بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 19، العدد 38 (1437/2015) 15-49
حقوق الطبع محفوظة ل IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN 1823-1926 (Print)

نافذة على النص القرآني واستدراكات على المفسرين

A Gateway to the Qur'anic Text & a Rejoinder to the Exegetes

Penggunaan Tawarruq dalam Pasaran Komoditi Malaysia: Kajian Teori dan Amali

التجاني عبد القادر حامد *

مستخلص البحث

تتناول هذه المقالة، باعتماد التحليل النصي، خمسة من المفاهيم القرآنية التي يتبدى من خلالها النموذج الكلي للنظام الاسلامي؛ وهى مفاهيم تعنى برسم وتحديد وظيفة المعرفة والقيادة والثروة في المجتمعات، وما يصيب هذه الوظيفة من علل، وما يترتب على تلك العلل من اضطراب اجتماعي ومعاناة إنسانية. وتوضح المقالة كيف أن مفهوم "الفئة النافرة" في سورة براءة ومفهوم "الفوج" في سورة النمل يقدمان عرضًا لأنماط القيادة وصناع القرار؛ وكيف أن مفهوم "الماعون" يتضمن إشارة إلى بشاعة التحكم في المصادر العامة للثروة، ثم تحلل مفهوم العذاب الفوقي والتحتي والأفقي في سورة الأنعام، وتبين لماذا يهتم القرآن بشخصية قارون وثروته. وتهدف المقالة، من حيث المنهج، إلى تقديم نموذج في تحليل النص القرآني لا يكتفى فيه الباحث بالنظر في التفاسير، وإنما يخضعها للفحص والمساءلة، في محاولة لإفساح المجال للنص القرآني ليفصح عما فيه من معان.

الكلمات الأساسية: القرآن، المفسرون، التحليل النصي، النظام الإسلامي.

* أستاذ العلوم السياسية والدراسات الإسلامية، جامعة زائد، الإمارات العربية المتحدة، البريد الإلكتروني: tijani50@yahoo.com

Abstract

Relying on intensive textual analysis, an attempt is made in this paper to discern five of the key Qur'anic concepts that reflect the macro Islamic system. Presumably, the purport of these concepts is to specify the function of knowledge, leadership and wealth in societies, to describe types of malaise that disrupt these functions, and warn against the grave consequences of such disruption. The paper argues that the concepts of the "fighting vanguard" (Q: 9); the leading troop (Q: 27); the mÉÑËn (Q: 107); the calamities from above and below (Q: 6) and QÉrËn and his material wealth (Q: 28) are closely related and meant to expose types of intellectualism, management, leadership and decision making. In terms of methodology, the paper attempts to present a type of textual analysis where the Qur'anic text is given a priority over the tafsÍr material and the latter is critically evaluated and cut to size.

Key words: Qur'an, exegetes, textual analysis, Islamic system.

Abstrak

Berdasarkan analisis teks secara intensif, kertas ini mecuba untuk membezakan lima daripada konsep utama dalam al-Quran yang melahirkn sistem Islam secara makro. Konsep-konsep tersebut mungkin dapat menentukan fungsi ilmu, kepemimpinan dan kekayaan dalam masyarakat, menggambarkan jenis kelesuan yang mengganggu fungsinya dan memberi amaran terhadap akibat gangguan tersebut. Artikel ini mengemukakan konsep-konsep "barisan hadapan pejuang" (Q: 9); pasukan utama (Q: 27); al-mÉÑËn (Q: 107); bencana mendatang dari atas dan bawah (Q: 6), dan Quran dan kekayaan kebendaan (Q: 28) yang berkait rapat dan bertujuan untuk mendedahkan corak intelektualisme, pengurusan, kepimpinan dan proses membuat keputusan. Dari segi metodologi, kertas ini membentangkan jenis analisis teks dengan teks al-Qur'an diberikan keutamaan berbanding bahan tafsir yang dinilai secara kritikal dan dikerat mengikut saiz.

Kata kunci: al-Quran, tafsir, analisis teks, sistem Islam.

مقدمة

لا ينكر باحثٌ أهمية الثروة العلمية الهائلة التي وفرها علماء التفسير، حيث لم يخل قرن في التاريخ الاسلامي من نشر مادة تفسيرية تضاهي ما سبقها، وتمثل مرجعية راسخة لما يلحقها. على أن هذه "الوفرة" في المادة التفسيرية قد صارت تحجب بعضَ جوانب المفاهيم والمعاني القرآنية أكثر مما تكشف عنها، مما يستلزم في بعض الأحيان وقفاتٍ مع المفسرين، واستدراكاتٍ عليهم. وإنما نفعل ذلك لا بغرض

إلغاء جهودهم أو استصغارها، ولكن بغرض استخلاص "النص" من تحت الشروح، والنفاذ إلى المفاهيم القرآنية التي لم تستوف حقها من البيان، إما لحصرها بصورة كاملة في بيئة الخطاب الأولى لغة وأعرافًا، وإما لصبها بصورة متعمدة أو غير متعمدة في "الأطر" والنماذج المعرفية والمذهبية الجاهزة التي تتولد عنها وتنتظم فيها الحركةُ الفكرية للمفسر.

وقد نجمت – وستنجم – عن هذا مشكلات معرفية حقيقية جمة، ولكن أهي مشكلات تعود إلى علة في مناهج المفسرين أم إلى علة في "النقد"؟ أي إلى "تراكم" التفاسير واجترار الآراء والأقوال دون فحص كاف لمادتها ومناهجها، ودون نظر متأن في مدى قربها أو بعدها عن النص القرآني المراد بيانه. أليس من المحتمل أن يزداد الحقل التفسيري جمودًا حينما تتحول التفاسير من مجرد "مراجع" يمكن أن يؤخذ منها ويترك، إلى "مرجعيات" يجب الوقوف عندها؟ ألا يزداد الظلمُ للنص القرآني حينما تُسدل عليه ستائر الشروح، أو حينما يترجم – اعتمادًا على هذه الشروح – إلى لغات أخرى غير العربية، ويتم تداولُه في مجتمعات حديثة تنامت فيها المعرفة ونضجت فيها العلوم، فيبدو القرآن للناظر فيه كما تبدو الكائنات الغريبة؟

نحاول في هذا المقال أن نجيب عن هذه الأسئلة، وذلك بأن نفسح مجالاً للنص القرآني ليفصح عن نفسه. وإفصاح القرآن عن نفسه لا يكون إلا بزحزحة الأغلفة التفسيرية، ومساءلة المفسرين، ومراجعة بعض أقوالهم، وملاحظة الآثار البيئية والمذهبية في أعمالهم، وإعادة تأكيد الأبعاد العامة في المفاهيم القرآنية، ليتسنى إعادةُ ربطها ببيئات لاحقة لمخاطبين جدد.

ولا نستطيع في هذا المقال أن نفعل أكثر من التوقف عند بعض "المفاهيم" القرآنية التي اعترك حولها المفسرون، وتضاربت فيها أقوالهم، ثم بقيت تلك المفاهيم حية وممتلئة

بالمعاني كالضرع التي لم تحلب، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى﴾ (الكهف: 109).

مفهوم "الفئة النافرة"

يقول تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: 122): يقول الطبري (ت 310هـ) في تفسيره: "لتتفقَّهَ الطائفةُ النافرةُ بما تُعاين من نصر الله أهلَ دينه وأصحابَ رسوله على أهل عداوته والكفر به، فيفقَهَ بذلك من معاينته حقيقةَ علم أمر الإسلام وظهوره على الأديان مَنْ لم يكن فَقِهه، ولِيُنذِروا قومَهم فيحذِّروهم أن ينزل بهم من بأس الله مثلُ الذي نزل بمن شاهدوا وعاينوا ممن ظفِرَ بهم المسلمون من أهل الشرك – إذا هم رجعوا إليهم من غزوهم، ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ يقول: لعل قومهم، إذا هم حذروهم ما عاينوا من ذلك، يحذرون، فيؤمنون بالله ورسوله، حذَرًا أن ينزل بهم ما نزل بالذين أُخْبِروا خبرَهم"[1].

يتضح من هذا أن الطبري يفسر لفظ "الدين" الوارد في الآية بمعنى "الحساب والجزاء"، كما هو في قوله تعالى ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ (الفاتحة: 4)؛ ولذلك فقد جعل "التفقه في الدين" يعنى مشاهدة صور "الجزاء" الذي يوقعه الله على المقاتلين من المشركين، والاعتبار به. وكأن الطبري بهذا يحصر الآية في الدلالات الحربية، مفترضًا أن النصر سيكون في جانب المسلمين، وأن الهزيمة ستكون من نصيب أهل الشرك، حتى إذا رجع المسلون إلى قومهم (ممن لم يزل على الشرك في رأي الطبري) حدثوهم عن انتصاراتهم وهزيمة أعدائهم، فيكون ذلك تحذيرًا للمشركين وإنذارا.

---

[1] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي وعبدالسند حسن يمامة (القاهرة: دار هجر، ط1، 2001/1422)، ج12، ص48.

ولكن يحق لنا أن نتساءل هنا: لم يكون المشركون وحدهم هم "القوم" الذين يتوجه اليهم الإنذار في هذا السياق؟ أليس من الممكن أن يكون المراد بهم الفئة "الباقية" ممن لم ينفر من المسلمين؟ ثم نتساءل مرة ثانية: كيف فهم الطبري أن النص يتحدّث عن نصر محتوم تحققه الطائفة النافرة على أعدائها؟ بينما لا نجد في النص دلالة واضحة على نصر للمؤمنين أو هزيمة، إنما ترك الأمر مفتوحًا على كل من الاحتمالين: هزيمة أو نصرًا، وذلك أقرب لتصوير الواقع، وأبلغ في تبيين معنى التحذير والإنذار. فقد تنتصر الطائفة المسلمة النافرة، وقد تصاب بهزيمة (كما وقع بالفعل في تاريخ المسلمين وأشارت اليه آيات سابقة في سورة التوبة ذاتها)، بل يلاحظ في بعض الأحيان أن "الهزيمة العسكرية" تكون أبلغ أثرًا في إيقاظ الهمم، والدفع نحو مزيد من المراجعات والتعلم والإتقان، وهو ما عبرت عنه الآية بصيغة ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾، أي أنه يتوقع من الطائفة المسلمة المقاتلة في كل الأحوال أن تراجع وتعمق فهمها لأحكام الدين ومقاصده من خلال الاشتباك مع الواقع، والتعرف على ضروراته وحيثياته وقضاياه وأبعاده، ثم تتولى من بعد ذلك مهمة "الإنذار المبكر" فتنقل التجربة الى بقية فئات المجتمع المسلم، وخاصة القطاعات المعنية بأمور المعلومات والاستراتيجيات والتخطيط والتدريب والتربية، لتعكف على دراسة الحالة واستخلاص العبر، والاستعداد للمواجهات القادمة.

