

تفسير القرآن الكريم

لِلْإِسْنَادِ الْعَلَامَةِ الشَّهِيدِ أَبِي اللَّهِ

السَّيِّدِ مُحَمَّدِ بْنِ حَسَنِ بْنِ

قُدْرَةَ

تفسير علمي ، فلسفي ، عرفاني ، فقهي و أدبي

حق چاپ محفوظ

نفس الفکر الکبریٰ

للاستاذ الشهيد آية الله

السيد مصطفى الخميني قدس سره

الجزء الثالث



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

کتابخانه

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

شماره ثبت: ۰۰۲۲۱۹

تاریخ ثبت:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مرکز تحقیقات علوم دینی

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

خطبة الرسول الاعظم صلى الله عليه وآله في صفة القرآن

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



مرکز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی

الاستاد الشهيد يهدي كتابه الى سيد الشهداء سلام الله عليه

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



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الحرف والدم

زاخرٌ بالمواهب الشماء نافذ الفسکر نيرُ الأراء
يتحرى الأعماق بحثاً، لكي يُخرج منها شتى الكنوز الوضاء
قلم هادف وعلم وسيع ونهى مبدع، وفيض عطاء
تسلک آثاره تدل على فکر تحدى بالنور ليل الفناء
سوف تبقى للظامئين مدى الأيام شلالاً رحمة و رواء
يا شهيداً.. فجرت بالدم شعاً مؤمناً، تائراً، فتى المضاء
ان تلك الدماء اضحت براكين بوجه الطفلة والعملاء
اجبت في قلوبنا ثورة تنبض بالحق والهدى والفداء
سوف تبقى بالحرف والدم نبزاً يُنير الطريق للعلاء
انت شبلٌ لمن تحدى الطواغيت بعزم الشريعة الغراء
الخميني صحبة الدين هزت كل شعب يحيى بتيه الشقاء
هو حلمُ الدماء والشهداء وبشير المستضعفين الظلاء
ونذيرٌ لكل مستكبر طاغ تهاوى في هوة عمياء
وسيمضي الزحف المقدس حتى يتعالى في الارض حكم السماء



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

كلمة المحقق

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

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

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

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

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

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

قد الف الاستاذ الشهيد

تاليفات قيمة فى مختلف العلوم والفنون الاسلامية

١- اصول الفقه

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

٣- الفلسفة - قواعد الحكمة - وتعليقات على الاسفار الاربعة

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

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

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

محمد السجادي الاصفهاني

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

اللغة والصرف وهنا مسائل

المسئلة الاولى ربما تاتي من الجارة للتبعيض وقد مر تفصيل الكلام حول معانيها وهي خمسة عشر وجهها وربما يرجع كثير منها الى واحد فتدبر فيما سلف وقد يتخيل ان معنى كون من للتبعيض هو انه موضوع لهذا المفهوم الكلي الاسمي ولذلك حكى عن بعض القراء وهو ابن مسعود تعويضه ببعض فقره قوله تعالى حتى تنفقوا بعض ما تحبون بدلا عن مما تحبون جوزوا الابتداء به وقالوا في تحليل الجمل وتركيبها ان من هنا مبتداء كما في ذيل قول ابن مالك ومنه منقول كفضل واسد والذي هو الاقرب من افق التحقيق ان جملة من للتبعيض والى للغاية ليس معناه انها موضوعان لها ولذلك لا يحملان عليها بخلاف المعاني الكلية الاسمية فان في تفسير الانسان لا يقال الانسان للبشر والطبيعة كذا بل يحمل البشر والمعنى التفسيري على اللفظ الذي اريد تفسيره.

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

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

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

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

والذى هو التحقيق ان الاستعمال اعم ولا يستفاد منه شى من الحقيقة والذى هو المتبادر منه انه منصرف عن الجن وهذا هو المطرد فها فى بعض كتب اللغة غير ثابت جدا وعن ابن خالويه ان العرب تقول ناس من الجن ولعله اريد منه ان طائفة من الناس اشبه الجن وبالجملة حكى عن سيبويه والفراء ان مادته همزة ونون وسين وحذفت الهمزة شذوذا واصله اناس بقوله تعالى يوم ندعوا كل اناس بامامهم ووزنه فعال وعن الكسائى عن مادته نون وواو وسين ووزنه فعل من النوس وهى الحركة يقال ناس ينوس نوسا اذا تحرك والنوس تذبذب الشى فى الهواء وحكى عن جماعة انه من نسى واصله نسى ثم قلب فصار نيس ولتحرك الياء وانفتاح ما قبلها قلبت الفاقصار ناس وهذا القول تعالى فى آدم (ع) فنسى ولم نجده عزما وهذا مروى عن ابن عباس وعليهذا يكون وزنه فلع كما كان الاول وزنه فعال وقيل هو من النسي بمعنى التأخير مقلوبا او محذوف اللام وقيل هو من انس بمعنى ابصر وذلك لانه ظاهر محسوس فى مقابل الجن وهذا من قوله تعالى انس من جانب الطور نارا وحكى عن ابن عاصم انه جزم بان كلاما من ناس وانا من ناس مستقلة وقيل

ان الناس اسم جنس من اسماء الجموع وواحدته الانسان والانسانه على غير اللفظ ويختص به عند الصوفية غير الاولياء فاذا اطلق لا يشملهم ولا يخفى ما فيه نعم ربما يكون منصرفا في مورد عنهم لقرائن خاصة.

اقول والذي هو التحقيق ان في المشتقات التزامنا بالوضعين النوعيين وضع للمادة ووضع للهيئة وكان ذلك قضاء لحق المشاهدة والوجدان واما في ساير اللفاظ فلامعنى للارجاع مادة الى مادة في اللغات ولا وجه للفحص عن الاصل والفرع بل الكل صاحب الوضع والشخصى المخصوص به من غير صفة النزاع المذكور المتعارف في الاشتقاقات الصغيرة والكبيرة.

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

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

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

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

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

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

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

كيسست فيكون في الصورة الاولى مبتداء في حال التقدم وفي الصورة الثانية خبرا لو كان مقدما.

ثم اعلم ان من يطلق على كل المفرد على سبيل البدل و يكون من الفاظ العمومات في قبال العمومات الاستغرافية فان لها الفاظا آخر كالذين ومثون يجمع واما كونها للعام الاستغراقي فضافا الى انه خلاف المتبادر منه انه مناف لصحة الاتيان به جمعا وتثنية ولكن مع ذلك كله كثيرا ما نجد في الاستعمالات القرآنية ارجاع ضمير الجمع اليه ومعاملة الجمع معه كما في هذه الآية الشريفة فلا بد حينئذ من ارتكاب احد الامرين كما مضى في بعض البحوث فاتحة الكتاب عند قوله تعالى غير المفضوب عليهم.

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

تنبيه قد اشتهر بين النحاة ان الموصولات من الاسماء المعاريف وفيه نظر ان الاول انها من الاسماء غير واضحة لما فيها من المعنى الحرفي ولا سيما في الذى وما فيه المعنى الحرفي لا يكون من المعانى الاسمية وفي كيفية وضع اللفظ الواحد لمعنى حرفي واسمى صعبوبة جدا اللهم الا ان يقال بان الذى مركب من ذى الموصول وال الذى فيه المعنى الحرفي فيكون هناك لفظان ومعنيان.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) فصلت آية ١١

(٢) نمل آية - ١٨

(٣) حشراية ١٦

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

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

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

ثم اخرج روايات باسانيده الظاهرة فى انها فى المنافقين خاصا .

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

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

فاما المهاجرون فلم يكن فيهم احدها جرلانه لم يكن احديها جر مكرها بل يهاجر فيترك ماله ولده وارضه رغبه فيما عند الله فلا يوجد فيهم من المنافقين احد انتهى مع تصرف يسير فافهم .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

النحو والغراب

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

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

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

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

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



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

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

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

وثانياً ربما لا يوجد في سائر الطوائف كالجن وغيره من كان منافقاً فافيد ذلك بقوله ومن الناس يكون منافقاً دونهم الثاني ربما يخطر بالبال ان يستل وجه الاتيان بمن التبعض مع ان المقام ليس مقام التقسيم.

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

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

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

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

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

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

فربما انكر بعضهم بانه غير جائز لانه من الرجوع الى الجمع من المفرد وقال بعضهم ان فى ذلك لطفا لما فيه من الجمع بين حكم اللفظ والمعنى .
اقول والذي يظهر لى ان الاتيان بالمفرد فهو لاجل ان مفاد من ليس الا الواحد على البدل واما قوله آمنا فهو مقول قول هذا الواحد على البدل فانه يجوز ان يقول آمنا اما تفخيا لشانه او كان ناثبا عن طائفتهم وكيلا من قبلهم اصالة او فضولة فلا ينفى الحظ الذى ابتلى به ارباب التفسير فوقه وافي حيص وبيص .

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

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

مناشئ الأعمال من نفوسهم لوجدان ما كان لهم عمل صالح كصلوة وصدقة فانها رثاء للناس وحب السمعة لا يخلو عن مخافة.

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

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

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

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

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

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

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

وفي ذلك تقوية لاذهان المومنين الى انسلا كههم في زمريهم وانخراطهم في خريطة الاسلام وان شئت قلت ان الايمان بالله ما كان امرا حديثا بالنسبة الى حالهم لانهم معروفون بذلك وانما الايمان بالآخرة كان مورد اهتمام القرآن والمومنين وكان يعلم من الايمان بالآخرة ايمانهم بالكتاب والرسالة لان اها الى جزيرة العرب كانوا يستغربون الحشر ويقولون اذ امتنا وكناتر ابا أثينا لمحشورون كلا فعلى هذا لا بد من تكرار الجار وهذا ايضا رخص الى ان هذه الآية تشير الى المنافقين المظهرين للاسلام والاعتقاد بالرسالة فاعتنم.

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

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

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

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

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

والى هذه الخصيصه ربما يشعر اختلاف سياق الآية صدرا وذيلا حيث يقول «ومن

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

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

وقد مر بناء عليها ما يكون سببا للالتفات من الجملة الفعلية الى الجملة الاسمية في البحوث الماضية .



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي

الكلام

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



مرکز تحقیقات کتب و تفسیر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کتاب و تواتر علوم اسلامی

الفقه

اعلم ان من المسائل المحررة في الفقه وتكون مورد الخلاف هو ان الاسلام الذي به حقنت الدماء وعليه جرت المواريث وجاز النكاح وحل اكل الذبيحة والتجهيز هل هو مجرد الاسلام الصوري واظهار الشهادتين الذي هو حال المنافقين ام لا بد من المطابقة مع الاعتقاد بعقد القلب على مضمون الشهادتين ام يشترط اليقين بفهومهما وجوه بل اقوال.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

بحث عرفاني وارشاد اخلاقي

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

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

و من كان يؤمن بالله وباليوم الآخر يصنع الله ولليوم الآخر ويهتم بذلك حتى يخلو عن الشرك والرياء وينجى عن الظلمات في البرزخ وفي النار ويتخلص عن السمعة والعجب والعصبية وغيرها فاذا كان في نفسه من اهل هذه الصفات والافعال يصدق هذه الكريمة الجامعة العامة و يعتقده لا يختص بالمنافقين ولا بالمسلمين والمؤمنين بل قلما يتفق ان يخرج عنها احد والله الموفق المويد.

واذا قد تبين لك هذه الاية بسعتها واتضح شمولها فليتنبه كل مومن مسلم الى ان يتخلص عن مضمونها ولا يكون في سلك الكفار واليهود والمشركين وانى اذا امر على حالات الشخصية وعلى احوالى الخواص نلهم ياسا شديداً ونظن ان التخلص عن هذه المشكلات وتلك العضلات في هذه الاعصار وتلك الامصار مما لا يتمكّن عادة ولا سيما مع كثرة المهلكات والموبقات وقلة المنجيات واسباب الهداية ولكن لما كان القنوط والياس من جنود الجهل وعلى ضد الفطرة السليمة والطينة المخمورة ويكون من تبعات الفطرة المحجوبة وربما يعدم المعاصى الكبيرة ومن الموانع عن الاهتداء ويكون سدا عن السعادة والسيادة.

ولما كان الانسان ذات طبيعة مصحوبة بالمادة والامكانات الاستعدادية وذات سجية كامنة فيها قوة الوصول الى الخيرات والسعادات الدنيوية والاخروية في جميع الاحيان والازمان ولا تحتجب المادة الحاملة للصورة الانسانية عن جلوات الحق وتجليات الرب فلا بد و يجب عليه السعى البليغ والاجتهاد الواسع والقيام القاطع لنيل تلك السعادة ودرك المعارف الحقّة والوصول الى حمam الصلح وعنقاء الوجود بتوسيط الاسباب الخاصة وتسبيب المعدات الممكنة وبالرجوع الى ارباب الانفس القدسية ومزاولة النفوس الراقية المرشدة والاولياء الكملين والاذكياء والابرياء.

مع تطبيق القواعد الشرعية الالهية والوظائف التكليفية الاسلامية على اقواله وافعاله واعماله راجين في عين الجهد والانتهاض من الله العزيز الامداد الغيبي

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



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کتاب و تواتر علوم اسلامی

التفسير على المسببات والمباني المختلفة

فعلى مسلك الاخباريين ومن الناس من يقول آمنا بالله الذى امرك بنصب على اماما سائسا ومدبرا وماهم بمؤمنين ولكنهم يتواطئون على اهلاكك واهلاكه يوطئون انفسهم على التمرد على على ان كانت بك كاهنة وعن الكافي مسند اعن ابى بصير قال قال ان الحكم بن عتبه ممن قال الله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين فليشرق الحكم وليغرب اما والله لا يصيب العلم الا من اهل بيت نزل عليهم جبرئيل.

وقريب منه كان المقصود من سوق تبجيل الكتاب الى ذكر المؤمنين واستطراد هم بالكافرين ذكر هؤلاء المنافقين الذين بافقوا بولاية على (ع) خصوصا على ما هو المقصود الا تم من الكتاب والايمان والكفر والنفاق اعنى كتاب الولاية والايمان والكفر والنفاق فانه اقبح اقسام الكفر في نفسه واضرها على المؤمنين واشدها منعاً للطالبيين ولاجل ذلك بسط في ذمهم وبالغ في ذكر قبايحهم.

ويعلم من تمثيل احوالهم في آخر الايات النازلة في ذمهم ان المرادهم المنافقون بالولاية لان المنافقين بالرسالة ليست حالهم شبيهة بحال المستوقد المضى فان المنافق بالرسالة لا يستضيئ بشئ من الاعمال لعدم اعتقاده بالرسالة وعدم القبول من الرسول بخلاف المنافق بالولاية فانه بقبوله للرسالة يستضيئ بنور الرسالة والاعمال الماخوذة من الرسول لكن لما لم يكن اعماله الماخوذة وقبوله الرسالة متصلة بنور الولاية كان نوره منقطعا.

وعلى مسلك اصحاب التفسير وارباب الرواية والحديث فعن ابن عباس يعنى المنافقين من الاوس والخزرج ومن كان على امرهم وعن قتادة قال هذه في المنافقين وعن مجاهد قال هذه الاية الى ثلث عشر في نعت المنافقين وعن ابن

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

وغير خفي انه لا تنافي في بين هذه الاقوال مع ما مر من الاخبار لان هذه الطائفة متعرضة لمعنى كلى نعم في روايات ابن عباس ما يتعرض لاسماء المنافقين وفدتركوها لاطالة الكلام بها ولكنها مع ضعف سنده لا يوجب حصر الدلالة في الاسخاص المذكورين حسب ما تبين عند اهله.

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

وقريب منه ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر ويقول اسلمنا و اعترفنا بالرسالة لان الايمان بالله على وجه يقتضيه الاسلام هو الاعتراف بالله وباليوم الآخر فيكون في اعترافه بها معترفا بالاسلام قهرا وطبعا و لكنه مجرد لقلقة اللسان فلا يكونوا بمومنين ولا مسلمين وعلى مسلك المتكلم ومن الناس من يقول بالله و آمنا باليوم الآخر ايمانا مستقلا اخر من غير ان يكون في الايمان بالله الايمان بالآخرة و ما هم بمومنين و من هو المومن هو الذي يومن بالله على حسب ادلته و يومن بالآخرة حسب ادلته و لا يكون ذلك من مقولة القول بل هو من مقولة كيف النفساني سواء اظهره و اعترف به ام لم يظهره بالقول او بالفعل .

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

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

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

وقريب منها ومن الناس وبعض الجماعة الموجودين من اهل الشرك او من اهل الكتاب او غيرهما يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين لعدم اعتقادهم بالولاية والرسالة وماهم بمؤمنين اى بالآخرة والرسالة وماهم بمؤمنين اى بالله وبجميع ما جاء به الاسلام وماهم بمؤمنين اى بالله وباليوم الآخر ويكونوا مشركين وقريب منها ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر معا وماهم بمؤمنين بالنسبة الى مجموع المبدء والمعاد وان كانوا مؤمنين بالنسبة اليه تعالى واهل الكتاب و الشرك مشتركون في عدم اعتقادهم باليوم الآخر على الوجه الذى كان يصربه الاسلام فيصح ان يقال فى حق مجموعهم انهم لا يؤمنون وليسوا بمؤمنين.

وعلى مشرب اهل العرفان والايمان ومن الناس وليسوا بناس من يقول و يتفوه بقوله آمنا بالله وبالمبدء الاعلى وباليوم الآخر والمعاد وماهم بحسب الفطرة و الذات بمؤمنين قط ولا يمكن انتزاع مفهوم الايمان المتقوم بالصفة الثابتة عنهم فى جميع الالوعية والنشآت.

ومن الناس وهم الاكثر منهم من يقول آمنا بالله بحسب الصورة الظاهرة و بحسب القلب والطبع بل بحسب الروح والسروماهم بمؤمنين بحسب الحقيقة فانهم على هدى من ربهم و اولئك هم المفلحون والذين هم بالغيب يؤمنون و بالآخرة يؤمنون وذلك لعدم ظهور آثار الايمان من سيماهم ولعدم بروز خواص الاسلام و التسليم والرضا من حركاتهم واقوالهم .

وقريب منه ومن الناس من يقول آمنا بالله وهو مومن قلبا واعتقادا ولسانا وهو مومن بحسب العمل بالاركان وموقن بالآخرة ولكنه ايضا ليس بمومن عند الله تعالى فان المومن عنده هو المظهر الاثم والمجلى الاعظم للاسم الجامع المسافر الى الله تعالى بالتحقق والعيان وبالشهود والعرفان القاطن في العماء الراجع الى العيان بعد الفناء الحافظ للبرزخية الكبرى الجامع بين الغيب المطلق والشهادة المطلقة النائل الى الحضرات الخمسة وكل من كان دونه يكون دونه في مراتب الايمان الى ان يصل الى مرتبة الاقرار باللسان مقتربا لعدم الاعتقاد واسوء حالا منه اذا كان يعتقد خلافه واسوؤه اذا كان اقراره خدعة واستهزاء وكان بداعي القاء البغضاء والعداوة بين ابناء الايمان وارباب الايقان او بسائر دواعي الفاسدة فبالجملة تشمل الآية تلك الطوائف الا الذي خرج عن حد الامكان ورجع وهو الحق المخلوق به ولا يترغم او لا يتمكن من ان يترغم بقول الآخرين ووجودك ذنب لا يقاس به ذنب وفي الفارسية گرفت آنكه نكيري مرا بهيج گناهي همين گنه مرا بس كه با وجود تو هستم وغير خفي ان في مقارنة الكفار بالمومنين ومقارنة المنافقين بالكفار نوع شهادة على ان الطائفة الثالثة اسوأ حالا من الثانية واسود وجهها في الآخرة كما قارن اليهود الحمار في سورة الجمعة ثم اختص المومنين بالخطاب فلا يستبعد ان يكون الكتاب ناظرا الى هذه النكات .

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

مسائل الصرف واللغة

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

واما تفصيل القول في الهيئة فياتي في المسئلة الاثنية واما التحقيق في المادة فالذي يجب التنبيه عليه ان في فهم اللغة لابد من رفض القيود الراجعة الى مقتضيات المذاهب ولوازم الاعتقادات ومع الاسف اذار جعنا الكتب حتى

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ايقاظ ربما يخطر بالبال ان يقال بان النفس من الالفاظ الموضوعية بالوضع العام والموضوع له الخاص بناء على امكانه وينافيه قوله تعالى هو الذى خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها فتدبر تعرف .

تنبيه في المتون الفقهية اطلاق النفس السائلة على الدم وليست في اخبارنا منه اثر الا في فقه الرضا ففيه لا ينجس الماء الا حيوان ذو نفس سائلة اى ماله دم وفي حديث عامى اشيراليه فعليه لا يمكن استفادة كون الدم احد معانيها نعم بناء على ما عرفت منا يمكن جواز اطلاقها عليه لان الحياة الحيوانية قائمة به في المنظر العرفي وبذها به تذهب تلك الحياة كما يقال بلغت القلوب الحنا جرفانه ايضا بنحو من التوسعة على الوجه الذى تحرر فيما سبق بتفصيل وياق معنى الشعور عند قوله تعالى ولكن لا يشعرون انشاء الله تعالى.

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

وغير خفى ان الآية الشريفة تتحمل القرائات الاخر من غير ان يتضرر بذلك المعنى المقصود فان من الممكن ان يقرأ بشكل الخطاب فى جميع الجمل نعم فى الاتيان بضمير الجمع الغايب نوع التفات وعليةذا تبلى الاحتمالات الى الاكثر من مائى بشرط ضرب الاحتمالات المزبورة فى المحتملات الاخر من الفعل المجرد والمتعدى بباب الافعال والتفعل والافتعال والذى عرفت منا مرارا ان القراءة المعينة هى القراءة الموجودة والمتجاوز عنها الى ساير القرائات غير جازى وماورد من ان القرآن نزل على سبعة احرف له بحث آخر ومقام منيع نذكره فى بحث التحريف انشاء الله تعالى.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامى

التَّحْوِيلُ وَالْإِعْرَابُ

يُخَادِعُونَ اللَّهَ جَمْلُهُ سَيَقْتَ لِبَيَانِ حَالِ الْمُنَافِقِينَ وَتَفْسِيرِ حَقِيقَتِهِمْ وَلِمَعْتَقَدِهِمْ
فَيَكُونُ فِي مَوْضِعِ الرُّفْعِ وَكَانَهُ قِيلَ وَمِنَ النَّاسِ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَيَحْتَمِلُ كَوْنُهَا
عَطْفًا عَلَى الْجُمْلَةِ السَّابِقَةِ بِحَذْفِ حَرْفِ الْعَاطِفِ وَهُوَ خِلَافُ الْأَصْلِ وَمِنَ الْمُحْتَمَلِ
كَمَا فِي الْمَجْمَعِ كَوْنُهُ حَالًا لِلضَّمِيرِ الَّذِي فِي قَوْلِهِ آمَنَّا فَيَكُونُ فِي مَوْضِعِ نَصَبٍ وَهَذَا
أَيْضًا غَيْرُ صَحِيحٍ لِحَاجَةِ الْجُمْلَةِ الْحَالِيَةِ إِلَى الْوَاوِ الْمَحذُوفَةِ وَاحْتِمَالِ أَبُو حَيَّانَ كَوْنُهَا
جُمْلَةً مُسْتَأْنَفَةً وَكَانَهَا جَوَابَ لِلسُّؤَالِ الْمَحذُوفِ وَكَانَ سَائِلًا يَقُولُ لَمْ يَتَّظَاهَرُوا
بِالْإِيمَانِ وَلَيْسُوا بِمُؤْمِنِينَ فِي الْحَقِيقَةِ فَقِيلَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَلَا يَخْفَى مَا فِيهِ وَاحْتِمَالُ أَنْ
يَكُونَ بَدَلًا مِنْ قَوْلِهِ يَقُولُ آمَنَّا وَهَذَا يَرْجِعُ إِلَى عَطْفِ الْبَيَانِ عَلَى الْوَجْهِ الْمَحْرَرِ أَوَّلًا
وَجُوزَ ابْوَالْبَقَاءِ أَنْ تَكُونَ حَالًا وَالْعَامِلُ فِيهَا اسْمُ الْفَاعِلِ الَّذِي هُوَ بِمُؤْمِنِينَ وَ
ذَوُ الْحَالِ الضَّمِيرُ الْمُسْتَكْنَى فِي اسْمِ الْفَاعِلِ وَيُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ فِي مَوْضِعِ الْعِلَّةِ لِقَوْلِهِ
تَعَالَى وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ وَتَكُونُ خَبْرًا لِمَحذُوفٍ وَهُوَ جُمْلَةُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يُخَادِعُونَ اللَّهَ
وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاحْتِمَالُ أَنْ تَكُونَ وَصْفًا لِلْمُؤْمِنِينَ أَيْ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ
يُخَادِعُونَ اللَّهَ فَيَكُونُ الْمُنْفَى مُقِيدًا وَمَا يُخَادِعُونَ عَطْفًا أَوْ جُمْلَةً حَالِيَةً وَالْإِسْتِثْنَاءُ
مُفْرَغٌ أَيْ وَمَا يُخَادِعُونَ أَحَدًا أَوْ مُؤْمِنًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ فَيَكُونُ مِنَ الْإِسْتِثْنَاءِ
الْمُنْقَطِعِ لِعَدَمِ إِيْمَانِهِمْ وَرَبَّمَا يَشْكُلُ دَعْوَى أَنَّهُمْ مَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ لِأَنَّ ذَلِكَ كَذِبٌ
وَأَنْ يَكُنَ الْإِسْتِثْنَاءُ حِينَئِذٍ مُتَّصِلًا بِاللَّهِمَّ إِلَّا أَنْ يَقَالَ بَانَ هَذِهِ الْجُمْلَةُ فِي مَوْضِعِ هَتْكَ
الْمُخَادَعِينَ وَفِي مَقَامِ رَدِّ فَعْلِهِمْ إِلَى أَنْفُسِهِمْ فَفِيهِ نَوْعٌ لَطْفٍ مِنَ الْمُبَالَغَةِ الْمَلِيحَةِ فَلَا
يَعْدُ مِنَ الْكُذْبِ الْقَبِيحِ وَعِنْدُنَا يَصَحُّ أَنْ يَقَالَ أَنَّ الْمَحذُوفَ عِنْوَانُ أَعْمٍ مِنْهُ فَتَكُونُ
الْآيَةُ هَكَذَا وَمَا يُخَادِعُونَ شَيْئًا إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَفِيهِ نَوْعٌ تَحْقِيرٍ لَهُمْ كَمَا لَا يَخْفَى .
وَمَا يَشْعُرُونَ عَطْفًا أَوْ حَالًا وَيُؤَيِّدُ كَوْنَ الْمُسْتَكْنَى مِنْهُ عِنْوَانُ غَيْرِ ذِي شُعُورٍ
كَعِنْوَانِ الشَّيْءِ وَأَمْثَالِهِ وَحَذْفُ الْمُتَعَلِّقِ دَلِيلُ الْعُمُومِ أَوْ يَكُونُ الْمَقْصُودُ وَمَا

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



مرکز تحقیقات و پژوهش در علوم اسلامی

البلاغ في المعجزة

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

وبالجملة هنا مشكلتان الاولى ان المنافقين اذ لم يعتقدوا برسالة الله/ص فلا يكونوا يخادعون الله والثانية ان مخادعة الله مما لا يعقل راسا .
والجواب عن الاولى ان الاعتقاد واللاعتماد لا يوجب قلب الواقع فان الحقائق ليست مرهونة الاعتقادات والعلوم فعلى هذا اذا كان الرسول الاعظم من قبل الله تعالى وهم يريدون الخداع فلا بد ان تقع المخادعة عليه تعالى مثلا سواء قصدوا ذلك ام لم يقصدوا .

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

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

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

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

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

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

المومنين كانوا مطلعين على مقاصد المنافقين و لعل لتلك النكته اندرج ذكر الرسول الاعظم في سلك المومنين وعلی هذا كان يتوجه اليهم من قبل المومنين ايضا خداع لكتمانهم عليهم ما قصدوه .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

العاشر في مفعول ما يشعرون خلاف كما اشرنا اليه و الاظهر ما را خيرا من انهم لا يشعرون برجوع خداعهم الى انفسهم لما يعتقدون انهم مخادعون المؤمنين غفلة عن اطلاعهم على حال المنافقين وهنا نكتة وهوان مقتضى قوله تعالى و ما يشعرون كون الاستثناء منقطعا ولو كان المستثنى منه عنوان الاحد وامثاله مما ينطبق على ذوى الشعور فاذا كانت الاية هكذا وما يخدعون احدا الا انفسهم يكون الاستثناء منقطعا ايضا لان من لا شعور له لا يصح عليه عنوان الاحد والفرد فافهم واغتم وكن من الشاكرين الاحد عشر

من مشكلات هذه الكريمة ان مخادعتهم الله او مخادعتهم المؤمنين اما يكون على نعت الحقيقة او المجاز و مخادعه الله لهم والمؤمنين ايضا كذلك فان كان الكل على نعت الحقيقة او المجاز فربما يشكل للزوم كون اللفظه الواحد في الاستعمال الواحد حقيقة و مجازا وهو غير معقول والالتزام باستعمال اللفظ الواحد في الكثير الحقيقي والمجازى اكثر اشكالا في الكتاب الالهى الفارغ عن هذه المحتملات واللغز والتعقيدات جدا.

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

معناها اللغوى حسب الارادة الاستعمالية واما الاختلاف فى المقاصد الجديده والمرادات الواقعيه فعندئذ لا منع من كونها حقيقه و مجازا لانها من اوصاف المعانى دون الالفاظ فافهم و اغتتم.

بحث كلامى

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

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

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

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

الرسول و احد وحيث انه بالنسبة اليه تعالى ليس على وجه يستدعى جهله بالضرورة كذلك الامر بالنسبة اليه صلى الله عليه و آله .

بعض بحوث فلسفيه

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

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

الامور العدمية و الشرائع المحض وهذه الامور تقابل العلة التي هي جهة كمال خير محض و وجود صرف .

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



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

علم الغفران

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

و اما الصغرى فلهذه الاية وسائر الايات التي قارنت بين الاسمين وحكمت بالحكم الواحد كقوله تعالى ان الذين يباعدونك انما يباعدون الله وهكذا . ولاجله ولاول آخر مقررة في فقهنا ان ما يقال ان كلمة الله اسم للذات المستجمعة لجميع الكمالات صحيح لا مريية فيه فافهم واغتنم .

ومنها من الممكن ان تكون الاية في مقام افادة ان خداع الله وخداع الذين آمنوا ليس خداعين بل خداعهم خداعه حسب ما يرون في تحديعهم وهذا هو مفاد حرف العاطف فلا يكون هناك الاخداع واحد يصح انتسابه الى الكل بل هناك نكتة اخرى وهوان خداعهم انفسهم لا يخرج عن خداع الله تعالى حسب ما ظنوها وتخللوا ولعل قوله تعالى ومكروا ومكر الله معناه ان المكر ليس من صفاتهم الذاتية بل المكر ايضا من الله تعالى الا ان مكر الله خير الامكرة فانه خير الماكرين لست اقول هذه الامور الانقل اذهان الشاغلين الى نفوذ التوحيد والحق في جميع

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



مرکز تحقیقات کتب و تراث اسلامی

النصيحة والخلق

من الاخلاق الذميمة والاصاف الرزيلة الخدعة وضدها الصراحة و الصداقة وربما يقال ان هذه الصفة و كثير مما قارنتها ليست محكومة بالحسن و القبح الا لاجل الاثار والمقاصد فمن يخادع لاجل احقاق الحق و ابطال الباطل فخدعته حسنة ومن ينعكس يكون من المخادعين المقبوحين والذي يقوى في النظران الاوصاف تنقسم الى الحسنة و القبيحة انقساما واقعيا الا ان من الشجاعة والسخاوة ما يستعمل في جهة الشرفيكون استعمالهما فيه قبيحا دونها في ذاتها ومن الخدعة و المكر والحيلة و امثالها ما يستعمل في ناحية الخير فهو ايضا كذلك فيكون نفي الاستعمال حسنا لما راجح العامل جانب الامر الالهم بابتلائه بالخدعة التي هي المذموم ذاتا و الرزيلة حقا.

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

و يشهد على هذه المقالة قوله تعالى ردا عليهم و ما يخدعون الا انفسهم فانه يستكشف منه ان الخدعة من الرزايل الراجعة اليهم حقيقة او اثرا وخاصة و ان هذه الاية في موقف هتكهم و تثريبهم بانهم يريدون خداع الله تعالى والمومنين فيعلم منه انها من الصفات القبيحة في حد ذاتها و ان امكن ان يستحسن عرضا وبالغير فتدبر

اذا تبيننت هذه المسئلة فليعلم اولا ان الانسان حسب النوع و العاده وان لايتمكن من تحقيق جميع النعوت الكماله ورفض جميع الرذائل والقبايح و الشرور و السيئات و لاسيما ان يتحقق باعلى مراتبها و يتخلى عن جميع زواياها ولكنه يقتدر على ان يتجلى فيه الاوصاف اجمالا و يرفض و يتخلى عن تلك الرذيلات بالنسبه.

و مما يجب ان يهتم به الاوصاف الكرمه المنتهية الى الاعمال و الافعال الانسانيه و الاسلاميه حتى يكون انسانا كاملا و مسلما مؤمنا بالحمل الشايع و مما يلزم عليه التحرز عن اضرار هذه النعوت برفض الشرور و الملكات المنتهيه الى الاعمال الخبيثه و الافعال التوحشيه و من هذه الاوصاف هي الخدعه و مقابله الصراحه.

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

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

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

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

فيا ايها الانسان الكريم ويا ايها المؤمن المسافر الى رحمة الله وبركاته ما الهك عن الله العزيز وما اشغلك عن ربك الرؤف الرحيم حتى تصبح من الغادرين المحتالين وتعمل لغير الله مع ان الامر كله بيده في هذه النشئه وسائر العوالم والنشئات فكأنك تظن في رياتك مأدبة في الدنيا ومكانة فيها ترى ان في جلب قلوب الناس وافئدة الخلائق معيشة مرضية لك مقضية كلاثم كلا ازمة الامور طرأ بيده والكل مستمده من مدده فلا تقزع ابواب الكثره ولا تدع اربابا شتى اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد وقدير ونعم ما قيل كيف يمكن ان يرائي من يعتقد بالتوحيد ومن يعبد الله ويعتقده فكان المرائي لا يصير كافرا بريا بل رياته كاشف عن كفره السابق وعدم اعتقاده وايمانه والله هو الحافظ المنعم وعليه التوكل والتكلان. توجيه وتشریف قيل في هذا الفن وامثاله تقف امام حقيقه كبيره وامام تفضل من الله الكريم تلك الحقيقه هي التي يؤكدھا القرآن دائما ويقررھا وهي حقيقه الصلہ بين الله والمؤمنين انه يجعل صفھم صفه وامرھم امره وشأنھم شأنه يضمھم سبحانه اليه ويأخذھم في كنفه ويجعل عدوھم عدوه وما يوجه اليھم من

مكرموجها اليه سبحانه وهذا هو التفضل العلوى الكريم التفضل الذى يرفع مقام المؤمنين وحققتهم الى هذا المستوى الشامخ والذى يوحى بان حقيقته الايمان فى هذا الوجود اكبر واکرم الحقايق والذى يسكب فى قلب المؤمن طمأنينه لاحد لها وهو يرى الله جل شأنه يجعل قضيته هى قضيته ومعركته هى معركته وعدوه هو عدوه ويأخذه فى صفه ويرفعه الى جواره الكريم فاذا يكون العبيد وكيدهم وخداعهم و اذاهم وهو فى ذات الوقت تهديد وعيب للذين يحاولون خداع المؤمنين والمكريم وايصال الاذى اليهم تهديد لهم بان معركتهم ليست مع المؤمنين وحدهم انماهى مع الله القوى الجبار القهار وانهم انما يحاربون الله حين يحاربون اوليائه و انما يتصدون نعمة الله حين يحاولون هذه المحاولة اللثيمة.

و هذه الحقيقته من جانبها جديره بان يتدبرها المومنون ليطمئنوا ويثبتوا و يعضوا فى طريقهم لايبالون كيد الكائدين ولاخداع الخادعين ويتدبرها اعداء المؤمنين فيفزعوا ويرتاعوا ويعرفوا من الذى يحاربونه ويتصدون لنقمته حين يتصدون للمؤمنين انتهى .

مركز تحقيق كليات علوم إسلامي

و فى هذا الفن ارشاد وايعاذ الى كيفيه مداراه المالكين لماليكهم والساده لعبيد هم والرؤساء لرعاياهم فاذا كانوا مؤمنين فهم فى صف الله تعالى مع بعد الفعل فكيف بهم فى عشرتهم معهم ومواساتهم ومساواتهم والله ولى الحمد والتوفيق وفيه ايضا ايماء واشاره الى اغماضه تعالى عن خطيئاتهم واكتفائه فى جعلهم فى صفه سبحانه بايمانهم فليكونوا غيره مثله حتى يعامل معه معاملته.

التفسير التأويلي على خلاف المسلك والمسلك

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

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

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

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

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

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

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

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

وقريب منه يخادعون الله اى فليخادعوا الله والذين آمنوا و بعبارة اخرى ان
الذين قالوا ربنا الله و قالوا آمنا بالله و باليوم الآخر و هم غير مؤمنين فليخادعوا الله
بعد ذلك ولكن لا يخدعون الا انفسهم ولا يشعرون فيكون الامر بالخداع من باب
التعجيز والاستهزاء والله العالم بالحقايق . و قريب منه يخادعون الله حسب
تسويلاتهم والذين آمنوا و منهم الرسول الاعظم والولى المعظم او يقال تكون الاية
هكذا يا ايها الذين آمنوا اعلموا انهم يخادعونكم ولو كانت مخادعتهم الله نافعه
فخداعكم ينفع وليعلموا ان خدعتهم ترجع اليهم و هم لا يشعرون.

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

وصول المعلول الى حد انسلاب احكام الكثرة وما يخذعون حين خدعتهم الا
انفسهم فانهم يخادعون انفسهم بنفس خداعهم الله والمؤمنين لا بخداع اخرو
يخذعون انفسهم في هذه النشئه لاني النشئات الاخر فيكون راجعا اليهم في الوقت و
هم لا يشعرون بذلك لبعده افهامهم عن درك هذه الرقيقه الالهيه والدقيقه الربانيه .
وعلى مشرب العارف يخادعون الله بعين خدعتهم المؤمنين فخدعتهم الله خدعه
اجاليه بالنسبه اليهم و خدعتهم خدعه تفصيليه بالنسبه اليه تعالى كل ذلك حسب
الحقيقه العرفانيه او حسب التشريفات السياسيه حتى يقف المؤمن امام هذه
المنزله فيجاهد في سبيل هذا المحبوب على الاطلاق والمعشوق بالحق والحقيقه .
وقريب منه يخادعون الله بعين خدعتهم انفسهم وهم لا يشعرون ومكروا و
مكر الله لا بمكر آخر وراء مكرهم من غير انحطاط في الوجود الواجبي ولا ارتقاء في
الوجود الامكاني والافتقاري بل كل ذلك حسب البرهان والعرفان ضروره ان
جميع الحركات والسكنات والافعال والاعمال المتأخره مستنده الى الاوائل
باقوى الاستنادات وبا هم النسب من غير كونه مجازا او ادعاء بل النسب المتأخره
اقرب الى المجاز من المتقدمه كما لا يخفى على البصير الناقد والعارف الشامخ ولقد
علمت منا ان اختلاف الازواق والمذاهب لا يرجع الى اختصاص الكتاب العزيز
الى طائفه منها دون اخرى بل هذا النموذج الالهى جامع هذه الكثرات الوهميه مبين
الحقيقه الجامعه كجامعيه العالم الكبير لها ولا نحتاج الى تكرار وجهها فلاحظ
وتدبر.

قوله تعالى في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما
كانوا يكذبون / ١٠
اللغه والصرف وهنا مسائل :

الاولى المرض محركه اظلام الطبيعه واضطرابها بعد صفائها واعتدالها كما في
الباب وهو قول ابن الاعرابي وعن ابن دريد المرض السقم وهو نقيض الصحة
يكون للانسان والبعير وهو اسم للجنس وقال سيبويه المرض من المصادر المجعوله
كالشغل والعقل وقيل المرض بالفتح للقلب خاصه وعن الاصمعي انه قال

قرئت على ابي عمرو بن العلاء في قلوبهم مرض فقال لي مريض يا غلام وقال ابو اسحق المرض و السقم في البدن والدين جميعا يقال الصحة في الدين و البدن جميعا وفي القاموس وبالتحريك او كلاهما الشك و النفاق وضعف اليقين وقال ابن الاعرابي اصل المرض النقص يقال بدن مريض اي ناقص القوة و قلب مريض اي ناقص الدين.

وفي الاقرب المرض و المرض فساد المزاج وقال ابن فارس المرض كل ماخرج بالانسان عن حدالصحة من علة و نفاق و شك و فتور و ظلمه و نقصان و تقصير في امر - ج - امراض انتهى ما في كتب اللغة ،

والذي هو المهم في النظر ان هذه المادة مخصوص بالاعراض الظاهرية والجسمية فيكون استعمالها في الانحرافات الروحية من المجاز و التوسع بعد وضوح بطلان عكسه و لا يحتمله احد ام يعم جميع الانحرافات و الاسقام و من التدبر في موارد استعمالها في الكتاب لا يظهر شيء لانه في جميعها مصحوبة مع القرينه و هو قوله تعالى في قلوبهم و امثاله

و من المحتمل كون الانحرافات الروحية مستلزمة لبعض التحرفات القلبية الجسمية فيكون في قلوبهم الصنوبرية مرضا ظاهريا من الاخلاط و الاثقال بحسب الواقع و النفس الامر و ان اريد من هذا دعوى انحرافات الروحية فلا يلزم مجاز في المفرد.

و الانصاف ان في عرفنا هذا يكثر دور استعماله في مطلق الاسقام و الا لام المعنوية و الجسمية الا ان عند السؤال عن مفهوم هذه المادة بلا اقترانها بالقرائن الخاصة يتبادر الجواب الى انه الانحرف الجسماني.

و يحتاج اثبات اعميه الى مؤنه غير معلومة جدا و قد اضطربت كلمات اللغويين في هذه المسئلة كما عرفت و مع ذلك يكون الاقرب الى عبائهم الاختصاص و هو المساعد للاعتبار لان في بدو حدوث اللغات لم يكن توجه من اهل

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

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

والذى هو التحقيق ان ما هو مصدر هو مادة م ر ض وما هو اسم لهذه المعانى هى المادة المخصصة بهيته خاصه وهى هيئة فعل اوقتل ولا ينبغي لاهل الفضل الخلط بين حقيقه ماده الاشتقاقية الساريه فى الاشكال المشتقه وبين نفس المشتقات المتخصصه بالهيئات الخاصه الطاريزه على تلك الماده فهناك امران احدهما مرض وهو مصدر ومرض وهو جامد موضوع لمعنى خاص وتفصيله فى الاصول.

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

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

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

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

والتحقيق الحقيقي بالتصديق الخارج عن افق اللغة والصرف ان مسئلة تعدى
الافعال الى المفعول الثاني والثالث من الاغلاط والاخلاط بالنظر الى المعنى و
الواقعيات وذلك لان المفعول الثاني بالنسبة الى المفعول الاول اما يكون محمولا في
جملة تامة فلا تكون الجملة مفعولا ولو كانت فهي المفعول الواحد وان كان محمولا
في جملة ناقصة فهو يرجع الى البدل والتفصيل في موقف آخر انشاء الله تعالى .
تنبيه قد اومأنا آنفا الى الخلاف بين ارباب اللغة في تعدية «زاد» الى مفعولين
وعدمها وقد استدلل المشبثون الى آيات كثيرة وفيها هذه الاية الشريفة .

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

(٢) «الشورا الاية ٢٠

(٤) «شورى» ٢٣

(١) «الصافات الاية ١٤٧

(٣) «المزمل الاية ٤

(٥) سورة البقرة الاية ١٠

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

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

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

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

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

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

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

وان كان معناه نفس الاتصاف بالوجود فيكون القضية حسب الاصطلاح ثنائيه غير مشتمله على النسبه و الربط فهو يعد تاما ولكنه خلاف المتبادر منه و خلاف نصوص الاصحاب في هذه المسئلة واما ما اشتهر بين ابناء الاصوليين من عدم دلالة الافعال على الازمان فهو في المضارع والحال كذلك دون الماضي لشهادة الوجدان والتبادر ولا سيما في الافعال الناقصة التي لا معنى لها الا افاة الزمان مثلا قولك «كان زيد قائما» لولم يكن يفيد الزمان السابق لما كان فيه الخير الكثير كما لا يخفى.

واما ما في الاقرب وغيره من انه يفيد وقوع الفعل وانقطاعه كما عرفت فهو خال عن التحصيل بل هو يفيد حدوث الفعل في الامس واما الانقطاع واللائققطاع فهو من تبعات المادة فما كان من قبيل الضرب و الشتم فهو منقطع طبعا و ما كان من قبيل العلم والشرف فهو باق فكلمة كان تدل على الزمان الذي وقع فيه الفعل وحدث من غير دلالة على بقاء الحادث وزواله فلا حظ و اغتتم.

فبناء عليها لا يصح ما اتفقوا عليه من ان كان ربما يكون ناقصة بل هي كلا ناقصة لاساس لتمامه الا اذا اريد منه التمام والنقص في الكلام فما كان خبره مذكورا و من غير ان يفيد الزمان الماضي المطلق فهو تام و الالفه ناقص فقولك كان زيد تام و كان زيد في الامس ناقص واما اذا قيل كان زيد في الزمان الماضي فهو تام لان الخبر مفاده و يعد من التكرار وان كان بحسب المعنى والحقيقه ناقصا لانه اخبار عن الربط و النسبه دون اصل وجود المبتداء فلا تختلط.

المسئلة الخامسة اليم بحسب المادة و هو الآثم بمعنى الوجع اليم رأسه آلما وجع

فهو أليم ويحتمل اختلافه مع الوجع فيكون هو الوجع الشديد ويشهد له قول اهل اللغة الالم الوجع الشديد ويساعده الاعتبار وهونفى الترادف في اللغة. واما بحسب الهيئته ففي اللغة والتفسير الالم المولم كالسميع بمعنى المسمع وقد مر ان فعيل يحیی لمعان كثير عند قوله تعالى «ولهم عذاب عظيم» ويحتمل ان يكون هنا فيه نوع مبالغه اى ان العذاب اليم وشديد المله ووجعه اللهم الا ان يقال بان توصيف العذاب بالاليم غير جازع نعم الانسان يوصف بانه اليم اى ذو الم فيكون اعتبار المبالغه ممكنا او يقال بان اعتبار المبالغه لاجل افادة تجاوز المله الى الغير كما في توصيف الماء بالطهور ولا يعتبر في توصيفه مبالغه امكان توصيفه حقيقة.

المسئلة السادسة الكذب في هذه المادة بحثا عميقه مذكورة في الكتب العقلية والعلوم الاعتبارية وسيجيىء في موقف آخر ما يرتبط بها وان الصدق والكذب من العناوين المتقابله التي لا ثالث لهما وانها من اوصاف الكلام ام هو الاعم وان مناط الصدق والكذب ماذا وغير ذلك والذي هو المقصود بالبحث هنا.

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

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



مرکز تحقیقات کتاب و تواتر علوم اسلامی

الفرائد والخلافات

١- عن عامر وحمزة امالة الزاي في الموضعين وذلك لاقاده ان الفعل اجوف يائي.

٢- عن الاصمعي اسكان الراء في الموضعين تخيلا ثبوت الفرق بين المرض بفتح الراء فانه جسماني والمرض بسكون الراء فانه معنوي وروحي وقد مضى تفصيله.

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

و اما مبنى التشديد ففي المجمع وغيره انه من التشبيه بما ورد في الايات الكثيرة من التكذيب وهو ماقط جدا.

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

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

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

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



مرکز تحقیقات کتب و تراث اسلامی

المعجزة والبلاغة

الاول مقتضى اصاله الحقيقة ان في قلوبهم مرضا حقيقة لا مجازاً وتأولاً وذلك لان الانحراف الروحي و الانحطاط المعنوي والتمايل الى الكفر والنفاق والحقْد و الاتحاد ينشأ عن الانحرافات الجسمانية والفساد الدموي وامثال ذلك. او يكون في النفس المجردة الناطقه والهوى الاستعداديه انعكاسات وراثيه او الحاصله من المعاشرة والعشرة الاجتماعية مرض وفساد ونقص وعيب وعرض هو الموجب للتمايلات الباطله فعلى كل حال بذلك التقريب تنحفظ على اصاله الحقيقة فما عن ابن عباس انه مجاز او عن بعض اخر في تقريب الحقيقة بوجه اخر غير مبرهن.

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

الثاني اختلفوا في كيفية نسبة الزيادة اليه تعالى و انها نسبة حقيقية أم مجازيه وعلى تقدير كونها حقيقية فهل الزيادة فعل الله تعالى او امها لهم و ابقائهم في كفرهم من غير اعانتهم في توغلهم في الكفر والنفاق.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

بعد كون الجمله في موقف البشارة توصيف العذاب بالاليم ولا سيما على كونه في مقام المبالغه والتشديد بناء على امكان هذا النحو من المبالغه وقد مر ان كون الاليم بمعنى المولم مما قد صرح به اهل اللغة ولكنه اجتهاد منهم فيكون على احتمال صفه العذاب وتعتبر مبالغه لاجل تجاوز المله الى غيره كما في اعتبار الظهور صفه للماء و اعتبار الشاعر للشعر فيقال شعر شاعر ومنه الجدل للجاد.

ثم ان هذه الايه لاشتمالها على ايها استفاده كون العذاب الاليم مستندا الى المرض الذى زاده الله و الى تلك الزيادة خصوصا وهذا مما لا يمكن تصديقه احيانا لذوى الافهام البدويه تعرضت لافاده ان هذا العذاب الاليم مستند الى فعلهم الصادر عنهم بالاختيار دون الله تعالى ودون ذواتهم و اوصافهم الغير الاختياريه.

فمن هذه الجبهه تكون الايه مشتمله على ارقى جهات البلاغه واحسن اسلوب البحث في ضمن تشريح احوالهم السيئه مع ان المترائى من سياق الايات ان ختم

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

ولكن مع ذلك استزادت الايه لحل المشكله هنا وفي الايه الاولى بقوله تعالى بما كانوا يكذبون حتى يكون العذاب العظيم والاليم مقابل كذبهم او تكذيبهم وجزاء لذلك ولقولهم «آمننا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين». وغير خفي ان القرآن يكون على نهج في الالتقاء بحيث يحتل نوعا في كثير من جملة كونه الشعار والدعاء ومنها قوله تعالى «ولهم عذاب اليم» من غير النظر الى الاخبار عن واقعيه ونفس الامر به.

السادس لم قال «في قلوبهم مرض» ولم يقل «في صدورهم مرض»؟ يمكن ان يقال ان الصدر حسب ما يستظهر من بعض الايات الالهيه محل الخطور والزوال وقد كان المنافقون يظهرون الاسلام حسب افواههم ولا سيما اذا كانت الايات تشمل الايمان والاسلام المستودع فيكون اختيار القلب لاجل عدم رسوخ الحقائق في باطنهم وعدم تمرکز الاسلام والايمان في نفوسهم. واما القلب فهو محل الايمان والاطمينان فلما لم يدخل الايمان في قلوبهم قيل لهم قولوا اسلمنا ولا تقولوا آمنافكان المنافقون في قلوبهم المرض لا في صدورهم والله العالم.

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

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

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



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

الفصل

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

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

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

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

ومن العجيب ما كان يسئلي بعض اخواني عن هذه المسئلة من قبل وهو انه هل يجوز ان يدعوا الانسان على ضرراخيه مع علمه باستجابة دعائه وهل يكون ضامنا عند وقوع الضرر والخساره ام لا والمسئلة لا تخلو عن نوع من الاعضال كما لا يخفى. ٤- لاشبهه في حرمه الكذب في الجملة وانما الكلام في دلالة الكتاب العزيز

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

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

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

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

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

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

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



مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کتب و تواتر علوم اسلامی

الكلام

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

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

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

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

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



مرکز تحقیق تکوین و تفسیر علوم اسلامی

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

وعلى هذين يمكن استدلال بهذه الاية الشريفة على ان المبدء واحد فلو كان في المسلمين من يتخذ القرآن عضدا فلا بد من ان يختار مقالة التوحيد وربما نسبت الى جمع منهم يسمى بالقدرية وهم مجوس هذه الامة انهم ذهبوا الى نفي الشرور عنه تعالى رأسا ناظرين الى تقديسه تعالى وتنزيهه عن الواث الشرور والمفاسد وتبعاتها.

وجه الاستدلال معلوم وواضح حيث قال صريحا «فزادهم الله مرضا» ولا شبهة في ان المرض من الشرور سواء كان هو الكفر او غيره.

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

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

كل شيء واحد لانه لاشر في العالم حتى يكون له المبدء الاخر فهو ايضا مردود بها لان المستفاد منها ان المرض شرو يذم عليه.

فعلى هذا يبق سؤال وهو ان الله تعالى محمود في فعالة ولا يمكن ان يصدر منه قبيح ولا يفعل الاخير فكيف يمكن استناد الشراليه فما في كتب التفسير من تنزيه الحق بدعوى ان النسبه مجازية، خارج عن افق التوحيد وادلة الناهضه على ان كل شيء مستند اليه تعالى في وجوده وتحققه فالنسبة حقيقية جدا وهو مقتضى الاصل والظاهر.

والجواب على مشرب التحقيق الحقيقي بالتصديق والموافق للنظر العميق والوجه الفلسفية على مبانيها المحرر في كتبها ومنها قواعدنا الحكمية هو ان النظام الجملي الا تم على ترتيب الاسباب والمسببات حتى يصل كل طبيعة حسب القابلية المودوعة فيها الى كماها اللائق بحالها ويتميز الحق من الباطل والفاعل عن التارك والمسافر عن القاطن والذي يهتئ اسباب الحركة الى الخيرات عن الذي يهتئ اسباب الحركة الى الشقاوة والشرور والظلمات.

فيتنزل الفيض المقدس الرباني من سماء الالوهيه وسالت الاودية بقدرها فلو كانت النطف المزروعة في الاراضي القابلة والبذور المبدرة في المحال المقررة ذات خصوصيات فتهتدى بتلك الخصوصيات الى جانب الفيض المناسب له ولو كان الامر على خلاف هذا الاصل العام النافذ لكان الكل عبثا ولهوا لكان ينبغي ان يصدر كل شيء من كل شيء.

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

التضعفية فلا بد ان يرد عليها الفيض المتساخ معها الوارد عليها والمندرج في مفهومه وماهيته و يكون من منخه فزادهم الله مرضا .
فالى هنا استخرجنا من الاية الشريفة ثلاث مسائل حكيمية وبحوث فلسفية وان ادجنها في مسألة واحدة .

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

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

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

المبحث الرابع ذهب الفلاسفة الاسلاميه الى ان العقاب والثواب من تبعات

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

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

وايضاً لظهورها في ان العذاب الاليم مقابل كذبهم و هو فعل منهم لا يقابل المرض الذي في قلوبهم وازداد دبل يستفاد من سياق الاية وتقييد العذاب الاليم بقوله بما كانوا يكذبون ان المقصود صرف توهم كون العذاب في مقابل ذلك المرض الذي يحصل في قلوبهم بغير اختيار احياناً. فتنادى هذه الاية الشريفة الى ابطال ما اعتقدوه في هذه الورطة وسجلوه في قراطيسهم واساطيرهم ولكن لما كانت الشواهد الكثيرة من الماثير والاخبار الصريحة في تجسم الاعمال و تبعات الصفات المذمومة.

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

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

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

بعض مسائل عرفانيه

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

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

وهكذا يكون في العالم مظهر الازدياد والزياده والانماء في ناحيه الشرور والمفاسد في جانب السيئات والاظلام وذلك المظهر نفس الانسانيه فانها توجب زياده المرض بابقاء حالته وعدم العدول عن الباطل فن هو الزائد و يكون فاعل الزياده بالمباشره هو نفسه الخبيثه الرذيله المدعيه الباقيه على السوء باتباع الشهوات والشرور فيزداد فيها الصفات السيئه والردائل الشريرة فيكون من هذه الجهة تامية وزائدة ومظهر قوله: تعالى فزاد هم الله مرضاً.

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

(١) سورة السجده الاية ١

(٢) الشعراء الاية ١٩٤

(٣) النجم الآية ١٠

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

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

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

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

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



مرکز تحقیقات کتب و پژوهش علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الخلق والموعظة

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

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

فعليك يا اخى ويا نظيرى في خلقى ان تأخذ بنجاتك من هذه الورطه الظلماء وتشدد عضدك وظهرك للاستناره بانوار القرآن بان تعمل به عمل اخلاص وتتدبر في

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



مرکز تحقیقات کتب و تفسیر علوم اسلامی

التفسير التأويلي على اختلاف المسالك والمذاهب

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

وفى حديث غيبة النعماني مسندا عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام و يرتاب يومئذ الذين فى قلوبهم مرض والمرضى والله عداوتنا.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

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

اللغة والصرف ومسائلها:

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

(١) سورة البقرة الاية ١١

(٢) ،، ١٢

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

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

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

(١) سورة الروم الاية ٢٥

(٢) سورة الانبياء الاية ٩٢

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

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

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

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

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

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

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

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

وبالجملة الارض معناها معلوم وهي تقابل الشمس والقمر واما جمع الشمس بالشموس والقمر بالاقدار والارض بالارضين وغيرها فهو اما يحكى عن اطلاع القدماء على ان هذه الكواكب ليست منحصرة بالواحدة وهذه الكرات لا تنحصر بفرد او باعتبار قطعات منها ولا سيما في الارض فانها باعتبار القطعات تجمع بالضرورة وهو ولو كان غلطا بحسب اصل اللغة ولكنه صار صحيحا بعد كثرة الاستعمال مع ان الاظهر انها بحسب المعنى هي السفل والسافل في قبال العلو والعالية وان العرب كان يحسن الكرات السماوية وبيصرها فوضعت بحذائها اللغات بخلاف الارض فلا تحسن الا جهة السفل فوضعت حذائها هذه اللفظة ثم اطلقت على الكرة بعد القول بان الارض كره من الكرات متحيرة في الفضاء كغيرها فتلك اللفظة من الالفاظ الموضوعه للاحداث اولا ولاجله يصح جمعها باعتبار الاسفل ثم انتقلت الى استعمالها في الجواهر والاعيان والاشخاص ثم بعد ذلك اطلقت على الكل ومجموع هذه الكرة وعندئذ لا بأس بان تطلق الارض ويراد منها ارض البدن وارض الاجتماع وارض الارواح والاشباح وغير ذلك لاجتماع الكل في جهة السفل والله ولي التوفيق.

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

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

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

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

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

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

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

(١) سبا - آية - ٩

(٢) فاطر - آية - ٣

(٣) سبا - آية - ٢٢

(٤) فاطر - آية - ٨

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

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

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

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

الثامنة «الا» حرف يستفتح به الكلام و يرد للتنبيه و يدل على تحقق ما بعدها نحو «الا انهم هم السفهاء» وهذه تدخل الجملتين الفعلية والاسمية ولكن اكثر ما يقع بعدها ان و النداء و ترد ايضا للعرض و التحضيض و معناها طلب الشيء لكن العرض طلب بليغ والتحضيض طلب بحث و حينئذ تختص بالجملة الفعلية «الا تستحبون ان يغفر الله لكم» «الا تقولون قوما نكثوا وغير ذلك و ترد للتوبيخ و الانكار وللإستفهام عن النفي «الا اضطبار لسلمي ام لها جلد» و ترد للتمني و هي في هذه المواقف تدخل على الاسمية فقط و تعمل عمل لا النافية للجنس انتهى ما في اللغة.

وفي النحو خلاف في انه بسيط ام مركب وقال في المغني والمعربون يقولون فيها حرف استفتاح فيبينون مكانها و يملون معناها و افادتها التحقيق من جهة تركيبها من الهمزة و لاوهزة الإستفهام اذا دخلت على النفي افادت التحقيق نحو اليس الله بقادر انتهى .

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

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

وهو الاصلاح اوانها ليست شيئاً حذاء الاصلاح ام النظر الى تأكيد موقفهم وتحتيم مرامهم فليتأمل جيداً.

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

المسئلة السابعة صلح الشيء يصلح بثلاث اللام صلاحاً صلوحاً صلاحية ضد فسد اوزال عنه الفساد و اصلحه ضد افسده و اصلح بعد فساد اقامه وفي المفردات الصلاح ضد الفساد و هما مختصان في اكثر الاستعمال بالافعال وقوبل في القرآن تاره بالفساد و اخرى بالسيئه قال خلطوا عملاً صالحاً و اخرسيئاً والصلح يختص بازالة النفاق بين الناس انتهى ما في اللغة.

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

وبالجمله فهى نوعان مخففة من لكن وهى حرف ابتداء غيرعامله خلافا
للاخفش و يونس لدخولها على الجملتين وبجوز ان تستعمل بالوا و نحو لكن كانوا
هم الظالمين و عن ابن الربيع انها بدون الواو عاطفة جملة على جملة ونسب ذلك الى
ظاهر قول سيبويه ثم انه ان وليها كلام فهى حرف ابتداء لمجرد افاده الاستدراك
وليست عاطفه وان وليها مفرد فهى عاطفة بشرطين احدهما ان يتقدمها نفي او نهي
نحو ما قام زيد لكن عمرو ولا يقيم زيد لكن عمرو والنوع الثانى ان لا تقترن
بالواو وعن جماعة انها لا تستعمل فى المفرد الا بالواو حكى عن يونس انها ليست من
حروف العطف و لم تقع فى القرآن غالبا الا الواو العطف قبلها ومما جاءت فيه من
غيره او قوله تعالى لكن الذين اتقوا ربهم وقوله لكن الله يشهد انتهى ما عليه النحاة
واللغويون.

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

المسئلة العاشرة «لا يشعرون» شعريشعر شعرا و شعورا وشعوره وشعرى وشعورا
و شعورا علم به ولكذا فطن به وعقله واحس به انتهى وفى المفردات الشعر معروف
وجمعه اشعار قال و من اصوافها و او بارها و اشعارها و شعرت اصببت الشعر ومنه
استعير شعرت كذا اى علمت علما فى الدقة كاصابة الشعر وسمى الشاعر شاعرا
لفطنته ودقة معرفته فالشعر فى الاصل اسم للعلم الدقيق فى قولهم ليت شعرى
وصار فى المتعارف اسما للموزون الملقى من الكلام انتهى .

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

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

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



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

التجوز والغراب

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

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

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

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

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

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

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

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

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

المعنى والبلاغة

الاول هذه الايات على نمط واحد ونسق فارد والكل في موقف تحديد ردائل المنافقين فيكون اللطف في العطف تارة وفي الاستيناف اخرى ليكون ابلغ واهنى واحسن في توجيه المؤمنين وتحريك المنافقين الى الانسلاخ في زمريهم والانخراط في جماعتهم

ولاجل هذا تكون الاية استينافية والخلاف فيه خروج عن الفهم المستقيم والعقل السليم ويؤيد هذه الطريقة والاسلوب اختلاف الايات في الحمل فمن ابتداء احوال المنافقين كانت الايات قضايا اخبارية قطعية بتيه ومن هنا تغير الاسلوب الى القضايا التعليقية والجمال الشرطية وما يوضحها من غير كونها عاطفه على جملة مذكورة فيها.

الثاني في الايتان بصيغته المجهول اشارة احيانا الى ان القضية ليست الافتراضية وايماء الى سوء حالهم وخاصه المنافقين من غير لزوم وقوع هذه القضية خارجا فما اختلفوا فيه اختلافا كثيرا من البحث والفحص عن الفاعل القائل من الغفلة والذهول وقد تعرض الفخر واتباعه لهذا الخلاف فقال بعضهم القائل هو الله تعالى وقيل هو الرسول (ص) وقيل بعض المؤمنين وربما يحتمل كونه بعض جماعة المنافقين الغير المفرضين ولا طامعين او غير ذلك.

ويمكن ان يقال ان الخلاف المذكور في محله لان الاية في حكم الاخبار عن الواقعة الخارجية ويكون الفعل الماضي دالاعلى ان القول المزبور تحقق سابقا كما ايدناه ببعض الجهات الاخرى اعراب الاية الا ان الاقرب كما يأتي كونها جملة شرطية ويكون الفعل الماضي هنا منسلخا عن الماضي كما هو كذلك في كثير من القضايا الشرطية.

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

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

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

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

الوجه الرابع في تقييد الفساد بالارض نوع تحريك الى ان هذه التثنية التي تربيتهم فيها وارتزقتهم منها وولدتم فيها وكملمت عليها لا يصلح ولا يليق لان تفسدوا فيها ولا ينبغي ولا يحق لذلك ويكون بعيدا عن الانصاف والانسانية.

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

الوجه الخامس في قوله تعالى «انما نحن مصلحون» تأكيدات بكلمة انما اولاً وبالجمله الاسمية ثانياً وبتقديم ضمير ثالثاً وفيه ايضا صنعة الطباق لما يكون بين الصلاح والفساد تضاد ولودلت كلمة انما على الحصر فيكون الامر اشنع وكذبهم اظهر وابرز وفي ذلك اصرارهم على كتمان مقصودهم من التخريب والتفريق وايجاد الخلل والاختلاف وقوة بنائهم وارادتهم على هدم اساس الاسلام وبيان الايمان. فلما كان الامر كذلك نادى باعلى صوته واعلن اعلانا عاما واعلم بالاحرف الاستفتاحية الا انهم هم المفسدون واكد كلامه بالجمله الاسمية وبان التاكيدية وباتيان ضمير الفصل والعماد مضافا الى تعريف المسند الذي قالوا انه دليل الحصر فانظروا يا ايها البلغاء الى كيفية المقارنة بين الجملتين اللتين احديهما من المنافقين والاخرى من رب المنافقين وانهم كيف كتموا مرامهم باستار العباثر وهو تعالى كيف كشف وجوههم الخبيثة بكواشف الكلام على الوجه التام والسبيل الاكمل والطريقة الاتم في اخلص عبارة.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الخط وبعض رسومه

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

وعند نذيتوجه السؤال عن هذه المسئلة وعن تاريخ ذلك وسبب حدوثها وما يريد به من الثمره والنتيجة.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

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

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

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

وثالثاً ليس النهي هنا الارشاداً الى فساد ما كانوا يصنعون ولا يكون من النهي التكليفي.

