهو يشمل الكل والبعض من
الأفراد ، وإن لم ندرك ذلك .

وهذا لا يعني أن نقول : إن التخطيط لمصلحته الدنيوية . وإنما هو

لمصلحة كيان الفرد في الدنيا والآخرة . فإن حصل هناك تناف بين المصلحتين اختار الله الأهم في الحكمة ، وهو في الأغلب مصلحة الآخرة ، وإن تخلفت مصالح الدنيا .

فليس في أفعال الله سبحانه شر ، ولا يصح الاستعاذة منها . لأن الخلاص منها يوقع الفرد على خلاف الحكمة . بخلاف ﴿شَرُّ مَا خَلَقَ﴾ فإنه موجود ويمكن الاستعاذة منه . ولذا يدعو بعضنا : كفانا الله شر بني آدم .

قوله تعالى ﴿وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ﴾ .

قال الراغب^(١) : غسق الليل شدة ظلمته . والغاسق الليل المظلم . أقول : حسب فهمي ، فإن الغاسق أول الليل ، لأنه الفاعل للظلمة الشديدة . وذلك فيما إذا ذهب الشفق أي الحمرة الغربية ، وتمّ الظلام .

وقال الراغب^(٢) : الوقب كالنقرة في الشيء . ووقب إذا دخل في وقب . أقول : يعني : إذا دخل في النقرة أو الثقب . ويستعمله الفقهاء في اللواط . وعن المرأة يعبرون بالدخول حتى لو كان دبراً .

سؤال : إن قوله : ﴿مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ ، استعاذة عامة و : ﴿مِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ . إلخ استعاذة خاصة . ألا تكفي الاستعاذة العامة عن الاستعاذة الخاصة؟

جوابه : إن في عطف الخاص على العام حكماً عديدة نذكر منها :

أولاً : ما ذكره صاحب الميزان من أنه^(٣) : لزيادة الاهتمام .

وقد اهتم في السورة بثلاثة من أنواع الشر خاصة : هي شدة الليل إذا دخل وشر سحر السحرة وشر الحاسد إذا حسد . لغلبة الغفلة فيهن .

ثانياً : لأن هذه الثلاثة أشد الشرور المتصورة عادة .

(١) المفردات : مادة (غسق) .

(٢) المفردات : مادة (وق) .

(٣) الميزان ج ٢٠ ص ٣٩٣ .

ثالثاً : إنها أغلب من غيرها باعتبارها أكثر مصادفة للإنسان .

رابعاً : إنها أسباب الشر ، فيكون سبب الشرّ شرّاً . وهذا أوفق بالسياق فتكون الاستعاذة من شر الخلق ومن شر سبب الشر ، وهي الليل والحسد والسحر ، فتكون الاستعاذة من العلة والمعلول معاً .

سؤال : ما هو الوجه في تقييد «غاسق» بـ «إذا وَقَبَ»؟

جوابه : لأن الليل إذا لم يدخل ، فلا وجود له . ومن ثم فلا وجود للشر الناتج عنه . والاستعاذة ليست من ذات الليل ، بل من الشر الحاصل فيه أي بعد دخوله . وبحسب التعبير الأدبي : هناك صورة متحركة : ضوء ثم ظلام ، نهار ثم ليل .

سؤال : ما هو الوجه من استعمال غاسق ووقب بالخصوص دون : مظلم ودخل ، اللذين هما بنفس المعنى؟

جوابه : إن كلا اللفظين (يعني غاسق ووقب) يدلان على الشدة . فالأول يدل على شدة الظلام والثاني يدل على شدة الدخول ، وفي الآية إشعار واضح بذلك . كأن الليل يدخل على حين غفلة ويسيطر ولا يكون الفرد مستعداً للتلافي والدفع . ومن الواضح أن الليل غالباً ليس كذلك . وهذا بنفسه يكون قرينة على احتمال أن يكون المراد أمراً آخر غير الليل . فإنه ذكر الظلمة والغاسق . ولم يذكر الليل . ومشهور المفسرين أخذوا الجانب المادي أو الدنيوي في الآية . والذي ينبغي أن يفهم أن الظلام قد يكون مهماً ومن الدخول ما يكون مؤلماً . ومن هنا تكون عدة أطروحات لفهم الغاسق ودخوله ، بشكل ينحفظ فيه سياق الآية :

الأطروحة الأولى : أن نفهم من الغاسق : الليل وما فيه من وحوش ووحشة ولصوص وأمراض وحوادث ، مع قلة إمكانية الفرد في الدفع ، وانقطاعه عن الناس ، أو كونه نائماً لا يعي أصلاً .

الأطروحة الثانية : ظلام النفس والقلب ، فإنه منتج لكثير من البلايا ، كالعصيان والأنانية وعدم سماع الموعظة والأمر بالمعروف .

وهذا الظلام أشد على الإنسان من ظلام الدنيا . ولذا ورد عن الأئمة الهداة سلام الله عليهم^(١) : اجعل نفسك عدواً تجاهده . وورد : أفضل الجهاد من جاهد نفسه التي بين جنبيه .

إن قلت : إن ظاهر العبارة : إنه وقب حيث لم يكن كذلك . مع أن ظلام النفس والقلب ، دائم ، فلا يكون مناسباً معه .

قلت : هذا له جوابان :

الأول : النظر إلى الفطرة الأصلية للإنسان ، فإنها خالية عن الظلمة . قال الله تعالى^(٢) : ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ . وورد^(٣) أيضاً : كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه يهودانه أو ينصرانه . أي يجعلانه غافلاً ، ومن أهل الدنيا . فقد وقب فيها الظلام عندما تسببت أسبابه ، أي دخل على حين غرة ، بعد أن لم يكن فيها .

الثاني : قد يفرض أن الفرد طيب ونير القلب إلا أنه قد يناله الظلام من أسباب عديدة ، باطنية وظاهرية ، كالطعام والمعاشرة ، فينتج شروراً وضيقاً يستعاذ منه .

الأطروحة الثالثة : بلاء الدنيا من حوادث ومرض وفقر وموت حبيب وغيرها . فإنها بالنسبة إلى طبقة من الناس بنفسها شر ، وبالنسبة إلى طبقة أخرى منتجة للشر والمضاعفات النفسية والخارجية . ولا أقل من أن يكون رد فعل الإنسان تجاهها غير مرض لله عز وجل ، كالاغتراف عليه . فيكون المعنى : الدعاء بأن يعيذه الله من شر هذا البلاء .

الأطروحة الرابعة : الغفلة : قال تعالى^(٤) : ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ، وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ . وهي بيت الداء وأصل خسران

(١) وسائل الشيعة ج ١ ص ١٢٣ و ١٢٤ .

(٢) الروم / ٣٠ .

(٣) البحار ج ٦٧ ص ١٣٣ والمعجم الكبير للطبراني ج ١ ، حديث ٨٣٥ . . .

(٤) الروم / ٧ .

الآخرة ، فيستعاذ منه . وهذا البلاء الباطني مرفوع عن المعصومين عليهم السلام . قال أمير المؤمنين ^(١) «لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً» وقال : «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله وبعده» .

قوله تعالى : ﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ .

النفث هو النفخ . وكانت الساحرات يقرأن طلاسماً ويعقدن شيئاً وينفخن على العقدة ، حتى تؤثر التأثير المعين الذي يردنه .

سؤال : لماذا خصت النساء بالذكر مع أنه ممكن للرجال أيضاً؟

جوابه : ما قاله صاحب الميزان قدس سره ^(٢) : لأن السحر فيهن ومنهن أكثر من الرجال . أقول : ويمكن أن تكون هذه الصفة من السحر مما يتبناه النساء أكثر من الرجال .

إلا أن هذا الجواب يصلح «أطروحة» وإن كانت إجماعية بين المفسرين . إلا أنه يمكن تقديم أطروحات أخرى . لأن الله تعالى استعمل معنى قابلاً للانطباق على حصص متعددة ولم يذكر العقد ما هي ولا أن النافث من هو ، ولا أن العقد شر ، بل قد تكون خيراً ، بل قد يكون النفث خيراً ، لكنه لا يخلو من شر ، كما سيأتي .

ومن هنا يمكن أن نعرض عدة أطروحات في معنى العقد والنفث منها :
الأطروحة الأولى : العقد هي ملكات السوء التي في الإنسان ، باعتبار أن الملكة هي الصفة الراسخة غير القابلة للانفكاك . فتشبه العقدة .

والنفث فيها ، هو التسبب إلى بقائها وزيادتها . كالنفخ في النار لأجل زيادتها .

الأطروحة الثانية : أن تكون العقد ملكات الخير للإنسان والنفث فيها ، هو

(١) إرشاد القلوب للديلملي ص ١٢٤ .

(٢) ج ٢ ص ٣٢٣ .

التسبب لإضعافها وإزالتها .

الأطروحة الثالثة : العقد هو السلوك الصالح للإنسان ، وهو الاعتقاد على طاعة الله سبحانه . والنفث فيه هو محاولة إفساد ذلك وتبديله .

الأطروحة الرابعة : العقد هو السلوك الطالح للإنسان أو الحال السيء له دنيوياً وأخروياً . والنفث فيه هو معاونته ومحاولة زيادته^(١) .

فإن قلت : فلإنك قلت في جانب الخير إن النفث هو التسبب إلى نقصانه . وفي جانب السوء إن النفث هو التسبب إلى زيادته .

قلت : أولاً : إن هذا هو معنى الشر المنصوص عليه في الآية . إذ من الواضح أن النفث الذي يزيد في الخير وينقص من الشر ، ليس شراً بل هو خير .

ثانياً : إننا وإن سلمنا شموله لمثل ذلك ، وهو خير ، إلا أنه قد تحصل منه مضاعفات . باطنية أو دنيوية أو أخروية قليلة أو كثيرة ، كتحميلنا قوة الطاعة من الأمر بالمعروف ونحوه . فسيعاذ من شره .

الأطروحة الخامسة : العقد هو عقد الصداقة والعهود بين الأشخاص أو المجتمعات . والنفث فيه هو التسبب إلى إزالته . وقد لا يكون في زواله مصلحة ، كما هو الغالب .

(١) فالتقسيم يكون على أحد شكلين :

أحدهما : إن صفات الإنسان إما صالحة وإما طالحة .

ثانيهما : إن صفات الإنسان إما ظاهرية وإما باطنية ، أي (الملكات الحسنة والملكات الرديئة ، فتكون معاني العقد أربعة حاصلة من ضرب 2×2) .

والمراد بالملكة الصفة الراسخة في النفس فنعبر عنها مجازاً بالعقدة ، لأنها صعبة الانفكاك ومنها العقد النفسية (باللغة الحديثة) وكذلك يمكن أن نسمي سلوك الإنسان (عقدة) إذا كان ملتزماً به ويمثل شخصيته وحياته . شراً كان أو خيراً فالسلوك بمنزلة المعلول والملكات بمنزلة العلة أي أن الملكات الحسنة تنتج سلوكاً حسناً والملكات السيئة تنتج سلوكاً سيئاً . فالنظر يكون إما من جانب العلة وإما من جانب المعلول وكله من سنخ العقد لترسخه وقوته .

فإن قلت : العقد جمع عقدة ، ولا يشمل العقد المعاملي .

قلت : أولاً : إنهما من مادة واحدة ، غاية الفرق في التأنيث والتذكير ، وهو غير مهم .

ثانياً : إنه ورد التعبير في القرآن الكريم عن المعاملة بالعقدة في قوله تعالى ^(١) : ﴿الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ .

سؤال : لماذا أنت النفاثات ، مع أن التذكير اسم جنس يشمل الذكر والأنثى ؟

جوابه : إننا إذا فهمنا من النفاثات الساحرات ، كما عليه المشهور . إذن يتعين التأنيث في التعبير ولا يكون في هذه القضية مفهوم مخالفة ، من حيث إن الاستعاذة من النفاثات يعني عدم الاستعاذة من النفاثين . بل يقتضي ذلك بصفتهم شراً أيضاً .

وإن كان المراد منها الملكات والسلوك . فيكون المعنى : التسبب إلى إنجاحها أو إبطالها . فيعود الإشكال مرة أخرى ، يعني أن نقول : إنه ينبغي التذكير .

وتوضيح جوابه : أن نقول : إن العلل في الكون كله ذات صفتين : الخير والشر . والفرق بينهما - نعرضه كأطروحة - : إن قوى الخير أقوى وأوسع في الكون بمجموعه من قوى الشر . ونريد به مجموع الكون المادي والروحي .

فلو نظرنا إلى الكون المادي ، فقد نجد أن التسبب إلى الشر أقوى كقوله تعالى ^(٢) ﴿وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةٌ رَهْطٌ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ﴾ . فهم على قلتهم مفسدون في المدينة . ولكن لو نظرنا إلى الكون الروحي والمادي معاً لقلنا إن الخير أقوى بكثير .

(١) البقرة/ ٢٣٧ .

(٢) النمل/ ٤٨ .

والكون الروحي وإن احتوى جزئياً على الشر، إلا أنه ضعيف وقليل .
قال الله سبحانه^(١) : ﴿إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفاً﴾ . وقال^(٢) : ﴿وَمَا كَانَ لِي
عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾ .

فالتسبب إلى الخير في مجموع الكون أضعاف أضعاف التسبب إلى الشر . والتسبب إلى الشر قليل وضعيف . فيعبر عنه مجازاً بالأثني . لأن الرجل أقوى من المرأة . فيكون المراد الاستعانة من التسببات الضعيفة الموجودة في الكون للشر . وفي الآية إشعار واضح للقلة النسبية للنفاثات . وهو صحيح . لضآلة أسباب الشر بإزاء أسباب الخير . كما قلنا .

فإن قلت : لكن في الآية إشعاراً بقوة النفث وعمق أثره . فكيف قلنا : إنه ضعيف بإزاء قوى الخير؟

قلت : إن ما قلناه في قوى الخير ، يشمل الكون المادي والروحي معاً . أما تأثيره على وجه الأرض فليس ضعيفاً ولا قليلاً . مضافاً إلى أن قوته لا تعني ضعفه وعدم تأثيره فهو قليل ولكنه شديد .

وهذا هو الذي يشير إليه سياق الآية . أما دنيوياً فلأنه يوجب شدة الضيق . وأما أخروياً فلأنه طريق جهنم .

وبتعبير آخر : إن سياق الآية يدل على قوة النفث وعمق تأثيره ، باعتبار أن الشر عليّ غالباً ، والخير اقتضائيّ غالباً .

سؤال : لماذا عرفه الله سبحانه النفاثات ، ونكّر ما قبلها وما بعدها وهما : الغاسق والحاسد؟

جوابه من وجهين :

الأول : ما ذكره الرازي في هامش العكبري حيث قال^(٣) : لأن كل نفثة

(١) النساء/ ٧٦ .

(٢) إبراهيم/ ٢٢ .

(٣) هامش كتاب (إملاء ما من به الرحمن) ج ٢ ص ١٦٠ ...

لها شر ، وليس كل غاسق - وهو الليل - له شر - وكذا ليس كل حاسد له شر . بل رب حسد محمود . وهو الحسد في الخيرات . أقول : فيراد بالنكرة وهما : غاسق وحاسد . ذلك الفرد منهما القليل المتصف بالشر .

الثاني : إننا هل نريد اشتراك الجميع في التعريف أو اشتراكها في التنكير وكلاهما باطل ، لأنهما معاً مغيّران للسياق والذوق القرآني .

أما تنكير المعرف وهو النفاثات : فهو باطل بأن نقول : ومن شر نفاثات ما في العقد . وهو لا يعطي العموم المطلوب . لأن القضية المهمة بمنزلة الجزئية . وعندما تكون القضية جزئية ، يعني أعوذ من بعض النفاثات ، لا من الجميع !!

وأما أن نقول : نفاثات العقد ، فهو يوحى ، مضافاً إلى الإشكال السابق ، بإضافة المفعول إلى اسم الفاعل وأن العقد هي النافثة ، في حين أنها هي المنفوث فيها .

وأما احتمال تعريف المنكر وهو الغاسق والحاسد ، كما لو قلنا : ومن شر الغاسق إذا وقب ومن شر الحاسد إذا حسد .

فهذا كله ليس بصحيح ، لأن «الألف واللام» لهما معنيان : إما جنسية وإما عهدية : ونحن لا نريد كليهما .

فالجنسية غير مرادة ، لأنني لا أستعيز من الحاسد بل من شره أي ذلك الحاسد الذي يترتب عليه الشر ، وليس من كل حاسد . وهذا لا يكون بحسب السياق البلاغي إلا عن طريق التنكير .

والعهدية أيضاً غير مرادة ، لأن المعنى يكون : الحاسد المعين . أي فلان ابن فلان . في حين المراد الاستعاذة من أي حاسد .

هذا بالنسبة إلى تعريف (حاسد) . ونفس الشيء ينطبق على تعريف (غاسق) ، ونوكله إلى فطنة القارئ اللبيب .

سؤال : لماذا قال : إذا حسد . فإن مادة الحسد مأخوذة من لفظ الحاسد .

فيكون تكرارها بلا موجب !

جوابه : إن المراد : الاستعاذة من شر الحسد . وهذا الشر إنما يترتب على الحسد بعد وجوده لا قبله . فقلوله : إذا حسد يعني إذا تحقق بحيث يترتب عليه الشر .

فإن قلت : إن هذا المعنى مفهوم من مادة الحاسد . يعني بصفته حاسداً فعلاً .

قلت : كلاً ، بل يراد بالحاسد ، ذات الحاسد ، لا بصفته حاسداً . كأنه قال : ومن شر إنسان إذا حسد . ولا يصدق على الفرد أنه حاسد مطلقاً ، إلا إذا كان من عادته أو طبعه كثرة الحسد . وهو نادر . في حين أن المراد الاستعاذة من الجميع .

وكذلك ، فإن المراد من قوله : إذا حسد . الحسد المؤثر ، يعني : إذا أثر حسده . أو إذا حسد حسداً مؤثراً ، وأما غيره فلا شر فيه ، فلا موجب للاستعاذة منه . ومن الواضح أن ذات الحاسد ، وإن لوحظ بصفته حاسداً ، لم يؤخذ فيه كون حسده مؤثراً . في حين أن السياق واضح بالاستعاذة من خصوص الحسد المؤثرة .

سورة التوحيد

ينبغي الحديث عن الاسم ، وهو طبقاً لما يشبه الأطروحات السابقة يمكن أن يكون على عدة أشكال محتملة :

الشكل الأول : الاسم المشهور ، وهي سورة التوحيد . لأنها تحمل فعلاً معنى التوحيد . وقد ورد أنها تتضمن أو تتكفل نسبة الرب^(١) .

الشكل الثاني : تسميتها باللفظ الذي تبدأ به . وهو ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ . أو : ﴿قُلْ هُوَ...﴾ كما يعبر بعضهم .

الشكل الثالث : تسميتها أو الإشارة إليها برقمها في المصحف وهو السورة ١١٢ .

سؤال : تكاثرت الروايات من طرق الفريقين في أن هذه السورة تعدل ثلث القرآن . فما هو تفسير ذلك؟

جوابه : إن له عدة تفاسير محتملة :

التفسير الأول : إنها تحمل ثلث الشواب . أي إن لقارنها ثلث الشواب بالنسبة إلى من قرأ القرآن كله .

التفسير الثاني : إنها تحتوي على ثلث علوم القرآن الكريم ، الذي يحوي علوم الكون كله . وبذلك تكون الفاتحة أعلى منها ، لأنها تحتوي على كل

(١) انظر نحوه في الميزان بعدة ألفاظ ج ٢٠ ص ٣٩٠ وانظر توحيد الصدوق ص ٩٣ . وانظر الوسائل ج ٢ ص ٦٨١ .

علوم القرآن كما سبق . وليس على ثلثها .

التفسير الثالث : إن علوم القرآن فيما نفهمه ، تنقسم إلى ثلاثة أقسام : عقائد وتشريع وتاريخ . والباقي كله يندرج ضمن هذه الثلاثة . أو قل : إن علوم القرآن هي أصول الدين وفروع الدين وأخبار . ويراد بالأخبار ما يشمل أخبار الماضي والحاضر والمستقبل ، وكله من قبيل التاريخ بالمعنى العام ، وهو بهذا المعنى يشمل أخبار الدنيا والآخرة .

إذن ، فالسورة المباركة تتعرض إلى واحد من هذه العناوين الثلاثة : وهو التوحيد . ومن هنا صدق كونها ثلث القرآن .

فإن قلت : إن أصول الدين خمسة ، والتوحيد أصل واحد منها ، فلا يكون التعرض إلى التوحيد تعرضاً لأصول الدين كلها ليكون ثلث القرآن؟

قلت : ما دل على التوحيد دل على كل العقائد ، فإن الأصول الأربعة الأخرى مندرجة فيه ، لأن التوحيد أساسها . والله هو الذي أرادها وشرعها وأوجدها . وقد ورد عن الإمام الكاظم عليه السلام^(١) : اللهم إني أطعك في أحب الأشياء إليك وهو التوحيد ، ولم أعصك في أبغض الأشياء إليك وهو الكفر ، فاغفر لي ما بينهما .

سؤال : لماذا بدأت السورة بفعل الأمر : قُلْ؟

جوابه : المراد من السورة ليس هو الإخبار بأن (اللَّهُ أَحَدٌ) وإنما المراد الأمر بالإقرار بذلك ، لكي يتبع الفرد الهدى ، ويشهد بالتوحيد ، وهو - بالطبع - يدل ضمناً على صدق ما قاله ، وإلا كان الأمر به أمراً بالباطل . فهو أمر وإخبار في نفس الوقت .

وقلنا في كتابنا^(٢) فقه الأخلاق : إن امتثال هذا الأمر يكون بأحد أسلوبيين :

(١) عن البلد الأمين مفاتيح الجنان ص ١١٤ . . .

(٢) فقه الأخلاق . ج ١ ص ٢٠٢ .

الأسلوب الأول : ما ورد عن الإمام الرضا^(١) من أنه حين كان يقرأ آية : ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ . فإنه كان يقول بصوت خافت : ﴿اللَّهُ أَحَدٌ﴾ . يعني يكون ذلك امتثالاً لقوله : ﴿قُلْ﴾ . والتزاماً بمضمونه .

الأسلوب الثاني : ما ورد في أخبار أخرى^(٢) من أنه يقول بعد الانتهاء من السورة : كذلك الله ربي .

وبحسب فهمي فإن أحد الأسلوبين مجزئ ومغني عن الآخر . بل لا معنى للجمع بينهما - كما لا يخفى - وإن كان لا يخلو من وجه ضعيف . وعلى أي حال ، فمع ترك هذين الأسلوبين معاً ، وذلك بقراءة السورة كما هي ، فإنه سيكون السياق بلسان الله لا بلسان العبد . وهو لا ينفع العبد . ما لم يوافق على صحته . ويدعن بصدقه . وهو إنما يعلن عن ذلك بأحد الأسلوبين السابقين .

سؤال : إن «قل» فعل أمر ظاهر بالوجوب . وحمله على الاستحباب خلاف الظاهر . فقد يقال : إن علماء الكلام قالوا : إن الإيمان بالعقائد لا معنى للتشريع فيه . وإنما هي واجبة بحكم العقل . والأوامر الواردة إنما هي إرشاد إلى حكم العقل . والله تعالى ينبه هنا على حكم العقل . فلا يجب علينا طاعة هذا الأمر ، لأنه ليس تشريعاً ، فلا يجب علينا اتخاذ أحد الأسلوبين السابقين .

قلنا : هذا قابل للمناقشة :

أولاً : إن ما طرق سمعك من أن الأوامر إرشادية ، إنما هو لخصوص وجود الله سبحانه . فهو سبحانه يُدرك بالعقل . فإذا ورد عن الله بمضمون : اعترف بوجودي . فإنما هو إرشاد إلى حكم العقل . وهذا صحيح . ولكن سائر أصول الدين ليست كذلك . حتى التوحيد نفسه . فقد شهد الله

(١) انظر الوسائل ج ٤ ص ٧٥٦ .

(٢) انظر وسائل الشيعة ج ٤ . ص ٧٥٤ و ٧٥٥ و ٧٥٧ .

سبحانه نفسه بتوحيده . قال تعالى ^(١) ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ .

فالله الذي ثبت بالعقل وجوده ، هو يخبرنا عن توحيده . وهذا - في الحقيقة - من أدلة التوحيد .

إذن ، فالعبد ، في هذه السورة ، مأمور تعبداً من قبل الله سبحانه بأن يذعن بتوحيده . فلا يكون الأمر إرشادياً ، بل تشريعياً .

ثانياً : إننا لو تنزلنا عما قلناه أولاً ، وسلمنا أن الأمر بالتوحيد أيضاً إرشادي ، كالاقراراف بوجود الله سبحانه . عندئذ يكون أصل الدخول في الإسلام ، عقلياً إرشادياً .

إلا أن غرض السورة لا يكون هو الدخول إلى الإسلام ، وإنما هو لأجل أغراض أخرى كالصلاة والتبرك ونحوها . فيكون : قل ، تشريعياً . حيث يقرؤها الفرد بالفاظها من أجل الاستفادة منها : فرجع الحال إلى كون الأمر تشريعياً لا إرشادياً .

مركز تقيتكم في بيروت علوم إسلامي

سؤال : من هو المخاطب بـ « قل » ؟

جوابه : هناك عدة أطروحات لذلك ، نذكرها من الأضيق إلى الأوسع :

أولاً : إن المخاطب هو النبي صلى الله عليه وآله ، بصفته المخاطب المباشر .

ثانياً : إن المخاطب هو كل المسلمين ، ولا خصوصية للنبي صلى الله عليه وآله .

ثالثاً : إن المخاطب هم كل البشر فإن دين الله إنما هو لإصلاح البشر جميعاً . والقرآن لهدايتهم ، حتى لو كانوا كفاراً .

رابعاً : إن المخاطب كل الخلق . أي كل أجزاء الكون من بشر وملائكة وجن وأي خلق آخر . فإن التوحيد غير مختص بطائفة . لأنه متعلق بالخالق الأزلي الحقيقي . وهذه الصفة الحقيقية ينبغي فرضها وتوزيعها وسيطرتها

على كل الخلق . وكل من عصى ، فقد ضل عن سواء السبيل .

سؤال : هل يجوز حذف : قل : بمعنى جعل قراءة السورة ابتداء ، امثالاً بهذا الأمر؟

جوابه : هذا على مقتضى القاعدة جائز ، لكنها تخرج عن كونها قرآناً . لأن (قُلْ) جزؤها القرآني . والقرآن إنما هو بلسان الله لا بلسان العبد .

سؤال : لماذا اختار الله سبحانه الضمير هو ، ولم يقل : قل الله أحد؟
الجواب : إنه يمكن تفسير هذا الضمير بحسب معناه أولاً ، وبحسب إعرابه ثانياً :

أما الكلام في معناه ، فإنه يحتمل أمرين :

الأمر الأول : ما ذكره صاحب الميزان قدس سره حين قال^(١) : هو ضمير الشأن والقصة ، يفيد الاهتمام بمضمون الجملة التالية ، أي إن الحال والشأن هو الله أحد .

الأمر الثاني : إن (هو) ضمير عائد على ذات الله سبحانه : أي : ذات الله هو أحد .

وأما إعرابه ، فيحتمل وجهين :

الوجه الأول : أن يكون هو ضميراً لا محل له من الإعراب . كالذي يقع بين المبتدأ والخبر ، كقول : زيد هو عالم ، ولا يفيد إلا التأكيد .

ففي الآية الكريمة يكون لفظ الجلالة مبتدأ وأحد خبر . سواء قلنا إن معناه ضمير الشأن أو أنه عائد على الذات .

الوجه الثاني : نذكره بنحو الأطروحة . وهو أن يكون (هو) مبتدأ . سواء فهمنا منه ضمير الشأن أو كونه عائداً إلى الذات . وأما خبره ، فله عدة أطروحات :

الأطروحة الأولى : إن هذا الضمير مبتدأ ولفظ الجلالة مبتدأ ثان وأحد خبر المبتدأ الثاني . والجملة خبر المبتدأ الأول . مثل قولنا : زيد أبوه عالم . غاية الفرق أن الابتداء هناك بالظاهر وهنا بالضمير .

وهذا ممكن سواء كان هو ضمير شأن أو راجعاً إلى الذات . ولكنه أوضح وأؤكد مع رجوعه إلى الذات . يعني : أن الذات المقدسة التي لا يشار إليها ولا يعبر عنها ولا تحد ، يصدق عليها هذان الاسمان .

الأطروحة الثانية : أن يكون ضمير : هو ، مبتدأ ولفظ الجلالة خبره . و(أحد) بدل أو عطف بيان أو معطوف بحذف حرف العطف . فتكون الذات المعبر عنها بهو ، مبتدأ واسمها ، وهو لفظ الجلالة الخبر .

الأطروحة الثالثة : أن يكون هو مبتدأ ولفظ الجلالة خبر أول ، وأحد خبر ثان للمبتدأ الأول . كقولنا : زيد عالم حاذق . أو زيد عالم في الدار .

الأطروحة الرابعة : أن يكون قوله : هو الله مبتدأ وخبر . ويكون «أحد» خبراً لمبتدأ محذوف دلّ عليه ما سبق ، يعني : هو أحد .

الأطروحة الخامسة : ما ذكره العكبري حين قال^(١) : ويجوز أن يكون الله بدلاً ، وأحد الخبر . أقول : يعني خبر هو .

سؤال : لماذا وجد الضمير : هو في هذا المحل من الآية الكريمة؟

جوابه متفرع على ما قلناه في معناه وإعرابه . وهو أربع صور :

الصورة الأولى : أن يكون معناه ضمير شأن وإعرابه ضمير فصل . فهو للتأكيد ، لأجل الترسيخ الإيماني .

الصورة الثانية : أن يكون معناه ضمير الشأن . وإعرابه : مبتدأ وخبره الجملة التي بعده . فعندئذ لا يفيد التأكيد ، بل مجرد الإخبار بأن الشأن والحال : أن الله أحد ، ويكون الاستغناء عنه أولى . ومن هنا فسد هذا الوجه . وإن كان مستفاداً من مطاوي كلمات الميزان .

الصورة الثالثة : أن يكون معناه كونه دالاً على الذات وإعرابه كونه ضمير فصل . فهو غير محتمل ، لوجود التنافي بين هذين الاحتمالين . مضافاً إلى لزوم كون الدال على الذات متكرراً في الآية ، وهو الضمير ولفظ الجلالة .

الصورة الرابعة : أن يكون معناه دالاً على الذات ، وإعرابه أنه مبتدأ . وهو المتعين : على معنى أن الذات تتصف بهاتين الصفتين أو الاسمين .

إن قلت : إن اسم الجلالة دالّ على الذات ، والضمير دالّ على الذات أيضاً ، فكيف يستقيم ذلك ؟

والظاهر أن هذا هو السبب الذي حدا بصاحب الميزان (قدس سره) إلى اعتباره ضمير شأن ، لكي لا يكون الدال على الذات مكرراً .

قلت : أولاً : إن لفظ الجلالة من الأسماء الحسنى . فإن توخينا مطلق الدلالة على الذات ، كانت كل الأسماء الحسنى دالة عليها . كـ^(١) : «الْمُؤْمِنُ الْمُهِيمُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ» . وإن توخينا لخص من ذلك ، كالعلمية لذاته سبحانه ، كما في لفظ الجلالة ، فهذا لا يخرج عن كونه من الأسماء الحسنى .

ولذا لم يقل الفلاسفة إنه عين ذاته ، كما قالوا : في العالم والرحمن ، إنه عين ذاته ، بل قالوا إنه علم خارج عن الذات ، فكونه علماً لا يخرج عن كونه أحد الأسماء الحسنى . أو قل هو أهم الأسماء الحسنى .

إذن ، يكون المقصود أن الذات يصدق عليها هذان الاسمان : الله والأحد .

ثانياً : إن دلالة (هو) على الذات أعمق من دلالة لفظ الجلالة عليه . لبساطة الضمير وإحاطته ، فيكون من هذه الناحية شبيهاً ببساطة الذات وإحاطتها . بخلاف لفظ الجلالة ، فإنه لا يخلو من تعقيد بالتشديد وتكرار اللامات .

بل يمكن إرجاع أحدهما إلى الآخر، بأن نقول بنحو الأطروحة : إن لفظ الجلالة : الله هو تعريف للضمير، بإدخال الألف واللام على الهاء مع أنه غني عن التعريف ولا يتعرف بمخلوقاته . بل بذاته ، وهنا يكون وجود الضمير ، بدون التعريف أولى .

سؤال : قال الرازي في هامش (العكبري)^(١) : المشهور في كلام العرب إن الأحد يستعمل بعد النفي . والواحد يستعمل بعد الإثبات . يقال : في الدار واحد . وما في الدار أحد . وجاءني واحد ، وما جاءني أحد . ومنه قوله تعالى : ﴿وَالْهَكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ . وقوله تعالى : ﴿الوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ . ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ﴾ . ﴿لَا تَفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ﴾ . ﴿لَسْتُ نَّكَاحِدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾ . ﴿فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ﴾ ، فكيف جاء «أحد» هنا في الإثبات؟

جوابه :

أولاً : ما قاله الرازي أيضاً^(٢) : قال ابن عباس رضي الله عنهما : لا فرق بين الواحد والأحد في المعنى . واختاره أبو عبيدة . ويؤيده قوله تعالى : ﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ﴾ . وقولهم : أحد وعشرون وما أشبهه . وإذا كانا بمعنى واحد ، لا يختص أحدهما بمكان دون مكان . وإن غلب استعمال أحدهما في النفي والآخر في الإثبات .

ثانياً : ما أشار إليه الرازي أيضاً بقوله^(٣) : ويجوز أن يكون العدول عن الغالب ، رعاية لمقابلة الصمد ، أقول : يعني : لحفظ النسق في نهايات هذه الآيات .

ثالثاً : ويعرض كأطروحة :

إن أَحَدٌ - من الأسماء الحسنى ، والواحد ليس منها . وإنما هو صفة إعلامية فقط ، تتضمن الإخبار عن كونه تعالى واحداً لا شريك له . وحيث

(١) ج ٢ ص ١٦٠ ...

(٢) المصدر والصفحة .

(٣) المصدر والصفحة .

أن المراد في السياق ذكر الأسماء الحسنى : **اللَّهُ أَحَدٌ الصَّمَدُ** وصدقها على الذات ، ناسب ذلك ترك «الواحد» .

سؤال : لماذا كرر لفظ الجلالة ، في قوله تعالى : **﴿اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾** ؟
جوابه : أولاً : إنه لإفادة التأكيد ، بتقدير تكرار العامل وهو الأمر السابق ، أي : **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ وَقُلْ هُوَ اللَّهُ الصَّمَدُ** . وإفادة تكرار العامل أوضح لدى تكرار لفظ الجلالة ، ولو اكتفى بالصمد . لما أفاد هذه الفائدة .

ثانياً : لسماجة عدمه . لو قال : **اللَّهُ أَحَدُ الصَّمَدُ** ، فالصفة البلاغية تقتضي تكرار لفظ الجلالة .

سؤال : لماذا قدم «يَلِدُ» وهو من حقه التأخير؟ لأنه بعده في الزمان عادة .

جوابه : من وجوه :

أولاً : إننا إن نظرنا إلى الزمان العرفي ، كان السؤال وارداً . إلا أنه ملغى بحق ذات الله سبحانه . فلم يبق فرق في التقديم والتأخير . وهو فوق الزمان والمكان ، وقد ورد عنهم عليهم السلام : لا تحده الأزمنة ولا تحيط به الأمكنة ولا يأخذه نوم ولا سنة .

هذا إذا كان الفعلان منفيين كما هما في السورة .

ثانياً : إنهما لو كانا مثبتين لأي ذات ، كان من حق الآخر التقديم . لأنه إن حدث كان متقدماً في الزمان ، ولحاظ الزمان عرفي . إلا أن لحاظه في ذات الله عز وجل منسند . مضافاً إلى أنهما في السورة في سياق النفي لا الإثبات .

ثالثاً : نعرضه كأطروحة وهو كون النظر إلى الصفة الحالية أو الفعلية . ثم الصعود منها إلى الصفة الأخرى «الصفة التاريخية أو الماضية» أي : إنه ليس فقط لم يلد بل لم يولد أيضاً .

رابعاً : لحاظ المشكلة المشارة اجتماعياً بين الأديان ، من أن الله سبحانه له

ولد . تعالى عما يقولون علواً كبيراً . فمن هنا اكتسب الأهمية . فيكون الأهم مقدماً ، وهو نفي الولد . باعتبار ما قيل من أن عزيز ابن الله وأن المسيح ابن الله ، ونحو ذلك . كما نطق به القرآن الكريم^(١) . فقد قدم الأهم . وقام بتأخير ما دونه في الأهمية الاجتماعية .

خامساً : إن «لَمْ يَلِدْ» مُسَاقَّةٌ لِلشَّأْنِيَّةِ لَا الْفَعْلِيَّةِ . فالمراد نفي الشأنيَّة . ومن لم يكن من شأنه أن يلد ليس من شأنه أن يولد . ولو كان من شأنه أن يلد لكان من شأنه أن يولد . كما في الخلق . فقدم «يلد» لكونها حاصلة بالفعل في حاله جلّ جلاله . لتكون بمنزلة البرهان إثباتاً على صحة الأخرى التي بعدها . بنحو الدليل : الإثني ، الذي يستدل به من المعلول على العلة .

قال تعالى : ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ .

فقوله تعالى : أحدٌ ، اسم كان مؤخر ، وهنا يحصل سؤال . وحاصله : ما هو خبر كان ؟

مركز تحقيقات كليات علوم إيسوي

جوابه : إن في خبرها وجهين :

الوجه الأول : إن خبرها : كفواً . وعلى هذا يجوز أن يكون «له» حالاً من كفواً أو صفة له ، لأن التقدير : ولم يكن أحد كفواً له . وأن يتعلق بيكن .

الوجه الثاني : أن يكون الخبر : له . وكفواً حال من أحد . أي ولم يكن له أحد كفواً . أو لم يكن أحد له كفواً . فلما قدم النكرة نصبها على الحالية .

سؤال : لماذا قدم سبحانه : (لَهُ وَكَفُوًا ، عَلَى أَحَدٍ) ؟

(١) قال تعالى : ﴿قَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيزُ ابْنِ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ﴾ التوبة / ٣٠ .

جوابه : أولاً : لاختلال نسق الآيات بتقديم أحد . وهذا واضح . كما لو قال : لم يكن له أحد كفوءاً .

ثانياً : قالوا في اللغة الحديثة : إن التقديم يفيد الالتفات والتركيز . والأمر هنا كذلك في النفي والمنفي ، أعني نفي الكفوء . فإنه لا يحتمل أن نتصور له كفوءاً وكل شيء فهو حقير بالنسبة إليه . فينبغي أن يؤخر تجاه عظمة الله سبحانه . قال الله تعالى ^(١) : ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلِداً وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ . وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِّ وَكَبْرَهُ تَكْبِيراً ﴾ .

سؤال : ما هي أرجح القراءات في «كُفُوءاً»؟

جوابه : هي سكون الفاء مع الهمزة «كُفُوءاً» لأنه يعني في اللغة المساوي والنظير ، فيكون هو الأحوط . باعتبار دوران الأمر بين الأفصح وغيره ، فيتعين الأفصح .

غير أننا نعرف أن القراءات الأربعة الأخرى لهذه الكلمة ، هي وجوه منسوبة إلى بعض القراء السبعة ، وهي ممضاة كلها من قبل الأئمة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين . وخاصة في المصحف ، بقراءة حفص عن عاصم . وذلك بضم الفاء وترك الهمزة .

وقد استشكل بعض المتأخرين ^(٢) من قراءتها بسكون الفاء وترك الهمزة ، لضعف نسبتها إلى القراء السبعة .

أقول : ولكنها محرزة النسبة إلى أحد القراء العشرة ، فيكفي في جواز القراءة بها على ذلك . كما ذكرنا ذلك في منهج الصالحين ^(٣) . واعترف به هؤلاء المتأخرون في رسائلهم ^(٤) .

(١) الإسراء/ ١١٦ .

(٢) انظر مستند العروة الوثقى (ج ٣ ص ٤٨٣) حيث قال : وأما الوجه الأخير أعني مع

الواو وسكون الفاء فهو وإن نسب إلى بعضهم لكنه لم يثبت ، فالأحوط تركه .

(٣) الجزء الأول ، مسألة ٧٨٥ .

(٤) انظر منهاج الصالحين للخواص ، ج ١ ، ص ١٦٥ ، ط ٢٩٠ .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

سورة اللهب

في اسمها عدة أطروحات :

أولاً : اللهب ، بصفته لفظاً موجوداً خلالها .

ثانياً : المسد ، بنفس تلك الصفة .

ثالثاً : السورة التي ذكر فيها اللهب أو التي ذكر فيها المسد . على طريقة ما فعله الشريف الرضي في كتابه .

رابعاً : تَبَّتْ . بإطلاق الاسم من أول لفظ فيها .

خامساً : أن نطلق عليها رقمها بالقرآن الكريم وهو ١١١ .

سؤال : كيف أو لماذا ذكر الله تعالى أبا لهب بكنيته دون اسمه . مع أن ذلك إكرام أو احترام، مع أن السياق سياق اللعنة والغضب؟

جوابه : عدة أمور :

الأمر الأول : ما ذكره الرازي في هامش العكبري^(١) من : (أنه يجوز أنه لا يعرف له اسم ولم يشتهر إلا بكنيته) كأبي جهل وأبي لبابة (أو أن اسمه موجود إلا أن كنيته هي السائدة بين الناس) بحيث لا يُعرف إلا بها .

الأمر الثاني : إنه نقل^(٢) أن اسمه كان ، عبد العزى ، في حين أنه في الواقع عبد الله وليس عبداً للعزى ، فلو ذكر اسمه كان على خلاف الواقع .

(١) ج ٢ ص ١٥٩ .

(٢) المصدر والصفحة .

وبتعبير آخر : إن القرآن لم يذكر اسمه : عبد العزى لأمرين :

- ١ - لمانع ثبوتي ، وهو مخالفته للواقع ، من حيث كونه عبداً لله حقيقة .
- ٢ - لمانع إثباتي أو إعلامي . وهو تعمد حذف أمثال هذه الأسماء من السياق القرآني . لأن في ذكرها شهادة حالية بصحتها وتخليداً لذكرها مع أنها فاسدة أساساً . وليس حذفها فاسداً ، لأنه اسم شخص رديء ، وقد ذكر الله سبحانه عدداً من الأشخاص بالكنية ، بصفتها أسماء سوء ، وإن لم تكن أعلامهم الشخصية ، كالشيطان وفرعون .

الأمر الثالث : ما ذكره الرازي في هامش العكبري^(١) من (أنه ذكره بكنيته لموافقة حاله لكنيته . فإن مصيره إلى النار ذات اللهب) فيكون أبو لهب يعني الحاصل على لهب جهنم (وإنما كني بتلك لتلهب وجنتيه وإشراقهما) .

أقول : إن لفظة : أبي لهب . مناسبة مع حاله الأخروي . فمن اللطيف أن يسب بكنيته . باعتباره من المعاقبين في الآخرة .

الأمر الرابع : إن اسمه الشخصي هو أبو لهب . فهو علم له وليس بكنيته ، لأنه لا يوجد له علم سواه ، كما نسمي : أبو الحسن وأبو الخير .

الأمر الخامس : وهو يشبه الأمر الثالث إلا أنه بتبرير آخر . وذلك : أننا لو غضضنا النظر عن اسمه ولقبه الدنيويين . فإنه تعالى أراد أن يعلمنا بأنه معاقب على أي حال . فهو ذو لهب في الآخرة ، وهو تعبیر عرفي شائع . تقول : أبو البيت وأبو المسجد .

فإن قلت : فإنه تعالى كناه ولم يكن أنبياءه ورسله . فهل هو أكثر احتراماً منهم؟

أقول : من حيث إنه كناه . فإن كل الأجوبة السابقة ترد فيه .

وأما لماذا سمى أنبياءه . فتقول : كفى بالمرء ذاته . مضافاً إلى أن المسمي

أعظم من المسمى . فكل الخلق أذلاء تجاه عظمتة . ومدحهم ليس مقترباً بأسمائهم بل بمدى عطائهم واستحقاقهم .

ومن الواضح أنه ليس في الآية الكريمة أي إشعار إلى أنه أكثر احتراماً من الأنبياء ، سلام الله عليهم أجمعين .

مضافاً إلى إمكان الطعن بالكبرى التي أخذتها المصادر مسلمة ، كما سبق . وهي أن ذكر الكنية تعني الاحترام دائماً . فقد لا يكون الأمر كذلك دائماً ، إذ إن هذا مسلك عرفي حاصل بعد عصر الإسلام ، ولم يكن له وجود في عصر نزول القرآن مهما كان الآن في أذهاننا واضحاً .

سؤال : ما الوجه في تخصيص البدء بالتب ، وهو الهلاك والخسران . وقد عزلها من السياق عن ذاته ، ولم يقل : وجهه أو رقبته أو أخلاقه ونحو ذلك .



جوابه : لأكثر من وجه :

الأمر الأول : ما ذكره صاحب الميزان^(١) من أن : يد الإنسان هي عضوه الذي يتوصل به إلى تحصيل مقاصده وينسب إليه جل أعماله . وتباب يديه فسادهما فيما يكتسبانه من عمل .

أقول : إن يديه كانتا فعلاً تؤذيان النبي صلى الله عليه وآله فخصصنا بالذكر ، باعتبارهما العضوان الرئيسيان اللذان صدرت منهما المظالم والاعتداءات .

ولكن لو اقتصرنا على ما ذكره الميزان ، كان معناه أن اليدين هما سبب الذنوب كلها ، وليستا كذلك . فإن العين والبطن وغيرهما سبب للذنوب أيضاً ، نعم ، ذكرت اليدين ، لأهميتهما في مورد التنزيل .

الأمر الثاني : إنه ذكر الجزء وأراد به الكل . كما عبر عن الإنسان بالرقبة في قوله^(٢) : ﴿فَكَ رَقَبَةً﴾ . فيكون معنى : ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ﴾ أنه تبّ كله .

(١) ج ٢٠ ص ٣٨٤ .

(٢) البلد/ ١٣ .

وينبغي بحسب الحكمة الإلهية أن يخص الأول للبعض والثاني للكل .
لأنه قال : ﴿ تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ﴾ . وبهذا نجيب على السؤال الآتي :
سؤال : ما الحاجة إلى تبّ الثانية؟

جوابه : لأمرين :

الأمر الأول : تغيير نسق الآيات فإنه وإن كان حرف الباء موجوداً في
نهايات الآيات . إلا أن حذفها - أعني تبّ الثانية - يؤدي إلى تكرار لفظ
اللّه مرتين ، وهو على خلاف الحكمة والبلاغة .

وهذا هو الفرق بين (القافية) و(النسق) . ففي القافية قد يستعمل نفس
اللفظ بمعنيين . بخلافه في النسق . فقد ذكرت (تبّ) الثانية لمنع ذلك ، وهو
ما حصل فعلاً .

الأمر الثاني : إنه من عطف الكل على الجزء أي تبّت يده ، بل تب
كله . لعدم الملازمة بين تباب اليد وتباب الكل . فإن المقصود بتاباب اليد هو
أعمالها الفاسدة . فيكون المعنى : تبّ عمل أبي لهب . ولا ملازمة بين عمله
وذاته ، كما قلنا ، فإن العمل قد يغفر ، وتناوله الرحمة والشفاعة . وعندئذ لا
يكون التباب لذاته . إلا أنه إذا تبّ كله تعينت عليه النار . باعتباره غير
مستحق للتوبة .

أو نقول : إن عمله يستحق عقاباً أقل من ذاته . لأن أصل ذاته ليست
فقط لأذية النبي صلى الله عليه وآله بل لعبادة الأصنام وشرب الخمر ، وغير
ذلك . فتكون تبّ الثانية لمجموع أعماله . فتعين الإشارة إليها والتصريح بها .

سؤال : في قوله تعالى : ﴿ مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ ﴾ . ما الفرق بين
ماله وما كسب . فإن الذي يكسبه هو المال . فلماذا التكرار؟

جوابه :

أولاً : ليس هناك محذور من التكرار ، ولا مانع من عطف التفسير ،
على معنى : ماله الذي كسب .

ثانياً : إن «كَسَبَ» بمعنى الفعل الاختياري ونتائجه ، لا بمعنى المال .

فإن الفعل ونتائجه يصدق عليها المال والكسب ، وإنما يكون مالا باعتبار القدرة والسلطة عليه والحيازة له . ومن ذلك ما روي عن النبي هود عليه السلام^(١) حين سئل عن زوجته قال : تلك زوجتي وهي عدوي . وأنا أدعو الله لها بطول البقاء ، لأن عدواً أملكه خير من عدو يملكني . فقد عبر عن السيطرة والقدرة بالملك . ومنه قوله تعالى : ﴿بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ﴾^(٢) . أي تحت سلطته وقدرته .

فالفعل الاختياري نحو من الكسب ونحو من المال ، حين يكون الفرد قادراً عليه ومتسلطاً عليه . وقد تكرر ذلك في القرآن الكريم . قال تعالى^(٣) : ﴿فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ . وقال^(٤) : ﴿كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ . وقال^(٥) : ﴿ثُمَّ نُوَفِّي كُلَّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ . إلى غير ذلك من الآيات .

فمن الواضح من تلك الآيات : أن «كَسَبَ» بمعنى الفعل الاختياري ونتائجه ، وليس بمعنى المال .

ولم يرد الكسب بمعنى المال في القرآن إلا في مورد واحد . وهو قوله تعالى^(٦) : ﴿أَنْفَقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾ . أي من المال الحلال . أما بقية الآيات الكريمة ، فهي غير ظاهرة بالمال . بل الظاهر منها ما هو الأعم من فعل اختياري من طاعة وعصيان .

ومن هنا قال المعتزلة باصطلاح الكسب في علم الكلام ، يريدون الفعل

(١) انظر نحوه في تفسير علي بن إبراهيم ج ١ ص ٣٢٩ . . .

(٢) البقرة/ ٢٣٧ .

(٣) الحجر/ ٨٤ ، غافر/ ٨٢ .

(٤) الطور/ ٢١ .

(٥) آل عمران/ ١٦١ ، البقرة/ ٢٨١ .

(٦) البقرة/ ١٦٧ .

الاختياري أو نتائجه الدنيوية أو الأخروية . ولم يوافقهم على اصطلاحهم هذا الإمامية والأشاعرة .

أما الأشاعرة ، فلأنهم مجبرة . وأما الإمامية ، فلأنهم نفوا الجبر والتفويض ، في حين يكون الكسب أقرب إلى معنى الجبر ، لأن إسناده إلى الله سبحانه . ويصبح كأنه لصيق بالعبد لا يمكن فكاكه عنه . والكلام عنه في محله .

فإن قيل : فإن الكسب في القرآن الكريم مسند إلى الفاعل البشري .

قلنا : نعم . وهو فعله الاختياري . إلا أنه استعمال مجازي . فلا يصلح أن يكون اصطلاحاً ، لأنه يجب أن يقوم على معنى حقيقي .

أما المال ، فمستعمل في القرآن كله بالمعنى العرفي وهو الثروة . قال تعالى ^(١) : ﴿وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ﴾ . وقال سبحانه ^(٢) : ﴿وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾ . وقال ^(٣) : ﴿الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى﴾ . وقال ^(٤) : ﴿مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِي﴾ . إلى غير ذلك .

إلا في هذا المورد من سورة الذهب . فإنه قابل للوجهين : المال والكسب ومثله قوله تعالى ^(٥) : ﴿يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ﴾ .

وعلى أي حال ، فكل منهما أطروحة قابلة للتصور والفهم . غير أن الظاهر القرآني هو أن المال هو الثراء . والكسب هو العمل .

سؤال : لماذا وصفت النار بذات لهب . مع أن كل نار هي ذات لهب؟

جوابه : من وجوه :

(١) البقرة/ ١١٧ .

(٢) الفجر/ ٢٠ .

(٣) الليل/ ١٨ .

(٤) الحاقة/ ٢٨ .

(٥) الهُمة/ ٣ .

أولاً : لأجل النسق القرآني ، لنهايات الآيات ، لوضوح أنه بدونه لا يستقيم .

ثانياً : وصف النار بذلك وصفاً توضيحياً ، لأجل زيادة الإهانة والتنقيص لأبي لهب .

ثالثاً : إن اللهب وإن كان ملازماً مع النار العرفية ، كبرت أو صغرت . ومن هنا يغني ذكر أحدهما عن ذكر الآخر . كما هو المفروض في هذا السؤال .

إلاً أن الواقع أن النار أعم من ذلك وأوسع مفهوماً . فهي تعني الحرارة العالية أياً كان مصدرها . وجهنم مصداق مهم من ذلك .

وقد ورد^(١) أن في كل درك من دركات جهنم ثلاثين ألف من أنواع العذاب . وورد^(٢) : أن أشد الناس عذاباً في جهنم سبعة : خمسة قبل الإسلام ، واثنان بعده في تواييت مقفلة . فالهم الآن أنه لا يمكن أن يكون اللهب موجوداً في هذه التواييت .

إذن ، فالنار ذات اللهب ، حصّة من جهنم ، أو بعض منها . وهي التي يصلها هذا المشرك ، وقد ورد وصفها في آية أخرى^(٣) : ﴿إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ﴾ . إذن فاللهب والشرر ، قد يكون ضخماً جداً ، كالقصر أو كالجمل^(٤) : ﴿كَأَنَّهُ جِمَالَةٌ صُفْرٌ﴾ . مع انفجارات تقتضي رمي مثل هذا الحجم الضخم من النار إلى مسافة بعيدة .

سؤال : إن «حَمَالَةً» صيغة مبالغة ، وليست اسم فاعل . فلماذا أعرض عن ذكر اسم الفاعل وقال : حمالة الخطب؟
جوابه : أما من الناحية الكبرى أو الصغرى .

(١) انظر نحوه في : تفسير علي بن إبراهيم ج ١ ص ٣٧٦ ...

(٢) انظر نحوه في الخصال ص ٣٩٨ ...

(٣) المرسلات/ ٣٢ .

(٤) المرسلات/ ٣٣ .

أما من الناحية الكبرى ، فإن استعمال صيغة المبالغة لأجل الدلالة على الكثرة والشدة . وأما اسم الفاعل ، فيصدق على المرة الواحدة . فيكون على خلاف المقصود .

وأما صغرياً : فإنه من الواضح أن المراد أن تلك المرأة كانت كثيرة حمل الخطب دائماً ، أو في كثير من الأحيان . وهذا يعني :

أولاً : إنها كانت تحمل الخطب لإيذاء رسول الله صلى الله عليه وآله وهي تكثر من ذلك لأجل الإكثار من أذيته .

ثانياً : إنها كانت تحمل الخطب كمهنة . أي لتأخذ الأجر عليه ، لا إنها تبيعه وإلا سميت خطابة . ولم يرد ذلك في القرآن الكريم .

ويمكن ضمّ أحد هذين الوجهين إلى الآخر ، فقد يكون كسبها من حمل الخطب . ولأجل إيذاء الرسول صلى الله عليه وآله . فهي خطابة من كلتا الجهتين .

سؤال : ما هو مؤدى حمل الخطب؟

جوابه : إن حمل الخطب في الآية يعطي إشعاراً بأمرين :

الأمر الأول : إنه يدل على حمل الذنوب والطغيان والعصيان . قال تعالى^(١) : ﴿وَقَدْ أَتَيْنَاكُم مِّن لَّدُنَّا ذِكْرًا . مَن أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا . خَالِدِينَ فِيهِ وَسَاءَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حِمْلًا﴾ . وقال سبحانه^(٢) : ﴿وَلِيَحْمِلْنَ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَّعَ أَثْقَالِهِمْ﴾ . وقال^(٣) : ﴿لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ .

الأمر الثاني : إن فيه إشعاراً أيضاً على أن حمل الخطب كان يؤلم الظهر . لأنه ثقيل - أولاً - وفيه وخز - ثانياً - بل لعله يؤدي إلى الإدماء

(١) طه / ١٠٠ .

(٢) العنكبوت / ١٣ .

(٣) النحل / ٢٥ .

والمضاعفات الصحية .

وحسب النقل التاريخي ، أنها - قاتلها الله - كانت تتعمد أن تأتي بالخطب الذي فيه «سُلاء» لكي يكون أشد إيذاء للرسول صلى الله عليه وآله . وهي بهذا العمل كانت تؤذي نفسها وتظلمها بإرادة الشر لها مادياً ومعنوياً ، وبالعنوان الأولي وهو الوخز والعنوان الثانوي وهو الظلم .

سؤال : ما هو موطن هذه الصفات المسندة إلى تلك المرأة . وهي كونها «حمالة الخطب ، في جيدها حبل من مسد»؟

جوابه : إن هاتين الصفتين إما أن تكونا معاً في الدنيا ، وإما أن تكونا معاً في الآخرة ، وإما أن تكون إحداهما في الدنيا والأخرى في الآخرة . وإما أن تكون كلاهما معاً في الدنيا والآخرة معاً .

فتكون الاحتمالات أربعة . فما هو منها الموافق للظهور القرآني بالمقدار الذي يُعدُّ حجة فيه . وما هو المخالف له؟

الاحتمال الأول : إن كلا الأمرين يتحقق في الدنيا . فهي تحمل الخطب في الدنيا . وفي جيدها - أي رقبته - حبل من مسد يتعلق به الخطب . وهذا هو سبب نزول السورة . وهو لا ينافي شيئاً من السياق .

الاحتمال الثاني : أن يكون الوصف الأول في الدنيا والثاني في الآخرة . فهي حمالة الخطب لإيذاء الرسول صلى الله عليه وآله . وفي الآخرة يكون في جيدها حبل ، تجرها الملائكة بواسطته إلى النار .

ولكن يرد على هذا الاحتمال إشكالان :

الإشكال الأول : أن «في جيدها» جار ومجرور ، ينبغي أن يتعلق بفعل أو شبهة . وليس هناك فعل إلا قوله : «سيصلى» . وفاعله مذكر ، والمراد به أبو لهب . ولا يمكن أن يتعلق هذا الجار والمجرور به لأنه مؤنث ، فيكون تعلقه به مفسداً للسياق القرآني .

فإن قلت : يمكن تقديره مؤنثاً ، ليصلح متعلقاً للجار والمجرور . كأنه قال :

وستصلى امرأته حمالة الخطب .

قلت : لا يمكن أن يتعلق الجار والمجرور بفعل محذوف . ولم يقل به أحد من النحويين . فالمتعين أن يتعلق الجار والمجرور . بـ «حمالة» أي : بهذه الصفة . ولكن يرد عليه : أننا افترضنا أن في جيدها حبل من مسد في الآخرة . وهي حمالة الخطب في الدنيا . فيكون هناك تنافٍ في المعنى والسياق .

الإشكال الثاني : أن الحبل الذي يكون من مسد في الآخرة ، أضعف من أن يؤثر أو يمكن أن تُجَرَّ به الملائكة ، تلك المرأة الشريرة . فإن الحبل من المسد ، يتقطع بسرعة .

فإن قلت : إن حبل الآخرة غير حبل الدنيا ، بل هو مناسب مع وجودها الأخروي ، فلا يكون قابلاً للانقطاع .

قلت : نعم ، ولكنه عندئذ لا يكون من مسد ، بل من شيء آخر .

فإن قلت : إن القرآن سمّاه مسداً .

قلت : إن المسد هو الحبل المقتول من الليف . فإن أخذناه بمعناه الحقيقي أو المادي ، فإنه لا ينسجم مع الآخرة كما أوضحنا . وإن أخذناه بالمعنى المجازي ، فهو ينسجم مع الآخرة . ويمكن أن نعطي لذلك أطروحة ، كما يلي :

إن المسد هو الليف . ولكن الذي أفهمه : أن مسد أي فرك ، والحبل يصنع بالمسد والفرك ، فحبل من مسد ، أي ممسود ومفتول . وحيث أنه يمكن أن يناسب وروده في الآخرة . لأنه لم تتعين مادته . فقد يكون حبلًا مفتولاً شديد القوة .

الاحتمال الثالث : أن كلتا الصفتين معاً في الآخرة . فلا يكون هناك دليل على وجودها في الدنيا .

وقد يدعي وجود الدليل اللفظي على صحة هذا الاحتمال ، وهو أن

حمالة الخطب حال من «تصلّى» التقديرية . ولا مرجع لها غيرها .

إلا أن الصحيح : أن الحال يكون من الاسم لا من الفعل . وليس كالظرف والجار والمجرور . فهو حال من امرأته . وأن حالها الدنيوي على ذلك . ومعه ينتفي هذا الاحتمال ، مضافاً إلى حال إيذائها للنبي صلى الله عليه وآله الثابت تاريخياً .

الاحتمال الرابع : أن يكون كلاهما موجوداً في الدنيا والآخرة .

وهو الذي ذهب إليه المشهور وصاحب الميزان قدس سره . حين قال ^(١) : والظاهر أن المراد بالآيتين أنها ستمثل في النار التي تصلاها يوم القيامة في هيئتها التي كانت تتلبس بها الدنيا . . . فتعذب بالنار وهي تحمل الخطب وفي جيدها حبل من مسد .

أقول : وهو معنى له درجة من الوجاهة والإشعار به قائم . خاصة إذا ضمنا الفكرتين السابقتين ، وهما : أن المراد بالحمالة هو حمل مسؤولية الذنوب ، وأن المراد بالليف ما يناسب وجوده مع وجود الآخرة .

لكنه من التفسير الباطني ، وليس هناك دليل لفظي عليه . وذلك : لأن الخطب هو الخشب المتكسر . وأما التعبير به عن الذنوب فهو مجازي . والمسد هو الليف أو الحبل المفتول . فإنه ينصرف عرفاً إلى الحبل الدنيوي لا الأخروي . ومعه نحتاج إلى ذوق معنوي في الفهم على أنها ، أعني هذه المرأة ، تحشر على نفس تلك الهيئة في الآخرة . ولا يتعين ذلك بحسب الحكمة الإلهية ، ولا قرينة عليه .

إلا أنه نفهم أنهما معاً في الدنيا ويكون السياق دالاً على وجودهما هناك . بلسان الحال ، أو باعتبار أن الحبل من مسد ، إنما يكون في جهنم لتجر به تلك المرأة إليها .

وهذا بعيد . إلا أن يراد بالمسد ، شيء آخر مجازاً . وهو أيضاً خلاف الظاهر .

وإذا تمّ ، فستكون وحدة السياق على أن كليهما هناك . وهذا لا دليل عليه ، بل الدليل على خلافه ، كما سبق . مضافاً إلى صيرورة وجود حبلين في الآخرة في عنقها : حبل الخطب وحبل المسد . وهو بعيد . لأنه في الدنيا واحد . وأن حبل المسد هو حبل الخطب . ولكنها تجر في الآخرة بحبل آخر لا محالة .

فإن مقتضى التشابه التام بين حالها في الدنيا وحالها في الآخرة ، هو أن يكون في جيدها حبل واحد تحمل به الخطب وتجر به إلى جهنم ، وهو ممكن تصوراً وعقلاً . إلا أنه غير عملي . بل حبل المسد للخطب وهناك حبل آخر تجر به . وهو ما لا يستفاد من الآية بل السياق يعطي وجود حبل واحد .

إذن ، يرجح القول بأنها تعذب في الآخرة كغيرها من المجرمات ، وليس تماماً ، كحالها في الدنيا ، كما عليه مشهور المفسرين .

الوجوه الإعرابية في السورة:

«تَبَّ» بكلا وجوديها في السورة ، يمكن أن تكون إنشاء بمعنى الدعاء ، ويمكن أن تكون إخباراً .

أما الإنشاء ، بمعنى الدعاء ، فتفسيره من الله سبحانه وتعالى عدة أطروحات :

الأطروحة الأولى : إنه نحو من أساليب البلاغة . فإنه كما يستعمله المخلوق يمكن أن يستعمله الخالق .

الأطروحة الثانية : إنه دعاء لنفسه بأن يفعل . فكل فاعل اختياري يمكن أن يأمر نفسه اختياراً أو حقيقة ، أو باعتبار تنزيل الشخص الواحد منزلة شخصين .

الأطروحة الثالثة : إن بعض الأسماء الحسنى تدعو بعضاً . فكما أن رحمته تقدمت على غضبه أي أنها تذهب بالغضب إما تكميلاً أو تنقيضاً .

فكذا الحكمة تدعو «ذو الانتقام» لأن مقتضى الحكمة الانتقام منه . وهكذا .

الأطروحة الرابعة : إنه إنشاء بمنزلة التنبؤ .

فإن قلت : إن التنبؤ يكون للمستقبل . فيدل عليه الفعل المضارع . فلماذا عبّر عنه بالماضي؟

قلت : هذا الأسلوب متكرر كثيراً في الأسلوب القرآني . وهو تنزيل ما هو مستقبل منزلة ما هو ماضي . لعدة أهداف :

أولاً : لأهميته .

ثانياً : للتأكيد على وقوعه .

ثالثاً : للتأكد من حدوثه والفراغ منه .

وأما إذا أريد بها الإخبار ، كما هو الأقرب . فهنا وجوه :

أولاً : إنها أخبار عن الآخرة ، فيكون بمعنى المضارع ، كما سبق .

ثانياً : إنها أخبار عن الدنيا ، يعني أنه قد هلك بنفس فعله باعتبار كونه قد فعل القبيح .

ثالثاً : إن الأظهر هو النظر إلى نتائج الفعل . وهو الرسوب في الامتحان الإلهي وهو الهلاك المعنوي الحاصل فعلاً . وهو على معنى الفعل الماضي .

وهذه الاحتمالات ، تأتي في كلا الفعلين : تبت يد أبي لهب وتب . وهي في الثاني أوضح .

وفرقه عن السابق : أن في الآخرة عقابه ، وأما في الدنيا فيراد به أحد أمرين :

الأمر الأول : نفس عصيانه . فتبت أي عصت يدا أبي لهب وعصى هو أيضاً . فنفس العصيان هو الهلاك . أو يلحظ بصفته علة تامة للهلاك .

الأمر الثاني : أن يراد بالهلاك الأثر الوضعي لإيذاء الرسول صلى الله عليه وآله وهو يحصل في الدنيا . وهو تعبير آخر عن الفشل في الامتحان الإلهي .

سؤال : ما المقصود من حرف «ما» في قوله تعالى : ﴿مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ﴾ ؟ .

الجواب : قال أبو البقاء العكبري^(١) : مَا أَغْنَى (يجوز أن يكون نفيًا) أي لم يغن عنه ماله وكسبه في نجاته من العقاب . (وأن يكون استفهامًا) أي استفهامًا استنكاريًا للاستهزاء . بمعنى هل أغنى عنه ماله وما كسب (ولا يكون بمعنى الذي) فيكون المعنى : الذي أغنى ماله وما كسب . فيتحول النفي إلى إثبات . فيفسد السياق ويكون قطعي البطلان .

سؤال : لماذا استعمل «ما» بدلاً عن «من» ؟
فإن قلت : إن في ذلك احتقاراً له . باعتباره كالحیوانات .

قلت : إن هذا مطعون كبرى وصغرى :

أما كبرى : فلعدم إمكان إعادة الضمير أو اسم الموصول مجازاً . فإن هذا غير مقبول لغوياً .

وأما الصغرى : فلأننا لو تنزلنا عن ذلك وقبلنا به مجازاً . فالقرائن المتحققة بخلافه . لأنه سيصبح اسم الموصول إثباتاً . كما ذكرنا . فصوناً لكلام الحكيم عن اللغوية ، يتعين أن لا تكون «ما» موصولة . ومعه لا معنى لاستعمال «من» بدلاً عنها .

وقوله تعالى : ﴿وَأَمْرَأَتُهُ﴾ ، إما عطف مفرد على مفرد ، فتكون لفظاً إفرادياً معطوفاً على الضمير في سيصلى . أي هو سيصلى ، وإما عطف جملة على جملة ، كما سيأتي بيانه .

وقوله تعالى : ﴿حمالة﴾ فيه قراءتان . بالنصب وهو الأشهر وبالرفع .

فعلى الرفع تكون خبراً لمبتدأ محذوف تقديره هي . وبالنصب تكون حالاً من «امرأته» . والمعنى أن وصفها وحالتها في الدنيا أو في الآخرة ، على هذا الشكل . أي حمالة الحطب .

أما في الدنيا فواضح . وأما في الآخرة فله وجهان :

الأول : ما ذكره العكبري بقوله^(١) : ويقرأ بالنصب على الحال ، أي تصلى النار مقولاً لها ذلك . أقول : الظاهر أن مراده ليس النطق بل الصدق .

الثاني : إنها تحشر إلى جهنم ، وقد كانت في الدنيا حمالة الخطب .

وقوله تعالى : ﴿في جيدها﴾ : جار ومجرور متعلق بمحذوف خبر مقدم . وحبل مبتدأ مؤخر . وهي جملة مستقلة بتقدير حرف العطف . أي إنها حمالة الخطب وفي جيدها حبل من مسد . وهذا الواو ، إما أن يكون للعطف أو للحالية .

فإن قلت : إن الجار والمجرور سيتعلق بفعل محذوف تقديره «ستصلى» وهو غير مقبول نحوياً . مع العلم أن الجار والمجرور في قولنا : زيد في الدار ، أيضاً يتعلق بمحذوف بإجماع النحويين . فلماذا لا نقبل ذاك المحذوف؟

مركز تحقيق علوم القرآن

قلت : إن هذا قابل للمناقشة صغرياً وكبرياً :

أما صغرياً : فإن هناك فرقاً بين الجملتين من ناحية التقدير ، فإن التقدير في قولنا : زيد في الدار هو كائن أو مستقر . وهو اسم فاعل إفرادي . بينما التقدير في هذه الجملة من السورة الشريفة ، هو جملة . لأنها «ستصلى» مقدرة . فإذا جاز التقدير في اللفظ الإفرادي ، فإنه لا يعني الجواز في المعنى التركيبي .

وأما كبرياً : فنقول : إنه بالإمكان الاستغناء عن التقدير حتى في الخبر ، كزيد في الدار . فإن الكون والاستقرار مأخوذ بالدلالة الالتزامية من الجار والمجرور . فزيد لا يكون في الدار ، إلا إذا كان كائناً أو مستقراً فيه . إذن يمكن اعتبار الجار والمجرور بنفسه خبراً بدون تقدير .

فإن قلت : هذا بالنسبة إلى الجملة الاسمية ، ولكنه ينقض بالجملة الفعلية كما في قولنا : صعدت على السطح فإن الجار والمجرور لا بد أن يتعلق بالفعل المنطوق ، وهو صعدت .

وهذا قابل للجواب من وجهين :

أولاً : إنه إذا كان الفعل منطوقاً فلا بأس أن يتعلق به الجار والمجرور ، وأما إذا كان مقدرأ فلا حاجة إلى التعلق به ، لأن التقدير على خلاف الأصل ، وعلى خلاف الفهم العرفي .

ثانياً : إنه لا حاجة حتى إلى التعلق بالفعل المنطوق . فإن (صعدت) لها معنى . والسياق يدلنا إلى أن الصعود كان على السطح ، وكون الجار والمجرور متعلقاً بهذا الفعل ، بالمعنى الميكانيكي النحوي . ليس ضرورياً البتة .

هذا كله في الحديث ، على تقدير عطف المفرد على المفرد في قوله تعالى : ﴿وَأَمْرَأَتُهُ﴾ .

وأما إذا كان عطف جملة على جملة ، فمما هو مدخول الواو؟

أما حمالة بالنصب ، فامرأته مبتدأ ، وفي جيدها الخبر . أو أن الخبر هو حبل أو هو جملة : حبل من مسد .

وأما حمالة بالرفع : فتكون هي الخبر ، ويكون «في جيدها» إما نعت أو حال .

سؤال : ما الحاجة إلى ذكر قوله تعالى : ﴿وَأَمْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ . مع أن الناس كانوا يعلمون ذلك؟

جوابه : من وجوه :

أولاً : إن المراد بهذا الخبر هو زيادة الازدراء بأبي لهب ، بأنه يصلي نارا ذات لهب . وهو أيضاً متزوج من امرأة حقيرة وحطابة .

ثانياً : إنه هالك في الآخرة ، ومتزوج من امرأة مؤذية للرسول صلى الله عليه وآله . لأنه كان راضياً بفعالها .

ثالثاً : إنه سيصلى ناراً ذات لهب في الآخرة ، وامراته أيضاً تحشر إلى جهنم على هذه الحال الموصوفة ، أو هي في كلا الدارين كذلك .
وكل هذه المعاني يمكن أن تكون صحيحة .

سؤال : لماذا قال : ﴿حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ﴾ . ولم يقل : حبل مسد . مع أنه كافٍ في بيان المعنى؟

جوابه : إن كلا الأمرين جائز في اللغة ، ولكنه متعين في السياق القرآني ، لأن فيه حفظاً له ، وبدونه يكون السياق فاسداً كما هو واضح .
هذا إذا كان المسد بمعنى الليف .

أما إذا كان بمعنى الفتل ، فإنه يجوز كلا الأمرين : وجود (من) وعدمها .
نقول : حبل فتل أو حبل من فتل . ونقول : حبل مفتول ، وفي حالة اسم المفعول هذا يتعين حذف من . وحيث إنها مستعملة في الآية الكريمة ، إذن نعرف بالقياس الاستثنائي أن مسد ليست بمعنى المفتول .

نعود إلى فكرة عن عطف الجملة على الجملة في قوله : ﴿وامراته حمالة الحطب في جيدها حبلٌ من مسدٍ﴾ .

أي وفي جيدها . والواو عاطفة بين الجملتين ، وهي الاستثنائية في اصطلاحهم . فتكون امراته مبتدأ وحمالة - بالرفع - خبره . وفي جيدها حبل من مسد . نعت أو حال .

أما إذا نصبنا «حمالة» كما هو المشهور ، فتكون حالاً ، ويكون الخبر هو الجار والمجرور . وقوله : حبل من مسد . أي هو حبل من مسد . ولكن ذلك مرجوح .

والأفضل أن يكون حبل من مسد جملة ابتدائية : مبتدأ وخبر تقع خبراً لامراته فيكون الخبر جملة بدلاً أن يكون مفرداً .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

سورة النصر

في اسمها عدة أطروحات اتضحت أسبابها مما سبق :

أولاً : النصر .

ثانياً : الفتحُ .

ثالثاً : السورة التي ذكر فيها النصر أو التي ذكر فيها الفتحُ .

رابعاً : إذا جاءَ .

خامساً : رقمها في الترتيب الموجود للقرآن الكريم وهو : ١١٠ .

سؤال : ما معنى «جاءَ» في قوله تعالى : ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ ؟ .

جوابه : معناه : حصل الفتح وحدث ، والمراد إما الهييء في الزمان ، أو بتقدير الزمان . . . يعني إذا جاء يوم الفتح أو زمانه . أو يراد به الهييء المعنوي وهو الحصول والتحقيق نفسه . وهو تعبير آخر عن الخلق كما في قوله تعالى^(١) : ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾ . فسمى عملية الخلق بالتنزيل ، أي من العالم الأعلى إلى العالم الأدنى . وكلمة جاء هنا ، متضمنة لنفس هذا المعنى .

سؤال : ما الفرق بين النصر والفتح ؟

جوابه : لا شك أنهما مختلفان لغة ومفهوماً . وأراد تعالى التنبيه على كلا المفهومين ويمكن تصورهما على عدة مستويات :

الأول : أن يكونا معاً في الدنيا ، وهذا هو المنحى التفسيري المشهور أو (المادي) فيكون النصر مقدمة للفتح . وربما خصّوه بفتح مكة .

الثاني : أن يكونا معاً في الآخرة أي النصر المعنوي والفتح المعنوي . ويكون النصر على النفس الأمانة بالسوء . ويكون الفتح بمعنى فتح العقل وإمكانية الفهم وتلقي العلوم ، سواء كان ذلك من الظاهر أو من الباطن . قال تعالى ^(١) : ﴿ أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ ﴾ . أي بما فتح الله من علم المعارف والعلوم ، لا بمعنى فتح مكة . وإذا كان الفتح متزايداً وعميقاً في العقل ، فهو الفتح المبين . قال الله تعالى ^(٢) : ﴿ إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا ﴾ .

الثالث : أن يكون أحدهما دنيوياً والآخر معنوياً أو أخروياً . وعلى هذا المستوى يكون المعنى : أن تنتصروا انتصاراً دنيوياً نفتح لكم فتحاً معنوياً . إلا أن وحدة السياق تأبى هذا الوجه ، وتدعم أحد الوجهين السابقين .

والفرق بين النصر والفتح ، هو : إن النصر يتضمن المقدمات بينما الفتح يتضمن النتائج . ولذا قيل : الهدم قبل البناء . كما في هدم العقائد الفاسدة . فإنه ليس بالأمر اليسير بل يتم بالتسديد الإلهي والرحمة الإلهية .

وعلى أي حال ، فكل فتح يحتاج إلى مقدمات ، وأهم مقدماته : النصر وإزالة العوائق . وهذا معنى سار في كل فتح ونصر . سواء كان مادياً أو عسكرياً أو عقلياً أو نفسياً أو في أي عالم خلقه الله تعالى .

سؤال : هل المراد فتح ونصر معين أو كلي؟

جوابه : إن في ذلك عدة أطروحات :

الأطروحة الأولى : أن يراد به فتح مكة . وفي ذلك نقطة ضعف ونقطة

قوة :

(١) البقرة/ ٧٦ .

(٢) الفتح/ ١ .

أما نقطة ضعفه : فهي مخالفته للرواية^(١) على أن هذه السورة نزلت قبل وفاة النبي صلى الله عليه وآله بستين . في حين أن فتح مكة وقع قبل ذلك بعدة سنوات . ومن المستبعد أن يكون البعد الزمني كبيراً بين فتح مكة ونزول السورة إذا كانت قاصدة له . ومعه تكون تلك الرواية مخالفة لظاهر القرآن الكريم . فتسقط عن الحجية . لأن ذاك البعد الزمني يكون كالقرينة على أن المقصود معنى آخر ، بالقياس الاستثنائي .

ونقطة القوة فيه : استعمال لفظة «الفتح» الدالة على أن مكة المكرمة كانت محصنة بالسور أو بالقوة الكامنة فيها . ولم يحصل مثل هذا الفتح في عصر النبي صلى الله عليه وآله إلا لمكة . وتكون الألف واللام عهدية . أي إشارة إلى ذلك الفتح الرئيسي . وأما فتح المدينة المنورة فلم يحصل بالقوة بل بالصلح .

وبذلك تندفع تلك الرواية المشار إليها . باعتبارها مخالفة لظاهر القرآن الكريم . ويتعين كون السورة ، بناء على هذه الأطروحة ، نازلة بعد فتح مكة مباشرة .

الأطروحة الثانية : أن يراد الإشارة إلى واقعة مهمة ، ولكنها مجهولة ، تصحيحاً للرواية المروية في المصادر العامة^(٢) : بأنها نزلت قبل وفاة النبي صلى الله عليه وآله بستين .

وهذا في نفسه مستبعد ، لأن تلك الحادثة إذا كانت مهمة حقيقة كانت مروية ومعلومة تاريخياً . ولا يمكن لها عادة أن تكون مجهولة .

الأطروحة الثالثة : أن يراد بالنصر والفتح معناهما الكلي القابل للتطبيق على كل نصر وفتح . وهذا معنى جيد . وإن استبعده الطباطبائي^(٣) .

إن قلت : إن فهم المعنى الكلي مترتب على كلية اللفظ ، كما في الفتح

(١) تفسير الرازي ج ٣٢ ص ١٥٥ .

(٢) المصدر والصفحة .

(٣) ج ٢٠ ص ٣٧٦ . . .

إن كانت الألف واللام فيه للجنس . ولكن ذلك مفقود في «نصر» فإنها نكرة لا تفيد الشمول .

قلت : إن كلمة «نصر» مضافة إلى معرفة ، فتكون قابلة للشمول والإطلاق . ولعله أؤكد من إطلاق الألف واللام ، لأن الألف واللام يحتمل فيه العهدية . ولكن ينعقد سياق واحد من اللفظين على كون «الفتح» أيضاً يراد به المعنى العام . فيكون ذلك قرينة على أن الألف واللام جنسية لا عهدية ، بجعل ما هو متيقن قرينة على ما هو مشكوك ، كما هو مقرر في علم الأصول .

وبعد ضم ذلك إلى ما قلناه من شمول الانتصارات الدنيوية على مراتبها والفتوحات الأخروية على مراتبها أيضاً ، يثبت الشمول لكل ذلك .

وقوله تعالى : ﴿رَأَيْتَ النَّاسَ﴾ . يراد به الثبوت لا الإثبات بالخصوص . أو يراد به كلتا المرتبتين معاً ، يعني الإثبات المطابق للواقع والموافق للثبوت . ومفهوم الإثبات هو ظهوره المطابق . أما مفهوم الثبوت ، فهو دخول الناس في دين الله سواء حصلت الرؤية لهم والتعرف عليهم أم لا .

أو يكون المراد المعنى الشامل للإثبات والثبوت . يعني : إذا ﴿رَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجاً﴾ وكانت رؤيتك صادقة ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ﴾ .

وهذا نظير قوله تعالى ^(١) : ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ . يعني الجمع في شهود الهلال بين الإثبات والثبوت . يعني الرؤية المطابقة للواقع .

سؤال : ما هو محصل قوله تعالى : ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ ؟

جوابه : إن جملة «إذَا جَاءَ» جملة شرطية يراد بها جعل أمر في طرف جواب الشرط بذكر الله سبحانه بالتسبيح والحمد والاستغفار .

ولكن يمكن أن نعقد لها دلالة التزامية على كونها إخباراً عن حصول النصر . وذلك على مستويين :

المستوى الأول : أن يكون إخباراً عن الماضي . أي إن فتح مكة قد حصل . وقد رأيت الناس يدخلون فعلاً في دين الله أفواجا . فسبح - إذن - بحمد ربك .

المستوى الثاني : أن يكون إخباراً عن المستقبل . أي سوف يحصل ذلك ، وعند ذلك سبّح بحمد ربك واستغفره . ونظيره قوله تعالى ^(١) : ﴿ غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بَضْعِ سِنِينَ . اللَّهُ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ . وَيَوْمَئِذٍ يَقَرُّحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ ﴾ .

ولكن هذا ، إذا فهمنا من النصر والفتح ، المعنى الجزئي . سواء كان حاصلًا في الماضي أو يحصل في المستقبل . غير أن الأمر ليس ينبغي أن يكون على ذلك . ومن أهم القرائن على نفي ذلك ما يسمى بأخبار الجري . وهو ما ورد ^(٢) عن المعصومين عليهم السلام : إن القرآن حيّ لم يمت ، وإنه يجري كما يجري الليل والنهار ، وكما يجري الشمس والقمر . ويجري على أولنا كما يجري على آخرنا . فمن هنا لا ينبغي لنا أن نفهم من القرآن الكريم في أي موضع معنى جزئياً . بل يتعين فهم المعنى الأوسع والأهم .

فإذا فهمنا المعنى الكلي ، يعني : أي نصر وأي فتح . فكل نصر وفتح حصل في الماضي أو يحصل في المستقبل فهو سبب لانطباق جواب الشرط بذكر الله وحمده واستغفاره .

وهذا من قبيل التنبؤ ، ولكن ليس تنبؤاً جزئياً . ومن أوضح مصاديقها وأعظمها ظهور الإمام صاحب الأمر عجّل الله فرجه . وأنه يملأ الأرض

(١) الروم/٢ - ٥ .

(٢) البحار ج ٣٥ ص ٤٠٤ .

قسطاً وعدلاً، كما ملئت ظلماً وجوراً، فهو نصر من الله وفتح .

سؤال : ما المراد بدين الله؟

فإنه قد يقال : إن المجتمع المعاصر للنبي صلى الله عليه وآله لم يدخلوا في دين الله الواحد، أي الواقعي، لأنهم كانوا غير ممحصين وجهلة . بدليل قوله تعالى^(١) : ﴿إِن مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ﴾ ومن يحتمل فيه الضلال لا يمكن أن يكون متكاملًا في الإيمان .

جوابه : من عدة وجوه :

الوجه الأول : إن المراد من دين الله : إظهار الشهادتين ، وهو ما حصل ، فعلاً ، عند فتح مكة وبعده ودخل الناس أفواجاً في دين الله بهذا المستوى .

الوجه الثاني : المراد منه الدين الذي يوصف بأوصاف محدودة من دون حاجة إلى التقييد بقيود كثيرة . ونريد به إظهار الشهادتين مع شيء من الالتزام بطاعة الله ، وطاعة رسوله . وهذا أيضاً قد حصل .

فإن قلت : لكنهم انقلبوا على أعقابهم بعد ذلك .

قلت : إن هذا من الإيمان المستودع ، يزيله الإنسان من سوء أفعاله باختياره . وهذا لا ينافي أنهم قد دخلوا في دين الله بشكل معتد به . وليس بمجرد إظهار الشهادتين .

الوجه الثالث : إن المراد من دين الله : الدين الخالص أو الواقعي . وهؤلاء الذين دخلوا به هم القلة من البشر .

ولكن إذا فهمنا أن المراد هو الأجيال المتعاقبة من أول الإسلام إلى يوم القيامة ، فسوف يدخل في دين الله أفواج من المؤمنين . فيكون ذلك مصداقاً كافياً للآية الكريمة .

فإن قلت : إن قوله : ورأيت ظاهر في كونه في حياة النبي صلى الله عليه وآله .

(١) آل عمران/ ١٤٤ .

وجوابه : أولاً : إننا إذا قلنا : إن رأيت مخصوص بالنبي صلى الله عليه وآله ، فتكون بمنزلة القرينة المتصلة على أن المراد بدين الله هو الدين الظاهري ، الذي يناسب مع عامة الناس .

ثانياً : أن يكون المراد به غير الرسول صلى الله عليه وآله وإن كان هو المخاطب بالمباشرة بنحو قول الشاعر : إياك أعني واسمعي يا جارة . أو إن المراد هو الرسول وغيره .

ثالثاً : إنه صلى الله عليه وآله يرى الأمور في كل زمان ومكان باعتبار حقيقته الواقعية وروحه العليا ، التي هي خير الخلق وأشرفه . إذ توجد حيث لا يوجد مكان ولا زمان . فيكون هو المخصوص بالخطاب .

قوله تعالى : ﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ ﴾ .

ويمكن أن يعرض السؤال عن المناسبة بين النصر والفتح من جهة ، والتسبيح والاستغفار من جهة أخرى ، على شكلين :

الشكل الأول : إن التسبيح والحمد والاستغفار مطلوب على كل حال . فما هي علاقته بالنصر خاصة ؟

جوابه : من وجهين :

الوجه الأول : إن الآيات الكونية والحوادث المهمة ، ينبغي زيادة ذكر الله تعالى فيها . لأنها دوال على قدرته وعظمته . إذ من المحتمل أنها جاءت للتمحيص أو للعقوبة أو للبلاء . ولذا كرر سبحانه تعالى كثيراً في كتابه الكريم ^(١) ﴿ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ و ^(٢) ﴿ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ وغير ذلك .

وكمصداق لذلك : صلاة الآيات وصلاة الاستسقاء وصلاة الجنائز . فإن هذه الأمور تذكر بوجود الله وبِعظمته . قال تعالى ^(٣) : ﴿ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي

(١) آل عمران/ ٧٢ ، الأعراف/ ١٦٨ ، الروم/ ٤١ ، الزخرف/ ٤٨ .

(٢) البقرة/ ٢٢١ ، إبراهيم/ ٢٥ ، القصص/ ٤٣ ، ٤٦ ، ٥١ .

(٣) يونس/ ٢٢ - ٢٣ .

الْفُلْكَ وَجَرَّيْنِ بِهِمْ بَرِيحٍ طَيِّبَةٍ ، وَفَرَحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ ، وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ . دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَكُنْ أَنْجِيَتَنَا مِنْ هَذِهِ لَتَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ . فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ . يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغَيْكُمُ عَلَى أَنْفُسِكُمْ ۖ

وهكذا حال النفس الأمارة بالسوء ، لا تذكر الله إلا في البلاء . وأما في الرخاء فهي لا تعرفه . والنصر والفتح نحو من البلاء . فلا بد من التسبيح والحمد والذكر ، دفعاً لسوء النفس الأمارة ، ولأنها عطاء مباشر من الله سبحانه وفضل منه ونعمة .

الوجه الثاني : ليس المراد إيجاد أصل التسبيح والاستغفار لكونه موجوداً حتماً لدى المؤمن . وإنما المراد زيادته . وإنما عبر بذلك ، لأنه ينبغي الزيادة في ذلك ، بحيث يكون السابق عليها ملحقاً بالعدم فكأنه لم يكن يستغفر أصلاً .

الشكل الثاني : لماذا التسبيح والاستغفار مع العلم أن المحل محل الشكر على النعمة؟

جوابه : لأكثر من وجه واحد :

أولاً : ما ذكره الرازي^(١) في هامش العكبري : قال : قال ابن عباس (رضي الله عنه) : لما نزلت هذه السورة علم النبي صلى الله عليه وآله أنه نعت إليه نفسه . وقال الحسن : أعلم النبي صلى الله عليه وآله أنه قد اقترب أجله ، فأمر بالتسبيح والاستغفار والتوبة ، ليختم له في آخر عمره بالزيادة في العمل الصالح . فكان يكثر من قوله : سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَابُ الرَّحِيمُ . وعن ابن مسعود (رضي الله عنه) : إن هذه السورة تسمى : سورة التوديع . وروي أن النبي صلى الله عليه وآله عاش بعد نزولها ستين .

أقول : إن هذا لا يتم لعدة أمور :

أولاً : عدم ثبوت هذه الرواية سنداً .

ثانياً : إنه لا يفسر الارتباط بين النصر ، والاستغفار . فيبقى جواب الشرط غير مرتبط بفعل الشرط . وماخالف ظاهر القرآن الكريم فهو باطل .

ثالثاً : إذ كان المراد فتح مكة ، كما عليه مشهور المفسرين ، فهو قد حصل قبل وفاة النبي صلى الله عليه وآله بأربع أو خمس سنين لا بستين ظاهراً .

رابعاً : يحتمل أنها نزلت قبل فتح مكة ، فتزداد بُعداً عن سنة وفاته صلى الله عليه وآله .

وذلك لقريتين :

أولاهما : نقل ذلك في رواية أخرى^(١) .

ثانيهما : إن «إذا» استقبالية تقلب معنى الفعل الماضي - وهو جاء - إلى الاستقبال . فيكون ظاهره التنبؤ بحصول النصر في المستقبل .

خامساً : إنه ليس فرداً عادياً لينسى الموت ، كي يكون من الحكمة تذكيره به ، وحثه على زيادة العمل قبله .

سادساً : إن النبي صلى الله عليه وآله معصوم ، فلا تحتاج وفاته - لو صح التعبير - إلى مزيد من الاستغفار والتسبيح . ويكفي أن نتذكر أنه قد نص القرآن الكريم على غفران ذنوبه أكثر من مرة . منها قوله تعالى^(٢) : ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ . وقوله سبحانه^(٣) : ﴿وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ﴾ .

ثانياً : من الجواب على الشكل الثاني من الأشكال : أن الفصل بين

(١) انظر : في ظلال القرآن ، ج ٣٠ ، ص ٢٧٦ عن البخاري .

(٢) الفتح/ ٢ .

(٣) الانشراح/ ٢ - ٣ .

التسبيح والاستغفار فلكل منهما مبرراته .

أما التسبيح ، فله أكثر من وجه :

أولاً : إنه مصداق للشكر . فإن للشكر مصاديق كثيرة منها : التسبيح وكذلك للحمد مصاديق كثيرة منها التسبيح ، كما نقول في ذكر الركوع والسجود : سبحانه ربي العظيم وبحمده .

ثانياً : إن النعم المذكورة في السورة آيات عظيمة لله سبحانه ، ويكفي في تصور عظمتها أن فيها تطويماً لهذا المقدار الضخم من الناس . مع ما فيهم من نفوس أمارة وأهداف دنيوية وجهل ديني . وهذا التطويح يدل على عظمته . فإن النفس مهما كانت صعبة المراس ، إلا أنها خاضعة لتطويحه سبحانه من حيث لا تعلم . فناسب ذلك وجود التسبيح .

ثالثاً : أن يكون المراد بالتسبيح ، فهم معناه من حيث إدراك عظمة تلك النعم وأهميتها والتفكير بها . فإنه مصداق من التفكير في خلق الله سبحانه ، المطلوب في القرآن الكريم . قال تعالى ^(١) : ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ . رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ .

وأما الاستغفار ، فله أيضاً ، أكثر من وجه :

أولاً : الاستغفار لأمته ، كما قال الله تعالى ^(٢) : ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّاباً رَحِيماً﴾ .

ثانياً : الاستغفار للتائبين والداخلين جديداً في الإسلام . وهو مورد الكلام . في السورة .

ثالثاً : الاستغفار مما قد حصل في مقدمات هذا الفتح من تقصيرات ونحوها .

(١) آل عمران / ١٩١ .

(٢) النساء / ٦٤ .

فإن قلت : إن النبي صلى الله عليه وآله معصوم . والمعصوم لا ذنب له . قلنا : نعم ، ولكنه كان يشعر بينه وبين ربه بذنوب (دقيقة) وبعض أشكال التقصير ، المنظور إليه من أعلى . فلا بد من الاستغفار منها . قوله تعالى : ﴿إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾ .

«كان» هنا للشأنية لا للماضوية . كما ذكرنا في علم الأصول . والقرينة على ذلك أمران :

الأمر الأول : قرينة عامة : وهو أنه سبحانه لا يحتمل تبدل شأنه من حالة إلى أخرى ، فنعلم أنه ثابت في الماضي وفي الحال وفي المستقبل . يعني أنه توجد قرينة عقلية قطعية على استمرار صفاته أزلياً ، فلا يصدق في حقه «كان» إذا كان المراد منها الماضي .

الأمر الثاني : وهي أوضح عرفاً وعقلانياً ، فإن قوله : ﴿إذا جاء﴾ وقوله : ﴿رَأَيْتَ النَّاسَ﴾ ، وقوله : ﴿فَسِيحٌ﴾ . كلها تدل على الاستقبال . فلا يمكن أن يكون قوله : ﴿إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾ ، للماضي .

مضافاً إلى أن إطاعة الأمر لا يمكن أن تكون إلأً استقبالية . ولا تكون حالية ، أي في حال الأمر . ولا يمكن اجتماعه مع ما هو ماض ، بطبيعة الحال . فحتى مع فرض التنزل عن القرينة العامة ، فإن السياق الاستقبالي للسورة يعين بالقرينة المتصلة أن المراد بكان : الشأنية .

وقوله : تواباً ، صيغة مبالغة ، ويمكن ملاحظتها من جهتين :

الجهة الأولى : من ناحية مادتها وهي التوبة . وتحصل من الطرفين : من العبد وربه . كقوله^(١) : من تاب تاب الله عليه ، فتوبة العبد هي التنصل من الذنوب . والتوبة من الله هي الستر على الذنوب واعتبارها كالعدم كما ورد^(٢) : التائب من الذنب كمن لا ذنب له .

(١) البحار ، ج ٦ ص ٢٨ .

(٢) أصول الكافي : ج ٢ ، ص ٤٣٥ .

قال الراغب^(١) : والتائب يقال لباذل التوبة ولقابل التوبة فالعبد تائب إلى الله والله تائب على عبده . والتواب : العبد الكثير التوبة وذلك بتركه كل وقت الذنوب على الترتيب حتى يصير تاركاً للجميع . وقد يقال لله تعالى ذلك . لكثرة قبوله توبة العباد حالاً بعد حال . أقول : ومنه قوله تعالى^(٢) : ﴿إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾ .

الجهة الثانية : من ناحية هيئة الكلمة ، من حيث كونها صيغة مبالغة .

وهنا يمكن طرح سؤال : لماذا استعمل صيغة المبالغة ولم يستعمل صيغة اسم الفاعل . أعني : تائب؟

جوابه : من عدة وجوه :

الوجه الأول : اختلال السياق اللفظي والنسق القرآني ، كما هو واضح .

الثاني : إن فعل المضارع «يتوب» وإن أمكن انطباقه على الجهتين : باذل التوبة وقابلها . إلا أن اسم الفاعل «تائب» أقل ظهوراً في ذلك . بل هو ظاهر ببازل التوبة ، وهو العبد ، إلا أن يقيد بقريضة . مثل أن يقال : إن الله تائب على عبده . وإلا فظهوره في العبد مما لا ينكر . في حين أن مقصود المتكلم في القرآن كون الله سبحانه هو التائب . وهذا لا يكون إلا بصيغة المبالغة .

الثالث : إن صيغة المبالغة تفيد أمرين :

أحدهما : إنه سبحانه سريع التوبة وكثيرها . والمراد أنه يتوب ويغفر وإن كانت الذنوب كثيرة ، وأنه لا بأس من رحمة الله . فليس الله تائباً عن عبده مرة أو مرتين ، بل كثير التوبة عنه والرحمة له .

ثانيهما : الاستقبالية . فلو قال : تائباً ؛ لم يكف ، لأن المراد وقوع الاستغفار لا في الماضي . والسياق كله للاستقبال . كما عرفنا . فتكون الأنسب صيغة المبالغة .

(١) المفردات : مادة «رغب» .

(٢) النصر/ ٣ .

فإن قلت : إن هذه العبارة مربوطة بالاستغفار فقط ، دون ما قبله .

قلت : ١ - نعم ، لا بأس بذلك .

٢ - يمكن أن يكون ما قبله كله نحواً من الاستغفار ومصادقاً له وهو التسبيح بالحمد . فيكون التواب مربوطاً بالجميع .

الوجوه الإعرابية للسورة :

قال أبو البقاء العكبري^(١) : قوله تعالى : ﴿يَدْخُلُونَ﴾ حال من الناس و«أفواجاً» حال من الفاعل في يدخلون .

أقول : يكون المعنى : ورأيت الناس حال كونهم يدخلون حال كونهم أفواجاً .

ونعرض فيما يلي أطروحة في إعراب «يَدْخُلُونَ» . بعد الالتفات إلى أن رأى تنصب مفعولين أصلهما مبتدأ وخبر . فلو حذفت «رأيت» كان الناس مبتدأ ويدخلون خبره . فلماذا لا تعرب الآن على أنها في محل نصب ، مفعولاً ثانياً؟

إن قلت : هذا مختص برأى القلبية لا الحسية . فإنها تنصب مفعولاً واحداً ، فتعين الجملة في كونها حالاً .