على أن هذه الاستدراكات لا تنتقص شيئًا من الوجهة التي سار عليها الطبري في تفسير الآية؛ إذ تشير في عمومها إلى أن العناصر العسكرية المسلمة التي تنخرط في قتال العدو ليسوا مجرد "جنود" عاديين؛ أي مجرد أدوات للقتل والتدمير، وإنما هي عناصر ذات فكر و"رسالة"، وأنه يتوجب عليها أن تستحضر روح الدين، وأن تتفهم مقاصده الثابتة، وأن تتعلم كيفية تنزيلها في الواقع المتحرك، وأن تعي أن وظيفتها تتمثل في أنها مؤسسة للإنذار المبكر، حيث إن المواجهات العسكرية التي تخوضها لا ينتهي فعلها في ميادين القتال، ولا ينحصر أثرها في الطائفة المقاتلة، وإنما تتسع آثارها الإيجابية والسلبية لتشمل

قطاعاتٍ أوسع في المجتمع، ولتأخذ أبعادًا معرفية وتربوية ونفسية واقتصادية متشعبة؛ لعل المجتمع المسلم يستطيع من خلال ما توفره من معلومات أن يدرك حقيقة الأوضاع في البيئة "الخارجية" التي تحيط به، ويتعرف على إنجازات الآخرين وإبداعاتهم، خاصة تلك التي تتعلق بالنواحي العسكرية والاقتصادية والعلمية والتقنية، وما إذا كانت تفوق ما لدى المسلمين أو تقصر عنه، فيتوفر بذلك للمسلمين تقدير موضوعي لإمكاناتهم ومكانتهم قياسًا ومقارنة بالأمم الأخرى، المنافسة منها والمعادية. وقد يدفعهم ذلك إلى بذل مزيد من الجهد في تحصيل العلوم، وإتقان الصنائع، ورفع القدرة التنظيمية والتخطيطية ونحوها من الإجراءات والعمليات التي يتحقق من خلالها التقدم والفوز.

فإن صحّ هذا، وهو صحيح في تقديرنا، فلا نكتفي بما اكتفى به الطبري – رحمه الله – من حصر مفهوم "النفرة" في النفرة العسكرية وحدها، أو حصر "الفئة النافرة" في الجنود الذين يمتطون صهوة الجمال والخيول ويمتشقون السيوف والحراب، ليدافعوا عن بيضة الإسلام (وفقًا للسقف المعرفي والتقني الذي كان متاحًا في قرون الإسلام الأولى). وإنما نتجه للتوسع في مفهوم "النفرة" قليلاً، فنتجاوز به مجال القتال إلى مجالات الفكر والعلم والتقانة، ثم نتوسع في مفهوم "الفئة النافرة" لتتشمل (إلى جانب الجند) المهندسين وعلماء الرياضيات والفيزياء والحاسوب والطب والكيمياء وعلماء الاجتماع والنفس والشؤون الدولية والاقتصاد والسياسة والإدارة والتخطيط ونحوها؛ إذ إن هذه هي العناصر التي يتوقع منها أن "تفقه" المخاطر الحقيقية التي تهدد وجود الأمة، وتدرك كيفية التصدي لتلك المخاطر، وكيفية التوفيق بين أوامر الله الشرعية وأقداره الكونية، ويتوقع منها أن "تفقه" الأبعاد الأخرى لعمليات القتال، ومآلاتها وآثارها القريبة والبعيدة، كما يتوقع منها أن تكون قادرة على القيام بمهمة "الإنذار" المبكر، والمقاومة الفعالة. وكل هذه مهام وعمليات لا يتيسر لجندي عادي، قليل المعرفة، أن يفقهها، كما أنها عمليات لا تتم بالضرورة في ميادين القتال، وإنما تتم في المختبرات العلمية، والمراكز البحثية، ومستودعات الأفكار.

إلى هنا كان من الممكن أن يتوقف القول في تفسير الآية، غير أنه وبعد قرون من عهد الطبري يعود الزمخشري (ت. 538هـ) إلى الآية ذاتها، فيقلب المعاني التي أوردها الطبري رأسًا على عقب، ذاهبًا إلى القول بأنه "بعد غزوة تبوك وبعد ما أنزل في المتخلفين من الآيات الشداد، استبق المؤمنون عن آخرهم إلى النفير، وانقطعوا جميعًا عن استماع الوحى والتفقه في الدين، فأمروا أن ينفر من كل فرقة منهم طائفة إلى الجهاد ويبقى أعقابهم يتفقهون، حتى لا ينقطعوا عن التفقه الذي هو الجهاد الأكبر؛ لأن الجدال بالحجة أعظم أثرًا من الجلاد بالسف". وقوله: ﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ﴾ الضمير فيه عائد، حسب الزمخشري، "للفرق الباقية"، وقوله: ﴿وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ﴾ يعني "لينذر الفرق الباقية قومهم النافرين إذا رجعوا إليهم بما حصلوا في أيام غيبتهم من العلوم"[1].

ونلاحظ هنا البونَ الشاسع بين الطبري والزمخشري في تصورهما لدلالة مفهوم "الفقه" ولمعنى الإنذار، وفى نظرتهما إلى التجارب العملية والعلوم النظرية. فبينما يتسع مفهوم "الفقه" عند الطبري ليشمل العلم بأسباب الحوادث ونتائجها، وتقلبات الأوضاع العسكرية والسياسية، وبذل الجهد في كيفية التصدي لها، يضيق ذلك المفهوم عند الزمخشري إلى حد بعيد. وبينما يرى الطبري أن الفئة "النافرة" هي التي تكون مرشحة لتحصيل العلوم ولإنذار الباقين، يرى الزمخشري – على العكس من ذلك – أن الفئة النافرة هي التي تحتاج إلى تعليم وإنذار.

وقد يقال هنا إن الزمخشري الذي جاء في عهد تفرعت فيه العلوم وكثرت فيه التخصصات وتمايزت واستقرت فيه المصطلحات، لا يرى من الفقه إلا ما هو نص منقول في حلقات العلم، أو أثر مدون في كراسات الطلاب من أحكام وحجج وبراهين. أما "الفقه" الحي الذي يتولد لدى حملة النصوص وهم في حالة اشتباك مباشر مع الواقع

---

[1] الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيوم الأقاويل**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (الرياض: مكتبة العبيكان، ط1، 1998/1418)، ج3، ص108.

العسكري والسياسي والاقتصادي، فلا يوجد له مكان عنده. ولذلك فهو يعتقد أن العلوم توجد عند الفئة الباقية في الديار، وأنها هي التي تقوم بتعليم الفئة النافرة وإنذارها، كأن هذه الأخيرة لم تكتسب علمًا طيلة فترة غيابها في ميادين الجهاد، وكأن الرسول ﷺ لم يكن في وسط الفئة النافرة، وكأن الوحي لم يكن يتنزل في قلب المعركة، وكأن الزمخشري لا يدرك أن كثيراً من العلوم والصناعات قد تم اكتشافها وتطويرها (قديمًا وحديثًا) أثناء المواجهات العسكرية أو لأسباب تتصل بأمور عسكرية ودفاعية؛ حيث يؤكد المؤرخون أن البحوث الميدانية والمختبرات والمراكز البحثية التي شاعت أخيراً في الجامعات كانت نشأتها الأولى في المؤسسة العسكرية، وأن كثيراً من نظريات الادارة والتخطيط الاستراتيجي قد نشأت لأسباب تتصل بقضايا الأمن والدفاع، وأن ميادين القتال تمثل في بعض الأحيان معامل متحركة، تُبتكر فيها العقاقير وتجري فيها أنماط من العمليات الجراحية المعقدة[1]. أما إذا كانت كل هذه الحصيلة العلمية لا تدخل في مجال "الفقه"، فما هو الفقه إذن؟

نعم، قد يقال كل هذا وغيره في إبطال ما ذهب إليه الزمخشري، ولكن دعنا لا نتعجلْ في اطراح ما ذهب إليه من أن الفئة "النافرة" هي التي تحتاج إلى تعليم وإنذار. فلعله لاحظ أن الجند الذين يحققون انتصارات في أرض المعارك لا يحققونها إلا مع كثير من التجاوز الذي لا يتطابق مع "أخلاق القتال" التي يأمر بها الإسلام، كأن يجهزوا على الجرحى، أو يسيئوا معاملة الأسرى والنساء والأطفال، أو يداخلهم شيء من الزهو والكبر فيظنون بأنفسهم الظنون. ولذلك فإن من يعود من المعارك يحتاج إلى جرعات من

[1] تؤكد العديد من الدراسات أن بعض من أهم الاختراعات الطبية والتقنية قد تم اكتشافها وتجريبها في داخل المؤسسات العسكرية الغربية لأسباب تتعلق بالمعارك الحربية. انظر على سبيل المثال:

Hoyt, Kendall, "Vaccine Innovation: Lessons from World War II", *Journal of Public Health Policy*, Vol. 27, No. 1 (2006), pp. 38-57; Baker, Michael S., "Military Medical Advances Resulting from the Conflict in Korea, Part II: Historic Clinical Accomplishments," *Military Medicine*, Vol. 177, No. 4 (2012), pp. 430-435.

النصح والإرشاد وإعادة "التسليك" أو الصهر في منظومة الإسلام الأخلاقية والتربوية؛ أي أنه يحتاج إلى أن يدخل في "دورة" من دورات الجهاد الأكبر، حيث يزكي نفسه، ويجدد إيمانه، ويوسع آفاقه العلمية، ويتعلم أن "الجدال بالحجة أعظم أثرًا من الجلاد بالسيف"، كما يؤكد الزمخشري في شرحه للآية[1].

وهذا رأى سديد فيما نظن، وإذا شئنا أن نجاريَ الزمخشري في هذا المضمارن، فإنه من الممكن أن نتساءل: ألا يعني مثلُ هذا التصور أن "شكل المؤسسة العسكرية" في النظام الإسلامي لا ينبغي أن يتطابق بالضرورة مع أشكال المؤسسات العسكرية المعاصرة، حيث ينقطع الجندي للخدمة العسكرية مدى الحياة؟ أليس من المناسب أن تحدد فترة العمل في المؤسسة العسكرية بسنوات معدودة (عشر سنوات مثلاً)، يعود بعدها العسكريون إلى الحياة المدنية لتحل مكانهم فئات أخرى من المدنيين والمهنيين، فتجدد وتنشط من خلال هذه العملية حركة العلم والاقتصاد والتربية، وتتاح فرص عديدة لتطور قدرات الأمة الإنتاجية والدفاعية معًا، وذلك من خلال عملية الإحلال والإبدال هذه، وما يتصل بها من منافسة وتحفيز وتدريب وإعادة تدريب؟

على أن الزمخشري لا يكتفي بملاحظة أن الفئة "النافرة" قد يغرها النصر العسكري، وتصيبها أمراض الفتوحات والغنائم، وإنما يلاحظ أيضًا أن فئة العلماء والفقهاء، الذين يتوقع منهم أن يكونوا مرجعية علمية وأخلاقية، قد تصيبها أيضًا أمراض خطيرة تعوقها عن أداء هذه المهمة، مثل "التصدر، والترؤس، والتبسط في البلاد، والتشبه بالظلمة في ملابسهم، ومراكبهم، ومنافسة بعضهم بعضًا، و فشوِّ داء الضرائر بينهم"، وكان الأولى بهم أن يجعلوا "غرضهم ومرمى همتهم في التفقه إنذارَ قومهم وإرشادَهم والنصيحة لهم"[2]، كما يقول الزمخشري رحمه الله.

---

[1] الزمخشري، **الكشاف**، ج3، ص108.

[2] المصدر نفسه.

ونختم بالقول إن أيًّا من الرأيين اللذين تقدم بهما العالمان الجليلان لا يمكن استبعادُه بيسر[1]، وقد يكون الأقرب إلى الصواب أن نحاول الجمع بينهما، فنقول إن الآية تشير في عمومها إلى أهمية "تقسيم العمل" وضرورته في المجتمع، بحيث تختص كل فئة بوظيفة دون أن تتلاشى أو تذوب بصورة نهائية في تلك الوظيفة، وتنقطع تمامًا عن القاعدة الروحية والأخلاقية والفكرية التي يقوم عليها المجتمع، وأن من تتعلق همته بإنذار الأمة والنصيحة لها والدفاع عنها هو الفائز عند الله، سواء كانت نفرته إلى حلقات الفقه أو إلى مراكز البحث والمختبرات العلمية، أو إلى ميادين القتال، أو حقول الزراعة ومجاميع الصناعة.