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

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

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

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

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

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



مرکز تحقیقات کتب و تفسیر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کتب و تواتر علوم اسلامی

المسألة الفقهية

ان كانت هذه الآية في موقف الايات الانحر كما عليه اجماع اهله فتكون راجعة الى حال المنافقين الذين قالوا آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وكانوا يخادعون الله والذين آمنوا وكان كل ذلك عن علم وتوجه والتفات فيفسدون في الارض بغير حق فيجوز اعلام حالهم وعلان الجبهة الاسلامية بسؤسريتهم وفساد مقاصد هم وشروانفسهم. وهذا من الواضح الغنى عن البيان ولو كانت هذه الآية في وصف الجاهلين بافسادهم والقاصرين بمفاسد افعالهم واقوالهم والمعدورين عن تبعات اعمالهم فهي تدل ايضا على جواز الاعلان والاعلام وبيان افسادهم وتوضيح مفاسد افكارهم واغراضهم ولو كانوا غير مؤاخذين بالنسبة الى ما اعتقدوه من الصلاح والاصلاح وكل ذلك جائز نظرا الى امرهم وموضوع اخيرهم به في الاسلام وهو تنفيذ الاسلام وتوجيه المخالفين وتحكيم مبادئ الدين الحقيقي المقبول من كافة الناس.

وبالجملة من مراعاة دقایق هذه الآية ومن المداقة في نكات هذه الكلمة الشريفة يظهر لفقيسة الامة و يفهم الطائفة جواز القيام عند وقوع المزاومة في امثال المقام باعلام الحق و اعلان الباطل ونسبتهم الى الافساد حسب نظره ورأيه ونسبتهم الى الهرج والمرج والاختلال زعما ان ذلك يؤدي الى المصالح العامة والشؤون اللازمة الاسلامية.

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

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

بحث فلسفي واجتماعي

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

النَّصِيحَةُ وَالْإِخْلَاقُ

يا ايها العزيز ويا اخي الحقيقة ويا رفيق الاعلى وشقيقى فى الله اذا قيل لكم لا تفسدوا فى الارض وفى هذه النشئة فانتهاوا وامثلوا اوامر مولاكم ونواهيهم ولا تفسدوا فيها بارتكاب المحرمات والمعاصى وترك الواجبات ولا توجبوا الاختلال فى النظام الكلى والجزئى ولا تخلوا فى اركان سياسة النزل والبلاد الى سياسة الملك والمملكة الاسلامية والانسانية.

وحافظوا على النظمات المحررة الالهية فى جميع الشؤون الشخصية والنوعية ولا تكونوا من المفسدين فى الاراضى والصياصى الربانية فلا تتجاوزوا فى ارض بدنكم وارض الله تعالى الى محارمه وحدوده حتى تكونوا من الهالكين.

فان هذه الصياصيه والاراضى المتصلة والمنفصلة والجزئية والكلىة مقر الامانات الالهية والتكاليف الغيبية والوظائف الشرعية ومحط تنفيذ هذه الودائع الربانية فعليك الاصلاح وتطبيقها حتى تعد من المصلحين وتسمى بالمصلح الكبير على وجه الحقيقة والاحقية دون الدعوى والمجاز ومجرد التسويل والخيال كما ترونها فى اليوم بالنسبة الى الرجالات السياسية فانهم اقتنعوا بذلك فسرَقوا القابهم وهم مفسدون فى الارض واولئك هم لا يشعرون بان الشعب والممل يعلمون فسادهم فى جميع الزوايا والاقطار وفى كافة الامصار والاعصار.

فالمصلح الكبير الذى يشهد بمصلحيته الامة الاسلامية هو القائم بالوظائف الفردية والاجتماعية والسياسات المدنية وغيرها وهو الذى ينهض لتنجيز الامال والاطمحاء وتنفيذ الحكومة الاسلامية والمدينة الفاضلة الالهية حتى تكون هذه النشئة بجميع شؤونها مرآة كاملا للنظام الربانى الذى هو من رشحات النظام الالهى والذاتى.

فاحسن الانظمة والنظمات القابلة للاعتماد عليها والكافل لسعادات البشر

وغیره بانواعها الدنیویة والاخریة هی المنظمة والحکومة التي تكون انعکاسا من
الحکومة الالهیة الکونیة فی نشأت الغیب و الشهود ومراتب الملكوت والناسوت
فاللهم ارزقناه بظهور الحجة (ع).



مرکز تحقیقات کتب و تفسیر علوم اسلامی

التفسير التأويلي على خلاف المسلك المشتهر

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

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

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

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

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

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

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

وقريب منه «واذا قيل لهم» فى الارض لا تكونوا مفسدين، قالوا كذا وكذا. وقريب منه «واذا قيل لهم» يحرم عليكم الافساد فى الارض وانتم مكلفون بذلك كساير الناس فلم ينكروا تكليفهم ولكن انكروا ان يكونوا مفسدين فادعوا اصلاحهم فافضحهم الله فضاحة اطلع عليها الصغير والكبير الى يوم القيمة.

وقريب منه «واذا قيل لهم لا تفسدوا فى الارض» وتذكرنا المنافقين المدنين بذلك نوع تذكار قالوا غير معتقدين بمقالتهم «انما نحن مصلحون» فكذبوا فيها ولا يشعرون بان الوحي يعلن كذبهم ويخبرهم بانهم هم المفسدون.

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

والدهشة فدافعوا عن انفسهم فقط فقالوا «انما نحن مصلحون» اوقالوا انما نحن مصلحون نظرا الى تركيز المسلمين الى كيفية الادب و كان في ذلك خداعهم العجيب فان التليين في الكلام وتوجيه الانام الى المقصود والمرام دأب هؤلاء الاراذل والانعام لما لا جلب لهم الابى ولا مصيد ينفعهم الاصيدا المجاملة والرياء والخدعة والاصغاء.

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

وعلى بعض مشارب آخر «واذا قيل لهم لا تفسدوا» في العالم الصغير بالخروج عن طاعه العقل والامام فانه يوجب الفساد في العالم الكبير كما يوجب الفساد الكبير وهو الاستهزاء بالامام وقتله فلا يجوز الفساد في الجهة السفلية التي هي النفوس وما يتعلق بها من المصالح بتكدير النفوس وتحريكها نحو الشقاوة والظلمة واخراجها من الفطرة المحمورة الى الطبيعه المحجوبة والطينة المخدلة في الارض باتباع الشهوات وشياطين الاوهام والخيالات.

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



مرکز تحقیقات کتب و تواتر علوم اسلامی

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

اللغة والصرف ومسائلها:

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

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

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

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

واما توهم وقوعها زائدة فهو ساقط مطلقا في جميع الالسنه فضلا عن هذا اللسان
الشريف العجيب العجيب بالقواعد والكليات نعم ربما تفيد هنا نفي المماثلة عنه
تعالى بالاولوية القطعية او تفيد التاكيد او بعض الامور الاخر التي تأتى ذيلها
انشاء الله تعالى.

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

المسئله الثانيه سَفِهَ يَسْفَهُ سَفْهًا كان ذاسفه والسفه محرّكة خفة الحلم او نقيضه
او الجهل واصله الخفة والحركة والاضطراب وقال المبرد وتعلب سفه بالكسر متعد
وبالضم لازم انتهى وسفه بالضم سفاهة جهل.

فعلى هذا هى بحسب لغة العرب من معانى الاجسام فيقال سفه ثوبه اذا كان
ردئ النسيج او كان باليا رقيقا وتسفहत الريح الشجر مالت به قال ذو الرمة:

مشين كما اهتزت رماح تسفहत
اعاليها ممر الرياح النواسم

ويقال تسفहत الشئ استحققرته وفى المفردات السفه خفة فى البدن ومنه قيل

زمام سفیه کثیر الاضطراب واستعمل فی خفة النفس ونقصان العقل وفي الامور الدنیویة والاخرویة انتهى .

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

والذى يظهر لی بعد مراجعة اللغة وموارد استعمالها هو ان السفه والسفاهة مصدران من بابین ولكن الكل بمعنى واحد وهو المعنى المقابل للعلم الا ان العلم تارة يطلق على اصل الصورة الكاشفة عن الواقعیات واخرى يطلق على كمال هذه الصورة وهكذا السفه والسفاهة والجهل والجهالة فان الكل بحسب اللغة بمعنى واحد فی الاصل ولكن تعارف اطلاق الجهل على حالة فقد الصورة العلمیة والجهالة على حالة فقد الصورة الكاملة من الصور العلمیة واما السفه والسفاهة فهما يطلقان حسب التعارف على حالة فقد الصورة الكاملة من الصور العلمیة فلا يقال للجاهل المركب سفیه مع انه جاهل بحسب اصل اللغة وسفیه ایضا بحسبه .

وبذلك يمكن الجمع بین تشتت كلمات اللغویین ولا سيما الاقرب النحریر فی الفن .

ومن هنا يظهر ان سفه بالفتح ایضا وان جاء بمعنى النسیان يقال سفه نصیبه ای نسیه ولكنه ایضا خلاف العلم بصورته الكاملة وهذه اللغة مما یكثر الابتلاء بها

في الفقه لما يترتب عليها الاثار والاحكام الالهية فاغتنم.
ثم ان هذه المادة لا تأتي متعدي الا اذا اريد من المتعدي نسبة الغير الى السفه
والسفاهة او اريد منه ايجاد السفه في نفسه فاذا قيل زيد لسفه نفسه فالمقصود انه
خلق في نفسه السفاهة مجازا وادعاء.

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

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

الفراءة واختلافها

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

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

ثالثها تخفيف الاولى وتحقيق الثانية ورابعها تحقيقها جميعا.

مسئلة في رسم الخط

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



مرکز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی

البَيِّنَةُ وَالْإِعْرَابُ

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

واما جملة آمنوا كما آمن الناس فالكاف عندهم في موضع نصب واكثرهم على جعلها نعتا لمصدر محذوف اي ايمانا كما آمن الناس خلافا لسيبويه فيجعلها منصوبة على الحال من المصدر المضمير المفهوم من الفعل. واما لفظة «ما» فهي ايضا مورد الخلاف بين كونها الكافة وكونها المصدرية ويحتمل الموصولة شذوذا.

والذي هو التحقيق عندي ان كلمة «كما» بسيطة وليست مركبة من الحرفين المستقلين في الوضع بل هو مستقل بالوضع وعليها يسقط النزاع الثاني ويكون هو حرف التشبيه المقرون بالعهدو داخلة على الجملة على وجه التشبيه وسيظهر انه من اي اقسام التشبيه انشاء الله تعالى وليس لها محل من الاعراب لانها من المعاني الحرفية حينئذ.

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

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

مالك:

وجرد الفعل اذا ما اسندا لاثنين اوجع كفاز الشهداء

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



مرکز تحقیقات کتب و تفسیر علوم اسلامی

البلاغ في المعاني

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

النكته الثامنة ربما يخطر بالبال ان رد ما صنعوه بالمسلمين وما نسبوه اليهم من السفاهه غير لائق بالكتاب الالهى فاذا هم كانوا من المتجاسرين بالنسبه اليهم والمعادين عليهم بنسبتهم الى الجهالة والسفه فلا يرخص ذلك في حق الاخرين ولا سيما الكتاب العزيز ولكنه يخطون ناش عن قلة التدبر في اطراف المسئلة وهو ان الاسلام حين طلوعه كان يحتاج الى الامدادات الغيبية والاعانه الالهيه والمسلمون في بدو الاسلام يمسون الحاجه و يلمسونها لما لا يجاذبهم الا التشويق الالهى وانه تعالى يعاضد هم حتى في هذه المراحل فلو كان العدو اليهودى يسبهم ويهينهم فيجمع الله تبارك وتعالى فيتقون بذلك احسن التقويه جداحتى يدافعوا عن اعتقادهم وعن الرسول الاعظم (ص) ففي هذا الكلام نهايه البلاغه وغايه الدقه مع ان مقتضى المجاوبه انه اريد نفي السفه عن الاخرين وعن المنتسبين الى السفاهه في كلامهم فيفيد الحصر للقرائن الخاصه واماتوهم افادة تعريف النداء امثال ذلك الحصر في الكلام فهو عندنا غير تمام كما حررناه في علم الاصول.

النكته التاسعه قد عرفت ان السفه بحسب اصل اللغه من الجهل فعلى هذا اذا قيل في حفيهم الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون فهو

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

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

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

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

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



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

الفقه

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

فعلى هذا اذا قيل لهم آمنوا فلا بد من ان يكون الايمان اختياريا لامتناع تعلق الامر بالامور غير الاختياريه ولا سيما مع هذه التوسعه المترأى من التشبيه بانهم يجب عليهم الايمان كما آمن الناس طرا وكلا. ونتيجته هذا الاستدلال هو ان الايمان هو نفس الاقرار باللسان ولا يكون عقد القلب من قيوده وشروطه الاساسيه نعم لا بأس بكونه من الشروط الكماليه.

وقد مر شرط من الكلام حول هذه المسئله ذيل بعض الايات السابقه.

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

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

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

الثالث اختلفوا في قبول توبة الزنادقة المرتدين ومقتضى اطلاق هذه الكريمة ان ايمانهم بقول واسلامهم بصونهم عن الاحكام المخصوصه بهم وغير ذلك من الفروع الممكن تفريعها عليه.

مركز تحقيق مكتبة نور علوم اسلامی

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

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

واذا قيل هؤلاء الشلة ولتلك الطائفة من اهل الباطل آمنوا كما آمن الناس وكما
آمن عموم البشر عواما عاميا كان او خواصا خاصيا ولا تتخذوا سبيل الغى فتفرق
بكم ولا تميلوا الى التأويل بحمل الاوامر والنواهي الى الجهات العقلية والذوقية
ولا تكونوا من المفرطين قالوا انؤمن كما آمن الناس كلاً فانهم الارذلون واصلون
اعمالا و يتطرقون طريق الغى والغواية وسبيل الضلاله و ينهمكون فى الدنيا و
ظواهرها ولا يطلعون على الحقائق والرقائق ولا يدركون الدقائق والاسرار و
لا يلمسون البواطن والحقيقت.

فيتوجه اليهم حين ما يترفون بهذه الاصوات المضله الشيطانية الا انهم هم
السفهاء ولكن لا يعلمون فالايه لا تختص بجماعه المفرطين فقط وهم المنافقون بل
تشمل هؤلاء المفرطين فيكون هذا السبيل ايضا ممنوعا فى الشريعة و باطلا ومن
السفاهه عند الله تبارك وتعالى.

اقول ما مرعين الحق وحق الصدق الا ان مجرد امكان تطبيق الايه الشريفه
عليهم لا يشهد على ان الايه تدل حسب الدلاله العرفيه على حرمة مسلكهم ومرامهم
كما لا يخفى والله العالم بالاسرار والحقيقت.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

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

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

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

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

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

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

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

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

بعض مسائل فلسفية

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

الموعظة الحسنة والصيحة

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

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

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



مرکز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی

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

چرخ باين اختران خوش نقش بس زيباستي صورتی در زير دارد آنچه در بالاستي
والى هذا النمط العرفاني والمائدة الملكوئية السبحاني وردت الاية والروايات وعبرني لسان الشرع عن هذه العوالم بعالم الذر اشارة الى الاجمال والبساطة العرفية المشهودة في الذرات وسيأتي تحقيقه ذيل الاية المناسبة انشاء الله تعالى.
وربما كان النظر هنا في قوله تعالى «آمنوا كما آمن الناس» الى عموم الناس وايمانهم في عالم الغيب والذر حيث قال الله تعالى «الست بربكم قالوا بلى»^(١) ضرورة ان عموم الناس ما كانوا مؤمنين وحل الالف واللام على خلاف ظاهره خلاف الظاهر حسب ما تحرر في محله عند جمع من الاصحاب (رض).

فالاية بحسب الظاهر انما تكون شاهدة على مسألة اصولية كما مرو على مسألة عرفانية علمية بحسب الباطن والتأويل وغير خفي ان الامر هنا يناسب المعنى العرفاني لان المنافقين كانوا بحسب الباطن غير مؤمنين فامروا ان يؤمنوا في الباطن كما آمن الناس في عالم الذر والباطن وعندئذ يناسب التعبير عن هذا الايمان عند

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



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

التفسير الباوي على خلاف المسلك والمشيء

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

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

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

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

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

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

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

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

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



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

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

اللغة والصرف مسائلها:

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

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

(١) ١٤ سورة البقرة

(٢) ٧٤ .. الكهف

(٣) ٦٢ ..

(٤) ١٤٣ .. آل عمران

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

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

الثانية خلا يخلو خلواً وخلاء فرغ المكان ورحل ساكنوه والشيء مضى وخلي به سخر منه وبالشئ انفرد به ولم يخلط به غيره وبفلان واليه ومعه خلوا سأل ان يجتمع به في خلوه ففعل انتهى ما في الاقرب وفي المفردات خلا اليه انتهى اليه في خلوه والخلو يستعمل في الزمان والمكان لكن لما تصور في الزمان الماضي فسراهل اللغة خلا الزمان بقولهم مضى الزمان وذهب انتهى وفي المحيط ويتعدى خلا بالباء وبالي والباء اكثر استعمالاً وعدلت الى لانها اذا عدت بالباء احتملت معنيين احدهما الانفراد والثاني السخرية اذا يقال في اللغة خلوت به اي سخرت منه والى لا يتحمل الامعنى واحداً انتهى وقال الاخفش خلوت اليه جعلته غايه حاجتي انتهى.

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

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

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

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

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

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

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

ثم إن الحذف أكثر لكثرة النونات وفي الجمع إن المحذوف هي النون الثانية لأنها التي تحذف في نحو «وان كل لما جميع لدينا محضرون» وقد جاء على الأصل في قوله «انني معكما» انتهى وهذا غير مبرهن والامر سهل.

الخامسة هزأ به ومنه وهزى يهزأ هزوا سخر منه واستهزاء استهزاء بمعنى هزء انتهى ومنه يستخرون وقر واستقر وعلى واستعلى وعجب واستعجب فانه قد صرح أهل الصرف في معاني باب الاستفعال أنها قد تحيى بمعنى فعل إلا أنه قليل جدا وليس بقياس. هذا بحسب الهيئة وأما المادة فربما يقال هي الاستخفاف والاستحقار والاستهانة والتنبية على العيوب والنقائص على وجه يضحك منه انتهى وفيه ما ولا يخفى من عدم لزوم كون الطرف مورد النقص والعيب وقيل أصله الانتقام ولا يخفى ضعفه ولا يعتد به كوفه باللفظ بل ربما يحصل بالفعل والاشارة وهذا يشهد على أن أصل المادة هي الملاعبة الخاصة والمجاملة على وجه التغطية أحيانا أو العلانية كثيرا وبعبارة أخرى المعاملة ممازحة من غير جد وواقعية وأما أصحاب التفسير فكثيرا يراعون في توضيح المعاني اللغوية جانب معتقداتهم وصحة إطلاقها على الله تعالى وعدمها وهذا من التمشية الباطلة قطعاً ووجب التعمية والضلالة.

النزول وسببه وتاريخه

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

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

واذلقوا الذين آمنوا الخ قال موفق بن احمد فدللت الاية على ايمان على (ع)
ظاهرا وباطنا وعلى قطعه موالاه المنافقين واطهار عداوتهم انتهى .

وغير خفي ان الاية بذاتها ليست دالة على ما ذكره.

القرائه وانحائها

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

ابي حنيفة

٢- قرء الجمهور «معكم» بفتح العين وعن بعضهم في الشاذ «معكم» بسكون

العين وهي لغة غنم وربيعة وقال ابن مالك: ومع مع فيها قليل ونقل

٣- نسب الى اهل الحجاز وقرائتهم قوله تعالى «واذخلوا الى» خلولى، بحذف

همزة الى وابقاء حركتها على الواو قبلها وكذلك الامر في امثاله.

٤- قرء الجمهور مستهزون بتحقيق الهمزة وهو الاصل وربما تقلب ياء مضمومة

لانكسار ما قبلها وفيهم من يحذف الياء تشبيها بالياء الاصلية في نحو يرمون فيضم

الراء وحكى عن سيبويه تحقيقها ان تجعل بين بين ومذهب ابي الحسن ان تجعل

ياء قلبا صحيحا وحكى عن ابي الفتح حال الياء المضمومة ينكر كحال الهمزة

المضمومة.

ثم انك قد علمت فيما سبق ان كتابة الهمزة كما يجوز منفردة كذلك يجوز منضما

مع الواو فيكتب مستهزون كما في غير المقام الا ان التجاروز عن كيفية كتابة

القرآن خصوصا ممنوع لانه ربما يؤدي الى نحو تحريف فيه و يصير بابه مفتحا على

الاخرين الغافلين.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

التَّخَرُّفُ وَالْإِعْرَابُ

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

والبحث حول القضية الشرطية وبعض مسائلها قدمضي في الايتين السابقتين.

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

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

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

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



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المعجزة والبلاغة

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

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

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

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

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

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

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

كون الكل يظهرون الايمان والافلا يكونوا ولا يعدوا من المنافقين فدأب المنافقين كان ذلك وهو الابرار عند اللقاء وتأكيده الاستهزاء والخلاف عند الخلوة معهم وهي شيطنتهم.

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

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

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

وترتيب احكام الاسلام عليه من غير الحاجة الى التاكيد والحلف.

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

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

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

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

اكابرهم ام شياطينهم وقدمر الايماء اليه في السلف والذي اردنا الاشاره اليه هو ان من مراتب السعاده ومن منازل النورانيه و الفضيله منزله اللقاء ومرتبته الملاقاه مع الانوار والسعده فان من كان فيه استعداد اللقاء لابد وان يكون فيه نوع من السنخيه وغير مباين مع النورانيه المطلقه.

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

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



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

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

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

مركز تحقيق كتب التراث

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

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



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

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

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

وتلك الصورة والسيرة الباطنية ربما يتشكل بشكل الماشي المستوى القامة وربما يتشكل باشكل ساير الحيوانات والانواع و يصير بحسب الباطن في الحركة الحقيقية الطبيعية منتها الى الطبائع الاخر وذلك لعدم تحدد طبيعته بما يتعصى عن قبول اية صورة امكنت مادتها عن حلولها فيها حسب ما تحررنا في قواعدنا الحكيمة. والى ذلك يرجع المسخ وساير انحائه فان الكون دائم النسخ والمسح واذا كان يراهم الله تعالى بما هم عليه من الواقعية الحاصلة لهم في الحركة التضعيفية الانحطاطية يصح ان يعبر عنهم بالشياطين لانهم واقعوا اولئك كالانعام واصل سبيلا فبالجملة تشير الاية الشريفة حسب الاحتمال الاخير الى هذه القاعدة فلا تلزم المجازية التي هي خلاف الاصول العقلانية فليتأمل جيدا.

المواعظ والحكمه والاخلاق

اعلم يا عزيزي في الله وقره عيني ان اختلاف حالات الناس في الجلوة

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

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

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

التفسير التأويلي على خلاف المسلك والمشيئة

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

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

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

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

بعض ومع جماعة من المؤمنين واذلقوا الذين آمنوا من الموجددين حين النزول
اوالموجددين بعده قالواآمنأ كماقلنا فيما سبق وحكاه القرآن حيث قال ومن الناس من
يقول آمنأ بالله الخ واذاخلوا ليشياطينهم الذين هم يوحون اليهم ويحركم على ذلك
ويعلمونهم الاظهار حفظا لاعراضهم وحقنا على دمائهم قالوا انا معكم انما نحن
مستهزئون.

وقريب منه واذلقوا الذين آمنوا على اختلاف حالاتهم من التعاهدتاره وعدم
المعاهدة اخرى و على دأبهم وعاداتهم مرارا قالواآمنأ كمايمانكم بالمبدأ والاخره وباصل
الرساله دون شخص الرسول وقد اهلوا كلامهم حتى لايعلم حالهم
واذاخلوا وانصرفوا خالين الى شياطينهم قالوا انا معكم ومعتقدون بما اعتقدتم انما نحن
المستهزئون ونحن الاستهزاء شغلنا ودأبنا وملكتنا وقريب منه انما نحن المستهزئون
فيمستهزئون المؤمنين وشياطينهم فيقولون عند كل من الطائفتين خلاف ما كان عند
هم وان شياطينهم يحركونهم نحواستهزاء المؤمنين ولكنهم كانوا في
الشيطنه اقوى منهم فهم على هذاطائفة من المنافقين غيرالمعتدين بما اعتقدتهم
شياطينهم.

وقريب منه واذلقوا الذين آمنوا قالوا آمنأ مع انهم ما كانوا مؤمنين لا بالله ولا بشئ
آخرو كانوا يقولون خطابا للمؤمنين آمنأ واذاخلوا الى شياطينهم المُحركه قالوا انا معكم
ضدا عليهم وعنادا وانما نحن من الجماعة المستهزئين الذين يستهزئون المؤمنين وان
كانوا مختلفين بحسب الاعتقاد لان منهم اليهود والكفار والمشركين.

وقريب منه واذاخلابعضهم مع بعض والى انفسهم الذين هم الشياطين واتفقوا
في الخلوة يقول كل من الاخرانامعكم واذاخلالذين فيهم من
النورانية شئ الى شياطينهم الذين هم في الظلمة منغمرون قالوا انا معكم معية
جسمانية وروحانية انما نحن مستهزئون.

وعلى بعض المشارب الاخر واذلقوا الذين من جنود الحق الباطنية والظاهريه

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



مرکز تحقیقات کتب و تواتر علوم اسلامی

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

اللغة والصرف:

المسئلة الاولى قد تعرضنا فيما سلف لفنّاد الهيّة الاستقبالية وقلنا انها لا تدل على الزمان المستقبل وليست موضوعة لذلك بل هي مشتركة وفي مقابل الماضي فتوغل في الحال باللام وفي الاستقبال بالسين وسوف فاستفاده شئ من الهيئات الاستقبالية المستعملة في هذه الاية الشريفه ليس بشئ عجا هذا مع ان في الايه بعض القرائن كما سنشير اليه في محله.

الثانية مدّ يمدّ ماذا الحبل بسطه وهو في الاصل السحب والجرو وما في كتب اللغة من المعاني المختلفة يرجع اليه وفي الاقرب وغيره مدّه في غيّه امهله وطول له والشئ جذببه انتهى والذي يهمننا النظر هنا اليه هو ان الامهال والاملاء من المعاني المستقلة لهذه الماده ام لا فقليل بالاول حذرا عما يأتى في نسبة هذه الماده اليه تعالى وهو المحكى عن البيضاوى وغيره وانت خبير بعدم جواز الخلط بين المسائل اللغوية والاحكام العقلية.

والحق ان الماده المذكورة بمعنى واحد وهى التقويه والامدادو الاعانه الا ان اعانه تختلف بحسب الموارد كما يأتى في محله وامام اقليل بان

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

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

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

الثالثة الطغيان معلوم من طغى الماء اى تجاوز عن الحد المترغب فيه واطلاقه على العاصى الباغى ليس من المجاز والالتزام غير ممنوع ايضا.

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

وقد وردت هذه الكلمة فى سبعة مواضع وفى خمسة منها اقترنت بكلمة الطغيان وكأنه يستشتم نوع التيام بينها بحسب المعنى وذلك ان فرعون او الماء لو طغى كما فى قوله تعالى «انا لما طغى الماء» ففيه وان كان فى محيط الدم معنى التبخر والطمطراق والجبروت فالماء اذا طغى فقد ارتفع وهذه الرفعة كمال الماء وان كان فيه ضرر الشاطئين والساحلين وهذه الرفعة التوهية تنكسر بالعمه والعمى والتردد فى الغنى والفضالة.

تنبيه الطغيان من طغى وظغى وهكذا الطغيان بالكسر يقال طغى الكافر على
 في الكفر وفلان اسرف في المعاصى والظلم انتهى واما الطفوان فهو من طغايطغو
 يقال طغا الماء هاجت الوجه والسيل جاء بماء كثير انتهى والذي هو الحق كما تحرر
 اتحاد المعنى واختلاف الياثى والواوى لاختلاف البلدان والمعنى الاول حسب اللغة
 انسب وربما يكون الطغيان من طغابقلب الواو ياء.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفرائد والخلاف

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

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

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

٤- حكى عن الكسائي اماله في طغيانهم.

الاعراب والنحو

قوله تعالى «الله يستهزء بهم» اما مستأنفة جوابا عن السؤال المقدر او انشائية دعائية وعلى كل تقدير يحتمل كونها حالا عن ضمير قالوا انا معكم. قوله تعالى «ويمدهم» من قبيل الخبر بعد الخبر ولا يكون عطفا الا بهذا المعنى وما اشتهر من عطفه الى الخبر باعادة المبتدئ غير موافق للتحقيق فكما اذا قيل زيد عالم يكون الثاني خبرا للمبتدأ الواحد كذلك في العطف والاخيره في الا اللطف في التعبير وحسن الاستعمال وربما يورث عطف البيان ويكون استهزائه تعالى عين امدادهم على العمه والله العالم.

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

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



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

المعجزة والبلاغة

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

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

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

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

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

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

الرابع الفعل المستهز به اليهود معلوم من الكتاب العزيز فان فى تردد هم وبين شياطينهم وبين المؤمنين يحصل سوئظرهم واما الفعل المستهزئ به اليهود من الناحية المقدسة فغير واضح ولا جله اختلفوا انه فى الدنيا او فى الآخرة اوفيهما.

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

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

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

السادس يظهر من الاكثر ان الاية الشريفة جملة اخباريه وفي بعض العبارات احتمال كونها انشائية فيكون دعاء وشعارا عليهم وابرار انزجار من قبله تعالى بالنسبة الى طائفة اليهود اولا والى من يشابههم من ساير الملل ثانيا لعدم اختصاص لها في حقهم ففي هذه الاية وما مر من الايات السابقة نوع هتاف يعتبره العقلاء ويساعده الاعتبار وبذلك ينحل كثير من المعاضل والمشاكل لما لاحاجه الى تصحيح النسب مثلاً في قوله تعالى يمدهم وهذا النحوم من العلامات والاعلانات متعارفه ولعل قوله تعالى قاتلهم الله انى يؤفكون^(١) من اظهر مصاديقه.

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

السابع فيما يمددون به وجوه واحتمالات ومن الوجوه المشتمله عليها الاية

(١) سورة التوبة و٤ سورة المنافقون

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

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

وقد عرفت كيفيه الجمع بين قوله تعالى «قالوا اتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين» وسيأتي كيفيه الجمع حسب الاصول العقلية بين الايتين الاخيرتين الا انه ربما يمكن دعوى ان الاعانة على الاثم والعدوان ليس من المحرمات الشرعيه بل هي من المقبحات العقلية العرضيه ويكون قوله تعالى «ويعدهم في طغيانهم يعمهون» قرينه على ذلك وصار الى الحكم الارشادي دون التحريم الشرعي.

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

استحقاق فهو افحش وان كان عن استحقاق و يتمكن من ترك الاعانه فيجب
وان لا يتمكن يلزم عدم قدرته و ارادته تعالى وهو اشد فسادا و اظهر بطلانا.
ولاجل ذلك وامثاله يلتزم الفقيه في هذه الايات بالتأويل والتوجيه المنتهى الى
تحديد الله تعالى ايضا في عموم نفوذ قدرته وحكمته حذرا عن سوء الادب الى ساحته
ومقامه غفله عن ان في ذلك ربما يلزم الفساد الاكثر وسوء الادب اشد وتكون الاية
المشار اليها المشتملة على النهي دليلا على ان المراد بقوله تعالى يمدهم في طغيانهم
يعمهمون انه يتركهم ويدعهم ويحولهم الى انفسهم و يفوض الامر اليهم ويخرجون بذلك
عن حكومته تعالى وفي اعتبار كما لا يخفى.
وسيظهر في البحوث الاتية المتكفلة لهذه المسئلة كيفية حل المعارضه بين
الاراده التشريعيه التحريميه والتكوينييه الامداديه فاغتنم.



مرکز تحقیقات فقه و حقوق اسلامی



مرکز تحقیقات کتاب و تواتر علوم اسلامی

الكلام

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

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

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



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

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

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

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

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

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

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

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

بعض بحوث العرفانية والاسمائية

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

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



مركز تحقيقات كميته علوم اسلامي



مرکز تحقیقات کتاب و تواتر علوم اسلامی

الاخلاق والموعظة

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

ولكن الدقيق من التأمل والحقيق من التفكير يورث ان المنافقين وان خلوا الى شياطينهم الا ان الخلوة معهم والتستر في كفرهم وعنادهم لم يستلزم هتك حالهم وكشف سريرتهم والذي اوقعهم في اقتضائهم فاصبحوا مهتوكين بين العوام والانام وعلى روس الخاص والعام ما ظهوره وشهدوا على انفسهم بكفرهم وبانهم هم المستهزون فاخذ الله عليهم واستهزئهم وبعدهم في طغيانهم يعمهون.

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

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

فان الرحمة الواسعة الكلية والقدرة الجامعة البسيطة ربما تشمل العباد في حال من الحالات حتى يفيسى الى امر الله ويفنى في فناءه وبحشر يوم القيمة مع المتقين ويكون في الجنة مع المقرين والتوابين الا وان الله في ايام دهر كم نفحات الا فتعرضوا لها.

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

وقد جائكم كتاب ونور يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور وقل انما اعظكم بواحدة ان تقوموا لله مثنى وفرادى فايك ثم

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



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي



مرکز تحقیقات کتب و تواتر علوم اسلامی

التفسير البازيل على اختلاف المسالك والمسالك

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

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

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

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

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

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

وقريب منه الله يستهزئ بهم يرجع ضرر استهزائهم الى انفسهم او بانه تعالى
يحقرهم ويهون عليهم ويمدهم بالشيطان التمكن عليهم في طغيانهم وكفرهم
ونفاقهم يعمهون وينغمرون.
وقريب منه الله يستهزئ بهم بان ينعمهم في الدنيا بانواع النعم و يظهر عليهم
منه تعالى مايفعل بهم خلاف مايفعل بهم في الآخرة ويمدهم باعمارهم وتمديد عمر
هم في طغيانهم وايدائهم واستهزائهم يعمهون و يضلون.

وقريب منه الله يستهزئ بهم باشراف النبي (ص) وامثاله على احوالهم مع انهم
بالغوا في كتمانها ويجرى عليهم احكام الاسلام و يعاملون معهم في الآخرة على خلافها
فتكون النار مثوى لهم وهل الاستهزاء الا هذا ويمدهم في طغيانهم يعمهون.
وقريب منه الله يستهزئ بهم و يدعهم يخبطون على غير هدى في طريق لا يعرفون
نهايته ولا يتوجهون غايته ثم يتلقهم اليد اللهى والقدره الالهية في نهايه الطريق وهذا
هو الاستهزاء الخبط والتسخر الرعب ويمدهم و يستهزئهم بنفس هذا الامهال والمدد
والترك او تمكين عدوهم عليهم وهو صديقهم الذى يتردون عنده فيعمهون و
يترددون واقعا و يتحIRON حقيقه.

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

وقريب منه وليستهزئ الله بهم و يسخرهم كما سخرُوا واستهزؤا وليمدد هم في طغيانهم يعمهون وليكن الله تعالى يلقهم في العمى والعمه وفي التحير والتهيه اوانه تعالى يعلن وهتف باستهزائهم ولكن يمددهم في طغيانهم باحد الوجوه السابقة يعمهون.

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

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

(١) سورة الحديد ١٢

(٢) سورة الاعراف ٢٠٢

(٣) سورة الانعام ١٠٩

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

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

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

مسائل اللغة والصرف:

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

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

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

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

الان ومع نطاق اللغة ربما يعدمن المجاز والاستعاره والكنايه وسايرانحاء
المجازات واخرى يكون على وجه الحقيقة الثانويه باكتساب اللفظ معنى حديثا
اونطاقاواسعا فى مفهومه الاولى هذا بحسب البحث الكلى واما فى خصوص هذه
اللغة فالاقرب مجازيته فى هذه المواقف واما انه من اى اقسام المجازات فسيظهر فى
بحوث البلاغة والمعانى فما فى مجمع البيان وغيره خال عن التحصيل.
الثانية الضلالة ضد الاهتداء وقدر معنى الهداية وهى من ضل يضل ضللا و
يكون لازما وقد مرذيل قوله تعالى ولا الضالين ما ينفعك.

الثالثة رِبَحَ فى تجارته يربح رِبْحًا ورَبْحًا وكسب وتجارته ربح فيها فهى
رابحة والربح ويحرك اسم ما يربح الربح بحركة ايضا ما يربحون من الميسر انتهى ما
فى اللغة وفى تاج العروس والمفردات الربح الفاء فى المتجر والزيادة الحاصلة فى
المبايعة وقال ابن الاعرابى هو اسم ما يربح والعرب تقول ربحت تجارته اذ اربح
صاحبها فيها ومن المجاز تجارة رابحة يربح فيها لان التجارة لا تربح انتهى.

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

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

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

في الحقيقة اتي بالزيادة هو المال المتجربه فما اشتهر بينهم من المجازية في قول العرب
تجارة رابحة وقولهم ربحت تجارتهم غير واضح عندى .
ومحتمل كونها على نعت الحقيقة لان التاجر بما انه يتجرب ربح فكل من
صاحب المال والتجارة علة الربح وسبب الزيادة كما لا يخفى .

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



مرکز تحقیقات کتب و تواتر علوم اسلامی

الْقِرَاءَةُ وَالْخِلَافَةُ

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

تذنيب

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

(١) سورة التكاثر الاية ٦



مرکز تحقیقات کتب و تواتر علوم اسلامی

البَيِّنَاتُ وَالْأَعْرَابُ

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

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

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

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

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



مرکز تحقیقات کتب و تدریس علوم اسلامی

المعجزة والبلاغة

الاول قد عرفت في الاية السابقة ان الموقف مقام الاستيناف لا العطف ولا الابتداء بالحرف وكان في هذا النحو من الاستيناف يؤكد حصر الضلالة بهم لانه لاحاجة الى القرينة والعطف في فهم المراد من اولئك لوضوح ضلالهم وفسادهم.

الثاني قد عرفت ذيل الاية الخامسة من سورة البقرة ان اولئك غير موضوعة للإشارة الى البعيد على اشكال فيه ولو كانت هي للبعد فرمما تحيى للبعد تعظيما وتفخيا وربما تحيى لافادة البعد المعنوي وان الغرب الغير الملموس وغير المحسوس بمنزلة الغرب المحسوس فتأمل.

الثالث من وجوه بلاغة الكلام الاهمال حتى يذهب كل فكر وخيال مذهبه ومحلّه ولاجله اختلفوا في المشار اليه ويمكن الخلاف فيه فقل ان من قوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا^(١)، نزل في عبدالله بن ابي واصحابه وقيل هذه الايات كلها في جميع المنافقين وبناء عليه يمكن ان تكون الاشارة مخصوصة بهم او تكون اعم ويحتمل ان تكون هي الاشارة الى الافراد الموجودين من المنافقين لانها سيقى للإشارة الى الجزئيات والافراد وانما هي البعيدة واقعا وحسا.

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

والذى هو التحقيق ما عرفت منا وهو ان هذه الايات اعم من الطائفة الخاصة ويكون النظر فيها الى ما ورد في صدرها وهو قوله تعالى «ومن الناس من يقول» والايات المتأخرة الى هناكها ناظرة الى ذلك الموضوع وفيها العوارض واحوال ذاك الموضوع وما مر من احتمال اختصاص بعضها ببعض المنافقين غير مبين كما ان

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

العاشر نسبة الربح الى التجارة مجاز عندهم لان التجارة لا تربح والتاجر يربح والذي هو المحتمل كما يكون النسبة الى التاجر مجاز لان التاجر يستربح. بالتجارة فما هو الربح هو النماء فاذا قيل الشجرة نمت وزادت صحت النسبة حقيقة وصح ان يقال ان الزارع استربح بناء الشجر وربيحه وزيادته وبالجملة ما هو سبب الربح قريباً هي التجارة والتاجر سبب مع الواسطة وبالالة فليتدبر.

وان شئت قلت الربح لازم ولا يصح ان يقال ربح في بيعك الا بتأول ويصح ان يقال استربحت في بيعك فلا تختلط.

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

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

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



مرکز تحقیقات کتب ویران علوم اسلامی

بحث فقهي

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

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

فن هذه الاية تستخرج جواز بيع ما لا يعد عينا كما في بيع السرقة التي هي المتعارفة في هذه الاعصار والامصار.

بعض بحوث فلسفية

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

وَيَفْضِلُ وَيَغْرُقُ فِي الْبَحْرِ اللَّجْجِي فِي ظِلْمَاتِ بَعْضِهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِنْ قُلْتَ فَكَيْفَ يَجْمَعُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ قَوْلِهِ تَعَالَى وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ .

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

وايضاتدل الاية على صحة تقبيح المنافقين ولا يوضح ذلك الا بالنسبة الى الامور الاختيارية فتكون من هذه الجهة ايضا دليلا على اختيارية الضلالة والهداية وانهم اقرب الى افعالهم السيئة من الله تعالى كما ان الامر كذلك بحسب الفاظ الاية الشريفة ويمكن ان يقال ان قوله تعالى وما كانوا مهتدين ناظرا الى ان الهداية ليست بالنسبة اليهم من الذاتيات والمحولات بالصميمة بالصاد فما كانوا مهتدين بحسب الذات بل كانت هدايتهم من المحولات بالصميمة بالضاد ولذلك تمكنوا من اشتراء الضلالة بها والله الهادي.

الخلافة والمعظية

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

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

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

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

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

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

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



مرکز تحقیقات کتاب و تواتر علوم اسلامی

التفسير التأويلي على اختلاف المسلك والمشي

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

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

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

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

(١) سورة فصلت الاية ١٧

(٢) سورة العنكبوت الاية ١٠

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

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

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

مركز تحقيقات كميته علوم راسدى

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

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

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

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

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



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

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



اللغة والصرف ومسائلها

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

والذى يظهر لى من الدقة فى معناه ومن قوله تعالى والله المثل الاعلى^(١) وقوله تعالى ليس كمثل شىء^(٢) ان هذه المادة تشعر الى الوجود النازل للشىء الحاكى له نحو حكاية واقعية غير جعلية او ادعائية جعلية فاذا قيل تمثّل لها بشراً سوياً يستفاد منه الوجود النازل المماثل الحاكى له الملازم لكونه شبيهاً به حتى يحكيه ونظيراً له حتى يوجب الانتقال اليه وقولهم فلان ممثّل فلان اى وجوده الثانى ونائبه وحاكه

(١) سورة النحل الاية ١٦

(٢) سورة الشورى الاية ١١

بوجوده لا بقوله وفعله ومن الوجود الادعائي الجعلى كون الذى استوقد نارا الخ ممثلا وحاكيا للمنافق المظهر للاسلام والايمان.

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

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

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

(١) سورة الاسرى الاية ١

(٢) سورة ص الاية ٧٦

(٣) سورة الرحمن الاية ١٥

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

الثانى ترد على الماضى وتستتبعه الجملة الثانية على شباهة الشرطية نحو لما جاثنى اكرمته الثالث وقد تحيى للاستثناء فتدخل على الجملة الاسمية نحو ان كل نفس لما عليها حافظ واختلفوا في صورة دخولها على الماضى في انها حرف وجود لوجود او حرف وجوب لوجوب ام هى ظرف لفعل وقع لوقوع غيره وعن جماعة انها ظرف بمعنى حين وقال ابن مالك هى بمعنى اذ واستحسنه ابن هشام. اقول كونها حرف وجود لوجود او وجوب لوجوب ليس محط النزاع ولا يليق به لان ذلك يستتبع الفعل الذى دخل عليه فاذا قيل لما اكرمنى اكرمته فهو يفيد الوجود للوجود واذا قيل لما اوجب اكرامى اوجبت اكرامه تفيد الوجوب للوجوب. والذى يظهر لى انها كلمة فيه معنى الوقتية اى انها تفيد نحو من القضية الاتفاقية وتكون بمعنى وقوع الحادث عقيب الحادث من غير دلالة على الشرطية ودخالة المقدم في تحقق التالى ثم ان في الوجه الثالث يحتمل كونه مركبا من ماء النافية ولم الزائدة المؤكدة.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کتب و تواتر علوم اسلامی

القرآن

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

فان الجاهل اما مفرط او مفرط و كانه كان يرى اقاده اشتداد الظلمه بالجمع الجمع
احسن
تنبيه قيل لا يجوز الوقف على ظلمات و علل ذلك بان جملا يبصرون في موضع
الحال و كانه قال غير مبصرين فتأمل.



مرکز تحقیقات کتب و تفسیر علوم اسلامی

التجويد والأغراب

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

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

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

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

(١) سورة الغير الآية ٢٢

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

مبتداء خبر محذوف أى مثلهم مستقر فتكون الكاف حرفاً والحق ان الكاف اسم فى مثل المقام وما اشتهر من حرفيته غير تمام ولا برهان على لزوم كون الاسماء ثلاثياً او اكثر وتفصيله فى محل آخر.

قوله تعالى الذى استوفى ناراً (١) الاشكال فى هذه الآية بالنظر اليها أى فى هذه الجملة وانما وقعوا فى حيض وبيض من جهة ان المبتداء جمع والخبر مفرد ولا يجوز اختلافهما فى ذلك واستدل لابن الشجرى هبة الله بن على بها لما قال بان كلمة الذى يقع على المفرد والجمع وعليه تخريج قول الله تعالى والذى جاء بالصدق وصدق به فاولئك هم المتقون (٢) وقوله تعالى وخضتم كالذى خاضوا.

وقال آخرون فى خصوص المقام ان الآية تخرج على تقدير لفظة الجمع أى كمثل الجمع الذى واختاره ابو حيان ولا يخفى ضعفه وبرودته وقدمان منهم قال بان الذى شدد مخفف الذين غافلاً عن افراد الصلة وابتلى بما لا يجوز عند الكل. والذى يجب التنبيه عليه ان تصحيح الكلام بما يخترعه الانام وتسوله نفوسهم السيالة وتحتاله الاوهام المكاراة مما يمكن بالنسبة الى اغلط الحمل فضلاً عن كلامه تعالى فتخرج كلامه على خلاف الاصول الموضوعة غير جازية الا بالرجوع عنها لانه اصل مفروغ عنه عند اهل اللسان مثلاً واما الذى يظهر لى فى هذه الآية وياتى البحث عن كل آية فى محلها.

ان التوافق بين المبتداء والخبر لازم وهو حاصل لان ما هو المبتداء عنوان بسيط اعتبارى من الجماعة المنافقين فاذا قيل مثلهم فليس هو من الجمع لاجل الضمير بل هو مفرد لان مفاد ضمير الجمع هنا مفاد العام المجموعى فلا خلاف بين المبتداء والخبر ولا يهمهم هذا فى المقام.

(١) سورة البقرة آية ١٧

(٢) سورة الزمر الآية ٣٣

نعم ما هو مورد الاهتمام مشكلة اخرى وهو قوله تعالى ذهب الله بنورهم (١) حيث رجع ضمير الجمع الى الذى المفرد مع انه اتى بصلة الموصول على الافراد ايضا ولا يمكن الجمع بين اللحاظين مثلا فلا بد فى الآية من التقدير والحذف وهو خلاف الاصل.

والذى يظهر لى ان كلمة الذى ومن ليستا من قبيل الاعلام الشخصية فهما يحملان على الافراد على البدل وكما يجوز ارجاع ضمير الجمع الى من الموصول وقد كثر ذلك فى القرآن العزيز ومرمنا تحقيقه ذيل قوله تعالى غير المغضوب عليهم كذلك يجوز ذلك فى الذى بل والالف واللام الموصول وقد احتملنا ذلك هناك نظرا الى ان ضمير عليهم يرجع الى الالف واللام.

هذا مع امكان دعوى الحذف على وجه مقبول انصافا وذلك لان المستوقد فى المثال ليس من يستوقد لنفسه وحدها بل هو يستوقد لاهله طبعا ويكون الذى يتكفل للايقاد والاستيقاد واحد امن الجماعة ولكن المنتفع من النار المستوقده جماعتهم واهلهم فتخرج الآية هكذا مثلهم كمثل الذى استوقدنا لاهله وجماعته فلما اضاءت النار ما حوله ذهب الله بنورهم ونيرانهم والله الحقيق بالتصديق. وما اشتهر من لزوم كون المرجع فى الكلام غير صحيح بل المتعارف على خلافه بعد وضوح المرجع ومعلومية موضوع الكلام كما فى المقام.

قوله تعالى «فلما اضاءت ما حوله» عطف الى جملة الصلة وقيل جواب للشرط المستفاد من الموصول وكأنه قيل الذى ان استوقدنا والمراد من العطف هنا هو ترتب مدخول الفاء على ما قبله وهو الايقاد وهذا الترتب يشهد على ان الاستيقاد بمعنى الايقاد لما لا يترتب بين الاضاء والطلب وضاءت فعل وفاعله مستتر فيه يرجع الى النار ويحتمل كون فاعله لفظة ما والتأنيث حينئذ باعتبار المعنى وعلى كل تقدير تكون ما بين موصولة وموصوفة والظرف صلة واصفة ويحتمل كون ما زائدة بناء

على كون الفعل لازما ولا مرجح للقول بعدم الزيادة لان كونها موصولة ايضا يقتضى حذف الصلة اى ما كان حوله من الجهات الست ويحتمل ان تكون كلمة ما حوله ذات وضع عليحدة بمعنى الاطراف والجهات.

ثم ان الظرف فى محل النصب اما لاجل الفعل المحذوف اولا لاجل كونه صفة المفعول اولا لاجل نزع الخافض بناء على جوازه فى المقام والضمير فيه يرجع الى الموصول ويحتمل رجوعه الى النار بناء على ان الاضائه لازم اى فلما اضاءت المكان الذى حول النار وقدمران النار قد يؤث بل يجوز ذلك مطلقا.

قوله تعالى «ذهب الله بنورهم» جواب لما سواء كانت حرف وجود لوجود او وجوب لوجوب او بمعنى حين اواذ فان الجواب ترتب على القضية السابقة سواء كانت تلك القضية علة تامة او ناقصة او كانت الجملة الثانية متوقفة فى الصدق على الاولى كما نحن فيه.

وقيل واشتهران الجواب محذوف اى فلما اضاءت ما حوله طفئت او خمدت النار فذهب الله بنورهم فيكون المرجح المتأقن وتكون الجملة خارجة عن التمثيل بل تصير من باب تطبيق المثل على المثال كما يأتى تفصيله فى وجوه البلاغة.

قوله تعالى «وتركهم فى ظلمات لا يبصرون» عطف على الجملة الاخيرة الظاهرة ويحتمل ان تكون معطوفة على المحذوفة التى كانت جواب لما ويحتمل كونها حالا مؤكدا اذ لا معنى للاخبار عن تركهم فى الظلمة بعد الاخبار بذهاب نورهم اللهم الا ان يقال بان فى الحال يعتبر الاستقبال.

و«فى ظلمات» متعلق بفعله ولا يعتبر ان يكون حالا من الضمير ولا مفعولا ثانيا بل هو هنا من قبيل قولك اتركهم فى البر فيعد ظرفا لفعله وجملة «لا يبصرون» فى موضع الحال وقدمران مادة ترك لا يقتضى المفعول الثانى ولا يعد من افعال المقاربة ولا منع من كون الجمل الثلاث حالات متعاقبة ذهب الله بنورهم والحال انه تركهم فى حال الظلمة وفى حال لا يبصرون الا انه بعيد عن ساحة كلامه تعالى.

وقيل «في ظلمات» حال ولا يبصرون مفعول ثان اي تركهم لا يبصرون وهم في ظلمات مع ان الانسب كون العلة مقدما فان علة عدم ابصارهم كونهم في ظلمات كما ان علة وقوعهم في الظلمات اذهاب نورهم واما حذف الضمير العائد الى الظلمات فاما لاجل وضوحه او لاجل الايماء الى ان هذه الظلمات ليست بحسب الحقيقة ظرف اعيانهم ووجوداتهم بل هي مراتب حقيقتهم وعين طبيعتهم فلا نحتاج الى العايد حتى يفيد الغيرية والظرفية.



مرکز تحقیقات کتب و تراث اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المعجزة والبلاغة

الوجه الاول من امثل اساليب البلاغة التمثيل واشدها تأثيرا في النفس واقناعا للعقل وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون (٢٩-٤٣) وقد اتخذ الكتاب العزيز وينبغي ان يعد مؤلفه من المبتكرين في هذا الميدان وشرع في تقريب المعاني المعقولة الكلية البعيدة عن الاذهان البدوية والنهائية بتوجيه الامثال وضرب القصص والحكايات التي تتجلى بها المعاني واطوارها في اتم مجاليه واكمل مرائيه وتتأثر بها النفوس بما اودع الله فيها واعتبر في خلالها ما يقنعك بمثابه لا تقنع النفوس براهينها فان لضرب الامثال في ابراز خفيات المعاني ورفع الاستار عن الحقائق والدقائق المكنونة تأثيرا وتنفيذا ظاهرا ولقد كثر ذلك في الكتب السماوية السابقة حتى قيل ان من سور الانجيل سورة الامثال فاذا كانت الامثال بهذه المثابة اتخذ الله سبحانه في توضيح حال المنافقين وتحقيرهم هذه الطريقة المثلى والدأب الاصيل فان فيها المجازات والاستعارات الجارية مجرى الصفات الكاشفة عن حال المنافقين وفيها تصوير احوالهم السيئة وابرازها بصورة مشاهدة ولنعم ما قيل لضرب المثل شأن لا يخفى ونور لا يطفى يرفع الاستار عن وجوه الحقائق ويميط اللثام عن وجه الدقائق وبرز المتخيل في معرض اليقين ويجعل الغائب كأنه شاهد.

وربما تكون المعاني التي يراد تفهيمها معقولة صرفه فالوهم ينزع العقل في ادراكها حتى يحجبها عن اللحوق بما في العقل فيضرب المثل تبرز في معرض المحسوس فيساعد الوهم العقل في ادراكها وهناك تتجلى غياهب الاوهام ويرتفع شغب الخصام.

وان شئت قلت ان في المثل بعد توجيه النفوس الى حال المنافقين تجسيم احوالهم وتركيز شأنهم على ان لا يغفل عنه المسلمون ولا ينساه المطلقون فكلما رأوا نارا استوقدوها تخيل اليهود والمنافقون حولها وكلما اضاءت ماحولها يرتسم في

خيالهم احوالهم وينتقلون بادنى ملابسة ومناسبة الى المنافقين المضادين لهم و يحصل في انفسهم منهم الاشمئزاز والتنفري فيصبح المسلم ضد النفاق والكفر والمؤمن نقيض الاحاد والفسق.

الوجه الثاني قد تكرر منا في هذه الوجيزة الاشارة الى نكتة اصلية منعطف اليها الكتاب العزيز ومتوجه اليها في جميع الاحيان والاحوال وهي المحافظة على زنة الالاه وزيتها وكيفية صوتها ووقوفها في الاسماع ولذلك تكون الاسماع منها اكثر حفظا واوفر نصيبا واليه الاشارة بقوله تعالى «واذا تلئت عليهم آياته زادتهم ايمانا» (١) فبالجملة ملاحظه القرآن الالهي في ادق نظر وراعاة في احسن وجه هذه الخصيصة ولاجل ذلك ولجهات اخر في طولها ربما يحذف في محل ويذكر في اخر مثلا ترى ان في هذه الايات حذفت حروف الربط والعطف وليس عندي وجه اقوى من هذا النمط ولا يصل اليه الامن له الامتناساس بعلم الروح ودقائق لطايفه وبفن الموسيقى وخصائص معارفه. مع ان جميع القرآن مشتمل على التحفظ بهذه الخاصة التي بها تمتاز عن الاخرى ويمكن جلب قلوب المعاندين وعواطف الملحدين والمخالفين ومثلا ترى انه كيف اتى بكلمة «مثل» في هذه الاية مرتين وقال مثلهم كمثله الذي استوقد ولم يأت في الاية الاية بمثلها وقال او كصيب من السماء وانت اذا حذفت المثل من هذه الاية وزدت على الاية تجديفها من الانحطاط ما لا يخفى من غير توهم استناد ذلك الى كثرة التلاوة فانه امر قابل للتدريب والافتتان بل القوم الاول بمجرد سماع آية من الايات ربما يقعوا تحت تأثيرها وجذبها مع انها ما كانت بحسب المعنى او المادة او اللطائف البديعية اللفظية والمعنوية مشتملة على شئ بارز ولكنها لاحتوائها على التوزين الخاص والرنه المخصوصة المتطابقة على اللطائف الروحية والنفسانية اجتذبت الاكثرين وهدمت بنيان الكفر والمشركين والله هو الموفق المعين.

الوجه الثالث ان من اقسام التشبيه تشبيه المركب بالمركب ثم في اقسام التشبيه المركب بالمركب ما لا يمكن ان يعين لكل جزء من اجزاء الطرفين ما يقابله من الطرف الاخر الا بعد تكلف وتعسف وهذا مثل قوله تعالى «مثلهم كمثل الذى استوقدنا» فان القول الفحل والمذهب الجزل كون الاية من هذا القسم لا من المتفرقة التى يكون بين الاجزاء تماثل وتشابه ايضا فلو كان منها فلا بد من ان يقال شبه المنافق بالمستوقد نارا واظهاره الايمان بالاضائه وانقطاع انتفاعه بانطفاء النار وخودها او يقال واعلام الله المؤمنين واسرارهم باطفاء النار.

والذى يؤيد ما اختاره المشهور ان اعطاء المثل بكلمة المثل ينبىء عن التشبيه في مجموع الجملة المبروزة اذ المتبادر منه القصة التى هى في غراتها كالمثل السائر وهى الهيئة المركبة دون كل واحد من مفرداتها وقيل في كلمة فلما والفاء اشعار الى الارتباط بين الجملتين بمجموعهما التركيبى.

والذى يظهر لى ان هذه الاية قابلة لان تكون من اقسام تشبيه المفرد بالمفرد بحسب النتيجة فان الكلام سيق لافادة المشابهة بين نتيجة التفاق والنتيجة التى يصل اليها المستوقد نارا وقابلة لان تكون من اقسام تشبيه المركب بالمركب على الوجهين المزبورين بمعنى ان المتكلم تارة يكون في موقف تشبيه المجموع بالمجموع فقط واخرى يكون في الموقفين فاذا نظرنا الى الروابط الخاصة نجدان المنظور اليه هو القسم الاول واذا نظرنا الى تطبيق الاية بين المنافقين الذين صنعوا مع المؤمنين قبل ذلك ما صنعوا وبين المستوقد نارا نجدان مقتضى التطبيق هو التوافق في كافة الجهات صدرا وذيلا فيكون من القسم الاخير .

ثم ان في الاية ابتكار تشبيه آخر وهو تشبيه المركب بالجمع بالمركب المفرد فقال مثلهم كمثل الذى استوقد لا الذين استوقدوا وسيمر عليك ما في هذا الافراد من السر واللفظ انشاء الله تعالى .

الوجه الرابع من وجوه البلاغة اشتمال الكلام على اللغات

المتناسبة المتقاربة معنا والمتخاربة التي يسمى بالطباق في اصول البديع وهذه الاية ترى كيف اشتملت على الوقود و النار و الضوء و النور و الظلمات و الابصار الخامس ربما يخطر بالبال ان يقال ان الاية كان ينبغي ان تكون هكذا مثلهم الذى استوقدنا را فتكون كلمة كمثل زائدة وقد اجابوا عنه بان معنى المثل القصه او الصفه اذا كان لها شان وفيها غرابة فكانه قيل قصتهم العجيبة كقصه الذى استوقد وفيه ما مر في معنى المثل وهو اما من اسماء التشبيه و يفيد فائدة حروفه ام هو الوجود التنزيل للشئى او الادعاءى.

والذى يظهر لى ان اضافة المثل الثانى الى الذى اضافه بيانية فكانه قيل كالمثل الذى استوقدنا را و بعبارة اخرى وكلمة وضعى تارة يقال مثلهم الذى صنع كذا فانه يصح في مورد يكون للمثل واقعية خارجية و يريد تشبيههم به كما يقال زيد كالاسد واخرى يقال مثلهم كالمثل الكذائى فانه في موقف لا يكون للمشبه به واقعية خارجية بل هى تخيلية وادعائية كما في المقام و اما حرف التشبيه فهو ليس بزايد لانه اذا اريد استعارة الجملة للجملة يحذف حرفه و الا فلا بد من ذكره لقيام التشبيه به فلو قيل مثلهم مثل الذى فهو من قبيل زيد اسد واذا قيل كمثل يتحقق به التشبيه.

فالوجود التنزيل للمنافق ربما يكون في حدوداته له الواقعية وربما لا واقعية له مطلقا ولا فائدة الوجه الثانى جيبى بالمثل ثانيا وربما لا يكون النظر في التشبيه الى افادة هذه الجهة كما في الاية التالية.

السادس اختلفوا في ان هذه الاية تمثل حال المنافقين باجمعهم او الطائفة الخاصة من المنافقين فالمعروف المشهور بينهم هو الاول لان هذه الايات نازلة في بيان احوالهم و مفسادهم و اغراضهم و كيفية سلوكهم و تواجبهم مع المومنين فشبهوا هنا في خسارتهم بساعمالمهم و فشلهم في صنائعهم واعمالهم السيئة وقيل بالثانى وان هذه الاية مثال فريق والاية

الآتية مثال الفريق الثاني والذي يظهر لي ان اختيار هذا التفكيك والتفصيل لاجل توهم الاشكالات المتوهمه على الاية الشريفة ١- مستوقد النار اكتسب نارا وخيرافي الجملة والمنافق لم يكتسب شيئا ولاخيرا ٢- ان المستوقد الذي اضاءت النار حوله انتفع في الجملة دون المنافق ٣- ان المستوقد كان له نور فذهب الله بنورهم والمنافق لانورله وقد تصدوا للجواب عنها غافلين عن ان وجه الشبه في التشبيهات بل والاستعارات لايعتبر ان يكون تاما مستوعبا لجميع النواحي والجوانب فان المنافقين بما انهم ارادوا الباطل حقيقة ودخلوا في الحق صورة وتظاهروا فاوقدوا نارا يحرق بها الاباطيل واشعلوا ضياء يستولى على الخبائث ويزول بها الكدورات والرزائل ويتجلى به الحسنات والفضائل والنعمت العاليات والاصناف الكاملة والكمالات المكنونة في النفوس الانسانية والقلوب البشرية والمجتمعات المدنية ولكنهم اخدوها وذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات الحيرة والبطلان وفي جهالة الضلالة والعصيان وهم بعد ذلك لا يبصرون شيئا ولا يهتدون سبيلا وان شئت قلت في هذا التمثيل اشعار الى جلاله الاسلام وعظمه الاقرار باللسان والايمان لا العمل بالاركان ولا العقد بهما في الازهان فان الاسلام بمراتبه عظيم فخيم ذو آثار قيمة ومحاسن طيبة من مرتبة التظاهر المقرون بالنفاق الى الرتبة العليا التي لا تناله ايدي الخواص فضلا عن العوام.

فلا فائدة هذه الخاصة شبهوا في نفاقهم الفاسد وفي خلقهم الكاسد بالنار الواقد المشتعل المضيئ في الجملة والقصير مكانا لما لا يستضاء منه الاحولهم ولا يدوم زمانا لما يذهب الله بنورهم فلا بد في التشبيه من المحافظة على جلاله قدر المأمول وعلى تعظيم امرا محبوب والمطلوب .

فان المنافق ينتفع احيانا من اظهار الاسلام باحتفاظ اموالهم واحتقان دمائهم ومن الممكن انسحاب اذيالهم الى عقد القلب به والعمل على طبقه خالصا مخلصا .

وان شئت قلت ثالثا ان في عين التحقير والهتك والتوهين وفي نفس التذليل وبيان احوالهم اللانسانية روعى في هذا التشبيه جانب الرافة بهم والعطوفة معهم لامكان اهتدائهم ولانفتاح ابواب السعادة عليهم فانهم اذا علموا ان ماصنعوه واظهروه من الاسلام الصورى لا يوجب وقوعهم في الضلالة الابدية ولا يستلزم سوء افعالهم وعقائدهم ولا ينجس سوء مقاصد هم الى كون الاسلام الصورى اللاسلام واحدا واسوء بل هذه المرتبة من الاسلام ايضا فيها الضوء والنار والنور لانه نار على المنار لا يتنور به الا ما حوله من الجهات الست المحيطة به المحدودة لاجل محدوديتهم ولا يستضاء به الا في لحظات قصيرة مما يذهب الله تعالى بنورهم.

ففي هذا النحوم التشبيه كمال الغاية الى المحافظة على المنافقين ايضا لتلايسد جميع الابواب عليهم ولئلا يخمد في نفوسهم نور الرجاء والا مل فان هذا القرآن كتاب الهداية من جميع الضلالات ودستور الوقاية عن كافة انحاء الشقاوة ولا ينقطع من نظرائيه رجائه ولا يسلب من تأمل فيه املة ومطلوبه ولو كان بالغا في الشقاوة اقصاها واصلا في الحركة الذاتية انتهاها.

فبحمد الله وله اكثر تبين انه لا حاجة الى التفكيك الذى اختاره بعض المتأخرين وتندفع بهذه التقاريب شبهة المتوهمين والقاصرين والله خير معين.

الوجه السابع في افراد المشبه به مع ان الانسب حسب التخيل الاتيان به جمعا حفاظا على المشبه ولاجل ذلك قيل الذى جمع هنا وقرأ بالتشديد لافادة حذف نون الجمع وقيل ان الشبه ينحل الى الكثير والافراد فشبه بين الفرد والفرد لا الجمع والفرد وعليه يوول قوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا (١) وقيل ان مفاد الذى مفاد الجمع وعليه يوول قوله تعالى كالذى خاضوا ولذلك يرجع اليه ضمير الجمع في قوله تعالى ذهب الله بنورهم وقيل ان الذى مثل من الموصول يصح رجوع ضمير المفرد والجمع اليه وغير ذلك -

والذى يظهر لى ان افراد المشبه به يحتمل ان يكون لاجل ان النظر فيه الى الحالات النفسانية والملكات القلبية وبالجمله اريد بالتوقد الانسان الذى يشعل النار فى حيطه وجوده و حول ذا ثرة ملكوته الجزئية وجعل نفسه للنار لتأكل التوحيد والتجريد من غير ان يدخل فى قلوبهم و يوثق فى مغزيهم ومن غير ان يستفيد وامنها ويستضيوا بنورها وذلك ككثير من القشيرين المتكئين على الظواهر اللغوية واللبين والباطنيين المطارحين الشواغل الصورية فان كل هؤلاء غير واصلين الى مخ الحقيقة ولب الايمان والطريفه فان الجاهل اما مفراط او مفرط فتكون النار والايقاد والحول والاضائة كلها استعارات عن المعانى الكلية والحقايق الروحية.