قلت : نعم ، هذا الإشكال وارد إذا كان المراد بالدخول : الدخول (الحسي) ولكن من خطئ القول اعتبار دخولهم في دين الله دخولاً مادياً أو حسياً . وإن كانت رؤيتهم كذلك ، فتكون هذه صغرى للدخول المعنوي . وتكون «رأيت» صغرى للرؤية القلبية . ومن ثم يتعين أن تنصب مفعولين . فتكون جملة «يَدْخُلُونَ» مفعولها الثاني .

أما الكبرى ، وهو الحديث عما ذكره النحويون من أن رأى القلبية تنصب مفعولين أصلهما مبتدأ وخبر . ورأى الحسية تنصب مفعولاً واحداً . وإذا كان بعده منصوب . تعين كونه حالاً ، وإن كان في الأصل خبراً . فهذه الكبرى قابلة للمناقشة ضمن أمور :

الأمر الأول : ما المانع من القول : بأن رأى القلبية تنصب مفعولاً واحداً؟

المانع عن ذلك في نظرهم المادي : أن الرؤية القلبية متعذرة لشيء معين أو قل لمفعول واحد . فلا يمكن القول : رأيت زيداً ونريد به الرؤية القلبية . في حين أن القرآن قد استعمل ذلك . قال تعالى ^(١) : ﴿وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ . فينظرون بالحس المادي ولا يبصرون بالحس المعنوي . يعني أنهم لا يفقهون مستوى النبي صلى الله عليه وآله وعقله وحكمته وكونه مدينة العلم . فهم يرونه ولكنهم لا يعرفونه . وعليه فإن رأى القلبية يمكن أن تنصب مفعولاً واحداً كالحسية تماماً .

الأمر الثاني : ما المانع من التخيير بين المفعول الواحد والمفعولين؟ وكلاهما ممكن . فإذا قصد المتكلم منصوباً واحداً ، أمكنه الاختصار عليه سواء كانت الرؤية مادية أو معنوية . وإذا قصد المتكلم وجود مفعولين ، يعني إدراك الصفة ، جاء بمفعولين ، سواء كان ذلك الإدراك مادياً أو معنوياً فيكون المنصوب الثاني في قولنا : رأيت زيداً طويلاً مفعولاً ثانياً ، كما في قولنا : رأيت زيداً عالماً .

مركز تحقيق كتب التراث

الأمر الثالث : إننا وجدنا أن «رأى» الحسية تأخذ منصوبين . والعرب قد استعملوها هكذا ، ولم يفسروها . فالمنصوب الثاني يمكن أن يكون مفعولاً ، كما يمكن أن يكون حالاً أو نحوه . وهذا كله معقول بعد ملاحظة هذه المقدمات . فيكون المنصوب الثاني في قولنا : رأيت زيداً عالماً ، حالاً . كما في قولنا : رأيت زيداً طويلاً . . .

فإن قلت : إننا حتى لو سلمنا بذلك ، فإن الآية ظاهرة بالحالية .

قلنا : إننا بعد أن رجحنا أن «رأيت» في الآية الكريمة قلبية ، وهي صغرى سبق ذكرها . يتعين أن تكون جملة «يدخلون» مفعولاً ثانياً . فإن أعربناها حالاً فقدت رأى القلبية مفعولها الثاني .

وعلى أي حال ، فمقتضى القاعدة أن جملة «يَدْخُلُونَ» مفعول ثانٍ

ومقتضى الظهور أنها حال . فأي من الظهورين نقدم؟

وجوابه : إننا إن كنا متمسكين بالقواعد النحوية ، فتقديم المفعولية أولى .
وإلا فالظهور أولى . لأن ظهور القرآن حجة . فيتعين أن تكون حالا ، وهذا
هو أقرب إلى الوجدان .

هذا بعد ضمّ جانب الكبرى : وهو إمكان أن تنصب رأى القلبية مفعولاً
واحداً ، كما قلنا . . . إلى جانب الصغرى : وهو ظهور الجملة بالحالية .



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

سورة الكافرون

في تسميتها عدة أطروحات :

الأولى : الكَافِرُونَ . وبذلك تكون ذات اسم متدني . لأنه منسوب إلى قوم متدنين . ولا يجوز أن نقول سورة الكافرين ، لأن المراد اللفظ لا المعنى . على أن ذلك يفسد المعنى . لأن السورة ضد الكافرين وليست معهم .

ويتعبير آخر : إن انتساب شيء إلى آخر يتحقق بكونه ملكاً له أو معلولاً له . ولا يمكن القول بذلك تجاه هذه السورة . فإذا قلنا سورة الكافرين فقد نسبناها إليهم بوجه ما ، وهو واضح الفساد .

الأطروحة الثانية : ما فعله الشريف الرضي في كتابه حقائق التأويل من القول إنها : السورة التي ذكر فيها الكَافِرُونَ . وبذلك يندفع الإشكال المسجل على الأطروحة الأولى .

الأطروحة الثالثة : أن يشار إلى السورة برقمها من المصحف الشريف وهو : ١٠٩ .

سؤال : ما هو سبب تكرار الآية : ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ ؟ .

وبذلك نكون قد بدأنا بأوضح وأهم الاستفسارات في هذه السورة المباركة .

جوابه : من أكثر من وجه واحد :

الوجه الأول : التأكيد . وهو ما ذكرته مصادر المفسرين وأكدت عليه .

ومع ذلك فيمكن أن نقول : إن التكرار يحتاج إلى سبب فما هو؟ ولماذا بهذا الأسلوب من التأكيد دون غيره؟

ولتوضيح الجواب ، نحتاج إلى ذكر مقدمات :

المقدمة الأولى : إننا قلنا في المقدمة : إن الأعم الأغلب من سور القرآن الكريم ليس لها هدف معين ، أو لا يمكن التعرف على هدفها على الأقل . لكن قلنا إن بعض السور وخاصة القصص منها ، تكون واضحة الهدف . وسورة الكافرون منها . فإن سياقها واحد وبيانها وغرضها واحد .

المقدمة الثانية : في بيان صغرى هذه الكبرى . وهو السؤال عن هدف هذه السورة . فنقول : هو المزايلة والمباينة بين أهل الحق وأهل الباطل . كما ورد في بعض الأخبار «فسطاط إيمان لا كفر فيه ، وفسطاط كفر لا إيمان فيه» فهما منفصلان ومتباينان ، لا يمكن اجتماعهما بحال ، بل بينهما غاية التنافر والخصومة . فهدف السورة لبيان الانفصال التام واللاتهائي بين الحق والباطل .

إن قلت : إن قصدنا من المعبود : الله . فهو معبود الجميع . بل هو معبود عبدة الأصنام أيضاً ، كما قال الله سبحانه^(١) عنهم : ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ . وإن قصدنا : الهوى والنفس والشيطان . فهو معبود الجميع أيضاً ، قوله تعالى^(٢) : ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ﴾ وهو معنى شامل حتى للمسلمين . فليس هناك مباينة ومفارقة بين الطائفتين . فيكون قوله سبحانه ﴿لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ مجملاً غير واضح المعالم .

قلت : جواب ذلك على مستويين :

المستوى الأول : إن الملحوظ بالدقة القرآنية هما الجانبان المستقطبان . وهما

(١) الزمر/ ٢ .

(٢) الجاثية/ ٢٣ .

الكفر الخالص والإيمان الخالص . وما لدى الأعم الأغلب من المسلمين : إيمان مشوب بكفر . وما لدى الكافرين : كفر مشوب بإيمان . فهنا يعطي القرآن النموذج المثالي ، وهو : الكفر الذي لا إيمان معه والإيمان الذي لا كفر فيه ، وهذان لا يجتمعان أبداً .

المستوى الثاني : أن ننظر إلى الجانب المختلط بين الكفر والإيمان على اختلاف درجاته . ومع ذلك ، فهؤلاء مؤمنون وإن عبدوا الهوى والشيطان . لأن هدفهم عبادة الرحمن . وأولئك كفار وإن عبدوا الله تعالى ، لأن هدفهم الحقيقي هو العصيان والشيطان . فهنا يكون القرآن قد نظر إلى الهدف الأساسي لكلا الفريقين . فالمباينة والمفارقة موجودة . وهدف السورة بيان ذلك .

المقدمة الثالثة : إن التأكيد قد يحصل بالتكرار مرتين إلا أن أقصى التأكيد هو التكرار ثلاث مرات . وبذلك يدهم المخاطب به ، وأما التكرار أكثر من ثلاث مرات فسيكون سمجاً عرفاً وذوقاً . بخلاف المرات الثلاث . فإنها تفيد التركيز الشديد ، مع الموافقة للفصاحة والبلاغة .

والتأكيد في القرآن الكريم قد يكون بالتكرار ، وقد يكون بغيره . وهنا قد اختار الله سبحانه التكرار ، لأجل زيادة التوضيح . وقد ورد ذلك في مواضع أخرى من القرآن كقوله سبحانه ^(١) : ﴿ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴾ . وقوله ^(٢) : ﴿ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ ﴾ . وقوله ^(٣) : ﴿ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَرْتُ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَرْتُ ﴾ .

والتكرار في هذه السورة ثلاث مرات ، لا مرة واحدة كما قد يخطر بالباطل .

فقوله : ﴿ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴾ . كرر مرتين بنفس اللفظ .

(١) التكاثر/ ٣ - ٤ .

(٢) النبا/ ٤ - ٥ .

(٣) المدثر/ ١٩ - ٢٠ .

وقوله : ﴿لَا أُعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ . مكرر مع مغايرة اللفظ في قوله تعالى : ﴿وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ﴾ .

وقوله : ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ . هو بمنزلة التكرار لكل منهما ، فيكون كل وجه مكرراً ثلاث مرات .

وبعد اجتماع هذه المقدمات الثلاث ، نقول : إن هذه التكرارات الثلاث ، هي أقصى مقدار من التأكيد والتركيز للمفارقة بين معبود المؤمنين ومعبود الكافرين ، أو قل : هدف المؤمنين وهدف الكافرين ، وهو أمر مهم بدرجة عالية جداً ، لا يمكن التقصير فيه أو التغافل عنه .

فإنه لا يوجد هدف أعلى من عبادة الله الواحد الأحد . وأكثر مضادة من الشرك الكامل والصريح .

وبما أن هذه المباشرة موجودة ، فهي تستحق التأكيد والتكرار . فيكون هذا الوجه صحيحاً ، وإن لم تتم الوجوه الأخرى الآتية .

الوجه الثاني : ما ذكره القاضي عبد الجبار ، حيث قال ^(١) : إنه لا تكرار في ذلك ، لأن قوله تعالى : ﴿لَا أُعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ . المراد به المستقبل . وقوله تعالى : ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أُعْبُدُ﴾ . المراد بها الحال . وقوله تعالى : ﴿وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ﴾ ، المراد به المستقبل وفي الحال . أي لا أعبد ما تقدمت عبادتكم له . ومن يعد ذلك تكراراً . فمن قلة معرفته وتدبره لأنه ينظر إلى اللفظ ويعدل عن تأمل المعنى .

أقول : يرد عليه عدة إشكالات :

أولاً : إن هذه القيود التي ذكرها ، غير ظاهرة من العبارة القرآنية . بل لعل الظاهر خلافه . فكلامه مجرد اقتراح بلا قرينة . وإنما ينبغي أن يكون ما ذكره مطابقاً لظاهر القرآن . وهذا ليس كذلك .

ثانياً : إنه لم يعين رجوع الحال والاستقبال إلى أي من المجموعتين . من

(١) تنزيه القرآن عن المطاعن ، ص ٤٨٤ .

حيث إنه هل يعود إلى عبادة واحدة أو إلى العبادتين . أو إن أحدهما للحال والآخر للاستقبال ، أو إن كليهما للحال ، أو كليهما للاستقبال .

ثالثاً : إنه لم يُجب عن التكرار الآخر . في قوله تعالى : ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ . وهو عين الآية الثانية . فإنه تكرر باللفظ نفسه . فلا يحتمل أن يراد به شيء آخر غير ما قصد بالسابق من الزمان والمكان . ولم يتعرض لها بشيء بالرغم من قوله : ومن يعد ذلك تكراراً ، فمن قلة معرفته وتدبره . لأنه ينظر إلى اللفظ ويعدل عن تأمل المعنى .

وجوابنا : إن المعنى يستفاد من اللفظ . فإذا تكرر اللفظ تكرر المعنى ، لأن اللفظ دال على المعنى وليس مهماً . فإذا تكررت الدوال تكررت المدلولات ، وهي المعاني .

الوجه الثالث : أن ننظر إلى العبادة والمعبود كمعنى مصدرية . فهناك عبادتان ومعبودان : الله وعبادته والأصنام وعبادتها . وفي السورة أربع آيات ، خص كل واحد منها بواحدة .

وبيان ذلك يتوقف على مقدمة . وحاصلها : أن «ما» أما موصولة أو مصدرية . فإن كانت موصولة كانت بمعنى المعبود ، أي المعبود الذي تعبدونه . وإن كانت مصدرية كانت بمعنى العبادة أي : لا أعبد عبادتكم ولا أنتم تعبدون عبادتي .

فتوزع المطالب الأربعة على الآيات الأربعة ، ولا يحصل تكرار أصلاً .
﴿يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ وهذه مصدرية أي لا أعبد عبادتكم . ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ وهي مصدرية أي عبادتي . ﴿وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ﴾ وهما موصولة بمعنى معبودكم . ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ موصولة بمعنى معبودي .

ويمكن فهم المعنى بالعكس ، بالنسبة إلى المصدرية والموصولة . فنجعل ما موصولة في الآية الأولى والثانية ومصدرية في الثالثة والرابعة .

ويكون قوله : ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ مكرراً لفظاً لا معنى ، فيندفع ما ذكرناه من الإشكال على القاضي عبد الجبار .

إلا أن هذا الوجه قابل للمناقشة : فإن توزيع ما المصدرية والموصولة ، بهذا الترتيب أو ذاك ، أمر اقتراحي لأجل تصحيح السياق ليس إلا . ولا توجد قرائن متصلة عليه .

مضافاً إلى أن السياق يدل على وحدة المدلول . ووحدة السياق قرينة ظهورية صحيحة في علم الأصول . فأما أن نحمل «ما» على الموصولية في جميع الآيات ، أو نحملها على المصدرية ، فيرجع التكرار في كلتا الحالتين . فإن قلت : إن التكرار لغو ولا يصدر منه سبحانه .

قلت : إن اللغوية إنما تعين هذا الوجه مع الانحصار به . وليس الأمر كذلك لصحة بعض الوجوه الأخرى غير هذا الوجه ، كما سبق .

الوجه الرابع : إن الاشتقاق يختلف . فإذا اختلفت معنى المادة .

فإن أحدهما فعل مضارع وهو ﴿لَا أَعْبُدُ﴾ والآخر اسم فاعل وهو قوله ﴿وَلَا أَنَا عَابِدٌ﴾ . وباختلاف الاشتقاق ، نحصل على عدة نتائج في مصلحة تغير المعنى وعدم التكرار .

الأولى : الفرق اللغوي واختلاف الانطباع العرفي ، بينهما .

الثانية : إن الفعل المضارع يفيد الاستقبال ، واسم الفاعل يفيد الحال .

الثالثة : إن الفعل المضارع يفيد التأييد بإطلاقه ، يعني لا أعبد إلى الأبد أو الأزل ، وهذا مالا يفيد اسم الفاعل .

فأي من هذه النتائج أخذنا به ، كان في مصلحة عدم التكرار ، لولا وجود التكرار اللفظي الكامل في قوله : ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ ، وهو ما لا يشمل هذا الوجه فلا يكون تاماً في نفسه .

الوجه الخامس : إن الاشتقاق هنا يلاحظ بشكل آخر . فـ(تَعْبُدُونَ) فعل مضارع يفيد الحال . و(عَبَدْتُمْ) فعل ماضٍ ، ومعناه وانطباعه اللغوي

يختلف ، بطبيعة الحال . فلا يوجد تكرار من هذه الناحية .

ويرد عليه نفس الإشكال السابق ، من أن قوله : ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ مكررة بنفس اللفظ والمعنى ، فلا يصلح أن يكون وجهاً مستقلاً .

وهناك بعض الأطروحات للتركيب بين هذه الوجوه السابقة :

الأطروحة الأولى : أن يكون التركيب المقترح كما يلي : ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ، لَا أَعْبُدُ (في المستقبل) مَا تَعْبُدُونَ (الآن) وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ (الآن) مَا أَعْبُدُ (في المستقبل) وَلَا أَنَا عَابِدُ (الآن) مَا عَبَدْتُمْ (في الماضي) وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ (الآن) مَا أَعْبُدُ (في المستقبل)﴾ .

إلا أن هذا بمجرد غير كاف . لأنه تفصيل اقتراحي غير منضبط . بل قد يشوه السياق . ولا اعتقد أن هذه المضامين مقصودة للحكيم تعالى .

الأطروحة الثانية : إنه لا يراد من شيء من ذلك الماضي والمستقبل . وإنما يراد بها مطلق الشأنية المنسلخة عن الزمان والمكان .

فهذه الألفاظ : عبد ، عابد ، تعبدون ، عبدتم ، أفاض لغوية وبيانات تدل على معنى أعمق من سطحها وتفصيلها العرفية ، وهو معنى الشأنية . ويكون المعنى : إنه ليس من شأنهم أن يعبدوا الله كما ليس من شأن النبي صلى الله عليه وآله أن يعبد الأصنام .

وأما التعبير بالماضي أو الحال أو اسم الفاعل ونحو ذلك ، فلا أهمية له . بل المهم المفارقة والمزايلة بين فسطاطين من القلوب ، وليس من شأن أي واحد منهما أن يدخل في الآخر .

فإن أخذنا بنظر الاعتبار أن التكرار ، كان لأجل التأكيد الشديد ، كما قلنا في الوجه الأول ، صحَّ ذلك تماماً ، وإلا لم يتم . لأن التكرار بالشأنية سيكون بلا موجب ، واختلاف الزمان لا اعتبار به ، كما مال إليه القاضي عبد الجبار^(١) . وهنا يمكن أن نلاحظ أمرين :

(١) يعني أنه مال إلى اعتبار الزمان كما سبق . . .

الأمر الأول : إن قوله ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ فيه دلالة على أن ما يعبد به النبي صلى الله عليه وآله واحد . لذا تم تكراره باللفظ لعدم وجود دال آخر عليه . بخلاف الطرف الآخر أي الكفار . فإن ما يعبد به الكفار متعدد . كالأصنام والنفس . قال تعالى ^(١) : ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾ . والشيطان قال تعالى ^(٢) : ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ . وغيرها . ولذا ورد بصيغة المضارع تارة ، وبصيغة الماضي تارة أخرى . فإن عبادة كهذه تكون بحسب الشهوة والمصلحة الدنيوية ، فيعبد شيئاً في الماضي ، ثم يعبد شيئاً آخر في المستقبل ، وهكذا .

الأمر الثاني : إن قوله تعالى : ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ ، يُعَدُّ تكراراً بحسب المعنى العام للسورة . ويفيد التأكيد تأكيداً . وبحسب البلاغة ينبغي تغيير العبارة بتغيير اللفظ . فهو بمنزلة النتيجة للمقدمات التي سبقته . يعني : بما أنكم لا تعبدون ما أعبد وبما أنني لا أعبد ما تعبدون ، إذن لكم دينكم ولي دين .

وهنا يرد السؤال : إنه قد يستشعر من ذلك إمضاء أديان الكافرين . وسيأتي جوابه عند الحديث عن هذه الآية الكريمة .

هذا كله ، بالنسبة للمضمون العام للسورة ، وهو التكرار ، وندخل الآن في تفاصيل السورة ، ضمن الأسئلة الآتية :

سؤال : لماذا قال : يا أيها ، ولم يقتصر على حرف النداء ، أو على أحد هذين اللفظين ؟

جوابه : حسب فهمي : إن يا للنداء ، أما «أيها» فهي ليست للنداء بل هي وصلة وتسبب لدخول حرف النداء . فلا تصلح للنداء وحدها . وإن حصلت وحدها كانت بتقدير الحرف قبلها لا محالة .

(١) الجاثية/ ٢٣ .

(٢) الأنعام/ ١٢١ .

فمدخول «يا» هو كل كلمة خالية من الألف واللام . أما المعرف بها ، فلا يمكن أن يكون مدخولاً لها ، فتأتي أيها لأجل التوصل إلى ذلك . وهذا بحسب الذوق العربي ، واضح . وبحسب استقراء الاستعمالات القرآنية ، إن أيها لم تأت مفردة ، وإنما جاءت مدخولاً لحرف النداء . إذن ، فلا بد من وجود الاثنين ، ولا يمكن الاستغناء بأحدهما عن الآخر .

سؤال : هل إن ظهور القرآن في هذه السورة يدل على الجبر؟

هذه الشبهة مأخوذة من بعض ما قلناه ، وما قاله صاحب الميزان قدس سره ، فلا بد من ذكر المقدمات ، لفهم هذه الشبهة . ومن ثم الاجابة عليها .

المقدمة الأولى : الظهور بالشأنية وهذا ما قلناه من أن شأن الكافرين أن لا يؤمنوا وأن لا يعبدوا ما يعبد الرسول صلى الله عليه وآله ، وهو التوحيد . وليس المراد الفعلية والعمل والسلوك . بل المراد من شأنهم حالهم وديدنهم . فإن الحال والديدن من قبيل اللزوم الذي يصعب تغييره . وهذا يعطي إشماماً بالجبر .

وأوضح منه :

المقدمة الثانية : وهو ما ذكره صاحب الميزان ، وهو من غرائبه قدس سره ، حيث قال^(١) : «لا أعبد» نفي استقبالي ، فإن «لا» لنفي الاستقبال . كما أن «ما» لنفي الحال . والمعنى لا أعبد أبداً ما تعبدون اليوم من الأصنام .

أقول : فيكون المعنى على هذا التقدير : إن النبي صلى الله عليه وآله سوف لن يعبد ما يعبد الكفار ، وهو صحيح . ولكن العكس لا يصح أي : إن الكفار سوف لن يعبدوا الله تعالى . فظهور «لا» للتأييد والاستقبالية

المؤيدة مشعر بالجبر . فهل هذا صحيح؟

جوابه : إن القرآن غير ظاهر بالجبر ، وذلك على عدة مستويات :

المستوى الأول : إن المراد بالكافرين ، إما الكلي أو الجزئي . لأن الألف واللام إما جنسية أو عهدية . فإن أريد الجنس دل على امتناع دخول كل الكفار في الإسلام . وهو غير محتمل ، بل دخولهم حاصل ، وكل ما هو حاصل ممكن ، كما قيل : أدل دليل على إمكان وقوع الشيء حصوله . فممنشؤه باطل بالقياس الاستثنائي . لأنه لو كان محتثاً لما حصل ، وقد حصل ، إذن فهو ليس بممتنع ، وإن أريد العهد أي من كان في ذلك الحين ، فهو أيضاً غير محتمل ، بنفس التقريب ، لدخول كثير منهم في الإسلام .

وإن أريد الجنس ، المقيد ، كأبي لهب ، فهذا الاختصاص يحتاج إلى قرينة وهي مفقودة .

المستوى الثاني : يعرض كأطروحة ، وهو فهم القضية الحيثية ، وأنها ليست قضية جسمية ، أو قل : إنها قضية إقتضائية لا عليية .

يعني أن الكافر من حيث هو كافر وبصفته كافراً لا يعبد الله .

فالكفر مقتضى لعدم عبادة الله وليس علة تامة لذلك . ويشابهه في القضايا الموجهات قولهم : الإنسان متحرك الأصابع ما دام كاتباً . أي بصفته كاتباً .

فإن قلت : إنها تكون عندئذ بمنزلة القضية بشرط المحمول . كما لو قلنا : يا أيها الكافرون أنتم لا تعبدون الله بصفته كافرين . فتصبح الجملة منحلة إلى عدة قضايا بشرط المحمول مثل قولنا : يا أيها الكافرون أنتم كافرون . يا من لا تعبدون الله أنتم لا تعبدون الله وهكذا .

قلت : إن المحمول يختلف عن الموضوع . لأن الكفر ليس مجرد عدم الإيمان بالله تعالى بذاته . بل هو عقائد مستقلة ، وهو معنى قائم بذاته ، له نواح إثباتية كالإيمان بموسى وعيسى عليهما السلام . ونواح سلبية (أو نفى)

كعدم الإيمان بالتوحيد وبالرسالة المحمدية وبالقرآن . وهكذا .

وهذا ما تؤكد السورة ويدل عليه سياقها . والهدف الذي قلنا إنه أنزلت السورة من أجله ، وهو المفارقة والمزايلة بين الحق والباطل .

والسياق مع القرائن المتصلة تدعم تأييد هذا الهدف ، وهو أن الكفار من حيث كونهم كفاراً لا يؤمنون بالله ، والمؤمنون من حيث كونهم مؤمنين لا يعبدون الأصنام كائناً ما كان ذاك الصنم . وهو يؤيد ما روي عن «فسطاط إيمان لا كفر فيه وفسطاط كفر لا إيمان فيه» .

أما قوله تعالى^(١) : ﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ . . .﴾ الآية ، فهو صحيح ، سواء قصد الكلي أو الجزئي . لأن عدم الهداية يكون بمنزلة المعلول أو بمنزلة العقوبة لأفعالهم السابقة ، ومن المعلوم : أن الأكثر هنا لا يراد به ظاهراً أناس معينون .

وأما قوله تعالى^(٢) : ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ . فيراد به المتعصبون . وهو صادق سواء كان المراد الجزئي أو الكلي .

فإن قلت : إنه في هذه السورة يراد المتعصبون أيضاً .

قلت : يحتاج ذلك إلى قرينة وهي مفقودة .

فإن قلت : إن القرينة هناك أيضاً مفقودة .

قلت : إن قوله : ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ﴾ قرينة عليه .

فإن قيل : إن ظهور «لا» بالاستقبال دال عليه .

قلنا : هذا لا يكفي لأن ظهورها بالاستقبال يكفي فيه يوم واحد . وأما استفادة التأييد ، فهو غير محرز إلا بالإطلاق . فنفهم من الإطلاق أمراً عقائدياً مهماً مخالفاً للواقع . فهذا غير ممكن ، بخلاف الآيتين اللتين فيهما قرائن لفظية .

(١) يس/٧ .

(٢) يس/١٠ .

سؤال : لماذا قال الله تعالى : ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ ولم يقل «من» مع أنه القياس؟

جوابه لعدة وجوه :

الوجه الأول : ما اختاره الرازي في هامش العكبري^(١) وصاحب الميزان^(٢) بما مضمونه : إن ذلك لأجل حفظ السياق اللفظي ، فلو أبدلها بـ«من» لاختل السياق .

الوجه الثاني : ما ذكره الرازي^(٣) أيضاً من أن «ما» مصدرية أي لا أعبد عبادتكم ولا تعبدون عبادتي .

الوجه الثالث : إن قوله : ما أعبد وما تعبدون . لا يتعين فيها شيء واحد وأمر فارد . بل هو أشياء كثيرة . فنحمل العبادة هنا على معنى الطاعة فيكون المطاع عدة أمور من كلا الجانبين .

ففي جانب الكفر ، يكون المطاع : الشيطان والشهوات والأصنام وحب الدنيا والطواغيت . وغيرها مركزية كغيرها من العلوم الإسلامية

أما من جانب الحق ، فالمطاع القرآن والوحي والتشريع والمعصومون ونحوها .

ففي كلا الجانبين هناك من يعقل ومن لا يعقل ، والمركب ممن يعقل وما لا يعقل ، لا يعقل ، لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمتين . ولذا عبر بـ«ما» التي هي لمن لا يعقل .

الوجه الرابع : إرجاع الموصول إلى المعبود بصفته معبوداً . لا بصفته شخصاً . والسؤال إنما يتوجه باعتبار أن ما الموصولة يراد بها الله تعالى أي «عابدون الله» . وفي هذا الوجه تعود إلى عنوان المعبود .

(١) ج ٢ ص ١٥٨ .

(٢) ج ٢٠ ، ص ٢٧٤ .

(٣) ج ٢ ص ١٥٨ .

وهذا هو الموافق مع ظاهر مادة أعبد ، ومفادها كلي العبادة ، فيكون المراد من الموصول كلياً ، والكلي لا يعقل . ويكون المعنى : أنتم لا تعبدون معبودي وأنا لا أعبد معبودكم .

الوجه الخامس : إن لـ «من» الموصولة حدين : حدّاً أدنى ، وهو المشهور ، حيث قالوا : إنها لمن يعقل ، وما لغير العاقل . وحدّاً أعلى ، وهو ما نعبر عنه بعالم الخلق أو عالم الإمكان أو عالم المحدودية .

أما ما كان أعلى من هذه العوالم الثلاثة وهي الإمكان والخلق والمحدودية ، فهو خارج عن حد «من» الموصولة ، وهو الله تعالى ، فإنه أعلى من عالم الإمكان لأنه واجب الوجود ، وأعلى من عالم الخلق لأنه الخالق . وأعلى من عالم المحدودية لأنه لامتناه بذاته وصفاته . إذن فهو أعلى من أن نعبر عنه بـ (من) لأنه أعظم من كل من «يعقل» .

إذن ، فمن ، حدها الأدنى البهائم ، وحدها الأعلى من كانت حكمته وعقله غير محدود . فلا نعبر عن كلا الحدين بمن التي هي للعاقل ، فيتعين التعبير عنه بأسماء موصولة أخرى .

فهذه أيضاً ، أطروحة صالحة للجواب .

سؤال : هل إن ما موصولة أم مصدرية؟ حيث قال العكبري^(١) : يجوز أن تكون ما بمعنى الذي والعائد محذوف . وأن تكون مصدرية ولا حذف . والتقدير : لا أعبد مثل عبادتكم .

جوابه : إننا نلاحظ هنا أن ما دخلت على الفعل المضارع ثلاث مرات ، وعلى الماضي مرة واحدة ، فنحن بين أمرين :

فإما أن نقول : إن المصدرية كما تدخل على الفعل المضارع فإنها تدخل أيضاً على الفعل الماضي ، أو إنها لا تدخل على الفعل الماضي لأنها لا تسبك مع الماضي بمصدر . إذن فقوله : ما عبدتم ، لا يمكن أن تكون مصدرية .

فمن أجل وحدة السياق إما أن تكون كلها مصدرية أو أن تكون كلها موصولة . ولا يمكن التغاير بينها . وما دام أحدها متعيناً في الموصولية ، وهي الداخلة على الفعل الماضي ، فنحمل الباقي الذي هو مشكوك على ما هو متيقن . فتكون كلها موصولة ، وليس فيها مصدرية .

سؤال : قوله تعالى : ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ . قد يقال : إنه يعطي إشعاراً بإقرار الدين الذي هم عليه . بل أكثر من ذلك ، وهو عدم الأمر بالخروج منه ، وعدم المنازعة فيه . فهل هذا هو المقصود أم لا؟

جوابه : من عدة وجوه :

الوجه الأول : إن ذلك على خلاف الحال القطعي للرسول صلى الله عليه وآله وعقيدته ودعوته وحروبه وتكسيه الأضنام . مثل قوله تعالى ^(١) : ﴿أَنْتُمْ بَرِئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾ .

وهذا ما التفت إليه صاحب الميزان ، حيث قال ^(٢) : فالدعوة الحقّة التي يتضمنها القرآن ، تدفع ذلك أساساً

الوجه الثاني : قال في الميزان ^(٣) : وقيل : الدين في الآية بمعنى الجزاء والمعنى : لكم جزاؤكم ولي جزائي .

أقول : يعني لكم ولي يوم للإدانة وتحمل المسؤولية ويوم للشواب والعقاب وهذا معنى جيد ، ولا أقل من الاحتمال المبطل للاستدلال .

فإن هؤلاء الكفار المخاطبين بهذه السورة لا دين لهم ، أي ليس لهم مبدأ وعقيدة ، وكل فكرهم خراب لا أهمية له . وذلك بأحد تقريبين :

التقريب الأول : إن الدين هو الدين السماوي . وأما المخترعات الأرضية الدنيوية ، كالماركسية وغيرها ، فليست بدين . بل تكون كقوله تعالى ^(٤) :

(١) يونس/ ٤١ .

(٢) ج ٢٠ ، ص ٣٧٤ .

(٣) ج ٢٠ ، ص ٣٧٥ .

(٤) النجم/ ٢٣ .

﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ .
 فيكون الدين بالنسبة إليهم سالبة بانتفاء الموضوع .

وهذا يقرب أن المقصود في الآية التي هي محل الكلام من الدين ليس العقيدة ، بل الجزء .

التقريب الثاني : إن الدين أصول وفروع أو عقيدة وتشريع أو فقه . وأما الآراء التي لا تقابل الأصول والفروع ، فهي بمنزلة التسيب عملياً وفقهياً وسلوكاً ، فهم لا دين لهم . بل يكون أيضاً بمنزلة السالبة بانتفاء الموضوع . فيتعين معنى الجزء .

الوجه الثالث : إن اللام في قوله تعالى : ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ﴾ ، ليس للإقرار بل للاختصاص . وهناك قرنتان على ذلك :

الأولى : قرينة عامة ، وهو هدف السورة ، كما عرفناه ، وهو الفرقة والانعزال بين الحق والباطل . والسياق العام للسورة حال على ذلك ، مضافاً إلى الظهور اللغوي . فأهل الباطل مختصون بكفرهم لا أنهم مقرون عليه .

الثانية : قرينة خاصة ، وهي ظهور اللام بالاختصاص لغة . وهذا مما يدم القرينة العامة . وليس في العبارة ما هو زائد على ذلك ليدل على الإقرار ، بأي حال .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

سورة الكوثر

وهي أصغر السور، لا بعدد الآيات، بل بعدد الكلمات والحروف. وقد أشار المفسرون إلى ذلك. كما أن لها هدفاً واضحاً، على بعض التقادير، كما سيأتي بيانه.

وأما عن تسميتها، ففيها الأطروحات الآتية:

الأولى: الكوثر، وهو الاسم المشهور.
الثانية: السورة التي ذكر فيها الكوثر. وذلك على طريقة الشريف الرضي. (قدس سره).
مركز تحقيق كتب التراث الإسلامي

الثالثة: إعطاؤها رقمها في ترتيبها من المصحف الموجود وهو: ١٠٨.

وأهم الأسئلة التي قد ترد في هذه السورة المباركة، هي عن معنى: الكوثر والنحر والأبتر.

سؤال: ما معنى الكوثر؟

جوابه: قال الرازي^(١) في هامش العكبري: إنه الخير الكثير. فوعل من الكثرة. كقولهم: رجل نوفل أي كثير النوافل. ومنه قول الشاعر:

وأنت كثير يا ابن مروان طيب وكان أبوك ابن العقائل كوثرًا

أقول: ينبغي أن نسلم بأن الكوثر هو الخير الكثير. أو كثرة الخير. لا بمعنى ذو الخير الكثير. وإن صح ذلك مجازاً، وإلا فسوف يسقط تفسير الآية. إذ يكون المعنى: إنا أعطيناك ذا الخير الكثير. وهو مما لا محصل له

إلا على بعض التفاسير الشاذة . بأن يراد من الكوثر المصدر ، ويسند إلى الرجل تجوزاً ، كما يقال : زيد عدل ، أي ذو عدل أو متصف بالعدل . فنحتاج إلى التقدير . وهذا هو الاشتباه الذي وقع به الرازي .

والكوثر يمكن أن يكون بمعنى المصدر : وأن يكون بمعنى اسم المصدر . والفرق بينهما - كما أشرنا في درس الأصول - : إن المصدر عبارة عن المعنى حال كونه ملحوظاً متحركاً ومستمراً . واسم المصدر عبارة عن المعنى حال كونه ثابتاً قائماً بنفسه . فالخير الكثير يمكن أن يلحظ ثابتاً مفهوماً ، فيكون اسم مصدر ، ويمكن أن نتصور له معنى مستمراً ، فيكون مصدراً .

وعلى ذلك ، فالكوثر هو الخير الكثير أو كثرة الخير ، وعليه تحمل سائر المعاني التي ذكرت للكوثر . حتى أنهاها بعضهم إلى ستة وعشرين معنى ، كما في الميزان^(١) . وكلها مصاديق بالحمل الشائع منه .

ومن هنا يتضح ما ذكره في الميزان ، حيث قال^(٢) : وقد اختلفت أقوالهم في نفس الكوثر اختلافاً عجيباً . فقليل : هو الخير الكثير . وقيل : نهر في الجنة ، وقيل : حوض النبي صلى الله عليه وآله في الجنة ، أو في المحشر ، وقيل : أولاده ، وقيل : أصحابه وأشياعه إلى يوم القيامة . وقيل : علماء أمته . وقيل : القرآن وفضائله كثيرة ، وقيل : النبوة . وقيل : تيسير القرآن وتخفيف الشرائع . وقيل : الإسلام . وقيل : التوحيد . وقيل : العلم والحكمة . وقيل : فضائله صلى الله عليه وآله . وقيل : المقام المحمود . وقيل : هو نور قلبه صلى الله عليه وآله ، إلى غير ذلك مما قيل .

أقول : فكل ذلك مصاديق من الكوثر ، ولا تنافي بينها ، وكلها ليست كوثرًا بالمفهوم أو بالحمل الأولى . بل هي منه بالحمل الشائع . ومعه يمكن القول بصدق الأقوال كلها من هذه الجهة ، مع وجود حصص أخرى للخير الكثير لم يلتفت إليها المفسرون .

(١) ج ٢٠ ص ٣٧٠ .

(٢) المصدر والصفحة .

وخاصة إن علمنا أن الكوثر من مختصات النبي صلى الله عليه وآله وكل مختصاته خير كثير بل هي غير متناهية ، بل إن كل صفاته كوثر ، من مصاديق الكوثر . وقد عرفنا أنها معانٍ غير متنافية .

ولكن على تقدير التنافي ، كما هو ظاهر قائلها ، وظاهر المفسرين ، كما هو ظاهر الميزان أيضاً ، لا بد من الرجوع في التعيين إلى حجة . وإلا كان من تفسير القرآن بالرأي وهو محرم . والحجة هنا ، هي إما ظاهر القرآن أو هي السنة الشريفة ، فإن أقمنها ، لم يبق أمامنا إلا معنيان أو ثلاثة ، على ما سيأتي .

والمعاني المهمة المتصورة ثلاثة :

المعنى الأول : الذرية ، بدليل قوله تعالى : ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾ . إذا فسرناه بما فسرته مشهور المفسرين وأيده صاحب الميزان ، حين قال ^(١) : الأبتَر من لا عقب له . فيكون ذلك ، بمنزلة القرينة المتصلة على أن المراد هو الذرية .

وبه يتحد مضمون السورة كلها ، وهدفها ، وقد وردت في ذلك روايات ، نقلها صاحب الميزان ^(٢) . فراجع .

المعنى الثاني : الحكمة ، بدليل قوله تعالى ^(٣) : ﴿مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ . فهي إذن خير كثير بالحمل الشائع بنص القرآن ، فيكون بمعنى الكوثر .

المعنى الثالث : حوض الكوثر . أو نقول : ماء في الدار الآخرة ، إما بشكل حوض أو نهر ، في القيامة أو في الجنة . فإن شكله الحقيقي عند الله ، وهو مما لا نفهمه الآن بطبيعة الحال .

وعلى أي حال ، فهذا المعنى ما استفاضت به الروايات . وأشهر حديث

(١) ج ٢٠ ص ٣٧١ .

(٢) ج ٢٠ ص ٣٧٢ .

(٣) البقرة/ ٣٦٩ .

روي^(١) عن الفريقين : علي مع الحق والحق مع علي لن يفترقا حتى يردا علي الحوض . وهو حوض الكوثر لا غير .

وقلنا إنه لا تنافي بين هذه المعاني ، لورود روايات بوجود بواطن للقرآن الكريم . فليكن هذا منها .

ولكن مع التنزل عن ذلك ، يمكن القول : بأن هدف السورة بمنزلة القرينة المتصلة على أن المراد من الكوثر هو الذرية . ويدعمه أيضاً النقل التاريخي^(٢) بأن السورة إنما نزلت فيمن عابه صلى الله عليه وآله بالبتّر ، بعدما مات ابنه القاسم وعبد الله .

هذا ، مضافاً إلى المعنى اللغوي ، للأبتر . قال الراغب في المفردات^(٣) : البتر يستعمل في قطع الذنب ، ثم أجري قطع العقب مجراه ، ف قيل : فلان أبتر ، إذا لم يكن له عقب يخلفه .

وإذا تخلينا عن ذلك ، لم يبق لقوله تعالى : ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾ فائدة ، بل سيكون للسورة هدفان ، لا هدف واحد ، أحدهما : إعطاء الكوثر ، والآخر : إن شانتك هو الأبتر . في حين أن وحدة الهدف ، مطلب جيد ، فينبغي أن نحمل السورة على ما هو جيد . فيكون بمنزلة القرينة المتصلة على أن المراد بالكوثر : الذرية كما قال صاحب الميزان : إن كثرة ذريته صلى الله عليه وآله هي المرادة وحدها ، بالكوثر الذي أعطيه النبي صلى الله عليه وآله .

إلا أن ذلك قابل للمناقشة من أكثر من وجه :

الوجه الأول : قبول أن للسورة هدفين ، وليس بالضرورة أن يكون واحداً ، فإن الهدف المتعدد موجود في كثير من السور . ووحدة الهدف في

(١) انظر أمالي الصدوق ص ٧٩ ومستدرک الصحيحين ج ٣/ ١٢٤ وتاريخ بغداد ج ٤/ ٣٢١ ومجمع الزوائد ج ٧/ ٢٣٥ . . .

(٢) الدر المشور ج ٨ ص ٦٤٧ .

(٣) المفردات مادة : بتر . . .

هذه السورة ليست قطعية . بل هي الأفضل ، كما ذكرنا .

الوجه الثاني : إن وجود القرائن الثلاث ، على أن المراد من الكوثر هو الذرية ، ينافي الروايات المستفيضة الدالة على كون المراد منه حوض الكوثر ، ومعه فيمكن اعتباره تقييداً أو تفسيراً للكوثر . فمن حق السنة ، أن تقيّد ظاهر القرآن الكريم .

الوجه الثالث : عدم المناقاة بين كثرة الذرية وغيره من المعاني ، كما سبق أن بيّناه ، غاية الأمر أن الآية الأخيرة ، تكون خاصة بهذا المعنى فقط .

الوجه الرابع : إن كل ذلك مبني على أن الأبر هو من لا ذرية له . وأما إذا فهمنا منه معنى أوسع من ذلك ، صح . لأن الأبر هو مبتور الذنب . فيصلح أن يكون مجازاً لأي حرمان أو نقصان . ومعه فأي معنى قصدناه من الكوثر ، يمكن أن نقصد عدمه من الأبر . ومنه الحرمان من الخير الكثير . فإنه معطى للنبي صلى الله عليه وآله ومحروم منه عدوه ، فيتحد بذلك هدف السورة ويكون بعضها قرينة على بعض .

ويمكن أن نفهم العموم من ثلاثة ألفاظ في السورة :

* الكوثر : وهو الخير ، بالمعنى الكلي .

* الأبر : منقطع الخير ، أي خير .

* شائك : مطلق المتقّد والعدو . وكل عدو للنبي صلى الله عليه وآله يصدق عليه ذلك ، ولا ينبغي أن نحمله على ما ورد في الروايات^(١) من أن المراد به «العاص بن وائل» لأن ذلك على خلاف مضامين أخبار الجري . كالذي ورد عن الإمام الصادق عليه السلام^(٢) : إن القرآن حي لم يمّت وإنه يجري كما يجري الليل والنهار وكما يجري الشمس والقمر . ويجري على آخرنا كما يجري على أولنا . فمثل هذه الأخبار تكون قرينة على التجريد

(١) انظر الميزان ج ٢٠ ص ٣٧٤ . . .

(٢) البحار ج ٣٥ ، ص ٤٠٤ .

عن الخصوصية ليس هنا فحسب بل في كل القرآن .

كما أنه لا وجه لأن نفهم من (شأنك) خصوص هذا الرجل لأنها خالية من الألف واللام . ليكن حملها على العهد . وإن كان ذلك هو سبب النزول ، إلا أن المورد لا يخصص الوارد . كما هو القاعدة المتفق عليها .

وتكون النتيجة : إن النبي صلى الله عليه وآله له الكوثر أي الخير الكثير من جميع الجهات . وهو أهل لذلك لأنه أعلى الخلق وأعلم الخلق . وعدوه خال من ذلك . وبيان ذلك هو هدف السورة . وكل من كان له بالنبي صلى الله عليه وآله أسوة حسنة ، وبالمعصومين (عليهم السلام) فإنه ينال من خيره صلى الله عليه وآله بمقدار استحقاقه .

إن قلت : إننا إن فهمنا من الشائيء : العدو بالمعنى العام ، لم يكن أتر ، لأنه قد أوتي خيراً كثيراً . كما نراه اليوم للكافرين . فإن الدنيا لهم متسقة ومستوسقة ، وليس لأهل الحق منها شيء . بل «أيديهم من فيثهم صفرات»^(١) فكيف وصف الشائيء بأنه أتر بهذا المعنى؟

قلت : إنه خير مادي ، خال من الخير المعنوي . فإن قلوبهم خراب من الهدى . وهذا هو الجانب الأهم في نظر الشريعة ، إلى حد يبقى الظاهر ناقصاً جداً ، بل ملحقاً بالعدم . بالرغم من أهميته .

مضافاً إلى أننا لو لاحظنا هذا الخير الدنيوي ، بالقياس إلى خير الآخرة ، لرأيناه أيضاً ملحقاً بالعدم . كما روي عن الإمام الحسن السبط عليه السلام^(٢) : ما مضمونه : إنك لو رأيت ثوابي في الجنة لقلت : إني الآن في سجن ، هذا بالرغم من حسن لباسه وكثرة ماله .

إذن ، فابن الدنيا (أتر) من الناحية العقلية والمعنوية والأخلاقية وإن لم يكن كذلك من الناحية الدنيوية .

(١) ديوان دعبل الخزاعي : ص ٩٥ .

(٢) البحار : ج ٤٣ ص ٣٤٦ .

قال في الميزان^(١) : وقيل : المراد بالأبتر المنقطع عن الخير . . . وقد عرفت أن روايات سبب نزول السورة لا ثلاثه . . . إلخ .

أقول : إن القرينة المتصلة في السورة ، إنما هي على ذلك ، ووحدة هدف السورة منه ، كما تقدم .

سؤال : ما هو وجه تعلق الكوثر والأبتر ، بالنحر ، والصلاة؟ في قوله تعالى : ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾ ؟ .

جوابه : المراد به إعطاء التوجيه والتعليم ، بأسلوب الشكر على هذه النعمة بالكوثر . فإن أسلوب الشكر هو بالصلاة والنحر .

وهذا المعنى يوافق المعنى (الكلامي) بوجوب عبادة المنعم .

سؤال : ما المراد بالنحر؟

جوابه : فسروا النحر بعدة معان تعرض الميزان للمهم منها حيث قال^(٢) : والمراد بالنحر على ما رواه الفريقان . . . هو رفع اليدين في تكبير الصلاة إلى النحر . وقيل : صل صلاة العيد والنحر البدن . وقيل : صل لربك واستو قائماً عند رفع رأسك من الركوع . وقيل غير ذلك .

أقول : والذي أفهمه أمران :

الأمر الأول : وهو الأمر الظاهر : فالمطلوب هو الصلاة والنحر . وذلك لا يختص بالعيد بل هو ممكن في سبيل الله في سائر أيام السنة . كما أنه لا يختص بالبدن . وإن اختص بالنحر (والنحر لا يكون إلا للجسم) ولكن يمكن التجريد عن الخصوصية لكل ذبح وجريان دم ، أو لكل صدقة على المحتاجين . والصدقات له سبحانه ، وهو يقبضها^(٣) .

الأمر الثاني : وهو الأمر الباطن : فالصلاة هي التوجه إلى الله سبحانه

(١) ج ٢٠ ، ص ٣٧٤ .

(٢) ج ٢٠ ، ص ٣٧٤ .

(٣) كما قال تعالى : ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ﴾ .
التوبة/ ١٠٤ .

بالتكامل الحقيقي . والنحر هو نحر النفس الأمانة بالسوء وكبت الشهوات . وعلى ذلك ستكون عدة افتراضات منها :

أولاً : إن قلنا إن الكوثر هو حوض الكوثر ونحوه . والأبتر هو مقطوع الذرية ، كان للسورة هدفان : أحدهما : في الآيتين الأوليتين ، لأنهما متكفلتان لذكر النعمة وكيفية شكرها ، كما سبق . والثاني : في الآية الأخيرة .

ثانياً : إننا إن قلنا إن الكوثر كثرة الذرية والأبتر عدمها ، اتحد هدف السورة وتعين هدف الشانء بواحد .

ثالثاً : إننا إن فهمنا العموم اتحد الهدف أيضاً ، إلا أن العموم ينبغي أن يكون شاملاً لكل ألفاظ السورة . وإن الخير المعطى للنبي صلى الله عليه وآله غير معطى لعدوه طبعاً .

ولكن يبقى الأقرب إلى الوجدان : الهدف الواحد ، لعدة أسباب :

الأول : ما قلناه من أننا نفهم العموم ، أي بيان خصائص النبي صلى الله عليه وآله الخاصة به وبأتباعه ، ولا تشمل الفسقة والفجرة . وأن طريقة الشكر لهذه العطاءات تكون بالنحر والصلاة .

الثاني : أن نفهم من الكوثر والأبتر معنى متقابلاً خاصاً ، ولكنه متناسق إلى حد يحفظ تناسق السياق . وأوضح أشكاله هو أن الكوثر هو كوثر الذرية ، والأبتر عدم الذرية . وهذا هو الموافق مع سبب النزول .

وإن فهمنا من قوله : ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾ : رفع اليد في الصلاة أو رفع الجسم بعد الركوع ، فهذا وإن كان موافقاً مع الصلاة ، إلا أن فيه أخذ الآية مستقلة عن السورة ، وهو باطل جزماً . إذ لا يكون لذكرها وجه معتد به . لأن شكر النعمة لا يكون بذلك (أي بحركة اليد أو رفع الجسم) . أو أنه أقل من أن يكون بمنزلة الشكر . بخلاف ما إذا كان يراد بالنحر : نحر البدن أو نحوها أو يراد به نحر الباطل في النفس أو في الغير .

والله سبحانه يرشدنا إلى الشكل الأمثل من الشكر على إعطاء الكوثر،

بطبيعة الحال . لا إلى صورة ضئيلة منه .

إن قلت : فإن الصلاة تكفي شكراً ، فإنها عمود الدين ، ويكون (أنحر) جزءاً للصلاة استحبابياً أو وجوبياً ، مثل (انحر القبلة) أي توجه إليها بنحرك فلا حاجة إلى فهم نحر البدن ونحوها .

قلت : هذا لا يتم لعدة وجوه ، منها :

أولاً : إنه يكون أقل شكراً . لأنه من الواضح أن إضافة نحر البدن إلى الصلاة أكثر شكراً .

ثانياً : التساؤل عن ذكر هذا الجزء بالتعيين من الصلاة دون غيره ، إلا أن يراد به كون اختياره من أجل الحفاظ على قافية الراء . وهو وجه ، إلا أن ما سبق أقوى بلا شك .



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

سورة الماعون

وفي تسميتها عدة أطروحات :

الأولى : الماعُون ، وهي التسمية المشهورة .

الثانية : اليَتِيم . كما سماها أبو البقاء العكبري ^(١) .

الثالثة : السورة التي ذكر فيها الماعون أو التي ذكر فيها اليتيم . سيراً على طريقة الشريف الرضي قدس سره .

الرابعة : الإشارة لها برقمها في المصحف المتداول وهو ١٠٧ .

قوله تعالى : ﴿أَرَأَيْتَ﴾ . الاستفهام هنا على معنى الاستنكار وليس استفهاماً حقيقياً . لأن المراد الاستنكار من العمل لا الرؤية الحقيقية .

سؤال : ما المراد بالرؤية؟

جوابه : عدة وجوه :

الأول : ما قاله في الميزان ^(٢) . وهو الرؤية البصرية .

الثاني : ما ذكره أيضاً ^(٣) من احتمال أن تكون بمعنى المعرفة .

الثالث : أن يكون المراد الرؤية بالبصيرة ، وهي الرؤية القلبية التي تنصب مفعولين . ويكون التقدير : ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْدينِ﴾ فاعلاً لكذا وكذا . أو رأيت مكدباً بالدين .

(١) ج ٢ ، ص ١٥٩ .

(٢) ج ٢٠ ، ص ٣٦٨ .

(٣) المصدر والصفحة .

سؤال : ما المراد بالذي؟

جوابه : من وجهين :

الأول : أن يكون المراد به الجزئي ، إن فهمنا المعنى المادي . وهو الفهم الضيق ، لأنه خلاف أخبار الجري . وعلى هذا التقدير يكون المرئي جزئياً .

الثاني : أن يكون المراد به الكلي أو اسم الجنس . ومعه لا يحتمل أن تكون الرؤية حسية ، لأن الكلي لا نراه حقيقة بل مجازاً . فإن أسندت إلى الكلي ، فإنما المراد مصاديقه وأفراده . فتتبع عندئذ الرؤية العقلية أو القلبية . لأن العقل (وهو النفس الناطقة) يدرك الكليات إدراكاً ابتدائياً كاملاً . أي بغض النظر عن أفراده .

سؤال : ما المراد بالدين؟

جوابه : من وجهين :

الأول : الإدانة . أي يوم القيامة أو مطلق الإدانة والمسؤولية أمام الله سبحانه وتعالى .

الثاني : الملة أو العقيدة .

وكلا المعنيين متلازمان . لأن الذي يكذب بأحدهما يكذب بالآخر . فيكونان متساويين مصداقاً . وإن كان الاحتمال الأول أرجح . لأن الذنوب المذكورة في السورة فيه إدانة ومسؤولية أمام الله سبحانه .

سؤال : ما هو الوجه في ذكر الفاء في قوله تعالى : ﴿فذلك﴾؟

جوابه : من عدة وجوه :

الأول : إنها فاء تفرعية ، لأن من يكذب بالدين يفعل ذلك . فيكون من قبيل التعبير عن المعلول الموجود في الرتبة المتأخرة .

الثاني : إنها بمنزلة التعليل إثباتاً . أي بالدليل الآتي أي الاستدلال بالمعلول على العلة . فإننا حين نرى عمله السيئ ، نعرف كونه مكذباً بالدين . فتكون بمنزلة التعليل للاستفهام الاستنكاري في أول السورة .

الثالث : إنها بمنزلة جزاء الشرط . قال في الميزان^(١) : والقاء في «فذلك» لتوهم معنى الشرط . أقول : أي إن أداة الشرط وفعل الشرط مقدّران : على معنى : إن عرفتته فهو المطلوب وإن لم تعرفه فاعرفه بصفاته ، فإنه كذا وكذا .

والوجوه التي لا تحتاج إلى تقدير هي الأفضل بطبيعة الحال . فإن التقدير خلاف الأصل وخلاف الظاهر .

سؤال : ما هو معنى : يدع ؟

قرىء بالتخفيف : يدعُ اليتيم أي يهمله وينساه ، وقرىء بالتشديد وهو المشهور .

قال الراغب^(٢) : الدع الدفع الشديد ، وأصله : أن يقال للعائر : دع دع . كما يقال له : لعا . وقال في الميزان^(٣) : الدع هو الرد بعنف وجفاء .

أقول : فيكون في الدع عناصر ثلاثة :

الأول : إن الدع يكون دفعا من جهة الظهر .

ثانياً : إنه دفع على حين غرة وغفلة . وهو المناسب مع احتقار المجرم .

ثالثاً : ما قاله سيد قطب في بعض كتبه^(٤) ، من أن الإنسان حين يدفع بعنف يخرج منه صوت «أع» فأخذ منه معنى الدع .

أقول : إن القرآن يستعمله كلفظ لغوي ، ولم يجد مناسباً إلا ذلك . فإن اللغة قائمة أساساً على الأصوات . وهي منشؤها الطبيعي ، كالتألم والضحك وأصوات الحيوانات ، وغيرها . إذن ، فالدع والدفع من الألفاظ الصوتية . وفيه صوتان : أحدهما : فع . وهو يمثل الصوت الذي عبر عنه سيد قطب . ثانيهما : الدال . وهو صوت الضربة ، وهي التي إن أنتجت

(١) المصدر والصفحة .

(٢) المفردات مادة «دع» .

(٣) ج ٢٠ ، ص ٣٦٨ .

(٤) انظر مشاهد القيامة في القرآن الكريم .

سقوطاً أو تقيؤاً - لو صح التعبير - وقد تقدم الدال على الصوت الآخر ، كما هو كذلك تكويناً .

وكثير من الألفاظ من هذا القبيل ، كالتنفس فصوته : تن . فس . للشهيق والزفير . والتنخم والطقطة والفأفة . وغيرها .

سؤال : كيف يتم دع اليتيم؟

جوابه : يكون الدع على شكلين :

الشكل الأول : فعلي . وهو متوقف على حضور اليتيم وطلبه للمساعدة .

الشكل الثاني : تشريعي . وهو مناسب أيضاً ، بل هو الأنسب . وطلب اليتيم يكون بلسان التشريع ، وبحرماته يكون الإنسان قد عصى المشرع له والمشرع . فكما هو دع لليتيم هو دع الله عز وجل . وظلمه هذا إنما هو ظلم لنفسه ، قال سبحانه ^(١) : ﴿وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ .

وقد فسرت هذه الآية الكريمة بأهل البيت ^(٢) لأنهم هم الشارع المقدس ، والتشريع بيدهم . فقد ظلموا أهل البيت (ع) بعصيانهم . وأما الله سبحانه فهو أمانع من أن يظلم .

سؤال : ما معنى «الحض» في قوله تعالى : ﴿وَلَا يَحْضُرُ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ﴾ .

قال في الميزان ^(٣) : الحضّ الترغيب . وقال الراغب ^(٤) : الحضّ التحريض كالحثّ . إلا أن الحثّ يكون بسوق وسير والحضّ لا يكون بذلك .

أقول : الحثّ والحضّ : بمعنى واحد ، إلا أن الأخير يزيد عليه بالأهمية والهمة . ومعه يكون المعنى : إن اليتيم يحض الآخرين على إكرامه . والعتب إنما يكون على من لا يحضّ على إكرامه .

(١) الأعراف/ ١٦٠ والبقرة/ ٥٧ .

(٢) أصول الكافي ج ١ ص ٤٣٥ .

(٣) ج ٢٠ ، ٣٦٨ .

(٤) المفردات مادة «حضر» .

وهذا الفعل يحتاج إلى مفعول ، وهو محذوف . قال في الميزان^(١) :
والكلام على تقدير مضاف ، أي لا يرغب الناس . إلخ .

وهذا التقدير إن كان بالمعنى المادي ، فنحن في غنى عنه عرفاً . لأن
المفعول أحياناً يكون من الوضوح بمكان ، بحيث لا نحتاج إلى التصريح به .
كما في الأفعال التالية : يرغب ويرهب ويخوف ويطعم ويخلق ، كله
بمعنى : الغير . وكذلك يزرع ويأكل ويشرب . لا حاجة عرفاً إلى التصريح
بالمفعول كما قلنا .

سؤال : لماذا عدل عن الإطعام إلى الطعام ، مع أنها المناسبة في المقام ؟

هذا السؤال له جوابان :

الأول : إن الطعام مصدر ثلاثي يستعمل بدل المصدر الرباعي (أو المزيد)
وهو الإطعام . وهو وارد في اللغة . كجرى وأجرى . تقول : أجرى
الميزاب . وأجرى الميزاب الماء . فيكون المعنى : إنه لا يحض على إعطاء
طعام المسكين .

الثاني : الطعام بمعنى الذات . وهنا نحتاج إلى تقدير ، أي إطعام الطعام
أو إعطاؤه ونحو ذلك . ولا معنى له بدون تقدير . بينما لا نحتاج في
الجواب الأول إلى تقدير .

قال في الميزان^(٢) : قيل : إن التعبير بالطعام دون الإطعام للإشعار بأن
المسكين كأنه مالك لما يعطى له . كما قال تعالى^(٣) : ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ
لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ . أقول : اللام هنا للملك . كما نفهم الملكية من قوله
صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ^(٤) : الأرض لمن أحيها .

سؤال : لماذا قال تعالى : ﴿وَلَا يَحْضُ﴾ ولم يقل : ولا يطعم ؟

(١) ج ٢٠ ، ٣٦٨ .

(٢) المصدر والصفحة .

(٣) الذاريات/ ١٩ .

(٤) انظر نحوه في الوسائل ج ١٧ ، ص ٣٢٦ .

جوابه : أولاً : واضح من السياق عدم الأمرين . فهو لا يطعم المسكين ، ولا يحض على إطعامه . ومن هنا كان الانتقاد شديداً . ولو كان يطعم ولا يحض غيره ، لما كان شديداً .

ثانياً : إن عدم الحض له حصتان : إما مع ترك العمل نفسه ، وإما مع وجوده . فلو تنزلنا عن الوجه الأول ، وقلنا بشمول الآية لهما معاً ، فتكون كلتا الحصتين مرجوحة . فإنه إذا كان ترك الحض مرجوحاً حتى مع عمل نفسه ، فكيف إذا كان ذلك مع تركه .

سؤال : ما معنى المسكين؟

جوابه : قالوا : إن معناه الفقير . ورجح أكثر الفقهاء أنه أسوأ حالاً من الفقير . وهذا - حسب فهمي - ليس بصحيح . فالفقير من لا مال له أو قل إنه لا يستطيع أن يصرف على حوائجه . وأما المسكين فهو لا يشبهه البتة . لأن المسكنة تعني الذلة . فالمسكين هو الذليل ، سواء كان غنياً أو فقيراً ، أو عالماً أو جاهلاً ، ذكراً أو أنثى . فتكون بينهما نسبة العموم من وجه تطبيقاً بالحمل الشائع . إلا أنه غلب استعماله في الدليل الناشئة ذلته من الفقر . لأن الفقر هو السبب الغالب للذلة .

وهذا هو المراد بالآية ، بدلالة القرائن المتصلة . أي الفقير الذي نشأت مسكنته من فقره .

وهذان اللفظان من الكلمات التي إذا اجتمعتا افتترقتا . وإذا افتترقتا اجتمعتا . يعني إذا افتترقتا لفظاً اجتمعتا في المعنى وإذا اجتمعتا باللفظ افتترقتا في المعنى وإلا فهما - على كلا التقديرين - متباينان في اللغة مفهوماً . وإن كانا مجتمعين بنحو العموم من وجه تطبيقاً ومصداقاً .

سؤال : لماذا يقال ﴿قَوِيلٌ لِّلْمُصَلِّينَ﴾ . مع أن الصلاة عمود الدين؟ وهل يكون ذلك إلا مثل قول الشاعر :

دع المساجد للعباد تسكنها وقف على دكة الخمار واسقينا
ما قال ربك ويل للأولى شربوا بل قال ربك : ويل للمصلينا

جوابه : نقضاً وحلاً :

الأول : وجود قرائن متصلة على تحديده ، إذ ليس المراد مطلق المصلين قطعاً ، وإلا لوصل الذم إلى رسول الله صلى الله عليه وآله والمعصومين (ع) مع أن مدحهم في القرآن أشهر من أن يذكر .

الثاني : إن المراد بهم حصة خاصة من المصلين بتقييد سابق وتقييد لاحق .

أما التقييد السابق : فهو ما أشار إليه صاحب الميزان قدس سره ، حين قال ^(١) : وفي الآية تطبيق من يكذب بالدين على هؤلاء المصلين ، لمكان فاء التفرع .

فإن قلت : إن ترك الفاء يخل بالسياق اللفظي ، إذن فلا بد منها وإن لم تفد التفرع .

قلت : نعم ، تخل بالسياق عندئذ . غير أنه كان يمكنه أن يستعمل الواو التي لا تفيد التفرع إذا لم يكن التفرع مقصوداً . إذن فهو مقصود .

وأما التقييد اللاحق فهو قوله تعالى : ﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ . فهنا مطلق وهو مقيد بقريئة متصلة . فيتكون من القيد والمقيد مفهوم تصوري ضيق . هو المتقدم في الآية دون غيره .

وينبغي هنا أن نلتفت إلى أنه يمكن التقييد بما بعده أيضاً ، وهو قوله : ﴿الَّذِينَ هُمْ يَرَاؤُنَ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾ .

قوله تعالى : ﴿سَاهُونَ﴾ .

الظاهر من السامي هنا هو الذي يحصل منه السهو مرات عديدة ، أو هو مستمر على سهوه .

سؤال : ما معنى السهو؟

جوابه : له عدة معان :

المعنى الأول : ترك الصلاة .

فإن قلت : إنه قد فرضهم مصلين .

قلنا : إن المصلين هنا بمعنى المسلمين - ظاهراً - أو هم من أهل القبلة . لكي ينسجم المعنى ، فهم مصلون ، لاقتضاء الصلاة لهم بالاقتضاء التشريعي ، يعني من تجب عليهم الصلاة . في مقابل الأديان الأخرى التي لا تؤمن بالصلاة .

المعنى الثاني : الشك والسهو الواقع في الصلاة . قال الشهيد الثاني^(١) : إن كلاً منهما يطلق على الآخر ، استعمالاً شرعياً أو تجوزاً لتقارب المعنيين .

ولكن هذا المعنى غير مقصود لأكثر من وجه واحد :

الأول : إن هؤلاء الساهين معاتبون بقوله : «قَوْلٌ لِلْمُصَلِّينَ» . ولم يقل : للساهين .

الثاني : إن الشك والسهو غير اختياري عادة ، فلا يكون الفرد معاتباً عليهما . لأن العتاب والعقاب خاص بما هو اختياري .

فنستنتج من ذلك أن هذا الوجه غير محتمل .

إلا أن نقول : إن الشك والسهو وإن لم يكن اختياريّاً ، إلا أن أسبابه قد تكون اختيارية . فالعتاب يتوجه على عدم ترك أسبابه ورفعها . ولكن ما هي هذه الأسباب ، أعني المتبعة لزوال الشك والسهو؟

هي على نحوين :

الأول : الراحة الدنيوية : يقال : أرح ذهنك لكي لا يكثر سهوك .

الثاني : التكامل في درجات اليقين ، فإن حصول ذلك هناك يكون متعذراً ونادراً .

(١) الروضة البهية ج ١ ، ص ٣٩٩ .

المعنى الثالث : ما فهمه صاحب الميزان قدس سره حيث قال ^(١) : غافلون لا يهتمون بها ، ولا يبالون أن تفوتهم بالكلية أو في بعض الأوقات أو تتأخر من وقت فضيلتها . وهكذا .

أقول : أي يكون حال المكلف الاقتصار على الواجبات وترك المستحبات .

وفيه نقطة قوة : وهي : إن ما ورد من السؤال عن الوجه الأول لا يأتي هنا . لأن معناه أنهم مصلون ولكنهم متسامحون في صلواتهم . وهذا التسامح لا يكون إلا من أجل الاهتمام ببعض أمور الدنيا . ما قال في الدعاء ^(٢) : لا تجعل الدنيا أكبر همنا ولا مبلغ علمنا .

سؤال : إنه تعالى قال : ﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ . الَّذِينَ هُمْ يُرَآؤُنَ﴾ . فكررت الذين هم ، مرتين فما هي الحاجة إلى الذين هم الثانية؟

وهنا ينبغي التعرف على إعراب الجملة قبل الشروع في الجواب .

«ويل» مبتدأ خبره محذوف ، والجار والمجرور متعلق به . و«هم» مبتدأ و«سَاهُونَ» خبره . و«عن صلاتهم» جار ومجرور متعلق باسم الفاعل . ويكون التقدير : الذين هم الساهون عن صلاتهم .

فالضمير «هم» ليس ضمير فصل . بل مبتدأ نحتاج إليه ليكون عائداً على الموصول . بل حتى لو لم يذكر الضمير لاحتجنا إلى تقديره .

و«الذين» مبتدأ و«هم» مبتدأ ثان . خبره «يرأؤون» والجملة خبر للمبتدأ الأول .

أو «هم» ضمير فصل يفيد التأكيد ، وبالتالي لا تحتاج الجملة إلى وجوده ، لكون العائد صالحاً في أن يكون هو فاعل «يرأؤون» . فهنا يتأكد السؤال : لماذا وجد الضمير؟

(١) ج ٢٠ ، ص ٣٦٨ .

(٢) انظر : مفاتيح الجنان ، ص ١٦٧ .

جوابه من عدة وجوه :

الوجه الأول : - كأطروحة - : لعل هناك قراءة بترك «هم» . وهذا لا ينافي السياق اللفظي القرآني . والاحتمال مبطل للاستدلال المقابل .

الوجه الثاني : ما عليه المفسرون من أنه وضع لأجل إيجاد التماثل بين الآيتين ، وإحراز وحدة السياق اللفظي بينهما . ولو تركت لما حصل ذلك .

الوجه الثالث : «إن» «هم» تفيد التأكيد . والحاجة إلى التأكيد متحققة . وهي التركيز على عصيانهم وفسقهم وسوء تصرفهم . فهم مضافاً إلى كونهم (سَاهُونَ عن صلاتهم) فإنهم أيضاً يراؤُونَ ويمنعون الماعون .

الوجه الرابع : إن فيه إشعاراً بالتقييد والتحديد ، دون إرادة الكلي المفهوم بدون الضمير . فهذه الصفات خاصة بهم لا تتعداهم إلى غيرهم . وهم الجماعة المعينة التي تُفهم على المستوى المعنوي من التفكير . وهي جماعة كلية لا جزئية . لهم ثلاث صفات : السهو في الصلاة ، والرياء ، والمنع عن الصدقات .

مركز تحقيق تكملة علوم راسدي

وقوله تعالى : ﴿يَٰرَءُونَ﴾ . يمكن أن يقع الكلام في مادته وهي الرياء تارة ، وفي هيئته أخرى . أما مادة الرياء ومعناها فقد عرضناها تفصيلاً في كتابنا . فقه الأخلاق^(١) ، فراجع .

وأما من حيث الهيئة فيمكن الالتفات إلى أن فيه سياقاً ونسقاً قرآنيين : أما النسق ، فقد قلنا إنه على معنى نهايات الآيات ، ولا نسميه سجعاً ولا قافية . لأنه يختلف عنهما عرفاً .

و«يَٰرَءُونَ» وإن لم تكن نهاية الآية إلّا أن لها نسقاً مع سَاهُونَ وماعون . وهو نحو من النسق القرآني ، إذا قرأت بالوقف عليها .

وأما السياق فهو على قسمين :

القسم الأول : السياق المعنوي . وهو ما يسمى بوحدة السياق في علم

الأصول . ويستدل بها بصفقتها من القرائن المتصلة على المعنى .

القسم الثاني : السياق اللفظي ، أي جمال اللفظ القرآني وترتيبه بحيث نحزر كونه مصداقاً للهجة القرآنية . فلو اختل واختلف خرج عن كونه قرآناً . كما لو حذفت الواو من قوله : ﴿وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾ . أو جعلت في قوله : ﴿الَّذِينَ هُمْ يُرَاؤُنَ﴾ . أو حذف الضمير المنفصل منها . وهكذا .

سؤال : ما معنى الماعون؟

جوابه : إن فيه أطروحتين :

الأولى : ما قاله في الميزان^(١) : كل ما يعين الغير في دفع حاجة من حوائج الحياة . كالقرض تقرضه والمعروف تصنعه ، ومتاع البيت تعيره . أقول : فيكون بمعنى المعين .

الثانية : الظرف من ظروف الطعام . وهو معنى نفهمه الآن بالتأكيد . ويمكن استصحابه بالاستصحاب الفقهري إلى العصر اللغوي الأول .

إلا أن هذا الاستصحاب إلى صدر الإسلام لا يتم ، لانقطاعه بتفسير أهل اللغة ، فلا يمكن حمل الآية عليه . ولعل استعمالنا لهذا المعنى كان مجازاً ، ولو باعتبار كثرة الإعارة له . ثم أصبح حقيقة ، كما هو الآن وجداناً .

إن قلت : إن قضاء الحاجات سيكون : بما في الماعون ، لا الماعون نفسه .

قلنا : أولاً : هذا فرع أن يراد بالماعون الظرف . وقد نفينا .

ثانياً : إنه تلطيف في المجاز كقوله تعالى^(٢) : ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ . يعني أهلها . فكذلك تكون قضاء الحاجة ، بالماعون أي بما فيه .

سؤال : ما هو أصل كلمة الماعون؟ لأن الظاهر أنها كلمة أجنبية أو دخيلة أو «ملمعة» بين العربي والأجنبي .

جوابه : على عدة أطروحات :

(١) ج ٢٠ ، ص ٣٦٨ .

(٢) يوسف / ٨٢ .

الأولى : ما موصولة . وعون مصدر أو صفة مشبهة . بمعنى ما أعين به الآخرون . أو من يكون عوناً للآخرين .

الثانية : ما المصدرية . ويكون المحصل نفسه .

الثالثة : إنه ملمع من لغتين ، فتكون ما فارسية بمعنى نحن ، فتكون بمعنى إعانتنا للآخرين .



مركز تحقيقات کتب و تراث اسلامی

سورة الإيلاف

وفي تسميتها عدة أطروحات :

الأولى : الإيلاف . وهو المشهور .

الثانية : قُرَيْش ، كما في بعض المصادر .

الثالثة : السورة التي ذكر فيها الإيلاف . أو التي ذكر فيها قُرَيْش .

الرابعة : أن نسميها بما تبدأ به وهو قوله : لإيلاف قُرَيْش .

الخامسة : أن نشير إليها برقمها في المصحف وهو ١٠٦ .

سؤال : ما هو متعلق لإيلاف؟

جوابه : إن فيه عدة وجوه :

الأول : إنه فعل مقدر قبله . مثل : نزلت السورة أو أقول أو يكون أو يحصل . ونحوه لأجل أن يناسب إسناد الجار والمجرور .

الثاني : إنه فعل مقدر بعده ، فيكون المعنى أنه تحصل رحلة الشتاء والصيف لإيلاف قريش .

الثالث : ما ذكره الرازي في هامش العكبري ، حين قال ^(١) : إنها متعلقة بما بعدها ، وهو قوله تعالى : ﴿ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ . لإِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ ﴾ .

أقول : إلا أنه بعيد لأنه بمنزلة المعلول والأثر ، فلا يكون بمنزلة المؤثر .

ويجاب : إنه أثر للنعمة ومؤثر في الإيلاف . وبالرغم من بعده اللفظي ، فإننا قد نقبل به . ولكن مع الانحصار .

الرابع : إننا إنما نحتاج إلى فعل يرجع إليه الجار والمجرور ، مع وجوده . أما عدمه ، فلا حاجة إلى ذلك كبروياً . ولا يتوقف عليه المعنى بل هو مفهوم بدونه .

الخامس : ما ذكره الرازي - أيضاً - حيث قال^(١) إنها متعلقة بآخر السورة التي قبلها . أي جعلهم كعصف مأكول لإيلاف قريش .

أقول : هذا على أساس أمرين : أحدهما : عدم الفصل بالبسملة . وثانيهما : إنهما سورة واحدة .

وهناك من القرائن ما يدل على وحدة السورتين ، مضافاً إلى الروايات من الفريقين . وروايات العامة بترك البسملة بينهما^(٢) ، فيكون ذلك أوضح في الوحدة ، ويدفعه : بأنه لا إشكال من وجود البسملة هنا . مع العلم أنه لا توجد بسملة في وسط السورة إلا في سورة النمل . ووجود البسملة دال على التعدد . وكذلك فإنه مع حصول وجوه أخرى لمعلق الجار والمجرور ، تنتفي هذه القرينة على الوحدة أيضاً .

وأما قرائن التعدد ، فمتعددة :

أولاً : وجود البسملة بين السورتين .

ثانياً : ارتكاز المتشعة .

ثالثاً : إنه لا دليل على تتابعها في النزول . بل قد يكون الأمر بالعكس .

رابعاً : اختلاف السياق اللفظي . فسورة الفيل تنتهي آياتها باللام ، والإيلاف بالنون .

خامساً : تعدد الهدف أو السياق المعنوي .

(١) ج ٢ ، ص ١٥٦ .

(٢) تفسير الرازي ، ج ٣٢ ، ص ١٠٤ .

سادساً : إن الروايات وإن دلت على الوحدة ، فإن هناك روايات أخرى تدل على التعدد ، ذكرها صاحب الميزان^(١) ، أيضاً . ولكنه يمكن القول بأن سند هذه الروايات ضعيف . كما أن سند روايات الوحدة ضعيف أيضاً .
ومعه ، تسقط كلتا الطائفتين عن الحجية ، إما للضعف أو للتعارض .
ونرجع إلى ظاهر القرآن الكريم بالتعدد . وذلك باعتبار الوجوه السابقة التي قلناها .

كما يمكن القول : إن روايات الوحدة تعارض هذا الظاهر القرآني ، فتسقط عن الحجية ، لقولهم عليهم السلام^(٢) : ما خالف قول ربنا باطل ، اضرب به عرض الجدار . وروايات الوحدة توافق هذا الظاهر ، فتكون معتبرة . وعلى أي حال ، يكون ظاهر القرآن معتبراً .

ثم إن كون الجار والمجرور : (إيلاف) متعلق بما قبله من سورة الفيل ، ينتج أمراً ، وهو أن حادثة الفيل حصلت لأجل إيلاف قريش ، وأنسها بولادة النبي صلى الله عليه وآله . وهو معنى لطيف إلا أنه قابل للمناقشة . وعلى هذا تكون وحدة السورتين ، قرينة - ولو كانت ناقصة - على أن هذه السورة نزلت بعد سورة الفيل ، كجزء منها .

وهذا الوجه قابل للمناقشة من عدة وجوه :

الوجه الأول : إن تعلق الجار والمجرور ، يكون بعيداً لفظاً ، مع وجود فاصل آية أو أكثر من آية ، لا أقل من البسملة ، وهذا خلاف الظهور الفعلي .

الوجه الثاني : إن في سورة الفيل ستة أفعال : ترى وفعل ويجعل وأرسل وترميهم وجعلهم . فلأي منها يعود الجار والمجرور؟ نذكر عدة أطروحات كلها باطلة :

أولاً : أن يعود إلى الجامع بينها ، أي إلى أحدها على نحو الإجمال . وهذا باطل نحويًا ومعنويًا ، وإن كان متصورًا أصوليًا .

(١) راجع الميزان ، ج ٢٠ ، ص ٣٦٤ ...

(٢) انظر الوسائل ج ١٨ كتاب القضاء ص ٧٨-٧٩ ...

ثانياً : أن يعود على «فعل» . وفيه نقطة قوة ونقطة ضعف :

أما نقطة قوته : فهي انسجام المعنى . من حيث إن الله تعالى ينتقم من أصحاب الفيل لأجل إيلاف قريش .

ونقطة ضعفه : بعده اللفظي عن الجار والمجرور ، وهو أمر مهم .

ثالثاً : إنه يعود على قوله : ﴿فَجَعَلَهُمْ﴾ . ونقطة قوته قربه النسبي من الجار والمجرور . إلا أنه لا يناسب المعنى الذي اقترحوه ، فيكون على خلاف الظاهر .

الوجه الثالث : إن السبب الذي تدل عليه سورة الإيلاف ، هو إلف قريش لرحلة الشتاء والصيف واستيناسهم بها . ولا ذكر للنبي صلى الله عليه وآله . فالذي ينبغي أن يقال : إن الله تعالى فعل وانتقم من أصحاب الفيل لأجل إيلاف وأنس قريش برحلاتهم . وهذا هو الأقرب إلى السياق القرآني .

فإن قلت : إن النبي صلى الله عليه وآله ولد في عام الفيل ، فيكون مناسباً مع حادثة الفيل .

قلت : إن مئات الحوادث حصلت في عام الفيل . ولكن أهمها ولادة النبي صلى الله عليه وآله . فينبغي أن تكون هناك قرينة على أنسهم بولادة النبي صلى الله عليه وآله أو إشارة إلى ذلك في السياق . وهو متف .

الوجه الرابع : إن تعلق الجار والمجرور بسورة الفيل ، إنما يصح مع وحدة السورتين ، إذ لا يمكن تعلق الجار والمجرور بسورة مستقلة . وهذا فرع أن تكون سورة الإيلاف نازلة بعد سورة الفيل مباشرة ، لا بعد سورتين أو أكثر أو كانت نازلة قبلها .

إذن ، فجميع هذه الوجوه غير صحيحة . بل يتعلق الجار والمجرور بما ذكرناه من الوجوه السابقة .

سؤال : ما معنى الإيلاف؟

جوابه : الإيلاف هو الأئس والاعتباد . من الثلاثي (ألف) وهو متعد إلى مفعول واحد . أو الرباعي (ألف) وهو متعد إلى مفعولين ، وقيل : لواحد . والمراد من السورة : الإلف ، أي مادة الثلاثي . والمعنى : إلف قريش للرحلة . ولكنه استعمل الرباعي .
وذلك لأكثر من وجه واحد :

الأول : إنه من قبيل استعمال الرباعي في معنى الثلاثي ، مجازاً . ومن هنا احتاج إلى مفعول واحد ، كالثلاثي ، خلافاً للميزان الذي ذكر^(١) أن المفعول الثاني موجود أو مقدر يعرف مما بعده ، وهو رحلة .

الثاني : إن المراد الرباعي . ويكون المفعول الأول مقدرأ . يعني يؤلفون غيرهم : أو يؤلف بعضهم البعض على الرحلة . وهي المفعول الثاني .

سؤال : ما هو محل «قُرَيْشٍ» من الإعراب؟

جوابه : هي مضاف إليه للمصدر . ولكن هل هي من إضافة المصدر إلى الفاعل أو إلى المفعول؟ قال في الميزان^(٢) : وفاعل الإيلاف هو الله سبحانه ، وقريش مفعوله الأول ، ومفعوله الثاني محذوف يدل عليه ما بعده .

أقول : أي إنه رجح كون الإضافة إلى المفعول . وفيما سبق رجحنا أن الإضافة إلى الفاعل ، أي إن قريشاً تؤلف غيرها على الرحلة .

وكما يمكن أن يكون فاعل الإيلاف هو الله سبحانه - كما قال - يمكن أن يكون أيضاً : الأسباب الطبيعية أو التجارة أو الاسترباح أو الضرورة ، باعتبار أن أرضهم كانت محملة لا تنبت زرعاً ﴿بَوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ﴾^(٣) .

و«رحلة» مفعول به للرباعي إن قلنا إنه يأخذ مفعولاً واحداً . ولا بد من تقدير مفعول ثانٍ إن قلنا إنه يأخذ مفعولين . أي إن قريشاً تؤلف الآخرين رحلة الشتاء والصيف .

(١) ج ٢٠ ، ص ٣٦٦ .

(٢) المصدر والصفحة .

(٣) إبراهيم/ ٣٧ .

وهناك أطروحة أخرى ، وهي : إنه ليس بالضرورة أن كل فعل متعدد إلى مفعولين ، يأخذ مفعولين فعلاً . بل يجوز أن يأخذ مفعولاً واحداً . وهنا كذلك .

وبتقريب آخر : إننا قلنا : إن الرباعي استعمل بدل الثلاثي ، مجازاً . ويمكن القول إنه اكتسب نفس صورته النحوية واللغوية ، بأن يأخذ مفعولاً واحداً .

سؤال : لماذا التكرار في «إيلافهم»؟

جوابه : أولاً : ما عليه مشهور المفسرين ، وهو التأكيد . وفيه : إن التأكيد ليس مطلوباً دائماً . لأنه ينبغي أن يكون مطابقاً لمقتضى الحال . وجوابه : إن المراد بيان كثرة الألفة والهمة نحو الرحلة . فإنه لولا هذه التجارة لماتوا جوعاً . فالأهمية موجودة وتستحق التأكيد بالتكرار .

ثانياً : تغيير المتعلق . فإننا عندما نقول : ألف زيد عمراً المكان . فإنه يطول الكلام نسبياً . فيمكن أن نقول بدلاً عنه : ألف زيد عمراً ألف المكان . فقد دخل الأول على المفعول الأول والثاني على المفعول الثاني . أو نقول : دخل الأول على الفاعل والثاني على المفعول إذا كان متعدياً إلى مفعول واحد .

وبهذه الأطروحة نكون قد حصلنا على مبرر للتكرار .

ثالثاً : اختلال السياق اللفظي بحذف إيلافهم الثانية . وهو ما يدرك حساً وذوقاً .

رابعاً : وهي أطروحة لم تخطر على بال أحد . وهي أنه من المحتمل حصول بطاء وتلكؤ في الوحي نسبياً . كما لو قال : لإيلاف قريش . وسكت لوجود مانع أو مصلحة . وحين أراد تجديد الكلام كان لا بد من تجديد الارتباط بدون تكرار كامل . فقال : إيلافهم والله تعالى يعلم بعلمه الأزلي ، البطء والتكرار . فأصبحت جزءاً حقيقياً من القرآن . لأن النبي صلى الله عليه وآله قرأها هكذا . والاحتمال مبطل للاستدلال .

إن قلت : إن انقطاع الوحي لمانع ، خلاف عصمة النبي صلى الله عليه وآله لما فيه من إشعار عدم الإصغاء للوحي .

قلت : أما من ناحية الكبرى ، وهو لزوم الإصغاء للوحي ، فلا إشكال في كونه مسلماً به لأن الوحي من الله سبحانه . ولكنه قابل للمناقشة صغرياً لعدة أسباب :

أولاً : إن المتكلم المباشر للوحي ليس هو الله سبحانه بل جبرائيل . يقول سبحانه^(١) : ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ﴾ . فخرجت الصغرى عن تلك الكبرى وهو صلى الله عليه وآله أعظم وأهم من جبرائيل . فليس وجوب الإصغاء متحققاً بالنسبة إليه .

ثانياً : إن الخواطر غير اختيارية حتى للنبي صلى الله عليه وآله والوحي يعلم بذلك ، فيسكت حتى تنجلي .

ثالثاً : إنه يمكن حصول شغل للنبي صلى الله عليه وآله كدخول شخص عليه أو غير ذلك من عوارض الدنيا . فيتحول ذهنه اضطراراً عن الوحي . فسكت الوحي حينئذ . فلا بد من التكرار للارتباط .

سؤال : ما المراد من العبادة في قوله : ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ﴾ .

جوابه : لمادة العبادة هنا عدة مستويات :

الأول : الدخول في الإسلام ، لأن المخاطب قريش . وهم عبدة أصنام . فخطبوا للتحويل إلى عبادة الله ، أو قل : للدخول إلى الإسلام .

الثاني : تقديم الشكر لله عز وجل على النعم العظيمة المذكورة في السورة الكريمة . على اعتبار أن المخاطب هو كل الناس ، في كل القرآن وهو سبحانه قد أمنهم من خوف وأطعمهم من جوع .

الثالث : الحج . أخذاً بالقرينة المتصلة . أي فليعرضوا من هذه الرحلة إلى الرحلة إلى الحج والعبادة . والبيت هو محل الحج على أي حال .

وكل هذه المستويات محتملة وقائمة . ولكن بحسب الظاهر الأولي ، فإن المستوى الأول هو أرجح الاحتمالات .

أما ذكر البيت فقد لا يكون قرينة على الحج ، وإنما خصّ بالذكر لوضوحه في أذهانهم ، وقربه منهم ، مع إدراكهم بكونه مربوطاً بالله تعالى . ومنه يتضح معنى الفاء في قوله : ﴿فليعبدوا﴾ . فإن فائدتها التفريع على السابق ، أي نتيجة لدوام النعم في رحلة الشتاء والصيف .

سؤال : ما المقصود بالذي في قوله تعالى : ﴿الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ؟﴾ .
جوابه : أمران :

أحدهما : وهو الأرجح أن يراد به الله سبحانه . وهو مذكور في السياق بعنوان : رب هذا البيت .

ثانيهما : البيت ، وهو جزء العلة والسبب الأهم للرزق والأمان . أما الرزق فباعتبار كثرة السواح . وأما الأمن فباعتبار حرمة دخول الحرم المكي والقتال فيه .

غير أن الأرجح - كما قلنا - هو أن المراد هو الله سبحانه ، لأنه هو المسبب الحقيقي .

سؤال : كيف أمنهم من خوف؟

جوابه : لعدة اعتبارات :

أولاً : إن تلك الرحلة التجارية كانت خطيرة من عدة جهات للوحوش والصوص وغير ذلك . ولكنهم كانوا في كل عام يذهبون سالمين ويرجعون سالمين .

ثانياً : إن القوى الكبرى في العالم يومئذ . ككسرى وقيصر ، لم يتعرضوا لهم بالشر ، بالرغم من إمكان ذلك ، وقلة إمكانيات الدفاع لديهم .

ثالثاً : إنهم لم يتعرضوا إلى الغزو والغارات التي كان يقوم بها بعض القبائل تجاه بعض . فقد كان هذا معتاداً إلا أنه غير موجود إطلاقاً على

أهل مكة ، لقدسية الكعبة والحرم المكي الذي كانت فكرته موجودة إجمالاً في الجاهلية وأشير إليه في القرآن الكريم كقوله تعالى^(١) : ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيَتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ﴾ . وقال تعالى^(٢) : ﴿أَوَلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَىٰ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ .

هذا . ويمكن أن نقول : إن قوله : ﴿الذي أطعمهم﴾ ، يعني لأجل هذا السبب ، بالرغم من كونه نعتاً . وهو لا يفيد هذه الجهة لا نحوياً ولا أصولياً ، إلا أن الحدس العرفي يقرر ذلك . وله شواهد في القرآن الكريم كقوله تعالى^(٣) : ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ . . .﴾ . وقوله^(٤) : ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا . . .﴾ . وغير ذلك كثير .

سؤال : ما معنى أطعمهم؟

جوابه : إنه على معنى قدم لهم الطعام ومكنهم منه . وهو إما حقيقة أو مجاز . والمراد ليس هو الطعام الحقيقي ، بل مطلق سبل العيش والرزق . كل ما في الأمر : إن إطعامهم إيجابي ، وأمنهم سلبي يعني دفع عنهم أسباب الخوف والبلاء . ومن هنا كان استناده إلى الله أوضح ، لأنه ليس باختيار أحد . وإنما هو المدبر .

وفي الإمكان حمل هذه النعم على النعم المعنوية ، لأن كيان الإنسان على مستويات متعددة : الجسم والنفس والعقل والروح . وقد جعل الله سبحانه لكل منها لذة ولماً وخوفاً وأمناً .

كما يمكن أن نحمل ذلك على المستوى الأخروي . فأطعمهم من جوع يعني : أثابهم في وقت حاجتهم إلى الثواب ، وأمنهم من خوف ، أي من عقاب جهنم .

(١) العنكبوت/ ٦٧ .

(٢) القصص/ ٥٧ .

(٣) إبراهيم/ ٣٩ .

(٤) الأعراف/ ٤٣ .

فإن قلت : هل مثل هذا الكلام مما تستحقه قريش عبدة الأصنام؟

قلت : أولاً : إننا حملنا كلا الأمرين (الطعام والأمن) على المعنى المعنوي . فيمكن أن نفهم من قريش اللعنى المعنوي أيضاً . وذلك أن يكون المراد كل فئة متدنية بالنسبة إلى الكمال الذي لم يصلوه . وإن الوصول إليه منوط بالتوفيق الإلهي الذي أطعمهم وأمنهم وسيّرهم في طريق التكامل الذي مشوا فيه .

ثانياً : إنه تعالى أعطى قريشاً نفسها وأطعمهم وأمنهم ، بيزوغ نور الإسلام الذي أخرجهم من الظلمات إلى النور .

غير أن إنزال الإسلام وتبليغه ، إنما هو سبب اقتضائي للهداية وليس علّياً ، وإنما تنفع حقيقته حينما تتم أجزاء العلة ، بالدخول إلى الإسلام ، وأطاعة أحكامه .

وعلى هذا يمكن القول بإمكان عموم الإطلاق (للإطعام والأمان والنعم الإلهية) إلى كل من المعاني المادية والمعنوية والدينية والأخروية ، وعدم الانحصار ببعضها دون بعض .

سورة الفيل

في تسميتها ثلاث أطروحات فقط :

أولاً : سورة الفيل .

ثانياً : السورة التي ذكر فيها الفيل .

ثالثاً : إعطاؤها رقمها في تسلسلها من المصحف وهو ١٠٥ .

سؤال : ما هو محتوى الاستفهام في قوله تعالى : ﴿ أَلَمْ؟ ﴾ .

جوابه : إن له شكلين من المحتوى :

الشكل الأول : أن يكون اعتيادياً ، وليس استفهاماً استنكارياً وذلك ، إذا كان متعلقاً بحادثة الفيل . لأن الحادثة أخذت في السورة مسلمة الصحة ، كما هي كذلك . غاية الأمر أنه استفهام عن العدم الذي لم يتحقق لا عن الوجود الذي حصل .

الشكل الثاني : أن يكون استفهاماً استنكارياً . فيما إذا كان متعلقه الرؤية ، وليست أصل الحادثة . كما هو الأوفق بالوجدان .

فإنه قد يتوهم أن المتعلق هو الحادثة الرئيسة كما قلنا . إلا أنه ليس بصحيح لأكثر من وجه واحد :

أولاً : إن مدخوله الرؤية في قوله تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ ﴾ .

ثانياً : إنه خصص حرفاً استفهامياً آخر لحادثة الفيل ، هو كَيْفَ ، فقال : ﴿ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ﴾ . فخص القرآن لكل منهما أداة استفهام .

فالأول استفهام عن الرؤية والآخر عن شكل الحادثة .

سؤال : ما المراد بالرؤية في قوله : ﴿ أَلَمْ تَرَ ؟ ﴾ .

جوابه : من عدة وجوه :

الوجه الأول : ما ذكره في الميزان^(١) من أن : المراد بالرؤية العلم الظاهر ظهور الحس .

أقول : فيكون المعنى : ألم تعلم علماً قريباً من الإحساس . فكأنه مشاهد للحادثة وإن لم يكن كذلك فعلاً . لأنها قريبة في تأريخهم ومتواترة ومهمة . ولم يكن العرب قد شاهدوا الفيل قبل ذلك الحين .

الوجه الثاني : إن المخاطب ليس هو النبي صلى الله عليه وآله بل غيره ، من قبيل إياك أعني فاسمعي يا جارة . لأن الفاصل بين نزول الوحي والحادثة ، أربعون سنة . ولم يكن النبي صلى الله عليه وآله قد شاهدها ، إلا أن هناك الكثير من كبار السن الموجودين في ذلك المجتمع ممن شاهدها فعلاً . وهم المخاطبون بالآية الكريمة

الوجه الثالث : أن يراد به رؤية النبي صلى الله عليه وآله بالعلم الباطن ، يكشفها الله تعالى له . والسياق دال على حصول الرؤية فعلاً ، لأن مؤدى الاستفهام عن الرؤية استنكاري ، فيؤدي إلى الجزم بالإثبات ، عن حصول الرؤية والعلم .

سؤال : من هم أصحاب الفيل؟

جوابه : أبرهة ، وهو صاحب الفيل . وقد عبر عن الجيش كله بأصحاب الفيل . مع أن صاحبه واحد .

فإن قلت : فإنه لماذا عبر عن الجيش بأصحاب الفيل؟

قلت : لعدة وجوه :

أولاً : لأنهم أتباع أبرهة صاحب الفيل ، وهو الذي خطط لهم بأن يكون

سيرهم حيث سار الفيل ووقوفهم حيث وقف .

ثانياً : إن الفيل متقدم على الجيش كالقائد . فيكون أبرهة نفسه مسيراً من قبل الفيل . وهم مسيرون من قبل أبرهة ، فيكون المجموع مسيراً من قبل الفيل . فصحت النسبة إلى الفيل .

ثالثاً : إن المكين لو نظروا إلى الجيش المعادي لقالوا : جاء الفيل مع جيشه المواكب له . ولعل أفراد الجيش نفسه لا يلتفتون دائماً أنهم في معية الفيل . ولكن هذا الشعور يكون واضحاً لدى المشاهدين في مكة . والقرآن نزل من زاوية فهم الجيش المعادي .

سؤال : لماذا قال : ﴿فِي تَضْلِيلٍ﴾ ، ولم يقل في إضلال؟

جوابه : ما قاله في الميزان^(١) من أن التضليل والإضلال واحد . أقول : فالثلاثي : ضل ضلالاً : وهو لازم . والرباعي منه يكون بالتضعيف : ضلل تضليلاً . والتهميز : أضل إضلالاً . ويكون متعدياً على النحوين . وكلتا المادتين موجودتان في القرآن . غير أنه لم يرد بالتضعيف إلا في هذا المورد . وذلك لأجل حفظ النسق القرآني في السورة : الفيل . تضليل . أبابيل ، سجيل .

سؤال : كيف جعل الله تعالى كيدهم في تضليل؟ مع أن المفهوم منه هو التيه في الصحراء ، ولم يحصل .

جوابه : لعدة وجوه :

الوجه الأول : الإشارة إلى ضلال هدفهم أساساً وبطلانه ، وهو هدم الكعبة المشرفة . وإنما جعله الله تعالى كذلك لاستحقاقهم بخباثة أنفسهم .

فإن قلت : إن جعلهم ضالين ، بهذا النحو يلزم منه القول بالجبر .

قلت : أولاً : إننا يمكن أن نتنازل عن هذا الوجه إلى الوجوه الأخرى ، فلا يلزم القول بالجبر .

ثانياً : ليس كل إضلال يلزم منه الجبر ، وإن كان الإضلال الابتدائي كذلك . إلا أن هناك أنواعاً من الإضلال إنما يحصل كعقوبة على ذنوب سابقة ، وهي من العقوبة المعجلة في الدنيا ، سواء كانت ظاهرة أو معنوية .

فمن العقوبات الظاهرية قوله تعالى ^(١) : ﴿ فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنْضُودٍ ﴾ .

ومن العقوبات المعنوية المعجلة ، قوله تعالى ^(٢) : ﴿ فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴾ . وقوله سبحانه ^(٣) : ﴿ أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ ﴾ .

الوجه الثاني : إن المراد إفشالهم في حملتهم تلك . والضللال هو الفشل ، إما مجازاً ، أو باعتباره حصة منه بنحو المشترك المعنوي .

وهذا هو الأظهر ، بل إن هدف السورة هو الحديث عن تلك المعجزة الإلهية التي أوجبت النعمة بفشل الجيش المعادي .

الوجه الثالث : إن الضلال لا ينحصر في النية ، بل هو التخطيط القاصر وعدم توقع الحوادث . فإنهم مهما كانوا قد أخذوا الأمور بنظر الاعتبار ، لم يكونوا يتوقعون حصول المعجزة بردهم عن الكعبة . فعدم التوقع هذا ، ضلال وقصور ، مع أنه المناسب لقدسية البيت من ناحية ، ولقدرة الله سبحانه ، من ناحية أخرى .

