



دانشگاه بزرگ اسلامی قم / ۵

مجموعۃ المفالات العربیة

المجلد الأول

المباحث القرآنیة

عبدالله من الباقین

المؤلف الذکر والفتیة الشریف الرضی علیہ السلام



مَجْمُوعَةُ الْمَفَالَاتِ الْعَرَبِيَّةِ

المجلد الأول

المباحث القرآنية



عَدَّاهُ مِنَ الْبَاحِثِينَ

دِرَاسَاتُ عَوَالِمِ الشَّيْخِ الْمُحَرَّرِي



سرشناسه:	المؤتمر الدولي لذكرى ألفية الشريف المرتضى (١٤٤١، قم).
عنوان و نام پدیدآور:	مجموعة المقالات العربية / إعداد مركز المؤتمرات العلمية والبحوث الحرة التابع لمؤسسة دارالحديث، الإشراف والتنسيق محمدمهدي خوش قلب.
مشخصات نشر:	مشهد المقدسة: الأستانة الرضوية المقدسة. مجمع البحوث الإسلامية، ١٤٤١ ق. = ١٣٩٨.
مشخصات ظاهري:	ج.
فروست:	دراسات حول الشريف المرتضى: ٦٠٥.
شابک:	دوره: ٩-٣٨٠٠٦٠٠٠٦٠٠٠٩٧٨، ج ١، ٦٠١-٢٧٨-٦٠٠٠٦٠٠٠٩٧٨.
وضعیت فهرست نویسی:	فبا.
موضوع:	علم الهدی، علی بن حسین، ٣٥٥ - ٢٢٤ ق. -- کنگره ها.
موضوع:	محدثان و علما -- عراق -- بغداد -- سرگزشتنامه.
شناسه افزوده:	بنیاد پژوهشهای اسلامی.
رده بندی دیویی:	٢٩٧ / ٩٩٨.
رده بندی کنگره:	٣ / ٥٥ BP.
شماره کتاب شناسی ملی:	٥٨٩٢٨٦٢.



المؤتمر الدولي لذكرى ألفية الشريف المرتضى - دراسات حول الشريف المرتضى / ٥

مجموعة المقالات العربية

المجلد الأول: المباحث القرآنية

عده من الباحثين

الإشراف والتنسيق: محمدمهدي خوش قلب

تقويم النص: محمّد پورصباغ

المقابلة المطبعية: مهدي الجوهرجي

نضد الحروف والإخراج الفتي: محمّد كريم الصالحي

تصميم الغلاف: نيمّا نقوي

الطبعة الأولى: ١٤٤١ق / ١٣٩٨ش / ٤٠٠ نسخة، وزيري / الثمن: ٧٢٦٠٠٠ ريال إيراني

الطباعة: مؤسسة الطبع والنشر التابعة للأستانة الرضوية المقدسة

مجمع البحوث الإسلامية، ص.ب: ٣٦٦-٩١٣٥

هاتف وفاكس وحدة المبيعات في مجمع البحوث الإسلامية: ٣٢٢٣٠٨٠٣

مؤسسة العلمية-الثقافية في دارالحديث، قم: ص.ب: ٨١٦-٣٧١٨٥

هاتف مركز المبيع في مؤسسة العلمية-الثقافية في دارالحديث: ٣٧٧٤٠٥٤٥-٢٥٠

www.islamic-rf.ir

info@islamic-rf.ir

حقوق الطبع محفوظة للناسر

الفهرس الإجمالي

- ٧ مذكّرة الأمين العلميّ للمؤتمر
- ١٥ حول «مجموعة المقالات»
- ٢٣ نظرة عامة على بحوث هذه المجموعة
- ٣٣ ١. الجهد العلميّ للشيخ الشريف المرتضى في تفسير القرآن الكريم
الباحث حسن عبيد عيسى
- ٥٩ ٢. المنهج العقلي في تفسير القرآن الكريم
الدكتور ثامر نعمة مصطفى
- ٧٥ ٣. أسس النقد التفسيري عند الشيخ الشريف المرتضى
الباحثة مروة عبد الله ميري
الباحثة سيروان عبد الزهرة الجناحي
- ١١٣ ٤. فهم القرآن و تأويل الخطاب
الدكتور عباس أمير
- ١٣٥ ٥. منهجية علم الهدى الشريف المرتضى في تفسير القرآن الكريم
الباحثة جنان حبيب حاجم الشباني
- ١٦٣ ٦. تفسير القرآن الكريم للشريف المرتضى منهج وإضاءات
الدكتورة نضال كاظم سلمان
- ١٩٣ ٧. حقيقة «الواو» في الآية رقم ٧ من سورة آل عمران
الدكتورة خولة مهدي الجراح
- ٢١٥ ٨. الآراء التفسيرية للشريف المرتضى في كتاب «الأمالى»
الدكتور محمّد كاظم حسين الفتلاوي
- ٢٥٥ ٩. الترجيحات التفسيرية عند الشريف المرتضى في تفسيره «نفائس التأويل»
الدكتورة مياس ضياء باقر القزويني

١٠. الدلالة الإيحائية للمفردة القرآنية في «أمالى الشريف المرتضى» ٢٧٥
الباحث أحمد عبد الله نوح
١١. الجهود العلمية للشريف المرتضى في علوم القرآن الكريم ٣٠
الباحث الشيخ عماد الكاظمي
١٢. الشريف المرتضى و النسخ ٣٤١
الباحث الشيخ طه العبيدي
١٣. القول بالصرقة عند الشريف المرتضى ٣٥٧
الباحثة مريم حامد الخفاجي
١٤. نفى شبهة التحريف عند الشريف المرتضى ٣٨٧
الدكتور عدي جواد الحجار
١٥. موقف السيد المرتضى من القول بالزيادة في القرآن الكريم ٤٠٧
الدكتورة سعاد كريدي كنداوي
١٦. أحكام أهل الكتاب في تفسير الشريف المرتضى ٤٤٥
الدكتورة دنيا علوان بدر الدفاعي
١٧. أثر التأويل النحوي في فهم النص القرآني ٤٦٥
الدكتور حميد عبد الحمزة عبيد الفتلي
الباحثة ملوك مهدي كاظم
١٨. الشريف المرتضى و موقفه من الاحتجاج النحوي ٤٩٧
الدكتور محمد ضياء الدين خليل إبراهيم
١٩. الأثر الشعري في التفسير القرآني عند الشريف المرتضى ٥٢١
الباحث أحمد حسن صاحب الموسوي
٢٠. التوظيف الخفي لمرويات أئمة أهل البيت (عليهم السلام) ٥٥٧
الباحث عبد الزهرة هاشم عبوة
الباحثة رجاء ميري صالح
- فهرس المطالب ٥٧٩

كلمة الناشر

عن عبد السلام بن صالح الهروي قال: سَمِعْتُ أبا الحسن عليَّ بنَ موسى الرضا عليه السلام يقول: «رَجَمَ الله عبداً أحيا أمرنا»، فقلتُ له: وَكَيْفَ يُحْيِي أَمْرَكُمْ؟ قال: «يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ، فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَأَتَّبَعُونَا»^١.

نحمد الله العظيم العليم، حمداً لا أمد له ولا حد، إذ جعل غاية خلق الإنسان معرفة صفاته، وعبادة ذاته، فقال جلَّ وعزَّ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^٢، ونصلي على أنبياء الله أجمعين، لاسيما خاتم الأنبياء والمرسلين محمد المصطفى ﷺ، إذ مهدوا الطريق لهذا الهدف السامي بالتركية وتعليم الكتاب والحكمة، ونسلم على الأئمة المعصومين عليه السلام، ونخص بالسلام منهم عالم آل محمد ﷺ، الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام، الكوكب الساطع في سماء المعرفة والعبودية، ودليل الخلق إلى صراط العلم والوحدانية، ونحتي العلماء والباحثين الذين عكفوا على إحياء أمراءمة المسلمين وولاية أمير المؤمنين من خلال نشر العلوم والمعارف الإسلامية على مدى العصور، وأطلعوا الناس على معالم و عوالم وثقافة أهل البيت عليه السلام، وعلى مكارم أخلاقهم ومحامد صفاتهم ومحاسن أفعالهم.

وانطلاقاً من النظرة الحكيمة للفقيد المتولي لهذه البقعة المباركة، وبتوجيه من سماحته تأسس مجمع البحوث الإسلامية التابع للعتبة الرضوية المقدسة سنة ١٣٦٣هـ. ش (١٩٨٤م)، واستلهاماً لما كان ينشده قائد الثورة الإسلامية الكبير سماحة الإمام الخميني عليه السلام، واستمداداً من الرؤية المستقبلية المدروسة لخلفه الصالح، مرشد الثورة الإسلامية سماحة

١- عيون أخبار الرضا عليه السلام ٣٠٧/١.

٢- الذاريات: ٥٦.

آية الله العظمى السيد الخامنئي (مدظله الوارف)، واستجابة للتوجيهات الرشيدة للمتمولي المبجل. فقد استأنف المجمع عمله في التحقيق ونشر العلوم الإسلامية والمعارف النبوية وسيرة أهل البيت (عليه السلام) من أجل تأمين ما يحتاج إليه المجتمع والنظام الإسلامي وجيل الشباب وذاو الرّحاب الشريف للإمام الرضا (عليه السلام)، بعد إيجاد أقسام تحقيقية في مختلف الدراسات، والاستفادة من الكوادر الكفوءة من أساتذة الحوزات العلمية والجامعات الإسلامية، فسجل - والحمد لله - نجاحاً باهراً في هذا الميدان.

يفتخر مجمع البحوث الإسلامية التابع للعتبة الرضوية المقدسة بإصدار الكتب والمقالات التي تمّ تحقيقها وتأليفها بجهود مضيئة، لتقديمها إلى «المؤتمر العالمي لذكرى ألفية الشريف المرتضى»، تنفيذاً لما وافق عليه سماحة حجة الإسلام والمسلمين الشيخ أحمد مروي - سادن العتبة الرضوية المقدسة - واستمراً لما قام به المجمع في نشر العلوم والمعارف الإسلامية.

يُعَدّ الشريف المرتضى من أبرز الوجوه في تأسيس العلوم الإسلامية طوال القرنين الثالث والرابع الهجريين، في الفترة التي تلي عصر الحضور، أي عصر حياة الأئمة المعصومين (عليهم السلام). ويُعتبر هذا الإنتاج العلمي الضخم حصيلة جهود مشكورة لنخبة من الباحثين وأساتذة مركز المؤتمرات العلمية والبحوث الحرة لمؤسسة دار الحديث، وهذا قسط وافر من التراث الشيعي نقدّمه إلى القراء الكرام. ولذلك أخذ مجمع البحوث الإسلامية على عاتقه أن يقوم بطبع هذه المؤلفات القيّمة في ما يقارب الستين مجلّداً، نرجو أن يكون ما قمنا به من إصدار هذه المجموعة الثمينة ممّا يرضي الإمام عليّ بن موسى الرضا - عليه أفضل الثناء والتحيات - وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على محمّد وآله الطاهرين.

مجمع البحوث الإسلامية

التابع للعتبة الرضوية المقدسة

مذكّرة الأمين العلمي للمؤتمر

بسم الله الرحمن الرحيم

أولاً: الشريف المرتضى

يعتبر القرن الرابع والخامس الهجريّين من أكثر القرون ازدهاراً في تاريخ الشيعة بعد ابتداء عصر الغيبة، ويمكن أن نعدّ من ثمار هذين القرنين: تأليف و تدوين المجاميع و كتب الحديث الأربعة، وكذلك تأليف و تدوين أولى المصنّفات المهمّة و البارزة لعلماء الشيعة في مختلف المجالات كال تفسير، و الكلام، و الفقه و أصوله، و حازت حوزة قم و بغداد على السهم الأوفر في ذلك.

و قد قام خمسة من أبرز علماء الشيعة بتأسيس العلوم الإسلامية على أساس مدرسة أهل البيت عليه السلام، و ذلك في خلال مئتي عام بعد انتهاء عصر حضور الأئمة عليهم السلام، أي منذ سنة (٢٦٠هـ) حتّى سنة (٤٦٠هـ)، فقد دوّنوا جملة من العلوم الإسلامية التي كانت رائجة في ذلك العصر نحو: التفسير، و الحديث، و الرجال، و الكلام، و الفقه و الأصول، على أسس معارف أهل البيت عليهم السلام و مبادئهم، و هم:

١. الشيخ محمّد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩هـ).
 ٢. الشيخ محمّد بن عليّ ابن بابويه، المعروف بالصدوق (ت ٣٨١هـ).
 ٣. الشيخ محمّد بن محمّد بن النعمان، المعروف بالشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ).
 ٤. السيّد عليّ بن الحسين الموسويّ، المعروف بالشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ).
 ٥. الشيخ محمّد بن الحسن الطوسيّ، المعروف بشيخ الطائفة (ت ٤٦٠هـ).
- فهؤلاء الخمسة الأبرار تناولوا هذه العلوم على اتّجاهين: النقليّ، و العقليّ.
- و كان منهج الشخصيتين الأوليين - و هما الشيخ الكليني و الشيخ الصدوق - المنهج النقليّ، أمّا الثلاثة الآخرون، و هم: الشيخ المفيد، و الشريف المرتضى، و الشيخ الطوسيّ، فاتّخذوا المنهج العقليّ - النقليّ في التأليف في هذه العلوم.

وكان أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى، الملقب بـ: «علم الهدى» والمعروف بالسيد الشريف المرتضى رابع هذه النجوم اللامعة، ولد في أسرة علمية ذات مكانة اجتماعية مرموقة، وهو شخصية ذات وجوه: فهو من جهة أحد العلماء الأفاضل في علوم التفسير والكلام والفقه والأصول، ومن جهة أخرى من الوجوه السياسية والاجتماعية، فقد تقلد مناصب حكومية عديدة ولسنوات طويلة كנקابة الأشراف الطالبين وإمارة الحاج، ومن جهة ثالثة أديب لامع صاحب ذوق رفيع وإحساس مرهف.

و يمكن أن نعدّ من خصائص الشريف المرتضى:

١. تأليف المصنّف الخالد في علم أصول الفقه الذي يعدّ منطق الفقه والحقوق، وهو كتاب الذريعة إلى أصول الشريعة.
٢. العقلانية ومواجهة أهل الحديث والتيارات الأخبارية ونقدهم.
٣. المعاشية الحسنة مع أتباع المذاهب الإسلامية الأخرى، خاصة مع علمائهم.
٤. من أعلام الشعراء والأدباء، فقد كان ديوانه و رسائله الأدبية موضع اهتمام أدباء العرب والإسلام.
٥. الجامعية في العلوم الإسلامية التي كانت رائجة آنذاك، كالفقه والأصول والكلام والتفسير والحديث.
٦. الاهتمام بالفقه المقارن، فقد ألف كتاب الانتصار الذي يعدّ من أوّل المصنّفات في هذا المجال.
٧. الاهتمام بالمسائل الاجتماعية: كנקابة الأشراف الطالبين، و رئاسة ديوان المظالم، وحلّ النزاعات والمشاعات والخلافات السياسية والمذهبية.

ثانياً: مؤتمر الشريف المرتضى

صادفت سنة (١٤٣٦هـ) [= المساواة لسنة ١٣٩٣ش، و عام ٢٠١٤م] مرور ألف عام على وفاة الشريف المرتضى علم الهدى. ولذلك فقد أعلنت عتبة السيد عبد العظيم الحسيني رحمته ومؤسسة دار الحديث العلمية والثقافية حين إقامة المؤتمر العالمي لتكريم ثقة الإسلام الكليني في سنة ١٤٣٠هـ فكرة المؤتمر العالمي للشريف المرتضى رحمته.
و منذ عام ١٤٣٣هـ أقيمت عدّة ندوات حول كيفية إقامة هذا المؤتمر، واستشرنا خبراء

من مؤسسات حوزيّة و جامعيّة و مراكز علميّة و ثقافيّة مختلفة، إلّا أنّ إقامة مؤتمر الشيخ عبد الجليل الرازي القزويني في سنة ١٤٣٣ هـ، و حفل تكريم آية الله الميرزا عليّ المشكيني في سنة ١٤٣٥ هـ و عدّة أمور لا إراديّة أخرى حالت دون القيام بمؤتمر الشريف المرتضى رحمته الله، إلّا أنّ العمل شرع - ولله الحمد - بكلّ عزم و جدية من ابتداء فصل الصيف من سنة ١٤٣٥ هـ.

و كانت الأعمال التي تبنتها الأمانة العلميّة للمؤتمر عبارة عن الأمور التالية:

الف. تحقيق جميع تراث الشريف المرتضى، و نشره في مجموعة واحدة تحت عنوان: مؤلّفات الشريف المرتضى على الترتيب و العناوين التالية:

• حياة الشريف المرتضى

١. الأمالي (غرر الفوائد و درر القلائد)
٢. الموضح عن جهة إعجاز القرآن (الصرفة)
٣. جُمَل العلم و العمل و شرح جُمَل العلم
٤. الملخص في أصول الدين
٥. الذخيرة في علم الكلام
٦. تنزيه الأنبياء و الأئمة
٧. الشافي في الإمامة
٨. المقنع في الغيبة و ملحقاته
٩. الفصول المختارة من العيون و المحاسن و الحكايات
١٠. الطرالمسيّات (الأولى و الثانية و الثالثة)
١١. الذريعة إلى أصول الشريعة
١٢. الانتصار لما انفردت به الإمامية
١٣. المسائل الناصريّات (و هي المسائل الطبرية)
١٤. طيف الخيال
١٥. الشهاب في الشيب و الشباب
١٦. شرح القصيدة المذهبة
١٧. ديوان الشريف المرتضى

١٨. الرسائل و المسائل

١٩. المتبقي من التراث المفقود للشريف المرتضى

٢٠. الفهارس العامة

ب. تأليف و نشر دراسات و مقالات و بحوث حول تحليل شخصية الشريف المرتضى و تراثه و أفكاره، تطبع تحت عنوان: «دراسات حول الشريف المرتضى» (پژوهش نامه سيد مرتضى)، و هي تشتمل على العناوين التالية:

١. ترتيب ديوان الشريف المرتضى (إعادة نشر عمل المرحوم رشيد الصفار في ترتيب الديوان) / مجلدان

٢. شرح الأخبار الكلامية المستخرج من تراث الشريف المرتضى / مجلدان

٣. مجموعة المقالات العربية / ٤ مجلدات

٤. التعريف بالشريف المرتضى (مختارات من المقالات العربية المنشورة سابقاً) / مجلد واحد

٥. مجموعه مقالات فارسي (مجموعة المقالات الفارسية) / ٦ مجلدات

٦. شناخت نامه سيد مرتضى (برگزیده های از مقالات منتشر شده فارسی) (مختارات من المقالات الفارسية المنشورة سابقاً حول الشريف المرتضى) / مجلد واحد

٧. پایان نامه های مرتبط با سيد مرتضى در يك نگاه (الرسالات و الأطروحات الجامعية حول الشريف المرتضى في نظرة عابرة) / مجلدان

٨. چكیده مقالات به سه زبان: فارسی، عربی و انگلیسی (ملخص المقالات بثلاث لغات: الفارسیة و العربیة و الإنجلیزیة) / مجلد واحد

ج. القيام بأعمال ثقافية في سبيل تكريم الشريف المرتضى، نحو نشر الطابع التذكاري لألفية الشريف المرتضى، و تسجيل اسمه في ضمن الشخصيات الثقافية في منظمة اليونسكو العالمية.

د. طباعة نشرات إعلامية و تأسيس الموقع الإلكتروني لنشر أخبار المؤتمر.

هـ. إعداد و تهيئة قرص ليزري يحتوي على مكتبة الشريف المرتضى و تراثه المطبوع من أعمال المؤتمر و المخطوط و الكتب المصنفة حوله.

ثالثاً: المراكز والجهات المساهمة في المؤتمر

١. العتبة الحسينية المقدسة.
٢. العتبة الكاظمية المقدسة.
٣. العتبة الرضوية المقدسة.
٤. عتبة السيد عبد العظيم الحسيني عليه السلام.
٥. مؤسسة دار الحديث العلمية - الثقافية.
٦. مجمع البحوث الإسلامية التابع للعتبة الرضوية المقدسة.
٧. مؤسسة وارث الأنبياء للدراسات التخصصية في النهضة الحسينية.
٨. معاونية التحقيق في مركز مديرية الحوزات العلمية.
٩. جامعة المصطفى العالمية.
١٠. مركز الأبحاث و العلوم الإسلامية.
١١. جامعة الأديان و المذاهب.
١٢. مركز البحوث الكمبيوترية للعلوم الإسلامية (نور).
١٣. منظمة الثقافة و العلاقات الإسلامية.
١٤. المكتبات التخصصية التابعة لمكتب آية الله العظمى السيد السيستاني.
١٥. اللجنة الوطنية لمنظمة اليونسكو - إيران.
١٦. المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام.
١٧. مجمع التقريب بين المذاهب الإسلامية.
١٨. مجمع الذخائر الإسلامية.
١٩. مجمع نشر الآثار العلمية و تكريم المفاخر الثقافية.
٢٠. مؤسسة تراث الشيعة.
٢١. دار التراث، النجف الأشرف.

رابعاً: الأمانة العامة و الأمانة العلمية للمؤتمر

الف) أعضاء الأمانة العامة للمؤتمر (حسب ترتيب الحروف) و هي تتشكل من رؤساء

المراكز العلمية المساهمة في المؤتمر:

١. آية الله الشيخ رضا الأستاذي.
٢. آية الله الشيخ محسن الأراكي.

٣. آية الله الشيخ علي رضا الأعرفي.
 ٤. آية الله الشيخ محمد المحمدي الريشهري.
 ٥. حجة الإسلام والمسلمين الشيخ عباسعلي الأختری.
 ٦. حجة الإسلام والمسلمين السيد صادق الإشكوري.
 ٧. حجة الإسلام والمسلمين الشيخ حميد الشهریاری.
 ٨. حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محسن القمي.
 ٩. حجة الإسلام والمسلمين الشيخ عبدالمهدي الكربلائي.
 ١٠. حجة الإسلام والمسلمين الشيخ رضا المختاري.
 ١١. حجة الإسلام والمسلمين الشيخ أحمد المروي.
 ١٢. حجة الإسلام والمسلمين السيد حسن الموسوي البروجردی.
 ١٣. حجة الإسلام والمسلمين الشيخ مهدي المهریزی.
 ١٤. حجة الإسلام والمسلمين السيد أبو الحسن النّوّاب.
 ١٥. حجة الإسلام والمسلمين الشيخ أحمد الواعظي.
 ١٦. الدكتور أبوذر إبراهيمي تركمان.
 ١٧. الدكتور جمال الدبّاغ.
 ١٨. الدكتور سعدالله القيداري.
 ١٩. الدكتور مهدي المحقق.
 ٢٠. الأستاذ السيد جعفر الموسوي.
- (ب) أعضاء الأمانة العلمية للمؤتمر: وهي تتألف من رئيس المؤتمر وأعضاء الأمانة العلمية، وهم (حسب ترتيب الحروف):
١. آية الله الشيخ رضا الأستاذي.
 ٢. حجة الإسلام والمسلمين الشيخ رافد التميمي.
 ٣. حجة الإسلام والمسلمين الشيخ رسول جعفریان.
 ٤. حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محمد الحسون.
 ٥. حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محمدحسين الدرايتي.
 ٦. حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محمدتقي السبحاني.

٧. حجة الإسلام والمسلمين السيد محمد كاظم الطباطبائي.
٨. حجة الإسلام والمسلمين الشيخ رضا المختاري.
٩. حجة الإسلام والمسلمين السيد محمود مرويان الحسيني.
١٠. حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محمد مهدي المعراجي.
١١. حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محمد علي مهدي راد.
١٢. حجة الإسلام والمسلمين الشيخ مهدي المهريزي.

خامساً: مشاركة العتبة الرضوية المقدسة

لما كان مجموع مصنفات الشريف المرتضى وأعمال المؤتمر يبلغ ستين مجلداً، وكانت تواجهنا صعوبات طباعة هذه المجموعة من حيث الأمور الفنية والمالية؛ أوكلنا هذه المهمة إلى العتبة الرضوية المقدسة، وقد تقبلها برحابة صدر متوليها حجة الإسلام والمسلمين الشيخ أحمد المروي.

سادساً: شكر وتقدير

لم تكن الأعمال العلمية الضخمة كتحقيق مصنفات الشريف المرتضى في حوالي أربعين مجلداً، وأعمال المؤتمر في أكثر من عشرين جزءاً، تتم لولا تكاتف الجهود المضنية لستم العمل على أحسن ما يرام، لذا ينبغي أن أتقدم بالشكر الجزيل والثناء الجميل إلى الذين كان لهم دور وتأثير في تحقيق هذا الغرض السامي، ومنهم:

١. قائد الثورة الإسلامية آية الله العظمى السيد علي الحسيني الخامنئي - دام ظله - لتشجيعه على إقامة المؤتمر مادياً ومعنوياً.

٢. متولي عتبة السيد عبد العظيم الحسيني رحمته الله ورئيس ومؤسس مؤسسة دار الحديث العلمية - الثقافية آية الله الشيخ محمد المحمدي الريشهري؛ حيث تبني هذا المشروع العظيم.

٣. متولي العتبة الرضوية المقدسة حجة الإسلام والمسلمين الشيخ أحمد المروي لتقبله طباعة الكتب ونشرها.

٤. حجة الإسلام والمسلمين السيد جواد الشهرستاني وكيل آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني - دام ظله - لحمايته المادية والمعنوية في جميع مراحل العمل.

٥. أعضاء الأمانة العلمية والأمانة العامة للمؤتمر.
 ٦. المحققون لمصنفات الشريف المرتضى والباحثون وكاتبو البحوث والمقالات.
 ٧. حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محمد حسين الدرايتي، حيث كان على عاتقه إدارة وتحقيق مصنفات الشريف المرتضى ومتابعة الأمور في جميع مراحلها.
 ٨. حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محمد مهدي خوش قلب، حيث كان على عاتقه إدارة تأليف وتدوين أعمال المؤتمر.
 ٩. اللجان الفنية والعلمية لإعداد مصنفات الشريف المرتضى، من قبيل: لجنة المقابلة، لجنة المراجعة الفنية والعلمية، لجنة التدقيق المطبعي واللغوي، لجنة التنضيد والإخراج الفني.
 ١٠. المشاورون علمياً في جميع مراحل العمل، وقد استفدنا من آرائهم وانظارهم، منهم: الأستاذ محمد هادي الخالقي ورضا بابائي.
 ١١. اللجنة المتابعة في الأمانة العامة للمؤتمر.
 ١٢. المعاونة العلمية والإدارية في مؤسسة دار الحديث العلمية - الثقافية لتهيئة ظروف العمل.
- أملين أن يكون تحقيق ونشر هذه الأعمال العلمية وإقامة المؤتمر مساهمة جادة في سبيل إعلاء كلمة أهل البيت عليه السلام وترويج العقلانية والمعايشة السلمية اللذين هما من أهم خصائص الشريف المرتضى.

مهدي المهريزي

الأمين العلمي للمؤتمر

٤ / دي / ١٣٩٥ ش

٢٤ / ربيع الأول / ١٤٣٨ هـ

٢٤ / ديسمبر (كانون الأول) / ٢٠١٦ م

حول «مجموعة المقالات»

أولاً: الدعوة إلى كتابة المقالات

مع شروع فعاليات مؤتمر تخليد ذكرى الشريف المرتضى في صيف عام ٢٠١٤م، نُشرت دعوة لكتابة المقالات بثلاث لغات، و هي: العربية، و الفارسية، و الانجليزية، في المواضيع و المحاور التالية:

١. السيرة الذاتية للشريف المرتضى

ولادته ووفاته

أسرته

البيئة العلمية، و السياسية، و الاجتماعية، و الثقافية

٢. أساتذته و تلاميذه

أساتذته: الشيخ المفيد، الشيخ الصدوق، أحمد بن سهل الديباجي، ابن نباتة،

المرزبانى، و غيرهم

تلاميذه: الشيخ الطوسي، سآلار، أبو الصلاح الحلبي، ابن البرآج، الكراجكي،

ابن حمزة، الصهرشتي، الدوريسي، و غيرهم

٣. السلوك الأخلاقي و المعنوي للشريف المرتضى

الأخلاق الفردية

الأخلاق الاجتماعية

التعاطي مع المخالفين

آراؤه الأخلاقية

٤. آثار الشريف المرتضى وكتاباته

آثاره المطبوعة

آثاره الخطية

آثاره المفقودة

الآثار المنسوبة إليه، و التي حولها نقاش

٥. المجتمع الشيعي في عصر الشريف المرتضى

بغداد في القرنين الرابع و الخامس للهجرة

الحكم البويهى

المعاصرون للشريف المرتضى من الخلفاء العباسيين

العلاقة بين مدرستي قم و بغداد

علاقات الفرق الشيعية في ما بينها

٦. النشاطات الاجتماعية للشريف المرتضى

المرجعية العامة و زعامة الشيعة

نقابة السادات

إمارة الحجّاج

رئاسة ديوان المظالم

القضاء

المناصب الديوانية (الحكومية) الأخرى

٧. الآراء القرآنية و الحديثية للشريف المرتضى

التأويل

- نفي تحريف القرآن
 نظرية الصرفة و الإعجاز
 عدم حجّية خبر الواحد
 فقه الحديث
 آراؤه القرآنية و الحديثية الخاصة
 ٨ . آراؤه الكلامية (الاعتقادية)
 كلام الله
 الإيمان و الكفر
 العدل الإلهي
 الغلو
 آراؤه الكلامية الخاصة
 ٩. آراؤه الفقهية و الأصولية
 تأسيس أصول الفقه الشيعي
 نظرية الاجتهاد و التقليد
 إبداعاته الفقهية و الأصولية
 آراؤه الفقهية و الأصولية الخاصة
 ١٠. آراؤه الثقافية و الاجتماعية
 آراؤه السياسية و الاجتماعية
 التقريب و التفاهم المذهبي
 ١١. المكانة و الآراء الأدبية للشريف المرتضى
 الآثار الأدبية النثرية
 شعره

آراؤه الأدبية

إبداعاته و خلاقته الأدبية

١٢. مباحث في أسلوب و منهجية الشريف المرتضى

منهجية الشريف المرتضى في المجالات العلمية

مواقف الشريف المرتضى تجاه آراء و أفكار و مذاهب عصره

النزعة العقلية عند الشريف المرتضى

مواقف علماء الشيعة في الأدوار اللاحقة للشريف المرتضى تجاه آرائه و

نظرياته.

الشريف المرتضى في آثار و نصوص علماء أهل السنة

١٣. الشريف الرضي

علاقة الشريف الرضي بالشريف المرتضى

الأفكار و الآراء العلمية للشريف الرضي

ظروف تأليف «نهج البلاغة»

ثانياً: استلام المقالات و تقييمها علمياً

في أعقاب نشر الدعوة إلى كتابة البحوث، و كذلك الدعوة التي وُجّهت بشكل خاص إلى الباحثين و ذوي الاختصاص، واصل إلى أمانة المؤتمر ٢٢١ مقالاً (٨٥) منها باللغة العربية، و ١٣٦ باللغة الفارسية). و قد تمّ طرح ٣٠ مقالاً منها خلال مرحلة التقييم الأولي بسبب عدم استيفائها لشروط البحث العلمي، فيما شقّت بقية المقالات طريقها إلى مرحلة التقييم العلمي.

في ما يخصّ التقييم العلمي، عُرض كلّ مقال منها على اثنين من الأساتذة و الباحثين المتخصصين في ذلك الموضوع؛ لغرض التقييم، حيث أفضى ذلك

إلى انتخاب ١٣٦ بحثاً (٧١ منها باللغة الفارسية، و ٦٥ باللغة العربية). ثم خضعت جميع المقالات لتقييم رئيس المؤتمر سماحة آية الله أستاذي، والذي اقترح بدوره إجراء بعض الإصلاحات و التعديلات عليها.

تجدر الإشارة إلى أن ٣٥ بحثاً من البحوث المكتوبة باللغة العربية كانت هي البحوث المختارة في المؤتمر العالمي لتخليد ذكرى الشريف المرتضى في الذكرى الألفية لوفاته، الذي عُقد في العراق (بتاريخ ٤ - ٥ رجب ١٤٣٦هـ)، من قبل العتبة المقدسة للإمامين الكاظمين (عليه السلام)، و بناءً على الاتفاق مع الأمانة الموقرة للعتبة، سُلمت تلك البحوث إلى أمانة المؤتمر، و أجرت عليها بدورها عملية تقييم جديدة.

ثالثاً: العمل الذي أنجز على المقالات

أنجزت الأعمال التالية على كلّ واحد من المقالات المقبولة:

١. التنقيح الفنّي و العلمي
 ٢. إنشاء خلاصة و فهرسة مصادر لكل بحث
 ٣. توحيد الإرجاعات و إتمامها
 ٤. حذف المحتويات المكررة في البحوث (مثل: شخصية، و سيرة، و عصر الشريف المرتضى)
 ٥. تغيير بعض العناوين
- و من ثم جرى تنظيم البحوث و تبويبها موضوعياً في عشر مجلدات، وفقاً للنسق التالي:

أ. البحوث باللغة العربية

(٢٠ عنواناً)

المجلد الأول: القرآن

المجلد الثاني: الكلام (١٠ عناوين)

المجلد الثالث: الأدب (٢١ عنواناً)

المجلد الرابع: المنوعات (١٤ عنواناً)

ب. البحوث باللغة الفارسية

المجلد الأول: موضوعات عامة (١١ عنواناً)

المجلد الثاني: القرآن (١١ عنواناً)

المجلد الثالث: الحديث (١٠ عناوين)

المجلد الرابع: الكلام (١٣ عنواناً)

المجلد الخامس: الأصول والفقه (١٥ عنواناً)

المجلد السادس: المنوعات (١١ عناوين)

من بعد مراحل الإعداد، أُحيل كل مجلد إلى باحث متخصص لغرض إخضاعه لتقييم كلي ومقارنة، فأجريت بعض التعديلات والتصحيحات على المقالات أيضاً. وللاطلاع على محتويات الكتاب تمّ إعداد تقرير إجمالي يوضح للقارئ الكريم مضامين المقالات الواردة في ذلك المجلد.

رابعاً: شكر و تقدير

نعلن عن فائق الشكر والتقدير لجميع الأساتذة والباحثين الذين شاركوا في هذا المؤتمر ببحوثهم، وخاصة أصحاب المقالات التي طوت مقالاتهم مراحل القبول. ونرى من المناسب أيضاً أن نتقدم بالشكر والثناء لكل من كانت له مساهمة في إعداد هذه المجلدات وتجهيزها للنشر، مع ذكر أسمائهم:

أ. الشكر لأمانة العتبة المقدسة للإمامين الكاظمين (عليه السلام)؛ لتزويدنا بالبحوث المكتوبة باللغة العربية، وعددها ٣٥ بحثاً.

ب. قسم التقييم العلمي:

١. حجة الإسلام و المسلمين محمد مهدي إحساني فر
٢. حجة الإسلام و المسلمين حميد أحمدي
٣. حجة الإسلام و المسلمين الدكتور سيد حسن إسلامي
٤. حجة الإسلام و المسلمين سيد محمد علي إيازي
٥. حجة الإسلام و المسلمين الدكتور عباس پسنديده
٦. حجة الإسلام و المسلمين محمد مهدي خوش قلب
٧. حجة الإسلام و المسلمين محمد حسين درايي
٨. حجة الإسلام و المسلمين محمد كاظم رحمان ستايش
٩. حجة الإسلام و المسلمين الدكتور محمد تقى سبحاني نيا
١٠. حجة الإسلام و المسلمين السيد مرتضى سيد ابراهيمي
١١. حجة الإسلام و المسلمين محمد صحتي
١٢. حجة الإسلام و المسلمين علي صدرابي خويي
١٣. حجة الإسلام و المسلمين السيد محمد كاظم طباطبائي
١٤. حجة الإسلام و المسلمين السيد محمود طباطبائي نجاد
١٥. حجة الإسلام و المسلمين أحمد غلام علي
١٦. حجة الإسلام و المسلمين الدكتور مهدي غلام علي
١٧. حجة الإسلام و المسلمين حيدر المسجدي
١٨. الأستاذ عادل الأسدي
١٩. الأستاذ رضا بابائي
٢٠. الدكتور قاسم جوادي
٢١. الدكتور جعفر نكو نام

٢٢. الأستاذ محمد حسين الحكيم

٢٣. الأستاذ محمد هادي خالقي

٢٤. الأستاذ علي خنيفرزاده

٢٥. الأستاذ خليل زامل العصامي

٢٦. الدكتور عبد الوهاب الفراتي

٢٧. الدكتور محمد المرادي

٢٨. الأستاذ محمد حسين واعظ نجفي

ج. من قسم تنقيح وإعداد الكتب:

١. الأستاذ حسين پورشريف (منقح لغة فارسية)

٢. الأستاذ السيد محمد دلّال الموسوي (منقح لغة فارسية)

٣. الأستاذ محمد پورصباغ (منقح لغة عربية)

٤. الأخ مهدي جوهرچي (مطابقة النصوص)

٥. الأخ محمد كريم صالح (تنضيد الحروف والإخراج الفني)

٦. الأخ أمير حسين سعدي صابر (التنظيم الأولي للملفات وإنشاء

المستندات).

نظرة عامة على بحوث هذه المجموعة^١

١. حسن عُبيد عيسى، عضو اتحاد المؤرخين العرب و اتحاد الكتاب العراقيين، يسعى في بحثه الذي كتبه تحت عنوان: «الجهد العلمي للشيخ المرتضى في تفسير القرآن الكريم، دراسة تحليلية» إلى إعطاء صورة عن الجهود العلمية والإنجازات التفسيرية للشيخ المرتضى، حيث قدّم الكاتب من بعد المقدمة و طرح الخطوط العامة للبحث، سرداً بالأعمال التفسيرية للشيخ المرتضى. و يحاول من خلال الإشارة إلى عنوان التفسيرات القرآنية، بيان خصائص المنهج التفسيري للشيخ المرتضى، و من ذلك منهج تفسير القرآن بالقرآن، و استخدام المنهج العقلي، و الاستعانة بالروايات التفسيرية بالاستناد إلى علم الألفاظ.

٢. ثامر نعمة مصطفى، من معهد الفنون الجميلة في واسط، يُبرز في بحثه هذا الذي جاء تحت عنوان: «المنهج العقلي في تفسير القرآن للشيخ المرتضى»، المنهج العقلي للشيخ المرتضى في فهم و تفسير القرآن، حيث يرى هذا الباحث أنَّ الشيخ المرتضى قد انطلق من خلال جعل العقل أساساً في فهم و تفسير القرآن، من أجل التخلص من التعارض الظاهري لبعض آيات القرآن مع

١. الدكتور السيّد حسن إسلامي، أستاذ في جامعة الأديان و المذاهب.

العقل أو مع بعض الروايات، ولإثبات أننا إذا كان لدينا تصوّر صحيح عن المسألة، فسوف تتلاشى مثل هذه التعارضات.

٣. مروة عبد الله ميري و السيد سيروان عبد الزهرة الجنابي، يحاولان في بحثهما الذي جاء تحت عنوان: «أسس النقد التفسيري عند الشريف المرتضى، دراسة تحليلية» دراسة طبيعة النقد التفسيري وأسسه من وجهة نظر الشريف المرتضى. يرى هذان الباحثان أن الشريف المرتضى مفسّر ولكن ليس بالمعنى المتعارف للمفسّر الذي يبدأ بتفسير القرآن من أوله إلى آخره أو جزءاً منه، بل يمكن اعتباره - في الواقع - ناقدًا تفسيرياً يسعى إلى الكشف عن التفسيرات غير الصحيحة لآيات معيّنة من القرآن، ثم يبيّن سبب عدم صحتها. ينطلق الباحثان من هذه الرؤية لغرض التوصل إلى الأسس النقدية الخاصة التي اعتمدها الشريف المرتضى. ويمكن تلخيص بعض هذه الأسس في ما يلي: التمسك بساحة العقل، الاهتمام بجوانب الألفاظ، أخذ سياق النصّ بنظر الاعتبار، وملاحظة البناء و التركيب البياني للآيات القرآنية.

٤. عباس أمير، من قسم علوم القرآن في جامعة القادسية، يتناول في بحثه: «فهم القرآن و تأويل الخطاب، مداخله المعرفية و المنهجية و وسائله الإجرائية؛ الشريف المرتضى أنموذجاً»، الأبعاد الهرمونية القرآنية في أعمال الشريف المرتضى. مفرقاً بين الكلام و الخطاب، مدّعياً أن القصد و حضور النية مشهودان في الخطاب على الدوام؛ و هذا يعني أن كلّ خطاب كلام، و لكن ليس كلّ كلام خطاب. الملاحظة الأساسية هنا هي أن المفسّرين لا يتخذون موقفاً منفصلاً في عملية فهم و كشف الخطاب القرآني، بل إنّ لأرائهم التفسيرية و رؤاهم الفلسفية في اللغة و الألفاظ تأثيرها الفائق في فهمهم. بهذه العدّة الفكرية، يسعى المفسّرون إلى العبور من سطح الكلام و التوصل إلى الرسالة الكامنة بين ثنايا كلّ كلام. كان

الشریف المرتضى ذا مقدرة تفسيرية عالية بما كان له من اطلاع واسع في اللغة و التاريخ، و معرفة واسعة بعلوم القرآن، و علم بآيات النسخ و المنسوخ، موظفاً ذلك توظيفاً جيداً لفهم مقاصد القرآن. و قد اعتمد المنهجين العقلي التحليلي و اللغوي؛ للتوصل إلى مبتغاه في إزاحة النقاب عن وجه الآيات، و التوصل إلى مفادها و مدلولها الواقعي.

٥. جنان حبيب حاجم الشيباني، من المديرية العامة للتربية في القادسية، في مقالها: «منهجية علم الهدى الشریف المرتضى في تفسير القرآن»، تستعرض و تشرح منهج الشریف المرتضى في فهم و تفسير الآيات، و تبين من خلال إشارتها إلى بعض مقدمات موضوع تفسير القرآن، الأصول الأساسية للتفسير؛ و هي العقل و النقل، و كيف تخطى الشریف المرتضى بما له من تبحر في المجال الأدبي و البلاغي طبعاً مع الالتزام في الوقت نفسه بالنص و لم يقع في قيود مدعياتها و فهمها.

٦. طرح نضال كاظم سلمان في بحثها: «تفسير القرآن الكريم للشريف المرتضى، منهج و إضاءات» على مدى أربعة فصول، قسماً من خصائص النظرة التفسيرية للشريف المرتضى، حيث تسلط الضوء في الفصل الأول على المكانة العلمية للشريف المرتضى، و على مؤلفاته و تراثه، و تخصص القسم الثاني لبيان أساليبه التفسيرية، و تبين في القسم الثالث الأسلوب الخاص الذي يميز الشریف المرتضى. و تورد الباحثة في الفصل الرابع أمثلة من المنهج التفسيري للشريف المرتضى، و تبرز رؤيته على وجه الخصوص في هذا المجال.

٧. كتبت خولة مهدي الجراح، من كلية الفقه في جامعة الكوفة، بحثها تحت عنوان: «حقيقة الواو في الآية رقم ٧ من سورة آل عمران، في كتاب حقائق التأويل و العلماء الآخرين» و جعلت فيه محور بحثها يدور حول واحدة من الآيات

المثيرة للجدل في سورة آل عمران، لكي تُبرز من خلال ذلك الفارق الذي يميز الشريف الرضي عن العلماء الآخرين. حرف «الواو» في الآية السابعة من سورة آل عمران يمكن النظر إليه من زاويتين: الأولى أن نعتبر الواو حرف عطف، والثانية أن نعتبرها واو استئناف وبداية جملة. وكل واحد من هذين الرأيين يفرز نتائج تكشف عن له صلاحية تأويل آيات القرآن. و من بعد عرض الآراء المختلفة تستنتج الكاتبة أن الشريف الرضي يعتبر الواو في هذه الآية حرف عطف، و وفقاً لهذا الفهم، يكون مدلول الآية الشريفة هو أن من يعلم تأويل الآيات المتشابهة هو الله و الراسخون في العلم.

٨. محمد كاظم حسين الفتلاوي، من كلية التربية - جامعة الكوفة، يطرح في بحثه المعنون: «الآراء التفسيرية للشريف المرتضى في كتابه الأمالي، دراسة مقارنة» ما جاء من آراء تفسيرية للشريف المرتضى في كتابه الأمالي، و ينطلق من هذه النقطة للكشف عما كان لدى الشريف المرتضى من مقدرة في الفقه، فضلاً عن إحاطته الواسعة في مجال الأدب و البلاغة، و استعانت به لفهم آيات القرآن. و بهذا التوجه اختار آيات من القرآن الكريم ليُظهر من خلالها المنهج العقلي و التأويلي للشريف المرتضى في فهمها. و استمراراً لبحثه يعقد مقارنة بين بعض الآراء التفسيرية للشريف المرتضى و بين بعض المفسرين المعاصرين، مثل ابن عاشور؛ ليسلط الضوء على مدى قوة و دقة الشريف المرتضى و نزعته العقلية.

٩. مياس ضياء باقر القزويني، من كلية التربية في جامعة بغداد، كتبت بحثاً تحت عنوان: «الترجيحات التفسيرية عند الشريف المرتضى في تفسيره نفائس التأويل»، تعرض فيه رؤية و منطق الترجيحات التفسيرية للشريف المرتضى على أساس ما جاء في كتاب نفائس التأويل. من الطبيعي أن كل مفسر يواجه أنواعاً من الآراء التفسيرية المتفاوتة، و إذا شاء أن لا يكون مجرد ناقل، فلا بد له من تأييد قسم منها

و نقد القسم الآخر. في سياق هذه العملية يُطلق الترجيح على ما يكون له أركان و غايات، أهم غاية يهدف إليها الترجيح هي اختيار أصح التفاسير و استبعاد التفاسير الضعيفة. تتخذ الباحثة هنا كتاب نفائس التأويل أساساً و محوراً، و تستنتج من ذلك أن الشريف المرتضى كان يقول بالترجيح وفقاً لأسس و قواعد، و اعتمد في منهجه هذا معايير ترجيحية خاصة، مثل: الألفاظ، و القراءة، و الآيات القرآنية الأخرى، و سياق النص.

١٠. أحمد عبد الله نوح، أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية بجامعة البصرة، يحاول في بحثه: «الدلالة الإيحائية للمفردة القرآنية في أمالي الشريف المرتضى، دراسة في السياق النصي» من خلال نظرة فاحصة إلى النص و إلى ما بين السطور، الكشف عن طبيعة العلاقة بين النص و السياق في المنهج التفسيري للشريف المرتضى، و الاستفادة من ذلك للمعاني الضمنية للنص القرآني. يكشف هذا البحث من خلال وجهة النظر هذه أن الشريف المرتضى بما كان يتقنه من فنون الأدب و البلاغة، كان يرمي إلى تخطي الدلالات الظاهرية للنص من أجل استكناه المراد و المقصود من النص في ضوء ما ينم به سياق النص؛ و يعني بذلك عوامل مختلفة داخلية و خارجية، منها المتلقون الأوائل الذين توجه إليهم الخطاب القرآني، و الرد على الأسئلة و الجوانب الغامضة و المبهمة.

١١. عماد الكاظمي، ماجستير في علوم القرآن، يلقي في بحثه: «الجهود العلمية للشريف المرتضى في علوم القرآن الكريم»، نظرة على التراث العلمي للشريف المرتضى في مجال علوم القرآن. و يبين من خلال الإشارة إلى بعض الأمور التمهيدية - مثل معنى التحريف و المحكم و المتشابه على وجه التحديد - رأي و استدلالات الشريف المرتضى على عدم تحريف القرآن، ثم نقل و نقد الأدلة المخالفة لهذا الرأي. و يواصل السير على هذا المنوال في بحثه في ما يخص

الآيات المحكمة والمتشابهة ومعارها في القرآن، ويسعى إلى إبراز مدى أهمية ومكانة الشريف المرتضى في هذا المصمار.

١٢. يقدم الشيخ طه العبيدي، من مركز دراسات عتبة الإمام الكاظم عليه السلام، بحثاً يحمل عنوان: «الشريف المرتضى والنسخ»، يعرض فيه رأي الشريف المرتضى في النسخ، بعد شرح نبذة عن حياة الشريف المرتضى وظروف عصره، ثم يبين على مدى عدة بحوث معنى وإمكان النسخ وأنواعه. وفي سياق بيانه لرأي الشريف المرتضى يشير إلى أنه أكد إمكانية النسخ ووقوعه ومجاليه، حيث كان قد طرح آراءه في النسخ بشكل أساسي في كتابين: أولهما الذريعة؛ وهو كتاب في باب أصول الفقه، والآخر الذخيرة؛ وهو كتاب في علم الكلام. في الكتاب الأول طرح من رؤية داخل دينية بحث إمكان نسخ السنة بالقرآن وبالعكس، وعبر في الكتاب الثاني عن رأيه في إمكان نسخ الشرائع السابقة.

١٣. مريم حامد الخفاجي، طالبة ماجستير في علوم القرآن في جامعة الزهراء، عنوان البحث: «القول بالصرف عند السيد الشريف المرتضى»، تحاول في بحثها هذا شرح وتحليل الرأي الخاص الذي طرحه الشريف المرتضى في باب إعجاز القرآن. يعد العلماء المسلمون القرآن معجزة النبي محمد عليه السلام الخالدة، ولهم أبحاث مختلفة في ماهية وسبب إعجازه، فقد نقل معظم المفسرين والمتكلمين المسلمين وجوهاً لإعجاز القرآن، كالفصاحة، والنظم، والإخبار عن الغيب، والانسجام والتناسق وعدم وجود اختلاف بين الآيات؛ ولكن رغم كل ذلك استبعد الشريف المرتضى على وجه الخصوص كل هذه الاستدلالات، و طرح رأيه الخاص في هذا المجال تحت عنوان عُرف بنظرية الصرف. وفقاً لهذه النظرية فإنه رغم أن آيات القرآن في قمة البلاغة والفصاحة، ولكنها ليست بالشكل الذي يتعدّر فيه الإتيان بمثلها، ولكن المعجزة الواقعية للقرآن صرف الناس عن المقدرة

على الإتيان بما يماثل هذه الآيات القابلة للتحدّي. بعدما تنقل كاتبة البحث رأي الشريف المرتضى، تردّ على ما طرح عليها من مؤاخذات، ثمّ في الختام تعرض مقدرة هذه النظرية و صلابتها للتقييم النقدي.

١٤. عدي جواد الحجار، يشير في بحثه: «نفي شبهة التحريف عند الشريف المرتضى» إلى الأسباب و الموجبات التي أدّت إلى ظهور فكرة تحريف القرآن بين الفرق الإسلامية، ليّخذها منطلقاً لشرح و تحليل فكرة الشريف المرتضى في هذا المجال. أهمّ ما استند إليه مدّعو القول بالتحريف، بعض روايات الأحاد التي لا يمكن الاستناد إليها طبقاً لمبنى الشريف المرتضى. يحكم الشريف المرتضى بعدم تحريف القرآن استناداً إلى التواتر و السّنة القطعية للمسلمين، و يؤكّد أنّ القرآن الموجود بين أيدينا هو ما جُمع في زمان النبي ﷺ و كان يُقرأ يومذاك.

١٥. سعاد كريدي كنداوي، تتناول في بحثها: «موقف السيّد المرتضى من القول بالزيادة في القرآن الكريم» موضوعاً دقيقاً، فقد استعملت في بعض آيات القرآن الكريم حروف يبدو في الظاهر أنّ وجودها و عدمها سواء، مثل الحرف «ك» في قوله تعالى: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ». يرى علماء النحو أنّ هذه الحروف زائدة و فاقدة لأيّ معنى خاصّ، في حين يرفض هذا الرأي علماء البلاغة الذين غالباً ما يركّزون على المعنى و يرون أنّ جميع حروف و كلمات التأكيد في القرآن، ترمي إلى إفادة معنى. ترى كاتبة هذا البحث أنّ الشريف المرتضى ينظر إلى القرآن من ناحية بلاغية، و يقول إنّ جميع الحروف التي تبدو في الظاهر زائدة مثل «الباء» في عبارة «برؤوسكم»، ذات معنى خاصّ، و حتّى كلمات التأكيد هي ليست مجرد تأكيد لكلمات سابقة، بل إنّها تفيد معنى إضافياً له. و رغم كلّ هذا فإنّ الشريف المرتضى لم يتقيّد و لم يلتزم بهذا المبنى على الدوام و في كلّ الأحوال، بل عدّل عنه في بعض الموارد و أقرّ أنّ بعض الحروف زائدة.

١٦. دنيا علوان الرفاعي، من قسم علوم القرآن في جامعة بغداد، تحاول في بحثها: «أحكام أهل الكتاب في تفسير الشريف المرتضى» من بعد بيانها للمقصود من أهل الكتاب في المصادر الإسلامية، تسليط الضوء على بعض أحكام أهل الكتاب وفقاً لرأي الشريف المرتضى. و انطلاقاً من هذه الرؤية تبين مسألة العبادات و الأحكام المتعلقة بالإرث في ما يخص أهل الكتاب.

١٧. حميد عبد الحمزة عبيد الفتلي و السيدة ملوك مهدي كاظم، من جامعة بغداد، يتناولان في بحثهما الذي كتبه تحت عنوان: «أثر التأويل النحوي في فهم النص القرآني عند علم الهدى»، استخدام التأويلات الأدبية في فهم القرآن. فكل مفسر عندما يواجه بعض الآيات يضطر إلى انتهاج مسلك التأويل؛ و ذلك لعدم تناسب معنى ظاهر الآيات مع النص. نذكر من ذلك على سبيل المثال أن حرف «أو» في اللغة العربية يأتي بمعنى التخيير، و لكن في بعض الآيات لا يمكن فهمه على هذا المعنى. يستخدم الشريف المرتضى أسلوب التأويل لفهم آيات القرآن بشكل منظم و مفصل، و التأويلات التي يطرحها متفاوتة، مثل توظيفه ما كان لديه من علم واسع في الأدب لفهم المعاني النادرة أو البعيدة المنال للحروف، فمن ذلك مثلاً أنه في بعض الحالات فسّر «أو» بمعنى «حتى». عرض كاتبنا البحث الأنواع المتعددة للتأويل اللغوي و النحوي للسيد المرتضى في كتاب الأمالي، و يشرحان منهجيته في هذا المجال.

١٨. محمد ضياء الدين خليل إبراهيم، من كلية الإمام الأعظم في بغداد، يقدم بحثه: «الشريف المرتضى و موقفه من الاحتجاج النحوي بالقرآن الكريم و قراءاته»، يسرد فيه الاستشهادات القرآنية للشريف المرتضى في أعماله و مؤلفاته. من الأساليب التي يتبعها العلماء و منهم الشريف المرتضى، الاستناد إلى القرآن و الاستشهاد به في مباحثهم المختلفة الكلامية منها و حتى النحوية و الأدبية، فقد

كان الشريف المرتضى يستعين أحياناً بالقرآن الكريم لتعزيد رأيه و فهم معيّن، أو لتضعيف و تفنيد رأيه آخر، أو إباناً للإفصاح عن جوانب خفية من فكرة أو أطروحة. في هذا السياق يرى الباحث أنّ الشريف المرتضى استشهد بالقرآن في ٣٠٠ موضع، هذا الاستشهاد لا ينحصر في هذا الإطار فقط، بل إنه يستدلّ في مواضع أخرى بالقراءات القرآنية المتعدّدة لإثبات صواب ما يرى هو صوابه.

١٩. أحمد حسن صاحب الموسوي، من كَلِيّة الإمام الكاظم عليه السلام للعلوم الإسلامية، يبيّن في بحثه: «الأثر الشعري في التفسير القرآني عند الشريف المرتضى، كتاب درر الفوائد و غرر القلائد أنموذجاً» دور الشعر العربي في تفسير الشريف المرتضى. حسب قول كاتب البحث كان الشريف المرتضى، كما هو الحال بالنسبة إلى من عاصره من المفسّرين، يستعين بالشعر العربي لإزالة اللبس و الغموض عن النصّ، و تكوين فهم أدقّ للآيات. و هو يتبع في منهجه هذا أسلوباً أكثر دقة، حيث كان يأخذ فقط بأشعار شعراء العصر الجاهلي و المخضرمين؛ أي شعراء العصر الجاهلي الذين أدركوا الإسلام، و الابتعاد عن الأخذ بأشعار شعراء العصر الإسلامي الذين أصبحوا تلقائياً تحت تأثير الثقافة القرآنية، و هذا ما جعل أشعارهم فاقدة للاعتبار في تفسير القرآن. يتّخذ الباحث من كتاب ذرر الفوائد و غرر القلائد، الذي يُعدّ نوعاً ما من المحاضرات، نموذجاً لإراءة أمثلة متعدّدة من هذه الاستشهادات الشعرية.

٢٠. عبد الزهرة هاشم عبوة، و السيّد رجاء ميري صالح، من المديرية العامة للتربية في النجف، يكشفان في بحث تحت عنوان: «التوظيف الخفي لمرويات أئمّة أهل البيت عليهم السلام عند الشريف المرتضى في كتابه تنزيه الأنبياء»، حضور أحاديث أهل البيت في كتاب تنزيه الأنبياء للشريف المرتضى. يحاول الشريف المرتضى في كتابه هذا نقل و تحليل ثمّ تفنيد الشبهات التي تدّعي خطأ و عصبان

الأنبياء. وهو في هذا المسار يستدل بأدلة قرآنية تارة، و بشواهد من الأحاديث و الروايات تارة أخرى. كان استناده إلى الأحاديث و الروايات يأتي على نحوين: أحياناً ينقل الحديث بشكل مباشر و صريح و يذكر حتى اسم قائله أيضاً، و في أحيان أخرى يكتفي بنقل مضمون الحديث و محتواه، و يمتنع عن ذكره بمثابة حديث. هذا النمط من الاستناد و الاستشهاد اتّخذه هذان الكاتبان موضوعاً لبحثهما، و لعرض نماذج من تلك الشبهات مع التركيز على شبهة عصيان آدم و السجود للنبي يوسف.

(١)

الجهـد العلمـي للـشـريـف المـرتـضـى فـي تـفـسـير الـقـرآن الـكـريـم (دراسة تحليلية)

الباحـث مـسـن عـبـيد عـيسـى^١

الملخص

يركز هذا المقال على الجهد التفسيري للشريف المرتضى، فإنه وإن لم يترك تفسيراً جامعاً يتناول جميع آيات القرآن الكريم، تناول في مختلف كتبه كثيراً من الآيات القرآنية وقام بتفسيرها من شتى الجهات. في تفسير هذه الآيات التي تبلغ تسعمئة وثمان وسبعين آية، اتخذ الشريف المرتضى مناهج عديدة، فاعتمد التفسير بالقرآن مرة والتفسير بالدليل العقلي مرة أخرى، إضافة إلى التفسير بالروايات، وهذا ما امتاز به الشريف المرتضى في تفسيره ومكنه من إبداع بعض الأجوبة للسؤالات التفسيرية، وحل بعض الشكوك والشبه التي عجز عن حلها السلف من المفسرين.

المقدمة

يقف علم التفسير في مقدمة العلوم الشريفة التي اهتمت بكتاب الله الكريم؛ إذ حظي بجهود أكابر علماء الأمة، ولم يقو على مقاربتة وخوض غماره غير

١. عضو الاتحاد العام للمؤرخين العرب؛ عضو الاتحاد العام للأدباء والكتاب في العراق.

مقتدر مشهود له بغزارة العلم و حصافة الرأي و الحرص على سلامة الشريعة و الأمانة على العلم، و كان لكلّ مشغل في هذا العلم الشريف نهجٌ و أسلوبٌ يميّزه عمّن سواه. و على مدى عصور كثيرة برزت تفاسير عديدة ضاع أغلبها في غياهب الظروف و تقلّبات الأيّام و صروف الدهر، و لم يصلنا من تلك التفاسير التي أفضى مؤلفوها أعمارهم في إنجازها غير تلك التي كانت أكثر التصاقاً بأبدان و أرواح الناس. و من بين ما و صلنا بحمد الله تعالى ما عكف الشريف المرتضى من إنجازهِ من تفاسير لبعض الآيات الشريفة، إضافة إلى كتابات أخر صَنَفها الشريف لها علاقة بنهجه التفسيري، جعلتنا نتبصّر في جهده الباذخ و نتأمّله و نتدبّر مضامينه. إنّ دراسة أساسيات هذا العلم و كيفية تولّدها في ذاته الشريفة، و كيف عمل على تفسير ما فسّر من السور الشريفة و الآيات الكريمة، هو ما جعلناه هدفاً و غايةً لجهدنا المتواضع هذا الذي نبغي من ورائه التقرّب إلى العليّ القدير، و أن يضعه تعالى في ميزان حسنات الفقير إلى رحمته.

و سنعمل على سرد ما يبرز المكانة العلمية للشريف المرتضى و نحن نبسط سيرته، ثمّ نخرج بتمهيد على الإمامة بعلم التفسير قبل أن نلج ما نراه عباباً زاخراً، ذلكم هو علم التفسير عند الشريف المرتضى الذي هو مادّة بحثنا و أسّ اهتمامنا.

التمهيد

ليس ثمة مكتنز لقدر - و لو ضئيل - من الثقافة من يجهل المكانة العلمية السامقة لعلم الهدى السيّد علي بن الحسين بن موسى، الذي عرفه الناس اختزالاً بالشريف المرتضى، و حجّم ما فضّله الله تعالى به من علوم و ما خصّه به من أدب و معارف أخرى جعلته حاضراً على موائد العلم و الثقافة، على الرغم من انقضاء ألف من السنين على انتقاله إلى جوار ربّه.

الشريف المرتضى توخّد في علوم كثيرة، مجمع على فضله، متقدّم في العلوم،

مثل علم الكلام و علم الفقه و أصول الفقه، و الأدب و النحو و الشعر، و معاني الشعر و اللغة.

تميّز العصر الذي نشأ فيه المرتضى بأنّه «عصر نهضة علمية، كثر فيه العلماء، و كثرت فيه التصانيف و المؤلفات، و كثرت فيه المدارس و المكتبات، رغم سوء الأحوال السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية»^١. هذا يعني أنّ التميّز في محيط مفعم بالعلماء الأعلام يعني الشيء الكثير؛ لأنّه يعدّ مهمّة صعبة لا يقوى عليها إلاّ ذوو الاقتدار العلمي و الجدارة و الكفاءة، و هي من الصفات التي تحلّى بها الشريف المرتضى حتّى صار علماً للهدى كما لقّبه معاصروه.

و يضع المفكّر الراحل هاني فحوص الشريف المرتضى بين اثنين، هما: شيخه المفيد (محمّد بن محمّد بن النعمان بن عبد السلام الحارثي المذحجي العكبري، توفي سنة ٤١٣ هـ)، و تلميذه الطوسي (شيخ الطائفة أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، توفي سنة ٤٦٠ هـ). و يقول عن الثلاثة أنّهم «كبار علماء الشيعة الذين يعتبرهم الشيعة مؤسسي المنظومة الفقهية و الفكرية الشيعية بعدما كان الأمر منوطاً بالأئمّة، و بعدما غاب الثاني عشر منهم غيبته الكبرى... و أهمّهم المفيد و المرتضى و الطوسي»^٢.

لقد طوى الشانئون كشحاً عن كلّ معاني السماحة التي تلتئم عليها روح الشريف، و التي منها حبّه لمن اختلف معه، بدليل أنّه كان يناظر بمجلسه التي تُنصب في فناء داره، علماء «المذاهب المشبعة بالإبداع و المهارة في فنّ الخطابة

١. آراء الشريف المرتضى العقيدية، عرض و نقد، أطروحة دكتوراه مقدّمة إلى كلّية الدعوة و أصول الدين في جامعة أمّ القرى بالمملكة السعودية، (غ.م)، ص ٣٤؛ المتظّم، ابن الجوزي، ج ٨، ص ٥١.
٢. بحث بعنوان «سنّة و شيعة بين شوك المشهد و ورد الذاكرة»، لهاني فحوص، من بحوث المؤتمر العامّ الرابع عشر لمؤسّسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، ٧-٤ أيلول ٢٠٠٧م، ص ٧.

و الحوار و طرح الرأي و الدفاع عنه، إذ كان رحمه الله يعيش أجواء الانفتاح الفكري بين مختلف المذاهب الإسلامية، يناظر العلماء و يردّ الشبهات، و يدافع عن مذهبه بكلّ ما أوتي من علم و معرفة.^١

يسكت من يتحدّث عنه عن كلّ هذا القدر من التسامح في نفس السيّد، مختلفاً و مزيفاً و مدّلساً مواقف لا تمتّ إلى السيّد بصلة، و هي إلى مختلفيها أقرب. و حتّى نقف على فخامة المنجز الفكري للشريف المرتضى نقول: إنّ أيّاً منّا لو أنّه ألّف كتاباً مناظراً لكتاب تنزيه الأنبياء، لرأى فيه كتاب العمر، بل و لربّما حسبه جواز المرور إلى رضوان الله تعالى، فكيف و هو صاحب عشرات الكتب التي تفوق التنزيه حجماً و علماً و جهداً؟

المنتج الفكري

و لعلّ النجاشي هو خير من نركن إليه في إحصاء محتويات ذلك المنجز الفخم المتمثّل بعشرات الكتب؛ كونه من تلامذته^٢، و أنّه هو الذي تولّى غسله مع اثنين آخرين^٣، فهو يصفه بأنّه «حاز من العلوم ما لم يدانه فيه أحد في زمانه، و سمع من الحديث فأكثر، و كان متكلماً شاعراً أديباً، عظيم المنزلة في العلم و الدين و الدنيا»^٤، و يدرج النجاشي ما صنّف الشريف من كتب، منها: تفسير سورة الحمد و قطعة من سورة البقرة، تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾، الكلام على من تعلّق بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ خَلَقْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ﴾، و تفسير قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا

١. المناهج الروائية، ص ١٣-١٤.

٢. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، مقدّمة المحقّق، ص ١٦.

٣. رجال النجاشي، ص ٢٧١.

٤. نفس المصدر، ص ٢٧٠.

طَعَمُوا^١، كتاب الموضح عن جهة إعجاز القرآن، و هو الكتاب المعروف بالصرفة، و كتاب الملخص في أصول الدين، كتاب الذخيرة، كتاب جُمِلَ العلم و العمل، كتاب تقريب الأصول، الرد على يحيى بن عدي، كتاب الرد على يحيى - أيضاً - في اعتراضه دليل الموحدين في حديث الأجسام، الرد عليه في مسألة سماها طبيعة المسلمين، مسألة في كونه تعالى عالماً، مسألة الإرادة، مسألة أخرى في الإرادة، كتاب تنزيه الأنبياء و الأئمة^{عليهم السلام}، مسألة في التوبة، مسألة في الولاية من قبل السلطان، كتاب الشافي في الإمامة، كتاب المقنع في الغيبة، كتاب الخلاف في أصول الفقه، مسألة في التأكيد، مسألة في دليل الخطاب، المصباح في الفقه، شرح مسائل الخلاف، مسألة في المتعة، المسائل المحمديات (خمس رسائل)، المسائل البادرانيات (أربع و عشرون مسألة)، المسائل الموصليات (ثلاث في الوعيد و القياس و الاعتماد) المسائل المصرية الأوائل (خمس مسائل)، الثانية: المسائل الزمليات (سبع مسائل)، المسائل التباتية، (ثلاث مسائل سأل عنها السلطان)، كتاب الغرر، كتاب الوعيد، كتاب الذريعة، تفسير قصيدته، كتاب مسائل انفردات الإمامية و ما ظن انفرداها به^١.

جهود الشريف المرتضى في التفسير

ذهب حشد لجب من العلماء إلى أن المراد بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾^٢، معرفة معاني آيات الكتاب المجيد، فعن «ابن عباس أنه قال: هي المعرفة بالقرآن، فقهه و نسخه، و محكمه و متشابهه و غريبه، و مقدمه و مؤخره. و قال قتادة و مجاهد: الحكمة هي الفقه في القرآن»^٣.

١. نفس المصدر.

٢. البقرة: ٢٦٩.

٣. تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، ج ٢ - ٣، ص ٢١٣.

فالعلم على ما بلغنا عن نبينا الكريم ﷺ هو العلم بالقرآن، إذ ورد في الحديث أنه سأل أبا بن كعب: «يا أبا المنذر، أتدري أي آية من كتاب الله معك أعظم؟ قال: قلت: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ»^١. قال: فضرب على صدري و قال: والله ليهنك العلم أبا المنذر»^٢.

و بلا شك فإن التفسير هو زبدة ذلك العلم و جامعته التي تؤوب إليه باقي علومه و تفصيلاته، و كلما ابتعد الناس عن عصر الرسالة، و كلما هجروا لغة العرب و ركزت عندهم مفرداتها و معانيها، كلما زادت حاجتهم إلى التفسير، ففي زمن النبي ﷺ كانت لغتهم تتيح لهم فهم الآي الكريم، و إن أرادوا تفسيراً لبعض ما يستشكلون على معاني و مرامي من آي الذكر الحكيم، كان النبي ﷺ يفسر لهم و يرشدهم و يهديهم، و لو أن طبيعة المجتمع و قضاياه و إمكانياتهم المتيسرة حالت دون أن يقيّدوا ما كان نبي الرحمة يقوله، لكننا في غنى عن التجاذب بالأراء و التناطح بالأفكار.

و يبدو أن الشريف المرتضى ضاق ذرعاً بمن حشر نفسه في زمرة مفسري كلام الله تعالى، حتى أنه رأى بعضهم عيلاً على هذه الصنعة الشريفة، فقال فيهم: «جهلة المفسرين مما لا يلتفت إلى مثله؛ لأن هؤلاء لا يزالون يضيفون إلى ربهم و إلى رسله كل قبيح و منكر، و يقذفونهم بكل عظيم، و في رواياتهم هذه السخيفة ما إذا تأملها المتأمل علم أنه موضوع باطل مصنوع؛ لأنهم رويوا أن الله تعالى سلط إبليس على مال أيوب و غنمه و أهله»^٣. و في موضع آخر و في معرض حديثه عن شأن غير هذا، قال: «و الذي ذكره الجهال غير جائز»^٤. مما ورد في هذا

١. البقرة: ٢٥٥.

٢. صحيح مسلم، ص ٣٦٨.

٣. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ١١٤-١١٥.

٤. نفس المصدر، ص ١٥١.

الكلام التحاملي المفعم غيراً على معاني كتاب الله المجيد، قد نلتمس بعضاً مما دفع الشريف إلى أن يتصدى لتفسير بعض الآي الكريم؛ ليكون زاداً معرفياً لتلاميذه و مرديه.

المراد بالتفسير

على الرغم من أن السيوطي أسهب في إيراد آراء وأفكار عديدة توصل المعاني المختلفة للتفسير^١، إلا أننا سنعتمد من أجل التبسيط على ما ذهب إليه ابن منظور في مجال اللغة، و الجرجاني في مجال المصطلح.

فالفسر في اللغة هو البيان، فسّر الشيء يفسّره - بالكسر - و يفسّره - بالضم - فسرأً. و فسّره: أبانه، و التفسير مثله. ابن الأعرابي: التفسير و التأويل و المعنى واحد، و قوله عزّ و جلّ: ﴿وَ أَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾. الفسّر: كشف المغطّى، و التفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل. و التأويل: ردّ أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر.^٢ و كمصطلح، فهو توضيح معنى الآية، و شأنها، و قصّتها، و السبب الذي نزلت فيه.^٣ و لقد كثرت تعاريف التفسير و تعدّدت حتّى صارت بحدّ ذاتها ميداناً للاشتغال البحثي الرصين، و السبب في تلك الكثرة ربّما يعود إلى «أنهم أعملوا الفكر ليكون التعريف جامعاً مانعاً، و لكن هذا العلم لكونه ينطوي في تضاعيفه مسائل، و مسائل من علوم شتى، يدخلها بعضهم فيه و يخرجها بعضهم منه، و هي داخلّة في حدود غيره من العلوم، لا تكاد تجد تعريفاً جامعاً لمساائله مانعاً من دخول غيره فيه».^٤

١. الإتيان في علوم القرآن، السيوطي، ج ٢، ص ٣٨١ - ٣٨٣.

٢. لسان العرب، ابن منظور، ص ٣٤١٢، مادة «فسر».

٣. التعريفات، الجرجاني، ص ٤٠، مادة «التفسير».

٤. تاريخ التفسير، قاسم القيسي، ص ١٨.

وإنما احتيج إلى الشروح لأمر ثلاثة^١

أحدها: كمال فضيلة المصنّف؛ فإنّه لقوّته العلمية يجمع المعاني الدقيقة في اللفظ الوجيز، فربّما عسر فهم مراده فقصد بالشرح ظهور تلك المعاني الخفية، و من هنا كان شرح بعض الأئمة تصنيفه أدلّ على المراد من شرح غيره له.

و ثانيها: إغفاله بعض تَمَمّات المسألة أو شروط لها، اعتماداً على وضوحها أو لأنّها من علم آخر، فيحتاج الشارح لبيان المحذوف و مراتبه.

و ثالثها: احتمال اللفظ لمعانٍ، كما في المجاز و الاشتراك و دلالة الالتزام، فيحتاج الشارح إلى بيان غرض المصنّف و ترجيحه، و قد يقع في التصنيف ما لا يخلو عنه بشر من السهو و الغلط، أو تكرار الشيء أو حذف المبهم، و غير ذلك، فيحتاج الشارح للتنبيه على ذلك.

الاشتغال القرآني للمرتضى

لم يكن الشريف المرتضى قد وقف نفسه على صنف محدّد من صنوف العلم و المعرفة، لذا فإنّ الاشتغال على علوم القرآن كان بعض اهتماماته، و أبدع في مجالها كما أبدع في بقيّة المجالات. و ليس ثمة شك أنّ الشريف الذي قضى عمره إمّا متعلّماً و إمّا معلّماً، فإنّه اكتنز من العلوم الشريفة المتعلقة بالقرآن الكريم ما أهّله للتصدّي للتفسير، لا بل إنّهُ ألّف في العديد من تلك العلوم الشريفة، فالناسخ و المنسوخ ممّا يجب على من يجلس للقضاء أو الفتيا أن يتعلّمه، إذ إنّ إمام المتّقين علي بن أبي طالب عليه السلام سأل قاضياً: «أتعرف الناسخ و المنسوخ؟ قال: لا، فقال: هلكت و أهلكت»^٢.

و إنّ خطورة معرفة الناسخ و المنسوخ تتجلّى في عصرنا من خلال قصور فهم

١. الإتيان في علوم القرآن، السيوطي، ج ٢، ص ٣٨٣-٣٨٤.

٢. كتاب النسخ و المنسوخ في كتاب الله تعالى، ابن حزم، ص ١٦.

البعض لحقيقة ما نسخت آية السيف (الآية الخامسة من سورة التوبة)، التي يظنّ البعض أنها نسخت مئة آية، وغيره يقول: مئة و عشرون، حتّى يصل العدد إلى مئتين، وأكثرها آيات رحمة و سلام، فهل يعقل أنّه تعالى نسخ كلّ رحمته التي حوت ٩٩ ممّا خلق من رحمة بآية واحدة؟

نستطيع أن نقرّر باطمئنان أنّ الشريف المرتضى كان مدرسة في التفسير، و ما تقدّمه من دليل على ذلك هو ثمر غرسه المتمثّل في الجهد التفسيري لتلميذه أبي جعفر الطوسي، فالطوسي حضر إلى بغداد بقصد التعلّم على أكابر علمائها، و كان سنّه ثلاثة و عشرين عاماً، و كان كبير علماء بغداد و زعيمهم وقتذاك الشيخ المفيد، فانتظم في مدرسته خمس سنين، و لم يفارقه إلّا بعد أن توفاه الله تعالى، فانتقل إلى مدرسة الزعيم التالي ألا و هو علم الهدى الشريف المرتضى، الذي أجرى عليه جراحة شهرية كما مرّ بنا، و ظلّ في كنف أستاذه ثلاث و عشرين سنة^١ لم يحلّ بينهما إلّا الموت.

فعندما استقلّ أبو جعفر كان عمره إحدى و خمسين سنة؛ أي أنّ غالب علمه حصّله عن طريق أستاذه المرتضى. هذا التلميذ النجيب صنّف واحداً من التفاسير التي يقف أمامها الباحثون باحترام و يركنون إلى مضمونها باطمئنان، ألا و هو التبيان في تفسير القرآن، الذي نتداول نسخته الآن بعشر مجلّدات، ما يعني أنّ فيه من علم أستاذه الكثير.

و المثال الثاني على كون المرتضى مدرسة في التفسير، نرى أنّ أخاه الشريف الرضيّ عندما ألّف كتابه حقائق التأويل في متشابه التنزيل، فإنّ أستاذه ابن جنّي قال فيه: «صنّف الرضيّ كتاباً في معاني القرآن الكريم يتعذّر وجود مثله»^٢،

١. التبيان في تفسير القرآن، الشيخ الطوسي، المقدمة، ص ٤.

٢. حقائق التأويل في متشابه التنزيل، شرح محمّد رضا آل كاشف الغطاء، ج ٥، ص ١٢.

و مثل قول ابن جني: «قال أحمد بن عمر بن روح، ونظيرها أيضاً في معالم العلماء لابن شهر آشوب»^١.

هذا الإطراء الذي يصف الكتاب بأوحد صنفه على الإطلاق، إنَّما كثير من محتوياته مستنبط و مستمد من علم الشريف المرتضى و خاصة كتاب الأمالي، و هذا ما وضحهُ منتدى النشر الذي اهتم بتحقيق الكتاب و تقديمه لأهل المعرفة، إذ إنَّ المنتدى بيَّن ذلك في أكثر من موضع من المقدمة، كقوله: «و هذا الجمع لم نعرفه لكتاب آخر قبله إلا ما كان في أمالي الشريف علم الهدى أخيه المرتضى رحمه الله... و ممَّا لفت أنظارنا ما وجدنا من التقارب و التشابه بين هذين الكتابين في المسائل المشتركة»^٢، ثمَّ يخلص إلى أنَّه «لابدَّ أن يكون الرضي قد رأى الأمالي حينما ألف كتابه»^٣.

لاشكَّ أنَّ غزير العلم الذي سكبهُ الطوسي بين دفتي تفسيره الباذخ، هو حصيلة ما أفاض به عليه أستاذه المرتضى، و لنا ان نحلِّق في عالم الخيال متصوِّرين حجم العلم في مجال التفسير الذي كان يعمر صدر الشريف المرتضى، علاوة على ما نهل الطوسي من علوم شيخه، فإنَّه - و كما مرَّ بنا - كان نزير دار المرتضى، و أنَّه كان مطلق اليد في مكتبة الشريف التي هي من مفاخر مكتبات ذلك الزمان، فعديدها كان ثمانين ألف كتاب كما مرَّ بنا، و على وفقه سُمي الشريف المرتضى بالثمانيني^٤. و ثمة من يرى أنَّ محتوياتها مئة و عشرون ألف مجلَّد، كما عرض لنا في موضع سابق.

١. نفس المصدر، ص ١٢.

٢. نفس المصدر، ص ١٣.

٣. نفس المصدر، ص ١٤.

٤. التبيان، الصفحة (س).

تفسير المرتضى

لابد من التصريح بادئ ذي بدء بأنه ليس ثمة تفسير كامل خلفه لنا المرتضى ككتاب، وإنما فسر عدداً من السور الكريمة والآيات الشريفة و وضعها في مواضع مختلفة من كتبه، وخاصة أماليه التي تحمل عنوان «غرر الفوائد و درر القلائد»، كانت مترعة بتلك التفسيرات، حتى رأى البعض أن يخضع نتائج المرتضى كمفسر من خلال أماليه، و رتب له البعض موقعاً بين المفسرين على أساس من هذا الرأي، كما فعل رمضان يخلف و هو يغذي عقول طلابه باستنتاجات غير موفقة عن السيد عندما جعله في فئة مفسري الفرق الكلامية التي سماها «جماعة التفسير بالرأي المذموم»، و التخصيص الأكثر أنه وضع كتابه غرر الفوائد و عقد القلائد ضمن تفاسير المعتزلة^١، و لم يدرجه ضمن عداد مفسري الشيعة!

فإذا ما عرفنا أن مجموع الآيات الكريمات التي فسرهما المرتضى في أماليه هو مئة آية و أن النجاشي يذكر من بين كتبه ما سماها كتاباً في التفسير، منها «تفسير سورة الحمد و قطعة من سورة البقرة، تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ﴾، الكلام على من تعلق بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ خَلَقْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ﴾، و تفسير قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا﴾»^٢.

إنك الآن تسمع عن كتاب فخم من ثلاثة أجزاء اسمه تفسير الشريف المرتضى، و يُطلق عليه نفائس التأويل، و هو في حوزتنا و درسناه، فلماذا لم يذكر

١. مناهج المفسرين من النشأة إلى ما قبل العصر الحديث، رمضان يخلف، ص ٣-٤.

٢. رجال النجاشي، ص ٢٧١.

مؤرخو سيرته أن له كتاباً مستقلاً في تفسير القرآن الكريم؟

حقاً أنه ليس كتاباً تركه لنا الشريف، وإنما جهد بحثي بذله باحث محدث عمل خلاله على جمع كل الآيات التي فسرّها المرتضى، وبذا فإنّه صنع كتاباً فخماً يحمل الاسم الذي أشرنا إليه. فجامعو هاته التفسيرات يقولون عن جهدهم البحثي أنهم جمعوا «مجموعة آراء في تفسير القرآن الكريم تمّ اقتباسها من التراث العلمي الذي تركه سيّد الطائفة الإمامية علم الهدى علي بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى رحمه الله، حيث صيغت لتكون تفسيراً ترتيبياً لتراث هذا العالم الكبير»^١. وبذا صار بإمكاننا أن نقف على كل الجهد التفسيري للشريف في كتاب واحد.

قمنا بإحصاء الآيات التي فسرّها الشريف المرتضى و التي احتواها الكتاب بأجزائه الثلاثة، فوجدناها تسعمئة و ثمانين و سبعين آية شريفة، وهي كما يلي: (١١٩) آية في المجلّد الأول، و (٢٩٦) في المجلّد الثاني، و (٥٦٣) آية في المجلّد الثالث. و أنّ البعض منها جزء من آية و ربّما كلمة واحدة فقط، لذا فإنّنا بضوء التأكد من أنّ الشريف لم ينجز تفسيراً كاملاً للقرآن، نتساءل: هل كان الشريف يفسّر ممّا يتتقى من الآي الكريم؟ و إذا فعل ذلك فلماذا فعل كما ظننّا؟ و ما هي القاعدة التي يقوم عليها ذلك الانتقاء؟

نهجه في التفسير

لو أنّنا تقصينا دوافع و نهوج مفسري الكتاب الحكيم، لوجدناها تقارب عدد المفسرين، فلا نشك في أنّ لكل مفسر شرعته و منهاجه و هو يتعامل مع النصوص الأقدس ممّا بين أيدي الناس. فمن المفسرين ما كانت اللغة غرضه، و

١. تفسير الشريف المرتضى (نفائس التأويل)، ج ١، ص ٥.

منهم ما رَجَّح التاريخ، و غيره أعلى جانب الفقه أو العقائد، و سوى هؤلاء كثير. أما الطرق و الأساليب ففيهم من اهتدى إلى تفسير الآية بآية أخرى، أو بما قاده إليه تأمله و قرَّه عقله، و غيرهم كثير.

لأنَّك في أنَّ الموسوعية كانت طابع علماء ذلك الزمان، و لكنَّها كانت على وفق قاعدة «اعرف شيئاً من كلِّ شيء»، و تلك القاعدة لم تكن تنطبق على الشريف المرتضى الذي تعمَّق في العلوم التي تصدَّى لدراستها و استيعابها، فمثلاً كان إتقانه التاريخ وراء تأليفه تنزيه الأنبياء، فدراسة سيرهم ﷺ إنَّما هو من صلب التاريخ، و هذا مثال مجرَّد، و كانت النتيجة تأليف كتاب يعتمد ما أشرنا إليه من نزوع للتاريخ، إضافة إلى براعة في علوم القرآن، و بلوغ المستوى الأرقى في اللغة، و غير ذلك، ناهيك عن أنَّه تلقَّى الحديث على أيدي من تخصص في الحديث.

كانت تلك العلوم و سواها سلاح الشريف المرتضى و هو يقتحم سوح العلوم القرآنية الشريفة و التي في مقدِّمتها التفسير، فهو صاحب باع طويل و أثر غزير في علوم قرآنية غير التفسير، فكما أشرنا إلى موضوع تنزيه الأنبياء، فهو صَنَّف كتاباً عن الإعجاز القرآني، و قد حظي بكلام طويل و نقاشات كثيرة لسنا بوارد التورط في ولوج عرصاته الآن، فذاك مدعاة للنأي عن غرض هذا البحث. و لما كان «العلم بالمراد يُستنبط بأمارات الدلائل»، لذا نجد «الشريف المرتضى لا يقحم المتلقِّي في قبول الفكرة التي يطرحها، و إنَّما يتسلسل معه باستعراض وجوه القول جميعاً، ثمَّ يَرَجِّح ما يميل إليه مقروناً بالدليل، و يترك للمتلقِّي حُرِّية القبول أو الرفض»^١. و لاستخدام الدليل شرط، إذ يحدِّد ذلك بقوله: «الأدلة لا يجوز فيها مجاز و لا احتمال و لا ما يخالف الحقيقة»^٢.

١. منهج التأويل في أمالي الشريف الرضي، انتظار خضير برهان، ص ٩.

٢. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٣٠٠.

التفسير بالقرآن

طريقة التفسير بالقرآن تقتصر على تفسير مختزل تتلمس تكرار مفردة معينة أو بعض آية في أكثر من مكان، ثم يصار إلى النظر في هذا التكرار بهدف بلوغ معنى و لو عمومي، فمثلاً مفسرو القرآن بالقرآن يحاولون البحث في السيرة عن نهج عام لهذا النمط من التفسير، و عندما لا يجدون ظالتهم، يعودون إلى مقارنة الآي الكريم مع بعضها حتى يقعوا على بغيتهم.

و بين أيدينا تفسير يبدو أنه اكتفى بما وجده في كتب الحديث من تفسير للآية الكريمة: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ...﴾ الآية^١. و هو و إن أشار باقتضاب إلى أن النبي ﷺ سئل عن الآية فقال: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾^٢، إلا أنه كان يراعي الاختصار في عمله. فالواقعة - كما رويت في كتب الحديث - أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ...﴾ الآية، شق ذلك على الصحابة، فقالوا: أينا لا يظلم نفسه؟ فقال ﷺ: «ليس هو كما تظنون، إنما هو كما قال لقمان لابنه: ﴿يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾»^٣.

قد يكون مقاتل (المتوفى سنة ١٥٠ للهجرة) سباقاً إلى هذا النوع من التفسير الذي مدحه كل المفسرين الأكابر، و أن الشريف المرتضى اعتمده و هو يفسر كلام الله المجيد. يقول جامع تفسيره مجتبي أحمد الموسوي: «لقد كانت عناية الشريف بهذا الأسلوب كبيرة، إذ إنه أكثر الاستشهاد بالنصوص القرآنية، بحيث فاقت الشواهد القرآنية الشواهد الأخرى، فهو لا يكاد يمرّ بمسألة لغوية أو نحوية

١. الأنعام: ٨٢.

٢. لقمان: ١٣.

٣. تفسير القرآن بالقرآن من أضواء البيان، محمد أمين، ص ١٧١.

٤. صحيح مسلم، ص ٧٦.

إلا يذكر لها ما يناسبها من آيات القرآن الكريم، وهو في هذا الصدد قويّ بارع، واستشهاداته قوية في دلالاتها على ما يريد»^١.

على الرغم من وجود آراء متباينة حول اعتمادية تفسير معين من هذا النمط من أنماط التفسير، إلا أن الركون إلى رأي الثقة المعروف بالعلم وصحة الرأي هو القيل هنا. ولعلّ الشريف المرتضى المشهود بعلوّ مقامه في ميدان العلم، خير من يؤخذ برأيه في مجال التفسير بالقرآن.

مع أننا لا بدّ وأن نملك القدرة على الفرز بين الآراء المختلفة، وللتدليل على التعارض والتضارب بين آراء المفسرين بالقرآن نأخذ مثلاً ممّا اقتبسه البريدي من تفسير الطبري الذي «أورد تفسير مجاهد عند قوله تعالى: ﴿ثُمَّ السَّبِيلَ يَسْرُهُ﴾^٢، بأنّ المراد بالسبيل طريق الخير والشرّ، معتمداً على قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^٣، لكنّه لم يرتضه بالرغم من اعتماد مجاهد على تفسير القرآن بالقرآن، وإنّما رجّح قول ابن عباس المعتمد على سياق الآية، حيث قال: «وَأولى التأويلين عندي بالصواب قول من قال: ثمّ الطريق، وهو الخروج من بطن أمّه يسره... وإنّما قلنا ذلك أولى التأويلين بالصواب؛ لأنّه أشبههما بظاهر الآية، وذلك أنّ الخبر من الله قبلها وبعدها عن صفة خلقه و تدبيره جسمه، و تصريفه إيّاه في الأحوال، فالأولى أن يكون أوسط ذلك نظير ما قبله و ما بعده»^٤.

١. تفسير الشريف المرتضى، ص ٦٨.

٢. عبس: ٢٠.

٣. الإنسان: ٣.

٤. بحث بعنوان «تفسير القرآن بالقرآن، دراسة تأصيلية»، مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات

القرآنية، العدد ٢، ذو الحجة ١٤٢٧ هـ، ص ٢١-٢٢.

التفسير بالدليل العقلي

ربما كان الإسلام الشريعة الوحيدة التي استنفرت العقل و حفزته و أعطته استحقاقه في القيادة إلى الطريق القويم، فالعقل هو «القوة المتهيئة لقبول العلم، و يقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة: عقل»^١. و تضمّن القرآن الكريم أربع آيات كريمات تدلّ على مكانة العقل و ما يتبقّى للإنسان لو أنّه ألغى عقله، فبالعقل يستطيع ادراك الحقائق و الأدلّة، و عندما يلغيه يتدنّى مستواه حتّى يصير في أصحاب السعير.

يقول ربّ العزة: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَغْلُومُونَ﴾^٢. رأى شبر أنّ «عقلوه» تعني «فهموه بعقولهم»،^٣ ولانشك في أنّهم عندما فهموه بعقولهم، إنّما لمسوا أحسوا أو رأوا دليلاً على ما يجعل عقولهم تفهم الأمر المراد. أمّا قوله عزّ من قال: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لَا يَهْتَدُونَ * وَ مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَ نِدَاءً صُمُّ بُكُمْ عُمًى فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾^٤، فإن القرطبي عزف عن تفسير «لا يعقلون»، و نظّر أنّ الوضوح كان دافعه، بينما رأى ابن كثير أنّ «لا يعقلون شيئاً» تعني «ليس لهم فهم و لا هداية»، بينما قرّر أنّ المراد بقوله تعالى: «فهم لا يعقلون» لا يعقلون شيئاً و لا يفهمونه.^٥

١. مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الإصفهاني، ص ٥٧٧.

٢. البقرة: ٧٥.

٣. تفسير القرآن الكريم، عبد الله شبر، ص ٥١.

٤. البقرة: ١٧٠ - ١٧١.

٥. انظر: تفسير القرآن العظيم المعروف بتفسير ابن كثير، ج ١، ص ٤٨٠.

فلقد أدى تعطيلهم العقل إلى قصر إدراكهم الأدلة المفضية إلى الحقيقة. أما قوله جلّ و علا: ﴿قَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾^١، فإن شبر قال في ذلك: «نعقل: نتدبره بقولنا»^٢. بينما خصّ سبحانه و تعالى من يعقل بالعلم عندما قال: ﴿و تِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضُرْبِهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾^٣، إذ قدر شبر أن يعقلها: يعقل فائدتها. أما العالمون، فرأى أنهم المتدبرون.^٤

هذا الخطر المتمثل في الاستخدام الأمثل للعقل في إدراك الحقائق، جعل الشريف المرتضى الواعي لدور العقل في توجهات الإنسان يشتغل في ضوء منه. يقول باحث عكف على دراسة هذا الاتجاه: «و المرتضى إذ يتناول تفسير الآي في هذه المجالس المنظمة، إذ يعتمد على العقل و اللغة و البلاغة بصورة واضحة، و يسمي ذلك تأويلاً»^٥.

التفسير الروائي

أو التفسير بالروايات، و يُسمى التفسير الأثري؛ و ذلك لاعتماده على الأثر الذي تركه السلف؛ و هو تفسير يعتمد على الروايات في بلوغ المعاني التي تريدها الآيات القرآنية. و لعلّ من الضروري الإشارة إلى أنّ الشريف المرتضى عندما كان يعتمد على رأي السلف سواء في هذا المجال (تفسير القرآن بالقرآن) أو غيره، فإنه لم يكن في نأى عما نهج عليه الطبري في مثاله أنفاً، فلقد كان «يأخذ منهم ما يأخذ بعد رؤية و تمعن، و يرفض منها ما يستحقّ الرفض، و يناقش

١. الملك: ١٠.

٢. تفسير القرآن الكريم، عبد الله شبر، ص ٢٥٢.

٣. العنكبوت: ٢٩.

٤. تفسير القرآن الكريم، عبد الله شبر، ٣٨٣.

٥. منهج الشيخ أبي جعفر الطوسي في تفسير القرآن الكريم، كاصد الزيدي، ص ٣٨.

ما ينبغي مناقشته من أقوالهم وآرائهم، كما فعل مع الطبري والبلخي وغيرهما^١؛ بمعنى أنه كان يحاكم الرواية محاكمة صارمة و يجري عليها نقداً يمحّصها من خلاله تمحيصاً دقيقاً، يفرز على وفقه بين غثها وسمينها.

ولما كان الشريف المرتضى حاز على عِلْمٍ مَيَّزَهُ عَمَّنْ سِوَاهُ، لذا رأى أنَّ من الأجدر التعامل مع النصوص القادمة من الماضي تعاملًا حذرًا يصار خلاله إلى الاحتكام إلى العقل، لا أن تؤخذ على علاتها؛ أي كان يحاكمها كما أسلفنا، ولربما حاكم صانعها ومن تعامل معها.

ولعلَّ في مناقشته المستفيضة لما روي عن عقبة بن عامر عن النبي ﷺ، إذ قال: «لو كان القرآن في إهاب ما مسَّته نار»، لذا فهو في مطلع تصديهِ للحديث و ما اعتراه من تأويلات لا تتماشى مع فكر الشريف يقول: «و قد ذكر متأولو حديث النبي ﷺ في هذا الخبر وجوهاً كثيرة، كلّها غير صحيح و لا شافٍ، و أنا أذكر ما اعتمدوه و أبين ما فيه، ثم أذكر الوجه الصحيح»^٢.

وعدا عمّا ذكرنا، نجد عن السيّد مجتبي أحمد الموسوي الذي أفلح في جمع كلّ ما فسّر الشريف المرتضى من آيات شريعات، و قد أشار إلى ما سماها خصائص تفسيرية، و ذكر إضافة إلى ما توصلنا إليه و أوردناه، كلّاً من «الدلالة السياقية» و «الاحتجاج بالقراءات» و «الشاهد الشعري»^٣، و لعلنا ضمنا مفردات النهج التفسيري الذي فصلناه آنفاً بعض ما أراد السيّد الموسوي تضمينه هذه الخصائص.

١. المناهج الروائية عند الشريف المرتضى، وسام الخطاوي، ص ٤٨.

٢. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٤٠٦.

٣. تفسير الشريف المرتضى، ج ١، ص ٦٣.

ثمَّ يعتمد إلى تناول الروايات التي أوردها ابن قتيبة، مستخدماً قسطاً وافراً من علمه في شتى المجالات، ليفنّد ما يراه غير ملائم ولا يتماشى مع الصحيح. ولعلَّ معرفته بالتاريخ وإمامه بالمصادر المعتمدة في زمانه، كانت من بين ما استحضر في هذا الشأن، خصوصاً عندما عمد إلى تفنيد بعض التأويلات، ومنها ما نوره هنا على سبيل المثال قوله: «وكيف يصحّ قول ابن قتيبة في زعمه أنّ النار لا تحرق من قرأ القرآن، ولا خلاف بين المسلمين أنّ الخوارج وغيرهم ممّن يلحد في دين الله تعالى و يقرأ القرآن أن تحرقهم النار بغير شكّ، واحتجّاه بخبر أبي أمامة: أنّ الله لا يعذب قلباً وعى القرآن؛ معناه: قرأ القرآن وعمل به، فأما من حفظ ألفاظه و ضيّع حدوده، فإنّه غير واع له»^١.

و المناقشة تطول حتّى تبلغ مدى يتعدّر الإتيان بها كاملة؛ خشية من أن تخرج بحثنا عن غرضه، وبذا نجد أنّنا بلغنا المدى الذي يجعل الفكرة الأساسية للتفسير الروائي واضحة.

و من المسلّم به أنّ ذلك النهج التفسيري الناقد للروايات، ترك أثره في علم تلميذه أبي جعفر الطوسي، لذا تعامل معه و هو يشتغل على تفسيره (التبيان في تفسير القرآن)، إذ كان من المفسّرين الذين تعاملوا مع هذا النهج بوعي وإدراك.

توظيف اللغة في التفسير

لا يمكن لمفسّر القرآن الكريم أن يحقّق نجاحاً مع قصر في فهم المراد اللغوي في القرآن... لا بل أنّ عليه أن يكون ملماً بكلام العرب من شعر و نثر، و ما ورد في الحديث الشريف من استخدام لغوي يقارب إلى حدّ ما بعضاً من لغة القرآن، كون القرآن نزل بلغة قريش... و لا مشاحة من التذكير أنّ للشريف شعراً قدّره البعض

بعشرة آلاف بيت و غيره بعشرين ألف... و له في هذا الفن ديوان.
و من أعلى كعباً من الشريف المرتضى في عرصات اللغة التي أتقنها و عرف
غوامضها و حفظ من شعر أهلها و نثرهم ما كان زاداً له و هو يمزج العباب
الأشرف، لذا نراه يوصي: «و ليس يستبعد حمل الكلام على بعض ما يحتمله، إذا
كان له شاهد من اللغة و كلام العرب؛ لأنّ الواجب على من يتعاطى تفسير غريب
الكلام أن يذكر كلّ ما يحتمله الكلام من وجوه المعاني»^١.

ولكي نقف على فرط فطنته في معرفة شعر العرب قديمه و حديثه، و سرعة
خاطره في مجالاته، علينا أن نستحضر قصّته مع أبي العلاء المعري، و قد قصده
في مجلسه بداره ببغداد، يقول ياقوت: و كان أبو العلاء يتعصب للمتنبي، و يزعم
أنّه أشعر المُحدّثين، و يفضلّه على بشار و من بعده، مثل أبي نؤاس و أبي تمام، و
كان المرتضى يبغض المتنبي و يتعصب عليه، فجرى يوماً بحضرته ذكر المتنبي،
فتنقّصه المرتضى، و جعل يتّبع عيوبه، فقال المعري: لو لم يكن للمتنبي من الشعر
إلا قوله:

لك يا منازل في القلوب منازل

لكفاه فضلاً. فغضب المرتضى و أمر فشحّب برجله و أخرج من مجلسه، و قال
لمن بحضرته: أتدرون أيّ شيء أراد الأعمى بذكر هذه القصيدة؟ فإنّ المتنبي ما هو
أجود منها لم يذكرها، فقيل: النقيب السيّد أعرف، فقال: أراد قوله في هذه
القصيدة:

و إذا أتتك مذمتي من ناقص فهي الشهادة لي بأنّي كامل^٢

١. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٤٦.

٢. معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ج ٢، ص ١٢٣ - ١٢٤.

الخاتمة

إنما الشریف المرتضى بعلم غزير جعله وحيد زمانه، مع خصال و سجايا بؤاته المقاعد العلى في صفوف مجتمعه، ممّا جعله يتصدّى لمن وصفهم «جهلة المفسّرين»، فتناول الكثير من الآيات الشريقات التي رأى أنّهم فسروها خطأ، و حتّى يزيل العسف و الخلل في تفسيراتهم المظلة لعموم الناس، فإنّه عكف على تفسيرها اتكاءً على غزير علمه و فيض درايته التي نلمس أبعادها من خلال التمعّن في ثبت الكتب التي صنّفها و العلماء الأعلام الذين يدينون له بفضل التعلّم على يديه، كأبي جعفر الطوسي شاغل مقعده السامق، بعد أن اختاره تعالى إلى جواره الكريم.

وعدا عن هذا الغرض السامي ممّا ألجأه إلى تفسير بعض الآيات ليسهل على الناس فهمها، فإنّه رأى أن يفسّر ما انتقى من آيات شريقات آخر، و كان له مبرّر في انتقائه لكلّ منها، لذا نجد أنّه و رغم غزير العلم الذي احتواه، لم يترك لنا تفسيراً جامعاً شاملاً لكتاب الله العزيز، و إنّما رأى الناس أنّ أماليه (غرر الفوائد و درر القلائد) هي جهده التفسيري، مع أنّنا وجدنا أنّ كلّ ما احتوته الأمالي هو مئة

« في تقديرنا أنّه إن صحّت هذه الرواية التي يتناولها مؤرّخو الأدب، فإنّ سبب كراهية الشریف المرتضى للمتنبّي هو التحاق المتنبّي بخدمة عضد الدولة من ربيع الآخر إلى مطلع شعبان من آخر سني حياته، و مدحه له، إذ أنّه ختم حياته بذلك الموقف، و كانت آخر جائزة تلقّاها من عضد الدولة هي ٣٠ ألف دينار، قُتل و هو يحملها. و إنّ مطلع قصيدته في مدح عضد الدولة يقول:

فدأ لك من يُقصر عن مداكا فلا مسلّك إذن إلا فداكا

و لكون عضد الدولة هذا هو من سجن أبا الشریف المرتضى، و أنّه كان قابلاً في السجن حتّى هلك عضد الدولة، بينما المتنبّي يخدم عضد الدولة تلوّعاً و يتقاضى منه الجوائز الجزلة، فيما كان الشریف المرتضى و أخوه الشریف الرضيّ صبيّين لا معيل لهما، قد يكون كلّ هذا ما كرهه المتنبّي للشریف الرضيّ.

آية فقط، إلى أن تصدّى باحث عصري صبور لجمع شتات تفسيراته المتناثرة بين دفات كتبه الكثيرة، و خرج بكتاب من ثلاث مجلدات، وجدنا أن مجموع محتوياته من تفسيرات تناولت تسعمئة و ثمانين و سبعين آية شريفة.

لقد انتهج الشريف المرتضى نهجاً عديدة و هو يفسر الآي الكريم، فاعتمد التفسير بالقرآن، و التفسير بالدليل العقلي، و التفسير اللغوي، إضافة إلى التفسير بالروايات أو التفسير الأثري، و هو ما أخضع الشريف المرتضى الروايات التي تركها السلف إلى محاكمات صارمة و نقود حصيفة، ففند ما فند و أثبت ما أثبت، ليترك لنا من وراء كل هذا الجهد الجهد إراثاً تفسيرياً باذخاً يعدّ على قلة ما فسر من آيات كريمات في مقدّمة ما نرجع إليه و نستعين به في فهم المراد من كلامه جلّ في علاه.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. آراء الشريف المرتضى العقيدية: عرض ونقد، محمد بن سعيد بن حامد الغامدي، أطروحة دكتوراه مقدمة إلى كلية الدعوة وأصول الدين في جامعة أم القرى بالمملكة السعودية.
٢. الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١١هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.
٣. الأربعون حديثاً، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن جمال الدين مكي العاملي، الشهيد الأول (ت ٧٨٦هـ)، تحقيق: لجنة في مدرسة الإمام المهدي، قم: مؤسسة الإمام المهدي، ١٤٠٧هـ.
٤. الاغتراب في حياة وشعر الشريف الرضي، السيد عزيز جاسم، بيروت: دار الأندلس.
٥. أمالي المرتضى، علي بن الحسين بن موسى، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠١٢م.
٦. تاريخ التفسير، قاسم القيسي، بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٩٦٦م.
٧. التبيان في تفسير القرآن، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، تحقيق: الشيخ آغا بزرك الطهراني.
٨. التعريفات، أبو الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني (ت ٨١٦هـ)، بغداد: دار الشؤون الثقافية.
٩. تفسير الشريف المرتضى المسمى: نفائس التأويل، علي بن الحسين بن موسى، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، جمع: لجنة من العلماء بإشراف مجتبي أحمد الموسوي، بيروت: شركة الأعلمي للطبوعات، ٢٠١٠م.
١٠. تفسير الشريف المرتضى المسمى نفائس التأويل، مجتبي أحمد الموسوي، (جامع)، بيروت: شركة الأعلمي للطبوعات، ٢٠١٠م.
١١. تفسير القرآن العظيم المعروف بتفسير ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي ابن كثير (ت ٧٧٤هـ)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، الرياض: دار طيبة، ٢٠٠٢م.

١٢. تفسير القرآن الكريم، عبد الله شبر (ت ١٢٤٢هـ)، مراجعة: حامد حفني داود، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، ١٩٧٧م.
١٣. تفسير القرآن بالقرآن دراسة تأصيلية، أحمد بن محمد البريدي، مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية، العدد ٢، ذو الحجة ١٤٢٧ هـ.
١٤. تفسير القرآن بالقرآن من أضواء البيان، محمد الأمين ابن محمد المختار الجكني الشنقيطي، إعداد سيد محمد ساداتي الشنقيطي، الرياض: دار الفضيلة، والمنصورة، مصر: دار الهدى النبوي، ٢٠٠٥م.
١٥. تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت ٦٧١ هـ)، تحقيق: سالم مصطفى البدري.
١٦. التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي المصري، القاهرة: مكتبة وهبة.
١٧. تنزيه الأنبياء، علي بن الحسين بن موسى، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: فارس الحسون، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠١٢م.
١٨. جمهرة أنساب العرب، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)، مراجعة وضبط: لجنة من العلماء، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م.
١٩. حقائق التأويل في متشابه التنزيل، علي بن الحسين بن موسى، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، شرح: محمد رضا آل كاشف الغطاء، بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٦م.
٢٠. دراسة جمالية في شعر الشريف الرضي، سميحة غنّام، مجلة جامعة دمشق، مج ٢١، العدد ٣+٤، ٢٠٠٥م.
٢١. بحث بعنوان «سنة وشيعة بين شوك المشهد ورد الذاكرة»، هاني فحص، من بحوث المؤتمر العام الرابع عشر لمؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، ٤-٧ أيلول، ٢٠٠٧م.
٢٢. الذريعة إلى أصول الشريعة، علي بن الحسين بن موسى، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠١٢م.
٢٣. رجال النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد النجاشي (ت ٤٥٠ هـ)، تحقيق موسى الشبيري الزنجاني، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة السابعة، ١٤٢٤م.

٢٤. شرح نهج البلاغة، عزّ الدين عبد الحميد بن هبة الله بن محمّد بن محمّد ابن أبي الحديد (ت ٦٥٦ هـ)، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي وشركاه، ١٩٦٥ م.
٢٥. صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، أبو العباس أحمد القلقشندي (ت ٨٢١ هـ)، القاهرة: دار الكتب الخديوية، طبع بالمطبعة الأميرية بالقاهرة، ١٩١٥ م.
٢٦. صحيح مسلم، مسلم بن الحسين بن الحجاج (ت ٢٦١ هـ)، المنصورة مصر: مكتبة الإيمان.
٢٧. الكامل في التاريخ، علي بن محمّد بن محمّد بن عبد الكريم الشيباني ابن الأثير (ت ٦٣٠ هـ)، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨ م.
٢٨. كتاب الناسخ والمنسوخ في كتاب الله تعالى، قتادة بن دعامة السدوسي (ت ١١٧ هـ)، تحقيق: حاتم صالح الضامن، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥ (مقدّمة المحقّق).
٢٩. لسان العرب، محمّد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور (ت ٧١١ هـ)، القاهرة: دار المعارف.
٣٠. لسان الميزان، أحمد بن علي العسقلاني ابن حجر (ت ٨٥٢ هـ)، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٧١ م.
٣١. المجدي في أنساب الطالبين، علي بن محمّد بن علي بن محمّد العلوي العمري (ت ٤٦٦ هـ)، تحقيق: أحمد المهدي الدامغاني، قم: الناشر مكتبة آية الله المرعشي العامّة، ١٤٢٢ هـ.
٣٢. معجم الأدباء، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي (ت ٥٢٦ هـ)، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٣٣. مفردات ألفاظ القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمّد الراغب الإصفهاني (ت ٤٢٥ هـ)، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دمشق: دار القلم، و بيروت: الدار الشامية، ١٩٩٦ م.
٣٤. المناهج الروائية عند الشريف المرتضى، وسام الخطّاوي، مؤسسة دار الحديث للطباعة و النشر.
٣٥. مناهج المفسّرين من النشأة إلى ما قبل العصر الحديث، رمضان يخلف، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، كُلية أصول الدين، ٢٠١٣ م.

٣٦. منهج التأويل في أمالي الشريف الرضي، انتظار خضير برهان القرشي، رسالة ماجستير مقدمة إلى مجلس كلية الفقه جامعة الكوفة، ٢٠٠٦م.
٣٧. منهج الشيخ أبي جعفر الطوسي في تفسير القرآن الكريم، كاسد ياسر الزيدي، بغداد: بيت الحكمة، ٢٠٠٤م.
٣٨. ميزان الاعتدال، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت: دار المعرفة للطباعة و النشر.
٣٩. الوجوه والنظائر في القرآن العظيم، مقاتل بن سلمان البلخي (ت ١٥٠هـ)، تحقيق: حاتم صالح الضامن، دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة و التراث بدبي، ٢٠٠٥م.

(٢)

المنهج العقلي في تفسير القرآن الكريم للشيخ الشريف المرتضى

الدكتور ثامر نعمة مصطفى^١

الملخص

يحاول الباحث في هذا المقال استكشاف المنطق العقلي عند الشريف المرتضى كمفسر كبير ذي علم غريز. يبدو لنا أن الشريف المرتضى ينطلق من ركانه العقلية في وضع منهج مشترك موحد بين القرآن الكريم والسنة الشريفة، فعندما يؤسس بنيانه على القواعد العقلية الواضحة، يعتبر القرآن الكريم أحد الأدلة التي تقوم سائر الأدلة في تشخيص الواقع؛ لأن العقل هو الحاكم غير المحكوم عليه، وفي ضوء العقل نستكشف معقولة سائر الأدلة ومشروعيتها؛ فإنه الدعامة الرئيسة في واقع التشريع الإسلامي. جدير بالذكر أن الشريف المرتضى لا يرى فرقاً أساسياً بين العقل والنصوص القرآنية التي نزلت بلسان العقل، فهو ينبّه على أنهما وجهان لحقيقة واحدة. من هذا المنطلق نرى الشريف المرتضى يعاضد الأدلة بعضها مع البعض الآخر، فيأتي بالحديث وبعضه بالقرآن والعقل، وهكذا بالعكس.

المقدمة

كانت لكتابات فقهاء الإمامية الاثني عشرية في فقه الشريعة الإسلامية أثر كبير في حفظ الدين من التلاعب والتغيير، وببركة جهودهم المتوالية في تفريع الفروع

١. معهد الفنون الجميلة في واسط.

و إرجاعها إلى الأصول الأصلية في القرآن الكريم و السنة المعصومية الشريفة، بقي هذا الدين الحنيف حياً في نفوس الناس، على الرغم من التغير الكبير الحادث في حياتهم على مر الأزمنة و العصور، و الذي صار سبباً في ظهور مسائل جديدة و استحداث حوادث و وقائع تحتاج إلى معرفة نظر الشارع المقدس فيها.

و قد هيا الله عز و جل في كل عصر من بهم يحفظ الدين و تدفع الشبهات و تحل المشكلات، في مختلف المسائل التي تعترض حياة الإنسان الفردية و الاجتماعية. و من بين هؤلاء علم الهدى السيد أبو القاسم علي بن الحسين، المعروف بـ «الشريف المرتضى»^(١)، من أعلام القرنين الرابع و الخامس الهجريين. و فضله أشهر من أن يذكر؛ فهو الفقيه المحقق و الأصولي المجدد، و الكلامي المتصلع، و الأديب الماهر، و المفسر المتبحر، صاحب المؤلفات الكثيرة و التصنيفات العديدة في أنواع الفنون و مختلف العلوم.

عدّ الشريف المرتضى^(٢) العقل: هو الركيزة الأساسية و المهمة في المنظومة المعرفية، بل جعله الحاكم الرئيسي في رفع النزاع بين الأدلة بجميع أطرافها (قرأناً و سنة)، و من أجل ذلك كلّه اخترنا عنوان بحثنا ليكون: «المنهج العقلي في تفسير القرآن الكريم للشريف المرتضى»^(٣).

اشتملت الدراسة على مقدّمة و مبحثين و خاتمة، فبعد المقدّمة تطرّقنا في المبحث الأول إلى الحديث عن المنهج العقلي للشريف المرتضى في تفسير القرآن الكريم، في حين شمل المبحث الثاني الكلام عن المنهج العقلي للشريف المرتضى في رفع التعارض بين القرآن و السنة.

اعتمدت الدراسة على مصادر أساسية و مراجع حديثة تراوحت بين الكتب التي عنيت بسيرة الشريف المرتضى^(٤) بصورة عامّة، و بين الكتب التي تطرّقت إلى مؤلفاته و رسائله، فضلاً عن كتب التاريخ العامّ و التراجم، و قد تمّ تثبيتها في قائمة خاصّة في نهاية البحث.

المبحث الأول: المنهج العقلي للشریف المرتضىؒ في تفسير القرآن الكريم

العقل لغةً: يُطلق على المنع والحبس. يقال: اعتقل الرجل؛ إذا حُبِسَ، ومرض فلان فاعتقل لسانه؛ إذا امتنع عن الكلام فلم يقدر عليه. ووجه تسمية العقل بهذا الاسم كونه يمنع صاحبه عن التورط في المهالك، ويحبسه عن ذميمة القول والفعل.^١ والفهم والبيان يُسمَّى عقلاً أيضاً؛ لأنه عن العقل كان، فيقول الرجل للرجل: أَعَقِلْتَ ما رأيت أو سمعت؟ فيقول: نعم؛ يعني: أُنِّي قد فهمت و تبَيَّنْتَ. و العرب إنما سمت الفهم عقلاً؛ لأنَّ ما فهمته فقد قَيَّدْتَه بعقلك وضبطته، فما سُمِّي العقل عقلاً إلاَّ لأنه يمسك ما علمه ويضبطه ويفهمه، فيقال: عقل الشيء؛ إذا فهمه، فهو عقول.^٢

و عقل الشيء، إذا علمه أو عَلِمَ صفاته، من حسن وقبح وكمال ونقصان، فأمسكها وأمكن أن يميِّز بين القبيح والحسن، والخير والشر. فالعقل خلاف الجاهل؛ يحبس نفسه ويمنعها عما يوبقها، ويردّها عن هواها، ويمسك ما يعلمه، و يميِّز بين ما ينفعه وما يضره في عاجله وآجله.^٣

و العقل عند الشریف المرتضىؒ هو الركيزة الأساسية والمهمّة في المنظومة المعرفية، بل جعله الحاكم الرئيسي في رفع التنازع بين الأدلّة بجميع أطرافها (قرآناً وسنة)؛ لأنه يعتقد أنَّ هذه الموهبة الإلهية إذا هُذِّبَت يمكن جعلها الدعامة الرئيسة في واقع التشريع الإلهي.

و يلتفت الشریف المرتضىؒ إلى أنَّ المأخوذ في أدلّة العقول هو الصراحة الواضحة التي لا مناص من العدول، فإذا احتمل الدليل العقلي الاحتمال والمجاز،

١. الصحاح، الجوهري، ج ٥، ص ١٧٦٩.

٢. القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ج ٤، ص ١٨.

٣. لسان العرب، ابن منظور، ج ١١، ص ٤٥٨-٤٥٩.

سقطت حجتيه عن الاعتبار، بل يتجاوز مرحلة الاحتمال و المجاز إلى مرحلة أدق، وهي وجوه التأويلات التي يمكن استكشافها من أدلة العقول.

و أدلة العقول لوحدها لا تتجارب مع حاجات الواقع، بل لها قيود و شروط من عدم الاحتمال، فإذا ارتضينا ذلك سوف نحصل على مفهوم و مناط كلي يتعاطف معنا على كل الأدلة، و يكون دليلاً و حاكماً تخضع له جميع المدارك الشرعية، و سوف نصرف كل ما ورد من ظاهره بخلاف الحق من كتاب و سنة، إلى ما يطابق الأدلة و يوافقها.^١

قال الشريف المرتضى رحمته الله: «أو ليس من مذهبكم أن الأخبار التي يخالف ظاهرها الأصول، و لا تطابق العقول لا يجب ردّها، و القطع على كذب روايتها إلا بعد أن لا يكون لها في اللغة مخرج و لا تأويل؟ و إن كان لها ذلك فباستكراه أو تعسف».^٢

و أوضح جلاء من هذا المتن ما قاله رحمته الله: «إذا ثبت بأدلة العقول التي لا يدخلها الاحتمال و المجاز و وجوه التأويلات، أن المعاصي لا تجوز على الأنبياء عليهم السلام، صرفنا كل ما ورد ظاهره بخلاف ذلك من كتاب أو سنة إلى ما يطابق الأدلة و يوافقها، كما نفعل مثل ذلك فيما يرد ظاهره مخالفاً لما يدل عليه القول من صفاته تعالى، و ما يجوز عليه أو لا يجوز».^٣

و قدّم لنا في ذلك عرضاً واضحاً من أدلة العقول، و هو ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ...﴾^٤، فقد قال: «هل يسوغ ما تأول

١. المناهج الروائية عند الشريف الرضي، الخطاوي، ص ٨٣.

٢. أمالي المرتضى (غرر الفوائد و درر القلائد)، ج ٢، ص ٢.

٣. نفس المصدر، ص ١٢٥.

٤. يوسف: ٢٤.

بعضهم هذه الآية عليه من أن يوسف عليه السلام عزم على المعصية وأرادها، وأنه جلس مجلس الرجل من المرأة، ثم انصرف عن ذلك بأن رأى صورة أبيه يعقوب عليه السلام عاضاً على إصبعه، متوعداً له على مواجهة المعصية، أو بأن نودّي له بالنهي والزجر في الحال على ما ورد به الحديث؟^١

وينقل الشريف المرتضى رحمته الله النص الثاني المتقدم الذي نقلناه قبل قليل لبني عليه الجواب، ثم يقول: «و لهذه الآية وجوه من التأويل، كل واحد منها يقتضي براءة نبي الله تعالى من العزم على الفاحشة وإرادة المعصية».^٢

و بعد أن ينقل الشريف المرتضى رحمته الله أجوبة عدة في تفسير الآية، يقول: «وإنما أنكرنا ما ادّعاه جهلة المفسرين ومخرّفو القصّاص، و قرفوا به نبي الله عليه السلام؛ لما في العقول من الأدلة على أن مثل ذلك لا يجوز على الأنبياء عليهم السلام، من حيث كان منفراً عنهم، وقادحاً في الغرض المجرى إليه بإرسالهم، والقصة تشهد بذلك؛ لأنه تعالى قال: ﴿... كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ﴾، ومن أكبر السوء والفحشاء العزم على الزنا، ثم الأخذ فيه، والشروع في مقدماته، وقوله أيضاً: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾^٣ يقتضي تنزيهه عن الهمم بالزنا والعزم عليه، و حكايته عن النسوة قولهن: ﴿خَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ﴾^٤، تدل أيضاً على براءته من القبيح.

و أما البرهان الذي رآه فيحتمل أن يكون لطفاً لطف الله له به في تلك الحال أو قبلها، اختار عنده الانصراف عن المعاصي، والتنزه عنها، ويحتمل أيضاً أن يكون البرهان دلالة الله تعالى له على تحريم ذلك عليه، وعلى أن من فعله يستحق

١. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ١٢٥.

٢. نفس المصدر.

٣. يوسف: ٢٤.

٤. يوسف: ٥١.

العقاب، ولا يكون البرهان ما ظنّه الجهال من رؤية صورة أبيه يعقوب عليه السلام متوعداً له، أو النداء له بالزجر والتخويف؛ لأن ذلك ينافي المحنة، وينقض الغرض بالتكليف، و يقتضي ألا يستحقّ على امتناعه و انزجاره مدحاً ولا ثواباً، وهذا سوء ثناء على الأنبياء، وإقدام على قرفهم بما لم يكن منهم»^١.

و نرى كذلك أنّ الشريف المرتضى عليه السلام يبرز قدرته العقلية في الحديث الذي روي عن النبي صلى الله عليه وآله: «إنّ قلوب بني آدم كلّها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء»^٢. فبعد أن ينقل النصّ الأول الذي نقلناه سلفاً و يذكر تأويلات عدّة لتخريج الخبر، يقول: «و يمكن أن يكون في الخبر وجه آخر على تسليم ما يقترحه المخالفون، من أنّ الإصبعين هما المخلوقتان من اللحم و الدم، استظهاراً في الحجّة وإقامة لها على كلّ وجه، و هو أنّه لا ينكر أن يكون القلب يشتمل عليه جسمان على شكل الإصبعين، يحركه الله تعالى بهما، و يقلّبه بالفعل فيهما، و يكون وجه تسميتهما بالأصابع من حيث كانا على شكلهما»^٣.

و الوجه في إضافتهما إلى الله تعالى «و إن كانت جميع أفعاله تضاف إليه بمعنى الملك و القدرة، أنّه لا يقدر على الفعل فيهما و تحريكهما منفردين ممّا جاورهما غيره تعالى، فقل: إنهما إصبعان له، من حيث اختصّ بالفعل فيهما على هذا الوجه؛ لأنّ غيره إنّما يقدر على تحريك القلب، و ما هو مجاور للقلب من الأعضاء بتحريك جملة الجسم، و لا يقدر على تحريكه و تصريفه منفرداً ممّا يجاوره غيره تعالى، فمن أين للمبطلين المتأولين هذه الأخبار بأهوائهم و ضعف آرائهم:

١. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ١٢٩.

٢. مسند ابن حنبل، ج ٦، ص ٢٥٠ - ٢٥١؛ و أخرجه مسلم، كتاب القدر، باب تصريف الله تعالى

القلوب كيف شاء، رقم ٢٦٥٤؛ فتح الباري، ابن حجر، ج ١٣، ص ٣٩٨.

٣. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٣٢١.

أَنَّ الأصابع هاهنا إذا كانت لحمًا و دماً فهي جوارح لله تعالى؟! و ما هذا الوجه الذي ذكرناه ببعيد، و على المتأول أن يورد كل ما يحتمله الكلام ممَّا لا تدفعه حجة، و إن ترتَّب بعضه على بعض في القوة و الوضوح.^١

و في موضع آخر أضاف الشريف المرتضى رحمته ما للعقل دور في بيان المقصود من الحديث الشريف المذكور آنفاً: «ما من قلب آدمي إلَّا و هو بين إصبعين من أصابع الله تعالى، فإذا شاء أن يثبتته ثبتته، و إذا شاء أن يقلِّبه قلبه»، فأجاب: «قلنا: إنَّ لمن تكلم في تأويل هذه الأخبار و لم يدفعها لمنافاتها لأدلة العقول، أن يقول: إنَّ الإصبع في كلام العرب و إن كانت هي الجارحة المخصوصة، فهي أيضاً الأثر الحسن، يقال: لفلان على ماله و إبله إصبع حسنة؛ أي قيام و أثر حسن، قال الراعي و اسمه عبيد الله بن الحصين و يكنى بأبي جندل، يصف راعياً حسن القيام على إبله: مجدداً و جوداً و يدأ و إصبعا، فإنَّ الإصبع في كل ما أوردناه المراد به الأثر الحسن و النعمة، فيكون المعنى: ما من آدمي إلَّا و قلبه بين نعمتين لله تعالى جليلتين.

فإن قيل: فما معنى تثنية النعمتين و نِعَم الله تعالى على عباده لا تحصى كثرة؟ قلنا: يحتمل أن يكون الوجه في ذلك نعم الدنيا و نعم الآخرة، و ثنائهما لأنَّهما كالجنسين أو النوعين، و إن كان كل قبيل منهما في نفسه ذا عدد كثير.^٢

و قد أيد المناوي (ت بعد ١١٣٨ هـ) ما قاله الشريف المرتضى رحمته في توضيح مفهوم الحديث: «إنَّ القلوب بين أصبعين من أصابع الله يُقلِّبها كيف يشاء»، قال: «بين إصبعين دون الجمع، إشارة إلى أنَّ الإصبعين هما ظهور القدرة الربانية بمظهري الخير و الشر في قلب العبد»، لا أنَّ لله جارحة (تعالى عن ذلك).

١. نفس المصدر، ص ٣٢٢.

٢. تنزيه الأنبياء و الأئمة عليهم السلام، الشريف المرتضى، ص ١٧٤ - ١٧٥.

و عبّر بالأصبعين دون اليدين؛ لأنّ أسرع التقليب ما قلبته الأصابع؛ لصغر حجمها، فحركتها أسرع من حركة اليد و غيرها، فلمّا كان تقليب الله قلوب عباده أسرع شيء، خاطب الرسول المصطفى ﷺ العرب بما تعقل، و لم يقل إلّا ليفهم، و بمعرفة المتشابه يتميّز الفاضل من المفضول، و العالم من المتعلّم، و الحكيم من المتعجرف، و من آمن بالأخبار على ما جاءت به حيث ألبس عليه معرفتها، لا تجب عليه أن يردها ردّ منكّر لها، بل يؤمن و يسلم و يكليها إلى الله، و ردّ متشابه التنزيل و السنّة طريق هين يستوي فيه العالم و الجاهل، و السفه و العاقل، و إنّما يظهر الفضل بالبحث و استخراج الحكمة و الحمل على ما يوافق الأصول و العقول»^١.

نستنتج ممّا تقدّم أنّ المنهج العقلي الذي اتّبعه الشريف المرتضى ﷺ في تفسير القرآن الكريم و السنّة الشريفة، قد صحّح الكثير من المغالطات التي وقع فيها علماء التفسير و المحدثين الذين عاشوا قبله، و كذلك العلماء الذين جاؤوا من بعده ممّن أخذوا بظواهر الآيات القرآنية و السنّة النبوية الشريفة.

المبحث الثاني: المنهج العقلي للشريف المرتضى في رفع التعارض بين القرآن و السنّة

المعطيات و المشتركات بين القرآن الكريم و السنّة الشريفة كثيرة، و يعضد بعضها البعض الآخر في إنارة الواقع، و تقوية السبيل في توضيح و تركيز المفاهيم الإسلامية الصحيحة.

و قد يبدو التضادّ بين القرآن الكريم و السنّة الشريفة نتيجة عدم تصوّر صحيح للمسألة، أو عدم معرفة واضحة لأحد طرفي التضادّ و النزاع، و من هذا سوف

١. فيض القدير، المناوي، ج ٢، ص ١٣٥.

تلوح علامات الاستغراب في رؤية الأدلة من دون تحقيق و تمحيص، وهذا شيء متعارف في عرف الشريعة المقدسة إذا لم يعمل النظر إلى المخصّصات و العمومات، و لكن بنظرة دقيقة ترتفع هذه الإشكالات و يمكن التغلب عليها.^١ اعتقد الشريف المرتضى رحمته الله أن الأدلة العقلية الواضحة التي لا يدخلها الاحتمال و لا الاتساع و المجاز، لابد أن يصرف ما ظاهره بخلاف هذه الأدلة إلى ما يطابقها. و من هذا المنطلق نرى تأويل الخبر الذي روي عن النبي صلى الله عليه وآله: «إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ الْحَيِّ عَلَيْهِ»، و في رواية أخرى: «إِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ فِي قَبْرِه بِالنِّبَاحَةِ عَلَيْهِ»^٢. و هكذا روايات أخرى بهذين المضمونين.

و المشكلة في هذه الروايات عندما رأينا تعارضها مع صريح الآيات مثل قوله تعالى: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى»^٣، فإن قبح مؤاخذه أحد بذنب غيره يدل عليه صريح النص العقلي.^٤

و يؤسس الشريف المرتضى رحمته الله قاعدته العقلية المعروفة، و هي: أن المرجع الأول و الأخير في المعرفة الدينية أدلة العقول، و قال في ذلك: «إِنَّا إِذَا كُنَّا قَدْ عَلِمْنَا بِأَدْلَةِ الْعَقْلِ الَّتِي لَا يَدْخُلُهَا الْإِحْتِمَالُ وَ الْإِتْسَاعُ وَ الْمَجَازُ، قَبِحَ مُوَاخَذَةُ أَحَدٍ بِذَنْبٍ غَيْرِهِ، وَ عَلِمْنَا أَيْضاً ذَلِكَ بِأَدْلَةِ السَّمْعِ، مِثْلَ قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى»، فَلَا بُدَّ أَنْ نَصْرِفَ مَا ظَاهَرَهُ بِخِلَافِ هَذِهِ الْأَدْلَةِ إِلَى مَا يَطَابِقُهَا»^٥. ثم يشرع

١. المناهج الروائية عند الشريف الرضي، الخطاوي، ص ٨٨.

٢. أخرجه البخاري في كتاب الجنائز: باب البكاء عند المريض، ج ٣، ص ٥٢٧، برقم: ١٣٠٤؛ و أخرجه مسلم في كتاب الجنائز: باب البكاء على الميت، ج ٢، ص ٦٣٦، برقم: ٩٢٤.

٣. الأنعام: ١٦٤.

٤. المناهج الروائية عند الشريف الرضي، الخطاوي، ص ٨٦.

٥. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٣٤٠.

الشريف المرتضى بتوجيه هذه الأخبار بما يطابق الأدلة العقلية الواضحة التي لا غبار عليها.

و مما تقدّم يمكن القول استحالة الجمع بين مدلول الحديث و مدلول الآية الكريمة، و ذلك أنّ الحديث ينهى عن البكاء على الموتى، و هو أمر يخالف فعل النبي حين دمعت عيناه و كثّر بكاءه على ولده إبراهيم حين مات، حتّى قال ﷺ: «إِنَّ الْعَيْنَ لَتَدْمَعُ وَالْقَلْبَ لَيَحْزَنُ، وَ لَا نَقُولُ إِلَّا مَا يَرْضَى رَبَّنَا، وَ إِنَّا بِكَ يَا إِبْرَاهِيمَ لَمَحْزُونُونَ»^١.

و يمكن القول: إنّ المراد من إنّ الميّت الذي يُعَذَّبُ ببكاء أهله عليه، هو من أوصى بالنياح عليه بعد موته، أو كانت هذه سنّته، فيستحقّ العذاب بما أوصى به.^٢ إنّ الذين يجمعون بين مدلول الحديث و مدلول الآية إنّما يرمون من وراء ذلك إلى تشكيك المسلمين في السنّة المطهّرة بإيهامهم بوجود تعارض بين القرآن و السنّة الصحيحة.^٣

و لا يصحّ الاعتقاد بوجود تعارض بين نصوص القرآن الكريم و السنّة الصحيحة؛ نظراً لوحدة المصدر، فكلاهما من عند الله، كما أنّه لا يمكن أن يتعارض كلام رسول الله ﷺ مع كتاب الله أبداً، و هو المبيّن عن الله وحيّه.^٤

و في هذا المجال نرى الشريف المرتضى ﷺ ينطلق من ركائزه العقلية في وضع منهج مشترك موحد بين القرآن الكريم و السنّة الشريفة. فعندما أسّس بنيانه على القواعد العقلية الواضحة، اعتبر القرآن الكريم أحد الأدلة الواضحة التي تقوم سائر

١. صحيح البخاري، ج ٢، ص ١٠٥، رقم ١٢٤١، كتاب الجنائز: باب قول النبي ﷺ: «إِنَّا بِكَ لَمَحْزُونُونَ».

٢. دور السنّة في إعادة بناء الأُمّة، جواد موسى، ص ١١٧.

٣. تحرير علوم الحديث، عبد الله الجديع، ص ٩٤.

٤. مختلف الحديث بين الفقهاء و المحدثين، نافذ حسني، ص ١٣٣.

الأدلة عليها في تشخيص الواقع.

و من ذلك نرى أنه يعاضد الأدلة بعضها مع البعض الآخر، فيأتي بالحديث و يعضده بالقرآن و هكذا بالعكس، و هذا إذا دلّ على شيء فإنما يدلّ على المعطيات المشتركة بين القرآن الكريم و السنّة الشريفة.

الخاتمة

في ختام دراستنا المعنونة «المنهج العقلي في تفسير القرآن الكريم للشريف المرتضى»، لابدّ من تسجيل أهمّ النتائج التي توصّلنا إليها. إذ أوضحت لنا الدراسة بعض الحقائق، منها:

أنّ الشريف المرتضى انطلق من ركائزه العقلية في وضع منهج مشترك موحد بين القرآن الكريم و السنّة الشريفة، فعندما أسّس بنيانه على القواعد العقلية الواضحة، اعتبر القرآن الكريم أحد الأدلة الواضحة التي تقوم سائر الأدلة عليها في تشخيص الواقع، و ذلك أنه اعتبر العقل الركيزة الأساسية في المنظومة المعرفية، بل هو الحاكم في رفع التنازع بين الأدلة بجميع أطرافها (قرآناً و سنّة)؛ لأنّه الدعامة الرئيسة في واقع التشريع الإسلامي.

و قد يبدو التعارض واضحاً في بعض الأدلة الشرعية، كما هو كثير بين القرآن الكريم و السنّة الشريفة؛ و ذلك لعدم تصوّر صحيح للمسألة، و عدم معرفة واضحة لأحد طرفي التضادّ و النزاع، و هنا لابدّ من الاحتفاظ بظاهر الأدلة التي يمكن من خلالها تصحيح الواقع و رفع التناقض.

كما نبّه الشريف المرتضى على أنّ السنّة الشريفة الواضحة هي بمثابة البرهان العقلي، كما كان القرآن الكريم البرهان العقلي.

و من ذلك نرى أنّ الشريف المرتضى يعاضد الأدلة بعضها مع البعض الآخر، فيأتي بالحديث و يعضده بالقرآن، و هكذا بالعكس، و هذا إذا دلّ على شيء فإنما

يدلّ على المعطيات المشتركة بين القرآن الكريم و السنة الشريفة، وأنّ حدود القرآن و السنة واحدة، فأحدهما يدلّ على الآخر، فالعطاء واحد و الأحكام واحدة. و بهذه الأمور الصريحة و ما شابهها هي المنهج الذي أتبعه الشريف المرتضى رحمته الله في الاشتراك العلمي بين القرآن الكريم و السنة الشريفة، و يمكن من خلاله أن نخرج بنتائج موحّدة.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. أعيان الشيعة، السيّد محسن الأمين العاملي، تحقيق و تخريج: حسن الأمين، بيروت: دار التعارف، الطبعة الخامسة، ١٩٨٣م.
٢. أمالي السيّد المرتضى (غرر الفرائد و درر القلائد)، علم الهدى علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى (٤٣٦هـ)، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار إحياء الكتب العربيّة، د.ت.
٣. الانتصار، علم الهدى علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى (٤٣٦هـ) تحقيق و نشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٥هـ.
٤. إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب و الفنون، إسماعيل باشا بن محمّد البغدادي، (ت ١٣٣٩هـ)، تحقيق: محمّد شرف الدين، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
٥. البداية و النهاية، عماد الدين إسماعيل بن عمر ابن كثير (ت ٧٧٤هـ)، تحقيق: علي شيري، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨م.
٦. بغية الطلب في تاريخ حلب، كمال الدين عمر بن أحمد ابن العديم (ت ٦٦٠هـ)، تحقيق: سهيل زكّار، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨م.
٧. بغية الوعاة في طبقات اللغويين و النحاة، جلال الدين بن عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١١هـ)، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٦م.
٨. تاريخ ابن الوردي، عمر بن مظفر ابن الوردي (ت ٧٤٩هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦م.
٩. تاريخ الخلفاء، جلال الدين بن عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١١هـ)، تحقيق: محمّد أحمد عيسى، القاهرة: دار الغد الجديد، ٢٠٠٧م.
١٠. تاريخ بغداد، أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ)، بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.
١١. تحرير علوم الحديث، عبد الله يوسف الجديد، بيروت: مؤسّسة الريان، ٢٠٠٧م.

١٢. التنبيه والإشراف، علي بن الحسين بن علي المسعودي (ت ٣٤٦هـ)، بيروت: دار صعب، د. ت.
١٣. تنزيه الأنبياء والأئمة عليهم السلام، علم الهدى علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى (٤٣٦هـ)، قم: منشورات الشريف الرضي، د. ت.
١٤. دور السنة في إعادة بناء الأمة، جواد موسى محمد عفانة، الأردن: المطابع التعاونية، ١٩٩٩م.
١٥. رسائل الشريف المرتضى، علم الهدى علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى (٤٣٦هـ) تقديم: السيد أحمد الحسيني، إعداد: السيد مهدي الرجائي، قم: دار القرآن الكريم، ١٤٠٥هـ.
١٦. روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات، محمد باقر الموسوي الإصفهاني الخوانساري (ت ١٣١٣هـ)، الكويت: الطبعة الثانية، ١٣٦٧هـ.
١٧. سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط و محمد العرقسوسي، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة، ١٤١٣م.
١٨. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، أبو فلاح عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.
١٩. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور، بيروت: الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ.
٢٠. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ)، بيروت: دار الفكر للطباعة، ١٩٨١م.
٢١. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج مسلم (ت ٢٦١هـ)، بيروت: دار الفكر، د. ت.
٢٢. طبقات الشافعية، أبو بكر بن أحمد بن محمد ابن قاضي شعبة (ت ٨٥١هـ)، تحقيق: عبد العليم خان، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٧م.
٢٣. طبقات الشافعية الكبرى، عبد الوهاب بن علي السبكي (ت ٧٧١هـ)، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، الجزيرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.
٢٤. العقد الفريد، أحمد بن محمد بن عبد ربه (ت ٣٢٨هـ)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، ١٩٨٩م.

٢٥. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، د.ت.
٢٦. الفهرست، محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهه، ١٩٩٧م.
٢٧. فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، محمد بن عبد الرؤوف المناوي (ت ١٠٣١هـ)، بيروت: ١٩٩٠م.
٢٨. القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت ٨١٧هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م.
٢٩. الكنى والألقاب، عباس بن محمد رضا القمي، تهران: مكتبة الصدر، د.ت.
٣٠. لسان العرب، محمد بن مكرم المصري ابن منظور (ت ٧١١هـ)، بيروت: دار صادر، د.ت.
٣١. مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين، نافذ حسين حماد، دمشق: دار النوادر، ٢٠٠٧م.
٣٢. مسند أحمد، أحمد بن محمد الشيباني ابن حنبل (ت ٢٤١هـ)، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، بيروت: دار الفكر.
٣٣. معجم الأدباء، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي (ت ٦٢٦هـ)، الطبعة الثالثة، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٠م.
٣٤. المناهج الروائية عند الشريف الرضي، وسام الخطاوي، قم: دار الحديث للطباعة والنشر.
٣٥. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، دراسة وتحقيق: محمد ومصطفى عبد القادر عطا، مراجعة: نعيم زرزور، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
٣٦. الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت ٧٦٤هـ)، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، بيروت: دار إحياء التراث، ٢٠٠٠م.
٣٧. يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، عبد الملك النيسابوري الشعالي (ت ٤٢٩هـ)، تحقيق: مفيد محمد، بيروت: ١٩٨٣م.



أسس النقد التفسيري عند الشريف المرتضى

دراسة تحليلية

البامثة مروة عبد الله ميري^١

البامثة سيراوان عبد الزهرة الجنابي^٢

الملخص

بعد التأمل الاستكشافي لاستظهار المنطق النقدي عند الشريف المرتضى لأجل حل الإشكاليات التفسيرية في نطاق النص القرآني، توصل الباحث إلى جملة من الثمرات العلمية ونتاجات المعرفية، منها أن الشريف المرتضى يحاول أن يؤسس النقد التفسيري على قواعد و مبادئ منها تفسير القرآن بالقرآن، و توظيف الدلالة النحوية لفهم بعض الغموض التي يواجهها المفسرون، إضافة إلى توظيف منطقيات البلاغة العربية و أسس البيان الخطابي. و بهذا انتهى الباحث إلى أن الشريف المرتضى كان على دراية عالية و فهم عميق بمستويات الفن الخطابي و جمالياته التركيبية، و استخدمها في رفع غموض الآيات و حل الشبه و الشكوك التي استصعب على المفسرين حلها.

١. جامعة الكوفة.

٢. جامعة الكوفة.

[التمهيد]

إذا كان التفسير هو الإجراء الأدائي الذي يُمارَس بلحاظ مجموعة من الضوابط التأسيسية و جملة من الأسس الضابطة لاستحصال المبتغى الدلالي الأوفى للنص القرآني، فإنه يمكن أن يقال أن المسار الأدائي الذي يسعى مُقارِبُهُ إلى فهم مَكْمَن الإعجاز المضموني في النص المقدس، لايسير - وإن كان مُقَيَّدًا بمنظومات نظيرية - على خُطًى واحدة لينتهي إلى نتيجة مُوَحَّدة بالمحصلة النهائية؛ ذلك بأن المنطلقات التفسيرية للنص الواحد قد تتباين من قارئ للنص إلى آخر يقرأ النص نفسه، فقد تتقارب المحصلة الدلالية لهما وقد تتباعد، ويحدث أحياناً أن تتباين تناقضاً و تقاطعاً. من هنا كان لابد من وجود مَخْرَج توثيقي يُسْتَدُّ إليه و يُرَكَّن له من أجل استظهار المنطق المضموني الأصح من النص موضع النظر و الاختلاف أو الخلاف أحياناً.

من هنا ظهر ما يُسَمَّى بـ «النقد التفسيري»؛ و هو عملية قراءة المعطيات التفسيرية للنص الواحد بحيثية «التضعيف و الترجيح» أو «المناقضة و التأسيس»، و ذلك على وفق قُوَّة المنطق و راحة المنطلق و متانة الدليل و صلابة السند؛ ذلك بأن التراث التفسيري بلحاظ الوافد و المتراكم، لايسلم من مؤاخذات أو منافذ تسمح للقارئ أو المتلقي بالولوج منها إليه؛ لإغلاقها أو لإحالتها على نطاق الصواب و الرؤيا الأوفق، أو بتعبير أدق: إحالتها على ميدان الأوفق رؤيةً و الأجود إدلاءً.

و تأسيساً على هذا المنطلق، شاعت في بطون المدونات التفسيرية جملة من الممارسات القرائية غير الصحيحة على المتن القرآني، فتارة يحدث الأمرُ عرضاً، و أخرى يجري تلميحاً، و تارة ثالثة يقع صراحةً و تشخيصاً؛ إذ لا نحسب أن ثمة مدونةً تفسيرياً يخلو من نقد، سواء أكان النقد له أم عليه.

نقول: إذا كان هذا المنظور التمهيدي لدلالة النص أمراً لا غرابة فيه لشيوخه

في نتائج العقل التفسيري، فإنه يمكن أن نقول: إن هذا النمط من الممارسة القرآنية للنص القرآني قد وظّفه الشريف المرتضى بصورة جلية في نطاق نتاجاته العلمية؛ ذلك بأن الشريف الرضي قد عُرف عقائدياً من خلال مدوّنه تنزيه الأنبياء، و شاع لغوياً و أدبياً في مدوّنه أمالي المرتضى، بيد أنه لم يؤثر عنه بأنه كان مُفسراً، أو أنه كان يمارس عملية تصحيح الفهم المخطوء الذي يقع في نطاق الآية القرآنية، ممّا يدعو إلى وقوع المتلقّي في ضبابية الدلالية الموهومة بدلاً من أن يصل إلى برّ الأمان المضموني النقي الذي يُنجيه من البقاء في حيز التوهم التفسيري غير السديد.

من هنا يمكن أن نقول بأنه إذا كان التراث العلمي و النتاج المعرفي الثري الذي يكمن في تنزيه الأنبياء و أمالي المرتضى يقرّر أنّ المرتضى على أنّه عقائدي أو لغوي أو أدبي، فإنه يمكن القول بإمكان قراءة المرتضى بهوية جديدة، ألا وهي هوية «الناقد التفسيري» الذي لا يتوقّف في فهمه للنصّ القرآني على مستوى ظاهر النصّ، بل يعمل على الغوص فيه لاستنطاق ماهية الأصل التي تبتغيها السماء بناءً و نسيجاً و صياغةً من ذلك النصّ؛ ذلك بأنّ المرتضى في نقده التفسيري للفهم المخطوء للمتلقّي، لا يعمل على استبيان الدلالة الأصحّ و الأوفى للنصّ المعجز، بل يعمل من جهة أخرى على استظهار مكونات النصّ المعجز بأسره.

وتأسيساً على هذه القراءة الجديدة لهوية الشريف المرتضى العلمية، يمكن القول بأنّ كلّ قارئ للنصّ القرآني بغاية تفسيره، له أن يخوض في نطاقات النصّ دلاليّاً على وفق حاكمية المُقرّرات الضابطة لقراءة النصّ القرآني، فيصل إلى معنى ما يراه راجحاً من منظوره.

إلا إن هذا الناتج الدلالي مهما كانت قوّة استدلاله، فإنه قابل للمناقشة و الترجيح

عليه اعتماداً على قوة المُستدلّ به، إذ يدخل الحوارُ التفسيري حيزَ الصراع الاستدلالي، فيتغلب الرأي الذي هو أحكم استدلالاً وأقوى حُجّةً من غيره، حتّى يصل المفسّر بالنصّ إلى أنقى دلالة، و لن تتحقّق سمة النقاء الدلالي في النصّ القرآني ما لم تدخل الآراء التفسيرية مجال الأخذ والردّ و تلج نطاق الترجيح و الغلبة، فيقع المخاض و تتلاحق عصارات العقول لتُجلى الدلالة و تصاغ بحثية اقناعية غاية في القوة و الاستدلال.

من هنا يكون للرأي التفسيري الأقلّ رجاحةً أثر فاعل في إيصال الناقد التفسيري إلى الدلالة الأكثر رجاحةً، ذلك بأنّ الرأي الأول يمثل دور المثير للناقد، و لولاه لما استطاع الأخير التوصل إلى معنى يعدّ أغلب من دلالة صاحبه استدلالاً. بهذا كان للمعنى فضل القدح و للناقد فضيلة التأسيس الدلالي الجديد، و سابقة تنقية السائد المعرفي في مضمار تفسير النصّ، فليس كلّ سائد راجحاً، و ليس كلّ راجحٍ يسود.

