Al-Adab Journal **Issue. No (154) (September) 2025**

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

The Gnostic Significance of the Qur'anic Word: A Study in the Tafsir "Mawahib al-Rahman" by Imam al-Sabzawari

Asst. Lect. Talib Hamad Jaki AlJayashi
Taleb.Hamad1102a@coart.uobaghdad.edu.iq
Ministry of Education - Dhi Qar Governorate Education Directorate
Prof. Iyad Muhammad Ali AlArnaouti (Ph.D.)
eyad.mohammed@ircoedu.uobaghdad.edu.iq
University of Baghdad- College of Arts

Copyright (c) 2025 **Talib Hamad Jaki AlJayashi, Prof. Iyad Muhammad Ali AlArnaouti (PhD)**

DOI: https://doi.org/10.31973/n6gpp154

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Abstract:

AleIrfan is a mental science that emerges from cognitive theory and is linked to the brain, mind, and mental processes. It is a science that considers language from a mental perspective.Language, according to those with a mystical orientation, is not seen as an independent entity to be studied in isolation but is connected to mental and perceptual processes. Consequently, the meaning of a Quranic term can be viewed from a perspective different from the linguistic context, resulting from the mind and intellect and related to intention and context. Some interpreters have used the science of cognition in interpreting the Quran, referred to as symbolic interpretation. This involves interpreting the Quran not by its apparent meaning but through hidden indications perceived by mystics and Sufis. These interpreters believe that texts have apparent meanings but also contain subtle indications revealed to those on a mystical path. This type of interpretation differs from that of esoteric sects. The mystical method does not deny the apparent meaning but encourages it, asserting that it must be understood first. In contrast, esoteric sects disregard the apparent meaning entirely, focusing solely on the hidden meaning.

Keywords: Beast, Neighbor, Intoxication, Divorce, Orphan.

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

الدَّلالة العرفانيَّة للمفردة القرآنيَّة

دراسة في تفسير "مواهب الرحمن" للإمام السَّبْزَوَاري

م.د. طالب حمد جكي حسين الجياشي أ. د. إياد محمد علي الأرناؤوطي
وزارة التربية– مديرية تربية محافظة ذي قار كلية الآداب– جامعة بغداد

(مُلَخَّصُ البَحث)

العرفان: علم ذهني ينبثق من النظرية المعرفية، وهو مرتبط بالدَّماغ والذهن، والعمليات العقليَّة، وينظر إلى اللغة على أنَّها ظاهرة ذهنيَّة، ويجمع في طيَّاته علومًا منوعة ومتداخلة فيما بينها، التي لا يمكن الفصل بينها؛ لارتباطها بالذهن، وهو علم يهتم باللغة من منظور ذهني.

وإن اللغة عند أصحاب التوجه العرفاني لا تعد كائنًا مستقلًّا يجب دراسته بمعزل عمَّا حوله، وإنَّما هي موصولة بما يدور في الذهن والإدراك. ونتيجة لذلك يمكن أن ينظر إلى دلالة المفردة القرآنية من وجه آخر غير الذي يدلُّ عليه السياق اللغوي، وإنّما تكون ناتجة من الذهن والعقل، ومرتبطة بالقصد والمقام.

وقد استعمل بعض المفسرين علم العرفان في تفسير القرآن، والذي يطلق عليه بالتفسير الإشاري، الذي يعنى بتأويل القرآن الكريم بغير ظاهره؛ لإشارة خفيَّة تظهر لأرباب السلوك والتصوُّف، ويمكن الجمع بينها وبين الظاهر المراد أيضًا. ويذهب هؤلاء المفسرون إلى أنَّ النصوص على ظواهرها، ومع ذلك ففيها إشارات خفيَّة إلى دقائق تنكشف لأرباب السلوك، يمكن التوفيق بينها وبين الظواهر المرادة، فهو من كمال الإيمان، ومحض العرفان. ومن هنا يعلم الفرق بين التفسير الإشاري، وبين تفسير الباطنيَّة الملاحدة. فالمنهج العرفاني لا يمنع إرادة المعنى الظاهر؛ بل يحض عليه، ويقولون: لا بدَّ منه أوَّلًا. وأمَّا الباطنيَّة فعندهم المعنى الظاهر غير مراد أصلًا، وإنَّما المراد الباطن.

الكلمات المفتاحيَّة: البهيمة، الجوار، السكر، الطلاق، اليتم.

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

مقدّمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله الطاهرين، وأصحابه المنتجبين.

أمَّا بعدُ.

فمنذ بدايات التفكير في ماهيَّة اللغة وطبيعتها، كان السؤال الانطولوجي (Ontology)، الذي يهتم بطبيعة الواقع، والمفاهيم المرتبطة بموضوع معين، وتحديد أنواع الأشياء الموجودة بالفعل، والابستمولوجي (Epistemology)، الذي يهتم للأساس العام لذلك الواقع؛ لاكتساب المعرفة وطبيعتها وإمكاناتها ونطاقها، يطرح بإلحاح في تحديد العلاقة الجدليَّة بين اللفظ والشيء. ولا يمكن بأي حال الحديث عن العلامة اللسانيَّة، وتشكُّلاتها الممكنة بنيويًّا، وارتباطاتها بالأشياء، من دون استحضار المعارف والمدارك التي تتضافر لتكوين العلامة الدالَّة على المعنى.

والذي قادنا لهذه الدراسة ما وجدناه عند الإمام السَّبْزَوَاري (قدّس سرّه، وطاب ثراه) من اهتمام لهذا الجانب، إذ جعل في تفسيره "مواهب الرحمن" بحوثًا عرفانيَّة، بيَّنت دلالات المفردة القرآنيَّة من الباب العرفاني، وهو بهذه الرؤية، لا يبعد المفردة القرآنيَّة عن سياقها اللغوي والمقامي, ولكنَّه يعزِّزُه بمعنى آخر يحتمله على وفق المنهج العرفاني.

وقد وجدنا من المناسب أن يتوزَّع على مقدمة، وتمهيد اهتم لبيان المعنى اللغوي والاصطلاحي للعرفان، وعلاقة العرفان بعلم الدلالة، وعلاقة العرفان بتفسير القرآن الكريم. ثم شرعنا في مبحث اخترنا فيه مفردات قرآنية أورد الإمام السَّبْزَوَاري لها معنى عرفانيًّا، مرتبة بحسب حروف الهجاء، ثم خاتمة شملت أهم النتائج التي توصل إليها البحث.

وكانت الدراسة على وفق المنهج الوصفي، مع بيان ما ذكره بعض المفسرين في المفردة نفسها، ولاسيَّما الذين انمازوا بالرؤية العرفانية في تفسيرهم؛ لإظهار ما توافقوا أو اختلفوا فيه.

الباحثان

التمهيد

العرفان لغةً: ذكر ابن فارس (ت 395هـ) أنَّ العين، والرَّاء، والفاء، أصلان صحيحان، يدلُّ الأوَّل على تتابُع الشيء متَّصلًا بعضُه ببعض، ويدلُّ الثاني على السّكون والطُّمَأنينة. والذي يعنينا في هذا المقام الأصل الثاني، ومنه المعرِفة والعرفان، إذ يقال: عَرَف، فلانٌ فلانًا عِرفانًا، ومَعرِفةً، وهذا أمرٌ معروف. وهذا ما يدلُّ على السكون إليه؛ لأنَّ من أنكر شيئًا، توحَّشَ منه، ونَبَا عنَّه (ابن فارس، 2002: 4/ 281، 282). وقال الجوهري: " عرفه يعرفه معرفة، وعرفانا" (الجوهري، 2009: 758، 759).

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

وأمَّا الراغب فقد قال:" المَـعْرِفَةُ والعِرْفَانُ: إدراك الشيء بتفكّر وتدبّر لأثره، وهو أخصّ من العلم،... ويقال: فلان يَعْرِفُ اللهَ، ولا يقال: يعلم الله، متعدّيًا إلى مفعول واحد، لمـّا كان مَعْرِفَةُ البشرِ لله هي بتدبّر آثاره دون إدراك ذاته، ويقال: الله يعلم كذا، ولا يقال: يَعْرِفُ كذا، لمـّا كانت المَـعْرِفَةُ تستعمل في العلم القاصر المتوصّل به بتفكّر" (الأصفهاني، 2009: 436).

وقال أيضًا في بيان الفروق اللغويَّة بين معنى العَارِف، والعَرَّافُ، والعَرِيف: "والعَارِفُ في تَعَارُفِ قومٍ: هو المختصّ بمعرفة الله، ومعرفة ملكوته، وحسن معاملته تعالى،... والعَرَّافُ كالكاهن إلّا أنّ العَرَّافَ يختصّ بمن يخبر بالأحوال المستقبلة، والكاهن بمن يخبر بالأحوال الماضية، والعَرِيفُ بمن يَعْرِفُ النّاسَ ويُعَرِّفُهُمْ " (الأصفهاني، 2009: 436-437).

العرفان اصطلاحًا:

قيل: المعرفة، والعرفان: إدراك البسائط والجزئيات والعلم التفصيلي، وقيل: العرفان: ما يرجع إلى ذات الشيء، وحقيقته. فالشيء ما لم يعرف لم تطلب ماهيَّته. وعلى هذا فإنَّ كل عارف عالم من دون عكس؛ ولا يسمَّى عارفًا إلَّا إذا توغل في بحار العلوم، ومبادئها، وترقَّى من مطالعها إلى مقاطعها، ومن مبادئها إلى غاياتها بحسب الطاقة البشريَّة. لذلك قيل في وصفه (عزَّ وجل) بالعالم دون العارف، ويقال: فلان يعرف الله تعالى، ولا يقال يعلم الله، لمـّا كانت معرفته سبحانه ليست إلَّا بمعرفة آثاره من دون معرفة ذاته. وقيل في العرفان أيضًا: هو عبادة الله تعالى عن حبٍّ وإخلاص، لا عن رجاء وثواب، ولا عن خوف وعذاب(العسكري، 1436: 501،502) (السبزواري، 2012: 170).

أمَّا السَّبْزَوَاري فقد عرَّف العرفان: " علمٌ جليل ليس له مثيلٌ في سائر العلوم مطلقًا، في الشموليَّة، والسّعة، والآثار، والسَّالك والمسلوك فيه، والمقْصَد والغاية، كلّها جلائل عظام، والبحث في كلِّ واحدة منها يقصر عنه الأفهام، إلَّا لمن كان ذا حظٍّ من العلم والمعرفة، وهم الأنبياء العظام، والأوصياء الكرام،... وغيرهم إنْ رجع ما قالوه فيه إليهم فلا بأس به، وإلَّا فهو مجرَّد كلام لا حقيقة له، وإنْ ادّعي الكشف والشهود في ما ادَّعوه"(السبزواري الموسوي، 2018: 334/12)

وذكر أيضًا أنَّ العرفانَ مأخوذٌ من المعرفة الحاصلة من العلم النفساني، الحاصل من النظر في النفس، وطرائق صلاحها وأحوالها وأطوارها، ودائها ودوائها، وسائر خصوصيَّاتها، وكذلك النظر في الآيات الآفاقيَّة، ومعرفة الله (عزَّ وجل)، ممّا يوجب الهداية، والتمسّك بالدين الحقِّ، والشريعة الإلهيَّة التي تمثّل المعرفة الكاملة، وإنَّ هذه المعرفة الحقَّة بما لها من

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

مراتب، إذا تحقَّقت في شخصٍ ما، وجد نفسه متعلِّقًا بمعدن الكبرياء والعظمة" (السبزواري الموسوي، 2018: 12/335،334)

ثمَّ ذكر أيضًا أنَّ كلمة (العرفان) لعلَّها مأخوذة من أحاديث أهل البيت المتواترة التي شملت على قولهم (صلوات الله عليهم): ((مَن عرف نفسه فقد عرف ربَّه))، ويستفاد من هذا الحديث أمور عديدة، منها: إنَّ السبيل في معرفة الله تعالى إنَّما يكون بمعرفة النَّفس؛ لأنَّها مظهر عظمته، وكبريائه، وقدرته، وسائر صفاته. فمعرفتها كمعرفته سبحانه شهوديًّا أكثر من كونه نظريًّا، ولمعرفتها مراتب متفاوته، كمعرفته عزَّ وجل، واستحالة المعرفة الكاملة بالنفس؛ لاستحالة الإحاطة العلميَّة الكاملة بالله تعالى (السبزواري الموسوي، 2018: 12/335، 336)

وخلص باحث معاصر إلى أنَّ العرفان: " المعرفة الحاصلة من طريق المشاهدة القلبيَّة، لا العقل، ولا بفضل التجربة الحسيَّة؛ فالعارف ينظر إلى عالم الوجود على أنَّه مظاهر لنور الباري (جلَّ وعلا)، فكلُّ ظاهرة من ظواهره، مرآة تعكس الجمال الأحدي. وهو لا يرى وجودًا استقلاليًّا لأيِّ موجودٍ ما عدا الذات الإلهيَّة المقدَّسة"(الأرناؤوطي، 2021: 149).

ويقسَّم العرفان على قسمين: أحدها: العرفان النظري: وهو فرع من فروع المعرفة الإنسانيَّة، يسعى لإعطاء تفسير كامل للوجود، ونظامه، وتجلياته، ومراتبه، لتكوين رؤية كونيَّة عن المحاور الأسس في عالم الوجود (الله، والإنسان، والمخلوقات الأخرى من هذا العالم)، ويستند العارف في تأسيسها على المكاشفة والشهود، التي تؤخذ من تصفية القلب، وتزكيته بالرياضات المعنويَّة، التي أقرَّها الشارع المقدَّس. وهو ما يبحث الباحثون في موضوعاته، وأدلَّته، وتطبيقاته المعرفيَّة. والآخر: العرفان العملي: يكون مرتبطًا بالسلوك، والعمل، والمجاهدة الخارجيَّة، وهو متكفِّل ببيان مقامات العارفين ودرجاتهم إلى القرب الإلهي، بقدم المجاهدة والتصفية والتزكية. وهذا ما يسلك فيه الباحث عن الحقيقة طريقه بعد أن يعرف نفسه، وبصفاء قلبه وصقله حتى يكون كالمرآة التي تنعكس فيها الحقائق الكونيَّة، فتتكامل نفس السالك؛ ليصل إلى معرفة الذات المقدَّسة، بعد تسديده وإفاضته جلَّ وعلا(الأرناؤوطي، 2021: 149) (سميسم، 2012: 171).

فالعرفان إذن: ثمرة العبادة بالحبِّ والإخلاص، لا بالخوف والرجاء، وهو علم مختص بمعرفة الله تعالى، بالمشاهدة والحضور لوجوده (عزَّ وجل) الخارجي. وموضوعه: هو عين موضوعات مسائله، أي العلم بالذات المقدَّسة وتجلِّياته، وإفاضته(سميسم، 2012: 171، 171).

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

علاقة العرفان بعلم الدلالة:

انتهج العارفون المسلمون منهج الشهود لا المنهج العقلي؛ لأنَّهم يرون أنَّ من المعارف التي يحصل عليها الإنسان بوساطة العلوم على وفق ما يرون، هي نتيجة الاستدلالات، والتجارب التي عاشها الإنسان، ولطالما اكتشف خطأ تلك المعارف فقام بإصلاحها أو تعديلها أو إلغائها... لذلك يعد العارفون أنَّ ما يحصل من معارف بوساطة المناهج الأخرى، هي أمور لا تسكن إليها النفس؛ لأنَّ احتمال الخطأ وارد فيها، وهذا ما لا وجود له في المعارف الحاصلة عن طريق الكشف والشهود المطابقة مع المعايير التي وضعت للصحَّة والخطأ في الكشف. زد على ذلك أنَّ مناهج العلوم على اختلافها، تؤدّي إلى إدراك العالم، وخالقه عن طريق المفهومات التي يحصل عليها بالأسلوب الحصولي لصورة المعلوم عند العالم، وأمَّا المنهج الشهودي فيجري مشاهدة الحقائق عيانًا من دون وساطة صور (مركز نون للتأليف والترجمة،2014: 22)

فالمعرفة عند أهل الشهود: هي كشف روحي وإحساس وجداني؛ لذلك تعد ذات بعد قدسي، وإنَّ حقائق الوجود، لا تدرك إلَّا بالباطن، الذي أطلق عليه ابن عربي اسم الإدراك النفسي أو العقل الإيماني أو القلبي، هذا العقل الذي يختلف تمامًا عن العقل الذهني أو الإدراك الحسي، إذ قال ابن عربي: " فلا علم إلَّا ما كان عن كشف شهود، لا عن نظر وفكر وظن وتخمين"(الشعراني، 2005: 1/ 14)

واللغة عند أصحاب التوجه العرفاني لا تعد كائنًا مستقلًا يجب دراسته بمعزل عمَّا حوله، وإنَّما هي موصولة بما يدور في الذهن والإدراك، وهذا ما نجده في اللسانيات العرفانية، أو العرفنة، والمعرفية، أو العرفنية، وهي: من العلوم اللغوية الحديثة نسبيًا، والمرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالدراسات النفسية، والمهتمَّة بعمل الدماغ، ومتابعة العمليات العقلية المختلفة، لا يقبل أصحابها على اختلاف منطلقاتهم القول باستقلالية النظام اللغوي؛ فهم يرون أن لا انفصال بين المعرفة اللغوية والتفكير بشكل عام. وهي جملة من العلوم التي تدرس اشتغال الذهن، والذكاء، دراسة أساسها تظافر الاختصاصات، إذ تساهم فيها الفلسفة، وعلم النفس، والذكاء الاصطناعي، وعلوم الأعصاب، واللسانيات، والآنثروبولوجيا، واللغة من أحسن الأدوات لتعلم ذلك.

