مجلة فصلية محكمة
تعنى بالأبحاث والدراسات القرآنية

تصدر عن
العتبة العباسية المقدسة
المجمع العلمي للقرآن الكريم
مركز البحوث والدراسات القرآنية

السنة الأولى المجلد الأول العدد الأول
ربيع الأول ١٤٤٤هـ - أيلول ٢٠٢٢م

الترقيم الدولي
ردمد:
ردمد الالكتروني:
رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقية

كربلاء المقدّسة - جمهورية العراق

بسم الله الرحمن الرحيم
إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ
صدق الله العلي العظيم
سورة الحجر/ الآية(٩)

رَئيس التَّحرير

أ . د . مشْتَاقُ عَبَّاسْ مَعَنْ

جامعـة الكفـيل

مُدير التَّحرير

أ . م . د . سَعِيد حَمِيد كَاظِمْ

الكلية التربوية/ كربلاء المقدّسة

هيأة التحرير

أ.د. صفوت عبدالله عبد الرحيم الخطيب
كلية الآداب/ جامعة المنيا/ جمهورية مصر العربيّة.

أ.د. إحسان بن صادق اللواتي
كلية الآداب / جامعة السلطان قابوس/ سلطنة عمان.

أ.د. أحمد زكريا ياسوف
كلية الآداب/ جامعة حلب/ سوريا.

أ.د. عصام كاظم الغالبيّ
كلية التربية الأساسيّة/ جامعة الكوفة.

أ.د. ضرغام كريم كاظم
كلية العلوم الإسلامية/ جامعة كربلاء المقدّسة.

أ.د. فاطمة كريم رسن
كلية التربية للعلوم الإنسانيّة/ جامعة بغداد.

أ.د. حيدر سلمان جواد
كلية التربية/ الجامعة المستنصريّة.

أ.د. وسام مجيد حسن
كلية التربية ابن رشد للعلوم الإنسانيّة/ جامعة بغداد.

أ.د. أحمد رسن صحن
كلية التربية للعلوم الإنسانيّة/ جامعة البصرة.

أ.د. مجيد طارش عبد الربيعيّ
كلية التربية للعلوم الإنسانيّة/ جامعة واسط.

أ.د. حيدر محمد هناء الشلاه
كلية العلوم الإسلامية / جامعة بابل

أ.م.د. علي حسين فرج العامريّ
جامعة ميلانو/ بيكوكا/ إيطاليا.

أ.م.د. لواء عبد الحسن عطيّة
مديرية تربية كربلاء/ وزارة التربيّة.

الإدارة الفنية
محمد جاسم شعلان

تدقيق اللغة العربية
أ.م.د. مجيب سعد أبوكطيفة
كلية العلوم الإسلامية / جامعة كربلاء

تدقيق اللغة الانكليزية
م.م. حيدر قاسم جاسم الأسدي
مديرية تربية كربلاء المقدّسة / وزارة التربية

الإدارة والمالية
فريد موسى أحمد

الموقع الإلكتروني
حسنين صباح حسن العكيلي

الإخراج الطباعي
علي عبدالحليم المظفر

إضاءة عنوانية

يُحيل (الذِّكْر) على اسم من أسماء القرآن الكريم الذي تجلَّى في قوله تعالى: ((**إِنَّا نَحْنُ نزلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّاً لَهُ لَحَافِظُونَ**))الحجر:٩ وقوله جلَّ وعلا ((**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**)) النحل ٤٤ فضلاً عن آيات أُخر كرّست ديمومة تسميته بـ(الذكر) .

وإنما انماز القرآن الكريم بذلك لامتداد وجود ذكره، الذي يُعدّ أفضل الذِّكْر، وهذه السمة تنسجم ومطامح البحث العلميّ المحكم الذي يستمر به ذكر القرآن الكريم وعلومه، فتجري أصداؤه على الألسن، وتكتب الأقلام الأكاديمية عن معانيه وتفسيره، باحثةً عن ترجمان علومه عبر الغوص في دلالاته، فيُبان الى القرّاء مقاصدهُ.

إنَّ لهذا الذكر فضائلَ شتى، و أفضلها قراءة القرآن الكريم، والتمعن في كنوزه المعرفيّة، والتدبّر في آياته الكريمة وفهمها من أجل العمل بمضامينها، وهذا ما يعزّز وجود الذكر العلميّ في مسارات المعارف القرآنيّة المتعدّدة.

قواعد النشر في المجلة

ترحّبُ مجلة الذِّكرى بنشر الأبحاث العلمية الأصيلة، وفقا للشروط الآتية:

١. تنشر المجلة الأبحاث العلمية الأصيلة في مجال القرآن الكريم التي تلتزم بمنهجية البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالمياً، ومكتوبة باللغة العربية، التي لم يسبق نشرها.

٢. يقدَّم الأصل مطبوعا على ورق (A4) بنسخة واحدة مع قرص مدمج (CD) بحدود (١٠,٠٠٠-٤,٠٠٠) كلمة، بخط Simpelied Arabic على أنْ ترقّم الصفحات ترقيما متسلسلا.

٣. تقديم ملخص للبحث باللغة العربية، وآخر باللغة الإنجليزية، كلّ في حدود صفحة مستقلة على أن يحتوي ذلك عنوان البحث، ويكون الملخّص بحدود (٣٥٠) كلمة.

٤. أنْ تحتوي الصفحة الأولى من البحث على اسم الباحث وعنوانه، جهة العمل (باللغتين العربية والإنكليزية) ورقم الهاتف والبريد الألكتروني، مع مراعاة عدم ذكر اسم الباحث في صلب البحث، أو أيّة إشارة إلى ذلك.

٥. يُشار إلى المصادر جميعها بأرقام الهوامش التي تُنشر في أواخر البحث وتكون إلكترونية، وتراعى الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق والإشارة بأن تتضمّن: اسم الكتاب ورقم الصفحة.

٦. يزوَّد البحث بقائمة المصادر منفصلة عن الهوامش، وفي حالة وجود مصادر أجنبية تضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر العربية، ويراعى في إعدادها الترتيب الألفبائي لأسماء الكتب أو الأبحاث في المجلات، أو أسماء المؤلفين.

٧. تطبع الجداول والصور واللوحات على أوراق مستقلة، ويُشار في أسفل الشكل إلى مصدره، أو مصادره، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.

٨. إرفاق نسخة من السيرة العلمية إذا كان الباحث يتعاون مع المجلة للمرة الأولى، وعليه أن يُشير فيما إذا كان البحث قد قدّم إلى مؤتمر أو ندوة، وأنه لم ينشر ضمن أعمالها، كما ويُشار إلى اسم أية جهة علمية، أو غير علمية قامت بتمويل البحث، أو المساعدة في إعداده.

٩. أن لا يكون البحث قد نشر سابقاً، وليس مقدما إلى أيّة وسيلة نشر أخرى، وعلى ا لباحث تقديم تعهّد مستقلّ بذلك.

١٠. تعبّر جميع الأفكار المنشورة في المجلة عن آراء كاتبيها، ولا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر جهة الإصدار، ويخضع ترتيب الأبحاث المنشورة لموجبات فنية.

١١. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الإستلال العلمي Turnitin.

١٢. تخضع الأبحاث لتقويم سرّي لبيان صلاحيّتها للنشر، ولا تعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء أقبِلت للنشر أم لم تقبل، وعلى وفق الآلية الآتية:

(أ) يبلّغ الباحث بتسلّم المادة المرسَلة للنشر خلال مدّة أقصاها أسبوعان من تاريخ التسلّم.

(ب) يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة للنشر موافقة هيأة التحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقّع.

(ج) الأبحاث التي يرى المقوّمون وجوب إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحددة، كي يعملوا على إعدادها نهائيا للنشر.

(د) الأبحاث المرفوضة يبلّغ أصحابها من دون ضرورة إبداء أسباب الرفض.

(ه) يمنح كلّ باحث نسخةً واحدةً من العدد الذي نشر فيه بحثه.

١٣. يراعى في أسبقية النشر: (أ) الأبحاث المشاركة في المؤتمرات التي تقيمها جهة الإصدار. (ب) تاريخ تسلّم رئيس التحرير للبحث. (ج) تاريخ تقديم الأبحاث التي يتم تعديلها. د) تنويع مجالات الأبحاث كلما أمكن ذلك.

١٤. لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيأة التحرير، إلا لأسباب تقتنع بها هيأة التحرير، على أن يكون خلال مدة أسبوعين من تاريخ تسلّم بحثه.

١٥. يحق للمجلة ترجمة البحوث المنشورة في أعداد المجلة الى اللغات الأخرى، من غير الرجوع الى الباحث.

١٦. ترسل الأبحاث على الموقع الالكتروني لمجلة الذكر المحكّمة ..... من خلال ملء إستمارة إرسال البحوث، أو تُسلم مباشرةً الى مقر المجلة على العنوان التالي: العراق، كربلاء المقدّسة، .....
.....

١٧. ترتيب المصادر وتنسيقها يكون بالصيغة العالمية شيكاغو (Chicago).

مجلــة فصليــة محكمــة تُعنى بالأبحاث والدراســات القرآنيّة
ومعتمـدة للنشـــر العلمـي والترقيـات العلميـة لـــــدى
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي / دائرة البحث والتطـوير

كلمة العدد

تشكّلات الخطاب القرآنيّ ودلالاته

ينبري الخطاب القرآنيّ بمضامينه المعرفيّة ليأخذ مديات أكبر، فهو خطاب أُريد له أن يمتدَّ لما له من أثرٍ عظيمٍ في نفوس الناس، وبهذا يطّلع القارئ على المفاهيم القرآنيّة لتأسيس رؤى هادفة، إذ يتمُّ عبرها تأكيد الدروس والعبر، إضافةً إلى أنَّ ثمة أفكارًا قرآنيّةً تتضمن موضوعات إنسانيّة وعلميّة وفكريّة راسخة له أن يطّلع عليها، وينهل من موضوعاتها، وهذا ما يعزّز وجود الدرس القرآنيّ العلميّ والإنسانيّ في نفوس الناس من خلال تكريس رؤى وأهداف هذه الدروس وترسيخها.

ولا يخفى أنَّ الشروع بعرض المضامين القرآنيّة بطريقة تحليلية معرفية تستنبط وجودها من القرآن الكريم على وفق رؤية معاصرة تبيّن جماليات النصّ القرآنيّ ومقاصده بما ينسجم وتراثنا المعرفيّ لمدرسة أهل البيت (عليهم السلام) يساعد الآخرين في الكشف عن المضامين القرآنيّة وهدى الآيات القرآنيّة بما يمدّهم بالعلوم الإسلامية المتنوعة من أجل تكريس قيم فكريّة تهدف إلى إنتاج قراءة أكاديمية جديدة معزّزة برؤية معرفية تستند إلى المناهج الحديثة في فهم القرآن الكريم وتفسيره وتستمد نسغها من علومه وأحكامه من أجل مواكبة التطورات المعرفية التي تنتجها المعرفة القرآنية فتسهم في بناء الإنسان فكرًا وسلوكًا.

وهذا ما تسعى إليه مجلة(الذِّكْر) وهي تدعو الباحثين إلى أن يتوغلوا في التنقيب ليستبطنوا دخائل المعرفة ويستجلوا غوامضها لاستكناه المخبّأت وتمحيص الحقائق المعرفيّة.

المحتويات

٢٣	**أثر تعدد الإعراب في الكشف عن دلالة الخطاب القرآنيّ**	أ.د. أحمد عبدالله نوح جامعة البصرة / كلية التربية - القرنة / قسم اللغة العربية
٦٥	**الشعور واللاشعور الانساني وعلاقته بالإعجاز القرآني**	أ.د. فاضل مدب متعب المسعودي جامعة الكوفة/كلية الفقه / قسم علوم القرآن
١٠٧	**البُعدالتَّداوليّ للرسم القرآنيّ**	أ.د.فليح خضير شني جامعة واسط/ كلية الأداب / قسم اللغة العربية
١٢٩	**الفلسفة الإسلامية وأثرها في تفسير القرآن الكريم**	أ.م. د. رياض عبد الرحيم جامعة البصرة كلية التربية / القرنة م. م. ناهد الشماسي المملكة العربية السعودية/ جامعة الدمام كلية العلوم الاسلامية
١٥٥	**العقل بوصفه مصدراً للتفسير حجيته وحدود مساحته**	م.د ساجد صباح العسكري جامعة الإمام الصادق/ ذي قار قسم علوم القرآن الكريم

المحتويات

١٧٩	**الدلالة القرآنية بين منهجي التفسير البياني والبنائي سورة الضحى مثالاً**	م.م. أحمد جاسم ثاني جامعة البصرة/ كلية التربية للعلوم الإنسانية/ قسم علوم القرآن والتربية الإسلامية
٢٠٩	**جهود مفسري الإمامية في حفظ تراث أهل البيت ﷺ**	م. م. سرمد فاضل علي الصفار جامعة اهل البيت ﷺ - كلية العلوم الاسلاميه
٢٤٢	**الكليات القرآنية دراسة في الآليات والأنواع والأساليب**	م. م. ليث عبد الحسين العتابي كلية الفقه الأهلية الجامعة/ النجف الأشرف

أثر تعدد الإعراب في الكشف عن دلالة الخطاب القرآنيّ

The Effect of Desinential Inflection in Revealing the Meaning of the Discourse in the Glorious Qur'an

أ. د. أحمد عبدالله نوح
prof.Dr. Ahmed Abdullah Noah

جامعة البصرة / كلية التربية – القرنة / قسم اللغة العربية
University of Basra / College of Education - Qurna
Department of Arabic Language

aljareehahmed9@gmail.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

مُلَخَّصُ البحْث:

تتعدّد الوجوه الدلالية لمعاني المفردات والتراكيب بتعدّد الوجوه الإعرابية، مما تمخض عن ذلك تعدد في فهم دلالة الخطاب القرآني على المستويين الإفرادي والتركيبي ما أدى إلى اختلاف الفقهاء في مستوى التشريع الفقهي واستنباط الأحكام الشرعية التي لا تخفى على ذي نظر في كتب التفسير أو الإعراب لألفاظ ا لقرآن الكريم، وقد أرجع الأستاذ محمد عبدالخالق عضيمة ذلك إلى أمرين :

((١ -أسلوب القرآن المعجز، لا يستيطع أحد أن يحيط بكل مراميه ومقاصده، فاحتمل كثيراً من المعاني وكثيراً من الوجوه . ٢ - يحتفظ النحويون لأنفسهم بحرية الرأي، وانطلاق الفكر، فلا يعرفون الحجر على الآراء، ولا تقديس رأي الفرد، مهما علت منزلته)).

للمعنى أثر ملموس في توجيه التركيب وسلامته، ويظهر هذا الأثر واضحاً في منهجية البحث النحوي، وصياغة الأصول النحوية وفروعها، وتعليل الظواهر والأحكام، وجدل العلماء في اختلاف أوجه الإعراب في اللفظ الواحد، وتأويلها وتخريجها، وغير ذلك مما هو معروف في الدراسات النحوية التي ظهرت منذ بدء التأليف النحوي حتى نهاية القرن الرابع الهجري . إذ لم يكن غائباً عن أذهان النحويين القدامى ما يؤديه النحو من وظيفة في الكشف عن المعنى، و تحديد دلالته من خلال المواقع الإعرابية للكلمات، وعلاقتها ببعضها من سوابق ولواحق لها من الكلمات الممتدة معها في السياق .

لذلك تُعدُّ التخريجات النحوية للألفاظ القرآنية من أهم الآليات اللغوية التي لها أثرها الفاعل في تحديد مقصدية الخطاب القرآني، وتوجيه دلالته ؛ ذلك أنها تؤكِّدُ الصلة بين التركيب ودلالته على المعنى .

الكلمات المفتاحيّة: دلالة الخطاب، الوجوه الدلالية، الظواهر والأحكام، مقصدية الخطاب القرآني.

Abstract :

The semantic aspects of the meanings of vocabulary and structures are multiplied by the multiplicity of inflectional states, which resulted in a multiplicity of understanding the significance of the Qur'anic discourse on the individual and syntactic levels, which led to the differences of jurists in the level of jurisprudence and the deduction of legal rulings that are not hidden from anyone looking at the books of interpretation or the expression of the words of the Glorious Qur'an. Professor Muhammad Abdul-Khaliq Udayma attributed this to two things:

1- The miraculous style of the Qur'an where no one is able to encompass all of its aims and purposes, so it gets many meanings and aspects.

2- Grammarians keep the freedom in expressing their own opinions and thought, so they oppose the restriction on opinions, and do not sanctify the opinion of the individual, no matter how high his rank was. Meaning has a tangible effect in directing the structure and its integrity, and this effect is clear in the methodology of grammatical research, the formulation of grammatical origins and their branches, and the explanation of phenomena and judgments, and the scholars argument about the different aspects of declension in a single word, its interpretation and its abstraction, and other than of what is known of the grammatical studies that have appeared since Grammar writing began until the end of the fourth century A.H. The function of grammar in revealing the meaning, determining its significance through the syntactic positions of the words, and their relation to each other from the antecedents and suffixes of the words extended with them in the context was not absent from the minds of the ancient grammarians. Therefore, the grammatical conclusions of the Qur'anic words are considered the most important linguistic mechanisms that have an active effect in determining the intent of the Qur'anic discourse, and directing its significance because they emphasize the link between the structure and its indication of meaning.

Keywords: the meaning of the discourse, the semantic faces, the phenomena and rulings, the intentionality of the Quranic discourse.

المقدمة

للمعنى أثر ملموس في توجيه التركيب وسلامته، ويظهر هذا الأثر واضحاً في منهجية البحث النحوي، وصياغة الأصول النحوية وفروعها، وتعليل الظواهر والأحكام، وجدل العلماء في اختلاف أوجه الإعراب في اللفظ الواحد، وتأويلها وتخريجها، وغير ذلك مما هو معروف في الدراسات النحوية التي ظهرت منذ بدء التأليف النحوي حتى نهاية القرن الرابع الهجري[١] . إذ لم يكن غائباً عن أذهان النحويين القدماء ما يؤديه النحو من وظيفة في الكشف عن المعنى، و تحديد دلالته من خلال المواقع الإعرابية للكلمات، وعلاقتها ببعضها من سوابق ولواحق لها من الكلمات الممتدة معها في السياق، لذلك نجد سيبويه قد عدّه عاملاً مؤثراً في تحديد المعنى وما يتصل بذلك من صحة التركيب النحوي، وذلك عند حديثه في استقامة الكلام، إذ يقول في ذلك : ((هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة، فمنه مستقيم حسنٌ محال ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، وما هو محالٌ كذب ...))[٢] .

لذا فالقول: ((إنّ النحو يمدّ الجملة بمعناها الأساسي الذي يكفل لها الصحة، ويحدد لها عناصر هذا المعنى فيه كثير من الصحة، فالعلاقة إذاً بين المعنى والنحو علاقة متظافرة ؛ إذ شكّل دليلاً مهماً في عملية التحليل عند اللغويين القدماء، فقد ربطوا بين فهم المعنى وسلامة التركيب))[٣] .

لذلك تُعَدّ التخريجات النحوية للألفاظ القرآنية من أهم الآليات اللغوية التي لها أثرها الفاعل في تحديد مقصدية الخطاب القرآني، وتوجيه دلالته ؛ ذلك أنها تؤكدُ الصلة بين التركيب ودلالته على المعنى .

وقد أدرك بعض اللغويين المحدثين بعض هذا[٤]، إذ يقول ريمون طحّان : ((ولئن ألفينا الآن الاعتماد على مواقع الكلمات في اللغة العربية، وأخذنا نقوم أحياناً

دون العودة إلى الحركة، بالقرائن الخلاقة التي تنقل إلينا بسرعة ما يمكن أن يولّده النص من أرجاع ذهنية، تساعدنا على فهم ما نقرأ فهماً صحيحاً، وعلى نقده وتحليله، فإنّنا لانزال نستأنس بالحركة عندما يغلق المعنى علينا، ويحدث اللبس))[٥] .

وقد أفصح عن ذلك أكثر الدكتور مازن المبارك بقوله : ((وتتميز اللغة العربية – فيما تتميز به – بحركات الإعراب التي هي في حقيقة الأمر ضرب من الإيجاز، إذ يدلُّ بالحركة على معنى جديد غير معنى المادة اللغوية للكلمة، وغير معنى القالب الصرفي لها ... وهكذا، فحركات الإعراب ليست شيئاً زائداً أو ثانوياً، وهي لم تدخل الكلام اعتباطاً، وإنّما دخلت لأداء وظيفة أساسية في اللغة، إذ بها يتضح المعنى ويظهر))[٦] .

ولم يكن الإعراب وحده ملمحاً استنطاقياً لدلالة التركيب، بل كان ما يسمى عند أهل اللغة بـ (كسر الإعراب) أيضاً ملمحاً استنطاقياً لمقصدية الخطاب القرآني، وأداة كاشفة عن دلالة ذلك الخطاب ؛ ذلك بأنّه – كسر الإعراب – يمثل إثارة مقصودة عند المتلقي لما يتمتع به المتلقي حينذاك من الأذن الموسيقية، والملكة اللغوية التي تؤهله للتمييز بين نمطية التعبير الكلاسيكية، وما ينحرف عنها .

وهذا ما أشار إليه الشيخ الشعراوي بقوله : ((ونجد هنا ﴿ **الْمُقِيمِينَ** ﴾ جاءت بالياء على الرغم من أنّها معطوفة على مرفوع، ويسمي علماء اللغة هذا الأمر بـ (كسر الإعراب) ؛ لأنّ الإعراب يقتضي حكماً، وهنا نلتفت لكسر الحكم، والأذن العربية التي نزل فيها القرآن طُبعت على الفصاحة تنتبه لحظة كسر الإعراب، لذلك فساعة يسمع العربي لحناً في اللغة فهو يفزع ... مما يدل على أنّهم تنبهوا إلى السر في كسر الإعراب الذي يلفت به الحق كل نفس إلى استحضار الوعي بهذه القضية التي يجب أن يقف الذهن عندها : ﴿ **وَالْمُقِيمِينَ الصَّلاةَ** ﴾ ... إذاً فحين يكسر الحق الإعراب

عند قوله : ﴿ ... **وَالْمُقِيمِينَ الصَّلاةَ** ... ﴾ إنّما جاء ليلفتنا إلى أهمية هذه العبادة، ولذلك يقولون : هذا كسر إعراب بقصد المدح، فهي منصوبة الاختصاص، ويخص به الحق المقيمين الصلاة))[٧] .

إذاً فالعلاقة بين التفسير والتوجيه النحوي لا يمكن فصلها، فتوجيه الآيات إعرابياً يُعد جزءاً من تفسيرها، وكذلك المعرب لابد أن يستعين بالمفسر ليحدد الإعراب الصحيح الموافق لجو الآية أو السورة العام، وفي ذلك يقول الزجاج : ((وإنّما نذكر مع الإعراب : المعنى، والتفسير ؛ لأنّ كتاب الله ينبغي أن يُتبيّن، ألا ترى أنّ الله يقول : ﴿ **أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ** ... ﴾ . النساء / ٨٢ . فحضضنا على التدبر والنظر، ولكن لا ينبغي لأحد أن يتكلم إلا على مذهب أهل اللغة، أو ما يوافق نقلة أهل العلم))[٨] .

قوله تعالى : ﴿ **الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ** ﴾ : صفتان لله تعالى[٩] .

ويعرب ﴿ **الرَّحْمَنِ** ﴾ : ((نعتٌ من لفظ الجلالة مجرور وعلامة جرّه الكسرة الظاهرة على آخره . وقيل : بدل من لفظ الجلالة))[١٠] .

وكذلك ﴿ **الرَّحِيمِ** ﴾ تعرب الإعراب نفسه[١١] .

وقد نسب أبو حيان الأندلسي القول بالبدلية إلى الأعلم الشنتمري وغيره[١٢]. غير أنّ المشهور عند النحاة والمفسرين أنّ الألفاظ ﴿ **الرَّحْمَنِ، الرَّحِيمِ، مَالِكِ** ﴾ صفات ونعوت للذات الإلهية المقدسة المتقدم ذكر اسمها الجامع لمعاني الكمال والجمال – الله جلّ جلاله – وهو ((أجلّ لفظ في الممكنات كلّها، لأعظم معنى في الموجودات جميعها، بهت في عذوبة لفظه كل سالك مجذوب، وتحير في عظمة معناه جميع أرباب القلوب، تتدفق المحبة والرأفة عن الاسم، فكيف بالمعنى؟!))[١٣] .

وقد اختلف أهل اللغة وتبعهم المفسرون في أنّ ﴿ **الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ** ﴾ هل هي

للأمثال – صيغ المبالغة –، أم أنّها من الصفات دائمة الوجود الدالة على الثبات والاستقرار – الصفة المشبهة – وعليه، فإنّ في حمل ﴿ **الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ** ﴾ على التوصيف للفظ الجلالة – صفة مشبهة – يناسب إعرابها بالصفات لا على البدلية، وبذلك تتكشف لنا دلالة الخطاب المنزل بأنّ الرحمة متأصلة في الذات الإلهية المقدسة وجوداً وثباتاً واستقراراً لا تنفك عنها بحال من الأحوال، وهي مقدمة على غضبه وسابقة له وجوداً وبقاء ((سبقت رحمته غضبه))، لذلك لا يمكن أن نستوحي تلك الدلالات من الخطاب القرآني بحمل تلك الألفاظ على البدلية الممتنع عند جملة من النحويين كأبي زيد السهيلي الذي قال : ((البدل فيه عندي ممتنع، وكذلك عطف البيان ؛ لأنّ الاسم الأول لا يفتقر إلى تبيين ؛ لأنّه أعرف الأسماء كلها وأبينها، ألا تراهم قالوا : ﴿ ... **وَمَا الرَّحْمَنُ** ... ﴾ . الفرقان / ٦٠، ولم يقولوا : وما الله، فهو وصف يُراد به الثناء))[١٤] .

وهذا مذهب راجح عندي ؛ ذلك بأنّ (الله) لفظ الجلالة كان معروفاً عندهم حتى في أيام الجاهلية الأولى، وبذلك صدع القرآن الكريم : ﴿ **وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ** ... ﴾ . الزمر / ٣٨ . ﴿ **وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ** ﴾ . العنكبوت / ٦١ .

وفي ذلك يقول شاعرهم لبيد :

ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل[١٥] .

وكذلك ؛ لأنّ الله تعالى شأنه كان قد سمى نفسه ودلل على ذاته بهذا الاسم الجامع لصفات الكمال، الذي استولى على ما دقّ وجلّ، وفي ذلك نطق القرآن الكريم بخطابه العام بقوله تعالى : ﴿ **إِنَّنِي أَنَا اللهُ لا إِلَهَ إِلا أَنَا** ... ﴾ . طه / ١٤ .

وقد أجاد المازني بقوله : ((إنّ قولنا (الله) إنّما هو اسم هكذا موضوع لله – عز وجل – وليس أصله ((أله، وله، ولا لاه . والدليل على ذلك – والكلام للمازني – إنّي أرى لقولي (الله) فضل مية على (أله)، وإنّي أعقل به ما لا أعقل بقولي : الله))[١٦] .

وعلى أيّ تقدير فـ (الله) هو الجامع لجميع الأسماء الحسنة، وهذه الأسماء المباركة منطوية في لفظ الجلالة انطواء الشعاع في نور الشمس، مع المسامحة في هذا التشبيه[١٧] .

وعليه، ففي حمل تلك الصفات على البدلية تكلّفٌ وتضييع لمقصدية الدلالةالجامعة بين الرحمة العامة والخاصة في الخطاب القرآني، الرامية إلى وصف إرادة السماء وذاتية القدس الإلهي بـ (الرحمن الرحيم)، وعدم الاقتصار على أحد الوصفين، بل جمعهما في سياق نصي واحد، ليشعرنا برحمته الرحمانية الواسعة العامة التي سيطمع فيها حتى إبليس ! ورحمته الرحيمية الخاصة، كما قال تعالى : ﴿ ... **وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا** ﴾ . الأحزاب / ٤٣ .

لذلك كلّه وغيره نرجح مذهب الجمهور في إعراب ﴿ **الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ** ﴾، على أنّها صفات للفظ الجلالة (الله)، وليست أبدالاً منه ؛ وذلك بأنّ القرآن الكريم كان قد رسم لنا طريق الأدب وسبيل الرشاد في ابتداء الأمور كلها، ورجحان التسمية في ذلك كله، وتخصيص ذلك الترجيح بالبسملة التي ما نُحتت إلا بضم لفظ الجلالة إليها – البسملة –، وأصبحت مشعرة بقول : (بسم الله الرحمن الرحيم) دون غيره من الأسماء الحسنى المباركة المنطوية فيه – لفظ الجلالة – انطواء الشعاع في نور الشمس[١٨] .

وعلى هذا جرت عادة القرآن الكريم في هذا الشأن بتخصيص خطاب الابتداء بالاستعانة((بأجلّ لفظ في الممكنات كلها، لأعظم معنى في الموجودات جميعها))[١٩] . وفي هذا قال تعالى : ﴿ ... **بِسْمِ اللهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا** ... ﴾ . هود / ٤١ . ﴿ ... **يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ * إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ** ﴾ . النمل / ٢٩ – ٣٠ .

وقد انماز لفظ الجلالة- الله – من غيره بخصائص عدة، لعلّ من أبرزها خصوصية لفظه، ((إذ إنّ الألف واللام وإن كانت جزءاً من اللفظ إلا أنّ الهمزة فيه همزة وصل تسقط في الدرج، إلا إذا وقعت بعد حرف النداء، فتقول : يالله – بإثبات الهمزة – وهذا ما اختص به لفظ الجلالة، ولم يوجد نظيره في كلام العرب قط))[٢٠] .

قوله تعالى : ﴿ **اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلا الضَّالِّينَ** ﴾ .

اختلف النحاة في إعراب ﴿ **غَيْرِ** ﴾ في هذا الموضع من سورة الفاتحة، ومنشأ هذا الاختلاف متأتٍ من طبيعة هذا اللفظ المصاحب للإضافة لفظاً أو معنى، وهو موغل في الإبهام، وقد وقع وصفاً للمعرفة، وهو نكرة مبهمة، إذ هو ((اسم مبهم إلا أنّه أُعرب للزومه الإضافة))[٢١] .

وهو غير ((مفرد مذكر دائماً، وإذا أريد به المؤنث جاز تذكير الفعل، حملاً على اللفظ وتأنيثه حملاً على المعنى، ومدلوله المخالفة بوجهٍ ما، وأصله الوصف، ويستثنى به، ويلزم الإضافة لفظاً أو معنى، وإدخال (ال) عليه لفظاً ولا يتعرّف، وإن أُضيف إلى معرفة))[٢٢] .

وهي في الأصل صفة بمعنى اسم الفاعل وهو مغاير، ولذلك لا تتعرّف بالإضافة، وقد يُستثنى بها حملاً على إلا، كما يوصف بإلا حملاً عليها، وهي من الألفاظ الملازمة للإضافة – لفظاً أو تقديراً – فإدخال الألف واللام عليها خطأ))[٢٣] .

وقد ذهب الفيومي أيضاً إلى تخطئة من أدخل عليها الألفظ واللام حملاً على تعريفها بالإضافة، بعد أن نصّ على أنّها وصف للنكرة، إذ يقول في ذلك : ((﴿ **غَيْرِ** ﴾ : يكون وصفاً للنكرة، نقول : جاءني رجل غيرك، وقوله تعالى : ﴿ **غَيْرِ الْمَغْضُوبِ** ﴾، إنّما وُصف بها المعرفة ؛ لأنّها أشبهت المعرفة بإضافتها إلى المعرفة، ومن

هنا اجترأ بعضهم فأدخل عليها الألف واللام، لأنّها لما شابهت المعرفة بإضافتها إلى المعرفة جاز أن يدخلها ما يُعاقب الإضافة وهو الألف واللام، ذلك أن تمنع الاستدلال . ونقول الإضافة هنا ليست للتعريف، بل للتخصيص، والألف واللام لا تفيد تخصيصاً فلا تُعاقِب إضافة التخصيص مثل سوى وحسب، فإنّه يضاف للتخصيص ولا تدخله الألف واللام))[٢٤] .

وقد احتدم الجدل في شان تعريفها بـ (ال) بين الجواز والمنع، ولا سيما عند المحدثين الذين أخذوا على عاتقهم التنبيه على أخطاء الألسن والأقلام من العامة والخاصة – أصحاب التصحيح اللغوي – وقد أنكر الدكتور إبراهيم السامرائي على الدكتور الطاهر الخميتري العاملين كليهما في المجال ذاته، إدخاله (ال) على (غير) في قوله : ((التعبير الغير الدقيق))[٢٥] .

وعليه، فقد جوّز فيها النحويون الجرّ والنصب ((فأمّا الجرّ فمن ثلاثة أوجه :

أحدها : أن يكون مجروراً على البدل من الضمير في ﴿ **عَلَيْهِمْ** ﴾ .

والثاني : أن يكون مجروراً على البدل من ﴿ **الَّذِينَ** ﴾ .

والثالث : أن يكون مجروراً على الوصف لـ (الذين) ؛ لأنّهم لا يقصد بهم أشخاص مخصوصة، فجرى مجرى النكرة، فجاز أن يقع وصفاً له، وإن كانت مضافة إلى معرفة))[٢٦] .