و عليه تأسست فرضية هذا الجهد العقلي على بيان الأسس و الحثيات التي استعملها الشريف المرتضى في هذا المنطلق من البيان القرآني، مع بيان داعي استعمال هذه الأسس و مآلات ذلك بالاحتمية. من هنا سينطلق هذا المسعى البحثي للإجابة عن هذه الفرضيات باعتماد مصاديق بيانية اتّبع فيها الشريف المرتضى هذا النمط من أنماط قراءة النصّ بياناً على وفق غاية كامنة في طبيعة هذه الممارسة الاستكشافية، و ذلك مقارنةً للوصول إلى قناعات مرضية تنير لنا الطريق تجاه فهم خاصّ أو توجه موضوعي معيّن في هذا النمط من أنماط التفسير القرآني عموماً، و بناءً عليه سيعمد البحث إلى التحقق من فرضياته ركوناً إلى إثبات الفرضية النظرية بالواقع التطبيقي تجسيداً.

الأساس الأول: النقد التفسيري بمنهج بيان القرآن بالقرآن

إذا كان الخطاب القرآني هو معجزة السماء التي تتجلى فيها أبدع مستويات الخطاب الكلامي و أبرع بنائيات الفن اللغوي، فإنه من الواجب - و بناءً على هذا اللحاظ - أن يُبنى على عامل التكامل الدلالي و التوحد المضموني و الترابط الأجزائي بين سورة عموماً و آياته خصوصاً، و مفرداته ضمن الآية الواحدة على وجه الأخص؛ ذلك بأنَّ عنصر التكامل في الخطاب - سواء أكان الخطاب إلهياً أم بشرياً - هو المنطلق الأساس و المنطق الأصل في تنقية الدلالة، و بناءً تقنياً بلوغاً إلى المتلقي، و لما كان الإعجاز يمثل جوهر القرآن، كان التكامل في التعبير المقدس أساساً لذلك الإعجاز، فالنص يأخذ بعضه ببعض و يشد بعضه هذا إلى بعضه الآخر، حتّى يغدو صورةً جماليةً غاية في الدقة و الروعة؛ إذ نلاحظ أنّ بداية السورة مرتبطة بنهايتها، محوراً و موضوعاً و خطاباً، بل نجد أنّ نهاية السورة لها صلة بمفتتح السورة التي تليها.

أما نسق النصوص القرآنية داخل السورة الواحدة، فهو ظاهر لكل ذي نظر و تأمل، فالآيات تتكامل معاً مضمونياً و بنائياً في السياق العام للسورة الواحدة، حتّى لكأنّك تشعر بأنّ السورة تتحدّث عن موضوع واحد.

من هنا ظهر ما يُسمّى بـ«منهج تفسير القرآن بالقرآن»؛ و هو عملية عرض ما أبهم في النصّ القرآني على نصّ قرآني آخر؛ لورود بيان النصّ الأول و إيضاحه في ذلك النصّ الآخر، بغضّ النظر عن درجة إبهام النصّ الأول و طبيعته، فما زال النصّ الآخر كاشفاً للأوّل، فهو تفسيرٌ له، فقد ترد لفظة غامضة الدلالة - سواء أكانت عامّة أم مطلقة أو مجعلة - في موضع من آية قرآنية، و يرد لها بيان و كشف في موضع آخر من آية قرآنية أخرى، و بإجراء عملية عرض المبهم على الواضح

يتحقق منهج تفسير القرآن بالقرآن.^١

و الأظهر أن هذا المنهج كان يمثل إحدى الركائز الأساسية التي كان يعتمد عليها الشريف المرتضى في قراءته للنص القرآني بغاية نقد الفهم المخطوء لها، وما يدل على ذلك هو اعتماده هذا الأساس في بيان من اتهم موسى ﷺ بالنسيان، وذلك تحديداً في قوله تعالى مخاطباً الخضر: ﴿قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُزْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا﴾.^٢

ذلك بأن القول بالنسيان لا يمكن أن يجري على النبي موسى ﷺ مطلقاً؛ لأن القول بإمكان سريان النسيان على موسى يؤول إلى القول بإمكانية وقوعه في الخطأ بداعي ذلك النسيان. من هنا امتنع عقلاً القول بذلك، بيد أن العقل وحده لا يكفي لدرء إشكالية القول بنسيان موسى في الآية الكريمة، لذا احتج إلى دليل مساند لذلك؛ لأن الخطاب في الآية الكريمة صريح بالقطع بأن موسى قد وقع منه النسيان، بيد أن توظيف منحى بياني آخر من وجهة نظر أخرى، قد يحيل الأمر على غير ما يُظنّ و يغيّر المعادلة المضمونية إلى الضد؛ ذلك بأن ثمة مستنداً نصياً قد تنبّه له الشريف المرتضى في الآية الكريمة، يعدّ ناقداً لمقولة من يرى دلالة الفعل «نَسِيتُ» على النسيان الحقيقي، و مثبتاً بالدليل القاطع لعدم نسيان موسى أبداً؛ إذ وظّف الشريف نهج تفسير القرآن بالقرآن لبيان منطقية الدلالة التي يقول بها؛ إذ قرّر المرتضى إلى أن الفعل «نَسِيتُ» الصادر من موسى ﷺ في قوله تعالى: ﴿قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُزْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا﴾؛ يعني الترك المتمم، و ليس النسيان القسري الذي يغلب على الإنسان، إذ يقول: «أراد: لا تؤاخذني بما

١. انظر: مناهج تفسير النص القرآني؛ دراسة في النظرية و التطبيق، سيروان عبد الزهره الجناي،

ص ١٣٩ - ١٤٠.

٢. الكهف: ٧٣.

تركت، و يجري ذلك مجرى قوله تعالى: «وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ قَنُوسِي»^١؛ أي ترك.^٢

وقد روي هذا الوجه عن ابن عباس عن أبي بن كعب عن رسول الله ﷺ، قال: وقال موسى: «لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ»، يقول: بما تركت من عهدك»^٣.

فالمراد من النسيان هو معنى الترك، وهو الأرجح، و دليل ذلك شيوعه استعمال هذا الفعل دلاليًا في النص القرآني؛ إذ استدلل الشريف بأية أخرى لإثبات أن فعل النسيان لا ينصرف بالضرورة إلى فقدان تذكر الشيء مطلقاً، بل قد يدل على الترك، ذلك بأن فعل النسيان المنسوب إلى آدم ﷺ في قوله تعالى: «وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ قَنُوسِي»، إنما يدل على معنى الترك؛ فالمراد أن آدم «ترك ما وُصِيَ به من الاحتراز عن الشجرة»^٤.

يقول الثعلبي: «قَنُوسِي: فترك الأمر والعهد، نظيره قوله: «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ»^٥؛ أي تركوا أمر الله فتركهم الله في النار، هذا قول أكثر المفسرين»^٦. من هنا يمكن أن نؤسس على مقالة المرتضى بأن موسى بدا كأنه نسي بسؤاله، ولكنه لم ينس؛ لأن موسى في حقيقة الأمر لم ينس مطلقاً، فسؤاله لا يظهره وكأنه

١. طه: ١١٥.

٢. انظر: معالم التنزيل، البغوي، ج ١، ص ٢٩٧؛ التحرير والتنوير، ج ١٦، ص ٣١٩.

٣. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ١٢١.

٤. تفسير البضاوي، ج ١، ص ٧٢؛ وانظر: الكشف، الزمخشري، ج ٣، ص ٩١. ولا بد هاهنا من القول بأن هذا الترك لا يقتضي القول بالمعصية ونزوع العصمة من آدم؛ ذلك بأن الله تعالى حينما حذره من الشجرة لم يكن آدم ﷺ في نطاق التكليف الرسالي بعد، فلا عصمة والحال هذه من دون تكليف سابق.

٥. التوبة: ٦٧.

٦. الكشف والبيان، الثعلبي، ج ٦، ص ٢٦٣.

قد نسي ما عاهد الخضر عليه، فضلاً عن أن الخضر نفسه لم يفهم من موسى بأنه قد نسي أو أن حاله يشبه من نسي؛ لأن الخضر كان مُدركاً تمام الإدراك بأن موسى لا ينسى، ولهذا سَوَّغ الخضر لموسى ابتداء سؤاله بقوله: ﴿وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾، ذلك بأن الخضر يعلم بأن موسى لم يصبر على ما سيراها منه قط، و عليه قال له موسى: لا تؤاخذني بما تركت من عهدك معي من أنني لا أسأل، وإنما سألت لأنني ابتغي منك أن أفهم ما الذي يجري على وجه الحقيقة التفصيلية.

من هنا نفهم بأن وصية الخضر لموسى كانت اعترافاً من الخضر بعدم نسيان موسى، فقله تعالى على لسان الخضر نفسه: ﴿قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ * وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا * قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا * قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا^١، دليل على أن الخضر ﷺ كان يعلم بأن موسى لا يستطيع الصبر، لهذا أوصاه به، و دليل عدم صبر موسى على عدم السؤال، هو أنه لا يستطيع السكوت على شيء لا يعرف سببه، و الغاية منه و المنطلق الذي صدر لأجله هذا الفعل؛ و ذلك بدليل قول الله تعالى على لسان الخضر: ﴿وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾، فهذا ليس سؤالاً حقيقياً بأداة الاستفهام «كيف»، بل هو سؤال إنكارى؛ إذ أُحيلت العبارة من السؤال الاستفهامي إلى الإخبار المنفي؛ فالمقصود «إِنَّكَ لَا تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا».

و هذا اعتراف من الخضر على أن موسى لم ينس حينما سأله عن سر أفعاله، بل كان سبب السؤال هو عدم معرفته بالسبب و العلة لا أكثر، و هذا يُعزِّز القول بأن دلالة الفعل «نسيْتُ» في النص يمكن أن تنصرف إلى معنى «الترك» - كما ذهب الشريف المرتضى - لا إلى معنى الغفلة و السهو.

لذا لا نسيان ولا حالة تشبه النسيان البتة؛ لأن دلالة الفعل «نسييت» الصادرة من موسى، تعني أنني تركت العهد الذين بيننا من أن لا أسألك في شيء، وهذا ترك متعمد مبني على أساس حب موسى لمعرفة ما يحدث، فحرص موسى الشديد على معرفة السبب والداعي وراء خرق السفينة و قتل الغلام وإقامة الجدار بلا ثمن^١، كان هو الدافع الملح وراء إعادة سؤاله المرة تلو الأخرى، وهذا ليس خطيئة، وإنما هو شغف للبحث وراء كشف الحقيقة؛ لأنه رأى من الخضر أموراً - ظاهرها - غاية في التناقض والمخالفة لقوانين السماء من جهة، وقمة في المناهضة للمنطق العقلي من جهة أخرى، وبهذا فهو ليس نسياناً أو شيئاً شبيهاً بالنسيان أبداً، كما قرّر ذلك الشريف المرتضى بالدليل القرآني الحاسم.

الأساس الثاني: النقد التفسيري بالمنطق اللغوي

إذا كان النص القرآني نزل على وفق منطلقات اللسان العربي، فإن هذا يدعو بالضرورة العقلية والمنطق الحتمي أن يفهم هذا النص السماوي بمنطقيات تلك اللغة التي نزل بها، من هنا كان معرفة اللغة ومنظوماتها هي المرقاة الأصل لتفسير

١. ذلك بأن الخضر ﷺ قد قام بمجموعة من الأفعال الغريبة والأداءات المتناقضة من وجهة نظر موسى ﷺ؛ إذ قام بحرق السفينة التي كانا فيها بلا سبب، وذلك بدلالة قوله تعالى: ﴿فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا زَكِيَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِثْماً﴾ (الكهف: ٧١)، ثم قتل نفساً بغير نفس، وذلك ببرّ في قوله سبحانه: ﴿فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَاماً فَقَتَلَهُ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْساً زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً ثُكُوراً﴾ (الكهف: ٧٤)، ثم أقام جداراً من دون أن يأخذ عليه ثمناً، على الرغم من أن أهل هذه المدينة التي أقام فيها الجدار لم يرتضوا أن يضيّفوهما، وكان له أن يأخذ ثمناً على إقامة الجدار؛ كي يفيداً منه في شراء غذاء لهما، وذلك جلّي في قوله تعالى: ﴿فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمُوا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوا فَوْجاً فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْراً﴾ (سورة الكهف: ٧٧). إذن كلّ هذه الأفعال كانت تمثل رموزاً لا يفهمها موسى، فهي عبارة عن مجموعة متناقضات وأفعال في ظاهرها غير قائمة على منطق عقلي أو رضى إلهي، لذا لم يتقو على الصبر بإزاء ما رآه مطلقاً.

النص القرآني واستبيان دلالاته، من هنا فإنه يمكن القول بأنه ليس لمفسّر أن يلج نطاق النص ما لم يكن على وعي تامّ بمنطقاته اللغوية، و عليه يترتب القول بالمقابل بأن أيّ تخلخل في فهم لغة النص، سيؤوّل إلى الوقوع في وهم دلالة ذلك الفهم المخطوء، ذلك بأن المنطقات الصحيحة توصل إلى نتائج صحيحة بالمحصلة الحتمية بما لا يقبل الشك مُطلقاً، و سترد مصاديق ذلك تبعاً في الآتي:

أولاً: النقد بالمعطى المعجمي

إذا كانت دلالات الألفاظ في سياق الخطاب التكلّمي تعبر أحياناً عن دلالة ارتباطية التزامية تفهم منها بالتضام، كإشارة لفظة «الغفران» إلى المعصية، و لفظة «الشكر» عن إجزال النعمة، و لفظة «العذاب» عن الخروج عن قانون السماء، و لفظة «التوبة» عن خرق قانون السماء الشعور بالتقصير تجاه ذلك، فإنّ هذا الدلالات الاستيعابية يمكن أن يؤسس عليها اتهام الرسول الأكرم بأنه مذب، ذلك بأنّ الله تعالى قد أبلغه بأنه قد دفع عنه وزره الذي حمله من جراء ما اقترف من ذنوب سالفة، و ذلك بيّن في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنَا عَنكَ وَزْرَكَ * الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ * وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ * فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا^١، فلفظة «وزرك» الموجهة إلى الرسول بدلالة ضمير المخاطب «الكاف» المرتبطة بها، تدلّ دلالة واضحة على أنّ الرسول قد صدر منه جرم دعا السماء إلى رفعه عنه رحمة له، ف «ظاهر هذا الكلام يدلّ على أنّه قد قارف الكبائر^٢؛ لأنّ «الوز هو الذنب^٣،

١. الانشراح: ١ - ٦.

٢. الإفصاح، ص ١٦٩.

٣. انظر: فتح القدير، الشوكاني، ج ٢، ص ٢٧١؛ الباب في علوم الكتاب، أبو حفص الحنبلي، ج ٢٠،

وإنقاضه الظاهر يدل على كبره^١، و عليه فإن فهم الذنب من لفظة «وزرك» تعدّ دلالة التزامية، و الحال هذه «أو ليس هذا صريحاً في وقوع المعاصي منه ﷺ»^٢.
 نقول: إن الذين أسسوا بأن الرسول الأكرم ﷺ قد صدرت منه المعصية، أن الله تعالى قد رفع عنه وزر تلك المعصية، لم ينظروا إلى ما وراء الظاهر من الخطاب القرآني في الآية الكريمة، بل عمدوا إلى حمل لفظة «وزرك» على المتبادر الذهني لها من دون أن يكلّفوا أنفسهم معرفة المعطى المعجمي للفظ أصالةً، فقد تُستعمل الألفاظ بمعناها اللغوي الأصل دون الالتفات إلى القيود المضافة عليها، و التي تحليلها إلى مفهوم اصطلاحى تداولي يتبادر إلى الذهن من إطلاق اللفظ في الكلام.

من هنا انبري الشريف المرتضى ناقداً المحصّلة التفسيرية التي تنصّ على إثبات ذنب للرسول الكريم بناءً على الفهم الموهوم للفظ «وزرك»، فتوغّل في النصّ الكريم ليقرأ ما وراء المتبادر حتّى يلج إلى ما وراء ظاهر اللفظ؛ ليمنح النصّ دلالة الصحيحة على وفق تجاوز الدلالة السائدة للفظ «وزرك» و المفهومة من النصّ أنياً و ابتداءً، و تأسيساً عليه فقد انتهى المرتضى إلى أن ذكر لفظة «وزرك» ليس صريحاً في إثبات الذنب على الرسول الأعظم، ذلك بأن هذه اللفظة قد استعملت هاهنا بموجب دلالتها المعجمية - اللغوية - العامة، لا على أساس دلالتها الاصطلاحية المعهودة و هي التعبير عن ذنب قد سبق، إذ يقول المرتضى: «أما الوزر في أصل اللغة فهو الثقل، و إنّما سُميت الذنوب بأنها أوزاراً؛ لأنها تثقل كاسبها و حاملها»^٣.

١. شرح المواقف، ص ٢٧٩.

٢. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ١٦١؛ وانظر: عصمة الأنبياء، الرازي، ص ١٠٧.

٣. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ١٦١؛ وانظر: لسان العرب، ابن منظور، ج ٥، ص ٢٨٢؛ الهدى

إلى دين المصطفى، البلاغي، ج ١، ص ١٩٧.

بهذا فإنَّ الوزر يدلُّ على حمل الثقل عموماً^١. و عليه، فليس بالضرورة أن تكون كلُّ لفظة «وزر» لابدَّ من أن تدلَّ على ذنب مقترف، فقد ترد قرائن سياقية تحيلها على دلالتها الأصل لها التي تمثِّل المعطى المعجمي الأساس لها؛ لأنَّ «كلَّ شيء أثقل الإنسان وغمه وكده وجهده، جاز أن يُسمَّى وزراً، تشبيهاً بالوزر الذي هو الثقل الحقيقي»^٢، و يسند ذلك قوله تعالى: «فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْنَتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا»^٣، ذلك بأنَّ أوزار الحرب في الآية الكريمة هي «أثقالها و أحمالها؛ يعني حَتَّى تضع أهل الحرب السلاح فيمسكوا عن الحرب، و أصل الوزر ما يحتمل الإنسان، فسمَّى الأسلحة أوزاراً؛ لأنها تُحْمَلُ»^٤.

من هنا يقرّر المرتضى بأنَّه «ليس يمتنع أن يكون الوزر في الآية إمَّا أراد به غمه ﷺ و همَّه بما كان عليه قومه من الشرك»^٥. و انحراف العقيدة، ف«قد كان رسول الله ﷺ قبل البعثة في أشدَّ ما يكون من الغمِّ و الهمِّ، و أثقله و أجهدته لأجل ما يراه من ضلال الناس و أهوائهم المردية و عوائدهم القبيحة و عباداتهم الباطلة»^٦، لذا كان «مستوحشاً من ضلال الناس معانياً لأعباء هذا الهمِّ المبرِّح و عسر الحيرة و ضيق الصدر، منتظراً لفرج الله و لطفه و رحمته الواسعة، حتَّى شرح الله صدره و يسَّر أمره، و فتح له باب الهدى و الرحمة بالوحي، و وضع عنه أوزار

١. انظر: لسان العرب، ابن منظور، ج ٥، ص ٢٨٢؛ تاج العروس، الزبيدي، ج ١٤، ص ٣٥٨ - ٣٦٠؛ روح

المعاني، الألوسي، ج ٣٠، ص ١٦٨.

٢. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ١٦١.

٣. محمد: ٤.

٤. معالم التنزيل، البغوي، ج ١، ص ٢٧٨.

٥. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ١٦١.

٦. الهدى إلى دين المصطفى، البلاغي، ج ١، ص ١٩٧.

الهِمَّ والعناء بالبعثة و الرسالة بالدعوة إلى الحق^١.

وبناءً على إيمان المرتضى بهذا التوجيه للفظه «وزرك» وثاقته به، فقد استدلّ عليه بدليل نصّي جلّي الفهم من السورة نفسها، يعضد أن معنى «الوزر» في الآية الموجهة إلى الرسول الكريم يدلّ على معنى حمل الهمّ ثقلاً، وهو قوله تعالى قبل آية الوزر: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾، وقوله بعدها: ﴿وَوَضَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ * فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا^٢، فهذه النصوص توحى بما لا يقبل التردد بأن المراد من الوزر هو الثقل وحمل الهمّ الذي كان يعتري نفس الرسول الكريم قبل البعثة، بدلالة الاستفهام التقريري في قوله سبحانه: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾، فانشراح الصدر يدلّ على إزاحة الهمّ ورفعته بتقليده (صلوات الله عليه وعلى آله) النبوة ليهدي بها الناس جميعاً، فيخرجهم من الظلمات إلى النور.

فكأنّ قوله تعالى: ﴿وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ﴾ * الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ، بيان تفسيري لمعنى الانشراح السابق في الآية الأولى، ف المراد من ﴿وَوَضَعْنَا عَنْكَ﴾ إلخ، هو عين المراد من ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾، ولا فرق إلّا في الأسلوب والتعبير، والغرض زيادة الإيضاح والتأكيد^٣؛ لأنّ الانشراح يعني رفع الوزر (الهمّ) الذي انقضض ظهر الرسول لشدة ثقله وملازمته إيّاه (صلوات الله تعالى وسلامه عليه) بداعي كفر قومه وعدم هدايتهم، ذلك بأنّ رفع الذكر هو شيعوه مبعوثاً من السماء وتعريفه للناس نبياً ومرسلاً منه سبحانه. فهذا تكريم وتشريف ورفعة قدر من الله تعالى أن اصطفاه دون الآخرين لحمل رسالة السماء.

ولمّا كان السياق سياق تكريم، امتنع من هنا القول بأنّ المراد من لفظة

١. نفس المصدر؛ وانظر: الكاشف، ج ٧، ص ٥٨١.

٢. انظر: تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ١٦١؛ عصمة الأنبياء، الرازي، ص ١٠٧.

٣. الكاشف، محمّد جواد مغنّية، ج ٧، ص ٥٨١.

«وزرك» في الآية هو ذنبك؛ لأن هذا يدعو إلى القول بأن الرسول منكر على الله بأنه قد غفر ذنبه ووضع إثمه عن ظهره، والله سبحانه في صدد إثبات ذلك له، ولهذا أورد التوثيقات والتأكيدات من أجل ذلك، وهذا غير مقبول عقلاً ولا منطقاً؛ لأن القول بهذا يدعو إلى القول بأن الله تعالى إذا ما شاء أن يغفر لعبد حتى وإن كان رسولاً - على سبيل التجوز - فإن هذا يدعو إلى أن يكون سبحانه متفضلاً على ذلك العبد، وليس مُقنعاً له وموثقاً له بأنه قد غفر ذنبه، لذا عليه أن لا يشك بأن ذنبه غير مغفور، فليس الحال بهذا المنطلق ولا بهذا المآل، بل إن منطلق النص مؤسس على غاية تعزيد الرسول وتقويته بوجه الأعداء، وأن لا يحزن إذا ما عورض وأنكروا عليه دعوته.

لهذا ساق سبحانه مواقف نصرته السابقة للرسول، لا لأن الرسول مُنكر ذلك، بل من أجل استحضار تلك المواقف تصويراً دلاليّاً وتمثيلاً مضمونياً أمامه، لشد نفسه الشريفة وتقويتها ومؤازرتها، حتى يزداد صبراً ومثابرة أمام المعارضين والمعترضين على دعوته والمنكرين لصدقها، فيستمر في دعوته، ولا يخشى على تلك الدعوة السماوية العظيمة من التلاشي فيما لو لم يؤمن به بعض الناس، لذا لا تحزن، فليس لهؤلاء قدر بإزاء ما يحققه من نشر عظيم لدعوتك في المستقبل. لذا جاءت التقارير للرسول لتذكيره بأن الله معه إلى الأبد، ليصل الرسول إلى مرحلة اليقين الاطمئنان على أن دعوة السماء ستنتج يقيناً وستجتاح الظلم مطلقاً، مبددة آيائه إلى غير رجعة.

من هنا نجد أن توجيه الشريف المرتضى للفظ «وزرك» في الآية الكريمة على أنها تدل على الهم - بناءً على المعطى المعجمي الأصل لها - هو أوجب بالقبول والانصياع لجملة من الدواعي، هي:

أولاً: إن هذا المعنى للفظ «وزرك» يوافق الدلالة العامة المراد من سياق سورة

الانشراح بأسرها، وهي تكريم الرسول و تشريفه و التخفيف عنه بشدّ أزره و وعده بالنصرة و المساندة.

ثانياً: إنّ عبارة الانشراح «أَلَمْ نُشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ» في صدر السورة الكريمة، تشير صراحة إلى أنّ المبتغى من «الوزر» هو رفع الهمّ.

ثالثاً: عدم وجود قرينة لفظية أو غير لفظية تدعو إلى صرف لفظة «وزرك» إلى معنى الذنب، ذلك بأنّ تزحزح اللفظ من مضمونه المعجمي إلى معنى مضاف، لا بدّ من أن يتحقّق بقرينة نصّية ماثلة في الكلام، وإلاّ فإنّ الأصل هو التبادر المعجمي في سماع اللفظ ابتداءً.

من هنا نخلص إلى أنّ قول القائلين بأنّ «وزرك» تعني ذنبك - وهي موجهة إلى الرسول الكريم و مثبتة عليه الجرم - ليس سديداً، بل المبتغى هو مذهب الشريف المرتضى، وهو أنّ «وزرك» تعني همّك و ثقلك الذي حملته بداعي رغبتك في إنقاذ الناس من الضلالة إلى الهدى، و إخراجهم من نطاق الظلم المستشري إلى حيّز العدالة القائمة على الحقّ المنظّمة لحياتهم و الموصلة لهم إلى النعيم.

ثانياً: النقد بالمبنى الصرفي

إذا كانت العلة من وجود لغة التخاطب البشري قائمة - أصالةً - على أداء مهمّة الفهم و التواصل بين المتداولين بها، فإنّ الغاية تُلزم هذه اللغة بالدلالة في مقتضياتها كافّة، (المفردة، و التركيب، و المنظومات المنهجية الضابطة لهما)، فإذا استقام هذا ظنّ أنّ اللغة تكاملت لأداء غرضها التي أُسست من أجله، إلاّ أنّ هذه الوسائل الخطابية لا تمثّل إلاّ الشقّ النصفّي لوسيلة التفاهم المبتغاة (اللغة)، ذلك بأنّ لكلّ مادّة لغوية لا بدّ من وجود وعاء يحويها، و إنّ الوعاء الأمثل الحاوي للغة العربية و التي إذا ما صُبّت فيه، منحها دلالات إضافية لا تتحقّق من دونه هو «الصرف».

ولهذا قيل بأن الصرف «عصمة تمنعك من الخطأ في الكلمات في العربية، و تقيك من اللحن في ضبط صيغها، و تُيسر لك تلوين الخطاب، و تساعدك في معرفة الأصلي من حروف الكلمات و الزوائد»^١، التي تُضفي على الأصول معاني جديدة؛ ذلك بأن وجود مجريات التغيير - كالتعاور في الحروف داخل البنية الواحدة تقديماً و تأخيراً، أو إحلال حرف زيادةً على البنية أو نقصاناً منها، أو إحداث تغيير في أشكال حروف البنية - سيؤول جميعاً إلى إنشاء معانٍ مُستحدثة، لذا كانت عملية توظيف المنظور الصرفي أو البناء الهيكلي (الوزني) للمفردة إحدى وسائل تفسير دلالة اللفظة و الوصول إلى معناها الدقيق بوضوح.^٢

و انطلاقاً من هذا المنحى فإن معرفة دلالة البنية الصرفية لللفظة الواردة في سياقات النصّ القرآني، يُعدّ مبعثاً ارتكازياً يُعتمد عليه للوصول إلى معرفة بيان تلك اللفظة و تفسيرها، و لكن حينما يركن المفسّر إلى اعتماد دلالة البنية اللفظية في النصّ القرآني بطريقة غير صحيحة، فإنّه سيصل باللزوم، إلى تفسير غير صحيح لللفظة بالمحصّلة النهائية على وجه الإطلاق.

و تأسيساً على هذا المنحى، يمكننا أن نقول بأنّ من المفسّرين من وقع في حيز التخلخل الدلالي بداعي عدم قدرته على قراءة النصّ على وفق المباني الصرفية الصحيحة لمفرداته اللغوية، فأدخل نفسه ليس في اضطراب الدلالة المستحصلة من فهمه غير الراجح لبنية اللفظ فحسب، بل أدخل نفسه في منطقة المحظور و ميدان التجنّي على بعض الثوابت المنطقية الراسخة في النصّ القرآني. و استيضاحاً لهذا المنحى نقول: إنّ من علماء التفسير من أولج نفسه في حيز الوهم التفسيري، بل أقحم ذاته في مازق عقائدي بداعي عدم فهمه المتكامل

١. الصرف، حاتم الضامن، ص ١٥.

٢. انظر: مناهج تفسير النصّ القرآني؛ دراسة في النظرية و التطبيق، ص ٨٥-٨٦.

لخطاب النصّ الكريم. وإذا ما شئنا أن نتلمّس ذلك فإننا سنجدّه تجسيداً في بيانهم لفظة «ضالاً» في قوله تعالى من سورة الضحى: «وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهْدًى»^١؛ إذ ذهب جمعٌ من المفسّرين - بناءً على وجود هذه اللفظة في الآية الكريمة - إلى القول بضلالة الرسول الأكرم وكفره قبل بعثته نبياً و مرشداً و هادياً إلى الإنسانية جمعاء، فلفظة «ضالاً» تعدّ تنصيصاً على إشراك الرسول قبل إرساله من السماء.

و عليه، فقد اتفقوا على أنّ في هذه اللفظة دلالة لا تقبل الشكّ على الإقرار بكفر الرسول قبل البعثة، فقد «كان كافراً في أول الأمر، ثمّ هداه الله و جعله نبياً»^٢؛ و من الذين اعتنقوا هذا المنحى الكلبي، إذ يقول: «وَوَجَدَكَ ضَالًّا»؛ يعني كافراً في قوم ضلال، فهذا للتوحيد»^٣، و قد وافقه على هذا السّدي بلا تردّد أو إعادة نظر.^٤

إنّ هذا التوجيه التفسيري لمفردة «الضلالة» في الآية الكريمة، يمكن أن يُقرأ بحيثية تحليلية أخرى، إذ نجد أنّ الشريف المرتضى ينقد هذا المنحى التفسيري للفظ «ضالاً» في الآية، و يؤسّس لها دلالة «مغايرة» أخرى لاتمتّ إلى ما قاله المفسّرون بصلة، إذ يرى أنّ دلالة الضلالة في هذا الموطن لا يُراد منها دلالة الكفر كما حَسِبَ بعضُ المفسّرين؛ ذلك بأنّ هؤلاء المفسّرين لم ينظروا إلى دلالة المبنى الصرفي الصحيح للفظ «ضالاً»، و عليه أسسوا وهماً على هذا الخطأ، و لم يؤسّسوا تفسيراً صحيحاً عليه فيما لو كانوا قد أدركوا صحّة دلالة ذلك المبنى بدقّة.

و تأسيساً على هذا المنحى يركن المرتضى إلى مستند لغوي رصين لاستظهار

١. الضحى: ٧.

٢. التفسير الكبير، الرازي، ج ٣١، ص ١٩٥؛ تفسير الطبري، ج ٣٠، ص ٢٣٢؛ تفسير القرطبي، ج ٢٠، ص ٩٩.

٣. انظر: التفسير الكبير، الرازي، ج ٣١، ص ١٩٥.

٤. انظر: نفس المصدر.

مضمون لفظة «ضالاً» في النص الكريم، ممّا يدفع به وهم القول بأنّهم الرسول بالكفر في هذا الموضوع، إذ يقول المرتضى ما نصّه: «إنّه تعالى «أراد بقوله: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالّاً فَهَدَى﴾؛ أي مضلّولاً عنه في قوم لا يعرفون حقّك، فهداهم إلى معرفتك و أرشدهم إلى فضلك»^١.

فنجده ينظر إلى صيغة «ضالاً» في الآية الكريمة بحਿثة تباين المنظار الذي نظر به من قال بأنّها تدلّ على كفر الرسول قبل البعثة، ذلك بأنّ الشريف المرتضى نظر إلى الصيغة الصرفية في لفظة «ضالاً» على أنّها اسم مفعول وليست اسم فاعل، فالرسول مضلّول عنه غير معروف بوصفه نبياً في قومه، فهدى الله الناس إليه و عزّهم إياه بكونه نبياً، وليس «ضالاً» اسم فاعل بمعنى مضالّ للناس لأنّه كان يعبد الأصنام؛ أي أنّه وقعت منه الضلالة لعبادته الأصنام وإشراكه بالله تعالى قبل بعثته. و يوثّق المرتضى هذا المنحى البياني لدلالة «ضالاً» في الآية، داعماً منطقته النقدي لمن يقول بخلاف ذلك، بقوله: «و هذا له نظير في الاستعمال، يقال: فلان ضالّ في قومه و بين أهله؛ إذا كان مضلّولاً عنه»^٢.

و يبدو أنّ الشريف قد أسس مقاله النقدي هذا على منطق روائي للإمام الرضا (عليه السلام)، إذ ينقل عن الإمام قوله من أنّ دلالة الضلالة في هذه الآية تعني «ضالاً في قوم لا يعرفون فضلك، فهداهم الله إليك»^٣.

و بناء عليه يمكن أن نقول: إنّ لفظة «ضالاً» في الآية، قد أعطت معنى اسم المفعول لا اسم الفاعل، و إنّ هذه اللفظة ممّا تشترك فيها الدالتان: دلالة المفعول،

١. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ١٥٠.

٢. نفس المصدر.

٣. الصافي، الفيض الكاشاني، ج ٥، ص ٣٤١؛ وانظر: التفسير الكبير، الرازي، ج ٣١، ص ١٩٦؛ تفسير

القرطبي، ج ٢٠، ص ٩٩.

و دلالة الفاعل، فتقول: رأيتُ رجلاً ضالاً عن الطريق؛ أي وقع عليه الضلال، فهو اسم مفعول، و تقول: رأيتُ رجلاً ضالاً للناس؛ أي يقوم بإضلال الناس فهو مُضِلٌّ، و بهذا ينكشف المعنى الذي يدلُّ على أنَّ قوم الرسول هم الضالُّون حقيقة، و أنَّ الرسول هو المُضَيِّعُ فيهم، فهداهم الله إليه، فكان وحيداً لا أحد معه على دينه، و لولا الله تعالى ما التجأ إليه الخلق مهتدين بالغاية. و هذا القول يؤدي إلى تقوية معنى إكرامه تعالى للرسول و بلسمة نفسه، و في هذا مدح واضح له صلوات الله و سلامه عليه.

و يؤيد دلالة تنزيه الرسول و مدحه في هذه الآية سمة خطابية غاية في الأهمية، ألا و هي سمة الحذف في الآية، إذ نجد أنَّ الفعل «هدى» قد ورد محذوف المتعلِّق، ممَّا يفضي إلى عدم نسبته إلى الرسول الأعظم تحديداً، ذلك بأنَّ الحذف يورث الإبهام الذي يؤول إلى القول بوجود الإطلاق في النصِّ، و توظيف دلالة الإطلاق في حذف متعلِّق الفعل «هدى» هو الأنسب في نطاق إثبات نسبة النزاهة للرسول، و الأرسخ في بيان براءته ﷺ؛ ذلك بأنَّه سبحانه لو كان قاصداً من الضلالة الرسول نفسه و أنَّه قد هداه إلى رشده، لأثبت كاف الخطاب في قوله «هدى»، فتغدو العبارة «و وجدك ضالاً فهذاك»، بيد أنَّ وقوع الحذف دلَّ على إبعاد هذه الشبهة عن الرسول، و هذا يسوِّغ القول بأنَّ المراد هو ضلالة الناس عنه و هداية الله إليهم به.

يزاد على هذا أنَّ المعطى المعجمي للفظ «الضلالة» يسند مقولة المرتضى من جهة، و يثبت الإقرار بمقولة الإمام الرضا عليه السلام من جهة أخرى، إذ ورد في بطون المعجم العربي أنَّ من دلالات لفظة «الضلالة»، هي الخفاء و التواري و الغيبة عن الأعين^١.

يقول الخليل: «و ماء ضَلَّ: يكون تحت الصخرة لا تُصيّبه الشمس»^١. و يقال: «ضَلَّ الشيء؛ إذا خفي و غاب عن الأعين»^٢. بهذا يكون «الإنسان الضالُّ هو الإنسان المخفي ذكره، المنسي اسمه، لا يعرفه إلا القليل من الناس، و لا يهتدي كثير منهم إليه، و لو كان هذا هو المقصود، يكون معناه أنه سبحانه رفع ذكره و عرفه بين الناس عندما كان خاملاً ذكره منسياً اسمه»^٣.

و هذا هو معنى الضلالة المنسوب إلى الرسول في الآية، إذ المراد منه ليس ضلالة الرسول بمعنى عدم الهداية، بل المبتغى هو نسبة الضلالة إلى الرسول من حيث لا يعرفه الناس و لم يهتدوا إليه إلا بتعريف الله إليه، فضلالة الرسول هو عدم معرفته من الناس، و ضلالة الناس هي عدم اهتدائهم إلى الرسول نفسه.

من هنا تكون الضلالة «عدم الاهتداء» صادرة منهم لا من الرسول، و الرسول ضالٌّ فيهم من حيث عدم معرفتهم له، و سندُ هذه الوجهة الدلالية هو قوله تعالى: «أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنَا عَنكَ وَرِزْقَكَ * الَّذِي أَتَقَضَى ظَهْرَكَ * وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ»^٤، فرفع ذكر الرسول هو هداية الناس إليه من بعد ما كانوا ضالين عنه، «و على هذا، فالمقصود من الهداية هو هداية الناس إليه، لا هدايته»^٥ مطلقاً.

و بهذا يثبت بالمحصلة تأسيساً على المنطلق الاستدلالي و الأساس المعتمدي الذي عوّل عليه المرتضى، بأن الرسول الأكرم صلوات الله و سلامه عليه، لم يكن ضالاً مطلقاً، بل كان الناس هم الضالين عنه حتّى هداهم الله إليه بالإسلام و عرفهم

١. العين، الفراهيدي، ج ٧، ص ١٠.

٢. عصمة الأنبياء في القرآن الكريم، جعفر السبحاني ص ٢٧٦.

٣. نفس المصدر.

٤. الانشراح: ١- ٤.

٥. عصمة الأنبياء في القرآن الكريم، جعفر السبحاني، ص ٢٧٦.

بنبيهم و مرشدهم الأعلى، وصولاً إلى الأنموذج السلوكي الأمثل الذي تبتغيه السماء نبلاً إلى المحصلة النهائية حيث النعيم الأبدي دون انقطاع البتة.

ثالثاً: النقد بالمنطق النحوي

إذا كان المفسر في نطاق استبيانه للمدلول التركيبي القرآني و استنطاق مضامينه، يركن إلى المنظومة المعهودة لضبط دلالة النص الكلامي لدى العرب، ألا هي المنظومة النحوية الموصلة إلى دلالة التركيب الخطابي، فإنه قد يحدث أن يقع و هو في خضم هذا الركون في وهم تفسيري أو انزلافة غير محسوبة؛ ذلك بأن المنطق النحوي الذي يعول عليه المفسر و إن كان يعمل به على أساس غاية استيضاح معنى النص، بيد أن المفسر إذا ما أوغل في التمسك بالقاعدة النحوية بالتزام حرفي شديد، فإنه سيخرج أحياناً من مسار غايته في قراءة النص القرآني (بيان معناه)، ليدخل - و الحال هذه - في مساحة إقصار النص على القاعدة، لا توظيف القاعدة لبيان النص؛ فقد يوجّه دلالة النص القرآني على معيارية القاعدة النحوية بصورة تسلطية من دون أن يراعي مسألة إعجازية إنتاج الدلالة في ذلك النص السماوي العظيم، أو من دون أن يلتفت إلى وجود قرائن لفظية و إشارات خطابية قد لا تتفق و الدلالة التي يقول بها ذلك المفسر على وقف تمسكه بقاعدته النحوية على وجه الحرفية.

و قد لا يتوقف الأمر عند هذا الحد أحياناً، بل يتجاوزه إلى أن يتماهي المفسر فيذهب عشقاً بالقاعدة النحوية إلى إقصاء بعض الألفاظ من المتن القرآني نهائياً من دون تفسير، فهو لا يفسرها بطريقة مخطوءة فحسب - بناءً على التزامه بصرامة القاعدة النحوية التي يتبناها - بل ينفي وجود اللفظة، و من ثم ينفي وجود معناها و دلالتها من النص القرآني مُطلقاً. و قد تنبه الشريف المرتضى إلى هذا المسار

الموهوم من مسارات قراءة النص القرآني عند المفسرين، و نقد بدقه وبراعة دلالية عالية الجودة.

و من جنس ما وجه له المرتضى منطق النقدي في هذا المنحى هو إقصاء دلالة «ما» من قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾^١، إذ ذهب جملة من المفسرين إلى أن «ما» من قوله سبحانه: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾ زائدة على النص^٢. يقول الألوسي في معرض تفسيره لهذه الآية: «ما مزيدة للتأكيد، و عليه أجلّة المفسرين»^٣.

و بهذا فإن «ما» لا دلالة لها أو معنى يمكن أن يُلحظ أو يُدرَك في الخطاب. و الظاهر أن المفسرين الذين قالوا بزيادة «ما» في الآية الكريمة قد بنوا منطقهم هذا على أساس القاعدة النحوية؛ إذ تسالم علماء النحو على زيادة «ما» و عدم إفادتها أي معنى أو حكم في الآية الكريمة، إذ يقول ابن السراج: «و أمّا ما لا يغيّر لفظاً و لا معنى و لا حكماً، فنحو "ما" في قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾، فها هنا "ما" ما غيّرت لفظاً و لا معنى و لا حكماً؛ لأنّ التقدير: فبرحمة من الله لنت لهم»^٤. و عليه، فهي لا أثر لها في النص، و دخولها مثل خروجها تماماً.^٥

نقول: إنّ هذا المنطق في النظر إلى النص القرآني و إن كان له من التسالم بمكان، بيد أن الشريف المرتضى لم يرتض هذا المنحى من القراءة للنص، بل نقد هذا المنطلق ابتداءً، و أسس دلالة «ما» في الآية الكريمة تباعاً، إذ يقول ما نصّه: «فأمّا احتجاج من احتجّ في تجويز ورود الحروف لغير معنى في القرآن، بل على

١. آل عمران: ١٥٩.

٢. انظر: فتح القدير، الشوكاني، ج ١، ص ٥٩٣.

٣. روح المعاني، الألوسي، ج ٤، ص ١٠٥.

٤. أسرار العربية، ابن السراج، ص ٣٧؛ سر صناعة الإعراب، ابن جني، ج ١، ص ٢٦١.

٥. انظر: الإنصاف، أبو البركات الأباري، ج ٢، ص ٦٣٧؛ شرح ابن عقيل، ج ٣، ص ٢٣.

طريق الزيادة والإقحام، بقوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾، وقوله: إِنَّ "ما" هاهنا زائدة؛ والمراد: فبرحمة من الله لنت لهم، فليس الأمر على ما ظنّه؛ لأنّ "ما" هاهنا لها فائدة معلومة، وذلك أنّ معناها تفخيم قدر الرحمة التي لان بها لهم، فكأنّه قال تعالى: فبرحمة عظيمة من الله لنت لهم.^١

فعند النظر إلى نصّ المرتضى نجده قد نفى مسألة القول بالزيادة في النصّ القرآني نهائياً، ونعى على من يقول بذلك؛ وذلك إيماناً منه بأنّ النصّ القرآني إذا كان قد بُني على أساس البلاغة اللفظية والبراعة اللغوية، فإنّه من المحال بمكان أن يرد فيه لفظ أو حرف لا دلالة له البتّة؛ لأنّ انعدام القول بدلالة «ما» - عند المفسّرين أو النحاة - أو أيّ حرف مساق في النصّ القرآني، يدعو إلى القول بوجود اللغو في سياقات هذا المعجز اللغوي العظيم، ولما كان ذلك يتقاطع وحرمة الله تعالى من جهة ويتنافى والمنطلق الإعجازي في التعبير القرآني، وجب القول بضده بالمحصلة.

وبناء على هذا المنطلق أسس المرتضى دلالة لـ «ما» في قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾؛ إذ أثبت بأنّ «ما» قد وردت في الآية الكريمة لأبانة دلالة التفخيم واستظهار عظمة الرحمة التي حبا بها الله تعالى الرسول الكريم إلى الحدّ الذي جعله يلين للناس، فكان لينه هذا مدعاة لدخولهم للإسلام عموماً، واستدلّ على صحّة هذه الدلالة لـ «ما» بنصّ آخر من القرآن الكريم، إذ يقول مستطرداً: «و موقع "ما" هاهنا كموقعها في قوله تعالى: ﴿فَعَشِيَهُمْ مِنَ النِّيمِ مَا عَشِيَهُمْ﴾^٢، فمن قولنا: إنّّه تعالى أراد تعظيم ما غشيهم من موج البحر، و لو لم تكن فيه هذه الفائدة لكان عيّا لا يجوز على الحكيم تعالى أن يأتي بمثله».^٣

١. حقائق التأويل، الشريف المرتضى، ص ١٦٩.

٢. طه: ٧٨.

٣. حقائق التأويل، الشريف المرتضى، ص ١٦٩.

فلما كانت «ما» تفيد مضمون التفخيم في قوله تعالى: ﴿فَعَشِيَهُمْ مِنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ﴾، كانت «ما» في قوله: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾ جارية مجراها^١، من هنا ننتهي إلى أن «ما» في الآية الكريمة قد أفادت عظمة الرحمة التي أولاها الله لرسوله، فلائ بها للناس فدخلوا الإسلام بفضلها، ولما كانت هذه الرحمة عظيمة ولا توجد صفة تتوافق وأداء قيمتها لفظاً، استعمل سبحانه «ما» للدلالة على سعة تلك الرحمة وعظمتها؛ لأن «ما» تُستعمل غالباً لإفادة دلالة الإجمال و تعمية المضمون على المتلقي^٢؛ ليدرك بأنه لا لفظ يمكن أن يستوعب مقدار هذه الرحمة، فكان استعمال «ما» هنا لإفادة دلالتين:

١ - بيان مديات عظمة الرحمة التي انطوت عليها نفس الرسول، عن طريق تفخيمها و بيان شدة التعجب منها إبهاماً بـ «ما»؛ فالمعنى: بأي رحمة من الله لنت لهم؟!

٢ - بيان مدى صبر الرسول الذي قيمته بقدر قيمة الرحمة التي يحملها للناس، ذلك بأن الرحمة تطلبت أن تكون عظيمة لا حد لها حتى يحتمل قساوة الناس من جهة و يتحمل مشقة دعوتهم إلى الحق من جهة؛ فأثبت بهذا بأن «ما» هاهنا ليست مبيّنة لسعة رحمة الرسول، بل داعية لمدحه و تكريمه لعظمة تحمله مشاق التكليف الإلهي إلى الحد الذي يمتدحه الله تعالى بـ «ما» تفخيماً لقدرته على الصبر و التحمل، رحمة للعالمين.

و بهذا ننتهي إلى أن توجيه الشريف المرتضى هو أولى بالقبول و الانصياع؛ لأنه يثبت جملة دلالات لـ «ما» لولاها لما أفاد قول القائل: «فبرحمة من الله لنت

١. انظر: الإجمال و التفصيل في التعبير القرآني، سيروان الجنابي، ص ١٢٦.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ١١٤ و ما بعدها.

لهم» ما أفادته وجود «ما» في النص، بهذا فلا زيادة في القرآن ولا يحق لمفسر من أن يقصي دلالة لفظ من النص البتة.

الأساس الثالث: النقد التفسيري بالمنطق البلاغي

لقد مثلت منطلقات بلاغة الخطاب العربي أحد الأسس التي بنى عليها الشريف المرتضى مبناه النقدي لتفسير النصوص القرآنية؛ ذلك بأن من علماء التفسير من حمل المجاز على مستوى الحقيقة، ونظر إلى الفن البلاغي على أنه فن لأداء الحقيقة الدلالية المنطوق بها كما هي، ولهذا اجتاز من المفسرين منطق دلالة ما بعد ظاهر النص إلى التمسك بدلالة ظاهر النص كما كانت.

وكان من جنس الوهم التفسيري الذي وقع فيه جملة من المفسرين في نطاق بيان الآيات القرآنية، هو تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بَيْدَيَّ﴾، على أن لفظة «بَيْدَيَّ»، تدل على الجارحة الحقيقية، وذلك من قوله تعالى تحديداً في خطابه لإبليس حينما امتنع من السجود تكريماً لأدم ﷺ: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بَيْدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾^١، إذ يقول الألوسي: «إن الآية من المتشابه عند السلف، وهم لا يجعلون اليد مضافة إليه تعالى بمعنى القدرة، أفردت كيد الله فوق أيديهم أو ثنيت، كخلقت بَيْدَيَّ أو جمعت كما هنا، بل يشنون اليد له عز وجل كما أثبتتها لنفسه... وارتضاه كثير ممن وفقه الله تعالى من الخلق، ولا أرى الطاعنين عليهم إلا جهلة»^٢.

نقول: إن الركون وراء من يقول بأن المعنى التفسيري للفظ «بَيْدَيَّ» في الآية الكريمة يُراد منه معناها الحقيقي، سيُفضي إلى القول بالتجسيم لله سبحانه، وأن

١. سورة ص: ٧٥.

٢. روح المعاني، الألوسي، ج ٢٣، ص ٥٠.

التجسيم سيُفْضَى إلى الحدِّ، وهذا لا يجري على الله تعالى البتَّة، لذا تنبَّه المرتضى إلى هذا المنحى الموهوم في تفسير لفظة «يَدَيَّ» في النصِّ الكريم، وأحال دلالتها من منظار القراءة السطحية لدلالة النصِّ، إلى منطق القراءة العميقة لها، إذ يقول ما نصّه: «إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيدِي﴾، فقال: كيف أضاف إلى نفسه اليد وهو ممَّن يتعالى عن الجوارح؟ الجواب: قلنا: في هذه الآية وجوه: أولها أن يكون قوله تعالى: لما خلقت بِإِيدَيَّ جارياً مجري قوله: لما خلقت أنا، وذلك مشهور في لغة العرب، يقول أحدهم: هذا ما كسبت يداك، وما جرت عليك يداك، فإذا أرادوا نفي الفعل عن الفاعل، استعملوا فيه هذا الضرب من الكلام، فيقولون: فلان لا تمشي قدمه، ولا ينطق لسانه، ولا تكتب يده، وكذلك في الإثبات، ولا يكون للفعل رجوع إلى الجوارح في الحقيقة، بل الفائدة فيه النفي عن الفاعل»^١.

ف نجد أنَّ المرتضى ينعي على مَنْ ذهب إلى الإقرار بالمعنى الحقيقي للفظ «يَدَيَّ» ليحيل مضمونها إلى معنى الكناية على وفق مقررات المنطق البلاغي، فقد يكتفي من يريد نسبة شيء إلى نفسه باستعمال لفظة «يدي»، وليس بالضرورة أن يكون قد استعمل يديه فعلاً في فعل هذا الشيء، فهو يعبر عن نفسه باليدين كنايةً على أن أكثر الأعمال إنما تؤدَّى باليدين. من هنا جاز التعبير عن الفاعل تشخيصاً بلفظة «اليدين» تكتيةً.

ولهذا أعرب المرتضى صراحةً عن أنَّ المراد هو الفاعل نفسه، بقوله: «أن يكون قوله تعالى: ﴿لِإِذَا خَلَقْتُ بِإِيدِي﴾ جارياً مجري قوله: لما خلقت أنا». ثم أعقب قائلاً: «وذلك مشهور في لغة العرب»^٢، فنلاحظ أنَّ بتمة كلامه هذا أثبت بأن هذا

١. أمالي المرتضى، ج ٣، ص ٢٥ - ٢٦.

٢. نفس المصدر، ص ٢٦.

الأداء الاستعمالي - و هو التعبير عن الشخص باليدين - ليس جارياً في الأداء الخطابي لدى العرب فحسب، بل هو من الشهرة بمكان ما لا داعي لأن يُخاض فيه، فقد يقوم الشخص بالكثير من الأمور من الكلام - مثلاً - من دون أن يستعمل يديه، و لكن حينما يستحصل أذى بسبب كلامه يُقال له: «هذا ما جنت يداك»؛ تعبيراً عن أنّ السوء الذي ناله إنّما كان بسببه هو حتّى وإن لم تكن ليديه شأن في ذلك؛ لأنّه هو الذي فعل السوء، فعلى الرغم من أنّ ذلك السوء كان بالكلام لا باليد، فإنّه يُعَبَّر عنه باليد كنايةً عن نسبة فعل الشيء إلى فاعله ومؤدّيه، و ذلك تغليلاً لليد على غيرها، باعتبار أنّ أكثر الأعمال إنّما يقوم بها المرء بيديه.

يقول الزمخشري: «إن قلت: ما وجه قوله: ﴿خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾؟ قلت: قد سبق لنا أنّ ذا اليدين يباشر أكثر أعماله بيديه، فغلبت العمل باليدين على سائر الأعمال التي تُباشر بغيرهما، حتّى قيل في عمل القلب: هو ممّا عملت يداك، و حتّى قيل لمن لا يدين له: يداك أوكتا و فوك نفخ، و حتّى لم يبق فرق بين قولك: هذا ممّا عملته، و هذا ممّا عملته يداك».^١

و بهذا يكون إطلاق لفظة «يَدَيَّ»، في هذا الموضع للدلالة على ذات الله تعالى الفاعلة للخلق، فكأنّه سبحانه يقول لإبليس: ما منعك أن تسجد لما خلقتك بنفسي أنا؟

و ذهب المرتضى إلى دلالة أخرى لللفظة «يَدَيَّ»، و هي دلالتها على النعمة، إذ يقول: «أن يكون معنى اليد هاهنا النعمة، و لا إشكال في أنّ أحد احتمالات لفظة اليد النعمة».^٢

١. الكشف، الزمخشري، ج ٤، ص ١٠٧.

٢. أمالي المرتضى، ج ٣، ص ٢٦.

نقول: على الرغم من أن توجيه المرتضى هاهنا له قيمته باعتبار أن ثمة ما يوثق ذلك في النص القرآني، وهو قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^١، إذ تدل فيه اليد هاهنا على النعمة تسالماً بين المفسرين^٢، بيد أن النظر إلى سياق قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيدِيَّ أُسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ لا يساعد على القول بأن دلالة لفظة «بِإِيدِيَّ» هاهنا تدل على النعمة؛ وعلّة ذلك هي أن القول بهذا سيفضي إلى القول بأن دلالة النص هي: «و ما منعك أن تسجد لما خلقت بنعمتي»، وبهذا لا يكون كبير فضل في خلق آدم هاهنا، ولا ثمة موجب للسجود لله تعالى بداعي خلقه؛ لأن كل شيء مخلوق بنعمة الله تعالى، فلا مزية بين آدم وغيره في الخلق، فالكّل مخلوق بنعمة الله تعالى على حدّ سواء.

من هنا فلا توجد فارقة توجب السجود لله من أجل خلق آدم؛ لأن الله تعالى خلق آدم بنعمته، وخلق كلّ شيء آخر بنعمته أيضاً؛ ذلك بأن هناك جملة موجبات تدفع القول بأن «بِإِيدِيَّ» تعني النعمة، أولها: «أن نعم الله تعالى كثيرة، كما قال: ﴿وَإِنْ تَعْدُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾»^٣، وظاهر الآية يدل على أن اليد لا تزيد على اثنتين. الثاني: لو كانت اليد عبارة عن النعمة، فنقول: النعمة مخلوقة لله، فحينئذ لا يكون آدم مخلوقاً لله تعالى، بل يكون مخلوقاً لبعض المخلوقات، وذلك بأن يكون سبباً لمزيد النقصان أولى من أن يكون سبباً لمزيد الكمال. الثالث: لو كانت اليد عبارة عن النعمة، لكان قوله: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾^٤؛ معناه تبارك

١. الفتح: ١٠.

٢. انظر: البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ج ٨، ص ٩٢؛ الكشف و البيان، الثعلبي، ج ٦، ص ٤٥؛

اللباب في علوم الكتاب، أبو حفص الحنبلي، ج ١٧، ص ٤٨٨.

٣. إبراهيم: ٣٤.

٤. الملك: ١.

الذي بنعمته الملك، و لكان قوله: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ معناه بنعمتك الخير.^١
و هذا غير وارد مضموناً و دلالةً. من هنا نحسب أن القول بأن «بِيَدَيَّ» تدلّ على
النعمة و إن كان له ما يؤيده في بعض السياقات القرآنية، إلا أنه لا يوجد ما يؤيده
في الدلالة العامة لسياق الآية موضع البحث.

و من ثمّ عزّز المرتضى بمعنى ثالث لللفظة «بِيَدَيَّ»، فقال: «أن يكون معنى اليد
ها هنا القدرة، و ذلك أيضاً معروف من احتمالات هذه اللفظة».^٢ و يبدو أن هذا
المعنى هو الأرجح من بين ما أدلى به المرتضى، ذلك بأن المراد من «بِيَدَيَّ» في
الآية الكريمة هو التعبير المجازي عن براعة قدرته سبحانه إلى الحدّ الذي أوجبت
تلك القدرة الفائقة - و المبدعة - في خلقه لآدم، أن تسجد الملائكة لله شكرياً على
هذا الخلق العظيم.

تأسيساً على منطق النقد البلاغي من المرتضى لمقولات المفسرين في بيانهم
معنى لفظه «يَدَيَّ» في الآية الكريمة، يثبت لدينا بأن هذه اللفظة لا يتراد منها اليدان
الحقيقتان العضويتان كما هي الحال عند الإنسان، بل إن هذا التعبير مجازي شائع
الاستعمال في كلام العرب و سائغ الجريان على سنها في الخطاب؛ إذ المراد منه
هو بيان القدرة الفائقة في الخلق، ليكون ذلك موجباً لداعي السجود لله تعالى
لخلقه لآدم.

فالخطاب في الآية الكريمة موجّه إلى إبليس على سبيل الاستفهام الإنكاري
في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي﴾، و في الوقت نفسه امتزجت
مع هذا الاستفهام دلالة التوبيخ، فهو «استفهام توبيخ و إنكار»^٣ في أن معاً، و دليل

١. التفسير الكبير، الرازي، ج ٢٦، ص ٢٠١.

٢. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٢٦.

٣. معالم التنزيل، البغوي، ج ١، ص ١٠٢.

هذا التوبيخ هو استعماله سبحانه لفظة «يَدَيَّ» على سبيل التثنية إشارة إلى شدة عنايته بخلق آدم ﷺ إلى الحد الذي استعمل في إنشائه و خلقه كلتا يديه لا يد واحدة على سبيل التجوز، ذلك بأن استعمال اليد على صيغة التثنية دون الأفراد، فيه دلالة جلية على شدة الاهتمام في بيان قيمة المخلوق و مدى مكانته عنده سبحانه، إلى الحد الذي أمر معه الملائكة بالسجود و وبخ إبليس لعدم امتثاله للأمر.

فكان استعمال اليمين - هاهنا - من باب بيان شدة المعصية التي ارتكبتها إبليس، و عظم الموقف السيئ الذي وضع فيه نفسه برفضه للسجود لآدم، إذ بين سبحانه بلفظة «يَدَيَّ» مديات قدرته العظيمة التي تجسدت في خلق آدم ﷺ^١، فاليد «صفة سُميت الجارحة بها مجازاً، ثم استمرّ المجاز فيها حتى نُسيت الحقيقة، و ربّ مجاز كثير استعمل حتى نُسي أصله و تُركت صفته، و الذي يلوح من معنى هذه الصفة أنها قريبة من معنى القدرة، إلا أنها أخصّ و القدرة أعمّ، كالمحبة مع الإرادة و المشيئة، فاليد أخصّ من معنى القدرة، و لذا كان فيها تشريف لازم»^٢.

الخاتمة

من التنقيب الفكري و التأمل الاستكشافي لاستظهار الأسس المعتمدة لممارسة المنطق النقدي عند الشريف المرتضى لحلّ الإشكاليات التفسيرية في نطاق النصّ القرآني، توصل الباحث إلى جملة من الثمرات العلمية و النتائج المعرفية التي يمكن أن يُنظر إليها على أنها قناعات يمكن أن تأخذ بأيدينا إلى حيز اليقين التام، و هي - إيجازاً - على النحو الآتي:

١ - اكتشف الباحث أن النقد التفسيري عند الشريف المرتضى يعدّ وجهاً من

١. انظر: فكر أئمة أهل البيت ﷺ في حلّ الإشكالات التفسيرية، سيروان الجنابي، ص ٧٤.

٢. البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج ٢، ص ٦٨؛ الإتيان في علوم القرآن، السيوطي، ج ٢، ص ١٨.

وجوه استنباط الدلالة التفسيرية الأرجح، وبهذا يمكن أن يعدّ جزءاً من التفسير بالاحتمية والضرورة التبعية، بل هو أهمّ ما في التفسير على وجه الإطلاق؛ ذلك بأنّه يوصل المتلقّي إلى أمثل دلالة مقروءة من النصّ، وهذه هي الغاية التي يسعى كلّ مُفسّر إلى مقاربتها، سواء أدرك ذلك أم لم يدرك، وتأسيساً على أنّ الغاية من منطق النقد التفسيري عند الشريف المرتضى هي بيان الدلالة الأجلّي للنصّ، فإنّه يمكن -والحال هذه- من أن يُنظر إليه على أنّه منهج تفسير مُعتدّ به، وذلك بحكم اتّحاد الماهية الغائية التي ينتمي إليها المفسّر وتفسيره في وقتٍ معاً، فمازال المسعى موحدٌ والمرجو متطابق، وجب القول بمنهجية هذا النمط من القراءة الدلالية للنصّ بلا تردّد.

٢- وجد الباحث أنّ الشريف المرتضى حينما كان يمنح النصّ القرآني دلالة ما تعدّ نافذة لسائر الدلالات التي أدلى بها علماء التفسير في حيز ذلك النصّ الكريم؛ فإنّه لم يكن ليطلق تلك الدلالة من دون أن يؤسّسها على أساس إقناعي متين أو مبنى خطابي سديد. وتأسيساً عليه، فقد اعتمد المرتضى جملةً أُسس ارتكز عليها في قراءة النصّ التفسيري ونقد محصلته الدلالة، فتارة يركن إلى منهج تفسير القرآن بالقرآن؛ إذ يعمل على لملمة النصوص القرآنية ذات الصلة بالنصّ ميدان الاختلاف التفسيري، فيقوم بمهمّة عرض المشكل الدلالي في الآية على الواضح المضموني في الآيات الأخرى، فينجلي المراد وينكشف المبتغى استدلالاً. وتارة ثانية يُعوّل على المعطى المعجمي لللفظة، كما هي الحال في نقده لمقولات المفسّرين في بيانهم لفظة «وزرك».

وتارة ثالثة يعمد إلى المبنى الصرفي، فيمنح بُنية اللفظة دلالتها الأصل، فيقصي بذلك المضمون المخطوء الذي يتبنّاه علماء التفسير بداعي تخلخل فهمهم لتلك البنية اللفظية.

و تارةً رابعة يبني مقاله النقدي على أساس المنطق النحوي، ليمنح اللفظ وظيفة دلالية نحوية، في الوقت الذي أقصى المفسرون دلالة تلك اللفظة، بل أقصوا اللفظة نفسها من النص القرآني تمسكاً منهم بالقاعدة النحوية على أساس الالتزام الصارم بحدية القاعدة، من دون الركون إلى منطق الدلالة المرجوة منها في هذا الموضوع من النص القرآني.

وخامساً يعمد فيها المرتضى إلى توظيف منطقيات البلاغة العربية و أسس البيان الخطابي لدفع وهم عقائدي أسس عليه علماء التفسير دلالة لا تمت إلى الواقع أو إلى النص التي وردت فيه بصله، فحمل الحقيقة على المجاز؛ لأن المجاز هو المبتغى في هذا الموضوع و ليس الحقيقة، فالمجاز أبلغ من الحقيقية حينما لا تستطيع الحقيقة أن تفي بمراد المجاز، أو حينما لا تنطبق الحقيقة على ما يؤدبه المجاز من معنى لا يمكن لتلك الحقيقة أن تحتمله واقعاً أو استيفاءً، فضلاً عن أن المرتضى لم يتوقف عند هذا الحد؛ أي أنه لم ينقد المقولة التفسيرية و يُعطي البديل المضموني على أساس استعماله مبني من مبانيه النقدية فحسب، بل اجتاز مسألة نقده إلى الرأي التفسيري على أساس المبني، و إعطاء البديل التفسيري إلى الاستدلال بجُملة وسائل مُعَصَّدة للقناعة بالمحصلة التفسيرية التي توصل إليها و سائدة لصحة الأساس النقدي الذي استعمله في هذا الموضوع دون غيره، فكأنه بهذا كان يبني منظومة «عملية النقد التفسيري»، و لم يكن يمارس تلك المنظومة على مقولات المفسرين تطبيقاً فحسب.

و بهذا ينتهي الباحث إلى الإقرار بأن الشريف المرتضى كان على دراية عالية و فهم عميق بمستويات الفن الخطابي و جمالياته التركيبية و وجوه إبداعاته البلاغية؛ إذ طبيعة تناول المرتضى للنص التفسيري المنقود و حيثيات نظره إلى النص القرآني الأصل، كانت تدل دلالة قاطعة بمقدرته الفائقة على إظهار قراءة

مُتَفَحِّصَةً و معمَّقة للنصّ القرآني ميدان التفسير؛ إذ تعمل تلك القراءة على الغوص في النصّ واستنطاقه ليعترف النصّ نفسه - بالقرينة و الدليل المنتزعة منه - بقصور فهم من توهم فيه الدلالة غير السديدة عن بلوغه إدراكاً.

٣ - اتضح لدى الباحث من استقراء المقولات النقدية للشريف المرتضى، أن المرتضى قد اعتمد منهج تفسير النصّ لأخيه لبيان مدار الدلالة الحقيقية أو المبتغاة من الآية الكريمة بوصفه الأساس النقدي الأول و الأمثل على وجه الإطلاق؛ إذ غالباً ما يركن إليه لإخراج المتلقّي من ضبابية الدلالة إلى نقاء جوّها الأصل، فهو حتّى حينما يستعمل أساساً آخر غير تفسير القرآن بالقرآن لنقد منطق تفسيري ما في آية معيّنة من النصّ القرآني، نجده يركنُ إلى منهج بيان النصّ بأخيه لإثبات صحّة المبنى الذي اعتمد عليه ابتداءً، و يبدو أن غلبة هذا المنهج لديه في نطاق نقده التفسيري يعود إلى داعيين:

الأول: إيماناً منه بأنّ هذا المنهج أجلى المناهج بياناً للدلالة القرآنية دون سائر المناهج الأخر؛ لأنّ الله تعالى (المتكلّم) هو الذي يبيّن كلامه، و لا أحد أدرى بكلامه سبحانه منه البتّة.

الآخر: هو أنّ الدلالة الموصول إليها بهذا المنهج لا يُقدح بها البتّة؛ لأنّها مُستقاة من عمق النصّ القرآني نفسه، و من لبّ النسيج المعجز ذاته، فكان - من هنا - الركون إلى هذا المنهج يعدّ فصلاً قولياً و حسماً تفسيرياً لا مجال لأن يتطرّق الشكّ إليه، لذا وَجِبَ أن يركن إليه المتلقّي الذي ندّ عن الدلالة المرجوة و الحال هذه، و بهذا يكون هذا المنهج حجة على المتلقّي، و ما المخالف لتتاج هذا المنهج إلّا معانداً لكلام الله تعالى ومخالفاً لمنطق السماء دون أدنى شكّ، لهذا أثر المرتضى استعمال هذا المنهج في بيان نطاق الدلالة المنقودة من قبله؛ كي لا يترك مجالاً للتردّد أو قدحاً في صحّة المعنى الذي توصل إليه مطلقاً.

٤- إن اعتماداً هذا النمط (النقد التفسيري) في قراءة النصوص القرآنية من الشريف المرتضى، له من الأهمية بمكان ما يدعو المفسر إلى طول النظر والتأمل، وإعادة القراءة المرة تلو الأخرى، حتى يقف على المنجز الدلالي الأمثل من النص، وذلك بحيثية تمحيصه المقولات التفسيرية التي قيلت في حق النص، و سبره لغور النتائج البينانية التي أدليت في الموضع المراد نقده تفسيراً، وبهذا ستغربل دلالة النص و يُمحصّ معناه وصولاً للجوهر المضموني الأصل من النص، وهذا هو المسعى الأمثل الذي يجري المفسر وراءه و يُلاحقه إداركاً، أو يروم الالتحاق به على أقل تقدير؛ إذ إن غاية المفسر - جزماً - هي مقارنة الدلالة الأصدق في النص، فإذا ما كانت غايته هذه فإنه لا يقر لها تحقيقاً ما لم يمارس عملية النقد على المتن التفسيري أصالة.

٥- إن هذا الإجراء التفسيري الممنهج الذي اعتمده الشريف المرتضى، يمكن أن يُعدّ حلاً للكثير من الإشكالات التي قد يقع في هونها علماء التفسير، فتتسع مساحة الخلاف في النصوص التفسيرية بينهم، وقد ينتهي الأمر بهم إلى تأسيس فكر عقائدي يعتمد على الناس و يركنون إليه، وهو ليس المراد كما هي الحال مع مَنْ نسب النسيان إلى النبي موسى ﷺ، و حال مَنْ نسب الضلالة إلى الرسول الأكرم ﷺ. من هنا نقول: إن هذه الممارسة القرائية (الناقدة) لابد من ممارستها على النص التفسيري؛ لدور الكثير من الإشكالات التي قد يأخذ بها غير مفسر، فيطبّقها ثقةً منه بعقلية المفسر الذي قال بها ابتداءً، على حين أن الحقيقة هي غير ما يحسبها ذلك المطبق حقيقةً، ولا يكشف هذا اللبس و يثبت أحقية الدلالة التي يجب اتباعها، إلا منهج النقد التفسيري لمقولات المفسرين و اعتماد مبانيه الأصل، الموصلة إلى الدلالة النقدية للنص القرآني على وجه الإطلاق.

٦- وجد الباحث أن ميدان النقد التفسيري الذي زاوله الشريف المرتضى

ممارسةً على النصوص القرآنية، إنما يقع غالباً في نطاق بيان دلالة مفردة ما في حيز الآية الكريمة مدار الاختلاف، فقد يحدث أن تُقرأ دلالة تلك المفردة بحਿثة مغايرة للمراد الإلهي، ما يدعو إلى الشطط عن صحّة العقيدة أو الابتعاد عن المسار الحقيقي لمناط الدلالة التفسيرية التي يبتغي النصّ إيصالها إلى المتلقّي. و تأسيساً عليه، يمكن القول بناءً على استقراء مواضع نقد الشريف المرتضى للدلالات المفردة القرآنية، أنّ مرّد الفهم غير السديد لدلالة المفردة في الآية الكريمة إنما كانت نتيجة توظيف المشتغلين في نطاق التفسير المعنى الظاهري الحقيقي للمفردة، من دون تأمل المعنى العميق لها أو النظر إلى دلالة ما بعد الظاهري فيها؛ إذ يبدو أنّ هذا الأمر هو الذي كان يوقعهم في إشكال الدلالة غير الراجعة، و لو تجاوزا الدلالة الظاهرة إلى ظاهر الدلالة المرادة على وفق قرائن النصّ، لوجدوا أنّ ما كانوا يعولون عليه من معنى ليس هو المراد البتّة، فلو كلّفوا أنفسهم قراءة ما بعد الظاهرة، لتجنّبوا مسار الانتقاد، ولأدركوا أنّ الدلالة القرآنية تتجاوز الظاهر أحياناً إلى ما وراءه، لتساير العقل البشري و إبداعاته في كيفيات استنباط المعنى من النصّ القرآني عموماً.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١ هـ)، تحقيق: سعيد المندوب، بيروت: مطبعة دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ.
٢. الإجمال والتفصيل في التعبير القرآني، سيروان عبد الزهرة الجنابي، بغداد: مطبعة النماء، الطبعة الأولى، ٢٠١٠ م.
٣. الإفصاح في إمامة أمير المؤمنين ﷺ، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، تحقيق: مؤسسة البعثة، بيروت: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ.
٤. الأمالي، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق: الشيخ أحمد بن الأمين الشنقيطي، قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، الطبعة الأولى، ١٣٢٥ هـ.
٥. الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، عبد الرحمن بن أبي الوفاء محمد بن عبيد الله أبو البركات الأنباري (ت ٥٧٧ هـ)، دمشق: دار الفكر، د.ت.
٦. البحر المحيط، محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي (ت ٧٥٤ هـ)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، بيروت: مطبعة دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.
٧. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي الزركشي (ت ٧٩٤ هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: مطبعة دار المعرفة، الطبعة الأولى، ١٣٩١ هـ.
٨. تاج العروس، محمد مرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥ هـ)، د. مط، د.ت.
٩. تفسير البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي (ت ٥٣١ هـ)، بيروت: مطبعة دار الفكر، د.ت.
١٠. التفسير الكبير، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦ هـ)، مطبعة دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ هـ.
١١. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، بيروت: مطبعة دار الأضواء، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ هـ.

١٢. جامع البيان في تأويل آي القرآن المشهور باسم (تفسير الطبري)، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ.
١٣. الجامع لأحكام القرآن المشهور بـ (تفسير القرطبي)، محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت ٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد عبد العليم البردونى، القاهرة: مطبعة دار الشعب، الطبعة الثانية، ١٣٧٢هـ.
١٤. حقائق التأويل، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق و شرح: محمد رضا آل كاشف الغطاء، بيروت: دار المهاجر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.
١٥. روح المعاني، أبو الفضل شهاب الدين محمود الألوسي (ت ١٢٧٠هـ)، تحقيق: محمد السيد الجليلند، بيروت: مطبعة دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.
١٦. سر صناعة الإعراب، أبو الفتح عثمان ابن جني (ت ٣٩٢هـ)، تحقيق: د. حسن هنداوي، دمشق: دار القلم، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
١٧. شرح ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله العقيلي المصري الهمداني ابن عقيل (ت ٧٦٩هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دمشق: دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.
١٨. الصافي في تفسير كلام الله، المولى محسن الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ)، مشهد: دار المرتضى للنشر، الطبعة الأولى، د.ت.
١٩. الصرف، حاتم الضامن، الموصول: مطبعة دار الحكمة، ١٩٩١م.
٢٠. عصمة الأنبياء ﷺ، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، د.د. مط، د.ت.
٢١. عصمة الأنبياء في القرآن الكريم، جعفر السبحاني، د.ت.
٢٢. العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ)، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مطبعة دار الهلال، د.ت.
٢٣. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)، د.مط.
٢٤. فكر أئمة أهل البيت ﷺ في حل الإشكالات التفسيرية للنص القرآني، منشورات الأمانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

٢٥. الكاشف، محمد جواد مغنية (ت ١٤٠٠هـ)، بيروت: مطبعة دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م.
٢٦. كتاب أسرار العربية، تحقيق: د. فخر صالح قدارة، بيروت: دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
٢٧. الكشف عن حقائق التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، ضبطه صححه: عبد الرزاق المهدي، بيروت: مطبعة دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.
٢٨. الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم النيشابوري الثعلبي (ت ٤٢٧هـ)، مطبعة دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢هـ.
٢٩. اللباب في علوم الكتاب، أبو حفص عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي (ت ٨٨٠هـ)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٣٠. لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور (ت ٧١١هـ)، بيروت: مطبعة دار صادر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، د.ت.
٣١. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت ٦٦٦هـ)، تحقيق: محمود خاطر، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
٣٢. معالم التنزيل، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت ٥١٠هـ)، د.ت.
٣٣. مناهج تفسير النص القرآني: دراسة في النظرية والتطبيق، سيروان عبد الزهرة الجنابي، النجف: مطبعة الأمير، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.
٣٤. الهدى إلى دين المصطفى، محمد جواد البلاغي (ت ١٣٢٨هـ)، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

(٤)

فهم القرآن وتأويل الخطاب مداخله المعرفية والمنهجية، ووسائله الإجرائية الشريف المرتضى أنموذجاً

الدكتور عباس أمير^١

الملخص

تؤثر رؤية المفسر للنص و تصوّره الفلسفي له على فهمه و طريقه لمقاربة النص، و الشريف المرتضى لا يخرج من هذا الإطار. فنراه يستخدم كلّ ما عنده من قوى معرفية و بلاغية لفهم النص، و من هذا المنطلق يشكّل مفهوم الخطاب و محدّداته النصّية و الإدراكية لديه ضابطاً معرفياً أصيلاً يعمل على توجيه عملية الفهم و التفهّم عنده. هكذا الخطاب عنده ليس الكلام أو اللغة فقط، بل السبب المقصدي الكامن خلف اللغة، فيلزم على المفسر أن يستكشف هذا السبب من طرق مختلفة، مستخدماً تاريخ الخطاب و منطق التخاطب و التفاهم العرفي، و التوسّل إلى أسس التأويل.

[التمهيد]

لاشكّ أنّ فهم القرآن مفهوماً و آليات و محدّدات، مفصل مهمّ من مفاصل عملية الانتفاع به، و من هنا فإنّ اختلاف مدخل الفهم يؤدّي إلى اختلاف الآثار المترتبة

١. جامعة القادسية - كلية التربية.

على ذلك المدخل. ولقد تعدّدت المداخل تاريخياً، وكان تعدّدها سبباً رئيساً من أسباب تعدّد التفسيرات، وما ترتّب على ذلك التعدّد من اختلافات إيجابية حيناً و سلبية أحياناً أخرى....

و لا يخفى أنّ عملية الفهم تلك قد مرّت بحقب تاريخية كثيرة و متنوّعة، و لقد كان لكلّ حقبة آلياتها الخاصّة و محدّداتها التي تختلف عن محدّدات غيرها؛ و ذلك لأنّ عملية الفهم ممارسة اجتماعية و تاريخية لا يمكن أن تُجرّد من شرائطها الاجتماعية و سياقاتها التاريخية.

و لكنّ الجانب أو البعد التاريخي لعملية الفهم إيّاها، لا يعني أنّ ذلك البعد هو البعد الوحيد الذي يجب تأمّله و النظر في حيثيّاته، و إنّما هناك الجانب الذي يكملّ الجانب الاجتماعي، ألا و هو الجانب الذهني المحض الذي تتفاوت مستوياته و تتداخل في كلّ مرّة من مرّات الفهم عبر العصور المعرفية لإدراك النصّ القرآني، مع فارق غلبة أو هيمنة هذا المستوى على ذاك، في هذه الحقبة أو تلك، و عند هذا المتفهم أو سواه.

و لكنّ الأهمّ من ذاك و هذا، هو رؤية المفسّر للنصّ و موقفه منه و تصوّره الفلسفي للغته، فلذلك كلّ أثره الفاعل في توجيه عملية فهم القرآن لدى المفسّر. و يتعلّق بذلك هوية النصّ المُراد فهمه، فالنصّ المراد فهم مضامينه و مقاصده يستلزم أصالة فهمه هو بوصفه هوية نصّية خاصّة لها أعرافها و شرائطها و شخصيتها المائزة و حقلها المعرفي و نوعها المعنوي... هذه الهوية هي التي يفترق بسبب دركها كما يجب أو عدم دركها، هي التي يختلف بسبب منها هذا الفهم من ذاك، و إلى هذا يشير السيّد المرتضى بقوله: «واعلموا - رحمكم الله عزّ و جلّ - أنّه من لم يعرف من كتاب الله الناسخ و المنسوخ و الخاصّ من العامّ و المحكم من المتشابه و الخاصّ من العزائم و المكيّ من المدني... و الموصول من

الألفاظ و المحمول على ما قبله و على ما بعده، فليس بعالم بالقرآن و لا هو من أهله، و متى ما ادّعى معرفة هذه الأقسام مدّعٍ بغير دليل فهو كاذب مرتاب»^١ فضلاً عن ذلك، ثمة الأصول المنهجية و المعرفية الضابطة لعملية الفهم، لدى طالب الفهم. و لا نريد هاهنا أن نقترح على عملية الفهم التي مارسها الشريف المرتضى أصلاً منهجياً و عرفياً ضابطاً فنقدّمه على سواء بعد الفراغ من تبيان وعي الرجل بالنصّ الكريم، بل ننقاد مع المرتضى نفسه إلى أصله المعرفي كما يراه هو، ذاك الذي جعل كلامه فيه أول الكلام، و ذلك في تفسيره (جهده التأويلي) الذي وسمه بـ«نفائس التأويل»، ألا و هو مفهوم الخطاب.

الإدراك و الفهم، الكلام و الخطاب

في ابتداء قوله في تفسيره نفائس التأويل، يمايز الشريف المرتضى بين الكلام و الخطاب، قائلاً: «و الخطاب هو الكلام إذا وقع على بعض الوجوه، و ليس كلّ كلام خطاباً، و كلّ خطابٍ كلامٌ. و الخطاب يفتقر في كونه كذلك إلى إرادة المخاطب؛ لكونه خطاباً لمن هو خطاب له و متوجّهاً إليه، و الذي يدلّ على ذلك أنّ الخطاب قد يوافقه في جميع صفاته من وجود و حدوث و صيغة و ترتيب ما ليس بخطاب، فلا بدّ من أمر زائد به كان خطاباً، و هو قصد المخاطب. و لهذا قد يسمع كلام الرجل جماعة و يكون الخطاب لبعضهم دون بعض؛ لأجل القصد الذي أشرنا إليه المخصّص لبعضهم من بعض، و لهذا جاز أن يتكلّم النائم، و لم يجز أن يخاطب، كما لم يجز أن يأمر و ينهى»^٢.

وهاهنا جملة من الحقائق التي لنا استظهارها بناء على ما ورد من تمييز

١. الآيات الناسخة و المنسوخة، الشريف المرتضى، ص ٤٨.

٢. تفسير الشريف المرتضى، ج ١، ص ١١٩.

المرتضى للخطاب من الكلام، و تعليقه مفهوم الخطاب و اشتراط تحققه بتحقق القصد، و من قبل توجه المخاطب (بكسر الطاء) إلى مخاطب (بفتح الطاء) بعينه. و التساؤل القائم الآن، ترى هل يكون المخاطب المقصود بالخطاب معنى للخطاب؟ و إن كونه، فهل يختلف معناه عن معنى غيره؟ و هل مرد الاختلاف إلى طبيعة الخطاب، أو إلى طبيعة المخاطب بالخطاب، أو إلى الأصول و الموجهات الضاغطة على الخطاب و المخاطب به، أو مرد الاختلاف إلى ذلك كله؟

إذا كان الخطاب هو المكان الذي يتكون فيه فاعله^١، فإن فهم الخطاب هو المكان الذي يتكون فيه الخطاب. و من خلال هذا الفهم يكتسب الخطاب أفعه النفسي و العقلي و الاجتماعي و الفلسفي، و من هنا فإن فهم الخطاب يعني -مما يعني- دمج الخطاب المتوجه إليه من طريق عملية الفهم، بذات المتفهم، مع الإبقاء على البنية الكلية التي تؤدّي مقاصد الخطاب في أثناء عملية الفهم؛ ذلك لأنّ النظم البنوية التي تكون الخطاب «تتصل من الوجهة التداولية بظروف إنتاجه، مثلما تتصل بمشكلات فهمه و قراءته»^٢. فإذا كان الخطاب يكشف عن «أنا» تصوغ موضوعاً^٣، فإنّ الفهم يكشف عن خطاب يصوغ «أنا» و بالعكس.

في معرض سردهم للدلالة الاجتماعية لمادة «خطب»، ورد لدى أصحاب المعاجم قولهم:

«الخطب: الشأن أو الأمر، صغر أو عظم. و قيل: هو سبب الأمر، يقال: ما خطبك؟ أي ما أمرك؟... والخطب الأمر الذي تقع فيه المخاطبة و الشأن و الحال... و العرب تقول: فلان خطب فلانة؛ إذا كان يخطبها، و يقول الخاطب: خطب،

١. انظر: بلاغة الخطاب و علم النص، صلاح فضل، ص ١٢٥.

٢. نفس المصدر، ص ١٣٦.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ١٣٨.

فيقول المَخْطُوبُ إليهم: يَكْحُ؛ و هي كلمة كانت العرب تتزَوَّجُ بها... و الخُطْبَةُ لوْنٌ يضرب إلى الكُدرة مُشْرَبٌ حُمرةٌ في صُفْرة، كلون الحَنْظَلَةِ الخُطْبَاءِ قبل أن تَيَسَّسَ، و كلون بعض حُمْرِ الوَحْشِ.^١

و الذي لنا إجراؤه بناء على ما ورد في الدلالة المعجمية فضلاً عما ورد في «نفائس التأويل»، هو الآتي:

١- الخطاب - من حيث صلته بمنشئه - هو ما يسعى الفهم إلى الإحاطة به من خلال بنيته الطوبوغرافية، فهو - إذاً - ليس اللغة، بل السبب المقصدي الكامن خلف اللغة و فيها، و البادي من عليها.

٢- إنَّ تحقيق مآلات الخطاب مرهون بتوفّر عنصر المخاطبة (المفاعلة صرفاً) أو المشاركة القائمة على أساس إجراء عقد تزويج معرفي بين الخاطب (مُنشئ النصّ) و خِطْبِهِ (مُتلَقّي النصّ)، يترتّب عليه بعد إجراء المزاوجة المعرفية أن تضع الحاضنة اللغوية و المعرفية للمتلقي نتاجها ممثلاً بالاستنباط، و إلّا فثمة مشكلات في عملية الفهم و التفهّم.

٣- ليس الخطاب لغة محايدة كائنه في فراغ، و ليست شيئاً ما عُقْلاً منزوياً تحت صخرة متكلسة في جزيرة نائية في محيط، فالخطاب غاطس اللغة و طميها الذي يجريه المنشئ، و هو ما تُمرس خثورته بذات المتلقي فيتبدّى بعد إدامة النظر و الاجتهاد معنىً جديداً.

و البادي -بدليل ما سبق- أنَّ للخطاب تاريخاً زمانياً و مكانياً و مضمونياً، و أنَّ لهذا التاريخ أثره في عملية فهم الخطاب، فما هو ذلك التاريخ؟ و كيف انعكس على فهم الشريف المرتضى للقرآن؟

١. انظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة «خطب».

أ - المكان و الزمان بين الخطاب و فهمه؛ و يتمثل بالطبيعة المكانية للمجتمعات الناطقة بلغة القرآن، بكل ما لتلك الطبيعة من سمات و مميزات جغرافية و مناخية، و ما يتعلّق بهما من طبائع، و ما يترتّب عليهما من آثار تتعلّق بالمسكن و المشرب و السلوك... إلخ.

و انعكاسات ذلك كلّ على المفردة اللغوية و الصياغة اللغوية و الوظيفة اللغوية و ما يفترضه ذلك من عمليات فهم و تفهّم. و بالمقابل ثمة الطبيعة المكانية للغة ممثلة بحيزها النصّي مفردةً و جملةً و مقطعاً، كذلك حيزها الزماني ممثلاً بصيغها الزمانية الثلاثة؛ الماضي و الحاضر و المستقبل، و أثر ذلك على الإحساس المكاني و الزماني بهوية الخطاب و طبيعة فهمه.

و هذا ما لا يمكن النأي به و بانعكاساته على الممارسة التأويلية للشريف المرتضى، خاصّة و هو يتلقّى الخطاب ضمن بيئة ثقافية و عقائدية و اجتماعية مهمّة، ممثلة ببيئة بغداد في خلال النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، و النصف الأوّل من القرن الخامس الهجري.

ب - التمثّل الثقافي بين هوية الخطاب و فهمه؛ و يتمثل بالصناعة الشعرية المكوّنة تاريخياً لصناعة الخطاب القرآني من حيث هي خبرة تلقّ أدبي و جمالي جاهلي تتسم به الهوية العربية للغة، ثمّ ممثلاً بالصناعة السردية لتلك اللغة - و إن بدرجة أقل - و ما يترتّب على تلك الصناعة من فهم خاصّ للغة من جهة، و ما يترتّب عليه من فهم خاصّ لهوية الخطاب القرآني من جهة أخرى، الفهم الذي يعمل على استعادة تشكيل معالم الذات العربية بما ينسجم مع هذا المكوّن الغاطس للغة و الهوية، و ما بينهما من علاقات الفعل و التفاعل، و إن بمظاهر مختلفة يتحكّم في اختلافها ما للأبعاد الأخرى لهوية الخطاب القرآني من تأثير. و هذا ما لا يخفى أثره في توجيه عملية الفهم لدى الشريف المرتضى، بل لعلنا

لا نجافي الحقيقة كثيراً إذا ما قلنا أن لفلسفة اللغة ولأدبها وفنونها ومظاهرها اللغوية وعمقها الاجتماعي والثقافي الانعكاس الأوفر حظاً مقارنةً بغيرها من الموجّهات التي ضبّطت حراك المعنى القريبني لدى الشريف المرتضى.

ت - وحدة الذات وتعدّد الآخر من الخطاب إلى الفهم، ويتجلّى من خلال الصيرورة التاريخية التي أفاضت في تحويل الهوية العربية إلى هوية تعدّدية في ضمن السياقات الاجتماعية لانتشار الدين الإسلامي وتدين غير العرب بالإسلام، وأثر ذلك على اللغة العربية من جهة، وعلى فهم الخطاب القرآني من جهة أخرى، بلحاظ إمكان اللغة وقدرتها على استيعاب ذلك التعدّد وتمثّلها له من خلال رصد العلاقة الكائنة بين القاعدة النحوية والقاعدة البلاغية وعلاقتهما بتعدّد عمليات الفهم وتنوع مظاهر الاستنباط، خاصّة ما يتعلّق بعلم المعاني من علوم البلاغة العربية، كذلك من خلال رصد عمليات الفهم المترتبة على النظر في الظواهر اللغوية ممثلة بالتكرار والاشتقاق والترادف... إلخ.

و لقد كان لانفتاح الشريف المرتضى على الآخر المختلف الذي كان يشاركه العيش الثقافي والاجتماعي والديني في حاضرة الدولة العباسية، وعدم حساسيته من اختلافه العرقي والديني مع الآخر، أثره في إثراء جهده التأويلي الذي يذهب إلى تعديد المعاني.

ث - الرؤية الكونية من الخطاب إلى الفهم؛ حيث شكّل القرآن الكريم بالنسبة إلى الأمة رؤية خاصّة للعالم وموقفاً معرفياً منه، فكانت عمليات الفهم تأويلاً للوجود، وكان الوجود ينسرب من خلال لغة الخطاب الواصف لبنية الخطاب القرآني بوصفه ممارسة فلسفية واجتماعية وثقافية. وبالنتيجة، صارت اللغة الواصفة للنص ممارسة وجودية تتجاوز وظيفتها التواصلية لتضع الذات المسلمة في سياقها اللغوي الخاص بها، والدالّ عليها معرفياً وثقافياً واجتماعياً. وهذا ما

لا يخفى أثره في عملية الفهم لدى المرتضى، خاصة ما يتعلق بفهمه للبعد العقائدي والكلامي للنص القرآني.

ج - المضمون القيمي؛ الخطاب والفهم من الشكل إلى المعنى، ويتضح من خلال هذا البعد أن ذات المسلم عامة، وذات المفسر خاصة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بقيمها الأخلاقية، ما يكشف عن حقيقة مفادها أن المعرفة اللغوية العربية لا تنفك من صلتها بالبعد الأخلاقي للمعرفة، ومن هنا فإن الضابطة الواصفة لمقاصد ذلك الفهم ضابطة أخلاقية أصالة، يدل عليها ذلك الكم اللغوي الزاخر شعراً ونثراً بما يدل على تلك الصلة.

وعليه، فإن أية محاولة للتغاضي عن هذا البعد في صلة الخطاب القرآني بفهمه تاريخياً وبالعكس، يعني التغاضي عن حقيقة المضمون القيمي الضابط والموجه لعمليات الفهم العربي والإسلامي للخطاب القرآني، وهذا ما تجلّى بيناً من خلال عملية الردّ التأويلي التي يمارسها المرتضى وهو يتوقف عند الحياة الاجتماعية والثقافية العربية قبل نزول القرآن، ولعله لا يقل أهمية عما سبق من تأصيل للمداخل المعرفية.

نظرنا الآن في المبادئ الأولى التي تشكّل المعالم أو الملامح الرئيسة للصياغة التأويلية لعملية الفهم لدى الشريف المرتضى. ولا شك أن التوقف عند تلك المبادئ سيضعنا بيسر ضمن الاجتهادات التأويلية الخاصة بالرجل، وسيمنحنا فرصة ما لتأصيل ممارسة الفهم لديه. ذلك أن النشاط الذهني المتوجه صوب فهم القرآن، هو «حركة ذهنية ارتدادية وامتدادية في الوقت ذاته؛ فهي ارتداد نحو مرجع ما، أو أصل ثابت معروف يُبنى عليه اللاحق، وحركة امتدادية نحو غاية أو مقصد بناء على وسائط أو مؤشرات»^١.

يمايز الشريف المرتضى بين الدلالة و المذهب، فالمذهب عنده ما لا تتعدّد الأدلّة على صدقيته، بسبب من حقّانية الدليل المذهبي، فهو واحد لا يجوز فيه الاختلاف، و لا يقوم غيره مقامه. و الأمر بخلاف ذلك فيما يتعلّق بالدلالة، و تأويل النصّ القرآني عنده ممّا يندرج ضمن الدلالة، و لتأمل قوله: «فأمّا تأويل الآي و تخريج معاني الأخبار، فكلّ من صنف أصول الفقه يجعل حكم ذلك حكم المذهب لا حكم الأدلّة، و لا يجوز أن يزيد المتأخّر على ما بلغ إليه المتقدّم، و الأقوى في نفسي أنّ ذلك جائز كما جاز في الأدلّة، فإنّ تأويل الآي لا يجري مجرى المذهب، بل هو بالأدلّة أشبه»^١.

و يدلّل على ذلك بمقدرة ذهنية مميّزة و بوعي متقدّم، متخلّصاً تماماً من قبضة النسق الفقهي في الفهم، بقوله: «و الذي يوضّح عمّا ذكرناه أنّا إذا تأولنا قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يُؤْمِنُ نَاصِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ على أنّ المراد بها الانتظار لا الرؤية، و فرضنا أنّه لم ينقل عن المتقدّمين إلّا هذا الوجه دون غيره، جاز للمتأخّر أن يزيد على هذا التأويل و يذهب إلى أنّ المراد أنّهم ينظرون إلى نعم الله؛ لأنّ الغرض في التأويلين جميعاً إنّما هو إبطال أن يكون الله تعالى في نفسه مرئياً، و التأويلان معاً مشتركان في دفع ذلك، و قد قام كلّ واحد مقام صاحبه في الغرض المقصود، و جرت التأويلات مجرى الأدلّة في أنّها يغني بعضها عن بعض، و خالفت في هذا الحكم المذهب»^٢.

مما سبق

ـ امتلاك الشريف الكفاية التأويلية الراجحة التي لولاها لما استطاع التخلص من شرائط النسق الثقافي الفقهي المهيمن و مآزق القراءة الفقهية للنصّ الكريم، على الرغم من كون المرتضى أصولياً قائماً برأسه!

١. تفسير الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٥٦ - ٢٥٧، ج ٣، ص ٢٢٥ و ما بعدها.

٢. نفس المصدر، ص ٢٥٧.

- الممايزة الواعية بين التصوّر الفقهي للنصّ القرآني، وما يُعنى به ذلك التصوّر من وضوح الدلالة وإيضاحها، وبين التصوّر التفسيري - التأويلي، وما يُعنى به هذا التصوّر من تعدّد الدلالات وراثتها وإمكان ترجيح إحداها على الأخرى، بشرطها و شرائطها.

- إضمار حقيقة مفادها أنّ التأويل حركة ذهنية و ممارسة معرفية نامية قابلة للتشكّل والتغيّر والتطوّر عبر التاريخ.

- ارتباط الحركة التأويلية ونموّها بالمسارات التاريخية والاجتماعية.

- ارتباط الممارسة التأويلية بفردية المؤوّل و فريدة فهمه وجدّة نظريته في النصّ.

- عدم معاداة التأويل المشروع، والاعتداد به من حيث هو باعث على المعرفة القرآنية المتجدّدة.

مراتب فهم القرآن، تنزيله و تأويله

و يترتّب على ما سبق، من ممايزات سابقة ممايزة جديدة، و لكنّها هذه المرّة كائنة ما بين لحظة تاريخية و أخرى، على أنّ إحداها تتّسع لعملية الفهم و ممارسة فعل التفهم. هذه اللحظة التاريخية المقطع الزمني الذي يُصاغ بوساطة عملية الفهم صياغة تأويلية هو المقطع الذي يسبق عملية إنزال النصّ أو يتبّعها، و قد يزامنها. و الذي نفيده من هذه الممايزة هو إمكان تعميمها بحيث يخضع لها الشريف المرتضى نفسه، كما نخضع لها نحن و غيرنا في قابل الزمان، شرط أن نضع في الاعتبار أنّ الفارق بين تاريخ نزول القرآن بالنسبة إلى من أنزل القرآن بين ظهراينهم حقيقة و أصالة، و بين تاريخ نزوله بالنسبة إلى الشريف المرتضى و نحن من بعده، هي لحظة تلقّيه من قبل الرسول الأكرم ﷺ بالنسبة للماضين، و هي لحظة مواجهته لأجل تأويله بالنسبة إلى اللاحقين و بضمنهم الشريف المرتضى و من يأتي بعده. و هذه هي المراتب:

١- أما المرتبة الأولى فهي مرتبة فهم النص قبل نزوله و حدوثه؛ أي «ما سبق تأويله تنزيله»، كما يُصطلح عليها، و يُقصد بها مناسبة نزول الآية أو الآيات لواقعة أو حدث تاريخي ثبت حدوثه فنزل النص في تأييده أو مخالفته أو تبينه.

٢- وأما المرتبة الثانية فتتمثل في مواكبة فهم النص للحدث النصي القرآني؛ أي «ما تأويله مع تنزيله»، كما يُصطلح عليه، قاصداً به تبيان التنزيل القرآني من قبل الرسول الأكرم ﷺ حال نزوله؛ وذلك لحاجة الناس إلى ذلك التبيين و التفهيم.

٣- وأما المرتبة الثالثة التي يُصطلح عليها: «تأويله بعد تنزيله»، فيُقصد بها ما أخبر الله سبحانه رسوله الأكرم ﷺ بوقوعه بعده.

٤- وأما المرتبة الرابعة فهي مرتبة نوعية تتمثل باللحظة التي يصير فيها تنزيل النص تأويلاً لحدث تاريخي أو سلوك بشري يستلزم تأويلاً، ممثلاً له بعلماء اليهود الذين أرادوا أن يتبينوا نبوة النبي الأكرم ﷺ من خلال طرح الأسئلة التاريخية و الغيبية عليه، فنزلت سورة الكهف إجابةً لتلك الأسئلة.

٥- وأما المرتبة الخامسة، فهي مرتبة «ما تأويله خلاف تنزيله»، و هذه مرتبة إساءة الفهم عن قصد أو عن جهالة.^١

و الواضح من المراتب الأربع تلك هو أن عملية الفهم سابقة لعملية نزول النص مرةً و ملازمة لها ثانياً و تالية لها ثالثاً. كما يتضح تمييزه بين جهة الثبات الدلالي ممثلة بالدلالة التنزيلية، و جهة الحركة الدلالية ممثلة بالدلالة التأويلية.

مداخل عملية الفهم ووسائلها

و المدخل العقلي: لاشك أن وراء كل فعل واعٍ و مقصود يقوم به الإنسان ثمة أفكار و معتقدات و مشاعر تكسب ذلك الفعل معناه، و مهمة من يريد الفهم أن يكشف

١. انظر: الآيات الناسخة و المنسوخة، الشريف المرتضى، ص ٥٠، و ص ١٨٥ و ما بعدها.

عن معنى ذلك الفعل من خلال عملية الفهم^١. و الأفعال الواعية على اختلافها تتملك - كل على حدة - خصوصية تعبيرية ماثرة، ما يعني حاجة كل حقل تعبيري أو مجال تواصل إلى مدخل خاص به لأجل فهمه، هذا المدخل هو السياق الذي ينشأ فيه ذلك الفعل، و هو المدخل الذي لا بد من التوقف عنده بالنسبة إلى من يريد أن يفهم عملية ما من عمليات فهم جرت في خلال الزمان.

و من هنا، فعملية الفهم التي مارسها السيد المرتضى هي الأخرى جرت ضمن سياقات تعبيرية مختلفة ومتعددة، و قد كان لتلك السياقات شأنها الكبير في امتلاك ممارسة الفهم التي مارسها المرتضى خصوصيتها و تميزها. فقد كان السيد المرتضى متكلماً و أصولياً و فقيهاً و أديباً و مفسراً، و هذا ما طبع فهمه القرآني بطابع الغنى المضموني و التعدد المفاهيمي و الانسجام العلمي و التكامل المعرفي، في ضمن سياقه الثقافي و المعرفي الذي عاش فيه.

و لقد كان فهمه العقلي لمبدأ العدل و التوحيد، و تنزيهه للذات المقدسة حاضراً في ذهنه أثناء ممارسته لعملية فهم النص القرآني. على أن ذلك الفهم يستمد يقينته من عقيدته الإمامية، و لهذا نراه يصرح في أكثر من موضع بتلك المرجعية العقلية و النفسية الموجهة لنشاطه الذهني في النص الكريم، و لننظر إليه قائلاً: «اعلم أن أصول التوحيد و العدل مأخوذة من كلام أمير المؤمنين - صلوات الله عليه - و خطبه، فإنها تتضمن من ذلك ما لا زيادة عليه و لا غاية وراءه، و من تأمل المأثور في ذلك من كلامه علم أن جميع ما أسهب المتكلمون من بعد في تصنيفه و جمعه، إنما هو تفصيل لتلك الجمل و شرح لتلك الأصول»^٢.

١. انظر: منهج جديد للدراسات الإنسانية - محاولة فلسفية، ه. ب. ريكمان، ص ٩٩.

٢. أمالي المرتضى، ج ١، ص ١٤٨.

و لهذا يعمل المرتضى على قرن تأويله للنص بعقيدته في العدل و التوحيد و بما يقارب بين التأويل النصي و التأويل العقلي، فيقول في كل مرة من مرّات فهمه للمضامين العقائدية في النص: «تأويل الآية على ما يطابق العدل»^١، أو «ما يطابق التوحيد و ينفي التشبيه»^٢.

بل إنّه يضحي باحتمالية الدلالة اللغوية و أعرفها حينما يكون فهمه العقلي ضابطاً و رائزاً. ها هو يحمل لفظة «ذلك» في قوله تعالى: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ»^٣، يحملها على معنى «الرحمة»، مستبعداً إرادة معنى «الاختلاف»، ودليله في ذلك «العقل» الذي يشهد له اللفظ، و يعلّق قائلاً: «فأما دليل العقل، فمن حيث علمنا أنّه تعالى كره الاختلاف و الذهاب عن الدين، ونهى عنه وتوعّد عليه، فكيف يجوز أن يكون شائئاً له ومُجرباً بخلق العباد إليه؟ و أما شهادة اللفظ، فلأنّ الرحمة أقرب إلى هذه الكناية من الاختلاف، و حمل اللفظ على أقرب المذكورين إليها أولى في لسان العرب»^٤. و الذي يتّضح ممّا سبق، أنّ المظهر اللغوي لعملية الفهم لدى الشريف المرتضى، تابع للأصل المعرفي و المنهجي عنده، ألا و هو مسلّماته السابقة و نشاطه العقلي الذي يجعل منه سبباً لدرء التعارض بين الإرادة العقلية للمفسّر و الإرادة اللغوية للنص، فإذا حصل التعارض أخذ بالدليل العقلي و قدّمه و اعتبره، «و ليس يجب أن يُجعل إطلاق الألفاظ المحتملة دليلاً على إثبات الأحكام و

١. نفس المصدر، ص ٣٠٨.

٢. نفس المصدر، ص ٣١٨.

٣. هود: ١١٨-١١٩.

٤. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٧٠-٧١.

المعاني، و معترضة على أدلة العقول»^١.

و هذا ما سيشكل مدخلاً معرفياً راسخاً في تعامله مع النصّ الكريم، كذلك ستتظم إجراءاته القرائية على وفقه، خاصة ما يتعلّق بقرآته لنسيجه البلاغي، و طبيعته المجازية الظاهرة التي سيبحث لتأويلها النصّي العقلي عمّا يسنده من خلال مدخل معرفي آخر، ألا و هو كلام العرب.

المدخل اللغوي

و المتأمل في ما كتبه الشريف المرتضى في القرآن الكريم، لا يجد كبير عناء لكي يفترض موجهاً رئيساً و ضابطاً مهماً من ضوابط فهمه ألا و هو ضابط اللغة و أعرافها المتّصلة بتاريخها التداولي الاجتماعي، و لتتوقّف عند قوله مثلاً: «وكلام العرب وحي و إشارات و استعارات و مجازات، و لهذه الحال كان كلامهم في المرتبة العليا من الفصاحة؛ فإنّ الكلام متى خلا من الاستعارة و جرى كلّ على الحقيقة، كان بعيداً من الفصاحة برياً من البلاغة، و كلام الله تعالى أفصح الكلام»^٢، أو قوله: «وللعرب ملاحن في كلامها و إشارات إلى الأغراض و تلويحات بالمعاني، متى لم يفهمها و يسرع إلى الفطنة بها من تعاطي تفسير كلامهم و تأويل خطابهم، كان ظالماً لنفسه متعدياً طوره»^٣.

إنّ تنويه الشريف المرتضى باللغة من حيث هي: «وحي و إشارات و استعارات و مجازات و ملاحن و إشارات و تلويحات»، يضعنا بإزاء حسّاسية لغوية عالية تكشف عن نشاط عقلي فاعل يؤمن بالطبيعة التأويلية للنصّ، و يمسك بمفاتيح دلالاته و يتجاوز في فهمه ما سبقه من قراءات مختلفة للنصّ الكريم. و لقد استثمر

١. نفس المصدر، ص ٤٣١.

٢. نفس المصدر، ص ٤.

٣. نفس المصدر، ص ٧.

المرتضى ثقافته اللغوية و رؤيته الخاصة لطبيعتها الاستعارية، جاعلاً منها مادّة النصيّة و مستنده التأويلي في استنطاق النصّ الكريم. و هذا ما يحقّق لفهمه القرآني صفة التعدّدية التأويلية، حيث المعاني عنده «تتقارب»^١.

ها هو في معرض ردّه للقراءات السابقة للآية المباركة: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»^٢، يقول: «و في هذه الآية وجوه من التأويل تُبطل ما ظنّوه، وتدّل على ما جهلوه»^٣. و يقول في موضع آخر: «و ليس يجب أن يُستبعد حمل الكلام على بعض ما يحتمله إذا كان له شاهد من اللغة و كلام العرب؛ لأنّ الواجب على من يتعاطى تفسير غريب الكلام و الشعر أن يذكر كلّ ما يحتمله الكلام من وجوه المعاني»^٤، و ثمة ما يصطلح عليه «النظائر اللغوية في كلام العرب»^٥.

و لقد كانت ممارسة عملية الفهم عند المرتضى تستند إلى مستوى من الفهم يؤمن صاحبه بالتأني و التمهّل و توخّي توقّد الذهن، و هو ما طبع تفسيره للنصّ الكريم بكثير من السعة و التعدّد، يقول: «وتراد الفكرة و الرويّة للآراء المستخرجة و الأمور المستنبطة التي على الإنسان فيها مهلة، و له في تأملها فُسحة، و لا عيب عليه معها في إطالة التأمل و إعادة التصفّح»^٦، و هكذا سيعمل هذا الطابع الإجرائي مع غيره من العوامل على اكتشاف انسجام النصّ الكريم و

١. نفس المصدر، ص ٢١٩.

٢. الإسراء: ٨٥.

٣. أمالي المرتضى، ج ١، ص ١١.

٤. نفس المصدر، ص ١٨ - ١٩.

٥. نفس المصدر، ص ٣١٠.

٦. نفس المصدر، ص ٢٧٣.

ترابطه وانتظامه، و هكذا تصير عملية الفهم عنده مستندة إلى خصائص موضوعية كامنة في النصّ وداعية إلى مثل هذا النوع من القراءة التأملية، ومستمدّة من قابلية ذهنية مميّزة.

ثمة ما يسمّيه المعنيون بفلسفة الفهم؛ سياق المعنى أو الكلّ الذي يتكشف معنى الأجزاء المفردة في داخله^١. وهناك ما يسمّيه دارسو عمليات الفهم الهرمنيوطيقي؛ موضعية محلّية المعنى؛ أي «الارتباط بموقف المؤوّل نفسه و اهتماماته في الحاضر و الذي يدخل في كلّ فهم و في كلّ تأويل... و لا فكاك له (للمؤوّل) من طريقته الخاصّة في الفهم و من مخزونه الخاصّ من الخبرة»^٢.

هذا الموقف التأويلي المستند إلى إيمان المرتضى بترابط النصّ؛ أي ما يسمّيه: «ترتيب الكلام»^٣، يندرج ضمن اعتبار السياق عنده، و لكنّ هذا السياق لا يُعمل بعيداً عن الدلالة المعجمية، فالدلالة المعجمية عنده لها من الأهميّة ما يجعلنا ننظر إليها بعدها أصلاً مهماً من أصول المدخل اللغوي للفهم عنده، فالمرتضى يشيد بنيانه التأويلي للنصّ في كثير من المواضع على ما للمفردة الواحدة من معانٍ متعدّدة في كلام العرب، و لكن منظوراً إليها من حيث مدى انسجامها مع قلياته العقائدية، و من حيث انتظامها الدلالي ضمن السياق اللغوي، ذلك أنّ دلالة المفردة دلالة أولية قابلة للتشكّل و التغيّر حسب وضعها في الإطار النحوي، «فهي دلالة غير ثابتة، و لا يُعدّ ثابتاً منها إلّا المحور الأصلي الذي يُعدّ معدّل الاستعمال بين الاستعمالات اللغوية و بين الأفراد المستعملين لها، و كسر دلالة المفردات الأولية يؤدّي إمّا إلى الخطأ الدلالي مع الصّحة النحوية... و إمّا أن يؤدّي كسر دلالة

١. انظر: فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا - نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، ص ٣٨١.

٢. نفس المصدر.

٣. انظر: أمالي المرتضى، ج ١، ص ٢٩٩.

المفردات الأولية إلى الانتقال إلى المستوى المجازي في التعبير، وذلك باستخدام المفردات في غير مواضعها التي يحددها لها معدل الاستعمال، بل في مواضع جديدة و مقبولة في الوقت نفسه»^١.

و هذا ما يتجلى بوضوح في القراءة التأويلية التي مارسها المرتضى على النص القرآني، خاصة و هو يكسر الدلالة التداولية للمفردة خارج السياق النصي لصالح الدلالة المجازية التي يدعو إليها التأويل العقلي و يشهد لها التأويل النصي، و بما يعمل على ترجيح دلالة على أخرى. و لكن الذي يُشترط في المؤول و قد دفعه الاشتغال بالنص و أعرافه النصية إلى الترجيح، هو «أن يكون ذا ملكات ذهنية عالية قادرة على الاستكشاف و التمييز بين المعاني، و الأول بها إلى ما يفترض أنه الأصل المقصود»^٢.

و كان من شأن تلك الملكة الذهنية التي للشريف المرتضى و هي تمارس عملية الفهم، أن يربط بين الآية موضع الفهم و غيرها من الآيات، و إن باعد الفضاء النصي بين الآية و الآية، و هذا ما طبع كثيراً من ممارساته التأويلية التي تتوضح أيما توضّح و هو يمارس عملية الفهم لآية: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»^٣، و ذلك بربطها بآية الحشر: «مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ

١. النحو و الدلالة - مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي، محمد حماسة عبد اللطيف، ص ٥٨.

٢. التأويلية العربية، محمد بازي، ص ٣٠.

٣. آل عمران: ٧.

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ^١،
بلحاظ إجمالها.

أما تفصيله فمتبوع بالآيات: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضلاً مِنَ اللَّهِ وَرِضواناً وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ * وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُجْزَوْنَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ^٢، حيث يربط بين إمكان عطف «الراسخون في العلم» على اسم الذات المقدسة «الله»، جاعلاً من «الراسخون في العلم» عالمين بالتأويل، وجاعلاً من «يقولون آمناً...» حالاً لهم، وذلك من خلال الاستعانة بآيات الحشر، حيث الأولى منهما مجملة، أما الثانية والثالثة والرابعة فمفصلة، معلقاً: «فهذه الآيات تدل على أنه لا يُنكر في آية الراسخين في العلم أن يكون قوله: ﴿يَقُولُونَ آمناً به﴾ حالاً لهم، مع العلم بتأويل المتشابه، ولو أشكل شيء من ذلك لما أشكل قوله: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا﴾ في أنه موافق لقوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمناً به﴾ و أن الصورتين واحدة^٣.

والذي يعيننا من إجراء هذه القراءة التأويلية لدى الشريف المرتضى على الوفق الذي سبق، أمران اثنان؛ أولهما موقفه المعرفي من النص القرآني وما يتصل به من إمكان معرفته من عدمه، أما الثاني فهو إيمانه بوحدة النص الكريم و

١. الحشر: ٧.

٢. الحشر: ٨ - ١٠.

٣. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٤٣٩ - ٤٤٠.

كَلَيْة معانيه و تعانق أعرافه الأسلوبية، على الرغم من التباعد المكاني بين الآية والآية، و التباين الموضوعي بين السورة و السورة، و هذا ما يمنح النصّ صفة الاتّصال و الإحاطة من جهة، و هو ما يصبغ ممارسة الفهم بصبغتها التحليلية القادرة على الارتفاع على المحدود و الجزئي، مستندة إلى فهم متقدّم للسياق القرآني نأى بالمرتضى كثيراً عن الوقوع في ما وقع فيه غيره من إساءات فهم و قصور في التأويل.

ذلك أنّ اختلاف فهم السياق من شأنه أن يؤدي إلى اختلاف الفهم و التأويل، ففهم السياق يحدث هدفاً مزدوجاً، «فهو من جهة يسمح للقارئ بوضع احتمالات مختلفة لفهم النصّ داخل سياقه الذي يفترض أنّ النصّ قد ورد فيه، فتتعدّد الاحتمالات بتعدّد القراءات، و من جهة ثانية فإنّ السياق يحصر مجال التأويلات الممكنة و يدعم التأويل المقصود، ساعياً إلى الحفاظ على النصّ من التأويلات الخاطئة».^١

على أنّ السياق المقصود هاهنا ليس فقط السياق اللغوي الذي ترتبط بموجبه الكلمة بغيرها من الكلمات ضمن الخطاطة النصّية للآية أو الآيات، وإنّما هو السياق الذي ترتبط بموجبه الكلمة أو الكلمات بأُمُور و متعلّقات خارج السياق اللغوي، من قبيل المتكلّم و المخاطب و ظروف الخطاب؛ أي ما يُسمّى سياق الموقف^٢، و هو السياق الأصل الذي وجّه قراءة آية آل عمران بالتعاقد مع السياق اللغوي.

و هنا يصير بعض أي القرآن شاهداً لبعضها الآخر لدى الشريف المرتضى، فهو بموجبه يستنتق القرآن في تبیین ما استغلق منه، و إزالة إشكال ما أشكل، و

١. فعالية القراءة و إشكالية تحديد المعنى في النصّ القرآني، محمّد بن أحمد جهلان، ص ١٤٠.

٢. انظر: أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين في أصول الدين، إبراهيم محمّد الجرّمي، ص ٣٢-٣٣.

تخصيص ما عُمِّم^١. أمّا الدلالة السياقية اللغوية فقد لجأ إليها كثيراً، جاعلاً منها إجراءً منهجياً لتحقيق قراءة تأويلية تنسجم مع سياق الموقف، و ما يتعلّق به ذلك السياق من مسلّمات سابقة لدى المفسّر، أهمّها الثوابت العقائدية و الكلامية التي يؤمن بها المفسّر.^٢

خلاصة البحث

- رؤية المفسّر للنصّ و موقفه منه و تصوّره الفلسفي للغته، لذلك كلّ أثره الفاعل في توجيه عملية فهم القرآن لدى المفسّر، و يتعلّق بذلك هوية النصّ المراد فهمه، فالنصّ المراد فهم مضامينه و مقاصده يستلزم أصالة فهمه هو بوصفه هوية نصّية خاصّة لها أعرافها و شرائطها و شخصيتها المانزة و حقلها المعرفي و نوعها المعنوي.

- يشكّل مفهوم الخطاب و محدّداته النصّية و الإدراكية لدى الشريف المرتضى ضابطاً معرفياً أصيلاً يعمل على توجيه عملية الفهم و التفهّم عنده. و الخطاب عنده ليس الكلام (اللغة)، بل السبب المقصدي الكامن خلف اللغة و فيها و البادي من عليها.

- للخطاب تاريخ زمني و مكاني و مضموني، و لهذا التأريخ أثره في عملية فهم الخطاب.

- امتلاك الشريف الكفاية التأويلية الراجعة التي لولاها لما استطاع التخلّص من شرائط النسق الثقافي المهيمن و مآزق القراءة السطحية للنصّ الكريم.

- تاريخ الفهم مرتبط ارتباطاً وثيقاً بتنزيل القرآن و تأويله، بحيث إنّ عملية

١. انظر: تفسير الشريف المرتضى، (مقدمة المحقّق)، ج ١، ص ٦٧، و ج ٢، ص ١٧٧ و ص ٢٧٦.

٢. انظر: أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٢٤٦؛ تفسير الشريف المرتضى، ج ١، ص ٧٠.

الفهم تتقدّم النزول و تتأخّر عنه، فإن تقدّمته فهي مسهمة في توجيه تأويله، وإن تأخّرت عنه أسهم في توجيهها.

- و لعملية الفهم لدى الشريف المرتضى مداخل و وسائل، و للمدخلين العقلي و اللغوي من بينها أهميّة بالغة، مع فارق في قدر تلك الأهميّة، فهي كبيرة إلى درجة السلطة و التوجيه و الضبط حينما تتعلّق بالمدخل العقلي، أمّا المدخل اللغوي فأهمّيته سائدة لأهميّة الأول، و لكنّها على الرغم من ذلك ضابطة للوسائل الإجرائية لعملية الفهم و التفهّم، و صانعة لها.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. الآيات الناسخة والمنسوخة، الشريف المرتضى (ت ٤٦٣هـ)، تحقيق: علي جهاد الحساني، مؤسسة البلاغ - دار سلوني.
٢. أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين في أصول الدين، الدكتور إبراهيم محمد الجرمي، دمشق: دار قتيبة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
٣. أمالي المرتضى، الشريف المرتضى (ت ٤٦٣هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م.
٤. بلاغة الخطاب وعلم النص، الدكتور صلاح فضل، القاهرة، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
٥. التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، محمد بازي، الجزائر: الدار العربية للعلوم ناشرون - منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
٦. تفسير الشريف المرتضى، المسمى بفتاوى التأويل، جمع لجنة من العلماء المحققين بإشراف السيد مجتبی أحمد الموسوي، بيروت: شركة الأعلمي للمطبوعات.
٧. فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، محمد بن أحمد جهلان، دمشق: دار صفحات للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
٨. فهم الفهم، مدخل إلى الهرميوطيقا - نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، الدكتور عادل مصطفى، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
٩. لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور (ت ٧١١هـ)، دار صادر، د. ط. تا.
١٠. منهج جديد للدراسات الإنسانية - محاولة فلسفية، ه. ب. ريكان، ترجمة وتقديم: الدكتور علي عبد المعطي محمد والدكتور محمد علي محمد، بيروت: مكتبة مكاوي، الطبعة الأولى.
١١. النحو والدلالة - مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي، الدكتور محمد حماسة عبد اللطيف، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

(٥)

منهجية علم الهدى الشريف المرتضى

في تفسير القرآن الكريم

البامثة جنان مبيب ماجم الشباني^١

﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾.^٢

الملخص

يركز الباحث في هذا المقال عل منهجية الشريف المرتضى في تفسير القرآن، و بعد دراسته المتواضعة وصل إلى نتائج، منها أن أولى لوازم التفسير عند الشريف المرتضى هي اللغة العربية، ثم توظيفها مستخدماً علم الكلام و البيان و علم الأصول، بذكاء متوقّد لديه. من هذا المنطلق استخدم الشريف المرتضى أسلوب التحليل للآيات من حيث التراكيب اللغوية و البلاغية و المفاهيم و المعاني؛ للوصول إلى المعنى المراد، هذا و قد سبق علماء عصره في هذا المجال. جدير بالذكر أن الشريف المرتضى اعتمد التفسير الموضوعي، و اختار المختلف و المبهم لدى العلماء، و ما اختلف فيه من سبقوه من العلماء، و فتح آفاقاً جديدة للتعلم في النصوص القرآنية لأجل استكشاف معانيها.

١. جامعة بغداد - كلية التربية.

٢. محمّد: ٢٤.

المقدمة

اجتهد كثير من العلماء الأوائل والمتأخرين بدراسة تفسير القرآن و بيان معانيه؛ لأهميته في حياة المسلمين و طريقة سلوكهم؛ لأنه دستور الأمة الإسلامية، فكيف يتخذها الناس منهجاً و هم يجهلون ما به؟ هذا ما دفع العلماء للاهتمام بالتفسير على مدى العصور، و سلكوا سبلاً شتى، و لاسيما أن الرسول ﷺ لم يترك الناس عبثاً، بل وضح و بين ما أنزل عليهم، قال تعالى: ﴿وَمَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾^١.

و ما يحمل القرآن من منهجية تغيير جذري للإنسانية لكل العصور و الأزمان، و ما يترتب عليه نقلهم من الظلمات إلى النور، لذلك توجب على العلماء نقلهم إلى هذا النور على وفق متطلبات العصور المستحدثة، و بما يتوافق مع العقول كافة على اختلاف مستوياتها، لإيصال المراد من الشريعة السماوية من أجل تطبيقها في الحياة اليومية؛ في السلوكيات و المعاملات، لذلك تعددت المناهج في التفسير كل بحسب ما يرى أنه الطريق المؤدي إلى الصواب و المراد من قبل المشرع، و استعين بكل اللوازم المتاحة لدى المفسرين لإمادة اللثام عن عقولنا القاصرة للوصول بها إلى مدارك عالية تناسب علو القرآن الكريم و عظمته.

من اللوازم التي استعملها المفسرون أولاً: المأثور من القول، نقلاً عن النبي الأكرم ﷺ و المعصومين عليه السلام و الصحابة رضوان الله عليهم في تفسير الآيات القرآنية، و توقفوا عند اللغة كثيراً و أسرارها و خفاياها و أدواتها لدى العرب؛ لأنها المحرك و الباعث في التفسير و بيانه في الدرجة الأولى، فمن لا يعرف بلغة الإعراب، تختلف عنده الرؤى عن الذي يكون على اطلاع بها، و أخذت البلاغة المورد الخصب في كتبهم؛ لأن القرآن الكريم أساسه البلاغة و ألفاظه التي لبست

حلّة البديع و البيان بأجمل صوره و معانيه التي لا تستطيع أي لغة حمله. ولا ننسى قضية خطيرة دخلت على الآيات و معانيها المؤثرة على التشريع و العقيدة، من خلال التفسير بالرأي و المحاججات الكلامية المتمثلة في علم الكلام، و قد سببت كثيراً من الاختلافات و الخلافات العقائدية لدرجة الانحراف و نُسب ما ليس لله في صفاته و ماهيته.

و لعلمائنا الأوائل الفضل لما وصل لنا من أثر زاخر بالعلم و التجارب التي كانت و لا تزال الحجر الأساس لأي بناء عقائدي أو فكري نريد الارتقاء به للوصول إلى مراد الشريعة، و ما تريد أن توصله لنا من طريقة حياة.

بمناسبة الذكرى الألفية على وفاة علم الهدى الشريف المرتضى، اختار الباحث موضوع بحثه «منهجية الشريف المرتضى في تفسير القرآن الكريم»، حدود البحث عن تفسير الآيات القرآنية فقط عند الشريف المرتضى، وإن تطرق الباحث إلى العلوم الأخرى، فهي من باب لوازم التفسير، و ليرى ماهية المنهجية المتبعة من قبل هذا العالم، و لما للتفسير من الأثر في تقارب المذاهب و الطوائف، و نبذ الخلاف و تلاحق الرؤى، و هل كانت اللوازم الضرورية للتفسير متوفرة لديه، و ماهية قابليته العلمية، و هل اختلف عمن سبقه من العلماء و أساتذته و تلامذته، و هل تأثر بهم؟

و ما كان اختصاصه؟ هل كان عالماً بالتفسير، أم كلامياً، أم فقيهاً، أم أديباً و شاعراً، أم أصولياً، و هل له كتب معتبرة لدى المسلمين، و ما تأثير كل ذلك في مسألة التفسير؟

و من خلال دراسة منهجية المفسرين الذين سبقوا الشريف المرتضى و من بعده، اهتموا باللغة و أكدوا ضرورة العناية بها و تأثيرها في استنباط المعنى، كالقراء (ت ٢٠٧هـ)، و الطبرسي (ت ٥٤٨هـ)، و من فسّر في البلاغة، كالزمخشري

في الكشف، و التفسير الفلسفي، و آيات الأحكام. و لم يصنّف تفسير الشريف المرتضى بوحدة مختصة منها، لذلك اهتمّ الباحث في الوصول إلى منهجية الشريف المرتضى في التفسير، و سيرتّب الباحث هذا البحث المختصر بثلاثة مباحث:

المبحث الأول: يتناول أهميّة القرآن الكريم، و أهميّة التفسير، و مناهج المفسرين، بإيجاز.

المبحث الثاني: يتناول نبذة مختصرة عن الشريف المرتضى و نسبه، و مدخل لمنهجية الشريف المرتضى و حياته العلمية و ما لديه من أثر تركه لما بعده علماً زاخراً و درراً ثمينة.

من خلال ما عرفنا عن مناهج التفسير و ما كان يملك الشريف المرتضى من مؤهلات علمية، يعرض الباحث في المبحث الثالث: منهجية الشريف المرتضى في تفسير القرآن؛ لدراسته دراسة علمية على وفق ما تقدّم من قضايا تفيد الوصول إلى أساسيات المنهج، و على تنظيم المباحث سوف يعرض المنهجية وفق النماذج المستخلصة من المصادر التي اعتمد عليها الباحث.

لقد استعان الباحث في بحثه المبسّط هذا على مصادر و مراجع عدّة: أهمّها كتاب الأمالي للشريف المرتضى، و لا يخفى على المطلّع عليه أنّه يعدّ موسوعة، و ليس بكتاب يقرأه و يستخرج منه القارئ موضوعاً معيناً، بل البحث فيه بقدر ما هو ممتع من ناحية ما حواه من درر ثمينة، بقدر صعوبة استخلاص المعلومة المراد دراستها؛ لكثافة ما نقل فيه من وقائع و تفاسير و أدب و شعر. و كتاب الانتصار الذي من يبدأ بالاطّلاع عليه لا يمكن أن يفارقه فيسترسل فيه؛ لما يحويه من إطناب، و قد كان العون و نعم الأنيس و المعين بعد الله تعالى، كتاب تفسير الشريف المرتضى المسمّى بنفائس التأويل، المحقّق من قبل مجموعة من العلماء

بإشراف السيّد مجتبیٰ أحمد الموسوي، جمع فيه تفسير الآيات التي تعرّض لها الشريف المرتضى.

المبحث الأول: أهميّة القرآن و تفسيره و مناهجه

لقد أثر القرآن الكريم بسامعيه قبل أربعة عشر قرناً من الزمن، وأدى إلى تغيير جذري في الإنسانية جمعاء، فهل له تأثير الآن في عصرنا الحالي؟ حيث كان المسلمون الأوائل يعتبرونه نهجاً لحياتهم للتطبيق و التنفيذ، و كان الواحد منهم يقرأ القرآن و كأنه المخاطب بآياته، و كان يستنبط من آياته البصائر الواضحة. أمّا الآن فالمسلمون يتعاملون مع القرآن بشكل معاكس، بدل أن يكون لهم كتاب حياة، لا يعني لهم شيئاً، يعتبرونه مجموعة من القضايا الميتافيزيقية و القصص التاريخية و الطقوس العبادية ليس من الضروري الالتزام بها، و قال تعالى قبل قرون: «وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا»^١، من هنا كان من الطبيعي أن يبحثوا عن قيم الحياة التي افتقدوها و منهجاً جديداً لاتباعه و أيولوجية حديثة تناسب التطور الحاصل في العالم.

حين يبحث الإنسان عن نهج جديد و دستور يبتني عليه طريقة حياته و يتشبّث بالجديد في العالم ليسيره و يحذو خطواته، و ما هي إلا أحكام و ضعية من صنع البشر قابلة للصواب و الخطأ، و أن يخوض التجارب التي تسبّب له على أقل تقدير بعض الخسائر؛ لأنّه قرّر أن يكون حقل تجارب لنظريات و أنظمة من صنع المخلوق الناقص للتدبير المحدود الرؤى.

«إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ»^٢، «الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنْ

١. الفرقان: ٣٠.

٢. الإسراء: ٩.

الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْخَمِيدِ»^١.

إن مسألة إعجاز القرآن واضحة لذوي الأبواب، و لو كان من غير الله لكان التحريف أصابه، أسوة بكل الكتب، «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»^٢، و يقول سيّد البلغاء عن كيف يضلّ الإنسان و عنده القرآن: «وكتابُ اللهِ بين أظهركم ناطق لا يعيا لسانه، وبيتٌ لا تهدم أركانه، وعزٌّ لا تهزم أعوانه»^٣.

أهمية تفسير القرآن

ازدادت الحاجة إلى تفسير القرآن الكريم أكثر فأكثر بعد وفاة النبي الأكرم ﷺ بسبب البعد عن زمن الوحي، و اتّسع نطاق الفتوحات الإسلامية، و بروز مسائل علمية جديدة، فبدأت مرحلة التفسير من الصحابة إلى التابعين، بإشراق فصل جديد في عرض المعارف القرآنية السامقة للأجيال القادمة، قال تعالى: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ»^٤.

مناهج المفسرين

التفسير لغة: الإبانة و الكشف.^٥ «وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا»^٦.

و اصطلاحاً: «هو إزاحة الإبهام عن اللفظ المشكل، و هو محاولة استنباط المعنى، كما في كشف و اكتشاف، فالتفسير ليس كشف القناع عن اللفظ المشكل،

١. إبراهيم: ١.

٢. الحجر: ٩.

٣. نهج البلاغة، شرح محمد عبده، ج ٢ الخطبة ١٣٣.

٤. النحل: ٨٩.

٥. انظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة «فسر».

٦. الفرقان: ٣٣.

بل محاولة إزالة الخفاء في دلالة الكلام، و يحتاج إلى جهد بالغ حتى يزول الخفاء، وهذا هو الفارق بينه وبين الترجمة»^١.

المنهج: هو الطريق الموصل إلى نتيجة ما، و لكل العلوم و الدراسات لابد لها من منهج؛ لرسم خطة الوصول إلى المراد، و الاختلاف الحاصل بين العلماء الباحثين و اختلاف النتائج فيما بينهم، بسبب اختلاف منهج أحدهم عن الآخر، و لو اهتموا بدراسة المناهج بقدر ما حظيت العلوم من الاهتمام، لما اختلف العلماء فيما بينهم، و لما كثر الجدل و الغموض في كثير من الجوانب.

و تفسير القرآن الكريم من الأمور المهمة و الخطيرة في نفس الوقت، لما يتعلق بأمر الهي و شريعة سماوية يتبني عليها سلوك و حياة الأمة بأجمعها و مؤثرة في باقي الأمم، لذلك يتطلب التفسير دراسة دقيقة للمناهج المتبعة في تفسير القرآن الكريم، و بسبب الخوف المتواتر من السلف إلى الخلف في الانحراف عن المأثور في التفسير، فكان أثره المحدود في أتباع المناهج المتنوعة في تفسيره.

«و كان أول من دَوّن كتاباً مستقلاً بهذه المسألة، هو المستشرق المعروف جولد تسيهر، الذي ألف كتاباً سمّاه: مذاهب التفسير الإسلامي، و لكن المؤلف لم يستطع كتمان يهوديته و تحامله على الإسلام و أهله، فإنه ألف الكتاب لكي يدس أفكاره الباطلة، فاضطربت الأوساط العلمية القرآنية فيما يتعلق بالمذاهب أو المناهج التفسيرية، و بدؤوا بالبحث و التأليف فيما يسمّونه بالمذهب التفسيري، أو المناهج التفسيرية، أو الاتجاهات التفسيرية، أو قواعد التفسير. إلا أن أول من كتب في هذا الموضوع من المسلمين: الدكتور الذهبي، الذي ألف كتاب التفسير و المفسرون»^٢.

١. التفسير و المفسرون، محمد هادي معرفت، ج ١، ص ١٧.

٢. نفس المصدر، ص ١٦٢.

إنَّ للقرآن الكريم في إفادة معانيه منهجاً يخصه، لا هو في مرونة أساليب كلام العامة، ولا هو في صعوبة تعابير الخاصة، و لتعابير القرآن الكريم دالتان: دلالة التنزيل، وهو ما يستفاد من ظاهر التعبير، و دلالة التأويل، وهو المستفاد من باطن فحواها، وهذا ما اختلف فيه العلماء.

يقول الشيخ جعفر السبحاني: «أصول المنهج التفسيري لا تتعدى أصليين، هما: العقلي و النقلی؛ الأول على التفسير العقلي الصريح، تفسير على ضوء المدارس الكلامية، السنن الاجتماعية، علم الحديث، تأويلات باطنية، تأويلات صوفية. الثاني: قرآن بالقرآن، بيان القرآن، القرآن باللغة و القواعد العربية، و القرآن بالمأثور عن النبي و الأئمة عليهم السلام».^١

وتعتبر المناهج المختلفة من اللوازم و الوسائل التي تساعد المفسر الوصول الى المراد من اللفظ القرآني.

من العلماء الذين كانت لهم الدرر الثمينة و البصمة العميقة في ايصال التراث الغني بعلم زاخر، و التعمق في محتوى الآيات لرفع الخلاف الحاصل ما بين العلماء و المحاولة في تقارب الآراء، و الوصول إلى المراد الأقرب من خلال لوازم اتبعها بطريقته الخاصة المنفردة، ألا و هو: علم الهدى الشريف المرتضى.

و للافتتاح السياسي و الاجتماعي للشيعه في عصر الشريف المرتضى، ساعد على ازدياد الجهود التبليغية و العلمية للشيعه الامامية، و أن المذهب الشيعي خرج أيام الشريف المرتضى عن كونه مذهباً يعيش في زوايا بغداد، إلى مذهب رسمي، و للمدرسة البغدادية الدور الكبير في نشر علوم مدرسة آل البيت عليهم السلام.

المبحث الثاني: الشريف المرتضى حياته العلمية، مدخل لمنهجيته

ليس من السهولة أن يبحث الدارس في شخصية العالم الجليل علم الهدى الشريف المرتضى، إلا أن يكون ملماً بالعلوم كافة ولديه المؤهلات لذلك، و الباحث بمستواه المتواضع سيحاول أن يدلي بدلوه بين الدلاء ليغترف غرفة مما خَلَفَ هذا العالم من الثروات العظيمة، و للخوض في سبر التفسير و معرفة المنهج المتَّبَع للوقوف على ما تركه من تراث لنستفيد منه .

و لدراسة منهجية الشريف المرتضى في التفسير، لابدّ من دراسة الموارد التالية:

الاصطلاحات اللازمة من وجهة نظر الشريف المرتضى

النص: هو كلّ خطاب أمكن معرفة المراد منه.

المفسّر: هو الذي يمكن معرفة المراد منه .

المجمل: في عرف الفقهاء هو كلّ خطاب يحتاج إلى بيان، لكنهم لا يستعملونها إلا في ما يدلّ على الأحكام، و المتكلّمون يستعملون في معنى هذا اللفظ المتشابه.^١

و الرؤية العامّة لمنهجية الشريف المرتضى التي ينقلها لنا كتاب تفسير الشريف المرتضى نفائس التأويل هي:

التفسير العقلي، التفسير حسب دلالة السياقات، التفسير بالشاهد الشعري، تفسير القرآن بالقرآن، الاحتجاج بالقراءات.^٢

و عندما ننظر إلى المنهجية الكلية التي كانت تنتهجها المدرسة البغدادية

١. انظر: تفسير الشريف المرتضى (نفائس التأويل)، ج ٢، ص ٦٢.

٢. انظر: نفس المصدر.

في علم التفسير، نجد هذا المنهجية العقلية، وهذه المنهجية تراث للأئمة المعصومين عليهم السلام على ما تعتقد، وهي لم تكن منحصرة بالشيعة فحسب، بل كان ينتهجها المعتزلة بواسطة عن أمير المؤمنين علي عليه السلام، ألا أن اتكالمهم على مستنتاجاتهم الفكرية كان السبب في أن يقعوا في المهالك، وكانت المدرسة البغدادية تمثل الفكر الإمامي الاثني عشري.

و اهتمام المدرسة البغدادية بالمصادر المؤدية إلى العلم بالمباحث العلمية، ولأن حكم العقل من منظار المدرسة الحجر الأساس للمصادر الأخرى. ومن خصائص العقل:

١- لا يدخل الحقيقة والمجاز، وقد أدت هذه الحقيقة إلى أن يُقدّم العقل عند التعارض مع الآيات التي يُفهم منها مفهوماً متشابهاً، و ستأتي أمثلتها في الموارد التالية. و يقول السيد المرتضى في هذا الشأن: «اعلم أن الأدلة العقلية دالة على أن الأنبياء لا يجوز أن يواقعوا شيئاً من الذنوب صغيرة أو كبيرة، فالواجب قطع بذلك، ولا يرجع عنه بظواهر الكتاب».

٢- إمكان تخصيص العام: «اعلم أن تخصيص العموم بكل دليل أوجب العلم: بالعقل وكتاب و سنة مقطوع عليها وإجماع، ولا تشبيه فيه ولا خلاف في محقق مثله؛ لأن الدليل القاطع إذا دلّ على ضدّ الحكم لم يجز تناقض الأدلة، فلا بدّ من سلامة الدليلين، ولا يجتمعان إلا بتخصيص ظاهر العموم»^١.

علمية الشريف المرتضى

يقول السيد أحمد الحسيني: «كان الشريف المرتضى مجموعة متزاحمة من الثقافات و المعارف الإسلامية و العربية العالية، فإنّ له أثراً ممتازة في التفسير،

١. نفس المصدر، ص ٦٣؛ و نقلها في الذريعة ج ١، ص ٢٢٧.

و الكلام، و العقائد، و الفقه و أصوله، و الأدب و الشعر و الجدل، و غيرها من العلوم و الفنون الدارجة في عصره، دَوَّن هذه المعلومات في كتب خاصة، أو بحث عنها استطراداً، أو ضمن جواباته على المسائل التي كانت ترد إليه من مختلف البلدان و الشخصيات المرموقة.^١

اهتمَّ الشريف المرتضى بعلوم متنوعة، و منها علم الكلام، حيث خصَّص الذخيرة، و الشافي بالكلام، و كتب في الأمالي، و الفصول المختارة، و تنزيه الأنبياء، و رسائله و جواباته، فصولاً طويلة و ممتعة في الكلام، دلَّت على قوَّته الكلامية و شدة صلاته الوثيقة بأراء المتكلمين المتقدمين عليه و المعاصرين له.

و كان تلميذاً للشيخ أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان المفيد الذي قيل فيه: «من جملة متكلمي الإمامية، انتهت إليه رئاسة الإمامية في وقته، و كان مقدماً في العلم و صناعة الكلام»^٢، و هو الذي فضله أشهر من أن يوصف في الفقه و الكلام و الرواية.

و ينقل النجاشي في كتابه الرجال: «أبو القاسم المرتضى حاز من العلوم ما لم يدانه فيه أحد في زمانه، و سمع من الحديث فأكثر، و كان متكلماً و شاعراً و أديباً، عظيم المنزلة في العلم و الدين و الدنيا، صَنَّف كتباً، منها: تفسير سورة الحمد و قطعة من سورة البقرة».^٣

المبحث الثالث: منهج الشريف المرتضى في تفسير القرآن الكريم

يمتلك الشريف المرتضى اللوازم و القواعد الأساسية للتفسير، لكن سبق و أن ذكر الباحث على أن تكون هذه المعطيات توظَّف في محاولة الوصول إلى المراد، و ما

١. رسائل الشريف المرتضى، ص ٤.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ١١.

٣. رجال النجاشي، ص ٢٧٠.

يمتلكه علم الهدى من اللوازم والإمكانات الهائلة من العلمية والإدراك المعرفي الوفير، و توظيف العلوم المختلفة لرؤية الآيات القرآنية من الزوايا المختلفة الظاهرة والباطنة، لابد من أن يوصله إلى منهجية تفسير مختلفة . وفي العموم، يأخذ الشريف المرتضى الآيات المحدودة، وليس القرآن بأجمعه، والتي تكون موضع الخلاف ما بين الفرق والمذاهب، و اعتنى بها بشكل واضح، «يبحث الشريف المرتضى في الآيات المتشابهة والمسائل الخلافية... وكان يبحث عن الآيات المتشابهة والإجابة عن الشبهات»^١.

و للاطلاع على منهجيته في التفسير، سيعرض الباحث نماذج من تفسير الآيات القرآنية وبأساليب مختلفة؛ لمعرفة ماهية منهجية الشريف المرتضى في التفسير والبصمة التي تميزه عن غيره من المفسرين.

أولاً: تفسير القرآن بالقرآن عند الشريف المرتضى

يجعل هذا الأسلوب القرآن شاهداً لبعضه الآخر، فهو يستنطق القرآن في تبين ما استغلق منه وإزالة إشكال ما أشكل. وقد كانت عناية الشريف المرتضى به كبيرة، وقامت الشواهد القرآنية على تفسير القرآن بالقرآن، واهتم بكل التصورات المحيطة بالمفردة للوصول إلى التفسير والمراد من الآية، ومنها في تفسير قوله تعالى: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ»^٢، ذكر «غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ» ثلاثة وجوه، منها: أن يكون معنى الكلام: وقالت اليهود يد الله مغلولة و غلَّتْ أَيْدِيهِمْ، أو غلَّتْ أَيْدِيهِمْ، و أضمر تعالى الفاء والواو؛ لأن كلامهم استأنف بعد كلام آخر، ومن عادة العرب أن

١. انظر: تفسير الشريف المرتضى (نقائس التأويل)، ج ١، ص ٦.

٢. المائدة: ٦٤.

تحذف فيما يجري مجرى هذا الموضع. ثم احتج لهذا التوجيه اللغوي بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ^١، فقال: أراد: فقالوا اتَّخَذْنَا هُزُؤًا، فأضمر الله تعالى الفاء؛ لتمام كلام موسى.

اهتم الشريف المرتضى بالسياقات الدلالية و لم يلتفت أن يفسر القرآن بالقرآن بالقرائن المتصلة المحيطة بالمفردة فحسب، بل يعتمد على الاستدلال بآيات مناسبة أخرى، و يجمع القرائن المتصلة و المنفصلة لبيان المعنى المستفاد من النص القرآني.^٢

تأويل الشريف المرتضى في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا^٣، يرى أن في هذه الآية وجوهاً عدة، كل منها يبطل الشبهة الداخلة على بعض المبطلين، حتى عدلوا بتأويلها عن وجهه و صرفوه عن بابه... «أولها أن الإهلاك قد يكون حسناً و قد يكون قبيحاً، فإذا كان على سبيل الامتحان كان حسناً، و إنما يكون قبيحاً إذا كان ظلماً، فتعلق الإرادة به لا يقتضي تعلقها به على الوجه القبيح، ذلك إذا علمنا أن الأدلة تنزه الله تعالى عن القبائح، فإن الإرادة هنا تتعلق بالإهلاك الحسن... و قوله تعالى: ﴿أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾ المأمور به محذوف، و ليس يجب أن يكون المأمور به الفسق، كمن يقول: أمرته فعضي، و دعوته فأبي؛ أي المراد الأمر بالطاعة و دعوته إلى الإجابة، فإذا كانت الإرادة متقدمة من الله تعالى متعلقة بالإهلاك بغير الفسق المذكور في الآية، فلا معنى لقوله: «إذا أردنا

١. البقرة: ٦٧.

٢. انظر: تفسير الشريف المرتضى (نفاثات التأويل)، ج ١، ص ٦٩ - ٧٠.

٣. الإسراء: ١٦.

أمرنا؛ لأنه إذا أمر به لا يستحسن الإرادة بالعقاب، والجواب عن ذلك أنه تعالى لم يعلق الإرادة إلا بإهلاك مستحق بما تقدم من الذنوب... وإذا كان الأمر فهو الأمر بالطاعة والإيمان للعصاة وإنذاراً لهم وإيجاباً وإثباتاً للحجة عليهم. ويشهد بصحة هذا التأويل قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾.^١

والوجه الثاني في تأويل الآية قوله تعالى: ﴿أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾ من صفة القرية وصلتها، ولا يكون جواباً لقوله: «إذا أردنا»، ويكون تقدير الكلام: وإذا أردنا أن نهلك قرية من صفتها أننا أمرنا مترفيها ففسقوا فيها، وتكون على هذا الجواب لم يأت لها جواب ظاهر في الآية للاستغناء عنه بما في الكلام من دلالة عليه، ونظير هذا قوله تعالى في صفة الجنة: ﴿حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ * وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ﴾.^٢

والوجه الثالث: أن يكون ذكر الإرادة في الآية مجازاً وائساعاً وتنبهاً على المعلوم من حال القوم وعاقبة أمرهم، وأنهم متى أمروا فسقوا وخالفوا، ويجري ذكر الإرادة هنا مجرى التاجر أن يفترق أته النوائب من كل جهة وجاءه الخسران من كل جانب».^٣

حين نلاحظ كتاب التفسير للسيد الطباطبائي، نلاحظه يعرض الآراء في أي موضوع يتطرق إليه فيما يوضح تفسير الآيات وتأويلها، ومن ثم يعرض رأيه في نهاية عرض الآراء بدون أي تعليق على أي منها، بينما يتضح مما ذكر وطريقة

١. الإسراء: ١٥.

٢. الزمر: ٧٣-٧٤.

٣. انظر: أمالي المرتضى، ج ١، ص ٢-٤.

الشريف المرتضى بالاستدلال و الوصول إلى المراد بعرض عدّة أوجه للتفسير و من زوايا مختلفة، هذا إن دلّ فهو يدلّ على الاتّساع الفكري لديه، و عرض كلّ الاحتمالات الواردة، و في نفس الوقت لا تخرج الدلالات عن التّصوّر العقلي من خلال تحليل الآية و المفردات بنطاق ما ثبتت عليه العقيدة في نفي الظلم عن الله، و في أيّ حال من الأحوال تصاغ السياقات وفق هذا الإطار.

و الواضح قد بدأ بتحليل المعنى وفق اللوازم المتاحة لديه؛ هنا كانت اللوازم تتمثّل بالآيات القرآنية، و لغة العرب و صياغاتها، و علم الكلام، و علم البيان و بالأخصّ المجاز منه، و كان التحليل وفق هذه المعطيات و اللوازم و التي اتّخذتها الأدوات التي تحلّل كلّ وجهة من الوجوه لمحاولة الوصول إلى المراد من الآيات و لبيان صحّة التأويل أم عدمه.