ويحتمل قريبا ان يكون فى الافراد اشعار الى ان المنافقين كانوا على طائفتين بمعنى ان منهم من كان يتماس مع رئيس الاسلام والرسول الاعظم الالهى /ص او المومنين فيظهرون و يقولون ما ليس فى قلوبهم ومنهم من كان من شياطينهم واذا خلوا اليهم يقولون انا معكم انما نحن مستهزون وكان نفاقهم واقرارهم ذو جانبين لانهم كما يعترفون حسب الظاهر باسلامهم نفاقا كذلك كانوا يعترفون بنفاق شياطينهم ويقرون لهم بانهم ايضا اسلموا واعترفوا وآمنوا فاوقدوا هذه الطائفة نارا واستحفظوا فى بدو الامر بذلك النار انفسهم و انفس شياطينهم فذهب الله بنورهم وتبين للمسلمين نفاقهم فوقعوا فى ظلمات لا يبصرون ولا لاجل افادة هذه الطريقة شبهوا بالقافله والكتله التى يتكفل واحد منهم لايقاد النار لهم حتى يستضيى الآخرون به ينتفعون بتلك النيران كما هو المتعارف فى الجماعه الخارجين والمسافرين ومن هنا يتبين وجه الخلاف الاخر المتراعى فى كلماتهم من ان النظر فى هذه التمثيلة الى المنافقين الذين خادعوا الله وخادعهم وافسدوا فى الارض فسادا الى المنافقين الذين خلوا الى شياطينهم فقليل وهو قول الاكثر بالاول وقيل بالثانى والحق ما عرفت من ان موضوع هذه الايات مطلق المنافق الملون بالالوان المختلفة والمتظاهر بالاقسام المتنوعة من المفاسد النظامية والاجتماعية ومن الباطيل

الروحية والمعنوية وليس النظر في هذا المثل ولا المثل الا الى طائفة خاصة منهم في حال خاص نعم في هذا المثل بناء على ما عرفت وتبين افادة احوالهم السيئة واصافهم الوقحة في الاجتماعات البشرية وفي اجتماع بعضهم مع بعض والله هو الهادي.

وايضاً يظهر انه لا يخص المثل بالذين اشتروا الضلالة بالهدى فمأربحت تجارتهم فان في ذلك ايضاً تشبيها واستعارة ولا يستحسن ان يكون النظر الى المعنى المدعى عليهم بل في جميع الاحيان يكون نظر المتكلم الى الواقعية التي ابتلى بها المنافقون والى الصفات التي اتصف بها هؤلاء الملحدون نعم ما هو اللطف غايته والحسن نهايته ان تطبق هذه المفاهيم على هذه الطائفة قبل التمثيل يوجب حسن المثل ويقرب ترغيب المستمع واذا ضرب الله هذا المثل يجد الناس في بدو الامر وابتداء السماء قالبية المثل والممثل فيقع في نفوس المستمعين نهاية الانزجار عن النفاق وقصوى التنفر عن الكذب والافتراء والالحاد فيميلون الى الحق ميلاً احياناً

ايقاظ ربما يمكن حذف حرف العاطف هنا لاجل وقع توهم انعطاف هذه الآية الى الآية السابقة فيكون مضمونها مثلاً لها كما اختاره بعضهم واما اذا استوفت الآية تعد مثلاً لحال المنافقين بما هم منافقون لا لاجل اوصافهم الخبيثة الاخر فتدبر.

الوجه الثامن اختلفوا في ان قوله تعالى ذهب الله بنورهم هل هو من تنمة المثل ام هو كلام سيق لبيان نتيجة نفاق المنافقين مع مراعاة جانب المثل باتيان لفظة النور والظلمات وعدم الابصار وهذا من الوجوه البديعة اللطيفة فانه اذا شبهت حالهم بالمستوقد المستضيئ بناره في برهة يسيرة فلا بد اذا طفت النار وخذت فلا يبقى لهم النور الا اعم من الحسى والمعنوى ويقعون في ظلمات الارض وفي سفليات السماء فلا يبصرون بالبصر ولا بالبالصرة فهم اصبحوا خاسرين الدنيا والاخرة وفي المحسوس والمعقول فعلى هذا تبين ان جملة ذهب الله بنورهم تفرع على حال المنافقين بعد التشبيه ولا يكون من تنمة المثل ولا راجعاً الى المنافقين مع قطع

النظر عن المثال ومن توهم انه من تتمه المثال فقد اغتر بظاهر القضية وان حذف خبرنا وجزائها خلاف الاصل ومن جعلها جملة مستقلة اغتر من ناحية رجوع ضمير الجمع الى المتناقين دون الموصول المفرد والقول الفحل والراى الجزل ما اشير اليه و ان الاية الشريفة ربما تكون في موقف توجيه الانظار ولفت الافكار الى الجهة الثالثة الجامعة بين المحسوس والمعقول وبين اللب والقشروبين المشبه والمشبه به فراعت اطراف القصصة باتيان المشتركات فان ذهاب الله بنورهم يمكن ان يقصده به النور والضوء الحسى بل و النار لان النور جمع النار كما مضى فاختر لفظه النور ايضا لمافيه من الايهام الى الشراكة من جهتين النورانية الحسية والضياء والنور العقلى والانارة المعنوية والهداية الالهية وهكذا جملة وتركهم في ظلمات فانه اذا ذهب الله بنورهم الحسى فلا يبقى للمستوقد ضياء فيترك في الظلمات واذا ذهب الله بنورهم المعنوى وهدايتهم الفطرى فيتركون في ظلمات الجهل والضلالة وهكذا جملة لا يبصرون فانها ايضا اعم من العمى القلبي وعدم الروية لاجل الظلمات وفقدان الضوء والنور ولعمري ان هذه الاية من هذه الجهة تقع في منزلة من البلاغة لا يصل اليها افهام الخواص ولا عقول خاص الخاص وقلمايلاحظ في التماثيل ويراعى في التشبيهات حال الحقيقة والمجاز الواقعية والادعاء جمعا ان قلت يلزم استعمال الواحد في الكثير ويلزم كون اللفظ الواحد مرآة للمعنيين الحقيقي والمجازى وفانيا فيها قلت قد تحرر منا في الاصول جواز ذلك مطلقا سيما في آيات غير الاحكام والكلمات غير المتكفلة لضرب القوانين وماتوهمه الاكثر من الامتناع الذاتى والوقوعى غير صحيح هذا والا.

وثانيا ان المستعمل فيه هنا معنى واحد جامع فان قلنا بان الالفاظ موضوعة للمعاني العامة كما اختاره الوالد المحقق مدظله في بعض رسائله فيكون حقيقة وان قلنا بخلاف ذلك كما تحرر عندنا في الاصول وفي هذا الكتاب سابقا فيلزم المجازية ولكنها ليست بمعنى استعمال اللفظ في غير ما وضع له كما هو المشهور بل المجاز

والحقيقة مشترك في جميع انحاء الاستعمالات في استعمالها في المعنى الموضوع وانما الاختلاف في الامور الاخر سيمر عليك انشاء الله توضيحه ومرفى بعض البحوث السابقة اجماله.

ايقاد يظهر منهم ان جملة ذهب الله بنورهم اقيمت مقام اطفاء الله ناره اقامة المسبب مقام السبب وحذف جواب لما للايجاز اللازم وانت قد اخطت خبرا بما هو الحقيق به الكلام الحق فان جواب لما قوله تعالى ذهب الله بنورهم فان في اذهاب النور اذهاب النار الحسية واذهاب نور الفطرة جمعا ولو كان المراد من المستوقد نار الذي استوقد في افق نفسه وسطح قلبه سراج الاسلام ونيران الايمان فجملة ذهب الله جواب لما يستضاء.

الوجه التاسع في تنكير النار ربما يقال ان التنكير لاجل ان النظر الى اصل الايقاد ولا حدان يقول ان الطبيعة بما هي هي لا تستوقد وما يصح استيقاده هو الفرد الخارجى منه الدال عليه تنوين التنكير وقد عرفت ان كثيرا من هذه الامور مذكورة من غير لزوم كونها مرغية في الكلام ومنها التعريف والتنكير والحذف والايصال والعطف وتركه نعم ربما تراعى فيها وتحافظ عليها لاجل ان زنة الكلام وحسن التركيب موقوف عليها ولا حد دعوى ان التنكير كثيرا ما يكون في موقف اريد من النار الفتنة والكناية كقوله تعالى كلما اوقدوا نار الحرب اطفأها الله^(١) او اريد منه ما يشبه ذلك من النيران الاستعارية ولذلك قال سعيد بن جبيرة نزلت في اليهود وانتظارهم لخروج الرسول الاعظم /ص استفتحهم به على مشركى العرب فلما خرج كفروا به فكان انتظارهم له (ص) كايقاد النار وبالجملة اذا اطلق النار على نعت المعرفة فهو النار المحرقة الواقعية والافهى كناية.

اقول من يراجع الايات الالهية يظهر له عدم ثبوت هذه الدعوى وان كانت

الآيات الكثيرة التي فيها النار معرفة حاكية لنار جهنم إلا أن خلافه أيضا كثير فمن الأولى قوله تعالى وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها^(١) ومن الثانية قوله تعالى سيصلي نار اذا ذات هب^(٢)

الوجه العاشران في تغيير الأسلوب في المفردات بأن قال ذهب الله بنورهم مع أن التوهم يناسب قوله فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بضيائهم أمكان الأشعار إلى أن اذهاب الضوء بدون النار من التفكيك بين العلة والمعلول بخلاف اذهاب النور فإنه إما هو نفس النار لكونه جمعها أو هو الجمع للنار الحسى وللنار الكفائي المتوقد في نفوسهم أو هو النور المعنوي المتلألأ في نفوسهم للاستعداد الفطري الثابت لكل مولود.

الوجه الحادي عشر في اسناد الأذهاب إلى الله تعالى وفي وجه تعديه الذهاب بالباء ما مر في البحوث السابقة في الآيات الماضية وقد اشير في ما سلف إلى توهم أن التعدية بالباء ربما تنتهي إلى أن الله تعالى لا يكون مصاحباً للمذهب به بخلاف التعدية بالهمزة فليتدبر ولو كان جملة ذهب الله بنورهم من تمة التمثيل فالمقصود أن الرياح والعواصف المستندة في وجودها وحركاتها إليه تعالى ذهبت بنورهم الحسى ولو كانت هي للأعم من التمثيل والمثل له كما عرفت تحقيقه فذهب الله بالعوامل الحسية نورهم الحسى وبالعوامل الفعلية والاخلاقية نورهم المعنوى وأمكان هدايتهم الاستعدادى أو جوهرة سعادتهم الفطرية وخيرة حسناتهم المحمورة وسيمر عليك صحة النسبة على نعت الحقيقة انشاء الله تعالى.

الوجه الثانى عشر في توحيد النور وتكثير الظلمات وتعريف النور وتنكير الظلمات نهاية المناسبات مع المقام كما لا يخفى على ذوى الشعور والافهام .
ولعل منها أن النار الموقدة والنقطة البيضاء المتوحدة في النفس أو في القلب

(١) سورة آل عمران ١٠٣

(٢) سورة تبت ٤

ليست فيها الكثرة لاجل انها متحركة من المرتبة البسيطة الابتدائية فتكون هذه النار مشعوبة بكثرات ظلمات مختلفه من الانحطاطات الروحية فاذا اوقدنا را الوحدة في خلال هذه الكثرات تسري اليها وتضمحل الكثرة بتوغل النفس في عالم الوحدة وتوجهها الى الواحد المتوحده بالوحدة الحقه .

ومنها ان الذي اوقد النار كان واحدا في الجماعة المتوغلين في ظلمات البر والبحر فيناسب توحيد النور وتكثر الظلمة باعتبار توحيد الموقد وتكثير الجماعة الا ان وحده النار وحده شخصيه ووحده النور نوعيه باعتبار ان كل واحد من المنافقين تنور بنور الذات و بنور الاقرار بالاسلام والايمان .

ومنها ان نورانية كل شئ بوحدته وظلمانية كل شئ بكثرتة ولاجل ذلك وحد النور في الكتاب العزيز دائما وكثرت الظلمة جمعا وايضا ان في النور وحدة ذاتية وفي ضده ضدها وهي الكثرة الذاتية .

ومنها ان المركز واحد والجهات المحيطة به كثيرة وكانت النار في المركز ويستضاء بها الجهات الست وما حولها من الاطراف المحيطة به فاذا ذهب الله بنورهم الموجود في المركز وقعوا في الظلمات المتوجهة اليهم من اطرافهم وسواء فيه كون المراد من النار والنور معناهما الحسى او حقايقهما المعنوية الروحية وربما يكون النظري تكثير الظلمة الى بيان المبالغة وحدها لافادة كثرتها فان الجمع كما يدل على الكثرة الافرادية يدل احيانا على الاشتداد الاحوال وفي ذلك ابانة امرا خروا يوضح سر خفي وهوان من استنار بنار واستضاء بضوئه في الظلمة الحسية او المعنوية ثم استبدل النار والنور بالظلمة المتعقبة بها يصير في التحير والانظلام الاشد والاسوء من الذي لم يستضيئ بنور من بدو وجوده ولم يوقد النار من ابتداء خلقته فالايقاد والاستضاءه مقدمة لافادة اشتداد الظلمة وهكذا صيغة الجمع .

الوجه الثالث عشر ربما يخطر بالبال ان الاوفق باسلوب البلاغة والايجاز المقصود في الكلام ان تكون الاية هكذا ذهب الله بنورهم فهم لا يبصرون وذلك

لاجل تمامية الكلام في المقام بدون جملة وتركهم في ظلمات وهنا اشكال آخر وهوان اسناد الترك اليه تعالى خلاف اسلوب البحث ولايساعده العقل مع ان الترك عدمي لا يمكن ان تناله يد الجعل والتكوين فاهو قابل لان يتعلق به الارادة الالهية هو اذهاب النور ولازمه تركهم في الظلمات فن هذه الجملة تنشأ اشكالات ثلثة .

بإضافة اشكال عقلي آخر ياتي تفصيله في بحوث فلسفية انشاء الله تعالى .
اقول الاشكالات المزبورة تنحل في البحوث الحكيمة الاتية انشاء الله تعالى لارتباطها بتلك المسئلة كما لا يخفى واما الاشكال الاول المرتبط بهذه الصحائف فينحل بان كتاب الله تعالى كتاب الهداية والا يصال الى مراتب السعادة والمحاسن الاخلاقية والعقلية فلا بد وان يكون متضمنا لجهات الترغيب والتحريض نحو المطلوب ولا يصح في هذه الورطة الا يجاز كما ترى في تكرار القصص والحكايات واهداء البشر بسبل مختلفة وطرق شتى ومن ذلك الكريمة الشريفة فانها مضافا الى توبيخ المنافقين وتثريب الكفار والملحدين وتحقير الفاسقين تكون هادية الى الخير ومرشدة الى الصواب والحق والى ان النفاق من الحالات الجحيمية ومن الاوصاف الشيطانية التي يجب الاجتناب عنها برفعها ودفعها فن لا يكون من المنافقين يتوجه من هذه الاية الى سوء النفاق فيجتنب منه ومن كان من المنافقين ينتقل من هذه الاية الى لزوم التخلي عنه والفرار منه فعلى هذا الابد من تركيز البحث حول هذه الصفة المذمومة بذكر تبعاتها تصريحاً ولا بد من توجيه الانظار والتفات الافكار الى خصائصها القبيحة بالموضوع والتكرار حتى يتجلى للمتسمعين حقيقة الفاسدة وباطنه المظلمة وعليه ان تنادى باعلى صوتها ان النفاق والمنافق كالمستوقد ناراً كلما اضاء ما حوله بالنار ذهب الله بنورهم وتركهم في الظلمة واللا نورية وتركهم في العمى واللابصرية وغير ذلك من النعوت الرذيلة والحالات الكاسدة الحسية والعقلية .

الرابع عشر اختلفوا في ظلمات فقال ابن عباس هي ظلمة العذاب وقال المجاهد ظلمة الكفر وقال قتاده ظلمة يلقيها الله عليهم بعد الموت وقال السدي ظلمة النفاق ولا حديقول هي جمع ويصح ارادة الكل وللآخر دعوى ان الظلمات التي وقعوا فيها هي الظلمات المذكورة في الايات السابقة من الاسنادات الباطلة والمقاصد الفاسدة التي يبينها قوله تعالى ونذرهم في طغيانهم يعمهون^(١) وقوله تعالى وما كانوا مهتدين وقوله تعالى يخادعون الله وفي قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا و قولهم انما نحن مصلحون وقولهم كما آمن السفهاء وقولهم انما نحن معكم انما نحن مستهزئون فهم واقعون في هذه الظلمات الاخلاقية والاعتقادية والفعلية والقولية ولما كان افادة عدم الاختصاص لما ذكرنا كثرة ظلمات مثلا ويفيد التنكير ان الظلمات ليست مترشحة عن الذوات بخلاف نورهم فان كل مولود مخلوق على اصل نوري والانتظام من سوء الالباء والامهات.

الخامس عشر من وجوه البلاغة حذف المفعول اذ لم يكن المتكلم في موقف افادته كما في قوله تعالى لا يبصرون مع انه يفيد العموم كما ان نفي الابصار اعم من الحسى والعقلى وتوهم تناسب الفاء هنالترتب عدم الابصار على فقدان النور وحدث الظلمة لا يليق وينبغي لمن تدبر في الوجه الاول الذي مرتفصيله ويمكن ان يدل على ان جملة لا يبصرون وصف لقوله تعالى في ظلمات فيحصل هنا قيد فانهم ليسوا في مطلق الظلمات بالضرورة فلاحظ وتدبر جيدا.

الكلام

الاول ان من جواز نسبة الازهار الى تعالى يعلم عموم قدرته ونفوذه ارادته بالنسبة الى كافة الخيرات وغيرها وقدم مرارا ما يتعلق بهذه المسئلة وهذه الاية من جملة الايات التي تدل على بطلان مذهب الثنوية من ان فاعل الشرور غير فاعل الخيرات ومن جملة الايات الدالة على بطلان مذهب المفوضة والقدرية القائلين بان الايمان والكفر من محالين الانسان ولا يتدخل فيها يد الغيب وقدره الله وارادته فان اذهاب نور الهداية والايمان بيد الله تعالى على الوجه المحرر مرارا والمطابق لكافة البراهين العقلية المشفوعة بالمكاشفات العرفانية الثاني ربما تدل التعدية بالباء على ان اذهاب الله نور الهداية يلزم صحة نسبة الازهار الى تعالى وذلك لان ذلك النور شان العلة وطور تلك الحقيقة المتجلية بانواع التجليات حسب اختلاف المراتب والمظاهر المتدليات بالذات فاذا ذهب الله بنورهم فقد خلت الماهية الظلمانية عن نور الوجود وعن تجلي الشرب السود وذكروا الذي لا يحكم على فعله بالثبوت والاثبات لان فعله نفس المتدلي بالمعبود وعين التعلق بالوجود فعليه لا يحكم حقيقة بذهاب النور الا باذهاب فاعله وللمقام طور آخر من الكلام ربما يمر عليك على الوجه التمام في محل آخر ومحط آت انشاء الله تعالى.

الثالث في نسبة الازهار الى تعالى مع كون المراد من النور الحسى والضياء الحاصل من النار ايضا يشهد على نفوذه ارادته وقدرته تعالى في الفواعل الطبيعية وان الازهار والعواصف الهابة التي تزيل النيران وتذهب بالضياء وتفنيه كلها جنود الله تعالى على وجه يحق ان يستند معاليلها الى تعالى فان نسبة المعلول الى علة الواجبة اقوى من علته الممكنة حسب ما تحرر في قواعدنا الحكيمة وفلسفتنا الالهية ولو كان اذهابه تعالى بالنور مقرونا بابقائه النار فيكون ذلك دليلا على بقاء ارادته وقدرته

ونفوذ هما للتفكيك بين العلة والمعلول كما في قوله تعالى **وقلنا يا نار كوني بردا وسلاما** (١) وتصو ير ذلك يرجع الى ان العلة علة سببية الذات الواجبة لاسببية واجبة بالذات فلا ينبغي الخلط بينهما وعليها يمكن ايجاد المانع عن التأثير الراجع الى عدم العلية في ذلك الحين والظرف.

الرابع يستفاد من نسبة الترك الى الله تعالى ايضا بعض البحوث السابقة مضافا الى ان الترك الذي لا يكون له حظ من الوجود الا بالتبع والعرض ايضا لا يخرج عن حیطة ارادته وقدرته وعلمه وحكمته وفي ذلك افادة ان في نفس الترك والتخلية ظلمات لان الخروج عن خط الوجود والتورانية يلزم العدم والظلمة والشروط تدل الاية الشريفة على ان الانحراف عن الاعتدال والحركة نحو الشقاوة ايضا باذن الله تعالى وبتاركهم فيها .

الا ان الحركة نحو السعادة من الله وفي الله والى الله والحركة نحو الشقاوة بنفس تتركه تعالى في الظلمة التي نشأت من ذاته الامكانية ومن ملاحظه هذه الفقرة من هذه الاية وما مر من الاية السابقة من قوله تعالى ويمدهم في طغيانهم يعمهون ونظايرهما يظهران المبادئ الموجبة للانحراف عن الجادة المستقيمة والاسباب المورثة للضلالة في الطريقة الاصلية الصحيحة كلها نشئت من ناحية المتحرك والسالك على الوجه المحرر مرارا فيما سبق وسلف ان قلت كيف يصح نسبة الترك الى الله تعالى مع ان الترك الخاص المكاني وما شابهه غير معقول والترك المطلق يستلزم انعدام الشيء والخروج عن حكومته والالتحاق بالعدم فلا يكون في ظلمات لا يبصرون بل يصير في ظلمة العدم فلا ييقون ولا يبصرون لاجل انتفاء الموضوع وهو خلاف الواقع قلت ان الانسان بحسب الفطرة الاصلية تحت ظل الغاية الالهية والاسم الهادي فاذا راعى السالك في سلوكه الجهات العقلية والشرعية يكون مهتديا بالله تعالى وتحت لوائه واما اذا انحرف واتبع هواه واخذ في سبيل الغي والشيطنة فقد

اخرج نفسه عن الاسم الهادى فتركه الله تعالى وفى نفس هذا الترك ظلمات بل نفس تركه تعالى ظلمة وظلمات فتركه تعالى ليس مطلقا بل هو من الترك الخاص ومن الخروج عن تحت الاسم والدخول فى تحت الاسم الاخر المفضل على موازين عقلية وشواهد كشفية ومعانيات عرفانية ولاجل ذلك قيل ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات وكان هذا ثمرة المبايعه السابقة والتجارة المعهودة .

فانهم بعدما اشتروا الضلالة بالهدى رضوا بان يتربوا بالاسم المفضل وبالدخول فى الظلمات وتخليه الله تعالى مترهم ومسيرهم وبتركه تعالى اياهم بعدما كان مترين بالاسم الهادى بل بالاسم الجامع لقوله تعالى ذهب الله بنورهم فاذا ضلوا فاختصوا بالاسم الخاص بهم وكل ذلك من تبعات افعالهم الاختيارية واشترائهم بالاختيار والعقد من غير اكراه واجبار فلا تكون معاملتهم باطله من هذه الجهة وان كانت عاطلة وغير راجحه من جهات شتى .

الخامس فى ترتب نفى الابصار على ذهاب النور والوقوع فى الظلمات شهادة على اشتراط الابصار بالاستنارة وربما يمكن دعوى دلالة الآية على ان الظلمة ممتنع منه فهى دليل على ان الظلمة امر وجودى فيكون التقابل بينها وبين النور تقابل التضاد خلافا لما قيل واشهرانه من تقابل العدم والملكة وقيل هو من تقابل السلب والايجاب وبالجملة يستظهر من الكريمة الشريفة الراى الاول بناء على ان المراد منها نفى الابصار فى افق النفس والبصيرة والذى هو التحقيق ان الظلمة بماهى هى ليست شيئا فيكون تقابلها من السلب والايجاب والشيئى المظلم ليس موصوفا باستعداد النورانية وبالامكان الاستعدادى حتى يكون من العدم والملكة والاية ان لم تدل على شرطية النور للروية لا تدل على المانعية المزبورة لتعقب الترك فى الظلمة بذهاب النور مع انه لاحد توسط بينهما فعدم ابصارهم تفرع فى الحقيقة على ذهاب النور فلا تختلط .



مرکز تحقیقات کتب و تواتر علوم اسلامی

الموعظة الحسنة والنجاة

اعلم يا صديق ويا اخي في الله ان الايات الالهية والاجزاء القرآنية وان كانت واردة في بعض المسائل ولبعض جهات تختص بطائفة من المنحرفين والضالين ومخصوصة بشلة من الفاسقين والساقطين ولكنها في النظرة الرقيقة والفكرة الدقيقة تشمل كافة الناس عاليهم وسافلهم وعموم الطوائف فاضلهم ومفضولهم وذلك الانسان في جميع الاحيان والمواقف متوجه الى الكمال من النقص ومتحرك نحو السعادة من الشقاوة ويخرج من الظلمات الى النور ويورده هذه المقالة السارية في كافة ابناء البشر قوله تعالى قد جئكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه ويهديهم الى صراط مستقيم (١)

فان من اتبع رضوانه وبلغ الى حد الرضا وهو من اعلى مراتب الكمال واشمخ منازل العرفان يكون بعد في ظلمات ويتبعه النور وينتظره الهداية والصراط المستقيم فمن هذه الاية التي هي من اعاجيب آيات الذكر الحكيم يتبين صدق مقالتنا ويستظهر ابتلاء السالك في جميع آفات السكون بالافات .

فيا اخي وشقيقي لا تظن اختصاص هذه الايات وتلك الامثال بالفئة المنافقين والجماعة الكافرين فانك من زمريهم وعدتهم قرب انسان بلغ في سيره العلمي الى قصواه وادرك في طريقه التعليمي مناه وحظه الاوفر ونصيبه الاكثر ولكن قلوبهم خالية عن نصيبها وحظها وماذاقت منها ما تنتفع بها ويتوجه اليها بل هي بعد خامدة ونار طافئة فان تلك المفاهيم بمنزلة النار المستوقدة الذي يستضيى به الذي استوقده في مرحلة الابتداء وفي منزل الاول واضاءت ماحوله من السطوح النفسانية والاقشار البدوية ذهب الله بنورهم ولم يوتر ذلك النار في ما كان ينبغي ان يوتر فيه ولم

ينتفع المستضيى الاجسب التمايلات الوهمية واللذات الخيالية والكلمات الاولى وبالجمله جميع المتعلمين من اهل الظاهر والباطن وكافة المشتغلين بعلوم حقيقة وغير حقيقة مامونين عن الانسلاك في هذه الايات وعن الاندراج تحت هذه التحذيرات والايقاعات ولا يخص بذلك بعضهم دون بعض كما توهمه صاحب الحكمة المتعالية قدس سره فان مجرد الاشتغال بالعلوم العقلية غير كاف للهداية الى تلك السبل والمنازل بل ربما تكون العلوم العقلية اغلظ حجابا من غيرها لمكان كونها اسرع مركبا واحسن سبيلا واعلى درجة فعلى كل الطالبين وعلى زمرة المحصلين المتوجهين نحو الدار الاخرة والجنة العالية التوجه الى هذه العواصف والارياح التى تذهب بالنيران واشعالها وتمنع عن اتصال القلب بربه عن اشتعال نار الحقيقة للوصول الى اصله اللهم يا الهى نور قلوبنا بنور الايمان والمعرفة ولا تذهب نيراننا فتهلكنا بما فعل المبطلون ولا تتركنا فى ظلمات لا يبصرون آمين يارب العالمين .

التفسير والتاويل حسب المشارب المختلفة ومسالك شتى

فعلى مسلك الاخباريين مثل هؤلاء المنافقين كمثلى الذى استوقدنا را ابصرها ما حوله فلما ابصر ما حوله ذهب الله بنورهم بريح ارسلها فاطفأها او مطرو كذلك وتركهم فى ظلمات لا يبصرون ان الله لا يوصف بالترك كما يوصف خلقه ولكنه متى علم انهم لا يرجعون عن الكفر والضلالة فمنعهم المعاونة واللفظ وخلق بينهم وبين اختيارهم هكذا روى عن الكاظمين عليها السلام .

وقريب منه مثلهم كمثلى الذى استوقدنا را فلما اضأت ما حوله يقول اضأت الارض بنور محمد/ص كما يضيئ الشمس فضرى الله مثل محمد/ص الشمس ومثلى الوصى القمر وهو قوله عز وجل وهو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا الى ان قال ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات لا يبصرون يعنى قبض محمد/ص فظهرت الظلمة فلم يبصروا فضل اهل بيته وهو قوله تعالى وان تدعهم الى الهدى

لا يسمعوا وترهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون^(١) هكذا عن ابى جعفر روضة الكافي .

وقريب منه مثل هؤلاء المنافقين لما اخذ الله عليهم من البيعة لعل عليه السلام واعطوا ظاهرها شهادة ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله وان عليا وليه ووصيه و وارثه وخليفته في امته الى ان قال ما حاصله فلما اضاء ايمانهم ما حولهم ذهب الله بنورهم بان امامهم الله فاخذهم العذاب بباطن كفرهم وصاروا في ظلمات عذاب الله ظلمات احكام الآخرة انتهى .

وعلى مسلك ارباب الحديث فعن ابن مسعود وناس من الصحابة في قوله تعالى فلما اضاءت ما حوله زعم ان ناسا دخلوا في الاسلام مقدم رسول الله/ص المدينة ثم انهم نافقوا وكان مثلهم كمثله رجل كان في ظلمة فاوقد نار فلما اضاءت ما حوله من قذى او اذى فابصره حتى عرف ما يتقى منه فبينما هو كذلك اذا طفئت ناره فاقبل لا يدري ما يتقى من اذى فذلك المنافق كان في ظلمة الشرك فاسلم فعرف الحلال والحرام والخير والشر انتهى .

وعن ابن عباس اما النور فایمانهم الذى كانوا يتكلمون به واما الظلمة فهي ضلالتهم وكفرهم الذى كانوا يتكلمون به وهم قوم كانوا على هدى ثم نزع عنهم فقصوا بعد ذلك وعن مجاهد فلما اضاءت ما حوله اما اضاءه النار فاقبالهم الى المؤمنين والهدى وعن عطاء الخراساني مثلهم كمثله الذى استوقد نار انه مثل المنافق يبصر احيانا ويعرف احيانا ثم يدركه عمى القلب وهكذا هو المروى عن ابن ابي حاتم وانس ابن مالك وعبد الرحمن ابن زيد .

وقريب من ذلك كلمة مثلهم كمثله الذى استوقد نار اقال عبد الرحمن انه مثل ضرب للمنافقين انهم كانوا يسفترون

بالاسلام فينا كحهم المسلمون و يوارثونهم و يقاسمونهم الفيثى فلما ماتوا سلبهم الله ذلك العز كما سلب صاحب النار ضوئه وعن ابى العالية وانما ضوء النار ما اوقدتها فاذا خدت ذهب الله نورها وكذلك المنافق تكلم الكلمة الاخلاص بلا اله الا الله اضاء الله فاذا شك وقع في الظلمة وعن الضحاك ذهب الله بنورهم امانورهم فهو ايمانهم الذى تكلموا به وعن قتادة مثلهم كمثل الذى استوقدنا رافلما اضاءت ما حوله فهي لا اله الا الله اضاءت لهم فاكلوها و شربوا و آمنوا في الدنيا وانكحوا النساء وحقنوا دمائهم حتى اذا ماتوا ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون .

و قريب منه ما عن قتادة ان المعنى ان المنافق تكلم بلا اله الا الله فاضاءت له في الدنيا فنا كح بها المسلمون و غازاهم بها و وارهم بها وحقن بهادمه وماله فلما كان عند الموت سلبها المنافق لانه لم يكن لها اصل في قلبه ولا حقيقة في عمله وتركهم في ظلمات لا يبصرون وعن ابن عباس اى في عذاب اذا ماتوا وعن الحسن البصرى وتركهم في ظلمات لا يبصرون حين يموت المنافق فيظلم عليه عمله عمل السوء فلا يجد له عملا من خير عمل به يصدق به قول لا اله الا الله .

وعلى مسلك التفسير واصحابه مثلهم اى هؤلاء المنافقين كمثل الذى وبثابة الجملة والجماعة والقوم الذى استوقد و طلب وقود النار فلما اضاءت النار وانارت ما كان حوله من الجهات وما يحيط به من النواحي والضواحي ذهب الله بنورهم و اهلك الله نور المنافقين وضيائهم وتركهم اى المنافقين وخلق سبيلهم والقي عنائهم على انفسهم في ظلمات الضلالة والجهالة والنفاق وامثالها لا يبصرون طبعاً فيها شيئاً من اسباب الهداية والنجاة والالات التى يمكن ان يتشبثوا بها للخلاص من الفرق والتحير والاضطراب .

وقريب منه مثل هؤلاء المنافقين الذين كان يقولون امنا بالله وباليوم الآخر وما

هم بمؤمنين وكانوا يخادعون الله ورسوله وكانوا مرضى القلوب فزادهم الله مرضا وينسبون المؤمنين الى السفاهة وغير ذلك مما مر في الايات السابقة كمثل وكقصة الذى اى الذين استوقدوا ووقد ناروا واشعلوا نيرانا فلما اضاءت وتنورت واستنارت ما حوله من الاماكن والمحال المحيطة به ذهب الله بنورهم بعدما اطفأ الله نيرانهم وخذت نارهم وتركهم فى ظلمات لا يبصرون فعموا واصبحوا مظلمين بصرا وبصيرة

وقريب منه مثل هؤلاء المنافقين الذين اشتروا الضلالة بالهدى وقصة هذه الشرذمة القليلين يشبه قصة المستوقد ناراً من النيران الحسية فلما اضاءت ما حوله وما يتحول اليه بنور هذه الطائفة المستوقدين واهلك الله نيرانهم بالارياح والعواصف وتركهم الله بعدم الاعتناء بشأنهم وما يحتاجون اليه فجعلهم فى ظلمات حسية بترية محيطة بهم بحيث لا يبصرون فيها ولا يعرفون شيئا من شئى .

وقريب منه مثلهم ومثل من يشبههم فى الكفر والاستهزاء والعدول عن الحق واشتراء الضلالة بالهدى عين مثل المستوقد للنار الحسى والعقلى فاوقد ناراً فى نفسه او اوقد ناراً بين يديه او طلب وقود النار فى قلبه واشعل النار لحوائجه المادية فلما اضاءت ما حوله هذه النار الادعائية والمعنوية التى هى نفس طلبها فان وقود نار القلب عين طلب النار المضئية وضاءت بهذه النار الواقعية اما كنهه فقبل ان يتسضىي المستوقد وصدقائهم وقبل ان ينتفع المستوقد وحالاته النفسية والقلبية وقبل ان يرمخ ذلك الضوء ويؤثر فى شئ من برودة قلبه وبرودة مائه وادامه ذهب الله بنورهم وبضياء قلوبهم وبنيران اجسامهم وتركهم فى ظلمات مختلفة ومتراكمة متطابقة وهم لا يبصرون بابصارهم ولا يبصائرهم فوقعوا فى ما لا ينبغي وخسروا خسرانا ميئنا .

وقريب منه مثل كل واحد من هذه الطائفة الباغية كمثل الذى استوقد نار الجماعة ورفعتهم نظرا الى انتفاعهم وتضوئهم فلما اضاءت ما حوله وتهيؤ الا ان يستثمر وامنه ما كا نوا يقصدونه ذهب الله بنور الطائفة حقن الاولى والجماعة

الثانية فتبين فضاحتهم ونفاقهم والحادهم وخبثهم فلم يتمكنوا من حقن دمائهم واموالهم ومن جلب الاموال والوجاهة كما هم لم يتمكنوا من الاستثمار من النار والانتفاع بها واذا ذهب الله بنورهم فلايتوهم وجود نورهم في ذاتهم اوامكان استيقاد النار الاخر فان ما اذهب الله تعالى فلايرجع وما اخذه الله فلايعيده غيره فلازم ذلك تركهم في ظلمات التي من خصائصها الواضحة انهم لايبصرون .

وقريب منه مثلهم اى مثل الذين اذا قيل لهم آمنوا قالوا آمنا واذا اخلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم كمثل المستوقد للطائفة يريد اياه تحفظهم عن البرودة والظلمة فلما اضأت ما حوله ذهب الله بنورهم وتبين ان اقرارهم وشهادتهم بالاسلام والايمان كان لجلب منافع الاخرين الذين يساندهم من ورائهم والذين هم شياطينهم وتركهم في ظلمات لايبصرون انفسهم ولا شياطينهم واخلائهم .

وعلى مسلك الحكيم الالهي والعارف الرباني مثل هؤلاء المنافقين في جميع طبقاتهم وبجميع مراتب النفاق المشترك فيها كافة الانام وثلة من المومنين واهل الاسلام كمثل الذى استوقد في افق نفسه في زاوية قلبه نار الاستعداد وضوء الاهتداء ونيران الحركة الى السعادة والتوجه من منازل النفس الى مراحل الرعب والروع وكمثل الذى استوقد نار السفر من الطبيعة السفلى الى احكام النفس ومن تلك الاحكام الكثيرة الى الحكم الوحيد العقلاني بالتهيؤ للخروج عن كافة هذه البيوت المظلمة والدخول في النور وفي حكم احكم الحاكمين .

فلما اضأت ما حوله من تلك البيوت والاسباب للسفر والخروج من الشقاوة البدوية التخلية الى السعادة الدائمة الواقعية ذهب الله بنورهم وباستعدادهم الذاتي وامكانهم الاستعدادى وسراجهم المنير الانساني وتركهم الله تعالى في ظلمات كثيرة غير معروفة وغير معلومة لايبصرون فيها ولا يشخصون ولا يتمكنون من الاهتداء بعد ذلك بالضرورة فان من اضله الله فلاهادى له .

وقريب منه مثلهم كمثل الذى استوقد ناراً وقصتهم ونفاقهم الاختيارى وبسوء السريرة كقصّة المستوقد ناراً بالاختيار والارادة فلما اضئت النار ما حوله حسب الطبع والعادة وحسب الجبلة والطبيعة ذهب الله بنورهم باختيارهم و ارادتهم وكانهم ذهبوا اولاً بنورا انفسهم باختيار الاحاد والكفر والنفاق وتركهم فى ظلمات بايقاعهم انفسهم فى الظلمات حسب شعورهم وطبق ارادتهم فيكون كل منافق من هذه الجهة مظهر اسم من الاسماء الالهية فان نسبة الاذهاب اليه تعالى وهكذا نسبه الترك تصح باعتبار قيامهم بسوء اختيارهم بالمبادى والاسباب المنتهية الى ذهاب الله بنورهم والى تركهم فى ظلمات لا يصرون قهراً وجبراً وبالاختيار وسوء الارادة كما لا يخفى على اهله .

وعلى مسلك الخبر البصير ان الكتاب الالهى فى كل افق يقرء فله معنى فى ذلك الافق وفى كل مكان يفسر فله المعنى المناسب لذلك المكان وان كل هذه التسويات والمعانى وجميع هذه الاوهام والافهام من العلوم الالهية التفصيلية القابلة لانطباق مفاهيم الكتاب ومعانى جمل القرآن عليها فلا يصح اختصاصها ببعض منها دون بعض والى ذلك يرجع القول بالبطون السبعة والسبعين وربما يأتى فى الازمنة الآتية من يكشف النقاب عن استار الايات الالهية على وجوه اخرى اطوار شتى لا يصل اليها طاهرات العقول ولا يرقى الى اوكار افكارهم نور الخاطفات يسقى الله تعالى هذا الراقم الفقير من حياض كوثره ماء الحياه آمين يا الله .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

قوله تعالى صم بكم عمى فهم لا يرجعون/١٨

المعروف والمشهور من اهل الخبرة انها آية واحدة وادعى على ذلك في التبيان اجماعهم و يظهر من جمع من المفسرين تعقيب الآية السابقة بها في تفسيرها وعدوها من متعلقاتها و يكفي لفساد صنعم الصحف الموجودة بين ايدينا من العامة والخاصة وقدم في اوائل بحوث سورة البقرة ما ينفعك في المقام

اللغة والصرف ومسائلها

الاولى صم القارورة صماسدها وصماوصمما انسدت اذنه وثقل سمعه فهو اصم ج صم وصمان انتهى ما في اللغة والذي يظهر ان اصل الصم هو السد وتوصيف الاذن والسمع به من باب احد مصاديق الانسداد فان من ينسد باب سماعه لاجل الانقباض في عروقه او لاجل الامور الاخرى يكون اصم الاذن ومسدود السمع فافى الاقرب من تفسير الصم بفقدان الحاسة في غير عمله و يؤيد ما ذكرناه قولهم حجر اصم اى صلب ومصمت وكذلك صخرة صماء وربما يظهر من التتبع في مشتقاته بكثرتها ان اصل الصمم ما لا صوت له وان مفقود حاسة الاذن اصم لاجل رجوعه الى كونه بلا صوت و يصير اخرس والامر سهل ويحتاج الى التتبع الزائد ثم ان في مجمع البيان صرح بان الاصم هو الذي ولد كذلك انتهى وهو بلا شاهد بل

ظاهر اللغة هو الثقل في السماع هكذا في اقرب الموارد ولكنه ايضا خلاف المتبادر منه وخلاف المتفاهم من مشتقاته ثم ان المنصرف من اللغة وارباب التفسير ان الاصم من فقد حاسة السماع ولو فقد حاسة سمع واحد فلا يكون اصم ولا يطلق عليه انه اصم احداذنيه وهو غير واضح عندى والامر سهل

الثانية بكم بكما خرس فهو بكم وبكم ج بكم بكما وقال في المفردات ابكم هو الذى يولد اخرس فكل ابكم اخرس وليس كل اخرس ابكم وفي الجمع اصل البكم الاعتقال في اللسان وافة تمنع عن الكلام انتهى وقيل الابكم لا ينطق ولا يفهم فاذا فهم فهو الاخرس وقيل هما واحد فاذا قيل رجل ابكم وبكم فهو الاخرس البين خرسه وبكمه وقيل الابكم المسلوب القواعد والذى هو الحق في هذه ان البكامة افة توجب اختلال في العقل القريب من الجنون واختلالا في العضو ولا يعتبر فيه شى آخر والاخرس ما يختل لسانه ويصنع بالاشارة ما يريد بفعله ويشهد لما ذكرنا مضافا الى انه جمع بين مختلف التفاسير وموافق لما يتفاهم منها قوله تعالى احدهما ابكم لا يقدر على شى وهو كل على مولا^(١) وقوله تعالى صم بكم عمى فهم لا يعقلون^(٢) وقوله تعالى الصم البكم الذين لا يعقلون^(٣) فان من ترتب جملة لا يقدر على شى وجملة فلا يعقلون يستشجم جدا عدم تعقل الابكم

الثالث عمى يعمى عمى ذهب بصره كله من عينيه كليهما وفلان ذهب بصر قلبه وجهل وعليه الامر التبس واشتبه الاعمى ذو العمى وهى عمياء ج عمى وعميان واعماء وعمامة انتهى ما في اللغة وقال في التبيان اصل العمى ذهاب الادراك بالعين انتهى وهذا ممنوع لان من ابصر وكان له نور البصر وكان ينعكس في حدقته العكوس والاضلال ولا يدركها ليس اعمى لغة فذهاب الادراك ليس داخلا في حدود اللغة وضعا.

(١) سورة النحل الآية ٧٦

(٢) سورة البقرة الآية ١٧١

(٣) سورة الانفال الآية ٢٢

ثم ان الاظهر استعارة البصر لبصر القلب ثم اطلق عليه الاعمى باعتبار ذهاب نور القلب كما انه يقال لمن لا يهتدى الطريق اعمى فانه لاجل الادعاء والمجاز وقد خلط اللغويين بين الاستعمالات المبنية على الاستعارات والذوقيات والمجازات وبين اللغات فان هذه الافة مما يتلبس بها جميع الحيوانات ومنها الانسان ثم لمكان ان البصر في الانسان يترغب منه الاثار الانسانية والخواص الروحية حتى يختلف بينه وبين بصر ساير الحيوانات ادعى ما ادعى واستعمل ما استعمل حتى توهم انه المعنى اللغوي الاصيل

الرابعة رجع الرجل يرجع رجوعا ورجعا ورجعة ورجعى ورجعانا انصرف والشئى عن الشئى واليه رجعا ورجعا ورجعا ورجعا صرغه ورده لازم متعدد الا تان رجعا ورجوعا صارت راجعا والطي ررجوعا ورجعا ايضا قطعت من المواضع الحارة الى الباردة انتهى ما فى اللغة وفي التبيان ومجمع البيان والرجوع عن الشئى بخلاف الرجوع اليه انتهى

وهذا يضرب الى الغفلة عن ان حقيقة الرجوع متقومة بالمبدء والمنتهى ولا يعمس قبل الرجوع الى شئى الا اذا كان عن شئى وذلك لما فيه نوع من الحركة الطبيعية او المعنوية والادعائية ولاجل ذلك لا يحتاج الى ذكر المبدء والمنتهى بخصوصها لما يمكن ان لا يكون النظر اليها كما لا يخفى



مرکز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی

القراءة والإعراب

قوله تعالى صم بكم اخبار لابتداء محذوف اولئك صم وبكم وعمى بحذف حرف العاطف ويمكن ان يكون المحذوف ضمير الجمع هم صم بكم عمى على ان تكون الاخبار خبرا خبرا بعد الخبر كما قال ابن مالك واخبروا باثنين او باكثر اعن واحد كهم سراة شعراء— وذلك عندي محل المناقشة فان الخبر الثاني لا يكون خبرا الا بارجاع النظر ثانيا الى المبتداء فيكون المبتداء محذوفا ويحتمل ان يكون صم خبرا والاخران وصفان له او الثالث وصف الثاني ايضا ودعوى ان المحذوف هو ضميرهم دون اولئك او العكس غير واضحة لا مكان كل واحد منها سواء كانت الاية تنتم الى المثال او كانت من اوصاف المنافقين نعم بناء على ان اولئك للاشارة الى البعيد فان كانت الاية وصف حالهم تكون لفظة اولئك اولى بالحذف ومن المحتمل كون المحذوف فاء العاطف اي صم بكم فعمى فهم لا يرجعون وسيظهر نكتته راقية في بحوث اخر ثم ان المحكي عن ابن مسعود وحفصة بكما عميا على النصب.

وهذا يتحمل وجوها من كونها مفعولا ثانيا لترك ومن كونها منصوبا على الحال من المفعول في تركهم ومن كونها منصوبا بالفعل محذوف ومن كونها منصوبا على الحال من ضمير في لا يبصرون ومن كونها منصوبا على الذم وبذلك الوجوه يختلف كونها من تنمة التمثيل او من اوصاف المنافقين وغير خفي ان توصيف المنافقين بانهم لا يبصرون ثم بانهم العميان من التكرار وهكذا القول بالحلية واما القول بان النصب على حذف الفعل فهو شنيع لان كل كلام غلط يصح بالحذف والايصال واما النصب على الضم لا يوجب كون الجملة بلا محل من الاعراب فيلزم ما اشرنا اليه فقراءة النصب غلط جدا فعليه ان تكون الاية تنمة حال المنافقين على احد الوجوه السابقة نعم على القول بانها دعاء وجملة انشائية يكون حذف الفعل

مناسبا كما لا يخفى قوله تعالى فهم لا يرجعون جملة خبرية معطوفة على جملة خبرية او انشائية فان احتمال كون الجملة الاولى دعاء عليهم قوى فتكون الثانية عطفا على الدعاء المستجاب ومرتبا عليه واما احتمال كونها ايضا دعاء فهو بعيد جدا ولا يناسبه الفاء ولا يرجعون من الرجوع اللازم هنا بالضرورة ولا معنى لحذف المفعول به نعم ما هو المحذوف هو مبدء الرجوع و محل الرجوع فاحتمال حذف المفعول به كما في كلمات العربين هنا من الاشتباه الواضح.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

عِلْمُ الْمُعْجَزَاتِ وَالْبَلَاغَةِ

الاول حذف العاطف والمبتداء مضافا الى ان في ذكرهما خروجا عن الوزن المطبوع والصوت الموزون ايماء واشعار الى توغلهم في هذه الامور وارشاد الى نشاط المتكلم في توصيفهم بهذه النقائص الروحية والجسمية احيانا فكان الايجاز في المقام اوفق باسلوب الكلام

الثاني بناء على قرائه الرفع تكون الاية ظاهرة في الاخبار مع ان الاخبار بعدم الرجوع لا يناسب الانشاء كما لا يخفى ولا سيما بما لاحظة مفاد الفاء المفيد للترتب وان الجملة الاولى في حكم السبب والعلل لعدم الرجوع فتاويل الاية يشكل الدعاء نحو وليكونوا هم صم كتاويلها نحو وليكونوا صما او هم صما الخ غير جاز في شريعة البلاغة جدا

الثالث الظاهر ان هذه الاية اخبارات ولا يكون قوله تعالى بكم عمى وصفا لقوله صم كما ان الاظهر انها اخبارات عن اوصاف المنافقين وليست من تنمة التمثيل فليس المقصود ان المستوقد الذي ذهب الله بنوره هو الاصم الابكم وايضا ان الظاهر انها اخبارات تستوعب المنافقين السابقين ولا يكون بعضهم اصم وبعضهم ابكم واعمى بل كلهم صم بكم عمى وكلهم لا يرجعون ولا يظهر من بعضهم انه تمثيل ثان والذي ياتي تمثيل ثالث فقد مثلوا في هذه الاية بالذين هم صم بكم عمى والذين فقدوا هذه الحواس والذي هو الاقرب انه بحسب المعنى من اثار الاية السابقة وليست مستقلة في النظر والتمثيل فانه اذا كانت حال المنافقين المتشبهين بالمسلمين حال المستوقد نار الذي اضاء حوله بناره وباطهاره الاسلام فلما ذهب الله بنورهم ونيرانهم فوقعوا في الظلمات المادية والحسية والعقلية فلا يبصرون ولا يسمعون ولا يدركون شيئا وليس لهم البصيرة في امرهم فهم البكم العمى فهم بعد هذه الكارثة والمصيبة الشاملة السارية في اعماق حياتهم الفردى والاجتماعى

لا يرجعون وكيف يرجعون و انى يرجعون وهم فى هذه الحالة وبتلك الافة ولاجل هذا الربط الواضح توهم جمع منهم

ان هذه الاية من تنمة الاية السابقة وليست مستقلة كما اشير اليه فى صدرالمباحث السابقة وحذف حرف العطف و المبتداء ايضا يوهم ذلك ولاسيا بعدالاتيان باداة التمثيل فى الاية التالية فدعوى ان هناكامثالا ثلثه غيرمتينة الرابع اختلفوا فى ان هذه الايه على مبنى الحقيقة او المجاز و الاستعارة ثم على الثانى فى انه من اى اقسام الاستعارة فقال بعضهم بانها حقيقة وذلك لان السمع والبصر لكل منها كوة الى الخارج وكوتان من جهة الباطن الى عالم الملائكة وعالم الجنة وكوتها الى عالم الملائكة ذاتية وكوتها الى عالم الجنة عرضية وختمها عبارة عن سد كوتيهما الى عالم الملائكة فالصمم والعمى عبارة عن سد الكوتين اللتين هما الى عالم الملائكة بحيث لا يسمع من المسموعات جهتها الحقانية التى تودى الى عالم الملائكة ولا يسمع من عالم الملائكة ولا يسمع من عالم الملائكة ولا من الملك الزاجر ولا يصبر من المبصرات جهتها الحقانية فعليهاذاتين انهم الصم البكم حقيقة وهكذا حكم البكم لذهاب ادراكهم الخيالى عن قيمومة العاقلة وعقلهم الجزئى عن تحت سلطان العقل الكلى الفعال وقال الآخرون بالمجازية ومنهم من قال هذا من التشبيه البليغ وليس من باب الاستعارة لان المستعارله مذكور وهم المنافقون وقال بعضهم بالاستعارة ولعل ذلك على مبنى جوازالتغاقل عن ذكرالسلف وقال آخرون بجواز الامرين والذى هو الحق الصريح ما عرفت منافى محله وحررنا تفصيله فى علم الاصول ان اساس المجاز بمعنى استعمال الالفاظ فى غيرما وضع له غلط جدا وانما هو حقيقة المجاز هو التلاعب فى عالم المعنى من غيراستعمال اللفظ الا فيما هو الموضوع له فى ابواب التشبيه عند حذف اداته وفى باب الاستعارات باقسامها المفردة وغيرالمفردة يكون استعمال اللفظ فيما هو الموضوع له كما فى ابواب الحقيقة بلازياة ونقصان نعم انما الفرق

بينهما في محيط خارج افق الاستعمال والوضع وهو افق المعنى وان المتكلم الفصيح البليغ لمقاصد خاصة ولاغراض سياسية او شعرية ذوقية يشرع في التلاعب في عالم المعنى والموضوع له بتوسعة المعنى وادعاء ان للمعنى عرضا عريضا وان في قوله تعالى **ما هذا بشرا ان هو الا امك كرم** (١) يريد درجة في سلسلة الملائكة بحسب الحقيقة والطبيعة و اذا كان يرى ذلك في هذه النظرة وهذه النظرة فعليه ان يسلب عنه البشرية وفيما نحن فيه ايضا كذلك فانهم بعدما كانوا على تلك الحالة الدنيئة الفاسدة الحيوانية او الاسوء منها فلا يمكن ان يحكم عليهم بانهم يسمعون ويبصرون وينطقون ويدركون ويعقلون فان من لا نفع له في سماعه ولا في بصره ونطقه ولا في ادراكه فليس الا الصم البكم العمى واقعا ادعائيا فلا يجوز معناه المعروف ولا تشبيه ولا استعاره بل هي حقيقة ولكن لا باراده المعنى الموضوع له ارادة اصلية جديده بل باراده التجاوز من المعنى الموضوع له الى المعنى المنسلك فيه في عالم الادعاء والتلاعب ولاجل هذا التجاوز عديم مجازا وقنطره ومن هنا يظهر سقوط البحوث المشار اليه والبحوث المماثل لها في كتبهم الادبيه والتفسيرية وغيرها.

الخامس ربما يتخيل ان قوله تعالى عمى بعد قوله تعالى وتركهم في ظلمات لا يبصرون خلاف البلاغة فان نفي الابصار عنهم عين اثبات العمى والكل على مبنى الادعاء وليس عدم ابصارهم حقيقة وعماثهم مجازا ولا العكس فكان الاولى ان يقال صم بكم فهم لا يرجعون حذ راعن التكرار وارشادا الى انها من تنمة نعتهم السابق وهو العمى وعدم الابصار وبعبارة اخرى البلاغة في المقام تحكم بالايجاز ولذلك حذف حرف العطف والمبتداء ودعوى ان قوله تعالى تركهم في ظلمات لا يبصرون من تنمة المثال وقوله تعالى صم بكم عمى بيان الحال والممثل له والمنافقين فلا يلزم خلاف الايجاز ولا التكرار غير صحيحة عند اكثر وقد تبين انه تبيان وجامع لكل من حالات المثال والمنافقين فيكون ذكر العمى من ذكر الخاص

بعد العام على وجه لا يستحسن انصافا والذي يظهر لى ان قوله تعالى تركهم فى ظلمات لا يبصرون لا يثبت الا العمى بالعرض اى انهم لا يبصرون لاجل المانع وهى الظلمة اولاجل عدم المقتضى وهو عدم وجود النور والاستنارة التى من شرائط الابصار والبصيرة.

وقوله تعالى صم بكم عمى دليل على انهم بذواتهم وعلى نعمت الاشتقاق لا يسمعون ولا ينطقون ولا يبصرون فيكون عدم الابصار لعدم الاقتضاء الذاتى ولوقوعهم فى ظلمات الجهالة والظلاله والشقاوة الطاريات على ذواتهم الخبيثة وهذه النعمت الرزيلة توجب عدم رجوعهم فبالجملة تحصل ان الاية ليست خلاف الايجاز ولا تستلزم التكرار وتكون النتيجة هكذا وتركهم فى ظلمات فقدان الحواس الظاهرة فلا يسمعون ولا ينطقون ولا يبصرون واكتفى هنا بذكر الاخيره لما ان جملة ظلمات ربما تفيد حذف ذلك صم بكم عمى بالاستحقاق الذاتى فيكون المنافق متحد الذات مع الاصم والابكم والاعمى لوصولهم فى الانحطاط والتنازل الى حدود الاعدام التى يحكم عليها بانهم لا يرجعون

السادس يشعر ذوو العقل والفهم ان فى تقديم الصم اشارة الى فقد الحد الواسط بين عالم المادة الاحساس وعالم التجرد وفى تقديم البكم على العمى ايماء الى ان بعد فقد الحاسة المتوسط تصل النوبة فى الحركة التضعفية وفى السفر الى الحيوانية والانعامية

الى فقد القوة المتوسطة بين عالم العقل والنورانية وعالم الاحساس والتحريك وفى تاخير العمى عنها رمز الى ان العمى اخر منازل السقوط والوقوع فى الظلمات وعالم الاعدام وفقد النورانية والتعقل والبصيرة والطينة الالهية والفطرة المخمورة ولذلك رتب عليه الحكم بانهم لا يرجعون على نعمت الاخبار والافشاء عن الواقعية الفضالة المفضلة وستاقى الاشاره الى هذه المائدة فى البحوث الآتية انشاء الله تعالى

السابع حذف حرف العاطف فى تعديد الاشياء جاز ولا سيما فى الاشعار

كقول ابن مالك هاك حروف الجروهي من الى حتى خلاحاشاعدافى عن على الخ
واما فى غيرالمقام ولاسيا فى النثرقليل ولذلكاحتملوا ان تكون الجملة من الخبربعد
الخبروالذى يظهرلى ان اثبات نعت لموضوع على نحوين احدهما ان الموضوع
موصوف به من غيراستتباعه لشيى آخرومن غيرتلازم بينه وبين سايرانعوت
والاوصاف ثانيها مالا يكون كذلك فاذا كان الامر هكذا فربما يكون الكلام
مشملة على دال يدل على كيفية الوصف المذكور من الاستتباع وعدمه مثلا فيما نحن
فيه

لايوصف المنافق بالاصمية الاوهذه الوسمة والصفة تستتبع النعوت الاخر
السائحه معها فى الزداله والشقاوةوهى الابكية والاعمائية فلواريد افاده هذه
البارقة وتلك المصيبة والحيره المخصوص بهم فلا بد من اخذ طريقة خاصة تشعرالها
فينادى صم بكم عمى من غير فصل بينهما ومن غير امكان التفكيكبين هذه الثلاثة
فى حق المنافقين الساقطين فنفس الاتصاف بالصمم يلزم الاتصاف
بسايرالذائل بعد كونهم من المنافقين فى الدرك الاسفل من النار

الثامن فى تصدير الجملة الاخيرة بالفاء الداله على الترتب والتسبب وان عله
عدم رجوعهم انهم صم بكم عمى اشعارالى السنخية بين الثلاثة والاخيرة
ويستفادمنه ان عدم الرجوع من اثارالمنقصة والضلالة وفقدان الحواس والعاقلة
على الوجه اللايق من غيرفرق بين كونهم من المنافقين الكافرين او من المنافقين
المؤمنين بالايمان الظاهرى والاسلام غيرالراسخ فى قلوبهم او من غيرهم فن حذف
المبتداء ربما استفادان عله عدم الرجوع نفس الصم والبكم والعمى من غيردخالة
شيى آخرو هو النفاق والكفر فا غنم جيدا

التاسع ربما تشعر الفاء المذكورة على ان المحذوف ايضا هى الفاء وان بين الجمل
سنخية العلوية والمعلولية فتكون الاية هكذا صم فبكم فعمى فهم لايبصرون
وقداشرنا الى كيفية الترتب بين مفاد الجمل واما ما يذكر من ان تقديم الصم

لاجل انه سبب البكم والخرس فهو لا يتم بالقياس الى ما بعده اللهم الا ان يقال بان المراد من العمى اعم فيشمل عمى القلب عن الانتفاع بالمسموعات بالنطق فلا يخفى لطفه

ثم ان هنا لمقيقة لفظية ورعاية لطيفة هي مراعاة او اخراج الجمل باتيان العمى ثالثا حتى تختم الجمل بالميم فكان الاية تكون هكذا صم بكم عمى فهم لا يرجعون هذا مع ان معنى الصمم يناسب المقام و كانه استعملت لفظة صم مركبا في معناه فاريد به فـهم وايضا اريد به الصمم و يكون فاعل عمى بمعناه المصدرى و يرجع مفاد الاية بناء عليه الى قوله تعالى لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور^(١) فليتدبر جيدا وجدا

العاشر ربما يظهر من بعض الاخبار الآتيه ومن اختيار بعض المفسرين ان الاية تحكى احوالهم يوم القيمة فهم صم بكم عمى في القيمة نظرا الى قوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم عميا وبكما وصما^(٢) فتكون الاية على الحقيقة و يستظهر من قوله تعالى فهم لا يرجعون انها تحكى عنهم في الدنيا والتحقيق ان الاية من هذه الجهة يمكن ان تكون اعم ولا يعارضها الخبر كما لا يخفى

١- سورة الحج الآية ٤٦

٢- سورة الاسراء الآية ٩٧

الاول من المسائل الخلافية ان القضايا هل تكون مشتملة على النسبة الخارجية زائدة على النسبة الحكيمة ام لا او تختلف القضايا والذي هو المحرر عندنا ان المعاني الحرفية بمعنى النسبة بين الموضوع والمحمول ليست لها الخارجية النفس الامرية في قبال وجود الجواهر والاعراض وتفصيله في محله وقال الوالد المحقق مدظله بالنسبة في القضايا الممولة كقوله تعالى وتركهم في ظلمات لا يبصرون فانها قضية تنفي النسبة التي لولا السلب لكانت هي ثابتة للموضوع واما القضايا الغير الممولة كقوله تعالى صم بكم عمى فهي لا تشتمل على النسبة بل مفادها الموهوبة وافاده الاتحاد بين الموضوع والمحمول وعليها تكون هذه الآية الشريفة بما انها نزلت بعد قوله تعالى وتركهم في ظلمات لا يبصرون دليلا على وجود النسبة في الجملة الاولى دون الثانية وبذلك يظهر وجه توصيفهم بانهم عمى بعد قوله وتركهم في ظلمات لا يبصرون فان في ذلك نوعا من الترقى من السافل الى الاعلى فان في الاولى نفي عنهم الابصار وفي الثانية اثبت اتحادهم مع العمى فلا يلزم تكرار ولا خلاف في اسلوب البلاغة بل نهاية الدقة الى توضيح احوالهم الفاسدة المترتبة

الثاني قد اشير فيما سلف الى كيفية دلالة هذه الكرامة على الحركة الطبيعية المتدرجة من الكمال الى النقص فان في تقديم الصم على البكم وهو على العمى نوع شهادة على ان المنافق المتحرك والفطرة الاولى التوحيدية المتدرجة يتحرك الى الشقاوة التدريجية فينسلب الكمالات الاولى عنها بفناء القوة المتوسطة بين الروح و المادة اولاً ثم فناء القوة المتوسطة بين العقل والاحساس وفي المرتبة الثالثة يصبح اعشى بحسب القلب والبصيرة فيضعف فيه الوجود وخيراته والنورانية وبركاتها وتصير فيه الشقاوة بحكم الطبيعة فاما الذين شقوا في النار (١) وتشير هذه الآية الى

وحده هذه الحركة السارية في جميع مراحل الصور والطبيعة لاجل حذف حرف الوسط وحرف الفصل بين هذه النعوت حتى لا يتوهم المتوهم ان هذه المنازل التي سكنت فيها طبيعة المنافقين واهل الضلالة متكثرات بحسب الخارج بينها الفواصل الخارجية بل هي طبيعة وحدانية وجوه فرداني متحرك نحو الغاية المسانحة معها بسوء الاختيار وبالارادة الاختيارية

ويؤكد تلك الدلالة الايات الاخر المشتملة على توضيح هذه النعوت بتقديم الصم على البكم وهو على العمى في هذه النشئة وفي الحركة الغريزية المادية وهكذا الاية المشتملة على عكسها المبينة لحالهم يوم القيمة نحو قوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم عميا وبكما وصما^(١) فان في القيمة تكون الاثار على العكس و يتقدم اثر الشقاوة الذاتية العقلية على الشقاوة الخيالية والوهمية وهي على الشقاوة الاحساسية العملية

ثم ان من الايات ما يشمل على الوصفين كقوله تعالى لم يخروا عليها صما وعميانا^(٢) وقوله تعالى صم وبكم في الظلمات^(٣) وقوله لعنهم الله فاصمهم واعمى ابصارهم^(٤) وقوله تعالى ان شر الذواب عند الله الصم البكم^(٥) انفال و قوله تعالى افانت تسمع الصم او تهدي العمى ومن كان في ضلال مبين^(٦) وفي ذلك ايضا نوع شهادته على المسئلة المزبورة فليتاامل.