وقد اختار أبو منصور الأزهري قراءة الخفض وحددها بالنعت لا البدلية، وعدّ قراءة النصب شاذة بقوله : ((والقراءة الصحيحة المختارة ﴿ **غَيْرِ الْمَغْضُوبِ** ﴾ بكسر الراء، ونصب الراء شاذة : (غير المغضوب عليهم) بخفض (غير) ؛ لأنّها نعتٌ للذين لا للهاء والميم من ﴿ **عَلَيْهِمْ** ﴾، وإنّما جاز أن يكون ﴿ **غَيْرِ** ﴾ نعتاً لمعرفة، لأنّها قد أضيفت إلى اسم فيه الف ولام، وليس بمعهود له))[٢٧] .

وإلى مثل هذا أشار مكي القيسي بقوله : ((﴿ غَيْرِ ﴾ اسم مبهم إلا أنّه أُعرب للزومه والإضافة، وخفضه على البدل من ﴿ الَّذِينَ ﴾، أو على النعت لهم، إذ لا يقصد بهم، قصد أشخاص بأعيانهم فجرى مجرى النكرة، وإن أضيف إلى معرفة ؛ لأنّها لا تدل على شيء معين))[٢٨] .

وقد خالف الأخفش ما تقدم من حمل ﴿ غَيْرِ ﴾ على التوصيف لـ ﴿ الَّذِينَ ﴾، ورجّح البدل واستحسنه بقوله : ((وليس هو على الصفة بحسنٍ ، ولكن على البدل نحو ﴿ ... بِالنَّاصِيَةِ * نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ ﴾ . العلق / ١٥ – ١٦))[٢٩] .

وقد رجّح السيد الحيدري وجه السماع على القياس النحوي بعد عرضه مبررات إعراب ﴿ غَيْرِ ﴾ نعتاً للمعرفة من غير مطابقة بين التوابع، إذ يقول في ذلك : ((الخامس : ولعله هو الحق أنّ العرب استعملت في كلامها (غير) نعتاً للنكرة أحياناً، وللمعرفة التي تشبهها حيناً، كما هو الحال في هذه الآية))[٣٠] .

ولعلّ في ترجيح إعراب ﴿ غَيْرِ ﴾ صفة لـ ﴿ الَّذِينَ ﴾ فضل مزية على حملها على البدلية، ولها أثرها في الكشف عن دلالة الخطاب القرآني وبيان مقصديته، إذ نلحظ عند ترجيح الصفة على البدل في هذا الموضع توافقاً مع جو السورة العام التي بُنيت على بيان صفات الخالق تعالى شأنه، وأرادت بيان صفة المخلوقين المرضي عنهم، المندوب للالتحاق بهم، وهذا ما أثبته غير واحد من المفسرين والمعربين، كأبي السعود في تفسيره الذي نصّ بصريح القول على أنّ (غير) صفة للموصول ورفضه القاطع بعدم قبول إعرابها بدلاً، إذ يقول في ذلك : ((﴿ غَيْرِ ﴾ صفة للموصول على أنّه عبارة عن إحدى الطوائف المذكورة المشهورة بالإنعام عليهم ... وبهذا تبيّن ألا سبيل إلى جعل (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) بدلاً من الموصول، لما عرفت أنّ من شأن البدل أن يفيد متبوعه مزيد تأكيد وتقرير، وفضل إيضاح وتفسير))[٣١]

. وذهب إلى ذلك أيضاً أبو حيان الأندلسي في تفسيره[٣٢] .

وقد وصف الآلوسي القول بالبدل بأنّه لا يخلو من الركاكة، إذ يقول : ((﴿ **غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلا الضَّالِّينَ** ﴾ : بدل من ﴿ **الَّذِينَ** ﴾ بدل كل من كل . وقيل : من ضمير ﴿ **عَلَيْهِمْ** ﴾ . ولا يخلو من الركاكة بحسب المعنى، وعن سيبويه أنّها صفة ﴿**الَّذِينَ**﴾ مبنية أو مقيدة ...))[٣٣] .

إذ إنّ الهداية إلى الصراط المستقيم مشروطة قرآنياً باستماع الموعظة وفعلها، وذلك بطاعة الرسول الداعي إلى طاعة الله سبحانه، وهذا ما نطق به القرآن الكريم إذ قال تعالى : ﴿ **وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ ... * وَإِذًا لآتَيْنَاهُمْ مِنْ لَدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا * وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا * وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا** ﴾ . النساء / ٦٦ – ٦٩ .

وبهذا فقد قيدت ﴿ **غَيْرِ** ﴾ الواصفة (للذين أنعم الله عليهم) بالفاعلين، لما يوعظون به دون غيرهم، بعدما بيّن القرآن طائفة من الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً . وعليه، فقد كان لترجيح (غير) الواصفة لما سبقها على المبدلة له أثر في توجيه دلالة الخطاب القرآني، على الرغم من أنّ الوجه الآخر من الإعراب له وجه حسن وأثر عن أصحابه . ولو تدبرنا آيات الله البينات التي أوضحت ذلك الصراط المستقيم، ومن يُهدى إليه لتبين لنا بوضوح كالشمس الطالعة بأنّ المهديّ إلى ذلك الصراط المستقيم هم محمد وأهل بيته المطهرين، بل هم الصراط المستقيم، إذ ورد عن الإمام الصادق عليه السلام قوله في تفسير قوله تعالى : ﴿ **اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ** ﴾ ؛ قال : ((صراط محمد وأهل بيته))[٣٤] .

وهذا ما نطق به القرآن الكريم في وصف النبي صلى الله عليه وآله بأنّه مهدي إلى صراط

مستقيم، وأنّه يدعو إلى صراط مستقيم، وأنّه يهدي إلى صراط مستقيم، فقال تعالى : ﴿ **قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ** ﴾ . الأنعام / ١٦١ . وهي تأمر النبي ﷺ بأن يصرح بأنّه قد هداه الله إلى صراط مستقيم .

﴿ **وَإِنَّكَ لَتَدْعُوهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ** ﴾ . المؤمنون / ٧٣ .

﴿ ... **وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ** ﴾ . الشورى / ٥٢ .

﴿ **فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ** ﴾ . الزخرف / ٤٣ .

قال تعالى : ﴿ **الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ** ﴾. البقرة / ٣، احتملت كلمة ﴿ **الَّذِينَ** ﴾ عند المعربين والمفسرين الأوجه الإعرابية الثلاثة : الرفع، والنصب، والجر .

أما الرفع، فمن جهتين :

الأولى : في محل رفع خبر لمبتدأ محذوف تقديره (هم) .

الثانية : في محل رفع مبتدأ، وخبره جملة ﴿ **أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ** ... ﴾ .

وأمّا النصب، فهو على المدح، وتقديره : أعني الذين، أو أذكر الذين .

وأمّا الجر فهو على كون الاسم المنصوب نعتاً للمتقين[٣٥] .

وقد رجّح جمع من المفسرين والمعربين إعراب الاسم الموصول نعتاً للمتقين، وبياناً لحالهم وصفاتهم – المتفين –، وفي ذلك يقول المفسّر الآلوسي : ((﴿ **الَّذِينَ** ﴾ صفة للمتقين، فإن أريد بالتقوى أولى مراتبها فمخصصة، أو ثانيتها فكاشفة، أو ثالثتها فمادحة))[٣٦] .

وبترجيح إعراب الجر على النعت تتكشّف لنا دلالة الخطاب القرآني الرامية لبيان صفات المتقين الذاتية – العملية أو الواقعية – التي يجب أن تتوافرَ فيهم

ليصح توصيفهم بالمتقين، ولعلنا لا نستطيع أن نتلمس مثل هذه الدلالة للخطاب القرآني في غير هذا الوجه الإعرابي، على صحة الوجوه الأخرى نحوياً، لكنها لا ترقى لكشف دلالة الخطاب القرآني القصدية لتعريف المتقين وبيان حالتهم التي يجب أن يكونوا عليها .

والدليل على صحة مدعانا في ترجيح النعت دون غيره من الوجوه الإعرابية هو قول الباري – جلّت قدرته – في بيان أوصاف المتقين في غير هذا الموضع من القرآن الكريم : ﴿ **لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آَمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ ... وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ** ﴾ . البقرة / ١٧٧ . إذ دلّت الآية المباركة على تحديد صفات المتقين بشكل مفصّل، وقد أكدت تلك الصفات التي تقدمت في السورة نفسها في الآية / ٣ .

وهذا ما جعل الطاهر بن عاشور يعترض على إعراب الرفع بقوله : ((وعندي أنّه تجويز لما لا يليق، إذ الاستئناف يقتضي الانتقال من غرض إلى آخر، وهو المسمى بالاقتضاب، وإنّما يحسن في البلاغة إذا أُشيع الغرض الأول، وأُفيض فيه حتى خيفت سآمة السامع، وذلك موقع (أما بعد)، أو كلمة (هذا ونحوها)، وإلا كان تقصيراً من الخطيب أو المتكلم لاسيما وأسلوب الكتابة أوسع من أسلوب الخطابة ؛ لأنّ الإطالة في أغراضه أمكن))[٣٧] .

لذلك نجده يعتمد إعراب النعت للمتقين، حيث إنّه لَمَّا ذكر القرآن ﴿ ... **هُدًى لِلْمُتَّقِينَ** ﴾ جاء ذكر المتقين مجملاً، فبدأ بقوله : ﴿ **الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ...** ﴾، وفيه تفصيل لما أجمل ذكره في المتقين، وكأنّه يريد أن يعرفنا مَنْ المراد بهؤلاء المتقين، فبدأ بتعداد صفاتهم))[٣٨] .

قوله تعالى : ﴿ **قَالُوا سُبْحَانَكَ لا عِلْمَ لَنَا إِلا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ**

الْحَكِيمُ﴾ . البقرة / ٣٢ .

اتفق النحويون على نصب (سبحان) . واختلفوا في علّة نصبه ؛ إذ هو (منصوب على المصدر عند الخليل وسيبويه، يؤدي عن معنى نسبحك سبحانك تسبيحاً، وقال الكسائي : هو منصوب ؛ لأنّه لم يوصف، قال : ويكون منصوباً على أنّه نداء مضاف))[٣٩] .

وقد خصص القيسي نصبه على المصدرية، إذ قال : ((﴿ **سُبْحَانَكَ** ﴾ منصوب على المصدر، والتسبيح : التنزيه لله من السوء، فهو يؤدي عن نسبحك تسبيحاً، أي: ننزهك من السوء تنزيهاً))[٤٠] .

وكذلك نصّ الكرباسي على إعرابه مفعولاً مطلقاً، إذ قال في ذلك : ((سبحان: مفعول مطلق لفعل محذوف، تقديره : أسبح، منصوب وعلامة نصبه الفتحة الظاهرة على آخره ...))[٤١] .

غير أنّ ابن الأنباري يرى أنّه اسم مصدر أُقيم مقام المصدر، وليس مصدراً، إذ يقول في ذلك : ((« سبحان » ينتصب انتصاب المصادر، وهو عند المحققين اسم أُقيم مقام المصدر، وليس بمصدر ؛ لأنّ سبّح فعّل، وفعّل يجيء مصدره على التفعيل والفِعَال، لا على فُعلان، وزعم قوم أنّه مصدر، كقولهم : كفّر عن يمينه تكفيراً وكُفراناً، والصحيح : أنّ سبحاناً، وكفراناً : اسمان أُقيما مقام مصدرين، وليسا بمصدرين))[٤٢] .

وعليه، نحن نرجّح النصب على المصدرية حقيقة كانت أم نيابة ؛ وذلك بأنّ المصدرية تحقق دلالة قصدية هادفة في الخطاب القرآني الموجّه للذات الإلهية المقدسة – القاضي بالتنزيه والتبرئة – الموائم لما بعده من قولهم – الملائكة – ﴿ ... **لا عِلْمَ لَنَا إِلا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ** ﴾ . فيظهر بوضوحٍ أنّ نفي العلم قد جاء بلا

النافية للجنس التي تفيد نفي اتصاف الاسم بلخبر، الدالة على نفي العموم المنسجم تمام الانسجام مع إرادة التنزيه والتبرئة . وهذا ما يتحقق بالحدث المجرد – المصدر – لا بالنداء وأركانه .

ولعلّ في توجيه النصب في كلمة (سبحان) على أنّه منادى مضاف بعداً عن نسق الآية الكريمة وسياقها النصي، وعدم انسجام مع دلالة الخطاب القرآني، وهذا ما أشرنا إليه من الانسجام بين لا تبرئة ولفظ التبرئة – سبحان –، من جهة، وكذلك يبدو فيه من التكلف في النطق ما لا يخفى، ولا سيما إذا أردنا إظهار أداة النداء معه بقولنا مثلاً : ياسبحانك ! التي لا تعطي معنى الإقبال والتوجه الملازم لأسلوب النداء، لذلك بدا توجيه الكسائي غريباً وغير مستعمل، ولم يقل به أحد غيره ! وهذا ما أثبته الآلوسي في تفسيره بقوله : ((ومجيئه منادى مما زعمه الكسائي، ولا حجّة له))[٤٣] .

قوله تعالى : ﴿ **لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ... وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ ...** ﴾ . البقرة / ١٧٧ .

الخطاب في هذه الآية المباركة جاء موجهاً لأهل الكتابين ظاهراً، غير أنّه يحمل دلالة العموم لهم ولغيرهم من المسلمين، وهذا ما بيّنه المفسرون، إذ قال الآلوسي في ذلك : ((والخطاب لأهل الكتابين ... – اليهود والنصارى –، ويحتمل أن يكون الخطاب عاماً لهم وللمسلمين – فيكون عوداً على بدء – فإنّ الكلام في أمر القبلة وطعنهم في النبي ﷺ بذلك كان أساساً للكلام إلى هذا القطع))[٤٤] .

ويرى السيد السبزواري (قده) أنّها أكثر دلالة على عمومية الخطاب بقوله : ((وظاهر الخطاب وإن كان موجهاً إلى أهل الكتاب بدعوى ظهور لفظ (المشرق والمغرب) اللذين هما قبلة اليهود والنصارى فيكون توبيخاً لهم في افتعالاتهم، وردعاً

لذلك، ولكنه من باب المثال لكل من كان خارجاً عن الصراط المستقيم))[٤٥] .

من هنا كان لاختلاف إعراب بعض الألفاظ في هذه الآية المباركة أثر في تحديد دلالة الخطاب ولا سيما في كلمتي ﴿ **المُوفُونَ** ﴾، ﴿ **الصَّابِرِينَ** ﴾، إذ ارتفع ﴿ **المُوفُونَ** ﴾ على ثلاثة أوجه :

الأول : أن يكون مرفوعاً ؛ لأنّه عطف على المضمر في ﴿ **آمَنَ بِاللهِ** ﴾ .

الثاني : أن يكون معطوفاً على ﴿ **مَنْ آمَنَ** ﴾ .

الثالث : أن يكون مرفوعاً ؛لأنّه خبر مبتدأ محذوف تقديره وهم الموفون))[٤٦] .

وقد رجّح جمع من المعربين والمفسرين الرفع عطفاً على (من آمن)، إذ قال الفراء: ((فتُرد ﴿ **المُوفُونَ** ﴾ على ﴿ **مَنْ آمَنَ** ﴾))[٤٧] .

وقال الزمخشري : ((﴿ **وَالمُوفُونَ** ﴾ عطف على ﴿ **مَنْ آمَنَ** ﴾))[٤٨] .

وهكذا تابعهما كثير من المفسرين[٤٩] .

غير أنّ الأخفش قد انفرد بتوجيه الرفع على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مكانه، إذ قال في ذلك : ((فـ (الموفون) رُفع على (ولكن الموفين) يريد (برّ الموفين)، فلما لم يذكر (البرّ) أقام (الموفون) مقام البرّ، كما قال : ﴿ **وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ** ... ﴾ . يوسف / ٨٢ . فنصبها على (اسأل)، وهو يريد أهل القرية))[٥٠] .

وهذا تأويل مُتكلف وغريب أيضاً، إذ كيف يمكن للمضاف المنصوب المحذوف أن يصب حالته الإعرابية – النصب – (البرّ) إلى المضاف إليه المقام مقامه بحلّة الرفع لا النصب ؟!

لذلك لا نجد له وجهاً مقبولاً لمناقشة الوجوه الإعرابية التي تورثها المعربون والمفسرون عن بعضهم، ورجحوا العطف على (من آمن)، وإلى مثل هذا قد ذهب الكسائي في حمل النصب في (الصابرين) عطفاً على (ذوي القربى)، إذ نقل الواحدي

في تفسيره البسيط رأي الكسائي بقوله : ((﴿ **وَالصَّابِرِينَ** ﴾، قال الكسائي : هو معطوف على ذوي القربى، كأنّه : وآتى المال على حبه ذوي القربى والصابرين))[٥١] .

وقد خطّأ أبو جعفر النحاس قول الكسائي وغلّطه، إذ قال في ذلك : ((قال الكسائي : يجوز أن يكون (الموفون) نسقاً على (من) و (الصابرين) نسقاً على (ذوي القربى)، وهذا القول خطأ وغلط بيّن ؛ لأنّك إذ نصبت (الصابرين) ونسقته على ذوي القربى دخل في صلة (من) فقد نسقت على (من) من قبل أن تتم الصلة، وفرقت بين الصلة والموصول بالمعطوف))[٥٢] .

والتوجيه الإعرابي المتوافق عليه لدى النحويين والمفسرين في نصب﴿ **الصَّابِرِينَ**﴾ هو القطع والاختصاص، أي النصب على المدح، وإنّما نصبت ؛ لأنّها من صفة اسم واحدٍ، فكأنّه ذهب به إلى المدح، العرب تعترض من صفات الواحد إذا تطاولت بالمدح أو الذم، فيرفعون إذا كان الاسم رفعاً، وينصبون بعض المدح، فكأنّهم ينوون إخراج المنصوب بمدح مجدّد غير متبع لأول الكلام[٥٣] .

وإنَّ نصبَ ﴿ **الصَّابِرِينَ** ﴾ يكون على المدح والاختصاص، والأحسن هو الاختلاف في الإعراب في المقام ؛ ليكون النصب في (الصابرين) إشارة إلى انّ في المقام سراً مكنوناً، وهو بيان مقام الصبر وأهميته[٥٤] .

وبهذا يكون لحمل النصب في ﴿ **وَالصَّابِرِينَ** ﴾ على المدح والاختصاص فضل مزية في بيان مقام الصبر وأهميته بواسطة المغايرة الأسلوبية في نسق الخطاب القرآني الذي جارى سنن العربية وأساليبها، إذ قال ابو علي مختاراً هذا القول : الأحسن عندي في هذه الأوصاف التي تُعطف وتذكر للرفع من موصوفها والمدح أو النقص والذم أن يخالف بإعرابها، ويُجعل كلها جارية على موصوفها ؛ لأنّ هذه المواضع من مواضع الإطناب في الوصف، والإبلاغ في القول، فإذا خُولف بإعراب الأوصاف

كان أشد وأوقع فيما يعني لضرورة الكلام[٥٥] .

وقد حاول الفراء تضييق دائرة الخطاب القرآني في هذه الآية المباركة، وتحديد دلالته القصدية بحصر تطبيقها في الأنبياء وحسب ! ولا تكون لغيرهم، إذ يقول في ذلك : ((﴿ ... **وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ** ... ﴾ ثم وصف ما وصف إلى آخر الآية، وهي من صفات الأنبياء لا لغيرهم)) [٥٦] .

وقد نقض السيد الطباطبائي زعم الفرّاء والزجاج، فقال : ((وقد نُقل عن الزجاج والفرّاء أنّهما قالا : إنّ الاية مخصوصة بالأنبياء المعصومين ؛ لأنّ هذه الأشياء لا يأتيها بكليتها على حق الواجب فيها إلا الأنبياء، وهو ناشئ من عدم التدبر فيما تفيده الآيات والخلط بين المقامات المعنوية، وقد أنزلت آيات سورة الدهر في أهل بيت رسول الله ﷺ، وسمّاهم الله فيها أبراراً وليسوا بأنبياء))[٥٧] .

وعليه فإنّ قوله تعالى : ﴿ ... **وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ** ... ﴾ إخبار عن المعني بالذات، وهو من أحسن أساليب الفصاحة والبلاغة، وهو يرجع إلى تغيير أسلوب الكلام من بيان الصفات إلى بيان الذات المتصلة بها ؛ لبيان إجلال تعظيم مثل هذه الذات، وأنّ المقصود إنّما هو الذات المتصفة، لا مجرد تعداد الصفات[٥٨] .

قوله تعالى : ﴿ **هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ** ... ﴾ . آل عمران/ ٧ .

تكلّم المعربون والمفسرون كثيراً، وأطالوا الحديث في هذه الآية المباركة حتى غدوا فريقين، لكلّ منهما سند من الصحابة والتابعين يروي عنهم ليدلل على صحة مذهبه النحوي أو التفسيري بإدخال ﴿ **الرَّاسِخُونَ** ﴾ في حكم العلم بالتأويل، إذا كانت الواو عاطفة قبلها، أو إخراجهم من ذلك العلم وحصره بمكونات الغيب الذي استأثر به الله، فلم يُطلع عليه نبياً مرسلاً أو ملكاً مقرباً ! إذا حُملتْ تلك الواو على الاستئناف

والقطع . مما حدا ببعضهم أن يُفرد كتاباً خاصاً في هذه المسألة لسعة الكلام فيها[٥٩] .

وقد ذهب الفرّاء إلى القول بالاستئناف، إذ قال في ذلك : ((ثم قال : ﴿ **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ** ﴾ ثم استأنف ﴿ **وَالرَّاسِخُونَ** ﴾ فرفعهم بـ ﴿ **يَقُولُونَ** ﴾ لا بإتباعهم إعراب الله))[٦٠] .

وعلى هذا يحسن الوقف على قوله ﴿ **إِلا اللهُ** ﴾، وهذا مذهب عائشة، وابن مسعود، وابن عباس، وأُبي، وكثير من التابعين، واختيار الفرّاء، والكسائي، والمفضل، وابن الأنباري، وأبي عبيد، وأحمد بن يحيى[٦١] .

وقد اختار هذا القول أيضاً الشنقيطي في تفسيره، إذ قال : ((ومما يؤيد أنّ الواو استئنافية لا عاطفة دلالة الاستقراء في القرآن، أنّه تعالى إذا نفى عن الخلق شيئاً، وأثبته لنفسه أنّه لا يكون له في ذلك الإثبات شريك))[٦٢] .

ما دام الاستقراء القرآني يُعدُّ دليلاً على كشف دلالة الخطاب ومحدداً لحالة الإعراب الكاشفة مقصدية ذلك الخطاب، كما أثبت ذلك المفسر الشنقيطي، نقول: إنّ القرآن الكريم قد أثبت لعباده المخلصين المخصوصين بلطف عنايته بعض ما اختص به تعالى شأنه، وأثبته لهم على الرغم من إثباته لنفسه، كاختصاصه بمكنونات علم الغيب التي لم يكن بمقدور نبي مرسل، أو ملك مقرّب الإحاطة به، والتعرف عليها إلا بلطف منه وأذن بذلك، وبهذا صدع الذكر الحكيم بقوله تعالى : ﴿ **أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا * وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً** ﴾ . النساء / ٨٢ – ٨٣ .

وهي تشير بوضوح إلى وجوب إرجاع ما يثبته على الأمة من أمر إلى الرسول ﷺ وأولي الأمر منهم لعلمهم واستبطانهم الحكمة بما مكنهم الله سبحانه في ذلك ! ولا

أدلّ على صحة مدعانا من قوله تعالى : ﴿ **عَالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا** ﴾ . الجن / ٢٦ – ٢٧ .

وهذه الآية المباركة تدلل بصريح القول على شمول بعض الرسل بالاطلاع على مكنونات الغيب التي سخّرها لذلك الرسول من بين يديه ومن خلفه ! وقد أجهد الفخر الرازي نفسه في التدليل على نفي العطف للراسخين في العلم، وإثبات الاستئناف للواو، وإن اعترف بصحة الرواية القائلة بذلك – العطف – عن ابن عباس ومجاهد والربيع بن أنس، وأكثر المتكلمين بشمول الراسخين في العلم العلمَ بالتأويل[٦٣] . غير أنّ الطاهر بن عاشور قد عدّ حجج الرازي غير مستقيمة[٦٤] .

وكذلك قد ذهب الآلوسي إلى القول بعدم العطف[٦٥] .

وفي مقابل هذا الرأي هناك الرأي القائل بصحة حمل الواو على العاطفة وتحسين القول به والتدليل على صحته، وتوجيه دلالة الخطاب القرآني في ضوئه . وهو أيضاً مسند برواية عن الصحابة والتابعين، وقد اعتمد كثير من المعربين والمفسرين، كالزمخشري الذي قدّم العطف واختاره، ثمّ أردفه بنقل الوجه الآخر بقوله : ((ومنهم من يقف على قوله : ﴿ **إِلا اللهُ** ﴾، ويبتدئ ﴿ **وَالرَّاسِخُونَ** ﴾، والأول هو الوجه)) [٦٦] .

وقد اجتهد الطاهر بن عاشور في التدليل على صحة القول بالعطب وعدّه تشريفاً عظيماً لهم، إذ يقول في ذلك : ((لذا فقوله : ﴿ **وَالرَّاسِخُونَ** ﴾ معطوف على اسم الجلالة، وفي هذا العطف تشريف عظيم ، ويؤيد هذا أنّ الله أثبت للراسخين في العلم فضيلة ووصفهم بالرسوخ، فآذن بأنّ لهم مزية في فهم المتشابه ؛ لأنّ المحكم يستوي في علمه جميع من يفهم الكلام، ففي أي شيء رسوخهم ؟!)) [٦٧] .

وقد اختار العطف وحسّنه أبو جعفر النحاس بقوله : ((﴿ **وَالرَّاسِخُونَ** ﴾

عطف على الله جلال وعزّ . هذا أحسن ما قيل فيه ؛ لأنّ الله جلّ وعزّ مدحهم بالرسوخ في العلم)) .

وإلى ذلك الرأي ذهب القيسي في مشكله أيضاً، بقوله : ((﴿ **وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ** ﴾ عطف على الله جلّ ذكره، فهم يعلمون المتشابه، ولذلك وصفهم الله تعالى بالرسوخ في العلم، ولو كانوا غير ذلك بمعرفة المتشابه لما وصفوا بالرسوخ في العلم))[٦٩].

وقد تأرجح ابن كثير في موقفه بين الفريقين، ولم يُفصح عن موقفه بوضوح، إذ اكتفى بنقل أقوال الفريقين، غير أنّه أكثر من التدليل على الوجه الثاني، وهو إشراك الراسخين في العلم في حكم التأويل الخاص، أي حمل الواو على العطف لا على الاستئناف، مما يُشعر بميله لهذا الرأي دون إفصاح[٧٠] .

وكذلك نجد ابن الأنباري في بيانه قد اكتفى بنقل القولين دونما ترجيح أو تفضيل لأحدهما على الآخر[٧١] .

وأيضاً نجد من المعربين الذين اكتفوا بنقل الآراء من غير مشايعة لأحدها، محيي الدين الدرويش في إعرابه، على الرغم من معارضته لرأي الحشوية والاستدلال عليهم بصحة مجيء الحال من المعطوف دون المعطوف عليه[٧٢] .

وعليه نحن نرجح دلالة الواو على العطف لا الاستئناف، ذلك بأنّ الدلالة المنساقة من سياق الآية الداخلي وقرائنها الداخلية وظروف إنتاج ذلك النص القرآني يدل على أنّ الجملة ﴿ **وَالرَّاسِخُونَ** ... ﴾ معطوفة على لفظ الجلالة – الله – تعتلى شأنه، وبذلك يكون لدلالة الإعراب أثرها الواضح في كشف دلالة الخطاب القرآني لاعتبارات قرآنية وقرائن أخرى – داخلية وخارجية – تقطع بأنّ ((المنساق من الآية الشريفة أنّ الجملة معطوفة على الله، أي : لا يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم، والراسخ في العلم منحصر بسيد الأنبياء ﷺ . ومن استفاد منه هذا العلم))[٧٣] . وإلى

ذلك ذهب أكثر مفسري الإمامية[٧٤] .

وهذا ما أثبته الكرباسي في إعرابه أيضاً بقوله :(﴿ **وَالرَّاسِخُونَ** ﴾ : الواو حرف عطف، والراسخون معطوف على (الله)، وقيل : الواو للاستئناف ...))[٧٥] .

ولا يمكن أن نتصور إخراج النبي ﷺ من دائرة العالمين بالتأويل المتشابه، وهو الذي جعله الله تعالى هادياً مهدياً، وجعله صراطاً مستقيماً وهادياً لذلك الصراط المستقيم، وفي ذلك نطق القرآن الكريم :

﴿ **قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ** ... ﴾ . الأنعام / ١٦١ .

﴿ **وَإِنَّكَ لَتَدْعُوهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ** ﴾ . المؤمنون / ٧٣ .

﴿ **يس * وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ * إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ * عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ** ﴾ . يس / ١ - ٤ .

فهل ترى من كان هادياً إلى الصراط المستقيم تشتبه عليه الأمور ولا يعلم تأويلها ؟!

فإذا كان ابن عباس يصرّح بأنّه من الراسخين في العلم ويعلم التأويل[٧٦]، فكيف بمن كان باباً لمدينة علم النبي ﷺ ؟! وهذا ما رواه الفريقان : ((أنا مدينة العلم وعلي بابها، فمن أراد المدينة فليأتها من بابها)) . وقد رواه الحاكم في المستدرك : ((... فمن أراد العلم فليأتها من بابها))[٧٧] .

وقد قيّد الله تعالى وجوب الإتيان إلى البيوت من الأبواب لا من الظهور بقوله عزّ اسمه : ﴿ ... **وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ** ﴾ . البقرة / ١٨٩ .

وقد صرّح أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام بأنّه قد تعلّم من رسول الله ﷺ ألف باب من العلم يُفتح له من كلّ باب ألف باب[٧٨] .

وقد قالها معلناً بها علي عليه السلام بأنّه من الراسخين في العلم، ويعيب على من قرن نفسه بهم أهل البيت عليهم السلام بقوله : ((أين الذين زعموا أنّهم الراسخون في العلم دوننا، كذباً وبغياً علينا أن رفعنا الله ووضعهم، وأعطانا وحرمهم، وأدخلنا وأخرجهم ؟! بنا يُستعطى الهدى، ويُستجلى العمى))[٧٩] .

ثم الأوضح من ذلك كلّه قوله عليه السلام متحدياً القوم بالإجابة عما يُسأل بقوله : ((سلوني قبل أن تفقدوني، فوالذي خلق الحبة وبرأ النسمة، لو سألتموني عن آية آية، في ليل نزلت أو نهار، مكيها ومدنيها، سفرها وحضرها، وناسخها ومنسوخها، ومحكمها ومتشابهها، وتأويلها وتنزيلها لأخبرتكم))[٨٠] .

وبهذا القول من الأدلة العقلية والنقلية تتبيّن لنا دلالة الخطاب القرآني في هذا النص المبارك بأنّ الجملة معطوفة على المستثنى – الله – وليست مستأنفة . ومما يؤيد صحة مذهبنا في الترجيح أنّ قوله تعالى : ﴿ **إِذْ قَالَتِ الْمَلائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ** ﴾ . آل عمران / ٤٥ .

الخطاب القرآني موجّه إلى العذراء مريم، وقد وقع الخلاف بين المفسرين في تحديد المراد من الكلمة – دلالة –، وكذلك ما هو الكاشف عنها في السياق النصي، أي هل ﴿ **الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ** ﴾ هو ذات الكلمة، أم أنّها مستوحاة من قوله تعالى : ﴿ **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** ﴾ . يس / ٨٢ . وتبع ذلك اختلافهم في تحديد إعراب ﴿ **ابْنُ مَرْيَمَ** ﴾، ودلالة نسقها النصي المنضوية فيه والملازمة له في أغلب موارد وروده في القرآن الكريم .

لذلك نجد من المفسرين من ذهب بعيداً عن السياق النصي والقرائن الخارجية الكاشفة عن دلالته، ومنهم المفسّر أبو الحسن الواحدي الذي نفى إرادة أن تكون

الكلمة هي عيسى بن مريم بقوله : ((ولم يُرد – والله أعلم – أنّ عيسى هو الكلمة نفسها ؛ ألا تراه يقول : ﴿ **اسْمُهُ الْمَسِيحُ** ﴾، ولو أراد الكلمة لقال : اسمها المسيح))[٨١] .

وواقع استدلال المفسر المتقدم ذكره يُعد غريباً في محله ؛ ذلك بأنّ أهل اللغة والإعراب والتفسير قد قالوا في ذلك ؛ ((لأنّه في المعنى كذلك))[٨٢] . وهذا ما أوضحه المفسر الآلوسي بقوله : ((« اسمه » الضمير راجع إلى – الكلمة – وذكره رعاية للمعنى لكونها عبارة عن مذكر))[٨٣] .

وهذا ما ذكره الزمخشري أيضاً، والطباطبائي، والسبزواري، وغيرهم من المفسرين[٨٤] .

وعليه لا يمكننا قبول قول المفسر الواحدي بنفي السنخية بين الكلمة وذاتها – عيسى بن مريم – ؛ ذلك بأنّ الله تعالى قد حصر كينونة عيسى بن مريم بقوله تعالى: ﴿ ... **إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ** ... ﴾ . النساء / ١٧١ .

وهي واضحة الدلالة في إثبات التوحد بين عيسى بن مريم وكلمة الله التي ألقاها إلى مريم، وهذا ما أثبته جلّ المفسرين . وفي هذا يقول السيد الطباطبائي (قده) : ((وظاهر قوله : ﴿ **وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ** ﴾ أنّ المسيح اسم والكلمة، لا اسم من تقدمت في حقه الكلمة، فكان نفس الكلمة كما يؤيده قوله تعالى : ﴿ **وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ** ﴾ . وقوله تعالى : ﴿ **إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** ﴾ . وهذا أحسن الوجوه))[٨٥] .