جمع الشريف المرتضى بين دليل القرآن و دليل العقل، ما جاء في بيانه لدلالة قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ^١، إذ يرفض قول الذين ظنّوا في تأويلهم للآية أنّ الله تعالى استخرج من ظهر آدم جميع ذريته و هم في خلق الذرّ، فقرّره بمعرفته، و أشهدهم على أنفسهم، و يعلّل هذا الرفض بقوله: لأنّ الله تعالى قال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ﴾، و لم يقل: من آدم، و قال ﴿مِنْ ظُهُورِهِمْ﴾، و لم يقل: من ظهره، و قال: ﴿مِنْ ذُرِّيَّتِهِمْ﴾، و لم يقل: ذريته. و يؤكّد المرتضى هذا المعنى اللغوي بدليل عقلي، فيقول: «أما شهادة العقول فمن حيث لا تخلو هذه الذرية التي استخرجت من ظهر آدم، فخطبت و قرّرت أن تكون كاملة العقول... أو لا تكون، فإن كانت بالصفة الأولى و جب أن

يذكر هؤلاء بعد خلقهم وإنشائهم وإكمال عقولهم، ما كانوا عليه في تلك الحال، وما قرّروا به واستشهدوا عليه؛ لأنّ العاقل لا ينسى ما جرى هذا المجرى وإن بعد العهد و طال الزمان... وإن كانوا على الصفة الثانية من فقد العقل و شرائط التكليف قبح خطابهم و تقريرهم وإشهادهم، و صار ذلك عبثاً قبيحاً يتعالى الله عنه»^١.

بعد هذا التحليل الدقيق يذكر المرتضى وجهين لمعنى الآية يرجحهما: أحدهما: أنّه تعالى لما خلقهم وركّبهم تركيباً يدلّ على معرفته و يشهد بقدرته و وجوب عبادته، و أراهم العبر و الآيات في أنفسهم و في غيرهم كما كان بمنزلة المشهد لهم على أنفسهم، و إن لم يكن لهم إلهاد و لا اعتراف بالحقيقة، و يجري ذلك مجرى قوله تعالى: «ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ»^٢.

نرى أسلوب الشريف المرتضى قد ربط بين تفسير القرآن بالقرآن مع المنهج العقلي الدلالي، من خلال تحليل النصّ تحليلاً علمياً.

ثانياً: عناية المرتضى في المختلف بالتأويل:

تأويل الآية: «فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ»^٣، و قال تعالى في موضع آخر: «وَأَنْ أَلْقِي عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا لَمْ يُعَقِّبْ»^٤، يفسرها الشريف المرتضى و يقول: «و الثعبان: الحية العظيمة الخلقة و الجان الصغير من الحيات، فكيف اختلف الوصفان و القصة واحدة؟ و كيف يجوز أن تكون العصا في حالة واحدة من صفة ما عظم خلقه من الحيات و بصفة ما صغر منها؟ و

١. انظر: أمالي المرتضى، ج ١، ص ٢٨.

٢. فضلت: ١١.

٣. الأعراف: ١٠٧.

٤. القصص: ٣١.

بأي شيء تزيلون التناقض عن هذا الكلام؟ الجواب: هو أول ما نقوله إن الذي ظنّه السائل من كون الآيتين خبراً عن قصّة واحدة باطل، بل الحالتان مختلفتان، فالحال التي أخبر أن العصا بصفة الجان كانت في ابتداء النبوة وقبل مصير موسى إلى فرعون، والحال التي صار عليها ثعباناً كانت عند لقائه فرعون وإبلاغه الرسالة، والتلاوة تدلّ على ذلك، وإذا اختلفت القصّتان فالمسألة على أن قوماً من المفسّرين قد تعاطوا الجواب على هذا السؤال، إمّا لظنّهم أن القصّة واحدة، أو لاعتقادهم أن العصا واحدة لا يجوز أن تنقلب في الحالتين تارةً إلى صفة الجان وتارةً إلى صفة الثعبان، أو على سبيل الاستظهار في الحجّة وأنّ الحال لو كانت واحدة على ما ظنّ لم يكن بين الآيتين تناقض... ولرفع الشبهة، أن الله تعالى إنّما شبّهما بالثعبان في إحدى الآيتين؛ لعظم خلقها وكبر جسمها وهول منظرها، و شبّهها في الآية الأخرى بالجان؛ لسرعة حركتها ونشاطها وخفتها، فاجتمع لها مع أنّها في جسم الثعبان وكبر خلقه، نشاط الجان وسرعة حركته، وهذا أبهر في باب الإعجاز، وأبلغ في خرق العادة، ولا تناقض معه بين الآيتين»^١.

هنا تبرز القدرة الفائقة للشريف المرتضى في تحليل النصّ والوصول إلى توافق بين ما اختلف فيه من ناحية تفسير وتأويل البعض في الاختلاف بين الآيات وتناقضها، والوصول إلى التوافق بين معنى السياقات القرآنية الدالة على الموضوع نفسه، وكما يتّضح جلياً أن المرتضى استخدم هنا البيان في تحليل النصّ، وتحديد التشبيه والوصول إلى وجه الشبه الذي اعتبره الأداة الفاعلة في تحليل النصّ، ليكون الأداة الرابطة بين المعاني المختلفة لتأتلف مع بعضها، وتوصل الصورة التي يتمثّل بها المراد من الآية في حال العصا وكيف أصبحت.

و في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾^١، كأن التكبر يكون في الحق و غير الحق، يقول الشريف المرتضى في ذلك: «في هذا وجهان: أحدهما أن يكون ذلك على سبيل التأكيد و التغليظ، و البيان على أن الكبر لا يكون إلا بغير الحق، و أن هذه صفة له لازمة غير مفارقة... و الوجه الآخر أن في التكبر ما يكون ممدوحاً بأن من تكبر و تنزه عن الفواحش و الدنيا، و تباعد عن فعلها و تجنب أهلها، يكون مستحقاً للمدح سالكاً طريق الحق. و التكبر المذموم هو الواقع على وجه النخوة و الغي و الاستطالة على ذوي الضعف، و الفخر عليهم و المباهاة لهم، و من كان بهذه الصفة فهو مجانب للتواضع الذي ندب الله له و أرشد إلى الثواب المستحق عليه، و يستحق ذلك الذم و المقت، و لهذا شرط الله تعالى أن يكون التكبر بغير الحق في قوله تعالى^٢.

عندما نلاحظ أسلوب الشريف المرتضى في تأويل الآية، يتناولها من عدة وجوه، و يعنى عناية بالغة في المفردة و اللفظ الذي هو أساس الإبهام في الآية، و يبدأ يفصل النص وفق الترابط بين معنى المفردة و بين ما تحمل من معانٍ مضمرة فيها، و على هذا الأساس تتولد الوجوه التأويلية، و كلما وصل إلى مراد معين يحكم العقل فيه الذي يحسن الحسن و يقبح القبيح، و من خلال طريقته في عرض الوجوه التأويلية و التفسيرية، يقدمها بمرونة كمرونة القرآن و إيضاح الفكرة التي تمثل أن اللفظ القرآني و تراكيبه تحمل أكثر من معنى.

ثالثاً: موقف الشريف المرتضى من الإسرائيليات:

كان لمنع التدوين إلى زمن الخليفة عمر بن عبد العزيز سنة ٩٩ هجرية، دخول كثير من الإسرائيليات على الأحاديث و الروايات، و منها ما نُقل فيما يخص

١. الأعراف: ١٤٦.

٢. انظر: أمالي المرتضى، ج ١، ص ٢٣٠.

التفسير، و كان الهدف منها إدخال الشبهات على عصمة الأنبياء، فيما يخص ما نقل عن النبي سليمان في قوله تعالى: ﴿إِذْ عَرَضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِبَادُ * فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾^١، يقول الشريف المرتضى في توضيح الشبهة في عصمة النبي سليمان ﷺ: «قلنا: أما ظاهر الآية فلا يدل على إضافة قبيح إلى النبي ﷺ، و الرواية إذا كانت مخالفة لما تقتضيه الأدلة لا يلتفت إليها لو كانت قوية صحيحة ظاهرة، فكيف إذا كانت ضعيفة واهية؟ ... ابتداءً الله تعالى بمدح النبي و تعريفه و ثنائه، فقال: نعم العبد إنه أواب، و ليس يجوز أن يشني عليه بهذا الثناء ثم يتبعه من غير فصل بإضافة القبيح إليه، و أنه تلهى بعرض الخيل عن فعل المفروض عليه من الصلاة، و الذي يقتضيه الظاهر أن حبه للخيل و شغفه بها كان بإذن ربه و بأمره و تذكيره إياه؛ لأن الله تعالى قد أمرنا بارتباط الخيل و إعدادها لمحاربة الأعداء، فلا ينكر أن يكون سليمان ﷺ مأموراً بمثل ذلك. فقال: إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي؛ ليعلم من حضره أن اشتغاله بها و استعداده لها لم يكن لهواً و لا لعباً، و إنما اتبع فيه أمر الله تعالى و أثر طاعته. و أما قوله: أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ، ففيه وجهان:

أحدهما: أنه أراد أنني أحببت حباً، ثم أضاف الحب إلى الخير.

الوجه الآخر: أنه أراد: أحببت اتخاذ الخير، فجعل قوله بدل اتخاذ الخير حب الخير... و أما قوله تعالى: ﴿رُدُّوْهَا عَلَيَّ﴾، فهو للخيل لا محالة على مذهب سائر أهل التفسير. فأما قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾، فإن أبا مسلم محمد بن بحر وحده قال: إنه عائد إلى الخيل دون الشمس؛ لأن الشمس لم يجر لها ذكر في القصة... و هذا التأويل يبرئ النبي ﷺ عن المعصية. فأما من قال: إن قوله تعالى:

«حَتَّى تَوَارَثَ بِالْجَبَابِ» كناية عن الشمس، فليس في ظاهر القرآن أيضاً على هذا الوجه ما يدل على أن التواري كان سبباً لفوت الصلاة، ولا يمتنع أن يكون ذلك على سبيل الغاية لعرض الخيل عليه ثم استعادته لها...^١

و في تأويل قوله تعالى: «وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ»^٢، قد روي في تفسير هذه الآية: أَنَّ جَنِيًّا كَانَ اسْمُهُ صَخْرًا تَمَثَّلَ عَلَى صُورَتِهِ وَجَلَسَ عَلَى سَرِيرِهِ، وَ أَنَّهُ أَخَذَ خَاتَمَهُ الَّذِي فِيهِ النُّبُوَّةُ فَأَلْقَاهُ فِي الْبَحْرِ، فَذَهَبَتْ نُبُوَّتُهُ وَ أَنْكَرَهُ قَوْمُهُ، حَتَّى عَادَ إِلَيْهِ مِنْ بَطْنِ السَّمَكَةِ، فيقول المرتضى: «أما ما رواه الجهال في القصص في هذا الباب، فليس ممّا يذهب على عاقل بطلانه... و أَنَّ النُّبُوَّةَ لَا تَكُونُ فِي خَاتَمٍ وَ لَا يَسْلُبُهَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ لَا يَنْزِعُ عَنْهُ، وَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يُمَكِّنُ الْجَنِّيَّ مِنَ التَّمَثُّلِ بِصُورَةِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَ إِنَّمَا الْكَلَامُ عَلَى مَا يَقْتَضِيهِ ظَاهِرُ الْقُرْآنِ، وَ لَيْسَ فِي الظَّاهِرِ أَكْثَرُ مِنْ أَنَّ جَسَداً أُلْقِيَ عَلَى كُرْسِيِّهِ عَلَى سَبِيلِ الْفِتْنَةِ لَهُ، وَ هِيَ الْاِخْتِبَارُ وَ الْامْتِحَانُ»^٣.

و يستعرض الشريف المرتضى الشبهات التي قيلت في نبي الله سليمان، و رفع العصمة عنه و عدم تنزيهه، و بيان ممكن الإتيان بالذنب من قبله و المعصية، و تناول الآيات بالتحليل العقلي الذي يفرض عصمة الأنبياء، من خلال عرض الآراء في تأويل الآية، و تحليل مفرداتها ضمن النص، و ترابط مفاهيمها التي تعطي الصورة في كون النبي معصوماً، و من أجل رفع الشبه في اتّهام نبي الله سليمان بالفعل القبيح الذي لا يوافق كونه نبياً معصوماً، و رفع الخصوصية للأنبياء، فأخذ بتحليل النص علمياً، لا يتنافى مع كون الأنبياء ذوي صلة مباشرة مع الوحي،

١. انظر: تنزيه الأنبياء، ص ١٣٣-١٣٤.

٢. سورة ص: ٣٤.

٣. انظر: تنزيه الأنبياء، ص ١٣٦-١٣٧.

و لاسيما تعطيهم ميزة اليقين الذي يحصن نفسه بالعصمة، ومنع إضافة القبيح لله تعالى. وهكذا حتى خصص كتاباً يعنى بهذه المسألة: تنزيه الأنبياء.

رابعاً: منهج الاحتجاج في التفسير عند الشريف المرتضى:

ينقل الشريف المرتضى في كتابه الأمالي في مسألة قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^١، ويقول: «إعلم أن أصحابنا لما استدلوا على نفى الرؤية بالابصار عن الله، وبيّنوا أنه تعالى تمدّح بنفي الإدراك الذي هو رؤية البصر عن نفسه على وجه يرجع إلى ذاته، فيجب أن يكون ثبوت الرؤية له في وقت من الأوقات نقص وذم...» وقال لهم مخالفوهم: كيف يتمدّح بأنه لا يرى وقد شاركه في نفى الرؤية ما ليس بممدوح، كالمعدومات والإرادات والاعتقادات، فقالوا لهم: لم يتمدح تعالى بنفي الرؤية فقط، بل وأنما تمدّح بنفي الرؤية عنه وإثباتها له، فتمدّحه بمجموع الأمرين.

و ليس يشاركه في هاتين الصفتين مشارك؛ لأن الموجودات المحدثات أصناف... منها ما لا يرى كالإرادات والاعتقادات، ومنها ما يرى ولا يرى كالألوان، ومنها ما يرى ويرى كالإنسان وضروب الأحياء، وليس فيها ما يرى ولا يرى، فثبت المدح لله تعالى بمتضمن الآية.

فقال لهم المخالفون: وكيف يجوز أن تكون صفة لا تقتضي المدحة بانفرادها ثم تصير تقتضيها مع غيرها؟ ولئن جاز هذا ليجوز أن يتمدّح متمدّح بأنه شيء عالم أو موجود قادر، فإذا كان لا مدحة في وصف الذات بأنها شيء موجود وإن انضمت إلى صفة مدح من حيث كانت بانفرادها لا تقتضي مدحاً، فكذلك لا مدحة في نفى الرؤية عما ثبت له من حيث كانت بانفرادها لا تقتضي مدحاً.

فأجاب أصحابنا عن هذا الكلام بأن قالوا: ليس يمتنع في الصفة أن تكون لا تقتضي مدحاً إذا انفردت، و تقتضيه إذا انضمت إلى غيرها، ومثلوا ذلك بقوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾^١، فإن نفي السنة والنوم هاهنا إنما يكون مدحاً، وإذا انتفى عمن هو بصفة الأحياء وإن كان بانفراده لا يقتضي مدحاً لمشاركته ذوات كثيرة غير ممدوحة فيه، وتفضلوا بين الوصف بالنفي والوجود، وبين ما ذكروا بالشيء، كمن حيث لا تأثير لهاتين الصفتين في المدح... واعلم أن صفات المدح المتضمنة للإثبات ما تكاد تفتقر إلى شرط وفي كونها مدحاً... وصفات النفي إذا كانت مدحاً فلا بد فيها من شرط، وإنما افترق الأمران من حيث كان النفي أعم من الإثبات، فيدخل تحته الممدوح وغير الممدوح، والإثبات أشد اختصاصاً، ألا ترى أن ما ليس بعالم من الذوات وليس بموجود أكثر مما ثبت له العلم والوجود منها؛ لأن الأول لا يكون إلا غير متناه، والثاني لا بد أن يكون متناهياً، فلمّا اشتملت صفات النفي الممدوح وغير الممدوح احتاجت إلى شرط يخصها، وأنت إذا اعتبرت سائر صفات النفي التي يتمدح بها وجدتها مفتقرة إلى الشروط، إلا أنه من ليس بجاهل إنما يكون ممدوحاً بهذا النفي إذا كان حياً ذاكراً؛ لأنه قد يكون الحي لا عالماً ولا جاهلاً لسهو يلحقه وذهول^٢.

فحين يتناول الشريف المرتضى الآية وفيها مسألة كلامية وصفة من صفات الله، يعرض الأقوال في هذا الشأن، ومن ثم يحاول الوصول إلى تفسير يتوافق مع عظمة الله وتفرده، ورفع الشبهات التي يضل البعض في تفسير المراد منها، من خلال تحليل المفردة وربطها مع المفاهيم المتعلقة بها، مع سرد الأمثلة المشابهة

١. البقرة: ٢٥٥.

٢. انظر: أمالي المرتضى، ج ١، ص ١٦-١٧.

لذلك، في محاولة الوصول للمعنى المراد، وهذا من الأمور الخطيرة التي واجهت العقيدة، وكان من المتصدّين للكلاميين، وإثبات الصفات لله من باب المدح في كلّ شيء وليس النقص.

خامساً: المنهج الأثري عند الشريف المرتضى في تفسير القرآن:

قال أكثر المتكلّمين وجميع الفقهاء: إنّ إجماع أمة النبي ﷺ حجة، وإنّهم لا يجوز أن يجتمعوا إلى الباطل، وقول آخر: الإجماع إمّا أن يكون واقعاً على جميع الأمة، أو على المؤمنين منهم، أو على العلماء فيما يراعى إجماعهم، وفي كلّ الأقسام لا بدّ من أن يكون الإمام المعصوم داخلاً فيه؛ لأنّه من الأمة ومن المؤمنين وأفضل العلماء، فالاسم مستعمل عليه، وما يقول به المعصوم لا يكون إلّا حجة وحقاً، والخلاف إمّا في التعليل أو في الدلالة؛ لأنّا نعلّل الإجماع حجة، بأنّ العلة فيه اشتماله على قول المعصوم، ومن خالف يعلّل إجماع الأمة لا يجتمع على خطأ. وأمّا الدلالة، مستدلّ بحجّة الإجماع وكونه حجة في كلّ عصر، بأنّ العقل دلّ على أنّه لا بدّ في كلّ زمان من إمام معصوم؛ لكون ذلك لطفاً بالتكليف العقلي، وهذا مذكور ومستقصى في كتب الإمامية، وفي قوله تعالى: «كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا»^١.

كان المرتضى يذهب إلى عدم صحّة العمل بأخبار الآحاد، وكتب في ذلك رسالة يقيم على ما تذهب إليه الأدلّة، ويدفع ما يستدلّ به خصومه، وبالإضافة إلى ما كتبه في كتابه الذريعة، وبعض جواباته من التنديد بالعاملين بأخبار الآحاد، و على ضوء هذا الرأي: «كان كثير العمل بالقواعد الأصولية التي لا بدّ لمثلها من الأخذ بها في مجابهة المسائل الفقهية، وكان قبله موضوع أخذ القواعد الأصولية بعين

الاعتبار في الفقه، مما لم تأنس أذهان الفقهاء به حينذاك، فكانوا يرون في هذا خروجاً على عرفهم العام وطريقتهم في عملية الاستنباط، إلا أن هذه الطريقة أصبحت مأنوسة لهم فيما بعد، وخاصة في زمن الشيخ محمد بن الحسن الطوسي المتوفى في النجف الأشرف سنة (٤٦٠ هـ).

وكان المرتضى أعرف الناس بالكتاب والسنة وجوه التأويل في الآيات والروايات، لما سُدَّ باب العمل بأخبار الأحاد، اضطرَّ إلى استنباط الشريعة من الكتاب والأخبار المتواترة والمحفوظة بقرائن العلم، وهذا يحتاج إلى فضل اطلاع على الأحاديث، وإحاطة بأصول الأصحاب، ومهارة في علم التفسير وطريق استخراج المسائل من الكتاب. ويلاحظ اعتماده على الإجماع، والإجماع عنده هو الاتفاق الحاصل بين جميع الإمامية على مسألة ما، وهذا الاتفاق في رأيه يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام^١.

اتَّخَذَ العمل بالإجماع وترك أحاديث الأحاد، من حيث الاعتماد على الأسس العلمية وصحة صدورها وثقة العمل بها، واعتمد هذا النهج الواضح في آيات الأحكام؛ لما لها من التكليف التشريعي للعباد، وما يترتب عليه من الوجوب والحرمة، لذلك نراه توخى الحذر في نقل الأحاديث الموثوقة الصحيحة.

ولا سيما الجراحة التي تمتع بها الشريف المرتضى في استنباط الأحكام الشرعية، من خلال الرجوع إلى القواعد الأصولية التي توصل إلى كشف المراد، وهذا ما سبق به علماء عصره، واستخدم المنهج العلمي لفتح الأبواب المغلقة التي قيدت كثيراً من العلماء وفق رؤية محدودة، والخوف من الخوض في المسائل الشرعية، و مرونة التفسير لديه كمرونة الآيات، من حيث توافقها مع كل عصر وزمان.

١. انظر: رسائل الشريف المرتضى، ص ١١-١٢؛ ومانقله محمد باقر الصدر في رسائل الشريف المرتضى: المعالم الجديدة للأصول، ص ٦٠.

الخاتمة و خلاصة البحث

لأهمية تفسير القرآن الكريم من حيث كونه الدستور الأساس للدين الإسلامي وما يحتويه من القضايا التشريعية والعلمية والنظام الاجتماعي، والتي لا غنى عنها في كل عصر وزمان، ولحياة القرآن وبقائه على اختلاف السنن وتطور الإنسان؛ نحتاج إلى منهجية تتوافق مع هذا التطور ومواكباً لحركة الإنسان ونموه، على أن يحافظ على المراكز الأساسية في التفسير، وعلى أن لا يخرج من دائرة الحفظ ومحاولة الوصول إلى المراد، والابتعاد عن كل تفسير بالرأي الذي يوقع بالخطأ مهما كانت درجة علمية المفسر.

و مما نقله الباحث لنا من منهجية الشريف المرتضى في التفسير، وصل إلى خلاصة ممكن أن نأخذ منها الخبرة، و يفتح أمامنا آفاقاً تحت الباحث للاطلاع على مختلف و أفضل المناهج التفسيرية للوصول إلى أساليب مقنعة تناسب الجيل الحاضر، و يلخص ما توصل إليه من نتائج بالنقاط الموجزة الآتية:

١- أولى اللوازم المهمة في توضيح أي أمر كان، ولا سيما تفسير القرآن الكريم، هي اللغة العربية و ما تعارف عليه العرب آنذاك.

٢- توظيف الوسائط و المعطيات و اللوازم المتاحة للمفسر، حيث وظّف الشريف المرتضى كلاً من اللغة، علم الكلام، البيان، علم الأصول، الفقه، إضافة إلى الذكاء المتوقّد لديه.

٣- استخدم الشريف المرتضى أسلوب التحليل للآيات من حيث التراكيب اللغوية و البلاغية و المفاهيم و المعاني للوصول إلى المعنى المراد، هذا و قد سبق علماء عصره في هذا المجال، من حيث منهج التحليل من الأساليب العلمية الحديثة، و من خلال توظيف المنهج العقلي في التحليل.

٤- اعتمد الشريف المرتضى التفسير الموضوعي، و اختار المختلف و المبهم

لدى العلماء، و ما اختلف فيه من سبقوه من العلماء.

٥- امتلك العالم الجليل (علم الهدى) الجرأة في البحث الجاد في العلوم و لوازمها، و من حيث اعتماد القواعد العلمية التي تساعد على فتح أبواب الاجتهاد، دون الجمود فيما اعتاد عليه من سبقه، و هذا لهو دليل على مرونة عقلية الشريف المرتضى، و حياة المنهج العلمي لديه، و بما أن القرآن حي لا يموت و يجري مجرى الشمس و القمر، لابد من مرونة في منهج التفسير تتوافق مع هذه الحياة، فكان يحاول أن يجعل التفسير حياً كالقرآن، و إيجاد منهجية تنمو معه.

هنا ينتهي الجهد المتواضع و يترك الباحث البحث في العلوم الأخرى للباحثين، و يدعو إلى الاهتمام بالعلوم التي خلفها لنا علم الهدى و الارتواء من منهل ينابيعه المتنوعة، و لغزارة ما خلف في مختلف العلوم يحتاج إلى مهتمين من ذوي الإمكانات العقلية و العلمية لتفصيل علومه بشكل يتناسب مع متغيرات العصر، لتكون من أسس الاعتماد عليها لأي باحث.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. الأُمالي، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، قم: منشورات مكتبة المرعشي النجفي، الطبعة الأولى، ١٣٢٥ هـ.
٢. الانتصار، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤١٥ هـ.
٣. تفسير الشريف المرتضى (نفائس التأويل)، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، بإشراف: مجتبي أحمد الموسوي، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٤٢٩ هـ.
٤. التفسير والمفسرون في ثوبة القشيب، محمد هادي معرفت، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، ط الأستانة الرضوية، الطبعة الثانية، ١٤٢٦ هـ.
٥. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، بيروت: دار الأضواء، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ هـ.
٦. رجال النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس الأسدي النجاشي (ت ٤٥٠ هـ)، تحقيق: موسى الشبيري الزنجاني، قم: مؤسسة النشر التابعة للمدرسين.
٧. رسائل الشريف المرتضى، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، تقديم: أحمد الحسيني، قم: نشر دار القرآن، ١٤٠٥ هـ.
٨. لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور (ت ٧١١ هـ)، قم: نشر أدب الحوزة، قم ١٤٠٥ هـ.
٩. مناهج التفسير، محاضرات لكمال الحيدري، إعداد: الشيخ طلال الحسن، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، ١٤٣٤ هـ.
١٠. مناهج التفسير عند الشيعة والسنة، محمد علي أسدي نسب، طهران: مركز الدراسات العلمية للتقريب ما بين المذاهب، الطبعة الأولى، ١٤٣١ هـ.
١١. الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، بيروت: مؤسسة الأعلمي، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.
١٢. نهج البلاغة: كلام أمير المؤمنين علي عليه السلام، شرح: محمد عبده، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى.



(٦)

تفسير القرآن الكريم للشيخ المرتضى

منهج وإضاءات

الدكتورة نضال كاظم سلمان^١

الملخص

حاولنا في بحثنا المتواضع هذا استكشاف المنهج التفسيري عند الشريف المرتضى، ولأجل التوصل إلى ما قصدناه قسّمنا هذا المقال إلى أربعة مباحث: المبحث الأول تناولنا فيه المكانة العلمية التي بلغها وصل إليها الشريف المرتضى، وأشرنا فيه إلى تراثه العلمي وزعامته الدينية. وفي المبحث الثاني تكلمنا عن التفسير والتأويل لغةً واصطلاحاً، وعرضنا آراء المفسرين وأقوالهم بهذا الصدد. وفي المبحث الثالث تعرّضنا للمنهج التفسيري الذي اعتمده الشريف المرتضى في مختلف آثاره. وأخيراً في المبحث الرابع أشرنا إلى بعض الآيات القرآنية التي قام الشريف المرتضى بتفسيرها مستخدماً الأصول والقواعد التي اتخذها كأسس تفسيرية للقرآن الكريم.

المقدمة

من بين الأعلام البارزين الذين مجّدهم التاريخ الإسلامي، هو الشريف

١. محافظة البصرة.

المرتضى عليه السلام، فكان من جهابذة العلماء المحققين في علياء العلم والمعرفة، وأوحد أهل زمانه علماً وكلاماً وحديثاً وشعراً، باعتراف أهل العلم والفضل بحقه؛ ولذلك يعتبر مثلاً للثقافة الكاملة، وأن له إضاءة تاريخية كونه حفر اسمه بالذهب في لوح التاريخ بعد أن ترك أثراً خالداً وبصمة مميزة في جملة من العلوم.

نعم، إنه العالم الحصيف الذي يعجز القلم عن وصفه، فهو بحق مَن أنعم الله تعالى وفتح عليه أبواب العلوم والفضائل ما اشتهر عنه في آفاق الدنيا، ليعرج إلى أعلى مراتب العلم، متميزاً بمكانة علمية أتاحت له أن ينال وسام الشرف في زعامة الدين والدنيا وتفسير القرآن.

والبحت يصب في أربعة مباحث:

المبحث الأول: تناولت الحديث فيه عن المكانة العلمية التي بلغها وصل إليها السيد المرتضى عليه السلام، من خلال أولاً: تراثه العلمي، والتقييمات العلمية الواردة بشأنه. وثانياً: الشريف المرتضى والزعامة.

المبحث الثاني: تناولت الحديث فيه عن أولاً: التفسير والتأويل لغةً واصطلاحاً، وآراء المفسرين وأقوالهم في ذلك. وثانياً: أهم المناهج التفسيرية في الفكر الإسلامي، وطبقاً للتقسيم الذي ذكره الشيخ الدكتور أحمد الوائلي رحمه الله.

المبحث الثالث: تناولت الحديث فيه عن أولاً: المنهج التفسيري للقرآن الكريم الذي اعتمده الشريف المرتضى عليه السلام. وثانياً: المؤهلات التي اجتمعت فيه ليكون مرجعاً في تفسير القرآن الكريم.

المبحث الرابع: إضاءات قرآنية من خلال أولاً: اعتماد منهج تفسير القرآن بالقرآن. وثانياً: اعتماد منهج تفسير القرآن بالقرآن وكلام العرب والرواية. وثالثاً:

اعتماد منهج تفسير القرآن بالقرآن و كلام العرب. و رابعاً: اعتماد منهج تفسير القرآن بكلام العرب.

و ختامه مسك.

تمّ قائمة بالمصادر و المراجع.

المبحث الأول: المكانة العلمية للسيد الشريف المرتضى

تتجلّى لنا المكانة العلمية للسيد الشريف المرتضى و التي ارتقى أعلى مدارجها من خلال:

أولاً: تراثه العلمي، و التقييمات العلمية الواردة بشأنه

لقد كان للشريف المرتضى سجلاً حافل بالعطاء الفكري العريض الذي تعدّدت نواحيه، فقد ارتقى في مدارج المعرفة حتّى أصبح أستاذاً معروفاً في جملة من العلوم؛ علم الكلام، و الفقه و أصوله، و علوم القرآن، و أصول اللّغة و الأدب و النحو و الشعر، و غير ذلك. و قد تألّق في جميع هذه العلوم و بلغ العلى.

و قد بلغت فضائله التي خطّها يراعه من كتب و رسائل (٨٦) مجلّداً، منها:

١ - الشافي. ٢ - الملخص في الأصول.

٣ - الغرر و الدرر. ٤ - الأصول الاعتقادية.

٥ - الطيف و الخيال. ٦ - تنزيه الأثياء.

٧ - رسائل الشريف المرتضى. ٨ - الوجيز في الغيبة.

٩ - فنون القرآن. ١٠ - تفسير الحمد و البقرة.

و حتّى نتعرّف على شخصيّة الشريف المرتضى العلمية و المرتبة العالية التي وصل إليها في العلم و المعرفة، فلا بدّ لنا أن نستطلع التقييمات التي وردت عن أهل العلم و الفضيلة، و نعرف ماذا قيل في تقييمه علمياً:

١ - قال الثعالبي (ت ٤٢٩هـ) في بتيمة الدهر: «قد انتهت الرئاسة اليوم ببغداد إلى المرتضى في المجد و الشرف و العلم، و الأدب و الفضل و الكرم، و له شعر في غاية الحُسن».^١

٢ - جاء في كتاب رجال النجاشي (ت ٤٥٠هـ): «حاز المرتضى من العلوم ما لم يدانه فيه أحد في زمانه، كان متكلماً شاعراً أديباً، و كان عظيم المنزلة في العلم و الدين و الدنيا».^٢

٣ - و في وفيات الأعيان لابن خلكان (ت ٦٨١هـ): «كان الشريف المرتضى إماماً في علم الكلام و الأدب و الشعر، و له تصانيف على مذهب الشيعة، و مقالة في أصول الدين».^٣

٤ - و يعرفه العلامة الحلّي (ت ٧٢٦هـ) في خلاصته قائلاً: «المرتضى متوحد في علوم كثيرة، مُجمع على فضله، مُقدّم في العلوم، مثل: علم الكلام و الفقه و أصول اللغة و الأدب و النحو و الشعر و معاني الشعر... و غير ذلك، له من التصانيف و مسائل البلدان شيء كثير».^٤

٥ - و في عمدة الطالب لابن عنبه (ت ٨٢٨هـ) جاء: «كانت مرتبته في العلم عالية فقهاً، و كلاماً، و حديثاً، و لغةً، و أدباً، و غير ذلك».^٥

٦ - و جاء في شذرات الذهب لعبد الحي بن أحمد (ت ١٠٨٩هـ): «نقيب الطالبين، و شيخ الشيعة و رئيسهم بالعراق، كان إماماً في التشيع و الكلام و الشعر

١. بتيمة الدهر، ج ٥، ص ٦٩.

٢. رجال النجاشي، ص ٢٧٠.

٣. وفيات الأعيان، ج ٣، ص ٣١٣.

٤. خلاصة الأقوال، العلامة الحلّي، ص ١٧٩.

٥. عمدة الطالب، ص ٢٦٤.

و البلاغة، كثير التصانيف، متبحراً في فنون العلوم».^١

٧- كتب الشيخ عبد الحسين أحمد الأميني (ت ١٣٩٢هـ) في موسوعته الرائعة الغدير هذه العبارات: «إن نواحي فضله لا تنحصر بواحدة، ومآثره لا تعدّ، فإلى أي منصّة من الفضيلة نَحَوَتْ فله فيها الموقف الأسمى، فهو إمام الفقه و مؤسّس أصوله، و أستاذ الكلام، و نابغة الشعر، و راوية حديث، و بطل المناظرة، و القدوة في اللّغة، و به الأسوة في العلوم العربية كلّها، و هو المرجع في كتاب الله العزيز». ثم كتب يقول: «أضف إلى ذلك كلّ: نسبه الوضّاح، و حسبه المتألّق، و أواصره النبويّة الشّديّة، و مآثره العلويّة الوضيئة، إلى أياديه الواجبة في تشديد المذهب، و مساعيه المشكورة عند الإماميّة جمعاء، و هي التي خلّدت له الذكر الحميد و العظمة الخالدة».^٢

ثانياً: الشريف المرتضى و الزعامة

انتهت إلى السيّد المرتضى ﷺ رئاسة الدين و الدنيا من شتّى النواحي، و منها:

١- تلك المكانة العلميّة المرموقة، فغزارة علمه حدت بالعلماء إلى البخوع له و الرضوخ لتعاليمه، فكان يختلف إلى متتدي تدرسه أناس من فطاحل العلم و النظر، فيميرهم سائغ علمه، حتّى تخرّج من تحت منبره نوابغ الرجال، من فقيه بارع، و متكلم مناظر، و أصوليّ مدقّق، و أديب شاعر، و خطيب مبدع، و كان يدرّ من ماله الطائل^٣ فيصرف على تلامذته الجرايات ليتفرّغوا بكلّهم إلى الدراسة من غير تفكير في أزمة المعيشة، فكان الشيخ الطوسي - شيخ الطائفة - يتقاضى منه في الشهر اثني عشر ديناراً، و الشيخ القاضي ابن البرّاج الحلبي يستوفي ثمانية دنائير،

١. شذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، ج ٣، ص ٢٥٦.

٢. موسوعة الغدير، ج ٤، ص ٢٤٤.

٣. معجم الأدباء، ج ١٣، ص ١٥٤.

و كمثّلها بقيّة تلامذته، وكان لم يرَ لثروته الطائلة قيمة تجاه مكارمه و كرامته.

٢ - و أمّا سلسلة آبائه من طرفيه كانت متواصلة من أمير إلى نقيب زعيم إلى شريف، و هذه مشفوعة بما كان فيه من لياقة و حنكة و حذق في الأمور أهّلته لأن تُفوّض إليه إمارة الحاجّ، و الحجيج بين شاكر لكلاءته و ذاكر لمقدرته، و مُطّير لأخلاقه، و متبرّك بفضائله، و مثنّ على أيّاديه.

و لشموخ محلّه و عظيمة قدره، انقادت إليه ولاية المظالم، فتولّى النقابة شرقاً و غرباً، و إمارة الحاجّ و الحرمين، و النظر في المظالم، و قضاء القضاة، ثلاثين سنة أو بنيف.^١

فنفهم من ذلك أنّ هذه المناصب التي تولّى أمرها و أسندت إليه؛ ذلك أنّه كان أهلاً لتوليّها؛ لمكانته العلميّة و التي أهّلته أيضاً لأن يكون مرجعاً في تفسير القرآن.

المبحث الثاني: التفسير و التأويل و المفسّرون

لابدّ لنا من إشارة سريعة إلى التفسير و التأويل لغةً و اصطلاحاً، و آراء المفسّرين و أقوالهم في ذلك.

التفسير لغةً: جاء في البرهان في علوم القرآن: «و أمّا التفسير في اللغة، فهو راجع إلى معنى الإظهار و الكشف، و أصله في اللغة من التفسر؛ و هي القليل من الماء الذي ينظر فيه الطبيب و يكشف عن علة المريض، فكذلك المفسّر يكشف عن شأن الآية و قصصها و معناها و السبب الذي أنزلت فيه... فالتفسير: كشف المغلق من المراد بلفظه، و إطلاق للمحتبس عن الفهم به... و قال ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَ أَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾؛ أي تفصيلاً. و قال الراغب: بأنّ الفسر و السّفَر يتقارب معناهما كتقارب لفظيهما، لكنّ جعل الفسر لإظهار المعنى المعقول، و جعل السفر لإبراز الأعيان للأبصار».^٢

١. صحاح الأخبار، ص ٦١.

٢. مفردات غريب القرآن، مادة «سَفَر» و «فَسَر».

التفسير اصطلاحاً: ذكره الزركشي: «هو علم نزول الآية و سورتها، و أقاصيصها و الإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكّيّها و مدنيّها، و محكمها و متشابهها، و ناسخها و منسوخها، و خاصّها و عامّها، و مطلقها و مقيدّها، و أمثالها، و مجملها و مفصلها. و زاد فيها قوم فقالوا: علم حلالها و حرامها، و وعدّها و وعيدّها، و أمرها و نهيها، و هذا الذي منع فيه القول بالرأي»^١.

و التفسير عند السيّد الصدر و السيّد الحكيم هو الكشف و البيان مع استبطان: «و وجود درجة من الخفاء و الغموض في المعنى، ليُكشف و يُزال الغموض عنه بعملية التفسير، فمن يسمع كلاماً له معنى ظاهر يتبادر من ذلك الكلام فيعلن عن ذلك المعنى، لا يكون مفسراً للكلام؛ لأنّه لم يكشف عن شيء خفيّ، وإنّما يصدق التفسير على الجهد الذي يبذله الشخص في سبيل اكتشاف معنى الكلام المكتشف بشيء من الغموض و الخفاء»^٢. و نختم بالعلامة الشيخ ناصر مكارم الشيرازي الذي يقول: «التفسير لغة: هو الإبانة و إمطة اللثام».

و وجدت لهذا الشيخ الشيرازي كلمات رائعة و معبرة، فهو يعود و يقول: «و لكن هل يحتاج القرآن إلى إبانة و إمطة لثام و هو النور و الكلام المبين؟ كلا، ليس على وجه القرآن لثام أو نقاب، بل إنّنا بالتفسير ينبغي أن نكشف اللثام عن روحنا، و نزيع الستار المسدول على بصيرتنا، فستنجلي بذلك مفاهيم القرآن و نعيش أجواءه. و من جهة أخرى ليس للقرآن بُعد واحد، نعم له بُعد عامّ ميسّر للجميع، ينير الطريق و يهدي البشرية إلى سواء السبيل، و له أيضاً أبعاد أخرى للعلماء و المتفكرين، لأولئك الطامحين إلى مزيد من الارتواء، فتتسع آيتهم بأنساع دائرة السعي و الجهد و الإخلاص.

١. البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص ١٤٧-١٤٨.

٢. علوم القرآن، محمّد باقر الحكيم، ص ٢١٧؛ وانظر: تفسير سورة الحمد، ص ١٥.

و هذه الأبعاد أطلّقت عليها الأحاديث اسم "البطون"؛ بطون القرآن، و هي لا تتجلى للجميع، أو به عبارة أخرى لا تقوى كلّ العيون على رؤيتها... "إنّ القرآن يفسّر بعضه بعضاً"، وهذا لا يتنافى مع كونه نوراً وكلاماً مبیناً، لأنّه كلّ لا يتجزأ، و جمع لا تفرد، يشكّل بمجموعه النور و الكلام المبین^١.

التأويل لغةً: ورد في المعاجم اللغوية في مادة «أول» معاني، منها: «وَأَوَّلَ الكلام و تَأَوَّلَهُ دَبَّرَهُ و قَدَّرَهُ. و أَوَّلَهُ و تَأَوَّلَهُ: فَسَّرَهُ ... و هو من آل الشيء يؤول إلى كذا؛ أي رجع و صار إليه. و المراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما تُرك ظاهر اللفظ... تأوّل: أي توسّعت و تحرّيته... و قال بعض العرب: أَوَّلَ اللهُ عَلَيْكَ أَمْرَكَ: أي جمعه، و إذا دَعَوْا عليه قالوا: لا أَوَّلَ اللهُ عَلَيْكَ شَمْلَكَ. و يقال في الدعاء للمُضِلِّ: أَوَّلَ اللهُ عَلَيْكَ: أي ردّ عليك ضالتك و جمعها لك، و أمّا قول الله عزّ و جلّ: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾^٢، فقال أبو إسحاق: معناه هل ينظرون إلّا ما يؤول إليه أمرهم من البعث.. و إلى هذا مال ابن الأنباري^٣.

أولاً: معاني لفظ التأويل في القرآن^٤

جاء استعمال لفظ «التأويل» في القرآن الكريم على ثلاثة وجوه:

الأول: تأويل المتشابه؛ بمعنى توجيهه حيث يصحّ و يقبله العقل و النقل، إمّا في متشابه القول، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا

١. تفسير الأمثل، ج ١، ص ٧.

٢. الأعراف: ٥٣.

٣. لسان العرب، ج ١١، ص ٣٢؛ و انظر: مختار الصحاح، ص ٢٥، مادة «أول».

٤. انظر: التفسير و المفسرون في ثوبه القشيب، ص ٢٢ - ٢٣.

تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءُ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءُ تَأْوِيلِهِ^١، أو في متشابه الفعل، كما في قوله: «سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا»^٢.

الثاني: تعبير الرؤيا، كما في قوله تعالى في سورة يوسف: «وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يٰعْقُوبَ»^٣. وقد جاء مكرراً في سورة يوسف في سبعة مواضع أخرى: (٢١ و ٣٦ و ٣٧ و ٤٤ و ٤٥ و ١٠٠ و ١٠١).

الثالث: عاقبة الأمر وما ينتهي إليه الأمر في نهاية المطاف، قال تعالى: «وَرَبُّنَا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا»^٤؛ أي أعود نفعاً وأحسن عاقبةً. وقد عبّر عنه بالبطن المنظوي عليه دلالة الآية في واقع المراد، في مقابلة الظهر المدلول عليه بالوضع والاستعمال، قال رسول الله ﷺ: «ما في القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن»، سئل الإمام الباقر عليه السلام عن حديث رسول الله ﷺ، فقال: «ظهره تنزيله، وبطنه تأويله، منه ما قد مضى ومنه ما لم يكن، يجري كما تجري الشمس والقمر»^٥. ولتقرب أكثر وتعرّف على معنى التأويل عند السيد الطباطبائي، ونكتفي بملخصه للكلام في بيان التأويل، فقال: «التأويل في عرف القرآن هو الحقيقة التي يتضمّنّها الشيء ويؤول إليها وبيتني عليها، كتأويل الرؤيا وهو تعبيرها، وتأويل الحكم وهو ملاكه، وتأويل الفعل وهو مصلحته وغايته الحقيقية، وتأويل الواقعة وهو علّتها الواقعية، وهكذا»^٦.

١. آل عمران: ٧.

٢. الكهف: ٧٨.

٣. يوسف: ٦.

٤. الإسراء: ٣٥.

٥. بصائر الدرجات، ص ١٩٥.

٦. تفسير الميزان، ج ٣، ص ٣٧٦.

و بعد هذا الاستطلاع لآراء عدد من المفسرين و أقوالهم في التفسير و التأويل، يمكننا الخروج بنتيجة هذا الاستطلاع في معنى التفسير و التأويل بما يفيد القول: التفسير: هو كشف المراد عن اللفظ المشكل.

و أما التأويل: فهو إرجاع أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر.

ثانياً: المناهج التفسيرية للقرآن الكريم في الفكر الإسلامي

سأعرض إلى التقسيم الذي ذكره الشيخ الدكتور أحمد الوائلي^١، فقد حصر أقسام التفسير في قسمين رئيسين، و كل قسم منهما كان كلياً و تندرج تحته مجموعة من المصايد و المفردات:

القسم الأول: منهج التفسير بالمأثور

و يندرج تحت هذا القسم:

١ - تفسير القرآن بالقرآن: و هو أعلى أقسام التفسير، و يُراد من خلاله الوصول إلى المعنى القرآني من خلال مقابلة الآية بآية أخرى، أو مقابلة النص بالنص، فيُستدل بالثانية على الأولى أو بالعكس.^٢

القرآن الكريم يؤكد بأنه تبيان لكل شيء، حيث يقول: ﴿و نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾^٣، و حيث يكون القرآن موضّحاً لكل شيء كما هو مصرّح في هذه الآية، فهو موضّح لنفسه أيضاً؛ إذ لا معنى لأن يكون تبياناً لكل شيء و لا يكون تبياناً لنفسه، فلا بد أن يوضّح أيضاً ما يبدو أنه غامض في نفسه، و معنى هذا أنه يمكن استيضاح بعض الآيات لفهم المراد من البعض الآخر.

١. بحوث في التفسير (محاضرات للشيخ أحمد الوائلي)، ص ٢٩.

٢. المبادئ العامة لتفسير القرآن بين النظرية و التطبيق، ص ٩٢.

٣. النحل: ٨٩.

و الأحاديث المروية عن أئمة أهل البيت عليهم السلام تدل دلالة واضحة على أنهم استعانوا بنفس الآيات و عرض بعضها على بعض في تفسيرها و بيان معانيها و إيضاح مداليلها و مفاهيمها، و قال الإمام علي عليه السلام في كلام يصف فيه القرآن: «كتاب الله تبصرون به و تنطقون به و تسمعون به، و ينطق بعضه ببعض، و يشهد بعضه على بعض، و لا يختلف في الله، و لا يخالف بصاحبه عن الله».^١

٢ - التفسير على ضوء الأحاديث الإسلامية الصحيحة: هناك آيات في القرآن الكريم تصرّح بأن النبي صلى الله عليه وآله هو المبين للقرآن و المعلم لآياته، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ﴾^٢، و قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾.^٣

فمن هاتين الآيتين نفهم أنّ ما أبهم من القرآن لمصالح لا نعلمها نحن، يجب الرجوع للكشف عن غوامضها إلى النبي و أهل بيته (صلوات الله عليهم)، الذين هم عدل القرآن بشهادة حديث الثقلين المتفق روايته عن النبي صلى الله عليه وآله.

و هناك مصداقان من مصاديق تفسير القرآن بالمأثور:

١ - تفسير القرآن بكلام العرب: و هو ناتج من ضرورة كون القرآن الكريم نازلاً بلغة العرب.

٢ - التفسير بالمأثور من الوقائع: و هذه الأمور لا سبيل للاجتهاد فيها؛ لأنها وقائع معينة نزلت فيها الآيات، كقصة أصحاب الأخدود، و واقعة بدر و قصة يوسف عليه السلام و غيرها.

١. نهج البلاغة، ج ٢، ص ١٦.

٢. الجمعة: ٢.

٣. النحل: ٤٤.

القسم الثاني: منهج التفسير باجتهاد الرأي

ولهذا القسم من التفسير مفردات: منها:

١ - القسم المقبول: وهو القسم الذي ندب إليه القرآن الكريم، وخاصة فيما إذا توفرت شروطه ووسائله عند المفسر، وما صحّ رده إلى الرسول وإلى أولي الأمر حتى يعلمه الذين يستنبطونه، فالقرآن يقول: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾^١، فعملية الاستنباط عملية لإعمال الرأي، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾^٢، وقال أيضاً: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَذَّبُوا آيَاتِهِ﴾^٣، فهذه الآيات الكريمة تبين أن القرآن أنزل ليفهم، وهو بمثابة مأدبة تتغذى منها الإنسانية، وإلا فما الفائدة من مأدبة لا يؤكل منها؟ وإنما أنزله الله تعالى لتجد الإنسانية فيه سعادتها ومنهجها.

ولا شك أن العرب كانوا يفهمون القرآن يأخذون بظواهره، والأخذ بظواهر القرآن هو حمل اللفظ على ما يفهم منه، وفي ذلك لون من ألوان الجهد وإعمال الرأي للوصول إلى فهم المعنى، وهذا هو القسم المقبول من تفسير القرآن والذي يندرج فيه جهد الفقهاء والمفسرين للخروج بالنتائج، والغذاء الذي يُقدّم للعالم الإسلامي.

والتفسير المستند إلى اجتهاد الرأي إنما هو في الآيات التي تحتل الوجوه المتعددة، أما النصوص الغير محتملة لمعنى آخر، فلا يصحّ فيها الاجتهاد، مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، فلا يمكن لأحد أن يجتهد فيها؛ لأنها

١. النساء: ٨٣.

٢. محمد: ٢٤.

٣. سورة ص: ٢٩.

آية صريحة في وحدانية الله عز وجل، فلا مجال لإعمال العقل ليستنتج أن هناك إلهاً آخر، ويعمل الرأي في الآيات والنصوص التي تحتل أكثر من معنى، مثال: لفظة «القرء» و هل المراد بها الحيض أم الطهر؟ فيأتي كل فقيه بما يؤيد رأيه من أخبار واستنتاجات، فاختيار وجه من وجهين محتملين هو مورد الاجتهاد والتفسير.^١

٢ - القسم غير المقبول (التفسير المنهَى عنه)^٢، مثل:

أ - تفسير القرآن بدون معرفة العلوم التي لا بد منها للمفسر.

ب - تفسير المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله تبارك وتعالى.

ج - التفسير على القطع من غير دليل.

د - تفسير التابع؛ وذلك بأن يقرر المفسر مذهباً فاسداً منه و يجعل التفسير تابعاً له.

هـ - التفسير بالاستحسان والهوى المنهَى عنه؛ إن الروايات الناهية عن التفسير بالرأي تشير إلى الرأي المستند إلى الهوى والاستحسان والذي لا يستند إلى علم، عن جندب عن النبي ﷺ: «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»^٣، و قال: «من قال في القرآن بغير علم، فليتبوأ مقعده من النار»^٤، فقيّد الحديث الأمر «برأيه»؛ أي بدون أداة، و الحديث الثاني «بغير علم»، ذلك أن الله تعالى أرادنا أن نتصرف بمنهج العلم الذي يبعد عن الخطأ، و نهى عن التفسير بالرأي الذي لا يستند إلى أدوات و علوم تسنده.

١. بحوث في التفسير (محاضرات الشيخ الوائلي)، ص ٣٥ و ٣٦.

٢. الإيقان في علوم القرآن، ج ٤، ص ١٩١.

٣. جامع البيان، ج ١، ص ٢٧.

٤. بحار الأنوار، ج ٨٩، ص ١١١.

المبحث الثالث

أولاً: المنهج التفسيري للسيد الشريف المرتضى في تفسير القرآن الكريم
من أهم الكتب للسيد الشريف المرتضى في مجال التفسير هو كتاب الأمالي (غرر الفوائد و درر القلائد)، وهو من الكتب المهمة في حقل الأدب و التاريخ و التفسير و الرواية.

و لقد اختلفت الرؤى لأصحاب التحقيق و التمهيص بشأن المنهج التفسيري الذي اتبعه المرتضى في تفسير القرآن الكريم، مثلاً و جدت في كتاب أعيان الشيعة^١ و هو ينقل للدكتور عبد الرزاق محيي الدين - و هو ليس إمامياً - قوله: «كان ممّا انتهت إليه في تقدير المرتضى في ثقافته الأدبية، أنه كان في طليعة المفسرين للقرآن الكريم بالرأي من الشيعة، فقد كان غالبهم مفسرين بالأثر من قبل ذلك»، و بالطبع فقول و تقديره ليس صحيحاً أبداً، بل إنه لم يُنصفه، و كأنه لم يقرأ و لم يتمعن في تفسير المرتضى، و كما سنرى في النماذج القرآنية التي جرى تفسيرها على لسانه لاحقاً.

و هناك آخر و هو أقرب إلى الصواب، و قد أنصف الرؤية و التقدير في تحقيقه لمنهج التفسير للمرتضى، و هو الكاتب و سام الخطاوي صاحب كتاب المناهج الروائية، يقول: «كان المنهج في تفسير المرتضى للقرآن الكريم هو المنهج المشترك الموحد بين القرآن الكريم و السنة الشريفة»^٢.

و نستدرك قول الكاتب الفاضل و سام فنقول: صحيح أن المعطيات و المشتركات بين القرآن الكريم و السنة الشريفة كثيرة و يعضد بعضها البعض

١. أعيان الشيعة، ج ٨، ص ٢١٤.

٢. المناهج الروائية، ص ٨٦.

الآخر في إنارة الواقع و تقوية السبيل في توضيح و تركيز المفاهيم الإسلامية الصحيحة، و صحيح أن المرتضى حينما أسس بنيانه على القواعد العقلية الواضحة، اعتبر القرآن الكريم أحد الأدلة الواضحة التي تقوم سائر الأدلة عليها في تشخيص الواقع، إضافة إلى أنه كان ينبّه على السنّة الشريفة الواضحة، فيأتي بالحديث و يعضده بالقرآن أو يفعل العكس، و صحيح أننا نجد المرتضى رحمته الله يقول بين الحين و الآخر خلال تفسيره: «و منه قوله تعالى»، أو يقول: «يشهد بذلك قوله تعالى»، أو «و على هذا المعنى يتأول المحققون قوله تعالى»، فهذه العبارات إذا دلت على شيء إنما تدلّ على تفسيره القرآن بالقرآن، و لكن ممّا تجدر الإشارة إليه، أنني وجدت - و هذه وجهة نظري المتواضعة من خلال استطلاعي لكتابه الغرر و الدرر و تأمل تفسيره للقرآن الكريم و بقدر بصري المحدود و ثقافتي القرآنية المحدودة - أن الشريف المرتضى ينطلق من ركانزه العقلية في مجال التفسير، ليضع منهجاً مشتركاً و لكن ليس بين القرآن الكريم و السنّة النبوية فقط و فقط، بل وجدت أيضاً منهج التفسير بكلام العرب بالإضافة إلى منهج التفسير بالقرآن و السنّة النبوية.

و لذا يمكن القول بأنّ المنهج التفسيري الذي اتّبعه الشريف المرتضى في تفسير القرآن الكريم كان منهجاً مشتركاً بين القرآن الكريم و السنّة النبوية و كلام العرب، و منهج التفسير بكلام العرب كما أسلفنا هو أحد مصاديق منهج التفسير بالماثور أيضاً.

ثانياً: المؤهلات التي اجتمعت في علم الهدى ليكون مرجعاً في تفسير القرآن الكريم

و أما من جانب المؤهلات التي ينبغي توافرها في المفسّر الحقيقي، فقد اجتمعت جميعها في شخصيته العلمية الغدّة:

١- فهو يتمتع بالموهبة الفطرية التي تعينه على الغوص في أعماق النصوص القرآنية، وعلى حسن الاستفادة من منابع المتفجرة التي يخترنها النص القرآني في داخله.

٢- أضف إلى إحرازه الجانب العلمي وتضلعه في أبعاد العلوم التي تكون أداة تفسيره للقرآن الكريم، ومنها: علم الحديث، وعلوم اللغة والنحو والصرف، البلاغة بأقسامها: المعاني والبيان والبديع ومشتقاتها ومفرداتها، وعلم الكلام، وعلوم القراءات، وعلم الفقه وأصوله، وقصص القرآن، والناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، وغيرها من العلوم. وقد أشرنا إلى المكانة العلمية التي بلغها وأهلته لزعامة الدين والدنيا وأهلته لتفسير القرآن الكريم.

المبحث الرابع: إضاءات قرآنية

لقد اخترت مجموعة من آيات الذكر الحكيم لنسلط عليها الضوء التفسيري للسيد الجليل المرتضى عليه السلام، فمنها قد فُسر بمنهج تفسير القرآن بالقرآن، ومنها فُسر بالقرآن والسنة الشريفة وكلام العرب، ومنها فُسر بالقرآن وكلام العرب، والقسم الأخير فُسر بكلام العرب:

أولاً: اعتماد منهج تفسير القرآن بالقرآن

و نبدأ بالآيات الكريمة التي فُسرت بمنهج تفسير القرآن بالقرآن:

١- مسألة: سئل عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا﴾^١، فقال عليه السلام: «فقد قيل فيها أقوال:

منها: أن يُحشر الظالمون مع أوليائهم فيدخلون النار إلى بيتهم في العقاب .

وقيل: يُخلى الفراعنة ويوليهم على الظالمين ويمكنهم منهم.

وقيل وجه آخر وهو أحسن: وهو ما بينه تعالى في موضع آخر بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾^١، فحكم أن الكفار بعضهم يتولى بعضاً وينصره، ومنع المؤمنين من ذلك، فكان حاكماً عادلاً من حيث حكم بما ذكرناه، والله تعالى أعلم.^٢

٢- مسألة: «ما معنى قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَاماً﴾»^٣.
الجواب: معنى هذه الآية: أنه لولا ما أخبر الله تعالى به وخبر به من الآجال التي تبقي عباده إليها، لكان الهلاك الذي قد تقدّم ذكره، وأن الله تعالى أوقعه بالألم السالفة، ويشهد لذلك قوله تعالى قبل هذه الآية: ﴿أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَفْتَشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى﴾^٤.

و يكون تقدير الآية: لولا الآجال المضروبة للتبعية واستمرار التكليف، لكان الهلاك مستقراً؛ أي لازماً.^٥

٣- «قوله تعالى: ﴿أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾»^٦، وقوله: ﴿يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾^٧، أن هذه الهاءات راجعة إلى من؟ ومن الذين رجعت الهاءات إليهم؟ وهذا قبل خلق الله تعالى الخلق، وما معنى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾؟ فقد دلّ على أنه كان هناك قوم معرضون مشار

١. المائدة: ٥١.

٢. رسائل المرتضى، ج ٣، ص ١٠١.

٣. طه: ١٢٩.

٤. طه: ١٢٨.

٥. رسائل المرتضى، ج ٣، ص ١٢٨.

٦. البقرة: ٣١.

٧. البقرة: ٣٣.

إليهم، و هم غير الملائكة، فمن هؤلاء المبعوثون، أي المعنويون؟
 الجواب: أما قوله تعالى: ﴿أَتُنَبِّئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾، فعند أكثر أهل العلم و
 أصحاب التفسير أن الإشارة بهذه الأسماء إلى جميع الأجناس من العقلاء و غيرهم.
 قال قوم: أراد أسماء الملائكة خاصة، و قال آخرون: أراد أسماء ذريته.
 و الصواب القول الأول الذي عليه إجماع أهل التفسير، و الظاهر يشهد به؛
 لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾، فلا يليق إلا بالمسميات دون الأسماء؛
 لأن هذه الكنايات لا تليق بالأسماء، وإنما تليق بالعقلاء من أصحاب الأسماء، أو
 العقلاء إذا انظم إليهم غيرهم مما لا يعقل على سبيل التغليب لما يعقل، كما يغلب
 المذكر على المؤنث إذا اجتمعوا في الكناية، كما يقول القائل: أصحابك و إماؤك
 جاؤوني، و لا يقال: جئتني.

و مما يشهد للتغليب قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾.^١

و الخطاب قبل خلقه تعالى جميع الخلق على ما تضمنه السؤال؛ لأن الملائكة
 بلا شك كانت مخلوقة، و الخطاب معها كان في عرض هذه الأسماء، و غير منكر
 أن يكون تعالى خلق أصول جميع الأجناس في تلك الحال، حتى يليق.^٢

ثانياً: اعتماد منهج تفسير القرآن بالقرآن و كلام العرب و الرواية

و من الآيات التي أتبع فيها الشريف المرتضى ﷺ في تفسيره منهجاً مشتركاً بين
 القرآن و كلام العرب و الرواية:

١. النور: ٤٥.

٢. رسائل المرتضى، ج ٣، ص ١١١.

١ - «مسألة: فإن قال قائل: ما الوجه في قوله تعالى في سورة الفاتحة: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، هذا الكلام لا يخلو من أن يكون خبراً و تحميداً منه تعالى، أو أمراً، فإن كان خبراً فأَيُّ فائدة في أن يحمد هو تعالى نفسه و يشكرها، وإن كان أمراً فليس بلفظ الأمر.

الجواب: قلنا: قد قيل في ذلك: أنه أمر، و أن المعنى فيه: قولوا الحمد لله. و روي أن جبرائيل لما نزل على النبي ﷺ بهذه السورة، قال له: قل يا محمد، و أمرُ أُمَّتِكَ بأن يقولوا: الحمد لله رب العالمين، و حذف القول.

و في القرآن و اللغة أمثال كثيرة، قال الله تعالى: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ * سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ﴾^١، و قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾^٢، و المعنى: أنهم قالوا كذلك. و قال الشاعر:

وقفت يوماً به أسائله و الدمع ملي الحبيب تستبق
بأربع أن تقول لهم سلكوا أم أي وجه تراهم انصفقوا
و إنما أراد: أقول بأربع، فحذف.

و جواب آخر: و هو أن يكون الكلام مستقلاً بنفسه لا حذف فيه، و الغرض به أن يخبرنا أن الحمد كله له، و أنه يستحق له بكلّ نعمة ينالها الحمد و الشكر، ألا ترى أن كلّ نعمة وصلت إلينا من قبل العباد فهي مضافة إليه و واصله من جهته؟ لأنه تعالى جعلنا على الصفات التي لو لم يجعلنا عليها لما انتفعنا بتلك النعمة، كالحياة و الشهوة و ضروب الآلات، و غير ذلك.

و لو لم يجعل لنا أيضاً تلك الأجسام التي نتناولها و ننتفع بها على ما هي عليه

من الطعوم و الصفات، لما كانت نعمة، فقال: إِنَّ المرجع بالنعم كلها إليه، و الحمد كله يستحقّه»^١.

٢ - «مسألة: ما تأويل قوله تعالى مخبراً عن مهلك قوم فرعون و توريتهم نعمهم: ﴿كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْمًا آخَرِينَ * فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ﴾^٢؟ و كيف يجوز أن ينفي البكاء عنهما و هو لا يجوز في الحقيقة عليهما؟
الجواب: هناك وجوه أربعة في التأويل:

أولها: أنه تعالى أراد أهل السماء و الأرض، فحذف كما حذف في قوله: ﴿وَ اسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾^٣، و في قوله: ﴿حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾^٤؛ أراد: أهل القرية و أصحاب الحرب، و يجري ذلك مجرى قولهم: السخاء حاتم، يريد: السخاء سخاء حاتم. و قال الحطيطي:

و شرّ المنايا ميّت وسط أهله كهلك الفتى قد أسلم الحي حاضره
أراد: شرّ المنايا منية ميّت.

و ثانيها: أن العرب إذا أخبرت عن عظم المصاب بالهالك قالت: كُسفت الشمس لفقده، و أظلم القمر و بكاه الليل و النهار و السماء و الأرض؛ يريدون بذلك المبالغة في عظم الأمر و شمول ضرره. قال جرير يرثي عمر بن عبد العزيز:
الشمس طالعةٌ ليست بكاسفةٍ تبكي عليك نجوم الليل و القمر
أراد أن الشمس طالعة و ليست مع طلوعها كاسفة نجوم الليل و القمر؛ لأنّ عظم الرزء قد سلبها ضوءها، فلم يناف طلوعها ظهور الكواكب.

١. رسائل المرتضى، ج ٣، ص ٢٨٩.

٢. الدخان: ٢٨ - ٢٩.

٣. يوسف: ٨٢.

٤. محمد: ٤.

وثالثها: أن يكون معنى الآية الإخبار عن أنه لا أحد أخذ بثأرهم ولا انتصر لهم؛ لأن العرب كانت لا تبكي على قتيل إلا بعد الأخذ بثأره، فكنتي تعالى بهذا اللفظ عن فقد الانتصار والأخذ بالتأثر على مذهب القوم الذين خوطبوا بالقرآن.

ورابعها: أن يكون ذلك كناية عن أنه لم يكن لهم في الأرض عمل صالح يُرفع إلى السماء، ويطابق هذا التأويل ما رُوي عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ﴾، قيل له: أو يبكيان على أحد؟ قال: نعم، مصلاه في الأرض، ومصدق عمله في السماء. وروى أنس بن مالك عن النبي ﷺ أنه قال: "ما من مؤمن إلا وله باب يصعد منه عمله و باب ينزل منه رزقه، فإذا مات بكيا عليه؛ ومعنى البكاء - هاهنا - الإخبار عن الاختلال بعده، كما يقال: بكى منزل فلان بعده. وقال مزاحم العقيلي:

بكت دارهم من أجلهم فتهللت دموعي فأني الجازعين ألوم^١

ثالثاً: اعتماد منهج تفسير القرآن بالقرآن وكلام العرب

ومن الآيات الكريمة التي اتبع الشريف المرتضى ﷺ في تفسيرها منهج تفسير القرآن بالقرآن وكلام العرب:

١ - «مسألة: إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ﴾ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ^٢، و معلوم أن القول لا يكون إلا بالأفواه؟

الجواب: قلنا: القول يحتمل معنيين في لغة العرب: أحدهما القول باللسان، و الآخر بالقلب؛ فالقول الذي يُضاف إلى القلب هو الظن والاعتقاد، ولهذا المعنى

١. أمالي السيد المرتضى، ج ١، ص ٣٨.

٢. التوبة: ٣٠.

ذهبت العرب بالقول مذهب الظن، فقالوا: أ تقول عبد الله خارجاً؟ ومتى تقول محمداً منطلقاً؛ يريدون متى تظن. قال الشاعر:

أما الرحيلُ فدون بعد غدٍ فمتى تقول الدارَ تجمعنا

أراد: فمتى تظن الدار... فلما كان القول يستعمل في الأمرين معاً ممّا أفاد قوله تعالى: ﴿بِأَفْوَاهِهِمْ﴾، قصر المعنى على ما يكون باللسان دون القلب، ولو أطلق القول ولم يأت يذكر الأفواه، لجاز أن يتوهم المعنى الآخر، و ممّا يشهد لذلك قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾^١، فلم يكذب تعالى قول ألسنتهم؛ لأنهم لم يخبروا بأفواههم إلا بالحق، بل كذب ما يرجع إلى قلوبهم من الاعتقادات.

و وجه آخر: وهو أن تكون الفائدة في قوله تعالى: ﴿بِأَفْوَاهِهِمْ﴾ أن القول لا برهان عليه وأنه باطل كذب لا يرجع فيه إلا إلى مجرد القول باللسان؛ لأن الإنسان قد يقول بلسانه الحق والباطل، وإنما يكون قوله حقاً إذا كان راجعاً إلى برهان، فيكون إضافة القول إلى اللسان تقتضي ما ذكرناه من الفائدة، وهذا كما يقول القائل لمن يشك في قوله أو يكذبه: هكذا تقول، وليس الشأن فيما تقوله وتنفوه به و تقلب به لسانك. فكأنهم أرادوا أن يقولوا: هذا قول لا برهان عليه، فأقاموا قولهم: هكذا تقول بلسانك، وإنما يقولون كذا بأفواههم مقام ذلك؛ والمعنى أنه قول لا تعضده حجة ولا برهان ولا يرجع فيه إلا إلى اللسان.

و وجه آخر: وهو أن تكون الفائدة في ذلك التأكيد، فقد جرت به عادة العرب في كلامها، وما تقدّم من الوجهين أولى؛ لأن حمل كلامه تعالى على الفائدة أولى من حمله على ما تسقط معه الفائدة^٢.

١. المنافقون: ١.

٢. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٣.

٢ - «تأويل آية: إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾^١، فقال: ما الفائدة في قوله: ﴿مِنْ فَوْقِهِمْ﴾، يفيد قوله: ﴿فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ﴾؛ لأن مع الاختصار على القول الأول لا يذهب وهم أحد إلى أن السقف يخر من تحتهم....»

الجواب: قيل له في ذلك أجوبة، أولها: أن يكون "من" بمعنى "عن"، فيكون المعنى: فخر عنهم السقف من فوقهم؛ أي خر عن كفرهم وجحودهم بالله تعالى وآياته، كما يقول القائل: اشتكى فلان عن دواء شربه، فيكون "من" و "عن" بمعنى واحد؛ أي من أجل الدواء، وكذلك يكون معنى الآية: فخر من أجل كفرهم السقف من فوقهم. قال الشاعر:

أرمي عليها وهي فرع أجمع وهي ثلاث أذرع وإصبع
أراد: أرمي عنها؛ لأن كلام العرب: رميت عن القوس، فأقام "على" مقام "عن"، و لو أنه قال تعالى على هذا المعنى: فخر عليهم السقف، و لم يقل: من فوقهم، جاز أن يتوهم متوهم أن السقف خرّ و ليس هم تحته.

و ثانيها: أن يكون "على" بمعنى اللام؛ و المراد: فخر السقف، فإن "على" قد تقام مقام اللام. و حكي عن العرب: ما أغيطك عليّ، و ما أغمك عليّ؛ يريدون: ما أغيطك لي و ما أغمك لي. قال الطرماح يصف ناقة:

كأنّ مجراها عليّ ثفناها معرّس خميس وقعت للجناجن
النفثات: جمع ثفنة، و هو من البعير ركبته و ما مس الأرض. و معرّس: محلّ التعرّيس، و هو النزول آخر الليل و بعدها؛ و أراد: وقعت على الجناجن و هي عظام الصدر، فأقام اللام مقام "على". و قد يقول القائل أيضاً: تداعت على

فلان داره، واستهدم عليه حائطه، ولا يريد أنه كان تحته. وللعرب في هذا مذهب طريف لطيف؛ لأنهم لا يستعملون لفظة "على" في مثل هذا الموضع إلا في الشرّ والأمر المكروه الضارّ، ويستعملون اللّام وغيرها في خلاف ذلك، ألا ترى أنهم لا يقولون: عمرت على فلان ضيعته، بدلاً من قولهم: خربت عليه ضيعته، ولا ولدت عليه جاريته، بل يقولون: عمرت له ضيعته وولدت له جاريته، وهكذا من شأنهم إذا قالوا: قال عليّ و روى عليّ؛ فإنه يقال في الشرّ والكذب، وفي الخير والحقّ، يقولون: قال عنيّ و روى عنيّ.

ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿وَ اتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانٍ﴾^١؛ لأنهم لما أضافوا الشرّ والكفر إلى ملك سليمان حسن أن يقال: تلو عليه، ولو كان خيراً لقل: عنه. ومثله قوله تعالى: ﴿وَ يَقُولُونَ عَلَىٰ اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾^٢، وقوله ﴿أَتَقُولُونَ عَلَىٰ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^٣. وقال الشاعر:

عرضت نصيحة مني ليحيى	فقال غششتني و النصح ضرّ
و مالي لا أكون أعيب يحيى	و يحيى طاهر الأخلاق بر
و لكن قد أتاني أن يحيى	يُقال عليه في نفعاء شرّ
فقلت له تجنب كلّ شيء	يُعاب عليك إن الحرّ حرّ

و ثالثها: أن يكون: ﴿مِنْ قَوْلِهِمْ﴾ تأكيد للكلام وزيادة في البيان، كما قال تعالى: ﴿وَ لَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾^٤، والقلب لا يكون إلا في الصدر، ونظائر ذلك في الكتاب كثير^٥.

١. البقرة: ١٠٢.

٢. آل عمران: ٧٥.

٣. الأعراف: ٢٨.

٤. الحج: ٤٦.

٥. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٢٤.

رابعاً: اعتماد منهج تفسير القرآن بكلام العرب

و نختم بهذه الآية الكريمة (متشابه فاتحة الكتاب) و تمّ تفسيرها بمنهج التفسير بكلام العرب:

«مسألة: ما الوجه في تكرير قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ و كلاهما يفيد معنى واحداً و اشتقاقهما من الرحمة، و قد كان في ذكر أحدهما كفاية عن الآخر؟
الجواب: قلنا: في ذلك وجوه:

أولها: أن قولنا: ﴿الرَّحْمَنُ﴾ أبلغ في المعنى و أشدّ قوّة من قولنا: ﴿الرَّحِيمُ﴾، و هذا المثال ممّا وضعه أهل اللغة للمبالغة و القوّة، ألا ترى أنّهم يقولون: سكران و غضبان و عطشان و جوعان، لمن أمتلاً سكرأً و غضبأً و عطشأً و اشتدّ جوعه، و هذا الوجه ذكره المبرّد.

و ثانيها: أن الرحمن يفيد عموم الرحمة بالعباد في الدنيا، و الرحيم يختصّ بالمؤمنين في الآخرة، يقوى هذا الوجه في قوله تعالى: ﴿وَ كَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾، فإذا كان بينهما هذا الفرق فذكرهما واجب.

و ثالثهما: أن قولنا: "رحمن" يشترك فيه اللغة العربية و العبرانية و السريانية، و قولنا: "رحيم" يختصّ بالعربية، فأراد تعالى أن يصف، فعبر بالرحمة بالوصف الخاصّ و المشترك؛ حتّى لا تبقى شبهة.

و رابعها: أن "الرحمن" من الأوصاف التي يختصّ بها القديم تعالى، و لا يجوز أن يُسمّى بها غيره، و "الرحيم" يختصّ به و بغيره، فيشترك بينه و بين غيره، فأراد تعالى أن يصف نفسه بما يختصّ به، و يشارك فيه من أوصاف الرحمة، و هذا يرجع إلى الجواب الأول؛ لأنّه لما أختصّ "الرحمن" به تعالى لقوّته و مبالغته.

و خامسها: أن يكون المعنى و إن كان واحداً، فالمراد به التوكيد، و الشيء قد يؤكّد على مذاهب العرب بأن يُعاد لفظه بعينه، كقول الشاعر:

ألا سألت جموع كندة إذ تولّوا... ابن ابنا.

و قد توكّد أيضاً بأن يخالف بين اللفظين وإن كان المعنى واحداً، كقول الشاعر:

و هند أتى من دونها الثاني و البعد

و هذا التأكيد المختلف اللفظ أحسن عندهم، و نظائره و شواهد أكثر من

أن تُحصى، و التأكيد في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ أحسن و جهي التأكيد و أبلغهما^١.

و ختامه مسك

حقيقةً أنني أتوجّه بالشكر الخالص لله تعالى ربّ الأرباب و مسبّب الأسباب، ثمّ إلى الأساتذة الأفاضل الذين بذلوا المساعي و الجهود الكريمة لإحياء ذكرى السيّد الجليل الشريف المرتضى رحمه الله، فصاروا سبباً من الأسباب التي أتاحت لي أن أكون بضيافة العالم الفدّ علم الهدى، قرابة شهر كامل و أنا أتجوّل في رياض القرآن الكريم بهذا البحث المتواضع مع هذه العقلية الخصبة المغدق، و التي صبّت فيها مختلف روافد العلم و المعرفة، فأنبتت رياحيناً بألوان زاهية من المعارف القيّمة. و الحمد لله ربّ العالمين و صلّى الله على محمّد و آله الأطهار الميامين.

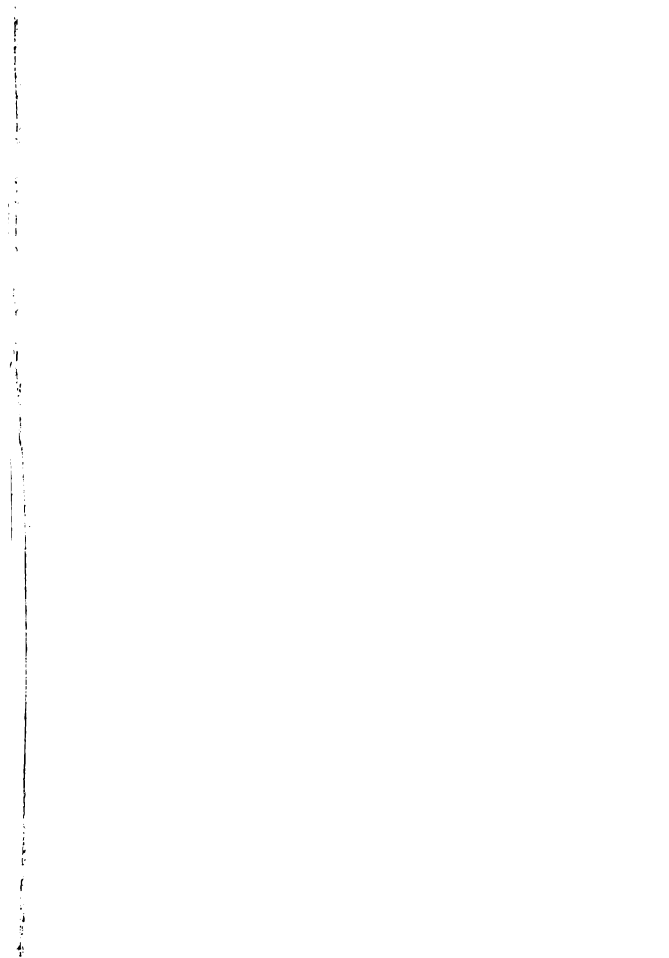
قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. الإتيان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، (ت ٩١١هـ)، وثَّق نصوصه وكتب مقدّماته: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: منشورات المكتبة التوقيفية.
٢. الأمثل في كلام الله المنزل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٣. أعيان الشيعة، السيّد محسن الأمين العاملي، (ت ١٣٧١هـ)، بيروت: دار التعارف.
٤. أمالي السيّد المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين الشريف المرتضى، (ت ٤٣٦هـ)، قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٣هـ.
٥. بحار الأنوار، محمّد باقر المجلسي، (ت ١١١١هـ)، بيروت: مؤسّسة الوفاء، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.
٦. بحوث الشيخ الوائلي في التفسير، الدكتور الشيخ أحمد أحمد الوائلي.
٧. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمّد بن عبد الله الزركشي، (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، الطبعة الأولى، ١٣٧٦هـ.
٨. بصائر الدرجات، محمّد بن الحسن بن فروخ الصّفّار (ت ٢٩٠هـ)، طهران: مؤسّسة الأعلمي، ١٤٠٤هـ.
٩. تفسير سورة الحمد، السيّد محمّد باقر الحكيم، قم: مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
١٠. التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب، محمّد هادي معرفت، الناشر: مؤسّسة الطبع والنشر في الأستانة الرضوية المقدّسة، الطبعة الأولى، ١٣٧٧هـ.
١١. جامع البيان في تأويل القرآن، أبو جعفر محمّد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، قدّم له الشيخ خليل الميس، ضبط و توثيق و تخريج: صدقي جميل العطّار، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
١٢. خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، العلامة الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، قم: مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٣. رجال النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي الأسدي الكوفي، (ت ٤٥٠هـ)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٤١٦هـ.
١٤. رسائل الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تقديم: السيد أحمد الحسيني، إعداد: مهدي الرجائي، قم: دار القرآن الكريم، مطبعة سيد الشهداء، ١٤٠٥هـ.
١٥. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد العكري الدمشقي ابن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ)، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، و محمود الأرناؤوط، دمشق: دار ابن كثير، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
١٦. صحاح الأخبار في نسب السادات الفاطمية الأخيار، السيد الشريف محمد سراج الدين الرفاعي (ت ٨٨٥هـ).
١٧. علوم القرآن، السيد محمد باقر الحكيم، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي، قم: مؤسسة الهادي، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.
١٨. عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، جمال الدين أحمد بن علي الحسيني ابن عنبه (ت ٨٢٨هـ) تحقيق و تصحيح: محمد حسن آل الطالقاني، النجف: منشورات المطبعة الحيدرية، الطبعة الثانية، ١٩٦١م.
١٩. لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (ت ٧١١هـ)، قم: أدب الحوزة، ١٤٠٥هـ.
٢٠. المبادئ العامة لتفسير القرآن بين النظرية والتطبيق، الدكتور محمد حسين علي الصغير، بيروت: دار المؤرخ العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
٢١. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، ضبطه و صحّحه: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
٢٢. المدرسة القرآنية، السيد محمد باقر الصدر، تحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للشهيد الصدر، الناشر: مركز الأبحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

٢٣. معجم الأدياء، شهاب الدين عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت ٦٢٦هـ)، تحقيق: إحسان عباس، الناشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
٢٤. المناهج الروائية، وسام الخطاوي، تدقيق: الأستاذ قاسم الجوادي والشيخ محمد كاظم رحمان ستايش، قم، ١٤٢٦هـ.
٢٥. موسوعة الفدير، الشيخ عبد الحسين ابن الشيخ أحمد الأميني النجفي (ت ١٣٩٢هـ) بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.
٢٦. الميزان في تفسير القرآن، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤١٢هـ)، قم: منشورات مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ١٤٠٢هـ.
٢٧. ميزان الحكمة، محمد الريشهري (معاصر)، قم: دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
٢٨. نهج البلاغة (مجموعة خطب وكلمات أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام)، جمعها ورتبها الشريف الرضي، شرح: الأستاذ الشيخ محمد عبده مفتي الديار المصرية سابقاً.
٢٩. وفيات الأعيان، شمس الدين ابن خلكان، (ت ٦٨١هـ)، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة.
٣٠. يتيمة الدهر، أبو منصور عبد الملك الشعالي النيسابوري (ت ٤٢٩هـ)، شرح و تحقيق: الدكتور مفيد محمد قميحة، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.



(٧)

حقيقة «الواو» في الآية رقم ٧ من سورة آل عمران دراسة مقارنة بين الشريف الرضي والعلماء الآخرين

الدكتورة فولة مهدي المجلّال^١

الملخص

الآية: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (من سورة آل عمران)، هي إحدى الآيات التي احتدم النزاع فيها عند المتكلمين وغيرهم، في أن العلم بتأويل المتشابه من نحو العلوم التي استأثر الله بعلمه، أو أنها في متناول العلماء، والأمر متوقف على «الواو» إن كانت استئنافية أو عاطفة في هذه الآية.

وقد بحث السيد الشريف الرضي هذه المسألة في كتابه حقائق التأويل، ووقف على الآراء بأدلتها مع مناقشة لهذه الأدلة، مما استدعى أن تنقسم خطة البحث إلى تمهيد وبحثين، فكان التمهيد حول شذرات من حياة الشريف الرضي، أما المبحث الأول، فقد بُحث فيه آراء العلماء في الآية الكريمة بخصوص حقيقة «الواو» وأدلتهم، ثم جاء المبحث الثاني

لمناقشة هذه الآراء من قبل الشريف الرضي، حتى اختتم البحث بأهم النتائج، وهي:

١- إن الأدلة القرآنية والروائية واللغوية تنصب كلها حول علم الراسخين في العلم بتأويل المتشابه، سواء من جعل «الواو» للجمع، أم من استدلّ بدليل منفصل وغيره.

٢- تبنى الشريف الرضي الرأي القائل بأن «الواو» للجمع؛ أي عاطفة، وليست للاستقبال والاستئناف، وقد برهن على ذلك بعدة أدلة بعد مناقشته للآراء المذكورة.

٣- وجد البحث - من خلال استقرائه لأغلب الأقوال تقريباً - أنها تنصب إما على القول بالوقف في الآية (٧) من سورة آل عمران على قوله تعالى: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾، أو الوقف في الآية على ﴿إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾.

أما الشريف الرضي، فيجد أن الوقف لا يجوز أن يكون على «العلم» في الوجهين؛ أي الوقف والعطف، وإنما يكون الوقف على ﴿إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا﴾؛ والسبب في ذلك لأنه ما بعد «العلم» إما أن يكون حالاً في أحد الوجهين، أو خبراً في الوجه الآخر.

التمهيد

منهجيته في كتاب «حقائق التأويل»

للشريف الرضي منهجية خاصة في كتابه حقائق التأويل، أجمالها البحث بالنقاط الآتية:

- أ) المؤلف يعقد لكل آية من آيات المتشابه مسألة قائمة بنفسها.
- ب) كل مسألة من المسائل مقطوعة حلقة الاتصال بطرفيها من أخواتها من المسائل الأخرى، إلا أنها تشترك في خصوصية موضوعية مهمة وهي التشابه.
- ج) الكتاب عبارة عن مجموعة مسائل متنوعة لكل منها استقلالها العلمي وفائدتها الخاصة.

(د) لم يترك الرضي الآيات غير المتشابهة في بحثه، فقد ألم بها إمامة كافية في جملتها، من حيث مناسباتها ونكتها ومعانيها، مما زاد في قيمة كتابه.

(هـ) يعرض الرضي للآراء المتعددة في كل مسألة من المسائل، إلا أنه مرة يذكر صاحب الرأي فيقول: «و قال قاضي القضاة أبو الحسن - وكان أبو حاتم السجستاني يقول - وهذا قول جماعة من متقدمي العلماء: منهم الحسن البصري وغيره - وإليه ذهب أبو علي الجبائي». و مرة يتركه ويعبر عنه بـ «فمنهم - وأما الذين - وقد قيل - وقد ظن بعض الناس...».

المبحث الأول: آراء العلماء في قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾.

قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾.^١

هذه الآية كغيرها من الآيات التي اختلف العلماء والباحثون حولها، وكان محل الاختلاف فيها هو علم الراسخين في العلم، بتأويل المتشابه من عدمه استناداً لمحل الوقف في الآية، لذلك يمكن تقسيم هذه الآراء إلى قسمين رئيسين، هما:

١ - القسم الأول: وهم الذين يرون أن محل الوقف عند: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ﴾، و أن قوله: ﴿الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ مستأنف^٢، وهم بذلك يخرجون العلماء عن أن يعلموا كنه التأويل وحقيقته، ويطلعوا طلعه، ويستنبطوا غوامضه، ويستخرجوا

١. آل عمران: ٧.

٢. انظر: جامع البيان في تفسير القرآن، الطبري، ج ٣، ص ٢٤٨؛ بحر العلوم، السمرقندي، ج ١، ص ٢٢١؛

التفسير الكبير، الرازي، ج ٧، ص ١٥٢؛ الإتيان، السيوطي، ص ٣١١.

كوامنه، و حطّهم بذلك عن رتبة قد استحقّوا الإيفاء عليها و اطلّاع شرفها.^١

٢ - القسم الثاني: و هم الذين يرون أنّ محلّ الوقف عند: «و ما يَظْلُمُ تَأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»، فيوفون الاستثناء حقّه بإدخال العلماء فيه، و يجعلون لهم مزية العلم بتأويل القرآن و معرفة مداخله و مخارجه، و سلوك محاجّه و نواهيه.^٢ و قد وجد البحث قسماً ثالثاً يرى القراءة على الوجهين؛ أي الوقف و الوصل معاً. و فيما يأتي عرض لهذه الأقسام مع الأدلة التي استندوا عليها:

القسم الأوّل: يجد أصحاب هذا الرأي أنّ الوقف إنّما يكون عند قوله تعالى: «و ما يَظْلُمُ تَأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهُ» و قد استند كلّ من هؤلاء على دليل يجده حجة على رأيه. (أ) يجد قسم من العلماء أنّ الوقف على «إِلَّا اللَّهُ»، و أنّ الواو ليست للجمع و إنّما للاستقبال، و استندوا بذلك لغويّاً بقولهم: لو أراد الجمع لقال: «يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ» بالواو،^٣ فيستأنف الواو كما استأنف الخبر.^٤

(ب) و قد استند قسم من العلماء في القول بالوقف على «إِلَّا اللَّهُ» على بعض النصوص القرآنية.

فمنهم من استند على الآية نفسها من آل عمران: «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ»، حيث إنّ الآية دلّت على ذمّ متّبعي التشابه و وصفهم بالزيغ و ابتغاء الفتنة، و على مدح الذين فوضوا العلم إلى الله و سلّموا إليه، كما مدح الله المؤمنين بالغيب^٥، فلو كان التأويل معلوماً للراسخين، لكان مبتغيه ممدوحاً لا مذموماً؛ و لأنّ قولهم: «آمَنَّا به» يدلّ على نوع تفويض و تسليم لشيء لم يقفوا على معناه، سيّما إذا تبعوه بقولهم: «كُلُّ مَنْ عِنْدِ

١. حقائق التأويل في متشابه التنزيل، الشريف الرضي، ج ٥، ص ٧.

٢. نفس المصدر.

٣. انظر: أضواء البيان، الشنقيطي، ١٩٢.

٤. انظر: حقائق التأويل، الشريف الرضي، ج ٥، ص ١١.

٥. انظر: الإيقان، السيوطي، ص ٣١١.

رَبَّنَا، فذكرهم رَبِّهم يعطي الثقة به و التسليم لأمره، و أنه صدر من عنده كما جاء من عنده المحكم.^١

و منهم من استند على الاستقراء القرآني، حيث يبدو أَنَّهُم وجدوا أَنَّ اللَّهَ تعالى إذا نفى عن الخلق شيئاً و أثبتة لنفسه، أَنَّهُ لا يكون له في ذلك الإثبات شريك، كقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾^٢، و قوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقَّتِهَا إِلَّا هُوَ﴾^٣، و قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^٤، فالمطابق لذلك أن يكون قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ معناه: أَنَّهُ لا يعلمه إِلَّا هو وحده.^٥

ج) و هناك من استند في قوله بالوقف على: «إِلَّا اللَّهُ» على بعض الروايات، منها: - ما رواه الطبري بإسناده عن يونس، قال: «أخبرنا ابن وهب، قال: أخبرني ابن أبي الزناد، قال: قال هشام بن عروة: كان أبي يقول في هذه الآية: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، أَنَّ الراسخين في العلم لا يعلمون تأويله، ولكنهم يقولون: ﴿آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾.^٦

أيضاً ما رواه الطبري بإسناده عن محمد بن عبد الله بن عبد الحكم، قال: ثنا خالد بن نزار عن نافع، عن ابن مليكة، عن عائشة، قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾، قالت: كان من رسوخهم في العلم أن آمنوا بمحكمه و متشابهه، و لم يعلموا تأويله.^٧

١. أضواء البيان، الشنقيطي، ص ١٩٢ عن مصدره.

٢. النمل: ٦٥.

٣. الأعراف: ١٨٧.

٤. القصص: ٨٨.

٥. أضواء البيان، الشنقيطي، ج ١، ص ١٩٢.

٦. جامع البيان، الطبري، ج ٣، ص ٢٤٩.

٧. نفس المصدر، ص ٢٤٨.

- كذلك روى طاووس عن ابن عباس: «أَنَّهُ قَرَأَ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُوْنَ آمَنَّا بِهِ﴾»^١

(د) وقسم آخر استند في رأيه على مسألة الحذف و الذكر في القرآن الكريم، و منهم أبو حاتم السجستاني، حيث يجد أن الوقف على: «﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾؛ لأنه قد حذف من الكلام «أما»، و كأنه تعالى قال: و أما الراسخون في العلم فيقولون آمنا به. و زعم أنه إنما جاز حذفها لأنه قد جرى ذكرها، و هو قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾، و حجته أن «أما» لا تكاد تجيء في القرآن مفردة حتى تُثنى أو تُثَلَّث أو تُزاد على ذلك، كقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ * وَ أَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾^٢، و قوله: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرْدَتْ أَنْ أَعْيِبَهَا وَ كَانَتْ زَآءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا * وَ أَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُزْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَ كُفْرًا * فَأَرْدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاءً وَ أَقْرَبَ رُحْمًا * وَ أَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَ كَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَ كَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَ يَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَ مَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾^٣.

و على هذا يقدر أن «أما» مرادة مع الراسخين في العلم؛ لأنها جاءت مع «﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾»، و لكنها هنا حذفت من الكلام.^٤

٢- القسم الثاني: يجد هؤلاء أن الوقف إنما يكون عند قوله تعالى: «﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ﴾»، فتكون الواو للعطف و ليس للاستئناف، و

١. معاني القرآن، النحاس، ج ١، ص ٣٥١؛ تفسير السمرقندي، ج ١، ص ٢٢٠.

٢. الضحى: ٩- ١٠.

٣. الكهف: ٧٩- ٨٢.

٤. انظر: حقائق التأويل، الشريف الرضي، ج ٥، ص ١٣- ١٤.

أن الراسخين في العلم هم الذين تمكنوا في علم الكتاب و معرفة محامله، و قد استند أصحاب هذا الرأي على عدة أدلة يصح بعضها أن يكون مناقشة لبعض الأدلة التي استند عليها أصحاب الرأي الآخر، منها:

(أ) الدليل القرآني: و منه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا^١﴾. و التنازع: التخاصم^٢، و على ذلك يكون معنى قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ^٣﴾: أي تخصمتم في شيء أو اختلفتم فيه.

ولفظ «شيء» في الآية عام؛ أي يكون النزاع في أي شيء و كل أمر، و بهذا يكون المتشابه أحد مصاديق الشيء.

و قد أمر الله سبحانه المتخاصمين أن يرجعوا إليه سبحانه؛ أي إلى كتابه الكريم و إلى رسوله ﷺ؛ أي السنة، و السنة هي قول و فعل و تقرير الرسول ﷺ^٣، فكيف يأمر الباري بالرجوع إلى الرسول إذا لم يكن لديه علم بالمتشابه، إنما الله سبحانه علم الرسول ﷺ بكل شيء ثم علم الرسول بدوره ذلك الإمام علياً عليه السلام من بعده.

عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن سيف بن عميرة، عن أبي الصباح، قال: «و الله لقد قال لي جعفر بن محمد عليه السلام: إن الله علم نبيه التنزيل و التأويل، فعلمه رسول الله ﷺ علياً عليه السلام^٤».

و هكذا يتضح من خلال الآية الكريمة أن الرجوع عند المنازعة و الخصومة

١. النساء: ٥٩.

٢. انظر: الصحاح، الجوهري، ج ٣، ص ١٢٩٠؛ مجمع البحرين، الطريحي، ج ٤، ص ٢٩٥.

٣. مذاهب الإسلاميين في علوم الحديث، حسن الحكيم، ص ١٥.

٤. الكافي، الكليني، ج ٧، ص ٤٤٢؛ تهذيب الأحكام، الطوسي، ج ٨، ص ٢٨٦.

إلى الله ورسوله أمر مقضي، إلا أننا نجد بعض المفسرين كأنه يتجاهل لفظ الرسول في الآية، ويقول: إن ما اشتبه عليكم فردّوه إلى كتاب الله^١، وهذا صحيح إذا كشف اللبس في ذلك دون قول الرسول، وإذا كان قول الرسول كاشفاً للبس فيؤخذ به إلى جنب كتاب الله.

ب) الدليل الروائي: تعددت وتنوّعت الروايات الدالة على علم أهل البيت (عليهم السلام، ومنها: «حدّثنا ابن حميد قال: ثنا سلمة عن ابن إسحاق، عن محمد بن جعفر بن الزبير: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ» الذي به أرادوا ما أرادوا «إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ». ثُمَّ رَدُّوا تَأْوِيلَ الْمُتَشَابِهِ عَلَى مَا عَرَفُوا مِنْ تَأْوِيلِ مُحْكَمِهِ الَّذِي لَا تَأْوِيلَ لِأَحَدٍ فِيهِ إِلَّا تَأْوِيلَ وَاحِدٍ، فَاتَّسَقَ بِقَوْلِهِمُ الْكِتَابُ، وَصَدَّقَ بَعْضُهُ بَعْضًا، فَنفذت به الحجة، وظهر به الغدر و زاح به الباطل، و دمع به الكفر»^٢.

ج) الدليل اللغوي: إن الرسوخ في كلام العرب يعني الثبات والتمكن في المكان، يقال: رسخت القدم ترسخ رسوخاً؛ إذا ثبتت عند المشي ولم تنزل، واستعير الرسوخ لكمال العقل والعلم، بحيث لا تضلّله الشبه، ولا تنطرقه الأخطاء غالباً، وشاعت هذه الاستعارة حتّى صارت كالحقيقة، فالراسخون في العلم الثابتون فيه العارفون بدقائقه، فهم يحسنون مواقع التأويل ويعلمونه^٣.

يقول ابن عطية: «تسميتهم راسخين تقتضي أنّهم يعلمون أكثر من المحكم الذي يستوي في علمه جميع من يفهم كلام العرب، وفي أي شيء رسوخهم إذا لم يعلموا إلا ما يعلمه الجميع، وما الرسوخ إلا المعرفة بتصاريف الكلام

١. انظر: تفسير السمرقندي، ج ١، ص ٢٥٩.

٢. جامع البيان، الطبري، ج ٣، ص ٢٤٩.

٣. انظر: التحرير والتوير، ابن عاشور، ج ٣، ص ٢٤.

بقريحة معدّة».^١

و من الأدلة الأخرى أنّ أصل العطف هو عطف المفردات دون عطف الجمل، فيكون الراسخون معطوفاً على اسم الجلالة، فيدخلون في أنهم يعلمون تأويله.^٢

٣. القسم الثالث: وهؤلاء يقفون على منزلة وسطي، فلا يخرجون العلماء عن أن يعلموا شيئاً من تأويل القرآن جملة، ولا يعطونهم منزلة العلم بجميعة والاستيلاء على قليله وكثيره، بل يقولون: إنّ في التأويل ما يعلمه العلماء، وفيه ما لا يعلمه إلا الله تعالى، وقد أسند الشريف المرتضى هذا الرأي إلى المحققين من العلماء.^٣

و ربّما يجد أصحاب هذا الرأي أنّ المتشابه على ضربين:

الأول: مطلق، وهذا لا يعلمه إلا الله.

الثاني: متشابه نسبي؛ أي يخفى على الكثير، وهو مبين و واضح عند العلماء الراسخين.^٤

و لعل أصحاب هذا الرأي يجدون أنّ العلم بتأويل المتشابه على التفصيل و التعيين يختصّ بالله تعالى؛ لأنّ المتشابه يحتمل وجوهاً كثيرة، وكلّها غير خارجة عن أدلة العقول، لذلك يذكر المتأولون جميعها، كما حصل في الحروف المتقطعة في أوائل بعض السور القرآنية، حيث احتملت وجوهاً كثيرة^٥، و جميعها غير خارجة عن أدلة العقول، و لا يقطعون بأنّها مراد الله سبحانه و تعالى بعينه.

١. نفس المصدر.

٢. نفس المصدر.

٣. انظر: حقائق التأويل، الشريف الرضي، ج ٥، ص ٨.

٤. انظر: المفردات، الراغب الإصفهاني، ص ٢٥٥.

٥. المبادئ العامة، محمّد حسين علي الصغير، ص ١٥٩ - ١٦٤.

و قول الراسخين في العلم: «أَمَّا بِهِ كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا» دلالة على استسلامهم في ما لم يعلموا من تأويل المتشابه الذي استأثر الله بعلمه، كوقت الساعة وغيرها. ويتبين من ذلك أن في تأويل المتشابه ما لا يعلمونه وإن كان يعلمون كثيراً منه.^١ و يجد البحث أن بعض أصحاب هذا الرأي إنما كان محل كلامهم و رأيهم حول المتشابه، في حين أن بعضاً آخر منهم كان محل كلامه حول التأويل؛ أي ما يؤول إليه الأمر، فإنه يجعل المراد بالتأويل في هذه الآية مصائر الأمور و عواقبها؛ لأن أصل التأويل في اللغة من آل يؤول أولاً و مآلاً؛ و هو الرجوع إلى الأصل.^٢ و بذلك فإن مصير الأعمال و الجزاء عليها إنما هو في علم الله وحده،^٣ إلا أن ذلك يستدعي أن تكون الآية على قراءتين: فعلى الضرب الأول - بأنه لا يعلم تفصيله و تعيينه إلا الله - يجب أن تكون القراءة بالوقف (الواو استئنافية)، و على الضرب الثاني - أي يخفى على الكثير و واضح عند الراسخين - يجب أن تكون القراءة بالوصل (الواو عاطفة)، و هذا يستدعي رجوع الأمر إلى الخلاف حول الواو.

المبحث الثاني: مناقشة الشريف الرضي لأراء العلماء و أدلتهم

بعد أن عرض الشريف الرضي آراء العلماء في قوله تعالى: «وَمَا يَغْلَمْ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا»^٤، فقد ناقش هذه الآراء كل بمحلّه، و فيما يأتي يستعرض البحث لهذه المناقشات.

١. انظر: حقائق التأويل، الشريف الرضي، ج ٥، ص ٩.

٢. انظر: لسان العرب، ابن منظور، ج ١١، ص ٣٢؛ المفردات، الراغب الإصفهاني، ص ٣١؛ القاموس

المحيط، الفيروز آبادي، ج ٣، ص ٣٣١.

٣. انظر: حقائق التأويل، الشريف الرضي، ج ٥، ص ٨-٩.

٤. آل عمران: ٧.

أولاً: مناقشته للرأي الأول القائل بالوقف على: «إلا الله».

١- لقد ناقش الشريف الرضي الرأي الذي استند في قوله بالوقف على «إلا الله» على الدليل اللغوي، بأنه لو أراد الله تعالى الجمع لقال: «و يقولون آمنا به» بالواو؛ لأنه يستأنف الواو كما استأنف الخبر، بما يأتي:

(أ) استند الشريف الرضي على موضع في القرآن الكريم جاءت فيه الواو للجمع، و من ثم أعقبت بالحال من دون استئناف للواو.

قال تعالى في قسم الفيء: «مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِدَى الْقُرْبَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَ مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ»^١، ثم أعقب ذلك بالتفصيل وتسمية من يستحق هذا الفيء، فقال: «لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَ أَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضلاً مِنَ اللَّهِ وَ رِضْوَاناً وَ يَتَضَرَّوْنَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ * وَ الَّذِينَ تَبَوَّأُوا الدَّارَ وَ الْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَ لَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَ يُوَثِّرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَ لَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَ مَنْ يُوقِ شَحْنَ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * وَ الَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَ لَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِللاً لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ»^٢.

ف «الذين جاؤوا من بعدهم» لا شك داخلون في مستحقّي الفيء كالأوليين، و الواو هنا للجمع. ثم قال سبحانه: «يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ»؛ ومعناه: قائلين ربنا اغفر لنا ولإخواننا.

١. الحشر: ٧.

٢. الحشر: ٨ - ١٠.

فكذلك قوله سبحانه: «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ» يكون معناه: الراسخون في العلم يعلمون تأويل ما نصبت لهم عليه الدلائل، ونحيت لهم إليه المذاهب من المتشابه، قائلين: آمَنَّا به.^١

(ب) ثم استند الشريف الرضي على الحقيقة النحوية، وهي أن حقيقة الواو الجمع، فوجب حملها على سنن حقيقتها ومقتضاها، ولا يجوز حملها على الابتداء إلا بدلالة، ولا دلالة في الآية توجب حرفها عن الحقيقة، فوجب حملها على الجمع حتى تقوم الدلالة.^٢

(ج) كذلك استند الشريف الرضي على قول العرب ومنه الشاهد الشعري، في قول يزيد بن مفرغ الحميري لما سامه عبّاد بن زياد أن يبيع عبده بُرداً في دين لزمه:

وَسَرَيْتُ بُرْدًا لَيْسَنِي من بعد بُرْدٍ كُنْتُ هَامَهُ
فَالرَّيْحُ تَبْكِي شَجْوَهَا و البرقُ يلمعُ في الغَمَامَةِ

حيث استند الرضي على البيت الثاني في: «و البرق»، فإنه جاء معطوفاً على «الريح»، حيث إن المراد الشعري هو: أن البرق أيضاً يبكي شجوه في حال لمعانه في الغمامة. و لو لم يكن هذا المراد لما كان لقوله: «و البرق يلمع في الغمامة» اتصال بقوله: «فالريح تبكي شجوها»، بل كان بعيداً منه قصيماً و غربياً أجنبيّاً.^٣ ويعقب الرضي بعد ذلك على من قالوا بهذا الرأي بأنه: «إذا كان ذلك سائغاً في اللغة، وجب حمله على موافقة دلالة الآية في وجوب ردّ المتشابه إلى المحكم، فيعلم الراسخون في العلم تأويله إذا استدّلوا بالمحكم على معناه».^٤

١. حقائق التأويل، الشريف الرضي، ج ٥، ص ١١-١٢.

٢. نفس المصدر، ص ١٣.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ١٢-١٣.

٤. نفس المصدر، ص ١٣.

٢- لم يجد البحث عند الشريف الرضي رأي من استند إلى النصوص القرآنية، لذا تبعاً لم يجد مناقشة للرضي لهذا الرأي، إلا أنه يتحتم على البحث ذكر مناقشة هذا الرأي بعد أن ذكره ضمن الآراء.

فمن استند بالآية نفسها وهي: «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ»، فَإِنَّ الْآيَةَ لَمْ تَذَمَّ مِنْ اتَّبَعَ الْمُتَشَابِهَ مُطْلَقاً وَلَمْ تَحَرِّمَهُ، وَإِنَّمَا ذَمَّتْ مَنْ يَتَّبِعُهُ بِقَصْدِ الْفِتْنَةِ وَالتَّأْوِيلِ دُونَ الْعَمَلِ بِهِ بَعْدَ إِرْجَاعِهِ إِلَى الْمُحْكَمِ. وَلَعَلَّ هَذَا هُوَ الْمَقْصُودُ مِنْ حَرَمَةِ الْعَمَلِ بِالْمُتَشَابِهِ؛ أَيِ حَرَمَةِ الْعَمَلِ بِهِ وَحْدَهُ دُونَ إِرْجَاعِهِ إِلَى الْمُحْكَمِ.^١

أما من استند على الاستقراء القرآني في ثبوت العلم بالتأويل لله وحده ونفيه عن غيره، فمناقشته بأنه تعالى كما قال: «قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَ مَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ»^٢، فَإِنَّهُ تَعَالَى قَالَ: «غَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا»^٣، فَقَدْ أَثْبَتَ ذَلِكَ - الْعِلْمَ بِالْغَيْبِ - لِبَعْضٍ مِنْ هُوَ غَيْرُهُ، وَهُوَ: «مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ»^٤، وَ نَظِيرُ هَذِهِ الْآيَةِ كَثِيرٌ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ.

و بما أن الرسول ﷺ هو أحد مصاديق الراسخين في العلم، و هو من عَلمَ علمه إلى وصيه علي بن أبي طالب عليه السلام و من ثم الأئمة من بعده، لذا ثبت علمهم بالتأويل كما ثبت علمهم بالتفسير.

كذلك هناك من استدلَّ على دليل منفصل يدل على علم وفهم «الراسخين في العلم» للقرآن، و منهم الطباطبائي، حيث يجد دلالة الآية «٧» من آل عمران،

١. علوم القرآن، محمد باقر الحكيم، ص ٢٠٥.

٢. النمل: ٦٥.

٣. الجن: ٢٦ - ٢٧.

٤. انظر: تفسير الميزان، السيد الطباطبائي، ج ٣، ص ٤٩.

هي انحصار العلم بالتأويل فيه تعالى واختصاصه به، إلا أنه يستدرك ويقول: «لكنه لا ينافي دلالة دليل منفصل يدل على علم غيره تعالى به بإذنه، كما في نظائره، مثل العلم بالغيب»^١، وقد استدل بقوله تعالى: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»^٢، ولا شبهة في ظهور الآيات في أن المطهرين من عباد الله يمسون القرآن الكريم الذي في الكتاب المكنون والمحموظ من التغير، وليس هذا المس إلا من الفهم والعلم^٣، وقد وجد البحث أن أحد المفاهيم اللغوية للمس هو «مس الشيء بالشيء يكون معرفة الشيء»^٤.

وما المطهرون إلا هم أهل بيت النبوة الذين أذهب الله عنهم الرجس في قوله تعالى: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا»^٥.

و عن أمير المؤمنين (عليه السلام) حين جمع القرآن و طلبوا منه أن يخرجهم، قال: «إن القرآن الذي عندي لا يمسّه إلا المطهرون والأوصياء من ولدي، إذا قام القائم من ولدي يظهره و يحمل الناس عليه، فتجري به السنة»^٦.

و عبارة: «يظهره و يحمل الناس عليه»، تؤكد أن معنى «المس» في الآية هو الفهم والعلم. و ذكر بعض العلماء قوله تعالى «لَا يَمَسُّهُ» أي: لا يعرف تفسيره و تأويله^٧. و في الدر المنثور عن ابن عباس عن النبي (صلى الله عليه وآله): «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ»، قال: «عند الله في صحف مطهرة، «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»، قال: المقربون»^٨.

١. انظر: نفس المصدر.

٢. الواقعة: ٧٧ - ٧٩.

٣. انظر: تفسير الميزان، السيد الطباطبائي، ج ٣، ص ٤٩.

٤. لسان العرب، ابن منظور، ج ٤، ص ٢٠٩.

٥. الأحزاب: ٣٣.

٦. تفسير القمي، ج ١، ص ٣٦٦.

٧. فتح القدير، الشوكاني، ج ٥، ص ١٦٠.

٨. الدر المنثور، السيوطي، ج ٤، ص ١٦٢.

٣- و قد ناقش الشريف الرضي الرأي الذي استند في قوله بالوقف في الآية على «إلا الله» على بعض الروايات بالآتي:

أ) «لو كان العلماء لا يعلمون شيئاً من تأويل القرآن بته، ما كان لما روي أن رسول الله ﷺ علم أمير المؤمنين ﷺ التفسير معنى - عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن سيف بن عميرة، عن أبي الصباح قال: والله لقد قال لي جعفر بن محمد ﷺ: «إن الله علم نبيه التنزيل والتأويل، فعلمه رسول الله ﷺ علياً ﷺ»^١ - لأن معنى التفسير والتأويل إنما يكون لما غمض ودقّ ولم يعلم بظاهره»^٢.

يقول السيد الخوئي: «إن التفسير: كشف القناع، فلا يكون منه حمل اللفظ على ظاهره؛ لأنه ليس بمستور حتى يكشف»^٣.

و يجعل الشريف الرضي صفة الغموض الدقة و عدم العلم بالظاهر صفة للمتشابه، أما المحكم، فهو الذي يُعلم بظاهره و لا حاجة بأحد إلى تعليمه؛ لأن أهل اللسان فيه سواء.^٤

ب) كذلك استند الشريف الرضي على دعاء النبي ﷺ لابن عباس، بأن يعلمه الله التأويل: «اللهم فقهه في الدين و علمه التأويل»^٥، فليس لدعاء النبي ﷺ معنى إذا لم يكن المراد هو تأويل ما غمض ودقّ و لم يعلم بظاهره (المتشابه)؛ لأنه أكيد ﷺ لم يرد تعليمه الظاهر الواضح.^٦

١. الكافي، الكليني، ج ٧، ص ٤٤٢؛ تهذيب الأحكام، الطوسي، ج ٨، ص ٢٨٦؛ وسائل الشيعة، الحرز العاملي، ج ٢٣.

٢. حقائق التأويل، الشريف الرضي، ج ٥، ص ١٣.

٣. البيان، السيد الخوئي، ص ٢٨٧.

٤. انظر: حقائق التأويل، الشريف الرضي، ج ٥، ص ١٣.

٥. الخرائج والجرائع، الراوندي، ج ١، ص ٥٧؛ شرح نهج البلاغة، ابن ميثم البحراني، ج ١، ص ٢١٣.

٦. انظر: حقائق التأويل، الشريف الرضي، ج ٥، ص ١٣.

٤ - مناقشته لأبي حاتم السجستاني الذي قال بتقدير «أما» المحذوفة من قوله تعالى: ﴿وَ الرّٰسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾، فأصبح عنده قوله تعالى: ﴿وَ الرّٰسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ مقابل قوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾، وقد قال بهذا الرأي آخرون.^١

و المناقشة: إنه جعل كلام أبي حاتم غير سديد ولا مطرد؛ لأنه قدّر في الكلام حذف «أما» وذكر أنها تقع في القرآن كثيراً مكررة.

ويؤيد الرضي وقوع «أما» مكررة في القرآن، إلا أنها لم ترد مرادة محذوفة. فلو أتى السجستاني بموضع جاءت فيه «أما» مرادة وقد حذفت؛ لكي يكون شاهداً على ما ذكره، وليس يستشهد بشاهد جاء فيه مكررة على حذفها.^٢

ثم يعدّل الرضي في كلام السجستاني بأنه لو كان كما قال، لكان وجه الكلام في الآية: ﴿وَ الرّٰسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾، كما قال ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾، فيعلم أنّ الموضع لأما، وإلا لم تكن على ذلك دلالة.^٣

ثانياً: مناقشة الشريف الرضي للرأي القائل بأن الوقف على ﴿وَ الرّٰسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾.

وجد البحث أنّ الشريف الرضي يؤيد من ذهب إلى أنّ الراسخين في العلم في الآية «٧» من سورة آل عمران يعلمون التأويل، وأنّ الواو في قوله تعالى: ﴿وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرّٰسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، للجمع وليست للاستئناف، وذلك من خلال مناقشته للآراء الأخرى.

إلا أنّ البحث وجد أنّ الرضي لا يجوز الوقف على «العلم» في الوجهين؛ أي

١. انظر: الإتيان، السيوطي، ص ٣١٢.

٢. انظر: حقائق التأويل، الشريف الرضي، ج ٥، ص ١٤.

٣. نفس المصدر.

«الوقف و العطف»، وإنما يكون الوقف على ﴿وَ الرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُوْنَ آمَنَّا بِهِ﴾؛ و السبب في ذلك لأنه ما بعد «العلم»، إمّا أن يكون حالاً في أحد الوجهين، أو خبراً في الوجه الآخر.^١

ثالثاً: مناقشة الشريف الرضيّ للرأي القائل بجواز القراءتين؛ أي جواز القراءة بالوقف و الوصل، و بذلك يجعل العلماء يعلمون التأويل على التفصيل أو الجملة. حيث ينقل الرضيّ رأي قاضي القضاة أبي الحسن بقوله: «و ما يقوله مَنْ حمل العطف على حقيقته و جعل للعلماء نصيباً من علم التأويل على تفصيله أو جملته، إمّا أن يكون المراد بذلك عنده: و ما يعلم تأويله إلا الله و إلا الراسخون في العلم، و مع علمهم بتأويله ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾، أو يكون المراد أنّهم يعلمون تأويله في حال قولهم: ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾، و من قال بذلك استدلالاً بظاهر العطف، و أنّه يقتضي مشاركة الثاني للأول في ما وُصف به الأول و أخبر به عنه. و قال: إذا أمكن ذلك و أمكن حمل قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ على الحال أو على خبر ثانٍ، و جب القول بذلك، و لكلا الوجهين مسرح في طريق اللغة، و إمّا ينبغي أن ننظر من جهة المعنى، فإن ثبت بالدليل صحة أحد المعنيين قضي به، و إلّا لم يمتنع أن يُراد جميعاً إذا لم يقع بينهما تنافٍ».^٢

و في مناقشته يذكر طريقة أبي علي الجبائي فيما ورد من القراءات متغايراً؛ أي إذا جاء موضع في القرآن الكريم يمكن حمله على قراءتين. فإذا أمكن حمل الكلام على القراءتين، فإنهما جميعاً مرادتان إذا صحّت القراءة بهما، و إذا لم يمكن ذلك فلا تجوز إحدى القراءتين؛ لأنّ «من أصله أنّ كلّ كلام احتمل حقيقتين - و لم يكن هناك دلالة على أنّ المراد به إحدى الحقيقتين دون الأخرى -

١. انظر: نفس المصدر.

٢. نفس المصدر، ص ١٠.

فواجب حمل الكلام عليهما جميعاً، حتّى يكونا مرادين بذلك، ومتى لم يمكن حمل الكلام عليهما جميعاً، فلا بدّ من أن يبيّن الله تعالى مراده منهما بدلالة، وإلاّ خرج من أن يكون فيه فائدة»^١.

وقد ضرب لذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي غَيْبٍ حَمِئَةٍ﴾^٢، فجاءت لفظة «حمئة» على قراءتين: «حمئة»، و«حامية»، لذلك وجب أن تكون العين على الصفتين معاً من الحمأ والحمي، وإلاّ لا تجوز إحدى القراءتين.^٣

إلاّ أنّه في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَغْلَمْ تَأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الزَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ يختلف الأمر، فإذا كان على القراءتين لا يصح؛ لأنّه إمّا أن يعلم ﴿و الزَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ بالتأويل على القراءة بالوصل، وإمّا أنّه لا يعلمونه، ويكون ممّا أستاذّ به تعالى بعلمه في القراءة على الوقف في الواو.

وبما أنّه يحتاج في الحمل على إحدى القراءتين دلالة، فيجب حينئذٍ البحث عنها، وهذا ما قام به الباحثون، وما وجده البحث عند الشريف الرضيّ وغيره من دلالة في الآية نفسها أو بدليل منفصل عنها.

نتيجة البحث

بعد المضي في هذا الموضوع و طرح الأقوال و آراء العلماء بحسب ما جاء في كتاب حقائق التأويل للشريف الرضيّ، وبحسب بعض المصادر الأخرى، استطاع البحث التوصل إلى الآتي:

١- إنّ الأدلّة القرآنية و الروائية و اللغوية تنصبّ كلّها حول علم الراسخين في

١. نفس المصدر، ١٠- ١١.

٢. الكهف: ٨٦.

٣. حقائق التأويل، الشريف الرضيّ، ج ٥، ص ١٠- ١١.

العلم بتأويل المتشابه، سواء من جعل «الواو» للجمع، أم من استدلّ بدليل منفصل وغيره.

٢- تبنى الشريف الرضيّ للرأي القائل بأن «الواو» للجمع؛ أي عاطفة وليست للاستقبال والاستئناف، وقد برهن على ذلك بعدة أدلة بعد مناقشته للآراء المذكورة.

٣- وجد البحث من خلال استقراءه لأغلب الأقوال تقريباً، أنها تنصبّ إما على القول بالوقف في الآية «٧» من سورة آل عمران على قوله تعالى: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾، أو الوقف في الآية على: ﴿إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾.

أما الشريف الرضيّ، فيجد أنّ الوقف لا يجوز أن يكون على العلم في الوجهين؛ أي الوقف و العطف، وإنما يكون الوقف على: ﴿إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾؛ و السبب في ذلك لأنه ما بعد العلم إما أن يكون حالاً في أحد الوجهين، أو خبراً في الوجه الآخر.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. أضواء البيان، محمد الأميني الشنقيطي (ت ١٣٩٣هـ)، تحقيق: مكتب البحوث و الدراسات، بيروت: دار الفكر للطباعة، ١٤١٥هـ.
٢. الإنفان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١١هـ)، تحقيق: محمد سالم هاشم، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
٣. البيان في تفسير القرآن، أبو القاسم الموسوي الخوئي (ت ١٤١٣هـ)، مطبعة: العمال المركزية، ١٤٠٩هـ.
٤. تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، طبعة: الدار التونسية للنشر.
٥. تفسير الشريف المرتضى المسمى بفنائس التأويل، علي بن الحسين الموسوي (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: لجنة من العلماء المحققين بإشراف مجتبي أحمد الموسوي، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
٦. تفسير القرآن، أبو ليث السمرقندي (ت ٣٨٣هـ)، تحقيق: محمود مطرجي، بيروت: دار الفكر.
٧. تفسير القمي، أبو الحسن علي بن إبراهيم القمي (ت ٣٢٩هـ)، تحقيق: طيب الموسوي الجزائري، قم: مؤسسة دار الكتاب للطباعة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.
٨. التفسير الكبير، محمد فخر الدين بن ضياء الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة.
٩. تهذيب الأحكام، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: حسن الموسوي الخرسان، الطبعة الثالثة، ١٣٦٤هـ.
١٠. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، تحقيق: صدف جميل العطار، بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر.
١١. حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، عباس محمود العقاد، مصر: مطبعة مصر، ١٣٧٦هـ.
١٢. حقائق التأويل في متشابه التنزيل، أبو الحسن محمد الشريف الرضي (ت ٤٠٦هـ)، تحقيق: محمدرضا كاشف الغطاء، بيروت: دار الأضواء للطباعة و النشر، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

١٣. الخرائج والجرائع، قطب الدين الراوندي (ت ٥٧٣هـ)، تحقيق و نشر: مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام بإشراف السيد محمد باقر الموحّد الأبطحي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
١٤. الدرّ المشثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ.
١٥. الذخيرة في علم الكلام، الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، ١٤١١هـ.
١٦. شرح نهج البلاغة، ابن ميثم البحراني (ت ٦٧٩هـ)، تحقيق: عدّة من الأفاضل، قم: مركز النشر مكتب الإعلام الإسلامي - الحوزة العلمية، الطبعة الأولى.
١٧. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٣٧٦هـ.
١٨. علوم القرآن، محمد باقر الحكيم، النجف: مؤسسة شهيد المحراب للتبليغ الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.
١٩. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير، محمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)، مطبعة: عالم الكتب.
٢٠. القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت ٨١٧هـ)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
٢١. الكافي، أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩هـ)، تحقيق: علي أكبر الغفاري، الطبعة الخامسة، ١٣٦٣هـ.
٢٢. لسان العرب، الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأفرقي المصري ابن منظور (ت ٧١١هـ)، قم: أدب الحوزة، ١٤٠٥هـ.
٢٣. المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، محمد حسين علي الصغير، بيروت: دار المؤرّخ العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
٢٤. مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي (ت ١٠٨٥هـ)، تحقيق: أحمد الحسيني، مكتب النشر الثقافية الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.

٢٥. مذاهب الإسلاميين في علوم الحديث، حسن عيسى الحكيم، د.ت.
٢٦. معاني القرآن، أبو جعفر النحوي المصري النحاس (ت ٨٣٢هـ)، تحقيق: محمد علي الصابوني، السعودية: جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
٢٧. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، بحاشية المصحف الشريف، محمد فؤاد عبد الباقي، تقديم: منصور فهمي، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٦٤هـ.
٢٨. المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الإصفهاني (ت ٥٠٢هـ)، دفتر نشر الكتاب، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.
٢٩. مقارنة الأديان، محمد أحمد الخطيب، الأردن: دار الميسرة، ٢٠٠٨م.
٣٠. مقدمة أمالي المرتضى (غرر القوائد ودرر القلائد)، علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٧٨هـ.
٣١. الملل والنحل، أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، تحقيق: عبد العزيز محمد، د.ط، د.ت.
٣٢. الموسوعة العربية - أهل الكتاب -، وهبة الزحيلي، دمشق: هيئة الموسوعة السورية، ٢٠١٤م.
٣٣. الموسوعة المفصلة في الفرق والأديان والملل والمذاهب والحركات القديمة والمعاصرة، مكتب التبيان للدراسات العربية و تحقيق التراث لصاحبه أبي عيسى محمد بن حسن المصري، تدقيق: حسن عبد الحفيظ عبد الرحمن أبو الخير، القاهرة: دار ابن الجوزي، ١٤٣٢هـ.
٣٤. الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤١٢هـ)، قم: منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية - قم.
٣٥. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمد بن الحسن الحر العاملي (ت ١١٠٤هـ)، مهر - قم، الطبعة الثانية.

(٨)

الآراء التفسيرية للشریف المرتضى في كتاب «الأمالی» دراسة مقارنة

الدكتور ممد كاظم مسین الفتلاوي^١

الملخص

بعد جولة تفسيرية في ما كتبه الشریف المرتضى عند تفسيره لبعض الآيات القرآنية، توصل الباحث إلى بعض النتائج، ومن جملتها أن الشریف المرتضى بوصفه فقيهاً وأديباً ومتكلماً، كان مفسراً بارعاً أيضاً، فهو يستخدم قدراته العلمية والمعرفية والبلاغية لتسليط الضوء على الآيات القرآنية، وعلى الخصوص ما استصعب فهمها على المفسرين، ليحمل بعضها على غير ظاهرها؛ كي يحفظ القرآن الكريم عن أي تعارض مع العقل السليم. من هذا المنطلق يعتمد الشریف المرتضى على مصادر متنوعة في فهم النص القرآني، كان منها العقل واللغة والبلاغة، وعندما يصل إلى نتيجة يحاول تقويمها، فيفاضل بين الآراء ويدافع عن الأقوى والأقوم.

التمهيد

لم يكن الشریف المرتضى عالماً بشؤون الفقه واستنباط الحكم الشرعي فحسب، كما لم يكن أديباً أليماً فقط، بل إنه برز في كل الفنون والعلوم، ومن جملة هذه العلوم هو علم التفسير.

١. جامعة الكوفة - كلية التربية.

و قد عكفنا في هذا البحث على إبراز هذا الجانب التفسيري في فكر الشريف المرتضى من خلال آرائه التفسيرية، و حصرنا البحث في كتابه الأمالي؛ إذ يطغى على هذا الكتاب الآراء التفسيرية له، فهو حقاً يُعدّ مفتاح شخصيته التفسيرية.

و بعد قراءة فاحصة لهذا الكتاب كان الاختيار لنصوص قرآنية محدّدة منه، لما يعتقد الباحث بشموليتها لجميع القضايا المهمة، و من خلالها نقف على إبراز الآراء التفسيرية للشريف المرتضى و استجلاء معناها بعد مقارنتها مع الآراء التفسيرية للمفسرين.

و عمدنا إلى مقارنة آراء الشريف المرتضى التفسيرية مع بعض المفسرين؛ و ذلك لإبراز آرائه بأكثر وضوحاً و دقة، و قسّمنا البحث على مطلبين، تناولنا فيهما أسباب اختيار عنوان البحث و أهميته، فكان في هذين المطلبين آراء الشريف المرتضى التفسيرية مع مقارنتها مع آراء المفسرين المتقدمين، و ذلك في نصوص مختارة من الأمالي. و تبع هذين المطلبين خاتمة ذكرنا فيها أهم نتائج البحث، و قائمة بالمصادر التي اعتمدناها فيه.

و ترجع أهمية هذا البحث إلى كون الشخصية التي يتناولها، شخصية مفكر و مجتهد مسلم و عالم و مصلح كبير، و تبرز أهمية هذا البحث أيضاً في كون هذه الدراسة أول دراسة متخصصة في التفسير تتناول دراسة الآراء التفسيرية مقارنة مع آراء المفسرين، على الرغم من تعدّد الدراسات التي تناولت حياة المؤلف و فكره^١. إلّا أنّ هذا البحث انفرد بتناول آرائه التفسيرية في كتابه الأمالي دراسة

١. انظر على سبيل المثال في هذا الجانب: أدب المرتضى، عبد الرزاق محبي الدين، ص ٦٣؛ الشريف المرتضى متكماً، رؤوف أحمد الشمري، ص ٩؛ منهج التأويل في أمالي المرتضى، انتظار القرشي، ص ١٩.

مقارنة، و حصر البحث بكتاب الشريف المرتضى الأمالي (غرر الفوائد و درر القلائد)؛ لما احتواه من قيمة علمية منفردة، وكذلك لما التفت إليه جملة من الباحثين بأن هذا الكتاب يعدّ «مفتاح شخصيته في التفسير و النقد»^١، فهو على ما فيه من شمولية أدبية و فنون العلوم، إلا أن الجانب التفسيري لآيات الكتاب العزيز يكاد «يطغى على ما في كتاب الأمالي من موضوعات، حتّى أن القارئ ليعتقد أن الغرض الأساس منه هو تفسير عدد كبير من الآيات»^٢، فنجد كتابه قد «عنى بمسائل اللغة و البيان و التمثيل، كما عنى بالمسائل العقلية النظرية، فجاء التفسير مزيجاً بين هذا و هذا»^٣.

و يعني البحث بالمتقدمين و المتأخرين من المفسرين قياساً على عصر الباحث نفسه، بجعل وفاة الألوسي (ت ١٢٧٠هـ) معياراً فارقاً في هذا التشخيص كما أفيده من أهل الاختصاص من الباحثين.

كان منهج البحث - و كما هو مقيد في عنوانه - المنهج المقارن و الذي مؤداه الطريقة التي يتبعها الباحث في الموازنة بين الأشياء، أو هو مقابلة الأحداث و الآراء بعضها ببعض لكشف ما بينها من وجوه شبه أو علاقة.^٤

أما خطة البحث فتتخصر بمطلبين: المطلب الأول بعنوان الآراء التفسيرية للشريف المرتضى دراسة مقارنة مع المتقدمين من المفسرين، و المطلب الثاني بعنوان الآراء التفسيرية للشريف المرتضى دراسة مقارنة مع المتأخرين من المفسرين.

١. أدب المرتضى، عبد الرزاق محيي الدين، ص ١٦٠.

٢. الجهد اللغوي في أمالي الشريف المرتضى، نعمة رحيم العزاوي، ص ٣٤.

٣. المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم، محمد حسين الصغير، ص ٧٢.

٤. انظر: أصول البحث، عبد الهادي الفضلي، ص ٦٢.

المطلب الأول: الآراء التفسيرية للشريف المرتضى مقارنة مع المفسرين المتقدمين

سنتناول في هذا المطلب آراء الشريف المرتضى التفسيرية في كتابه الأمالي مع مقارنتها بآراء المفسرين القدامى^١، وعلى وفق مختارات من نصوص قرآنية ذكرها الشريف المرتضى في كتابه، وجدناها أنموذجاً صالحاً للدراسة المقارنة، و هي على النحو التالي:

أولاً: قال تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾^٢. ذهب المفسرون في فهم هذا النص القرآني مذاهب عديدة، و ذكروا آراء مختلفة في توجيه مدلوله، و من هذه الوجوه ما يذكره ابن كثير، حيث أورد فيما أورد من معانيها هو الجبر في القيام بالأعمال و الفرض على الإرادة الإنسانية، فيكون معناها «أمرنا مترفيها ففسقوا فيها أمراً قَدَرِيًّا»، كقوله تعالى: ﴿أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا﴾^٣.

و من المعلوم أن الله سبحانه و تعالى منزّه أن يأمر بالفاحشة، فهو عزّ و جلّ يأمر بالعدل و الإحسان و اجتناب الفواحش ما ظهر منها و ما بطن، و هو الواضح في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الْقَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنٌ﴾^٤، فالذي يأمر عباده بالابتعاد عن جميع الفواحش حاشاه سبحانه أن يجبر إرادة المترفين على اقترافها. فإن اتّضح المنع الإلهي في عدم الأمر بالفسق، وُجّه هذا الأمر في الآية موضع

١. و كما أسلفنا في المقدمة أن المعني بالمتقدمين هنا هم المفسرون القدامى قياساً على عصر الباحث نفسه.

٢. الإسراء: ١٦.

٣. انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج ٣، ص ٣٦.

٤. الأنفال: ١٥١.

البحث إلى أن «معناه أنه سخرهم إلى فعل الفواحش فاستحقوا العذاب»^١، وهذا تأويل إن كان ينزه الله سبحانه عن الأمر بالفواحش والإتيان بها، فهو يقرّ نظرية الجبر والتي حقيقتها «إيجاد الفعل في الخلق من غير أن يكون لهم قدرة على دفعه والامتناع عن وجوده فيه»^٢.

والأخذ بهذا الرأي (الجبر) في تفسير الآية المباركة والإقرار به، فيه من العواقب ما فيه، كما سيتّضح في الأسطر القادمة، مع الأخذ بنظر الاعتبار أن القول بمسألة الجبر والتفويض برزت بعد رحيل النبي ﷺ.^٣

و خير دليل ما أشار إليه الشيخ المرتضى من استدلال حينما ذكر أن شامياً سأل الإمام أمير المؤمنين عليه السلام بعد انصرافه من صفين قائلاً:

«أخبرنا يا أمير المؤمنين عن مسيرنا إلى الشام، أكان بقضاء من الله تعالى و قدر؟ قال له: نعم يا أخا الشام... ما وطيننا موطناً ولا هبطنا وادياً ولا علونا تلعةً، إلّا بقضاء من الله وقدر. فقال الشامي: عند الله أحسب عنائي يا أمير المؤمنين، و ما أظن أن لي أجراً في سعيي، إذ كان الله قضاء عليّ وقدره! فقال له عليه السلام: إن الله قد أعظم لكم الأجر على مسيركم وأنتم سائرون، و على مقامكم وأنتم مقيمون، و لم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين، و لا إليها مضطرين، و لا عليها مجبرين. فقال الشامي: وكيف ذاك و القضاء و القدر ساقنا، وعنهما كان مسيرنا وانصرافنا؟ فقال له عليه السلام: يا أخا الشام، لعلك ظننت قضاء لازماً وقدرًا حتمًا! لو كان ذلك كذلك

١. تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج ٣، ص ٣٦.

٢. شرح عقائد الصدوق، المفيد، ص ٢٠١-٢٠٢.

٣. يقول الدكتور رؤوف الشمري: «إن الاتجاه الجبري قد برز بشكل واضح في عهد الأمويين الذين شجعوه واحتضنوه ليكون لهم سنداً في تثبيت حكمهم، فقالوا: لا إرادة ولا اختيار لأحد في ذلك» (الشيخ المرتضى متكلماً، ص ١٠٦).

لَبَطْلُ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ، وَسَقَطَ الْوَعْدُ وَالْوَعِيدُ، وَالْأَمْرُ مِنَ اللَّهِ وَالنَّهْيُ، وَ مَا كَانَ الْمُحْسِنُ أَوْلَى بِثَوَابِ الْإِحْسَانِ مِنَ الْمُسِيءِ، وَالْمُسِيءُ أَوْلَى بِعُقُوبَةِ الذَّنْبِ مِنَ الْمُحْسِنِ، تِلْكَ مَقَالَةُ عَبْدَةِ الْأَوْثَانِ، وَ حَزْبِ الشَّيْطَانِ، وَ خَصْمَاءِ الرَّحْمَانِ، وَ شُهَدَاءِ الزُّورِ، وَ قَدَرِيَّةِ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَ مَجُوسِهَا، إِنَّ اللَّهَ أَمَرَ عِبَادَهُ تَخْيِيرًا، وَ نَهَاہُمْ تَحْذِيرًا، وَ كَلَّفَهُمْ يَسِيرًا، إِذْ أَعْطَى عَلَى الْقَلِيلِ كَثِيرًا، وَ لَمْ يُطْعَمْ مَكْرَهًا، وَ لَمْ يُعْصَ مَغْلُوبًا، وَ لَمْ يَكْلَفْ عَسِيرًا، وَ لَمْ يُرْسَلِ الْأَنْبِيَاءُ لَعِبًا، وَ لَمْ يَنْزَلِ الْكِتَابُ إِلَى عِبَادِهِ عَيْنًا، وَ لَا خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا، ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا، فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ! فَقَالَ الشَّامِي: فَمَا الْقَضَاءُ وَالْقَدَرُ الَّذِي كَانَ مَسِيرَنَا بِهِمَا وَ عَنْهُمَا؟ قَالَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: الْأَمْرُ مِنَ اللَّهِ بِذَلِكَ وَ الْحُكْمُ. ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى: «وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدْرًا مَقْدُورًا»^١. فَقَامَ الشَّامِي فَرَحًا مَسْرُورًا لَمَّا سَمِعَ هَذَا الْمَقَالَ، وَ قَالَ: فَرَجَّتْ عَنِّي، فَرَجَّتْ عَنِّي فَرَجَ اللَّهُ عَنْكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ»^٢.

و بهذا لا يمكن بشكل من الأشكال حمل الآية على أن مراد «أمرنا» هو الجبر و سلب الإرادة، و أن الله سبحانه منزه عن الظلم، و هذا ما ذهب إليه الشريف المرتضى بقوله: «إن الإهلاك قد يكون حسناً و قد يكون قبيحاً، فإذا كان ظلماً فتعلق الإرادة به لا يقتضي تعلُّقها به على وجه القبيح، و لا ظاهر للآية يقتضي ذلك، و إذا علمنا بالأدلة تنزه القديم تعالى عن القبائح، علمنا أن الإرادة لم تتعلّق إلّا بالإهلاك الحسن»^٣.

و ينفي الشريف المرتضى الرأي الذاهب إلى أن المراد من «أمرنا» في الآية هو الأمر بالفسوق، و يرى أن «المأمور به محذوف، و ليس يجب أن يكون المأمور به

١. الأحزاب: ٣٨.

٢. أمالي المرتضى: ج ١، ص ١٦٤-١٦٥؛ وانظر: الكافي، الكليني، ج ١، ص ١٥٥.

٣. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٢٩.

هو الفسق، وإن وقع بعده الفسق، وىجرى هذا مجرى قول القائل: أمرته فعصى، و دعوته فأبى؛ والمراد أننى أمرته بالطاعة، و دعوته إلى الإجابة و القبول».^١

فنلحظ أن ما ذهب إليه الشرىف المرتضى يستقىم مع الصرىح من العقيدة من حىث تنزیه الله عن الأمر بالفسق، وكذلك سلبه لإرادة الإنسان و جبره على الإتیان بالظلم، و بما تقدم من رأى الشرىف المرتضى لا یكون معنی لما روى عن ابن عباس، إذ قال: «سلطنا أشرارها فعصوا فیها، فإذا فعلوا ذلك أهلكهم الله بالعذاب»^٢، ففي هذه الرواية تصرىح واضح بما لا یجوز على الله من تسلیط الأشرار على الأخیار و تمكینهم علیهم، و نتیجة هذا التسلیط هو الإتیان بالفواحش، و حاشا لله عن ذلك.

ثانیاً: فى قوله تعالى: ﴿فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾^٣، و قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ عَصَاكَ فَلَمَّا رَأَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ﴾^٤. من المعلوم أن لكل نبى مرسل آية مُسَدِّدًا بها من السماء تكون معجزة له و حجة على قومه، فهي بهذا ظاهرة تعددت و تنوعت و جوهها فى حیاة الأنبیاء عليهم السلام، لتكون دلیلاً قاطعاً على صدق دعواهم، و هي بهذا المعنى تكون وظيفتها خاصة بمن له مهام متعلقة بمنصب إلهى، و قد عرفت بتعريفات كثيرة من لدن القدماء و المحدثین من المفسرین، نختار منها تعریف الألوسى من القدماء بما ینسجم و عنوان هذا المطلب، فقد عرفها الشىخ الألوسى بأنها: «الأمر الخارق للعادة یظهر على من يدعى النبوة عند التحدى».^٥

١. نفس المصدر.

٢. تفسیر القرآن العظیم، ابن کثیر، ج ٣، ص ٣٦؛ وانظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج ٦، ص ١٩٠.

٣. الشعراء: ٣٢.

٤. القصص: ٣١.

٥. روح المعاني، الألوسى، ج ١٦، ص ٢٨٥.

و هذا المعنى ذاته نلاحظه عند السيد المرتضى، إذ أشار إلى ارتباط المعجزة بالمنصب الإلهي، و أنها وظيفة داعية إلى الله سبحانه بعد أن يُعلم أن مدّعيها مرتبط بالسما، فيقول الشريف المرتضى: «و كان لا سبيل إلى العلم بكونه رسولاً إلا من جهة المعجز، و جبت بعثة الرسول و تحميله ما فيه مصلحتنا من الشرائع، و إظهار المعجز على يده لتعلق هذه الأمور بعضها ببعض»^١.

و بهذا يكون الشريف المرتضى قد حدّد وظائف المعجزة، و أنها ممّا يُستدلّ بها على معرفة الرسول، و من ثمّ يتحقّق الإيمان الذي يحمل متّبعي الرسول على العمل بالتكاليف الشرعية و الالتزام بتعاليم السماء التي فيها مصلحتنا في الدنيا و الآخرة، فيكون الشريف المرتضى سابقاً في إيجاد معنى المعجزة و الحاجة منها بالنسبة لمُدّعي النبوة الرسول الذي يعزّز موقفه الإلهي و تسديده من السماء، و انعكاس هذا التسديد على ترسيخ الإيمان عند المؤمنين به و عامل دفع للناس عامّة نحو الإيمان.

و قد أورد القرآن المجيد قصصاً تخبر عن المعجزات التي جاءت مصدّقة لرسول الله المتقدّمين، و من هؤلاء الأنبياء الكرام نبي الله موسى ﷺ، و في معجزات عدّة كان منها قلب العصا إلى حية، و في هذا الانقلاب دالتان:

أحدهما: دلالة على الله تعالى؛ لأنّه ممّا لا يقدر عليه إلا هو، و ليس ممّا يلتبس بإيجاب الطبائع؛ لأنّه اختراع للانقلاب في الحال.

و الآخر: دلالة على النبوة بموافقة الدعوة مع رجوعها إلى حالتها الأولى لمّا قبض عليها.^٢

١. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٣٠٥.

٢. انظر: التبيان في تفسير القرآن، الشيخ الطوسي، ج ٨، ص ١٦.

و في الآيتين المتقدمتين محلّ البحث، نلاحظ أنّ فيهما صفتين مختلفتين، ففي الآية الأولى وصف انقلاب العصا بصورة ثعبان مبین، و الثعبان هو الحيّة الكبيرة في الخلق، و قد استعمل القرآن الكريم هذا اللفظ بما يدلّ على شدّة عظمتها في الحجم، فكان من هذه العظمة ما ذكره ابن عباس، إذ قال: «أنّها غرزت ذنبها في الأرض و رفعت رأسها نحو الميل إلى السماء، ثمّ انحطّت فجعلت رأس فرعون بين نابيها...»^١.

في حين نلاحظ أنّ صفة الحيّة في الآية الثانية هي «الجان»، و الجان المراد به هنا هو الصغر في الحجم و بما يوفّر لها إمكانية السرعة و الخفة في الحركة، يقول البغوي (ت ٥١٠هـ) في صفة «كأنّها جان»: «و هي الحيّة الصغيرة من سرعة حركتها»^٢. و بهذا يكون هناك صفتان لعصا موسى ﷺ: «و لقد وجّه المفسّرون هاتين الصفتين المختلفتين لحال انقلاب العصا إلى حيّة، ما بين صفة الجان الحيّة الصغيرة، و صفة الثعبان الحيّة الكبيرة، فذهب جملة من المفسّرين إلى آراء، منها أنّ أوّل ما كانت حيّة صغيرة، و بعدها ازداد حجمها حتّى صارت ثعباناً مبيّناً؛ أي أنّها تدرّجت في كبر الحجم من حيّة إلى جان ثمّ ثعبان، و هذا ممّا يذكره البيضاوي (ت ٧٩١هـ)، إذ قال: «لما ألّفاها انقلبت حيّة صفراء بغلظ العصا ثمّ تورّمت و عظمت، فلذلك سمّاها جانا تارة نظراً إلى المبدأ، و ثعباناً مرّة باعتبار المنتهى»^٣. و ذهب جملة من المفسّرين إلى ذكر رأي آخر مفاده أنّ العصا بانقلابها حيّة كانت تجمع صفات الحيّة الصغيرة من حيث سرعة الحركة و خفتها، فسمّاها

١. معالم التنزيل في التفسير و التأويل، البغوي، ج ٤، ص ٢٠٠.

٢. نفس المصدر.

٣. أنوار التنزيل و أسرار التأويل، البيضاوي، ج ٣، ص ٧٣؛ و انظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج ٧، ص ٣٣٢؛ معالم التنزيل، البغوي، ج ٤، ص ٦؛ مفاتيح الغيب، الرازي، ج ٢٤، ص ١١٤.

«جان»، و ذكر الثعبان من حيث ضخامته و قوته، فهي بهذا جامعة لهذه الصفات في آن واحد؛ أي أن التوفيق في توجيه ذكر الصفتين المختلفتين لانقلاب العصا هو «أنها كانت في شخص الثعبان و سرعة حركة الجان».^١

إلا أن الشريف المرتضى له رأي مغاير عما ذهب إليه المفسرون في توجيه الآيتين المختلفتين في صفة انقلاب العصا إلى حية جان مرة و ثعبان تارة أخرى، فهو لم يوافق المفسرين في رأيهم الذي يذهب إلى التدرج في صفتها من حية صغيرة إلى صبرورتها ثعباناً كبيراً، وكذلك في الجمع في أن الصفتين قد جمعا في نفس الحية و في آن واحد كما تقدّم.

و توجيه الشريف المرتضى هو أن الآيتين لم يكونا في مجلس واحد؛ أي أن لكل صفة من صفات انقلاب الحية قصة تختلف عن الصفة الأخرى، و أن أول ما كانت فيه صفة الجان كان في ابتداء نبوة موسى ﷺ، و ذكر صفة الثعبان كانت في مجلس فرعون و لقاء موسى به يوم الزينة.

و هذا هو الواضح في قول الشريف المرتضى، إذ قال: «إن الذي ظنّه السائل من كون الآيتين خبراً عن قصة واحدة باطل، بل الحالتان مختلفتان، فالحال التي أخبر عن العصا فيها بصفة الجان كانت في ابتداء النبوة و قبل مصير موسى ﷺ إلى فرعون، و الحال التي صارت العصا فيها ثعباناً كانت عن لقائه فرعون و إبلاغه الرسالة، و التلاوة تدلّ على ذلك - و ينهي قوله - و إذا اختلفت القصّتان فلا مسألة».^٢ و من ثمّ يعقّب الشريف المرتضى على من ذهب من المفسرين إلى خلاف

١. الكشف، الزمخشري، ج ٣، ص ٦٠؛ وانظر: مجمع البيان، الطبري، ج ٧، ص ٢٤٤؛ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج ٣، ص ١٥٠ عند تفسير الآية ٢٠ من سورة طه.

٢. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٥٢. و ممّن ذكر هذا الرأي من المفسرين الشيخ الطوسي في التبيان، ج ٨، ص ١٦. إلا أن الفارق أن الشريف المرتضى كان رأيه القاطع هنا، و الشيخ الطوسي كان رأيه ضمن جملة احتمالات.

رأيه، و هو ما تقدّم من آرائهم، فيبرّر لهم هذه الآراء بقوله: «إمّا لظنّهم أنّ القصّة واحدة، أو لاعتقادهم أنّ العصا الواحدة لا يجوز أن تنقلب في حالتين؛ تارةً إلى صفة الجان، و تارةً إلى صفة الثعبان...»^١.

و يمكن القول: إنّ سبب هذا التقلّب في صفات انقلاب العصا إلى حيّة جان تارةً و ثعبان أخرى، هو أنّ الجان - و هو صغير الحجم - ممّا لا يدخل الرعب في نفس الإنسان عند المفاجئة في مشاهدته، فكان أوّل ما رآه موسى ﷺ من عصاه هو صفة الجان، و لمّا كان تحدّي مع السحرة في يوم الزينة و وجود فرعون، كان لابدّ من أن يكون حجم الحيّة أكبر و أعظم و بما يدخل الرعب و الخشية في قلوب المشاهدين، و لهذا كانت صفتها ثعباناً مبيّناً، و هذا ما أرعب فرعون كما تقدّم، و كان سبباً مباشراً أيضاً في إيمان السحرة الذين كان لهم تضلّعهم في مجال السحر، و لولا حجم الأفعى و كونها ثعباناً مبيّناً تأكل ما يلقون من عصيهم و حبالهم، لما دخل الإيمان حينها إلى قلوبهم، إذ أيقنوا أنّها معجزة سماوية و أنّ من يأتي بهكذا آية هو نبيّ مرسل.