الثالث نسب الى الفرفوريوس اليوناني ان المعاد مخصوص بطائفة من المعقلين الواصلين الى مقام درك الكليات العلمية والحقايق الواقعية فيكونوا ذات ذوات بهجة

١- سورة الاسراء الآية ٩٧

٢- سورة الفرقان الآية ٧٣

٣- سورة الانعام الآية ٣٩

٤- سورة محمد الآية ٢٣

٥- سورة الانفال الآية ٢٢

٦- سورة الزخرف الآية ٤٠

ونورانية ومن ارباب السلوك الى مقام الانسانية ولا يحشر من في حكم الدواب والانعام ومن كان في ضلال مبين وربما يستشمن من هذه الاية الشريفة ما يؤيده هذه المقالة حيث رتب على انهم الصم البكم العمى وانهم لا يرجعون والمنصرف من الرجوع في الكتاب الالهى هو الرجوع الى البرازخ والقيمة الكبرى والعظمى فتكون هذه الاية مخصصة لقوله تعالى والى الله ترجع الامور^(١) وقوله تعالى كل نفس ذائقة الموت ثم البينات ترجعون^(٢) لمغير ذلك من العمومات ان قلت هذه الاية تنا في الاية المشار اليها في سورة الاسراء قوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على رجوعهم عمياً وبكماً وصماً

قلت ربما ترجع تلك الاية الى حال المستكملين في الكليات العقلية الذين لم يهتدوا الى الشرايع الحققة بخلاف المنافقين الذين هم اراذل الامه علماء واسوء الدواب عملاً فانهم صم بكم عمى فهم لا يرجعون لهم ضرورة ان الرجعة لا تكون الا للعقل بالفعل واما العقل الهولائي فهو عين القوة والاستعداد فيكون في حكم العرض فلا يكون قابلاً للبقاء فيضمحل بخراب البدن وبوار الجسم.

اقول سيمر عليك تحقيق هذه المسئلة في ذيل الايات الاخر انشاء الله تعالى وخلاصة الكلام ان جميع الموجودات في قوس الصعود وهى في حال الرجعة اليه تعالى الا ان منها من يكون لرجوعه الدوام والبقاء ومنها ما يرجع الى حد خاص واما النفوس المحركة الدراكة فهى وان كانت قوة العقل بالفعل ولكنها صورة فعلية للبدن وجوهرة مستقلة في الذات دون الفعل فيصح له البقاء بدونه فعلى هذه تكون الاية ناظرة الى معنى آخر من الرجوع وهو الرجوع الى الهداية او الرجوع الى الفطرة من الضلالة والقساوة وسيتضح ذلك من ذى قبل انشاء الله تعالى

الرابع من المسائل المتحررة في النكتب العقلية ان الدار

٧- سورة آل عمران الآية ١٠٩

٨- سورة العنكبوت الآية ٥٧

الآخرة لى الحيوان وليست هنا مادة تحمل الخبائث والامكانات الاستعدادية فلا تكون هناك حركة وخروج من القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال بل كل الاشياء هناك تتجلى على فعلياتها اللايقة بحالها ولاحالة منتظرة لها ولتحقيق المسئلة مقام آخر يجمع به بين مقتضى البراهين العقلية والشواهد النقلية ضرورة ان قضية جمع من الايات والابخار هى الحركة وهى لا تعقل الا بحمل الصورة قوتها والقوة العرضية تنتهى الى القوة الجوهرية المسماة بالمادة والهيولى فتصير الآخرة دنيا والمتقدم متاخرا نعم قد تحرر عندنا فى قواعدنا الحكمية انكار جوهرية الهيولى وقصور الادله عن اثباتها وذكرنا ان القوة محمولة الصورة الفعلية ويكون التركيب انضمامياً وفي النشئة الآخرة يمكن أن تكون الصورة حاملة الهيولى بل القوة والفعلية من الامور النسبية ويكون الواحد فعلاً بالقياس الى حاله الموجودة وقوه الشئى الآخر بالقياس الى حاله الآتية.

وبالجملة هذه الكريمة بناء على اختصاصها باحوال المنافقين فى الآخرة تكون شاهدة على انتفاء الحركة فى النشئة العليا وفى الآخرة ضرورة ان الرجوع تقوم بالحركة واذا كانوا غير راجعين وبحكم عليهم بعدم الرجوع هناك فيعلم منه انتفاء الحركة وعليها تندفع بعض الشبهات الآخر.

ولكن الشأن ان الاية اعم حسب الاظهر وان ورد لاختصاصها بالخبر فتدبر اللهم الا ان يقال بان الاستدلال المذكور يمكن ان يتم على القول بالاعم ايضا فافهم

الخلق والموعظة

اعلم ان من المحرر في الروايات القطعية والاخبار المتواترة ومن المقرر في العلوم العقلية والاخلاقية ان الانسان معجون مركب من جهات شتى ومن تلك التركيب المرعيه في هذه الطبيعة العجيبة ومن النعوت المخمورة في فطرته الاولى هو الخوف والرجاء ولاجل هذه الوديعة يجب عليه ان يخاف ويرجى فلوخاف بالمرءة اورجى بالكلية لماوصل الى الحدود اللازمة والى المراتب الراقية ولا يتمكن من الجمع بين الخيرات الحسية والمعيشة الدنيوية والسعادة الظاهرة وبين الخيرات العقلية والحياة الاخروية والسعادة الابدية.

وعلى هذا الرحى يدور اطارات المجتمعات البشرية وسياسه المنزل والبلاد القطر والمملكة الواسعة الكبيرة ولاجل هذه الخصيصة يجب على الراشد وارباب الوعظ والهداية ان يفتحوا في سيرهم ابواب الجانبين وسبل الطريقين فلا يقولون بما يحصل منه الرجاء المطلق ولا بما يخافون منه الناس كلابل لابد من المحافظة على الفطره بذكر الخوف والرجاء وتفصيل هذه المسئلة يطلب من مقام آخر فعلى هذا الاصل الاصيل يتوجه هنا مشكلة وهو الحكم بانهم لا يرجعون من القساوة والبطلان الى السعادة والحق ومن الضلالة الى الهداية فان من يجد نفسه في هذه المرحلة من الانحطاط ويدرك نصيبه من الشقاوة بهذه المنزلة من الدنائه والانحراف فيخبره عن حد الرجاء والامال فيسقط للابد في النار خالدا فيها مادامت السموات والارض وهذه الطريقة غير مرضية من الكتاب الالهى على ما يظهر منه فان كتابكم هذا جامع شتات المنحرفين وشامل شمل المنحطين وفيها من آيات الرجاء ما لا يبعد ولا يحصى وقد سلك احسن المسالك في الجمع بين الخططين وفي مراعاة الوجهين والناحيتين وبالجملة هو كتاب الهداية والوعظ الابدى وكتاب اللطف والعشق السرمدى بكافة الناس والانام على ارق الوجوه واحسن الكلام في كل

حال ومقام كسى تزل لديه الاقدام حتى الرسل والانبياء فضلا عن الاعلام ولعل سرذهاب ابن عباس الى انه فى موقف الذم والاستبطاء ولايبعدان يكون ذلك ماخوذاً عن اهل بيت الاسلام هوالفرار عن توجيه هذه المعضلة والمشكلة فتكون الاية غيرقاطعة بالنسبة الى الرجاء و عرق الامل وهنا وجوه من الكلام الا ان الذى يظهر لى هوان هذه الاية والايات السابقة كما مرليست مخصوصة بحال طائفة خاصة معلوم الحال وليست

بعبارة اخرى من القضايا الخارجية والقضايا المتكفله لتوضيح احوال جمع معين حتى يستلزم منه هذه العويصه خلافا لما يظهر من جمع من المفسرين اغترار بظواهر كثير من الاخبار واقوال السلف غفلة عن حال الاخبار ووجهة نظر الاقدمين ثم ان من الدقائق فيها ان الحكم بعدم الرجوع معلق بحسب الواقع على اختيارهم وانهم بالاختيار لايرجعون نسب عدم الرجوع الى الارادة والاختياروعليهذا هم متمكنون من الرجوع الى الفطرة والهداية على وجه لايلزم منه كذب القضييه الاخباريه فليتامل

مركز تحقيق مكتبة نور علوم رى

وغيرخفى ان من الممكن تضحية جمع غفير وقلة قليلة من الناس لاجل الاخرين ومن المجازتفدية العزيز للاعز بالضرورة فلوكان فى هذه الكيفية من الارشاد وفى اتخاذ هذا المنهج من الهداية والوعظ بالنسبة الى طائفة خاصة من المنافقين واليهود منافع الناس كلاوهداية المسلمين طرالمكان فيه المناقضة العقلية ولاالانحراف عن جادة الانصاف فان دفع الشرالكثير بارتكاب الشرالقليل واجب عقلى بالضرورة ثم ان مراعاة الحالين الخوف والرجاء فى الوعظ والارشاد لازم بالقياس الى من فى وجوده من النورشى واما اذاذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات لايبصرون وهم الصم البكم العمى فكيف يمكن ان يرجعوا الى دارالسعادة وحسن العافية والعاقبة كلا انها تذكرة لمن شاء ذكره دون هولاء الغافلين المبعدين

ففى هذه الايات انذار بالنسبه الى الاخرين حتى يصونوا من الانسلاك فى

نسوجهم الباطلة والانخراط في خيوطهم الكاسدة الفاسدة فيا ايها الاخ العزيز ويا قرة
عيني اياك ومصاحبة الاشرار فان فيها المضار وعليك بصحبة الاخيار ومرافقه الابرار
فان فيها لذات الديار وخيرات كل الدار وقد سمعت من بعض مشايخي ان اللذيذ
من هذه الدنيئة امران حب النساء وخدمة الاولياء وقد ذكرنا في بعض محامل
الانس ومجامع اهل القلب والذوق ان من الواجب على السالكين حلقات خاصة
في كل اسبوع او شهر فان حلقة ارباب القلوب تذكرة المحبوب وهداية الى
خير المطلوب فلو غلبت الشهوات والسهو والنسيان بمرور الايام ومصاحبه الاشرار في
الشوارع والاسواق فهي تذوب بروية ارباب العقل واصحاب العشق والقلب فاذا
كان المبتدى السالك يحب العافية التامة والعاقبة الحسنة فيكون بقلبه ذا كرام المعشوقه
على الاطلاق في جميع الانات والايام وفي كافة الحالات والازمان فعليه بتلك
الحلقات واحداثها واستمرارها قاصدين في تاسيسها تذاكرهم وتعانقهم وان يكون
واحد منهم يشرق على الاخرين ويضيئهم بالاضواء القلبية والانوار الروحية فان
النجاة لا تحصل الا بالاجتهاد في هذه المبادئ وبالجهاد مع اعدائه والله خير الرفيق
والمعين



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

التفسير التأويلي على اختلاف المسالك والمبطلات

فعلى مسلك الاخباريين صم يصمون في الآخرة في عذابها بكم يكون هناك بين اطباق نيرانها عمى يعمون هناك وذلك نظير قول الله عز وجل ونحشره يوم القيمة اعمى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم عميا وبكما وصما ماوهم جهنم كلما خبت زدناهم سعيرا عن الكاظم عليه السلام

وقريب منه ما عن روضة الكافي مسندا عن الصادق عليه السلام في رسالة طويلة الى اصحابه واياكم ان تذلقوا السنتكم بقول الزور والبهتان والاثم والعدوان الى ان قال فان ذلق اللسان مما يكره الله وفيما ينهى عنه لدنائه للعبد عند الله ومقت من الله وصم وعمى وبكم يورثه الله اياه يوم القيمة فتصيروا كما قال الله صم بكم عمى فهم لا يرجعون^(١) يعني لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون وفي ذلك شهادة على اعمية الآية من ايضاح حال المنافقين من الكافرين وغيرهم

وعلى مسلك اصحاب الحديث صم بكم عمى قال السدي بسنده فهم خرس وعمى وعن ابن عباس يقول لا يسمعون الهدى ولا يبصرونه ولا يعقلونه وهذا هو المحكى عن ابي العالية وقتادة بن دعامة فهم لا يرجعون فعن ابن عباس اى لا يرجعون الى هدى وكذا قال الربيع بن انس وقال السدي اى الى الاسلام وقال قتادة فهم لا يرجعون اى لا يتوبون ولا هم يذكرون

وقريب منه صم بكم عمى عن الخيزر هكذا عن ابن عباس وعن النبي صم بكم هم الخرس وعن سعيد بن قتادة صم بكم عمى صم عن الحق فلا يسمعون عمى عن الحق فلا يبصرونه بكم عن الحق فلا ينطقون به وعن ابن عباس فهم لا يرجعون الى خير انتهى

وقد ذكرنا مرارا عدم حجية اقوال هؤلاء المفسرين مع ضعف الاسناد اليهم

هذا ولا يوجب رأيهم تحديد الآية فيه وحصرها في حصار خاص مع ان كثيرا ما يذكر الاراء المتناقضة عنهم بل عن واحد منهم فيعلم وقوع الخطب من المروى عنه او الراوى فلا تغتر بما في صحف الاولين

وعلى مسلك اصحاب التفسير وارباب الراى والنظر صم اى هولاء المنافقون الذين كانوا لا يؤمنون فى الحقيقة ويخادعون الله ويستزئون المؤمنين وهكذا هم صم بكم عمى بالنسبة الى الاثار المرغوبة عن الحواس المعتدلة والمعتدلة والالسنه العادلة المهتدية والمشاعر الهداة المرضية فهم بعد كونهم هكذا لا يرغب منهم العود الى الفطرة والى احكام الطينة فهم لا يرجعون عما وقعوفيه من المفساد الذاتية والاخلاقية والعملية

وقريب منه صم اى هولاء الطائفة وان لم يكن كل واحد منهم اصم وابكم واعمى الا انه يصح ان يوصفون بذلك لان شياطينهم الذين خلوا لهم المسطين عليهم يستخفون ذلك والآخرين منهم تحت نفوذهم فهم صم بكم عمى على التغليب فلا يرجعون الى ان يرجحون من تجارتهم بعد كسادهم

وقريب منه صم اى فيهم الصم فلا يسمعون ان الله تعالى يستزئهم لاهم يستزئون وفيهم بكم فلا يشعرون ان الله تعالى يخادعهم لاهم يخدعون ولا ينطقون بما فى قلوبهم وكانوا يكذبون ويقولون آمنا بالله وما هم بمؤمنين وفيهم عمى فلا يبصرون بما ذهب الله بنورهم وتركهم فى الظلمات وبان تجارتهم ماربحت وما كانوا مهتدين فهم اى كل واحد من هولاء الطوائف الثلث لا يرجعون الا ان عدم رجوع بعضهم مستند الى الصمم والاخر الى البكم والخرس والثالثة الى العمى

وقريب منه صم اى المستوقد الذى ذهب الله بنورهم ونيرانهم تركهم فى ظلمات الارض والجهالة فلا يبصرون النواحي الحسية ولا الضواحي المعنوية والعقلية صم بكم عمى بالقياس الى مجموع احوالهم المادية والمعنوية فهم لا يرجعون فان من ذهب الله بنورهم ومن تركهم الله فى ظلمات لا يبصرون فيها

ولا يسمعون ولا ينطقون ولا يشعرون فكيف يمكن ان يرجعوا
وقريب منه صم بكم عمى فى يوم القيمة ونحشرهم عميا وبكما وصما وهم
لا يرجعون الى الدنيا حتى يتمكنوا من اكتساب الهداية بل لورجعوا اليها لهادوا لما
نهوا عنه اوهم لا يرجعون بعضهم الى بعض لما لافائدة فى ذلك حتى تعود اليهم
وتستخلصوا من العذاب.

وقريب منه «صم» اى وليكونوا هؤلاء المنافقون «صم بكم عمى» فندعو الله
«انهم لا يرجعون» او وليكن «انهم لا يرجعون» او فانهم لا يرجعون لان الدعاء
المذكور مستجاب قطعاً فهم لا يرجعون الى الهداية والايمان وعلى مسلك الحكيم
«صم» بحسب القوى الباطنية وبحسب غاياتها الطبيعية وهى الهداية الى الحقائق
الواقعية فيكونوا هم «بكم» على الوجه المزبور فيكونوا «عمى» فلاجل التحقق بهذه
الردائل والافساد ولاجل الاتصاف فى افق القلب بهذه الخبائث الرديئة «فهم
لا يرجعون» الى احكام الفطرة ومحمولات الطينة بعد الانحراف عن جاده الاعتدال
والطريقه المألوفه اوهم لا يرجعون ولا يعودون الى البرازخ والقيمة اوهم لا يرجعون
الى الدنيا ولا رجعة لهم لانهم قد لبسوا لباس الاعداء فلا بقاء لهم حتى يرجعوا.

وقريب منه هم «صم» فى النشئة الباطنة وبعد خلع المادة وفى البرازخ وبعد
خلع المادة وفى البرازخ والقيمة وهم الآن محكومون باحكام البرزخ والقيمة
و«بكم» و«عمى» فى النشئات اللاحقة و«هم لا يرجعون» الى مبدء حركتهم
وسيرهم والى ابتداء خلقهم وفطرتهم ولا يرجعون من الاخره الى الدنيا بالضرورة
فان المتأخر لا يرجع الى المتقدم.

قريب منه هم «صم بكم عمى» مجازاً بحسب القوى الظاهرية وحقيقته
بحسب القوى الباطنية
او بحسب يوم حشرهم وهكذا «فهم لا يرجعون» فى هذه النشئة الى اهدايه والسعادة والى

الاسلام والايمان واريد بذلك التحريك والتحريض الى الرجوع والعود الى الفطره
الاصليه والطينه المحموره «وهم لا يرجعون» في النشأت المتأخره واللاحقه الى
الهدايه والنجاه لامتناع الرجوع والعود بعد الفراغ وبعد رفض البدن وبالضروره.
وعلى مسلك الخبر البصير ان الجمع بين هذه الرقايق والدقائق بمكان من
الامكان ولا سيما اذا كانت المعاني بعضها بالنسبه الى بعض من قبيل الباطن
بالقياس الى الظاهر فان الاختلاف يحصل من اختلاف والنسب من غير لزوم
استعمال الواحد في الكثير مع ان التحقيق جوازه من غير فرق بين المعاني الحقيقيه
والكنائيه والمجازيه وتفصيله يطلب من محاله.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

قوله تعالى «او كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون
اصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت واللّه محيط بالكافرين/ ١٩

اللغة والصرف وهنا مسائل



الاولى «او» قد ذكر القدماء انها تأتي لمعنيين او لمعان وعليه يحمل قولهم ان
كلمه «او» لاحد الشيئين او الاشياء ويحتمل ان يكون مراد هم ان «او» تأتي
للتخيير فقط بين الشيئين او الاشياء وهذا هو المعنى الاصلى له وربما تأتي لمعنى اخر
شاذا ولذلك اخرج ابن ابي حاتم عن ابن عباس قال كل شئ في القرآن «او» فهو
غير فاذا كان ممن لم يجد فهو الاول فالاول انتهى .

واخرج البيهقي في سننه عن ابن جريح قال كل شئ في القرآن فيه «او»
فللتخيير الا قوله ان يقتلوا او يصلبوا، ليس بمخير فيها انتهى وقال الشافعى بهذا القول
اقول انتهى وقال ابو حيان لما خمسة معان الشك والابهام والتخيير والاباحه
والتفصيل وزاد الكوفيون ان تكون بمعنى الواو ومعنى هل انتهى وفي ارجوزه ابن مالك
:

خير اربع قسم باو وايمى و اضراب بها ايضا نى انتهى وفي المغنى ذكرها

المتأخرون معان انتهت الى اثني عشرانتهى وفي الاقرب انهاها الى احدى عشر وقال
واذا جعلت اسما شددت الواو يقال دع الا وجانبانتهى .

اقول ان التحقيق الحقيقي بالتصديق ان كلمه او وضعت للدلالة على التردد فقط
واما ساير الخصوصيات ككون المتكلم مرددا واقعا او ان التكليف بنحو التردد
او يكون التردد مجازا و ادعاء فهو من المعانى المستفاده من القرائن الخارجيه ومن
المناسبات بين الحكم والموضوع ومن تأمل فى الايات والاشعار المستدل بها على
المعانى المختلفه يحصل له العلم بان الكل مشترك فى المعنى الواحد وهو التردد و
التردد فاذا قيل قالوا لبشنا يوما او بعض يوم فانه وان يفد شك المتكلم الا انه لازم
الكلام لامدلول كلمه او واذا قيل وانا واياكم لعل هدى او فى ضلال مبين فاو وان
يفد الابهام على السامع الا انه من مقتضيات الكلام ومناسبات الحكم فيه
وهكذا التخيير بجميع اقسامه فانه لازم الحكم المجهول وقد تحررنا كيفيه الوجوب
التخييري تفصيلا فى الاصول وتعرضنا هناك لمدلول كلمه او ايضا .

واما قوله تعالى «وارسلناه الى مائه الف او يزيدون» وقوله تعالى «فكان قاب
قوسين او ادنى» فهو من التردد فى متعارف الكلام ومن التردد الصورى
والادعاءى وكما لا يعقل الاضراب واقعا فى حقه تعالى لاستلزامه الجهل كذلك
الترديد فما اشتهر من ان «او» هنا للاضراب خال عن التحصيل وهكذا توهم ان
«او» فى قوله تعالى «الا كلمح البصر او هو اقرب» للتقريب كما عن ابى البقاء
الحريرى فان مجرد ذلك لا يكتفى لتكثير المعنى للكلمات مع ان التقريب لا معنى له
بل هو الاقرب الى الاضراب الا ان الاضوب ما اصبناه .

الثانيه «صَيَّب» السحاب ذو الصوب وجاء فى الضروره صيوب من غير اعلال
انتهى ما فى اللغه واختلفوا فى علم الصرف
فقال الكوفيون اصله صويب كفعيل وقال
النحاس لو كان كما قالوا لما جاز ادغامه كما لا يجوز ادغام طويل وبذلك قال الفراء

وقال البصريون اصله فيعل وهو من الاوزان المختصة بالمعتل الا ما شذ في الصحيح نحو قولهم صيقل بكسر القاف.

وبالجمله اجتمعت الياء والواو سبقت احديهما بالسكون فقلبت الواو ياء وادغمت كما فعلوا في ميّت وسيد وبتن ولتن وجيد قياسا مطرودا ويجمع على صيايب.

ثم انه يظهر منهم الخلاف في معنى الصيب وهو ناش من الخلاف في معنى الصوب فقيل هو المطر اذ انزل وقيل هو كل نازل من علوى اسفل وهذا هو الاقرب بعد التدبر في اللغة وقيل هو السحاب وهو صريح اللغة والمراد من السحاب ذى الصوب اى الصوت والذى يظهر من مختلف الموارد انه السحاب الحامل للمطار والاصوات حين الانزال والتصويت وحيث ان اصله من الاصابه فكانه صيب اى الذى يصيب المطر والرعد وبذلك ترتفع الغائله المشاهده بين كلماتهم.

الثالثه السماء قال في الاقرب هي الفلك الكلى وما يحيط بالارض من الفضاء الواسع و يظهر فوقنا وحولنا كقبه عظيمه فيها الشمس والقمر وسائر الكواكب انتهى واصله من السمو بالواولانه بمعنى العلو والارتفاع ولا بأس بان يجمع على اسميه كما عن بعضهم فان الجمع وان يرد الاشياء الى اصولها الا انها ليست قاعده كليه ولذلك يجوز في جمعها السموات والسموات وقال في القاموس السماء سقف كل شئ وكل بيت وفي شرحه السماء كل ما علاك فاظلك.

وبالجمله اختلفت كلماتهم و يظهر من موارد الاستعمال ان السماء موضوع للاعيان الواقعه في جهه العلو والارتفاع ويشهد له قول الراغب كل سماء بالاضافه الى مادونها فسماء وبالاضافه الى ما فوقها فارض الا السماء العليا فانها سماء بلاارض انتهى.

ويدل عليه الايات الكثيره الناطقه بانه تعالى خلق السموات والارض فالسموات والسموايات واحده واماتوهم ان السماء هي جهه العلو والارتفاع و

اطلاقها على الاعيان الواقعة في تلك الجهة نوع مجاز فهو بلاوجه ولايساعده اللغة.
نعم ربما يختلج بالبال ان اطلاق السماء على نفس القمر والشمس والنجوم
غريب ويطلق عليها السماويات ولكنه بمجرد استبعادلا يرجع الى محصل ضروره
ان السماء في مقابل الارض وكما ان الارض عباره عن العين الخارجيه و
الارضيات هي الموجودات في الارض كذلك السماء هذا كله بالنظر الى اللغة
وموارد الاستعمالات في اللغة.

واما السماء في القرآن فهي كما تستعمل في جهة العلو تستعمل وتطلق على
العين الخارجيه فن الاول قوله تعالى «وانزل من السماء ماء» (٢٢/بقره) وامثالها
كثيره وقوله تعالى «كانه يصعد في السماء» (١٣٥/انعام) وقوله تعالى «بركات من
السماء والارض» وغير ذلك من الايات الكثيره.

ومن الثاني قوله «جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء» (بقره/٣٢) وقوله
تعالى «سبع سموات» وامثاله كثير وقوله تعالى «ومن آياته ان تقوم السماء والارض
بامره» (٢٥/روم) وقوله تعالى «جعل لكم الارض قرارا والسماء بناء» (٦٤/غافر)
وقوله تعالى «فاذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان» (٣٧/رحمن) وقوله تعالى
«افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها» (٦/ق) وغير ذلك من
الايات المشابه لها وربما يطلق احيانا في بعض الايات على نفس السحاب نحو قوله
تعالى «وارسلنا عليهم مدرارا» (١١٤/مائدة) والذي هوالمهم في المقام حل مشكله
يترائى احيانا وهو ان السماء بمعنى جهة العلوم لا بأس به والسماء بمعنى الكره الخاصه
من الكرات السماويه كالقمر والمريخ وامثالهما ايضا غير ممنوع اذا اطلق واريد سواء
كان من المجاز او من الحقيقه واما اطلاق السماء واراده الجسم الاخر المسمى بالفلك
المعروف عند ابناء الهيئه القديمه واصدقاء البطلميوس واصحابه او اراده الجسم
الاخر غير الفلك المقطع عليه فهو غير واضح ضروره ان الجو العالمى والفضاء الاكبر

فيه الكرات الكثيرة والمنظومات الصغيره والكبيره وكلها معلقات بغير عمد ترونها ولا يوجد ورائها شئ اخر حسب العلم و المناظر اليوميه .

وربما يختلج بالبال ان القرآن قد تأثر من الهيئه الباطه القديمه وكان نظره الى هدايه الناس من غير تصديق معتقداتهم العلميه فان من يقوم بارشاد البشر وبشاره الطوائف والملل وسيرهم في الملكوت الاعلى فلا يهتم الامور الاخر وربما كان تصديقهم فيما لا يضر ولا ينفع اولى واحسن في وصوله الى مأموله وبلوغه الى مقصوده ومرامه وهو الاهتداء واخراجهم من ظلمات جهالات الاخلاق والعمل والاعتقادات الخاصه كاحكام المبدء والمعاد الى نور المعرفه بالله وبرسله واحكامه .

فعند ذلك يصح استعمال السماء في ما اعتقده ومن السموات السبع السياره حتى قال الله تعالى «الذى خلق سبع سموات طباقا» (٣٥/ملك) فانه يقرب من مقاتلهم الفاسده في طبقات السماء وانها مطبقة بعضها في بعض الى السماء التاسع والجسم الكلى والفلسك الاعلى وقال «الم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا» (١٥/نوح) فانه كان مما يرون بعقولهم ويعتقدون بذلك حسب ما وصل اليهم من اسلافهم .

اقول هذا امر لا يجوز في حقه تعالى وقد ادعى بعض القاصرين ان جميع القصص القرآنيه قصص اخلاقيه وتعليميه من غير النظر الى صدقها وكذبها وهذا مما لا يمكن تجويزه في حقه تعالى مع انه خلاف الظواهر والتواريخ وتفصيله في محل آخر .

واما فيما نحن فيه فما يظهر ونشير اليه باجماله وتفصيله يطلب من مقام آخر، هوان السماء بناء مركب بغير عمد ترونها—وهي الجاذبه العموميه التي لا يرى كمانص عليها القرآن—وهذا البناء مركب من الكرات المختلفه المتطابقه بحسب السير والمسير ومحال الحركه الدوريه فما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فهو تعالى

جعل سبع سموات طباقا اى بعضها فوق بعض بالقياس الى المركز الاصلى وهو الشمس او بالنسبه الى المركز الاعتبارى وهو الارض .
وبالجمله اطلاق السماء واراده جهه العلوجايز وامافى هذه الايات الشريفه فقد اطلق على الجرم الفلكيه وهذا ايضا كما اشير اليه جايز وقد نص عليه فى اللغه وبما ذكرنا يظهر امكان حل المشكله المعروفه المشار اليها وربما يأتى تفصيل اخر حوله بمناسبات اخر.

تذنيب قال فى المصباح سماء مذكر وقال ابن الانبارى يذكرو ويؤث وقال الفراء التذكير قليل وقال الازهرى السماء عندهم مؤنثه لانها جمع سمائه وفى المفردات السماء المقابله للارض تؤث وقد يذكرو يستعمل للواحد والجمع كقوله عز وجل «ثم استوى الى السماء فسوهن سبع سموات» وقال عز وجل «السماء منفطره» انتهى وقال فى شمس العلوم للقاضى ان كل مؤث بلاعلامه تأنيث يجوز تذكيره كالسماء والارض والشمس والنار والقوس والقدر وهى فائده جليله انتهى والذي يظهر لى ان السماء ليست مؤنثه لفظيه لان الالف مقلوب الواو ولذلك يكون منصرفا فهو من المؤنثات المجازيه والسماعيه والاكثر على مراعاة التأنيث معها ولعل ذلك لاجل التشابه بالمؤث اللفظى ولذلك لا يوجد فى الكتاب الالهى مذكرا الا فى مورد والامر سهل.

تنبيه ربما يطلق السماء على الجوامتراكم الازرق المشاهد من بعيدانه شئ محيط على الانجم والشمس والقمر ومن ذلك قوله «وزينا السماء الدنيا بمصابيح» ولكنه حسب ما يظهر لى من الاستعمال على طبق الاحساس المتعارف نظير اسناد الطلوع والغروب الى الشمس والقمر حيث ان الحركه المنتهيه الى الطلوع والغروب معلول الارض ودورانها وهذا النحو من الاطلاقات والاسنادات كثيره ولا بد منها فى ظروف الاحساس والدرك البدوى والتخيل العمومى العامى .

ايقاظ السماء فى القرآن مفردا يقرب من /١٢٠ وجمعا /١٩٠ وربما تكون مفردا

ويرجع اليه ضمير الجمع نحو قوله تعالى «ثم استوى الى السماء فسويهن سبع سموات» وفي هذا النحو من الاستعمال اشكال وهو ان طبيعه السماء بما هي هي لاكثره فيها كساير الطبائع وانما اكثره تلحقها لامور لاحقه بها ولفظة السماء موضوعة لتلك الطبيعه فحينئذ ان لوحظت الطبيعه جمعا فلا منع من ارجاع ضمير الجمع اليها بالضرورة واما ارجاع ضمير الجمع اليها حال كونها مفردة غير معقول لان الضمير ليس الا للاشارة الى ما سبق وما هو السابق الا الطبيعه الواحدانية فكيف يعقل ارجاع المذكور وما اشتر من حمل هذا النحو من الاستعمال على ان المراد في المرجع هو المعنى الجنسى غير صحيح لان المعنى الجنسى بما هو وايضا معنى واحد ومادام لم تلحقه اكثره واقعا لا يعقل ارجاع الكثير اليه وما اشتر في الاصول من جعل الطبيعه مرآة لخصوصيات الافراد غير صحيح ضروره ان المراتبه ليست الا بالجعل والمواضع ولا يمكن ان يدل اللفظ الموضوع للطبيعه الاعلى ما وضع له نعم يمكن المجاز وهو خلاف الفرض.

اعلم ان هذه الشبهه قد مر في هذا الكتاب مع جوابها في ذيل قوله تعالى «غير المغضوب عليهم» بناء على رجوع ضمير الجمع الى الالف واللام الموصول فراجع.

الرابعة «الرعد» صوت السحاب وقيل سمي هذا الصوت رعدا لانه يرعد سامعه ومنه رعدت الفرائض اى حركت وهزت وقيل هو من الاعداد والتهديد ففي اللغة ارعد زيدا اوعده وهدده والذي هو الحق هو انه يدل وضعا على الصوت والضججه الخاصه السماويه واما مسئله اصل اللغة فهي لا ترجع الى محصل في تغيير الموضوع له نعم هو بحث علمي لا بأس به اجمالا.

واما قصه ان الرعد هو الملك الكذائي فهو لا ينافي المعانى اللغويه ضروره ان الملائكه اعم من الروحيه والماديه والبسيطة والمركبه فكما يصح ان يقال الماء

طبيعه سياله بارده بالطبع معلوم عند الصغير والكبير يصح ان يقال ملك اسمه كذا و كنيته كذا و يفعل كذا وكذا فلا تختلط.

ومن العجيب اطاله طائفه المفسرين حول معنى الرعد ونقل كلمات الاقدمين هنا فكأنهم ظنوا انهم اختلفوا في المعنى اللغوي فتوهموا المعارضه فليضحك عليهم.

الخامسه «البرق» وميض السحاب ولمعانه وبرق خلب لامطرفيه وقيل يقال في كل مايلمع نحو سيف بارق وبرق وبرق واذا قيل برق البصر فهو كناية عن الاضطراب والجولان من التهديد والخوف ويحتمل اراده نشو البرق واللمعان حال التشدد كما شوهد البرق في بعض الاحيان لاجل التصادم والضربه ثم ان البرق هي نفس الوميض واللمعان سواء كان من السحاب وغيره وربما يطلق على الكهرباء واما البراق فلكونه في السريعه كالبرق اللامع سمي به وما في الاقرب انه فوق الحمار ودون البغل ركبها نبي المسلمين في قولهم ليله المعراج انتهى فهو مأخوذ من الضعاف وما كان يتعقل شيئاً حوله والعذر جهله.

السادسه جعل يجعل جعلاً صنعه وخلقه والشيئ وضعه وبعضه على بعضه القاه وجعل القبيح حسناً صيره وتحببى بمعنى شرع فيدخل على الافعال جعل ينشد الشاعر وربما تحببى بمعنى ظن نحو جعل البصره كوفه اى ظنها اياها وبمعنى سمي ومنه «جعلوا الملائكه الذين هم عباد الرحمن اناثا» اى سماهم وبمعنى بين انتهى ما في اللغة.

وغير خفى ان كثيراً من المعانى المزبور يرجع الى المعنى الواحد عند الدقه. والذى يظهر لى ان معنى جعل ووضع قريب وفي جميع الاستعمالات بمعنى وضع.

وما اشتهر من تقسيم الجعل الى الجعل البسيط والمركب فهو امر خارج عن محيط دلالة اللفظ كماتأتى الاشاره اليه وما اتفق عليه النحاه من ان جعل قد يكون متعد يا الى واحد واخرى الى اثنين وما يتعدى الى واحد بمعنى خلق والثاني

بمعنى وضع غير صحيح فانه اذا قلنا جعل الظلمات والنور ولم يذكر وصف عقبيه كما في المثال المزبور فهو يفيد تبديل حال العدم الى حال الوجود بالملازمة لا بالوضع والدلاله الوضعيه واذا ذكر عقبيه وصف نحو «جعل الليل لباسا والنهار معاشا والنوم سباتا» فهو ايضا يفيد تبديل حال الى حال الا انه من قبيل تبديل حال وجودى الى وجودى اخر اى جعل الليل فى حال لم يكن لباسا فى حال صار لباسا وهكذا ولذلك نجد ان ماده جعل فى مرادفاته من ساير اللغات يستعمل مطلقا بمعنى وضع.

ثم ان اختلاف تعديته بالحروف ناش من اختلاف المعانى الملقاة مثلا فى هذه الايه تعدت بكلمه فى لان بين الاصابع والاذن معنى الظرفيه والاحتواء وفى قوله تعالى «جعل لكم الارض فراشا» تعدت باللام لان النظر الى افاده الفايده والغرض فيدخله لام الغايه وهكذا.

ثم ان هذه الماده قد بلغت موارد استعمالها الى قريب من اربعمائيه موردا من كتاب الله تعالى وفى جميع هذه المواقف بمعنى واحد. وقولهم جعل الكوفه بصره اى ظن غير صحيح فانه ايضا بمعنى الوضع فان من اشتبه عليه الامر بضع الكوفه مقام البصره فى الاثر والحكم.

السابعه «الاصبع» فيه تسع لغات بثلاث الهمزه والباء فان من ضرب الاولى فى الثانيه يحصل التسع وقيل الاصبوع بمعنى الاصبع ج: اصابع وجمع الاصبوع اصابع حسب القواعد وقال ابن حيان جميع اسماء الاصابع مؤنثه الا الابهام واما الاصبغ فهي مؤنثه ويذكر وهى خارجه عن القانون المعروف الا فى الاذن من قريب انشاء الله تعالى وقال فى الاقرب الاصبغ عضو مستطيل من طرف الكف والقدم انتهى.

اقول ربما يظهر لى ان اصل هذه اللغه من صبع بمعنى اثار وصبع فلان فلانا دله

عليه بالإشارة وحيث ان الإشارة تحصل بهذا العضو المستطيل سمي اصبعاً واصبوعاً والله العالم.

الثامن «الآذان» جمع الاذن بضمين وتخفيف آله السماع مؤنثه وتصغيرها على اذينه وهو يشهد على مؤنثيتها فان كل زوج من الاعضاء مؤنث الا بعضها منها كالحاجب ويشكل الامر في الاصبع فانه زوج في قبال الوتر لا مقابل الفرد فليتأمل يعرف.

والذى يظهر لى ان الاذن ليس آله السماع بل هو المحل الخارج الظاهر سواء سمع ام لم يسمع والاله التى تسمع بها داخله كما هو معلوم لاهله فما فى الاقرب غير تمام ثم ان الاصل فى هذه المادة هو قوله تعالى «واذنت لربها وحقت» اى استمعت فالاذن بمعنى الاستماع ومن هنا اطلق على المحل المزبور وقال فى الاقرب اذن اليه اذنا استمع انتهى.

التاسعة «الصواعق» جمع الصاعقة وهى بمعنى الموت وكل عذاب مهلك وصيحه العذاب والمخراق الذى بيد الملك سائق السحاب ونار تسقط من السماء فى رعد شديد لا تمر على شىء الا احرقته انتهى ما فى الاقرب وعن الخليل عن قوم من العرب الصاعقة بالسین انتهى ولا يخفى ان ذلك من باب قاعده تبديل الصاد بالسين وبالعكس فى الكلمات المشتملة على حروف سبعة ومنها القاف والراء ولذلك يقرء الصراط سراط وبسطه بصطه فلا تختلط.

وقال ابوبكر النقاش صاعقه وصعقه وصاقعه بمعنى واحد وقال ابو عمرو النحاس وهى لغه تميم ونقل القلب عن جمهور اهل اللغة فلا يكونا لغتين وقال فى اللغة صعقتهم السماء صاعقه مصدر كالأراعيه ضربتهم بالصاعقه والصاعقه اصابتهم وصعق الرعد صعقا اشتد صوته فهو صاعق والرجل صعقا غشى عليه وذهب عقله من صوت كالهده الشديده وصعق الثور صعقا خارخوارا شديد انتهى.

والذى يظهر لى ان الصاعقه المصدريه وفعل صعق متخذ عن الصاعقه الاسميه

ومعناها الصوت الشديد المقرون بالبرق او الاحجار النارية والمواد المتحجرة النارية احيانا واما المعانى الاخر فكلها لمناسبات مع هذا المعنى مثلا تفسير الصاعقه بالموت توهم ان قوله تعالى «فصعق من فى السموات ومن فى الارض» معناه فوات، غير صحيح بل الصعق ايضا بمعناه الا انه كناية احيانا عن الموت الملزوم و الملول له وغير خفى ان هذا مما لا يختص بالسما والسحاب كما لا يخفى.

العاشره حذره يحذر حذرا ومحدوره تحرز منه والحاذر التأهب المستعد وفى القرآن «انا لجميع حاذرون» والحذر والحذر التحرز والشئى خوفا منه انتهى ما فى اللغة قال ابن حيان الحذرو الفزع والفرق والجزع والخوف نظائر انتهى ولا يخفى ما فيه.

والذى يظهر لى ان الالتزام بان لكلمة حاذر معنى اخر من غير ان يكون له فعل من الماضى والاستقبال غير صحيح لبعده جدا وعليها ربما يطلق الحاذر على المستعد المتهيب والتأهب بجهه ان الخائف والمتحرز مستعد ومتأهب للفرار عما يخاف منه. فما فى اقرب الموارد ناش من الجهالة مع ان كلمه لحاذرون فى القرآن ليس بذلك المعنى على ما يظهر من مفردات الراغب ولذلك قرء لحذرون.

الحادي عشر «الموت» زوال الحيوة عمن اتصف بها انتهى ما فى اللغة وقيل عرض يعقب الحيوة وقيل فساد بنية الحيوان. وغير خفى ان الخلط بين مفهوم الكلمة لغة وبين حقيقة الموت وآثاره وانه امر وجودى ام عدمى او غير ذلك من مباحثه غير جايز وما ارتكبه بعض المفسرين من الخلط بين حقايق الرعد والبرق والصاعقه والسما الصيب والموت وبين مفهومه اللغوى الواضح عند العرف واللغة فى غير محله جدا.

والذى يظهر لى ان التدبر فى مشتقات هذه اللغة وموارد استعمالها فى الكتاب العزيز كلها يؤدى الى ان معناها السقوط عن الاثار المرغوبة واذا قيل ماتت الريح اى سكنت فذلك لان حقيقة الريح هو الاهتزاز فاذا سكنت فقد سقط اثره المرغوب فيه وخاصته الطبيعى وهكذا اذا قيل ماتت النار اى لم يبق من الجمر شئ واذا

قيل ماتت الحمى اى سكت غليانها وغير ذلك. نحو قولهم مات الثوب الى بلى ومات الارض موتانا ومواتا خلت من العماره والسكان ومات الطريق انقطع سلوكه.

فبالجمله ما اشتهر فى معنى الموت وهوزهوق الروح او انه زوال الحيوه وهكذا كل يرجع الى المعنى الجامع الواحد انى فاغتنم.

الثانى عشر «احاط» بالامر احدى به من جوانبه واحاط به علما اى احدى علمه به من جميع جهاته وعرفه والبحر المحيط البحر المحقق باليابسه من كل جهاتها وثلاثيه حاط يحوط حفظه وتعهدده واحيط به وفى هلاكه وهو محاط به وفى القرآن «الا ان يحاط بكم» اى تؤخذوا من جوانبكم انتهى ما فى اللغة وقال فى بعض التفاسير احاط السلطان بفلان اذا اخذه اخذا حاصرا من كل جهه ومنه قوله تعالى «واحيط بشمره والله سبحانه محيط بالمخلوقات» اى هى فى قبضته وتحت قهره و «محيط بالكافرين» اى عالم بهم دليله و «ان الله قد احاط بكل شئ علما» انتهى وفى تفسير اخر الاحاطه حصر الشئ بالمنع له من كل جهه انتهى.

والذى يظهر لى ان كتب التفسير خلطوا بين المعنى اللغوى وبين ما هو المراد الجدى فى هذه الاستعمالات وهذا خلط ناش من الخطب كما لا يخفى وانما الاشكال فى ان المتفاهم من الاحاطه هو الاستيلاء اما تكويننا كاستيلائه تعالى على العالم او كاستيلاء النفس على قورها او اعتبارا كاستيلاء السلطان على المملكه او استيلاء الانسان على منزله وعائلته ودكته وهكذا ونتيجه هذا النحو من الاستيلاء هو الاحداق و يؤيد ذلك قوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا احاط بهم سرادقها (١)

الْقِرَاءَةُ وَالْخِلَافَةُ

١- قرء المشهور او كصيب وقرء كصائب والاول متعين وقيل هو الابلغ والانصاف ان قرب المخرج بين السين والصاد مع كون الصائب والسماء مؤلفه بالممدوده يورث نهايه اللطف في القرائه كما لا يخفى انظر كصائب من السماء فيه ظلمات نعم ليس الصائب صريحا في معنى السحاب المشتغل على الرعد والبرق والصاعقه.

٢- اجمع القراء على ضم اللام من ظلمات على الاتباع وروى في الشواذ عن الحسن وابى السماك سكون اللام وعن بعضهم فتح اللام وقد مر سابقا.

٣- قرء الحسن من الصواقع

٤- عن الكسائي اماله آذانهم

٥- عن ابى عمرو اماله الكافرين في موضع الحفض والنصب.

وروى ذلك عن الكسائي والباقون لا يميلون.

٦- قرء قتاده والضحاك بن مزاحم وابن ابى ليلى حذار الموت - وهو مصدر

حاذر بمعنى حذر



مرکز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی

البَيِّنَاتُ وَالْإِعْرَابُ

قوله تعالى او كصيب من السماء فيه ظلمات و
رعد و برق عطف اي مثلهم كصيب من
السماء وقيل اولى بمعنى الواو لان المثالين واحد وقيل بمعنى بل لان في هذه التمثيليه
اشتدت فصاحه المعاندين و المنافقين وقيل هو للايهام وقيل هو للتفصيل والاباحه و
التخير والذي يظهر ما مر من ان لكلمه او معنى واحد وانما اختلاف الخصوصيات
يستند الى القرائن الخافه.

والكاف في موضع رفع بناء على العطف والحق انه حرف لاموضع له وفي
جرالصيب احتمالا لان احدهما انه مجرور بالكاف والثاني انه مجرور بالمضاف
المحذوف اي هو كاصحاب الصيب او كذوي صيب وانما قدر الجمع لقوله تعالى
يجعلون بناء على احد الوجوه الاتيه والا فلا حاجه الى حذف المضاف فضلا عن
تقدير الجمع هذا مع ان ارجاع الضمير الى القدر الذهني مجاز وقيل التقدير او كمطر
صيب من امطار السماء فلا تكون كلمه من لا ابتداء الغايه بل هي للتبعيض وهذا
واضح الفساد فيه ظلمات اي تكون فيه ظلمات او السماء الذي فيه ظلمات او
حالكونه فيه ظلمات او فيه ظلمات على الخبر المقدم والمبتداء المؤخر وتكون الجملة
في محل الصفه ام جمله مستقلة محذوف حرف عاطفها اي كصيب من السماء وفيه
ظلمات.

ويحتمل في الايه ان يكون الكاف زائدا واختاره بعضهم مدعيا عدم الحاجه اليه لانه
عطف والحق انه على تقدير الزيادة يكون معناه مثلهم صيب من السماء وقدر بيان
في التمثيل الاول.

قوله تعالى «يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق» في قوه فيجعل المصابون
بالصيب اصابعهم في آذانهم وقيل الجملة لا محل لها من الاعراب لانها جواب

سؤال مقدر كانه قيل فكيف حالهم مثل ذلك الرعد وقيل موضعها الجر لانها في محل الوصف لاصحاب اذوى المحذوف وقيل هي في موضع النصب على الحاليه من ضمير فيه والاظهران الالف واللام اشاره الى الصواعق الخاصة ولا حاجة الى تقدير الضمير العائد الى الصيب فما في البحر من ان المقدر من صواعقه غير صحيح ولو كان الممثل كليا والتمثيل كليا يكون الالف واللام مفيد الاستغراق والعموم على الوجه المحرر في محله.

قوله تعالى «حذر الموت» مفعول لاجله على المشهور وقيل فيه نظر لان قوله تعالى «من الصواعق» مفعول لاجله ولعل لاجله قال الفراء هو منصوب على التمييز و يرجع في الحقيقة الى النكره اى حذر من الموت والذي يظهر لى ان الايه لو كانت هكذا يجعلون حذر الموت اصابعهم في آذانهم من الصواعق لصح المعنى ويكون سبب الجعل في الاذان هي الصواعق وسبب هذا السبب خوف الموت والتحرز من الموت ولا منع من تعقيب المفعول لاجله بمفعول لاجله وغير خفى ان تسميه متعلقات الفعل وخصوصياته بالاسماء المختلفة لا يورث ان يكون المفعول لاجله مفعولا واقعا بل هو من تبعات الفعل او من الاسباب المنتهية الى الفعل وهو الجعل في هذه الايه ولا شبهه في امكان نقل الاسباب والعلل المختلفة المترتبة بعضها على بعض.

ويحتمل ان يكون مفعول المطلق لمحذوف اى يحذرون حذر الموت ولا يخفى شناعته.

مسئله نحويه اختلفوا في جواز الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه فالأكثر عليه وعن ابى على منعه ولو كانت جملة ذهب الله بنورهم الى قوله تعالى فهم لا يرجعون جملة مستأنفه وليست في محل جواب لما يلزم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بالمعترضتين وقدمر ذهاب جمع الى حذف الجواب وانها جملة تناسب الشرط ومضى ما هو الوجه الاقوى و كيفية التناسب بين الجملتين فراجع.

مسئله لغويه اختلفوا في تذكير السماء وتأنيثه وقيل ربما يذكر وقد اولوا قوله تعالى

والسما منفطر به الا ان الاقرب جوازه وانما التأنيث لوجه اشرنا اليه وعليه يمكن ان يكون قوله تعالى او كصيب من السماء فيه ظلمات من تلك الموارد لجواز رجوع الضمير المذكور الى السماء الا ان الاظهر رجوعه الى صيب.



مرکز تحقیقات کتب و پژوهش‌های اسلامی



مرکز تحقیقات کتب و تواتر علوم اسلامی

المعجزة والبلاغة

الاول من الاسئلة المتوجهة هنا هو الاطناب و يكثرا التمثيل في توضيح احوال المنافقين المنحرفة و هذا خلافا لاسلوب البلاغة.

واجيب بان الحقيق ان تضرب في بيداء بيان احوالهم الوخيمه خيمه الامثال وتمد الاطناب في شرح افعالهم ليكون افعى لهم ونكالا بعد نكال وكل كلام له حظ من البلاغه وقسط من الجزاله والبراعه لابد وان يوفى فيه حق كل من مقامى الاطناب والايجاز فاذا عسى ان يقال فيما بلغ ذروة العليا من البلاغه والبراعه والاعجاز.

وفذلكه الكلام ان التكرار لا يكون من الاطناب اذا كان فيه توجيه المؤمنين الى تثبيت اقدامهم على مرامهم وترسيخ ملكاتهم في انفسهم وقيل ان المثال الاول لفرقه منهم والمثال الثانى للفرقه الاخرى كما مضى سبيله في بحوث البلاغه من الايه السابقه فلا تكرار وقد تبين فيما سلف فساد ما تخيله المنار وانه كالنار على المنار وسيأتى وجه اخر ينتهى الى عدم التكرار لاختلاف جهه التشبيه.

الثانى في سراتيان كلمه التخير والتى تفيد فائده العطف اعلم ان التشبيه والتمثيل لا يدل على دقه المتكلم في مقصوده ومأموله لان التشبيه واداء المقصود بالتمثيل من الامور المتعارفه بين الناس واهل الشعر والادب والخطابه.

واذا تكرر التمثيل فهو ايضا لا يشهد على ان المتكلم يريد بذلك بيان الحقيقه والواقعيه مثلا اذا قيل زيد كالضبع والنمر فانه لا يدل على انه متكلم دقيق النظر بخلاف ما اذا افيد بنحو الترديد او التخير في التمثيل فانه دليل على نهايه قاطعيته في هذه الافاده بحيث لا يمكن ان يعد من التشبيه بل هو بيان للواقعيه المبثلى بها المنافقون ولو كان الكلام على مبنى التسامح لما كان يتحير في ذلك ولعمري ان في هذه

الحيره غايه البلاغه في توضيح تحير المنافقين وضلالهم التردديه بالنسبه الى الواقعيات الاسلاميه.

هذا مع ان في التريد والتخير في التمثيل افاده ان حالهم لا يخلو عن احدهذين التمثيلين فيكون التفصيل قاطعا للشركه بمعنى انهم اى المنافقون لا شريك لهم في هذه ولا تمثيل وراء التمثيلين يبين خط مشيهم ومنهج صنعمهم مع الاسلام والمسلمين خذلهم الله تعالى.

الثالث من الاسؤله ان تقديم المثال الاول وتأخير المثال الثانى لابدوان يشمل على نكتة وسر وذلك ان التمثيل الثانى لمكان ابلغيته عن الاولى في ابانه انخطاط حالهم وادليته على فرط تحيرهم وشده امرهم آخر وهم يتدرجون في مثله من الاهون الى الاغلظ ومن الادون الى الاسفل اوان التمثيل الاول باعتبار قوتهم العقلية والعلمية والثانى باعتبار قوتهم العملية فيقدم ويؤخر على الطبع وبما يقال ان التمثيل الاول بيان لحال فرقه اول لحال المنافقين الذين اتاهم الله ديناً وهدايه عمل بها سلفهم فجنوا ثمرها وصلح حالهم بها ايام كانوا مستقيمين على الطريقه اخذين بارشاد الوحى واقفين عند حدود الشريعه ولكنهم انحرفوا عن سنن سلفهم فى الاخذ بها ظاهرا وباطنا واما التمثيل الثانى فهو لمن بقى له بصيص من النور فله نظرات ترمى الى ما بين يديه من الهدايه احيانا ولمعانى التنزيل لمعان يسطع على نفسه الفينه بعد الفينه و يأتلق فى نظره الحين بعد الحين انتهى فيكون التقديم والتأخير انعكاسا عن حركاتهم فى الضلاله من الاضعف الى الاضعف ومن النقص الى الانقص.

الرابع من الاسؤله ان حذف الكاف كان اولى لانه مضافا الى عدم الحاجه اليه لاقتضا العطف ذلك ان الاستعاره اقوى من التشبيه فلو قيل زيد اسد هو ابرز من زيد كالاسد.

والذى يظهر لى ان فى الاستعاره جهتين الاولى ما يقرب الى ذهن المستمع

مقصود المتكلم ومراده ومطلوبه والثانيه ما يستلزم احيانا في التماثيل الوارده مورد الذم هتك المشبه به ووهن المستعار منه فاذا شبه زيد البخيل والجبون بحيوان كذائي فرما كان في ذلك خلاف اسلوب الادب والرحمة واللفظ والعطف اللازم رعايتها ولا سيما عليه تعالى.

فعند ذلك يجمع بين الامرين التوضيح وابانه المنظور وسد باب الهتك بالصميان والبكمان والعميان وهكذا الامر في من استوقد نارا وفي اصحاب الصيب السنازل من السماء وهذا ممالا يتيسر الا بالتشبيه فانه وان كان ايضا يوهم الهتك احيانا الا أن وان كان التصريح باراده التشبيه ولا سيما بتكرارها يومى الى ان النظر الى التمثيل من جهة واحده وبذلك تنحل معضله اخرى على الاية السابقة كما لا يخفى.

الخامس في تنكير الصيب اما اشعار الى ان من الصيب ما فيه الرعد والبرق والمطر الشديد الهائل او ايماء الى تنكير المشبه فان المناق نكرة وغير معلوم وفي ذلك اشعار الى هتكهم ووهنهم مع عدم معرفتهم او البلاغه تقتضى التنكير لان النظر الى التشبيه والتمثيل في الجملة ولذلك نكرت النار في المثال الاول ايضا.

السادس من الاسئلة ان قيد من السماء غير لازم لان الصيب بالطبع من السماء وقيل ان في ذلك تهويلا وايماء الى ان ما يؤذيهم جاء من فوق رؤسهم وفي ذلك نوع بلاغه كقوله تعالى يصب من فوق رؤسهم الحميم وفي تفسير الفخرانه دل على انه عام منطبق اخذ بافاق السماء ولا تخفى برودته وقظاعته ومن العجيب توهمه ان الاية بصدد نفي القول بان السحاب يتكون من انجره المياه الارضيه قبال من يقول بذلك ولعمري انه اخبط حين تأليفه وسيظهر بعض البحث حوله في بحوثه انشاء الله تعالى.

والذى يظهر لي مضافا الى ما اشير اليه في بحوث اللغة من ان كلمة صيب متخذه من الاصابه وليست بمعنى السحاب الا باعتبار ما يصيبه الى مادونه من الامطار

وغيرها فعلى هذا يكون القيد في محله هذا مع ان كثيرا مما يقتضى حسن الاسلوب ولطف ترنم الكلام واصواته المعتدله امثال هذه الاضافات لان الكلام بها يدخل في القلوب ويرسخ فيها ويوجب انقلابا روحيا وقد عرفت ان القرآن نظرتة العليا ومقصده الاعلى جلب القلوب الى التوحيد والتفريد من غير الالتزام ببعض هذه اللوازم التي ربما لا تكون صحيحة في حذواتها ولكنها صحيحة ولازمه بالقياس الى تلك الفكرة الاصلية والرئيسية.

السابع قد تبين مما روجه تنكير ظلمات ورعد وبرق بقى وجه التفريق باتيان الجمع والمفرد مع ان العكس انسب فان الظلمة عدم النور فلا يتكرر بخلاف الرعد والبرق فلا بد من سرفى الاتيان بها جمعا وبها مفردا.

فربما يقال ان الظلمات تسمى الى انواع الظلمة فان كان الصيب هو المطر فظلماته ظلمة تكاشفه وانتاجه وتتابع قطره وظلمة ظلال غمام وظلمة الليل وان كان الصيب هو السحاب فظلمة اسحبه سواده وظلمة تطبيقه مع ظلمة الليل. ويحتمل ان يكون الجمع هنا في حد المبالغة اى تفيد ان الظلمة شديده متراكمة وظلمات بعضها فوق بعض وما في تفاسير القوم كما سمعت يستلزم كون الصيب في الليل مع ان الاية غير ظاهرة فيه هذا مع تعقيب السماء المؤلف بالالف الممدودة بالظلمات المؤلفه يورث حسنا في السماع والطبع واما افراد الرعد والبرق فقليل لكونها نوع واحد لعدم امكان اجتماع انواع الرعد والبرق في السحاب الواحد ولا يحق ان الجمع يمكن ان يكون بلحاظ الافراد لا الانواع وهو الانسب كما تحرر في محله.

والذى يظهر لى ان الافراد لا يحتاج الى الدليل بخلاف الجمع لانه خروج عن الطبع هذا مع ان الرعد والبرق ربما لا يقبلان الجمع باعتبار كونها اسمين لحاصل المصدر ولذلك لم يسمع جمعها الا شاذا.

ومن المحتمل ان يرمى الافراد الى تفريد الملك الموكل عليهما فقد اختلفت

كلماتهم المحكية عن ابناء الحديث في توجيه الرعد والبرق بما لا يرجع حسب العقول البرهانية الى محصل ولفهم ما حكى عن امير المؤمنين عليه السلام انه اسم الصوت السموع واما قوله (ع) على المحكى عنه ان البرق مخراق حديد بيد الملك يسوق به السحاب او انه اثر ضرب بذلك المخراق فضافا الى عدم تمامية النسبة محمول على ما يمكن حمل ساير الكلمات عليه كالمحكى عن ابن عباس ومجاهد وشهر بن حوشب وعكرمة من ان الرعد ملك يزجر السحاب بهذا الصوت.

وقيل كلما خالفت سحابة صاح بها والرعد اسمه وقال عطاء وطاوس والخليل صوت ملك يزجر السحاب وروى هذا ايضا عن ابن عباس ومجاهد وقال مجاهد ايضا صوت ملك يسبح وقيل ريح تحتق بين السماء والارض وعن ابن عباس انه ريح تحتق بين السحاب فتصوت ذلك الصوت وهنا ايضا عن امير المؤمنين عليه صلواته المصلين ما حكى عن عطاء وارداه.

وقيل هو صوت اجنحه الملائكة الموكلين يزجر السحاب هذا هو الخلاف الشاهد بين هؤلاء. ومثل هذا الخلاف يشاهد حسب النقل عنهم في البرق كما اشير اليه بعضه فقليل مضافا الى ما مرانه سقوط نور بيد الملك يزجرها به قاله ابن عباس وعن ابن الانباري انه ضرب ذلك السوط وعزاه الى ابن عباس وروى نحوه عن مجاهد وقيل هو ملك يترأى وغير ذلك من المحكيات عن الاوائل والنقلات عن ارباب الفضائل ولا سيما رب نوع الكل والفواضل.

والذى يظهر لي ان هذه المنسوجات اما من الاسرائيليات المختلقة والبدعات السيئة المدسوسة في الاحكام والحقايق الراقية الاسلامية ناظرين الى زجر الملل عن هذه الديانة القويمة بهذه الشياطين السود باسم القرآن والسوط من النور.

او هي اجتهادات من كلمة صادرة عن مبدء الوحي ملتحقه به موجبه لسترها وضياعها واختفائها على ارباب العقول القادسة والافهام الكلية فانه ربما يمكن ان قال امير المؤمنين (ع) في موضع عند السؤال بامثال هذه الاجوبة نظرا الى ان جميع

المتحركات الجزئية والكلية السماوية والارضيه مستنده الى القوى المودوعه وتلك القوى مسخرات بامر ربها وهى ملائكه الله تعالى فى ارضها وسماؤها الا ان لسان الشرع يمتاز عن لسان اهل الفنون الحديثه وسيأتى ذلك فى المقامات المناسبه حذرا عن الاطاله المنهيه والاطناب المخل فتأمل وبالجمله يمكن تخيل كون منشاء الافراد فى الرعد والبرق هى وحده الملك الموجود لهما او الملك المباشر كما ورد فى الحديث ان مع كل قطره من المطر ملكا يأتى معه الى ان يبلغ محله ومهبطه (توخود حديث مفصل بخوان از اين مجمل) قل انطقنا الله الذى انطق كل شئ.

وبما يؤيد الاحتمال الاول ما روى فى روح البيان عن ابن عباس قال: اقبلت يهود الى رسول الله (ص) فقالوا اخبرنا عن الرعد ما هو وقال (ص) ملك من الملائكه موكل بالسحاب معه مخاريق من نار تسوقه بها حيث شاء الله تعالى فقالوا ما هذا الصوت الذى يسمع وقال زجره حتى ينتهى الى حيث امر فقالوا صدقت انتهى ولا يخفى ما فيه.

وبالجمله كما لا يجوز الحكم على غير ما انزل الله فان لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ولا تجوز النسبه الى النبي (ص) والائمة المعصومين عليهم صلوات المصلين فى المسائل الشرعيه كذلك الامر هنا فلا بد من الفحص عن اسناد امثال هذه الاخبار مع ان حجه خبر الواحد فى غير الاحكام الشرعيه وماله بها مساس غير ثابته عند المحققين فجرد وجود روايه فى كتاب تفسير او رأى فى كتاب مطبوع لا يكتفى لحجيتها بالضروره مع ان اغلب هذه الاخبار فى هذه المواضع ضعاف السند وعليل الدليل ومراسيل مقطوعه.

الثامن ربما يتوجه الاشكال الى جمله يجعلون بانه خلاف الفصاحه والابانه التى ادعى فى القرآن الكريم انه كتاب مبين فان ذكر الضمير بلا مرجع مذكور يورث الاجمال والتردد والاختلاف فى الفهم كما اختلفوا.

اقول الاختلاف ربما يستند الى قصور الكلام او تقصير المتكلم وربما يستند الى

قصور افهام الناس وتقصير ارباب التعليم والتعلم وربما يلزم ان يكون الكلام ذاوجه لما فيه الخير الكثيره فان اختلاف امتي رحمه وعليه مدار المدارس وبنیان محافل البحث والتدريب وعليه اعمده الحيوه العلميه الابدیه واساطین الاجتهاد و اعمال الراى باعمال الفكره وتنفيذ النظره.

واما هذه الايه فاختلفا فهم في مرجع يرجعون لايضربا هو المنظور اليه في التمثيل كما هو الظاهر على ذوى البصيره.

مع ان الذى يظهر لى ان قوله تعالى «او كصيب» في حكم ان مثلهم كصيب من السماء فيه ظلمات ورعدو برق يجعلون اى نفس المنافقين لا الذين يصيبهم الصيب الكذائى لان المقصود هو تمثيل المنافقين هؤلاء الناس في هذه الحاله ويمكن ان تكون المنافقون انفسهم في هذه الحاله هكذا اى يجعلون الخ وهذا في نهايه اللطف وغايه الوجازه وفيه افاده ان المشبه به لا يلزم ان يكون غيرهم بل هو عينهم فشبّه حالتهم بالنظر الى اظهار الاسلام وتفاقهم بحالتهم اذا اصابهم الصيب من السماء و لعل حذف المضاف من صدر الايه كما مر للايماء الى هذه النكته ايضا وارشاد الى هذه المنقصه والخوف من الحوادث الجويه والكائنات السماويه من خاصه هؤلاء الناس و المنافقين وانهم بحسب التكوين والطبع على هذه الصفه متزلزل عقائدهم وسخيفه فيحذرون في كل حادث غير مستظر من الموت مما لا يعتقدون بالآجال الالهيه والله هو المعين.

التاسع من الاسؤله انهم هل يجعلون اصابهم في آذانهم ام انامل اصابهم ثم سؤال اخر هل يجعلون انامل اصابهم فيها ام يجعلون سبابه او الوسطى اى ائمه واحده حسب المتعارف ولا يتحمل الاذن اكثر منها والجواب عن الاول بان جعل الانامل عين جعل الاصابع لانها جزء منها فيصدق ذلك ولا يلزم ان يجعل كل الاصبع حتى يلزم المناقشه في الايه وان هو تمام الا ان الظاهر هو جعل جميع الانامل

في الاذان فاذا قيل اغسلوا ايديكم يستفاد منه لزوم غسل الايدي واليدين والامر هنا كذلك.

والذي يظهر لي مضافا الى ان قيام القرينه يوجب ان يكون العموم انحلاليا افراديا اى يجعل كل واحد منهم امثله فالانامل مقابل العموم الافرادى ان في ذلك التعبير اشارة الى نهاية خوفهم من تلك الظواهر الحديثه والحوادث الفوقانيه المحيطه بهم فكانهم لشده حيرانهم لايتوجهون الى ما يصنعون فيضعون الانامل في آذانهم وبالجمله هذه الجمله واشباهها ليست مراده بالاراده الجديه بل هى استعماليه ليتوجه الملتفت الفقيه الى ماهو المقصود من جعل امثله سبابة اليمنى فى اليمنى واليسرى فى اليسرى فلامشكله جدا فى مقام الاستعمال ولا حذف ولا مجاز الا بهذا المعنى اى بمعنى اختلاف المراد الجدى والمراد الاستعمالى كما فى موارد الكنايه فان باب الاستعمالات كلها من قبيل الاستعمال الكنائى من تلك الجمله.

العاشرى اتيان الصواعق جميعا لطف خاص مضافا الى اقتضاء الاصابع والاذان وهو ان كلمه البرق بالنسبه اليها فى حكم القافيه المطلوبه فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون اصابعهم فى آذانهم من الصواعق ولولا هذه الملاحظات الخاصه الجزئيه لما علت فصاحته والطافه على السموات العلى والملكوت الاعلى.