فمن علماء الغرب مَن يقبل علاقة الأولويَّة بين علم الدَّلالة والعرفان، فيرى أنَّ الدَّلالة مركزيَّة في البنية اللغويَّة، وأنَّ البنية النظميَّة متفرّعة عن الدلالة. وهناك من يمثل الدَّلالة التأويليَّة، التي تتطلَّب أن يرفق النَّص بكمٍّ من الهوامش التي يوضع في سياقها كلُّ إيماءةٍ أو أدنى تعليق غير صريح، وبعض المصطلحات المستغلقة على دارسي اللسانيَّات، غير

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

المطَّلعين على تطورات فلسفة اللغة، والنظريَّات الدلاليَّة المنطقيَّة من جهة، وتطوّر بحوث علم النفس، ولا سيَّما علم النَّفس العرفاني، من جهة أخرى (راي جاكندوف، مقدمة المترجم:6).

وقد أحدث (تشومسكي) قفزة نوعيَّة في صلب الدراسات اللسانيَّة المعاصرة، عندما تجاوز مفهوم اللغة في ذلتها ولأجل ذاتها، ومقولة البنيويَّة اللغوية، إلى التركيز على الاستدلال في البنى التركيبيّة، والعناية بالكفاية اللغويَّة، وعمل الذهن كنسق معرفي لتوليد اللغة والتواصل، فتكون المعرفة اللغويَّة جزءًا من الإدراك العقلي (سحالية عبد الحكيم:30).

وما يلحظ عند (جاكندوف) أنَّه يوجّه اهتمامه حصريًّا نحو البنية الذهنيَّة، وأهميَّتها في النظريَّة العرفانيَّة، وهو يتخلَّى بوجه من الوجوه عن علم الدلالة الصوري، متخلّيًا عن أهم مبدأ في نظريَّة (تشومسكي) التي تولي أولويَّة النظم على كلِّ المكونات الأخرى (راي جاكندوف: 7، 9).

ويتضح من هذا أنَّ (جاكندوف) يعرض بوادر نتائج المنعطف العرفاني الذي استهلَّه (فينغنشتاين) في الفلسفة، وعمَّقه (تشومسكي) في اللسانيات، ومنها استحواذ علم النَّفس على اللسانيَّات، إذ يقول (جاكندوف): " أن ندرس دلالة اللغة الطبيعيَّة يعني أن ندرس علم النفس العرفاني" (راي جاكندوف: 13).

علاقة العرفان بتفسير القرآن الكريم:

إن لتفسير القرآن الكريم مناهج، منها: التفسير بالمأثور، والتفسير بالرأي الجائز منه وغير الجائز، والتفسير الإشاري (الزرقاني،1995: 2/ 12، 42، 62). وما يهمنا في هذه الدراسة هو القسم الأخير، والذي يعنى بتأويل القرآن الكريم بغير ظاهره؛ لإشارة خفيَّة تظهر لأرباب السلوك والتصوُّف، ويمكن الجمع بينها وبين الظاهر المراد أيضًا. وقد اختلف العلماء في هذا التفسير، فمنهم من أجازه، ومنهم من منعه. وأمَّا ما يذهب إليه بعض المحققين، من أنَّ النصوص على ظواهرها، ومع ذلك ففيها إشارات خفيَّة إلى دقائق تنكشف لأرباب السلوك، يمكن التوفيق بينها وبين الظواهر المرادة، فهو من كمال الإيمان، ومحض العرفان. ومن هنا يعلم الفرق بين التفسير الإشاري، وبين تفسير الباطنيَّة الملاحدة. فالمنهج العرفاني لا يمنع إرادة المعنى الظاهر؛ بل يحض عليه، ويقولون: لا بدَّ منه أوَّلًا. وأمَّا الباطنيَّة فعندهم المعنى الظاهر غير مراد أصلًا، وإنَّما المراد الباطن؛ ولذلك وضع أهل العرفان خمسة شروط لقبول التفسير الإشاري(الزرقاني: 2/ 66، 67، 68):

1- ألَّا يتنافى وما يظهر من معنى النظم الكريم.

2- ألَّا يدَّعَى أنَّه المراد وحده من دون الظاهر.

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

3- ألَّا يكون تأويلًا بعيدًا سخيفًا.

4- ألَّا يكون له معارض شرعي أو عقلي.

5- أنْ يكون له شاهد شرعي يؤيّده.

ومن أهم كتب التفسير الإشاري: تفسير التستري (ت 383هـ)، وهذا التفسير لم يستوعب جميع الآيات، وإن استوعب السور، وقد سلك فيه مسلك الصوفيَّة مع موافقة أهل الظاهر. وتفسير محيي الدين بن عربي (ت 560هـ)، وهذا التفسير جاء كلَّه على النمط الإشاري، من دون أن يتعرَّض لبيان المعاني الوضعيَّة للنصوص القرآنيَّة.

وتفسير النيسابوري (ت 850هـ) "غرائب القرآن ورغائب الفرقان"، إذ إنَّه بعد أنْ يوفي الكلام على ظاهر المعنى، يقول: قال أهل الإشارة، أو يقول التأويل، ثم يسوق المعنى الإشاري.

وتفسير الآلوسي (ت1270هـ) "روح المعاني"، وهو من أجل التفاسير وأوسعها وأجمعها؛ وقد ألَّف فيه بين ما يفهم بطريق العبارة، وما يفهم بطريق الإشارة (ابن عربي، 2001م:1/ 21، والزرقاني: 2/ 69، 71، 72، 74). وتفسير "مواهب الرحمن" للسبزواري، إذ ضمَّنه بحوثًا عرفانيَّة، اختصت هذه الدراسة فيها.

المفردات القرآنية

المفردة الأولى: (الإكراه) في قوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256].

ذكر السَّبْزَوَاري أنَّ مادَّة (كره) تدلُّ على زوال الرضا وطيب النَّفس أو الرغبة، فيسقط الفعل؛ لذلك عن الأثر المطلوب منه. ثمَّ فصل في بحث عرفاني بما أثبته العلماء في نسبة المعارف المعنويَّة إلى الأرواح، كنسبة الأغذية الجسمانيَّة إلى البدن والجسم، ومن طبيعة الجسم التغذي بما يصلحه وإلَّا اضمحلَّ وزال، وكذلك الروح، إذ لا بدَّ لها من الانتفاع بما يناسبها، وإلَّا بطل استعدادها وتعرَّضت للهلاك. والإكراه في التغذِّي الجسماني يستلزم خلاف المطلوب، فيوجب تنفّر الطبع عن الغذاء، وانزجار النَّفس عنه، وهذا ما يؤثِّر في الروح أيضًا؛ لما بينهما من جذب. وكذا لا وجه لإكراه الرُّوح وما يرتبط بها، بل هي أشدُّ تأثّرًا من الجسم؛ لأنَّها جوهر لطيف أكثر تحسّسًا منه، ولكن كلٌّ ميسّرٌ لما خُلق له (الموسوي السبزواري، 2018: 4/293، 308).

ولكنَّه يلفت النظر إلى أنَّ كلام الحق له جذبات، وللقرآن كذلك، وللموعظة الصادرة عن أهلها جذبات بمراتبها المختلفة، التي لا حدَّ لها، ومع تحقّق تلك الجذبة كيف يتصوَّر الإكراه؟!، فلو لم تكن في المعشوق جذبة، لم يكن لجهد العاشق أثر، وإن بلغ في العناء والمشقَّة ما بلغ. ثم خرج بحصيلة تثبت أنَّه لا إكراه في الاستكمالات المعنويَّة البتَّة، وأمَّا

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

الإكراه على بعض العلوم، والحرف الدائرة في هذا العالم المادي، فإنَّه لا يؤثر ذلك الأثر المطلوب؛ لأنَّ ماديَّتها أخرجتها عن المعارف المعنويَّة، فأين المعارف الربوبيَّة التي تبقى في النفس إلى الأبد، من الصنائع الظاهريَّة المادِّيَّة التي لا يبقى لها أثر بعد انفصال الروح عن الجسم (الموسوي السبزواري، 2018: 4/308، 309).

وذكر ابن عربي أنَّ الدين في الحقيقة هو الهدى المستفاد من النور القلبي، اللازم للفطرة الإنسانية، المستلزم للإيمان اليقيني، والإسلام الذي هو ظاهر الدِّين مبتنٍ عليه، وهو أمر لا مدخل للإكراه فيه. وعند الآلوسي هي مستأنفة جيء بها إثر بيان دلائل التوحيد للإيذان بأنَّه لا يتصوَّر الإكراه في الدين؛ لأنَّه في الحقيقة إلزام الآخر فعلًا لا يرى فيه خيرًا يحمله عليه، والدين خيرٌ كلُّه، وأمَّا ما يظهر خلافه فليس إكراهًا حقيقيًّا، ويجوز أن تكون إخبارًا بمعنى النَّهي، أي: لا تكرهوا في الدين، وتجبروا عليه (ابن عربي، 2001م: 1/105، 106، والدمشقي، 2000: 2/ 444، والآلوسي، 1994: 2/14).

ونقل الراغب ما قيل في هذه المادَّة، فقد قيل: الْكَرْهُ والْكُرْهُ واحد، نحو: الضّعف والضّعف، وقيل: الكَرْهُ: المشقّة التي تنال الإنسان من خارج فيما يحمل عليه بِإِكْرَاهٍ، والكُرْهُ: ما يناله من ذاته وهو يعافه، وذلك على ضربين: أحدهما: ما يعاف من حيث الطّبع. والثاني: ما يعاف من حيث العقل أو الشّرع، ولهذا يصحّ أن يقول الإنسان في الشيء الواحد: إني أريده وأَكْرَهُهُ، بمعنى أنّي أريده من حيث الطّبع، وأكرهه من حيث العقل أو الشّرع، أو عكس ذلك، والإِكْرَاهُ يقال في حمل الإنسان على ما يكرهه (الأصفهاني، 2009: 563). وفسَّر الزمخشري معنى المفردة بأنَّه لم يجز الله أمر الإيمان على الإجبار والقسر، ولكن على التمكين والاختيار(الزمخشري، 2015، 1/ 299).

ونقل الفخر الرَّازي في تأويل الآية الكريمة ثلاثة وجوه، الأوَّل: قول أبي مسلم، والفقال، وهو الأليق بأصول المعتزلة: معناه أنَّ الله تعالى لم يبنَ الإيمان على الإجبار والقسر، وإنَّما بناه على التمكن والاختيار، بعد بيان دلائل التوحيد بيانًا شافيًا قاطعًا للعذر، ولم يبق بعد إيضاح الدلائل للكافر عذر في الإقامة على الكفر إلَّا أن يقسر على الإيمان ويجبر عليه، وذلك ممَّا لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار ابتلاء، إذ في القهر والإكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان، وذلك غير جائز؛ لأنَّه ينافي التكليف. والثاني: في التأويل هو أن يقول المسلم للكافر: إن آمنت وإلَّا قتلتك. وأمَّا في حقِّ أهل الكتاب، وفي حقِّ المجوس، فإنَّهم إذا قبلوا الجزية سقط القتل عنهم. والثالث: ألَّا يقال لمن دخل في الدِّين بعد الحرب إنَّه دخل مكرهًا؛ لأنَّه رضي بعد الحرب وصحَّ إسلامه فليس بمكره، ومعناه لا تنسبوهم إلى الإكراه(الرازي: 3/ 15).

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

وذكر الطباطبائي أنَّ الإكراه: هو الإجبار والحمل على الفعل من غير رضا، وفي هذا المقام نفي الدين الإجباري؛ لأنَّ الدين سلسلة من المعارف العلميَّة، والإيمان من الأمور القلبيَّة التي لا يحكم فيها الإكراه والإجبار، وإنَّما يؤثِّر الإكراه في الأعمال الظاهريَّة، والأفعال والحركات البدنيَّة المادِّيّة، وأمَّا الاعتقاد القلبي، فله علل وأسباب أخرى قلبيَّة من سنخ الاعتقاد والإدراك، ومن المحال أن ينتج الجهل علمًا، أو تولد المقدّمات غير العلميّة تصديقًا علميًّا (الطباطبائي، 2006م: 291/2، 292).

وأورد أصحاب اللغة معنى الإكراه من مادَّة (كره)، فتقول: كَرِهتُ الشيءَ كراهة، وكراهيَّة، فهو شيء كريه، ومكروه، ويقال: أقامني فلانٌ على كَرهٍ بالفتح: إذا أكْرَهَكَ عليه. وأكرهته على كذا: حملته عليه كَرْهًا، والكَرْهُ والكُرْه لغتان. وكَرَّهتُ إليه الشيءَ تكريهًا: نقيض حَبَّبْتُهُ إليه(ابن دريد، 2005، 132/2) (الجوهري، 2009: 997) (الفيروز آبادي، 1995: 4/ 306).

وقال المصطفوي: "إنَّ الأصل الواحد في المادَّة: ما يقابل الإرادة، والإرادة: طلب مع الاختيار والانتخاب، والكراهة إنَّما تتحصَّل في أثر الحدود والقيود، وكلَّما قلَّ الحد، ضعفت الكراهة، وقويت الإرادة والاختيار، إلى أن ينتهي إلى إرادة مطلقة ليس فيها كراهة وجبر وقهر وقيد... والكراهة أمر نسبيّ له مراتب، وبمقدار الاختيار، وسعة الإرادة، يتعلَّق التكليف"(المصطفوي، 2020: 54/10).

ويلحظ أنَّ الأقوال قد أجمعت على حقيقة أنَّ الدِّين أمر قلبي لا سبيل فيه إلى الإكراه، ولكن الذي امتاز فيه الإمام السَّبْزَوَاري في دلالته العرفانيّة هو تعيين ذلك من جهتين: إحداهما: من جهة حقيقة الرّوح، التي هي حقيقة الإنسان والتي هي جوهر لطيف، في تقبّلها للدين بوصفه سبيل الاستكمالات المعنويّة. والأخرى: إنَّ الهداية في الرؤية العرفانيّة، جذبات لكلام الحق سبحانه، فلا سبيل للإكراه فيها.

المفردة الثَّانية: (البهيمة) في قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ﴾ [المائدة:1].

ذكر السَّبْزَوَاري أنَّ مادَّة (بهم) تدلُّ على الغمض والإغلاق، وعدم التمييز، ومنه باب مبهم، أي مغلق، وليل بهيم أو بهيمة، للشجاع الذي لا يدري من أين يؤتى له. و(البهيمة): اسم جنسٍ لكلِّ ذات الأربع من دواب البرِّ والبحر، سمِّيت بها لعدم تمييزها، وإبهام الأمر عليها، والجمع بهائم وبُهم. و(الأنعام): جمع النعم، وهي الدواب المعروفة، واللفظ يشمل جميع الأنواع ممّا يحلّ أكله (الموسوي السبزواري، 2018: 286/10، 287). ولكنَّه أعطى معنى آخر لما في المقام المذكور في بحث عرفاني، فذكر أنَّ المراد من قوله تعالى في النَّص المذكور آنفًا: أُحلَّ ذبح بهيمة النَّفس التي هي كالأنعام، بل أضلُّ سبيلًا، وقتل الأهواء

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

الشريرة؛ حتّى تنكشف الحقائق، وتزيل الأوهام (الموسوي السبزواري، 2018: 324/10، 325).

ولم يبيّن الراغب في هذا المقام إلَّا المعنى اللغوي للمادَّة، فقد ذكر أنَّ البَهيمةُ: ما لا نطق له، وذلك لما في صوته من الإبهام، لكن خصّ في التعارف بما عدا السباع والطير. والنَّعَمُ مختصٌّ بالإبل، وجمْعُه: أَنْعَامٌ، وتسميتُهُ بذلك لكون الإبل عندهم أَعْظَمَ نِعْمةٍ، لكِنِ الأَنْعَامُ تقال للإبل والبقر والغنم، ولا يقال لها أَنْعَامٌ حتى يكون في جملتها الإبل، فَالْأَنْعَامُ هاهنا عامٌّ في الإبل وغيرها(الأصفهاني، 2009: 92، 652).

ولم يذكر التستري لها تفسيرًا. ولم يخرج النيسابوري عن المعنى اللغوي الظاهر في بيان معنى المفردة. أمَّا ابن عربي فأشار إلى أنَّ المعنى: أحلَّت لكم جميع أنواع التمتعات، والحظوظ بالنفوس السليمة، التي لا تغلب عليها السبعية والشره، كالنفوس التي هي طباع الأنعام الثلاثة (الألوسي، 1994: 137) (ابن عربي، 2001: 1/ 189). وفسر الآلوسي (البهيمة) تفسيرًا لغويًّا، وقد وصفها بأنَّها من ذوات الأرواح ما لا عقل له مطلقًا (الألوسي، 1994: 3/ 223، 224).

وأشار الجنابذي إلى معنى ظاهر موافقًا ما جاء به اللغويون، ولكنَّه أعطى مع ذلك معنى آخر رجَّحه على المعنى الظاهر، بقوله: " واعلم أنَّ ما ذكر من جعل قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ﴾، مستأنفًا جوابًا لسؤال مقدَّر، إنَّما هو بحسب احتمال ظاهر اللفظ، وحسب ظاهر الشريعة المطهَّرة، وإلَّا فالمقصود تعليق إحلال البهيمة على الوفاء بعقد الولاية، كما يستفاد من إشارات الآيات، وتصريحات الأخبار)" الجنابذي ،1988: 2/ 71).