ثالثاً: قال تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾^٢، من الواضح أنّ النفس وردت على صور متعدّدة المعاني في آيات قرآنية عدّة، و أنّها في مجموعها وردت في ٣٦٧ موضعاً، و في الوقت نفسه ذُكرت كلمة النفس في حالات الأفراد و التثنية و الجمع و الإضافة، و أكثر ما تدلّ على الإنسان، كما أتت غالباً للدلالة على ذات الشيء و حقيقته، و قد ذكر منها الشریف المرتضى وجوهاً هي^٣:

١. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٥٢.

٢. المائدة: ١١٦.

٣. ذكر الشریف المرتضى للنفس عدّة معاني، و قد عزّز من هذه المعاني ثلاثة فقط بآيات قرآنية. و هي: النفس بمعنى نفس الإنسان (الروح)، و النفس بمعنى العقوبة، و النفس بمعنى الغيب (انظر: أمالي

أ- النفس بمعنى الروح التي بها الحياة، مثل قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾^١. يقول الشريف المرتضى: «فالنفس نفس الإنسان وغيره من الحيوان، وهي التي إذا فقدتها خرج عن كونه حياً»^٢.

ولهذا المعنى أشار الزمخشري بقوله: «و هو أن يسلب ما هي به حية»^٣، فالمقصود هنا هو انتقال الإنسان وغيره من الحيوان من هذا العالم إلى عالم الآخرة. ب- النفس ذات الشيء، ولهذا أشار الشريف المرتضى بقوله: «و النفس ذات الشيء الذي يخبر عنه كقولهم: فعل ذلك فلان نفسه؛ إذا تولى فعله»^٤، وهذا المعنى نجده في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَجْي﴾^٥، فنلاحظ هنا أن النفس يُراد منها ذات المتكلم بحسب ما يُفاد من كلام نبي الله موسى ﷺ، فهو ﷺ يعني: «لا أقدر على أحد أن أحمله على ما أحب وأريد من طاعتك واتباع أمرك ونهيك، إلا على نفسي وعلى أخي»^٦؛ أي إلا على ذاتي التي هي نفسي.

«المرتضى، ج ١ ص ٣١٧ وما بعدها). وقد عزز الباحث سائر ما ذكره السيد المرتضى من معاني النفس بالشاهد القرآني، ما خلا النفس بمعنى العين (الحسد)، والنفس بمعنى الدِّبَاح، فلم يجد الباحث شاهداً لهما. وللنفس في القرآن الكريم معانٍ عدة زيادة لما ذكره السيد المرتضى، أنها تأتي كلمة نفس ويُراد منها معين، وتشير إلى أشخاص معينين، مثل قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ (النساء: ١)؛ أي من أصل واحد وهو نفس آدم أبيكم. وتأتي النفس بمعنى الجنس والعشيرة، مثل قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾ (الروم: ٢١). وتأتي النفس بمعنى العقل، والقلب، وهو الواضح في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَزْغِبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ (البقرة: ١٣٠)، وغيرها من المعاني (للتوسعة انظر: المنظور القرآني في بناء الإنسان، محمّد كاظم الفتلاوي، ص ١١).

١. الزمر: ٤٢.

٢. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٣١٧.

٣. الكشاف، الزمخشري، ج ٤، ص ٥.

٤. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٣١٧.

٥. المائدة: ٢٥.

٦. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، ج ٦، ص ٢١٧.

ج - النفس بمعنى النزاهة؛ ولهذا المعنى أشار إليه الشريف المرتضى بقوله: «و النفس الأنفة^١، من قولهم: ليس لفلان نفس، أي لا أنفة له»^٢؛ و المراد هنا ظاهراً عند الشريف المرتضى هو الاستكبار عن مقلدات الشأن و توافه الأمور، و نهى النفس عن الهوى و ضبطها، و لعلنا نلتبس هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ﴾^٣، فالنفس هنا أنفة عن اتباع الهوى المردى، و زجرها عنه و ضبطها بالصبر و التوطيد على إثثار الخير^٤.

د - النفس بمعنى الإرادة؛ و هنا يعني الشريف المرتضى النفس التي تتذبذب ما بين الإقدام و الإحجام، و هذا هو المستشف من استشهاده في إيضاح هذا المعنى، إذ استشهد بقول النمر بن تولب العُكْلِي^٥:

أما خليلي فإني لست مُعَجِّلُهُ حَتَّى يُؤَامِرَ نَفْسِيهِ كَمَا زَعَمَا
نَفْسٌ لَهُ مِنْ نَفُوسِ الْقَوْمِ صَالِحَةٌ تُعْطِي الْجَزِيلَ وَ نَفْسٌ تَرْضَعُ الْغَنَمَا
فيقول الشريف المرتضى شارحاً هذين البيتين: «أراد أنه بين نفسيين: نفس تأمره بالجد، و أخرى تأمره بالبخل، و كُنَى برضاع الغنم عن البخل؛ لأنَّ اللثيم يرضع اللبن من الشاة و لا يحلبها؛ لئلا يسمع الضيفُ صوت الشَّخْب فيهتدي إليه، و منه قيل: لثيمٌ راضع»^٦.

و هذا المعنى نجده واضحاً في قوله تعالى: ﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ * وَلَا أُقْسِمُ

١. يقول الفيومي (ت ٧٧٠هـ): «أنف من الشيء أنفاً؛ من باب تعب، و الاسم الأنفة، مثل قصبة؛ أي استنكف، و هو الاستكبار، و أنف منه: تنزه عنه» (المصباح المنير: ص ٢٢).

٢. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٣١٧.

٣. النازعات: ٤٠.

٤. انظر: الكشاف، الزمخشري، ج ٤، ص ٦٩٨.

٥. انظر: الأغاني، أبو فرج الإصفهاني، ج ١٩، ص ١٦١.

٦. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٣١٨.

بِالنَّفْسِ اللّٰوَامَةِ^١؛ و يعني بالنفس اللوامة النفس المريدة للإحسان المتقية التي تلوم النفوس؛ أي النفس التي لا تزال تلوم نفسها وإن اجتهدت في الإحسان^٢، و بهذا تكون النفس متذبذبة في إرادتها وإن كانت للخير فاعلة.

هـ: النفس بمعنى العقوبة؛ و هنا التحذير من وقوع العقوبة، يقول الله سبحانه: «وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ»^٣، فهذا تهديد من الله سبحانه وتعالى إلى من يروم عصيانه ومخالفة أوامره، بأن الله سوف يعاقبه، فالنفس بهذا المعنى هنا أنه سبحانه «كأن يحذركم عقوبته»^٤، و إلى هذا المعنى ذهب جملة من المفسرين، يقول ابن كثير: «أي يحذركم نقمته في مخالفته و سطوته و عذابه لمن والى أعداءه و عادى أوليائه»^٥.

و - النفس بمعنى الغيب، و هو ما نلاحظه في الآية محل البحث، «تَقَلُّمٌ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ»^٦، يقول الطبري: «إنك تعلم ضمائر النفوس مما لم أنطق به، فكيف بما نطق به... و لا أعلم أنا ما أخفيته عني فلم تطلعي عليه، لأنني إنما أعلم من الأشياء ما أعلمتني»^٧، و يقول الزمخشري: «في نفسي: في قلبي، و المعنى: تعلم معلومي و لا أعلم معلومك»^٨.
و أما سبب تسمية الغيب بأنه نفس، فيرى السيد المرتضى تعليل هذه التسمية:

١. القيامة: ٢-١.

٢. انظر: مفاتيح الغيب، الرازي، ج ٣٠، ص ١٩١.

٣. آل عمران: ٢٨.

٤. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٣١٩.

٥. تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج ١، ص ٣٦٤؛ جامع البيان عن تأويل أي القرآن، الطبري، ج ٢، ص ٢١٢.

٦. مجمع البيان، الطبرسي، ج ٢، ص ٢١٢.

٧. المائدة: ١١٦.

٨. جامع البيان عن تأويل أي القرآن، الطبري، ج ٧، ص ١٦٣.

٩. الكشاف، الزمخشري، ج ١، ص ٧٢٦.

«إن نفس الإنسان لما كانت خفية الموضع، نُزِلَ ما يكتمه و يجتهد في ستره منزلتها و سُمِّيَ باسمها، ف قيل: إنَّه نفسه، مبالغَةً في وصفه بالكتمان و الخفاء»^١. و هنا يُشير السيّد المرتضى إلى ما يُكنَّه الإنسان من نوايا و خلجات تعترى قلبه و ضميره الذي لا يمكن أن يدركه غيره من البشر، فهذه أمور لا طاقة للآخرين على العلم بها، فهي خاصّة به وحده.

و هذا السبب في التسمية لا ينطبق بطبيعة الحال على الذات الإلهيّة، فالله سبحانه منزّه عمّا يتّصف به الإنسان، فهو سبحانه ليس بشخص كما «تمسّكت المجسّمة بهذه الآية، و قالوا: النفس هو الشخص، و ذلك يقتضي كونه تعالى جسماً»^٢، و إنّما قال تعالى مخبراً عن نبيّه: «وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ» من حيث تقدّم قوله: «تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ»، ليزدوج الكلام، و هذا ما يراه السيّد المرتضى^٣؛ أي على جهة المشاكلة^٤، و إلّا فالله منزّه عن أن يكون له نفس أو قلب تحلّ فيه المعاني. و أمّا تقديم ما أخبر به عن نبيّه عيسى عليه السلام بأن قال: «تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ»، من باب التأدّب في القول و الخطاب مع الحضرة المقدّسة، يقول السيّد المرتضى: «ولهذا لا يحسن ابتداء أن يقول: أنا لا أعلم ما في نفس الله تعالى»^٥.

١. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٢١٩.

٢. مفاتيح الغيب، الرازي، ج ١٢، ص ١١٢. و المجسّمة: «اسم يُطلق على عامّة الفرق التي قالت بتجسيم الله تعالى... إن زبدة كلام المجسّمة و المشبّهة أنّهم يشبّهون الله بخلقه، و يشبّون له مكاناً» (موسوعة الفرق الإسلامية، محمّد جواد شكور، ص ٢٤٩؛ انظر: الملل و النحل، الشهرستاني، ص ٩٢).

٣. انظر: أمالي المرتضى، ج ١، ص ٣١٩، وذهب إلى هذا الرأي البلاغي تجنّباً للتشبيه؛ الكشف، الزمخشري، ج ١، ص ٧٢٦؛ مجمع البيان، الطبرسي، ج ٣، ص ٣٦٨.

٤. و المشاكلة: هي أن يُذكر الشيء بلفظ غيره؛ لوقوعه في صحبته تحقّقاً أو تقديرأ (انظر: مفتاح العلوم، السكاكي، ص ٢٠٠).

٥. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٣١٩.

و هذه التفاته جميلة من لدن السيد المرتضى، إلى كيفية خطاب الأنبياء مع الله سبحانه، وتأديبهم في الكلام مع الباري عز وجل، و من خلال هذا النص المبارك، إذ قدّم النبي عيسى عليه السلام علم الله على ما في نفسه، مبيّناً قدرته سبحانه وإطلاعه على خفايا الأمور و ما تكنه الأنفس.

المطلب الثاني: الآراء التفسيرية للشرف المرتضى مقارنة مع المفسرين المعاصرين

بعد جولتنا البحثية في المطلب الأول و المتضمنة للآراء التفسيرية للسيد المرتضى مقارنة مع المفسرين الأقدمين، سنحاول في هذا المطلب عرض الآراء التفسيرية له مع مقارنتها بالآراء التفسيرية للمفسرين المعاصرين، وفق نصوص قرآنية تناولها الشرف المرتضى في أماليه، و منها:

أولاً: قال تعالى: ﴿لَنْ يُبْسَطَ إِلَيَّ يَدُكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾^١، من المعلوم أنّ الدافع الذي بعث قابيل إلى الإقدام بفتح باب القتل و إزهاق النفس المحترمة، و تأسيس أول جريمة قتل عرفها تاريخ البشرية، كان الحسد و غريزة الحرص و الاستعلاء.

فارتكاب قابيل جرم قتل هابيل لم يكن باعته «من أجل الصراع على البقاء كما يزعم المذهب الدارويني، و لا من أجل الحصول على بنت أجمل كما يزعم المذهب الفرويدي، و لا من أجل سوء التربية و ضغوط الاجتماع، أو الصراع الطبقي، أو غيرها مما تزعمها المذاهب الاجتماعية المختلفة، كلّاً، و لكنّه قتله لحبّ الاستعلاء و الحسد، و إذا سيطرت البشرية على غريزة الاستعلاء في ذاتها فقد وفّقت للعيش بسلام مع بعضها و انتزعت من نفسها فتيل الحرب»^٢.

١. المائدة: ٢٨-٢٩.

٢. من هدى القرآن، محمّد تقي المدرسي، ج ٢، ص ٢١٥.

بعد هذه النظرة العامة في جوّ الآيتين، يرد علينا سؤالان: أولهما سبب امتناع المقتول عن الدفاع عن نفسه قبال عزم القاتل على قتله، والثاني ما توجهه الإباءة بالإثم في قول المقتول لأخيه القاتل!

في جواب السؤال الأول ذهب ابن عاشور إلى تبرير عدم دفاع هابيل عن نفسه و رفع الخطر عنها و استسلامه أمام مراد قابيل في قتله، أن هابيل كان يملك من التقوى و مخافة الله سبحانه ما يجعله يُراعي حدود الله، و من شدة فرط معرفة هابيل بقبح الذبح؛ لما كان يرى ذلك على الأغنام التي كان يرعاها، و كذلك حفاظاً على بقاء الجنس البشري، فأثر أخاه على نفسه و إن كان أخوه ظالماً؛ لما تمتّع به هابيل من خُلق حسن و تربية خاصّة من أبيه آدم ﷺ، فرأى «في الاستسلام لطالب قتله إبقاءً على حفظ النفوس لإكمال مراد الله من تعمير الأرض»^١.

و فيما تقدّم من كلام ابن عاشور نستشف أن المراد هو الإبقاء على ظلم الظالم، و عدم مقارعة المعتدي بحجة حُسن الخُلق و كَف الأذى، مع أن المعتدي مصرّح بنية القتل و الاعتداء، و جعل الدفاع عن النفس الذي «يفضي إلى القتل كان محرماً»^٢ آنذاك، و هذا رأي في حقيقته يحتاج إلى دليل.

و لم يكتف المفسّرون بهذا حتّى ساقوا الروايات التي تدعم هذا الرأي في الاستسلام و الخنوع و عدم الدفاع عن النفس، فقد رووا عن النبي ﷺ قال: «إذا التقى المسلمان بسييفيهما، فالقاتل و المقتول في النار. قالوا: يا رسول الله، هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: إنّه كان حريصاً على قتل صاحبه»^٣، و في رواية ثانية عن النبي أنّه قال لأبي ذر: «يا أبا ذر، رأيت إن قتل الناس بعضهم بعضاً حتّى تغرق

١. التحرير و التنوير، ابن عاشور، ج ٥، ص ٨٣.

٢. نفس المصدر.

٣. صحيح البخاري، ج ٨، ص ٩٢.

حجارة الزيت (موضع كان بالمدينة) من الدماء، كيف تصنع؟ قلت: الله ورسوله أعلم، قال: اقعد في بيتك وأغلق عليك بابك، قال: فإن لم أترك؟ قال: فأنت من أنت منهم، فكن منهم. قال: فأخذ سلاحه؟ قال: فإذا تشاركهم فيما هم فيه، ولكن إذا خشيت أن يروّعك شعاع السيف فألق طرف رداك على وجهك كي يبعثه بإثمهم وإثمك^١. و غيرها من الروايات التي تحث على تسليم الأمر إلى المعتدي في القتل وعدم مناجزته في الدفاع عن النفس^٢.

أما توجيه هذه الروايات، فبالإمكان الركون إلى جميل ما وجّه الجصاص (ت ٣٧٠هـ) الحديث المتقدم والمحتج به في أن القاتل والمقتول في النار، إلى القول: «فإنما أراد بذلك إذا قصد كل واحد منهما صاحبه ظلماً على نحو ما يفعله أصحاب العصبية والفتنة»^٣.

وهذا ما نجده واضحاً في رواية أخرى تؤدّي نفس المضمون في كون القاتل والمقتول من المسلمين في النار، إلا أنها تشترط عدم وجود السبب المشرّع لهذا القتل، وهذا ما نلاحظه جلياً في قول النبي ﷺ: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما على غير سنة، فالقاتل والمقتول في النار. قيل: يا رسول الله، هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: لأنه أراد قتلاً»^٤.

فلا بد إذن من وجود مسوغ فقهي يجيز سنة قتال المسلم للمسلم و قتله، فليس كل من قتل مسلماً كان هو والمقتول في النار، ولعل الواقع العملي نجده واضحاً في حروب أمير المؤمنين علي عليه السلام، فهي حروب دارت رحاها في مقاتلة

١. مسند أحمد، ج ٥، ص ١٤٩.

٢. للتوسعة في هذه الروايات انظر: الأساس في التفسير، سعيد حوى، ج ٣، ص ١٣٦.

٣. أحكام القرآن، الجصاص، ج ٢، ص ٥٠٤.

٤. وسائل الشيعة، الحر العاملي، ج ١١، ص ١١٣.

المسلمين، و كانت مسوغات القتال مشروعة؛ إذ إن حكم البغاة لم يُعلم إلا من فعل على عليه السلام فى مقاتلة الفرق الثلاثة، كما اعترف به الشافعى (ت ٢٠٤هـ) فى قوله: «عرفنا حكم البغاة من على».^١

و قد كان للشرىف المرتضى ردُّ بارع على من كان يحسب من المفسرين أن الدفاع عن النفس محرّم آنذاك، أو القول: إن سبب الامتناع عن المدافعة سوف يفضى إلى القتل العمد ربّما من المعتدى عليه على المعتدى، و هذا أمر قبيح، فىرى الشرىف المرتضى فى هذا الرأى: «إنّه تعالى خبر عنه أنّه و إن بسط أخوه إليه يده ليقته، لا ييسط يده ليقته؛ أى و هو مرید لقتله و مخير إليه؛ لأنّ اللّام بمعنى كى، و هى منبئة عن الإرادة و الغرض، و لا شبهة فى حظر ذلك و قبحه؛ و لأنّ المدافع إنّما تحسن منه المدافعة للظالم طلباً للتخلص من غير أن يقصد إلى قتله أو الإضرار به، و متى قصد ذلك كان فى حكم المبتدئ بالقتل؛ لأنّه فاعل القبيح، و العقل شاهد بوجوب التخلص من المضرة بأيّ وجه يمكن منه، بعد أن يكون غير قبيح».^٢

و من فهم رأى الشرىف المرتضى يتّضح أنّه يخالف الرأى الذاهب إلى عدم المدافعة عن النفس، و أنّ الدفاع عن النفس الذى لا يضمّر مسبقاً نيّة القتل من بديهيات العقل فى التخلص من المضرة، أمّا إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنّ المعتدى مصرّح بنية القتل و قد شرع بالقتل على المعتدى عليه، فلا معنى لعدم مجابته و دفع ضره حتّى و إن أدّى إلى قتل المعتدى.

هذا الرأى واضح الدلالة فى قوله تعالى: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ»^٣، فمعلوم أنّ الابتداء بالقتل عمل قبيح، و لكن

١. كتاب الأم، الشافعى، ج ٤، ص ٢٣٣.

٢. أمالى المرتضى، ج ٢، ص ٤٦.

٣. البقرة: ١٩٠.

من شرع بالاعتداء فإن الآية الكريمة دلّت «على أن من يجب قتاله خصوص من يقاتل، وأما من لم يُقاتل فلا يُقاتل».^١

و أما ما احتج به من روايات حائئة على الصبر و التسليم، فهي لا تخلو من مناقشة، فهي بعمومياتها تغلق باب الجهاد، في حين أن مبدأ الجهاد من المبادئ الأساسية التي شُرعت لدفع الظلم، و هو من الواجبات العظيمة في الإسلام و قد حُث عليه حثاً أكيداً، و جاءت النصوص الكثيرة التي تشيد بالشهادة و تؤكد على منزلتها العظيمة، حتّى جاء في الحديث الشريف عن النبي ﷺ قال: «فوق كلّ ذي برٍّ برٌّ حتّى يُقتل الرجل في سبيل الله، فإذا قُتل في سبيل الله فليس فوقه برٌّ...»^٢، و معلوم أن الشهادة لا تتحصّل إلّا في مواجهة الأعداء و التصدي لخطرهم و دفع أذاهم، و الاستبسال في قتالهم حتّى و إن أدّى إلى القتل و هو نيل الشهادة، و بهذا ليس المقصود -إذا- من الشهادة هنا هو الخنوع للعدوّ حتّى يقع ضرره على المسلم فيقتله. و في موضع آخر جاء في الخطبة المعروفة لأمير المؤمنين عليه السلام في الجهاد، قال: «أما بعد، فإنّ الجهاد باب من أبواب الجنّة فتحه الله لخاصّة أوليائه، و هو لباس التقوى، و درع الله الحصينة، و جُنته الوثيقة، فمن تركه رغبة عنه، ألبسه الله ثوب الذلّ و شمله البلاء...»^٣.

و في وجوبه في النصوص القرآنية ممّا لا شبهة فيه^٤، فيكون لا معنى يُفهم من

١. دروس تمهيدية في تفسير آيات الأحكام، باقر الإبرواني، ج ١، ص ٢٤٢. بل و ذهب الفقيه المقداد السيوري (ت ٨٢٤هـ) إلى القول: «إنّه إذا كان الإنسان بين قوم و دهمهم عدوّ فخشي منه على نفسه، جاز قتال ذلك العدوّ و يكون قصده الدفاع عن نفسه؛ لقوله: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾» (كنز العرفان، ص ٣١٧).

٢. وسائل الشيعة، الحرّ العاملي، ج ١١، ص ١٠.

٣. شرح نهج البلاغة، محمد عبده، ج ١، ص ٦٧.

٤. للتوسعة في الآيات القرآنية الدالّة على وجوب الجهاد انظر: كنز العرفان، المقداد السيوري،

الروايات التي تحثّ على الصبر والاستسلام، إلّا القول بأنّها خاصّة لقوم في زمن معيّن، وهذا أيضاً لا دليل عليه، فالروايات عامّة ولا يمكن توجيهها بهذا النحو، فالحقّ بين والباطل بين، إلّا إذا سلّمنا بأنّ ليد السلطة الظالمة دور في وضع هكذا أحاديث تخدم بها تسلّطها على رقاب الناس وتمرير طغيانها، وتضمن لها بذلك عدم خروجهم عليها.

إذاً، فالآية كما يرى الشريف المرتضى لا تحرّم الدفاع عن النفس، وكذلك لا تحمل المجابهة بأكثر من الضرر المتوقع، فإن كان مجرد تهديد ووعيد فهذا أمر لا يحتاج إلى إجراء القتل في حقّ من اعتدى فقط بالكلام، فيقول المرتضى: «إِنَّ الْآيَةَ [لَنْ بَسَطْتُ إِلَيْكَ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ]» غير مقتضية لتحريم المدافعة والانتصاف، على ما ذهب إليه قوم؛ لأنّ قوله: لأقتلك، يقتضي أن يكون البسط لهذا الغرض، والمدافعة لا تقتضي ذلك، ولا يحسن من المدافع أن يجري بها إلى ضرر، فلا دلالة في الآية على تحريم المدافعة.^١

أمّا في فهم قوله: «إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ» وهو قول المقتول لأخيه القاتل، فقد ذهب جملة من المفسرين إلى القول أنّ هابيل (المقتول) أراد أن ينصح أخاه ويذكره بموعظة حسنة أنّ الإقدام على قتله سوف يُحمّله ذنوب المقتول السالفة وإثمه الماضي؛ وذلك أنّه سلبه حقّ الحياة.^٢

وقد استشهدوا على هذا الرأي بما مفاده أنّ آثام المقتول تكون برقبة القاتل يوم القيامة برواية عن النبي ﷺ أنّه قال: «يُؤْتَى بِالظَّالِمِ وَالْمُظْلُومِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَيُؤْخَذُ مِنْ حَسَنَاتِ الظَّالِمِ فَيُزَادُ فِي حَسَنَاتِ الْمُظْلُومِ حَتَّى يَنْتَصِفَ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ

١. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٤٦.

٢. انظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، ج ٣، ص ٤٥٨؛ التحرير والتنوير، ابن

عاشور، ج ٥، ص ٨٤؛ من هدى القرآن، محمد تقي المدرسي، ج ٢، ص ٢١٧.

له حسنات أخذ من سيئات المظلوم فتطرح عليه»^١

وفي فهم قول المقتول لأخيه في معنى الإباء و ربطه بالحديث النبوي، نلاحظ أن ابن عاشور يقول: «فإن كان قد قال هذا عن علم من وحي فقد كان مثل ما شرع في الإسلام، وإن كان قد قاله عن اجتهاد فقد أصاب في اجتهاده وإلهامه ونطق عن مثل ثبوءة»^٢.

والباحث يرى أن ربط قول هابيل بالرواية المتقدمة يحتاج إلى تأمل، ناهيك عن الاستشهاد بها في فهم النص القرآني المختص بقول المقتول، فالرواية حائثة على تجنب الظلم، ومن صور الظلم هو القتل بغير حق، ولكن توظيفها بهذا المورد لا يستقيم؛ لأسباب منها:

- أن هابيل معروف بالصلاح والتقوى، فلا معنى لانتفاعه من حسنات قابيل يوم القيامة.

- إن كان قابيل لا يملك حسنات، فلا معنى لأن يؤخذ من سيئات هابيل فتضاف إلى قابيل؛ لما تقدم.

- أن الحديث المستشهد به يذكر أن هناك قدراً مقدوراً يؤخذ من حسنات الظالم إلى المظلوم، فإن انتصف يوحى بأن هناك حسنات سوف تبقى للظالم، ولعلها سوف تدخله الجنة، في حين أن آخر ما ذكره المقتول (هابيل) في وعظه لأخيه (القاتل): «إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمُكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ

١. أغلب من ذهب إلى هذا الرأي احتج بهذا الحديث قديماً وحديثاً، انظر: الشحرير و التنوير، ابن عاشور، ج ٥، ص ٨٤ مثلاً، ولم يجد الباحث هذا الحديث في الكتب المختصة بحسب تتبعه، و إنما وجده في مصادر الإمامية، ولكن مورده لم يكن يشير إلى قضية القاتل والمقتول في الآية محل البحث، بل هي عامة في الظالم والمظلوم من غير الإشارة إلى كون المظلوم مقتولاً والظالم قاتلاً؛ الكليني الكافي، ج ٨، ص ١٠٦.

٢. التحرير و التنوير، ابن عاشور، ج ٥، ص ٨٤.

جَزَاءُ الظَّالِمِينَ» هو دخول النار بسبب الظلم.

- و لعلّ للحديث الشريف دلالة في نفس ما هو مفهوم منها، و لكن ليس موردها في هذا الموضع من كلام هايل مع أخيه «يَاثُمِي وَإِثْمُكَ». و هنا يركن الباحث في فهم هذا النصّ القرآني إلى ما ذهب إليه الشريف المرتضى برأيه، بأنّ المراد من «يَاثُمِي» هو عقوبة قتل أخيه له و ما يوجب من ظلم و من ثمّ دخول النار، و أنّ المراد من «إِثْمُكَ» هو ما سلف من أخيه من معصية كان من جرائمها عدم قبول قربانه؛ لأنّه لم يكن تقياً، بخلاف ما وصف به المقتول (هايل) من التقوى، فيُفهم أنّ قابيل كانت لديه معصية سالفة غير قتل أخيه موجبة لدخول النار.

و هذا ما يتّضح جلياً في تفسير الشريف المرتضى لمعنى الآية، إذ قال: «فالمعنى فيه واضح؛ لأنّه أراد ياثمي عقاب قتلك لي، و ياثمك أي عقاب المعصية التي أقدمت عليها من قبل، فلم يتقبّل قربانك لسببها؛ لأنّ الله تعالى أخبر عنها بأنهما: «قَرَبَا قُرْبَانًا فَتَقَبَّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ»، و أنّ العلة في أنّ قربان أحدهما لم يتقبّل أنّه غير متّقٍ»^١.

و بحسب التتبّع لم يلحظ من المفسّرين المعاصرين من ذهب إلى هذا الرأي و موافقة الشريف المرتضى، إلّا الشيخ سعيد حوى، إذ قال: «يَاثُمِي»: أي ياثم قلتي إذا قتل، «وإِثْمُكَ» الذي لأجله لم يتقبّل قربانك، و هو عقوق الأب و الحسد و الحقد»^٢. و ممّا تقدّم لا معنى لربط الحديث الشريف في هذا الموضع، كما لا يُفهم من معنى «يَاثُمِي وَإِثْمُكَ» أن يحمل وزر ما لم يقتصره القاتل من إثم المقتول و سيئاته الأخرى، فالآية ليست بهذا الصدد و بحسب جوّها العامّ، فيكون رأي

١. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٤٣، و قد ناقش السيّد المرتضى وجوهاً أخرى اختصرناها بحسب المقام.

٢. الأساس في التفسير، سعيد حوى، ج ٢، ص ١٣٥٩.

الشريف المرتضى أكثر عمقاً و أدقّ دلالة ممّا ذهب إليه غيره من المفسّرين المعاصرين، إلّا من استثنينا.

ثانياً: قال تعالى: ﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَفِتْنَةٌ إِلَى جِينٍ^١، أمر الله تعالى آدم وزوجه بسكنى الجنة، وأباح لهما كلّ ما في الجنة من شجر ونعيم ما عدا شجرة من أشجار الجنة نهاهما عن الاقتراب منها و تناولها، فتحرّكت دواعي الشر المتمثلة في إبليس لإخراج آدم وزوجه من نعيمها و سعادتها وأمنها، وذلك بتزيين الأكل من الشجرة المحرّمة، فتناولاً ممّا نهاها عنه، فأخرجهما الله تعالى ممّا كانا فيه من نعيم الجنة، وكان منذ حينها الصراع والعداوة في هذه الأرض، و لذا كان إرسال الرسل من الأنبياء ﷺ لهداية الناس إلى طريق الحقّ والرشاد.

وفي الآية محلّ البحث نلاحظ أنّ هناك خطاباً موجّهاً إلى من أمرا بالهبوط، فهل كان المعنيّون بالخطاب آدم وحواء والحية؟ أم آدم وحواء فقط؟ أم آدم وحواء و ذريتهما؟ أم آدم وحواء وإبليس؟

و ناقش السيّد المرتضى هذه الآراء الأربعة، فالرأي الأوّل الذاهب بالقول أنّ الخطاب موجّه إلى آدم وحواء والحية^٢، فقد استبعد الشريف المرتضى، إذ يرى «أنّ خطاب من لا يفهم الخطاب لا يحسن، فلا بدّ من أن يكون قبيحاً»^٣، إذ إنّ الحية صورة رمزية للشرّ الذي قد تلبّس به إبليس، و كناية عن الدنيا أيضاً، فلا معنى لمخاطبة الرموز التي استعملت لإيصال فكرة ما، هذا من جانب ما يراه بعض المفسّرين من روايات ربّما. و من جانب آخر يدلّ فيه على أنّ الخطاب

١. البقرة: ٣٦.

٢. انظر: التيسير في التفسير للقرآن، ماجد ناصر الزبيدي، ج ١، ص ٩٠.

٣. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ١٣٥.

موجّه إلى الحيّة، و هو «أنّه لم يتقدّم للحيّة ذكر في نصّ القرآن، و الكناية عن غير مذكور لا تحسن إلّا بحيث لا يقع لبس، و لا يسبق وهم إلى تعلّق الكناية بغير مكّنّى عنه، حتّى يكون ذكره كترك ذكره في البيان عن المعنى المقصود».^١

و الرأي الثاني هو أنّ الخطاب لآدم و حواء فقط، و هذا الرأي و إن لم ينكره السيّد المرتضى، و سببه أنّه قد يخاطب «الاثنين بالجمع على عادة العرب في ذلك؛ لأنّ التثنية أوّل الجمع»^٢، و استشهد السيّد المرتضى على هذا الرأي بقوله تعالى: «إِذْ نَفَسْتُمْ فِيهِ غَمَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ»^٣، فقال: «أراد لحكم داود و سليمان»^٤، و كانا اثنين فخاطبهما بصيغة الجمع.

و وافقه على هذا الرأي ابن عاشور، إذ قال معللاً سبب جمع الضمير مع أنّ المراد هو التثنية: «فالذي أراه أنّ جمع الضمير مراد به التثنية؛ لكرهية توالي المثنيات بالإظهار و الإضمار من قوله: «وَكَلا مِنْهَا رَعْدًا»^٥، و العرب يستقلّون ذلك».^٦

و الباحث لا يرى هذا الرأي في أنّ المخاطب آدم و حواء، إذ إنّ الآية تشير بوضوح إلى ما وراء هذا الإبطاء عداوة «بَغْضُكُمْ لِبَغْضِ غَدُوٍّ»، و عموم ما أراده الله سبحانه من الزوجين هو الأُنس و الرحمة، و دلّت آيات في ذلك المعنى، كقوله تعالى: «وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً»^٧، و هذا الرأي لا ينسجم - إذاً - مع هذه الغاية و الجعل الإلهي.

١. نفس المصدر.

٢. نفس المصدر.

٣. الأنبياء: ٧٨.

٤. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ١٣٥.

٥. البقرة: ٣٥.

٦. التحرير و التنوير، ابن عاشور، ج ١، ص ٤٢٠.

٧. الروم: ٢١.

و ما استشهد به السيد المرتضى على أن المخاطب آدم و حواء بقوله تعالى: «وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ»^١، لا يصمد اذا ما علمنا أن المراد «وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ» أن المعني بهذا الخطاب جميع الأنبياء، كما يشعرنا جوّ السورة عموماً، فلا خصوصية لداود و سليمان، و هذا ما ذهب إليه السيد محمد حسين الطباطبائي، إذ قال: «إن الضمير «لِحُكْمِهِمْ» للأنبياء، و قد تكرر في كلامه تعالى أنه آتاهم الحكم»^٢.

و الرأي الثالث: أن المخاطب آدم و حواء و ذريتهما، و قد ذكره السيد المرتضى من غير أن ينكره، بل قال معللاً هذا الرأي: «إنّ الوالدين يدلّان على الذرية و يتعلّق بهما، و يقوّي ذلك قوله تعالى حاكياً عن إبراهيم و إسماعيل: «رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا»^٣، و من المعلوم «أنّ العمل الصالح يساهم أيضاً في إصلاح ذرية الفرد»^٤، و كذلك أن خلاف العمل الصالح الصادر من الوالدين له أثره السلبي على الذرية، و هذا المعنى لا يستقيم مع صلاح نبي الله و صفوته آدم ﷺ و لا ريب و لا شك في صلاحه ﷺ، و هنا نجد لا مناسبة إلى تقدير ذرية آدم بالعداوة وفق الآية التي استدلّ بها السيد المرتضى، كما أن ذرية آدم لم تكن قد وُجدت حين وقوع المخاطبة و الإهباط، و من ثمّ فلا «حاجة لتقدير إرادة ذرية آدم بالجمع... فإنّ العداوة في قوله عزّ وجلّ: «بَغْضُكُم لِبَغْضِ غَدُوٍّ» تنافي هذا التقدير»^٥.

١. الأنبياء: ٧٨.

٢. الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، ج ١٤، ص ٢٦٨ و ذهب إلى هذا الرأي أيضاً الرازي، إلا أنه قال: «إنّ الحكم كما يُضاف إلى الحاكم، فقد يُضاف إلى المحكوم له، فإذا أُضيف الحكم إلى المتحاكمين كان المجموع أكثر من الاثنين» (مفاتيح الغيب، ج ٢٢، ص ١٦٩). و الباحث يرى لا معنى لإضافة المحكوم في الحكم، و الرأي ما أثبتناه أعلاه.

٣. البقرة: ١٢٨.

٤. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ١٣٥.

٥. من هدى القرآن، محمد تقي المدرسي، ج ١، ص ٢٣٩.

٦. تفسير المنار، محمد رشيد رضا، ج ٢٢، ص ٢٤٥.

الرأي الرابع: أن يكون المعنى بالمخاطبة هو آدم وحواء وإبليس، وأنهم الثلاثة مشتركون جميعاً في أمر الهبوط، ويبدو للباحث أن هذا الرأي ما تنبأه السيد المرتضى ظاهراً، إذ قال: «وليس لأحد أن يستبعد هذا الجواب من حيث لم يتقدم لإبليس ذكر في قوله تعالى: ﴿وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾^١؛ لأنه وإن لم يُخاطب بذلك، فقد جرى ذكره في قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾^٢، فجائز أن يعود الخطاب على الجميع»^٣. خصوصاً وأن الجن والإنس هما موضع التكليف في الأرض لا غيرهما.

وبعد استعراض الآراء الأربعة وبيان نقدها، نجد أن الرأي الأخير هو الظاهر بالقبول، والمنسجم مع تناسب الآيات، وأن المخاطب هو آدم وحواء وإبليس. بعد أن اتضح من المخاطبون بأمر الهبوط، بقي علينا بيان من المقصود من قوله تعالى: ﴿بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾. ومن خلال تتبع الباحث لآراء المفسرين في معرفة المعنى بأمر الإهباط الذي يكون حال الهابطين فيه أعداء، وجد أن المفسرين يتقاربون في تشخيصهم إلى أن المعنى هم ذرية آدم والشيطان، فيكون معنى الآية: «اهبطوا حال كونكم أعداء، الشيطان عدوكم، فكونوا أعداء له»^٤.

وكذلك هو رأي السيد المرتضى، إلا أن السيد المرتضى كان أكثر إيضاحاً في بيان حال العداوة ما بين الإنسان والشيطان، وعداوة الإنسان المؤمن للكفار والمارقين عن الطريق الحق، ومن نصب العداوة لله سبحانه؛ أي أن السيد

١. البقرة: ٣٥.

٢. البقرة: ٣٦.

٣. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ١٣٥.

٤. المقتطف من عيون التفاسير، مصطفى الخيري، ج ١، ص ٧١؛ التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج ١، ص ٤١٩.

أنا محمد عزة دروزة فلم يشر في تفسيره إلى هذه الآية ضمن سياق تفسيره للآيات ما قبلها وبعدها، انظر: التفسير الحديث، ج ٢، ص ١٥٢.

المرتضى قام بإيضاح الأسباب الموجبة لوقوع العداوة و ماهيتها، وليس كون هذه العداوة من لوازم الهبوط فحسب، بل إن الانحراف عن تعاليم السماء و اتباع الهوى و اقتفاء وسوسة الشيطان الذي شغله الشاغل هو عداوة الإنسان، و هذا ما صرح به القرآن المجيد جلياً، إذ قال: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا^١﴾، إذ يقول السيد المرتضى: «أما عداوة إبليس لآدم و ذريته فمعروفة مشهورة، و أما عداوة آدم عليه السلام و المؤمنين من ذريته لإبليس فهي واجبة لما يجب على المؤمنين من معاداة الكفار، المارقين عن طاعة الله تعالى، المستحقين لمقتته و عداوته^٢».

وبقي أمر آخر و أخير في الآية محل البحث، هو معرفة الرأي في معنى الهبوط الذي أمروا به، هل هو الهبوط من جنة الخلد إلى هذه الأرض؟ أم هبوط من مكان مرتفع إلى آخر في هذه الأرض؟ أم هو هبوط منزلة و شأن؟

بهذه الوجوه الثلاثة كان محور آراء المفسرين، ففي ترجيح الرأي الأول يقول الدكتور وهبي الزحيلي: «و أجمع أهل السنة على أن جنة الخلد هي التي أهبط منها آدم عليه السلام^٣».

و يرى الباحث هنا أن ليس أهل السنة (مدرسة الصحابة) من أخذ بهذا الرأي، بل نلاحظ أن السيد محمد حسين فضل الله قد قال به^٤.

و لعل من ذهب إلى هذا الرأي كان معولاً على أصل كلمة «اهبطوا»؛ لأن الهبوط هو «الانحدار على سبيل القهر كهبوط الحجر»^٥، فقهم أن آدم كان في

١. فاطر: ٦.

٢. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ١٣٧.

٣. التفسير المنير، وهبة الزحيلي، ج ١، ص ١٥٣.

٤. انظر: من وحي القرآن، محمد حسين فضل الله، ج ١، ص ٢٤٩؛ و قريب من هذا المعنى في التفسير

الكاشف، محمد جواد مغنية، ج ١، ص ٨٤.

٥. مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الإصفهاني، ص ٨٣٢.

السماء المكان العال وأنزل إلى الأرض المكان الأسفل .

و هذا الاحتجاج لا يصمد كثيراً إن علمنا معنى كلمة «الجنة» التي أسكن فيها آدم، هي بمعنى «كل بستان ذي شجر يستر بأشجاره الأرض»^١، و من الاستعمال القرآني ما نلاحظه في قوله تعالى: «لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِهُمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ»^٢.

و أمّا من رأى من المفسرين أن كلمة «أهبطوا» المعنى المتقدّم و هو النزول، فهذا دليل لا يصمد أيضاً إذا ما علمنا أن الاستعمال القرآني لهذه الكلمة لم يقتصر على معنى النزول من السماء إلى الأرض، بل هو عموم الانتقال و ليس في القرآن المجيد ما يلزم بهذا النزول من السماء إلى الأرض، و هذا ما أشار إليه السيد المرتضى بقوله: «و ليس في ظاهر القرآن ما يوجب ذلك؛ لأنّ الهبوط كما يكون النزول من علوّ إلى سفلى، فقد يراد به الحلول في المكان و النزول به»^٣؛ أي قد يكون من مكان مرتفع في الأرض إلى مكان أنزل منه، و قد استدّل السيد المرتضى على هذا المعنى بقوله تعالى: «أهبطوا مضراً فإنّ لكم ما سألتم»^٤.

و بهذا قد تكون الجنة في مكان مرتفع على الأرض و صار النزول منها إلى مكان آخر منخفض، و بهذا الرأي ذهب أيضاً محمّد رشيد رضا، إذ قال: «و لا يبعد أن تكون تلك الجنة في ربوة، فسُمّي الخروج منها هبوطاً، أو سُمّي بذلك لأنّ ما انتقلوا إليه دون ما كانوا فيه، أو هو كما يقال: هبط من بلد إلى بلد»^٥.

١. نفس المصدر، ص ٤٠٢.

٢. سبأ: ١٥.

٣. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ١٣٦.

٤. البقرة: ٦١.

٥. تفسير المنار، محمّد رشيد رضا، ج ٢، ص ٢٤٥.

وكذلك يمكن القول أن الهبوط يمكن أن يكون حسيّاً، وكذلك يمكن أن يكون معنوياً، من حيث نزول الشأن والمقام، وبهذا أشار الشريف المرتضى في قوله: «و يحتمل أيضاً أن يريد بالهبوط معنى غير المسافة، بل الانحطاط من منزلة إلى دونها، كما يقولون: قد هبط فلان عن منزله و نزل عن مكانه؛ إذا كان على رتبة فانحط إلى دونها»^١، وهذا هو الرأي الثالث.

والذي يلحظه الباحث هو أن السيد المرتضى كان متبنيّاً للرأي الثاني، أن الجنة أرضية، وأن جنة الخلد الداخل فيها ليس بخارج منها، فهي قد أعدت للمتقين، ولا يمكن أن يدنسها وجود إبليس فيها حتى يسوغ له أن يوسوس فيها لأدم عليه السلام، مع الأخذ بنظر الاعتبار أن أحوال الإنسان في الجنة الموعودة تختلف على ما هو عليه حاله في الحياة الدنيا، وبكل حواسه، وكذلك أحوال الدنيا من حيث المعالم الكونية المشاهدة فيها، وإلى هذا أشار الإمام جعفر الصادق عليه السلام عندما سُئل عن جنة آدم، فقال: «جنة من جنّات الدنيا تطلع عليه فيها الشمس والقمر، ولو كانت من جنّات الخلد ما خرج منها أبداً»^٢.

ومما تجدر الإشارة إليه هنا بعد هذه الجولة في الآية محلّ البحث و بيان الآراء فيها والتماس رأي السيد المرتضى، أن كلّ آية من آيات الذكر الحكيم هي قاصدة لهداية الناس، وليس هي لغرض الترف العلمي والتسلية السلبية، فعندما نقرأ القرآن المجيد نجده لم يتعرّض «للزمان كمجموعة من آنات أو احتمالات وجود يمارس فيها الفلاسفة وأرباب الكلام الترف الفكري، إنّما تعرض له كأوقات مقسّمة ما بين عبادة وعمل وراحة وسكون، وإذا كان الزمن أطول، فهو مجال يصلح لهلاك أمة، ونشوء أمة أخرى، وتحقيق وعد الله»^٣.

١. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ١٣٦؛ تفسير المنار، محمّد رشيد رضا، ج ٨، ص ٣١٥.

٢. علل الشرائع، الصدوق، ج ٢، ص ٦٠٠؛ الكافي، الكليني، ج ٣، ص ٢٤٧.

٣. الجدلية التاريخية في القرآن، عبد الله لحيلج، ص ١٢.

فلا بد أن نستلهم من قصص الغابرين و سنن السابقين و ما حملت من صراع و تدافع بين دعاة الخير و الحق و دعاة الشر و الباطل، نستلهم العبرة و تعزيز الإيمان في النفوس، و أخذ الحذر ممّا حذر منه القرآن المجيد.

ثالثاً: قال تعالى: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجُوا وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^١، من مواضع الجدل بين المفسرين و علماء الكلام أن استند بعضهم على هذه الآية في تقرير كون الله سبحانه قد خلق الناس و خلق أعمالهم، و أن أعمال الناس غير مكتسبة و إنما هي مقدّرة محتمّة عليهم، بينما أنكر ذلك فريق آخر، كما سنلاحظه. ففي تفسيرها يقول الدكتور و هبي الزحيلي: «و فيه دلالة على أن الله خلق الإنسان و خلق أعماله»^٢، و لعلّ الشيخ عبد الكريم المدرّس يذهب إلى هذا الرأي كما يفهم من قوله، إذ قال في بيانها: «الذي خلقكم و خلق أعمالكم و من جعلتها الأصنام التي تركبونها بالنحت و الربط»^٣.

و الآية محلّ البحث جعلها الأشعرية دليلاً على خلق أفعال العباد لله تعالى^٤، و إن تقولب في مصطلحات أخرى إلا أن مؤداه هو الجبر.^٥

أمّا الفريق الآخر من المفسرين فلا يجد في الآية دليلاً على ما تقدّم، بل هي ناظرة إلى قول إبراهيم عليه السلام إلى قومه؛ أي إنّه «قال لهم: أتعبدون أصناماً نحتموها

١. الصافات: ٩٦-٩٥.

٢. التفسير المنير، وهبة الزحيلي، ج ١٢، ص ١٢٤.

٣. مواهب الرحمن في تفسير القرآن، عبد الكريم المدرّس، ج ٦، ص ٤٦٥.

٤. انظر: الدرر المصون في علوم الكتاب المكنون، أحمد بن يونس، ج ٩، ص ٣٢١؛ أصول الدين، البغدادى، ص ١٣٥.

٥. القول بنظرية الكسب و هي لا تختلف عن الجبر البغدادى: «المحصلة واحدة، و أن اختلافها لا يكون إلا في نطاق المقدمات و الصياغات...» (الشريف المرتضى متكلاً، رؤوف الشمرى، ص ١٠٩).

بأيديكم و صنعتموها بأنفسكم، و الله جلّ و علا خلقكم و خلق أصنامكم التي تعبدونها؟ فكيف تعبدون المخلوق و تتركون الخالق؟^١، فهي هنا منطلقة في تقريع المشركين و الاستهزاء بهم في كونهم يعبدون ما يصنعون من تماثيل بأيديهم و بعد ذلك يقعون عليها عابدين، و هذا دليل عقلي التمسّه نبيّ الله إبراهيم عليه السلام في حاجة قومه، لعلهم يُرشدون إلى طريق الحقّ و المنطق و البرهان. أمّا رأي السيّد المرتضى فقد كان من هذا الفريق، إذ قال في تفسيره للآية الكريمة: «قد حمل أهل الحقّ هذه الآية على أنّ المراد بقوله: «وَمَا تَعْمَلُونَ؟» أي و ما تعملون فيه من الحجارة و الخشب و غيرهما، ممّا كانوا يتخذونه أصناماً و يعبدونها».^٢

إذ إنّ المقصود «وَمَا تَعْمَلُونَ؟» هو المادّة الأولى لما يقع عليه فعل الفاعل، من حجارة أو طين التي تكون فيما بعد الصنعة؛ أي المنحوت و ليس النحت، فهو «أراد المعمول فيه دون العمل، و هذا الاستعمال أيضاً سائغ شائع؛ لأنّهم يقولون: هذا الباب من عمل النجار، و في الخلخال: هذا من عمل الصانع، و إن كانت الأجسام التي أُشير إليها ليست أعمالاً، و إنّما عملوا فيها، فحسن إجراء هذه العبارة».^٣

و الاستعمالات القرآنية في ذلك كثيرة، منها ما نلاحظه في قوله تعالى: «فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ»^٤، فليس المراد أنّ الحيّة تلقف نفس الإفك، بل أراد العصيّ و الجبال، و مثله قوله تعالى: «يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ»^٥، فهي جملة مبنية

١. التفسير الواضح الميسر، محمّد علي الصابوني، ص ١١٢٢؛ و انظر: التفسير الحديث، محمّد عزّة

دروزة، ج ٤، ص ٢٢٤.

٢. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٢٠٣.

٣. نفس المصدر، ج ١، ص ٢٠٣.

٤. الأعراف: ١١٧.

٥. سبأ: ١٣.

لجملة ﴿يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ﴾^١؛ أي المعمول فيه من دون العمل.

وقد وافق السيّد المرتضى جملةً من المفسّرين المعاصرين، إلّا أنّ منهم من أضاف تعليقاً أشار فيه إلى عدم استحالة كون المراد من الآية هو خلق الأعمال أيضاً، وأنّ الأعمال كلّها لله سبحانه، وبهذا يجدون «لا ضير في نسبة الخلق إلى ما عمله الإنسان أو إلى عمله؛ لأنّ ما يريده الإنسان ويعمله من طريق اختياره مراد الله سبحانه من طريق إرادة الإنسان و اختياره، ولا يوجب هذا النوع من تعلّق الإرادة بالفعل بطلان تأثير إرادة الإنسان و خروج الفعل عن الاختيار و صيرورته مجبراً عليه، و هو الظاهر»^٢.

و هذا الرأي في إجماله منطقيّ و سليم، و لا خلاف فيه، و لكنّ الآية محلّ البحث ناظرة إلى الأصنام و ليس إلى أعمال الإنسان كما تقدّم بيانه و أوضحه الشريف المرتضى.

و ممّا تجدر الإشارة إليه أنّ الذهاب إلى القول أنّ الآية دالة على سلب الإرادة - و هو ما احتجّ به المجبّرة كما تقدّم ذكره من أنّ الله خلقكم و خلق عبادتكم - لا يصحّ هنا معناه، ليس عقائدياً فحسب، بل إنّ الآية محلّ البحث و ما قبلها لا تتحمّل هذا المعنى، فهي ناظرة إلى نقد نبي الله إبراهيم ﷺ لقومه و تسخيفهم لمّا يعبدون من الأصنام التي ينحتونها، بل أنّ المتأمل في رأيهم يجد أنّ الآية ملتزمة لهم العذر في عبادتهم للأصنام، و أنّ ساحتهم مقالة العثرة؛ لأنّ الله سبحانه جبرهم على فعلهم هذا، فلا معنى لتوبيخ إبراهيم ﷺ لهم و لا معنى لإقامة الدليل و البرهان أو التماس البرهان في هديهم.

١. سبأ: ١٢، في تفسيرها انظر: التحرير و التنوير، ابن عاشور، ج ٢٢، ص ٢٣.

٢. الميزان في تفسير القرآن، محمّد حسين الطباطبائي، ج ١٧، ص ١٣٣؛ و انظر: الأمل في تفسير كتاب

الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، ج ١٤، ص ٢٦٠، الكاشف، محمّد جواد مغنية، ج ٦، ص ٣٣٧.

و إلى هذا أشار السيد المرتضى في معرض ردّه لمن قال بهذا الرأي، فقال: «ويصير على ما يذكره المخالف كأنّه قال: أتعبدون ما تحتون والله خلقكم و خلق عبادتكم؟ فأَي وجه للتقريع! وهذا إلى أن يكون عذراً أقرب من أن يكون لوماً و توبيخاً، إذا خلق عبادتهم للأصنام، فأَي وجه للومهم عليها و تقريعهم بها؟»^١

و قد ناقش السيد المرتضى الآراء المطروحة على هذه الآية الكريمة، و تناولها من وجوه عدّة^٢، و لكن رعايةً لمنهج البحث أكتفي بما يحتاجه المقام هنا.

فلحظنا أنّ الشريف المرتضى فيما تقدّم من بيان رأيه كان ناظراً إلى جملة من الآيات المعنية و ذات الصلة بموضوع الآية محلّ البحث، في حين تكرر - كثيراً - من علماء الكلام و المفسّرين لدعم مذهب أو رأي أو تأويل، حيث يعتمد بعضهم إلى اقتطاع آية من سلسلة أو جملة من آية و يوردونها دليلاً، في حين أنّ بقيّة الآية أو بقيّة السلسلة في صدد آخر لا تتحمّل ما أرادوا تحميلة لهما ممّا مرّ.

الخاتمة

بعد هذه الجولة التفسيرية مع النصوص القرآنية من خلال آراء الشريف المرتضى و بعض المفسّرين من المتقدّمين و المعاصرين، اتّضح:

- أنّ الشريف المرتضى بوصفه فقيهاً و أديباً و متكلماً، كان مفسّراً بارعاً أيضاً، فهو في طليعة المفسّرين للقرآن المجيد برأي الإمامية؛ لما حازه من أدوات المفسّر البارِع المتّقن.

- لاحظنا أنّ الشريف المرتضى في آرائه التفسيرية يحمل بعض الآيات على غير ظاهرها، و أنّ هذا الحمل لم يكن دائماً إذا كان ذلك الظاهر يخالف عقيدته، أو

١. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٢٠٤.

٢. للتوسعة انظر: تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ٦٢؛ الشريف المرتضى متكلماً، رؤوف

الشّمري، ص ١٢٠.

أَن ظاهر معنى الآية فيه شبهة تقدر في صحته، أو أَنَّ ذلك الظاهر يخالف معنى ما تضمّنته السورة نفسها من آيات، أو يناقض ما ورد في القرآن عامة.

- أَنَّ آراء الشيخ المرتضى التفسيرية مقلّة في الاستشهاد بالنصوص الروائية في إيصال المعنى، ولعلّ ذلك عائد إلى أسلوب الاحتجاج مع المخالف الذي لا يلزم بما لا يلزم نفسه من روايات مدرسة الشيخ المرتضى.

- اعتمد الشيخ المرتضى على مصادر متنوّعة مهمّة في فهم النصّ القرآني، كان منها العقل و اللغة و البلاغة، بصورة واضحة، و يُسمّى ذلك تأويلاً.

- اعتمد الشيخ المرتضى الشاهد القرآني في فهم النصّ القرآني عند اتّحاد العلّة، و هذا ممّا يُحسب له؛ لما فيه من عمق الاطّلاع و غزارة المعرفة القرآنية.

- لاحظنا أَنَّ الشيخ المرتضى لا يكتفي بعرض الخلاف أو تسجيله، وإنّما كان يدلي برأيه فيه، فيفاضل بين الآراء.

- حوى كتاب الألماني مادّة تفسيرية علميّة مكثّفة كانت في قوامها و مجموعها أصيلة للفظ و المعنى و المحتوى و القضايا الثقافية المتنوّعة.

- أَنَّ آراء الشيخ المرتضى التفسيرية المقارنة مع المفسّرين المتقدّمين، تعطينا أنموذجاً فريداً لمفسّر مجتهد مجاهد في إحقاق الحقّ و إيضاحه في حقبة زمنية انبرى فيها أصحاب الاعتقادات في تدوين مذاهبهم و التعيد لها معوّلين على نصوص القرآن الكريم.

- لاحظنا من مقارنة آراء الشيخ المرتضى التفسيرية مع المفسّرين المتقدّمين أَنَّ آراءه التفسيرية دفاعية من حيث عرض الرأي الآخر و من ثمّ إيجاد الشبهة فيه، و بعد ذلك بيان رأيه في التفسير.

- امتازت الآراء التفسيرية للشيخ المرتضى المقارنة مع المفسّرين المعاصرين بالأصالة العقائدية و الدقّة في إيراد المضامين التفسيرية، و ذلك في

كونه قطباً من أقطاب الفكر و مرجعاً مهماً في الاعتقاد، و هذا ينطبق على من هم خلاف مدرسته أيضاً من حيث غزارة المعلومة و نضجها.

- أخيراً نستطيع القول أن آراء الشريف المرتضى التفسيرية هي آراء على وفق المنهج العقلي الذي يراه أهل الاختصاص في الوقت الراهن؛ أي الرأي المحمود، إلا أنه قد استطاع أن يبتعد عن متاهات الإفراط و التفريط.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. أدب المرتضى من سيرته وآثاره، عبد الرزاق محيي الدين، بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٧م.
٢. الأساس في التفسير، سعيد حوى، مصر: دار السلام، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م.
٣. أصول البحث، عبد الهادي الفضلي، قم، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، د.ت.
٤. أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، قم: ذوي القربى، الطبعة الثالثة، ١٤٣٥هـ.
٥. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.
٦. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين البضاوي (ت ٧٩١هـ)، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٩٠م.
٧. التبيان في تفسير القرآن، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، بيروت: الأميرة للطباعة، ٢٠١٠م.
٨. تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، بيروت: مؤسسة التاريخ، د.ت.
٩. التفسير الحديث ترتيب السور حسب النزول، محمد عزّة دروزة، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.
١٠. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء عماد الدين ابن كثير (ت ٧٧٤هـ)، بيروت: دار صبح، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٧م.
١١. تفسير القرآن العظيم المعروف بتفسير المنار، محمد رشيد رضا، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
١٢. التفسير الكاشف، محمد جواد مغنية، بيروت: منشورات الرضا، ٢٠١٣م.
١٣. التفسير المنير، وهبة الزحيلي، دمشق، دار الفكر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م.
١٤. التفسير الواضح الميسر، محمد علي الصابوني، بيروت: دار الأفق، ٢٠٠١م.

١٥. تفسير من وحي القرآن، محمد حسين فضل الله، بيروت: دار الملاك، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٧م.
١٦. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، بيروت: دار الأضواء، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م.
١٧. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد القرطبي (ت ٦٧١هـ)، تحقيق: مجدي محمد سرور، مصر: دار البيان العربي، ٢٠٠٨م.
١٨. الجدلية التاريخية في القرآن الكريم، عبد الله عيسى لحيلج، الجزائر: دار الوسام العربي، ٢٠١١م.
١٩. الجهد اللغوي في أمالي الشريف المرتضى، نعمة رحيم العزّاي، مجلة المورد، بغداد: دار الشؤون الثقافية، المجلد ٢٢، العدد ٢، ١٩٩٤م.
٢٠. دروس تمهيدية في تفسير آيات الأحكام، باقر الإيرواني، قم: دار الفقه للطباعة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٨هـ.
٢١. شرح نهج البلاغة، محمد عبده (ت ١٩٠٥م)، قم: دار الذخائر، ١٤١٢هـ.
٢٢. الشريف المرتضى متكلاًماً، رؤوف أحمد الشمري، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ١٤٣٤هـ.
٢٣. صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد البخاري (ت ٢٥٦هـ)، بيروت: دار الفكر للطباعة، ١٩٨١م.
٢٤. الكافي، محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩هـ)، تحقيق: علي أكبر الغفاري، طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣ش.
٢٥. الكشف عن حقائق التنزيل وعبون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.
٢٦. كنز العرفان في فقه القرآن، المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ)، قم: ١٤٢٢هـ.
٢٧. المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم، محمد حسين الصغير، بيروت: دار المؤرّخ العربي، ٢٠٠٠م.
٢٨. مجمع البيان، أبو علي الفضل الطبرسي (ت ٥٣٨هـ)، النجف: مكتبة دار المجتبى، ٢٠٠٩م.
٢٩. مسند أحمد، بن حنبل، أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)، بيروت: دار صادر.

٣٠. المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي (ت ١٧٧٠هـ)، المنصورة: مكتبة الإيمان، ٢٠٠٨م.
٣١. معالم التنزيل في التفسير والتأويل، أبو محمد حسين البغوي (ت ٥١٠هـ)، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٢م.
٣٢. مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي (ت ٦٠٤هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٩م.
٣٣. مفتاح العلوم، أبو يعقوب يوسف السكاكي، القاهرة، ١٩٣٧م.
٣٤. مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الإصفهاني (ت ٤٢٥هـ) تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دمشق، دار القلم، ١٤٢٥هـ.
٣٥. المقتطف من عيون التفاسير، مصطفى الخيري المنصوري، دمشق: دار القلم، د.ت.
٣٦. منهج التأويل في أمالي المرتضى، انتظار خضير القرشي، رسالة ماجستير - كلية الفقه، جامعة الكوفة، ٢٠٠٦م.
٣٧. من هدى القرآن، محمد تقي المدرسي، بيروت: دار الفارابي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨م.
٣٨. مواهب الرحمن في تفسير القرآن، عبد الكريم المدرس، بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٩٨٨م.
٣٩. موسوعة الفرق الإسلامية، محمد جواد مشكور، تعريب: علي هاشم، بيروت: مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٩٥م.
٤٠. الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، بغداد: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٩م.



الترجيحات التفسيرية عند الشريف المرتضى في تفسيره «نفائس التأويل»

الدكتورة مياس ضياء باقر القزويني^١

الملخص

يركّز الباحث في هذا المقال على الترجيحات التفسيرية عند الشريف المرتضى ومعاييرها المستخدمة عنده. وفي نهاية هذا البحث المتواضع توصل الباحث إلى نتائج، أهمّها هي أنّ الترجيح يعتمد على أربعة أركان لا يقوم بدونها: الراجح، والمرجوح، والمرجح، ووجه الترجيح. هناك قواعد عديدة للترجيح ولها غايات وأهداف. استخدم الشريف المرتضى الترجيحات في تفسيره بشكل واسع وكبير، فكان يدحض الآراء التي لا يراها صائبة، ويردّ الشبهات، ومن الترجيحات التي استخدمها الشريف المرتضى في تفسيره: الترجيح بآية، والترجيح باللغة، والترجيح بالقراءات، والترجيح بظاهر القرآن، والترجيح بالسياق، والترجيح بالرواية؛ كي يدعم رأيه بشكل مبرهن.

المقدمة

إنّ الترجيح بين معاني الآيات وتقوية بعض الدلالات على بعض، من أبرز صفات

المفسرين الكبار، و قد شغل الترجيح مساحة واسعة في كتب التفسير، و ليس العبرة بنقل الأقوال و سرد الآراء فحسب، بل العبرة في تمحيصها و تدقيقها، و من ثم بيان أقوى الحجج و أضعف الأقوال، و العالم هو من يميز و يصل إلى المعرفة الحقّة، لذا عنى المفسرون بالترجيح قديماً و حديثاً، و بيان القواعد و الأصول التي يتوصّل بها إلى فهم كتاب الله على الوجه الصحيح، و فهم هذه القواعد و معرفة الراجح من الأقوال، و هذا كلّه لا يتحصّل إلا بالتأمّل الدقيق في آيات القرآن الكريم، و النظر العميق في السنّة النبوية، و مداورة كتب العلماء، لذا حتّى العلماء على ضرورة معرفة هذه الأصول.

و فهم القواعد الترجيحية و تطبيقها يزيل مشكلات كبيرة، و يدرأ الكثير من التعارضات و التنازعات التفسيرية، و عدم الإدراك و الالتزام بها مدعاة إلى ظهور الخطأ و الانحراف في التفسير.

و لعلّ بواعث اختياري لهذا الموضوع كون الشريف المرتضى رئيس الإمامية، متبحراً في فنون العلم، و الكلام و الشعر و البلاغة، فلم يخصّص اهتمامه بجانب خاصّ من جوانب المعرفة، بل اضطلع في جميع العلوم التي كانت منتشرة في عصره، و أصبح في كلّ فرع من تلك الفروع مشاراً إليه بالبنان، فكان أصولياً صاحب نظريات خاصّة، و فقيهاً بل من أكبر الفقهاء، عارفاً بكيفية الاستنتاجات الفقهية، و كان أديباً عظيماً خلف ثروة أدبية كبيرة، و أيضاً ناقداً قويّ الحجّة، فما من شيء تعلّمه إلّا و أفاض به، لذا استطاع في تفسيره نفائس التأويل أن يتعامل مع النصّ القرآني بذهنية إسلامية ذات طابع شمولي؛ لإحاطة المفسر بأكثر جوانب العلوم و الثقافة الإسلامية، و سلوك المفسر في تفسيره منهجاً متكاملأ من خلال عرضه الأبواب المتعدّدة في تفسيره، متحلياً بروح موضوعية عالية و نزعة علمية نزيهة، يظهر ذلك جلياً من خلال سرده لآراء

مَنْ يختلف معهم من العلماء، وذلك أثناء مناقشته لهم و ردوده عليهم من غير تعصّب أو تحجّر.

و قد قسّمته على مبحثين، أمّا المبحث الأول فقد بيّنت فيه تعريف الترجيح و أركانه و قواعده و غاياته، و أمّا المبحث الثاني فقد تناولت فيه الترجيح عند الشريف المرتضى من خلال عرض نماذج من تفسيره، كالترجيح بآية قرآنية، و الترجيح بالقراءة، و الترجيح باللغة، و الترجيح بظاهر القرآن، و الترجيح بالسياق، و الترجيح بمرجّحين أو أكثر، و الترجيح بالرواية. ثمّ ختمت البحث بخاتمة ذكرت فيها أهمّ النتائج التي توصّلت إليها، ثمّ قائمة المصادر و المراجع.

المبحث الأول: تعريف الترجيح، أركانه، و قواعده، و الغاية منه

أولاً: تعريف الترجيح

أ) الترجيح لغة: قال الليث: «رَجَحْتُ الشيءَ بيدي: وَزَنْتُهُ و نظرتُ ما ثقله. و أرجحتُ الميزانَ: أي أثقلته حتّى مال. و رَجَحَ الشيءَ نفسه يرجح رُجْحَانًا و رُجُوحًا، و رَجَحْتُ تَرْجِيحًا؛ إذا أعطيته راجحاً».^١

قال ابن فارس: «الراء و الجيم و الحاء أصل واحد يدلّ على رزانة و زيادة، يقال: رَجَحَ الشيء و هو راجح؛ إذا رزن، و هو من الرّجحان».^٢

و «رَجَحَ الشيءَ يَرْجَحُ بفتحين، رَجَحَ رُجُوحًا من باب قَعَدَ لغةً، و الاسم الرّجحان؛ إذا زاد وزنه».^٣

ب) الترجيح اصطلاحاً: عرّفه الرازي بأنّه: «تقوية أحد الطريقتين على الآخر؛ ليعلم الأقوى فيعمل به و يطرح الآخر».^٤

١. كتاب العين، الفراهيدي، ج ٣، ص ٧٨.

٢. مقاييس اللغة، ابن فارس، ص ٣٧٢.

٣. المصباح المنير، الفيومي، ج ١، ص ٢١٩.

٤. المحصول في علم الأصول، الرازي، ج ٥، ص ٥٢٩.

و عرّفه الزركشي: «تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى بما ليس ظاهراً»^١.
و عرّفه الجرجاني بأنه: «إثبات مرتبة في أحد الدليلين على الآخر»^٢.
و نجد أن تعريف الزركشي قد قصر الدليل بما ليس ظاهراً، وهذا لا يصح؛ إذ لا يشترط في الدليل أن يكون خفياً، فالترجيح يقع في الأقوال المتعارضة من باب بيان الراجح منهما، و يقع في الأقوال المختلفة المحتملة من باب بيان الأولى؛ أي أن الترجيح يقع في الأقوال المتضادة والمتنوعة^٣.

أما المراد بترجيحات الشريف المرتضى التفسيرية في تفسيره نفائس التأويل: فهي الأقوال التي قوّاها الشريف المرتضى عند بيانه معاني الآيات و أيدها على غيرها بدليل معتبر، سواء أكانت الأقوال متضادة فيما بينها أم متنوعة.

و معنى «بدليل معتبر»: دليل الترجيح (وجه الترجيح)، فلا بدّ في عملية الترجيح من دليل تقوم عليه، كأن يكون الدليل لغوياً أو سياقياً أو قراءة قرآنية، أو غيرها من المرجّحات.

ج) العلاقة بين التعريف اللغوي والاصطلاحي: من خلال ما سبق يتبيّن لنا أن الترجيح في اللغة مداره الزيادة و الرزانة و الثقل، و هذا متحقّق في المعنى الاصطلاحي للترجيح، و ذلك أن القول الراجح في المسائل المختلفة فيه قوّة و ثقل معنوي، مدعم بالأدلة الصحيحة و متزوّد منها بأكثر من غيره من الأقوال المرجوحة.

ثانياً: أركان الترجيح

يعتمد الترجيح على أربعة أركان لا يقوم بدونها، و إذا فُقد ركن واحد منها بطلت عملية الترجيح، و هذه الأركان هي^٤:

١. البحر المحيط، الزركشي، ج ٤، ص ٢٢٥.

٢. التعريفات، الجرجاني، ج ٥، ص ٥٢٩.

٣. انظر: قواعد الترجيح عند المفسرين، حسين الحربي، ص ٤١-٤٣.

٤. انظر: دلالة السياق القرآني، ص ١٦٩.

١- الراجح: وهو المعنى الذي رجّحه من قام بالترجيح وقوّاه على غيره من المعاني.

٢- المرجوح: وهو المعنى الذي ضَعَفَه من قام بالترجيح ولم يؤيِّده.

٣- المرَجَّح: وهو الشخص الذي قام بعملية الترجيح، وأيّد معنىً على غيره، وقد يُراد بالمرَجَّح وجه الترجيح و دليله.

٤- وجه الترجيح: وهو الدليل الذي اعتمده المرَجَّح، والحجّة التي ساقها في تقوية الراجح على المرجوح، ويُسمّى وجه الترجيح «مرَجَّحاً» أيضاً.

فإن حصل تفضيل لأحد المعاني على بعض بلا حجّة ولا دليل، فإنّ هذا لا يُسمّى ترجيحاً أبداً، وبطل نعت العملية بأنّها عملية ترجيح.^١

ثالثاً: قواعد الترجيح^٢

١- لا بدّ للترجيح أن يكون في الآيات التي وقع الخلاف في تفسيرها؛ لأنّ ما لم يقع فيه خلاف خارج عن موضوع البحث.

٢- أن تكون الأقوال محتملة في تفسير الآية، غير أنّ بعضها أولى من بعض، لحجّة تدلّ على ذلك.

٣- أن يكون الخلاف خلافاً متضاداً ويتعذّر معه حمل الآية على الأقوال مجتمعة.

٤- أن يقوم الدليل على ردّ بعض الأقوال و توضيحها.

رابعاً: الغاية من الترجيح

للترجيح غايات وأهداف أبرزها:

١- معرفة أصحّ الأقوال وأولاها بالقبول والصواب في تفسير القرآن الكريم، و

١. انظر: دلالة السياق القرآني، ص ١٦٩.

٢. انظر: قواعد الترجيح عند المفسّرين، حسين الحربي، ص ٢٢.

من ثم العمل بها اعتقاداً و عملاً و سلوكاً.

٢- تنقية كتب التفسير ممّا لحق بها من أقوال شاذّة أو دخيلة، عن طريق اعتماد قواعد الترجيح.

٣- إنّ الترجيح المقترن بالدليل و التعليل فيه يؤدّي إلى إثراء وجوه الترجيح التي يستعملها العلماء في تفاسيرهم، و يسهم في تقويم كثير من أقوالهم.

المبحث الثاني: الترجيحات عند الشريف المرتضى

أولاً: الترجيح بآية قرآنية

هو أن يعتمد المفسّر أو المرحّج إلى تقوية معنى أو تأييد رأي على آخر، بناءً على آية أخرى تعزّز صراحة ما رجّحه و تقوّيه، و الشريف المرتضى تابع هذا النوع من الترجيح و مال إلى تفضيل بعض المعاني على بعض، و احتجّ على ما ذهب إليه بآية أخرى تدلّ بوضوح على المعنى الراجح عنده، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾.^١

قال: و ممّا انفردت به الإمامية، تحليل لحوم الحمر الأهلية، و حرّمها سائر الفقهاء^٢، و إن كان بعض الفقهاء روى عن ابن عباس موافقتها في ذلك، و انتهوا في ذلك إلى أنّ أبي القسم روى عن مالك: أنّ الحمار الوحشي إذا استأنس فصار يُعمل عليه كما يُعمل على الحمار الأهلي، فإنّه لا يؤكل^٣. و إن خالف مالك سائر الفقهاء في ذلك.

دليلنا أنّ الأصل فيما فيه منفعة و لا مضرّة فيه، الإباحة، و لحوم الحمر الأهلية بهذه الصفة، فإن ادّعوا مضرّة آجلة من حيث الحظر لها و النهي عنها، فإنّهم

١. النحل: ٨.

٢. المغني، ابن قدامة، ج ١١، ص ٦٥.

٣. المدوّنة الكبرى، مالك بن أنس، ج ٢، ص ٦٤.

يفرغون إلى أخبار آحاد ليست حجة في مثل هذا، وهي معارضة بأمثالها. ويمكننا الاستدلال على ذلك بقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعُمُهُ﴾^١، فإن احتجوا عليه بقوله تعالى: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾، وأنه تعالى أخبر أنها للركوب و الزينة لا للأكل، قلنا لهم: قوله تعالى أنها للركوب و الزينة لا يمنع أن يكون لغير ذلك، ثم إنه لا يمنع من الحمل على الحمير و الخيل، و أن لم يذكر الحمل و إنما خص الركوب و الزينة بالذكر. و أكثر الفقهاء^٢ يجيزون أكل لحوم الخيل، و لم يمنع تضمن الآية ذكر الركوب و الزينة خاصة، من أكل لحوم الخيل و كذلك الحمير.^٣

فبعد أن استعرض الشريف المرتضى أقوال المفسرين، استعان بآية أخرى تبين المعنى المراد، ليصل إلى مبتغاه من الترجيح.

ثانياً: الترجيح بالقراءة

و هو أن يفضل المفسر معنى على آخر بسبب القراءة التي يرجحها؛ أي أن المعنى الراجح يكون مؤيداً و معززاً بالقراءة.

و هذا ما قام به الشريف المرتضى، فكان يستدل أحياناً بالقراءات ليبين أن الحكم الذي ذهب إليه في تفسير الآية هو الأقوى، فيسلم له الوجه الذي رآه، مثال ذلك في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾ * قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾.^٤

١. الأنعام: ١٤٥.

٢. اختلاف الفقهاء، الطحاوي، ج ١، ص ٧٧.

٣. تفسير الشريف المرتضى (نفائس التأويل)، ج ٣، ص ١٦ - ١٧.

٤. نوح: ٤٥ - ٤٦.

إن سأل سائل فقال: ظاهر قوله تعالى: «إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ» يقتضي تكذيب قوله: «إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي»، والنبي لا يجوز عليه الكذب، فما الوجه في ذلك؟ وكيف يصح أن يخبر عن ابنه بأنه «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ»، وما المراد به؟ قلنا: في هذه الآية وجوه:

الأول: أن نفيه لأن يكون من أهله لم يتناول نفي النسب، وإنما نفى أن يكون من أهله الذين وعد بنجاتهم؛ لأنه عز وجل كان وعد نوحاً ﷺ بأن يُنجي أهله، قال تعالى: «قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ»^١، فاستثنى تعالى من أهله من أراد إهلاكه بالغرق. روي هذا عن ابن عباس وجماعة من المفسرين.

الثاني: أن يكون المراد بقوله تعالى: «لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ»؛ أي أنه ليس على دينك، وأراد الله أنه كان كافراً مخالفاً لأبيه، فكان كفره أخرجه من أن يكون له أحكام أهله، ويشهد لهذا التأويل قوله تعالى: «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ»، فبين تعالى أنه إنما خرج عن أحكام أهله لكفره وسوء عمله، وقد روى هذا التأويل أيضاً جماعة من المفسرين.

والوجه الثالث: أنه لم يكن ابنه على الحقيقة، وإنما ولد على فراشه، فقال ﷺ: «إِنَّ ابْنِي عَلَى ظَاهِرِ الْأَمْرِ، فَأَعْلَمَهُ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّ الْأَمْرَ بِخِلَافِ الظَّاهِرِ، وَنَبَّهَ عَلَى خِيَانَةِ امْرَأَتِهِ، وَلَيْسَ فِي ذَلِكَ تَكْذِيبٌ لَخَبْرِهِ؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا أَخْبَرَ عَنْ ظَنِّهِ وَعَمَّا يَقْتَضِيهِ الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ، فَأَخْبَرَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِالْغَيْبِ الَّذِي لَا يَعْلَمُهُ غَيْرُهُ. وَقَدْ رَوَى هَذَا الْوَجْهَ عَنِ الْحَسَنِ وَغَيْرِهِ.

و روي عن قتادة عن الحسن، قال: «كنت عنده فقال: «وَنَادَى نُوْحُ ابْنَهُ»، لَعَمْرُ

اللَّهُ ما هو ابنه. قال: فقلت له: يا أبا سعيد، يقول الله: ﴿وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ﴾ و تقول: ليس بابنه؟! قال: أفرأيت قوله: ﴿لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ؟﴾ قال: قلت: معناه ليس من أهلك الذين وعدتهم أن أنجيهم معك، ولا يختلف أهل الكتاب أنه ابنه، فقال: أهل الكتاب يكذبون». و روي عن مجاهد و ابن جريج مثل ذلك.

و هذا الوجه يبعد، إذ فيه منافاة للقرآن الكريم، كما ذكرنا في الوجه الأول و الثاني؛ ولأن الأنبياء ﷺ منزّهون عن مثل هذه الحال؛ لأنها تعزو وتشين و تغض من القدر، و قد جنب الله تعالى أنبياءه ﷺ ما هو دون ذلك؛ تعظيماً لهم و توقيراً. و قد حمل ابن عباس ما ذكرناه من الدلالة على أن تأول قوله تعالى في امرأة نوح و امرأة لوط: ﴿فَخَانَتَاهُمَا﴾، على أن الخيانة لم تكن بالزنا، بل كانت إحداهما تخبر الناس بأنه مجنون، و الأخرى تدلّ على الأضياف، و المعتمد في تأويل الآية الوجهان المتقدمان.

فأمّا قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾، فالقراءة المشهورة بالرفع، و قرئت أيضاً بالنصب (نصب اللام و كسر الميم) و نصب «غير»؛ فأمّا الوجه في الرفع فيكون على تقدير «أن ابنك ذو عملٍ غير صالح» أو «صاحب عملٍ غير صالح»، فحذف المضاف و أقام المضاف إليه مقامه^١. و هو ما ذهبنا إليه.

ثالثاً: الترجيح باللغة

كان للغة و النحو أهمية كبيرة في التفسير القرآني، لذلك رأينا أن الشريف المرتضى اعتمدها في بيان قوة المنقول أو ضعفه، فما وافق المفهوم للفظ القرآنية من أقوال الصحابة و التابعين كان الأقوى عنده، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَ بَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ

فَلْيُصْمُهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَذَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»^١

فأما قوله تعالى: «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ»، فأكثر المفسرين حملوه على أن المراد بمن شهد منكم الشهر من كان مقيماً في بلد غير مسافر، وأبو عليّ حمّله على أن المراد به: فمن أدرك الشهر وشاهده وبلغ إليه وهو متكامل الشروط فليصمه، وذهب في معنى «شَهِدَ» إلى الإدراك والمشاركة.

وقد طعن قوم على تأويل أبي عليّ، وقالوا: ليس يحتمل الكلام إلا الوجه الأول، وليس الأمر على ما ظنوه؛ لأن الكلام يحتمل الوجهين معاً، وإن كان للقول الأول ترجيح ومزية على الثاني من حيث يحتاج في الثاني من الإضمار إلى أكثر مما يحتاج إليه في الأول؛ لأن قول الأول لا يحتاج إلى إضمار الإقامة وارتفاع السفر؛ لأن قوله تعالى: «فَمَنْ شَهِدَ» يقتضي الإقامة، وإنما يحتاج إلى إضمار باقي الشروط من الإمكان والبلوغ، وغير ذلك.

وفي القول الثاني يحتاج مع كلّ ما أضمره في القول الأول إلى إضمار الإقامة؛ و يكون التقدير: فمن شاهد الشهر وهو مقيم مطبق بالغ، إلى سائر الشروط، فمن هذا الوجه كان الأول أقوى.

وليس لأحد أن يقول: أن «شَهِدَ» بنفسه من غير محذوف لا يدلّ على إقامة؛ وذلك أن الظاهر من قولهم في اللغة: فلان شاهد، إذا أطلق ولم يُضَفْ أفاد الإقامة في البلد، وهو عندهم ضد الغائب والمسافر، وإن كانوا ربما أضافوا فقالوا: فلان شاهد كذا، ولا يريدون هذا المعنى، ففي إطلاق «شَهِدَ» دلالة على الإقامة من غير تقدير محذوف، وهذه جملة كافية بحمد الله^٢.

١. البقرة: ١٨٥.

٢. تفسير الشريف المرتضى (نفاثات التأويل)، ج ١، ص ٤٩٤.

رابعاً: الترجيح بظاهر القرآن

يعتمد مفسرنا على ظاهر القرآن الكريم بمفرداته و تراكيبه، حجةً في التفسير، حين يعضد وجهاً فقهياً أو عقيدياً يراه الإمامية، فلا ينزع إلى التقدير الذي هو صورة عنده لترك الظاهر، إذا لم يجد الدليل عليه، فإن وجده و كان الدليل قوياً كالإجماع مثلاً، أخذ به و ترك الظاهر، لذا هو يرفض في تفسيره لقوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى * أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى * وَمَا يُذِيرُكَ لَعَلَّهٗ يَزَكَّى * أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعُهُ الذِّكْرَى﴾^١، أن تكون قد نزلت في رسول الله ﷺ، فقال: «فإن قيل: أليس قد عاتب الله تعالى نبيه ﷺ في إعراضه عن ابن أم مكتوم لما جاءه و أقبل على غيره؟ و هذا أيسر ما فيه أن يكون صغيراً. و الجواب: قلنا: أما ظاهر الآية فغير دال على توجيهها إلى النبي ﷺ، و لا فيها ما يدل على أنه خطاب له، بل هي خبر محض لم يصرح بالمخبر عنه.

وفيها ما يدل عند التأمل على أن المعني بها غير النبي ﷺ؛ لأنه وصفه بالعبوس، و ليس هذا من صفات النبي ﷺ في القرآن، و لا خبر مع الأعداء المنابذين فضلاً عن المؤمنين المسترشدين، ثم وصفه بأنه يتصدى الأغنياء و يتلهى عن الفقراء، و هذا ممّا لا يوصف به نبينا ﷺ من يعرفه، فليس هذا مشبهاً لأخلاقه الواسعة و تحننه على قومه و تعطفه، و كيف يقول له: ﴿وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَكَّى﴾، و هو ﷺ مبعوث للدعاء و التنبيه؟ و كيف لا يكون ذلك عليه؟ و كان هذا القول إغراء بترك الحرص على إيمان قومه.

و قد قيل إن هذه السورة نزلت في رجل من أصحاب رسول الله ﷺ كان منه هذا الفعل المنعوت فيها، و نحن إن شككنا في عين من نزلت فيه، فلا ينبغي أن نشك إلى أنها لم يُعن بها النبي ﷺ، و أي تنفير أبلغ من العبوس في وجوه المؤمنين

و التلهي عنهم والإقبال على الأغنياء الكافرين؟ و قد نزه الله تعالى نبيه ﷺ عما هو دون هذا في التفسير بكثير»^١.

و هذا احتجاج منه بظاهر القرآن على كل من قال إن هذه السورة نزلت في رسول الله ﷺ، حاشاه عن ذلك.

خامساً: الترجيح بالسياق

و هو أن يتقدم الكلمة أو الجملة المراد تفسيرها و بيانها دليل أو توضيح يكون مقوياً لمعنى على آخر، و هذا ما يبينه الشريف المرتضى عند تفسيره للآية القرآنية: «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ»^٢.

و مما انفردت به الإمامية القول: بأن الصيد لا يصح إلا بالكلاب المعلمة دون الجوارح كلها من الطيور و ذوات الأربع، كالصقر و البازي و الشاهين و ما أشبههن من ذوات الأربع، كعناق الأرض و الفهد و ما جرى مجراهما، و لا يحل عندهم أكل ما قتله غير الكلب المعلم.

و خالف باقي الفقهاء في ذلك^٣، و أجروا كل ما علم من الجوارح من الطيور و ذوات الأربع مجرى الكلاب في هذا الحكم. ذكر أبو بكر أحمد بن علي الرازي الفقيه في كتابه المعروف بأحكام القرآن، عن نافع، قال: «وجدت في كتاب لعلي بن أبي طالب عليه السلام قال: لا يصلح أكل ما قتله البزاة»^٤.

١. تفسير الشريف المرتضى (نفائس التأويل)، ج ٣، ص ٤٤١.

٢. المائدة: ٤.

٣. انظر: أحكام القرآن، الجصاص، ج ٢، ص ٣١٣.

٤. نفس المصدر.

و روي أيضاً عن ابن جريح عن نافع قال: «قال: عبد الله بن عمر: ما أمسك من الطير البُزاة و غيرها، فما أدركت ذكاته فذكيته فهو لك، و إلا فلا تطعمه»^١.
و الذي يدل على صحّة ما ذهبنا اليه بعد إجماع الطائفة عليه، قوله تعالى: «وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ»، و هذا نص صريح على أنّه لا يقوم مقام الكلاب في هذا الحكم غيرها؛ لأنّه تعالى لو قال: «وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ»، لدخل في الكلام كلّ جارح من ذي ناب و ظفر، لذا فإنّ السياق يخصّ الكلاب خاصّة^٢.

سادساً: الترجيح بأكثر من مرجح

و يقصده به أن تكون عملية الترجيح معتمدة على أكثر من دليل لبيان المعنى الراجح و يؤيده على المعنى المرجوح، و هذا الترجيح أقوى دلالة من الترجيح بمرجح واحد، فكلّما كثرت المرجّحات كان الترجيح أقوى، فكلّ دليل يتقوى بالآخر.
و الشريف المرتضى قد سار على هذه الطريقة في الترجيح، فلم يغب عن فكرة الترجيح بأكثر من مرجح، فهو واسع الفهم كثير النظر في المعاني و أدلّتها، فيستعين بآيات من القرآن الكريم في ردّه على أقوال المفسرين حينما يوردون شبهة أو وجهاً لا يرى فيه صواباً، فيدحض كلّ ما أورده، و من ذلك قوله في تفسيره لقوله تعالى: «فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَزَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ»^٣.

١. نفس المصدر.

٢. تفسير الشريف المرتضى (نفائس التأويل)، ج ٢، ص ١٠٢ - ١٠٣.

٣. البقرة: ٢٣٠.

و مما يقدّر من لا اختبار له انفراد الإمامية، و ما انفردوا به جواز عقد المرأة التي تملك أمرها على نفسها بغير وليّ، و هذه المسألة يوافق فيها أبو حنيفة و يقول: «إن المرأة إذا عقلت و كملت زالت من الأب الولاية عليها في بضعها، و لها أن تزوّج نفسها، و ليس لوليّها الاعتراض، إلا إذا وضعت نفسها في غير كفو».^١

و قال أبو يوسف و محمد: «يفتقر في النكاح إلى الولي، لكنّه ليس بشرط فيه، فإذا زوّجت المرأة نفسها فعلى الوليّ إجازة ذلك».^٢

و قال مالك: «المرأة المقبحة الذميمة لا يفتر نكاحها إلى الولي، و من كان بخلاف هذه الصفة افتقر إلى الولي. و قال داود: إن كانت بكرًا افتقر نكاحها إلى الولي، و إن كانت ثيبًا لم يفتر».^٣

دليلنا على ما ذهبنا إليه بعد إجماع الطائفة قوله تعالى: «فَلَا تَجْلُ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ»، فأضاف عقد النكاح إليها، و أيضاً قوله تعالى: «فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا»، فأضاف التراجع إليهما، و هو عقد مستقل.

و أيضاً قوله تعالى: «... فَإِذَا بَلَغَ أَجْلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ»^٤، فأباح فعلها في نفسها من غير اشتراط الولي، و لا يجوز للمخالف أن يحمل اشتراط المعروف على تزويج الولي لها، و ذلك أنّه تعالى إنّما رفع الجناح عنها في فعلها بنفسها بالمعروف، و عقد الولي عليها لا يكون فعلاً منها في نفسها.

و أيضاً في قوله تعالى: «... فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ

١. المغني، ابن قدامة، ج ٧، ص ٣٣٧.

٢. نفس المصدر.

٣. المجموع، النووي، ج ١٦، ص ١٤٩.

٤. البقرة: ٢٣٤.

بِالْمَعْرُوفِ...^١، فأضاف العقد إلهي، ونهى الأولياء عن معارضتهم^٢.
و هكذا يستشهد مفسرنا بالقرآن الكريم لينفي شبهة أو يدحض رأياً فاسداً؛
لأن القرآن الكريم أقوى حجة يمتلكها مناظر أو مجادل، فهو يجمع الأشتات
فيوحد بينها، ويعطي السورة القرآنية وجهها الصحيح مزيلاً لما يعلق في الذهن
من لبس أو إشكال، وهو منهج سليم فسر فيه الشريف المرتضى القرآن الكريم.

سابعاً: الترجيح بالرواية

وهو أن يأتي برواية عن النبي ﷺ أو أهل البيت عليه السلام توافق لفظ الآية، كما في
تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِيَ اللَّهُ
بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ
اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةً لَئِيمٍ ذَلِكَ فَضَّلَ اللَّهُ يُونُسَ عَلَى نِسْأِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»^٣.

وقد شهد النبي ﷺ لأمر المؤمنين ﷺ بما يوافق لفظ الآية في الخبر الذي
لا يختلف فيه اثنان، حين قال ﷺ: وقد ندبه لفتح خيبر بعد فرار من فر عنها واحداً
بعد آخر: «لأعطين الراية غداً رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله، كراز
غير فرار، لا يرجع حتى يفتح الله على يديه»^٤. فدفعها إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فكان

١. البقرة: ٢٣٢.

٢. تفسير الشريف المرتضى (نفائس التأويل)، ج ٢، ص ٥٣٦-٥٣٧.

٣. المائدة: ٥٤.

٤. صحيح البخاري، ج ٤، ص ١٢، باب «ما قيل في لواء النبي ﷺ»، وفي باب «فضل من أسلم على
يديه»، ص ٢٠، ج ٤، ص ٢٠٧، (كتاب بدء الخلق)، باب «مناقب علي بن أبي طالب»، ج ٥،
ص ٧٦، (كتاب المغازي)، باب «غزوة خيبر»: صحيح مسلم، ج ٧، ص ١٢١-١٢٢، (كتاب فضائل
الصحابه)، باب «من فضائل علي بن أبي طالب»: سنن الترمذي، ج ٢، ص ٣٠٠؛ مسند أحمد بن حنبل،
ج ١، ص ٩٩، ص ٣٢٠، ج ٢، ص ٣٨٢، ج ٤، ص ٥١؛ سنن النسائي.

من ظفره ما وافق خبر رسول الله ﷺ، ثم قال: «أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ».

فوصف من عناء بالتواضع للمؤمنين، والرفق بهم والعزیز على الكافرين، هو الممتنع من أن ينالوه مع شدة نكايته فيهم ووطأته عليهم، وهذه أوصاف أمير المؤمنين عليه السلام، لا يدنى فيها ولا يقارب، ثم قال: «يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ»، فوصف جل اسمه من عناء بقوة الجهاد، وبما يقتضي الغاية فيه.

وقد علمنا أن أصحاب الرسول ﷺ بين رجلين، رجل لا غناء له في الحرب ولا جهاد، وآخر له جهاد وغناء، ونحن نعلم قصور كل مجاهد عن منزلة أمير المؤمنين عليه السلام في الجهاد، وأنهم مع علو منزلتهم في الشجاعة وصدق البأس لا يلحقون منزلته، ولا يقاربون رتبته؛ لأنه عليه السلام المعروف بتفريج الغم، وكشف الكرب عن رسول الله ﷺ، وهو الذي لم يحجم قط عن قرن، ولا نکص عن هول، ولا ولى الدبر، وهذه حال لم يسلم لأحد قبله ولا بعده، وكان عليه السلام للاختصاص بالآية أولى؛ لمطابقة أوصافه لمعناها.

وقد ادعى قوم من أهل الغباوة والعناد أن قوله تعالى: «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ»؛ المراد به أبو بكر من حيث قاتل أهل الردة، ولسنا نعرف قولاً أبعد من الصواب من هذا القول، حتى أنه ليكاد أن يعلم بطلانه ضرورة؛ لأن الله تعالى إذا كان قد وصف من أراده بالآية بأعزة على الكافرين، وبالجهاد في سبيله مع أطراح خوف اللوم، كيف يجوز أن يظن عاقل توجه الآية إلى من لم يكن له حظ من ذلك الوصف؟ لأن المعلوم أن أبا بكر لم يكن له نكاية في المشركين، ولا قتيل في الإسلام، ولا وقف في شيء من حروب النبي ﷺ موقف أهل البأس والعناء، بل كان الفرار سنته والهروب ديدنه، وقد انهزم عن النبي ﷺ في

مقام بعد مقام، وكيف يوصف بالجهاد في سبيل الله على الوجه المذكور في الآية من لا جهاد له جملة؟ وهل العدول بالآية عن أمير المؤمنين عليه السلام مع العلم الحاصل لكل أحد بموافقة أوصافه بها إلى أبي بكر، إلا عصبية ظاهرة و انحراف شديد؟!

و قد روي نزولها في قتال أمير المؤمنين عليه السلام أهل البصرة عنه عليه السلام نفسه، و عن عبد الله بن عباس و عمار بن ياسر، و إذا عضد ما ذكرنا من مقتضى الآية الرواية، زالت الشبهة و قويت الحجّة.^١

و قد روي أنها نزلت في عبادة بن الصامت، فهذا باطل أيضاً، فليس يقابل ما ادّعي من الرواية ما روي من نزولها في أمير المؤمنين عليه السلام؛ لأنّ تلك رواية أطبق على نقلها جماعة أصحاب الحديث من الخاصّة والعامة، و ما ادّعي أحسن أحواله أن يكون مسنداً إلى واحد معروف بالتحايل والعصبية، و لا يوجد له موافق من الرواة و لا متابع.^٢

الخاتمة

في نهاية البحث أودّ أن أبين أهمّ النتائج التي توصّلت إليها:

١ - يعتمد الترجيح على أربعة أركان لا يقوم بدونها، و إذا فُقد ركن واحد منها بطلت عملية الترجيح.

٢ - هناك قواعد عديدة للترجيح، منها لا بدّ للترجيح أن يكون في الآيات التي وقع الخلاف في تفسيرها؛ لأنّ ما لم يقع فيه خلاف خارج عن موضوع البحث.

٣ - للترجيح غايات و أهداف، أبرزها معرفة أصحّ الأقوال و أولها بالقبول و

١. تفسير الشريف المرتضى (نفائس التأويل)، ج ٢، ص ١٧٨ - ١٧٩.

٢. نفس المصدر، ص ١٨٠.

الصواب في تفسير القرآن الكريم، و من ثمّ العمل بها اعتقاداً و عملاً و سلوكاً.
 ٤ - استخدم الشريف المرتضى الترجيحات في تفسيره بشكل كبير و واسع، فكان يدحض الآراء التي لا يراها صائبة و يردّ الشبهات؛ وذلك لسعة فهمه و كثرة تمعّنه للمعاني و أدلّتها.

٥ - من الترجيحات التي استخدمها الشريف المرتضى في تفسيره: الترجيح بآية، و الترجيح باللغة، و الترجيح بالقراءات، و الترجيح بظاهر القرآن، و الترجيح بالسياق، و الترجيح بأكثر من مرجّح، و الترجيح بالرواية.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. أحكام القرآن، أبو بكر بن علي الرازي الجصاص (ت ٣٧٠هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، د.ت.
٢. البحر المحيط، محمد بن عبد الله الزركشي (ت ٧٤٩هـ)، مطابع الكويت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
٣. التعريفات، علي بن محمد الجرجاني (ت ٨١٦هـ)، بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ.
٤. تفسير الشريف المرتضى (نفائس التأويل)، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، جمعه: لجنة من العلماء و المحققين بإشراف السيد مجتبي أحمد الموسوي، بيروت: شركة الأعلمي للمطبوعات، د.ت.
٥. سنن الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت ٢٧٩هـ)، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٣هـ.
٦. سنن النسائي، أحمد بن شعيب النسائي (ت ٣٠٣هـ)، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٣هـ.
٧. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ)، إسطنبول: مطبعة أوفست، د.ت.
٨. صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، بيروت: دار الفكر، د.ت.
٩. كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي البصري (ت ١٧٠هـ)، تحقيق: مهدي المخزومي، دار مكتبة الهلال، د.ت.
١٠. قواعد الترجيح عند المفسرين، حسين بن علي الحربي، الرياض: دار القاسم، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
١١. المحصول في علم الأصول، محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق: فياض العلواني، بيروت: دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

١٢. المدونة الكبرى، مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ)، مصر: مطبعة السعادة، د.ت.
١٣. المصباح المنير في الشرح الكبير، أحمد بن علي الفيومي الرافعي (ت ٧٧٠هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
١٤. المغني، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (ت ٦٢٠هـ)، تحقيق: مجموعة من العلماء، بيروت: دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، د.ت.
١٥. مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٠هـ)، راجعه وعلق عليه: أنس محمد الشامي، القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٩هـ.

الدلالة الإيحائية للمفردة القرآنية في «أمالى الشريف المرتضى» (دراسة في السياق النصي)

الباحث أمد عبد الله نوم^١

الملخص

اعتمد الشريف المرتضى أسلوب التحليل في خدمة غايته، وهي الدفاع عن القرآن الكريم، وقد حقق ما كان يصبو إليه من هدف، وهو من خلال عملية التحليل النحوي للنص القرآني. من هذا المنطلق استطاع الشريف المرتضى أن يكشف موطن تولد السؤال، ثم يحدّد منطلقه و موضعه من الآية، وهذا الأمر ساعده على وضع الإجابة المناسبة لكل سؤال، كما أنّ المنهج التحليلي أعانه كثيراً في وضع الأجوبة. كذلك بعد بحثنا هذا وجدنا الشريف المرتضى يتناول النصوص المقدّسة من الآيات والأحاديث النبوية والنصوص الأدبية بروح اللغوي المحقق والناقد المتبحر؛ لكي يوضّح الجوانب البلاغية أو النحوية في مدلولاتها الإيحائية و وظائفها التعبيرية.

[التمهيد]

إنّ تفسير الأعمال الأدبية وتحليلها وتوضيح ما يغمض من عناصرها اللغوية، يعدّ من الوظائف المهمة في النقد؛ لأنها تساعد القارئ على فهم هذه الأعمال وإدراك

مراميها ومقاصدها البعيدة، ولا سيما الأعمال الشعرية، حيث تطفئ اللغة الانفعالية وسميائية الألفاظ، وتطفح التراكيب والعبارات الغامضة ذات الوجوه المتعددة أحياناً، وتلعب المترادفات والأضداد والألفاظ المشتركة المعاني والصيغ المجازية في تكثيف الأفكار وتجسيد الصور ورسم الإيحاءات المتعددة الأبعاد، وحيث تبدو الألفاظ والتراكيب في حكم اللغة الوضعية التقريرية أحياناً أخرى متناقضة أو متنافرة، وتصبح مهمة الناقد الحاذق البصير هي اختراق العمل الشعري وتحليله والنفاذ إلى كل مركباته من أجل الوقوف على أسرار اللعبة اللغوية فيه، وإعطاء العناصر المجهولة والمفردات المهمة قيمتها التعبيرية والفتية الحقيقية الصحيحة، هذا هو ما يجعل وظيفة التحليل والتفسير أو التأويل في النقد الأدبي وفقاً لمقاييس المنهج الإيديولوجي الحديث فيه، كما يعبر الدكتور محمد مندور، من الوظائف التي تجعل من النقد عملية خلاقة؛ لأنها قد تضيف إلى العمل الأدبي أو الفني قيمة جديدة ربما لم تخطر للمؤلف على بال.

فتفسيرات المرتضى وتحليلاته للنصوص الشعرية، على الرغم مما يظهر عليها من تأثر بالمناقشات الكلامية، تبقى دلالاتها ثابتة على علمه الواسع بدقائق اللغة، وعلى عمق نظره إلى النصوص التي يفسرها وقدرته على تفكيكها واختراق جزئياتها، ليس بمنطق العقل وحده، وإنما بذوق الشاعر الفنان الذي يتذوق العمل الفني وقيسه لا بمقاس العلم، وإنما بعمل فني آخر يدل على استلهامه لعناصر الفن فيه.

لذلك نجد أن الشريف المرتضى قد يولي النقل أو التفسير بالمأثور الروائي والاستشهاد بلغة العرب أهمية بالغة وعناية فائقة في تفسيره أو تأويله للآيات القرآنية، محاولة منه استنباط الدلالة الإيحائية للمفردة القرآنية التي تمثل محور التساؤل عنده على ألسنة القائلين بذلك، ولكن مما يلاحظ في اعتماده على كثرة الاسترشاد بالنصوص المبيّنة أو المؤيدة لما يراه مناسباً من تعدد وجوه الاحتمال

أو التأويل في النصّ القرآني، هو أنّه لم يكن ممّن يقبل الرواية أو الحديث دون تمحيص و تدقيق، لذلك نجدّه يضعف بعض الآراء و يردّ بعض الأقوال، منها على سبيل المثال لا الحصر ما نقله و غلّط فيه الأديب البارِع و الناقد الثاقب الجاحظ، و كذلك ابن قتيبة الدينوري، في تفسيرهما لمعنى «اللحن»، عندما يورد خبر هند بنت أسماء بنت خارجة.

و كذلك وجدنا المرتضى يتناول النصوص المقدّسة من الآيات و الأحاديث النبوية، و النصوص الأدبية من الأشعار و الأراجيز و الأمثال، بروح اللغوي المحقّق المتنبّع و الأديب المتبحّر و الناقد المتذوّق، توضيح الجوانب البلاغية أو النحوية في مدلولاتها الإيحائية و وظائفها التعبيرية، كما هو الحال في تفسيره كلمة «الإجباء» و كلمة «العرض»، و حديثه عن القمر و تسمياته المختلفة، و غير ذلك، راجعاً في ذلك كلّهُ إلى أشهر علماء اللغة و النحو في عصره، أمثال: أحمد بن فارس، و الجوهريّ صاحب الصحاح، و أبي حاتم السجستاني و الأصمعي، و ابن السكّيت، و غيرهم.

المبحث الأول:

السياق في اللغة

ترد لفظة السياق في اللغة بمعانٍ مختلفة، منها: جلب الإبل و طردها، و نزع الروح، و المهر. و في لسان العرب: «السوق معروف. ساق الإبل و غيرها يسوقها سَوْقاً و سِياقاً، و هو سَائِقٌ و سَوَاقٌ... و ساق فلان من امرأته: أي أعطاه مهرها. و السَّيَاق: المهر»^١، «وساق بنفسه سياقاً: نزع عند الموت... و السياق: نزع الروح»^٢ و سياق الكلام: «تتابعه و أسلوبه الذي يجري عليه»^٣.

١. انظر: المفردات، الراغب الإصفهاني، ص ٤٣٦ «ساق».

٢. لسان العرب، ابن منظور، ج ١، ص ١٦٦ - ١٦٧ «سوق».

٣. المعجم الوسيط، ص ٤٦٠ «سوق».

أما في الاصطلاح، فهو: «ما يصاحب اللفظ ممّا يساعد على توضيح المعنى»^١ بواسطة «بناء كامل من فقرات مترابطة في علاقته بأيّ جزء من أجزائه، أو تلك التي تسبق أو تلو مباشرة فقرة أو كلمة معيّنة، وهو ما يسمّى بالقرينة الحالية»^٢. و في هذا المعنى نجد جملة من العلماء و الباحثين تفاوتت أقوالهم في التعبير عن تحديد معنى السياق و دلّالته. قال السرخسي: «القرينة التي تقترن باللفظ من المتكلّم و تكون فرقاً فيما بين النصّ و الظاهر هي السياق؛ بمعنى الغرض الذي سيق لأجله الكلام»^٣.

قال السلجماسي في تعريف السياق أنّه: «ربط القول بغرض مقصود على القصد الأول»^٤.

قال البناني: «السياق هو ما يدلّ على خصوص المقصود من سابق الكلام المسوق لذلك أو لاحقه»^٥.

و بالنظر لمجموع ما ذكره العلماء في تعريف السياق، يمكن الخروج بنتيجة واضحة هي: أنّ السياق مؤلّف من عدّة عناصر تمثل مجتمعة إطار النصّ و مفهوم السياق، و هي:

- ١ - الغرض، أو المقصود و مراد المتكلّم.
- ٢ - الظروف المحيطة بالنصّ و أصول المخاطبين به، كأسباب النزول مثلاً في القرآن الكريم، و هي من أبرز العوامل المساعدة في فهم النصّ و تحديد دلالة السياق.
- ٣ - تألّف الكلام و تتابعه و جريانه على أسلوب واحد أو نسق موحد.

١. المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث، محمّد أحمد أبو الفرج، ص ١١٦.

٢. معجم المصطلحات العربية في اللغة و الأدب، ص ٢٨٨.

٣. أصول السرخسي، ج ١، ص ١٦٤.

٤. المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، السلجماسي، ص ١٨.

٥. حاشية البناني على جمع الجوامع، ص ١.

فاستيعاب السياق هذه العناصر أو المحاور الثلاثة و اشتماله عليها، هو الذي يوفق بين المعاني المختلفة و يحدّد هذا المصطلح العامّ.

و في هذا نجد «جون لاينز» يُشَبِّه علاقات السياق المترابطة و غير المنفكّة عن بعضها «وشائج التعلّق»، و كأنّها نسيج العنكبوت الواسع المتعدّد الأبعاد، إذ يمثّل كلّ خيط فيه إحدى هذه العلاقات، و تمثّل كلّ عقدة فيه وحدة معجميّة مختلفة.^١ و هذه العقد أو الشائج الرابطة لأجزاء النصّ بسياق متّصل و مكوّنة بذلك وحدة لغويّة متكاملة، هي ذاتها التي أشار إليها الجرجاني من قبل بنظريته المعروفة (نظرية النظم) التي فصل فيها القول و أحكم فيها الحديث برسم تلك العلاقات بين أجزاء الكلام (النصّ) و تمحورها حول مركز واحد و هو النحو، إذ علّق معنى الكلمة في الوحدة اللّغوية (النصّ) بسابقتها و لاحقتها.^٢ و هو عين ما دلّ عليه المحدّثون باسم القرائن اللفظية أو المعنوية^٣. و عليه، فلا معنى للكلمة دون أن توضع في نصّ و يحكمها سياق، إذ إنّ الكلمة «تكتسب قيمتها من مجاورتها للكلمات السابقة و اللاحقة لها في أيّ تركيب أو نصّ، و يحدّد السياق نوع هذه العلاقة».^٤

و في هذا يمكننا القول بأنّ السياق هو: «الغرض الذي ينتظم به جميع ما يرتبط بالنصّ، من القرائن اللفظية و الحالّيّة»^٥. و ربّما بهذا الحدّ يتوافق المعنيان اللغوي و الاصطلاحي، و به يجتمع اختلاف العلماء و المفسّرين و تعريف السياق. و لمّا كان السياق لا يُولّد إلّا من أصل النصّ، و لمّا كان لا يتصوّر أن ينفكّ عنه،

١. انظر: اللغة و المعنى و السياق، جون لاينز، ص ٨٣.

٢. انظر: دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص ٥٣.

٣. لمزيد من التفصيل انظر: اللغة العربية معناها و مبناها، تمام حسان، ص ١٩١ - ٢٠٦.

٤. الدلالة السياقية عند اللغويين، عواطف كنوشي، ص ٢٣٠.

٥. علم السياق القرآني.

نرى أنه من المناسب جداً أن نعرّف بمفهوم النصّ و نعرض العلاقة الرابطة بينهما؛ ليتسنى لنا بعد ذلك أن نقف على مفهوم السياق قرآناً، حتّى نلج بعد ذلك في المبحث الثاني في دور السياق القرآني في تحديد معنى الكلمات و الكشف عن دلالتها النصّية من خلال وقفات دلالية في بعض الآيات القرآنية المنتقاة بشكل تدبري في كتاب الله العزيز، فنقول:

النص لغة

ذكر الطريحي أن الأصمعي قال: «النصّ: السير الشديد، حتّى يُستخرج أقصى ما عندنا»^١، و منه قيل: «نصّصت الرجل؛ إذا تقصّيت مسألة عن شيء حتّى تستخرج كلّ ما عنده، كذلك النصّ في السير إنّما هو أقصى ما تقدر عليه الدابة»^٢. و في الصحاح: «نصّ الحقائق يعني: منتهى بلوغ العقل. و يقال: نصّصت الشيء: حرّكته»^٣.

أما النص اصطلاحاً

للنصّ اصطلاحاً إطلاقات عديدة:

الأول: إنّهُ العنوان الجامع لكلّ ما هو صادر من الشارع المقدّس في حدود القرآن و السنّة الشريفة.

الثاني: إنّهُ ما كان نصّاً في معناه، و لا يحتمل معنى آخر.

الثالث: إنّ النصّ هو كلّ نتاج إبداعي يُقدّم من كاتبه، سواء أكان في مجال اللغة و الأدب، أم في المجالات الدينية، أم في غيرها من المجالات، فيكون الجامع المشترك هو الجانب المعرفي^٤.

١. مجمع البحرين، الطريحي، ج ٤، ص ٣٢١.

٢. انظر: لسان العرب، ابن منظور، ج ٧، ص ٩٨.

٣. الصحاح، الجوهري، ج ٣، ص ١٠٥٩.

٤. انظر: الرمزية و المثل في النصّ القرآني، السيّد كمال الحيدري، ص ١٢٧ - ١٢٨.

أما مفهومه في المعرفة اللسانية المعاصرة الذي قد يختلف عن المراد من النص في التراث العربي أو الإسلامي، فالمعاصرون يعرفونه بـ «أنه مجموعة من الأحداث الكلامية ذات معنى و غرض تواصلية، تبدأ وجودها من مرسل للحدث اللغوي و تنتهي بمتلق له، و مؤهلة لأن تكون خطاباً؛ أي أن توجه إلى شخص بعينه».^١

و من ثم فهم يشترطون وحدة موضوع النص و وحدة مقصده.^٢ لذا نجد أن «النص في تصور كثير من المعاصرين يتجاوز الكينونة اللغوية المحدودة، و لا يتحصّر في مقولات اللغة على الرغم من أنه متشكّل منها، بل يراعي الواقع الخارجي، و من ثم فإن النص هو المعادل اللغوي للواقع الإنساني و الكوني».^٣

أما الحديث عن مفهوم النص تراثياً، فهو الحديث عن التراث نفسه؛ و ذلك لاقتران النصية بالبناءات الأولية لكل ما هو متم إلى التراث، «و التراث هو الميراث و التركة، سواء أكان مادياً أم معنوياً، أو هو ما يُخلّفه الرجل».^٤

و للعرب المسلمين القدامى - و لا سيّما علماء الأصول - مفهوم آخر لمصطلح النص، إذ تحدّثوا في النصّ بعبارات كثيرة، أشهرها ما ذكره الشافعي بأنّه: «هو المستغني بالتنزيل عن التأويل»^٥؛ أي هو الكلام الذي لا يحتمل تفسيراً أو تأويلاً؛ لأنّ ظاهره يغني عن كلّ ذلك، و هو الذي أبانه لخلقه نصّاً ظاهراً بيّناً. و لعلنا نجد قبولاً لتعريف الشافعي عند بعض العلماء، كالغزالي مثلاً و ابن حزم.^٦

و نجد تعريفاً قريباً من هذا و مشابهاً له عند السيّد الشهيد الصدر عند تعريفه

١. مدخل إلى علم اللغة النصّي، ص ١٢٣.

٢. علم لغة النصّ، المفاهيم و الاتجاهات، سعيد حسن بحيري، ص ١٠٩.

٣. انظر: نفس المصدر.

٤. انظر: لسان العرب، ابن منظور، ج ٢، ص ٢٠١.

٥. الرسالة: ١٤.

٦. انظر: المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، ج ١، ص ١٤.

الدليل الشرعي، إذ يقول: «الدليل الشرعي قد يكون مدلوله مُردّداً بين أمرين أو أمور، وكلّها متكافئة في نسبتها إليه، وهذا هو المجمل، وقد يكون مدلوله متعيّناً في أمر محدّد ولا يحتمل مدلولاً آخر بدلاً عنه، وهذا هو النصّ»^١.

وأما في التراث العربي اللغوي، فقد بحث بعض علمائنا في النصّ، ونظروا له و قدّموا إسهاماً علمياً ناضجاً في هذا المجال، ومن أوائل أولئك العلماء وفي مقدّمتهم عبد القاهر الجرجاني، في نظريته الرائجة نظرية النظم، و تبرز قيمة جهده في أنّه جمع بين علوم كثيرة، كالنحو والمعاني والبيان والتفسير والدلالة المعجميّة....^٢ وألف بين أشتاتها في تناغم بديع، واتخذ منها أدوات معرفية متضافرة على تحقيق هدف واحد هو خدمة النصّ القرآني و بيان إعجازه، وقد كانت فكرة الانسجام النصّي واضحة في ذهن الجرجاني وضوحاً متميّزاً و هادفاً، حتّى يصل إلى الصهر والذوبان في بنية النصّ، في هذا يقول: «واعلم أنّ مثل واضع الكلام مثل من يأخذ قطعاً من الذهب أو الفضة فيذيب بعضها في بعض حتّى يصير قطعة واحدة....»^٣.

و واضح من التفريق بين الرؤيتين - التراثية و المعاصرة - أنّنا نميل إلى الاستفادة من مفهوم النصّ اللساني المعاصر أو الحديث الذي يسمّيه اللسانيون المعاصرون بـ «اللسانيات النصّ أو علم لغة النصّ»، و هي «علم ناشئ و حقل معرفي جديد، و برز بديلاً نقدياً لنظرية الأدب الكلاسيكيّة التي توارت في فكر الحداثة و ما بعد الحداثة، و قد نشأ على أنقاض علوم سابقة له، كلسانيات الجملة، و الأسلوبية، و اللسانيات النسقية، و غيرها».

١. دروس في علم الأصول، محمّد باقر الصدر، ج ٢، ص ١٥٨.

٢. انظر: دلائل الإعجاز، الشيخ عبد القاهر، ص ٣٨٨.

٣. نفس المصدر.

ثم انطلق من معطياتها وأسّس عليها مقولات جديدة، و يقوم في الأعمّ الأغلب على أساس «التحليل التداولي» و لعلّ أهمّ ملمح في لسانيات النصّ أنّه غنيّ متداخل الاختصاصات.^١

و بهذا يتّضح لنا أنّ للسياق دوراً بارزاً و أثراً بالغاً في فهم النصّ و تحديد دلالات الألفاظ أو الكلمات المنساقّة ضمن وحدة لغوية متكاملة، لذا نجد من العلماء من يُصرّح بدوره الفاعل في إفهام النصّ و يعيب على من أهمله، مثل ابن قيم الجوزية الذي يرى أنّ السياق «يرشد إلى تبين المجمل و تعيين المحتمل، و القطع بعدم احتمال غير المراد، و تخصيص العامّ و تقييد المطلق، و تنوّع الدلالة... و هذه من أكبر القرائن الدالّة على مراد المتكلّم، فمن أهمله غلط في نظره و غلط في مناظرته».^٢

لذلك اعتبر بعض الباحثين «السياق متممّاً للنصّ، و النصّ متممّاً للسياق، فالنصوص مكوّنات للسياقات التي تظهر فيها، و السياقات يجري تكوينها و تحويلها و تعديلها بشكل دائم بواسطة النصوص التي يستخدمها المُحدّثون و الكتّاب».^٣

صياغة المفهوم (السياق) قرانياً

بعد الوقوف على الانطلاقة اللغوية لمادّة «س، ي، ا، ق» في المعاجم اللغوية، و تأصيل المادّة من الناحية الاصطلاحية، يحسن بنا أن نُقدّم تتبّعاً قرانياً لورود صياغة هذه المادّة اللغوية في مواضيع عدّة في السور القرآنية، فقد وردت المادّة اللفظية «س، ي، ا، ق» في القرآن الكريم في آيات عدّة، فقد وردت في سورة

١. انظر: المنحى الوظيفي في التراث اللغوي العربي، ص ١١ - ٤٤.

٢. بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية، ج ٤، ص ٩.

٣. اللغة و المعنى و السياق، جون لاينز، ص ٢٨٥.

الأنفال (آية ٢٤)، وفي سورة الفرقان (آية ٧)، وفي سورة ص (آية ٣٣)، وفي سورة ق (آية ٢١)، وفي سورة الفتح (آية ٢٩)، وفي سورة الزمر (آية ٧٣)، وفي سورة النجم (آية ٤٢)، وكذلك في سورة القلم (آية ٤٢).

و عند تحقيق النظر في غالب هذه الآيات الكريمة نجد أن الكلمة أو مادتها اللغوية وردت فيها للدلالة على مدلولات حسية، مثل: «سوق الإبل»، و «سوق الناس يوم القيامة»، و التفاف الساق بالساق. لكنّها وردت للإشارة إلى اشتداد الأمور في قوله تعالى: «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَبِطُونَ»^١، ففي هذه الآية إشارة إلى اشتداد الأمور في القيامة، ويؤدّي العرب نحو هذا المعنى في قولهم: «كشفت الحرب عن ساقها»^٢؛ أي اشتدت و حمي و طيسها، ولا بد أن تبلغ غايتها و تسفر عن انتصار قوم و هزيمة آخرين.

و قد وردت صيغة «الأسواق» في القرآن الكريم، و الأسواق هي الأماكن التي تُجلب إليها الأمتعة و تُزاجم النساء فيها الرجال و تصطكّ فيها الأصوات و يعلو فيها الضجيج، و غيرها من أمارات التداخل و الاشتداد، و كأنّها تمثل رحلة طويلة فيها من التعب و النصب ما لا يخفى، إذ تبدأ من موضع الإنتاج و تصل إلى موقع البيع، لتنتهي بعد ذلك إلى أيدي المستهلكين. و ربّما يُشعر التفاف الساق كما قال تعالى: «وَالْتَفَتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ»، بنهاية الحياة المؤقتة الممزوج صفوها بالكدر و عمرانها بالخراب.

فحين يستعار اللفظ للاستعمال في المعاني، فذلك لما فيه من معنى الكشف و بلوغ الغاية، فكأن السياق و الحال هذه يكشف عن المعاني و يُفصح عن مدلولات الألفاظ كائنات حية لها مبتدأ و لها منتهى، لذا نجد أن «الأديب يرى أن

١. القلم: ٤٢.

٢. مجمع الأمثال العربية، خير الدين شمسى باشا، ج ٢، ص ١٨٥٢.

المفردة كائن حيّ و دلالة حيوية، تقوم بوظيفة نقل المشاعر في صيغ مغايرة للاستعمال المعهود، ولا تنتهي غايته عند صياغة الفكر المعهود، بل عند بثّ الروح في حنايا الكلمات، فتغدو بدائل عنه»^١.

و للمفردة طرق تسلكها من مبتدئها إلى نهايتها، فهي مسوقة إلى تلك النهاية، و جارية إليها لتبلغ نهاية مدلولاتها ومعانيها، و في هذا يصف القرآن المجيد نهاية المجرمين بقوله تعالى: «و سِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا»^٢، إذ تصور هذه الآية المباركة نهاية المجرمين و خلودهم الأبدي و دار قرارهم و مستقرهم النهائي. لذا لو تتبّعنا مراتب و مكونات السياق القرآني، لوجدنا أن السياق القرآني هو جزء من السياق بمعناه العام، إلّا أن له مكونات خاصّة تميّز بها، لا بدّ من مراعاتها و اعتبارها قرائن أخرى تضاف إلى القرائن اللفظية و الحالية.

و لعلّ من أبرز مكونات السياق القرآني ما يأتي:

الأغراض و المقاصد التي يُبنى عليها النصّ أو أشعر بها.

النظم و الأسلوب القرآني المؤتلف من مجموع الكلام.

الأسباب و الأصول التي نزلت فيها الآية أو السورة و المخاطبون بها.

و على هذا، فالتعريف المختار للسياق القرآني هو: «ما يحيط بالنصّ من عوامل داخلية أو خارجية: المخاطب، و الغرض الذي سيق له، و الجوّ الذي نزل فيه»^٣.

و قد ارتقى بعض العلماء و الباحثين في اصطلاح «علم السياق القرآني» و نتج عن ذلك دراسة علمية لمراتب علم السياق القرآني و مكونات أجزائه و دلالة مفرداته، و غيرها من جزئيات ذلك العلم الذي عدّه الزركشي أعظم أركان المفسّر

١. جمالية المفردة القرآنية في كتب الإعجاز و التفسير، ص ٢٦.

٢. الزمر: ٧١.

٣. السياق القرآني و أثره في تفسير المدرسة العقلية، ص ٢٢.

«و العلم بأوضاع تلك الصناعة هي عمدة التفسير»^١.

المبحث الثاني

إن السياق الذي نعني، هو ذلك السياق الداخلي الذي يُعنى بالنظم اللفظي للكلمة وموقعها من ذلك النظم، أخذاً بعين الاعتبار ما قبلها وما بعدها في الجملة، وقد تتسع دائرته إذا دعت الحاجة، فيشمل الجمل السابقة والآخرة، بل والقطعة كلها، والكتاب كله^٢.

لذا يمكن في ضوء ما تقدّم أن نتفهّم دور السياق القرآني في الكشف عن المعاني وتحديد دلالات الألفاظ، وأن المناسبة في الأصل قائمة على جموع النظر والتأمل بين هذه الآيات، وهذا يحمل على الاطمئنان إلى النتائج التي تسفر عنها مراعاة السياق في نظم معجز تكلم به الحكيم الخبير، ولا غرو من ذلك بعد أن ظهرت الآثار الإيجابية لمراعاة السياق في تحليل الخطاب الصادر عن البشر، كما قال أولمان: «إنّ نظرية السياق إذا طبّقت بحكمة، تمثّل الحجر الأساس في علم المعنى، وقد قادت بالفعل إلى الحصول على مجموعة من النتائج الباهرة بهذا الشأن»^٣.

فإذا كان قد ظهر هذا في كلام البشر والذي لا يخلو من نقص و خلل، فإنّه في كلام الله تعالى أشهر وأظهر، في ظلّ تميّزه بنظمه المعجز، «الرَّ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ»^٤.

١. البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج ١، ص ٣١١.

٢. تحليل الخطاب، جيليان براون، ج ١، ص ٥٧.

٣. دور الكلمة في اللغة، ستيفن أولمان، ج ١، ص ٦١.

٤. هود: ١.

إِنَّ لِكُلِّ كَلِمَةٍ فِي الْقُرْآنِ مَعْنًى فِي ضَوْءِ سِيَاقِهَا، قَدْ لَا يَصِحُّ هَذَا الْمَعْنَى لِسِيَاقٍ آخَرَ؛ لِأَنَّ مِرَاعَاةَ مَسَاقِ الْكَلَامِ وَ مَنَحَى الْقَوْلِ مَهْمٌ، وَإِنْ كَانَ الْمَعْنَى الْآخَرُ صَحِيحاً^١. لِهَذَا عَدَّ صَاحِبُ الْمَنَارِ السِّيَاقَ أَفْضَلَ قَرِينَةً تَكْشِفُ عَنْ حَقِيقَةِ مَعْنَى اللَّفْظِ^٢.

لقد عني المفسرون منذ وقت مبكر بالسِّيَاقِ الْقُرْآنِي؛ لِمَا لَهُ مِنْ أَثَرٍ فَاعِلٍ فِي الْكَشْفِ عَنْ مَرَادِ اللَّهِ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ، وَكَانَ لَهُ (السِّيَاقُ) حُضُورٌ بَارِزٌ إِلَى جَانِبِ الْقَرَائِنِ الْآخَرَى، كَأَسْبَابِ النُّزُولِ، وَ اللُّغَةِ، وَ الْعُمُومِ، وَ رِيْبَمَا قُدِّمَ عَلَى بَعْضِهَا أَوْ تَحَكَّمْ بِهَا؛ لِتَوْقِفِ الْمَعْنَى الْعَامِّ عَلَيْهِ، «فَإِنَّهُ عِنْدَ التَّفَاضُلِ بَيْنَ هَذِهِ الْقَوَاعِدِ لَا بَدَّ مِنْ مِرَاعَاةِ السِّيَاقِ دَائِماً، فَهُوَ الْمَقْصُودُ بِهَذِهِ الْقَوَاعِدِ، حَتَّى يُفْهَمَ عَلَى وَجْهِهِ»^٣. لِذَا نَجِدُ الشَّاطِطِيَّ قَدْ جَعَلَ مِرَاعَاةَ السِّيَاقِ مَظْهَراً مِنْ مَظَاهِرِ الْإِعْتِدَالِ فِي التَّفْسِيرِ الْمَفْضِيِّ إِلَى الْفَهْمِ السَّلِيمِ، حِينَ قَالَ: «فَلَا مَحِيصَ لِلْمَتَفَهِّمِ عَنْ رَدِّ آخِرِ الْكَلَامِ عَلَى أَوَّلِهِ وَ أَوَّلِهِ عَلَى آخِرِهِ، وَ إِذْ ذَاكَ يَحْصُلُ مَقْصُودُ الشَّارِعِ فِي فَهْمِ الْمَكْلَفِ، فَإِنْ فَرَّقَ النَّظْرَ فِي أَجْزَائِهِ، فَلَا يَتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى مَرَادِهِ، وَ لَا يَصِحُّ الْإِقْتِصَارُ فِي النَّظَرِ عَلَى بَعْضِ أَجْزَاءِ الْكَلَامِ دُونَ بَعْضٍ»^٤.

لِذَلِكَ سَنَقِفُ مَعَ عِلْمِ الْهَدْيِ فِي نَمَازِجٍ مَعْدُودَةٍ مِمَّا اسْتَوْحَاهُ مِنَ الدَّلَالَاتِ أَوْ التَّأْوِيلَاتِ الَّتِي مَزَجَتْ بَيْنَ التَّحْلِيلِ وَ الْاسْتِنْبَاطِ وَ الْاسْتِشْهَادِ اللَّغَوِيِّ، وَ مَا أَكْثَرَهُ! الْمَثَالُ الْأَوَّلُ: تَأْوِيلُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَ اتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانٍ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينُ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّخْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ

١. أَحْكَامُ الْقُرْآنِ، ابْنُ الْعَرَبِيِّ، ج ٣، ص ١٣٨.

٢. انْظُرْ: تَفْسِيرَ الْمَنَارِ، مُحَمَّدٌ رَشِيدٌ رِضَا، ج ١، ص ٢٢.

٣. قَوَاعِدُ التَّرْجِيحِ عِنْدَ الْمَفْسِّرِينَ، حُسَيْنُ الْحَرَبِيِّ، ج ١، ص ٩٨.

٤. الْمَوَافِقَاتُ فِي أَصُولِ الشَّرِيعَةِ، أَبُو إِسْحَاقَ الشَّاطِطِي، ج ٣، ص ٨٥.

بِبَابِلْ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعْلِمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ»^١، إذ يذكر الشريف المرتضى الشبهات التي تدور حول هذه الآية المباركة والأسئلة التي تولد من قراءتها وفهمها، فيقول: «إن سأل سائل عن قوله تعالى (الآية المتقدمة)، فقال: كيف ينزل الله تعالى السحر على الملائكة؟ أم كيف تعلم الملائكة الناس السحر والتفريق بين المرء وزوجه؟ وكيف نسب الضرر الواقع عند ذلك إلى أنه بإذنه و هو تعالى قد نهى عنه وحذر من فعله؟ وكيف أثبت العلم لهم ونفاه عنهم بقوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ﴾، ثم قوله: ﴿لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾؟ الجواب: قلنا: في الآية وجوه كل منها يزيل الشبهة الداخلة على من لا ينعم النظر فيها»^٢.

وما نلاحظ فيما تقدم أن كل سؤال من الأسئلة المتقدمة له موضع محدد من الآية المباركة قد تولد منه وانطلق منه، فالسؤال الأول: «كيف ينزل الله تعالى السحر على الملائكة؟» تولد من قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلْ هَارُوتَ وَمَارُوتَ﴾، على أساس أن معنى «ما» هو «الذي»، وقراءة المَلَكَيْنِ بفتح اللام، وأن الإنزال كان من السماء إلى الأرض، وهذه العناصر نفسها التي سيقوم المرتضى بتحليلها لكشف معناها وبيان دلالتها، كما سنبين ذلك لاحقاً إن شاء الله تعالى.

والسؤال الثاني: «كيف تعلم الملائكة الناس السحر والتفريق؟» تكون من قوله تعالى: ﴿وَمَا يُعْلِمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾، على أساس أن

١. البقرة: ١٠٢.

٢. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٣٩٩.

«يَعْلَم» معناه التعليم، وهو المعنى الظاهر، وبذلك تكون كلمة «يَعْلَمَان» محور السؤال و رَدّه.

و السؤال الثالث: «و كيف نسب الضرر الواقع عند ذلك إلى أَنَّهُ يَأْذَنُ وَهُوَ تَعَالَى قَدْ نَهَى عَنْهُ وَ حَذَّرَ مِنْ فَعْلِهِ؟» جاء من فهم قوله تعالى: ﴿وَمَا هُمْ بِضَآرِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾، على أساس أن «ما» و «إلا» في سياق الآية جاءت لحصر الأمر بإذنه تعالى، و أن «إلا» ليست زائدة.

و السؤال الرابع حدّد الشريف المرتضى موضعه من الآية بنفسه.

أمّا جواب الأسئلة التي طرحها، فقد أشار إليه بقوله: «الجواب: قلنا: في الآية وجوه كلّ منها يزيل الشبهة الداخلة على من لا ينعم النظر فيها». و سنلاحظ كما أسلفنا أن جوابه للسؤال ينحصر في الموضع الذي تولدت منه الشبهة، ف فيما يخص السؤال الأول يحلّل الشريف المرتضى عناصر الآية مبتدأ بـ «ما» على أساس أن فهمها و بيان معناه الحقيقي يؤثّر في فهم الآية، و قد طرح لمعناها ثلاثة أوجه أخذها ممّا يمنحه النظام النحوي لهذه الأداة:

الوجه الأول: أن تكون «ما» بمعنى «الذي»، و بذلك يكون معنى الآية المباركة كما يرى المرتضى: «فكأنّه تعالى أخبر عن طائفة من أهل الكتاب بأنهم اتَّبَعُوا مَا تَكْذِبُ فِيهِ الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَ تَضْيِفُهُ إِلَيْهِ مِنَ السَّحَرِ، فَبَرَّاهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ قَذْفِهِمْ وَ أَكْذِبِهِمْ فِي قَوْلِهِمْ، فقال: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَ لَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا﴾ باستعمال السحر و التمويه على الناس، ثم قال: ﴿يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَ مَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾، و أراد أنّهم يَعْلَمُونَهُم السحر و الذي أنزل على الملكين، و ما أنزل على الملكين وصف السحر و ماهيته و كيفية الاحتيال فيه؛ ليعرفا ذلك و يعرفاه للناس فيجتنبوه و يحذروا منه، كما أنّه تعالى قد أعلمنا ضروب المعاصي و

وصف لنا أعمال القبائح؛ لنجنبها لا لنوقعها.^١

الوجه الثاني: «أن يكون ما أنزل موضعه موضع جرّ، فيكون معطوفاً بالواو على ملك سليمان؛ والمعنى: واتبعوا ما كذب به الشياطين على ملك سليمان وعلى ما أنزل على الملكين»^٢، وهذا الوجه كما يتبين أنه مبني على أن «ما» بمعنى «الذي»، لكن هذه المرة الكلام يكون عن موضع «ما»، وإن «معنى: «ما أنزل على الملكين»؛ أي معهما وعلى ألسنتهما، كما قال تعالى: «رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ»^٣؛ أي على ألسنتهم ومعهم».

وينبّه الشريف المرتضى إلى أن هذا العطف ليس بعيداً وإن اعترض بينهما معترض، مستشهداً بالآيات القرآنية المؤكدة لذلك، إذ يقول: «و ليس بمنكر أن يكون «ما أنزل» معطوفاً على ملك سليمان وإن اعترض بينهما من الكلام ما اعترض؛ لأن ردّ الشيء إلى نظيره و عطفه على ما هو أولى هو الواجب، وإن اعترض بينهما ما ليس منهما، ولهذا نظائر من القرآن وكلام العرب كثيرة، قال الله تعالى: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى غَيْبِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا»^٤، و قيم من صفات الكتاب حال منه، لا من صفة عوج وإن تباعد ما بينهما، ومثله: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدُّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكَفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ»^٥، فالحرام هاهنا معطوف على الشهر؛ أي يسألونك عن الشهر الحرام وعن المسجد الحرام»^٦.

١. نفس المصدر.

٢. نفس المصدر، ص ٤٠٠.

٣. آل عمران: ١٩٤.

٤. الكهف: ١.

٥. البقرة: ٢١٧.

٦. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٣٩٩.

الوجه الثالث: أن تكون «ما» أداة نفى، و يكون المعنى بحسب ما يراه المرتضى، إذ قال: «فكأنه تعالى قال: و اتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سَلِيمٍ، و ما كفر سليمان و لا أنزل الله السحر على الملكين، و لكنَّ الشَّيَاطِينُ كفروا، يَعْلَمُونَ النَّاسَ السَّحَرَ بَبَابِلَ هَارُوتَ وَ مَارُوتَ، و يكون قوله: ﴿بِنَابِلَ هَارُوتَ وَ مَارُوتَ﴾، من المؤخَّر الذي معناه التقديم، و يكون على هذا التأويل هاروت و ماروت رجلين من جملة الناس هذان أسماؤهما، و إنما ذُكِرَا بعد ذكر الناس تمييزاً و تبييناً، و يكون الملكان المذكوران اللذان نفى عنهما السحر جبرائيل و ميكايل عليهما السلام، إلى سليمان بن داود عليه السلام، فأكذبهما الله تعالى بذلك»^١.

و يطرح احتمالاً آخر لهاروت و ماروت، يرى فيه أنهما قد يكونان من الشياطين، و يبرّر هذا الاحتمال بقوله: «ويسوغ ذلك كما ساغ في قوله تعالى: ﴿وَ كُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾؛ يعني حكم داود و سليمان، و يكون قوله على هذا التأويل: ﴿وَ مَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ﴾ راجعاً إلى هاروت و ماروت اللذين هما من الشياطين، أو من الإنس المتعلّمين للسحر من الشياطين و العاملين به، و معنى قولهما: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ يكون على طريق الاستهزاء و التماجن و التخالع، كما يقول الماجن من الناس إذا فعل قبيحاً أو قال باطلاً: هذا فعل من لا يفلق و قول من لا ينبغي، و الله لا حصلت إلا على الخسران، و ليس ذلك منه على سبيل النصح للناس و تحذيرهم من مثل فعله، بل على جهة المجون و التهالك»^٢.

بل نراه يطرح احتمالاً ثالثاً يعتمد على أساس أن معنى «ما» هو النفي، يرى في

١. نفس المصدر.

٢. نفس المصدر، ص ٤٠٢.

هذا الاحتمال أنَّ المَلِكَيْن هما هاروت وماروت وقد نفى عنهما السحر^١، ونحن نلاحظ كيف أنَّ الشريف المرتضى قد استفاد كثيراً من تعدّد الوظيفة النحوية للأداة «ما»، بل هو على أساس معنى النفي طرح ثلاثة احتمالات، وهو في تحليله لهذا الموضع من الآية المباركة يحاول فتح الإطار الدلالي بمقدار ما تسعفه الإمكانيات النحوية.

الوجه الرابع: يرى في هذا الوجه الذي يذكره في آخر جوابه عن السؤال الأوّل، أنَّ هناك قراءة عن ابن عباس^٢ بكسر اللّام في المَلِكَيْن، و يرى أنَّ معنى الآية - وإن لم تكن «ما» بمعنى النفي - يكون على هذا الأساس: «و هو أن يكون هؤلاء الذين أخبر عنهم اتّبعوا ما تتلوا الشياطين و تدّعيه على مُلك سليمان، و اتّبعوا ما أنزل على هذين المَلِكَيْن من السحر، و لا يكون الإنزال مضافاً إلى الله تعالى و إن أطلق؛ لأنّه عزّ و جلّ لا يُنزل السحر، بل يكون مُنزله إليهما بعض الضلال العصاة، و يكون معنى أنزل و إن كان من الأرض حمل إليهما لا من السماء، أنّه أتى به من نجود البلاد و أعاليها، فإنّ من هبط من نجد البلاد إلى غورها يقال: نزل و هبط، و ما جرى هذا المجرى»^٣.

و في هذا الوجه يلجأ الشريف المرتضى إلى فهم معنى «أنزل» ليس على أساس الفهم المتبادر من عموم النصّ القرآني بأنّه إنزال من السماء إلى الأرض، بل يرى أنَّ عملية الإنزال قد تكون داخل محيط الأرض و لا ارتباط للسماء بها، معتمداً في ذلك على المعنى اللغوي للكلمة في أصل الوضع، أو أصل الاستعمال قبل نزول القرآن الكريم.

١. نفس المصدر، ص ٤٠٣.

٢. نفس المصدر.

٣. نفس المصدر، ص ٤٠٠.

و نجد أن عملية تحليل موضع انطلاق السؤال الأول ركزت على ثلاثة أشياء، هي: «ما» و «أنزل» و «الملكين»، ومدى انساق كل معنى لهذه الكلمات مع بقية الآية، مستفيداً من تعدد الوظيفة النحوية و المعنى اللغوي و الصيغة الصرفية. و كما قلنا قبل قليل، اعتمد على هذه الأمور لفتح الإطار الدلالي للآية المباركة بقدر ما أعانته على ذلك، و لم يقيد معنى الآية بدلالة واحدة فحسب، بل راح يبحث عن المسوغات التي تعمل على تكثير المعاني من آيات قرآنية أو نصوص شعرية، كما سنلاحظه في جواب السؤال الثاني.

أما جواب السؤال الثاني: فقد أشرنا إلى أن محور الحديث فيه هم كلمة «يُعَلِّمَانِ»، و يرى الشريف المرتضى أن فيه وجوهاً هي:

الوجه الأول: معنى يُعَلِّمَانِ «يُعَلِّمَانِ»، و حجته أن العرب تستعمل لفظ علمه بمعنى أعلمه، مستشهداً ببيت القطامي:

تَعْلَمُ أَنَّ بَعْدَ الْغَيِّ رُشْدًا و أَنَّ لِشَابِكِ الْغَيْرِ انْقِشَاعًا
و قال كعب بن زهير:

تَعْلَمُ رَسُولُ اللَّهِ أَنَّكَ مَدْرَكِي و أَنَّ وَعِيدًا مِنْكَ كَالْأَخْذِ بِالْيَدِ
فيرى أن معنى «تَعْلَمُ» في البيتين هو اعلم، كما أنه يستدل على كون معنى عِلْم بمعنى الإعلام بسياق الآية المباركة: «وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ»، إذ يقول: «أي أنهما لا يعرفانه صفات السحر و كيفيته إلا بعد أن يقولوا: إنما نحن محنة؛ لأن الفتنة بمعنى المحنة، و إنما كانا محنة بحيث أُلْقِيَا إلى المكلفين أمراً لينزجروا عنه و ليمتنعوا من مواقعتها، و هم إذا عرفوه أمكن أن يستعملوه و يرتكبه، فقالا لمن يطلعانه على ذلك: لا تكفرباستعماله و لا تعدل عن الغرض في اللقاء هذا إليك، فإنه إنما أُلْقِيَ إليك و اطلعت عليه لتجتنبه لا لتفعله».^١

الوجه الثاني: يرى فيه أن معنى قوله: «وَمَا يُعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ»، إنهما لا يعلمان أحداً، بل ينهيان عنه، و يبلغ من نهيهما عنه و صدهما عن فعله و استعماله أن يقولوا: «إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ» باستعمال السحر و الإقدام على فعله، و هذا كما يقول رجل: ما أمرت فلاناً كذا، و لقد بالغت في نهيه حتى قلت له: إنك إن فعلته أصابك كذا و كذا، و هذا هو نهاية البلاغة في الكلام و الاختصار الدالّ مع اللفظ القليل على المعاني الكثيرة؛ لأنه استغنى بقوله: «وَمَا يُعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ» عن بسط الكلام الذي ذكرناه.^١

و يستشهد السيّد المرتضى بآيات قرآنية تؤكد المعنى الذي يذهب إليه قائلاً: «ولذلك نظائر في القرآن، قال الله تعالى: «مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ»^٢، فلولا الاختصار لكان شرح الكلام بقوله: «مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ»، و لو كان معه إله إذا لذهب كل إله بما خلق»^٣.

الوجه الثالث: أن يكون معنى: «وَمَا يُعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ» راجعاً إلى هاروت و ماروت اللذين هما من الشياطين، أو من الإنس المتعلّمين للسحر من الشياطين و العاملين به. و هذا الوجه من تفسير «يعلمان» مرتبط مع الوجه الرابع من الأوجه المحتملة في إجابة السؤال الأول.

و ما نلاحظه أنّ السيّد المرتضى استفاد من عدّة إمكانيات لغوية في طرح أجوبة هذا السؤال، أولها فكرة التضمين، و هي من أساليب العربية المعروفة و خصائصها التي تزيد من سعة دلالة النصّ أو السياق، و قد جاء استعماله في

١. نفس المصدر.

٢. المؤمنون: ٩١.

٣. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٤٠٠.

النص القرآني^١، كما أنه استعان بالوظيفة النحوية لـ «ما» على أساس أن النفي هو أحد معانيها.

المثال الثاني: و من الأمثلة الأخرى لتحليله النص القرآني ما نلاحظه في تأويله قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً...﴾^٢، فهو يقوم بتفكيك السياق لبيان العلاقات النحوية التي تربط بين مكوناته و أجزائه، ويتبني من ذلك تحديد الجواب الصحيح لسؤال السائل، أو طرح مجموعة من الأجوبة المحتملة أمامه كل واحد منها يصلح أن يكون جواباً صحيحاً.

و السؤال المطروح بخصوص هذه الآية هو: كيف يجوز أن يكون من جملة ما حَرَّمَ علينا ألا نشرك به شيئاً، و الأمر بالعكس من ذلك؟

و السيد المرتضى في بداية جوابه يشير إلى ضرورة تأمل ترتيب الخطاب قبل أن نكون فهماً خاصاً من النص، فيقول: «هذا السؤال سؤال من لا تأمل عنده بموضوع الآية و ترتيب خطابها؛ لأن التحريم المذكور فيها لا يجوز البتة على مذهب أهل العربية أن يكون متعلقاً بقوله: ﴿أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً﴾؛ وإنما هو من صلة الجملة الأولى»^٣.

و هو بذلك يشير إلى أهمية مراعاة ترتيب الخطاب؛ أي المسلك النحوي أو الصياغة التي جاءت على وفقها كلمات الآية المباركة، اعتبارها قطع كلامية متكاملة مترابطة فيما بينها تحت عنوان الآية، و بالتالي فهي قد رُتبت على نسق نحوي خاص يمكنها من خلق المعنى المقصود و تكوين الدلالة المرادة، لذلك يؤكد المرتضى على ضرورة الانتباه قبل الاستشكال على طبيعة ترتيب الخطاب،

١. نفس المصدر، ج ٢، ص ٢٩٧.

٢. الأنعام: ١٥١.

٣. ألمالي المرتضى، ج ٢، ص ٢٩٧.

لذلك فهو يبدأ بتجزئة الآية الشريفة نحويّاً لبيان العلاقات النحوية الرابطة بين كلماتها، غايته تحديد دقيق للمراكز الدلالية في سياق الآية، وعدم خلط الدلالات التي أرادت الآية إيصالها إلى المتلقّي أو المستمع.

و هو على الرغم من بيانه خطأ السؤال وإثبات توهمه يفترض صحّته ليجيب عليه، إذ يقول: «و لو تعلّق التحريم المذكور بقوله: ﴿أَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً﴾، لم يخلُ أن يكون تعلّقه به تعلّق الفاعل أو المفعول، وكأنّه قال: حرّم ألا تشركوا، أو المبتدأ والخبر، فكأنّه قال: الذي حرّم ربّكم عليكم ألا تشركوا^١. و هكذا نراه يضع احتمالين لا ثالث لهما بحسب ما يسمح به النظام النحوي:

الاحتمال الأول: أن يكون التعلّق بين جملة: ﴿حَرَّمَ رَبُّكُمْ﴾ و جملة: ﴿أَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً﴾، تعلّق فعلي؛ أي يكونان جملة فعلية تكون فيها جملة: ﴿حَرَّمَ رَبُّكُمْ﴾ مفعولاً للفعل ﴿حَرَّمَ﴾، و قد نبّه الشريف المرتضى إلى خطأ هذا الاحتمال و عدم جوازه على مذهب أهل العربية؛ لأنّ جملة: ﴿حَرَّمَ رَبُّكُمْ﴾ جملة صلة لما في قوله: ﴿أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾، و جملة الصلة في هذا الموضع لا تأخذ مفعولاً، إذ يقول في هذا الشأن: «ألا ترى أنّك إذا قلت حرّمتُ كذا، فالتحريم عامل فيما بعده عمل الفعل في المفعول، فإذا قلت: حرّمتُ كذا، بطل هذا المعنى و لم يجز أن يكون التحريم متعلّقاً بما بعده على معنى المفعولية^٢».

الاحتمال الثاني: أن يكون التعلّق بين: ﴿حَرَّمَ رَبُّكُمْ﴾ و جملة: ﴿أَلَا تُشْرِكُوا بِهِ﴾ تعلّقاً اسمياً، يكون الأول مبتدأ و الثاني خبره، و هو أمر لا يجوز تصوّره في مثل هذه الحال؛ «لأنّ صدر الكلام يمنع من ذلك، ألا ترى أنّه تعالى قال: ﴿أَتْلُ مَا حَرَّمَ﴾، ف ﴿مَا حَرَّمَ﴾ منصوب؛ لأنّه مفعول: ﴿أَتْلُ﴾، و إذا كان كذلك لم يجز أن

١. نفس المصدر.

٢. نفس المصدر، ص ٢٩٨.