الحادي عشر اختلفوا فى ان هذا التشبيه والتمثيل من المفرق او من المركب وقدم فى المثال الاول عين هذا الخلاف فذهب جمع الى الاول فيكون لكل جزء من اجزاء الجمله وجه الشبه بالنسبه الى حال من احوال المنافقين فى الاسلام وجمع الى الثانى فقالوا لاحاجه الا الى وجود وجه الشبه بين هذه الجمله المركبه بما لها من المعنى وبين حال المنافقين فاخذوا كل الى بيان ما يمكن ان يعدوجهالتمثيل.

والذي يظهر لي ان تقسيم التشبيه الى المفرق والمركب ليس بمعنى امتناع اجتماعهما او وجوب الجمع بينهما بل هذا امر مسكوت عنه فى كلمه البلغاء

وقدمرنا وياقي هنا ان هذه الايه من التشبيه المركب والمفرق ولاجل ذلك يختلف اذا ضرب الله مثالا او ضرب غيره.

الثاني عشرين بيان ما هو المنظور من التشبيه وبذلك يقرب ما هو وجه التشبيه. لاشبهه في ان المنافقين كانوا في مختلف من الامور يواجهون الاسلام والمسلمين ورئيس الاسلام وكانوا من جهات شتى يزاحمونهم كلا و يوجبون الفساد والبليات ويقعون الحيره والشكوك ولا سيما في بدو طلوع الاسلام فان حقايق الاسلام ما ارتسمت في نفوسهم على سبيل الرموخ والملكات فرب مسلم اصبح مسلما وامسى شاكا حيرانا مترددا لاجل الابتلاء بمصائب المنافقين ولاجل تلك المصائب المتلونه كشف القرآن عن احوالهم المستوره سترة الحجاب ووضح الكتاب آرائهم واعمالهم الكثييه على احسن السبل والابواب فعلى هذه يكون النظر في هذه التماثيل الى فظاعه اعمالهم وسوء افعالهم وما هو المنظور الاصلى وهو التحفظ على اصل الاسلام لاجل التقدم والنفوذ بين المسلمين ولاجل الصيانه على اسلام المسلمين الموجودين وعلى وحدتهم وشكلهم وغير ذلك من المصالح المترتبة عليها.

فتحصل من هنا ان اساس المقصود في التشبيه بيان حالهم المغشوش المتلون المرتكز فيه المقاصد المشؤمه الباطله والمؤذيه المنتهيه الى الهلاك والموت.

الثالث عشر اختلفوا في توجيه هذا التمثيل وتشتت نظرياتهم في توضيح وجه التشبيه ومنشاء هذا الاختلاف تفرق ذوقياتهم النفسانيه وادراكاتهم فقالوا في موقف التشبيه المفرق ان الصيب مثل للاسلام والظلمات مثل لما في قلوبهم من النفاق والرعد والبرق مثلان لما يخوفون به اوان البرق مثل للاسلام والظلمات مثل للفتنه والبلاء او الصيب الغيث الذي فيه الحياه للاسلام والظلمات مثل للاسلام المنافقين وما فيه من ابطان الكفر والرعد مثل لما في الاسلام من حقن

الدماء والاختلاط بالمسلمين في المناكحة والموارثة والبرق وما فيه من الصواعق مثل لما في الاسلام من الزجر بالعقاب في العاجل والاجل.

وقيل ان الصيب والظلمات والرعد والبرق والصواعق كانت حقيقه اصابته بعض اليهود فضرب الله مثلا بقصتهم الواقعه عليهم وهذا وما سبق مروى عن ابن مسعود وابن عباس والحسن وقيل ان الصيب ضرب مثلا لما اظهر المنافقون من الايمان والظلمات مثلا بضلاتهم وكفرهم الذي ابطنوه وما فيه من البرق بما علاهم من خير الاسلام الى غير ذلك من التخييلات المذكوره في المفصلات واما في موقف التشبيه المركب فقالوا اذا حصل الصيب وفيه الظلمات والرعد والبرق ثم اجتمعت الظلمات وظلمة السحاب وظلمة الليل وظلمة المطر وكانت تعانقها الصواعق فيجعلون اصابعهم في آذانهم حذر الموت فيقعوا في الحيره الشديده فشبه حال المنافقين بحالهم في الحيره والاضطراب وحيث هم يجعلون طريق الاهتداء شبه جهلهم بجهل المصابين في تلك الظلمات او ان المطر بحسب الطبع نافع ويزول نفعه في تلك الحاله وهؤلاء المنافقون يكون اظهارهم للايمان نافعا بما هو اظهار الاانه يضرهم لاجل مقارنته مع خشب الباطن وفساد السرير وفقد الاخلاص والنسبه الصحيحه.

او ان عاده المنافقين كانت هي التأخر عن الجهاد لاجل الخوف من الموت والقتل فشبه الله تعالى حالهم الباطله بحال من نزلت

هذه الامور به اراد دفعها بجعل اصابعه في آذانه او ان هؤلاء المصابين بتلك الكوارث الجويه وان نجوا عن الموت والهلاك لاجل ما صنعوا بجعل الاصابع في الاذان الا ان الموت من ورائهم كذلك اليهود المنافقون فانهم وان يخوضوا لحقن دمائهم عن الموت والهلاك الا ان الموت والفظاعه من ورائهم او غير ذلك من الوجوه التخيلية لتوجيه التشبيه المركب.

والذى يظهر لى كما اشرنا اليه ان وجه التشبيه يتبين من النظر الى حال المنافق وما يصنعه وما هو مقصوده من النفاق والاظهار المشفوع بالابطان فاذا نظرنا الى ماتصدى المنافقون فى المدينه من اظهار الاسلام و ابراز انسلاهم فى زمرة المسلمين وكانت حالهم بحسب الظاهر حال المسلم الواقعى والمؤمن الحقيقى وكانوا فى تلك الحاله الاختداعيه مشغولين بالامور الافساديه وبالتحريك على الاسلام والمسلمين بايجاد الفتنة والمنتبه الى هضم اساس التوحيد وهدم بنيان الدين والتشريع والتفريد وكانوا فى عين ذلك محافطين على انفسهم من الضربات المهلكه التى يمكن ان يتوجه اليهم من قبل رئيس الاسلام والمسلمين وكانوا يتشبثون للحفاظ على انفسهم بكل مايتمكنون منه وان كان ذلك موجبا لفظاعتهم وفضاحتهم واتضح مرامهم وظهور مقاصد هم لان ذلك هو المنظور الاقصى .

فاذا اطلعت على هذه الخصائص والاحوال منهم يتبين وجه التشبيه المفرق والمركب على احسن الوجه. فابرار هم الاسلام هو ظهور المطر والصيب ونزول كلمات الشهاداتين نزول قطرات الامطار وتقارن حالهم النفاقية تقارن تلك الامطار مع الحوادث الجويه وغلبة تلك الحاله على اظهار الاسلام فى الافساد هى غلبه تلك التقارنات الجويه على تخريب الثمرات والمياه النازله والخيرات المتوقعه وتحفظهم على انفسهم فى خبايا نفاقهم وزوايا افعالهم الشنيعه هى تحفظ المصابين على انفسهم

في خلال تلك الظلمات والرعود والبروق والصواعق الغالبه على مصالح الامطار والاسلام والايمان.

يجعل اصابعهم في آذانهم حذرا لموت، الفناء وخوف القتل والانعدام وتشبثهم بالاسلام مع نفاقهم المعلوم لرئيس الاسلام عين تشبث تلك الفرقه يجعل اصابعهم باجمعها في آذانهم مع انها يشبه الاستهزاء والهتك وغفلتهم عن عدم انتفاعهم بنفاقهم من المحكوميه بالموت هو ذهولهم عن انتفاع تلك الفرقه بتلك الطريقه البسيطة عن الموت والمحكوميه بالفناء اذا كان يريد الله تعالى.

ثم بعد ذلك سقوطهم في الجوامع البشريه عن الاعتبار والاعتماد وتحيرهم في صنعهم وفيما ابتلوا به بالفظاعه والافتضاح وتنفر الطباع الانسانيه عنهم وندامتهم عما صنعوا مع الاسلام والمسلمين مع عدم وصولهم بما كانوا يأملون ويعملون مالا يعنون مراغبين ان يصلوا الى قصوى مقاصد هم غافلين عن ذلك كله وغير ذلك من التخيلات كلها يشبه في المجموع المركب حال تلك الفرقه المصابين بتلك المصائب وان كان فيها صائب من السماء يرجى منه في حذواته الخيرات والبركات والله من ورائهم محيط.

الرابع عشر اتفقوا على مجازيه قوله تعالى والله محيط بالكافرين لان الاحاطه في حقه تعالى ترجع الى الاحاطه العلميه او القدره والسلطنه.

والحق ان حقيقه الاحاطه هي الاستيلاء وهو الاعم من الاستيلاء الصوري واستيلاء النفس على قوايها او استيلائه تعالى على خلقه هذا بحسب مفهوم الاستيلاء والاحاطه لغه وعدم المجازيه في المفهوم الافرادى.

واما توهم المجازيه في الاسناد فياقي تحقيقه في بعض البحوث الاتيه ضرورة ان احاطه علمه تعالى وقدرته تعالى ايضا غير جائز لانها عين الذات الاحديه الالهيه

فيرجع نظرهم الى ان المراد هي احاطته الفعلية و تحقيقه يطلب من ذى قبل انشاء الله تعالى.

الخامس عشر في وجه تعقيب المثال بهذه الجملة المعترضة بين الجملتين وقبل ان يتم المثال الثاني وقد تشتت عبارتهم في توضيح هذه المسئلة والذي يظهر لي ان المحافظة على اواخر الاى والتفنن بتغير اسلوب الكلام اقتضت ذلك مع ان فيه اشعارا الى ان المثال المزبور يطابق مقاصد هم السيئه غير الظاهره ولا ينبغي ان يتوهم متوهم بان المنافقين ما ابرزوا امرهم فكيف يمكن التشبيه بحالهم المخفيه فان الله تعالى محيط باحوالهم وملكاتهم ومقاصد هم وزوايا نفوسهم الخبيثه وغير ذلك واشعارا ايضا الى ان ارادتهم التحفظ على دمائهم ونفوسهم بالنفاق او بجعل اصابعهم في آذانهم غير كافيه لحفظهم عن الخطرات والمهالك فان الله محيط بالكافرين.

واما التعبير عن المنافقين بالكافرين فلما فيه كشف سترهم وتوضيح باطنهم ولاجل ذلك اتى بالمظهر موضع المضمرا ايضا ايفاء لذلك وتأديه حق الامر بالنسبه الى المؤمنين حتى لا يختفى عليهم شئ من سؤ تدبيرهم وقصد هم خذلهم الله تعالى.



مرکز تحقیقات کتاب و تواتر علوم اسلامی

المسائل الفقهية

قد مر ذيل بعض الايات السابقة اختلاف الفقهاء في ان اهل النفاق المظهرين للاسلام والمبطنين الكفر محكومون بالاسلام فيترتب عليهم آثاره واحكامه من الطهارة وحليه الذبيحه والمناكح وغيرها ام يحكم عليهم بالكفر وآثاره من النجاسه وغيرها.

ومن هذه الكرمه يتبين في الجمله انهم في نظر الاسلام يعدون من الكفار فان قوله تعالى «والله محيط بالكافرين» يشهد على عداهم كافرين ودعوى انهم الكفار في اللغة او انهم كفار ثبوتا لا اثباتا غير تامه لانه خلاف تفاهم العرفي منها نعم لو دل الدليل على انهم محكومون بالاسلام يمكن الجمع بينه وبين الايه بالوجه الاخير لامكان كونهم كافرين بحسب الاخره وثبوتا ومسلمين بحسب الاحكام السياسيه والظاهريه. واما احتمال كون الايه من تنتمه المثال وان الذين يحذرون الموت يجعل اصابعهم في آذانهم من الكافرين الغافلين عن الموت والحياه بيد الله تعالى ولا يمكن الاستعاذه من الاجل المعين من قبل الله تعالى بغيره تعالى غير بعيد.

ويؤيد هذا الاحتمال ان الايه اللاحقه من تنتمه المثال الثاني ولو كانت الجمله المزبوره مرتبطه بحال المنافقين يلزم الفصل بالاجنبي فعلى هذا تسقط الايه عن الاستدلال لاجل طرو هذا الاحتمال.

واحتمال كون المراد من الكافرين اعم من المنافقين وذوى الصيب غير ممنوع الا انه لا سبيل الى تعيينه في الايه حتى يتم الاستدلال وربما يتقوى في النظران المناسب كان هكذا والله محيط بهم حتى يعد من تنتمه المثال فالعدول من الضمير الى المظهر للايماء الى ان المثال قد تم اساسه واتضح بنيانه وان كانت الايه اللاحقه ايضا من تبعاته فليتدبر جيدا.

بحث آخر يظهر من هذه الايات التمثيلية جواز التمثيل شرعا تشريحا لمفاسد القوم

الفساسقين المفسدين في الارض و كشافا عن سرايرهم الخبيثه و مقاصد هم السيئه فتجوز فضاحتهم بين الناس ولو كانوا اهل الذمه و متظاهرين بالعمل باحكامها فلا حرمه لهم بعد ذلك اللهم الا ان يقال بعدم دلالة الايات على جواز تصدى ذلك لكل احد ولا سيما اذا كان في معرض اختلال نظم البلاد بالافساد.

بعض مسائل عقليه وبحوث فلسفيه

الاولى اختلفوا في ان الحوادث السماويه والجويه كالامطار والبروق والصواعق والرعود والبرود وغيرها هل هي مستندة الى المبادئ الارضيه و المناشى العنصريه ام هي تستند الى الاسباب السماويه والمبادئ الفوقانيه واستندوا لاثبات مدعاهم الاخير والرأى الثانى الى هذه الايه الشريفه وان قوله تعالى او كصيب من السماء يوجب ان هذه الحوادث نشئت من السماء وتدل الايه على فساد القول بان هذه الامور تستند الى الابخره المتصاعده الارضيه لاجل الانوار الحاره الشمسيه وغيرها وقد عرفت فيما مضى القول الاخر وهوان هذه الامور تستند الى العلل الغيبية الالهيه والملائكه المدبره الرحانيه وقد نسب هذا القول الى صاحب الشريعه الاسلاميه حسب الاثار والاخبار المرويه عن طرق العامه والخاصه.

ومن الغريب ذهاب جمع من الفضلاء الى الرأى الثانى وجمع اخر الى القول الاخير من غير تدبر في مغزى المسئله ومع الكلام ضروره حجية الاخبار في هذه المسائل ممنوعه على ما تحرروا على تقدير صحتها فهى محموله على ان المراد منها الاشاره الى العلل الالهيه المسانحه مع العلل الطبيعيه المقارنه مع الحوادث المشترك فيها جميع الحوادث في العوالم العنصريه والاثريه.

واما توهم ان هذه الحوادث معاليل الاسباب الغيبية الالهيه بلا توسط المبادئ الطبيعيه فهو فاسد غير خفى على اهل.

و اما ماذهب جمع و منهم الفخر و غيره من ان هذه الايه و بعض الايات الاخر تدل على ان هذه الامور الجويه السماويه مستنده الى المبادئ الطبيعیه السماويه و مناشئ غیرارضیه فهو اغرب .

ضروره ان هذه المسائل تجربیه شهودیه يشهد بها الانسان من فوق الاجبال و في سواحل البحار من غير حاجه الى اعمال النظریه و الفكره هذا مع ان هذه المسائل في عصرنا منحلّه لما ان السحاب و الصيب من الامور الاختلاقيه و الصناعيه الاختياريه بتوسيط الاشعه الخاصه و الحراره المحدوده فقولہ تعالی «او كصيب من السماء ليس في مقام تثبیت النظریه المزبوره بل هو في موقف اخر اشرنا اليه ولعل امتن الوجوه كون النظر الى افاده ان الصيب المزبور محيط بهم و مسيطر عليهم .

الثانيه من المسائل المعنونه العقلیه ولا سيما في بعض المؤلفات العرفانيه هو ان الوجود الذي يليق بجنايه تعالی هل الوجود الخاص كما هو زعم الحكماء المعبر عنه باللابشرط القسمی ام هو الوجود المطلق العام كما هو زعم العرفاء المعبر عنه باللابشرط المقسمی و حيث ان لكل من المسلكين مناقشه لا يمكن الالتزام به .

ضروره ان دعوى الوجود الخاص يستلزم التحدد الممنوع عقلا و الوجود المطلق يلزم المزاوله مع الوجودات النازله مع انها داخل الاشياء لا بالمزاوله و خارج عنها لا بالمفارقة و انه داخل فيها لا كدخول شيء في شيء و خارج عنها لا كخروج شيء عن شيء و انه ليس في الاشياء بواجب و لا عنها بخارج حسب ما وصل الينا من سلطان المعارف و امير الحقايق و مبدء الوحى و التنزيل و الروح الامين امير المؤمنين عليه آلاف التحية و الثناء الى يوم الدين و اللعنه الدائمه على اعدائه اجمعين فيكون هناك قول عدل و رأى جزل كما نشير اليه انشاء الله تعالى و تفصيله في موقف اخر .

و ربما يستشمن من هذه الايه الشريفه من استناد الاحاطه و الاستيلاء الى ذاته

تعالى على الكفار وغيرهم انه هو الوجود المطلق فتكون هذه الاية من مؤيدات مقاله اهل الذوق والعرفان.

والذى هو التحقيق ان الله تعالى احاطته بالاشياء امر ووصف من اوصافه الذاتيه وله التجلى الذاتى فاذا تجلى باسم المحيط تكون احاطته بالاشياء عين وجود هذه الاشياء الذى هو عين حقيقه فعله و تجليه الفعلى فهذه الاية الشريفه تدل على الامرين الاول انه تعالى ذات موصوف بالاحاطه والثانى ان الاحاطه على الاشياء الا ان احاطته التى هى تجليه الفعلى من المعانى الاندكاكية والامور المتدليه الى الذات الاحديه الالهيه ولا يمكن ان يحكم عليه بالاحكام النفسيه الاسميه و لذلك يقال هو تعالى محيط بالاشياء واما ما هو بالحقيقه احاطته هو فعله الفانى فيه السارى اليه احكامه وخواصه واثاره و لذلك يستند اليه كل ذلك بالحقيقه لان حقيقه الاندكاك والفناء تقتضى ذلك فليتدبر فى هذا كله حتى يتبين لك مشاكل المعارف الالهيه.

التفسير التأويلي على اختلاف المسلك والمشيئة

فعلى مسلك الاخباريين «او كصيب من السماء» اى حجه نبوتك يا محمد (ص) والدليل الباهر على استحقاق على عليه السلام اخيك للموقف الذى وقفته والسياسة التى قلدها اياه فهى كصيب فيه «ظلمات ورعد وبرق» قال يا محمد (ص) كما ان فى هذه المطر هذه الاشياء ومن ابتلى به يخاف فذلك هؤلاء فى ردهم لبيعه على عليه السلام وخوفهم ان تعثر يا محمد على نفاقهم كمثلى من هو فى هذا المطر والرعد والبرق يخاف ان يخلع الرعد فؤاده او ينزل البرق والصاعقه عليه فذلك هؤلاء يخافون ان تعثر على كفرهم فتوجب قتلهم واستيصالهم «يجعلون اصابعهم فى آذانهم» اذا سمعوا لعنك لمن نكث البيعه ووعيدك لهم اذا علمت احوالهم «من الصواعق حذر الموت» لتلاي سمعوا لعنك ولا وعيدك لتلا تتغير الوانهم فيستدل اصحابك انهم المعنون باللعن باللعن والوعيد مما قد ظهر من التغير والاضطراب عليهم فتقوى التهمة عليهم.

«والله محيط بالكافرين» مقتدر عليهم لو شاء اظهر لك نفاق منافقيهم وابدى لك اسرارهم وامرك وعن الفقيه عن ابي بصير عنه عليه السلام عن الرعد اى شئ يقول قال انه بمنزله الرجل يكون فى الابل فيزجرها - هامي هامي - كهيته ذلك قلت جعلت فداك فما حال البرق فقال تلك غاريق الملائكة تضرب السحاب فتسوقه الى الموضع الذى قضى الله عز وجل فيه المطر وايضا عن الفقيه بعد ما تقدم وقال عليه السلام الرعد صوت الملك والبرق صوته وروى ان الرعد صوت ملك اكبر من الذباب واصغر من الزنبور فينبغى لمن سمع صوت الرعد ان يقول سبحان من يسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته انتهى وقدمر ما يتعلق بذلك صحه وسقيا.

واما اصحاب الحديث «او كصيب من السماء» اى مطر كما عن الكل

الاعبد الرحمن بن زيد فانه هو الغيث من السماء وعن سفيان اى الذى فيه المطر
 «فيه ظلمات ورعد» فعن مجاهد ملك يزجر السحاب بصوته وعن ابى صالح ملك من
 الملائكة يسبح وعن شهر بن حوشب هو ملك موكل بالسحاب يسوقه كما يسوق
 الحادى الابل يسبح كلما خالفت سحابه صاح بها فاذا اشتد غضبه طارت النار من
 فيه فهى الصواعق التى رأيت وعن ابن عباس الرعد ملك من الملائكة اسمه الرعد
 وهو الذى تسمعون صوته وعنه ايضا ملك يزجر السحاب بالتسبيح والتكبير وعنه
 ايضا الرعد اسم ملك وصوته هذه التسبيحه فاذا اشتد زجره السحاب اضطرب
 السحاب واحتك فتخرج الصواعق من بينه وعنه رابعا ملك يسوق بالتسبيح كما
 يسوق الحادى الابل بحدائه وعن مجاهد ملك يزجر السحاب وعن عكرمه ملك فى
 السحاب يجمع السحاب كما يجمع الراعى الابل ويقرب منه قوله
 الاخر وعن قتاده الرعد خلق من خلق الله عز وجل سامع مطيع لله عز وجل وعن
 عكرمه ان الرعد ملك يؤمر السحاب فيؤلف بينه فذلك الصوت تسبيحه وعن مجاهد
 هو ملك وهو المروى عن ابن عباس خامسا وعنه سادسا هو ملك ينطق بالغيث كما
 ينطق الراعى بغنمه وعنه سابعا هوريج «وبرق» اى مخاريق الملائكة يزجرون بها
 السحاب قاله ابن عباس وقال اخرون هو سوط من نور يزجر به الملك السحاب
 وعن ابن عباس انه ماء وفى تعبير اخر انه من السماء وقال اخرون هو مصع ملك اى
 لمعانه وعن محمد بن مسلم البطائنى قال بلغنى ان البرق ملك له اربعة اوجه وجه
 انسان ووجه ثور ووجه نسر ووجه اسد فاذا مصع باجنحته فذلك البرق وقريب منه
 ما عن شعيب الجبائى.

«والله محيط بالكافرين» اى جامعهم فى جهنم كما عن مجاهد وعن ابن عباس
 الله منزل ذلك بهم من النقمه وعلى مسلك اصحاب التفسير وارباب
 التنظير «او كصيب من السماء» اى او كذوى صيب وسحاب من ناحيه الفوقانى
 «فيه ظلمات» ثلثه ظلمه الليل وظلمه تراكم السحاب وظلمه تراكم الامطار

«ورعد و برق» مثال لتوضيح اشتغال السحاب عليه وربما يزداد عليه وربما ينقص «يجعلون اصابعهم» اى بعض الاصبع «فى آذانهم» وحدقه سمعهم الظاهره «من الصواعق» والنوازل المتجمده حذر الموت وخوف الفناء والله محيط بالكافرين فلا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط به حقيقه.

وقريب منه «او كصيب» اى ومثلهم كصيب «من السماء» فلا يتوهم كونه من الارض فيه ظلمات شديده متراكمه بعضها فوق بعض «ورعد و برق» يتوالدان من اصطكاك الكهرباء الايجابيه والسلبيه «يجعلون اصابعهم «باجمعها» فى آذانهم «لشده تحيرهم وعدم اشعارهم الامور الواضحه فضلا عن غيرها» من الصواعق «التي تحصل من تماس الاسلاك المثبتة والمنفية وتصل وتصاب الى الارض «حذر الموت» ولجل التجنب عن الهلاكه والمصائب «والله» تعالى يتوفى الانفس و يقدر الموت والحيوه ولا ينفعهم الاحتراز والتحذر من الموت فيكون هو «المحيط بالكافرين» ومقتدر بالنسبه اليهم وقادر على تقلباتهم ونشأتهم.

وقريب منه «او كصيب» ومثلهم صيب ومطر من السماء فيه ظلمات مشدده غليظه ومن النواحي المختلفه «ورعد و برق» وفيه الرعود والبروق لاجل ما يشاهد فى خلال الامطار تلك الاضواء والاصوات فهى حاله فيها ومتولده حولها «يجعلون» المنافقين والكافرين المستترين كفرهم وعنادهم «اصابعهم فى آذانهم» اى يجعل بعضهم اصابعهم فى آذان الاخرين او هم يختلفون فى ذلك لشده التحيرو الخوف و لكثره الاصوات والبروق فلا يدركون ما يضعون «من الصواعق» والاحجار الكبريتيه السماويه التى تحتجر لاجل التضاد الكيماوى المحصول من الاختلاط بين الدخانيات والدهنيات المتصاعده الجويه المصابه الى الارض لثقلها اولاجل الجاذبه العامه او يحصل ذلك من الكهرباء بانيه والاسلاك من اوساط الوصول الى الارض «حذر الموت» وخوف لا يصلوا الى مرامهم ومقصودهم فيموت حيوتهم الاجتماعيه و يضمحل نشاطهم

السياسيه «والله محيط بالكافرين» الذين هم المنافقون ام هم المصابون منهم او من غيرهم.

وعلى مسلك بعض اهل الذوق «او كصيب من السماء» النفس ومن الرتبة الواهم منها فيه «ظلمات» الجهل والسفاهه والتحير «ورعد وبرق» من تبعات القوه الواهم ومن جنود هذا الابليس المتصل «يجعلون» ساير القوى السليمه «اصابعهم» ونقاباتهم حائله بينهم وبين تلك الشريره «وفى آذانهم» ومحال تأثرهم من الصواعق والمصائب النازله عليهم من سماء ذلك الوهم المسلط عليهم «حذرا الموت» والمحكوميه بالزوال والفناء وخوف استيلائه عليهم «والله» بذاته وبحقيقته الاطلاقية الذاتية «محيط بالكافرين» وبغيرهم وبجميع القوى والحشيات الجزئيه والكيه كما تكون النفس محيطه بقويها.



مرکز تحقیقات کتب و تراث اسلامی

قوله تعالى «يكاد البرق يخطف ابصارهم كلما اضاء لهم مشوا فيه واذا اظلم عليهم ناموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم ان الله على كل شىء قدير/ ٢٠

مباحث اللغة والصرف:

الاول «كاد» يفعل يكاد من باب علم كودا ومكادا ومكاده قارب ولم يفعل وهى من افعال المقاربه ترفع المبتداء اسمائها وتنصب الخبر ويندراقتان خبرها بان قال ابن مالك:

ككان كادوعسى لكن ندر غير مضارع لهذين خبر
وكونه بدون ان بعد عسى نزر وكاد الامر فيه عكسا

ويعمل ذلك بانها لمقاربه الفعل فى الحال وان تصرف الكلام الى الاستقبال وهو عليل وقد جاء خبرها اسما وهو قليل ومنه قول تأبط شرافبت الى فهم وما كدت آتيا انتهى وتأمل وقيل هى مبالغه فى المقاربه.

وفى الاقرب ربما تكون صله للكلام ومنه قوله تعالى لم يكديراها اى لم يرها ومعنى اراد ومنه اكاد اخفيها اى اريد وفى اللسان ما يقرب منه انتهى قال ابن الانبارى قال اللغويون كدت افعل معناه عند العرب قاربت الفعل ولم افعل

وما كدت افعل معناه فعل بعد ابطاء وحكى سيبويه عن بعض العرب كدت بضم الكاف.

وفي البحر كاديكاد من باب خاف يخاف منقلبه عن واوفيا لغتان وليس في افعال المقاربة استعمال المضارع منها الا كاد واوشك وتلك الافعال تبلغ ثلثين فعلا ذكرها ابواسحق البهاري في كتابه شرح جمل الزجاجي ثم بعد ذلك انكر ما اشتهر وحكى عن جمع من انها في النفي اثباتا وبالعكس انتهى وفي نفسى ان في بعض ابواب المغنى بيتين يشعر لغزا اليه وهو: انحوى هذا العصر ماهى لقطه جرت في لساني جرهم وثمود اذا استعملت في النفي اثبتت وان اثبتت قامت مقام جحود.

والذى يظهر لى ان الرايين تام في وجهه وغير تمام في اخر فان اريدان لكاد ويكاد في الجملة التامة وضعاف يكون افاده النفي في الاثبات وبالعكس مستندا الى الوضع الخاص فهو واضح المنع وان اريد انها في النفي يكون في مقام وقوع الفعل والخبر وفي الاثبات على عكسه فهو صحيح وذلك لما نجد في كثير من الايات الشريفة وتحت هذا سر ولذلك يشترك ساير اللغات معها في هذا الامر في الجملة نعم لا بأس باستعماله في موارد النفي مریدا به النفي وبالعكس فافهم ولا تختلط. الثاني خطفه يخطف استلبه بسرعه يقال هذا سيف يخطف الرأس ويخطف السمع استرقه وخطفه بالتشديد بمعنى خطفه للتكثير والمبالغة وخطف البعير مشى سريعا اخطفه اخطائه اختطفه اجتذبه الخطاف الذى في الحديث هو الشيطان يخطف السمع ويسترقه والخطاف كرمان طائر اسود يقال له زوار الهند انتهى ما في اللغة.

وفي بعض كتب التفسير فيه لغتان والافصح ما مروا الاخر خطف يخطف ولعمري انه قد وقع الخلط بين اللغتين لما اشير اليه من مجيئه بمعنى المشى سريعا فان الاول متعدد والاخر لازم والامر سهل وقال الزبيدي وهو الموجود في القاموس انه

قليله اورديته لا تكاد تعرف كما في الصحاح ونقل شيخنا عن اقايم التعليم للخويى تلميذ الرازى ان خطف كفرح يقتضى التكرار والمفتوح لا يقتضيه قال شيخنا وهو غريب لا يعرف لغيره فتأمل انتهى .

والذى يظهر لى ان معنى الخطف اعم من الاستلاب مع بقاء المسلوب وعدمه فلو اختطف الخطاف صيدا وبنفس الخطفه صح على الحقيقه فما فى تاج العروس من توهم المجازيه فى غير محله ويظهر من القاموس ايضا انه على الحقيقه نعم فى مثل اختطاف الشيطان مجاز على الاظهر.

الثالث قالوا فى كلمه «كلما» انها مركبه من كل وما المصدريه وهى الظرفيه اى النائبه عن الظرف فكل من كلما منصوب على الظرف لاضافته الى شئ هو قائم مقامه وناصبه الفعل الذى هو جواب فى المعنى وقال السيوطى وقد ذكر الفقه والاصوليون ان كلما للتكرار وقال ابو حيان وانما ذلك من عموم ما لان النظر فيه مرادها العموم كلى اكدته انتهى .

وقال ابن هشام وجاهاها الظرفيه من قبل ما فانها محتمله لوجهين ان تكون حرف مصدرى والجمله بعده صله له فلا عمل لها والاصل فى قوله تعالى «كلما رزقوا من ثمره رزقا قالوا» اى كل وقت رزق الى ان قال والثانى ان تكون الماء نكره بمعنى وقت فلا يحتاج على هذا الى تقدير وقت والجمله بعده فى موضع خفض على الصفه ثم ضعف الاخير فن شاء فليراجع انتهى ما قالوه.

والذى يظهر لى ان هذه المركبات المرجوعه عند النحاه الى البسائط الاوليه ليست كالمركبات من الجمل الناقصه او التامه ضروره ان تلك المركبات ليست لها الموضع عليه والقول بتعدد الموضع من الاباطيل بالبدايه واما هذه المركبات فلا منع من دعوى بساطتها وضعا وان كانت مركبه صوره من كلمه كل التى له الموضع الخاص ومن كلمه ما هكذا ولا دليل على تركبها منها ولا سيما بعد انقلاب الشكل لها ضروره ان كلما لا يقرء الاعلى وجه واحد كما لا يكتسب الا كالمواحد

بخلاف كل الداخلة على ما فانه يختلف اعرابا باختلاف العوامل ويكتب منفصلين فرقا بين كلما الشرطية الزمانية وبين الاسم الداخلة على ما الموصول وغيره.

فبالجملة كلما من اداه الشرط الا انه مثل اذ واذا ظرفيه وقتيه وتحتاج الى الجواب كما ترى في كافه استعمالاتها الرابع اظلم الليل صار مظلم والقوم دخلوا في الظلام واطلم عليهم الليل وتللا والرجل اصاب ظميا او ظميا.

وفي البحر توهم ان الزمخشري استظهر انه يتعدى بنفسه وهو في غير محله ثم قال وله عندي تخريج غير ما ذكر الزمخشري وهو ان يكون اظلم غير متعد بنفسه لمفعول ولكنه يتعدى بحرف جرائي يجوز اظلم الله الليل عليهم انتهى ما اردناه.

وهذا اجتهاد في اللغة لان التعدية ايضا ليست قياسيه كليه ولا سيما بغير الباء الجاره التي هي عدت شبه قياس دون غيرها ولا يجوز توجيه اللغة بالاستعمال فان باب الاستعمال اوسع من الحقيقة والمجاز بانواعه واقسامه المتداوله في لغة العرب خصوصا وفي غيرها ايضا واما ما جزم به ابن الصلاح بوروده لازما ومتعديا وقد صرح به ايضا الازهرى في التهذيب فهو معارض بتصريح ابن مالك وغيره مع ان من المحتمل اخذ بعضهم من بعض وهذا لا ينفع او اعتمادهم على قضيه قياس باب الافعال وقد كثرت اللزوم فيه جدا كما هو بما يأتي للمطاوعه كاكب واعرض لكب و عرض هذا مع عدم كون الظلم فعل من الافعال يتعلق به السبب المولد بل هو امر يحصل قهرا بذهاب سبب النور فلا يتعلق به الجعل حقيقة ولوتعلق به في الظاهر فهو مأول فبالجملة هذا من شواهد لزومه كما هو المصريح به في اللغة عاما. ومن العجيب تصريح التهذيب بالقياس حيث اخذ تعديه اظلم من ساير اوصاف الظلم معللا بانها لازمه ومتعديه انتهى والله العالم بما قاله.

ومن هنا ومن مواضع اخرى يظهر ضعف كتاب المنجد في اللغة لانه جمع بين اللغة وما في بعض كلمات اهل الادب من غير اشاره الى ذلك.

الخامس قام يقوم قوما وقيام انتصب ضد قعدوا الامر اعتدل وعلى الامر دام وثبت وقام السوق نفقت قام به ظهره اوجعه وبامرتولاه وقام عليه خرج عليه وراقبه وفي الصلوة شرع فيها وقامت المرأة تنوح طفقت انتهى ما في اللغة وانت خبير بان هذه المعاني كلها مجازيه واستعاره حتى في قوله قام به ظهره فان الظهر فاعل وقد اختلفت عبارتهم في ذلك الا ان الاظهر ما عن بعضهم بان كل ما اوجعك من جسدك قد اقام بك فكان الذي يوجعك نوعا يقوم حين الایجام فلا يتعدد المعنى ومن الغريب ايضا ما في المنجد من تفسير قام بالوقوف ولا يوجد في المتون الاصلية منه الاثر فان القيام ضد القعود والمتحرك قائم واذا قيل له قم فسكن فهو اعم من الحقيقة والمتعارف في بلدنا هو الامر بالوقوف. واما الانعكاس وهو القيام بالرأس ففي كونه من القيام لغة مناقشه جدا وان كان ربما يطلق عليه في بعض المواقف.

السادس لوتأتى لمعان نشير اليها اجمالا وإلى ما قالوه فيها احدها لو المستعمله في نحو لوجائتي لا كرمته وهى تفيد ثلاثه امور احدها الشرطيه اى تعقد السببيه والمسببيه بين الجملتين بعدها وفيه انه يصح ان يقال لوجائتي لا كرمته لانه اكرمنى فلو كانت هى تفيد السببيه تلزم المجازيه بل الغلط مع انه ليس كما توهموه قاطبه فلا دلالة له بالوضع عليها.

والثانى تقييد الشرطيه بالزمن الماضى وهذا الوجه وما بعده فارقت ان والثالث الامتناع قال جماعة هى حرف امتناع اى امتناع الجواب لامتناع الشرط. وفيه اولا ان المعنى الثانى يندرج فى الثالث لانه اذا كان يورث التقييد بالزمان الماضى يلزم منه امتناع الجحى بالضروره والمراد من الامتناع اعم من الامتناع الذاتى والغيرى وثانيا تكون لواكثر استعمالا فى الامتناعيات واما كون الامتناع الثانى لامتناع الاول او بالعكس او كان امتناعها لامرثالث فهو غير دال عليه عندنا ومن ذلك قوله تعالى ولو شاء الله لهدىكم اجمعين وحيث ان هدايه الاجمعين ممتنع فى طبيعته حسب مقتضياتها والا يلزم ان تكون الطبيعته لا طبيعته يمتنع ان

يتعلق بها المشيه ولواريد من المشيه الاراده الفعلية يكون امتناع كل من المشيه والهدايه مستندا الى امتناع تعلق العلم الازلي النظامي على غير الوجه المزبور فلاحظ واغتنم.

والثاني من اقسام «لو» ان تكون حرف شرط في المستقبل الا انها لا تجزم والفرق بين هذا القسم وما قبله ان الشرط متى كان مستقبلا كانت «لو» بمعنى ان ومتى كان ماضيا كانت حرف امتناع ومتى وقع بعدها مضارع فانها تقلب معناه الى المضى.

وفيه ان ما ذكره يشبه بالاكل من القفا ضروره ان «لو» ان كانت للماضي وكان الفرق بينه وبين ان ذلك فعلية لم يبق وجه لان يكون «لو» بمعنى ان بل يرجع ذلك الى ان «لو» كما يكون للماضي يكون للاستقبال فان في قوله تعالى «لو كان فيها آله الا الله لفسدتا» لا تكون للماضي بل هو معنى اعم واشمل.

والثالث تأتى بمعنى ان المصدرية ولا تنصب واكثر وقوعها بعد مادة ودو يؤد وهو كثير الاستعمال في الكتاب الالهى. وفيه ان احتمال كون مفاد الجملة السابقة في حكم الجزاء قوى جدا فتكون هي فيها ايضا حرف شرط ويشهد لذلك انها لا تنصب ومن شاء ان يصدقنا فليراجع موارد استعمالها ومنها قوله تعالى «ودوا لتكفرون» (نساء/ ٨٩) فانه يرجع الى ان الكفار يكونوا هكذا وهو انكم لتكفرون ودوا وهذا امر واضح جدا.

والرابع من معانيها انها للتمنى وياتى جوابها بالفاء منصوبا نحو لو تأتيتني فتحدث ثنى بنصب تحدث نظير ليتك تأتيتني فتحدث ثنى وفيه انه يستشمن منه الشرطية الا ان المتكلم يريد اثبات الملازمة بين ذات الا تيان عنده والتحديث حتى تكون الجملة تامه ويصح السكوت عليها وربما تقع في محل التمنى وموقف الرجاء فلا تحتلط.

والخامس ان تكون للعرض مثل الا وياتى جوابها بالفاء منصوبا ايضا نحو لو تنزل عندنا فتصيب خيرا وفيه مامر.

والسادس هي للتقليل نحو تصدقوا ولو بظلف محرق وانت ترى انه في الشرط اوضح ونظير ان الوصلية فانها ايضا شرط محذوف الجواب وهو من سنخ الفعل السابق اى تصدقوا ولو بظلف محرق تصدقوا واكرموا وان اكرموا ومن هنا يظهر ان النحاه من غير تدقيق في معانى الجمل التزموا بالاوضاع المتعدده لحرف واحد والمعانى المتخلفه لكلمه وحدانيه.

السابع شائه يشاء من باب علم شيئا ومشائه ومشاء ومشائه اراده والله الشئ قدره وبنو تميم يقولون شاء يشيئ كجاء يجيئ وزنا ومعنا بتبديل الشين لقرب مخرجهما والشئ ما يصح ان يعلم و يخبر عنه وهو مذكور يطلق على المذكر والمؤنث ويقع على الواجب والممكن جمعه اشياء وجمع الجمع: اشياوات واشاوات واشاوا ويجمع على اشايا والاشياء تصغير الاشياء واما الاختلاف في الاشياء واما الاختلاف في الاشياء فيأتى ذيل الايه المشتمله عليها انشاء الله تعالى.

والذى يظهر لى ان تفسير المشيه بالتقدير خلاف مفاد الشئ لغه فان معناه في اللغه هو الطلب المظهر والاراده المبروره وليس معناه الشوق النفسانى والميل القلبي والاستدعاء في الضمير ولذلك يكون متعديا ولو كان نفس الاشتياق الباطنى لكان لازما كما يكون الشوق والاشتياق لازما بحسب المعنى وهذا من شواهد كون الشئ صفه الفعل وبه يحصل الفرق بين الاوصاف الذاتيه النفسانيه وغيرها فتأمل جيدا.

الثامن كل اسم موضوع لاستغراق افراد المنكر نحو كل نفس ذائقه الموت والمعرف المجموع نحو وكلهم آتية واجزاء المفرد المعروف نحو كل زيد حسن وقد تستعمل للتكثير والمبالغه نحو تدمر كل شئ بامررها اى كثيرا ولا تستعمل الامضافه لفظا او تقديرا انتهى ما فى اللغه.

والذى تحرر منا فى مباحث العام والخاص من الاصول ان دلالة هذه اللفظه على استغراق المدخول وضعها غير ثابت بل هو لاستغراق المدخول بشرط عدم لحوق

قيد اليه فاذا قيل كل انسان كذا فهو لاستغراق المدخول المطلق واذا قيل كل انسان عالم كذا يستغرق المدخول المقيد واثبت اطلاق المدخول وتقييده يحتاج الى مقدمات الاطلاق واليه يرجع قولهم ان كل تاتي بمعنى بعض احيانا.

نعم ربما تكون هذه المقدمات بعد لحوق الخبر محرز فاذا قيل كل انسان كذا يكون الخبر بعد ذكر المدخول بلا قيد شاهد على اطلاق المدخول فاذهب اليه جمع من الاصوليين وقد صرح به في اللغة ومنهم الوالد المحقق مد ظله غير منقح ويشهد لذلك دخوله على شيء فان حدود الاستغراق تستفاد من القرائن اللفظية فلا تكون لفظه كل الا لتكثير المدخول في الجملة.

ثم انها ربما تدخل على المعرف باللام نحو كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل وربما يستعمل لفظه كل وبعض مصدرين بالالف واللام الا انه محل الخلاف بين اهل الادب ولذلك لا يوجد ان في الكتاب الالهى مقرونا به.

ثم قالوا ترد كل باعتبار كل واحد مما قبلها وما بعدها على ثلثة اوجه منها قولهم العالم كل العالم ومنها قوله جائي القوم كلهم ومنها كل نفس بما كسبت رهينه ومنها اكرمت كل بني تميم ومنها كلا هديناه ومنها ان الامر كله لله انتهى ما في اللغة والادب باجماله وانت خبير بان كل في جميع هذه الموارد جاءت بمعنى واحد وبوجه واحد وهو معناه الكثرة الاجمالية بمعناها الحرفي او الاسمي.

ومن العجيب خلط القوم بين ما يستفاد من القرائن وما هو مفاد لفظة كل وضعها وهذا الخلط كثير الدور في كلمات القوم وغير جاز نظير ذكر المعاني الكثيرة لهيئة الامر والنهي فانه ايضا من الخلط بين الاغراض والدواعي وبين ما هو المستعمل فيه والموضوع له.

وقالوا لفظ كل حكمه الافراد والتذكير ومعناها بحسب ما تضاف اليه فان كانت مضافه الى منكر وجب مراعاة معناها فلذلك جاء الضمير مذكرا ومفردا في نحو كل شيء فعلوه في الزبر ومفردا مؤثنا نحو كل نفس ذائقه الموت ومجموعا مذكرا

في نحو وكل اناس سوف تدخل بينهم ومفرد اموتنا نحو وكل مصيبات الزمان وجدتھا. واذا كان المدخول معرفه فقالوا يجوز مراعاة لفظھا ومراعاة معناھا فيقال كل القوم حضرو وحضروا ويجوز مراعاة اللفظ احيانا نحو كل كانوا ظالمين انتهى ما في اللغة والادب.

اقول مقتضى القواعد هوان كل اما يكون هو المخبر عنه او يكون المدخول مخبرا عنه فان كان هو المخبر عنه فهو مفرد مذكرا لا يرجع اليه الا الضمير المجرد ويكون حينئذ مفاد العام المجموعى ضروره ان وحده النظر على المدخول تحصل بوحده النظر الى الكل وان كان المخبر عنه هو المدخول فالضمير تابع المدخول فان كان من قبيل الناس والقوم فيرجع ضمير الجمع اليه وان كان من قبيل النفس يرجع اليه ضمير المفرد المؤنث وهكذا واما فيما اذا كان المدخول مفردا مذكرا فانه وان يمكن رجوع الضمير الى لفظه كل والى المدخول الا ان الظاهر رجوعه الى المدخول لانه قلما يتفق ان يكون النظر الى معنى الكل بحيث يكون هو المخبر عنه ومن هنا يظهر مواقف الضعف في افادات اللغة وارباب الادب كابن هشام في المغنى والسيوطى في الاتقان وبناء على ما ذكرنا يظهر ان قوله تعالى اولئك كان عنه مسئولا، معناه ان كل واحد من هذه المذكورات وهكذا قوله (ع) على ما نسب اليه كلکم راع وكلکم مسئول عن رعيته اى كل واحد منكم راع الخ.

وقال البيانىون ان وقعت كل بعد النفى كان النفى ثابتا لبعض الافراد نحو ما جاء كل القوم ولم آخذ كل الدراهم وان وقعت قبل النفى يثبت النفى لكل فرد نحو كلهم لم يقولوا انتهى وفي تعبير اخر فى الصورة الاولى يفيد عموم النفى وفي الاخر نفي العموم ويصح عكسه فيكون الاولى سلب العموم والثانى عموم السلب والامر سهل وفي تعبير ثالث عند اصحابنا الاصوليين ان الكل فى الصورة الاولى عموما مجموعيا فلا ينافى ثبوت الحكم لبعض الافراد وفى الثانية عموما استغراقيا فينافيه ذلك.

اقول هذا امر خارج عن اللغة وداخل في ظهور الجملة وقد تحرر في محله ان الجملات لا تخص بوضع خاص فعليه ربما تختلف المواقف والمواطن في الظهور المزبور ولا يمكن الحكم بنحو القاعده الكليه هذا مع انك عرفت ان كل لا تدل بالوضع على الاستغراق حتى تتم هذه مقاله ومما يشهد على عدم دلالتها عليه دخولها على الجمع المحلى باللام فيقال كل الناس افقه من عمرو وكل المصيبات وردن على وهكذا.

ومما يشهد على صحه ما ذكرناه انفا انه يجوز ان يقصد المتكلم في الصورة العموم استغراق النفي فاذا قيل ما جاء كل القوم او كل الدرهم يريد اى كل واحد منهم وهذا جايئ من غير لزوم المجازيه فتكون هذه المسئله من الامور الخارجه عن حدود اللغة فتأمل جيدا.

التاسع قدر الله عليه الامر قدر اقضى وحكم به عليه والرزق قسمه وضيقه وقدر من باب ضرب ونصر على الشئ اقتدر وقدر عليه باب ضرب ونصر وعلم قدرا وقدرة ومقدره قوى عليه فهو قادر وقدير والامر دبره وكونه باب ضرب لغه مشهوره ومن باب نصر منقول عن الكسائي عن قوم من العرب ومن باب علم محكى عن الصاغاني عن ثعلب ونسبه ابن القطاع لبنى مره من غطفان هكذا حكاه الزبيدي انتهى ما في الاقرب وتاج العروس.

والذى لا ينبغي الخلط بينه وبين القدره المصطلح عليها في الكتب العقلية هو المفهوم اللغوى من الاقتدار والقدره والالتزام بتعدد الوضع بعيد في مثله فالقدره اما هي الصفه النفسانيه والقوه الموجوده في النفس وجنودها وبها يبرز القضاء والحكم والتدبير والتقسيم الخارجيين ام هي نفس الحكم والقضاء والاستيلاء الخارجى والتسلط المظهر والذى يظهر لى بعد التأمل هو الثانى لان تفسير القدره بالقوه على الشئ يمكن جمعه مع الحكم والقضاء والتدبير والتقسيم فيكون قولهم قوى عليه اى استولى خارجا عليه فيكون مفهوم القدره عمل القوه المخزونه لانفسها.

الفراء والاختلاف

- ١- قرء مجاهد ويحيى بن زيد بسكون الحاء وكسر الطاء يخطف وعن ابن مجاهد انه غلط مظنونا واستدل عليه بان احدالم يقرء بالفتح الامن خطف الخطفه و عن الزمخشري فتح الطاء افصح وهو المشهور عنهم وعندى فى كون الفتح افصح نظر نعم فتح العين فى المضارع افصح اذا كان احدى حروفه من الحلق كالعين والحاء وحكى عن ابن عطيه نسبه قرائه الكسر الى الحسن وابى رجاء وقيل هووهم.
- ٢- حكى عن ابن مسعود يخطف
- ٣- وعن ابى يتخطف
- ٤- وعن الحسن ايضا يخطف بفتح الياء والياء المشدده المفتوحه
- ٥- وعن الحسن ايضا والجحدري وابن ابي اسحق يخطف بفتح الياء والحاء وتشديد الطاء المكسوره واصله يخطف.
- ٦- وعن الحسن ايضا وابى رجاء وعاصم الجحدري وقتاده يخطف بفتح الياء وكسر الحاء والطاء المشدده.
- ٧- وعن الحسن والاعمش يخطف بكسر الثلثه وتشديد الطاء
- ٨- وعن زيد بن على يخطف بضم الياء وفتح الحاء وكسر الطاء المشدده من خطف وهو تكثير مبالغه لا تعديه
- ٩- وعن بعض اهل المدينه يخطف بفتح الياء وسكون الحاء وتشديد الطاء المكسوره وقيل ان الحق انه اختلاس لفتح الحاء لاسكان كما لا يخفى
- ١٠- قرء يزيد بن قطيب اظلم مجهولا
- ١١- عن ابن ابى عيله كلما ضاء ثلاثيا
- ١٢- وفى مصحف ابى كلما مروا فيه
- ١٣- وفى مصحف ابن مسعود مضافيه

١٤- وعن ابن ابي عيلة لاذهب باسماهم و ابصارهم.

وانى ايها القارئ الكريم لاجل استجماع ما يرتبط بالكتاب الالهى تعرضت لاختلاف القراءات المضحكه و يكفى لفساد هذه الاراء كون قارئهم هؤلاء الشواذ ومن العجيب ما قد يسند الى الائمة المعصومين سلام الله تعالى عليهم اختلاف القرائه غفلة عن انهم عليهم السلام اصلب الناس فى صيانه الكتاب الموجود بين يدي الامه الاسلاميه كما يظهر من استدلالهم بالآيات الكثيره فى الاخبار الصحيحه.



مركز تحقیقات و پژوهش در علوم اسلامی

التجوز والغراب

«يكاد البرق» جملة بيانية بشهادة الالف واللام فانه اشارة الى برق في الايه السابقه وكأنه توضيح لما اصابهم الى ابصارهم من البرق بعد ما مضى في الايه السابقه توضيح ما اصابهم من ناحيه السمع فانهم حذرا عن الموت يجعلون اصابهم في آذانهم ولاجل المحافظه على سمعهم وحيوتهم كانوا يصنعون ما صنعوا واما ابصارهم فهي في معركه الهلاك .

وقيل مستأنفه لا عمل لها من الاعراب وفي حكم جواب قائل قال كيف حالهم مع ذلك البرق فاجيب يكاد البرق يخطف ابصارهم كلما اضاء لهم، هذه الجملة ايضا بيان لما كانوا يصنعون بعد كونهم في معرض الاصابه من ناحيه ابصارهم والمعروف انهم ان كلما منصوب على الظرفيه وناصبها الفعل المتأخر وقد عرفت انها كلمه وحدانيه كحرف الشرط ولو كانت مركبه ولكنها منسلخه عن معنى التركيب وقيل ما مصدرية وقيل وقتيه اى كل وقت ولا بأس بكونها مصدرية وقتيه تدل بمجموعها على التكرار وفيه تأمل كما سيظهر مشوافيه جواب الشرط ولا حاجه في مثله الى النفاء ويمكن ان يقال ان حرف العطف بين جملة يكاد البرق وجملة كلما اضاء لهم محذوف وقيل الجملة استئناف ثالث وهو غير جيد لان الجمل المستأنفه هي الغير مربوط بحسب المعنى الى السوابق والافلامنع من كون جميع الجمل مستأنفه لا مكان كون الواو استينافيا .

واذا ظلم عليهم قاموا من الحاليه المترادفه او المتداخله فيكون السابقه ايضا حاله محذوف الواو والحاليه وقيل جواب سؤال ثالث واستيناف آخر .

ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم عطف اما على مجموع المحصل من المعاني الحاصله من الجمل السابقه او الى الجملة الاخيريه ويحتمل الحاليه والاستينافيه بناء على جواز كون الواو مستأنفا ومن الغريب اتفاقهم على قرائه ابصارهم بالكسر على

العطف على اللفظ دون المحل مع جواز العطف على المحل كما في آية الوضوء واما اعاده الجار فهي جائزة لا واجبه بالضرورة واما مفعول ان الله على كل شيء قدير في محل التعليل للجمله الشرطيه الاخيريه او للجمل التثنيه او للمجموع .

واما مفعول شاء فمحذوف وهو على ما ذكره من سنخ الجزاء اى ولو شاء الله اذهاب سمعهم لذهب به وفيه بروده والاولى ان يقال ولو شاء الله اهلا كههم او ما يشبه ذلك لذهب بسمعهم وابصارهم او يقال ولو شاء الله خسراهم الاجتماعى الخ .

مسئله اختلفوا في جواز رجوع الضمير الى المحذوف في الكلام الى اقوال ثالثها التفصيل بين المرجع المدلول عليه الدال الذى من سنخه وبين ما يدل عليه دلالة عامه .

مثلا يجوز في مثل قوله تعالى «اعدلوا هو اقرب للتقوى» فان المرجع هو العدل الذى هو من ماده «اعدلوا» ولا يجوز في غير هذا المورد .

ويدل هذه الايه الشريفه ايضا على جوازها لان الضمير في قوله «مشوافيه» يرجع الى الممشى المحذوف ويدل عليه كلمه «مشوا» اللهم الا ان يقال انه يرجع الى البرق لانه وان لم يحزا المشى في البرق حقيقه ولكنه يجوز الاسناد اليه مجازا لحسن الاستعمال ولطف الكلام .

المعجزة والبلاغة

الاول ان التمثيل الاول كان له ذنب هو قوله تعالى «صم بكم عمى فهم لا يرجعون» وهذا التمثيل الثاني ايضا له الذنب وهو قوله تعالى «يكاد البرق يخطف ابصارهم» وكما كان من المحتمل استقلال الايه المشار اليها في نفسها يحتمل هنا استقلال هذه الايه من غير كونها تنتمى المثال الثاني فيكون هو الثالث من الامثله ام الرابع منها وعلى كل تقدير غير خفى تناسب التمثيلين من هذه الجهة ومن اللطيف عدم تصدر الايه المومى اليها بحرف العطف واشباهه وهكذا هذه الايه.

الثانى لولم تذكر هذه الايه كانت الايه السابقه ناقصه من ناحيتين الاولى من ناحيه ابتلائهم بالظلمات والثانيه من ناحيه ابتلائهم بالبرق فان الايه السابقه تعرضت لجهه ابتلائهم بالبرق فقالوا يجعلون اصابعهم في آذانهم فانه يناسب الرعد والاصوات المزعجه ولاجل ذلك كانت الايه اللاحقه لبيان حال ابتلائهم بالظلمات والبرق على سبيل اللف والنشر غير المرتب فاوضح حالهم عند اصابتهم بالبرق في ابتدائها وبقوله واذا ظلم عليهم اوضح ابتلائهم بالظلمه.

الثالث فى ان هذه الايه تعقيب لبيان المقصود فى الايه الاولى وهو تشديد تحير المنافقين حال نفاقهم كما يشتد تحير المصابين بالصيب المشتعل على البرق فانهم لاجل وقوعهم فى الظلمات ابتلوا بليات عجيبه وعظيمه من الحركه والسكون وبالنتيجه احسوا الخطرات المختلفه ومخزقات شتى من الضواحي الكثيره ام تكون هذه الايه ايضا تمثيل ثالث جئى به لافضاح احوالهم الخبيثه ومقاصد هم السيئه خلاف والمخالفون توهموا ان التشبيه الاستعارى هنا من المفرق فشبّه الاسلام بالبرق والابصار هي الطرق التي يتوصل المنافقون بها الى تنفيذ افكارهم والمراد من الاضائه حصول ما يرجونه من ملامه نفوسهم واموالهم فيسرعون الى متابعتة ومشيم

فيه اهتدائهم واقامتهم على المساله باظهار ما يظهرونه وقيل غير ذلك من الاقوال المختلفه المحكيه عن قدماء المفسرين.

والذى يظهر للمحقق ان هذه الايه تنمى لتوضيح مكاييد المنافقين على طريق التمثيل المشترك بين التشبيه المفرق والمركب مع كون كل واحد من هذه الجمل ايضا مستقلا فى كونها من المركب المستقل المخصوص بها فلا تختلط.

وذلك لان المنافقين ذات افكار و افعال، ذات افكار من جهة انحرافهم عن الطينه الاولى المخموره وذات افعال لاجل ابتلائهم بالمسلمين ووقوعهم فيما لا بد منه وهو الفرار عن تبعات الاسلام تحفظا على حضارتهم التخيليه.

وهذا الايه فى موقف توجيه الامرين قوله يكاد البرق بحسب الاستعمال معلوم فان لفظه البرق الى اخر الالفاظ المستعمله فى الايه مفرده والى اخر هذه الايه بحسب الاسناد على وجه المجاز فى المفرد والاسناد كلا على الوجه المحرر عندنا فى حقيقه المجاز.

واما المراد الجدى حسب ما يظهر هو ان برق الطينه والفكر الصحيح اذا لم يظهر فى باطنهم يكاد يخطف ابصارهم المحدثه على المسلمين و يذهب بابصارهم الحاصله لهم فى تأييد انفسهم واحد قائم كلما اضاء البرق وتلك الفكره والخطور الفطرى الباطنى العقلانى يتمايلون الى الاسلام ومشوا فيه لانهم بذلك يخرجون من الظلمات المحيط عليهم.

واذا اظلم عليهم بالعرض وبالنظر الى ما حصل لهم بالفعل من الافكار الموجوده الباطله المملوها خزانه انفسهم و خيالهم فينمحر نور الفطره وضياء الحق قاموا هذا حال التمثيل بحسب اشخاص المنافقين بالنسبه الى افكارهم الخاصه بهم واما حال التمثيل بالنسبه الى حالهم فى الاجتماع و افعالهم فى مجتمع المسلمين فهوان البرق وتقدم الاسلام بين الحجازيين يكاد يخطف ابصارهم و يسيطر على المنافقين حتى عموا وصموا من شدة البغض والغضب والهده والانزعاج كلما اضاء لهم وطلع على

وجه كانوا يتمكنوا من الوصول الى مقاصد هم وادامه مرامهم مشوا فيه واستفادوا منه واذا اظلم عليهم واخذوا من الجوانب المختلفه قاموا للدفاع عما توجه اليهم من الخطرات والمهالك فتحصل ان هذا المثال يعلن و يظهر حقيقه المنافقين في حال الانفرادى والاجتماعى با حسن اسلوب واعلى الطريقه واقصر الكلام واوجز الحال.

الرابع من وجوه البلاغه ان الايه الشريفه في مقام تحديد المنافق وانه بحسب الاجتماعيه امره يدور بين الحركه والسكون وهذا لاجل كونهم كالحیوان لايتدبرون في عواقب الامر وغايات الافعال و الاعمال بل مدار عملهم وافعالهم على ان يكون طريق مشيهم مضيا ومظلميا فان كان مضاء يتحركون ويتقدمون والافيقوموا ولاشان لهم وراء ذلك هو دأب الحيوان الذى هو الحساس المتحرك .

ومن هنا يظهر وجه بلاغه اخر وهو ان تمام طبيعه المنافقين هو انتظار المنافع الماديه فاذا اضاء لهم يعقبون مرامهم وفي ما اظلم عليهم فلايتدبرون في شئ من الاشياء بل يكونون واقفين وقائمين. *براهين كشمس على رؤسهم*

وايضا يظهر من كلمه كلما ومن افاده المطلب يشكل القضييه الشرطيه ومن كلمه اذا التوقيتيه المفيده لوقوع الفعل في الاستقبال انهم في جميع الاحيان والازمان وفي تمام اوقات بالنفاق والتشرع بشريعه الحيوان يكونوا هكذا وعلى هذا يتبين ان ذاتهم لا تقتضى ازيد من ذلك وسجيتهم صارت رديته حيوانيه اواضل منها.

الخامس قوله تعالى اضاء لهم لابدوان يكون متعديا لان البرق وهو الضياء بالذات فن قرء ضاء لهم غير صحيح ومن العجيب ما في بعض التفاسير هنا من اختيار كونه لازما مؤيدا بالقرائه المزبوره وبالجملة اضاء البرق اى اعطى البرق ضيائه فاستضاء طريق المشى والمشى.

السادس قوله تعالى «واذا اظلم عليهم» مشتمل على لطف بديع

وهو اسناد الاظلام الى البرق حسب الظاهر خلافا لما هو المعروف بينهم وذلك لان البرق ربما يضيئ وربما ينتفى وجوده فيكون الظلمه كأنها مستنده الى البرق وعدمه فالبرق بما هو هو لا موجود ومعدوم و اذا وجدنا ضاء واذا انعدم فاظلم بهدمه فيصح الاسناد في غايه اللطف و البلاغه و قد مر امكان تعديه اظلم بالحرف.

السابع من المحسنات البديعيه صنعه الطبايق الموجود بين الاضائه والاظلام وبين المشى والقيام وبين لهم وعليهم وغير خفى ان اللام للنفع وعلى للضرر والايه من هذه الجبهه تشبه قوله تعالى «لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت».

الثامن يظهر من القوم ان في قوله تعالى «كلما اضاء لهم» امورا محذوفه والاصل هكذا كلما اضاء لهم فيه المشى مشوا فيه واذا ظلم عليهم فيه المشى قاموا والالتزام بهذه مشكل ويحتمل ان يكون قوله تعالى فيه بعد مشواراجعا الى الوقت لان المشى ليس في البرق والمشى محذوف ولا يجوز عود الضمير الى المحذوف وانت خبير بما في هذه من البروده فان القرآن وكلمات البلاغه مشحونه بالاستعارات والمجازات والحذف والاستنادات الاستعماليه لان المخاطب الفهم يتوجه الى المقصود في خلال هذه الرموز.

هذا مع انك عرفت فيما سبق ان كلما لا يحتاج الى العايد وان رجوع الضمير الى المحذوف ربما يعد من المحسنات جدا، مع ان المرجع المحذوف يدل عليه الكلام فيكون من قبيل قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى هذا مع ان حذف المفعول اشعارا الى ان تحيرهم كان في شدة لا يقصدون مكانا خاصا و كانوا طالبي المجهول المطلق وانه اذا اضاء لهم مشوا وتحفظوا على حياتهم الفرديه والاجتماعيه واذا اظلم عليهم الطريق سكنوا ووقفوا ايضا للحفاظ والصيانه.

التاسع من وجوه البلاغه ان المنافقين حسب هذه الايه وما سبق يتوهمون انهم يتمكنون من ابقاء حياتهم الفرديه والاجتماعيه و يقدرّون على صيانه انفسهم بين الناس سالمين غافلين غافلين عن هذه المائده الملكوتيه والومضه الالهيه وان الله تعالى

لخبط بالكافرين وان الله تعالى لو شاء ليذهب باسماعهم وابصارهم وانه تعالى على كل شئ قدير وان ارادتهم ليست عليه تامه لحفظهم وحرصهم على حياتهم غير كاف لوصولهم الى مرامهم فمن هذه الجملتين الواقعتين اخيره ايات المنافقين يظهر سوء رأيهم وفساد عقيدتهم بطلان مشيهم فان كل ممكن لا بدوان يرى نفسه متدليه بذاته الوجوديه الابديه الازليه ولو تشبث من الاسباب الظاهريه يتوكل على الله تعالى في ذلك فهو لاء المنافقون حسب هذه الامثله فاسد العقيده وفساد الاخلاق لما في الايات وفساد النعوت والصفات لقوله تعالى «صم بكم عمى» وفساد العمل وفساد الحركه لما لا يكون حركتهم لغايه عقلائيه بل المدار على اضاءه البرق واشراقه فهم كل الفساد والفساد كلهم والحمد لله.

العاشر ربما يناقش في قوله تعالى «ان الله على كل شئ قدير» بانه كذب وهو غير جازم قطعاً وذلك لان المستحيلات يصدق عليها الشئ وليست بمقدوره وهو تعالى شئ حسب التحقيق الاتى في البحوث العقلية وليس بمقدور بالضرورة وما قيل في القضايا الانشائية لا يأتى في الاخباريات ضروره ان القضايا الانشائية القانونيه من الاستعمالات الحقيقه لان الفاظها تستعمل في معانيها اللغويه الا ان جدالمقن والاراده الحتميه ليست مطابقه للاراده الاستعماليه حسب ما تحرر في اصول الفقه واما في الاخباريات فلا ينحل الاخبار الى اخبارات بل هو اخبار واحد اما كذب او صدق ففيما نحن فيه يلزم الكذب ولو كان جميع الاشياء الاما شذم مقدوره الله تعالى نعم يجوز الاستثناء باداه المتصل كما اذا قيل جائئ القوم الاطائفه كذا.