فيكون تخطيطهم قاصراً وضالاً ، لأنهم لم يحسبوا كل الاحتمالات . ولو حسبوها ما فعلوا ولا جاؤوا .

(١) هود/ ٨٢ .

(٢) التوبة/ ٧٧ .

(٣) الجاثية/ ٢٣ .

بل نرى أن أبرهة بعد أن سمع من عبد المطلب رضوان الله عليه ، قوله^(١) : للبيت ربٌ يحميه . لم يتعظ . واستمر على عزمه على هدم الكعبة . وجدد الحملة في اليوم الثاني .

سؤال : ما هو الوجه في تكرار الاستفهام في الآيتين ، ثلاث مرات قال تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ ﴾ .

جوابه : ذلك لأجل التركيز على هدف السورة ، وأهمية المعنى . والتنبيه المتزايد للمخاطب المباشر ، وهو النبي صلى الله عليه وآله والمخاطب غير المباشر وهم المسلمون بل الخلق أجمعين . وتكرار الاستفهام من الجوانب البلاغية المهمة ، أي انتبهوا إن لم تكونوا متنبهين .

قوله تعالى : ﴿ وَأَرْسَلَ ﴾ .

الواو هنا - حسب مشهور المفسرين - عاطفة ، وقال في الميزان^(٢) : والآية التي تتلوها عطف تفسير على قوله : ﴿ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ ﴾ .

أقول : ويمكن أن يكون تفصيلاً بعد إجمال . كأنه يريد ذكر تفاصيل الحادثة أو أسلوب التضليل والإفشال لجيش الفيل . وذلك بعد الإشارة الإجمالية له . ويكون المعنى : إنه جعل كيدهم في تضليل عن طريق إرسال الأبابيل .

فالواو وقعت بعد الإجمال وقبل التفصيل . وإذا كانت وظيفتها هكذا ، أمكن أن نجعل عدة أدوات محلها : إذ أرسل أو حين أرسل أو كما أرسل . فتكون كلها بمعنى واحد .

على أن قوله عن الواو إنها عاطفة ، لا يخلو من تسامح ، فإنها على أي حال ، من عطف جملة على جملة لا من عطف المفرد . وفي مثلها تسمى الواو استئنافية ولا يقال لها : عاطفة .

(١) الدرّ المنثور ج ٨ ، ص ٦٢٨ .

(٢) ج ٢٠ ، ص ٣٦٢ .

سؤال : من أي مادة صيغة لفظة : «أَبَائِيلُ؟» .

جوابه : قال في الميزان^(١) : الأبايل - كما قيل - جماعة في تفرقة زمرة زمرة . وقال الراغب^(٢) : متفرقة كقطعان الإبل .

أقول : أي إن العرب اشتقوا اسمها من الإبل لشبهها بقطعان المتفرقة ولكن هذا قابل للمناقشة لأكثر من وجه :

الوجه الأول : إذا كان المطلب هكذا أمكن الاشتقاق منه : تأبل يتأبل ، أي أصبح مثل الإبل . ولم يشتق منه العرب . إذن ، لا توجد صلة اشتقاقية بين الإبل والأبايل . وإنما المشابهة من أجل الصدفة لا غير .

الوجه الثاني : إنه لفظ خماسي أو سداسي . ولا يمكن الاشتقاق منه .

وعلى ضوء ذلك يمكن القول : إن العرب لم يكونوا مسبوقين بهذه اللفظة ، بل لعلها نازلة لأول مرة في القرآن الكريم . ويكون استعماله على أحد الوجوه التالية :

الأول : أن تكون معرفة أو منقولة من لغة أخرى .

الثاني : أن تكون الكلمة نحتاً فورياً أو شخصياً ، غير مستند إلى اللغة . هذا وإن كان في نفسه محتملاً ، إلا أن الكلمة عندئذ تكون غير موضوعة في اللغة وغير مفهومة عرفاً .

الثالث : إنه اسم عرفي لنوع من الطير (العصافير) مسمى بذلك كأنه كنية كأبي بريس وأبي قردان .

الرابع : إن اسمها مأخوذ من صوتها الممدود : بيل ، فيكون أبائيل تعبيراً عن مقطعين من صوتها . أو بمعنى ذو الصوت المشابه لكلمة بيل .

الخامس : ما احتمله بعضهم من أن المراد بكلمة : بيل : المسحاة . وقد كان منقار هذا الطير عريضاً كالسحاة . فسميت أبائيل ، أي ذات المسحاة .

(١) المصدر والصفحة .

(٢) المفردات مادة «أبل» .

السادس : أن يكون تشبيهاً بالمسحاة من ناحية عرض ذيلها ، لا منقارها .
 إن قلت : إنه على هذا يكون الأبايل : اسم جنس يعبر عن نوع من الطير ، فينبغي دخول الألف واللام عليه : الطير الأبايل . مع أنه ورد في الآية منكرأ .

قلت : لأنه إن عرّف لكان مفاده إرسال كل أفراد هذا النوع إلى الجيش المعادي . مع أن الذي حصل هو أنه سبحانه أرسل بعض أفراد النوع . أو قل : أفراداً قليلة منه ، ومع ذلك حصل به هلاك الجيش كله . وهذا بحد ذاته معجزة .

سؤال : كيف أن طيراً مفرد وأبايل جمع . مع أن القياس خلافه؟

جوابه : من عدة وجوه :

الوجه الأول : إن طيراً اسم جنس بمنزلة الجمع . وهو أدل على الجمع من طيور ، لأن الأخير محدد بالكثرة والقلّة ، بينما اسم الجنس غير محدد ، بل يصدق على أفراد لامتناهية . ومعه يكون اسم الجنس أقوى دلالة . ومنه قوله تعالى^(١) : ﴿ ضَيَّفَ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ ﴾ ، أي ضيّفه .

الوجه الثاني : إنهما متماثلان في الإفراد . لأن أبايل اسم لكل فرد من هذه الطيور . وكلاهما - أي طير وأبايل - اسم جنس . لذا قال : تَرْمِيهِمْ . ولم يقل : يرمونهم .

فإن قلت : لماذا قال تَرْمِيهِمْ؟

قلت : لوجهين :

أولاً : إن الجمع بمنزلة المؤنث في الذوق العربي ، فيتعين التأنيث .

ثانياً : إننا لو تنزلنا عن تعيين التأنيث ، كان المتكلم مخيراً بينهما . ومن المعلوم أن ترميهم ، فاعله لا يعقل ويرمونهم لمن يعقل ، لوجود واو الجماعة . فيتعين الأول أيضاً . ولا أقل من أنه اختار الأولى أكيداً .

ولكن هذا الوجه (وهو كونهما متماثلين في الأفراد) قابل للمناقشة بنص أهل اللغة^(١)، على أنه جمع . وقيل لا واحد له وقيل إن مفردَه : بال أو بول أو بيل .

ولكن يمكن الإيراد عليه : إنه يمكن القول : إننا نسمي الواحد منها أبابيل ، كما نسمي فرداً من الملائكة : ملائكة ، ولا نقول : ملك ، وهو مطلب عرفي ، لأن العرف يختار ما هو الأسهل له . فهذا لا يدل على أن المراد بالأبابل في الآية الجمع ، وإن كان جمعاً لغةً .

الوجه الثالث : إن محل «أبابل» من الإعراب ، لا يخلو من أربعة احتمالات ، تصوراً : وهي أن تكون خبراً أو صفة أو حالاً أو بدلاً . وما قيل من لزوم التجانس في الأفراد والجمع ، إنما يصدق على المبتدأ والخبر وعلى الصفة والموصوف . وليس المورد منهما .

ولكنه : إما أن يكون حالاً ، بمعنى : جماعات متفرقين ، وليس التطابق بالإفراد والجمع ، ضرورياً بين الحال وصاحبه .

وإما أن يكون بدلاً ، إذا كان «علم جنس» ولا بأس أيضاً بعدم التطابق بين البذل والمبدل منه .

وهنا نكتة لا ينبغي الإعراض عنها ، وهي : إن هذه السورة رغم صغرها ، استعملت ألفاظاً غير عربية عديدة ، وهي : الفيل والأبابل ، والسجيل ، ونسبتها إلى السورة ككل كبيرة . بل هي أكبر نسبة من أي من سور القرآن الكريم .

وهذا الاستعمال وأمثاله ، لا ينافي عربية القرآن الكريم ، لأن هذه الألفاظ كانت سائدة ومستعملة بين العرب . فاتصفت بكونها عربية ، فاستعملها القرآن بهذه الصفة .

مضافاً إلى أنه يمكن القول : بأن استعمالها تطبيق من تطبيقات قوله تعالى^(٢) : ﴿مَا قَرَأْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ ، أي استعمال عدة لغات في القرآن الكريم .

(١) راجع لسان العرب وغيره .

(٢) الأنعام/ ٢٨ .

سؤال : كيف يمكن لهذه الحيوانات غير المدركة ، أن تهلك هذا الجيش العظيم؟

جوابه : من عدة وجوه :

الوجه الأول : إنها يمكن أن لا تكون حيوانات فعلاً ، بل هي خلق آخر ، على شكل طير أبابيل ، وهي مدركة وليست قاصرة ، كأن تكون جناً أو ملائكة . كما روي^(١) : إن كل طير في منقاره حجر وفي رجله حجران . وإذا رمت بذلك مضت وطلعت أخرى فلا يقع حجر من حجارتهم تلك على بطن إلا خرقة ، ولا عظم إلا أوهاه وثقبه . وفي رواية أخرى^(٢) : إنها كانت تحاذي رأس الرجل ثم ترميها على رأسه ، فيخرج من دبره ، حتى لم يبق منهم أحد .

فهذا التسديد في العمل ، ليس من وظيفة الطير المعروف حقيقة .

الوجه الثاني : إنهم - بالرغم من كونهم حيوانات - فإنهم موجهون بالمعجزة والتسديد الإلهي ، حفظاً للبيت العتيق ، حيث أمروا بحسب غرائزهم بذلك ، فأنجحت فشل جيش القيل .

الوجه الثالث : وهو ما يمكن أن يجاب به الماديون وأضرابهم . بأن نقول : إنه ثبت أن بعض الحيوانات كالطير الزاجل يمكن أن ترسل إلى مسافات بعيدة حاملة معها رسائل ونحوها . وأن كثيراً من أنواع الحيوانات الداجنة كالقطط والدجاج والماعز ، تهتدي لبيوت أصحابها . فليكن هذا الطير شيئاً من هذا القبيل .

سؤال : إن فاعل ترميهم ، هو الأبابيل . وفاعل : جعلهم ، هو الله سبحانه ، والسياق ينبغي أن يكون واحداً ، فلماذا قال : فجعلهم ولم يقل : فجعلتهم؟

(١) الميزان ، ج ٢٠ ص ٣٦٣ .

(٢) الميزان ج ٢٠ ، ص ٣٦٣ .

جوابه : أولاً : إن الأفعال في السورة كلها منسوبة إلى الله : فعل ويجعل وأرسل وجعلهم . إلا ترميهم فإنه يعود إلى الأبايل . لأن الله بهذا السبب جعلهم كعصف مأكول . وهذا هو هدف هذه السورة ، وهو بيان الانتقام الكبير بإرسال الأبايل .

ثانياً : إن القرآن قد نسب الكثير من معلولات الأسباب إلى نفسه . قال تعالى ^(١) : ﴿ وَحَمَلْنَاهُ عَلَىٰ ذَاتِ الْوَاحِ وَدُسُرُ ﴾ . وقال ^(٢) : ﴿ فَأَعْرِفْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ جَمِيعاً ﴾ . وقال ^(٣) : ﴿ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ ﴾ . وقال ^(٤) : ﴿ أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ ﴾ . والفاعل الحقيقي في كل هذه الآيات هو الله سبحانه .

والقرآن في هذه الآيات يعترف بالأسباب ويعترف بفعل الله تعالى . أي إن كلها نتيجة لفعل الأسباب ، وهي - في نفس الوقت - كلها نتيجة لفعل الله سبحانه . وهذا ما ثبتت صحته منطقياً وفلسفياً وعرفانياً . وليس الآن مجال شرحه .

مركز تحقيق كتب التراث

والنتيجة : هي أنه مرة نسب الفعل إلى السبب وهو الأبايل . فقال : ترميهم . وأخرى نسبه إلى نفسه فقال : فجعلهم . وكان بالإمكان نظرياً ، أن يجعل كلتا النسبتين إليه سبحانه أو كليهما إلى الأبايل . إلا أنه اختار ما هو ألطف بلاغياً وعرفانياً .

ويتعبير آخر : إن الفعل فعل الله أصلاً ، وهو الذي أوجد النتيجة إلا أن الوسط أو الخريطة أو السبب هو ما أشير إليه في صدر السورة . وهو الأبايل .

قوله تعالى : ﴿ تَرْمِيهِمْ ﴾ .

(١) القمر/ ١٣ .

(٢) الإسراء/ ١٠٣ .

(٣) الواقعة/ ٦٣ - ٦٤ .

(٤) الواقعة/ ٧٢ .

قال العكبري^(١) : وترميهم . نعت لطيراً . والكاف مفعول ثانٍ .

أقول : لأن الجمل بعد النكرات صفات . وجعل تأخذ مفعولين أي : جعل الله إياهم كعصف مأكول .

وقوله : والكاف مفعول ثانٍ . يعني في قوله : كعصف ، وهو لا يخلو من تسامح . لأن حرف الجر لا يكون مفعولاً ، بل الاسم هو المفعول الثاني ، وهو العصف المجرور بالكاف .

وهنا يمكن أن نضم إلى ذلك عدة أفكار :

أولاً : إن الجار والمجرور ليس بنفسه مفعولاً به . بل يحتاج إلى متعلق ، وهو محذوف أو مقدر ، وهو المفعول الثاني .

ثانياً : إن وجود الجار والمجرور وعدمه يتبادلان . وذلك : في المنصوب بدل المجرور ، ويسمى المنصوب بنزع الخافض . أي بتقدير حرف الجر ويمكن أن يكون العكس أي الاستغناء عن النصب عن طريق وجود حرف الجر المناسب له . والآية من هذا القبيل .

فبالرغم من دخول الكاف الجارة عليه ، لم يخرج عن كونه مفعولاً ثانياً ، فيكون منصوباً محلاً . ويكون وجود الكاف كعدمها . فكأنه قال : فجعلهم عصفاً مأكولاً .

ثالثاً : إن نواصب المفعولين ليس بالضرورة ، أن تنصب مفعولين ، بل قد تنصب مفعولاً واحداً ، إن أراد المتكلم ذلك ، والله تعالى اختار مفعولاً واحداً . وأما الثاني فهو جار ومجرور .

وبتعبير آخر : إننا إنما نحتاج إلى المفعولين عند عدم الدلالة على المعنى . وأما إذا صحَّ المعنى وتمَّ ، فلا حاجة إلى وجود المفعول الثاني . فقد حذف للدلالة عليه . بل إن وجوده يجعل اللفظ سمجاً . فيكون القرآن قد اختار في التعبير أفضل الفردين ، لأنه تشبيه بلاغي لطيف .

رابعاً : إن الجار والمجرور ، سد مسد المفعول الثاني . أو نقول : إنه قد أوضح معناه ودل عليه .

خامساً : قالوا : إن الكاف تأتي اسماً بمعنى مثل . فيصح ما قاله العكبري من كونها مفعولاً ثانياً .

إلا أن هذا غير تام لأكثر من وجه واحد :

أولاً : إنه يحتاج إلى شاهد لغوي سابق من شعر أو نثر .

ثانياً : إن الكاف حرف . فما هو محل إعراب مدخوله؟ إن قلت : إنه مضاف إليه . فهذا مما لا يمكن أن يقبله مدعي هذا القول . فإنه لا يوجد مثل ذلك في الأسماء الحرفية ، لو صحَّ التعبير ، كالضمائر وأسماء الإشارة ، أي أن يكون لها مضاف إليه .

وإن قلنا : إن مدخوله مسجور بالحرف ، فله لازم باطل . لأنه يكون بالنسبة إلى ما قبله اسماً وبالنسبة إلى ما بعده حرفاً . وهذا جزاف من الكلام .

مركز تحقيق كتب التراث

وعلى ذلك فمن الصعب أن نعتبر الكاف اسماً بمعنى : مثل . فيكون تصحيح كلام العكبري من هذه الناحية متعذراً .

سؤال : ما هو السجّل؟

جوابه : قال الراغب في المفردات^(١) : السَّجَلُ الدلو العظيمة . وسجلت الماء فانسجل أي صببته فانصب . وأسجلته أعطيته سجلاً .

أقول : إنه حسب فهمي فإن سَدَكَ وَسَجَلَ ، مؤداهما واحد في اللغة . وحاصله : تسليط جاذبية الأرض على الجسم . فسدل تستعمل للجُمادات ، مثل : سدل الستار . وسجل تستعمل للمائع ، كسجل الماء أي صبّه .

وأضاف الراغب^(٢) والسجّل ، قيل : حجر كان يكتب فيه ، ثم سمي كل ما يكتب فيه سجلاً . قال تعالى : ﴿ كُتِبَ السَّجَلُ لِلْكَتِّبِ ﴾ .

(١) المفردات/ مادة سجل .

(٢) المصدر والصفحة .

أقول : أي محل التسجيل . كما نسمي الدفاتر سجلاً . وقوله تعالى ^(١) :
﴿كَتَبَ السَّجِلَ لِلْكَتُبِ﴾ . فيه أطروحتان للفهم :

الأولى : السجل : مكان المكتوب أو ظرفه . مثل الجرارة تطوى في داخلها الكتب . وهذا هو الفهم المشهور .

الثانية : الكتب هي نفس الكتابة . والجمع منها بمعنى : الكتابات . والسجل : أي شيء من ورق أو طين ، يطوي الكتابات في داخله . والكتاب بمعنى الكتابة موجود في اللغة . ومنه قول النبي صلى الله عليه وآله فيما ورد أنه أمر أحد أصحابه فقال : تعلم كتاب يهود . أي لغتهم وكتاباتهم . قال : فتعلمتها في ثلاثة أيام .

هذا ، وقد وردت لفظة السجيل في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع . أحدها في هذه السورة ، والأخريات في سورة هود آية (٨٢) ، وفي سورة الحجر الآية (٧٤) ، لوصف الانتقام من قوم لوط : قال تعالى ^(٢) : ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنضُودٍ﴾ .

وفي هذه الآية عقوبتان : الأولى : ﴿جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا﴾ . والثانية : ﴿أَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنضُودٍ﴾ . فقد يقال : إن العقوبة الأولى تكفي للقضاء عليهم ، فلا معنى للإمطار بالحجارة ، بعد أن يجعل عاليها سافلها .

وجوابه : من وجهين كلاهما نسوقهما كأطروحة محتملة :

الوجه الأول : إنه ليس المراد من جعل عاليها سافلها المعنى المادي على ما روي في رواية ضعيفة السند ^(٣) بل المراد المعنى المعنوي ، وهو : إذلال أعزائها وسلب السلطة عن متوليها . فالمعجزة المادية هي الرجم بالحجارة ، وليس الانقلاب الحقيقي للأرض .

(١) الأنبياء/ ١٠٤ .

(٢) هود/ ٨٢ .

(٣) انظر الميزان : ج ١٠ ، ص ٣٤٩ .

الوجه الثاني : إن الله تعالى اجمع بين العقوبتين زيادة في النكاية عليهم . لأنهم كانوا شديدي الفسق ، ومتجاهرين باللواط . فقلب الأرض ورجمها ، ليس حقداً ، بل تسجيلاً إعلامياً لأجل إفهام الآخرين من الناس ، بأنهم يستحقون ذلك ، وبالتالي يؤدي إلى هداية الآخرين وتفقههم .

وقال تعالى ^(١) : في سورة الحجر : ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ . فَأَخَذْتَهُمُ الصَّيْحَةُ مُشْرِقِينَ . فَجَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا . وَامْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حَبًّا مِّنْ سَبِيلٍ . إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ .

فأشار سبحانه إلى نفس القصة ولكن بالفاظ أخرى . وعاليها سافلها بالمعنى المادي أو المعنوي على ما مر .

والمراد من : مشرقين : وقت إشراق الشمس . ولا معنى لأن يكون المراد به المكان ، لأن كل مكان فهو شرق لغيره .

سؤال : ذكر في سورة هود عقوبتين ، وفي سورة الحجر ثلاث عقوبات . فما هو وجه الجمع بين الآيتين؟

جوابه : لعدة وجوده :

أولاً : إنه ليس في الآية التي في سورة هود مفهوم مخالفة ، بحيث ينفي حصول شيء آخر : فما لم يذكر فيها لا يعني عدم وجوده .

ثانياً : إن الصيحة المذكورة في سورة الحجر ، هي نفس انقلاب الأرض . لا عقوبة ثالثة . ويدعمه الترتيب بالفاء ، كأن الصيحة هي صوت انقلاب الأرض ، فهي معلول وليس علة .

ثالثاً : أن نحمل «عاليها سافلها» في سورة الحجر ، على المعنى المعنوي . ومعه لا يكون هناك دليل على أنهم ماتوا جميعاً من الصيحة . بل يمكن أنهم أُغْمِيَ عليهم ، ثم قضي عليهم بالرجم .

هذا وقد ورد لفظ مشابه للسجّل نطقاً ومعنى في القرآن الكريم وهو

السجين . وكلاهما من أصل غير عربي . قال تعالى ^(١) : ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ
الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ . وَمَا أَدْرَاكَ مَا سِجِّينٌ كِتَابٌ مَرْقُومٌ﴾ .

سؤال : فما هو معنى سجين؟

جوابه : قال الراغب ^(٢) : السُّجَيْن : اسم لجهنم بإزاء عليين . وزيد لفظه
تنبيهاً على زيادة معناه . وقال الرازي ^(٣) في هامش العكبري : إن سجيناً
اسم للأرض السابعة ، وهو فعيل من السجن .

أقول : كأطروحة : إن سَجِّين صيغة مبالغة من «سَجَنَ» . فالسجن
بالكسر هو المكان والسجين بالتخفيف ، مكينه أي المسجون . والسجين
بالتشديد صيغة مبالغة ، باعتبار أن السجن له مراتب تختلف شدة وضعفاً
والصعب منه سَجِّين ، أي شديد السجن .

إن قلت : إنه اسم لجهنم نفسها ، وليس لمن يسجن فيها ويعذب .
قلت : هو من تسمية المكان بالمكين ، فالمكان هو جهنم ، والمكين هو من
يعذب فيها . لأنها سبب عذابهم .

وهذه اللفظة ، أعني سجين ، وردت في القرآن مرتين ، كلتاهما في سورة
المطففين . قال تعالى ^(٤) : ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ . وَمَا أَدْرَاكَ مَا
سِجِّينٌ . كِتَابٌ مَرْقُومٌ﴾ . وهي تقابل عليين ، كما قال الراغب ^(٥) ، لقوله في
نفس السورة ^(٦) : ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلِيٍّ . وَمَا أَدْرَاكَ مَا عَلِيٌّ كِتَابٌ
مَرْقُومٌ﴾ .

وفي قوله : في سجين ، إشارة إلى المكان المدلول عليه بفي . ومحل

(١) المطففين/ الآيات ٧ - ٨ - ٩ . . .

(٢) المفردات مادة «سجن» .

(٣) ج ٢ ، ص ١٤٦ .

(٤) آية ٧ و ٨ و ٩ من السورة .

(٥) المفردات مادة «سجن» .

(٦) الآيات ١٨ و ١٩ و ٢٠ من السورة .

إعراب الجملة : «كتاب مرقوم» هو كونه خبراً لمبتدأ محذوف تقديره : سجين .

ومن هنا ينشأ إشكال ، وحاصله : إنَّ سجين في الآية السابقة بمعنى المكان . وهي بمعنى الكتاب ، لأنه يقول بعد التقدير : سجين كتاب مرقوم . فما جوابه؟

أقول : إنه نشأ الإشكال على ضوء التقدير باعتبار كونه هو المبتدأ المحذوف : سجين . أما لو كان التقدير هو كتاب مرقوم ، فهو استفهام لتعظيم شأنه وبيان حرمة ، فينتهي السياق بقوله : ما أدراك ما سجين . ثم يقول بعد ذلك : إن كتاب الفجار هو كتاب مرقوم . ولا حاجة إلى رجوعه إلى سجين . وإن كان سجين أقرب لعوده إليه . ولكن ينشأ الإشكال معه . وما يقال في سجين يقال في عليين .

ولكن مع ذلك نقول : إن هذا الكلام من قبيل المجاز ، لأنه ليس في جهنم كتاب مرقوم ، أي مكتوب . وإنما : إما أن نفهم من كتاب مرقوم : أي كتابة مكتوبة ، كأنهما لفظان مترادفان . أو أن نفهم من الكتاب : المجلد الذي فيه اقتضاء الكتابة أو أوراق الكتابة .

وما ذكر في الآية رمز للكتاب التكويني . وهو قد رُقمَ وسُجِّلَ بالإرادة التكوينية . ما هو؟ هو نفس عملنا : عمل الفجار وعمل الأبرار .

وعلى ضوء كل ما تقدم نقدم السؤال الآتي :

سؤال : ما هي المقارنة بين السجيل والسجين؟

جوابه : إنه يوجد بينهما نحو تشابه ، ونحو اختلاف .

فوجه التشابه : إن كليهما سبب للعذاب . ومن ناحية إثباتية : (كلامية أو بلاغية) فقد استعمله القرآن الكريم من أجل إرهاب القارئ وتخويفه ، مضافاً إلى إظهار عظمة الله سبحانه ، وإبراز أهمية البيت الذي حصل الدفاع عنه .

ووجه الاختلاف في المعنى : إن السجيل عبارة عن حجر ، والسجين

عبارة عن جهنم وما يحصل فيها . وكلاهما سبب للعذاب ، وتعبير عن غضب الله سبحانه .

ويتحصل من ذلك عدة نتائج :

فإننا قد نزع من أحدهما عين الآخر ، هو هو . كأنه قال : ترميهم بحجارة من سجين وقد استعمل اللام اختياراً .

ويترتب على ذلك بعض النتائج المحددة ، منها : إن الحجارة إذا كانت من سجين ، فهي قاتلة بالضرورة ، لأنها ليست طيناً ، لعدة احتمالات :

أولاً : أن نقول : إنها حجارة من نفس جهنم . مع افتراض أن الطير قد أخذها من جهنم ورمى بها الجيش المعادي . لكن هذا لا يتم إلا بافتراض أنهم لم يكونوا طيراً بل خلقاً آخر على صورة الطير ، وهم متسلطون على الدنيا والآخرة ، فإن جهنم في الآخرة ، فقد أخذوا الحجر من الآخرة ورموه في الدنيا ، باعتبار كونهم مخولين من قبل الله سبحانه بذلك .

وحجر جهنم قاتل بلا شك ، كما يروي في قوله تعالى ^(١) : ﴿ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعاً فَاسْلُكُوهُ ﴾ . عن الصادق عليه السلام ^(٢) : لو أن حلقة واحدة من السلسلة وضعت على الدنيا لذابت الدنيا من حرها .

ثانياً : أن نقول : إن سجيل لم يرد بها جهنم وإنما هي حارة إلى حد تشبه حرارة جهنم ، فتلقى على جسد الإنسان فتقتله .

ثالثاً : أن تكون هذه الحجارة سريعة جداً . والسرعة هي المؤثرة في القتل . كما لو تصورنا أن سرعتها أكثر من سرعة الضوء .

والقدرة هذه ، إما أنها أتت من نفس هذا الحيوان . أو أنها حدثت بعد انفصالها من منقاره بقدرة الله سبحانه . فتدخل في سرعتها من أحد الجانبين وتخرج من الجانب الآخر .

(١) الحاقة/ ٣٢ .

(٢) انظر تفسير الصافي ج ٢ ، ص ٧٤٠ .

رابعاً : أن تكون قنبلة تحملها الطير ، تسقط على الفرد وتقتله . أو نقول : إنها لا تحملها الطير بل الأجهزة الخاصة المناسبة لها . والأبابل ليس طيراً بل جيشاً مضاداً يقف أمام جيش أبرهة .

ولكن مثل هذا الوجه مخالف لظاهر القرآن ، فلا يكون حجة . لما ورد عنهم عليهم السلام من أن^(١) : ما خالف قول ربنا زخرف باطل . اضرب به عرض الجدار ، مضافاً إلى اليقين التاريخي ، بعدم وجود مثل هذا الجيش المحارب في الجزيرة العربية ، وعدم وجود مثل هذا السلاح أيضاً .

هذا وقد ذكر القاضي عبد الجبار^(٢) في هذا الصدد سؤالين :

سؤال : كيف يصح في الطير الصغير أن يرسل الحجر ، فيؤثر في الناس ، التأثير الذي ذكره تعالى في هذه السورة؟

جوابه : من وجوه :

الوجه الأول : بأن يزيد الله تعالى في قوة الطيور بحيث يؤثر ذلك الحجر ذلك التأثير العظيم .

الوجه الثاني : أن يكون الله تعالى عند رمي الطير ، جعل فيه الانحدار الشديد بحيث يؤثر هذا التأثير .

أقول : الوجه الأول لا يكفي ، وذلك : لأن قدرة الطير لا يعني قدرة الحجارة من الطين ، بحيث تكون قاتلة ! . والوجه الثاني غير تام بمجرد أيضاً .

إلا أن نذكر له وجهين آخرين : وهما :

الأول : ما ذكرناه سابقاً من السرعة الشديدة للحجر وفي الطائر . كأن تكون كسرعة الضوء . وبالتالي تخرق الجسم البشري .

الثاني : وجود الحرارة العالية جداً في الحجارة ، باعتبارها من (سجّين) .

(١) انظر الوسائل كتاب القضاء ج ١٨ ص ٧٨ - ٧٩ .

(٢) تنزيه القرآن عن المطاعن - ص ٤٨٠ .

فلا تكون قابلة للانطفاء فتبقى متوقدة إلى حال خروجها . ولا تنالها رطوبة جسم الإنسان .

ويمكن الجمع بين هذين الوجهين أعني السرعة والحرارة . ولولا ذلك ، لما كان لما قال القاضي عبد الجبار أي أثر .

سؤال : ما هو العصف ، في قوله تعالى : ﴿ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ ﴾ .

جوابه : قال الراغب في المفردات ^(١) العصف والعصفة الذي يعصف من الزرع . ويقال لحطام النبت المتكسر عصف قال : والحب ذو العصف والريحان - كعصف مأكول - ريح عاصف . وعاصفة ومعصفة تكسر الشيء فتجعله كعصف . وعصفت به الريح ، تشبيهاً بذلك .

أقول : يتحصل من ذلك : إن عاصفة بمعنى كاسرة لما تمر عليه ، من النبات ، وذلك في الريح الشديدة .

وقال في الميزان ^(٢) : العصف ورق الزرع والعصف المأكول ورق الزرع الذي أكل حبه ، أو قشر الحب الذي أكل لبه .

أقول : أي إن العصف هو ورق الزرع ، كورق الحنطة والشعير . وقوله : قشر الحب الذي أكل لبه . . . فيه تسامح . وحقه أن يقال : هو الحب الذي أكل لبه ، يعني ما بداخل قشره .

هذا ، ويمكن الجمع بين الوجهين - التكسر والحب ، بالحب المتكسر ، لأن الحب يتكسر بعدة أمور طبيعية وعرفية . أهمها : حين ينبت منها النبات . مضافاً إلى تقشيريه من أجل طحنه وأكله . وكذلك النوى غير المأكول ، فإنها كلها تتعصف بنباتاتها .

سؤال : لماذا لم يقل : فجعلهم عصفاً مأكولاً؟

جوابه : في هذا الوجه نقطتا ضعف :

(١) المفردات مادة «عصف» .

(٢) ج ٢٠ ص ٣٦٨ .

الأولى : إنه لم يجعلهم كذلك بنحو الحقيقة . بل جعلهم كعصف مأكول ، أي مثل العصف ، والجثث المتناثرة ، ليست عصفاً مأكولاً ، بل كالعصف .

الثانية : إننا مع التنزل عن الوجه الأول ، يمكن أن نقول : فجعلهم عصفاً مأكولاً مجازاً . ولكن تأتي مسألة حفظ النسق ووحدة السياق اللفظي . وهو مقتضى الحكمة والفصاحة .

سؤال : كيف نتصور العصف المأكول؟

جوابه : ما فهمه المفسرون ، بما فيهم صاحب الميزان ، من أنها جثث ساقطة على الأرض . ويؤيده النقل الخارجي التاريخي .

أقول : ولكن بذلك لم يحصل تقطع وعصف . ويجيب المشهور بأن التقطع حصل في الجيش ، باعتبار فشله وتقطع أفراده وهو نحو من التقطع المعنوي .

والذي أفهمه أكثر من ذلك : إن الجسد الواحد منها كأنه أصبح قطعاً قطعاً . كالشجرة الواحدة المتكسرة ، ويؤيده وصفه بالمأكول .

مضافاً : إلى أننا لو فهمنا من العصف الأغصان المتكسرة ، كفى أن يكون كل واحد منهم قد انقطع إلى قطعتين أو أكثر . ولكن إذا فهمنا من العصف : الحب والنوى ، وهي صغيرة بطبيعة الحال ، فلا بد أن نتصورهم صاروا قطعاً صغيرة ، وإن لم تكن بحجم الخنطة نفسها ، فإن التعبير مجازي على أي حال ، والمهم أن الجسم أصبح عشرات القطع فلا يرى هنالك جيش وجثث ، بل لحم متناثر .

هذا ، وللمأكول تقسيمان :

التقسيم الأول : المأكول حقيقة ، كما في حب الخنطة . والمأكول مجازاً ، أي على شكل ما كان مأكولاً .

التقسيم الثاني : المأكول فعلاً ، وهو المطبوخ ، فيما يحتاج إلى الطبخ ، والمأكول اقتضاء . أي كونه قابلاً للأكل .

وبضرب اثنين في اثنين ، تصبح الأقسام أربعة :

القسم الأول : القطع المأكولة مجازاً ، فإن العصف هو القطع الصلبة كالحجر والخشب . إلا أن هذه قطع لينة ، لأنها أجساد بشرية .

القسم الثاني : القطع المأكولة حقيقة ، كاللحم المقطع المأكول . وهذا تشبيه مباشر . وفيه إشعار بالتشبيه بالحيوانات .

القسم الثالث : الحب المأكول مجازاً . فإن لحومهم متناثرة وغير مأكولة وإنما عبر بذلك لكون منظرها كأنها لحوم مطبوخة .

القسم الرابع : الحب المأكول حقيقة .

وقد ظهر وجه الشبه في المأكول فعلاً . وفيه منظر شديد لم يفهمه المفسرون ، لأنهم فهموا أن الجثث سليمة ، مع أنها لا تبدو كذلك ، باعتبار قوله : كعصف مأكول . فإن هذا لا يتم عادة في حجر واحد في كل إنسان واحد .

إن قلت : إنكم رجحتُم في معنى العصف بأنه الأجزاء المتكسرة والنبات المتقطع . والحب مصداق منها . باعتباره أجزاء صغيرة من النبات . بينما قال تعالى في سورة الرحمن^(١) : ﴿وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ﴾ . فوصف الحب بأنه ذو العصف . فيكون من وصف الشيء بنفسه . وهو باطل .

قلت : جوابه من عدة وجوه :

أولاً : نحن لم نقل إن العصف هو الحب بشرط لا عن الزيادة . بل هو مطلق الأجزاء المتكسرة من النبات . فيرجع المعنى - ولو مجازاً - إلى المعنى المصدري وهو التكسر .

ثانياً : أن نقول : إن الحب هو كل قطعة مستقلة من الثمار . كالتفاح والرقمي وغيرهما ، وليس معناه منحصرأً بالحب الصغير كالعنب والتمر والحنطة والشعير . ومعه يكون الحب - بهذا المعنى - : ذو العصف أي ذو

حب في داخله . فنحمل معنى الحب على إحدى الحصتين ونحمل معنى العصف على الحصاة الأخرى .

ثالثاً : إنه بعد التنزل عن الوجه الثاني باختيار القول بأن الحب هو خصوص الحب الصغير ، كالحنطة والشعير ولا يوجد في داخلها حب آخر ولكننا مع ذلك ، يمكن أن نفهم منه : الحب ذو التكسر .

وإذا تكسر الحب ظهر له ، أي نفهم من الحب له والعصف قشره . كما يمكن العكس ، وإن كان الأول أرجح على أي حال .

السؤال الآخر : الذي ذكره القاضي عبد الجبار في كتابه^(١) :

كيف يصح ذلك ، ولم يكن في الزمان نبي . وهذا من المعجزات العظام؟

جوابه : إنه لا بد من نبي في الزمان يكون هذا الأمر معجزة له . وقد كان قبل نبينا أنبياء بعثوا إلى قوم مخصوصين . فلا يمتنع أن يكون هذا الأمر ظهر على بعضهم . كما روي أنه صلى الله عليه وآله قال في خالد ابن سنان : ذلك نبي ضيعه قومة . وقال في قس بن ساعدة : إنه يبعث يوم القيامة أمة واحدة لقلّة من قبل عنه . فهذه طريقة الكلام في هذا الباب .

أقول : يمكن أن نقبل نبوة هؤلاء كأطروحة . ولكن ذلك لا يكون جواباً على سؤاله الرئيسي : لكبرى معينة ، وحاصلها : إن النبي يجب أن يكون صاحب معجزة ، بحيث يصدق ، بحسب التسبيب أنه أوجدها بدعاء ونحوه . وكلاهما لم يتسببا إلى وجود تلك المعجزة ، أعني القضاء على الجيش المعادي . فتكون الصغرى مخدوشة ، وإن صحت الكبرى .

إلا أن الصحيح هو الطعن بالكبرى التي أخذها القاضي عبد الجبار مسلمة ، وهي انحصار حصول المعجزة بوجود النبي . وإنما نحتاج إلى المعجزة لنصرة الحق ، وهو الذي حصل فعلاً ، انتصاراً للبيت الحرام ، والكعبة المشرفة .

(١) تنزيه القرآن عن المطاعن - ص ٤٨٠ .

سورة الهمزة

في تسميتها أطروحات :

الأولى : الهمزة . وهو المشهور .

الثانية : الحُطْمَة ، كما في بعض المصادر .

الثالثة : السورة التي ذكرت فيها الهمزة أو الحُطْمَة .

الرابعة : رقمها في تسلسل المصحف وهو : ١٠٤ .

سؤال : قال الله سبحانه : ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ . فما هو الويل؟

قال الراغب^(١) : قال الأصمعي : وَيْلٌ : قبح . وقد يستعمل على

التحسّر . وويس : استصغار وويح ترحم . ومن قال : ويل واد في جهنم ، فإنه لم يُرد أن ويلاً في اللغة هو موضوع لهذا . وإنما أراد : من قال الله تعالى ذلك فيه ، وقد استحق مقراً في النار وثبت ذلك له .

أقول : مرجع ذلك إلى أن هذه الكلمات غير موضوعة لمعان محددة في اللغة . وإنما تستعمل لدى وجود عواطف نفسية معينة . فويل له . . . يستعمل لدى التقبيح . وهو التهديد بالقبح أو الشهادة بالشين . وقد تستعمل للتحسّر لما فات من أمر . وويس ، وهو صوت آخر يستعمل لدى الاستصغار ، وهو الاحتقار والإهانة . وويح وهو صوت آخر يستعمل للترحم وهو الشفقة والرأفة . وهذا مضمون كلام الأصمعي .

غير أن هذا الأخير قابل للمناقشة ، لأن ويح للتهديد مثل ويل . كل ما

(١) مادة (ويل) .

في الأمر أننا قد نستعملها قبل حصول الحادث المفروض ، فيكون تهديداً لحصوله . وقد نستعملها بعده ، فيكون إشعاراً على أنه كان مستحقاً لحصوله . كما قد يكون مقصود التكلم إظهار التألم عليه من الحادث الحاصل ، وإن كان مستحقاً له ، أو بغض النظر عن استحقاقه له .

وعلى أي حال ، فالاستعمال القرآني هنا ، للدلالة على التنبؤ والتهديد بحادث استقبالي ، وهو العقاب الأخروي . أو للدلالة على استحقاق العقاب .

قال تعالى : ﴿لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٌ﴾ .

في هذين اللفظين عدة أسئلة :

سؤال : في صيغتهما من حيث كونهما مفرداً أو جمعاً .

جوابه : أن كليهما محتمل . فإن كانت جمعاً ، فعلاية التانيث التي فيه . باعتبار أن الجمع مناسب للتانيث في اللغة العربية . إلا أنه يدل على إفراده اسم الموصول الذي بعده ، ويجعله كالنص في ذلك .

وأما الهاء ، فباعتبار كونها صيغة مبالغة بمعنى اسم الفاعل . والهاء زيادة في التأكيد ، كعلامة وإفهامة .

سؤال : ما هو الوجه في تانيث الهمزة واللمزة . مع أنه ليس المقصود بهما عودهما إلى مؤنث .

جوابه : من عدة وجوه :

الوجه الأول : عودهما إلى مرجع كلي ، والكلي بمنزلة الجمع . والجمع يناسب التانيث .

الوجه الثاني : ما قلناه قبل قليل من أن المراد زيادة التأكيد .

الوجه الثالث : ما قاله العكبري^(١) : الهاء في الهمزة واللمزة للمبالغة .

أقول : والتأكيد ، والمبالغة ، يرجع محصلهما إلى معنى عرفي واحد .

إن قلت : ولكن الله تعالى : وصف نفسه بأنه عَلَامُ الْغُيُوبِ^(١) . فكيف صح وصف المخلوق بما هو أكثر تأكيداً من ذلك؟

قلت : إن علمه تعالى لا يقاس بالخلق ، ولا يحتاج إلى تأكيد . ولذا اكتفى بصفة «العلام» . بينما يحتاج المخلوق إلى زيادة التأكيد ، لكي يُعرف بأنه وصل إلى غاية العلم المتصور له .

وعلى هذا ، فإن التأنيث في الهمزة واللمزة ، يراد بها أنه وصل إلى غاية ما هو متصور من هاتين الصفتين .

الوجه الرابع : إنه تعالى لو ذكر اللفظين لكان على خلاف السياق القرآني ، والنسق القرآني .

سؤال : ما هو وجه الحاجة إلى الجمع بين الهمزة واللمزة؟ ولماذا لم يكتف بواحد منهما؟



جوابه : من عدة وجوه :

الوجه الأول : إنهما ليسا بمعنى واحد ، بل لكل منهما معناه المستقل ، وكل منهما مراد في الآية ، ولا تكرار فيها كما سيأتي في تفسيرهما .

الوجه الثاني : إنه إن تنزلنا عن الوجه الأول ، فستكونان بمعنى واحد ، فيكون المراد باللمزة تشديد النكير على الهمزة واللمزة ، واستقباحهما . فإنه حتى لو فعل ذلك مرة واحدة ، فهو عمل في غاية الشناعة ، فضلاً عما إذا كان فعله مكرراً . وهذا أقرب إلى الفهم العرفي للقرآن .

الوجه الثالث : أن نقول إن اللمزة ، تابع للهمزة .

والإتباع مستعمل في اللغات غير العربية بكثرة ، ولكنه في العربية نادر . وهو أن يتكلم المتكلم بكلمة ثانية مشابهة لفظاً للأولى ، وليس لها معنى إلا معنى الكلمة الأولى . وذلك بقصد الاستهزاء أو الاستظراف أو التهديد أو التأكيد . أو غير ذلك . وهي كلمة يستفاد معناها من مدخولها .

(١) المائدة/آية ١٠٩ و ١١٦ . . .

واللمزة في الآية الكريمة يمكن أن تكون صغرى لهذه الكبرى ،
والاحتمال مبطل للاستدلال . ولا تكون لغواً بل ذكرت بقصد الاستهزاء أو
التأكيد أو نحو ذلك .

إن قلت : اللمزة لا تحتل أن تكون للاتباع لأن لازمه أنها لا معنى لها .
لأن الكلمة التابعة لا معنى لها . ولا يمكن أن تكون في القرآن الكريم كلمة
لا معنى لها .

قلت : جوابه من أكثر من وجه :

أولاً : الطعن في الكبرى ، وهي ضرورة خلو القرآن الكريم ، من أية
كلمة لا معنى لها . بل يمكن القول بإمكان ذلك . وذلك لقوله تعالى ^(١) :
﴿ مَا قَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ . وهو يشمل حتى الكلمات الخالية من
المعنى .

ثانياً : إنها وإن كانت لا معنى لها ، إلا أنها صحيحة لغة وفصيحة في
الاستعمال ، فجاز وجودها في القرآن . لوضوح أن كل إتيان فهو لا معنى
له . فليكن هذا منه . وهذا لا يعني نفى المعنى إطلاقاً لأننا قلنا إنه يعرف
معناه من معنى تابعه ، وهو الكلمة السابقة عليه . إذن ، فمحصل المعنى
موجود دائماً .

ثالثاً : أن نذكر بنحو الأطروحة ، فكرة الجمع بين كونه ذا معنى وكونه
إتباعاً . إذ قد تكون الكلمة ذات معنى في نفسها بغض النظر عن الإتيان ،
وقد وقعت إتباعاً . فتفيد كلا الأمرين . إذ لا يتعين في الإتيان سلب المعنى
مطلقاً ، بل سلبه من حيث كونه إتباعاً . وهو لا ينافي وجود معنى آخر
لنفس اللفظة في اللغة .

سؤال : عن معناه وعن الفرق بينهما .

جوابه : إننا ننفي - أولاً - الأطروحة التي تقول بترادفهما . بل لهما
معنيان مختلفان وهما من الألفاظ التي يقال فيها : إنهما إذا اجتمعا افترقا

وإذا افترقا اجتماعاً . كالفقير والمسكين . يعني إذا اجتماعاً في اللفظ افترقا في المعنى ، وإذا افترقا في اللفظ اجتماعاً في المعنى ، أي كان من الممكن المراد منهما شيئاً واحداً .

وهذه القاعدة ارتكازية ظهورية ، لا يمكن التنازل عنها عرفاً . وكل من فسرهما بالترادف ، فقد فسرهما بخلاف الظاهر .

وأما تفاصيل معنى هاتين الكلمتين أعني : الهمزة واللمزة . فكما يلي :

قال الراغب في المفردات^(١) الهمز كالعصر ، يقال : همزت الشيء في كفي ، ومنه الهمز في الحرف وهمز الإنسان اغتيابه . قال تعالى : ﴿ هَمَّازٌ مَشَاءٌ بَنَمِيمٌ ﴾ . يقال : رجل هامز وهمَّاز وهمزة . قال تعالى : ﴿ وَيَلِّ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٌ ﴾ . وقال الشاعر : وإن اغتیب فأنت الهامز اللُّمَزَة . وقال تعالى : ﴿ وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ ﴾ .

أقول : فهم الراغب من الهماز : المغتاب . ونحن لو قارنا بين الصيغ الثلاث : هماز ، هامز ، همزة . لوجدنا أن أشدها : همزة . لأنه يكون كثير الهمز ومبتلى به الناس . وقوله تعالى : ﴿ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ ﴾ ، لا يدل على الغيبة فقط ، لأن الشياطين لا يغتابون الناس . بل المراد مطلق الأذى .

وقال الراغب أيضاً في المفردات^(٢) : اللمز الاغتياب وتتبع المعاب . (أي المعايب) يقال : لمزة يلمزة ويلمزه . قال تعالى : ﴿ وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ ﴾ ﴿ الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ ﴾ ﴿ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ ﴾ .

أقول : وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ ﴾ ، لها تفسيران :

الأول : ما ذكره الراغب^(٣) : أي لا تلمزوا الناس فيلمزونكم ، فتكونوا في حكم من لمز نفسه .

(١) مادة (همز) .

(٢) مادة (لمز) .

(٣) المصدر .

الثاني : لا يلمز بعضكم بعضاً . والمراد جميع المجتمع ، والضمير للجمع ، في الموضوعين : ولا تلمزوا أنفسكم ، وهو القرينة المتصلة على كونه كذلك . وهذا الوجه أكثر وضوحاً مما قاله الراغب .

وأضاف الراغب : ورجل لَمَّاز وَلُمَزَة كثير اللمز . قال تعالى : ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ . أقول : إننا بعد أن اطلعنا على المعاني اللغوية لكل منهما ، يظهر أن كليهما بمعنى الاغتياب ، أو قل : مطلق الأذية . فيكونان كالترادفين ، وربما يرجح أن اللزمة اتباع ، ولا يراد بها معنى مستقل عن الهمزة .

ولكن - مع ذلك - يمكن تقديم عدة أطروحات محتملة للاختلاف . وخاصة إذا قلنا إن الظهور بالاختلاف ثابت فيهما . حسب قاعدة : إذا اجتماعا افترقا .

الأطروحة الأولى : إن الهمز في الغياب اللمز في الحضور . كما تدل عليه بعض الآيات . قال تعالى ^(١) : ﴿الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ﴾ . وقال ^(٢) : ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ﴾ . وكلاهما واضح في الحضور .

الأطروحة الثانية : إن الهمز مطلق الأذية والاغتياب ، بأي سبب كان . واللمز الأذية في محل معين والطلب غير المناسب ، وعلى خلاف الحكمة . كما أشارت إليه الآيتان الأخيرتان . بحيث يكون نوعاً من الإزعاج . ونلاحظ أن اللمز لم ينسب إلى الشياطين ، بخلاف الهمز ، فإنه نسب إليهم . وهو دليل الاختلاف .

ولا يقال : إنه تعالى اختار ذلك ، فلا يكون دليلاً على الاختلاف . فإنه يقال : إن الارتكاز التشريعي والعرفي على صحة الاختلاف .

الأطروحة الثالثة : إن المعنى الاجمالي لهما يذهب فيه الذهن كل مذهب ، من حيث لا يحتمل الترادف .

وذكر الرازي في هامش العكبري^(١) ، احتمالات ستة أخرى :

- ١ - إنهما بمعنى واحد ، لا فرق بينهما ، وإنما الثاني تأكيد للأول .
- ٢ - إنهما مختلفان ، فقليل : الهمزة المغتاب ، واللمزة : العياب .
- ٣ - وقيل : الهمزة : العياب في الوجه ، واللمزة في القفا .
- ٤ - وقيل : الهمزة الطعان في الناس ، واللمزة : الطعان في أنساب الناس .
- ٥ - وقيل : الهمزة يكون بالعين واللمزة باللسان .
- ٦ - وقيل : عكسه .

فهذه ستة أقوال .

سؤال : هل هما للجمع أم للمفرد؟

جوابه : صيغة هذين اللفظين ، تناسب المفرد ، كما تناسب الجمع بدليل وجود ضمير في آخر السورة يعود إلى الجمع : إنها عليهم مؤصدة . وهذا لا ينافي دخول كل عليها حين قال سبحانه : ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ . فإنه يراد بكل هنا ، كل مجموعة أو كل حصة ، وليس كل هماز ولماز . ومعه فيراد بها أقل الجمع ، على أقل تقدير . ولا يكون وجود كل دالاً على عدمه .

وأما قوله تعالى : ﴿الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ﴾ . فيراد بالموصول المفرد فيدل على أن الهمزة واللمزة يراد بهما المفرد .

إن قلت : إن الضمير عائد على الجمع ، كما عرفنا ، في حين أن اسم الموصول دال على المفرد . فيحصل تهافت في القرائن المتصلة .

قلت : كلا . فإن الضمير ، في الحقيقة ، لا يدل على أن الهمزة واللمزة للجمع ، وإنما يراد بهما الجنس ، أي الجميع ، وليس همازاً معيناً . فناسب إرجاعه ، جمعاً ، ولا ينافي كون اللفظ مفرداً لغوياً ونحوياً . ومن المعلوم أن اسم الموصول العائد إلى اسم الجنس ، دال على معنى اسم الجنس .

سؤال : إن الموضوع في الآية الكريمة هو مجموع الصفات المذكورة .
والحمول هو : لِيُنْبَذَنَّ . فهل الموضوع هو مجموع الصفات أو جميعها؟

جوابه : إننا لو نظرنا من زاوية أصولية ، كان لا بد من تقييد بعضها ببعض . فهذا الناتج من مجموع هذه القيود ، هو الذي ينبذ في الحطمة . أو قل : إنه الشخص الجامع لهذه المفاصد كلها .

وهنا نخسر معنى معتداً به ، وهو استحقاق الهماز فقط أو اللماز فقط ،
للنبذ في الحطمة . فهذا مما لا يبقى عليه دليل في الآية الكريمة .

ولكن - حسب فهمي - : فإن كل موضوع واحد ، يراد بحياله واستقلاله . فالهمزة عليه نار موصدة ، واللمزة عليه نار موصدة ، وإن لم يتصف بالصفات الأخرى .

سؤال : حول قوله تعالى : ﴿الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ﴾ . وجمع المال ليس
بحرام دائماً ، فقد يكون حلالاً . فلماذا يكون الويل له؟

جوابه من عدة وجوه : *مركزية كميتر علوم إسلامي*

الأول : إننا نجعل تهديده بالعقوبة ، بمنزلة القرينة المتصلة على كون المال
المجموع بغير حقه وبشكل غير مشروع .

الثاني : أن نفهم أن التهديد منوط بالمجموع ، أي المتصف بمجموع هذه
الأوصاف وليس بواحد منها فقط . وهي الهمزة واللمزة وجمع المال .

الثالث : من جهة أخلاقية ، يكون جمع المال شيئاً من حب الدنيا .
فجمع المال وإن كان غير محرم في نفسه ، لكنه يؤدي إلى المحرم اقتضاء أو
عليه . فإن الشهوة إن أطيعت مرة أطيعت مرات . فيستحق صاحبها الويل
والحطمة .

الرابع : أن نجعل ما بعدها قيداً لجامع المال . وهو قوله : ﴿يَحْسَبُ أَنَّ
مَالَهُ أَخْلَدَهُ﴾ . فيكون المتصف بالقيد والمقيد هو المقصود .

وفرقه عن الوجه السابق ، أنه هناك اعتبرنا كل القيود الأربعة ، مقيد

بعضها ببعض ، أما هنا فيدخل النار بهذا القيد فقط .

ومعه يكون محصل الآيتين أنها ذكرت أمرين ، وليس أربعة :

الأمر الأول : الهمزة واللمزة . فإنهما وإن كانا يختلفان ، ولكنهما يرجعان إلى محصل عرفي واحد . ويكون أحدهما مقيداً بالآخر .

الأمر الثاني : مجموع ما بقي ، وهو قوله : ﴿الَّذِي جَمَعَ مَالاً وَعَدَّدَهُ، يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ﴾ ، أيضاً يكون بعضها مقيداً ببعض .

ثم يأتي المحمول : ﴿كَأَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ﴾ ؟ ! .

ولكن هل تكون الصفات أربع أو أنهما صفتان مستقلتان أو هي صفة واحدة ، بعد تقييد الجميع ببعضها البعض ؟

جوابه : حسب فهمي وذوقي أنه يقتضي الاستقلالية . وكلها تقتضي النبذ في الحطمة . وبحسب القاعدة أن هذه الأمور متعاطفة بعضها على بعض ، بتقدير تكرار العامل . فيكون المعنى : ويل لكل همزة وويل لكل لمزة وويل لكل من جمع مالا وعدده . وهكذا ، فلكل منها تهديد مستقل عن الآخر . وهذه أطروحة محتملة ، وإن كان بحسب الظاهر غير ذلك ، لعدم وجود تعاطف ظاهر بل مقدر .

سؤال : إن قوله تعالى : ﴿جَمَعَ مَالاً وَعَدَّدَهُ﴾ . ظاهره البدوي على التقليل ، لأنه مقتضى التنكير ، ومقتضى إمكان العد في «عَدَّدَهُ» لأن المال الكثير لا يمكن عده عادة ، فهل الذي يخرج ماله عن إمكانية العد يكون ناجياً ؟

جوابه : من عدة وجوه :

الوجه الأول : إن (عَدَّدَهُ) ، ليس بمعنى العد والحساب . وإنما هو بمعنى أعد من الإعداد . وقد أشار إلى ذلك العكبري في كتابه^(١) بمعنى أعده لمستقبله ولمصاعب حياته ، أو لشهواته . فلا يتعين أن يكون المال قليلاً ، من هذه الناحية .

(١) املاء ما من به الرحمن ج ٢ ، ص ١٥٨ .

ولكن يبقى الإشكال عليه من ناحية اختلاف اشتقاق المادتين أعدّ وعدّد .
فعدّه أحصاه والاسم العدد والعديد . وأعدّه لأمر كذا هيأه له . من الإعداد .
الثاني : إنه ليس ظاهراً بالقلة من ناحية التنوين ، بل هو ظاهر بالكثرة ،
لأن حال اسم الجنس دال على التعدد .

إن قلت : إن الكثير لا يكون قابلاً للعدّ عادة . والآية نص بالعدّ . بعد
التنزل عن الوجه السابق . فتكون هنا قرينة متصلة دالة على القلة .

قلت : العدّ إما عدّ فعلي وخارجي وإما عدّ اقتضائي وذهني . فهو
يحافظ على المعدودات الذهنية ، كما يحافظ على المعدودات الخارجية .
وينبغي الالتفات إلى أن المال غير منحصر بالدرهم والدنانير ليعدها أو
بالغنم والبقر كذلك ، بل قد يكون أرضاً أو نباتاً أو عقاراً .

الثالث : إن الآية خاطبت الناس على قدر عقولهم في ذلك الحين .
فالله تعالى ناظر إلى طبقة غنية ليست عالية جداً في الشراء ، كما كان
المعهود في ذلك الحين . وأمثالهم يكون مالهم قليلاً ويمكن عدّه ، مهما كان
في نفسه كثيراً . وأما الطبقة الأعلى من ذلك اقتصادياً ، فهي تفهم من الآية
بالأولوية لا بالنص .

الرابع : إننا يمكن أن لا نفهم من التنكير التقليل بل مجرد كونه حصة
من المال ، باصطلاح علم المنطق وعلم الأصول .

الخامس : إن مال الغني إذا نسب إلى مجموع أموال المجتمع أو إلى
الدخل القومي الكامل ، كان قليلاً .

السادس : إن التنكير للاحتقار - كما في الميزان^(١) - وليس للتقليل .
سؤال : ما هو إعراب «الذي» في قوله تعالى : ﴿الَّذِي جَمَعَ مَالًا﴾ ؟ .
جوابه : قال العكبري^(٢) الذي ، يحتمل الجر على البدل والنصب على
إضممار أعني والرفع على هو .

(١) ج ٢٠ ص ٣٥٩ .

(٢) الإملاء ج ٢ ، ص ١٥٨ .

أقول : جوابه لوجهين : أولاً : إن التقدير خلاف الأصل وكلا الأخيرين فيه تقدير . فالمصير إلى الأول وهو البديل .

ثانياً : إننا نضيف احتمالاً آخر ، وهو أن يكون نعتاً . باعتبار أن الفرد موصوف بكونه همزة ولمزة وهو الذي جمع مالاً وعدده .

ومجموع الموصول وصلته يكون مركباً ناقصاً ، لا تنطبق عليه قاعدة : الجمل بعد النكرات صفات وبعد المعارف أحوال . غير أن الموصوف هنا وهو كل لا ينطبق عليه عنوان النكرة ، فيمكن أن يكون نعتاً ، بدل أن يكون بدلاً .

وقلنا فيما سبق : إن «الذي» مفرد ولكنه كلي ينطبق على كثيرين . فهو بمنزلة اسم الجنس لأنه يعود على اسم جنس .

ثم إنه قد ذكر القاضي عبد الجبار سؤالاً^(١) مع جوابه كما يلي :
سؤال : هل يدخل في قوله تعالى : ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ «غير الكافر» ، أو لا يدخل فيه إلا الكافر؟

جوابه : ذلك محتمل ، لأجل قوله تعالى : ﴿يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ﴾ . وذلك لا يليق إلا بالكفار الذين لا يعتقدون في أموالهم أنها من قبل الله تعالى . فلذلك رجحنا قول من صرف ذلك إلى الكفار .

أقول : وهذا من غرائبه . لأنه لا يوجد أحد من البشر يحسب أن ماله أخلده . لوضوح أن المال لا يدفع الموت الذي لا بد منه . والمتكلم لا يقصده والسامع ينبغي أن لا يفهم ذلك . إذن فلا توجد قرينة على الاختصاص بالكفار .

وعلى أي حال ، ينبغي أن نؤول الآية بعد سقوط الدلالة المطابقة . وستكون هذه الوجوه عامة للمسلمين والكفار . ونقول : إنه يمكن أن يراد بها أحد أمور :

(١) تنزيه القرآن عن المطاعن/ سورة الهمزة .

الأول : الغسلة عن الموت ، وترتيب الأثر على الخلود . وهذا حاصل للكفار وغيرهم . قال الإمام الصادق عليه السلام^(١) : لم يخلق الله عز وجلّ يقيناً لا شك فيه أشبه بشك لا يقين فيه من الموت . فالناس غافلون عن الموت ، حتى كأنهم لا يذوقونه . وكلما زاد المال والسيطرة والشهرة ، زاد ابتعاد ذكر الموت عن ذهن الفرد .

الثاني : إنه يحسب أن ماله يطيل عمره ، كما يقال عادة بالتداوي والتقوي . وهذا أيضاً حاصل لكل أهل الدنيا .

الثالث : إنه يحسب أن ماله يكون سبباً لخلود ذكره في الدنيا بعد موته . بعمل معين أو كتاب أو مؤسسة أو تجارة وهذا الشعور أيضاً شامل للمسلمين والكفار معاً .

فالاختصاص بالكفار بلا موجب . والجمع بين الوجوه الثلاثة لا بأس به . سؤال : لماذا قال : أَخْلَدَهُ ، بصيغة الماضي ، ولم يقل : يخلده بصيغة المستقبل ، مع أنه القياس ؟

جوابه : لأن صيغة الماضي تدل على شدة التأكيد بأن ذلك حاصل . فكأنه قد حصل فعلاً . فإن وجود المعلول بوجود علته ، فكأن الفرد قد خلد فعلاً من حين حصوله على المال ، وطبقة الأثرياء كأنهم يضمّنون الخلود بحصولهم على المال .

سؤال : قال تعالى : ﴿كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ﴾ . فما المراد من كلا؟ ولماذا لم يقل لا ، أو غيرها من حروف النفي ؟

جوابه : إن كلا يراد بها فائدتان : إحداهما : التهويل . وثانيهما : النفي الشديد . وفي السياق يراد به نفي الخلود .

وظاهر عبارة صاحب الميزان^(٢) أن كلا المعنيين في رتبة واحدة ، وهما

(١) الخصال ص ١٤ ، وانظر من لا يحضره الفقيه ج ١ ، حديث ٥١٦ .

(٢) الميزان ج ٢٠ ص ٣٥٨ .

التهويل والتشديد في النفي . ولكن - حسب فهمي - إن تشديد النفي في المرتبة الأسبق ويستفاد منه التهويل في المرتبة اللاحقة . فيكون أحدهما بالدلالة المطابقة ، والآخر بالدلالة الالتزامية .

قوله تعالى : ﴿لَيُبَدِّلَنَّهُ﴾ .

قال صاحب الميزان^(١) : اللام للقسم .

أقول : إنما تكون اللام للقسم إذا كان القسم موجوداً ، كقولنا : والله لتفعلن . وأما إذا كان السياق خالياً منه ، فلا تكون كذلك ، بل هي للتأكيد . وهي لام تدخل على الأسماء فتسمى لام الابتداء . وتدخل على الأفعال فتسمى لام القسم ، مجازاً ، لا حقيقة ، لعدم الإشعار بالقسم ، كما قلنا .

ونون التوكيد في : لَيُبَدِّلَنَّهُ ، لزيادة التأكيد . بل يمكن القول : إن دخول اللام على الفعل يصحبه دخول النون عليه ، فهما متلازمان في القرآن الكريم : لَتَسْمَعُنَّ^(٢) ، لَيَخْرُجُنَّ^(٣) ، لَيُبَلِّغَنَّ^(٤) ، لَيَسْئَلَنَّهُ^(٥) .

هذا من الجهة النحوية .

وأما الجهة اللغوية : قال الراغب^(٦) : النبذ إلقاء الشيء وطرحه لقلة الاعتداد به . ولذلك يقال : نبذته نبذ النعل الخلق . وقال صاحب الميزان^(٧) : النبذ : القذف والطرح .

أقول : فيكون المعنى : ليقذفن في الحطمة . وفيه إشعار بالذلة والصغار . وهذا إنما يستفاد من التأكيدات في لَيُبَدِّلَنَّهُ ، أو من السياق العام . لأنه تعالى قال : ﴿يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ كَلَّا لَيُبَدِّلَنَّهُ فِي الْحُطْمَةِ﴾ . إذن فهذا الوهم وهو

(١) المصدر والصفحة .

(٢) آل عمران/ ١٨٦ .

(٣) النور/ ٥٣ .

(٤) آل عمران/ ١٨٦ .

(٥) آل عمران/ ١٨٧ .

(٦) المفردات مادة «نبذ» .

(٧) ج ٢٠ ، ص ٣٥٩ .

الخلود بالمال باطل وضلال رديء جداً . وإنما أبدله المال بدل المعيشة المرفهة بالمعيشة الضنكة في جهنم . فليس ماله بمنجيه . كلا .

فإن قرأنا : لينبذن بالفتح أي للمفرد ، فضمير المفعول يعود على الهمزة واللمزة الذي جمع مالا . ولا إشكال لأن السياق كله سيكون إفرادياً .

وإنما الإشكال إذا قرئ بالضم . فيحصل هنا سؤال ، كما يلي :

سؤال : من المقصود بالجمع في قوله : لَيُنْبَذَنَّ؟

قال العكبري^(١) : هو وماله ويجوز أن يكون المعنى هو وأمواله لأنها مختلفة . وربما قيل هو وماله وأهله . في كل ذلك جهة صحة .

وإنما الأمر كما سبق من حيث إن الهمزة واللمزة لا يراد بها واحد بعينه بل يراد بها اسم الجنس وهو بمنزلة الجمع ، لأنه كلي ينطبق على كثيرين ، فيمكن أن يعود الضمير عليه جمعاً . وهذه الفكرة تنطبق على القراءتين : بالضم وبالفتح .

لأننا إن راعينا اللفظ ناسب الفتح ، وإن راعينا المعنى ناسب الضم .

مضافاً إلى وجه آخر للجميع ، وحاصله ملاحظة «كل» الواردة في أول السورة . ويل لكل همزة لمزة . وهي تمثل جماعة من الناس لا محالة ، فناسب إرجاع الضمير إليها جمعاً . إلا أنه لا يتعين ذلك ويمكن لحاظ مدخولها مستقلاً .

سؤال : لماذا سميت جهنم بالحطمة؟

جوابه : من وجهين :

الأول : إنه من الحَطْم وهو كسر الشيء مثل الهشم . فهي مبالغة في التكسير . وجهنم تزيد قاطنيها تحطيماً وتكسيراً .

الثاني : من الأكل . يقال : حطّمه أي أكله بأسنانه حين المضغ والحطمة الأكلة . بل الشديدة الأكل لسكانها ، كأنهم يطبخون فيها .

(١) الإملاء ج ٢ ، ص ١٥٨ .

ونحن حين نلاحظ تقابل هذين الأمرين في قوله تعالى : ﴿يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ ، كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ﴾ . فيكون الإنسان بدل الرفاه والنعيم ، تأكله النار وتحطمه وتذله إذلالاً . لا يشفع له مال ولا بنون ، إلا من أتى الله بقلب سليم . وقلبه ليس بسليم بطبيعة الحال .

ولا يخفى أن صيغة حطمة جاءت على وزن همزة ولمزة . ومن هنا نعرف سببين لهذا التعبير ، ولم يقل حاطمة . أولاً : للدلالة على الشدة ، كما عرفنا . وهو مما يخلو منه اسم الفاعل . وثانياً : حفظ النسق مع الصيغ السابقة .

سؤال : ما المراد بما ، في قوله تعالى : ﴿وَمَا أَدْرَاكَ؟﴾ .
جوابه : أحد أمرين :

الأول : أن تكون نافية ، ويكون المعنى : إنك لا تدرك ما الحطمة . وذلك للتهويل والتخويف .

الثاني : أن تكون للاستفهام . ويكون المعنى : إنك لا تدرك ما الحطمة . وذلك للتهويل والتخويف .

الثاني : أن تكون للاستفهام . ويكون المعنى : من الذي جعلك تدرك الحطمة؟ فهو استفهام استنكاري يفيد نفي مدخوله . باعتبار أن الحطمة أعظم من إمكان إدراكها وفهم مراتب عذابها .

وكلا هذين الأمرين قابل للصحة ، ومؤد للمعنى .

سؤال : ما معنى : ﴿أَدْرَاكَ؟﴾ ، ومن هو المخاطب فيها؟

جوابه : الإدراك . بمعنى الإدراك الذهني وهو الدراية والمعرفة . والكاف للخطاب . وهو بحسب الظهور المباشر للنبي (ص) . ولكنه (ص) يعلم بالحطمة ، فلماذا خاطبه سبحانه بذلك؟

جوابه : من عدة وجوه :

أولاً : إن الخطاب ليس له بل لغيره ، من باب : إياك أعني فاسمعي يا جارة .

ثانياً : إنه (ص) أعلى الخلق ، فيكون إدراك جهنم بالنسبة إليه بسيطاً ولكن إذا تصورناه رجلاً مصلحاً ، وأنه مجرد بشر يوحى إليه ، إذن ، فهو لم ير الآخرة ، ولا الجنة ولا النار ، فليس عجباً أن يقول له سبحانه : ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطْمَةُ﴾ .

ثالثاً : إن المراد بالإدراك المنفي في السياق ، ليس العلم بل الإدراك البصري الحسي . أو قل : العلي لا الاقتضائي . فإن الاقتضائي ، وإن كان موجوداً ، إلا أن العلي أو الفعلي غير موجود ، ولا يوجد إلا لمن يدخلها ، ويراهها فعلاً .

سؤال : لماذا نسب الله تعالى النار إلى نفسه ، في قوله : ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ؟﴾ .

جوابه : من عدة وجوه :

الوجه الأول : إن ذلك باعتبار أنها خلق من خلق الله سبحانه . وكل الخلق منسوب إليه تعالى ، وأما الجهة الفلسفية لذلك فليس هنا محلها .

الوجه الثاني : نسبتها إليه تشريفاً وتعظيماً . كما نسب ذلك إلى كثير من خلقه ، في الكتاب والسنة معاً ، كالروح والأمين والنبى والكليم : روح الله وأمين الله ونبى الله وكليم الله . وغير ذلك .

فهذه النسبة إلى الله مجازية ، بصفاتها مطيعة لله تعالى . لأنه تعالى أمرها بالأمر التكويني ، وهي تؤدي وظيفتها على أحسن وجه بإحراق من فيها من العصاة والفسقة . فيكون تفخيمها في محله .

الوجه الثالث : إن المراد كونها في الآخرة ، لأن كل ما كان هناك فهو منسوب إليه . لأنها مجردة عن المادة . وأما في الدنيا فلا يمكن نسبتها إليه تعالى ، لأنها مادة ، وهي متدنية في سلسلة الوجود .

الوجه الرابع : إن المراد كونها عقوبة من الله سبحانه . لأنها حصلت بحكمته وعدله للمستحقين .

ويؤيد ذلك : إنه تعالى لم ينسب ألفاظاً أخرى إلى نفسه ، كجهنم والسعير ونحو ذلك . فهذا يقرب : إن ما كان من أنواع العذاب في جهنم ، منسوب إليه سبحانه .

نعم ، لا خصوصية للنار ، إذ يقول تعالى : ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ﴾ ، بل المهم هو نسبة العقاب إليه ، وذلك بعد تجريد النار عن الخصوصية إلى كل عقوبة .

وقد ورد^(١) : إن في جهنم عقوبات كثيرة ، حتى في كل درك من دركاتها السبعة ثلاثمائة ألف عقوبة أو نوع من العذاب . فيتعين تجريد النار عن الخصوصية .

ثم إن قوله تعالى : ﴿الْمُوقَدَةُ﴾ . صفة تدل على فعلية نشاط النار وحيويتها وفعاليتها . وقد يدل ذلك على وجودها وإيقادها الآن .

فإن قلنا : إن جهنم موجودة ، فهو المطلوب . وإن قلنا إنها غير موجودة فإنها سوف توجد عندما تقتضي الحكمة ذلك ، في يوم القيامة أو بعد النفخ في الصور ، أو في زمن النبذ فيها .

سؤال : لماذا وصفها بأنها موقدة ، مع أن كل نار فهي موقدة . ولا يصح أن تكون النار غير موقدة . لأنها عندئذ لا تكون موجودة إطلاقاً .

جوابه : من عدة وجوه :

أولاً : أن يكون المراد شدة توقدها ، بحيث يكون ضم غيرها إليها كضم الحجر إلى جنب الجدار . أو أنها ملحقة بالعدم .

ثانياً : أن يكون المراد بيان الرهبة التي تكتنفها ، والخوف الذي يتلبس من يراد نبذه فيها .

ثالثاً : أن يكون المراد صدق الإيقاد عليها عرفاً . وهذا ثابت لها . في حين أن النار القليلة أو الصغيرة ، لا يصدق عليها ذلك . وإن كانت عقلاً كذلك .

(١) انظر نحوه في تفسير علي بن إبراهيم ، ج ١ ، ص ٣٧٦ .

سؤال : إن ظاهر القرآن الكريم في عدد من آياته ، وفي هذه السورة أيضاً أن جهنم مخلوقة . وظاهر القرآن حجة . فمثلاً قوله : الحطمة ، يعني حاطمة فعلاً . وقوله : الموقدة يعني هي كذلك فعلاً . ونحوه في قوله : ﴿الَّتِي تَطْلُعُ عَلَى الْأَقْتِدَةِ﴾ . فإن كانت كذلك ، فما الحكمة من وجودها الآن؟

جوابه : من عدة وجوه :

الوجه الأول : إنها قد أوجدها لإبراز قدرته سبحانه . وهذه إحدى النظريات العامة أيضاً في الحكمة من وجود الخلق كله .

ومعه فلا حاجة إلى تأجيل إيجادها إلى الزمن اللاحق ، لأن الغرض منه ليس هو إحراق الظالمين فقط ، بل إبراز القدرة .

الوجه الثاني : إن العقوبة والمثوبة غير خاصة بالبشر ، بل هي عامة لكل الخلق المدرك . كما ورد ^(١) : إن الله سبحانه قد خلق قبل البشرية ألف ألف آدم وألف ألف عالم .

وآدم ، هو أي ذات مدركة وعاقلة . فيذهب المطيعون إلى الجنان والعاصون إلى النيران .

فإن قلت : إن يوم القيامة واحد ، وليس بمتعدد ، كما هو مقرر في علم الكلام ، وعليه ظاهر القرآن .

قلت : نعم ، هو ذلك ، ولكن يراد بقوله ^(٢) : ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً﴾ : الحشر لكل نسل آدمي سوية . ولا يراد به كل المخلوقات اللانهائية . ففي الإمكان القول - كأطروحة - إن لكل نسل قيامته الخاصة به .

فإن قلت : إن قوله : الموقدة ، صفة نحوياً وقيد أصولياً ، والقيد ليس مفهوماً استقلالياً في التصور . فلا يكون بمنزلة الإخبار عن أنها موقدة فعلاً .

(١) انظر الخصال ص ٢٥٦ ، والتوحيد للصدوق ، ص ٣٧٧ .

(٢) الأنعام/ ٢٢ ، ويونس/ ٢٨ .

قلت : جوابه من عدة وجوه :

الوجه الأول : ما قلناه في علم الأصول من أن القيد ، وإن كان مندكاً في المقيد تصوراً وعقلاً ، إلا أن له نحواً من الاستقلال العرفي ، بحيث يعتبره العرف كاذباً إذا لم يكن مطابقاً للواقع ، مع كون هذا الاعتبار لاغياً حال اندكائه في المقيد .

الوجه الثاني : إن الحكمة ليست منحصرة في جهنم من حيث كونها عقوبة ، بل الحكمة من وجودها متعددة وليست واحدة ، ومن ذلك كونها لإظهار قدرة الله تعالى . فيتعين وجودها الفعلي .

الوجه الثالث : إننا نستفيد ذلك من القرائن السياقية اللفظية في الآية الكريمة . وهي الإطلاق الأزماني الشامل لكل الأزمان الثلاثة : الماضي والحاضر والمستقبل .



سؤال : كيف تطلع النار على الأفتدة؟

جوابه : إنه يكون من عدة وجوه محتملة :

الوجه الأول : ما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله^(١) من : إن الله لا ينظر إلى صوركم ولا إلى أموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم . وورد أيضاً^(٢) : نية المؤمن خير من عمله ونية الكافر شر من عمله .

ويتحصل من ذلك : إن العمل الحقيقي أمام الله سبحانه هو الأعمال القلبية أو النفسية وليست هي الأعمال الظاهرية ، وعندئذ نقول : إن جهنم تكون عقوبة على القلوب المنحرفة والنوايا الباطلة والمضلة . فهي عقوبة للأفتدة والقلوب وليست للأجسام .

الوجه الثاني : ما ذكره السيد الشريف الرضي قدس سره في كتابه «تلخيص البيان»^(٣) : من أن آلامها ونفثه يصل إلى القلوب .

(١) انظر مستدرک الوسائل ج ٢ ص ٢٩٩ .

(٢) الوسائل ، ج ١ ، ص ٣٥ .

(٣) انظر ص ٢٨٤ .

أقول : وفيه :

أولاً : إن وصول الألم إلى الفؤاد غير منحصر في جهنم . بل إن كل الآلام ، والأفراح تصل إلى الفؤاد باعتباره بيت العواطف ، كما أن العقل بيت الإدراك : فبلاء الدنيا ، أيضاً ، يطلع على الأفئدة . إذا قصدنا مجرد الوصول .

ثانياً : إن ذهابها إلى القلب لا يعني الاطلاع على القلب بمعنى المعرفة . لأن جهنم ليس لها علم ، وإنما العلم عند الله سبحانه .

ومعه يفشل هذا الوجه ، إلا أن نجد له تفسيراً آخر ، فنقول :

التفسير الأول : إن الاطلاع ليس بمعنى المعرفة بل بمعنى النظر . أي : وصل نظره إليه واطلع عليه ، كما ينظر الإنسان من النافذة . وفي الحديث ^(١) : إن الله طلع إطلاعة على البشر فاخترني منهم ، أي نظر إليهم . فالنظر يصل إلى المنظور إليه ، وليس هو ملازم للفهم دائماً . فتأمل .

التفسير الثاني : أن نقول ، كما قال الفلاسفة : إن الأشياء كلما صعدت في عالم الروح المجرد زاد فهمها وإدراكها . وكلما كانت أقرب إلى المادة قلّ فيها ذلك . إذن ، تكون الأشياء في عالم الروح الأخروي فاهمة ومدرّكة . وجهنم جزء من ذلك . لأن الإدراك مساوق للوجود فكلما ارتفع الوجود زاد الإدراك وكلما تنازل قلّ . وبذلك تكون جهنم مطلعة على الأفئدة .

التفسير الثالث : أن تطلع لها قراءة أخرى وإن لم تكون مشهورة . وهو تطلع بالتخفيف . أي تصعد إليها وتخرج إليها وتدخل فيها .

الوجه الثالث : ما ذكره الشريف الرضي أيضاً ^(٢) ، من : أن شعب النار

(١) الخصال ، ص ١٤٢ ، عيون أخبار الرضا ، ج ٢ ، ص ٦٦ ، وانظر ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى ص ٦٤٥ .

(٢) انظر تلخيص البيان : ص ٢٨٤ .

تدخل في أفواههم فتصل إلى أجوافهم وقلوبهم ، فيكون ذلك أبلغ في المضمض وأعظم للألم .

أقول : وفرقه عن الوجه السابق : أن ذاك على معنى أن الألم لم يصل إلى الفؤاد . ولكن هنا تصل نفس النار إليه . ونقطة القوة في هذا الوجه : إنه لا يحتاج إلى تقدير ، بل هي تطلع على الأفئدة ، بغض النظر عما قلناه هناك .

الوجه الرابع : إنها تذيب الجسم حتى تصل إلى القلب . كما قال تعالى^(١) : ﴿كُلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ . فيصل العذاب إلى القلب مباشرة . وحيث إن الموت غير موجود في النار ، فيعاد الجسد كرة بعد كرة .

إن قلت : إن هناك فرقاً بين الآيتين . فنضجت معناه : انطبخت ورقت نتيجة للاحتراق ، لكن الآية هنا - حسب هذا الوجه - تدل على أن الجسم كله يذوب ويتلاشى .

قلت : هذا من الفهم السطحي ، لأن نضج الجلود كما يناسب رقتها يناسب ذوبانها وتقطعها وتلاشيها . حتى تصل النار إلى اللحم والعظم ثم إلى القلب والفؤاد . فتطابق المعنيان .

الوجه الخامس : ما نقله الشريف الرضي عن آخرين^(٢) من أن الاطلاع هو العلم ، كقوله تعالى^(٣) : ﴿أُطْلِعَ الْغَيْبَ﴾ . فالمراد : إن الله تعالى يخلق في النار علماً تطلع به على ضمائر الموجودين ، فتوصل إليهم الآلام على قدر مراتبهم من الذنوب .

أقول : هذا الوجه في طول القرآن ، ولأجل تصحيح الآية . في حين أننا نصحنا أن نأخذ بالفهم السابق على الآية ، والذي يمكن أن تكون الآية قد نزلت على أساسه .

(٢) انظر تلخيص البيان ، ص ٢٨٤ .

(١) النساء/ ٥٦ .

(٣) مريم/ ٧٨ .

ولكن في هذا الوجه بعض نقاط القوة :

الأولى : إنه فهم مباشر من الآية . أي إن جهنم تعرف ما في الأفئدة ، حسب الظهور العرفي للقرآن .

الثانية : ما ذكرناه سابقاً ، من أن عالم المجردات كله مدرك وعارف ، بواقعه الذي يعيش فيه . ومنها جهنم ، فهي مطلعة على الأفئدة ، وعلى غيرها ، أي على كل ساكنيها . ولكن صاحب هذا الوجه لم يدرك ذلك بوضوح ، بل زعم أن العلم يخلقه الله سبحانه في جهنم خصوصاً .

لكن فيه بعض المناقشات :

منها : إن جهنم ليست اسماً لشيء محدد ، بل هي مفهوم انتزاعي . كما أن الحال في (الدنيا) كذلك ، فإنها ليست اسماً لشيء محدد ، بل لمجموع الحوادث والأعراض والعلل والمعلولات ، والإضافات التي توجد في هذا العالم المنظور . ومن هنا نلاحظ أنه لم يرد في القرآن الكريم لفظ الدنيا مفرداً ، بل يقول : الحياة الدنيا ، إذن ، فجهنم شيء من هذا القبيل .

ونستتج من ذلك : إنها لا تكون مصداقاً وتطبيقاً للقاعدة التي قلناها : من أن موجودات عالم الروح والمثل مدركة . فإن جواهرها الجزئية ، مدركة ، ولكن مفهومها الانتزاعي غير قابل للإدراك . وحيث إن جهنم من المفاهيم الانتزاعية ، على ما هو المفروض في هذا الوجه ، فلا تكون صغرى لهذه الكبرى .

ولكن هذا ، إذا غضضنا النظر عن القراءة الأخرى : تطلعُ . وإلا سقط هذا الوجه .

لكننا حتى لو سلمنا بتلك القراءة ، وأن جهنم مفهوم انتزاعي ، ولكن مع ذلك نقول : إنها مدركة ، لأن حقيقة الأشياء هي بحقائق الملائكة الموكلين بها . فجهنم ليست جهنم ، وإنما هي عين خازنها ، وهو «مالك» خازن النار . وهو مدرك وعاقل .

وعلى أي حال يتحصل من ذلك : إن المطلع على الأفئدة هو الملك

الموكل بالنار ، أو هو وأعوانه ، وليست النار بذاتها ، وإنما نسب إليها العلم مجازاً .

الوجوه الإعرابية في هذه الآيات:

الحطمة الأولى مجرورة بحرف الجر : في .

والحطمة الثانية مرفوعة خبراً لما أو لضمير مقدر .

ويمكن - نظرياً - جر «نار» على أنها بدل من الحطمة الأولى . ولا بأس به ، وإن كان بعيداً .

وأما رفعها فله بابان :

الأول : ما أشار إليه العكبري^(١) : قال : «نَارُ اللَّهِ» أي هي نار الله . أقول : أي إنها خبر لمبتدأ محذوف ، وهو ممكن . لكن يمكن عدم تقدير المبتدأ ، بل جعله ظاهراً ، وهو الحطمة ، ليكون نار الله خبراً له . وتساعد على ذلك القرائن المتصلة .

الثاني : إن نار بدل من الحطمة الثانية المرفوعة . ونلاحظ في بعض المصادر : كسر الحطمة الثانية ، كما في الميزان^(٢) وإعراب الكرياسي^(٣) . وهو خطأ . والصحيح رفعها بالضممة الظاهرة .

ثم إنه ذكر أبو البقاء العكبري^(٤) لإعراب اسم الموصول : الَّتِي تَطْلُعُ ، ثلاث أطروحات أو وجوه :

أولاً : الرفع على النعت . يعني أن المنعوت هو : نَارُ اللَّهِ .

ثانياً : إنه خبر لمبتدأ محذوف . يعني هي التي أو الحطمة التي .

ثالثاً : إنها في موضع نصب بأعني . يعني : أعني التي .

(١) «الإملاء» ج ٢ ، ص ١٥٨ .

(٢) ج ٢٠ ، ص ٣٥٨ .

(٣) انظر ملحة الأعراب لمحمد جعفر الكرياسي ، القسم الأول ، ص ٢٣٧ .

(٤) الإملاء ج ٢ ص ١٥٨ .

ثم قال عز من قائل : ﴿إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّوَصَّدَةٌ﴾ . بالهمزة بقراءة حفص ،
 وقرأ غيره بترك الهمز : والهمز أشهر ، إلا أنه غير موجود في أصل المادة .
 قال الراغب^(١) : يقال : أوصدت الباب وأصدته : أي أطبقته وأحكمته
 وبالتخفيف . أي (موصدة) مطبقة .

أقول : فلا بد من فرض باب لجهنم أو أبواب ، وإلا لم يصدق الإيصاد .
 وهو منصوص عليه في القرآن الكريم . قال تعالى^(٢) : ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ
 لِّكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾ . كما قد وردت الإشارة إليه في بعض الأخبار
 أيضاً^(٣) .

وليس المقصود من الجزء المقسوم : أن الباب منقسم إلى قسمين : كما
 هو المتعارف . إذ لو كان كذلك لقال : منها ولم يقل منهم . فمراده الجزء
 منهم أي من مستحقيها والمعاقبين فيها . كأنه يتصور جمع واقف أمام
 جهنم ، فيقال لكل جماعة منهم : هذه الباب التي تدخلون منها . وهذا لا
 يستلزم الجبر لأنه بسوء اختيارهم وفشل تصرفاتهم .

والآية مشعرة بعدم إمكان الفتح مطلقاً ، كأنها موصدة إلى الأبد . وذلك
 بأكثر من تبرير :

الأول : إن من يفتح الباب لا بد أن يكون مسلطاً على الفتح ومالكاً
 للمفتاح ، وهم ليسوا كذلك . فهم آيسون من التصرف بالباب مطلقاً ، فمن
 زاويتهم يكون الإيصاد مؤبداً . وأما من بيده المفتاح فيستطيع أن يفتحها متى
 شاء ، وهما اثنان : مالك خازن النار ، وقسيم الجنة والنار^(٤) .

الثاني : إن الباب مغلق من الخارج ، فلا يكون من في الداخل متسلطاً
 على فتحه .

(١) المفردات مادة «وصد» . (٢) الحجر/ ٤٤ .

(٣) انظر الميزان ١٢٠ ، ص ١٥٧ . وغيره .

(٤) انظر الصواعق المحرقة لابن حجر ص ٧٥ وكتر العمال ج ٦ ص ٤٠٢ ، نقلاً عن
 فضائل الخمسة في الصحاح الستة ، ج ٣ ص ١٠٥ .

وحمل الباب على المجازية أو المعنوية ، وإن كان محتملاً ، إلا أنه غير متعين ، غاية الأمر أننا نعلم أن الباب من جنس ذلك الوجود . فإن قلنا بمادية جهنم ولو باعتبار القول بالمعاد الجسماني ، لزم القول بمادية الأبواب . وإن لم نقل بذلك ، باعتبار أنها من عالم المثال ونحوه . قلنا : بأن الأبواب مناسبة لها ، وهكذا .

ثم قال عز من قائل : ﴿ فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ ﴾ ، بفتحيتين وقرىء بضميتين . وعلى قراءة الضم ، فهي جمع عمَد أو عماد . كما في تلخيص البيان^(١) . وعلى قراءة الفتح ، يراد به المفرد ، وهو اسم جنس . واسم الجنس بمنزلة الجمع ، لأنه يدل بدوره على الكثير . إذن ، فلا تفرق هاتان القراءتان في تفسير الآية .

سؤال : ما المراد من أن جهنم في عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ؟
جوابه : قال الشريف الرضي في تلخيص البيان^(٢) : والمراد بذلك أنها مطلة عليهم وثابتة لهم . كما يطل الحباء المضروب بانتصابه ، ويثبت بتمديد أعماده وأطنابه .

أقول : إنه قدس سره فسر العمَد ولم يفسر ممددة . كأنه أخذه مسلماً بأن قماش الخيمة ممدد بالعمد أو على العمَد . وهذه نقطة ضعفه .

وبناء على هذا الفهم يمكن أن نفهم الآية على أحد أشكال :
الأول : إن السرادق ممدد على العمَد . أي سقفه مبسوط على كثير من الأعمدة . وهذا هو الذي أخذه مسلماً .

الثاني : إن السرادق أعمدته ممددة ، أي ممتدة بخط طويل .
الثالث : إن العمُد ممددة ، أي مرتفعة وطويلة جداً .
وكل هذه الأشكال ، بناء على كون «ممددة» صفة للعمد ، لا أنها خبر لجهنم ، أو الضمير عائد إليها .

(١) ص ٢٨٤ .

(٢) ص ٢٨٤ .

كما أن الشريف الرضي أهمل معنى «في»، فإنه إذا كانت جهنم، كالفسطاط، أو السرادق، فينبغي أن يقول: على عمد ممددة: لأن جهنم ليست داخل السرادق بل هي السرادق - مجازاً - . وهذا تناقض عقلي بين أن نتصور جهنم داخل السرادق أو نتصورها هي السرادق .

وعليه، فينبغي أن نؤول المعنى، فلما أن نقول: إن «في» هنا بمعنى الباء، ويراد بها السببية أي: بعمد ممددة. يعني أن السرادق مشدود بالعمد. وإما أن نقول: إنها بمعنى كاف التشبيه. أي كعمد ممددة. أو مثل العمد الممددة. إلا أنه على ذلك لا يتغير المعنى. لأن الممددة تكون هي العمد لا القماش. فلا بد من زيادة التقدير، بأن نقول: كخيام أو كسرادق (هي) في عمد ممددة .

وأما الجهة النحوية لهذه الآية، فهي موقوفة على أن «ممددة» بالجر أو بالرفع. وهذا يجرنا إلى سؤال عما إذا كان بالإمكان القول أن تكون نازلة في الوحي ساكنة. لأن مقتضى القاعدة هو التسكين والوقوف في نهايات الآيات، وهو مستحب شرعاً، وفي نهاية السورة انقطاع الوحي. إذن، فقد نزلت ساكنة. ومعه لا يتعين - ثبوتاً - كونها مجرورة أو مرفوعة .

وقوله: في عمد، بتقدير حرف العطف. والعطف بتقدير تكرار العامل. إما بتكرار الضمير أي: وهي في عمدة ممددة. أو تكرار الضمير ومدخوله أي: إنها عليهم موصدة وإنها في عمد ممددة. ومقتضى التبادر الأرجح أن يكون الضمير وحده هو المكرر .

وممددة، بالجر على كونها نعتاً للعمد المجرور بفي. وبالرفع على احتمالين :

الأول: أن تكون خبراً لضمير تقديره هي .

الثاني: أن تكون جملة تقديرها: هي ممددة في عمد: فالضمير مبتدأ أول، وممددة مبتدأ ثان، وخبره الجار والمجرور، والجملة خبر المبتدأ الأول . ومقتضى إجماع المفسرين كون «هي» المقدرة عائدة إلى جهنم أو

الحطمة . ولكنني أقول : إنه عائد إلى سكرة جهنم أو المعذبين فيها !

فإن قلت : إنه لا يناسب ذلك .

قلت : بل يمكن ذلك ، لأنه يقول : إنها عليهم موصدة ، فمرجع الضمير قريب .

فإن قلت : هذا مفرد مؤنث : (هي) وذلك جمع مذكر : (هم) .

قلت : انتصاراً لهذه الأطروحة - : إن سكرة جهنم أعيد لهم الضمير على أشكال ثلاثة كما سنشير ، ومعه ، فالهم هو الواقع ، أو تفهم النص ، وليس شكل الضمير .

الشكل الأول : قال تعالى : ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ . فالشخص المقصود هنا مفرد مذكر غائب .

الشكل الثاني : في قوله : عَلَيْهِمْ ، مذكر جمع .

فلا بأس أن يتحول إلى التأنيث في المرة الثالثة ، كما تحول إلى الجمع في الثانية . ويمكن أن يرجع إلى أجسادهم أو جثثهم وإن لم يكونوا ميتين . أو باعتبار أن معنى الجمع أقرب إلى معنى المؤنث في اللغة العربية . وقد سبق أن قلنا إن التحويل من المفرد إلى الجمع ليس اعتباطياً بل لحكمة ، وهو كون المقصود من المفرد اسم الجنس ، وهو بمنزلة الجمع ، والجمع بمنزلة المؤنث .

ومعه يكون الممدد ، هو أجسادهم ، وليس جهنم نفسها .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

سورة العصر

في تسميتها عدة أطروحات :

الأولى : العصر ، وهو المشهور .

الثانية : الإنسان ، وإن كان المشهور أن سورة الإنسان هي سورة الدهر . ولا ينبغي تسمية سورتين باسم واحد .

الثالثة : إنها أيضاً سميت بسورة الخسر . غير أنه ليس بصحيح لأن الانطباع العام فيه فاسد قطعاً . وذلك لأن الإنسان المعاند ضد الحق ، هو الذي يكون في خسر ، ولا يمكن أن تكون السورة للخسر . بل ينبغي أن يكون اختيار الاسم محترماً .

الرابعة : السورة التي ذكر فيها الإنسان أو التي ذكر فيها العصر ، وذلك : على طريقة الشريف الرضي ، في حقائق التأويل .

الخامسة : أن نسميها باللفظ الأول ، فيها : والعَصْرُ . وينطق عادة بالكسر لا بالوقف .

السادسة : أن نعطيها رقمها من المصحف الشريف . وهو : ١٠٣ .

قوله تعالى : وَالْعَصْرُ .

الواو للقسم ، والعصر مقسم به أو مدخول القسم . وقد كان سيدي الوالد قدس سره يقول : إن الخلق يقسمون بالخالق . والخالق يقسم بالخلق . ويختار لقسمه بعض الأمور العجيبة أو المهمة . وهنا قد اختار الله سبحانه للقسم شيئاً مهماً وله درجة من الاعتبار حسب الحكمة الإلهية ، وهو «العصر» .

سؤال : ما معنى العصر؟

جوابه : حسب فهمي ، أن المعاني الأصلية في اللغة اثنان :

أحدهما : الزمان ، في الجملة .

ثانيهما : العصر ، بمعنى إخراج الماء . وهذا لم يخطر في أذهان المفسرين أصلاً .

ثم إن الألف واللام ، إما أن تكون عهدية ، وإما أن تكون جنسية . فإذا التفتنا إلى المعنى الأول ، وهو الزمان ، كان للاستعمال في السورة ، عدة معان حقيقية أو مجازية :

المعنى الأول : الدهر ، بما فيه من عجائب دالة على قدرته تعالى . والألف واللام عهدية ، إلى مجموع الدهر .

المعنى الثاني : حقبة من الدهر ، وهذا هو الأنسب لغةً . ومعه قد تكون الألف واللام عهدية ، وقد تكون جنسية . فهنا نفرض كونها جنسية ، ويكون المقصود المعنى المطلق لحقب الدهر .

المعنى الثالث : حقبة معينة من الدهر ، وتكون الألف واللام عهدية ، كل ما في الأمر أنها ينبغي أن تكون مهمة ، كعصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو عصر الظهور ، أو عصر بني أمية ، أو عصر الغيبة الكبرى ، وأهميته إما لحسنه وعدله أو لسوئه .

المعنى الرابع : وقت العصر من النهار ، وله أصل لغوي . ولكن ليس له أهمية تذكر . وعليه فتكون تلك قرينة على عدم إرادته . وخاصة مع عدم انحصاره ، كما هو معلوم .

المعنى الخامس : ما يوجد في وقت العصر من الفريضة المعروفة . أعني صلاة العصر . وفيه : أنه يحتاج إلى تقدير ، والحمل على الحقيقة أولى بطبيعة الحال . فيكون ساقطاً من هذه الجهة .

هذا كله بناء على المعنى الأول ، وهو الزمان .

وأما إذا التفتنا إلى المعنى الثاني ، وهو إخراج الماء ، لم نجد للمعنى الحقيقي أهمية . وإنما ينبغي أن نلتفت إلى المعاني المجازية . من حيث إن كل صعوبة بمنزلة العصر . ومن هنا يقال ضغط عليه أي أخرجته . فبلاء الدنيا نحو من الضغط على المؤمن لكي يتكامل . قال تعالى ^(١) : ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ .

فهذا البلاء يطهره من الذنوب والعيوب . فكأن الماء الخبيث ، يخرج منه ليبقى بعده نظيفاً ، طبقاً لفطرة الله الأصلية ﴿الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ . وهي طاهرة ما لم تنجسها الذنوب والعيوب .

وهذا لا يختلف فيه الحال في الدنيا عن الآخرة . سواء قصدنا صعوبات يوم القيامة أو عذاب القبر أو جهنم نفسها . فكلها نحو من الضغط والعصر .

فإن كان المراد من الألف واللام : العهد . كان إشارة إلى بلاء الدنيا . وإن كان المراد الجنس شمل كلا الأمرين . وكلاهما يدل على عدل الله وحكمته وتدبيره . وبالتالي يستحق أن يقسم به الله سبحانه ، كما أنه أنسب مع الخسر الموعود به في السورة للإنسان .