مفهوم "الفوج"

يقول تعالى: ﴿ وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِن كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِّمَّن يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴿٨٣﴾ حَتَّىٰ إِذَا جَاءُو قَالَ أَكَذَّبْتُم بِآيَاتِي وَلَمْ تُحِيطُوا بِهَا عِلْمًا أَمَّاذَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (النمل:83-84)، ماذا يقصد بالفوج في هذا الموضع؟ يقول لك اللغويون إن الفوج هو "الجماعة الكثيرة"، ولكن هذا لا يكفي ولا يغني؛ إذ نريد أن نعرف السبب الذي صار به "بعض" أفراد الأمة مقدمًا على بعضها الآخر يوم الحشر. كما نريد أن نعرف لِمَ يساق هذا البعض أو الفوج مجموعة، ويسأل مجموعة، علمًا بأن المجيء للحساب يكون بصورة فردية، كما ذُكر في كثير من الآيات. أمن الممكن أن نقول إن "الفوج" يشير في هذا الموضع إلى "الرموز"؛ أي إلى القيادة العلمية والاجتماعية والسياسية في داخل الأمة؟ ألا يمكن أن نقول إنهم يحشرون ويسألون بصورة جماعية لأنهم كانوا يتولون مسؤولية القيادة في أممهم، وإن أفراد الأمة كانوا يثقون بهم ويتخذونهم قدوة ومثالاً يتبع؟ ولأنهم كانوا يتصدرون المجالس، ويتخذون

[1] الجدير بالذكر أن الفخر الرازي لم يكتف بإيراد هذين الرأيين، وإنما أورد رأيًا ثالثًا، "وهو أن هذه الآية ليست من بقايا أحكام الجهاد، بل هو حكم مبتدأ مستقل بنفسه"؛ أي أنها تعني أنه لا يجب على المؤمنين أن ينفروا "كافة إلى حضرة الرسول ليتفقهوا في الدين"، كما كان واجبًا عليهم في حالة الجهاد. انظر الفخر الرازي، **تفسير الفخر الرازي** المشتهر **بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب** (بيروت: دار الفكر، ط1، 1401/1981)، ج16، ص232.

القرارات، ويظهرون على شاشات التلفاز، فليس من المتوقع أن تجريَ محاسبتهم في غرف خاصة مظللة (VIP)، وإنما يكون من المناسب أن تتم محاسبتهم ومعاقبتهم بصورة "علنية" وشفافة؛ لأن العدالة التي لا "ترى" بالعين المجردة لا تشفى غليل المحرومين والمظلومين والضحايا الذين ضربت أبدانهم، أو نهبت أموالهم، أو صبت عليهم القنابل حتى أزهقت أرواحهم في الحياة الدنيا. إن هذا يبدو تعليلاً مناسبًا، ولكن هل من دليل يؤكد هذا المنحى من النظر؟

يشير بعضُ المفسرين إلى ما رُوِيَ عن ابن عباس رضى الله عنهما أن أبا جهل والوليد بن المغيرة وشيبة بن ربيعة "يساقون بين يدي أهل مكة"، ويستنبطون من ذلك أن "القادة" الأشرار في سائر الأمم يحشرون بين أيدي أممهم إلى النار[1]. وعبارة ابن عباس جاءت مختصرة، ولكنها تفيد بصورة واضحة أن هؤلاء الثلاثة سيكونون في مقدمة قومهم يوم الحشر. ونحن لا ندري على أي شيء استند ابن عباس في قوله هذا، وإن كنا لا نشك في أنه قد كانت له معرفة شخصية بأصحاب تلك الأسماء وبأدوارهم، وربما كانت له تجربة مباشرة معهم، أو لعله قد سمع ذلك عن رسول الله ﷺ أو عن أحد أصحابه الكبار. وكيفما كان الأمر، فإن مصادر السيرة والتاريخ تؤكد أن أولئك النفر الثلاثة كانوا قادة الرأي وقادة الحرب في قريش، وكانوا جزءاً أساسيا في حكومة "الملأ".

على أن وجاهة هذا المعنى لا تتوقف فقط على ما ذكره ابن عباس؛ إذ إن السياق العام لسورة النمل، حيث وردت آية "الفوج" المشار إليها آنفًا، يقف شاهدًا قويًّا على ما ذكره. إن واحدًا من الموضوعات الرئيسة في السورة (أو قل عمودها) يدور حول مسألة القيادة، وطرق اتخاذ القرارات العامة، والمسؤوليات التي تترتب عليها. فمن حديث في مطلع السورة عن موسى وفرعون وقومه، إلى حديث مطول في وسطها عن داود وسليمان وجنوده، ومملكة النمل، وملكة سبأ وملئها، لينتهي السياقُ بحديث عن الرهط

[1] الزمخشري، **الكشاف**، ج4، ص475.

التسعة المفسدين من قوم صالح، والفئة الفاسقة من قوم لوط. ففي كل من هذه الحالات نلحظ زعيمًا أو "فوجًا" من الزعماء النافذين وهم يتشاورون، ويتآمرون، ويتخذون قرارات، ويقومون بتنفيذها على رؤوس الأمة. فإذا كان ذلك هو واقعهم ووقعهم في الحياة الدنيا، أليس من المناسب أن يحشروا فوجًا، وأن يحاسبوا فوجًا، وعلى رؤوس الأشهاد؟ دون أن يعني ذلك أنهم لن يحاسبوا مرة أخرى على أعمالهم الأخرى ذات الطابع الفردي.

وقد يعتضد هذا المعنى بما جاء في سورة الجاثية من ذكر للحساب الجماعي: ﴿وَتَرَىٰ كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً ۚ كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٢٨﴾ هَٰذَا كِتَابُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِٱلْحَقِّ ۚ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (الجاثية: 28–29)، فالخطاب هنا يتجه إلى الأمة كلها، فكأنه وبعد أن فرغ من مساءلة الرسل، ومن محاسبة "القادة الكبار"، جاء دور "الأمة" التي أنجبتهم أو اتبعتهم، فتخضع هي أيضًا لعملية المحاسبة، كما يشير إلى ذلك ظاهر الآية الذي يفيد أن لكلِّ أمة بوصفها المجموعي كتابًا يخصها، مثلما أن لكل إنسان كتابًا فرديًا خاصا: ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا﴾ (الإسراء: 13). وذلك حتى لا يظن ظانٌّ أن مسؤوليته الشخصية ستسقط؛ لأنه كان مجرد تابع ينفذ تعليمات القيادة العليا، أو تظن أمة من الأمم أن محاسبة زعمائها ستُسقِط عنها الحساب.

ولا يخفى عليك أن تركيز القرآن على عملية "المساءلة" المتعددة الأطراف التي ستتم في يوم الحساب الأكبر لا يُقصد به تسليةُ المظلومين في الحياة الدنيا وتخديرهم، وإنما يقصد بذلك أن تكون نموذجًا يسير عليه الناس وهم يديرون شؤونهم في الدنيا وفقًا لمقتضياته. وكأنما المقصود أيضًا أن تشيع ثقافة "المساءلة" في المجتمع، فنحاسب أنفسنا الآن قبل أن نتعرض للحساب الآجل، ونحر قادتنا الكبار إلى قاعات الحساب قبل أن يجرونا معهم إلى قاع الجحيم.

ولكن قد يقول قائل: إن ظاهرَ الخطاب في هذه الآيات يتجه بصورة حصرية إلى "المكذبين" بالرسل والرسالات من الأمم الأخرى، أما من دخل في ملة الإسلام من دين محمد ﷺ فلا يتعلق به هذا الخطاب ولا يخصه. وإذا سلمنا بمثل هذا القول، فقد يعني ذلك أن كثيراً مما جاء في القرآن من ذكر لأحوال المكذبين والمشركين والمنافين هو مجرد حديث "للفرجة"، ولا يعنينا في شيء لأننا لسنا هم؛ فنحن المسلمون أصحاب الجنة، وهم الكافرون أصحاب النار!

وهذا قولٌ قد يستقيم في المنطق الدنيوي الشكلي، القاصر على ملاحظة ظواهر الأمور وعوارضها، الغافل عن بواطنها وحقائقها ومآلاتها. أما في الحياة "الأخرى" فستختلف الموازين، وستنكشف بواطن الأمور ، وسيتم تصنيف الناس بصورة تختلف عن التصنيفات التي كانوا عليها في الحياة الدنيا، وقد تقع مفاجآت. فربَّ أناسٍ كنا تظنهم "أخياراً" في الدنيا، نجدهم في الآخرة من الهالكين، ورب "فوج" كان يعد من المسلمين بحسب الظاهر ثم يحشر مع المجرمين، وذلك كما ورد في حديث أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إني على الحوض، أنتظر من يرد علي منكم، فوالله لَيُقتَطعُنَّ دوني رجالٌ، فلأَقُولَنَّ: أيْ ربِّ مِنِّي ومنْ أمتي، فيقولُ: إنك لاَ تَدْرِي ما عمِلوا بعدك، ما زالُوا يرجِعون على أعقابِهم»[1]، أي أن مجرد التدثر بعباءة الإسلام لا يعطي ضماناً نهائياً بالفوز في الآخرة.

غير أن هذه المعاني لا تجد طريقها إلى عقول بعض "قادة" المسلمين على الرغم من وضوحها، خاصة حينما يستلذُّ الواحدُ منهم الجلوسَ على الكرسي، ويصاب بلوثة السلطة، وتستبد به شهوةُ الملك، فينتفخ ويستكبر فلا يسمع إلا نفسَه، ولا يستلطف إلا أصحابه ممن يزينون له الباطل، ويوهمونه بأنه لا بقاء للأمة من دونه، وأنه من الصالحين الذين سيدخلون الجنة بغير حساب. وقد ذكر في هذا الصدد أن بعض خلفاء

[1] القشيري النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم** المسمى **المسند الصحيح من السنن** (الرياض: دار طيبة، ط1، 1428/2006)، "كِتَاب الْفَضَائِلِ"، ص1087، الحديث 2294.

بني مروان "قال لعمر بن عبد العزيز أو للزهري: هل سمعتَ ما بلغنا؟ قال: وما هو؟ قال: بلغنا أن الخليفة لا يجري عليه القلم، ولا تُكتب عليه معصية. فقال: يا أمير المؤمنين، الخلفاء أفضل أم الأنبياء؟" ثم تلا عليه قوله تعالى: ﴿ يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ ﴾ (ص: 26)[1].

مفهوم العذاب الفوقي والتحتي

يقول تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ ﴾ (الأنعام: 65). اختلف أهل التأويل، كالعادة، في معنى العذاب "الفوقي" الذي توعد الله به هؤلاء القوم، كما اختلفوا أيضًا فيمن يكون القوم أنفسهم؛ أهم المسلمون من أمة محمد ﷺ أم غيرهم. فذهب بعضُهم، حسب رواية الطبري، إلى القول بأن العذاب "الفوقي" هو الرجم، أما العذاب "التحتي" فهو الخسف. وقال آخرون (منهم عبد الله بن عباس وبعض تلاميذه) إن العذاب "الفوقي" يقصد به "أئمة السوء"، بينما يقصد بالعذاب "التحتي" الخدم و"سفلة الناس"[2].