يكون: «مَا حَرَّمَ» مبتدأ حتى يكون: «أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ» خبراً له.^١
وهكذا يتبين خطأ السؤال وتوهم صاحبه، إذ من غير الصحيح أن يتعلّق قوله:
«أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ» بالتحريم، إلّا أنّ المرتضى لم يغلق جواب السؤال عند هذا
المستوى، بل إنّ السؤال ما زال قائماً، لكن بصيغة أخرى هي: إذا لم يتعلّق قوله:
«أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ» فيم يتعلّق؟ وقد تنبّه السيّد المرتضى إلى السؤال، فذهب إلى
تقدير فعل محذوف يمثل ما يتعلّق به، جعله ثلاثة مضمّرات:

المضمّر الأول: أوصى؛ فيكون التقدير: ما أوصاكم ألا تشركوا به شيئاً.

المضمّر الثاني: أتلى؛ فيكون التقدير: أتلى عليكم ألا تشركوا.

المضمّر الثالث: حرّم؛ وهو غير ممكن التقدير، وقدّر المرتضى سبب عدم
الإمكان بقوله: «و لم يجوز أن نضمّر: «حَرَّمَ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ» حرّم ألا تشركوا به؛ لأنّ
ذلك واجب غير محرّم»^٢؛ أي أنّ عدم الشرك أمر واجب.

وفي هذا المثال تبين لنا كيف أنّ الشريف المرتضى قام بتحليل العلاقات
الرئيسية (العلاقات الإسنادية) بين مكوّنات الآية لتحديد الموقع الصحيح للجملة:
«أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ»، ثمّ تحديد ما تعلّقت به الجملة، وفي كلا الأمرين نجد أنّ السيّد
المرتضى انتفع من الدلالات النحوية التي يوحىها النظام النحوي العربي، مكّنت
السيّد المرتضى من التحليل أو التأويل الذي يراه أنسب الآراء.

و لم ينته مجلس المرتضى الذي خصّصه لهذه الآية بما ذكرناه فحسب، بل
انتقل للإجابة عن سؤال آخر يتعلّق بمكوّنات الآية المباركة ونصّ السؤال: «فإن
قيل: ما موضع "أن" في الإعراب؟» وهذا السؤال يبحث عن موضع «أن» في قوله

١. نفس المصدر.

٢. الوقف في العربية، محمّد خليل الحربي، ص ١٨.

تعالى: «أَلَا تُشْرِكُوا بِهِ» على أساس أن «أَلَا» تتكوّن من أن ولا، وقد طرح السيّد المرتضى في جوابه ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون موضع «أن» الرفع؛ لأنها خبر لمبتدأ محذوف تقديره ذلك: «أَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً».

الاحتمال الثاني: أن يكون موضعها النصب؛ لأنها لأحد فعلين، إمّا «أوحى»، فيكون التقدير: «أوحى ألا تشركوا»، أو «اتل عليهم ألا تشركوا».

الاحتمال الثالث: ألا يكون لها موضع، و يرى أن المعنى يكون على أساس هذا الاحتمال: «لا تشركوا به شيئاً»^١.

و كما هي عادته، فإن السيّد المرتضى لا يغلّق الجواب أو التأويل الذي يراه مناسباً للآية الشريفة إلا بعد أن يستوفي وجوه الآية التي يمكن أن تُطرح جميعها مادام يستشعر في نفسه القدرة على طرح الاحتمالات التي يسمح بها النظام اللغوي في العربية، فقد يتولّد إشكال أو سؤال آخر على ما عرضه من جواب، فيضطرّ المرتضى إلى البحث عن جواب جديد لهذا الإشكال أو السؤال. والسؤال الجديد هو: فإن قيل: كيف يعطف النهي في قوله تعالى: «وَلَا تَقُولُوا أَوْلَآدُكُمْ» على الخبر، و هو: أوصى ألا تشركوا؟ ثم يذكر المرتضى الجواب قائلاً: «قلنا: ذلك جائز، مثل قوله تعالى: «قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ»^٢، و مثله قول الشاعر:

حج و أوصى بسليمي الأعبدا ألا ترى و لا تكلم أحدا

و لا يزال شربها مبردا

١. مباحثات لسانية، أسعد عزار، ص ١٣.

٢. الأنعام: ١٤.

فعطف لا تكلم، و هو نهى على الخبر».

ونلاحظ أنَّ الشريف المرتضى استدلَّ على جواز عطف النهي على الخبر في الآية المباركة بقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ...﴾، وأراد أنَّ الآية عطف النهي على الخبر، فجملة: ﴿إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ﴾ جملة خبرية، و جملة: ﴿لَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ جملة إنشائية معناه النهي، كما أنَّ الشاعر عطف النهي على الخبر، ممَّا يدلُّ على جواز ما قد يثير الإشكال المتقدم.

و يبدو أنَّ المرتضى لا يخرج من تأويل الآية المباركة حتَّى يستوفي المعاني التي يمكن أن تُستخرج من الآية، و اضعاً أمامه أنَّ لغة العرب وحي وإشارات و استعارات و مجازات، لذلك يحاول استنباط ما يمكن من الوجوه و الاحتمالات من خلال قراءة العلاقات النحوية و التركيبية التي تربط بين مكوّنات الآية الشريفة، فهو في ختام حديثه عن الآية التي خصّص لها هذا المجلس يقول: «و يمكن في الآية وجه غير مذكور فيها و الكلام يحتمله، و هو أن يكون الكلام قد انقطع عند قوله تعالى: ﴿أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ﴾، و الوقف هاهنا ثمَّ ابتدا: ﴿عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً...﴾».

و نلاحظ كيف أنَّ الشريف المرتضى يحاول تحليل النصّ القرآني بكلِّ ما أُوتي من ملكة لغوية و نحوية، و في هذا النصّ تأكيد لما قلناه سابقاً في مقدّمة البحث من أنَّ الشريف المرتضى ينطلق في تحليله النصّ القرآني من رؤيته و تصوّره لطبيعة العربية و كيفية استعمالها، و قوله في هذا النصّ: «و الكلام يحتمله» يستبطن تلك الرؤية و ينطلق منها، فهذه الآية يمكن أن تحتل الوقف، و يريد من ذلك السكوت بعد كلمة «ربكم» لتمام الغرض من الكلام؛ لأنَّ من أسباب الوقف هو إتمام غرض الكلام، «فيقوم الوقف حينها بوظيفة الفصل بين الجمل و

العبارات؛ لبيان الفصل بين مدلولاتها»^١.

نرى الشريف المرتضى يستفيد من المخزون الدلالي الذي يتركه الوقف، و يكون قد استشرف وجهاً تركيبياً في الآية له دلالة ومعناه.^٢

ثم لا يترك المرتضى هذا الاحتمال من دون تحديد دلالة ومعناه، فيرى أن معنى «عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا» يحتمل معنيين^٣:

الأول: أن يُراد به: يلزمكم، و واجب عليكم ذلك، كما يقال: عليك درهم.

الثاني: أن يريد به الإغراء.^٤

المثال الثالث: جوابه لسؤال السائل عن تأويل قوله تعالى: «لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَجِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ»^٥، إذ طرح الشريف المرتضى جملة أسئلة تخص هذه الآية الكريمة،

منها قوله: وكيف خبر عن البرّ بـ«من»، و البرّ كالمصدر و«من» اسم محض؟

و قد عرض المرتضى في إجابته ثلاثة أوجه، هي:

الوجه الأول: أن يكون استعمل المصدر بمعنى الاسم، فيكون التقدير بمعنى البارّ، أو ذا البرّ، و تقدير الآية هو: «و لكنّ البار من آمن بالله، و يجري ذلك مجرى

١. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٢٩٨.

٢. إملاء ما من به الرحمن، أبو البقاء العكبري، ج ٢، ص ٥٤٨.

٣. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٢٠٧.

٤. نفس المصدر، ص ٢٠٨-٢٠٩.

٥. البقرة: ١٧٧.

قوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْنَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا﴾؛ يريد غائراً.^١

الوجه الثاني: أنَّ العرب قد تخبر عن الاسم بالمصدر والفعل، و عن المصدر بالاسم؛ فأما إخبارهم عن المصدر بالاسم فقوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ﴾، و قول العرب: «إنَّما البرّ الذي يصل الرحم و يفعل كذا و كذا»، و أما إخبارهم عن الاسم بالمصدر و الفعل فمثل قول الشاعر:

لعمرك ما الفتیان أن تنبت اللحي ولكنما الفتیان كل فتى ند
فجعل أن «تنبت» و هو مصدر، خيراً عن الفتیان.

الوجه الثالث: و هو مبني على أساس وجود محذوف في الكلام تقديره «برّ»، فيكون المعنى: «و لكنّ البرّ برّ من آمن، فحذف البرّ الثاني و أقام الأول مقامه، كقوله تعالى: ﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾»^٢، أراد حبّ العجل»^٣.

و نلاحظ كيف أنَّ الشريف المرتضى حلّ هذا المقطع من الآية تحليلاً انتفع من طبيعة النظام النحوي و ما يمنحه لوسائله و أدواته من تعدّد في الوظيفة و الدلالة، ممّا يعني أنَّ تلك الوسائل أو الأدوات إذا دخلت السياق اللغوي أو التركيب النحوي، أحدثت تعدّد دلالات السياق في معناه العامّ و الخاصّ.

و الشريف المرتضى في هذا المثال اعتمد في طرح الأجوبة المتعدّدة على القوّة الدلالية المختزنة في صيغة المصدر، حينما يُستعمل كمكوّن من مكونات السياق الأساسية، و لا يخفى أنَّ المصدر هو من وسائل العربية التي تعمل على توليد المعاني المتعدّدة و المختلفة^٤، و هذا ما نلاحظه في احتمالات المرتضى

١. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٢٠١.

٢. البقرة: ٩٣.

٣. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٢٠٩.

٤. انظر: الجملة و المعنى، فاضل السامرائي، ص ١١٤.

الثلاثة لتفسير استعمال «البر» كمصدر مع «من» في الآية المباركة، كما نلاحظ التعدّد الدلالي في جواب السؤال الآخر الذي طُرح بخصوص الضمير في قوله تعالى: «وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ...»، و ما كان السؤال هو عن أي شيء كُنِيَ بالهاء، و ما المخصوص بأنّها كناية عنه؟

و نجد في العربية تَقَرَّر أن مرجع الضمير إذا تعدّد ترتّب عليه تعدّد المعاني أو دلالات الجملة الواحدة^١. و قد عرض الشريف المرتضى أربعة مراجع لعودة الضمير في قوله: «وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ»، هي:

المرجع الأول: المال، و يكون المعنى: «وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّ الْمَالِ، و أُضِيفَ الْحَبُّ إِلَى الْمَفْعُولِ و لم يذكر الفاعل، كما يقول القائل: اشتريت طعامي كاشترأ طعامك؛ و المعنى كاشترأك طعامك»^٢.

المرجع الثاني: الاسم الموصول في قوله: «وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ»، و على هذا الاحتمال يكون المصدر مضافاً إلى الفاعل، و لم يذكر المفعول؛ لظهور المعنى و وضوحه.

المرجع الثالث: الإيتاء الذي دلّ عليه «آتى»؛ و المعنى: و أعطى المال على حُبِّ الإعطاء.

المرجع الرابع: الله تعالى؛ لأنّه ذَكَرَهُ تعالى قد تقدّم، و يكون معنى الآية: و آتى المال على حُبِّ الله ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى^٣.

١. نفس المصدر.

٢. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٢٠٣.

٣. نفس المصدر.

خاتمة البحث

أشرنا في بداية البحث إلى أنَّ الشريف المرتضى اعتمد أسلوب التحليل في خدمة غايته، وهي الدفاع عن القرآن الكريم، وقد حقَّق ما كان يصبو إليه من هدف، فهو من خلال عملية التحليل النحوي للنصِّ القرآني، استطاع أن يكشف موطن تولّد السؤال، ثمَّ يحدّد منطلقه و موضعه من الآية، وهذا الأمر ساعده على وضع الإجابة المناسبة لكلِّ سؤال، كما أنَّ المنهج التحليلي أعانه كثيراً في وضع الأجوبة، فهو كان يقوم بتمييز عناصر العبارة القرآنية و تحديد وظائفها و توضيح العلاقات التركيبية في الآية، و يستعين بما حوله من الدلالات اللغوية و المعاني النحوية الخاصّة و الظروف النفسية و الاجتماعية للنصِّ ليأخذ أبعاده الكاملة الدقيقة، و كان يتتبع من كلّ ذلك طرح الجواب الصحيح أو عرض أكثر من إجابة لكلِّ سؤال، فكان يقوم بتفكيك الوحدة التعبيرية لاستخراج المعاني المحتملة و الممكنة.

و كذلك وجدنا المرتضى يتناول النصوص المقدّسة من الآيات و الأحاديث النبوية، و النصوص الأدبية من الأشعار و الأراجيز و الأمثال - بروح اللغوي المحقِّق المتتبع و الأديب المتبحّر و الناقد المتدوّق - توضيح الجوانب البلاغية أو النحوية في مدلولاتها الإيحائية و وظائفها التعبيرية، كما هو الحال في تفسيره كلمة «الإجباء» و كلمة «العِرض»، و حديثه عن القمر و تسمياته المختلفة، و غير ذلك، راجعاً في ذلك كلّهُ إلى أشهر علماء اللغة و النحو في عصره، أمثال: أحمد بن فارس، و الجوهريّ صاحب الصحاح، و أبي حاتم السجستاني، و الأصمعي و ابن السكّيت، و غيرهم.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. أحكام القرآن، أبو بكر ابن العربي، تحقيق: محمد علي الجاوي، بيروت: دار المعرفة.
٢. أمالي المرتضى بحث في المنهج والنقد والتأويل، ثائر عبد الزهرة لازم البصير، دمشق: دار الينابيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
٣. أمالي المرتضى (غُرر الفوائد ودرر القلائد)، الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي العلوي (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم الناشر، إيران: دار ذوي القربى.
٤. إملاء ما من به الرحمن من وجوده الإعراب والقراءات في جميع القرآن، أبو البقاء العكبري، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة.
٥. البحر المحيط في التفسير، محمد بن يوسف، الشهير بأبي حيان الأندلسي، تحقيق: الشيخ زهير جعيد، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٩٢م.
٦. بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية، بيروت: دار الكتب العربية.
٧. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، بيروت: دار الجيل.
٨. تحليل الخطاب، جيليان براون، ترجمة وتعليق: محمد لطفي الزليطني، ومنير التريكي، الرياض: جامعة الملك سعود، ١٩٩٧م.
٩. التحليل النحوي أصوله وأدلته، فخر الدين قباوة.
١٠. تحليل النصّ النحوي، فخر الدين قباوة، دمشق: دار الفكر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م.
١١. تفسير القرآن الحكيم المشهور بـ (تفسير المنار)، محمد رشيد رضا، القاهرة: دار المنار.
١٢. جمالية المفردة القرآنية في كتب الإعجاز والتفسير.
١٣. الجملة والمعنى، فاضل السامرائي، عمان - الأردن: دار الفكر ناشرون و مؤزّعون، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م.
١٤. دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، الناشر: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية.
١٥. الدلالة السياقية عند اللغويين، عواطف كنوش المصطفى، لندن: دار السيّاب للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

١٦. دور الكلمة في اللغة، ستيفن أولمان، ترجمة: كمال بشر، القاهرة: مكتبة الشباب.
١٧. الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية.
١٨. الرمزية والمثل في النص القرآني، السيد كمال الحيدري، منشورات ذوي القربى، الطبعة الأولى.
١٩. علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات، سعيد حسن بحيري، القاهرة: الشركة المصرية العامة للنشر، ١٩٧٧م.
٢٠. قواعد الترجيح عند المفسرين، حسين بن علي الحربي، الرياض: دار القاسم، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٢١. لسان العرب، ابن منظور، تحقيق: أمين محمد عبد الوهاب و محمد الصادق العبيدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٢٢. اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، عالم الكتب، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٤م.
٢٣. اللغة العليا دراسة نقدية في لغة الشعر، أحمد محمد المعتوق، بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
٢٤. اللغة والمعنى والسياق، جون لاينز، ترجمة: عباس صادق الوهاب، بغداد: دار الشؤون الثقافية، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
٢٥. مباحثات لسانية في ظواهر قرآنية، أسعد عرار، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
٢٦. مجمع الأمثال العربية، خير الدين شمسى باشا، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
٢٧. مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي، تحقيق: أحمد الحسيني، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
٢٨. مدخل إلى علم اللغة النصي، ترجمة: فالح بن شبيب العجمي، الرياض: جامعة الملك سعود، ١٩٩٦م.
٢٩. المستقصى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، دار الفكر.

٣٠. المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة والحديث، محمد أحمد أبو الفرج، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٦٦م.
٣١. المعجم الوسيط، قام بإخراجه: إبراهيم مصطفى، حامد عبد القادر، أحمد حسن الزيات و محمد علي النجار، دار الدعوة للتأليف والطباعة والنشر والتوزيع، مجمع اللغة العربية، الإدارة العامة للمعجمات، إحياء التراث، ١٩٨٩م.
٣٢. من أساليب التعبير القرآني، طالب محمد إسماعيل الزوبعي، بيروت: دار النهضة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
٣٣. الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، تحقيق: عبد المنعم إبراهيم، مكة المكرمة: مكتبة الياز، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٣٤. الوقف في العربية، محمد خليل مراد الحربي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

الجهود العلمية للشريف المرتضى في علوم القرآن الكريم

الباحث الشيخ عماد الكاظمي^١

الملخص

غني عن البيان أنَّ الشريف المرتضى من الشخصيات العلمية وأعلام الفكر الإسلامي، ولا يمكن لأيِّ باحث أن يتجاهله. لأجل إلقاء الضوء على جانب من هذه الشخصية، أجرينا هذه الدراسة، ومن خلالها توصلنا إلى نتائج، منها أنَّ الشريف المرتضى كان ذا عقلية وقادة، فاستطاع أن يدرس مصادر التشريع الإسلامي دراسة معمقة، ويناقش الآراء المختلفة مناقشة علمية. هكذا من خلال البحث انكشف لنا أنَّه كان للشريف المرتضى أقوال مخالفة لما يذهب إليه أكثر علماء الإمامية، منها القول بالصرافة في مجال البحث عن الإعجاز القرآني، ولكنه بقي ثابتاً على رأيه، وحاول الدفاع عما يراه صواباً بقوة وحماس.

التمهيد

إنَّ القرآن الكريم معجزة الإسلام الخالدة ومصدر التشريع الإسلامي، وكتاب هداية للبشرية كلّها نحو صلاحها وإصلاحها وكمالها وتكاملها، قال تعالى: ﴿إِنَّ

١. جامعة العالمية للعلوم الإسلامية - فرع العراق.

هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَثِيرًا^١. فكل طريقة قديمة قد اشتمل عليها القرآن الكريم.

لقد كان القرآن وما زال محور البحث والدراسات من المسلمين وغيرهم، منذ نزوله آيات متفرقة حتى تمام نزوله وحفظه ما بين الدفتين، فلقد تناوله العلماء والباحثون من جوانبه المتعددة، كالتفسيرية والتشريعية والتربوية وغيرها، وبيّنوا أسرارها وأحكامها وآثارها، حتى أصبحت المكتبة الإسلامية تزخر بتراث كبير وعظيم عن القرآن، فأصبحت له علوم خاصة تُدرس من خلاله وفيه، أطلق عليها «علوم القرآن»، ليكون هذا المصطلح مصطلحاً لعلم من علوم الشريعة الإسلامية المقدسة، فعُرف بأنه: «العلوم المتصلة بالقرآن، سواء أكانت تصورات أم تصديقات، أو كل علم يخدم القرآن أو يستند إليه، وينتظم ذلك: علم التفسير، وعلم القراءات، وعلم الرسم العثماني، وعلم إعجاز القرآن، وعلم أسباب النزول، وعلم الناسخ والمنسوخ، وعلم إعراب القرآن، وعلم غريب القرآن، وعلوم الدين واللغة، إلى غير ذلك»^٢، وورد بأنه: «هو مباحث تتعلق بالقرآن الكريم من ناحية نزوله وترتيبه، وجمعه وكتابته وقراءاته، ومحكمه ومتشابهه، وإعجازه، وغير ذلك»^٣.

من خلال ما تقدّم يمكن القول: إنّ علوم القرآن هي تلك العلوم التخصصية لفهم موضوعات القرآن الخاصة، وقد جمعت هذه العلوم بأنواع متعددة، فمنها ما له علاقة بكلام العرب وبلاغتهم من حيث البيان والمعاني والبديع، ومنها ما له علاقة بأحكام الشريعة الإسلامية المقدسة، وكما عُرفت تلك الآيات: «آيات

١. الإسراء: ٩.

٢. مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني، ص ٢٣.

٣. الواضح في علوم القرآن، مصطفى ديب ومحيي الدين ديب، ص ٨.

الأحكام»، ومنها ما له علاقة في معرفة آياته من حيث نزولها في مكة أو المدينة وغيرهما، وأسباب النزول، ومعرفة المحكم من الآيات الذي لا يحتاج إلى تأويل، ومنها المتشابه الذي يحتاج إلى تأمل وتفكر و ردّ بعضه إلى الآخر، فضلاً عن علم تفسيره وأنواع تلك التفسيرات القرآنية، وغيرها من الموضوعات المهمة التي أصبحت مدار البحث في الدراسات القرآنية القديمة والحديثة.

والعلامة الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ) من أكابر علماء المسلمين الذين خدموا القرآن الكريم بمؤلفاته وبحوثه وكتاباتهِ وإجاباته؛ لما ورد من أسئلة لها علاقة به، فكانت تلك الآثار قد أغنت المكتبة الإسلامية وعلماء المسلمين ببحوث قيمة عظيمة، تستحق بيانها وتعريف الأمة بها، فضلاً عن دراستها دراسة منهجية، فلقد كانت لأرائها صدى كبير بين العلماء، فغدت مصدراً من مصادر الدراسات والبحوث؛ وذلك لمكانته العلمية، وشخصيته الفذة، وإحاطته بالعلوم المختلفة، فألف في العقيدة وناقش الآخرين بها، وألف في الإعجاز القرآني وذكر آراءه فيه، وألف في الأدب والبلاغة وأغنى وفصل، وكتب في الفقه وبين أحكام الشريعة المقدسة واستنباطه للأحكام الشرعية منها، وألف في أصول الفقه وأجاد فيه، فكانت تأليفه الرائدة في كلّ الاختصاصات، بل كان مدرسة فكرية تخرجت من بين يديه أساطين علماء المسلمين، لذا أثنى عليه العامة قبل الخاصة. قال البيهقي: «وذكره ابن بسام الأندلسي في أواخر كتاب الذخيرة، فقال: هذا الشريف إمام أئمة العراق، بين الاختلاف والافتراق، إليه فرع علماؤها، وأخذ عنه عظمائها، صاحب مدارسها، وجامع شاردها وأنسها، ممن سارت أخباره، وعُرفت بها أشعاره، وحمدت في ذات الله مآثره وآثاره، وتوَلّيفه في أصول الدين وتصانيفه في أحكام المسلمين، مما يشهد أنه فرع تلك الأصول»^١.

وقال ابن حجر العسقلاني: «قال ابن أبي طي: هو أول من جعل داره دار العلم، وقدرها للمناظرة. و يقال: إنه أمر ولم يبلغ العشرين، وكان قد حصل على رئاسة الدنيا، العلم الكثير، والمواظبة على تلاوة القرآن، وقيام الليل، وإفادة العلم، وكان لا يؤثر على العلم شيئاً، مع البلاغة و فصاحة اللهجة...» و يقال: إن الشيخ أبا إسحاق الشيرازي كان يصفه بالفضل، حتّى نقل عنه أنه قال: كان الشريف المرتضى ثابت الجأش، ينطق بلسان المعرفة، و يردّد الكلمة المسدّدة، فتمرق مروق السهم من الرمية»^١.

و أمّا فيما يتعلّق بالقرآن الكريم، فله رسائل و كتابات متعدّدة، نحاول -إن شاء الله تعالى- أن نستعرض بعضها في هذه الصفحات بإيجاز ضمن حدود شروط المشاركة في المؤتمر، و سيتمّ تناول تلك الجهود القرآنية ضمن مباحث ثلاثة:^٢

المبحث الأول: صيانة القرآن الكريم من التحريف و الزيادة و النقيصة.

المبحث الثاني: المحكم و المتشابه في القرآن الكريم.

المبحث الثالث: إعجاز القرآن الكريم.

المبحث الأول: صيانة القرآن الكريم من التحريف و الزيادة و النقيصة

إنّ مبحث صيانة القرآن الكريم من التحريف من المباحث المهمّة التي تُبحث في الدراسات القرآنية، و قد اعتنى الباحثون به اعتناءً كبيراً؛ لأنّه يتعلّق بكلام الله تعالى و تنزيهه عن كلّ ما لا يليق به من زيادة أو نقيصة أو تغيير،

١. لسان الميزان، ج ٤، ص ٢٢٣.

٢. إنّ الجهود العلمية للسيد المرتضى في علوم القرآن الكريم متعدّدة و في أبواب كثيرة، ولكن ذكر كلّ ذلك لا يمكن أن نقي به هذه الصفحات المحدودة للمبحث، فالببحث يحتاج إلى مؤلّف خاص في ذلك، لعلّ الله يوفّق من يقوم بذلك؛ و لأجل إحياء مآثر أعلامنا و خدمة علوم كتاب الله تعالى، أثمرت أن أذكر بعض تلك المباحث القرآنية بإيجاز.

أو غير ذلك، مما يؤثر على قدسيته بوصفه وحياً إلهياً لا يمكن للبشر أن ينالوا منه، والقرآن الكريم كان وما زال نصاً إلهياً تعاهده الأجيال منذ خمسة عشر قرناً، تلاوة وحفظاً وتفسيراً ودراسةً، تنهل من معينه الذي لا ينضب في علاج ما تعانيه الإنسانية من مشاكل اجتماعية و تربوية و تشريعية وغيرها، حتى عدّ مصدراً أساسياً لعلوم متعدّدة، و موضوع صيانتها من التحريف من المسائل البديهية التي يجب الاعتقاد بها، إذ تكفل الله به، فقال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^١.

فحفظه عزّ وجلّ كما أخبر من كلّ محاولات التلاعب فيه، كالتي تعرّضت له الكتب السماوية السابقة، فالقرآن الموجود اليوم هو نفسه الذي أنزل على رسول الله ﷺ بنصّه الكامل، من دون أيّ تغيير في كلماته أو حروفه، و ما تُسبب إليه من تحريف هو مجرد ادّعاءات و روايات مكذوبة، أو تأويلات مذهبية معيّنة، و إنّ الذين ينسبون التحريف للقرآن إمّا أنّهم يتعصّبون لرؤية معيّنة و إنّ كانت على أساس الإساءة لكتاب الله تعالى، و هذا ما نراه عند بعض فرق المسلمين، و إمّا أنّهم يتتبعون إلصاق التهم الباطلة للنيل من قدسية الإسلام.

و هذا ما قام به بعض المستشرقين في دراساتهم عن القرآن الكريم، و كلّ ما كُتِب في ذلك فإنّ فيه من التهافت و الضعف و الخلل بما لا يُثبت التحريف، فتكمن أهميّة هذا المبحث في أنّها تصبّ ضمن دراسة تنزيه مصدر التشريع الأوّل للمسلمين و معجزته الخالدة إلى يوم القيامة، و إثبات أنّ نسبة ذلك للقرآن إنّما هي نسبة كاذبة ظالمة، لا يمكن أن يقول بها المسلمون؛ لأنّهم يعلمون حقّاً من خلال الآيات المباركة و الروايات الشريفة ما يؤيّد حفظه ومكانته و قدسيته، و

نحاول في هذا المبحث أن نسلط الضوء على مطلبين مهمين؛ لنكون على بينة من هذا المبحث:

الأول: معنى التحريف و المراد منه.

الثاني: آراء الشريف المرتضى في صيانة القرآن.

المطلب الأول: معنى التحريف و المراد منه

التحريف لغة: قال ابن فارس: «الحاء و الراء و الفاء ثلاثة أصول: حَدُّ الشيء، و العدول، و تقدير الشيء. فأما الحدّ فحُرِفَ كُلُّ شيء حدّه، كالسيف و غيره. و الأصل الثاني: الانحراف عن الشيء، يقال: انحرَفَ عنه يَنحَرِفُ انحرافاً، و حَرَفْتُهُ أنا عنه؛ أي عَدَلْتُ به عنه فمِيلَ به عنه، و ذلك كتحرّيف الكلام، و هو عَدْلُهُ عن جِهته، قال الله تعالى: «يُخَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ»^١ و الأصل الثالث....»^٢.

قال ابن منظور: «الْحَرْفُ فِي الْأَصْلِ: الطَّرْفُ وَ الْجَانِبُ، وَ حَرْفُ الشَّيْءِ نَاحِيَتُهُ، وَ فَلَانٌ عَلَى حَرْفٍ مِنْ أَمْرِهِ؛ أَي نَاحِيَةٍ مِنْهُ، كَأَنَّهُ يَنْتَظِرُ وَ يَتَوَقَّعُ، فَإِنْ رَأَى مِنْ نَاحِيَةٍ مَا يُجِبُّ، وَ إِلَّا مَالَ إِلَى غَيْرِهَا، وَ تَحْرِيفُ الْكَلِمِ عَنْ مَوَاضِعِهِ: تَغْيِيرُهُ، وَ التَّحْرِيفُ فِي الْقُرْآنِ وَ الْكَلِمَةِ تَغْيِيرُ الْحَرْفِ عَنْ مَعْنَاهُ، وَ الْكَلِمَةُ عَنْ مَعْنَاهَا»^٣.

التحريف اصطلاحاً: قال الراغب الإصفهاني: «تحرّيفُ الكلام أن تجعله على حرفٍ من الاحتمال يمكن حمله على الوجهين، قال عزّ و جلّ: «وَ قَدْ كَانَ قَرِيبٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ»^٤.

١. النساء: ٤٦.

٢. معجم مقاييس اللغة، ابن زكريا، مادة «حرف».

٣. لسان العرب، ابن منظور مادة «حرف».

٤. المفردات في غريب القرآن، الراغب الإصفهاني، مادة «حرف».

قال الطريحي: «حرف كل شيء: طرفه و شفيره و حده. و تحريف الكلام: تغييره عن مواضعه، و منه التجاوز على كلام الله تعالى و رسوله، فيحرفونه عن المعنى المراد له»^١.

يرى الباحث من خلال ما تقدم من تعريفات الأعلام للتحريف لغة و اصطلاحاً، أنه مما لا خلاف في وضوح معناه، سواء عند اللغويين منهم، أم عند أهل الاصطلاح، فهو إجمالاً تبديل المعنى إلى غير مراد المتكلم، دون تغيير اللفظ، و قد استشهد أغلب اللغويين بقوله تعالى في بيان صفة اليهود و تعاملهم مع كتابهم التوراة بقوله: «أَقْنَطَمُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ»^٢، و هذا يدل على الانطباق أو التقارب التام بين اللغة و الاصطلاح، فقد قال الفراهيدي عند بيانه لمعنى الحرف: «و التحريف في القرآن تغيير الكلمة عن معناها، و هي قريبة الشبه، كما كانت اليهود تغير معاني التوراة بالأشبهاء، فوصفهم الله بفعلهم فقال: «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ»^٣.

و لكن بعد تتبع و استقراء ما ورد من أقوال العلماء في بيان حقيقة «التحريف»، نرى أنهم على مذاهب ثلاثة:

الأول: إطلاقه على تحريف المعنى و تغييره دون اللفظ، و قد تقدم.

الثاني: إطلاقه على تحريف اللفظ دون المعنى، و هذا ما ذهب إليه الشريف

الجرجاني، إذ قال: «فالتحريف هو تغيير اللفظ دون المعنى»^٤.

١. مجمع البحرين، الطريحي، مادة «حرف».

٢. البقرة: ٧٥.

٣. العين، الفراهيدي، مادة «حرف».

٤. التعريفات، الشريف الجرجاني، ص ٢٤.

الثالث: إطلاقه على تحريف اللفظ والمعنى^١، وهذا ما ذكره عدد من المفسرين في تفاسيرهم، قال الشيخ الطوسي: «التحريف يكون بأمرين: بسوء التأويل، وبالتغيير والتبديل، كما قال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾»^٢؛ فسوء التأويل إشارة إلى تحريف المعنى عن مراد الله تعالى، والتغيير والتبديل إشارة إلى تحريف اللفظ وتبديله عما أنزل.

وقال الرازي: «إنهم [اليهود] كانوا يذكرون التأويلات الفاسدة، وكانوا يخرجون اللفظ أيضاً من الكتاب، فقوله: ﴿يُخَرِّفُونَ الْكَلِمَ﴾ إشارة إلى التأويل الباطل، وقوله: ﴿مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ﴾ إشارة إلى إخراجها عن الكتاب»^٣. وقال أبو حيان الأندلسي: «و الصحيح أن تحريف الكلم عن مواضعه هو التغيير في اللفظ والمعنى»^٤.

ومن أهم الدراسات التفصيلية في هذا الباب وإحصاء الأقوال الواردة في إرادة التحريف، ما ذكره السيد أبو القاسم الخوئي، إذ يقول: «يطلق لفظ التحريف ويراد منه عدة معانٍ على سبيل الاشتراك، وإليك تفصيل ذلك...»^٥.

١. لأجل هذا الإطلاق على اللفظ والمعنى نرى أن الباحثين المتأخرين عند بيانهم لمعنى التحريف يقسمونه إلى قسمين: التحريف اللفظي، والتحريف المعنوي، ثم يذكرون مصاديق كل قسم منهما (انظر: أكذوبة تحريف القرآن بين السنة والشيعة، رسول جعفریان، ص ٨٩ سلامة القرآن من التحريف، علي موسى الكعبي، ص ٩).

٢. آل عمران: ٧٨.

٣. التبيان في تفسير القرآن، الشيخ الطوسي، ج ٣، ص ٤٧٠؛ وانظر: مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي، ج ٣، ص ٢٩٨.

٤. التفسير الكبير، الرازي، ج ١٠، ص ٩٣. ولكنه يرجح التحريف للمعنى دون اللفظ، إذ يقول عند تفسير قوله تعالى: ﴿يُخَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾: «و هذا التحريف يحتمل التأويل الباطل، ويحتمل تغيير اللفظ، وقد بينا فيما تقدم أن الأول أولى؛ لأن الكتاب المنقول بالتواتر لا يتأثر فيه تغيير اللفظ» (ج ١١، ص ٣٢٥).

٥. تفسير البحر المحیط، أبو حيان الأندلسي، ج ٣، ص ٤٦١.

٦. البيان في تفسير القرآن، السيد الخوئي، ص ٢١٣-٢١٦.

المطلب الثاني: آراء الشريف المرتضى في صيانة القرآن

لقد أجمع محققو الإمامية على صيانة كتاب الله تعالى من التحريف والتلاعب والزيادة والنقص فيه، وأن القرآن الذي أنزله الله تعالى على نبيه ﷺ، هو ما موجود اليوم بين الدفتين، وعدوا أي رواية ورد فيها أن في القرآن تحريفاً، هي روايات غير صحيحة لا يمكن القول بها، أو يجب التأمل بها لمعرفة المراد منها، فإن منها ما أشار إلى تحريف المعنى عن معناه الحقيقي كما تقدم، ومن تلك الروايات مثلاً ما روي عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «وكان من نبذهم الكتاب أن أقاموا حروفه، وحرّفوا حدوده....»^١. وما روي عن الإمام الكاظم عليه السلام قوله: «فإنهم الخائنون الذين خانوا الله ورسوله، و خانوا أماناتهم، و تدري ما خانوا أماناتهم؟ ائتمنوا على كتاب الله فحرّفوه وبدّلوه، و ذلّوا على ولاة الأمر منهم، فانصرفوا عنهم....»^٢.

فالروايات واضحة الدلالة على المراد من لفظ «التحريف»؛ وهو صرف معناه الحقيقي إلى المعنى الذي تهواه النفس و ما يلائمها وفقاً لأرائهم و أهوائهم.

و من أولئك الأعلام المحققين الشريف المرتضى، الذي قال بكلام واضح لا شك فيه بصيانة القرآن من أي تحريف، حتّى عدّ كلامه من ثوابت قول الطائفة التي يستندون و يرجعون في الاستدلال عليه، و نحن نذكر قوله في هذه المسألة كاملاً ليتبيّن لنا ذلك الثّر القيم له في هذا المبحث المهمّ من مباحث علوم القرآن الكريم، فقد حُكي عنه أنّه قال: «إنّ العلم بصحّة نقل القرآن كالعلم بالبلدان، و الحوادث الكبار، و الوقائع العظام، و الكتب المشهورة، و أشعار العرب المسطورة، فإنّ العناية اشتدّت و الدواعي توفّرت على نقله و حراسته، و بلغت إلى حدّ لم يبلغه فيما ذكرناه؛ لأنّ القرآن معجزة النبوة، و مأخذ العلوم الشرعية و

١. الكافي، الكليني، ج ٨، ص ٥٣، ح ١٦.

٢. نفس المصدر، ص ١٢٥، ح ٩٥.

الأحكام الدينية، و علماء المسلمين قد بلغوا في حفظه و حمايته الغاية، حتّى عرفوا كلّ شيء اختلف فيه من إعرابه و قراءته و حروفه و آياته، فكيف يجوز أن يكون مُعَيَّرًا أو منقوصاً، مع العناية الصادقة و الضبط الشديد؟

إنّ العلم بتفسير القرآن و أبعاضه في صحّة نقله، كالعلم بجملته، و جرى ذلك مجرى ما علّم ضرورة من الكتب المصنّفة، ككتاب سيبويه و المزني، فإنّ أهل العناية بهذا الشأن يعلمون من تفصيلهما ما يعلمونه من جملتهما، حتّى لو أنّ مدخلاً في كتاب سيبويه باباً في النحو ليس من الكتاب لِعُرْفٍ و مُيَزَ و عُلِمَ أنّه ملحق و ليس من أصل الكتاب، و كذلك القول في كتاب المزني. و معلوم أنّ العناية بنقل القرآن و ضبطه أصدق من العناية بضبط كتاب سيبويه و دواوين الشعراء. إنّ القرآن كان على عهد رسول الله ﷺ مجموعاً مؤلفاً على ما هو عليه الآن، و استدلّ على ذلك بأنّ القرآن كان يُدرس و يُحفظ جميعه في ذلك الزمان، حتّى عَيَّن على جماعة من الصحابة في حفظهم له، و إنّ كان يُعرض على النبي ﷺ و يُتلى عليه، و إنّ جماعة من الصحابة مثل عبد الله بن مسعود، و أبي بن كعب و غيرهما، ختموا القرآن على النبي ختمات متعدّدة، و كلّ ذلك يدلّ بأدنى تأمل على أنّه كان مجموعاً مرتّباً غير مبتور و لا مبثوث، و ذُكر أنّ مَنْ خالف من ذلك من الإمامية و الحشوية لا يُعتدّ بخلافهم، فإنّ الخلاف في ذلك مضاف إلى قوم من أصحاب الحديث نقلوا أخباراً ضعيفة ظنّوا صحّتها، لا يرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع على صحّته»^١.

إنّ التأمل في هذه الكلمات التي وردت عنه ﷺ، تدلّ على أهميّة هذه المقالة في الدفاع عن كتاب الله تعالى، و يمكن أن نجمّل قوله بما يأتي:

١. لم يحصل الباحث على رسالة الطرابلسيات، و تمّ الاعتماد على ما نقله العلامة الطبرسي عنه في تفسيره: مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٤٢ - ٤٣.

١- إنّه يرى بأنّ صيانة القرآن من التحريف من البديهيات التي تسالم عليها المجتمع في ذلك؛ أي من الناحية الاجتماعية يمكن الاستدلال على صيانه كما استدلّ على وجود البلدان، ولا يمكن إنكارها برغم عدم رؤية أكثرها والذهاب إليها، ولكنّ النقل المتواتر عنها دليل في اليقين بوجودها، وكذا الحال في الوقائع المشهورة وغيرها، فالسيرة الاجتماعية والعقلانية تدلّ على ذلك.

٢- إنّ اعتناء المسلمين بالعقيدة الإسلامية و توارثهم لتلك العقائد جيلاً عن جيل حتّى رسخت في الأجيال السنين الطوال التي مضت على تأسيسها، فإنّهم قد توارثوا كتاب الله تعالى بخلوده العظيم؛ لأنّه أعظم معجزة للمسلمين، فإذا كانت أعظم معجزة قد صابها التلاعب والضياع، فلاحتمال كبير في سواها، وهذا لم يحصل كما هو الواقع.

٣- إنّ أهل العلم والخبرة قد أثبتوا بأنّ ما هو موجود بين الدفتين ليس بكلام بشر، وليس فيه أيّ تهافت أو تضارب فيما بينه، على كثرة آياته الشريفة، فلا يوجد ما هو غريب بين آياته وكلماته من النسق العظيم الدالّ على حكمة وإبداع المتكلّم المشرّع، فأهل الخبرة هؤلاء في اختصاصهم يمكنهم معرفة الدخيل والغريب في أشعار العرب المشهورين ومؤلفاتهم من خلال معرفتهم بما يذهب إليه مؤلفوها، فلم نشهد أحداً ادّعى أنّ هناك كلمة في القرآن الكريم لا يمكن أن تكون منه، بل ألفوا في إعجازه وإبداعه مؤلفات جليّة تدلّ على عظمتة ومقامه و قدسيته.

٤- إنّ السيرة التاريخية تؤكّد ذلك من خلال الاطلاع على الروايات التي تحثّ على قراءة القرآن وحفظه وتعاونه، وغير ذلك ممّا يتعلّق به، فلفظ «القرآن» يدلّ على كتاب الله تعالى المصون، وإلا كيف تدعو تلك الروايات الشريفة إلى كتاب فيه نقص أو زيادة وتنسبه لله تعالى، وسيرة النبي والأنمة ﷺ والصحابة شاهد على ذلك.

٥ - يردّ الشريف المرتضى على أولئك الذين أتوا بروايات غريبة تنسب التحريف للكتاب، و أنّها روايات ضعيفة لا يمكن الاعتماد عليها، أمّا الروايات الصحيحة الصريحة و ما يُستدلّ به عقلاً على كمال الشريعة المقدّسة و أنّ كمالها من تكامل مصادر تشريعها، فهذه الأدلة التي يذكرها الشريف المرتضى من أهمّ الأقوال التي اعتمدها العلماء في هذا المبحث، و لقد كان رأيه: امتداداً لأقوال مشايخه في ذلك، و هذا هو ما ذهب إليه الشيخان الجليلان المفيد^١ و الصدوق^٢، و أيضاً ما ذهب إليه تلامذته و منهم شيخ الطائفة الطوسي، و هكذا توالى كلمات الأعلام بعد ذلك.

و قال السيّد هبة الدين الشهرستاني بعد ذكر كلام المرتضى المتقدّم: «نعم، هذا الرأي رأي تمامية القرآن بدون زيادة أو نقصان، هو أشهر الآراء لدى المسلمين، و إنّ لسان الدين يشكر الشريف المرتضى و دفاعه المجيد عن القرآن، و بالأحرى عن الحقّ و العلم و التأريخ»^٣.

المبحث الثاني: المحكم و المتشابه في القرآن الكريم

إنّ مبحث المحكم و المتشابه من المباحث المهمّة في علوم القرآن الكريم، و قد اعتنى المسلمون به اعتناءً كبيراً؛ لأنّه يتعلّق بفهم كلام الله تعالى الذي اشتمل على موضوعات متعدّدة لها علاقة بتنظيم حياة الفرد و المجتمع، و بيان الأحكام التكليفية التي أوجبها الله تعالى على عباده، و قد ذكر الله تعالى في كتابه المجيد بأنّ القرآن قد اشتمل على قسمين من الآيات: المحكمات و المتشابهات، و بيّن ما يتعلّق بكلّ قسم منهما، فقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ

١. مصنفات الشيخ المفيد: المسائل السروية، المفيد، ص ٧٨.

٢. الاعتقادات، الشيخ الصدوق، ص ٨٣-٨٤.

٣. الدلائل و المسائل، هبة الدين الشهرستاني، ج ٥، ص ٤٣٦.

هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتُ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»^١، وقد ذكر المفسرون آراء متعددة لبيان ما يتعلق بهذين القسمين، والآيات الشريفة التي ينطبق عليها الأحكام والتشابه والجمع بينهما.

و تكمن أهمية الدراسة في كونها تصبّ في مصدر التشريع الأول للمسلمين، ومعجزته الخالدة إلى يوم القيامة؛ لذلك نرى أن الروايات المباركة قد حذّرت من تفسير القرآن الكريم دون الإحاطة بما يتعلق بعلومه الخاصة ومنها المحكم والمتشابه، ففي الحديث عن رسول الله ﷺ: «مَنْ عَمِلَ بِالْمَقَائِيسِ فَقَدْ هَلَكَ وَأَهْلَكَ، وَمَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ النَّاسِخَ مِنَ الْمَنسُوخِ وَالْمَحْكَمَ مِنَ الْمُتَشَابِهِ، فَقَدْ هَلَكَ وَأَهْلَكَ»^٢.

وفي هذا المبحث نحاول بيان مطلبين مهمين:
الأول: بيان ما يتعلق بمصطلح المحكم والمتشابه.
الثاني: آراء الشريف المرتضى في المحكم والمتشابه.

المطلب الأول: بيان ما يتعلق بمصطلح المحكم والمتشابه

في هذا المطلب نبين بإيجاز ما يتعلق بهذين المصطلحين و تعريفهما لدى العلماء؛ لنقف على حقيقة الآيات المحكمة وكذا المتشابهة.

المحكم لغة: قال ابن منظور: «العرب تقول: حَكَمْتُ وَأَحْكَمْتُ وَحَكَّمْتُ؛ بمعنى: مَنَعْتُ وَرَدَدْتُ، ومن هذا قيل للحاكم بين الناس: حاكم؛ لأنه يمنع الظالم

١. آل عمران: ٧.

٢. الكافي، الكليني، ج ١، ص ٤٣، باب «النهى عن القول بغير علم»، ح ٩.

من الظلم. و حَكَمَ الشيءَ و أَحْكَمَهُ، كلاهما منعُهُ من الفساد. قال الأزهري: و روينا عن إبراهيم النخعي أَنَّهُ قال: حَكَمَ اليتيمَ كما تُحَكِّمُ وَلَدَكَ؛ أي: امنعهُ من الفساد و أصلحهُ كما تُصْلِحُ وَلَدَكَ و كما تمنعه من الفساد، قال: و كُلٌّ مِّنْ منعه من شيءٍ فقد حَكَمْتَهُ و أَحْكَمْتَهُ»^١.

مِمَّا تَقَدَّمَ يظهر أَنَّ الْمُحَكَّمَ أصله المنع، فالأمر المحكم هو الممتنع عن الانحراف و الفساد و ما إليهما.

المحكم اصطلاحاً: قال الراغب الإصفهاني: «فالمُحَكَّم ما لا يُعَرَّض فيه شُبْهَةٌ من حيث اللفظ، و لا من حيث المعنى»^٢.

قال الشيخ الطوسي: «فالمُحَكَّم هو ما عَلِمَ المرادُ بظاهره من غير قرينة تقتضئ إليه، و لا دلالة تدلّ على المراد به؛ لوضوحه، نحو قوله: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً»^٣، و قوله: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ»^٤؛ لَأَنَّهُ لا يحتاج في معرفة المراد به إلى دليل»^٥.

مِمَّا تَقَدَّمَ من تعريفات المحكم يمكن القول: بأنَّ الآية المحكّمة هي التي تفهم بأدنى تأمل لكلام الله تعالى دون الاستعانة بقرائن حالية أو مقالية لبيان مراده تعالى، مقابل الآيات المتشابهة التي تحتاج إلى ذلك، و سيتّضح جلياً معناه عند بيان مصطلح المتشابه.

المتشابه لغة: قال ابن منظور: «الشَّبَه و الشَّبَه و الشَّيْبَه: المِثْل، و الجمع أشباه،

١. لسان العرب، ابن منظور، مادة «حكم».

٢. المفردات في غريب القرآن، الراغب الإصفهاني، مادة «حكم».

٣. يونس: ٤٤.

٤. النساء: ٤٠.

٥. التبيان في تفسير القرآن، الشيخ الطوسي، ج ١، ص ٤٣.

وَأَشَبَّ الشَّيْءُ الشَّيْءَ: مَثَلُهُ، وَ الْمُشْتَبِهَاتُ مِنَ الْأُمُورِ: الْمُشْكَلَاتُ، وَ الْمُتَشَابِهَاتُ: الْمُتَمَثَّلَاتُ، وَ يُقَالُ: شَبَّهْتُ هَذَا بِهَذَا، وَ أَشَبَّهْتُ فُلَانًا فُلَانًا. وَ فِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: «مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ»، قِيلَ: مَعْنَاهُ يُشَبِّهُ بَعْضُهَا بَعْضًا.^١ فالتشابه والتماثل أساس التعريف في اللفظ، وهذا يستدعي الباحث الرجوع إلى القرائن لمعرفة المراد من معنى الألفاظ.

المتشابه اصطلاحاً: قال الزركشي: «وَأَمَّا الْمُتَشَابِه، فَأَصْلُهُ أَنْ يَشْتَبَهَ اللَّفْظُ فِي الظَّاهِرِ مَعَ اخْتِلَافِ الْمَعْنَى، كَمَا قَالَ تَعَالَى: «وَأَتُّوا بِهِ مُتَشَابِهًا»^٢؛ أَي مُتَّفِقٍ الْمَنَازِلِ، مُخْتَلَفِ الطُّعُومِ»^٣.

قال السيّد الخوئي: «و معناه أن يكون للفظ وجهان من المعاني أو أكثر، و جميع هذه المعاني في درجة واحدة بالنسبة إلى ذلك اللفظ»^٤.

فالآيات المتشابهات لا يمكن معرفة المراد منها من غير أن نتعرف على طريقة التعامل مع المتشابه من خلال ردّ بعضه إلى بعض، أو ترجيح معنى على آخر.

إذاً فيمكن أن يقال إجمالاً: «إِنَّ الْمُحْكَمَاتِ هِيَ الْآيَاتُ الَّتِي تَدَلُّ عَلَى مَعَانِيهَا عَلَى وَجْهِ وَاحِدٍ، بِلَا مَنَاعٍ يَمْنَعُ مِنْ إِرَادَةِ مِثْلِ تِلْكَ الْمَعْنَى، وَ يُعْبَرُ عَنْ هَذَا الْمَعْنَى بِالظُّهُورِ الَّذِي يَجِبُ الْعَمَلُ عَلَى طَبِيقِهِ، وَ أَمَّا الْمُتَشَابِهَاتُ فَهِيَ الْآيَاتُ الَّتِي عَلَى خِلَافِ الْمُحْكَمَاتِ، فَهِيَ إِمَّا لَا تَدَلُّ عَلَى مَعْنَى ظَاهِرٍ أَصْلًا، كَقَوَاتِحِ السُّورِ، وَ إِمَّا

١. لسان العرب، ابن منظور، مادة «شبه». و قد ذكر ابن منظور أقوال المفسرين في المراد من المتشابهات في الآية المباركة، و أقوال الصحابة في ذلك، و هذا يدل على أهمية الموضوع عند المسلمين و اختلافهم فيه، ممّا دعاه إلى ذكره في كتابه و عدم الوقوف على كلمات اللغويين على بيان لفظ «شبه» و ما يتعلّق به فقط، بل تتبّع كلمات الصحابة و العلماء.

٢. البقرة: ٢٥.

٣. البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج ٣، ص ٤٦.

٤. البيان في تفسير القرآن، السيّد الخوئي، ص ٢٨٩.

تدلّ على معنى غير مراد قطعاً بحكم العقل، مثل الآيات التي تُجسّد الخالق تعالى، وإما أن تدلّ على معانٍ متعدّدة، ولا توجد قرينة على إحداها، وقد نهى الله تعالى العمل بها إلا بعد معرفة المراد الحقيقيّ منها»^١.

فالمحكمات هي الآيات التي لا تحتاج إلى التأويل؛ لأنّ المقصود منها واضح وجليّ لكلّ عارف باللغة العربية، والمتشابهات هي الآيات التي تحتاج إلى توضيح المقصود منها؛ لأنّها تقبل وجهين أو عدّة وجوه، ممّا يجعل المكلف حائراً ومرتدداً في المعنى المراد من اللفظ، فيستعين بالقرائن التي توضّح المراد.

المطلب الثاني: آراء الشريف المرتضى في المحكم والمتشابه

إنّ للسيد الشريف المرتضى آراء وبيانا في هذا المبحث المهمّ من مباحث القرآن الكريم، فمنها ما هو خاصّ في مؤلّف منفرد، ومنها ما هو موجود خلال أجوبته وبيانه لبعض الآيات الشريفة التي لها علاقة بالموضوع.

أمّا الأوّل فقد ألف رسالة خاصّة في ذلك بعنوان «رسالة المحكم والمتشابه»،

ذكر فيها موضوعات متعدّدة في متشابه القرآن في آيات كثيرة، فذكر مثلاً:

- ما يتعلّق بالضلال وأنواعه وتقسيمه على أقسام خمسة، مستدلاً بالآيات

الشريفة والأحاديث عن المعصومين عليهم السلام، وردّ بعضه إلى بعض لمعرفة التشابه فيه.^٢

- ما يتعلّق بالوحي وأنواعه، وصدقه وكذبه، والآيات الشريفة.^٣

- ما يتعلّق بالقضاء وتقسيمه على أقسام عشرة، وأنواع تلك الأقسام، وعلاقة

الآيات الشريفة بعضها مع بعض، في فهم كلام الله تعالى.^٤

١. انظر: بحوث في تاريخ القرآن وعلومه، أبو الفضل ميرمحمّدي، ص ٢٩٢-٢٩٣.

٢. انظر: رسالة المحكم والمتشابه، الشريف المرتضى، ص ٧٠-٧٥.

٣. نفس المصدر، ص ٧٥-٧٦.

٤. نفس المصدر، ص ٧٨-٨١.

و غير ذلك من الموضوعات المهمة التي تحتاج إلى تأمل و تدبر في كتاب الله تعالى، فضلاً عن الإحاطة بالعلوم المختلفة لبيان المراد من كلامه عز و جل، من غير إفراط أو تفريط.

و لمعرفة أهمية الإحاطة بالمحكم و المتشابه عند السيد المرتضى، نذكر له في هذا الباب تفسيرين لطيفين يبين مقامه و سابقته في معرفة حقيقة كلام الله تعالى:

الأول: طاعة النبي والأنمة ﷺ

لقد ذكر السيد المرتضى ما يتعلّق بالآيات المتشابهة التي تدلّ على وجوب طاعة النبي ﷺ و الأنمة ﷺ ببيان جليل، من خلال تفسير القرآن بعضه ببعض، و هو من أهم أنواع التفسير بالمأثور، كما هو واضح في محله، قال: «و لن يؤمن بالله إلاّ مَنْ آمن برسوله و حججه في أرضه، قال الله تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾^١.... ثُمَّ فرض الله على الأمة طاعة ولاة أمره القوّام بدينه، كما فرض عليهم طاعة رسوله ﷺ، فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^٢، ثُمَّ بيّن محلّ ولاة أمره من أهل العلم بتأويل كتابه، فقال عز و جل: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾^٣، و عجز كلّ أحدٍ من الناس عن معرفة تأويل كتابه غيرهم؛ لأنهم الراسخون في العلم، المأمونون على تأويل التنزيل، قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَغْلَمْ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾^٤ إلى آخر الآية... و بالعلم استحقّوا عند الله اسم الصديق، و سمّاهم به

١. النساء: ٨٠.

٢. النساء: ٥٩.

٣. النساء: ٨٣.

٤. آل عمران: ٧.

صادقين، و فرض طاعتهم على جميع العباد بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾^١ فجعلهم أولياءه، وجعل ولايتهم ولايته، وحزبهم حزبه، فقال: «وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ»^٢، وقال: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ زَاكِيُونَ»^٣.

إن التأمل في كلامه عليه السلام يبين بوضوح جلّي قدرته على تأويل كلام الله تعالى، وردّ بعضه إلى بعض لمعرفة المتشابه من المحكم، وعلاقة كل آية متشابهة بغيرها للوصول إلى البيان الحقيقي المراد لله عزّ وجلّ، والآيات التي ذكرها فيما تقدّم مترابطة المعاني والألفاظ في الدلالة على ولاية النبي والأنمة عليه السلام في القرآن الكريم، وجوب طاعتهم واتباعهم.

الثاني: الراسخون في العلم

إن ما يتعلّق بمعرفة هل إن الراسخين في العلم يعلمون تأويل القرآن الكريم كما ورد في قوله تعالى: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»^٥، فقد اختلف العلماء فيه على قولين رئيسين في المسألة، ومنشأ ذلك هو الاختلاف في معنى حرف «الواو» الوارد في قوله

١. التوبة: ١١٩.

٢. المائدة: ٥٤.

٣. المائدة: ٥٥.

٤. رسالة المحكم والمتشابه، الشريف المرتضى، ص ١٢٦-١٢٨.

٥. آل عمران: ٧.

تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، هل هو حرف عطف أم استئناف، فمنهم من قال بأنه حرف استئناف، وبذلك يرى أنَّ التأويل أمر مختصَّ بالله تعالى، والراسخون لا يعلمون ذلك بل يؤمنون به.

إنَّ من الذين قالوا بأنَّ حرف «الواو» استئناف، فيكون الراسخون لا علم لهم بالتأويل: الفراء^١، والطبري ذكر أحاديث متعدّدة بعضها يؤكد علمهم والأخرى تنفي ذلك. ثمَّ قال: «و الصواب عندنا في ذلك أنَّهم مرفوعون بجملته خبرهم بعدهم، وهو: ﴿يَقُولُونَ﴾؛ لما قد بيّنا قبل من أنَّهم لا يعلمون تأويل المتشابه الذي ذكره الله عزَّ وجلَّ في هذه الآية»^٢. و رجَّح الرازي عدم علمهم^٣.

و إنَّ من الذين قالوا بأنَّ حرف «الواو» عطف فيكون الراسخون لهم علم بالتأويل: مجاهد، كما نقل عن الزركشي قوله: «و قال مجاهد في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَظُنُّ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ يعلمونه، و ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾، و لو لم يكن للراسخين في العلم حظُّ من المتشابه إلا أن يقولوا آمنا، لم يكن لهم فضل على الجاهل؛ لأنَّ الكلَّ قائلون بذلك»^٤، و الزمخشري^٥، و مكِّي بن أبي طالب القيسي^٦، و الطبرسي^٧، و غيرهم.

و الشريف المرتضى قد ناقش الأقوال الواردة في الآية المباركة مرجحاً علم الراسخين بالتأويل، معتمداً على عطف الراسخين على الله تعالى مع كون الابتداء

١. معاني القرآن، الفراء، ج ١، ص ١٩١.

٢. جامع البيان عن تأويل أي القرآن، الطبري، ج ٦، ص ٢٠٤.

٣. التفسير الكبير، الرازي، ج ٧، ص ١٤٥.

٤. البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج ٢، ص ٤٨.

٥. الكشف عن حقائق التنزيل، الزمخشري، ج ١، ص ٣٦٦.

٦. مشكل إعراب القرآن، القيسي، ج ١، ص ١٥٠.

٧. مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي، ج ٢، ص ٢٤١.

أيضاً من الآراء التي يمكن القول بها، ولكن العطف أرجح، فقال: «قد ذكر وجهان مطابقان للحق، أحدهما أن يكون الراسخون في العلم معطوف على اسم الله تعالى، فكأنه قال: وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم، وأنهم مع علمهم به يقولون آمنا به، فوق قوله: «يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ» في موقع الحال، والمعنى أنهم يعلمونه قائلين: «آمنا به كُلُّ من عند ربنا»، وهذا في غاية المدح لهم؛ لأنهم إذا علموا ذلك بقلوبهم وأظهروا التصديق به على ألسنتهم، فقد تكاملت مدحتهم، وصفهم بأداء الواجب عليهم»^١.

وبعد بيان حجة القائلين بذلك، يذكر رأي القائلين بالاستئناف دون العطف وحجتهم التي يستندون عليها، والمؤيدين لهذا الرأي وناقشتهم، ويخلص للنتيجة بقوله: «وَالْوَجْهُ الْأَوَّلُ أَقْوَى وَأَرْجَحُ»^٢، ثم يذكر للمسألة وجهاً ثالثاً يفاد كذلك منه على أنه يمكن أن يكون الراسخون على الاستئناف، فيكون التأويل بالتفصيل مختصاً بالله تعالى، ولكنهم في الوقت نفسه يعلمون التأويل إجمالاً ويؤمنون به ويقولون: هو من عند ربنا.^٣

وهذا الرأي الثالث الذي ذكره الشريف المرتضى قد ذكره من قبله أخوه الشريف الرضي بعد أن ذكر الرأيين المتقدمين، فقال: «فأما المحققون من العلماء، فيقفون في ذلك على منزلة وسطى وطريقة مثلى، فلا يخرجون العلماء هاهنا عن أن يعلموا شيئاً من تأويل القرآن جملةً، ولا يعطونهم منزلة العلم بجميعه والاستيلاء على قليله وكثيره، بل يقولون: إن في التأويل ما يعلمه العلماء، وفيه ما لا يعلمه إلا الله تعالى، من نحو تعيين الصغيرة، ووقت الساعة وما بيننا وبينها من

١. أمالي السيد المرتضى، ج ٢، ص ٩٤.

٢. نفس المصدر، ص ٩٧.

٣. نفس المصدر.

المدة، ومقادير الجزاء على الأعمال وما أشبه ذلك....»^١.

من خلال ما تقدّم نرى العمق الفكري الذي كان عليه السيّد المرتضى في التحقيق بهذه المسائل الدقيقة المتعلقة بالقرآن الكريم، فضلاً عن مصداقية مناقشة الآراء الموافقة والمخالفة، وفي ذلك تمام المصداقية والحرية في التفكير دون التعصّب إلى العقيدة بعاطفته من غير علم أو دليل.

المبحث الثالث: إعجاز القرآن الكريم

إنّ البحث عن الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم يعدّ من أهمّ البحوث في الدراسات القرآنية؛ لعلاقته الوثيقة بالجانب الإعجازي الخالد لكتاب الله تعالى، فالقرآن قد نزل في أمة كانت في أوج البلاغة والفصاحة وذروتها، فلم يكن هناك من يستطيع أن يجاريهم، فكانت العرب تعقد الندوات العلمية الأدبية لبيان فضل رجالها وسبقهم في ذلك، ولقد حفظ لنا التأريخ العربي عدداً من تلك الأنديّة العلمية، ومنها سوق عُكاظ، هذا الاجتماع الكبير والملتقى الأدبي، إذ تجتمع الشعراء لتعرض على كبارها ما تكلّمه قرائحهم من الفنون، وتفتخر بذلك^٢، فالقرآن الكريم أتاها عن طريق ما يؤمنون به ويحسنونه ويدعون فيه، وهو البلاغة العربية.

١. حقائق التأويل في متشابه التنزيل، الشريف الرضي، ص ٨.

٢. وللشعراء فيها مواقف كثيرة ومتعددة، لذا سُمّي السوق: «عُكاظ» من أجل ذلك. عَكَظَ الرجل صاحبه: إذا فاخره وغلبه بالمفاخرة. وتقع بين الطائف ومكة (معجم البلدان، الحموي، ج ٤، ص ١٤٢).

وقد روى الرواة مواقف خالدة للشعراء فيها، فذكروا أنّ النابغة الذبياني كانت تضرب له قبة حمراء فتأتيه الشعراء فتعرض عليه أشعارها، فيحكم بينهم ويصحّح لهم، وله مع حسّان بن ثابت والأعشى والخنساء وغيرهم مواقف في ذلك، تدلّ على نبوغ البلاغة عند العرب آنذاك، فضلاً عن افتخارهم فيها (للتفصيل انظر: المصون في الأدب، العسكري، ص ٣).

فالقرآن قد أتى بأنواع فنون البلاغة العربية التي تستعملها العرب في مخاطباتهم بأقصر الكلمات و أعذب المعاني و أرقاها، ممّا جعلهم يذعنون صاغرين لذلك، و الأمثلة كثيرة جداً في ذلك، بل كان للقرآن أكبر الأثر في تطوّر الدراسات البلاغية؛ لأهميّة ما ورد في القرآن الكريم من علومها، فذكروا: «كان القرآن الكريم ذا أثر عظيم في البلاغة، و قد شغل الناس به و أخذوا يتدارسونه و يوضّحون معانيه، و كان تأثير القرآن واضحاً في اتّخاذ مدار الدراسات البلاغية، و كانت إحدى آياته مدعاةً إلى أن يؤلّف أبو عبيدة كتابه مجاز القرآن، و هو من المؤلفات الرائدة في ذلك، و كذلك كان المتكلّمون و الأصوليون و المفسّرون و غيرهم، قد اعتنوا بدراسة البلاغة القرآنية؛ لأثرها على فهم كتاب الله تعالى»^١.

و لمّا كان القرآن الكريم معجزة النبي ﷺ، فقد تحدّى العرب و غيرهم على الإتيان بمثله إن استطاعوا، و كان ذلك في مراحل التحديّ التدريجية الثلاث، كما وردت في القرآن:

أولاً: قوله تعالى: ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَأَيَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾^٢.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَقْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^٣.

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^٤.

١. للتفصيل انظر: البلاغة و التطبيق، أحمد البصير، كامل حسن، ص ٢٠ - ٢٣.

٢. الإسراء: ٨٨.

٣. هود: ١٣.

٤. البقرة: ٢٣.

و لكنَّهم لم يستطيعوا أن يتحدَّوا القرآن، وهذا الأمر كان جلياً عند كبار قریش بأن ما أتى به النبي ﷺ لم يكن من كلام البشر، بل هو معجز من الله تعالى، حتَّى قال كبير معانديهم الوليد بن المغيرة عندما استمع للقرآن وهو يريد الإساءة إليه: «إنَّ لقوله لحلاوة، وإنَّ عليه لطلاوة، وإنَّ أسفلهُ لمغدق، وإنَّ أعلاه لمثمر، وإنَّه ليعلو ولا يُعلَى»^١.

و لأجل بيان ما يتعلَّق بإعجاز القرآن، نبين ذلك من خلال مطلبين:

الأول: بيان المراد من الإعجاز القرآني.

الثاني: رأي الشريف المرتضى في إعجاز القرآن الكريم.

المطلب الأول: بيان المراد من الإعجاز القرآني

الإعجاز لغة: قال ابن منظور: «العجز نقيض الحزم، عَجَزَ عن الأمرِ يَعِجِزُ، و عَجِزَ عَجِزاً فيهما، و يقال: أعجزتُ فلاناً: إذا أَلْفَيْتَهُ عاجزاً، و المَعِجِزَةُ و المَعِجِزَةُ العَجْزُ، و العَجْزُ: الضعف، تقول: عَجِزْتُ عن كذا أعِجِزَ، و المَعِجِزَةُ - بفتح الجيم و كسرهما - مفعلة من العَجِزِ عدم القدرة»^٢.

الإعجاز اصطلاحاً: قال الطريحي: «الإعجاز أن يأتي الإنسان بشيءٍ يُعَجِزُ خصمه و يقصر دونه، قوله تعالى: ﴿ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ ﴾^٣؛ أي لا يفوتونه وإن

١. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، ج ٢٦، ص ٤٩٠؛ مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي، ج ٦، ص ١٩٢؛ التفسير الكبير، الرازي، ج ٧، ص ٢٥٩؛ البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج ٢، ص ٦٩.

يقول السيّد هبة الدين الشهرستاني تعليقاً على هذه المقولة: «هذا أول تقريرٍ ناله القرآن من خبراء عصره و مصره، و لعمرى أنها شهادة حافلة مؤكدة» (المعجزة الخالدة، ص ٤٣).

٢. لسان العرب، ابن منظور، مادة «عجز».

٣. التوبة: ٢.

أمهلهم، قوله تعالى: «وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ»^١؛ أي يعاجزون الأنبياء وأولياء الله، وقاتلونهم ويمانعونهم؛ ليُصَيِّرُوهم إلى العجز عن أمر الله تعالى»^٢.

قال الشيخ البلاغي: «المعجز هو الذي يأتي به مُدَّعي النبوة بعناية الله الخاصة خارقاً للعادة، و خارجاً عن حدود القدرة البشرية و قوانين العلم و التعلم؛ ليكون بذلك دليلاً على صدق النبي و حجّته في دعواه النبوة و دعوته»^٣.

من خلال ما تقدّم من كلمات الأعلام في تعريف الإعجاز، نرى أنّ اللفظ يدور حول القصور الموجود عند المخاطب بالمعجزة عن أن يأتي بما يقابله، فضلاً عن أنّ معنى الإعجاز له علاقة مباشرة بالتحدي؛ لذلك سُمّي ما يأتي به الأنبياء في مقام تحديهم لأقوامهم: «المعجز أو المعجزة». فيشترط إذن في المعجز في مقام التحدي أمران:

الأول: أن يكون خارقاً للقوانين الطبيعية المعتادة.

الثاني: عجز الآخرين عن مقابلة المعجز.

فالأنبياء ﷺ كانت دعواهم للنبوة مقترنة بالمعجز الذي يأتونه لأقوامهم؛ ليكون دليلاً على صدق دعوتهم، وهذه مسألة بديهية في بعث الأنبياء، ولقد كان لنبيّنا ﷺ معجزات متعدّدة، وهي على قسمين، منها ما كان آتياً قد وقع في زمنٍ معيّن^٤، و منها ما كان خالداً أبداً الدهر، كالقرآن الكريم الذي هو معجزته الخالدة، ولما كانت المعجزة من الله تعالى، فقد نوع المعجزة التي تؤيّد نبيّه في قومه، فكانت ممّا

١. الحج: ٥١.

٢. مجمع البحرين، الطريحي، ج ٣، ص ١٢٤.

٣. آلاء الرحمن في تفسير القرآن، البلاغي، ج ١، ص ٢٨.

٤. منها: شق القمر، ونبوع الماء من بين إصبعيه، وشق الشجرة نصفين و دعوتها بالإتيان، وتسبيح الحصى بين يديه، وغير ذلك.

يلائم الصنعة التي يشتهرون بها؛ لتكون أدعى للتصديق بين أهل العلم والمعرفة بذلك، فالنبي ﷺ قد أتاهاهم بكتاب فيه من البلاغة ما يحير عقول علماء العرب بالبلاغة والفصاحة، وهم يعلمون أن النبي لم يكن يقول مثل ذلك قبل بعثته، كما قال تعالى في ذلك: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنِّي بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلُهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أُتْبِعَ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ * قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ^١، لذا كان الكفار لا يعترفون بعجزهم أمام النبي عناداً واستكباراً.

وقد فصل الأعلام القول في بيان سبب إعجاز القرآن الكريم وما ذهب إليه كل قوم في مؤلفاتهم، فذكر الشيخ الطوسي أقوالاً متعددة في ذلك^٢، وذكر الزركشي اثني عشر وجهاً من وجوه إعجازه والقائلين بها^٣، وذكر السيوطي ستة وعشرين قولاً في وجوه الإعجاز^٤، وهناك من فصل الأقوال في إعجازه وفقاً لعقيدة كل قائل بها، كالشيعة والمعتزلة والعامّة وغيرها^٥.

المطلب الثاني: رأي الشريف المرتضى في إعجاز القرآن الكريم

لقد ذكر أغلب العلماء أن عجز العرب عن الإتيان بمثل القرآن كان ظاهراً فيهم، فلم يستطيعوا أن يؤلفوا مثل كلام القرآن بما فيه من قصر الكلمات، مع ما تتضمنه

١. يونس: ١٥-١٦.

٢. للتفصيل انظر: الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، الشيخ الطوسي، ص ١٧٢-١٧٤.

٣. للتفصيل انظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج ٢، ص ٤١-٧٠.

٤. للتفصيل انظر: الإتيان في علوم القرآن، السيوطي، ج ٤، ص ٦-١٧.

٥. للتفصيل انظر: مباحث في إعجاز القرآن، مصطفى مسلم، ص ٤٩-٩٥: إعجاز القرآن، رضا المؤدّب،

من عظمة المعاني وأثرها في النفوس، وهذا العجز كان منهم ذاتياً من غير أي تأثير غيبي في الأمر، ولكن الشريف المرتضى كان قد تبنى رأياً يُعَدُّ غريباً في بابه، إذ إنه قال بـ «الصرفة»، ودافع عن رأيه دفاعاً كبيراً من خلال كلماته المختلفة^١، بل ألف في ذلك كتاباً خاصاً لبيان ذلك^٢.

و الصرفة تعني أن الله تعالى قد صرف بلغاء العرب عن تحدّي الإتيان بمثل القرآن الكريم، وليس هو معجز بذاته.

ومن أول القائلين بالصرفة النظام، والذي تُنسب إليه الفرفة النظامية، إذ قال كما يروى عنه: «إن الله صرف العرب عن معارضته - القرآن - وسلب عقولهم، وكان مقدوراً لهم، لكن عاقهم أمرٌ خارجيٌّ، فصار كسائر المعجزات»^٣.

ولكن الشريف المرتضى ذهب عند قوله بالصرفة إلى كلام غير ما تقدّم، فليس أن الله صرفهم مطلقاً، بل صرفهم عن العلوم التي يحتاجون إليها فسلبهم تلك العلوم، ولو أنهم أرادوا تحدّي القرآن لم يستطيعوا ذلك. ويمكن ذكر بعض أدلته على الصرفة، إذ يقول: «إن الأمر لو كان بخلاف ذلك - أي الصرفة - لوجب أن تقع منهم على كلّ حال؛ لأن العرب الذين خوطبوا بالتحدي والتفريع، وكان ما عليه ذوو المعرفة بفصيح الكلام من أهل زماننا سابقاً عندهم، متقرّراً في نفوسهم، فأيّ شيءٍ قعد بهم عن أن يعمدوا إلى بعض أشعارهم الفصيحة، وألفاظهم المنثورة

١. لقد دافع السيّد المرتضى عن قوله بالصرفة من خلال كلماته، انظر في ذلك: رسالة جوابات المسائل الرسية الأولى في المسألة الثالثة ضمن رسائل المرتضى المجموعة الثانية، ص ٣٢٧-٣٢٣؛ جوابات المسائل الطرابلسيات الثانية في المسألة العاشرة ضمن رسائل المرتضى المجموعة الأولى، ص ٣٤٧-٣٤٩.

٢. فقد ألف كتابه الموضح عن وجه إعجاز القرآن أو الصرفة، وذكر فيها آراءه وآراء المخالفين له، وناقش ذلك بأدلة عقلية ونقلية.

٣. البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج ٢، ص ٦١؛ الإتيان في علوم القرآن، السيوطي، ج ٤، ص ٦.

البلغة فيقابلوه به، و يدعوا أنه مماثل لفصاحته و زائد عليه؟^١
 إن في كلامه ﷺ استدلالاً عقلياً من واقع المجتمع الذي بُعث النبي ﷺ إليه،
 فالعرب كانت في ذروة البلاغة و الفصاحة، و لها أشعار و كلمات عظيمة الشأن في
 ذلك، فما الذي منعهم من تحدّي القرآن؟ فإن كانت فصاحته العالية و بلاغته، فهم
 يملكون مقومات ذلك، و لا سيما أن القرآن قد تدرّج في تحدّيه إلى سورة واحدة،
 و التي تتألّف أقصرها من آيات ثلاث.

ثم يضيف السيّد المرتضى لما تقدّم استدلالاً مهماً و واقعياً أيضاً، فيقول:
 «فسواء حصلت المعارضة بمنظوم الكلام أو بمثوره، فمن هذا الذي كان يكون
 الحُكْم في هذه الدعوى، و جماعة الفصحاء أو جمهوركم كانوا حرب النبي ﷺ، و
 من أهل الخلاف لدعوته، و الصدود عن محبّته، لا سيما في بدو الأمر و أوّل»^٢
 إن التحدي من كفّار قريش لكتاب الله تعالى واقعاً لم يقع، و لم يشهد التأريخ
 أنه قد وقع بما يليق أن يُطلق عليه تحدياً، و لكن لو أردنا أن نناقش القضية
 بموضوعية تامة مجرّدة عن كلّ تأثير، فنقول كما قال السيّد المرتضى: إن القرآن لما
 دعاهم للتحدي و أن قريشاً لو أرادت أن تتحدّاه حقيقة أو عناداً، فمن هو الحُكْم
 الذي يُحتكّم إليه في الأمر؟ فيجب أن يكون مرجعاً يرجعون إليه، فإن كان ذلك
 المرجع الذي يحتكمون إليه مسلماً لم يرّض به الكفّار؛ لمخالفته عقيدتهم و
 اتّهامه بالتحيز للإسلام، و كذا الحال لو كان الحُكْم في صفوف الكافرين، فما هو

١. الموضح عن جهة إعجاز القرآن (الصرفة)، الشيخ المرتضى، ص ٩٣. إن هذا الكتاب من مؤلّفات
 الشيخ المرتضى القيمة و المهمة جداً؛ إذ تضمّنت مباحث عقلية و كلامية في بيان إعجاز القرآن
 الكريم، و مناقشة الآخرين مناقشة عميقة، بل قد غلب عليها أسلوب محاكمة الأقوال محاكمة
 علمية، فلا ينبغي للباحث في إعجاز القرآن عدم الاطلاع على مباحثه الدقيقة بتأمّل و تدبّر.

٢. نفس المصدر، ص ٩٤.

الفصل للمسألة لو كانت قد وقعت أو يمكن الوقوع، أو يُراد لها الوقوع؟
 لذلك نرى أنَّ السيد المرتضى يرى بأنَّ ذلك سيؤدِّي إلى ضعف الإعجاز
 القرآني، أو المُعجز عند الناس، فقال: «وعند تقابل الدعاوى في وقوع المعارضة
 موقعها، وتعارض الأقوال في الإصابة بها مكانها، تتأكَّد الشبهة، وتعظم المحنة، و
 يرتفع الطريق إلى إصابة الحقِّ؛ لأنَّ الناظر إذا رأى جُلَّ الفصحاء وأكثرهم يدَّعي
 وقوع المكافاة والمُماثلة، وقوماً منهم ينكر ذلك ويدفعه، كان أحسن أحواله أن
 يشكَّ في القولين، ويجوز على كلِّ واحد منهما الصدق والكذب، فأَيُّ شيءٍ
 يبقى من المُعجز بعد هذا؟ والإعجاز لا يتمُّ إلا بالقطع على تعدُّر المعارضة على
 القوم، وقصورهم عن المماثلة والمقاربة»^١.

إنَّ في كلامه ﷺ حجة قويَّة تحتاج إلى تأمُّل وتدبُّر، فلا يخفى أنَّ نبيَّ الله تعالى
 موسى ﷺ عندما أتى بمعجزته في العصا لم يبقِ لعصيِّ السحرة وجوداً؛ لئلاَّ يقع
 الناس في حيرة و ضلالة حول أيِّ العاملين ليس بسحر، بل هو معجز، فكانت
 حجَّته دامغة تامَّة لا يمكن أن تُنكر مطلقاً؛ لوجود عمل واحد وهو ما قام به
 موسى، فلا يوجد أيُّ مجال للتشكيك والتضليل، ولكنَّ الأمر ليس كذلك في
 التحدِّي بالكلام والفصاحة، فبرغم عدم وجود الحَكَم المُتَّفَق عليه بين الفريقين،
 فوجود كلامين واحد أمام الآخر في مقام التحدِّي، فإنَّ الأمر قابل للتشكيك و
 التضليل، وخصوصاً إذا كان العدوُّ خصماً معانداً لا يبالي بأيِّ تهمة يتَّهم بها أنبياء
 الله تعالى، وهذه التفاتة مهمَّة يجب أن تأخذ بالحسبان، لذا قال السيد بعدما تقدَّم:
 «وليس يحجز العرب عمَّا ذكرناه ورع ولا حياة؛ لأنَّا وجدناهم لم يرعوا عن
 السبِّ والهجاء، ولم يستحيوا من القذف والافتراء، فهو كاشف عن شدة حنقهم

١. الموضح عن جهة إعجاز القرآن (الصرفة)، الشريف المرتضى، ص ٩٤.

و قوّة عداوتهم^١. ثمّ يورد بعد ذلك أدلة و حجج تأييداً لما يراه في الصرفة، تحتاج - حقيقة - إلى تأمل و تدبر.

و لكنّ القول بالصرفة قد تمّ نقده و الردّ عليه من قبل أكثر العلماء الذين ناقشوا ما يتعلّق بالإعجاز القرآني، و لكن مع كلّ ذلك نقول: إنّ الشيخ المرتضى من أكابر علماء المسلمين، و لم يقل هذا الرأي عن جهلٍ أو عنادٍ، بل تفكير عميق له في آيات القرآن الكريم و الأحاديث الشريفة، علماً أنّ هناك أعلاماً آخرين قد ذهبوا إلى القول بالصرفة من بعده، مثل: الشيخ الطوسي في شطرٍ من حياته، ثمّ عدل عن ذلك^٢، و ابن حزم الظاهري^٣، و ابن سنان الخفاجي^٤، و الراغب الإصفهاني في أحد قوليّه^٥.

و قد فُصل في مناقشة ما يتعلّق بالصرفة و أسباب القول فيها و الإشكالات الواردة عليها من الباحثين في الإعجاز القرآني^٦.

خاتمة

إنّ علوم القرآن من أهمّ العلوم الشرعية التي يجب أن تُبذل من أجلها الجهود و الدراسات؛ لأنّها تتعلّق بمصدر التشريع الإسلامي من الناحية الشرعية، و معجزته

١. نفس المصدر، ص ٩٥.

٢. انظر: الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، الشيخ الطوسي، ص ١٧٣.

٣. انظر: الفصل في الملل و الأهل و النحل، ابن حزم، ج ٣، ص ١٠.

٤. انظر: سرّ الفصاحة، ابن سنان الخفاجي، ص ١٠٠.

٥. انظر: الإتيان في علوم القرآن، السيوطي، ج ٤، ص ١٠ - ١١.

٦. انظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج ٢، ص ٩١ - ٩٢؛ الإتيان في علوم القرآن، السيوطي، ج ٤، ص ١١؛ البيان في تفسير القرآن، السيّد الخوني، ص ٩٥ - ٩٦؛ التمهيد في علوم القرآن، محمّد هادي معرفت، ج ٤، ص ١٥٨ - ١٦٠؛ المعجزة الخالدة، الشهرستاني، ص ٩١ - ٩٢؛ إعجاز القرآن، رضا المؤدّب، ص ١١٠ - ١١٥.

الخالدة من الناحية العقائدية، و هاتان الناحيتان يجب أن تكون الدراسات كبيرة فيها، و كان لعلمائنا الريادة في ذلك.

إنّ الشريف المرتضى يعدّ من أعلام الفكر الإسلامي بصورة عامّة، و كانت و ما زالت مؤلفاته تعدّ مصدراً أساسياً من مصادر الفكر، و خصوصاً الدراسات القرآنية. إنّ الشريف المرتضى كان ذا عقلية وقّادة، فاستطاع أن يدرس مصادر التشريع دراسة معمّقة، و يناقش الآراء المختلفة مناقشة علمية، يغلب عليها الاستدلال العقلي و الكلامي.

من خلال البحث نرى أنّ الشريف المرتضى يطرح آراءه بكلّ صراحة و جرأة، و يدافع عنها بأدلّته الخاصّة المعهودة في طريقته، من غير تردّد أو انحياز. لقد كانت للسيد المرتضى أقوال مخالفة لما يذهب إليه أكثر علماء الإمامية، ولكنّه بقي ثابتاً على رأيه، و هذا ما رأيناه جلياً في مبحث الإعجاز القرآني و ما ذهب إليه في القول بالصرفة.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. آلاء الرحمن في تفسير القرآن، محمد جواد بلاغي، قم، بنياد بعثت، ١٤٢٠هـ.
٢. إعجاز القرآن، رضا المؤدّب، قم: جامعة المصطفی العالمية، ١٤٣٠هـ.
٣. أكذوبة تحريف القرآن بين السنة والشيعه، رسول جعفریان، قم: مجمع العالمي لأهل البيت (عليه السلام)، ١٤١٤هـ.
٤. الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، (ت ٩١١هـ)، تحقيق: سعيد المندوب، بيروت: دار الفكر، ١٤١٦هـ.
٥. الاعتقادات، محمد بن علي ابن بابويه، الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ)، تحقيق: عصام عبد السيد ناشر المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣هـ.
٦. الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، طهران: منشورات مكتبة جامع چهلستون، ١٤٠٠هـ.
٧. أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)، علي بن الحسين الموسوي البغدادي الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٣٧٣هـ.
٨. البحر المحيط، محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي (ت ٧٥٤هـ)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود و آخرون، بيروت: مطبعة دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٩. بحوث في تاريخ القرآن وعلومه، أبو الفضل مير محمدي، قم، النشر الإسلامي، ١٤٢٠ق.
١٠. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٣٧٦هـ.
١١. البلاغة والتطبيق، أحمد مطلوب، كامل حسن البصير، عراق: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، ١٤٠٢هـ.
١٢. البيان في تفسير القرآن، أبو القاسم الموسوي الخوئي (ت ١٤١٣هـ)، بيروت: منشورات دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٣٩٥هـ.

١٣. التبيان في تفسير القرآن، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، النجف: مطبعة النعمان، ١٩٦٤م.
١٤. التعريفات، علي بن محمد بن علي الحسيني الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ)، تحقيق: فلوجل، مطبعة الأستانة، ١٣٠٧هـ.
١٥. التفسير الكبير، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، مطبعة دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ.
١٦. التمهيد في علوم القرآن، محمد هادي معرفت (ت ١٤٢٨هـ)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.
١٧. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، تحقيق: صدقي جميل العطار، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر.
١٨. جوابات المسائل الرسية الأولى، الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي (٤٣٦هـ)، تحقيق: السيد مهدي رجائي، المطبوع ضمن الرسائل الشريف المرتضى ج ٢، ١٤٠٥هـ.
١٩. حقائق التأويل في مشابه التنزيل، أبو الحسن محمد الشريف الرضي (ت ٤٠٦هـ)، تحقيق: محمد رضا كاشف الغطاء، بيروت: دار الأضواء للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
٢٠. الدلائل والمسائل، هبة الدين الشهرستاني، بغداد: مطبعة النجاح، ١٣٧٧هـ.
٢١. رسالة المحكم والمتشابه، الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي (٤٣٦هـ)، تحقيق: السيد عبد الحسين الغريفي البهبهاني، مشهد المقدسة: مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.
٢٢. سر الفصاحة، عبد الله بن سنان الخفاجي الحلبي (ت ٤٦٦هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ.
٢٣. سلامة القرآن من التحريف، علي موسى الكعبي، قم: مركز الرسالة، ١٤٢٦هـ.
٢٤. العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ)، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الرشيد، ١٩٨٢م.

٢٥. الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ)، بيروت: دار الصادر، مطبعة الأدبية - مصر، الطبعة الأولى، ١٣١٧هـ.
٢٦. الكافي، محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩هـ)، تحقيق: علي أكبر الغفاري، طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣ش.
٢٧. الكشاف، أبو القاسم جار الله محمود الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، بيروت: دار إحياء الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
٢٨. لسان العرب، ابن منظور (ت ٧١١هـ)، تحقيق: عامر أحمد حيدر، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
٢٩. لسان الميزان، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثانية، ١٩٧١م.
٣٠. مباحث في إعجاز القرآن، مصطفى مسلم،
٣١. مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي، تحقيق: أحمد الحسيني، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
٣٢. مجمع البيان في تفسير القرآن، أبو علي الفضل الطبرسي (ت ٥٣٨هـ)، بيروت: الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.
٣٣. مرآة الجنان وعبرة اليقظان، أبو محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي (ت ٧٦٨هـ)، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ١٤١٣هـ.
٣٤. المسائل السروية، أبو عبد الله محمد بن محمد بن نعمان العكبري البغدادي الشيخ المفيد (ت ٤١٣٣٦هـ)، تحقيق: السيد محمد القاضي، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.
٣٥. مشكل إعراب القرآن، مكّي القيسي (ت ٤٣٧هـ)، تحقيق: ياسين محمد السوّاس، دمشق، بيروت: الطبعة الثالثة.
٣٦. معاني القرآن، يحيى بن زياد الفراء (ت ٢٠٧هـ)، تحقيق: عبد الفتّاح إسماعيل شلبي و علي النجدي ناصف، بيروت: عالم الكتب، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م.

٣٧. المعجزة الخالدة، هبة الدين الشهرستاني، بغداد: مطبعة النجاح، ١٣٦٩هـ.
٣٨. معجم البلدان، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي (ت ٦٢٦ هـ)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٣٩٩ هـ.
٣٩. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس (ت ٣٩٥ هـ)، به كوشش: عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الاعلام الاسلامي، ١٤٠٤ق.
٤٠. المفردات في غريب القرآن، الحسين بن محمد الراغب الإصفهاني (ت ٥٠٢ هـ)، تحقيق: صفوان الداودي، بيروت: دار العلم، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.
٤١. مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، تحقيق: مكتب البحوث و الدراسات، بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
٤٢. الموضح عن جهة إعجاز القرآن، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية التابع للعتبة الرضوية المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ.
٤٣. الواضح في علوم القرآن، مصطفى ديب البغا و محيي الدين ديب مستو، دمشق: دار الكلم الطيب، دار العلوم الانسانيه، ١٤١٨ هـ.

(١٢)

الشريف المرتضى والنسخ

الباحث الشيخ طه الصبيدي^١

الملخص

جواز وإمكانية نسخ آيات القرآن، من المباحث الهامة التي سبر أغوارها الشريف المرتضى في آثاره، و وضع له شروطاً وأركاناً. قد حاول الباحث في بحثه هذا أن ينظر إلى النسخ و يعطي صورة كاملة لها من منظور الشريف المرتضى. و بعد دراسة متواضعة و موجزة توصل إلى أن الشريف المرتضى أثرى هذا البحث و استخدمه بصورة عملية في علمين، الأول: في علم أصول الفقه، و قد أفرد له باباً واسعاً في كتابه الذريعة، مستنداً على جواز نسخ القرآن و كذلك السنة. الثاني: في علم الكلام، فإنه استدلل به في نسخ الشرائع التي سبقت الإسلام، و ذلك في كتاب الذخيرة في علم الكلام، و قد أحسن الاستدلال به و إثبات مطلوبه بصورة علمية و مقنعة.

المقدمة

يعتبر القرنان الرابع و الخامس الهجريان قرنين مميزين للأمة الإسلامية عامة و للشيعة خاصة؛ و ذلك لما شهدته من تراحم العلماء و ظهورهم في الساحة العلمية

١. قسم الشؤون الفكرية و الثقافية في العتبة الكاظمية المقدسة - شعبة البحوث و الدراسات.

لاستعراض علومهم وإبراز طاقاتهم. وكان لعلماء وأتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام حضورٌ مميّزٌ واضحٌ ترك أثره في الأمة منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا، حيث شغلوا الساحات العلمية بالعلوم والمعارف، ومارسوا نشاطهم العلمي بشكل لفت النظر إليهم، ممّا جعلهم على رأس قائمة العلماء المدافعين عن الرسالة و صاحبها وأوصيائه (صلوات الله عليهم أجمعين)، بما أبرزوا من علوم ومعارف ربّانية، وما بذلوا من جهد عظيم في سبيل إعلاء كلمة الحقّ، وما قدّموا من حجج دامغة في شتّى مناحي العلوم، فأبطلوا ادّعاءات وشبه المغرضين والمنحرفين بالبرهان الساطع والدليل الجلي.

وكما هو معروف أنّ علماء الجعفرية قد آلت إليهم قيادة الطائفة بعد غيبة الإمام الحجة (عج) وانقضاء مدّة الغيبة الصغرى بوفاة الوكلاء الأربعة عليهم السلام.

و يبرز اسم علم الهدى الشريف المرتضى عليه السلام على قائمة علماء هذه الطائفة؛ لما تميّز به من شمولية علمية وسعة اطلاع في شتّى المعارف الدينية والحياتية، وإمامه المدهش بآراء المذاهب والملل والنحل الإسلامية، وأنواع العلوم والفنون والآداب بما فيها الشعر، فهو عاش في حقبة زمن ازدهرت فيه العلوم، فشغل الساحة العلمية والعملية وظهر نبوغه في مختلف هذه العلوم بما أبدى من آراء في كلّ صغيرة وكبيرة منها، حيث ترك أثاراً علمية في الكلام والأصول والفقه والأدب، وغيرها من العلوم، حتّى أضحى من أشهر علماء الأمة آنذاك وأعلمهم، فكان عليه السلام بحق عالماً متكلماً مرجعاً، صاحب برهان وحجة بالغتين في كلّ مضمار من تلك المعارف.^١

ونحن في بحثنا المتواضع هذا الذي سنسلط فيه الضوء على ما قدّمه عليه السلام في علم النسخ، سنقوم - وبإيجاز - بتبيان في المحكم والمتشابه، والتفسير، والتأويل، و

الحقیقة و المجاز؛ لما له من أهمیة بالغة الأثر و مادة علمية ثرة في علوم القرآن. و كان السید الشریف قد جعل موضوع النسخ مادة استدلالیة في علوم الأصول، يستنبط من خلاله بعض الأحكام، و قد وضع له شروطاً و أقساماً، و بین أوجه الخلاف مع سائر المذاهب الأخرى في فهم النسخ و العمل به.

المبحث الأول: الشریف المرتضى و علوم القرآن

كان الشریف المرتضى -كما بیناً في المقدمة- متوحداً في علوم كثيرة في عصره، مقدماً في العلوم، مثل علم الکلام و الفقه و الأصول و الأدب و النحو و الشعر، و ترك مجموعة واضحة في علوم القرآن تمثلت بكتابه في هذا المضمار، و هما التفسير و الصرفة في إعجاز القرآن.

علوم القرآن

هي جميع المعلومات و البحوث التي تتعلق بالقرآن الکریم، و تختلف هذه العلوم في الناحية التي تناولها من الكتاب، كما أن هذه العلوم تشترك في اتخاذها القرآن موضوعاً لدراساتها^١. و المعروف أن التدوين في علم القرآن اتخذ اتجاهين هما: الأول: يستقل فيه كل علم بكتب خاصة به، فمثلاً للقراءات كتب خاصة مستقلة بعلم القراءة، و للتفسير كتب خاصة به تسمى «التفاسیر» و كتب غریب القرآن، و الوقف و الابتداء و الناسخ و المنسوخ، و هكذا بقية علوم القرآن، لكل علم كتبه لا يشاركه فيه غيره.

الثاني: يتمثل بكتب تقدم خلاصة للكتب المدونة لكل علوم القرآن، فمثلاً للكتاب الواحد اشتمال على مجموعة من علوم القرآن، كالناسخ و المنسوخ، و المحکم و المتشابه، و التفسير و تأريخه، و المکی و المدني، و إعجاز القرآن، و

الحروف المقطّعة، و قصص القرآن، و هكذا، فيكون الكتاب الواحد جامعاً لمجموعة كتب متّصلة موضوعاتها بالقرآن الكريم.

ذكر ابن النديم^١ أنّ التأليف في علوم القرآن قد بدأ في وقت مبكر و أنّ أول من بدأ بالتفسير و تدوينه هو ابن عباس رضي الله عنه^٢ المتوفى سنة ٦٨ هجرية.

المبحث الثاني: وفيه مطالب

المطلب الأول: النسخ

النسخ لغة: هو إبطال الشيء و إقامة آخر مقامه. و في التنزيل: «مَا نُنْسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسخُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلُهَا»، و الآية الثانية ناسخة و الأولى منسوخة.

نسخ الشيء ينسخه نسخاً و انتسخه و استنسخه: اكتبه عن معارضة.

و الاستنساخ: كتب كتاب من كتاب. و في التنزيل: «إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»؛ أي نستنسخ ما تكتب الحفظة فيثبت عند الله.

قال ابن الأعرابي: «النسخ تبديل الشيء من الشيء، و هو غيره، و نسخ الآية بالآية: إزالة مثل حكمها».

و النسخ: نقل الشيء من مكان إلى مكان و هو هو. و نسخت الريح آثار الديار: غيرتها. و النسخة - بالضم -: أصل المنتسخ منه.^٣

أما النسخ اصطلاحاً: فهو رفع أمر ثابت في الشريعة المقدسة بارتفاع أمده و

١. انظر فهرست ابن النديم، ص ٣٦.

٢. عبد الله بن عباس رضي الله عنه، هو ترجمان القرآن و حبر الأمة و رئيس المفسرين، ولد قبل الهجرة بثلاث سنين، و عندما توفي النبي الأعظم صلى الله عليه وسلم كان عمره ثلاث عشرة سنة، و قيل: خمس عشرة و قيل: عشر ... و مات بالطائف سنة ثمان و ستين هجرية في أيام ابن الزبير و هو ابن سبعين أو إحدى و سبعين.

٣. انظر: لسان العرب، ابن منظور، ج ٣، ص ٦١.

زمانه، سواء أكان ذلك الأمر المرتفع من الأحكام التكليفية أم الوضعية، و سواء أكان من المناصب الإلهية أم من غيرها من الأمور التي ترجع إلى الله تعالى بما أنه شارع، و هذا الأخير كما في نسخ القرآن من حيث التلاوة فقط. و إنما قيّدنا الرفع بالأمر الثابت في الشريعة؛ ليخرج به ارتفاع الحكم بسبب ارتفاع موضوعه خارجاً، كارتفاع وجوب الصوم بانتهاء شهر رمضان، و ارتفاع وجوب الصلاة بخروج وقتها، و ارتفاع مالكية شخص لماله بسبب موته؛ فإنّ هذا النوع من ارتفاع الأحكام لا يسمّى نسخاً، و لا إشكال في إمكانه و وقوعه، و لا خلاف فيه من أحد.^١

المطلب الثاني: معنى النسخ عند الشریف المرتضى

يرى الشریف المرتضى أنه لا حاجة إلى بيان معنى النسخ لغة؛ لاختلاف اللغويين في معناه، و المحتاج إليه بيان حدّه في الشرع، و على مقتضى الأدلة الشرعية. و الدليل الموصوف بأنه ناسخ هو ما دلّ على مثل الحكم الثابت بالنص الأول غير ثابت في المستقبل، على وجه لولاه لكان ثابتاً بالنص الأول مع تراخيه عنه. و الذي يجب العلم به و تقريره في النفس المعاني التي يُبتنى حدّ النسخ عليها، ثم تكون العبارة بحسب ما تقرّر من المعاني.

و المعروف أنّ الأوامر أو الأحكام على ضربين:

الأول: مستمر؛ الحكم الحقيقي الذي يكون بداعي البعث و الزجر، حيث يُقصد منه تحقيق متعلّقه بحسب الخارج. و المستمر على ضربين: أحدهما أن يكون الطريق الذي به يُعلم ثباته و استمراره به، يُعلم زواله عند غاية، و لا مدخل للنسخ في ذلك. و الضرب الثاني يُعلم بالنص أو بقرائنه استمراره، و يحتاج في معرفة زواله إلى أمر سواه، و ذلك على ضربين: أحدهما أن يكون ما عُلم زواله به

١. انظر: البيان في تفسير القرآن، السيّد الخوئي، ص ٢٧٨.

يعلم عقلاً، كالعجز والتعذر، ولا مدخل للنسخ - أيضاً - في ذلك، والقسم الآخر يُعلم زواله بدليل شرعي، والنسخ يدخل في هذا الوجه خاصة. وإذا تحصّلت هذه الجملة، فالواجب في العبارة أن تقع بحسبها، فلك أن تحدّ النسخ بأنّه ما دلّ على تغيير طريقة الحكم الثابت بالنصّ الأوّل في باب الاستمرار.^١

الثاني: لا يستمرّ: الحكم الامتحاني، وهو الحكم المجمعول الذي لا يكون وراءه طلب و زجر حقيقيان، كأوامر و النواهي، بل الأحكام التي تُجعل و يُقصد بها الامتحان و درجة الاستجابة للحكم، كما في أمر الله تعالى نبيّه إبراهيم ﷺ بذبح ولده إسماعيل عليه السلام.

فيكون من الواضح أنّ النسخ يقع في الحكم الامتحاني، إذ لا مانع من رفع هذا الحكم بعد إثباته و تحقّق الحكمة بالإثبات و الرفع؛ لأنّ دوره ينتهي بالامتحان. و قد يكون النسخ في القسم الأوّل و يكون النسخ لحكمة معلومة عند الله تعالى من أوّل الأمر، و مثاله الطبيب الذي يعالج مريضاً و يرى أنّ مرحلة من مراحل المرض التي يجتازها المريض يصلح لها دواء معيّن، فيصف له هذا الدواء لمُدّة معيّنة ثمّ يستبدله بدواء آخر يصلح لمرحلة أخرى، فلا يوصف عمله بالجهل أو العبث.

و نظير هذا يمكن أن تتصوّره في النسخ، فإنّ الله سبحانه حين وضع الحكم المنسوخ وضعه من أجل مصلحة تقتضيه، و هو سبحانه يعلم الزمان الذي سوف ينتهي فيه الحكم و تتحقّق المصلحة التي من أجلها شرّع. كما أنّه حين يستبدل الحكم المنسوخ بالحكم الناسخ استبدله من أجل مصلحة معيّنة تقتضيه، فكلّ من وضع الحكم و رفعه كان من أجل حكمة هي معلومة عند جعل الحكم المنسوخ.^٢

١. انظر الذريعة (أصول فقه)، الشريف المرتضى، ج ١، ص ٤١٦.

٢. انظر: علوم القرآن، محمّد باقر الحكيم، ص ١٩٧.

المطلب الثالث: الناسخ و المنسوخ

الناسخ: يرى الشریف المرتضى أنَّ الناسخ له معنيان، هما:

١- إنَّ الناسخ للأحكام هو الله تعالى من حيث فعله تعالى، و يكون الناسخ ناسخاً إنَّما يُعلم بأن يكون لفظه يقتضي ذلك أو معناه، فمثال اقتضاء اللفظ أن يقول: نسخت كذا بكذا، و يجري مجراه قوله ﷺ: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فروروها، و عن ادّخار لحوم الأصاحي، ألا فادّخروا ما بدا لكم».^١

٢- و إذا قيل في الحكم أنه ناسخ، فمن حيث كان دليلاً، و لذلك لا يكون نسخاً إلا مع المضادة^٢. و مثاله أن يتضادَّ حكم الناسخ و المنسوخ و يمتنع اجتماعهما في التعبد، فيُعلم بذلك أنَّ أحدهما ناسخ للآخر.^٣

المنسوخ: المنسوخ عند الشریف المرتضى ﷺ هو الدليل الذي تغيّر حكمه بالدليل الناسخ، و قد يوصف - أيضاً - الحكم بذلك؛ لأنَّه المقصود بالدلالة؛ و لأنَّه هو الذي يتغيّر^٤، و مثاله آية النجوى، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾.^٥

حيث نُسخت و نسخها جاء بآية الإشفاق، قال تعالى: ﴿أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تُفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾.^٦

١. انظر: الذريعة، الشریف المرتضى، ص ٤٧٢.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ٤١٥.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ٤٧٢.

٤. انظر: نفس المصدر.

٥. المجادلة: ١٢.

٦. المجادلة: ١٣.

المبحث الثالث: وفيه مطالب

المطلب الأول: شروط النسخ

وضع السيّد المرتضى رحمته الله شروطاً للنسخ، هي كالآتي:

١- إنَّ الناسخ والمنسوخ يجب أن يكونا شرعيين ولا يكونا عقليين، ولا أحدهما؛ لأنَّه لا يقال: «تحرير الخمر نسخ إباحتها»، ولا: «إنَّ الموت نسخ عن المكلف ما كان تكلفه»؛ لما كانت هذه الأحكام عقلية.^١

٢- أن لا يكون مؤقتاً بغاية تقتضي ارتفاع ذلك الحكم. والمؤقت بغاية على ضربين: أحدهما أن تعلم باللفظ من غير حاجة إلى غيره، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَيْمَنُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾، والضرب الآخر أن تعلم الغاية على سبيل الجملة، ويحتاج في تفصيلها إلى دليل سمعي، نحو قوله: «دَوِّمُوا عَلَى هَذَا الْفِعْلِ إِلَى أَنْ نُسَخَّهُ عَنْكُمْ»، والدليل الشرعي الوارد بزوال الحكم يوصف بأنه ناسخ.^٢

٣- أن يكون في الأحكام الشرعية دون أجناس الأفعال، وينقسم إلى ثلاثة أقسام: أحدها: أن يزول الحكم لا إلى بدل. والثاني: أن يزول إلى بدل يضادّه و يكون نسخاً. والثالث: أن يزول إلى بدل يخالفه.

فأمّا زواله لا إلى بدل، فإمّا يكون نسخاً؛ لأنَّه عُلِمَ به أنَّ مثل الحكم الثابت بالنص المتقدّم مرتفع في المستقبل؛ ولأنَّه إذا زال إلى بدل فالذي أوجب كونه منسوخاً زواله لا ثبوت البديل؛ لأنَّه إن ثبت من دون زوال الأوّل لم يكن نسخاً. و من حقّ هذا الضرب أن لا يُعلم نسخه إلّا بدليل دون الأحكام.

فأمّا ما يرتفع إلى بدل مخالف، فمن حقّه - أيضاً - أن لا يُعلم إلّا بدليل

١. انظر: الذريعة، الشريف المرتضى، ص ٤١٥.

٢. انظر: نفس المصدر.

سوى الحكم؛ لأنَّ الحكم إذا لم ينافه، لم يعلم به كونه منسوخاً، ومثاله ما روي في وجوب صوم شهر رمضان أنَّه نسخ صوم عاشوراء، وأنَّ الزكاة نسخ وجوبها سائر الحقوق. ومتى قيل فيما هذه حاله: «إنَّ كذا نُسخ بكذا»، فمجاز، والمراد به أنَّ عنده علم نسخ الأوَّل.

و أمَّا النسخ بحكم يصادفه، فقد يقع بثبوت الحكم، وقد يقع - أيضاً - بدليل، و إنما كان كذلك لأنَّ تضادَّ الحكمين دليل على زوال أحدهما بالآخر من حيث علم أنَّهما لا يصحَّ أن يجتمعا في التكليف. ولا شبهة في أنَّ الحظر يصاد الإباحة و الندب و الوجوب - أيضاً - في حكم الضدَّ للندب و الإباحة؛ لأنَّ كونه مباحاً يقتضي نفي ما يكون ندباً و واجباً، و كونه ندباً يقتضي نفي ما يكون له واجباً.^١

٤- معرفة تاريخ الناسخ و المنسوخ؛ و ذلك لغرض معرفة المتقدِّم و المتأخَّر، فإذا علم تقدُّم أحد الحكمين و تأخُّر الآخر بالعادة أو ما يجري مجراها، فلا شكَّ في أنَّ الثاني هو الناسخ، و مثال ذلك أن يكون حكم أحدهما مستمراً على حكم العقل، و الآخر ثابت بالشرع. و يدخل فيه أن يكون أحدهما شرعاً متقدِّماً و الآخر متجدِّداً، أو أن يكون أحدهما يتضمَّن ردّاً على الأوَّل أو شرطاً في الأوَّل، إلى غير ذلك من الوجوه الدالة على التقدُّم و التأخُّر.^٢

٥- الناسخ أن يكون في وقوع العلم به كالمنسوخ.^٣

٦- ليس من شرط النسخ التنبيه في حال الخطاب.^٤

١. انظر: نفس المصدر، ص ٤١٨.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ٤٧٤.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ٤١٩.

٤. انظر المصدر، ص ٤٢٠.

المطلب الثاني: جواز النسخ

يرى الشريف المرتضى رحمته:

١ - جواز نسخ الكتاب بالسنة، وأنه صَنَّفَ السنة على ضربين:

الأول: مقطوع عليها معلومة، وقد وافق العلماء في هذا إلا الشافعي ومن وافقه، فإنه لا يجوز نسخها القرآن.

الثاني: واردة من طريق الأحاد، وقد وافق العلماء في أنها لاتنسخ القرآن، إلا أهل الظاهر فإنهم يرون جواز النسخ في السنة غير المقطوعة.

٢ - جواز نسخ السنة بالكتاب، وهذا واضح وجلي؛ لأن للقرآن مزية أعلى من السنة، وقد وقع ذلك. و ذكر أن تأخير الصلاة في وقت الخوف كان هو الواجب أولاً ثم نسخ بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾، وإنما كان ذلك نسخاً من حيث كان جواز التأخير مع استيفاء الأركان، كالمضاد للأداء في الوقت مع الإخلال ببعض ذلك. و ذكر - أيضاً - أن قوله تعالى: ﴿فَلَا تَزِجُوهُمْ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ نسخ مصلحته عليه السلام قريشاً على رد النساء. وأقوى من ذلك نسخ القبلية الأولى - وكانت ثابتة بالسنة - بالقبلية الثانية وهي معلومة بالقرآن.^١

٣ - جواز نسخ الأخبار؛ يرى السيد المرتضى رحمته جواز نسخ الأخبار، فقال:

اعلم أن النسخ إذا دخل في الأمر والنهي، فإنما هو على الحقيقة داخل على مقتضاهما ومتناولهما، لا عليهما أنفسهما.

و الخبر في هذا الحكم كالأمر والنهي؛ لأن مقتضاه كمقتضاهما. وإذا كان جواز النسخ في فعل المكلف إنما يصح لأمر يرجع إلى تغيير أحوال الفعل في المصلحة لا لأمر يرجع إلى صفة الدليل، فلا فرق - إذا تغيرت المصلحة - بين

أن يدلّ على ذلك من حالها بما هو خبر أو أمر أو نهْي، إن قول القائل: «افعل» كقوله: «أريد منك أن تفعل»، وأن قوله: «لا تفعل» بمنزلة قوله: «إني أكره أن تفعل»، وهذه الجملة تقتضي جواز دخول النسخ في مقتضى الأخبار كما دخلت في مقتضى الأمر و النهي.

٤- كما أنه ﷺ قد خالف المتكلمين في عدم نسخ الأخبار، أرادوا بالخبر عما كان و يكون ممّا لا يتعلّق بالتكليف.

٥- و قد رأى السيّد ﷺ، أنه لا شبهة في جواز أن يدلّ الله تعالى على جميع الأحكام الشرعية بالأخبار، و معلوم أنّ النسخ - لو كان الأمر على ما قدرناه - متأبّ في الشريعة. فأما دخول معنى النسخ في نفس الأخبار، فجائز؛ لأنّه لا خبر كلّنا الله تعالى أن نفعله إلّا و يجوز أن يزيل عنا التكليف في أمثاله^١. و هذا مثل أن يقول النبي ﷺ: الصلاة واجبة عليكم، ثم يقول بعد زمان: ليست بواجبة؛ فيستدلّ بالثاني على نسخ الحكم الأوّل، كما لو قال ﷺ: صلّوا، ثم قال: لا تصلّوا؛ كان النهي الثاني ناسخاً للأوّل^٢.

المطلب الثالث: نسخ الشرائع السابقة للإسلام

قال الشريف المرتضى ﷺ: «اعلم أنّه لا خلاف بين المسلمين في هذه المسألة، و إنّما الخلاف فيها مع اليهود و من شدّ من جملة المسلمين فخالف في هذه المسألة، و قد ورد في الشرع من نسخ القبلة بالقبلة و العدة بالعدة ما هو واضح، و إذا كان الشرع تابعاً للمصلحة، فلا بدّ مع تغيّرها من النسخ»^٣.
اليهود على ثلاث فرق في قبول نسخ الشرائع:

١. انظر: نفس المصدر، ص ٤١٤.

٢. أمالي المرتضى، ج ٤، ص ٥.

٣. انظر: الذريعة، الشريف المرتضى، ص ٤٢٦.

الفرقة الأولى: يمتنع نسخ الشرائع من طريق العقل، ودليلهم أن الأمر لا يقتضي البدء وأن يصير الحسن قبيحاً.

الفرقة الثانية: تجيز النسخ عقلاً و يمتنع سمعاً، ودليلهم أن موسى ﷺ خبرهم أن شرعه مؤبد.

الفرقة الثالثة: يجيز النسخ عقلاً و سمعاً و يمتنع العمل بشرعنا؛ لأن حجة نبينا ﷺ ما صحّت عندهم.

و قد ردّ السيّد المرتضى ﷺ على الفرقة الأولى بما يأتي:

إنّ النسخ لا يقتضي البدء، وإنّ للبدء شروطاً:

الأول: أن يكون الفعل المأمور به هو المنهي عنه بعينه.

الثاني: أن يكون الوجه واحداً، و الوقت واحداً أيضاً، و المكلف واحداً، فإذا جمع هذه الشروط دلّ على البدء.

و النسخ يخالف ذلك؛ لأنّ الفعل المأمور به غير المنهي عنه؛ لأنّ إمساك السبت المأمور بإمساكه في أيام موسى ﷺ هو غير ما تناوله النهي بإمساكه في أيام نبينا ﷺ، و إذا تغاير الفعلان فما تكاملت شرط ما يقتضي البدء.^١

أمّا ردّه على قول الفرقة الثانية فكان: إنّ ادّعاء اليهود بأنهم نقلوا عن نبي الله موسى ﷺ من أنّه أبد شرعه و قال: إنّ شريعته لا تُنسخ ما بقي الليل و النهار، قال ﷺ: «إنّ صحّة الخبر توجب العلم الضروري، و إذا كان كذلك، ينبغي أن نشارك في هذا العلم؛ لأنّا نشارك اليهود في سماع هذه الأخبار و تُخالط روايتها. هذا من جهة، و من جهة أخرى أن يكون لخبرهم صفة التواتر، و هذا لم يحصل أيضاً، و إن سلم هذا الخبر فيمكن أن يكون أنّ نبيّ الله موسى ﷺ يريد بلفظ التأبيد الزمواها أبداً إلّا

أن ينسخها نبيٌّ صادق، و نبينا ﷺ صادق، تمنع هذا الخبر.^١
 أمّا ردّه ﷺ على أقوال الفرقة الثالثة، فقال: «إن العلم بنبوة النبي محمد ﷺ غير مفتقر إلى العلم؛ و ذلك لوجود هذا القرآن بيننا، و هو الذي وقع به التحدي بعينه، و مع الشك في ذلك يُعلم صحة النبوة؛ و لأن من المعلوم بلا شبهة على ما استدَل عليه أنه ﷺ تحدّى العرب بكلام ذكر أنه كلام ربّه تعالى، و أن الملك يهبط إليه به، و معلوم أنهم ما عارضوه؛ لتعذر المعارضة عليهم، و ذلك كافٍ في الدلالة على نبوته؛ لأن ذلك الكلام الذي تعذّرت عليهم معارضته لا يخلو من أن يكون تعذرهما فرط الفصاحة المخارقة عاداتهم، أو لأن الله تعالى صرفهم عن المعارضة. و في كلا الوجهين يتم صحة النبوة».^٢

الخاتمة

عاش الشریف المرتضى علم الهدى ﷺ في عصر قد تميّزت فيه الحياة العلمية بظاهرتين:

الأولى: بلوغ العلوم درجة عالية من النضوج و التكامل.

الثانية: تصنيف العلوم و عدم التداخل فيما بينها.

و قد تطوّرت الدراسات القرآنية و تنوّعت و ظهرت مصطلحات التفسير بالرأي و التفسير بالمأثور و التأويل، و قد كان للشریف المرتضى ﷺ صولات في توضيح المذاهب التفسيرية و الردّ على المنحرفة و المخالفة، مقدّماً بين يديه الحجج الدامغة و البراهين الساطعة. لشدة تشبّثه بالنصوص القرآنية و عمق معرفته الحديثية و اعتماده المأثور في التفسير و التأويل، جعله من السباقين في تصنيف العلوم، و إثراء الساحة العلمية بالآراء المتجدّدة التي تخدم الإسلام و المسلمين.

١. انظر: نفس المصدر، ص ٣٦٠.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ٣٦٥.

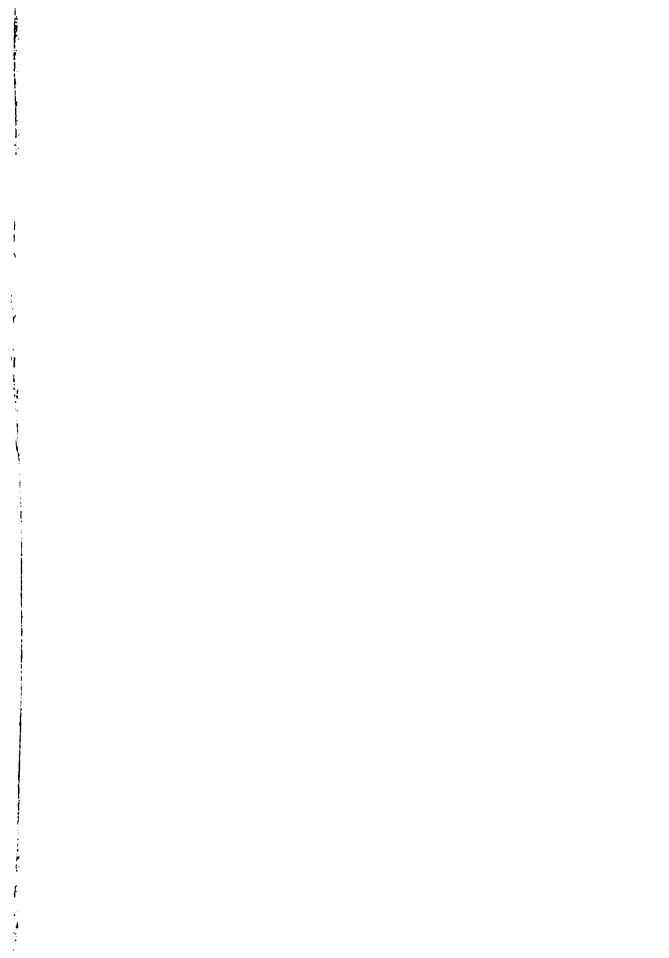
ثم إنه ﷺ استخدم النسخ في علمين، هما:
 الأول: في أصول الفقه، وقد أفرد له باباً واسعاً في كتابه الذريعة، مستندلاً على
 جواز نسخ القرآن، وكذلك السنة.

الثاني: في علم الكلام، فإنه استدلّ به في نسخ الشرائع التي سبقت الإسلام، و
 ذلك في كتاب الذخيرة في علم الكلام، وقد أحسن الاستدلال به وإثبات مطلوبه
 بصورة رائعة.

كما أنه ﷺ وضع شروطاً للنسخ و أركاناً كانت أساساً لفنّ النسخ، يسترشد
 طلاب العلوم به، و يتداولون فقراته في مباحث علوم القرآن.

قائمة المصادر

١. الانتصار، الشریف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤١٥هـ.
٢. الأمالي، الشریف المرتضى، (ت ٤٣٦هـ)، تصحيح و تعليق: الشيخ أحمد بن الأمين الشنقيطي، قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، الطبعة الأولى، ١٩٠٧م.
٣. البيان في تفسير القرآن، السيد الخوئي (ت ١٤١٣هـ)، بيروت: دار الزهراء للطباعة و النشر و التوزيع، الطبعة الرابعة، ١٩٧٥م.
٤. جمل العلم والعمل، الشریف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، النجف الأشرف: مطبعة الآداب، الطبعة الأولى، ١٣٧٨هـ.
٥. ديوان الشریف المرتضى، الشریف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: رشيد الصفار، قدّم له الأستاذ الشيخ محمد رضا الشبيبي، دار إحياء الكتاب العربي، عيسى البابي الحلبي.
٦. الذريعة (أصول فقه)، الشریف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تصحيح و تقديم و تعليق: أبو القاسم گرجي، طهران: دانشگاه طهران، ١٣٤٦ش.
٧. الذخيرة، الشریف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
٨. رسائل الشریف المرتضى، الشریف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، قم: دار القرآن الكريم، ١٤٠٥هـ.
٩. الرسائل العشر، الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
١٠. علوم القرآن، السيد محمد باقر الحكيم (ت ١٤٢٥هـ)، قم: مؤسسة الهادي، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.
١١. فهرست ابن النديم، ابن النديم البغدادي (ت ٤٣٨هـ)، تحقيق: رضا تجدد.
١٢. الفهرست، الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الناشر: مؤسسة نشر الفقاهة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
١٣. لسان العرب، ابن منظور (ت ٧١١هـ)، الناشر: نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥هـ.



القول بالصرفة

عند الشريف المرتضى رحمته اللهالبامئة، مريم حامد الففاجي^١

الملخص

اتَّفَق العلماء على إعجاز القرآن الكريم، وبعد هذا الاتفاق اختلفوا في وجه إعجاز هذا الكتاب المنزل من قبل الله تعالى إلى طوائف مختلفة، فمنهم من يرى إعجاز القرآن الكريم من حيث فصاحته، و يرى الآخر وجه الإعجاز في نظمه، و الثالث يذهب إلى أنَّ إعجاز القرآن من حيث اخباره عن الغيب، على العكس من هذه النظرات، يرى الشريف المرتضى أنَّ إعجاز القرآن الكريم يكمن في صرف الله تعالى المشركين عن معارضة هذا الكتاب، و هذا هو القول بالصرفة. من هذا المنظور يذهب الشريف المرتضى إلى أنَّ الله تعالى هو الذي منع فصحاء العرب عن معارضة هذا الكتاب، و دافع عن هذه النظرية في مباحث مختلفة من آثاره القيِّمة، و حاول الإجابة على الإشكالات التي وُجِّهت ضدَّ هذه النظرية.

التمهيد

للعلماء في باب إعجاز القرآن الكريم آراء و نظريات كثيرة، بحثوا فيها و حقَّقوا بها و دَوَّنوا الكتب الكثيرة عنها.

١. طالبة جامعة الزهراء - قم المقدَّسة.

فانعقد إجماع العلماء على أنَّ الإعجاز في القرآن الكريم كان في أمور قائمة فيه، تعجز البشرية بأجمعها عن مجاراته، كالنظم وروعة الأسلوب ودقة المعاني، والنقاط العلمية التي ذُكرت في القرآن واكتشفها العلم فيما بعد، وما إلى ذلك من الأمور التي عدّها العلماء وجوهاً لإعجازه.

وافترق بعض من العلماء برأي خاص، فأخذ هذا الرأي متسعاً من وقتهم، وهو القول بالصرفة، وعلى رأس من يعتقدون بهذا القول ودخلوا في تفاصيله هو علم الهدى الشريف المرتضى قدس الله سرّه الشريف.

الشريف المرتضى يعتقد في باب إعجاز القرآن الكريم أنَّ الله سبحانه وتعالى يصرف من الفصحاء العرب - عند إرادتهم معارضة القرآن الكريم والإتيان بمثله - العلوم التي يستطيعون بواسطتها معارضة القرآن الكريم بها.

ويخصّص السيّد حدوث الصرفة في وقت الإرادة فقط، على عكس بعض العلماء الذين قالوا بالصرفة الشاملة، وهي أنَّ الله يصرف من فصحاء العرب العلوم التي تمكّنهم من معارضة القرآن، إلّا أنَّ هذا الصرف لا يختصّ بوقت، بل الصرف يكون دائماً.

ويقبل المرتضى الفصاحة العظيمة للقرآن الكريم، إلّا أنّه يرى أنَّ الفصاحة لا تكون إعجازاً إذا ما كانت مع النظم، وهي وجه من وجوه الإعجاز وليس الوجه الذي يستوعب معنى الإعجاز كلياً.

ولقد ناقش بعض الوجوه المعروفة وردّها ليثبت حسب رأيه أنَّ القول بالصرفة هو القول الأصوب في الإعجاز القرآني.

وتمّ البحث في الوريقات القليلة حول الصرفة بشكل مختصر من الناحية العامة لها، كنشأتها وبعض القائلين بها، وأيضاً تطرّق البحث لما قاله الشريف المرتضى حول هذا الرأي، وتمّ ذكر بعض من ردوده على العلماء، وتفكيك بعض كلماته، لتتضح الصورة من مراد الشريف - قدس سرّه - حول الصرفة.

المقدمة

إِنَّ اللَّهَ سبحانه و تعالى أنزل القرآن الكريم معجزة للبشرية جمعاء، و قدّمه أبو الزهراء صَلَّى اللَّهُ عليه و آله للبشرية كتحدٍّ جعل العالم مبهوراً به، و لم يستطع أحد إلى الآن أن يأتي و لو بأية كآيات القرآن الكريم.

فكان و مازال المعجزة الكبرى و الخالدة بين الأمم، و جميع المسلمين بمختلف طوائفهم و انتماءاتهم يقبلون إعجاز القرآن، لكنهم اختلفوا في وجوه الإعجاز و طرقه، و تعدّدت النظريات عند العلماء، فمنهم من اتّسعت الدائرة عنده، و منهم من اختصّت لديه الرؤيا، كلّ حسب ما وصل إليه من نور العلم الإلهي الذي قدّفه الله في قلوبهم.

و من العلماء الذين كان لهم رؤية خاصّة حول وجه الإعجاز للقرآن، هو الشريف المرتضى الملقّب بعلم الهدى.

حيث إنّ السيّد علم الهدى يعدّ من فطاحل علماء الأئمة و كبارها، و هو من العظماء الذين شهد لهم التاريخ بإثراء المكتبة الشيعية بما قدّمه من مؤلّفات عظيمة و كبيرة.

و من هذه المؤلّفات الكبيرة كتابه الموضح عن جهة إعجاز القرآن، أو ما يُسمّى أيضاً كتاب الصرّة، و اختصّ البحث بهذا الكتاب و ما كان رأي سماحته عن الإعجاز، و هل أنّ القرآن بنفسه معجزة؟ أو هو أمر يستند إلى آخر و الإعجاز ليس في نفس القرآن؟ و ما هي الصرّة في نظر السيّد المرتضى؟ و هل تختلف عمّا يقوله العلماء الآخرون، أم لا؟ هذه الأسئلة و غيرها حاولت الإجابة عليها من خلال عرض آراء السيّد علم الهدى المستقاة من كتابه المذكور آنفاً، و بعض كتبه الأخرى التي تطرّق فيها إلى القول بالصرّة.

و يهدف البحث الوصول إلى النتيجة الأخيرة، و هي بيان رأي سماحة السيّد

قدّس سرّه حول الصرفة، و أيضاً بيان الاختلاف بين رأيه و ما قاله غيره من العلماء حول هذا الموضوع، فاستُخدم المنهج التحليلي في بعض الأحيان، و منهج المقايسة و المقارنة بين الآراء أحياناً أخرى، و أيضاً التتبع التاريخي لما قيل عن الصرفة. و قد اضطررْتُ لضغط الأفكار أحياناً؛ و ذلك لمحدودية الصفحات المطلوبة، و سعة موضوع البحث و تشعبه.

و تمّ تسليط الضوء أيضاً على أهم ردود السيّد المرتضى - رحمه الله - و التي ذكرها سماحته في كتابه، و دفاعه عن رأيه في الصرفة، حيث بيّن في أماكن عديدة أنّ هناك أموراً تُسببت له، و لم يكن قد قالها أو تطرّق لها.

و على هذا فقد تضمّن البحث فصلين:

الأول: بحث في المفاهيم، منشأ الصرفة، و بعض القائلين بها.

الثاني: اختصّ بما قاله السيّد المرتضى عن الصرفة، تعريفه لها، و بعض ردوده.

الفصل الأول: مباحث تمهيدية

تعريف المفاهيم

لا يشكّ أحد من المسلمين في أصل إعجاز القرآن الكريم، فجميع المسلمين و في صدارتهم العلماء الأعلام من الطوائف جميعها سنّة و شيعة يقولون بأنّ القرآن الكريم هو المعجزة الخالدة التي أتى بها رسول الرحمة محمد ﷺ للبشرية؛ لينتشلهم بها من الظلم و الضلالة، و لتكون هذه المعجزة دليلاً واضحاً على أصحّة مدعى أبي القاسم المصطفى ﷺ، و هي من لوازم النبوة، حيث إنّ من العقل أن يطلب كلّ أمة من الشخص الذي يدّعي النبوة بينهم أن يجيئهم بدلالة واضحة مقبولة عقلاً، على أنّه رسول الله إليهم، و الرابط المستقيم بينهم و بين بارئهم.

و رسول الله ﷺ، كانت له عدّة معجزات قدمها بين يدي أمته ليثبت لهم أنّه المرسل من عند الله، إلّا أنّ مع كلّ هذه المعجزات كانت له معجزة هي الأكبر من نوعها، و هي

المعجزة التي لم تختص فقط بالأمة التي كانت مع رسول الله ﷺ آنذاك، بل مازالت ممتدة إلى يومنا هذا و ستمتد إلى يوم القيامة، بالوعد الذي قطعه الله في نفس قرآنه، حيث قالت الآية الشريفة: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^١ و «تعتبر بين معاجز النبي ﷺ أقوى سند حي على نبوة الرسول الخاتم؛ لأنه معجزة ناطقة و خالدة و عالمية و معنوية»^٢.

إن هذه المعجزة العظيمة هي القرآن الكريم، هذا الكتاب السماوي الذي أنزله الله على قلب نبيه المصطفى ﷺ ليكون هداية للبشرية إلى يوم يبعثون؛ لأن أبا الزهراء هو خاتم الأنبياء والمرسلين، فلا بد له من رسالة يقدمها إلى الناس لتكون لهم أماناً من الهاوية، و طريقاً للسعادة الأبدية.

و هذه الرسالة جعلها الله آية و معجزة لكي تبقى للجميع، و ينهل منها كل البشرية على مختلف أطيافهم و أنواعهم.

لذا فلقد تحدى القرآن الجميع دون استثناء في إتيان مثل القرآن، و كان هذا التحدي مطلقاً، فقال القرآن الكريم: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^٣، و قال: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»^٤.

لم يحدّد القرآن الكريم مجموعة دون أخرى مقابل تحديّه، بل كان كلامه مطلقاً، فتحدى بأن يأتوا بقرآن مثله، أو بعشر سور مثله، أو بسورة واحدة، أو آية مشابهة لآياته، ثم يقول بكلّ تحدٍّ و إصرار واضح بأن هذا الأمر مستحيل: «لَيْنِ

١. الحجر: ٩.

٢. الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، ج ١، ص ١٢١.

٣. البقرة: ٢٣.

٤. هود: ١٣.

اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ^١.
وتعددت النظريات عند العلماء حول نفس الإعجاز و شروطه و حدوده، و ما به يكون الشيء معجزاً، و أنواع الإعجاز، و معجزة القرآن، و صنوف الإعجاز الذي يتضمّنه القرآن، و غيرها من الأبحاث المتعلقة بالإعجاز، و كانت موضع عناية الباحثين و الدارسين منذ الصدر الأول، فتنوّعت اجتهاداتهم و آراؤهم و أقوالهم و مذاهبهم في ذلك، و مازالت تتجدّد حتّى اليوم.
و من النظريات حول معجزة القرآن نظرية الصرفة، فلا بدّ أولاً من تعريف الإعجاز و الصرفة، و من بعد ذلك التطرّق إلى أصل النظرية و ما يختصّ بها عن طريق رؤية السيّد علم الهدى^٢.

الإعجاز في اللغة

عَجَزَ عَنْهُ عَجْزاً: ضعف عنه؛ أي لم يقدر عليه^٣.
و أعْجَزَتْ فلاناً و عَجَزَتْهُ و عَاجَزَتْهُ: جعلته عاجزاً^٤.
و العَجْزُ: الضعف و عدم القدرة، و أعْجَزَهُ الشيءُ: عَجَزَ عنه^٥.

الإعجاز في الاصطلاح

الإعجاز أن يأتي الإنسان بشيء يعجز خصمه و يقصر دونه، و المُعْجِزُ: الأمر الخارق للعادة المطابق للدعوى، المقرون بالتحدي^٦.
و قال السيّد الخوئي^٧ في التعريف: «أن يأتي المدّعي لمنصب من المناصب

١. الإسراء: ٧٧.

٢. قاموس قرآن، علي أكبر قرشي، ج ٤، ص ٢٩٣.

٣. المفردات في غريب القرآن، الراغب الإصفهاني، ص ٥٤٧.

٤. لسان العرب، ابن منظور، ج ٥، ص ٣٦٩.

٥. مجمع البحرين، الطريحي، ج ٤، ص ٢٥.

الإلهية بما يخرق نواميس الطبيعة و يعجز عنه غيره؛ شاهداً على صدق دعواه.^١

الصرفة في اللغة

جاء في التحقيق: «هو ردّ شيء من جهة إلى جهة أخرى، أو تحويله إلى حالة أخرى».^٢

و قال صاحب مجمع البحرين: إنّ الصرف على معان عدّة، منها: «كفّ المعونة، عدم امتلاك الحيلة أو النصرة، التحوّل من حال إلى حال. و صرف الله عنك الأذى: أي قلبه عنك و أزاله».^٣

أمّا الراغب في مفرداته فقد قال: «الصَّرفُ: ردّ الشيء من حالة إلى حالة، أو إبداله بغيره».^٤

و جاء في لسان العرب: «الصَّرف: ردُّ الشيء عن وجهه».^٥

الصرفة في الاصطلاح

«أمّا اصطلاح الصرف و الصرفة عند المتكلّمين، فمعناه أنّ الله تعالى سلب دواعيهم إلى المعارضة، مع أنّ أسباب توفّر الدواعي في حقّهم حاصلة.

و أنّ القرآن الكريم يتكوّن من مجموعة من الكلمات و الحروف قد سُطّرت و نُظمت بنظم خاصّ، و هذا النظم مهما علا شأنه و فارق سائر نظوم الكلام، فإنّه بنفسه لا يمكن أن يكون معجزاً بحيث يعجز عن تحدّي به عن الإتيان بما يقاربه. نعم، إنّّه يعدّ معجزة و معجزاً حينما يسلب الله سبحانه و تعالى دواعي الكفّار

١. البيان في تفسير القرآن، السيّد الخوئي، ص ٣٥.

٢. التحقيق في كلمات القرآن الكريم، حسن المصطفوي، ج ٦، ص ٢٣٢.

٣. مجمع البحرين، الطريحي، ج ٥، ص ٧٩ - ٨١.

٤. المفردات في غريب القرآن، الراغب الإصفهاني، ج ١، ص ٤٨٢.

٥. لسان العرب، ابن منظور، ج ٩، ص ١٩٠.

و غيرهم عن معارضته، فإعجاز نص القرآن لا لنفسه و ذاته، وإنما السبب خارجي طرأ على بعض الناس، و هم الذين قصدوا المعارضة و حاولوا إثبات ما يقاربه في النظم، و لولا ذلك لاستطاعوا مجارة سور القرآن و آياته و الإتيان بما يقاربهما في الشبه. و هذا الطارئ الخارجي و تثبيط عزائم القاصدين للمجارة و قبول التحدي، هو في نفسه إعجاز خارق للعادة»^١.

الصرفة، منشؤها و بعض القائلين بها

إن في كل علم هناك نظريات تظهر باستمرار، منها ما يأخذ حيزاً في ذلك العلم، و منها ما تندثر و تصبح من المنسيات.

و في علم التفسير و علوم القرآن الكريم الحال نفسه، حيث إن العلماء بعظمتهم خاضوا في علومه التي لا تنتهي، و دخلوا أبوابه التي لا تُغلق؛ لأن القرآن الكريم هو المعجزة التي من أين ما أُوتيت زهرت و زخرت بالفائدة و الخير. تعددت النظريات عند العلماء الأعلام حول إعجاز القرآن الكريم، و في المدة الزمنية التي كان فيها السيد علم الهدى، كان أمر الإعجاز القرآني يدغدغ أفكار جميع العلماء، فحاضوا فيه، و أبدعوا فيما قدموه لنا من تراث كبير ما زلنا نهمل منه إلى يومنا.

من النظريات التي كانت جديدة عهد بالظهور آنذاك هي نظرية الصرفة، و التي نسبت إلى المعتزلة بأنهم أكثر القائلين بها، حيث قيل إن أول من قال بها هو أبو إسحاق إبراهيم النظام^٢، المتوفى سنة بضع و عشرين و مائتين، و سبب النسبة هذه هي لكون النظام يُعدّ شخصية فلسفية معتزلية لها أثرها في المتكلمين و خاصة

١. الموضح عن جهة إعجاز القرآن، الشريف المرتضى، ص ١١.

٢. مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني، ج ٢، ص ٣١٠.

عند المعتزلة^١، بل إن مدرسته المعتزلية تُعدّ من المدراس الكلامية الكبيرة في العالم الإسلامي، إلا أن النسبة هذه مردودة نوعاً ما؛ لأنها أتت إليه من مذاهب مخالفيه. ومهما كانت درجة صحة النسبة، فإنّ الثابت هو بروز أصل الفكرة في تلك الفترة. ويمكن القول أيضاً أن مبدأ الصرقة نبع من المبدأ الثاني للمعتزلة، وهو مبدأ العدل الإلهي، و فحواه «أنّ العبد قادر خالق لأفعاله خيرها و شرّها»، و بناء على ذلك، فما لم يقدر عليه العبد فقد انصرف عنه لسبب، قد يُبرّر التبرير المعقول و قد يشطح معه الخيال.^٢

و هناك من المتكلمين من كان يقول: إنّ نظم القرآن و حسن تأليف كلماته ليس بمعجزة للنبي ﷺ، و لا دلالة على صدقه في دعواه النبوة... أو أنّ نظم القرآن و حسن تأليف آياته، فإنّ العباد قادرون على مثله، و ما هو أحسن منه في النظم و التأليف.^٣

و كذلك اعتنق مذهب الصرقة صراحة أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي الظاهري، المتوفى سنة ٤٥٦ هـ، و دافع عن معتقده في كتابه الفصل في الملل و الأهواء و النحل، و خلاصة قوله: «إنّ كلّ كلمة قائمة المعنى يُعلم إذا ثلّيت أنّها من القرآن، فإنّها معجزة لا يقدر أحد على المجيء بمثلها أبداً؛ لأنّ الله تعالى حال بين الناس و بين ذلك، كمن قال: إنّ آية النبوة أنّ الله تعالى يطلقني على المشي في هذه الطريق الواضحة ثم لا يمشي فيها أحد غيري أبداً، أو مدّة يسميها، فهذا أعظم ما يكون من الآيات، و أنّ الكلمة المذكورة أنّها متى ذكرت في خبر على أنّها ليست قرآناً، فهي غير معجزة، و هذا هو الذي جاء به النصّ، و الذي عجز

١. إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، سلطان منير، ص ٥٣.

٢. نفس المصدر، ص ٥٥.

٣. الموضح عن جهة إعجاز القرآن، الشريف المرتضى، ص ١٢.

عنه أهل الأرض مذ أربعمئة عام وأربعين عاماً^١.
و من القائلين بهذه النظرية أيضاً الشيخ المفيد رحمه الله وأعلى مقامه، ذكر رأيه بشكل سريع في كتابه أوائل المقالات، فقال: «إن جهة ذلك هو الصرف من الله تعالى لأهل الفصاحة واللسان عن المعارضة للنبي ﷺ بمثله في النظام عند تحديده لهم، وجعل انصرافهم عن الإتيان بمثله - وإن كان في مقدورهم - دليلاً على نبوته ﷺ، واللطف من الله تعالى مستمر في الصرف عنه إلى آخر الزمان، وهذا من أوضح برهان في الإعجاز وأعجب بيان»^٢.

و من أبرز القائلين بنظرية الصرفة بعد الشيخ المفيد هو العالم الجليل والشريف المرتضى قدس سره، فقد عُرف بأنه من المتصدّين لهذه النظرية، وما يدلّ على هذا كتابه الموسوم بالموضح عن جهة إعجاز القرآن، فقد خصّص رحمه الله كتاباً ليبين فيه صحّة نظريته، و يبيّن في الكتاب وجوه قبوله للنظرية، وأصل ما يؤمن به بعيداً عن اتهامات البعض، ولكون هذه النظرية بحّد ذاتها لو خليت من ما قاله السيّد في كتابه، لكانت خطرة على المعتقد، وحاشا السيّد من ذلك وهو عالم كبير من فطاحل العلماء، لذا فإنّ في النظرية لو تركت دون تبين من السيّد، لكان الأمر أخذاً شكلاً آخر، وسيكون في الفصل القادم توضيح لرأي السيّد.

الصرفة أصلها

أتباع نظرية الصرفة على الرغم من أنّهم متّحدون في اعتقادهم في أصل الموضوع، إلّا أنّ آراءهم اختلفت في كيفية و نوعية الصرفة.
و لعلّ التعاريف المختلفة التي وردت لهذه النظرية جعل البعض يردّها و البعض الآخر يشكل عليها، فالأصل يكمن في النقل الصحيح للفكرة، و لذا فإنّ

١. الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن جزم، ج ٣، ص ٢١.

٢. أوائل المقالات، الشيخ المفيد، ص ٦٣.

من التعاريف الصحيحة لأصل النظرية هو: أَنَّ الآية والمعجزة في القرآن إِنَّمَا هي لجهة صرف الناس عن معارضته، صرفهم الله تعالى أَن يأتوا بحديث مثله، و أَمْسَكَ بعزيمتهم دون القيام بمقابلته، و لولا ذلك لاستطاعوا الإتيان بسورة مثله، و هذا التثبيط في نفسه إعجاز خارق للعادة، و آية دالة على صدق نبوته ﷺ.

و قد اختلفت الآراء في تفسير معنى الصرفة على ما أَرَادَهُ أصحابه، و يمكن اختصارها في ثلاثة تفاسير، و هي:

١- أَن يريدوا بالصرفة أَنَّ الله تعالى سلب دواعيهم إلى المعارضة، مع أَن أسباب توفّر الدواعي في حقهم حاصلة من التقريع بالعجز، و الاستنزال عن المراتب العالية و التكليف بالانقياد و الخضوع، و مخالفة الأهواء.

٢- أَن يريدوا بالصرفة أَنَّ الله تعالى سلبهم العلوم التي لا بدّ منها في الإتيان بما يشاكل القرآن و يقاربه.

٣- أَن يُرَادَ بالصرفة أَنَّ الله تعالى منعهم بالإلجاء على جهة القسر عن المعارضة مع كونهم قادرين، و سلب قواهم عن ذلك، فلأجل هذا لم تحصل من جهتهم المعارضة.^١

و على اختلاف الأقوال بالصرفة و بيان تعاريفها، و أَن من قال بها علماء كبار وصلوا إلى ما وصلوه بالبحث و التحقيق، إِلَّا أَنَّنَا نرى ما ردّ به العلماء المعاصرون هو أكثر قبولاً و أكثر صواباً، فالله سبحانه و تعالى جعل الإعجاز القرآني ذا جوانب متعدّدة و نواحي كثيرة، فكيف بهم و هم يحصرون القرآن بالصرف و سلب القدرة و القوى و العلوم.

فالصرفة قد تكون عند علمائنا الأعلام اليوم هي على غير ما ذهب إليه بعض

١. التمهيد في علوم القرآن، محمّد هادي معرفت، ج ٥، ص ١٣٧.

العلماء الكبار سابقاً، و قد يعود ذلك لتطور العلوم و انفتاح العالم على مصادر كثيرة، جعل من النظرة للإعجاز القرآني أوسع و أكبر.

و أكبر دليل يستدل به العلماء و المفسرون على شمولية و عمومية تحدي القرآن الكريم، هي الآية الشريفة: ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾^١.

«القرآن آية للبلّغ في بلاغته و فصاحته، و للحكيم في حكمته، و للعالم في علمه، و للاجتماعي في اجتماعه، و للمقننين في تقنينهم، و للسياسيين في سياستهم، و للحكام في حكومتهم، و لجميع العالمين فيما لا ينالونه جميعاً، كالغيب و الاختلاف في الحكم و العلم و البيان.

و من هنا يظهر أن القرآن يدّعي عموم إعجازه من جميع الجهات من حيث كونه إعجازاً لكل فرد من الإنس و الجنّ من عامة أو خاصة، أو عالم أو جاهل، أو رجل أو امرأة...»^٢.

الفصل الثاني: الصرفة عند الشريف المرتضى

يعدّ الشريف المرتضى من النجوم الساطعة في سماء العلم و المعرفة، و عُرف بمقامه النبيل و عظّمته بين العلماء، كان أوحد أهل زمانه علماً و كلاماً و حديثاً و شعراً.^٣ و هو «مجموعة متزاحمة من الثقافات و المعارف الإسلامية و العربية العالية، فإنّ له آثاراً ممتازة في العلوم و الفنون الدارجة في عصره»^٤.

دوّن كثيراً من الكتب التي أثّرت المكتبة الشيعية، و كانت له آراء وصلت حيث

١. الإسراء: ٨٨.

٢. الإعجاز و التحدي في القرآن الكريم، محمّد حسين الطباطبائي، ص ٨.

٣. تاريخ فقه و فقها (بالفارسية)، أبو القاسم گرجي، ص ١٤٨.

٤. رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٧، مقدّمة الكتاب.

أسماع العديد ممّن سبق و ممّن هو موجود الآن، و من كتبه و مؤلفاته، كتابه، الموضح عن جهة إعجاز القرآن و هو الكتاب المعروف بالصرفة.

يبحث هذا الكتاب القول بالصرفة و الجهات التي يقبل بها السيّد علم الهدى، و قسّم الكتاب على ستّة فصول، سعى السيّد فيها إلى بيان و إثبات نظريته.

قد يكون أسلوب الكتابة لسماحته مضغوطاً نوعاً ما، و تحتاج جمل الكتاب إلى قراءة متكرّرة لتفكيك المعاني التي أراد السيّد إيصالها من خلال كتابه و الفكرة التي رمى لتقديّمها و الدفاع عنها، و هو في الأغلب النمط المتبع قديماً في تدوين الكتب، و أسلوب العلماء آنذاك على عكس الأسلوب المتخذ الآن عند أغلب العلماء الأعلام في طرح المسألة المراد البحث فيها بشكل سلس أو على الأقلّ يستوعبه أكثر من يقوم بقراءة الكتاب.

و المتن يبيّن عظمة علم السيّد رحمه الله و متانة فكره، بغضّ النظر عن مقبولية نظريته الآن أو ردّها من بعض العلماء المعاصرين أو من يتقدّمهم بقليل.

يعرّف السيّد المرتضى في كتابه بعض التعاريف التي يستخدمها بين طيّات كلامه للدفاع عن نظريته، و يفكّكها بعض الأحيان ليبين القصد الذي رامه من هذه التعاريف، و من التعاريف المهمّة التي استند عليها و جاءت في كتابه هي: المعجزة، تحدّي، و الصرفة.

في البداية نذكر المعجزة و شروطها عند سماحة الشريف المرتضى؛ حتّى يتّضح فيما بعد ما يريد قوله عندما يدافع عن آرائه.

تعريف المعجزة: «ما فعله الله تعالى تصديقاً لمدّعي النبوة»^١

و طبق كلام السيّد علم الهدى تكون شروط المعجزة:

- المعجزة يجب أن تكون فعل الله.

١. الموضح عن جهة إعجاز القرآن، الشريف المرتضى، ص ١٩٩.

- يجب أن يرى مَنْ تُقام أمامهم المعجزة أنها خارقة للعادة.
- المعجزة يجب أن تكون تأييداً لادعاء النبوة، بحيث إنها تُحسب تصديقاً لدعواه.