ولكن يمكن القول انتصاراً للمشهور الذي فهم الدهر ، بوجوه :

أولاً : إن فهم الدهر في الجملة حقيقي ، وفهم الضغط مجازي ، والحمل على المعنى الحقيقي أولى .

ثانياً : التناسب بين المعنيين المذكورين : الدهر والضغط . من حيث إنه قد يراد من المعنى الأول : الدهر السيئ وعصر البلاء . ويراد بالمعنى الثاني : البلاء الدنيوي : فيرجعان إلى محصل واحد .

وكلا هذين الوجهين قابل للمناقشة :

أما الوجه الأول : فبأمرين :

الأمر الأول : إن الضغط ليس معنى مجازياً للعصر ، بل هو حقيقي .
وضع له لغةً بنحو الاشتراك اللفظي لا المعنوي .

الأمر الثاني : إن إجراء أصالة الحقيقة خاص بالسامع ولا يشمل المتكلم .
فالتكلم حر في أن يتكلم مجازاً أو حقيقة . ويكون الأمل في الحكمة هو
ما يكون أكثر أداء للمعنى لا ما يكون متعيناً في المعنى الحقيقي .

فإن قلت : فإن وجود القرينة وعدمها هو المحك في تعيين الحقيقة من
المجاز بالنسبة إلى المتكلم والسامع معاً .

قلت : هذا مع القول بأن المجاز غلط بدون قرينة على المشهور المنصور ،
إلا أن بعض أساتذتنا أجازه ، فليس لا بد للمتكلم أن يلتزم به .

ولكن محل حديثنا ليس من ذلك ، لأن الأمر فيه لا يدور بين الحقيقة
والمجاز ، بل بين معنيين من المشترك اللفظي . ولا شك أن استعماله بدون
قرينة جائز خلافاً للمشهور .

وأما مناقشة الوجه الثاني ، فإنه مبني على أطروحات معينة ، ولكنها
غير متعينة . فلو قصدنا مطلق الدهر أو الدهر الجيد ، كعصر النبي صلى
الله عليه وآله وسلم . أو قصدنا من المعنى الثاني : البلاء الأخروي ، أو ما
يشمله . لم يتفق المعنيان . فهو اتفاق مبني على أطروحات معينة وفي مورد
واحد . واحتماله ضعيف . وخاصة الدهر السيء .

ويمكن الانتصار للمشهور بكبرى أخرى من حيث إنه تعالى ، لا بد أن
يختار ما هو الأفضل في اللفظ ، حسب الحكمة الإلهية . وحيث إن قصد
الزمان هنا أصلح دينياً واجتماعياً ، فيكون هو الأول .

ولكن ذلك مطعون صغرياً ، بمعنى إمكان التشكيك في التطبيق على
محل الكلام ، فإنه من قال : إن استعمال معنى الزمان هنا أولى حسب
الحكمة الإلهية؟ فتكون الكبرى غير منطبقة على المورد .

سؤال : كيف يكون الإنسان في خسر ، كما تنص الآية الكريمة . وفيها
قسم على ذلك ولام التأكيد وحرف الجر الذي يدل على أن الإنسان في

داخل الخسر . مع أن للإنسان مميزات تدل على أنه في نجاة وصلاح وهداية ، وفطرة سليمة . فكيف يكون في خسر .

ومن مميزاته : ١ - عقله ورشده . ٢ - روحه العليا التي هي أعلى من الملائكة . ٣ - نظامه الذي يسير عليه ، وخاصة العدل المتمثل بالشرائع السماوية عامة ، والإسلام خاصة .

جوابه : إن ذلك يكون لعدة وجوه محتملة :

الوجه الأول : إن هناك قرينة متصلة تدل على أن المقصود بالإنسان ليس مطلق الإنسان بل بعض حصصه . وتلك هي المحمول : في خسر . فهو يدل على تحديد الموضوع . فمناسبات الحكم والموضوع تدل على أن الإنسان المتدني في خسر ، وليس كل إنسان .

ولكن هذا المقدار غير كاف ، وإن كان صحيحاً كبروياً . لأنه يعود إلى القضية التكرارية أو القضية بشرط المحمول ، وهي : أن الإنسان الذي هو في خسر : في خسر . لأن القرينة هي (في خسر) وليس الإنسان المتدني فرجع الحال إلى التكرار ، وسقط الجواب . فتأمل .

الوجه الثاني : هناك قرينة متصلة أخرى في السورة ، وهي قوله تعالى : ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ . يعني أن الإنسان إذا لم يكن كذلك فهو في خسر .

وهذا صحيح ، إلا أنه لا ينبغي الاختصار عليه . لأنه سوف يرجع إلى القضية التكرارية أيضاً . لأن ظاهر الآية : إن الإنسان الخاسر هو من لم يكن قد عمل الصالحات . والإنسان الخاسر في خسر . فرجع الأمر إلى الدور المضمر ، لا الصريح ، كما عليه الوجه الأول .

الوجه الثالث : إن الألف واللام في الإنسان ، وإن كانت جنسية ، إلا أنه يكفي في الجنسية مطلق الكل لا الكل المطلق . فيكفي قصد الحصاة منه .

وبتعبير آخر : إن الألف واللام الجنسية تدل على استيعاب مدخولها ، ومدخولها قد يكون هو كل الإنسان وقد يكون هو بعضه . فتكون القضية

بمنزلة المهمة والمهمة بمنزلة الجزئية ، كما قالوا في المنطق ، فكأنه قال : بعض الإنسان في خسر . ولا أقل من الاحتمال المبطل للاستدلال والدافع للإشكال .

إلا أن هنا غير تام ، أيضاً ، لأن احتمال أن يكون مدخولها هو بعض الإنسان ، على خلاف ظاهر القرآن . فسقط الجواب ، ورجعت القضية إلى قضية موجبة كلية ، وليست مهمة .

الوجه الرابع : أن نرجع القضية إلى موجبة جزئية بأحد تقريرين :

التقريب الأول : أن نقول : إن مدخول «ال» ليس هو مطلق الإنسان بل هو مقيد بقوله : إلا الذين آمنوا . . . فيكون ذلك قرينة على أن المراد بعض الإنسان لا كله . وقد سبق الكلام فيه .

التقريب الثاني : أن نقول : إن الألف واللام عهدية وليست جنسية . فيرجع إلى بعض حصص الإنسان .

إلا أن هذا وحده لا يكفي ، لأن ظاهر الألف واللام ، والأصل فيها هو كونها للجنس ولا يمكن حملها على العهدية إلا بقرائن حالية أو مقالية مفقودة في الآية .

الوجه الخامس : أن نقول : إن الألف واللام مرددة بين الجنس والعهد ، فلا تتعين للجنس ليثبت الإطلاق .

وجوابه : إنه مبني على أنه لا دليل على إرادة الجنس ، مع أن الدليل موجود . فإن الظهور الأصلي فيها ، هو أن تكون جنسية لا عهدية .

ولكن مع ذلك ، فإن هناك قرائن حالية أو مقالية تقرب كون الألف واللام عهدية ، وهي :

أولاً : الإشارة إلى الإنسان المتعارف الذي نراه ونسمعه . قال تعالى ^(١) : ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ . فإن هذا الإنسان متدن عملياً

هالك فعلاً . لأن ٩٠٪ من البشر غير مسلمين ، و ٩٠٪ من الباقي غير مؤمنين و ٩٠٪ من الباقي غير مقلدين أو مقصرون . وهكذا .

وهذا مطلب ، في نفسه صحيح .

ثانياً : إن المعهود هو الجيل المعاصر للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وليس كل جيل متدنٍ . مع العلم أن هذا الجيل ، قليل بالنسبة إلى مجموع البشرية .

ثالثاً : أن نستعمل لغة حساب الاحتمالات ، فإن أغلب استعمالات الإنسان في القرآن الكريم يراد بها الإنسان المتدني . وعندئذ يمكن أن نلحق المورد المشكوك ، وهو محل الكلام ، بالأعم الأغلب وهو الإنسان المتدني .

قال تعالى : ﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾^(١) ... إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا^(٢) ... إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ^(٣) ... إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا^(٤) ... وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا^(٥) ... وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا^(٦) ... قَتَلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ^(٧) ... إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ^(٨) ... وغيرها .

وهناك موردان فقط في القرآن الكريم ، يراد به الإنسان المتكامل .

الأول : قوله تعالى^(٩) : ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ .

ونفهم منها الروح العليا للإنسان ، وتلك هي في أحسن تقويم . بل هي أحسن الخلق ، لأن مزاياها لم تعط للملائكة ، فضلاً عن غيرهم . وبها وصل النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المعراج إلى محل لم يستطع جبرائيل سلام الله عليه أن يصل إليه . وقال : لو دنوت أنملة لاحتقرت^(١٠) .

(٢) المعارج/ ١٩ .

(٤) الأحزاب/ ٧٢ .

(٦) الإسراء/ ١٠٠ .

(٨) العلق/ ٦ .

(١٠) المناقب لابن شهر آشوب ج ١ ص ١٥٥ .

(١) النساء/ ٢٨ .

(٣) إبراهيم/ ٣٤ .

(٥) الإسراء/ ٦٧ .

(٧) عبس/ ١٧ .

(٩) التين/ ٤ .

الثاني : قوله تعالى^(١) : ﴿وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا﴾ . وظاهره : الإنسان الذي يخاف من حصول الزلزلة . غير أننا روينا في كتابنا^(٢) : ما وراء الفقه ما يدل على أن المراد بالإنسان هنا هو أمير المؤمنين (ع) . وهو الإنسان الكامل .

سؤال : إن المستفاد من هذه الآية الكريمة : أن القاعدة هو خسر الإنسان إلا ما خرج بدليل . مع العلم أن قوله تعالى^(٣) ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ . بالعكس . أعني نجاة الإنسان بمقتضى طبعه ، ولذا تعجبوا من دخولهم في جهنم . فما هو الوجه في ذلك؟

جوابه : إن الأطروحات المحتملة ثلاث :

الأولى : إن الأصل هو الخير . ويكون الشر هو المستثنى والطارىء .

الثانية : الأصل هو الشر ، ويكون الخير هو الطارىء بعمل الصالحات ونحوه .

الثالثة : إن كلا من الخير والشر أصليان وأساسيان في الخلقة . وأي منهما كان متبعاً ، كان هو المسيطر على نتيجة الإنسان .

وهنا نحاول الاستدلال على الأطروحة الثالثة ، لتبرز قيمة الوجهين الأولين ، من الناحية الواقعية . وما يمكن أن يستدل به عدة أمور :

أولاً : قوله تعالى : ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾^(٤) . إذا فهمنا الهداية التكوينية لا التشريعية . ويكون المراد : إننا ركزنا في ذاته وفي روحه النجدين ، أي الخير والشر أو قل : الحق والباطل . وما على الإنسان إلا أن يعصي أحدهما ويطيع الآخر .

وبهذا نجمع بين المضمونين ، فتكون الآية التي ذكرت أن الخير هو المركز صادقة ، وهو قوله تعالى : ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ . وتكون الآية الأخرى

(٢) ج ١ ، ق ٢ ، ص ٣٢٠ .

(٤) البلد / ١٠ .

(١) الزلزلة / ٣ .

(٣) المدثر / ٤٢ .

أيضاً صادقة : وهي التي دلت على أن الشر هو المركز . وهو قوله تعالى : ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾ . فأحدهما ناظر إلى جانب ، والآخر ناظر إلى الجانب الآخر .

ثانياً : إن الأصل الأول للخلقة هي الروح العليا ، وهي خير لا شر فيه . فالأصل إذن هو الخير . ولكن هذا الخير يقترن بشر في المرتبة المتأخرة عنه . ولكن ذلك ، في نفس الوقت متحقق في المرتبة المتقدمة على الحياة الدنيا . فتكون الحياة الدنيا مبتلاة بخير سابق عنها وبشر أسبق منها . وإن كان الخير أسبق في نفسه من الشر .

أما كون الإنسان مخلوق على الخير ، فباعتبار الروح العليا ، وأما كونه على الشر ، فبتقريبين :

التقريب الأول : إن الشر لا يحتاج في وجوده إلى عمل الشر ، بل يكفي فيه عدم عمل الخير . فإذا لم يعمل الإنسان الصالحات ، فهو على شر . فالإنسان إما أن يعمل الصالحات أو يعمل الشر أو لا يعمل شيئاً . فالأول هو الناجي والآخران هالكان . ومحل الشاهد : إن الروح الخيرة الأساسية لا تنفع . فإنها لو كان نافعة لأثرت بحالة الوسط وهي عدم فعل الشر . مع أنه غير كاف في النجاة . وإنما ينبغي أن يقترن المقتضي الأساسي للخير ، بالمقتضي الأساسي للعمل . وهو عمل الصالحات ، لكي تحصل النجاة .

التقريب الثاني : إن الفطرة الأصلية للإنسان وإن كانت صالحة ، فمقتضى الهداية موجودة فيه تكويناً . إلا أن المقتضى لا يؤثر إلا مع عدم المانع . وهو مواكبة العمل مع الفطرة . وأما إذا حصل المانع لم تحصل النجاة . ولذا قيل : ما سلككم في سقر .

وهذا مانع عديمي ، يعني إذا لم يعمل فهو على شر ، ولا يتعين أن يعمل الشر . . . مضافاً إلى ارتكاز الشر أيضاً في نفسه . فالمانع أصلي أيضاً . وهذا ما تشير إليه الآية الكريمة : إن الإنسان لفي خسر .

سؤال : لماذا استعمل حرف الجر : في قوله : في خسر . ولم يقل : على

خسر أو لخسر . مثلاً . ولماذا لم يقل : إن الإنسان خاسر؟

جوابه : إن «في» هنا أبلغ . وذلك لأنه دخل في الخسر والخسر مسيطر عليه . وليس مجرد أنه خاسر أو على خسر . وبتعبير آخر : إن ذلك للتركيز : بأن الإنسان في باطن الخسر ، حقيقة أو مجازاً . لكي تكون له الهمة أن يفتقه ويخرج منه .

سؤال : لماذا استعمل كلمة : خُسِرَ نكرة لا معرفة؟

جوابه : إن فيه عدة وجوه من الفهم :

الوجه الأول : أن يراد به الجنس . فكأنه قال : في الخسر . فإن اسم الجنس كالجمع في المعنى .

إلا أنه لا يتم ، لأنه خلاف الظاهر . لاحتواء الكلمة على تنوين التنكير أو تنوين الوحدة ، وكلاهما ضد معنى الجنس .

الوجه الثاني : أن يراد به خسر إجمالي . لعدم تعيينه . كأنه أراد أن يقول : إن هناك خسر ما سيكون أمامك لا حاجة إلى إيضاحه .

الوجه الثالث : أن يراد به خسر ما حسب الاستحقاق . فإن كل فرد غير صالح يستحق نوعاً من الخسر حسب نوعية السوء في عمله . ولكل عامل خسره الذي يستحقه في علم الله .

الوجه الرابع : أن يراد به خسر واحد . ولكنه متشابه ومشارك بين الجميع . وهو خسران النفس . قال تعالى ^(١) : ﴿الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ﴾ . وقال ^(٢) : ﴿قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ . وهذا معنى مكرر في القرآن الكريم . وقد انتبه إليه صاحب الميزان قدس سره ^(٣) .

فإن قلت : كيف يخسر الإنسان نفسه . مع أن نفسه لا تزول ولا تتبدل ،

(١) الأنعام/ آية ١٢ وآية ٢٠ .

(٢) الأعراف/ ٥٣ .

(٣) الميزان ج ٢٠ ، ص ٣٥٦ .

سواء كان في الجنة أو في النار .

وجوابه : إن الفرد إذا مشى في طريق الحق واليقين : فهو يربح نفسه . كما ورد^(١) : من عرف نفسه فقد عرف ربه . وذلك بأن يعرف نفسه الحقيقية وروحه العليا . وأما إذا مشى في طريق الدنيا والشهوات ، فإنه يخسر نفسه ، أي يبقى جاهلاً بحقائق نفسه وروحه وملكاته الواقعية .

وشيء آخر ينفع للايضاح في المقام ، وهو أن بعض الماديين قالوا : إن تبدل الإنسان من شخصية إلى شخصية أو قل : من أسلوب حياتي إلى أسلوب حياتي آخر ، صعب بمنزلة المستحيل . وأنا أعتقد أنه صعب وليس بمستحيل . فالذي يغير عمله تتغير شخصيته بالتأكيد . فيكون معنى الذين خسروا أنفسهم أي خسروا جانب الصلاح في أنفسهم . أو قل : الشخصية الصحيحة والحقة والتي تتصف بالإخلاص واليقين .

الوجه الخامس : ما اختاره صاحب الميزان^(٢) ، من أنه جعل نكرة للتهويل والتعظيم . يعني أنه لو كان بالآلف واللام لما أفاد ذلك .

وهذا قابل للمناقشة ، لأن التنكير نص أو كالنص بالوحدة ، فيكون ظاهراً ، بما تقتضيه الجزئية أو المبهمة على الأقل . ومن الواضح أن الموجبة الكلية أهم منها . لأن محصلها : أنه حائز على كل خسران ، فيكون أعظم وأشدّ هولاً .

وبتعبير آخر : إن التنكير لا يراد به الجنس ، بل الواحد . وهذا يحتاج في تسميمه إلى ضم فكرة أخرى نقول : إن الخسر الواحد أهم من الخسر المتعدد . وهذا غير معقول . فأين التهويل والتعظيم؟ فهذا الوجه ساقط . فلو كان هو الوجه الوحيد كان على خلاف الحكمة .

سؤال : الاستثناء المذكور في السورة ، وهو قوله تعالى : ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ . لا يدل على أن المؤمنين الموصوفين بهذه الصفات في

(١) البحار ج ٢ ، ص ٣٢ ، عن مصباح الشريعة .

(٢) ج ٢٠ ، ص ٣٥٦ .

ريح . مع أن الاستثناء إنما سيق لمدحهم ببيان مضادة حالهم لحال من لم يتناوله الاستثناء . فكيف حصل ذلك؟

جوابه : إن الاستثناء وإن لم يدل بصراحة على أنهم رابحون . ولكن اتصافهم بتلك الصفات الأربع الشريفة يدل على أنهم في أعظم ربح . مع أننا لو فرضنا أنهم ليسوا بربح . فالمضادة حاصلة أيضاً ، لأنهم ليسوا في خسر بمقتضى الاستثناء .

وبتعبير آخر : إن المدلول اللفظي ليس إلا استثناءهم من الخسر . وليس لبيان أنهم في ربح . كل ما في الأمر ، أنه يمكن أن نستدل نظرياً على أنهم في ربح ، بوجوه :

أولاً : لما قاله هناك من اتصافهم بهذه الصفات العظيمة وهي أنهم : آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر .

ثانياً : الملازمة في الارتكاز التشريعي بين عدم الخسران والربح . لأن الأمر دائر بين الثواب والعقاب ، أو بين دخول الجنة ودخول النار . ولا وسط بينهما . فإذا لم يكونوا في خسر ، بمقتضى الاستثناء ، فهم في ربح .

ثالثاً : إن هذه الأعمال مقدمة للربح . والله تعالى أكرم من أن يحجب عنهم مطلوبهم . فيكونون رابحين لا محالة . وهذا هو الأقرب إلى ظاهر الآية ، لأنها واضحة في إعطاء الطريق والمنهج للخروج من الخسر الأساسي إلى الربح الأساسي ، وانحصار الطريق به . وهذا هو هدف السورة .

سؤال : ما معنى الحق ، في قوله تعالى : ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ؟﴾ .

جوابه : معناه أحد الأمور :

الأمر الأول : إنه عمل الصالحات المشار إليه بالآية ، ويكون قرينة عليه .

إن قلت : إذن يكون بمنزلة التكرار .

قلت : كلا ، لأن القصد يختلف في الجهتين . فالأول العمل لنفسه ، والآخر الإيحاء لغيره بالعمل الصالح .

الأمر الثاني : إن الصالحات عمل الظاهر ، والحق عمل الباطن .

الأمر الثالث : إن الصالحات هو الطاعة ، والحق هو التشريع العادل الذي جاء به الإسلام .

الأمر الرابع : إن الصالحات هو فروع الدين ، والحق هو أصول الدين .

الأمر الخامس : إن الصالحات هو الطاعة ، والحق هو التوحيد الخالص .

الأمر السادس : أن تكون الباء للسببية ، مثل قوله تعالى ^(١) : ﴿مَا أَنْتَ
بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ﴾ . فيكون معنى الآية : إن التواصي يكون بعلية الحق
وتسبيبه ، وهو الله سبحانه . وأما مضمون التواصي فمحذوف ، يدل عليه ما
قبله وما بعده .

الأمر السابع : أن نفهم الحق مقابل الحكم . فالحكم ما على الإنسان أن
يفعله ، أي ما أمر به شرعاً . وأما الحق فهو ما تعلق بالغير من أحكام
ارفاقية بالنسبة إلى ذي الحق . فما تعلق بالفرد حكم وما يتعلق بالغير حق .

سؤال : قوله تعالى : ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ . مكرر كثيراً في
القرآن الكريم ، ولكنه في هذه السورة مقيد بقوله : ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ
وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ . فما هي الحاجة إلى التقييد بالتواصي؟

جوابه : أنه ينبغي أن يكون ذلك واضحاً . لأننا قلنا إن عمل الصالحات
لنفسه والتواصي بالحق لغيره . ولذا نبه عليه بخصوصه . وهذا كما ينطبق
على الظاهر ، ينطبق على الباطن . كما ورد عنهم عليهم السلام ^(٢) : إنما
الأعمال بالنيات . وورد ^(٣) : نية المؤمن خير من عمله ونية الكافر شر من
عمله ، إذن ، فالأمر الأساسي هو نظافة الباطن . وبأي معنى فسرنا الحق
يكون المطلب ضرورياً .

(١) القلم/ ٢ .

(٢) الوسائل ج ١ ، ص ٣٣ .

(٣) المصدر ، ص ٣٥ .

والحق وحدة لا يكفي ، ولكن الاستقامة والصبر ضروري ، لأن عدمه
يلزم عدم الحق . فالصبر معناه استمرار الحق إلى الموت . ولذا ورد عنهم
عليهم السلام^(١) : عليكم بالصبر ، فإن الصبر من الإيمان ، كالرأس من
الجسد . ولا خير في جسد لا رأس فيه . ولا في إيمان لا صبر معه .

فإن الذي يجزع من البلاء الدنيوي ، أو من الارتداد عن المحرمات ، فإنه
يكون مرتكباً للمعاصي لا محالة . وإذا جزع من الطاعات أصبح تاركاً لها ،
فيؤول الأمر إلى الباطل والفسق ﴿بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ﴾^(٢) .

ومعه فينبغي أن يستقيم المؤمن ويصمد ويصبر إلى حين موته . لكي
يحشر على المستوى الذي مات فيه . فإن الفرد يحشر على المستوى الذي
مات فيه . إن حقاً فحق ، وإن فسقاً ففسق . ولا يفيد أنه كان مؤمناً
سابقاً ، ولكنه مات فاسقاً ، فإن هذا من الإيمان المستودع . قال تعالى^(٣) :
﴿وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ .

والعمل الشخصي ، والصبر الشخصي لا يكفي ، بل لا بد من
«التواصي» بأن يوصي بعضهم بعضاً عن طريق الموعظة والتحذير والتذكير .
ونستطيع أن نتصور مجتمعاً خالياً من ذلك . فكم سيكون فاسداً ومتدنياً
ويكون أفراداً في خسر لا محالة .

قال في الميزان^(٤) : التواصي بالحق أوسع من الأمر بالمعروف والنهي عن
المنكر لشموله الاعتقادات ومطلق الترغيب والحث على العمل الصالح .
أقول : إن قلت : إن التواصي بالصبر مستحب ، لأن الأمر بالمستحب
مستحب .

قلت : الطعن بالصغرى ، لأن الصبر واجب ، لأننا إذا رفعنا الصبر كان

(١) نهج البلاغة ، ج ٤ ، ص ١٨ (شرح محمد عبده) .

(٢) الحجرات / ١١ .

(٣) هود / ٦ .

(٤) ج ٢٠ ، ص ٣٥٧ .

اعتراضاً على الله تعالى ، ويلزم منه ترك الواجب وعمل المحرم ، فيكون واجباً .

نعم ، يكون الصبر في بعض درجاته مستحباً ، فلا يكون الإيذاء به من الأمر بالمعروف الواجب ، غير أن المجموع من المستحب والواجب يكون مستحباً ، لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمات . فيكون التواصي أعم من الأمر بالمعروف ، وبينهما نسبة العموم ، والخصوص المطلق .

ولكن نقول : إن بينهما نسبة العموم والخصوص من وجه ، فمحل اجتماعهما هو أغلب الطاعات ، ولكن قد لا يكون التواصي أمراً بالمعروف ، كما لو كان أمراً بالمستحب أو أمراً مستحباً . كما يحصل عند عدم اجتماع شرائط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وقد لا يكون الأمر بالمعروف تواصياً ، لأن التواصي إنما هو فيما إذا أوصى بعضهم بعضاً ، من باب التفاعل بين الطرفين . وأما إذا كان الأمر بالمعروف من طرف واحد ، فليس تواصياً : بل يصدق السلب من هذه الجهة . فيكون أمراً ولا يكون تواصياً ، فيكون هذا مورد الانفكاك من هذه الجهة .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

سورة التكاثر

لم أجد لها اسماً آخر في المصادر . فيكون لها ثلاث أطروحات فقط :
الأطروحة الأولى : التكاثر .

الأطروحة الثانية : السورة التي ذكر فيها التكاثر .

الأطروحة الثالثة : تسميتها بالكلمات التي بدأت بها : ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ﴾ ،
مضافاً إلى أطروحة رقمها في المصحف الشريف وهو : ١٠٢ .
سؤال : من هو المخاطب بقوله تعالى : ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ﴾ .
جوابه : إن فيه أطروحتين : *براهين كبرى على عدم رسله*

الأولى : أن يكون خطاباً لمن يتصف بهذه الصفة ، وهو من ألهاه
التكاثر . فيكون المراد : يا من ألهاكم التكاثر قد ألهاكم التكاثر .

الثاني : أن يكون خطاباً لأهل الدنيا ، وهم عامة البشر الذين جعلوا
الدنيا أقصى همهم ومبلغ علمهم ، فإنهم على هذه الحال سيلهيهم التكاثر .
وهدف السورة هو التحذير من الدنيا والتقريب للآخرة والتركيز
بالعقوبة : ﴿لَتَرْوُنَّ الْجَحِيمَ . . .﴾ أي إذا ألهاكم التكاثر .

سؤال : ما معنى اللهو؟

جوابه : قال الراغب في المفردات^(١) : اللهو ما يشغل الإنسان عما يعنيه
ويهمه . يقال : لهوت بكذا ولهيت عن كذا . اشتغلت عنه بلهو . قال
تعالى : ﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ . وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ . . .﴾ .

(١) المفردات مادة : «لهي» .

وقال الراغب أيضاً : ويقال : ألهاه كذا أي شغله عما هو أهم إليه . قال تعالى : ﴿الْهَآكُمُ التَّكَاثُرُ﴾ .

أقول : الإنسان في حياته يواجه أموراً وم احتملات عديدة ، يكون بعضها أهم من بعض أو قل : يكون بعضها أهم وبعضها مهم ، إما دنيوياً وإما أخروياً ، وإما من كلا الجهتين : فإذا أخذ الفرد بالجانب الأقل أهمية وترك الجانب الأهم ، كان هذا لهواً . في حدود المعنى اللغوي الذي سمعناه . ونتيجة ذلك : أنه يكون معاباً أخلاقياً أولاً ودنيوياً ثانياً وأخروياً ثالثاً .

ومن مصاديق ذلك : اللهو العرفي بالالتزام بما هو أدنى عرفاً وترك ما هو أعلى . ومن مصاديقه الرئيسية أيضاً : التلهي بأعمال الدنيا عن أعمال الآخرة .

ومن مصاديقه أيضاً : أن الإنسان ينصرف إلى عمله الشخصي وينسى العمل لغيره ، فيكون عمله سبباً للغفلة من عمل الآخرين الأكثر أهمية ، إن كان كذلك .

فمقاربة الدنيا تكون دائماً بهذه الطريقة ، قال تعالى ^(١) : ﴿وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ . لأنهم يهتمون بالدنيا ، وكأن الآخرة غير موجودة ، وإن كانوا يعتقدون بأصول الدين .

فقوله تعالى : ﴿الْهَآكُمُ التَّكَاثُرُ﴾ . أي صار التكاثر سبب غفلتكم عن الآخرة . سؤال : ما معنى التكاثر؟

جوابه : قال في المفردات ^(٢) : والتكاثر : التباري في كثرة المال والعز ، قال تعالى : ﴿الْهَآكُمُ التَّكَاثُرُ﴾ .

أقول : هنا توجد أكثر من ملاحظة :

الأولى : التباري هو المفاعلة ، كالتضارب والتناصل ونحوها . فلا بد من

(١) الروم/ ٧ .

(٢) مادة «كثر» .

وجود اثنين أو أكثر ليحصل ذلك . وهذا هو حال أهل الدنيا ، كل منهم يحاول الزيادة على صاحبه ، ليكون أكثر نفراً وأعز حالاً .

ولكن في الإمكان صدق هذه القضية ، من دون لحاظ الآخرين . فالتكاثر هنا ليس إلا الاستزادة من المال . وهذا هو العمدة ، وخاصة إن لاحظنا وجود الباطن السيئ لدى هذا الفرد .

فالأول من باب المفاعلة ، وهي المكاثرة ، دون الثاني ، وهو التكاثر . فإنه أعم . وكلاهما محتمل في الآية .

الثانية : إن التكاثر إما إثباتي أو ثبوتي . فالتكاثر الإثباتي هو كل صورة ذهنية لهدف دنيوي ، كأحلام اليقظة ، أو التخطيط لتجارة معينة . فهو ليس تكاثراً حقيقياً أو خارجياً ، لكنه تكاثر إثباتي . أو قل تكاثر بالحمل الأولي لا بالحمل الشائع .

ومن انتهى إلى هذه الأفكار ، فقد غفل عن الآخرة ، وانتهى بالدنيا عنها . في حين أن التكاثر الثبوتي هو تطبيق تلك الأفكار عملياً وهو أشد في تسبب اللّهُو .

سؤال : ما معنى المقابر؟

جوابه : قال في المفردات^(١) : المقبرة والمقبرة ، موضع القبور وجمعها مقابر . قال تعالى : ﴿حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ﴾ . كناية عن الموت .

أقول : المقبرة هي الأرض كثيرة القبور . فلا تكون مقابر جمعاً لها . وحسب فهمي : أن المقبرة مؤنث مقبر . وهو اسم مكان من قبره يقبره إذا أدخله القبر . فالمقبر مكان القبر - بمعنى المصدر - وعملياً هو القبر - بمعنى الذات - والمؤنث وهو المقبرة مثله . فيكون المراد من المقابر القبور لا محل اجتماعها ، وإلا كان الجميع دالاً على التعدد من محال الاجتماع ، وهو أمر غير محتمل ، إلا أن يراد بالجمع اسم الجنس ، فيكفي وجود الواحد ، مصداقاً له . وهو خلاف الظاهر .

(١) مادة «قبر» .

وبالتدقيق ، فإن المقبرة بالفتح اسم مكان وبالكسر اسم آلة ، وكلاهما يمكن التعبير به عن القبر . فقد يكون اسم آلة ، أي آلة الانتقال من الدنيا إلى الآخرة ، أو آلة الإقبار وهو أن يغيب الجسد عن أعين الناظرين وضرر الآخرين .

إن قلت : لماذا قال : المقابر ، ولم يقل : القبر ؟

قلت : ذلك : أولاً : لحفظ النسق القرآني في الآيات .

ثانياً : إن الخطاب للمجموع ، وكل واحد منهم انتهى ونزل إلى قبره . فأتى به جمعاً لا مفرداً .

سؤال : ما المراد بقوله : زُرْتُمْ ؟

جوابه : قال في المفردات^(١) : الزَّورُ أعلى الصدر ، وزرت فلاناً تلقيته بزوري ، أو قصدت زوره . نحو وجهته . ورجل زائر وقوم زور نحو مسافر وسفر . وقد يقال : رجل زور ، فيكون مصدراً موصوفاً به نحو : ضيف .

أقول : هذا من ناحية اللفظ . وأما من ناحية المعنى ، فيمكن أن نتساءل : هل تؤخذ هذه الزيارة مؤقتة أو دائمة ؟

فإن كانت مؤقتة كانت بمعنى الاعتبار بالمقابر حال الحياة ، لأجل التقليل من التكاثر أو الامتناع عنه . لأنه من قبيل ذكر الموت . وقد ورد : إذا ضاقت بكم الصدور فعليكم بزيارة القبور . وورد^(٢) : أحیی قلبك بالموعظة . . . وذلك بذكر الموت . من حيث إن ذلك يقلل من الاهتمام بالدنيا ، أو يزيله كله .

وإن كانت هذه الزيارة دائمة ، فستكون تعبيراً آخر عن الموت نفسه . يعني : ألهاكم التكاثر طول حياتكم حتى متم .

(١) المفردات مادة : «زور» .

(٢) من وصية أمير المؤمنين (ع) إلى ابنه الحسن (ع) عند انصرافه من صفين . نهج البلاغة ، ج ٣ ، ص ٣٨ ، شرح محمد عبده .

إن قلت : فإن الزيارة لا تصدق على الميت ، لأنها من مواجهة الزور . ولا يكون ذلك إلا للإنسان الحي . فلو زار بيتاً خالياً أو صحراء لم يصدق ذلك . فكذاك لدى نقل الميت إلى القبر .

قلت : جواب ذلك من عدة وجوه :

الوجه الأول : إمكان التسليم ، بأنه استعمال مجازي ، ولا بأس به .

الوجه الثاني : إمكان الإلتزام بحصول نحو من أنحاء النقل اللغوي ، وذلك بإلغاء الشرط المذكور ، وهو التقابل بالزور ، والتوسع إلى مطلق الذهاب . وهذا النقل قد حصل قبل نزول القرآن . فيكون حجة . وقد نزل القرآن على أساسه .

الوجه الثالث : إن هذا يحصل للأموات ، حين ينتقل إليهم ، وتكون جثته بين جثتهم .

الوجه الرابع : إن هذا يحصل للأموات في عالم البرزخ . حيث يجتمعون ويتحدثون . إلا أن هنا فرقاً من حيث اختيار حصول الزيارة . فإن الزائر الحي يكون مختاراً في زيارته ، بخلاف الميت فإنه غير مختار بالزيارة لا بجسده ولا بروحه .

إلا أن هذا أيضاً مما لم يؤخذ في الوضع ، وإنما هو قيد غالبى .

ثم قال سبحانه وتعالى : ﴿ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ . ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ . كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ . . . ﴾ .

كلا لنفي ما سبقت الإشارة إليه ، والزجر عنه ، وهو التلهي بالدنيا والغفلة عن الآخرة ، بأي مستوى من مستوياتها .

وهي مكررة ثلاثاً ، وهو نفي مؤكد ومشدد . أو قل : هو أقصى درجات النفي . فقد قال : كلا سوف تعلمون مرتين . ثم قال : كلا . وهي بمعنى تقدير تكرار العامل السابق ، يعني : كلا سوف تعلمون .

وكلا الثالثة ، غير مربوطة بما بعدها لا لفظاً ولا معنى . فكأننا نضع

نقطة بعدها ثم نقول : لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم .

وقد سبق أن قلنا في «سورة الكافرون» : إن الأمر قد يبلغ من الضرورة والأهمية إلى حد ينبغي أن يصل فيه التأكيد إلى أقصى مداه . والتأكيد في اللغة العربية ثلاث مرات كحد أقصى . وهنا مكرر مرتين لفظاً ومرة معنى .

سؤال : ما هو سبب التكرار؟

جوابه : قال القاضي عبد الجبار^(١) : إن المراد بهما مختلف . فالمراد بالأول ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ ما ينزل بكم في الدنيا في حال الحياة والممات . والمراد بالثاني ﴿ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ ما يكون لكم في الآخرة من ثواب وعقاب . وهذا بعث من الله على التمسك بطاعته .

أقول : ويمكن أن يُجعل قرينه على ذلك : العطف بـ «ثم» التي تفيد التراخي . بمعنى : في الآخرة . ولكن ينافيها قوله : «سَوْفَ» في (كَلَّا) الأولى الدالة أيضاً على بُعد الزمان . فيكون كلاهما للآخرة .

وقال صاحب الميزان^(٢) : وقيل : المراد بالأول علمهم بها عند الموت ، وبالثاني علمهم عند البعث . وعليه فلا يرد هذا الإشكال .

ولكننا قلنا : إن التكرار للتأكيد والتركيز على الأهمية . وثم هنا ليست للتراخي ، بل للدلالة على عدم كفاية القول مرة واحدة . فتكون الأولى ثبوتية والثانية إثباتية . كأنه قال : ثم أقول كلا . . . لمدى أهميته بحيث لا يقوم بأداء المعنى إلا تكرار اللفظ .

سؤال : ما هو جواب «لو» في قوله تعالى : ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ﴾؟

جوابه : قال العكبري والطباطبائي : إن جواب لو محذوف والتقدير - كما في الميزان^(٣) - : لو تعلمون الأمر علم اليقين لشغلكم ما تعلمون عن

(١) تنزيه القرآن عن المطاعن ، ص ٤٧٧ .

(٢) ج ٢٠ ، ص ٣٥١ .

(٣) المصدر والصفحة .

التباهي والتفاخر بالكثرة . وقدره العكبري بقوله^(١) : لو علمتم لرجعتم عن كفركم .

أقول : ولماذا لا يكون قوله : لترون الجحيم جواباً لها . ولا تكون استئنافاً كما زعم في الميزان؟

وقال في الميزان^(٢) : واللام للقسم . أي في قوله : لترون ، وحسب فهمي أنها ليست كذلك ، بل للتأكد . وقلنا فيما سبق أن هذه اللام تدخل على الاسم فتسمى لام الابتداء ، وتدخل على الفعل المضارع فتسمى لام القسم . باعتبار أنها تشبه لام القسم ، وإلا فإنه لا يوجد قسم في السياق .

فإن قلت : إن من جملة الموانع المحتملة لكون : لترون الجحيم جواباً للو : كونها فعلاً مضارعاً ، في حين أنه يناسب كونه فعلاً ماضياً . من قبيل قول العكبري : لرجعتم عن كفركم . ولم يقل لترجعن .

قلنا : هذا إنما يتم فيما إذا كان فعل الشرط ماضياً ، كما في تقدير العكبري : لو علمتم لرجعتم عن كفركم . وأما لو كان فعل الشرط مضارعاً جاز أن يكون الجواب مضارعاً . كما في الآية . لأنه تعالى قال : ﴿لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ . ويتعير آخر : أنه لا بأس بالتماثل بين فعل الشرط وجوابه . إما الفعل بالماضي معاً أو بالمضارع معاً .

إن قلت : كما قال في الميزان^(٣) : ولا يجوز أن يكون قوله لترون الجحيم . جواب لو الامتناعية : لأن الرؤية محققة الوقوع . وجوابها لا يكون كذلك .

أقول : أي إن رؤية الجحيم ليست ممتنعة الوقوع ، بل متعينة وضرورية . كرؤية الجنة والقيامة . فلا يكون جواباً للو الامتناعية . لأن ما يقع في جوابها هو الممتنع لا الممكن .

(١) ج ٢ ، ص ١٥٨ .

(٢) ج ٢٠ ص ٣٥٢ .

(٣) المصدر والصفحة .

وقد أجاب السيد الطباطبائي (قده) على هذا الإشكال ، ولم يعتبره صحيحاً . كما سنذكر . ولكنه مع ذلك يرى أن قوله : لترون الجحيم استئناف كلام وقدر للو جواباً آخر . مع العلم أن الإشكال إذا لم يكن وارداً ، فلماذا لا تكون بنفسها جواباً ولماذا تحتاج إلى التقدير؟

أما الجواب على هذا الإشكال فيتم بوجوه . منها :

الوجه الأول : إن لو هنا ليست امتناعية . بل هي شرطية بمعنى إن وإذا . فإن كان وضعها الأصلي امتناعياً ، فهي مستعملة هنا مجازاً في حال عدمه . وقد قلنا في درس الأصول بأن استعمال الحروف مجازاً معقول . فتكون : لترون جواباً محققاً لأداة الشرط لو غير الامتناعية .

الوجه الثاني : ما أجاب به الطباطبائي حين قال ^(١) : وهذا مبني على أن يكون المراد برؤية الجحيم يوم القيامة . . . وهو غير مسلم . بل الظاهر أن المراد رؤيتها قبل يوم القيامة رؤية البصيرة ، وهي رؤية القلب التي هي من آثار اليقين . . . وهذه الرؤية القلبية قبل يوم القيامة غير محققة لهؤلاء الملتهمين ، بل ممتنعة في حقهم ، لامتناع اليقين عليهم .

أقول : قوله : لامتناع اليقين عليهم ، يعني بصفتهم ملتهمين لا مطلقاً . يعني : ولن تعلموا علم اليقين فلن تروا الجحيم بعين البصيرة . وهذا غير محقق الوقوع بل محقق العدم .

ويؤيد هذا الكلام : أن تعلمون وترون ، أفعال مضارعة . والفعل المضارع يشمل الحال والاستقبال . ويمكن التمسك بإطلاقه من هذه الناحية . والحال يراد به الدنيا . والاستقبال يراد به الآخرة .

سؤال : لماذا فضلت لو هنا على غيرها ، وهل هناك مصلحة في ذلك؟

جوابه : من أكثر من وجه :

الوجه الأول : إن ذلك أمر اختياري للمتكلم ، فينسد السؤال ، لأنه من

غير المنطقي أن تسأل المتكلم عن ألفاظه . كما قلنا في المقدمات .

الوجه الثاني : أنها تدل على الترغيب والترهيب من ناحية العلم المشار إليه بالآية : ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾ . فهو يرغب الإنسان في تحصيل هذا العلم ، ويرهب الناس منه ، حيث يذهب الذهن فيه كل مذهب . وهذا لا يكون في حروف الشرط الأخرى : إن وإذا .

ويمكن القول : إن لو وإن صرفت عن كونها امتناعية ، لكنها يمكن أن تطعم بمعناها الأصلي الامتناعي ، من زاوية قبولها للجواب من جهة ، ومن ناحية دلالتها على الترغيب والترهيب من جهة أخرى .

بل إذا تقدمنا خطوة أخرى ، أمكننا القول : بأن هذا التضمنين الامتناعي للو ، يعطينا هذه الفكرة الخيالية للإنسان : كأن شيئاً ممتنعاً هو في طريق الوجود . فهو مهم لدرجة اجتماع التقيضين في يوم ما . فهي تقع في الخيال كفكرة رهيبة وعظيمة ، باعتبار هذا التضمنين الامتناعي . وهذه الرهبة تشارك في الترغيب والترهيب المشار إليه .

وقوله : ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ . . . للتهديد ، لأن المخاطب به أهل الجهل والغفلة ، بدليل : سوف تعلمون . يعني أنتم الآن غير عالمين . وهو يدل على حصول العلم للجميع . إلا أن متعلق العلم مجهول . ينال كل واحد منه حسب استحقاقه وترتفع الغفلة بالموت . وقد حذفه المتكلم جل شأنه عمداً ليذهب به الذهن كل مذهب . وليذهب به الخيال كل مذهب .

و«سوف» تجعل المضارع نصاً بالمستقبل . وإنما كان الأمر استقبالياً باعتبار توقع حصول أسبابه . وهي تختلف ما بين الناس .

سؤال : ما هو متعلق اليقين؟

جوابه : إن فيه عدة أطروحات . نذكر منها :

الأطروحة الأولى : اليقين بوجود جهنم . فيكون المعنى : كلاً لو تعلمون بجهنم علم اليقين لترون الجحيم .

إلا أن هذا قابل للمناقشة ، لأن القضية ستكون عندئذ بمنزلة القضية بشرط المحمول أو قضية تكرارية . يعني : إذا رأيت جهنم فقد رأيت جهنم . ولا يكاد يكون لها محصل .

الأطروحة الثانية : ما يقوله أهل المقامات من أن المراد : اليقين بالله سبحانه الملازم مع انفتاح البصيرة القلبية . فتحصل بذلك الرؤية لكثير من الأشياء كجهنم والجنة وغيرها .

سؤال : إن العلم واليقين بمعنى واحد . فما هو وجه الحاجة إلى هذه الإضافة في قوله تعالى : علم اليقين؟

جوابه : فيه عدة وجوه :

الوجه الأول : إن العلم يختلف عن اليقين . فإن العلم أعم من العقلي والعرفي . واليقين هو العلم الدقي أو العقلي . فيكون من إضافة الخاص إلى العام ، أو تقييده به كما نقول : الإنسان العراقي .

الوجه الثاني : إنهما بمعنى واحد ، ولكن مع ذلك يكون تقييد أحدهما بالآخر مفيداً لنتيجة لم تكن قبل ذلك . ولو باعتبار التعمق في العلم أو أهميته فكان مقتضى الحكمة الحصول على هذه النتيجة . فهذا التقييد له فائدة ، أعلى من كلا الأمرين منفرداً .

الوجه الثالث : إن المراد هو اصطلاح علم اليقين ، لأنهم قالوا : يحصل أولاً : علم اليقين ثم تحصل درجة : عين اليقين .

فإن قلت : إننا لم نسمع اصطلاحاً موجوداً في القرآن الكريم . وإنما هو دائماً عرفي وعقلاني .

قلت : جوابه من أكثر من وجه :

أولاً : إنه قد يكون من الفهم الباطني للقرآن الكريم .

ثانياً : إن القرآن هنا أراد أن يجعل باستعماله اصطلاحاً جديداً . فهو جعل ابتدائي لاصطلاح جديد ، يعبر عن درجة من درجات العلم .

وأما الكلام عن ﴿عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ .

فإنه إن كان اصطلاحاً أيضاً ، فلا بد أن يكون درجة أعلى من علم اليقين . وذلك لأننا نجد فرقاً بين العلم والعيان . فالعلم صورة ذهنية ولكنها مشددة ومؤكدة . أما العيان فهي رؤية حسية مباشرة . فالإنسان يومئذ يرى يوم القيامة أو الجنة أو جهنم . كما يرى الأشياء في الدنيا . قال تعالى ^(١) : ﴿فَوَرَبَّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلٍ مَا أَنْكُمْ تَتَّقُونَ﴾ .

وبذلك ، يندفع الإشكال على هذا التركيب . فإن فيه إشكالاً من ناحيتين :

إحدهما : التنافي بين العلم واليقين ، فلا يجوز تقييد أحدهما بالآخر . لأنه يكون من تقييد المتنافيين .

ثانيتهما : أن أحدهما عين الآخر ، فلا حاجة إلى التقييد ، لأنهما متساويان .

وكلا التقديرين ليس بصحيح ، والحق أن أحدهما يختلف عن الآخر .

ونبدأ بالإشكال بالناحية الأولى بإظهار كونهما متنافيين كما يلي :

إن قلت : عين اليقين غير مناسب . لأن العين إحساس واليقين وجدان ، فهما متنافيان وليسا من باب واحد .

قلت : إن الإحساس طريق الوجدان . والعين هنا لا يراد بها العين العضوية أكيداً ، بل نتيجتها ، وهو الإحساس البصري أو ما كان واضحاً للفرد بمنزلته ، كالإحساس بيوم القيامة ونحوه . إذن ، فالإحساس منتج لليقين ، فلا تنافي بينهما .

لا يقال : إن الإحساس مساوق دائماً لليقين ، فيكون من عطف المتساويين على بعضهما البعض .

جوابه : بالالتفات إلى ما يصل إلى الحس من الأوهام والمغالطات

الحسية . كانكسار الخشبة في الماء . فيراد بالإحساس في الآية : الإحساس غير القابل للغلط .

قال العكبري^(١) : لترون مثل : لتبلون . وقد ذكر . ويقرأ بضم التاء على ما لم يسم فاعله . وهو من رؤية العين بنقل الهمزة . فتعدى إلى اثنين (أحدهما : نائب الفاعل . والثاني : الجحيم) . ولا يجوز همز الواو (لترون) . لأن ضمها غير لازم . وقد همزها قوم كما همزوا واو اشتروا الضلالة (اشتروا الضلالة) وقد ذكر .

أقول : وقوله : لأن ضمها غير لازم ، يعني ما دام ضمها غير لازم فهمزها غير لازم . فإمكان الهمزة منوط بالضم . وأما مع الفتح فيكون الهمز متعذراً . وعلى أي حال فتكون القراءات ثلاثاً : بضم التاء مع الهمز وبدونه ، ويفتحها . والضم على كلا التقديرين شاذ غير مروي عن المعصومين عليهم السلام ، فيسقط عن الاعتبار .

ولكن إذا أصبح رأى مهموزاً ، أصبح رباعياً (أو مزيداً فيه) فصار متعدياً إلى مفعولين . تقول : أرى فلان فلاناً النجوم . ومنه لترون بالضم . ولو لم يكن رأى مهموزاً تعدى إلى مفعولين ، مع قصد الرؤية القلبية لا بدونها على المشهور . كما سبق أن ناقشناه .

وقوله : وهو من رؤية العين بنقل الهمزة ، يحتمل فيه أمران :

الأول : معناه : روي بالهمزة . فالمراد من النقل الرواية .

الثاني : إنه نقل من الثلاثي إلى الرباعي بزيادة الهمزة ، فأصبح مدخوله مفعولين .

ولكن إذا كان هذا مقصوده ، فهو على خلاف سياق كلامه ، لأنه قال بعد ذلك : لأن ضمها غير لازم . بمعنى أنها إذا قرئت بفتح التاء فهمز الواو غير معقول . وأضاف : وقد همزها قوم . وسياق كلامه لا يناسب ذلك .

قوله تعالى : ﴿ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ﴾ . وهي على وجهين : بفتح التاء وضمها وهو الأشهر . أما الأول فبمعنى : أنكم أنتم تسألون عن النعيم . والثاني بمعنى : يسألكم السائلون عن النعيم .

والنعيم يراد به نعيم الآخرة . كما فهمه المشهور . فيكون المراد : أن الإنسان يطالب الله تعالى بالدخول إلى الجنة . فيجيب يومئذ حسب استحقاقه . وقد يكون المقصود من النعيم ما هو أعم من نعيم الدنيا والآخرة . وكلا النعيمين يطالب به الفرد ربه .

وقوله تعالى يومئذ ، بحسب السياق اللفظي ، يدل على أنه حينما ترون الجحيم وحين تعلمون علم اليقين ، حينئذ تسألون عن النعيم .

ومن جملة أساليب الفهم للقرآن الكريم : أن نفهمه متفصلاً وغير متعلق بسياق قبله . فيكون المعنى : أنكم تسألون عن النعيم عند الحاجة إليه وعند الشعور بالافتقار . وأما إذا كان النعيم حاصلًا له ، فلا يسأل عنه . ويمكن القول : إن الإنسان حينما يرى جهنم عين اليقين ، ويدخلها ، فإنه سوف يطالب الله تعالى بالجنة . وهكذا حال الإنسان يطالب الله تعالى بالجنة سواء كان في الدنيا ، أو في القبر ، أو في يوم القيامة ، أو في جهنم نفسها .

ولكن انفصال السياق عن الدنيا واضح ، وذلك : لأن الإنسان فيها محجوب عن عين اليقين . فلذا يسأل في الدنيا عن نعيم الدنيا ونعيم الآخرة . والله تعالى لا بخل في ساحة كرمه . فيعطي ما يشاء لمن يريد وقال ^(١) : ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ .

سؤال : من هو السائل عن النعيم يومئذ . وما هو النعيم المسؤول عنه (بناءً على قراءة الضم) ؟

جوابه : السائل هو جهة الله تعالى ، سواء قلنا إنه هو الله تعالى بالمباشرة ، أو من قبيل الملائكة ، أو أمير المؤمنين أو الضمير الحي .

وأما فهم النعيم . ففيه عدة أطروحات :

الأطروحة الأولى : أن المراد نعيم الآخرة ، باعتبار أن الإنسان معاتب يومئذ على النعيم ، ومسؤول أنه لماذا دخل النار ولم يدخل الجنة .
فإن قلت : هذا صحيح من جانب دخوله النار ، فما بال من يدخل الجنة ، هل هو معاتب أيضاً؟ فإن لم يكن معاتباً ، كانت القضية خاصة غير عامة .

قلت : بل القضية عامة غير خاصة ، لأن من يدخل الجنة معاتب أيضاً ، ومسؤول أنه لماذا لم يختار مقاماً أرفع . لأن الكمال لا متناهي فالسؤال لا متناهي . فأينما وصل من الدرجات ، فهو نادم ، لأنه لم يصل إلى المقامات العليا لسوء عمله وتقصيره .

الأطروحة الثانية : ما ورد في بعض الروايات عنهم عليهم السلام من أن النعيم يراد به ولاية أهل البيت عليهم السلام . كقوله^(١) : إنما يسألکم عما أنعم علیکم بمحمد وآل محمد . وفي خبر آخر^(٢) : تُسأل هذه الأمة عما أنعم الله عليها برسوله ثم بأهل بيته .

الأطروحة الثالثة : ما ذكره صاحب الميزان قدس سره^(٣) قال : ظاهر السياق أن المراد بالنعيم مطلقه ، وهو كل ما يصدق عليه أنه نعمة . فالإنسان مسؤول عن كل نعمة أنعم الله بها عليه .

أقول : ذلك باعتبار أن الألف واللام للجنس ، في قوله : النعيم . وكل نعيم في الدنيا فلا بد مسؤول عنه يوم القيامة . أو يراد به التنعم غير المشروع . وعلى أي حال يراد به السؤال وليس العقاب . فيكون عاماً ، لأن السؤال يكون حتى فيما لا عقاب عليه .

الأطروحة الرابعة : أن نفهم أن النعيم مترتب على السؤال ، وأن السؤال

(١) الميزان ، ج ٢٠ ، ص ٣٥٤ .

(٢) المصدر : ص ٣٥٣ .

(٣) ج ٢٠ ، ص ٣٥٢ .

بمنزلة العلة للنعيم ، والنعيم بمنزلة المعلول . أي تسألون وتدخلون الجنة .
 أما بناءً على قراءة الفتح في تسألون ، فهو واضح ، لأنه يكون بمنزلة
 الدعاء من العبد ، فيجيب . وأما بناء على الضم فلأن من يحصل على
 درجات علم اليقين . وعين اليقين ، وهي جوانب مختلفة وكثيرة ، فلا يقال
 له يومئذ : ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ ، لأنه في جنة معنوية وليس في سقر ،
 ولكن يسأل عن كل مقام من مقاماته المتوقعة ، وأنه هل عمل له عمله
 المناسب له أم لا .



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

سورة القارعة

نتكلم أولاً عن احتمالات تسميتها وهي عدة أطروحات :

الأطروحة الأولى : القارعة ، كما هو المشهور .

الأطروحة الثانية : الموازين .

الأطروحة الثالثة : السورة التي ذكرت فيها القارعة أو الموازين .

الأطروحة الرابعة : رقمها في الكتاب الكريم وهو : ١٠١ .

قوله تعالى : ﴿ الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ ﴾ .

قال العكبري^(١) : الكلام في أولها مثل الكلام في أول الحاقة . وقال في الحاقة^(٢) : قوله تعالى : الحاقة . قيل : هو خبر مبتدأ محذوف . وقيل : مبتدأ وما بعده خبر ، على ما ذكر في الواقعة . أقول : والقول الثاني هو الذي مال إليه الطباطبائي في الميزان^(٣) .

وعلى أي حال يتحصل في إعرابه عدة أطروحات :

الأطروحة الأولى : أن يكون لفظاً مفرداً لا محل له من الإعراب . أتى به للتذكير بالمعنى . ويعدده جملة مستقلة إعرابياً . وهذا أمر عرفي ، وإن لم يعترف به النحويون .

الأطروحة الثانية : أن يكون خبراً لمبتدأ محذوف تقديره هي .

(١) ج ٢ ، ص ١٥٧ .

(٢) ج ٢ ، ص ١٤٣ .

(٣) ج ٢٠ ، ص ٣٤٨ .

الأطروحة الثالثة : أن يكون خبراً لمبتدأ محذوف تقديره ما الاستفهامية ، كالذي بعده ، ويدل عليه نفسه بنحو القرينة المتصلة . أي : ما القارعة ما القارعة .

الأطروحة الرابعة : أن يكون خبراً لمبتدأ محذوف من لفظه ، أي : القارعة القارعة ، والمراد : القارعة هي القارعة ، إلا أنه لا يخلو عن بُعد . لأنه يكون بمنزلة القضية التكرارية .

الأطروحة الخامسة : أن يكون مبتدأ وما الاستفهامية مبتدأ ثاني ، وما بعده خبر . وهو مختار صاحب الميزان ، ولعله أبعد الاحتمالات ، وخاصة لو تجاوزنا الأطروحة الرابعة .

قوله تعالى : ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ﴾ .

الاستفهام فيها للتهويل والتخويف .

«وما أدراك» صيغة تعجب على المشهور . وهذه الجملة قد تكون خبرية وقد تكون إنشائية . فإذا كانت خبرية تكون ما موصولة مبتدأ و«أدراك» جملة فعلية خبر . والمعنى : أن شيئاً ما أدراك القارعة وفهمك عنها .

وأما إذا كانت إنشائية ، فتكون ما استفهامية مبتدأ . و«أدراك» خبره . والمعنى : كيف تستطيع أن تدرك القارعة .

وإذا كانت تعجبية كانت إنشائية أيضاً ، ويكون المعنى : ما أعظم إدراكك للقارعة .

وعلى كلا التقديرين الأولين ، لا يصح استعمال ما ، لأنها لما لا يعقل . ومن لا يعقل لا يكون سبباً للإدراك ، وإنما يكون المناسب استعمال : من . إلا أن المقصود هو امتناع الإدراك بأي سبب متصور أو منظور من الأسباب الدنيوية . فتكون ما نافية ، والمعنى : أنت عاجز عن إدراك القارعة بالتسبيب المنظور . وحيث أن تكون ما الثانية اسماً موصولاً مفعولاً به .

سؤال : ما المراد بالقارعة؟

جوابه : مشهور المفسرين بما فيهم صاحب الميزان قدس سره^(١) ، أنها من أسماء يوم القيامة في القرآن الكريم . مع أنها عامة المضمون ، لأن القرع هو الضرب الشديد . قال الراغب^(٢) : القرع ضرب شيء على شيء ، ومنه قرعت بالمقرعة . قال تعالى : ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ - الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ﴾ .

أقول : ولا يراد بها هنا الضرب جزماً ، وإنما هو استعمال مجازي للتعبير عن التأثير النفسي المساوي لتأثير الضرب .

والله تعالى : يضرب في مختلف العوالم ، مع اقتضاء الحكمة والعدل الإلهيين ، فكل ضرب هو قارعة . كيوم القيامة وجهنم وبلاء الدنيا من مرض أو فقر أو عسر شديد وخاصة إذا كان مفاجئاً . فهو إذن تعبير شامل لكل بلاء من مصائب الدنيا والآخرة .

سؤال : إن الخطاب للنبي صلى الله عليه وآله وسلم . مع أنه يدرك معنى القارعة . فما هو الوجه فيه؟

جوابه : إن لذلك عدة وجوه :

الوجه الأول : إن هذا السؤال مبني على أن يكون المراد بما الاستفهامية أو النافية . وأما إذا كانت تعجبية ، فهي تفيد ثبوت العلم فينسد السؤال .

الوجه الثاني : إن الخطاب له صلى الله عليه وآله وسلم والمقصود غيره من قبيل : إياك أعني فاسمعي يا جارة .

الوجه الثالث : أن يكون الخطاب له صلى الله عليه وآله وسلم والمراد به الإحساس المباشر ، وليس الصورة الذهنية ، فهو لا يعلمها علم الإحساس إلا عند تحققها خارجاً .

الوجه الرابع : إن الخطاب للجميع ، لأن القرآن نازل إلى الناس أجمعين

(١) المصدر والصفحة .

(٢) المفردات مادة «قرع» .

كما هو المستفاد من عدد من الآيات الكريمة ، فينال كل واحد ما يناسبه .

الوجه الخامس : أن يكون الخطاب للمضروب بالبلاء والقارعة .

سؤال : كيف نفهم من القارعة ما يشمل بلاء الدنيا في حين أن الآية الكريمة نص بيوم القيامة ، بقرينة قوله تعالى : ﴿يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ﴾ . فإن ذلك لا يكون إلا في يوم القيامة .

جوابه : قال الطباطبائي في الميزان^(١) : الفراش على ما نقل عن الفراء ، الجراد الذي ينفرش ويركب بعضه بعضاً ، وهو غوغاء الجراد . قيل : شبه الناس عند البعث بالفراش ، لأن الفراش إذا ثار لم يتجه إلى جهة واحدة ، كسائر الطير ، وكذلك الناس إذا خرجوا من قبورهم أحاط بهم الفزع فتوجهوا جهات شتى أو توجهوا إلى منازلهم المختلفة سعادة أو شقاء . والمبثوث من البث ، وهو التفريق .

أقول : ومن الواضح من سياق كلام الطباطبائي قدس سره ، أنه لا يتعهد بصحة شيء مما نقله . ونحن نجد أن الفراش جمع فراشة ، وهي معروفة ، وليس هو الجراد . ونستطيع إن شككنا باستعماله في زمن النزول ، أن نستصحب بنحو الاستصحاب القهقرائي ، استعماله إلى زمان صدر الإسلام .

كما يمكن عرض أطروحة في هذا المجال ، وهو إيجاد فهم عام يشملهما معاً . وهو الحشرات الطائرة الكبيرة نسبياً (وليست كالذباب والبعوض) والقادرة على الاستمرار بالطيران (وليست كالخنفس والنمل المجنح) وليست ذات حمة لاسعة (كالزنابير) . وهذا المعنى يشمل الجراد والفراش معاً . فيكون من الممكن إطلاق لفظ الفراش ، على مثل هذا المعنى الكلي .

فهذه كلها مقدمات لبيان جواب السؤال الأخير . وسيأتي الحديث عن جوابه . مضافاً إلى أنها في نفس الوقت توجب الاطلاع على تفاصيل السورة .

ثم قال في الميزان للآية التي بعدها^(١) :

العَهْنُ : الصوف ذو ألوان مختلفة . والمنفوش من النفس وهو نشر الصوف بندق ونحوه . فالعهن المنفوش : الصوف المنتشر ذو ألوان مختلفة . إشارة إلى تلاشي الجبال على اختلاف ألوانها ، بزلزلة الساعة .

أقول : الجبال فعلاً ذات ألوان مختلفة ، أما باختلاف ألوان الصخور ، وأما باختلاف الجو المحيط بها ، وأما باختلاف النبات النابت عليها .

إلا أنه يرد على فهمه هذا أمور :

أولاً : إن العهن - حسب فهمي - هو مطلق الصوف . ولا ينبغي أن يكون اللون مأخوذاً قيداً في مفهومه . وإن كان كل صوف ملوناً تكويناً .

ثانياً : لو قلنا به ، فظاهر الآية هو وجود الألوان في طول الزلزلة ، فإنها عندئذ تكون ﴿كَالْعَهْنِ الْمَنْفُوشِ﴾ . وليس قبل ذلك . مع أنه قال : تلاشي الجبال بمختلف ألوانها ، يعني السابقة على الزلزلة . فهل تبقى بعد الزلزلة ذات ألوان؟ !

بينما نحن نفسر الآية بالعكس تماماً ، من حيث إن التلوين لاحق للزلزلة : بحسب ظهور الآية وليس سابقاً عليها .

ثالثاً : إنه لا يراد من الآية : التلاشي المطلق . وإلا لانحلت بالمرّة . فلا عهن ولا ألوان . في حين أنه نص على أنها تكون ﴿كَالْعَهْنِ الْمَنْفُوشِ﴾ . وهذا يدل على أن التلاشي الذي فهمه السيد الطباطبائي ، غير حاصل ، وإلا لم يمكن في الأصل تسميتها بالصوف . إذن ، يبقى لها نحو وجود . كما قال تعالى^(٢) : ﴿يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا﴾ .

إذن ، فكيف يكون الأمر هنا في الدنيا ، كما يكون في الآخرة؟

وجوابه يكون على مستويين :

(١) المصدر والصفحة .

(٢) الطور/ ٩ - ١٠ .

المستوى الأول : يحصل لدى البلاء الدنيوي ، فيجد الفرد أن الناس كلهم غير ملتفتين إليه ، وغير مهتمين بأمره ، ولا قادرين على إزالة ضرره وإنقاذه من ورطته . بل كل منهم مشغول بحاله حتى أفراد أسرته . وهو معنى الشعور بالغربة أو الاغتراب ، الذي تحدثوا عنه في علم النفس الحديث . وهذا المعنى يتأكد كلما زاد البلاء .

ومن هنا يصدق أن الناس أصبحوا متفرقين ﴿كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ﴾ لأنهم تفرقوا عنه جميعاً .

كما يجد الفرد أن من كان يشعر بأهميتهم من أهل الاختصاص ، لم ينقذوه ، حتى الأطباء والأثرياء وغيرهم . وهو تعبير عن تلاشي الجبال ، يعني لا يوجد منقذ من الأفراد العاديين ولا من الاختصاصيين .

المستوى الثاني : يحصل لدى أهل الإيمان العالي ، حيث يجد الفرد منهم : أن الناس لاهون عن مصالحهم الحقيقية ومستهدفون أهدافاً دنيوية باطلة وظالمون لأنفسهم . لا يختلفون عن الحشرات الطائرة بشيء معتد به . كما قال الله سبحانه ^(١) : ﴿إِنَّهُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ . إذن فهم كالفراش المبثوث ، والحشرات المنتشرة ، كل منهم يتوجه إلى مصلحته الذاتية .

﴿تَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ﴾ بعدة أطروحات :

الأولى : إن نفس الجبال تزول ، بما فيها من أهمية وعظمة في نظر أهل الدنيا . كما قال الله سبحانه ^(٢) : ﴿أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ﴾ .

الثانية : الأشخاص المهمون في الدنيا ، من أهل الاختصاص وأهل المال . تزول أهميتهم لعدة أسباب ، منها : اليأس من خيرهم ، كما أشرنا . ومنها تلاشي أهميتهم في مراتب اليقين .

(١) الفرقان/ ٤٤ .

(٢) الإسراء/ ٥١ .

الثالثة : جبال الهموم الدنيوية ، الناتجة من البلاء ، تزول إما حقيقة إذا أميط البلاء وذهب . وإما اعتباراً وأهمية ، وذلك في درجات الإيمان . كما ورد : لا تفرح بما أتاك من الدنيا ولا تحزن على ما فاتك منها .

الرابعة : جبال البلاء الدنيوي ، تزول بنفحة التسليم والرضا ونحو ذلك . وفرقه عن سابقه أن النظر هنا إلى نفس البلاء ، وهناك النظر إلى رد الفعل النفسي عليه . وكلا الأمرين يزولان بنفس الأسباب .

فإن قلت : هذا التسلسل الفكري في نفسه وإن كان جيداً ، إلا أنه مخالف للقرائن المتصلة في السورة ، وذلك لأن القارعة تحصل في الآخرة لا في الدنيا ، فبوحدة السياق تكون متعينة في الآخرة .

وبالنسبة إلى المستوى الثاني ، فإن الإنسان حينما يحصل على درجات اليقين ، فإنه لا يقرع في الدنيا ولا في الآخرة . مع العلم أن السورة تبدأ بالقارعة ، فكيف يكون ذلك ؟

قلت : بل يجتمع ، لأكثر من أمر واحد :
أولاً : إن البلاء الدنيوي من مقدمات التكامل . وهو معنى شامل لسائر المراتب .

ثانياً : إن كل البشر في الدنيا في بلاء ، حتى المعصومين عليهم السلام : غاية الأمر أن بعضهم له رضا وتسليم وبعضهم ليس له ذلك . ولم يؤخذ في مفهوم القارعة عدم التسليم بها . بل هي قارعة على كل حال .

نعم لو أخذ في مفهومها معنى الإيذاء النفسي ، لاختص بمن ليس له رضا وتسليم ، غير أن القارعة هي السبب والمسبب معاً ، بل كلاهما قارعة بانفراده . وأي منهما صدق كفى . والمشهور هو السبب ، حتى لو فسرناه بيوم القيامة . وإلا فيوم القيامة فيه جهة نفسية صعبة أيضاً .

فإن قلت : فإن قوله : ﴿مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ﴾ : دل على أن ذلك يحدث في يوم القيامة ، مضافاً إلى ما سنسمع من أن هدف السورة هو التخويف من الآخرة لا من الدنيا .

قلت : هذا وإن كان هو مسلك إجماع المفسرين . إلا أنه مع ذلك يمكن القول بأن القارعة كما تكون في الآخرة تكون في الدنيا . وإن هذا الإيراد غير تام لعدة أمور :

الأمر الأول : إن قوله تعالى : ﴿ فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ ﴾ ، جملة مستأنفة ، لا ربط لها بما سبق . فلا تكون قرينة على الشكل المدعى في السؤال ، نعم ، ما يكون مرتبطاً بما قبله يكون قرينة ، لأن للمتكلم أن يضيف على كلامه ما شاء من القرائن والحديث . إلا أن هذه العبارة القرآنية غير مربوطة بما قبلها .

إلا أن هذا الوجه غير تام لمناقشتين :

الأولى : الطعن في الكبرى : إن الكلام المنفصل تماماً ، لا يكون قرينة ، على سابقه . كما لو كان بعد سكوت طويل . إلا أن ظاهر الآية أنها نزلت دفعة واحدة .

الثانية : الطعن في الصغرى : بوجود قرينة تدل على الارتباط وهو الفاء في قوله (فأما) فإنها تكون بمنزلة السببية ، كأنه ذكر العلة ثم معلولها . أي النتائج المترتبة على السياق الأول .

الأمر الثاني : إنها ليست إشارة إلى يوم القيامة ، كما عليه مشهور المفسرين ، بل هما إشارة إلى ما بعد يوم القيامة . لأنه قال : ﴿ فَهَوَّ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ ﴾ ، أي في الجنة وقال : ﴿ فَأَمَّهُ هَاطِيَةٍ ﴾ . أي في النار .

ويمكن أن يجاب بمناقشتين :

الأولى : إن ما قيل في الأمر الثاني وإن كان صحيحاً ، إلا أنه سبحانه قال : ﴿ فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ - وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ ﴾ وذلك يكون في يوم القيامة ، لا بعده .

الثانية : إنه يمكن أن يكون المراد به مطلق الآخرة ، لا خصوص يوم القيامة .

إلا أن هذا على خلاف المشهور . فإن السياق واحد ، والقارعة هو يوم

القيامة على المشهور . فيتعين أن يكون كله في يوم القيامة . إلا أن يقال : إنه تعرض أولاً ليوم القيامة ، ثم تعرض لمعلولاته ثانياً ، وهو دخول الجنة ودخول النار .

الأمر الثالث : إن هذه المعلولات تنتج في الدنيا أيضاً . فقوله تعالى : ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ...﴾ أي زادت حسناته على سيئاته ، في علم الله تعالى ﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾ أي مرضية . فإنه قد يستعمل اسم الفاعل بمعنى اسم المفعول . على معنى أنها مرضية لفاعلها أو مرضية لله سبحانه . أو نقول : إن راضية بمعنى اسم الفاعل مجازاً . من حيث إنه نسب الرضا إلى العيشة ومراده العائش أي ذو العيشة الراضية . وأما لكونه راضياً بعبادة الله كما قال تعالى ^(١) : ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾ أو كونه راضياً بقضاء الله وقدره ، أي لديه تسليم بذلك ، لتكون موازينه ثقيلة . وهذا كله يمكن أن يحدث في الدارين : الدنيا والآخرة .

﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾ أي في النار . حسب الفهم المشهور . وهذا ما يحصل في الدنيا أيضاً ، بدليل قوله تعالى ^(٢) : ﴿نَاراً أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾ . أي في الدنيا . وهذا هو فهم المشهور لهذه الآية لاستحقاقهم العذاب ، فهم في جهنم وإن لم يشعروا . وسيشعرون بذلك بعد يوم القيامة .

ونحوه قوله تعالى ^(٣) : ﴿وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ﴾ فإنه يمكن أن يحصل في الدنيا أيضاً . فإن الاستغاثة إنما هي من بلاء الدنيا . فيجاب دعائهم بمقدار ما يستحقون . فتكون إجابة ضعيفة لا تسمن ولا تغني من جوع أو قل إنها : ﴿كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِشَرِّ الشَّرَابِ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ .

(٢) الكهف/ ٢٩ .

(١) الضحى/ ٥ .

(٣) الكهف/ ٢٩ .

سؤال : ما هو هدف السورة؟

جوابه : هو تهويل يوم القيامة على العموم ، ونحن وإن قلنا : إن من جملة مفاهيم السورة ما ينطبق على معلولات يوم القيامة ، وهو ذهاب كل فرد إلى مكانه الذي يستحقه . ولكن - مع ذلك - فإن فردا الأهم هو يوم القيامة . ومن جملة القرائن على ذلك في السورة :

أولاً : إن الناس على رشدهم وعقلهم ، يكونون كالفراش المبثوث .

ثانياً : إن الجبال على ضخامتها تكون كالعهن المنفوش .

ثالثاً : إن التغيير سوف يكون شاملاً وعميقاً ومهولاً .

إلاً أنني - مع ذلك - أكرر أن ذلك وإن حصل في يوم القيامة ، إلا أن له مصاديق أخرى قابلة للحصول في الدنيا . وكفينا أن نلتفت إلى أن الجبال تسير الآن بدوران الأرض ، وليس فقط في يوم القيامة .

سؤال : ما هو العامل في يوم . بقوله تعالى : ﴿يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ﴾ ؟

جوابه : ما ذكره العكبري ، قال ^(١) : العامل فيه القارعة أو ما دلت عليه (أي مادة القارعة : قرع يقرع) وقيل : التقدير اذكر ، (فيكون يوم مفعولاً به لا ظرفاً) .

وقال في الميزان ^(٢) : متعلق بفعل مقدر نحو : أذكر وتقرع وتأتي .

أقول : كل ما ذكر ممكن . وإن كان التأويل على خلاف الأصل . وإنما ينبغي أن نرجع الظرف إلى اللفظ نفسه . مع الإمكان . والأمر هنا ممكن لأن القارعة اسم فاعل يمكن أن يتعلق بها الظرف ، كما هو واضح ، فيتعين .

سؤال : ما هو معنى ثقل الميزان ، في قوله تعالى : ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ

مَوَازِينُهُ﴾ . ومعنى خفة الميزان في قوله تعالى : ﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ﴾ ؟ .

(١) ج ٢ ، ص ١٥٧ .

(٢) ج ٢٠ ، ص ٣٤٩ .

جوابه : قال السيد الطباطبائي في الميزان^(١) : قوله تعالى : ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾ إشارة إلى وزن الأعمال . وأن الأعمال منها ما هو ثقيل الميزان ، وهو ما له قدر ومنزلة عند الله ، وهو الإيمان وأنواع الطاعات . ومنها ما ليس كذلك وهو الكفر وأنواع المعاصي . ويختلف القسمان أثراً ، فيستبع الثقيل السعادة ، ويستبع الخفيف الشقاء . أقول : الموازين لها قسط من الحديث في علم الفلسفة وعلم الكلام . وينبغي أن نحمل فكرة عنه ، ثم نطبقه على القرآن الكريم .

قال المشهور : إن الصحيح هو البعث المادي لا المعنوي . وإن الإنسان يحيا في يوم القيامة كما يحيا في الدنيا . ونحو ذلك . ويستتج من ذلك : أن وزن الأعمال التي صرحت به الشريعة المقدسة موجود . وهو يناسب المعاد الجسماني أو المادي .

ومن هنا قالوا : إن هناك ميزاناً توزن به أعمال الأفراد ، فإذا رجحت الحسنات على السيئات دخل الجنة . وإذا رجحت السيئات دخل النار . ولعل هذا هو المراد من قوله : ﴿خَفَّتْ مَوَازِينُهُ﴾ و﴿ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ﴾ .

ولكن ينبغي أن نلتفت إلى بعض الإشكالات التي ترد على الميزان المادي الذي عليه المتشريعة . لأن الذي في أذهانهم من الربط بين المعاد الجسماني والوزن المادي ليس بصحيح . بل يمكن أن نقول بالمعاد الجسماني . ومع ذلك نقول : بأن الوزن ليس مادياً بل معنوياً . وهو قواعد العدل الكلية . عند الله تعالى . ولا دليل على الربط المزبور .

فإن قلت : فإن ما ورد في الكتاب ، والسنة من ألفاظ : الميزان ، ظاهره الميزان المادي ، لأنه تعالى خاطبنا باللغة العرفية ، وهو كذلك عرفاً .

قلنا : إن ما يستحيل الأخذ به من الظواهر لا بد من المصير إلى تأويله . كما هو الحال في كثير من آيات القرآن الحكيم . كقوله تعالى^(٢) : ﴿يَدُ اللَّهِ

(١) المصدر والصفحة .

(٢) الفتح/ ١٠ .

فَوْقَ أَيْدِيهِمْ . وقوله تعالى ^(١) : ﴿عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ . وقوله تعالى ^(٢) : ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ ، وغير ذلك .

والأدلة على تعذر فهم الميزان المادي عدة أمور :

الدليل الأول : ما ذكره القاضي عبد الجبار حين قال ^(٣) : إنه ليس هناك ثقل في الحقيقة ، لأن أعمال المكلف قد تقضت ، وهي مع ذلك عرض لا ثقل فيه . وإنما أراد بذلك رجحان طاعته على معاصيه . فتشبه بما يوزن من الأشياء الثقيلة .

أقول : نقتصر في هذا الدليل على قوله : قد تقضت . أي دخلت في الماضي ، ولا وجود لها في يوم القيامة . وسيأتي الكلام عن بقية حديثه .

وهذا في واقعه من ضيق النظر ، لأن الفاعل المختار سبحانه وتعالى له نظر إلى مجموع الأزلية والأبدية . فهو يستوي عنده الماضي والحاضر ، والمستقبل . وكله بالنسبة إليه حاضر ، يراه ويحسه ويتفاعل معه . إذن ، فليس هناك ما يكون متقضيًا بالنسبة إليه ، حتى أعمال العباد .

الدليل الثاني : إن الأعمال من جنس الأعراض ، والميزان المادي لا يزن الأعراض بل يزن الأجسام والجواهر .

والصلاة مجموعة حركات وأقوال ، أي أعراض ، إذن ، فينبغي تحويلها إلى جسم ليتمكن جعلها في الميزان وتأثيرها به . وهذا مستحيل لأكثر من أمر واحد :

الأمر الأول : إن الجوهر والعرض مقولتان مختلفتان متباينتان ، فلا يمكن تحول أحدهما إلى الآخر .

الأمر الثاني : إننا لو تنزلنا وقبلنا أنه صار جسماً ، إلا أنه يصدق عليه السلب . لأن الجسم ليس صلاة بل جسماً جديداً في الميزان فلا ثواب ولا

(١) طه / ٥ .

(٢) البقرة / ٢٥٥ .

(٣) تنزيه القرآن عن المطاعن ، سورة القارعة .

عقاب عليه . وليس من أعمال الفرد إطلاقاً . فإن صحة الحمل هنا للعرض لا للجوهر . فإن العمل هو العرض لا الجوهر .

الدليل الثالث : إننا لو تنزلنا عن الدليلين السابقين . وقلنا بتجسم الصلاة ، فنسأل عن حجم الجسم الذي يختاره الله تعالى له .

إن حجم الجسم لا بد أن يختلف بأهمية الطاعات . فكم سوف يكون حجم الجسم ، بحيث يكون موافقاً للعدل الإلهي . وهو مردد لا محالة بين القليل والكثير ، وليس له تعين واقعي ثبوتاً . وكذلك الكلام في حجم الأجسام المتحولة عن المعاصي . ويمكن القول : بأن أي حجم اختاره الله لهذه الأجسام المفروضة ، سيكون ظلماً للفرد الفاعل ، لأنه لا يمثل عمله حقيقة ، ولا تحديد له ثبوتاً . حتى بالعقل العملي . والظلم مستحيل عليه تعالى عقلاً ونصاً . وهذا بخلاف قواعد العدل الكلية ، الموجودة في علم الله سبحانه .

سؤال : لماذا لاحظت الآية جانب الحسنات فقط؟

فإننا إذا لاحظنا الآية الكريمة ، وجدناها لاحظت جانب الحسنات فقط . حيث قال : من ثقلت موازينه . يعني زادت حسناته . ومن خفت موازينه يعني : قلّت حسناته . ولم يقل من رجحت أو ثقلت سيئاته . أو من قلّت أو خفّت سيئاته . فلماذا كان الأمر كذلك؟

جوابه : إنه قد يقال : إن في العبارة تقديرًا معنوياً ، أي من ثقلت حسناته ، على سيئاته ومن خفت حسناته على سيئاته .

إلا أن هذا لا يتم وإن كان أوفق بالمذاق المشهوري :

أولاً : لأنه خلاف الظاهر باعتباره متضمناً للتقدير . ونحن ينبغي أن نفهم الآية كما أنزلت لا كما نرغب .

ثانياً : إن ما عليه فهم المشرعة : أنه كلما زادت حسناته بالنسبة إلى سيئاته دخل الجنة وكلما زادت سيئاته على حسناته دخل النار .

ولكن هذا ، بهذا المقدار ليس صحيحاً . فإن الحسنات عليها ثواب والسيئات عليها عقاب . ومقتضى القاعدة أن الفرد ينبغي أن ينال ثواب حسناته وعقاب سيئاته ، لا أن مجرد رجحان الحسنات موجب لسقوط العقاب كله أو أن رجحان السيئات موجب لسقوط الثواب كله .

فالذي ثقلت حسناته ، عليه أن ينال عقاب سيئاته ، ثم يدخل الجنة . وكذلك من ثقلت سيئاته عليه أن يأخذ عقابها ليدخل الجنة على حسناته . وهكذا .

ثم قال سبحانه : ﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ﴾ .

قال الراغب في المفردات^(١) : الوزن معرفة مقدار الشيء . قال تعالى : ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ . أي أن الموازين جمع ميزان . والمراد الموازين العادلة المقسطة .

أقول : إنه حسب فهمي فإن جمع ميزان : ميازين وموازن : فيما أن يكونا بمعنى واحد ، وإما أن نفرق بينهما ببعض الفروق .
أولاً : أن نقول : إن الميازين جمع ميزان . والموازن ما يسمى عرفاً «عياراً» لأنه يوزن بها .

ثانياً : أن نقول : الميازين هي المادية والموازن هي المعنوية . كقواعد العدل الكلية .

سؤال : لماذا استعمل الجمع في الموازين؟

جوابه : إن المراد من الجمع أحد أمور :

الأول : أن يكون المقصود ما في الميزان . أي الموزونات من الطاعات والمعاصي وهي كثيرة عادة ، ولا يمكن تصورها مفرداً .

الثاني : أن نتصور - كأطروحة - أن لكل فعل ميزانه الخاص به . أي الفعل الكلي لا الجزئي ، من الحسنات والسيئات . كالصلاة والصوم والزنى والسرقة ، وغيرها .

الثالث : إن لكل فرد ميزانه الخاص به يوم القيامة ، فتكون الموازين متعددة بعدد الأفراد : وهذا وإن وافق قوله تعالى : ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقَسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ . إلا أنه مخالف لقوله تعالى : ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ . . . وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ . . .﴾ حيث أثبت لكل فرد الموازين جمعاً . فيسقط هذا الوجه .

الرابع : ما فيه اقتضاء الوزن ، فإن الموزون على شكلين : إما فعلي وإما اقتضائي ويعبر عنه في الفقه بالكميال والموزون ، يعني ما فيه قابلية الوزن وإن لم يوزن فعلاً . فيصح الجمع ، لأنه متعدد وليس واحداً .

الخامس : تعدد دفعات استعمال الميزان .

السادس : قواعد العدل الكلية ، وهي كثيرة ولكل منها حقلها .

وبهذا الاعتبار نسميها موازين . لكل حقل ميزانه الخاص به .

سؤال : إنه نسب الثقل إلى الميزان في الآية ، مع أن المناسب أن ينسب إلى ما في الميزان . فما هو الوجه في ذلك ؟

جوابه : من عدة وجوه :

الأول : أن نسمي ما في الميزان ميزاناً مجازاً ، بعلاقة المظروف بظرفه .

الثاني : أن نقصد بالميزان «الكفة» باعتبار إطلاق اسم الكل على الجزء .

الثالث : أن نقصد من الميزان الموزون ، أعني نفس الإنسان . فإذا ثقل ميزانه زادت أهميته ، وإذا خفّ قلّت أهميته . بل يكون التعبير بالثقل والخفة باعتبار ذلك . وخاصة مع ملاحظة ما سبق من أن الملحوظ في الآية هو زيادة الحسنات وثقلها دون السيئات .

سؤال : الرجاء إعطاءنا فكرة عن قواعد العدل الكلية ؟

جوابه : إن هذه القواعد يختص بعلمها الله سبحانه والراسخون في العلم من خلقه ، ولذا عبّر عن قسيم الجنة والنار سلام الله عليه بميزان الأعمال (*)

ولأننا نعرف منها قليلاً مما يمكن استفادته من الكتاب والسنة ، مما يفيد إيجاد النسبة بين بعض الأعمال وبعض .

فمن ذلك قوله تعالى ^(١) : ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ . وقوله سبحانه ^(٢) : ﴿إِصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾ .

ونحوه ما ورد عن الصلاة ^(٣) ، أنها بمنزلة النهر قرب باب داره إذا اغتسل بالنهر خمس مرات ، هل يبقى في جسمه من درن . وغيرها .

سؤال : ما هي الحسنات المنجية؟

جوابه : هناك عدة أطروحات لذلك ، وهي غير متنافية بل يمكن صدقها جميعاً ، بل لعله المتعين :

الأولى : إن الحسنات لا تكون منجية إلا بالولاية . وأما مع عدمها فوجودها كعدمها .

الثانية : إن المدار هو العلم والجهل . فحسنت العالم حسنة . وأما حسنت الجاهل ، فليست حسنة ، لأنه لا يعلم أنها حسنة فهي متدنية إلى درجة كبيرة .

الثالثة : أن يكون الفرق بينهما في وجود قصد القرية وعدمه . فمع وجوده في الحسنات ، فهي تثقل الميزان . وأما إذا لم تكن حسنة قرينة إلى الله ، كما هو الأعم الأغلب ، فهي لا تثقل الميزان .

الرابعة : إن المدار هو المقصور والتقصير ، فإن كان الفرد مقصراً رجحت سيئاته على حسناته . وإن كان قاصراً رجحت حسناته على سيئاته . ومنه

(١) هود/ ١١٤ .

(٢) النحل/ ١٢٧-١٢٨ .

(٣) انظر من لا يحضره الفقيه ، ج ١ ، حديث ٦٤٠ .

القول المشهور عن المجتهد المستنبط للأحكام : إنه إن أصاب فله كفلان من الثواب فإن أخطأ فله كفل واحد من الثواب .

قوله تعالى : ﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾ .

سؤال : لِمَ لم توجد السين أو سوف التي تفيد الاستقبال . لأنه حسب ارتكاز المشرعة : أن من ثقلت موازينه فسيكون في عيشة راضية أو سوف يكون كذلك . لأن ذلك لا يحدث إلا حين يدخل الجنة . وأما في الدنيا أو في يوم القيامة فلن يكون في عيشة راضية .

أو نقول : إن ظاهر قوله تعالى : ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾ أن الثقل والرضا مترامنان . مع أن الثقل في يوم القيامة والرضا في الجنة ، وهو متأخر عنه . فاحتاج إلى حرف التسويق . فكيف صح حذفه؟



جوابه : إن لذلك عدة وجوه :

الوجه الأول : إن هذا مما قد يحصل في الدنيا ، حين يكثر إيمان الفرد ويزداد يقينه ، ويجعل الله تعالى له من أمره فرجاً ومخرجاً ويسراً ، فيكون في عيشة راضية .

الوجه الثاني : إنه قد يدخل الجنة بلا حساب ، فلا يرى أهوال يوم القيامة ولا صعوبة الحساب . فيكون في عيشة راضية .

الوجه الثالث : إنه اختصار في التعبير باعتبار وضوح فوز الفرد وقرب دخوله الجنة ، فيكون من قبيل المجاز ، باعتبار مشارفة الحقيقة .

سؤال : ما المراد بالعيشة ، هل ذلك في الدنيا أم في الآخرة؟

جوابه : إن الظاهر الأولي العرفي من العيشة هي معيشة الحياة الدنيا ، إلا أن ذلك لا ينافي إرادة الراحة في الجنة خاصة أو الأعم منها . فإن الحياة في الآخرة هي الحياة الحقيقية . كما قال الله تعالى ^(١) : ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ

لَهُمُ الْحَيَوانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿١﴾ . وقال أيضاً عن الشهداء ^(١) : ﴿أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ .

وإنما كان ذلك هو الانصراف العرفي ، باعتبار تقييد محسوساتنا بالمكان والزمان والحياة الدنيا ، وعادتنا عليها . وإلا فمن الواضح أن الفرد الأهم والأفضل هو الحياة الأخرى . ويمكن فهم ذلك على أحد مستويين :

المستوى الأول : لذة النفس ، أو قل : لذة البطن والفرج ، في الجنة ، كما هو ظاهر القرآن . قال تعالى ^(٢) : ﴿وَحُورٌ عِينٌ كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ﴾ . وقال ^(٣) : ﴿وَفَاكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ﴾ .

المستوى الثاني : لذة الروح . قال تعالى ^(٤) : ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِمُ الْحَيَوانِ﴾ . . . أي إن الحياة هي تلك ، وليست هنا . بدليل فهم الحصر من الآية ، كما هو معلوم . وقال تعالى : ﴿أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ . أي بالرزق المعنوي المناسب لكونهم هناك لا لذة البطن والفرج .

سؤال : كيف قال : عيشة راضية؟

جوابه : إن هذا تعبير مجازي حتماً . لأن العيشة لا تتصف بالرضا ، لأن الرضا جانب نفسي أكثر منه خارجي . فالمراد : عائش راضي أو عائش مرضي - بالفتح - قال تعالى ^(٥) : ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ . أو المراد عيشة مرضية لصاحبها ، من قبيل استعمال اسم الفاعل بمعنى اسم المفعول مجازاً . وهو موجود في اللغة .

أو هي عيشة مرضية لله عز وجل : أما في الدنيا باعتبار أنه سبحانه يريد لنا الطاعات والقربات ، وأما في الجنة ، باعتبار أنه سبحانه يريد لنا دخول

(١) آل عمران/ ١٦٩ .

(٢) الواقعة/ ٢٢ - ٢٣ .

(٣) الواقعة/ ٢٠ - ٢١ .

(٤) العنكبوت/ ٦٤ .

(٥) المائدة/ ١١٩ .

الجنة . وفي القرآن الكريم ما يدل على كل الأمرين . قال تعالى ^(١) :
 ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ
 وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ . فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَنِعْمَةً﴾ . وقال سبحانه ^(٢) :
 ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ . أي لكم وليس لنفسه .
 سؤال : ما معنى قوله تعالى : ﴿فَأَمَّهُ هَاوِيَةً﴾ ؟ .

جوابه : إن المشهور أن أمه تعبير مجازي عن جهنم ، باعتبار رجوعه إليها ، كالمأوى ، كما يأوي الطفل إلى أمه . وكذلك الهاوية . قالوا إنها إشارة إلى جهنم باعتباره يُلقى فيها . ولكننا إذا اقتصرنا على هذا الفهم فإنه سيرد عليهم إشكال مفاده : أن المبتدأ والخبر واحد . وتكون القضية بمنزلة القضية بشرط المحمول ، كأنه قال : فجهنم جهنم . وهو لغو عرفاً .

فإن قلت : إن كلا اللفظين يراد به الإشارة إلى جهنم من زاوية معينة ، ويعنوان غير الآخر ، فتندفع اللغوية .

قلت : هذا إنما يصح في صورة ما إذا لوحظ العنوان بما هو لا بما هو مشير إلى المعنوي . مع أن فهم المشهور كون العنوان مشيراً محضاً إلى المعنوي ، فرجعت اللغوية .

والأطروحات المحتملة لأمه ثلاث :

أولاً : الوالدة ، وهي أقرب الاحتمالات إلى المعنى الحقيقي .

ثانياً : النفس الأمارة بالسوء ، فإن الإنسان قد يطيعها كما يطيع والديه فيمكن التعبير عنها بأنها : أمه .

ثالثاً : جهنم . وهو أيضاً تعبير مجازي ، لوضوح عدم انطباقه حقيقة .

والأطروحات المحتملة لهاوية ثلاث أيضاً :

أولاً : من (الهوى) أي الرغبة والشهوة . وهذا مما لم يتعرض له المفسرون .

(١) الحجرات / ٧ - ٨ .

(٢) الأنفال / ٦٧ .

ثانياً : ما عليه مشهور المفسرين من أنه من الهوى ، وهو السقوط أو الانخفاض .

ثالثاً : محل السقوط ، ويسمى بالهاوية .

فيكون الاحتمال الثاني إشارة إلى السقوط نفسه أو طريق السقوط ويكون الاحتمال الثالث هو نهاية السقوط .

ومعه فتكون الاحتمالات لقوله تعالى : ﴿ فَأَمُّ هَاوِيَةٍ ﴾ . تسعة ، ناتجة من ضرب ثلاثة في ثلاثة . يتم توضيحها كما يأتي :

الاحتمال الأول : أن ﴿ أمه هاوية ﴾ يعني أن والدته تتبع الهوى والشهوة . فتكون سبب فساد أولادها . كما قال الشاعر^(١) :

الأم مدرسة إذا أعددتها أعددت شعباً طيب الأعراق

وكما ورد في الحديث الشريف^(٢) : يولد الإنسان على الفطرة ولكن أبواه يهودانه وينصرانه .

ومن هنا يمكن أن نفهم أن قوله : ﴿ فَأَمُّ هَاوِيَةٍ ﴾ إشارة إلى العلة ، لا إلى المعلول ، كما عليه المشهور . أعني علة حصول الفساد للفرد .

الاحتمال الثاني : أن والدته هاوية ، وهي الضالة المضلة . أو هي سبب الضلال فيكون هاوية بمعنى مهوية أي مسقطة لابنها من استعمال الثلاثي محل الرباعي . وخاصة وأن الرباعي من هذه المادة غير متعارف ، فيمكن استعمال الثلاثي لإفادة معناه .

الاحتمال الثالث : أن والدته هي محل السقوط (المسقط) وهو مجاز يراد به نفس المعنى السابق .

الاحتمال الرابع : أن النفس الأمارة بالسوء ذات هوى .

(١) حافظ إبراهيم ، انظر ديوان حافظ إبراهيم ج ١ ص ٢٨٢ .

(٢) البحار ج ٦٧ ، ص ١٣٣ وج ٥٤ ، ص ٢٨١ .

وهو أمر أكيد وواضح ، ولا يكون من قبيل القضية بشرط المحمول . لأن مفهوم الهوى لم يؤخذ في معنى النفس ليلزم ذلك .

الاحتمال الخامس : النفس الأمانة بالسوء هي ساقطة .

الاحتمال السادس : النفس هي محل السقوط .

الاحتمال السابع : جهنم هاوية أي مريدة لإحراق وتعذيب الكافرين طاعة لرب العالمين . ولا يحتمل أن تكون جهنم هاوية بمعنى أنها مريدة للسوء .

الاحتمال الثامن : جهنم هاوية أي ساقطة . وهذا غير محتمل ، فيكون مجازاً من محل السقوط من تسمية الحال باسم المحل .

الاحتمال التاسع : جهنم هاوية أي محل السقوط . ويراد بمحل السقوط أحد أمرين :

الأمر الأول : المسقط نفسه . وهذا يكون بالعمل . فالمسقط هو الدنيا ، والخسران يكون فيها . فالدنيا هاوية ، بهذا المعنى وليس جهنم ، إلا أنه بسبب الدنيا يكون مستمر السقوط في جهنم .

الأمر الثاني : أن يكون المسقط بمعنى نتيجة السقوط . فهو يصل بانتهاء السقوط إلى جهنم ، أو إلى أحد دركاتها . أو قل يصل إلى مستواه الرديء الذي وصل إليه ثبوتاً .

قال في الميزان^(١) : وقيل : المراد بأمه : أم رأسه . والمعنى فأم رأسه هاوية أي ساقطة ، لأنهم يلقون في النار على أم رؤوسهم .

ثم قال : وبعده بقاء الضمير في قوله : ماهيه ، بلا مرجع ظاهر .

أقول : هذا ليس بصحيح ، لأننا حتى لو قلنا بأن أمه بمعنى أم رأسه ، إلا أن يصلح - مع ذلك - مرجعاً للضمير ، وإن فرضنا امتناع رجوعه إلى (أمه) فيرجع إلى الهاوية .

مضافاً إلى أن أصل الوجه المذكور غير تام ، لأنه يحتاج إلى تقدير ، بأن

يقال : فأم رأسه ، وهو خلاف الأصل وخلاف الظاهر .

سؤال : وهو ما ذكره الرازي في هامش العكبري^(١) : من أنه كيف قال الله تعالى : ﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ﴾ . أي رجحت سيئاته على حسناته فأمه هاوية أي فمسكنه النار . وأكثر المؤمنين سيئاتهم راجحة على حسناتهم .

جوابه : من عدة وجوه :

الوجه الأول : ما أجاب به بقوله^(٢) : قوله تعالى : ﴿فَأَمَّهُ هَاوِيَةٌ﴾ لا يدل على خلوده فيها . فيسكن المؤمن فيها بقدر ما تقتضيه ذنوبه ثم يخرج منها إلى الجنة .

الوجه الثاني : ما ذكره أيضاً^(٣) : قيل المراد بخفة الموازين خلوها من الحسنات بالكلية ، وذلك موازين الكفار .

أقول : وتعليقنا على ذلك من وجوه :

منها : أنه يمكن القول إن كل الناس لهم شيء من الحسنات . غير أن الحسنات إنما تكون حقيقية وثقيلة في الميزان بصحة الاعتقاد والولاية . فيمكن حمل الحسنات هنا على مطلق الحسنات . فيكون المراد من : خفت موازينه أي قلت حسناته أي ليس لها ثقل حقيقي وإن كانت موجودة .

أما الذنوب فهي ذات ثقل حقيقي وكبير . لأنها تكتسب مسؤولية أخلاقية لامتناهية ، لأنها تعبر عن عصيان الأمر اللامتناهي في الوجود وفي الفضل والرحمة .