وبعد أن يورد الطبري هذين الرأيين عازيًا إياهما إلى أصحابهما، يذهب إلى أن أولى القولين بالصواب قول من قال إن العذاب من فوقهم يقصد به "الرجم أو الطوفان، وما أشبه ذلك مما ينزل عليهم من فوق رؤوسهم"، أما العذاب الذي من تحت أرجلهم فيقصد به "الخسف وما أشبهه؛ وذلك أن المعروف في كلام العرب من معنى "فوق" و"تحت" الأرجل هو ذلك دون غيره". ولكن الطبري يستدرك فيقرر أن ما روي عن ابن عباس في ذلك له "وجه صحيح"، ولكنه (أي الطبري) لا يميل إليه، استنادًا إلى قاعدة منهجية يسير

[1] الزمخشري، **الكشاف**، ج5، ص262.

[2] الطبري، **جامع البيان**، ج9، ص296–298.

عليها في تفسيره، وهي "أن الكلام إذا تُنوزع في تأويله، فحمله على الأغلب الأشهر من معناه أحقُّ وأولى من غيره، ما لم تأت حجةٌ مانعة من ذلك يجب التسليم بها"[1].

فالطبري إذن يريد أن يحصر معنى الآية في العوامل الطبيعية المحسوسة، من طوفان وزلازل ونحوها، مما كان يصيب الأمم السابقة. ومع أنه لا يستبعد العواملَ الاجتماعية والسياسية تمامًا، إلا أنه يتردد في قبولها، وذلك وفقًا لقاعدة "اتباع المشهور من كلام العرب"؛ وهى بلا شك قاعدةٌ منهجية سليمة يريد بتقريرها أن يقول إن على المفسر أن يتبع قواعد اللغة، وألا يشطح على هواه، وكأنه يريد بذلك أن يحصن مفرداتِ القرآن ضد أنواع متطرفة من التأويل اشتهر بها آنذاك بعضُ غلاة المعتزلة والباطنية.

ومع احترامنا لهذه القاعدة، إلا أننا نعتقد أن حصر معنى "الفوقية" و"التحتية" في نطاق المحسوسات – بحجة أن ذلك هو المشهور في قاموس العرب – يتضمن تجاهلاً للقاموس القرآني. فالقرآن يتبع أساليب العرب، ولكنه لا يتبعها بطريقة آلية جامدة، ويستخدم مفرداتهم اللغوية، ولكنه في بعض الأحيان يتصرف فيها ويكيفها بحيث تتسع لمعان لم يكن للعقل العربي الخام عهدٌ بها. ولا ندري كيف فات على الطبري – وهو شيخ المفسرين – أن القرآن قد استخدم كلمة "فوق" بمعناها الحسي المشهور في كلام العرب، كما استخدمها أيضًا بمعناها غير الحسي ليدل بها على "علو المرتبة والمكانة"، وذلك كما في قوله تعالى في السورة نفسها: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ (الأنعام: 165)، أو كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ﴾ (الأعراف: 127)، فهذه ليست فوقية حسية؛ إذ الآية قطعًا لا تعني أنه تعالى قد جعل من رؤوس بعض الناس كراسيَ يجلس عليها آخرون، وإنما يشير لفظ "فوق" لعلو الرتبة والمكانة، وهو أمر معنوي بلا ريب.

فإذا ثبت هذا، فلا مناصَ من العودة إلى ما ذهب إليه ابن عباس من إمكانية

[1] المصدر نفسه، ج9، ص298.

تفسير الآية بالعوامل الاجتماعية والسياسية؛ فيكون المراد بالعذاب "الفوقي" أمراء الحرب وأئمة السوء ونحوهم ممن هم في سدة الحكم (بدلاً عن الحجارة ومَطر السَّوْء)، ويكون المراد بالعذاب "التحتي" الأرقاء والمحرومين ونحوهم ممن هو في أسفل الهرم الاجتماعي (بدلاً عن الزلازل والبراكين). وهذا وجه من التفسير صحيح، كما أقرّ بذلك الطبري نفسه، وقد لجأ إليه ابن عباس وبعض تلاميذه من التابعين ليس فقط لأن اللغة تسمح به، ولكن لأن "السياق" الذي وردت فيه الآية محل النظر يقتضيه. ذلك أنه قبل بضع آيات فقط من هذه الآية وردت إشارةٌ إلى بعض مظاهر "التوتر" الاجتماعي بين "الأرقاء والمحرومين" من جهة والمستكبرين من رؤساء قريش من جهة أخرى؛ وذلك في قوله تعالى مخاطبًا رسوله الكريم: ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَىْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَىْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (الأنعام: 52). وقد روي في حيثيات نزولها أن "رؤوسًا" من المشركين قالوا لرسول الله ﷺ: "لو طردت عنا هؤلاء الأعبد، يعنون فقراء المسلمين، وهم عمار وصهيب وبلال وخباب وسلمان وأضرابهم رضوان الله عليهم، وأرواح جبابهم – وكانت عليهم جباب من صوف – جلسنا إليك وحادثناك؛ فقال عليه الصلاة والسلام: «ما أنا بطارد المؤمنين»"[1].

فهذه القصة على قصرها تكشف عن "خلفية" اجتماعية معينة، يهدف النص القرآني إلى تسليط الضوء عليها. وتتلخص القصة في أن عددًا من الأرقاء والفقراء (من ذوي الملابس الرثة، التي تفوح منها رائحةُ الصوف والعرق) بدأوا يرون "النور"، فأخذوا يتحررون من هيمنة حكومة الملأ القرشي وسيادتها، **وصاروا ينسحبون من تحتها، وينجذبون** إلى الدعوة الجديدة؛ أي يمكننا أن نقول بلغة عصرية مباشرة: **إن الأرقاء والمحرومين قد وجدوا "رؤية"، ووجدوا "قيادة"، فصار من الممكن، بل من المتوقع، أن**

[1] الزمخشري، **الكشاف**، ج2، ص350.

يتحولوا من خلالها إلى قوة ثورية تزلزل الأرض تحت أقدام المستكبرين الظالمين.

فإذا كان هذا وجهًا مناسبًا لتفسير العذاب "التحتي"، فكيف نفسر العذاب "الفوقي"؟ ما هي القوى السياسية التي يمكن أن تجابه قريشًا من "فوقها"؟ أنذهب إلى القول مثلاً بأن القيادة القرشية العليا ستشهد انشقاقًا أليمًا في صفوفها، وستعقبه هزيمة؟ أم نقول إن الله يتوعدها بأنه قد يسلط عليها "الروم" أو وكلاءهم من متنصرة العرب، فيسومونهم سوء العذاب؟ ولم لا؟ ألم تكن للروم أطماعٌ كبيرة في جزيرة العرب (كما كانت للفرس)؟ أولم تكن قريش تخشى من الروم أشد الخشية، وتتوجس من أن ينصّبوا عثمان بن الحويرث (أو غيره) ملكًا عليهم؟[1].

وإذ قد فرغنا من تسكين الآية في المجال الاجتماعي والسياسي، فإنه لا يزال أمامنا أن نجيب عن سؤال من هم المخاطبون بهذه الآية؟ وسنجد المفسرين يختلفون مرة أخرى حول هذا الأمر. فقد ذهب بعضهم إلى القول بأنه "عُنِيَ بها المسلمون من أمة محمد ﷺ، وفيهم نزلت"، وقال آخرون: "عني ببعضها أهل الشرك، وببعضها أهل الإسلام"[2]. أما الطبري فيرجح أن الله قد "توعد بهذه الآية أهلَ الشرك من عبدة الأوثان؛ لأنها بين إخبارٍ عنهم وخطاب لهم، وذلك أنها تتلو قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ تَدْعُونَهُۥ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَّئِنْ أَنجَىٰنَا مِنْ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٦٣﴾ قُلِ ٱللَّهُ يُنَجِّيكُم مِّنْهَا وَمِن كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنتُمْ تُشْرِكُونَ﴾، ويتلوها قوله: ﴿وَكَذَّبَ بِهِۦ قَوْمُكَ وَهُوَ ٱلْحَقُّ﴾"، فلما كانت هذه الآية بين هاتين الآيتين، كان بيّنًا أن من وصفهم الله بالشرك هم عينهم من أخبر عنهم بالتكذيب[3]، ولا يوجد ذكر هاهنا لأمة محمد ﷺ.

فالطبري - كما ترى - يحتج هنا بالسياق، ولكن السياق يتسع لما قاله، كما يتسع لغيره، فقد يكون الخطاب لبني الإنسان جميعا. ولذلك تراه يتوخّى نهج الحيطة

---

[1] سبق لنا التعرض لهذه القضايا بتوسع وتفصيل، ينظر فيهما: حامد، التيجاني عبد القادر، **أصول الفكر السياسي في القرآن المكي** (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1416/1995)، ص129-167.

[2] الطبري، **جامع البيان**، ج9، ص301 و307.

[3] **المصدر نفسه**، ج9، ص308.

والحذر، ويترك نافذة صغيرة للتراجع، جاءت هكذا في جملة خاتمة: "غَيْر أَنَّ ذَلِكَ وَإِنْ **كَانَ كَذَلِكَ**، فَإِنَّهُ قَدْ عَمَّ وَعِيده بِذَلِكَ كُلّ مَنْ سَلَكَ سَبِيلهمْ مِنْ أَهْل الْخِلاف عَلَى اللَّه وَعَلَى رَسُوله وَالتَّكْذِيب بِآيَاتِ اللَّه مِنْ هَذِهِ وَغَيْرهَا"[1]؛ **أي أنه عاد ليقول إن الآية** تخاطب المشركين وغيرهم، بما في ذلك أمة محمد ﷺ. **والسبب الذي** جعل الطبري يتراجع **يعود بلا ريب** إلى معرفته بما ورد من أخبار تفيد في جملتها أن الرسول ﷺ **قد أصابه** الحزن حينما أنزلت عليه هذه الآيات، ولم يكن ليحزن لولا أنه فهم أن أمته مخاطبة بها، وأنها داخلة في الوعيد؛ وذكر أنه قد سأل ربه ألا يهلك أمته بما أهلك به الأولين، فأعطاه ذلك، ثم سأله ألا يجعل بأسهم بينهم شديدًا، **فمنعه.**

على أن اللافت للنظر في هذه الآية أنها لم تكتف بالحديث عن العذاب **الفوقي والتحتي، وإنما تحدثت أيضًا عما يمكن أن يسمى بالعذاب "الأفقي"**؛ وهو معنى قوله: ﴿أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ﴾، أي يخلّط عليكم الأمور[2]، **وبفقدكم القدرة على** التمييز، فتدخلون في دوامة من العنف والتدمير المتبادل. **فلو كان العنف منحصرًا بين الطبقة السياسية العليا والطبقة الاجتماعية الدنيا، لأمكن أن تنجو منه بعض فئات** المجتمع، ولكن الآية تشير إلى أن نيران العداوة والبغضاء تنتشر في الطبقة الوسطى من المجتمع بضراوة لا تقل عما في الطبقات العليا والدنيا؛ فالعذاب لا يأتي فقط من فوق **ومن تحت (أي من قبل الحكام الظالمين والثوار النافمين)**، وإنما يأتي **كذلك من جهة اليمين ومن جهة الشمال؛ أي من بعض** أفراد العائلة، ومن الجار وأولي القربى والعشيرة، والنقابة والحزب ونحوها من **وحدات المجتمع ومنظماته ومؤسساته المختلفة، حيث تنقطع شبكةُ العلاقات الاجتماعية تمامًا، ويستبيح بعض أفراد المجتمع مال بعض ودمه وعرضه.** فكأن الآية تشير إلى **"حرب الكل ضد الكل"** التي تصورها الفيلسوف البريطاني توماس

---

[1] **المصدر نفسه.**

[2] ينسب هذا الرأي إلى الزجاج حيث يقول: "**يلبسكم شيعًا**: يخلط أمركم خلطَ اضطرابٍ لا خلط اتفاق". **الرازي، التفسير الكبير، ج13، ص24.**

هوبز، أو تشير إلى حالة يكون فيها "الجسم الاجتماعي" قد أصيب بالسرطان، فصارت كل "خلية" فيه تتربص بالخلايا الأخرى لتفتك بها، فيذوق كل عضو في الجسم بأس العضو الآخر، وحسبك ما في هذا من بلاء.