وزاد في بيان ما ذكره بأنَّ إحلال كل حلال معلَّق على قبول الولاية، وإنَّ من لم يقبل الولاية، ولم يعرض عنها لا يحكم عليه بحليَّة شيءٍ ولا بحرمته، ومن أعرض عنها يحكم عليه بحرمة كل شيء عليه، ومن قبل الولاية، ووفى بعقدها حكم عليه بحليَّة المحلّلات، وخلص إلى أنَّ من والى عليًّا (عليه السلام) لا يأكل إلَّا الحلال، ومن عاداه لا يأكل إلَّا الحرام"(الجنابذي ،1988: 2/ 71).

وجاء في اللغة: البَهْمَة: اسم للذَّكر والأُنثى من أولاد بقر الوحش، وضروب الغنم وصغارها، والجميع: البَهْم والبِهَام. والبهيمة: ذات أربع قوائم من دواب البر والبحر(الفراهيدي، 2003: 168، 1/ 169) (ابن دريد، 2005: 1/ 414) (الزبيدي، 2020م: 31/ 307) وأوضح المصطفوي أنَّ الأصل الواحد في هذه المادَّة: الكيفيَّة التي لا يعرف لها وجه، ولا يستبين أمرها ولا مأتَى لها. وهذه الحيثيَّة توجد في موارد مختلفة، ومنها في الأنعام ما يكون عمله وجريان أمره وصوته غير متبيّن، لا مأتى إليه ولا يعرف باطنه، ولا يهتدي إليه كالإبل

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

والبقر والغنم وما يشابهها من الأنعام. فإنَّها ليست كالسباع حتى يعرف منها خصوصيَّات السبعيَّة، ولا من الطير حتى تجد وتجتهد في تحصيل معاشها، وتنظيم أمورها، فكأنَّها صمّ بكم عمي (العلامة المصطفوي، 2020: 1/377، 378).

يلحظ أنَّ الإمام السَّبْزَوَاري انطلق من حقيقة أنَّ النّفس الإنسانيّة في مشتهيّاتها المادّية، وأهوائها، تشبه بهيمة الأنعام، وهذا هو المفاد من وصف القرآن الكريم للكافرين بأنَّهم كالأنعام، بل هم أضل، وأنَّ سبيل الاستكمالات المعنويَّة للإنسان هو التوجّه إلى عالم المعنى بالإعراض عن عالم المادَّة، وإنَّما يكون ذلك بقتل الشَّهوات المُحرَّمة، وإصلاح النَّفس من الداخل، لتنكشف لها الحقائق.

المفردة الثَّالثة: (الجنَّة)، في قوله تعالى: ﴿وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ﴾ [آل عمران: 185].

ذكر السَّبْزَوَاري أنَّ معنى الجنة في اللغة: البستان الكثير الشجر؛ وسميت بذلك لأنَّها تجنُّه، أي: تستره. وذكر الجنة؛ لما فيه من إثارة البهجة في النّفوس"(السبزواري الموسوي، 2018: 4/370. 14/219). وفي المعنى العرفاني، ذكر أنَّ المراد بالجنّة: جنَّة التفاني في مرضاة الله تعالى، والتي هي أعلى من جنّة عدن بمرّات كثيرة، قال تعالى: ﴿فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة:72]، فإنَّه لا فوز أعظم من ذلك، وإنَّ جميع الممكنات من دونه نزر يسير"(السبزواري الموسوي، 2018: 7/163).

وقد ذكر أسماء الجنات الممنوحة في هذه الدنيا لمن تمَّ عنده رسم العبوديَّة، ولو بأدنى مرتبتها، وبحسب لياقتها، ومنها"(السبزواري الموسوي، 2018: 358-361).

1- جنَّة المعرفة(معرفة الله تعالى): وهي من أعلى مراتب الجنان وأكملها. ولها مراتب، ودرجات تشرق بمقتَضى اللياقة والاستعداد، وبها يتم كلُّ نقصان.

2- جنَّة المقامات التي نالها الأنبياء، والأولياء في هذه الدنيا، كمقام الحبيبيَّة، التي اختص بها النبي محمد (صلَّى الله عليه وآله) ومقام الخلَّة، التي اختص بها إبراهيم (عليه السلام)، ومنها ما جعله الله تعالى أبا الأنبياء لما له (عليه السلام) عند الله (عزَّ وعلا) شأن عظيم وجاه رفيع.

3- جنَّة استجابة الدعاء، فإنَّه ليس معنى الخلَّة الحقيقية إلَّا استجابة دعاء الخليل من خليله.

4- ومن الجنات الممنوحة للمؤمنين في هذه الدنيا، جنَّة المؤانسة بأقسامها – مؤانسة ذكر، ومؤانسة قرب، ومؤانسة شهود- وتحصل هذه الجنَّة بالتوجّه إليه بالإخلاص، الذكر بتمام اقسامها، ولها مراتب ومنازل.

5- جنَّة الخشوع، ولا تحصل هذه الجنَّة إلَّا لمن استمل عنده نعمة الهيبة والمعرفة، وفاز بجنَّة اللقاء.

6- جنَّة لذَّة المناجاة والتملّق عند بابه، فهي من الجنَّات التي أظهرها الله تعالى في هذه الدنيا، ولا يعرفها إلَّا أهلها من الأولياء الصالحين.

6- جنَّة الرغبة والرَّهبة. وإلى غير ذلك من الصفات الحسنة التي توجب رقي النَّفس، وراحتها، وتصل إلى مرتبة يستوحش صاحبها من الدُّنيا، وأهلها، ويأنس بالله تعالى وبأوليائه.

ولم يذكر ابن عربي الدلالة العرفانية للجنة في هذا المقام، وإنَّما ذكره في بيان قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ [البقرة: 35]، الجنة المأمور بملازمتها إيَّاها هي سماء عالم الروح التي هي روضة القدس، أي: ألزِمَا سماء الروح. وقوله تعالى:﴿وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلاَّ مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى﴾ [البقرة: 111]، أي: قالت اليهود: لن يدخل الجنة المعهودة عندهم، وهي جنة الظاهر، وعالم الملك التي هي جنة الأفعال وجنة النفس، وقالت النصارى: لن يدخل الجنة المعهودة عندهم، وهي جنَّة الباطن، وعالم الملكوت التي هي جنة الصفات، وجنة القلب(ابن عربي، 2001م: 48/1، 69). والجَنَّة في اللغة: الحَديقة، وهي بُستانٌ ذاتُ شَجَرٍ ونَخْلٍ، لأنَّ الشجر بِوَرَقِه يَستُر، فهي من أصل واحد، وهو السَّتْر والتستُّر. فالجَنَّة ما يصير إليه المسلمون في الآخرة، وهو ثوابٌ مستورٌ عنهم اليومَ(الفراهيدي، 2003: 1/ 268) (ابن فارس، 2002: 1/ 421)

وقد بيَّن المصطفوي أنَّ الأصل الواحد في هذه المادَّة: هو التغطية والمواراة، وبمناسبة هذا المعنى استعملت في موارد، ومنها: الجَنَّة فَعلة مصدر للمرة يطلق على حديقة مغطّاة بالأشجار الملتفَّة، فكأنَّها قد غطّيت مرتبة واحدة ودامت تغطيتها (العلامة المصطفوي، 2020: 144/2).

يُلحظ أنَّ الإمام السَّبْزَوَاري اتسع في دلالة مفردة (الجنة) لتشمل عالمي المادَّة والرّوح، فهي مادِّيًّا دار الاستمتاع الشّهواني المادي، ولكنَّها معنويًّا دار الاستمتاع المعنوي، وفي حين يتلذَّذ الجسم باللذائذ المادِّيَّة، تتلذَّذ الرّوح باللذائذ المعنويَّة كالمعرفة، والأُنس، والخشوع، والحبّ ونظائرها.

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

المفردة الرَّابعة: (الجوار) في قوله تعالى: ﴿وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ﴾ [النِّساء: 36].

ذكر السَّبْزَوَاري المعنى اللغوي لمفردة الجار: من الجوار بالمكان والمسكن، وفي قوله: ﴿ذِي الْقُرْبَى﴾، هو ضرب من ضروب القرابة، فإنَّ الإنسان قد يمت بالجوار بوثائق وشيجة، ما لا تكون في غيره من القرابة. ثمَّ بين المراد بذي القربى بقرينة المقابلة لما يأتي من الوصف، هو الجار القريب دارًا، وإنَّما قدَّمه الله تعالى؛ لأنَّ فيه الجوار والقرب. وقيل: المراد به القريب نسبًا. وقوله تعالى: ﴿وَالْجَارِ الْجُنُبِ﴾، بأنَّ الجُنُب – بضم الجيم والنون– من الجنابة، ضدَّ القرابة، أي: الأجنبي، وهو الجار البعيد دارًا. ثم ذكر ما فسَّره بعض المفسرين، أنَّ المراد بالأُولى الجار ذي القربى، أي الذي بينك وبينه قرابة، والجار الجنب، الذي ليس بينك وبينه قرابة، فيكون التكرار لذي القربى، بلحاظ امتيازه بحقِّ الجوار أيضًا. ولكنَّه ردَّ هذا القول؛ كون ظاهر الآية المباركة يدفع ذلك، مستشهدًا لما ذكره، ما روي عن الرسول الكريم (صلَّى الله عليه وآله) في تحديد الجوار"(السبزواري الموسوي، 2018: 8/210، 211).

وبالتفاتة عرفانيَّة أظهر معنى آخر للمفردة، بأنَّه يمكن أن يستفاد منها في هذا المقام، مراتب العلماء بالله العاملين بعلمهم، الذين يكونون حجَّة على الخلق بأقوالهم، وأفعالهم، وتتبرك الأرض بوجودهم، فإنَّ حسن المعاشرة معهم من حسن المعاشرة مع الله (عزَّ وجل)، وما سوى ذلك ممَّا دعا إليه بعض العرفاء كابن الفارض، ومحيي الدين، والحلاج، ونحوهم، وما ينسب إلى بعض الشيخيَّة على ما صرَّح به في شرح زيارة الجامعة، فإنَّ كل ذلك خروج عن الحقّ القويم، وابتعاد عن الصراط المستقيم"(السبزواري الموسوي، 2018: 8/224، 225).

وذكر التستري في ظاهر الآية الجار الجنب: البعيد الأجنبي، والصاحب بالجنب: الرفيق بالسفر، وقد قيل الزوجة، وابن السبيل: الضعيف. وأمَّا باطنها، فالجار ذو القربى: القلب، والجار الجنب: الطبيعة، والصاحب بالجنب: العقل المقتدي بالشريعة، وابن السبيل: الجوارح المطيعة لله تعالى(الألوسي، 1994: 131)

وفسَّر ابن عربي: ﴿وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى﴾: الذي هو في مقام من مقامات السلوك، قريب من مقامك، و قوله تعالى: ﴿وَالْجَارِ الْجُنُبِ﴾: الذي هو في مقامه بعيد من مقامك، و﴿والصَّاحِبِ بِالْجَنبِ﴾: الرفيق الذي هو في عين مقامكم، ويرافقكم في سيركم. و﴿ابْنِ السَّبِيلِ﴾: السالك في طريق الحق، الداخل في الغربة عن مأوى النَّفس الذي لم يصل مقامًا من مقامات أهل الله عزَّ وجل (ابن عربي،2001: 1/1 164).

وفسَّرَ الزمخشري قوله تعالى: ﴿وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى﴾: الذي قرب جواره، ﴿وَالْجَارِ الْجُنُبِ﴾: الذي جواره بعيد، وقيل: الجار القريب: النسيب، والجار الجنب: الأجنبي(الزمخشري، 2015: 1/ 498).

وكذلك ذكر الفخر الرَّازي أنَّ معنى ﴿وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى﴾: الذي قرب جواره، ﴿وَالْجَارِ الْجُنُبِ﴾: الذي بعد جواره. وزاد في ذلك بما قاله آخرون أنَّ معنى الجار ذي القربى: القريب النسب، والجار الجنب: الجار الأجنبي، وأصله من الجنابة ضد القرابة وهو البعيد، فيقال: رجل جنب: إذا كان غريبًا متباعدًا عن أهله، ورجل أجنبي، وهو البعيد منك في القرابة (الرازي، 4/ 77).

وذكر الخليل أنَّ معنى الجار: مجاوركَ في المسكن. والذي استجارك في الذِّمَّة تُجيرُهُ وتمنعه. والجِوار مصدر من المجاورة. والجِوار: الاسم. والجمع الأَجْوار (الفراهيدي، 2003: 272/1).

وأوضح المصطفوي، أنَّ الأصل الواحد في هذه المادَّة هو الميل إلى شيء، والجار والمجاورة: الميل إلى شيء، واختيار قرب السكنى منه، إلَّا أنَّ المجاورة تدلُّ على استدامة الميل والجوار، بمقتضى صيغتها. والجار الجُنُب: المائل القريب في السكن، والبعيد معنىً، أي أنَّه جارك من قوم أخرين، فله حقّ الجوار (العلامة المصطفوي، 2020: 2/ 133، 165).

يُلحظ أنَّ الإمام السَّبْزَوَاري قد انطلق من منطلق مزدوج في تفسير معنى الجوار عرفانيًّا في الآية المباركة، إذ يجمع بين عقيدته الشِّيعيَّة الإماميَّة الإثني عشريَّة، ومنحى العرفان في الفهم، فقصر الجوار على الأئمَّة الأطهار بوصفهم حجج الله على الخلق، تتبرك الأرض بوجودهم، وصرَّح بمخالفة ما ذهب إليه ابن الفارض، وابن عربي، والحلاج، ونحوهم، في حمل الدّلالة على مقامات السلوك العامَّة، لا على مراتب الحجج الخاصَّة.

المفردة الخامسة: (السّكر) في قوله تعالى: ﴿لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى﴾ [النِّساء:43].

ذكر السَّبْزَوَاري أنَّ معنى (سُكارى): (بضم السِّين) جمع السّكران، مثل كسالى وكسلان، والسّكر خلاف الصحو، وهو حالة تعتري الإنسان فتفصل بين المرء وعقله، وتعبث في شعوره، وتخرجه عن الاستقامة الطبيعيَّة، فلا يعلم ما يقول. وقد يكون السّكر من الهوى والعشق، والأكثر ما يعتري الإنسان من الشراب المخصوص المعتصر من العنب وغيره، كما يعتري الإنسانَ من شدَّة النّعاس، وهو سكر النَّوم، وله مراتب مختلفة شدَّةً وضعفًا، وكذا في سكرات الموت. وذكر أنَّ المراد في هذا المقام المعنى العام، وهي الحالة التي تستولي على الحواس الموجبة لعدم معرفة ما يقول، وعلى هذا يشمل سكر النَّوم، والسكر الحاصل من

شرب الخمر بطريق أولى، فيكون النهي واقعًا عن الصلاة في حالة الكسل وفي الغفلة والذهول. ويرى أنَّ القول الذي يخص بهذه الآية السكر الحاصل من الخمر لكثرة الاستعمال فيه، فيه نظر؛ لأنَّ كثرة الاستعمال لا تمنع من إرادة المعنى العام، وعلى هذا، يظهر فساد القول بأن الآية المباركة نزلت لتحريم الخمر في حالة خاصَّة من الصلاة"(السبزواري الموسوي، 2018: 8/249، 250).

ثم يعرج بنا إلى العرفان في بيانه كون الصلاة معراج المؤمن، فلا بدَّ أن تكون جامعة لجهات القرب والمحبوبيَّة، ومنزَّهة عن الجهات المانعة، ومن تلك الجهات، السكر والغفلة، والتفكّر في الدُّنيا وحبِّها، وكلّ ما يشغل القلب بسوى الرَّب، فلا تكونوا غافلين بسكر الدُّنيا عن الوصول إلى حضرته، والدنو من معرفته، فإنَّه سبحانه يتجلَّى لعباده كما يتجلَّى لأنبيائه (السبزواري الموسوي، 2018: 8/266، 267).

وذكر الرَّاغب أنَّ السُّكْرَ: حالة تعرض بين المرء وعقله، وأكثر ما يستعمل ذلك في الشّراب، وقد يعتري من الغضب والعشق، ومنه: سَكَرَاتُ الموت (الأصفهاني، 2009: 314)، وفسَّرها ابن عربي، أي: لا تقربوا مقام الحضور والمناجاة مع الله تعالى في حال كونكم ﴿سُكَارَى﴾ من نوم الغفلة، أو من خمور الهوى، ومحبَّة الدُّنيا ﴿حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾ في مناجاتكم، ولا تشتغل قلوبكم بأشغال الدنيا ووساوسها فتذهلوا عنه، ولا في حال كونكم بُعداء عن الحقِّ بشدَّة الميل إلى النَّفس، ومباشرة لذَّاتها وشهواتها، وحظوظها، والركون إليها (ابن عربي، 2001: 1/ 166).

وأشار النيسابوري إلى أن الضحّاك قد خالف جمهور الصحابة والتابعين في معنى هذه المفردة، فقال: إنَّ السكر ههنا يراد به غلبة النوم، ويوافقه الاشتقاق؛ لأنَّ من معاني السكر: سد الطريق، ومنه سكر السبيل: سدَّ طريقه. والسكر في الشرب هو أن ينقطع عمَّا عليه من المضار في حال الصحو، فعند النوم تمتلئ مجاري الروح من الأبخرة الغليظة فتنسد تلك المجاري بها، ولا ينفذ الروح السامع والباصر إلى ظاهر البدن. ثم وضع النيسابوري جوابًا في أنَّ لفظ السكر حقيقة في السكر من الخمر، والأصل في إطلاق الحقيقة، ومتى استعمل مجازًا فإنَّما استعمل مقيَّدًا، كقوله تعالى: ﴿وَجَاءتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ﴾ [ق:19]، وقوله تعالى: ﴿وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى﴾ [الحج:2]، وأيضًا أجمع المفسرون على أنَّها نزلت في شرب الخمر، وسبب النزول يمتنع أن يكون مرادًا من الآية (النيسابوري: 2/ 419).