وقد عبّر السيد السبزواري (قده) عن هذا الوجه بأنّه هو الصحيح، وتؤيده ظواهر الآيات الشريفة وبعض الأحاديث[٨٦] . ثم تبع ذلك اختلاف في تحديد ما تبع عيسى في الآية المباركة وما شاكلها في موارد أخرى – ابن مريم – وما أثر ذلك

التحديد في تخصيص دلالة الخطاب القرآني، بدءاً نقول : ((﴿ **ابْنُ** ﴾ إذا كان متصلاً بالاسم وهو صفة كتبته بغير ألف، نقول : هذا محمد بن عبدالله، فإنْ أضفته إلى غير ذلك أثبت الألف نحو قولك : هذا زيد ابنك . وفي المصحف ﴿ **وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ** ... ﴾ . التوبة / ٣٠ . كتبا بالألف ؛ لأنّه خبر وإن نسبته إلى غير أبيه ألحقت فيه الألف، وإن نسبته إلى لقب قد غلب على اسم أبيه أو صناعة مشهورة قد عُرف بها كقولك:زيد بن القاضي . لم تلحق الألف؛لأنّ ذلك يقوم مقام الأب، وإذا أنت لم تلحق في (ابن) ألفاً لم تنون الاسم قبله، وإن ألحقت فيه ألفاً تؤنّث الاسم))[٨٧] .

وعليه فقد تهافتت أقوال المفسرين والمعربين في تحديد إعراب ﴿ **ابْنُ مَرْيَمَ** ﴾ التالية لاسم عيسى(عليه السلام)، فتارة يمنعون التوصيف بكلمة (ابن) لثبوت ألفها – وهذا ما عليه أهل اللغة – وهو موافق لقواعد النحويين، كما تقدم الكلام عند ابن قتيبة، وتارة أخرى يقولون في إعرابها بأنّها صفة قطعاً أو جوازاً، وهذا ما وجدناه عند الآلوسي مثلاً، الذي قال :((وقوله تعالى ﴿ **ابْنُ مَرْيَمَ** ﴾ صفة لعيسى))[٨٨] .

وقد منع ابن الأنباري وقوعه وصفاً بقوله : ((ولا يجوز أن يكون هاهنا وصفاً؛ لثبات الألف ولو كان ذلك لوجب أن تسقط الألف))[٨٩] . غير أنّه يرجع في الصفحة (٢٣٨) فيتناسى تقديره المتقدم، ويقول بإمكان حملها على الوصفية على الرغم من ثبوت ألفها[٩٠] !

وإلى مثل ذلك ذهب الدرويش في إعرابه بالتخيير بين البدل أو الصفة[٩١] .

والأعجب من هذا كلّه موقف الشيخ الكرباسي (رحمه الله) في تأرجحه وعدم ثباته على موقف واضح في إعراب كلمة ﴿ **ابْنُ مَرْيَمَ** ﴾، إذ تعددت حالاتها الإعرابية بتعدد سياقاتها النصية على الرغم من ثباتها وثبوت ألفها في المواضع كلّها، فنجده

يقول إنّها صفة[٩٢] تارة، وتارة أخرى يقول فيها : إنّها بدل[٩٣]، وثالثة إنّها عطف بيان[٩٤] . وهكذا نجده غير قارّ على تحديد عنوان إعرابي موحد لكلمة لازمت لحوقها لعيسى﵇ وتميزت بثبوت ألفها، العلامة اللغوية الفارقة بين صحة وقوعها صفة أو خبراً أو غير ذلك .

غير أنّني لا أوافق من حملها على الوصفية لما قبلها ؛ وذلك بأنّها قد جاءت موائمة لقواعد العربية، واستعمال اللغة الفصحى بدلالتها الخبرية، إذا ما كانت مثبتة الألف، رامية لإثبات صحة الانتساب المُخبر به عن الله لبني البشر، سواء أكان في زمانها – مريم ﵂ – أو ما بعد ذلك الزمان . وهذا ما حرص عليه القرآن الكريم من إثبات تلك الهمزة الوصلية – همزة وصل – الواصلة بين عيسى وأمه، وقد اختار الخطاب القرآني مجيء تلك الألف البسيطة – سهلة النطق – ملازمة لذكر عيسى أو لقبه – المسيح – رابطة بينه وبين أمه العذراء – وهذا من لطيف جمال الخطاب القرآني – الذي عمل على ترسيخ تلك النسبة، وإثبات ذلك الانتساب بين عيسى وأمه العذراء﵂ بواسطة أسلوب الإخبار لا التوصيف، قصداً منه مراعاة ذلك المستوى الشكلي من الخطاب الهادف لإبراز ذلك المعنى الجليل والغريب على أذهان بني البشر بمخالفة النسق العام للولادة واستمرار النسل بالشكل الطبيعي الذي قُرن بين أمر الكينونة والكاشف عن إرادة السماء – كن فيكون – وبين التناسل الطبيعي – بفعل البشر –، لذلك كان من غير الطبيعي ولادة عيسى﵇ من غير أب، وما كانت أمه بغياً ! ﴿ ... **يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ** ﴾ . آل عمران / ٤٢ .

لذلك ((إذا جعلت (ابناً) خبراً أثبت ألف الوصل في الخط (ابن)، فإذا جعلته صفة لم تثبت الألف في الخط في (ابن)))[٩٥] .

وباستقراء موارد ذكر عيسى عليه السلام في القرآن الكريم نتبين ملازمة ذكر ﴿ **ابْنُ مَرْيَمَ** ﴾ في الموارد كلّها ما خلا أربعة فقط، ثلاثة منهنّ متتالية في سورة آل عمران، ورابع لهن في سورة الزخرف، والموارد الأربعة جميعها في حالة الإخبار عن حال عيسى ونشأته، دون خطابه، أو نداءه أو عتابه أو غير ذلك، كما في آيات : (البقرة : ٨٧، ٢٥٣) . (آل عمران : ٤٥،) . (النساء : ١٥٧، ١٧١) . (المائدة : ١١٠، ١١٢، ١١٤، ١١٦) . (مريم : ٣٤) . (الصف : ٦، ١٤) .

وقد كني عنه من غير ذكر اسمه المبارك كما في آيات : (المؤمنون : ٥٠) . (الزخرف : ٥٧) . (... **ابْنُ مَرْيَمَ** ...) فقط . وفي موارد ثلاث بـ ﴿ **الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ** ﴾ كما في : (المائدة : ١٧، ٧٥) . (التوبة : ٣١) .

ونحن أمام هذه الوفرة من الاقتران بين عيسى وأمه بكلمة ابن ظاهرة الألف وثابتتها الدالة على الإخبار لا على التوصيف، والدليل قوله تعالى : ﴿ **وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ** ﴾ . التوبة / ٣٠ .

وهو في مورد تكذيبهم وإثبات زيفهم، المتأتي من تكذيب خبرهم، وعليه فإنّ تقييد عيسى بابن مريم مع كون الخطاب في الآية لمريم للتنبيه على أنّه مخلوق من غير أب، ويكون معروفاً بهذا النعت، وأنّ مريم شريكته في هذه الآية كما قال تعالى[٩٦] : ﴿ ... **وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ** ﴾ . الأنبياء / ٩١ . وردّاً على من يسميه ابن الله[٩٧] .

وهكذا نرى أثر حالة الإعراب في تحديد دلالة الخطاب القرآني، الكاشفة عن جمالية التعبير ومقصدية الدلالة .

قوله تعالى : ﴿ **وَإِذْ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي** ﴾

قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴾ . آل عمران / ٨١ .

الخطاب في هذه الآية المباركة قد جاء خاصاً للنبيين وعاماً لأممهم، وهذا ما أثبته غير واحد من المفسرين الأعلام، وفي ذلك يقول السيد الطباطبائي (قده) : ((والخطاب في قوله : ﴿ **آتَيْتُكُمْ** ﴾، وقوله : ﴿ **جَاءَكُمْ** ﴾، وإن كان بحسب النظر البدائي للنبيين لكن قوله بعد : ﴿ **أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي** ﴾ قرينة على أنّ الخطاب للنبيين وأممهم جميعاً، أي أنّ الخطاب مختص بهم وحكمه شامل لهم ولأممهم جميعاً، فعلى الأمم أن يؤمنوا وينصروا كما على النبيين أن يؤمنوا وينصروا))[٩٨] .

وأكد ذلك أيضاً السيد السبزواري (قده) بقوله : ((والخطاب للنبيين وأممهم بقرينة قوله تعالى : ﴿ **أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي** ﴾[٩٩] .

وقد اختار الآلوسي ظاهر الآية وأيده بقوله : ((واختلف في المراد من الآية، فقيل : إنّها على ظاهرها، ويؤيد ذلك ما أخرجه ... وعدم ذكر الأمم فيها حينئذ، إما لأنّهم معلومون بالطريق الأولى، أو لأنّه استغنى بذكر النبيين عن ذكرهم، ففي الآية اكتفاء وليس فيها الجمع بين المتنافيين))[١٠٠] .

وهذه آية غريبة في إعرابها[١٠١]، حتى عُدت من المشكلات إعراباً، وقد اختلف في إعرابها النحاة والمفسرون، وتبع اختلافهم في ذلك اختلاف في توجيه دلالة الخطاب القرآني الموجّه فيها للنبيين ظاهراً ولأممهم ضمناً كما تقدم الكلام في ذلك .

وقد نشأ الاختلاف في توجيه الإعراب تبعاً لدلالة السياق النصي المتضمن لذلك المقطع القرآني، إذ انطلق فريق من الفتح والتخفيف في كلمة ﴿ **لَمَا** ﴾ فقرروا أنّ اللام هي الموطئة للقسم عند أكثرهم[١٠٢] ؛ ذلك بأنّ الميثاق كالعهد والنذر إذا دخل اللام على جوابه .

وفي ذلك يقول الزمخشري : ((اللام في ﴿ **لَمَا آتَيْتُكُمْ** ﴾ لام التوطئة ؛ لأنّ أخذ الميثاق في معنى الاستحلاف، وفي لتؤمنن لام جواب القسم ...))[١٠٣] .

ثم تبع ذلك اختلافهم في تحديد دلالة (ما) أشرطية هي أم أنّها موصولة ؟ وما دلالة الخطاب القرآني على كلا التقديرين ؟ وإذا كانت شرطية كيف تجتمع مع (من) البيانية التي نصّ النحاة على مجيئها مع الموصولة ؟ وهكذا تواردت التساؤلات يتبع بعضها بعضاً، لكن مبدأها من اللام في (لما)، لذلك احتج الفريق الآخر بالقراءة الأخرى (لِما) بالكسر الواردة عن حمزة منفرداً عن الباقين الذين قرأوا بالفتح[١٠٤] .

وقد حدد أبو منصور الأزهري ملازمة فتح اللام لحمل (ما) على الشرطية، إذ يقول في ذلك : ((من قرأ ﴿ **لَمَا آتَيْتُكُمْ** ﴾ بفتح اللام فإنّ (ما للشرط والخبر، ودخلت اللام على (ما (كما تدخل في (إنْ) الجزاء إذا كان في جوابها القسم ... وأخبرني المنذري عن أبي طالب النحوي أنّه قال : ((معنى ﴿ **لَمَا آتَيْتُكُمْ** ﴾ : لَمْهما آتيتكم، أي أيّ كتاب آتيتكم لتؤمنّ به، وهذا يقرب من التفسير الأول))[١٠٥] .

وإلى مثل هذا ذهب الفراء بقوله : ((ومن نصب اللام في (لما) جعل اللام لاماً زائدة، إذ أوقعت على خبراء صيّر على جهة فعل وصيّر جواب الجزاء باللام، وبإنْ، وبلا، وبما، فكأنّ اللام يمين ؛ إذ صارت تُلقى بجواب اليمين، وهو وجه الكلام))[١٠٦]. وإلى ذلك ذهب أبو السعود وكثير غيره من المفسرين[١٠٧] .

وقيل:اللام في(لما) لام الابتداء، وموضع (ما)رفع بالابتداء، والخبر ﴿ **لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ** ﴾[١٠٨] .

وقيل : اللام ابتدائية، و (ما) موصولة وآتيتكم صلته، والضمير المحذوف يدل عليه قوله : ﴿ **مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ** ﴾ والموصول في موضع رفع مبتدأ، والخبر ﴿ **لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ** ﴾ . الذي يكون اللام فيه لام القسم[١٠٩] .

وقد عرض الآلوسي رأياً آخر يقول بجواز أن تكون (ما) مصدرية والام جارّة أجلية متعلقة بـ ﴿ **لَتُؤْمِنُنَّ** ﴾، وهذا يستلزم إعمال ما بعد لام القسم فيما قبلها، وهو لا يجوز، وإنْ أشعر الزمخشري بجوازه ... نعم الأولى تعلقه بالقسم المحذوف[١١٠] .

وقد رجّح السيد الطباطبائي الشرطية في (ما) بقوله : ((ويمكن أن تكون (ما) شرطية وجزاؤها قوله : ﴿ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ ﴾ . والمعنى مهما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه ؛ وهذا أحسن ؛ لأنّ دخول اللام المحذوف قسمها في الجزاء أشهر، والمعنى عليه أسلس وأوضح، والشرط في موارد المواثيق أعرف))[١١١] .

غير أنّ السيد السبزواري (قده) رجّح معنى الموصولية في (ما) وترك فهم الشرطية من السياق، إذ يقول في ذلك : ((ولحق أن يقال : إنّ (ما) موصولة، كما هو اعتقادهم العرفي، والجملة تتضمن معنى الشرط، فيكون فهم الشرطية منها سياقياً، لا أن يكون لفظياً دلالياً بالمطابقة، أو التضمن))[١١٢] . وهذا رأي وجيه جداً، وقد انفرد به السيد السبزواري (قده)، معتمداً على توظيف قرينة السياق النصي في تحديد المعنى النحوي، ومن ثمّ الكشف عن دلالة الخطاب القرآني بالجمع بين المتفرقات جميعها فتح اللام وحملها على المشعرة بالقسم، وموصولية (ما) المتضمنة معنى الشرط، واتباعها بـ (من) البيانية التي عرفت بتبعيتها لـ (ما) الموصولة لا الشرطية، ثم يعمم فهمه لعمومية الخطاب القرآني بقرينة السياق أيضاً، إذ يقول في ذلك : ((والخطاب للنبيين وأممهم بقرينة قوله تعالى : ﴿ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي ﴾))[١١٣] .

ومما تجدر الإشارة إليه أنّ القول بموصولية (ما) هو قول الخليل وسيبويه، إذ نصّ سيبويه على أنّه سأل الخليل في هذه الآية ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللهُ ﴾ فقال له الخليل : (ما) بمعنى الذي[١١٤] .

أما قول الشرطية فهو ما قاله الكسائي[١١٥] .

وقد استحسن أبو جعفر النحاس قول أبي عبيدة بوجود حذف في الكلام، إذ قال في ذلك : ((ولأبي عبيدة في هذا قول حسن قال : المعنى ... وقيل : في الكلام حذف، والمعنى : وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لتعلمُنّ الناس لما جاءكم من كتاب

وحكمة ولتأخذن على الناس أن يؤمنوا))[١١٦] .

وهكذا نجد الأثر الفاعل للإعراب في تحديد جهة الخطاب وقصديته لعالم من العوالم الإلهية، وهو عالم الميثاق الذي أخذ فيه من الإنسان العهود المؤكدة بمبايعة النبي المختار ﷺ على أشهر أقوال المفسرين في ذلك، ومن جمال الخطاب القرآني أنّه يؤكد منزلة النبي المصطفى ﷺ، ويشعر بها ويندب إليها حتى قال فيه العارفون: إنّه هو النبي المطلق، والرسول الحقيقي والمشرع الاستقلالي، وأنّ من سواه من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في حكم التبعية له ﷺ[١١٧] .

لذلك نجد المفسر ابن كثير يقول في تفسير هذه الآية : ((فالرسول محمد خاتم الأنبياء صلوات الله وسلامه عليه دائماً إلى يوم الدين هو الإمام الأعظم الذي لو وجد في أي عصر وجد، لكان هو الواجب طاعته، المقدم على الأنبياء كلهم، ولهذا كان إمامهم ليلة الإسراء لما اجتمعوا ببيت المقدس، وكذلك هو الشفيع في المحشر في إتيان الرب جلّ جلاله لفصل القضاء بين عباده، وهو المقام المحمود الذي لا يليق إلا له))[١١٨] .

وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم، ونطق به الروح الأمين بقوله تعالى : ﴿ **وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا** ﴾ . الأحزاب / ٧ .

ومن لطيف أسرار التعبير القرآني وجمال نصّه القدسي أنّه جعل النبي في مقدمة الأنبياء من أولي العزم الذين خَصَّهم الله تعالى ببالغ عنايته وجعل رسالاتهم عامة لبني البشر دون سواهم من الأنبياء، ونرى دقة القول القرآني الذي خص النبي الأكرم ﷺ بأشمل العناية وأتمها بأن جعله القطب الذي تلتف حوله أقطاب الأنبياء من أولي العزم، فضلاً عن غيرهم، لذلك نجد المفسر الآلوسي يلتفت لهذا التغاير الأسلوبي ليؤسس لنا فهماً عميقاً لهذا التقديم لذكر النبي ﷺ رغم تأخره الزماني عن الأنبياء عامة بقوله :

((وأنا لا أعقل النيابة في ذلك المقام وإن عقلت قلت : كلّ قطب في كل عصر نائب عن نبينا عليه من الله تعالى أفضل الصلاة وأكمل السلام، الكامل المكمل للخليقة، والواسطة في الإفاضة عليهم على الحقيقة، وكلّ من تقدمه عصراً من الأنبياء، وتأخر عنه من الأقطاب والأولياء نواب عنه ومستمدون منه))[١١٩] .

وهذا تصريح واضح من علم من أعلام التفسير والدين في السبق الاختياري لشخص النبي المختار ﷺ وتفضيله على الأنبياء والمرسلين وتقديمه عليهم وأخذ الميثاق منهم بمتابعته ومشايعته ومناصرته، كما قال تعالى : ﴿ **وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لإِبْرَاهِيمَ** ﴾ . الصافات / ٨٣ .

لذلك نجد الآلوسي قد تفطن لدقة الاستعمال ومقصدية الخطاب القرآني وإقراره بأنّ الأنبياء قبله قد نابت عنه، وهو الواسطة في الإفاضة عليهم على الحقيقة، مما يدلل على سبق النبي المختار ﷺ على الأنبياء والملائكة والناس أجمعين، كما قال تعالى:﴿ **يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ** ﴾ فأصبح آدم معلماً للملائكة بأمر من الله تعالى . وبهذا يتضح جلياً دقة الاستعمال القرآني في اختيار ألفاظه الدالة على مقاصد معانيه .

الخاتمة:

– ومن لطيف أسرار التعبير القرآني وجمال نصّه القدسي أنّه جعل النبي في مقدمة الأنبياء من أولي العزم الذين خَصَّهم الله تعالى ببالغ عنايته وجعل رسالاتهم عامة لبني البشر دون سواهم من الأنبياء.

– وهكذا نجد الأثر الفاعل للإعراب في تحديد جهة الخطاب وقصديته لعالم من العوالم الإلهية ، وهو عالم الميثاق الذي أخذ فيه من الإنسان العهود المؤكدة بمبايعة النبي المختار ﷺ على أشهر أقوال المفسرين في ذلك ، ومن جمال الخطاب القرآني أنّه يؤكد على منزلة النبي المصطفى ﷺ .

– بعض المفسرين اعتمدوا على السياق النصي والقرائن الخارجية الكاشفة عن الدلالة القرآنيّة.

هوامش البحث

١ – ينظر : نظرية المعنى في الدراسات النحوية، د . كريم الخالدي / ١١ .
٢ – الكتاب، سيبويه، تح : عبد السلام هارون، ١ / ٢٥ .
٣ – جدلية المعنى والصحة النحوية، د . نجاح العبيدي / ٣ .
٤ – أثر تعدد الآراء النحوية في تفسير الآيات القرآنية، د . سامي عوض، ياسر محمد، مجلة جامعة تشرين، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، م ٢٩، العدد ١ / ٧ .
٥ – الألسنية العربية، ريمون طحّان ٢ / ١٣ .
٦ – نحو وعي لغوي، د . مازن المبارك / ٥١ – ٥٢ .
٧ – تفسير الشعراوي، الشيخ محمد متولي الشعراوي، م ٥ / ٢٨١٢ .
٨ – معاني القرآن وإعرابه، الزجاج ١ / ١٨٥ .
٩ – إعراب القرآن، محيي الدين الدرويش، ١ / ٢٤ .
١٠ – إعراب القرآن، محمد جعفر الكرباسي ١ / ٩ .
١١ – ينظر : المصدر نفسه .
١٢ – ينظر : البحر المحيط، لأبي حيان الأندلسي، تح : د . عبدالرزاق المهدي، م ١ / ٢٨ .
١٣ – تفسير مواهب الرحمن، السبزواري ١ / ٤١ .
١٤ – البحر المحيط، لأبي حيان الأندلسي، م ١ / ٢٨ .
١٥ – ديوان لبيد بن ربيعة، اعتنى به عمرو طمّاسة / ٥٨ .
١٦ – اشتقاق الأسماء الحسنى، لأبي القاسم الزجاجي، تح : د . عبدالحسين المبارك / ٣٦ .
١٧ – مواهب الرحمن، للسبزواري ١ / ١٧ .
١٨ – ينظر : مواهب الرحمن، للسبزواري ١ / ١٧ .
١٩ – المصدر نفسه ١ / ١٤ .
٢٠ – البيان في تفسير القرآن، الخوئي / ٤٥٢ .
٢١ – مشكل إعراب القرآن، مكي بن أبي طالب القيسي، تح : د . حاتم الضامن ١ / ١١٠ .
٢٢ – تقسيم البحر المحيط، لأبي حيانk الأندلسي، تح : د . عبدالرزاق المهدي ١ / ٤٦ .
٢٣ – إعراب القرآن الكريم وبيانه، محيي الدين الدرويش ١ / ٣٤ .
٢٤ – المصباح المنير، أحمد الفيومي، تح : د . عبدالعظيم الشناوي ٢ / ٤٥٨ .
٢٥ – ينظر : الفكر الفلسفي واللغة العربية، عارف النكدي، مجلة المجتمع العلمي العربي، م ٣٨، ٢ / ٣٤٠، نيسان ١٩٦٣ م .

٢٦ – البيان في غريب إعراب القرآن، لابن الأنباري، تح : محمود رأفت الجمال ١ / ٢١ – ٢٢ .
٢٧ – كتاب معاني القراءات، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تح : الشيخ أحمد مزيد المزيدي / ٣١ .
٢٨ – مشكل إعراب القرآن، مكي بن أبي طالب القيسي، تح : د . حاتم الضامن ١ / ١١٠ – ١١١ .
٢٩ – معاني القرآن، الأخفش الأوسط، علق عليه : إبراهيم شمس الدين / ٢٤ .
٣٠ – اللباب في تفسير الكتاب، السيد كمال الحيدري ١ / ٤٠٩ .
٣١ – تفسير أبي السعود، لأبي السعود محمد بن محمد العمادي ١ / ٢٦ – ٢٧ .
٣٢ – ينظر : تفسير البحر المحيط، لأبي حيان الأندلسي، تح : د . عبدالرزاق المهدي ١ / ٤٦ .
٣٣ – روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لأبي الفضل شهاب الدين محمود الآلوسي البغدادي، تعليق : محمد أحمد الأسد، عمر عبدالسلام اللامي ١ / ١٢٨ .
٣٤ – مواهب الرحمن في تفسير القرآن، السيد السبزواري ١ / ٥٨ .
٣٥ – ينظر : معاني القرآن وإعرابه، للزجاج، تح : د . عبدالجليل عبده شلبي ١ / ٧٠، مشكل إعراب القرآن، مكي القيسي، تح : د . حاتم الضامن ١ / ١١٣، إعراب القرآن، محمد جعفر الكرباسي ١ / ١٣ .
٣٦ – روح المعاني، السيد محمود الآلوسي ١ / ١٥٠ .
٣٧ – التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور ١ / ٢٢٩ .
٣٨ – المصدر نفسه ١ / ٢٢٨ .
٣٩ – إعراب القرآن، للنحاس، اعتنى به الشيخ خالد العلي / ٣٣ .
٤٠ – مشكل إعراب القرآن، مكي بن أبي طالب القيسي، تح : د . حاتم الضامن ١ / ١٢٥ .
٤١ – إعراب القرآن، الكرباسي ١ / ٤٧ .
٤٢ – البيان في غريب إعراب القرآن، لابن الأنباري، تح : محمد رأفت الجمال ١ / ٥٢ – ٥٣ .
٤٣ – روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود الآلوسي، تعليق : محمد أحمد الأسد، عمر عبدالسلام اللامي ١ / ٣٠٦ .
٤٤ – روح المعاني، الآلوسي، تعليق : محمد أحمد الأسد، عمر اللامي ٢ / ٦٠٥ .
٤٥ – مواهب الرحمن في تفسير القرآن، السيد السبزواري ٢ / ٣٢٦ .
٤٦ – البيان في غريب إعراب القرآن، لابن الأنباري، تح : محمود رأفت ١ / ١١٢ .
٤٧ – معاني القرآن، الفراء، ١: ١٠٥

٤٨ – الكشاف، الزمخشري، صحّحه : د . عبدالرزاق المهدي ١ / ١٠ .
٤٩ – ينظر : روح المعاني، للآلوسي ٢ / ٦٠٨، البحر المحيط، لأبي حيان ٢ / ١٤، التفسير البسيط للواحدي ٣ / ٥٢١ – ٥٢٢، مواهب الرحمن، للسبزواري ٢ / ٣٣٩ .
٥٠ – معاني القرآن، الأخفش الأوسط، تعليق : إبراهيم شمس الدين / ١١٥ .
٥١ – التفسير البسيط، للواحدي ٣ / ٥٢٢ .
٥٢ – إعراب القرآن، للنحاس / ٧٧ .
٥٣ – معاني القرآن، للفراء ١ / ١٠٥ .
٥٤ – مواهب الرحمن في تفسير القرآن، السيد السبزواري ٢ / ٣٣٩ .
٥٥ – التفسير البسيط، الواحدي ٣ / ٥٢٦ .
٥٦ – معاني القرآن، الفراء ١ / ١٠٤ .
٥٧ – الميزان في تفسير القرآن، العلامة الطباطبائي ١ / ٤٣١ .
٥٨ – مواهب الرحمن في تفسير القرآن، السبزواري ٢ / ٣٣٨ .
٥٩ – ينظر : إعراب القرآن الكريم وبيانه، محيي الدين الدرويش ٣ / ٣٩٠ .
٦٠ – معاني القرآن، لأبي زكريا الفراء ١ / ١٩١ .
٦١ – التفسير البسيط، لأبي الحسن الواحدي، إشراف : د . عبدالعزيز سطام، د . تركي بن سهو العتيبي ٥ / ٥٧ .
٦٢ – تفسير القرآن بالقرآن من أضواء البيان، الشيخ العلامة محمد الأمين السجكني الشنقيطي، إعداد : أ . د . سيد محمد الشنقيطي .
٦٣ – ينظر : التفسير الكبير، للإمام الفخر الرازي، م ٤، ٧ / ٥٣ .
٦٤ – ينظر : تفسير التحرير والتنوير، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ٣ / ١٦٦ .
٦٥ – ينظر : روح المعاني، للآلوسي ٣ / ١١٦ .
٦٦ – الكشاف، الزمخشري ١ / ١٥٣ .
٦٧ – تفسير التحوير والتنوير، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ٣ / ١٦٤ .
٦٨ – إعراب القرآن، لأبي جعفر النحاس، اعتنى به : الشيخ خالد العلي / ١٢١ .
٦٩ – مشكل إعراب القرآن، لأبي محمد مكي بن أبي طالب القيسي، تح : د . حاتم الضامن ١ / ١٨٧ .
٧٠ – ينظر : تفسير القرآن العظيم، لابن كثير الدمشقي، تعليق ك محمد حسين شمس الدين ٢ / ٨ – ١١ .

٧١ – ينظر : البيان في غريب إعراب القرآن، لابن الأنباري، تح : محمود رأفت ١ / ١٦٢ .
٧٢ – ينظر : إعراب القرآن وبيانه، محيي الدين الدرويش ٣ / ٣٩٤ – ٣٩٦ .
٧٣ – مواهب الرحمن في تفسير القرآن، السيد السبزواري ٥ / ٤٠ .
٧٤ – ينظر مثلاً : مجمع البيان للطبرسي ..... وتفسير العياشي ١ / ١٦٤، وتفسير البرهان، للبحراني ٢ / ٨ – ١١، تفسير نور الثقلين، للحويزي ١ / ٣١٥، والأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، للشيخ مكارم الشيرازي ٢ / ٢٠٣ – ٢٠٦ . وغيرها الكثير .
٧٥ – إعراب القرآن، للكرباسي ١ / ٤٣٢ .
٧٦ – ينظر : تفسير ابن كثير ٢ / ٨ .
٧٧ – المستدرك على الصحيحين في الحديث، الحاكم النيسابوري ٣ / ١٢٧ .
٧٨ – ينظر : مواهب الرحمن في تفسير القرآن، السبزواري ٥ / ٤٠ .
٧٩ – نهج البلاغة، شرح وإعداد : محمد عبده، الخطبة ١٤٢ / ٢٩٢ .
٨٠ – ينابيع المودة، للشيخ القندوزي الحنفي ١ / ٨٦ .
٨١ – التفسير البسيط، للواحدي ٥ / ٢٥٣ .
٨٢ – معاني القرآن، الأخفش الأوسط، قدم له : إبراهيم شمس الدين / ١٤١ .
٨٣ – روح المعاني، لأبي الفضل الآلوسي ٣ / ٢١٣ .
٨٤ – ينظر : الكشاف، للزمخشري ١ / ١٦٥، الميزان، للطباطبائي ٣ / ٢٢٢، مواهب الرحمن، للسبزواري ٥ / ٢٨٧ .
٨٥ – الميزان، للطباطبائي ٣ / ٢٢٣ .
٨٦ – ينظر : مواهب الرحمن في تفسير القرآن، للسبزواري ٥ / ٢٨٩ .
٨٧ – أدب الكاتب، لابن قتيبة، تح : محمد محيي الدين عبدالحميد / ١٨٤ – ١٨٥ .
٨٨ – روح المعاني، الآلوسي ٣ / ٢١٣ .
٨٩ – البيان في غريب إعراب القرآن، لابن الأنباري، تح : محمود رأفت ١ / ١٧٢ .
٩٠ – ينظر : المصدر نفسه ١ / ٢٣٨ .
٩١ – ينظر : إعراب القرآن الكريم وبيانه، محيي الدين الدرويش ١ / ١٣٦، ٣٢٨ .
٩٢ – ينظر : إعراب القرآن، للشيخ الكرباسي ١ / ١١٧ .
٩٣ – ينظر : المصدر نفسه، ١ / ٣٦٠
٩٤ – ينظر : المصدر نفسه، ١ / ٤٧٦ .
٩٥ – كتاب الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، مكي بن أبي طالب القيسي،

تح : محيي الدين رمضان ١ / ٥٠١ .
٩٦ - الميزان، للطباطبائي ٣ / ٢٢٥ .
٩٧ - مواهب الرحمن، للسبزواري ٥ / ٢٩٠ .
٩٨ - الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي ٣ / ٣٨٢ .
٩٩ - مواهب الرحمن في تفسير القرآن، السيد السبزواري ٦ / ٩٨ .
١٠٠ - روح المعاني، الآلوسي ٣ / ٢٧٥ .

قائمة المصادر والمراجع:

الدينوري، أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الكوفي. ١٤١٩ هـ – ١٩٩٩ م .أدب الكاتب : تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد . بيروت – لبنان : دار الفكر للطباعة و النشر .

* الزجاجي، لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق. ١٤٣٠ هـ – ٢٠٠٩ م .اشتقاق أسماء الله : تحقيق د . عبد الحسين المبارك . العراق : دار الفكر للنشر و التوزيع. الطبعة الأولى .

* الباقلاني، أبو بكر .إعجاز القرآن: تحقيق السيد أحمد صقر . القاهرة :دار المعارف . الطبعة الثالثة .

*الكرباسي، محمد جعفر الشيخ إبراهيم . ٢٠١٠ م .إعراب القرآن. بيروت – لبنان : دار و مكتبة الهلال . الطبعة الأولى .

* النحاس، أبوجعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل. ١٤٢٩ هـ – ٢٠٠٨ م .إعراب القرآن : اعتنى به الشيخ خالد العلي . بيروت : دار المعرفة . الطبعة الثانية .

* الدرويش، الأستاذ محيي الدين. ١٤٢٠ هـ – ١٩٩٩ م . إعراب القرآن الكريم وبيانه . دمشق : دار اليمامة .الطبعة السابعة .

* الألسنية العربية . ريمون طحّان .

* الخوئي، السيد أبو القاسم. ١٤٠١ هـ – ١٩٨١ م .البيان في تفسير القرآن . منشورات أنوار الهدى .الطبعة الثامنة .

* ابن الأنباري. ١٤٣٤ هـ .البيان في غريب إعراب القرآن : تحقيق محمود رأفت الجمال . منشورات ذوي القربى . الطبعة الأولى .

* الجاحظ ، أبو عثمان عمرو بن بحر.البيان والتبيين : تحقيق و شرح عبد السلام محمد هارون . بيروت : دار الجيل.