لقد حدّد و شخّص الشريف المرتضى شرائط المعجزة بثلاث نقاط مهمّة تقريباً، اتّفق عليها أغلب العلماء غيره أيضاً في تعاريفهم للمعجزة مع اختلاف بسيط مع البعض الآخر.

ثمّ لا بدّ من ذكر تعريف السيّد للتحديّ، حيث عرّفه و خصّه بالفصاحة و طريقة النظم، و من تعريفه للتحديّ أنّه وقع في هذا الجانب تقريباً؛ يعني جانب الفصاحة و النظم؛ لأنّ أهل ذلك الزمان أهل فصاحة و بلاغة.

تعريف التحديّ: «إنّ التحديّ وقع بالإتيان بمثله في فصاحته و طريقته في النظم»^١، أو بتعبير آخر أكثر وضوحاً يكون: «التحديّ وقع بالفصاحة مع الطريقة في النظم، و على أنّ القرآن مختصّ بطريقة في النظم مفارقة لساير نظوم الكلام»^٢. واختصّ جزء كبير من كتابه رحمه الله في ردّ و بحث الوجوه الأخرى للتحديّ التي قال بها بعض من العلماء، و كانت على الشكل التالي:

وجوه تحديّ القرآن و ردود الشريف المرتضى

اختلف العلماء فيما بينهم بين الوجه الصحيح و الشامل لإعجاز القرآن الكريم، فمنهم من قال إنّ الفصاحة هي الوجه للإعجاز، و منهم من قال النظم القرآني، و قال آخرون: الإخبار بالغيب، و قابلهم قسم آخر فقالوا: بل إنّ وجه الإعجاز هو عدم الاختلاف الذي يوجد في القرآن الكريم، إلّا أنّ السيّد المرتضى كان له نظر خامس، و لذا سيتمّ بيان ردّه للوجوه الأربعة، و بعد ذلك بيان رأي سماحته.

١. نفس المصدر، ص ٣٥.

٢. نفس المصدر، ص ٣٦.

الوجه الأول: الفصاحة

إنَّ المعجزة أن تكون في وجه من الوجوه ذاتاً أو صفةً تُنسب إلى الله فقط، و بالتوجه إلى أنَّ القرآن هو من جنس الكلام، و الكلام ذاتاً هو من مقدور ما سوى الله، لذا يجب أن يكون هذا الكلام يحمل صفة بحيث تخرجه هذه الصفة عن مقدور ما سوى الله، و كثير من العلماء رأوا أنَّ هذه الصفة هي الفصاحة و البلاغة القرآنية، و هذه الفصاحة و البلاغة هي الصفة التي وقع بها الإعجاز و فاقَت فصاحة و بلاغة العرب، و هذا هو وجه الإعجاز للقرآن الكريم و الدليل على أنه من سنخ كلام الله لا البشر.

إذاً هناك من ادَّعى أنَّ الإعجاز و خرق العادة للقرآن كان فقط من باب الفصاحة. الجواب: أمّا ما يراه السيّد المرتضى فخلافاً هذه النظرية، فهو يرى إن كانت الفصاحة هي الخارقة للعادة فقط، فذلك يستوجب وجود تفاوت كبير بين فصاحة القرآن، و كلام العرب الفصيح.

و هذه الفاصلة هي واضحة لأهل المعرفة و التشخيص، تماماً كتشخيص الشعر بين شعر الطبقة الأولى من الشعراء و الشعراء الجدد، و هو أمر لا يحتاج إلى تمحيص، و ردّه واضح.

لذا فقد قال: «إنَّ الدعوى في فصاحة القرآن أنَّها و إن خرقت عادة العرب و بانّت من فصاحتهم، فليس بينها و بين فصيح كلامهم من التباعد ما بين شعر امرئ القيس و شعر الطائيين - ظاهرة التناقض؛ لأنّا قد علمنا أنَّ الطائيين قد يقاربان و يساويان امرأ القيس من القصيدة في البيتين و الثلاثة و إن تعذّر عليهما المساواة فيما جاوز هذا الحدّ. و نسبة ما يمكن أن تقع المساواة منهما فيه إلى جملة القصيدة نسبة محصّلة، لعلّها أن تكون العشر و ما يقاربه»^١.

«فإن من يدعي أن خرق العادة بالقرآن إنما كان من جهة فصاحته دون غيرها، لا يقدم على أن يقول: إن بين شيء من الكلام الفصيح وإن تقدم، وبين غيره من الفصيح وإن تأخر، من البعد أكثر مما بين القرآن وفصيح كلام العرب؛ لأنه كالمنافي لأصله، والمنافر لقوله»^١.

وهكذا يرد السيد المرتضى الإشكال الأول على القول بأن الإعجاز فقط في فصاحة القرآن دون غيره.

وهو على الرغم من تيقنه وقوله بأن القرآن في أعلى درجات الفصاحة و البلاغة، وأن كلام العرب لا يتعدى ولا يتجاوز فصاحة القرآن، إلا أنه لا يقبل أن هناك فاصلة بين القرآن وكلام العرب الفصيح، فاصلة الممكن والمعجز، والمعتاد والخارق للعادة.

وكما أن عادة العرب في تحدّي بعضهم بعضاً كانت في الفصاحة والنظم معاً، فلا يمكن أن يتحدّى القرآن الكريم العرب بالفصاحة فقط دون النظم، فهذا يخالف ما كان عليه العرب في نوع تحدّيهم، حيث كانوا لا يرتضون في معارضة الشعر بمثله إلا بالمساواة في عروضه وقافيته وحركة قافيته.

إن ما في الأمر هو أنهم صرفوا عن التأثي بمثله وليس الإعجاز؛ أي أنهم لم يكونوا معجزين من قبل الله على أن يأتوا بمثل القرآن؛ لأنهم لو عجزوا لما أتوا بأيّ فصيح، «ولو كانوا أعجزوا عن الكلام المساوي للقرآن في الفصاحة، لم يتأتّ منهم شيء من الكلام في الفصاحة»^٢.

على الرغم من اعتقاد السيد علم الهدى هو أن هناك قرابة بين فصاحة القرآن

١. نفس المصدر، ص ٣٨.

٢. نفس المصدر، ص ٣٩.

و فصاحة العرب، إلّا أنهم صُرفوا عن أن يأتوا بمثله؛ حتّى لا يختلط على الناس ما يأتون به ضدّ القرآن من فصيح الكلام، على الرغم من أنّ هناك فرقاً جزئياً بين كلام القرآن و كلام الفصحاء، إلّا أنّ الباقيين بما أنّهم يفتقرون للتشخيص و المعرفة، فإنّهم سيقعون في الشكّ.

لذا فإنّ فصحاء العرب لم يقوموا بالإتيان بشيء، و ذلك علته الصرف الإلهي لهم عن القيام به.^١

و عدم إتيان العرب بأيّ شيء، دليل أيضاً على أنّ التحدي لم يكن فقط بالفصاحة، و لذا يقول السيّد «إذا لم يفعلوا، فلاّتهم فهموا من التحدي الفصاحة و طريقة النظم، و لم يجتمعا لهم»^٢؛ أي أنّ العرب فهموا من التحدي الفصاحة و النظم أيضاً، و لذا لم يقوموا بأيّ ردّة فعل؛ لأنّهم لم يجتمع لهم الأمان معاً.

الوجه الثاني: النظم

و ذهب البعض أيضاً إلى أنّ التحدي كان بالنظم فقط دون الفصاحة. الجواب: كما أنّ السيّد المرتضى ردّ الفصاحة لوحدها دون النظم، فإنّه أيضاً يردّ النظم دون الفصاحة؛ لأنّ التفاضل ينتفي هنا، فلا يمكن مثلاً للخطيب أن يفاضل الشاعر، و العكس صحيح.

فيقول سماحته في هذا الخصوص: «و أمّا النظم: فهو ما لا يصحّ التفاضل فيه و التزايد في معناه، و لهذا ترى الشاعرين يشتركان في النظم الواحد و كلام أحدهما فصيح شريف و الآخر ركيك سخيّف، و كذلك الخطيبان.

و إنّما كان هذا؛ لأنّه لا يصحّ المزيّة في النظم حتّى يكون لأحد الشاعرين و الخطيبين فضل في المعنى - الذي به كان الشعر شعراً، و الخطابة خطابة - على

١. انظر: الذخيرة في علم الكلام، الشريف المرتضى، ص ٩٣.

٢. الموضح عن جهة إعجاز القرآن، الشريف المرتضى، ص ٢٢.

الآخر، كما يصحّ ذلك في الفصاحة، و جزالة الألفاظ، و كثرة المعاني و الفوائد.
و إذا صحّ هذا، فلم يبق إلّا أن يقال: إنّ السبق إلى النظم هو المعتبر، و ذلك غير صحيح؛ لأنّه يوجب أن يكون السابق إلى قول الشعر في ابتداء الظهور قد أتى بمعجز، بل يجب أن يكون السبق إلى كلّ عروض من أعاريضه، و وزن من أوزانه يقتضي ذلك، و هذا يؤدّي إلى أن أكثر الخلق أصحاب معجزات»^١.

إنّ الكلام الذي تمّ توجيهه للسيد في حال قبله السيد، فإنّه يستوجب أن يكون كلّ من أتى بنظم أعلى من غيره يكون قد أتى بمعجزة، و لذا فإنّ السيد ينفي كون النظم قابلاً للتفاضل؛ لكون أغلب البشر على هذا الحال أصحاب معجزات؛ ولأنّنا لا نرى ذلك، فيكون الكلام المقدم بين يدي سماحته مردوداً من سماحته لهذا الدليل الذي سبق ذكره.

لذا فإنّ نظم القرآن بنفسه ليس معجزة، و إلّا لاستطاع الكثير ممّن لا يمتلكون الفصاحة الإتيان بكلام يشبه نظم القرآن و يقول إنّه تحدّاه، و هنا أيضاً صُرفوا من الإتيان بمثله؛ يعني بنظم يشبه نظم القرآن، و هذا الصرف من قبل الله تعالى.

الوجه الثالث: الإخبار عن الغيب

يقول بعض العلماء: إنّ وجه إعجاز القرآن هو الإخبار بالعلوم الغيبية.
الجواب: و السيد يقول في نقدهم: «و أمّا من جعل وجه إعجازه اختصاصهم بالإخبار عن الغيوب، فإنّ قولهم يصحّ إذا ذهبوا إلى أن ذلك أحد وجوه جملة إعجاز القرآن، و ضرب من ضروب دلائله على النبوة؛ لأنّنا لا ندفع هذا و لا ننكره، و هو من وجوه دلائل القرآن المذكورة، و جهات إعجازه الصحيحة.

فأما إن أرادوا اختصاصه بالإخبار عن الغيوب هو الوجه الذي كان منه معجزاً أو دالاً و أنه لا يدل من غيره على النبوة و أن التحدي به وقع دون ما عداه، فذلك يبطل»^١.

إن السيد يبين بصراحة أنه يوافق هذا الوجه من الوجوه للإعجاز، إلا أنه لا يحسبه الوجه المختص بالإعجاز، و لم يكن التحدي فقط بهذا الوجه أبداً، و يوعز بطلان هذا القول لوجوه و هي:

١ - أن الآيات في القرآن الكريم لا تحتوي جميعها على أمور غيبية، فيكون ليس كل القرآن معجزاً.

٢ - أن الإعجاز يجب أن يكون ضمن عرف القوم المرسل بينهم النبي، و لو كان الوجه للإعجاز القرآني فقط الإخبار بالغيبات، لانتفى الهدف.

٣ - أن الأخبار الغيبية إما عن الماضي أو عن المستقبل، و يكون الخبر في المستقبل دالاً على الإعجاز إن وقع و رآته تلك الأمة، و لا معنى أنهم يخبرون بشيء لن يروه.

و بذلك و حسب ما يراه السيد المرتضى، يكون الإخبار بالغيب جانباً من جوانب الإعجاز القرآني لا غير، فيقول: «و الذي أنكرناه أن يكون الوجه الذي منه لزم العلم بصدق النبي ﷺ في الابتداء، هو تضمن القرآن للإخبار عن الغيوب، أو أن تكون جهة إعجازه مقصورة على ذلك دون غيره. فأما إذا قيل بأن هذه الجهة من إحدى جهات الإعجاز، و رتب الاستدلال بهذا الترتيب الذي ذكرناه، فذاك الصحيح الذي لا يمكن دفاعه»^٢.

١. نفس المصدر، ص ١١٦.

٢. نفس المصدر، ص ١٢٤.

الوجه الرابع: عدم الاختلاف

ظاهراً أنَّ من أوضح دلائل القائلين في أنَّ وجه الإعجاز في القرآن هو عدم الاختلاف جملةً وتفصيلاً، هي الآية الشريفة: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^١، فطبيعة الإنسان أن يكون في تغير مستمر، وهذا التغير يوجب الاختلاف في بعض ما يقوله، والقرآن من أول حرف فيه حتّى آخر ما جاء فيه مترابط متلاحم الفكرة متّحد في المواضيع، وكما يقول السيّد العلامة الطباطبائي في هذا الخصوص: «هذا الكتاب جاء به النبي ﷺ نجوماً، قرأه على الناس قطعاً قطعاً في أحوال مختلفة و شرائط متفاوتة، في مكّة والمدينة، في الليل والنهار، والحضر والسفر، والحرب والسلام، في يوم العسرة وفي يوم الغلبة، وفي يوم الأمن وفي يوم الخوف، ولإلقاء المعارف الإلهية وتعليم الأخلاق الفاضلة، وتقنين الأحكام الدينية في جميع أبواب الحاجة، ولا يوجد فيه أدنى اختلاف في النظم المتشابه كتاباً متشابهاً مثاني، ولم يقع في المعارف التي ألقاها والأصول التي أعطاها اختلاف يتناقض بعضها مع بعض وتنافي شيء منها مع آخر، فالآية تفسر الآية والبعض يبيّن البعض والجملة تصدق الجملة»^٢.

لذا فإن هذا الجانب يصل حدّ القول بأنّه إجماع العلماء عليه.

ويرى السيّد المرتضى في كتابه أنَّ هذا الجانب يدلّ على عظم القرآن ومقامه و رتبته، لكنّه ليس أمراً يستدعي أن يكون خارقاً للعادة أو إعجازاً، لذا فهو يختلف مع بعض العلماء في هذا الجانب، فقال: «و الصحيح الذي لا إشكال فيه أنَّ سلامة القرآن - مع تطاوله وتكرّر القصص فيه و ضرب الأمثال - من الاختلاف

١. النساء: ٨٢.

٢. الميزان في تفسير القرآن، السيّد الطباطبائي، ج ١، ص ٦٦.

أو التناقض يدلّ على فضيلة عظيمة و رتبة جلييلة... و الكلام على من جعل إعجازه صحّة معانيه و استمرارها على النظر و موافقتها للعقل، يقرب من الكلام على من اعتبر زوال الاختلاف و المناقضة؛ لأنّ كلّ ذلك إنّما يدلّ على الفضيلة و علوّ المنزلة، و يشهد بأنّ فاعله حكيم عليم، و الإعجاز و خرق العادة غير هذا»^١. و بعد أن بيّن الشريف المرتضى الجهات التي يختلف بها مع الآراء الأخرى التي يقول بها بعض العلماء، بيّن رأيه الذي يتبنّاه، و هو الصرقة، و هذا الرأي الذي عدّه الشريف المرتضى من أقوى من تبناه، و كتابه لخير دليل على ذلك، فلقد حاول جاهداً إثباته بالدلائل المختلفة، تارةً عن طريق ردّ الآراء الأخرى، و تارةً عن طريق إجاباته على الإشكالات الموجهة له حول هذه النظرية، و من بين الأسطر للكتاب يصبح الأمر أكثر وضوحاً، بأنّ تبنيه لهذه النظرية لاقى إشكالات كثيرة، إلّا أنّه كان دقيقاً في ردّ الإشكالات، و امتلك باعاً طويلاً في شرح ردوده على الرغم من الاختصار الذي ورد في البحث هنا؛ لأنّ الوريقات معدودة.

الوجه الخامس: الصرقة

و كي يتمّ التطرّق إلى الوجه الخامس و هو الوجه الذي يتبنّاه الشريف المرتضى، الأفضل أن يتمّ ذكر تعريف الصرقة هنا من منظار السيّد المرتضى أولاً، و الحاجة لها برأيه ثانياً.

تعريفه للصرقة

قال السيّد المرتضى في كتابه بما يخصّ تعريف الصرقة لبيّن الحدود التي يتكلّم عنها في نظريته: «بأن يسلب الله تعالى كلّ من رام المعارضة و فكّر في تكلفها في الحال، العلوم التي يتأتّى معها، مثل فصاحة القرآن و طريقته في النظم».

١. الموضح عن جهة اعجاز القرآن، الشريف المرتضى، ص ١٢٥ - ١٢٦.

و هذا يعني «أَنَّ الله تعالى صرف العرب عن أن يأتوا من الكلام بما يساوي أو يضاهي القرآن في فصاحته و طريقته و نظمه، بأن سلب كلَّ من رام المعارضة العلوم التي يتأتَّى ذلك بها، فإنَّ العلوم التي بها يمكن ذلك ضرورية من فعله تعالى فينا بمجرى العادة.

و هذه الجملة إنَّما ينكشف عنها بأن يدلَّ على أنَّ التحدي وقع بالفصاحة و الطريقة في النظم، و أنَّهم لو عارضوه بشعر منظوم لم يكونوا فاعلين ما دُعوا إليه، و أن يدلَّ على اختصاص القرآن بطريقة في النظم مخالفة لنظوم كلِّ كلامهم، و على أنَّ القوم لو لم يصرفوا لعارضوا»^١.

يعرّف السيّد المرتضى الصرف و يبيّن أنَّ أصل النظرية هي أنَّ الله تعالى يصرف استطاعة كلِّ من يريد أن يقوم بالتحدي، و يسلب منه التمكن من ذلك، كما لو فرضاً أراد العرب أن يقابلوا القرآن بالفصاحة، و يأتوا بما يشابهه و يساويه أو يضاهيه في فصاحته و نظمه و أسلوبه، هنا الله سبحانه و تعالى يسلب هذه الإرادة منهم و كلَّ ما يوصلهم إلى التمكن من المضاهاة به و التحدي به، و لو لم يحدث هذا الصرف من قبل الله تعالى لتمَّت المعارضة.

الحاجة إلى الصرف

و من هنا قد يتساءل البعض: ما الحاجة إلى أن يصرف الله تعالى البشر عن الإتيان بما تحدّاهم به؟ فيجيب السيّد من خلال كلامه بذكر إشكال وارد على أهميّة و حاجة الصرف فيما لو فرضنا أنَّ البعض منهم تمكّن من الفصاحة و النظم؟

الجواب: «إذا سلّم أنَّ القوم كانوا قادرين على الفصاحة و النظم و عالمين بها، فليس يقعد بهم عن المعارضة قاعد؛ لأنَّ المعارضة لا تحتاج إلى أكثر من التمكن

من الفصاحة و طريقة النظم»^١؛ ويعني السيد بكلامه أن في حال كان البعض قادراً على الفصاحة و النظم، فهذا يعني أنهم سيأتون بما يكون مقابل القرآن، و لذا توجب الصرف كي لا يأتوا به؛ «لأنهم دعوا إلى مقارنته لا مماثلته»^٢.

الإشكالات الواردة على الصرفة و إجابات الشريف المرتضى

تلقى السيد المرتضى من كثير من علماء زمانه إشكالات على نظريته التي تبناها، فارتأى أن يقوم بردها، و تطرق إلى كثير من الشبهات التي وردت عليه، و لضيق المقام يتم ذكر ستة منها فقط، و قد تعتبر أهمها.

الإشكال الأول

لقد أشكل البعض على الشريف المرتضى أن حقيقة الصرفة تعني عدم معجزية القرآن، و كل ما في الأمر أن البشر صُرفوا عن معارضته لا غير.

الجواب: «هذا سؤال من قد عدل عن الججاج إلى الشناعة، و استنفار من يستبشع الألفاظ من غير معرفة معانيها من العامة و المقلّدين، و قلّ ما يفعل ذلك إلا عند انقطاع الحجة و نفاد الحيلة. و ما أولى أهل العلم و المتحرّمين به، بتنكّب هذه السجية و بتجنّبها! و نحن نكشف عمّا في هذا الكلام.

أما المُعْجِز في أصل اللّغة و وضعها، فهو: أن يكون من جعل غيره عاجزاً، كما أن المُقَدِّر - الذي هو في وزنه - من جعل غيره قادراً، و المُكْرِم من جعله كريماً و فعل له كرامة. فإن كانوا قد استعملوا لفظة مُقَدِّر فيمن مكنّ غيره من الأسباب و الآلات من غير أن يفعل له قدرة في الحقيقة، فكذلك استعملوا لفظة مُعْجِز فيمن فعل ما يقدر معه [على] الفعل، من سلب آلة و ما جرى مجراها و إن لم يكن فعل

١. نفس المصدر، ص ٤٩.

٢. نفس المصدر، ص ٤٩.

عجزاً، غير أن التعارف والاصطلاح قد ينقل هذه اللفظة - أعني لفظة مُعْجَز - عن أصل وضعها، وجعلوها مستعملة فيما تعذر على العباد مثله، سواء كان التعذر لأنهم غير قادرين على جنسه، أو لأنهم غير متمكنين من فعل مثله في صفته. وإذا صحّ هذا، لم يمتنع القول بأن القرآن مُعْجَز، من حيث كان وجود مثله في فصاحته و طريقة نظمه متعذراً على الخلق، لا اعتبار بما له تعذر، فإن ذلك وإن كان مردوداً عندنا إلى الصرف، فالتعذر حاصل، كما لم يختلف ما تعذر فعل جنسه وما تعذر فعل مثله في بعض صفاته في الوصف بالإعجاز، وإن كان سبب التعذر مختلفاً^١.

باختصار أن السيد يريد القول عن طريق الاستدلال بالمعنى اللغوي والاصطلاحي للمُعْجَز، أن النتيجة واحدة على اختلاف الأسباب، سواء كان عدم القدرة أو عدم التمكن، ففي كلا الحالتين يكون القرآن مُعْجَزاً، و تكون النظرية - نظرية الصرفة - بهذا التفسير صحيحة؛ لأن التعذر حاصل في كلا الأمرين.

الإشكال الثاني

في المعنى الاصطلاحي لكلمة المعجز أن من شروطه الأصلية هو خرق العادة، إلا أن القرآن حسب القائلين بنظرية الصرفة غير خارق للعادة، لذا لن يكون القرآن معجزاً.

الجواب: هو أن عدم معجزة القرآن عائدة لأمرين:

١- إن جميع البشر أو بعضهم يستطيعون معارضته «يجب أن يكون الخلق - أو بعضهم - متمكنين من معارضته ومساواته».

٢- إنه يجب أن لا يكون خارقاً للعادة بفصاحته ونظمه، ولا علماً على النبوة

بنفسه، لكنّ قصور الفصحاء عنه يدلّ على الصرف الذي هو العلم في الحقيقة.^١
 أمّا الأول، فهو مرفوض عند الشريف المرتضى، ثم إنّ السيّد يقبل أنّ المعارضة من الخلق قد تعدّرت، إلّا أنّ التعذّر هو عن طريق صرفهم، وقد اعتبره بحسب تعبيره تظلماً عليه بهذا الادّعاء.

أمّا الثاني، فلو كان نفسه مراد المستشكل، فعلى قول الشريف المرتضى: «هو قولنا»؛ أي هو قول السيّد المرتضى، إذ الإشكال مردود بقسميه.

الإشكال الثالث

إنّ إعجاز القرآن حسب ما يقوله أهل الصرفه لا لمزية في الفصاحة، بل لأنّه تمّ صرفهم عنه، فالأولى أن يكون القرآن في أقلّ طبقات الفصاحة، بل الأفضل أن لا يحتوي على أيّ نوع من الفصاحة، وكذا يكون الصرف له مكان بعد الفصاحة و لكان الإعجاز أظهر، إلّا أنّ القرآن كان في غاية الفصاحة، و هو دليل على بطلان الصرفه.

الجواب: «هذا من ضعيف الأسئلة؛ لأنّ الأمر وإن كان لو جرى على ما قدرته، لكانت الحجّة أظهر و الشبهة أبعد، فليس يجب القطع على أنّ المصلحة تابعة لذلك، و غير ممتنع أن يعلم الله تعالى أنّ في إنزال القرآن على هذا الوجه من الفصاحة المصلحة و اللّطف للمكلّفين ما ليس حاصلاً عنده لو قلّ من فصاحته و لّين من ألفاظه، فينزله على هذا الوجه. و لو علم أنّ المصلحة في خلاف ذلك لفعل ما فيه المصلحة و هذا كافٍ في جوابك».^٢

يردّ الشريف المرتضى أنّ هذه الشبهة أو الإشكال من الإشكالات الضعيفة

١. نفس المصدر، ص ٦٩.

٢. نفس المصدر، ص ٨٢.

التي أوردوها عليه، و مع قبول كون الحجة أظهر لو كان كما ذكر صاحب الشبهة، إلى أن المصلحة تقتضي العكس، و إنزال القرآن على هذه الدرجة الكبيرة من الفصاحة ما هو إلا لطف من الله، و تكون المصلحة و اللطف متفيين لو نزل على أقل فصاحة. ثم اكتفى السيد بهذا المقدار من الجواب.

الإشكال الرابع

إذا كان الخلق قد صُرفوا و مُنعوا من المعارضة، كيف تمكّن مسيلمة و نصر بن الحارث من القيام بالمعارضة؟

الجواب: «تمكين مسيلمة الكذاب ممّا ادّعى أنّه معارضة، من أدل دليل على صحة مذهبنا في الصرفة؛ لأنّه لم يُمكن من المعارضة إلّا من لا يشبهه على عاقل - فضلاً على فصيح - بعد ما أتى به عن الفصاحة، و شهادته بجهله أو اضطراب عقله، و إنّما منع من المعارضة عندنا من الفصحاء من يقارب كلامه، و تشكل حاله»^١. يقول الشريف المرتضى بأن الصرف الإلهي للمعارضة يختص بالفصحاء العرب الذين تقارب فصاحتهم فصاحة القرآن الكريم؛ لأن لو قام أمثال هؤلاء الفصحاء بالمعارضة لحصلت شبهة عند البعض، لا كأمثال مسيلمة الذي عُرف بالجهل و أشكل عليه بعقله، فهذا كلام لا يقبله عاقل.

الإشكال الخامس

إن الآية الشريفة: «قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً»^٢ مبطلّة للصرفة، حيث لو كان وجه التعذر هو معارضة القرآن ممنوعه، لن يكون أي معنى لاجتماع الجنّ و الإنس؛

١. نفس المصدر، ص ٨٩ - ٩٠؛ الذخيرة في علم الكلام، الشريف المرتضى، ص ٣٨٥.

٢. الإسراء: ٨٨.

لأن المظاهرة تكون صحيحة في وقت الإمكان في القدرة على قيام المعارضة، و بوجود المنع و العجز لا تصح المظاهرة.

الجواب: طبقاً لتعريف السيد المرتضى للصرفه أن الله يصرف عن الفصحاء العرب العلوم التي يستطيعون بواسطتها المعارضة في وقت قصد المعارضة، و تعريف السيد على عكس التعريف الذي عرفه غيره بأن الله يصرف العلوم عن الفصحاء العرب في جميع أحوالهم عن المعارضة للقرآن، و لذا فإن الآية لا تنافي النظرية.

و أن الآية تقول إن الجميع لو كان بعضهم لبعض ظهيراً لا يستطيعون الإتيان بمثل القرآن، و هذا دليل على أصحية النظرية، من باب أن إذا استصعب الأمر على الجمع، فما بالك بالفرد؟ فقال السيد: «ونحن نعلم أن مع التظاهر و التعاون ربما تأتي ما يتعذر، و أن الشيء إذا كان متعذراً و غير متأت مع التوازر و التظاهر، كان أبعد من التأتي مع الانفراد، و كان نفي تأتيه أكد و أبلغ، فلهذا قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾»^١.

عن طريق هذه الردود و ماشابها حاول السيد المرتضى في كتابه الموضح الرد على المشكلين على نظريته، و أيضاً كان يسعى أن يثبت أن نظريته صحيحة بحدود. و في زمننا الحالي، للبعض من العلماء آراؤهم الخاصة أيضاً، و إشكالاتهم على رد نظرية السيد المرتضى، و البعض الآخر - و قد يكون أقل - يقبلها بوجه من الوجوه.

عصارة البحث

إن ما يمكن اختصاره في نهاية البحث و ما يمكن قوله من استنتاج كلي للنظرية التي تم البحث عنها هو:

١. الموضح عن جهة إعجاز القرآن، الشريف المرتضى، ص ٢٥٧.

- إن العلماء اختلفوا فيما بينهم في أوجه إعجاز القرآن الكريم، وأبدى بعضهم نظريات خاصة به تبناها، وأيدها رهط من العلماء و ردّها جمع آخر.

- من النظريات التي يذكرها العلماء باستمرار في بحوث الإعجاز و جوهه و يبحثونها بحثاً جاداً، هي نظرية الصرفة التي تبناها بشكل واضح سماحة الشريف المرتضى قدس سرّه الشريف.

- أخذت هذه النظرية حيّزاً كبيراً عند السيّد المرتضى، ممّا استدعاه إلى كتابة كتاب خاصّ بها.

- يرى السيّد المرتضى أنّ إعجاز القرآن الكريم يجب أن يكون وجهاً و أمراً لا يمكن بوجوده أن ينسب الإعجاز إلى غير الله تعالى، فرأى أنّ هذا الوجه هو الصرفة، ولإثبات نظريته حاول ردّ بعض الأوجه الأخرى لإعجاز القرآن، و سعى لبيان بطلان البعض منها أو عدم قبولها بجديّة، و قبل بعضها على أنّها وجه من الوجوه، إلّا أنّها ليست الوجه الأساس في الإعجاز.

- في الحقيقة أنّ السيّد لم يذكر في استدلالاته دليلاً نقلياً أو عقلياً واضحاً، بل كانت ردوده بأسلوب التفريع و التقسيم.

- رغم أنّ القرآن الكريم أنزله الله تعالى لجميع البشرية بكلّ طوائفهم و على مرور الأزمنة، إلّا أنّ نظرية السيّد المرتضى تحدّد من هذا الأمر و تختصّ بفصحاء العرب فقط، و في حال قصد معارضتهم ليس دائماً.

- و يرى السيّد أنّ الصرف الذي يحدث من قبل الله تعالى لفصحاء العرب هو في حال قصد المعارضة، و لا يتدخل الصرف هذا بزمان آخر إذا ما لم يكن لهم قصد المعارضة، و اختلف بتعريفه هذا مع البعض الذين يقولون بالصرف التام عن الكلام، و دافع عن هذه النقطة في أماكن عدّة في كتابه؛ ليبين الفرق الأساس في قوله عن غيره.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، سلطان منير، منشأة المعارف، الإسكندرية، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦م.

٢. الإعجاز والتحدّي في القرآن الكريم، محمد حسين الطباطبائي، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٣. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي (معاصر)، قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٤. أوائل المقالات، محمد بن محمد بن النعمان العكبري الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ)، تحقيق: إبراهيم الأنصاري، بيروت: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

٥. البيان في تفسير القرآن، السيّد الخوئي، قم: دار الثقليين، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ.

٦. تاريخ فقه وفقها، أبو القاسم گرجي، قم: سازمان مطالعه و تدوين علوم إنساني دانسگاهها، الطبعة الثامنة، ١٣٨٥ش.

٧. التحقيق في كلمات القرآن الكريم، حسن المصطفوي (معاصر)، طهران: مركز الكتاب للترجمة والنشر، د.ط، ١٤٠١هـ.

٨. التمهيد في علوم القرآن، محمد هادي معرفت (ت ١٤٢٨هـ)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

٩. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، بيروت: دار الأضواء، ١٤٠٩هـ.

١٠. الذخيرة في علم الكلام، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، قم: جامعة المدرّسين، ١٤٣١هـ.

١١. رسائل الشريف المرتضى، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تقديم: أحمد الحسيني، إعداد: مهدي الرجائي، قم: مطبعة سيّد الشهداء، دار القرآن الكريم، ١٤٠٥هـ.

١٢. الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الأندلسي (ت ٥٦٦هـ)، بيروت: دار صادر، مطبعة الأدبية - مصر، الطبعة الأولى، ١٣١٧هـ.

١٣. فهرست أسماء مصنفَي الشيعة (رجال النجاشي)، النجاشي (ت ٤٥٠هـ)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي لجامعة المدرّسين بقم، الطبعة الخامسة، ١٤١٦هـ.
١٤. قاموس قرآن، علي أكبر القرشي، طهران: دار الكتب الإسلامية، الطبعة السادسة، ١٤١٣هـ.
١٥. لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المصري (ت ٧١١هـ)، بيروت: دار صادر، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.
١٦. مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي (ق ١١هـ)، تحقيق: أحمد الحسيني، طهران: المكتبة الرضوية، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ.
١٧. المفردات في غريب القرآن، الحسين بن محمد الراغب الإصفهاني (ت ٥٠٢هـ)، تحقيق: صفوان الداودي، بيروت: دار العلم، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
١٨. مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني (ت ١٩٤٨م)، دار إحياء التراث العربي، د.م، د.ط، د.ت.
١٩. الموضح عن جهة إعجاز القرآن، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، مشهد: الروضة الرضوية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
٢٠. الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم، الطبعة الخامسة، ١٤١٧هـ.

(١٤)

نفي شبهة التحريف عند الشريف المرتضى

الدكتور عدي جواد المصا^١

الملخص

مستند شبهة تحريف القرآن التي تدّعيها الحشوية وبعض الأخبارية، هي بعض الأخبار الآحاد التي من منظور الشريف المرتضى لا تفيد علماً ولا توجب عملاً. في بحثنا هذا حول كيفية ردّ شبهة التحريف عن القرآن الكريم عند الشريف المرتضى، توصلنا إلى نتائج، منها أنه يبدو السبب الرئيس في ظهور دعوى التحريف هو سبب روائي استخدم لأهداف خلافية مذهبية، وفي مقابلة هذا التيار الظاهري عمل الشريف المرتضى على تأسيس قاعدة حديثة مفادها «خبر الواحد لا يفيد علماً ولا عملاً»، وظف هذه القاعدة لإثبات صيانة القرآن عن أي تحريف. ثم استخدم الشريف المرتضى العقل والنقل للتدليل على ما ذهب إليه، وإثبات أن القرآن نُقل إلينا بالتواتر، ولا يوجد أي خلاف في آياتها، وبهذا المنهج أثبت سلامة القرآن من التحريف.

المقدمة

لقد أنزل الله عزّ وجلّ القرآن الكريم هداية للناس، وتكفّله بالحفظ والرعاية

١. جامعة الكوفة - كلية التربية الأساسية.

و الصيانة من الزيادة و النقصان و التحريف؛ بغية أن يحقّق هذا القرآن أهدافه التي أنزله الله تعالى من أجلها، و قد أجمع المسلمون -إلا من شذّ منهم - على سلامة القرآن من التحريف على اختلاف مذاهبهم، و اتّفقوا على حصول التحريف المعنوي الذي حذّر من حصوله الإمام، فيما رواه الكافي بإسناده عن الباقر^{عليه السلام}، أنّه كتب في رسالته إلى سعد الخير: «و كان من نبذهم الكتاب أن أقاموا حروفه و حرّفوا حدوده، فهم يَزُورونه و لا يَرعونه، و الجهال يعجبهم حفظهم للرواية، و العلماء يحزنهم تركهم للرعاية»^١.

و قد اختلفوا في حصول التحريف اللفظي، فغالبية المسلمين على القول بعدم التحريف، إلا الحشوية من العامة و بعض الأخبارية من الخاصة، و أن بعض فرق المسلمين جعلت من شبهة تحريف القرآن الكريم تهمة ترمي بها الفرقة الأخرى، و ممّن وقع عليهم الزور و البهتان في القول بالتحريف الشيعة الإمامية.

و قد انبرى علماء الإمامية منذ زمن شيخ المحدثين أبي جعفر محمد بن الحسين الصدوق (ت ٣٨١هـ) إلى يومنا هذا، لدفع هذه التهمة التي تثار بين الفينة و الأخرى لإيقاع الفتنة بين المسلمين، و كان ممّن تصدّى لنفي شبهة تحريف القرآن الكريم مجدّد الدين على رأس المئة الرابعة للهجرة الشريف المرتضى^{عليه السلام} (ت ٤٣٦هـ)، فكانت له مقالة في هذا المقام نُقلت عنه في كتاب مجمع البيان للشيخ الطبرسي (ت ٥٤٨هـ)، و جاء البحث على تحليلها و بيان مضامينها.

و استدعى ذلك أن يشتمل البحث على:

-المقدمة.

-الكلام في شبهة التحريف.

- موقف الشيعة من شبهة التحريف.
- رأي الشريف المرتضى في الشبهة.
- صحة نقل القرآن عند المرتضى.
- العناية في حفظ القرآن عند المرتضى.
- دواعي حفظ القرآن عند المرتضى.
- الدواعي الموضوعية.
- أسباب صحة النقل و دواعي الحفظ.
- خاتمة البحث و نتائجه.
- قائمة المصادر.

الكلام في شبهة التحريف

لقد اتخذت مسألة القول في تحريف القرآن الكريم بين فرق المسلمين منحى يفتقر إلى الموضوعية و الواقعية، بحيث جعلت سبيلاً لیتهم كل خصم خصمه و يصمه بالقول بتحريف كتاب الله العزيز الذي تعهده بالحفظ، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾.^١

و الحق أن هناك من المسلمين من ذهب إلى وقوع التحريف المعنوي في القرآن الكريم، و «يطلق لفظ التحريف و يُراد منه عدّة معانٍ على سبيل الاشتراك، فبعض منها واقع في القرآن باتّفاق من المسلمين... كما في نقل الشيء عن موضعه و تحويله إلى غيره، و منه قوله تعالى: ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾^٢. و لا خلاف بين المسلمين في وقوع مثل هذا التحريف في كتاب الله، فإن كل من فسّر القرآن بغير حقيقته و حمّله على غير معناه فقد حرّفه. و ترى كثيراً من أهل البدع و

١. الحجر: ٩.

٢. النساء: ٢٦.

المذاهب الفاسدة قد حرّفوا القرآن بتأويلهم آياته على آرائهم وأهوائهم. وقد ورد المنع عن التحريف بهذا المعنى، و ذمّ فاعله في عدّة من الروايات، منها: رواية الكافي بإسناده عن الباقر عليه السلام، أنّه كتب في رسالته إلى سعد الخير: «وكان من نبذهم الكتاب أن أقاموا حروفه و حرّفوا حدوده، فهم يروونه ولا يرعونه، و الجهال يعجبهم حفظهم للرواية، و العلماء يحزنهم تركهم للرعاية...»^١ و هناك من المسلمين من قال بوقوع التحريف اللفظي في القرآن، فقد ادّعوا الزيادة و النقصان و التبديل، و الذين قالوا بذلك هم الحشوية من العامة و بعض الأخبارية من الخاصة.

موقف الشيعة من شبهة التحريف

و قد واجه أصحاب هذا الرأي معارضة شديدة من علماء المسلمين عامّة و من علماء أتباع أهل البيت خاصّة، حيث تعرّض علماء الشيعة منذ القرن الرابع الهجري إلى يومنا الحاضر^٢ لموضوع نفي التحريف في كتبهم الاعتقادية و الحديثية و الفقهية و كتب أصول الفقه و التفسير.

و هم في جميع هذه المصنّفات ينصّون على عدم نقصان القرآن الكريم، و فيهم من يصرّح بأنّ من نسب إلى الشيعة أنّهم يقولون بأنّ القرآن أكثر من هذا الموجود بين الدفتين فهو كاذب، و فيهم من يقول بأنّ عليه إجماع علماء الشيعة، بل المسلمين.

١. الكافي، الكليني، ج ٨، ص ٥٣.

٢. انظر: رسالة الاعتقادات (المطبوعة مع شرح الباب الحادي عشر)، الشيخ الصدوق، ص ٩٣؛ أوائل المقالات في المذاهب المختارات، الشيخ المفيد، ص ٥٥ - ٥٦؛ مجمع البيان، عن المسائل الطرابلسيات للسيد المرتضى، الشيخ الطبرسي، ج ١، ص ١٥؛ التبيان في تفسير القرآن، الشيخ الطوسي، ج ١، ص ٣؛ الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي؛ البيان في تفسير القرآن، أبو القاسم الخوئي.

و على الجملة، فإن الشيعة الإمامية تعتقد بعدم تحريف القرآن، و أن الكتاب الموجود بين أيدينا هو جميع ما أنزله الله عزّ وجلّ على نبيّنا محمد ﷺ من دون أي زيادة أو نقصان.

هذه عقيدة الشيعة في ماضيهم و حاضرمهم، كما جاء التصريح به في كلمات كبار علمائها و مشاهير مؤلفيها منذ أكثر من ألف عام حتّى العصر الأخير.^١

رأي الشريف المرتضى في الشبهة

و من هؤلاء العلماء، مجدّد الدين عند الإمامية على رأس المئة الرابعة للهجرة^٢، الشريف المرتضى، الذي تصدّى للقائلين بالتحريف بعد أن أسّس قاعدته الحديثية الرصينة التي أثبت فيها عدم حجّة الخبر الواحد، إذ إن بعض الأخبار التي يتكّى عليها الحشوية و بعض الأخبارية من القائلين بوقوع التحريف، هي أخبار آحاد في أحسن أحوالها ما لم تكن ضعيفة أو موضوعة، و هي بهذا الوصف لا تفيد علماً و لا عملاً، و قد نقل الطبرسي عن الشريف المرتضى قوله: «إن العلم بصحّة نقل القرآن كالعلم بالبلدان و الحوادث الكبار، الوقائع العظام و الكتب المشهورة، و أشعار العرب المسطورة».^٣

يصدّر المرتضى كلامه بالتأكيد بـ «إن» على حصول العلم بصحّة النقل المبني على الخبر الذي يوجب العلم، و هو ما كان مستنداً إلى مشاهدة و إدراك؛ لأنّ الخبر الذي لا يستند إلى المشاهدة و الإدراك لا يوجب العلم^٤، لذا مثّل له بالعلم بالبلدان و الوقائع و الكتب و الأشعار ما كان منها مهماً، و قد استدّل الشريف المرتضى بما

١. انظر: التحقيق في نفي التحريف عن القرآن الشريف، علي الحسيني الميلاني، ص ١٥.

٢. انظر: جامع الأصول، ابن الأثير، ج ١١، ص ٣٢٣.

٣. مجمع البيان، الشيخ الطبرسي، ج ١، ص ٤٣.

٤. انظر: الاقتصاد، الشيخ الطوسي، ص ١٠.

يُتوصّل له بالعلم بالحواسّ دون العلم بالنظر العقلي، وهو ما شبّه به في قوله: «كالعلم بالبلدان...»؛ لحصول العلم بنقل القرآن، ليخلص إلى الحكم بتواتر النقل للقرآن الكريم وإن لم يصرّح بهذا المصطلح الحديثي؛ لأنّ التواتر يفيد «العلم» الذي قدّم به المرتضى في مستهلّ كلامه، كما أنّه قسّم القائلين بالتواتر على ضربين في رسائله.

أحدهما: من يذهب إلى أنّ الخبر المتواتر فعّل الله تعالى عنده للسامعين العلم الضروري بمخبره، فإذا وجد نفسه عليه علم أنّ صفة المخبرين له صفة المتواترين، فعندهم أنّ حصول العلم بصفة المخبرين.

والآخر: من يذهب إلى أنّ العلم بمخبره مكتسب، والطريق إلى العلم بصفة المخبرين هو العادة؛ لأنّ العادة قد فرّقت بين الجماعة التي يجوز عليها أن يتفق منها الكذب من غير تواطئ وما يقوم مقامه، وبين من لا يجوز ذلك عليه.

و فرّقت أيضاً بين من لا يجوز عليه، وبين من إذا وقع منه التواطؤ جاز أن ينكتم، وبين من لا يجوز انكتم تواطؤ، وأيّ عجب واستبعاد لأن يكون أحداً يلقي بنفسه و يسمع الخبر ممّن هو على صفة المتواترين، أو ليس كلّ واحد ممّا يسمع الأخبار ممّن يخبره عن عمان و سجستان و البلدان التي ما شاهدها، فيعلم صدقهم إذا علم أنّ العادة لم تجئ في مثل من خبره عن ذلك بالكذب؟ لعدم جواز اتفاق الكذب و التواطؤ، و هل العلم بالوقائع و الحوادث الكبار في عصرنا مستفاد إلا ممّن يخبرنا مشافهةً عن هذه الأمور؟^١

و بما أنّ القرآن الكريم قد نُقل إلينا بالتواتر بدليل الإجماع، و أنّ القاعدة الحديثية تفيد أنّ الخبر المتواتر المستند على المشاهدة و الإدراك يفيد علماً، فمن هاتين المقدمتين نخلص إلى أنّ العلم حاصل بصحّة نقل القرآن الكريم إلينا من

دون زيادة أو نقصان، و هي تجري مجرى العادة في العلم بالوقائع و الحوادث الكبار، و هل من حادثة أو واقعة أكبر من نزول القرآن؟

فيكون السيد المرتضى قد أسس لكلامه على قاعدة حديشية متسالم عليها بين أهل العلم في هذا الفن، و هي: «أن حصول العلم بصحة النقل المبني على الخبر الذي يوجب العلم، و هو ما كان مستنداً إلى مشاهدة و إدراك؛ لأن الخبر الذي لا يستند إلى المشاهدة و الإدراك لا يوجب العلم»^١، فلم يكن كلامه ضرباً من ضروب البلاغة و البديع و الأدب، و إنما هو من دقائق علم الحديث التي ابتدئها الشريف المرتضى و جلاها تلميذه الشيخ الطوسي بهذا البيان الواضح.

العناية في حفظ القرآن عند المرتضى

قال المرتضى: «فإن العناية اشتدت و الدواعي توفرت على نقله و حراسته، و بلغت إلى حد لم يبلغه في ما ذكرناه»^٢.

و لعل الشريف المرتضى يشير إلى جهود من سبقه من العلماء الذين أفرغوا الوسع و بذلوا الجهد في العناية بالقرآن الكريم لفظاً و تدويناً، ففي عصره كانت القراءات القرآنية قد استقرت على وجه متعارف عليه و صيغة متفق عليها و شروط يجب توافرها أو توافر بعضها على أقل تقدير، حتى يؤخذ بالقراءة التي توصف بأنها «علم بكيفية أداء كلمات القرآن و اختلافها بعزو الناقلة و المقرئ العالم بها رواها مشافهةً، فلو حفظ التيسير - مثلاً - ليس له أن يقرئ بما فيه إن لم يشافهه من شوفه به مسلسلاً؛ لأن في القراءات أشياء لا تحكم إلا بالسمع و المشافهة، و القارئ المبتدئ من شرع في الأفراد إلى أن يفرد ثلاثاً من القراءات، و

١. انظر: الاقتصاد، الشيخ الطوسي، ص ١٠.

٢. مجمع البيان، الطبرسي، ج ١، ص ٤٣.

المتنهي من نقل من القراءات أكثرها وأشهرها»^١.

ومن شديد العناية في نقله أن جعلوا التواتر وصحة سند رواية القراءة و موافقة القراءة للعربية و موافقتها للمصحف الإمام - و أضاف بعضهم شرط الإجماع - معايير و ضوابط للأخذ بالقراءة^٢.

و قد قصرت القراءات على سبع أو عشر أو أربع عشرة قراءة.

كذلك شملت العناية القراء أيضاً، فكانت القراءة تؤخذ ممن توافر على صفات بعينها، جاء الطبرسي على ذكرها بما نقله بقوله: «و إنما اجتمع الناس على قراءة هؤلاء و اقتدوا بهم فيها لسببين: أحدهما: أنهم تجردوا لقراءة القرآن، و اشتدّت بذلك عنايتهم مع كثرة علمهم، و من كان قبلهم أو في أزمتهم ممن نسب إليه القراءة من العلماء، و عدّت قراءتهم في الشواذ، لم يتجرّد لذلك تجرّدهم، و كان الغالب على أولئك الفقه أو الحديث، أو غير ذلك من العلوم. و الآخر: إنّ قراءتهم وُجدت مسندة لفظاً أو سماعاً، حرفاً حرفاً، من أول القرآن إلى آخره، مع ما عُرف من فضائلهم و كثرة علمهم بوجوه القرآن»^٣.

عدا من ألف و صنّف في هذا المضممار، أمثال أبي عبيد القاسم بن سلام و أبي حاتم السجستاني و المبرّد، و كان أشهرهم في هذا الفن مسبّع القراءات ابن مجاهد التميمي البغدادي.

فكانت العناية التي أشار إليها الشريف المرتضى عناية عظيمة لا يُحتمل معها حدوث تحريف أو نقص في كتاب الله العزيز.

١. مناهل العرفان، الزرقاني، ج ١، ص ٢٨٤.

٢. انظر: التفسير الحديث - محمد عزة دروزة، ص ١٣٧.

٣. مجمع البيان، الطبرسي، ج ١، ص ٢٨.

دواعي حفظ القرآن عند المرتضى

و إلى جانب العناية هناك الدواعي التي توفرت لنقله و حراسته، منها ما كان استجابةً لظروف طارئة على ساحة المسلمين و التي ربما تكون قد انعكست على النصّ القرآني الكريم، و يمكن للباحث أن يعرض لبعض منها - على سبيل المثال لا الحصر - بما يسمح به المقام على النحو الآتي:

الدواعي الموضوعية

و نقصد بها تلك التحوّلات و التشكّلات التي أسهمت في رسم حدود قيم المجتمع الإسلامي اللغوية و الثقافية و البيئية لفترة ما بعد البعثة النبوية الشريفة، و ارتدادات تلك التحوّلات التي تتّضح بشكل جليّ في جوانب:

(أ) اللغة

كما هو معلوم أنّ مادّة القرآن الكريم المعجز هي اللغة، و مجموع مقوماتها النحوية و الصرفية و البلاغية و مآلاتها الدلالية، و بهيئتها القرآنية تحدّى الله عزّ و جلّ العرب أن يأتوا بمثل سورة من سوره الكريمة. و أنّ أهل هذه اللغة بدؤوا بالاستجابة للمؤثرات الطارئة على المجتمع العربي المسلم لأسباب، منها الاختلاط مع القوميات الأخرى بفعل دخول تلك القوميات في الدين الجديد و انتقالهم إلى حواضر الدولة الإسلامية (مكة و المدينة) من جانب، و المصاهرة النسبية و الثقافية التي حصلت بين العرب و غيرهم من غير العرب بفعل الفتوحات من جانب آخر. لهذه الأسباب و غيرها بدأت الذائقة اللغوية العربية السليمة بالتشوّه، لذا قام الإمام عليّ عليه السلام بالتوجيه إلى وضع قواعد للنحو تحفظ اللغة، من خلال ما أشار به الإمام على أبي الأسود الدؤلي^١.

١. انظر: مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب، ج ١، ص ٢٢٤.

لذا تكون الحاجة قد دعت إلى نشوء علوم اللغة في كنف القرآن الكريم، بعد شيوع اللحن على ألسنة بعض قراء القرآن الكريم، فضلاً عن الأجناس التي دخلت الإسلام، فكان لابد من توظيف أسس و قوانين تضبط اللسان و تصون قراءة القرآن، باعتبار أن «النحو علم بقوانين يُعرف بها أحوال التراكيب العربية من الإعراب و البناء و غيرهما».^١

ولما كان القرآن الكريم قد نزل على ألسنة العرب العرباء و ارتبط فهمه بفهم ما ينحوه العربي بكلامه، فكان لا بد من التصدي للمؤثر الذي يطرأ على اللغة، و لذلك نرى المفسرين يستشهدون كثيراً بأقوال أعلام النحاة، كما أن كثيراً من المفسرين اهتموا ببيان الحجة في القراءات، كأبي علي الفارسي، و آخرون عنوانوا بآخر الكلم في الشكل الإعرابي في علاماته المختلفة في حالات الرفع و النصب و الجز و الجزم، بل إن بعض النحاة قد فسر القرآن من وجهة نحوية، كالقراء في معاني القرآن، و الزجاج في معاني القرآن أيضاً، و أبي جعفر النحاس في إعراب القرآن، و غيرهم من النحويين، فأفرغوا و سعههم في ذلك الباب من حيث ما يتعلق باللغة، و ذلك و إن كان منقوصاً من نواحٍ أخرى، إلا أنه على قدرٍ من الأهمية من حيث استظهار المعنى من التراكيب اللغوية. فالحاجة إلى اللغة في التفسير ضرورة عندما لا نجد ما يفسر لنا القرآن.^٢

فيكون ما أسس من قواعد للغة في مجال النحو و الصرف و البلاغة و البيان و البديع، الغاية منها صيانة القرآن الكريم من التأثيرات الطارئة أولاً و بالذات، و هذه من الدواعي المهمة التي أشار إليها الشريف المرتضى.

١. التعريفات، الجرجاني، ج ١، ص ٧٩.

٢. انظر: الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني، عدي جواد الحجار، ص ٢١٣-٢١٤.

ب) الثقافة

الثقافة إذا أُضيفت إلى المسلمين ينتج عنها مصطلحٌ أو تعبيرٌ يُستعمل في أغلب الأحيان لوصف جميع المظاهر الثقافية و الحضارية الشائعة و المرتبطة تاريخياً بالمسلمين في جميع أنحاء العالم. و من أهم إطلاقات الثقافة الإسلامية أنها هي العلم الذي يجمع بين التأصيل الشرعي و الوعي الواقعي بتاريخ الأمة و حاضرها و مستقبلها؛ أي أنها علم معياري و واقعي في آن واحد، و هي علم كلي شمولي ينظر للإسلام بشموليته من حيث عقيدته و مقاصده و فهمه على مرّ التاريخ.

و بما أنّ دين الإسلام انبثق في القرن السادس الميلادي في بلاد العرب، و مع الانتشار الهائل و السريع للإمبراطوريات الإسلامية، فإنّ الثقافة الإسلامية قد أثّرت و تأثّرت بغيرها من الثقافات و الحضارات، مثل ثقافات بلاد فارس (إيران حالياً)، و تركيا، و البربر، و المالاي، و الهند و أندونيسيا، و غيرها من الأمم و الحضارات التي دخلها الإسلام.^١

و قد مرّت الثقافة الإسلامية بأطوار و مراحل تنقّلت خلالها من ثقافة التلقّي و النصّ و الامتثال في العصر الأوّل للبعثة النبوية الشريفة، مروراً بثقافة تقديس الصحابة و السلف الصالح، وصولاً إلى ثقافة التمذهب و الاجتهاد و التي بدأت في القرن الثاني الهجري، و الذي كان خصباً بالآراء الاعتقادية و الفرق الكلامية التي تشكّلت فكرياً على خلفية المذاهب الفقهية التي بدأت إرهابات التأسيس لها في النصف الأوّل من هذا القرن داخل المنظومة الفكرية الإسلامية.

و يمكن القول بأنّ آراء هذه الفرق الكلامية هي قراءة فلسفية تحليلية للعقائد و الأصول التي يدين بها الإنسان المسلم، الغاية منها التأصيل لذلك الاعتقاد. و

يمكن أن نفرّق بين مصطلح المذهب و مصطلح الفرقة، و هو أن المذهب مجموعة قواعد منهجية توظّف لاستنباط الأحكام العملية من المصادر التشريعية (القرآن و السنّة و الإجماع و بقية مصادر التشريع)، بينما الفرقة هي مجموعة الأفكار و العقائد و التصرّوات و المقولات التي تخصّ العقيدة، و تضع المفاهيم ذات الصلة بالإيمان، و هو ما يسمّى «علم الكلام».

لقد كان القرن الثاني زمناً لظهور فرق الشيعة و المعتزلة و الأشاعرة كفرق عقائدية رئيسة، و هو ذاته زمن ظهور المذاهب الفقهية، كمذهب الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ت ١٤٨هـ)، و أبي حنيفة (ت ١٥٠هـ)، و مذهب مالك بن أنس (ت ١٧٨هـ)، و الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، ثمّ ظهر مذهب أحمد بن حنبل في القرن الثالث الهجري (ت ٢٤١هـ)، و هو آخر المذاهب الفقهية من حيث التسلسل التاريخي. و في هذه الفترة بدأ تأثير الثقافات الوافدة جلياً على الفكر الإسلامي، و فيها تعاظم نشاط الترجمة، فترجمت الأفكار اليونانية إلى العربية، و تبعه انتشار واسع للعلوم، و تبعاً لذلك فقد نشطت حركة التأليف و الترجمة و كثرت المناظرات في أصول العقيدة و في الفروع الفقهية، و تمّ تصنيف المصادر المهمّة و الأساسية في العلوم الدينية.

و كان القرآن الكريم هو المتكأ الذي يلجأ اليه أهل كلّ فرقة و مذهب لإثبات صحّة اعتقادهم و صواب مذهبهم، فكان ذلك مدعاةً لحضور القرآن الكريم في ساحة الاستدلال و البرهان عند كلّ المسلمين، و كان النصّ القرآني هو وسيلة الإثبات و النفي، فكان ذلك من الدواعي التي جعلت القرآن الكريم أصلاً ثابتاً في فكر و سلوك المسلمين و اتّجاهاتهم، ممّا نتج عنه حرصهم الشديد على إبعاده عن عوامل التغيير الثقافي الناشئ من التآثر بالثقافات الوافدة بفعل حركة النقل و الترجمة، فكان من حرصهم أن نقلوه نقلاً صحيحاً و قاموا على حراسته من العبث

و التحريف، و إلى تلك النكتة يشير الشريف المرتضى بقوله: «و الدواعي توفرت على نقله و حراسته، و بلغت إلى حدّ لم يبلغه في ما ذكرناه».

أسباب صحّة النقل و دواعي الحفظ

كما هو معلوم أنّ طريق التصديق بالنبوة و الإيمان بها، ينحصر بالمعجز الذي يقيمه النبي شاهداً لدعواه، و لمّا كانت الشريعة خالدة، فيجب أن تكون المعجزة التي تشهد بصدقها خالدة أيضاً؛ لأنّ المعجزة إذا كانت محدودة قصيرة الأمد لم يشاهدها البعيد، و قد تنقطع أخبارها المتواترة، فلا يمكن لهذا البعيد أن يحصل له العلم بصدق تلك النبوة، و هكذا أنزل الله القرآن معجزة خالدة ليكون برهاناً على صدق الرسالة الخالدة، و ليكون حجة على الخلف كما كان حجة على السلف.^١ فإنّ من كانت هذه وظيفته و قد اشتمل على كلّ الأحكام التكليفية و الوضعية هو مدار الاعتقاد عند المسلمين؛ «لأنّ القرآن معجزة النبوة و مأخذ العلوم الشرعية و الأحكام الدينية، و علماء المسلمين قد بلغوا في حفظه و حمايته الغاية حتّى عرفوا كلّ شيء اختلف فيه من إعرابه و قراءته و حروفه و آياته، فكيف يجوز أن يكون مغتبراً أو منقوصاً مع العناية الصادقة و الضبط الشديد».^٢

و قد دلّل الشريف المرتضى على سلامة القرآن من التحريف بالدليل العقلي و الوجداني، و أثبت أنّ ما هو أقلّ شأناً من القرآن قد تسالمت الناس على وجوده من دون شبهة في التغيير، فكيف يُنسب التغيير إلى من تعاهده المسلمون عامّة و العلماء خاصّة بالرعاية و المداواة؟

و قال: «إنّ العلم بتفصيل القرآن و أبعاضه في صحّة نقله كالعلم بجملته، و جرى ذلك مجرى ما علم ضرورة من الكتب المصنّفة، ككتابي سيبويه

١. انظر: البيان في تفسير القرآن، السيّد الخوئي، ص ٤٣.

٢. مجمع البيان، الطبرسي، ج ١، ص ٤٣.

و المزمي، فإن أهل العناية بهذا الشأن يعلمون من تفصيلها ما يعلمونه من جملتها، حتى لو أن مدخلاً أدخل في كتاب سيبويه باباً في النحو ليس من الكتاب، لعرف وميز، وعلم أنه ملحق وليس في أصل الكتاب، وكذلك القول في كتاب المزمي، و معلوم أن العناية بنقل القرآن و ضبطه أصدق من العناية بضبط كتاب سيبويه و دواوين الشعراء»^١.

و قال: «إن القرآن كان على عهد رسول الله ﷺ مجموعاً مؤلفاً على ما هو عليه الآن»^٢.

و استدلل على ذلك بأن القرآن كان يُدرّس و يُحفظ جميعه في ذلك الزمان، حتى عيّن على جماعة من الصحابة في حفظهم له، وأنه كان يُعرض على النبي ﷺ و يُتلى عليه، و أن جماعة من الصحابة - مثل عبدالله بن مسعود و أبي بن كعب و غيرهما - ختموا القرآن على النبي ﷺ ختمات عدة. كل ذلك يدلّ بأدنى تأمل على أنه كان مجموعاً مرتباً غير مبتورٍ ولا مبتوت.

و ذكر أن من خالف في ذلك من الإمامية و الحشوية لا يعتدّ بخلافهم، فإنّ الخلاف في ذلك مضاف إلى قوم من أصحاب الحديث، نقلوا أخباراً ضعيفة ظنّوا صحتها، لا يرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع على صحتها.

و لقد عُرف هذا الرأي و اشتهر عن الشريف المرتضى، حتى ذكر ذلك عنه كبار علماء أهل السنة، و أضافوا أنه كان يكفر من قال بتحريف القرآن، فقد نقل ابن حجر العسقلاني عن ابن حزم قوله فيه: «كان من كبار المعتزلة الدعاة، و كان إمامياً، لكنّه يكفر من زعم أن القرآن بدّل أو زيد فيه، أو نقص منه»^٣.

١. نفس المصدر.

٢. نفس المصدر.

٣. لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني، ج ٤، ص ٢٢٤.

و يقول الشيخ الطوسي في مقدّمة تفسيره - و هو تلميذ الشريف المرتضى و على مذهبه -: «و المقصود من هذا الكتاب علم معانيه و فنون أغراضه، و أمّا الكلام في زيادته و نقصانه، فممّا لا يليق به أيضاً؛ لأنّ الزيادة فيه مجمع على بطلانها، و النقصان منه، فالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه، و هو الأليق بالصحيح من مذهبنا، و هو الذي نصره المرتضى رحمه الله تعالى، و هو الظاهر من الروايات.

غير أنّه رويت روايات كثيرة من جهة الخاصّة و العامّة بنقصان كثير من أي القرآن، و نقل شيء منه من موضع إلى موضع، طريقها الأحاد التي لا توجب علماً و لا عملاً، و الأولى الإعراض عنها و ترك التشاغل بها؛ لأنّه يمكن تأويلها، و لو صحّت لما كان ذلك طعنًا على ما هو موجود بين الدفتين، فإنّ ذلك معلوم صحّته لا يعترضه أحد من الأئمة و لا يدفعه»^١.

خاتمة البحث

و في نهاية البحث نجد أنّ الشريف المرتضى يتصدّى للقول برّد شبهة التحريف، بعد أن أسّس قاعدته الحديثية الرصينة التي أثبت فيها عدم حجّية الخبر الواحد لعدم إفادته العلم؛ لأنّ صحّة النقل المبني على الخبر الذي يوجب العلم، هو ما كان مستنداً إلى مشاهدة و إدراك؛ لأنّ الخبر الذي لا يستند إلى المشاهدة و الإدراك لا يوجب العلم.^٢

و بهذا يكون مستند القائلين بوقوع التحريف في القرآن الكريم و الذي ورد في بعض الأخبار التي يتكئ عليها الحشوية من العامّة و بعض الأخبارية من الخاصّة،

١. التبيان في تفسير القرآن، الشيخ الطوسي، ج ١، ص ٣.

٢. انظر: الاقتصاد، الشيخ الطوسي، ص ١٠.

هي أخبار آحاد في أحسن أحوالها ما لم تكن ضعيفة أو موضوعة، و هي بهذا الوصف لا تفيد علماً ولا عملاً؛ وجعل مدار العلم بسلامة القرآن الكريم الخبر المتواتر الذي يفيد علماً وعملاً.

و يجد المتتبع أن الجهد المعرفي المبني على الموضوعية في البحث والدقة في الاستدلال الذي بذله الشريف المرتضى، والذي أسس له نخبة منيفة من أساطين العلم من علماء مذهب أهل البيت عليهم السلام ومنهم الشيخ الصدوق والشيخ المفيد، أفضى إلى المساهمة الفعالة والمنتجة في حفظ قداسة ساحة القرآن الكريم من عبث العابثين وتجاوز المبطلين، الذين جعلوا من كلام الله العزيز وسيلة للوصول إلى غايات باطلة، أو إثبات آراء فاسدة هدفها الطعن في مذهب معين بعد نسبة آراء زائفة أو تهويل أقوال ضعيفة إلى ذلك المذهب.

و مما توصل إليه البحث من نتائج:

١ - يرجح أن يكون السبب في ظهور دعوى التحريف سبباً روائياً وظُف لأغراض خلافية مذهبية.

٢ - حصول انتقال معرفية في علوم الحديث الشريف في عصر الشريف المرتضى وما قبله عند الشيخ الصدوق والشيخ المفيد، تجسدت في التقعيد والتأسيس لعلوم الحديث بعد مرحلة الجمع الحديثي في المدونات الحديثية.

٣ - عمل الشريف المرتضى على التأسيس لقاعدة حديثة مفادها: «خبر الواحد لا يفيد علماً ولا عملاً»؛ لإبعاد تأثيره السلبي عن ساحة وقدسية النص القرآني الكريم.

٤ - استخدم الشريف المرتضى الحجّة والبرهان العقليين وسيلة وطريقة للإثبات والتدليل على صحة ما يذهب إليه، دون الاعتماد على الدليل النقلية؛ لإمكان وقوع الخلاف فيه.

٥ - إن القرآن الكريم قد نُقل إلينا بالتواتر بدليل الإجماع، وأن الخبر المتواتر

المستند على المشاهدة و الإدراك يفيد علماً، فنخلص إلى أن العلم حاصل بصحة نقل القرآن الكريم إلينا من دون زيادة أو نقصان، و هو يجري مجرى العادة في العلم بالوقائع و الحوادث الكبار.

٦- كان للحراك الثقافي و الفكري الناتج عن حركة الترجمة العلمية و الثقافات الوافدة على الفكر الإسلامي، الأثر الواضح على طبيعة الجدل الكلامي الدائر بين علماء الكلام المسلمين، و الذي كان القول بشبهة التحريف إحدى صورته.

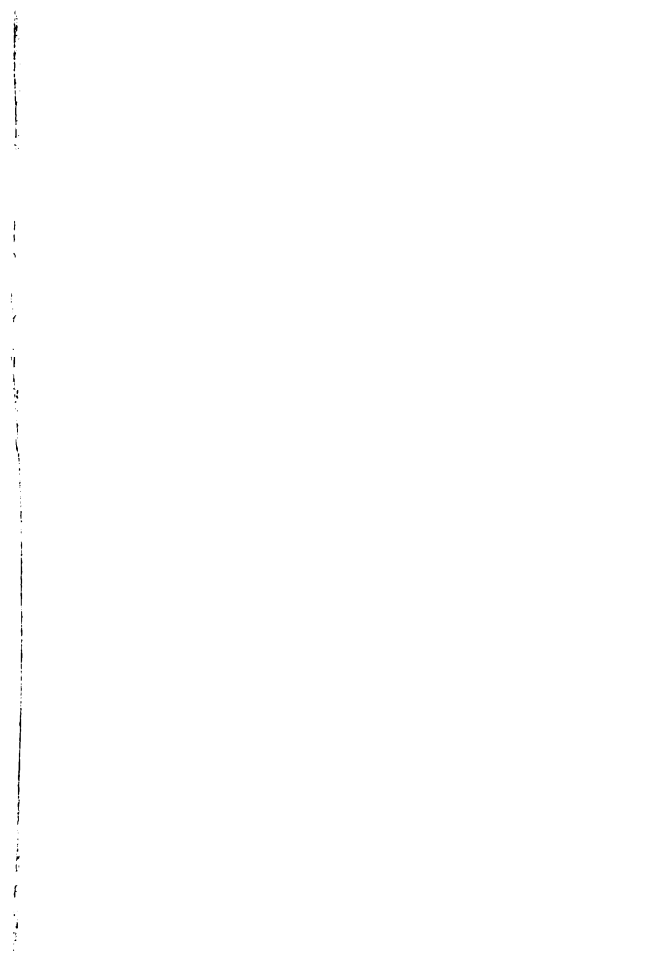
٧- أثبت الشريف المرتضى أن سلامة القرآن من التحريف حقيقة واقعة يعتقدونها جميع المسلمين، و لا عبرة بمن خالف ذلك؛ كونهم أقلية لا يعتد برأيهم.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني، عدي جواد الحجار، بيروت: مركز الغدير للدراسات و النشر، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
٢. الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، طهران: منشورات مكتبة جامع جهلستون، ١٤٠٠هـ.
٣. البيان في تفسير القرآن، أبو القاسم الموسوي الخوئي (ت ١٤١٣هـ)، بيروت: منشورات دار الزهراء للطباعة و النشر و التوزيع، الطبعة الرابعة، ١٣٩٥هـ.
٤. التبيان في تفسير القرآن، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، بيروت: منشورات دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
٥. التحقيق في نفي التحريف عن القرآن الشريف، السيد علي الحسيني الميلاني، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ.
٦. التعريفات، علي بن محمد بن علي الحسيني الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ)، تحقيق: فلوغل، مطبعة الأستانة، ١٣٠٧هـ.
٧. جامع الأصول في أحاديث الرسول، مجد الدين أبو السعادات المبارك الشيباني الجزري ابن الأثير (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، الطبعة الأولى.
٨. رسائل الشريف المرتضى، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: مهدي الرجائي، قم: منشورات دار القرآن الكريم، ١٤٠٥هـ.
٩. الكافي، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الرازي الكليني (ت ٣٢٩هـ)، تحقيق: علي أكبر الغفاري، طهران: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الأولى.
١٠. لسان الميزان، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثانية، ١٩٧١م.
١١. مجمع البيان، علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٦٠هـ)، تحقيق: لجنة من العلماء و المحققين، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

١٢. مناقب آل أبي طالب، محمد بن علي أبو عبد الله ابن شهر آشوب (ت ٥٨٨هـ)، تحقيق: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، النجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٥٦م.
١٣. مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، تحقيق: مكتب البحوث و الدراسات، بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.



موقف السيّد المرتضى من القول بالزيادة في القرآن الكريم

الدكتورة سعاد كريدي كنداوي^١

الملخص

اهتمّ الشريف المرتضى بالدفاع عن القرآن، الكريم ورفض في مواضع كثيرة من كُتبه القول بالزيادة في هذا النصّ المقدّس. يتّسم منهج الشريف المرتضى بتعدّد الوجوه التي يذكرها، فهو يستنطق المفردة لإظهار الدلالات والمعاني، وذلك هو شأن المفسّرين والمشتغلين بالقرآن. من هذا المنظور، أنكر الشريف إمكانية أي زيادة لفظية في نصّ القرآن، مستخدماً مناهج عديدة لإثبات موقفه الصارم.

المقدمة

عُرف السيّد المرتضى علم الهدى الموسوي العلوي (ت ٤٣٦هـ) كشخصية علمية فذة، فضلاً عن كونه من الشخصيات الدينية التي شاركت مشاركة فاعلة في ألوان الثقافة المختلفة في العصر الذي عاش فيه، وكان لآثاره المختلفة شأن كبير حتّى يومنا هذا في الدرس والبحث والأثر، فقد ترك لنا تراثاً

١. جامعة القادسية - كلية التربية.

ضخماً توزّع على مناحي العلم المختلفة في الكلام و الفقه و اللغة و النحو و الصرف و القراءات.

و انطلاقاً من موسوعية المرتضى ارتأيت أن أكتب في واحدة من المسائل التي تشاغل بها النحويون و المفسّرون كثيراً، و هي الزيادة و ما تعنيه عند النحويين مفهوماً و إجراءً.

و الزيادة مفهوم تطوّر عن مفهوم آخر ورد ذكره كثيراً في كتاب سيبويه هو «اللغو»، و قد كان سيبويه أكثر تحديداً و فهماً لما يعنيه اللغو، و إن كان ظاهر المصطلح أكثر قسوة من الزيادة، و لاسيّما إذا استعمل هذا المفهوم في توجيه النصوص القرآنية.

لكن المتنبّع لدلالة المصطلح يصل إلى نتيجة مفادها أن المراد من اللغو أو الإلغاء - و هما مترادفان عند سيبويه - خاصّ بالعمل دون المعنى، فالعوامل - و خصوصاً الحروف - قد تلغى نتيجة طوارئ تحصل لها فتتنحى عن العمل، و أهمّ هذه الطوارئ التركيب. أمّا الزيادة التي أحلّت فيما بعد محلّ اللغو، فقد حكم النحويون لها بأنّ الزائد ما يكون دخوله كخروجه أو دخوله و خروجه سواء، و هذا لا شكّ يصيب العمل و المعنى، و هذا الفهم دفع كثيراً من النحويين و المشتغلين بالنصّ القرآني إلى تحاشي القول بالزيادة؛ لأنّها لا تنسجم و طبيعة النصّ القرآني الذي أحكمت آياته و سوره، فكانت بذلك بعيدة عن الزائد أو الحشو.

و السيّد المرتضى واحد من الرافضين للقول بالزيادة؛ لأنّه يرى النصّ القرآني نصّاً متماسكاً يشدّ بعضه بعضاً فلا مجال للزيادة فيه، لذا حاول أن يقلب النصوص التي يشي ظاهرها بالزيادة أو التكرار على أوجه عدّة، متمسكاً لكلّ وجه ما يؤيده من الاستعمال اللغوي، مبتعداً قدر المستطاع عن التصريح بزيادة الحرف

أو الفعل، وإن ظنَّ البعض أنه لم يلتزم منهجاً موحداً في معالجاته تلك. وقد اقتضت طبيعة البحث الرجوع إلى جملة من مصنفات السيد؛ لأنه لم يخلف كتاباً نحوياً مستقلاً، وإنما جاءت آثاره النحوية منبثة في تضاعيف مصنفاته المختلفة.

و نظرته إلى الزيادة كما سيُتضح - إن شاء الله - كانت أقرب إلى نظرة البلاغيين منها إلى النحويين؛ لأنَّ البلاغيين كانوا ناظرين إلى المعنى وما يحيطه من ملاسبات السياق أكثر من نظرهم إلى الصناعة النحوية التي قيد النحويون أنفسهم بها، وما القول بالزائد إلا صورة من صور الالتزام بالصناعة والعامل النحوي الذي يقتضي وجود المعمول حيث وجد العامل، والعكس صحيح.

مفهوما الحرف و الزيادة

أولاً: الحرف

الحرف ركن مهم من أركان الجملة العربية وإن كان خارج فكرة الإسناد، فهو الأداة الرابطة بين الاسم والاسم والفعل والفعل.

ولتبين معنى الحرف وكيف استوى مفهوماً نحوياً، لابد من الرجوع إلى أقدم المصنفات النحوية وقبلها الروايات التي قبلت في نشأة النحو العربي، والرواية المنقولة عن الإمام علي عليه السلام عن طريق أبي الأسود الدؤلي تنص هذه الروايات. فالحرف وفق هذه الرواية «ما أنبأ عن معنى ليس باسم ولا فعل»^١. وقد شاع هذا المعنى في مصنفات النحويين وفي طليعتهم سيبويه (ت ١٨٠هـ)، جاء في الكتاب: «و أمّا ما جاء لمعنى وليس باسم ولا فعل، فنحو: ثمّ، وسوف، و واو القسم، و لام الإضافة، ونحوها»^٢. و سيبويه لم يصرح بتسمية الحرف، وإنما

١. إنباه الرواة، القفطي، ج ١، ص ٤.

٢. الكتاب، ابن قنبر ج ١، ص ١٢؛ وانظر: المقتضب، الجوهري، ج ١، ص ٣.

اعتمد على توصيفه بأنه يكون لا من قبيل الأسماء ولا من قبيل الأفعال، ومعناه مستفاد من الأمثلة التي قدمها.

و يبدو أن الزجاجي (ت ٣٣٧هـ) هو أول المعترضين على التعريف السابق؛ لأنه رأى أن هذا التعريف أقرب إلى الوصف منه إلى الحد، قال: «و هذا وصف للحرف صحيح ليس بحد له»^١، و الصواب عنده أن يقال: «الحرف ما دل على معنى في غيره»^٢، و قد سرت هذه المقولة منه إلى النحويين الذين جاؤوا بعده.

و الحق أن سيبويه لم يقدم زيادة تذكر على نص الرواية المنقولة، سوى التمثيل للحرف وإن كان تمثيلاً ناقصاً.

و اكتفى ابن السراج (ت ٣١٦هـ) بوصف الحرف بقوله: «الحرف ما لا يجوز أن يُخبر عنه كما يخبر عن الاسم»^٣. و جعل ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) هذا التعريف هو الأقرب إلى الحرف، قال: «و أقرب ما فيه ما قاله سيبويه: إنه الذي يفيد معنى ليس في اسم ولا فعل، نحو قولنا: زيد منطلق، ثم تقول: هل زيد منطلق؟ فأفدنا بهل ما لم يكن في زيد ولا في منطلق»^٤.

و المعنى الذي أشارت إليه الرواية و نص سيبويه «ما أنبأ عن معنى، ما جاء لمعنى»، يحيل إلى حروف المعاني خاصة^٥؛ لأنها هي التي تشكل القسم الثالث من أقسام الكلام، مستبعدين حروف المباني و إن كانت دالة على معنى؛ لأن

١. الإيضاح في علل النحو، الزجاجي، ص ٥٥.

٢. نفس المصدر، ص ٥٤.

٣. الأصول في النحو، ابن السراج، ج ١، ص ٤٣.

٤. الصحاحي في فقه اللغة، ابن فارس، ص ٩٥.

٥. انظر: التعليقة، الفارسي، ج ١، ص ١٦؛ شرح السيرافي، ج ١، ص ٦٠.

حروف المعاني تتمثل في هيئات مخصوصة مستقلة ضمن البنية النحوية، مما يجعلها قادرة على إحداث دلالة خاصة بها تختلف من حرف لآخر تبعاً للعمل الذي تؤدّيه، وعلى أساس هذا العمل قُسمت إلى عاملة وأخرى مهملة.

والذي يهمنا هنا المعنى الذي يمتلكه الحرف وطبيعة هذا المعنى، هل هو معنى ذاتي يمتلكه الحرف بطبيعته التكوينية؟ أم معنى مكتسب يلبسه إياه السياق الذي يرد فيه، والحقيقة أن أيّاً من النصّين السابقين لم يشر إلى هذه الحقيقة، إلا أن المخالفين لسيبويه توقّفوا عند هذا الأمر، وعليه فإنّهم نظروا إلى معنى الحرف نظرتين مختلفتين:

الأولى - وعليها أكثر النحويين -: أن الحرف لا يمتلك معنى خاصاً به، وإنّما يتحصّل معناه من غيره، فالعطف والجزم والجر والاستفهام، تلك معانٍ لا تتحصّل من واو العطف أو «لم» الجازمة أو «من» الجارة أو «هل» الاستفهامية، وإنّما من الجمل والسياقات التي تحلّ فيها هذه الحروف.

قال الوراق (ت ٣٨١هـ) في العلل: «و أمّا الحرف فحدّه ما دلّ على معنى في غيره»^١. وعليه مضى ابن يعيش (ت ٦٤٣هـ)^٢، والرضي (ت ٦٨٦هـ)^٣، والسيوطي (ت ٩١١هـ) في الهمع.^٤

أمّا النظرة الثانية: فقد مثّلتها جماعة من النحويين، وهؤلاء يرون أن الحرف ما دلّ على معنى في نفسه، قال ابن هشام (ت ٧٦١هـ): «اشتهر بين النحويين أن الحرف يدلّ على معنى في غيره، و نازعهم الشيخ بهاء الدين ابن النحاس في ذلك

١. العلل في النحو، الوراق، ص ٢٨.

٢. انظر: شرح المفصل، ابن يعيش، ج ٨، ص ٢.

٣. انظر: شرح الكافية، ابن الحاجب، ج ١، ص ٢٢.

٤. انظر: همع الهوامع، السيوطي، ج ١، ص ٢٧.

في التعليقة، و زعم أنه دالّ على معنى في نفسه»^١. ثم قال: إن أبا حيان تابعه على ذلك في شرح التسهيل.^٢

وربما يكون فهم ابن النحاس و أبو حيان مستمداً من قول أبي علي الفارسي: «من زعم أنّ الحرف ما دلّ على معنى في غيره، فإنّه ينبغي أن تكون أسماء الأحداث كلّها حروفاً؛ لأنّها تدلّ على معانٍ في غيرها»^٣.

والحقّ أننا نميل إلى من يجعل الحرف يمتلك معنى في نفسه لا في غيره، ولنا على ذلك أدلة ذكر بعضها النحويون أنفسهم، منها:

١ - تسمية هذه الحروف بحروف المعاني تمييزاً لها عن حروف المباني، فلو لم تمتلك هذه الحروف معانٍ معروفة لما سُميت بهذا الاسم؛ لأنّ التسمية في الغالب تكون دالة على المُسمّى و حاملة لصفاته، و هذه الحروف إنّما سُميت كذلك؛ لأنّها تدلّ على معانٍ، حتّى أننا وجدنا من أفرد لها مصنفًا خاصاً تحت اسم معاني الحروف^٤، أو حروف المعاني.^٥

٢ - لنا أن نتساءل عن المعيار الذي يُرشح على أساسه الحرف ليكون دالاً على العطف أو الجزم أو الجرّ أو الاستفهام داخل التركيب، ألا يكون هذا المعيار هو ما يمتلكه الحرف من معنى ذاتي؟ فجملة: «محمد علي» لا يصلح لها إلّا حرف العطف، و جملة: «الكتاب المنضدة» لا يصلح لها إلّا حرف الجرّ، و جملة: «زيد قام» يصلح لها حرف الاستفهام، و هكذا.

١. الأشباه و النظائر، السيوطي، ج ٣، ص ٥٥.

٢. انظر: نفس المصدر، ج ٣، ص ٥٦.

٣. شرح المفصل، ابن يعيش، ج ٨، ص ٣؛ و انظر: البحث النحوي عند الأصوليين، مصطفى جمال الدين، ص ٢٠٣.

٤. معاني الحروف للرماني.

٥. حروف المعاني للزجاجي.

٣- إن القول بعدم امتلاك الحرف لمعنى ذاتي، يكون مدعاة لفوضى الحروف، وهذا ما يأباه الواقع اللغوي و تتجنبه طبيعة الاستعمال؛ لأن الواقع اللغوي خص كل حرف باستعمال معين، وهذا ما أنتج لنا نظرية الاختصاص في النحو العربي، وقد تشظى هذا الاختصاص داخل الحروف المختصة نفسها، فأصبحت «على» دالة على الاستعلاء، و «من» دالة على الظرفية، و «الواو» دالة على التشريك، و «الفاء» دالة على التراخي.

٤- من النحويين من منع تناوب حروف الجر، فالبصريون يرون أن الحرف ملتزم بمعناه ولا يصح أن ينوب مناب غيره، و لو دققنا النظر في سبب المنع لوجدناه تلبس المعنى الأصلي أو الذاتي الذي وضع الحرف للدلالة عليه، حتى أنه لا يغادره إلى غيره؛ لقوة تمكنه منه.

ثانياً: مفهوم الزيادة

الزيادة عند النحويين «أن تأتي الكلمة لا موضع لها من الإعراب وإن كانت مما تُعرب، و أنها متى أسقطت من الكلام لم يختل المعنى، و إنما يأتي ما ألغي من الكلام تأكيداً و تثبيتاً»^١. و علامة الزائد: «أن سقوط الحرف و ثبوته سواء»^٢، و أن يكون دخوله كخروجه^٣، و هي صورة من صور الخروج عن أصل الجملة. و قد درج النحويون على نسبة الزيادة إلى البصريين تقابلها الصلة و الحشو عند الكوفيين، قال ابن يعيش: «و الصلة و الحشو من عبارات الكوفيين، و الزيادة و الإلغاء من عبارات البصريين»^٤.

١. الأصول في النحو، ابن السراج، ج ٢، ص ٢٦٧؛ و انظر: شرح المفضل، ابن يعيش، ج ٨، ص ١٢٨.

٢. الفاخر، البعلبي، ج ١، ص ٤٢.

٣. انظر: شرح المفضل، ابن يعيش، ج ٨، ص ١٢٨.

٤. نفس المصدر، ج ٨، ص ١٢٨.

و الحقُّ أنَّ الصلة و الحشو و الزيادة و الإلغاء مصطلحات تعود في جملتها إلى الخليل^١، و قد اشترك الكوفيون مع البصريين في هذه المصطلحات جميعها، فلم تعد بذلك مقتصرة على قوم دون آخرين.

و قيل: إنَّ سبب ابتعاد الكوفيين - و خصوصاً الفراء - عن القول بالزائد هو تحرّجهم من القول بالزيادة في القرآن الكريم ورعاً و تأدّباً^٢. و الحقُّ أنَّ الفراء (ت ٢٠٧هـ) قد أَلِفَ مصطلح الزيادة، و به وَّجَّه الكثير من النصوص القرآنية و الأدبية. و قد غاب عن ابن يعيش و هو ينسب المصطلحات لأصحابها أن يذكر مفهوماً آخر شاع في الكتاب لكنّه أُميت بعد سيبويه، ذاك هو «اللغو»، و قد رأيت السيد المرتضى^٣ ميّالاً إليه في توجيه الحروف و الأفعال التي يوهّم ظاهرها بأنّها زائدة. و اللغو هو من مصطلحات الخليل التي نقلها سيبويه، و اللغو حسب ما يراه أهل المعجم هو الباطل من الكلام، قال الخليل: «ألغيت هذه الكلمة؛ أي رأيتها باطلاً، و فضلاً في الكلام و حشواً»^٣. و الميل عن الصواب قد يكون لغواً، و به قال الزمخشري^٤.

و «اللغو من الكلام ... هو الذي يورد لا عن رؤية و فكر، فتجري مجرى اللغا»^٥. و اللغو إجراء نحوي يختلف عنه مفهوماً لغوياً، و مراده عند النحويين كما يقول ابن السراج: «و حقّ الملغي عندي أن لا يكون عاملاً و لا معمولاً فيه حتّى يُلغى من الجميع، و أن يكون دخوله كخروجه لا يحدث معنى غير التأكيد»^٦.

١. انظر: العين، الفراهيدي، ج ٥، ص ٨٦، ج ٨، ص ٣٦٩، ٤٣٥؛ الكتاب، ابن قنبر، ج ٢، ص ٢٨٦.

٢. انظر: أبو زكريا الفراء، أحمد مكي الأنصاري، ص ٤٤٢.

٣. العين، الفراهيدي، ج ٨، ص ٤٤٩.

٤. انظر: أساس البلاغة، الزمخشري، ص ٥٦٨.

٥. مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الإصفهاني، ص ٧٤٢.

٦. الأصول في النحو، السراج، ج ٢، ص ٢٦٩.

فالإلغاء أو اللغو قضية تتعلّق بالعمل النحوي و لا علاقة لها بالمعنى، فالملغى يبقى محتفظاً حسب هذا التصوّر بما يحمله من دلالة اتّفق الكثير على أنّها التوكيد، وهو بذلك أكثر تحديداً من مفهوم الزيادة التي أحلت محلّه عند جمهور النحويين.

موقف السيّد المرتضى من الزيادة

كثيرة هي الإجراءات التي جنح إليها النحويون لأجل تفسير الظواهر النحوية، و الزيادة واحدة من هذه الإجراءات التي صاحبت القواعد النحوية منذ بواكير نشأتها الأولى متمثلة بكتاب سيبويه.

فالبحث عن تفسير مقنع لما تكلمت به العرب و محاولة إيجاد هيكل تنظم من خلاله قواعد اللغة، دفع العاملين عليها إلى إيجاد وسائل مقنعة توحى لمتلقّي اللغة بصواب هذه الوسائل و الإجراءات، و من ثمّ إيجاد نوع من المقبولية لهذه القواعد. و إذا أمعنا النظر في المدونة النحوية، وجدنا كمّاً كبيراً من المصطلحات النحوية التي تفاوتت في درجة القبول، و منها مصطلح الزيادة، فالمصطلح كان موجّهاً لكثير من النصوص اللغوية و الأدبية، إلّا أنّه انحسر عند دارسي النصّ القرآني؛ لما يحمله من حسّاسية يرى الكثير أنّها لا تنسجم و قداسة هذا النصّ الكريم الذي أحكمت آياته، و أنّ كلّ شيء فيه يؤدّي غرضاً و معنى لا يمكن أن يوسم بالزيادة، فهو تعبير فني مقصود لذاته. لهذا أصبح توجيه النصّ القرآني على أساس القول بالزائد، مدعاة لإشكاليات يثيرها الكثير من دارسي القرآن.

و لا شكّ أنّ العامل النحوي كان وراء هذا التوجّه، و بالتحديد نظرية الاختصاص التي مُنح بموجبها الحرف ما يستحقّ من عمل، فإذا جاء الحرف و هو عامل بلا معمول تُؤوّل بالزائد؛ لأنّ وجود العامل يقتضي وجود المعمول، و العكس صحيح، و السيّد المرتضى رحمه الله واحد من الأفذاذ المشتغلين بالقرآن و ما قدّمه من جهد نحوي كبير يدلّ على تمثله لقواعد النحويين، و لاسيّما البصريين

منهم، لذا كان لازماً عليه تسخير هذه القواعد لخدمة النص القرآني. ولقد بدا واضحاً أنَّ المرجعيات الفكرية والعقدية التي يحملها السيد المرتضى، فرضت عليه الابتعاد عن القول بالزيادة في القرآن الكريم، سواء أكان هذا الزائد حرفاً أم فعلاً. ولإعطاء هذا التصوّر نوعاً من المقبولية لا بدّ من الرجوع إلى ما خلفه السيد المرتضى من تراث كبير لتبيين موقفه الصحيح من ذلك.

و ممّا سجّله السيد المرتضى من رفضه للزائد في القرآن الكريم ما ذكره في توجيه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...﴾^١. لقد تشاغل المفسّرون بتأويل هذه الآية الكريمة حتّى عدّت معلماً بارزاً من معالم الاختلاف بين المذاهب الإسلامية، فكلّ مفسّر يحاول أن يجد لها وجهاً يناسب ما يحمله من أفكار ومعتقدات، وكأنّهم نسوا أو تناسوا الحديث المرفوع عن رسول الله ﷺ: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»، والوضوء أحد مكملات الصلاة، والرسول عليه الصلاة والسلام ملزم ببيان كيفية الوضوء.

و السيد المرتضى بحكم اشتغاله بالقرآن، وبحكم المكانة التي كان يشغلها في زمنه، تصدّى لهذا النصّ الكريم مبيّناً ما يحتمله من أوجه، ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ ما يميّز منهج المرتضى - طيّب الله ثراه - هو كثرة الوجوه التي يذكرها في المسألة الواحدة، فالثقافة الموسوعية التي عُرف بها جعلته قادراً على تقليب المسألة على وجوه عدّة، إلّا أنّ هذا لا يعني أنّه يلتزم كلّ هذه الوجوه، فهو قد يكتفي بعرضها دون الأخذ بها، إلّا إذا صرّح بصحّة وجه منها، والدليل ما ذكره من الوجوه المحتملة في معنى الباء الداخلة على «الرؤوس» في النصّ الكريم: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾، فالباء حرف تعدّدت معانيه عند النحويين.

و السيد المرتضى يستعرض هذه المعاني ليأخذ منها ما يراه ملائماً للسياق

الذي ورد فيه النص، وهذا ملمح آخر يضاف إلى منهجية السيد المرتضى، وهو استعانةه بالسياق الذي ظلّ حاضراً في كلّ توجيهاته؛ لأنّ الرسالة اللغوية لا تكتمل إلاّ ببيان ما يصاحبها حتّى تجد نوعاً من المقبولية عند متلقّيها.

و من معانيها - أي الباء - التعدية، وهذا المعنى مرغوب عنه؛ لأنّه يتعارض مع قاعدة نحوية، فالفعل متعدّد بنفسه على خلاف قولهم: تزوّجت بامرأة، فعدم قدرة الفعل على الوصول إلى المفعول أوجب كون الباء للتعدية.^١

و بعد أن يستعرض احتمالات المعاني التي يؤدّيها الحرف، يصل إلى قناعة أنّ «الباء» هنا لا تحتل غير معنى التبعية، قال: «إنّ الباء في الرؤوس يقتضي التبعية؛ لأنّ هذه الباء إذا دخلت و لم تكن لتعدية الفعل إلى مفعوله، فلا بدّ من فائدة، و إلاّ كان إدخالها عبثاً، و الفعل متعدّد بنفسه فلا حاجة منه إلى حرف يعدّيه، فلا بدّ لها من وجه يخرج إدخالها من العبث، و ليس ذلك إلاّ إيجاب التبعية»^٢. و قال: «محال أن يكون وجودها كعدمها، فيجب حملها على إفادة التبعية، و إلاّ كان وجودها عبثاً»^٣.

و يبدو أنّ الفقهاء هم الذين ذكروا هذا المعنى^٤ و لم يكن للنحويين فيه نصيب، كما أنّه من المسائل الخلافية بين المذاهب أنفسهم، فبعضهم يأخذ به فيما تركه آخرون^٥، قال ابن جنّي (ت ٣٩٢هـ): «فأمّا ما يحكيه أصحاب الشافعي -

١. انظر: تفسير الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١١٢.

٢. الانتصار، الشريف المرتضى، ص ٢٨؛ و انظر: تفسير الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١١٢.

٣. تفسير الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١١٢، ١٣٤، ١٤٢؛ و انظر: الشريف المرتضى و جهوده اللغوية، سعاد كريدي، ص ٩١.

٤. أي معنى التبعية في الآية فقط و ليس على إطلاقه.

٥. انظر: الشريف المرتضى و جهوده اللغوية، سعاد كريدي، ص ٩١.

رحمه الله - عنه، من أن الباء للتبعض، فشيء لا يعرفه أصحابنا، ولا ورد به ثبت^١، لذا جعل الباء زائدة^٢.

و الزيادة عند السيد المرتضى ترتبط بمفهوم نحوي آخر يضاده تماماً هو التوكيد، فقد شاع بين النحويين أن الحروف الزائدة تفيد التوكيد، جاء في الكتاب: «وتكون توكيداً لغوياً، وذلك قولك: متى ما تأتني أتك، وقولك: غضبت من غير ما جرم. وقال الله عز وجل: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَ كُفْرِهِمْ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ قَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بَغْيٍ حَقٍّ وَ قَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾^٣، وهي لغو في أنها لم تحدث، إذ جاءت شيئاً لم يكن قبل أن تجيء من العمل، وهو توكيد للكلام^٤.

و قد أفصح المبرّد (ت ٢٨٥هـ) عن العلاقة بين الزيادة و التوكيد بقوله: «و أما الزائدة التي دخولها في الكلام كسقوطها، فقولك: ما جاءني من أحد، و ما كلمت من أحد، و كقول الله عز وجل: ﴿مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَ لَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ اللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾^٥، إنّما هو خير ولكنها توكيد ... فهذا موضع زيادتها^٦.

و لم يرتض السيد ما ذهب إليه النحويون من وجود علاقة بين الزيادة و التأكيد، و قبل السيد المرتضى صرح ابن جنّي بمثل هذا الموقف، جاء في الخصائص في حديث عن الحرف، قال: «إنما جيء به نيابة عما هو أكثر

١. سرّ صناعة الإعراب، ابن جنّي، ج ١، ص ١٣٩.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ١٤٠.

٣. النساء: ١٥٥.

٤. الكتاب، ابن قنبر، ج ٤، ص ٢٢١.

٥. البقرة: ١٠٥.

٦. المختضب، المبرّد، ج ٤، ص ١٣٧.

منه من الجمل و غيرها، و لم يجز بعد ذلك أن تتخرق عليه فتنتهكه و تجحف به، و إذا كان الغرض من الإتيان بالحرف هو الاختصار و الإيجاز، كانت زيادتها نقضاً لهذا الأمر.^١

و قد استبان موقفه أكثر في موضع آخر، قال: «و يكون الأمر ظاهر التناقض إذا حكمنا لهذه الحروف بأنها تفيد التوكيد من حيث كان التوكيد إسهاباً و الحذف إيجازاً، و ذلك أمر ظاهر التدافع».^٢

و قد عالج السيد المرتضى وفق هذا الإجراء - خلو الزائد من دلالة التأكيد - الكثير من الحروف التي قيل بزيادتها، و منها «من» الجارة، فرويته للتوكيد تخالف تماماً ما قرّ في المدونة النحوية من أن التوكيد يطابق تماماً المؤكّد، فهو يرى أن التوكيد لا بد أن يحمل معنىً دلاليّاً يختلف تماماً عن معنى المؤكّد، قال رداً على سؤال مفترض: «فإن قيل: ألا دخلت للتأكيد، إذا أُريد به أنه يفيد ما أفاده المؤكّد من غير زيادة كان عبثاً، و يكلمنا على ما يغني ضربه من قولهم: جاء زيد نفسه، و ضربت زيداً نفسه، و ما شاكل ذلك من الألفاظ التي يدعى أنها على سبيل التأكيد، و بينا أن في ذلك أجمع فوائد زائدة على ما في المؤكّد... و كما زادوا الباء تأكيداً فقد زادوا حروفاً آخر على سبيل التأكيد، فقالوا: إن في الدار لزيداً و ما دخول هذه اللام إلا كخروجها في إفادة معنى زائد، و ما هي إلا للتأكيد».^٣

و قد عالج السيد المرتضى هذه القضية وفق نظرة دلالية ثاقبة؛ لأن قولهم: «ما زيد بقائم» غير قولهم: «ما زيد قائم» من ناحية الدلالة، قال: «فدخول الباء ها هنا يقتضي التيقّن و التحقيق لما أخبر به أو قوة الظنّ، و ليس كذلك إذا سقط الباء،

١. الخصائص، ابن جني، ج ٢، ص ٢٨١ - ٢٨٢.

٢. نفس المصدر، ص ٢٨٢.

٣. تفسير الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١١٢.

فكأنه مع إسقاط الباء يُخبر عن اعتقاده أو غرض غير قوي، وإذا أدخلها أخبر عن علم أو قوة ظن^١.

و معلوم أن العلم أقوى من الظن، و الظن أقوى من الاعتقاد، و الظن بعضه أقوى من بعض^٢.

و النص يكشف عن تراتبية الدلالة التي تحملها الألفاظ، فالألفاظ أوعية الدلالات، و قد لا تكون بمستوى واحد و إن كانت متشابهة، و قد قاس السيد المرتضى التوكيد على ذلك، و هذا خلاف ما شاع في المدونة النحوية من أن التوكيد يساوي المؤكد في الدلالة. و قد التفت القدماء إلى اختلاف المعاني التي يؤذيها التوكيد باختلاف المؤكّدات، و ليس أدلّ على ذلك من المحاوراة التي دارت بين الفيلسوف الكندي و النحوي المبرّد، قال - و الحديث للكندي -: «إني لأجد في كلام العرب حشواً، فقال له أبو العباس: في أيّ موضع وجدت ذلك؟ فقال: أجد العرب يقولون: عبد الله قائم، ثم يقولون: إن عبد الله قائم، ثم يقولون: إن عبد الله لقائم، فالألفاظ متكررة و المعنى واحد. فقال أبو العباس: بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ، فقولهم: عبد الله قائم إخبار عن قيامه، و قولهم: إن عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل، و قولهم: إن عبد الله لقائم جواب عن إنكار منكر قيامه، فقد تكررت الألفاظ لتكرّر المعاني»^٣.

فالمبرّد أدرك بحسه اللغوي أن تكرار الألفاظ يكون مدعاة لتكرار المعاني، فالمتكلم مدرك لما يقتضيه الخطاب من زيادة أو نقص، و كلّ ذلك يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالدلالة المرجوة، و عماده الفصاحة التي لأجلها زادت العرب حروفاً طلباً

١. نفس المصدر.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ١١٣.

٣. دلائل الإعجاز، الجرجاني، ص ٢٩٨.

لفخامة الكلمة وجزالتها و إن لم تغد معنى زائداً على ذلك، و حذفوا أخرى للغرض نفسه.^١

و أكثر ما يكون مؤدّى الزائد على التركيب هو التوكيد، و التوكيد إجراء يجنح إليه النحويون كلّما ألجأتهم الصناعة النحوية إلى ذلك، فالحرف العامل لا بدّ له من معمول يعمل فيه، و متى غاب هذا المعمول حكموا له بالزيادة و إفادة التوكيد، و هذا الإطلاق النحويّ قيده السيد المرتضى بشرط إفادة التوكيد غير ما أفاده المؤكّد، قال في توجيهه قوله تعالى: ﴿وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ﴾^٢: «لا معنى لهذه الآية على ما قاله النحويون إنّه للتأكيد؛ لما بيّنا أنّ التأكيد إذا لم يفد غير ما يفيد المؤكّد لم يصحّ، و قد علمنا بقوله تعالى: ﴿مِنْ قُرْآنٍ﴾ أنّه من جملة القرآن، فأيّ معنى لقوله: ﴿مِنْهُ﴾ و تكراره؟ و الصحيح أنّ معنى «مِنْهُ»: أي من أجل الشأن و القصة ﴿مِنْ قُرْآنٍ﴾، فيحمل على الشأن و القصة ليفيد معنى آخر».^٣

فقد رفض أن تكون «من» مكرّرة لغرض التوكيد؛ لأنّ التكرار عنده لا بدّ أن يحمل دلالة زائدة على دلالة الأول، لذا حمل «منه» على إفادة الشأن أو القصة؛ ابتعاداً عن التكرار الذي لا يؤدّي إلى فائدة.

و ممّا يجب الإشارة إليه أنّ السيد المرتضى قد وظّف هذا الموقف الدلالي - التكرار لا يفيد التوكيد - في توجيه السور القرآنية التي حفلت بالتكرار، و منها سورة الرحمن و سورة الكافرون، و كذا القصص القرآني الذي يوحى ظاهره بالتكرار مستنداً إلى كلام العرب و الموروث الشعري. فقد استحسّن رأي ثعلب

١. انظر: تفسير الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١١٣.

٢. يونس: ٦١.

٣. تفسير الشريف المرتضى، ص ٤٢٠ - ٤٢١؛ وانظر: الأمالي، المرتضى، ج ١، ص ١٣٨؛ معاني القرآن،

الفراء، ج ١، ص ٤٧٠؛ إعراب القرآن، النحاس، ج ٢، ص ١٥١.

في سورة الكافرون بعد أن ذكر الأوجه المحتملة فيها، قال: «حكي عن أبي العباس ثعلب أنه قال: إنما حسن التكرار لأن تحت كل لفظة معنى ليس هو تحت الأخرى، و تلخيص الكلام «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ» الساعة، و في هذه الحال «و لَا أَنْتُمْ غَابِدُونَ مَا أَعْبُدُهُ فِي هَذِهِ الْحَالِ أَيْضاً، و اختصّ الفعلان منه و منهم بالحال، و قال من بعد «و لَا أَنَا غَابِدٌ مَا عِبَدْتُمْ» في المستقبل، «و لَا أَنْتُمْ غَابِدُونَ مَا أَعْبُدُهُ» فيما يستقبلون، فاختلفت المعاني و حسن التكرار لاختلافها»^١ و ذهب الفراء إلى أن التكرار في السورة أريد منه التأكيد^٢. و قد رمى السيد المرتضى من ادّعى أن الغرض من التكرار هو التوكيد بالغباء، قال: «إن هذه السورة وإن تكررت فيها الألفاظ فكل لفظة منها تحته معنى مجدّد، وإن المتكرّر ليس هو على وجه التأكيد الذي ظنّه الأغبياء، و من فهم ما قلناه فيها علم أنها في سماء الفصاحة و الرجاحة»^٣.

و ردّ على من ادّعى أن السورة خالية من الفصاحة بما استجادوا من التكرار في الشعر العربي، و هو كثير، و قد استدلّ^٤ على ذلك بقصيدة المهلهل بن ربيعة في رثاء أخيه كليب، و مطلعها:

على أن ليس عدلاً من كليب إذا طرد اليتيم عن الجزور

و قصيدة ليلى الأخيلية في رثاء توبة بن الحميم:

لنعم الفتى يا توب كنت و لم تكن صدور الأعالى و استئصال الأسافل

١. تفسير الشريف المرتضى، ج ٣، ص ٤٨١؛ وانظر: معاني القرآن و إعرابه، الزّجاج، ج ٥، ص ٢٨٦؛

إعراب القرآن، النحاس، ج ٥، ص ١٠٩.

٢. انظر: تفسير الشريف المرتضى، ج ٣، ص ٤٨١.

٣. نفس المصدر، ص ٤٧٩.

٤. انظر: الأمالي، المرتضى، ج ١، ص ١٤١-١٤٤.

و قصيدة الحارث بن عباد، و مطلعها:

قرباً مربوط النعامة مني لقحت حرب وائل عن حبال

و القصائد المذكورة قائمة على التكرار، فلما استجادت العرب التكرار في الشعر إيماناً منها بتعدد المعاني و الأغراض لتعدد الألفاظ، كان الأولى أن يستحسنوا ذلك في القرآن أيضاً؛ لأنه نزل موافقاً لأساليبهم في القول.

لذا يعد القول بخلو السورة من الفصاحة ضرباً من الجهل و دعوى لا تستند إلى دليل؛ لأن العرب وافقت على ما هو دون ذلك، «وهم للفصاحة أنقد و بمواضعها أعلم، و إنما يجهل فصاحة هذه السورة من لم يعرف، فظن أن تكرار الألفاظ فيها لغير فائدة مجددة، و الأمر خلاف ذلك»^١. و ينطبق الذي قرره لسورة الكافرون على سورة الرحمن التي بُنيت على التكرار، قال: «فأما التكرار في سورة الرحمن فإثماً حسن للتقرير بالنعم المختلفة المتعددة، فكلما ذكر نعمة أنعم بها قرّر عليها و وبخ على التكذيب بها»^٢.

فحسن تكرار الألفاظ لاختلاف المعاني الدالة عليها، كما تقول العرب: «ألم أحسن إليك بأن خولتك الأموال؟ ألم أحسن إليك بأن خلصتك من المكاره؟ ألم أحسن إليك بأن فعلت بك كذا و كذا؟ فيحسن منه التقرير لاختلاف ما يقرره به، و هذا كثير في كلام العرب و أشعارهم»^٣.

و هذا الذي ذكره السيد المرتضى من أن التكرار لا يفيد التوكيد و إنما يؤدي إلى تعدد المعاني بتعدد الألفاظ و تكرارها؛ «لأن التوكيد لابد فيه من فائدة مفهومة، و متى لم يكن تحته فائدة كان دخوله عبثاً»^٤، تحاشاه الكثير من النحويين

١. تفسير الشريف المرتضى، ج ٣، ص ٤٧٩.

٢. الأمالي، المرتضى، ج ١، ص ١٤١.

٣. نفس المصدر؛ وانظر: إعراب القرآن، النحاس، ج ٤، ص ٢٠٦.

٤. الذريعة إلى أصول الشريعة، المرتضى، ج ١، ص ٢٦.

والمشتغلين بالقرآن الكريم.^١

و يعدّ السياق ركيزة مهمة من ركائز المعنى الذي يحمله التوكيد، و نريد به ذلك المعنى الزائد على معنى المؤكّد. و نظرة المرتضى تلك كانت مبنية على هذه الركيزة - أعني السياق -، لذلك نراه يرفض القول بالزيادة؛ لأنّه يراها وجهاً من وجوه الصناعة النحوية التي ألزم النحويون أنفسهم بها. و خير من يمثّل هذا الوجه العامل النحوي الذي استحكم نفوذه على النحو العربي ممثلاً بقواعده و أبوابه و تأويلاته.

قال السيّد: «و أصول أهل العربية مملوءة من هذا، فإنّهم يتحمّلون و يتطلّبون العوامل التي لا تظهر في الكلام، و يقدّرون فيها التقديرات البعيدة حراسةً للأصول، و نصرةً لما دلّ عليه تمام الدليل. و من تصفّح تمخّلهم للعامل و تغلغلهم إلى ضعيف قويّ و بعيد و قريب، علم الذي سلكناه في تخريج فوائد الحروف الزائدة الداخلة على الكلام، و ظنّ قوم أنّها للتأكيد من غير فائدة زائدة، طريق صحيح».^٢

و على ضوء هذا الأصل و جّه المرتضى النصوص القرآنية التي ظنّ فيها زيادة الحرف للتوكيد، و دليل ذلك قوله تعالى: «فِيمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ قَطًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْقَضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ فِى الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ».^٣

ف«ما» «غير زائدة على تقدير قوم، و ليس الأمر على ما ظنّوه؛ لأنّ من شأنهم ألا يدخلوا "ما" هاهنا إلا إذا أرادوا الاختصاص و زيادة فائدة على قولهم: فبرحمة من الله لنت لهم؛ لأنّ مع إسقاط "ما" يجوز أن تكون الرحمة سبباً للّين و غيرها رقة، و لا يكادون يدخلونها مع "ما" إلا و المراد أنّها سببه دون غيرها.

١. انظر: معاني القرآن، الفراء، ج ٣، ص ١١٤؛ الكشاف، الزمخشري، ج ٤، ص ١٢٠٥.

٢. الأمل، المرتضى، ج ٢، ص ٣١٤.

٣. آل عمران: ١٥٩.

أما قولهم: ما إن في الدار زيد، فيشبه أن يكون دخولها لفائدة تزيد على قولهم: ما في الدار زيد؛ لأنهم إذا قالوا: ما في الدار زيد، جاز أن يريدوا أنه لا تصرف له في الدار ولا تأثير لكونه فيها، فكأنه ليس حالاً فيها؛ لأنهم أبداً يقولون: ما في هذا البلد أمير، ولا لهذا الناس مدبر؛ يريدون السياسة والتدبير.

فإن قالوا: ما إن في الدار زيد، أو: ما إن للبلد أمير، فلا بد أن يريدوا أنه ليس فيها على الحقيقة من ذكره، وهذا هو معنى قول أهل العربية: إن ذلك للتأكيد؛ لأن التأكيد لا يجوز أن يكون لغير فائدة وأن يكون دخوله كخروجه.^١

و المرتضى هنا ناظر إلى الحرف نظرة دلالية خالصة بعيدة عن الصناعة النحوية التي تعتمد معيار العامل والمعمول، فمتى وجد المعمول لا بد من عامل يعمل فيه، والعكس صحيح.

فالدلالة تقتضي أن يكون لهما «في النص الأول دلالة خاصة بها، هي اختصاص الرحمة باللين دون الرقة، وبينهما فرق دلالي؛ لأن اللين ضدّ الخشونة، «يقال: في فعل الشيء اللين؛ لأن الشيء يلين ليناً ولباناً وتليناً، و شيء لينٌ ولينٌ مخفف منه».^٢ أما الرقيق، «فهو نقيض الغليظ والتخين، والرقة ضدّ الغلظ؛ رقيق رقة فهو رقيق».^٣

ويبدو أن اللين الذي أظهره رسول الله ﷺ تجاههم، ما كان إلا رحمة من الله سبحانه وتعالى، والرحمة هنا دالة على رباطة جأشه وتوفيقه للرفق والتلطّف بهم حتّى أثابهم غمّاً بغمّ، واساهم بالمثابة بعدما خالفوه وعصوا أمره وانهزموا وتركوه.^٤

١. الأملّي، المرتضى، ج ٢، ص ٣١٣.

٢. لسان العرب، ابن منظور، ج ١٣، ص ٣٩٤.

٣. نفس المصدر، ج ١٠، ص ١٢١.

٤. انظر: الكشف، الرمخسري، ج ١، ص ١٩٧.

ولكثرة الرحمة التي أظهرها رسول الله ﷺ لم يوصف بالرفقة، وإنما وُصف باللين؛ لأن الأمر لا يتطلب الرفقة، وإنما يتطلب اللين وهو في ساحة حرب، واشتراط وجود «ما» هو ما دل على هذا المعنى.

أما في النص الثاني الذي ذكره السيد المرتضى وهو مثال على زيادة «ما» عند النحويين، فـ«ما» تزداد عندهم إذا جاءت بعدها إن، وهي ليست كذلك عنده؛ لأنها تفيد دلالة زائدة على المعنى بدونها، فقول العرب: «ما في الدار زيد»، و«ما في البلد أمير»، يريدون أن ينفوا عنه وجهاً من وجوه الحكم والإدارة أو السياسة والتدبير دون باقي الوجوه، أما قولهم: «ما إن في الدار زيد»، و«ما إن في هذا البلد أمير»، فقد نفوا وجود زيد في الدار والأمير في البلد؛ يعني أن النفي مستغرق للوجود كله لا صورة من صورته، فـ«ما» هنا أخذت وجهاً دلالياً مغايراً للتوكيد الذي قال به جمهور النحويين والمفسرين.

جاء في الكتاب: «و أما قوله عز وجل: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَ كُفْرِهِمْ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ قَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَ قَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾^١، فإنما جاء لأنه ليس لـ«ما» معنى سوى ما كان قبل أن تجيء إلا التوكيد^٢، وقال عن «لا»: «و ذلك لأنها لغو بمنزلة «ما» في قوله عز وجل: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَبِثَ لَهُمْ^٣﴾^٤، وقال: «قال عز وجل: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ^٥﴾، وهي لغو في أنها لم تحدث، إذا جاءت شيئاً لم يكن قبل أن تجيء من العمل، وهي توكيد الكلام^٦».

١. النساء: ١٥٥.

٢. الكتاب، سيبويه، ج ١، ص ١٨٠ - ١٨١.

٣. آل عمران: ١٥٩.

٤. نفس المصدر، ج ٣، ص ٧٦.

٥. النساء: ١٥٥.

٦. الكتاب، سيبويه، ج ٤، ص ٢٢١.

ف«ما» عند سيبويه ملغاة من ناحية العمل؛ لأنها لم تحدث شيئاً جديداً بعد دخولها على حروف الجر؛ لأنَّ الحروف ظَلَّتْ محتفظة بعمل الجر، لكنها احتفظت بدلالاتها على التوكيد الذي رفضه السيد المرتضى حسب هذا الفهم.

و اللغو مصطلح شاع في الكتاب، لكنه أميت بعد سيبويه، وأحلَّ محلَّه مصطلح أكثر قسوة إذا ما قيس به هو الزيادة، قال الأخفش (ت ٢١٥هـ) في توجيه قوله: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ»^١: «يقول: فبرحمة، و «ما» زائدة»^٢. و قال: «فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ»^٣ ف «ما» زائدة، كأنه قال: فبنقضهم»^٤.

و على هذا مضى المبرِّد، قال: «و «ما» تُزاد على ضربين: فأحدهما أن يكون دخولها في الكلام كالغائها، نحو: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ»^٥؛ أي فبرحمته، و كذلك: «مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَذْخَلُوا نَاراً فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَاراً»^٦»^٧. و قال النحاس في توجيه النصِّ الكريم: «و «ما» زائدة، و خُفِضَتْ رحمة بالباء»^٨.

و قيل: إنَّ الكوفيَّين أحلَّوا الصلة محلَّ الزائد؛ تحرَّجاً من القول بالزيادة في القرآن الكريم^٩. و هذا القول فيه نظر من زاويتين، الأولى: أنَّ الصلة ليست

١. آل عمران: ١٥٩.

٢. معاني القرآن، الأخفش، ص ١٤٩.

٣. النساء: ١٥٥.

٤. نفس المصدر، ص ١٦٤.

٥. آل عمران: ١٥٩.

٦. نوح: ٢٥.

٧. الكامل، المبرِّد، ج ١، ص ٢٨١.

٨. إعراب القرآن، النحاس، ج ١، ص ١٨٦.

٩. انظر: أبو زكريا الفراء، أحمد مكي الأنصاري، ص ٤٢٢.

مصطلحاً كوفياً^١، وإنما هي من مصطلحات الخليل التي شاعت في العين. و الأخرى: أن الكوفيين قد استعملوا الزيادة مثلما استعملوا الصلة. قال الفراء في توجيه النص الكريم: «فِيمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ»^٢: «و العرب تجعل "ما" صلة في المعرفة و النكرة»^٣، و قال: «و قوله: «مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُعْرِقُوا»^٤ العرب تجعل "ما" صلة فيما ينوي به مذهب الجزاء، كأنك قلت: من خطيئاتهم»^٥. و قال في توجيه قوله تعالى: «وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ...»^٦: «و من نصب اللام في "لما"، جعل اللام لاماً زائدة»^٧.

و قد نسب ثعلب (ت ٢٩١هـ) القول بالزيادة إلى البصريين، مبرئاً ساحتهم منه، قال في قوله تعالى: «فِيمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ»^٨: «يقول أهل البصرة: تأكيد، فإذا سئلوا: كيف هي؟ يقولون: لا ندرى»^٩.

و إذا كان النحويون قد أقروا بالزيادة إجراءً نحوياً و به وجهوا الكثير من المسائل و الأبواب النحوية بدافع الالتزام بالصناعة و العامل النحوي، فما بال المفسرين و هم أكثر المشتغلين التزاماً بالمعنى قد أقروا بذلك أيضاً، على خلاف

١. قال بذلك ابن يعيش في شرح المفصل، ج ٨، ص ١٢٨، و تابعه بعض المحدثين، قال الدكتور سعيد الزبيدي ناقلًا رأي الفراء: «يقدم الفراء هنا مصطلحاً جديداً هو الصلة»، المشكل في القرآن، ص ٥٥. و الصحيح أنه مصطلح الخليل كما مر في البحث.

٢. آل عمران: ١٥٩.

٣. معاني القرآن، الفراء، ج ١، ص ٢٤٤.

٤. نوح: ٢٥.

٥. معاني القرآن، الفراء، ج ٣، ص ١٨٩.

٦. آل عمران: ٨١.

٧. معاني القرآن، الفراء، ج ١، ص ٢٢٥.

٨. آل عمران: ١٥٩.

٩. المجالس، أبو العباس ثعلب، ص ٥٤.

البلاغيين الذين احتسروا من القول بالزائد، وقد مضى أن الأخفش والفراء - وهما من أوائل المشتغلين بالمعنى القرآني - قد قالاً بذلك، و تبعهما من تبعهما من أصحاب المعاني، أمثال الزجاج^١، وأبي عبيدة^٢، ومكي القيسي^٣، والعكبري^٤. ومن المفسرين من نحا هذا المنحى، أمثال الطبرسي^٥، والزمخشري في الكشف^٦، والفخر الرازي في التفسير الكبير^٧.

ولا بدّ هنا من الإشارة إلى موقف في غاية اللطافة، وهو قريب من موقف السيّد المرتضى، ذكره ابن أبي الإصبع المصري (ت ٦٥٤هـ) في باب الزيادة، قال في توجيه قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾^٨: «فإن كل ذي ذوق سليم ذهن مستقيم ونظر صحيح يفرّق ما بين هذا اللفظ بهذه الزيادة وبينه عرياً منها، فإنه لو قيل: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾، لم تجد لها من الوقع في النفس ما لقوله: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾، ويشهد الطبع الجيد المعقول بأنها بالزيادة أفصح، وأن الزيادة أفادتها هذه الجزالة والطلاوة مع كونها جاءت مؤكدة للمعنى»^٩. وهذا الرأي - الزيادة أفادت التوكيد - هو امتداد لرأي المنشغلين بالبلاغة.

ففضية «الحرف الزائد الذي تعود إطلاقه علماء النحو على بعض الحروف في القرآن كثيراً، يثير عند علماء البلاغة غضاظة في النفس وخرأ في الضمير، ولا

١. انظر: معاني القرآن، الأخفش، ج ٢، ص ١٢٧، ١٥٩.

٢. انظر: مجاز القرآن، ابن المثنى، ج ١، ص ٢٢٠، ٢٤٨.

٣. انظر: مشكل إعراب القرآن، مكي القيسي، ص ١٥٨، ١٩٢، ٢٠١.

٤. انظر: إملأ ما من به الرحمن، العكبري، ج ١، ص ١٥٥.

٥. انظر: مجمع البيان، الطبرسي، ج ٣، ص ٢٦٧ و ج ٩، ص ٥٤٨.

٦. انظر: الكشف، الزمخشري، ج ٢، ص ١٢٠٥.

٧. انظر: التفسير الكبير، الرازي، ج ٣، ص ٤٠٥.

٨. آل عمران: ١٥٩.

٩. بدیع القرآن، ابن أبي الإصبع، ص ٣٠٥.

يكادون يطبقون إطلاق هذه الزيادة على أحد الحروف في القرآن الكريم، فإذا ورد حرف يظن فيه الزيادة في كلام مشهود له بالفصاحة و البلاغة، فلا بد أن تكون هذه الزيادة في اللفظ دلالة على الزيادة في المعنى، وإذا وقف الذهن و عجز الإدراك عن تصوّر المعنى لهذا الحرف، فلا أقل من أن نضيف علم ذلك إلى الله سبحانه»^١.

و قد قيس ذلك على ما هو أدون من القرآن، و هو الشعر، فكانت العرب عارفة بما يطرأ على البيت من زيادة أو نقص؛ لأن في ذلك استحساناً للبيت أو استردالاً له، فكيف بالقرآن، و قد عبّر عن هذه الحقيقة بقولهم: «هذا يعرفه أهل الطباع، إذ يجدون أنفسهم بوجود الحرف عن معنى زائد لا يجدونه بإسقاط الحرف، و مثال ذلك مثال العارف بوزن الشعر طبعاً، فإذا تغيّر البيت بزيادة أو نقص أنكره، و قال: أجد في نفسي على خلاف ما أجده بإقامة الوزن، فكَذلك هذه الحروف تتغيّر نفس المطبوع عن نقصانها، و يجد نفسه بزيادتها على معنى بخلاف ما يجده في نقصانها»^٢.

فطبيعة اللغة تقتضي التعبير عن المعاني بالألفاظ، و متى كان اللفظ خلواً من المعنى ابتعد عن البلاغة و الفصاحة و الإفادة. و معلوم أن الإفادة عند البلاغيين غيرها عند النحويين، فالنحويون اشتروا الإفادة في صحّة التركيب، أمّا عند البلاغيين فمراد الإفادة المعنى، و قد عبّر ابن الأثير (ت ٦٣٧هـ) عن ذلك خير تعبير، قال: «و اعلم أن المفيد من التكرير يأتي في الكلام تأكيداً له و تشديداً من أمره، و إنما يفعل ذلك للعناية بالشيء الذي كزرت فيه كلامك، إمّا مبالغة في مدحه أو في ذمّه»^٣.

١. من أسرار التعبير في القرآن الكريم، عبد الفتاح، ص ١٠٢.

٢. البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج ٣، ص ٧٤.

٣. المثل السائر، ابن الأثير، ج ٢، ص ١٣٨.

و متى توجّه الاهتمام إلى المعنى انتفت الزيادة، سواء أكانت في الحرف أم الفعل أم الجملة. وليس أدلّ على ذلك ممّا ذكره ابن الأثير عن محاوره جرت بينه وبين أحد النحويين، قال النحوي في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أُنْزِلَ أَنْزِلُ يُبْطِشُ بِالَّذِي...﴾^١ «إِنَّ» «أَنْ» الأولى زائدة، ولو حُذفت ففعل: فلما أراد أن يبطش لكان المعنى سواء، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أُنْزِلَ جَاءَ الْبَشِيرُ﴾^٢، و قد اتفق النحاة على أن «أَنْ» الواردة بعد «لما» و قبل الفعل زائدة. فقلت له: النحاة لا فتيا لهم في مواقع الفصاحة و البلاغة، و لا عندهم معرفة بأسرارها من حيث إنهم نحاة»^٣.

و إلى هذا المعنى ذهب العلوي (ت ٧٤٩هـ) بقوله: «ظنّ بعض من ضاقت حوصلته و ضعفت بصيرته عن إدراك الحقائق و التطلّع إلى مآخذ الدقائق، أنّه خال من الفائدة و أنّه لا معنى تحته إلّا مجرد التكرير لا غير، و هذا خطأ و زلل، فإنّ كتاب الله تعالى لم يبلغ حدّ الإعجاز في البلاغة و الفصاحة سواء من بين سائر الكلمات، و لو كان فيه ما هو خال من الفائدة بالتكرير، لم يكن بالغاً هذه الدرجة و لا كان مختصّاً بهذه المزية»^٤.

فالنحويون الذين انصبّ اهتمامهم على الصناعة النحوية و العامل النحوي، كانت نظرهم إلى الزيادة وفق معطيات العامل و الإسناد، فمتى ما حرم العامل ما كان له من عمل أو خرج من حدّ الإسناد، عدّ ذلك العامل زائداً أو معلقاً عن عمله، أمّا البلاغيون فكانت لهم نظرة مختلفة؛ لأنهم لم يعترفوا بالزيادة أساساً؛ لأنهم كانوا ناظرين إلى المعنى لا العمل.

١. القصص: ١٩.

٢. يوسف: ٩٦.

٣. المثل السائر، ابن الأثير، ج ٢، ص ١٥٢.

٤. الطراز، يحيى العلوي، ص ٢٨٧.

و من الحروف التي قيل بزيادتها في النص القرآني «الكاف» في قوله تعالى: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^١.

و قد كان للسيد المرتضى موقف مخالف لما ذهب إليه أغلب النحويين و المفسرين، جاء في الأمالي: «دخول الكاف هاهنا ليس على سبيل الزيادة التي لو طُرحت لما تغيّر المعنى، بل تفيد بدخولها ما لا يستفاد مع خروجها؛ لأنه إذا قال: ليس مثله شيء، جاز أن يُراد من بعض الوجوه، و على بعض الأحوال، فإذا دخلت الكاف فهم نفى المثل على كلّ وجه، ألا ترى أنه لا يحسن أن يقال: ليس كمثلته أحد في كذا بل على الإطلاق و العموم؟»^٢.

و المشهور بين النحويين و المشتغلين بالقرآن أن الكاف في «كمثلته» زائدة، و ممن قال بذلك الزجاج، قال: «هذه الكاف مؤكدة، و المعنى: ليس مثله شيء، و لا يجوز أن يقال: المعنى مثل مثله شيء؛ لأن من قال هذا قد أثبت المثل لله تعالى عن ذلك علواً كبيراً»^٣.

و الزجاج قدّم استدلالاً لغوياً و عقلياً على زيادة الكاف، يتمثل اللغوي في أن الكاف في التشبيه تفيد معنى «مثل»، و إن لم تكن زائدة يكون المعنى مثل مثله. و إذا ثبت هذا الاستدلال قاد إلى الاستدلال العقلي، و هو استحالة إيجاد المثل لله جلّ و علا، لا في بعض الوجوه و لا كلّها، فلا بدّ أن تكون الكاف زائدة.

و قريب منه ما ذكره ابن جنّي في معنى الكاف، قال: «تقديره - و الله أعلم - ليس مثله شيء، فلا بدّ من زيادة الكاف، ليصحّ المعنى؛ لأنك إن لم تعتقد ذلك أثبت له عز اسمه مثلاً، فزعمت أنه ليس كالذي هو مثله شيء، فيفسد هذا

١. الشورى: ١١.

٢. الأمالي، المرتضى، ج ٢، ص ٣١١؛ وانظر: رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٧٠.

٣. معاني القرآن، الأخفش، ج ٤، ص ٣٠٠.

من وجهين: أحدهما: ما فيه من إثبات المثل له عز اسمه و علا علواً عظيماً، و الآخر: أن الشيء إذا أثبت له مثلاً فهو مثل مثله؛ لأن الشيء إذا ماثله شيء فهو أيضاً مماثل لما ماثله، و لو كان ذلك كذلك - على فساد اعتقاد معتقده - لما جاز أن يقال: ليس كمثله شيء^١.

و إلى هذا ذهب النحّاس^٢، و الزمخشري الذي جعل الكاف و «مثل» كلمتين مترادفتين، قال: «و كأنَّهُما عبارتان متعاقبتان على معنى واحد؛ و هو نفي المماثلة عن ذاته»^٣.

و الحق أن الأقوال المتقدّمة - خلا قول السيّد المرتضى - لا ترقى إلى ما يرمي إليه النصّ الكريم، و إن كانت بدافع تنزيه الذات الإلهية عن إيجاد المثل أو الشبيه؛ لأن أصحابها نظروا إلى النصّ وفق ما تقتضيه اللغة، فابتعدوا بذلك عن مرامي النصّ؛ لأن نفي المثل ما تحقّق إلّا بوجود الكاف التي توجّه النفي معها إلى الإطلاق أو العموم دون الخصوص، و هذا المعنى مستفاد من قول السيّد المتقدّم، فالمعنى بدون الكاف يتوجّه إلى الخصوص؛ أي أن نفي المماثلة يكون في بعض الوجوه و الأحوال، أمّا مع الكاف فإنّه يتوجّه إلى الإطلاق و العموم.

و قد فطن أحد الباحثين المحدثين إلى أسرار الكاف في النصّ الكريم، و قد قاده ذلك إلى رفض القول بزيادة الحرف، قال: «و أكثر أهل العلم قد ترادفت كلمتهم على زيادة الكاف، بل على وجوب زيادتها في هذه الجملة؛ فراراً من المحال العقلي... و قليل منهم من ذهب إلى أنّه لا بأس ببقائها على أصلها...

١. سرّ صناعة الإعراب، ابن جنّي، ج ١، ص ٣٠١.

٢. انظر: إعراب القرآن، النحّاس، ج ٤، ص ٥١.

٣. الكشف، الزمخشري، ج ٤، ص ١٠٩٨.

و فصارى هذا الترجيح أنه مصحح لا مرجح^١. و هو يرى أن الحرف في موقعه هذا ظل محتفظاً بقوة دلالة. و يستدل على ذلك بدليلين^٢:

الأول: - و هو أدنى الطريقتين لفهم الجمهور - أنه لو قيل «ليس مثله شيء»، لكان ذلك نفيًا للمثل المكافئ و هو المثل التام للمائلة فحسب... و إذا لدب إلى النفس ديبب الوسوس و الأوهام: أن لعل هناك رتبة لا تضارع رتبة الألوهية و لكنها تليها.

الثاني: - و هو أدقهما مسلكاً - أن المقصود الأولي من هذه الجملة هو نفي التشبيه، و إن كان لا يكفي لأدائه أن يقال: ليس كالله شيء، أو ليس مثله شيء، لكن هذا القدر ليس هو كل ما ترمي إليه الآية الكريمة.

ثم يختم حديثه قائلاً: «و اعلم أن البرهان الذي ترشد إليه الآية على هذا الوجه برهان طريف في إثبات وحدة الصانع، لا نعلم أحداً من علماء الكلام حام حوله، فكل براهينهم في الوجدانية قائمة على إبطال التعدد بإبطال لوازمه و آثاره العلمية»^٣.

و هذا القول فيه نظر؛ لأن السيد المرتضى - و هو من علماء الكلام - قد أشار إلى هذه الحقيقة في القرن الرابع الهجري.

و على الرغم من الموقف المتشدد الذي اتخذ السيد المرتضى تجاه القائلين بزيادة الحروف في النص القرآني، نجد له بعض التوجيهات التي يوحى ظاهرها بأنه يجيز الزيادة في بعض المواضع، و هذا ما جعل بعض الباحثين^٤ يصف موقفه

١. النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز، ص ١٣٢.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ١٣٣ - ١٣٤.

٣. نفس المصدر، ص ١٣٤.

٤. الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى، حامد كاظم، ص ٣٠٠.

تجاه الزيادة بالاضطراب؛ لأنه منعها في مواضع وأجازها في مواضع أخرى. ومن المواضع التي أجاز فيها الزيادة ما ذكره في توجيه قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَّامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ وَ يُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ يَصْرِفُهُ عَنْ مَنْ يَشَاءُ يَكَادُ سَنَآ بَرْقُهُ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ﴾^١.

قال بعد أن ذكر المعاني المحتملة لـ«من» الجارة: «و الأولى في تفسير هذا الموضع أن تكون "من" الأولى والثانية لابتداء الغاية، والثالثة زائدة لا حكم لها؛ و يكون تقدير الكلام: و ينزل من جبال في السماء برداً، فزاد "من" كما يزداد في قولهم: ما في الدار من أحد، وكم أعطيتك من درهم، و ما لك عندي من حق، و ما أشبه ذلك»^٢.

و يجيب عن سؤال مفترض حول زيادة «من» الثانية لا الثالثة بقوله: «إذا جاز أن تجعلوا "من" الأخيرة زائدة حتى يكون المنزل هو البرد، فألا جعلتم "من" الثانية هي الزائدة، و يكون تقدير الكلام: و ننزل من السماء جبلاً من برد؟

قلنا: ليس يشبه البرد في نزوله الجبال على وجه ولا سبب، و السحاب المتراكم يشبه الجبال، و قد جرت عادة العرب بتشبيهه بها، فيجب أن تكون الثانية غير زائدة لما ذكرناه، و تكون الأخيرة زائدة؛ و إلا بقيتا بلا مفعول»^٣.

و المرتضى في كل ذلك ناظر إلى المعنى و ما يحيطه، و به ألزم نفسه، فـ«من» الأولى والثانية معناهما ابتداء الغاية المكانية، و هذا المعنى مستوحى من لفظ

١. النور: ٤٣.

٢. الأمالي، المرتضى، ج ٢، ص ٢٦٣؛ وانظر: معاني القرآن، الفراء، ج ٢، ص ٢٥٦؛ البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ج ٦، ص ٤٢٦.

٣. الأمالي، المرتضى، ج ٢، ص ٢٦٣ - ٢٦٤.

السماء و الجبال؛ لأنّ السماء مكان الابتداء و الجبال التي فيها، و هي عبارة عن السحاب المتراكم، كذلك و إن كنّا نميل إلى أنّ التبعض أليقّ بالثانية من الابتداء، لكنّ الثالثة زائدة؛ لأنّه يرى أنّ الجبال فيها برد، أو أنّ البرد بعض ما هو في الجبال، أو لأنّ جنس تلك الجبال هو البرد، و عليه تنتفي فائدة «من» الثالثة كما ينتفي معها القول بخروج «من» لبيان الجنس؛ لأنّ الجنس معلوم من ظاهر النصّ. و لنا أن نتساءل عن الحكم الذي نفاه السيّد المرتضى عن «من» الثالثة، هل هو حكم نحوي أم معنوي؟

أمّا قوله: إنّها تُزاد كما تُزاد في قولهم: ما في الدار من أحد، و مالك عندي من حقّ، فذاك بعيد؛ لأنّ «من» تُزاد عندهم بشروط؛ منها أن تُسبق بنفي أو مثله، و يُنكر مجرورها، و الآية مثبتة لا نفي فيها. قال المبرّد: «و إنّما تُزاد في النفي و لا تقع في الإيجاب زائدة؛ لأنّ المنفي المنكور يقع واحده في معنى الجميع، فتدخل "من" لإبانة هذا المعنى، و ذلك قولك: ما جاءني رجل، فيجوز أن تعني رجلاً واحداً»^١. و يبدو أنّ السيّد المرتضى قد تابع الكوفيين في جواز زيادة «من» في الإيجاب، إذ تُسبب هذا القول إليهم. قال أبو حيّان: «و عند الكسائي و هشام يجوز أن تُزاد في الواجب و غير الواجب، و داخلة على المعرفة و النكرة، و عند بعض الكوفيين في الواجب و غير الواجب، و يشترط تنكير ما دخلت عليه»^٢.

و قد برهن المرتضى على زيادتها في المواضع المتقدّمة بقوله: «وعلامة زيادتها في هذه المواضع أنّك إذا أخرجتها أو ألغيتها كان الكلام مستقلاً لا يتغيّر معناه»^٣.

١. المقضب، الجوهري، ج ٤، ص ١٣٧؛ وانظر: الأصول في النحو، ابن السراج، ج ١، ص ٥٠٠.

٢. ارتشاف الضرب، أبو حيّان الأندلسي، ج ٤، ص ١٧٢٣؛ وانظر: التحرير و التنوير، ابن عاشور، ج ٨، ص ٢٤١ - ٢٤٢.

٣. الأمالي، المرتضى، ج ٢، ص ٢٤٣.

و كلامه هذا امتداد لكلام سيبويه الذي قال في حديث عن «من»: «و قد تدخل في موضع لو لم تدخل فيه كان الكلام مستقيماً، و لكنها تأكيد بمنزلة "ما" ... و ذلك قولك: ما أتاني من رجل، و ما رأيت من أحد. و لو أخرجت "من" كان الكلام حسناً، و لكنه أكد بمن؛ لأن هذا موضع تبعيض، فأراد أنه لم يأت بعض الرجال و الناس»^١ و كلام المرتضى و إن كان امتداداً لنص سيبويه، لكن بينهما من الاختلاف ما هو بائن؛ لأنه أشار إلى اتفاق المعنى بوجود «من» و عدمها، و هذا ما لم ينص عليه سيبويه؛ لأن سقوط «من» يعطي إشارة واضحة إلى تغيير المعنى، فمجيء «من» في سياق النفي يدل على نفي الواحد للأكثر، أمّا قولنا: ما جاءني أحد، فإنها تنفي الجنس مطلقاً. جاء في المقتضب: «ما جاءني من أحد، و ما رأيت من رجل، فذكروا أنها زائدة، و أن المعنى: ما رأيت رجلاً و ما جاءني أحد، و ليس كما قالوا؛ و ذلك لأنها إذا لم تدخل جاز أن يقع النفي بواحد دون سائر جنسه، تقول: ما جاءني رجل... إنما نفيت مجيء واحد، و إذا قلت: ما جاءني من رجل، فقد نفيت الجنس كله»^٢.

و قد حاول ابن السراج أن يجد توجيهاً مناسباً لزيادتها، قال: «وتكون زائدة قد دخلت على ما هو مستغن من الكلام، إلا أنها تجر؛ لأنها حرف إضافة»^٣ و كلامه يحمل على أن «من» لا تشكل عنصراً من عناصر تركيب جملة المسند و المسند إليه، فالكلام مستغن عنها من حيث التركيب، لكن ذلك لا يعني إلغاء قيمتها الدلالية و هي التأكيد.

و الحق أننا لا نوافق المرتضى فيما ذهب إليه، فالحرف أينما وجد حمل معه

١. الكتاب، ابن قنبر، ج ٤، ص ٢٢٥.

٢. المقتضب، الجوهري، ج ١، ص ٤٥.

٣. الأصول في النحو، ابن السراج، ج ١، ص ٥٠٠.

دلالة زائدة على ما هو دونه، وقد نفت طائفة من المفسرين الزيادة عن «من» الثالثة في النص الكريم، قال الرازي: «فمن الأولى لابتداء الغاية؛ لأن ابتداء الإنزال من السماء والثانية للتبعيض... والثالثة للتبيين؛ لأن جنس تلك الجبال حيث البرد»^١. وجاء في الكشف: «الأولى لابتداء الغاية، والثانية للتبعيض، والثالثة للبيان، أو الأوليان للابتداء والآخرة للتبعيض، ومعناه: أنه ينزل البرد من السماء من جبال فيها»^٢.

ومما جاز أن يكون زائداً «إلا» في قوله تعالى: «وَ اتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانٍ وَ مَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَ لَكِنَّ الشَّيَاطِينُ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّبْحَ وَ مَا أَنزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِنَابِلٍ هَارُوتَ وَ مَا رُوتَ وَ مَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ وَ مَا هُمْ بِضَارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ يَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ وَ لَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَ لَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ»^٣.

من الوجوه الجائزة في توجيه النص الكريم أن تكون «إلا» زائدة، قال المرتضى: «و منها تكون "إلا" زائدة، فيكون المعنى: و ما هم بضارين به من أحد بإذن الله»^٤. و يستدل على ذلك بقول العرب: «لقيت زيدا، إلا أنني أكرمه؛ أي لقيت زيدا فأكرمه»^٥.

١. التفسير الكبير، الرازي، ج ٦، ص ٦٧.

٢. الكشف، الزمخشري، ج ٣، ص ٧٩٧؛ وانظر: معاني القرآن، ج ٤، ص ٣٩؛ إعراب القرآن، النحاس، ج ٣، ص ٩٩.

٣. البقرة: ١٠٢.

٤. الأمل، المرتضى، ج ١، ص ٤٠٤.

٥. نفس المصدر.

نتائج البحث

خلص البحث إلى جملة من النتائج كان أهمّها:

١ - اهتمّ السيّد المرتضى بالمعنى كثيراً، وذلك بحكم ما تصدّى له من عمل، و أقصد به الفقه، فالفقيه يُطلب منه أن يقلّب المعنى على وجوه مختلفة ليختار منها ما يراه ملائماً للقاعدة الفقهية.

٢ - رفض السيّد المرتضى في كثير من المواضع القول بالزيادة، و وقف من القائلين بها موقفاً متشدّداً، و قد يكون للمرجعيات الفكرية التي يحملها الأثر الكبير في هذا الرفض.

٣ - اتّسم منهج السيّد المرتضى بتعدّد الوجوه التي يذكرها، فهو يستنطق المفردة لإظهار الدلالات و المعاني، و ذلك هو شأن المفسّرين و المشتغلين بالقرآن.

٤ - نظر السيّد المرتضى للتأكيد - و هو وثيق صلة بالزيادة على رأي النحويين - نظرة مغايرة تماماً لما قرّ في المدوّنة النحوية، فالتأكيد عنده لا يُراد منه ما يُراد بالمؤكد، بل هو حتماً يحمل دلالة زائدة على مؤكّده، و إلّا كان عبثاً، و من هنا انطلقت فكرته الراضة للقول بالزيادة.

٥ - كان المرتضى في تعامله مع النصوص القرآنية ميّالاً إلى المعنى على حساب القاعدة النحوية، و قد يكون هذا بحكم عمله؛ لأنّه كان فقيهاً و مفسّراً.

٦ - لم يلتزم المرتضى منهجاً موحّداً في معالجاته، فهو و إن رفض القول بالزيادة و وقف منها موقفاً متشدّداً، إلّا أنّه أخذ بها في مواضع، و قد يكون ذلك وجهاً من الوجوه المتعدّدة التي كان يقلّب المسألة الواحدة عليها؛ لأنّ المواضع التي رفض فيها الزيادة كانت أكثر من التي أجاز فيها القول بالزيادة.

٧ - الزيادة التي أقرّ بها النحويون ما هي إلّا مظهر من مظاهر الصناعة النحوية

المتمثلة بالعامل النحوي، و التي تقضي بوجود المعمول حيث وجد العامل.

٨ - لم يلتزم البلاغيون بالزيادة؛ لأنهم كانوا أكثر تعاملًا مع المعنى، و لم يقرّوها؛ لأنها في نظرهم لا تتفق و ألفاظ القرآن الكريم الذي أحكمت آياته من لدن عليم خبير.

قائمة المصادر

١. أبو زكريا الفراء ومذهبه في النحو واللغة، د. أحمد مكّي الأنصاري، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية.
٢. ارتشاف الضرب من لسان العرب، أبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)، تحقيق: رجب عثمان محمد، القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
٣. أساس البلاغة، جار الله الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، بيروت: دار صادر، ١٩٦٥م.
٤. الأشباه والنظائر في النحو، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، وضع حواشيه: غريد الشيخ، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
٥. الأصول في النحو، أبو بكر بن السراج (ت ٣١٦هـ)، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، النجف: مطبعة النعمان، ١٩٧٣م.
٦. إعراب القرآن، أبو جعفر النحاس (ت ٣٣٨هـ)، تعليق: عبد المنعم خليل إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية.
٧. أمالي المرتضى غرر الفوائد ودرر القلائد، السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، انتشارات قم، الطبعة الأولى.
٨. إملاء ما من به الرحمن، أبو البقاء العكبري (ت ٦١٦هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٩م.
٩. إنباه الرواة على أنباه النحاة، جمال الدين بن يوسف القفطي (ت ٦٢٤هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م.
١٠. الانتصار، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، قدّم له: السيد محمد رضا الخراسان، النجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٧١م.
١١. الإيضاح في علل النحو، الزجاجي (ت ٣٣٧هـ)، تحقيق: مازن المبارك، قم: دار النفائس، الطبعة الثانية.
١٢. البحث النحوي عند الأصوليين، د. مصطفى جمال الدين، دار الرشيد، ١٩٨٠م.
١٣. البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م.
١٤. بديع القرآن، ابن أبي الإصبع المصري (ت ٦٤٥هـ)، تحقيق: حفني محمد شرف، القاهرة.

١٥. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: مكتبة دار التراث.
١٦. التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، تونس: دار سمنون للنشر والتوزيع.
١٧. التعليقة على كتاب سيبويه، أبو علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ)، تحقيق: عوض بن حمد الفوزي، مطبعة الأمانة، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
١٨. تفسير الشريف المرتضى (نفائس التأويل)، جمع السيد أحمد الحسيني، بيروت: شركة الأعلى للمطبوعات، الطبعة الأولى.
١٩. تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (ت ٧٧٤هـ)، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.
٢٠. التفسير الكبير مفاتيح الغيب، الفخر الرازي (ت ٦٠٤هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية.
٢١. حروف المعاني، أبو القاسم الزجاجي (ت ٣٤٠هـ)، تحقيق: علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.
٢٢. الخصائص، ابن جني (ت ٣٩٢هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، بغداد: دار الشؤون الثقافية، ١٩٩٠م.
٢٣. دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: فايز الداية و محمد رضوان الداية، مكتبة سعد الدين، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.
٢٤. الذريعة إلى أصول الشريعة، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: أبو زكي كرجي، طهران، ١٣٤٨هـ.
٢٥. رسائل السيد المرتضى، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تقديم: أحمد الحسيني، بيروت: مؤسسة النور، ١٤٠٥هـ.
٢٦. سر صناعة الإعراب، صنعة أبي الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ)، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، أحمد رشدي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية.
٢٧. شرح الرضي على كافية ابن الحاجب، رضي الدين الأسترآبادي (ت ٦٨٦هـ)، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٢٨. شرح المفصل، موفّق الدين يعيش بن علي بن يعيش (ت ٦٤٣هـ)، مصر: المطبعة المنيرية.
٢٩. شرح كتاب سيويه، أبو سعيد السيرافي (ت ٣٦٨هـ)، تحقيق: حسين نصّار و آخرون، مطبعة دار الكتب، ٢٠٠٩م.
٣٠. الشريف المرتضى وجهوده اللغوية والنحوية، د. سعاد كريدي، دمشق: دار نمّوز للطباعة والنشر، الطبعة الأولى.
٣١. الصاحبى، أبو الحسين أحمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق: السيّد أحمد صقر، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.
٣٢. الطراز المتضمن أسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، السيّد الإمام يحيى العلوي (ت ٧٤٩هـ)، مراجعة: عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
٣٣. الملل في النحو، أبو الحسن محمّد، المعروف بالورّاق (ت ٣٨١هـ)، تحقيق: مها مازن المبارك، بيروت: دار الفكر، دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
٣٤. العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ)، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الرشيد، ١٩٨٢م.
٣٥. الفاخر في شرح جمل عبد القاهر، محمّد بن أبي الفتح البعلبي (ت ٧٠٩هـ)، تحقيق: ممدوح محمّد خسارة، الكويت الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
٣٦. الكامل في اللغة والأدب، أبو العباس المبرّد (ت ٢٨٥هـ)، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.
٣٧. الكتاب، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت ١٨٠هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة: عالم الكتب، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.
٣٨. الكشاف، أبو القاسم جار الله محمود الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، بيروت: دار إحياء الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
٣٩. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين ابن الأثير (ت ٦٣٧هـ)، تحقيق: الشيخ كامل محمّد، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
٤٠. مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠هـ)، تحقيق: فؤاد سرّكين، مصر: مكتبة الخانجي، ١٩٩٨م.