ولكن عليك أن تلاحظ أن الآية قد ختمت بقوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾؛ لأن القصد في نهاية الأمر ليس مجرد "التخويف"، وإنما القصد هو التفكير العميق في أمراض المجتمعات الإنسانية، وطرق إدارتها واصلاحها قبل فوات الأوان.

مفهوم "الماعون"

قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝٤ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۝٥ ٱلَّذِينَ هُمْ يُرَآءُونَ ۝٦ وَيَمْنَعُونَ ٱلْمَاعُونَ ۝٧﴾ (الماعون: 4-7).

كنت مثلّ غيرى أحفظ هذه السورة منذ الصغر، وكنت ولا أزال أقرأها كثيراً في صلاتي، خاصة حينما أكون على عجل، ومع ذلك لم أتوقف عند عبارة "ومنعون الماعون" إلا أخيرا. ما المقصود بـ"الماعون" في هذا الموضع؟ أهو قريب من المعنى الدارج الذي نسير عليه في عاميتنا المعاصرة (مثل الصحن والملعقة والدلو)؟ وإذا كان ذلك كذلك، فكيف يوضع من يمنع الصحن والدلو في سياق واحد مع المنافق، والساهي في الصلاة، والبخيل؟

ثم رجعت إلى المفسرين، فإذا بهم يقفون عند معنى غير بعيد مما انتهيت إليه عن طريق الظن؛ فيقولون إن "الماعون" عند ابن مسعود يُقصد به: "الفأس والقدر والدلو والمقدحة ونحوها"[1]. وهذه كما تعلم "أدوات" منزلية بسيطة الصنع قليلة القيمة، ومع ذلك يحق لنا أن نتساءل: أيُعدُّ الشخص مُذنبًا إذا امتنع عن بذل أدواته المنزلية

[1] الزمخشري، **الكشاف**، ج6، ص444. وقد نسب هذا الرأي إلى علي بن أبي طالب، وقال به من بعده عدد من التابعين مثل سعيد بن جبير وعكرمة ومجاهد وعطاء. انظر ابن كثير القرشي الدمشقي، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق سامي بن محمد السلامة (الرياض: دار طيبة، ط2، 1999/1420)، ج8، ص496-497.

للآخرين؟ وهل أكون مُدانًا من الناحية الأخلاقية إذا رفضت مثلاً أن أعيرك قلمًا أو ورقة؟ وهل لتبادل هذه الأشياء أهمية تجعلها عنوانًا للسورة؟

إن من له أدنى إلمام بالفقه الإسلامي يدرك أن الإعارة والهبة والقرض أمور مستحبة على سبيل الإرفاق، ولكنها ليست واجبة. ولعل هذا ما جعل عائشة رضى الله عنها تفسر "الماعون" بأنه "الماء والنار والملح"[1]؛ أي أن المعنى عندها يخرج عن إطار الأدوات والأمتعة المنزلية البسيطة التي يتداولها الجيران في القرية إلى بعض "المصادر" الطبيعية المهمة، كالماء والملح والنار.

لقد شعر بعضُ المفسرين بمثل ما شعرت به من حيرة، فراح يبحث عن معنى آخر قد يوجد خلف "الماعون"، ويكون أكثر عمقًا وأبعد خطرا. انظر الزمخشري مثلاً وهو ينقب في الشعر العربي، ليقف عند قول أحدهم:

قومٌ على الإسلام لمّا يمنعُوا ماعُونَهُم ويُضيعوا التهليلا

فيقرر بناء على ذلك أن "الماعون" في هذا الموضع يقصد به "الزكاة"[2]، وهو استنباط لطيف بلا ريب، يقودنا تلقائيًا في مسار تفسيري جديد؛ إذ إن الفرق كبير جدا - كما تعلم - بين من يمنع الفأس والدلو ومن يمنع الزكاة.

فإذا وضعنا "الزكاة" مكان "الماعون" وأعدنا قراءة السورة، صار المعنى أكثر وضوحًا وأكثر ملاءمة للسياق العام الذي تنتظم فيه كل آيات "الماعون": من استهلال بحديث عن المكذبين بالدين، وحديث عن الذين يدفعون اليتامى والمساكين ويردونهم بجفوة، إلى حديث عن المرائين الذين يتلاعبون بالصلاة، ثم تجيء الخاتمة بذم الذين يمنعون الزكاة (التي هي شقيقة الصلاة)، وهو ذمٌّ متوقَّعٌ، ويتناسب تمامًا مع صفات من تقدم ذكرهم، بل كأنهم صنف واحد من الناس.

---

[1] الزمخشري، الكشاف، ج6، ص444.

[2] المصدر نفسه.

ولكن هذا الوجه من التفسير يعترضه إشكالان:

1. الأول أنه ينصرف سريعًا عما ذكره ابن مسعود وعائشة (رضى الله عنهما)، وهما صحابيان جليلان، وكل منهما حجة في اللغة والتفسير، ولو كان في لفظ "الماعون" ما يشير إلى الزكاة لما فاتهما.

2. والإشكال الثاني أن هذه السورة من أوائل ما نزل من القرآن بمكة، فليس من المتوقع أن تتضمن حديثًا عن منع الزكاة لأناس لم تفرض عليهم الزكاة بعد.

على أن الزمخشري لا يُسلّم بأن السورة كلها قد نزلت بمكة، ويعتقد أن ما نزل بمكة هو الآيات الثلاث الأول فقط. أما البقية فنزلت بالمدينة، وربما في السنة الأخيرة من حياة الرسول ﷺ، حيث بدأ مسيلمة الكذاب ومعه بعض القبائل البدوية النائية يثيرون بعض الاعتراضات، ومن بينها الاعتراض على فريضة الزكاة التي لم يألفها العرب. فجاءت هذه الآيات تُوبّخ، بل تُحرّم من يُفرّق بين الصلاة والزكاة. وإذا صح هذا التأويل، فقد يصح أن يقال إن هذه الآية هي التي شكلت المبدأ الذي سار عليه أبو بكر الصديق فيما بعد حينما أصر على قتال مانعي الزكاة: "والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة"[1].

أما إذا استبعدنا أن تكون آيات الماعون قد نزلت بالمدينة، ورجحنا نزولها بمكة، فلا يبقى أمامنا إلا أن نعود إلى ما ذكره ابن مسعود من أن الماعون يقصد به الفأس والقدر والدلو، أو إلى ما قالته عائشة من أنه يقصد به الماء والملح والنار. ولكن علينا أن نلاحظ هنا أنهما وإن اتفقا في المعنى العام، إلا أن هناك فرقًا بينهما؛ إذ إن ما ذكره ابن مسعود (الفأس أو القدر أو الدلو) يتفق مع ظاهر لفظ الماعون، غير أنه يحصر المعنى في الأواني والأدوات المنزلية التي يحتاج الناس إليها في إعداد طعامهم وشرابهم. أما ما ذكرته

[1] البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري (الرياض: دار السلام/دمشق: دار الفيحاء، 1999/1419)، "كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة"، الحديث7284/7285، ص1253.

عائشة رضي الله عنها فهو يتجاوز الأواني والأدوات إلى "الموارد" المادية المشتركة ذاتها التي يعتمد عليها الناس في حفظ حياتهم وتنمية ثرواتهم، فالماء والنار هما من مصادر الطاقة التي تقوم عليها الزراعة والصناعة، والملح وما شابهه من مصادر الغذاء والدواء.

فإذا أخذنا برأي عائشة وتعمقنا فيه قليلاً يمكننا أن نقول إن مفهوم "الماعون" في هذه السورة يشير إلى "المواد الضرورية" لحفظ الحياة الإنسانية، كما يشير إلى "الوسائل" التي لا يمكن بدونها الحصول على تلك المواد، وذلك مثل الأدوية المنقذة للحياة، والخدمات الطبية اللازمة في ساعات الندرة والكوارث ونحوها. فإذا كان هذا الرأي مقبولاً، فسيكون من الطبيعي أن يرتفع "منع الماعون" إلى مستوى الجريمة؛ لأنه سيعني في هذه الحالة تعريضَ حياة الناس للهلاك، وسيتسق تمامًا مع بقية الجرائم التي وردت في مطلع السورة وفى صدرها؛ من تكذيب بالدين وإيذاء للفقراء والمساكين، إلى تلاعب بالصلاة ونفاق في المواقف. كما يمكن أن ننظر إلى المسألة من زاوية أخرى فنقول: إن "الماعون" بحسب مذهب عائشة ذاته قد يتضمن معنى الأعيان المخصصة لمنفعة الكافة، وهو ما يطلق عليه حديثًا "الموارد الطبيعية العامة"، كالبحار والأنهار والرياح وما في باطن الأرض من معادن وسوائل ونحوها، فهذه لا يجوز أن يمتلكها واحد من الناس، أو تحتكرها فئة قليلة، ويمنع منها الآخرون. وهذا المعنى يتسق تمامًا مع روح السورة ومع عنوانها؛ لأن من يحتكر الموارد العامة ويمنع الآخرين من الانتفاع بها لا يقل خطرًا على المجتمع من أولئك الذين هم عن صلاتهم ساهون.

وهكذا نلاحظ أننا قد لا نحتاج إلى ما ذهب إليه الزمخشري (وآخرون) من أن "الماعون" يقصد به الزكاة، كما لا نحتاج إلى القول بأن آيات الماعون قد نزلت بالمدينة. ولكن، ولكى نزداد اطمئنانًا إلى هذا الاتجاه من التفسير يجب أن نتساءل: هل كان هناك فعلاً في الفترة التي نزلت فيها هذه الآيات "مّناعون" في مكة؟ هل كانت هناك مثلاً شريحة من "الأثرياء" يمتلكون مصادر الحياة ووسائلها، ويتخذونها سيفًا يسلطونه على رؤوس

الآخرين، لصدهم عن سبيل الله؟ وما تلك المصادر والوسائل التي كانوا يمتلكون؟

لقد ذُكر في هذا الصدد أن الوليد بن المغيرة المخزومي "كان موسرًا، وكان له عشرة من البنين، فكان يقول لهم وللحمته: مَنْ أسلم منكم منعته رفدي"، فنزل فيه وفى أمثاله قول الحق تبارك وتعالى: ﴿ هَمَّازٍ مَّشَّآءٍۭ بِنَمِيمٍ ۝١١ مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ ﴾ (القلم: 12)[1]. غير أننا لا ندري شيئًا عن مصادر ذلك الثراء، وما إذا كان يقوم في بعض جوانبه على "احتكار" بعض المصادر العامة، أو المتاجرة فيها.