وفي معجمات اللغة قال الخليل: " السُّكر: نقيض الصَّحو. والسُّكر ثلاثة: سُكرُ الشَّراب، وسُكرُ المالِ، وسُكرُ السُّلطان. وسَكْرةُ الموت: غَشْيَتُهُ. والسَّكرُ: شرابٌ يُتَّخذُ من التَّمر، والكَشُوثِ، والآس، محرَّم كتحريم الخَمر... امرأة سَكْرَى، وقوم سُكارى وسَكْرَى، ورجلٌ

سِـكِّير: لا يـزال سـكران"(الفراهيدي، 2003: 259–260) (ابـن دريـد، 2005: 22/2) (الفيروز آبادي، 1995: 114/2، 115).

ويرى المصطفوي أنَّ الأصل الواحد في هذه المادَّة: هو الحيلولة في جريان طبيعيّ بحيث يتحصّل جريان خلاف ما كان، ومن مصاديقه السُكر الحاصل في جريان التعقّل والتفكّر. تقول: سَكِر من الشراب وأمثاله فهو سَكْران إذا صار نظم عقله مختلًّا، وسُكارى جمع سَكران على عطشان، والسَّكران: هو الذي اختلَّ جريان النظم في فكره وعقله وأموره، وهذا الاختلال يتحصَّل إمَّا بمواجهة الابتلاءات والشدائد العظيمة، وإمَّا بتحقّق التعلّقات الدنيوية والتوغل في الأمور المادِّيَّة، وإمَّا بتناول الشراب المسكر، أو بغيرها ممّا يخرجه عن الاعتدال(للعلامة المصطفوي، 2020: 5/ 195).

يُلحظ الاتفاق شبه التام بين ما أورده الإمام السَّبْزَوَاري، وما أورده ابن عربي، فكلاهما لم يقصر السّكر على تناول الشراب المسكر، وإنَّما اتسعا به لكل ما يحول بين القلب والتوجّه إلى الله تعالى في الصلاة، فالصلاة محطَّة حضور القلب المؤمن بين يدي ربِّه الكريم، وكل ما يحول دون ذلك هو مسكر.

المفردة السَّادسة: (الطلاق)، في قوله تعالى:﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة:229].

بيَّن السَّبْزَوَاري أنَّ الطلاق معروف: وهو بمعنى الفراق والسراح، والتخلية عن الوثاق، وفي اصطلاح الشرع: هو الفراق بين الزوجين، والتخلية عن وثاق الزوجيَّة، بشرائط خاصَّة، وهو أمر مبغوض عند الخالق والمخلوق. والمرَّة: من المرور بمعنى الاجتياز والمضي. ولها استعمالات كثيرة في القرآن الكريم، مفردة، وتثنية، وجمعًا، ولكنَّ المراد بها في المقام: التكرار، والوقوع مرَّة بعد أخرى، وأمَّا مادَّة (مسك) فتعني التعلّق، والحفظ والاعتصام (السبزواري الموسوي، 2018: 4/4، 10، 30). ولكنَّه أعطى دلالة عرفانية لمفردة (الطلاق)، نقلته من أمر مبغوض إلى طلاق آخر هو مجمع الكمالات الإنسانيَّة، وأهمّ طرق السير، والسلوك إلى الله (جلَّ وعلا). وتتجلَّى أهمية هذا النوع في اجتماع التخلية عن الرذائل، والتحلية بالفضائل، والتجلية بصفات الباري (عزَّ وجل) فيه. ويقصد بهذا النوع طلاق الدُّنيا وما سوى الله جلَّت عظمته، وهو أيضًا مرَّتان:﴿فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾، وإنَّ له درجات:

الأولى: ما إذا كانت الدُّنيا سببًا للانغماس في عالَم الغرور، وحجابًا عن عالم النُّور. فترتع في الجهالات والظلمات، فلا يفيدها منع مانع، ولا ترتدع بأي رادع. والطلاق في مثل هذه

الدرجة واجب على كلِّ نفسٍ تريد أن تصل إلى الاستكمال، والترفّع عن دار الوهم، والخيال، والارتقاء إلى عالم الحقائق التي لم تزل ولا تزال.

الثانية: ما إذا أمسك عن الانغمار في عالم الغرور طلبًا للاستكمال، فتشرق على النَّفس من عالم الأنوار، فترفض الدُّنيا، وما يبعدها عن ساحة قدسه (عزَّ وجل).

ولا ريب في حسن هذا الطلاق بالشرائط المقرَّرة في الشريعة المقدَّسة، وبعد ذلك تصل النوبة إلى الإمساك بالمعروف، فيعمل بما يرتضيه الله تعالى، فيرتقي بذلك إلى درجات الجنان.

أمَّا الثالثة: فهي آخر المراتب وأعلاها، وفيها انقطاع العلاقة، والإضافة القلبيَّة مطلقًا، عملًا بما يقال: " إنَّ التوحيد إسقاط الإضافات"، وهذا هو التسريح بإحسان(السبزواري الموسوي، 2018: 4/30-31).

ثم زاد على ذلك في أنَّ طلاق الدُّنيا في أي مرتبة حصل لا ينافي بقاء الدُّنيا تحت سلطته، وإرادته، وهذا حاصل في طلاق أولياء الله (عزَّ وجل) لها، عندما تمثَّلت بصورة خارجيَّة لأجمل النساء، لسيِّد الأنبياء (صلَّى الله عليه وآله) في ليلة المعراج، وللإمام علي(عليه السلام) فقال لها: ((غرّي غيري، لا حاجة لي فيكِ قد طلَّقتك ثلاثًا لا رجعة فيها)) (المجلسي : 40/ 345) (السبزواري الموسوي، 2018: 4/31).

ولم يتعرض ابن عربي لمعنى مفردة (الطلاق) في تفسيره، لا في هذا المقام، ولا في غيره (ابن عربي، : 1/ 101- 102 /1،149 /2، 329، 333 -332). وأمَّا النيسابوري فقد ذكر في تأويل هذه المفردة، أنَّه سبحانه وتعالى من كمال الكرم والاصطناع، إذا صدر من العبد أمارات النشوز والانقطاع، أمهله إلى انقضاء عدَّة الجفاء، فلعلَّه يعود إلى إقامة شرائط الوفاء، وتتحرك داعية في صميم قلبه من نتائج محبَّة ربّه، وليس له أن يكتم ما خلق الله في رحم قلبه من المحبَّة. وإذا ابتلاه الله (عزَّ وجل) بمحنة الفرقة، فليقرع بأصبع الندامة باب التوبة، ويقوم على قدم الغرامة في طلب الرجعة والأوبة، ومعنى قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾، أي: إنَّ أهل الصحبة لا يفارقون بجريمة، ولا بجريمتين كما في قصَّة موسى والخضر، ثم في الثالثة إن سلكوا سبيل الهجران، فلا يحل للإخوان أن يواصلوا الخوان حتى يصاحب الخائن صديقًا مثله، فإن شعر بالندم، وسأم ذلك الصديق وأمثاله، ورجع إلى صحبة أشكاله، فلا جناح في التراجع إن ظنَّا فيه خيرًا، ولا يجوز لأحد من الإخوان أن يعضله من صحبة الأقران. وفيه أيضًا أنَّ الله (عزَّ وجل) يتجاوز عن زلات العبد مرَّة بعد أخرى، فإذا أصرَّ العبد ابتلاه بالخذلان، وجعله قرين الشيطان، فإن طلّق قرين الشيطان، ورجع إلى باب الرحمن، تداركه بالغفران والرضوان (النيسابوري: 1/ 638).

وبـيَّن الزمخشـري أنَّ الطـلاق فـي مقـام الآيـة المباركـة آنفـة الـذكر بمعنـى: التطليـق، كالسّـلام بمعنـى التسليم، أي: التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والإرسال دفعة واحدة، ولم يرد بالمرَّتين التثنية، ولكن التكرير، أي: كرَّة بعد كرَّة، لا كرَّتين اثنين (الزمخشري، 2015: 296/1).

وعند رجوعنا إلى معجمات اللغة نجد معنى مفردة الطلاق منبعثة من أصل صحيح مطَّردٍ واحد، يدلُّ على التخلية والإرسال، إذ يقال: انطلق الرجل ينطلق انطلاقًا ثم ترجع الفروع إليه، وطلَّقَ الرجل امرأته تطليقًا، فهو مُطلِّق، والاسم الطلاق. (ابن فارس، 2002: 3/ 420) (الجوهري، 2009: 707) (ابن منظور،2005 : 3/ 2404)

وقال الرَّاغب: "أصل الطَّلَاقِ: التّخليةُ من الوثاق، يقال: أَطْلَقْتُ البعيرَ من عقاله، وطَلَّقْتُهُ، وهو طَالِقٌ وطَلِقٌ بلا قيدٍ، ومنه استعير: طَلَّقْتُ المرأةَ، نحو: خلّيتها فهي طَالِقٌ، أي: مُخَلَّاةٌ عن حبالة النّكاح... وقيل للحلال: طَلْقٌ، أي: مُطْلَقٌ لا حَظْرَ عليه، وعدا الفرس طَلْقاً أو طَلْقَيْنِ اعتبارا بتخلية سبيله)" الأصفهاني، 2009: 404).

وبيَّن المصطفوي أنَّ الأصل الواحد في مادة هذه المفردة: هو رفع حصرٍ، سواء كانت المحصـوريَّة طبيعيَّـة، أم بتقييـد ثـانويٍّ، أم بتعهّـد. ثـم زاد علـى ذلـك بـأنَّ النكـاحَ والتـزويجَ محصوريَّةٌ حاصلةٌ بعقد، وتعهّد فيما بين الزوجين، يوجب الالتزام بلوازمه، والطلاق رفع تلك المحصوريَّة، وجعل المرأة منطلِقة مرسَلة من حدود الزوجيَّة (المصطفوي، 2020: 131/7، 132).

يُلحظ أنَّ الإمام السَّبْزَوَاري قد ترك المعنى الاصطلاحي الشائع لمفردة (الطلاق) في بحثه العرفاني إلى معنى أعمّ، وهو مفارقة الشَّهوات، والأهواء المادِّية، والترقّي منها إلى عالم المعنى، مرحلة بعد أخرى. واللافت للنظر هو دقة تقسيمه لمراحل التسامي في سُلَّم التوحيد وصولًا إلى حاجة الانقطاع التام إلى الله تعالى، والفناء في ذاته المقدَّسة، حيث لا حبيب إلَّا هو سبحانه.

المفردة السَّابعة: (قتل النفس) :في الآية المباركة: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء:29].

ذكر السَّبْزَوَاري المعنى اللغوي لمفردة القتل، وهو: إزهاق الروح عن الجسد، إذا لوحظ فيه الإضافة إلى الفاعل. أمَّا إذا لوحظ فيه الإضافة إلى المقتول، فيصحّ التعبير عنه بالموت. وفي مقام آخر أعطى تعريفًا مشابهًا مع بعض التغيير، إذ عرَّف القتل: إزالة الروح عن الجسد كالموت، لكنَّ الثاني يضاف إلى الله تعالى، والأوَّل يضاف إلى الفاعل، فكل قتل موت ولا عكس، والاختلاف بينهما بالاعتبار (السبزواري الموسوي،2018: 213/2، 185/5).

أوضح أنَّ الأصل الثالث من الأصول الكلِّية النظاميَّة الثلاثة التي يقوم بها نظام الاجتماع الإنساني، وهي: حفظ الأرض، والأموال، والأنفس. وظاهر الآية المباركة يدلُّ على النَّهي عن قتل النفس المحترمة، سواء قتلَ الأنسانُ نفسَه أم قتلَ غيره، وإنَّما عبَّر (عزَّ وجل) بذلك؛ للدلالة على وحدة المجتمع، وأنَّ أنفسهم كنفس واحدة، فمن قتل غيره فقد قتل نفسه، وبهذه العناية يشمل قتل الإنسان نفسه، أي الانتحار أيضًا(السبزواري الموسوي،2018: 119/8).

وأوضح أيضًا أنَّ هذا إذا كان القتل بغير حقٍّ، أمَّا إذا كان بحقٍّ، فهو محبوب يتحقَّق في موارد، منها: القتل قصاصًا، والقتل في سبيل الله، وجهاد الحق للباطل(السبزواري الموسوي، 2018: 128/8، 380/14).

وبالتفاتة عرفانيَّة عدَّ منها أيضًا: القتل الذي هو قرَّة أعين الأولياء المتقين، والعرفاء الشامخين، ألا وهو قتل النَّفس الأمَّارة بالسوء، والشهوات الحيوانيَّة، ولكن يجب أن يكون بالشروط المعتبرة في علم الأخلاق، الذي وضع لأجل هذه الغاية، وله طرق متعدِّدة، ومن أهمِّها حقيقة الإيمان بالله ورسوله، فالمؤمن بعد المعرفة والاهتداء بنور الله تعالى، والرجوع إلى الأدلاء المعصومين، عليه أن يجاهد على إماتة نفسه الأمَّارة، وإحياء قلبه، حتى لا يرى غير الله تعالى، ولا يلتفت إلى سواه؛ لينال الفوز باللقاء، ويصل إلى مقام الفناء، وهو أجلُّ المقامات (السبزواري الموسوي،2018: 128/8، 380/14).

وذكر ابن عربي قتل النفس في بيان قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ﴾ [البقرة: 54]، أن يكون قتلُ النفسِ بسيفِ الرياضة، ومنعها عن حظوظها، وأفعالها الخاصَّة بها على سبيل الاستقلال، وقمع هواها الذي هو روحها التي تحيا بها، وعلى الثاني ألهم القلب قواه أنَّكم نقصتم حقوقكم بتعبّد النَّفس، فارجعوا إلى بارئكم بنور هداه، وامنعوا أنفسكم بالرياضة عمَّا ضربتم، فاقتلوها عن حياتها العارضة لها بغلبة الهوى؛ لتحيوا بحياتكم الأصليَّة فتقبل توبتكم(ابن عربي، 2001: 1/ 54).

وأوضح التستري أن معنى مفردة (قتل النفس) في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾، أي: لا تهلكوا أنفسكم بالمعاصي، والإصرار، وترك التوبة عند الرجوع إلى الاستقامة(الألوسي، 1994: 130). وفسَّره النيسابوري: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾، بصرف أموالكم في شهواتكم؛ لأنَّ ذلك سُمّها القاتل (النيسابوري:2/ 402).

ونجد تطابقًا بين الراغب والسَّبْزَوَاري، في إعطاء المعنى اللغوي للمفردة كونه ذكر أنَّ أصل القَتْلِ: إزالة الروح عن الجسد كالموت، لكن إذا اعتبر بفعل المتولّي لذلك يقال: قَتْلٌ، وإذا اعتبر بفوت الحياة يقال: موت. وأورد في قوله: ﴿فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [البقرة: 54]، عدَّة

أقوال، فقد قيل معناه: ليقتل بعضكم بعضًا. وقيل: عني بقتل النّفس إماطة الشهوات، وعنه استعير على سبيل المبالغة: قَتَلْتُ الخمرَ بالماء: إذا مزجته، وقَتَلْتُ فلانا، وقَتَّلْتُهُ إذا: ذلّلته. وفي قوله: ﴿وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ مِنْ إِمْلاقٍ﴾ [الأنعام: 151]، فقد قيل: إن ذلك نهي عن وأد البنات، وقيل: إنّ ذلك نهي عن شغل الأولاد بما يصدّهم عن العلم، وتحرّي ما يقتضي الحياة الأبديّة، إذ كان الجاهل والغافل عن الآخرة في حكم الأموات، ألا ترى أنه وصفهم بذلك في قوله: ﴿أَمْواتٌ غَيْرُ أَحْياءٍ﴾ [النحل:21]، وعلى هذا: ﴿وَلا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾[النساء: 29] (الأصفهاني، 2009: 516، 5117). وقد بيَّن الزمخشري أنَّ معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾، أي: من كان من جنسكم من المؤمنين، أو لا يقتل الرجل نفسه كما يفعل بعض الجهلة(الزمخشري،2015: 1/ 492).

وأورد الطبرسي (ت548هـ) أنَّ القتل في ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ فيه أربعة أقوال، أحدها: إنَّ معناه ألَّا يقتل بعضكم بعضًا؛ لأنَّكم أهل دين واحد، وأنتم كنفس واحد. وثانيها: أنَّه نهى الإنسان عن قتل نفسه في حال غضب أو ضجر. وثالثها: ألَّا تقتلوا أنفسكم بأن تهلكوها بارتكاب الآثام، والعدوان في أكل المال الباطل، وغيره من المعاصي التي تستحقون بها العذاب. ورابعها: ما روي عن أبي عبد الله (عليه السلام) أن معناه: لا تخاطروا بنفوسكم في القتال، فتقاتلوا من لا تطيقونه (الطبرسي، 2005: 5/ 69).