اقول اما المناقشه في المقام بالنسبه الى المستحيلات العقلية فهي منفيه ضروره ان التناقض والتضاد بالحمل الاولى موجود في النفس و يكون مقدوره تعالى وما هو المستحيل هو التناقض بالحمل الشايع اى في الخارج وهو ليس بشئ فاهو الشئ مقدور وما ليس بمقدور ليس بشئ بالسلب المحصل.

واما المناقشه بالنسبه اليه تعالى وتقدس فالحق ان الشئ ان كان بمعنى الذى

شيئ وجوده اى المشيئ وجوده فهو تعالى ليس بشيئ بهذا المعنى وان كان هو كناية عن الاشياء الخارجيه كما هو الظاهر و يؤيده ما ساوقه فى اللغة غير العربيه فيكون حدود سعه المكنى عنه تابعا لاراده المتكلم وقدمضى منا ان كلمه كل لا تدل على الاستغراق بالوضع .

ولو قلنا بدلالته عليه وضعاً فيمكن ان يكون الكلام المزبور قرينه على ان المتكلم ادعى فى نفسه انه ليس مصداق الشيئ وان كان شيئاً بحسب المفهوم اللغوى وباب الادعاء والمجاز واسع فى الاستعمالات جدا ومن الغريب توهم جواز تخصيص العام هنا بمخصص عقلى وقد عرفت انه التخصيص فى الانشائيات جازى دون الاخباريات واغرب منه ما فى الفخر من تخيل المجازيه فى هذا النحو من الاستعمال مع انه ليس من المجاز المستحسن فضلا عن كونه مجازا مشهورا نعم بناء على الوجه الاخير يلزم التخصيص لا التخصيص فى عالم الادعاء وهذا يقرب من ذوق اهل الادب والشعر فلا يحتلط .

الحادي عشر فى تعقيب قوله تعالى «ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم» بقوله «ان الله على كل شئ قدير» اشعار الى ان المنافق يجب ان يعلم تحتم غضبه تعالى وانه ليس بمجرد المشيه المعلقه بل هى المتشبهه القريبه الى التحقق ولاجل التوجه الى هذه النكته ربما يقال ان توصيفه تعالى بالقدير كان ابلغ من القادر لان صفه القدير والفعيل تحيى للمبالغه واما معنى المبالغه فى اوصافه تعالى كقوله «علام الغيوب» فقد مر تفصيله فى سورة الفاتحه بما لا مزيد عليه .

المتكلم والفلسفة

الاول من المسائل الخلافية بين المتكلمين وبعض الشاذين منهم ان مفهوم الشئ هل يخص بالموجود ام هو اعم منه ومن المعدوم وما يستدل به على اعميه قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير فان المهيبة في ظرف وجودها خرجت من المعدوم بالقدره الى الوجود فهي في حال عدمها تحتاج الى الصورة فتكون هي شئاً يمكن ان يتعلق بها القدره فالشئ اعم كما قال سيبويه انه اول الاسماء واعمها وابهمها انتهى .

اقول لست ادري ان جمعا من العقلاء والمتكلمين اعتقدوا ان المعدوم بالحمل الشايع اى ما ليس في الخارج يصدق عليه الشئ وهذا بعيد عن الجاهلين فضلا عن المنتسبين الى الفضل والتحقيق ولواعقدوا ان الاشياء والاعيان والمهيئات في ظرف تقررها الماهوى يصدق عليها شئ بما هو هو فيكون مفهوم الشئ من اجزاء ذاتها فهذا ايضا بعيد عن ساحتهم وان كان جمع منهم يتوهمون ان الشئ جنس الاجناس وقد تحرر في محله ان الاجناس العاليات مختلفات الذوات ولواريد من صدق الشئ على المعدوم اى انه يصدق على المعدوم في الخارج الموجود في الذهن ويصدق على المعدوم في افق الاعيان الخارجة الموجود بنور العلم وفيضه الاقدس فهو حق صرف لا غبار فيه فالعناء ليس بشئ في الخارج وشئ في ظرف تقرر الماهوى لاعلى وجه الذاتيه بل على وجه الانتزاع فنها بلحاظ موجوديتها الذهنيه والعلميه .

فعلى هذا يرتفع الخلاف بين هؤلاء العقلاء وتصير النتيجة ان الشئ بحسب المفهوم غير مفهوم الوجود والوحده الا ان الكل متساوقات فلا يكون مورد يصدق الوجود الا ويصدق الشئ وبالعكس ولاجل ما تحرر لصدق الشئ على الممتنعات ايضا وذلك لانها وان ليست في الخارج بالضرورة ولكنها متصورات ذهنيه وموجودات

بالحمل الشائع في النفس واشياء ذهنيه نالها الفيض الاقدس دون المقدس فما في كلمات جمع منهم من توهم اختصاص الصديق بالواجب والممكن ايضا غلط وسيظهر زياده توضيح حول هذه المسئله في ساير البحوث انشاء الله تعالى.

الثاني بناء على ما تحرر يلزم ان يكون الله تعالى مقدور نفسه والممتنعات ايضا مقدور الله تعالى والكل يستحيل بالضروره فالايه تدل على مسئله اخرى خلافه وهو ان اطلاق الشئ عليه تعالى غير جائز خلافا لجمع وهو الاكثر وقد استدل بها على مرعاه وببعض الايات الاخر التي ياتي في محالها. ونتيجته الاختلاف المشاهد عنهم امر عجيب وهو ان منهم يقول بان الشئ لا يطلق على المعدوم ومنهم من يقول هو لا يطلق على الواجب والممتنع فيكون على هذا منحصر الصديق بالممكن الموجود والممكن الموجود لا يتعلق به القدره فقله تعالى «ان الله على كل شئ قدير» لا مصداق له لما ان ما يتعلق به القدره ليس بشئ وما يصدق عليه الشئ لا يتعلق به القدره.

اقول اولاً على تقدير صحة الباقي المشار اليه يمكن ان نقول بان الممكن الموجود مقدور الله تعالى بالفعل ضروره ان وجود الممكن عين قدرته الفعلية وارادته الفعلية ومشيتة الفعلية وعلمه الفعلي فان الموجود المنضم اليه الممكن مخلوقه تعالى وربط محض به حدوثا وبقاء و اليه فكيف لا يكون هو مقدور غيره او خارجا عن سلطانه الذاتي و ارادته الذاتيه وقدرته القديمه الازليه وثانيا ان المباني المذكور قابله للاصلاح على الوجه الذي تحرر ولا اظن انه يخالف فيه بعد ذلك اثنان والتفصيل يطلب من صلاح مظانه.

الثالث. تدل هذه الايه على عموم قدرته ونفوذ سطوته وسلطنته في جميع الاشياء سواء فيها الجواهر والاحداث فجميع الافعال الانسانيه محط قدرته ومهبط نفوذ ارادته تعالى خلافا لجمع المعتزله والمفوضه القائلين باستقلال العباد في افعالهم بل هم يقولون باستقلال العلل في تأثيراتهم.

ويمكن المناقشة في الاستدلال المزبور بان اثبات القدره له تعالى بالنسبه الى كافه الافعال لاينا في استقلال العباد في صنعهم واعمالهم ضروره ان الله تعالى يقدر على ايجاد المانع عن صنعهم وفعلهم ويقدر على ان يخلق افعالهم بلا وساطتهم وهذا غير ما عليه المحققون وهو ان كل فعل من الافعال الصادره عن العباده مستنده الى قدره العبد وقدرته تعالى ولا تدل الايه الشريفه على ان الله تعالى اعلم قدرته في كل فعال فلا ينبغي الخلط كما خلطوه نعم حكى عن ابى هاشم وابى على الجبائين انها انكر ا مقدوريه فعل العبد لله تعالى ولا ظن انهم يلتزمون بعجزه تعالى عن سد المانع عن تاثير قدره العبد وعليهذا يكون فعله مقدورا لله تعالى بهذا المعنى.

اقول هذه المسئله تدور حول مسئله القدره وحقيقتها وان قدره الله تعالى كقدره العبد منتظره الى حالتي الاراده والدواعي الزائده على الذات ام هي طور اخر من القدره ونمط اعلى من السلطه.

وحيث ان لهذه المسئله محلا اخر حسب ما هو بنائنا في هذا الكتاب فنشير اجمالا الى امرينتهى الى دلالة الايه حسب ما هو الحق في القدره على ان كل شئ في العالم اذا تحلى بحليه الوجود و تجلى بجلوه النور والحقيقه يكون ذلك باقداره تعالى وقدرته الازليه ضروره ان قدرته تعالى عين ذاته تعالى وعين علمه تعالى ولا يكون هناك امر زائد على ذاته الوجدانيه البسيطة فتكون قدرته واراده الله تعالى واحده بوحده الوجود الذى هو الاصل واصل كل كمال وجمال فهو تعالى مفيض الوجود ومخرج المهيئات عن اللبس الى الايس والوسائط امكانات استعداديه وممرات الفيض الازلى فهو قادر على كل شئ بالقدره الفعلية لاجمعى انه تعالى يقبض قدرته تارة ويرسل الاخرى كما في العباد فان اخذ القدره وقبض الاراده ثم بسطه يرجع الى قبض ارادته وبسطه وهو محال نعم القبض و البسط في الوجود متصور اى في فعله تعالى حاصل متحصل بالضروره فهو تعالى قادر ذاتا وقدره عماله نافذه دائمية ازلا وابدا على وجه تعلق علمه بتبعات اسمائه وصفاته.

فالمحصل مما قدمنا ان الایه لا تدل على شیء حسب الدلالات اللفظیه نعم على مبنى التحقيق يكون الایه شاهده على انه تعالى قادر بالقدره المعموله لا بالقدره المخزونه فقط كما هو تعالى عالم بالعلم المعمول اى العلم الفعلی الخارجی وهو صفحه العالم كله وبالعلم المخزون الذی هو ذاته.

ومما ذكرنا یظهر ضعف ما فی كتب القوم من الاستدلال بهذه الایه على ان المحدث شیء والله قادر على كل شیء خلافا للمعتزله وذلك لما عرفت ان من يقول بذلك یفسر القدره بما لا ینافی عموم قدرته وكون العبد مستقلا فی احداث الحدث فلا تختلط.

الرابع من المسائل الخلافیه بین المعتزله وغيرهم ان المحدث قبل حدوثه مقدور لابعد حدوثه و المحققون من الفلاسفه على ان الشیء مقدور الله قبل حدوثه و حال حدوثه الایه حسب عمومها تل على ان الشیء المحدث مقدور ایضا. واذا كان هو تعالى قادر اعلی كل شیء فلا بد من ان يكون كل شیء قابلا لتعلق القدره به فنفی القابلیه خلاف عمومها ولهذا الكلام منها علمیا وهو ان الشیء الموجود واجب بالوجوب الغیری ومناط القدره هو الامكان والفقر والوجوب ینافی القدره لانه عین الاستغناء وضد الحاجه وهذا نظیر ما ترى فی العرفیات فان الفقیر السائل یحتاج فاذا اجیبت دعوته فهو الغنی غیر المحتاج فجميع الموجودات بعد الوجود شیء ولا تتحمل القدره ولا تقبل السلطنه ثانیاً.

ولعل لاجل هذا المنهج من الكلام قال المعتزلی ان القدره بالقیاس الى الاعدام اخراج من کتم العدم والقیاس الى الوجودات افناء الى دار العدم والقیاس الى مقدورات غیره تعالى ایجاد المانع وسد عن قدره غیره تعالى.

والجواب ان الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار والاقتدار فالممكن المحفوف بالوجوبین الوجوب الجائی من قبل العله فان الشیء ما لم یجب لم یوجد والوجوب اللاحق به من ناحیه الوجود وان الشیء اذا وجد وجب هو تحت قدره العله

والسبب البتام وتحت استيلاء الوجوب الذاتي لانه بوجوده عين التدلى الى علته فكيف يكون غير مقدور مع ان القدره الفعلية التي هي تجلى القدره الذاتيه تلازم المهيه وتعانقها لان الوجود المعانق للمهيات الممكنه نفس قدرته تعالى التي بها ظهرت تلك الاعيان الثابته والمهيات الامكانيه.

فتحصل ان قضيه عموم الايه نفوذ قدرته تعالى وتعلقها بالمقدورات الموجوده يكون تعلقا فاعليا ومن هنا يظهر فساد مقاله اخرى للمعتزله وهو ان مقدور العبد ليس مقدوره تعالى معللين بلزوم اجتماع القدرتين على واحد فان ذلك بالنظر الى مبنا هم الفاسد وهو ان القدره تلازم الفعل فتدبر.

الخامس هذه الايه حسب لازمها تدل على عموم علمه تعالى ضروره ان عموم القدره لا يمكن الا بعموم العلم فبناء على الملازمه لا بد من عموم علمه فعلا فالجمع حيث انكروا بل لازم ذلك سبق علمه تعالى على ما يوجد في ما لا يزال نعم لا تدل على ان علمه بهذه المقدورات الجزئيه يكون على وجه الجزئي ام يكون على وجه الكلى وسيمر عليك تحقيقه في محل يناسبه انشاء الله تعالى.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الأخلاق والمواعظ الحسنة

اعلم يا رفيق وعزيزى وعليك بالتأمل يا شقيقى وقرة عيني ان النفاق كما اشيراليه فى ذيل بعض الايات السابقة والكفر كالايمان ذو مراتب مختلفة ومراحل شتى فكما ان من الكفر والنفاق ما يجتمع مع بعض الانوار وقسم من الهدايات والتوجيهات كذلك الايمان يجتمع ويعانق النفاق والكفر بل والاحاد فان من المؤمنين بحسب ظواهر الاسلام والمسلمين حسب تخيلاتهم ومعتقداتهم من يكون مندرجا فى سلك الكفار والمنافقين لاجل ما فيهم من خصيصة واثارة واى نفاق اعظم من المؤمن الذى يكون ايمانه مستودعا عنده فان المنافق حسب رأى جمع من الفقهاء مسلم لما يقر بالشهادتين ولكن لمكان عدم تدخل الاسلام فى قلبه وعدم تدينه به حسب رأيه واعتقاده يعد عندنا من المنافقين الذين هم فى الدرك الاسفل.

والمؤمن المسلم الذى يعتقد بالاسلام ويدافع عنه ولكنه لما يدخل الايمان فى قلوبهم يكون من المنافقين ومن الاسفلين اعمالا واما الفرق بينها هو ان المنافق والفرقة الاولى لمكان ما لا يجد فى نفسه شيئا من الايمان ربما يتبصر ويدخل فى سلك المؤمنين الذين قال الله تعالى فى حقهم ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار و لن تجد لهم نصيرا الا الذين تابوا واصلحوا واعتصموا بالله واخلصوا دينهم لله فاولئك مع المؤمنين وسوف يؤتى الله المؤمنين اجرا عظيما.^١

واما المؤمن المنافق المستودع ايمانه فلاجل تخيل نجاته ولما يجدى نفسه الغرور والاغترار بالنجاة والصلاح يكون فى معرض الاخطار المحيطة ومحط المهالك النفسية حتى يموت ويزول ايمانه فيكون منسلكا فى صدر الالية اذا حضره الموت فيا احنى وصديقى لا تكون هذه الايات الا لتوجيه الامة الاسلامية وغيرهم الا الاخطار والتبعات وليست هذه الانوار القدسية والاسرجة الالهية الالسوق عائلة

البشر نحو السعادة الدائمة الابدية سعادة لا شقاوة بعدها وهداية لا ضلالة من ورائها وهي لا تحصل بمجرد المقاولات اليومية والاقاويل الليلية والترغبات الانية بل لابد من القيام وشد الازار وعقد المنطق حتى يتجاوز عن المهالك والعواقب وعن العقبات الشديدة والدرجات الكثوبة وهذا مما لا يحصل الا بتخليص العمل والقول وبتركيز الهمة في الطاعة والبعد عن المعصية وان يدعو الله تعالى في جميع حالاته العلانية والسرية وفي جميع الانات الليلية والنهارية لينجوه من الضلالة فيكون تارك المشتبهات من المحرمات وايتاء بالمندوبات وموارد الاحتياط حتى يحصل له التوفيق للوصول الى العزيز الرحيم ويتمكن من النزول الى فناء الله الكريم.

وليست هذه الخصائص المذكورة في هذه الايات الكثيرة ولا الامثلة المعلنة لاحوال المنافقين الالتوجيه علماء الدين الذين هم ظواهرهم تكاذب بواطنهم والذين هم بحسب الصورة والزى وبحسب القول والمشى يكونون في زمرة المسلمين والمؤمنين واما بحسب الباطن والحقيقة وبحسب السريرة والسجية يعدون من المنافقين.

فيا عجباً من يوم يحشر الناس على صفوفهم وعلى اصنافهم وهذه الجماعة من علماء الدين الاسلامي يحشرون في صف المنافقين وفي زمرة المفسدين الفاسقين لكونهم من اهل النفاق فان حقيقة النفاق اظهر تجلياً فيهم وابين ظهوراً في وجوههم والله يعصمنا من النار ويعصمنا من هذه الملاحدة والفسقة ويعصم دينه واسلامه من هذه الزمرة الفجرة الكهنة.

ونرجوه تعالى ان يمن علينا بالهداية الى النجاة في جميع النشآت وان يهدينا الى سبيل الهداية والسعادة ويوفقنا لنيل الامال والاماني العقلية والشرعية برفض السيئات من الافعال والشرور من الافكار وبجلب الحسنات من الاعمال والخيرات من الاراء وان يقوينا على طاعته بالوصول الى خدمة الاولياء والابرياء فان قرة عين العبد هي الصلوة وخدمة هؤلاء الخواص من الناس حتى يصرفهم و

يلتحق بهم فان المرء محشور مع احبه وذلك لاجل انه يصير العاشق عين وجوده
المعشوق والمحب عين حقيقة المحبوب فعليك بالمواصلة الاستغفار في الاسحار وبعرفته
الاخيار والابرار فانه احسن انعم الله على عبده وله الشكر على ما اعطانا.



مركز تحقیقات کتب و تیر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کتاب و تواتر علوم اسلامی

التفسير الباين على اختلاف المسالك والمشاكل

فعلى مسلك الاخباريين «يكاد البرق يخطف ابصارهم» هذا مثل قوم ابتلوا ببرق فلم يغضوا عنه ابصارهم ولم يستروا منه وجوههم ليتسلم عيونهم من تلولاه ولم ينظروا الى الطريق الذين يريدون ان يتخلصوا فيه بضوء البرق ولكنهم نظروا الى نفس البرق يكاد يخطف ابصارهم فكذلك هو المنافقون يكاد ما في القرآن من الايات المحكمه الداله على نبوتك الموضحه عند صدقك في نصب اخيك على (ع) اماما ويكاد ما يشاهدون منك يا محمد (ص) ومن اخيك (ع) من المعجزات الدالات على ان امره وهو الحق الذي لا ريب فيه «كلما اضاء لهم مشوا فيه» اذا ظهر ما قد اعتقدوا انه الحجه مشوا فيه ثبتوا عليه وهؤلاء كانوا اذا نتجت خيولهم الاناث ونسائهم الذكور قالوا يوشك ان يكون هذا ببركه بيعتنا لعل بن ابي طالب (ع) انه مبخوت بدال وصاحب بخت وحفي.

مرآة حقيقه في تبيين علوم اسدي

«واذا اظلم عليهم قاموا» اي اذا نتجت خيولهم الذكور ونسائهم الاناث ولم يربحوا في تجارتهم وقفوا وقالوا هذه لشؤم هذه البيعه التي بايعناها عليا والتصدق الذي صدقناه محمداً (ص) «ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم» حتى لا يتهتئ لهم الاحتراز من ان تقف على كفرهم انت واصحابك الموفون وتوجب قتلهم «ان الله على كل شيء قدير» ولا يعجزه شيء.

وعن الصادق عليه السلام في توحيد الصدوق عليه الرحمه قيل لامير المؤمنين (ع) هل يقدر ربك ان يدخل الدنيا في بيضه من غير ان تصغر الدنيا او تكبر البيضه قال ان الله عز وجل لا ينسب الى العجز والذي سألني لا يكون ولا يخفى ما في متانه الجواب البرهاني ومن الاجوبه على المغالطه التي هي من الصناعات الخمس قول الرضا (ع) على ما في خبر محمد بن ابي نصر فقال (ع) وفي اصفر من البيضه

وقد جعلها في عينك وهو اقل من البيضة لانك اذا فتحتها عاينت السماء والارض وما بينها ولو شاء لاعماك عنها، وذيل الخبر يشهد على ان الجواب اسكاتي.

وعن ارباب الحديث «يكاد البرق يخطف ابصارهم» يقول يكاد يحكم القرآن يدل على عورات المنافقين قاله ابن عباس وقال ابن اسحق عن ابن عباس اى لشدة ضوء الحق «كلما اضاء لهم مشوا فيه واذا اظلم عليهم قاموا» اى كلما ظهر لهم من الايمان شئ استأنسوا به واتبعوه وتارة تعرض لهم الشكوك اظلمت قلوبهم فوقفوا حائرين وعن ابن عباس ثالثا اى يقول كلما اصاب المنافقين من عز الاسلام اطمأنوا اليه واذا اصاب الاسلام نكبة قالوا ليرجعوا الى الكفر وعنه رابعا اى يعرفون الحق و يتكلمون به فهم من قلوبهم به على استقامه فاذا منه الى الكفر قاموا متحيرين وبه قال ابو العالية والحسن البصري وقتادة وابن انس والسدى بسنده عن الصحابة.

وفي رواية خامسة عنه وعن جمع من الصحابة او كصيب من السماء الى قوله ان الله على كل شئ قدير اما الصيب والمطر كانا رجلين من المنافقين من اهل المدينة هربا من رسول الله (ص) الى المشركين فاصابهما هذا المطر الذى ذكر الله فيه رعد شديد وصواعق وبرق فجعلوا كلما اضاء لهما الصواعق جعلوا اصابعهما فى آذانها من الفرق ان تدخل الصواعق فى مسامعها فقتلها واذا لمع البرق مشوا فى ضوئه واذا لم يلمع لم يبصروا فاما مكانها لايمشيان فجعلوا يقولان ليتنا قد اصبحنا فنأتى محمداً (ص) فنضع ايدينا فاصبحا فاتياه فاسلما ووضعنا ايديهما فى يده وحسن اسلامهما فضرب الله تعالى شأن هذين المنافقين الخارجين مثلا للمنافقين الذين بالمدينة وكان المنافقون اذا حضروا مجلس النبي جعلوا اصابعهم فرقا من كلام النبي (ص) ان ينزل فيهم شئ او يذكروا بشئ فيقتلوا كما كان المنافقان الخارجان يجعلان اصابعهما فى آذانها «واذا اضاء لهم مشوا فيه» فاذا كثرت اموالهم وولد لهم الغلمان واصابوا غنيمة اوفتحا «مشوا فيه» وقالوا ان دين

محمد(ص) دين صدق فاستقاموا عليه فكانوا اذا هلكت اموالهم وولد لهم الجوارى واصابهم البلاء قالوا هذا من اجل دين محمد(ص) فارتدوا كفارا كما قام ذاك المنافقان حين اظلم البرق عليهم.

وعلى مسلك المفسرين وارباب الرأى والنظر «يكاد البرق» اى البرق الذى يجعلون اصابعهم خوفاعنه فى آذانهم «يخطف ابصارهم» زائدا على هلاكهم من ناحية آذانهم وبعبارة اخرى هم يفرون من اصابة البرق من ناحية آذانهم يجعل اصابعهم فيها وفى عرض هذه الاصابة يخطف البرق ابصارهم ولا يتمكنون حينئذ من جعل الاصابع عليها فيكون عذاب الله محيط بهم ومستول عليهم «كلما اضاء لهم» اى اضاء البرق ممشيهم وطريقهم والجادة والشارع لهم «مشوافيه» وتحركوا وفروا «واذا اظلم» البرق «عليهم» ممشاهم وممرهم «قاموا» وسكنوا وتوقفوا «ولولاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم» اى ولولاء الله هلاكهم لصنع بهم ذلك او ولولاء الله فى حقهم شيئا لكان هوا هلاكهم باذهاب سمعهم وابصارهم.

«ان الله على كلى شئ قدير» ومقتدر ولا يعجز ان يذهب بسمعهم ولوجعلوا اصابعهم فيها وبابصارهم ولتوسلوا لمحافظة بامرهم وبمحافظة فان جميع الاشياء خواصها تحت ارادته تعالى.

وقريب منه «يكاد البرق» السماوى «يخطف ابصارهم» الجسمانية والبرق الباطنى الحاصل من رعد الصفات المذمومة والاحساد والاحقاد ابصارهم الباطنية وبصائرهم المودوعة فى انفسهم حسب اصل الخلقة «كلما اضاء لهم مشوافيه» اى ضاء لهم البرق مشوا فى البرق باعتبار ان البرق مستول على ممشاهم وطريقهم «واذا اظلم» وظلم البرق بالانتفاء والانعدام «عليهم» فصاروا فى ظلمة السبيل والطريق «قاموا» من الانحراف وحالة الهوى التى كانوا يمشون عليها وكانهم كانوا يمشون فى البرق راكعين كما هو المتعارف فى حال الخوف لعدم تمكنهم من الرؤية

الصحيحة ولاجل رفع الموانع عن الطريق فقاموا وسكنوا عنداستيلاء الظلمة عليهم
«ولوشاء الله» شيئاً في حقهم واذهاب ابصارهم واسماعهم واهلاكهم من
النواحي المختلفة لذهب بسمعهم وابصارهم وقيل وعيد باذهاب الاسماع
والابصار من اجسادهم حتى لايتوصلوا بها الى ما لهم كما هم يتوصلوا بها الى ما
عليهم.

وقريب منه لاظهر عليهم بنفاقهم فذهب منهم عزالاسلام وقيل لاذهب
اسماعهم فلايسمعون الصواعق فيحذرون ولاذهب ابصارهم فلايرون الضوء ليمشوا
وقيل لزداد في تضعيف الرعد فاصمهم وى ضوء البرق فاعماهم وقيل لاوقعوا بهم
ما يتخوفونه من الزجر والعيد وقيل لفضحهم عندالمؤمنين وسلطهم عليهم «ان
الله على كل شئ قدير» فلايخص بقول وتفسير خاص بل جميع هذه المعاني قابلة
لان تكون مقصودة فان الله تعالى على كل شئ قدير فهوالمقتدر على ارادة الكل.

وقريب منه «يكادالبرق» وما في الكتاب الالهى والقرآن العظيم من الحجج
القامعة والنواميس القاطعة «بخطف ابصارهم» وقلوبهم المتشتتة ويسرق ما في
باطنهم بحدوث التحير والتزلزل في ذاتهم «كلما اضاء لهم» وتلأل الاسلام في
الخير والغنائم والامور المطلوبة الدنيوية «مشوافيه» واسرعوا نحوها لجلب منافعهم
ونبل آمالهم «واذا اظلم» عليهم واشتد الامر على المسلمين وتحملوا من المشقات
الخارقة للعادات «قاموا» ورجعوا وتحيروا زائدا على التحير الاول واخذوا باصابعهم
وعضوها باضراسهم الخسيسة الخبيثة وقيل اذا آمنوا صارالايان لهم نورا واما بعد
ماماتواعادوا الى ظلمة العقاب وقيل هم اليهود لما نصر المسلمين بيدرقالوا هذا الذي
بشر به موسى فلما نكبوا باحد وقفوا وسكتوا.

«ولوشاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم» حتى لايتوجهوا الى مناهبهم
الاجتماعية والشخصية والدنياوية والاخروية اى لذهب بكل خاصة لهم من
الخواص الانسانية والحيوانية حتى يصبحوا اضل من الحيوان كما هم كانوا كذلك

بحسب الذات والطينة وان الله بكل شئ قدير ولا يعجزه شئ ولا مانع من بسط قدرته الى جميع اماكن حكومته من الجواهر والاعراض والحركات والسكنات. «وقريب منه» ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم ولكن يمتنع ان يشاء لانه خروج عن النظام العام وهى العلية والمعلولية وهذا الامتناع لا ينافى قدرته تعالى «فان الله على كل شئ قدير».

وقريب منه ان ابصار المنافقين تكون عاجزة من درك الايات المنيرة فاذا تلاءمت اطرافهم من البرق البعيد عنهم يمشون يسيرا وهؤلاء المنافقون لشدة الخوف واليأس عن البلوغ الى آملهم لا يقدرّون على الحركة فى امر حيوتهم والتوثب فى معيشتهم وكانهم واقفون وينظرون الى ما يحدث لهم من الحوادث الارضية والسماوية والى بختهم ويانصيبهم وحظهم ويرون الى ما يحصل لهم من اقتران الكواكب ومقارنات السيارات وآثارها الحاصلة منها.

ومن العجيب انهم لشدة تحيرهم وانغمارهم فى الضلالة يأملون الحياة والمعيشة عما يخافون منه ويحذرون وكانهم على الدوام يتدبرون فى هذه الامور وتكون ابصارهم متوجهة ومحدقة الى الاطراف مع غفلتهم عما فيهم من الذخائر المودوعة والقوى المعنوية فاذا اضاء لهم مشوافيه شيئاً على خلاف طبعهم واذا اظلم عليهم يتوقفون حسب طينتهم وسجيتهم ولو شاء الله فلا يكتف بفناء نور قلوبهم وباهلاك مقتضيات فطرتهم واعدام املهم فقط بل الله يقدر على ان يذهب بنور ابصارهم واسماعهم حتى لا يتمكنوا من ان ينتفعوا منه فى الظاهر من الحركات والسكنات.

وكانهم صاروا حيوانا من قبل سوء سريرتهم وخبث فعالهم مما لا يدركون بالبصر ما يدركه الانسان ولا يستخبرون بالسمع ما يسمع به البشر فهم قد اخدوا فى وجودهم نار المخابرات ونور الاستعلامات ولو شاء الله تعالى ليصنع بهم ما ينبغي لهم بعد ذلك مما قد ظلموا انفسهم والله لا يظلم احدا فهم قد تجاوز

عن حد الاعتدال بسوء الاختيار فصح لهم وحقيق بهم ان يصيروا بعد ذلك صما وعميانا حتى يخرجوا عن حد الحيوانية الى حد الجماد والنبات فان خود نيران البصر والسمع يستتبع خود ساير القوى الانسانية والحيوانية والله تعالى على كل شئ قدير الا انه تعالى لا يكون ظلما للعبيد وانه تعالى بمجرد الاقتدار على شئ لا يصنع لانه ربما يكون ظلما فاذهب سمعهم وابصارهم حسب استحقاقهم ولكنه تعالى لكمال رحمته ورأفته في حقهم ابقاهم على حالهم لعلهم يهتدون.

وعلى مسلك الحكيم الخبير والعارف البصير «يكاد البرق» السماوى الظاهرى يخطف ابصارهم الموجودة في وجوههم «ويكاد البرق» الاجتماعى والاسلامى «يخطف ابصارهم» الاجتماعية والمدنية «ويكاد البرق» الغيبى الالهى الازلى «يخطف ابصارهم» وقلوبهم وفطرتهم ولكن الرحمة الالهية الابدية والازلية سبقت غضبه ولا يصنع بهم في هذه النشة ما يعجزهم عن الهداية والاهتداء الى الطريق المستقيم والاسلام العزيز.

«كلما اضاء لهم» البرق في تلك الجهات الثلاث «مشوافيه» غافلين عما بصدد هم من العذاب والعقاب في النشآت الثلاث الدنيا والبرزخ والقيامة «واذا اظلم عليهم قاموا» جاهلين بان القيام والوقوف اضربهم فهم في حيرة عجيبة واضطراب شديد «ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم» الا ان العناية الالهية والرحمة الربانية تمنع عن اعماء قلوبهم القاسية وان تصم آذانهم الوقرة رؤفة بالعباد ورفقا بالناس حتى الكفار وشرهم المنافقون الاخباث.

«ان الله على كل شئ قدير» سواء كان ممتنعا او ممكنا لان الممتنع بالغير لا ينافى الاختيار والاقتدار

وقريب منه «ان الله على كل شئ قدير» بالقدرة الاعلى من قدرة ساير المقتدرين بالقياس الى فعالهم واعمالهم فانهم القادرون عليها

وهو تعالى قدير واشد قدرة واكثر سلطنة عليها رغم انف من يعجزه عن نفوذ قدرته في طاقة من الاشياء.

وقريب منه «كلما اضاءهم» فوجدوا من طاعتهم حلاوة وعرضا عاجلا «مشوافيه واذا» حبس عليهم طريق الكرامات «واظلم» عليهم سبيل المعجزات تركوا الطاعات وعن بعضهم «كلما اضاء» لهم مرادهم من الدنيا في الدين «مشوافيه» واكثروا من تحصيله «واذا اظلم عليهم قاموا» متحيرين «ولو شاء الله لذهب» وقد ذهب «بسمعهم وابصارهم» فان العالم على الدوام تحرك نحو الزوال و الفناء ان الله على كل شئ قدير بانحاء القدرة بافنائهم دفعا وتدريجا واهلاكهم في الروح والبدن واسقاطهم بين انفسهم وبين المؤمنين.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی

قوله تعالى «يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من
قبلكم لعلكم تتقون»/٢١

النزول وتاريخ الاية:

فى اول طليعة الامر يتوجه القارى الى سؤال الارتباط بين الايات السابقة
المشتملة على احوال الاصناف الثلاثة فى اعتبار السبعة فى الخروبين هذه الاية ويتقوى
فى النظر مقالة ابن عباس ومجاهد وعلقمة والحسن ان كل اية اولها «يا ايها الناس»
مكية وكل اية اولها «يا ايها الذين آمنوا» مدنية فتكون هذه الاية بحسب النزول
متقدما على الايات السابقة واجنبية عنها وانما عقت الايات السابقة بها عند جمع
الكتاب الالهى او انها نزلت ثانيا من غير لزوم مراعاة الارتباط لان النزول الثانى ليس
الاعلى مبنى بيان كيفية تأليف الايات والسور فما اشتهر ان سورة البقرة كلها مدنية
الاية واحدة هى غير هذه الاية، محل المناقشة وربما يقال ان ما حكى عن ابن
عباس واشباهه غير صحيح بشهادة هذه الاية فانها مدنية واولها «يا ايها الناس»
ويؤيد الكلام الاول قول القاضى حيث قال ان كان مبنى الكلام السابق على
النقل فسلم انتهى.

اقول ان هذه الخطاب العام العالمى لا يناسب الا بعد انبساط الاسلام ونفوذه

في الجماعة الموجودين في شبه جزيرة العرب وحيث ان توبيخ الكفار والمنافقين يستحسن فيما اذا كان مشفوعا بالرأفة والرحمة وممزوجا باحتمال هدايتهم واسلامهم يصح تعقيب الايات السابقة بتوجيه الخطاب العام حتى يتوهما ان القرآن لا يأس عنهم وان الكتاب الالهى لا يحسبونهم صما وعميانا على الاطلاق بل يرى فيهم بعد نور الهداية وامكان الرجوع الى الحق فيكون هناك شدة الارتباط.

واماما حكي عنهم فهو لوصح كلام غالبي لا كلى او حمل المشكلة بالالتزام بتكرار النزول فتارة نزلت في مكة واخرى في المدينة ولا حد دعوى ان المحكى عن ابن عباس غير ثابت وعلى فرض ثبوته غير حجة.

ثم انه غير خفى ان الايات السابقة كانت تشمل على ثلث مواضيع وتنقسم بحسب الموضوع الى ثلث اقسام وهذه الاية والتي بعدها الى قوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون ايضا موضوع رابع من موضوعات سورة البقرة ولذلك جمع كثير من المفسرين بينها بحسب التفسير والبحث.

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

اللُّغَةُ وَالصَّرْفُ

الاولى «يا» حرف لنداء البعيد حقيقة اوحكما كما في صورة تنزيل غفلة السامع ونسيانه منزلة البعد او لغرض اخر وقد ينادى به القريب توكيدا وقيل هي مشتركة بين القريب والبعيد والمراد من الاشتراك هي الشركة المعنوية فيكون لمطلق النداء ولو كان مشتركا لفظيا يكون للقريب والبعيد فايظهر منهم لا يخلو عن تعسف وتأسف وهي اكثر احرف النداء استعمالا ولذا لا يقدر عند الحذف سواها وهذان الامران شاهدان على ان «يا» لمطلق النداء والافلامعنى لتقديره في صورة القريب ولا ينادى اسم الجلالة والاسم المستغاث واياها وايتها الابهاء ولا المندوب الابهاء وبوا وربما تلى ياء النداء ما ليس بمنادى كالفعل فى الايا اسجدوا واحرف نحو يا ليتنى كنت معهم وعندئذ قالوا هي للنداء والمنادى محذوف والظاهر انه للنداء والمنادى نفس الجملة وسيظهر ان حرف النداء موضوع لماذا حتى يتبين صحة استعماله حقيقة فى امثال هذه المواقف وقيل ان وليها دعاء او امر فهى للنداء لكثرة وقوع النداء قبلها والافهى للتنبيه وسيظهر ضعفه كما سيظهر وجه قول الراجز «يا لك من قبرة بعممر» وقولهم ياله كذا و ياله رجلا و ياله من رجل وغير ذلك ثم ان جمعا زعموا ان يا اسم فعل معناها انادى وقدامها بعضهم عند القراءة وهذا القول من قبيل قول النحاة من للابتداء والى للانتهاء مريدين به تفسير المعنى الحرفى بالمفاهيم الاسمية فكان القائل المذكور اراد تفسير المعنى الحرفى لىاء بمفهوم اسمى فتدبر.

الثانية ان الالفاظ للمعاني وتحكى عنها عند الاستعمال فتكون حاكيات ومعنى الحكاية وجود المحكى قبل الاستعمال حتى يكون اللفظ فى ظرف الاستعمال حاكيا له وهذا مما لا يتصور فى حرف النداء وبعض الحروف الاخر وحروف النداء اظهر الحروف فى انها ادوات ايجادية وتوجد بها معانيها مع ان

سببيتها لوجود المعاني تناقض كونها مستعملا فيها بداهة ان الاستعمال فرع وجودها فكيف يعقل ان يكون السبب فرع المسبب ولذلك غمضوا عيونهم وغضوا ابصارهم في الاصول وقالوا الاستعمال على ضربين ايجادى وحكائى وحروف النداء من الاستعمالات الایجادیه غفلة عن انه امر لا يناسب عقول المتعارف بل ولا العقل البرهاني لان الاستعمال الایجادى توصيف باطل غير معقول والذي هو التحقيق ان هذه الحروف موضوعة لاعتبار المعاني الحاصلة بغيرها تكونا مثلا الصوت الرشيد العالى نداء البعيد حقيقة وهذا الصوت بناء ارتكازى من الناس على ندائهم اخوانهم عند الحاجة وارادة الاعلان والاعلام وحيث توجه عائلة البشر بعد ذلك الى لزوم اعتبار هذا النداء ولما لا يصح التصويت المزعج ولا ينبغي احيانا رفع الصوت فى المَحاضر والمحافل توسل الى وضع لغة اولغات يعتبر ورائها هذا النداء العالى اى ان المتكلم فى صورة النداء العالى كان يريد الاهتمام بالامر فاذا التى كلمه ياء مثلا فهو يريد الامر المهم به فلا استعمال لهذه الحروف فى شىء بل هو استعمال القارئ نظرا الى انتقال المخاطب الى ما اراده وقصده وراء هذه اللفظة وقيل جميع الالفاظ من هذا القبيل وتفصيله فى الاصول و اصولنا فلا تذهل.

الثالثة «اى» تأتى على وجوه خمسة على المشهور الشرطية: اياما تفعل افعل، الاستفهامية: ايكم زادته هذه ايامانا^١ ويمكن حملها على الشرطية محذوف الجواب اى ايكم زاده هذه ايامانا فنعلم بها ونطلع عليها، الموصولة خلافا لاحمد بن يحيى نحو: سلم على ايتهم افضل اى على الذى هو افضلهم ويشهد لفساد رأى المشهور ان تفسيره بالموصول يحتاج الى مؤنة زائدة فان كلمه اى تدل على العموم البدلى بخلاف الذى وهى عند الكوفيين وجماعة من البصريين معربة دائما كالشرطية والاستفهامية المعنى الرابع الموصوفة خلافا للاكثر ووفقا للاخفش فيكون دالة على

معنى الكمال نحو زيد رجل أتى رجلا وحالا من المعرفة نحو مررت بأحد أتى رجلا.

الخامس ان تكون وصلة لنداء ما فيه ال ملحقة بها التنبيه نحو يا ايها الرجل ويا ايها المرأة وقديقال يا ايها المرأة وقيل هي بمثابة كل مع النكرة وبمثابة بعض مع المعرفة وفيه نظر واضح فان كل للعموم الاستغراق واتى للعموم البدلي كما تحرر في الاصول.

الرابعه «ها» تأتي على وجوه اسم فعل بمعنى خذ ويجوز مذالفها ويستعملان بكاف الخطاب وبدونها ويجوز في الممدودة ان تستغنى عن الكاف بتصريف همزتها تصاريف الكاف فيقال هاء للمذكر وهاء للمؤنث وهأوما وهأوم وهأون ومنه قوله تعالى هأوم اقرؤا كتابيه^١ وهذا من غريب التصاريف الثاني تأتي ضمير مؤنث تستعمل بجرورة الموضع ومنصوبته نحو فاهمها فجورها وتقوها^٢ والهاء الضمير والالف علامه التأنيث او يقال ان الهاء للتأنيث.

الثالث تأتي للتنبيه فتدخل تارة على اسم الإشارة غير المختصة بالبعيد نحو هذا وهذاك الا انها تدخل من المتوسط على المفرد ولم يثبت لى ان هاهنا له معنى مستقل ولا يناسب موارد استعمال الإشارة الا ما شذفانه كثيرا ما يستعمل في موارد مخاطبة الانسان نفسه في الشعر والنثر او مخاطبة الغائب فلا يكون محل للتنبيه عادة حسب المتعارف فدعوى ان هذا من حروف الإشارة اولى من دعوى تركيبها من هاء التنبيه والإشارة.

واخرى ضمير الرفع نحو قوله تعالى «ها انتم اولاء»^(٣) ولازم ذلك كونه للتنبيه الاعم من المفرد والجمع كما لا يخفى وثالثة تجيىء

١- سورة الحاقة الآية ١٩

٢- سورة الشمس الآية ٨

٣- سورة آل عمران الآية ١١٨

نعمت الآي في النداء نحو يا ايها الناس وهي في هذا الموضع واجبة للتنبيه على انه المقصود بالنداء وقيل للتعويض عما تضاف اليه ويجوز في هذه ضمها على لغة بني مالك من بني اسد فيقولون يا ايه الرجل بضم الهاء ومنه قوله تعالى في سورة الرحمن «سنفرغ لكم ايه الثقلان»^١ فيكون الضم للتابع والمجاورة وفي غير هذا الموضع ايضا.

والذي هو التحقيق ان المنادى هو الناس وای تفيد العموم البدلي دفعا لتوهم كون الناس بالعموم المجموعى مورد النداء وحيث لا يتصور العموم المجموعى في نحو يا ايها النبي ويا ايها الرجل فتكون آي تفيد العموم البدلي الاحوالى ولاجل ان اى لا يكتفى للفصل بين ياء النداء والمنادى المعروف بالالف واللام جيبىء بالهاء حتى يستحسن الكلام ويخرج عن الشناعة والاشمئزاز في المفرد.

الخامسة «خَلَقَ» الاديم من باب نصر خلقا وخلقته قدره قبل ان يقطعه خلق الشئى اوجده وابدعه على غير مثال سبق والافك افتراه الخالق الصانع تبارك الله احسن الخالقين اى احسن المقدرين او الصانعين او هى مبنى على زعم الزاعمين انتهى ما فى الاقرب وقال ابن حيان الخلق اصله التقدير خلقت الاديم قدرته وقال قطرب الخلق هو الابداع على تقدير وترتيب والخلق والخلقة تنطلق على المخلوق ومعنى الخلق والابداع والاحداث والابداع والاختراع والانشاء تقارب انتهى.

اقول ها هنا بحثان:

الاول ان هذه المادة بحسب اللغة ليست من مختصاته تعالى فان اللغة مضافا الى موارد الاستعمال تشهد على اعمية ومنه قوله تعالى «تخلقون افكا»^١ وقوله تعالى «احسن الخالقين»^٢ وفي الصافات «وتذرون احسن الخالقين»^٣ والحمل

١- سورة الرحمن الآية ٣١

٢- سورة العنكبوت الآية ١٧

٣- سورة المؤمنون الآية ١٤

٤- سورة الصافات الآية ١٢٥

على المجازية خلاف الاصل هذا ولا يساعد الاختصاص تاريخ اللغات فانها حدثت في مواطن طبعا ثم بعد نشر التوحيد اطلقت عليه تعالى ولا ينبغي الخلط فان جميع اللغات يشترك فيها غيره تعالى بحسب المفهوم العام الا ما هو بالقياس اليه علم من الاول اوصار علمائنا وفي كثير من الايات ما يوصي الى اعمية المفهوم مثلا قوله تعالى «انتم تخلقونه ام نحن الخالقون»^١ ليس في مقام نفي الخالقية عنهم لاجل عدم صدق المفهوم بل الظاهر منها ومن امثالها الكثيرة توسعة المفهوم ولكنها في مقام تعجيزهم عن الخلق والتكوين. ثم ان توهم ان الخلق هو التقدير غير صحيح فان من التقدير ما ليس بخلق كما في تقدير الاشياء الغير المنتظمة على كيفية منتظمة.

الثاني هل الخلق بمعنى ايجاد الشيء واخراجه من العدم البحث والليس المحض الى الوجود ام الخلق بحسب اللغة ايجاد الشيء من الشيء كايجاد الانسان من النطفة والعلة من المضغ والثمر من النواة وهكذا لا يبعد الثاني حسب الموارد. هذا بحسب اللغة واما بحسب الاصطلاح في الكتب العقلية فالخلق مقابل الابداع وان الخلق اعم من الكائنات والمخترعات فان الكائنات هي العنصرية والمخترعات هي الاثريات عند القدماء والمبدعات هي الوجودات التي لا تحتاج الى اكثر من الامكان الذاتي في الوجود.

واما الذي يظهر لاهل الوقوف على حقايق الكتاب الالهى ان الخلق في اصطلاح الكتاب العزيز مقابل الامر فان الاشياء بحسب التكوين بين ما هي مجردات محضة لا تعانقها ظلمات المادة وشرور الطبايع وهي الامريات وبين ما هي متعانقة بالمواد والطبايع وموجودات في الزمان والمكان وهو الخلق فجميع الموجودات المادية السماوية والارضية من الخلق وما هو الفارغ بحسب الذات والفعل او بحسب الذات فقط من الامريات وهذا الاصطلاح ربما يحصل من المراجعة الى آيات.

منها قوله تعالى «يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي»^١ وقوله تعالى «الا له الخلق والامر»^٢ وقوله تعالى في موضعين «احسن الخالقين»^٣ فان صفة الخلق اعم واما صفة الابداع اى الابداع من كتم العدم ومن لاشيئ فهي مخصوصة بالله تعالى. وقوله تعالى «من شرما خلق»^(٤) فان المجردات في افق التجرد ليست ذات شرور وقد اشترانه لا تراحم بين المجردات وتهاجم الكلام ذيل كلمه «امر».

ومما يدل على ان مادة الخلق اعم ولا يخص به الله تعالى «اذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذنى»^٥

ومما يؤيد ذلك ان النحويين ابتلوا في قوله تعالى «وخلق الله السموات والارض»^٦ انه لو كانت السموات مفعولا به ليلزم ان تكون هى قابلة للفعل وللخلق فلا بد وان تكون موجودة قبل الخلق حتى يقع الفعل عليها كما هو شأن المفعول به وتلك البلية ترتفع وتضمحل على التقريب المزبور لبداية ان السموات والارض تحصلان في الموجودات السابقة عليها التى هى قوابلها الاستعدادية فيكون الفعل صادرا من الله تعالى ومتعلقا بتلك المادة تصير هى الانسان والسماء والارض وعندئذ يصح ان يقال خلق الله الانسان وهكذا وسيمر عليك في محله ان هذه الآية فيها بحوث علمية ولعل تكرارها في الكتاب لاشتمالها على ما يفهمه المتأخرون الذين هم ادق نظرا.

السادسة «قبل» نقيض بعد وهى ظرف زمان وقال جمع انها للمكان ايضا فيقال مكة قبل مدينة او بالعكس باختلاف الاشخاص وربما يستعملان بحسب

١- سورة الاسراء الآية ٨٥

٢- سورة الاعراف الآية ٥٤

٣- سورة المؤمنون الآية ١٤ وسورة الصافات الآية ١٢٥

٤- سورة الفلق الآية ٢

٥- سورة المائدة الآية ١١٠

٦- سورة الجاثية الآية ٢٢

المنزلة ان فلانا عند السلطان قبل فلان او بعده وفي الترتيب الصناعي يقال تعلم المنطق قبل الفلسفة والادب قبل الفقه والعرفان بعد الحكمة فما اشتهر انها ظرفان للزمان من الغلط بل هما بحسب المعنى اعم وتابع ما يضافان اليه و يعتبران بالقياس اليه وبالجمله هي معرب ومبنى يعرب فيما اذا ذكر المضاف اليه ودخلت عليه من نحو كنت نسيا من قبل هذا ويكون مبنيا اذا حذف المضاف اليه ونوى معناه فقط دون لفظة نحو لله الامر من قبل ومن بعد واذا نوى لفظة ومعناه اجريت بلا تنوين واذا لم تضاف تعرب منونة نحو فساغ لي الشراب وكنت قبلا وفيه اختلافات اخر ناشئة من ملاحظة المناسبات من غير استنادها الى امور صحيحة اصيلة فراجع.

السابعة اختلفوا في مفاد هيئة الامر الى اقوال كثيرة محررة في الاصول فذهب جمع الى الاشتراك اللفظي بحسب اختلاف موارد الاستعمال فربما عدوا له معان اكثر من عشرة ونيفا فانه كما يكون للتعجيز تارة وللدعاء اخرى يكون للوجوب وللاستحباب وللترخيص وغير ذلك من المعاني التي تكون خارجة عن الموضوع له ومفاد الهيئة وتحيلوا انها من معانيها على سبيل الاشتراك اللفظي وذهب جمع آخر الى الاشتراك بين الوجوب والندب وقيل هو لنفس طلب الفعل وال لزوم والندب يستفاد ان من القرائن الخارجة وعند الاطلاق يحمل على الوجوب لان عدم الاتيان بقرينة الندب قرينة على الوجوب. والذي اختاره المحققون من الاصوليين ان هيئة الامر تفيد البعث والاغراء نحو المادة كالاشارة ولكنها ليست موضوعة لمفهوم البعث والاغراء والتحريك الكلي بل هي لمصداق التحريك والبعث فيكون موضوعا لمعنى حرفي لا اسمي وهو البعث الخارجي لا المفهوم الكلي ويتوجه اليهم بان معنى الاستعمال هو وجود المعنى الموضوع له في الرتبة السابقة عليه فلا بد من وجود الاشارة الخارجية اولا حتى تكون الهيئة مستعملة فيها وتفيد معناها وحيث لا اشارة في الخارج في ظرف الاستعمال فكيف يكون هو موضوعا لمعنى البعث والاغراء

فكما ان زيدا موضوع لمعنى موجود كذلك الهيئة موضوعة لذلك المعنى الموجود بنحوه الخاص به اسما كان او حرفيا.

ومن هنا يظهر ما هو الرأى الجزل والنظر الفحل وهوان هيئة الامر وضعت لتنبؤ مناب الاشارة وتحدث حادثة تحصل بالاشارة في الاعتبار والبناء العقلاني فما هو يحصل من الاشارة وهو التحريك نحو المادة يحصل من الهيئة في الاعتبار.

واما المعانى الاخر المستفادة منها فهي داخلة في دواعى الاستعمال فانها تارة تستعمل بداعى التعجيز واخرى بداعى الدعاء وثالثة بداعى الايجاب والتشريع وهكذا واختلاف الدواعى لا يورث اختلاف المعنى المستعمل فيه بالضرورة وتعيين احدى الدواعى في قبال ساير الدواعى بالقرينة الجزئية الموجودة والعدمية او الكلية ومن القرائن الكلية العامة العدمية انه اذا اطلقت الهيئة ولم يكن في البين قرينة على احدى الدواعى المذكورة يحمل بحكم العرف وبناء العقلاء على الوجوب وتامة الحجة من قبل المولى وهذا هو يستند الى القرينة العدمية العامة لبناء العقلاء في افادة ساير الدواعى على ذكر القرائن المفيدة والمعينة.

وتمام الكلام حول ذلك في الاصول وانما اشرنا اليه هنا لاحتياج المفسر في الكتاب الالهى الى التعمق والتدبر في هيئات الامر والنهى فاغتنم.

الثامنة «لعل» من الحروف المشبهة بالفعل وفيها احدى عشر لغة وهى لعل وعل وعن وعن وان ولان ولون ورعل ولعن ولغن ورغن وتصير معها اثني عشر لغة ولا يخفى ما فيه من الاضحوكة. اذا اتصلت بها ياء المتكلم يجوز ان يلحقها نون الوقاية وهو الاولى والاكثر يقول لعلنى ويقول احيانا «لعلنى ابلغ الاسباب اسباب السموات» واشتهر انها كساير اخواتها تعمل في الاسم عمل النصب وفي الخبر عمل الرفع وحكى عن الفراء واصدقائه انها تنصب الاسمين معانحو لعل زيدا منطلقا وعن السيرافي في شرح الكتاب انها حرف جر زائد عند بنى عقيل ومجرورها في محل رفع بالابتداء نحو بحسبك زيد ثم انه متصل بها ما الكافة وعن جماعة يجوز اعمالها حملا

على ليت وقدذكروا لها معان احدها التوقع وهو ترجى المحبوب والاشفاق من المكروه وتختص بالممكن الذى لا وثوق بحصوله وقول فرعون فيما مر «لعل ابلغ الاسباب»^١ جزاف او تخيل امكان ثانيا التعليل وهو راي جماعة وفيهم الاخفش والكسائي ومنه عندهم قوله تعالى «فقل لاله قولنا لعله يتذكر او يخشى»^(٢) ومن لم يثبت ذلك يتوسل الى الحمل حذرا عما يتوجه من الاشكال العقلى الاقنى ثالثها الاستفهام وهو المحكى عن الكوفيين ومنه قوله تعالى عندهم «لعل الله يحدث بعد ذلك امرا»^٣ ورابعها بمعنى «عسى» فيما اذا كان خبرها مقرونا بان او بحرف التنفيس وقيل بامتناع كون خبرها فعلا ماضيا خلافا للحريرى وفي بعض الكلمات الكلية كل ما فى القرآن من لعل فهى للتعليل الا «لعلكم تخلصون» فانها للتشبيه قال فى الاقرب وهذا غريب لم يذكره النحاة وقيل لعل يأتى بمعنى «كى» وقيل هو فى القرآن بمعناه و يكذبهم قوله «لعل الله يحدث بعد ذلك امرا».

وسيفهرا ن منشاء هذه التخيلات الباردة عدم بلوغهم الى مغزى المرام فى المقام والافهى بمعناها فى القرآن ايضا. اقول انت خبير بان لعل ليست الا بمعنى التوقع والترجى حسب الاصل والتبادر والاطراد وحملها على التعليل لا يخلو عن تعسف فان قوله تعالى «لعله يتذكر او يخشى» لو كان تعليلا ليكون اخبارا وكان لازمه تذكره بعد قولها مع ان الامر لم يكن كذلك فهو انشاء لا اخبار بالضرورة وانما وجه تخلفهم عن اللغة الى هذه المعانى الباردة تخيلهم الاشكال العقلى فى المسئلة ضرورة ان الترجى والتوقع يستحسن من الجاهل واما العالم بالواقعيات فلا يترشح منه ارادة الترجى والتوقع. ولاجل هذه الشبهة المذكورة فى الكتب الاصولية ابتلوا فيها اهلها بان المشكلة لا تنحل الا بذهابنا الى المجازية وهو ايضا غير صحيح اوالى انه

١- سورة غافر الآية ٣٦

٢- سورة طه الآية ٤٤

٣- سورة الطلاق الآية ١

مجرد انشاء لاجد ورائه فان ما هو الممتنع عليه تعالى هو الترجي جدا والتوقع واقعا لانشاء فبحسب الارادة الاستعمالية لا مجازية وانما المجازية بحسب الارادة الجدية وهي ليست بمجازية في اللغة حتى يكون من استعمال اللفظ في غير ما وضع له ضرورة انها موضوعة لابرار التوقع والترجي الاعم من كونه ابرازا مطابقا للواقع والجد او مخالفه وفيه انه يستلزم الكذب فان اظهار الرجاء اذا لم يكن في القلب رجاء كذب كما لا يخفى.

ولنا ان نقول ان الترجي والتمنى والتوقع بالقياس الى الممتنعات بالغير جائزة لان النظر في حين الترجي الى طبع الامر والى مقتضى طبع الواقعة والقصة مثلا يجوز مع العلم بعدم حصول الملك الكلي للانسان ان يترجي ذلك ويتوقع بحسب الحكم الاقتضائي وان كان ممتنعا بالغير او معلوما عدم حصوله ولا سيما اذا كان مبادى هذا الامتناع بالغير حاصلة باختياره ولعل منه قوله «لعل ابلغ اسباب السموات» ومن هذا الباب فافهم ولا تخبر احدا ما في القرآن العزيز فان امتناع تذكر فرعون وامثاله يستند في وجه اعلى وافق ارفع اليه تعالى من غير لزوم الجبر والتسخير نظرا الى ما تقتضيه النظام الكلي فاذا كان الامر كذلك يمكن ان يترجي جدا تذكر فرعون لاجل الحب الى الخلق والعشق بالنسبة الى المخلوقين الا انه لاجل اقتضاء المصالح الكلية العامة في النظام الالهى يمتنع بالغير ذلك وهو يعلم بهذا الامتناع من غير ان يلزم الجهل مستندا اليه وكن على بصيرة ومن كان له قدم راسخ في كيفية الوحي يتمكن له حل المشكلة من ذلك الطريق ولعل في موضع نشير اليه حتى يتبين الرشد من الغي والله هو الغفور الرحيم.

تذنيب يظهر من العلماء الاصوليين ان من الالفاظ المستعملة في الكتاب الالهى ما يدل على التمنى ومنه «ليت» مع انه ليس في الكتاب الالهى منه العين وما يدل على الرجاء ربما يلزم الجهل وما يدل على التمنى يلزم العجز فما يظهر احيانا من الالوسى من استلزام الترجي للعجز غير صحيح نعم اذا تعلق الترجي بالاقتدار

يوهم العجز ولكنه لا ينافي القدرة الواقعية فلازمه ايضا هو الجهل بالقدرة لا العجز وبالجمله ربما يقال محل الاشكال بان الترجي بلحاظ حال المتكلم او المخاطب. فاذا قيل لعلهم يتقون اريد به احياء الرجاء في قلوبهم وهكذا اذا قيل لعله يتذكر او يخشى فاذا اريد به احياء الرجاء في موسى (ع) بالنسبة الى فرعون حتى يتمكن موسى (ع) من الامر جدا والنهي حقيقة لاصورة وانشاء ضرورة انه لا يمكن الامر الجدى من الله تبارك وتعالى في حقه بعد كونه عالما بانه لا ينبعث ولا ينزجر من الامر والنهي فتأمل.

فبالجملة جميع ما قيل لوضح بالنسبة الى بعض الايات لا يتم ولا تنحل المشكلة بالنسبة الى قوله تعالى لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا ولذلك قالوا ان لعل هنالك استفهام مع ان الاستفهام اشد الصاقا بالجهل من الترجي والاشفاق مع انه لاداعي الى الاستفهام وتعليل استعماله في الاشعار والادب جدا. وقد تبين مما ذكرنا ان قصور الوصول الى حل المعضلة اوقعهم في هذه التشبثات والتفصيل في الاستعمالات بقى شيئا وهو ان ترك اداه التمني ربما كان لاجل عدم مسانخته مع المقام الربوي ضرورة ان نسبه الامل والرجاء اليه تعالى ليس فيه الاظهار العشق والمحبه والعلاقة المتعانقه مع كمال القدرة والعلم فانه يأمل ويرجوان يصل العبد الى المقامات العاليه بالاختيار واما التمني فقيه من التواضع والانحطاط غير اللايق بالجناب الالهى والله العالم.

تحقيق قد ذكرنا فيما سبق ان اداه الترجي ليست موضوعة لان تستعمل حال الجهل بما يترجى به بل هو اعم منه ومن اظهار المحبة العلاقة بتحقيق المرجو. ويتوجه الى هذه المقالة ان اظهار العلاقة ان كان خلافا لواقع العلاقة ويكون كذبا وان كان كاشفا عن ذات العلاقة يلزم كون الذات مركبا للزوم كونها محلا للعلاقات فالعلاقة فيها ليست الا العلم والارادة والقدرة وهكذا على ما تحرر في محله.

فعلى هذا لابد من الالتزام بالمجاز والتجاهل او غير ذلك من المناسبات الممكن
الالتزام فى المقام اللهم الا ان يقال ان فى نفس اظهار العلاقة علاقة فانية فى
العلاقة الكلية الثابتة للذات ولا يخص المتقون بالعلاقة المخصوصة بهم وان كانوا
مخصوصين بحسب مقام الفعل والعلم الفعلى باشياء كثيرة وان شئت قلت ان كلمة
لعل موضوعة لانشاء الترجى واظهار العلاقة الاعتبارية للحاظية لان المتقين مع
قطع النظر عن الجهات الخارجية والموانع الهامة مورد العلاقة ولكن لجهات خارجية
وهو النظام وقانون العلية والمعلولية ليس تقوهم وفلاحهم وشكرهم وهكذا كل
شيئ ورد فى القرآن تلو اداه الترجى مورد الارادة الخاصة المنتهى طبعا الى تحققهم
بهذه الصفات وربما تكون هذه الاستعمالات لانتقال الناس ان الوصول الى هذه
الكالات تحت اختيارهم وليست قضايا حتمية حتى يشتغل الآيس بالمعاصى
وبترك المؤمن مصير طاعته تعالى فاعثم.

بقى بحث اخر ان فى امثال قوله تعالى «لعل الساعة قريب» وقوله تعالى «لعلك
باخع نفسك الا يكونوا مؤمنين»^١ وقوله تعالى «فلعلك باخع نفسك على اثارهم»^٢ تأتى
لعل للاشفاق و اظهار الخوف اللازم لاظهار المحبة والمودة وظاهر الايتين الاخيرتين
ان المتكلم خائف على نفسه (ص) وانتقاله وزهوق روحه بالتضحية على امر الرسالة
والتبليغ وهذا الامر لا يجوز فى حقه تعالى وتوهم ان القرآن نزل على العرنى المبين
ومعناه جواز هذه الاستعمالات على المجاز والادعاء والتوسع غير بعيد مضافا بعد
اشتغال القرآن بتلك المجازات والاستعارات الكثيرة والكنايات العامة الموجبة
لنهاية فصاحته وبلاغته ولكن الشأن ان «لعل» فى هذه المواقف وفى المواقف
السابقة الا ما شذلا تستند الى الله تعالى وليس موضوعا لافادة ان المتكلم هو

١- سورة الشورى الآية ١٧

٢- سورة الشعراء الآية ٣

٣- سورة الكهف الآية ٦

المرجى والخائف الذئبق وان كان ظاهراً فيه بدوا في هذه المواضع يكون معناه ان هناك خوف من ان تمتل نفسك وتذبح ويريدك واما ان الخائف هو الله تعالى او هو غيره فهو ساكت عنه وكون الكلام في مقام افاده ان موقفه (ص) موقف الخوف من هلاكته وفنائه فعلى هذا تلك الاستعمالات في الايات الاخر ربما تكون بكثرتها من هذا الباب وتنحل المشكلة بغير مجاز الاقوله تعالى «لعل الله يحدث بعد ذلك امراً» اللهم الا ان يقال ان الاية ولو كانت كالنص في ان المسترجى هو الله تعالى ولكن لانصوية ايضاً فيه فان معناها ان الرجاء والمرجوان يحدث الله امراً واما الراجى لذلك فرمما كانت النفوس الاخر فتدبر.

القراءة واختلافها

١- قرأ ابن الصميق «وخلق من قبلكم» اتكالا على ان المفعول المحذوف يدل عليه الكلام ولان النظر الى افادة اصل صفة الخالق له تعالى من قبل من دون ان ينظر في المخلوق فان الحذف في هذه الصورة واجب للزوم لغوية الذكر وغير خفي ما فيه من الوهن.

٢- نسب الى زيد بن علي عليه السلام «والذين من قبلكم» بفتح الميم فيلزم تعاقب الموصولين نظراً الى ان من بالكسر زائده ولا يخفى ما فيه ويحتمل كونه حرف جرم مفتوح الميم لمناسبة سابقه ولاحقه في الحركة ومن الغريب تصدى بعض المفسرين توجيه هذه القراءة غفلة عن ان مجرد امكان انسجام العبارة لا يكفي لكونه جازياً ومشروعاً فان الكتاب الالهى نزل على احسن الاساليب ووضح المناهج فحمل من الوصول هنا على التأكيد وهن جداً.

٣- حكى قرائه ابى عمر «خلقكم» بالادغام مع الواو والعاطف وهو على

القواعد.



مرکز تحقیقات کتب و تواتر علوم اسلامی

النحو والأعراب

قوله تعالى «يا أيها الناس» قد اشتهر بينهم ان «أى» منادى مفرد مبنى على الضم وقال الكسائى والرياشى ان الضمة حركة اعراب خلافا للاخرين وايضا اشتهر بينهم ان هاء للتنبيه والناس مرفوع على الصفة لآتى خلافا لما نسب الى ابى عثمان المازنى فانه اجاز النصب بتوهم جواز القياس على قولهم فى ياهذا الرجل وحكى عن ابى الحسن فى احد قوليهِ ان آيا فى النداء موصولة وان المرفوع بعدها خبر مبتداء محذوف فاذا قال يا ايها الرجل فتقديره يا من هو الرجل وقيل جيئ بهاء عوضا عن الياء الاخرى وانما لم يأتوا بياء حذرا عن انقطاع الكلام فجاءوا بهاء حتى يبقى الكلام متصلا وقال سيبويه كأنك كررت «يا» مرتين وصارا للاسم بينهما كما قالوا ماهوذا واستقرب بعضهم ان تعذر الجمع بين ياء والالف واللام حداهم الى ان يأتوا فى الصورة بمنادى مجرد عن حرف التعريف واجروا عليه المعروف باللام وهو المقصود بالنداء ويشهد على أنه المخصوص بالنداء التزامهم برفعه دائما فكانهم جعلوا اعرابه بالحركة التى كان يستحقها لو باشرها النداء تنبيها على انه المنادى انتهى ما فى كتب القوم.