* الزبيدي، السيد محمد مرتضى الحسيني. ١٣٩٩ هـ – ١٩٧٩ م .تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق : عبد الكريم العزباوي راجعه عبد الستار أحمد الفراج . مطبعة حكومة الكويت .

* للشيخ الطوسي، التبيان تح : أحمد العاملي .

*العكبري، البقاء عبد الله بن الحسين. ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م .التبيان في إعراب القرآن: تحقيق سعد كريم الفقي . المنصورة: دار اليقين للنشر و التوزيع.

*عاشور، سماحة الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر . ١٩٨٤ م .التحرير والتنوير . تونس : الدار التونسية للنشر .

* الغفار، د. السيد أحمد عبد. :١٩٩٦ م . التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه . الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية .

* سيد قطب. ١٤٢٣ ه – ٢٠٠٢ م . التصوير الفني في القرآن . دار الشروق . الطبعة السادسة عشرة .

* العمادي، الإمام أبو السعود محمد بن محمد. تفسير أبي السعود المسمى إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم . بيروت : مؤسسة التاريخ العربي . الطبعة الأولى .

*الغرناطي، أثر الدين محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الشهير بأبي حيان الأندلسي.تفسير البحر المحيط : حقّق أصوله و علّق عليه و خرّج أحاديثه د . عبد الرزاق المهدي . بيروت : دار إحياء التراث العربي.

الطبعة الأولى .
* الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد. التفسير البسيط : أشرف على طباعته و إخراجه د. عبد العزيز سطام آل سعود و د. تركي بن سهو العتيبي . مصر: دار المصور العربي .
*الشعراوي، الشيخ محمد متولي. ١٩٩١ م.تفسير الشعراوي . راجع أصله و خرّج أحاديثه د. أحمد عمر هاشم . مطابع دار أخبار اليوم .
* الدمشقي، للإمام الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير.١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.تفسير القرآن العظيم : وضع حواشيه و علّق عليه محمد حسين شمس الدين . بيروت : دار الكتب العلمية . الطبعة الأولى .
* رضا، السيد محمد رشيد. ١٣٦٧ هـ .تفسير القرآن الكريم الشهير بتفسير المنار. مصر :دار المنار . الطبعة الثانية .
*الشنقيطي، الشيخ العلامة محمد الأمين بن محمد المختار. ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥م.تفسير القرآن بالقرآن من أضواء البيان إعداد : د. سعيد محمد ساداتي الشنقيطي . مصر : دار الفضيلة السعودية و دار الهدى النبوي . الطبعة الأولى .
*الرازي، فخر الدين محمد بن عمر البكري. ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م . التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب . بيروت : دار الكتب العلمية . الطبعة الأولى .
* العبيدي، د . نجاح. جدلية المعنى و الصحة النحوية .
*ياسوف، أحمد. ١٤١٥ هت - ١٩٩٤ م .جماليات المفردة القرآنية في كتب الإعجاز والتفسير .دمشق : دار المكتبي للطباعة و النشر و التوزيع. الطبعة الأولى .
*الإمام ابن خالويه . ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م. الحجة في القراءات السبع : تحقيق و شرح د. عبد العال سالم مكرم . بيروت: دار الشروق. الطبعة الثالثة .
*الحلبي، أحمد بن يوسف المعروف بالسمين. الدر المصون في علوم الكتاب المكنون : تحقيق د. أحمد محمد الخرّاط . بيروت: دار القلم.
*الصدر، الشهيد السيد محمد باقر.دروس في علم الأصول - الحلقة الثالثة - . الناشر : مركز الابحاث والدراسات التخصصية .
*المصطفى، ا.د عواطف كنوش. ٢٠٠٧ م .الدلالة السياقية عند اللغويين. لندن : دار السياب للطباعة والنشر والتوزيع . ط١.
* الجرجاني، عبد القاهر. ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م .دلائل الإعجاز : حققه و قدم له د. محمد رضوان الداية و د. فايز الداية . دمشق : دار الفكر . الطبعة الأولى .
*البغدادي، الفضل شهاب الدين محمود الآلوسي. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني تعليق : محمد أحمد الأسد و عمر عبد السلام السلامي . بيروت : دار إحياء التراث العربي للطباعة و النشر و التوزيع.
*جني، إمام العربية أبي الفتح عثمان بن. ١٤١٣هـ - ١٩٩٣ م .سرّ صناعة الإعراب : دراسة و تحقيق د. حسن هنداوي . دمشق : دار القلم للطباعة و النشر و التوزيع.الطبعة الثانية .
* سيبويه . ١٩٨٩ م .الكتاب : تحقيق و شرح عبد السلام محمد هارون . القاهرة :مكتبة الخانجي .الطبعة الثالثة .

الشعور واللاشعور الإنساني وعلاقته بالإعجاز القرآني

Human Feeling and Subconsciousness and Its Relationship to the Qur'anic Miracles

أ.د. فاضل مدب متعب المسعودي
prof.Dr. Fadel Madbb Miteb Al-Massudi

جامعة الكوفة – كلية الفقه – قسم علوم القرآن
University of Kufa - College of Jurisprudence
Department of Quranic Sciences

FadelMadbb77@gmail.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

مُلَخَّصُ البحْث:

إنَّ الهدف من هذا البحث في بعده النظري هو التعريف بإنَّ العقل الباطن او اللاشعور يراد به الإشارة إلى ما يحدث في داخل النفس الإنسانية من نزاعات واختلاجات لا يشعر بها الفكر ولا تدخل في مجال الوعي والتفكر والتأمل .

وإنَّ الفكر الإنساني لم يكن منذ وجد الإنسان على هذه البسيطة مستقرا على اعتقاد واحد او نظرية واحدة مهما طال ذلك الاعتقاد او تلك النظرية في الثبوت، ففي كل مرحلة من مراحل الوجود تتغير الرؤى والأفكار وتندرس، وتأتي أفكار ورؤى جديدة لمرحلة فكرية جديدة تنتظر من يدحضها في مرحلة قادمة.

الكلمات المفتاحية: العقل الباطن، العقل الواعي، الشعور، اللاشعور، فرويد.

Abstract :

The aim of this research in its theoretical dimension is to define that the subconscious mind or the unconscious is intended to refer to the conflicts and convulsions that happen within the human soul that are not felt by thought and do not enter the field of awareness, pondering and contemplation. And we can say that the human though -since the existence of man on earth- has not been stable on one belief or one theory, no matter how long that belief or that theory remains firm because the visions and ideas change and vanish in every stage of the existence, and new visions and ideas of a new intellectual stage appear and be in a position to be refuted in the next stage.

key words: The subconscious mind, conscious mind, feeling, subconscious. Freudd

مقدمة

إنَّ الهدف من هذا البحث في بعده النظري هو التعريف بإنَّ العقل الباطن أو اللاشعور يراد به الأشارة الى ما يحدث في داخل النفس الإنسانية من نزاعات واختلاجات لا يشعر بها الفكر ولا تدخل في مجال الوعي والتفكر والتأمل .

وإن الفكر الإنساني لم يكن منذ وجد الإنسان على هذه البسيطة مستقرا على اعتقاد واحد او نظرية واحدة مهما طال ذلك الاعتقاد او تلك النظرية في الثبوت، ففي كل مرحلة من مراحل الوجود تتغير الرؤى والأفكار وتندرس، وتأتي افكار ورؤى جديدة لمرحلة فكرية جديدة تنتظر من يدحضها في مرحلة قادمة.

فالمفكرون قبل (فرويد) كانوا متأثرين بالفلسفة القديمة التي تحاول أنْ تعالجَ الأمور المختلفة غير الاعتيادية على نحو منطقي اعتادته رؤاهم وآمنوا بها، فهم يذهبون الى ان المسيطر الاكبر على جميع تصرفات الانسان هو العقل الظاهر ولا شيء سواه. غير مبالين او حتى متصورين ان هناك منطقة في النفس الانسانية غير واعية لها القدرة على العمل والتأثير في حالات الانسان وتصرفاته من دون ان يشعر بها ذلك الانسان[1].

وحين فجّر فرويد نظريته التي اثبت بها ان للإنسان عقلين واع وباطن او(شعور ولا شعور) وإنَّ أغلب أعمال الإنسان منبعثةٌ من العقل الباطن الذي لا يشعر به الانسان ولا يدري ما يحدث فيه ؛ انقلبت مفاهيم المرحلة السابقة وصارت هناك مفاهيم جديدة تناقض وتعارض مفاهيم المفكرين السابقة وحاولوا جاهدين نقضها والاستهزاء بها لكن دون جدوى فحجة العلم يقينية واصبحت نظرية فرويد في الشعور واللاشعور حقيقة واقعية.

إنَّ الذين تخصصوا بدراسة القوى النفسية لدى الانسان انقسموا على قسمين ازاء ما جاء به فرويد في مقولة(اللاشعور) :

القسم الاول وهؤلاء يعتقدون بان القوى النفسية هي قوى روحية ولا علاقته للاشعور بها ؛ بل لا وجود لهذا المفهوم في قاموسهم؛ لأنهم عدُّوا تلك القوى منبثقة من مصدر خارجي في خارج النفس البشرية فهم يتصورون العقل البشري دائماً يتَّجه في طبقاته الخفية الى عالم ما وراء الطبيعة عالم الملكوت فاتجاه العقل نحو الاعلى حسب رأيهم ؛ لأنه متعلق بالروح او بالكون الملكوتي . وهم بهذا ينكرون وجود العقل الباطن او (اللاشعور).[٢]

القسم الآخر: وهم الذين يرون أن تلك القوى النفسية هي من خصائص الشخصية البشرية وان هذه القوى منبثقة من العقل الباطن للإنسان او (اللاشعور)، ويعتقدون أنَّ العقل الإنساني دائماً يكون متجهاً نحو الاسفل؛ اذ يغور في اعماق النفس البشرية، لمعرفة اسرارها، فكل تصرف يصدر من الانسان يكون مصدره العقل البشري ولا ربط بعالم الملكوت او روح الكون الذي اعتقده جماعة القسم الاول.[٣]

منطلقين من مقولة سيد الوصيين علي عليه السلام : (من عرف نفسه فقد عرفه ربه)[٤] ؛ ولذلك هم يرون أن الله تعالى والانسان شيء واحد، ايمانا منهم بقدرة الانسان وقدراته الباطنية في معرفة الحقائق وتفسيرها تفسيرا لا شعوريا بعيدا عن التفسير المنطقي يذهبُ إليه أتباع الفلسفة القديمة*.

وهذا يُثْبتُ ما قلنا سابقا من ان الفكر البشري متغير وغير مستقر. وهو يبحث عن الحقيقة المستقرة في جميع مراحل الوجود البشري.

المبحث الاول

أولا- مفهوم الشعور:

للشعور في كتب اللغة معان متعددة ما يهمنا في بحثنا من تلك المعاني هو انه جاء بمعنى الإحساس، شعر بالألم، أحس به، وشعر بالأمر فطن له، واشعر به، علم به، والشعور هو احساس بلا دليل او بلا ادراك.(٥)

ويلاحظ مما تقدم انهم عرفوا الشعور بالإحساس والحق ان هناك فرقا دقيقا بينهما مع كون ظاهرهما الترادف، الا ان الإحساس شيء يختلف عن الشعور بأمور عديدة منها:

١- ان الإحساس ظاهرة فسيولوجية نابعة من داخل الانسان مثل احساس الانسان بالجوع او الالم، وهذا احساس قد يكون متبادلا بين فردين او اكثر، فيكون على نحو الانسجام والتفاهم، والإحساس لا يخضع الى التعقل اوالتفكّر ولا هو محتاج اليهما لأنه ذاتي بحت .

٢- اما الشعور فهو يباين الإحساس في كونه العالم بما في النفس او بما يحيط بها، والشعور يحتاج الى التعقل والتفكر ولا يمكن ان يكون من دونهما، اي لا يستغني الشعور كمفهوم ادراكي عن العقل او عن الوعي، بينما الإحساس مما يمكن له ان يستغني عن العقل فالمجنون يحس بالجوع وبالبرد وما الى ذلك وبهذا المعنى يكون الإحساس اشمل من الشعور فبينهما عموم وخصوص من وجه كما هو واضح.

ومثلما تعددتْ تعريفات اللغويين للشعور تعددتْ في الاصطلاح ايضا بحسب اضافة لفظ الشعور الى ما يختص به وما تناولته اهتمامات العلماء فالشعور في اصطلاح العلوم الانسانية هو: (علم الشيء علم حسّ)(٦)، وفي اصلاح المنطقيين فهو(قياس مؤلّف من المخيلات والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير).(٧)

واما الذي يهمنا ويخص موضوعنا هو الذي في علم النفس اذ جاء تعريف الشعور عندهم بانه (العمليات العقلية التي يحس بها الانسان وما يدركه من حالات داخلية يمر بها)[٨]، فيما يرى هاملتون ان الشعور هو(معرفة النفس الانسانية بأفعالها وانفعالاتها)[٩].

والمطلع يلمس بوضوح انحدار معنى الاصطلاح للشعور عن المعنى اللغوي اذ المرتكز في كلا الاصلاحيين هو العلم.

فالشعور اذن هو معرفة مباشرة للإنسان بما يجري لديه من انفعالات وتفاعلات عقلية يعرف مداها ويفهم مسببها ويعلم كيف هو احساسه اتجاهها، فالإنسان هنا واع لما يجري حوله وفي ذاته من تفكير واختلاجات وهواجس، فالشعور عنده هو الوعي الكامل بمكوناته وقراراته الخارجية والذاتية .

ثانيا- مفهوم اللاشعور:

وفي مقابل الشعور يأتي تعريف اللاشعور اصطلاحا في علم النفس من انه (مجموعة من الرغبات والافكار والاشياء الداخلية والتجارب المؤلمة التي يكبتها الانسان ولا يعبّر عنها)[١٠].

ومن التعريف المذكور آنفاً نستشعر انه جاء نتيجة كبت الانسان لمجموعة من الامور والانفعالات والتفاعلات التي مرت به في مسيرة حياته وهو لا يستطيع ان يعبر عنها ظاهرا فأمست تلك الرغبات والانفعالات وغيرها مما هي في طي النسيان او شبه النسيان وهذه جاءت نتيجة لنظرية الكبت التي قال بها فرويد وفي ادناه موجز عنها لتعم الفائدة .

ثالثا- نظرية الكبت وتأثيرها:

ترجع اصول هذه النظرية إلى سيجموند فرويد العالم النفساني ومفادها على

حسب رأييه ان ذاكرة الانسان تفشل في استرجاع الذكريات للإنسان حين يطلبها والتي هي عبارة عن مشاعر الألم والقلق والاحباط، وهو تعبير لا شعوري ؛ اذ يرى ان فقدان الذاكرة لذكرياتها بسبب الصدمة الشديدة في الحرمان والقلق وعدم قدرة الإنسان على الرد ازاء تلك الانفعالات القهرية التي صادفها في مسيرة حياته ، فيعمد حينذاك الى تعمد نسيانها وكبتها في منطقة اللاشعور.[١١]

وهذا الكبت لتلك الانفعالات التي اثرت في شخصية الانسان وارتحالها الى اللاشعور لا يعني انها غير موجودة وانما هي عن ميكانزم* دفاعي لحماية الشخص من تذكر الذكريات المؤلمة فيقوم بنقلها الى صفحة اللاشعور[١٢] ؛ اذ يقوم الدفاع آليا باستبعاد احداث العدوان من وعي الفرد فهي عملية انتقالية يبدو انها متخصصة بالذكريات المؤلمة دون المفرحة او السعيدة، ويكون اللاشعور هنا بالذكريات مقصودا ؛ اذ هي (حالة عصابية يهرب فيها الفرد من حالة لا يستطيع احتمالاتها وبالرغم من انها تظهر فجأة الا ان وراءها تاريخ من الصراع العنيف).[١٣]

ومن خلال هذه النظرية اعتبر فرويد الادب والفن تعبيرا عن اللاوعي الفردي الذي يظهر تجلياته في تفاعلات الذات وصراعاتها الداخلية.

وهذه النظرية جذورها عند (افلاطون) حيث تحدث عن أثر الشعراء على منظومات القيم والحياة في جمهوريته المعروفة وكذلك تلميذه (ارسطو) في (نظرية التطهير) التي تربط الابداع الادبي بوظائفه النفسيّة.[١٤]

ويمكن القول بضرس قاطع إنَّ أولَ من تكلم بنظرية التحليل النفسي* هو العالم النمساوي سيجموند فرويد في نهايات القرن التاسع عشر الميلادي، وكان المحور الأساس لنظرية التحليل النفسي عند هذا العالم هو محاولة التمييز بين الشعور(الوعي) او(العقل الظاهري) وبين اللاشعور(اللاوعي) او (العقل الباطن).

فالنفس الانسانية يتحكم فيها امران (الشعور) و (اللاشعور) معبرا – فرويد– ان اللاشعور هو المخزن غير الظاهر للشخصية الانسانية، وكان قد صبّ اهتمامه على تفسير منظومة الاحلام، اذ يعدّها النافذة التي يطل منها اللاشعور من دون رقابة من (الانا الاعلى) او من(الانا).

محاولا بذلك الكشف عن القوانين المضمرة التي تعمل بها الذات الانسانية فهو حين يجعل من الفن تعبيرا لا شعوريا عن تفاعلات الذات كما هي الاحلام يحاول ان يقول ان ما يصدر عن الانسان من تصرفات غير مسؤولة ما هي الا تفاعلات لاشعورية سببها الكبت الذي عانى منه هذا الانسان.[١٥]

ويؤيده (يونج) فيما ذهب اليه في ان الشخصية الانسانية لا تقتصر حدودها على التجربة الفردية وانما تمتد لتستوعب التجربة الإنسانية الموغلة في القدم بمعنى ان الموروث العائلي والبيئي له تأثيره في الثقافة الانسانية وطريقة تفكيرها عبر الاجيال المتلاحقة ولها مدخلية ايضا في طريقة التخيل الانساني وطريقة التصور، وكان لنظرية (يونج) هذه الاثر البالغ في تطوير الدراسات المفسرة للظواهر الادبية .[١٦]

وما يحاول البحث اثباته هنا من خلال استعراض ما تقدم ان الشعور ليس هو الحياة العقلية الوحيدة، أو ان مصدر المعارف الوحيد والمتحكم بالتصرفات والانفعالات الانسانية هو العقل الظاهري فحسب، بل ان هناك قوى غير ظاهرة وغير مرئية ولا محسوسة هي التي تكون لها اليد الطولى في التحكم بالشعور فتوجهه لا شعوريا نحو الأمور الانفعالية التي قد تكون غريبة عنه ولم يعتقد بوجودها مسبقا.

فالإبداع الفني في الادب او في اللغة وغيرها مبني على تحكم اللاوعي وهي نوع من تجليات ما خفي في النفس الانسانية من صراعات وانفعالات فقفزت عنوة على الشعور فوجهته الى الوجهة التي يتمتع بها الانسان في كوامنه غير

الشعورية، وطبقا لذلك فانه اذا كانت بنية اللاوعي(اللاشعور) بنية لغوية، فان الادب يعتبر اقرب التجليات اللغوية التي تمثل هذا اللاوعي، ويصبح تحليل الادب من منظور نفسي مرورا بالتوازي بين بنية الوعي وبنية اللغة هو المدخل الصحيح لمنهج النقد النفسي.[١٧] ولا شك في ان هذا النتاج اللاشعور الذاتي عند المتلقي من دون ان يعرف سبب ذلك أو مصدره ؛ لأنه لا شعوري كما عرفنا.

وبناءً على ما تقدم فان الباحث يستطيع ان يقرر ان النتاج البشري ينقسم على قسمين : ما يتحكم به الشعور، وما يتحكم به اللاشعور على النحو الغالب، فالذي يتحكم به الشعور هو ذلك الذي لا يتأثر بالذكريات وكوامن الانسان وانفعالاته القاسية والتي يحتاج فيها الانسان الى الشعور (العقل الظاهري) الذي يدرك من خلاله ما يريد الوصول اليه من اهداف تخدمه وتخدم الجنس البشري بصورة مباشرة او غير مباشرة .

واما النتاج الذي يتحكم به اللاشعور فهو الذي بذكريات الانسان الخافية و الموجودة في مواطن اللاشعور وهي تقفز عنوة من دون ان يعلم على كتابته ونتاجه وتصبغه بالصبغة الذاتية الخافية في بواطن النفس من خلالها من خلال ما تخفيه من انفعالات وكوامن لم يستطع البوح بها وحاول تناسيها ليتخلص من آلامها وانزعاجاتها.

المبحث الثاني

العقل الواعي والعقل الباطن (اللاواعي) في المنظور الاسلامي :

أولا- مفهوم العقل :

عرف العقل لغة بانه الحِجر والنهى، ضد الحمق . والجمع عقول، المَسْك تقول:عقل الدواء بطنه اي امسكه . وجاء بمعنى المنع ايضا تقول عقلت البعير: اذا شددت ساقه بحبل لمنعه من الهرب.[١٨]

واما في الاصطلاح فقد جاءت كلمات العلماء في تحديده متشابهة في المعنى وان تباينت في الالفاظ وهو منحدر عن معناه اللغوي وكالآتي :

تعريف الغزالي(ت ٥٠٥هـ) :(الوصف الذي يفارق الانسان به سائر البهائم).[١٩]

تعريف النفري (ت): هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات).[٢٠]

تعريف ابن الجوزي(ت) : الذي يقول فيه : (يعرف العقل بسكوته وسكونه ومراقبته للعواقب، وليس العقل محسوسا وإنما يدل عليه ظاهر قول العاقل وعمله).[٢١]

تعريف المجلسي (ت١١١١هـ) هو : (قوة ادراك الخير والشر والتمييز بينهما ومعرفة اسباب الامور).[٢٢]

التعريف المعاصر، وهو للباحثة حميدة الأعرجي:(جوهر مجرد درّاك محيط بحقائق الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر غير متعلق بجسم وله تعلق التدبير والتصرف فيه).[٢٣]

وهو للشيخ الكرمي الذي يقول فيه انه:(منظومة من الاحكام العقلية النظرية والعملية).[٢٤]، مع انه تعريف موجز لا ينهض ان يكون جامعا ومانعا ؛ لأنه انما وصف العقل ولم يحدّه على ما يظهر.

ومن التعريفين الاصطلاحي واللغوي للعقل يظهر انه (العقد والامساك وبه

سمي ادراك الانسان ادراكا يعقد عليه عقلا، وما ادركه عقلا)[٢٥]، وهو القوة التي يتصرف بها الانسان فيميز بين الخير والشر وبين الحق والباطل وهو ضد الجنون والسفه؛ إذ هو وعي الانسان وادراكه لما يجري من حوله، هذا الادراك ينبغي أن يكون نابعا عن ارادته ووعيه، وليس رغما عنه، او أنه لا يعي من اقواله وتصرفاته شيئا، بل لابد له أن يعرف اسباب ما يصدر عنه وما يجري حوله.

ونعمة العقل من اعظم النعم التي منّ الله عز وجل بها على الانسان، يقول سيد الوصيين عليه السلام في ذلك : (لا غنى كالعقل ولا فقر كالجهل).[٢٦] وهو الحجة الباطنة التي يحتج بها الله تعالى على عباده، قال امامنا الكاظم موسى بن جعفر عليه السلام : (يا هشام ان لله على الناس حجتين حجة ظاهرة و حجة باطنة فأمّا الظاهرة الرسل والأنبياء والأئمة، واما الباطنة فالعقول).[٢٧]

ولهذا فان (الكشف الذاتي الذي يملكه العقل نابع من ان كل شيء ظاهر بسببه).[٢٨]؛ ولذلك يكون حجة رب العالمين على خلقه ؛ لأنه يرى ما هو منكشف على حقيقته، فيه يميز بين الضار والنافع ويستطيع الانسان ان يسكن الى نفسه ويثق بفكره ويهتدي الى سبيل الرشاد فيكون إمام العلم ونبي الحكمة الباطنة وهو ما اكده أمير المؤمنين عليه السلام بقوله : (العقول ائمة الافكار، والافكار ائمة القلوب، والقلوب أئمة الحواس، والحواس أئمة الاعضاء).[٢٩]

وما يهمنا هنا تعلقا بموضوع البحث ان العقل في جميع ما تقدم يقابل الشعور الذي تحدثنا عنه في المبحث الأول وان هذا العقل (الشعور) لابد ان يكون واعيا مدركا لما يصدر عنه، ولما يجري حوله، وهو غير خاضع الى كوامن الانسان ، ولا هو متأثر بها ، فالذي يصدر عن العاقل معلوم سببه، وهو مطلق عن كل قيد من قيود النفس غير المعروفة (اللاوعي) . فالصادر عن العقل مجرد عن العاطفة والكوامن

الذاتية ؛ بل هو لا يحتاج الى ما في النفس من اللاشعور، وهو بهذا يؤثر في عقل المتلقي وليس في لا شعوره.

ثانيا- مفهوم العقل الباطن (اللاواعي)

يتفق اغلب المفكرين ان العقل الباطن (اللاوعي) لدى الانسان يحتوي على فوارق جمّة وعلى قدر كبير من الحكمة والمعرفة، وهي غير مستغلّة من الانسان افضل استغلال ؛ وربما ارجع بعضهم ومنهم الدكتور علي الوردي - الفشل الذي يتعرض اليه الانسان او قل عدم النجاح في مسيرة حياته الى انه لا يحاول الافادة من عقله الباطن، ومن الكنوز في داخله ، وما على الانسان الا المحاولة الجادة في الدخول الى ما في باطنه واستغلال ذلك الكنز المعرفي ايّما استغلال لكي يترجم الفشل الى نجاح، والخوف والتقاعس الى همة وطموح مشروع.[٣٠]

يقول ماهر شبانه في تعريفه للعقل الباطن : (هو الوعاء الذي يجمع كل ما ادخله الانسان اليه من أفكار ومشاعر سيجدها يوما تخرج الى العالم الخارجي باسلوب معين لتعبر عن شخصيته).[٣١]

هذه النظرة التي يوضحها (شبانه) من خلال تعريفه المذكور آنفاً ليست كاملة الى العقل الباطن (اللاشعور)؛ إذ ليس العقل الباطن هو مجرد وعاء تجمع فيه الافكار والمشاعر وغيرها .التي تأثر بها الإنسان من حيث لا يدري او لا يشعر فقام بخزنها في منطقة اللاشعور دون ارادة منه.[٣٢]

فقد توصل علماء النفس [٣٣] في الوقت الحاضر الى نتيجة اكبر مما قال بها (شبانه) وغيره وهي أن اللاوعي (العقل الباطن) اصبح عنصرا فعّالا في عمليات صنع القرار واتخاذ المواقف فهو ليس كأي أرشيف صامت غير فعال؛ بل هو يمتلك التأثير على الانسان وعلى العقل الواعي في توجيهه وصناعة قراراته من حيث لا

يدري ولا يشعر بذلك التأثير.[٣٤] فتأمّل!

فالعقل الباطن للإنسان يعمل ليلاً ونهاراً وحتى عند نوم الانسان وهو الذي يساعده في الوصول الى اهدافه المختلفة بغض النظر عن احقية تلك الاهداف أو بطلانها، من خلال تحريك عواطفه ومشاعره الكامنة ازاء اي موقف قد يتعرض له الانسان في الواقع الخارجي، وليس من مهمة العقل الباطن التمييز بين الاشياء فهذي هي مهمة العقل الواعي كما عرفنا في المبحث السابق (العقل الواعي).فراجع !

وهناك من عرفه بانه (ما يدل على ترسبات القمع النفسي داخل الانسان بحيث لا تصل الى الذاكرة).[٣٥]

وفي هذا التعريف نظر في تقويضه لما يختزنه العقل الباطن، اذ لا تكون فقط عبارة (عن ترسبات القمع النفسي) فهناك حالات سارّة وحالات اعتيادية تشكل ظاهرة معتادة يكتمها العقل الباطن في داخله من دون ان تمر على العقل الواعي كي يميزها إن كانت فضيلة أو رذيلة .فلا يصح ان نقتصر على ما كان مكروها مكبوتا في داخل ذهن الانسان. وسيأتي الكلام عن ذلك لاحقا ان شاء الله تعالى .

وأرى انه بالإمكان تعريف العقل الباطن على انه(مجموعة من الترسبات الذهنية التي تكوّن شخصية الانسان وتحرك سلوكه ازاء ما يصطدم به في الواقع الخارجي فتوجه على حسبها من حيث لا يشعر).

واقصد من قول (على حسبها) ان كانت تلك الترسبات من اقسام الفضيلة أو من اقسام الرذيلة فيكون الموقف المتخذ على وفق ما كان في داخل باطن الانسان. فتأمّل .

ثالثا- مركزية العقل الباطن والموقف الشرعي منه

لا شكّ انه لا يعلم الغيب الا الله تعالى باتفاق اهل الملّة، وما يصدر عن النبي ﷺ من علوم غيبية ليست من علم الغيب وانما هو مما علمهم الله وما أفاض عليهم

بعد ان علم نقاء سريرتهم وقدرة تحملهم للمعارف الالهية، فالقضية ليست عامة وانما هي مخصوصة بنفر اختصهم الله سبحانه واختارهم حملة لعلمه.

وليس من النفس اذا تجردت من الشهوات اتصلت باللوح المحفوظ واطلعت على عالم الغيب، فنفرق بين نفس المعصوم وبين النفس غير المعصومة؛ فالبون واسع بلا شك . ولعل الذي دعاهم الى تأليه العقل الباطن وادعائهم امكانية الرجوع الى اللوح المحفوظ هو دافع غريزي حسدوا به ما عند الانبياء من اتصال بواسطة الوحي مع السماء فغادروا الوحي وتجاوزوا محل الرسول تحت مقام النبي ولذلك فانهم ينقلون عن البسطامي مقولته : (تالله ان لوائي اعظم من لواء محمد(ص)، لوائي من نور تحته الجانّ والجن والانس كلهم من النبيين).[٣٧]

وفي طبقات الشعراني هذا البيت في ذات الموضوع :

مقام النبوة في برزخ فويق الرسول ودون الولي.[٣٨]

وفي ذلك كفر واضح ؛ إذ لا يعلم الغيب الا الله تعالى وحده لا شريك له بل وحتى الملائكة الذين يتنزلون بكل ما يتعلق بالإنسان في ليلة القدر من ارزاق وامراض ووفيات وولادات ومشاكل وحلول، ونحو ذلك لكنهم في ذلك يكونون محدودي العلم فقط بمقادير تلك السنة التي نزلوا بها بأمر من الله تعالى : ﴿عالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلى غَيْبِهِ أَحَداً (٢٦) إِلاَّ مَنِ ارْتَضى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَداً (٢٧) لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسالاتِ رَبِّهِمْ وَأَحاطَ بِما لَدَيْهِمْ وَأَحْصى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً (٢٨)﴾ (الجن ٢٦-٢٨).

وخلاصة الموقف الذي يقبله العقل ويتناسب مع المنظور الاسلامي حول العقل الباطن وقدراته وهو موافق لمن يقول به من المسلمين وغير المسلمين، ان العقل الباطن يربط الاشياء ويخزن الذكريات في زاوية من زوايا النفس ولهذه الكوامن

والذكريات تأثيرها في بناء شخصية الانسان فمثلا حين يتعرض الانسان في حياته الى موقف مأساوي يبكيه يختزن ذلك الموقف في عقله الباطن وربما ينساه ولا يتذكره الا انه موجود بلا شك في زوايا النفسِ وأعماقها. واذا ما شاهد هذا الانسان موقفا مشابها لما مرّ به قبل سنين فإنه يبكي ويتأثر بذلك الموقف وهو لا يعلم لماذا يبكي ؟ وما علاقته بهذا الموقف ؟ فإنما هو العقل الباطن يخرج له ما تأثر به من ذكريات ابكته في السابق واعادها اليه في الوقت الحاضر وبلا شعور.

رابعا- اللاشعور في القرآن الكريم

وردتْ كلمة (لا يشعرون) في القرآن الكريم في (٢٥) موضعا تقريبا. وجميع معانيها جاءت بمعنى عدم الادراك، عدم الإحساس، وعدم الدراية- سواء على مستوى الغيب أم على مستوى عالم الشهادة بكل احواله الفردي والجمعي.[٣٩]

مما يجعل الباحث مطمئنا لوجود اللاشعور في القرآن الكريم ووجود الشعور (العقل الواعي) ايضا.

ولقد اهتم القرآن اهتماما بالغا وواضحا بقضية اقناع العقل؛ لأنَّ في ذلك تحصيلاً للقناعة الشخصية التي يثق بها الانسان حتى يغير الانسان قناعاته الخاطئة التي اعتاد عليها حقبا طويلة فأصبحت سلوكا طبقيا في المجتمع، لا بد من تغيير قناعات الانسان على المستويين الفردي والمجتمعي .

والقرآن الكريم اتبع هذا المنهج في التغيير للوصول الى القناعة المستمرة الثابتة وليس القناعة المتزعزعة أو المتغيّرة مع تغيير الموقف، ولا شك فان القناعة الثابتة ترتبط بكوامن النفس أو قل بعالم اللاشعور ويتولد عنها التأثير في السلوك الفردي او الجمعي.

فهناك حالات تمرّ بالشعور(العقل) يدرك معناها ويميّز وصفها سواء أكانت

صالحة أم طالحة يخزنها في اللاشعور لتصبح ملكة باطنية توجّه الانسان على وفقها، وهو لا يعلم بها ولا يستشعرها.