وجاء في اللغة، أنَّ القاف والتاء واللام أصلٌ صحيح يدلُّ على إذلالٍ وإماتة. يقال: قتَلَهُ قَتْلًا وتقتالًا. والقِتْلَة: الحالُ يُقْتَلُ عليها. يقال: قَتَله قِتْلَةَ سَوءٍ. والقَتْلَة: المرَّة الواحدة، ومن المجاز، يقال: قَتَلَ الشَّيءَ خُبْرًا وعِلْمًا: عَلِمَهُ عِلْمًا تامًّا. وقوله تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ [النّساء:157]، أي: لم يُحِيطُوا بِهِ عِلمًا(ابن فارس،2002: 5/ 56) (الجوهري، 2009 : 915) (الزبيدي، 2020 : 10/ 229).

وكذلك نجد المصطفوي يرجع أصل المادَّة إلى ما يقابل الحياة، أي: زوالها، وإنَّ الحياة تعمّ من أن تكون في النَّبات أو في الحيوان أو في المعنويَّات، وكذلك الممات يكون فيها جميعًا. ثمَّ إن القتل كما ورد، إزالة الحياة. والموت يصدق بعد زوال الحياة، فيقال قتله فمات، ولا يقال أماته فقتل؛ لأنَّ مرتبة الممات تأتي بعد القتل، فالقتل عمل به تحقّق الممات. ثمَّ يقدِّم وجهة نظره فيما إذا كان القتل بمعنى إفناء الأنانيَّة، فيرى أنَّ هذا لا يناسب المقام الذي نحن فيه من الآية المباركة، أي أنَّه لا يناسب التكليف به إلى أفراد لم يتوبوا أو تابوا ولم يزكّوا أنفسهم، ولم يراقبوا في طاعتهم؛ لأنَّ نفي الأنانيَّة من المراحل المتأخرة للسالك (المصطفوي، 2020: 9/ 213).

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

يلحظ أنَّ الإمام السَبْزَوَاري بعدما فرغ من بيان المعنى الظاهر لمفردة القتل والنهي عنه، انتقل إلى معنى عرفاني مخالف يرغِّب فيه بقتل النَّفس؛ لأنَّ فيه قرَّة أعين الأولياء المتَّقين، والعرفاء الشامخين، ألا وهو قتل النَّفس الأمَّارة بالسُّوء، والشهوات الحيوانيَّة، بوساطة الارتقاء في علم الأخلاق، والاهتداء بنور الله تعالى، وفي هذا إحياء القلب، وهو المعنى عينه الذي ذهب إليه ابن عربي، والتستري، والنيسابوري، وغيرهم من المفسرين. ويمكن أن يلحظ على معنى هذه المفردة الآتي:

1- دلالتها الظاهرة قريبة من (الموت)، والفارق بينهما باللحاظ فقط. وقد سمّوه (الاعتبار).

2- انتقال ابن عربي والسَّبْزَوَاري بمعنى المفردة من إزهاق الروح عن الجسد، وذلك بسلب الحياة من الجسد، إلى إزهاق الحياة الحيوانيَّة بمنع ممارسة الشهوات المادَّية، من الروح لتحيا الحياة المعنويَّة التي عبَّر عنها ابن عربي بالحياة الأصلية، والمعبَّر عنها عند السبزواري بحياة القلب.

3- لا خلاف بين المفسرين في هذا الانتقال لمعنى المفردة، سوى التفصيل الذي امتاز به السبزواري.

4- الجامع بين المعنيين هو سلب الحياة، إلَّا أنَّ المعنى الثاني (العرفاني) الذي انتقلت ليه المفردة أدقّ وأخصّ.

المفردة الثَّامنة: (الماء) في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 99].

أوضح السَّبْزَوَاري أنَّ المراد من السَّماء في هذا المقام مطلق جهة العلوِّ، فإنْ كان ما علاك وأظلَّك فهو سماء؛ ولذلك يطلق على السحاب، فيكون المراد بالماء هنا هو المطر النَّازل منه، والذي بسببه يخرج كلُّ شيء نامٍ له الاستعداد بالخروج من الكمون إلى الظهور، فيشمل كل نبات من النجم والشجر وغيرها من الأصناف المختلفة، وكذلك يمكن شموله للجهات النباتيَّة الموجودة في الإنسان، والحيوان، لعموم كل شيء، والآية المباركة تدلُّ على أنَّ الماء الذي أنزله الله تعالى من السماء، هو السبب في الإنبات، فكان هناك سببان: أحدهما مادِّي، وهو الماء، والآخر هو الله (عزَّ وجل)، وهو علَّة العلل الذي تنتهي إليه الأسباب(السبزواري الموسوي،2018: 128/8، 216/14).

ومن وجه عرفاني آخر يرى السَّبْزَوَاري أنَّ ما ينزل من سماء الرُّوح العالية المتكاملة، ماء العلم على أرض القلب، فيستدرك ما فات عنها؛ لتخرج أصنافًا من الأخلاق، والفضائل من جديد، وتبيين زينة النفس التي تبتهج بها، فيخرج منها ما ينفع ما كان نافعًا من النبات، وهو الصدق في النيَّة، والخلوص في القلب، والأعمال المترتّبة الشريفة، فيتقوى القلب،

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

وتظهر الثمرات على الحواس الظاهرة والباطنة، من المعارف والحقائق قريبة التناول؛ لظهورها بنور الروح (السبزواري الموسوي،2018: 14/ 216).

وفي المقام الآية المباركة نفسها، كان ما قدمه ابن عربي في بيان معنى هذه المفردة موافقًا لما جاء به السَّبْزَوَاري، إذ كان معنى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاءً﴾، في تفسير ابن عربي أي: أنزل ماء العلم من سماء الروح، ﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ﴾، أي كلّ صنف من الأخلاق والفضائل، من النبات هيئة خضرة النَّفس، وزينة حسنة جميلة وبهجة بالعلم والخلق، فتخرج من تلك الهيئة والنَّفس الطرية الغضَّة أعمالًا مترتّبة شريفة مرضيَّة، ونيَّات صادقة، يتقوّى بها القلب، ومن نخل العقل من ظهور تعلّقها، معارف وحقائق قريبة التناول؛ لظهورها بنور الرُّوح كأنَّها بديهيَّة (ابن عربي، 2001: 1/ 235). وفي تأويل النيسابوري: ﴿وَهُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ﴾ من سماء العناية، ﴿مَاءً﴾ الهداية، ﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ من أنواع المعارف (النيسابوري: 3/ 134).

وفسَّر الجنابذي السماء بسماء الطَّبع، وسماء الأرواح والنبوَّة والولاية، و(ماءً) التفات، إشعارًا بأنَّ نزول الماء من السَّماء، كأنَّه يكفيه الأسباب الطبيعيَّة، ولا حاجة له إلى مباشر قريب سواها بخلاف إخراج النَّبات الأخضر الطري من الحبِّ الجماد اليابس، فإنَّ له مباشرًا قريبًا مدبّرًا حكيمًا آلهيًّا سوى الأسباب الطبيعيَّة(الجنابذي ، 1988: 2/ 145).

وفي أصل المادَّة ذكر الرَّاغب أنَّ أصل ماء: مَوَهٌ، بدلالة قولهم في جمعه: أَمْوَاهٌ، ومِيَاهٌ. في تصغيره مُوَيْهٌ، فحذف الهاء وقلب الواو، ورجل مَاهِيُ القلب: كثُر ماءُ قلبه، فماه هو مقلوب من مَوَهٍ أي: فيه ماء(الأصفهاني، 2009: 626) .

وذكر الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاءً﴾، أنَّه يقتضي نزول المطر من السَّماء وعند هذا اختلف النَّاس، فنقل أقوالًا، أوَّلها: أنَّه ينزل من السماء إلى السحاب، ومن السَّحاب إلى الأرض. والثَّاني: المراد إنزال المطر من جانب السَّماء ماءً. والثالث: أنزل من السحاب ماء، وسمَّى الله عزَّ وجل السحاب سماءً؛ لأنَّ العرب تسمي كل ما فوقك سماء، كسماء البيت(الرازي، 5/ 83-84).

وقال أصحاب اللغة ومنهم الخليل: الماء مدَّته في الأصل زيادة، وإنَّما هي خَلفٌ من (هاء) محذوفة، وبيان ذلك أنَّه في التصغير: مُويَهْ، وفي الجمع: مياه. والموَهَة: لون الماء، يقال: ما أحسنَ موهة وَجهه، وماهت السفينة تموه وتماه، إذا دخل فيها الماء، والهمزة في الماء مُبْدَلَةٌ من الهاء في موضع اللام(الفراهيدي، 2003: 4/ 174) (الأزهر ي، 1964: 6/ 472) (الجوهري، 2009: 1105) (الفيروز آبادي، 1995: 4/ 309).

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

ويرد المصطفوي المادَّة إلى أصلٍ واحد: هو مطلق ما يكون مائعًا غير جامد، من ماء مطلق أو مضاف إلى شيء من النبات أو الثمرات أو غيرها، إلَّا أنَّه عند الإطلاق ينصرف إلى الماء الخالص. وقد أرجع المفردة إلى العبرية أو السريانيَّة، والأصل مَي، ومَيا، يائيَّة، ثمَّ تصرَّفت في العربيَّة فصارت ماءً. ثم بيَّن أنه قد يقال: ماهًا، ويشتق منه بالاشتقاق الانتزاعيّ، فيقال: ماه يموه ويمَاه وأماه وموّه، وقلب الهمزة هاءً معمول به في لسانهم، فيظهر أنَّ الماء: كلَّ شيءٍ يكون مائعًا، وفيه جريان، مادِّيًّا كان أم معنويًّا، أو ممَّا يناسب عالم الآخرة(المصطفوي، 2020: 11/ 240، 242).

يلحظ أنَّ الإمام السَّبْزَوَاري قد اتفق مع ابن عربي في أنَّ المقصود بالماء في المقام المذكور، هو ماء العلم النازل على أرض القلب، ليخرج به ما ينفع النَّاس من الصدق في النيَّة، والخلوص في القلب، والأعمال المترتّبة الشريفة. وإن كان هناك من فسَّره بماء الهداية، ليخرج به أنواع المعارف، وهذا المعنى ليس ببعيد عمَّا خلص إليه السَّبْزَواري وابن عربي.

المفردة التَّاسعة: (الميتة) وما يتبعها من مفردات في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُواْ بِالأَزْلاَمِ﴾ [المائدة:3].

ذكر السَّبْزَوَاري أنَّ مادَّة (ح ر م): تأتي بمعنى المنع، سواء كان تكليفيًّا أم غير تكليفي، تكوينًّا أم قهريًّا، وسواء كان المانع العقل أو الشرع أو العرف، بلا اختيار، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللهُ عَلَيهِ الْجَنَّةَ﴾ [المائدة: 72]. وهو من المنع التكويني؛ لكونه من الجمع بين المتنافسين، فلا يجتمع الخبيث من كلِّ جهة مع الطيّب كذلك. ومن المنع القهري، قوله تعالى: ﴿قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً﴾ [المائدة: 26]. وأمَّا ما يخصُّ هذا المقام فهو من المنع التكليفي الشرعي. والحرمة من الأحكام الخمسة التكليفيَّة: وهي الوجوب، والحرمة، والإباحة، والندب، والكراهة، وهي ثابتة في جميع الشرائع الإلهيَّة على اختلافها، والحرام ضد الحلال، والتحريم ضد التحليل (السبزواري الموسوي،2018: 2/ 350، 351، 11/ 156، والأرناؤوطي 2016: 116، 117). وبيَّن السَّبْزَوَاري المراد من ﴿الْمَيْتَةُ﴾ عرفانيًّا بأنَّها: الدُّنيا بأسرها، وهذا ما تدلُّ عليه كثير من الروايات التي عبَّرت عن الدُّنيا بالميتة، فقد جاء عن أبي عبد الله (عليه السلام): "ما أنزلت الدُّنيا من نفسي إلَّا بمنزلة الميتة إذا اضطررت إليها أكلت منها"(المجلسي، 134 /62) ، إذ حرِّمت الدُّنيا على الطالبين للحقِّ، والسالكين إلى ساحة قربه.

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

و﴿وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾: الصفات التي توجب البعد عن الأخلاق السامية، كالحرص، والقسوة، بل جميع الوان الدُّنيا، ومتغيراتها حتّى الحلال منها فكيف بالحرام (السبزواري الموسوي،2018: 10/ 393).

وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ﴾، أعطى السَّبْزَوَاري معنى الإهلال: رفع الصّوت عند رؤية الهلال، ثمَّ استعمل في أوَّل كلِّ صوت يرفع، ومنه إهلال الصبي، إذا رفع صوته عند الولادة، والإهلال بالحج، والإهلال بالذبح، والمراد به هنا: ذكر ما يذبح له كاللّات والعزّى وغيرهما من الأصنام، فذكر غير الله (عزَّ وعلا) عند ذبح الحيوان يوجب حرمة الذبيحة، وإن استجمعت باقي الشرائط. ومن وجه آخر، قد حرّم كلّ فعل رفع صوت النَّفس بالأمر به؛ لأنَّ صوتها لغير الله تعالى(السبزواري الموسوي،2018: 352 /2، /10 393،332).

وذكر في قوله تعالى: ﴿وَالْمُنْخَنِقَةُ﴾ تفصيل للميتة، وبيان لمصاديقها التي حرّمت في الشَّرع، والمراد منها كلّ ما لم يذكَّ شرعًا. وكذلك يمكن أن يكون المعنى بحرمة اختناق الفطرة الدَّاعية إلى الله تعالى بمخالب الأطماع، أو خنق بإخراج أنوارها الكائنة فيها بالرِّياء والإسماع(السبزواري الموسوي،2018: 352 /2،332 /10،393).

وفي قوله تعالى: ﴿وَالْمَوْقُوذَةُ﴾، أشار إلى أنَّ مادَّة (وقذ): تدلُّ على الشدَّة في أمر، فيقال: وقذ يقذ وقذًا، وهو شدَّة الضرب حتّى تسترخي وتنحلُّ قواها، ويقال: فلان وقيذ: مثخن ضربًا، ومنه الوقذ شدَّة المرض المشرف على الموت، ومنه: وقذه النّعاس: الغالب منه. والوقذ قبيح عقلًا، لأنَّه إيذاء للحيوان، فيكون محرَّمًا شرعًا. ويمكن أن يفسَّر المعنى بتحريم ضرب وجرح الصَّدر المنشرح بالإسلام، والمهيأ للحضور عند صاحب القلب، وخالقه العلَّام(السبزواري الموسوي،2018: 334 /10، 393) . وفي قوله تعالى:﴿وَالْمُتَرَدِّيَةُ﴾: هي التي تردَّت ووقعت من مكان شاهق أو مرتفع كالسطح، وقمَّة الجبل. أو أن يقع التحريم في أن يردّوا أنفسهم من أعلى العليّين إلى أسفل السافلين، باتباع الشَّهوات، والتعلّق بالماديَّات(السبزواري الموسوي،2018: 334/10، 393) .

وقوله تعالى: ﴿وَالنَّطِيحَةُ﴾: التي تموت عن نطح حيوان آخر. أو التناطح مع الأقران بالتفاخر، والمماراة بالعلم والزهد- حتَّى في السير والسلوك- بين الإخوان(السبزواري الموسوي،2018: 334 /10، 393).

وأمَّا في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ فقد بيَّن السَّبْزَوَاري معنى السَّبع: اسم جنس يشمل كلّ وحش ضار يعدو على الإنسان والدواب، أو يفترسها كالأسد، والنّمر، والثعلب، والذئب، والضبع، ونحو ذلك. والمقصود في هذا المقام، ما يفترسه السبع فيموت،

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

فلا يشترط أكله من لحمه؛ لأنَّ القيد منزَّل على الغالب. ويمكن أن يقع التحريم بالقرب من كل ظالم يتهاوش على جيفة الدُّنيا تهاوش الكلاب. وفي النَّص المبارك استثناء من المذكورات ممَّا يقبل التذكية، ولو كانت ببقيَّة من الحياة. والمراد من الذكاة: فري الأوداج الأربعة مع الشروط المذكورة في كتب الفقه، فإنْ تحقَّقت التذكية الشَّرعية، ولو كان في الحيوان رمق الحياة يضطرب لها حلَّ أكله، وهذا يشمل جميع المذكورات(السبزواري الموسوي،2018: 335 /10، 336، 393).

وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ﴾، أشار السَّبْزَوَاري إلى أنَّ مادَّة (نصب): تدلُّ على ما يكون علامة لشيء، ومنه نصب الشيء، أي: وضعه وضعًا ثابتًا كنصب الرمح والبناء والحجر، والنَّصيبة والنَّصيب، كلُّ ما نصب وجُعل علمًا، وجمعه: نصائب ونُصُب. وذكر أنَّ المراد في هذا المقام النهي عن أكل لحوم ما ذبح على النُصُب الذي كان من سنن الوثنيَّة، إذ إنَّهم كانوا ينصبون حول الكعبة أحجارًا يقدِّسونها، ويذبحون عليها؛ لتعظيمها، وهي غير الأصنام. أو أنه حرِّم عليهم أن تقرب نفوسهم لبيوت الأوثان، وهي المظاهر الموجبة للصدِّ عن معرفة الله تعالى، بالتوغّل فيما يوجب البُعد عن ساحة قربه، بمعاشرة غير الأولياء الأخيار والأبرار(السبزواري الموسوي،2018: 352 /2، 332 /10، 393).