هذا، وينبغي أن نشير في هذا الصدد إلى أن الإنكار القرآني يستهدف "فعل المنع"، كما يستهدف الأدوات والمواعين التي تُمنع. فالشخص "المناع" هو شخص "معتد"؛ لأنه يمنع غيره من حق الانتفاع بما هو ملك للكافة، وهو شخص فاقد للحس الاجتماعي، ويكره المشاركة والتعاون، وقد ينطوي على "نفسية" منغلقة تميل إلى الاستحواذ والاكتناز والاحتكار، بل وقد تتطور في اتجاه العدوان على ما في أيدي الآخرين. وهذه نفسية مضادة تمامًا لنفسية البذل والإيثار التي يريد الإسلام أن يربي الناس عليها. ولذلك نلاحظ أن مفردة "ماعون" لم تذكر في القرآن كله إلا مرة واحدة، بينما ذكر "المنوع" و"المناعون" في سور "ق" و"المعارج" و"القلم"، وكلها مكية، وكلها تتضمن نقدًا قاسيًا للشريحة الأرستقراطية من قريش وثقيف ومخزوم: الشريحة التي كانت تملك الثروة والسلطة، وتتحكم في الوسائل المؤدية لها، وتتظاهر بالكرم والمروءة بينما هي تطأ بأقدامها على الضعفاء والمحرومين.

هذا، ويجب أن نلاحظ في هذا الصدد أن بعض المحدثين وكتاب السيرة النبوية لم يلحظ الربط الوثيق بين مفهوم "المنع" الذى ورد في القرآن (كما أوضحنا آنفًا) والأحاديث النبوية التي تمثل التطبيق العملي لذلك المفهوم، فتراهم يتوقفون طويلاً عند الأحاديث التي وردت في شأن "المنع"، ويفردون لها فصولاً في كتبهم، فترى ابن القيم مثلاً يخصص فصلاً في كتابه "زاد المعاد" للحديث عن حكم الرسول ﷺ "في بيع عسْب الفحل وضرابه"،

[1] الزمخشري، الكشاف، ج6، ص182.

وفصلاً آخر عن حكمه ﷺ "في المنع من بيع الماء الذي يشترك فيه الناس"، مستشهدًا في الفصل الأول بما أخرجه البخاري عن عبدالله بن عمر في "كتاب الإجارة" من صحيحه وبما أخرجه مسلم في "كتاب المساقاة" من صحيحه عن جابر بن عبدالله، ليؤكد أن بيع هذه الأشياء باطل عند جمهور العلماء باستثناء مالك. ولتفسير هذا النهي يشير ابن القيم إلى أن "الواقع المعتاد" بين العرب أنهم كانوا "يستأجرون الفحل للضراب"، فنهى الرسول ﷺ عن تلك العادة، ليتناول الناس ماء الفحل بينهم مجاناً لما فيه من تكثير النسل المحتاج إليه من غير إضرار بصاحب الفحل، ولا نقصان من ماله[1]. ويسوق في الفصل الثاني ما رواه جابر في صحيح مسلم عن نهي رسول الله ﷺ عن بيع "فضل الماء"، وفي رواية ثانية أنه نهى "عن بيع ضراب الفحل، وعن بيع الماء والأرض لتحرث"، كما يشير إلى ما رواه أبو هريرة في سنن ابن ماجه من قول الرسول ﷺ: «ثلاث لا يمنعن: الماء والكلأ والنار»، وإلى ما رواه ابن عباس عن الرسول ﷺ قال: «المسلمون شركاء في ثلاث: الماء والنار والكلأ، وثمنه حرام»[2]. فهذه الأحاديث ذات الدفقة "المجتمعية" القوية، لا ينبغي - في تقديرنا - أن تورد هكذا منفصلة عن الأصل القرآني الذي أوحى بها (سواء في سورة الماعون أو غيرها)، بل كان الأولى أن تُتخذ مثالاً بينًا للمنهجية النبوية في تأويل مفاهيم القرآن العامة ووضعها في مواقعها العملية، كما حاولنا أن نفعل في بحث سابق[3].

النموذج القارونـي

قوله تعالى: ﴿إِنَّ قَـٰرُونَ كَانَ مِن قَوْمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ وَءَاتَيْنَـٰهُ مِنَ ٱلْكُنُوزِ مَآ إِنَّ مَفَاتِحَهُۥ لَتَنُوٓأُ بِٱلْعُصْبَةِ أُوْلِى ٱلْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُۥ قَوْمُهُۥ لَا تَفْرَحْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْفَرِحِينَ ﴿٧٦﴾ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ

---

[1] الجوزية، ابن قيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1418/1998)، ج5، ص703-706.

[2] المصدر نفسه، ص707.

[3] انظر حامد، التيجاني عبد القادر، "التفسير التأويلي وعلم السياسة: دراسة في المفهوم القرآني والتغير السياسي"، إسلامية المعرفة، العدد العاشر، السنة الثالثة (خريف 1418/1997)، ص74-77.

ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَا وَأَحۡسِن كَمَآ أَحۡسَنَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَ وَلَا تَبۡغِ ٱلۡفَسَادَ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ﴿٧٧﴾ قَالَ إِنَّمَآ أُوتِيتُهُۥ عَلَىٰ عِلۡمٍ عِندِيٓ أَوَلَمۡ يَعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ قَدۡ أَهۡلَكَ مِن قَبۡلِهِۦ مِنَ ٱلۡقُرُونِ مَنۡ هُوَ أَشَدُّ مِنۡهُ قُوَّةٗ وَأَكۡثَرُ جَمۡعٗاۚ وَلَا يُسۡـَٔلُ عَن ذُنُوبِهِمُ ٱلۡمُجۡرِمُونَ ﴾ (القصص: 76-78).

في كلمات قلائل يسلط القرآن الضوء على شخصية "قارون"؛ فيعرضها بوصفها نموذجًا للإنسان البهلواني الذي يصعد بجهد الآخرين إلى القمة، ثم يتحول بطموحه وطمعه إلى "حيوان اقتصادي"، ثم يسقط سريعًا في الهاوية بسبب العدوان والغرور. وكأنما يريد القرآن أن يقدم لنا من خلال قارون نمطًا من أنماط الانتهازية الرخيصة، حيث تتسلق شخصية "ثانوية" لا قيمة لها على أكتاف شخصية "كبرى"، فتستغل العلاقة العشائرية أو التناقضات الدينية لتلعب كل "الأدوار" الخبيثة التي تطلب منها فتستحوذ من خلالها على السلطة والثروة، ثم تتمرغ في الفساد، وتصاب بالعجرفة والكبرياء، فتسقط في الهاوية.

يشير ظاهرُ الآية إلى أن "قارون" كان من "عشيرة" موسى عليه السلام، ويجمع المفسرون على أنه كان أحد أقربائه الأقربين (ابن عمه أو عمه)، كما يشير ظاهر الآية إلى ثرائه الفاحش وبغيه على قومه واستعلائه عليهم. وقد أسهب بعضُ المفسرين في وصف زينته وكنوزه وأعداد العصبة التي كانت تحمل مفاتيحه. إلا أن الأسئلة الأكثر أهمية في تقديرنا ينبغي أن تكون، أولاً: كيف استطاع قارون أن يجمع تلك الثروة العظيمة؟ خاصة ونحن نعلم أن بني اسرائيل كانوا أرقاء فقراء إبّان وجودهم في مصر، أما بعد خروجهم منها فقد صاروا مشردين في البرية لا يجدون ما يكفيهم من الطعام. ثانيًا: ما هي علاقة قارون هذا بالمؤسسة "الفرعونية" الحاكمة؟ وهل تعود أسباب ثروته إلى علاقات "خاصة" كانت تربطه بالنظام الفرعوني؟ ثالثًا: لِمَ يمارس قارون "الطغيان" على بني جلدته من الإسرائيليين وقد كانوا أصلاً مضطهدين من قبل فرعون وجنوده؟ وهل كان بغيه وطغيانه على بني إسرائيل قبل الخروج من مصر أم بعد الخروج؟ وهل كان ذلك في عهد موسى أم بعد وفاته؟

هذه الأسئلة وغيرها لا يثيرها المفسرون، ولا جوابَ لديهم عنها. ولكن هناك روايات متقطعة هنا وهناك قد تساعد في تركيب القصة وإعادة بنائها. من هذه الروايات ما أورده القرطبي في تفسيره منسوبًا إلى يحيى بن سلام وابن المسيب أن "قارون" كان "عاملاً" لفرعون على بني إسرائيل، فتعدى عليهم وظلمهم. ويذهب الرازي في هذا الاتجاه، مؤكدًا أن فرعون قد "ملّك" قارون على بني إسرائيل فظلمهم[1].

فإذا اعتبرنا أن هذه الروايات صحيحة، أمكننا أن نستنتج أن النظام الفرعوني كان يتحكم في بني إسرائيل عن طريق الإدارة غير المباشرة (indirect rule)، فيعمل على استمالة بعض العشائر الإسرائيلية، ويسمح لبعض أفرادها بقدر من النفوذ الاقتصادي، ويجعلهم رؤساء ووكلاء على قومهم، ولكن بعد أن يضمن ولاءهم. أما إذا صحّ من الناحية الأخرى أن "قارون" قد كان ابن عم لموسى عليه السلام، فستكون سياسة التحكم و"الاحتواء" التي يسير عليها النظام الفرعوني أكثر إحكامًا؛ وذلك لأنه سيستطيع متى شاء أن يحدث انقسامًا "عائليًا" خطيرًا في مركز القيادة الإسرائيلية، وسيجد موسى نفسه في مواجهة خارجية ضد النظام الفرعوني، كما سيجد نفسه في مواجهة داخلية ضد ابن عمه "قارون"، أو ضد "مجموعات المصالح" التي ترتبط بصورة أو بأخرى بابن عمه، الذي يرتبط بدوره مع "الدوائر العليا" في النظام الفرعوني الذي يحاربه.

هذا، ولا يوجد في المصادر الإسلامية ما يوضح كيف تطورت الأمور بين "قارون" وموسى في طور الاضطهاد الفرعوني في مصر؛ إذ يكتنف العلاقةَ بينهما في هذا الطور الفترة غموضٌ تاريخي كبير. ولكن الصورة تصبح أكثر وضوحًا بعد الخروج من مصر؛ إذ لا تكتفي المصادر بتأكيد أن "قارون" قد قطع البحر مع موسى، وإنما تظهره لنا في

---

[1] القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي وآخرين (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2006/1427)، ج16، ص313؛ الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين، **التفسير الكبير** (بيروت: دار الفكر، ط1، 1981/1401)، ج25، ص14-15.

صورة قديس، فيقال لنا إنه قد صار من أقرإ بني إسرائيل للتوراة، وأنه صار يسمى "بالمنور"، وذلك لحسن صوته بالتوراة. ولكن لا يذكر لنا شيء عن ثروته السابقة، ثم يقال لنا أخيراً إنه "نافق" كما نافق السامري[1].