ولهذا فان العاقل الحصيف يجد أن القرآن الكريم يخاطب العقول ويجعلها الحاكمة على كثير من الظواهر كقوله تعالى: ﴿ ...كَذلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمُ الآياتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾ (البقرة :١٦٦)، وقوله تعالى ﴿ ... إِنَّ فِي ذلِكَ لآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (الرعد:٣)، وقوله تعالى :﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ ما خَلَقَ اللهُ السَّماواتِ وَالأَرْضَ وَما بَيْنَهُما إِلاَّ بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى وَإِنَّ كَثِيراً مِنَ النَّاسِ بِلِقاءِ رَبِّهِمْ لَكافِرُونَ ﴾ (الروم :٨)، وقوله تعالى :﴿ قُلْ إِنَّما أَعِظُكُمْ بِواحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لله مَثْنى وَفُرادى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا ما بِصاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلاَّ نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذابٍ شَدِيدٍ ﴾ (سبأ: ٤٦)، وغيرها كثير من آيات الذكر الحكيم التي تدعونا الى التفكر فيما حولنا لتغيير سلوكنا وقناعتنا ثم بعد ذلك تنتقل هذه القناعات الى اللاشعور وهذا امر ضروري لكي يوافق السلوك الظاهري باطن الإنسان في افعاله الخارجية .

هذا من جهة ومن جهة اخرى فان هذه القناعة اذا ترسخت في العقل الباطن (اللاشعور) كان لها القدرة على التأثير في لاشعور الانسان الاخر (المتلقي) ؛ إذ لا يمكن ان يكون هناك تأثير شعوري مستمر على الشعور (العقل) عند المقابل، نعم ربما كان هناك تأثير وقتي وسرعان ما يزول من المتلقي، او ربما لا يتأثر به مطلقا.

واما التأثير اللاشعوري المقابل فانه اشبه بملكة او صفة متشابهة يتفاعل معها الانسان المقابل لا شعوريا ويتأثر بها وهو لا يعلم سببها ولا يشعر بذلك .

ولهذا فذات الانسان ونفسه الباطنة او(عقله الباطن) حيث يمتلئ بصور روحية مثلا فان ذلك مدعاة للحفاظ على تلك القيم والثوابت والاخلاق الفاضلة فقد ورد في الحديث: (ان النظر الى الكعبة عبادة، والنظر الى الوالدين عبادة ، والنظر

في المصحف من غير قراءة عبادة، والنظر الى وجه العالم عبادة، والنظر الى آل محمد عليهم السلام عبادة).[٤٠]

ونجد بمقابل هذا كراهة أو حرمة النظر الى المرأة الاجنبية وغير ذلك من المحرّمات ؛لان في ذلك امتلاء للذاكرة التي تدفع العقل الباطن للتشبه بتلك الافعال أو صدور افعال منه على وجهتها.

فحين يقول الله تعالى في محكم كتابه الحكيم: ﴿ وَإِنْ تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفى ﴾(طه:٧)، فان (المراد بالقول ما في الضمير من حيث ان ظهوره انما هو بالقول غالبا، او كان اخفى من ذلك بان كان خفيا حتى عليك نفسك فان الله يعلمه)، [٤١] إذ المراد (بأخفى) على ما يظهر هو ما هو ما دفعه العقل الباطن الى بالك وانت لا تشعر اين كان هذا وممن جاء ؟ ؟ [٤٢] فالأخفى في الآية اذن هو اللاشعور وهو منطقة العلم الراسخ اليقيني عند الانسان، مع ان الانسان لا يدرك بتلك المنطقة وما تحتويه من علم يقيني مستقر. ولهذا فحين يحكي القرآن الكريم عن أناس يظنون لا شعوريا انهم مصلحون فإنما يشير الى هذه الحقيقة قال الله تعالى ﴿ وَإِذا قِيلَ لَهُمْ لا تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ قالُوا إِنَّما نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴾ (البقرة:١١). ففعلهم الصادر عنهم وهو الافساد جاء لا شعوريا ؛ لان ذاتهم وذاكرتهم امتلأت بالإفساد.

وكذا قوله تعالى ﴿ قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالأَخْسَرِينَ أَعْمالاً (١٠٣) الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً ﴾ (الكهف :١٠٣-١٠٤)، فإنما اصبحوا من الفاسدين لان عقلهم الباطن بما امتلأ من الاعمال البعيدة عن صالح الامور التي اصبحت في باطنه ملكة توجه سلوكه نحو الخسران وهو يظن انه يحسن الصنع.

يقول السيد محمد باقر السيستاني إنَّ(السرّ في عدم الانتقال الواضح من الكائنات الى خالقها هو خمود الشحنة الدلالية فيها على الخالق من جهد مشهد هذه الحياة

مشهد أكبر بكثير ... وبذلك تكون الرسالة الالهية منبهة للإنسان على دلالات يشهدها ولكنه يغفل عنها).[٤٤]

ويقصد من ذلك هو خمود اللاشعور أو العقل الواعي، فما الرسالة الالهية إلا تحفيز من اللاشعور الذي هو العقل الباطن وتنبيهه إلى ما هو رآه أو تفاعل معه، ولكنه غفل عه.

وتوضيحا لما تقدم يورد البحث قوله تعالى ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ ﴾ (الروم:٣٠).

هنا اشارة الى شيء لا يدركه الانسان وهي من صنع الله تعالى ولا دخلَ للإنسانِ فيها وهي الفطرة التي هي (مجموعة من الصفات والقابليات التي تخلق مع المولود، ويتصف بها الانسان في اصل خلقته سواء القابليات البدنية، ام النفسية ام العقلية، والفطرة تهدي الانسان الى تتميم نواقصه). [٤٥]

وهي التي عبرنا عنها باللاشعور او العقل الباطن، الا ان الامر هنا يختلف عما اورده سيجموند فرويد، فعنده ان اللاشعور هو مجموعة من الكوامن تحفز سلوك الانسان وتوجهه الى الوجهة التي كان تفاعل معها في الشعور ثم اودعها في باطن عقله لتصبح في طي النسيان، الا ان تأثيرها باق بلا شك ولا ريب، ويظهر ذلك التأثير بعد ان يصطدم الانسان بواقعه الخارجي .

وهنا في الآية الكريمة تأكيد على (ان معرفة الله ليست وحدها؛ بل الدين والاعتقاد بشكل كلي وفي جميع ابعاده هو امر فطري.. فما ورد في الشرع لابد ان يكون له جذر في الفطرة، وان الله لا يفعل اعمالا متناقضة بدا) [٤٦] فما يأمر الشرع تقبله الفطرة السليمة التي اودعها الله في نفس الانسان وهو لا يعلم* والفطرة

بالطبع هي غير العقل الواعي ؛ لان الفطرة ذات جذور باطنية وهي تتصف بالشمولية والعموم، ولا تحتاج الى تعلم أو تعليم، ولا تخضع للعوامل السياسية أو الاقتصادية ونحوها، ولا يمكن استئصال الفطرة والقضاء عليها نعم ربما تضعف عند بعض البشر لكنها لا تنتهي بالمرة.(٤٧) والعقل ليس كذلك كما عرفت فيما سبق.

إذن في المنظور الإسلامي هناك نظرة سليمة وطبيعية توافق ما يأتي في الشرع ولا تعارضه وهناك فطرة غير سليمة تنشأ من خلال ارتكاب الإنسان لبعض الأعمال التي تخالف فطرته السليمة ، وحينها تبدأ النفس الأمارة بالسوء بإيجاد جدار وهمي عازل النظرة السليمة فتقصيها وتعطل وظيفتها، وتتقدم الفطرة غير السليمة وتكون هي الفاعلة وهي الناظرة والواصفة والمفوّتة لأفكار ومشاعر وسلوكيات الإنسان الظاهرية. (٤٨)

وكذلك الحال بالنسبة للنفس المطمئنة الملهمة بالقوى والإيمان ؛ إذ هناك نفس متغطرسة ومتمردة وعاصية، تنشأ هذه النفس بارتكاب المعاصي و الآثام فتتقوى على النفس المطمئنة وتزيحها من المقدمة لتحل مكانها وتكون هي الحاكمة والشارحة والمبررة، لأفعال ذلك الإنسان، وينتج عن ذلك تجاهل الفطرة السليمة وتناسي النفس المطمئنة، إلى الحد الذي ينسى الإنسان سبب وجوده في هذه البسيطة ويتعامى عن الذنوب التي يرتكبها قال تعالى ﴿ وَلا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ ﴾ (الروم : ١٩) ويكون هذا الإنسان الغافل مصداقا لقول سيد الوصيين علي ابن ابي طالب عليه السلام (من عرف نفسه فقد عرف ربه) (٤٩) ، إذن هناك حالة شعورية طافية وظاهرة وحالة لا شعورية مخبوءة وباطنة.(٥٠) ويكون الصراع بين فطرتين إحداهما مركوزة و مجعولة من الله تعالى في الإنسان وهي حقيقية وسليمة ، وأخرى موهومة و مخبوءة وسرابيّة

يوجدها الإنسان بارتكابه الأفعال المنكرة للفطرة الأولى.[٥١]

وهذا الصراع موجود في باطن كل إنسان والله تعالى يقول : ﴿ إِنَّ اللهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ ﴾ (الرعد : ١١)، حتى يصل الإنسان إلى الكمال الذي يريده المقنن الإسلامي والشارع المقدس. وهذا الكمال المتمثل بمعرفة حقيقية ودقيقة لروح الدين وللمعارف الإلهية السامية في عالم الروح وعالم الملكوت لا يتحقق البتة إلا لأصحاب الولاية ولمن اجتباهم الله واختارهم على علم على العالمين وهم المعصومون الذين ذكرهم الله تعالى في قوله : ﴿ إِنَّما يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً ﴾ (الأحزاب: ٣٣)، وفي الدرجة الثانية يأتي الصالحون في كل زمان ومرحلة متمثلين بمراجع الدين في وقتنا المعاصر .

وخلاصة ما تقدم :

فإنه من الطبيعي حين يتبنى الإنسان فكرة او اتجاها معينا كالحب او البغض ونحو ذلك (يكون منشأه أو مصدره تلك الأفكار الخفية والذكريات الغامضة او المبادئ غير المعلومة ، والتجارب الخفية التي ترغمنا وتسيرنا من غير أن نشعر بها إلى اتخاذ مواقف وإصدار أحكام معينة).[٥٢]

فمثلا هناك حالات من الكبر والغرور والعجب تظهر في الإنسان من دون أن يشعر بها ، ولا يمكنه اكتشافها إلا بعد حين وبصراعات طويلة الأمد، وربما لا يتخلص منها مطلقا، ويدافع عنها ويحسب أنه يحسن صنعا كما أشارت الآية في قوله تعالى: ﴿ وَإِذا قِيلَ لَهُمْ لا تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ قالُوا إِنَّما نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴾ (البقرة :١١_١٢) وسبب ذلك ان في داخل وباطن لا شعور الإنسان، رذائل وخبائث أو قوى شيطانية متعددة ترسخت وتنامت ثم اختفت في باطنه منذ فترة سابقة)[٥٣]، ولم ينتبه إليها وتعامى عنها فصارت تلك الرذائل والذنوب صغيرة أو كبيرة بعد

أن اهملها الإنسان واغمض* بصيرته عنها تمثل لا شعوره وهي تظهر لا إراديا اما بصورة تلقائية، أو عندما يصادف صدمة او واقعا خارجيا يتناغم مع ما في باطنه وينسجم مع تلك القوى الشيطانية أو الأفعال المذمومة التي امتلأت ذاته بها وهو لا يعلم.[٥٤] ومن هنا نلمس سبب اصرار القران في كثير من آياته المباركة وتوجيه السنة المطهرة في كثير من الروايات وتأكيدات العلماء والحكماء على ضرورة محاسبة النفس ومراقبتها بشكل مستمر ودقيق لما لهذا الدافع اللاشعوري من اهمية بالغة في تحكمه بأفعالنا وسلوكياتنا . فلا بد اذن من أن نصر على ملء الذات بأمور حميدة وصور حسنة يرضاها الله تعالى ونبيه الاكرم وجميع العقلاء .

فنجد آيات القران تؤكد على ذكر الله تعالى وتمدح الذاكرين ﴿ وَالذَّاكِرِينَ اللهَ كَثِيراً وَالذَّاكِراتِ أَعَدَّ اللهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً ﴾ (الاحزاب: ٣٥)، وَقوله تعالى ﴿ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِياماً وَقُعُوداً وَعَلى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَالأَرْضِ رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا باطِلاً سُبْحانَكَ فَقِنا عَذابَ النَّارِ ﴾ (البقرة:١٩١)

والمراد من الذكر هنا ليس اللفظي فقط وإنما مراقبة النفس وإدراك أنَّ الله تعالى يعلم باطننا كما يعلم ظاهرنا .

ونجد السنة المطهرة تحاول أن تملأ الذات بذكر الله تعالى من خلال تكرار الانسان لمجموعة من الاذكار المهمة وما تسبيح الزهراءعليها السلام إلا خير دليل على ذلك.[٥٥] ومثلها اذكار الايام الواردة عن العترة الطاهرة مما لا يتسع المقام الى بسطها خوفا من الخروج عن اصل الموضوع .[٥٦]

فمتى امتلأت الذات بتلك الامور الطيبة صار اللاشعور عندنا موافقا لما يريده الشعور ولما يرضاه الله تعالى لعباده واصبح باطن الانسان موافقا لظاهره .

المبحث الرابع

علاقة الشعور واللاشعور في الإعجاز القرآني

توطئة :

أثبتنا في ما تقدم أن اللاشعور له القدرة على التحكمِ في سلوكيات الفرد وفي أفعاله وأنه يعكس ما في ذات الإنسان وما امتلأت به من صالح الأعمال او خبائثها.

وهنا نشير الى أن اللاشعور عند الإنسان لا يتحكم بأفعال الفرد وسلوكياته فحسب ؛ بل له القدرة على التأثير في لا شعور الإنسان القابل من دون أن يشعر الثاني بذلك ؛ ولهذا فقد ورد في آيات الذكر الحكيم وفي روايات المعصومين عليهم السلام ما يمنع من مخالطة الفجار ومرتكبي المعاصي لأن اللاشعور عندهم ممتلئ بالخبث والفجور وأن ما يصدر عنهم لا شعوريا يؤثر في لاشعور الإنسان المؤمن .

ففي سورة الأنعام (الآية ٦٨) ورد قوله تعالى ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ... ﴾، وورد في سورة النساء قوله تعالى : ﴿ وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلا تَقْعُدُوا ... ﴾ (الآية / ١٤٠)

وفي كلا الآيتين الكريمتين نص صريح على (عدم مجالسة أهل الباطل من كل نوع عند خوضهم في باطلهم)[٥٧]، ووجوب اجتنابهم (لأن من لم يجتنبهم فقد رضي بفعلهم)[٥٨] وما ذاك الا لتأثير اللاشعور عند هؤلاء على لاشعور من يجالسهم.

وفي رواية النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ما يؤكد ذلك فقد قال صلى الله عليه وآله: (مثل الجليس الصالح والسوء كحامل المسك ونافخ الكير ، فحامل المسك اما أن يجذبك واما أن تبتاع منه وأما أن تجد منه ريحا طيبة ، ونافخ الكير ، اما أن يحرق ثيابك ، واما أن تجد منه ريحا خبيثة)[٥٩].

ويقول أيضا صلى الله عليه وآله: (المرء على دين خليله وقرينه)[٦٠]، ومثل ذلك انه صلى الله عليه وآله نهى

عن مجالسة الموتى ، فقيل له: يا رسول الله وما مجالسة الموتى ؟ فقال ﷺ: (مجالسة كل ضال عن الأيمان وجائر في الأحكام)[٦١]. والنهي ذاته وارد في رواية ابي عبدالله الصادق عليه السلام اذ قال عليه السلام(لا تجالسوا المفتونين فينزل عليهم العذاب فيصيبكم معهم) [٦٢]، وفي رواية الإمام الجواد عليه السلام تختم المراد اذ قال عليه السلام: (إياك ومصاحبة الشرير، فأنه كالسيف المسلول يحسن منظره، ويقبح أثره)[٦٣]، وبهذه القطرات من بحر روايات الأئمة الأطهار كفاية لنا في إثبات أن اللاشعور يؤثرُ في الشعور ، فجاءت الروايات صريحة بالنهي عن مجالسة هؤلاء من أهل الكبائر والمعاصي والفجور، لتأثير ذلك في اللاشعور من حيث لا يدرك الإنسان ولا يشعر.

بعد هذه التوطئة أقول إنَّ القرآن الكريم بحده معجزة النبي الخالدة ، وإنَّ المسلمين اتفقوا وأجمعوا على ذلك الا أنهم اختلفوا في سر إعجازه فنحن ندرك أن سر إعجاز معجزة النبي موسى عليه السلام عصاه التي أكلت ما يأفكون ، وسر إعجاز معجزة النبي عيسى عليه السلام أنه يحي الموتى ويبرأ الأكمه والأبرص ، وسر معجزة النبي صالح عليه السلام أن الناقة تشرب الماء في يوم وتعطيهم اللبن في اليوم الثاني وهنا السؤال؟: ما هو سر إعجاز القرآن الكريم؟

وللإجابة عن هذا التساؤل :نورد اختلاف الأعلام ممن أهتم بالشأن القرآني وكتب في الإعجاز فعدوا وجوها لذلك الإعجاز اعتمدوها على أنها سر لإعجاز القرآن الكريم.

فقال بعضهم[٦٤]، إنَّ سرَّ إعجازه هو في جزالة ألفاظه وقوة معانيه، وقال آخرون أن سر إعجاز القرآن الكريم هو في فصاحته وغرابة أسلوبه ، والسلامة من جميع العيوب[٦٥]، وذهب غيرهم الى أن سرَّ إعجازه هو بإخباره عن الغيب كما في قوله تعالى: (غُلِبَتْ الرُّومُ (٢) فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ (٣)

فِي بِضْعِ سِنِينَ)(الروم / ١) فيما حصر القاضي عياض (ت٥٤٤هـ) وجوه الإعجاز وأسراره في أربعة وجوه اذ يقول: (أعلم ان القرآن منطو على وجوه من الإعجاز كثيرة وتحصيلها من جهة ضبط أنواعها في أربعة وجوه وهي :

أولها : حسن تأليفه والتئام كلمه وفصاحته ووجوه إيجاز بلاغته الخارقة عادة العرب اللذين هم فرسان البلاغة .

الثاني :صورة نظمه العجيب ، والاسلوب الغريب المخالف لأساليب كلام العرب ومنهاج نظمها ونثرها الذي جاء عليه ووقف عليه مقاطع آياته، وانتهت اليه فواصل كلماته .

الثالث :ما انطوى عليه من الأخبار بالمغيبات .

الرابع :ما أنبأ به من أخبار القرون السابقة. (٦٦)

وفي كلام القاضي نظر ؛ اذ لا يمكن حصر وجوه الإعجاز في القرآن الكريم بهذه الوجوه الأربعة التي ذكرها، فإنَّ في ذلك تقويضاً لخزائن القرآن التي لا تنقضي وعجائبه التي لا تنفذ فوجوه الإعجاز لا يمكن حصرها في عدد معين او في زمان معين.

وقد ظهرت لنا في الوقت الحاضر وجوها جديدة في إعجاز القرآن ، كالإعجاز العددي مثلاً والإعجاز الصوتي و...وغيرها وربما تظهر لنا وجوه أخرى فالقرآن لايزال غضّاً ، ولا يمكن أن تنقضي أسراره وهذه الوجوه الإعجازية الجديدة لم يذكرها القاضي عياض ، وغيره من الأعلام القدامى ممن عنوا عناية فائقة بإظهار إعجاز القرآن الكريم.

ولعل هذا البحث يسهم أيضا في وجهة جديدة من وجوه الإعجاز ، فنحن بصدد بيان تأثير القرآن الكريم في اللاشعور للإنسان من حيث لا يشعر هذا الانسان ولا يدرك كيفية ذلك، وهنا نقرر أن الشعور او (العقل الواعي)لا يؤثر في لاشعور

الإنسان، ولا يتأثر حين التمييز بين القبح والحسن او الحق والباطل ونحو ذلك ، بما في العقل الباطن، وان اللاشعور يؤثر في اللاشعور من حيث التفاعل والانسجام والتوجه والسلوك واتخاذ المواقف

ولهذا المدعى من الباحث مقدمة أحاول سردها في الآتي :

بداهة أن الذي يحاول التأليف في العلوم المادية او التجريبية فإنَّه يحتاج بلا شك الى العقل الواعي (الشعور) وأنه لا يمكن للعقل الباطن أن يفرض سيطرته على نتاج ذلك المؤلف .

فالذي يكتب مثلا في الرياضيات لا تقفز الذكريات والكوامن الذاتية في اللاشعور (العقل الباطن)على كتابته لأن الرياضيات علم مادي بحت لا يتعلق بالعواطف ولا بالأحاسيس ولا بنحوها ، وهكذا بقية العلوم المادية كالطب ، والكيمياء ، الفيزياء ، ....الخ

وقبال ذلك فإنَّ الذي يحاول التأليف في قصة أدبية او مقطوعة نثرية او قصيدة شعرية وما الى ذلك فإنَّ اللاشعور (العقل الباطن) يقفز عنوة على كتابته ليتسم نتاجه بما عند ذاك المؤلف من ذكريات وكوامن، فإنَّ كانت حزينة تلك الكوامن والذكريات فإنَّ هذا الكاتب سوف يكون نتاجه متسما بمسحة حزينة وإنْ كانت تلك الذكريات والكوامن سعيدة فإنَّ نتاجه سيتَّسمُ بالفرح والسعادة . من دون أن تكون له – الكاتب – أية إرادة في ذلك ولا هو قادر على تغيرها وإنْ حاول جاهدا .

فالذي يعيش حياة اليتم والفقر والحرمان يكون نتاجه حزينا بلا شك ، والذي يعيش حياة مرفهة يكون نتاجه عكس الحزن.

وكذلك الذي يعيش في بيئة مسحتها الفقر يكون نتاجه غير الذي تكون بيئته غنية وأهلها جميعهم من طبقة النبلاء.

ونقرر هنا بناء على ما تقدم أنَّ الذي يكون تأليفه بالعلوم المادية التي كتبها بالعقل الواعي فإنَّ نتاجه لا يتأثَّر ولا يؤثِّر في لاشعور الإنسان المقابل حين يقرأ نتاجه ؛ لأنه كتب بعقل مجرد من العواطف والأحاسيس والعقل المجرد الواعي لا علاقة له بذكريات الإنسان ولاهي تؤثر على نتاجه ..

وأما الذي يؤلف في قضية وجدانية عاطفية سواء أكانت قصةً أم قصيدةً ، ام مقطوعة أدبية ، فأن نتاجه يأثر ويتأثر في لا شعور الإنسان المقابل وقبل قليل أثبتنا أن اللاشعور يؤثر في اللاشعور ، ولذلك جاء النهي من الشارع المقدس في عدم مجالسة أهل الفجور ، والعصيان واستحباب مجالسة المؤمنين .

وعليه فإنَّ كثيرا منا يتفاعل مع أي موقف في الواقع الخارجي ومع أي قصيدة او مقطوعة أدبية بحسب ما في لا شعوره من كوامن وذكريات ؛ وما ذاك الا لأن هذه المقطوعة او تلك القصيدة كتبت باللاشعور وليس بالشعور.

وعليه فإنَّ الذي كتب في اللاشعور يؤثر في اللاشعور وأن الذي كتب في الشعور لا يؤثر في اللاشعور .

وبهذا نجدُ تأثير القرآن الكريم في لا شعور الإنسانِ تأثيراً يخرس منه لسان البليغ ويذهل منه العاقل الحكيم فمن منا يقرأ القران ولا يشعر بأنَّ القرآنَ يُحَدِّثه، وأنَّ الآية المباركة تخاطبه وتعنيه وهو المقصود بها، وكيف أنَّ سارقاً أرادَ أنْ يسرق بيت جاره وقد هم بأن يقفز على سطح جاره فوجده يقرأ الآية المباركة ﴿ أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللهِ وَما نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ مِنْ قَبْلُ فَطالَ عَلَيْهِمُ الأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فاسِقُونَ ﴾ (سورة الحديد: ١٦) فقال السارق: آنَ الأوان، وهو قد تأثر بتلك الآية لا شعوريا وظنَّ أنَّ الآية قصدته بالخطاب فأجاب بذلك الجواب .

ومن منا لا يشعر بالاطمئنان القلبي وهو يقرأ قوله تعالى ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللهِ أَلا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴾ (الرعد: ٢٨)، ها هي الآية تصرح لجميع الخلق ان ذكر الله تعالى يورث اطمئنان القلب والخلاص من القلق والمخاوف، وأن الانسان يشعر بذلك .

ومن منا لا يشعر بالقوة والركن الشديد الذي يستند إليه وهو يقرأ قوله تعالى ﴿ الَّذِينَ قالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزادَهُمْ إِيماناً وَقالُوا حَسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ ﴾ (ال عمران :١٧٣) فإن النصر حليف من يعتمد عليها في حياته جميعا ، وهو قد تأثر بها لا شعوريا فنشعر بالنصر والقوة .

وحين نقرأ قوله تعالى ﴿ قل هو الله احد ﴾ (الاخلاص : ١) فإننا جميعا نتفاعل معها وكأن الله تعالى يوجه خطابه إلينا بهذا الأمر الالهي ، ولا أظنُّ أنَّ من الناس من يقول إنَّ هذا الأمر الوارد في الآية لا يعنيني أو خاص بالنبي ﷺ وهكذا في جميع الاوامر الالهية الواردة بلفظة (قل) والبالغة ما يقرب من ثلاثمائة آية في القرآن الكريم فإننا حين نقرأها لا نشعر أنها خاصة بالنبي ﷺ، وانما نتفاعل معها لا شعوريا وكأنها موجهة الينا مباشرة .

والحال ذاته في كثير من آيات الذكر الحكيم منها على سبيل المثال لا الحصر:

١-قوله تعالى :﴿ يا أَيُّهَا الإِنْسانُ ما غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ﴾ .(الانفطار:٦)

٢-وقوله تعالى: ﴿ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكافِرِينَ ﴾ .(التحريم : ٦)

٣-وقوله تعالى :﴿ فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً ﴾ .(الانشراح :٥)

٤-وقوله تعالى : ﴿ وَلا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللهِ إِنَّهُ لا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْكافِرُونَ ﴾ .(يوسف :٨٧)

٥-وقوله تعالى : ﴿ أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذا دَعاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفاءَ الأَرْضِ أَ إِلهٌ مَعَ اللهِ قَلِيلاً ما تَذَكَّرُونَ ﴾ . (النمل : ٦٢)

وهكذا الحال في جميع آيات القرآن الكريم فإننا نتفاعل معها لا شعوريا ونتأثر بها كل على حسب ما في عقله الباطن من كوامن وذكريات، وقد أكد هذا الامر النبي ﷺ بقوله (إذا أحب أحدكم أن يحدّث ربّه فليقرأ القرآن).[٦٨]

وورد عن الحسن البصري : (أراد أنْ يكلمه الله فليقرأ القرآن، ومن أراد أن يكلم الله فليصل)[٦٩]، فكيف لنا أن نستشعر حين نقرأ القرآن أنَّ اللهَ سبحانه ؟ وكيف نتأثر بقراءة آيات الذكر الحكيم ؟ هل يكون ذلك بالشعور ؟ وقد قلنا إنَّ الشعور لا يؤثر في اللاشعور، وإنَّ اللاشعور فقط يؤثرُ في اللاشعور وأثبتنا ذلك في وريقات البحث الماضية ! فيكون تأثرنا إذن لا شعوريا حين نقرأ القرآن العظيم !!

و هنا يأتي ربط الموضوع بالإعجاز القرآني فإنَّ اللاشعور وجه من وجوه الإعجاز القرآني ؛ لأننا نقرر هنا أنَّ القرآن الكريم كتب بالشعور من سيد العقلاء و هو الله تعالى ذكره و صار يؤثر في لاشعور المخاطبين على اختلاف عقائدهم و مستوياتهم الثقافية و الفكرية . ليكون القرآنُ وحده هو الكتاب أو الناتج الوحيد الذي كتب بالشعور و يؤثر في اللاشعور و هو من وجوه الإعجاز القرآني الجديدة.

و آخر دعوانا أنْ الحمد لله رب العالمين.

الخاتمة و اهم النتائج

هذه توفيقات الله تعالى توصلني إلى قطف الثمار اليانعة من بستان المعرفة بعد هذه الرحلة الشائقة المضنية مع هذا البحث المتواضع و الجديد في موضوعه، على أنني لا أدَّعي الكمال بما كتبت هنا فان الكمال له وحده سبحانه، بل أقول هو نتاج فكر بشري من شأنه الخطأ أو الصواب فإنْ كانَ فيه ما يرضي اللهَ سبحانه و رسوله ﷺ و يرضي المطلع الكريم فإنما ذلك من توفيق الله جل و علا و من نعمه و آلائه التي لا تحصى ولا تنفدُ، وإنْ كانَ في البحث خلل أو خطأ – وكثيرة ما هي- فلا شكَّ أنَّ ذلك من كثرة ذنوبي التي احتطبتها على ظهري طيلة سنوات مضت فما كتبت هنا خاضع للنقد و الرد من رجالات العلم و المعرفة وأنا أقبلُ بها لأنها تقوّم الباحث و نتاجه.

و من أهم النتائج التي توصلت إليها ما يأتي :

١ – إنَّ أغلبَ أعمال الإنسانِ وتصرفاته وسلوكياته مسيرة بعوامل منبعثة من الباطن (اللاشعور) وإنَّ الإنسانَ لا يشعر بذلك و لا يدري سببها.

٢–إنَّ أولَ من قال بنظرية الشعور و اللاشعور هو (فرويد) إذ ذهب الى ان النفس الإنسانية يتحكم بها امران : الشعور و اللاشعور.

٣–إنَّ الذين تخصصوا بدراسة القوى النفسية لدى الإنسان انقسموا إزاء نظرية فرويد إلى قسمين:

القسم الأول : هم الذين أنكروا وجود العقل الباطن (اللاشعور) و اقروا بالشعور فقط و هو العقل الذي بحسب رأيهم يتجه نحو قوس الصعود في عالم الملكوت.

القسم الثاني : يرون ان هذه القوى النفسية منبثقة من العقل الباطن الذي يكون

متجها نحو الأسفل او يغور في أعماق النفس البشرية لمعرفة اسرارها.

٤-إنَّ الشعور في معناه اللغوي يباين الإحساس ومن الخطأ تعريف الشعور بأنه احساس وذلك :

١-لأنَّ الإحساس ظاهرة فسيولوجية نابعة من داخل الإنسان، ويشعر بها العقل الواعي (الشعور) كالإحساس بالجوع او الشبع ونحوه، وهذا الإحساس قد يكون متبادلا بين فردين أو أكثر ، وهو لا يخضع إلى التفكر والتدبر لأنَّ الإحساس ذاتي بحت.

٢-أما الشعور فهو يباين الإحساس في كونه العلم بما في النفس أو بما يحيط بها وهو _الشعور_ يحتاج إلى التفكر والتدبر ولايمكن أنْ يكونَ من دونها .

٥-ان الشعور بمعناه الاصطلاحي يمثل معرفة مباشرة للإنسان بما يجري لديه من انفعالات وتفاعلات عقلية يعرف مداها ويفهم مسببها ؛ لان كل شيء ظاهر بسببه.

٦-ان اللاشعور الذي هو مجموعة من الرغبات والافكار التي يكتسبها الانسان في عقله الباطن متعلق بنظرية الكبت الذي اعتبرها (فرويد) فذهب الى ان الادب والفن هو تعبير عن ان اللاوعي الفردي والذي يؤثر في المتلقي عن طريق لا وعيه ايضا.

٧-ان اللاشعور هو ما تكون له اليد الطولى في التحكم بالشعور فتوجه الانسان لا شعوريا نحو الامور الانفعالية في الواقع الخارجي من دون ان يعلم او يدرك وجودهما مسبقا.

٨-إنَّ النتاج الذي لا يتأثر بذكريات الإنسان وكوامنه هو نتاج شعوري بحت وإنَّ النتاج الذي يتأثر بذلك هو نتاج لاشعوري وهو بدوره يؤثر في لاشعور المتلقي من دون ارادة او ادراك من قبلهما.

٩-ان الفشل او عدم النجاح في مسيرة الانسان سببه عدم الافادة مما في العقل الباطن من معارف وخوارق لا شعورية.

١٠-ان العقل الباطن (اللاشعور) في خوارقه لا يعني تأليهه من جهة قدراته الذاتية، التي قد تصل الى الاستغناء عن المدبر والخالق الاوحد جل وعلا، وانما هو عبارة عن وعاء تُخزن فيه كثير من المعارف والافكار التي نسيها الانسان، فالعقل الباطن (اللاشعور) يربط الاشياء ويخزن الذكريات في زاوية من زويا النفس، وهذه بدورها تؤثر في سلوكيات الانسان وتوجهاته حين يصطدم بأشياء في الواقع الخارجي.

١١-إنَّ المنهج القرآني في الدعوة إلى الله سبحانه وتوحيده اعتمد على قضية الشعور واللاشعور من خلال تغيير قناعات الإنسان فالعقل الواعي يمتلك القناعة غير المستقرة والعقل الباطن يمتلك القناعة غير المستقرة والثابتة فلذلك من السهولة تغيير قناعات العقل الواعي ومن الصعوبة جدا تغيير قناعات اللاشعور (العقل الباطن) ؛لأنها ترسبات مر عليها امدٌ طويل .

١٢-إنَّ القرآنَ الكريمَ كثيرُ الاهتمام باللاشعور وبضرورة أن يملأ هذا الوعاء بالفضائل وان ينأى الإنسان عن الرذائل ؛ لأنه قد يمتلىء بها العقل الباطن فتصبح قناعة يصعب تغييرها، فحثّ القرآن على التفكر في ملكوت السماوات والأرض وحثّ الإسلام على التحلي بالصور الروحية التي تحافظ على القيم والثوابت العقلائية.