وفي قوله تعالى: ﴿وَأَن تَسْتَقْسِمُواْ بِالأَزْلاَمِ﴾، بيَّن أن المقصود بالاستقسام: طلب القسمة بالأزلام التي هي آلات خاصَّة لهذا الفعل، وهذا ما كان يفعلونه في الجاهليَّة. والأزلام: جمع زَلَم محركة كجمل وكصرد، وهي القداح التي لا ريش لها، والمراد في هذا المقام: طلب النَّصيب من الجزور بضرب القداح؛ إذ إنَّهم كانوا يعمدون على الجزور، فيجزئونه عشرة أجزاء، ثمَّ يجمعون عليه، فيخرجون السّهام، فيدفعونها إلى رجل. وأورد معنى آخر بألَّا تكونوا متردِّدين متفئلين غير متوكِّلين على الله تعالى، بفتح قلوبكم لسهام الشيطان(السبزواري الموسوي،2018: 338 /10، 393).

وفسَّر ابن عربي قوله تعالى: ﴿الْمَيْتَةُ﴾: خمود الشهوة، التي هي رذيلة التفريط المنافية للعفَّة، كالخنوثة والعجز عن الإقدام على القدر الضروري من التمتعات، والتمتّع بفقدان اعتدال القوة الشهويَّة على ما يفعله الخناثى، وبعض المغزلين والمتقشفين والمتزهدين في الطّبع، القاصرين عن السلوك؛ لنقصان الاستعداد. ويعزو حرمتها أيضًا؛ لجمود الدم فيها، وبعدها عن الاعتدال بانحراف المزاج. وهي عند النيسابوري الدنيا بأسرها. ومعنى :﴿وَالْدَّمُ﴾ عند ابن عربي: التمتّع بهوى النَّفس في الأعمال، فإن مزج الهوى وشوبه يفسد الأعمال كلّها، فهو محرم لاختلاطه بالفضلات النجسة البعيدة عن قبول الحياة والعدالة والنورانيَّة وعدم

صلاحيَّته، لذلك بعد لقصور النضج. وأمَّا ﴿وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾ فهو عنده: وجوه التمتعات الحاصلة بالشره والحرص، فإنَّ قوَّة الحرص أخبث القوى، وأسدّها لطرق الكمال والنجاة، وحرمته لغلبة السبعيَّة والشره ومباشرة القاذورات والدياثة على طبعه، فيولد في أكله مثل ذلك. وهذه المفردات الثلاثة عند النيسابوري تعني حلال الدنيا وحرامها، قليلها وكثيرها؛ لأنَّ من الدم ما هو حلال، والخنزير كلُّه حرام، والدم نسبة إلى اللحم قليل(ابن عربي، 2001: 1/ 191 87، والنيسابوري: 2/ 565).

والإهلال هنا عند ابن عربي: الرياضات والأعمال بالرياء، وكل ما يفعل لغير الله. إذ إنَّ كسر النَّفس وقمعها ومخالفتها، لا يكون فعلًا جميلًا وفضيلة ومعينًا في السّلوك إلَّا إذا كان لله تعالى، وأمَّا إذا كان لغيره (عزَّ وجل) فهو شرك، والشرك أكبر الكبائر عند الله تعالى. وفي مقام آخر ذكر معناه: رفع الصوت بذبحه لغير الله، ويعني ما قصد ذبحه وأكله الشرك؛ لمنافاته التوحيد سفيرًا عن الشرك. ويفهم منه ما يقوي آكله به على الكلام، ورفع الصوت لغير الله تعالى، أي: كل ما يؤكل لا على التوحيد، فهو محرَّم على آكله. وهو عند النيسابوري كل طاعة لغير الله تعالى(ابن عربي، 2001:1/87 ،191، والنيسابوري: 2/ 565).

﴿وَالْمُنْخَنِقَةُ﴾ عند ابن عربي: حبس النَّفس عن الرذائل، ومنعها عن القبائح، بحصول صور الفضائل، وصدور الأفعال الحسنة، وصورة مع كمون الهوى فيها. إذ إنَّ الأفعال النفسيَّة إنَّما تحسن بقمعها وقهرها لله تعالى، وخروج الهوى الذي هو قوَّتها، وحياتها عنها، وقيامها بإرادة القلب كخروج الدم الذي هو قوَّة الحيوان، وحياته منه بذبحه لله تعالى، و﴿الْمَوْقُوذَةُ﴾: صدور الفضائل في الظاهر عن النَّفس مع كره منها وإجبار عليه. وهاتان المفردتان عند النيسابوري تعنيان الذين يخنقون أنفسهم بالمجاهدات، ويقذونها بالرياضات رياء وسمعة(ابن عربي، 2001: 191 /1، والنيسابوري: 2/ 565).

و﴿الْمُتَرَدِّيَةُ﴾: هي التي تتعلَّق بالتفريط، والنقصان والميل إلى الجهة السفليَّة، وانحطاط النَّفس عن الهمم العليّة والدرجة القويَّة. و﴿النَّطِيحَةُ﴾: هي التي تصدر عن خوف وقهر من مثله، كالعفاف الحاصل بوساطة زجر المحتسب وخوف الفضيحة. وهما عند النيسابوري: الذين يتردون أنفسهم إلى أسفل سافلي الطبيعة، بالتناطح مع الأقران، والتفاخر بالعلم والزهد بين الإخوان(ابن عربي، 1912001 /1 ، والنيسابوري:565/2).

وشبَّه ابن عربي ﴿وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ﴾ بفضائل العفَّة التي تحصل لشدَّة القوَّة الغضبيَّة، من الأنفة والحميَّة واستيلاء الغضب، فإنَّ الغضب إذا استولى منع الشّدَّة عن فعلها، أو لقهر من قهار كالملك والأمير. وشبَّهها النيسابوري بالظَّلَمَةِ المتهارشين في جيفة الدنيا تهارش

الكلاب. وفي ﴿إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ﴾: ذكر ابن عربي أنَّ فيها استثناء ما قرنت واعتادت وانقادت لكم بعد قهر من غير، فصارت تصدر عنها الفضائل بإرادة قلبيَّة من غير مزج الهوى. وبين النيسابوري أنَّ هذا الاستثناء حاصل بالكسب الحلال، ووجه صالح بقدر ضرورة الحال (ابن عربي، 2001: 191 /1، والنيسابوري: 565/2).

ومعنى﴿وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ﴾ عند ابن عربي: ما يفعل بناء على العادات التي يجب رفعها إلَّا لغرض عقلي أو شرعي. وهو عند النيسابوري: ما تذبح عليه النفوس من مطالب فانية. ومعنى قوله تعالى: ﴿وَأَن تَسْتَقْسِمُواْ بِالأَزْلاَمِ﴾ عند ابن عربي: طلب السعادات والكمالات بالرسوم والطوالع اتكالًا على ما قضى الله تعالى وقدَّر، وترك السَّعي والجدِّ في الطلب، وأن تجعلوا ذلك علَّة للتقصير بأن تقولوا: ليس لنا من نصيب فيها، ولو كان لنا نصيب لحصل. فإنَّه ربما كان مجرَّد تعليل، وقد علق في القدر كماله بسعيه، فإنَّه لم يطلع على ذلك. وعند النيسابوري: أن تكونوا مترددين في طلب المرام، فإذا انتهيتم عن هذه المناهي، وتخلَّصتم عن هذه الدواهي، فقد عاد ليلكم نهارًا، وظلمتكم نورًا (ابن عربي، 2001: 191 /1، 192 ، والنيسابوري:565/2).

وأعطى الفخر الرازي أسبابًا للتحريم، إذ كانوا يقولون: إنَّكم تأكلون ما قتلتم، ولا تأكلون ما قتل الله. وقد ذكر أنَّ تحريم الميتة موافق لما في العقول؛ لأنَّ الدم جوهر لطيف جدًا، فإذا مات الحيوان حتف أنفه احتبس الدم في عروقه وتعفَّن وفسد وحصل من أكله مضار عظيمة. والدَّم: إذ كانوا يملؤون المعي من الدم ويشوونه ويطعمون الضيف، فحرَّم الله تعالى ذلك عليهم، وأمَّا لحم الخنزير فقد ذكر أهل العلم أنَّ الغذاء يصير جزءًا من جوهر المغتذِّي، فلا بدَّ أن يحصل للمغتذي أخلاق وصفات من جنس ما كان حاصلًا في الغذاء، والخنزير مطبوع على حرص عظيم، ورغبة شديدة في المشتهيات، فحرم أكله على الإنسان لئلّا يتكيَّف بتلك الكيفيَّة. والإهلال: رفع الصوت، ومنه يقال: أهلَّ فلان بالحج إذا لبى به، ومنه استهل الصبي، وهو صراخه إذا ولد، وكانوا يقولون عند الذبح: باسم اللَّات والعزى، فحرَّم الله تعالى ذلك. والمنخنقة، يقال: خنقه فاختنق، والخنق والاختناق انعصار الحلق. والموقوذة: وهي التي ضربت إلى أن ماتت. وبيَّن أنَّ المتردي: الواقع في الردى وهو الهلاك. والنطيحة: المنطوحة إلى أن ماتت. والسبع: اسم يقع على ما له ناب يعدو على الإنسان والدواب ويفترسها، كالأسد وما دونه. والنّصب: يحتمل أن يكون جمعًا، وأن يكون واحدًا، وهي علامة تنصب للقوم، ومن النَّاس من قال: هي الأوثان، ولكنَّه استبعد ذلك. وذكر في الأزلام: أنَّ أحدهم إذا أراد أمرًا من معاظم الأمور، ضرب بالقدح، إذ كانوا قد كتبوا على بعضها: أمرني ربي، وعلى بعضها الآخر نهاني ربي، وتركوا بعضها خاليًا عن الكتابة، فإن خرج الأمر

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

فعل ذلك، وإن خرج النهي أمسك، وإن خرج الغفل أعاد العمل مرَّة أخرى، وقد ذكر أهل اللغة أن الأزلام: القادح، واحدها زلم، وإنَّما سميت القداح بالأزلام؛ لأنَّها زلمت، أي: سويت، يقال: رجل مزلم: إذا كان خفيفًا قليل العلائق، وقدح مزلم وزلم: إذا ظرف وأجيد قده وصنعته(الرازي: 286 -283 /4).

وفي اللغة تدل هذه المفردات على أنَّ الميْتة في البَرّ والبحر: ما لا تُدْرَكُ ذكاته. والدّمُ: معروف، والقطعة منه دَمَةٌ واحدة، وكأنَّ أصلَه "دَمَيٌ)؛ لأنَّك تقول: دَمِيَتْ يدُه، والمُدَمَّى من الخيل، الأشقَرُ الشديدُ الحُمرة، شِبْهُ لون الدَّمِ، وكلُّ شيءٍ فيه سَوادٌ وحُمْرَة فهو مُدَمَّى. واللَّحم: معروف، يقال: لَحْمٌ، ولَحَمٌ، يُخَفَّفُ ويُثَقَّل. ورجلٌ لَحيمٌ: كثير لَحْم الجسد، ولَحِمٌ: أكولٌ للَّحْمِ، والخِنْزيرُ: حيوان معروف، وهو مأخوذٌ من الخَزَر؛ لأنَّ ذلك لازم له، وجمعه خَنازير، وكلُّ خِنزيرٍ أخْزَر. والمنخنقة: الانخناق: انعصار الخِناق في عنقه، والخِناق: الحبل الذي يُخْنَقُ به. والموقوذة: الوَقذُ: شِدَّة الضَّرب، وشاةٌ وَقيذةٌ موقوذة، أي مقتولة بالخشب. والمتَرَدّية: التي تَرَدَّتْ في بئرٍ أو هُوَّةٍ فَهَلَكتْ، وتأنيثه على معنى الشاة. والنَّطيحة: ما تناطحا فماتا، كان أهل الجاهليَّة يأكلونها فَنُهيَ عنها. والسَّبُع: واحد السّباع، والأنثى سَبُعَة. والتَّذكية في الصّيد والذّبح، إذا ذكرتَ اسم الله وذبحته. والنُّصُبُ: حَجَرٌ كان يُنْصَبُ فَيُعْبَدُ، وتُصَبُّ عليه دماءُ الذَّبائح وجمعه أنصاب، ويأتي بمعنى العَلَم. الزُّلَمُ، والزَّلَمُ، وجمعه أزلام: القِداح التي لا ريش لها، كانت العرب تَسْتَقْسِمُ بها عند الأمور إذا همَّ بها أحدهم، مكتوبٌ عليها: افْعَلْ.. لاتَفْعَلْ.(الفراهيدي، 2003: 1/ 404، 449، 2/ 49، 74، 113، 191، 212، 4/ 76، 172،226، 235، 390).

يلحظ على ما أورده الإمام السَّبْزَوَاري في الدلالات العرفانيَّة لهذه المفردات الآتي:

1- الاتساع بدلالة كل مفردة من المادي إلى المعنوي.

2- الاتساع بدلالة المفردة من الخصوص إلى العموم، فكل ما يصد عن الله تعالى مثلًا، هو وثن، وكل ظالم مقبل على الدنيا هو من السباع.

3- التركيز على ما يقابل الدلالة الماديَّة (الظاهرة) في عالم الدنيا من دلالة في عالم الآخرة.

4- الإفادة من التراث الروائي لمدرسة أهل البيت (عليهم السلام).

المفردة العاشرة: (النَّار) في قوله تعالى: ﴿فَمَن زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ﴾[آل عمران: 185].

بيَّن السَّبْزَوَاري أنَّ المراد بالزَّحزحة: تكرير الزَّج، وهو الجذب بعنف وعجلة، والمراد بالنَّار: هي التي توقد بسبب المعتقدات والأعمال غير السليمة والتي كانت سببًا للنار الحقيقيَّة، وهي نار جهنَّم، ونار الدنيا التي هي نار الحروب والمنازعات، فإنَّ العرب إذا

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

تواعدوا للقتال، جعلوا علامتهم إيقاد نار على جبل أو ربوة، ويسمُّونها نار الحرب، وهي من نيرانهم المشهورة (السبزواري الموسوي،2018: 6/208،11/468). ثمَّ ذكر أنَّه يمكن أن يكون المراد من (النَّار): نار الشهوات المادِّية الجسمانيَّة، التي هي أصل النَّار الكبرى ومادَّتها.(السبزواري الموسوي،2018: 163 /7)

ولم يذكر ابن عربي معنى مفردة النار في هذا المقام، وإنَّما ذكره في مقامات أخرى تحمل دلالة عرفانيَّة واحدة، ومنها قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُواْ النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ [البقرة:24]، إذ بيَّن المراد من النار في هذا المقام احتراقهم بثورة نفوسهم، وشرر طباعهم المصروفة عن الروح القدسي الروحاني، والنسيم الذوقي الرحماني، المحرومة عن لذّة برد اليقين، وسلامة دار القرار المقطوعة بالمألوفات الحسيّة، واللذات البدنية الممنوعة، بما ضربت به وألفته مع بقاء حنينها إليه وولهها، ورسوخ هيئات التعليق بالأمور السفليّة، ومحبَّة الأجساد الأرضيَّة فيها التي هي سبب استيقاد نيرانها(ابن عربي، 2001:42 /1)، وفسرها أيضًا في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ﴾ [البقرة:39]، وفي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ﴾ [البقرة: 126]، بنار الحرمان والحجاب(ابن عربي، 2001: 50 /1، 74)

ونقل ابن عربي ما روي في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللّهَ عَهِدَ إِلَيْنَا أَلاَّ نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىَ يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ﴾ [آل عمران: 183]، أنَّ أنبياء بني إسرائيل كانت معجزتهم أن يأتوا بقربان، فيدعوا الله بالزهد والعبادة، فتأتي نار من السَّماء تأكله. وأوَّلَه: أن يأتوا بنفوسهم يتقرّبون بها إلى الله تعالى، ويدعونه بالزّهد والعبادة، فتأتي نار العشق من سماء الرّوح تأكله، وتفنيه بالوحدة(ابن عربي، 2001: 364 / 2).

وفسَّر الآلوسي النَّار في المقام المذكور في قوله تعالى: ﴿فَمَن زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ﴾، أي نار الحجاب، أو ما يعمَّها والنَّار المعروفة(الآلوسي، 1994: 2/ 364). وقد أشار الراغب إلى المعنى اللغوي للنار، إذ أورد بقوله أنَّها تقال: للهيب الذي يبدو للحاسّة، وللحرارة المجرّدة، ولنار جهنّم، ولنار الحرب، ثم أورد ما قال بعضهم: النّار والنّور من أصل واحد، وكثيرا ما يتلازمان لكن النار متاع للمقوين في الدّنيا، والنّور متاع لهم في الآخرة، ولأجل ذلك استعمل في النّور الاقتباس، ويقال: تنوّرت نارا: أبصرتها(الاصفهاني، 2009: 663-664).

وعرَّف الزمخشري النَّار: جوهر لطيف مضيء حارّ محرق. والنُّور: ضوؤها وضوء كل نيّر، وهو نقيض الظلمة. واشتقاقها من نار ينور إذا نفر؛ لأنَّ فيها حركة واضطرابًا، والنور مشتقٌ منها، والإضاءة: فرط الإنارة(الزمخشري، 2009: 1/ 80).

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

وجاء في اللغة: (النون، والواو، والراء) من أصلٍ صحيحٍ يدلُّ على إضاءة واضطراب وقلَّة ثبات. ومنه النُّور، والنَّار. سمِّيا بذلك من طريقة الإضاءة؛ ولأنَّ ذلك يكون مضطربًا سريع الحركة، والنَّار معروفة أنثى وقد تُذَكَّر، وهي من الواو؛ لأنَّ تصغيرها نويرة، ونارُ جُبَار: التي يوقدها الرجل في ملكه فتطيرها الريح إلى مال غيره فيحترق، ولا يملك ردّها فيكون هَدَرًا. ونار المهول: هي التي كانت للعرب في الجاهليَّة، يوقدونها عند التحالف، ويطرحون فيها ملحًا يفقعُ، يُهَوِّلون بذلك تأكيدًا للحلف(الزبيدي، 1987: 5/ 368) (ابن منظور، 2005: 4/ 4047، 4048) (الفيروز آبادي،1995: 2/ 244).