ويمكن تقديم تفسيرين لفهم كلام المشهور أنه لا حسنات له .

الأول : ما قلناه من أن الآية أشارت إلى الحسنات ولم تشر إلى السيئات .

(١) ج ٢ ، ص ١٥٥ .

(٢) المصدر والصفحة .

(٣) المصدر والصفحة .

الثاني : التمسك بإطلاق الآية من قوله : خفت موازينه . أي خفت خفة مطلقة وكاملة ، ووصلت إلى درجة الصفر والعدم .

فإن قلت : إنه مع الانعدام لا يسمى خفة باعتبار أن الخفة تدل على وجود شيء خفيف .

قلت : نعم ، لا شك أن شيئاً ما موجود . لما قلناه من أن الشخص لا يخلو من الحسنات ، إلا أن هذا لا ينافي انعدام قيمتها الأخلاقية . كما ورد في مثل قوله^(١) : كم من قارئ للقرآن والقرآن يلغنه .

فإن قلت : فإن العكس أيضاً صحيح ، بأن نفهم من الثقل : الثقل الكبير جداً ، بحيث قد لا يكون متناهياً . وعندئذ لا يدخل الجنة إلا النواذر .

قلت : فيه عدة تعليقات :

الأول : إن التمسك بالإطلاق إلى حد ما لا نهاية بلا موجب . بل بمقدار ما هو مستحقه .

الثاني : إننا نعتزف من أن من يدخل الجنة بدون حساب وعقاب قليل جداً .

الثالث : إن السياق ذكر الطرفين : الثقل والخفة . وترك الوسط . أي أن الكثرة وهم المحاسبون لم تذكرهم الآية الكريمة ، وفي ذلك محذوران :

الأول : إنه يمكن القول إن من يدخل الجنة بدون حساب صنفان : أحدهما : من كان كذلك باستحقاقه . وثانيهما : من كان كذلك بالعفو والرحمة والشفاعة . وهي واسعة .

ومن يدخل النار أيضاً صنفان : أحدهما : من تكون أصول دينهم فاسدة والثاني : من تكون فروع دينهم فاسدة . وهم أيضاً كثيرون وخاصة مع الالتفات إلى قوله تعالى^(٢) : ﴿هَلْ مِنْ مَّزِيدٍ﴾ . فيستجيب الله تعالى لها ،

(١) البحار ، ج ٩٢ ص ١٨٥ .

(٢) ق / ٢٠ .

فيدفع لها مزيداً من الطعام!!

إذن ، فيمكن القول إن الذين لا يحاسبون هم الثلث تقريباً من البشرية .
إذن فالآية لم تهمل الأكثرية .

الثاني : إننا قد نتصور أن في الآية مفهوم مخالفة ، باعتبار دلالتها على الحصر . والصحيح أنه لا يوجد ما يدل على ذلك ، ولم تذكر الآية : كم من ثقلت موازينه أو من خفت .

الرابع : من التعليقات : - إن المشرعة أخذوها ساذجة في الثقل والخفة ، ولكننا ينبغي أن ندقق فيها كما يدقق فيها يوم الحساب . كما ورد^(١) في تفسير قوله تعالى^(٢) : ﴿وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ﴾ . فإذا دققنا عرفنا أن المراد هو ذلك من نتيجة الحساب وبعد تطبيق قواعد العدل الكلية ، لا الخفة والثقل اللذان يظهران لأول مرة .

وبالتالي نستطيع أن نقول : إن الآية مستوعبة لكل البشر ، وليس للبعض .

مركز ترقية العلوم الإسلامي

وترد هنا بعض الإشكالات :

الإشكال الأول : إن السياق دال على منع الخلو لإفادته الحصر . فيكون له مفهوم . وقد نفينا ذلك ، فما هو الوجه في ذلك؟

جوابه : إن استفادة منع الخلو من السياق ليس وجدانياً وإنما هو برهاني .
ولاً سقط عن الاعتبار .

وما يمكن أن يدعى له أحد طريقين : إما ظهور «أما» في الآية الكريمة .
وإما صيغة الخفة والثقل باعتبار ظهورها بالحدية . وكلا الطريقين نتيجته أن لا يكون هناك ثالث لهما .

إلا أن كلا الوجهين لا يتم .

(١) تفسير علي بن إبراهيم ج ١ ، ص ٣٦٤ .

(٢) الرعد/ ٢١ .

أما الطريق الأول : فإن إما لا تدل على الحصر إلا مع نفي الثالث . فإذا كان هناك ثالث لم تدل على الحصر فقولنا : الإنسان إما عربي أو هندي . فهو لا يدل على الحصر ، لوجود أقسام أخرى للإنسان .

وأما الطريق الثاني : فلا يتم أيضاً ، لأنه يوجد هناك ثالث لهما وهو التساوي . فلا يكون دالاً على منع الخلط .

الإشكال الثاني : إنه يمكن ترجيح ما عليه المشهور من كون (أمه) يراد بها المعنى المجازي ونار حامية ، يراد بها المعنى الحقيقي . وذلك : باعتبار صيغة التعجب : وما أدراك ما هي ؟

جوابه : أولاً : إننا لا نسلم أنها للتعجب بل قد تكون للنفي أو للاستفهام على ما سيأتي .

ثانياً : إن التعجب لا ينحصر أن يكون من الأمر الحقيقي ، بل لعله من الأمر المجازي .

ثالثاً : لو سلمناهما ، فلا يتعين أن يكون الأمر المتعجب منه هو (أمه) أم (نار حامية) .

إذن يبقى التردد بين الأمرين ولا يتعين الأمر المشهور .

إن قلت : كيف فسرنا - فيما سبق - : أمه بالوالدة وبالنفس الأمانة بالسوء ، مع أنها تدل على جهنم ، بحسب القرينة المتصلة وهي قوله تعالى : ﴿نَارٌ حَامِيَةٌ﴾ .

قلت : يجاب ذلك بأمر منها :

أولاً : يمكن أن نسلم كما سلم المشهور بالمعنى كأطروحة . فتكون نار حامية بمنزلة الخبر لأمه . وتكون أمه بمنزلة المبتدأ ، مستعملة مجازاً . ونار حامية مستعملة بالمعنى الحقيقي .

ثانياً : إنه يمكن عكس المعنى . أي أن أمه مستعملة بالمعنى الحقيقي . و«نار حامية» مستعملة مجازاً . فالمعنى : والدته نار حامية بأحد وجهين :

الوجه الأول : إن سلوكها بمنزلة النار الحامية ، كأن تكون عصبية جداً ، أو مؤذية ونحو ذلك .

الوجه الثاني : إن والدته في جهنم ، أي : ذات نار حامية . بتنزيل المظروف منزلة الظرف . وهي في جهنم حال كونها في الدنيا كما قال الله تعالى ^(١) : ﴿أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾ . فتكون سبباً لضلال أولادها .

فقد دار أمر الاستعمال بين اثنين : الحقيقي والمجازي . والخيارات في ذلك عديدة :

منها : أن نقدم المتقدم لفظاً .

ومنها : إجمال العبارة ، بعد تعارض المقتضيين .

ومنها : أن نقدم اللفظين (نار حامية) على اللفظ الواحد ، (أمه) باعتبار أن قرينة اللفظين أولى .

ويجاب ذلك : أن اللفظين هل هما قرنتان لتتقدم على الواحدة؟ بل هما يشكلان مفهوماً واحداً متكوناً من القيد والمقيد . فتكون قرينة واحدة . وكذلك (أمه) قرينة واحدة ، فيتعارضان ويسقط التفسير المشهور .

سؤال : هل الخطاب في قوله تعالى : ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَ﴾ . للنبي صلى الله عليه وآله أو لغيره؟

جوابه : من أكثر من وجه :

أولاً : إنها من قبيل إياك أعني واسمعي يا جارة . فهو بالمباشرة خطاب للنبي صلى الله عليه وآله وبواسطة للمسلمين جميعاً .

ثانياً : أن يكون المخاطب بالمباشرة هم المسلمون جميعاً ، كما قال تعالى ^(٢) : ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا...﴾ وغيره .

فإن قلت : فإن كان الخطاب للعموم ، فينبغي أن يقول : ما أدراكم .

(١) الكهف/ ٢٩ .

(٢) الأنعام/ ١١٤ .

قلت : إن المجموع كمجموع هو مفهوم انتزاعي ذهني لا معنى لتحمله المسؤولية والتكليف . بل إن المكلف حقيقة هو الفرد . فيكون الخطاب انحلالياً إلى كل فرد . فيصح استعمال المفرد في خطابه .

سؤال : ما المراد بما في قوله تعالى : ما أدراك؟

جوابه : إن فيها احتمالات عديدة : التعجبية والاستفهامية والنافية . وعلى كل تقدير ، يمكن أن تكون مستعملة حقيقة أو مجازاً . بناء على ما قلناه من إمكان استعمال الحرف مجازاً . ويضرب تلك الثلاثة في هذين الاثنين تكون الاحتمالات ستة .

وعلى ذلك فالاحتمالات الرئيسية كما يلي :

أولاً : التعجب . وهو أردأ الاحتمالات ، لأن التعجب سيكون من الإدراك لا من النار الحامية . كما هو مقتضى السياق . وعلى تقدير تسليمه ، فيكون المراد وجود الإدراك لا نفيه . ويكون التعجب من وجوده .

ثانياً : النفي أو الاستفهام وعلى كلا التقديرين إما أن يراد به التهويل أو التحقيق .

فإذا كان المراد به التهويل ، فقد ذكر الإدراك هنا بصفته طريقاً (لأجل التوصل إلى التهويل) . فتقل أهمية الاستفهام أو النفي ، لأنه سؤال عن شيء غير مهم ، وإنما المهم هو مركز التهويل وهو النار الحامية .

وإن كان المراد به التحقيق ، يعني الاستفهام الحقيقي أو النفي الحقيقي ، فهو احتمال ضعيف بطبيعة الحال ، وإن كان يمكن عرضه كأطروحة ضعيفة .

ثالثاً : أن يكون نفيّاً حقيقياً ، طرفه الأفراد الاعتياديون ، أي أنك في الدنيا لا تعلم ما في الآخرة .

أو أنه نفي حقيقي طرفه النبي صلى الله عليه وآله . ولكن هذا غير مناسب معه صلى الله عليه وآله لأنه مدينة العلم ، فتعذر الدلالة المطابقة

في حقه . بل المراد العلم الاستقلالي عن إرادة الله تعالى وتعليمه وهدايته .
فيكون المراد النفي الحقيقي للعلم الاستقلالي . وهو صحيح .

رابعاً : أن يكون استفهاماً حقيقياً ، ولكن مدخوله ليس هو النار الحامية ،
وإنما هو الإدراك . أي : كيف علمت ما هي ؟

فإن قلت : إن هذا تناقض في نفسه ، لأنه خلاف قوله : نار حامية ،
فيتعين أن لا يكون السابق عليه استفهاماً حقيقياً .

جوابه : من وجهين :

أولهما : أن يكون نار حامية بمنزلة الجواب عن ذلك السؤال .

ثانيهما : أن يكون ذلك دخيلاً في الاستفهام نفسه . ويكون المراد :
الاستفهام عن سبب الإدراك لكونها ناراً حامية . بحيث يكون اللفظ المتأخر
قيداً للمتقدم .

سؤال : ما هي الهاء الموجودة في نهاية قوله تعالى : ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا
هِيَ؟﴾ .

جوابه : قال أبو البقاء العكبري^(١) : والهاء في «هيه» هاء السكت . ومن
أثبتها في الوصل أجرى الوصل مجرى الوقف لكي لا تختلف رؤوس
الآي .

أقول : إننا لا نعلم أن الوحي كيف نزل على النبي صلى الله عليه وآله
فإنه بدوياً يحتمل فيه ثلاث أطروحات :

الأولى : وجود هاء السكت .

الثانية : إنها بفتح الياء بدون هاء .

الثالثة : إنها بالوقف على الياء . ومقتضى القاعدة في الوقت على الحرف
هو سكونها .

فإذا لم نعلم أن هاء السكت نزلت بالوحي ، وإنما يحتمل أن الكتاب

كتبوها هكذا في الصدر الأول . إذن لا حاجة إلى أن نورط أنفسنا في تفسيرها والحديث عنها .

ويمكن القول : إنهم ربما أثبتوها لحفظ رؤوس الآي (هاوية ، حامية ، ماهيه) ليستقيم النسق . ولكن مع ذلك نقول : إن النسق بدونها متحقق في الجملة بين الهاء والفتحة . فإن الفتحة بمنزلة الهاء عرفاً ، وإن لم تكن كذلك حقيقة .

وأبو البقاء أخذ الأمر مسلماً كأن الوحي نزل به ، طبقاً لحجية القراءات . ونحن نعلم أننا إنما نحتاج إلى هاء السكت عند الوقف لا عند الدرج بين الأيتين .

وقال أبو البقاء^(١) : ومن أثبتها في الوصل أجرى الوصل مجرى الوقف . إلا أننا قلنا : إن الفتحة بمنزلة الهاء ، كما هو معلوم مع مد النفس بالفتحة . وعلى أي حال : فيمكن القول - كأطروحة - إن نهايات الآيات في هذه السورة أسماء فاعل بمعنى أسماء المفعول (مرضية - مهوية - محمية) . وقال العكبري أيضاً^(٢) : ونار حامية خبر مبتدأ محذوف أي : هي نار حامية .

سؤال : كل نار حامية ، فما اختصاص نار جهنم . ولماذا وصفها بذلك ، مع عموم الوصف ؟

جوابه : من وجوه :

الوجه الأول : أن يكون للتهويل ، فإن العرف يدرك أن كل نار حامية ، فإذا وصفت النار بأنها حامية ، فهم منها أكثر حرارة من سائر النيران . وإلا كان وصفها بذلك لغواً .

الوجه الثاني : إنها حامية بنسبة عالية جداً عن سائر النيران ، بحيث

(١) المصدر والصفحة .

(٢) المصدر والصفحة .

تكون سائر النيران تجاهها كالعدم ، كأنها باردة !!

الوجه الثالث : يمكن حملها على الحرارة المعنوية ، كحامي الوطيس في الحرب . ويكون المراد أنها معذبة لساكنيها عذاباً شديداً ، قال تعالى^(١) : ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ .

ولكننا ينبغي أن نلاحظ أن (حامية) ليست من الحرارة ، لأنه لا يوجد في اللغة «حماوة» . وإنما مادتها من الحماية من السوء والشر والضلال .

فإن قلت : فكيف تكون النار حامية بهذا المعنى ؟

قلت : لذلك عدة أطروحات ، نذكر منها :

أولاً : إذا كان المراد بها نار جهنم نفسها ، فيمكن القول إن الله تعالى قد يرحم الفرد المذنب ، فيضعه في درك منها أقل من استحقاقه . ومعه يكون هذا الدرك حامياً له عن الدرك الذي يستحقه .

ثانياً : إذا كان المراد بها وصف أمه أي والدته ، في بعض الاحتمالات السابقة ، فإن الأم قد تكون عصبية المزاج ومضرة بولدها أو بناتها ، فيكون ذلك سبباً لتربيتهم الدينية والمعنوية . إما لأنها عصبية إلى طرف الحق . وإما لأنها عصبية على طرف الباطل . إلا أن حال أولادها عندئذ يكون في بلاء دنيوي . والبلاء الدنيوي سبب للتربية المعنوية في نفسه . أو قل : هو مقتضى للتربية ما لم يحصل المانع .

ثالثاً : إذا كان المراد من النار الحامية : البلاء الدنيوي ، فهو سبب للتربية المعنوية ، كما قلنا قبل لحظة . مما يوجب كونه حامياً عن عقوبة الآخرة .

رابعاً : إذا كان المراد بالنار الحامية ، ما يراه الفرد في القبر والبرزخ والقيامة من مصاعب ونيران . فقد ورد^(٢) : أن الله تعالى قد يوجد مثل هذه المصاعب إلى عبده ليخفف عنه عذاب جهنم . أو قد لا يوجب دخوله

(١) النساء/ ٥٦ .

(٢) انظر نحوه في البحار ، ج ٦ ، ص ١٦٠ .

لها إطلاقاً . ومن هنا تكون هذه النار حامية من جهنم .

ثم إن قوله : حامية ، هو من استعمال الثلاثي اللازم . بدلاً من الرباعي المتعدي . ولو باعتبار استعمال الثلاثي متعدياً مجازاً . والمراد أنها محمية لغيرها . وأما كونها حامية لنفسها ، فهذا معنى عاطل ، لأنها ليست فاعلة لإحماء نفسها . إلا أن يكون اسم الفاعل قد استعمل بمعنى اسم الفاعول أي محماة بفعل الله سبحانه أو بفعل مالك خازن النار ، أو بأمر تقسيم الجنة والنار .



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

سورة العاديات

في تسميتها ، كما في أغلب السور ، عدة أطروحات :
أولاً : العَادِيَات . وهو المشهور .

ثانياً : السورة التي ذكرت فيها العَادِيَات .

ثالثاً : إعطاؤها رقمها في المصحف الشريف وهو : مئة .

قوله تعالى : ﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا﴾

الواو للقسم ، وقلنا - في سورة العصر - : إن الخلق يقسم بالله تعالى ،
والله تعالى يقسم بما يشاء من خلقه . فالمسألة هنا اختيارية من قبله
سبحانه .

فهو قسم لأجل التوصل إلى النتيجة ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ وَإِنَّهُ عَلَىٰ
ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ﴾ . فالقسم لأجل التركيز والتأكيد على ذلك .

سؤال : ما هو معنى العاديات؟

جوابه : قال الراغب في المفردات^(١) : العدو : التجاوز ومناقة اللثام .
فتارة يعتبر بالقلب ، فيقال : العداوة والمعاداة . وتارة بالمشي فيقال له :
العدو . وتارة في الإخلال بالعدالة في المعاملة ، فيقال : العدوان والعدو .

أقول : والعادي اسم فاعل من عدا وهو الركض . وهو على معنيين .
مادي ومعنوي .

(١) مادة «عدا» .

والمعنى الأول : له عدة تطبيقات :

الأول : الأفراس الراكضة نحو الحرب .

الثاني : الإبل الذاهبة إلى منى يوم العيد .

الثالث : الحجاج الذاهبون من موقف إلى موقف .

الرابع : المسافرون الذي يركبون العاديات (الإبل) في أي سفر .

والمعنى الثاني : أي العدو المعنوي وتطبيقه : شحذ الهمة للاستهداف لأجل نتيجة معينة . وله مصاديق عديدة دنيوية وأخروية ، كطلب العلم وطلب رضا الله وطلب الجنة .

هذا إذا أخذناها من العدو وهو الركض .

أما إذا أخذناها من الاعتداء ، وهو - حسب فهمي - أعم من السوء والخير ، وإن كان عرفاً أقرب إلى السوء . وذلك بأن يراد به تحميل المسؤولية تحميلاً ضخماً ومهماً ، سواء كان بالخير أو بالسوء .

فيكون له عدة مصاديق ، ومصاديقه بالسوء : المعتدون أو الأعداء . قال تعالى^(١) : ﴿ضَبْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ . وهو في الآيتين اسم فاعل ، إلا أنه هنا جمع وهنا مفرد .

وكذلك من مصاديقها : بلاء الدنيا من حيث انتسابها إلى الأسباب كالمرض والفقر وظروف التقية . فإنه نحو من تحمل المسؤولية - كما قلنا - . أما من حيث انتسابها إلى الله تعالى فهو خير ، لأنها من أجل الامتحان واختيار الصبر .

سؤال : ما هو الحديث في قوله : ضَبْحاً؟

جوابه : قال في الميزان^(٢) : الضبح صوت أنفاس الخيل عند عدوها . وهو المعهود المعروف من الخيل .

(١) البقرة/ ١٧٣ .

(٢) ج ٢٠ ، ص ٣٤٥ .

وقال الراغب في المفردات^(١) : قيل : الضبيح صوت أنفاس الفرس تشبيهاً بالضباح وهو صوت الثعلب . وقيل : هو حفيف العدو ، وقد يقال ذلك للعدو . وقيل : الضبيح كالضبع ، وهو مدّ الضبع في العدو . وقيل : أصله إحراق العود ، وشبه عذوة به كتشبيبه بالنار في كثرة حركتها .

أقول : من الواضح أن الراغب لم يجزم بشيء من هذه الآراء ، وإنما عرضها كأطروحات مصححة للمعنى . كما يمكن أن يكون المراد الرطوبة الخارجة من فم الفرس عند الركض . واستشكل المشهور على هذا القول لأن الإبل والإنسان لا تخرج منه رطوبة ، بل يجف فمه عند العدو . فمع تعين هذا الوجه ، يتعين أن يكون المراد بالعاديات الجياد .

سؤال : ما هو إعراب : ضَبِحاً؟

جوابه : لذلك عدة أطروحات :

الأولى : ما قاله العكبري عنها^(٢) : مصدر في موضع الحال ، أي :
والعاديات ضابحة .

الثانية : منصوب على أنه مفعول مطلق لفعل من غير لفظه .

الثالثة : منصوب على أنه مفعول به لفعل محذوف تقديره اضبيحي ضَبِحاً . أي اركضي ركضاً . وفرقها عن الثانية أنها هنا تصح لو كانت معرفة وهناك تصح لو كانت نكرة . كأنه قال هنا : اركض الركض .

وكلا الأطروحتين الأخيرتين قابل للمناقشة :

أما الأولى ، فإنه لا يصح مفعولاً مطلقاً إلا بتقدير أمر قبله ، أي اضبيحي ضَبِحاً ، وهو هنا مما لا يصح لأنه مناف للقسم . فلو صدق للزم إلغاء القسم . وإنما قد يصح إذا كان على نحو النداء ، يعني يا أيها العاديات اضبيحي ضَبِحاً .

(١) المفردات مادة «ضبح» .

(٢) ج ٢ ، ص ١٥٧ .

وأما الثاني : فلأنه يلزم منه التكرار بالمعنى ، لأن العاديات بمعنى الراكضات . فيكون معنى الركض مأخوذاً في كلا اللفظتين : العاديات وضبحاً . وهو خلاف الظاهر . فإن المفروض تعدد المعنى كما لو فهمنا من الضبح الرطوبة الخارجة من فم الفرس . فيكون حالاً أو في موضع الحال ، كما قال العكبري .

إلا أن هذه الكبرى غير تامة ، لأن التكرار وإن كان غالباً سمجاً ، ولكن مع ذلك قد يكون صحيحاً ، كما في المفعول المطلق . فيكون احتمال كونه مفعولاً مطلقاً باقياً إلى هذا الحد من التفكير .

ثم إن معنى الآية الكريمة : العاديات تضبح ضبحاً . له نحو من الحث السياقي ، وإن لم يكن أمراً مقدراً . فكأنه تشجيع على العدو والضبح ، فله إفادة الأمر وإن لم يكن أمراً .

إن قلت : أمر العاديات بأن تعدو ، هو من تحصيل الحاصل ، وهو لغو أو مستحيل .

مركز تحقيقات كليات علوم إيسوي

قلت : جوابه من عدة وجوه :

الوجه الأول : أن نفسر الضبح بغير العدو وهو الركض . بل نفسره بأنفاس الفرس أو برطوبة فمها . فينسد السؤال .

الوجه الثاني : أن نقول إنه أمر بزيادة العدو وسرعته ، بحيث يكون العدو السابق عليه منزلاً منزلة العدم .

الوجه الثالث : إنه لو كان المنظور في عنوان العاديات ، هي كونها متصفة فعلاً بذلك ، كان أمرها محالاً ، بعد التنزل عن الوجوه السابقة ، إلا أنه يمكن القول إن النظر في هذا العنوان إلى الذات لا إلى الصفة ، يعني ذوات العاديات لا بصفاتها عاديات . وهو استعمال عرفي أحياناً ، باستعمال الإشارة إلى الذات بالصفة الغالبة لها أو الأهم فيها .

فإن قلت : يمكن أن تكون ضبحاً مفعولاً به للعاديات باعتبارها اسم فاعل ، فهو يعمل في نصب المفعول .

قلت : هذا لا يتم لعدة وجوه .

أولاً : إن عدا لازم . فإذا تعدى ينبغي أن يكون بحرف ، لا بالمباشرة ، تقول : عدا عليه . والحرف غير موجود .

ثانياً : إن هذا مفعول به . فما هو فاعله ؟ له أحد تقديرين كلاهما رديء : ١ - أن يكون ضميراً تقديره هي . ٢ - أن يكون اسم الفاعل مستغنياً بالمفعول به عن الفاعل . وهو رديء أيضاً ، إذ لا يكون أهم من الفعل . وتلك صفة لا تكون للفعل ، فكيف تكون له .

ثالثاً : إنه بعد التنزل عن الوجهين السابقين ، فإنه يكون فرض المفعول به معناه : أن العدو أو الاعتداء على الضبح نفسه . وهو سخف في التفكير .

سؤال : عن معنى قوله تعالى : ﴿قَالُمُورِيَّاتٌ قَدْحًا﴾ .

جوابه : قال العكبري^(١) : قدحاً مصدر مؤكد ، لأن الموري : القادح .

أقول : أي يكون مفعولاً مطلقاً ، كأنه قال : القادحات قدحاً . والأطروحات التي قيلت في «ضبحاً» يقال هنا أيضاً :

أولاً : إنها مفعول به لفعل مقدر ، كأنه قال : اقدحي قدحاً . والتقدير خلاف الأصل ، ولا يتعين إلّا مع الانحصار .

ثانياً : إنها مفعول به للموريات . ولا يرد الإشكال السابق ، لأن أوري متعد بنفسه . ولكن ترد عليه الإشكالات الأخرى .

ثالثاً : إنها مصدر سد مسد الحال . أي الموريات إبراء أي حال كونهم كذلك .

سؤال : هل أن الموريات والقادحات بمعنى واحد ، كما سبق أن سمعنا من العكبري في قوله : لأن الموري القادح . فإن المادتين إن كانتا بمعنى واحد ، كان السياق بمنزلة التكرار .

وهو رديء ، لأن الكلمتين متتابعتان لا فاصل بينهما . فيمكن أن يغني أحدهما عن الآخر .

جوابه : أنهما ليسا بمعنى واحد ، بل بمعنىين لعدة وجوه :

الوجه الأول : إن أورى النار أي أشعلها فارتفع لهبها يعني : أجمها . وأما القدح فهو إيجادها بعد العدم عن طريق إيجاد الشرار . فقد ذكر العلة بعد المعلول .

الوجه الثاني : أن نحمل مادة الموريات على الاقتضاء ومادة القدح على الفعلية . كما لو أمرنا شخصاً عمله الإشعال بالإشعال .

الوجه الثالث : أن نحمل الموريات على القليل من النار والقدح على الكثير منها عكس ما قلناه في الوجه الأول . ولكن يمكن فهم ذلك كأطروحة بعد ضم مقدمتين :

الأولى : إن القدح بمعنى مطلق النار لا خصوص الشرار .

الثانية : إن القدح هو الشرار ، ولكن زيادة النار تحتاج إلى قدح جديد (مجازاً أو حقيقة) . فيحمل معنى القدح على النار المتزايدة ، يكون ترقياً من الأقل إلى الأكثر ، وليس تكراراً .

فإن قلت : إنه بغض النظر عما قلناه ثالثاً ، لماذا تقدم ذكر المعلول على العلة ، وكان الأنسب العكس أي قدح فأورى .

قلت : يجاب بأحد وجهين :

أولاً : حفظاً للنسق القرآني والسياق اللفظي معاً .

ثانياً : إنه ليس فيها فاء دالة على الترتيب ليدل على تأخر العلة عن المعلول . ولذا يكون باختياره تقديم أياً منهما شاء .

بل ما وقع أنسب ، لأنه ابتداء بما هو أهم وهو النار العالية ثم يكرر بيان سببه وهو القدح البسيط .

سؤال : عن معنى قوله تعالى : ﴿فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا﴾ .

جوابه : المغيرات اسم فاعل من أغار وهو الهجوم بدون سابق إنذار . وكان معروفاً لدى العرب وعليه قوت الغالب منهم . وهو ينتج القتل

والسرقة . إلا أنه يمكن التجريد عن الخصوصية للإخبار عن كل حرب ومنازلة ، فإنها إغارة على أي حال ، وهذا كما يتفق بالسلاح القديم ، قد يحصل بالسلاح الحديث أيضاً .

والصبح له عدة احتمالات :

أولاً : الفجر ، وهو الذي يفسر به قوله تعالى ^(١) : «وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ» . أي الفجر ، مع احتمال كونه من استعمال الخاص بالعام .

ثانياً : طلوع الشمس .

ثالثاً : انكشاف الحال قبل الطلوع عند استيقاظ العصفير والدجاج والذباب .

رابعاً : أول النهار ، كما سنسمع من الراغب .

خامساً : طلوع الحمرة المشرقية ، وهو ما يظهر من الراغب في المفردات . حيث قال ^(٢) : الصبح والصبح أول النهار . وهو وقت ما احمر الأفق بحجاب الشمس . قال تعالى : «أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ - فَسَاءَ صَبَاحُ الْمُنْذِرِينَ» .

أقول : وهو طلوع الحمرة المشرقية ، وتكون في نصف الوقت بين طلوع الفجر وطلوع الشمس تقريباً .

سؤال : لماذا قيد الإغارة بالصبح؟

جوابه : لأكثر من وجه :

الأول : إنه قيد غالبي يمكن تجريده عن الخصوصية . وتركيز الأهمية عرفاً في هذه القضية على الإغارة لا على وقتها .

الثاني : إن وقت الصبح مناسب للإغارة والحرب ، من أكثر من ناحية :

أولاً : لغفلة العدو فيه ونوم أهله .

(١) التكويد / ١٨ .

(٢) المفردات مادة : «صبح» .

ثانياً : إنه يبقى للجماعة المغيرة زمان كاف لتنفيذ الهدف ، خلال نهار كامل ، قبل أن يحجز بينهما ظلام الليل .

سؤال : عن معنى قوله تعالى : ﴿فَأَثَرُنَ بِهِ نَقْعًا فَوْسَطُنَ بِهِ جَمْعًا﴾ .

جوابه : النقع والقثير والعثير والقتام ، هو الغبار . والخييل حينما تضرب على الأرض الرملية فإنها تثير غباراً كثيراً .

قال الشاعر في مدح أمير المؤمنين عليه السلام^(١) :

جبريل نادى معلناً والنقع ليس بمنجلي
والمسلمون قد أحذقوا حول النبي المرسل
لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا علي

والمراد بالفاعل في الآية : فآثرن - فوسطن - على المشهور : الخيل المهاجم للعدو .

ونون النسوة إما أن يعود على العاديات ، وهي مؤنث مجازي ، أو إلى الذات المؤنثة الحقيقية ، ويراد بها الخيل .

والضمير «به» وقد أعيد مرتين ، ويوجد في مرجعه احتمالان :

أولاً : الضبح ، كما هو ظاهر الميزان^(٢) . وهو نحو من الإسناد المجازي .

ثانياً : الضبح ، فتكون الباء بمعنى في . ويرد عليه : إن الباء ظاهرها السببية لا الظرفية ، وصرفها عن الظاهر خلاف الظاهر .

فإن قلت : ولكن استعمالها بمعنى في جائز ، إما حقيقة أو مجازاً ، كما هو مقرر في علم الأصول .

قلت : ولكنه مع ذلك خلاف الظهور الأولي للآية . فإن ظهورها بالسببية أوضح . وعندئذ لا يكون مرجع الضمير هو الضبح بل شيء آخر ، كالعدو أو القتال . أي بسببه .

(١) تذكرة سبط ابن الجوزي ، ص : ٣٠ .

(٢) ج ٢٠ ، ص ٣٤٥ .

وإن قلت : إن فهم القتال من السياق ، وإن كان ممكناً ، إلا أنه يحتاج إلى نحو من التقدير .

قلت : يمكن الاستغناء عن معنى القتال ، إلى معنى العدو وهو مذكور في الآية في مادة (العاديات) . والعدو يشير النقع ، فيرتفع الإشكال مع حفظ الباء للسببية .

وقوله تعالى : فَوَسَطْنَ ، أي توسطن في داخل الجمع وخلاله وفي قلبه . والمراد به كتيبة العدو ، كما في الميزان^(١) . وقال : أو المعنى فتوسطن جمعاً ملابسین للنقع . أقول : على معنى أن تكون «به» قيداً لما بعدها ، وهو الجمع لا لما قبلها . فتأمل .

قال^(٢) : وقيل المراد توسط الأبال جمع منى . وأنت خبير بأن حمل الآيات الخمس بما لمفرداتها من ظواهر المعاني على إيل الحاج الذين يفيضون من جمع إلى منى ، خلاف ظاهرها جداً . أقول : سيأتي عما قليل بعض الكلام عن ذلك ، فانتظر .

والآن لا بد من تطبيق معاني الآيات ، على المعاني الخمسة للعاديات : بعد أن توضحت لنا تفاصيل المعاني . وذلك كما يلي :

المعنى الأول : وهو المشهور جداً بين المفسرين ، بما فيهم صاحب الميزان حيث قال^(٣) : وقيل والمعنى : فأقسم بالخيال الهجمات على العدو بغتة في وقت الصبح .

المعنى الثاني : الإيل الذاهبة إلى منى ، أو إلى أي مكان . ويفترض أنها لا تمشي الهويها بل تؤمر بالركض وتحث عليه للوصول إلى الهدف في أسرع وقت . فنطبق ذلك على تفاصيل الآيات :

(ضَبَّحًا) : والضبح كما عرفنا ، صفة للخيال ، ولكن يمكن أن يكون صفة للإيل مجازاً .

(١) ج ٢٠ ، ص ٣٤٦ .

(٢) المصدر والصفحة .

(٣) المصدر والصفحة .

(الموريات قَدْحاً) : فإن الإبل ليس فيها نعل لتقدح الأرض . فلا بد من حملة على الهجاز . لأن القدح بمعنى قدح العود الذي يدل على الحرارة ، والسرعة أيضاً تنتج الحرارة . فتكون قابلة للانطباق على الإبل والإفراس معاً .
(والمغيرات صَبْحاً) يمكن تجريدها عن خصوصية الإغارة الحربية إلى كل مجيء بهمة وبسرعة ، فهو بمنزلة الغارة .

(فَأَثَرُنَ به نَقْعاً) ويكون المراد به الإبل . فرقها عن الفرس أن الفرس ترجع رجليها إلى الخلف ، فتثير غباراً غليظاً . وهو غير موجود للإبل . غير أن الغبار موجود في الجملة ، على أي حال .

(فَوَسَطْنَ به جَمْعاً) ، يحتمل فيها جمع الناس ، إذا حملناها على مطلق السفر ، ويحتمل فيها الأرض التي تسمى جمع . ولها ثلاثة أسماء : جمع والمزدلفة والمشعر .

ومن فسر العاديات بالإبل ، فسر «المغيرات صبحاً» بالذهاب إلى منى في صبح عيد الأضحى . قال صاحب الميزان^(١) : وقيل المراد بها الأبال ترتفع بركبانها يوم النحر من جمع إلى منى . والسنة أن لا ترتفع حتى تصبح . أقول : ولكن حسب تفسيرنا يكون ذلك واضح الإشكال . لأن جمع هو المشعر . فيكون المراد أنهم دخلوا المشعر لا أنهم خرجوا منه .

فإن قلت : فكيف يكون زمن الصبح ؟ قلت : إن دخول المشعر يكون في الصبح ، من الفجر إلى طلوع الشمس .

المعنى الثالث : الناس الحجاج . والنتيجة واحدة مع الوجه السابق . لأن الحجاج لا يكونون راجلين بل راكبي الإبل . فهنا نقصد الراكب ، وهناك قصدنا المركوب (وهو الإبل) .

المعنى الرابع : السالكون طريقة الهداية والرحمة . ونطبقه على تفاصيل الآيات :

(١) المصدر والصفحة .

(ضَبْحًا) شدة التعب الذي يصيبهم في سبيل الله أو في تركهم الدنيا وتحمل بلائها وصعوباتها .

(قَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا) إما أن نقول إن القدح هو العطاء والنور الإلهي . وإما أن نقول : إنه السرعة في السير والتكامل .

(وَالْمَغِيرَاتِ صُبْحًا) يعني المقبلات صباحاً أي حين الفجر ، وهو مصداق لقوله تعالى ^(١) : ﴿وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ﴾ . ويمكن تفسير الصبح بمن ترك ظلام المطامع الدنيوية ، أو بإشراق شمس الهداية والكمال .

(فَأَثَرُنَ بِهِ نَقْعًا) فإن الغبار مما لا مناص منه ، من أثر ضغط النفس والعقل والشبهات والآمال القصيرة .

(فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا) إن قلنا إن الجمع جماعة من الناس . فهو قد توسطهم بعد الوصول إلى تلك الدرجة من الكمال . وهم الملأ الأعلى أو نحوه . وإن قلنا إنه اسم لأرض المشعر ، فهي الأرض المقدسة أو المرتبة التي يصل إليها الإنسان .

مركز تحقيق كليات العلوم الإسلامية

المعنى الخامس للعاديات : إنها تنطبق على كل ذي هدف كطالب العلم وطالب الشهرة وطالب المال وأضرابهم . يريد السرعة والهمة في الحصول على نتائجه . وعندما يصل إليها يصدق قوله : ﴿فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا﴾ . أما قوله فَأَثَرُنَ بِهِ نَقْعًا . فهي الموانع والمعوقات عن الوصول إلى الهدف . كما قال الشاعر : تجري الرياح بما لا تشتهي السفن . بل قد يكون بفعل الفرد نفسه من حيث لا يعلم ، أو من نتائج عمله .

(وَجَمْعًا) يمكن أن نفهم منه الهدف نفسه . أو أن نفهم منه جمع الناس المستهدفين لنفس الهدف . وكأنه يريد المال فأصبح من الأثرياء أو بينهم .

إلى معانٍ أخرى محتملة للسياق ، لا حاجة إلى الدخول في تفاصيلها . ولا بد أن نلتفت إلى أن هذه السورة قد حفظت سياقاً ونسقاً للقسم .

وهو يتغير بعد ذلك مباشرة لحكمة ندركها، وهو الإشعار والإشارة إلى الاثنينية بين القسم والمقسم له . أو قل : الإشارة إلى النتيجة بعد الانتهاء من المقدمة ثبوتاً أو إثباتاً .

سؤال : ما هو معنى كنود ، في قوله تعالى : ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾ ؟ .
جوابه : قال الراغب في المفردات^(١) : قوله تعالى : ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾ . أي كفور لنعمته ، لقولهم : أرض كنود إذا لم تنبت شيئاً . وأيده صاحب الميزان قال^(٢) : الكنود الكفور .

أقول : وهو استعمال مجازي لطيف . وإشكاله : أنه حينئذ ينبغي أن يقال : بربه لکنود . لأننا نقول : كفر به لا كفر له .

فإن قلت : فإن استعمال اللام بمعنى الباء مجازاً محتمل .

قلت : هو محتمل ، ولكنه لا يتعين إلا مع الانحصار ، وسنبين أنه غير منحصر . فيتعين المعنى الحقيقي للام .

إذن ، ليس المراد بالكنود الكفور ، نعم ، هم فهموا ذلك من الأرض غير المنتجة ، والكافر بمنزلتها . ولكنه مع ذلك ، ليس هذا معنى منحصرأ . فإن الإنسان غير المنتج له عدة معانٍ :

الأول : إن الإنسان غير نافع لربه كالأرض التي لا تنبت شيئاً . من حيث إن الله سبحانه غني عن العالمين . كما قال في الدعاء^(٣) : إلهي أنت الغني بذاتك أن يصل إليك النفع منك فكيف لا تكون غنياً عني .

الثاني : إن الإنسان قليل الطاعة . كما قال تعالى^(٤) : ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ . وقال^(٥) : ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ .

(١) المفردات مادة «كند» .

(٢) ج ٢٠ ، ص ٣٤٦ .

(٣) انظر مفاتيح الجنان ٢٧٣ .

(٤) سبأ/ ١٣ .

(٥) الأحزاب/ ٧٢ .

الثالث : إنه قليل الالتفات إلى الآخرة وكثير الغفلة عنها . كما قال تعالى ^(١) : ﴿وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ .

الرابع : إن الآية الكريمة لم تتعرض لم تتعلق القلة ، وإن الإنسان كنود من أي جهة . بل تركت الباب مفتوحاً لأجل أن يملأ بأي شيء معقول يمكن أن يخطر على البال . فيمكن أن يقال : إن المراد قلة الاهتمام بأمور الدنيا وقلة الأخذ بزجرها وزخارفها قرية إلى الله تعالى . ومعنى القرية مفهوم من قوله تعالى : لربه .

فإن قلت : فإن هذا لا يحصل إلا للقليل ، مع أن الألف واللام جنسية ، فيدل على اتصاف نوع الإنسان بالصفة ، لا حصة منه . فيدل على فساد المعنى الرابع .

قلت : جوابه من عدة وجوه . منها :
أولاً : أن نقيده الإنسان بالإنسان المهتم بآخريته . وهو كنود من الدنيا ومن مصالحه الشخصية . إلا أن هذا الوجه على خلاف الأصل .

ثانياً : إن الإنسان له إطلاقان : أحدهما : مطلق الإنسان . وله حصص كثيرة ، كالعربي والهندي والمؤمن والفاسق . وثانيهما : الإنسان المطلق ، وهو صنف واحد ، وهم أولياء الله . وإن قسمنا إنسانيتهم إلى مطلق الإنسان كانت بمنزلة قياس الوجود للعدم . ومعه يمكن أن نفهم منها الإنسان المطلق لا مطلق الإنسان .

فإن قلت : ولكن الألف واللام هنا جنسية فتشمل كل البشر .

قلنا : نعم هي جنسية ، والألف واللام الجنسية تستوعب أفراد مدخولها . فإذا فهمنا من مدخولها الإنسان المطلق استوعبت أفرادها . وليس لها أن تستوعب كل أفراد الإنسان .

فالإنسان المطلق صفته أنه لربه لکنود . وليس الكافر ، كما عليه مشهور المفسرين . فقد أراده المفسرون شراً وأردناه خيراً !!

وكذلك على الوجهين في قوله تعالى : ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ .

فإن الخير يمكن فهمه على وجوه :

الأول : المال . وعليه المشهور . كما في قوله تعالى ^(١) : ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾ ... أي ثروة .

الثاني : مطلق الخير ، كما احتمله الطباطبائي قدس سره حيث قال ^(٢) : ولا يبعد أن يكون المراد بالخير مطلقه . ويكون المراد : إن حب الخير فطري للإنسان . ثم إنه يرى عرض الدنيا وزيتها خيراً ، فتنجذب إليه نفسه ، وينسيه ذلك ربه أن يشكره .

أقول : وهذا معناه أن السياق غير مختص بالكافر والفاجر ، لأن كل الناس مجبولون على ذلك . وكذلك الحال بناء على الوجه الأول . فيكون هناك نحو تناف بين تفسير المشهور للآيتين . ولا يبقى وجه للإشارة لحب الكافر بالخصوص للمال ، مع حب الجميع له .

الثالث : الخير المطلق . وهو الله سبحانه . فإنه عين الكمال وحقيقته . حتى سمي بالخير في قوله تعالى ^(٣) : ﴿فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا﴾ . على مناقشة سبقت في سورة الفلق .

فيكون المعنى : وإنه لحب لله لشديد . فيكون السياق دالاً على الفضلاء لا على الفجار .

سؤال : ما هو معنى شهيد في قوله تعالى : ﴿وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ﴾ .

جوابه : إن فيه عدة أطروحات :

الأطروحة الأولى : ما عليه المشهور من أن الشهيد بمعنى الشاهد . قال في الميزان ^(٤) : فالمعنى : وإن الإنسان على كفرانه بربه شاهد محتمل . أقول :

(١) البقرة/ ١٨٠ .

(٢) ج ٢٠ ، ص ٣٤٧ .

(٣) يوسف/ ٦٤ .

(٤) ج ٢٠ ، ص ٣٤٦ .

يعني : متحمل . فالآية تكون في معنى قوله تعالى ^(١) : ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾ .

الأطروحة الثانية : إنه بمعنى المقتول في سبيل الله . إما حقيقة : أي في حرب جهادية صحيحة . أو لقتله الشهوات والنزوات من نفسه .

فإن قلت : فإن هذا المعنى لا يناسب قوله «على ذلك» . فيكون هذا قرينة على فهم المشهور ، باعتبار أنه يبصره ويراه .

قلت : يمكن أن يكون معنى : على ذلك : إضافة على ذلك . أو إلى ذلك . فكأنه معنى على معنى ، أو مضمون إلى مضمون . فلا يكون الجار والمجرور متعلقاً بشهيد ، كما يناسب فهم المشهور . بل متعلقاً بمحذوف يعني كائناً على ذلك .

الأطروحة الثالثة : إنه مشاهد لرحمة الله الخاصة مضافاً إلى الرحمة العامة .

الأطروحة الرابعة : إنه مشاهد لما ذكر في السورة من أفعاله وأفعال غيره ، كالعاديات والموريات وغيرها . إلا أنه يلزم على هذا الوجه أن تكون (على) بمعنى اللام .

الأطروحة الخامسة : إنه بمعنى أداء الشهادة يوم القيامة . لما رأى وسمع . فيكون شاهداً على نفسه وعلى غيره .

فهنا نرى أنه قد انسجمت الآيات الثلاث ، على بعض هذه الأطروحات ، على إرادة الخير .

فإن قلت : إن هذا مناف مع القرائن الآتية وهي قوله تعالى : ﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ﴾ . وهو سياق التهديد . وهو ينافي ما قلناه من إرادة الخير ، إذ لا حاجة معه إلى التهديد .

جوابه : إنه بناء على فهمنا يكون الاستفهام إثباتياً لا استنكارياً . فلا يكون للتهديد .

يعني أنه يعلم ذلك كله ، لا أنه جاهل به أو بمنزلة الجاهل .

سؤال : عن معنى قوله تعالى : ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ .

جوابه : تقدم معنى الخير وحب الخير . وقد فسرهُ المشهور ، بأنه حب المال ، وأنه شديد البخل به لزيادة حبه له .

ويرد عليه :

أولاً : أن حب الخير بالمال ، قد يقتضي العكس . وهو زيادة التصديق به وإنفاقه .

ثانياً : بالإمكان القول بأن الشديد ليس صفة للحب . وإلاً لكان الأنسب استعمال الباء أو «في» مع أنه استعمل اللام . وإنما هو شديد لأجل أو من أجل حب الخير . وأما متعلق الشديد فمحذوف ، مضمونه أنه لا تأخذه في الله لومة لائم يعني في الخير أياً كان معناه .

سؤال : ما هو الوجه في استعمال : ما في القبور ، بدل من في القبور . مع أن المهم هو الحديث عن تبعات الموتى ، وهم من يعقل ؟

جوابه : لأكثر من وجه :

أولاً : إن الإنسان بما هو إنسان ، هو ممن يعقل . ولكن المراد هنا جسمه أو جنازته أو التراب الحاصل من ذلك . وكلها لا تعقل .

ثانياً : إن خروج الموتى يتم ببعثرة التراب في القبور لإخراج من فيها . وهذا يفهم من السياق بالدلالة التضمنية لا المطابقة . أي : حفر القبور لإخراج الموتى منها .

سؤال : وهل تتوقف قدرة الباري عز وجل على إخراج الموتى ببعثرة القبور ؟

جوابه : من وجوه :

أولاً : إنه كلام على مقتضى القانون الطبيعي والأسباب الاعتيادية .

فيكون هنا بمنزلة المجاز . إذ ليس المقصود بعشرة القبور حقيقة ، بل مجرد إخراج الموتى .

ثانياً : إنه كلام مبني على الفهم العرفي العام ، وإن لم يكن على القانون الطبيعي .

ثالثاً : إنه مجاز إذا لم نقل بالبعث الجسماني ، لأنه لا حاجة إلى البعثة يومئذ .

رابعاً : إنه مجاز ، من حيث إن أكثر البشر لا قبور لها . بل لا يوجد قبور يومئذ إطلاقاً . وإنما يراد بها إمكان تواجد بقايا تلك الأجساد .

سؤال : لماذا تقدمت الهمزة على الفاء في قوله تعالى : ﴿أَفَلَا يَعْلَمُ...؟﴾ .

جوابه : إنه أفصح في اللغة العربية . كقوله تعالى ^(١) : ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ - أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ ^(٢) - أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ ^(٣) ... أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ ^(٤) . ولا فرق في ذلك بين الإثبات والنفي .

فإن قلت : لمجرد التوضيح : إن الفاء متقدمة في قوله تعالى ^(٥) : ﴿فَاجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ﴾ . فليكن هنا كذلك .

قلت : إن الهمزة في المقيس عليه أصلية وليست استفهامية . والتقدم للاستفهامية لا للأصلية . وهذا رباعي (مزيد فيه) من جاء . ومعناه قُهر على المجيء أو حُمِلَ عليه حملاً . باعتبار أن المخاض يقهر المرأة ويزعجها .

سؤال : عن معنى الفاء في قوله تعالى : أَفَلَا .

جوابه : لها أطروحتان :

(١) الجاثية/ ٢٣ .

(٢) الواقعة/ ٦٣ .

(٣) الواقعة/ ٥٨ .

(٤) الأنبياء/ ٥٠ .

(٥) مريم/ ٢٣ .

الأولى : إنها للتفريع لإعطاء النتيجة من قوله : ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾ وهي نتيجة عقوبة وتهديد ، على المشهور .

الثانية : إنها فاء جواب الشرط متقدمة . كأنها داخلة على قوله تعالى : إن ربك . أو إن جملة : أفلا يعلم ، جواب شرط متقدم .

وهذا واضح ، لو قلنا بضرورة دخول الفاء ، ولو باعتبار أنه أفصح ، والقرآن يختار الأفصح .

وأما إذا لم نقل بضرورتها ، وقلنا إن عدمها لا ينافي الفصاحة . أو قلنا إن للقرآن أن يختار بعض ما لا يتفق مع الفصاحة ، من باب : ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾^(١) . يعني حتى ما ينافي الفصاحة ، إذن يتعين أن تكون الفاء تفريعية ، لظهورها الأولى في ذلك ، والشك في كونها شرطية .

سؤال : عن زمن العلم في قوله : ﴿أَفَلَا يَعْلَمُ﴾ ؟

جوابه : فيه عدة أطروحات من حيث الزمان !

الأولى : إنه يعلم بيوم القيامة في حينه . وهذا هو المناسب مع كونه كافراً به الآن ، كما عليه المشهور .

الثانية : إنه يعلم بها الآن لأنه مؤمن بيوم القيامة .

الثالثة : إنه خطاب لفساق المسلمين . يعني : كيف تذب وأنت تعلم بيوم القيامة .

وكل هذه الأطروحات صحيحة ، بمعنى من المعاني ، لكنهم أجناس يختلفون في ذلك ، فالكافر تنطبق عليه الأطروحة الأولى والمؤمن تنطبق عليه الثانية والفاسق الثالثة . لأن العلم من الأمور المشككة التي قد يحصل التدرج فيها .

سؤال : ما المراد بقوله تعالى : ﴿وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ﴾ ؟ .

جوابه : ما في الصدور هي النوايا والارتكازات والذكريات وغير ذلك ،
 مما في باطن النفس .

والمراد بالتحصيل إما ثبوتي وإما إثباتي . فما يحصل ثبوتاً هو بروز
 المرتكزات من القوة إلى الفعل . وذلك عن طريق أسبابها في الدنيا . وأما
 الإثباتي ، فهو بمعنى التعرف عليه والتذكير به في الآخرة .

وأما عن الصدور فهي كوامن النفس ومحتوياتها . وإنما عبر بالجمع
 باعتبار تعدد الأفراد المقصودين .

وليس الآن محل الكلام في التفريق بين القلب والصدر في القرآن
 الكريم ، بل له فرصة أخرى إن شاء الله تعالى . وإنما لنا الآن أن نُعَدَّهُمَا
 بمعنى واحد ، كما هو إحدى الأطروحات . فيكون المراد بالصدور أحد
 معنيين :



أولاً : كوامن النفس اللاشعورية .

ثانياً : ما هو مخزون في الذاكرة .

فهنا مستويان من التفكير :

المستوى الأول : إن الذاكرة من سنخ العقل ، والعقل في الرأس عرفاً
 وليس في الصدر . وإنما في الصدر العواطف والكوامن .

المستوى الثاني : إن الذاكرة مناسبة مع تحصيل الآخرة وحسابها لأنه يتذكر
 ما مرّ عليه في الدنيا . وفي الحديث ^(١) : في الدنيا عمل ولا حساب وفي
 الآخرة حساب ولا عمل .

إذن ، فمن الممكن جعل الصدور قرينة متصلة على كون المراد حصول
 التحصيل في الدنيا .

فإن قلت : فإن قوله تعالى : ﴿وَبُعثَرَ مَا فِي الْقُبُورِ﴾ . قرينة قطعية على أنه
 يحصل في الآخرة ، لأن بعثرة القبور تكون يومئذ .

(١) نهج البلاغة ج ١ ، ص ٩٣ ، شرح محمد عبده .

قلت : يمكن المناقشة في ذلك بوجوه :

أولاً : إن الآية غير واضحة في أن البعثة والتحصيل يكونان في زمان واحد . وإن كان لا يبعد أن تكون الإشارة إلى السابق قبل اللاحق .

ثانياً : إنه يمكن أن يكون للقبر معان أخرى ، فإن حاصله : وجود ما هو مخفي فيه وهو الميت وظهوره بعد الكمون . وكذلك كوامن النفس لا حركة فيها - كالميت - فتخرج بالتمحيص . وكذلك الذاكرة ، فإن المنسي بمنزلة الميت ، فيظهر بالتذكر .

وحيث قلنا إن الأقرب تحصيل ما في الصدور في الدنيا ، فبعثة القبور أيضاً يكون بالمعنى المناسب لها . ومن الواضح أن البعثة من قبيل إزالة المانع في طرف العلة ، والتحصيل بمنزلة المعلول . فيكون الأول متقدماً على الثاني . وقوله : يومئذ ، يدل على أن المراد كلا هذين المعنيين ، لأن يومهما واحد عرفاً .

سؤال : أثاره الرازي في هامش العكبري حيث قال^(١) : كيف قال الله تعالى : ﴿إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ﴾ . مع أنه تعالى أخبر بهم في كل زمان . فما هو الوجه في تخصيص ذلك اليوم؟

جوابه : ما ذكره في جوابه بقوله^(٢) : معناه أن ربهم سبحانه مجازيهم يومئذ عن أعمالهم . فالعلم مجاز عن المجازات . ونظيره قوله تعالى : ﴿أَوَلَيْكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ﴾ ، معناه يجازيهم على ما فيها . لأن علمه شامل لما في قلوب كل العباد . ويقرب منه قوله تعالى : ﴿يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ﴾ .

أقول : أما أن السياق سياق المجاز ، فنعم . ولكن هذا يتم على أشكال عديدة :

(١) ج ٢ ، ص ١٥ .

(٢) المصدر والصفحة .

أولاً : إنه يقال عرفاً : إني أعلم ماذا أفعل ، أي في ذلك المورد . فإنه وإن كان يعلم دائماً ماذا يفعل ، إلا أنه ما دام بصدد حديث معين ، فهو يكون قرينة على أن المراد وجود التخصيص بذلك .

ثانياً : إنه يقال عرفاً : إني أعلم ماذا أفعل ، أي في مقام العقوبة والتكيل ، وهذا واضح عرفاً ، ومن الممكن حمل الآية عليه .

ثالثاً : أن يكون بتقدير مضاف ، أو كلمة بين حرف الجر والضمير في قوله : بهم . هو استحقاقهم من الثواب والعقاب أو بمستواهم من الإيمان أو الكفر . غير أن التقدير خلاف الأصل ولا يصار إليه إلا مع الانحصار .

رابعاً : إننا نقدر في محل المشار إليه معنى : مستواهم ، لأن مستواهم عين ذاتهم ، ولا يحتاج إلى تقدير . فإنه إذا علم بمستواهم علم بهم أنفسهم .

خامساً : ما قاله الرازي - كما سمعنا - من أن العلم بمعنى المجازات ، مجازاً لفظياً ، فتصل إليه التوبة بعد غرض النظر عن الوجوه السابقة . وهو وجه رديء لأكثر من مناقشة :

الأولى : إن المستعمل ليس هو لفظ العلم ليكون مجازاً في المجازات . بل : الخبير . ولا ملازمة بين قصد المجازات في الآيات الأخرى وقصدها في هذه الآية ، لتعدد المادة . والمعنى لا يكون مجازاً بل اللفظ .

الثانية : إنه إذا كان خبر بمعنى معاقب ، لزم استعمال «لهم» لا «بهم» . لأن العقاب يتعدى باللام .

اللهم إلا أن يقال : باستعمال الحرف مجازاً أيضاً . فنبتلى بمجازين في حين يكفيننا في التقدير تجوز واحد . بل لا حاجة إلى التقدير ، كما قلنا ، لأنه سبحانه يعلم بهم أنفسهم .

وهنا نكتة كلامية يحسن مجرد الإشارة إليها ، فإنه سبحانه وإن كان خبيراً بهم دائماً ، إلا أن المراد هنا هو العلم المتجدد في عالم الحو والإثبات ، لا العلم الأزلي .

وهذا العلم المتجدد يحصل بعد تحول ما بالقوة إلى ما بالفعل نتيجة
للبلاء والتمحيص ، فيكون علماً بمعلول التمحيص . كما في قوله تعالى^(١) :
﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمِ الصَّابِرِينَ﴾ .

فإذا أصبح صابراً كتب في الصابرين . وإذا أصبح مجاهداً كتب في
المجاهدين ، وإن أصبح معانداً كتب في المعاندين . وهكذا . فالعلم ينطبق
على ما هو موجود فعلاً من قيود الزمان والمكان . وهو المراد من : يومئذ أو
عندئذ . أي عند إنتاج التمحيص لمعلوله .

فهو سبحانه خبير بمستواهم الذي هو نفس ذواتهم ، كما قلنا . وهذا
كما ينطبق في الآخرة ينطبق في الدنيا أيضاً .



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي

سورة الزلزال

وفي تسميتها عدة أطروحات :

أولاً : الزلزلة : وهو المشهور . فإنه وإن كان لفظ الزلزلة غير موجود ، إلا أن مادتها موجودة .

ثانياً : الزلزال . كما في بعض المصادر^(١) . وهو لفظ موجود في السورة مع حذف المضاف .

ثالثاً : السورة التي ذكر فيها الزلزال . إذا سرنا على حسب ما ذكره الشريف الرضي في مجازات القرآن .

رابعاً : إذا زُلْزِلَتْ . يعني باللفظ الذي بدأت به السورة .

خامساً : برقمها في المصحف السائد ، وهو : ٩٩ .

سؤال : ما هو معنى الأرض في قوله تعالى : ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾ . وما المراد من زلزالها؟

جوابه : إن هنا عدة احتمالات . باعتبار انقسامات ثلاثة :

الانقسام الأول : إن الأرض هل يراد بها الأرض المعنوية المعهودة أو الأرض ، باعتبار أن النفس لها أرض وسماء . فأرضها الشهوات وسماؤها العقل .

الانقسام الثاني : إن الزلزلة هل تحدث بقانون طبيعي أو بسبب غير طبيعي؟

(١) انظر الميزان : ج ٢٠ ، ص ٢٤١ .

الانقسام الثالث : إنه هل يتحرك بالزلزلة المجموع أم البعض؟

فتكون الاحتمالات ثمانية ناتجة من ضرب الاثنين في نفسها ثلاث مرات $2 \times 2 \times 2$. وسنستعرض فيما يلي مجملها .

مقتضى فهم المشهور أن المراد من الأرض : الكرة الأرضية . فيرد عليهم هنا سؤال ، هو هل أن الزلزلة المذكورة تشمل كل الأرض أم بعضها؟ فإن كانت تشمل الأرض كلها ، فيرد عليها إشكالان .

الإشكال الأول : عدم تحقق ذلك تاريخياً .

الإشكال الثاني : وهو الأهم أنهم قالوا في علم الفلك : إن سبب عدم الإحساس بحركة الأرض حول نفسها ونحو ذلك ، هو : أن الحركة فيها كلية وليس موضعية . أو قل : إنها حركة مجموعية لمجموع الأرض . وليست لجزئها . ومن جملة مصاديقها : ما إذا كان الإنسان راكباً في واسطة نقل ، فإنه لا يحس بحركتها ولا حركته ، مع كونهما متحركين واقعاً .

فإذا عرفنا ذلك ، فإن الزلزلة إذا أصابت كل الأرض ، فستكون حركتها كلية ، ولن يُحس بها مهما كانت سريعة . هذا مضافاً إلى وجود الجاذبية ، ووضوح أن الأرض حيثئذ تتحرك مع طبقاتها الهوائية وليس وحدها . وهذا يدعم عدم الإحساس بالحركة .

ومعه يتعين على فهم المشهور أن تكون حركة الزلزلة في جزء الأرض لا في الجميع . في حين أنه يفهم من الأرض كل الأرض لا الجزء . فيقع في تهافت واضح . فلا بد من عرض الأمر بشكل آخر .

وذلك له عدة فهم :

الفهم الأول : إن المراد من الأرض مجموع الأرض ، ومن الزلزلة حركتها حول نفسها طبيعياً .

إلا أنه لا يتم لأمرين :

أحدهما : إن السياق سياق التهويل والتهديد ، وهذه الحركة فاقدة لذلك .

ثانيهما : إن السياق دالّ على أن هذه الحركة لم تحدث لحد الآن وإن التنبؤ قائم على حصولها في المستقبل . كما هو المستفاد من قوله تعالى : ﴿إِذَا زُلْزِلَتْ﴾ . مع أن هذه الحركة متحققة فعلاً .

الفهم الثاني : أن يكون المراد الزلازل الاعتيادية لجزء من الأرض .

ويرد عليه كلا الإشكاليين السابقين . ومضافاً إلى إمكان القول : بأن المراد من الأرض كلها لا جزأها ، ولو باعتبار أن الأصل في الألف واللام الجنسية لا العهدية . فتأمل .

الفهم الثالث : أن يراد تحرك الأرض كلها بشكل غير معهود . كما لو كانت تهتز ونحو ذلك . وبهذا تندفع الإشكالات الواردة على الفهمين السابقين . مع إمكان دعمه بأن السياق يدل على حدوثه بالمعجزة ، لا بالقانون الطبيعي . ويكون هذا الفهم مؤيداً للمشهور بحدوثه عند يوم القيامة .

الفهم الرابع : أن يراد تحرك بعض الأرض بشكل غير معهود .

ويرد عليه مضافاً إلى ما قلناه في الإشكال على الفهم الثاني ، وجهان آخران :

الأول : إن قوله : زُلْزَلَهَا يشعر بأن الزلزال المشار إليه هو زلزال عظيم . بحيث تكون نسبة الباقي إليه كالعدم . وهذا كما يكون قرينة على عدم إرادة الزلازل الاعتيادية ، يكون قرينة أيضاً على عدم كونه في جزء بسيط من الأرض ، وإن لم يكن اعتيادياً ، لأنه على كلا التقديرين لا يتصف بتلك الصفة .

الثاني : قوله : ﴿وَأَخْرَجَتُ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾ ، يشعر بأن ذلك هو نتيجة الزلزال ، والزلزال الموضوعي لا ينتج مثل ذلك ، بل يصلح هذا وجهاً لمناقشة عدد من الوجوه السابقة أيضاً .

الفهم الخامس : أن يكون المراد بالأرض : الأرض المعنوية وهي أرض النفس .

فإن قلت : وما ربط ذلك بالزلزلة؟

قلت : إن نفهم منها الزلزلة المعنوية ، فإن نفس الإنسان تتزلزل عند البلاء الدنيوي وعند الفرح والحزن والغضب والشكوك وغيرها . ولعل كل أفراد البشر قد مروا في ذلك .

ومعه فيكون المراد من قوله تعالى : ﴿وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا﴾ . يعني : صاحب تلك النفس وحاملها .

فإن قلت : إننا عرفنا أن المراد الإشارة إلى زلزال رئيسي ، عظيم الأهمية ، فهل لدى النفس شيء من هذا القبيل؟

قلت : نعم ، ولذلك عدة مصاديق أوضحها ما يحدث حالة الاحتضار ، فتخرج الأرض أثقالها وهو البدن ويقول المحتضر ما لها . ولماذا حصل الأكم إلى هذه الدرجة؟

فإن قلت : فإن حمل اللفظ ، وهو الأرض على الأرض المعنوية ، مجاز ، وهو مناف لأصالة الحقيقة ، فترتبه كقوله تعالى : ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾

قلنا : نعم ، إلا أن استعمال القواعد اللغوية العامة في الفهم المعنوي للقرآن ، ليس في محله .

الفهم السادس : أن نفهم من الأرض : ما على الأرض لا الأرض نفسها ، أي أن نفهم الجانب الاجتماعي والإنساني من الأرض . كما قال تعالى ^(١) : ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ ، أي أهل القرية بصفاتهم متضمنين في معنى القرية نفسها ، فالأرض متضمنة للمجتمع أيضاً .

وفي هذا الفهم ، أن المراد تزلزل المجتمع بالبلاء الدنيوي ، أو بأي شيء يشاؤه الله تعالى . وأخرجت الأرض أثقالها ، وهو سقوط المهمين في المجتمع ، وقال الإنسان ما لها ، وهم أفراد المجتمع .

ولكن لماذا يعبر بالزلال هنا؟

وذلك لأحد وجوه :

الأول : إن البلاء يوجب كثرة حركة الأفراد إما خوفاً أو لقضاء حاجاتهم الآتية ، ونحو ذلك .

الثاني : إن كثرة الحركة هذه توجب حركة في القشرة الأرضية ، وإن كانت قليلة ، فهي تشبه الزلزلة من هذه الناحية .

الثالث : إن أرض النفوس كلها تتزلزل من الناحية النفسية على العموم .
فإن قلت : فإننا استفدنا من الآية الكريمة أن المراد الإشارة إلى زلزال رئيسي للأرض ، فلا ينطبق على هذا الفهم ، وخاصة على الوجه الثاني حيث لا يحصل في قشرة الأرض إلا حركة قليلة .

قلت : نعم ، لا بد أن يكون المراد حصول بلاء رئيسي في المجتمع أو في المجتمعات أو في البشرية ولو باعتبار أشراط يوم القيامة .

وأما قصة القشرة الأرضية ، فهي خارجة موضوعاً ، بعد أن نقلنا - بناء على هذا الفهم - معنى الزلزال من الأرض إلى المجتمع .

سؤال : ما هو معنى أخرجت ، في قوله تعالى : ﴿وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾ ؟

جوابه : إحدى أطروحتين - على الأقل - :

الأولى : أنها تخلصت ورفضت ولفظت أثقالها . كأن شيئاً مزعجاً كان في داخلها فأخرجته . وهذا هو الأوفق بالفهم المشهور .

الثانية : أنها أبرزت وبيّنت ذلك ، لأجل مصلحة وحكمة إلهية . وأوضح مصاديق ذلك هو إخراجها للكنوز والمعادن عند ظهور الإمام المنتظر سلام الله عليه^(١) . فهو إظهار لطيف وليس مزعجاً .

سؤال : ما هي الأثقال التي تخرجها الأرض يومئذ؟

جوابه : إن فيها تسعة احتمالات :

الاحتمال الأول : الموتى . كما رجحه الطباطبائي في الميزان^(١) .

ويرد عليه : أن الله تعالى هو الذي يبعث من في القبور . ولا دخل للأرض في ذلك ، ونسبة الإخراج تكون للفاعل لا للمكان . وإلا كان مجازاً والأصل التمسك بالمعنى الحقيقي .

هذا ، مضافاً إلى أننا نسأل : هل أن عودة الموتى تتوقف على زلزلة من هذا القبيل؟ نقول :

أولاً : إن قدرته سبحانه على ذلك لا تتوقف على ذلك .

ثانياً : إن أكثر الموتى من البشرية ليس لهم جثث ، بل قد اختلطت أجسامهم بالرمال . وحصول الزلزلة ليس سبباً لإعادة الرمل جسماً . إلا إذا قلنا إن ذلك مما يحدث بقدرة الله تعالى . فإذا أخذنا قدرة الله بنظر الاعتبار ، فلا حاجة إلى الزلزلة .

اللهم إلا أن يقال : إن المراد أن الأرض تفتقت عن جثث الموتى إلى الحياة ، فيعبر عن هذا التفتق أو التفتح بالزلزلة . ولكنه ليس هو المعنى الحقيقي للزلزلة على أي حال .

إلا أن يكون نظير قوله تعالى^(٢) : ﴿ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ ﴾ . لحصول اهتزاز التراب بخروج النبات من البذر . إلا أن معنى الزلزلة غير ذلك بالوضع الحقيقي .

الاحتمال الثاني : - للأثقال - : المعادن والكنوز .

وهذا المعنى مشهوري أيضاً وله عدة تطبيقات :

١ - فمرة نحمله على استخراج المعادن من الأرض من قبل البشر . وإنما نسب إلى الأرض باعتبارها مكاناً للتعدين . إلا أنه لا يناسب السياق

(١) ج ٢٠ ، ص ٣٤٢ .

(٢) الحج/ ٥ .

العام ، كما هو واضح وأوضح ذلك أنها غير مسبقة بالزلزلة .

٢ - ما ورد من أن الأرض تلقي بأفلاذ أكبادها من الذهب والفضة عند ظهور المهدي^(١) .

ويرد عليه ما أوردناه على الأول . مع أن كليهما غير مربوط بيوم القيامة . كما عليه المشهور من أن سياق السورة كله مربوط به .

٣ - إن المشهور يقول : إن الزلزلة يوم القيامة تخرج المعادن من جوف الأرض وتطرحها على الأرض ، كما فهموا من السياق . ولعل بعض التقريبات تدل على عدم الحكمة من ذلك وكونه لغواً ، واللغو لا يصدر من الحكيم لا إثباتاً ولا ثبوتاً .

مضافاً إلى نكتة أخرى لا ينبغي إهمالها ، وهي : أن سياق الآيات حسب فهم المشهور : أن كلاً من الموتى والمعادن تخرج بنفس الزلزلة .

ونحن نلاحظ أن هذا يحتاج إلى معجزتين ولا تكفي معجزة واحدة . فإذا أخرجت الأرض المعادن ، فكيف سيكون إخراج الموتى ؟ وعندئذ لا بد من مضاعفة المعجزة ، ولا حاجة إلى ذلك فيكون عبثاً أو لغواً . وإنما يومئذ المهم هو إخراج الموتى فقط .

أو نقول : إن المعادن نفسها متكونة من جثث الموتى . إما باعتبار التعبير مجازاً عن الجثث بكونها معادن . أو أن بعض المعادن متكونة من الجثث ، كما يقال في النفط من كونه متكوناً من أجساد متحللة من الحيوانات والبشر من ملايين السنين ، تحت الضغط والحرارة الباطنية العالية .

إلا أن ذلك ، يقتضي تحول المعادن إلى أجساد بشرية لدى الإخراج إلى سطح الأرض . ومعه لن نجد معادن خارجة . وهذا ينافي الوجه الخاص بإخراج المعادن .

الاحتمال الثالث : للانتقال ، أنها أخرجت ما على وجهها من سكان

(١) مستدرک الصحيحین ج ٤ ، ص ٥١٤ .

ونبات وحيوان . فإن الثقل عرفاً يكون على الشيء أو على سطح الأرض لا في الباطن . ويؤيده قوله تعالى ^(١) : ﴿وَالْقَتُّ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ﴾ . أي أصبحت خالية منها ، إذا أعرضت عنها ولفظتها .

الاحتمال الرابع : أن يكون الثقل ثقل الذنوب والمسؤولية وثقل استحقاق العقوبة . ويؤيده قوله تعالى ^(٢) : ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ﴾ . أي أصبحت أرضاً لم يذنب عليها إنسان كما ورد ^(٣) . كأن الأرض هي السبب في التنظيف من الذنوب .

الاحتمال الخامس : أن يكون المراد : الظلام المعنوي الناتج من الذنب أو المنتج له . وهو القصور والتقصير . كما في قوله تعالى ^(٤) : ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ . فيتحول الظلام إلى النور بعد إلقاء الثقل والتخلص منه .

الاحتمال السادس : التخلص من العيوب بحصول الكمال .

الاحتمال السابع : الأعمال .

فإن قلت : هل أنه نتيجة للزلزلة؟ قلت : نعم ، فإننا إنما نتحرك للعمل الرئيسي عند العاطفة الحقيقية .

فإن قلنا : إن أخرجت بمعنى لفظت أو رفضت . فتكون الأعمال مرفوضة على أحد شكلين :

أحدهما : أن نقول : إن الإنسان قد يكون في حالة يأس من نفع الآخرين وإفادتهم له وقضاء حاجته ، فيكون خاملاً لا نشاط له .

ثانيهما : أن نقول : إن الإنسان يكون في درجة من التكامل المعنوي . فلا

(١) الانشقاق/ ٤ .

(٢) ابراهيم/ ٤٨ .

(٣) انظر نحوه في الميزان ج ١٣ ، ص ٩١ .

(٤) الزمر/ ٦٩ .

يقدم طاعاته لله عز وجل ، وإنما يقدم ذنوبه فقط . ويحس أنه غي تقصير مستمر .

وإن قلنا : إن أخرجت أي أبرزت . وكان المراد من الأثقال : الأعمال - كما عليه هذا الوجه - كان هذا على ضد الشكل السابق . وهو أن الفرد يشعر بطاعاته أمام الله سبحانه وأمام خلقه ، وأنه تحمل المصاعب والبلاء في سبيل ذلك ، فهو يبرزها ويفتخر بها .

الاحتمال الثامن : أن يكون أخرجت بمعنى أبرزت ، على معنى أنها أخرجت وهيأت خيراتها بعد الظهور . ويكون ذلك نتيجة لزلزلة البلاء السابق عليه .

وهذا المعنى قابل للانطباق على الأيام الكبيرة عموماً ، كظهور الإسلام المسبوق ببلاء الجاهلية وعبادة الأصنام ، أو دخول الجنة المسبوق ببلاء يوم القيامة .

الاحتمال التاسع : أن تكون أرض النفس قد أبرزت كوامنها بالاختبار والتمحيص . وتلك الكوامن قد تكون هي الإيمان والطاعات ، وقد تكون هي الفسق والنفاق .

فإن قلت : إن كل هذه الأمور ليس لها ثقل حتى المادي منها ، كالمعادن والموتى والسكان ، لأن الثقل العرفي هو المحسوس بالحمل أو الوزن وتحور ذلك . وليس هذا منه .

قلت : يكفي الصديق العرفي للثقل ، ويظهر ذلك بتقدير الحمل أو حصول الوزن .

فإن قلت : الذنوب والظلمة والمسؤولية أيضاً ليس لها ثقل . مع أن نص الآية على وجود الثقل . فتكون قرينة متصلة على نفي كل هذه المعاني ، وتبقى المعاني المادية المشهورة .

ويؤيد ذلك : إن بعض الأمور المادية أيضاً ليس لها وزن في حالة وجوده الأصلي في الطبيعة ، فكأن وزنه صفر .

قلت : إن هذا كله لا يعني التنزل عن الإدراك المعنوي لثقل تلك الأمور المشار إليها . مهما كان ظهورها العرفي ضعيفاً .

سؤال : لماذا يقول الإنسان : ما لها؟

جوابه : إن قوله : ﴿وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا﴾ ، استفهام يراد به الاحتجاج أو يدل على حصول الدهشة ، كما عليه المشهور . وهم يعنون الأمور غير المتوقعة أو الرديئة وليس الحسنة .

وهذا قابل للمناقشة من وجوه :

أولاً : إن الأمور الحسنة أحياناً لا تكون متوقعة ، فتثير الدهشة ، وإن لم تثر الاحتجاج .

ثانياً : احتمال أن يراد الاستفهام عن استحقاق النفس لطلبها من الله سبحانه .

ثالثاً : إنه استفهام استنكاري للاستحقاق يراد به نفيه .

رابعاً : أن تكون ما نافية فهي لنفي الاستحقاق ، يعني ما لها شيء .

فإن قلت : هذا لا ربط له بالزلزلة .

قلت : إن فهمنا من الأرض : الأرض العرفية ، فإن السؤال يأتي بعد الزلزلة ، أو قل : نتيجة للزلزلة .

وإن فهمنا من الأرض : الأرض المعنوية ، فإن السؤال يمكن أن يكون خلال التزلزل ، ويمكن أن يكون بعده .

إن قلت : إن ما نافية وليست استفهامية .

قلت : بل يتعين كونها استفهامية ، لأن النافية :

أولاً : خلاف السياق .

ثانياً : على خلاف أصالة عدم التقدير ، لأن التقدير : ما الذي لها . أو ما الذي يكون لها . فالجار والمجرور متعلق بمحذوف خبر . والمبتدأ محذوف

أيضاً ، فنحتاج إلى التقدير ، بخلاف كونها استفهامية ، بحيث تصلح بنفسها أن تكون مبتدأ .

فإن قلت : فهي موصولة . أي وقال الإنسان : ما هو الذي لها .

قلت : فتكون : إما مبتدأ وخبرها مقدر تقديره : ثابت أو متحقق . أو تكون صفة أي وقال الإنسان الذي لها .

وهذا على خلاف مشهور اللغويين ، إضافة إلى حذف مقول القول ، مع أن المفروض ثبوته . وكل هذه القرائن تدل على أنها ليست نافية ولا موصولة .

سؤال : من هو المتسائل في قوله : مَا لَهَا؟

جوابه : الإنسان . وينقسم إلى أقسام :

أولاً : مطلق الإنسان ، أو عمومه . وهو ما فهمه المشهور .

ثانياً : الإنسان المطلق .

ثالثاً : المبتلى بالزلزلة .

رابعاً : المشاهد لها ، وإن لم يكن مبتلى بها .

أما الإنسان المطلق فهو المتكامل بعد أن طهرت نفسه وأخرجت أثقالها ، فهو يتساءل عن استحقاق نفسه . فيجيبه الله سبحانه بمقدار استحقاقها . كما قال سبحانه ^(١) : «اذْعُوْنِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» . والله تعالى كريم لا بخل في ساحته .

وأما مطلق الإنسان فإن فهمنا من الأرض : الأرض المادية فإنه يسأل عن العلة المادية والسبب للزلزل . أو عن العلة الغائية لها ، وأنها بأي حكمة حصلت . أو أنه يسأل عن الحكمة بصفته معترضاً على ذلك . والعياذ بالله . وإذا فهمنا من الأرض : الأرض المعنوية ، وهي في الفرد الاعتيادي دائمة

التزلزل وكثيرة الشكوك والفتن . كما قال في الدعاء^(١) : فإن الشكوك والظنون لواقع الفتن ومكدرة لصفو المنائح والمنن . فهو يتساءل عن سبب ذلك . إذا كان هو المبتلى بها .

أما إذا كان المتسائل هو المشاهد لها ، فله عدة أمثلة :

منها : إن الإنسان المطلق يتساءل عن سبب كفر الكافر أسفاً عليه . كما ورد أن الحسين عليه السلام ، كان يبكي لحال أعدائه^(٢) . ومنها : أن مطلق الإنسان يتساءل عن حال صاحبه (الإنسان المطلق) باعتباره أنه متخلف ورجعي ومتفوق ولا يريد إلا مصلحة نفسه .

ومنها : قول الملائكة : ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾^(٣) . فهم معترضون على الكفار والفجرة بوصولهم إلى هذا الدرك ، مع أن الله أهلهم بالخلقة للوجود في أعلى عليين . كما قال تعالى^(٤) : ﴿أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمْ النَّذِيرُ﴾ .

وقد يكون الإنسان هو المتسائل ، بدل الملائكة .

قوله تعالى : ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾ .

حدث يتعدى بالباء إلى المفعول الثاني لا بنفسه . والأخبار هنا بمنزلة المفعول الثاني ، وأما الأول فمحذوف ، فاحتاجت الأخبار إلى الباء .

فهي لا تحدث الأخبار نفسها ، وإنما تحدث بأخبارها ، فتكون هنا أكثر من أطروحة :

الأولى : إن «أخبارها» منصوب بنزع الخافض . على اعتبار أن مقتضى الأصل وجوده .

(١) انظر : مفاتيح الجنان : ص ١٢٣ ، مناجاة المطيعين لله .

(٢) انظر الخصائص الحسينية للتستري ص ٧٨ . هذا نقلاً عن : أضواء على ثورة الإمام الحسين عليه السلام للمؤلف طبع : مؤسسة المعارف - بيروت ص : ١٣٥ .

(٣) المدثر/ ٤٢ .

(٤) فاطر/ ٣٧ .

الثانية : إن «تحدث» وإن كان ينصب مفعولاً واحداً حقيقة ، إلا أنه جعل مجازاً ناصباً لمفعولين . ولا ضير في ذلك .

وارتباط هذه الآية بالآية السابقة عليها صريح . فيكون المراد رد الجواب على السؤال السابق : ما لها؟

سؤال : ما المراد بالإخبار؟

جوابه : إن في ذلك عدة أطروحات :

الأولى : إنها تحدثه عن سبب حصول ما يسأل عنه : وذلك أنه حصل بسبب الوحي «بأن ربك أوحى لها» أي بأن تنزلزل .

الثانية : إن الأرض تحدث الإخبار الحاصل فيها من الحوادث الموجودة في الحال والماضي .

الثالثة : إنها تخبره أنه قد حصل لها الوحي إجمالاً ، بغض النظر عن مضمونه .

وأسلوب الإخبار منقسم إلى تقسيمين : *تقسيم*

التقسيم الأول : إنها تتحدث بلسان المقال والنطق أو إنها تتحدث بلسان الحال . وهذا احتمال ينفع المستوى الثقافي المادي الذي يستبعد حصول النطق والكلام . فنقول له : إنها تنطق بلسان الحال ، أي تعرف من علاماتها وأوصافها .

التقسيم الثاني : إن الحديث أو النطق إما أن يكون بشكل موضوعي ، أي إنه مجرد شرح للحال : إنه حصل كذا وكذا! . وإما أن يكون هذا الشرح مقترناً بلسان الإقرار والمذلة أمام الله سبحانه ، وليس مجرد كونه شرحاً موضوعياً .

الوجوه الإعرابية:

قال العكبري^(١) : عامل في إذا جوابها وهو قوله تعالى : ﴿تُحَدِّثُ ، أَوْ يَصْذَرُ﴾ .

أقول : وتعليقنا على ذلك بأمور :

أولاً : إن المشهور على أن إذا ظرف يحتاج إلى متعلق أو عامل . كما أشار العكبري^(١) . إلا أن ذلك لا يخلو من إشكال ، لأن «إذا» حرف والحرف لا محل له من الإعراب ، فلا يحتاج إلى متعلق . وإذا كانت اسماً لم تحتج إلى متعلق أيضاً ، بل تكون مبتدأ والجملة الشرطية خبرها . أو نقول : إنها لا محل لها من الإعراب لأن لها الصدارة في الكلام ، وكل ما لا محل له لا يحتاج إلى متعلق وإن كان اسماً .

ثانياً : إنه بعد التنزل عن الأمر الأول ، وقلنا إن إذا اسم أو ظرف . فإن المتعلق - حسب فهمي - ينبغي أن يكون أسبق رتبة من الظرف ، وإذا تعلقت بتحدث أو يصدر ، كما قال العكبري ، تكون متعلقة بتأخر لفظاً ورتبة . لأن كلا منهما جواب شرط . وجواب الشرط متأخر رتبة عن أداة الشرط لا محالة . وهو متأخر لفظاً أيضاً .

بل إن هذين الفعلين المحتملين ، متأخران عن «إذا» رتبتين لا رتبة واحدة ، لوقوعهما في جواب الشرط ، وهو متأخر عن فعله المتأخر عن الأداة . ولكن إذا دار الأمر بين الجملتين على أنها جزاء الشرط تقدمت المتقدمة ، لأنها أسبق رتبة من الأخرى .

فإن قلت : إن هنا إشكالاً آخر ، على تعلق «إذا» بهذين الفعلين ، لأنهما عملاً في عدة معمولات كالمفعول به والحال . كما هو واضح لمن يقرأ الآية الكريمة ، ولا يمكن للفعل الواحد أن تتعلق به عدة معمولات . إذن لا يمكن أن تتعلق إذا بأي منهما .

قلت : بل يمكن القول بالجواز . وأن الفعل قد يعمل عدة أمور دفعة واحدة . ولا مانع من ذلك نحويًا ، نعم ، لو أخذنا ذلك من جانب فلسفي امتنع ، لقاعدة : أن الواحد لا يصدر إلا من الواحد .

سؤال : ما هو جواب الشرط لإذا؟

جوابه : هو قوله تعالى : ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾ .

فإن قلت : إنها لا يمكن فيها ذلك ، لأن جواب الشرط مصدر بالفاء .
في حين أنها فاقدة له . وكان ينبغي أن يقول : فيومئذ تحدث إخبارها ، لو
كان جواباً .

قلت : أولاً : لعلها موجودة في بعض القراءات . ولا يخل وجودها
بالسياق القرآني وجماليته .

ثانياً : إن الوحي نزل بدون الفاء في جواب الشرط ، فيكون حجة على
العدم . لأن الأخذ بالنطق القرآني أولى من الأخذ بلسان العرب .

ثالثاً : إن هناك من الموارد ما لا يقع الفاء في جواب الشرط ، ومنه
الفعل المضارع الواقع في الآية ، وهو «تحدث» .

رابعاً : مع التنزل عن ذلك وفرض إصرار النحويين على وجود الفاء .
نقول إنها حذفت من أجل مصلحة المبرد . وملخصها : إنها لا يمكن أن
تدخل على الكلمات كلها : يومئذ تحدث إخبارها ،

أما الأخيرة فواضح . وأما يومئذ فلأنها فضلة وليست جملة ، وأما تحدث
فلأن دخول الفاء فيها مضر بصحة السياق القرآني كما هو معلوم . كما أن
تقديم تحدث قبيح في السياق أيضاً . فيتعين حذف الفاء .

خامساً : أن نقول : إن جواب الشرط غير هذه الآية المذكورة ، بل هو
الآية الأسبق منها وهي قوله تعالى : ﴿وقال الإنسان ما لها﴾ .

فإن قلت : إنها أيضاً محذوفة الفاء ، في جواب الشرط .

قلت : يأتي هنا بعض ما قلنا ، هناك ، مضافاً إلى القول : إن الواو هنا
زائدة أو إنها بمعنى الفاء .

ثم أضاف العكبري قوله^(١) : يومئذ بدل من إذا ، وقيل التقدير اذكر إذا
زلزلت . فعلى هذا يجوز أن يكون تحدث عاملاً في يومئذ ، وأن يكون بدلاً .

أقول : إذا كانت إذا ظرفاً متعلقاً بمحذوف وهو اذكر وغير متعلقة بتحدث . صح أن يتعلق يومئذ بتحدث .

أما إذا كانت متعلقة بتحدث ، فلا يصح أن يكون يومئذ متعلقاً بها . لأن الفعل الواحد لا ينصب ظرفين في رتبة واحدة ، حسب وجهة نظر العكبري .

وجواب ذلك : من وجهتين :

الوجهة الأولى : النقاش في الصغرى وذلك : أن العكبري أصلاً ، اعتبر يومئذ بدلاً من إذا . فيكون الظرف المتعلق واحداً ، وهو إذا .

الوجهة الثانية : النقاش في الكبرى ، وذلك : أننا قلنا فيما سبق إن مقتضى سياقات كلام النحويين أن الفعل يمكن أن يكون عاملاً لعدة معمولات دفعة واحدة ، كرفعه للفاعل ونصبه للمفعول وكونه متعلقاً للجار والمجرور ونحو ذلك .

نعم ، هو لا يعمل عملين من جنس واحد ، وفي رتبة واحدة ، كما لو رفع فاعلين أو نصب مفعولين أو تعدى إلى جارين ومجرورين .

وإذا تم ذلك ، لم يكن يومئذ متعلقاً بتحدث ، لأن كلاً من إذا ويومئذ ظرف بنوعية واحدة ورتبة واحدة . بعد التنازل عن كونها بدلاً ، كما في الوجه الأول .

وقول العكبري : يومئذ بدل من إذا . يعني أن مرجعهما في معنى واحد ومحصل واحد . وكأنهما بمنزلة ظرف واحد . لأن يومئذ يحتوي على تنوين التعويض ومرجعه إلى تكرار السابق يعني : يوم إذ زلزلت الأرض زلزالها . فرجع إذ وإذا إلى معنى واحد . وهو مطلق وجيه .

ثم قال العكبري^(١) : ﴿بِأَنَّ رَبَّكَ﴾ ، الباء تتعلق بتحدث ، أي تحدث

الأرض بما أوحى . وقيل هي زائدة وأن بدل من أخبارها ، ولها بمعنى إليها .
وقيل : أوحى يتعدى باللام تارة وبإلى أخرى .

أقول : فيكون المعنى تحدث الأرض بما أوحى الله تعالى لها من الأمور .
فيسنتج من ذلك : أنه يتعلق بتحدث سنخين من المتعلق : الظرف والجار
والمحروور . وهذا لا بأس به سواء كان الباء في «بأن» زائدة أو سببية .

وقوله : وقيل هي زائدة يعني كون الباء بمنزلة العدم . بمعنى أنها تحدث
أن ربك أوحى لها .

وقوله : وأن بدل من أخبارها . يعني : أن المصدر المؤول من أن
ومدخلها هو البدل .

فإن قلت : إن أوحى تتعدى بإلى لا باللام كقوله تعالى ^(١) : ﴿ذَلِكَ مِمَّا
أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾ . وقوله ^(٢) : ﴿فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى﴾ .
وغير ذلك . في حين أنها متعدية هنا باللام ، في لها .

قلت : ذلك من وجوه : *مركزية تكملة علوم راسدية*

أولاً : ما ذكره العكبري ^(٣) ، من أن : لها بمعنى إليها ، كما سبق .
ثانياً : ما نقله العكبري بقوله ^(٤) : وقيل أوحى يتعدى باللام تارة وبإلى
أخرى .

ثالثاً : إن أوحى تتعدى بإلى أو ما يقوم مقامها حقيقة أو مجازاً . بناء
على ما اخترناه من إمكان الاستعمال المجازي في الحروف .

رابعاً : إن معنى اللام غير معنى إلى . فمعنى أوحى إليها أنها هي
السامعة للوحي . وأما أوحى لها فبمعنى : أوحى لأجل مصلحتها . ولكن

(١) الإسراء/ ٣٩ .

(٢) النجم/ ١٠ .

(٣) ج ٢ ، ص ١٥٧ .

(٤) المصدر والصفحة .

إلى من يكون الوحي؟ فهذا مجمل في الآية . ولعله إلى بعض الخلق العالي ، كجبرئيل أو غيره . وهذا في نفسه معنى محتمل .

وقوله تعالى : ﴿بَأَنَّ رَبَّكَ﴾ . الباء يفيد التكلم . أي إن الأرض تحدث بوجود الوحي أو بسبب الوحي . أو أنها تزلزلت بسبب الوحي . إما امتثالاً أو خشوعاً . فيكون نحو اعتذار عن التزلزل . أو أنها يوحى لها وتحدث أخبارها بعد أن يتم التزلزل . وهكذا .

قال الطباطبائي في الميزان^(١) : وقد اشتد الخلاف بينهم في معنى تحديث الأرض بالوحي . أهو بإعطاء الحياة والشعور للأرض الميتة حتى تخبر بما وقع فيها .

أقول : قال الفلاسفة : إن الجماد ليس ميتاً . بهذا المعنى . بل يمكن سماعه وجوابه .

وقالوا أيضاً : إن الصفات من العلم والقدرة والحياة ، هي من لوازم الوجود . فهي تتحقق بتحقيقه . وكلما كان الوجود أعلى ، وأهم وأشرف ، كانت هذه الصفات أوضح . وكلما كان أدنى كانت هذه الصفات أقل وأضعف ، حتى لا يكاد أن يكون مدركاً لنا ، كما في الجمادات . إذن ، فالأرض بصفاتها موجودة ، يمكن أن تسمع وأن تتحدث .

وأضاف الطباطبائي^(٢) : أو يخلق صوت عندها ، وعد ذلك تكليماً منها .

أقول : هذا بعد التنزل عن الرأي الأول . واعتبار الأرض ميتة ، ولكن صوتاً ما يخلقه الله في أرجائها . ونوع هذا الصوت كالصوت الذي أوجده الله سبحانه في الشجرة لموسى عليه السلام . وهو قوله^(٣) : ﴿يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ .

وقول الطباطبائي : وعد ذلك تكليماً منها . يعني : أنها تحدث مجازاً لا حقيقة .

(١) ج ٢٠ ، ص ٣٤٣ .

(٢) المصدر والصفحة .

(٣) القصص / ٣٠ .

ويرد عليه : أنه من يسمع ذلك الصوت؟ فإنه حسب سلسلة تفكير المشهور : أن ذلك يحصل في أشرط الساعة ، وأن الأرض تخرج أثقالها وكل الناس ميتون يومئذ ، فمن يسمع؟ والصوت بدون سامع لغوا!!

فإن قلت : الملائكة هي التي تسمع؟

قلت : إن المشهور يرى أنه بعد النفخة الأولى في الصور ، فإن جميع الخلق من ملائكة وبشر وجن يموتون ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^(١) . فهل الله هو المحدث ، وهو يعلم بذلك بالعلم الأزلي . ولا حاجة له إلى هذا الحديث؟

إذا سرنا بهذا السير ، فبالإمكان القول ، إنه يحصل بعد النفخة الثانية نوع من الحياة . فحينئذ تخرج الأرض أثقالها وتحدث أخبارها . وهم الذين يسمعون .

وأضاف الطباطبائي في الميزان إلى عبارته السابقة^(٢) : أو دلالتها بلسان الحال . بما وقع فيها من الأعمال الخبيثة .

وحسب فهمي : أن السيد «قدس سره» : يدعم الأطروحة الأولى بروايات وردت في البحث الروائي وإن لم يصرح بذلك . قال^(٣) : ولا محل لهذا الاختلاف بعد ما سمعت ، ولا أن الحجة تتم على أحد بهذا النوع من الشهادة ، انتهى .

إن الآيات القرآنية تنص على أن كثيراً من ظواهر الطبيعة ، قابلة للإدراك كقوله تعالى^(٤) : ﴿وَالطَّيْرِ صَافَّاتٌ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾ . وقوله سبحانه^(٥) : ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ .

(١) الرحمن/ ٢٧ .

(٢) ج ٢٠ ، ص ٣٤٣ .

(٣) المصدر والصفحة .

(٤) النور/ ٤١ .

(٥) الإسراء/ ٤٤ .

وقوله جل جلاله ^(١) : ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا﴾ . وقوله تعالى ^(٢) : ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ . إلى آخر الآية . وهذا كله يدعم الفكرة الفلسفية الأنفة الذكر .

وأما عدم تمامية الحجة بهذا النوع من الشهادة ، كما أشار الطباطبائي ، فهو غير صحيح ، لأن المفروض أن الدلالة كاملة بحيث يحصل منها العلم أو الاطمئنان ، فلماذا لا تكون حجة؟

فإن قلت : إن الوحي مختص بالنبوة ، والأرض ليست كذلك .

قلت : ليس الوحي منحصرًا بالأنبياء يقيناً . بدليل قوله تعالى ^(٣) : ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ . . . وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ﴾ ^(٤) . . . وفي الروايات المستفيضة : أن الوحي ينزل على أناس ليسوا رسلاً . كأمير المؤمنين والزهراء والحسين والمهدي عليهم السلام ^(٥) . وهذا يكفي .

بل إن نزوله حاصل حتى على الحيوانات ، كما صرح به القرآن الكريم . إذن فلا غرابة أن تكون الأرض موحى لها .

ويدعمه قول أمير المؤمنين عليه السلام ^(٦) : أما بعد فإن الأمر ينزل من السماء إلى الأرض كقطر المطر إلى كل نفس بما قسم لها .

فإن قلت : الأوامر هنا بمعنى الحوادث .

قلنا : كلا ، بل الأمر أكثر من ذلك . فكأنه يشبه قطرات المطر في الكثرة

(١) الأحزاب/ ٧٢ .

(٢) النحل/ ٦٨ .

(٣) النحل/ ٦٨ .

(٤) القصص/ ٧ .

(٥) انظر موسوعة الإمام المهدي (ع) للمؤلف : تاريخ الغيبة الكبرى ص ٥٠٥ وتاريخ ما بعد الظهور ص ٢٧٣ .

(٦) نهج البلاغة خطبة/ ٢٣ . ج ١ ص ٦٨ ، شرح محمد عبده .

والانتشار . فكل قطرة هي وحي يوحى إلى الطبيعة ، وإلى المؤثرات والأسباب القهرية فيها .

قال تعالى : ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا . . . يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّبُرُؤِ أَعْمَالِهِمْ﴾ .

سؤال : عن إعراب يومئذ الثانية؟

جوابه : قال العكبري^(١) : ويومئذ الثانية بدل ، وعلى تقدير اذكر . أو ظرف ليصدر . أقول الأولى كونه ظرفاً ليصدر ، لموافقته للمعنى ومشابهته في الظرفية ليومئذ الأولى .

سؤال : لماذا كرر يومئذ؟

جوابه : إنه بعد التجاوز عن الجانب الاختياري ، من حيث إن للمتكلم أن يلحق بكلامه ما شاء . يمكن تقديم عدة وجوه للفرق بينهما :
الوجه الأول : إن الأول خاص بالإنسان المطلق ، والثاني عام لمطلق الإنسان .

الوجه الثاني : إن الأول خاص بالأرض ، والثاني عام لمن عليها .

الوجه الثالث : إن الأول خاص بالحوادث السابقة على يوم القيامة ، والثاني عام لحوادث يوم القيامة .

ولا تنافي بين هذه الوجوه . ولكل منها قرائنه الخاصة به . وتجتمع على أن مناسبة الأولى أخص من مناسبة الثانية .

سؤال : ما هو المحذوف في يومئذ . لأنهم قالوا : إن التنوين فيه دالّ على محذوف ، ومعوض عنه فما هو؟

جوابه : من وجهين :

الوجه الأول : إن المقدر في كل منهما غير المقدر في الأخرى . وكل منهما يؤخذ المقدر مما سبقه في الكلام .

الوجه الثاني : إن المقدر فيهما واحد ، وإنما كرر إيضاحاً . ووحدة السياق تدعم هذا المعنى .