١٣-إنَّ القرآن عبر عن اللاشعور بالفطرة السليمة والتي ينبغي الحفاظ عليها؛ لأنها تتقبل أوامر الله عزل وجل ، فتشريعات السماء لا تعارض الفكرة السليمة، وحين يرفض الانسان تلك التشريعات فإن ذلك بسبب نشوء الفكرة الخبيثة في نفس الانسان من خلال ارتكاب المعاصي .

١٤-ان واحدة من اسرار الدعوة القرآنية الى التذكر والتفكر ودعوة الروايات في السنة المطهرة الى تكثير الاذكار العبادية الخاصة او العامة؛ انما هو لإملاء العقل

الباطن بما يتناغم مع الفكرة السليمة.

١٥-إنَّ للقرآنِ الكريم في تلاوته تأثيراً في لاشعور الإنسانِ فلا أحدَ ينفي تأثره بما يقرأ من آيات مباركة او يدعي أن الآية لا تعنيه خاصة ان كان يمتلك الفطرة السليمة، وهذا التأثر من القارئ يكون لا شعوريا بلا شك لأنه يتعلق بقضايا مخبوءة في داخله.

١٦-إنَّ القرآن الكريم بالشعور وهو يؤثرُ في اللاشعور وهي سمة إعجازية ينفرد بها القرآن الكريم دون غيره من نتاجات الفكر البشري، فكل نتاج مكتوب بالشعور لا يؤثر في اللاشعور وإنما فقط القرآن الكريم من يمتلك هذه الصفة مما يسمح لنا بالقول : إنَّ قضيةَ الشعور واللاشعور الانساني من وجوه الإعجاز القرآني.

١٧-إنَّ من الخطأ حصر وجوه الإعجاز القرآني بعددٍ معين وبزمان معين ؛لأنَّ القرآن كان وما يزال غضّا طريّا يغدق بمعارفه وتكتشف أسراره من جيل إلى جيل .

وأخيرا أسأل الله المولى القدير أن يتقبل مني هذا الجهد القليل في خدمة كتابه المجيد وان يعرف عني الكثير انه سميع مجيب .

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

الهوامش

١-مصادر الحديث عن ذلك (ظ) تاريخ الفلسفة الحديثة ، هوندينغ:٢/ ٤٠٢و(ظ) علم ما وراء الطبيعة، سجموند فرويد ، ترجمة، جورج طرابيشي .

٢- م .ن ، م .ن.

٣- (ظ)معرفة النفس الانسانية في الكتاب والسنة، سميع عاطف الزين :٢/ ١٤.

٤- تخريج الحديث .

*ظهرت كثير من الشطحات على السن المتصوفة تشير إلى هذا المعنى وتصرح به ومن أولئك:

أ-الحلاج (ت هـ) الذي يقول : (ما في الجنة إلا الله) مما تسبب ذلك بمقتله .

ب-البسطامي (ت هـ) الذي كان يصرح بالقول :(أنا ربي الأعلى)و(سبحاني ما أعظم شأني) و(كنت أطوف حول البيت الحرام فما أن وصلت إليه رأيت البيت يطوف حولي).

ج-النفري (ت هـ) الذي صرح قائلا (أنا عرش الله)

د-ابن الفارض (ت هـ) الذي قال : (أنا محبوبي ومحبوبي أنا) في إشارة الى حلول الله في الانسان فيصبح الله والانسان واحدا . (ظ) خوارق اللاشعور الدكتور علي الوردي :٣٧-٣٨

٥-من كتب اللغة

٦-التعريفات، الجرجاني : ١٠٥.

٧- م .ن.

٨ - تعريف الشعور

٩- تعريف هاملتون، مقالة الشعور واللاشعور، علي عطية العتابي موقع من النت (pvlpit.wlanvoice.com)

١٠- مصدر.

١١- ينظر علم النفس المعرفي ، العتوم/ ١٥٢.

*الميكانزم : هو مصطلح فلسفي بمعنى نظام التشغيل، (ظ) مقالة ميكانزم او نظام تشغيل الانسان على الموقع الألكتروني بتاريخ ٢٠٠٣/ ٦/ ٥ م .

١٢-(ظ) محاضرات في مقياس علم النفس، سمية بن عمارة/ ٤٨.

١٣- حقول علم النفس الفيزيولوجي ، زيغور / ١٦٦.

١٤- سيأتي الكلام عن ذلك مفصلا في قادم الوريقات عن هذا البحث.

*يرى فرويد من خلال هذه النظرية أنَّ الشخصية تتكون من نظم أساسية هي (الهو Id) وهو النظام الأصيل للشخصية الذي يتمايز منه الأنا والأنا الأعلى ويتكون من ما هو موروث وموجود

سيكولوجيا منذ الولادة ، بما في ذلك الفراغ وهو مستودع الذكريات والطاقة النفسية التي هي الصورة البدائية لل... قبل أن يتناولها المجتمع بالتهذيب. و(الأنا Ego) وهو الجزء المنظم من(الهو) الذي يحتاجه الانسان في التعامل مع الواقع الخارجي مع أن (الأنا) تمثل العقل الظاهري الذي يتوسط بين المطالب الغريزية التي يريدها (الهو)وبين ظروف البيئة التي يعيشها الإنسان فـ(الأنا) الجهاز الإداري للشخصية.

-(الأنا الاعلى superego) وهذا الاخير هو الممثل الداخلي للقيم المثالية وأخلاقيات الضمير والقيم الاجتماعية فهو رقيب النفس يحاول إقناع الأنا بعدم الخضوع لسطوات (الهو) التي تخالف غالبا القيم المثالية .

١٥- فقه وفلسفة المنهاجية التكاملية، جعفر عباس حاجي :٢/ ٢٤٧.

١٦- ينظر تشريح النقد ، نورثروب فراي ، ترجمة محيي الدين صبحي ، ٦٢

١٧- ينظر الأسس الفلسفية للإبداع الفني في الشعر ، د. مصطفى سوين.

*إن اصطلاح (العقل الباطن) كان قد جاء به إلى العربية الاستاذ(سلامة موسى) الكاتب المصري المعروف ، إليه يعزى الفضل في نشره كاصطلاح مستعمل بين القراء العرب، وقد حاول هذا الكاتب أن يطلق عليه اسم (العقل الكامن) بدلا من (العقل الباطن)على اعتبار أن فيه صفة الكون والتحفز ومحاولة الظهور .(ظ) خوارق اللاشعور، علي الوردي / ٣٠.

١٨- (ظ) لسان العرب، ابن منظور :١١/ ٤٥٨.

١٩-(ظ) احياء علوم الدين، الغزالي :١/ ٧٢.

٢٠-العقائد النسفية، النسفي :٤٦.

٢١-الاذكياء ، ابن الجوزي : ١٠

٢٢-مرآة العقول، المجلسي: ١/ ٢٧

٢٣-فقه الاخلاق في الشرائع السماوية ، حميدة الاعرجي :٦٦ .

٢٤-العقل في الفقه الشيعي، الكرمي :٢١٠ .

٢٥-الميزان، الطباطبائي :٢/ ٢٤٧.

٢٦-نهج البلاغة، صبحي الصالح : ٤٧٨ .

٢٧-الكافي، الكليني :١/ ١٦ .

٢٨-الفكر الاسلامي ، محمد تقي المدرسي :٣٤ .

٢٩-بحار الانوار، المجلسي : ١/ ٩٦ .

٣٠-(ظ) خوارق اللاشعور، د.علي الوردي +ثلاث نصائح أساسية لتدخل إلى عقلك الباطن،

مجددرويش ، على سبيل المثال لا الحصر.

٣١-سرناالذي لا نعرفه العقل الباطن، ماهر شبانة: ١٣ .

٣٢-كانت هذه الرؤية متفق عليها أول الأمر حيث قال باللاشعور فرويد ومن تابعه، (ظ) على سبيل المثال :علم ما وراء الطبيعة، سيجموند فرويد + علم النفس ، جميل صليبيا + الافكار والدوافع اللاشعورية ، جعفر عباس حاجي .

٣٣-(ظ) على سبيل المثال قوة عقلك الباطن، جوزيف ميرفي +العقل الباطن قوة خارقة في أعماق الانسان، الدكتور احمد توفيق حجازي، + العقل الباطن يستطيع كل شيء، جون كيهو، ترجمة: عمار المير احمد .وغيرها.

٣٤-(ظ) دور العقل الباطن في صناعة شخصية الانسان، محاضرات في تفسير القرآن، السيد مرتضى الشيرازي من الموقع الالكتروني .....

٣٥-مقالة: مهارات النجاح والتطوير الشخصي من الموقع الالكتروني .....

٣٦-(ظ) كتاب التجليات، ابن عربي : ٢٠.

٣٧- لطائف الممنن، الشعراوي : ١/ ١٢٥.

٣٨-(ظ) طبقات الشعراوي : ١/ ٦٨، و(ظ) شرح الطحاوية، صالح بن عبد العزيز:٢/ ٨٨٩ .

٣٩-بعض آيات (لا يشعرون) .

٤٠-من لا يحضره الفقيه ، الصدوق :٢/ ٢٠٥ .

٤١-الميزان، الطباطبائي : ١٤/ ١٢١ .

٤٢-(ظ) م .ن : ١٤/ ١٢٢ .

٤٣-(ظ) مقالة (كيف يعدل القرآن السلوك الانساني والعقل، من الموقع الالكتروني .....

٤٤-القواعد الفطرية العامة للمعرفة الانسانية و الدينية : ٣٧ .

٤٥-مفاهيم القرآن، السبحاني : ١/ ١٥ .

٤٦- تفسير الامثل، الشيرازي : ٥/ ١٥٧ .

*من هنا يرى ابن رشد ان من وجوه الإعجاز التي تثبت ارتباط النبي بالسماء هو ان ما جاء به من احكام وشرائع لا تخالف الفطرة السليمة عند الانسان ولا تناقضها مطلقا . ظ .....

٤٧-(ظ) مفاهيم القرآن ، السبحاني : ١/ ٥٣ .

٤٨-(ظ)فقه وفلسفة المناهجية التكاملية التوحيدية، جعفر عباس حاجي :٢/ ٢٥٠

٤٩-تخريج المصدر.

٥٠-(ظ) فقه وفلسفة المناهجية التكاملية ، جعفر عباس حاجي:١٩

٥١-(ظ) م.ن:٢٤١/ ٢ .
٥٢-علم النفس، جميل صليبا/ ١٦٧
٥٣-الافكار والدوافع اللاشعورية وأثرها على تحريف الحقائق، جعفر عباس حاجي:١٩.
*قال رسول الله ﷺ:(اياكم والمغمضات من الذنوب)وهي الذنوب التي يرتكبها الرجل وهو يعرفها فكأنه يغمض عينه عنها(ظ) مسند أحمد بن حنبل :٥/ ٥٢.
٥٤-(ظ)الافكار والدوافع اللاشعورية وأثرها على تحرف الحقائق :١٩(بتصرف)
٥٥-تسبيح الزهراء المعروف (٣٤) الله أكبر و(٣٣)الحمد لله و(٣٣) سبحان الله .
٥٦- لمزيد من الاطلاع ينظر كتاب مفاتيح الجنان، ضياء الصالحين ، مصباح المتهجد وغيرها .
٥٧-تفسير الطبري :
٥٨- القرطبي:
٥٩- أخرجه البخاري في صحيحه/ كتاب النكاح ، وأحمد ابن حنبل في مسنده : ٤٨٢/ ٢.
٦٠- مستدرك الوسائل ، حسين النوري : ٣٧٥/ ٢.
٦١- م. ن :٣١٢/ ٢.
٦٢- م .ن ٣١٢/ ٢.
٦٣-م.ن ٣١٢/ ٢.
٦٤-ومن اولئك الجرجاني عبد القاهر ، والخطابي عبد الكريم وغيرهم.
٦٥- وهو رأي الباقلاني والفخر الرازي وابن عطية وغيرهم.
٦٦- الشفاء بتعريف حقوق المصطفى ، القاضي عياض :٢٣٥.
٦٧- الشاعر السوداني إدريس محمد جماع شاعر مرموق له كثير من القصائد التي أثرت في الشاعر العربي وتغنى فيها كثيرٌ من المطربين وادرج بعضها في المناهج الدراسية توفي سنة (١٩٨٠).(ظ) موقع النت.
٦٨-كنز العمال ، المتقي الهندي :٢١٩/ ٢ .

المصادر والمراجع

*الطوسي ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي. ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م . إحياء علوم الدين . بيروت – لبنان: دار المعرفة .

*سويف ، د. مصطفى. ١٩٦٩ م . الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة . القاهرة – مصر: دار المعارف .ط ٤.

*الرازي،أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني. ١٣٦٣هـ / ١٩٤٤م . الأصول من الكافي تحقيق تصحيح وتعليق : علي أكبر الغفاري . طهران –إيران : دار الكتب الإسلامية. ط ٥.

*حاجي ، جعفر عباس.الافكار والدوافع اللاشعورية وأثرها على تحريف الحقائق .

*الشيرازي ، ناصر بن محمد كريم بن محمد باقر مكارم. ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٢ م . الأمثل في تفسير كتاب اللهِ المنزل . بيروت / لبنان: دار إحياء التراث العربي . ط ١ .

*المجلسي ، محمد باقر بن محمد تقي بن مقصود علي . ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار . بيروت – لبنان: مؤسسة الوفاء . ط ٢ .

*هوندينغ . تاريخ الفلسفة الحديثة .

*فراي ، نورثروب. ١٤١٢هـ / ١٩٩١م . تشريح النقد ترجمة : محمد عصفور . الناشر : منشورات الجامعة الاردنية . ط١ .

*الجرجاني ، علي بن محمد بن علي الشريف الحسني. ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م . التعريفات . بيروت / لبنان : دار الكتب العلمية. ط ١ .

*درويش ،مجد. ثلاث نصائح أساسية لتدخل إلى عقلك الباطن .

*الطبري ، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي. ١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٠ م .جامع البيان في تأويل القرآن تحقيق : أحمد محمد شاكر . الناشر : مؤسسة الرسالة . ط ١ .

*الجعفي ،أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري. ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م . الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وسننه وأيامه صحيح البخاري تحقيق : محمد زهير بن ناصر الناصر . الناشر : دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) . ط١ .

*زيعور ، محمد . ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨ م . حقول علم النفس الفيزيولوجي . بيروت / لبنان: دار الفكر العربي للطباعة والنشر والتوزيع . ط ١ .

*الوردي ، علي. ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م . خوارق اللاشعور أو اسرار الشخصية الناجحة . لندن / بريطانيا : دار الوراق للنشر والطباعة والتوزيع . ط٢ .

*الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي. ١٤٣١هـ / ٢٠١١م . شرح الطحاوية . السعودية: دار المودة للنشر والتوزيع . ط ١ .

*عياض ، أبو الفضل عياض بن موسى بن. ١٤٣٨ هـ/ ٢٠١٧ م . الشفاء بتعريف حقوق المصطفى . الناشر : مدار الوطن للطبع والنشر .ط ١ .
*الجوهرجي ، الحاج محمد صالح. ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٤م. ضياء الصالحين . الكويت: مكتبة الالفين . ط ١ .
*أبو محمد عبد الوهاب بن أحمد بن علي الحنفي الشَّعْراني . ١٣١٥هـ / ١٨٩٧م. الطبقات الكبرى (لوافح الأنوار في طبقات الأخيار) . القاهرة / مصر: مكتبة محمد المليجي الكتبي وأخيه .
*النسفي ، أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل نجم الدين . العقائد النسفية.
*حجازي ، احمد توفيق.العقل الباطن قوة خارقة في أعماق الانسان .
*كيهو ، جون. ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م . العقل الباطن يستطيع كل شيء ترجمة: عمار المير احمد.
*صليبا ، جميل.علم النفس . الناشر : دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع . ط ٢ .
*العتوم ،عدنان يوسف . ٢٠١٥ م – ١٤٣٦ هـ. علم النفس المعرفي النظرية والتطبيق . عمان / الاردن : دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة . ط ٥ .
*فرويد، سجموند. علم ما وراء الطبيعة ترجمة : جورج طرابيشي.
*الاعرجي ، حميدة. ١٤٤٠هـ / ٢٠١٩ م . فقه الاخلاق في الشرائع السماوية . عمان / الاردن: دار امجد للنشر والتوزيع . ط ١ .
*حاجي ، جعفر عباس. ١٤٣٤هـ / ٢٠١٢ م . فقه و فلسفة المنهاجية التكاملية التوحيدية من منظور إسلامي . بيروت / لبنان: دار المحجة البيضاء للطباعة و النشر و التوزيع .
*المدرسي، محمد تقي. ١٤٣٢هـ / ٢٠١١م . الفكر الاسلامي مواجهة حضارية . بيروت / لبنان : دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر . ط ١ .
*السيستاني ، محمد باقر. ٢٠١٨م – ١٤٣٩هـ. القواعد الفطرية العامة للمعرفة الإنسانية والدينية . بغداد / العراق: دار الكتب والوثائق . ط ٢ .
*ميرفي ،جوزيف . ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧ م . قوة عقلك الباطن مراجعة : ايان ماكماهان . الناشر : مكتبة جرير . ط ٣ .
*الجوزي ،جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد. ١٤٤٢هـ / ١٩٨٥م . كتاب الأذكياء . الناشر: مكتبة الغزالي . ط١ .
*الأندلسي ، محي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائي.كتاب التجليات .
* الهندي ،علاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان القادري الشاذلي الهندي البرهانفوري المدني الشهير بالمتقي.

١٤٠١هـ /١٩٨١م .كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال تحقيق : بكري حياني – صفوة السقا . الناشر : مؤسسة الرسالة . ط ٥ .
*ابن منظور ، أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي جمال الدين الأنصاري. ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م . لسان العرب . بيروت / لبنان: دار صادر . ط ٣ .
*عمارة ، سمية . محاضرات في مقياس علم النفس .
*المجلسي ، محمّد باقر بن محمّد تقي . ١٤٠٤هـ / ١٩٨٣ م . مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول . طهران / ايران: دار الكتب الاسلامية .
*الطبرسي ، الحاج ميرزا حسين النوري. ١٤٠٨هـ / ١٩٨٧م . مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل تحقيق : مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث ـ قم المقدسة / ايران . قم المقدسة / ايران: مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث . ط ١ .
*الشيباني ، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد. ١٤٢١ هـ/ ٢٠٠١ م . مسند الإمام أحمد بن حنبل تحقيق : شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد وآخرون . الناشر : مؤسسة الرسالة . ط ١ .
*الطوسي ،أبو جعفر محمد بن الحسن. ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م .مصباح المتهجد صححه واشرف على طباعته : حسين الاعلمي . بيروت / لبنان: منشورات مؤسسة الإعلامي للمطبوعات . ط١ .
*الزين ، سميح عاطف. ١٤١١هـ/ ١٩٩١م . معرفة النفس الانسانية في الكتاب والسنة . بيروت : دار الكتب اللبناني . ط ١ .
*القمي ، الشيخ عباس. ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م .مفاتيح الجنان . الناشر : دار المحجة البيضاء – دار ومكتبة الرسول الاكرم . ط ١ .
*السبحاني ،جعفر. ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م . مفاهيم القرآن . بيروت / لبنان : مؤسسة التاريخ العربي . ط ١ .
*القمي ، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه. ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م . من لا يحضره الفقيه أشرف على تصحيحه والتعليق عليه : العلامة حسين الاعلمي . الناشر: منشورات مؤسسة الاعلمي للمطبوعات . ط ١ .
*الشعراني ،عبد الوهاب بن أحمد. ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤ م. المنن الكبرى أو لطائف المنن والأخلاق في وجوب التحدث بنعمة الله على الإطلاق تحقيق : احمد عزو عناية . دمشق / سوريا : دار التقوى للطباعة والنشر و التوزيع . ط ١ .
*الطباطبائي ،محمد حسين. ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م .الميزان في تفسير القرآن صححه واشرف على طباعته : الشيخ حسين الاعلمي . بيروت – لبنان: منشورات مؤسسة الاعلمي .ط ١ .
*نهج البلاغة (مجموع ما اختاره الشريف الرضي من كلام سيدنا أمير المؤمنين علي

بن أبي طالب (عليه السلام)) . ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤ م. ضبط نصه وابتكر فهارسه العلمية : الدكتور صبحي الصالح . القاهرة: دار الكتاب المصري . بيروت :دار الكتاب اللبناني . ط ٤ .

الرسائل الجامعية

*الاعرجي، حميدة صبار كاظم. ١٤٣٢هـ / ٢٠١٠م .فقه الاخلاق في الشرائع السماوية (دراسة تطبيقية) . جامعة الكوفة – كلية الفقه.

* المقالات والمحاضرات والبحوث

* الميكانيزم :نظام تشغيل انسان . مقالة نشرت بتاريخ : الخميس ٥ / ٦ / ٢٠٠٣ م . على موقع معا نصنع الغد .

*دور العقل الباطن في صناعة شخصية الانسان . محاضرات في تفسير القرآن . السيد مرتضى الشيرازي . محاضرة نشرت بتاريخ : الاربعاء ٣٠ / محرم الحرام/ ١٤٤٠هـ = السبت ١٤/ تشرين الاول / ٢٠١٨م. على الموقع الالكتروني لمؤسسة التقى الثقافية (http://m-alshirazi.com).

*سرنا الذي لا نعرفه العقل الباطن . ماهر شبانة ، مقالة نشرت بتاريخ ٣١/ ٣/ ٢٠١٧م على موقع أكاديمية نيرونت (https://neronet-academy.com).

*الشعور واللاشعور . علي عطية عذاب العتابي . مقالة نشرت بتاريخ : ٣ / ١ / ٢٠١٤ م . على موقع دنيا الوطن على الموقع (articles@alwatanvoice.com)

*العقل في الفقه الشِّيعي ..الماهية والوظائف (القسم الثَّاني) .محمد تقي الكرمي ، ترجمة: كمال السَّيد(باحث من إيران) ، بحث منشور في مجلة المناهج (اسلامية – فكرية – فصلية) التابعة لمركز الغدير للدراسات الاسلامية . العدد (٢٨) . سنة النشر(السنة السابعة): ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣ م .

*كيف يعدل القرآن السلوك الانساني والعقل.

*مهارات النجاح والتطوير الشخصي .

البُعد التَّداوليّ للرسم القرآنيّ

The Pragmatic Dimension of the Qur'anic Calligraphy

أ.د فليح خضير شني
Prof. Dr. Falih Khudair Shanni

جامعة واسط/ كلية الأداب
قسم اللغة العربية
University of Wasit/ College of Arts
department of Arabic language

FalihKS@gmail.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

مُلَخَّصُ البحْث:

انماز الرسم القرآنيّ بميزات متعددة في الكتابة ، إذ يختلف عن الرسم الإملائي المعروف في اللغة العربية ، إذ جاءت ألفاظ كثيرة في القرآن الكريم تختلف في رسمها عن نظائرها في آيات أخرى ، وهذا الاختلاف من شأنه أن يثير انتباه القارئ؛ لأنه لم يأتِ اعتباطاً ، وإنما جاء لمعانٍ شريفة أرادها الله تعالى . وفي هذه الدراسة سنتناول دراسة الأبعاد التداولية التي يؤديها الرسم القرآني لهذه الألفاظ ، ومعرفة ما يمكن أن يعطيه من محتوى قضوي مختلف من بنية صرفية إلى أخرى، عن طريق دراسة نماذج اختلاف هذا الرسم عن الرسم الاملائي القياسي وهي: الزيادة، والحذف ، والبدل ، والهمز ، وغيرها .

كلمات مفتاحية : البعد التداولي، الرسم القرآنيّ، الزيادة، الحذف ، البدل ، الهمز.

Abstract :

The Qur'anic calligraphy has many privileges in writing, as it differs from the well-known orthographic way of writing in Arabic language, as many words in the Glorious Qur'an differ in their way of calligraphy from their counterparts in other verses. This difference would draw the attention of the reader because it did not occur arbitrarily, but rather came with honorable meanings that Allah, the Almighty wanted. So, this study is going to deal with the pragmatic dimensions performed by the Qur'anic calligraphy of these words in order to find out what this calligraphy can give of different grammatical content from one morphological structure to another, by studying the models of the difference of this way from the standard orthographic way of writing, and these models are namely: addition, deletion, substitution, and the hamz (writing hamza which is an Arabic letter), and others.

Keywords: the pragmatic dimension, the Quranic calligraphy, the addition, the deletion, the substitution, the hamz.

المقدّمة :

نزل القرآن الكريم على نبينا الأعظم محمد ﷺ بلسان عربيّ مبين ، وأمر الرَّسول الصِّحابة بحفظه وتدوينه، فأخذ كَتَبَةُ الوحي يدونون ما ينزل به الوحي جبريل عليه السلام على الرَّسول ﷺ، وكان صلوات الله وسلامه عليه يدقق على هؤلاء الكتبة، ويراجع معهم ما كتبوه ، وفي ذلك يقول زيد بن ثابت ، وهو أحد كتبة الوحي: " كنت أكتُب الوحي عند رسول الله ﷺ ، وهو يُملي عليّ ، فإذا فرغتُ، قال: اقْرَأْهُ ، فأَقْرَؤُهُ ، فإنْ كان فيه سَقَطٌ أقامه ، ثم أخرجُ بهِ إلى الناس ". (الطبراني: ٥/ ١٤٢) . وهذا يدلّ على أنّ القرآن الكريم الذي بين أيدينا كُتِبَ منذ زمن الرسول ﷺ بهذا الرسم المعروف عندنا اليوم بـ (رسم المصحف)، وصار رسم المصحف سُنّة مُتّبعة يجب المحافظة عليها والتمسك بها . (ينظر : ابن عاشور: ٧ / ٩). غير أنّنا نلحظ أنّ بعض الكلمات جاء رسمها في القرآن الكريم مخالفاً لما عليه نظائرها في القرآن نفسه، أو في اللغة العربية، فأثارت هذه المسألة أذهان العلماء للبحث في الأسباب ، الأمر الذي أدّى إلى ظهور المؤلفات الكثيرة التي تتكلم عن رسم المصحف وتبيّن قواعد كتابته ، قال ابن درستويه: " ووجدنا كتاب الله عزّ وجلّ لا يُقاس هجاؤه ، ولا يُخالف خطُّهُ ، ولكنّه يُتَلقّى بالقبول على ما أُودع المصحف ". (ابن درستويه : ١٦، وينظر:الحمد: ١٠٣).

إنّ الرَّسم الخاص الذي جاءت عليه بعض الكلمات في القرآن الكريم في مواضع خاصة، نرى أنّ له أبعاده التداولية ، لاسيما وأنّ اختلاف الرسم يعطي لسياق النَّص القرآنيّ بعداً تداولياً مغايراً يتناسب مع تغيّر الرَّسم القرآنيّ ، فهذه المفارقة في الرَّسم لم تكن اعتباطاً ، وإنَّما هي إشارة إلى معانٍ أرادها الله تتطلب التمعن والتفكر فيها للوصول إلى كنهها وغاياتها التي أرادها الله جل جلاله، ولا يمكن التنبّه لها فيما لو

جاء الرسم مشابه لما هو معروف في العربية . وفي هذا المعنى يرى ابن المبارك أنَّ رسم القرآن سرٌّ من أسرار الله سبحانه، وهو صادرٌ من النَّبيّ ﷺ، إذ قال في كتابه (الإبريز): "وما للصحابة ولا لغيرهم في رسم القرآن العزيز ولا شعرة واحدة، وإنما هو بتوقيف من النبي ﷺ، وهو الذي أمرهم أن يكتبوه على هذه الهيئة المعروفة بزيادة الأحرف ونقصانها لأسرار لا تهتدي إليها العقول ... وهو سرّ من أسراره خصّ الله تعالى به كتابه العزيز دون سائر الكتب السماوية، فلا يوجد شبه ذلك الرسم لا في التوراة ، ولا في الانجيل ، ولا في غيرهما من الكتب السماوية ، وكما أنّ نظم القرآن معجز، فرسمه أيضاً معجز ... وكل ذلك لأسرار إلهية ... فهي بمنزلة الألفاظ والحروف المقطعة في أوائل السور ، فلها أسرار عظيمة ومعانٍ كثيرة ... وأكثر الناس لا يهتدون إلى أسرارها ... فكذا أمر الرسم الذي في القرآن ". (ابن المبارك : ٨٧ – ٨٩).

إنّ هذه الاختلافات التي ظهرت في الرسم القرآنيّ جمعها العلماء في خمسة أنواع ، وفي ذلك يقول ابن وثيق الاندلسيّ: "اعلم وفّقك الله أنّ رسم المصحف يفتقر أولاً إلى معرفة خمسة فصول عليها مدارُهُ:

الأول: ما وقع فيه من الحذف.

الثاني: ما وقع فيه من الزيادة.

الثالث: ما وقع فيه من قلب حرف إلى حرف.

الرابع: أحكام الهمزات.

الخامس: ما وقع فيه من القطع والوصل." (الجامع: ٣١ – ٣٢، وينظر: الحمد: ١٠٣).

وممَّن فصل القول في هذه الأنواع وأحصى الآيات التي وردت في القرآن الكريم

ويندرج رسمها القرآني تحت هذه الأنواع الدكتور غانم قدوري الحمد في كتابه (الميسّر في علم رسم المصحف وضبطه) غير انه لم يبحث في الابعاد التداولية التي أداها اختلاف الرسم القرآني لهذه الآيات، وإنما درسها دراسة احصائية تصنيفية لغاية تعليمية ، غير أننا سنحاول في هذه الصفحات تبيان البعد التداولي للرسم القرآني ، والأسرار التي تقف وراء ورود هذه الكلمات بهذا الرسم القرآني الخاص وعلى النحو الآتي:

١- زيادة الألف وحذفها:

كثيراً ما تستميلنا مقولة اللغويين العرب " زيادة المبنى في اللغة تفيد زيادة المعنى" واذا ما وقفنا على تلك المباني التي ذكرت في القرآن الكريم واختلفت بعضها عن بعض في المبنى ؛ أي في الرَّسم القرآنيّ للوحظ أنَّ مجيء هذه الزيادة في ذلك المبنى بلحاظ السِّياق النَّصيّ إنَّما كان لمعنى مقصود ؛ إذ إنَّ ثمة علاقة بين المبنى والسِّياق الذي ورد فيه، وهو من المحاور الأساس في اللسانيات التَّداوليَّة ؛ فالبنية " تعتمد اعتماداً تاماً على السِّياق الذي تستخدم فيه ولا يستطاع انتاجها أو تفسيرها بمعزل عنه ". (نحلة ، ١٥). فمعطيات السياق تمهد لتحقيق محتوى قضوي على مستوى السِّياق الخطابي للنَّص؛ ذلك أنّ استراتيجية الخطاب تتبلور في المستوى الصَّرفيّ تداولياً فـ " قد تتحقق بلورة الاستراتيجية من خلال تفعيل بعض الصيغ الصرفية" (الشهري : ٧٠). ففي إخبار الخالق (عزَّ وجلَّ) لنا عن خلق السماء بقوله: " فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ فِي يَوۡمَيۡنِ وَأَوۡحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمۡرَهَاۚ وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنۡيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفۡظٗاۚ ذَٰلِكَ تَقۡدِيرُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ".(فصلت:١٢) إذ جاء الملفوظ القوليّ (السَّموات) في هذه الآية بألف صريحة بعد الواو، وقد انفردت سورة فصلت بهذا الرسم القرآني الذي جاء ١٨٩مرة من دون هذه الألف، منه قوله تعالى: " إِنَّ فِي

خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ". (البقرة :١٦٤) وقوله: " وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" (إبراهيم :٧٧) وغيرها من الآيات.

وإذا ما تمعنا في هذه الآية وما قبلها من الآيات التي تجلّت فيها أهم النظريات التداولية المتمثلة بنظرية الفعل الكلامي، لوجدنا أن الإخباريات أهم محور دارت عليه هذه الآيات، إذ أخبر الله تعالى فيها عن خلق السماوات والأرض، فنلحظ فيه " إشارة إلى إيجاده الإبداعي والفراغ منه" (الطيبي ، ٢٤٩) فقال : " قُلْ أَإِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْداداً ذلِكَ رَبُّ الْعالَمِينَ وَجَعَلَ فِيها رَواسِيَ مِنْ فَوْقِها وَبارَكَ فِيها وَقَدَّرَ فِيها أَقْواتَها فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَواءً لِلسَّائِلِينَ ثُمَّ اسْتَوى إِلَى السَّماءِ وَهِيَ دُخانٌ فَقالَ لَها وَلِلْأَرْضِ ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قالَتا أَتَيْنا طائِعِينَ. فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَمواتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحى فِي كُلِّ سَماءٍ أَمْرَها وَزَيَّنَّا السَّماءَ الدُّنْيا بِمَصابِيحَ وَحِفْظاً ذلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ". (فصلت : ٩ــــ١٢) فخلق السموات والأرض بهذا البناء الهندسي الدقيق يحفز الإنسان على التأمل والتفكّر في خلق الله وصنعه، فكان مجيء الألف في الملفوظ القولي (السَّموات) بهذا الرسم القرآني ليتوافق ويتناغم مع لفت انتباه خلقه الى صنعه العظيم، فظهور الألف في هذه اللفظة في هذه الآية دون غيرها يوحي بشيء من التفصيل للأفعال الإخبارية التي تضمنتها الآية، فهي تفصيل لخلق الله سبحانه الكون بأرضه وما تحويها، وسماواته وما تحويها، وتقدير الأرزاق للعباد، وهذا يستلزم أن يكون في هذه الآيات ما يثير ذهن الإنسان ويدفعه الى التفكر في كل هذا، فكان ظهور الألف في لفظة (السموات)، وغيابه عن لفظة (السموت) التي وردت في ١٨٩ مرة رمزاً إشاريّاً الى الانسان، لأن ينتبه ويتفكر في هذه المفارقة ؛ فالبعد التداولي للرسم القرآني المتمثل بظهور الألف في هذه اللفظة تجلى بتفصيل الأفعال الإخبارية المتعددة في هذه الآية

مع سابقتها؛ إذ جاء الفعل الإخباري على نوعين :

الأول : الإخبار عن الخلق بمدة زمنية محددة وهذا ما تجلى في الفعل الكلامي الإخباري (خلق) المسبوق بالاستفهام الإنكاري والمقيد بالمدة الزمنية في قوله تعالى: " أَإِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ ".