وأوضح المصطفوي، أنَّ الأصل الواحد في المادَّة: هو الضياء، ثمَّ إنَّ الضوء والحرارة متلازمان، يتحصَّلان من التموّج، والاهتزاز الشديد في ذرَّات الشيء، وداخله. فإذا نظر إلى جهة الضوء يقال: إنَّه نور، وإذا نظر إلى جهة الحرار يطلق عليه النَّار(المصطفوي، 2020: 12/ 308).

يلحظ أنَّ الإمام السَّبْزَوَاري قد انطلق في توحيد معنى مفردة (النَّار) في الآية الكريمة من أمرين. الأوَّل: اللذع الذي يستشعر فيه الإنسان من تهيج الشهوة الماديَّة، المشابهة لما يستشعره الإنسان من النار المادِّية. والثاني: المآل الذي تؤول إليه الشهوات الماديَّة المحرَّمة شرعًا في الآخرة، فما يفعله الإنسان في الدنيا، ويزرعهُ، يحصده في الآخرة.

المفردة الحادية عشرة: (الوالدان) في قوله تعالى:﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [النِّساء:36].

لم نعثر على معنى لغوي لهذه المفردة في تفسير مواهب الرحمن، كون المفردة معروفة الدلالة، ولكن السَّبْزَوَاري أعطى مفهومًا للوالدين كونهما العلّة القريبة في إيجاد الأولاد، وإنَّ الله تعالى هو علَّة العلل، فهما السبب القريب في تكوين الولد، فيكون كلّ واحد منهما ولي النعمة على الولد بعد الله (عزَّ وجل) الذي هو وليّ النعم على الجميع (السبزواري الموسوي،2018: 14/ 449) .

وبالتفاتة عرفانيَّة تحدَّث فيها عن ترتّب الإحسان إلى الوالدين على عبادة الله الواحد، ممَّا يدل على فضلهما، وما لهما من منزلة في الهداية والتشريع، وإنَّهما من طرق عبادة الله تعالى، وأرشد إلى أنَّ هذا ما يختصُّ بالوالدين الحقيقيّين، وهما الرسول الأعظم (صلَّى الله عليه وآله)، وأمير المؤمنين (عليه السلام)، كونهما أبوي هذه الأمَّة، بحسب ما ورد من روايات، ومنها قول رسول الله (صلَّى الله عليه وآله): " أنا وعلي أبوا هذه الأمَّة" (السبزواري الموسوي،2018: 14/ 449)(المجلسي، 36/ 11).

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

وفي مقام آخر أعطى دلالة عرفانيَّة أخرى في الوالدين اللذينِ أمر الله تعالى بالإحسان إليهما، الظاهر منهما الوالدان الظاهريَّان، وقد يصدقان عند أرباب المعرفة، وممَّا لهما الأثر الكبير في حياة الولد المعنويَّة: الرُّوح والقلب، فإنَّه بمراعاة حقوقهما تستفيد النَّفس من إرشادهما حتّى يصير الإنسان كاملًا، ويكون عقوق الوالدين الظاهرينِ، والمعنويين من أكبر الكبائر(السبزواري الموسوي،2018: 479 /14).

وأعطى ابن عربي دلالة عرفانية مغايرة لما جاء به السَّبْزَوَاري في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [النّساء: 36]، أن يكون الإحسان بالرَّوح والنفس اللذين تولد القلب منهما، وهو حقيقة المرء، وليس المرءُ إلَّا إيَّاه، فوجب الوفاء في حقوقهما، ومراعاتهما حقّ المراعاة بالاستفاضة من الأوَّل، والتوجّه إليه بالتسليم والتعظيم، وتزكية الثانية، وحفظها من أدناس محبَّة الدنيا، والتذلل بالحرص والشره وأمثالها، ومن شر الشيطان وعداوته إياها، وعينوها بالرأفة والحميَّة بتوفير حقوقها عليها، ومنع الحظوظ عنها(ابن عربي، 2001: 1/ 164). وقد أورد العياشي في تفسيره عن أبي بصير، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: إنَّ رسول الله (صلَّى الله عليه وآله) أحد الوالدين، وعليّ (عليه السلام) الآخر، فقلت: أين موضع ذلك في كتاب الله؟ قال: اقرأ: ﴿وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [النساء: 36](العياشي، 1421: 1/ 397) (الطباطبائي، 2006: 4/ 303).

وبيَّن الفخر الرازي أنَّ الوالدين: هما الأصل والسبب في كون الولد ووجوده، كما أنَّهما منعمان عليه بالتربية، وأمَّا غير الوالدين فلا يصدر عنه الإنعام بأصل الوجود، بل التربية فقط. وفي الحقيقة إنَّ الله عزَّ وجل هو المؤثِّر في وجود الإنسان، والوالدان هما المؤثران في وجوده بحسب العرف الظاهر، فلمَّا ذكر المؤثّر الحقيقي، أردفه بالمؤثر بحسب العرف الظاهر(الرازي، 1/ 586).

وذكر الطباطبائي ما تعرَّض له الخبر من بطن القرآن بالمعنى المبحوث في المحكم والمتشابه، إذ الأب أو الوالد هو المبدأ الإنساني لوجود الإنسان، والمربي له، فمعلم الإنسان ومربيه للكمال أبوه، والنبي والولي عليهما أفضل الصلاة، أحقُّ أن يكونا أبًا للمؤمن المهتدي به، والمقتبس من أنوار علومه ومعارفه، من الأب الجسماني الذي لا شأن له إلَّا المبدئيَّة والتربية في الجسم(الطباطبائي،2006: 4/ 303).

وقد فرَّق أبو هلال العسكري بين الوالد الذي لا يطلق إلَّا على من أولدك من غير واسطة، والأب الذي قد يطلق على الجد البعيد، واستشهد بقوله تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الحج: 78](العسكري، 1436: 566).

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

وجاء في معجمات اللغة: الوَلَدُ اسم يجمع الواحد والكثير، والذكر والأنثى سواء، ووَلَدُ الرجل ووُلْدُه في معنىً، ووَلَدُه ورَهْطُه في معنى. والوالدُ: الأب. والوالدة: الأُم، وهما الوالدان(الفراهيدي، 2003 : 4/ 398) (ابن منظور، 2005: 4/ 4353) (الفيروز آبادي، 1995 : 1/ 481).

وقال المصطفوي: "أنَّ الأصل الواحد في المادَّة: هو خروج شيء من شيء، ونتاجه بالتكوين منه، سواء كان في الحيوان أو غيره، مادِّيًّا أو معنويًّا(المصطفوي|، 2020: 13/ 220). يلحظ أنَّ الإمام السَّبْزَوَاري قد قال بالترادف بين (الوالدين) و (الأبوين)، وركّز في دلالة الأبوّة المعنويَّة التي تفيد الرحمة، والحرص والعطف، وقد أورد مصداق الأبوَّة الأكبر، متمثلًا بنبي الرحمة (صلَّى الله عليه وآله)، وأمير المؤمنين (عليه السلام)، وأكَّد كلامه مستندًا إلى رواية نبويَّة.

المفردة الثَّانية عشرة: (اليتم)، في قوله تعالى:﴿وَلاَ تَقْرَبُواْ مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [الأنعام: 152].

أشار السَّبْزَوَاري إلى معنى اليتيم كونه مأخوذًا من اليتم: وهو الانفراد، ومنه قولهم: (درَّة يتيمة)، أي: منفردة، واليتيم في الإنسان مَن فقد الأب، وفي البهائم من فقد الأُمّ، وفي الطيور فيهما(السبزواري الموسوي،2018: 432 /1).

وفي بحث عرفاني خصَّ حديثه في النهي عن الاقتراب من مال اليتيم الذي انقطع عن علائق الدُّنيا، وتوجَّه إلى الله تعالى، إشارة إلى ما أعدَّ الله (عزَّ وجل) له من منزلة، أعطى دلالة عرفانية لليتيم بأنَّه: الفرد الكامل الذي انفرد بنيل الكمالات، وكان من موارد التجلِّيات، والفرد الأكمل من اليتامى هم الأئمَّة (عليهم السلام)، مستشهدًا بما جاء في الأثر من حديث عن قولهم: "والله نحن اليتامى"(العاملي، 1414: 9/ 356) ؛ لأنَّ لهم نفوسًا كاملة، وبلغو المقامات السامية، ونالوا الدرجات الراقية من القرب والزلفى لدى جنابه (جلَّ وعلا)، فلا يمكن الاقتراب إليهم إلَّا بالَّتي هي أحسن، وهو التصديق بهم، والتقرّب إليهم بالاعتقاد الحسن، والعمل الصالح، والسير على منهجهم؛ لأنَّهم سبل النجاة (السبزواري الموسوي،2018: 480 /14).

أمَّا ابن عربي فلم يعطِ تفسيرًا لمفردة اليتيم في هذا المقام المذكور، ولكنَّه فسَّر مفردة (اليتامى) بمعنى مغاير لما جاء به السَّبْزَوَاري، إذ بين المقصود في قوله تعالى: ﴿وَآتُواْ الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ﴾ [النّساء:2]، بيتامى قواكم الروحانيَّة، المنقطعين عن تربية الروح القدسيّ الذي هو أبوهم. وفي قوله تعالى:﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ﴾ [الضحى:9]، بيَّن معنى اليتيم:

المنفرد المنكسر القلب، المنقطع عن نور القدس، المحتجب بحجاب النَّفس(ابن عربي، 2001: 162 /1، 412/2).

وفسَّر الآلوسي (ت127هـ) في قوله تعالى:﴿وَآتُواْ الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ﴾ [النّساء: 2]، اليتيم بمعناه اللغوي والشرعي – من الإنسان من مات أبوه، ومن سائر الحيوانات فاقد الأم– من اليتم: وهو الانفراد. ومن هنا يطلق على كلِّ شيءٍ عزَّ نظيره، ثمَّ ذكر أنَّه يصحُّ أن يراد من جرى عليه اليتم مجازًا أعمّ من أن يكون كذلك عن النّزول، أو بالغًا، فالأمر شاملًا لأولياء الفريقين صيغة موجب عليهم ما ذكر من كف الكف عنها، وعد فك الفك لأكلها، فاليتامى إذن إمَّا بمعناها الأصلي فهو حقيقة وارد على أصل اللغة، وإمَّا مجاز باعتبار ما كان أوثر لقرب العهد بالصغر، حتى كأن اسم اليتيم باق بعد غير زائل، وهذا المعنى في الأصول يسمَّى بإشارة النص، وهو أن يساق الكلام لمعنى، ويضمن معنى آخر، وذكر أقوالًا أخرى لليتيم في هذا المقام. وأمَّا في قوله تعالى:﴿وَلاَ تَقْرَبُواْ مَالَ الْيَتِيمِ﴾، فقد ذكر المعنى أي: ما أُعدَّ ليتيم القلب المنقطع عن علائق الدنيا والآخرة من المعارف التي هي وراء طور العقل(الآلوسي، 1994: 396 /2، 397، 313 /4).

ولم يبتعد الرَّاغب عن دلالة المفردة بمفهومها اللغوي، وإنَّما عرَّف اليُتْمُ: انقطاع الصَّبيّ عن أبيه قبل بلوغه، وفي سائر الحيوانات من قِبَلِ أمّه. وجمعه: يَتَامَى. وكلُّ منفردٍ يَتِيمٌ، يقال: دُرَّةٌ يَتِيمَةٌ، تنبيها على أنّه انقطع مادّتها التي خرجت منها، وقيل: بَيْتٌ يَتِيمٌ تشبيها بالدّرّة اليَتِيمَةِ(الأصفهاني، 2009 : 715).

وفي تفسير الزمخشري لقوله تعالى:﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى﴾ [الضحى:6]، ذكر معنى ذلك أنَّ أباه مات وهو جنين قد أتت عليه ستة أشهر، وماتت أمّه وهو ابن ثمان سنين، ثمَّ ذكر أنَّ من بدع التفاسير: أنَّه من قولهم (درّة يتيمة) وأنَّ المعنى: ألم يجدك واحدًا في قريش عديم النظير فآواك(الزمخشري، 2015 : 4/ 756) . وهذا يعني أنَّ الزمخشري لا يذهب إلى غير المعنى الظاهر لمفردة اليتيم، ولا سيّما في هذا المقام.

وقد اختلف أصحاب اللغة في إطلاق مفردة اليتيم، فقال الخليل: لا يقال يتيم إلَّا بفقدان الأبِ، وذكر ابن دريد أن اليَتَم: الغفلة والتقصير، ويجمع: يَتَمَة، وأيتامًا، وامرأة مؤتم: أولادها أيتام، وأمَّا ابن فارس فقد ذكر أنَّ اليتم في النَّاس من قبل الأب، وفي سائر الحيوانات من جهة الأم، ويقولون في كل منفردٍ يتيم، حتى قالوا: بيت من الشعر يتيم(الفراهيدي، 2003 : 4/ 409) (ابن دريد، 2005 : 1/ 453) (ابن فارس، 2002 : 6/ 154).

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

وإمَّا المصطفوي فيرى أنَّ الأصل الواحد في هذه المادَّة: "انقطاع عمّا يتعلَّق به، وانفراد في ضعف، وأهم مصاديق الأصل: اليتم بفقدان الأب المربّي المدبّر المدير لمعيشته وأموره، ثمَّ الأم إذا كانت في موقعيَّة الأب مؤثِّرًا في إدارة أموره، ثمَّ فقدان المعلِّم المربِّي، وفقدان من كان مؤثِّرًا ومفيدًا في معيشته وحياته... ثمَّ يطلق على كلِّ فرد منفرد في نفسه، ومنقطع عن أقرانه في اعتلاء أو تسفّل"(المصطفوي، 2020: 14/ 15).

يلحظ أنَّ الإمام السَّبْزَوَاري قد استنبط من مفردة اليتم معنى الانقطاع، الذي اتسع فيه ليشمل الانقطاع عن العلاقات الدنيويَّة، وأفاد كذلك معنى تفرّد أئمَّة أهل البيت (عليهم السلام) في خصائصهم الروحيَّة، ورتبهم عند الله تعالى، وهذا من تخصيص الدلالة ليكون لها مصداقٌ أسمى. وهذا المعنى موافقًا لبعض ما ذهب إليه ابن عربي في معنى الانقطاع، ولكنَّه مخالفٌ في بعضه الآخر، كون اليتامى عنده القوى الروحانية المنقطعة عن نور القدس، المحتجبة بحجاب النَّفس.

الخاتمة

نخلص إلى أنَّ العرفان: علم ذهني ينبثق من النظرية المعرفية، وهو مرتبط بالدَّماغ، والعمليات العقليَّة، وهو علم يهتم باللغة من منظور ذهني، إذ يفسرها على أنَّها ظاهرة ذهنيَّة. ويمكن أن نوجز أهم ما سلطت عليه الأضواء في هذه الدراسة على وفق النقاط الآتية:

1- عرَّف الإمام السَّبْزَوَاري العرفان بأنَّه: علمٌ جليل ليس له مثيلٌ في سائر العلوم مطلقًا، في الشموليَّة، والسّعة، والآثار، والسَّالك والمسلوك فيه، والمقْصَد والغاية، كلّها جلائل عظام. والبحث في كلِّ واحدة منها يقصر عنه الأفهام، إلَّا لمن كان ذا حظٍّ من العلم والمعرفة، وهم الأنبياء العظام، والأوصياء الكرام، وغيرهم إنْ رجع ما قالوه فيه إليهم، وإلَّا فهو كلام لا حقيقة له، وإنْ ادّعي الكشف والشهود في ما ادَّعوه. وهو مأخوذٌ من المعرفة الحاصلة من العلم النفساني، الحاصل من النظر في النفس، وطرائق صلاحها وأحوالها وأطوارها، ومن النظر في الآيات الآفاقيَّة.

2- وزَّع الإمام السَّبْزَوَاري العرفان على قسمين: أحدهما: العرفان النظري: وهو فرع من فروع المعرفة، يسعى لإعطاء تفسير كامل للوجود، ونظامه، وتجلياته، ومراتبه، لتكوين رؤية كونيَّة عن المحاور الأساسيَّة في عالم الوجود. والآخر: العرفان العملي: إذ يكون مرتبطًا بالسلوك، والعمل، والمجاهدة الخارجيَّة، وهو متكفِّل ببيان مقامات العارفين ودرجاتهم إلى القرب الإلهي، بقدم المجاهدة والتصفية والتزكية.

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

3- إن اللغة عند أصحاب التوجه العرفاني لا تعد كائنًا مستقلًّا يجب دراسته بمعزل عمَّا حوله، وإنَّما هي موصولة بما يدور في الذهن والإدراك. ونتيجة لذلك يمكن أن ينظر إلى دلالة المفردة القرآنية من وجه آخر غير الذي يدلُّ عليه السياق اللغوي، وإنّما تكون ناتجة من الذهن والعقل، ومرتبطة بالقصد والمقام.