ولكن ينبغي أن نلاحظ أنه ما هو العلة وما هو المعلول من هذين اليومين المذكورين في يومئذ؟ طبعاً الأول منهما يكون بمنزلة العلة أو الشرط والثاني يكون بمنزلة المعلول أو المشروط . أو يكونان بمنزلة المعلولين لعلّة واحدة ، وهو الزلزال . فيحصل منه أمران مقترنان : أن تحدث الأرض أخبارها وأن يصدر الناس أشتاتاً .

سؤال : عن معنى قوله : أشتاتاً .

جوابه : قال الراغب^(١) : الشّت تفريق الشعب . يقال : شَتَّ جمعهم شتاً وشتاتاً ، وجاءوا أشتاتاً . أي متفرقي النظام . قال تعالى : ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتاً﴾ . وقال : ﴿مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى﴾ أي مختلفة الأنواع . وقال : ﴿قُلُوبُهُمْ شَتَّى﴾ . أي هم بخلاف من وصفهم بقوله : ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ﴾ .

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

وقال العكبري^(٢) : أشتاتاً حال . والواحد منه شتّ ، إلخ .

أقول : ومفرده مُشتّ . واسم فاعله شات . ومشتّ رباعي (أو مزيد فيه) من أشت أي حمل غيره على التفرق . فيكون معناه : مفرّق وليس متفرق . وأما شات فهو من الثلاثي . من شتّ إذا تفرق الجمع .

وأشتات جمع تكسير لمشتّ أو شات أو شتّ . ولكن شات ومشتّ يجمع جمعاً سالماً أيضاً : شاتّين ومشتّين .

ويمكن طرح أطروحة أخرى ، وهي احتمال كون : أشتاتاً ، مفرداً وليس جمعاً . وحسب فهمي أن ذلك فيه عدة أطروحات :

أولاً : إنه مفرد بمنزلة الصفة المشبهة .

(١) المفردات مادة : «شت» .

(٢) ج ٢ ، ص ١٥٧ .

ثانياً : إنه بمنزلة اسم الفعل يعطي معنى التفرق .

ثالثاً : إنه مفرد لا جمع له .

رابعاً : إنه جمع لا مفرد له .

خامساً : إنه مفرد يراد به الجمع ، أو هو مفرد لفظاً جمع معنى ، مثل ناس ونساء .

ومن العجيب أنهم قالوا : إن له مفرداً وهو جمع . لكننا لو لاحظنا الجمع فيها فينبغي ملاحظة عدة جماعات مشتتة . فيكون كل واحد منها جزءاً للأشتات . وليس من الصحيح أن نلاحظ جماعة واحدة ، بحيث يكون كل فرد منها مفرداً لها . بل يكون جزءاً من الشتات الواحد .

وأما إذا لاحظنا الأشتات لجماعة واحدة ، فليس كل واحد منها مفرداً بل جزء . فيكون معنى شت أنه متفرق عن صاحبه . فيكون معنى : شت ، أي ابتعد . ومعنى مشت أي شخص مبتعد .

فهذه نقطة قوة من هذه الجهة ، وهو أننا حصلنا على مفرد أشتات .

ولكن نقطة ضعفه : أن الأشتات عندئذ لا يكون بمعنى متفرقين ، كما فسرهم أهل اللغة ، بل يكون بمعنى متباعدين . وإن كان المحصل العرفي فيهما واحد .

هذا ، وينبغي أن نلاحظ أن هذا الوصف لا يوصف به الذوات العاقلة فقط . بل كل متفرق ، حتى لو كان حيواناً أو نباتاً . قال تعالى ^(١) : ﴿مِنْ نَّبَاتٍ شَتَّى﴾ .

وأنه أيضاً ، لم يلحظ في أشتات : سبق الاجتماع . أي أنهم كانوا مجموعين فتفرقوا وأصبحوا أشتاتاً . بل قد يكونون متفرقين بالخلقة ، كما في الجبال المتوزعة على سطح الأرض . فإنها أيضاً أشتات . وكل واحد من هذين النحويين حصّة منه .

فإن قلت : ولكن هذه الآية تعطي (صورة متحركة) بأنهم كانوا مجموعين ثم تفرقوا .

قلت : هذا صحيح ، ولكنه لم ينشأ من قوله تعالى : أشتاتاً . وإنما من قوله : يصدر ، يعني يرجعون إلى الحياة . كقوله تعالى ^(١) : ﴿وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ﴾ .

فإن قلت : إن أشتاتاً حال من يصدر . فيكون المعنى : أنهم يصدرون متفرقين من حين صدورهم ، لا أنهم بعد صدورهم تفرقوا وأصبحوا أشتاتاً .

قلت : نعم ، هو مستفاد من الآية إلى حد ما . ولكن يمكن القول : إنهم يصدرون فيتفرقون . وأما إذا فهمنا أنهم متفرقون من حين صدورهم ، فينبغي أن نفهم من الأشتات تفرق الاتجاه لا تفرق الأفراد . بمعنى أنهم مجموعون في لحظة قيامهم . ولكن كل واحد منهم يتجه إلى اتجاه مختلف عن اتجاه الآخر . قال تعالى ^(٢) : ﴿تَحْسِبُهُمْ جَمِيعاً وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى﴾ . . . أي اتجاههم متفرق . وقال تعالى ^(٣) : ﴿إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى﴾ . أي متفرق . وهي أوضح من سابقتها فيما نقوله .

سؤال : يبدو أن هناك تناقضاً ما بين آيتين من القرآن الكريم . إحداهما قوله تعالى : ﴿يَوْمَ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتاً﴾ . وثانيهما : قوله تعالى ^(٤) : ﴿وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَداً﴾ . حيث دلت إحداهما على التفرق والأخرى على الجمع . فأَيُّ منهما نصدق؟

جوابه : إن هذا له أكثر من مبرر :

الأول : ما التفت إليه في الميزان حين قال ^(٥) : والمراد بصدور الناس

(١) الأنبياء/ ٩٦ .

(٢) الحشر/ ١٤ .

(٣) الليل/ ٤ .

(٤) الكهف/ ٤٧ .

(٥) ج ٢٠ ، ص ٣٤٣ .

متفرقين يومئذ انصرفهم عن الموقف إلى منازلهم في الجنة والنار . أقول :
فيكون الجمع في الموقف والتفرق بعده .

ويرد عليه : أن أشتاتاً حال من يصدر ، فيكون المعنى أنهم يصدرون حال
كونهم أشتاتاً . في حين أن مقتضى هذا الوجه هو أنهم يتفرقون بعد ذلك
في منازلهم من الجنة والنار .

مضافاً إلى نص الآية أنه : يصدر الناس أشتاتاً ليروا أعمالهم وذلك في
يوم القيامة . فالصدور سابق على يوم القيامة ، فهذه الصفة ، أعني أشتاتاً ،
سابق عليه أيضاً .

وأما ذهابهم إلى منازلهم ، فيكون على معنى أنهم يرون نتائج أعمالهم ،
من الثواب والعقاب . وإفادة ذلك من الآية يحتاج إلى تقدير ، وهو خلاف
الأصل .

الثاني : ما في الميزان أيضاً حين قال ^(١) : وقيل : المراد خروجهم من
قبورهم إلى الموقف متفرقين متميزين بسواد الوجوه وبياضها ، وبالفزع
والأمن وغير ذلك ، لا علامهم جزاء أعمالهم بالحساب .

ويرد عليه : أن الأشتات والتفرق صفة للصدور في الآية ، وليس صفة
للأوصاف والحالات . ويكون فهم ذلك متوقفاً على التقدير ، وهو خلاف
الأصل .

الثالث : إن أشتاتاً راجع إلى ما قبل الحشر عند الخروج أو الصدور من
قبورهم باعتبار تفرق قبورهم . أو لأنهم كانوا في الدنيا مشنتين . فيكون
الحاصل : أنهم يجمعون بالرغم من تفرقهم .

وجوابه : أن الظاهر عودة الأشتات إلى الصدور . يعني بعد الصدور ، لا
قبله .

الرابع : إنهم أشتات ما بين الصدور والحشر . فإن الذي يحصل في يوم

القيامة ثلاثة أمور : الأول : رجوع الموتى إلى الحياة . الثاني : الذهاب إلى عرصة المحشر . الثالث : الحساب في عرصة المحشر . وأشتاتاً يعود إلى الأمر الثاني . وفي عرصة المحشر يجمعون بعد التفرق .

الخامس : أن نقول بالحشر التدريجي ، وفكرته : أن كل جماعة أو كل جيل ، أو كل دين يحشر لوحده ويحاسب . فيراد بالتفرق والأشتات أي في أزمنة متعددة .

ويرد عليه : أن هنا وضوحاً في أذهان المشرعة بحصول الحشر الدفعي . وأن الحشر التدريجي باطل . وكذلك هو ظاهر قوله تعالى ^(١) : ﴿وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ .

ويمكن أن يجاب على ذلك بما ورد في عدد من الروايات ^(٢) : أن قبل آدمكم هذا ألف آدم وألف عالم . فهل يحاسب هؤلاء كلهم دفعة واحدة؟ حسب فهمي : أن كل نسل يحاسب على حدة . والحساب إن لاحظناه دفعياً فهو صادق لكل نسل وحده . وإن لاحظناه تدريجياً ، فباعتبار تعدد النسل ، كما نصت عليه الروايات ، المشار إليها .

فإن قلت : فما المقصود إذن ، من الناس في قوله تعالى : ﴿يَوْمَ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا﴾ ؟ .

قلت : إن المقصود بهم أحد أمرين : إما أولاد آدم ، أي النسل الحالي على وجه الأرض . وهذا هو الأقرب إلى الظهور الأولي للقرآن الكريم ، فيثبت الحشر الدفعي لهذا النسل .

وأما أن يراد بهم الذوات العاقلة المدركة القابلة للشواب والعقاب . وهذا المعنى شامل لكل ذلك النسل المشار إليه في الروايات . إلا أن هذا يعني أن لكل نسل منهم حشراً دفعياً . وهو معنى وجيه ، وأما أن نقول إن ظاهر الناس اجتماع كل تلك النسل دفعة واحدة . فهذا مما لا يمكن المصير إليه .

(١) الكهف/٤٧ .

(٢) الخصال ، ص ٦٥٢ ، والتوحيد للصدوق ، ص ٢٧٧ .

وكذلك في قوله تعالى : ﴿وَحَشَرْنَاهُمْ جَمِيعاً فَلَمْ تَغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ .

سؤال عن قوله تعالى : ﴿لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ﴾ .

جوابه : قال العكبري^(١) : ليروا يتعلق بيصدر . ويقراً بتسمية الفاعل ويترك التسمية وهو من رؤية العين . أي جزاء أعمالهم .

أقول : إن قلت : لِيُرَوْا ليس جاراً ومجروراً ليتعلق بشيء . قلت : إنهم يعتبرونها بتقدير أن المصدرية . فتكون لام الجر داخلة على المصدر المسبوك منها مع مدخولها . فيحتاج إلى متعلق .

ويكون المعنى بناء على القراءة المشهورة ، مبنياً للمفعول ، أن الفاعل المحذوف هو الله سبحانه أو الملائكة ، ونحو ذلك ، يعني : يريهم أعمالهم .

وإن قرأناه على القراءة الأخرى مبنياً للفاعل ، كان من رؤية العين وقد أخذ مفعولاً واحداً . وأما إذا قرأناه مبنياً للمفعول . فهو بمعنى تعديده إلى مفعولين ، باعتبار تحوله من الثلاثي إلى الرباعي . فالثلاثي : رأى ، يرى ، والرباعي : أرى ، يُرى . إذا حُمِلَ على الرؤية ، وهذا قليل الاستعمال في العربية . ومثاله : خاط زيد الثوب . وأخاط زيد عمراً الثوب أي حملة على الخياطة . فيتعدى إلى مفعولين ليس أصلهما مبتدأ وخبر . وكذلك الحال في يُروا . بأن يكون نائب الفاعل بمنزلة المفعول الأول . والمنصوب هو الثاني .

قوله تعالى : ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ .

قال مشهور المفسرين : إن المراد أن الإنسان يرى عمله يوم القيامة .

ويرد على ذلك عدة إشكالات .

الإشكال الأول : ما أشرنا إليه فيما سبق من أن المرثي حقيقة إن كان هو العمل ، فلا وجود له يوم القيامة ليكون قابلاً للرؤية .

ويجيب المشهور على ذلك بأحد وجهين :

الوجه الأول : أنه يرى جزاء عمله من ثواب وعقاب . غير أن ذلك يستلزم التقدير وهو خلاف الأصل .

الوجه الثاني : إنهم قالوا بتجسّد الأعمال . فهو يرى عمله على شكل جسم . وهو أيضاً يحتاج إلى نحو من التقدير ، لأنه ليس رؤية للعمل نفسه بل للجسم النائب عنه أو البديل له . مضافاً إلى ما سبق أن ما ناقشنا به هذا المسلك عموماً .

الإشكال الثاني : إنه هل يوجد عمل بمقدار ذرة؟

وهو إشكال على ظاهر الآية ، مضافاً إلى كونه موافقاً لفهم المشهور .
وجوابه : أنه ينبغي أن يقال أحد أمور :

الأمر الأول : إن جزء العمل عمل . فالصلاة عمل وجزؤها الركوع وجزؤه الذكر وجزؤه الحرف . وكلها أعمال يُجزى عليها . فإذا لوحظ العمل كمجموع ، فإنه لا يكون صغيراً ، وأما إذا لاحظناه لحاظاً تحليلياً فهو أعمال كثيرة وصغيرة . ويمكن أن تكون الآية قد لاحظت ذلك .

الأمر الثاني : إننا لو تنزلنا عن الأمر الأول ، وقلنا بأن الأعمال الجسدية واضحة وكبيرة . فإن الأعمال ليست فقط تلك ، بل هناك الأعمال الباطنية : النفسية والقلبية والعقلية . وهي ليست دائماً بذاك الوضوح . بل قد توجد في غاية الصغر والضآلة . كخطور في الذهن في لحظة . فهو بمقدار ذرة . ويشبهه ما ورد : لو تكاشفتُم لما تدافتم . أي تكاشفتُم بما في الخواطر والنفوس .

الإشكال الثالث : إن المراد بالرؤية في يوم القيامة ليس هو نفس الأعمال ، وإنما التقييمات الأخلاقية لها ، ولا أهمية لأي عمل بدون تقييم . فهو العمدة في يوم القيامة . ويمكن أن تكون الآية واضحة من هذه الناحية . ومن الواضح أن بعض التقييمات كبير وبعضها قليل مثل قيد شعرة أو مثقال ذرة .

الإشكال الرابع : إن الأعمال إنما هي أعراض وليست جواهر . وما يمكن

تعلق الرؤية به هو الجواهر لا الأعراض .

جوابه : أنه - عرفاً - يقال رأيت به العرض . فالأعراض من الناحية العرفية مرئية ومحسوسة في الدنيا والآخرة .

والمشهور يقول : إن الأعمال نراها جوهراً ، أي بعد تحولها إلى جوهر . وهو القول بتجسد الأعمال . إلا أنه لا ضرورة إلى ذلك في حدود الجواب على هذا الإشكال الأخير .

كما يمكن القول : بأن الرؤية في الآخرة بمعنى التذكر للأعمال الموجودة في الدنيا .

فإن قلت : إن التذكر ليس رؤية .

قلت : إن التذكر قد يكون من الوضوح ، بحيث يكون بمنزلة الرؤية ، فكأنه يعيش في الدنيا ، وإن لم يكن كذلك .

سؤال : ما هو المرئي في هذه الرؤية؟

جوابه : فيه عدة احتمالات غير متنافية

الاحتمال الأول : إن المراد هو العمل المنجز ويكون المرئي هو العمل المنجز نفسه . فمن يصلي يرى صلاته في الدنيا ويراه في الآخرة أيضاً .

الاحتمال الثاني : أن يكون المراد بالعمل العمل القلبي ، والرؤية للعمل القلبي أيضاً ، فمن يحب أهل البيت عليهم السلام ، يرى ذلك في الدنيا والآخرة أيضاً .

الاحتمال الثالث : أن يكون المراد بالعمل العمل المنجز ويكون المرئي هو الباطن كما في مرتكزات النفس لدى ظهورها بعد التمحيص والبلاء .

والضمير في (يرَ) لا يرجع إلى مادة (يَعْمَلُ) ولا إلى هيئته . فإن كليهما خلاف الظاهر ، بل يرجع إلى المثقال . وفيه نفس هذه الاحتمالات .

سؤال : يتحصل من سياق عبارة الطباطبائي في الميزان^(١) ، تخيل المنفاة

بين ما تدل عليه هاتان الآيتان من عموم الرؤية للأعمال . وبين الآيات الدالة على حبط الأعمال أو الدالة على انتقال الأعمال إلى الآخرين ونحو ذلك .

جوابه : من وجوه :

أولاً : إن الفرد الذي يرى عمله قبل التحول ، يراه طرفة عين أو آنأ ما . ثم يتحول أو يحبط . فلا تنافي بين الأمرين لأنهما مختلفان رتبة .

ثانياً : ما ذكره صاحب الميزان^(١) ، من أن الطائفة الثانية حاكمة على هاتين الآيتين ، لأنه يكون بعد الانتقال لا عمل له ، فلا يراه .

ثم إنه قدس سره ، أمر بالفهم : (فافهم) دلالة على قابليته للمناقشة . من حيث إنه عند الانتقال والإحباط لا يتغير العامل بل يستحيل ذلك عقلاً . وإنما يقع التغير فقط على الثواب والعقاب . إذن ، فبناء على هذا الوجه سوف نحتاج إلى تقدير ، وهو خلاف الأصل .

ثالثاً : إن هاتين الآيتين لم يذكر أنه يراه كعمل له . بل لعله يراه كعمل لغيره . فتحصل الرؤية إجمالاً بعد الانتقال أو الإحباط .

سؤال : المثقال أكبر من الذرة التي نعرفها ، ملايين المرات ، فكيف تقاس ، كما هو المفهوم من قوله تعالى : مثقال ذرة؟

جوابه : هذا مبني على الفهم الحديث على أن الذرة هي الإلكترونات والبروتونات ونحوها ، وكون المراد من المثقال هو أحد الأوزان القابلة للقسمة عرفاً . في حين لم يكن هذا ولا ذاك مفهوماً في الزمن الماضي ، في صدر الإسلام ، وفي عصر الصدور .

ولكن مع التنزل عن ذلك ، يمكن أن نجيب بأجوبة أخرى :

أولاً : إن مثقال ذرة تعبير عرفي يراد به التقليل للعظيم . مع الالتفات إلى أن الفهم العرفي السابق للمثقال كونه أصغر من الفهم المعاصر .

(١) المصدر والصفحة .

ثانياً : يمكن إلغاء معنى المثقال من الآية . لأن المهم هو الأخذ بما يدل على الضالة وهو الذرة دون المثقال . فيبقى هذا التعبير مجرد تعبير أدبي .

ثالثاً : ما ذكره الراغب حين قال^(١) : والمثقال ما يوزن به . وهو من الثقل . وذلك اسم لكل سنج (عيار أو صخر) قال تعالى : ﴿وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ﴾ . وقال : ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ .

أقول : وهذا معناه أحد أمرين :

١ - إن المثقال معنى عام حتى للأوزان الخفيفة جداً ، بحيث لا مانع من مقايسته بالذرة .

٢ - إن القرآن قد استعمله في ذلك ولو مجازاً .

سؤال : قاله القاضي عبد الجبار^(٢) : ليس ذلك يوجب أن الكافر والفاسق إذا فعلا طاعات يريان ثوابهما . وذلك على خلاف قولكم .

جوابه : إنه أجاب عليه بقوله^(٣) : إن الخير المستحق على الطاعة هو الثواب . وإنما يستحقه فاعل الخير إذا لم يكن معه معصية أعظم من الطاعة . فأما إذا كانت معاصيه من باب الكفر والفسق فلن يرى ذلك ، لأن الوعد والوعيد مشروط بما ذكرنا في الثواب والعقاب . أقول : يعني إذا لم يكن معه معصية أعظم من الطاعة ، وأما إذا كان كذلك فلا يراه .

وهذا غير تام لأننا إذا افترضنا في مرحلة من التفكير أن الكفار والفاسقين لديهم طاعات إجمالاً - كما أقرّ به القاضي عبد الجبار - فليس من العدل الإلهي أن لا يثابوا بها ولا يروها . لأن ذلك سوف يكون من الحجة على ربه . وحاشاه .

(١) المفردات مادة : «ثقل» .

(٢) تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٤٧٤ .

(٣) المصدر والصفحة .

على أن العبارة على هذا التقدير، تحتاج إلى تقدير، وهو خلاف الأصل. في حين لو زال التقدير، فيكون المرثي هو نفس العمل، وهو مما يمكن حصوله، سواء أثيب عليه أم لا.

على أننا يمكن أن نجيب على السؤال بأجوبة أخرى :

منها : أن هؤلاء الذين أشار إليهم القاضي عبد الجبار وهم الكفار والفسقة، ليس لهم طاعات إطلاقاً، فلا يرونها لأنها غير موجودة. وذلك لأكثر من تقريب.

التقريب الأول : إن الطاعات إنما تقبل في ميزان العدل الإلهي ويجزى عليها بالخير، وذلك : مع درجة من صفاء النية وطيبة القلب. ولو كانت بدرجة ضئيلة جداً. وإلا لم يكن العمل مقبولاً، فلا يكون لديه طاعات حقيقة، وإن تخيل ذلك لنفسه. ويؤكد ذلك ما ورد من ^(١) : إن الله لا ينظر إلى صوركم وإنما ينظر إلى قلوبكم.

التقريب الثاني : ما ورد من أنه ^(٢) : لا تقبل طاعة عبد إلا بولايتنا أهل البيت. ومعه فإن كانت الولاية موجودة فالطاعة موجودة أو أن العمل طاعة فعلاً. وإلا لم يكن طاعة، وإن توهم ذلك. ومن تطبيقات ذلك قول الكافر يوم القيامة : «يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَاباً» ^(٣).

هذا، ولو أخذنا بالفهم الذي رجحه القاضي عبد الجبار، وهو حصول النجاة بمجرد أن تثقل كفة الحسنات. فعندئذ يدخل الجنة بغير حساب. حيثئذ يمكن أن نقيّد الآية الكريمة بذلك. بأن نقول : إنه يرى حسناته إذا لم تثقل سيئاته عليها ويرى سيئاته إذا لم تثقل حسناته عليها، ومن الواضح أن التقييد لا ضير فيه عرفاً.

سؤال : ما هو محل خيراً وشرّاً من الإعراب؟

(١) انظر : ص ٢١٧.

(٢) البحار، ج ٢٧، ص ١٦٩.

(٣) النبأ/ ٤٠.

جوابه : قال العكبري^(١) : خيراً وشرّاً بدلاً من مثقال ذرة ويجوز أن يكون تمييزاً . والله أعلم .

أقول : وهناك احتمال ثالث قلما يلتفت إليه ، وبالرغم من عدم صحته لا بأس بطرحه هنا لتنمية الذهن . وهو أن يكونا مفعولين ، وإن كان الفعل أساساً يأخذ مفعولاً واحداً .

وذلك : أن الفضلات لا تتكرر عادة كحالين متتابعين أو تمييزين أو مضافين أو مفعولين لفعل متعدّد واحد . وكل ذلك عليه المنع في الغالب وبعضها المنع مطلقاً . ولكن حسب فهمي فإنه ممكن أحياناً وإن كان خلاف العادة .

فمثلاً : يمكن أن نقول : سرج الفرس زيد . بعنوان أن زيد مضاف ابتداءً إلى السرج ، كما أن الفرس مضاف إليه نفسه أيضاً .

وليس هذا من قبيل الإضافات المتعددة ، وهي الإضافة إلى الإضافة ، يعني المضاف إليه إلى المضاف إليه : كقول الشاعر^(٢) :

حمامة جرعى حومة الجندل اسجعي فأت بمرأى من سعاد ومسمع

وهنا نقول : مثقال . مفعول به . وشرّاً وخيراً أيضاً مفعول به . أي بتكرر المفعول به لما يأخذ مفعولاً واحداً . فكأننا أسقطنا المفعول الأول وأتينا بالثاني ، كأنه الوحيد الموجود .

إلا أن هذا بمجرد لا يتم ، إلا بعد دمج أحد المفعولين بالآخر ، إما معنوياً « بإفناء المثقال بالخير باعتبار أن الثاني هو المقصود الرئيسي » أو بتقييده به . فيتكون منهما مفهوم واحد يكون هو المفعول به الواقعي معنوياً . وإن لم يقبل النحويون بذلك .

(١) ج ٢ ص ١٥٧ .

(٢) انظر مختصر المعاني ، للتفتازاني ، ص ١١ .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

سورة البينة

في تسميتها عدة أطروحات :

أولاً : سورة البينة وهو المشهور .

ثانياً : سورة البرية ، كما سماها العكبري ^(١) .

ثالثاً : سورة الذين كفروا ، كما في بعض الروايات ^(٢) .

رابعاً : سورة لم يكن . بتسميتها باللفظ الأول فيها .

خامساً : السورة التي ذكر فيها البرية أو البينة أو الذين كفروا .

سادساً : إعطاؤها رقمها من القرآن الكريم وهو : ٩٨ .

سؤال : ما هو معنى حرف الجر (من) في قوله تعالى : ﴿مِنْ أَهْلِ

الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ﴾ ؟

جوابه : يحتمل أمران :

الأمر الأول : أن تكون تبعية ، وهو اختيار الميزان ^(٣) . ويكون المعنى :

بعضهم من أهل الكتاب وبعضهم من المشركين .

الأمر الثاني : أن تكون بيانية ، فيكون المعنى : الكفار الذين هم أهل

الكتاب والمشركون .

^١ (١) ج ٢ ، ص ١٥٦ .

(٢) انظر الوسائل ج ٤ . ص ٨٩٢ عن ثواب الأعمال .

(٣) ج ٢٠ ، ص ٣٣٦ .

وحسب الفهم الآتي ، فإن المراد من الآية : أن الكفار والمشركين سوف لن يتغيروا ولن يتوبوا حتى تأتيهم البينة . ولن ينفكوا عن دينهم إلا بإقامة الحججة . كما سيأتي . وعلى هذا ، فإنه يترجح كون «من» للتبيين لا للتبعض - كما رجح الميزان - لأن المراد جنس الكفار لا بعضهم .

سؤال : إن أهل الكتاب أخذوا في الآية في مقابل المشركين ، مما يظهر أنهم ليسوا بمشركين : مع أننا نعلم أنهم مشركون . فكيف صح ذلك؟
جوابه : من وجهين :

الوجه الأول : إنه من عطف العام على الخاص ، حيث اقتضت المصلحة ذكر أهل الكتاب لكي يلتفتوا ، ولكي لا يحصل جدل بينهم . ومعه لا يتعين من التعبير أن لا يكون أهل الكتاب من المشركين .

الوجه الثاني : إنه يمكن القول إنهم ليسوا بمشركين ، فإن كان ظهور الآية بذلك ، فهو ليس أمراً مستنكراً . وتقريب ذلك من وجوه :
أولاً : إنهم باعتبار دينهم الأصلي ليسوا بمشركين جزماً .

ثانياً : إننا نعلمهم غير مشركين احتراماً لأنبيائهم كما قرنا ذلك في ما وراء الفقه^(١) .

ثالثاً : إنهم عملياً ليسوا بمشركين بل موحدون . أما اليهود فإنهم وإن كانوا يميلون إلى التجسيم إلا أن التجسيم لا يتنافى مع التوحيد . وأما النصارى فلائهم وإن آمنوا بالثالوث المقدس إلا أنهم يعتبرون الأهم في الثلاثة هو الأب ، فهو الخالق حقيقة ، والباقي مخلوقون . فعاد الأمر إلى نحو من أنحاء التوحيد .

رابعاً : إن المشركين اسم لعبدة الأصنام خاصة ، إما مطلقاً أو من كان منهم في الجزيرة العربية . لأن المعهود يومئذ هذان القسمان ، فكان مقتضى قاعدة «كلم الناس على قدر عقولهم» هو الإشارة إليهم . وإن كان يمكن التجريد عن الخصوصية من كل تلك النواحي .

خامساً : ما ذكره القاضي عبد الجبار قائلًا^(١) : أنه في أصل اللغة المشرك هو الكافر المخصوص الذي يتخذ مع الله شريكاً ، لكن من جهة عرف الشرع أطلق ذلك على كل كافر كما عقل من قوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ . ومن قوله : ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ . فلا يمتنع أن يفضل بينهما في بعض المواضع . وهذا كما يقال مثله في المسكين والفقير .

أقول : إلا أن هذا الوجه بمجرد واضح الدفع ، لأنه لا يحتمل أن يكون بين الفقير والمسكين إلا نسبة التساوي أو التباين . في حين أن الآية تجعل النسبة بين الكفار والمشركين العموم المطلق .

سؤال : إن قوله تعالى : ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ﴾ ، دال على أن بعض الكفار مشركون ، لا جميعهم . في حين أننا ينبغي أن نعرف أن جميعهم مشركون . فكيف الحال في ذلك؟

جوابه : من وجهين : *مركزية كليات علوم إسلامية*

الوجه الأول : إن «من» ليست للتبعض كما سبق . وإنما هي بيانية . ويكون المراد من السياق : التفصيل بعد الإجمال .

الوجه الثاني : إن الأمر يدور بين أن يكون ما قبل «من» ، مقسماً ، إلى ما بعده ، كما هو المفهوم عادة ، وبين أن يكون ما بعدها مقسماً إلى ما قبله . فلا يتعين المعنى المشهور الذي ابتنى عليه السؤال .

سؤال : ما هو المراد من قوله : متفكين؟

قال الراغب^(٢) : الفك التفريج ، وفك الرهن تخليصه . وفك الرقبة عتقها . أقول : وكله بمعنى الفك والانفصال إما مادياً أو معنوياً .

قال : وقوله : فك رقبة هو عتق المملوك . وقيل : بل هو عتق الإنسان نفسه من عذاب الله .

(١) تنزيه القرآن عن المطاعن ، ص ٤٧٢ .

(٢) المفردات مادة : «فك» .

وأضاف : والفك انفراج المنكب عن مفصله ضعفاً . والفكان ملتقى الشدقين . أقول : بل هما نفس الشدقين ، وإلا لما صحت تشبيته ، لأنه واحد لا يزيد . وإنما عبر عنه بالفك ، لحصول الانفكاك والانفصال فيه بينهما .

والانفكاك يحتاج إلى طرفين : منفك ومنفك عنه . وأحد الطرفين موجود في الآية وهو الفاعل في قوله منفكين . وأما الطرف الآخر فمحذوف . ومن هنا تحير المفسرون فيه . وهو يكون على وجوه :

الأول : ما فهمه الراغب^(١) ، وهو المشهور ، من أن المراد أنهم منفكين عن بعضهم البعض . يعني أن المنفك هو عين المنفك عنه سنخاً وإن اختلف عنه فرداً . ﴿حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ . فإن أتت البينة أصبحوا مسلمين .

الثاني : ما فهمه صاحب الميزان^(٢) ، من عدم انفكاك وانفصال . الهداية عنهم . كأن السنة الإلهية قد أخذتهم ولم تكن تتركهم حتى تأتيهم البينة . ولما أتتهم تركتهم وشأنهم وهذا غريب لوجوه :

١ - إن فاعل الانفكاك في الآية هم الكفار والمشركون وليس الهداية كما قال .

ويمكن أن يجاب عليه : أن الانفكاك بما أنه حاصل من طرفين ، فعدم انفكاك أحدهما ملازم لعدم انفكاك الآخر . وهو كما ترى .

٢ - لا وجود لذكر الهداية قبل ذكر البينة .

٣ - مع التنزل ، كيف تنفك عنه الهداية بعد البينة ، بل هي هي .

الثالث : إنهم منفكون عن صفتهم المذكورة نفسها وهي الكفر والشرك . وإنهم من أهل الكتاب ، إلى الهداية والإسلام . فلا يكون ذلك إلاً بالبينة .

ولعل هذا هو أوضح المحتملات ، ولا يحتاج إلى تأويل ، كما ذكر في الميزان . لأن الاعتماد في هذا الوجه على العناوين التفصيلية المذكورة نفسها .

(١) المفردات مادة : «فك» .

(٢) ج ٢٠ ، ص ٣٣٧ .

الرابع : يوجد في الآية ذكر لصفيتين من الناس ، كلاهما متعاضدان ضد الحق والإسلام . كانوا على ذلك ولا زالوا عليه هما أهل الكتاب والمشركون . فهذا التعاضد المنصوص لا ينفك ولا يتبدل حتى تأتيهم البينة .

إعراب هذه الآيات:

قال العكبري^(١) : والمشركون هو معطوف على أهل . ومنفكين خبر كان .
(من أهل) حال من الفاعل في كفروا .

أقول : - للتوضيح - فإن قلت : هذا تفصيل بعد إجمال . ويكون المعنى أن الكفار متصفون بصفيتين : كونهم مشركين وأهل كتاب . والتفصيل بعد الإجمال لا يناسب معنى الحال الذي ذكره العكبري .

قلت : هذا وإن كان صحيحاً ، إلا أنه ينافي معنى الحال ، لأن المراد كون حالهم كذلك .

وأضاف العكبري^(٢) : رَسُولٌ هو بدل من البينة ، أواخر مبتدأ محذوف .
أقول : حسب فهمي : إن الأفضل هو معنى البداية . لأن الخبرية تستلزم التقدير . وهو خلاف السياق ، وكذلك أن الضمير لا يعود إلى مرجع محدد في العبارة عندئذ .

فإن قلت : كيف يكون المذكر : رَسُولٌ ، بدلاً من المؤنث : البينة؟
قلت : أولاً : إنه إبدال مجازي ، وليس حقيقياً ، لعدم صحة حمله عليه حقيقة . بل هو من أسبابه . لإقامة الحجة عليهم بالرسول : فناسب نسبة العلة إلى المعلول مع إسقاط لحاظ التأنيث .

ثانياً : إن التأنيث في البينة لفظي . والتأنيث المجازي بمنزلة المذكر .
وأضاف العكبري^(٣) : منَ الله ، يجوز أن يكون صفة . أقول : يعني : أنه موصوف بأنه من الله .

(١) ج ٢ ، ص ١٥٦ .

(٢) المصدر والصفحة .

(٣) المصدر والصفحة .

قال : أو متعلقاً به . لأن رسول مشتق قابل لتعلق الجار والمجرور به .

قال : وَيَتْلُو حال من الضمير في الجار . أقول : الجار ليس فيه ضمير والجار والمجرور معاً ليس فيهما ضمير أيضاً . وكذلك متعلق الجار والمجرور وهو رسول . فأين وجد هذا الضمير؟

قال : أو صفة لرسول . ويجوز أن يكون من الله حالاً من صحف أي يتلو صحفاً مطهرة منزلة من الله . أقول : صحف من الله . رسول من الله . يتلو من الله . كله محتمل عقلاً . إلا أن تعلقه بـ يتلو لا يخلو من إشكال لأنه متأخر لفظاً عن الجار والمجرور . وإنما يتعلق الجار والمجرور بما هو متقدم . قال : ﴿فِيهَا كُتِبَ﴾ ، الجملة نعت لصفح .

وقال الرازي في هامش العكبري^(١) : المراد بالرسول هنا محمد صلى الله عليه وآله بلا خلاف . فكيف قال تعالى : ﴿يَتْلُو صُحُفًا﴾ وظاهره يدل على قراءة المكتوب من الكتاب . وهو متلف في حقه صلى الله عليه وآله لأنه كان أمياً . (قلنا) المراد يتلو ما في الصحف عن ظهر قلب ، لأنه هو المنقول عنه بالتواتر .

أقول : بناء عليه يكون الإسناد إسناداً مجازياً . لأن التلاوة تكون بالمباشرة من المصحف ، وهذا يكون قبل كتابة القرآن في الصحف ، أو المراد بها التشريع أو الهداية لأصول الدين . فإذا كان كذلك كانت التلاوة مجازاً ، أو هي تلاوة بالمقدار المناسب لها ، أي الإعراب والإفصاح عنها . وقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله كذلك .

وقال الرازي أيضاً^(٢) : فإن قيل : ما الفرق بين الصحف والكتب ، حتى قال : صحفاً مطهرة فيها كتب ، قلنا : الصحف القراطيس ، وقوله تعالى : مطهرة أي من الشرك والباطل . وقوله تعالى : ﴿فِيهَا كُتِبَ قِيمَةٌ﴾ ، أي مكتوبة مستقيمة ناطقة بالعدل والحق ، يعني الآيات والأحكام .

(١) ج ٢ ، ص ١٥٤ .

(٢) المصدر والصفحة .

أقول : الكتب يعني : الكتابات أو الكتابة نفسها ، كما ورد عنه صلى الله عليه وآله : تعلم كتاب يهود . وكتاب مذكر كتابة ، وهي تكون في القراطيس والصحف . وحملها على المعنوي أوضح من السياق ، لأن القراطيس لا تكون مطهرة من الشرك والباطل . لأنها فيها كالمسالبة بانتفاء الموضوع . والكتب قيمة أي مستقيمة بالعدل والحق ، كما قال ، بل بمضامينها ومعناها . فالمراد هو المعنى عموماً .

وعلى أي حال ، فالتلاوة تكون بمقدار يناسب الصحف ، فإن كتبت القراطيس حقيقية فالتلاوة حقيقية ، وإن كانت مجازية فالتلاوة مجازية ، كما هنا كذلك .

فإن قلت : فإنه في عالم المعنى لا يبقى فرق بين للصحف والكتابة .

قلت : جوابه من عدة وجوه .

أولاً : أن نقبل أنهما بمعنى واحد . ويكون قوله : يتلو راجعاً إلى كلا اللفظين . وقد وصف المجموع بكلا الوصفين : مطهرة وقيمة . والتفريق بينهما أدبي لأجل تحسين السياق .

فإن تنزلنا عن هذا الوجه صرنا إلى الوجوه التالية التي تلاحظ الاختلاف في المعنى .

ثانياً : إن الصحف ناظرة إلى مجموع ما يفيد البشر من الأمور المعنوية . والكتب ناظرة إلى الأقسام والخصص ، كأصول الدين وفروعه .

ثالثاً : إن الصحف ناظرة إلى تعدد العوالم ، وكل عالم منها ذو نظام كوني مستقل . والكتب ناظرة إلى تفاصيل العالم الواحد منها .

رابعاً : إن الصحف ناظرة إلى اللوح المحفوظ ، حيث يكتب فيه القلم الأعلى . والكتب ناظرة إلى تفاصيله .

فإن قلت : ولكن الصحف جمع اللوح المحفوظ مفرد .

قلت : إن اللوح المحفوظ وإن كان واحداً ، إلا أنه يمكن لحاظه متعدداً

بالتحليل . وذلك باعتبار الجوانب التفصيلية فيه . أي التقسيم المكاني والزمني ، وغيره . فإن لكل واحد منها لوحه الخاص به وكتابه الخاصة به . وبهذا اللحاظ يكون متعدداً .

فإن قلت : فما معنى التلاوة في اللوح المحفوظ؟

قلت : إن قصد به القضاء والقدر ، فيراد بالتلاوة : التلاوة التكوينية لا القراءة بالمعنى العرفي ، بل إنجاز الأمور تدريجاً وتطبيقاً مهما تطاول الزمن . والرسول صلى الله عليه وآله كذلك أي يتلوه ويطبقه .

وإن قصد به التشريع ، فالتلاوة هي الأمر والنهي ، أي إشغال الذمم بالتكاليف . وتبليغه صلى الله عليه وآله الناس بذلك . سواء كان ذلك من قبيل التلاوة على ورقة أو من القرآن أو أي شيء آخر .

إن قلت : هذا لا ربط له بأهل الكتاب والمشركون . مع أن الآية تذكرهم .



قلت : جوابه من عدة وجوه .

أولاً : إن أوصاف النبي صلى الله عليه وآله لا ضرورة إلى ارتباطها بذلك السياق . وإنما هي أوصاف مستقلة لتعريف فضله وعلو شأنه .

ثانياً : إنها هداية لهم ولغيرهم .

ثالثاً : إن حصه منها هداية وحصه تكوين . لأن من جملة الأمور التكوينية وجود الرسالة المحمدية .

رابعاً : أن نعترف بالانفصال بتقدير : هو رسول . والارتباط كاف في السياق بمضمون : إنهم سيكونون منفكين بفعل الرسول صلى الله عليه وآله .

والقوامة على الأول تشريعية وعلى الثاني تكوينية ، وهي إنما هي ثابتة للرسول صلى الله عليه وآله وليست للكتابة ولا للصحف بعنوانها الاستقلالي .

سؤال : عن معنى الكتاب في قوله تعالى : ﴿فِيهَا كُتِبَ قِيمَةٌ﴾ .

جوابه : إننا إن أخذناها بالمعنى المتعارف فإنه يشمل الكتب السماوية الحقة كلها . ويؤيده ما قلناه من أن البينة الثانية إنما هي نحو ذلك .

إلا أنه مع ذلك لا يتم : لأن ظاهر الآية : أن الكتب في الصحف ، لا أن الصحف في الكتب . فإذا حملنا الكتب والصحف على المعنى المتعارف ، كانت الصحف في الكتب دون العكس ، فيتعين بالسياق أن يراد بها الكتابة ، كما سبق أن قلنا .

قال في الميزان^(١) : وللقوم اختلاف عجيب في تفسير الآية ومعاني مفرداتها ، حتى قال بعضهم - على ما نقل - : إن الآية من أصعب الآيات القرآنية نظاماً وتفسيراً . والذي أوردناه من المعنى هو الذي يلائمه سياقها ، من غير تناقض بين الآيات وتدافع بين الجمل والمفردات .

أقول : لا توجد آية في القرآن الكريم ، لا يمكن التوصل إلى معناها ، باستثناء الحروف المقطعة . وذلك لعدة أسباب مفهومة ، أهمها أن القرآن إنما أنزل إلى الناس لهدايتهم ، ولا تحصيل الهداية بغير التفهم .

وعلى أي حال ، فإنه لا يوجد كلام غير مفهوم ، بل لا معنى لذلك البتة . ولكن الخطاب إنما يوجد بمقدار فهم المخاطب ، والله تعالى يعلم بمقدار فهمه . وإذا عرضنا - كما سبق - عدة أطروحات للفهم ، كفى أن تصح واحدة منها لإقامة المعنى ، آياً كانت هي منها . وإنما هؤلاء قوم قاصرون وقد أضافوا صفتهم إلى غيرهم . . . إلى كتاب الله سبحانه .

سؤال : عن معنى القيمة في قوله تعالى : ﴿فِيهَا كُتِبَ قِيَمَةٌ﴾ .

جوابه : فيها عدة احتمالات أو أطروحات :

أولاً : غلاء الثمن . يعني ثمن الكتب .

ثانياً : علو المعنى والأهمية .

ثالثاً : القيمومة . كما قال الله تعالى^(٢) : ﴿دِينًا قِيَمًا﴾ أي قيماً .

(١) ج ٢٠ ، ص ٣٣٧ .

(٢) الأنعام / ١٦١ .

وقال^(١) : ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ ، أي الدين القيم أو دين الجماعة القيمة ، كما سيأتي . فيكون المضمون والقانون المسجل في الكتب هو القيم على البشر تكويناً أو تشريعاً .

سؤال : حول قوله تعالى : ﴿وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ﴾ . من حيث أن السياق واضح بأن البينة هي السبب للتفرق . فكيف أصبحت كذلك ، مع أنها ينبغي أن تكون سبباً لاجتماع الآراء؟

جوابه : إن «تفرق» فيه عدة احتمالات :

أولاً : أن نفهم الآية الثانية على ضوء الآية الأولى . فيكون تفرق هنا بمعنى انفك السابقة . فيكون المعنى هنا أنهم انفكوا عن دينهم بالهداية ، سواء كانت هداية الأنبياء السابقين أو الهداية الإسلامية .

إذ يحتمل في البينة هنا أمران :

الأمر الأول : أن يكون المراد بها بينة الإسلام . أي بعثة النبي صلى الله عليه وآله . فيكون المعنى أنهم تركوا اليهودية والنصرانية ، فتفرقوا عن أمثالهم السابقين .

الأمر الثاني : أن نفهم منها مطلق البينة . يعني آية بينة تأتيهم ، سواء كان هو موسى (ع) أو عيسى (ع) أو سليمان (ع) ، أو محمد صلى الله عليه وآله .

وجوابه : أعني هذا الاحتمال الأول : أن الظاهر من السياق هو اختلاف مورد الآية الثانية عن مورد الأولى . وهو على هذا الاحتمال يكون واحداً ، فيكون هذا الاحتمال منفيًا بظاهر السياق .

ثانياً : ما ذكره الرازي في هامش العكبري^(٢) ، من أنهم كانوا متفقين على نبوة نبينا قبل بعثته . ثم تفرقوا بعدها ، فمنهم من آمن ومنهم من

(١) البينة/ ٥ .

(٢) ج ٢ ، ص ١٥٤ .

كفر . والمراد بالبينه عندئذ الإسلام .

وجوابه : أن ظاهر الآية تفرقهم بما هم أهل الكتاب ، لا بعد الإيمان . مضافاً إلى أن الانفكاك منفي لا مثبت ، فتأمل .

ثالثاً : تفرق أهل الكتاب في البلدان لغرض الهداية للبينه ، والمراد بها هنا دينهم حينما كان حقاً . فهم يحملون هذه البينه إلى الناس بهدایتهم إلى دينهم .

وجوابه : إن الظاهر تفرقهم بالرأي ، أي في الدين أو المذهب ، لا بالجسم ، كما هو مقتضى هذا الاحتمال .

رابعاً : تفرقهم فيما بينهم بالأراء والمذاهب ، بحيث أصبحوا يكفر بعضهم بعضاً ، وانقسموا إلى : كاثوليك وأرثوذكس ، وسريان وآشور وأرمن وغير ذلك ، ومنهم من لا يعترف بالبابوية . ومنهم من لا يعترف ببعض أجزاء الكتاب ، أعني التوراة والإنجيل المتعارفة . بينما يؤمن الآخرون بها جميعاً .

وهذا الاختلاف لم يحصل إلا بعد البينه ، ويراد بها هنا بعثة أنبيائهم .

وهذا المعنى موجود في عدد من آي الكتاب الكريم ، كقوله تعالى ^(١) : ﴿وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾ . أو قوله سبحانه ^(٢) : ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾ .

لأن هناك نحو ملازمة بين الهداية وحصول الاختلاف عملياً .

فإن قلت : كيف يكون إنزال الكتاب وتبليغ العلم سبباً للتفرق .

جوابه : أنه يقول في الآية : ﴿بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾ . فلا يكون العلم بمجرد سبباً

(١) لآل عمران/ ١٩ .

(٢) البقرة/ ٢١٣ .

للتفرق والاختلاف ، وإنما مع انضمامه إلى المكر وهو البغي . أو قل : إن عندهم آخرة مع الدنيا ، فأطماع الدنيا هي التي توجب البغي .

فإن قلت : إن الله تعالى يستطيع أن ينزل عليهم مقداراً من العلم بما يمنعهم من التفرق والاختلاف . فلماذا لم ينزل علماً غزيراً ﴿فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾^(١) ؟

قلت : إن الله لا يكلف نفساً إلاّ أوسعها ، ولا يكرههم على الإيمان . كما قال سبحانه^(٢) : ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ .

وإنما ينزل عليهم من العلم ، بمقدار يتصف بصفتين عليا ودنيا :

الصفة العليا : كونه قابلاً للهداية ، اقتضاءً لا عليّة .

والصفة الدنيا : أن يكون بمقدار استحقاقهم وتحملهم واحتياجهم ، لا أكثر من ذلك .

فهو علم محدود . بالرغم من تكامله ، لا يمنع تكويناً من استعمال النزوات والشهوات ، لمن يريدتها ، فمن حذّاه ذاك يتصرف أهل البغي والمنافقون .

خامساً : من احتمالات التفرق : انشعاب أهل الكتاب إلى جماعات دنيوية مضافاً إلى الجماعات الدينية ، من حيث انقسامهم اقتصادياً أو اجتماعياً ، أو دولياً أو إيديولوجياً وغير ذلك . وهذا مما حصل فعلاً ، وعلى نطاق واسع .

قال في الميزان^(٣) : كانت الآية الأولى : ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ﴾ . إلخ . تشير إلى كفرهم بالنبي صلى الله عليه وآله وكتابه المتضمن للدعوة الحقّة ، وهذه الآية تشير إلى اختلافهم السابق على الدعوة

(١) الشعراء/ ٤ .

(٢) البقرة/ ٢٥٦ .

(٣) ج ٢٠ ، ص ٣٣٨ .

الإسلامية ، ومجيء البينة لهم هو البيان النبوي الذي تبين لهم في كتابهم وأوضحه لهم أنبياءهم .

أقول : وهو كما ترى ، إذا كان المراد بالبيان النبوي هو خصوص الإسلام ، كما هو المنساق من عبارته . وإنما البينة والعلم هو تعاليم أنبيائهم خاصة . نعم يمكن الحمل على المعاني المشتركة بين كل الأنبياء .

سؤال : ننقل فيه لفظ الطباطبائي في الميزان حيث قال^(١) : ما باله تعرض لاختلاف أهل الكتاب وتفرقهم في مذاهبهم . ولم يتعرض إلى تفرق المشركين وإعراضهم عن دين التوحيد ، وإنكارهم الرسالة .

جوابه : من أكثر من وجه :

أولاً : ما أجاب به في الميزان^(٢) : من أنه لا يبعد أن تكون الآية شاملة للمشركين ، كما هي شاملة لأهل الكتاب ، يعني بالإطلاق .

أقول : وهذا غير محتمل لأن الآية مقيدة بالذين أوتوا الكتاب لفظاً . والمشركون ليسوا مصداقاً منهم . إلا أن يراد الأمة المدعوة لهم لا خصوص الأمة المؤمنة منهم . وهو غير مقصود للمؤلف جزمًا .

مضافاً : إلى أن عالمية الدعوة عندئذ كانت اقتضائية ولم تكن فعلية . والجزيرة العربية (وهي المحل الرئيسي للمشركين يومئذ) لم تكن معهودة بالدعوة المسيحية ، في حياة المسيح ونحو ذلك .

مضافاً : إلى أن المشركين ما جاءتهم البينة ولا العلم فإننا إذا فسرناها بالأديان السابقة ، فهؤلاء ليس لهم دين سابق .

ثانياً : من أجوبة السؤال : إن المشركين غير مهمين في نظر القرآن ، في هذه المرحلة من التفكير ، بإزاء الكفار الكتابيين ، لوجود الأنبياء لديهم .

ثالثاً : إن المشركين لم يختلفوا لعدم حصول البينة لديهم . فمن هذه

(١) المصدر والصفحة .

(٢) المصدر والصفحة .

الناحية أصبحوا خيراً من أهل الكتاب . وليس المراد من البيئة الرسالة المحمدية ، ليكون وصفاً مشتركاً بين الفريقين .

إن قلت : ولكن المشركين اختلفوا أيضاً في أديانهم إلى أقسام كثيرة . كالبودية والهندوسية والبراهمة والسيك والمعتلة وغيرهم .

قلت : هذا له أحد جوابين :

الجواب الأول : إنه لوحظ الكفر والشرك ملة واحدة . فلم يختلفوا في عنوانه .

ولكن قد يقال فيه : إن المسيحيين اختلفوا في دينهم ، فلم لم يلحظهم الآن ملة واحدة . مع أنهم كذلك بالعنوان العام .

وجوابه : يمكن أن يكون الاختلاف المشار إليه ، هو الاختلاف بين أديانهم الرئيسية . كما هو بين اليهودية والمسيحية .

الجواب الثاني : إن الاختلاف بين المشركين ، وإن حصل ، ولكنه لم يصل إلى القتال الديني ، وإنما اختلفوا وتقاتلوا على أمور دنيوية محضة ، ولم يسجل التاريخ أنهم تقاتلوا في الدين . في حين أن المسلمين والمسيحيين واليهود تقاتلوا في دينهم . وهو مراد القرآن الكريم هنا .

رابعاً : من الأجوبة على السؤال الرئيسي هنا : أن المشركين لوحظوا مشركي الجزيرة العربية . وهم لم يختلفوا عقائدياً ، من ناحية اتفاقهم على عبادة الأصنام ، وأهل الكتاب معروفون عند المجتمع ، وهم مختلفون .

فإن قلت : فإن وحدة السياق تعين الإسلام ، في معنى البيئة ، لأن المراد منها أولاً هو ذلك ، بنص الآية ، فكذلك المراد من الثاني . فرجع إشكال الميزان .

قلت : جوابه لأكثر من وجه :

أولاً : إمكان الطعن بالمعنى الأول : إذ لا يتعين أن يكون المراد به هو الإسلام . بل هو العلم الحق ، من أي مصدر كان .

ثانياً : نفي وحدة السياق بينهما ، للفصل الكبير بين الآيتين . ويؤيده أن الألف واللام في كلا لفظي البينة جنسية ، في حين لو عملنا بوحدة السياق تعين كونها عهدية .

ولعل الآيتين لم تنزلا سوية ، فلم نحرز وحدة السياق . فيكون التمسك بها في المورد ، من باب التمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

ثالثاً : إنه لا ملازمة بين القصدين ، كما هو ظاهر ، وإن كان مظنوناً بظن غير معتبر . ولا دليل عليه إلا إجماع المفسرين ، والإجماع في غير الشريعة ليس بحجة .

إذن ، فالمراد بالإطلاق من كلا الجهتين لأن كلاً من موسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم هم : رسول من الله يتلو صحفاً مطهرة فيها كتب قيمة . فكلا البيتين يراد بها نفس المعنى ، وهو الأعم من كل الهداة . سؤال : حول قوله تعالى : ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ . من حيث إن أمروا ، مبني للمجهول ، والفاعل الحقيقي له هو الله تعالى : لكن هذا بلسان من ؟ هو بلسان نبي بلا شك ، ولكن من هو ؟ جوابه : فيه أطروحتان :

الأولى : الأطروحة المشهورة ، وهي الإسلام . كما حمل السياق السابق على الإسلام . ويكون المراد : أن الأوامر والتعاليم الإسلامية لا تختلف كثيراً عما عهدوه في أديانهم من المفاهيم والتعاليم . وهذا كلام ترغيبي للدخول في الإسلام ، لأنهم سيبقون إذا أسلموا ، على عاداتهم ، لا تتغير حياتهم كثيراً ، لكي يخشوا مثل هذا التغير والاختلاف . وهذا معنى جيد للعوام .

الثانية : إنه بلسان الأنبياء جميعاً . فيكون إشارة إلى الدعوة النبوية العامة للأنبياء ، والمراد أن دعوة الإسلام بأصوله وفروعه عين دعوة أنبيائهم الواقعية . يعني : وما أمرهم الله دائماً إلا بذلك .

سؤال : عن معنى مخلصين . في قوله تعالى : ﴿مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حَقَّاقًا﴾ .

جوابه : قال الراغب في المفردات^(١) : الخالص كالصافي ، إلا أن الخالص هو ما زال عنه شوبه بعد أن كان فيه . والصافي قد يقال لما لا شوب فيه . أقول : يعني : الأعم .

وقال : وقوله تعالى : ﴿خَلَّصُوا نَجِيًّا﴾ : أي انفردوا خالصين عن غيرهم . وقوله تعالى : ﴿وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ - إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ . فإخلاص المسلمين أنهم قد تبرأوا مما يدعيه اليهود من التشبيه والنصارى من التثليث . قال تعالى : ﴿مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ فحقيقة الإخلاص التبري من كل ما دون الله تعالى .

أقول : والملاحظ وروده في القرآن مكسوراً ومفتوحاً : مخلصين ومخلصين . وفي محل الكلام مكسور ، وورد بالفتح في بعض القراءات^(٢) .

والفرق بينهما : أنه بالكسر يكون اسم فاعل وبالفتح يكون اسم مفعول . فإن كان هو سبب إخلاص نفسه ، فهو مخلص بالكسر ، وأما المخلص بالفتح ، فالملاحظ فيه أنه جعل فيه الإخلاص كما في قوله تعالى : كُفِّرَ^(٣) . أي جعل فيه الكفر . والجاعل أحد أمرين :

أولاً : بلحاظ الأسباب : أي حصلت الأسباب المناسبة لوجود الإخلاص أو الكفر .

ثانياً : بلحاظ المسبب . أي أن الله تعالى أخلصه ، كما في المقربين أي قريبهم الله تعالى .

ومادة : خلص إما ثلاثية ، خلص وإما رباعية (مزيدة) : اخلص . والثلاثي لازم لا يتعدى إلى مفعول . بخلاف الرباعي فإنه متعد . وقد يستعمل لازماً . كما تقول : أخلصت لله . أي أصبحت مخلصاً .

(١) المفردات ، مادة : «خلص» .

(٢) معجم القراءات القرآنية ، ج ٨ ، ص ٢٠٧ .

(٣) قال تعالى ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِمَنْ كَانَ كُفِرَ﴾ سورة القمر/ ١٤ .

ونقول بنحو الأطروحة : إن الرباعي متعدّ دائماً ولا يكون لازماً . وهذا ينتج أنه إذا لوحظ الفعل لازماً كان من الثلاثي واسم فاعله : خالص . والرباعي اسم فاعله : مخلص بالكسر . فإذا لاحظنا جانب الفاعل قلناه بالكسر ، وإذا لاحظنا جانب المفعول قلناه بالفتح .

فيكون معنى : مخلص لك بالكسر ، أي أنه جاعل فيك الإخلاص . كما لو سلك سلوكاً بحيث جعلك توده ، وتخلص له . فهو مخلص لك أي مخلصك من الشوب الذي كان موجوداً عندك تجاهه . ثم نقل بشكل مجازي . فبدلاً من أن يكون لقباً للفاعل أصبح لقباً للمفعول به .

إذن ، فمعنى الإخلاص ، إنما هو بالفتح دائماً ، لأن الملحوظ فيه جانب المفعول . وأما بالكسر ، فالملاحظ فيه جانب الفاعل . لكن العرف لا يفهم ذلك !! . فقد أصبح المخلص بالكسر صفة للمتصف بالإخلاص كما أصبح لازماً . مع أنه في أصل اللغة ينبغي أن يكون متعدياً .

وهما ليسا مترادفين ، طبعاً . لأن أحدهما اسم فاعل والآخر اسم مفعول . فيتحصل سؤال : أنه ما الفرق بينهما؟

جوابه : إن في ذلك عدة أطروحات :

الأولى : أن نقول : إنه لا فرق بينهما ، وإنما هما لغتان لمعنى واحد .

الثانية : إن مخلص بالكسر لوحظ فيه التسبب للإنسان ، كما سبق . وبالفتح لوحظ إسناد السبب إلى الله سبحانه .

الثالثة : إن المخلص بالكسر أقل درجة من الآخر . باعتبار أن الفرد قد يشعر أنه هو الذي يتكامل أو يجعل نفسه متصفاً بالزهد والعبادة . فإن كان صادقاً في نيته فهو مخلص بالكسر . وإن كان يشعر أن طاعاته إنما هي بتوفيق الله سبحانه وفضله ، فهو مخلص بالفتح . والأول أقل درجة بطبيعة الحال ، من الثاني .

إن قلت : إنه بناء على ذلك يحصل تناف في الآية الكريمة : مخلصين له الدين ، وذلك دين القيمة ، بناء على تفسير المشهور . أي الجماعة القيّمة .

وهم القِيَمُونَ على الدين وهم المعصومون عليهم السلام . فيحصل التنافي .
لأننا عرفنا أن مخلصين بالكسر تعبير عن المتدنين نسبياً . والقيمة تعبير عن
العالمين . مع أن ظهور السياق القرآني هو كون المراد منهما واحداً ، فكيف
نجمع بينهما؟

قلت : يكون ذلك من عدة وجوه :

أولاً : يمكن التنزل عن تأويل الجماعة القيمة إلى الأمة القيمة ، وهم سائر
المسلمين ، وهم مخلصين بالكسر غالباً . فناسب صدر الآية ذيلها ، وسقط
الإشكال .

ثانياً : إن الآية الكريمة ليس فيها مفهوم مخالفة نافٍ للزائد .

ونحتاج هنا إلى مقدمة وحاصلها : أن النسبة بين مخلص بالكسر
ومخلص بالفتح هو العموم المطلق ، وليس التباين ولا التساوي . فكل
مخلص بالفتح هو مخلص بالكسر ، ولا عكس .

فالجماعة القيمة وهم المعصومون عليهم السلام ، مخلصين بالكسر وهم
أولى من غيرهم أن يكونوا كذلك ، والآية لاحظت حالهم بالكسر ولم
تلاحظه بالفتح . ولا يجب ذكر الصفة الأفضل .

ثالثاً : إنه تعالى يقول : ﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾ .
فالجماعة القيمة آمرة . والكفار والمشركون وأهل الكتاب هم المأمورون .

فمتعلق الآية هو الأمر لمن هو دان لكي يكونوا مخلصين بالكسر . وأما
مخلصين بالفتح ، فلا يتعلق به الأمر ، لأنه من فعل الله لا من فعل العبد .

رابعاً : إن السياق يختلف بقوله تعالى : ﴿ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ ﴾ كأنه بدأ
سياق ثان ، فلا يتعين أن يكون مخلصين بالكسر وصفاً للقيمة ، بل يمكن
أن يكونوا مخلصين بالفتح .

فإن قلت : فإنه في متن العبارة يقول : وذلك ، وهو إشارة إلى أمور منها
المخلصون بالكسر ، المذكورون في الآية .

قلت : نعم ، إلا أن الظاهر أن الدين هنا يراد به الدين الذي يدعوه له القيمة لا الدين الذي يلتزمون به بينهم وبين الله . فإن ذاك مستوى أعلى من هذا .

سؤال : عن معنى قوله تعالى : حنفاء ؟

قال الراغب في المفردات : الحنف (بفتح الحين) ^(١) هو ميل (والأفضل أن يقول هو الميل) عن الضلال إلى الاستقامة (أي الهداية والعدل) . والحنف ميل عن الاستقامة إلى الضلال ، والحنيف (صفة مشبهة) هو المائل إلى ذلك . قال عز وجل : ﴿قَاتِلُوا لِلَّهِ حَنِيفًا...﴾ وقال : ﴿حَنِيفًا مُسْلِمًا﴾ . وجمعه حنفاء (أي مجموعة من الناس كل واحد منهم متصف بالحنف) . قال عز وجل : ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ حُنَفَاءَ لِلَّهِ﴾ . وتحنف فلان أي تحرى طريق الاستقامة (أي اهتدى) . وسميت العرب كل من حج واختن حنيفاً . تنبيهاً أنه على دين إبراهيم على نبينا وعليه الصلاة والسلام .

والأحنف (بمعنى كلي) من في رجليه ميل . قليل سمي بذلك على التفاؤل . (يعني من تسمية الضد باسم ضده ، كما سميت الجميلة : قبيحة والقصيدة العصماء : البتراء . وكما قال الشاعر :

مضل الناس قد سميت هادي كما قد سمي الأعمى بصيرا

.....) وقيل بل استعير للميل المجرد .

أقول : هنا عدة مستويات :

الأول : إن النبي صلى الله عليه وآله ومن كان قبله من الأنبياء والصالحين ، على دين إبراهيم عليه السلام .

الثاني : إن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة من ولده هم من أصلاب طاهرة وأرحام مطهرة كما ورد ^(٢) . فكيف كان ذلك ، وآباؤهم مشركون؟ .

(١) انظر المفردات مادة : «حنف» . وما كان بين قوسين فهو من إيضاحاتنا .

(٢) انظر مفاتيح الجنان ، ص ٤٢٩ .

وجوابه : إنهم كانوا متدينين بدين الله في زمن الجاهلية ، وهو دين الحنيفية . كما روي عن عبد المطلب وأبي طالب وغيرهما ، إنهم كانوا يقرأون كتب الأنبياء السابقين .

الثالث : إن الجزء الرئيسي - حسب فهمي - من دين الحنيفية ، هو ما نسميه بأصول الدين ، لا فروع ، والجزء الرئيسي من أصول الدين هو التوحيد . مع الغفلة عن الأربعة الأخرى منها في ذلك الحين أو عن غاليته .

وأما فروع الدين ، فلم تكن ملغاة بالمرة ، نعم ، لم تكن هناك أوامر محددة ، وإنما كان هناك نواة . كلاً تزن لا تسرق لا تكذب لا تشرب الخمر . وأمثال ذلك . وقد كان الحنفاء ملتزمين بمثل هذه الأمور مضافاً إلى تركهم السجود للأصنام .

فإن قلت : كيف تكون الحنيفية مقبولة منهم ، وقد كان الدين الحق يومئذ هو دين المسيح عليه السلام ؟

قلنا : نعم ، ولكن هناك عدة مواعع من الالتزام بذلك ، منها :

١ - إن دين اليهودية والنصرانية ، كان محرفاً عن العقيدة الأصلية لأنبيائهم . ولم تكن العقيدة الأصلية معروفة بينهم ليتم الالتزام بها .

٢ - إن اليهود والنصارى كان لهم وجود في جزيرة العرب . وهم معاشرون ومصاحبون للمجتمع . ويعرفهم الناس بأنهم ذوو عقائد محددة غير محمودة ، كالاعتقاد بالثالوث المقدس ونحوه . ويستطيع المفكرون من أهل الحنيفية استنتاج ذلك بكل تأكيد .

٣ - إن هؤلاء اليهود والنصارى ، كما هم غير تامين في أصول دينهم ، فهم ناقصون أيضاً في فروع دينهم ، وملتزمون بكثير من المعاصي والفواحش واللاإنسانية ، الأمر الذي ينفر الفرد المنصف والطالب للحق عنهم .

ومن هنا كان لا بد لهؤلاء الطالبين للحق ، الالتزام بنبوة النبي السابق

على اليهودية والنصرانية ، وهو إبراهيم عليه السلام . وهو متصف بعدة صفات مهمة في نظرهم وفي نظر الجميع :

- ١ - إنه جاء بعقيدة متكاملة في فهم التوحيد الإلهي .
- ٢ - إنه كان واضح الإخلاص لله في سلوكه .
- ٣ - إنه جاء إلى الجزيرة العربية وخلف فيها ولده إسماعيل .
- ٤ - إنه باني الكعبة المشرفة .
- ٥ - إنه النبي الذي يعترف بقدسيته كل الملل المتأخرة عنه .

والمهم ، بعد كل ذلك ، أن الحنيفية هي الإخلاص في التوحيد ، وهي من قسم أصول الدين وليست من فروعه .

فإن قلت : إن العرب ، كما سمعنا ، كانت تسمي كل من حج واختن حنيفاً ، وذلك من فروع الدين .

قلت : أهم تفسير لذلك أن تقول : إن ذلك العمل قد كان منهم قرية إلى الله تعالى ، فالالتزام به يدل على الالتزام بأصول الدين ويكون له كشف إثباتي عنه . ويتعبير آخر : إنهم لم يكونوا يعملون تلك التطبيقات : الحج والختان لمجردهما ، بل بعنوان كونها لله عز وجل . والأعم الأغلب كانوا يفعلون ذلك كوظيفة دينية . فرجعنا إلى أن الأصل في الحنيفية هو التوحيد .

فإن قلت : كيف نسبت الحنيفية إلى إبراهيم عليه السلام ، في حين أنها تمثل خط الأنبياء جميعاً ، من كان قبله ومن جاء بعده؟

قلت : لذلك عدة أجوبة يجمعها معنى أهمية إبراهيم عليه السلام ، وعظمته . فإن له صفتين ثبوتية وإثباتية :

أما الصفة الثبوتية فهي أنه عليه السلام بلغ من صفات التوحيد ودقائقه أكثر ممن كان قبله ، وقد وصلت البشرية في زمنه إلى أعلى مرتبة سابقة في توحيد الباري سبحانه .

نعم ، تطور الدين في زمن موسى عليه السلام ، ولكن تطوره كان في فروع الدين ، لا في أصوله ، وأما الزيادة في زمن عيسى عليه السلام ، فقد كانت التبشير بالمستقبل المقدس للبشرية .

إذن ، فالمبشر الرئيسي بالتوحيد هو إبراهيم ، في عالم الثبوت والواقع .
وإذا تنزلنا عن ذلك ، نقول : إنه عليه السلام أحسن من بين ذلك إثباتاً ، حتى نوح عليه السلام لم يستطع ذلك . لأن مجتمعه كان أغلبه كفاراً ولم يؤمن به إلا القليل ، حتى أخذه الطوفان . وأما آدم ، فقد كان عدد البشر في زمنه قليلاً جداً .

ومع التنزل عن كل ذلك ، يكفي أن يكون الأمر ترغيباً للمتدينين . السابقين على الإسلام للدخول في الإسلام ، وأنهم إذا دخلوه كانوا حنفاء أيضاً ، بل كانوا أيضاً ، على دين الجماعة القيّمة ، وهم إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام .

الرابع : من مستويات الحديث عن لفظ الحنفاء :

أن ندعي ، كأطروحة ، أن حنفاء بمعنى مخلصين ، لأكثر من قرينة :
أولاً : إن حنفاء إن كان بمعنى الموحدين أو الملتزمين بدين إبراهيم (ع) ، صار بمعنى واحد ، كالمترادفين . ونحن نعلم وجداناً أنهما ليسا كذلك . فلا بد أن يكون في حنفاء زيادة في المعنى عن معنى الموحدين . فنُدعي أنه بمعنى المخلصين .

ثانياً : إن الراغب ، كما سمعنا ، قال : الحنف هو ميل عن الضلال إلى الاستقامة . والذي يميل هذا الميل هو المخلص الناصح لنفسه ، والمخلص لربه . وإلا كان فيه جنف لا حنف .

ولكن ليس كل إخلاص هو حنف ، أي ليس المخلص لأي هدف هو حنيف بل حصة منه . فلما أن نقول : إن الحنف هو الإخلاص بدرجة عالية ، بحيث يكون الفرد على استعداد بأن يفدي نفسه وأهله وماله ، وإما أن نقول : إنه الإخلاص للتوحيد أو للدين وليس للدنيا .

فإن قلت : إذا كان حُنَفَاءَ بمعنى مُخْلِصِينَ ، ومُخْلِصِينَ واردة في الآية أيضاً . فماذا يتحصل من مفهوم الآية؟

قلت : هذا له عدة أجوبة؟

الأول : إنه تكرار بغير لفظه ، فلا يكون قبيحاً ، بل إنه مهم لزيادة الاهتمام والتوكيد .

الثاني : إن مُخْلِصِينَ معنى عام ، وحُنَفَاءَ : مخلصين لله - كما قربنا - فيختلفان .

إلا أن هذا لا يكفي لأن الإخلاص في الآية مقيد بالدين ، فإن كان حنفاء مقيداً بالدين أو بالتوحيد (وهو الدين أيضاً) حصل التكرار . فإن قبلنا به رجع إلى الجواب الأول ، ولكن لو تنزلنا عن ذلك ، بطل هذا الوجه .

الثالث : أن نخص أحدهما بأصول الدين ونخص الآخر بفروعه . أو بالعكس . وكلاهما أطروحة معتمدة لدفع الإشكال . وكون مخلصين له الدين بالفروع وحنفاء بالتوحيد أو بالأصول أرجح لأكثر من قرينة .

منها : أن حنفاء إشارة إلى دين إبراهيم عليه السلام ، ومنها : أنه ترقى من الفروع إلى الأصول ، وهو ينتج زيادة في التفهيم والتأكيد ، لا يتحصل مع العكس ، وهذا الظهور واضح في الآية .

سؤال : عن إعراب مخلصين .

قال العكبري^(١) : مُخْلِصِينَ حال من الضمير في يَعْبُدُوا (يعني : يعبدون الله حال كونهم مخلصين) وَحُنَفَاءَ حال أخرى . أو حال أخرى من الضمير في مُخْلِصِينَ (يعني مخلصين حال كونهم حنفاء) وقوله تعالى : دِينَ الْقِيَمَةِ ، أي الملة أو الأمة القيمة .

سؤال : عن معنى القيمة . وما هو التقدير المناسب لها؟

جوابه : أن له عدة أطروحات :

الأولى : ما فهمه المشهور وسمعناه عن العكبري ، من أن التقدير الملة أو الأمة . والفرق بينهما : أن الأمة هي مجموعة من الناس كيفما اتفق ، والملة هي الجماعة المتصفة بدين معين أو إيديولوجية معينة . فتكون النسبة بينهما العموم المطلق ، فكل ملة أمة ولا عكس .

فالملة حينما نطلقها ، فإننا نشير إلى دينها ، فهي قيمة بصفتها متدينة . فيترجح اختيار الملة على الأمة ، فيما إذا اخترنا هذا الوجه .

الثانية : حسب فهمي ، إن التقدير ينبغي أن يكون الجماعة ، لأن معنى القيم هو من لا قيم عليه ، أو قل هو القيم على الإطلاق الذي ليس فوقه قيم غير الله عز وجل ، فينصرف إلى أعظم الأفراد ، وهم المعصومون عليهم السلام .

الثالثة : أن نقول : لا حاجة إلى التقدير ، لأنه لا يصار إليه إلا مع الضرورة ، فيمكن القول بأن القيمة وحدها تكفي وهي بمعنى : القيميين .

وليس هذا غريباً في اللغة . أعني التعبير بالمؤنث عن الجمع . فيكون المعنى : القوَّام أو القائمين ، أي المشرف والمدير والمراقب . وهو مأخوذ من القيام وهو الوقوف . لأن الأغلب في المشرف أن يكون واقفاً على ما يشرف عليه . ثم استعمل فيما كان فاقداً له مجازاً ، ولكنه أصبح حقيقة منذ زمن قديم جداً .

والآية كما هو معلوم لم تشر إلا إلى عنون القيميين ، ولكن من هم ومن هم وعلى من هم . فقد أهملت الآية التعرض لذلك عمداً ، لأن الحكمة اقتضت الاختصار .

ولكننا نستطيع أن نستنتج من السياق الجواب على أنهم : من قبل من هم؟ وذلك لأن الله تعالى في القرآن يشهد بأنهم قيِّمون . فأخذهم بشكل مطلق وحق ولم يشر إلى أنهم منصوبون من قبل ناس آخرين . فيكون واضح الدلالة أنهم منصوبون من قبل الله سبحانه للقيومة .

فإن قلت : إن القيم واحد ، وهو الله سبحانه ، وهو ينافي معنى التأنيث ، لأنه يوحى بالجمع .

قلت : القيم ليس هو المالك ، بل هو المنصوب من قبله ، كما يقولون : وكيل مفوض ، والله سبحانه لم يلاحظ قيماً لأنه غير منصوب من قبل واحد . وإن كان قيماً بالذات . والعرف لا يسمي المالك قيماً بل المنصوب من قبله . وهنا نقصد المنصوب من قبل الغير ، وهم المعصومون عليهم السلام ، ولا يشمل الله سبحانه . فرجع المتعلق إلى الجماعة ، لا إلى الفرد ، فالتأنيث في محله .

إن قلت : إننا مخيرون بين تقدير الأمة وتقدير الجماعة . فإذا لم نقدر الجماعة قدرنا الأمة أو الملة وهم المسلمون . فلماذا لا نقدر المسلمين . مع أنه تعالى قال في آية أخرى ^(١) : ﴿لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ . أي شاهدين وقائمين . فيكون معنى الآيتين مشتركاً؟

قلت : ينبغي أن نفرق بين مفهوم القيمومة ومفهوم الشهادة ولم يثبت أن معنى هذا هو ذاك ، والأمة الإسلامية شهيدة على الناس ولكنها ليست قيمة عليهم .

وأوضح فرق بينهما : أن القيمومة تقع في علل التصرف والشهادة تقع في معلولاته وبعد إنجازها ، فالقيمومة متقدمة رتبة على العمل والشهادة متأخرة عنه . فلا يجتمعان .

فإن قلت : ولكن الله تعالى في نفس الآية السابقة يقول : ﴿لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾ . فإن نفينا كون الأمة قيماً ، فلا يمكن أن ننفي كون الرسول قيماً . ومعه يمكن فهم قيمومة الأمة من قيمومة الرسول وشهادتها ، باعتبار وحدة السياق .

قلت : كلا : فإن الرسول له صفتان : الشهادة والقيمومة . فقد جعله الله في جانب العلة وفي جانب المعلول معاً . وهذه الآية السابقة تدل على

وجود الشهادة في الأمة وفي الرسول . ولا تدل على القيمومة في الأمة ولا في الرسول . وليس لها مفهوم مخالفة يدل على نفي القيمومة . والآية التي نتكلم عنها تدل على القيمومة لا على الشهادة .

فهذه هي الأطروحة الأولى لتفسير (دينُ القِيَمَةِ) يعني دين الجماعة القيمة أو دين القيمين . وهو الأرجح مما سنذكره .

ولكن توجد أطروحة ثانية يمكن أن تعرض بهذا الصدد . وهو أن يكون دين القيمة أي دين القيمومة . فإن القيم هو صفة مشبهة . بمعنى اسم الفاعل . وبالتالي فهو اسم فاعل . والقيمومة مصدر ، فتكون الآية قد استعملت اسم الفاعل بمعنى المصدر . ولا ضير في ذلك مجازاً . فالدين القيم بمعنى الدين القائم أو دين القيمومة .

ويمكننا أن نصف الدين بأنه قيم ، وذلك على ما ورد في آيات أخرى من القرآن الكريم ، قال تعالى ^(١) : ﴿إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا﴾ . أي قيماً . بحسب أهم تفاسيره أو على قراءة أخرى غير المشهورة . وقال تعالى ^(٢) : ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيَمُ﴾ .

فإن القيم هو الفرد المشرف والمدير بالمباشرة (الفاعل المختار الرشيد) ولكن حين لا يكون معه فكر أو إيديولوجية صحيحة ، فإنه سوف يسيء التصرف . بل لعل جانب الفساد منه سيكون هو الأغلب ، لأنه سوف يطيع شهوات نفسه ومصالحه الشخصية . ولكن مع وجود الدين والفكر الحاكم على هذا القيم ، ستكون القيمومة بعدل ومطابقة للواقع . ومعه أمكن أن نصف هذا الدين أو الفكر لأنه قيم لأنه الموجه للقيم .

ومعه تكون لفظة : القِيَمَة ، بمنزلة الصفة أو النعت للدين نفسه . كما ورد وصفه بأنه قيم . بدون حاجة إلى تقدير موصوف أعني : الجماعة القيمة .

(١) الأنعام/ ١٦١ .

(٢) التوبة/ ٣٦ ، ويوسف/ ٤٠ ، والروم/ ٣٠ .

غير أن ذلك يواجه : إشكالين .

أحدهما : إنه من نعت النكرة بالمعرفة . لأنه قال : دين القيِّمة ، فكان الموصوف نكرة والصفة معرفة .

وجوابه : إن هذا استعمال عرفي ، وإن لم يكن فصيحاً . ومقتضى احتواء القرآن على كل شيء ﴿مَا قَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ أن يحتوي على ذلك أيضاً . فإننا نقول عرفاً : صحن الشريف وكعبة المشرفة وسوق الكبير . وبالرغم من أننا نعرِّبه مضاف إليه وليس نعتاً ، إلا أن المقصود الحقيقي هو النعت وليس الإضافة .

ثانيهما : إنه من وصف المذكر بالمؤنث . لأنه قال : دين القيِّمة . فكان المنعوت مذكراً ونعته مؤنثاً .

وجوابه من وجهين :

الوجه الأول : إن الدين كلي والكلي بمنزلة الجنس ، والجنس بمنزلة الجمع . والجمع بمنزلة المؤنث في اللغة العربية .

الوجه الثاني : إننا قد نقول : إن تاء التانيث لا تدل على تانيث مدخولها دائماً . بل تناسب مع المذكر أحياناً ، كتاء الوحدة والتكثير ، كتمررة وجلسة . فيكون القيِّمة مذكراً . وأما ما هو ممنوع فهو وصف المذكر بالمؤنث الحقيقي ، لتنافيهما . وهذا ليس منه .

سؤال : ما هو هدف السورة؟

جوابه : إن أفضل من التفت إلى ذلك هو سيد قطب في ظلال القرآن^(١) : فقد ذكر مجموعة أمور كهـدف للسورة . إلا أن هدف السورة ينبغي أن يكون واحداً . وقد جعلت هذه المفاهيم التفصيلية كمقدمات لتحصيله .

والهدف هو مجادلة الكفار من أهل الكتاب والمشركين ، ومضاداتهم أولاً ، وهدايتهم ثانياً .

(١) في ظلال القرآن/ سورة البينة ، ج ٣٠ ، ص ٢١٤ .

فأقول : - بعرض منا بغض النظر عما قيل في ذلك المصدر - : إن المهم في مجادلة الكفار من أهل الكتاب والمشركون . أربع نقاط : بيان عيوبهم وما يصلحهم وبيان الرحمة والمنة النازلة عليهم وتقييمهم كما يلي :

أولاً : أما ذكر عيوبهم : فهي كونهم كفاراً ومشركين وأهل كتاب . وهذا العنوان في نفسه عيب . لأن الإسلام دين ناسخ لما قبله من الأديان . ومن يترك ما هو أعلى وأفضل ويختار ما هو أدنى ، فهو معيب لا محالة .

ثانياً : وأما ما يصلحهم فهو البيئة والكتب المطهرة .

ثالثاً : وأما الرحمة والمنة النازلة عليهم فهي العلم . ولكنهم لم يستفيدوا من هذا العلم ، وإنما اختلفوا فيه وتقاتلوا عليه .

رابعاً : وأما تقييمهم فهو أنهم شرّ البرية . وهم كذلك في الدنيا وفي الآخرة . أي أن القيمة الأخلاقية لهم مثلية في كلا الدارين .

وفي مقابلهم خير البرية ، وقيمتهم الأخلاقية عالية في كلا الدارين . وجزاء خير البرية الجنة وجزاء شرّ البرية النار .

قد يقال : إن نسق الآيات يختلف في السورة ، ابتداء من قوله تعالى : إن الذين كفروا ، بعنوان الإشارة إلى كونه هو النتيجة للمقدمات الموجودة في أول السورة .

وجوابه : إن هذا الاختلاف غير الواضح . والنسق هو نسق الهاء الساكنة في كل الآيات إطلاقاً .

وهنا يمكننا أن نلاحظ عدة أمور :

أولاً : إن لفظ القيمة استعمل مرتين بمعنيين : كتب قيمة ودين القيمة ، ولا أقل أنه بعد تقييده يصبح بمعنيين .

فإن قلت : إن القيمة بمعنى واحد . لأنكم ذكرتم أن معنى كتب قيمة هي الكتب التي لها القيمومة . وكذلك دين القيمة . فرجعت إلى معنى واحد .

قلت : جوابه من عدة وجوه :

١ - إننا ذكرنا ذلك كأطروحة . ولكن هنا يمكن أن نخرج عن الإشكال ، بأن نختار إحدى الأطروحتين في أحد اللفظين . ونختار الأخرى في الآخر . لأجل أن لا يلزم التكرار .

٢ - إنه مع التنزل فإن المفهوم التصوري حين يقيد بمفهوم تصوري آخر ، يكون المجموع مفهوماً تصورياً واحداً ، فإذا اختلفت الإضافة اختلف المفهوم . كقولنا : سرج الفرس وسرج زيد .

٣ - لا بأس أن يكون كلا اللفظين بمعنى واحد . وتكون القيمومة للكتب المطهرة وللدين معاً . لأن محصلهما الحقيقي واحد .

ثانياً : من الأمور التي نلاحظها في الآية : أن النسق محفوظ في الهاء . والضمير في ربه جعل في نسق التاء المدورة ، كالبينة والقيمة . وهذا واضح في لزوم تسكين نهايات الآيات ليصح النسق ويتحقق .

وهذا يدعم الأخبار الواردة الدالة على الاستحباب الشرعي للوقوف في نهايات الآيات والنهي عن الدرج فيها . ومن هنا نستطيع أن نفهم من هذه السورة نحوه من الأمر والطلب للوقوف في نهايات الآيات ليكون النسق واحداً . ولعل الأرجح فعلاً ، أنها نزلت بالسكون .

ثالثاً : إن عدداً من الآيات مضموم : كالبينة وربه وعدد منها مكسور وهي : خير البرية وشر البرية . فلو قرأت بالحركات الإعرابية لانتفى التناسق . فلا بد من قراءتها بالسكون .

سؤال : حول قوله خالدين فيها أولئك هم شر البرية . فقد يستشكل من ناحية كلامية في الخلود . أما من ناحية أن الخلود في النار لكل أحد غير جائز . وأما الخلود لكل هؤلاء (أي الكفار) ، غير جائز لأن فيهم قاصراً ومعدوراً ونحو ذلك .

جوابه : أنه يقع الكلام في ذلك في جهتين .

الجهة الأولى : في الخلود لأي إنسان . وجهة السؤال فيه : إننا لو فرضنا أن الإنسان قد أذنب طول عمره ، وهو محدود . فهل يبقى في العذاب مدة لامتناهية؟ وهذا خلاف العدل ، بأن تزيد العقوبة على الذنب .

وجوابه : أحد أمرين :

الأمر الأول : نقضاً : في جانب الجنة : فإن أهلها خالدون فيها خلوداً أبدياً . مع أنهم أطاعوا الله - على سبيل الفرض - طول عمرهم ، وهو محدود . ونسبة المتناهي إلى اللامتناهي صفر . فيأتي فيه نفس الكلام ، وما يقال هنا يقال هناك .

الأمر الثاني : حلاً وهو أحد أمرين :

الأول : ما ورد في السنة الشريفة من تفسيره^(١) : بأن الإنسان لو بقي في الدنيا إلى ما لا نهاية لاستمر على المعصية إلى ما لا نهاية . فيعاقبه على الذنوب التي يمكن أن تحصل منه .

ويجاب عليه : أن العقاب على الذنوب التقديرية الحاصلة في المستقبل ، ولم تحصل فعلاً ، ظلم أيضاً . ولكن يمكن أن يجاب عليه ، بما يلي :

الثاني : إن العقاب ليس على هذه الذنوب التي سوف تحصل . بل هو عقاب على سببه ومعدنه وعينه ، وهي العين النابعة أو المنبئة للذنوب . وهو سوء السريرة والنفس الأمارة بالسوء . فمهما بقي الفرد على سطح هذه الأرض ، فإنه يبقى في حالة ذنب وعصيان .

فإن قلت : بأن هذا الوصف غير اختياري ليصح العقاب عليه .

قلت : جوابه من وجهين :

الوجه الأول : إنه اختياري لأنه رباه وغماء بذنوبه السابقة . فاشتد مستواه التعصبي للكفر والفسق والفجور . بل اقتنع بوجوده ولعله أصبح مفتخراً به . فهو اختياري .

(١) انظر نحوه في أصول الكافي ج ١ ص ٨٥ .

الوجه الثاني : ذكر (دانتى) في كتابه : الجحيم^(١) . في وصف جهنم : إن بعض قاطنيها يزدادون عتواً ونفوراً ، ويشتمون الله ويعترضون عليه .

وحسب فهمي : إن هؤلاء دخلوا إلى جهنم باستحقاقهم ، فإبقاؤهم فيها عدل وخلودهم فيها رحمة . ولا يجب على الله بحسب حكم العقل العملي إخراجهم منها ، مع شتمه والاعتراض عليه . فهم يبقون فيها جوازاً على أقل تقدير .

إن قلت : ورد أنه في الآخرة حساب ولا عمل^(٢) . لعدم وجود الشريعة هناك . فكيف أصبح الشتم هناك سبباً للعقاب ، وهو الخلود في النار؟

قلت : جوابه من وجهين :

أولاً : إننا لم نقل إن الخلود في النار عقوبة على الشتم ، وإنما الشتم سبب وجهة تعليلية ، لعدم وجوب إخراجهم من النار بحسب حكم العقل العملي . بحيث لا يكون بقاؤهم وخلودهم فيها ظلماً لهم ، ما داموا على تلك الصفة .

مركز تحقيق مكتبة نور

ثانياً : إن هذا المضمون وإن ورد ، وهو أنه في الآخرة حساب ولا عمل . إلا أنه لم يثبت على إطلاقه . إذ لا إشكال أن شتم الله ذنب وذكروه والطمع في رحمته وحسن الظن به طاعة . سواء كان في الدنيا أو في الآخرة . فما كان في ذاته ذنب بغض النظر عن الشريعة ، قابل للشبوت هناك . وكذلك ما كان في ذاته طاعة . وإنما المفقود هناك هو الشريعة فقط . وهو المقصود بالأخبار المشار إليها .

الجهة الثانية : وهي أن الخلود غير جائز للقاصرين والمعذورين .

فإنه تحصل من الجهة السابقة أن من يخلد في النار هم المعاندون وأضرابهم . وليس بهذه العناوين التفصيلية الثانوية . ودخول القاصر إلى

(١) الكوميديا الإلهية ، الجحيم ص ٣٣٦ .

(٢) نهج البلاغة خطبة/ ٤٢ ، شرح محمد عبده .

جهنم وخلوده فيها ، غير موافق للرحمة الإلهية . نعم قد يدخل (إذا كان مستحقاً إجمالاً) ولكنه لا يخلد .

سؤال : ما معنى البرية ؟

جوابه : الباري اسم فاعل ، وهو يطلق في لغة المتشريعة على الخالق سبحانه وتعالى . قال الله تعالى ^(١) : ﴿الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾ . واسم المفعول منه بري أو بريء . وهو فعيل بمعنى مفعول . وبرية مؤنث بري . فالبري هو المخلوق ، فيكون معنى البرية : المخلوقون .

قال الراغب في المفردات ^(٢) : البرية : الخلق . قيل أصله الهمزة . فترك . وقيل ذلك من قولهم برئت العود . وسميت برية لكونها مبرية عن البري أي التراب ، بدلالة قوله تعالى : ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾ . وقوله تعالى : ﴿أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ . وقال : ﴿شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾ .

أقول : من المؤكد أن الفهم المشهور من البرية : البشر أي أولاد آدم عليه السلام . ولا شك أن ذلك عليه إجماع المفسرين . وهو اسم مفعول أو صفة مشبهة . بمعنى مبرية أي مخلوقة ، وأصله مبروءة . إلا أن فهم خصوص البشر بلا موجب ، لأن المراد مطلق الخلق . ولكن يوجد تقييد بأن المشار إليهم بأولئك هم المذكورون لا غيرهم : بدليل ثوابهم وعقابهم ، سواء كانوا بشراً أو خلقاً آخر .

سؤال : عن صيغة : ﴿شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾ و﴿خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ .

جوابه : إن فهم المشهور بأن فيه إشعاراً بأفعل التفضيل . ولعلمهم أخذوه مسلماً . مع أنه مخالف للقواعد العربية وللظاهر أيضاً فإنه لم يقل : أشر وأخير . لكي نحمله على ذلك . بل أورد مجرد الصفة . فيكون حالها حال الأعمى في قوله تعالى ^(٣) : ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى

(٢) المفردات مادة : «برأ» .

(١) الحشر/ ٢٤ .

(٣) الإسراء/ ٧٢ .

وَأَضْلُ سَبِيلًا . فلا يمكن أن نفهم منها أنه أكثر عمى .

وبذلك ينتفي الفهم المشهوري والارتكاز التشريعي . إلا أن نفهم - كأطروحة محتملة - أنه معنى موروث جيلاً بعد جيل من قبل الأئمة عليهم السلام ، فيكون من قبيل السنة التي تفسر القرآن الكريم . ولم يثبت ذلك . فتبقى دعوى المشهور مفتقرة إلى دليل . وسيأتي مزيد إيضاح لذلك .

سؤال : كيف وصفهم القرآن الكريم بذلك ، ولعل في البرية من هم أكثر شراً منهم أو أكثر خيراً؟

جوابه : إن هذا مسند من قبل القرآن الكريم نفسه . لأنه يشهد بأنهم شرّ البرية وخير البرية ﴿وَمَنْ أَضْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾^(١) . هذا مع متابعة الفهم المشهوري للتفضيل .

سؤال : إن الأشر يجب أن يكون واحداً لا جماعة ، فكيف أصبحت الجماعة أشر البرية؟

جوابه : إن التفضيل مقبول بالتشكيك بوجود الفاضل والأفضل منه . ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾^(٢) . في الكمال والنقص أي من ناحية الخير ومن ناحية الشر . وكلاهما مراتب متعددة . وكلما زاد الكمال قلت الأفراد ، وكلما قلّت زادت .

فإذا لاحظ المتكلم الكمال الأعلى ، فإنه ينحصر بواحد . وأما إذا لاحظ الكمال المتوسط أو الأدنى ، فهو واسع في جماعة . فمن الممكن في الآية أن يكون قد لاحظ ذلك .

ثم إننا ينبغي أن نلتفت هنا إلى أن الله تعالى قسم البشرية إلى قسمين : قسم صالح وهم الذين آمنوا وعملوا الصالحات . وقسم طالح وهم الكفار

(١) النساء / ١٢٢ .

(٢) آل عمران / ١٦٣ .

من أهل الكتاب والمشركون . ثم لاحظ المجموع وسماهم البرية . فخير البرية هم المؤمنون وشرها الكفار .

يمكننا أن نلاحظ هنا ما سبق أن قلناه من عدم استفادة التفضيل باعتبار أن المقصود هو كون هذه الجماعة هي خير للبشر أجمعين وتلك هي شر لهم .

سؤال : ما هي الحاجة إلى قوله : ﴿أُولَئِكَ هُمْ﴾ . مع أنه كان يمكن الاكتفاء بأحدهما؟

جوابه : من عدة وجوه :

أولاً : إن أوضح مبرر لذلك هو التأكيد الذي ينتج من التكرار . وقلنا : إن أقصى التأكيد هو التكرار ثلاث مرات . وهو متحقق هنا في الذين وأولئك وهم . ويكون التأكيد لدفع كل الأوهام المحتملة .

ثانياً : إنه بعد التنزل عن الوجه الأول نقول : إنه للدلالة على الحصر . وهو نفي الزائد .

ثالثاً : الاحترام ، كما قال سبحانه ^(١) : ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ . فهو يشير إلى شيء مرتفع معنوياً ، احتراماً له ، كذلك يقول هنا : أولئك . ويشير إلى من هم مرتفعون وعالمون في المقام . ويمكن أن يعم ذلك لكلا البعدين المعنويين للخير والشر معاً .

رابعاً : إن حذف أحدهما يخل بالسياق القرآني ، وهذا ما ندركه بالذوق .

خامساً : إشارة إلى المجموعة كمجموعة ، لأن لفظ الخير مفرد ، فاحتاج إلى هذا التأكيد ، لإبراز جهة المجموع ، ليفهم السامع أن المراد بالخير : الكلي ، وليس المفرد الحقيقي .

سادساً : لو كانت الجملة بدون «هم» لبدت منفصلة عن سابقتها . وهذا مما يدرك بالذوق أيضاً .

سؤال : لماذا وصف الجنات بأنها : ﴿جَنَّاتُ عَدْنٍ﴾؟

جوابه : فيها أطروحتان :

الأولى : وهي المشهورة : أن عدن صفة لطبقة من الجنة . وهناك طبقات أخرى كالفرديوس والخلد والفرديوس الأعلى وغيرها .

الثانية : ما يستفاد من كلام الراغب في المفردات حين قال ^(١) : جنات عدن أي استقرار وثبات . وَعَدْنٌ بِمَكَانٍ كَذَا اسْتَقَرَّ . ومنه المعدن لمستقر الجواهر . وقال عليه الصلاة والسلام : المعدن جبار .

أقول : فهي جناب استقرار . ويلزمه أن تكون صفة لكل الجنات لا لبعضها أو لطبقة منها . فإن أي نوع منها ، يبقى فيه صاحبه ويستمر ويعدن فيه بتوفيق الله سبحانه . بل هي لا نهائية في الاستقرار .

ولدى الجمع بين الوجهين ينتج أمران :

الأول : إن تلك الجنة وما فوقها ، فسكانها خالدون فيها أبداً .

الثاني : إنه لا يلزم من ذلك أن المراتب الأدنى من الجنة خالدون فيها أبداً .

سؤال : لماذا قال : ﴿تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ ، ولم يقل من فوقها أو

فيها أو عليها . وهذا وصف للجنة مكرر في القرآن الكريم .

جوابه : من عدة وجوه :

الوجه الأول : الإشارة إلى المياه الباطنية في الجنة .

وهو غير تام : لأن ظاهر السياق هو الترغيب وحصول البهجة برؤية الأنهار . مع أن كونها باطنية لا يسبب اللذة المطلوبة للمؤمن . باعتبارها باطنية وغير مرئية . فوجودها كعدمها .

الوجه الثاني : أن تجري من تحتها ، أي على وجه الأرض ، كما تجري

(١) المفردات ، مادة : «عدن» .

الأنهار في الدنيا ، ولعل حوض الكوثر أحد مصاديقها لو فسرناه بأنه نهر في الجنة . وكذلك ما ورد^(١) : من أن فيها نهراً من لبن ونهراً من عسل ونهراً من خمر .

إلا أن هذا بمجرد لا يتم ، لكونه خلاف الظاهر ، من حيث إن هناك تنافياً جزئياً ، بين كون الأنهار «من فتحتها» أو على وجه الأرض . ما لم يرجع الأمر إلى الوجه الآتي :

الوجه الثالث : يمكن أن تشبه درجات الجنة ومراتبها المتعددة بالعمارات العالية أو ناطحات السحاب . فإن أعطي المؤمن عدة درجات أو طوابق . فإنه يملك حينئذ ما تحتها . فالأنهار يراها تجري من تحته في الجنة ، لأنه ينظر إليها من فوق العمارة . فيصدق عليها حقيقة ذلك ، وإن كانت الأنهار جارية على سطح الأرض .

سؤال : ما هو وجه الجمع في الآية بين خالدين وآبداً . ألا يكفي كونهم خالدين فيها فقط ؟

مركز تحقيقات كليات علوم إيسدي

جوابه : من وجهين :

الوجه الأول : ما ذكره في الميزان بقوله^(٢) : تأكيد بما يدل عليه الاسم .

الوجه الثاني : إن الخلود أقل من الأبد أي أنه لا يفيد الأزلية . وإنما تستفاد من قوله : أبداً .

فإن الخلود يمكن أن يكون له معنيان في اللغة :

الأول : بقاء شيء من شيء مدة طويلة ، كبقاء الأهرام في مصر ، والكعبة المشرفة في مكة ، وهو لا يعني البقاء الأزلي . لأن الفرع يفنى لا محالة بقاء الأصل .

(١) انظر تفسير الصافي ج ٢ ، ص ٥٦٤ .

(٢) ص ٣٤٠ ، ج ٢٠ .