أمَّا الثاني : فكان الإخبار فيه غير مقيد بزمن محدد، فهو مطلق مثله الفعل الكلامي (زيّنا)، وهذا يتواءم مع الأبدية المطلقة لله عز وجل لا سيما وأنَّ الخطاب الإخباري انتقل من ضمير الغيبة (قضّاهن) و(سوّاهن) الى ضمير المتكلم (زيّنا) للتعظيم والاهتمام وقد بين الزركشي هذا بقوله: " أحدهما وجه الإخبار عنه بوقوعه في الأيام المذكورة ، وهو خلق الأرض في يومين ، وجعل الرواسي من فوقها وإلقاء البركة فيها ، وتقدير الأقوات في تمام أربعة أيام ، ثم الإخبار بأنه استوى إلى السماء، وأنه أتمها وأكملها سبعاً في يومين ، فأتى في هذا النوع بضمير الغائب ، عطفاً على أول الكلام في قوله: (قل أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أندادا ذلك رب العالمين . وجعل فيها رواسي . . .) إلى قوله : (فقضاهن سبع سموات . . .) الآية.

والثاني : قصد به الإخبار مطلقاً، من غير قصد مدة خلقه ، وهو تزيين السماء الدنيا بمصابيح ، وجعلها حفظاً ، فإنه لم يقصد بيان مدة ذلك ، بخلاف ما قبله، فإن النوع الأول يتضمن إيجادا لهذه المخلوقات العظيمة في هذه المدة اليسيرة، وذلك من أعظم آثار قدرته . وأما تزيين السماء الدنيا بالمصابيح فليس المقصود به الإخبار عن مدة خلق النجوم ، فالتفت من الغيبة إلى التكلم ، فقال : (زيّنا) .

فزيادة المبنى في (السموات) المتمثل بزيادة الألف كان منسجماً و معبراً عن تلك المعاني الكثيرة التي أخبرت بها هذه الآيات، فأضافت هذه الزيادة على الملفوظ القوليّ

بعداً تداوليّاً لم نكن لنحصل عليه لو وردت هذه اللفظة بغير الرسم الذي وردت عليه.

٢ - ثبوت الياء وحذفها:

وقد يأخذ الرسم القرآني منحى آخر في بعده التداوليّ المتمثل بالأفعال الحسية والمعنوية التي يوحيها إثبات المصوت في اللفظة أو حذفه منها، وهذا ما نلمسه في النَّص القرآني من قوله تعالى: " فَلَمَّا رَءَا الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنْ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ". (الانعام : ٧٧). وقوله تعالى: " وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا * إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا". (الكهف ٢٣ـ ٢٤). فالرسم القرآني المختلف بين اللفظتين(يهديني) بثبوت الياء، و(يهدينِ) بحذف الياء ، يظهر بعده التداولي بلحاظ السّياق الخطابيّ القائم على توظيف فعل الحواس (رءا) الذي جاء هو الآخر برسم قرآنيّ مغاير للرسم القرآني (رأى) في الآيات الأخرى .

فثبوت الياء في الملفوظ القوليّ (لم يَهْدِنِي) يجعل منه بؤرة تداولية تعطي لسياق النَّص محتوى قضوياً يحمل معنى الثبات بتضافر هذا الرسم القرآنيّ مع رسم الفعل الحسي (رءا) بهذه الصورة للدلالة على أنَّ الرؤيا هنا رؤية بصرية والرؤيا البصرية تلهم الانسان التمييز بين الأشياء، فيلهمه هذا إمكانية نفسية، وهذا ما حصل مع النبي إبراهيم﵇ فرؤيته جعلته يميز ربه الذي لا يمكن أن يتصف بالأفول؛ لذلك كان قوله: هذا ربي على وجه الإنكار والاستخبار ، قال الإمام الرضا ﵇: " إنَّ إبراهيم (عليه السلام) وقع في ثلاثة أصناف : صنف يعبد الزهرة ، وصنف يعبد القمر ، وصنف يعبد الشمس ، وذلك حين خرج من السرب الذي أخفي فيه ، فلما جنّ عليه الليل ورأى الزهرة، قال : هذا ربّي . على الإنكار والاستخبار ، فلما أفل الكوكب قال : لا أحب الآفلين . لأنّ الأفول من صفات المحدث لا من صفات

القديم ، فلما رأى القمر بازغاً، قال: هذا ربي . على الإنكار والاستخبار، فلما أفل، قال: لئن لم يهدِنِي ربي لأكوننّ من القوم الضالين . فلما أصبح ورأى الشمس بازغة، قال: هذا ربي، هذا أكبر من الزهرة والقمر على الإنكار والاستخبار ، لا على الإخبار والإقرار ، فلما أفلت، قال للأصناف الثلاثة من عبدة الزهرة والقمر والشمس: يا قوم إنّي بريء مما تشركون، إنّي وجّهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين ، وإنَّما أراد إبراهيم بما قال أن يبين لهم بطلان دينهم ، ويثبت عندهم أنَّ العبادة لا تحق لما كان بصفة الزهرة والقمر والشمس ، وإنَّما تحق العبادة لخالقها وخالق السماوات والأرض " (البحرانيّ : ١/ ٢٤).

إذن بتضافر الرّسم القرآنيّ لكلا اللفظتين (رءا)، و(لم يهدِنِي) بثبوت الياء، قد أدى بعدا تداولياً واضحاً، إذ أضفى على النَّص القرآنيّ محتوى الثبات ؛ أي اثبات العبادة للإله الذي لا يغيب ؛ لذلك كان الغرض الإنجازيّ للملفوظ القوليّ الذي قال به إبراهيم عليه السلام : هذا ربّي ، القائم على فعل الرؤيا البصرية التي أوحى بها رسم اللفظة (رءا) هو الانكار والاستخبار، لا الاخبار والاقرار بعبادة الآلهة التي كانوا عليها.

أمَّا الرَّسم الإملائيّ للفظة (يَهْدِينِ) بحذف الياء فقد أسهم هو الآخر بإضفاء محتوى قضوي على النَّص القرآنيّ ؛ فالنبي محمَّد صلى الله عليه وآله هو الهادي البشير فالهداية ملازمة له مستمرة معه ، فجاء حذف الياء مناسباً للمدة الزمنية التي طلبها مشركو مكة فـ(غداً) ملفوظ قوليّ إشاري ، أشار إلى زمن ليس بالبعيد ، فالإشاريات الزَّمانية إنَّما هي " كلمات...لا يتضح معناها إلا بالإشارة إلى زمان بعينه بالقياس إلى زمان التكلم أو مركز الإشارة الزمانية ". (نحلة : ٢٠). فحذف الياء من (يهدينِ) جاء مناسباً للمدة الزَّمنية التي طلبها الرسول صلى الله عليه وآله للإجابة عن سؤال المشركين ومن ثم يكون الفعل الكلاميّ المعنويّ (يهدينِ) قد أسهم في إضفاء محتوى قضوي على

سياق النص دلَّ على القرب من الرَّشاد والخير والمنفعة ، أو لما هو أظهر دلالة على أنَّه نبي. (الكاشاني : ٢/ ٣١٧).

فضلاً عن أنَّ حذف الياء جعل الفعل الكلاميّ المعنوي (يهدينِ) ملاصقاً للفظة (ربّي) بلا فاصل، وهذا يعطي النص بعداً تداولياً آخر يتجلى بأنَّ الهداية ملاصقة للرسول غير مفارقة له لا سيما وأنَّه الهادي البشير، ولعل مجيء المكون اللفظي (لشيء) بهذا الرَّسم (لِشَاْىء) في هذه الآية تحديداً، مقارنة بمجيئه بالرَّسم القياسيّ (شيء) ٢٥١مرة في القرآن الكريم ، إنَّما هو إشارة إلى أمر معنويّ أيضاً وبذلك يتضافر الرسمان (لشاىء) و (يهدينِ) في إكمال المحتوى القضويّ للنص القرآنيّ لا سيما وأنَّ (الشيء) في هذه الآية معدوم من جهة الوجود فهو معنوي أيضاً .

قال الزركشي : " الشيء هنا معدوم وإنَّما علمناه من تصور مثله الذى قد وقع في الوجود فنقل له الاسم فيه من حيث إنَّه يقدر أنَّه يكون مثله في الوجود فزيدت الألف تنبيها على اعتبار المعدوم من جهة تقدير الوجود إذ هو موجود في الاذهان معدوم في الأعيان وهذا بخلاف قوله في النَّحل: (إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيءٍ إِذَاْ أَرَدْنَاْه). فإنَّ الشَّيء هنا من جهة قول الله لا يعلم كيف ذلك بل نؤمن به تسليما لله سبحانه فيه، فإنه سبحانه يعلم الأشياء بعلمه لا بها، ونحن نعلمها بوجودها لا بعلمنا فلا تشبيه ولا تعطيل ". (الزركشي :١/ ٣٢٥).

ولما كانت " لحظة التَّلفظ هي المرجع، لهذا يجب أن نربط الزَّمن بالفعل ربطاً قوياً في مرحلة أولى ، ونربط كذلك بين الزَّمن والفاعل ؛ لأهميته الكبرى في مرحلة ثانية ". (الشهري: ٨٣). وإذا كان الحذف في الآية السَّابقة قد تلاءم مع المدة الزَّمنية القصيرة فإنَّ عدم حذف الياء في الفعل الكلاميّ (فكيدوني) من قوله تعالى :" إِن نَّقُولُ إِلَّا ٱعۡتَرَىٰكَ بَعۡضُ ءَالِهَتِنَا بِسُوٓءٖۚ قَالَ إِنِّيٓ أُشۡهِدُ ٱللَّهَ وَٱشۡهَدُوٓاْ أَنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا

تُشرِكُونَ * مِنْ دُونِهِ فَكِيدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لا تُنْظِرُونِ ". (هود :٥٤ ــ ٥٥) يتواءم مع الفعل الإنجازي الذي يتطلبه الفعل الكلاميّ ؛ ذلك أنَّ في بقاء الياء انسجاماً مع سياق التَّحدي المتسم بجدال قومه معه ومحاججته لهم فذكر الياء أنسب للسياق من ذكر الكسرة ؛ لأنَّ " الياء أطول من الكسرة ... فناسب بين طول الكلمة والسِّياق فجعل الكلمة الطويلة (ثبوت الياء) للسياق الطويل"(المراكشي :٩٢) كونه سياقا فصَّل في ذكر حال قوم هود مع نبيهم فهو سياق قائم على الحِجاج " قَالُواْ يَٰهُودُ مَا جِئۡتَنَا بِبَيِّنَةٖ وَمَا نَحۡنُ بِتَارِكِيٓ ءَالِهَتِنَا عَن قَوۡلِكَ وَمَا نَحۡنُ لَكَ بِمُؤۡمِنِينَ * إِن نَّقُولُ إِلَّا ٱعۡتَرَىٰكَ بَعۡضُ ءَالِهَتِنَا بِسُوٓءٖۖ قَالَ إِنِّيٓ أُشۡهِدُ ٱللَّهَ وَٱشۡهَدُوٓاْ أَنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ * مِن دُونِهِۦۖ فَكِيدُونِي جَمِيعٗا ثُمَّ لَا تُنظِرُونِ * إِنِّي تَوَكَّلۡتُ عَلَى ٱللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمۡۚ مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذُۢ بِنَاصِيَتِهَآۚ إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ" (هود :٥٣ ـ ٥٥) فـ " المقام ... مقام تحدٍّ كبير ومواجهة، فأظهر نفسه زيادة في التحدي ؛ إذ المتحدي وطالب المواجهة لا بدَّ أن يظهر نفسه ". (السامرائي: ٨٠).

لذلك خاطب النبيّ هود ﷺ قومه مجيباً لهم بالفعل الكلاميّ (فكيدوني) الذي يستدعي حصول فعل انجازي ينماز هو الآخر بسرعة حصول الكيد لا سيما وأنَّ هذا الفعل قد سبق بسابق تمثل بـ (فاء) التعقيب وهو مقيد لحق بنية الفعل ؛ فهو عامل مساند للفعل الكلاميَّ إذ عمل على " إظهار حجاجية الملفوظ وذلك بتقوية التَّوجيه " (الناجح : ١٧). فالعامل المقيد (الفاء) جعل الفعل الكلاميَّ المنطوق (فكيدوني) يطلب فعلاً انجازياً سريع الحصول من غير تراخٍ ؛ وهنا تُستَشف المدة الزمنية بأنها قصيرة بفعل (الفاء) فـ " من أجل تحديد مرجع الأدوات الإشارية ... وتأويل الخطاب تأويلاً صحيحاً يلزم المرسل أن يدرك لحظة التلفظ ، فيتخذها مرجعاً يحيل عليه ويؤول مكونات التَّلفظ اللغوية بناءً على معرفتها "(الشهري :

٨٣) ولعلَّ هذه السُّرعة الانجازية للفعل إنَّما تطلبها السِّياق النَّصيّ للآية .لذلك بدا تحقيق الفعل الانجازي المبني على الفعل القولي (فكيدوني) صعب الحصول؛ لأنّ الفعل القولي الصادر من النبي هود (عليه السلام) (فكيدوني) صعب الحصول، وهو محال، إذ فيه تحدٍّ؛ لأنه مهما احتالوا واجتهدوا في مكرهم معه لا يستطيعون الحاق الأذى به، وهذه من أعظم آيات الرسُل، أن يكون الرسول وحده وأمته متعاونة عليه، فيقول لها:(كيدوني ولا تُنظرُوني) فلا يستطيع أحد منهم ضره. (ينظر: الزجاج: ٣ / ٥٨).

٣ – ابدال الألف:

إنّ الابدال الذي يحدث في الرسم القرآني يمكن أن يؤدي وظيفة تداولية متمثلة بالفعل الكلاميّ الحسيّ أو المعنويّ؛ فالألف في (طغى) تعطي بعداً تداولياً غير الألف التي في (طغا) فالأولى التي بالألف المقصورة تدلُّ على الطغيان المعنوي، أمَّا الثانية التي بالألف الممدودة فتدلّ على الطغيان الحسيّ ، ومصداق هذا، السِّياق الذي ورد فيه كلا اللفظين . قال تعالى: " اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى " (طه:٢٤) . وقال عزَّ وجلَّ: " إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ" (الحاقة :١١) فالفعل الكلاميّ الدال على الطّغيان جاء في كلتا الآيتين برسمٍ مغايرٍ عن الآخر، ولا شك في أنَّ لهذا الرَّسم المغاير أبعاده التي يضفيها في العملية التَّواصلية التي تقوم على مبدأ الاستلزام الحواريّ الذي يركز على سياق الحال وقصدية المتكلم فالدَّرس التَّداوليّ لا يبعد الأفعال الكلامية عن سياقها الكلاميّ والحاليّ ، أو يجعلها معزولة عن غرض المتكلم ، وإنَّما يدرس إنجازية تلك الأفعال في ظل السِّياق عبر الاستعمال اللُّغويّ . (مفتاح : ١٣٨)

فالخطاب في الآية الأولى استدعى الرَّسم بالألف المقصورة (طغى)؛ لأنَّ

الطّغيان هنا معنوي يعكسه السّلوك الشَّخصيّ وإذا ما لحظنا سياق الحال المتمثل بطغيان فرعون وتجاوزه في الاستعلاء والتمرد والفساد لوجدنا تضافراً بينه وبين رسم الألف بهذه الصورة (ى) الذي يوحي إلى أنَّ الطغيان هو طغيان مفتوح لا يحده شيء فجاء الرَّسم القرآنيّ موائماً للسياق الذي أخبر عن طغيان فرعون بهذا الفعل الكلاميّ (طغى).

أمَّا الخطاب في الأية الثانية فقد استدعى الرَّسم بالألف الطويلة (طغا)؛ لأنَّ الطغيان هنا مادي محسوس تمثل في طغيان الماء وارتفاعه عن الأرض حتى تجاوز الحد والمناسيب المعهودة له، فسُمِّي هذا التَّجاوز طغياناً، أمَّا الوظيفة التَّداولية للرسم القرآني الذي جاء به الألف بهذه الصّورة (ا) فتشير إلى أنَّ هذا الطغيان إنَّما هو باتجاه واحد نحو الأعلى إذ إنَّ الماء كان عالياً جداً حتى غطى الجبال بدليل قوله تعالى في خطاب نوح (عليه السَّلام) : " وَنَادَىٰ نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَب مَّعَنَا وَلَا تَكُن مَّعَ الْكَافِرِينَ *قَالَ سَآوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللهِ إِلا مَنْ رَحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ " (هود ٢٤ـ ٤٣) فجاء الفعل الكلامي (طغا) بالألف الطويلة الممتدة إلى الأعلى منسجماً مع سياق الحال وارتفاع الماء إلى الأعلى وهنا يتجلى الإعجاز القرآنيّ ، ومن ثمَّ فإنَّ البعد التَّداوليّ لسياق الحال الذي ورد فيه هذا الفعل الكلاميّ يتضح من جهتين: "جهة اصدار الخطاب وهو أمر متعلق بالمتكلم ، وجهة تفسير الكلام وهو أمر متعلق بالمخاطب " (صحراويّ : ٥٣).

وقد يتضافر الفعل الكلاميّ الحسيّ أو المعنويّ مع الإشاريات المكانية لإعطاء النصّ القرآني محتوىً قضوياً مغايراً بمغايرة الرَّسم القرآنيّ في الملفوظ الإشاريّ (لدى) الذي جاء بالألف الممدودة (لدا) في قوله تعالى : " وَٱسۡتَبَقَا ٱلۡبَابَ وَقَدَّتۡ

قَمِيصَهُۥ مِن دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا ٱلْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَآءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوٓءًا إِلَّآ أَن يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ". (يوسف :٢٥) فالملفوظ القوليّ (لدا الباب) وبفعل الرَّسم القرآن حظى بسمة الفعل الكلامي الحسيّ في حين أنَّ في قوله تعالى : " وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْآزِفَةِ إِذِ ٱلْقُلُوبُ لَدَى ٱلْحَنَاجِرِ كَٰظِمِينَ ۚ مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ " (غافر:١٨) نلحظ أنَّ الملفوظ القوليّ (لدى الحناجر) حظى بسمة الفعل القوليّ المعنويّ ؛ ذلك أنَّ (لدا الباب) فيه إشارة مكانية ؛ أي:(عند الباب) فكأنَّ هذه الألف الممدودة تناسبت مع المسافة المكانية الحقيقية بوجود سيدها عند الباب حقيقةً ، أمَّا (لدى الحناجر) بالألف المقصورة ففيه أيضاً إشارة مكانية ولكنها معنوية، ففيها تعبير مجازيّ الغاية منه الإشارة إلى شدة الخوف الذي ينتاب الإنسان في ذلك اليوم لدرجة أنَّ القلوب ترتفع من مكانها لتصل إلى الحناجر، وهذا ما فسره صاحب الميزان بقوله : " (لدى الحناجر) كناية عن غاية الخوف كأنَّها تزول عن مقرها وتبلغ الحناجر من شدة الخوف" (الطباطبائيّ : ١٧/ ٣١٩) والفزع ؛ لأنَّ " الفزع ينتفخ منه سحره أي رئته فيرتفع القلب من مكانه ؛ لشدة انتفاخه حتى يبلغ الحنجرة " (الطوسي:٩/ ٦٤ ، وينظر : الطبرسي :٨/ ٤٣٢).

٤ – زيادة الياء:

إنّ الرَّسم القرآنيَّ يسهم في بلورة الملفوظ القوليّ ليعبر عن فعلٍ غير مباشر يأخذ استراتيجيته التداولية من السِّياق النَّصيّ للخطاب، الذي يدخل في إطار متضمنات القول التي هي: " مفهوم تداوليّ إجرائيّ يتعلق برصد جملة من الظَّواهر المتعلقة بجوانب ضمنية وخفية من قوانين الخطاب ... ومن أهمها : الإفتراض المسبق ... و الأقوال المضمرة " (صحراويّ : ٣٠ــ ٣٢).

ففي قوله تعالى : "وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ" (الذاريات :٤٧)

كتبت لفظة (بأييدٍ) بياءين في حين في مواضع أخر كتبت بياء واحدة نحو قوله تعالى : " اصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ " (ص:١٧). فالبعد التَّداوليّ لهذه المغايرة في الرَّسم القرآنيّ بدا واضحاً في المكون اللفظيّ (اليد) فباللجوء إلى المعطيات والافتراضات المسبقة القائمة في ذهن المُخاطَب يتبيّن أنّ معنى هذا المكون هو(اليد الجارحة) بيدّ أنَّ دخول هذا المكون ضمن ملفوظ قوليّ بسياقين مختلفين لابدَّ أن يعطي مضموناً مختلفاً .

فلفظ(بأييدٍ) الذي زيدت فيه الياء لتوحي بالمفارقة بين اللفظ الصَّريح لـ (الأيدي) في سورة(ص)الذي هو جمع (يد)، وبين اللفظ غير الصَّريح لـ (الأيدي) في سورة (الذاريات) التي تشير إلى القوة. وهذه المفارقة إنَّما أوحيت بها تلك الزِّيادة في بنية الكلمة لتشير إلى محتوى قضوي مفاده أنَّ ثمة مفارقة بين قوة الله (عزَّوجلَّ) وبين قوة الإنسان. فـ " اليد لم تستعمل في معناها المنصرف وإنَّما استعملت في غيره إمَّا مجازاً أو حقيقة" (الشاكريّ : ٨/ ٣٢٩).

٥ – التاء المفتوحة والمغلقة:

لعلَّ في رسم التاء المغلقة (القصيرة) تاءً مفتوحة في مواضع في القرآن الكريم أبعاداً خفية وأسراراً لا يعرف كنهها . ونحن نحاول أن نقف على بعض تلك الأبعاد التي نراها فيها والتي أداها هذا الرَّسم القرآنيّ ، وإنْ الوقوفُ عليها سرَّاً من اسرارِ الله جلَّ جلاله كما هو في الحروف المقطعة في بدايات السُّور ، فنحن نرى أنَّ الأبعاد التَّداولية التي تقف وراء رسم التاء بصورة مفتوحة في سور متعددة تكمن خلفها أغراضاً ضمنية ، إذ قد يسلك الخطاب طريق التَّصريح ، أو طريق التَّضمين، ولكي تحقق العملية التَّواصليَّة غايتها المرجوة من التَّخاطب بين أطرافها فلا بدَّ من "امتلاك أطراف المحاورة لما يسمى بالكفاية التَّواصليَّة ... التي تساعد ... على تأويل

الملفوظات" (بدوح : ٣). فلفظة (امرأة) جاءت في مواضع في القرآن الكريم برسم املائي مغاير وهو (امرأت) بالتَّاء المفتوحة ولا شك في أنَّ لكل رسم محتوى مغايراً للآخر ، فالسِّياق الذي ورد فيه رسم (امرأت) بالتاء المفتوحة كان جميعه يشير إلى امرأة معروفة ؛ إذ كونت هذه اللفظة باقترانها مع ما بعدها ملفوظاً لغوياً معلوماً غير مجهول فـ " امْرَأَتُ عِمْرَانَ "(آل عمران :٣٥) و " امْرَأَتُ الْعَزِيزِ "(يوسف :٣٠) و " امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ" (القصص:٩) و" امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ"(التحريم :١٠) كلها ملفوظات لغوية صريحة بدليل اقترانها باضافة لفظة (امرأة) إلى زوجها ؛ فالمرأة في كل حال لابدَّ أن تُعرف بمن هو ولي أمرها، ويبدوَ أنَّ هذا التّصَريح وعدم الغموض جاء منسجماً مع رسم التاء بالصورة المفتوحة الذي يوحي بأنَّ الحكمة الإلهية تقتضي استمرارية الحياة والانفتاح عليها بالزواج والاقتران، فهي استمرارية لا تحصل إلا باقتران المرأة بالزوج وتكوين الأسرة ، لذا فهي استمرارية مفتوحة على الحياة ، لذلك جاء رسم امرأة بالتاء المفتوحة في المواضع التي تشير الى المرأة المنسوبة إلى زوجها .

أمَّا رسم المرأة بالتاء المربوطة (امرأة) فقد بدا واضحاً بمجيء هذه اللفظة بصورة النكرة لا المعرفة بل إنَّ اللفظ كان مطلقاً غير مقيد ، وهذا يعني أنَّها امرأة مجهولة ، ولكن الجهل هنا قد يكون كلياً أو جزئياً فعدم الاقتران يلغي معرفتها ، فـ "إِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ " (النساء:١٢) و" وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُوزًا " (النساء:١٢٨) و" إِنِّي وَجَدتُّ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ "(النمل : ٢٣) و " وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ " (الأحزاب :٥٠). جميعها جاءت بالتاء المربوطة التي أوحت برسمها المغلق الذي لا يعرف ما في داخله عن امرأة غير معروفة أو مجهولة ، ولكنه قد يكون جهلاً كليّاً أو جزئيّاً، فهو كامن غير معروف كذلك لفظة المرأة التي

ذكرت بهذا الرَّسم للتاء لم تكن معروفة.

فالبعد التَّداوليّ لورود المرأة بالتَّاء المفتوحة يتجلى في تلك المعطيات والافتراضات المسبقة لدى المتكلم فعند ذكر امرأة فرعون أو امرأة عمران فهي امرأة معروفة عند المتلقي ولكن عندما يقول : امرأة خافت ، أو امرأة مؤمنة، فهي امرأة مجهولة لم تعرف بل إنَّ اللفظ شمل جنس النساء جميعاً وهنا يبرز دور الاستلزام الحواريّ في جانب الافتراض المسبق عند المتلقيّ والذي يعني " كلّ المعلومات غير المصرح بها، التي تحملها بنية الملفوظ التي تتواجد فيه بصفة جوهرية مهما تكن خصوصية الإطار التَّلفظيّ " (الحاج : ٢٧٧).

ولعلَّ ما يؤيد ما نذهب إليه ورود التاء بالرَّسم المفتوح للإشارة إلى الشيء المعروف لدى المتلقيّ في لفظة (قُرَّت) بالتَّاء المفتوحة في الآية نفسها التي ذكرت (امرأت) في قوله تعالى : " وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِّي وَلَكَ ۖ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَن يَنفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ " (القصص:٩). فورود الملفوظ القوليّ (قُرَّت أعين) أشار أيضاً إلى شيء معروف لدى المتلقيّ وهو النَّبيّ موسى (عليه السَّلام)، في حين جاء الملفوظ القوليّ (قُرَّة أعين) بالتَّاء المربوطة في قوله تعالى: " والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذريتنا قُرَّة أعين واجعلنا للمتقين اماماً"(الفرقان : ٧٤) فالملفوظ القوليّ (قُرَّة أعين) هنا لم يشر إلى شيء معروف ومحدد عند المتلقيّ وإنَّما أشار إلى شيء غير محدد وهو طلب الأبناء من الله عز وجل سواء أكانوا ذكوراً أم أناثاً.

يمكننا القول : إنَّ الرسم بالتَّاء المفتوحة يمنح الملفوظ القوليّ التَّخصيص والتَّحديد، أمّا الرَّسم القرآنيّ الوارد بالتَّاء المربوطة فيمنح الملفوظ القوليّ محتوى قضوياً عاماً غير محدد.

الخاتمة:

بعد دراستنا للبعد التَّداوليّ للرسم القرآنيّ، اتضحت لنا بعض الأمور التي يمكن اجمالها بالآتي:

١. إنَّ الرَّسم القرآنيّ هو توقيف من الرَّسول ﷺ ؛ أمر الصِّحابة بأن يدونوا القرآن به ولا يمكن لهم مخالفته.

٢. للرسم القرآنيّ أسراره الخاصة التي لا يمكن الوقوف عليها ولا يعلم كنهها إلا الله جلَّ جلاله وما يُقال فيها إنَّما هو تفسيرات وتأويلات وهي محاولات لتوضيح المؤدى الذي يذهب إليه كلّ رسم .

٣. لاختلاف الرَّسم القرآنيّ عن الرَّسم القياسيّ خمسة أنواع تمثلت بالحذف والزِّيادة والبدل والهمز والفصل والوصل.

٤.للرسم القرآنيّ الذي جاء في بعض الآيات أبعاده التَّداوليَّة فهو يعطي لسياق النَّص بعداً مغايراً يتناسب مع تغيّر الرَّسم القرآنيّ .

٥. إنَّ الزِّيادة في مبنى الكلمة يعبر عن معانٍ كثيرة لا يمكن الحصول عليها لو وردت الكلمة بغير الرَّسم الذي جاءت عليه على نحو ما في لفظة (سموات) و (يهديني).

٦. لا يمكن دراسة البنية بمعزل عن السِّياق ؛ فمعطيات السِّياق تعدّ محوراً أساساً في إيضاح البعد التَّداوليّ لتلك البنية بالرِّسم الذي جاءت عليه بلحاظ السِّياق النَّصيّ.

٧. يمكننا القول: إنَّ النَّظرية التَّداوليَّة يمكنها أن تتخذ من بالرّسمِ القرآنيّ ميداناً للبحث واستجلاء المعاني المؤداة بوساطة ما احتوته من أقسام من مثل الاستلزام الحواريّ ، وأفعال الكلام ، والإشاريات ، والافتراض المسبق التي وجدت لها

مصاديق في الرَّسم القرآنيّ.

٨. إنَّ المحتوى القضويّ لكلِّ بنية في القرآن الكريم يختلف باختلاف الرَّسم القرآنيّ لها وهذا ما اتضح في الأفعال الكلاميَّة الحسية والمعنوية التي يوحيها إثبات المصوت أو حذفه أو إبداله.

قائمة المصادر و المراجع

القرآن الكريم

*ابن درستويه، عبد الله بن جعفر . ١٣٩٧ ه – ١٩٧٧ م. كتاب الكتاب : تحقيق: ابراهيم السامرائي و د. عبد الحسين الفتليّ. الكويت.

*ابن عاشور، محمد الطاهر بن عاشور التونسي. ١٩٨٤م. التحرير والتنوير. تونس : الدار التونسية للنشر.

*ابن المبارك، أحمد بن مبارك السجلماسي . ١٤٢٣ هـ – ٢٠٠٢ م .الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ . بيروت – لبنان : دار الكتب العلمية . ط٣.

*ابن وثيق، ابراهيم بن محمد الاشبيليّ. ١٤٢٩ ه – ٢٠٠٩ م.الجامع لما يُحتاج إليه من رسم المصحف تحقيق: د. غانم قدوري الحمد. الأردن: دار عمار.

*البحراني ،السيد هاشم . (د.ت). البرهان في تفسير القرآن . قم .

*بدوح ، حسن . ٢٠١٢م. المحاورة مقاربة تداولية . الأردن . ط١ .

*الحاج ، ذهبية حمو . ٢٠١٥م. التَّداولية واستراتيجية التَّواصل . دار رؤية .ط١

*الحمد، غانم قدوري الحمد. ١٤٣٣ ه – ٢٠١٢م. المُيَسّر في علم رسم المصحف وضبطه. مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبيّ.

*الزجاج، أبو اسحاق ابراهيم بن السّري. ١٩٨٨ م. معاني القرآن واعرابه. عالم الكتب . ط١.

*الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. ١٩٨٨م. البرهان تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم . بيروت .

*السَّامرائيّ ، فاضل صالح . ١٩٨٨م .التَّعبير القرآنيّ . عمان – الأردن . ط٥.

*الشَّاكريّ ، الحاج حسين . ١٤١٧ه. موسوعة المصطفى والعترة ﷺ . ط١.

*الشهري، عبد الهادي بن ظافر . ٢٠٠٤م. استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية . بيروت – لبنان. ط١.

* صحراوي ، مسعود . ،٢٠٠٥م. التداولية عند العلماء العرب . بيروت – لبنان :دار الطليعة للطباعة والنشر . ط١.

*الطَّباطبائيّ ، السَّيد محمد حسين .(د.ت). قم : مؤسسة النشر الإسلامي .

*الطبراني، سليمان بن أحمد . ١٩٨٤ م. المعجم الكبير تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي. الموصل : مطبعة الزهراء. ط٢.

*الطبرسي ، أبو علي الفضل بن الحسين . ١٩٩٥م . مجمع البيان تحقيق : لجنة من العلماء والمحققين تقديم : السيد محسن الأمين العامليّ . بيروت – لبنان : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات. ط١.

*الطوسيّ ، أبو جعفر محمد بن الحسين بن علي . ١٤٠٩ه. التِّبيان في تفسير القرآن تحقيق : أحمد حبيب قصير . مكتب الإعلام الإسلاميّ. ط١.