٤١. المجالس، أبو العباس ثعلب (ت ٢٩١هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مصر: دار المعارف.
٤٢. مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي (ت ٥٤٨هـ)، بيروت: الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.
٤٣. مشكل إعراب القرآن، مكّي القيسي (ت ٤٣٧هـ)، تحقيق: ياسين محمد السّواس، دمشق، بيروت: الطبعة الثالثة.
٤٤. المشكل في القرآن الكريم من وجوه الإعجاز البياني، د. سعيد الزبيدي، دار المعرفة العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
٤٥. معاني الحروف، أبو الحسن علي بن عيسى الرماني (ت ٣٨٤هـ)، تحقيق: عبد الفتاح إسماعيل شلبي، بيروت: دار و مكتبة الهلال، ٢٠٠٨م.
٤٦. معاني القرآن، الأخفش سعيد بن مسعدة (ت ٢١٥هـ)، تحقيق: فائز فارس، دار البشير - دار الأمل، ١٩٨١م.
٤٧. معاني القرآن، يحيى بن زياد الفراء (ت ٢٠٧هـ)، تحقيق: عبد الفتاح إسماعيل شلبي و علي النجدي ناصف، بيروت: عالم الكتب، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م.
٤٨. معاني القرآن وإعرابه، أبو إسحاق إبراهيم الزجاج (ت ٣١١هـ)، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، القاهرة: دار الحديث.
٤٩. مفردات ألفاظ القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الإصفهاني (ت ٤٢٥هـ)، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دمشق: دار القلم، و بيروت: الدار الشامية، ١٩٩٦م.
٥٠. المقتضب، أبو العباس محمد بن يزيد المبرّد (ت ٢٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، بيروت: عالم الكتب.
٥١. من أسرار التعبير في القرآن الكريم الحروف، د. عبد الفتاح لاشين، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.
٥٢. النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن، محمد عبد الله دراز، الكويت: دار القلم، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
٥٣. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، تحقيق: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

أحكام أهل الكتاب في تفسير الشريف المرتضى

الدكتورة دنيا علوان بدر الدفاعي^١

الملخص

تحتلّ البحوث العقدية مجالاً واسعاً في الأداء الفكري للشريف المرتضى، لهذا يمكن القول بأنّه هو المؤسّس للمنهج العقائدي في علم التفسير، فهو يستوفي الدقّة في التحريّ و التمعّن و الغريلة، فيقف من تأويل الأحكام موقف المتأمّل، و يأخذ منها ما يأخذ بعد رؤية و إمعان نظر، و يرفض ما يراه خطأً يستحقّ الرفض، و يناقش ما يستحقّ المناقشة، و بهذا المنهج أعطى دوراً أساسياً للعقل في مجال الفهم و التفسير للنصّ القرآني، و استنباط الأحكام الشرعية.

المقدمة

الشريف علي بن الشريف أبي أحمد الحسين بن موسى الأبرش بن محمّد بن إبراهيم بن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام بن محمّد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، الملقّب بالشريف المرتضى، و علم الهدى، و ذي المجدين، و السيّد الشريف، المولود عام (٣٥٥هـ)، و المتوفى عام (٤٣٦هـ)، صبّ فكره في معارف

١. جامعة بغداد - كلية التربية للعلوم الإنسانية.

كثيرة، مثل الفقه، و التفسير، و علم الكلام، و البلاغة، و النحو، و الأدب.^١
و من المعلوم أنه اضطلع بدور لا يستهان به في مختلف العلوم و الفنون و
الأدب، إذ لم يدع باباً من العلم إلا طرقة، فألف مجموعة متزاحمة من الثقافات و
المعارف الإسلامية.^٢

و لعلّي لا أكشف سرّاً أن تفسيره للقرآن الكريم ما يفصح عن طول باع الرجل
في التنقل المثمر بين آيات القرآن الكريم، سواء ما استقاه من مصنفاته أو غيرها،
باحثاً عن كلّ ما يفيد القارئ، و من هنا يمكن أن نتساءل مع أنفسنا فنقول: هل جاء
تفسير المرتضى مرآة بواسطتها رؤية أحكام أهل الكتاب في القرآن الكريم؟
و قبل الإجابة عن هذا السؤال لابدّ من الإشارة إلى أهميّة الموقوف عند دلالة
مفهوم أهل الكتاب في القرآن الكريم، فقد وردت لفظة «أهل الكتاب» بلفظ
صريح اثنتين و ثلاثين مرّة في القرآن الكريم.^٣

و لعلّ استحضار سؤال يواجهه الباحثين لهذا المفهوم يعكس حجم الإشكال
الناجم عن غياب تحديد دقيق لمعنى هذه العبارة، و السؤال: مَنْ هم أهل الكتاب؟
نحن لا نريد الخوض في مسألة اختلاف من هم أهل الكتاب؟ و إنّما سنحاول
الإجابة في هذا المقام عن طريق معيار الكتاب المنزل، إذ قال الشهرستاني:
«التوراة هو أوّل كتاب نزل من السماء؛ أعني أنّ ما كان نزل على إبراهيم وغيره من
الأنبياء ما كان يُسمّى كتاباً بل صحفاً».^٤

فالمتمفق عليه أنّ أهل الكتاب هم اليهود و النصارى فقط دون غيرهم، استناداً

١. انظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج ٢، ص ١٠٧.

٢. انظر: مقدّمة أمالي المرتضى (غرر الفوائد و درر القلائد)، ص ٩.

٣. انظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمّد فؤاد عبد الباقي، ص ٩٥ - ٩٦.

٤. الملل و النحل، الشهرستاني، ج ٢، ص ٤٩.

على قوله تعالى: ﴿... إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا ...﴾^١، والتي تدل على أن أهل الكتاب هم اليهود والنصارى فقط.^٢

مما لا ريب فيه أن الله أنزل كتابين على بني إسرائيل: الأول على النبي موسى ﷺ وهو التوراة، والثاني على النبي عيسى ﷺ وهو الإنجيل، لذا يمكننا القول: إن أهل الكتاب هم اليهود والنصارى.

وليس من حاجة التدليل إلى أن الحديث عن تشريعات أهل الكتاب يستحق أن يُفرد على أنه وجه من وجوه الإعجاز القرآني، فمن كان يعلم النبي محمداً ﷺ بما كان يجب عن الأمم السابقة في جوانب حياتهم؛ لذلك عقدنا العزم على اختيار هذا الموضوع.

ومن الجدير بالذكر أن الإنجيل لم يأت بشريعة مستقلة إلا في القليل النادر، و يؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿... وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَلَأَجْلَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا^٣، فإن الناظر في النص القرآني يجد أن النبي عيسى ﷺ جاء مقرأً لشريعة موسى ﷺ، معالجاً لانحرافات المجتمع اليهودي وردّه إلى الطريق الصحيح، إذ زعموا أن الإنسان جسم لا روح فيه، فأنكروا وجود الروح، فبعث الله إليهم النبي عيسى ﷺ من غير أب إعلاناً لعالم الروح بين قوم أنكروها.^٤

وأود الإشارة إلى أنني لا أزمع قد أتيت على كل النصوص القرآنية التي تناول أحكام أهل الكتاب، وإنما احتوى المقال على أنموذجات من النصوص القرآنية

١. الأنعام: ١٥٦.

٢. انظر: الموسوعة العربية - أهل الكتاب -، وهبة الزحيلي، ج ١، ص ١٥٣.

٣. آل عمران: ٥٠.

٤. انظر: مقارنة الأديان، محمد أحمد الخطيب، ص ٢٣٥.

تتعلّق بالأحكام التي من شأنها تنظيم حياة المجتمع الإنساني بما يكفل له الأمن و الاستقرار فيما لو التزم بها، والتي أشار إليها الشريف المرتضى رحمته في تفسيره، مثل الأحكام التي تتعلّق بالعبادات، كالصلاة و الصوم و الحج، و أخرى متنوعة، مثل أحكام السبت و الإرث و الأطعمة.

و إكمالاً للفائدة التي اختزلت فيها ما قادني إليه البحث، قد سلك السيد الشريف في تأويل الأحكام منهجاً تفكيرياً مبدعاً تميّز به عن سائر المفسرين، إذ استنبط من تساؤلات أهل الكتاب و أحكامهم مباحث عقائدية، و أخرى يستدلّ على قاعدة أصولية، و أحياناً يستنتج قاعدة فقهية باتباع طريقة الاستجواب في تأويل النصّ القرآني؛ لإثارة تفكير المتلقّي، ثمّ يستعرض معه وجوه القول في المسألة بموضوعية و تسامح فكري، و بعدها يرجّح رأيه مستعيناً بنصّ قرآني آخر، أو يستشهد بحديث نبوي، أو يعضده بدليل لغوي تاركاً للمتلقّي حريّة القبول أو الرفض.

و في هذا المجال سعى الشريف المرتضى رحمته في تفسيره أن يشرع بتوجيه الآيات التي ورد فيها ذكر «أهل الكتاب» و تشريعاتهم، توجيهاً استدلالياً بما يطابق الأدلّة العقلية الواضحة التي لا غبار عليها، مستنبطاً من تساؤلات «أهل الكتاب» و مناظراتهم مباحث عقدية، و يؤكّد ذلك تفسيره في قوله تعالى: «يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَاباً مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَآتَيْنَا مُوسَى سُلْطَاناً مُبِيناً»^١.

لو تفحصنا تأويل الشريف المرتضى رحمته لهذا النصّ، لوجدناه يستنبط مسألة

مهمّة في علم الكلام هي رؤية الله بعد أن استعرض أدلّة القائلين بجواز الرؤية عليه تعالى بادّعائهم؛ لأنّها لو لم تجز لم يسألها موسى ﷺ، كما لا يجوز أن يسأل اتّخاذ صاحبة والولد.

ودليل آخر، لو كانت الرؤية مستحيلة لم يعلّقها بأمر يصحّ أن يقع و هو باستقرار الجبل، فإذا علمنا صحّة استقرار الجبل في موضعه، فيجب أن تكون الرؤية أيضاً صحيحة في حكم ما علّقت به، و يؤكّد ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ^١﴾، إذ يقتضي جواز الحجاب عليه تعالى؛ لأنّ التجلّي و الظهور لا يكونان إلّا بعد احتجاب و استتار، ثمّ أجابهم ببطالان هذه الأدلّة باستحالة عقلية؛ لأنّ ليس في المسألة شيء يدلّ دلالة على صحّة وقوعه و لا جوازه، فالسائل يسأل عن الصحيح و المحال، مع العلم و فقد العلم؛ لأغراض مختلفة، فلا دلالة في ظاهر مسألة الرؤية على جوازها، موضحاً مذهب أصحابه من أهل العدل، مدلياً بحجّتهم على أنّ الرؤية لا تجوز عليه تعالى، و دليلهم أن يكون موسى ﷺ لم يسأل الرؤية لنفسه، و إنّما سألها لقومه، فقد روي أنّهم طلبوا منه و التمسوه، فأجابهم بأنّها لا تجوز عليه تعالى، فلم يقنعوا بجوابه، و آثروا أن يردّ الجواب من قبل ربّه تعالى، فوعدهم ذلك، و غلب في ظنّه أنّ الجواب إذ ورد من جهته كان أحسم للشبهة، فاختار السبعين الذين حضروا الميقات؛ ليكون سؤاله بمحضر منهم، فيعرفوا ما يرد من الجواب، فسأل و أجيب بما يدلّ على أنّ الرؤية لا تجوز عليه تعالى، و هو الأولى و الأقوى^٢، مستعيناً بنصوص قرآنية أخرى، قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ

١. الأعراف: ١٢٣.

٢. انظر: تفسير الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٣٥٨.

وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ»^١.

نستلهم مما تقدم أنه لم يقحم المتلقي بقبول رأي أصحابه، وإنما تسلسل معه بذكر أدلتهم، ثم يرجح ما يميل إليه مقروناً بالدليل، و يترك للمتلقي حرية القبول أو الرفض في عرض المنهج العقائدي لتأويل النص القرآني.

وكذلك في تأويله قوله تعالى: «وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنْفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ...»^٢.

لقد استشهد الشريف المرتضى في هذه الآية للبحث عن الجبر والقدرة^٣، و عرض في تفسيره أقوال المبطلين، و أقوال المحققين في ثلاثة مباحث:

الأول: البحث في أفعال العباد، و أشار فيه إلى أن جماعة ظهر منهم القول بإضافة معاصي العباد إلى الله، و استعرض أسماءهم^٤.

و الثاني: الأقوال في كيفية خلق الأفعال الذي أورد فيه: «إِنَّ أَوَّلَ مَنْ حَفِظَ الْقَوْلَ بِخَلْقِ أَفَاعِيلَ الْعِبَادِ جَهْمُ بْنُ صَفْوَانَ^٥، فَإِنَّهُ زَعَمَ أَنَّ مَا يَكُونُ فِي الْعَبْدِ مِنْ كُفْرٍ وَ إِيْمَانٍ وَ مَعْصِيَةٍ، فَاللهُ فَاعِلُهُ، كَمَا فَعَلَ لَوْنُهُ وَ سَمْعُهُ وَ بَصَرُهُ وَ حَيَاتُهُ، وَ أَنَّهُ لَا فَعَلَ لِلْعَبْدِ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ وَ لَا صَنَعَ، وَ اللهُ تَعَالَى صَانِعُهُ، وَ أَنَّ اللهَ تَعَالَى أَنْ يَعَذِّبَهُ مِنْ ذَلِكَ عَلَى مَا يَشَاءُ وَ يَثْبِيهِ عَلَى مَا يَشَاءُ»^٦.

١. البقرة: ٥٥.

٢. البقرة: ١٠٩.

٣. انظر: تفسير الشريف المرتضى، ج ١، ص ٣٤٦.

٤. انظر: نفس المصدر، ص ٣٤٨-٣٤٩.

٥. جهم بن صفوان السمرقندي: شيخ الجهمية، ظهر في أوائل القرن الثاني في أواخر دولة بني أمية مع قوله بمقالة التعطيل و غلوه في الإرجاء، و قُتل سنة ١٢٨هـ (الموسوعة المفضلة في الفرق والأديان و الملل و المذاهب و الحركات القديمة و المعاصرة، ج ١، ص ٥٨١).

٦. تفسير الشريف المرتضى، ج ١، ص ٣٤٩.

و قبح الشريف المرتضى هذا القول بتفصيل آراء وصف دعوة أهل الحق في العدل، ثم أردفها بعرض آراء المخالفين لأهل العدل، و لولا كراهة الإكثار لأتينا على وصف الآراء.^١

أما الثالث: فصل الخير والشرّ ومعنى نسبتها إليه تعالى، و أثار فيه سؤالاً لمن ذهب إلى هذا القول سائلاً إياهم: أتقولون: إنّ الخير والشرّ من الله تعالى؟ فأجاب: «إن أردت أن من الله تعالى العافية والبلاء، والفقر والغناء، والصحة والسقم، والخصب والجذب، والشدة والرخاء؛ فكلّ هذا من الله تعالى، و قد تسمّى شدائد الدنيا شرّاً، و في الحقيقة حكمة و صواب و حقّ و عدل، و إن أردت أن من الله الفجور، و الفسوق، و الكذب، و الغرور، و الظلم، و الكفر، و الفواحش؛ فمعاذ الله أن تقول ذلك! بل الظلم من الظالمين، و الكذب من الكاذبين، و الفجور من الفاجرين، و الشرك من المشركين، و العدل و الإنصاف من ربّ العالمين، و قد أكّد قوله الشريف المرتضى بقوله تعالى: «وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِمْ...»^٢، و لم يقل: من عند خالقهم، فعلمنا أن المعصية من عباده، و ليس هي من قبيله»^٣.

و هذه إشارة واضحة للعقلية المبتكرة التي تحتلّ قيمة تاريخية ضخمة تعكس جهود علم الهدى المتميّزة، و التي اعتمدت الدقّة و الموضوعية و المنهجية العلمية.

و يتوسّع البحث أكثر عند الشريف المرتضى رحمته ليشمل تأويل أحكام أهل الكتاب التي سنفردها في مسألتين.

١. انظر: نفس المصدر، ص ٣٥١-٣٥٨.

٢. البقرة: ١٠٩.

٣. تفسير الشريف المرتضى، ج ١، ص ٣٥٨.

المسألة الأولى: الأحكام التي تتعلق بالعبادات

ممّا لا ريب فيه احتلّت العبادات مكاناً بارزاً و مؤثراً في المجتمعات الإنسانية، و خلال المسيرة البشرية للحياة على الأرض لم ينفك الإنسان في عباداته عن ممارسة الصلاة و الصيام و الزكاة، و الوفود على الأماكن المقدسة.^١

و من المعلوم أنّه لم يبعث الله نبياً قطّ إلى اليهود و النصارى إلّا و أوصاهم بإقامة الصلاة و إيتاء الزكاة، و الإقرار لله بالطاعة، فذلك الدين الذي شرّعه لهم، قوله تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ * وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾.^٢

المتأمل في تأويل النص القرآني الذي أورده الشريف المرتضى رحمته، يجد أنّه استدلّ منه مبحثاً في الأسماء و الأحكام، و وضح فيه ماهية الإيمان و العلاقة بينه و بين الطاعات من الفرض و النفل، إذ عرف الإيمان أنّه التصديق بالقلب، و لا اعتبار بما يجري على اللسان، فمن كان عارفاً بالله تعالى و بكلّ ما أوجب معرفته مقرأً بذلك مصداقاً، فهو مؤمن، و الكفر نقيض ذلك هو الجحود في القلب دون اللسان لما أوجب الله تعالى المعرفة به.^٣

ثمّ عرض آراء المخالفين له في مسألة الإيمان مع أدلّتهم، منهم المرجئة^٤ التي

١. انظر: حقائق الإسلام و أباطيل خصومه، عباس محمود العقّاد، ص ١١٠.

٢. البينة: ٤ - ٥.

٣. تفسير الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٩٠؛ و انظر: الذخيرة في علم الكلام، ص ٥٣٦ - ٥٣٧.

٤. كان ظهور المرجئة في مرحلتين، في أوّل الأمر كان القول فيما جرى بين أصحاب عثمان و الإمام علي عليه السلام و طلحة و الزبير، أنّهم لا يتولّون و لا يثبرأ منهم، بل يرجأ أمرهم إلى الله، و يذكر أوّل من قال بذلك الحسن بن محمد بن الحنفية (١٠٠هـ)، ثمّ المرحلة الثانية التي فيها ظهر قوم يتكلمون في

أورد لها ثلاثة أقوال: الأول: تماثل مع تعريفه للإيمان. والثاني: ذهب إلى أن الإيمان هو التصديق باللسان خاصة، والكفر هو الجحود باللسان، والفسق كل ما خرج من طاعة الله تعالى إلى مخالفته. أما الثالث: فيرى الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان معاً^١، وكذلك أشار إلى المعتزلة^٢ التي ذهبت إلى أن الإيمان اسم الطاعات، واختلفوا منهم من قال: اسم لكل طاعة من الفرائض والنوافل، وأكثرهم قال: هو اسم للواجب من الطاعات دون النفل، والإيمان والإسلام والدين متفق في الفائدة^٣، وغيرها من آراء الخوارج^٤ والزيدية^٥. وبعد تسلسله باستعراض وجوه القول جميعاً في ماهية الإيمان، رجح صحة ما اختاره بأدلة لغوية، ويشهد بذلك قوله تعالى: ﴿... وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لِّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾^٦.

-
- الإيمان، ومنزلة العمل، وتركيب الكبيرة (الموسوعة المفصلة الفرق والأديان والملل والمذاهب والحركات القديمة والمعاصرة، ج ١، ص ٤٨٣).
١. انظر: تفسير الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٩١.
 ٢. واصل بن عطاء (١٣١هـ) رأس المعتزلة، خالف قوله الأمة في دعواها أن الفاسق من أمة الإسلام لا مؤمن ولا كافر؛ أي امتازوا بالقول بالمنزلة بين المنزلتين، وخاضوا في القدر (انظر: الموسوعة المفصلة، ج ١، ص ٣٢٨).
 ٣. انظر: تفسير الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٩١؛ الذخيرة، ص ٥٣٧.
 ٤. هم الخارجون عن الدين أو عن الجماعة أو على الإمام علي عليه السلام، ظهرت بعد مقتل عثمان، لما اقتتل المسلمون بصفين، واتفقوا على مبدأ التحكيم. خرجت الخوارج على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، وفارقوه إلى مكان يقال حروراء، وقالوا: لا حكم إلا لله، وأغاروا على ماشية الناس، واستحلوا دماءهم، فقاتلهم الإمام علي عليه السلام (انظر: الموسوعة المفصلة، ج ١، ص ٥٥-٥٦).
 ٥. هم الذين يقولون بإمامة زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، ومن بعده إمامة ابنه يحيى بن زيد، وجميع الزيدية ساقوا الإمامة في أولاد فاطمة (انظر: الموسوعة المفصلة، ج ١، ص ١٦٤).
 ٦. يوسف: ١٧.

وإذا اعترض معارض على الدليل اللغوي بقول: «ليس يعرف أهل اللغة التصديق إلا باللسان ولا يعرفون تصديقاً بالقلب، وإذ جعلتم لفظة الإيمان يرجع التصديق بالقلب، فقد خرجتم عن اللغة كما عبتم على مخالفيكم»، فأجاب: إن التصديق بالقلب واللسان جميعاً هو مقتضى اللغة والحقيقة فيها؛ لأنهم يصفون الأخرس بأنه مصدق وإن كان لا يقدر على الكلام.^١

وفصل القول في الرد على المعتزلة التي وصفت في أدلتها أن المعترف بالله تعالى وبرسوله محمد بأنه كامل الإيمان، وإن أخل بجميع الواجبات وأقدم على المحرمات^٢، مستدلة بقوله تعالى: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ».^٣

لو تفحصنا ما سبق، نلتمس إشارة واضحة للمنهجية المبدعة، إذ استنبط من تأويل النص مبحثاً من مباحث علم الكلام وهو الإيمان، ولم يجبر القارئ بقبول رأيه في ماهية الإيمان، وإنما تسلسل معه بعرض وجوه القول فيه بموضوعية و تسامح فكري، ثم رجح رأيه مستعيناً بالدليل اللغوي تاركاً للمتلقّي حرية القبول أو الرفض.

أما فريضة الصوم، قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ».^٤

لقد ميّز الشريف المرتضى في تأويل هذا النص بين صيام المسلمين و صيام أهل الكتاب، إذ استدلل منه على قاعدة فقهية تنص على «اعتبار الأهلة في

١. انظر: تفسير الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٩٣.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ٢٩٧ - ٣٠٠.

٣. البيهقي: ٥.

٤. البقرة: ١٨٣.

المواقيت دون العدد»، مشيراً إلى أن الصوم المكتوب علينا نظير الصوم المكتوب على من قبلنا، وقد علم أنه عنى بذلك أهل الكتاب، وأنهم لم يكلّفوا في معرفة ما كتب عليهم من الصيام إلا العدد والحساب^١، وقد بيّن الله تعالى ذلك بقوله: ﴿أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ...﴾^٢.

فأشار علم الهدى إلى أن هذا النصّ في موضع الخلاف، مبيّناً رأي المخالف له الذي ينصّ على فرض الصيام المكتوب أيّاماً معدودة حسب ما اقتضاه التشبيه بين الصومين، والمحفوظ من العبادات محفوظ بعده، محروس بمعرفة كمّيته، لا يجوز عليه تغييره مادام فرضه لازماً على وجهه، فهذا هو الذي نذهب إليه في شهر رمضان، ولولا ذلك لم يكن لقوله تعالى: ﴿أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ...﴾ معنى يُستفاد. ثم ردّ عليهم بطلان هذا الاستدلال؛ لأنّ الله تعالى إنّما جمع ما كتبه علينا من الصيام، وبين ما كتبه على من كان قبلنا وتشبّه أحدهما بصاحبه في صفة واحدة، وهي أن هذا المفروض مكتوب، كما أن ذلك مفروض مكتوب، فجمع بين الإيجاب والإلزام، ولم يجمع بينهما في كلّ الصفات، فالعدد فرض علينا في الصيام، وفيما فرض على اليهود والنصارى مختلف غير متّفق، فكيف يدّعى أن الصفات والأحكام واحدة؟ ولم يثبت أن أهل الكتاب كلّفوا في حساب الشهور العدد دون الرؤية، فسقط ما بنوا الكلام عليه وتلاشى.

فضلاً عن ذلك أن المراد من قوله تعالى: ﴿أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ...﴾، أراد تعالى منه أمرين: إمّا أن يريد بـ«معدودات» محصورات مضبوطات، كما يقول القائل: أعطيته مالا معدوداً؛ يعني أنه محصور مضبوط متعّين، فهذا وجهه، أو يريد بقوله:

١. انظر: تفسير الشريف المرتضى، ج ١، ص ٤٨٤-٤٨٥.

٢. البقرة: ١٨٤.

«معدودات» أنها قلائل، كما قال تعالى: «وَسَرَّوْهُ بِقَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ...»^١؛ يريد أنها قليلة، و هذان التأويلان جميعاً يسوغان في قوله تعالى: «وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ...»^٢.

و بعد إزالة الغموض عن تأويل النص انتقل إلى مرحلة التعضيد بالأدلة النحوية، مستعرضاً ثلاثة وجوه في إعراب النص فضلاً عن إعراب الفراء ومخالفة الزجاج له.^٣

ولا يفوتنا ذكر فريضة الحجّ قوله تعالى: «وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئاً وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ * وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ»^٤.

اتخذ الشريف المرتضى منهج الاستجواب في تفسير هذا النصّ القرآني؛ لإثارة تفكير المتلقي، سائلاً إياه هل خصّ النداء أمة دون أمة، أم عمّ الأمم كلّها؟ و هل بلغهم نداؤه ودخلت فيه أمة محمد؟^٥

ثم بيّن الإجابة بعرض الأقوال التي وردت في تأويل النصّ القرآني على النحو الآتي:

- أما قوله تعالى: «وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ»، فمعناه جعلناه منزلاً ووطنه ومهدناه، والمباءة المنزل، وقال قوم: إن أصل اشتقاق هذه الكلمة من الرجوع، ومنه قوله تعالى: «وَبَاوُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ»^٦؛ أي رجعوا منه، فلما جعل

١. يوسف: ٢٠.

٢. البقرة: ٢٠٣.

٣. انظر: تفسير الشريف المرتضى، ج ١، ص ٤٨٥ - ٤٨٧.

٤. الحج: ٢٦ - ٢٧.

٥. تفسير الشريف المرتضى، ج ٣، ص ١١٥.

٦. البقرة: ٦١.

الله تعالى البيت منزلاً و مزياً و ملاذاً و مرجعاً لإبراهيم، جاز أن يقول: «بؤاً»، و أن الغرض في تبوئة إبراهيم البيت ألا تشرك، و أن تطهر البيت للطائفتين و القائمين^١.
 - و قوله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾؛ فمعناه أعلمهم و أشعرهم بوجوبه، و أعلمت و أذنت هاهنا بمعنى واحد، و الأذان بالصلاة هو الإعلام بدخول وقتها. و قال قوم: إن أذان إبراهيم هو إذ وقف في المقام، فنأى: أيها الناس، أجيئوا داعي الله، يا عباد الله، أطيعوا الله. و قال قوم آخرون: إن المخاطب و المأمور به هو النبي محمد، و هذا الوجه الذي رجحه الشريف المرتضى، فتكليف الأذان بالحج إلى نبينا محمد ﷺ جائز غير ممتنع، و لا يضعفه أنه معطوف على الأوامر المتوجهة إلى النبي إبراهيم ﷺ من قوله: ﴿أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئاً وَطَهِّرْ بَيْتِيَ﴾^٢.

يبدو لنا من متابعة تفسير الشريف المرتضى ﷺ لأحكام عبادات أهل الكتاب، أنه توخى الدقة في التحري و التمحيص و الغرلة، إذ يقف من تأويلها موقف المتأمل، فيأخذ منها ما يأخذ بعد رؤية و تمعن، و يرفض منها ما يستحق الرفض، و يناقش ما ينبغي مناقشته، و بهذا يكون عالج تأويلها، و توجيهها توجيهاً عقائدياً على طريقة التفسير.

المسألة الثانية: أحكام متنوعة

تناولت في هذه المسألة الأحكام التي تعلقت بالسبت، و أخرى بالإرث، و كذلك بالأطعمة. و من المعلوم أحكام السبت عند أهل الكتاب ورد ذكرها في القرآن الكريم في موضوعات عديدة^٣، منها قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ

١. انظر: تفسير الشريف المرتضى، ج ٣، ص ١١٦.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ١١٦-١١٧.

٣. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، عبد الباقي، ص ٤٣٠.

فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ^١.

تَأُولَ سَيِّدِنَا - أَدَامَ اللَّهُ نِعْمَاءَهُ - مَا وَرَدَ فِي الْمَسْخُوحِ - مِثْلَ الدَّبِّ وَالْفِيلِ وَالْخَنَزِيرِ وَمَا شَاكَلَ ذَلِكَ - عَلَى أَنَّهَا كَانَتْ عَلَى خَلْقَةٍ جَمِيلَةٍ غَيْرِ مَنْفُورٍ عَنْهَا، ثُمَّ جُعِلَتْ هَذِهِ الصُّورَةُ الْمَسِيئَةُ عَلَى سَبِيلِ التَّنْفِيرِ عَنْهَا، وَقَالَ: «لَأَنَّ بَعْضَ الْأَحْيَاءِ لَا يَجُوزُ أَنْ يَصِيرَ حَيًّا آخَرَ غَيْرَ، وَإِذَا أُريدَ بِالْمَسْخُوحِ هَذَا فَهُوَ بَاطِلٌ».

وَيَعْبُذُ الشَّرِيفُ الْمَرْتَضَى رَأْيَهُ بِالْأَخْبَارِ الْوَارِدَةِ عَنِ النَّبِيِّ وَالْأُئِمَّةِ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَمَسُخُ قَوْمًا مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ كَمَا مَسَخَ فِي الْأُمَمِ الْمَتَقَدِّمَةِ، وَقَدْ سَلَّمَ الشَّيْخُ الْمَفِيدُ^٢ صَحَّتْهَا وَضَمَّنَ ذَلِكَ الْكِتَابَ الَّذِي وَسَمَهُ بِالتَّمْهِيدِ، وَأَحَالَ الْقَوْلَ بِالتَّنَاسُخِ^٣. وَفِي الْخَبَرِ الْمَشْهُورِ عَنِ حَذِيفَةَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: «أَرَأَيْتُمْ لَوْ قُلْتُ لَكُمْ: إِنَّهُ يَكُونُ فِيكُمْ قِرَدَةٌ وَخَنَازِيرٌ، أَكُنْتُمْ مَصْدَقِي؟ فَقَالَ رَجُلٌ: يَكُونُ فِينَا قِرَدَةٌ وَخَنَازِيرٌ؟! قَالَ: وَمَا يُؤْمِنُكَ لَا أُمَّ لَكَ^٤، وَهَذَا تَصْرِيحٌ بِالْمَسْخُوحِ^٥.

وَوَضَّحَ رَأْيَهُ قَائِلًا: «أَعْلَمُ أَنَّا لَمْ نَحُلِ الْمَسْخُوحَ، وَإِنَّمَا أَحْلَيْنَا أَنْ يَصِيرَ الْحَيُّ الَّذِي كَانَ إِنْسَانًا نَفْسَ الْحَيِّ الَّذِي كَانَ قِرْدًا أَوْ خَنَزِيرًا، وَالْمَسْخُوحُ أَنْ يَغْيَرَ صُورَةَ الْحَيِّ الَّذِي كَانَ إِنْسَانًا يَصِيرُ بِهِيمَةً، لَا أَنَّهُ تَتَغَيَّرُ صُورَتُهُ إِلَى صُورَةِ الْبَهِيمَةِ»^٥.

ثُمَّ عَرَضَ آرَاءَ الْمَفْسَّرِينَ فِي تَأْوِيلِ آيَاتِ الْقُرْآنِ فِي ظَاهِرِهَا الْمَسْخُوحَ، مِنْهُمْ مَنْ رَأَى أَنَّ الْمُرَادَ بِهَا: أَنَّا حَكَمْنَا بِنَجَاسَتِهِمْ، وَخَسَّةَ مَنَازِلَتِهِمْ، وَإِيضَاعَ أَقْدَارِهِمْ لِمَا

١. البقرة: ٦٥.

٢. تفسير الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٢٤.

٣. الدرر المتثور في التفسير المأثور، ج ٢، ص ٢٩٥.

٤. تفسير الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٢٦.

٥. نفس المصدر.

كفروا و خالفوا، فجروا بذلك مجرى القروء التي لها هذه الأحكام، كما يقول أحدنا لغيره: «ناظرت فلاناً و أقمت عليه الحجّة حتّى مسخته كلباً»، على هذا المعنى. و قال آخرون: بل أراد بالمسخ أنّ الله تعالى غيّر صورهم و جعلهم على صور القروء على سبيل العقوبة لهم و التنفير عنهم.

فأشار إلى بطلان قولهم بالأدلة العقلية، مبيّناً أنّ هذه الخلقة إذا ابتدأت لم تكن عقوبة، و إذا غيّر الحيّ المخلوق على الخلقة التامة الجميلة إليها كان ذلك عقوبة؛ لأنّ تغير الحال إلى ما ذكرناه يقتضي الغمّ و الحسرة، و متى تغيّرت صورة الإنسان إلى صورة القرد، لم يكن في تلك الحال إنساناً، بل كان إنساناً في البنية الأولى، و استحقّ الوصف بأنّه قرد لما صار على صورته، و إن كان الحيّ واحداً في الحالين. و إن قيل: إنّ هؤلاء الممسوخين تناسلوا، و إنّ القردة في أزماننا هذه من نسل أولئك، فنجيب: ليس يمتنع أن يتناسلوا بعد أن مُسّخوا، لكنّ الإجماع على أنّه ليس شيء من البهائم من أولاد آدم، و لولا هذا الإجماع لجوّزنا ما ذكروا.^١

بناءً على ذلك نستطيع القول: اتّخذ الشريف المرتضى المنهج الموضوعي سبيلاً في تأويل ما أشكل تأويله لمعنى المسخ، و هذا ما يقوّي حجّته و يرجّح رأيه. أمّا حكم الإرث، فقد فصل القرآن الكريم القول فيه، منه قوله تعالى: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرْثُنِي وَيَرْثُ مِنْ آلِ يَغُوثَ وَيَأْجُوثَ رَبِّ رَضِيًّا﴾.^٢

أورد الشريف المرتضى الكلام على مسألة إرث أهل الكتاب عند تأويل هذا النصّ قائلًا: «فخبر أنّه خاف من بني عمّه؛ لأنّ الموالي هاهنا بنو العمّ بلا شبهة،

١. انظر: تفسير الشريف المرتضى، ج ١، ص ٤٢٧.

٢. مريم: ٥-٦.

وإنما خافهم أن يرثوا ماله فينفقوه في الفساد؛ لأنه كان يعرف ذلك من خلافتهم وطرائقهم، فسأل ربه ولداً يكون أحق بميراثه منهم، والذي يدل على أن المراد بالميراث المذكور، أن لفظة الميراث في اللغة و الشريعة جميعاً لا يعهد إطلاقها إلا على ما يحق، و أن ينتقل على الحقيقة من المورث إلى الورث كالأموال و ما في معناها»^١.

و استدلل الشريف المرتضى من صحة أن زكريا موروث ماله، صحة أن نبينا محمداً ﷺ ممن يورث المال؛ لأن الإجماع واقع على أن حال نبينا محمداً ﷺ لا يخالف حال الأنبياء المتقدمين في ميراث المال.

ثم قدم الأدلة التي تعضد على أنه أراد وراثة المال، و على هذا الأساس فإن نبينا محمداً ﷺ تورث عنه أمواله؛ لأن الوراثة الحقيقة في وراثة المال، و لا داعي إلى الصرف عن الحقيقة إلى المجاز بغير دلالة، و مما يقوي ما قدمه أن النبي زكريا ﷺ خاف بني عمه فطلب وارثاً لأجل خوفه، و لا يليق خوفه منهم إلا بالمال دون النبوة و العلم؛ لأنه ﷺ كان أعلم بالله تعالى من أن يخاف أن يبعث نبياً من ليس بأهل للنبوة، و أن يورث علمه و حكمه من ليس أهلاً لها، فلا يجوز أن يخاف من الأمر الذي هو الغرض في بعثته.

ودليل آخر أن المال قد يصح أن يرزقه الله تعالى المؤمن و الكافر، و العدو و الولي، و لا يصح ذلك في النبوة و علومها، بل طلبه هو غاية الحكمة و حسن التدبير في الدين؛ لأن الدين يحظر تقوية الفساق - بني عمه - و إمدادهم بما يعينهم على الطرائق المذمومة، و ما بعد ذلك لا شحاً و لا بخلاً، إلا من لا تأمل له.^٢

١. تفسير الشريف المرتضى، ج ٣، ص ٧٢.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ٧٣.

بعد بيان الأدلة العقلية لإثبات صحة ميراث النبي محمد ﷺ، استشهد بقوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾^١. هذا نص صريح، مما يدل على أن الأنبياء يورثون، ويدل أيضاً قوله: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيْنِ﴾^٢ ومن المعلوم قد أجمعت الأمة على عموم هذه اللفظة، إلا من أخرجه الدليل، فيجب أن يتمسك بعمومها لمكان هذه الدلالة، ولا يخرج عن حكمها إلا من أخرجه دليل قاطع.^٣

و بهذا يكون علم الهدى قد أعطى للعقل دوراً بارزاً في إعانة المتدبر لفهم النص في استنباط أحكامه و دلالات ألفاظه.

و من الأحكام الأخرى التي تناولها حكم الأطعمة، قال تعالى: ﴿كُلْ الطَّعَامِ كَانَ جُلًا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^٤.

يرى الشريف المرتضى المسألة المستفادة من تأويل هذا النص هي: «أنه لا يجوز أن يفوض الله تعالى إلى النبي عليه السلام أو العالم أن يحكم في الشرعيات بما شاء إذا علم أنه لا يختار إلا الصواب».

فمن البديهيات لكل حكم لابد من دليل، ولا يرجع إلى اختيار الفاعل، والعلم بأنه لا يختار إلا الصواب، غير كاف في هذا البلد.

و عرض الرأي المخالف له الذي ينص على أن لا فرق بين أن ينص الله تعالى على الحكم وبين أن يعلم أنه لا يختار إلا ما هو مصلحة، فيفوض ذلك إلى

١. النمل: ١٦.

٢. النساء: ١١.

٣. تفسير الشريف المرتضى، ج ٣، ص ٧٤.

٤. آل عمران: ٩٣.

اختياره، مستنداً بقوله تعالى: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ جَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ...﴾، فأضاف التحريم إليه.

ثم أشار إلى الوجوه المحتملة التي تبطل هذا القول: أولاً: ليس يمتنع أن يضاف التحريم إليه وإن كان عن وحي. ثانياً: قد يُضاف التحريم أيضاً إلى الكتاب، فيقال: إِنَّ الكتاب حَرَمَ كذا، وإن كان الله تعالى حرّمه. ثالثاً: ويمكن أيضاً أن يكون الله تعالى كلّفه الاجتهاد، وأذاه الاجتهاد إلى تحرّمه، فأضاف التحريم إليه، وكل واحد من هذه الوجوه يمنع ما ذهب إليه الرأي المخالف.^١

يفهم من ذلك أنه يعتمد السيّد على المنهج الاستدلالي في التفسير، ويكرّس همّه للوصول إلى المراد من النصّ القرآني.

نتيجة البحث

سأذكر أهمّ النتائج التي ظهرت للباحثة:

١- سلك الشريف المرتضى رحمته الله منهجاً تفكيرياً مبدعاً تميّز به عن سائر المفسّرين، إذ استنبط من تساؤلات أهل الكتاب وأحكامهم مباحث عقدية، وأخرى يستدلّ منها على قاعدة أصولية، وأحياناً يستنتج قاعدة فقهية باتّباع طريقة الاستجواب في تأويل النصّ القرآني؛ لإثارة تفكير المتلقّي، ثمّ يستعرض معه وجوه القول في المسألة بموضوعية وتسامح فكري، وبعدها يرجّح رأيه مستعيناً بنصّ قرآني آخر، أو يستشهد بحديث نبوي شريف، أو يعضده بدليل لغوي، تاركاً للمتلقّي حريّة القبول أو الرفض.

٢- احتلّت المباحث العقدية مجاًلاً واسعاً في الأداء الفكري للشريف المرتضى، لذا يمكننا القول: هو مؤسس المنهج العقائدي في علم التفسير، إذ كان

فكره كالبوصلة التي تتحكم باتجاه العلوم، لذلك أجده أبداع في توظيفها في تفسير آيات أحكام أهل الكتاب، ممّا يدلّ على رسوخ قدمه في هذا العلم.

٣- يتوخّى الدقّة في التحريّ و التمعّن و الغرابة؛ إذ وقف من تأويل الأحكام موقف المتأمل، فيأخذ منها ما يأخذ بعد رؤية و تمعّن، و يرفض منها ما يستحقّ الرفض، و يناقش ما ينبغي مناقشته، و بهذا استطاع أن يوجّه تأويل النصوص توجيهاً استدلالياً بما يطابق الأدلّة العقلية الواضحة التي لا غبار عليها.

و على كلّ حال، أعطى للعقل دوراً بارزاً في إعانة المتدبّر لفهم النصّ في استنباط الأحكام و دلالات الألفاظ.

قائمة المصادر

١. تفسير الشريف المرتضى المسمى بفنائس التأويل، علي بن الحسين الموسوي (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: لجنة من العلماء المحققين بإشراف مجتبي أحمد الموسوي، بيروت: مؤسسة الأعلمي للطبوعات.
٢. حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، عباس محمود العقاد، مصر: مطبعة مصر، ١٣٧٦هـ.
٣. الدرر المثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ.
٤. الذخيرة في علم الكلام، الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤١١هـ.
٥. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، بحاشية المصحف الشريف، محمد فؤاد عبد الباقي، تقديم: منصور فهمي، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٦٤هـ.
٦. مقارنة الأديان، محمد أحمد الخطيب، الأردن: دار الميسرة، ٢٠٠٨م.
٧. مقدمة أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)، علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٧٨هـ.
٨. الملل والنحل، أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، تحقيق: عبد العزيز محمد، دط، دت.
٩. الموسوعة العربية - أهل الكتاب -، وهبة الزحيلي، دمشق: هيئة الموسوعة السورية، ٢٠١٤م.
١٠. الموسوعة المفصلة في الفرق والأديان والملل والمذاهب والحركات القديمة والمعاصرة، مكتب التبيان للدراسات العربية و تحقيق التراث لصاحبه أبي عيسى محمد بن حسن المصري، تدقيق: حسن عبد الحفيظ عبد الرحمن أبي الخير، القاهرة: دار ابن الجوزي، ١٤٣٢هـ.
١١. وفيات الأعيان وأخبار الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (ابن خلّكان)، (ت ٦٤١هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين، مصر: مطبعة السفارة، ١٣٦٧هـ.

أثر التأويل النحوي في فهم النص القرآني

عند علم الهدى

الدكتور ممد عبد الممزة عبيد الفتلي^١

الباتمة ملوك مهدي كاظم

الملخص

يستخدم الشريف المرتضى التأويل النحوي كوسيلة في فهم النص القرآني، خصوصاً عندما يجد غموضاً في ظاهر بعض الآيات. من هذا المنطلق عندما يواجه الشريف شكوكاً وشبهات حول بعض الآيات، يحاول توظيف هذا النوع من التأويل، و يستخدم المعاني المختلفة للحروف أو إمكانية حذف بعض الكلمات من النص البلاغي؛ لكي يجد طريقاً مقنعاً للدفاع عن النص القرآني، وغالباً ما هو يجد طريقه بشكل رائع و بديع لإثبات ما يرومه من التفسير العقلي و التأويل المقبول من منظور قرآني.

المقدمة

التأويل النحوي واحد من الوسائل المهمة في فهم النص القرآني، فإن علوم العربية - منها علم النحو الذي يعد التأويل عنصراً مهماً فيه - ما وجدت إلا لخدمة

١. جامعة بغداد - كلية الآداب.

القرآن الكريم و فهم نصوصه.

و قد أولى علماؤنا التأويل عناية فائقة في توجيه كثير من الآيات القرآنية، و من بين هؤلاء السيد أبو القاسم علي بن الطاهر، المعروف بالشريف المرتضى علم الهدى (ت ٤٣٦هـ)، فقد تنوعت تأويلاته القرآنية بين عقائدية و لغوية و نحوية و غير ذلك.

و قد انصبَّ جهدي في دراسة التأويل النحوي عنده، و اخترت كتاب الأمالي ميداناً للدراسة، ثم انتخبت بعض الآيات التي اتضحت فيها تلك التأويلات بما تستوعبه هذه العجالة، فكنت أعرض رأي السيد و تأويله، ثم أناقش ذلك كله، مستنطقاً العلماء مبيّناً آراءهم في كلّ مسألة من المسائل، و أسميته: «أثر التأويل النحوي في فهم النصّ القرآني عند علم الهدى». و الله أسأل أن يأخذ هذا البحث مكانه بين الأبحاث، و أن يكون في خدمة القرآن و علومه. و الله من وراء القصد.

مفهوم التأويل

التأويل لغةً من آل يؤول؛ إذا رجع، و منهم من يجعل التأويل و التفسير واحداً. و قيل: التأويل بمعنى الجمع. و ذكر أصحاب المعجمات لهذا اللفظ معاني أخرى بعيدة عما نحن فيه.^١

و أما في الاصطلاح، فإنّ هذه اللفظة لا تبعد كثيراً عن مدلولها اللغوي. قال الطبري: إنّ معنى التأويل في كلام العرب «التفسير و المرجع و المصير»^٢، فنجد الطبري ساوياً بين مصطلحي التأويل و التفسير، في حين فرّق بعضهم بين

١. انظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، لسان العرب، ابن منظور، مادة «أول».

٢. جامع البيان، ابن جرير الطبري، ج ٣، ص ١٨٤.

المصطلحين، فإنَّ التفسير يتعلّق ببيان الإجمال الحاصل بين الألفاظ و كشف أسرارها، و أمّا التأويل فهو مصدر من آل يؤول أولاً؛ إذا رجع، و هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع احتمال له بدليل يؤيده.^١

و التأويل عند اللغويين من ألت: إذا جمعته و أصلحته، فكأنَّ التأويل جمع معاني ألفاظ أشكلت بلفظ واحد لا إشكال فيه^٢، و منها التدبير و التقدير و التعبير. فأوّل الكلام و تأوّل: دبره و قدّره. و أوّله: فسّره.^٣

و قوله عزّ و جلّ: ﴿وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾؛ أي لم يكن معهم علم تأويله.

و قد عني أئمة الهدى عليهم السلام بتأويل القرآن مثل عنايتهم بتفسيره، قال رسول الله ﷺ: «ما في القرآن من آية إلّا و لها ظهر و بطن». و سئل الإمام أبو جعفر عليه السلام عن هذا الحديث المأثور عن رسول الله، فقال: ظهره تنزيله و بطنه تأويله، منه ما قد مضى و منه ما لم يكن، يجري كما تجري الشمس و القمر.^٥

و قال عليه السلام: «إن فيكم من يقاتل على تأويل القرآن كما قاتلت على تنزيله؛ و هو علي بن أبي طالب».^٦

و فيما يأتي عرض لبعض الآيات الكريمة التي تأولها السيّد و كشف عن مدلولاتها.

١. انظر: لسان العرب، مادة «أول»؛ التمهيد، هادي معرفت، ج ٩، ص ٢١٩؛ المعجم الشامل، ج ٢، ص ٩٢.

٢. انظر: تهذيب اللغة مادة «أول».

٣. انظر: الصحاح، الجوهري؛ لسان العرب، ابن منظور، مادة «أول».

٤. يونس: ٣٩.

٥. بصائر الدرجات، الصفار، ص ١٩٦.

٦. بحار الأنوار، المجلسي، ج ٣٣، ص ٨٢؛ موسوعة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، الريشهري، ج ٦، ص ٤٠٣.

التأويل بالحذف

يتوقف فهم النص القرآني أحياناً على تأويل المحذوف في بعض أجزاء التركيب، فقد يكون هذا المحذوف مفعولاً أو جازاً و مجروراً أو ظرفاً، أو غير ذلك، وأن تقديره أو تأويله يكسب النص القرآني فهماً خاصاً؛ لأن الحذف والذكر من الأساليب الراقية التي انمازت بها لغة العرب شعراً ونثراً، فضلاً عن القرآن الكريم. فقد كشف السيد المرتضى عن ما حذف في بعض آي القرآن الكريم، وتأوله تأويلاً أمارت اللثام عن مراد النص الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾^١، تأول السيد هذه الآية بتأويلين: أحدهما يتعلق بتوجيه معنى الإهلاك فيها، وهو موضوع ذو نفس عقدي يتعلق بإرادته عز وجل، فإنه يرى «أن الإهلاك قد يكون حسناً وقد يكون قبيحاً، فإذا كان مستحقاً أو على سبيل الامتحان كان حسناً، وإنما يكون قبيحاً إذا كان ظلماً، فتعلق الإرادة به لا يقتضي تعلقها به على الوجه القبيح، ولا ظاهر الآية يقتضي ذلك، إذا علمنا بالأدلة تنزيه القديم تعالى عن القبائح، علمنا أن الإرادة لم تتعلق إلا بالإهلاك الحسن»^٢.

فالإهلاك قد يكون قبيحاً وقد يكون حسناً لما تقتضيه مصلحة الأمة منه؛ ولأن القبيح لا يليق بذاته المقدسة، فإن المعنى الثاني قد يكون مراداً من هذه الآية. وأما التأويل النحوي، فإن السيد يرى أن هناك حذفاً في الكلام، وهو جواب «إذا»، وأن الفعل «أمرنا» ليس جواباً لها، فيصير التأويل: «أن يكون قوله تعالى: ﴿أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾ من صفة القرية وصلتها، ولا يكون جواباً لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا

١. الإسراء: ١٦.

٢. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٢.

أُردنَّا»، و يكون تقدير الكلام: وإذا أردنا أن نهلك قرية من صفتها أننا أمرنا مترفيها ففسقوا فيها، و تكون «إذا» على هذا الجواب لم يأت لها جواب ظاهر في الآية للاستغناء عنه بما في الكلام من الدلالة عليه.^١

فالإرادة على هذا التأويل متعلقة بالإهلاك، و ليس الفعل «أمرنا» جواباً لـ «إذا» على رأيه، و إذا صحَّ أن يكون أمرنا جواباً لـ «إذا»، فإنه «يكون الأمر بالطاعة و الإيمان إعداراً إلى العصاة و إنذاراً لهم و إيجاباً و إثباتاً للحجة عليهم، حتى يكونوا متى خالفوه و أقاموا على العصيان و الطغيان بعد تكرار الوعد و الوعيد و الإنذار، ممن يحقَّ عليه القول و تجب عليه الحجة، و يشهد بصحة هذا التأويل قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾.^٢

ثم نبه السيد على أنَّ حذف جواب «إذا» لطول الكلام سائغ مستعمل كثيراً في العربية، من ذلك قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَ فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾.^٣

ثم نبه على تأويل آخر للآية و دلالتها، يتعلق بالدلالة المجازية للفعل «أردنا»، و أنه لم يستعمل هنا بمعناه الحقيقي، و ضرب لذلك مثلاً عريضاً لتقريب الصورة و ترسيخها في ذهن القارئ. قال: «و الوجه الثالث أن يكون ذكر الإرادة في الآية مجازاً و اتساعاً و تشبيهاً على المعلوم من حال القوم و عاقبة أمرهم، و أنهم متى أمروا فسقوا و خالفوا. و يجري ذكر الإرادة هاهنا مجرى قولهم: إذا أراد التاجر أن يفتقر أخته النواشب من كل جهة، و جاءه الخسران من كل جانب، و قولهم: إذا أراد العليل أن يموت خلط من مأكله، و شرع إلى كل ما تنوق إليه نفسه. و المعلوم أنَّ التاجر لم

١. نفس المصدر، ج ١، ص ٣.

٢. الإسراء: ١٥.

٣. الزمر: ٧٣.

يرد في الحقيقة شيئاً ولا العليل أيضاً، لكن لما كان المعلوم من حال هذا الخسران ومن حال هذا الهلاك، حسن هذا الكلام واستعمل ذكر الإرادة لهذا الوجه»^١

ثم ذكر السيد وجهاً آخر في تأويل الآية أطلق عليه: «التقديم والتأخير»، و يطلق عليه اللغويون: «المقلوب من الجمل»، وهو بحث بلاغي لطيف له نظائر كثيرة في القرآن ليس هذا مكانها، ولنا بحث فيه منشور أسميناه: «الانزياح التركيبي»، جمعنا فيه كل شاهد قرآني وحديثي وشعري تمكنا من الوصول إليه، وهذه الآية من هذا الباب، كما نبه السيد العلامة. فيكون تلخيص الآية: «إذا أمرنا مترفي قرية بالطاعة فعصوا واستحقوا العقاب، أردنا إهلاكهم. والتقديم والتأخير في الشعر وكلام العرب كثير، ومما يمكن أن يكون شاهداً لصحة هذا التأويل من القرآن الكريم، قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^٢، والطهارة إنما تجب قبل القيام إلى الصلاة، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ﴾^٣، وقيام الطائفة معه يجب أن يكون قبل إقامة الصلاة؛ لأن إقامتها إلى الإتيان بجمعيتها على الكمال»^٤.

وللتأويل بالحذف ذهب الشيخ الطوسي، فإنه يرى أن «المأمور به محذوف، وليس يجب أن يكون المأمور به هو الفسق، وإن وقع بعده الفسق، بل لا يمتنع أن يكون التقدير: وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرناهم بالطاعة ففسقوا فيها فحقّ عليهم القول»^٥.

١. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٤.

٢. المائدة: ٦.

٣. النساء: ١٠٢.

٤. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٤.

٥. التبيان، الشيخ الطوسي، ج ٦، ص ٤٥٢.

هذا ما يعبر عنه لدى المناطق والمفسرين بالمسكوت عنه الذي يدل عليه السياق. ثم إنه يرى أن قوله: «أمرنا مُتَرَفِّهًا» من صفة القرية وصلتها، ولا يكون جواباً لقوله: «وَإِذَا أَرَدْنَا»؛ ويكون تقدير الكلام: وإذا أردنا أن نهلك قرية من صفتها أننا أمرنا مترفيها ففسقوا فيها، ولا يكون لـ «إِذَا» جواب ظاهر في اللفظ؛ للاستغناء عنه بما في الكلام من الدلالة عليه.^١

تماماً كما ذهب إليه السيد، وإلى مثل هذا ذهب طائفة من المفسرين، منهم الشنقيطي الذي قال: «إِنْ معنى الآية: أمرنا مترفيها بالطاعة فعصوا أمرنا، فوجب عليهم الوعيد فأهلكناهم».^٢

ثم بين بعضهم سر استعمال القرآن للفظ المترفين في الآية، ولماذا خصهم بالذكر وأسند إليهم الفسق دون غيرهم. قيل: الجواب من وجهين: الأول: أن غير المترفين تبع لهم، وإنما خص بالذكر المترفين الذين هم ساداتهم وكبرائهم؛ لأن غيرهم تبع لهم. والوجه الثاني: أن بعضهم عصى الله وبغى وطمع، ولم ينههم الآخرون، فإن الهلاك يعم الجميع.^٣

التأويل بحذف جواب الشرط

قال تعالى: «وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَ هَمَّ بِهَا لَوْ لَا أَنْ رَأٰى بُرْهَانَ رَبِّهٖ كَذٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهٗ السُّوءَ وَ الْفَحْشَآءَ إِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ».^٤

١. انظر: نفس المصدر.

٢. أضواء البيان، الشنقيطي، ج ٣، ص ١٦١؛ وانظر: الدر المصون، الحلبي، ج ٦، ص ٢٤٥.

٣. انظر: أضواء البيان، الشنقيطي، ج ٣، ص ١٦١؛ الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، الواحدي، ص ٤٤٤ -

٤٦٨.

٤. يوسف: ٢٤.

تناول السيد تأويل هذه الآية و ردّ على المشكلين، مفسراً معنى «هَمْ بِهَا» في الآية المباركة، و ذكر أوجهاً عدّة في ذلك، الذي يهْمُنَا منها الوجه الأوّل و الثاني اللذان سيدور الحديث عنهما، مبطلاً ادّعاء من ادّعى أنّ يوسف عليه السلام هَمَّ بالمعصية و أنّه جلس مجلس الرجل من المرأة حتّى رأى صورة أبيه يعقوب عاضاً على إصبعه متوعداً له على مواجهة المعصية، فإنّ الجواب يدور حول ما ثبت بالعقل أنّ الأنبياء عليهم السلام لا تجوز عليهم المعصية، و أنّهم معصومون مبرّؤون من الله ذاتاً، و عليه فلا بدّ للآية من تأويل.

و قد ذكر السيد ذلك التأويل بأنّه لا بدّ من تقدير محذوف يتعلّق العزم به، و قد يمكن أن يكون ما تعلّق به هَمْ عليه السلام إنّما هو ضربها أو دفعها عن نفسه، كما يقول القائل: كنت هممت بفلان، و قد هَمَّ فلان بفلان؛ أي بأن يوقع به ضرباً أو مكروهاً.

فإن قيل: فأَيّ معنى لقوله تعالى: «لَوْ لَا أَنَّ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ»، و للدفع لها عن نفسه طاعة لا يصرف البرهان عنها؟ قلنا: يمكن أن يكون الوجه في ذلك أنّه لما هَمَّ بدفعها و ضربها، أراه الله برهاناً على أنّه لو أقدم على ما هَمَّ به أهلكه أهلها؛ أي قتلوه، أو أنّها تدّعي عليه المراودة عن القبيح و تقدفه بأنّه دعاها إليه، و أنّ ضربه لها كان لامتناعها، فيظنّ به ذلك من لا تأمل له و لا علم بأنّ مثله لا يجوز عليه، فأخبره الله تعالى بأنّ صرف بالبرهان عنه السوء و الفحشاء؛ يعني بذلك القتل و المكروه اللذين كانا يوقعان به؛ لأنّهما يستحقّان الوصف بذلك من حيث القبح، أو يعني بالسوء و الفحشاء ظنّهم بذلك.

فإن قيل: هذا الجواب يقتضي أنّ جواب «لولا» يتقدّمها، و يكون التقدير: «لولا أن رأى برهان ربّه لهم بضربها و دفعها»، و تقديم جواب «لولا» قبيح غير

مستعمل، أو يقتضي أن تكون «لولا» بغير جواب... فالجواب في الحقيقة محذوف والكلام يقتضيه، كما حُذف الجواب في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ لَا فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ زَوْوَفٌ رَحِيمٌ﴾^١؛ معناه لولا فضل الله عليكم ورحمته لهلكتم. والوجه الثاني في تأويل الآية: أنه يُحمل الكلام على التقديم والتأخير، و يكون تلخيصه: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾، ويجري ذلك مجرى قولهم: قد كنت هلكت لولا أنني تداركتك، وقُلت لولا أنني خلصتك؛ والمعنى: لولا تداركي لهلكت، ولولا تخليصي لُقُلت، وإن لم يقع هلاك ولا قتل.^٢ وهذا الذي قاله السيد يقتضي تقديم جواب «لولا» عليها، وهذا ما يمنعه البصريون ويجيزه الكوفيون.^٣ والسيد من الذاهبيين إلى جواز ذلك، قال: «وقد استبعد قوم تقديم جواب «لولا» عليها، ولو جاز ذلك لجاز: قام زيد لولا عمرو، وقصدت لولا بكر، وقد يجوز أن يقول القائل: قد كان زيد قام لولا كذا وكذا، وقد كنت قصدت لولا أن صدني فلان، وإن لم يقع قيام ولا قصد، وهذا الذي يشبه الآية، وليس تقديم جواب «لولا» بأبعد من حذف جواب «لولا» جملة من الكلام، وإذا جاز عندهم الحذف لئلا يلزمهم تقديم الجواب، جاز لغيرهم تقديم الجواب؛ حتى لا يلزم الحذف».^٤

وهذا الذي قاله وقدره السيد المرتضى قال به طائفة من العلماء، منهم الشيخ الطوسي الذي رأى أن لا مانع يقتضي تقديم جواب «لولا» عليها، لكنه مع ذلك قرّر أنّ جوابها محذوف في الآية، جرياً على سنن البصريين، قال: «ويمكن أن

١. النور: ٢٠.

٢. انظر: أمالي المرتضى، ج ٢، ص ١٢٦-١٢٨.

٣. انظر البحر المحيط، ج ٥، ص ٥٤؛ إعراب القرآن، النحاس، ج ٢، ص ١٩٩.

٤. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ١٢٨.

يُحْمَلُ الْهَمُّ فِي الْآيَةِ عَلَى الْعَزْمِ، وَ يَكُونُ الْمَعْنَى: وَ هَمٌّ بِضَرْبِهَا وَ دَفْعُهَا عَنْ نَفْسِهِ، كَمَا يَقُولُ الْقَائِلُ: كُنْتُ هَمَمْتُ بِفُلَانٍ؛ أَيُّ بَأْسٍ أَوْقَعَ بِهِ ضَرْباً أَوْ مَكْرُوهاً، وَ تَكُونُ الْفَائِدَةُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ فِي قَوْلِهِ: ﴿لَوْ لَا أَنِّي رَأَيْتُ بُرْهَانَ رَبِّي﴾. وَ مَعَ أَنَّ الدَّفْعَ عَنْ نَفْسِهِ طَاعَةٌ لَا يَصْرِفُ بِالْبُرْهَانِ عَنْهَا أَنَّهُ لَمَّا هَمَّ بِدَفْعِهَا أَرَاهُ اللَّهُ بُرْهَاناً عَلَى أَنَّهُ أَقْدَمَ عَلَى مَا يَهْمُ بِهِ، أَهْلَكَ أَهْلَهَا وَ قَتَلُوهُ، وَ أَنَّهَا تَدْعِي عَلَيْهِ الْمَرَاوِدَةَ لَهَا عَلَى الْقَبِيحِ، وَ تَقْذِفُهُ بِأَنَّهُ دَعَاها إِلَيْهِ وَ ضَرْبُهَا لَامْتِنَاعُهَا مِنْهُ، فَأَخْبَرَهُ تَعَالَى أَنَّهُ صَرَفَ بِالْبُرْهَانِ عَنْهُ السُّوءَ وَ الْفَحْشَاءَ اللَّذِينَ هُمَا الْقَتْلُ وَ الْمَكْرُوهُ، أَوْ ظَنُّ الْقَبِيحِ وَ اعْتِقَادُهُ فِيهِ. فَإِنْ قِيلَ: هَذَا يَقْتَضِي أَنَّ جَوَابَ "لَوْلَا" تَقْدَمُهَا فِي تَرْتِيبِ الْكَلَامِ، وَ يَكُونُ التَّقْدِيرُ: لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ لَهَمَّ بِضَرْبِهَا، وَ تَقْدَمَ جَوَابُ "لَوْلَا" قَبِيحٌ يَقْتَضِي أَنَّ تَكُونَ "لَوْلَا" بِغَيْرِ جَوَابٍ.

قُلْنَا: أَمَّا تَقْدَمَ جَوَابُ "لَوْلَا" فَجَائِزٌ مُسْتَعْمَلٌ، وَ سَنَذْكُرُ ذَلِكَ فِيمَا بَعْدَ، وَ لَا نَحْتَاجُ إِلَيْهِ فِي هَذَا الْجَوَابِ؛ لِأَنَّ الْعَزْمَ عَلَى الضَّرْبِ وَ الْهَمُّ بِهِ وَقَعَا، إِلَّا أَنَّهُ انْصَرَفَ عَنْهُ بِالْبُرْهَانِ الَّذِي رَأَاهُ، وَ يَكُونُ التَّقْدِيرُ: ﴿وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنِّي رَأَيْتُ بُرْهَانَ رَبِّي كَذَلِكَ﴾، فَالْجَوَابُ الْمُتَعَلِّقُ بِـ "لَوْلَا" مُحذُوفٌ فِي الْكَلَامِ كَمَا حُذِفَ فِي قَوْلِهِ: ﴿وَ لَوْلَا فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَ رَحِمْتُهُ وَ أَنَّ اللَّهَ زَوْفٌ رَحِيمٌ﴾^١؛ مَعْنَاهُ وَلَوْلَا فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لَهَلَكْتُمْ^٢.

وَ قَدْ وَرَدَ عَنِ الْإِمَامِ الرِّضَا عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: «وَأَمَّا قَوْلُهُ فِي يُوسُفَ: ﴿وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِهَا﴾، فَإِنَّهَا هَمَّتْ بِالْمَعْصِيَةِ وَ هَمَّ يُوسُفُ بِقَتْلِهَا إِنْ أَجْبَرَتْهُ؛ لِعَظَمِ مَا تَدَاخَلَهُ، فَصَرَفَ اللَّهُ عَنْهُ قَتْلَهَا وَ الْفَاحِشَةَ، وَ هُوَ قَوْلُهُ: ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَ

١. النور: ٢٠.

٢. التبيان في تفسير القرآن، الشيخ الطوسي، ج ٦، ص ١٦٧؛ وانظر: جوامع البيان، الكمال، ج ٢، ص ٢٤٠؛ والأمثل في تفسير القرآن، ناصر مكارم الشيرازي، ج ٧، ص ١٨٠.

الْفَحْشَاءُ؛ يعني القتل والزنا»^١.

وفصل ابن عاشور سر هذا التقديم وفائدته، وهو مساو لما قاله علم الهدى والطوسي وغيرهما، فيكون التقدير: «ولولا أن رأى برهان ربه لهم بها، فقدّم الجواب على شرطه للاهتمام به، و لم يقرن الجواب باللام التي يكثر اقتران جواب "لولا" بها؛ لأنه ليس لازماً، ولأنه لما قدّم على "لولا" كره قرنه باللام قبل ذكر حرف الشرط، فيحسن الوقف على قوله: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ﴾؛ ليظهر معنى الابتداء بجملة: وهم بها، وبذلك يظهر أن يوسف ﷺ لم يخالطه همّ بامرأة العزيز؛ لأنّ الله عصمه من الهمّ بالمعصية بما أراه من البرهان»^٢. فالهمّ الذي صدر من يوسف ﷺ يعني دفعها وقتلها لولا أن رأى برهان ربه.

في حين نقل السيوطي تفسيراً ساذجاً يقدر بعصمة النبي، ولا يبعد أن يكون من الإسرائيليات التي دخلت تفاسيرهم، وأنا أدعو إلى عدم الأخذ به، بل تجاهل مثل هذا التفسير.^٣

ونقل غير واحد من المفسرين أنّ الهمّ الذي صدر من المرأة ومن يوسف له ملاك واحد وهو المخالطة، وهذا بعيد.^٤

التأويل بالحمل

الحمل على اللفظ أو على المعنى باب واسع من أبواب العربية، فإنهم اختلفوا فيه، قال الأنباري: «إنّ الحمل على اللفظ والمعنى أقوى من الحمل على المعنى دون اللفظ، و جري الكلام على معنى واحد أولى من التنقل من معنى إلى معنى»^٥.

١. تفسير نور الثقلين، الشيخ الحويزي، ج ٣، ص ٤٦٧، ح ٤١، عن: عيون أخبار الرضا.

٢. التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج ٢، ص ٢٥٣.

٣. انظر: الدرّ المتثور، السيوطي، ج ٤، ص ٥٢١؛ الكشف، الزمخشري، ج ٢، ص ٤٥٦.

٤. انظر: السراج المنير، الشربيني، ج ٢، ص ١٠٠؛ الكشف، الزمخشري، ج ٢، ص ٤٥٦.

٥. الإنصاف في مسائل الخلاف، الأنباري، ج ٢، ص ١١٥.

و قال الزركشي: «إذا اجتمع الحمل على اللفظ و المعنى، بُدئ باللفظ ثم بالمعنى، هذا هو الجادة في القرآن، كقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا﴾^١، أفرد أولاً باعتبار اللفظ، ثم جُمع ثانياً باعتبار المعنى»^٢.

و رفض ابن جنّي الحمل على المعنى ثم على اللفظ، قال: «و اعلم أنّ العرب إذا حملت المعنى لم تكن تراجع اللفظ، فإذا كان قد انصرف عن اللفظ إلى غيره، ضعفت معاودته إياه؛ لأنه انتكاث و تراجع، فجرى ذلك مجرى إدغام الملحق و توكيد ما حذف»^٣.

و قد أفاد السيّد من ظاهرة الحمل هذه في تأويل بعض النصوص القرآنية، و منها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَا يَزَالُونَ مُخْتَلَفِينَ * إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾^٤، فقد أوّل السيّد هذه الآية بتأويلات عقدية و أخرى نحوية، و هو ما يهّمنا هنا، فإنه أوّل الآية تأويلاً نحويّاً بحمل اللفظ على معناه، فإذا كان الإشكال في تذكير اسم الإشارة «ذلك» و تأنيث المشار إليه «الرحمة»، فإنّ هذا الإشكال يمكن حلّه بحمل اللفظ على معناه، و هذا ما ذهب إليه السيّد، قال: «و أمّا شهادة اللفظ فلأنّ الرحمة أقرب إلى هذه الكناية من الاختلاف، و حمل اللفظ على أقرب المذكورين إليها أولى في لسان العرب، فأما ما طعن به السائل و تعلّق به من تذكير الكناية و أنّ الكناية عن الرحمة لا تكون إلّا مؤنثة، فباطل؛ لأنّ تأنيث الرحمة غير حقيقي، و إذا كنّا عنها بلفظة التذكير كانت الكناية على المعنى؛ لأنّ معناها هو الفضل و الإنعام، كما قالوا: سرّني كلمتك؛ يريدون: سرّني كلامك، و

١. البقرة: ٨.

٢. البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج ٣، ص ٢٨٢.

٣. الخصائص، ابن جنّي، ج ٣، ص ٣١٤.

٤. هود: ١١٨.

قال تعالى: ﴿هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي﴾^١، ولم يقل: هذه، وإنما أراد: هذا فضل من ربّي. ومنه قول الخنساء:

فذلك يا هند الرزية فاعلمي ونيران حرب حين شبّ وقودها^٢
وللشيخ الطوسي تأويلان لهذه الآية:

«الأول: قال ابن عباس ومجاهد و قتادة والضحاك: إنّ المراد: و للرحمة خلقهم؛ لأنّ الرحمة مؤنثة اللفظ، وذلك أنّ تأنيث الرحمة ليس بتأنيث حقيقي، و ما ذلك حكمه جاز أن يُعبّر عنه بالتذكير، و لذلك قال الله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾^٣، و لم يقل: قريبة»^٤.

و هذا الوجه ما عبّرنا عنه بالحمل على المعنى الذي أخذ به السيّد المرتضى، كما فصلنا قريباً.

أمّا الوجه الثاني الذي رآه الشيخ الطوسي في تأويل هذه الآية، فإنّه يتعلّق بمعنى اللّام الداخلة على اسم الإشارة، فقد أولها الشيخ بأنها للعاقبة أو بمعنى على، قال: «أن يكون اللّام لام العاقبة، و التقدير أنّه خلقهم و علم أنّ عاقبتهم تؤول إلى الاختلاف المذموم، كما قال: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ غَدُوًّا وَ حَزَنًا﴾^٥، و قد يكون اللّام بمعنى على، كقولك: أكرمتك على برك بي؛ أي لبرك بي، فيكون التقدير: و على ذلك خلقهم. و لا يجوز أن يكون اللّام لام الغرض، و يرجع إلى الاختلاف المذموم؛ لأنّ الله تعالى لا يخلقهم و يريد منهم خلاف الحق»^٦.

١. الكهف: ٩٨.

٢. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٥٠.

٣. الأعراف: ٥٩.

٤. التبيان في تفسير القرآن، الشيخ الطوسي، ج ٦، ص ٨٠.

٥. القصص: ٨.

٦. التبيان في تفسير القرآن، ج ٦، ص ٨٣.

و الوجه الأول الذي أورده الشيخ - وهو ما قرره السيد - أولى بتأويل الآية، و أشار بعض المفسرين إلى هذين الوجهين من دون تعليق.^١

التأويل بالنعت إذا كان مصدراً

الأصل في النعت أن يكون بالوصف، لكنهم نعتوا كثيراً بالمصدر. قال ابن مالك:
و نعتوا بمصدر كثيراً فالتزموا الأفراد و التذكيراً^٢
و اشترطوا فيه التزام الأفراد و التذكير بصرف النظر عن المنعوت، فيقال: رجل عدل و امرأة عدل. و هم في تأويله على ثلاثة مذاهب:

الأول: أن يكون المصدر بتأويل الوصف، فيؤول عدل على عادل. و الثاني: على حذف مضاف؛ أي ذو عدل و ذات عدل. و أما الثالث: فعلى المبالغة بجعل العين نفس المعنى مجازاً أو ادعاءً.^٣

و قد أخذ السيد بهذه التأويلات، و ردّ على المشكلين في قوله تعالى: ﴿وَ جَاؤُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَثَرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَ اللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾^٤، فقال: كيف وصف الدم بأنه كذب و الكذب من صفات الأقوال لا من صفات الأجسام؟ و أي معنى لوصفه الصبر بأنه جميل و معلوم أن صبر يعقوب على فقد ابنه يوسف لا يكون إلا جميلاً؟ و لم يرتفع الصبر، و ما يقتضى لرفعه؟ فالجواب عن هذا الإشكال يقع في وجهين:

الأول: كيفية وصف الذات و هو الدم بصفات الأقوال و هو المصدر، كذب؟
و الثاني: المسوّغ لرفع صبر في الآية.

١. انظر: تفسير الآلوسي، ج ١٩، ص ٤١٢.

٢. شرح ابن طولون، ج ٢، ص ٥٦.

٣. انظر: شرح ابن عقيل، ج ٢، ص ١٨٦.

٤. يوسف: ١٨.

و قد فصل السيد الحديث إذ قال: «أما كذب فمعناه مكذوب فيه، و عليه فمثل قولهم: هذا ماء سكب و شراب صب؛ يريدون مسكوباً و مصبوباً، و مثله أيضاً قولهم: ماء غور و رجل صوم و امرأة نوح».^١

فقد أول المصدر بالمشتق، و هو صنيع النحاة، قال الفراء: «بدم كذب؛ معناه مكذوب، و العرب تقول للكذب: مكذوب، و للضعف: مضعوف، و ليس له عقد رأي و معقود رأي، فيجعلون المصدر في كثير من الكلام مفعولاً».^٢

على أن الفراء ذكر وجهاً آخر في كذب، و هو النصب على المفعولية المطلقة، و حذف الفعل الذي هو في موضع نعت لدم، قال: «ويجوز في العربية أن تقول: جاؤوا على قميصه بدم كذباً، كما تقول: جاؤوا بأمر باطل أو باطلاً»^٣؛ أي: يكذبون كذباً، و هي قراءة ابن أبي عبلة.^٤ كما قال تعالى: ﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا﴾^٥، فنصب ضبحاً على المصدر؛ لأن العاديات بمعنى الضابحات.^٦

ثم تحدث السيد المرتضى عن رفع صبر في الآية، قال: «و أما ارتفاع قوله: فصبر جميل، فقد قيل: إن المعنى: و شأني صبر جميلاً، و الذي أعتقده صبر جميل، و قال قطرب: معناه: فصبري صبر جميل».^٧

«و قرأ أبي و الأشهب و عيسى بن عمر: فصبراً جميلاً، بنصبهما، و كذا هي في

١. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٧١.

٢. معاني القرآن، الفراء، ج ٢، ص ٣٨.

٣. نفس المصدر.

٤. انظر: زاد المسير، ابن الجوزي، ج ٢، ص ٤٢٠.

٥. العاديات: ١.

٦. معاني القرآن، الفراء، ج ٢، ص ٣٩.

٧. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٧١.

مصحف أبي ومصحف أنس بن مالك، وروي كذلك عن الكسائي ونصبه على المصدر الخبري؛ أي فاصبر صبراً جميلاً. قيل: هي قراءة ضعيفة عند سيبويه، ولا يصلح النصب في مثل هذا إلا مع الأمر^١، إلا إذا كان كالأمر لنفسه بالصبر فيجوز^٢. قال السيد: «والنصب هنا على الإغراء والمعنى: فاصبري يا نفس صبراً جميلاً»^٣.

التأويل بتعدد الأوجه الإعرابية و تعدد عود الضمير

قال تعالى: «لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْتَغَى السَّبِيلَ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ»^٤.

لقد طرح هنا عدة إشكالات في تأويل الآية، الذي يهمنّا منها الجانب النحوي في التأويل، ومنها كيف خبر عن البرّ بـ«مَنْ»، و البرّ كالمصدر ومن اسم محض؟ وقد أجاب السيد عن هذا بثلاثة أوجه:

أولها: أن يكون البرّ هاهنا البارّ أو ذا البرّ، وجعل أحدهما في مكان الآخر، و التقدير: ولكنّ البارّ من آمن بالله. ويجري ذلك مجرى قوله تعالى: «أَ رَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَأْوُكُمْ غَوْرًا»^٥.

الوجه الثاني: أن العرب قد تخبر عن الاسم بالمصدر والفعل، وعن المصدر

١. البحر المحيط، ج ٦، ص ٢٥١؛ وانظر: الكشف، الزمخشري، ج ٢، ص ٤٥١.

٢. انظر: معاني القرآن، الفراء، ج ٢، ص ٣٩.

٣. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٧٢.

٤. البقرة: ١٧٧.

٥. الكهف: ٤١.

بالاسم؛ فأما إخبارهم عن المصدر بالاسم، فقوله تعالى: ﴿وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ﴾، و قول العرب: إِنَّمَا الْبِرُّ الَّذِي يَصِلُ الرَّحْمَ وَيَفْعَلُ كَذَا وَ كَذَا. و أما إخبارهم عن الاسم بالمصدر و الفعل، فمثل قول الشاعر:

لعمرك ما الفتیان أن تنبت اللّٰحی ولكنّما الفتیان كلّ فتی نُدّ
فجعل «تنبت اللحي» - و هو مصدر - خبراً عن الفتیان.

و الوجه الثالث: أن يكون المعنى: «و لكنّ البرُّ برٌّ مَنْ آمَنَ»، فحذف البرّ الثاني و أقام الأوّل مقامه، كقوله تعالى: ﴿وَ أَشْرِكُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾^١؛ أراد حبّ العجل.^٢
و قد نصّ كثير من المفسّرين و النحويين على هذه التأويلات التي ذكرها السيّد.^٣
و التأويل الآخر الذي تناوله السيّد هنا هو عود الضمير في قوله: ﴿عَلَىٰ حُبِّهِ﴾، قال: «فيه وجوه أربعة:

أولها: أن تكون الهاء راجعة إلى المال الذي تقدّم ذكره، و يكون المعنى: و أتى المال على حبّ المال، و أُضيف الحبّ إلى المفعول و لم يذكر الفاعل، كما يقول القائل: اشتريت طعامي كاشتراء طعامك؛ و المعنى: كاشترائك طعامك.
و الوجه الثاني: أن تكون الهاء راجعة إلى مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ، فيكون المصدر مضافاً إلى الفاعل، و لم يذكر المفعول لظهور المعنى و وضوحه.

و الوجه الثالث: أن ترجع الهاء إلى الإيتاء الذي دلّ عليه آتى، و المعنى: و أعطى المال على حبّ الإعطاء، و يجري ذلك مجرى قول الشاعر:

إذا نُهي السفه جرى إليه و خالف و السفه إلى خلاف
أراد جرى إلى السفه الذي دلّ ذكر السفه عليه.

١. البقرة: ٩٣.

٢. انظر: أمالي المرفّض، ج ١، ص ٤٣ - ٤٤.

٣. انظر: معاني القرآن و إعرابه، الزّجاج، ج ١، ص ٢٤٦؛ و المحرّز الوجيز، ابن عطية، ج ١، ص ٢٤١؛ و البحر المحيط، الزركشي، ج ٢، ص ١٢٨.

و الوجه الرابع: أن تكون الهاء راجعة إلى الله؛ لأن ذكره تعالى قد تقدّم، فيكون:
و آتى المال على حبّ الله و ذوي القربى...»^١

و قيل في عود الضمير وجوه أخرى، منها: «أن الهاء تعود على ذوي القربى،
فإن صحّ كان ذوو القربى بدلاً من الهاء. و فيه نظر»^٢.

و الوجوه الأربعة التي ذكرها صاحب الأمالي هي المشهورة بين المفسرين و
معربي القرآن، و قد نصّوا عليها، قال العكبري: «و الهاء ضمير المال أو ضمير اسم
الله أو ضمير الإيتاء... و يجوز أن تكون الهاء ضمير من»^٣.

و ذكر أبو حيّان هذه الوجوه الأربعة في عود الضمير، و اختار عوده على المال،
و أبطل الأوجه الأخرى التي ذكرها السيّد و غيره، قال: «و الظاهر أن الضمير في
«حبّه» عائد على المال؛ لأنّه أقرب مذكور، و من قواعد النحويين أن الضمير
لا يعود على غير الأقرب إلّا بدليل، و الظاهر أن المصدر فاعله المؤتي كما فسّرناه،
و قيل: الفاعل المؤتون؛ أي حبّهم له و احتياجهم إليه وفاقته»^٤.

ثمّ رفض الوجوه الأخرى واحداً واحداً؛ فأما عوده على المصدر المفهوم
من آتى «فبعيد من حيث اللفظ و من حيث المعنى؛ أمّا من حيث اللفظ فإنّه
يعود على غير مصرّح به و على أبعد من المال، و أمّا المعنى فلأنّ من فعل شيئاً و
هو يجب أن يفعله لا يكاد يمدح على ذلك؛ لأنّ في فعله ذلك هوى نفسه و
مرادها، و قول من أعاده على الله تعالى أبعد؛ لأنّه أعاده على لفظ بعيد مع حسن

١. أمالي المرتضى، ج ١، ص ١٤٤-١٤٥.

٢. إعراب القرآن، الباقولي، ج ٢، ص ٥٥٥.

٣. التبيان في إعراب القرآن، العكبري، ج ١، ص ١٤٤؛ وانظر: إرشاد العقل السليم، أبو السعود، ج ١، ص ١٧٣.

٤. البحر المحيط، الزركشي، ج ٢، ص ١٣٤.

عوده على لفظ قريب، وفي هذه الأوجه الثلاثة^١ يكون المصدر مضافاً للفاعل، و هو أيضاً بعيداً^٢.

ثم نبّه السيّد على تأويل آخر في الآية، وهو على أي شيء ارتفع الموفون؟ وكيف نصب الصابرين وهم معطوفون على الموقنين؟

قال: «فأما قوله ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ بَعْدَهُمْ﴾، ففي رفعه وجهان، أحدهما: أن يكون مرفوعاً على المدح؛ لأنّ النعت إذا طال وكثر رفع بعضه ونصب بعضه على المدح، ويكون المعنى: وهم الموفون بعهدهم. والوجه الآخر: أن يكون معطوفاً على "من آمن" ويكون المعنى: ولكنّ ذا البرّ وذوي البرّ المؤمنون والموفون بعهدهم. وأما نصب الصابرين ففيه وجهان، أحدهما: المدح؛ لأنّ مذهبهم في الصفات والنعت إذا طالت أن يعترضوا بينهما بالمدح والذم؛ ليمزجوا الممدوح والمذموم ويفردوا، فيكون غير متّبع لأوّل الكلام. والوجه الآخر في نصب الصابرين: أن يكون معطوفاً على "ذوي القربى"، ويكون المعنى: و آتى المال على حبّه ذوي القربى والصابرين»^٣.

وقد تناول النحاة هذه المسألة بشيء من التفصيل، فقد فصل القول فيها النحّاس، وذكر فيها خمسة أوجه، فيكون "الموفون" رفعاً عطفاً على "من"، و "الصابرين" على المدح؛ أي: وأعني الصابرين، ويكون "الموفون" رفعاً بمعنى: وهم الموفون، مدحاً للمضمّرين، والصابرين عطفاً على ذوي القربى، ويكون الموفون رفعاً على وهم الموفون، والصابرين بمعنى: أعني الصابرين... وقال الكسائي: ويجوز أن يكون "والموفون" نسقاً على "من"، و "الصابرين" نسقاً على

١. يعني عوده على: «من».

٢. البحر المحيط، الزركشي، ج ٢، ص ١٣٤.

٣. أمالي المرتضى، ص ١٢٨-١٤٦.

"ذوي القربى". قال أبو جعفر: وهذا القول خطأ و غلط بين؛ لأنك إذا نصبت "و الصابرين" و نسقته على "ذوي القربى"، دخل في صلة "من"، فقد نسقت على "من" من قبل أن تتم الصلة، و فرقت بين الصلة و الموصول بالمعطوف... و الجواب الخامس: أن يكون "و الموفون" عطفاً على المضمّر الذي في "آمن"، و "الصابرين" عطفاً على "ذوي القربى".^١

و قال الفراء: «فتردّ "الموفون" على "من"، و الموفون من صفة من، كأنه: من آمن و من فعل و أوفى، و نُصبت الصابرين لأنه من صفة "من"، و إنما نُصبت لأنها من صفة اسم واحد، فكأنه ذهب به إلى المدح، و العرب تعترض من صفات الواحد إذا تناولت بالمدح أو الذمّ، فيرفعون إذا كان الاسم رفعاً، و ينصبون بعض المدح، فكأنهم ينون إخراج المنصوب بمدح مجدّد غير متّبع لأوّل الكلام، من ذلك قول الشاعر:^٢

لا يبعدن قومي الذين هم سمّ العداة و آفة الجزر

النازلين بكلّ معترك و الطيبين معاهد الأزر^٣

و قال الكسائي: «وقرأ عبد الله: و الموفين و الصابرين. قال أبو جعفر: يكونان منسوقين على "ذوي القربى" و على المدح».^٤

التأويل بنبابة الحروف

تنوب الحروف بعضها عن بعض، فقد يأتي «من» بمعنى «عن»، أو «في» بمعنى

١. إعراب القرآن، النحاس، ج ١، ص ٩٠-٩١.

٢. هي الخرق ترثي زوجها (انظر: الخزانة، أبو يوسف، ج ٢، ص ٣٠١؛ و أمالي الشجري، ج ١، ص ٣٤٤).

٣. معاني القرآن، الفراء، ج ١، ص ١٠٥.

٤. إعراب القرآن، النحاس، ج ١، ص ٩٠.

«على»، و هكذا، و هو مقيس عند الكوفيين و غير مقيس عند البصريين.^١
 و قد استعمل الشريف المرتضى نيابة الحروف وسيلة في تأويل النصوص و فهم دلالتها، من ذلك أجوبته عن قوله تعالى: ﴿فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾^٢. فما الفائدة في قوله: ﴿مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ يفيدُه قوله: ﴿فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ﴾؛ لأنَّ مع الاختصار على القول الأوَّل لا يذهب وهم أحد إلى أنَّ السقف يخر من تحتهم.
 و الجواب هو إنَّ «من» هنا جاءت بمعنى «عن» التي تفيد السبب، و «على» بمعنى اللّام.

و هذا الوجه الأخير لا يكون إلّا في الشرّ، كما سيوضح العلامة، قال: «أن يكون "من" بمعنى "عن"، فيكون المعنى: فخر عنهم السقف من فوقهم؛ أي خر عن كفرهم و جحودهم باللّه تعالى و آياته، كما يقول القائل: اشتكى فلان من دواء شربه، فيكون "من و عن" بمعنى واحد؛ أي من أجل الدواء، و كذلك يكون معنى الآية: فخر من أجل كفرهم السقف من فوقهم... أو أن يكون "على" بمعنى اللّام؛ و المراد: فخر لهم السقف، فإنَّ "على" قد تقام مقام اللّام. و حُكي عن العرب: ما أغيطك عليّ، و ما أغمك عليّ؛ يريدون: ما أغيطك لي و ما أغمك لي... و للعرب في هذا مذهب لطيف؛ لأنَّهم لا يستعملون لفظة "على" في مثل هذا الموضع إلّا في الشرّ و الأمر المكروه الضارّ، و يستعملون اللّام و غيرها في خلاف ذلك، ألا ترى أنَّهم لا يقولون: عمرت على فلان ضيعته، بدلاً من قولهم: خربت عليه ضيعته و ولدت له جاريته، و هكذا».^٣

١. معاني النحو، ج ٣، ص ٦.

٢. النحل: ٢٦.

٣. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٢٥-٢٦.

و قلّ من ذكر من النحويين هذه النيابة بين الحروف الذي أفضى إلى هذا التأويل في الآية، قال العكبري: «يجوز أن يتعلّق "من" بخرّ، و تكون "من" لابتداء الغاية، و أن تكون حالاً؛ أي كائناً من فوقهم»^١.

و ذكر السيّد علم الهدى وجهاً آخر في تأويل الآية، و هو: «أن يكون "من" فوقهم» تأكيد للكلام و زيادة في البيان، كما قال تعالى: ﴿وَلَكِنْ تَغْفَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾^٢، و القلب لا يكون إلّا في الصدر»^٣.

و هذا ما ذهب إليه كثير من المفسرين، قال الرازي: «جوابه من وجهين: الأول: أن يكون المقصود التأكيد. و الثاني: ربّما خرّ السقف و لا يكون تحته أحد، فلمّا قال: ﴿فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾، دلّ هذا الكلام على أنّهم كانوا تحته، و حينئذ يفيد هذا الكلام أنّ الأبنية قد تهدّمت و هم ماتوا تحتها»^٤. و يرى العكبري أنّ التعبير بـ«من فوقهم» يُراد به التوكيد»^٥.

و رأي ابن عطية (ت ٥٤٢هـ) أن لا توكيد في الآية، و إنّما جاء التعبير بها تعبيراً طبيعياً لا مبالغة و لا توكيد فيه، قال: «أي جاءهم العذاب من قِبل السماء، و معنى قوله من فوقهم رفع الاحتمال في قولهم: فخرّ عليهم السقف، فإنّك تقول: انفسد عليه متاعه. و قوله: "من فوقهم"، ألزم أنّهم كانوا تحته»^٦.

١. الثبيان في إعراب القرآن، العكبري، ج ٢، ص ٧٩٣؛ و انظر: تفسير الآكوسي، ج ٧، ص ٣٦٦.

٢. الحج: ٤٦.

٣. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٢٧.

٤. تفسير الرازي، ج ٢، ص ١٩٩؛ و انظر: إعراب القرآن، الأصهباني، ج ١، ص ١٩٠؛ و تفسير القرطبي، ج ١٠، ص ٩٧؛ و تفسير الأمثل، ناصر مكارم الشيرازي، ج ٨، ص ١٦٧.

٥. الثبيان في إعراب القرآن، العكبري، ج ٢، ص ٧٩٣.

٦. المحرر الوجيز، ابن عطية الأندلسي، ج ٣، ص ٣٨٨؛ و انظر: زاد المسير، ابن الجوزي، ج ٢، ص ٥٥٥.

«أو» بمعنى «حتى»

تناول السيد المرتضى آية أخرى من كتاب الله يعسر تأويلها إلا على ذي لب مثله، فأولها تأويلاً نحوياً مستساغاً من أرياب الصنعة، فإنه ثبت أن «أو» تأتي بمعنى «حتى»، فينتصب الفعل بعدها بأن مضمرة وجوباً^١، وهو قوله تعالى: «لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ»^٢.

فقال: «إن سأل سائل عن قوله تعالى، فقال: كيف جاءت "أو" بعد ما لا يجوز أن يعطف عليه؟ وما الناصب لقوله تعالى: «أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ» و ليس في ظاهر الكلام ما يقتضي نصبه...؟ فأجاب السيد عن هذا التساؤل بثلاثة وجوه:

الأول: أن الفعل «يتوب» لم يكن معطوفاً على ما قبله وهو «لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ»؛ إذ لا يصح عطفه عليه، وإنما هو معطوف على الفعل ليقطع في الآية التي قبلها، وهي قوله تعالى: «لَيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتُهُمْ فَيَنْقَلِبُوا خَائِبِينَ»^٣، فيصير المعنى: أن الله تعالى «عجل لكم هذا النصر ومنحكم به ليقطع طرفاً من الذين كفروا؛ أي قطعة منهم و طائفة من جمعهم، أو يكبتهم و يغلبهم و يهزمهم، فيخيب سعيهم و تكذب فيكم ظنونهم، أو يغلبهم ما يرون من تظاهر آيات الله تعالى الموجبة لتصديق نبيه عليه الصلاة و السلام، فيتوبوا و يؤمنوا، فيقبل الله تعالى ذلك منهم و يتوب عليهم، أو يكفروا بعد قيام الحجج و تأكيد البيانات و الدلائل، فيموتوا أو يقتلوا كافرين، فيعذبهم الله تعالى باستحقاقهم من النار، و يكون على هذا الجواب قوله تعالى: «لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ»^٤.

١. انظر: الباب في علل البناء و الإعراب، العكبري، ج ٢، ص ٤٣؛ و شرح التصريح، الأزهرى، ج ٢، ص ٣٧١؛ و شرح ابن طولون، ج ٢، ص ٢١٢.

٢. آل عمران: ١٢٨.

٣. آل عمران: ١٢٧.

٤. أمالي المرتضى، ج ٣، ص ٨٠.

و الوجه الثاني الذي ذكره السيّد في تأويل هذه الآية يتعلّق بمعنى «أو» الذي نوّهنا عنه قبل قليل، فإنّه يرى أنّ «أو» هنا بمعنى «حتّى» أو «إلا أنّ»، قال: «أن يكون "أو" بمعنى "حتّى" و "إلا أنّ"، و التقدير: ليس لك من الأمر شيء حتّى يتوب عليهم و إلا أنّ يتوب عليهم»^١. وهذا المعنى مستعمل كثيراً في هذا الحرف، كقول الشاعر: لأستسهلن الصعب أو أدرك المنى فما انقادت الآمال إلا لصابر^٢

و الوجه الثالث من الوجوه التي ذكرها السيّد في تأويل الآية بإضمار حرفين، أحدهما: «من» الجارة، و ثانيها: «أن» المصدرية الناصبة، فيكون المعنى: «ليس لك من الأمر شيء، أو من أن يتوب الله عليهم، فأضمر "من" اكتفاءً بالأوّل، و أضمر "أن" بعدها؛ لدلالة الكلام عليها، أو اقتضائه لها، و هي مع الفعل الذي بعدها بمنزلة المصدر، و تقدير الكلام: ليس لك من الأمر شيء و من توبتهم و عذابهم»^٣.

فهذه ثلاثة تأويلات تأولها السيّد العلامة في توجيه هذه الآية، و قد أخذ كثير من المفسّرين و مُعربي القرآن ببعض هذه الأوجه، قال الشيخ الطبرسي: «نصب ﴿أَوْ يَتُوبَ﴾ على وجهين: أحدهما أن يكون عطفاً على ﴿يَلْقَظُ﴾ و يكون قوله: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ اعتراضاً بين المعطوف و المعطوف عليه، كما تقول: ضربت زيدا فافهم ذلك و عمراً، و الآخر أن يكون "أو" بمعنى "إلا أنّ"، فكأنّه قال: ليس لك من الأمر شيء إلا أنّ يتوب الله عليهم أو يعذبهم، فيكون أمرك تابعاً لأمر الله؛ لرصاك بتدبيره فيهم»^٤.

١. نفس المصدر، ص ٨١.

٢. انظر: شرح شذور الذهب، ابن هشام، ص ٢٩٨.

٣. أمالي المرتضى، ج ٣، ص ٨١.

٤. مجمع البيان، الشيخ الطبرسي، ج ٢، ص ٣٤٣؛ و انظر: التفسير الوسيط، الواحدي، ج ٥، ص ٥٨٣؛

و لباب التأويل في معاني التنزيل (تفسير الخازن)، الشيعي، ج ١، ص ٢٩٥.

و ذكر أبو حيان الأوجه التي ذكرها السيد ومن تابعه من العلماء، وأضاف إليها وجهاً آخر، وهو أن الفعل «يتوب» «معطوف على الأمر، وقيل: على شيء؛ أي ليس لك من الأمر أو من توبتهم أو تعذيبهم شيء، أو ليس لك من الأمر شيء، أو توبتهم أو تعذيبهم»^١.

و لم يبعد النحويون كثيراً عن السيد المرتضى و المفسرين في تأويل هذه الآية و معنى «أو» فيها، فذكر صاحب الملحة أن «أو» بمعنى حتى أو «إلا أن»، و استشهد بقول أبي صخر الهذلي^٢:

فراق أخ لن يبرح الدهر ذكره يهيمني ما عشت أو ينفد العمر^٣

التأويل بالعطف

اختلف معربو القرآن و المفسرون في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَغْلُمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاْسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾^٤، هل أن الراسخين معطوف على ما قبله أو لا؟ و كيف تُعرب جملة «يقولون آمنا به»؟ و قد تطرق السيد علم الهدى إلى هذه الآية بشيء من التفصيل و التأويل، و عرض الوجوه المحتملة و ناقش العلماء فيها، فذكر لها ثلاثة أوجه اختار الأول منها، و ستنعرض إلى الوجهين الأول و الثاني بشيء من التفصيل، قال: «أن يكون الراسخون في العلم معطوفاً على اسم الله تعالى، فكأنه قال: و ما يعلم تأويله إلا الله و الراسخون في العلم، و أنهم مع علمهم به يقولون آمنا به، فوقع قوله:

١. البحر المحيط، الزركشي، ج ٣، ص ٣٣٨.

٢. انظر: شرح عمدة الحفاظ، ابن مالك، ج ١، ص ٣٣٦.

٣. انظر: الملحة في شرح الملحة، ابن الصائغ؛ و معاني القرآن، الفراء، ج ١، ص ٢٣٤.

٤. آل عمران: ٧.

﴿ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ ﴾ موقع الحال، والمعنى: أنهم يعلمونه قائلين آمنا به كل من عندنا، وهذا في غاية المدح لهم، إذ علموا ذلك بقلوبهم وأظهروا التصديق به على ألسنتهم، فقد تكاملت مدحتهم و وصفهم بأداء الواجب عليهم....

ويمكن أيضاً على هذا الوجه مع عطف الراسخين على ما تقدّم وإثبات العلم، فالمتشابه لهم أن قولهم يكون: يقولون آمنا به إستئناف جملة استغني فيها عن حرف العطف كما استغني في قوله: ﴿ سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ ﴾^١، ونحو ذلك ممّا للجملة الثانية فيه التباس في الجملة الأولى، فيستغني به عن حرف العطف، و لو عطف بحرف العطف كان حسناً ينزل الملتبس منزلة غير الملتبس^٢.

فإن الراسخين في العلم على هذا الوجه معطوف على لفظ الجلالة الله، فقد أطلعهم تعالى على بعض غيبه، فهم يعلمونه، وهذا الوجه مستفاد من روايات أهل البيت عليهم السلام، فعن «بريد بن معاوية قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: قول الله: ﴿ وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾، قال: يعني تأويل القرآن كله، إلا الله و الراسخون في العلم، فرسول الله أفضل الراسخين، قد علمه الله جميع ما أنزل عليه من التنزيل و التأويل، و ما كان الله منزلاً عليه شيئاً لم يعلمه تأويله، و أوصياؤه من بعده يعلمونه كله، فقال الذين لا يعلمون: ما تقول إذا لم نعلم تأويله؟ فأجابهم الله: ﴿ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ﴾، و القرآن له خاصّ و عامّ و ناسخ و منسوخ و محكم و متشابه، فالراسخون في العلم يعلمونه^٣.

و الوجه الثاني الذي ذكره السيّد في تأويل هذه الآية، هو أنّ الراسخين مرفوع

١. الكهف: ٢٢.

٢. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٩٤-٩٦.

٣. تفسير العياشي، ج ١، ص ١٧٥.

على الاستئناف، و جملة «يقولون» خبره، قال: «أن يكون قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ مستأنفاً غير معطوف على ما تقدم، ثم أخبر عنهم بأنهم يقولون آمناً، و يكون المراد بالتأويل على هذا الجواب المتأول؛ لأنه قد يُسمى تأويلاً، قال تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾^١؛ المراد بذلك لا محالة المتأول و المتأول الذي لا تعلمه العلماء، وإن كان تعالى عالماً به، كنعو وقت قيام الساعة و مقادير الثواب و العقاب و صفة الحساب و تعيين الصغائر، إلى غير ذلك.

فكأنه قال: و ما يعلم تأويل جمعه على المعنى الذي ذكرناه إلا الله و العلماء، يقولون: آمناً به، و قد اختار أبو علي الجبائي هذا الوجه، و قواه و ضعف الأول^٢. و قد تشاغل العلماء في هذه الآية و في مسألة هذه الواو، قال النيسابوري: إن «الواو تصلح استئنافاً، و الحال أليق... لأنه لو وصل فهم أن الراسخين يعلمون تأويل المتشابه كما يعلم الله»^٣.

و أشار غير واحد إلى كلا الوجهين في الآية، قال العكبري: «و الراسخون معطوف على اسم الله؛ و المعنى أنهم يعلمون تأويله أيضاً، و يقولون» في موضع نصب على الحال. و قيل: الراسخون مبتدأ و «يقولون» الخبر؛ و المعنى: أن الراسخين لا يعلمون تأويله، بل يؤمنون به»^٤.

١. الأعراف: ٥٣.

٢. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٩٧.

٣. تفسير النيسابوري، ج ٢، ص ٩٨.

٤. التبيان في إعراب القرآن، العكبري، ج ١، ص ٣٣٧؛ و انظر: المحرر الوجيز، ابن عطية الأندلسي، ج ١،

ص ٤٠٢؛ و زاد المسير، ابن الجوزي، ج ١، ص ٢٥٨؛ و البحر المديد، ابن عجيبة، ج ١، ص ٣٢٣.

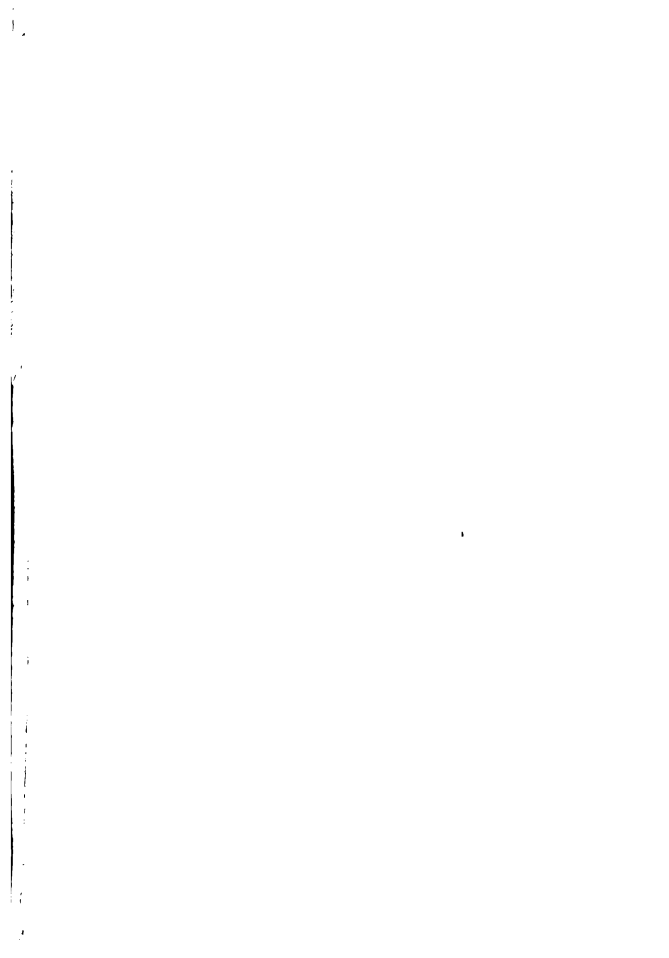
قائمة المصادر

١. أضواء البيان، محمد الأميني الشنقيطي (ت ١٣٩٣هـ)، تحقيق: مكتب البحوث و الدراسات، بيروت: دار الفكر للطباعة، ١٤١٥هـ.
٢. إعراب القرآن، أبو جعفر النحاس (ت ٣٣٨هـ)، تعليق: عبد المنعم خليل إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية.
٣. الأمالي، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: الشيخ أحمد بن الأمين الشنقيطي، قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، الطبعة الأولى، ١٣٢٥هـ.
٤. أمالي الشجري، يحيى بن الحسين الشجري (م ٤٩٩هـ)، بيروت: عالم الكتب، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ.
٥. الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي (معاصر)، قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
٦. الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، عبد الرحمن بن أبي الوفاء محمد بن عبيد الله أبو البركات الأنباري (ت ٥٧٧هـ)، دمشق: دار الفكر، د.ت.
٧. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (ت ١١١١هـ)، بيروت: مؤسسة الوفاء، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
٨. البحر المحيط، محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي (ت ٧٥٤هـ)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، بيروت: مطبعة دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٩. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٣٧٦هـ.
١٠. بصائر الدرجات، محمد بن الحسن بن فروخ الصفار (ت ٢٩٠هـ)، طهران: مؤسسة الأعلمي، ١٤٠٤هـ.
١١. التبيان في إعراب القرآن، محب الدين أبو البقاء عبد الله بن حسين العكبري (م ٦١٦ق)، عمان: بيت الأفكار الدولية، ١٤١٩ق.
١٢. التبيان في تفسير القرآن، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: أحمد

- حبيب قصير العاملي، بيروت: منشورات دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
١٣. التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، طبعة: الدار التونسية للنشر.
١٤. تفسير العياشي، أبو النضر محمد بن مسعود العياشي السمرقندي (م ٣٢٠ق)، تحقيق و نشر المطبعة العلمية، طهران، ١٣٨٠ق.
١٥. التفسير الكبير، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، مطبعة دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ.
١٦. تفسير الوسيط، وهبة الزحيلي، دمشق: دار الفكر، ١٤٢٢ق.
١٧. تفسير أبي السعود المسمى: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، أبو السعود محمد بن العمادي (ت ٩٥١هـ)، مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
١٨. تفسير نور الثقلين، عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي (م ١١١٢هـ)، تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، قم: مؤسسة إسماعيليان، الطبعة الرابعة، ١٤١٢هـ.
١٩. التمهيد في علوم القرآن، محمد هادي معرفت (ت ١٤٢٨هـ)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.
٢٠. تهذيب اللغة، أبو محمود الأزهرى، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٢٠٠م.
٢١. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، تحقيق: صدقي جميل العطار، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر.
٢٢. الجامع لأحكام القرآن المشهور بـ (تفسير القرطبي)، محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت ٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد عبد العليم البردونى، القاهرة: مطبعة دار الشعب، الطبعة الثانية، ١٣٧٢هـ.
٢٣. خزائن الأدب وغاية الإرب، أبو بكر بن علي بن عبد الله المعروف بابن حجة الحموي (ت ٨٣٧هـ)، تحقيق: كوكب دياب، بيروت: دار صادر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.
٢٤. الخصائص، ابن جني (ت ٣٩٢هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، بغداد: دار الشؤون الثقافية، ١٩٩٠م.

٢٥. الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، أحمد بن يونس الحلبي، دمشق: دار القلم، ١٤٠٦هـ.
٢٦. الدرّ المتثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ.
٢٧. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الفضل شهاب الدين السيّد محمود البغدادي الألوسي (ت ١٢٧٠هـ)، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٥هـ.
٢٨. زاد المسير، عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.
٢٩. السراج المنير، محمد بن أحمد الشربيني، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٥هـ.
٣٠. شرح ابن طولون، عبد الحميد جاسم محمد الفياض الكبيسي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م.
٣١. شرح ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله العقيلي المصري الهمداني ابن عقيل (ت ٧٦٩هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دمشق: دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.
٣٢. شرح التصريح، خالد بن عبد الله الأزهرى، طبعة حجرية.
٣٣. شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، شمس الدين محمد بن عبد المنعم بن محمد القاهري الجوجري الشافعي (ت ٨٨٩هـ)، تحقيق: نواف بن جزّار الحارثي، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٤م.
٣٤. شرح عمدة الحافظ وعدة اللافظ، محمد بن عبد الله، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٥م.
٣٥. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٣٧٦هـ.
٣٦. الكشف عن حقائق التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، ضبطه و صحّحه: عبد الرزاق المهدي، بيروت: مطبعة دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.
٣٧. الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم النيشابوري الشعلبي (ت ٤٢٧هـ)، مطبعة دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢هـ.

٣٨. لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي الصوفي المعروف بالخازن (ت ٧٤١ق)، القاهرة: المكتبة التجارية، ١٣٨١ق.
٣٩. اللباب في علل البناء والإعراب، عبد الله بن الحسين العكبري، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٣٨٨هـ.
٤٠. لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور (ت ٧١١هـ)، القاهرة: دار المعارف.
٤١. مجمع البيان، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨هـ)، تحقيق: لجنة من العلماء و المحققين، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٤٢. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام الأندلسي المحاربي ابن عطية (ت ٥٤٢هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٤٣. معاني القرآن، يحيى بن زياد الفراء (ت ٢٠٧هـ)، تحقيق: عبد الفتاح إسماعيل شلبي و علي النجدي ناصف، بيروت: عالم الكتب، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م.
٤٤. معاني القرآن وإعرابه، أبو إسحاق إبراهيم الزجاج (ت ٣١١هـ)، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، القاهرة: دار الحديث.
٤٥. معاني النحو، فاضل صالح السامرائي، عمان: دار الفكر، ١٤٣٢هـ.
٤٦. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، طهران: مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي ونشرها، ١٤٠٤هـ.
٤٧. موسوعة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) في الكتاب والسنة، محمد الرّيشهري، بمساعدة: السيّد كاظم الطباطبائي والسيّد محمود طباطبائي نژاد، قم: دارالحديث، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.



الشريف المرتضى و موقفه من الاحتجاج النحوي بالقرآن الكريم وقراءاته

الدكتور ممدّ ضياء الدين خليل إبراهيم^١

الملخص

لا يمكن لأي باحث أن ينكر أو يتجاهل دور القرآن الكريم في تثبيت و تحرير قواعد النحو. كثيراً ما نجد اللغويين و النحويين يلجؤون إلى هذا الكتاب العظيم لإثبات مسألة نحوية، أو دحض ما يرونه خطأً من منظور نحوي. فالشريف المرتضى كعالم أدبي و بلاغي يوظف آيات القرآن الكريم في مقاصده النحوية، حيث نراه يستشهد بثلاثمائة آية من هذا الكتاب في بحوثه الأدبية و البلاغية.

المقدمة

أنزل الله كتابه الكريم على نبيه الأمين محمد ﷺ، فكان معجزة ربّانية، و كانت هذه المعجزة من جنس ما عليه العرب، و به تفاخروا و عليه تنافسوا و تباروا، إنّه اللغة العربية التي تميّز بها العرب، و بلغوا بها أوج حضارتهم و رقيهم، و لها أقيمت الأسواق، و عُقدت المنتديات، و بسببها تنافس الخطباء و الشعراء، و تولّد من كلّ

١. جامعة بغداد - كلية الإمام الأعظم الجامعة.

ذلك لغة فصيحة ناضجة، فأنزل الله كتابه الكريم بهذه اللغة الفصيحة الناضجة ليتحدّى به العرب أن يأتوا بمثله أو يبعضه وإن كان من جنس لغتهم، ولم يخرج عن أصولهم المرعية وقوانينهم السائدة، وإنما راعاها أشدّ المراعاة، واختار أصحّ الألفاظ وأقوى الأساليب وأبلغ التراكيب، وتكفل الله جلّ وعلا بحفظ هذا الكتاب الكريم، وحيّاً لحفظه الأسباب، ومن أسباب حفظه، المحافظة على لغته. وقد قيّض الله لهذه اللغة علماء عاملين، وفقوا لجمع هذه اللغة من أفواه العرب ودراستها واستخراج أصولها وقواعدها، والسنن المرعية التي كانت تراعيها العرب في حديثها وكلامها، ومن هؤلاء العلماء العاملين: السيّد علّم الهدى ذو المجددين، الشريف المرتضى المتوفى، سنة (٤٣٦هـ).

فقد قضى الشريف المرتضى حياة حافلة بالمنجزات الضخمة، والأعمال الخالدة، ونذر نفسه للعلم حتّى سهل قياده، فكان ذروة شامخة تنحطّ عنها الذرى. وعلى الرغم من أن الشريف المرتضى لم يؤلف كتاباً في النحو، ولكنه تكلم في بحوث نحوية كثيرة تدلّ على إطلاعه وفهمه الواسع لهذا العلم، فهو نحوي لا يقل شأناً فيما طرق عن أولئك النحويين الأوائل. وقد عاد عليه هذا التبخر في اللغة والتوسّع فيها بالخير العميم، وقاده هذا التغلغل في أسرار العربية إلى الفهم العميق، والعمل بما توصل إليه فهمه وأيقن به قلبه.

ولقد كان تفسيره للقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وتأويلهما بما يوافق وجهة نظره في الاعتقاد في التوجّه والفهم، يتطلّب منه معرفة تامّة بأصول الإعراب وفروعه اعتماداً على المقاصد والمعاني، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على أن السيّد المرتضى كان عالماً جهيداً لا يشقّ له غبار في علمه بأساليب البيان وعلوم العربية، وكتابه الأمالي شاهد حيّ على ذلك، فهو بصير بلغة قومه

متمرس بطرق الأداء، فهو قد وقف على مذهب الكوفيين و البصريين على حد سواء، و لكنه لم يلتزم مذهباً بعينه، بل حاول أن ينتفع بآراء المذهبين، فإذا كان الرأي يعنيه على تبني الرأي الذي ينبغي إليه ذهب إليه، و ربما جمع بين النحو و الكلام، و إذا دققنا النظر في أثناء استعراض كتابه الأمالي لمعرفة آراء النحويين من سابقه و معارضيه، وجدنا الرجل قد قرأ كثيراً من كتب النحو، و عاصر علماء متقدمين في النحو و مسائله، و جاء برأي مخالف لبعض منهم أو موافق، و ذلك من خلال معرفته بوجوه اللغة و معانيها المختلفة.

و قد استأثرت القراءات القرآنية - فضلاً عن القرآن الكريم - باهتمام الدارسين القدامى منهم و المحدثين؛ لما تمثله من الظواهر المتعددة، و لما تضعه بين أيدي دارسي النحو و اللغة من وجوه الاستشهاد المختلفة، و هي فضلاً عن ذلك أعلى الشواهد رتبةً و أصحها سنداً، و أدقها ضبطاً، ثم إن كثرة جوهها و تباينها، سبباً كانت أو عشرية أو ما زاد على ذلك أو شاذة، يجعل منها الميدان الرحب و المعين الثر الذي يمدّ الدارسين بما يتطلبونه لإثراء دراساتهم و توثيقها.

و يظهر أن المتأخرين من النحويين قد اتخذوا منهج الإكثار من الاحتجاج بأي القرآن الكريم جنباً إلى جنب مع استشهادهم بالشعر العربي، و منهم صاحب هذه الدراسة، إذ كانت الشواهد القرآنية عنده هي الرئيسة في استشهاداته، و إثباته للأحكام، و تقريره للقواعد، و بما أنه من نحويي القرن الخامس، فقد أكثر في كتبه من الاستشهاد بالقرآن الكريم، و يكفي أن نلقي نظرة على الفهرس الذي صنعه محققو كتبه حتى نقف على عدد كبير من آيات القرآن الكريم، و الأمر نفسه للقراءات القرآنية، فقد وقف السيد المرتضى من القراءات موقفاً محموداً، و احتجّ بها، و استند عليها في تثبيت القواعد و تقرير الأحكام، و هو على كثرة ما أورد منها نجده لا يطعن بالقرآن كما فعل عدد من النحويين، بل إنه يُشني على القراءة، و

يَعْدَهَا أصلاً من أصول السماع التي تُبنى عليها الأحكام والقواعد النحوية. وقد أردنا في بحثنا هذا أن نقف عند ظاهرة الاحتجاج النحوي بالقرآن الكريم وقراءاته عند السيد الشريف المرتضى، فنحلل أسلوبه في الاحتجاج، ونبين قواعده والأسس التي اعتمدها في استشهاده بالقرآن الكريم وقراءاته، فلذا جاء بحثنا هذا.

ولأجل الوصول إلى هذا الهدف قسّمنا البحث إلى مبحثين، هما:

المبحث الأول: وقد جاء بعنوان «القرآن الكريم والقراءات القرآنية، مفاهيم ودلالات»، وقد تضمّن الإشارة إلى التعريف بالقرآن الكريم، وبيان مفهوم القراءة في اللغة والاصطلاح، والفرق بين القرآن والقراءات، وأقسام القراءات، وموقف النحويين من الاحتجاج بالقراءات القرآنية.

والمبحث الثاني: جاء بعنوان «الاحتجاج النحوي بالقرآن وقراءاته عند الشريف المرتضى»، وقد تناولنا في هذا المبحث موقف الشريف المرتضى من الاحتجاج النحوي بالقرآن الكريم وقراءاته، بالرجوع إلى مصنفاته ومؤلفاته، وتحليل تلكم المواقف التي سنقف عندها.

وختاماً: نرجو أن تكون هذه الدراسة قد أعطت الموضوع حقّه، وأن يفيد منه الباحثون مثلما أفاد البحث من غيره.

المبحث الأول: القرآن الكريم والقراءات القرآنية (مفاهيم ودلالات)

أولاً: القرآن الكريم

ذكر الكفوي (ت ١٠٩٤هـ): أن «الأمة من السلف مجمعة على أن القرآن كلام الله تعالى، وهو منتظم من الحروف والأصوات، ومؤلف ومجموع من سور وآيات، مقروء بالستنا محفوظ في صدورنا، مسطور في مصاحفنا ملموس بأيدينا، مسموع بأذاننا منظور بأعيننا».

وقد أجمع النحاة على الرغم من اختلاف مذاهبهم النحوية، على أن كل ما ورد من القرآن الكريم وقُرئ به، جاز الاستشهاد والاحتجاج به، سواء أكان متواتراً أم أحاداً أم شاذاً، ما لم يخالف قياساً معروفاً.

وقد زخرت كتب النحو قديمها وحديثها بشواهد من القرآن الكريم، بدءاً بكتاب سيبويه الذي يُعدّ أقدم أثر نحوي وصل إلينا، فهو كتاب حفل بالشواهد القرآنية، «فقد كان سيبويه من أكثر النحاة تمسكاً بالشاهد القرآني وإجلالاً له، و كان يضعه في المرتبة الأولى؛ لأنه أبلغ كلام نزل، وأوثق نص وصل».

وكذلك كان الفراء، إذ صرح بأن «الكتاب أعرب وأقوى في الحجّة من الشعر». وقد اتّفقت كلمة النحويين على اختلاف مذاهبهم النحوية، «على أنّه ينبوع الصافي، والمعين الذي لا ينضب للشواهد الصحيحة الفصيحة، وقد أطروه بما يستحقّه، وقالوا فيه بما هو أهله».

ثانياً: القراءات القرآنية

١- القراءات القرآنية لغةً واصطلاحاً

القراءات لغةً: جمع قراءة، وهي في اللغة: مصدر قرأ، يقال: قرأ فلان يقرأ قراءةً و قرأناً؛ بمعنى: تلا، فهو قارئ.

وفي الاصطلاح عرّفها الزركشي بأنها: «اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتابة الحروف أو كيفيتها من تخفيف و تثقيل و غيرها».

وكذلك عرّف ابن الجزري القراءات بأنها: «علمٌ بكيفية أداء كلمات القرآن و اختلافها معزّوّاً لناقله».

وتابعه البناء بقوله: «علمٌ يُعلم منه اتّفاق الناقلين لكتاب الله تعالى، و اختلافهم في الحذف و الإثبات، و التحريك و التسكين، و الفصل و الوصل، و غير ذلك من هيئة النطق و الإبدال، و غيره من حيث السماع».

فاللبنّا تابع ابن الجزري في شرطي القراءة: النقل و السماع، على ما يرى الدكتور الفضلي الذي خلص من هذه التعريفات إلى أنّ القراءة: «هي النطق بألفاظ القرآن كما نطقها النبي ﷺ، أو كما نُطِقَتْ أمامه ﷺ فأقرّها، سواء أكان النطق باللفظ المنقول عن النبي ﷺ فعلاً أو تقريراً، واحداً أم متعدداً».

٢- الفرق بين القرآن والقراءات

من المسائل المهمة التي أثّرت في القراءات القرآنية بعامة مسألة الفرق بين القراءات و القرآن، و للعلماء فيها أقوال:

الأول: أنّ القرآن و القراءات حقيقتان متغايرتان، و قد ذهب إلى هذا الرأي العلماء المتقدمون، منهم الإمام الزركشي، إذ قال: «و اعلم أنّ القرآن و القراءات حقيقتان متغايرتان، فالقرآن: هو الوحي المنزل على محمد ﷺ للبيان و الإعجاز، و القراءات: هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتابة الحروف أو كيفيتها، من تخفيف و تنقيح و غيرها»، و تبعه على هذا الرأي القسطلاني، و أخذ بمذهبهما البنّا، كما ذهب إليه من المعاصرين الدكتور صبحي الصالح، ناقلاً نصّ الزركشي نفسه. الثاني: التفرقة بين ما توافرت فيه شروط القراءات الصحيحة و هي: «صحّة السند، و موافقة العربية، و مطابقة الرسم»، فيعدّ هذا قرآناً، و أمّا ما تخلّف فيه و لو شرط واحد منها، فيعدّ قراءة فقط، و هذا هو رأي جمهور العلماء و المقرّنين. و يلاحظ عليه أنّ ما ثبت يقيناً أنّ النبي ﷺ قرأ به أو أقرّ من قرأ به أمامه و لم يكن متوفّراً على الشرطين الآخرين؛ أعني موافقة العربية و مطابقة الرسم، لا نستطيع عدّه غير قرآن؛ لأنّ النبي ﷺ لا يقرأ بغير القرآن في موضع القرآن.

الثالث: أنّ كلّ قراءة تعدّ قرآناً، حتّى القراءات الشاذّة «حقيقتان بمعنى واحد»، و هذا هو رأي ابن دقيق العيد (ت ٧٠٢هـ)، الذي صرّح به قائلاً: «الشواذ نقلت أحاداً عن رسول الله ﷺ، فيُعلم ضرورة أنّه ﷺ قرأ بشاذّ منها و إن لم يعين. قال:

فتلك القراءة تواترت، و إن لم تتعین بالشخص، فكيف يُسمّى شاذّاً؟ و الشاذّ لا يكون متواتراً.

و إليه ذهب بعض العلماء المعاصرين، منهم الدكتور محمد سالم محيسن في كتابه المغني في توجّه القراءات العشر المتواترة.

ثالثاً: أقسام القراءات

و القراءات المتواترة تُقسم على قسمين: القسم الأول: المتواترة؛ و هي القراءة المقطوع باتصالها بالنبي ﷺ، سواء تواتر نقلها أم استفاض، و قد عرّفها ابن الجزري بقوله: «كلّ قراءة وافقت العربية و لو بوجه و وافقت أحد المصاحف العثمانية و لو احتمالاً و صحّ سندها، فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردّها و لا يحلّ إنكارها».

و تُقسم القراءات المتواترة على أقسام: قسم اتّفق على تواتره، كقراءات القراء السبعة المشهورين، و قسم اختلف فيه، كالقراء العشرة، و قسم اتّفق على شذوذهم كالقراء الأربعة عشر.

القسم الثاني: الصحيحة؛ و تُقسم على قسمين: الأول: الأحادية؛ و هي القراءة الجامعة للأركان الثلاثة، و لم يبلغ نقلها مستوى تفيد معه القطع باتصالها بالنبي ﷺ، و قد عرّفها ابن الجزري بقوله: «ما صحّ سنده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى متناه، و وافق العربية و وافق الرسم».

الثاني: الشاذّة؛ و هي المخالفة للرسم، و قد عرّفها ابن الجزري بقوله: «ما وافق العربية، و صحّ سنده، و خالف الرسم».

وللتفرقة بين القراءات المتواترة و الشاذّة ذهب علماء القراءة إلى حصر القراءات المقبولة بضابط كي تصحّ روايتها، و يتلقّاها الناس بالقبول، و هذا الضابط هو مقياس لقبول القراءات الصحيحة، و ضعه العلماء لتمييز المتواتر من

الشاذ على ثلاثة أركان، وهي:

١ - صحة سندها.

٢ - موافقة الرسم لأحد المصاحف العثمانية و لو احتمالاً.

٣ - موافقة العربية و لو بوجه .

و بهذه الأركان الثلاثة تمتاز القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردّها و لا يحل إنكارها، بل يجب قبولها من الناس، و هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، سواء أكانت عن القراء السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم، و متى ما اختل واحد من هذه الأركان الثلاثة، تعدّ القراءة ضعيفة و يُطلق عليها: شاذة.

المبحث الثاني: الاحتجاج النحوي بالقرآن و قراءاته عند الشريف المرتضى

أولاً: الاحتجاج بالقرآن الكريم

نزل القرآن الكريم بلغة العرب، و هذا أشرف ما تميّزت به هذه اللغة، فدأب العلماء على الاستشهاد بنصوص القرآن الكريم لإسناد ما يذهبون إليه؛ لأنّها الكلام العربي الفصيح، فضلاً عن أنّه نزل بلغة العرب، فجاء موافقاً لأساليبهم في الكلام و النظم، و قد تأثر بهم المرتضى في ذلك فأكثر من الاستشهاد بالقرآن الكريم و الاهتمام به، بحيث فاقت الشواهد القرآنية الشواهد الأخرى.

فكتبه تتسم بغزارة بيّنة بآيات القرآن الكريم، و هي ذات دلالة واضحة على رسوخ قدم المرتضى في هذا الجانب، كيف لا و هو الذي سبق له أن شرع بتفسير القرآن، ففسّر سورة الحمد و قطعة من سورة البقرة و توقّف، و يحتمل أنّ مشاغل المناصب التي أنيطت به بعد وفاة أخيه الشريف الرضيّ سنة (٤٠٦هـ)، و مهام المرجعية التي تصدّى لها بعد وفاة أستاذه الشيخ المفيد سنة (٤١٣هـ)، قد حالت دون إتمام عمل عظيم كهذا.

لقد كان القرآن الكريم شديد المثول في ذهن المرتضى، عظيم التمكن منه،

يسير الاستحضار لدى الحاجة إلى الاستشهاد و التمثيل، فإن أراد تأويل النصوص أو شرحها برز الشاهد القرآني بيسر متناه.

فقد كان السيد المرتضى يقدم الشواهد القرآنية على غيرها عند توجيهاته و تعليلاته. ثم إنه لا يكتفي بالشاهد الواحد، بل نراه يسوق أكثر من شاهد في المسألة الواحدة، و لعلّ مردّ ذلك إلى سيادة الطابع الكلامي على معظم كتبه، من ذلك ما ذكره و هو يتحدّث عن حروف الصلات، إذ قال: «إنّ حروف الصلات يقوم بعضها مقام بعض، و مثل لذلك قوله تعالى: ﴿فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ﴾^١، و هو يريد: إلى النجوم، و يجري ذلك مجرى قوله تعالى: ﴿وَأَصْلَبْتُكُمْ فِي جَذُوعِ النَّخْلِ﴾^٢، و هو يريد: على جذوعها». و مثل ذلك ما ذكره في معنى «أو» من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾^٣، قال: «و "أو" هنا دخلت للتفصيل و التمييز، و يجري ذلك مجرى قوله تعالى: ﴿و قالوا كونوا هُوداً أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا﴾^٤، و كذلك قوله تعالى: ﴿و كَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتاً أَوْ هُمْ قَائِلُونَ﴾^٥، و قد يحمل قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ﴾^٦ على هذا الوجه».

فالمرتضى يستشهد بالقرآن لتأييد القواعد النحوية و اللغوية؛ إذ ذهب إلى جواز وقوع الفعل الماضي حالاً إذا سبق بـ «قد» مضمرة، كما في قوله تعالى:

١. الصافات: ٨٨.

٢. طه: ٧١.

٣. البقرة: ٧٤.

٤. البقرة: ١٢٥.

٥. الأعراف: ٤.

٦. البقرة: ١٩.

«و قالت اليهود يد الله مغلولة غُلَّتْ أيديهم»^١، إذ قال: «و في الكلام ضمير قد قبل قوله: «غُلَّتْ أيديهم»، و موضع غُلَّتْ نُصِب على الحال، و يسوغ إضمار قد هاهنا، كما ساغ في قوله عزّ و جل: «إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَ هُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ، وَ إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ»^٢؛ و المعنى: فقد صدقت و قد كذبت».

و يكتفي المرتضى في أغلب المواضع التي استشهد عليها بالقرآن بذكر موضع الشاهد في الآية، من ذلك ما ذكره في جواز إضافة المصدر إلى المفعول، إذ استشهد على ذلك بقوله تعالى: «لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعَجْتَكَ إِلَى نَعَاجِهِ»^٣، و بقوله تعالى: «لَا يَسْأَلُ الْإِنْسَانُ مِنْ دَعَاءِ الْخَيْرِ، وَ إِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ»^٤، كما استشهد على جواز حذف المضاف وإقامة المضاف إليه بقوله تعالى: «وَ سُئِلَ الْقُرَيْةُ»^٥، و قوله تعالى: «حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا»^٦.

و نجده في مواضع أخرى لا يكتفي بذكر الشاهد القرآني، وإنما يتعداه إلى ذكر الآية، أو نصفاً منها، من ذلك ما ذكره في جواز حذف جواب «لو» الشرطية في قوله تعالى: «وَ لَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلُمَ بِهِ الْقَوْتَى»^٧، و يستشهد على جواز هذا الحذف بقوله تعالى: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ أَسْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»^٨.

١. المائدة: ٦٤.

٢. يوسف: ٢٦ - ٢٧.

٣. سورة ص: ٢٤.

٤. فصلت: ٤٩.

٥. يوسف: ٨٢.

٦. محمد: ٤.

٧. الرعد: ٣١.

٨. الأحزاب: ٧٢.

و في ضوء ما تقدّم، تبين لنا أهمية الشاهد القرآني بالنسبة للمرتضى، حتّى أن استعماله للشواهد القرآنية يفوق شواهد الأخرى، إذ تتبّعته فوجدته يستشهد بالقرآن في ثلاثمائة موضع، فهو لا يكاد يمرّ بمسألة لغوية أو نحوية، إلّا و يذكر لها ما يناسبها من آي القرآن الكريم.

ثانياً: الاحتجاج بالقراءات القرآنية

اعتمد كثير من الباحثين القدماء على القراءات القرآنية في تأييد أو رفض الآراء و الأحكام التي يستنبطونها في أثناء بحثهم في النصوص القرآنية و اللغوية، و لهم في ذلك مذاهب مختلفة، فمنهم من يأخذ بالسبع أو العشر، و منهم من يتعدّى تلك إلى الأخذ بشواذ القراءات.

و قد اختلف العلماء فيها من حيث التواتر و عدمه، فالجمهور من علماء أهل السنّة اتّفقوا على تواتر القراءات السبع، و اختلفوا في قراءة الثلاثة الزوائد على السبعة، و هم أبو جعفر و يعقوب و خلف، و اتّفقوا على شذوذ قراءة من زاد على العشرة. و يُفهم من كلام بعض علماء أهل السنّة عدم التواتر، سواء أكانت القراءة من السبعة أم من هو أكبر منهم، قال ابن الجزري: «كلّ قراءة وافقت العربية و لو بوجه، و وافقت أحد المصاحف العثمانية و لو احتمالاً، و صحّ سندها، فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردّها و لا يحلّ إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، و وجب على الناس قبولها، سواء أكانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة، أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين.

ومتى اختلّ ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذّة أو باطلة، سواء كانت عن السبعة أم عن أكبر منهم»، فهذا النصّ لا يوجب اختصاص التواتر و الصحة بالسبعة أو العشرة دون غيرهما.

و معنى قوله: «وافقت العربية»؛ أي موافقة القراءات للقواعد النحوية المستقاة من النسق العربي الفصح، ولا يرى بعض اللغويين ضرورة لهذا الشرط؛ لأنه أمر متحقق لا محالة حين يتحقق شرط الرواية أو صحة السند. أمّا الإمامية فقد قالوا بعدم تواتر القراءات، و تمسكوا بالقول الذي يروى عن الإمام الصادق عليه السلام: «إن القرآن واحد نزل من عند واحد»^١.

و أشار الطوسي إلى هذا المعنى بقوله: «اعلموا أن العرف من مذهب أصحابنا، و الشائع من أخبارهم و رواياتهم أن القرآن نزل بحرف واحد على نبي واحد، غير أنهم أجمعوا على جواز القراءة بما يتداوله القراء، و أن الإنسان مخير بأي قراءة شاء قرأ». و لذا فلا حجة عندهم للقراءات في الاستدلال على الحكم الشرعي، و لكنهم لم يغفلوا العناية بها و توجيهها و الاحتجاج بها في ترجيح المعاني القرآنية. و المرتضى أحد الذين اعتمدوا على القراءات القرآنية في تأييد الآراء و دعمها، و القواعد التي كان يأخذ بها.

إذ تتبعت فوجدته أكثراً من ذكر القراءات، إذ استشهد بها على قضايا اللغة و النحو في خمسة و ثلاثين موضعاً في كتبه المختلفة، و غالباً ما نجده لا يكتفي بذكر القراءة التي تلائم القاعدة النحوية التي يستدل بها عليها، و إنما يتعدى ذلك إلى ذكر معظم القراءات التي أثرت عن القراء، مثال ذلك ما ذكره في قوله تعالى: ﴿و عَبَدَ الطَّاغُوتَ﴾^٢، إذ استدلّ بقراءة الفتح على عدم جواز عطف الاسم على الفعل، قال: «و هذا لا يجوز إلّا في قراءة من قرأ بالفتح، و قد قرئت الآية بفتح العين و ضمّ الباء من ﴿عَبَدَ﴾، و كسر التاء من الطاغوت، و منهم من قرأ عَبَدَ الطَّاغُوتَ».

١. الكافي، الكليني، ج ٢، ص ٦٣٠، ح ١٢.

٢. المائدة: ٦٠.

و بعد أن يذكر القراءات، يختار منها قراءة الفتح، و يرى بأنها المختارة عند أهل العربية و عليها جميع القراء السبعة، إلا حمزة، فإنه يقرأ بفتح العين و ضم الباء، و باقي القراءات شاذة غير مأخوذ بها.

لذلك يختار لهذه القراءة ما يرححها و يقويها، إذ ينقل عن الزجاج أنه كان يأخذ بقراءة الفتح، و كذلك ابن مسعود كان يقرأ «عبدوا الطاغوت» و هذا يقوى: «عَبَدَ الطَّاغُوت».

و استشهد المرتضى بالقراءات القرآنية يدفعه أحياناً إلى توجيه بعض القراءات التي يضيفها غيره، مثال ذلك قراءة من قرأ قوله تعالى: «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ»^١، بنصب اللام و كسر الميم و نصب غير، إذ قال: «فأما القراءة بنصب اللام فقد ضعفها قوم، قالوا: كان يجب أن يقال: إنه عمل عملاً غير صالح؛ لأن العرب لا تكاد تقول: هو يعمل غير حسن، حتى يقولوا: عملاً غير حسن، و ليس وجهها بضعيف في العربية؛ لأن من مذهبهم الظاهر إقامة الصفة مقام الموصوف عند انكشاف المعنى و زوال اللبس، فيقول القائل: قد فعلت صواباً، و قلت حسناً».

و تظهر عناية المرتضى بالقراءات القرآنية واضحة في بحثه التأويلي، فهو يحتج بها في بيانه لدلالة النص القرآني، و يرجح قراءة على أخرى، و يشير إلى اختلاف القراءات و من قرأ بها و علاقتها باللغة و النحو، ذاكرة ما يترتب على اختلاف القراءة على المعنى.

و لا يكفي المرتضى بالاعتماد على مصدر القراءات، بل إنه في أغلب الأحيان يتوسّع في القراءة، و يذكر اختلاف القراء و حجة كل قراءة، و عنى عناية خاصة

بتوجيه القراءات المشهورة (السبع)، و بيان حججها و عللها و ذكر طرقها، ففي قوله تعالى: «لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ»^١، يشير المرتضى إلى اختلاف القراء السبعة في رفع الراء و نصبها في قوله تعالى: «لَيْسَ الْبِرُّ»، فقال: «قرأ حمزة و عاصم رواية حفص: ليس البر، بنصب الراء، و روى هبيرة عن حفص عن عاصم أنه كان يقرأ بالنصب و الرفع، و قرأ الباقر بالرفع، و الوجهان جميعاً حسنان؛ لأن كل واحد من الاسمين اسم ليس و خبرها معرفة، فإذا اجتمعا في التعريف تكافأ في جواز كون أحدهما اسماً و الآخر خبراً».

ثم ذكر المرتضى حجة كل فريق، فقال: «وحجة من رفع البرّ أنه: لأن يكون "البرّ" الفاعل أولى؛ لأنه ليس يشبه الفعل و كون الفاعل بعد الفعل أولى من كون المفعول بعده... و حجة من نصب "البرّ" أن يقول: كون الاسم إن وصلتها أولى؛ لشبهها بالمضمر، فكأنه اجتمع مضمر و مظهر، و الأولى إذا اجتمعا أن يكون المضمر الاسم من حيث كان أذهب في الاختصاص من المظهر».

و نجد المرتضى في بعض المواقع يرجح قراءة على أخرى، و يظهر أن شهرة القراءة من الأسباب التي تدعوه لترجيح قراءة على أخرى، و ان لم يلتزم ذلك في قوله تعالى: «و وجدك ضالاً فَهْدَى»^٢، ذكر في معنى الآية وجوهاً، منها: «أنه أراد: وجدك ضالاً عن النبوة فهداك إليها، أو عن شريعة الإسلام التي نزلت عليه و أمر بتبليغها إلى الخلق». ثم ذكر قراءة من قرأ بالرفع: «و وجدك ضالاً فَهْدَى»، على أن اليتيم و جده، و كذلك الضال، لكنه ردّ هذا الوجه بقوله: «و هذا الوجه ضعيف؛ لأن القراءة غير معروفة، و لأن هذا الكلام يسمع أكثر معانيه».

١. البقرة: ١٧٧.

٢. الضحى: ٧.

و عناية المرتضى بالقراءات لا تقف عند القراءات المشهورة، بل نراه يذكر القراءات الشاذة و يحتج بها أو يعللها، ففي تأويله لقوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾^١، قال: «و روي عن سعيد بن جبیر أنه كان يقرأ: (أكاد أخفيها)؛ فمعنى أخفيها على هذا الوجه: أظهرها، قال عبده بن الطيّب يصف ثوراً:

يخفي التراب بأطلاف ثمانية في أربع مسهن الأرض تحليل

أراد أنه يظهر التراب و يستخرجه بأطلافه». و أعقب ذلك بقوله: «و قد روى أهل العربية: أخفيت الشيء؛ يعني سترته، و أخفيته بمعنى أظهرته، و كأن القراءة بالضم تحتمل الأمرين: الإظهار و الستر، و القراءة بالفتح لا تحتمل غير الإظهار...». و لم تكن القراءات كلها بمستوى واحد عند المرتضى، إذ نجده يردّ بعض القراءات التي أثرت عن قراء مشهورين، لأنّ ظاهرها يخالف قواعد اللغة العربية، من ذلك قراءة الكسائي لقوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يَكْذِبُونَكَ﴾^٢، إذ قال: «قرأ الكسائي بالتخفيف، و نافع من بين سائر القراء السبعة، و الباقر على التشديد، و يزعم أنّ بين كذّبه و أكذبه فرقاً، و أنّ معنى أكذب الرجل، أنّه جاء بكذب، و معنى كذّبه، أنّه كذاب في حديثه. و هذا غلط، و ليس بين "فعلت" و "أفعلت" في هذه الكلمة فرق عن طريق المعنى أكثر من أنّ التشديد يقتضي التكرار و التأكيد».

و قد تابع القراء الكسائي في أنّ هناك فرقاً بين فعلت و أفعلت، فقال: «معنى القراءة بالتخفيف: لا يجعلونك كذاباً، و إنّما يريدون أنّ ما جئت به باطل؛ لأنّهم لم يجزّوا عليه ﷺ كذباً فيكذبوه، و إنّما كذبوه؛ أي: ما جئت به كذباً لا نعرفه».

١. طه: ١٤٢.

٢. الأنعام: ٣٣.

و الحقيقة أن ما قال به الكسائي هو الأقرب إلى واقع النص؛ ذلك أن الكفار عندما لم يعهدوا منه الكذب انصرف تكذيبهم إلى الخبر الذي جاء به، ولعل الذي دفع المرتضى إلى اختيار القراءة بالتشديد، رأيه في التكرار، وهو «الفائدة»، وهذا لا يكون إلا مع التشديد.

و كذلك ردّ بعض القراءات لفقدها مقومات الشهرة، من ذلك قراءة من قرأ قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى * وَ وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾^١، إذ قال: «روي في قراءة هذه الآية الرفع: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى * وَ وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾، على أن اليتيم وجده، وكذلك الضالّ، وهذا الكلام يسمح و يفسد أكثر معانيه»، فهذه القراءة مرفوضة؛ لأنها لم تكن معروفة، وكذلك ردّ بعض القراءات لأنها شاذّة، ومنها قراءة من قرأ قوله تعالى: ﴿وَعَبْدَ الطَّاغُوتِ﴾^٢، بغير فتح الباء و نصب الطاغوت.

و فيما قدّمناه دلالة كافية على اهتمام المرتضى بالقراءات القرآنية، إذ استدلّ بجملتها منها على قواعد اللغة و النحو. و هو لا يكاد يستقرّ عليها إلا بعد أن يتّضح له صدق مطابقتها للقاعدة اللغوية أو النحوية.

و ظهر لنا كذلك بأنّه كان يأخذ بالقراءات المتواترة و لا يلتفت إلى الشواذّ، و لا يميل في ذلك إلى قارئ معيّن و إنّما كان يأخذ بإجماع القراء السبعة، فكان بحقّ ذا مكانة مميّزة في علم القراءات، فقد أحاط بالمشهور منها و الشاذّ، إلا أنّ عنايته بالمشهور تأتي في المقدّمة؛ ذلك أنّ الشهرة عنده سبب من أسباب قوّة القراءة عند ترجيح بعضها على بعض.

١. الضحى: ٦-٧.

٢. المائدة: ٦٠.

نتائج البحث

و قد توصل البحث إلى نتائج يمكن أن نذكر منها ما يأتي:

١ - القرآن الكريم هو ينبوع الأعظم و الأساس الأول على صحة تقرير قواعد النحو و تحرير مسائله، و نشأة النحو مرتبطة بالقرآن الكريم ارتباطاً وثيقاً، فقد أخذ النحويون منه مادة لاشتقاق قواعدهم و تطبيقها، فضلاً عن إعرابه إعراباً كاملاً، لذلك فإن القرآن الكريم من أهم مصادر اللغة من حيث نحوها و صرفها؛ لأنه لا مجال للشك في قداسة القرآن الكريم، لذلك كان أول مصادر الفكر الإسلامي و أعظمها و أدقها على الإطلاق.

٢ - لقد كان القرآن الكريم شديد المثل في ذهن المرتضى، عظيم التمكن منه، يسير الاستحضار لدى الحاجة إلى الاستشهاد و التمثيل، فإن أراد تأويل النصوص أو شرحها، برز الشاهد القرآني بيسر متناه.

٣ - كان السيد المرتضى يقدم الشواهد القرآنية على غيرها عند توجيهاته و تعليقاته، ثم إنه لا يكتفي بالشاهد الواحد، بل نراه يسوق أكثر من شاهد في المسألة الواحدة، و لعلّ مردّ ذلك إلى سيادة الطابع الكلامي على معظم كتبه.

٤ - اهتم السيد المرتضى بالقراءات بوصفها مصدراً يعتمد في توجيه النصّ القرآني نحوياً و لغوياً، و أشار إلى اختلافها، و ذكر من قرأ بها، و لكي يدعم المعنى المراد من الآية يذهب إلى الشعراء و كلام العرب سائداً إيّاها، فكان بحقّ ذا مكانة مميزة في علم القراءات، فقد أحاط بالمشهور منها و الشاذّ، إلّا أنّ عنايته بالمشهور تأتي في المقدّمة؛ ذلك أنّ الشهرة عنده سبب من أسباب قوة القراءة عند ترجيح بعضها على بعض.

٥ - لم تكن القراءات كلّها بمستوى واحد عند السيد المرتضى، إذ نجده قد ردّ

بعض القراءات التي أثرت عن قراء مشهورين؛ لأنّ ظاهرها يخالف قواعد اللغة العربية، أو لفقدها مقومات الشهرة.

٦- لم يكتف السيد المرتضى بالاعتماد على مصدر القراءات التي نقل منها القراءات، بل إنّه في أغلب الأحيان يتوسّع في القراءة، و يذكر اختلاف القراء و حجة كلّ قراءة، و عنى عناية خاصّة بتوجيه القراءات المشهورة (السبع)، ببيان حججها و عللها و ذكر طرقها.

قائمة المصادر

١. إتحاف فضلاء البشر بقراءات القرّاء الأربعة عشر، الشيخ أحمد بن محمد البنا (ت ١١١٧هـ)، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، بيروت: عالم الكتب، الطبعة الأولى، لبنان، ١٤٠٧هـ.
٢. أسماء مصنفّي الشيعة (رجال النجاشي)، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي (ت ٤٥٠هـ)، تحقيق: موسى الشبيري الزنجاني، قم: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، الطبعة الخامسة، ١٤١٦هـ.
٣. أصول الكافي، أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩هـ)، طهران: المطبعة الحيدرية، طهران، ١٣٧٩هـ.
٤. أعيان الشيعة، محسن الأمين (ت ١٣٧١هـ)، تحقيق: حسن الأمين، بيروت: دار التعارف للمطبوعات.
٥. الاقتراح في علم أصول النحو، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، تحقيق و تعليق: حمدي عبد الفتاح مصطفى خليل، القاهرة: مكتبة الآداب، الطبعة الثالثة، ١٤٢٨هـ.
٦. أمل الآمل، محمد بن الحسن الحرّ العاملي (ت ١١٠٤هـ)، تحقيق: أحمد الحسيني، بغداد: مكتبة الأندلس.
٧. الأنساب، أبو سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني (ت ٥٦٢هـ)، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
٨. البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير (ت ٧٧٤هـ)، بيروت: لبنان.
٩. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٣٧٦هـ.
١٠. البيان في تفسير القرآن، السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، مؤسّسة إحياء آثار السيّد الخوئي، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣م.
١١. تاريخ الإسلام، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق: الدكتور عمر عبد السلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
١٢. تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٢هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية.