الثاني : ما ذكره الراغب حين قال^(١) : الخلود هو تبرّي الشيء من اعتراض الفساد ويقاؤه على الحالة التي هو عليها . وكل ما يتباطأ عنه التغيير والفساد تصفه العرب بالخلود ، كقولهم للأثافي خوالد . وذلك لطول مكثها لا لدوام بقائها . . . ومنه قيل : رجل مخلد لمن أبطأ عنه الشيب ، ودابة مخلدة هي التي تبقى ثنائياها حتى تخرج رباعيتها .

ومنه يظهر بوضوح عدم التأييد ، بل يكفي لذلك عدة سنوات كعشر سنين ، ونحوها !! ومنه يظهر بطلان إطلاقه على الله سبحانه وتعالى بكلام هذين المعنيين ، كما هو موجود فعلاً في ارتكاز المتشعبة .

فلما لم يكن الخلود للتأييد ، احتاج إلى القيد الدال عليه في الآية؟

سؤال : إن قوله : ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ ، ظاهر في التأييد ، ولكنها مقيدة في آية أخرى وهي قوله تعالى^(٢) : ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ . فما هو الوجه في ذلك؟

جوابه : من عدة وجوه : *مركزية كميتر علوم إسلامي*

الأول : أن نقول بخلود السماوات والأرض ، وكونها أبدية . فتتوافق الآيتان . ويكون الاستثناء للانقطاع .

الثاني : أن نقول بعدم التأييد للسماوات والأرض ، فيكون من قبيل التقييد ، ويكون التأييد داخلاً في المستثنى من الآية الثانية .

الثالث : أن نقول : إن المراد منها السماوات والأرض الباطنية وهي خالدة حتماً ما دام الفرد مستمراً .

سؤال : حول قوله تعالى : ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ﴾ . وإشكاله : أنه ثبت في علم الكلام أن الله تعالى بسيط لا تدخله الحوادث والطبائع مثل الرضا والغضب ، مع أن ظاهر القرآن هو ذلك .

(١) المفردات مادة «خلد» .

(٢) هود/ ١٠٧ .

وجوابه : مع تنزيه الذات الإلهية عن الحوادث . أحد شكلين :

الشكل الأول : إن هذه الحوادث والطبائع ، يضعها الله سبحانه في نفوس أوليائه الذين هم قادة الخلق . ومن هنا ورد^(١) : رضا الله رضانا أهل البيت .

الشكل الثاني : إننا قلنا في علم الأصول . إن الله تعالى خاطبنا بصفتنا عرفيين وبصفته عرفياً . أي نزل نفسه إنساناً وتحدث معنا كأحدنا . فحصلت من ذلك التنزيل شخصية وهمية . وتلك الشخصية تكون محطاً للعواطف المذكورة في القرآن كالحب والبغض والرضا والغضب والنسيان ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾^(٢) .

وهذان الجوابان كافيان . ولكن يمكن أن نقول أيضاً : إن رضا الله ثوابه ، وغضبه عقابه ، وهو فهم المشهور ، ولكنه قابل للمناقشة :

أولاً : إنه ليس بسعة الوجهين السابقين ، لوضوح عدم تفسير النسيان ونحوه .

ثانياً : إن ظاهر هذه الآية التي نتكلم عنها (في سورة البينة) أن الرضا غير الجنات بصراحة .

سؤال : ذكره القاضي عبد الجبار^(٣) . وقوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِّ﴾ إلى قوله : ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ﴾ . يدل على أن العلماء خير البرية . لقوله : ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ وأنت إذا جمعت بين الآيتين ثبت ما ذكرناه . أقول : فهل الأمر كذلك؟

جوابه : نعم ، لظهور الآيتين معاً في الحصر . أما إحداهما : فبإلزام . وأما

(١) البحار/ج ٤٤ ، ٣٦٧ .

(٢) التوبة/ ٦٧ .

(٣) تنزيه القرآن عن المطاعن : ص ٤٧٣ .

الأخرى فلائه قال : ﴿ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ﴾ . فكأنه قال : فقط لهم وليس لغيرهم . وإلا لما قال : ذلك .

بل يقتضي الأمر أكثر من ذلك . وهو أن كل العتاوين السابقة لهم لا تتعداهم إلى غيرهم : الذين آمنوا . وعملوا الصالحات ، لهم جئات عدن ، خالدين فيها أبداً ، رضي الله عنهم ، ورضوا عنه . وليس فقط خير البرية . إذن ، لا تبقى صفة معتد بها لغيرهم . وخاصة إذا فهمنا من الجنان مطلق الجنان ، وفهمنا من عدن مطلق الاستقرار والثبوت .

إن قلت : ولكن اختصاص كل هذه المزايا للعلماء غير مفهوم متشريعاً من ظاهر الكتاب والسنة . والمعروف أنه تعالى يجزي كل فرد على مستواه واستحقاقه . بل أكثر من استحقاقه ، باعتبار الرحمة الإلهية ، بلا فرق بين الجاهل والعالم . فكيف تكون هذه المزايا للعلماء ؟

قلت : إن ما استنتجناه إنما هو ظاهر القرآن الكريم ، بعد ضم آيتين كلتاهما تدل على الحصر ، ولكن ، مع ذلك ، فهو قابل لعدة أجوبة :

الأول : أن نعمم معنى العلماء . باعتبار أنه يراد من العلم مطلق العلم كالتفقه في الدين . فيشمل المتشريعة والمتفقهة ، فما زاد . وأما من كان دونهم ، فلا يكون كذلك .

وفيه : أن العلماء مقرونون بالخشية ، وظاهر الآية يدل على نسبة التساوي بينهما ، وليس العموم المطلق ، فكل من يخشى فهو عالم وكل عالم فهو يخشى ، ولا يمكن أن نوسع معنى الخشية ، لأنها معنى وجداني ، كما أمكن أن نوسع معنى العلم .

الثاني : أن ننفي ظهور التقسيم إلى قسمين ونقول : إن هناك طبقات وسطى كثيرة بين العالم والجاهل أو المؤمن والكافر . وحينئذ يصدق ما قيل . والله تعالى يعطي لكل فرد حسب استحقاقه . ومع ذلك فإنهم لا يتميزون بالميزات العليا كالعلماء ، بل لا بد من وجود التفضيل بينهما .

الثالث : إنه بعد التنزل عن الوجهين الأولين ، وافترض كون البشر

قسمين فقط ، نقول : إنه يراد أن النسبة والفرق بين العلماء وغيرهم كثير .
فنسبة ما يعطى من المميزات لهم بالنسبة إلى غيرهم كالفرق بين السماوات والأرض . بحيث يصدق مجازاً على المجموع الباقي أنهم شر البرية .

الرابع : أن الباقي فيه إشكال من الناس ومجموع خليط بما فيهم الكفار والمنافقون . فيكون هذا المجموع هو شر البرية . لا بلحاظ كل فرد منهم .
لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمتين .

الخامس : وبلحاظ الطرف الآخر وهو العلماء نجد فيهم مراتب عديدة أيضاً . ويمكن القول إنه بالرحمة الواسعة تكون النتيجة تابعة لأحسن المقدمتين . فيكون هذا المجموع خير البرية .

سؤال : حول قوله تعالى : ﴿ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ﴾ . ما هو معنى الخشية بحيث يكون الإنسان عندها عالماً؟

جوابه : ما ورد^(١) . من أن الخوف على أربعة أقسام :

أولاً : الخوف وهو لعامة الناس باعتبار ارتكابهم الذنوب .

ثانياً : الخشية وهي للعلماء . قال تعالى^(٢) : ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ .

ثالثاً : الرهبة ، وهي للمتقين ، قال تعالى^(٣) : ﴿وَفِي نُفُوسِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾ .

رابعاً : الهيبة . وهي للعظمة ، ولم يذكرها القرآن بصراحة . ولكن أشار إليها بقوله^(٤) : ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ .

أقول : إن جهات الخوف عديدة ، منها الوجل والحذر . ومنها ما هو مذكور في القرآن الكريم ، غير تلك الأربعة .

(١) انظر نحوه في الخصال ، ص ٢٨١ .

(٢) فاطر/ ٢٨ .

(٣) الأعراف/ ١٥٤ .

(٤) آل عمران/ ٣٠ .

ويحسن بنا استعراض المعاني اللغوية لكل منها :

قال الراغب في المفردات :

الخوف : توقع مكروه عن أمانة مظنونة أو معلومة . كما أن الرجاء والطمع توقع محبوب عن أمانة مظنونة أو معلومة . ويضاد الخوف : الأمن . ويستعمل في الأمور الدنيوية والأخروية . قال تعالى : ﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾ . وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله - يذعون ربهم خوفاً وطمعاً . والخيفة : الحالة التي على الإنسان من الخوف . قال تعالى : ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى﴾ . قلنا لا تخف - والملائكة من خيفته .

أقول : والخيفة في الآية الأخيرة ، ليس هو الخوف بل الهيبة والرهبة ، لأن الخوف لا يكون إلا من ذنب . والملائكة ليس لهم ذنب . ونستمر في نقل كلام الراغب في هذه الموارد :

الوجل : استشعار الخوف . يقال وجل يوجل وجلاً فهو وجل . قال تعالى : ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ ، إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ ، قَالُوا لَا تَوْجَلْ ، وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ .

الحذر : احتراز عن مخيف . قال تعالى : ﴿يَحْذَرُ الْآخِرَةَ﴾ ، وَيَحْذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ ، هُمُ الْعَادُو فَاخْذَرُوهُمْ ، إِنْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوٌّ لَكُمْ فَاخْذَرُوهُمْ ، وحذار أي احذر نحو مناع أي امنع .

الخشية : خوف شديد يشوبه تعظيم . وأكثر ما يكون ذلك عن علم بما يخشى منه . ولذا خص العلماء بها في قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ . وقال : ﴿يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً﴾ .

أقول : فهو تهيب ، وجانب الخوف فيه أغلب .

الرهبة : والرهب ، مخافة مع تحرز واضطراب . قال تعالى : ﴿لَا تُمْ أَشَدُّ

رَهْبَةً . وقال : «رَغْباً وَرَهْباً» . وقال : «تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ» . وقال : «وَلَيَأَيَّ قَارْهُبُونَ» .

الهيبة : ولم يذكرها الراغب ، لأنها لم تذكر بلفظها في القرآن الكريم ، قال في مجمع البحرين للطريحي^(١) : وهاب الشيء إذا أخافه وإذا وقّره وعظمه . وتهيبت الشيء إذا خفته .

أقول : وحسب فهمي أن هذه الألفاظ على كثرتها تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : ما فيه توجس بشرّ أو نقص ، وحصول قلق من حصوله ، وهي الخوف والخافة والحذر والوجل .

ولكل منها انطباع خاص ومعين يختلف عن الآخر ، بالرغم من مادتها قد تكون واحدة لغة ، ومعه لا يجوز تبديل بعضها ببعض . فلا تقول : على تخوف : على خيفة ، ولا تقول : في مخافة الله : التخوف من الله سبحانه .

ففي هذا القسم يكون خوف بلا تعظيم ولا شعور بالهيبة . وأوضح مصاديقه ، هي عبادة العبيد .

القسم الثاني : ما كان شعوراً بالتعظيم بدون خوف فعلي . وهو معنى التعظيم والاحترام والهيبة والرهبة . على اختلاف ضمني فيما بينها .

القسم الثالث : مركب بين الخوف والتعظيم ، وهي الخيفة والخشية .

وهذا التسلسل المعنوي يبدأ بخوف خال من التعظيم ، ثم بما يشوبه تعظيم ثم يكون تعظيم بلا خوف . لأن النفس في ذلك المقام تكون طاهرة ، والخشية من النوع الوسط الذي يجتمع فيه الخوف مع التعظيم وليس تعظيماً صرفاً . ومن هنا نعلم عدم ارتفاعها العالي . ومن هنا نعلم أيضاً عدم ارتفاع العلماء بذلك المعنى ، لظهور التساوي بين العلم والخشية . كما أنها وردت في الرواية في المرحلة الثانية .

(١) مادة (هيب) .

والخوف يمكن أن ينسب إلى متعددين من الناحية الأخروية : كالذنب والنفس والشيطان والآخرة والعذاب والله سبحانه ، وكل منها له درجة من الإعداد له بلا شك . إلا أن الأمر يرجع بالنهاية إلى سوء الاختيار والمسؤولية الأخلاقية . ولذا يقول أمير المؤمنين (ع) : ولا يخافن إلا ذنبه^(١) .

ونلاحظ أن ثلاثة منها تقع في علل الذنب وثلاثة في جانب معلولاته . أما التي في طرف العلل : فقصد المعصية والنفس والشيطان . وأما التي تقع في طرف معلولاته فهي : الآخرة وجهنم وغضب الله سبحانه .

والخوف في القرآن الكريم منصوص في جانب المعلولات (خف أن تذنّب لكي لا تقع في النتائج) وأما جانب العلل فغير منصوص . ولكنها كلها لها نحو التسبب للخوف . وأول الخيط هو قصد المعصية بسوء الاختيار .

هذا ، ونستطيع أن نفهم معنى العلم من القرآن الكريم . من قوله تعالى^(٢) : ﴿عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ﴾ . حيث استطاع به أن يأتي بعرش بلقيس من اليمن إلى فلسطين في أقل من طرفة عين . فكيف من كان مصداقاً لقوله تعالى^(٣) : ﴿وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ . يعني علم الكتاب كله . كما ورد بهذا المضمون عن المعصومين عليهم السلام .

إن قلت : إنكم نزلتم قبل قليل من أهمية العلماء لأنهم بالدرجة الثانية من الأربعة في الرواية التي قسمت الخوف إلى أربعة أقسام . وهنا صعدنا بهم إلى درجة عالية جداً .

قلت : هذا صحيح ، إلا أن العلم إذا كان في مرتبة ثانية لا يعني عدمه في المراحل التي بعدها ، بل هو أولى بالثبوت .

(١) الخصال ، ص ٣١٥ .

(٢) النمل / ٤٠ .

(٣) الرعد / ٤٣ .

سؤال : عن الوجوه الإعرابية للآيات الأخيرة في هذه السورة المباركة .

جوابه : الذين اسم إن ، وفي نار جهنم خبرها . وخالدين حال منها . وأولئك مبتدأ وهم مبتدأ ثانٍ وشر البرية خبر المبتدأ الثاني . والجملة خبر المبتدأ الأول . أو هو ضمير فصل بين المبتدأ والخبر .

وما يصدق من هذه الأمور على الآية الأولى يصدق على الثانية أيضاً .

قال العكبري عن خالدين الثانية^(١) : حال من الضمير في الخبر . أقول : لا يأتي الحال من الضمير بل من الظاهر فقط . وحيث يكون هذا الوجه بعيداً . ولكن حسب فهمي أنه ليس بمتعذر . لأن الحال من الضمير إنما هو حال من مرجعه ، لا من الضمير نفسه . والضمير إنما يكون مشيراً إلى مرجعه . كما يمكن جعله حالاً من مرجع الضمير رأساً ، وهو اسم إن .

وأما في قوله تعالى : ﴿أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ . فأولئك خبر إن . ويمكن - كأطروحة - أنها تصلح أن تكون خبراً أول وجزاؤهم خبر ثانٍ . مع إمكان أن يكون للمبتدأ الواحد خبران . ومعه يكون أولئك هم للفصل . إما بدون محل للإعراب أو هي جملة من مبتدأ وخبر . والجملة للفصل بدون محل أيضاً .

أو أن جملة : ﴿أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ . خبر للذين آمنوا . ومعه يكون جزاؤهم مبتدأ وخبره الظرف : عند . أو جزاؤهم خبر بتقدير تكرار العامل الذي هو المبتدأ ، يعني : الذين آمنوا جزاؤهم . أو يكون المبتدأ ضمير مقدر : هم . مضافاً إلى ما سبق من أنه يصلح أن يكون خبراً ثانياً .

كما يصلح أن يكون أولئك مبتدأ ثانياً وجزاؤهم خبره ، والجملة خبر من اسم إن . كما يمكن أن يكون أولئك ليس للفصل بل مبتدأ ثانٍ وله خبران : ﴿خَيْرُ الْبَرِيَّةِ ، وَجَزَاؤُهُمْ﴾ . وتكون الجملة خبر من اسم إن . أو تكون معطوفة بواو استئنافية مقدرة .

كما يصلح أن يكون جزاؤهم مبتدأ وجنات خبره . مع ضمّه إلى بعض التقادير السابقة أيضاً . وجملة تجري ، نعت .

وقوله : خالدين . قال عنها العكبري^(١) : هي حال والعامل فيه محذوف تقديره ادخلوها خالدين أو أعطوها خالدين . ولا يكون حالاً من الضمير في جزاؤهم ، لأنك لو قلت ذلك لفصلت بين المصدر ومعموله بالخبر . وقد أجازته قوم واعتلوا له بأن المصدر هنا ليس في تقدير أن والفعل . وفيه بعد . أقول : على أي حال يصلح ذلك بأن يكون من بعض الأطروحات .

قال : فأما عند ربّهم فيجوز أن يكون ظرفاً لجزاؤهم . وأن يكون حالاً منه . أقول : وهو لمعنى الظرفية أقرب ، بلا إشكال .



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

سورة القدر

أما عن اسمها ففيه عدة أطروحات :

الأولى : سورة القَدْر وهو المشهور جداً بل المتسالم عليه عملياً .

الثانية : السورة التي ذكر فيها القَدْر أو التي ذكرت فيها لَيْلَةُ القَدْرِ .

الثالثة : رقمها من المصحف الشريف ، وهو ٩٧ .

الرابعة : تسميتها بأول لفظ فيها وهو المشهور عند العامة : إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ .

ويمكن أن نذكر لهذه السورة مقدمة كما يلي :

هذه السورة ملحوظة لحاظاً خاصاً من قبل الله تعالى ، وفيها دلالات على مزايا يعبر عنها فلسفياً بتعبير ومتشريعاً بتعبير آخر .

أما الفكرة الفلسفية ، فهي أنهم قالوا : كما ذكرنا في كتابنا (حديث حول البدء)^(١) : إن الأوامر تنزل على النفس الفلكية العليا والتي تسمى «فلك الأفلاك» ثم تتوزع على مواردها ومصاديقها . وهو ما يحصل في ليلة القدر . ثم يتم التوزيع خلال السنة بالتدريج .

ويرد عليه : أن هذه الأفلاك متناهية ومواردها في الخلق لا متناهية . فكيف تتحمل الأوامر المتعلقة بجميع الخلق؟

أجابوا على ذلك : أنه تنزل عليه أوامر سنة واحد ، وهي محدودة ، فتتحملها تلك الأفلاك المحدودة . سواء كانت رحمت أم نقمات كبيرة كانت أو صغيرة .

وأما الفكرة التشريعية، فإنهم قالوا: كما ورد ذلك في الأخبار المستفيضة^(١): إنه تنزل على الإمام الحي (عليه السلام) في كل عصر أوامر السنة الكاملة في ليلة القدر. ويمثلونها بصحيفة مكتوب عليها ما يكون إلى سنة، ويوقع عليها الإمام ويقرّها. وقد ورد عنهم عليهم السلام^(٢): أن الأوامر تصدر عن بيوتكم. أي عنكم.

فهذه هي أهم مزايا هذه السورة، ولعله هدفها الأساسي.

سؤال: لماذا سميت ليلة القدر؟

جوابه: لذلك عدة أطروحات غير متنافية:

الأطروحة الأولى: القدر بمعنى العظمة والجلالة والمنزلة والمهابة. أي ليلة المنزلة العظيمة.

الأطروحة الثانية: القدر من القدرة، والقدرة مؤنث القدر أي ليلة القدرة. فهي تدل على قدرة الله. فكانه تنزل قدرة الله وسلطته وتديره للكون.

مركز تحقيق مكتبة نور علوم إيسوي

الأطروحة الثالثة: القدر بمعنى الحد التكويني الثبوتي: فقدرة كذا أي حده كذا. غير قابل للزيادة والنقص. والمعنى: الليلة التي يُبت فيها عن تحديدات الأمور تكويناً.

الأطروحة الرابعة: التقدير الإيجابي. يعني بيان كمية الشيء. وهو ما ذكره الراغب، حين قال^(٣): والقدر والتقدير تبين كمية الشيء.

الأطروحة الخامسة: الليلة التي يقدر فيها حوادث السنة في مرتبة المحو والإثبات ويحصل إنزال هذه الأوامر في النفس الفلكية التي تطبقها خلال السنة. أو ينزل على الإمام الظاهري (الحي) لكي يمضيها ويوقع عليها.

(١) أصول الكافي، كتاب الحجة حديث ٢، ج ١، ص ٢٤٧.

(٢) مفاتيح الجنان، ص: ٤٢٣.

(٣) المفردات، مادة: «قدر».

ويدل عليه قوله تعالى^(١) : ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ . أَمْراً مِنْ عِنْدِنَا﴾ .

وباعتبار وحدة مرجع الضمير في الآيتين (أنزلناه) نعرف أنها ليلة القدر .
وأنها نفسها موصوفة بأنها يفرق فيها كل أمر حكيم . فهي ليلة الفرق وهو
معنى القدر . بمعنى توزيع الأوامر على مواضعها ومستحقها .

كما نعرف من قوله تعالى^(٢) : ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ .
بعد العلم أن مرجع الضمير في (أنزلناه) هو القرآن . إذن فيكون المراد
القرآن في الآيتين . إذن ، فليلة القدر في شهر رمضان .

فالله أنزل القرآن في ليلة القدر في شهر رمضان : فينطبقان على كلا
العنوانين والزمانين .

سؤال : ما هو مرجع الضمير في أنزلناه؟

جوابه : ليس له مرجع ظاهر ، والمشهور بما فيهم الميزان^(٣) ، أن مرجعه
القرآن ، بأحد تقريبات :
مركزية كميتر علوم إسلامي

الأول : إن ترك ذكره للتعظيم .

الثاني : ما ذكره القاضي عبد الجبار^(٤) من أن الأمر إذا صار معروفاً جاز
إرجاع الضمير إليه .

الثالث : العود إلى ما هو فعلي . لأن الكلام موجود في القرآن ، فيعود
الضمير إليه . كما لو دفعت شيئاً إلى شخص وقلت له : هذا ، فيعود اسم
الإشارة إليه .

وفي مقابل ذلك أيضاً أطروحتان محتملتان :

(١) الدخان/ ٣ - ٥ .

(٢) البقرة/ ١٨٥ .

(٣) ج ٢٠ ، ص ٣٣٠ .

(٤) تنزيه القرآن عن المطاعن/ سورة القدر .

إحداهما : أطروحة عودة الضمير إلى نفس ما ينزل في ليلة القدر من الأوامر أو العطاء . وهذا بمعنى قد يكون مبيناً للقرآن وبمعنى آخر قد يكون أعم منه وشاملاً له .

الأخرى : الخلق كله . فإن الإنزال هو الخلق باصطلاح القرآن ، كما قال تعالى ^(١) : ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ أي خلقناه وأوجدناه . ويراد بليلة القدر كتم العدم . ومن القدر أهمية وتعظيم هذا الخلق والإيجاد .

سؤال : عن الفرق بين الإنزال والتنزيل .

جوابه : المشهور بما فيهم الميزان ^(٢) ، قالوا : بأنهما بمعنىين : الأول . دفعي والثاني : تدريجي . وأيد ذلك صاحب المفردات ^(٣) وسيأتي أنه ليس معنى لغوياً .

فإن كان المقصود بالكتاب القرآن ، كما عليه المشهور ، كان للقرآن نزولان دفعي وتدرجي ، أما الدفعي ففي ليلة القدر وأما التدريجي ففي خلال ثلاث وعشرين سنة منذ البعثة إلى وفاة النبي صلى الله عليه وآله . كما قال الله سبحانه ^(٤) : ﴿وَقَرَأْنَا لَهُ آيَاتِنَا فَتَوَلَّى عَلَيْنَا تَوَلَّى وَكَانَ الْعَصِيفَ﴾ . بأن نفهم من قوله (على مكث) أنه يبطئ وبالتدرج .

وأما النزول الدفعي في ليلة القدر ، فقد كان إلى السماء الأولى ، كما في بعض الروايات ^(٥) ، أو نزول على قلب النبي صلى الله عليه وآله .

ولكن حسب فهمي : أنه لا يوجد في أصل اللغة بينهما فرق ، أعني : نزل وأنزل ، وإنما المادة تدل على الانحطاط من فوق إلى تحت ، وكلاهما متعد . وإن لم يكن نزل متعدياً . ولكن أنزل أو نزل غيره ، يعني جعل غيره ينحط .

(١) الحديد/ ٢٥ .

(٢) ج ٢٠ ، ص ٣٣٠ .

(٣) المفردات مادة : «نزل» .

(٤) الإسراء/ ١٠٦ .

(٥) انظر مجمع البيان ج ١٠ ، ص ٥١٨ .

وأما أن النازل كله (ليكون دفعياً) أو بعضه (ليكون تدريجياً) ، فلم يلحظ في أصل اللغة . وما دعمه الراغب به من الكلام إنما هو بالرأي لا بحسب الأصل اللغوي . وكذلك المشهور .

ولكن مع ذلك يمكن القول إن له نحواً من الظهور في ذلك ، بعد الالتفات : إلى أن اللغة المعتمدة في الكتاب والسنة ليست هي اللغة القاموسية أو الأصلية ، فقط . بل العرف أيضاً له دخل فيها . والظهور العرفي وإن لم يكن له دخل في اللغة ، إلا أن له دخلاً في الفهم الاجتماعي والعام لها .

وعندئذ ففي الإمكان القول إن العرف يوافق على فهم الدفعية في أنزل والتدرج في نزل ، يعني بعضاً بعد بعض .

ولكن هذا يحتاج إلى صغرى وهي وجود هذا العرف في عصر الصدور والنزول . فإننا لا بد أن نحمل النص القرآني ، على ما كان عليه يوم نزوله في لغته وعرفه . وعندئذ ففي الإمكان القول : إن ما كان يومئذ متحققاً في ذلك الحين هو الإنزال الأعم بدون لحاظ التدريجية والدفعية .

فإن قلت : فإننا حيث نفهمها الآن يمكن أن نستصحبه استصحاباً عكسياً قهقرياً ، كما في غيره من الظهورات ، فيثبت وجوده آنئذ .

قلت : ولكنه معارض باستصحاب آخر غير قهقري . لأننا نعلم أن الاستعمال قبل الإسلام كان بالمعنى المذكور في أصل اللغة . وهو مطلق النزول . ونشك أنه بعد الإسلام هل تحول إلى معنى التدرج أم لا ، فنستصحب عدم التحول . أو قل : بقاءه على معناه الأصلي . فيثبت نزول القرآن على ذلك الفهم . ولا أقل من التعارض والتساقط بين الاستصحابين فلا يثبت مراد المشهور .

أو نقول : إن الاستصحاب القهقري لما كان عكس القاعدة ، فيقدم الاستصحاب الموافق للقاعدة ، وهو الآخر المخالف للمشهور في النتيجة .

ونستطيع التمسك بإطلاق ما هو منزل للشمول لجميعه . فإنه لو كان

النازل بعضه لبيته ، وحيث إنه لم يبين ، تعين أن النازل كله . فالضمير الذي يعود على القرآن أو إلى غيره نازل كله ، أعني في قوله تعالى : إنا أنزلناه . وهذا على خلاف المشهور .

وبذلك يندفع بالبرهان ، ما دفعه السيد الطباطبائي بالوجدان ، حيث قال في الميزان^(١) : فلا يعبأ بما قيل : إن معنى قوله تعالى : أنزلناه : ابتدأنا بإنزاله .

مضافاً إلى أن يوم المبعث هو اليوم السابع والعشرون من رجب . وفيه نزل أول ما نزل من القرآن الكريم : ﴿إِقرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ . وليس أوله نازلاً في رمضان كما قيل .

ولاً فماذا يكون معنى قوله تعالى : ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ؟﴾ لو كان المراد بدء النزول . وهو لم يبدأ به قطعاً ، بل المراد الإنزال الكامل .

فالضمير في أنزلناه يعود إلى أمر غير مقيد بالبعض ، وهذا الأمر حاصل في شهر رمضان وفي ليلة القدر . والله سبحانه ذكر كلا الزمانين لنزوله ، فيثبت كونهما متداخلين من أجل صدق كلتا القضيتين ، لاستحالة النزول الكامل مرتين ، واستحالة تحصيل الحاصل .

ومعه يتعين ، بظهور القرآن كون ليلة القدر في شهر رمضان . إذن ، فما في ذهن المشرعة وعليه بعض الروايات الضعيفة^(٢) من أن ليلة القدر مشبهة بين جميع أيام السنة أو أنها من المحتمل أن تكون هي ليلة النصف من شعبان ، ونحو ذلك . سيكون خلاف ظهور القرآن الكريم بعد ضم الآيتين المذكورتين فيسقط عن الحجية .

وأما تعيين ليلة القدر في ليالي شهر رمضان نفسه ، فهو غير مستفاد من ظهور القرآن الكريم . وهي عند المشرعة مشبهة ومرددة بين ثلاث ليالٍ هي

(١) ج ٢٠ ، ص ٣٣٠ .

(٢) انظر مجمع البيان ج ١٠ ، ص ٥١٨ .

التاسعة عشرة والحادية والعشرون والثالثة والعشرون من شهر رمضان . غير أن الروايات الآتية صالحة لنفي الاحتمال الأول .

وقد سئل المعصوم عليه السلام في عدة أحاديث عن ليلة القدر ، وأنها في أي الليلتين فلم يعمّن . بل قال ^(١) : ما أيسر ليلتين فيما تطلب . أو قال : ما عليك أن تفعل خيراً في ليلتين . ونحو ذلك .

سؤال : ما هو حساب شهر رمضان في الكون . ولماذا هذا التركيز والأهمية له ؟ علماً أن الأرض ليس لها أهمية في هذا الكون .

ويتعبير آخر أوضح : إن شهر رمضان كامن في الأرض ، لأنه من نتائج حركتها السنوية حول الشمس . فإذا كان الإنزال الدفعي في السماء الأولى ، فهناك لا يوجد شهر رمضان ، لكي يكون نازلاً فيه ولا توجد ليلة القدر . بل كلها أرضية . فما دخل السماء فيها ؟

جوابه : من عدة وجوه :

الوجه الأول : إن الأرض وإن زعموا أنها في مكان مدحوض من الهجرة التي نحن فيها وهي درب التبانة . فإن هذا وإن صح مادياً في علم الفلك . إلا أنه ليس بصحيح معنوياً .

وقد قال متشرعة الإسلام ومتشرعة الأديان السابقة ، بإزاء ذلك : إن الأرض هي مركز الكون . وتخيل بعض المتشرعة أن المراد هو المركز المادي ، فنفي ذلك لثبوت خلافه في علم الفلك . ولكن الواقع أن المراد به الجهة المعنوية والتركيز على الأهمية .

وذلك : لأنه في الأرض سكن الإنسان الذي خلقه الله . في أحسن تقويم وسكنها خير الخلق والمعصومون عليهم السلام . وكذلك هي محط نزول الملائكة والرسل والكتب ومحط ذكر الله وعبادة الله . فالأهمية الإلهية والروحية جعلت منها مركزاً للكون .

(١) انظر مفاتيح الجنان ، ص ٢٢٦ وغيره .

ونتيجة ذلك : إن الكون يقاس بالأرض . أي أن فيه شهر رمضان وليلة القدر ، وكذلك : العيدان ويوم عاشوراء وغيرها ، ما دام أحد هذه الأزمنة متحققاً في الأرض فانسدّ السؤال .

الوجه الثاني : أن يكون المراد من الأرض والسماء : أرض النفس وسماءها . فأرض النفس هي الشهوات وسماءها العقل . فنعتقد لذلك قضيتين :

الأولى : إن أرض النفس موجودة في الأرض الخارجية ، تحس أنها في شهر رمضان أو في ليلة القدر . لأنها حقيقة كذلك . والإنسان يعيش إحساساً هكذا .

الثانية : إن هذا الإحساس ينتشر في جميع النفس : أرضها وسمائها . لأن النفس ، كما قال الشيخ السبزواري^(١) : النفس في وحدتها كل القوى . من حيث إن قواها وملكانها متعددة ، إلا أن النفس مجموعها واحدة لا تتعدد . بما فيها من أرض وسماء .

وعندئذ فإذا سرت ليلة القدر إلى أرض النفس من الخارج ، فقد سرت إلى النفس كلها طبقاً للوحدة . فتنتشر ليلة القدر وينتشر شهر رمضان في كل النفس ، سمائها وأرضها .

الوجه الثالث : إنه يمكن القول بعد التنزل عن الوجهين السابقين : إن القرآن نزل إلى السماء الأولى في وقت كانت الأرض فيها ليلة القدر ، وكانت البشرية متصفة بهذا الزمان .

الوجه الرابع : إنها ليلة القدر بإحساس المتلقي بالعرف الأرضي وهذا يكفي . من باب كلم الناس على قدر عقولهم .

سؤال : حول قوله تعالى : ﴿وما أدراك ما ليلة القدر﴾ . من حيث إن الخطاب للنبي صلى الله عليه وآله وهو يعلم ما ليلة القدر . فكيف ينكر إدراكه له ؟

(١) انظر غرر الفرايد في فن الحكمة ، ص ٣٠٩ .

جوابه : من عدة وجوه :

الوجه الأول : إنها صيغة تعجب كقولنا : ما أحسنها أو ما أعظمها . لكنه أخذها في الآية جانب الإثبات وهو الإدراك ، لا جانب الثبوت .

الوجه الثاني : إن المقصود الناس ، لأن القرآن أنزل إليهم ، وإن كان الخطاب للنبي صلى الله عليه وآله كما قال المثل : إياك أعني فاسمعي يا جارة .

الوجه الثالث : إنه استفهام يراد به التعظيم ، وليس الاستفهام الحقيقي ، كما قلنا في درس الأصول : إن الاستفهام في مثل هذا المورد هو معنى أولي للفظ ، والتعظيم معنى ثانوي ، وهنا يراد المعنى الثانوي خاصة .

الوجه الرابع : أن تكون (أدراك) من الإدراك أي تحصيل منزلة تلك الليلة ، على معنى (أدراكك) . فيكون استفهاماً تعظيماً لذلك الإدراك .

سؤال : لماذا أصبحت خيراً من ألف شهر . أو بالأحرى ما معنى ذلك ؟

جوابه : من عدة وجوه :

الوجه الأول : إن العدد ليس للضبط فلا يفهم من الآية الحدية أي بشرط لا عن الزيادة والنقص ، بل المراد : شهور كثيرة جداً .

ورقم الألف أقصى رقم كان يتصوره العرب . وظهوره العرفي يدل على ذلك ، وإن كان الأصوليون يقولون بعدم إمكان إسقاط العنوان ، ولكن ذلك صحيح ما لم تقم قرينة ضده . والظهور العرفي هنا على هذا النحو .

إذن ، فيمكن أن يكون المراد أنها خير من الزمان كله لما فيها من الأوامر ومن العطاء .

الوجه الثاني : إن المشهور فسرهما بألف شهر ليس فيها ليلة القدر . وقد ورد ذلك في بعض الأخبار^(١) . وهذا صحيح ، لأنها لو كانت فيها ليلة القدر لكانت مثلها ، ولم تكن دونها في الأهمية .

(١) الدر المنثور : ج ٨ ، ص ٥٦٨ .

كما أنه لم يقل : إنها ألف شهر متتابعة ، بل هي ألف شهر في الجملة .
والأ كانت فيها ليلة القدر ، لتكررها كل سنة . فهي ألف شهر مشروطة
بالتفريق .

الوجه الثالث : ورد تفسيره بملك بني أمية^(١) .

وفيه إشكالان :

الأول : عدم انطباقها على مدة ملكهم ، فقد كان أكثر من ألف شهر .
وهذا صحيح . إلا أننا عرفنا أن الألف تقريبي وليس مضبوطاً . فيندفع
الإشكال .

الثاني : إننا قلنا إن الشهور ينبغي أن تكون متفرقة لكي لا تكون فيها
ليلة القدر . لأنها موجودة في كل سنة بضرورة الدين . ومدة ملك بني أمية
متوالية ، إذن ، فقد حصلت خلاله ليلة القدر .

وجوابه : من وجوه :

الوجه الأول : أن نتزل عن هذا التفسير وتنفيه باعتبار ضعف الخبر .

الوجه الثاني : أن ننظر إلى مصداق هذا العنوان صرفاً ، وهو ملك بني
أمية بغض النظر عن الزمان . فإن المجتمع كان في ذلك الحين بائساً ،
والعطاء الإلهي والكرم الرباني المتوقع لم يكن ينزل خلال مدة ملكهم .
فكان وجود ليالي القدر فيها كعدمها . لأن ليلة القدر إنما هي بمنزلة
المقتضي للعطاء لا علة تامة . وملكهم مانع عن العطاء الإلهي ، يعني عن
تأثير المقتضي فيه . فمن الناحية العملية تكون ليلة القدر مفقودة في مدة
ملكهم .

الوجه الثالث : إن المراد من ملك بني أمية ليس هو مؤداه المطابقي بل
يمكن أن نفهم منه زمان انحطاط الفرد بحيث لا يستحق العطاء ، فلا ينزل

(١) انظر الدر المنثور : ج ٨ ، ص ٥٦٥ ، ومروج الذهب ، ج ٣ ، ص ٢٥٠ .

عليه العطاء فهي خير من ألف شهر بدون عطاء .

فقد أخذ في هذا التقدير ، وهو كونها خيراً من ألف شهر : أهمية العطاء في ليلة القدر . إذ بدونه تكون كالعدم . فإن الأوامر تنزل فيها على أي حال ، ولكن العطاء قد ينقطع .

سؤال : لماذا قال : تَنَزَّلُ . ولم يقل : تُنَزَّلُ أو تُنَزَلُ .

جوابه : من وجهين :

الوجه الأول : إن هناك قراءة بضم حرف المضارعة^(١) . وهي وإن كانت شاذة إلا أنها تحفظ المعنى أولاً ، ولا تخل بالسياق ولا بالنسق القرآنيين ثانياً ، ومحملة ثالثاً . والاحتمال مبطل للاستدلال .

الوجه الثاني : حسب فهمي ، فإن هذه الصيغة لها ثلاث مزايا :

الأولى : الأمر بالنزول . من حيث إن الملائكة مأمورون بذلك .

الثانية : حمل شيء خلال النزول . وهي الأوامر والعطاء الذي تحمله الملائكة وتوزعه في العالم الأدنى .

ونظيره في القرآن قوله تعالى^(٢) : ﴿وَمَا تَنَزَّلُ بِهِ الشَّيَاطِينُ﴾ . أي لم تكن تحمله الشياطين معها . وقوله تعالى^(٣) : ﴿عَلَىٰ مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ ، تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ﴾ .

الثالثة : التدريجية في النزول . فإن الملائكة إذا كانوا مأمورين بالنزول . فقد ينزلهم الله تعالى إنزالاً (أي دفعياً) لا تنزيلاً (أي تدريجياً) . ولكن حسب فهمي أنه لأجل إقامة القرينة على عدم الدفعية ، قال : تنزل ، بقصد نفي النزول الدفعي وإثبات التدريجي .

ومن هنا اتضح أن الصيغتين الأخيرتين المقترحتين في السؤال لا تفيدان

(١) انظر معجم القراءات القرآنية ، ج ٨ ، ص ٢٠٣ .

(٢) الشعراء/ ٢١٠ .

(٣) الشعراء/ ٢٢١ - ٢٢٢ .

المزيتين الأخيرتين قطعاً . والثالثة لا تفيد المزايا الثلاث كلها أصلاً . ومن هنا كان الرجحان للصيغة الأولى المشهورة .

وهنا قال في الميزان^(١) ، باختصار : أصله تنزل ، وفيه معنى التدريجية أقول : هل أن هذه الصيغة من الإنزال أو من التنزيل ؟ مقتضى فهمه للتدرج هو الثاني . ومقتضى أصل المادة لغة هو الأول . فيقع في نحو من التهافت .

سؤال : ما المقصود بالروح في قوله تعالى : ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ؟﴾ .
جوابه : ليس هناك معنى مشهور في هذا الصدد . بل هناك آراء متعددة تصلح كل منها كأطروحة .

الأطروحة الأولى : إن المراد به جبرائيل عليه السلام . وخص بالذكر لأهميته ، بالرغم من اندراجه ضمن مفهوم الملائكة ، فيكون من عطف الخاص على العام ، أو قل : عطف الجزئي على الكلي .

الأطروحة الثانية : هو أعظم الملائكة . وفيه ما قلنا في الأطروحة الأولى .
الأطروحة الثالثة : هو خلق أعظم من الملائكة ، ولعله الأشهر بين جملة من المفسرين . وفي اعتقادي أنهم إنما ذكروه باعتبار ظهور التباين بين طرفي العطف : (الملائكة والروح) فلا يمكن أن يكون الروح مندرجاً في معنى الملائكة .

وقد يدعم هذا الكلام : أن الملائكة والروح من سنخين : لأن وجود الملائكة من عالم الخلق والروح من عالم الأمر . وعالم الأمر أعلى من عالم الخلق . ومن سنخ آخر غير سنخه .

وبحسب فهمي فإن هذه الأطروحة بمنزلة (الكلي) والوجه الآتي أو الأطروحة الآتية تكون مصداقاً وتطبيقاً لها .

الأطروحة الرابعة : ما قاله في الميزان^(١) : والظاهر من الروح هو الروح الذي من الأمر قال تعالى^(٢) : ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ .

أقول : إنه قدس سره لم يذكر ما معنى الروح في الآية بالتحديد . وواضح من السياق أن المراد منها الروح الإنساني . فإن الروح الواقعية التي عند الله للإنسان هي التي تنزل مع الملائكة ، في ليلة القدر . وهي من عالم الأمر وهي أيضاً في حقيقتها خلق أعظم من الملائكة ، فحصل الوفاق بين عدد من الأطروحات .

سؤال : إن الملائكة جمع ، والروح مفرد . فلماذا قال ذلك؟

جوابه : من عدة وجوه :

الأول : إن المراد بالروح الجنس ، وهو بمعنى الجمع . يعني تنزل الملائكة والأرواح . فالأول جمع نحوي والثاني جمع معنوي . وهذا يكفي .

الثاني : أن يلحظ الفرد فقط ، ولكل فرد روح واحدة . وهذا اللحاظ غير موجود في الملائكة .

الثالث : إن الروح واحدة لا تتعدد طبقاً لكل الأطروحات السابقة في فهمها . فهي وجود واحد ، فلا بد من التعبير عنه بالمفرد . ولا يمكن بالجمع .

سؤال : ما هو معنى الإذن في قوله تعالى : ﴿بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾؟

جوابه : قال الراغب^(٣) : والإذن في الشيء إعلام بإجازته والرخصة فيه . وقال في الميزان^(٤) : وهو إعلام عدم المانع منه .

أقول : وهذا لا يكفي لأن المفهوم متشريعاً كون الملائكة مأمورين إلزاماً بالنزول . فكيف يجتمع الإذن الترخيصي والأمر الإلزامي . وهذا المعنى لم يتعرض له السيد في الميزان .

(١) الميزان ، ج ٢٠ ، ص ٣٣٢ .

(٢) الإسراء / ٨٥ .

(٣) المفردات ، مادة : «إذن» .

(٤) ج ٢٠ ، ص ٣٣٢ .

هناك عدة أطروحات لفهم معنى الإذن .

الأولى : إن المراد بالإذن الوجوب والإلزام . يعني عدم المانع المقترن بالمقتضي والشرط . فهو بالمعنى الأعم على معنى الإمكان العام الشامل للإمكان والوجوب . فيكون الإذن هنا شاملاً لمعنى الترخيص والإلزام . والخصّة المرادة هنا خصوص الإلزام .

الثانية : إن الملائكة راغبون في النزول لأنه عملهم وعبادتهم . فإذا ارتفع المانع أثر المقتضي أثره بالنزول . ومما يُشعر بهذه الرغبة كونهم يستغفرون لمن في الأرض . كما تشير بعض الآيات الكريمة^(١) .

الثالثة : إن النازل ليس كل الملائكة بل بعضهم ، فمن الممكن أن تكون المسألة اختيارية لأفرادهم . وإن كان الأمر بنحو الوجوب الكفائي . فكل واحد منهم يشعر أنه ينزل برخصة لا بإلزام . وهذا يصدق بطبيعة الحال في عالم الجو والإثبات . وهو العالم الذي يحس به الملائكة ، كما نحس به . لا في عالم اللوح الأعلى .

فإن قلت : إن الملائكة مطلقون على كلا العالمين . باعتبار وجودهم في الملا الأعلى . فيكونون مدركين للإلزام لا للإذن .

قلنا : كلا . إن الملائكة غير مطلعين على القضاء الحتمي . بل على عالم الجو والإثبات فقط . لأنه هو الخاص بعالم الكثرة ، وهو العالم الذي يحس به الملائكة والإنس والجن كلهم .

سؤال : ما معنى الأمر في قوله تعالى : ﴿مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾ ؟

جوابه : للأمر قسمان رئيسان هما : مفرد أوامر ومفرد أمور . وكل منهما ينقسم على ثلاثة أقسام :

القسم الرئيسي الأول : هو مفرد أوامر ، وهو بمعنى الطلب . وهو المعنى المشهور للمفسرين . وفيه ثلاثة أطروحات :

(١) قال تعالى : ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ . الشورى/ ٥ .

أ - إنه الأمر الموجود في اللوح المحفوظ في الجانب الأعلى ، فيأخذه الملائكة وينزلون به .

ب - إنه الأمر الموجود في الجانب الأسفل . إذ يكون الملحوظ تنفيذ الأوامر وتطبيقها على وجه الأرض .

ج - إنه الأمر الموجود في الجانب الأوسط . يعني أن يكون الملحوظ هي الأوامر التي تحملها الملائكة حال هبوطها . بغض النظر عن مصدرها الفوقاني وموردها التحتاني .

وهنا ينبغي أن نلتفت إلى أمر أغفله المفسرون ، وهو أن النزول بالأوامر العليا ينقسم على قسمين : نزول ثبوتي ونزول إثباتي .

ونريد بالنزول الثبوتي ، ما يريده المشهور من أن الملائكة تنزل بالأوامر وتطبقها على وجه الأرض .

ونريد بالنزول الإثباتي ، قيام الملائكة بتعريف تلك الأوامر للأولياء ، لكي تنزل إلى عالم التطبيق تدريجياً .

ومن المعلوم أن النزول الثبوتي لا يكون في ليلة القدر بل خلال سنة كاملة . بخلاف النزول الإثباتي ، فإنه خاص بها . ومعه يتعذر أن نفهم من النزول ما يريده المشهور وهو الثبوتي . بل يتعين المعنى الآخر له .

القسم الثاني الرئيسي للأمر : أن يكون المراد هو مفرد أمور أي أشياء . فيكون المعنى : بإذن ربهم من كل شيء . وينقسم على ثلاثة أطروحات أيضاً مقابلة لأطروحات القسم الأول :

١ - الجانب الأعلى (المحمول منه) وهو ما خرجت منه الأوامر .

٢ - الجانب الأسفل (المحمول إليه) وهو ما تطبق فيه الأوامر .

٣ - الجانب الأوسط (الحامل) وهم الملائكة الحاملون للأوامر .

فإن قلت : إن الأمر إذا كان بمعنى الشيء كان بمعنى العطاء الذي تحمله الملائكة ، وخرج عن كونه أمراً بمعنى مفرد الأوامر . مع أن الملائكة تحمله أيضاً .

قلت : إن الأمر (مفرد الأمور) يشمل الأمر (مفرد الأوامر) لأن الأوامر بهذا المعنى هي أشياء . فالملائكة تحمل أشياء عديدة ، منها عطاء ومنها أوامر .

سؤال : ما هو معنى من في الآية الكريمة؟

جوابه : إنهم ذكروا لـ «من» عدة معانٍ :

الأول : إنها بمعنى الباء . أي بكل أمر .

وهذا يمثل بحسب فهمي المرحلة الوسطى ، من المراحل المشار إليها . فيما سبق . والملائكة تحمل أموراً (سواء بمعنى الأشياء أو بمعنى الأوامر) وتنزل بها . قال الله تعالى^(١) : ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ .

ويرد عليه : أنه يكون المعنى : إنهم حاملون لكل الأمور ونازلون بها . وهذا ما لا تطيقه الملائكة ، لأن مجموع الأمور والأوامر كثيرة جداً ، بل هي لامتناهية ، والمحدود لا يطبق تحمل غير المحدود .

وجوابه : إننا هنا نحتاج إلى تفصيل ما ، أي نقول : بكل أمر خاص . كأن يكون خلال سنة . أو للمخلوقين أو للعالم . فتكون الأمور والأوامر متناهية ، فلا بأس أن تحملها الملائكة .

فإن قلت : الظاهر عدم الحذف والتقدير . فإنه خلاف الظاهر إلاً بقرينة متصلة .

قلت : إن البحث اللغوي لا يكون له دور هنا . ولكن - مع ذلك - فإننا يمكن أن نفهم من السياق أن المراد من كل أمر ليس كل الأوامر اللامتناهية . وإنما المتعلقة بالعدل ونحو ذلك . فهي أوامر محددة . أي من كل أمر مناسب . فهو تقييد ارتكازي أو معنوي لا لفظي فيمكن أن تحمله الملائكة .

الثاني : إنها بمعنى «التسبيب» أي تسبيب الأمر الإلهي إلى النزول . أو

قل : بسبب كل أمر . وهو يمثل السبب أو المرحلة العليا من الثلاث السابقة .

فإن قلت : إن الظاهر هو السببية التامة أو العلية . وهي تصح إذا كان الأمر بمعنى الطلب لا بمعنى الأشياء (مفرد أوامر لا مفرد أمور) فإنها على التقدير الآخر تكون مناسبة مع العلية الناقصة ، فتكون «من» قرينة متصلة على فهم مفرد أوامر لا مفرد أمور .

قلت : إن النحويين حين يقولون إن المراد من الحرف هو السببية لا يعنون بها السببية التامة ولا الناقصة ، بل الأعم منهما . والمورد هنا بالمعنى (الفلسفي) اقتضائي وليس علياً ، وهو مناسب مع كلا المعنيين . فلا تكون القرينة المذكورة صحيحة .

الثالث : إنها للتعليل بالغاية ، من حيث إن العلة هي تطبيق الأوامر . وهي تمثل المرحلة الثالثة من الثلاث السابقة .
فإن قلت : ولكن توزيع الأوامر لا يكون في ليلة القدر بل في سنة كاملة .

قلت : جوابه على أحد شكلين :

الأول : النزول بكل أوامر السنة يكون بفعل المعصوم (ع) . وهو العلة الغائية للتدبير .

الثاني : إن النزول اقتضائي لا عليّ . فلو توخينا العلية أو الفعلية ، لتنفيذ هذه العطاءات فلا بد من مرور سنة ، إلا أنه لا بأس أن ينزل كله في ليلة نزولاً اقتضائياً ، ويبقى موقوفاً تطبيقه على شرط حصول زمنه .

الرابع : ما اختاره في الميزان ، حيث قال^(١) : والحق أن المراد بالأمر إن كان الأمر الإلهي المفسر بقوله^(٢) : ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ﴾

(١) ج ٢٠ ، ص ٣٣٢ .

(٢) يس / ٨٢ .

فَيَكُونُ». فمن للابتداء ، وتفيد السببية ، والمعنى تنزل الملائكة والروح في ليلة القدر بإذن ربهم مبتدأ تنزلهم وصادراً من كل أمر إلهي .

وإن كان هو الأمر من الأمور الكونية والحوادث الواقعة ، فمن بمعنى اللام التعليلية ، والمعنى تنزل الملائكة والروح في الليلة بإذن ربهم لأجل تدبير كل أمر من الأمور التكوينية .

أقول : يرد عليه عدد من الإشكالات السابقة .

الخامس : إن من للتبويض . أي بعض الأمور أو الأوامر أو الأعم منهما . فإنه لا حاجة إلى نزولها كلها ، بل تنزل بمقدار الحاجة .

سؤال : عن معنى السلام في قوله تعالى : ﴿سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾ .

جوابه : قال الراغب في المفردات^(١) : السلام والسلامة التعري من الآفات الظاهرة والباطنة . قال تعالى : ﴿بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ . أي متعزاً من الدغل . فهذا من الباطن . وقال تعالى : ﴿مُسَلِّمَةٌ لِأَشْيَاءٍ فِيهَا﴾ . فهذا من الظاهر .

أقول : ويستعمل بمعنى السلامة من البلاء الدنيوي . وكذلك العافية من كل بلاء ومادة سلام لها معنيان :

الأول : ضد المرض .

الثاني : ضد الحرب .

وكلاهما ضد البلاء الدنيوي ، فهي سبب السلامة وعدم تكدر البال . وهذا هو المشهور . ولكنه على خلاف المعنى الأصلي إذ لا فرق بين المؤنث والمذكر . وعلى أي حال ، فالسلام في السورة ، خير إلهي ورحمة إما بعتاء جديد أو دفع بلاء محتمل في الحرب مع الشهوات والشياطين وفسقة الإنس والجن .

(١) المفردات ، مادة : «سلم» .

وذكر العكبري معنى آخر حيث قال^(١) : في سَلَامٌ وجهان : أحدهما : هي بمعنى مسلمة أي تسلم الملائكة على المؤمنين أو يسلم بعضهم على بعض . والثاني بمعنى سلامة أو تسليم . فعلى الأول هي مبتدأ وسلام خبر مقدم .

أقول : والسلام ظرف «أي وقت سلام» ولم يشر إليه لأنه مفهوم ضمناً . وقال في الميزان^(٢) : وقيل المراد به أن الملائكة يسلمون على من مروا به من المؤمنين المتعبدين .

أقول : وهو ليس بصحيح ، لأن الملائكة تسلم على من تُرسل إليه لا على من تمر به . وعطاؤهم إما السلام أو أنهم يسلمون لهم شيئاً من الله سبحانه .

والمعنى الآخر بمعنى السلامة أي التسليم ، أي التسبب للسلامة . أو قل : إيجاد سبب السلام ، كما يقال : سلمك الله أي أوجد السلامة فيك .

وأضاف العكبري^(٣) : حتى متعلقة بسلام أي الملائكة مسلمة إلى مطلع الفجر . ويجوز أن يرتفع هي بسلام على قول الأخفش (أي المبتدأ المتأخر بالخبر المتقدم) . وعلى القول الثاني : ليلة القدر ذات تسليم أي ذات سلامة إلى طلوع الفجر . وفيه التقديران الأولان : (يعني تعلق حتى بسلام وقول الأخفش) . ويجوز أن يتعلق حتى بتنزل .

أقول : وفي دعاء الصحيفة السجادية وصف ليلة القدر بأنها : (التي هي من كل أمر سلام) . يعني سلام هي من كل أمر . وقد تقدم الجار والمجرور لفظياً في حين هو متعلق بسلام وليس بتنزل كما هو ظاهر العبارة ومسلوك مشهور المفسرين .

ويتحصل المعنى من هذا الدعاء ضمن عدة أطروحات :

(١) ج ٢ ، ص ١٥٦ .

(٢) ج ٢٠ ، ص ٣٣٣ .

(٣) ج ٢ ، ص ١٥٦ .

الأولى : أن يقصد بقوله : ﴿مَنْ كُلُّ أَمْرٍ﴾ : الأمر الخبيث ، فيكون المراد السلامة والنجاة من كل أمر سيئ .

وقد يجاب : إن الملائكة والروح هي التي تنزل بالأمر ، وهي أجل من أن تنزل بأمر سيئ .

وجوابه : أولاً : إنها قد تكون جملة مستأنفة لا علاقة لها بما سبق .

ثانياً : إن الملائكة قد يحملون أموراً سيئة ، لأنهم ينزلون بالخير والشر معاً . وتكون ليلة القدر نجاة مما يحملون من السوء .

الثانية : أن نفهم من الأمر الجيد والعلوي من العطاء وعندئذ لا يمكن أن نحمل السلام على معنى النجاة ، بل يجب أن نحمله على ما يناسب السياق وهو الاتصاف به لا النجاة منه .

ووصف الليلة بالمصدر (هي سلام) كوصف زيد بالعدل (زيد عدل) أي عادل . وهو مجاز وتأويله : إما اسم فاعل أي مسلمة أو سبب السلام أو ظرفه . وإما بتقدير مضاف أي ذات سلام . أو أنه بمعنى أفعل التفضيل كما احتمله القاضي عبد الجبار^(١) .

وقال في الميزان^(٢) : والآيتان ، أعني قوله : تنزل الملائكة . . . إلى آخر السورة في معنى التفسير لقوله ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ .

أقول : أو أنها بمنزلة الجواب ، عن أنها لماذا كانت خيراً من ألف شهر . لأن الملائكة لا تنزل في ألف شهر ، بل في ليلة القدر .

سؤال : ما معنى حتى في قوله : ﴿حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾ .

جوابه : إنها بمعنى إلى .

سؤال : مطلع الفجر ما معناه؟

(١) تنزيه القرآن عن المطاعن/ سورة القدر .

(٢) ج ٢٠ ، ص ٣٣٣ .

جوابه : فيه عدة أطروحات :

الأولى : الفجر بعد الليل ، وهي المشهورة .

الثانية : أنه يكون بعد ليل البلاء . والفجر فجر السلامة من البلاء .

الثالثة : أنه يكون بعد ليل الضلال ، وهو فجر الهداية .

الرابعة : أن يكون بعد ليل الدنيا ، لأن الدنيا غاية همنا ومبلغ علمنا ، فنخرج من هذا الحال ، وندخل في حال أفضل .

الخامسة : إنه فجر العطاء بعد ليل الحرمان من العطاء .

فإن قلت : ولكن السياق واضح بأنها ليلة عظيمة ، فكيف نفهم مطلع الفجر؟

قلت : هذا يحتاج إلى درجة من الفهم الباطني . فإما أن نفهم أن كل عبارة مستقلة عن الأخرى . وإما أن يختلف معنى مطلع الفجر ، فيمكن أن يحصل فجر الهداية أو فجر العطاء خلال ليلة القدر لا في نهايتها . وهو فجر معنوي وليس بمادي .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

سورة العلق

في تسميتها عدة أطروحات :

الأولى : العَلَقُ . وهي المشهورة .

الثانية : القَلَمُ وهي مشهورة أيضاً^(١) .

الثالثة : السورة التي ذكر فيها العَلَقُ أو التي ذكر فيها القَلَمُ .

الرابعة : إقرأ . بصفته اللفظ الأول في السورة بعد البسملة .

الخامسة : رقمها من المصحف الشريف وهو ٩٦ .

سؤال : هل أن هذه السورة نزلت : أول ما نزل من القرآن؟

جوابه : أنه يوجد في أذهان المتشرعة ، إلى حد يوجب الاطمئنان : أن هذه السورة هي أول ما نزل من القرآن . وقد وردت في ذلك روايات كما في الصحيحين . والدر المنثور وغيرها . نعرض الرواية كما في الدر المنثور أولاً . ثم نناقش متنها^(٢) .

عن عائشة أم المؤمنين أنها قالت : أول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وآله من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم . فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح .

(١) هناك سورة أخرى باسم سورة القلم أيضاً وهي : ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ . فتصح أطروحتنا هنا إذا سمينا تلك السورة باسم آخر مثل : ن . على ما سيأتي من أطروحات اسمها . لوضوح أن تسمية سورتين باسم واحد يكون منشأ للاشتباه .

(٢) نقلاً عن الميزان ، ج ٢٠ ، ص ٣٢٧ .

ثم حجب إليه الخلاء ، وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه . وهو التعبد ، الليالي ذوات العدد . قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك ثم يرجع إلى خديجة ، فيتردد لمثلها .

حتى جاءه الحق وهو في غار حراء ، فجاءه الملك فقال : اقرأ . فقال : ما أنا بقارىء . قال : فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد . ثم أرسلني فقال : اقرأ . فقلت : ما أنا بقارىء . قال : فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد . ثم أرسلني فقال : اقرأ . فقلت : ما أنا بقارىء . فأخذني فغطني الثالثة حتى بلغ مني الجهد . ثم أرسلني . فقال : ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ .

فرجع بها رسول الله صلى الله عليه وآله يرجف فؤاده . فدخل على خديجة بنت خويلد . فقال : زملوني زملوني . فزملوه ، حتى ذهب عنه الروح ، فقال لخديجة وأخبرها الخبر : لقد خشيت على نفسي . فقالت خديجة : كلا . ما يخزيك الله أبداً . إنك لتصل الرحم وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتقري الضيف وتعين على نوائب الحق .

فانطلقت خديجة ، حتى أتت ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى ابن عم خديجة . وكان امرأً قد تنصر في الجاهلية ، وكان يكتب الكتاب العبراني ، فيكتب من الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله أن يكتب . وكان شيخاً كبيراً قد عمي . فقالت له خديجة : يا ابن عم اسمع من ابن أخيك .

فقال له ورقة : يا ابن أخي ماذا ترى ؟ فأخبره رسول الله صلى الله عليه وآله وأله خبر ما رأى . فقال له ورقة : هذا الناموس الذي أنزل الله على موسى . يا ليتني أكون فيها جذعاً ، يا ليتني أكون فيها حياً . إذ يخرجك قومك .

فقال رسول الله صلى الله عليه وآله : أو مخرجي هم ؟ قال : نعم ، لم يأت رجل قط بمثل ما جئت به إلا عودي . وإن يدركني يومك أنصرك

نصراً مؤزرأ . ثم لم ينشب ورقة أن توفي وفتر الوحي .

أقول : وفي هذه الرواية عدة إشكالات :

أولاً : عدم صحة سندها .

ثانياً : إن أول ما نزل من القرآن الكريم ، هو البسملة ، وليس اقرأ باسم ربك .

ثالثاً : إن في الرواية أنه صلى الله عليه وآله خاف من جبرائيل (ع) . ولا مبرر لذلك الخوف البتة .

رابعاً : إن جبرائيل (ع) قال له : اقرأ ، بدون أن يعرض عليه كتاباً أو صحيفة . فلا يكفي الاعتذار من النبي صلى الله عليه وآله بقوله : ما أنا بقارئ .

خامساً : لنا أن نتساءل : لماذا عاقبه جبرائيل (ع) وهو يمثل رحمة الله الواسعة . وقد كان صادقاً في كلامه بأنه ليس بقارئ فهو لا يستحق العقوبة .

سادساً : دلالة الرواية على أنه لم يعلم أنه نبي أو رسول !!

قال في الميزان^(١) : وسكون نفسه صلى الله عليه وآله في كونه نبياً إلى قول رجل نصراني مترهب . وقد قال تعالى : ﴿ قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّنْ رَبِّي ﴾ . وأي حجة بينة في قول ورقة؟ وقال تعالى : ﴿ قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي ﴾ . فهل بصيرته صلى الله عليه وآله هو سكونه إلى ورقة؟ وبصيرة من اتبعه هو سكون أنفسهم إلى سكون نفسه إلى ما لا حجية فيه قاطعة . وقال تعالى : ﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ ﴾ . فهل كان اعتمادهم في ثبوتهم على مثل ما تقصه هذه القصة؟

جزى الله صاحب الميزان خيراً .

سؤال : لماذا بدأت السورة بفعل الأمر : اقرأ؟

جوابه : أولاً : إن المسألة اختيارية ، كما بينا قاعدته العامة في المقدمة .

ثانياً : إن هذا متكرر في القرآن ، ولا بأس به . لوجود سورة أخرى بدأت بفعل الأمر ، كقوله تعالى : ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ .

ثالثاً : إن السورة ، على المشهور ، أول ما نزلت من القرآن الكريم ، فتكون اقرأ ، أي القرآن الكريم . فتكون تبشيراً بنزوله ، وتكليفاً للنبي صلى الله عليه وآله بالاستماع إليه وتبليغه .

سؤال : ما هو المقروء في اقرأ؟

جوابه : من عدة وجوه ، بعد الالتفات إلى أنه لا يوجد مفعول به لفظي ، كما هو معلوم ، كما لا يوجد مفعول مقدر ، لوضوح تعمد الإطلاق من هذه الناحية . وإنما غايته أنه يوجد مفعول معنوي . لأن غض النظر عن المفعول به مطلقاً ، مما لا يمكن . ونبدأ الآن بوجوه الجواب .

الأول : ما أشار إليه العكبري^(١) والطباطبائي^(٢) : من أن المفعول : اسم ربك . والباء زائدة ، كقول الشاعر : لا يقرآن بالسور . وذلك لأن قرأ متعدية بنفسها لا بالباء .

الثاني : ما أشار إليه العكبري أيضاً^(٣) : من أن التقدير اقرأ مبتدأ باسم ربك . كما قال : ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ . فهو تعليم عام للبشرية من هذه الناحية .

فإن قلت : فإن البسملة جزء من السورة ، فيكون المضمون متكرراً بلا موجب .

قلت : إن ذلك كرر تأكيداً لكثرة غفلة البشر عنه . والتكرار بغير اللفظ

(١) ج ٢ ، ص ١٥٦ .

(٢) ج ٢٠ ، ص ٣٢٣ .

(٣) ج ٢ ، ص ١٥٦ .

لا يكون سمجاً . مضافاً إلى اختلاف المتعلق ، فإنه في البسملة خاص بالسورة ، وفي اقرأ عام لكل الأمور .

نعم ، لو تنزلنا عن هذه الأجوبة ، فإن قرينة التكرار تدل على أن هذا الوجه غير مقصود . كما أننا لو تنزلنا عن جزئية البسملة للسورة لم يلزم التكرار .

الثالث : اقرأ القرآن على الناس . كما قال تعالى ^(١) : ﴿لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ﴾ . وهذا ما ذكره الطباطبائي ^(٢) ونفاه . ولم يستدل على نفيه .

الرابع : إن المراد مطلق القراءة ، يعني : اقرأ أي شيء باسم الله سبحانه . وهو ما ذكره الطباطبائي ^(٣) أيضاً ونفاه ، ولم يستدل على نفيه . ونحن إذا أمكننا أن نفهم من القرآن عدة معانٍ . فكل معنى معقول ، يكون داخلاً تحت التوقع .

الخامس : اقرأ ، بمعنى قل . يعني اذكر الله سبحانه بأحد أسمائه . كقوله تعالى ^(٤) : ﴿وَكَلِّهِ الْأَسْمَاءَ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ .

السادس : ما اختاره الطباطبائي ^(٥) من أن المقصود : الأمر بتلقي الوحي من الملك النازل به . فالجملة أمر بقراءة الكتاب وهي من الكتاب ، كما لو قلت في الرسالة : اقرأ كتابي هذا . أو لفظ القرآن في القرآن ، فإنه قرآن بالحمل الأولي وبالحمل الشائع .

أقول : فيكون المعنى على ما اختاره : انتبه أو اجمع في ذهنك الوحي أو احفظه في ذهنك ، مما يلقيه الملك إليك .

ولكن هذا المعنى بنفسه مما ينفيه قوله تعالى ^(٦) : ﴿إِنْ عَلَيْنَا جَمْعُهُ

(١) الإسراء/ ١٠٦ .

(٢) الميزان ج ٢٠ ، ص ٣٢٣ .

(٣) المصدر والصفحة .

(٤) الأعراف/ ١٨٠ .

(٥) ج ٢٠ ، ص ٣٢٣ .

(٦) القيامة/ ١٧ .

وَقُرَّانَهُ ﴿١﴾ . فالنظر في هذا الوجه ، إلى الأسباب لا إلى المسبب .

مضافاً إلى أنَّ الرغبة قال^(١) : والقراءة ضم الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل . وليس يقال ذلك لكل جمع . أقول : أي إن القراءة هي جمع الحروف اللغوية وضمها . لا الحروف التي تنزل بالإلهام والوحي . وإنما سميت قراءة مجازاً . إن كانت هناك قراءة . فإن التلفظ للملك أو الله سبحانه . والنبي صلى الله عليه وآله هو السامع وهو غير القارئ .

فضبط الوحي وجمعه وإن كان من تكليفه صلى الله عليه وآله ، إلا أنه ينطبق عليه عنوان القراءة مجازاً . وحمل اللفظ على المجاز خلاف الأصل .

ويستنتج الطباطبائي قدس سره : بأن هذا يدل على أن اقرأ أول ما نزل من القرآن الكريم . فيكون المعنى : اقرأ القرآن الذي سوف يوحى إليك . إلا أن هذا فرع اختيار هذا الاحتمال وظهوره فيه . وقد عرفنا مناقشته . فإذا بطل هذا الوجه ، بطلت نتيجته أيضاً .

واستنتج أيضاً منها (بتقريب هنا) : إن مادة القراءة فيها جنبتان نستطيع أن نسمي الأولى : قرآن بالحمل الأولي ، والثانية : قرآن بالحمل الشائع ، يعني الجزء من القرآن . وكلاهما قرآن ، وهو يمثل أي قراءة . كما قال الطباطبائي كقول القائل في مفتتح كتابه لمن أرسله إليه : اقرأ كتابي هذا واعمل به . فقوله هذا أمر بقراءة الكتاب وهو من الكتاب ... إلخ .

وبهذا ظهر الجواب على السؤال الذي أفاده العكبري^(٢) : وهو فيما يتعلق بالباء . حيث قال : قيل الباء زائدة (لأن اقرأ متعدي بنفسه فيكون المفعول به حقيقة هو الاسم مع زيادة الباء) ... وقيل دخلت لتنبيه على البداية باسمه في كل شيء . كما قال تعالى : ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ . فعلى هذا يجوز أن يكون حالاً أي اقرأ باسم ربك .

أقول : أي متعلق بمفعول محذوف . أي اقرأ شيئاً باسم ربك . وهو

(١) المفردات مادة : «قرأ» .

(٢) الإملاء ج ٢ ، ص ١٥٦ .

القرآن أو السورة أو اسم ربك . وبهذا المعنى قدر العكبري معنى الحال : (مبتدأ باسم ربك) فيكون الجار والمجرور متعلقاً بالفعل المقدر بدلاً من تعلقه باقراً . وهو خلاف الظاهر .

سؤال : عن الذي في قوله : ﴿الَّذِي خَلَقَ﴾ .

جوابه : أما من الناحية العرفية ، فإن مدخول الذي يكون بمنزلة الجهة لهذا الفعل . كما قال تعالى^(١) : ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ﴾ . أي بسبب وعلية هذه الصفة .

وأما من الناحية الدقية ، فإن هذا ليس بصحيح ، فإنهم قالوا في علم الأصول : إن القيد والمقيد يكونان مفهوماً واحداً ، فلا يتحصل من المجموع ذلك المعنى .

إذن ، فمعنى الذي ، أي من هذه الجهة . وليس مجرد قيد أو توضيح أو إشارة إلى الذات . وهو أمر عرفي كما سبق . وهذا مما يبعد ما اختاره الطباطبائي من كون مفعول اقرأ هو الوحي . إذ لا يبدو له ربط واضح ، إلا أن يراد أنه خلق الوحي ، وهو خلاف الظاهر .

إن السياق الذي ادعاه في الميزان من أن السورة أول القرآن ، يعني : اقرأ من الآن فصاعداً . لا يكون صحيحاً ، إذ لا علاقة باسم (الذي خلق) بإنزال الوحي . وإنما ينبغي استعمال آخر يتعلق بالوحي وبالقرآن لا الخالق ، لو كان المراد ذلك . فهذا بمنزلة القرينة المتصلة على نفي السياق الذي ادعاه . مضافاً إلى المناقشات التي سبقت .

سؤال : قال الرازي في هامش العكبري^(٢) : فإن قيل : أين مفعول خلق الأول؟

جوابه : يحتمل وجهين :

(١) إبراهيم / ٣٩ .

(٢) المصدر ج ٢ ، ص ١٥٣ .

أحدهما : أن لا يقدر له مفعول ، بل يكون المراد الذي حصل منه الخلق واستأثر به لا خلق سواه . كما قال تعالى : ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ . في أحد الوجهين . وقولهم : فلان يعطي ويمنع ويصل ويقطع . أي بغض النظر عما يعطيه أو يمنعه . وهذا أمر عرفي لطيف .

الثاني : أن يكون مفعوله مضمراً تقديره الذي خلق كل شيء . ثم أفرد الإنسان (في خلق الثانية) بالذكر تشريفاً له وتفضلاً . انتهى كلام الرازي .

أقول : ويحتمل أيضاً : أن يكون المراد من كلتا الكلمتين كلمة واحدة ، ومفعولها الإنسان . وإنما كررت لنكتة بلاغية أو أدبية أو سياقية مع حفظ السياق والروي والنسق ، وبدونها سيكون التعبير سمجاً .

كما أنه يمكن أن تكون حكمة التكرار هو انقطاع الوحي انقطاعاً مؤقتاً ، كما ذكرنا في سورة الإيلاف ، فراجع .

سؤال : وقال الرازي أيضاً^(١) : فإن قيل : كيف قال تعالى : ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ على الجمع ولم يقل : من علقه ؟
جوابه : قلنا : لأن الإنسان في معنى الجمع بدليل قوله تعالى : ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ . والجمع إنما خلق من جمع علق لا من علقه .

فإن قيل : هذا الجواب يردّه قوله تعالى^(٢) : ﴿إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ﴾ .

قلنا : المراد : فلما خلقنا أباكم من تراب . ثم خلقنا كل واحد من أولاده من نطفة . وقيل : إنما قال من علق . رعاية للفاصلة الأولى . وهي خلق . انتهى كلام الرازي .

(١) المصدر والصفحة .

(٢) الحج/ ٥ .

أقول : ولكنه مع ذلك لم يجمع بين الآيتين من الناحية المعنوية ، وإن كان قد جمع بينهما من الناحية النحوية . إذن ، فالإشكال يبقى مفتوحاً من حيث إن الآية الأولى ذكرت أن الإنسان خلق من علق . والآية الثانية ذكرت ثلاث مراحل لخلقه : التراب والنطفة والعلقة .

وحسب فهمي : فإن للإنسان ثلاث بدايات ، يصلح أن يكون كل منها بداية للإنسان :

البداية الأولى : وهي التراب ، بأحد تقريبين :

الأول : لأن آدم من تراب ، كما قال تعالى ^(١) : ﴿ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ﴾ . فأدم (ع) مخلوق من تراب بالمباشرة ، وخلق الناس بالتراب بالواسطة والتسبيب عن طريق آبائهم ، كما أشار الرازي .

والثاني : لأن الجسم كله دائماً من تراب . وهذا تقريب (مادي) من حيث إنه قد يُستبعد أن يكون آدم من تراب حقيقة . فيمكن أن يكون المراد : الأجزاء الترابية أو مكونات التراب .

ويوضح ذلك : أن هناك دورة بين الإنسان والتراب ، وذلك : لأن النبات يخرج من التراب فيأكله الإنسان ويعود إلى التراب ، فيكون نباتاً من جديد . أو نقول : إن التراب يكون نباتاً ، فيأكله الحيوان ، فيأكله الإنسان ، فيكون تراباً . ومعه يمكن القول بدرجة من درجات الفهم بالحمل الشائع : إن التراب لحم واللحم تراب .

والتقريب الأول عليه ارتكاز التشريعة ، وظاهر القرآن الكريم . أما التقريب الثاني فهو فهم العصر المادي المتأخر .

البداية الثانية : وهي النطفة قال تعالى ^(٢) : ﴿ أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُُمْنَى ﴾ . فإن الذي يكون لحماً وعظماً ليس هو النطفة بل الدم . كما نص القرآن

(١) آل عمران/ ٥٩ .

(٢) القيامة/ ٣٧ .

الكريم^(١) : ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا﴾ .

البداية الثالثة : العلق ، قال تعالى^(٢) : ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ . وهو الدم .

فهذه ثلاث بدايات للإنسان ، فالأولى بانتسابه إلى الأرض ، والثانية بانتسابه إلى أبيه ، والثالثة بانتسابه إلى أمه وأول تكوينه . ويلحظ كل نسبة يصدق أنها بداية . ويمكن أن يلحظ المتكلم أي واحد منها ، فقد اختار في إحدى الآيتين واحدة ، واختار في الأخرى الأخرى .

سؤال : ما هي النسبة بين الفعلين : خلق الأولى وخلق الثانية . لأنها واردة هنا بنحو التتابع ؟

جوابه : أولاً : إنها ليست سمجة ، بل لطيفة وموافقة مع روي القرآن وسياقه وذوقه .

ثانياً : إن الثانية تأكيد للأولى ، باعتبار أن السامع قد يكون مستشكلاً أو معترضاً أو غير متبته . فتزد الثانية للتأكيد . وهذا معناه أنهما واحدة في المعنى .

ثالثاً : إنها معطوفة بحذف حرف العطف ، ونتيجته التعدد في المعنى ، أي : خلق مطلقاً وخلق الإنسان من علق . ومن الواضح أنه لا يستقيم نحويّاً بدون حرف العطف أو تقديره .

إلا أنه يمكن الطعن بالكبرى لغوياً ، وإن صحت نحويّاً ، وهي ضرورة التعاطف بين الجمل . بل قد تكون كل جملة مستقلة عن الأخرى ومعه فلا حاجة إلى تقدير حذف حرف العطف .

رابعاً : إنها عطف بيان على الأولى . إلا أنه لا يتم لأمرين :

(١) المؤمنون/ ١٤ .

(٢) العلق/ ٢ .

١ - إن هذا النحو من العطف خاص بالمفردات لا بالجمل . وهنا نتكلم عن الجمل لا عن المفردات . إلا أن نطعن بالكبرى أيضاً ، وهو اختصاصه بالمفردات .

٢ - إن هذا النحو من العطف مورده تعذر عطف النسق . والمفروض هنا إمكانه ولو بتقدير الحرف ، بعد التنزل عن الوجه السابق .

خامساً : إن الثانية بيان للأولى في المعنى أي تفصيل بعد إجمال . وهذا في نفسه جيد . إلا أنه يرجع إلى نحو من الوحدة بين اللفظين . فإذا منعنا ذلك نحويًا أو لغويًا ، امتنع هذا الوجه . وإنما يكون الأول عاماً أي خلق كل شيء ونفهم منه العموم باعتبار حذف المتعلق ، فإنه من قرائن ذلك . وخلق الثانية للخصوص ، من عطف الخاص على العام . إن قدرنا حرف العطف .



سؤال : عن معنى العلق؟

جوابه : أعطى الراغب عدة معان تكاد تكون متباينة للعلق . فقال^(١) : العلق : التشبث بالشيء ، يقال : علق الصيد بالحبال . وأعلق الصائد إذا علق الصيد في حبالته . والمعلق والمعلق ما يعلق به . أقول : أو المتعلق نفسه . ومنه تسمية الرئة بالمعلق . لأنها غالبية التعليق . وعلى هذا المعنى يكون علق في الآية : مصدرًا أو اسم مصدر .

وأضاف : والعلق دود يتعلق بالخلق . أقول : ومنه الدود الذي يمص الدم . أو أنه سمي بالعلق لأنه يمص العلق وهو الدم .

وأضاف : والعلق الدم الجامد . ومنه العلقة التي يكون منها الولد . قال تعالى : ﴿ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ - فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً ﴾ . أقول : مضغة أي لحمة . حين يتحول الدم المتجمد في الرحم إلى لحم .

واعتقد بأن العلق يطلق على مطلق الدم . ومنه قولهم في حرب الجمل :

(١) المفردات مادة : «علق» .

نحن بنو ضبّة لا نفرّ حتى نرى جماجماً تخرّ
يخرّ منها العلق المحمرّ

والدم الجامد لا يخرّ . ولا أعتقد أنه استعمال مجازي وجداناً .
وعلى أي حال ، فيكون للعلق في الآية الكريمة عدة أطروحات :
الأولى : مطلق الدم : لأن النطفة تتحول إلى دم . بغضّ النظر عن كونه
جامداً أم لا .

الثانية : الدم الجامد . لأن الجنين يكون كذلك في فترة من تطوره ، وهو
ما ذكره الرازي^(١) .

الثالثة : إنه سمي بذلك لأنه يعلق بالرحم أي يكون فيه فهو بمعنى
التعلق لا بمعنى الدم .

الرابعة : إنه يتعلق بجدار الرحم ويلتصق به . كما ثبت في الطب
الحديث .

فإن قلت : إن هذه الفكرة متأخرة عن نزول النص القرآني ، والناس
يؤمنون لم يكونوا معهودين بها . فكيف يتم الحديث عنها . وهو خلاف
القانون العرفي القائل : كلم الناس على قدر عقولهم .

قلت : ذلك صحيح ، لكن ذلك لا صغرى له هنا . لأنه في القرآن لم
يبين ذلك . فربما قصد الله تعالى ذلك ، ولكن لم يبينه بصراحة ، ليكون
خلاف ذلك القانون العرفي .

الخامسة : العلق بمعنى التأثير والبدء بالنمو ، ومنه علق الصبغ وعلق
الضوء . يعني أثر أثره . وهو أمر عرفي وليس لغوياً . وبالأستصحاب
القهقرائي . إلى صدر الإسلام ، نفهم من علق الجنين : أي لقحت البويضة
أو بدأ نموه مطلقاً .

السادسة : أن الجنين في هذا المورد من تطوره يصبح كدودة العلق التي
تمص الدم .

(١) هامش الإملاء ، ج ٢ ، ص ١٥٣ .

السابعة : أنه لا دليل واضحاً على تعرض الآية الكريمة لنمو الجنين ، إلا معنى العلق . فإذا صرفناه عن معناه لم يبق دليل أصلاً ، وقد عرفنا أن معناه هو مصدر التعلق . فيمكن أن يكون مراداً . أي خلق الإنسان من التعلق .

والمراد : أن الطبيعة الأساسية للإنسان هي التعلق ، ونظيره قوله تعالى ^(١) : ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾ . وهو بلا شك معنى مجازي ، فكون خلقه الإنسان منها - أي من التعلق أو العجل - يحتوي على تسامح في التعبير ولكن قد يبلغ اتّصاف الإنسان بهذه الصفات درجة من الوضوح والأهمية إلى حد تصبح بمنزلة لحمه ودمه أو بمنزلة جسمه وكأنها صفة مجموعة من كثرتها وعمقها وأهميتها .

وهنا يطرح سؤال عن معنى التعلق؟

وجوابه : أن الإنسان لا يمكن بأي حال أن يعيش بالاستقلال . فالتعلق موجود في الإنسان بكل صورته . وذلك لعدة أشكال :

الأول : الشوق والحب والإرادة . فقولك . تعلق به أي أحبه ومال إليه . وطرفه إما الدنيا وإما الله تعالى . أما الأسباب وأما مسببها . وأما الاستقلالية الكاملة فهي محال . وإن كان قد يتوهمها الفرد .

الثاني : أن نصرف التعلق في كونه حباً وعاطفة إلى كونه علماً ويقيناً . ولكن ما هو المتعلق؟ هذا وارد في كل واحد حسب مستواه . فبعض يتعلق بالأسباب الطبيعية ، وبعض يتعلق بالأسباب غير الطبيعية ، وبعض يتمحض بالتوكل على الله تعالى .

سؤال : عن معنى (من) في قوله تعالى : ﴿مِنْ عَلَقٍ؟﴾ .

جوابه : أن معنى (من) لا يختلف باختلاف معنى العلق ، سواء كان مادياً أو معنوياً ، وهو التعلق ، كما شرحنا فيما سبق .

ولمعنى (من) عدة احتمالات :

الأول : إنها لبيان الجنس ، كقولك : إبريق من طين . وكما قال تعالى ^(١) : وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ . وقال ^(٢) : ﴿أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ﴾ . فيكون القول هنا - حقيقة أو مجازاً - إن جنس الإنسان من علق .

الثاني : إنها للتبويض كقوله تعالى ^(٣) : ﴿مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ﴾ . أي بعضهم . فيكون المعنى : خلق الإنسان من بعض العلق . ولا يراد به الجزء من الكل بل الجزئي من الكلي ، لأن العلق كلي في أي معنى أعطيناه .

الثالث : إنها لابتداء الغاية ، كقولنا : خرجت من الكوفة . وهذا أوضح في المعنى المادي للعلق . باعتبار أنه أول حركة نحو الجنين .

ويدعم هذا المعنى : أننا نستطيع أن نفهم من الخلق في الآية هذا المعنى لا مطلق الخلق . بل نفهم ابتداء الإنشاء للخلق . فتكون من دالة على الابتداء لأول مرة ، وخلق أيضاً تدل على ذلك . أو قل : ابتداء صنع الإنسان من علق .

الرابع : إنها بمعنى في أي الظرفية ، وهذا أقرب إلى المعنى المعنوي وهو التعلق والحاجة إلى الله تعالى . فهو بمنزلة الظرف والإنسان بمنزلة المظروف ، لهذه الحاجة والتعلق ، فالإنسان في علق .

إلا أنه بعيد ، لصعوبة فهم الظرفية عرفاً .

سؤال : ما هو ريط اقرأ الأولى بخلق الإنسان ، الذي هو مدخولها . مع أنه غير مربوط بالقراءة ظاهراً ، وخاصة مع فهم قيد الحيثية كما تقدم فلماذا ذكر؟

(١) المؤمنون/ ١٢ .

(٢) الكهف/ ٣١ .

(٣) البقرة/ ٢٥٣ .

جوابه : من عدة وجوه :

أولاً : الإشارة إلى الذات ، يعني ذات الخالق سبحانه ، مع ذكر أهم النعم المنسوبة إليها وهو أصل الخلقة . وخاصة وأن الخطاب للإنسان فيحسن التركيز على خلخته التي هي أهم النعم عليه .

ثانياً : إن كلتا العبارتين : (اقرأ) واحدة في المعنى . فيكون السياق واحداً ، فيكون المتأخر كأنه مدخول للمتقدم ، والتكرار إنما هو للتأكيد ، أو للتوصل إلى مدخولها ، فيكون وصفاً للنعمة بخلقة الإنسان وتعليمه . فيكون المجموع مناسباً مع القراءة .

ثالثاً : إن القراءة متوقفة على أصل الوجود ، لا أنهما غير مرتبطين إطلاقاً ، وإنما يلزم من عدمه عدمه . أي يلزم من عدم الخلقة عدم القراءة . فقد ذكر وجود الإنسان كمعد أو شرط لها .

رابعاً : أن نفهم من القراءة الجانب المعنوي ، وهو التفكير في خلق الله . فيكون ذلك مناسباً مع خلق الإنسان . فإن خلق الإنسان من أعظم العبر والمعجزات في العالم بل أهمها على الإطلاق .

فإن قلت : فإنه عندئذ لا يناسب اقرأ الثانية التي مدخولها القلم والكتابة .

قلت : ذلك من وجهين :

أولاً : إن التفكير كما يكون بالكون ثبوتاً ، يكون أيضاً بالكتابة إثباتاً . أو قل : إن القراءة على الصفحات جزء من القراءة التكوينية أو التفكير في خلق الله . فيرجع كلاهما إلى محصل واحد ، وهو التفكير .

ثانياً : أن نقر هنا بالتعدد بين الفعلين ، أعني اقرأ الأولى واقرأ الثانية ، فلا ربط بينهما من هذه الناحية . فقد يكون الأول للتفكير ، والثاني للكتابة : ولا بأس بذلك .

فإن قلت : إن بينهما وحدة سياق تدل على وحدة المعنى .

قلت : جوابه من وجهين :

أولاً : إن الكتابة والعلم والقراءة كلها حصص من التفكير في الكون كما قلنا .

ثانياً : إننا يمكن أن ننفي وحدة السياق لوجود القرينة على عدمها ، لأن مقتضى الحكمة تعدد المعنى ، وليس وحدته .

سؤال : لماذا جاء بالأكرم بدل الكريم ، مع أنه المشهور . ولماذا لم يأت باسم آخر؟ جوابه : من أكثر من وجه واحد :

أولاً : لوحدة النسق ، أو القافية ، وهذا مهم بلاغياً وأدبياً .

ثانياً : إننا لو نظرنا من زاوية الله سبحانه ، لو صح التعبير ، لوجدنا أن كرمه كاف باعتباره مدبراً وخالقاً ، ولأنه يدير الكون باستمرار ولم يغفل عنه طرفة عين . ولكن ذلك ، في نظر الله سبحانه ، غير كاف . بل إنه أي الكون ، يحتاج إلى أكثر من ذلك ، وهو التعليم والتكامل ، فهو دائم الإفاضة على عباده ، قال تعالى ^(١) : ﴿وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ .

فهو كريم بالوجود ، لأننا لم نطلب منه الوجود لكي نوجد . وأما التعليم فهو أكثر من ذلك في الكرم ، فصار سبحانه : أكرم . لأن ذلك نعمة بعد نعمة .

سؤال : قوله تعالى : ﴿إِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾ . ما هو الوجه للعطف في هذه الجملة؟

جوابه : قال في الميزان ^(٢) : والجملة حالية أو استثنائية . أقول : وهذا تام نحوياً لأن الواو إما حالية أو عاطفة .

إلا أن المراد الآن بيان المعنى . وهو على أحد وجهين :

أولاً : الإشارة إلى النعمة الثانية بعد الخلق . وهي التعليم والهداية ، كما

(١) ق/ ٣٥ .

(٢) ج ٢٠ ، ص ٣٢٤ .

قال في آية ثانية^(١) : ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ . وقال أيضاً^(٢) : ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ .

ثانياً : كأطروحة : إن المراد : اقرأ باسم ربك الأكرم . كما قال أولاً : اقرأ باسم ربك الذي خلق . ولكنه لا يعبر بذلك لأنه يصبح فيه سماجة التكرار ، فعبر بهذا التعبير : اقرأ وربك الأكرم .

واسم الموصول : الذي . هنا ، يعني من هذه الجهة ، أي من جهة أنه ﴿عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عِلْمَ الْإِنْسَانِ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ . فهو يستحق التسبيح من هذه الجهة . مضافاً إلى الجهات الأخرى . وهي جهة إثباتية ، يعني الإحساس والشعور بهذه المنة . وفيه جهة ثبوتية : وهي أنه لولا تعليمه لما حصلت القراءة تكويناً . فأصل وجود القراءة باسمه بأي معنى فسرنا القراءة .

سؤال : ما هو معنى تعليم الله للإنسان أو قل : ما هي كيفية نسبة التعليم إليه سبحانه؟

جوابه : من عدة وجوه : *مركزية تكوينة علوم إلهية*

الوجه الأول : إن كل الخلق منسوب إليه بنحو فلسفي ، ليس هنا محل بيانه ، فتعليم الإنسان من جملة ذلك .

وهي فكرة قالها الشيخ المظفر عن أستاذه الشيخ الأصفهاني عن مشهور الفلاسفة ، أنهم قسموا العلة إلى قسمين :

القسم الأول : علة ما به الوجود . ويراد به التسبب غير الإلهي .

القسم الثاني : علة ما منه الوجود . وهو التسبب الإلهي .

فأي شيء حينما تتم علته ، يطلب بلسان حاله الوجود من الله تعالى ، وهو كريم لا يبخل في ساحته ، فيفيض عليه الوجود فيوجد .

(١) طه / ٥٠ .

(٢) الأعلى / ٢ - ٣ .

والتعليم من جملة ذلك ، له علة ما به الوجود وهو الأستاذ . وعلة ما منه الوجود وهو الفيض الإلهي . فكما ينسب الإنسان إلى أبيه تارة وإلى الخالق أخرى ، كذلك ينسب العلم إلى الأستاذ تارة وإلى الله أخرى .

الوجه الثاني : جعل القابلية للتعليم في الإنسان . وهذا أمر وجداني في كل الأفراد ، ما لم يكن الفرد قاصراً . فتعليم الله للإنسان يتم بإيجاد شرطه وهو القابلية . فإن تلقى العلم معلول ، فهو يحتاج إلى تمامية علته ، من مقتضى وشرط وعدم المانع . والله تعالى خالق القابلية ، أي الشرط وهذا يكفي .

الوجه الثالث : أن يراد به خلق عالم الإثبات ، أعني عالم المعرفة والأفكار ، مضافاً إلى خلق عالم الثبوت ، وهو عالم التكوين .

فقد خلق الله تعالى الأفكار التي لها القابلية للخطور في الذهن . وهذا من قبيل المقتضى . والنتيجة تنسب إلى المقتضى بطبيعة الحال ، لا إلى الشرط ولا إلى عدم المانع . ومنها وجدت اللغات .

فإذا ضمنا الوجهين الثاني والثالث ، يعني القابلية للإنسان وما يستطيع به أن يملأ هذه القابلية وينميها . علمنا كيف أن الله تعالى هو المعلم للإنسان حقيقة .

الوجه الرابع : تعليم الله تعالى للبشر عن طريق أنبيائه وكتبه ويدل عليه قوله تعالى ^(١) : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لَيَّبِنَ لَهُمْ ﴾ . وقال ^(٢) : ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ ﴾ . وقال ^(٣) : ﴿ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ ﴾ .

إن قلت : فإنه تعالى لم يعلم بالقلم ، وإنما هو شأن التعليم البشري للقراءة والكتابة . فكيف قال : علم بالقلم ؟

(١) إبراهيم/ ٤ .

(٢) الحديد/ ٢٥ .

(٣) التوبة/ ٣٣ .

قلت : هذا يختلف باختلاف معنى التعليم . كما سبق . فإن قصدنا منه التسبب الطبيعي ، كما هو المعنى الأول ، فاستعمال القلم الاعتيادي صحيح ، وإن قصدنا غيره ، كان للقلم معنيان آخران .

المعنى الأول : القلم الأعلى ، وهو قلم التقدير الذي يكتب في اللوح المحفوظ . ولا شك أن له دخلاً في التعليم ، لأن ذلك مما يدخل ضمن القضاء والقدر . لأن الباء في قوله (بالقلم) تفيد السببية ، فيراد بها سببية القضاء والقدر لتعليم الإنسان .

المعنى الثاني : القلم الأدنى ، وهو قلم التنفيذ . وذلك بمنزلة الأمر وهذا بمنزلة المأمور . ومنه تعالى ^(١) : ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ . يعني الكلمات التكوينية المكتوبة في لوح الواقع . ومن الواضح أن من جملة التكوين قلم الإنسان وأي فرد من أفرادهِ .

وهنا ينبغي أن نلتفت إلى أنه على قلة المتعلمين والكاتبين في صدر الإسلام ، وقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله غير قارئ وغير كاتب مادياً وعملياً ، إلا أنه ورد ذكر القلم والمداد في القرآن الكريم مكرراً ومؤكداً ، والتركيز على أهميته حتى من الناحية الشخصية . قال تعالى ^(٢) : ﴿وَلِكَيْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ﴾ . يعني طبقاً للشريعة . وهكذا .

كما ينبغي أن نلتفت أيضاً إلى أمر قلما يلتفت إليه الناس حتى الأدباء ، وهو أن خمسة أو ستة كلمات مكررة في سطرين من الكلام في أول هذه السورة الشريفة ، مع حفظ المستوى البلاغي للقرآن . وهي : اقرأ وخلق وربك ، وعلم والذي والإنسان . والأخيرة مكررة ثلاث مرات ، اثنين منها في خمس آيات صغار والثالثة في السادسة .

(١) لقمان/ ٢٧ .

(٢) البقرة/ ٢٨٢ .

فإذا سطرت هذه الكلمات المكررات ، ملأت سطرين أو أكثر فينبغي أن يكون الكلام سمعياً . مع أنه قد صاغه في غاية الرصانة والبلاغة . وينفس المقدار من الأسطر ، وهذا من إعجاز القرآن الكريم .

بل نستطيع هنا أن نقول : إن نسبة الكلمات غير المكررة إلى الكلمات المكررة في ابتداء هذه السورة ، هي نسبة قليلة ، فليست غير المكررة إلا بضع كلمات هي : باسم وعلق والأكرم والقلم . وهي أربعة بإزاء ستة . فإذا التفتنا أن تكرار الستة يجعلها اثني عشر أو أكثر^(١) . استطعنا التعرف على النتيجة النهائية .

قال في الميزان^(٢) : والمراد بالإنسان الجنس ، كما هو ظاهر السياق ، وقيل : المراد به آدم عليه السلام ، وقيل : إدريس لأنه أول من خط بالقلم . وقيل كل نبي كان يكتب . وهي وجوه ضعيفة بعيدة عن الفهم .

أقول : إن التعليم إذا كان منحصراً به سبحانه ، فهو لا يعلم كل إنسان بل هو خاص بالأنبياء . ومن هنا ذكروا ذلك . إلا أنه يوجد مقسم آخر وهو كل إنسان ، بل جميع الخلق ، فإنه إنما يتلقى الهداية والتعليم من الله سبحانه ، كما أوضحنا في الوجوه السابقة .

سؤال : عن قوله تعالى ما لم يعلم ، ما هو الذي لا يعلمه الإنسان ، وفي أي زمان كان لا يعلم؟

جوابه : هذا يختلف باختلاف معنى العلم الذي تلقاه الإنسان من الله سبحانه حسب الأطروحات السابقة :

فإن قصدنا تفسيره بالتعليم الاعتيادي طبقاً للأسباب ، فالإنسان كان قبل هذا التعليم جاهلاً أو قاصراً أو سفيهاً . وأصبح عالماً بعد ذلك .

وإن قصدنا : «التذكر» وهو منوط بالله سبحانه ، وكل شيء تذكره فقد

(١) ولو بعنوان : أن يعلم تكرار لعلم لأنها من مادتها .

(٢) ج ٢٠ ، ص ٣٢٢ .

تعلمه ، وزمن الجهل هو النسيان لأنه يقابل التذكر .

ويمكن - كأطروحة أخرى - أن نحمل التذكر على نظرية (المثل) لأفلاطون . بأن الروح تنزل في الجنين فيوجد الإنسان : فيكون ناسياً لعالم الروح ، فإذا تكامل تذكر ما نسيه . ويدعم ذلك قصيدة ابن سينا التي يبدأها بقوله عن الروح : هبطت إليك من المحل الأرفع . . . إلى عدة أبيات .

وهنا لا بد أن لا نخلط بين النظريتين : نظرية المثل ونظرية التذكر ، فإننا وإن سمينا العالم الأعلى بعالم المثل ، إلا أنه ليس تعبيراً دقيقاً . وإنما نظرية المثل تحتوي على افتراض وجود فرد مثالي في العالم الأعلى جامع لكل صفات النوع وفاقد لكل سيئاته ونواقصه . وهو المسمى برب النوع . وهذا المعنى لم تثبت صحته .

ولكن ما قاله من أن الأرواح موجودة قبل الأجسام هي نظرية محترمة جداً ، وقد ورد : أن الأرواح جند مجندة .

وقد ورد في القرآن الكريم ^(١) : ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾ . الذي يدل على أن آدم عليه السلام ، كان موجوداً هو وذريته لا بأجسامهم بل بأرواحهم . والله تعالى كشف لآدم ذريته إلى يوم القيامة دفعة واحدة .

فقوله : ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ ، يراد به أن الإنسان في هذه الدنيا يكون ناسياً للعالم الآخر الذي كان فيه ، ثم قد يبدأ بالتذكر . وهو من حسن التوفيق ، ونحو من التعليم من قبله تعالى .