اقول ربما يظهر المناقضة بين مفاد «أى» ومفاد الجمع المحلى باللام ضرورة ان أى تدل على العموم البدلى والجمع يدل على العموم الاستغراقى فكيف يمكن الجمع بين الكلمتين المزبورتين فى جملة واحدة نحو ما نحن فيه.

ثم ان ما هو المقصود والغرض من الاتيان بأى ولو كان عدم لزوم الجمع بين حرفى التعريف كما عرفت ولكنه لا يمنع عن كون كلمة أى فى محل الاعراب وتكون ذات معنى ولا وجه لدعوى انه لا معنى له اصلا ورأسافانه باطل قطعا و يقينا فلا بد على كل تقدير من تطبيق القواعد الادبية عليها فما نسب الى بعضهم واستقر به الآخرون لا يخلو عن سفاهة كما لا يخفى.

واماما في كتب اللغة والنحو من ان لائى معان خمسة ومنها انها تحيى منادى في قولهم يا ايها الرجل فهو من الغلط بالضرورة فان كونها منادى ليس من معانيها المفردة التي وضعت اتي لها ولا معنى لائى ولا لغير اتي في الجملة المركبة الاما هو معناها عند الوضع والافراد وما ربما يقال ان للجمل وضعاً يخص بها مما افسده الوجدان والبرهان في الاصول فتحصل الى هنا نقاط ضعف القوم حول ما افادوه وبقى ما هو حقيقة المقصود من هذه الجملة الناقصة.

وتوهم انها جملة تامة ناش من كون حرف النداء بمعنى الفعل اى انادى وامثال ذلك وكون الجملة ناقصة بالضرورة يشهد على فساد رأيهم في تفسير حرف النداء كما لا يخفى فافهم وتدبر.

والذى يظهر لي ان بمراجعته بعض الالسنه الاخرى كالفارسية يتبين ان هذه الكلمة والجملة مشتملة على النداء والمنادى وتأكيد الخطاب والتوجيه بافاده اختصاص المذكور في الكلام بالشخصا مثلاً في الفارسيه ربما يقال (اى حاضرين) وربما يقال (اى اشخاص حاضرين) او يقال (اى اشخاصي كه حاضر هستيد) فانه يحصل التأكيد في الجملتين الاخيرتين توجيه الخطاب الى الحاضرين باشخاصهم وكأنه يحصل به تجزئة الخطاب الى كل فرد فرد بالغاية وبذكر ما يدل عليه.

فعلى هذا يكون بحسب اللفظ «اى» منادى وبحسب المعنى تأكيداً لما هو مخصوص بالنداء ومما يدل على ذلك انه لا يأتى ايها الاعلى المعروف سواء كان مفرداً نحو يا ايها النبي (ص) او كان جمعاً نحو يا ايها الذين آمنوا او شبه جمع نحو يا ايها الناس.

ومن هنا يظهر ان للهاء ايضاً معنا يشابه معنى اى هنا في تأكيد هذا الامر المؤكد بالتنبيه وان الخطاب يخص بهم ولا يشككون فيه تشكيكاً ناشياً من التخيلات الممكنة خطورها ببال الناس فجميع الناس كل واحد منهم مخصوص بهذا النداء العالمى الشامل.

بقى المناقضة على حالها فان اى تدل على العموم البدلى والجمع على العموم الاستغراقى حسب مصطلحات الاصول وقدم منادى هذه الشبهة ذيل قوله تعالى «غير المغضوب عليهم»^١ فان ضمير الجمع يرجع الى الالف واللام الموصول حسب معتقد هم فى الالف واللام وهو لا يدل على الجمع فكيف يصح رجوع ضميره اليه وهكذا ارجاع ضمير الجمع الى كلمة من الموصول فانها تدل على البدل فليتأمل .
بقى شئى اختلفوا فى ان الالف واللام هنا للتعريف كما هو المشهور ام هى بدل عن يا وائى وهو ان كان منادى الا ان ندائه لفظى والمنادى فى الحقيقة هو المقرون بال وهذا رأى ابن نزار .

والذى هو التحقيق ان الالف واللام هنا و فى الجمع المحلى باللام ليس للتعريف ولا يقتضى الاستيعاب لعدم شاهد عليه من اهل اللسان وما هو الاظهر ان مع وجود الالف واللام لا يدخل التنوين لفظا ولا معنا واذا كان التنوين دالا على التنكير والوحدة فلا بد من الالف واللام حتى لا يكون فى الكلام دال عليه اذا كان نظرا المتكلم الى عدم افادة التنكير او التوحيد وقد مر تفصيله فيما سبق .
قوله تعالى «اعبدوا ربكم» جملة ابتدائية ليست ذات محل ويمكن ان يقال انها عطف على الاولى لما فيه من قوله انا اديكم ايها الناس واعبدوا ربكم وقد مر بطلانه بما لا مزيد عليه .

قوله تعالى «والذين من قبلكم» عطف وذات محل النصب لكونه عطفاً على المفعول به السابق وهو الكاف والميم و «من قبلكم» ظرف لغو متعلق بمحذوف هو صله «الذين» .

قوله تعالى «لعلكم تتقون» يظهر ان هذه الجملة فى حكم جواب الامراى اعبدوا ربكم لعلكم تتقون و تصيروا متقين فتكون جملة تتقون فى محل الرفع خبر الكلمة لعل .

هذاحكم الآية بحسب الاعراب بالنسبه الى اجزائها واما نفس الآية
بمجموعها فظاهرها انها استئناف و شروع فى باب اخر اجنبى عما سبق فلا يحتمل
العطف او الارتباط المعنوى بما سلف.

والذى يظهر لى كما يأتى تفصيله انها فى حكم المعطوف لان الايات السابقة
مشملة على بيان احوال المتقين والكافرين والمنافقين وقدبقى بيان حال المشركين
فى العبادة الذين ليسوا من القبائل الثلاث فاريد توجيههم الى الطائفة الاولى وهم
المتقون بترك الشرك العبادى فاغتنم.



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامى

المعجم والبلاغة

الأول: قد اشعرنا انفاً الى ان الاجيال السابقين كانوا على طوائف المتقين والكافرين والمنافقين والمشركين والايات السابقة الى هذه الاية تعرضت لتوجيه المسلمين الى احوالهم وخصوصياتهم ونعوتهم الحسنه والسيئة وقد قصدت هذه الآية الكريمة لتوجيه الامة الى حال المشركين الذين ينحصر فساد عملهم الظاهر الالهى في اشتراكهم في العبادة الذى هو الظلم العظيم وحيث ان هذه الخصيصة مشتركة بين جميع الطبقات حتى الطبقة الاولى وطائفة المتقين ضرورة ان للشرك مراتب جليلة وخفية قلما يتفق حتى لا وحدى عن التخلص عنه والتنزه منه.

غير اسلوب الايات بافادة الخطاب العام والتوجيه الكامل الشامل وحيث بكلام يملأ الخافقين ولا يشذ عنه عين فقال يا ايها الناس المشترك فيه جميع الطوائف المزبورة مع الطائفة الخاصة الغير المسبوق في هذا المجال من المقال وهذا من غاية الدقة وغاية المتانة في استيعاب الكل بذكر الخاصة المشتركة العامة.

الثانى: ربما يوهم المناقضة صدر الاية وذيلها فان الخطاب بما انه عام يشمل جميع الاجيال والطبقات وقوله تعالى اعبدوا الا يمكن ان يكون عاماً لان طائفة من الناس كانوا يعبدون ربهم الذى خلقهم ولاجل هذه المنافرة المتوهمه ربها ذهب بعضهم الى اختصاص الاية الشريفه بالكفار ويؤيد هذا المذهب قوله تعالى بعد آية وان كنتم فى ريب فخرج المؤمنين بل الذين يعبدون ربهم قطعى فتكون الاية مخصوصة بالمشركين الذين كانوا يعبدون الاصنام ويتقربون بها الى الله تعالى ويشهد له المنساق من الاية الكريمة فان قوله تعالى ربكم الذى خلقكم كانه سيق لافادة ان الواجب عبادة الخالق لا غيره فتكون الاية مودع عبدة الاوثان وربما يدل عليه قوله تعالى فى الاية التالية ولا تجعلوا لله انداداً.

وربما يقال ان هذه الاية من قبيل قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم فكما ان

هناك يكون طلب الهداية راجعا الى طلب الامتداء والاشتداد يكون الامر هنا طلبا للعبادة وللاستدامة على عبادة الله والاشتداد في ذلك.

اقول: امثال هذه الخطابات العامة الكلية سواء كانت قانونية اوارشادية كثيرة ولا يضرب بعمومها القانوني ولا بشمولها الارشادي امثال جماعة وعملهم بها قبل التقنين والارشاد ضرورة ان عائلة البشرين سعيد وشقي ومتوسط و السعداء كثيرا لقوة دركهم يعملون بالخيرات و يتركون الشرور ومع ذلك ليسوا خارجين عن الاوامر الكلية العامة المتوجه الى عموم الناس الامرة بالخير والنهي عن الشر والسر كل السر ما تحرف في الاصول من ان الخطابات القانونية وغيرها ليست تنحل الى الخطابات الجزئية والشخصية بل هي خطابات كلية عامة يشترك فيها العصاة والكفار والسعداء والذين كانوا يصنعون الخير طبعاً و يتركون الشر جبلة وهذه المناقضة المتوهمه نشئت من تحليل قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الى الخطابات الجزئية والشخصية فيكون خطاب من يعبد الله تعالى في نهاية الاخلاص من اللغوم لا يترتب على الامر والبعث المزبور اثر وتحريرك واما على ما تحرر فهو خطاب كلّي قانوني عام لا يلاحظ فيه خصوصيات المخاطبين بل يكفي وجود جماعة غير عابدين لربهم الذي خلقهم لتوجيه الكل بهذا الخطاب العام وتفصيله يطلب من تحرير اتنا الاصولية وقد ابدع هذه المقالة في هذا الميدان و الدنيا المحقق التحرير جزاه الله خيرا وقد استفدنا منها المسائل الكثيرة ورتبنا عليها الاثار وهاتنحل العضلات غير عزيزة ثم ان في هذا المقام كلاماً آخر في طور غير هذا والنمط يأتي عليكم في بعض البحوث الآتية انشاء الله تعالى.

بقى شيثي: ربما يظهر من شيخنا الطوسي قدس سره القدوسي وجه آخر به تنحل هذه العضلة وهو ان الامر بالعبادة معناه الامر بكل ما هو عبادة الله من معرفته تعالى ومعرفته انبيائه والعمل بما اوجبه عليهم وندبهم اليه وهو الاقوى انتهى وانت خبير بان المعرفة ليست عبادة الا بالمجاز والادعاء والاتيان بالواجبات

والمندوبات ولو كان من العبادة احيانا الا ان هذه الاية بصدد سوق الناس من عبادة الباطل الى الحق وفي مقام ردع الاباطيل عن الضلالة في عبادة الاوثان الى الهداية وعبادة الله تعالى فبالجملة الامر ولو كان ارشادا وموعظة ولكنه عام شامل ويكون نظره الى هذه الجهة من الجهات لا الذي قواه فلا تختلط .

الثالث: من وجوه البلاغة ان يكون المتكلم في كلام متساوى النسبة وينظر بعين واحدة فيما يريد ارشاد عائلة البشر من الشر الى الخير ولا يلاحظ في هذا المضمار من الاثر جانب جماعة الابرار فيكون عليها صاحب كلام يلقي اليهم يهديهم الى السعادة كأنهم على نهج واحد وسبيل فاردي حتى لا يأسوا من روح الله وحيث ان الايات السابقة اتخذت سبيل التوصيف والتفكيك بين الناس بتوجيه المؤمنين الى الكملين وغيرهم من القاطنين في الارض السفلى فاخذ الله تعالى هنا الى تنبيه كافة الملل الى امكان الاهتداء واستعدادهم للوصول الى غاية الغايات وشرع في توجيههم الى ان لا يخسر اولادهم وانفسهم في الشقاوة الابدية فخاطبهم من غير واسطة وكلمهم بغير الحجاب وشرفهم بالخطاب حتى يجدوا في انفسهم الاهتزاز والتذاذ فيذوقوا حلاوة الاختصاص وانهم في هذا النقط من البحث في عرض النبي الاعظم و الرسول المكرم والمولى الافخم المفخم فكان في هذه الاية انصراف عما سبق ولذلك تغير اسلوب الكلام في المقام حتى لا يزل الاقدام اذا ارادوا الاسلام والانسلاك في ملة المسلمين و جماعة المؤمنين وسيأتي انشاء الله ان اليأس من رحمة الله تعالى من المعاصي الكبيرة وعلى كل انسان ان يجد على الدوام نفسه بين الخطئين خط الجنة وخط النار ولا يخرج عن الوسط الا بعد مفارقة الابدان بالدخول في دار النيران والله ولي الانسان وعليه التكلان .

الرابع: ان المقام كان يقتضي ان يكون الخطاب مقرونا بال تأكيد بل المناسبة المشار اليها دعت الى ان يعد الخطاب الكلي العام في حكم الشخصى الجزئى لما فيه الرأفة والمحبة واللفظ الشديد ولاجل ذلك خص النداء على هذا النهج بقوله

ايتها الناس لما فيه تأكيد من ناحية ائى ومن ناحية هاء التنبيه
وقدمضى فيما سلف ان كلمة ائى وعملها تحليل الخطاب حكماً لا واقعاً فلا تنافى بين
هذه المقالة ومامر من البحث السابق ضرورة ان الخطاب القانونى بالنسبة الى
العموم قانونى ولكنه بحساب المخاطبات شخصى لان المخاطب عنوان عام
لا الخطاب فتأكيده على النمط المزبور فى نهاية اللطف لما عرفت ان الايات السابقة
كان وجهها اليأس والتحكيم والتثريب فلا بد بلا فصل من ابراز اللطف
والاهتمام بهم واعلام الرجاء والسعادة فى حقهم فيكون الخطاب شاملاً لهم ومن
الغريب توهم اختصاص الخطاب والاية بمشركى مكة ظناً ان جميع الايات
المشتملة على كلمة يا ايها الناس مخصوصة بهم كما مر فى بحث النزول ومرافيه
تمسك برواية علقمة فى تأييد هذا التخييل على ضعف سندها ووهن متنها وارجاع
الاية الى اهالى مكة مع نزولها فى المدينة لا يخلو عن تعسف وتأسف. ومما ذكر
سابقاً يظهر وجه فساد ما تمسكوا به عقلاً من ان المؤمنين غير مقصودين لانهم
كانوا يعبدون ربهم الذى خلقهم والمؤمنين غير منظورين لان العباداة فرع المعرفة
والامر بالمعرفة غير ممكن لانه ان كانت المعرفة حاصلة فهو من تحصيل الحاصل وان لم
تكن حاصلة فلا يمكن الامر والارادة الجدية بالنسبة اليهم كما تحرر فى الاصول.

اقول: عليك ما هو حقيقة الحال فى المسائل الاصولية وكيفية دلالة الاية على ان
الكفار مكلفون بالفروع كما هم مكلفون بالاصول فانتظر حتى حين.

الخامس: ان فى توصيف الرب وفى الاتيان به نهاية التلطيف وغاية التوجه الى
انعطاف الناس الى عبادة الله تعالى فان الذى ينبغى ان يعبد وينبغى ان يوجر
ويجزى ويليق ان يتوجه اليه ويخضع له ويخشع لمقامه ولحضرتة هو الرب الذى يربى
الانسان ويعطى كل شئ حقه من الماديات والمعنويات ومن الجسمانيات و
الروحانيات ومن التكوينية والاعتباريات فيصير صحيح الخلقة لاسقيمتها
وعالمها بالقضايا لاجاهلها وعارفاً بالحقائق لاذاهلها ويصير متمكناً فى الخلق على

البرية ورئيساً على الرعية في سياسة المدن الى سياسة المنازل والبدن وغير ذلك من الكمالات فلا ينبغي ان يعبد في قبال هذا غيره وان يرغب بحذاء هذا الوجود لوجود اخر فالرب الذي خلقكم وخلق الذين من قبلكم فيكون محيطاً على المخلوقين فان من تصدى خلقكم و تصدى خلق الذين من قبلكم تصدى خلق كل شيء غيركم من الامور الخالية الفانية لاالباقية ومن الامور الاتية وعلى ذلك كله لم يكتف في ترقيق شعور البشر الى جانب العبادة الصالحة بذكر الرب الذي خلقهم وخلق من قبلهم بل اتى بما فيه مصلحتهم اليهم والكمال المرجوع لديهم وهو التقوى الذي هو غاية آمال الكملين ونهاية طموح العارفين فعقب قوله اعبدوا ربكم بقوله لعلمكم تتقون حتى يتوجه عامة الناس ومجتمع البشر الى الاثار الخاصة الدنيوية فضلاً عن الخيرات الاخروية التي يترتب على تلك العبادة.

الامر السادس: ربما يتوجه السؤال من وجه الا تيان بقوله تعالى والذين من قبلكم فانه لافائدة فيه بعد التنبيه على ان ربكم هو الذي خلقكم فاعبدوه لعلمكم تتقون وكان يكفي في توصيف الاول توجيه الناس الى لزوم عبادة الرب الذي خلقكم فان خالقكم يستحق العبادة دون الاوثان والاصنام فالتوصيف الثاني مما لا يترتب عليه غرض واضح ونظر صحيح.

ثم ان هذه الاية خطاب عام قانوني كما سيأتى في البحوث الآتية انشاء الله تعالى فمن كان يقرئها في صدر الاسلام كان من الناس ومن الذين خلقهم الله وخاطبهم واذا هلكوا وما توايندرون في قوله تعالى والذين من قبلكم بالقياس الى الطائفة الاخر التي لا تزال توجد فاغتنم وتذكر.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المسألة الأولى في الفقه

الأولى : اختلفوا في شمول الخطابات الموجودة في الكتاب والسنة للمعدومين وقت النداء والخطاب الى اقوال واء وهذا المسئلة مورد الخلاف بين الخاصة والعامة فمن العامة من يقول بالشمول ومن الخاصة من يقول بامتناع الشمول او بمجازية الشمول وحيث ان الحق احق ان يتبع دون عقول الرجال فننقل الاقوال بلا طائل ولا سيما قول من زعم اختصاص الخطاب بحاضرين مجلس المخاطبة والامر والتهى و يكون الغائبون والمعدومون مشتركين مع الحاضرين في الاحكام لادلة الاخر العقلية والنقلية لقصور الادلة كثيرا عن شمول النساء مع قيام الادلة الخاصة على اشتراكهن مع الرجال في التكليف الاما مقام الدليل على خلافه.

والذى هو التحقيق انه لا قصور في شمول الخطابات والقوانين العامة الكلية عن شمول جميع الافراد لان المخاطبة والامر والنهى ليس مع الغائبين ولا المعدومين بل الاحكام معمولات على العناوين الكلية على نهج القضايا الحقيقية وهذا الامر مما يتضح سبيله بمراجعة القوانين المصوبة في مجالس التواب والشيخو فكما لا تصور فيها بالنسبة الى المعدومين والغائبين كذلك الامر هنا هذا مع ان كثيرا من الاحكام المجمولة ليست مشتملة على الخطاب والنداء والامر والنهى.

وبالجملة تفصيل المطلب في تحرير اتنا الاصولية والخطابات الموجودة في السلف و في النصايح والاشعار بالنسبة الى الانسان وبنى آدم مثل القوانين العامة الانشائية والشبهة في قبال هذه المسئلة من الشبهة في مقابل البديهة وكما ان القضايا الاخبارية كقولك النار حارة وكل انسان ضاحك لا يقصر عن شمول المعدومين لانه حين الانعدام لشمول وحين الوجود لا قصور في الفاظ القضية الانشائية والاخبارية كذلك القضايا الانشائية والقوانين. هذا كله

مع قطع النظر عن بحث يخص به الخطابات القرآنية دون القوانين الواردة في

السنة النبوية والاحاديث العلوية والجعفرية وهو ان المخاطبة الحقيقية لا تحصل بين الرب والمربوب فان الجبرئيل يحكى للرسول الاعظم وهو صلى الله عليه واله يحكى للامة فلا يخاطب الله تعالى احد الا الجبرئيل امين الوحي ولا الرسول المبلغ ولا الامة الاسلامية كما لا يخاطب الجبرئيل الرسول الاعظم ولا الرسول احداً فما في الكتاب الالهى كله بشكل الخطاب والتداء وليس بواقعها وحكاية الامر والنهي توجب الامثال قهراً ولكن لا يكون الخطاب حاصلًا بين الامر والمأمور والنهي والمنهى عنه وهكذا ولنا في هذه الورطة بحث عميق خارج عن افق الخاص بل خاص الخاص وبما نشير اليه في المسائل الراجعة الى كيفية الايجاء والوحي ويحصل هناك ان الخطاب يمكن ان يحصل حقيقة فافهم واغتنم.

وبالجملة تحصل ان امثال الخطابات القرآنية ولولم يكن خطاباً حتى يستتبع المحاذير العقلية ولكنها قانون عام كلّي يشترك فيه الحاضر والباد والمعدوم حين المعدومية لاشيئ حتى يتوجه اليه التكليف واذا صار شيئاً يسمى انساناً يتوجه اليه هذه الخطابات بحسب ما يشمل عليه من الاحكام التكليفية والوضعية؛ نعم المجنون وغير البالغ اما خارجان للانصراف اولدليل والتحقيق عدم تمامية الانصراف نعم بحكم العقل لا ينتجز التكليف بالنسبة الى المجنون ومن يلحق به وبحكم الشرع لا ينتجز التكليف بالنسبة الى طائفة من غير البالغين ولا ينبغي الخلط بين الشمول الانشائي والشمول على نعت التنجيز كما تحرر في الاصول بتفصيل.

المسئلة الثانية: اختلفوا في مسئلة تكليف الكفار بالفروع الى اقوال والمسئلة خلاقية بين اهل الوفاق والخلاف والمشهور بين اصحابنا تكليفهم بها وذهب الكاشاني والمحدث البحراني الى القول الثاني والمسئلة بتفصيل يأتي ذيل بعض الايات المستدل بها على هذه المسئلة والذي نريد الاشارة اليه هو ان هذه الاية حسب عمومها تقتضى عدم اختصاص التكليف بالفروع في حق المسلمين والمؤمنين فان العموم المستفاد منه يورث انسحاب قلم التكليف الى قاطبة الانام و يوجب

اشتراك الكلّ في وجوب القيام بالعبادة عند الربّ ذى الفضل والانعام فاذا وجبت العبادة عليهم كالصلوة وغيرها فغير العبادات اولى بذلك نعم هنا شبهة اشترنا اليها في الاصول بانّ هذه الآية لا تدلّ على وجوب العبادة تكليفاً فانّ ما هو الواجب بين العبادات هي العناوين الخاصة كالصلوة والصوم والحج وغيرها والعبادة هو العنوان المشترك بينها ولا يمكن ايجاب هذا العنوان ثانياً فيكون الامر هنا للارشاد والتوجيه الى العبادات المشروعة الواجبة؛ نعم لا تدلّ على لزوم كلّ عبادة مشروعة حتّى المندوبات بل هي ارشاد الى لزوم ان يعبد الله تعالى وحده ولا يكون له شريك في العبادة من الاوثان والاصنام من غير تعرض لها بالنسبة الى الايجاب التكليفي او الزام كل صنف من العبادات المشروعة في الاسلام كما اشترنا اليه فيما سلف.

وربما يخطر بالبال أنّ القدر المتيقن من الاصناف المندرجين في هذه الآية الكريمة هم المؤمنون في العبادة والمشركون فيها وهم مع اعتقادهم بالله العالم ومع علمهم بالمبدء والمعاد في الجملة كانوا يتخذون الاصنام معبودين والاوثان مسجودين نزلت هذه الآيات هدايتهم وارشادهم فكيف يمكن ان يكون الارشاد في هذه الآية ناظراً الى غيرهم المؤمنين فهذه الطائفة كانوا من الكافرين بالضرورة وتكون مورد النظر في هذه الآية الشريفة بالبداهة ولا معنى لارشادهم الالزامى الى عبادة الله تعالى مع عدم كونهم مكلفين بالصلوة وحيث دلت الآية على تكليفهم بالصلوة فيعلم تكليف ساير الفرق من الكفار بها وبغيرها لعدم القول بالفصل الراجع الى القول بعدم الفصل فيصير مقتضى الاجماع المركب اشتراك الكلّ في جميع التكاليف وتمام الكلام حول المسئلة يأتي في غير مقام.

ان قلت: يمكن الالتزام بانّ العبادة بعنوانها من الواجبات الشرعية قضاء لحق الاوامر الظاهرة في الوجوب التكليفي.

قلت: لامناقشة في كبرى المسئلة وهو انّ الاوامر ظاهرة في الوجوب التكليفي

وساير الدواعي تحتاج الى القرينة ولكن لنا المناقشة في ان الامر في هذه الآية لو كان مستتبعا للتكليف يلزم تعدد العقاب عند ترك الصلوة وغيرها لان الصلوة ايضا واجبة شرعية بالضرورة فن تركها يعاقب على ترك الصلوة مرة وعلى ترك العبادة اخرى وهذا مما لا يمكن الالتزام به هذا وقد تحررنا في الاصول ان العناوين التي بينها نسبة العموم والخصوص المطلق لا يمكن ايجابها التأسيسي كما لا يمكن ايجاب العنوان الواحد مرتين مثل اذا ورد اضرب زيدا ثم ورد اضرب زيدا كما لا يكون الامر الثاني تأسيسا ولا يعقل ذلك كذلك الامر هنا فان النسبة بين الصلوة والعبادة عموم مطلق وما كان شأنه ذلك فلا بد من التصرف في احدي الهيئتين اما هيئة الامر الأول او الثاني وحيث ان انكار وجوب الصلوة غير ميسور فيحمل الامر هنا على الارشاد والتوجيه العقلاني فاغتنم.

المسئلة الثالثة: من المسائل الخلافية المحتررة في الكتب العقلية اسسها في الكتب الاصولية ايضا طائفة من بحثها هو ان العقاب والعذاب والجحيم والعتاب يكون بالاستحقاق سواء كان بنحو الجمالة او التبعية ولكن الثواب والاجر والجنة والجزاء هل هو بالاستحقاق فيكون العبد ذاق على ربه ام هو بالافضال والانعام وتفصيل المسئلة يأتي لمناسبة اوضح وذيل بعض الايات الاخر انشاء الله تعالى واجماله ان هذه الآية ربما تدل على ان الاستحقاق بلا اساس لان الامر بالعبادة يكون مقللا بان الرب يستحق العبودية لانه الذي خلقكم وخلق من كان قبلكم وما يأتي بعد ذلك فلا يستحقون شيئا بل اللازم والواجب عليهم عقلا او شرعا هي عبادته لاجل هذه الجهة وتلك النعمة والعطية وانت خبير بما فيه فان الترغيب بعبادة الله تعالى وتوجيه الملة الاسلامية وغير الاسلامية الى الطريقة الصحيحة في عبادتهم بترك عبادة غيره تعالى من الاوثان المنصوبة على اكناف الكعبة او الاوثان والاصنام الانسانية بالتوجه الى الدنيا وشؤونها في العبادة بل وشؤون الآخرة في باطن ذواتهم و حقيقة حالهم كما مضى تفصيله فيما سلف ذيل سورة الفاتحة بعونه

تعالى وهدايته فإن الترغيب من الامور العقلانية الراجعة بين المولى العرفية و العبيد من غيرتناف بين ذلك وبين كونها بالاستحقاق اذا اقتضى الدليل الاخر ذلك فهذه الاية لا تدل على ان علة وجوب العبادة هو التقيد المذكور في الاية لان التقيد والتوصيف يمكن ان يكون بلحاظ امر اخر اشير اليه فلا تختلط المسئلة الرابعة اختلفوا في مشروعية عبادة المراهقين والمميزات الى قولين او اقوال فقل او يحتمل ان يقال بانها غير صحيحة فعلى المولى منعهم عنها كما عليهم منعهم عن سائر المحرمات وقيل بانها عبادات تمرينية وليست صحيحة وقيل وعليه اكثر المعاصرين انها صحيحة و استدلوا لصحتها بان الامر بالامر بالشئ امر بذلك الشئ فتكون عبادة الصبي صحيحة لقوله (ص) على ما نسب اليه مروا اطفالكم بالعبادة وقد تحررنا في محله ان هذه المسئلة غير تامة عقلاً ولا تحتاج في صحة عبادتهم الى الامر هذا ويكفي لصحتها العمومات والاطلاقات فانها تشمل الابناء كما تشمل الاباء وانما لا تجب على الطائفة الاولى للقريئة على عدم الوجوب ولا قريئته على عدم وجود الامر فقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا يكفى بكون المميزين ولا سيما اهل العلم منهم مندرجين فيه فيكون الامر بالعبادة مستكشفاً عن الامر الارشادى العام ضرورة ان المرشد اذا كان هو الله ويكون الارشاد عاماً والمرشد اليه عاماً يعلم منه ان المرشد اليه معروف وليس بمنكر فاذا كان كذلك فيكون مأموراً به بالامر المخصوص به لانها به تصير معروفاً وهذا التقريب ينفعكم في استكشاف كلفة الكفار بالفروع نعم لاحد دعوى ان الاية ليست الا بهد زجر عبدة الاوثان فلا مصداق لها في عصرنا فاقم.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الكلام

من المسائل الخلافية ما نسب الى جمع من الحشوية حيث توهموا انّ التوغل في الاستدلال على المسائل الالهية وعلى وجود الصنایع ممّا لا يجوز لانّ النظر لا يفيد العلم ولو كان يفيد العلم ولكنه غير مقدور مع انّ ذلك بدعة ولم يأمر الرسول (ص) به وقال الفخر هذه الآية تدل على جواز الاستدلال واتخاذ البرهانيات لاثبات رب الصانعات واله الكائنات حيث اردفه تعالى بما يدل على وجود الصانع؛ وانت خبير بما فيه ضرورة انّ الاردا ف بما يدلّ اعم من الاستدلال وهذا من الفخر عجيب و ان ليس منه بعجيب ثم ان استدلال الرب لا يرخص لاستدلال الخلق والذي هو المهم انّ هذه المسائل من الحشوفي الكلام ولو كان عن غير الحشوية فضلاً عما اذا كان منهم خذلهم الله تعالى فانّ آرائهم امّا ان تكون من سخافتهم الروحية او نقارهم باصول المذاهب ضرورة انّ العقل الفطري على الاستدلال نعم هناك مشرب احلى اشيراليه الشاعر العارف الفارسي

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود
وحول هذه المسئلة والاستدلال بحث يأتي في موقفه انشاء الله تعالى

تذييل

من المسائل الخلافية في الكلام وفي الاصول انّ التكليف بالمحال هل يجوز ام لا وقد استدلل بهذه الآية احياناً على جوازه فانّ ادل الشئ على امكانه وقوعه وفي هذه الآية تكليف بالنسبة الى المؤمنين والكفار مع سبق اخباره تعالى بانهم لا يؤمنون وانهم عن ضلالتهم لا يرجعون؛ وانت قد عرفت في ذيل الآية السابقة انّ هذه الاخبارات ربّما تكون لحث الناس الى الايمان وليست الآية متعرضة لقضية

شخصية حتى يلزم كذبها هذا أولاً وثانياً أنّ ما هو المحال هو تكليف الكفار بالعبادة بما هم كفار وأما تكليف الناس بالعبادة وفيهم الكفار فليس من التكليف المحال ولا بالمحال لما عرفت أنّ التكليف القانوني العام جاز ولا يقاس بالتكليف الشخصي والجزئي هذا وثالثاً لدلالة بالصراحة على العموم حتى يتم استدلال لا مكان دعوى اختصاص الآية في الذين لم يخبر الله تعالى عن حالهم فتكون الآيات السابقة قرينة على صرف هذه الآية عن العموم والاطلاق فاغتنم وكن على بصيرة من أنّ الأمر في الآية إرشادي لا تكليفي رأساً كما مر ولا لجل ذلك تركنا كثيراً من البحوث العلمية هنا الرجعة إلى كيفية فرض تكليفه تعالى للعباد فلا تختلط.

عود إلى بدء قد اشرفنا إلى أنّ هذه الآية تدلّ على إمكان التكليف بالمحال خلافاً لاكثر المخالفين ووجه الدلالة أنّ الجمع بين عموم هذه الآية وعموم قوله تعالى أنّ الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون توجب إمكانه ضرورة أنّ من شرائط التكليف والأمر احتمال الإثراء واحتمال الانبعاث أو القطع به وفي صورة القطع بعدم التأثير لا معنى للأمر.

وهذا هو البحث المعنون في الأصول تحت عنوان أنّه هل يجوز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه أم لا وقد ذهب أصحابنا إلى الثاني وأكثر المخالفين إلى الأوّل وقد تحرّر تحقيق المسئلة في محله واجماله أنّ هذه المسئلة من فروع مسئلة أخرى وهو أنّه كيف يعقل صدور الأمر الجدي بل التكليف الجدي من العالم بالهويات بالنسبة إلى طائفة العصاة والكفار والملحدين والفساقين الذين لا يسمعون ويستهنون ولا يؤمنون سواء توجه إليهم الإنذار وعدمه وتصير النتيجة امتناع عقابهم لأنّه فرع التكليف الممنوع في حقهم وبالجملة امتناع تكليف الفاقدين شرط التكليف كاحتمال الانبعاث والانزجار.

في الأوامر والنواهي واضح وهذه الآية بضميمة ما سبق يمكن أن يستدل فيها على

المسئلة الكلامية وهذه المسئلة اصولية وتصير النتيجة عدم استحقاق طائفة من الفجار للعقاب ولذلك ذهب جمع منا الى ان الاوامر بين ما هي اعذارية وبين ما هي واقعيه؛ واما الاوامر الواقعيه كالاوامر الشايعة المتعارفة الى من يحتمل في حقه الاستماع والتاثير واما الاوامر الاعذارية فهي تلك الاوامر المتوجهة الى هؤلاء الناس من الاضلين الساقطين القاسطين فان بها ينقطع اعذارهم ليهلك من هلك عن بينه ويحيى من حي عن بينه وهذه الاوامر يستحقون العذاب والعقاب وفيه ان الاوامر الامتحانية والاعذارية ولو كان اوامر واقعيه في وجهه وصادرة عن جد الا ان مجرد كون الامر صادراً من الجد لا يليق بان يكون موجبا للاستحقاق ضرورة ان الله تبارك وتعالى لا يريد الانتقام ولا يريد قطع عذر العباد بل يريد الهداية والاصلاح فانه ارحم الراحمين.

فعلى هذا الواجب العبد العاصي الكافر بان سبب استحقاق ساير اهل النار ليس الا انهم مكلفون بالاصول والفروع وقد اراد الله منهم الايمان والهداية فكفروا ولم يمتثلواوامره التكليفية واما نحن ففى غلص لم يكن الله تعالى يريد متاشيئاً جداً ولا يعقل ان يرشد ناجداً الى ما لا يسمع ولا يمكن من توجيه الاوامر الارشادية الجدية بالنسبة اليهم فعليه كيف يعقل ان يعاقبنا على ما لا يريد منا وان شئت قلت فليكن عقابنا على ما يعاقب الاخرين. وليس قطع العذر كافياً لاستحقاق العقوبة فاذهب علمائنا الاصوليين الا بعضهم اليه من ان حل هذه المشكلة بالاوامر الاعذارية ممكن غير واقع فى محله.

والذى تنحل به هذه المشاكل احدها من الامور الثلاثة الاولى ان العقاب من تبعات الذوات والاخلاق والافعال والاوامر الشرعية الطاف في الواجبات العقلية؛ الثانى ان امتناع التكليف من ناحية سوء اختيار العبد فلا يكون حينئذ هولاء العباد معذورين وبالجملة ربنا لا يتوجه اليهم التكليف لقصور فى المقتضى اولوجود المانع الراجع اليه ايضا وربما يكون ذلك لاجل امتناع العبد عن الامثال

والعقلاء بنائهم على استحقاق هذا العبد.

الثالث: ما اشرنا اليه في هذا الكتاب مراراً وتنقيحه في الاصول ان امتناع التكليف في حقهم ناشى من تخيل انحلال الخطابات الكلية القانونية الى الخطابات الشخصية الجزئية وحيق قد تحصل في مقامه فساد هذا الانحلال يصح التكليف الفعلي بالنسبة الى طائفة العصاة والعاجزين والكفار والمنافقين والفجار والجاهلين المعلوم عدم استماعهم الى التكاليف وجميع العباد مشتركون في هذا التكليف ومختلفون في الاعذار فمنهم من يقبل عذره ومنهم من لا يقبل عذره وعندئذ ينحل كثير من المشاكل العلمية في شتى النواهي ومختلف الميادين ونحن نشير اليها في محالها وتحقيق اصل البحث ليطلب من موسوعتنا في علم الاصول والله هو الموفق المؤيد.

بحث هذه الاية لمكان الامر بالعبادة والحث عليها ولمكان نسبة الاتقاء الى الناس ولمكان ترجى الاتقاء منهم تدل على فساد مسلك القائل بعدم اختيارية الافعال وهم الاشاعرة ولو امكن المناقشة في الامر وفي الترجى لا يمكن المناقشة في الثالث ضرورة ان المتوقع هو حصول الاتقاء والتقوى من الناس وانهم يعبدون الله حتى ينسلخوا في زمرة المتقين بافعالهم وافكارهم المطابقة لاصل الشرع ونظام الاسلام.

المبحث الأول: قد اختلفوا في أنّ التفرقات الزمانية والكميات المتصلة الامتدادية لها الكينونة السابقة الدهرية او السرمدية بهوياتها الشخصية الوجودية الى آراء تفصيلها في قواعدنا الحكمية واجاله انّ البراهين العلمية المشفوعة بالمكاشفات المنسوبة الى ارباب البصائر قائمة على أنّ التفرقات الزمانية مجتمعات دهرية و التفرقات الدهرية مجتمعات في عالم السرمد وانّ كلّ موجود في العالم السفلى الواقع في عمود الزمان له السبق لكيونته الجزئية الوجودية فيكون نسبة الكلّ اليه تعالى نسبة الحاضر فلا غائب عنه تعالى ولا جل هذه الخاصة الثابتة للاشياء القاطنة في المتدرجات يصح خطابها بقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم فهذه الآية واشباهها تشهد على أنّ كلّية الحوادث الجوهرية والعرضية المتحركة المتدرجة بالطبع حاضرة عنده ليصحّ المواجهة والمقابلة والخطاب والعتاب وتفصيل المسئلة ذيل بعض الايات الاخر انشاء الله تعالى .

المبحث الثاني: اختلفوا في علمه تعالى بالجزئيات الى اقوال فمنهم من انكره و منهم من اثبت ذلك على سبيل الكلية ومنهم وهو القول الفحل والرأى الجزل انه عالم بها على سبيل الجزئية وربما يستدل بهذه الآية على القول الاول ضرورة انّ قوله تعالى لعلكم تتقون لا ينبغي ان يكون حقيقة الأعلى فرض الجهل في حقّه تعالى وتقّديس كما هو مقتضى ساير موارد استعمال كلمات التّرجى والتوقع ولذلك ابتلوا بهذه المشكلة في الكتب الاصولية وفروا منها كل فرار او هرب بوامنها مهر باخاصاً وانت قد احطت خبرا بما تلوناه عليك في بحوث اللغة والصرف ما لا يزيد عليه وتبين بحمده وثنائه انها كلمات استعملت في معانيها الحقيقية من غير ان يلزم منه عجزه تعالى ولا جهله تبارك وتقدّس وتحصل فيما سلف انّ الآية لودّلت على جهله لدّلت على عجزه وحيث انّ عجزه تعالى ممنوع عند كافة الانام فدلالتها على جواز جهله ممنوعة

جداً ايضاً هذا مع ان المسائل العقلية لا تقتنص من الاطلاقات العرفية ولا من المفاهيم اللغوية ولو كانت قرآنا ضرورة ان الاستعمال اعم من الحقيقة ولاسيما في الكتاب.

المبحث الثالث: من المسائل الخلافية بين اهل النظر من المتكلمين واصحاب الشريعة والفلاسفة واختلافه فيه اشد الاختلاف حتى اشتد النزاع بين ارباب الحكمة وربات المعرفة هو ان الموجودات الزمانية والكائنات المتدرجة الوجود في الطبيعة بذاتها او بعوارضها بل هي مستندة اليه تعالى بلا وسط فيكون خلق التأخر والتقدم متساوي النسبة اليه تعالى في كون الكل معلوله تعالى ومخلوقه ومفعوله ام هناك اوساط مجردة ومادية هي العلل المباشرة وهو تعالى خالق العلل المتوسطة وناظم العوالم الكثرة المترتبة فيكون عليته للتأخر الوجود في المادة والمدة باعتبار عليته لعلله المتقدمة على وجه لا يلزم منه نقص وتنازل ولا تحديد وتركيب وفي هذه الآية الشريفة اشارة الى المذهب الاول حيث قال اعبدوا ربكم الذي خلقكم من استناد الخلق الى الله تعالى الظاهر في انه لا واسطة ولا خالقية لغيره تعالى فلا يكون بين المتأخرات القاطنة في عمود الزمان والمكان وبين المجرد الاول والرب الحقيقي ووسطه كالعقول العشرة التي يقول بها المشائون ولا العقول الطولية والعرضية التي تقول به الاشراقيون فهناك ليس الا اله العالمين وخالقية التي هي فيضه المقدس والوجود المنبسط والمخلوق الذي هو على حسب اختلاف الدرجات في ذلك الانبساط مختلف الوجود فمنه ما هو مجرد ومنه ما هو متمم ومنه ما هو مادي ممتد وزماني طبيعي كما ذهب اليه ارباب العرفان والعرفاء الشاؤون بعين الشهود والبرهان.

اقول: هناك نظران الاول في ما هو التحقيق في مسألة كيفية حصول الكثرة في العالم وهو امر ياتي انشاء الله في محل انسب وتعريف احسن والثاني في ان الآية هل تنافي المقالات الاخر فان قلنا بان لازم القول بالوسائط كون نسبة الخلق اليه تعالى

مجازاً فللاستدلال المزبور وجه وأما إذا قلنا بأن وساطة العلل التوسطة المجردة والمادة ليست وساطة ليست وساطة الایجاد والافاضة والابداع بل هي وساطة تشتبه الوسائط الاعدادية في المركبات المادية ويعبر عنه بممر الفيض في الوسائط المجردة على وجه يكون التأخر اشدّ قرباً منه تعالى بالقياس الى ما يباشره فلا يلزم المجازية في الاسناد فلا يتم الاستدلال.



مرکز تحقیقات کتب و تراث اسلامی



مرکز تحقیقات کتب و تواتر علوم اسلامی

المسائل الفقهية

قد مر في مطاوى الابحاث الماضية الاشارة الى ان هذه الاية لا تقتضى الألزوم
صرف الوجود من العبادة شرعاً او ترشداً الى ذلك وقال بعضهم انه امر بكل العبادة
وهو مختار التبيان وفي كلام صدر المتألهين ان المختار عندنا انه امر بما تيسر من العبادة
انتهى. والذي نريد الاشارة اليه هو ان من المسائل الخلافية في الاصول والفقه ان
الاصل في الاوامر هي كونها عبادية ام لا وقد تحررنا في محله ان التعبدية والتوصيلية
ليست من تبعات الامر ولا من اوصافه فان الامر في جميع المراحل له معنى واحد
وانما التعبدية والتوصيلية من خصوصيات المتعلقات ثم ان مقتضى اطلاق الادلة
كما تحرر عدم القيدية واما الادلة اللفظية من الاية والرواية فهي مذكورة في
الاصول والفقه و مقتضى فهم الشيخ قدس سره ان هذه الاية ربما تدل على اصالة
القيدية ضرورة ان ايجاب المندوبات غير جائز للزوم الخلف فتكون الاية ناظرة الى
ان ما هو في الشرع من الواجب والمندوب لا بدوان يؤتى به عبادة الا ما خرج بدليل
خاص من اجماع وغيره فتكون هذه الاية من تلك الايات المستدل بها على اصالة
التعبدية. وانت خبير بان الامر لا يقتضى الا ايجاد متعلقه واذا امتثل المكلف
يسقط حسب الاصل العقلاني فلا تجب العبادة حسب هذه الآية الامرة واحدة
هذا اذا قلنا بانها في مقام ايجاب عبادة الله تعالى واما ما هو الحق ان هذه الاية
واشباها كلها في مقام الردع عن عبادة الاوثان والاصنام وفي موقف ارشاد العقلاء
واهل الفهم الى ان العبادة لا تليق الا للرب الذي خلقكم لا للرب الذي علمكم
كمعلم العلوم المتعارفة ولا للرب الذي يربكم ويحافظكم ويدافع عنكم
كالمستخدمين عليكم فالذي يليق وينبغي له العبادة هو الرب الخالق لكم وممن
قبلكم فلو شئتم ان تعبدوا فاعبدوا الله لا غيره واما لزوم عبادة تعالى
او وجوبها الشرعى ولو مرة واحدة فهو غير ثابت بهذه الآية فضلاً عن وجوب الكل

او وجوب ما تيسر وقد تبين فيما سلف ان هيئة الامر في امثال هذه الايات لا يعقل ان تكون للايجاب التكليفي فلا تخطط وكن على بصيرة من امرك .

بحث عرفاني ورمز ايماني

قضية هذه الاية ان العباد من تبعات الربوبية وان مقتضى الاسم الرب هو الامر بالعبادة لانها عين الربوبية والتربية المعنوية اللازمة عليه تعالى بالنسبة الى كل الطوائف والملل ولذلك علق حسب الظاهر العبادة على الربوبية فعلى هذا تجب عبادة الاسم الخاص وهو الرب الذي خلق حسب اقتضاء الاسم والصفة فيشاهد السالك في سلوكه والعرفاء في محاضراتهم والناس عند القيام بالصلوة ونحوها الاسم الخاص ويرون هذا النعت ويجعلونه نصب اعينهم حين العبادة والخضوع و في وقت السجود والركوع ولا يصلح ساير الاسماء والنعوت وقضية الآية الاخرى ولقد بعثنا في كل امة رسولا ان اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت (٣٦/١٦) هو ان العابد يراعى الاسم الجامع الله ويحضره في قلبه بهذا الاسم الكلي ويعبد الذات الاحدية الالهية تحت هذا اللواء والعنوان فيلزم المناقضة بين الايتين ضرورة ان اختلاف التعبير ينشأ من الاختلاف في ما هو مقتضى الاسماء والصفات وربما يكون السالك الراعى جانب الاسم الخاص في العبادة اقوى سلوكا واقرب وصولا ممن يعبد الله على الاسم الاخر كالعالم والقادر وربما ينتهي هذه المسئلة الى ان من السالك العابد من لا يعرف الله ولا العالم ولا القادر بل يعرف رب العالم فيعبده ويستعين منه غير متوجه الى ساير الصفات والعناوين ولا يكون في هذه العبادة مشركا ولا متخلفا.

والذي هو التحقيق ان جميع الاسماء لكونها محاطة تحت الاسم المحيط الجامع يكون ذلك الاسم فيه جميع الخواص والاثار فلا تهافت بين الايتين هذا مع ان عبادة رب العالمين والرب الذي خلق كل شئ واحسنه وقدره ونعم ما احسن

وقدر ترجع الى عبادة الله في هذه الآية لأن النظر هنا آلى وما هو المنظور فيه استقلالاً هو الاسم الجامع الله عزّ وعلا.

تنبيه وإيقاظ: أنّ عبادة كلّ شئى بحسبه وهذه الآية لمكان عمومها وإطلاقها ربّما يدعو الناس في جميع مراحل وجودهم وفي كلّية النشآت السابقة واللاحقة الى عبادة الله تعالى وقد قال بعض المشايخ أنّ الجنة التي ليست فيها الصلوة لا خير فيها فلا يكون دار البرازخ المتوسطة ودار الآخرة القيمة الكبرى والعظمى على تفاوت درجاتها دار الفراغ عن العبادة ومناجاة ربّ العالمين فيعبد الناس حسب مراتب معارفهم ربّ العالمين على مقتضى ما يشتهون فإنّ فيه ما تشتهى النفس وتلذّ الاعين والبرازخ روضة من رياض الجنة فعبادة الله في كلّ نشئة مطلوبة بل لازم عقلاً وشكره تعالى واجب عند كافة العقلاء في كافة الحالات فهم في هذه النشئة يكون مكلف وفي النشآت الاخر تكون العبادة لجمع من اهل الخير والصلاح ولطائفة من ارباب الشهود والفلاح عيّن الرضا والالتذاذ كما هي كذلك لاهلها في هذه النشئة وقدم مراتب الناس ومرتاتب العبادة في ذيل آيات سورة الفاتحة أنّ من الناس من يعبد الله ولو كان فيها النار والعذاب الخالد.

مذهب عاشق زمذهبها جدا است عشق اسطرلاب اسرار خدا است

إشارة ملكوتية واناة علمية: قد اشتهر بين اهل الوفاء والصفاء حتّى شاهدوا هذا الامر في المرائى والخلوات أنّ عبادة غير الله تعالى لا يمكن ان يتحقّق فيكون الامر بالعبادة مسوقاً من المرحلة الى المرحلة و يكون توجيه الناس من عبادة الاصنام والاثوان الى الربّ الذى خلق الانسان من باب اختلاف المظاهر والظواهر.

اگر کافر بدانستی که بت چیست یقین کردی که حق در بت پرستی است

وقضى ربك ان لاتعبد والآيات وقد ورد عن ابن عباس حسب ما قيل انه قضاء تكويني والله العالم وبالجمله يمكن الجمع بين هذه المقالة وبين الآية بان الامر فيها ليس الاصيانه عن الخطا وفي الفكر وحفاظا عن الاشتباه في القول ولاخطاء ولاشتباه في ذات العمل حسب الواقع حسب الواقع فان الحمد لله رب العالمين فكيف يقع العبادة لغير الله تبارك وتعالى والله هو المؤيد والمسدد واليه المرجع والمآب.

اشعار بجثي ومكاشفة ايقانيه: قد خاطب الناس في هذه الآية بقوله اعبدوا ربكم وقال في الآية الاخرى المذكوره انفا ولقد بعثنا في كل امة رسولا ان اعبدوا الله وعندئذ يطلع البحث الالهى حول ان المخاطبة هل هي من الله تعالى او من الرسول او منها بعد الفراغ عن ان التفصيل بين الايات في هذه المرحلة و الورطة بان هذه الاية من الله تعالى والاية الكذائية من الرسول غير صحيح كما تحرر فن قائل ان المخاطبة من الله والنسبة الى غيره من المجاز لانه رسول ووسط لحكاية كلام الله تعالى وليس هو شرعا ولا مخاطبا بالاقتباس وهذا هو رأى الاكثر وقاطبة علماء الشريعة في كيفية استناد الكتاب العزيز اليه تعالى والى الرسول (ص) والامين للوحى (ع). وربما يقال ان من هذه الخلاف في النسب يظهر الاتفاق في المنتسب اليه في وجه خارج عن افق الناس خواصهم فضلا عن عوامهم وتفصيله في مباحث الوحى والتنزيل وكيفية الایحاء ونزول جبريل.

واجماله ان المسافر الى الله تعالى بعد الفوز بالوحدة برفض سرايل الكثرة ونزع نسب المادة والمدة وخلع نعال الفعل والفكرة يتصل روحه القدوسية الى اسماء الرافعة فتخرق ابصار القلوب حجب النور وتصل الى معدن العظمة وتصير ارواحهم معلقة بعز قدسه و متدلية بنور شوكته فلا يبقى ولا يذر شيئا من جلاباب البشرية الا ويطرحها من ورائه فيصير يده الذى يفعل به ولسانه الذى يتفوه به ورجله الذى يمشى به فكلامه كلامه وصحبته صحبته ونسبته نسبته فاذا فرغ عن

هذه السفرة الاخيرة الصعودية والعرضية يشرع الى السفرة الرابعة الخلقية و يرجع الى الناس بما ينطق به ولا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى علّمه شديد القوى ففي هذه الآية بالنسبة الى الاية الاخرى اشعار الى هذه المائدة الملكوّية والمعجون السرمدي فليكن على بصيرة من الامر حتى يظهر لك حقيقة القصة ومخ القضية وكى يطلع الفجر وما هو بالهزل وليس الصبح بقريب.



مركز تحقيقات علوم اسلامیة



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

التفسير التأويلي على خلاف المسلك المشتهر

فعلى مسلك الاخباريين يا ايها الناس يعنى ساير المكلفين من ولد آدم اعبدوا ربكم اطيعوا ربكم من حيث امركم ان تعتقدوا ان لا اله الا الله وحده لا شريك له ولا شبيه له ولا مثل له عدل لا يجور جواد لا يبخل حلیم لا يعجل حكيم لا يخطئ وان محمداً عبده ورسوله (ص) وبان آل محمد (ص) افضل آل النبيين و علي (ع) افضل امم المرسلين الذى خلقكم من نطفة من ماء مهين فجعله فى قرار مكن الى قدر معلوم فقد رنا فنعم القادر والعالمون وقريب منه اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم اى اعبدوا بتعظيم محمد (ص) وعلى بن ابي طالب (ع) والذى خلقكم نسماً وسويكم من بعد ذلك وصوركم واحسن صوركم وخلق الله الذين من قبلكم من ساير اصناف الناس لعلكم تتقون اى وخلق الذين من قبلكم لعلكم كلکم تتقون اى لتتقوا كما قال الله عز وجل وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون. وقريب منه اعبدوا الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون اى اعبدوه لعلكم تتقون النار ولعل من الله واجب لانه اكرم من ان يعنى عبده الى منفعة ويطمعه فى فضله ثم يخيبه انتهى ما فى رواية عن تفسير الامام وقريب منه يا ايها الناس اعبدوا ربكم وتفكروا فى امر الله فان افضل العباد ايمان التفكير فى امر الله وفى قدرته وليست العباد الصلوة والصوم انما العباد فى التفكير امر الله عز وجل لعلكم تتقون بحسب مقام العمل فان الحكمة النظرية ابتداء العملية وعلى مسلك اصحاب الحديث يا ايها الناس للفريقين جميعاً من الكفار والمنافقين اعبدوا ربكم اى وحدوا ربكم الذى الذى خلقكم والذين من قبلكم هكذا عن ابن عباس.

وعن ابن عباس ايضا وعن ابن مسعود وعن ناس من الصحابة يا ايها الناس الخ يقول خلقكم وخلق الذين من قبلكم لعلكم تتقون اى تطيعون عن مجاهد.

وعلى مسلك ارباب التفسير واصحاب الرأى والتدبير يا ايها الناس من الكفار والمنافقين والمشركين وغيرهم حاضريهم وغائبيهم اعبدوا ربكم وتوجهوا حين العبادة الى ربكم واحضروه في قلوبكم وارفضوا الاوثان والاصنام واتركوهم ولا تنصبوها نصب اعينكم الذى خلقكم لا الذى خلقتهم بايديكم واكتموه عند الجماعة والحاجة والذين من قبلكم فخلق الناس كلهم وخلق غيرهم بطريق اولى ووجه اعلى لان الذى خلقكم اولى بان يخلق مادونكم فخلق ما تعبدونه من الاصنام والمعبودات وخلق العابد فهذا الخالق اولى بالعبادة من غيره لعلكم تتقون عن الامور الاخر الممنوعة فان الاجتناب عن عبادة الشركاء يستلزم الاتقاء والاجتناب عن ساير المعاصى والمكروهات والمحرمات وترك الواجبات والمندوبات.

وقريب منه يا ايها الناس الاقم من الموجودين والمعدومين حين الخطاب الذى يوجدون حين توجه الخطاب اليهم وهم بالغفول حذ التكليف شرعاً وعقلاً اعبدوا ربكم ولا تلتفتوا الى غير الله تعالى من ساير المربيات البشرية كمرنى التعليم ومرنى الامور الاخر السمادية فان الرب الذى خلقكم والذين من قبلكم تجب عبادته عقلاً وشرعاً فلا تكونوا من ارباب الريا والسمة والعجب والذكر واخلصوا لله تعالى دينكم وعبادتكم حتى تكون عبادتكم لله تعالى وتقع له لا لغيره خالصاً مخلصاً فى جميع نشأت وجودكم من البصر والسمع والحركات والسكنات الى القلب والروح والاسرار والخيالات فجميع الناس فى جميع الاحيان فى معرض الاخطار بالنسبة الى مراتب الشرك فى العبادة وتكون الاية امرهم الى العبادة الخالصة ورادعهم عن الشرك الظاهر فى البدن الى الشرك المستتر فى السر والحقى لعلكم تتقون من الخيالات الباطلة ومن الاوهام الشيطانية ومن الخطورات القلبية الواهية فتكونوا محققين بعين الله وموجودين بوجوده تبارك وتعالى.

وقريب منه يا ايها الناس اعبدوا بجميع انحاء العبادة وكافة الواجبات

والمسندوبات و بجمع اصناف الخضوع والخشوع بالقياس الى جميع مراحل وجودكم ومراتب تعيينكم ونشأت حقايقكم الظاهرية والباطنية والسرية والعلانية ولا تختصوا بالاثان والاصنام ومصنوعاتكم عبادة اية عبادة كانت واتى خضوع وحرمة بل عليكم حصر الخضوع والخشوع في ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم ولا تعبدوا غير هذا الرب ولا تركعوا ولا تسجدوا لغير الله ولا تواضعوا ولا تحترموا غير ما هو المحترم بالذات وغير ما هو يليق بذلك حقيقة وذاتاً فان غيره كله من الاوثان والاصنام ومن التوجه والالتفات الى سائر الاشياء عين العبادة والشرك الذى هو الظلم العظيم فاذا امركم بشيئ نأتمروا و اذا نهىكم فانتهاوا فلو كان التوجه والخضوع والتواضع لغيره بامر فله في الحقيقة ولا يقع لغيره عند التوجه والتفكر فخلقكم الله تعالى لعلكم تتقون بالعبادة عن سائر الوسوس الباطلة.

وقريب منه يا ايها الناس من سائر الاصناف غير الطوائف الثلاثة اعبدوا والتحقوا بالطائفة الاولى وهم المتقون ربكم الذى خلقكم فصلوا وصوموا وصلوا اتمكم المشروعة والصيام المأمور به على الوجه الذى يأتى به المتقون والذين من قبلكم على اختلاف الالسن والعنصر والديانة والمذهب والمسلك لعلكم تتقون وتلحقون بالمتقين الذين كانوا يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم يوقنون؛ فاتقوا الله حتى يستكمل كمالا تكم الخلقة والخلق والاعتقادية وتكونوا من الذين يؤمنون بالغيب وبالكتاب الذى لاريب فيه هدى للمتقين.

وعلى مسلك الحكيم يا ايها الناس الحاضرون ولاشيئ في العالم الا وهو حاضر عند ربه ولا غيب الا بالقياس اليه اعبدوا ربكم واخضعوا له ولا تستكبرون في جميع الآفاق والمواطن فاذا كنتم في عالم الشهادة فاركعوا مع الراكعين واذا كنتم في البرزخ فقعوا مع الساجدين واذا كنتم في القيمة ومع الملائكة المقربين فكونوا امثالهم فنهى سجد لا يركعون ومنهم ركع لا يسجدون فاعبدوا ربكم في العوالم السابقة واللاحقة حسب مقتضيات تلك العوالم والنشآت التى خلقكم والذين من

قبلكم المنتقلين عن الدنيا الى الآخرة والذين من قبلكم المنتسب الى ابيكم آدم
او الذين انتسبوا الى آدم قبل آدمكم في الارض اوفى غيره لعلكم ويطرجى لكم ان تتقون
ترجياً واقفاً وحقيقة بحسب النظرة الى اشخاصكم وان كان بحسب النظرة الى
الانواع وكلية النظام يمتنع ان ينسلخوا في عدة المتقين وفي زمرة المؤمنين.

وقريب منه يا ايها الناس القاطنون في عمود الزمان وغيره الحاضرون في
محضر ربكم اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لاجل انه خلقكم
فلا ترغبوا في شيء ولا يستحق احد منكم عليه شيئاً لانه يكفي ان يستحق العبودية
بخذاء خلقكم وبازاء اخراجكم تدريجاً من النقص الى الكمال وتربيتكم من
الطفولية الى الكبر والكحول وقد صنع بكم ما صنع بمن سبقكم من الآدميين
فضلاً عن غيرهم لعلكم تتقون باختياركم وبارادتكم وتتقون الله في المحظورات
والمشبهات باداء الفرائض وترك المحرمات.

وعلى مسلك العارف يا ايها الناس والاعيان الثابتة الملازمة للاسماء والصفات
الحاضرة بعين حضور الذات عند الذات اعبدوا وتوجهوا بجميع انحاء التوجه وجميع
الاجزاء والاعضاء على اختلاف المقامات والمقتضيات ربكم المقيد والاسم
الخاص وهو الرب فاحضر وافى قلوبكم صورة الرب والاسم المخصوص المضاف
اليكم الذي خلقكم بعد ما قدركم والذين من قبلكم قبلية زمانية ورتبة من ربآت
الانواع ومراتب التعيينات الطولية لعلكم مترغباً ومتوقفاً بعين التوقع التكوينية
الخارجية تتقون وترقون من التقيد الى الاطلاق ومن الضيق الى السعة فتصلون الى
بحار عبادة الله برفض التوجه الى اية حيثية كانت من المسميات والاسماء قوله

قوله تعالى: الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ/ ٢٢

مسائل اللغة والصرف

الاولى: الارض كرة مظلمة مركبة من الجواهر الفردة مؤتلة ج أروض و آراض و أرضون و راض جمع واحد متروك كليا ج ليلاة وكل ماسفل فهو ارض يقال من اطاعني كفت له ارضاً يراد به التواضع ومن المحتمل ان يكون وجه اطلاق الارض على هذه الكرة كونها ذات كلاء كثير في قبال ساير الكرات في المنطقة الشمسية وذلك لقولهم ارضت الارض وجدتها كثير الكلاء ثم ان في جميع الارض على الارض وغيره خلافاً وبحثاً طويل الذيل مذكور في تاج العروس.

وقال في المفردات الارض الجرم المقابل للسماء وجمعه ارضون ولا تحيى مجموعة في القرآن ويعبر بها عن اسفل الشيء لا يعبر بالسماء عن اعلاه انتهى؛ و يمكن ان يكون الجمع مع كونه شخصاً واحداً باعتبار قطعاتها و يؤيد ذلك قوله تعالى اعلموا ان الله يحيى الارض بعد موتها فان الارض اطلقت على قطعة منها.

والذى يهمنى ان الارض هل هي واحد بال شخص وهي الكرة المسكونة الحاضرة ام هي موضوع للمعنى الاقم والذى يظهر من بعض مواضع الكتب اللغوية

هو الاول والظاهر هو الثاني لما عرفت من ان معناها القابل للانطباق على كل سافل بالقياس فلا منع من اطلاقها على ما في سمائها اذا كان سافلاً بالقياس الى سماء فيكون القمر ارضاً بالقياس الى سمائه والمريخ ارضاً وهكذا ومجرد انس الذهن ومبادرة الكرة الحاضرة من لفظها لا يورث ضيق المعنى وتحدد الموضوع له ويؤيد ذلك قوله تعالى الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن (١٣/طلاق) وحمل التمثيل على خلاف ما هو المعهود في السموات غير جاز فاقيل ان المراد طبقات الارض الطولية او الاقاليم السبعة الارضية غير مرضى.

الثانية: الفراش ما يفرش و ينام عليه فعال بمعنى مفعول وهو من فرش الشيء بسطه وفلانا الامر وسعه وبثه.

الثالثة: البناء بناء بينيه بناء وبنية وبنينا نقيض هدم والارض بنى فيها داراً ونحوها والبناء المبنى والجمع ابنية وج الابنية وما في بعض كتب التفسير السماء للارض كالسقف للبيت متخذاً من قوله تعالى والسماء بناء في غير محله لانه ليس الاعمى التأسيس في البناية والتعمير واما كونه سقفا للارض فهو امر اخر ولوازمه كثيرة غير ملزم بها واما قوله تعالى وجعلنا السماء سقفا محفوظاً فهو ايضا محمول على ما يحظر بالبصر في بادى النظر من غير كونه سقفاً للارض كما هو المتعارف في البيوت قال الزجاج كل ما علا الارض فهو بناء انتهى وهذا غير صحيح لان البناء مصدر في الاصل واطلاقه على السقف من باب التوسع فلا تخط.

الرابعة السماء معلوم معناه وقيل اصله موه قلبت الواو الفاء لتحركها بعد الفتحه ثم ابدلت الهاء همزة وسمع اسقنى مأ بالقصر و تصغيره مويه والنسبة اليه مائى ومأوى والمأهى ج مياه ولمواه وربما يقال لهواء بالهمزة وفي بعض المكتوبات ماء بالهمزات الثلثة الاولى الالف عين الفعل والثانى لام الفعل وهى المبدله من الهاء والثالثة بدل من التنوين فلا يكتب الا بها خلافا للبصريين حيث كتبوها بالهمزتين

فيدخله التنوين ومما ذكرنا يظهر أنّ كلمه الماهى بمعنى الحوت فى الفارسية عربيه لانّ الحوت منسوب الى الماء وهو الماء واللّه العالم.
وانت خبير بانّ هذه التوجيهات الباردة لاساس لها فى الاشتقاقات الكبيرة ولوضح ما ذكره ليلزم عدم جواز فوه لآنه على وزن لوه فاغتم.