أما المصادر المسيحية فتتحدث هي أيضًا بإسهاب عن هذه المرحلة، وتشير إلى أن قورح (الذي تحول إلى "قارون" في اللغة العربية) قد تمرّد، وأثار مائتين وخمسين من رؤساء بني إسرائيل ضد موسى وهارون. و"النفاق" والتمرد المشار إليهما في هذا السياق يعكسان صورًا من "صراع السلطة" الذي يقع عادة بين المنتصرين في مرحلة "الفتح". فما أن أغرق الله فرعون، وقطع موسى وقومه البحر، حتى نشبت معركة داخلية بين قارون وهارون، كان موضوعها قسمة "السلطة الدينية"[2]؛ إذ ذهب قارون يحتج علنًا: "إذا كانت النبوة لموسى، والمذبح والقربان في هارون، فما لي؟"[3]

ولك أن تلاحظ كيف أن هذه الشخصية البهلوانية تستطيع أن تغير مواقفها، فتكون تارة في خدمة الفرعون، فتتمتع بالجاه والثروة، ثم تختفي أيام الجهاد لتعود فجأة بعد النصر، لتتفرغ لقراءة التوراة، لتنال حظًا في القيادة الروحية للأمة، ثم تستعرض "زينتها" وتتطاول في "دارها" لتستقطب العامة، ولتستهوي صغار النفوس، ولتسجل حضورًا "إعلاميا" دائما. ولك أن تلاحظ أيضًا كيف أن النص القرآني يلتفت إلى هذا النفر من "العامة وصغار النفوس" فيصغّر من شأنهم: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ يُرِيدُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا يَٰلَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَآ أُوتِىَ قَٰرُونُ إِنَّهُۥ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾؛ وذلك لأن كلاً منهم يحمل في نفسه "قارونًا" صغيراً، ولو أتيحت له فرصة لفعل مثل ما يفعل قارون.

---

[1] انظر: الثعلبي، أبو إسحاق أحمد، **الكشف والبيان**، تحقيق أبي محمد بن عاشور (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1422/2002)، ج7، ص260-266.

[2] انظر **الكتاب المقدس** (بيروت: دار المشرق، ط3، 1994)، "سفر العدد"، ص312-313.

[3] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج16، ص313.

يقول صاحب "الظلال" معلقًا على هؤلاء إنهم لا "يسألون بأي ثمن اشترى صاحب الزينة زينته؟ ولا بأي الوسائل نال ما نال من عرض الحياة؟ من مال أو منصب أو جاه. ومن ثم تتهافت نفوسهم وتتهاوى، كما يتهافت الذباب على الحلوى ويتهاوى! ويسيل لعابهم على ما في أيدي المحظوظين من متاع، غير ناظرين إلى الثمن الباهظ الذي أدوه، ولا إلى الطريق الدنس الذي خاضوه، ولا إلى الوسيلة الخسيسة التي اتخذوها". أما المتصلون بالله – كما يقول سيد قطب – "فلهم ميزان آخر يقيم الحياة، وفي نفوسهم قيم أخرى غير قيم المال والزينة والمتاع. وهم أعلى نفسًا وأكبر قلبًا من أن يتهاووا ويتصاغروا أمام قيم الأرض جميعًا، ولهم من استعلائهم بالله عاصم من التخاذل أمام جاه العباد. وهؤلاء هم ﴿ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ ﴾؛ العلم الصحيح الذي يقومون به الحياة حق التقويم: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ وَيۡلَكُمۡ ثَوَابُ ٱللَّهِ خَيۡرٞ لِّمَنۡ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحٗا وَلَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلصَّٰبِرُونَ ﴾، ثواب الله خير من هذه الزينة، وما عند الله خير مما عند قارون. والشعور على هذا النحو درجة رفيعة لا يلقاها إلا الصابرون: الصابرون على معايير الناس ومقاييسهم، الصابرون على فتنة الحياة وإغرائها، الصابرون على الحرمان مما يتشهاه الكثيرون. وعندما يعلم الله منهم الصبر كذلك يرفعهم إلى تلك الدرجة: درجة الاستعلاء على كل ما في الأرض، والتطلع إلى ثواب الله في رضى وثقة واطمئنان. وعندما تبلغ فتنة الزينة ذروتها، وتتهافت أمامها النفوس وتتهاوى، تتدخل يد القدرة لتضع حدا للفتنة، وترحم الناس الضعاف من إغرائها، وتحطم الغرور والكبرياء تحطيمًا. ويجيء المشهد الثالث حاسمًا فاصلاً: ﴿ فَخَسَفۡنَا بِهِۦ وَبِدَارِهِ ٱلۡأَرۡضَ فَمَا كَانَ لَهُۥ مِن فِئَةٖ يَنصُرُونَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلۡمُنتَصِرِينَ ﴾؛ هكذا في جملة قصيرة، وفي لمحة خاطفة: ﴿ فَخَسَفۡنَا بِهِۦ وَبِدَارِهِ ٱلۡأَرۡضَ ﴾، فابتلعته وابتلعت داره، وهوى في بطن الأرض التي علا فيها واستطال فوقها جزاء وفاقا"[1].

[1] قطب، سيد، في ظلال القرآن (القاهرة/بيروت: دار الشروق، ط32، 2003/1423)، ج5، ص2713.

وهكذا فالذين يرفعون أنفسهم فوق الآخرين بغير حق إنما هم في الحقيقة **ينحطون** إلى أسفل.

ثم نعود مرة أخرى إلى **ما** ذكره بعضُ **المفسرين من أن "قارون" هو** "قورح" **الذي** ذكر في العهد القديم **(سفر العدد)**[1]**؛ وأنه قد آمن برسالة موسى، وأنه قد قطع معه** البحر، وأنه قد نافق فيما بعد كما نافق السامري، ثم أصيب بالدمار حيث خسفت الأرض به وبداره كما ذكر في القرآن.

هل يستقيم هذا الوجه من التفسير مع السياقات القرآنية التي تضمنت قصة قارون، أو مع التحليل المنطقي لطبيعة النظام الفرعوني وطبيعة **الأزمة** التي نشبت بينه وبين **الإسرائيليين**؟ الإجابة في تقديرنا: **كلا، وذلك لعدد من الأسباب، منها:**

أولاً: إن القرآن لا يتعرض لقارون بوصفه شخصيةً عادية من عامة بني إسرائيل، وإنما يصوره **بوصفه أحد أقرباء موسى، وأنه قد صعد بطريقة ما ليكون ليس فقط أحد "الأعمدة"** في النظام الفرعوني، وإنما ليكون الرجل **"الثالث"** في الدولة، حيث يأتي ترتيبه بعد فرعون وهامان مباشرة، مما اقتضى أن يضمن اسمه في قائمة **"القيادة"** التي **كلف موسى** عليه السلام بحمل الرسالة إليها، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِـَٔايَـٰتِنَا وَسُلْطَـٰنٍ مُّبِينٍ ﴿٢٣﴾ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَهَـٰمَـٰنَ وَقَـٰرُونَ فَقَالُوا۟ سَـٰحِرٌ كَذَّابٌ ﴿٢٤﴾﴾ **(غافر: 23-24)**. فلو أن شخصية بمثل هذه الهالة آمنت برسالة بموسى، **لأحدث إيمانها** رجة كبرى في البنية الداخلية للنظام الفرعوني، ولاهتم فرعون **بذلك أكثر من اهتمامه** بموسى وقومه.

ثانيًا: إن قارون بحكم موقعه القيادي لا بد أن يكون قد **"شارك"**، بصورة ما، في حملة **المجازر** والتنكيل التي تعرض لها الإسرائيليون على يد فرعون وجنوده، بل نرجح أنه قد كان اليد الباطشة التي استخدمها فرعون ضد الإسرائيليين**؛** إذ تشير الروايات التي بين

[1] انظر: **الكتاب المقدس**، ص312-313.

أيدينا إلى أن فرعون قد "مَلّكه" على بني إسرائيل، كما أن النص القرآني يؤكد أنه قد "بغى" على قومه، فلو صدقنا الرواية التي تقول إنه قد آمن فيما بعد برسالة موسى، مثله مثل بقية الإسرائيليين، فكيف نصدق أن يكون قد انضم إليهم، وسار معهم آمنًا مطمئنًا، وهو يدرك وهم يدركون أنه قد ولغ في دمائهم ودماء أبنائهم بالأمس القريب؟ هل بلغت "السماحة" بالإسرائيليين أن يروا قاتليهم يسيرون بينهم ولا يمسوهم بسوء؟ أم هل بلغت "السذاجة" بقارون أن يُسلّم نفسه لأسر القتلى والضحايا دون خشية على سلامته الشخصية؟

ثالثًا: لو افترضنا أن قارون قد آمن بموسى قبل الهروب من مصر، فما مصير ثروته؟ أي ما مصير تلك "الكنوز" التي تنوء مفاتيحها بالعصبة؟ كما أشار النص القرآني. لماذا لم يوزعها موسى على بني إسرائيل، أو يستخدمها بصورة ما في الدفاع عنهم؟ أما إذا قلنا إن قارون قد تم تجريده من ثروته، وإن الإدارة الفرعونية قد وضعت يدها عليها، وإنه قد هرب مع الإسرائيليين مفلسًا خالي الوفاض، فكيف استطاع وهو في صحراء سيناء أن يستجمع مثل تلك الثروة الهائلة التي يشير اليها القرآن؟ وكيف استطاع أن يبتني له قصورًا في الصحراء[1] وأن يقتني خيولاً وبغالاً وخدمًا وحشما؟ وأن "يخرج على الناس في زينته" فيعيد إلى الذاكرة الإسرائيلية المشهد الفرعوني القديم؟

وبما أننا لا نستطيع أن نتجاهل كل هذه الأسئلة، أو نقفز فوقها، فسنضطر لمخالفة أولئك المفسرين، وسنذهب إلى القول بأن قارون كان بالفعل من قوم موسى، كما أشارت الآيات، ولكنه لم يؤمن برسالة موسى، بل عارضها أشد المعارضة، وأنه لم يقطع معه البحر، كما اعتقد بعض المفسرين، وأن "خروجه على قومه في زينته"، وما لحق ذلك

[1] لقد توقف ابن كثير عند هذه المسألة، واستنبط أن "الدار" التي خسفت بقارون لا بد أن تكون قبل الخروج من مصر؛ لأن "الدار" تعني بنيانًا ظاهرًا. غير أنه يتردد في هذا الرأي؛ لأن "الدار" في اللغة قد تعني أيضًا "المحلة التي تضرب فيها الخيام". انظر ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي، البداية والنهاية (بيروت: دار الفكر 1996)، ج1، ص411.

من خسف للأرض كان بمصر قبل خروج الإسرائيليين منها. أما "قورح" الذي تتحدث عنه المصادر المسيحية، فإما أن يكون شخصية أخرى غير "قارون" الذي أشير إليه في القرآن، أو أن تكون تلك المصادر قد داخلها قدر من التحريف[1].

على أن السؤال الذي يعنينا هنا، والذي لم يهتم به المفسرون كثيراً، لا يتعلق بالمكان الذي هلك فيه قارون أو بزمان هلاكه، وما إذا كان هو "قورح" التوراتي أو غيره، وإنما السؤال الكبير هو: لم يهتم القرآن كل هذا الاهتمام بقصة قارون؟ وما الصلة بين هذه القصة والواقع "المكي" (السياسي والاقتصادي) الذي تنزلت فيه هذه الآيات؟ وما الصلة بين "قارون" الأمس و"قارون" اليوم؟ وهل "قارون" هو شخصية مقصودة لذاتها، أم هو "نموذج" متحرك من النماذج العابرة للقارات والعابرة للتاريخ والعابرة للأديان؟

الإجابة عن هذه الأسئلة ليست صعبة إذا أعدنا قراءة سورة "القصص" وتتبعنا بدقة السياق الذي وردت فيه قصة "قارون". فالسورة مكية، والفكرة الأساسية فيها تدور حول "الصراع" الذي يقع بين الذين يملكون والذين لا يملكون؛ أي بين نبلاء يملكون الثروة والسلطة ولكنهم يفتقدون "الرؤية"، وبين مسحوقين صارت لهم "رؤية" ولكنهم يفتقدون الأرض وما عليها من ثروة وسلطة. السورة تتحدث عن "الكيفية" التي يتحول بها "المستضعفون في الأرض" إلى "أئمة"، وعن أنماط من الصراع الداخلي والانشقاق العائلي الذي يقع في كل من المعسكرين.