4- إنَّ معظم المفسرين لم يخرجوا عن دائرة الدلالة اللغوية الظاهرة في بيانهم لمعنى المفردات القرآنية. ولكنَّنا شهدنا بعضهم قد اكتفى في تفسيره ببيان المعنى العرفاني كابن عربي، ومنهم من أعطى للمفردة دلالة عرفانية إلى جانب دلالتها اللغوية في معناها الظاهر ومنهم التستري، والنيسابوري، والآلوسي، والإمام السَّبْزَوَاري الذي يرى أنَّ كلام الحق له جذبات، وللقرآن كذلك، وللموعظة الصادرة عن أهلها جذبات بمراتبها المختلفة، التي لا حدَّ لها.

5- يلحظ التوافق التام بين ابن عربي والإمام السَّبْزَوَاري في بيان المعنى العرفاني لبعض المفردات القرآنية، والاختلاف في بعضها الآخر وفقًا للمعتقد الديني، والاستدلال من أقوال أهل البيت (عليهم السلام).

6- إنَّ الإمام السَّبْزَوَاري لم يستغنِ عن المعنى الظاهر، وإنَّما يكتفي به في الغالب، ويمازج بينه وبين المعنى العرفاني لبعض المفردات القرآنية، أو يترك له في تفسيره بحثًا مختصًّا بالمعنى العرفاني من بين بحوث المقام.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

ابن جني، الخصائص، لأبي الفتح (ت392هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة التوفيقيَّة، القاهرة، ط1، 2015م.

ابن دريد الأزدي، جمهرة اللغة، لأبي بكر محمد بن الحسن (ت 321هـ)، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1326هـ- 2005م.

ابن عربي، أبو بكر محيي الدين محمد بن علي، تفسير ابن عربي (ت 638هـ)، ضبطه وصححه وقدَّم له: الشيخ عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلميَّة، بيروت- لبنان، ط1، 1422هـ- 2001م.

ابن فارس، مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس (ت395هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، إتحاد كتاب العرب، 1423هـ -2002م.

ابن منظور، لسان العرب، لابن منظور الإفريقي المصري (ت711هـ)، مراجعة وتدقيق: يوسف البقاعي، إبراهيم شمس الدين، نضال علي، الدار المتوسطية للنشر والتوزيع، الجمهوريَّة

التونسيَّة، طبع على مطابع مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت – لبنان، ط1، 1326هـ-2005م.

أحمد مختار عمر1427، هـ- 2006م ، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط6.

الأرناؤوطي، 1442هـ- 2021م ، القافلة الإلهيَّة قراءة متسلسلة في الفكر الأخلاقي والعرفاني للإمام السبزواري، الدكتور: إياد محمد علي ، دار الولاء لصناعة النشر، بيروت- لبنان، ط2.

الأرناؤوطي1437هـ – 2016م ، المواهب معجم لألفاظ قرآنيَّة، مستخلص من تفسير مواهب الرحمن للإمام السبزواري، الدكتور إياد محمد علي ، الأمانة العامَّة للعتبة الحسينية المقدَّسة، مركز كربلاء للدراسات والبحوث، ط1،.

الأزهري، 1384هـ- 1964م ، تهذيب اللغة، لأبي منصور محمد بن أحمد (ت 370هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، محمد علي النجار، الدار المصريَّة للتأليف والترجمة، الدار القومية العربية للطباعة.

الألوسي البغدادي، 1415هـ – 1994م ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لأبي الفضل شهاب الدين (ت1270هـ)، ضبطه وصححه: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1.

الجرجاني، 11889/ 2000، دلائل الإعجاز، عبد القاهر (ت 471هـ)، قرأه وعلق عليهك ابو فهر محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، رقم الإيداع.

الجنابذي، 1408هـ- 1988م، بيان السَّعادة في مقامات العبادة، العارف الشهير حاج سلطان محمد (ت 1327هـ)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت – لبنان، ط2.

الجوهري، 1430هـ – 2009م ، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مرتب ترتيبًا ألفبائيًّا وفق أوائل الحروف، لأبي نصر إسماعيل بن حماد (ت 398هـ) ، دار الحديث، القاهرة.

الدمشقي، 1421هـ- 2000م ، القرآن العظيم، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير (ت 774هـ)، تحقيق: مصطفى السيد محمد وآخرون، مؤسَّسة قرطبة، القاهرة، ط1.

الراغب الأصفهاني، 1430هـ- 2009م، المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني (ت502هـ)، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، ط1.

الرشيهري، 1422هـ- 2001م ، ميزان الحكمة، محمد ، دار الحديث، دار إحياء التراث، بيروت- لبنان، ط1.

الزبيدي، 1407هـ- 1987م، تاج العروس من جواهر القاموس، للسيد محمد مرتضى الحسيني (ت1205هـ)، تحقيق: علي هلالي، مطبعة حكومة الكويت، ط2.

الزرقاني، 1445هـ- 1995م ، مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم (ت 1367هـ)، تحقيق: فوَّز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1.

الزمخشري، 1437هـ – 2015م.، الكشَّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد (ت538هـ)، ضبطه ودققه وصححه: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط6

السعران، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، الدكتور محمود ، دار النهضة العربية، بيروت– لبنان.

سلسلة مداخل العلوم،1435هـ– 2014م ، مبادئ علم العرفان، ، إعداد: مركز نون للتأليف والترجمة، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، ط1،.

سيبويه، الكتاب، 1425هـ– 2004م ، لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت180هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي – القاهرة، ط4.

الشعراني، 1436هـ– 2005م ، الطبقات الكبرى، عبد الوهاب (ت 973هـ)، تحقيق: أحمد عبدالرحيم السَّائح، توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينيَّة، القاهرة.

الطباطبائي، 1427هـ– 2006م ، الميزان في تفسير القرآن، للسيد محمد حسين ، تحقيق: أياد باقر سلمان، قدَّم له: السيد كمال الحيدري، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت– لبنان، ط1.

الطبرسي، 1425هـ– 2005م ، مجمع البيان في تفسير القرآن، لأبي علي الفضل بن الحسن (ت 548هـ)، تحقيق: لجنة من العلماء والمحققين، قدم له: السيد محسن الأمين العاملي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت – لبنان، ط2.

العاملي، ط2، 1414هـ ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمد بن الحسن الحر (ت 1104هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المشرَّفة.

العسكري، الفروق اللغويَّة، لأبي هلال (ت395هـ)، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي، قم المشرَّفة، ط7، 1436هـ.ق.

العياشي 1421هـ ، التفسير للشيخ أبي النضر محمد بن مسعود العياشي (ت320هـ)، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم، ط1،.

الفخر الرازي، التفسير الكبير للفخر الرازي (ت 606هـ)، تحقيق: دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ط1.

الفراهيدي1424هـ– 2003م ، العين مرتبًا على حروف المعجم، للخليل بن أحمد (ت175هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1.

الفيروز ابادي، 1415هـ– 1995م ، القاموس المحيط، (ت 817هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ط1.

المجلسي بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، الشيخ محمد باقر (ت1110هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ط3.

المصطفوي، 2020م، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، للعلامة، مركز نشر آثار العلامة المصطفوي، القاهر– لندن، دار الكتب العلميَّة، بيروت– لبنان، ط6.

الموسوي السبزواري، 1439هـ- 2018م ، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، السيد عبد الأعلى (ت1414هـ)، دار الكفيل للطباعة والنشر، كربلاء المقدَّسة، ط5.

النيسابوري،1416هـ- 1996م ، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمّي (ت1328هـ)، ضبطه وخرّج آياته وأحاديثه الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1.

البحوث والمقالات:

راى جاكندوف ، 2017م ، علم الدلالة والعرفانيَّة: دراسة تحليلية، بنور، عبد الرزاق ، سلام، هبه عبد الرحمن، المنظومة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المجلد/ العدد: 100.

سحالية عبد الحكيم، 2022م ، أسس اللسانيات العرفانية: المنطلقات والاتجاهات المعاصرة،، المنظومة، المجلد6، العدد: 2، ديسمبر، الصفحات 29- 39.

سميسم، 2012م، التأويل العرفاني عند السيد السبزواري(قدس)، علي كاظم ، مجلة اللغة العربية وآدابها، المجلَّد:1، العدد: 13، آذار.

Sources and References:

The Holy Qur'an.

Ibn Jinni, Al-Khasa'is by Abu al-Fath (d. 392 AH), edited by Muhammad Ali al-Najjar, Al-Tawfiqiyah Library, Cairo, 1st edition, 2015.

Ibn Duraid al-Azdi, Jamhara al-Lugha by Abu Bakr Muhammad ibn al-Hasan (d. 321 AH), edited by Ibrahim Shams al-Din, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut - Lebanon, 1st edition, 1326 AH - 2005 CE.

Ibn Arabi, Abu Bakr Muhyiddin Muhammad ibn Ali, Tafsir Ibn Arabi (d. 638 AH), edited and reviewed by Sheikh Abdul Warith Muhammad Ali, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut - Lebanon, 1st edition, 1422 AH - 2001 CE.

Ibn Faris, Maqayis al-Lugha by Abu al-Husayn Ahmad ibn Faris (d. 395 AH), edited by Abdul Salam Muhammad Harun, Arab Writers Union, 1423 AH - 2002 CE.

Ibn Manzur, Lisan al-Arab by Ibn Manzur al-Afriki al-Misri (d. 711 AH), reviewed by Yusuf al-Buqai, Ibrahim Shams al-Din, Nidal Ali, Al-Mutawassitiyya Publishing House, Tunisian Republic, printed by the Al-Alami Publishing Foundation, Beirut - Lebanon, 1st edition, 1326 AH - 2005 CE.

Ahmed Mukhtar Omar, Science of Semantics, Alam al-Kutub, Cairo, 6th edition, 1427 AH - 2006 CE.

Al-Arna'uti, The Divine Procession: A Sequential Reading in the Ethical and Gnostic Thought of Imam al-Sabzawari, Dr. Iyad Muhammad Ali, Dar Al-Walaa for Publishing, Beirut - Lebanon, 2nd edition, 1442 AH - 2021 CE.

Al-Arna'uti, Mawahib: A Dictionary of Qur'anic Terms, derived from the Tafsir Mawahib al-Rahman by Imam al-Sabzawari, Dr. Iyad Muhammad Ali, General Secretariat of the Holy Hussaini Shrine,

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

Karbala Studies and Research Center, 1st edition, 1437 AH - 2016 CE.

Al-Azhari, Tahdhib al-Lugha by Abu Mansur Muhammad ibn Ahmad (d. 370 AH), edited by Abdul Salam Muhammad Harun, Muhammad Ali al-Najjar, Egyptian Publishing House for Writing and Translation, Arab National Printing House, 1384 AH - 1964 CE.

Al-Alusi al-Baghdadi, Ruh al-Ma'ani in the Interpretation of the Great Qur'an and the Seven Oft-Repeated Verses, by Abu al-Fadl Shihab al-Din (d. 1270 AH), edited by Ali Abdul Bari Atiya, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut - Lebanon, 1st edition, 1415 AH - 1994 CE.

Al-Jurjani, Dala'il al-I'jaz by Abdul Qahir (d. 471 AH), edited and annotated by Abu Fajr Mahmoud Muhammad Shakir, Al-Khanji Library, Cairo, deposited in 11889/2000.

Al-Janabathi, Bayan al-Sa'adah fi Maqamat al-'Ibadah by the well-known gnostic Haj Sultan Muhammad (d. 1327 AH), Al-Alami Publishing Foundation, Beirut - Lebanon, 2nd edition, 1408 AH - 1988 CE.

Al-Jawhari, Al-Sihah: Taj al-Lugha wa Sihah al-'Arabiyyah, alphabetically arranged by Abu Nasr Ismail ibn Hammad (d. 398 AH), Dar al-Hadith, Cairo, 1430 AH - 2009 CE.

Al-Dimashqi, The Great Qur'an by Imad al-Din Abu al-Fida Ismail ibn Kathir (d. 774 AH), edited by Mustafa al-Sayed Muhammad and others, Cordoba Foundation, Cairo, 1st edition, 1421 AH - 2000 CE.

Al-Raghib al-Isfahani, Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an by Al-Raghib al-Isfahani (d. 502 AH), edited by Ibrahim Shams al-Din, Al-Alami Publishing Foundation, Beirut - Lebanon, 1st edition, 1430 AH - 2009 CE.

Al-Rishahri, Mizan al-Hikmah, Muhammad, Dar al-Hadith, Dar Ihya' al-Turath, Beirut - Lebanon, 1st edition, 1422 AH - 2001 CE.

Al-Zabidi, Taj al-'Arus min Jawahir al-Qamus by Sayyid Muhammad Murtada al-Husayni (d. 1205 AH), edited by Ali Hilali, Government Printing House of Kuwait, 2nd edition, 1407 AH - 1987 CE.

Al-Zurqani, Manahil al-Irfan fi 'Ulum al-Qur'an by Muhammad Abdul Azim (d. 1367 AH), edited by Fawaz Ahmad Zumrili, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, 1st edition, 1445 AH - 1995 CE.

Al-Zamakhshari, Al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil by Abu al-Qasim Jar Allah Mahmoud ibn Umar ibn Muhammad (d. 538 AH), edited and reviewed by Muhammad Abdul Salam Shahin, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut - Lebanon, 6th edition, 1437 AH - 2015 CE.

Al-Si'arani, The Science of Language: An Introduction for the Arab Reader, Dr. Mahmoud, Dar al-Nahda al-Arabiyyah, Beirut - Lebanon.

Principles of Gnosticism, prepared by the Noon Center for Authorship and Translation, Islamic Cultural Knowledge Society, 1st edition, 1435 AH - 2014 CE.

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

Sibawayh, The Book by Abu Bishr Amr ibn Uthman ibn Qanbar (d. 180 AH), edited by Abdul Salam Muhammad Harun, Al-Khanji Library, Cairo, 4th edition, 1425 AH - 2004 CE.

Al-Sha'rani, Al-Tabaqat al-Kubra by Abdul Wahhab (d. 973 AH), edited by Ahmed Abdul Rahim al-Sa'ih, Tawfiq Ali Wahba, Al-Thaqafa al-Diniyya Library, Cairo, 1436 AH - 2005 CE.

Al-Tabataba'i, Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an by Sayyid Muhammad Husayn, edited by Iyad Baqir Salman, introduction by Sayyid Kamal al-Haydari, Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, Beirut - Lebanon, Arab History Foundation, Beirut - Lebanon, 1st edition, 1427 AH - 2006 CE.

Al-Tabarsi, Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an by Abu Ali al-Fadl ibn al-Hasan (d. 548 AH), edited by a committee of scholars and researchers, introduction by Sayyid Mohsen al-Amin al-Amili, Al-Alami Publishing Foundation, Beirut - Lebanon, 2nd edition, 1425 AH - 2005 CE.

Al-Amili, Wasa'il al-Shi'a ila Tahsil Masa'il al-Shari'a by Muhammad ibn al-Hasan al-Hurr (d. 1104 AH), edited by the Ahl al-Bayt Foundation for the Revival of Heritage, Qom al-Muqaddasa, 2nd edition, 1414 AH.

Al-Askari, Al-Furuq al-Lughawiyyah by Abu Hilal (d. 395 AH), edited by the Islamic Publishing Foundation, Qom, 7th edition, 1436 AH.

Al-'Ayyashi, Tafsir by Sheikh Abu al-Nadhar Muhammad ibn Mas'ud al-'Ayyashi (d. 320 AH), edited by the Department of Islamic Studies, Al-Ba'tha Foundation, Qom, 1st edition, 1421 AH.

Fakhr al-Razi, Al-Tafsir al-Kabir by Fakhr al-Razi (d. 606 AH), edited by Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, Beirut - Lebanon, 1st edition.

Al-Farahidi, Al-'Ayn, arranged alphabetically, by Khalil ibn Ahmad (d. 175 AH), edited by Dr. Abdul Hamid Hindawi, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut - Lebanon, 1st edition, 1424 AH - 2003 CE.

Al-Fayruzabadi, Al-Qamus al-Muhit (d. 817 AH), Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut - Lebanon, 1st edition, 1415 AH - 1995 CE.

Al-Majlisi, Bihar al-Anwar (The Oceans of Lights), a comprehensive collection of reports from the Pure Imams, Sheikh Muhammad Baqir (d. 1110 AH), Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, Beirut - Lebanon, 3rd edition.

Al-Mustafawi, Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al-Karim by Allamah, Center for the Publication of Allamah al-Mustafawi's Works, Cairo - London, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut - Lebanon, 6th edition, 2020 CE.

Al-Mousawi al-Sabzawari, Mawahib al-Rahman fi Tafsir al-Qur'an by Sayyid Abdul A'la (d. 1414 AH), Al-Kafeel Publishing and Printing House, Karbala, 5th edition, 1439 AH - 2018 CE.

Al-Naysaburi, Ghara'ib al-Qur'an wa Ragha'ib al-Furqan by Nizam al-Din al-Hasan ibn Muhammad ibn Husayn al-Qummi (d. 1328 AH), edited and verified by Sheikh Zakariya 'Imirat, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut - Lebanon, 1st edition, 1416 AH - 1996 CE.

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

Research and Articles:

Ray Jackendoff, Semantics and Cognition: An Analytical Study, by Bnoor Abdul Razzaq, Hiba Abdul Rahman Salam, Al-Manzuma, Egyptian General Book Authority, Volume 100, 2017 CE.

Sahaliah Abdul Hakim, Foundations of Cognitive Linguistics: Contemporary Approaches and Trends, Al-Manzuma, Vol. 6, Issue 2, December, pp. 29-39, 2022 CE.

Simsim, Mystical Interpretation by Sayyid al-Sabzawari (May Allah Sanctify His Soul), by Ali Kazim, Journal of Arabic Language and Literature, Vol. 1, Issue 13, March, 2012.