١٣. التبيان في تفسير القرآن، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، النجف: مطبعة النعمان، ١٩٦٤م.
١٤. التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٤هـ)، تحقيق: عماد زكي البارودي، القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت.
١٥. تنزيه الأنبياء، أبو القاسم علي بن حسين، النجف: المطبعة الحيدرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٠م.
١٦. الحجة في القراءات السبع، ابن خالويه (ت ٣٧٠هـ)، تحقيق وشرح: عبد العال سالم مكرم، القاهرة: عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.
١٧. خاتمة مستدرک الوسائل، الميرزا حسين النوري الطبرسي (ت ١٣٢٠هـ)، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
١٨. خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، تحقيق: جواد القيومي، قم: مؤسسة نشر الفقاهة، الطبعة الأولى، د.ت.
١٩. الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة، صدر الدين علي خان المدني الشيرازي الحسيني (ت ١١٢٠هـ)، تقديم: محمد صادق بحر العلوم، قم: مكتبة بصيرتي، الطبعة الثانية، ١٣٩٧هـ.
٢٠. الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى، حامد كاظم عباس، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
٢١. السبعة في القراءات، أبو بكر أحمد بن مجاهد (ت ٣٢٤هـ)، تحقيق: شوقي ضيف، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م.
٢٢. سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط و محمد نعيم العرقسوسي، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة.
٢٣. الشاهد وأصول النحو في كتاب سيبويه، خديجة الحديثي، مطبوعات جامعة الكويت، ١٣٩٤هـ.
٢٤. شرح نهج البلاغة، أبو حامد عز الدين بن هبة الله بن محمد بن محمد بن أبي الحديد المدائني (ت ٦٥٦هـ)، تحقيق: محمد عبد الكريم النمري، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٥. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد بن محمد الحنبلي (١٠٨٩هـ)، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، و محمود الأرناؤوط، دمشق: دار ابن كثير، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
٢٦. الشريف المرتضى (حياته ثقافته أدبه و نقده)، أحمد محمد المعتوق، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
٢٧. الشريف المرتضى و جهوده اللغوية و النحوية، سعاد كريم الكرعاوي، دمشق: تموز للطباعة و النشر و التوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
٢٨. الشواهد و الاستشهاد في النحو، عبد الجبار علوان النائلة، بغداد: مطبعة الزهراء، الطبعة الأولى، ١٣٩٦هـ.
٢٩. طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال، علي بن محمد شفيع الجابلقى البروجردى (ت ١٣١٣هـ)، تحقيق: مهدي الرجائي، إشراف: محمود المرعشى، قم: مكتبة المرعشى النجفي العامة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
٣٠. المعبر في خبر من غبر، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق: صلاح الدين المنجد، الكويت: مطبعة حكومة الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م.
٣١. الفدير في الكتاب و السنّة و الأدب، عبد الحسين أحمد الأميني النجفي، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة، ١٣٩٧هـ.
٣٢. قاطعة اللجاج في تحقيق حلّ الخراج، علي بن الحسن بن عبد العالي الكركي (ت ٩٤٠هـ)، قم: مؤسّسة النشر الإسلامي.
٣٣. القراءات القرآنية تاريخ و تعريف، عبد الهادي الفضلي، بيروت: دار القلم، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ.
٣٤. فصول في فقه العربية، رمضان عبد التواب، القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ.
٣٥. الفهرست، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: جواد القيومي، قم: مؤسّسة نشر الفقاهة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٣٦. الكامل في التاريخ، أبو الحسن علي بن أبي الكرم الشيباني المعروف بابن الأثير (ت ٦٣٠هـ)، تحقيق: عبدالله القاضي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.
٣٧. كتاب الرجال، تقي الدين الحسن بن علي بن داود الحلبي (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق و تقديم: محمد صادق آل بحر العلوم، النجف: منشورات مطبعة الحيدرية، ١٣٩٢هـ.
٣٨. الكليات، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (ت ١٠٩٤هـ)، تحقيق: عدنان درويش، و محمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.
٣٩. الكنى والألقاب، عباس القمي (ت ١٣٥٩هـ)، تقديم: محمد هادي الأميني، طهران: مكتبة الصدر.
٤٠. لسان العرب، ابن منظور (ت ٧١١هـ)، تحقيق: عامر أحمد حيدر، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
٤١. لسان الميزان، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ): بيروت: مؤسسة الأعلمي للطبوعات، ١٤٠٦هـ.
٤٢. لطائف الإشارات لفنون القراءات، شهاب الدين القسطلاني (ت ٩٢٣هـ)، تحقيق: عامر سيد عثمان، و عبد الصبور شاهين، القاهرة: ١٣٩٢هـ.
٤٣. مباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الثامنة، ١٩٧٤م.
٤٤. المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، أبو الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ)، تحقيق: علي النجدي ناصف، و عبد الحليم النجار، و عبد الفتاح إسماعيل شلبي، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٤٢٤هـ.
٤٥. مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، مهدي المخزومي، القاهرة: مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده، الطبعة الثانية، ١٣٧٧هـ.
٤٦. مرآة الجنان و عبرة اليقظان، أبو محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان الياضي (ت ٧٦٨هـ)، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ١٤١٣هـ.
٤٧. معاني القرآن، أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت ٢٠٧هـ)، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي، و محمد علي النجار، و عبد الفتاح إسماعيل شلبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م.

٤٨. معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي (ت ٦٢٦هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
٤٩. معجم القراءات القرآنية، عبد العال سالم مكرم، وأحمد مختار عمر، الكويت: مطبوعات جامعة الكويت.
٥٠. المغني في توجيه القراءات العشرة المتواترة، محمد سالم محيسن، بيروت: دار الجيل، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.
٥١. المقنع في الغيبة والزيادة المكلفة له، الشريف المرتضى، تحقيق: محمد علي الحكيم، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
٥٢. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، ١٣٥٨هـ.
٥٣. منجد المقرئين ومرشد الطالبين، شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد بن الجزري (ت ٨٣٣هـ)، مراجعة: محمد حبيب الشنقيطي، وأحمد محمد شاكر، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠م.
٥٤. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق: علي محمد معوض، و عادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
٥٥. الناصريات، الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي، تحقيق: مركز البحوث و الدراسات العلمية التابع للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، رابطة الثقافة و العلاقات الإسلامية، ١٤١٧هـ.
٥٦. النشر في القراءات العشر، الحافظ أبو الخير محمد بن محمد بن الجزري (ت ٨٣٣هـ)، مراجعة: علي محمد الصباغ، المكتبة التجارية الكبرى بمصر.
٥٧. هدية العرفين أسماء المؤلفين وأخبار المصنفين، إسماعيل باشا البغدادي (ت ١٣٣٩هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ.

٥٨. الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت ٧٦٤هـ)، تحقيق: أحمد الأرناؤوطي، و تركي مصطفى، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٥٩. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن خلّكان (ت ٦٨١هـ)، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة.
٦٠. يتيمية الدهر في محاسن أهل العصر، أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي (ت ٤٢٩هـ)، تحقيق: مفيد محمد قميحة، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

الأثر الشعري في التفسير القرآني عند الشريف المرتضى كتاب «درر الفوائد و غرر القلائد» أنموذجاً

الباحث أحمد مسن صامب الموسوي^١

الملخص

الشريف المرتضى عالم موسوعي ذو علم غزير يعرض في كتبه مسائل كثيرة ومتنوعة، ومن هذه الكتب اكتفينا في بحثنا هذا بكتاب درر الفوائد و غرر القلائد والمعروف بالألمالي. يعرض الشريف المرتضى في هذا الكتاب مسائل مهمة في تفسير القرآن و تأويله و شرح الحديث النبوي الشريف. بهذا الصدد نراه كثيراً ما يرجع إلى الشعراء الجاهليين منهم، كعنترة و الأعشى و النابغة، و الإسلاميين، كالحطيئة و الخنساء و ليبيد و حسان بن ثابت و كعب بن زهير، و يستشهد بأشعارهم لإثبات مسألة تفسيرية أو حلّ غموض حديث نبوي أو شعر و نصّ أدبي آخر. عندما ننظر إلى ما كتبه الشريف أو أملاه في هذا المجال، ندرك مدى ضلوع الشريف في الأدب العربي الجاهلي و الإسلامي، شعراً و نثراً.

المقدمة

لا يخفى على الباحثين في حياة رجال العلم و الفكر أنّ العلوم تختلف أهميتها و مكانتها باعتبار أهميّة و مكانة موضوعها، فكيف الحال و نحن نرى

بعض العلماء و هم يتنوعون في علومهم و مشاريعهم، خصوصاً و نحن نقف أمام جهذ من جهابذة الفكر العربي الإسلامي الذين كرسوا سني حياتهم خدمة للطالبيين و الوافدين إلى عالم المعرفة، و لذلك نرى الفحول من علمائنا الكرام قضا حياتهم في تبين تلك الأحكام و بسطها لكي تكون سهلة الوصول لكل وارد و طالب.

و من أولئك الأعاضم الشريف المرتضى علم الهدى علي بن الحسين الموسوي البغدادي (٣٥٥ - ٤٣٦)، الذي كان له الأثر الواضح في إغناء الساحة المعرفية لأتباع مدرسة أهل البيت عليه السلام بما أنتجته قريحته من علوم و معارف في فنون شتى، الأمر الذي يتيه بالباحث الإحاطة بكل جوانب المعرفة التي انطوى عليها هذا العالم الموسوعي.

و ما دام الأمر و الحال هذه ارتأينا أن نسلط الضوء على بعض مما قدح ببالنا أخذه مما أضافه لعالم الفكر و المعرفة، ألا و هو إمكانيته الأدبية في تفسير القرآن الكريم، و نقصد من ذلك أثر الشعر في تفسير القرآن عند الشريف المرتضى، آخذين من كتابه غرر الفوائد و درر القلائد أنموذجاً على ذلك، و لذا فقد سار البحث على ثلاثة مباحث:

تضمن المبحث الأول الأثر الفكري للشريف المرتضى؛ كونه عالماً موسوعياً أغنى المكتبة العربية الإسلامية من خلال ما كتب في الجوانب المهمة من علوم أهل البيت عليه السلام، التي قسّمناها وفق جوانب أربعة: الجانب الكلامي، و الجانب الفقهي، و الجانب الأصولي، و الجانب الأدبي. و قد أجمعنا الكلام عن كل واحد من تلك الجوانب بما يقتضيه المقام.

أمّا المبحث الثاني فهو منهج الشريف المرتضى في التفسير، علماً أن استخدام «منهج التفسير» بالنسبة إلى القرآن الكريم بلغ من الأهمية حدّاً بحيث عدّ استخدام

بعض المناهج ممنوعاً و حراماً شرعاً، و قد أكدت الأحاديث على أهمية هذا الأمر، بحيث إذا قام شخص بتفسير القرآن بطريقة خاطئة كالتفسير بالرأي، فإنه يعني مخطئاً، و من خلال تصفّحنا لمنهجه في أماليه غرر الفوائد و درر القلائد و ما رأيناه من مزجه أكثر من منهج في ذلك، وجدنا أنه لزاماً علينا أن نستعرض جانباً من منهجه في ذلك التفسير، حيث تضمّن تفسير القرآن بالقرآن، التفسير بالدلالة السياقية، التفسير بالبيت الشعري. فشرعنا بإعطاء نبذة إجمالية عن تلك الأنواع من التفاسير التي تناولها الشريف المرتضى بهذا الشأن؛ ليكون هذا المبحث بمثابة الضوء الكاشف لما بعده من الكلام موضع البحث.

ثمّ تضمّن المبحث الثالث أثر الشعر في تفسير القرآن عند الشريف المرتضى؛ حيث تعتبر اللغة و آدابها العربية أحد المصادر المهمة في تفسير القرآن التي لا يمكن أن يستغني عنها أيّ مفسّر، بعد أن كانت مسألة استخدام اللغة و آدابها العربية في فهم القرآن مورد اهتمام الأدباء و المفسّرين منذ القدم، و لا تغفل دور المسلمين في ذلك من خلال توضيح الألفاظ المبهمة عند المفسّر و إرجاعها للغة العربية أو أيّ شيء من آدابها كالشعر مثلاً؛ إنّ الشريف المرتضى من العلماء الذين اهتموا بالشاهد الشعري في بحثه التفسيري، و نراه يوجّه مجموعة كبيرة من تلك الشواهد لإيضاح الدلالة القرآنية.

و من الجدير بالذكر أنّ المفسّر حينما يجنح إلى استعمال الشعر في تفسيره للقرآن، إنّما يكون ذلك عن علم و دراية كاملة بعلوم العربية و آدابها، مضافاً لما له من ذائقة أدبية يمكن من خلالها أن يستعمل البيت الشعري المناسب موضحاً تلك اللفظة من ألفاظ القرآن الكريم، أمّا عن كيفية استعمال الشريف المرتضى الشاهد الشعري لإيضاح الدلالة القرآنية، فيمكن القول:

إنَّ الشاهد الشعري عند المرتضى كان ذا أثر كبير في الوصول إلى كثير من الدلالات، سواء كانت دلالة لفظية بعينها، أم أسلوباً من أساليب التعبير، أو بيان دلالة حرف من الحروف.

وكان الشاهد الشعري عند المرتضى وسيلة مهمة حاول من خلالها أن يوفّق بين بعض الآيات و يوضّح انسجامها و ترابطها و بعدها عن أيّ خلاف أو تناقض كما يزعم بعض المشكّكين، و في هذا أبدى تفوّقاً عجيباً و أبان عن ذهن و قَاد و ذكاء متلهّب و بصير نافذ.

ثمّ شرعنا بإيراد نماذج من ذلك الاستخدام بما توافر لدينا من شواهد في كتابه الأمالي.

المبحث الأول: الأثر الفكري للشريف المرتضى

كان الشريف المرتضى مجموعة متزاحمة من الثقافات و المعارف الإسلامية و العربية، فإنّ له آثاراً مهمة في التفسير و الكلام و العقائد و الفقه و أصوله و الأدب و الشعر و الجدل، و غيرها من العلوم و الفنون الدارجة في عصره. دَوّن هذه المعلومات في كتب خاصّة أو بحث فيها استطراداً أو في ضمن جواباته على المسائل التي كانت ترد إليه من مختلف البلدان و الشخصيات المرموقة.

و على دارس الشريف المرتضى أن يتحدّث عنه في شتّى المجالات الثقافية و الجوانب العلمية، و عليه أيضاً أن يكون في مستوى علمي رفيع ملمّاً بجوانب كثيرة من شتّى العلوم الإسلامية؛ لكي يتسنى له دراسة المرتضى و تحليل ما خلف من الثروات العظيمة في عالم العلم و الدين.

نكتفي بنظرة عابرة في أربعة جوانب من معارفه، هي: الجانب الكلامي، و الجانب الفقهي، و الجانب الأصولي، و الجانب الأدبي. أمّا دراسة المرتضى

بالشكل المبسّط و من كلّ النواحي، فتلك من وظائف كبار العلماء الذين تتوفّر فيهم الثقافات و يجدون الفرصة الكافية لمثل هذه الأعمال.

أولاً: علم الكلام

و هو ما نجده في كتبه، من قبيل الملخص، و الذخيرة، و الشافي في الإمامة، حيث خصّص الشريف المرتضى جانباً من علومه فيما يتضمّن علم الكلام و ما يتعلّق فيه من بحوث و مسائل تهّم المتكلّمين. و كتب في الأمالي و الفصول المختارة و تنزيه الأنبياء الكتاب الفكري المهمّ الذي أعرب فيه عن بحوث قيّمة في عصمة الأنبياء و الأئمة عليهم السلام، و الرّدّ على الشبهات المفتريات و المثارة حول بعض الأنبياء عليهم السلام من خلال التفسير الخاطي لبعض آي القرآن الكريم، كما يرد على ما حيكت حول عصمة أئمة أهل البيت عليهم السلام من شكوك و شبهات.^١

ولرسانله و جواباته فصول طويلة و ممتعة في الكلام دلّت على قوّته الكلامية و شدّة صلاته الوثيقة بآراء المتكلّمين المتقدّمين عليه و المعاصرين له، و لعلّ كتابيه الشافي و الذخيرة من أحسن كتبه الكلامية و أطولها، بل لعلّهما من أوقع الكتب الكلامية الشيعية القديمة و أرسخها، و فيهما حقّاً طرق بعض الأبحاث الكلامية، و توسّع فيها توسّعاً لم يُسبق إليه، مع عمق في البحث و إشراق في العبارة و إكتار من الشواهد القرآنية و الأحاديث النبوية الشريفة، و جمع للآراء و احتواء للنظريات، و قد لاقت رواجاً في عصره و بعده من قبل العلماء، الأمر الذي دعا الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ) أن يأخذ على عاتقه تلخيص بيانه لمريدي العلم، فقام بتلخيص كتابه الشافي الذي يعتبر من أهمّ كتبه الكلامية في الإمامة، الذي لم

١. انظر: تراثنا(نشرة فصلية تصدرها مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث)، ع ١٤، س ١٤٠٩هـ.

يؤلف قبله مثله، و قد فرغ الشيخ من تلخيص الشافي سنة (٤٣٢هـ)؛ أي قبل أربع سنوات من وفاة السيد المرتضى.^١

ثانياً: فقه الخلاف

و المتوافر في كتب من قبيل الانتصار و الناصريات و بعض الرسائل المطبوعة من رسائل السيد المرتضى، و ينظم إليه أصول الفقه، و هو ما نجده في كتاب الذريعة و بعض رسائله التي تمّ طبعها و عُرفت برسائل الشريف المرتضى.

كان - قدس الله سرّه - قمة شامخة من قمم الفقه الجعفري، و في طليعة الذين كانت لهم مساعي كبيرة في تطوير الفقه و إخضاعه للقواعد الأصولية في طريق الاستنباط، في حين كان قبله في إطار الحديث غير المبني على أسس الاستدلال و التعمق الأصولي.

كان المرتضى يذهب إلى عدم صحة العمل بخبر الأحاد، و كتب في ذلك رسالة يقيم على ما يذهب إليه الأدلة و يدفع ما يستدلّ به خصومه. مضافاً إلى ما كتبه في كتابه الذريعة و بعض جواباته من التنديد بالعاملين بأخبار الأحاد.^٢

ثالثاً: التفسير الموضوعي للقرآن الكريم

و هو ما نجده في كتب من قبيل تنزيه الأنبياء و الأمالي، و بعض الرسائل المطبوعة ممّا دونه الشريف المرتضى، و يُضمّ معها مجال قراءة و تحقيق الحديث النبوي الشريف، فإنّ المتتبع يجد كثيراً من الإشارات إلى القواعد الأصولية في الأحاديث الماثورة عن أهل البيت (عليهم السلام)، كما أنّه يجد بعض أعلام الشيعة دون في أبواب خاصة من أبواب علم الأصول على شكل رسائل و لكن لم يتداولها العلماء؛ لعدم

١. انظر: الرسائل العشر، الطوسي، ص ٣٠.

٢. انظر: تفسير الشريف المرتضى، ج ١، ص ٤-٥.

استيعابها القواعد و الأبواب الأصولية كلها، قال الدكتور عبد الرزاق محيي الدين: «كان ممّا انتهت إليه في تقدير المرتضى في ثقافته الأدبية أنّه كان في طليعة المفسّرين للقرآن الكريم بالرأي من الشيعة، فقد كان غالبهم مفسّرين بالأثر من قبل ذلك، و أنّه كان من سابقهم دعوة فتح باب الاجتهاد في الفقه، و أسبقهم تأليفاً في الفقه المقارن، و أنّه كان و اضع الأسس لأصول الفقه لديهم، و مجلي الفروق بينها و بين أصول العقائد لدى الشيعة و سواهم، و أنّه في علم الحديث كان أوّل من نادى الشيعة برفض شرط كبير من الحديث، و بخاصّة ما كان من خبر الآحاد فيها، و كان لعمله هذا فضل كبير في تمحيص أحاديث أهل البيت و فحصها، و أنّه في علم الكلام كان قرن القاضي عبد الجبار رأس المعتزلة و شيخهم الذي إليه انتهت زعامتهم في القديم و الحديث، و أنّه في جماع ذلك كان يعتبر مجدّد المذهب الشيعي الإمامي و باعته في القرن الرابع الهجري»^١.

رابعاً: العلوم الأدبية

إنّ للعلوم الأدبية المتناثرة في مسائله المتفرقة التي انتظمت برسائله المطبوعة^٢، نراها تقدّم المرتضى الأديب، فلعلّه لم يظهر عند بعض علمائنا المتقدّمين من اشتغل بالعلوم الدينية و توغلّ فيها تدریساً و تأليفاً، و مع ذلك اشتهر في علم اللغة و الأدب الشريف المرتضى في هذا المجال .

فقد ألّف كتبه الأمالي و طيف الخيال و الشهاب في الشيب و الشباب و شرح القصيدة المذهبة، و مؤلّفات أخرى في الأدب العربي أدرج فيها مسائل في التفسير و اللغة و الشعر لها أهمّيتها القصوى في المباحث اللغوية و معرفة منشور الكلام

١. انظر: نفس المصدر.

٢. انظر: نفس المصدر.

و منظومه، فهو يعالج الآية أو الحديث أو البيت الشعري أو المثل العربي معالجة خبير متمكن من العلوم الأدبية مطلع على دقائقها وأسرارها، فهو إذ يرتقي رأياً في لفظة ما أو تركيب جملة خاصة، يغمر قارنه بكثير من الشواهد المنظومة و المنشورة حتى يقنع خصمه برأيه لما يرى من فيض شواهد لا يستطيع الثبات أمامها.

لقد وصفه مترجموه بأوصاف تدلّ على كبير مقامه، وعظموه في علمه وأدبه غاية التعظيم، فقد قال عنه ابن خلكان (ت ٦٨١هـ): «... وكان إماماً في علم الكلام والأدب والشعر... وإذا وصف الطيف أجاد فيه، وقد استعمله في كثير من المواضع... وملح الشريف المرتضى وفوائده كثيرة...»^١

و إذا كان للأساتذة والشيخوخ أثر في تنشئة الإنسان، فقد تلقى المرتضى فيما يخص اللغة والأدب مع أخيه الرضي على الشاعر ابن نباتة السعدي (ت ٤٠٥هـ)^٢، ثم صحب المرتضى أبا عبيد الله محمد بن عمران المرزباني (ت ٣٨٤هـ)^٣، وتلمذ عليه في الشعر والأدب، يحضر مجلسه في وقت كانت دار المرزباني موئل العلماء والمتأدبين، فكان المرتضى يأخذ من علم الرجل ممن يفدون على داره من شيوخ الأدب وعمده، ما هيأ له ذخيرة كبيرة من الأخبار وروايات الشعر واللغة ظهرت آثارها في أماليه، فإنما لنرى مصدر أكثر الروايات في كتاب أمالي المرتضى هو أستاذه المرزباني الذي له باع طويل في مجال اللغة و

١. وفيات الأعيان، ج ٣، ص ٣١٣.

٢. عبد العزيز بن عمر بن محمد بن نباتة السعدي، شاعر مليح، من شعراء سيف الدولة الحمداني، توفي سنة ٤٠٥هـ (الأعلام، الزركلي، ج ٤، ص ٢٣).

٣. من أئمة الأدب واللغة، صنف في أخبار المعتزلة وأخبار الشعراء، توفي سنة ٣٨٤هـ (شذرات الذهب، ابن العماد، ص ١١١).

الأدب و طريف الكلام، فكان كثيراً ما كان يستعين به في مجمل عرضه بين ثنايا كتابه الأمالي.^١

و في عالم الأدب و منه الشعر موضع البحث، فقد كان المرتضى يُعَدُّ من المكثرين فيه، و يزيد ديوانه المطبوع في ثلاثة أجزاء على أكثر من عشرة آلاف بيت، و قد طرق في شعره ألواناً من الأغراض قد أجاد في أكثرها كل الإجادة و أبدع فيها كل الإبداع.^٢

لقد كان المرتضى أخا الرضي الذي وُصف بأنه أشعر الطالبين المكثرين^٣، و لعل هذه الشهرة هي التي غطت على المرتضى الشاعر و قللت ذكره في عالم الشعر، فقد نقل أنه: «ليس لشعر المرتضى عيب إلا كون الرضي أخاه».^٤

و مع ذلك و على الرغم من ذبوع صيت الرضي في الشعر، إلا أن له شعراً في نهاية الحسن، فمنه مما يعني به لرقته و حلاوته:

يا خليلي من ذؤابة بكر في التصابي رياضة الأخلاق
غنياني بذكرهم تُطرباني و اسقياني دمعِي بكأس دهاق
وخذ النوم عن جفوني فإني قد خلعت الكرى على العشاق

وله من قصيدة و هو مما يُسكر بلا شراب، و يُطرب بلا سماع:

أحب ثرى نجد و نجد بعيدة ألا حَبْدًا نجد و إن لم تفد قربا
يقولون نجد لست من شعب أهلها و قد صدقوا لكنني منهم حبا
كأني و قد فارقت نجداً شقاوة فتى ضل عنه قلبه ينشد القلباه^٥

١. انظر: رسائل الشريف المرتضى، ١٦١، المقدمة.

٢. انظر: كشف الظنون، حاجي خليفة، ج ١ ص ٧٩٤.

٣. انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج ١٧ ص ٢٨٦.

٤. أعيان الشيعة، محسن الأمين، ج ٨، ص ٢١٧.

٥. يتيمة الدهر، الثعالبي، ج ٥، ص ٧٠.

و مضافاً إلى الدور الذي لعبه الشريف المرتضى في الحياة العامة، إلى جانب الخليفين القادر والقائم العباسيين، ممّا منحه فرصة غير مسبوقة في الاطلاع على المذاهب الأخرى و التفاعل معها، ناهيك عن نشر آرائه العلمية و بالتالي إنجاز دور علمي بارز على صعيد الحياة الفكرية العامة.^١

حتى وُصف بأنه متوحد في علوم كثيرة^٢، منها الفقه و أصول الفقه، و قد نقل ابن خلكان في الوفيات عن بعض مصادره، أنّ الشريف المرتضى كان إمام أئمة العراق، و أنّه كان ملاذاً للعلماء في عصره، يقبلون عليه متجاوزين حدود المذاهب و قيودها.^٣

و من الجدير بالذكر أنّ ابن الجوزي قد توقف مطولاً عند آثار المرتضى العلمية و الفقهية، كما ناقشه بإسهاب في صفحات عديدة، و هو أمر غير مألوف في تراجم ابن الجوزي للعلماء عامة و لعلماء أهل البيت خاصة.^٤

يبدو أنّ واقع الحياة الفكرية قد شهد نوعاً من التفاعل بين علماء مذاهب السنة و الشيعة في أعقاب تزايد الحضور الفكري للإمامية في ذلك الوقت، و أنّ ما قدّمه المرتضى في كتاب الانتصار و غيره يشكّل إسهاماً فاعلاً في عمارة الفقه الشيعي التي غدت موضع نقاش و جدال في الأوساط العلمية الناشطة حينذاك، فيذكر من دواعي تأليفه للكتاب في المقدمة أنّه تلبية لطلب أحد الوزراء وردّاً على من شنّع على الشيعة الإمامية بمخالفة الإجماع، مؤكداً أنّ موقف الشيعة كموقف باقي المذاهب في الإسلام في اختلافهم و خلافهم.^٥

١. انظر: تاريخ العراق في العهد البويهي، دراسة في الحياة الفكرية، حسن سلهب، ص ١٩٢.

٢. انظر: الفهرست، الطوسي، ص ١٦٤؛ خلاصة الأقوال، العلامة الحلي، ص ١٧٩.

٣. انظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج ٣، ص ٣١٢.

٤. انظر: المتظم في تاريخ الملوك و الأمم، ابن الجوزي، ج ١٥، ص ١١١.

٥. انظر: الانتصار، الشريف المرتضى، ص ١-٢.

و على أية حال، اعتبرت سيرة الشريف المرتضى العلمية من السير الغنية بالآراء و الإفادات المختلفة فيما يخص مذهب أهل البيت عليه السلام و المذاهب أو الفرق الإسلامية الأخرى.

أمالى المرتضى

كتاب «غرر الفوائد و درر القلائد»

مما جاد به الشريف المرتضى للمكتبة العربية الإسلامية هو كتاب غرر الفوائد و درر القلائد، ذلك الكتاب الذي يشتمل على محاضرات أو أمالٍ أملاها الشريف المرتضى في ثمانين مجلساً، تشتمل على بحوث في التفسير و الحديث و الأدب و الكلام و العقائد و الفقه، و حتى فيما يخص تأويل الأحلام و غيرها من المجالس المتناثرة في ثنايا الكتاب الممتع، الذي يدل على فضل كثير و توسع في الاطلاع على العلوم، و هو لا يحيط بتفسير القرآن كله، بل ببعض من آياته التي يدور أغلبها حول العقيدة أو بعض مما تعلق بالمسائل الابتلائية، كالأسئلة التي تطرح حول مفاهيم القرآن الكريم.^١

و هو أيضاً من الكتب النفيسة و التصانيف المهمة التي تحتوي شتى أنواع المعارف و الطرائف و الفنون، إضافة إلى حقائق السير و التاريخ و الأخبار و نصوص الشعر و اللغة، كما عالج مسائل الكلام و خاصة المسائل التي اشتجر فيها الخلاف بين المسلمين، كالقول برؤية الله تبارك و تعالى، و خلق أفعال العباد و إرادة الله عزّ و جلّ للقبائح، و غير ذلك مما دار في وقتها على السنة الخاصة و العامة من الناس.

و قد اتسم هذا الكتاب في مجمل عرضه سواء أكان في التفسير أم العقائد و

١. انظر: مفاهيم القرآن (العدل و الإمامة)، إبراهيم جعفر، ج ١٠، ص ٣٩٨.

المسائل الكلامية على الصبغة الأدبية الواضحة، فلا يلبث أن يعطي تفسيراً لآية ما حتّى يحاول أن يثبت ذلك بشيء من النكت البلاغية أو الأبيات الشعرية التي تختصّ المجال، دافعاً للسأم تارةً و سالكاً منهجاً واضحاً تارةً أخرى، حتّى عدّ هذا الكتاب من كتب المتعة والفائدة الأدبية.^١

و ممّا تجدر الإشارة إليه أنّ كتاب الأمالي يفصح جلياً عن ثقافة أدبية واسعة تحلّى بها الشريف المرتضى، حتّى يمكن القول عنه أنّه كان أديباً ناقداً في طليعة الناقدين، و أديباً نائراً يُعدّ من خيرة الأدباء المترسلين، و أديباً شاعراً، يسلك في نهج الشعراء المطبوعين الذين يملكون المادّة الصالحة و الآلة المرفهة، و لا يملكون القدرة على الانتفاع بهما من أجل تحويلها إلى بضاعة تدخل سوق الأدب فتصيب حظاً بالغاً من تقيّد و رواج.

و يبدو من مؤلّفات الشريف المرتضى - و بخاصّة ما كان منها في الأدب، ككتاب الأمالي - أنّه كان قويّ الحافظة، كثير الرواية و الأخذ، و أنّه بما أخذه من كتب القدماء و بما رواه عن أساتذته، لا يقلّ شأناً عن المبرّد (ت ٢٨٥هـ) و أبي علي القالي (ت ٢٨٠هـ) و ابن الأنباري (ت ٣٠٤هـ) و أمثالهم، فقد وقف الرجل فيما قرأناه من أماليه و غيره على كثير من مآثور الأصمعي (ت ٢١٦هـ) و ابن السكيت (ت ٢٤٤هـ).^٢

و ليس هذا فحسب، بل إنّ من موارده أيضاً و فيما يخصّ التاريخ أنّه أخذ كثيراً من تلك المصادر و فيما يخصّ الروايات التاريخية الإسلامية، فنجدّه قد قرأ تاريخ الرسل و الملوك للطبري (ت ٣١٠هـ) و التاريخ الكبير للبلاذري (ت ٢٧٠هـ) و تاريخ أبي مخنف (ت ١٥٧هـ) و فيما يخصّ البلاغة و فصاحة العرب فقد اقتبس

١. انظر: حياة الشريف المرتضى، مركز المصطفى، ج ٨، ص ٢١٣.

٢. انظر: أمالي المرتضى (غرر الفوائد و درر القلائد)، صفحات متفرقة.

من كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)، و الكامل للمبرّد (ت ٢٨٥هـ)، و ديوان الحماسة للبحتري (ت ٢٨٤هـ)، و ترجم لكثير من شعراء المعتزلة و الجبرية، و أطال في قصص المعمّرين و أئمة الخوارج.^١

و المطالع لهذا الكتاب يجد أنّ مؤلفه قد استخدم طريقة فريدة في الجمع بين العلم و الأدب، ضمّنها في مجلس أُملى فيها مسائل متفرّقة في تأويل بعض الآيات القرآنية الكريمة و الأحاديث النبوية الشريفة و أحاديث أهل البيت عليهم السلام، و أحاديث الأدب و غريب الشعر و جيده، في أغراض شتى و فنون متعدّدة، كما تضمّن الكتاب مجالس أدبية قيّمة منها، مثلاً ما أورده الشريف عن أخبار ذي الرمة الشاعر الذي كان على مذهب المعتزلة، و ذكر الغريب من أخباره و إيراد طائفة كبيرة من مستحسن شعره و مقارنته بطائفة من أشعار العرب.

ثمّ يستطرد الشريف المرتضى في مجالسه و مسائله فينتقل إلى لون آخر فيستعرض أخبار الزنادقة من الشعراء و الخلفاء و غيرهم، لقد تمكّن من أن يحذّر تلاميذه من هؤلاء و من رواياتهم و أساليبهم و وسائلهم، كما تمكّن من أن يفتح عيون تلاميذه على ما كان يتّصف به بعض أهل الرواية من انحلال أو تحلّل في النواحي الشخصية و العلمية و الدينية، حتّى يفتح أمامهم باب الحيطة و النقد، و هذا ما يدلّ على تعلّقه بأواصر اللحمة النبوية و المآثر العلوية لتشييد مذهب أهل البيت عليهم السلام.^٢

مضافاً إلى عرضه مسائل مهمّة في تفسير القرآن و تأويله و شرح آياته و شرح الحديث النبوي الشريف، و إيضاح غريب الشعر و استجلاء غموضه، فيبدأ بشرح المسألة و إثارة كوامن الغموض فيها، ثمّ يجيب عليها جواباً كافياً شافياً يدعمه

١. انظر: نفس المصدر.

٢. انظر: نفس المصدر، ج ١، المقدّمة.

ببيناته الأدبية واستشهاداته اللغوية وأدلتها التاريخية، فاستطاع أن يمنح تلاميذه في مجلس واحد قسطاً من دراسة القرآن الكريم وقسطاً من التاريخ الأدبي لطائفة من الشعراء والأدباء وشيئاً عن تاريخ الملوك والحكام، و سنستعرض أحد تلك الجوانب فيما يتعلّق بالشعر وأثره في استجلاء اللفظ أو المعنى القرآني، كما سيمرّ لاحقاً في ثنايا المقال.

المبحث الثاني: منهج الشريف المرتضى في التفسير

يحظى استخدام المنهج في كلّ علم بأهمية خاصة؛ لأنّ تعلّم المنهج الصحيح و الاستفادة منه يوصل الإنسان إلى هدف العلم، في حين يُفضي عدم الاستفادة من المنهج الصحيح أو الخطأ فيه، إلى الابتعاد عن هذا الهدف.

إنّ استخدام منهج التفسير بالنسبة إلى القرآن الكريم بلغ من الأهمية حدّاً، حتى عُدّ استخدام بعض المناهج ممنوعاً و حراماً شرعاً، و قد أكّدت الأحاديث على أهمية هذا الأمر، بحيث إذا قام شخص بتفسير القرآن بطريقة خاطئة (كالتفسير بالرأي)، فإنّه يعني مخطئاً و إن حصل على نتائج صحيحة، حيث ورد عن النبي الأكرم ﷺ قوله: «من فسّر القرآن برأيه و أصاب الحقّ، فقد أخطأ»^١.

وبعبارة أخرى، إنّ تعيين المنهج التفسيري الصحيح له موضوعية في هذه المسألة، و إنّ معرفة المناهج و الاتجاهات التفسيرية يُعتبر لازماً لكلّ مفسّر.^٢

إنّ إلقاء نظرة على تاريخ التفسير و المفسّرين يحكي هذه الحقيقة، و هي أنّ المفسّرين الذين يمتلكون منهجاً خاصّاً في التفسير كانوا أكثر توفيقاً من الآخرين، و تركوا أثراً قيّماً في ذلك، كالتفسير الذي تركه الشريف المرتضى، أو ما جاء من

١. التبيان في تفسير القرآن، الطوسي، ص ٤.

٢. انظر: دروس في المناهج و الاتجاهات التفسيرية للقرآن، الإصفهاني، ص ١٨.

تفسير له لبعض من آي الذكر الحكيم في كتابه غرر الفوائد و درر القلائد، وقد أخذ الشريف على عاتقه هذه المسألة المهمة، وهي الالتزام بالمنهج القويم لتفسير القرآن الكريم.

و من هنا، لابدّ علينا و نحن نؤرخ لتراث الشريف المرتضى في التفسير أن نعطي موجزاً عن نشأة هذا العلم قبيل الخوض في منهج المرتضى في ذلك.

نشوء منهج التفسير قبل الشريف المرتضى

بدأ علم التفسير منذ صدر الإسلام، حيث بدأ مع الرسول الكريم ﷺ و كان مصدره الوحي الإلهي الذي عرّف الرسول ﷺ مفسراً للقرآن، و كان الرسول ﷺ يعتمد على القرآن نفسه في التفسير، و من هنا نشأت طريقة تفسير القرآن بالقرآن، و قد تصدّى أهل البيت ﷺ و بعض من الصحابة لتفسير القرآن على ضوء المنهج السابق مع الإفادة من المنهج الروائي؛ أي الاستناد إلى الروايات الصادرة عن الرسول ﷺ في تفسير آيات الله تبارك و تعالى.^١

و هناك مجموعة أخرى تورّطت بتفسير و تأويل القرآن طبقاً لميولها من دون رعاية الضوابط و القرائن، و من هنا نشأ التفسير بالرأي، و قد تصدّت الأحاديث الواردة عن النبي و أهل بيته ﷺ بشأن ذلك و منعتة بشدّة، كما مرّ علينا في الحديث السابق.

ثمّ ظهرت مناهج و أساليب أخرى بين المسلمين بشكل تدريجي في القرن الثاني الهجري فما بعده؛ نتيجة ترجمة آثار و كتب اليونان و نفوذ أفكارهم و علومهم.^٢

و قد تكوّنت الاتجاهات التفسيرية الكلامية بسبب ظهور المباحث الكلامية و

١. انظر: نفس المصدر، ص ١٩ - ٢٠.

٢. انظر: مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الإصفهاني، ص ٣٣.

الفلسفية،^١ فكانت كل فرقة من فرق المسلمين كالأشاعة^٢ أو المعتزلة^٣ و... تفسر القرآن طبقاً لأرائها وعقائدها، وفي نفس هذا الاتجاه كانت الاختلافات الدينية قد بدأت في القرن الأول الهجري مصحوبة بالاختلافات الفقهية التي تركت تأثيرها على تفسير الآيات الفقهية في القرآن.^٤

وفي القرنين الثالث والرابع - عصر المؤلف - بدأت تظهر أساليب جديدة في التفسير، سواء أكانت على يد العارفين والمتصوفين أم رجال الدين، مما أدى إلى تطوّر المنهج الإشاري في التفسير، مضافاً إلى اتجاه البعض في سلك المنهج الروائي في التفسير، فظهرت نماذج معتدّ بها من التفاسير، من أمثال تفسير العياشي و تفسير القمي و تفسير الطبرسي، ثم بدأت تظهر في قرون لاحقة تفاسير أخرى من مثل الدرّ المنثور و البرهان و نور الثقلين، و خلال ذلك بدأت تظهر التفاسير الفقهية بأسلوب موضوعي و على شكل آيات الأحكام، و بعد أن أخذت بعض التفاسير شكلها الطبيعي مثل أحكام القرآن للجصاص الحنفي (ت ٨٣٧٠) و أحكام القرآن المنسوب للشافعي (ت ٨٢٠٤) استمرّت كتابة هذا النوع من التفاسير فيما بعد، مثل أحكام القرآن للراوندي (ت ٨٥٧٣)، ثم ظهرت في القرن الخامس و السادس الهجريين التفاسير الجامعة الاجتهادية، مثل التبيان، و مجمع البيان، و ذلك بالاستفادة من العقل و الاجتهاد و مراعاة جميع الجوانب في

١. انظر: الميزان في تفسير القرآن، السيّد الطباطبائي، ج ٥، ص ٢٧٦.

٢. فرقة تُنسب إلى علي بن إسماعيل بن موسى الأشعري، من أقوالهم: الإيمان عقد بالقلب وإن أعلن الكفر بلسانه (الكنى و الألقاب، عباس القمي، ص ٤٧).

٣. فرقة تُنسب إلى واصل بن عطاء الذي اعتزل مجلس الحسن البصري (الأشباب، السمعاني، ج ٥، ص ٣٣٩).

٤. انظر: تاريخ الإسلام الثقافي و السياسي (مسار الإسلام بعد الرسول و نشأة المذاهب)، صائب عبد الحميد، ص ٧٦٠ و ما بعدها.

التفسير، و لا تزال هذه الطريقة متداولة حتى الآن، و قد بادر بعض الفلاسفة إلى كتابة التفاسير أيضاً، كما ظهرت أساليب جديدة متطورة في ذلك.^١

أما منهج التفسير عند الشريف المرتضى

و بما أن المنهج القرآني في التفسير هو الطريق الأسلم للمفسر لتوضيح آيات القرآن الكريم حيث الوصول إلى أقرب طريق لا يجهد السامع أو القارئ لفهم آيات الذكر الحكيم، و بما أن المناهج قد تنوعت على أوجه عدة حيث يسلك كل مفسر من المفسرين أيسر الطرق للوصول إليها، فمنهم من يسلك منهجاً واحداً أو يجمع بين منهجين، و منهم من لم يكتف بمنهج أو اثنين فراح يجمع المناهج على حدّ سواء، للوصول إلى أقرب طريق يعينه على فهم المراد من اللفظ القرآني. و من خلال تصفّحنا لمنهجه في أماليه غرر الفوائد و درر القلائد و ما رأيناه من مزجه أكثر من منهج في ذلك، وجدنا أنه لازماً علينا أن نستعرض جانباً من منهجه في ذلك التفسير و على النحو الآتي:

تفسير القرآن بالقرآن

يُعدّ النصّ القرآني أفضل نصّ عربي فصاحة و بياناً، و أوثق ما عرفته العربية من فنون القول، و لذلك كان في مقدّمة النصوص التي يُحتجّ بها، سواء تعلّق الاستشهاد القرآني بالدراسات الإسلامية أم اللغوية أم غيرهما، فالشاهد إذا كان كلام الله تعالى فهو خير شاهد، و دونه كلّ الشواهد.

إنّ هذا الأسلوب - أعني تفسير القرآن بالقرآن - يجعل بعض آي القرآن شاهداً لبعضها الآخر، فهو يستنطق القرآن في تبين ما استغلق منه، و يزيل إشكال ما أشكل منه، فيعمل على تخصيص عمومه، أو التوفيق بين الآيات التي يوهم

١. انظر: دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن، الإصفهاني، ص ٢١.

ظاهرها بالتناقض أو الاختلاف، مع أنها ليست كذلك.^١

و من ذلك في تأويله لقوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُ الرُّجُسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَفْقَهُونَ﴾^٢، فعند توضيحه مفردة «لا يعقلون» لم يرد منها ناقصي العقول، إنما أراد الذين لم يعقلوا و يعلموا ما وجب عليهم علمه من معرفة الله خالقهم، و الاعتراف بنبوة رسله و الانقياد إلى طاعتهم، و وصفهم تعالى بأنهم لا يعقلون تشبيهاً، كما قال تعالى: ﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾^٣، و بهذا فقد أخذ من القرآن الكريم مادة له في تفسير ألفاظ الآيات.^٤

التفسير بالدلالة السياقية

السياق هو النظام اللفظي للكلمة و موقعها من ذلك النظم، و لاشك في أن عدداً من المفردات قد لا يتضح معناها بدقة في ضوء التفسير المعجمي لها، لذا يظل تحديد معنى الكلام محتاجاً إلى مقاييس و أدوات أخرى غير مجرد النظر إلى القاموس، ذلك أن المعنى المعجمي الذي يدور حول الكلمة المفردة متعدّد و محتمل، و هو قابل للدخول في سياق معيّن، و لا يحدّد هذا المعنى إلا السياق الذي لا يقبل التعدّد أو الاحتمال، ففي كلّ مرة تُستعمل فيه الكلمة تكتسب معنى محدّداً مؤقتاً، و يفرض السياق قيمة واحدة على الكلمة هي المعنى الذي تدلّ عليه في سياق معيّن دون آخر، و على هذا فإنّ السياق يخلص الكلمة من ركامها الدلالي عبر التاريخ.^٥

و من ذلك قوله في تأويل قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا

١. انظر: تفسير الشريف المرتضى، ج ١، ص ٦٧.

٢. يونس: ١٠٠.

٣. البقرة: ١٨.

٤. انظر: أمالي المرتضى، ج ١، ص ٣٩-٤٠.

٥. انظر: تفسير الشريف المرتضى، ج ١، ص ٧٨.

لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَ نِدَاءً صُمُّ بُكُمْ عُمَى فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ^١، فعند تأويله لوجه تشبيه الذين كفروا بالصائح بالغنم وكيف أنَّ الكلام يدلُّ على ذمهم و وصفهم بالغفلة و قلة التأمل و التمييز، و الناقع بالغنم قد يكون مميّزاً متأملاً محصلاً، أعطى من ذلك خمسة وجوه تدلُّ عليها الدلالة السياقية في ذلك.^٢

التفسير بدلالة السياق اللفظي

و يراد به في الاصطلاح نسق الكلام، إذ ترتبط الكلمات في السياق بعلاقتها بما قبلها و ما بعدها، فهو إذن ما يصاحب اللفظ ممّا يساعد على توضيح المعنى، من ألفاظ سواء تقدّمت أو تأخّرت عنه، فمعظم الوحدات الدلالية تقع في مجاورة و وحدات أخرى، و أنَّ معاني هذه الوحدات لا يمكن وصفها أو تحديدها إلا بملاحظة الوحدات الأخرى التي تقع مجاورة لها.^٣

و من ذلك أيضاً قوله في تأويل لفظة ﴿فَحَزَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ﴾ في قوله تعالى: ﴿فَحَزَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾^٤ و الأوجه اللفظية الواردة في السياق التي تدلُّ على براعته في استعمال هذا اللون من التفسير.^٥

التفسير بالبيت الشعري

الصلة بين الدلالة القرآنية و الدلالة الشعرية صلة قوية، فالشعر ديوان العرب، و القرآن نزل بلسان العرب، و قد أدرك العرب هذه الصلة بما كان بين القرآن و بين

١. البقرة: ١٧١.

٢. انظر: أمالي المرتضى، ج ١، ص ٢١٥.

٣. انظر: تفسير الشريف المرتضى، ج ١، ص ٨٠.

٤. النحل: ٢٦.

٥. انظر: أمالي المرتضى، ج ١، ص ٣٥١.

اللغة من صلة حميمة، فاتَّجهوا إلى الشعر يوضحون خصائصه؛ لكي يعينهم ذلك على فهم النصِّ القرآني وبيان دلالاته.

ولعلَّ الصحابي عبد الله بن عباس (ت ٦٨هـ) من أقدم من نهج بتفسير القرآن الكريم بالمنهج اللغوي، إذ كان يفسر غريبه بالشعر، وفي جوابه لنافع بن الأزرق^١ من هذا الشيء الكثير.^٢

فلا غرابة بعد ذلك أن يسير بعض المؤلفين في الدلالة القرآنية على نهج ابن عباس، فيهتموا بالشاهد الشعري، ولا غرابة أن يأخذ هذا الشاهد مكانه في المؤلفات الأولى في اللغة والنحو.^٣

وسنورد بعضاً من الشواهد التي استعملها الشريف المرتضى في تفسيره القرآن فيما سيمر لاحقاً في المبحث الثالث من هذا البحث.

المبحث الثالث: أثر الشعر في تفسير القرآن عند الشريف المرتضى

تعتبر اللغة و آدابها العربية أحد المصادر المهمة في تفسير القرآن التي لا يمكن أن يستغنى عنها أي مفسر.

وكانت مسألة استخدام اللغة و آدابها العربية في فهم القرآن مورد اهتمام الأدباء و المفسرين منذ القدم، و قد سبق أن أشرت فيما تقدّم من هذا البحث إلى شيء من دور المسلمين في ذلك من خلال توضيح الألفاظ المبهمة عند المفسر و إرجاعها للغة العربية أو أي شيء من آدابها كالشعر مثلاً.

و نجد أحياناً أنه يقوم بعض المفسرين بتخصيص قسم من تفسيره للبحوث

١. أحد أشهر رجال الخوارج و إليه تُنسب فرقة الأزارقة من الخوارج، توفي سنة (٦٥هـ) (الأعلام،

الزركلي، ج ١، ص ٢٩١).

٢. انظر: التفسير و المفسرون، محمد هادي معرفت، ص ٢٤٠ - ٢٤١.

٣. انظر: تفسير الشريف المرتضى، ج ١، ص ١٠٦.

الأدبية و اللغوية، كما نجد ذلك عند الشريف المرتضى في أماليه و كذلك الطبرسي (ت ٥٤٨هـ) في مجمع البيان، حيث تناول بحث اللغة و الإعراب تحت عنوان مستقل، أما في العصر الحاضر فقد كثر الاهتمام بهذا الجانب إلى حد أن بعض المراكز خصّصت له حصّة دراسية؛ لأنه لا يمكن للمفسّر أن يفهم و يفسّر القرآن بصورة جيّدة دون الالتفات إلى هذا الجانب.^١

و ممّا لا شك فيه أن الشريف المرتضى قد حذا حذو العلماء السابقين له في هذا الميدان، خصوصاً أولئك الذين اعتمدوا الشعر مادّة رئيسة لهم في ذلك، فكان ذوقه الرفيع و ثقافته اللغوية العالية، هو الذي حدا به إلى استخدام هذه الأداة ببراعة حينما يفسّر القرآن و يشرح من غريب لفظه، انطلاقاً من مقولة (الشعر ديوان العرب)، فقد أخرج ابن الأنباري من طريق عكرمة عن ابن عباس، قال: «إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر، فإنّ الشعر ديوان العربي».^٢

و أخرج الطبري من طريق سعيد بن جبير في تفسير قوله تعالى: «وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» عن ابن عباس و قد سُئل عن «الخرج»، قال: «إذا تعاجم شيء من القرآن فانظروا في الشعر، فإنّ الشعر عربي».^٣

كان الشريف المرتضى من أولئك العلماء الذين اهتموا بالشاهد الشعري في بحثه التفسيري، و نراه يوجّه مجموعة كبيرة من تلك الشواهد لإيضاح الدلالة القرآنية. و من الجدير بالذكر أن المفسّر حينما يجنح إلى استعمال الشعر في تفسيره للقرآن إنّما يكون ذلك عن علم و دراية كاملة بعلوم العربية و آدابها، و له

١. انظر: دروس في المناهج و الاتجاهات التفسيرية للقرآن، الإصفهاني، ص ٢٨٦.

٢. صبح الأعشى، القلقشندي، ج ١، ص ١٢٣؛ الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ص ٣٤٧؛ التفسير و

المفسرون، محمّد هادي معرفت، ص ٢٤٢.

٣. جامع البيان عن تأويل أي القرآن، الطبري، ج ١٧، ص ٢٦٩؛ جواهر الحسان في تفسير القرآن، النعالي،

أيضاً ذائقة أدبية يمكن من خلالها أن يستعمل البيت الشعري المناسب موضعاً تلك اللفظة من ألفاظ القرآن الكريم.^١

و قبل أن نقف على كيفية استعمال المرتضى الشاهد الشعري، أحب أن أشير إلى النقاط الآتية لبيان منهجه في الاستشهاد:

١- استشهاد بشعر الجاهليين والإسلاميين والأمويين.

فمن الجاهليين: عنتره، والمتلمس، والأعشى، والنابعة، وعروة بن الورد، وعبيد الأبرص، وعمرو بن كلثوم، وامرؤ القيس، وطرفة، وزهير.

ومن المخضرمين: الحطيئة، والخنساء، ولبيد، وحسان بن ثابت، وكعب بن زهير ...

ومن الأمويين: الفرزدق، وجريز، وعمرو بن ربيعة، والأخطل، وكثير ...

٢- لم يستشهد بشعر المولدين أو المحدثين، وليس في شواهد شعر لبشار بن برد، وأبي تمام، والبحري، والمتنبي، وغيرهم من شعراء العصر العباسي. وهذا يعني أن منهجه في الاستشهاد فيه شيء غير قليل من الصرامة.

٣- استشهد بالشعر والرجز، ومن الرجز الذين احتج بأرجازهم، رؤبة بن العجاج.

٤- استشهد بالبيت الواحد أو الأبيات، كما استشهد بشطر البيت.

٥- جاءت شواهد منسوبة أحياناً وغير منسوبة أحياناً أخرى، وقد يكون الشاهد مجهول القائل أو لشهرة الأبيات أو لشهرة ممن استشهد بشعرهم، يُهمل ذكر قائلها.

٦- يكثر الشريف المرتضى من الاستشهاد بالشعر، ويذكر أكثر من شاهد في المسألة الواحدة، وهو يستطيع بسيطرته غير المألوفة على اللغة والشعر القديم أن

١. انظر: المناهج التفسيرية في علوم القرآن، السبحاني، ص ٢٥.

يرهن على علوّ كعبه، فهو لا يعتمد من وجوه التفسير سواء أكانت راجعة إلى قواعد النحو أم إلى المفردات إلا ما يمكنه أن يؤيده بالشواهد الكثيرة من المصادر القديمة للاستعمال اللغوي الأصيل.

أما عن كيفية استعمال الشريف المرتضى الشاهد الشعري لإيضاح الدلالة القرآنية، فيمكن القول: إن الشاهد الشعري عند المرتضى كان ذا أثر كبير في الوصول إلى كثير من الدلالات، سواء كانت دلالة لفظة بعينها أم أسلوباً من أساليب التعبير أو بيان دلالة حرف من الحروف.

وكان الشاهد الشعري عند المرتضى وسيلة مهمة حاول من خلالها أن يوفّق بين بعض الآيات ويوضح انسجامها وترابطها وبعدها عن أيّ خلاف أو تناقض كما يزعم بعض المشكّكين، وفي هذا أبدى تفوقاً عجباً وأبان عن ذهن وقاد وبصر نافذ.

وفي الأمثلة الآتية عن كتاب الأمالي ما يوضح ذلك، وعن عدّة طرق، منها:
ردّ المشكّكين بالقرآن الكريم حول التكرار؛ ففي مسألة عن تفسير القرآن و تأويله لقوله تعالى: **إِنْ سَأَلْ سَائِلٌ**: ما وجه التكرار في سورة الكافرون وما الذي حسن إعادة النفي لكونه عابداً ما يعبدون، وكونهم عابدين ما يعبد، وذكر ذلك مرّة واحدة يغني؟

وما وجه التكرار في سورة الرحمن: **﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾**^١؟
هذا هو السؤال الذي طرحه السيّد المرتضى على المجلس فأثاره معنى يراود النفوس ويدخلها، وكثيراً ما يسأل عنه السائلون لا تردّداً في بلاغة القرآن وسموّ بيانه، ولكن تطلّعاً إلى إدراك أسرارهِ وتذوّق معانيهِ، ولم يزل ذلك لونا من ألوان

التطبيق البلاغي والأدبي تُمرّن به الملكات و تُشحذ العقول و تطمئن القلوب.
 فيبدأ السيد باستعراض آراء المفسرين في معنى ذلك، منها ما يخص رأي ابن
 قتيبة (ت ٢٧٦هـ) في معنى التكرار، و منها ما يخص رأي أبي العباس ثعلب (ت
 ٢٩١هـ) الذي منه على سبيل التمثيل:

إنما حسن التكرار لأن تحت كلّ لفظة معنى ليس هو تحت الأخرى و تلخيص
 الكلام: قل يا أيها الكافرون، لا أعبد ما تعبدون الساعة و في هذه الحال، و لا أنتم
 عابدون ما أعبد في هذه الحال أيضاً، و اختصّ الفعلان منه و منهم بالحال. و قال
 من بعد: و لا أنا عابد ما عبدتم في المستقبل، و لا أنتم عابدون ما أعبد فيما
 تستقبلون، فاختلّفت المعاني و حسن التكرار في اختلافها، و يجب أن تكون
 السورة على هذا مختصة بمن المعلوم أنّه لا يؤمن... و قد ذكر مقاتل و غيره أنّها
 نزلت في أبي جهل و المستهزئين و لم يؤمن من الذين نزلت فيهم أحد، و
 المستهزئون هم: العاص بن وائل، و الوليد بن المغيرة، و الأسود بن المطّلب، و
 الأسود بن عبد يغوث، و عدي بن قيس.^١

أمّا فيما يخصّ الكلام الذي من أجله يدور البحث و هو أثر الشعر في تفسير
 القرآن الكريم، هو ما أورده من وجه مهمّ في هذا المجال من أجل إيضاح المعنى
 المراد أكثر، إذ إنّه نقل قول الفراء (ت ٢٠٧هـ)، و هو أن يكون التكرار للتأكيد،
 كقول المجيب مؤكداً: بلى بلى، و الممتنع مؤكداً: لا لا....

و مثله قول الله تعالى: ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ * ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾^٢....

و أنشد الفراء:

و كائن و كم عندي لهم من صنعة أيادي ثَنُّوها عليّ و أوجبوا

١. انظر: أمالي المرتضى، ج ١، ص ١٢١.

٢. التكاثر: ٣-٤.

و أنشد أيضاً:

كم نعمة كانت لكم كم كم و كم
و أنشد أيضاً:

نعم الغراب بين لبني غدوة كم كم و كم لفراق لبني ينعم
و قال آخر:

أردت لنفسي بعض الأمور فأولى لنفسي أولى لها^١
نجد ممّا سبق الوجوه المستحسنة من الشعر التي أورها الشريف التي تُعلم السامع بأنّ التكرار إنّما يكون جميلاً و مؤدياً للغرض عند العرب في بعض الأحيان. ثمّ يتساءل عن التكرار الأطول من التكرار السابق الذي ورد في سورة الرحمن، فيقول: إنّهُ إنّما حسن للتقرير بالنعم المختلفة المعدّدة، فكلمّا ذكر نعمة أنعم بها، قرّر عليها و ونّخ على التكذيب بها، كما يقول الرجل لغيره: ألم أحسن إليك بأنّ خوّلتك الأموال؟ ألم أحسن إليك بأنّ خلّصتك من المكاره؟ ألم أحسن إليك بأنّ فعلت بك كذا و كذا؟ فيحسن منه التكرير؛ لاختلاف ما يقرّره به.

و هذا كثير في كلام العرب و أشعارهم، قال مهلهل بن ربيعة يرثي أخاه كليباً:

و همامٌ بنٌ مُرّة قد تركنا عليه القشعمان من النسور
على أن ليس عدلاً من كليب إذا طُرد اليتيم عن الجزور
على أن ليس عدلاً من كليب إذا ما ضيم جيران المجير
على أن ليس عدلاً من كليب إذا خرجت مخبّأة الخدور
على أن ليس عدلاً من كليب إذا رجف العضاه من الدبور
على أن ليس عدلاً من كليب إذا ما أعلنت نجوى الأمور
على أن ليس عدلاً من كليب إذا خيف المخوف من الثغور

على أن ليس عدلاً من كليب غداة بلابل الأمر الكبير
 على أن ليس عدلاً من كليب إذا ما خام جار المستجير^١
 و الذي يراجع هذا الموضع من الأمالي يجد التوضيحات و الأمثلة كثيرة جداً،
 ارتأينا الاكتفاء بذلك دفعاً للإطالة.

الكناية في تفسير الآية

و كما هو المعتاد يبدأ السيد المرتضى بإيراد سؤال على آية قرآنية حتى يبدأ
 بالجواب، فيقول: إن سأل سائل عن قوله تعالى: «لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ
 ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا»^٢، فقال: «أي معنى لذكر
 البيوت و ظهورها و أبوابها؟ و هل المراد بذلك البيوت المسكونة على الحقيقة، أو
 كنّى بهذه اللفظة عن غيرها؟ فإن كان الأول فما الفائدة في إتيانها من أبوابها دون
 ظهورها؟ و إن كانت كناية فبينوا وجهها و معناها»... فيعطي حينئذ عدة أوجه
 للجواب منها ما يخص التفسير بالشعر لحلّ اللبس في معنى بعض الألفاظ التي
 يصعب تأويلها عند بعض الناس، فيقول في هذا الوجه الذي خصّصه له: «أن
 تكون البيوت كناية عن النساء، و يكون المعنى: و أتو النساء من حيث أمركم الله،
 و العرب تسمي المرأة بيتاً... قال الشاعر:

ما لي إذا أنزعها صأيت أكبر غيرني أم بيت»^٣

فحمل البيت هنا على أنه المرأة؛ من أجل إيضاح المعنى للمتلقّي و استيفاء
 الأوجه الكاملة لتأويل تلك الآية، و من ذلك أيضاً أورد قول الشاعر:
 إنسي عجبت لأّم العمر إذ هربت من شيب رأسي و ما بالشيب من عار

١. انظر: نفس المصدر، ج ١ ص ١٢٣-١٢٤.

٢. البقرة: ١٨٩.

٣. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٣٧٨.

ما شقوة المرء بالإقترار يقتره ولا سعادته يوماً بأكثار
 إنَّ الشقيَّ الذي في النار منزله والفوز فوز الذي ينجو من النار
 أعوذ بالله من أمرٍ يُزَيِّن لي شتم العشيرة أو يدني من العار
 وخير دنياً يُنْسِي المرء آخره و سوف تبدو إلى الجبار أسراري
 لا أدخل البيت أحبو من مؤخره ولا أكسر في ابن العم أظفاري^١
 فقوله: «لا أدخل البيت أحبو من مؤخره» يحتمل أن يريد به إنني لا آتي الأمور
 من غير وجهها على أحد الأجوبة في الآية... و يحتمل أيضاً إنني لا أطلب الخير إلا
 من أهله... و يحتمل وجهاً آخر وهو أن يريد أنني لا أقصد البيت للريبة و الفساد؛
 لأن من شأن من يسعى إلى أفساد الحرم و يقصد البيوت للريبة أن يعدل عن
 أبوابها طلباً لإخفاء أمره، فكأنه نفى عن نفسه بهذا القول القبيح و تنزه عنه، كما
 تنزه بقوله: «و لا أكسر في ابن العم أظفاري» عن مثله، و أراد أنه لا يبدأ ابن العم
 مني السوء و لا يتألم بشيء من جهتي فأكون كأنني قد جرحته بأظفاري و كسرتها
 في لحمه، و هذه كنايات بليغة مشهورة للعرب.^٢

و يجري مجرى هذه الأبيات و يقاربها في المعنى و حسن الكناية قول أحد
 الشعراء:

و إنِّي لَعَفٌّ عن زيارة جارتني و إنِّي لمشْنُوءٌ إليَّ اغتياؤها
 إذا غاب عنها بعلمها لم أكن لها زُوراً و لم تنج عليَّ كلابها
 و ما أنا بالداري أحاديث بيتها و لا عالماً من أيِّ حوكٍ ثيابها
 و إنَّ قراب البطن يكفيك ملؤه و يكفيك عورات الأمور اجتنبها^٣

١. نفس المصدر.

٢. انظر: نفس المصدر.

٣. نفس المصدر، ص ٣٧٩.

فيعلق الشريف المرتضى رحمته و قد جمعت هذه الأبيات فقرأ عجيبة و كنايات بليغة؛ لأنه نفى عن نفسه زيارة جارته عند غيبة بعلمها، و خصّ حال الغيبة لأنها أدنى إلى الريبة و أخصّ بالتهمة، فقال: «و لم تنبح على كلابها»؛ أراد إنّي لا أطرقها ليلاً مستخفياً متنكراً فتتكرنني كلابها و تنبحني، و هذه الكناية تجري مجرى قول الشاعر المتقدم: «لا أدخل البيت أحبو من مؤخره».

و قد روي: «و لم تأنس إليّ كلابها»، و هذا معنى آخر، كأنّه أراد أنّه ليس يكثر الطروق لها و الغشيان لمنزلها فتأنس به كلابها؛ لأنّ الأنس لا يكون إلا مع المواصلّة و المواترة....

و قوله: «و ما أنا بالداري أحاديث بيتها»؛ أراد به أيضاً التأكيد في نفى زيارتها و طروقتها عن نفسه؛ لأنه إذا أدمن الزيارة عرف أحاديث بيتها، فإذا لم يزرها و صارمها لم يعرف... نزّه نفسه عن ذلك.

و قوله: «و لا عالماً من أيّ حوك ثيابها»، كناية مليحة عن أنّه لا يجتمع معها و لا يقرب منها فيعرف صفة ثيابها.^١

من هنا نجد أنّ الشعر في الأبيات السابقة أصبح أحد أوجه التفسير باعتماده على ما يتداوله العرب من معانٍ قد تكون مخالفة لما يألّفه غيرهم.

عندما يجري الشعر مجرى المثل في كلام العرب، فإنّه يحلّ اللبس و يوضّحه؛ حيث يورد المرتضى رحمته استفهاماً كعادته، فيحاول كشف اللبس عنه من خلال استعراضه عدّة وجوه للآية، و يأتي من ضمنها الشعر العربي ليكشف اللبس عنها، فيقول: «إن سأل سائل عن قوله تعالى حاكياً عن شعيب عليه الصلاة و السلام: ﴿قَدْ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِباً إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا وَ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ

فيها إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا»^١، فقال: «أليس هذا صريحاً منه بأنَّ الله تعالى يجوز أن يفعل الكفر والقيح؟ لأنَّ ملة قومه كانت كفراً وضلالاً، وقد أخبر أنه لا يعود فيها إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»^٢.

فيجيب عن الأشكال من وجه آخر مستعيناً بالشعر، بقوله: «إنَّه أراد أن ذلك لا يكون أبداً من حيث علَّقه بمشيئة الله تعالى لما كان معلوماً أنه لا يشاؤه، وكلُّ أمر علق بما لا يكون فقد نفى كونه على أبعد الوجوه، و تجري الآية مجرى قوله تعالى: ﴿لَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾»^٣، وكما يقول القائل: أنا لا أفعل كذا حتَّى يبيض القار أو يشيب الغراب... وكما قال الشاعر:

و حتَّى يؤوب القارطان كلاهما و يُنْشَرُ في القتلى كليب لوانل^٤
و القارطان^٥ لا يؤوبان أبداً، و كليب لا ينشر أبداً، فكأنَّه قال: إنَّ هذا لا يكون أبداً.

حل إشكالية الأسماء المتشابهة في القرآن الكريم

فقد وردت بعض الكلمات متشابهة في القرآن الكريم، و قد تنبَّه لذلك الشريف المرتضى، فأورد متسائلاً عن ذلك رغبةً منه في توضيح ذلك لمريديه، فقال: إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ﴾^٦.

فقال: «كيف يكون ذلك و الفرقان هو القرآن، و لم يؤت موسى القرآن، وإنما اختصَّ به محمَّد عليه الصلاة والسلام؟...».

١. الأعراف: ٨٩.

٢. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٤٠٢.

٣. الأعراف: ٤٠.

٤. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٤٠٢.

٥. القارطان: رجلان من عزة: خرجا ينتحيان القرظ و يجتنيانه، فلم يرجعا، فضرَب بهما المثل (انظر: لسان العرب، ج ٧، ص ٢١٧، مادة «قرظ»).

٦. البقرة: ٥٣.

الجواب: قلنا قد ذكر في ذلك وجوه....

فأورد وجهاً أراد به أن كتب الله عز وجل كلها فرقان تفرق بين الحق والباطل والحلال والحرام، واستشهد على هذا الوجه بقول الشاعر:

فما لي أراني وابن عمي مالكاً متى أدُّ منه يناً عني و يبعد^١
فنسق يبعد على يناً وهو بعينه، وحسن ذلك اختلاف اللفظين.

و قال شاعر آخر:

و قدمت الأديم لراهسيه و ألفا قولها كذباً و مينا^٢
و المين: الكذب.

في إيضاح التقديم والتأخير الذي جاء في القرآن إنما هو من كلام العرب، فيقول: إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿وَ إِذْ قَتَلْتُمْ نَفْساً فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ * فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِنَعْصِهَا كَذَلِكَ يُخَيِّ اللَّهُ الْمَوْتَى وَ يُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ^٣، فقال: «كيف ذكر تعالى هذا بعد ذكر البقرة والأمر بذبحها، وقد كان ينبغي أن يتقدم؛ لأنه إنما أمر الله تعالى بذبح البقرة لينكشف أمر القاتل، فكيف أخر تعالى ذكر السبب عن المسبب وبنى الكلام بناءً يقتضي أنه كان بعده؟».

و على هذا السؤال أورد عدة أدلة تشير إلى أن هذا اللون هو من ألوان كلام العرب، ومنه الشعر العربي، فيقول: إن هذه الآية وإن تأخرت فهي مقدمة في المعنى على الآية التي ذكرت فيها البقرة، و يكون التأويل: ﴿وَ إِذْ قَتَلْتُمْ نَفْساً فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا﴾ فسألتم موسى ﷺ فقال لكم: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾، فأخر

١. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٢٥٨.

٢. نفس المصدر.

٣. البقرة: ٧٢ - ٧٣.

المقدّم و قدّم المؤخّر ...

و مثل هذا في القرآن و كلام العرب كثير ... و مثله: «الْحَقْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قَيِّمًا»^١ ...

و قال الشاعر:

إِنَّ الْفِرْزَدَقَ صَخْرَةٌ مَلُومَةٌ طالت فليس تنالها الأوعالا^٢
أراد: طالت الأوعال فليس تنالها ...
و مثله:

طاف الخيال و أين منك لَمَّا ما فارجع لزورك بالسلام سلا^٣
أراد: طاف الخيال لَمَّا ما و أين هو منك، في نفي الالتباس عن مقصد القرآن الكريم، عند تفسيره قوله تعالى: «وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ»^٤.
فشهد عليهم بالكذب، ثم علّقه بما لا يصحّ فيه معنى الكذب و هو التمني؛ لأنهم تمنّوا و لم يخبروا.

فالذي جاء ضمناً مع الأوجه التي عرضها في تفسيره تلك الآية المباركة هو: أن يُحمل قوله تعالى: «وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ» على غير الكذب الحقيقي، بل يكون المراد والمعنى: أنَّهُم تمنّوا ما لا سبيل إليه، فكذب أملهم و تمنّيههم، و هذا مشهور في الكلام، لأنَّهُم يقولون لمن تمنّى ما لا يدرك: كذب أملك و أكدى رجاؤك ... و ما جرى مجرى ذلك ...

و علّل ذلك بقول الشاعر الذي كان طريقه في الوصول إلى التفسير الأسلم من

١. الكهف: ١-٢.

٢. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٢٢٣.

٣. نفس المصدر.

٤. الأنعام: ٢٨.

ذلك الوجه:

كذبتُم و بيت الله لا تأخذونها
و قول الشاعر الآخر كدليل ثانٍ:

كذبتُم و بيت الله لا تنكحونها بني شاب قرناها تصرّ و تحلب^١
و لم يرد الكذب في الأقوال، بل في التمنيّ و الأمل، كما هو واضح من تلك
الشواهد الشعرية.

الخاتمة

بعد جولة ليست بالقصيرة تبين لنا أنّ التفسير عند الشريف المرتضى قد أخذ
أنواعاً كثيرة تدلّ على طول باعه و تقدّمه في هذا الفنّ، حيث كان يعرض في أماليه
مسائل مهمّة في تفسير القرآن و تأويله و شرح الحديث النبوي الشريف و إيضاح
غريب الشعر و استجلاء غموضه، فيبدأ بتفسير المسألة و إثارة كوامن الغموض
فيها، ثمّ يجيب عنها جواباً كافياً شافياً يدعمه بيناته الأدبية و استشهاده اللغوية و
أدلّته التاريخية، فاستطاع أن يمنح تلاميذه في مجلس واحد قسطاً من دراسة
القرآن الكريم و قسطاً من التاريخ الأدبي لطائفة من الشعراء و الأدباء و شيئاً عن
تاريخ الملوك و الخلفاء.

و أمّا فيما يختصّ بالشعر فتبين لنا الأثر الواضح لدور الشعر في تفسير القرآن
الكريم، فيما أنّ القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلّب فهمه إنّما يكون
من هذا الطريق خاصّة؛ لأنّ الله تعالى يعبر: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾، و قال:
﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾، و قال: ﴿وَ لَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْ لَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ
أَعْجَمِيٌّ وَ عَرَبِيٌّ﴾.

إلى غير ذلك مما يدلّ على أنّه عربي و بلسان العرب، لا أنّه أعجمي و بلسان العجم، و مع ظهور التفسير بدأ الاهتمام بالشعر في فهم المفردة القرآنية و دلالتها اللغوية؛ و ذلك نظراً لما يتضمّنه الشعر من ثراء لغوي، و لما يحتويه من خصائص الأسلوب العربي المبين، فقد كان المفسّرون من علماء اللغة الذين يحرصون على حفظ الشعر و قراءة الدواوين و دراستها. و لاهتمام الرعيل الأول بالشعر و أثره في تفسير القرآن، فقد صدرت عنهم أخبار كثيرة تلتبس من المفسّر الرجوع إلى الشعر العربي في تفسير القرآن الكريم، و ما بحثنا عنه في هذا المجال عند الشريف الرضيّ إلّا دليل من أدلة الاهتمام بالشعر و دوره في تفسير القرآن عند العرب، فلم يقتصر الأمر عند الشريف المرتضى بالبحث عن اللفظة في كلام العرب الشعر العربي، إنّما تعدّى ذلك إلى استخدام فنون الشعر الأخرى من الكناية و المجاز و الاستعارة و التشبيه و باقي المحسنات البديعية من أجل الخروج بالمسألة القرآنية إلى فهم أسلم و طريقة أشمل للخروج بأكبر قدر ممكن يفيد منه طالب العلم في تلك الأمالي، كما تبين فيما تبين أيضاً بأنّ كتاب الأمالي كان من أروع الكتب التي جاد بها علم الهدى، لأنّه كتاب عالي المقام، و من تصفّحه أخذ منه و استزاد في مختلف الفنون المعرفية، سواء أكانت في التفسير أم علوم الحديث أم التاريخ أم الفلك أم الجغرافية أم المسائل التي تهتمّ المناطات و تأويلها، و غيرها من المعارف الإسلامية.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. الإبتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، (ت ٩١١هـ)، تحقيق: سعيد المندوب، بيروت: دار الفكر، ١٤١٦هـ.
٢. الأعلام، خير الدين الزركلي (ت ١٤١٠هـ)، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة.
٣. أعيان الشيعة، السيد محسن بن عبد الكريم محسن الأمين العاملي (ت ١٣٧١هـ)، تحقيق و تخرير: حسن الأمين، بيروت: دار التعارف للمطبوعات.
٤. أمالي المرتضى (غرر القوائد ودرر القلائد)، علي بن الحسين الموسوي البغدادي الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٣٧٣هـ.
٥. الانتصار، علي بن الحسين الموسوي البغدادي الشريف المرتضى، (ت ٤٣٦هـ)، تقديم: محمد رضا حسن الخرسان، النجف الأشرف: منشورات المطب.
٦. الأنساب، أبو سعد عبد الكريم بن الحافظ أبي بكر السمعاني الشافعي (ت ٥٦٢هـ)، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، بيروت: دار الجنان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
٧. تاريخ الإسلام الثقافي والسياسي (مسار الإسلام بعد الرسول ونشأة المذاهب)، صائب عبد الحميد، بيروت: دار الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.
٨. تاريخ العراق في العهد البويهي دراسة في الحياة الفكرية، حسن سلهب، بيروت: دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.
٩. التبيان في تفسير القرآن، أبو جعفر محمد بن الحسن الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق و تصحيح: أحمد حبيب قيصر العاملي، دار إحياء التراث، الطبعة الأولى ١٤٩٠هـ.
١٠. تفسير الشريف المرتضى (المسمى نفائس التأويل)، علي بن الحسين الموسوي البغدادي الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، جمعه: لجنة من المحققين بإشراف السيد أحمد الموسوي، بيروت: شركة الأعلمي.

١١. التفسير والمفسرون، محمد هادي معرفة، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.
١٢. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ)، تحقيق: خليل الميس، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
١٣. جواهر الحسان في تفسير القرآن، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي (ت ٨٧٦ هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو سنة، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
١٤. خلاصة الأقوال، الحسن بن يوسف بن علي المطهر العلامة الحلبي (ت ٧٢٦ هـ)، تحقيق: جواد القيومي، قم المقدسة: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى.
١٥. دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن، محمد علي الرضائي، تعريب: قاسم البيضاني الإصفهاني، قم: منشورات المركز العالمي للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى.
١٦. رسائل الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي البغدادي الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، تقديم: أحمد الحسيني، إعداد: مهدي الرجائي، قم: مطبعة سيد الشهداء، ١٤٠٥ هـ.
١٧. الرسائل العشر، أبو جعفر محمد بن الحسن الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، قم المقدسة: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى.
١٨. سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨ هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط و محمد نعيم العرقسوسي، بيروت: الطبعة الرابعة، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
١٩. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد بن محمد العكبري الدمشقي (ت ١٠٨٩ هـ)، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٢٠. صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، أحمد بن علي القلقشندي (ت ٨٢١ هـ)، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية.
٢١. الفهرست، أبو جعفر محمد بن الحسن الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق: جواد القيومي، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى.

٢٢. كشف الظنون، مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة (ت ١٠٦٧ هـ)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى.
٢٣. الكنى والألقاب، عباس القمي (ت ١٣٥٩ هـ)، طهران: مكتبة الصدر.
٢٤. لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي ابن منظور (٧١١ هـ)، قم المقدسة: نشر أدب الحوزة.
٢٥. مفاهيم القرآن (العدل والإمامة)، إبراهيم جعفر، الطبعة الأولى، قم المقدسة.
٢٦. مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الإصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضل أبو القاسم الراغب الإصفهاني (ت ٤٢٥ هـ)، تحقيق: صفوان علوان داوودي، قم: سليمان زادة، الطبعة الثانية (١٤٢٧ هـ).
٢٧. المناهج التفسيرية في علوم القرآن، جعفر السبحاني، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الثانية، ١٤٢٢ هـ.
٢٨. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن علي بن محمد القرشي ابن الجوزي (ت ٥١٨ هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.
٢٩. الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠٢ هـ)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى.
٣٠. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم ابن خلّكان (ت ٦٨١ هـ)، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة.
٣١. يتيمة الدهر، أبو منصور عبد الملك النيسابوري الثعالبي (ت ٤٢٩ هـ)، شرح وتحقيق: مفيد محمد قميحة، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

(٢٠)

التوظيف الخفي لمرويات أنمة أهل البيت عليه السلام

عند الشريف المرتضى في كتابه «تنزيه الأنبياء»

الباحث عبد الزهرة هاشم عبوة^١

البامّة (جاء ميري صالح^٢)

الملخص

بعد قراءة فاحصة في مصنّفات الشريف المرتضى يبدو للباحث أنّه يوظّف أخباراً ومرويات عن الأئمة عليهم السلام في مختلف آثاره؛ لدعم موقفه و دحض موقف مخالفه. من هذا المنظور درسنا ما استخدمه الشريف المرتضى من مرويات الأئمة، و توصلنا إلى نتائج، منها أنّ الشريف استخدم كثيراً من هذه الروايات لردّ الشبهات المثارة حول عصمة الأنبياء. ومن الملاحظ أنّه لم يشر إلى هذه الروايات نصّاً، بل استخدمها دليلاً ومضموناً لغرضه العلمي والمعرفي.

التمهيد

إذا كان أهل البيت عليهم السلام يمثّلون الامتداد الأصدق والأوفى والأكمل للرسول الأعظم (صلوات الله عليه وآله) تأسيساً على قوله تعالى: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ

وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»^١، فإن هذا يدعو بالمقتضى الإلزامي الالتزام بكل ما يصدر عنهم و يُرفع إليهم تحقيقاً وتحققاً؛ ذلك بأن الله تعالى قد أوجب أمراً في كتابه العزيز ينص على وجوب أخذ كل ما جاء به الرسول الأعظم إلى الناس (الملتقين)، إذ يقول سبحانه: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^٢، فإذا كانت الحال هي وجوب الركون إلى كل ما أتى به الرسول و عدم الخروج عنه، وإذا كان الأئمة هم نفس الرسول وامتدادهم الأصدق، فإن هذا يعني وجوب أن نأخذ كل ما جاء به الأئمة عليهم السلام قناعة و أداءً على وجه الإطلاق.

و تأسيساً على هذا المنطلق العقائدي، فإنه يمكن القول بأن الشريف المرتضى قد وظّف جملة من المرويات التفسيرية لأئمة أهل البيت عليهم السلام في كتابه تنزيه الأنبياء؛ من أجل درء ما اتُّهم به الأنبياء و الرسل و ما ألصق بهم من معاصٍ و ذنوب قد نُسبت إليهم، ذلك بأن جملة من علماء التفسير من ذهبوا إلى أن الأنبياء و الرسل الذين بعثهم الله تعالى لإنقاذ البشرية، كان يصدر منهم الخطأ و الزلل، و بهذا فهم ناوون عن مبدأ العصمة قابلون للخطأ، لذا استدل المرتضى بروايات الأئمة لإقصاء هذا المعتقد عند المفسرين، و لإعادة الأمر إلى نصابه عقائدياً، بيد أن المرتضى لم يَقم بتوظيف روايات الأئمة بطريقة علنية، بل وظّفها بطريقة خفية، فهو يعتمد على الرواية من دون أن يذكرها في كتابه أو ينسبها إلى الإمام الذي قالها تحديداً، و بهذا فهو يوظفها مضموناً لا متناً.

و بناءً على هذا التوظيف استطاع المرتضى أن يُقوّم المسار المغاير للعقيدة

١. المائدة: ٥٥.

٢. الحشر: ٧.

القائلة بعصمة الأنبياء إلى الوجه الصحيح؛ ذلك بأن من المفسرين - كما تقدّم - من يذهب إلى أنّ من الأنبياء و الرسل من دخل في نطاق حدود المعصية لا الخطأ الذي يمكن التغافل عنه فحسب، بل إنّ منهم من ندّد عن نطاق العقيدة الإلهية الحقّة و اليقين السماوي الأمثل، ألا هو الإيمان بوجود الله تعالى و وحدانيته، و عدم التشكيك بقدرته، فوصل الأمر بهم إلى تحدّي الله تعالى صراحةً و علناً، و التباهي وصولاً إلى رؤية أنفسهم بأنهم أشدّ قدرة من الله، و أنّ الله تعالى أدنى من أن يوقفهم أو يستطيع أن يعاقبهم أو يتغلّب عليهم - حاشا لله تعالى من ذلك و حاشاهم من أن يظنّوا بالله هذا الظنّ -.

من هنا كان من الواجب على الشريف المرتضى أن يعمد إلى مثل هذه الاتهامات و الافتراءات ليفنّدها و يعيد الأمر إلى نصابه بحقّ الأنبياء و الرسل، و عليه عوّّل المرتضى على جملة من الضوابط و القواعد لدفع هذه التهم، و كان من بين أجلى ما اعتمد عليه و أسسّ عليه القناعة التامة بعدم القول بزلل المبعوثين من السماء، هو استناده إلى مرويات الأئمة التفسيرية التي تعمل على بيان الدلالة الأجلّى للنصّ القرآني الذي يُزعم بأنّ النبيّ أو الرسول قد خرج فيه عن حدود الله تعالى، و أنّه قد لبّى دعوة الشيطان و استجاب لها، من هنا كان المرتضى يعمل على قراءة نصّ الإمام الدافع للشبهة قراءة عميقة مستفيضة، فيستنتج منه الدليل الحاسم على براءة النبيّ أو الرسول، ليوظفه مضموناً لا متناً نصياً عن الإمام؛ لدرد تلك الشبهات، و بناءً على هذا يمكن القول بأنّ هذا الجهد العلمي سيقوم على فرضيتين:

الفرضية الأولى: معرفة الروايات التي ركن إليها المرتضى في دفعه للشبهة عن الأنبياء و لم يذكرها بالنصّ و النسبة إلى الإمام القائل لها، ثمّ معرفة الأسس و المرتكزات التي انتزعها المرتضى في قراءته لتلك الرواية الخفية؛ لتوظيف تلك

الأسس و المرتكزات دليلاً على براءة الأنبياء و الرسل ممّا اتّهموا به، فضلاً عن التقصّي عن مدى تحقّق مبدأ التوافق بين المحصّلة الدلالية التي خرج بها المرتضى من رواية الإمام، و الخطاب اللغوي للنصّ القرآني المعتمد عليه في إثبات الشبهة على النبي أو الرسول.

الفرضية الثانية: تسعى فيها الباحثة جاهدة إلى معرفة الأدلة الكامنة في قراءة المرتضى للرواية؛ إذ تحسب الباحثة أنّ ثمة قراءة لما وراء قراءة المرتضى، ذلك بأنّ نصّ المرتضى غالباً ما يكون مكتنزاً بالمضامين مشحوناً بالدلالات، لذا ألزمت الباحثة نفسها أن تغوص في طيات بيان المرتضى للرواية، لتستنتج من خلاله دليلاً ألمح له المرتضى أو أشار إليه على عجالة من دون أن يوليه بعض الانتظار، ليرك للمتلقي - تفضلاً - حرّية إعمال الذهن لاستنتاجه و بيانه استدلالاً.

المبحث الأول: توظيف الرواية الخفية من المرتضى في دفع شبهة القول بغواية النبي آدم ﷺ

إذا كان السائد في منظور مناهضي العصمة أنّ الأنبياء جميعاً خاضعون إلى هذا المنطلق، فإنّه يمكن القول - و الحال هذه - أنّ أول نبيّ كان عُرضَةً للطعن والإقصاء عن سمة العصمة، هو النبي آدم ﷺ، فهو أول نبيّ أرسله سبحانه إلى الناس، و بهذا فهو أول نبيّ يُتّهم بالخطأ و يدخل في نطاق المعصية ليتجرّد من مفهوم العصمة و يُنأى به خارج أسوارها؛ إذ اتّهم ﷺ بالعصيان لله تعالى و الخروج على طاعته سبحانه، و ذلك تحديداً في قوله تعالى: ﴿فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَ طَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى * ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَ هَدَى^١﴾، فقلوه: «عصى» في النصّ تدلّ دلالة واضحة على

أَنْ آدَمَ قَدْ اقْتَرَفَ ذَنْباً فِي أَكْلِهِ مِنَ الشَّجَرَةِ الَّتِي نَهَى اللَّهُ تَعَالَى عَنْ الْأَكْلِ مِنْهَا، فَالْفِعْلُ هَاهُنَا يَحْمِلُ دَلَالَةَ الْاجْتِرَاءِ عَلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ، وَ مِنْ هُنَا فَإِنَّ آدَمَ يَدْخُلُ فِي حِيزِ الْخَطِيئَةِ، إِذْ يَرَى الشُّوْكَانِي أَنَّ آدَمَ مَخْطِئٌ؛ لِأَنَّهُ اجْتَرَحَ ذَنْباً بِحَقِّ اللَّهِ تَعَالَى، إِذْ «عَصَاهُ بِالْأَكْلِ مِنَ الشَّجَرَةِ» ﴿فَعَوَّى﴾، فَضَلَّ عَنِ الصَّوَابِ أَوْ عَنْ مَطْلُوبِهِ، وَ هُوَ الْخُلُودُ بِأَكْلِ تِلْكَ الشَّجَرَةِ»^١.

و الدليل على عصيان آدم هو مجيء فعل التوبة منسوب إلى الله تعالى في النص الذي تلا هذه الآية، حيث قال سبحانه: ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾؛ أَي أَنَّ اللَّهَ قَدْ تَابَ عَلَى آدَمَ لِدَاعِيِ اقْتِرَافِهِ ذَنْبَ الْأَكْلِ، وَ أَنَّ اسْتِعْمَالَهُ سُبْحَانَهُ لَشَبْهَةِ الْجُمْلَةِ «عَلَيْهِ»، لَدَلِيلٌ حَاسِمٌ عَلَى أَنَّ الَّذِي طَلَبَ التَّوْبَةَ هَاهُنَا هُوَ آدَمُ عليه السلام لَا غَيْرُ؛ ذَلِكَ بِأَنَّ مَرْجِعِيَّةَ الضَّمِيرِ الْهَاءِ فِي قَوْلِهِ: «عَلَيْهِ» يَعُودُ عَلَى آدَمَ الَّذِي هُوَ مُحَوَّرٌ دَلَالَةَ السِّيَاقِ فِي الْآيَةِ، وَ مِنْ الْمَحَالِّ بِمَكَانٍ أَنْ يُقَالَ أَنَّ هَذَا الضَّمِيرَ يَعُودُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى عَقْلاً وَ مَنْطِقاً وَ خُطَاباً، وَ عَلَيْهِ فَإِنَّ آدَمَ وَاقِعٌ فِي الذَّنْبِ دَاخِلٌ فِي الْمَعْصِيَةِ لَا مُحَالَةً.

و للردّ على هذه الشبهة نقول: إِنَّ الْمَرْتَضَى قَدْ أَوْفَى الْقَوْلَ فِي مَسْأَلَةِ عَصِيَانِ آدَمَ، مُثَبِّتاً وَهَنْ عَقِيدَةٍ مَن يَرَى عَدَمَ وَجُودِ عَصْمَةِ لِلْأَنْبِيَاءِ؛ إِذْ يَرَى الْمَرْتَضَى بِأَنَّ النِّهْيَ وَ «الْأَمْرَ مِنَ الْحَكِيمِ تَعَالَى قَدْ يَكُونُ بِالْوَاجِبِ وَ بِالْمَنْدُوبِ مَعاً، فَلَا يَمْتَنَعُ عَلَى هَذَا أَنْ يَكُونَ آدَمُ عليه السلام مَنْدُوباً إِلَى تَرْكِ التَّنَاوُلِ مِنَ الشَّجَرَةِ، وَ يَكُونُ بِمَوَاقِعَتِهَا تَارِكاً نَفْلاً وَ فَضْلاً وَ غَيْرَ فَاعِلٍ قَبِيحاً»^٢، فَإِذَا مَا دَخَلَتْ دَلَالَةُ النِّهْيِ إِلَى نِطَاقِ الْمَنْدُوبِ، خَرَجَ آدَمُ مِنْ بَابِ الْمَعْصِيَةِ.

و بناءً على إمكانية دخول دلالة أخرى على مضموني النهي و الأمر غير دلالتهم الأصل، يُؤسّس المرتضى مقولته بأنه «ليس يمتنع أن يُسمّى تارك النفل

١. فتح القدير، الشوكاني، ج ٣، ص ٥٥٨.

٢. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ٢٤.

عاصياً كما يُسمّى بذلك تارك الواجب؛ فإنّ تسمية من خالف ما أمر به سواء كان واجباً أو نفلًا، بأنّه عاصٍ ظاهرًا، ولهذا يقولون: أمرت فلانًا بكذا وكذا من الخير فعصاني وخالفني، وإن لم يكن ما أمره به واجباً^١؛ ذلك به «أنّ الظاهر من القرآن ومعاجم اللغة أنّ العصيان هو خلاف الطاعة... وعلى ذلك فيجب علينا أن نلاحظ الأمر الذي خُولف في هذا الموقف، فإن كان الأمر مولويًا إلزاميًا، كان العصيان ذنبًا، وإذا كان أمرًا إرشاديًا أو نهياً تنزيهياً، لم تكن المخالفة ذنباً في المصطلح، ولأجل ذلك لا يصلح التمسك بهذا اللفظ وإثبات الذنب على آدم عليه السلام^٢».

من كلام المرتضى نفهم أنّ المعصية يمكن أن تُحال إلى دلالة مخالفة النصّح، وأنّ معنى النهي لآدم إنّما سيق على سبيل التوجيه له دون الإلزام، ودليل هذا أنّ أداء دلالة الأمر والنهي لا يلتزمان صيغة واحدة لتحقيق مُنجزهما المضموني في الخطاب، وإن كان الأصل فيها «افعل، و لا تفعل»، بيد أنّ هاتين الصيغتين قد تخرجان من دلالتهما على الأمر والنهي، وقد ترد صيغٌ أخرى لتحقيق معناهما من دون ذكر صيغتهما الأصل، وقد صرّح بهذا المقرّر الشريف المرتضى علناً، إذ يقول: «أمّا النهي والأمر معاً فليسا يختصّان عندنا بصيغة ليس فيها احتمال ولا اشتراك، وقد يؤمر عندنا بلفظ النهي وينهى بلفظ الأمر»^٣، وهكذا دواليك، وإنّما الفصيل في معرفة الدلالة وتشخيص وجهتها في الخطاب - في حال استعمال الصيغة لغير وجهتها الدلالية الأصل - هي القرائن، إذ تعدّ علامات سيمائية تسهم في إبلاغ المتلقّي المضمون المراد من هذه الصيغة المستعملة بدقّة عالية ومهارة توصيلية لا تحيد عن مسارها.

١. نفس المصدر.

٢. عصمة الأنبياء في القرآن الكريم، جعفر السبحاني، ص ١٠٣.

٣. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ٢٦.

و أظهر لدينا أن المرتضى قد أسس مقولته في إثبات عقيدة عصمة الأنبياء و دفع شبهة ارتكاب الذنب من آدم - وصولاً إلى المعصية - على رواية الإمام الرضا عليه السلام التي أوفى فيها القول ببراءة آدم من تهمة العصيان المنسوبة إليه في هذه الآية و إثبات العصمة له، و ذلك حينما ردّ على ابن الجهم في مجلس المأمون، حيث روي: «أن المأمون العباسي جمع للإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام أهل المقالات من أهل الإسلام و الديانات من اليهود و النصرى و المجوس و الصابئين، و كان فيهم علي بن الجهم من أهل المقالات الإسلاميين، فسأل الرضا عليه السلام و قال له: يا ابن رسول الله، أتقول بعصمة الأنبياء؟ قال: بلى، قال: فما تعمل في قول الله عزّ و جلّ: «وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى»؟.... فقال مولانا الرضا عليه السلام: ويحك يا علي! اتق الله و لا تنسب إلى أنبياء الله الفواحش، و لا تتأول كتاب الله برأيك، فإن الله عزّ و جلّ يقول: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»^١، أما قوله عزّ و جلّ في آدم عليه السلام: «وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى»، فإن الله عزّ و جلّ خلق آدم حجة في أرضه و خليفة في بلاده، لم يخلقه للجنة، و كانت المعصية من آدم في الجنة لا في الأرض، لتتم مقادير أمر الله عزّ و جلّ، فلما أهبط إلى الأرض و جعل حجة و خليفة عصم بقوله عزّ و جلّ: «إِنَّ اللَّهَ اضْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ»^٢.

بهذا نجد أن آدم لم يكن في نطاق الاختبار الأرضي أصالة، و لم يكن قد أرسل إلى الناس بعد، فهو «لم يكن نبياً حينذاك، و المدّعي مطالب بالبيان»^٤. لهذا فإن

١. آل عمران: ٧.

٢. آل عمران: ٣٣.

٣. الأمالي للصدوق، ص ٥٥، ح ١ (المجلس العشرون).

٤. تفسير البضاوي، ج ١، ص ٣٠٣.

اقترافه للذنب لا يتنافى و القول بعصمته؛ لأنَّ مُستلزمات العصمة مفقودة على وفق هذا التوصيف، إذ لا تتحقّق العصمة إلّا في موضعها، وليس هذا موضعها البتة؛ لأنَّ آدم كان في الجَنَّة حيث لا أرض ولا أناس ولا رسالة ابتداءً.

أما من ألزَمَ آدم ﷺ بوجوب مرافقة العصمة له منذ خلقه بوصفه نبياً و أنَّ النبوة إذا كانت ملازمة للعصمة فإنَّ هذا يحتمُّ أن يكون آدم معصوماً منذ الخليقة، غير أنَّه اقترف خطأ، و بهذا فهو ليس بمعصوم أصالة؛ فإنَّه يمكن القول فيه إنَّ دلالة العصيان في هذا الموضع إنَّما يرتبط بالشيء المنهي عن عصيانه.

و بمعنى آخر، إنَّ دلالة النهي الواردة على آدم من أن يقترب من هذه الشجرة، أكان من باب النصح و الإرشاد، أم أنَّه ورد على سبيل التكليف الإلهي الواجب الأداء؟ إذ إنَّ كثيراً من النصوص القرآنية ما يخرج فيها النهي أو الأمر عن دلالة الأصل، فيدلُّ على معنى آخر غير ملزم للمتلقّي في الأداء، فعلى سبيل المصداق نجد أنَّ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ﴾^١ قد ورد فيه فعل أمر، و هو قوله: ﴿فَاكْتُبُوهُ﴾، بيد أنَّ هذا الفعل على الرغم من أنَّه على هيئة فعل الأمر الواجب الأداء، بيد أنَّه لا يشترط فيه الأداء؛ لأنَّه ليس أمراً إلزامياً، بل هو أمرٌ وارد على سبيل النصح و الإرشاد.

و بهذا فإنَّ مخالفته لا تدخل صاحبها في نطاق المعصية، بل يدخل في نطاق عدم الأخذ بالنصيحة ليس إلّا؛ إذ يرى البيضاوي أنَّ الجمهور مُتفق على أنَّ الفعل الوارد في هذه الآية إنَّما هو استحباب^٢، و من جهة أخرى يقول البغوي: «الأكثرون على أنَّه أمر استحباب، فإنَّ ترك فلا بأس»^٣ فيه و لا ذنب عليه أيضاً.

١. البقرة: ٢٨٢.

٢. انظر: تفسير البيضاوي، ج ١، ص ٥٧٨.

٣. معالم التنزيل، البغوي، ج ١، ص ٣٤٨.

وكذا الحال لدلالة النهي الموجهة إلى آدم عليه السلام في مسألة الابتعاد عن الشجرة، إذ الكف عنها ورد على سبيل النصح و غاية الإرشاد، دون أن يدخل الأمر في الإلزام الشرعي أو وجوب الأداء للمبتغى الإلهي، فالعصيان لآدم ليس عصياناً بمعنى المخالفة، بل هو ترك النصح لا أكثر، ولا يتعد عن هذا الحيز البتة.^١

أمّا فيما يخص لفظة «الغواية»، فإن المعطى المعجمي لها لا يدل على معنى «الضلال» فحسب، بل يدل على معنى «الخيبة» أيضاً. يقول الرازي: «الغِي: الضلال والخيبة أيضاً»^٢ على حدّ سواء، وإذا أمنا بأن معنى المعصية في هذا الموضع لا يدخل في نطاق التكليف الإلهي، ومن ثمة فهو ليس مخالفةً لله تعالى على طاعته، فإن القول بدلالة التوبة على الخيبة - هاهنا - ينسجم تماماً مع معنى المعصية للنصح لا الأمر الوجوبي؛ ذلك بأن آدم قد أصابته الخيبة العظيمة بمخالفته لنصيحة الله تعالى؛ لأنّ هذا كلّفه أن يخرج من النعيم إلى أرض الاختبار والمراقبة و الشقاء، ف«الغي في الآية هو خيبة آدم و خسارانه و حرمانه من العيش الرغيد الذي كان مجرداً عن الظما و العرى، بل من المنقّصات و المشقّات، و ليس كلّ خيبة تتوجّه إلى الإنسان ناشئة من الذنب المصطلح».^٣

أمّا إذا أخذنا المعنى الثاني للفظ «غوى» و هي الضلالة، فإنّ هذه الضلالة لا يجب أن تكون بالضرورة مُعَبِّرة عن ذنب مقترف؛ إذ «ليس كلّ ضلالٍ معصية، فإنّ من ضلّ في طريق الكسب أو في طريق التعلّم، يصدق عليه أنّه غوى؛ أي ضلّ، و لكنّه لا يلازم المعصية»^٤، وكذا الحال لآدم، فقد ضلّ في طريق أخذ النصيحة، وهذا لا يستلزم الذنب والابتعاد عن العصمة في حال جرى القول بملازمة العصمة له منذ وجوده.

١. انظر: فكر أئمة أهل البيت عليهم السلام في حلّ الإشكالات التفسيرية، سيروان الجنابي، ص ١٠٣.

٢. مختار الصحاح، الرازي، ص ٤٨٨.

٣. عصمة الأنبياء في القرآن الكريم، جعفر السبحاني، ص ١٠٤.

٤. نفس المصدر.

أما الفعل: «فَتَابَ عَلَيْهِ»، فهو لا يعني بالضرورة أن آدم كان موصوماً بالذنب و أن الله تعالى قد تاب عليه بعد الاستغفار؛ ذلك بأن متعلق التوبة محذوف، و الحذف يورث الإبهام و إطلاق المضمون، فسبحانه لم يقل: «تاب عليه لذنبه أو لتقصيره أو لمعصيته»، بل أبقى الأمر مفتوحاً لترد جملة من المعاني التي يمكن أن تحل في هذا الموضع، و لو قيد سبحانه بمقولة الذنب أو التقصير، لفهم أن آدم قد عصى ربّه فعلاً، فدخل نطاق الذنب، بيد أن حمل فعل التوبة من الله تعالى على الإطلاق يؤوّل إلى القول أن الحذف هاهنا أنسب لتحقيق عصمة آدم، و هو أوفق لاحترام مقام النبوة له و حفظه في نفس المتلقي.

لذا لا وجود للقول بالمعصية ما زال النصّ بلا ذكر لقيّد يثبت تلك المعصية، بل يمكن توجيه التوبة هاهنا على أنّها داخلية في باب الأولى، و إشعار النفس بالتقصير حتّى و إن لم يترف صاحبها ذنباً، لذا استغفر الله تعالى فتاب عليه الله سبحانه، و أنّ النصّ لم يذكر الاستغفار صراحةً؛ لأنّه مفهوم بالتبادر من الفعل «فتاب»، إذ لا تتحقّق التوبة من الله تعالى إلّا بالاستغفار إليه^١؛ ذلك بأن «المعصوم و إن كان معصوماً عن ذنوب عموم الناس، إلّا أن له مستواه الخاصّ به الذي يشعر من خلاله بكونه مذنباً أمام الله سبحانه، و الذي يُسمّى بلغة المُتشرّعة: «مخالفة الأولى»... و لا يستطيع العبد مهما أوتي من كمال أن يبلغ حقّ طاعته و عظّمته، بل يبقى الفرق عظيماً بينهما لا محالة، فمن أجل الشعور بهذا القصور و التقصير يمكن أن يستغفر المعصوم»^٢، حتّى يسعى إلى طاعته بكلّ ما أوتي من قوّة، و لا يرتضي بالواجبات فقط دون المستحبات، لهذا فهو يحاسب نفسه على المستحبات، للدلالة على كمال عمله في الواجبات من جهة، و للدلالة على عدم

١. انظر: فكر أئمة أهل البيت (عليه السلام) في حلّ الإشكالات التفسيرية، سيروان الجنابي، ص ١٠٤.

٢. الأنظار التفسيرية، محمّد صادق الصدر، ص ٥٨١.

اجترأه ذنباً من جهة أخرى، فإذا عاتب المعصوم نفسه و استغفر من ربه في ترك المستحب، فأني له أن يجترئ على فعل المحرم عقلاً؟^١

و لعل سائلاً يسأل فيقول: إذا كان آدم غير مذنب و أن الاستغفار قد سبق على سمة الشعور بالتقصير مع عدم التقصير و استشعار الذنب مع عدم وجوده - لشدة حبه لله تعالى و رغبته في التقرب إليه - فلم تاب الله تعالى عليه؟ أليس توبة الله تعالى عليه دليلاً على اقترافه الذنب؟ نقول: إن الحال ليس كذلك، ذلك بأن الله تعالى لما رأى من آدم شدة استغفاره و شعوره بالتقصير سامحه و أبلغه بمغفرته إليه بقوله: ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾؛ ليحقق بذلك جملة دلالات، منها:

أولاً: ورد فعل التوبة من أجل أن تسكن نفس آدم، فقد ضج آدم بالاستغفار إلى الله؛ لأنه علم بأنه قد قصر في حق الله تعالى بعد أن نصحه و لم يأخذ بالنصيحة، و دليل غزارة استغفاره هو استعمال حرف المعنى «ثم» في النص و التي تفيد دلالة التراخي في الزمن؛ إذ يقول سبحانه: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى * ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾، فثمة فارق زمني بين مخالفة النصيحة و الاجتباء من الله تعالى لآدم، عبر عنها النص بـ «ثم» و هذا يدل على أن آدم بعد مخالفته النصيحة أخذ يستغفر الله و طال استغفاره و كثر حتى اجتباه ربه إليه و تاب إليه، و هذا يدل على شدة استشعار آدم لعظم ما حصل، حتى و إن كان على سبيل النصح دون التكليف، و هذا يومئ بوضوح إلى مدى طهر آدم و عدم رغبته أصالة في عصيان الله سبحانه البتة، فالتوبة قد تحسن أن تقع ممن لا يعهد من نفسه قبيحاً على سبيل الانقطاع إلى الله تعالى و الرجوع إليه، و يكون وجه حسننها في هذا الموضع استحقاق

١. انظر: فكر أئمة أهل البيت عليهم السلام في حل الإشكالات التفسيرية، سيروان الجنابي، ص ١٠٤.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ١٠٥.

الثواب بها أو كونها لفظاً»^١.

من اللطائف التعبيرية التي تنزه آدم من الذنب هو أن الله تعالى قدّم فعل الاجتناب في قوله: ﴿ثُمَّ اجْتَنَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾، وأخر فعل التوبة، وهذا يدل على أن فعل الاجتناب كان قبل التوبة. من هنا نقول: كيف يجتبي سبحانه من كان عاصياً له غاوياً عن طريقه سبحانه، أو ليس من الواجب إن كان آدم مُذنباً أن يتوب الله عليه أولاً و يُنْزَهِه من المعصية ثانياً؟ ثم يجتبيه إلى نفسه ليرسله إلى الناس بمقولات بهداية السماء.

و يرى علماء التفسير بأن معنى الاجتناب هو أن الله تعالى قرّبه واصطفاه^٢ ليحمل مهمة النبوة، ف«فصار ﷺ خليفة الله في أرضه بعد أن كان جاراً له في داره، فكم بين الخليفة والجار»^٣. فإذا كان الاصطفاء قبل التوبة، دلّ هذا على أن الله تعالى كان راضياً على آدم، وأن آدم لم يكن مُذنباً في حقّ الله البتة، وإلا كيف يختار سبحانه شخصاً يُقرّبه و يُكَلِّفه بمهمة السماء و يرسله نائباً عنه إلى الناس و هو مذنّب خارج عن طاعته ابتداءً؟ بهذا يكون الركون إلى هذا القول مآلاً إلى أن يتقاطع هذا الفعل مع حكمته سبحانه، و حاشا لله من ذلك مطلقاً.

ثانياً: وردت التوبة لتحقيق عامل الاعتبار عند آدم من أن الله تعالى يغفر الذنوب من جهة، و من أنه ﷺ لن يترك نصيحة لله في المستقبل من جهة أخرى، فكان في هذا الأمر تعبير عن الرحمة الإلهية و توثيق في ذهن آدم من أنه سيكون

١. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ٢٦.

٢. انظر: تفسير القرطبي، ج ١، ص ٣٥٢؛ فتح القدير، الشوكاني، ج ١١، ص ٢٢٨؛ معالم التنزيل، البغوي، ج ١، ص ٣٠٠؛ تفسير السفي، ج ٣، ص ٧٠.

٣. تفسير القرطبي، ج ١، ص ٣٥٢. ولعل في مقولة القرطبي هذه دليلاً قاطعاً يثبت أن آدم قد خالف النصيحة قبل النبوة؛ لأن الاجتناب وقع بعد المخالفة، وأن هذه المخالفة لم تكن لتخرج آدم من حيز النبوة و نطاق العصمة حتى فيما لو وقعت منه بعد النبوة؛ لأن النهي لم يكن واجباً البتة.

نبياً، و من ثمة يجب أن يلتزم بكل ما يريده الله تعالى منه، حتى وإن كان على سبيل النصيحة فحسب.

ثالثاً: إشعار آدم بأنه كريم عند الله تعالى، فضلاً عن إشعاره بأن الذي فعله وإن كان يسيراً، إلا أن عليه أن لا يفعله تارة أخرى حتى وإن لم يكن خطأً، و بهذا يترسخ لدى آدم التزامه بمبدأ «باب أولى» و عدم التخلي عنه حتى في المستحبات فضلاً عن الموجبات.

بهذا نجد أنه بناءً على مقولة المرتضى المبنية على رواية الإمام الرضا (عليه السلام) أن من اتهم آدم بالعصيان و الغواية، لم يكن على حق؛ لعلتين:
الأولى: أنه لم يكن في نطاق التكليف الرسالي بعد، فلا عصمة و الحال هذه من دون تكليف سابق.

الثانية: إن دلالات الألفاظ التي وردت في النص المطعون به على آدم يمكن أن تُقرأ قراءةً أخرى مناقضة تماماً لمبتغى المناهض، مما يُحيل الأمر على عكس مُبتغاه، فيصل آدم إلى أقصى درجات النزاهة و أطرها؛ لأنه يستغفر ويتوب حتى من ترك الأولى، فكيف به إذن في الواجب المحتوم أداؤه؟ فهل يدخل آدم في حيز الذنب فيه؟!

المبحث الثاني: توظيف الرواية الخفية من المرتضى في دفع شبهة القول بالسجود ليوסף (عليه السلام)

إذا كان السجود و الخضوع لا يجوز إلا للخالق الأحد سبحانه، فكيف يمكن أن يصدر السجود من إنسان ما إلى إنسان مخلوق آخر؟ فقد يخال المتلقي فهماً من قوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجْدًا﴾^١ أن يعقوب و أبناءه -إخوة

يوسف - قد خرّوا سجّداً ليوسف ﷺ تعظيماً له^١ و طلباً للمسامحة على فعل إخوته به^٢. نقول: إنّ الشريف المرتضى قد حلّ مسألة السجود لغير الله تعالى وصحّ فهم المتلقّي الذي يركن إلى عقيدة إجازة السجود لغير الله تعالى أو يؤسّس لها، وذلك في قوله: إنّ الله تعالى «لم يرد بقوله: إنّهم سجدوا له إلى جهته؛ بل سجدوا لله تعالى من أجله؛ لأنّه تعالى جمع بينهم وبينه، كما يقول القائل: إنّما صليت لوصولي إلى أهلي، وصمت لشفائي من مرضي، وإنّما يريد من أجل ذلك»^٣.

و يبدو أنّ المرتضى لم يكتف بهذا التوجيه، بل أورد منحى آخر لإثبات عقيدة عدم جواز السجود إلّا لله تعالى، إذ يقول: و يمكن «أن يكون السجود لله تعالى، غير أنّه كان إلى جهة يوسف ﷺ ونحوه، كما يقال: صلى فلان إلى القبلة والقبلة»^٤. نقول: إنّ من الغريب أنّ المرتضى لم يرجّح أحد الوجهين، و نحسب أنّ إحجامه عن الترجيح كان بداعي إيمانه بأنّ أيّ الوجهين قد صحّ فهو دافع للقول بعدم قبول تفسير من يرى أنّ السجود كان ليوسف لا لله سبحانه، و يمكن القول: إنّ أساس التوجيه الأول الذي ينصّ على أنّ السجود لله قد بُنيَ منطلقه على أنّ اللّام في قوله: «له» تعليلية الدلالة؛ أي سجدوا من أجل يوسف لله سبحانه شكراً على نعمته، أمّا منطلق التوجيه الثاني فقد تأسّس على أنّ اللّام في قوله: «له» تفيد دلالة «إلى» التي تحمل معنى انتهاء الغاية في التوجّه إلى جهة معينة فكأنّه قال: «فخرّوا متوجّهين إلى يوسف سجّداً لله».

١. انظر: الاختصاص، المفيد، ص ٩٢؛ بحار الأنوار، المجلسي، ج ١٠، ص ٣٨٦.

٢. انظر: فتح القدير، الشوكاني، ج ٣، ص ٨٠.

٣. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ٨٧.

٤. نفس المصدر، ص ٨٨.

و نحسب أن التوجيه الأول هو الأرجح؛ ذلك بأن المرتضى قد اعتمد في استنباطه لهذا الوجه على رواية للإمام الهادي عليه السلام، فوظفها مضموناً من دون أن يذكرها نصاً، إذ يقول الإمام عليه السلام: «و أما سجود يعقوب و ولده، كان طاعةً لله و محبةً ليوسف، كما أن السجود من الملائكة لآدم لم يكن لآدم، وإنما كان ذلك طاعةً لله و محبةً منهم لآدم، فسجد يعقوب عليه السلام و ولده و يوسف معهم شكراً لله؛ باجتماع شملهم، ألم تره يقول في شكره ذلك الوقت: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَ عَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِى الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِماً وَ اَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾»^١.

بهذا نجد أن الإمام ينفي إمكان السجود لغير الله سبحانه؛ لأنه من المحال أن يحدث هذا، فالخضوع للخالق وحده، من هنا وجه الإمام المراد من السجود في الآية الكريمة التوجيه الصحيح من أنه كان شكراً لله سبحانه، حتى أن يوسف قد سجد معهم، و استدلل الإمام على سجود يوسف معهم شكراً، بقول يوسف نفسه داعياً لله: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَ عَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾.

و تأسيساً على هذا الاستدلال، نجد أن الإمام مازال يوظف منهج الاستناد إلى قرينة الوحدة السياقية في نقد الفهم التفسيري للمتلقى؛ إذ أتم النص فانتزع دليلاً على أن السجود كان لله سبحانه. و بمقولته بأن يوسف كان ساجداً معهم حُسيم الموقف تماماً؛ ذلك بأن السجود إذا كان إلى يوسف نفسه، فكيف يسجد يوسف لنفسه؟ فهذا محال عقلاً، و الدليل على سجود يوسف هي مقولة الدعاء التي صدرها بلفظ «رَبِّ» في قوله: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ﴾، فكأن يوسف عليه السلام ابتداءً

١. يوسف: ١٠١.

٢. الاختصاص، المفيد، ص ٩٣؛ بحار الأنوار، المجلسي، ج ١٠، ص ٣٨٧-٣٨٨؛ مناقب آل أبي طالب،

ابن شهر آشوب، ج ٣، ص ٥٠٧.

باستعماله لفظة «رَبَّ» ينفي إمكانية الظنَّ بأنه يمكن السجود لغير الله سبحانه؛ لأنه يعترف صراحةً بأنَّ الله ربّه، ولا يجوز السجود لغير الله مطلقاً.

بل إنَّ يوسف في دعائه يحاول بيان مديات فضل الله عليه، وذلك بقوله: «قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ»، إذ أحال هذا الملكيةَّ بأسرها إلى الله سبحانه، وثقَّ ذلك تأكيداً باستعماله «قد» التحقيقية التي تفيد ترسيخ معنى الفعل الماضي إذا ما سبقته في الكلام، فكأنّه - والحال هذه - أكّد أنَّ هذا الملك ليس له، بل هو لله، وأنَّ الله سبحانه قد آتاه إياه، فكأنّه بهذا يعزّز شكرهم لله و سجودهم إليه سبحانه، باعترافه بأنَّ كلَّ ما فيه من نعمةٍ إنّما هي من الله الذي سجدتم له الآن، ولو كنتم يا إخوتي قد أطمعتموه لجزاكم خيراً؛ فكان في الدعاء شكر لله وتأييب لإخوته في الوقت نفسه.

و من اللطيف في صياغة جملة الدعاء ليوسف أنّه أوكل كلَّ ما لديه إلى الله سبحانه، وأنَّ ما عند الله أعظم وأجلّ من الملك، وذلك بحيثية استعماله «ال» الجنسية التي تفيد العموم الشموليّ بلفظة: «الملك» في قوله: «رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ»، وتقديمه للحرف «من» الذي يفيد التبعية على لفظة «الملك» أيضاً؛ إذ اتّصال «ال» بلفظة «ملك»، دلّت على أنَّ عموم الملك هو لله ومن الله سبحانه دون غيره، فهو المالك الأوحد والمتفصّل الأوحد، وأنَّ وجود «من» التبعية دليل راسخ بما لا يقبل الشكَّ على أنَّ الملك الذي هو بيد يوسف إنّما هو بعض من ملك الله العظيم. من هنا حقَّ السجود لله لا ليوسف؛ ولهذا سجد يوسف لله بعد أن سجد أبوه وإخوته شكراً لله على بقاء يوسف حيّاً، وعلى ما وصل إليه من مكانة في الدنيا.

بهذا يثبت أنَّ السجود كان لله سبحانه وليس ليوسف؛ لأنَّ يوسف قد سجد

معهم شاكرًا لله سبحانه.^١

وإذا ما جرى التسامح مع مقولة من يرى سجود إخوة يوسف ليوسف، فكيف يمتدّ هذا التسامح ليشمل قبول سجود يعقوب ليوسف؟ ذلك بأنّ يعقوب هو أبو يوسف ابتداءً، ومن ثمّ فهو نبيّ أيضاً زيادةً على هذا، وذلك أنّ إخوة يوسف إذا كان سجودهم ليوسف من باب طلب المسامحة والمغفرة منه بداعي ما فعلوه به من جريمة، فما داعي سجود يعقوب إليه في الوقت الذي لم يرتكب فيه يعقوب أيّ ذنب؟ بل ابيضّت عيناه حزناً وكمداً على يوسف نفسه.

و الظاهر أنّ هذا الداعي هو الذي دفع الرازي لأن يستشكل على مسألة القول بسجود يعقوب ليوسف، وذلك في قوله معترضاً: «ففيه إشكال؛ وذلك لأنّ يعقوب (عليه السلام) كان أباً يوسف، وحقّ الأبوة عظيم، قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾»^٢. من هنا لا وجه لمن يرى بأنّ السجود هاهنا كان ليوسف مطلقاً.^٣

و تأسيساً عليه، نرى أنّ مقولة المرتضى الأولى التي تأسست على أنّ «اللام» في قوله: «سجدوا له» سببية، هي الأولى بالقبول، بناءً على مستندات مقولة الإمام الهادي (عليه السلام)، ذلك بأنّ إخوة يوسف إذا كانوا قد سجدوا متوجّهين إلى يوسف، فإنّ يوسف قد سجد معهم، فإلى أين قد توجه؟ من هنا نحمل دلالة اللام في قوله: «له» على السببية؛ أي أنّهم سجدوا من أجل يوسف شكراً لله؛ ذلك بأنّ الموضوع الأصل إنّما يتعلّق بيوسف نفسه.

١. انظر: فكر أئمة أهل البيت (عليه السلام) في حلّ الإشكالات التفسيرية، سيروان الجنابي، ص ١٤٣ وما بعدها.

٢. الإسراء: ٢٣.

٣. التفسير الكبير، الرازي، ج ١٨، ص ١٤٨.

٤. انظر: فكر أئمة أهل البيت (عليه السلام) في حلّ الإشكالات التفسيرية، سيروان الجنابي، ص ١٤٦.

لهذا يمكن أن تعدّ اللّام سببية؛ أي أنّ السجود كان بسبب يوسف؛ لأنّ الله تعالى قد أنقذه وأوصله إلى هذه المرتبة الشريفة؛ ولأنّه قد عاد إلى أبيه وإخوته سالمًا، من هنا حقّ السجود اعترافاً بهذه النعمة الجليلة. وبهذا يكون القول بالسببية أرجح من القول بأنّ اللّام بمعنى «إلى»؛ لأنّ القول بأنّهم سجدوا إلى الله متوجّهين إلى يوسف لا ثمرة فيه، فالتوجّه إلى يوسف لا أثر له ولا قيمة ما زال السجود لله سبحانه.

غير أنّ القول بأنّ السجود من أجل يوسف إلى الله هو أجدى وأقرب إلى تحقيق المراد، بناءً على ملابسات الموقف التي تقتضي الاعتراف بالذنب واللجوء إلى شكر الله من أجل سلامة يوسف ﷺ، لذا نرجّح الاتجاه الأول للشريف المرتضى، وهو تماماً ما عرضه الإمام من دلالة لهذه الآية سلفاً، وعليه فلا وجه لمن يرى تشريع عقيدة السجود لغير الله تعالى في هذه الآية العقائدية الكريمة.

الخاتمة

من التنقيب و معاودة النظر في المرويات الخفية للأئمة ﷺ التي وظّفها المرتضى في كتابه لدفع الشبهة عن الأنبياء، اتّضح لدى الباحث مجموعة من النتائج العلمية التي يمكن أن يلخصها على النحو الآتي:

١- وجد الباحث أنّ ثمة روايات خفية للأئمة ﷺ كان يعتمد عليها المرتضى في مسار الردّ على القائلين بوجود شبهات على الأنبياء في القرآن الكريم، بيد أنّ المرتضى لم يكن يشير إلى تلك الروايات، بل كان يوظّفها مضموناً ودليلاً لا متناً ونسبةً، غير أنّ الباحث استطاع بالتتبّع والتقصّي الوقوف على جملة من تلك المرويات الموظّفة خفية، فوجد أنّ ثمة توافقاً جلياً للنظر بين مقولات المرتضى و مرويات الأئمة ﷺ، وهذا يشير إلى أنّ المرتضى كان بارعاً في فهم نصوص الأئمة ﷺ، وبأنّه كان واسع الاطلاع عليها إلى الحدّ الذي تمثّلها فكراً، فراح

يوظفها في مقولاته الدفاعية عن العقيدة الحقّة من دون تعيين، فلا نحسب أنّ المرتضى كان يبتغي تبني مضامين الروايات على أنّها اجتهادات له، بل نحسب أنّه كان لا يشير إلى مرويات الأئمة، بناءً على أنّ هذه المقولات من الثبوت الانتشاري و نسبتها إلى الأئمة بمكان ما، لا يدعو إلى اقتضاء نسبتها إليهم عليهم السلام تنصيصاً، فكأنّ المرتضى يبتغي القول: إنّ ما كان يمثل إشكالاً عقائدياً لدى المفسرين، يعدّ من الثوابت عندنا في مرويات الأئمة عليهم السلام إلى الحدّ الذي نستغني فيه عن نسبة المقولة إلى الإمام عليه السلام.

٢- ثبت لدى الباحث بأنّ المنطلقات التأسيسية لمقولات المرتضى، إنّما كان منطلقه من توظيف منهج تفسير القرآن بالقرآن، ذلك بأنّ تعويله على مقولات الأئمة هي ما يثبت ذلك؛ لأنّ مرويات الأئمة كانت معتمدة في أغلبها على منهج تفسير القرآن بالقرآن، و من ثمة فبالمحصلة يكون المرتضى قد اعتمد على نتاجه الدلالي، لإثبات العقيدة الصحيحة على هذا المنهج من دون أدنى شكّ.

٣- اكتشف الباحث أنّ الشريف المرتضى حينما كان يقطع بالدلالة العقائدية الحاسمة بالتنصيص على نزاهة الأنبياء في النصّ القرآني، فإنّه لم يكن ليطلق تلك الدلالة من دون أن يؤسّسها على منطلق لغوي ينصّ على انساقها مع السياق الذي وردت فيه تلك المفردة - موضع الإشكال - في الآية الكريمة، فكأنّ المرتضى كان ينظر إلى السياق العامّ للنصّ الذي سبقت فيه تلك المفردة، و من ثمّ يُدلي بمعناها الأوفق على وفق توافق ذلك المعنى مع الدلالة الانفتاحية لتلك الآية، و قد يمتدّ الأمر أحياناً إلى أن يُراعى توافق تلك الدلالة حتّى مع دلالات الآيات السابقة عليها و اللاحق بها، ممّا يحقّق نطاقاً دلاليّاً موحدّاً بين الآيات جميعاً.

من هنا نستدلّ على أنّ الأئمة كانوا يُوظفون القرائن السياقية في الآية لاستنباط

الدلالة الأرجح على وجه الإطلاق، و تأسيساً على هذا، كانت دلالاتهم كلها متفقة مع مرادات الآية أصالةً و السياقات المحيطة بها تبعاً.

٤- من الممارسة الإجرائية للمرتضى في دفع الشبهات عن الأنبياء تلك المثار عليهم بناء على الفهم المخطوء للنصوص القرآنية، اتضح لدى الباحث بأن الأداء العملي في تنقية دلالة النص الذي مارسه المرتضى، يمكن أن يُنظر إليه على أنه منهج تفسيري له مجموعة من الضوابط التقنية، ويعتمد على جملة من المنظومات القواعدية التي يجب أن تُتبع ليصل بها قارئ النص إلى نقد المعنى و المبنى التفسيري المخطوء للآية في وقت معاً.

من هنا نستدل على أن المرتضى حينما كان ينتج دلالة قطعية للنص، لم تكن تلك الدلالة - مطلقاً - منتزعة من رؤية شخصية كحال بعض المفسرين، بل كانت منبثقة من رؤية اجتهادية قائمة على أساس منظومة قواعدية إقناعية راسخة تأخذ بيد المتلقي إلى الإقرار بصحة ما يقوله و ما يدلي به استدلالاً.

و لا بدّ أخيراً من التنويه إلى أن المرتضى لم يكن كتابه تنزيه الأنبياء قائماً على أساس التوظيف الخفي لمرويات أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، بل كان يذكر في غير موضع رواية لإمام من الأئمة (عليهم السلام)، و يستدل بها نصّاً و متناً لا معنى و مضموناً، فهو تارةً يركن إلى تورية الرواية و استجلائها مضموناً، و تارةً أخرى يعمد إلى بيان الرواية بذكرها نصّاً و منظوقاً. و عليه، فلم يكن المنهج السائد في كتابه (التنزيه) هو إخفاء الرواية نصّاً و توظيفها معنى، بل كان يمزج بين المنهجين على طول مسار كتابه عموماً.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. الاختصاص، المفيد (ت ٤١٣هـ)، تحقيق: علي أكبر الغفاري، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، د.ت.
٢. الأمالي، الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت ٣٨١هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
٣. الأنظار التفسيرية في تراث السيد الشهيد محمد صادق الصدر، تقديم: السيد مقتدى الصدر، مطبعة ياسين، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.
٤. بحار الأنوار، المجلسي (ت ١١١١هـ)، تحقيق: السيد إبراهيم الميانجي، محمد باقر البهودي، بيروت: دار إحياء التراث العربي - مؤسسة الوفاء، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.
٥. تفسير البضاوي، البضاوي (ت ٦٨٢هـ)، بيروت: مطبعة دار الفكر، د.ت.
٦. التفسير الكبير، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦هـ): مطبعة دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ.
٧. تفسير النسفي، أبو حفص نجم الدين محمد النسفي (ت ٧١٠هـ)، تحقيق: الدكتور عزيز الله الجويني، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ.
٨. تنزية الأنبياء، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، بيروت: مطبعة دار الأضواء، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.
٩. الجامع لأحكام القرآن المعروف بـ (تفسير القرطبي)، محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت ٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، القاهرة: مطبعة دار الشعب، الطبعة الثانية، ١٣٧٢هـ.
١٠. عصمة الأنبياء في القرآن الكريم، جعفر السبحاني (معاصر)، د.ط، د.ت.
١١. فتح القدير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)، دمشق: مطبعة دار ابن كثير، بيروت: مطبعة دار الكلم الطيب، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

١٢. فكر أنمة أهل البيت عليه السلام في حلّ الإشكالات التفسيرية، سيروان عبد الزهرة الجنابي (معاصر)، كربلاء: مطبوعات العتبة الحسينية المقدسة، ٢٠١٤م.
١٣. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت ٦٦٦هـ) تحقيق: محمود خاطر، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
١٤. مستدرک سفینه البحار، علي النمازي الشاهرودي (ت ١٤٠٥هـ)، تحقيق: حسن عبد علي النمازي، قم: مؤسسة النشر الإسلامي لجامعة المدرسين، ١٤١٩هـ.
١٥. معالم التنزيل المعروف بـ«تفسير البغوي»، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت ٥١٠هـ)، د.ط. د.ت.
١٦. مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب (ت ٥٨٨هـ)، تحقيق: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، النجف: المطبعة الحيدرية، ١٣٧٦هـ.

فهرس المطالب

٣	 الفهرس الإجمالي
٧	 مذكّرة الأمين العلمي للمؤتمر
٧	 أولاً: الشريف المرتضى
٨	 ثانياً: مؤتمر الشريف المرتضى
١١	 ثالثاً: المراكز و الجهات المساهمة في المؤتمر
١١	 رابعاً: الأمانة العامة و الأمانة العلمية للمؤتمر
١٣	 خامساً: مشاركة العتبة الحسينية المقدّسة
١٣	 سادساً: شكر و تقدير
١٥	 حول «مجموعة المقالات»
١٥	 أولاً: الدعوة إلى كتابة المقالات
١٨	 ثانياً: استلام المقالات و تقييمها علمياً
١٩	 ثالثاً: العمل الذي أنجز على المقالات
٢٠	 رابعاً: شكر و تقدير
٢٣	 نظرة عامّة على بحوث هذه المجموعة
٣٣	 (١) الجهد العلمي للشريف المرتضى في تفسير القرآن / الباحث حسن عبيد عيسى
٣٣	 الملخص
٣٣	 المقدّمة

٣٤	التمهيد
٣٦	المنتج الفكري
٣٧	جهود الشريف المرتضى في التفسير
٣٩	المراد بالتفسير
٤٠	الاشتغال القرآني للمرتضى
٤٣	تفسير المرتضى
٤٤	نهجه في التفسير
٤٦	التفسير بالقرآن
٤٨	التفسير بالدليل العقلي
٤٩	التفسير الروائي
٥١	توظيف اللغة في التفسير
٥٣	الخاتمة
٥٥	قائمة المصادر
٥٩	(٢) المنهج العقلي في تفسير القرآن الكريم / الدكتور ثامر نعمة مصطفى
٥٩	الملخص
٥٩	المقدمة
٦١	المبحث الأول: المنهج العقلي للشريف المرتضى في تفسير القرآن الكريم
٦٦	المبحث الثاني: المنهج العقلي للشريف المرتضى في رفع التعارض بين
٦٩	الخاتمة
٧١	قائمة المصادر
	(٣) أسس النقد التفسيري عند الشريف المرتضى / الباحثة مروة عبد الله ميري والباحثة
٧٥	سيروان عبد الزهرة الجنابي

٧٥	الملخص
٧٦	[التمهيد]
٧٩	الأساس الأول: النقد التفسيري بمنهج بيان القرآن بالقرآن
٨٣	الأساس الثاني: النقد التفسيري بالمنطق اللغوي
٨٤	أولاً: النقد بالمعطى المعجمي
٨٩	ثانياً: النقد بالمبنى الصرفي
٩٥	ثالثاً: النقد بالمنطق النحوي
٩٩	الأساس الثالث: النقد التفسيري بالمنطق البلاغي
١٠٤	الخاتمة
١١٠	قائمة المصادر
١١٣	٤) فهم القرآن و تأويل الخطاب / الدكتور عباس أمير
١١٣	الملخص
١١٣	[التمهيد]
١١٥	الإدراك و الفهم، الكلام و الخطاب
١٢١	مما سبق
١٢٢	مراتب فهم القرآن، تنزيله و تأويله
١٢٣	مداخل عملية الفهم و وسائلها
١٢٦	المدخل اللغوي
١٣٢	خلاصة البحث
١٣٤	قائمة المصادر
	٥) منهجية علم الهدى الشريف المرتضى في تفسير القرآن الكريم / الباحثة جنان حبيب
١٣٥	حاجم الشباني

الملخص.....	١٣٥
المقدمة.....	١٣٦
المبحث الأول: أهمية القرآن وتفسيره ومناهجه.....	١٣٩
أهمية تفسير القرآن.....	١٤٠
مناهج المفسرين.....	١٤٠
المبحث الثاني: الشريف المرتضى حياته العلمية، مدخل لمنهجيته.....	١٤٣
الاصطلاحات اللازمة من وجهة نظر الشريف المرتضى.....	١٤٣
علمية الشريف المرتضى.....	١٤٤
المبحث الثالث: منهج الشريف المرتضى في تفسير القرآن الكريم.....	١٤٥
أولاً: تفسير القرآن بالقرآن عند الشريف المرتضى.....	١٤٦
ثانياً: عناية المرتضى في المختلف بالتأويل.....	١٥٠
ثالثاً: موقف الشريف المرتضى من الإسرائيليات.....	١٥٢
رابعاً: منهج الاحتجاج في التفسير عند الشريف المرتضى.....	١٥٥
خامساً: المنهج الأثري عند الشريف المرتضى في تفسير القرآن.....	١٥٧
الخاتمة و خلاصة البحث.....	١٥٩
قائمة المصادر.....	١٦١
٦) تفسير القرآن الكريم للشريف المرتضى منهج وإضاءات / الدكتورة نضال كاظم سلمان.....	١٦٣
الملخص.....	١٦٣
المقدمة.....	١٦٣
المبحث الأول: المكانة العلمية للسيد الشريف المرتضى.....	١٦٥
أولاً: تراثه العلمي، والتقييمات العلمية الواردة بشأنه.....	١٦٥

- ثانياً: الشريف المرتضى و الزعامة..... ١٦٧
- المبحث الثاني: التفسير و التأويل و المفسرون..... ١٦٨
- أولاً: معاني لفظ التأويل في القرآن..... ١٧٠
- ثانياً: المناهج التفسيرية للقرآن الكريم في الفكر الإسلامي..... ١٧٢
- القسم الأول: منهج التفسير بالمأثور..... ١٧٢
- القسم الثاني: منهج التفسير باجتهاد الرأي..... ١٧٤
- المبحث الثالث..... ١٧٦
- أولاً: المنهج التفسيري للسيد الشريف المرتضى في تفسير القرآن الكريم..... ١٧٦
- ثانياً: المؤهلات التي اجتمعت في علم الهدى ليكون مرجعاً في..... ١٧٧
- المبحث الرابع: إضاءات قرآنية..... ١٧٨
- أولاً: اعتماد منهج تفسير القرآن بالقرآن..... ١٧٨
- ثانياً: اعتماد منهج تفسير القرآن بالقرآن و كلام العرب و الرواية..... ١٨٠
- ثالثاً: اعتماد منهج تفسير القرآن بالقرآن و كلام العرب..... ١٨٣
- رابعاً: اعتماد منهج تفسير القرآن بكلام العرب..... ١٨٧
- و ختامه مسك..... ١٨٨
- قائمة المصادر..... ١٨٩
- (٧) حقيقة «الواو» في الآية رقم ٧ من سورة آل عمران / الدكتورة خولة مهدي الجراح..... ١٩٣
- الملخص..... ١٩٣
- التمهيد..... ١٩٤
- منهجيته في كتاب «حقائق التأويل»..... ١٩٤
- المبحث الأول: آراء العلماء في قوله تعالى: (وَ الرّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ)..... ١٩٥

٢٠٢	المبحث الثاني: مناقشة الشريف الرضي لآراء العلماء وأدلتهم
٢١٠	نتيجة البحث
٢١٢	قائمة المصادر
٨	الآراء التفسيرية للشريف المرتضى في كتاب «الأمالي» / الدكتور محمد كاظم حسين
٢١٥	الفتلاوي
٢١٥	الملخص
٢١٥	التمهيد
٢١٨	المطلب الأول: الآراء التفسيرية للشريف المرتضى مقارنة مع المفسرين المتقدمين
	المطلب الثاني: الآراء التفسيرية للشريف المرتضى مقارنة مع المفسرين
٢٣٠	المعاصرين
٢٤٨	الخاتمة
٢٥١	قائمة المصادر
٩	الترجيحات التفسيرية عند الشريف المرتضى في تفسيره «نفائس التأويل» /
٢٥٥	الدكتورة مياس ضياء باقر القزويني
٢٥٥	الملخص
٢٥٥	المقدمة
٢٥٧	المبحث الأول: تعريف الترجيح، أركانه، وقواعده، والغاية منه
٢٥٧	أولاً: تعريف الترجيح
٢٥٨	ثانياً: أركان الترجيح
٢٥٩	ثالثاً: قواعد الترجيح
٢٥٩	رابعاً: الغاية من الترجيح
٢٦٠	المبحث الثاني: الترجيحات عند الشريف المرتضى
٢٦٠	أولاً: الترجيح بآية قرآنية

٢٦١	 ثانياً: الترجيح بالقراءة.
٢٦٣	 ثالثاً: الترجيح باللغة.
٢٦٥	 رابعاً: الترجيح بظاهر القرآن.
٢٦٦	 خامساً: الترجيح بالسياق.
٢٦٧	 سادساً: الترجيح بأكثر من مرجح.
٢٦٩	 سابعاً: الترجيح بالرواية.
٢٧١	 الخاتمة.
٢٧٣	 قائمة المصادر.
١٠	الدلالة الإيحائية للمفردة القرآنية في «أمالى الشريف المرتضى» / الباحث أحمد عبد
٢٧٥	 الله نوح.
٢٧٥	 الملخص.
٢٧٥	 [التمهيد].
٢٧٧	 المبحث الأول.
٢٧٧	 السياق فى اللغة.
٢٨٠	 النص لغة.
٢٨٠	 أما النص اصطلاحاً.
٢٨٣	 صياغة المفهوم (السياق) قرآناً.
٢٨٦	 المبحث الثانى.
٣٠٣	 خاتمة البحث.
٣٠٤	 قائمة المصادر.
١١	الجهود العلمية للشريف المرتضى فى علوم القرآن الكريم / الباحث الشيخ عماد
٣٠٧	 الكاظمى.
٣٠٧	 الملخص.

التمهيد.....	٣٠٧
المبحث الأول: صيانة القرآن الكريم من التحريف و الزيادة و النقيصة.....	٣١٠
المطلب الأول: معنى التحريف و المراد منه.....	٣١٢
المطلب الثاني: آراء الشريف المرتضى في صيانة القرآن.....	٣١٥
المبحث الثاني: المحكم و المتشابه في القرآن الكريم.....	٣١٨
المطلب الأول: بيان ما يتعلق بمصطلح المحكم و المتشابه.....	٣١٩
المطلب الثاني: آراء الشريف المرتضى في المحكم و المتشابه.....	٣٢٢
الأول: طاعة النبي و الأئمة:.....	٣٢٣
الثاني: الراسخون في العلم.....	٣٢٤
المبحث الثالث: إعجاز القرآن الكريم.....	٣٢٧
المطلب الأول: بيان المراد من الإعجاز القرآني.....	٣٢٩
المطلب الثاني: رأي الشريف المرتضى في إعجاز القرآن الكريم.....	٣٣١
خاتمة.....	٣٣٥
قائمة المصادر.....	٣٣٧
(١٢) الشريف المرتضى و النسخ / الباحث الشيخ طه العبيدي.....	٣٤١
الملخص.....	٣٤١
المقدمة.....	٣٤١
المبحث الأول: الشريف المرتضى و علوم القرآن.....	٣٤٣
علوم القرآن.....	٣٤٣
المبحث الثاني: وفيه مطالب.....	٣٤٤
المطلب الأول: النسخ.....	٣٤٤
المطلب الثاني: معنى النسخ عند الشريف المرتضى.....	٣٤٥

٣٤٧	المطلب الثالث: الناسخ و المنسوخ
٣٤٨	المبحث الثالث: وفيه مطالب
٣٤٨	المطلب الأول: شروط النسخ
٣٥٠	المطلب الثاني: جواز النسخ
٣٥١	المطلب الثالث: نسخ الشرائع السابقة للإسلام
٣٥٣	الخاتمة
٣٥٥	قائمة المصادر
٣٥٧	(١٣) القول بالصرقة عند الشريف المرتضى / الباحثة مريم حامد الخفاجي
٣٥٧	الملخص
٣٥٧	التمهيد
٣٥٩	المقدمة
٣٦٠	الفصل الأول: مباحث تمهيدية
٣٦٠	تعريف المفاهيم
٣٦٢	الإعجاز في اللغة
٣٦٢	الإعجاز في الاصطلاح
٣٦٣	الصرقة في اللغة
٣٦٣	الصرقة في الاصطلاح
٣٦٤	الصرقة، منشؤها و بعض القائلين بها
٣٦٦	الصرقة أصلها
٣٦٨	الفصل الثاني: الصرقة عند الشريف المرتضى
٣٧٠	وجوه تحدي القرآن و ردود الشريف المرتضى
٣٧١	الوجه الأول: الفصاحة

٣٧٣	الوجه الثاني: النظم
٣٧٤	الوجه الثالث: الإخبار عن الغيب
٣٧٦	الوجه الرابع: عدم الاختلاف
٣٧٧	الوجه الخامس: الصرفة
٣٧٧	تعريفه للصرفة
٣٧٨	الحاجة إلى الصرفة
٣٧٩	الإشكالات الواردة على الصرفة وإجابات الشريف المرتضى
٣٧٩	الإشكال الأول
٣٨٠	الإشكال الثاني
٣٨١	الإشكال الثالث
٣٨٢	الإشكال الرابع
٣٨٢	الإشكال الخامس
٣٨٣	عصارة البحث
٣٨٥	قائمة المصادر
٣٨٧	(١٤) نفى شبهة التحريف عند الشريف المرتضى / الدكتور عدي جواد الحجار
٣٨٧	الملخص
٣٨٧	المقدمة
٣٨٩	الكلام في شبهة التحريف
٣٩٠	موقف الشيعة من شبهة التحريف
٣٩١	رأي الشريف المرتضى في الشبهة
٣٩٣	العناية في حفظ القرآن عند المرتضى
٣٩٥	دواعي حفظ القرآن عند المرتضى

٣٩٥	الدواعي الموضوعية.....
٣٩٥	أ) اللغة.....
٣٩٧	ب) الثقافة.....
٣٩٩	أسباب صحّة النقل و دواعي الحفظ.....
٤٠١	خاتمة البحث.....
٤٠٤	قائمة المصادر.....
١٥	موقف السيّد المرتضى من القول بالزيادة في القرآن الكريم / الدكتورة سعاد كريدي
٤٠٧	كنداوي.....
٤٠٧	الملخص.....
٤٠٧	المقدمة.....
٤٠٩	مفهوما الحرف و الزيادة.....
٤٠٩	أولاً: الحرف.....
٤١٣	ثانياً: مفهوم الزيادة.....
٤١٥	موقف السيّد المرتضى من الزيادة.....
٤٣٩	نتائج البحث.....
٤٤١	قائمة المصادر.....
١٦	أحكام أهل الكتاب في تفسير الشريف المرتضى / الدكتورة دنيا علوان بدر
٤٤٥	الدفاعي.....
٤٤٥	الملخص.....
٤٤٥	المقدمة.....
٤٥٢	المسألة الأولى: الأحكام التي تتعلّق بالعبادات.....
٤٥٧	المسألة الثانية: أحكام متنوّعة.....
٤٦٢	نتيجة البحث.....

- ٤٦٤ قائمة المصادر
- ١٧) أثر التأويل النحوي في فهم النص القرآني / الدكتور حميد عبد الحمزة عبید الفتلي و
 ٤٦٥ الباحثة ملوك مهدي كاظم
- ٤٦٥ الملخص
- ٤٦٥ المقدمة
- ٤٦٦ مفهوم التأويل
- ٤٦٨ التأويل بال حذف
- ٤٧١ التأويل بحذف جواب الشرط
- ٤٧٥ التأويل بالحمل
- ٤٧٨ التأويل بالنعت إذا كان مصدراً
- ٤٨٠ التأويل بتعدد الأوجه الإعرابية و تعدد عود الضمير
- ٤٨٤ التأويل بنبابة الحروف
- ٤٨٧ «أو» بمعنى «حتى»
- ٤٨٩ التأويل بالعطف
- ٤٩٢ قائمة المصادر
- ١٨) الشريف المرتضى و موقفه من الاحتجاج النحوي / الدكتور محمد ضياء الدين خليل
 ٤٩٧ إبراهيم
- ٤٩٧ الملخص
- ٤٩٧ المقدمة
- ٥٠٠ المبحث الأول: القرآن الكريم و القراءات القرآنية (مفاهيم و دلالات)
- ٥٠٠ أولاً: القرآن الكريم
- ٥٠١ ثانياً: القراءات القرآنية
- ٥٠١ ١- القراءات القرآنية لغةً و اصطلاحاً

٥٠٢	٢- الفرق بين القرآن و القراءات.....
٥٠٣	ثالثاً: أقسام القراءات.....
٥٠٤	المبحث الثاني: الاحتجاج النحوي بالقرآن و قراءاته عند الشريف المرتضى.....
٥٠٤	أولاً: الاحتجاج بالقرآن الكريم.....
٥٠٧	ثانياً: الاحتجاج بالقراءات القرآنية.....
٥١٣	نتائج البحث.....
٥١٥	قائمة المصادر.....
١٩	(الأثر الشعري في التفسير القرآني عند الشريف المرتضى / الباحث أحمد حسن
٥٢١	صاحب الموسوي.....
٥٢١	الملخص.....
٥٢١	المقدمة.....
٥٢٤	المبحث الأول: الأثر الفكري للشريف المرتضى.....
٥٢٥	أولاً: علم الكلام.....
٥٢٦	ثانياً: فقه الخلاف.....
٥٢٦	ثالثاً: التفسير الموضوعي للقرآن الكريم.....
٥٢٧	رابعاً: العلوم الأدبية.....
٥٣١	أمالي المرتضى.....
٥٣١	كتاب «غرر الفوائد و درر القلائد».....
٥٣٤	المبحث الثاني: منهج الشريف المرتضى في التفسير.....
٥٣٥	نشوء منهج التفسير قبل الشريف المرتضى.....
٥٣٧	أما منهج التفسير عند الشريف المرتضى.....
٥٣٧	تفسير القرآن بالقرآن.....

٥٣٨	التفسير بالدلالة السياقية.....
٥٣٩	التفسير بدلالة السياق اللفظي.....
٥٣٩	التفسير بالبيت الشعري.....
٥٤٠	المبحث الثالث: أثر الشعر في تفسير القرآن عند الشريف المرتضى.....
٥٤٦	الكناية في تفسير الآية.....
٥٤٩	حل إشكالية الأسماء المتشابهة في القرآن الكريم.....
٥٥٢	الخاتمة.....
٥٥٤	قائمة المصادر.....
٢٠	التوظيف الخفي لمرويات أئمة أهل البيت عليهم السلام / الباحث عبد الزهرة هاشم عبوة و
٥٥٧	الباحثة رجاء ميري صالح.....
٥٥٧	الملخص.....
٥٥٧	التمهيد.....
	المبحث الأول: توظيف الرواية الخفية من المرتضى في دفع شبهة القول بغواية النبي
٥٦٠	آدم عليه السلام
٥٦٩	المبحث الثاني: توظيف الرواية الخفية من المرتضى في دفع شبهة القول.....
٥٦٩	بالسجود ليوסף عليه السلام
٥٧٤	الخاتمة.....
٥٧٧	قائمة المصادر.....