وإذا صحت هذه القراءة، وهي صحيحة في تقديرنا، فسيكون الحديث مساقًا ليس فقط للإخبار عن "قارون"، وما حلّ به وبداره، وإنما سيكون الحديث متجهًا إلى "نظراء" قارون في عهد النبوة، للكشف عن أنماط سلوكهم الانتهازي، ولتسليط الضوء

[1] لا توجد معلومات واضحة في المصادر الإسلامية عن شخصية قارون أكثر مما ذكر في القرآن، وهذا الأخير يختلف عما ذكر من تفاصيل في المصادر الإسرائيلية، وليس أمامنا في هذه الحالة غير واحد من احتمالين: إما أن نذهب إلى أن الروايات الإسرائيلية قد أصابها تحريف فيما قصته عنه، أو أنها تتحدث عن شخصية أخرى غير الشخصية المشار إليها في القرآن.

على الدور الذي يمكن أن تلعبه "الثروة" في إفساد السياسة والدين. وسيكون الحديث متجهًا بالضرورة إلى تنبيه الرسول ﷺ إلى أنه سيؤذَى، ليس فقط من قبل الأعداء الأبعدين، وإنما سيأتيه الأذى من "الأثرياء" من أقربائه وأبناء عمومته. فكما جاء الأذى لموسى عليه السلام من قبل ابن عمه "قارون"، فليس من المستبعد أن يقوم أبو لهب، أو أبو جهل بن هشام، أو أبو سفيان بن الحارث بن عبد المطلب بمثل الدور الذي قام به "قارون"، فقد كان هؤلاء من أقرباء الرسول، ولكنهم كانوا يمثلون الشريحة "الأرستقراطية" في قريش، وكانوا من المتبذخين الأشرين، الذين يتعاظمون بالمال، وينظرون إلى بلال وخباب وسمية كما ينظر أحدهم إلى القردان والذباب.

على أن النموذج "القاروني" لا يتوقف بالطبع عند أبي لهب وأبي جهل والوليد بن المغيرة، وإنما يمتد عبر الأزمنة ليشمل بالضرورة كل أصحاب "الكنوز" الذين تنوء مفاتحهم بالعصبة أولي القوة، وليشمل كل "الفرحين" بالثروة، والمتبذخين البطرين، الذين ينظرون إلى من دونهم من الناس نظرهم إلى الحشرات.

القرآن إذن لم يقص علينا قصة "قارون" للتسلية والفرجة، وإنما قصها علينا لنحكم الرقابة على أنفسنا فلا تهلكنا "شهوة المال"، وأن نراقب من تملكتهم شهوة المال، ففقدوا الحس الاجتماعي والأخلاقي، فنشدد النكير عليهم قبل أن تُخسف بهم وبدورهم الأرض، فنذوق معهم العذاب.

خاتمة

تحدثنا في مطلع هذا المقال عن العوامل التي تعيق طلاقة المفهوم القرآني وسعته، وما يمكن أن ينجم عن ذلك من مشكلات معرفية، وما إذا كانت تلك المشكلات تعود إلى علة في مناهج المفسرين أم إلى علة في "النقد"؟

وقد أشرنا إلى أن المقال يهدف للإجابة على ما طرح من أسئلة بأن نفسح مجالاً للنص القرآني أن يفصح عن نفسه. وأكدنا أن القرآن لا يمكن أن يفصح عن نفسه إلا

بزحزحة الأغلفة التفسيرية، ومساءلة المفسرين، ومراجعة بعض أقوالهم، وإعادة تأكيد الأبعاد العامة في المفاهيم القرآنية، ليتسنى إعادة ربطها ببيئات لاحقة لمخاطبين جدد.

وبناء على هذا، قمنا بعرض هذه المفاهيم القرآنية الخمسة: الفئة النافرة، والفوج القائد، والعذاب الفوقي والتحتي، والماعون، والبغي القاروني. وقد لا تتضح للوهلة الأولى العلاقة بين هذه المفاهيم؛ خاصة وأنها قد وردت في سور شتى، وفى سياقات متنوعة. غير أن التحليل المتأني للآيات يظهر لنا بوضوح أن هناك خيطًا ناظمًا يربط هذه المفاهيم جميعًا؛ إذ تدور كلها حول رسم "النموذج الكلي" للنظام الإسلامي وتحديد معالمه، خاصة ما تعلق منه بالمعرفة والقتال وقيادة المجتمع وتوزيع السلطة والثروة فيه، وتسعى جميعها لتأكيد بعدين لا قوام للنموذج دونهما: البعد الاجتماعي والبعد الأخلاقي.

فالمعرفة ليست مسلكًا فرديًا خالصًا منقطعًا بقدر ما هي "نفرة" جماعية متصلة بأهداف المجتمع ومصالحه، والقتال ليس "مهنة تدميرية" محضة بقدر ما هو طريق للدفاع عن المجتمع ومنظومته الأخلاقية، والقيادة ليست مجرد عباءة للوجاهة بقدر ما هي مسؤولية أخلاقية كبرى يساق من يفرط فيها إلى الجحيم؛ والثروة ليست وسيلة للبهرجة والبغي وإنما هي عطاء مشروط، واستخلاف محاط بالرقابة والمساءلة، تخسف بمن يخل به الأرض.

هذا، وقد اتضح لنا في هذا البحث أن محاورة المفسرين لم تكن جهدًا ضائعًا، فإن قصرت بعض شروحهم عن تجلية مكنونات النص القرآني، أو حجبت أنواره، فإن بعض آرائهم لم تزل قوية ثابتة، لم يزدها ما استجد من معارف وعلوم إلا صدقًا ووضاءة، مما جعلهم يستحقون لقب الأئمة بلا منازع. فإذا حاول باحث، كما حاولنا في هذا المقال، أن يستصحب بعض هذه الآراء، وأن يتحرك بها نحو الواقع المعاصر، وأن ينفتح بها على ما نجم من وقائع، وما توفر من معارف، وأن يجري على تلك الآراء ما يلزم من تعديل، ثم يعود بها مرة أخرى إلى النص القرآني، فقد تنكشف له أبعادٌ للنص غابت عن غيره، وقد يقع على معان حجبتها الشروح، وسيبدو له أن القرآن كائن حي لا يبلو على كثرة الرد.

على أن هناك مجالاً يحتاج، كما اتضح من خلال هذه الدراسة، إلى مزيد من البحث، وهو المجال الخاص بأنواع الثروة الاقتصادية التي كانت سائدة في الجزيرة العربية وما حولها في عصر النبوة وأثرها في موازين القوى السياسية والاجتماعية؛ ذلك أننا نلاحظ أن كثيراً من آيات القرآن المكي وسوره، التي تناولنا بعضها بالتحليل، تصوب سهام النقد نحو تلك الثروة والقابضين عليها. **فلو توفرت لدينا خريطة واضحة عن** مصادر تلك الثروة وكمياتها وتوزيعها لربما استطعنا أن ندرك ملمحًا جديدًا من ملامح "الاقتصاد السياسي" الذي يرمي إليه القرآن.

المراجع:

References:

Al-BukhÉrÊ, AbË ÑAbd AllÉh MuÍammad ibn IsmÉÑÊl, al-JÉmi‘ al-ØaÍÊÍ (Riyadh: DÉr al-SalamLDamascus: Dar al-Fayha', 1419/1999).

Al-QurÏubÊ, AbË ‘Abdullah MuÍammad ibn AÍmad ibn AbÊ Bakr, al-JÉmi‘ lÊ AÍkÉm al-Qur'Én wa al-Mubayyin limÉ TaÌammanahË min al-Sunnah wa ÓyÊ al-FurqÉn, ed. ‘Abdullah ibn al-MuÍsin al-TurkÊ (Beirut: Muassasat al-RisÉlah, 1st edition, 1427/2006).

Al-RÉzÊ, al-Fakhr, al-TafsÊr al- RÉzÊ (known as al-TafsÊr al-KabÊr and MafÉtiÍ al-Ghayb (Beirut: DÉr al-Fikr, 1st edition, 1401/1981).

Al-Tha‘labÊ, AbË IsÍÉq AÍmad, al-Kashf wa al-BayÉn, ed. Abu Muhammad ibn Ashur (Beirut: DÉr IÍyÉÔ al-TurÉth al-‘ArabÊ, 1st edition, 1422/2002).

Al-ÙabarÊ, MuÍammad ibn JarÊr ibn YazÊd ibn KathÊr ibn GhÉlib al-‘ÓmilÊ, JÉmi' al-BayÉn fÊ Ta'wÊl al-Qur'Én, ed. Abdullah ibn ÑAbd al-MuÍsin al-TurkÊ (Cairo: DÉr Hajar, 1st edition, 2001/1422).

Al-Zamakhsharê, MaÍmËd ibn ÑUmar, al-FÉÒiq fÊ GharÊb al-×adÊth, ed. ed. ‘Ódil AÍmad ‘Abd al-MawjËd and ‘AlÊ MuÍammad Mu'awwaÌ (Riyadh: maktabat al-Ubaykan, 1st edition, 1418/1998).

Baker, Michael S., "Military Medical Advances Resulting from the Conflict in Korea, Part II: Historic Clinical Accomplishments," Military Medicine, Vol. 177, No. 4 (2012).

Hamid, Eltigani Abdelgadir, UÎËl al-Fikr al-SiyÉsÊ fÊ al-Qur'Én al-MakkÊ (Washington: IIIT, 1st ed., 1416/1995).

Hamid. Eltigani Abdelgadir, "al-TafsÊr al-TaÒwÊl wa ‘Ilm al-SiyÉsah: DirÉsah fÊ al-MafhËm al-QurÒÉnÊ wa al-Taghayyur al-SiyÉsÊ", IslÉmiyyat al-Ma‘rifah, issue no. 10, year 3 (winter 1418/1997).

Hoyt, Kendall, "Vaccine Innovation: Lessons from World War II", Journal of Public Health Policy, Vol. 27, No. 1 (2006).

Ibn KathÊr, AbË al-FidÉ' IsmÉ'Êl ibn 'Umar, al-BidÉyah wa al-NihÉyah (Beirut: DÉr al-Fikr al-'ArabÊ, 1996).

Ibn KathÊr, AbË al-FidÉ' IsmÉ'Êl ibn 'Umar, TafsÊr al-Qur'Én al-ÑAÐÊm, ed. SÉmi ibn MuÍammad SalÉmah (al-Madinah al-Munawwarah: DÉr Ùaybah, 2nd edition, 1420/1999).

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Shams al-DÊn MuÍammad ibn AbÊ Bakr, ZÉd al-MaʿÉd, ed. ShuÑayb al-ArnaÛËÏ, et all (Beirut: MuÛassasat al-RisÉlah, 3rd edition, 1418/1998).

Muslim, AbË al-×usayn ibn al-×ajjÉj al-QushayrÊ AI-NaysÉbËrÊ, al-ØaÍÊÍ, ed. AbË Qutaybah NaÐar MuÍammad al-FarÉyÉnÊ (Riyadh: DÉr Taybah, 1st edition, 2006).

Qutb, Sayyid, FÊ ÚilÉl al-QurÛÉn (Cairo: DÉr al-Shuruq, 32nd ediiton, 1423/2003).