الخامسة: الثمر حمل الشجر — الواحدة ثمرة ج ثمرات وجمع الثمر ثمار ورج ثمر الثمرة النسل والولء ثمرة الفؤاد ولده وكلّ نفع يصدر عن شئ كقولك ثمرة العمل الصالح كذا ثمرة القلب الورع والاخلاص ما فى اللغة والذي يشكل هو أنّ المعنى الموضوع له هو الاغم ام هو الخاص وهو حمل الشجر واطلاقه على مولد واخر من الاستعارة وايضا يشكل انّ الثمرة هى المحصول المطبوع ام هو اغم فيكون الشوك ثمرة وثالثة هنا اشكال وهو انّ الثمرة تخص بمطلق حمل الشجر وان لم يكن فيه نفع ام يخص بما فيه النفع وقد عرفت المناقضة فى تعابير اهل اللغة ورابعة انّ فى اللغة ان الثمرة حمل الشجرة ويحتمل اعميتها من الشجرة فيكون ثمرها لاساق له ويسمى بالنجم من الثمرة ايضا كما هو مقتضى اللغة ايضا وحل هذه المشاكل الاربعة يحتاج الى مزيد المراجعة والفحص والتأمل والذي يظهر لى انها بمعنى محصول النبات الاغم من الشجر وان نجم وكونه فيه النفع او الضرر او غير ذلك ولكنّه من الاستعارة اطلاقه على ثمرات الانفس والقلوب والاسور المعنويه ومن المراجعة الى

كتاب الله وموارد اطلاقها يظهر ما استقر بناه قال الله تعالى ينبت لكم به الزرع و الزيتون والنخيل والاعناب ومن كلّ الثمرات (نحل/ ١١) ومن كلّ الثمرات جعل فيها زوجين اثنين رعد/ ٣.

السادسه الرزق: ما ينتفع به وما يجزى للجندى رأس كل شهر وقال الكرخى العطاء ما يفرض للمقاتله وانت خبير بانّه خارج عن اللغة و يطلق على المطرفنى الكتاب العزيز ما انزل الله من رزق فاحياه به الارض وهذا

ايضامصداق معناه العام ج ارزاق والرّزق بفتح الرّاء مصدررزق يرزق انتهى ما في اللّغة مع تصرف منى

وقال في المفردات الرّزق يقال للعطاء الجارى تارة دينوياً كان او اخر وياً و للنصيب تارة ولا يصل الى الجوف ويتغذى به تارة انتهى وقدمر تحقيق المبحث ذيل قوله تعالى و مّما رزقنا هم ينفقون.

السّابعة الند: قال في الاقرب النّيد بالكسر المثل ولا يكون الا مخالفاج انداديقال ماله ندّاي مالم يكن له مثل ويقال هي ندفلانه ولا يقال هي ندفلان وقال في البحر الند المقام المضاهى مثلاً كان اوضداً او خلافاً وقال ابو عبيدة الند الضد وقال ابن عطية وهذا التخصيص تمثيل لاحصر وقال غيره التّد الضد المبغض المنادى من الندود وقال المهدي الند الكفو والمثل هذا مذهب اهل اللّغة وقال الزمخشري الند المثل ولا يقال الال للمثل المخالف المنادى ومعنى قولهم ليس لله ند ولا ضدّنى ما يستمسده ونفى ما ينافيه وفي المفردات نديد الشئى مشاركه في جوهره وذلك ضرب من المماثلة فانّ المثل يقال في اى مشاركه كانت فكلّ ندّمثل وليس كلّ مثل ندّاً ويقال ندّه ونديده ونّد يدته و يوم التناداو يند بعضهم من بعض انتهى اقول هذه اللقطة لا توجد في القرآن الاجمأ و من موارد استعمال التى تكون لزجر المشركين عين الشرك في العبادة او ما يقرب منها يظهرانّ الانداد هي المجموعات باسم الاله فيكون الند مشاركا للشئى وليس ممثله بحسب الواقع والا ثار فلا يكون التفاح ندّاً للتفاح الاخر ولا السوادند اللبياض ولا شريكاً ولا شبيهاً بحسب الواقع ونفس الامر نعم التمثال ندونديد فتأمل.

القراءة والخلافة

١- نسب الى جماعة من القراء ادغام الّامين من قوله تعالى جعل لكم فقرثوا جعلكم بتشديد اللّام

٢- قرء محمّد بن السميع ندّا مفرد الانداد والجمع انسب كما جمع الظلمات في مقابل التور والليل في قبال النهار.

٣- نسب الى يزيد الشّامي بساطاً وما في روح المعاني هو والفراش نظائر كما في غيره غير مرضى فانّ الارض فراش ومبسوط كما انّ الزوج فراش لقريته فلا يقال الولد للبساط و يقال الولد للفراش وذلك باعتبار انّ كلّ واحد من الزوجين محل للآخر وفرش مبسوط.

٤- نسب الى طلحة مهاداً وهو ايضا غير الفرّاش مفهوماً و يوهّم فساد قرائته قوله تعالى والّماء بناء وانزل من الثّمرات رزقاً.

٥- عن السميع من الثمرة على التوحيد ولعل وجه قرائته المناقضة الظاهرة بين كلمة من الّتي هي للتبعيض وبين كلمة الثّمرات الّتي هي للجمع الاستغراق وسيّمر عليك تحقيقه في بحوث البلاغة ووجوهها.



مرکز تحقیقات کتاب و تواتر علوم اسلامی

النحو والغريب

قوله تعالى الذى جعل لكم الارض فراشاً صفة ثان للموصوف المذكور فى الاية السابقة وقيل انه صفة الصفة وهو مضاف الى بطلانه فى محله لا يصح فيما نحن فيه فان الصفة الاولى من الموصولات والموصول لا يوصفوا فى محل هذه الصفة من الرفع والنصب وعلى النصب فى انه منصوب بما سبق او بالاضمار او يكون منصوباً على المفعول لقوله تتقون وما هو الا قرب هو النصب على الوجه الثانى ويكون وصفاً لقوله ربكم ويحتمل كونه مفعولاً لقوله اعبدوا بحذف حرف العطف اى اعبدوا الذى جعل لكم الخ وفى كون جعل متعدياً الى المفعولين فيكون فراشاً مفعول ثان اولى واحداً يكون حالاً والاوّل اولى لان الايات المتعوضة لخلق الارض كثيرة وهذه الاية كأننا بصددها ان الامور كلها بيد الله جوهرها وعرضها فجعل الله لكم الارض فراشاً لان الله خلق لكم الارض وكانت الارض بطبعها فراشاً فان الافتراض من تبعات الارض واصافها التى تقبل الجعل كما لا يخفى على اهله ؛ وغير خفى ان من المحتمل ان يكون قوله تعالى الذى مبتدأ وخبره قوله فلا تجعلوا ودخول الفاء على الخبر محل خلاف وهذه الاية تدل على جوازه و يكون فصلاً فى تلك المسئلة النحوية المختلف فيها ولكن الشأن ان الامر ليس كما توهم كما لا يخفى . قوله تعالى والسماء بناء فيه من الاحتمالات ماضى ويحتمل كون الواو للحال فيقرء والسماء بالرفع وهكذا البناء قوله تعالى وانزل من السماء ماء يحتمل كونه حالاً والعطف متعين الا انه ليس عطفاً الى قوله جعل لكم الارض فراشاً بل معطوف الى قوله جعل لكم السماء بناء وانزل من السماء ماء وفى كلمة من خلاف قيل هو لا ابتداء وقيل هو للتبويض ويحتمل ان يكون متعلقاً بمحذوف على ان تكون فى موضع الحال من ماء والقول بان المضاف محذوف اى من مياه السماء غلط والاقوى فيما بين الاحتمالات انه متعلق بكلمة انزل والمراد من السماء هو معناه المعروف

وسيمر عليك لطف تكرار السماء قوله تعالى فاخرج به من الثمرات رزقاً لكم هذه الجملة عطف وفي حكم التعليل لما سبق مع غاية الدقة المرعية في اسناد الفعل اليه تعالى وسيمر عليك تحقيقه ولا تنافي بين كون الاخراج معلول الانزال مع كون كل واحد من الاخراج .. و الانزال مستند اليه تعالى فلا تكن من الغافلين.

واختلفوا في كلمة من فقيل هو للتبعض وقيل هو للابتداء وقيل هي زائدة وقيل هي للتبيين المبين و جملة رزقاً لكم وفي جملة رزقاً لكم احتمال كونه حالاً و احتمال اخرو هو ان يكون مفعولاً لاجله اي اخرج به من الثمرات لاجل كونها رزقاً لكم وهنا احتمال اخر اي اخرج به بعض الثمرات رزقاً لكم.

والذي هو الاقرب من بين هذه الاحتمالات ان من للتبعض باعتبار تقسيم الرزق لا باعتبار خروجها من السماء اي اخرج من السماء من الثمرات ما هو رزق لكم لان من الثمرات ما ليس رزقاً لكم وهذا لا ينافي ان يكون جميع الثمرات من السماء وسيظهر في بحوث البلاغة ما يتفكك في هذه المرحلة من البحث.

قوله تعالى فلا تجعلوا لله انداداً الفاء لافادة الغرض والنتيجة ولا بأس بدعوى ان الجمل السابقة تشتمل على معنى الشرط اي اذا كان ربكم كذا وكذا فلا تجعلوا لله انداداً وقد مضى احتمال كونه خبراً للمبتداء المزبور وعن ابى الحسن تقوية ذلك متخيلاً ان الرابط تكرار الاسم المظهر وتفصيله في النحو والذي يسهل الخطب انه كلام معوج وخارج عن نطاق الادب قوله تعالى وانتم تعلمون حال من ضمير فلا تجعلوا وما في روح المعاني والمفعول مطروح اي وحالكم انكم اهل العلم والمعرفة والفضل واصابة الرأي انتهى لا يخلو عن تأسف فان الجملة الحالية لا تخرج عن كونها حالاً ولو كان المحذوف ما ذكره يلزم ان يكون الجملة خبراً للمبتداء محذوف اي وحالكم انكم تعلمون فلا تخطئ.

المبحث الرابع: البلاغة

الاول: يخطر بالبال ان مقتضى المقال الاتيان بالواو والعاطف حذرا عن توهمات بارده مثل كون الموصول مبتداء او خبرا المحذوف او مذكور متأخر ولكن الاقرب الى اسلوب البحث والكلام ان توجيه الناس الى العبادة غير توجيههم الى الاعتقاد بخالق السموات والارض فان الثاني ربما يحتاج الى ذكر الجهات مجموعاً بخلاف الاول فان الناس بعد اعتقادهم بان الله خالق كل شيء يعبدون غيره فلا بد من انعطافهم عن الباطل الى الحق بالتفاتهم الى ان الله ربكم وفي ذلك يلزم عبادته وايضا مع قطع النظر عن الربوبية هو جعل لكم الارض فراشاً والسماء بناءً فهو الكذا وكذا فلا بد من اختصاص العبادة به تعالى.

هذا مع ان بين النعت الاول والثاني اختلافاً في المعنى جذاً فلاجل التوجه الى ان ربوبيته لهم ليست في المرحلة الاولى من جعل الارض فراشاً مع ان العكس مقدم بحسب الطبع لا بد من حذف العاطف حتى يستقل النعت الثاني.

الثاني: في هذه الاية والتي تقدم نظام خاص يناسب الذوق ونهاية المتانة والبلاغة فان الشروع في اقامة البرهان والاختذ في افادة المنبهات يكون من الصغير الى الكبير ومن الاقرب الى الابد اولاً انه الذي خلقكم ثم انه هو الذي خلق من قبلكم من الاباء والامهات والقبائل والعشائر ثم انه الذي جعل لكم الارض فراشاً وهذا شروع في الادلة الافاقية على الانفسية ومنه قوله وهو الذي جعل لكم السماء بناء وانزل من السماء ماء فخرج به من الثمرات رزقاً وبعد قيام هذه الحجج المترتبة بالطبع اردف كلامه بقوله فلا تجعلوا لله نداً.

الثالث: هذه الاية لاجل كونها في محط توجيه الخلق الى عبادة الله اشتملت على ما يرغبهم اليها وان لم يكن بحسب الواقع صحيحاً ضرورة ان الارض لم تجعل فراشاً لاجل الانسان فان الافعال الالهية والاعمال الربانية تستند الى الغاية

المناقشات المزبورة؛ وإن شئت قلت هذه التنبيهات لا يوجه لانسان الى قوته الإدراكية العاقله والى انّ العقل ينال لزوم عبادة من هو يصنع كذا وصنع كذا ولا يجوز ان يقابل اله العالم بأنّ هذه الامور لا يخصّ بي حتّى اقوم بواجبك فأنّه ان ادرك حقيقته الامور وادرك انّ له اختصاصاً وهو العقل بمعنى خاص يتوجّه الى لزوم القيام بالتكليف والوظيفه في محراب العباده وغيره.

الخامس: اطلاق البناء على السماء من المجاز لانه المصدر ولذلك قيل هو بمعنى المبني وقيل البناء مصدر و يصح حقيقة اطلاقه على السقف وهو الظاهر من المروى عن ابن عباس والذى هو الحق انّ السماء بمعنى الفلك في مصطلح القدماء ممّا لا اساس له ولا يمكن حمل كلامه تعالى على ما عليه تلاميذ بظلميوس واصحابه وقد مضى شطر من البحث حوله ويزيدك ايضاحاً بحوث اتيه انشاء الله تعالى.

واقام السماء بمعنى الجوا المتراكم الاخضر المتوهم نبوت الانجم عليها وفيها و تركيزها عليها فليس هو شيئاً بطرح حتّى يحتاج الى البناء والتعميد والتحكيم و عليها يشكل حلّ هذه المشاكل المتبادرة الى الذهن جداً.

والقول بانّ السماء هي الكرة الفوقانيه فانها تنحفظ بالجاذبة العموميه فيكون محفوظاً وسقفاً ابرد من الشلج كما في المنار ضرورة انّ الكرة الفوقانيه لا يبعد سقفاً بالنسبة الى الارض حتّى يكون بناء ففي الاية الناطقة بانّ السماء سقف مرفوع اشكال يأتى تحقيقه في ذيلها نعم هذه الاية الشريفه لا تدلّ الأعلى انّ السماء بناء و بنايه ومن الامور المنتظمة ولا يتكرّر في هذه الجملة كلمة لكم حتّى يقال بانّ البناء ليس لهم للمخلوقين في الارض و لو فرضنا دلالتها على انه جعل لهم السماء بناء فهو ايضاً صحيح لانّ نفع هذه البناء يععود اليهم لاجل انّ الحركة الاعتداليه لوقوفه على هذه الكرات المنتظمة والله العالم بحقايق الامور ويمكن ان يقال المقصود بيان انّ السماء وهي جهة العلواتى تشتمل على الهواء المجاور للارض فانها بناء و بناية ومبنية على اساس لولا الربط الملحوظ لما يستقر على

القصوى وهى ذاته تعالى والارض جعلت فراشاً حسب عللها الطبيعى واسبابها المقتضية المنتهى الى تفرشها فى موضع وعدم تفرشها فى موضع اخر مع ان كثيرا من الكرات السماوية تكون مفروشه من غير كونها مسكونه.

اقول: لهذا الكلام وجهان الاول ماأتى فى البحوث العقلية وان غاية الافعال الالهية ماذا.

الثانى مايتعلق بالبحوث الادبيه وعلى هذا المنظر يصح ان يقال ان اللآم كثيراً ماأتى للغاية المصطلح عليها فى النحو والمقبر عنه فى الكتب العقلية بما الىه الحركة فى قبال ما لاجله الحركة وعليه هذا تنحل المعضلة المزبورة فان الارض مفروشة الى استفاده الخلق منه فيكون ثمرة افتراش الارض للانسان وان لم يكن اصل جعله فراشاً لاجل سهولة الامر عليهم فى معاشهم ونومهم وحيوتهم واما حل المشكلة الاخيرة وهوان الارض ليست مفروشة لمجموعها فهو ان افتراش كثير من قطعاتها يكفى مع ان من الممكن ان تكون الجبال دخیله فى حسن الفراش و فى الانتفاع منه بنحو الاعلى والالىق هذا مع ان الالف واللام فى كلمة الارض لا تدل على الاستفراق.

الرابع: من المشاكل المتبادره ان الارض مفروشة لامور اخر ولساير الحيوانات فلا يكون تفرشها للخلق والانسان موجبة لايجاب العبادة ولزوم الخضوع والخشوع لله تعالى بل الادلة الاخر ايضا غير كافية لانه تعالى خلق ساير الاشياء وعللها السابقة وجعل السماء بناء لكل وانزل من السماء ماء لكل والارزاق والثمرات مقسومة على الكل غير خفى ان هذه التوجيهات ليست فى مقام افادة ان هذه المفاعيل والاثار مخصوصة بالانسان بحسب الحلقة والاستفادة بل كل هذه الايات تجرى مجرى التنبيه الى ان العاقل والمتفكر لابد وان تكون عبادته لله الذى صنع كذا وكذا وحيث ان الانسان من جملة المرتزقين من هذه المواهب الجزئية والكلية وبتوقع منه الشكر والحمد لكونه اهل التدبير والتفكير خص بالذكر من غير ان يلزم

لكونها متحركة فلا بد للمحافظة على سكانها من تبعية الهواء عن الارض في المتحرك كما تحرر في محله و يشهد لذلك ان السماء الذي انزل منه الماء هو السماء الذي جعلها بناء فيكون ما يقرب من الارض.

السادس: تكون كلمة من الاولى في قوله تعالى من السماء للابتداء حسب النظر الاقوى في ذلك بلاغه لان مبدء المطر من السماء فان المراد من الماء هو ماء المطر وما هو من السماء وهو المطر وما هو من الارض بانضمام الحرارة الخاصة من الشمس او من الارض بعد تصاعدها هو السحاب الحامل للابخرة وهي ليست ماء المطر فلا ينبغي الخلط بين ما هو من السماء وما هو من الارض وقد وقع الخلط الكثير في كلمات ارباب النظر من اهل التفسير غافلين عما هو الظاهر من الاية الشريفة.

ثم ان في تنكير الماء رمزاً الى ان ما هو من السماء هو ماء المطر المنتهى احيانا الى بعض المياه الاخرى والآف المياه العالمية ليست من السماء وليس المقام موقف توضيح كيفية خلق المياه والسموات والارض كما ترى ان المفسرين بمجرد وجود كلمة الارض والسماء يدخلون في البحوث الاجنبية عن الاية وحدود دلالتها وما يرتبط الى بلاغتها وفصاحتها.

السابع: ربما يخطر بالبال ان في قوله تعالى فاخرج به مناقضة وذلك لان نتيجة الفاء هو ان الخروج معلول النزول ومرتّب عليه وعليها لا يناسب نسبة الخروج الى الفاعل الالهى ولو كان الامر بيد الله بعد النزول ايضا لكان المناسب ان تصدر الاية بالواو فالجمع بين الفاء ونسبة الفعل اليه تعالى يوهّم خلاف البلاغة والادب.

اقول: سيظهر تحقيق هذه المسئلة في البحوث الراجعة الى الفلسفة وما ينبغي ان نشير اليه هنا هو ان في هذا الجمع تنبيه وارشاد الى ان حصول الخروج كما يكون متقوما بالعلل الطبيعية تقوم بالعلة الالهية ولا يكفي احديهما عن الاخرى فليتأمل.

هذا مع ان الفاء يفيد الترتيب لامعلولية المعطوف للمعطوف عليه فلعل هي في

المقام لافادة انّ ارادة الله تعالى للاخراج بعد ارادته للانزال فبين الارادتين ترتيب وهذا ليس معناه حدوث الارادة الثانية فلا تكن من الغافلين.

الثامن: مِنْ في قوله تعالى من الثمرات للتبعيض وعليها يتوهم المناقضة فانّ الجمع المحلى بالالف واللام يفيد العموم حسب الوضع عند الاصحاب الآمن شد والتبعيض يناقض العموم ولاجل ذلك يمكن ان يوجّه قول من توهم ان من هنا للتبيين اى فاخرج به رزقاً كم من الثمرات اوقيل من تكون زائدة وسيظهر تحقيق المسئلة في المباحث الاصولية حول الآية الشريفة وقد تحرر عندنا فيها انّ الجمع المحلى بالالف واللام لا يفيد الاستغراف وضعا بل كلمة كل وامثالها ايضا كذلك؛ ثم انّ من لا بدوان يكو للتبعيض ضرورة انّ كثيراً من الفواكه والثمرات ليست من الماء النازل من السماء.

وفي تقديم جملة من الثمرات على جملة رزقاً اشعار الى انّ الاخراج متعلق بالثمة أولاً والرزق غاية الاخراج وهى متأخرة بحسب الوجود العيني والخارجى وان كان متقدماً بحسب الذهن والنفسانى وفي تنكير الرزق اشعار الى امر واقعى وهوان جميع الارزاق ليس من الماء السماوى والامطار النازله بالضرورة.

وربما يشير اعادة كلمة لكم هنا وعدم اعادتها فى الجملة السابقة الى انّ مسئلة جعل السماء بناء كىس منافعه راجعة الى ساكنين الارض خاصة بل هو امر عام يشترك فيه الاسفلون والاعلون وقد مرنا الاشارة الى هذه النكته فى ذكر الوجوه حول هذه الجهة.

التاسع: القواعد الاولى ان تكون الهئية فى قوله تعالى فلا تجعلوا الله انداداً للتحريم فتكون زجراً بداعى افادة الحرمة الذاتية ولكن المناسبة المشهورة من ابتداء الآية الاولى السابقة الى هنا تقتضى على أنّها للارشاد فانه تعالى اخذ فى توجيه الناس الى العبادة بذكر العلل والموجبات العقلية وبالتسبة الى الاسباب الانسانية والاصول الاخلاقية وانّ الله الذى هو ربكم ورب السابقين عليكم والذى جعل

لكم الارض فراشا والسماء بناء والله الذى انزل من السماء ماء لكم واخرج به رزقاً لكم من انواع الثمرات لا ينبغي ان تجعلوا له انداداً وهذا احسن طريقة فى الادب والبلاغة فانّ فى النهى خشونة لا يتحملها الانسان الطاغى والبشر المتمرد بخلاف هذه السبيل التى يلائم الطباع كلاً ويناسب الاراء المختلفة والمعاندين من الملحدين والمشركين.

ومن هنا يظهر وجه الاتيان بالفاء وان ذكر جميع هذه النعم والعوائد والالاء والنعماء مقدّمة وتوطئة لما هو المقصود بالذات بان يطرحوا الانداد والشركاء والاضداد والاصنام والمعابد ويتمسكوا بعبادة الله.

ولاجل الاهتمام بشأن عبادة الله تعالى اتى باسم الذات وبالعلم الشخصى وغير خفى انّ التوجيهات السابقة على مدار الاسماء الكلية والصفات العام ثم بعد ذلك انتقل الى ذكر العلم الشخصى انتقالاً من الكلى الى الجزئى ولانّ اللازم فى العبادة ان يكون العبد متوجّها الى الله الشخصى لا الى الكلى ولو كان لا ينطبق الاعلى الجزئى والشخصى الخاص وما قد يتوهم انّ المقام من باب ذكر المظهر مقام المضمّر غير تمام بل المقام من باب توجيه العباد من الكليات الفطريّة الى القضية الشخصية.

العاشر: ربّما يخطر بالبال مناقضة بين التهى عن جعل الانداد لله تعالى وبين قوله تعالى وانتم تعلمون وذلك لانّهم اذا كانوا عالمين فلا معنى لارتكابهم عبادة الاصنام والانداد ولا للنهى عن ذلك ولو كانوا جاهلين فلا موقع لقوله وانتم تعلمون ودعوى انهم كانوا عالمين بما هو الحق ومع ذلك يعبدون اللات والذى جزافاً غير صحيحه جداً وينافيه ما حكاه القرآن عن قولهم بانّهم يعبدون ليقرّبهم الى الله زلفى، فى الحيلة فى الفرار عن هذا المناقضة.

ويمكن ان يقال انّ قوله تعالى وانتم تعلمون تحريكهم الى الاتباع والانصراف عن الشرك وعبادة الاوثان وفى ذلك نوع تعمية ادبية واصلاح لجامعة العرب فى ذلك

الوقت وتوجيهه الى انه ينبغي ان يعلموا هذا الامور بل هم يعلمون وغير ذلك من العبائر المتعارفة في هذا المقام ويحتمل ان تكون الاية ناظرة الى جميع الجاعلين الانداد لله تعالى في اعمالهم وافعالهم والذين لم يجعلوا ولكنهم في معرض الجعل وهم عاقلون بعدم صحة ذلك فالاية تعرضت لتنبيه الامرا الى ترك عبادة غير الله سواء كان من عبادة الاوثان او كان من قبيل الرياء فالخطاب عام وقوله تعالى ايضا بلحاظ العموم العالمين وان كان فيهم من لا يعلم بقبح فعالة وفساد صنعه ومن الممكن ان اريد بذلك انهم يعلمون في المستقبل تبعات افعالهم الفاسدة واعمالهم الباطلة.

وعن مجاهد وغيره ان المراد بذلك اهل التوراة والانجيل دون غيرهم اى تعلمون ذلك في الكتابين انتهى، وانت خبير بان المشكلة والازمة لا تنحل بذلك لان الذين يجعلون الانداد ليسوا معاندين لله تعالى مع علمهم بعدم صحة فعلهم بل هم يصنعون ذلك جهالة ولم يعهد من اهل الكتاب جعل الانداد قبل الاسلام ولو اريد بالانداد التثليث المعروف عن النصارى او اتخاذ الابن المعهود عن اليهود فهو يرجع الى الشرك في الجهات الاخر غير العبادة والاية ظاهرة في الزجر عن الشرك فيها كما لا يخفى.

الحادي عشر: لا تجعلوا لله اندادا ان التكررة في سياق النفي يفيد العموم من غير فرق بين كونه مفردا او جمعا وفي الايتان به جمعا اشعارا ونص في انه لا يجوز ان يجعل له تعالى كل ند سواء كان ندأ في الذات او في الصفات او في الافعال او في العبادة والاستعانة.

وربما يشعر الى تعميم النظر ذكر الاسم الخاص يعنى هو العلم للذات المستجمعة لجميع الكمالات والصفات واللايقة بجميع المحامد والعبادات والاستعانات كما يشعر ذكر الاسم العلم لها الى ان وجه التهي وعلة الزجر ان هذه الذات تكون كذا ولا ذات تشابهها وتمائلها وتعدشريكها وندها وضدها.

من النهى عن جعل الانداد لله تعالى اقتدار الناس على احداث الانداد وجعلها له على ان الضرورة قاضية بان مجرد جعل التدله تعالى لا يكفي لكونه تدأله تعالى. اقول: قد قرأنا النهى هنالارشاد الى قباحة جعل الندو اما المراد من الجعل فهو فى المسائل الاعتقادية والجائحية بمعنى الاعتقاد والالتزام به فيكون النهى مرشداً الى سوء هذا الاعتقاد وسوء الالتزام بالشريك فى الذات او الصفات او التأثير فهذا النهى توجه الى الى عموم الناس المختلفين فى جعل الانداد ويزجر الكتاب العزيز جميع الفرق المختلفة عن هذه الناحية طراً وكلاً واما فى المسائل العملية والجائحية فهو بمعنى التشريك فى العبادة بجعل الغيرد خيلاً اما فى نفس العبودية او فى التحرك و الانبعاث نحو العبودية فعلى كل حال المفهوم واحد والنهى ليس الا الزجر الاعتبارى عن الطبيعة المتعلقة بها ولكن يختلف الجهات باختلاف الاضافات و الاطراف كما لا يخفى.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

المسائل الفقهية

الاولى اختلفوا في جواز الاستعانة بغير الله تعالى وربما يقال ان قوله تعالى «فلا تجعلوا لله انداد» ناظر الى ان الناس بعدما كانوا عالمين بان الخلق كله لله تعالى والانداد لا يقدر على شئ فكيف يستعينون بغير الله و يدعون غير الله ويستشفعون به ويتوسلون اليه مع ان لا خالق ولا رازق الا الله واذا كان جعل الاصنام والاوثنان من جعل الندامى فجعل الاحبار والرهبان اندادا واربابا من دون الله كما كان اليهود والنصارى يتخذونهم اولى بكونه منها فما يفعله المسلمون من الاستشفاع بغير الله ولا سيما الفرق الاثنا عشرية فيتوسلون بائمتهم وينادونهم في حل المشاكل والمعضلات مع انهم ايضا لا يقدر على شئ. فهذه الاية تنادى باعلى صوتها ان هذه الصيغة باطله وتلك الطريقة عاطله وفاسده جدا. اقول قدمضى شطر من البحث حول المسئلة في سورة الفاتحه واجمال الكلام في المقام ان ابتغاء الوسيلة لحل المشاكل الدنيوية والاخرى والجسميه والروحيه مما لا بد منه في الحيوه في جميع النشئات لان قانون العلوه والمعلوليه عام والوصول الى المعلول بغير العلوه غير ممكنه فاذا كانت العلوه مما لا بد منها فان كان بين المعلول والعلوه الكيه سنخيه فلا منع من ايكال الامر اليها حتى ينحل به الامر والمعضله ويدعو العبد لتلك العلوه العامه واما اذا فقدت السنخيه بينها فلا بد من التوسل الى علوه مسانحه لتلك المشاكل والمعضلات، هذا في وادى العقل واما في وادى الشرع فيتوجه الى هذه اولا:

ان هذه الايه لا تدل الاعلى منع العرب المشركين واليهود والنصارى المتخذين اربابا من دون الله على وجه خاص يكونون شريكين في العباده او التأثير الحقيقى بتبديل الامور عما تكون عليها واما منع المسلمين عن الاستعانه والاستدعاء فلان الضرورة تقضى بان ذلك ليس من الشرك والند والصد لله تعالى وهذا مما يظهر من

التدبر في الامور الدنيوية الجزئية وفي امر المعاش فان في كل آن يتساند واحد يواحد ويتكئ انسان بانسان ولا يعد ذلك من جعل الاتداد.

وثانيا ان الشفاعة كما تأتي بتفصيل انشاء الله تعالى مما رخص القرآن العزيز لمن ارتضى له الله تعالى ومنه قوله تعالى:

ولا يشفعون الا لمن ارتضى وقوله تعالى «من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه فاذا اذن بذلك فلا يمنع منه عقلا ولا شرعا وثالثا في ما قيل قوله تعالى في سورة يوسف «قالوا يا ابانا استغفر لنا ذنوبنا انا كنا خاطئين» (٩٧) وقوله تعالى في سورة المائدة «يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيله» (٣٥) وفي سورة الاسراء «اولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيله» (٥٧).

فبا لجملة التوسل الى غير الله تعالى ليس من المقبحات العقلية حتى يمتنع الترخيص.



نعم يمكن المناقشة في الاية الاولى بان نقل مقال اخوان يوسف لا يدل على رضى الشرع بذلك وفي الاية الثانية ان المقصود من الوسيله هي الصلوة وفعل الخيرات واقام الزكوة والحج والجهاد نعم هذا خلاف اطلاق الاية المعارض باطلاق الاية في المقام ولو سلمنا دلالة هذه الاية على المنع عن الاستعانة بغير الله على الوجه الكلى تكون الاية مقدمه على هذه الاية واطلاق هذه الاية لا يقاوم العموم المستخرج من قوله تعالى «فلا تجعلوا لله اندادا» وتفصيله في الاصول هذا والذي هو التحقيق عندنا ان المعارضه باقيه بعد كون النسبه بينها العموم من وجه وعليها لا تتم الاية في المقام لاثبات تحريم الشفاعة والاستشفاع والاستدعاء ونرجع بعد ذلك الى حكم العقل فليتدبر.

المسئله الثانيه قد تكون الانداد لله تعبد مع الله على النحو الساذج الذي كان يزدله المشركون وقد تكون الانداد في صور اخرى خفيه قد تكون في تعليق الرجاء

بغير الله وفي الخوف من غير الله في ايه صورته كانت وفي الاعتقاد بتففع او ضرفي عير الله في ايه صورته وعن ابن عباس قال الانداد هو الشرك اخفى من دبيب النمل على صفاة سوداء في ظلمه الليل وهوان يقول والله وحياتك يا فلان وحيوتى ويقول لولا كلبه هذا لا تأتانا اللصوص البارحة ولولا البط في الدار لاتي اللصوص وقول الرجل لصاحبه ما شاء الله وشئت وقول الرجل لولا الله وفلان هذا كله به شرك انتهى . وعنه ايضا لا تقولوا لولا فلان لا صابني كذا وعن النبي (ص) قال اياكم ولوفانه من كلام المنافقين قالوا لو كانوا عند ناماماتوا وماقتلوا . وفي الحديث ان رجلا قال لرسول الله (ص) ما شاء الله وشئت قال اجعلتنى ندا؟ فعلى هذا يحرم هذه المقاولات والاقاويل لانه من الند المنهى بالاية الشريفة ومن هنا يظهر وجه دلالة الاية الشريفة على حرمة الرياء في العبادة بل حرمة الرياء مطلقا والذي هو الحق ان الاية لاتدل على الحرمة لاحتفافها بالقرائن الشاهدة على ان التحذير ارشاد الى حكم العقل هذا مع ان ارداف مشية الله بمشية النبي (ص) غير ما اذا قال الرجل لصديقه اذا شئت ان تحيى عندي فلا بأس فانه ليس من الند المذكور في الاية .

و يشهد لذلك قوله تعالى «وماتشائون الا ان يشاء الله» فان نسبة المشية الى الخلق جازية في الامور كلها ولكن مشية العبد في جوف مشية الله وطوله او جزء من الكل او ظل من الاصل فتحرّم هذه الاقاويل مضافا الى انه خلاف القواعد العقلية والنقلية خلاف السيرة القطعية ضرورة ان المسلمين في صدر الاسلام وفي عصر المعصومين عليهم السلام ومصرهم كانوا يتكلمون على هذه الانماط و يتفكهون بهذه النسب والاسناد ويعاشرون على هذه الاثيرة ولم يصل من الشرع الاقدس منع في خصوص هذه الامور ولو كان الكتاب يدل على المنع فكانوا يتناهون عن نهيه و يشتر المنع بين الاصحاب الاقدمين بل والتابعين الاولين فلا تختلط وكن على بصيرة من امرك .

المسئلة الثالثة ربما يقال ان هذه الاية تدل على منع الاعتقاد بالوسائط العقلية الكلية بزعم انها تنزلات الالهية اوانها منبثقة من الاله اوانها مظاهره او بناء على مزاعم العقول العشرة وانه لا يمكن ان يصدر من الله الا العقل الاول تعالى الله عما يصفون فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون ولتعترفون بانه الاله انتهى .

وهذه المقالة من عقائد العامة ومن معتقدات الشيعة الامامية الاجملة يسيرة منهم فان القائلين بالتوحيد يعتقدون حسب النظر الاول ان كل شئ مخلوق لله تعالى بارادة خاصة به بلاوسط الامثل افعال العباد فانها معركة الاراء .

ولنا ان نسلل بانه ان جازالاعتقاد بالواسطة التي هي الندعندهم في الافعال فيجوز في الحوادث الاخر فاذا كانت البنائية من البناء فليكن الكرة السماوية من البناء الاخر واذا كان البناء الاول لاينا في التوحيد فليكن الثاني مثله ولولم يجزاستناد الافعال الى العباد كمايقول به الاشاعرة استناد اواقعيافلايجوز في غيرها الاانه غيرملتزمين بذلكفلوامكن الجمع بين توحيدتعالى في الذات والصفات والالوهية والتأثير وبين كون الافعال صادرة عن العباد لامكن في الدائرة الواسعة بالضرورة و يأتي في محله ان قاعدة صدور الواحد عن الواحد تؤكد التوحيد وعليها بناء قانون العلية والمعلولية فلا تكن من الجاهلين .

بعض المسائل العقلية والبحوث الفلسفية والهيئويه

الاولى كان في قديم الايام قوم يحتاجون في ان الارض مستديرة كروية كساير ما يرون في السماء ام هي غير مستديرة وعلى الثاني ايضا خلاف فذهب جمهور المنجمين الى الاستدارة قياسا بين الاجرام وشذمن يقول بان الارض مفروشة مسطحة حتى وصلت النوبة الى جمع من فضلاء المسلمين فتوهم بعضهم ان في الكتاب العزيز آياتا تدل على انها ليست مستديرة ومنها هذه الاية ومنها ما في الاية الاخرى «بساطا» وحكى عن السيد المحقق المرتضى قدس سره انها لا تدل على خلاف نظرية القائلين بالاستدارة لان مبسوطية الارض نسبية بالضرورة لما فيها من الجبال والمرتفعات غير المبسوطة وهذا لا ينافي الكروية الثابتة لمجموع الارض كما لا يخفى وبعبارة اخرى قد اشتهر بين جمع ان نسبة ارفع جبال الارض الى الارض نسبة سدس عرض الخنطة الى كرة قطرها الذراع، فكما هو لا يضر بكرويتها كذلك انبساط الارض فان معنى البسط ما يقابل الفرش مما لا استراحة فيه اولا يمكن ذرعها وحرثها وهكذا فالاستدلال في غير محله جدا فاعن ابى على الجبائي والعجز من دلالتها على خلاف مرامه في غير محله.

واسوء حالا من ذلك توهم دلالة الاية الشريفة على سكون الارض وقراره كما في تفسير الفخر وغيره وقد اخذ هنا في مباحث يضحك بها الثكلي وكأنه بمجرد المماساة بين الالفاظ والاضاع بنى على البحث عن كل ما يرتبط بها ولاجل هذه المسائل الاجنبية عن الايات صار تفسيرها ضحما غافلين الناس عن ان التفسير وفهم مداليل الكتاب غير التشحيم والتلحيم والتورم فلا تكن من الجاهلين.

الثانية وربما يستند الى ظواهر هذه الايات ومنها قوله تعالى «والسما بناء» ان هيئة بطلميوس مورد تصديق الكتاب العزيز فان الافلاك ابنية على الارض ومحيط به ولذلك قال الجاحظ خذله الله تعالى «اذ تأملت في هذا العالم وجدته كالبيت

المعد فيه كل ما يحتاج اليه فالسما مرفوعة كالسقف وارض ممدودة كالسطح والنجوم منورة كالمصابيح والانسان كملك كمالك البيت المتصرف فيه وضروب النبات مهياة» انتهى .

وقد اغترهذه الظواهر جمع من عقلاء الاسلام و ارباب النظر في المقام غافلين عن حقيقة المرام وهوان العالم عبارة عن الفضاء المحصور المحدود او غير المحدود على الخلاف فيه وفيه الاجرام الكرويه وربما يوجد غير الكرويه امكانا في الازمنه الاتيه وتلك الاجرام بين ماهي قريبه بعضها من بعض وماهي بعيده وفيما تكون الاجرام بعيده تحصل لاجل هذا البعد سطح اخضر اللون يضرب بالازرق وقد سماه العرب لتخيل انه امرواقى بالسما لكونه في جهه العلو.

وهذا المعنى ولو كان بحسب الواقع من خطأ الابصار ولكن لما كان لجميع الخطايا والاختطئه مناشى خاصه خارجيه تستند تلك المناشى بتخيلاتها الى المبدء الاعلى لانها ذات حظ من الوجود ويصح جعل اللفظ لها واطلاقها عليها بالضروره وقد مر شرط من البحث حول هذه الجهة ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا.

المسئله الثالثه اختلفت ارباب الحل والعقد في كيفيه خلق المطر كما مر تفصيله وربما يستند الى قوله تعالى «من السما ماء» على ان ماء المطر يتكون من السما لان من نشويه فيشئ المطر من جانب العلو ولواريد بذلك ان مابه مطريه المطروهي القطرة الخاصة بحدودها فالحق انها من السما ولعل الاية ايضا ناظرة الى ان ماء المطر من السما وان اريد ان ماهو مادة المطر وهي الجهة المشتركة بين المطر والبر توجد في جو السما فهو باطل عاطل وقد مر شرط من البحث حوله فيما سلف.

المسئله الرابعه ان قوله تعالى «فاخرج به من الثمرات» شاهد قطعى على وجود الوسائط في الافعال الالهيه خلافا للاشعرى حيث تخيل ان قانون العليه باطل وان الله تعالى جرت عادته على ان يجرى الامور باسبابها بمعنى ان الله يريد عقيب كل عله معلولها من غير دخاله العله في ذلك وقد مر كرارا ما يدل من الايات على فساد

مقاتلهم وهذه الاية كالنص فافهم واغتنم.

المسئلة الخامسة اختلفوا في ان الله تعالى يريد الارادات الكثيرة المتناهيه او الغير المتناهيه او لا يريد الاراده واحده اذليه ابدية فذهب جمهور المعتزله الى الاول وابوالبركات البغدادي الى الثاني واما المذهب الوسط الفحل والرأى الجزل ان ذات واحده ذات اراده واحده وبالجمله هذه الاية الشريفه ظاهره في تعدد الاراده وتعاقبها حسب تعاقب الحوادث حيث قال الله تعالى «انزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات» فيكون بين الارادات ترتب فيكون الترتب دليلا على التعدد والا فلا يعقل الترتب بين الامر الواحد و لا في الامر الفارد وايضا قوله تعالى «الذى جعل لكم الارض فراشا» بعد قوله تعالى «ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم» فانه ايضا ظاهر في التعدد والترتب بين الزمانيات يستلزم الترتب في الاراده وتعاقب بعضها عقيب بعض يلزم تعاقب الارادات.

اقول قد بلغ الى نصاب التحقيق وميقات التدقيق ان هذه مقاله واشباهها في حقه تعالى يستلزم فساد ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك لان الاراده الالهيه اذا كثرت حسب الحوادث يلزم كونها معرض الحوادث فتكون ذاتها محل الزمانيات فيكون هو في افق الزمان تعالى عن ذلك وتقدس فارادته تعالى واحده وليست هي الافعله تعالى الذى به تظهر الاعيان من اكمانها والمهيات من الخبايا والزوايا وتلك الاراده الواحده الواسعه الجامعه مختلف الحكم حسب الافاق المختلفه ففي المفارقات ليست محكومته بالتدرج والتحرك لان وجود هذه الموجودات على نعمت الوحده ولا حاله انتظاريه لهم حتى يتحركون نحو كمالاتهم وفي المزاوالات للمواد والتحركات الواقعه في حدود الزمان واطرافها ونواحيها هو عين الوجود المتحرك نحو كماله اللائق به من غير سرايه التجدد اليه تعالى لان الفعل وان كان عين الربط الى الفاعل الا انه غير الفاعل ولاجل تلك البينونه والغيرية لا تسرى احكام المادة اليه جل وعلا فلا كثره في الاراده حتى يتوهم ان ارادته تشبه ارادتنا فان القياس

ولوضح في مورد هو باطل في المقام وتفصيله لاهله في محله.

والى كل ذلك يشير ما عن المعصومين عليهم السلام «انما ارادته فعله» وعن امير المؤمنين عليه السلام «ليس في الاشياء بوالج ولا عنها بخارج» فكن على بصيره.

فعلى هذا تكون الآية الشريفة مشعرة الى ان هذه الحوادث مضافا الى انها مستندة اليه تعالى والى ارادته تكون مشعرة الى ان كيفية وجود الحوادث تقدما و تأخرا تابع كيفية تعلق الارادة التي هي نفس وجودها ولذلك صح ان يقال «انزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقالكم» على وجه الترتيب فعلى هذا تبين ان الآية الشريفة لا تدل على مرام الخصم.

ولا ينافي مرامنا هذا وقد تحرر في محله ان الحقائق الحكمية لا تقتنص من الاطلاقات العرفية ولا من الظواهر الايات الالهية فليتب برجيدا.

المسئلة السادسة من المسائل الخلافية المحررة في الكتب العقلية ان العالى لا يفعل للدانى و الاعالى لا تصنعون للاسفلى فكان غاية الفعل هي جهة كمال الفاعل و لو كان الله تعالى يفعل للخلق يلزم ان يستكمل به بعد حصول الغرض و تحقيق الغاية والداعى او يلزم الاحتياج فيكون بعد تحققها واصلا الى حاجته ومقصوده كما هو كذلك في الاسافل بعضهم بالقياس الى بعض اخر. وذهب الناس الى خلافه حتى قال المثنوى المعنوى:

من نكردم خلق تاسودى كنم بلكه تا بر بندگان جودى كنم
ولكنه منه من باب التنازل والتربية والافامثال هذه المعارف ليست مخفية على مثله.

وقد ورد في اخبارنا ما يرمى اليه ومنه الحديث القدسى «كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكى اعرف» ومنه «لولاك لما خلقت الافلاك»

و«خلقت الاشياء لاجلك وخلقتك لاجلى» فتكون الغاية بالذات نفس ذاته تعالى التى هى مبدء المبادى و غاية الغايات ولكن هذه الاية واشباهها تدل على انه تعالى يفعل للدانى حيث جعل لكم الارض فراشا و السماء بناء و انزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم.

والتحقيق ان اللام لا تدل الاعلى اصل الغاية واما انها للغاية القصوى فهى خارجة عن مفهومها و مضمونها فلا ينافى ان تكون هذه الافعال ذات غايات طويلة فتأمل ويمكن ان تكون هى للغاية بمعنى ما اليه الحركة لاما لاجله الحركة كما تحرر فى محله فتكون اللام هنا للغاية ولكن الغاية التى هى لاجلها الخلق امر اخر ارفع واسنى فكن على بصيرة من الله تعالى

المسئلة السابعة المسئلة السابعة اختلفوا فى مسئلة اصالة الوجود جعلها الى اقوال احدها ان الوجود مجعول و الثانى ان المهية مجعولة وثالثة الى الصيرورة و سيمر عليك فى محل يناسب تفصيل البحث. وربما يستدل احيانا بقوله تعالى «الذى جعل لكم الارض فراشا و السماء بناء» على ان المجعول هى المهية دون الوجود و ان ما يقبل الجهل نفس المهيات.

وفيه ان الجعل فى هذه الاية من الجعل المركب و لا يستفاد منه مجعولية المهية والارض نعم فى مثل قوله تعالى «خلق السموات» يمكن استفادة ان المخلوق و المجعول هو المهية هذا مضافا الى ان الجعل المركب و لو كان يستلزم الجعل البسيط فيكون الارض مجعولا له وجعله فراشا امر اخر ورائه الا ان الجعل البسيط يكون مجعولة مفعولا به و المفعول به ما يقع عليه الفعل الصادر من الفاعل فلا بد هناك من فعل يصدر منه تعالى و يقع على الارض فلا يكون بهيئة مجعولة بل الهيئة طرف الجعل و مقابل الجاعل و يقبل ما يصدر منه و يتوجه اليه.

وحيث ان حديث الصيرورة من الاكاذيب الابوجه يرجع الى القول الحق كما اوضحناه على ما يبالى فى قواعدنا الحكيمية فيتعين ان يكون ذلك الامر هو الوجود

الصادر منه تعالى المضاف اليها واللاحق بها في الذهن.
 كما قيل ان الوجود عارض المهية تصورا واتحدا هو به فلا تكن من الخالطين
 هذا بناء على تركيز البحث على اساطين المرسولات اللفظية واما الادلة العقلية
 فهي في موقف اخر ربما يأتي بعضها في المحل الانسب انشاء الله تعالى.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

أصول

اختلفوا في اصول الفقه في ان الجمع المحلى بالالف واللام يفيد العموم الاستغراق بالوضع او بمقدمات الحكمه فالمعروف عن جمع هو الاول وربما يناقش عقلا في المسئلة بان عروض هيئة الجمع والالف واللام وان كان في عرض واحدا لا ان الالف واللام لاجل افادة التعريف يوجب استغراق مفاد الجمع والجمع لا يدل على الاستغراق بل يدل على العام المجموعى كقولك رأيت زيد بن بالتثنيه وجائى زيدون ورجال مثلا والمسئلة تطلب من الاصول وهى واضحة الطريق كما لا يخفى.

والذى هو التحقيق ان الالف واللام هنا لا تفيد التعريف لما لا معنى له وغاية ما يستفاد منه ان المدخول لعدم تمكنه من التنوين لعدم اجتماعه مع الالف واللام لا يكون يفيد النكرة والاهمال فيدل بالمقدمات العقلية على العموم والسريان وربما يستدل على هذه المسئلة الاصولية بقوله تعالى «من الثمرات» حيث انه لو كان الجمع المحلى بالالف واللام يفيد الاستغراق ليلزم المناقضة بينه وبين التبويض المستفاد من كلمه «من» وحل هذه الكلمة على غير التبويض غير موافق لاسلوب الكلام ولظاهر الاية الشريفة كما هو الظاهر جدا وقدر شبه ذلك قوله تعالى «ومن الناس» و مريضاً بعض البحث حول المسئلة سابقاً.

ولاحد ان يقول بان الاية لا تدل على هذه المقالة الاصولية لان المناقضة تكون بين كون العموم الاستغراق مراداجدا واما اذا قلنا بانها تفيد الاستغراق انشاء لقيام القرينة على عدم ارادته تعالى للعموم جدا فلا يتم توهم المناقضة قطعا ولكنه وان صح امكانا ولكنه في موارد التخصيص وقيام القرينة المنفصلة لا المتصلة فان الارادة الاستعمالية لو كانت كافية ليلزم جواز ذلك في المحلى بلفظة كل مع انه لا يصح ان يقال من كل الثمرات الا اذا اريد من كلمة من غير التبويض.

ومما يشهد على ان الجمع المحلى بالالف واللام لا يدل بالوضع على العموم دخول كل عليه فافهم واغتنم.

المواعظ والارشاد والاخلاق

اعلم يا اخي في الله ان الله تبارك وتعالى مع كمال غنائه في ذاته عن جميع ما سواه ونهاية استغنائه عن كافه الاشياء من قضائها وقضيضها يلاحظ في مقام الامر والنهي جانب الرأفة والرحمة وطرف الادب والتعظيم حتى يجد العبد السالك من كلامه نورا يمشي به في ظلمات الانفس والافاق فاذا نظرت وتأملت بعين البصيرة وقدم العرفان والشهود في هاتين الايتين تجد ان الاية الاولى مشتملة على الامر والثانية على النهي ولاشبهة ان الامر والنهي متضمنان نوعا من المارة وجانباً من التحقير والاستعباد لان الامر ولا سيما من العالي وهكذا النهي على خلاف استكبار الانسان وطمطراقه ولاجل ذلك شفع الامر والنهي بالجهات الكاشفة عن الرجاء والامل وان الله تعالى مع كمال عظمتة التي لا يمكن دركها والعبد مع نهاية صغره الذي لا ينال حده الا الله يخاطب الانسان و يتوجه اليه و يأمره بليونة ورأفة ورفق و يترك جانب الغلظة فيقول اعبدوا ربكم حتى يتوجه العبد الى الفطرة السليمة وان عباده الرب الحقيقي لازم عقلا امرالمولى ام لم يأمر ثم يقول والذين من قبلكم حتى لا يتأثر الانسان من توهم انه مخلوق دون غيره فيجد ان الكل مخلوق ثم يردف ذلك بقوله لعلكم تتقون حتى يذوق ان الله يأمل ذلك ويرجو تقويه وايمانه وعبادته ولا يكون الامر امر تشديد ولا نهى غلظة والسلطة نعم يقول بعد ذلك الذي جعل لكم الارض فراشا فيكون هو الرزق والرحمن والرحيم العطوف والذي جعل لكم السماء بناء وهكذا صنع كذا وكذا فلا تجعلوا الله اندادا فاذا كان الله تعالى في وعظه وارشاده يراعى نهاية الرفق والادب ويلاحظ غاية البلاغة والشرف حتى يقول

وانتم تعلمون مع ان الانسان لا يعلم حسب كثير من الايات شيئا واقل شيء قسم بين العباد هو اليقين والعلم فيا عزيزي ويا اخي وشقيقي اذا كان هو تعالى في هذه المنزلة من التواضع، فانت لا تكن جبارا متكبرا ولا آثما وعاصيا لمثله العزيز الهى و سيدى ارجو ان تهدينا الى سواء السبيل ونأمل ان تعيننا على طاعتك وعبادتك ولا تأخذنا يا رفيق ويا عطفوفا بعباده وخلائقه واجعلنا من عبادك الصالحين المتعظين بواعظك حتى لانعبد الا انت ونخلص لك عبادتنا واعمالنا واهد الغافلين منا واهل الشدة والغلظة الى ان يتحققوا بهذه الايات حتى يكونوا مثالا لنبيك الاعظم ووليك الافخم آمين يارب العالمين.



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

التفسير الباين على اختلاف المسالك والمشيخات

فعلى مسلك الاخباريين «الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء» قال جعلها ملائمة لطباعكم موافقة لاجسامكم ولم يجعلها شديدة الحما والحرارة فتحر قكم ولا شديدة البرد فتجمدكم ولا شديدة طيب الريح فتصدع هاماتكم ولا شديدة النتن فتعطبكم (تهلككم) ولا شديدة اللين كالماء فتغرقكم ولا شديدة الصلابة فتمتنع عليكم فى دوركم وابنيتم وقبور موتاكم ولكنه عزوجل جعل فيها من المتانه ما تنتفعون به وتتماسكون «والسماء بناء» سقفا فوقكم محفوظا يدير فيها شمسها وقرها ونجومها لمنافعكم وانزل من السماء ماء يعنى المطر من العلى ليبلغ قلل جبالكم وتلالكم وهضابكم واوهاركم ثم فرقه رذاذا وابلًا لتسقى ارضكم «فاخرج به من الثمرات رزقا لكم» يعنى مما يخرج من الارض لكم «فلا تجعلوا الله اندادا» اى اشباها وامثالا من الاصنام التى لا تعقل ولا تسمع ولا تبصر ولا تقدر على شئ «وانتم تعلمون» انها لا تقدر على شئ من هذه النعم الجليلة انعمها عليكم ربكم تبارك وتعالى انتهى. وقريب منه مسلك المحدثين الاولين «الذى جعل لكم الارض فراشا» فهى فراش يمشى عليها وهى المهاد والقرار عن ابن عباس وابن مسعود وناس من اصحابه (ص) «فراشا» اى مهاد لكم عن قتادة وانس «والسماء بناء» فبناء السماء كهية القبة وهى سقف على الارض — عن ابن عباس وابن مسعود و عن ناس من اصحابه (ص) وعن قتادة جعل السماء سقفا لك «وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا الله اندادا» اى عدلاء عن قتادة «اندادا» اى اكفاء من الرجال تطيعونهم فى معصية الله عن ابن عباس وابن مسعود وناس من اصحابه (ص) وقال ابن يزيد فى قول الله «فلا تجعلوا الله اندادا» الانداد الالهة التى جعلوها معه وجعلوا لها مثل ما جعلوا له وعن ابن عباس اى لا تجعلوا اشباها وعن عكرمة «فلا تجعلوا الله اندادا» اى تقولوا

لولا كلنا لدخل علينا اللص الدار، لولا كلنا صاح في الدار ونحو ذلك فنها هم الله تعالى ان يشركوا و ان يعبدوا غيره «وانتم تعلمون» انه لارب لكم يرزقكم غيره وقد علم ان الذي يدعوكم اليه الرسول من توحيده هو الحق لا شك فيه وعن قتادة اي تعلمون ان الله خلقكم وخلق السموات والارض ثم يجعلون له اندادا وعن مجاهد فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون «انه اله واحد في التوراه والانجيل انه لاندله في التوراه والانجيل.

وعلى مسلك ارباب التفسير «الذي» اي اعبدوا الذي جعل لكم الارض فراشا» صالحه للافتراش والاقامه فيها «والسما بناء» اي هو الذي كَوْن السماء بنظام متماسك كنظام البناء وسوى اجرامها على ما نشاهد وامسكها نسيه الجاذبه العامه حتى لا يقع على الارض ولا يصطدم بعضها ببعض حتى يأتي اليوم الموعود. وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقالكم» اي وهو الذي انزل من السماء مطرا يسقي به الزرع ويغذي به النبات واخرج به من الثمرات ما تنفع به وتأكله «فلا تجعلوا لله اندادا» فلا تعبدوا الاوثان والاصنام ولا تجعلوها امثالا ولا تتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا «وانتم تعلمون» بطلان ذلك وانكم هم الذين قالوا في جواب قوله تعالى «من رزقكم من السموات والارض ومن يدبر الامر» انه هو الله فلم اذا تدعون غيره وتشفعون به.

وقريب منه: «الذي جعل لكم» ايها الكفار والمشركون والملحدون «فراشا» مركزا للتربيه في انحاء الحركات الماديه والمعنويه «والسما بناء» وسقفا مرفوعا ليستولى عليكم ولا يسقط فيهلككم كلابل السماء فيه الخير الكثير كيف لا «وانزل من السماء ماء» وكون فيها الماء المطر «فاخرج به من الثمرات رزقالكم» وان كان رزقا لانعامكم وسائر الموجودين الا انكم اولى بذلك منهم فكيف تشركون بمثله «فلا» ينسفي ان «تجعلوا لله» الذي صنع كذا ويكون على كذا «اندادا» ولا تتخذوا جماعة من الاسفلين لكم اربابا فانه لا يليق بساحتكم وبجنايكم

«وانتم تعلمون» وانتم من العلماء الراشدين المهتدين المتوجهين اطراف المسئلة و
ضواحي القضايا والمسائل.

وقريب منه الذى جعل واوجد الارض لكم ايها المؤمنون الموحدون
للذات وللصفات والافعال «فراشا» وبساطا ومهدا كاملا تنامون و
تتقلبون عليها «والسما بناء» والجوامتراكم الاخضر الازرق كالبناء والسقف
لبيتكم وهى الارض «وانزل» الله تعالى «من» ناحيه «السما ماء» المطر وان
كان متكونا فى الارض نظر الى تسهيل الامر عليكم رافه بكم وعطوفه بمعاشكم
واستراحتكم «فاخرج به» الله تعالى «من الثمرات رزقا لكم» وثمراتكم التى هى
ارزاقكم بداعى بقائكم الذى هو محبوب كل ذى حيوه فهذا الرب الناظر فى
امركم التكويني والاجتماعى وهذا الاله الخالق لهذا الوسائل والاسباب الكثيرة
المنتهية الى بقائكم فى هذه النشئة يطلب منكم ويدعوكم الى المعاش الاعلى
والنشئة الاخرة وكسب الفضائل و جلب الحيوه الطيبة لها بقوله «فلاتجعلوا لله
اندادا» حتى تصلون الى الحيوه الكاملة الارفق والدار الاخرة الاوسع والاشفق
«وانتم تعلمون» انه غنى عنكم وعن عبادتكم وعن توسط الاسباب وعن خلق
الاباء والسموات والارض فيكون كل ذلك راجعا اليكم.

وقريب منه ان الله الذى كان خلقكم بيده ورباكم واحسن تربيتكم
جدير بان يعبد ولا يعبد غيره ولا يجعل له الانداد والاضداد وهو ايضا جدير لانه
مضافا الى تلك النعم المشتركة بينكم وبين ساير الموجودات «جعل لكم الارض
فراشا» وصير لكم ولاجلكم اهتماما بشأنكم وافضالا بحقكم الارض مبسوطا
غير كروى بساطا غير مستدير وفراشا على غير الاشكال السماوية حفاظا عليكم.
«و» جعل لكم لاغير ولو كانت الاغيار مستفيدين من هذه النعم «السما
بناء وانزل من السما ماء» بداعى شأنكم والرفق فى حقكم فانتم وساير الخلق
الماديه مشتركين فى ان الله خالقكم وخالق الاسباب المنتهية اليكم من الاباء

والامهات والنطفة والعلقته ولكنكم مخصوصين بان خلق الارض والسماء الخاص و
انزال الماء كله لكم «فاخرج به من الثمرات رزقا لكم» فعلى هذه النعمات
الايجابيه اولا والامداديه ثانيا والاعداديه القريبه منافي الافادة والاستفادة ثالثا
لاينبغي ان تجعلوا الله اندادا «فلا تجعلوا» على انصافكم ومروتكم «الله اندادا» فانه
ظلم و طغيان وعصيان خذلان وخروج عن الفطرة وعن جادة الانسانية «وانتم
تعلمون» جميع هذه الامور بعد المراجعة الى مغزاكم وبعدها التدبر في امركم وحالكم
ومبدئكم ومعادكم ومعاشكم.

وعلى مسلك الحكيم الالهى «الذى جعل لكم الارض فراشا» فانتهى مصالح
افتراض الارض اليكم وكانت الارض صالحة واصلة اليكم بما فيه الخير الكثير من
غير ان تكونوا انتم غاية فعله تعالى فانه اعز شأننا من ان يعلل افعاله بهذه الاغراض
الدانية.

«والسما» وهو الجسم الكلى «بناء» عليكم «وانزل» الله من السماء وجهة
العلو «ماء فاخرج» الله تعالى «به» وهذه المعدات والاسباب الناقصة والقوابل
«من الثمرات رزقا لكم» يصل اليكم ويصرف في حقكم وينتهى اليكم «وانتم
تعلمون» سطوح هذا الامور واشباح هذه الاسباب والعلل.

وقريب منه «فلا تجعلوا الله اندادا» فى الالهية والصفة والفعل والعبادة «وانتم
تعلمون» حقايق الاشياء والمهيات والذوات بانفسها.

وعلى مسلك المتكلم «الذى جعل الارض فراشا» واراد لاجلكم افتراض
الارض «والسماء بناء» والفلك مبني عليكم وسقفا لكم كسقف بيوتكم «وانزل
من السماء ماء» واراد بعد ذلك باراده اخرى انزال الماء عليكم «فاخرج به من
الثمرات رزقا لكم» ثم بعد ذلك اراد ان يرزقكم فاخرج متوسلا الى السبب المزبور
من الثمرات الموجودة فى الارض والكامنة فى جوفها بنحو من الانحاء «فلا تجعلوا الله

اندادا» في مقام العبادة فلا تعبدوا الاوثان والاصنام «وانتم تعلمون» دون غيركم من البهائم والحيوانات.

وعلى مسلك العارف «الذى جعل لكم» بالتبع وبالعرض «الارض فراشا» وهكذا «السماء بناء وانزل» بالارادة الفانية في الارادة الكلية «من السماء ماء فاخرج به» على النحو المذكور «من الثمرات رزقا لكم» بالتبع والمجاز «فلا تجعلوا لله انداد» في جميع مراحل وجودكم في كافة اللطائف الموجودة فيكم من مقام الطبع الى مقام السر والحق والاخفى «وانتم» مظاهر العالم الحقيقي «تعلمون» كما يعلم الله تعالى وتدرّون كما هو يدري.

وقريب منه «الذى جعل الارض» البدن «فراشا والسماء» المتعلقة بها وهى النفس «بناء» عليها «وانزل من السماء» وتلك النفس «ملء» العقل «فاخرج به من الثمرات» والفضائل العلمية والعملية والقوى الحيوانية والنباتية «رزقا لكم» في جميع مراحل معاشكم الروحي والجسمي «فلا تجعلوا لله اندادا» في جميع هذه المراحل الداخلية كما لاند له في الانسان الكبير «وانتم تعلمون» بعموم انتفاء الانداد والاضداد وبامتناع جعل الندله تعالى.

وقريب منه اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم «الذى» خلقكم بان «جعل لكم» اقمكم «فراشا» لكم «والسماء» الاب «بناء وانزل من السماء الاب «ماء» النطفة «فاخرج به من الثمرات» التى هى المواليد «رزقا لكم» اى هى الارزاق او المواليد الموجودة ارزاق للاباء السالفة «فلا تجعلوا لله» الرب الذى رباكم على هذه الوتيرة وخلقكم على هذا النمط «اندادا و انتم تعلمون» كيفية الخلق وتطورات مصيركم التوليدى والتربوى وعلى مسلك الحكيم الطبيعى «الذى جعل لكم وعلى مسلك الحكيم الطبيعى «الذى جعل لكم الارض» التى بين ايدينا و الاراضى الاخر التى فى الجوالايتناهى بكثرتها «فراشا» حتى نتمكن من الصعود اليها ونفترشها بالوجه اللازم فى استخدامها

«والسما» والكرة البخارية المستولية عليها وعليكم «بناء» لها ولكل ارض
«وانزل من السما» وتلك الكرة البخارية الغازية المحشوة بالاجزاء الكهر بائية
المعبر عنها بالزمهرير او بالجلدا واتمسفر او غير ذلك «ماء» متصاعدا من سطوح البحار
الذى كان حين تصاعده الاجزاء الصغيرة البخارية السحابية المتراكبة ثم يتقاطر
بالاصطكاك فى السطوح الثلجية «فاخرج به من الثمرات رزقا لكم» فتكون
الثمرات مستخرجه من الارض وكانها فيها بنحو الكون فابرزت بالماء النازل فان
الاجزاء الاثمار منتشرة فى الارض وباطنها وحسب قانون الجاذبه تكون السخيه بين
تلك الاجزاء وبين النواة فتكون هى خارجة من الارض لامستفاضة من الغيب و
لامفاضة من الفياض الالهى الابر جوع الاسباب الطبيعية اليه تعالى وتقديس.

«فلا تجعلوا لله اندادا» ولا تكونوا كساير الطوائف السالفة من زمان نوح وقبله
الى زمان نزول القرآن فان الناس كانوا من اول الامر يعبدون غير الله ولذلك كان
نوح يدعوهم الى عبادة الله تعالى وهكذا ساير الانبياء الى خاتم الرسل صلى الله
عليه وآله وعليهم اجمعين فمنهم من يعبد الطلسمات والمجردات المتوهمة حسب
تخيالاتهم ومنهم من يعبد المظاهر الخاصة بهم والكواكب التى توهموها انها صورة تلك
الملئكة وهيكلاها وهكذا حتى يقال ان منهم من يعبد ويتقرب بالنار او بالعدد او
بالسما او بالاحليل والفرج فى بلاد الهند وبعض اقطار الصين الى ان وصلت
النوبة الى شبه جزيرة العرب فاوّل من حل «هبل» الى مكة عمرو بن طى فى
رجوعه عن سفر بلقاء وكان ذلك فى اول ملكذى الاكتاف وكان فى قبائل عرب
او كان معروفة مذكورة بعضها فى الكتاب العزيز مثل «ود» بدومة الجندل و
«سواع» لبني هذيل و«يغوث» لبني مذحج و«يعوق» لهمدان و«فسر» بارض
حمير لذى الكلاع و«اللات» بالطائف لثقيف و«مناة» بيثرب للخزرج و
«العزى» لكنانه بنواحي مكة والساف وناثله على الصفا والمروة وكان قصي

جد الرسول (ص) ينهاهم عن عبادتها حسب المحكى في بعض الكتب «وانتم تعلمون» تاريخ هذه الابطال وعارفون انها من اين جاء ويضمن وضع في البيت.



مرکز تحقیقات کتب و پژوهش علوم اسلامی