كما يمكن أن نفهم أطروحة أخرى ، وحاصلها : أن الله تعالى أودع كثيراً من الأشياء في خلقة الإنسان وروحه . فمتى كان لا يعلم؟

جوابه : قبل خلقته . فالإبداع قد وجد بوجود الإنسان ، فهو بمنزلة الماهية ، وقبل وجود هذه الماهية كان لا يعلم . أي من حين وجود روحه لا

جسمه حصل العلم ، بحصول الإبداع ، وقبل وجوده كان لا يعلم . إن قلنا إن الأرواح حادثة .

قوله تعالى : ﴿ كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَاطِفٍ ﴾ .

قال في الميزان في معرض حديثه عن الآية^(١) : ردع عما يستفاد من الآيات السابقة أنه تعالى أنعم على الإنسان بعظائم النعم مثل التعليم بالقلم وسائر ما علم ، والتعليم عن طريق الوحي ، فعلى الإنسان أن يشكره على ذلك . لكنه يكفر بنعمته ويطغى .

أقول : وفكرة الردع خطأ فظيع ، لأنه ليس في الآيات السابقة إلا الحق . فلا معنى للردع عنها ، كما لا معنى لنفيها ، ولا يحتمل ذلك لا تكويناً ولا تشريعاً . وإنما المراد استبعاد اتباعها من قبل الإنسان الذي يغلب فيه الطغيان .

فكان الاتصال بالله شيء ووضع الإنسان خارجاً شيء آخر . وأكثر الناس طغاة مع شديد الأسف . وليس فقط الحكام والجبابة . قال تعالى^(٢) : ﴿ يَا حَسْرَةَ عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ ﴾ .

سؤال : عن معنى الطغيان؟

جوابه : أن الطغيان والسيطرة مفهومان متساويان . والإنسان عادة مهيمنة على نفسه ، وقد يكون مهيمناً على غيره . فيتخذ الأمر أشكالا من المصاديق :

أولاً : التمرد على أصول الدين ، أو قل : إنكار أصول الدين . وهو عنوان عام يشمل آيات من الأصول الخمسة . قال تعالى^(٣) : ﴿ وَلَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ .

(١) ج ٢٠ ، ص ٣٢٤ .

(٢) يس / ٣٠ .

(٣) فصلت / ٢٢ .

ثانياً : التمرد على فروع الدين . كترك الصلاة .

وهذان الأمران يجتمعان مع ما قلناه من قبل بأن الإنسان قد يتمرد على نفسه تارة وعلى غيره تارة أخرى ، بكلا الشكلين : ففي أصول الدين يكون مضلاً لنفسه وللآخرين . قال تعالى ^(١) : ﴿ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ ﴾ . وقال ^(٢) : ﴿ قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي ﴾ . وفي فروع الدين يكون ظالماً لنفسه أو لغيره . قال تعالى ^(٣) : ﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ﴾ . وظلم النفس مكرر في القرآن كثيراً . ومنه قوله تعالى ^(٤) : ﴿ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ . وقال ^(٥) : ﴿ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ ﴾ .

ثالثاً : الشعور بالاستقلالية ، إما بعنوان الشعور بأهمية ذاته وهو الاستكبار . وهو مساوق للشعور بأنه هو الفاعل لكل النعم الموجودة في حوزته قال تعالى عن لسانه ^(٦) : ﴿ إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي ﴾ . وإما بعنوان الشعور بالأسباب . ومثاله قوله تعالى ^(٧) : ﴿ أَعَدُّ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ ﴾ . والثاني أعم من الأول .

فيراد من قوله تعالى : ﴿ أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى ﴾ : عقد ملازمة شرطية بين الجملتين . كأنه قال : إذا استغنى طغى . وإنما يشعر بالاستغناء إذا (رآه) يعني رأى نفسه بالجانب الاستقلالية ، أو رأى نفسه مستغنياً . أو أن رؤيته للنفس هي الاستغناء أو أن هناك ملازمة بين رؤية النفس والاستغناء . فيكون المحصل : أن رؤية النفس سبب للشعور بالاستغناء والشعور بالاستغناء سبب للطغيان أعادنا الله من كل شر .

(١) النساء/ ١١٣ .

(٢) سبأ/ ٥٠ .

(٣) إبراهيم/ ٣٤ .

(٤) البقرة/ ٥٧ .

(٥) التوبة/ ٣٦ .

(٦) القصص/ ٧٨ ، وانظر الزمر/ ٤٩ .

(٧) هود/ ٧٢ .

وهنا لا بد من الإشارة إلى ما التفت إليه السيد الطباطبائي^(١) : من أن فاعل «رآه» ومفعوله واحد ، وهو الإنسان .

وحسب فهمي أن الإنسان قد يجرد نفسه رائيًا ومرئيًا في عين الوقت . أي هو الرائي وهو المرئي . ومثاله : أن الفرد قد يرى نفسه في المنام بكامل جسمه ، كأنه يرى إنساناً آخر ، ومع ذلك فهو هو لا غيره .

وهنا قال العكبري^(٢) : أن رآه . هو مفعول له أي يطغى لذلك .

أقول : هذا ناشئ من أمرين :

أولهما : فهم التعليل ، أي لأجل أنه يرى نفسه مستغنياً ، أو بسبب ذلك .

ثانيهما : وهو وجه نحوي : قالوا : إن المصدرية تسبك دائماً هي مع ما بعدها بمصدر . والمصدر (بصفته مفرداً غير مركب) يحتاج إلى محل الإعراب . وهو هنا مفعول لأجله . وأما إذا كان جملة ، فالجمل لا يتعين أن يكون لها محل من الإعراب دائماً .

وقول النحويين : إن لك أن تسبك هي مع ما بعدها بمصدر . فيه مناقشة ، لأن إن الخفيفة من الثقيلة لا تسبك مع ما بعدها بمصدر . فالجملة فيها موضوع ومحمول ، أي أنه معنى تصديقي ، بينما المفرد معنى تصوري ذو نسبة ناقصة . فإن النسبة التامة تزول إذا جيء بدلها بمفرد أو مركب وصفي . وسوف يتغير المعنى بطبيعة الحال .

وقد قالوا في علم الأدب : إن المتكلم أراد أن يعطي صورة متحركة . وهذا إنما يتوفر إذا كان جملة تامة . وأما إذا كان مفرداً فلن يكون متحركاً بل جامداً . فنكون قد أهملنا جزءاً معتدّاً به من الأدب القرآني الذي أراده المتكلم . ولا حاجة إلى هذا الإهمال .

سؤال : لماذا فتحت همزة أن ، مع أن المناسب كسرهما؟

(١) الميزان : ج ٢٠ ، ص ٣٢٥ .

(٢) ج ٢ ، ص ١٥٦ .

جوابه : إن لذلك عدة أطروحات محتملة :

أولاً : لعل هناك قراءة بالكسر ، فينحل الإشكال .

ثانياً : إنه يمكن في اللغة أن يكون الفتح بمعنى الكسر . يعني أن تكون أن المفتوحة بمعنى إن المكسورة .

ثالثاً : إن المتكلم جلّ شأنه جعلها مفتوحة لأجل أن يعطي كلا المعنيين . لأن أن المفتوحة مصدرية تسبك مع ما بعدها بمصدر . كما أن المكسورة شرطية . والسياق يعطي معنى الشرطية . ففي هذه الأطروحة نقول : إن الكسر موجود ضمناً لا مطابقة .

فإن قلت : فما هو المصدر المسبوك؟

قلت : «استغناء» أي أن رأى استغناءه ، إلا أن هذا محل نقاش باعتبار أن المصدر يكون من المدخول المباشر لأن . وهو هنا رآه وليس استغنى . وهذا لا يكون مستقيماً لفظاً إلا بتقدير حرف جر محذوف وهو الباء . فإنه يقال : برؤيته أو بسبب الاستغناء .

فإن قلت : فإن الرؤية يمكن أن تلحظ طريقاً إلى المرثي وهو الاستغناء كما في قوله تعالى^(١) : ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ . يعني إذا كان الشهر متحققاً . ولا دخل للرؤية في تحققه . ففي محل الكلام يمكن حذف الرؤية واعتبار أن مدخول أن المصدرية هو الاستغناء ، فيصح فرض المشهور . قلنا : أولاً : إن الرؤية وإن أمكن أخذها طريقية أحياناً كتلك الآية الكريمة . إلا أنها هنا لم تؤخذ بهذا النحو ، وإنما المقصود لحاظ الرؤية بذاتها بمعنى الشعور بالاستغناء وليس الاستغناء نفسه . لوضوح أن الاستغناء نفسه وهمي وكاذب .

ثانياً : إن هذا الطراز من التفكير معنوي وليس لفظياً . ومن هنا لا يكون نحوياً أو لغوياً . فإن فرضنا أخذ الرؤية طريقية معنوية . فإنها على حال

مدخول أن المصدرية لفظاً . وهذا يكفي من الناحية النحوية . فلا يتم مبنى المشهور .

رابعاً : إنه بعد التنزل عما سبق يمكن أن نقول - كأطروحة - : إن أن المصدرية وما بعدها يسبك بمصدر يكون مبتدأ أو بمنزلة المبتدأ ، وما قبله خبر مقدم . كأنه قال : استغناؤه طغيانه . والخبر يمكن أن يكون جملة إلا أن المبتدأ لا يصح أن يكون جملة ، فهو جملة نحوية ، إلا أنه مفرد نظرياً . وإنما تحدث بهذا الترتيب ليعطي صورة متحركة وعرفية واضحة .

سؤال : عن قوله : ﴿إِنِّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرَّجْعَىٰ﴾ . فإنه لا تكون الرجعى إليه حقيقة ، بعدما ثبت في علم الكلام استحالة ذلك .

جوابه : يكون هذا على وجوه يتم بيانها بعد بيان مقدمة ، وهي أن نقول : قالوا : إن لكل فعل رد فعل ، وفي الشريعة لكل عصيان عقاب ولكل طاعة ثواب . وهو بمنزلة رد الفعل . وقالوا : إن هناك آيات في القرآن الكريم لها جواب ، أي أن هناك أية بمنزلة السؤال وأية بعدها بمنزلة الجواب . أو قل : بمنزلة المقدمة وبمنزلة النتيجة . أو قل : بمنزلة الفعل وبمنزلة رد الفعل .

وتطبيقها في المورد : أن الفعل هو : ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَإِطْفَىٰ أَن رَّاهُ اسْتَفْتَىٰ﴾ ، ورد الفعل هو : ﴿إِنِّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرَّجْعَىٰ﴾ .

والآن نذكر وجوه الجواب :

أولاً : أن يكون المراد يوم القيامة ، كما هو المشهور .

ثانياً : أن يكون المراد أن الله تعالى يقوم بحسابه ، فكأنه واقف بين يديه وأمامه ، وإن لم يكن كذلك حقيقة . كما أن المصلي حينما يصلي فإنه يقف بين يدي الله . وهذا واضح في أذهان المتشرعة ، وعليه بعض الروايات ، مع العلم أن المقابلة المادية غير موجودة .

ثالثاً : أن يكون المراد الإشارة إلى الكمال المطلق ، وهو هدف كل الموجودات وفيها شوق ارتكازي إليه . كما قال الفلاسفة العارفون .

رابعاً : الرجوع إلى عالم الروح بعد عالم المادة ، فقد يعبر عرفاً ومجازاً :
أنه من سنخ الله . فيكون الرجوع إليه رجوعاً إلى الله .

سؤال : لماذا استعمل همزة الاستفهام ولم يستعمل هل . في قوله
تعالى : ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى عَبْدًا إِذَا صَلَّى؟﴾ .

جوابه : همزة الاستفهام لا شك أنها أولى وأبلغ . لأن هل تعطي
الاستفهام الحقيقي والهمزة تعطي الاستفهام المجازي . وهو المراد من الآية .
والتكلم هنا ليس بحاجة إلى جواب .

والشواهد على الاستفهام المجازي عديدة وفي القرآن الكريم كثير منها .

قال الشاعر :

اطرب وأنت قنسري والدهر بالإسنان دواري

وقال آخر :

طربت وما شوقاً إلى البيض أطرب ولا لعباً مني أذو الشيب يلعب

وقال تعالى : ﴿ءَأَسْلَمْتُمْ - أَتَعْبُدُونَ - أَصَلَّاتُكَ - أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ
الظِّل - أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾ . وغيرها .

سؤال : عن الرؤية في قوله : أَرَأَيْتَ . هل هي بصرية فتأخذ مفعولاً
واحداً أم هي قلبية فتأخذ مفعولين؟

جوابه : أنه كررت ، أَرَأَيْتَ ، ثلاث مرات . ومادة الرؤية متكررة خمس
مرات في السورة . ويمكن أن نستتج بالقياس الاستثنائي أن المراد منها
الرؤية البصرية التي تحتاج إلى مفعول واحد . ولا حاجة لجعلها قلبية لكي
نبحث لها عن مفعول ثان . ووحدۃ السياق تدل على ذلك فلو كان المراد
منها القلبية لذكر لها مفعولاً ثانياً ، وحيث لم يذكر ، إذن فهي ليست
قلبية ، وهذا هو مؤدى القياس الاستثنائي .

ونقول : كمقدمة : إن هناك للرؤية انقسامين :

الأول : أن يكون المرثي : إما شخصاً كرأيت زيداً أو صفة كرأيت زيداً عالماً .

الثاني : إن الرؤية إما أن تكون مادية وإما أن تكون روحية كرؤية الجن والملائكة ، وتسمى بالبصيرة عند أهل المعرفة .

فينتج من التقسيمين أربعة أقسام :

الأول : أن يكون المرثي شخصاً برؤية مادية : كرؤية زيد .

الثاني : أن يكون المرثي شخصاً برؤية روحية : كرؤية جبرئيل .

الثالث : أن يكون المرثي هو الصفة برؤية مادية كرؤية طول زيد ، في قولك : رأيت زيداً طويلاً .

الرابع : أن تكون الصفة المرثية روحية كرؤية علم زيد في قولك : رأيت زيداً عالماً .

ويتحصل أن ثلاثة أقسام منها تنصب مفعولاً واحداً ، أي أنها رؤية بصرية أو بمنزلتها . وقد أعرب النحويون المنصوب الثاني من قولنا : رأيت زيداً طويلاً ، حالاً وليس مفعولاً ثانياً .

إذن فالرؤية التي تنصب مفعولين هي القسم الرابع فقط . وذلك بأن يجتمع الشرطان : بأن تكون الرؤية روحية وأن يكون المرثي صفة . أو قل : أن يكون المرثي صفة روحية . وإذا تخلف أحد الشرطين فإنها تنصب مفعولاً واحداً .

وهنا في الآية : رأيت الذي ينهى ، يناسب أن تكون الرؤية مادية ، لأن الناهي إن كان فرداً معيناً ، فرؤيته مادية ، وإن كان كلياً . فكذا ، لأن أفرادها كلها مادية ، فأى واحد ينهى فهو جزئي أي مادي .

مضافاً إلى أننا إذا تطلبنا جانب المعنى : فلما أن نقول : رأيت نهيه . أو رأيت صفته وهي كونه ناهياً . فإن أخذنا النهي بالمعنى المادي أي سماع الصوت ، فتكون مثل قولك : رأيت زيداً طويلاً ، وإن أخذنا النهي من

الجانب النفسي أي الانزجار وعدم الرغبة في الصلاة ، من قبل الناهي ، فهو معنى معنوي ، أي تكون مثل قولك : رأيت زيداً عالماً .

وقوله : «أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى» ، ليس المراد منه رؤية شكله ووجهه بل رؤية مستواه ، من حيث إنه متدن إلى هذه الدرجة التي ينهى فيها عن الصلاة . ورؤية المستوى هي رؤية قلبية أو روحية . ولكنها مع ذلك تنصب مفعولاً واحداً ، لأنها رؤية شخص محدد وليست رؤية صفته . فتندرج في القسم الثاني من الأقسام الأربعة السابقة .

والخطاب في رأيت يعود أساساً إلى المخاطب الحقيقي ، وهو النبي صلى الله عليه وآله . وقلنا مكرراً في مباحثنا السابقة : إنه يمكن أن يراد به كل المسلمين بل كل البشر بل كل الخلق .

ولا يد من الإشارة إلى أمر لم يلتفت إليه النحويون والمنطقيون . وهو أنه إذا عاد الضمير إلى كلي كان كلياً وإن عاد إلى جزئي كان جزئياً . وكذلك اسم الموصول . كما في قوله تعالى : «الَّذِي يَنْهَى» .

وليس المراد من قوله : «عَبْدًا إِذَا صَلَّى» ، النبي صلى الله عليه وآله كما عليه فهم المفسرين الضيق . فإنهم فسروا بالمورد ، والمورد لا يخصص الوارد . وهذه قاعدة مجمع عليها في جميع المذاهب الإسلامية . مضافاً إلى إخبار الجري . فيتحصل أن له انطباقات عديدة على مدى الأجيال . نعم ، إن النبي صلى الله عليه وآله أفضل المصاديق لأنه أفضل المصلين ونهيه عن الصلاة أفسد النهي . ولكن المصاديق تبقى مستمرة ما بقيت البشرية .

كما يمكن أن نذكر هنا أطروحة أخرى ، وحاصلها :

أن الصلاة لا دخل لها في النهي ، وإنما ذكرت في الآية لأكثر من سبب :

- ١ - لأنها مصداق خارجي مفهوم .
- ٢ - لأنها أهم فروع الدين كما ورد : «إن قبلت قبل ما سواها وإن ردت رد ما سهواها»^(١) .

(١) من لا يحضره الفقيه ، ج ١ ، حديث ٦٤٠ .

٣ - النسق القرآني : ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى عَبْدًا إِذَا صَلَّى﴾ إلخ .

وإنما المراد بالنهاي : النهي عن كل طاعة سواء كانت في فروع الدين أو في أصوله أو يأمر بالظلم أو ينهى عن شيء من الإنسانية ونحو ذلك . والنهي عن مطلق الطاعة يكون أمراً بالبعد عن الله والقرب من الدنيا . كما لا فرق في ذلك بين النهي بالمطابقة والنهي بالالتزام ، فإن من يأمر بالدنيا يبعد عن الآخرة .

وهنا ينبغي أن نلاحظ أن قوله : إذا صَلَّى ، جملة شرطية ، جزاؤها محذوف ، تقديره : إذا صَلَّى ينهاء هذا الناهي . فيعرف الجزء مما قبله من القرائن .

قال في الميزان^(١) : وسياق الآيات - على تقدير كون السورة أول ما نزل من القرآن ونزولها دفعة واحدة ، يدل على صلاة النبي صَلَّى الله عليه وآله قبل نزول القرآن . وفيه دلالة على نبوءته قبل رسالته بالقرآن .

أقول : يعني أن الصلاة كانت للنبي بصفته نبياً ، وإن لم يكن مرسلأ إلى ذلك الحين .

وأضاف : وأما ما ذكره بعضهم من أنه لم تكن الصلاة مفروضة في أول البعثة ، وإنما شرعت ليلة المعراج على ما في الأخبار . وهو قوله تعالى^(٢) : ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِلدُّلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ﴾ .

ففيه : أن المسلم من دلالتها أن الصلوات الخمس إنما فرضت بهيئتها الخاصة ركعتين ليلة المعراج ، ولا دلالة فيها على عدم تشريعها قبل . وقد ورد في كثير من السور المكية ، ومنها السور النازلة قبل سورة الإسراء كالمدثر والمزمل وغيرها ذكر الصلاة ، بتعبيرات مختلفة وإن لم يظهر فيها من كيفيتها ، إلا أنها كانت مشتملة على تلاوة شيء من القرآن والسجود .

(١) ج ٢٠ ، ص ٣٢٥ .

(٢) الإسراء/ ٧٨ .

أقول : إنه مما يدفع وينفي فهمه هذا هو أن أحداً لم يكن ينهاء عن تلك الصلاة ، بل لم يكن أحد يراه ، وهو يصلي في غار حراء . ولم يكن يصلي في مكان آخر . والسياق واضح في مناقشة النهي عن الصلاة . وهو إنما كان بالصلاة أمام الكعبة . إذن ، فلا بد من التنزل عن إحدى المقدمتين : أما نزول السورة في أول البعثة ، أو نزولها دفعة واحدة ، فإن الوارد تاريخياً هو نزول أولها وليس نزول جميعها .

إلا أن يقال : بأن سياقها واحد ، وآياتها مترابطة ، وبذلك يبعد الظن بوجود الفاصل الزمني ، وهذا دلالة على نزولها الدفعي . فيتعين أنها لم تكن نازلة في أول البعثة . وإن دل على ذلك خبر ، فإنه على خلاف ظاهر القرآن ، فلا يكون حجة .

فإن قلت : إن الدلالة على نزولها أول البعثة بدليلين :

الأول : الخبر التاريخي بذلك ، وهو وإن كان عاماً ، لكن المشرعة قد تسألوا على صحته وأخذوا به .

الثاني : إن لفظ اقرأ فيه إشعار بذلك . أي اقرأ الرسالة المحمدية ، أو اقرأ ما ترسل به من الآن فصاعداً . وظهور القرآن حجة .

قلت : لا يتم ذلك لأكثر من وجه :

أولاً : إنه ليس هناك خبر تسالم المشرعة على صحته حول ذلك . وإنما سكتوا عنه لمجرد كونه محتمل الصحة ، كما ورد : ما طرق سمعك فذره في ساحة الإمكان حتى يزودك عنه ساطع البرهان .

ثانياً : إن متعلق القراءة ليس بالضرورة الرسالة المحمدية كلها ، بل يراد بها القراءة في الجملة ، بنحو القضية الجزئية التي تصدق على القليل والكثير . أي اقرأ هذه السورة أو اقرأ القرآن ، ونحو ذلك .

فبالإمكان أن نقول : إن السورة لم تنزل في أول البعثة ، بل ظاهرها هكذا . لوجود النهي عن الصلاة فيها . وبذلك نضرب الرواية الدالة على ذلك عرض الجدار . لأنها خلاف ظاهر القرآن ، وكل ما خالفه لم يكن حجة .

كما يحتمل أن نستغني عن المقدمة الثانية ، وهي أنها نزلت دفعة واحدة ، بأن نقول : إن قوله : ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ﴾ . . . إلى آخر السورة نزل متأخراً .

إلا أن هذا لا يتم لأن هذه الآية وما بعدها نحو جواب عن الآيات التي سبقتها . فتوجد دلالة على أن السورة مترابطة في المعنى والسياق . وآخرها مربوط بأولها . فلا يمكن أن تنزل الآية المذكورة ، بعد سنتين ، وتكون مع ذلك مترابطة ، وجواباً عما قبلها . فهي إذن نازلة دفعة واحدة ، فلا يمكن أن تكون نازلة في أول الوحي .

إن قلت : يمكن أن نؤول الناهي من كونه أحد مشركي العرب كأبي جهل أو أبي لهب ، إلى أمر آخر كالشيطان أو النفس الأمارة بالسوء .

قلت : إننا نتحدث عن النبي صلى الله عليه وآله وهو معصوم عن تأثير الشيطان والنفس الأمارة بالسوء .

إن قلت : إنكم قلتم بأن «عبدًا» ، غير متعين بالنبي صلى الله عليه وآله بل يراد منه مطلق الناس ، فيناسب أن تكون السورة نازلة في أول البعثة . لأن المقصود غير النبي صلى الله عليه وآله الذي لم ينهه أحد عن الصلاة .

قلت : كما أن النبي صلى الله عليه وآله لم ينه عن الصلاة ، كذلك لم ينه أحد غيره ، فإنه لم يرَ أحد قد صلى لكي يُنْهَوْنَ .

فإن قلت : نفهم من الصلاة مطلق الطاعة ، وهي موجودة على طول البشرية ، والنهي عن الطاعة موجود من قبل البشر أو من قبل الشيطان أو من النفس الأمارة ، لأننا الآن نفهم منها معنى كلياً لا شخصياً . فلا بأس أن تكون نازلة عند أول الوحي .

قلت : قالوا : إن الطاعة لم تكن موجودة في ذلك الحين ، لأن الأوامر والنواهي إنما تكون في فروع الدين ، والدين في ذلك الحين كان على النصرانية والحنيفية ، وكلاهما في أصول الدين ، لا في فروعه .

فإن قلت : إن الحنيفية فيها فروع من فروع الدين ، فقد ورد أن الحنيفيين

لم يسرقوا ولم يشربوا الخمر ولم يحلوا سراويلهم على حرام . كحمزة سيد الشهداء وأبي طالب وغيرهم . وكل ذلك من فروع الدين .

قلت : هناك فرق مفهومي بين النهي عن الطاعة كالصلاة ، والأمر بالمعصية كشرب الخمر . وما تعرضت له الآية الكريمة هو النهي عن الطاعة وليس الأمر بالمعصية . ولم تكن هناك طاعات واجبة عليهم لكي يكون النهي متوجهاً إليها . وأما الفروع المذكورة ، فإنما كانت من قبيل التروك للحرام لا الفعل للواجب . فلا يتعين أن تكون السورة منزلة في أول الوحي .

سؤال : عن تكرار الفعل : ﴿أَرَأَيْتَ﴾ في الآيتين : ﴿أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَىٰ أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوَىٰ . أَرَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ .

قال في الميزان^(١) : والمفعول الأول لقوله : ﴿أَرَأَيْتَ﴾ الأول : قوله : ﴿الَّذِي يَنْهَى﴾ . أقول : وهو اسم كان أيضاً ، إما بكونه مقدراً أو مضمراً أو مستتراً . يعني إن كان هو . والمراد به : الذي رأيت ينهى . وسيأتي الكلام فيما إذا كان بالإمكان التفكيك بينهما .

وقال أيضاً : ولأرأيت الثالث ضمير عائد إلى الموصول . أقول : مرجع الضمير في أرأيت الأول والثالث : هو هو . وهو الناهي أيضاً .

وأضاف قدس سره : والمفعول الثاني لأرأيت في المواضع الثلاثة قوله : ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾ .

أقول : وهذا واضح الفساد لأكثر من أمر واحد :

أولاً : لإمكان حملها جميعاً على الرؤية البصرية نحويّاً . فلا نحتاج إلى مفعول ثان .

ثانياً : إن قوله : ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾ ، جملة وردت مرة واحدة . ولا يمكن أن يعمل فيه عوامل متعددة دفعة واحدة . بل كل واحد يحتاج

إلى مفعول مستقل غير صاحبه . فهذه الجملة إن صلحت مفعولاً ، فإنما هي للفعل الذي تليه فقط .

فإن قلت : إنه مقدر في الاثنين الآخرين ، من قوله : رأيت ، مثله .

قلت : إن التقدير يكون مع المتأخر لا مع المتقدم ، وهنا - في الآية - بالعكس ، فلا يصلح التقدير .

ثالثاً : إنه لم يعهد في اللغة أن تكون الجملة مفعولاً به . وإن كانت قد تكون حالاً أو معطوفة ، إلا أنها لا تكون مفعولاً به أو تمييزاً .

نعم ، يصلح أن يكون قوله : ﴿ أَلَمْ يَعْلَمْ ﴾ جواباً عن أحد أمرين :

أحدهما : أن يكون جواباً لأرأيت الأخير ، وهو الأقرب إليه لفظاً . مع التنبيه على أن أرأيت السابق يشبهه في هذا الصدد .

ثانيهما : كلا الأمرين : النهي عن الصلاة والتكذيب معاً . وهو متعد إلى مفعول واحد . ولو كان متعدباً إلى مفعولين أمكن تقديرها من القرائن الموجودة : رأيته ناهياً أو مكذباً أو عاصياً .

سؤال : أنه مع التنزل عن كون الرؤية بصرية ، وقلنا إنها قلبية تحتاج إلى مفعولين ، كما أخذ ذلك الطباطبائي مسلماً ، فما هو مفعولها الثاني ؟

جوابه : نعرف ذلك من حذف المفعول الثاني . لأنها لو كانت قلبية ، لأخذت مفعولاً ثانياً ، وحيث إنها لم تأخذه إذن فهي بصرية . وظاهر القرآن أنها بصرية .

ومع التنزل عنه نقول : إن المفعول الثاني مقدر . والتقدير : رأيته ناهياً أو مهتدياً أو آمراً بالتقوى . وكذلك رأيت الثالثة يكون تقديره فيها : رأيته مكذباً ومتولياً .

وفي هذا الاحتمال الأخير يمكن أن نقول - كأطروحة - : إن إن وردت بالكسر في القراءة المشهورة . ولكن قد تكون هناك قراءة بكونها مفتوحة : أن كذب وتولى . فتسبك مع ما بعدها بمصدر ، وهو بمنزلة المفرد فيكون مفعولاً ثانياً .

ثم قال في الميزان^(١) : وقيل : المفعول الأول لأرأيت في جميع المواضع الثلاث هو الموصول أو الضمير العائد إليه .

أقول : أي إن الرأي بأن أرأيت الأولى مفعولها : الذي وأرأيت الثالثة مفعولها الضمير العائد إليه . وكلاهما يراد بهما الإنسان الطالح . والمفعول لأرأيت الثانية يعود إلى الإنسان الصالح .

هذا يخالف وحدة السياق . إذ يقال : إن أرأيت الثلاثة ذات سياق واحد . فهي متشابهة من حيث الأوصاف ما لم يدل دليل على خلافه . إذن فالمراد من مفاعيلها الثلاثة واحد ، وهو الإنسان الطالح لا الصالح . وتقريبه : إن الأولى والثالثة : تعود إلى الإنسان الطالح . وأما الثانية فنشك بعود الضمير إليه ، فنلحقه به باعتبار وحدة السياق . أو قل : نلحقه بالأعم الأغلب ، فتكون كلها تعود إلى الطالح .

إن قلت : ولكن قوله : ﴿أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَىٰ أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوَىٰ﴾ : فيها صفات تعود إلى الإنسان الصالح . فكيف يناسب أن يكون الضمير عائداً إلى الذي ينهى عن الصلاة وهو موصوف بالتقوى؟

أجيب الطباطبائي^(٢) بما محصله : أن المعنى يكون : أرأيت هذا الذي ينهى عن الصلاة إن كان مهتدياً ومتقياً ، فكيف ينبغي أن يتصرف . وهل ينهى المصلين عن صلاتهم؟ فيستقيم المعنى . وتكون وحدة السياق مثبتة لوحدة الضمائر ووحدة العائد .

أقول : هذا مطعون صغرى :

أولاً : أن ننكر وحدة السياق للبعد اللفظي .

ثانياً : مع التنزل عن ذلك والقبول بوحدة السياق ، فإنها قرينة ظنية . فإذا كان الدليل على خلافها نأخذ به ، وهو موجود في هذا الصدد . أي إن الضمير في أرأيت الثانية لا يعود إلى الطالح بل إلى الصالح ، وهو

(١) ج ٢٠ ، ص ٣٢٦ .

(٢) المصدر والصفحة .

أنسب مع الظهور القرآني ، فتسقط قرينية وحدة السياق .

سؤال : عن المفعول به لقوله تعالى : ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾ . فإن مادة الرؤية هنا لم يقدر لها أي مفعول . وهي تأخذ مفعولاً واحداً على أقل تقدير . وهو محذوف . فضلاً عما إذا كانت تأخذ مفعولين .

أما المفعول الأول فهو مما لا بد منه ، وهو مقدر لا مضمّر أي يراه . أو قل : يرى عمله . وهذا أكيد .

ولكن يبقى السؤال عن الرؤية ، هل هي بصرية أم قلبية؟

ظاهره أن الله يرانا . فهي إذن بصرية ، ولا تحتاج إلى مفعول ثان . ولكن علماء الكلام لا يقبلون بهذا الجواب . لأنهم يقولون إن الله ليس له جارية لكي يرى كما نرى . وهذا في نفسه صحيح . ولكن علم الكلام لا ربط له بعلم النحو . فمن حيث كونه مطلباً نحوياً نقول : إن يرى تكون في نسبتها إلى كل راء . على حد واحد . أي أنه يرى كما نرى وإلا لحصل النقض في كثير من الخلق كجبرائيل والجن . لأنهم ليسوا بجسم أيضاً . فالرؤية هنا بصرية أو بمنزلتها . وتأخذ مفعولاً واحداً .

ومع التنزل وقبول كونها قلبية ، فلا بد من التقدير أي يراه مكذياً أو عاصياً أو ناهياً عن الصلاة ، ونحو ذلك .

ثم إن متعلق النهي في قوله : ينهى عبداً إذا صلى هو الصلاة ، وهو وإن كان في اللفظ مطلقاً ، إلا أن إطلاقه غير محتمل .

ثم إن جواب الشرط لقوله : إن كان على الهدى محذوف نعرفه من السياق : فإن كان المفعول لقوله أرأيت التي قبلها هو العبد المصلي ، فيكون المعنى : لا تنهيه عن الصلاة ، أو لماذا تنهاه؟

وإن كان المفعول هو الناهي : فيكون المعنى ما أشار إليه في الميزان وهو ما ذكرناه من أنه إذا كان مهتدياً ومتقياً ، فكيف يجوز له أن ينهى المصلين عن صلاتهم .

وأما التفكير بين مفعول رأيت واسم كان بأن يكون المفعول هو الناهي واسم كان هو المصلي . فهذا غير محتمل ، فإن وحدة السياق هنا قطعية والضمير يرجعان إلى مرجع واحد .

فمن جملة ما يمكن أن نقول : إن اسم كان ضمير راجع إلى الصالح قطعاً . وبوحدة السياق رجع مفعول رأيت إلى الصالح أيضاً . وأما أن نقول : إن اسم كان قد لا يعود إلى الرجل الصالح . فنرجع الضميران إلى الطالح معاً . وتبقى وحدة السياق .

وقوله : ﴿أَرَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى أَلَمْ يَعْلَمِ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾ . فيه إرجاع للضمير إلى أي حد . حتى المصلي إذا حصل منه التكذيب بعد ذلك . ولهذا مبرره ، وهو قوله : ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَتَّبِعُ﴾ فالناهى كلي والمنهى كلي . أو قل إنه ضمير كلي يعود إلى مرجع كلي . فأي إنسان إن كذب فينبغي أن يعلم بأنه تحت إشراف الله ونظره . وهذا معنى راجع إلى الخلق ، وليس إلى البشر فقط .

وقوله تعالى : ﴿كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ﴾ . جواب لسؤال أو ما هو بمنزلة السؤال . وهو قوله : ﴿أَرَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ . جوابه الأول قوله تعالى : ﴿أَلَمْ يَعْلَمِ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾ . والجواب الآخر قوله تعالى : ﴿كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ﴾ . أو نقول : إنه جواب الجواب ، أو نقول : إنه صعود في الجواب وتشديد في التهويل ، فالله تعالى لا يراه فقط ، بل ينزل عليه بلاء وعقوبة في الدنيا والآخرة .

والمعنى لئن لم ينته عن عمله ، وهو نهيه للمصلين ، فسوف نعاقبه . . . لنسفعاً بالنّاصية .

وهناك نحو من التشابه بين مادتي النهين - قلما يلتفت إليه - فهو يجب أن ينتهي عن النهي عن الصلاة . أو عن مطلق العصيان ، بعد التجريد عن الخصوصية في النهي والصلاة معاً .

ومتعلق النهي هنا غير مذكور . ﴿لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ﴾ عن أي شيء ؟ بل يراد

المقدر . وهو النهي عن الصلاة أو عن عمله الشائن أو عن مطلق الضلال .

سؤال : إن نهى من النهي وانتهى من الانتهاء وهو الوصول إلى النهاية . فهما مادتان مستقلتان لغة . فماذا يكون معنى : ﴿لَنْ لَمْ يَنْتَهَ؟﴾ .

جوابه : كلاهما من النهاية : تقول : انتهيت إلى أمرك . أي أطعتك . فالمعنى : لن لم ينته إلى الأمر الذي تأمره به فله العقوبة الكذائية . أو نقول : ثانياً : إن النهي لأجل الزجر عرفاً . والزجر يوجب انتهاء العمل السابق المنهي عنه ، والبداية بالعمل اللاحق .

فإن قلت : إن الأمر ليس كذلك ، وذلك لأن النهي يتعلق بإيجاد العمل ، فيتبدل إلى الترك . لكن الأمر يتعلق بتبديل العدم إلى الوجود . فما الذي ينتهي هنا؟

قلت : هذا له تفسيران :

الأول : إنه كما ينتهي الفعل بالنهي عنه ، كذلك ينتهي الترك بالأمر به .

الثاني : وهو تفسير مجازي وهو أن نتصور أنه يسير على طريق ، فينتهي الطريق به إلى إطاعة الأمر . ولذا يقال : انتهيت إلى أمرك .

وعلى أي حال يكون المعنى : إذا لم ينته عن نهيه عن الصلاة . أو نقول : إذا لم ينته عند نهينا عن نهيه عن الصلاة . وكل ذلك صادق .

ولا بد أن نلتفت : إلى أن هذا السياق يحتوي على عدة تأكيدات على عقوبة العاصي . وهي :

١ - التهديد برقابة الله سبحانه . وهو قوله : ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾ .

٢ - التهديد بالعقوبة من شكل آخر . وهو قوله : ﴿لَنْسَفَعًا بِالنَّاصِيَةِ﴾ .

٣ - قوله : كَلَّا .

٤ - لام التأكيد الداخلة على الجملة الشرطية في قوله : ﴿لَنْ لَمْ يَنْتَهَ﴾ .

٥ - لام : لنسفعاً . وهي للتأكيد أيضاً .

٦ - نون التوكيد الخفيفة في قوله : ﴿لَنْسَفَعًا﴾ .

٧ - سياق العموم الذي يفيد التهويل . وهو قوله : ﴿لَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ﴾ ، ولم يقل بناصية . فهو معنى كلي لأجل الإيحاء بالتهويل والشدة . كما أنه يفيد العموم لكل فرد ، ولا يراد به فرد معين .

سؤال : لماذا كتبت النون في قوله : ﴿لَسْفَعًا﴾ بالالف؟

جوابه : الحقيقة أن في كتابة المصحف إجحافاً كثيراً . وذلك لأن كتابة القرآن لم يكونوا على معرفة بقواعد الخط ، فكتابتهم للقرآن إنما هي حسب ما يملكونه من ثقافة واطلاع . ونحن لا ينبغي أن نتعبد بكتابة الخطاطين ، فإنها - على أية حال - ليست من عمل المعصومين عليهم السلام .

وهنا قد أصبح في نظر الفرد الاعتيادي أن صوت نون التوكيد الخفيفة في : لَسْفَعًا مثل نون التنوين المنصوب في الأسماء مثل : زيداً وأرضاً وسماءً . فحسبوا تنويناً فكتبوها مثله . أو حسبوا أن كل نون ساكنة تكتب بالالف . وكلاهما خاطيء .

قال العكبري^(١) : قوله تعالى ﴿لَسْفَعًا﴾ . إذا وقف على هذا النون أبدل منها ألف لسكونها وانفتاح ما قبلها .

أقول : كأن هذا نحو اعتذار عن كتابة المصحف بالالف . ولكنه قابل للمناقشة بأمرين :

الأمر الأول : إنها عندئذ ينبغي أن تكتب نوناً وتقرأ ألفاً عند الوقف . فالألف إنما هو نطقي وليس كتابياً .

الأمر الثاني : إن الوقف هنا غير مفروض في قراءة الآية . وهناك مواضع كثيرة في الآيات غير قابلة للوقوف عليها ، وإنما هي تقع في الدرج دائماً . وهذا منها . وهذا يعني أن الوقوف عليها خطأ عرفاً ، إذن فانقلابها إلى ألف خطأ عرفاً أيضاً .

سؤال : عن معنى السفع وعن معنى النَّاصِيَةِ؟

قال الراغب^(١) : السفع الأخذ بسفعة الفرس أي سواد ناصيته . قال تعالى : ﴿لَتَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ﴾ . وباعتبار السواد قيل للأنثافي سفع . وبه سفعة غضب اعتباراً بما يعلو من اللون الدخاني وجه من اشتد به الغضب . وقيل للصقر : أسفع ، لما به من لمع السواد . وامرأة سفعاء اللون (أي سمراء أو شديدة السمرة) .

وقال أيضاً^(٢) : النَّاصِيَةُ قصاص الشعر ، ونصوت فلاناً وانتصيته وناصيته أخذت بनावيته وقوله تعالى : ﴿مَا مِنْ ذَاكِبَةٍ إِلَّا هُوَ أَخَذَ بِنَاصِيَتِهَا﴾ . أي متمكن منها . قال تعالى : ﴿لَتَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ . نَاصِيَةٍ﴾ . وحديث عائشة : ما لكم تنصون ميتكم . أي تحدون ناصيته . وفلان ناصية قومه كقولهم : رأسهم وعينهم . وانتصى السفر : ظال .

أقول : فلا يراد به في الآية الكريمة قصاص الشعر بالذات أو الشعر بالضبط . بل المراد به - مجازاً - إما الجبهة ، وإما الوجه كله ، وإما الرأس كله ، وإما الإنسان كله .

والسفع هو إيجاد السواد - كما عرفنا - فيكون معنى : ﴿لَتَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ﴾ في عدة أطروحات :

أولاً : سواد الشعر النازل على ناصيته أو من ناصيته . وهذا غير محتمل . لسياق الغضب والعقوبة ، وهذا ليس منها .

ثانياً : التهديد بالبلاء الدنيوي من فقر أو مرض أو أية شدة ، فيضعف الجسد ويسود لونه . وهذا يلزم لسواد الوجه عادة .

ثالثاً : أن يسود وجهه من الضرب الشديد . أما في الدنيا أو القبر أو في عالم آخر . فهو سفع .

(١) المفردات مادة : «سفع» .

(٢) المصدر مادة : «نصا» .

رابعاً : أن يدخل النار ، فيسود وجهه من الاحتراق أو من الدخان .

خامساً : المراد بها حمرة الغضب . فغضب الفاسق يدخله في بلاء لا يرتاح منه ، أو يصبح في صعوبة نفسية إلى حد يصبح في وجهه سفع . وهذا لا يحصل لكل أحد ، بل يحصل لمن ليس له تسليم ورضا بقضاء الله وقدره . وهو دأب الفاسق الفاجر .

سادساً : أن يسود وجهه في الدنيا . فإن المؤمن في وجهه نور الإيمان ، والفاسق في وجهه ظلام وسواد . قال تعالى ^(١) : ﴿ كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطْعًا مِنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا ﴾ . وقال ^(٢) : ﴿ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَذِّبْهَا . وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ ﴾ .

وقال في الميزان ^(٣) : قال في المجمع : السفع الجذب الشديد . يقال : سفعت بالشيء إذا قبضت عليه وجذبتة جذبا شديداً .

أقول : إنه - قدس سره - تمسك بمعنى الأخذ ، وأهمل معنى السواد تماماً . وفرقه عن كلام الراغب أمران : *تكملة في علوم العربية*

الأول : أننا ينبغي أن نقيّد كلام اللغويين ببعضه ببعض ، فنقول : هو أخذ مع حصول السواد ، فيكون كلاهما عنصراً في معنى السفع .

الثاني : أننا قلنا في المقدمة ، أننا ينبغي أن نأخذ التفسير اللغوية التي تكون أسبق رتبة من القرآن الكريم ، يعني الأمور التي ذكرها اللغويون بغض النظر عن الآيات القرآنية . وأما ما كان متأخراً رتبة عن الآية ، فلا نأخذ به ، وإنما يكون الرأي خاصاً بصاحبه ، وليس حجة على غيره ، فكذلك الحال في الرأي الذي نقله صاحب الميزان عن المجمع .

وقوله : (نَاصِيَةٌ) الثانية من الناصية (الأولى) . وقوله : ﴿ نَاصِيَةٌ كَاذِبَةٌ ﴾

(١) يونس/ ٢٧ .

(٢) النور/ ٤٠ .

(٣) ج ٤٠ ، ص ٣٢٦ .

خاطئة» ، بمنزلة بيان التسبب للعقوبة . أو تعليل للسفح . وقوله : كاذبة : نعتٌ لناصية . وقوله خاطئة : نعت ثانٍ لناصية أو نعت لكاذب .

فإن قلت : بالنسبة إلى تعليل العقوبة ، أليس السبب مبيناً في السياق السابق ، فلا حاجة إلى بيان سبب جديد فلماذا قال : كاذبة خاطئة؟

جوابه : من عدة وجوه :

أولاً : التأكيد لما سبق .

ثانياً : بيان أن ما فعله من أمور هي كذب وخطأ .

ثالثاً : إن أفعاله إنما تنشأ من النفس الأمارة بالسوء ، فناصيته كاذبة وخاطئة . يعني كله كاذب وخاطيء . حينما تحثه نفسه على نهْي المصلي عن الصلاة .

قال في الميزان^(١) : وفي توصيف الناصية بالكذب والخطأ ، وهما وصفا صاحب الناصية ، مجاز .

أقول : لا بد من الإشارة إلى أمرين مهمين

الأمر الأول : فيما يخص لفظ التوصيف . فقد استعملها الكثير من علماء الأصول ، وخاصة من غير العرب ، بالرغم من عدم ورودها في اللغة العربية ، وإنما ورد لفظ : وصف . . . بدلها من وصف يصف وصفاً . وتوصيف رباعية (أو مزيدة) لا يوجد لها فعل خاص بها .

ولكن الحق معهم ، إلى حد ما ، لأجل التدقيق في التعبير . وذلك : لأن الوصف كاسم مصدر يراد به نفس الصفة الخارجية كاللون . والتوصيف ، كمصدر ، يراد به أحد أمرين :

الأول : جعل الصفة على الموصوف ثبوتاً ، كما لو صبغ الثوب باللون الأحمر .

الثاني : الوصف الإيجابي ، أي بيان صفته والتعبير عنها .

فالصعوبة إنما تحصل في اللغة العربية ، فيما إذا جاء لفظ الوصف كمصدر ، لأنه يحصل منه الاشتباه بين الأمرين الثبوتي والإيجابي .

فجاء بلفظ : التوصيف ليكون دالاً على المعنى الإيجابي . أي بيان الصفة . ويبقى لفظ الوصف للمعنى الثبوتي . وهذا نحو اعتذار لهم .

ولكن ذلك - في نفسه - لا يصلح ، أن يكون جواباً لهم لأمرين :

أحدهما : لعدم وروده في اللغة . واللغة توقيفية ، كما عليه مبني المشهور ومبناهم .

ثانيهما : إن ظاهر لفظ الوصف ، هو الجانب الإيجابي ، وهو بمعنى التوصيف ، في قصدهم . فقولنا : وصفه . لا يعني : لوّنه بالبياض ، بل بمعنى أنه يبين أنه أبيض . فالوصف مشعر بالإثبات لا بالثبوت . إذن يكون لفظ الوصف مغنياً عن لفظ التوصيف . مع كونه أفصح منه .

الأمر الثاني : (حول عبارة السيد الطباطبائي) :

إنه قد يرد إشكال من ناحية ظهور القرآن الكريم ، وحاصله : أن الكاذبة والخطأئة أصبحتا وصفين للناسية ، وهي لا تكون كذلك لأنها جزء من الإنسان . فما المراد منها حيثئذ؟

جوابه : أحد أمرين :

الأول : أن يراد به ذو الناصية ، أي الإنسان ، وتكون النسبة بين الوصف والموصوف مجازية .

الثاني : أن يراد بالناصية الإنسان ابتداء ، حقيقة لا مجازاً .

فإن قلت : ولكن هناك قرائن متصلة تدل على أن المراد من الناصية جزء الإنسان لا كله . وهما اثنتان :

الأولى : قوله : ﴿لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ﴾ ، أي بالجبهة أو قصاص الشعر ، لا الإنسان كله . فتكون قرينة بوحدة السياق على أن المراد بالناصية الثانية هي

جزء الإنسان أيضاً . وليس كله .

الثانية : وجود التأنيث في قوله : ﴿كَاذِبَةٌ خَاطِئَةٌ﴾ . لأنه لو أراد الإنسان كله لذكره مذكراً ، لا مؤنثاً .

قلت : كلتا القرينتين فاسدتان :

أما القرينة الأولى : فجوابها أحد أمرين :

الأمر الأول : أن نقول : إن الناصية يراد بها كل الإنسان ، وأن السفح والضرب يكون على كل البدن مضافاً إلى كونه على الوجه . وكذلك سواد القلب يشمل كل الجسم والنفس ، وليس الوجه فقط . إذن ، فالإنسان كله مسفوح وليس وجهه فقط ، بأي معنى من معاني السفح أخذناه .

الأمر الثاني : أن نقول : إن المراد من الناصية جزء الإنسان ، ولكن ننفي وحدة السياق وهي قرينة ظنية ، فتكون معتبرة ما لم تقم قرينة أخرى على خلافها .

والأمر هنا كذلك ، فإن القرينة على أن المراد بالناصية الثانية الإنسان ، وإن كان المراد من الناصية الأولى جزء الإنسان . وذلك كما قال في الميزان : لتوصيف الناصية بأنها كاذبة وخاطئة . والناصية التي هي جزء الإنسان لا توصف بأنها كاذبة وخاطئة .

فيكون المراد من الناصية الثانية الإنسان ، وإن كان المراد من الناصية الأولى جزء الإنسان ، ولا ملازمة عقلية أو عرفية بينهما .

ويتعبير آخر : إن هناك تعارضاً بين قرينتين متصلتين بين قرينة وحدة السياق المنتجة لأن تكون الناصية جزء الإنسان . والقرينة المنتجة بأن الناصية كل الإنسان . فنأخذ بالأهم والأظهر وهي الثانية ، وهي الوصف بكونها : كاذبة خاطئة . وتسقط وحدة السياق . ويكون المراد بالناصية الثانية كل الإنسان ، لا جزؤه ، بل قد يراد بالناصية الأولى ذلك أيضاً .

وأما (القرينة الثانية) وهي كون التأنيث يدل على جزء الإنسان لا كله .

ففيها أكثر من جواب :

أولاً : إن التأنيث ضروري لأجل تأنيث المرجع أو الموصوف . فإن ناصية مؤنثة فتؤنث صفتها . وأما أن يكون معناها مذكراً ، فهذا خارج عن حدود اللفظ . فإن اللفظ يتبع اللفظ والمعنى يتبع المعنى . ولا ربط أكيد بينهما بحسب التوقع .

ثانياً : إن التذكير والتأنيث بالنسبة إلى المؤنث المجازي ، ينبغي أن يكون بالاختيار ، وليس ثمة شيء حقيقي في اللغة . ولو ثنيت لنا الوسادة لجعلناه خنثى ، كما هو الحال في بعض اللغات^(١) . فاللغة العربية قاصرة من هذه الناحية . ولفظ الناصية مؤنث مجازي سواء أريد به الجبهة ، أو أريد بها الفرد أو أريد بها كلي الإنسان الخاطيء الفاجر . فيكون عود الضمير المؤنث إليه غير دال على كون مرجعه مؤنثاً .

ويمكن القول ، كما قلنا في أمثاله : بأن المراد هو الكلي ، والكلي بمنزلة الجمع . والجمع بالارتكاز العربي أقرب إلى التأنيث . فيكون الأرجح فيه ، بهذا الاعتبار وغيره ، أن نعيد الصفة إليه مؤنثة لا مذكرة .

سؤال : فإذا كان الأمر كذلك ، فهل يكون الإنسان كاذباً خاطئاً؟

جوابه : لأكثر من وجه :

الوجه الأول : إن الكذب والخطأ إنما هو صفة الكلام والحديث ، وليس صفة للإنسان ككل . وإنما يرجع إليه مجازاً . فهو صحيح على وجه المجاز .

الوجه الثاني : إن الإنسان ككل ، قد يوصف بمثل ذلك ، باعتبار استيعاب سلوكه وحديثه للكذب والخطأ ، وكثرة هذه الصفة له ، فيكون كله كاذباً خاطئاً . بحيث تصح النسبة إلى أصل وجوده .

(١) وهي الألمانية على ما قيل : بأن لديهم ثلاثة أنواع من الضمائر . مذكر للمذكر الحقيقي ومؤنث للمؤنث الحقيقي وقسم ثالث لما لا يكون مذكراً ولا مؤنثاً وسميناه هنا بالمضير الخنثي . ولا نعلم ما يقابل اصطلاحهم باللغة العربية .

سؤال : إن النهي إنشاء والإشياء لا يتصف بالصدق والكذب ، فلماذا سمي النهي عن الصلاة كذباً؟

جوابه : أنه لا بد من التنزل عن إحدى الدالتين المطابقتين :

فإما أن نتنزل عن ظهور قوله : يَنْهَى ، في أنه نهى حقيقي إنشائي . بل نحمله على مجرد الزجر عن الصلاة ، بخبر أو إنشاء .

وإما أن نتنزل عن ظهور كاذبة ، ونفسره بشكل قابل للتطبيق على الإشاء ، ولو مجازاً . باعتبار أن منشأ وسببه ضلال وباطل . فهو كاذب لأنه غير مطابق للواقع .

مضافاً : إلى إمكان المناقشة . يكون الموصوف هو مادة النهي ليرد الإشكال باعتبار كونه إنشاءً . بل الموصوف هو الناصية أو الإنسان ، فلا إشكال .

سؤال : عن الفرق بين كاذبة وخاطئة . أو قل : ما وجه الجمع بينهما؟

جوابه : إن الفرق اللغوي والعرفي بينهما واضح ، وهو أن الكذب عند التعمد والخطأ عند عدم التعمد .

فإن قلت : إن ذلك غير مناسب مع السياق ، لأن قوله : الذي ينهى عبداً إذا صلى أي متعمداً ، فينبغي أن يوصف بالكذب لا بالخطأ .

قلت : جوابه لأكثر من واحد :

فإما أن نقول : إن الخطأ وإن كان ظهوره اللغوي في عدم العمد ، إلا أننا يمكن أن نعطي له معنى جامعاً ، وهو مطلق عدم المطابقة للواقع ، سواء كان عمداً أم سهواً أو نسياناً ونحو ذلك . فيكون كلا المعنيين مناسبين مع سياق الآية ، ويكون تكراره للتأكيد .

وإما أن نقول : إن كاذب هو صفة للرجل الذي ينهى عن الصلاة ، والله تعالى يريد أن يتوسع في مدلول الآية ، لأن الضالين ينقسمون إلى قسمين : كاذب وخاطيء ، أي متعمد ومشتبه أو قاصر ومقصر .

فلا بأس حينئذ أن نضيف للعمد شيئاً آخر ، للتنبيه على أن الضلال يمكن أن يكون شيئاً من هذا القبيل .

فإن قلت : إن السفح مناسب للكاذب ، ولكنه غير مناسب للخاطيء ، لأنه قاصر ، فلا يستحق تلك العقوبة .

قلت : له أكثر من جواب :

أولاً : إن السفح يناسب حتى مع الخطأ ، لأنه قد يكون ضرباً ، أو قد يكون أمراً آخر . كظلمة القلب واسوداد الوجه ، من حيث الأثر الوضعي لشارب الخمر مثلاً ، أو السارق الذي يأكل الحرام .

كما أن السفح يكون بمعنى الابتلاء ، فالقاصر والمقصر دائماً في بلاء الدنيا وعقوباتها ومصاعبها ، فقله : لَنَسْفَعًا ، أي لَنَمْتَحِنْتَهُ في الدنيا ببلاتها لعله يتذكر أو يخشى . فيكون مناسباً حتى مع القاصر .

ثانياً : أن نفهم من الخطأ : الأعم من الاشتباه وغيره . فيكون من عطف العام على الخاص ، فكل كَذِبٌ خطأ ولا عكس . وبقرينة السفح وهي العقوبة ، نحمل الخطأ على حصتين ، حصّة عمدية وحصّة سهوية ، فيستحق العقوبة على الحصّة العمدية وينسجم المعنى .

ثم قال تعالى : ﴿ فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ ۖ ﴾ . . . لعل هذا النداء ينقذه ، ويفيده في دفع العقوبة الإلهية !! فإن دعا ناديه ، فإننا سندعو الزبانية الشداد الغلاظ ، ويكون هو وناديه تحت تصرفهم .

فهناك نحو لطافة في المقارنة بين الدعويين ، ونحو لطافة في المقابلة بين الزبانيتين : الزبانية الدنيوية «ناديه» والزبانية الأخروية . وهم الملائكة الشداد الغلاظ .

ولا بد لنا فيما يلي أن نتعرف عن معنى كل من الدعاء ، وهو مكرر مرتين ، ومعنى النادي ، ومعنى الزبانية ، من أجل فهم الأطروحة المحتملة ، لمعنى الآيتين الكريميتين :

سؤال : ما هو معنى النداء؟

جوابه : قال الراغب^(١) : النداء رفع الصوت وظهوره . إلى أن قال : وأصل النداء من الندى أي الرطوبة (ومنه الندى الليلي ويقال : محل ندى وفيه نداوة) يقال : صوت ندى رفيع . واستعارة النداء للصوت من حيث إن من يكثر رطوبة فمه حسن كلامه ، ولهذا يوصف الفصيح بكثرة الريق . (كما يوصف الكريم بكثرة الرماد) . ويسمى الشجر : ندي ، لكونه منه ، وذلك لتسمية المسبب باسم سببه .

أقول : إن هذه التسمية للشجر مجازية بالأصل لأن النداء وهي الرطوبة إنما تكون في باطن الورقة لا في ظاهرها . وليس المفروض أن في الظاهر أية رطوبة . ويتعبير آخر : إنه يراد من النداء هنا : الليونة . وقد كانت مجازاً ، فأصبحت حقيقة .

إلى أن قال الراغب : وعبر عن المجالسة بالنداء حتى قيل للمجلس النادي والمتدى والندي . وقيل : ذلك للجلوس . قال : «فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ» . ومنه سميت دار الندوة بمكة .

أقول : يتحصل من ذلك عدة أطروحات لفهم النادي ، في الآية الكريمة :

- ١ - المكان الذي يتدى به ويجتمع به .
- ٢ - نفس الجماعة المتدية في النادي .
- ٣ - أن يراد بالنادي الأعم من الواحد والمتعدد . وفي الوجهين السابقين لا ينطبق إلا على المفرد .
- ٤ - ما ذكره ابن منظور في لسان العرب قال^(٢) : فليدع حيّه وقومه . أقول : وهو على نحو المجاز .
- ٥ - وهي متوقفة على مقدمة ، وحاصلها : أن النداء قد يكون لأجل الاعتقاد بمذهب معين . كما قال تعالى^(٣) : «لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى

(١) المفردات ، مادة : «ندي» .

(٢) لسان العرب مادة : «ندي» .

(٣) الأنعام / ٧١ .

الهُدَى». وقال سبحانه^(١) : ﴿مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النِّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ». فهي دعوة إلى العقيدة ، فالنداء يكون بنفس المعنى أي : اعتقد بعقيدتنا .

فإذا تمت هذه المقدمة نفهم من نادية أي مناديه . وإن كان فيه تجوز باستعمال المادة الثلاثية محل الرباعية . ولكن كأطروحة يمكن أن تكون مقبولة . ويراد النادي هنا : مناديه في الضلال وشريكه في الشرك .

٦ - نادية : أي مناديه أو نديمه . وإن كان بعيداً بحسب معنى المادة . أي أبدلت الميم ياءً ، ولعله قصد ذلك عمداً لحكمة . لأن معنى (النادي) هو الشريك في النادي وهو غالباً منادم ونديم .

سؤال : ما معنى الزبانية؟

جوابه : لم يتعرض الراغب في المفردات إلى معنى الزبانية . لذا سنعرض إلى ما قاله ابن منظور في لسان العرب . قال^(٢) : الزين : الدفع . وزينت الناقة إذا ضربت بنفشات رجلها عند الحلب . فالزين بالنفشات والركض بالرجل والخطب باليد .

ابن سيده وغيره : الزين دفع شيء عن شيء ، كالناقة تزين ولدها عند ضرعها برجلها وتزين الحالب . وناقة زفون وزيون ، تضرب حالبها وتدفعه . . . وحرب زبون تزين الناس ، أي تصدمهم وتدفعهم على التشبيه بالناقة . . . والزبونة من الرجال الشديد المانع لما وراء ظهره .

إلى أن قال : الزبانية الذين يزينون الناس أي يدفعونهم . وقال قتادة : الزبانية عند العرب الشرط ، ولكنه من الدفع . وسمي بذلك بعض الملائكة لدفع أهل النار إليها . وقوله : ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ سَدَّعُوا الزَّبَانِيَةَ﴾ . قال قتادة : فليدع نادية حيه وقومه . فسندعو الزبانية . قال : الزبانية في قول العرب : الشرط .

(١) غافر / ٤١ .

(٢) لسان العرب مادة : «زين» .

قال الكسائي : وأحد الزبانية : زني . وقال الزجاج : الزبانية الغلاظ الشداد . وأحدهم : زنية . وهم هؤلاء الملائكة الذين قال الله تعالى : ﴿عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَظٌ شِدَادٌ﴾ . وهم الزبانية . . .

وقال الأخفش : قال بعضهم : واحد الزبانية زباني . وقال بعضهم : زابن . وقال بعضهم زنية مثل عفرية . قال : والعرب لا تكاد تعرف هذا وتجعله من الجمع الذي لا واحد له مثل أبابيل وعباديد .

أقول : ولا بد من الالتفات إلى أن قوله : سَدَّعُ ، بالكتابة المشهورة خال من الواو وهو خطأ على القاعدة ، لأنه من الأفعال الخمسة ، يحذف واوه عند الجزم . يقال : لم يدع . والسين ليست جازمة - بطبيعة الحال - فهو إذن مرفوع بالضمة المقدرة على الواو ، فوجود الواو ضروري .

فإن قلت : إنها حذفت لوحدة السياق . فليدع . . . سندع .

قلت : ليس في الإعراب وحدة سياق ، فلا ملازمة بين جزم الفعلين .

فإن قلت : إنه خفيف الضمة ، والواو ثقيلة .

قلت : إنما خففت لأجل الوصل بالالف واللام . فهي ليست ضمة حقيقة ، فينبغي أن يكتب كما هو . وهذا من أخطاء كتاب القرآن .

سؤال : ما هو معنى الدعاء؟

الدعاء : هنا النداء ، يعني سننادي الزبانية ، لكي يقبلون أو يعملوا ما هي وظيفتهم المستمرة . قال الراغب^(١) : الدعاء كالنداء ، إلا أن النداء قد يقال بيا أو أيا ونحو ذلك . من غير أن يضم إليه الاسم ، والدعاء لا يكاد يقال إلا إذا كان معه الاسم نحو : يا فلان . (فالدعاء أعم من النداء) . وقد يستعمل كل واحد منهما موضع الآخر قال تعالى : ﴿كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً﴾ .

ويستعمل استعمال التسمية نحو دعوت ابني زيدا ، أي سميته (وحسب

(١) المفردات ، مادة «دعا» .

فهمي : إن دعوت ابني أي سوف أدعوه ، أي سميته لكي أدعوه) . . .
ودعوته إذا سألته (أي طلبت منه حاجة) وإذا استغثته . قال تعالى : ﴿قَالُوا
ادْعُوا لَنَا رَبَّكُمْ﴾ . أي سله . وقال : ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَنَا كُنتُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَنتُمْ كُنتُمْ
السَّاعَةُ أَغْيَرَ اللَّهُ تَدْعُونَ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ . . . وَاذْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا . . . وَاذْعُوا
شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ . . . لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ بُورًا وَاحِدًا وَاذْعُوا
بُورًا كَثِيرًا﴾ .

والدعاء إلى الشيء الحث على قصده : ﴿قَالَ رَبُّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا
يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾ (أي يحثونني عليه) وقال : ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى ذِكْرِ السَّلَامِ﴾ .
(أي يحث على الجنة) . وقال تعالى : ﴿يَا قَوْمِ مَا لِيَ أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ
وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ . تَدْعُونَنِي لَأَكْفُرَ بِاللَّهِ وَأُشْرِكَ بِهِ﴾ .

أقول : الظاهر أن الدعاء والنداء من الألفاظ التي إذا اجتمعت اختلفت
وإذا اختلفت اجتمعت^(١) . . . ومنه قوله تعالى^(٢) : ﴿إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً﴾ . وهنا
يتحصل سؤال عن الفرق بينهما ولو في صورة الاجتماع .

وجوابه : إن فيه أطروحتين :

الأولى : أطروحة الراغب من أن النداء أعم من الدعاء . لأن النداء يشمل
ذكر الاسم وعدمه ، وأما الدعاء فهو يختص بصورة ذكر الاسم .

الثانية : وهي ما يمكن أن يقال : من أن النداء مجرد طلب الاقتراب .
وأما الدعاء فهو طلب الاقتراب من أجل هدف معين أو تنفيذ مهمة
مقصودة . ومنه الدعاء لقضاء الحاجة أو الإغاثة . ومنه الدعاء إلى العقيدة ،
إلى الإيمان أو إلى الكفر . قال تعالى^(٣) : ﴿تَدْعُونَنِي لَأَكْفُرَ بِاللَّهِ وَأُشْرِكَ بِهِ﴾ .

(١) يعني إذا اجتمعت في اللفظ اختلفت في المعنى وإذا اختلفت في اللفظ اجتمعت في
المعنى . يعني أمكن عندئذ أن يراد منها معنى واحداً أو مشتركاً .

(٢) البقرة / ١٧١ .

(٣) غافر / ٤٢ .

وقال سبحانه^(١) : ﴿يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى اثْنًا﴾ . يعني اقترب منا لتكون مثلنا في الإيمان أو الكفر .

وقوله في محل الكلام : ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ﴾ . أي لهدف إنقاذه من عذاب الله سبحانه . وقوله سندع الزبانية أي لهدف المنع من ذلك الدفاع المزعوم . أو قل : للدفاع ضد الدفاع . وليس لمجرد الاقتراب .

وعلى أي حال ، فهاتان الأطروحتان تتفقان على كون النداء أعم ، لكن لكل منها من وجهة نظره . فيكون كل نداء دعاء ولا عكس .

وقد يقال - في الأطروحة الثانية - : إن لكل نداء هدفاً لا محالة . فيكون كل نداء دعاء ، وليس في النداء حصة خارجة عن الدعاء بل يكونان متساويين مفهوماً .

جوابه : من أكثر من وجه :

الوجه الأول : أن تنتزل عما قلناه ونقول : إن الفعل الاختياري عموماً فيه غاية ، والنداء فعل اختياري ، فلا بد أن يكون في غاية فإذا دخلت الغاية ، أصبح النداء دعاء . فتكون النسبة بينهما هي التساوي وليس العموم المطلق .

الوجه الثاني : أن نحافظ على النظرية الأصلية ونقول : إن الهدف في الدعاء ليس المراد منه الهدف الواقعي أو العقلي الذي يكون في كل فعل اختياري . بل المقصود الهدف العرفي والعقلاني . وبهذا يمكن أن لا يكون للنداء هدف فلا يكون دعاءً . فلا تكون النسبة بينهما هي التساوي بل العموم المطلق .

إن قلت : ولكن هذا قليل .

قلت : إن القلة لا تعني عدم وجود الشيء ، بل هو موجود مهما كان قليلاً . وهذا الإشكال وارد حتى على الراغب حين يقول : إن النداء يصدق على ترك الاسم . فنقول : يا أو أيا فقط بدون اسم . فإنه أيضاً قليل عرفاً .

وأغلب النداءات تقول : يا فلان . فتكون دعاء . من وجهة نظره .

الوجه الثالث : إن قوله تعالى : ﴿ قَلْبِدْعُ نَادِيهِ سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ ﴾ . دعوتان متقابلتان ، فيها نكات لطيفة سبق بعضها :

أ - إنهما بمادة واحدة وهي مادة الدعوة أو الدعاء .

ب - إن الأولى دعوة بالباطل والثانية دعوة بالحق .

ج - إن الدعوة الأولى ضعيفة والثانية قوية .

د - إن الدعوة الأولى غير محترزة الطاعة . حين يدعو نادية ، فلعلهم لا يستجيبون إليه . في حين أن الدعوة الثانية يقينية الطاعة ، لأن الملائكة : ﴿ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾^(١) .

وبذلك نلاحظ نقاط الضعف للدعوة الأولى ، ونقاط القوة للدعوة الثانية . وهي مقصودة في التهديد والتهويل لا محالة .

سؤال : عن هدف السورة؟

جوابه : إن السورة بعد تمجيد الله سبحانه بذكر الخلق والتعليم بالقلم . وذكر نعمه في الآيات الخمس الأولى . تكون بعدها مكرسة لتهديد الفاسدين من الناس :

أولاً : بعنوان الإنسان الذي يطغى .

ثانياً : بعنوان الذي ينهى عبداً إذا صلى .

ثالثاً : بعنوان إنه كذب وتولى .

وكلها راجعة إلى عنوان واحد وهو العناد والكفر ، أو قل : الشرك بالمعنى الكلي ولا يراد به الجزئي .

وكذلك ضده يرجع إلى عنوان واحد كلي . وهو الهداية ، أو قل : المهتدي . وهو المخاطب بقوله : ﴿ كَلَّا لَا تُطِيعُهُ ﴾ . وذلك لعدة أسباب :

أولاً : بعنوان : ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ﴾ .

ثانياً : بعنوان : ﴿أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَىٰ الْهُدَىٰ﴾ . إذا أرجعنا الضمير إلى المصلي كما هو الأرجح .

ثالثاً : بعنوان : ﴿أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ﴾ .

رابعاً : بعنوان : التهديد بالسفع بالناصية .

والنتيجة النهائية هي وجوب طاعة الله والنهي عن إطاعة ذلك الفاسق الفاجر . كلا لا تطعه في نهيه عن الصلاة وأمره بالضلال . بل استمر بصلاتك وطاعتك وسجودك وتقربك .

ولا يقال : إن الطاعة منحصرة بالأمر ولا تشمل النهي ، لأنها تعني التنفيذ . وهي تتحقق في الأمر ، وأما النهي فيقتضي الترك . أو قل : أن يتعلق بأمر عديمي ، وليس فيه طاعة . وإذا لم يكن فيه طاعة ، فلا يصدق هنا إطاعة النهي في قوله تعالى : ﴿كَلَّا لَا تُطَعُّهُ﴾ . أي لا تطع نهيه عن الصلاة .

مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي

جوابه : إن ذلك ليس بصحيح أكيداً ، وذلك من أكثر من وجه :

الأول : إن طاعة الأمر بتنفيذه بالفعل . وطاعة النهي بتنفيذه بالترك .

الثاني : إن العرف يعمم معنى الفعل أو العمل إلى معنى الترك . فهو يشمل إيجاد الفعل وتركه . وهذا معنى مستعمل في الفقه كثيراً . فقوله : لا تشرب الخمر ، متعلق بالترك ، وما دام يمكن تنفيذه عن علم وعمد ، عُدَّ عملاً عرفاً .

وإذا تنزلنا عن ذلك ، وقلنا إن النواهي ليس فيها طاعة لأنها ليس فيها فعل . فهذا يتم في الترك الصرف ، كترك شرب الخمر . ولكن الترك إذا كان فعلاً عرفاً ، كان مسلم الصحة . والأمر في المقام كذلك . لأن قوله تعالى : ﴿لَا تُطَعُّهُ﴾ ، يقتضي الأمر بالصلاة وتنفيذها ، وليس تركها .

سؤال : عن تحليل قوله : ﴿لَا تُطَعُّهُ﴾ ؟

جوابه : إن الضميرين في قوله : لا تطعه . . . أحدهما : فاعل وهو مستتر يعود إلى المصلي الذي نهاه المشرك عن الصلاة . والثاني : مفعول به وهو الضمير الظاهر المتصل . يعود إلى «الذي» ينهي عبداً إذا صلى .

هذا بالنسبة إلى الموضوع في الآية ، وأما محمولاته ، فهي على مراحل : المرحلة الأولى : إننا يمكن أن نفهم معنى الجزئي من السياق كله . وهذا واضح . على معنى كون المصلي واحداً بعينه والناهي كذلك .

إلا أن المهم أننا نستطيع أن نعمم الصلاة إلى كل طاعة ، والمصلي إلى كل مطيع ، والناهي إلى كل عاصي ، وإن كان الخطاب للنبي صلى الله عليه وآله . إلا أن القرآن نازل للمسلمين جميعاً بل للبشر جميعاً ، كما ذكرنا ذلك كثيراً .

المرحلة الثانية : إن السياق قد تحول من الغائب في قوله : عبداً إذا صلى . إلى المخاطب في قوله : ﴿كَلَّا لَا تُطَعُّهُ﴾ . وفيه إشعار واضح بأن المراد في الآيتين سياق واحد . وهو يناسب ما قلناه في المرحلة الأولى من أن المنهي يمكن أن يكون جزئياً أو كلياً .

المرحلة الثالثة : أنه يتحصل من المرحلة الثانية أن الضمير في قوله : ﴿لَا تُطَعُّهُ﴾ راجع إلى ما هو بعيد جداً في السياق . فقد يقال : بعدم إمكان ذلك .

وجوابه : إن هذا الاستبعاد إنما يكون صحيحاً إذا لم تقم قرينة على هذا الإرجاع . وأما مع قيامها عليه والدلالة عنه . فلا مانع منه ، حتى بعد ألف سطر!! . والدلالة هنا موجودة ، وهي وحدة السياق ، فإنه كله يدل على الخصام ما بين المصلي وبين الذي نهاه عن الصلاة . فالأمر في السورة مستمر الحديث عنه . فلا بأس بإرجاع الضمير إليه .

إن قلت : إن الزبانية لا يدعون ، وإنما يلقي الفرد المشرك إليهم . بينما قوله : فليدع ناديه ، يختلف أمرهم عن الملائكة .

قلت : جوابه من أكثر من وجه :

أولاً : إن دعوة النادي ودعوة الملائكة مختلفتان جذرياً - كما قلنا - .
وإنما ذكر للتناسق اللفظي فقط . وذلك لأن طريق العمل في كليهما
مختلف ، يكفي أن نلتفت إلى أن أحدهما دنيوي والآخر أخروي . وكذلك
طريقة التنفيذ .

ثانياً : إنه من قال : إن الملائكة لا يدعون ولا يأتون؟ نعم حصة منهم
يلقي الإنسان إليهم . لكن البعض منهم يأتون ، كما في حال الاحتضار
وبعد الدفن ، بالنسبة إلى ملائكة المحاسبة وملائكة الثواب وملائكة العقاب .
وغيرهم .

ثالثاً : قوله : سندع . أي سنأمر . فهم حاضرون دائماً ، ولا حاجة إلى
الدعوة من بعيد . وإنما المهم توجيه الأمر إليهم بالعقوبة . ويكفي أن يفهموا
بالأمر بمجرد إلقائه إليهم . ومن هنا يرد قوله تعالى ^(١) : ﴿ خُذُوهُ فَغُلُّوهُ . ثُمَّ
الْجَحِيمَ صَلُّوهُ . ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعاً فَاسْلُكُوهُ ﴾ . ولو لم يؤمروا
بذلك لما فعلوه .

مركز تحقيقات كويتية علوم إسلامية

سؤال : من هم الزبانية؟

جوابه : إن ما عليه المشهور من أن الزبانية هم « ١٩ » وهم الملائكة .
الشداد الغلاظ ونحو ذلك . . . وإنما هو بساطة في التفكير ناشئة من تخيل
الانحصار في عدد محدد من الملائكة . إذن ، يستنتج : أن كل تعبير في
القرآن يعود إليهم . إلا أن هذا الانحصار غير محتمل .

لأن أعداد الملائكة كبير جداً ، فلا بأس أن تكون هناك عدة مجموعات ،
كل واحدة بعنوان مستقل .

ومن قبيل هذا الوهم ، وهم موجود في الأسماء التي أطلقها القرآن على
يوم القيامة كيوم الحسرة ، يوم البعث ، يوم الفصل ، يوم التلاق ، يوم
الآزفة ، يوم التناد ، يوم الحساب وغيرها .

فيجاء بنفس الجواب : أنه يصح على تقدير الانحصار . وهو منفي في عدد من الروايات من أن هناك مواقف عديدة ومقامات كثيرة ، فلا بأس أن تسمى كل رتبة وكل صعوبة باسم مستقل . وأما إرجاعه إلى معنى واحد ، فهو فهم ساذج .

سؤال : لماذا قال : ﴿لَا تُطَعُّهُ﴾ ، ولم يقل : اعصه . مع أن الإثبات أولى من النفي ؟

جوابه : من عدة وجوه :

الأول : إن في النفي تأكيداً لقوله : كَلَّا . فيكون كلاً لا . وكلاً ضرورية باعتبار كونها جواباً لما قبلها كما سبق .

الثاني : إن هذا هو الأنسب مع الفهم العرفي ، لأنه يفهم من معنى الطاعة : تنفيذ مقاصد الأمر ورغبته . وهو إن ترك صلاته فقد أطاعه . فيناه عن ذلك . فإذا استمر بصلاته فقد عصاه . ولكنه في الحقيقة لم يحقق هدف هذا الأمر فيكون : ﴿لَا تُطَعُّهُ﴾ . يعني لا تحقق ذلك الهدف الذي قصده .

فكما أن المقصود منه جهة عملية ، فإن فيه جهة نفسية للأمر ، وذلك بعصيانته وإفشاله ، وهذا لا يتوفر إلا بعنوان الطاعة . أعني : النهي عن طاعته ، كما ورد في الآية الشريفة .

الثالث : ضرورة جمال السياق القرآني ، إذ بدونه يفسد السياق .

هذا . وقد ورد لفظ : كَلَّا في السورة عدة مرات ، كلها تصلح أن تكون «جواباً» : ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِبَطْفَى ، كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ ، كَلَّا لَا تُطَعُّهُ﴾ .

مضافاً إلى جواب رابع . وهو قوله : ﴿أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَى﴾ . إذا أرجعنا الضمير إلى المصلي . وكلاً منها ، يراد بها التوصل إلى النتيجة النهائية ، وهي : وجوب عصيان أهل الباطل والاقتصار على إطاعة الأوامر الإلهية . بالاستمرار بالسجود والتقرب الذي كان ينهى عنه المشرك .

سؤال : لماذا قال : **وَاسْجُدْ** . ولم يقل : بل اسجد؟

جوابه : أن قوله : **وَاسْجُدْ** ، بمعنى بل أو لكن . أي خالفه إلى غيره أو إلى ضده . واستمر بصلاتك وسجودك . أما أنه لماذا لم يصرح بذلك ، بأن يقول : بل ونحوها ، مع أنه الأنسب في سياق المعنى .

فالجواب أنه لا حاجة إلى ذلك ، لأن السياق نص قطعي في ذلك . إذ ليس المعنى عدم إطاعته بشيء أجنبي ، بل في هذا بالذات .

وبتعبير آخر : إن متعلق الأمر هنا ، وهو السجود والاقتراب هو متعلق النهي هناك وهو الصلاة . فيكون قرينة على أن الطاعة وعدمها متعلقان بشيء واحد ، لا بشيئين أجنبيين .

إذن فالسياق كافٍ في الدلالة على التضاد ، بلا حاجة إلى استعمال بل أو لكن ونحوهما .



سؤال : عن معنى اقترَب؟

جوابه : إن له معنيين : **مركزية تكبير علوم إسلامية**

الأول : وهو ما عليه إجماع المفسرين ، وفهم السيد الطباطبائي قدس سره ، وهو معنى إثباتي ، بمعنى قصد القربة ، أما في الصلاة أو في مطلق الطاعة . كما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال لأبي ذر : لتكن كل أفعالك بنية^(١) . أي بقصد القربة ، فإن المتورع يمكن فيه ذلك دائماً .

الثاني : ثبوتي ، فهو يقتضي الاقتراب المعنوي من الله سبحانه ، أو من الكمال المطلق . وهو حصول التكامل فعلاً . ولذا قال : اقترَب ، ولم يقل : تقرب ولو قصد القربة ، لقال : تقرب .

(١) نص الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله في وصيته له أنه قال : يا أبا ذر ليكن لك في كل شيء نية حتى في النوم والأكل . أقول : وما ذكرناه في المتن ، نقل في المعنى على وجه الاختصار . راجع الوسائل ج ١ ، ص ٣٣ . أبواب مقدمات العبادات .

وقصد القربة معنى تشريعي ، والاقتراب معنى تكويني ، ولا منافاة بينهما ، لأن الإنسان ينبغي أن يقصد القربة لكي يقترب . فيكون ذاك مقدمة لهذا .

ومقدمة الاقتراب التكويني هو السجود ، وهو غاية الخضوع لله عز وجل . وكلما خضع أكثر اقترب أكثر . فقوله : اقترب (معلول) وقوله : (اسجد) علة . وقد ذكر العلة قبل المعلول ، وهو السياق الطبيعي فقال : واسجد واقترب . يعني اسجد لكي تقترب .

ولا يقال : إن اقترب فاعله العبد ، وهو قصد القربة ، أما إذا كان المراد الاقتراب التكويني أو الثبوتي ، لكان الفاعل هو الله جل شأنه ، فيكون المعنى : اسجد فتقرب . كقوله تعالى : ﴿ارجعي إلى ربك﴾ . فهو فعل الله ، فيكون هذا قرينة على قصد القربة ، لا على الاقتراب التكويني .

ولكن هذا قابل للمناقشة ، لأن القدرة على المقدمة قدرة على النتيجة . فكأن العبد يطلب من الله سبحانه أن يفتح له باب الاقتراب ، وذلك بإيجاد العبادة ، بفعله الاختياري . فيكون المعنى : اسجد ويفعلك للسجود اقترب ، وبتعبير آخر : إن المأمور به هو المجموع وليس واحداً منهما . يكفينا من ذلك أن كلا اللفظين ، بفعل الأمر : ﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ .

وإذا تنزلنا عن ذلك ، وقلنا بأن الاقتراب بفعل الله تعالى . فيقع تعارض بالقرائن المتصلة بين أمرين : من حيث إن اقترب ظاهر بالتقرب التكويني ، وإن الفاعل هو العبد ، وليس هو الله تعالى . مع العلم أننا نعلم خارجاً أن العبد لا يستطيع أن يقترب تكويناً ، بل هو فعل الله سبحانه .

وجواب ذلك من وجوه :

الوجه الأول : أن نتنزل عن المقدمة الأخيرة ، ونقول : إن العبد ، يستطيع عرفاً أن يتقرب تكويناً ، ولو إلى درجة معتد بها . ويكون هذا هو المقصود .

الوجه الثاني : أن يقع التعارض بينها ، فنقدم ما هو الأرجح والأظهر لفظياً . وهي مادة الاقتراب التي تدل على الاقتراب التكويني ، ويكون إسناده إلى العبد مجازياً .

الوجه الثالث : أن نقول : إن أمر : اقْتَرَبَ : ليس تشريعياً كما يفهم المشهور ، بل هو أمر تكويني لاقترباب تكويني ، كما في قوله تعالى : ﴿ارْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ . ويكون الضمير فيه مفعولاً في المعنى ، وإن كان فاعلاً في اللفظ . كما لو قيل بالأمر التكويني : تمرض ، أو اشف .

فإن قيل : إن اسْجُدْ ، أمر تشريعي لا محالة . فإذا كان اقترَبَ أمراً تكوينياً . كان هذا خلاف وحدة السياق بينهما .

قلنا : إن وحدة السياق قرينة ظنية يؤخذ بها عند الشك في المضمون . وأما في هذه الآية ، فالمفروض قيام القرائن القطعية على خلافها ، فلا تكون حجة .

سؤال : لماذا أمر بالسجود ، ولم يأمر بالصلاة ، لأنه قد نهى عن الصلاة بعنوانها ، لا عن السجود؟

جوابه : من أكثر من وجه :

الوجه الأول : إن السجود هو الجزء الأهم من الصلاة ، أو الأغلب منها . وأقرب ما يكون العبد إلى ربه حال السجود ، كما ورد عن الأئمة الأطهار عليهم السلام^(١) . فحين ينهي هذا الضال المضل عن الصلاة إنما ينهي عن السجود . أو إن الجزء الأهم أو الرئيسي من نهيه هو ذلك . إذن ، فالنهى حاصل عن السجود ، والأمر أيضاً متعلق بالسجود .

الوجه الثاني : إن المقصود والأساسي ، في قوله : واسجد واقترب هو الصلاة . لأنهما الجزآن الرئيسان فيها . فيكون المنهي عنه هو الصلاة والمأثور به هو الصلاة أيضاً .

الوجه الثالث : ما ذكره في الميزان قال^(٢) : ولعل الصلاة التي كان النبي صلى الله عليه وآله يأتي بها يومئذ كانت تسبيحه تعالى والسجود له .

أقول : هذا مبني على نزول السورة في أول الإسلام دفعة واحدة قبل

(١) من لا يحضره الفقيه ج ١ ، ص ٦٨ ، وعيون أخبار الرضا ، ص ١٨٢ .

(٢) ج ٢٠ ، ص ٣٢٧ .

تشريع الصلاة . وهو مما لم يثبت - كما سبق - ولعدم وجود النهي عن الصلاة في ذلك الحين .

مضافاً إلى : أن فعل الأمر ليس متوجهاً للنبي صلى الله عليه وآله خاصة بل إلى جميع الناس ، لأن القرآن الكريم نزل إلى جميع الناس ، كما أن الناهي ليس هو ذلك الفرد الجزئي ، بل المراد به أي مشرك مضل .

وقال في الميزان^(١) : وقيل المراد به السجود لقراءة هذه السورة التي هي إحدى العزائم الأربع في القرآن .

أقول : هذا لا معنى له ، لأن وجوب السجود متأخر رتبة عن هذا الأمر بالسجود ، فإن هذا بمنزلة الموضوع وذلك بمنزلة المحمول . والمحمول متأخر رتبة عن الموضوع . وأما فهم كلا الأمرين من لفظ واحد ، فهو متعذر من الناحية العرفية ، لأنه يكون من دلالة اللفظ على معنيين دفعة واحدة ، وهو مستحيل لغة وعرفاً .

وهنا في نهاية السورة نلاحظ أن لها ثلاث مجموعات من النسق ، لم تبدل عشوائياً بل لحكمة .

الأول : تمجيد الله سبحانه وذكر نعمه في أول السورة . إلى قوله ما لم يعلم . وهو نسق القاف والميم .

الثاني : لدى الشروع بمناقشة الفاسقين بقوله : ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ﴾ . وبقي النسق على الألف المقصورة في تسع آيات . إلى قوله : ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾ .

الثالث : لدى الجواب المؤكد والنتيجة النهائية يتبدل النسق إلى الهاء أو التاء المدورة ، مع روي الياء . وهذا يعني أن نقرأ : خاطية لا خاطئة . ولعل فيها قراءة . فإنها أكثر انسجاماً مع النسق ، إلا أنها أقل فصاحة ومخالفة للمشهور .

وتبقى الآية الأخيرة كخلاصة أخيرة للسورة ، ذات نسق مستقل بنفسها ، بقوله : ﴿وَاقْتَرِبْ﴾ .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفهرس التفصيلي

فهرس المقدمة بإعطاء العنوان لفقراتها :

٥	مقدمة الناشر
٧	١ - الأسئلة الموجودة عن القرآن الكريم
٩	٢ - اشتراط مستوى معين لمن يقرأ كتابنا هذا
١٠	٣ - الاعتذار عن الاستيعاب
١٠	٤ - اتخاذ أسلوب الأطروحات
١٢	٥ - تعريف الأطروحة
١٤	٦ - التعريف بأسلوب اللاتفریط
١٥	٧ - معنى الأطروحات الشاذة
١٦	٨ - بعض أسس تأليف هذا الكتاب
١٧	٩ - تحديد موقع هذا الكتاب من علوم القرآن الكريم
١٨	١٠ - طريقة البدء بالمصحف الشريف من نهايته
١٩	١١ - أطروحات أسماء الصور
٢١	١٢ - موقف المؤلف من موارد النزول
٢٢	١٣ - موقف المؤلف من القراءات
٢٣	١٤ - فكرة عن أغراض السور
٢٥	١٥ - بعض الأسس للجواب على الأسئلة
٢٧	١٦ - التعريف بالنسق القرآني
٢٨	١٧ - التعريف بوحدة السياق
٢٩	١٨ - الحديث عن المصادر
٣١	١٩ - أهمية الآراء السابقة على نزول القرآن
٣٢	٢٠ - طريقة العنونة والتبويب في الكتاب
٣٥	مبحث البسملة
٣٥	معنى الباء في البسملة

- لماذا ذكر الاسم ٣٨
- لماذا تبدأ سور القرآن الكريم بالبسملة ٤٠
- مضمون البسملة ومدلولها ٤١
- لماذا خصت البسملة بهذه الأسماء الحسنی ٤٤
- لماذا خصت مادة الرحمة في البسملة ٤٤
- معنى الاسم ٤٧
- الحديث عن ورود الاسم مفرداً ٤٩
- سورة الناس ٥١
- التسمية ٥١
- قل ٥١
- أعوذ برب الناس إله الناس ملك الناس ٥١
- من شر الوسواس الخناس ٥٨
- الذي يوسوس في صدور الناس . إلى آخر السورة ٦١
- الوجوه الإعرابية للآية الكريمة ٦٤
- سورة الفلق ٦٧
- رب الفلق ٦٨
- كلام عن وجود الشر في الكون ٦٨
- من شر ما خلق ٧٢
- ومن شر غاسق إذا وقب ٧٤
- ومن شر النفاثات في العقد ٧٧
- ومن شر حاسد إذا حسد ٨١
- سورة التوحيد ٨٣
- التسمية ٨٣
- في معنى كونها ثلث القرآن ٨٣
- قل ٨٤
- هو الله أحد ٨٧
- الله الصمد . لم يلد ولم يولد ٩١
- ولم يكن له كفواً أحد ٩٢

- ٩٥ سورة الذهب
- ٩٧ ثبت يدا أبي لهب
- ٩٨ وتب
- ٩٨ ما أغنى عنه ماله وما كسب
- ١٠١ سيصلى نار ذات لهب . وامراته حمالة الخطب
- ١٠٦ الوجوه الإعرابية في السورة
- ١١١ في جيدها حبل من مسد
- ١١٣ سورة النصر
- ١١٣ التسمية
- ١١٣ إذا جاء
- ١١٣ نصر الله والفتح
- ١١٦ ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا
- ١١٩ فسبح بحمد ربك واستغفره
- ١٢٣ إنه كان تواباً
- ١٢٥ الوجوه الإعرابية للسورة
- ١٢٩ سورة الكافرون
- ١٢٩ التسمية
- ١٢٩ سبب التكرار في السورة
- ١٣٥ يا أيها الكافرون
- ١٤٠ ولا أنتم عابدون ما أعبد
- ١٤٢ لكم دينكم ولي دين
- ١٤٥ سورة الكوثر
- ١٤٥ التسمية
- ١٤٥ إنا أعطيناك الكوثر
- ١٥١ فصل لربك وانحر
- ١٥٥ سورة الماعون
- ١٥٥ التسمية
- ١٥٥ رأيت الذي يكذب بالدين

- ١٥٦ فذلك الذي يدع اليتيم
 ١٥٨ ولا يحض على طعام المسكين
 ١٦٠ فويل للمصلين . الذين هم عن صلاتهم ساهون
 ١٦٣ الذي هم يراؤون
 ١٦٥ ويمنعون الماعون

١٦٧ سورة الإيلاف

- ١٦٧ التسمية
 ١٦٧ لإيلاف قریش
 ١٧٢ إيلافهم
 ١٧٣ فليعبدوا رب هذا البيت
 ١٧٤ الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف

١٧٧ سورة القيل

- ١٧٧ التسمية
 ١٧٧ ألم
 ١٧٨ تركيف فعل ربك بأصحاب القيل
 ١٧٩ ألم يجعل كيدهم في تضليل
 ١٨١ وأرسل عليهم
 ١٨٢ طيراً أبابيل
 ١٨٣ ترميهم
 ١٨٦ إعراب ترميهم
 ١٨٨ من سجيل
 ١٩١ معنى سجين
 ١٩٢ الفرق بين سجيل وسجين
 ١٩٥ فجعلهم كعصف
 ١٩٦ مأكول

١٩٩ سورة الهمزة

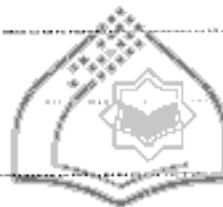
- ١٩٩ التسمية
 ١٩٩ ويل

- ٢٠٠ لكل همزة لمزة
- ٢٠٢ الفرق بينهما
- ٢٠٥ الذي جمع مالا وعدده
- ٢٠٨ إعراب الذي جمع مالا
- ٢٠٩ يحسب أن ماله أخلده
- ٢١٠ كلا
- ٢١١ ليتبذن
- ٢١٢ في الحطمة
- ٢١٣ وما أدراك
- ٢١٤ نار الله
- ٢١٥ الموقدة
- ٢١٦ في الحكمة من وجود جهنم الآن
- ٢١٧ التي تطلع النار على الأفتدة
- ٢٢١ الوجوه الإعرابية في هذه الآيات
- ٢٢٢ إنها عليهم مؤصدة
- ٢٢٣ في عمد ممددة
- ٢٢٧ سورة العصر
- ٢٢٧ التسمية
- ٢٢٧ والعصر
- ٢٣٥ إن الإنسان لفي خسر
- ٢٣٧ إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات
- ٢٣٨ وتواصوا بالحق
- ٢٣٨ وتواصوا بالصبر
- ٢٤٣ سورة التكاثر
- ٢٤٣ التسمية
- ٢٤٣ ألهاكم التكاثر
- ٢٤٥ حتى زرتم المقابر
- ٢٤٧ كلا سوف تعلمون



مركز تحقيقات کتب و اسناد اسلامی

- ٢٤٧ كلاً لو تعلمون
- ٢٤٩ علم اليقين
- ٢٤٩ لترون
- ٢٥٥ ثم لتسألن
- ٢٥٥ عن النعيم
- ٢٥٩ سورة القارعة
- ٢٥٩ التسمية
- ٢٥٩ القارعة ما القارعة
- ٢٦٠ وما أدراك ما القارعة
- ٢٦٢ يوم يكون الناس كالفراش المبثوث
- ٢٦٣ وتكون الجبال كالعهن المنفوش
- ٢٦٥ فأما من ثقلت موازينه
- ٢٦٦ وأما من خفت موازينه
- ٢٦٨ هدف السورة
- ٢٦٨ معنى ثقل الميزان
- ٢٧٤ الحسنات المنجية
- ٢٧٥ فهو في عيشة راضية
- ٢٧٧ فأمه هاوية
- ٢٨١ وما أدراك ما هي
- ٢٨٣ نار حامية
- ٢٩١ سورة العاديات
- ٢٩١ التسمية
- ٢٩١ والعاديات
- ٢٩٢ ضبحاً
- ٢٩٥ فالموريات قدحاً
- ٢٩٦ فالمغيرات صبحاً
- ٢٩٨ فآثرن به نقعاً فوسطن به جمعاً
- ٢٩٩ فوسطن به جمعاً



مرکز تحقیقات و پژوهش علوم اسلامی

- ٣٠٢ إن الإنسان لربه لكنود
 ٣٠٤ وإنه لحب الخير لشديد
 ٣٠٦ ما في القبور
 ٣٠٨ وحصل ما في الصدور
 ٣١٠ إن ربهم بهم يومئذ لخبير

٣١٣ سورة الزلزال

- ٣١٣ التسمية
 ٣١٣ إذا زلزلت الأرض زلزالها
 ٣١٧ وأخرجت الأرض أثقالها
 ٣٢٢ وقال الإنسان ما لها
 ٣٢٤ يومئذ تحدث أخبارها
 ٣٢٥ الوجوه الإعرابية
 ٣٣٠ بأن ربك
 ٣٣١ أوحى لها
 ٣٣٤ يومئذ يصدر الناس
 ٣٣٤ اشتاتاً
 ٣٣٩ فمن يعمل مثقال ذرة خطيئاً يره
 ٣٤٢ في تحديد معنى المثقال في الآية الكريمة
 ٣٤٤ إعراب : خيراً وشرأ

٣٤٧ سورة البينة

- ٣٤٧ التسمية
 ٣٤٧ من أهل الكتاب والمشركين
 ٣٤٩ منفكين
 ٣٥١ إعراب هذه الآيات
 ٣٥٢ رسول من الله يتلو صحفاً مطهرة
 ٣٥٤ فيها كتب قيمة
 ٣٥٦ وما تفرق الذين أوتوا الكتاب
 ٣٦١ وما أمروا إلا ليعبدوا الله منخلصين له الدين

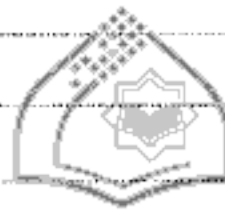
- ٣٦٥ حنفاء
 ٣٧٢ وذلك دين القيمة
 ٣٧٥ خالدين فيها أولئك هم شر البرية
 ٣٨١ جنات عدن
 ٣٨٣ تجري من تحتها الأنهار
 ٣٨٣ خالدين فيها أبداً
 ٣٨٦ ذلك لمن نخشي ربه
 ٣٨٦ معنى الخشية
 ٣٩٠ إعراب الآيات الأخيرة

٣٩٣ سورة القدر

- ٣٩٥ التسمية إنا أنزلناه
 ٤٠٠ وما أدراك ما ليلة القدر
 ٤٠١ خير من ألف شهر
 ٤٠٣ تنزل
 ٤٠٤ الملائكة والروح
 ٤٠٦ من كل أمر
 ٤١٠ سلام
 ٤١٢ حتى مطلع الفجر

٤١٥ سورة العلق

- ٤١٥ التسمية
 ٤١٥ هل إنها أول سورة أنزلت
 ٤١٨ اقرأ
 ٤١٨ باسم
 ٤١٩ ربك الذي خلق
 ٤٢١ خلق
 ٤٢٢ من علق
 ٤٣٠ وربك الأكرم
 ٤٣١ علم الإنسان



مركز توثيق المخطوطات
 مركز توثيق المخطوطات

- ٤٣٥ ما لم يعلم
- ٤٣٦ كلا إن الإنسان ليطغى
- ٤٣٧ إن رآه استغنى
- ٤٤١ أرايت الذي ينهى عبداً إذا صلى
- ٤٤٣ أرايت إن كان على الهدى
- ٤٤٧ ألم يعلم بأن الله يرى
- ٤٥٢ كلا لئن لم ينته
- ٤٥٣ لنسفعا بالناصية
- ٤٥٥ كاذبة خاطئة
- ٤٦١ فليدع ناديه
- ٤٦٣ سندع الزبانية
- ٤٦٧ هدف السورة
- ٤٦٨ كلا لا تطعه
- ٤٧٢ واسجد واقترب
- ٤٧٧ الفهرس



مرکز تحقیقات کتب و اسناد اسلامی