*الطيبي ، شرف الدين الحسين بن عبد الله . ٢٠١٣م. فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب تحقيق : أياد محمد الغوجي. دبي . ط١ .
*الكاشاني، محمد بن مرتضى الفيض المعروف بالفيض الكاشاني الصافي . ١٤١٦هـ. تفسير القرآن تحقيق : حسين الأعلميّ.
*المراكشي ،أبو العباس أحمد بن عثمان . ١٩٨٩م. عنوان الدليل من مرسوم خط التنزيل تحقيق : هند شلبي. دار الغرب الإسلامي .
*مفتاح ، محمد . ٢٠٠٥م. تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص). المغرب : المركز الثقافي العربيّ. ط٤ .
*الناجح ، عز الدين . ٢٠١١م . العوامل الحجاجية في اللغة .ط١ .
*نحلة ، محمود أحمد نحلة . ٢٠٠٢م .آفاق جديدة في البحث اللغويّ المعاصر . الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية.

الفلسفة الإسلامية وأثرها في تفسير القرآن الكريم

Islamic Philosophy and Its Influence on the Interpretation of the Glorious Qur'an

أ.م. د رياض عبد الرحيم

Asst.Prof.Dr. Dr. Riad Abdel Rahim

جامعة البصرة كلية التربية / القرنة

University of Basra College of Education / Qurna

م. م. ناهد الشماسي

Asst. Lect. Nahed Al Shamassi

المملكة العربية السعودية/ جامعة الدمام / كلية العلوم الاسلامية

Saudi Arabia / University of Dammam / College of Science

Riadabdr32@gmail.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin - passed research

مُلَخَّصُ البحْث:

كان ظهور الإسلام بكتابه الحكيم هو ظهور الحقيقة العظمى، فقد جاء القرآن بما يتعلق بالألوهية بالمفهوم الكامل الواضح للإله، و بيّن الإيمان على نظر العقل و ثمرة المعرفة، وأمر بالنظر العقلي البصير.

و الفلسفة الإسلامية هو علم يقّدم تصور الإسلام و رؤيته حول الكون و الخلق و الحياة و الخالق، و أهمية البحث تكمن في أهمية موضوعه وهو القرآن الكريم، و أهمية تفسيره و تدّبر آياته، و تعد الفلسفة الإسلامية من أهم المصادر العقلية التي تعين على فهم القرآن الكريم.

و الفلسفة الإسلامية انبثقت من صميم البيئة الإسلامية، و أسهم المسلمون فيها، و نما هذا العلم في بيئة المتكلمين و الفلاسفة و المتصوفة، و امتازت الفلسفة بموضوعاتها و مسائلها حول الواحد و المتعدد، و عالجت الصلة بين الله سبحانة و مخلوقاته، وكذلك و فقت بين الروح و العقل .

و التفسير الفلسفي للقرآن الكريم يعني استعمال المباني و القواعد الفلسفية في فهم النص القرآني.

لقد ساعد هذا النوع من التفسير على فهم الآيات المتشابهة. والوصول الى بواطن النص القرآني وتأويل آياته المباركة.

و من النماذج للتفسير الفلسفي للقرآن الكريم : تفسير الفارابي للأول و الآخر، و الظاهر و الباطن، و تفسير ابن سينا للعرش بأنه الفلك التاسع، و الملائكة الثمانية الذين يحملون العرش هم الأفلاك الثمانية .

أما السيد الطباطبائي فقد رفض تفسير الكلام الإلهي بالموجودات الخارجية كما ذهب إليه بعض الفلاسفة، و أخذه بالمعنى الحقيقي للكلام .

ولذلك على المفسّر أن يراعي الضوابط العامة للتفسير، و من أهمها عدم تحميل النظريات الفلسفية على القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية : الفلسفة الإسلامية، أثرها، تفسير القرآن الكريم.

Abstract :

Islam and the Glorious book represents the emergence of the greatest truth because the Qur'an brought what relates to divinity with the full and clear concept of God, and it explained faith by relying on the insight of reason and the fruit of knowledge and it commanded following the mental insight consideration.

Islamic philosophy is a science that presents the conception and vision of Islam about the universe, creation, life, and the Creator. The Importance of the research lies in the importance of its subject; namely: the Glorious Qur'an, and the importance of its interpretation and pondering in its verses. The Islamic philosophy is regarded as one of the most important rational resources which can help to understand the Glorious Qur'an.

It emerged from the core of the Islamic environment, and Muslims contributed to it, and this science grew in the environment of theologians, philosophers, and mystics. This philosophy is characterized by its subjects and issues that relate to the One and the Multi, and it tackled the relation between Allah, the Almighty, and His creatures. It also made accordance between the soul and the intellect.

The philosophical interpretation of the Holy Qur'an means the use of philosophical premises and rules in understanding the Qur'anic text. This type of interpretation has helped to understand the allegorical verses and access to the deep meanings of the Quranic text and interpretation of its blessed verses.

As examples of the philosophical interpretation of the Glorious Qur'an are: Al-Farabi's interpretation of the divine names of Allah, the Almighty: Al-Awwal (the First) and Al-'Akhir (the Last), Al-Dhahir (the Manifest) and Al-Batin(the Immanent), and Ibn Sina's interpretation of the Throne as the ninth orbit, and the eight angels who carry the Throne are the eight spheres.

Keywords: Islamic philosophy, its influence, interpretation of the Glorious Qur'an.

مقدمة

كان ظهور الإسلام بكتابه الحكيم هو ظهور الحقيقة العظمى، كما كان مدخل التحول في الدين المنزّل، و التفكير الديني أو العلمي و الفلسفي معًا .

فقد جاء القرآن بما يتعلق بالألوهية بالمفهوم الكامل الواضح للإله، و جاء يبيّن الإيمان على نظر العقل و ثمرة المعرفة، كما جاء ليعظم أمر العلم و الحكمة، فأمر بالنظر العقلي البصير، في آيات الكون الظاهرة داعيًا للتأمل في أسرارها الخفية، عن طريق الحس و الوجدان و العقل معًا، فالقرآن الكريم حين يتكلم عن الله سبحانه و تعالى في ذاته و صفاته و أفعاله و تدبيره لهذا العالم، فإنه يبيّن لنا المنهج إلى معرفة ذلك، هو النظر العقلي المتكامل الصحيح في هذا العالم بكل إبداعاته الكونية و الطبيعية.[١]

والفلسفة الإسلامية مصطلح عام يمكن تعريفه و استعماله بطرق مختلفة، فيمكن للمصطلح أن يُستعملَ على أنه الفلسفة المستمدة من نصوص الإسلام، بحيث يقدّم تصور الإسلام و رؤيته حول الكون و الخلق و الحياة و الخالق، و يمكن أن يُستخدم ليشمل جميع الأعمال و التصورات الفلسفية التي تمت و بُحثت في إطار الثقافة الإسلامية، من دون أن يكون مرتبطًا بحقائق دينية و نصوص شرعية [٢].

و في هذا البحث نتعرض لأثر التفسير الفلسفي للقرآن الكريم في مبحثين رئيسين هما:

- التعريف بالفلسفة الإسلامية .
- التعرض لأثر التفسير الفلسفي في تفسير القرآن الكريم .

الأهداف: ١ـ التعرف على الفلسفة الإسلامية .

٢ـ التعرف على أثر الفلسفة الإسلامية في تفسير القرآن الكريم.

أهمية البحث: أهمية البحث يعود إلى أهمية موضوعه و هو القرآن الكريم، و إلى أهم علم من علوم القرآن الكريم، ألا وهو علم التفسير، و التدبر بآياته، و الاستفادة منه .

فكلما تقّدم بنا الزمان و تطورت العلوم كلما ازددنا فهماً للقرآن الكريمِ.، و تعد الفلسفة الإسلامية من أهم المصادر العقلية التي تعين المفسر في تفسيره، و التي أسهمتْ وما زالتْ تُسْهِم في فهم القرآن الكريم، والوصول إلى عمقٍ من أعماقهِ وبطنٍ من بطونِ هذا القرآن العظيمِ.

دراسات سابقة:

تناول عدد من الكتّاب التفسير الفلسفي للقرآن الكريم على صورة نقد لهذا المنهج، مثل :

١ـ التفسير و المفسرون للدكتور محمد حسين الذهبي .

٢ـ أصول التفسير و قواعده للشيخ خالد العك .

و لكن أيضًا نجد دراسات مكثفة حول هذا العلم، منها:

١ـ سلسة التفسير الفلسفي للقرآن الكريم / لأبي يعرب المرزوقي في موقع مركز تفسير للدراس.

٢ـ مفسري القرآن و أسلوبهم / ساجد شريف عطية، موسوعة اتقان القرآن و علوم الرحمن .

٣ـ المنهج الفلسفي في تفسير القرآن الكريم (صدر الدين الشيرازي أنموذجًا) لزمن حسن صالح، رسالة ماجستير.

أما هذا البحث فيتناول تعريف الفلسفة الإسلامية كمصدر علمي من مصادر التفسير، و نظرياته القطعية كمبادئ و أصول يعتمدها المفسّر في تفسيره.

من هنا نجد ان هناك أسئلة تطرح في الواقع الفلسفي للتفسير القرآني منها .

ما المراد من الفلسفة الإسلامية ؟ و ما أثرها في تفسير القرآن الكريم؟

الفلسفة الإسلامية

١ـ تعريف كلمة (الفلسفة) لغة و اصطلاحًا:

أ ـ تعريف كلمة الفلسفة لغة :

أصل كلمة (فلسفة) هو اسم يوناني، و معناه الحكمة.[٢] ولذا يعبر عن الفيلسوف بأنه محب الحكمة.

ب ـ تعريف كلمة الفلسفة اصطلاحًا :

يقول صدر المتألهين : الفلسفة هي استكمال النفس بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها و الحكم بوجودها تحقيقًا للبراهين لا أخذًا بالظن و التقليد بقدر الوسع الإنساني.

ويقول فتح الله : الفلسفة هي العلم بالموجودات بما هي موجودات، و هي من أول العلوم التي تعبر عن الموجودات معقولة ببراهين يقينية ليسهل بذلك تعليم جمهور الأمم و أهل المدن، فالطرق الاقناعية و التخيلات إنما تستعمل في تعليم العامة و جمهور الأمم و المدن.

إذن فالفلسفة تبحث في الموجودات بماهي موجودة و ثابتة من حيث هي في نفس الأمر والواقع .

و تنقسم الفلسفة إلى فلسفة عامة و فلسفة إلهية، فالعامة كالبحث عن العلة و المعلول، و الإلهية مثل البحث عن وجود الله سبحانه و صفاته[٤].

٢ـ الفرق بين الفلسفة و علم الكلام:

تفترق الفلسفة عن علم الكلام، أن الكلام وضعه المسلمون للدفاع عن الدين،

بينما الفلسفة ليس فيها طابع ديني، و لا تسلك مسلكًا مُعينًا أو تتبع دينًا بخصوصه، بل تبحث عن الحقائق كما هي عليه، و هذا التجرد قد يحّمل الفيلسوف على تبني رأي مخالف للشريعة الإسلامية، أو لظاهر الشريعة الإسلامية، مما يوجب الخروج عن الدين في واقع الأمر أو في نظر المسلمين، و الفيلسوف لا يبالي أن ينقض البرهان الذي أقامه دينًا أو مذهبًا [٥].

فعلم الكلام علم مستقل لا علاقة له بالفلسفة، فالفلسفة هي البحث عن الوجود و أقسامه، و البحث عن الأشياء الموجودة بما هي، أما علم الكلام فلا يشبه الفلسفة، لأنه إنما نشأ لرد مادية الفلسفة المهاجمة، خوفًا من أن يؤثر على العقيدة الإسلامية أو ما يرونه عقيدة إسلامية[٦].

٣ـ موقف المسلمين من الفلسفة:

لما كانت طبيعة الفلسفة النظر إلى حقائق الأشياء غير مقيدة برأي أو عقيدة، و اصطدمت هذه الفلسفة ببعض مواقف الدين الإسلامي، تصدى المسلمون للدفاع عن عقائدهم بأسلوب البراهين الفلسفية، و حاولوا التنسيق بين الآراء الرائجة في الفلسفة و بين نظريات الإسلام، فنشأ من ذلك علم الكلام، فعِلم الكلام إنما نشأ للدفاع عن العقيدة الإسلامية عندما هاجمتها الفلسفة اليونانية، و استخدموا الأساليب البرهانية التي تستخدمها الفلسفة لخدمة الدين. [٣]

٤ـ أصالة الفلسفة الإسلامية :

يرى بعض الإسلاميين أن الفلسفة الإسلامية قد نبعت من صميم البيئة الإسلامية، ذلك أنه نشأ من طول معاناة علوم القرآن و الحديث علم إسلامي أصيل هو (علم الأصول)، و الذي ظهرت في رحابه المذاهب الكلامية، و جاءت الفلسفة اليونانية لكي تجد أرضًا خصبة و عقلية فلسفية اكتملت لديها جميع أسباب

النظر الفلسفي، من خلال النظر في مسائل الفقه و أقضيته و قياساته، و لم يكن تيار الفلسفة اليونانية سوى رافد اندفع ليلتقي مع المجرى الكبير بدافعه من حتمية التأثير الثقافي المتبادل كنتيجة للتجاور المكاني و التماس حضاري في هذه المنطقة القديمة .

و أقبل المسلمون على التراث اليوناني مستعرضين قضاياه بأسلوب منهج المقارنة لا بأسلوب التعلم، فرفضوا ما يتعارض منه مع الدين وموقفهم الفلسفي منه، و قبلوا ما لا يناقض العقيدة من مذاهب و آراء[٢].

٥ـ نشأة الفلسفة الإسلامية:

ليس ثمة شك أن هناك فكرًا فلسفيًا نشأ وترعرع في الأصول الإسلامية بصورة عامة، إذ إن أصول الدين تنطلق من المباني الفكرية والعقلية التي ينشدها الفكر الفلسفي الإسلامي، لذا نرى ان للفكر الفلسفي الإسلامي مدارسه ورجاله، و له مشاكله و نظرياته، و له خصائصه و مميزاته، و هو ما نسميه بـ (الفلسفة الإسلامية)، أنه نشأ و شبّ في كنف الإسلام، و تأثر بتعاليمه، و أسهم فيه المسلمون في المشرق و المغرب، و لا ضير أن يكون قد أسهم فيه غير المسلمين أيضًا ممن شملهم الإسلام برعايته .

و هناك ثلاث بيئات عُنيت بالفلسفة و الفكر الفلسفي، هي :

أ ـ البيئة الكلامية : و هي من أغنى البيئات و أغزرها مادة، و أشدها اتصالًا بالأحداث السياسية و الاجتماعية في العالم الإسلامي.

ب ـ بيئة الفلاسفة : وهم المشاؤون العرب، و التي توسعت في التوفيق بين الفلسفة و الدين .

جـ ـ بيئة المتصوفة : حيث عاشت الفلسفة في كنف المتصوفة حين أعرضت الجماهير عنها، كما عاشت الفلسفة في كنف علم الكلام[٣].

و لقد مهّد للفلسفة الإسلامية بيئتان متعاصرتان وضعتا دعائم الدراسات العقلية في الإسلام، أولهما بيئة المترجمين الذين غذّوا العالم الإسلامي بثمار الفكر القديم شرقيًا كان أم غربيًا، و ثانيهما بيئة الفرق الكلامية، ولا سيما جماعة المعتزلة، حيث بدأت الفرق الكلامية منذ أخريات القرن الأول للهجرة تثير بعض المشاكل الفلسفية كمشكلة الجبر و الاختيار، و تفرعت منها في القرن الثاني مشاكل أخرى، و خاصة على أيدي المعتزلة الذين فلسفوا العقيدة الإسلامية، و عرضوا بسببها لمشكلة العالم و الإنسان، ففرقوا بين الوجود و العدم، و بين الجوهر و العرض، و بين الذات و الصفة، و بين الجسم و النفس، و بين الخير و الشر، و بحثوا في السبب و العلة، و قالوا بالمعاني و الأحوال، لكي يفسروا صفات الباري تفسيرًا عقليًا، و توسعوا في شرح العدالة الإلهية، و كذلك تعرضوا إلى مسائل الإلوهية، و أهمها البرهنة على وجود الله سبحانه، فعولوا على الدليل الكوني الذي يحاول أن يثبت وجود الله جل جلاله عن طريق وجود الكون، و الدليل الغائي الذي يستخلص من نظام الكون و إبداعه، أن له هدفًا و غاية لا تصدر إلا عن مدبر حكيم، و يعتمد هذان الدليلان على مبدأ العلية سواء أكانت علة فاعلية أم علة غائية[1] ,[4]

٦ـ أهمية الفلسفة الإسلامية:

امتازت الفلسفة الإسلامية بموضوعاتها و بحوثها و مسائلها و معضلاتها، و بما قدمت لهذه و تلك من حلول، فهي تعنى بمشكلة الواحد و المتعدد، و تعالج الصلة بين الله تعالى و مخلوقاته، التي كانت مثار جدل بين المتكلمين، و تحاول أن توفق بين الوحي و العقل، و بين العقيدة و الحكمة، و بين الدين و الفلسفة، و أن تبّين للناس أن الوحي لا يناقض العقل، و أن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس و ثبتت أمام الخصوم، و أن الدين إذا تآخى مع الفلسفة أصبح فلسفيًا كما

تصبح الفلسفة دينية، و على أنها مع هذا الطابع الديني لم تهمل المشكلات الفلسفية الكبرى، فعرضت لنظرية الوجود عرضًا واسعًا، و أدلت برأيها في الزمان و المكان و المادة و الحياة، و بحثت نظرية المعرفة بحثًا مستفيضًا، ففرقت بين النفس و العقل، و الفطري و المكتسب، و الصواب و الخطأ، و الظني و اليقين، و غيرها[٢].

٧ـ موقف القرآن الكريم من الفلسفة:

تطرق القرآن الكريم لفلسفة الكون والتكوين، بل ودعا إلى النظر و التأمل في مظاهر الطبيعة المختلفة من حيثُ إنَّها تشير إلى عظمة الخالق و قدرته التي لا حد لها، و سلك في هذا السبيل مسلكًا يثير العقل و يحفز انتباهه إلى الترقي في مدارج المعرفة الكونية، كما في قوله تعالى: (أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) الأعراف: ١٨٥، و في قوله تعالى : (فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ)الطارق: ٥. وقال تعالى ﴿ قُلْ سِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ۚ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْءَاخِرَةَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ العنكبوت ٢٠

أما فيما يخصُّ قوله تعالى : (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّ) الإسراء:٨٥، و قد تشير هذه الآيات إلى الناحية العملية، كما في قوله تعالى : (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ)البقرة: ١٨٩، فهذه الآيات تدعو إلى التأمل و النظر.

أثر الفلسفة الإسلامية في تفسير القرآن الكريم :

١ـ تعريف كلمة : (أثر)، (التفسير)، (التفسير الفلسفي):

أ ـ تعريف كلمة (أثر) لغة و اصطلاحًا:

لغة : يقول الخليل الفراهيد : « الأثر بقية ما ترى من كل شيء و ما لا يرى بعد ما يبقى علقه»[١], [٥]

ويقول ابن منظور: الأثر بقية الشيء[٢] .

واصطلاحًا: الأثر هو اللازم المتعلق بالشيء[٣].

وهذا التعريف يتحد مع المعنى اللغوي بشيء، و يفارقه بآخر، لأن اللازم خارج عن ماهية الشيء و ذاته فهو يوافقه فيما لم يكن جزءاً، و يخالفه فيما كان جزءاً[٤].

ب ـ تعريف كلمة (التفسير) لغة و اصطلاحًا:

لغة : التفسير من مادة فسر، و تعني البيان [٥]، وكشف المراد عن اللفظ المشكل [٦].

اصطلاحًا: وردت عدة تعاريف لكلمة التفسير من العلماء، و أهمها بالنسبة لهذا البحث :

هو أن التفسير : عبارة عن بيان المفاد الاستعمالي لآيات القرآن، و إظهار المراد الجدي لله تعالى منها، طبق قواعد اللغة العربية، و أصول المحاور العقلائية[٧].

فهذا التعريف يبّين العملية التفسيرية، و الأدوات التي يستعين بها المفسر في تفسيره للنص القرآني.

جـ ـ التفسير الفلسفي للقرآن الكريم :

يعرف المنهج الفلسفي في التفسير : بأنه استعمال المباني و القواعد الفلسفية في فهم النص القرآني [٨].

وتقع طريقة التفسير الفلسفي لبيان ما تقوم عليه الظاهرة القرآنية من مفاهيم

فلسفية كالبحث عن الوجود و الماهية و ما يترتب عليهما من الأثر في جانب الوجود من الأصالة أو التبعية للماهية، و كذا ما يترتب على الماهية من الأصالة أو تبعيتها للوجود.

و أهم الآيات القرآنية المطروحة في هذا المسلك فهي عبارة عن : إثبات وجود الله، و صفاته، و التوحيد و مراتبه، و مسألة النفس و العقل، و مبدأ العلية، و ما شاكل ذلك[٩].

٢ـ الآيات المتشابهة و التفسير الفلسفي:

الآيات المتشابهة هي آيات قرآنية متعدّدة المعنى، و هي التي أدت إلى ظهور أسلوب التأويل الذي استخدمته الفرق الإسلامية للتدليل على صحة مواقفها.

فنجد في القرآن الكريم آيات ما ترشدنا إلى التنزيه، و منها ما ينزه الله سبحانه عن صفات المخلوق، كما في قوله تعالى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾الشورى:١١.

و قد اختلف المسلمون في تفسير هذه الآيات، و لم يتضح لهم هدف الشارع منها، و يقول تعالى في محكم كتابه : ﴿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 ﴾آل عمران:٧.

و أيضًا فقد أُثيرت مسألة الجبر و الاختيار استنادًا إلى آيات متشابهات، مثل الآية ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ ﴾الانفال:١٧، بينما الآية ﴿ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ البلد:١٠، هي صريحة في الاختيار أي في القول بحرية الإرادة[١]. [٦]

يقول الدكتور محمد أبو ريان: « أن بعض ما ورد من آيات في القرآن أشكل على الناس فهمها، و سميت هذه الآيات متشابهات، وهي غير واضحة المعنى، و بعضها يشعر بالتناقض»[٢].

فكان التفسير الفلسفي عاملاً مساعداً على فهم هذه الآيات المتشابهة، ولاسيما عند البحث في الآيات التي تتناول ذات الله سبحانه و صفاته كالنورية و السمع و البصر، ورؤيته سواء أكانت بالقلبِ أم بالبصيرة، وغيرها.

٣ـ مواقف و آراء حول التفسير الفلسفي للقرآن الكريم:

يرى الذهبي أن علماء المسلمين لم يكونوا جميعًا على مبدأ واحد بالنسبة للآراء الفلسفية، بل وجد منهم من وقف منها موقف الرفض، و عدم القبول، كما وجد منهم من وقف موقف الدفاع عنها و القبول لها، و كان من هؤلاء و من هؤلاء أثر ظاهر في تفسير القرآن الكريم.

فبعض المفسرين أفاد من النظريات الصحيحة و المسّلمة لديه، و مزجها بالتفسير، ورفض النظريات التي يراها تتعارض مع الدين .و لكن هناك بعض المفسرين من شرح الآيات القرآنية بناءً على النظريات و الآراء الفلسفية، فأسقط تلك النظريات و الآراء على النصوص القرآنية[٣].

يقول خالد العك في ذمه للمعتزلة لأنهم اعتمدوا على النظريات الفلسفية في تفسيرهم للقرآن الكريم : « أما المعتزلة : فقد توسعوا في تفسير القرآن تفسيرًا عقليًا، تبع لمنهج الفلاسفة القائم على تفسير الغيبيات تفسيرًا عقليًا، حتى تناولوا صفات الله تعالى، و الأخص(العدل)، فأرجعوا على الله سبحانه في مسألة العدل ما يجب على الإنسان فيه، و كذلك و صفوا الكلام لله تعالى لموسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿ و كلّم الله موسى تكليمًا﴾النساء: ١٦٤.

و لذلك نجد للعلماء في مسألة مشروعية الفلسفة في التفسير ثلاثةُ آراءٍ:

الرأي الأول: وجوب الاقتصار على التفسير بالمأثور عن الرسول صلى الله عليه وآله و أهل بيته عليهم السلام.

والجواب: إنَّ أكثر الروايات التفسير ضعيفة لا يمكن الاعتماد عليها، فضلًا عن الآيات التي لم ترد فيها تفسير منهم صلوات الله عليهم، و هذا يؤدي إلى تعطيل العمل بآيات كثيرة.

الرأي الثاني: هناك من لم يعارض هذا المنهج، بل عارض خصوص استعمال المصطلحات الفلسفية .

و الجواب: الفلسفة علم عقلي ومصطلحاته كمصطلحات أي علم عقلي أو علم تجريبي، فلا ضير من الاستفادة منها بالتفسير.

الرأي الثالث: جواز استعمال المنهج الفلسفي لأنه من المنهج العقلي، فكما يمكن استعمال القواعد العقلية في فهم النصوص القرآنية، فالقواعد الفلسفية هي إحدى مصاديقها .

و الجواب: إنَّ التفسير الفلسفي لا إشكال فيه إذا ما روعي فيه شرط يعد هو الأساس في هذا المنهج، هو استخدام المبنى الفلسفي المبرهن عليه في فهم النص القرآني، و الابتعاد عن تحميل الآراء الفلسفية على القرآن [٢,٧]

٤ـ نماذجٌ من التفسير الفلسفي لبعض الآيات القرآنية:

تناول بعض الفلاسفة الكبار بعض الآيات القرآنية و فسروها بطريقة فلسفية، نعرض بعضها :

أ ـ الفارابي (ت: ٣٣٩هـ):

يمكن اعتبار تفسير الفارابي، من النماذج البارزة لهذا النوع من التفسير، فقد فسّر الفارابي بعض آيات القرآن الكريم تفسيرًا فلسفيًا، منها ما يلي :

أ ـ في قوله تعالى: ﴿ هو الأول و الآخر﴾الحديد:٣ : فسّر(الأول) فيقول : « الأول من جهة أنه منه و يصدر عنه كل وجود غيره، وهو أول من جهة أنه بالوجود

لغاية قربه منه، وأول من جهة أن كل زماني يُنسب إليه يكون فقد وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشيء، ووجد إذ وجد معه لا فيه» .

وفسّر (الآخر) بقوله: (هو الآخر، لأن الأشياء إذا لوحظت و نسبت إليه أسبابها و مبادئها وقف عنده المنسوب، فهو آخر لأنه الغاية الحقيقية في كل طلب)[٣].

ب ـ وفي قوله تعالى ﴿ هو الظاهر و الباطن﴾الحديد:٣: فسّر (الظاهر) بقوله : « لا وجود أكمل من وجوده، فلا خفاء به من نقطة الوجود فهو في ذاته ظاهر و لشدة ظهوره باطن، و به يظهر كل ظاهر كالشمس يظهر كل خفي و يستبطن لا عن خفاء».

و فسّر(الباطن) بقوله : « وهو باطن لأنه شديد الظهور، غلب ظهوره على الإدراك الخفي، وهو ظاهر من حيث الآثار تنسب إلى صفاته، وتجب عن ذاته»[١, ٨]

ب ـ ابن سينا (ت: ٤٢٨هـ):

ابن سينا كمسلم يدين بالقرآن، و فيلسوف محب للفلسفة، كان حريصاً كل الحرص على أن يوفق بين الدين و الفلسفة، و كان طبيعيًا أن يوفق بين نصوص القرآن و النظريات الفلسفية، فكان يشرح القرآن شرحًا فلسفيًا، و كانت طريقته التي يسلكها في شرحه غالبًا هي شرح الحقائق الدينية بالآراء الفلسفية [٢].

ومن الآيات القرآنية التي فسّرها تفسيرًا فلسفيًا :

أ ـ في قوله تعالى : ﴿ و يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾الحاقة:١٧ : فسّر العرش بأنه الفلك التاسع الذي هو فلك الأفلاك، و فسّر الملائكة الثمانية التي تحمل العرش بأنها الأفلاك الثمانية التي تحت الفلك التاسع .

يقول ابن سينا:

«أن العرش نهاية الموجودات المبدعة الجسمانية، و تدعي المشبهة من المتشرعين أن

الله تعالى على العرش لا على سبيل الحلول، أما في الكلام الفلسفي فإنهم جعلوا نهاية الموجودات الجسمانية الفلك التاسع الذي هو فلك الأفلاك، و يذكرون أن الله تعالى هناك، و عليه لا على حلول، كما بيّن أرسطو في آخر كتاب سماع الكيان، و الحكماء و المتشرعون اجتمعوا على أن معنى العرش هو هذا الجرم، و قد قالوا : إن الفلك يتحرك بالنفس، لأن الحركات إما ذاتية، و إما غير ذاتية، و الذاتية إما طبيعية، و إما نفسية، ثم بينّوا أن نفسها هو الناطق الكامل الفعال، ثم بينّوا أن الأفلاك لا تُفنى و لا تتغير أبد الدهر، و قد ذاع في الشرعيات أن الملائكة أحياء قطعًا، لا يموتون كالإنسان الذي يموت، فإذا قيل : إن الأفلاك أحياء ناطقة لا تموت، و الحي الناطق غير الميت يسمى ملكًا، فالأفلاك تسمى ملائكة، فإذا تقدم هذه المقدمات وضح أن العرش محمول على ثمانية، ووضح تفسير المفسرين أنها ثمانية أفلاك»[٣].

جـ ـ صدر المتألهين (ت: ١٠٥٠هـ):

استعمل صدر المتألهين الفلسفة في فهم النصوص القرآنية، و اعتمد في فلسفته على النقل و البرهان و الكشف، و لكنه اعتمد على المنهج المتكامل في تفسيره، فيستخدم تفسير القرآن بالقرآن، و بالمأثور، و اللغة، و المنهج الفلسفي، أي ما يسمى بالتفسير الاجتهادي الجامع[٤].

و من الآيات القرآنية التي تناولها صدر المتألهين في تفسيره :

أ ـ في قوله تعالى : ﴿ مثلهم كمثل الذي استوقد نارًا فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم و تركهم في ظلمات لا يبصرون، صم بكم عمي فهم لا يرجعون﴾ **البقرة : ١٧، ١٨.**

يرى صدر المتألهين : تحقيق هذه الآية تستدعي مقدمات، إحداها : هي أن العوالم متطابقة و النشئات متحاذية، نسبة الأعلى إلى الأدنى كنسبة الصافي إلى الكدر، و نسبة اللب إلى القشرة، و نسبة الأدنى إلى الأعلى كنسبة الفرع إلى الأصل ....، فكل

ما في الدنيا فلابد له في الآخرة من أصل، و إلا لكان كسراب باطل و خيال عاطل، و كل ما في الآخرة فلا بد له في الدنيا من مثال، و إلا لكان كمقدمة بلا نتيجة و شجرة بلا ثمرة و علة بلا معلول، لأن الدنيا عالم الملك و الشهادة، و الآخرة من عالم الغيب و الملكوت، و لكل إنسان دنيا و آخرة . و إن الإنسان أول ما يحدث يكون في عالم الحس و الشهادة، ثم يتدرج قليلًا في قوة الوجود، حتى ينتقل من هذا العالم إلى عالم الغيب، فيكون الدنيا أولاه و الآخرة أخراه، كما إن الصورة في المرآة تابعة لصورة الناظر في رتبة الوجود و ثانية لها، و هي أن كانت ثانية في رتبة الوجود، فإنها أول في حق رؤيتك، وهذا النوع من الانعكاس، ضرورة هذا العالم، وكذلك عالم الشهادة محال لعالم الغيب و الملكوت[1] ,[9]

ب ـ و في قوله تعالى : ﴿ هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعًا ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات وهو بكل شيء عليم﴾البقرة:٢٩.

يقول صدر المتألهين في تفسير هذه الآية:

«هذه الآية من أعظم الدلائل على شرف الإنسان، و من أقوى الوسائل إلى معرفة الرحمن، أما دلالتها على شرفه بوجهين:

إحداهما : وهو إنها بيان نعمة أخرى بعد النعمة الأولى مرتبة عليها، فإن الأولى كانت خلقتهم أحياء قادرين مرة بعد أخرى، و هذه خلْق ما يتوقف عليه بقاؤهم النوعي بعد الشخصي و يتم به معاشهم المبتنى عليه معادهم.

و ما أحسن رعاية هذا الترتيب منه تعالى، فإن الانتفاع بالأرض و السماء و ما في كل منهما إنما يكون بعد حصول الحياة، فلهذا ذكر الله تعالى أمر الحياة أولًا، ثم أردفه بذكر الأرض و السماء»[2].

و في قوله تعالى : ﴿ ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات﴾:

يقول صدر المتألهين: «هي من الآيات التي اختص بمعرفتها أهل القرآن خاصة، (فالاستواء): أصله طلب السواء، و إطلاقه على الاعتدال و الاستقامة، و قيل استوى بمعنى استولى و ملك، (فسواهن (: عدّلهن و خلقهن مصونة من العوج و الفطور، إلا عند قيام الساعة (إذا السماء انفطرت)، و (ثم): كما تفيد التراخي، فهي هنا تفيد للتفاوت في الشرف و الفضيلة في خلق السماوات على خلق الأرض»[٣].

د ـ الطباطبائي(ت: ١٤٠٢هـ):

حفل (الميزان) بأبحاث فلسفية عديدة في مواضع مختلفة، و يرجع ذلك إلى قدرة المفسر العلمية، و عمق نظرته الفلسفية. و فلسفة الطباطبائي في (الميزان) تبدو ممزوجة بآيات القرآن الكريم، و لكن لم تستهو الفلسفة الطباطبائي كمنهج للتفسير، و لم تسيطر النظريات الفلسفية على تفسيره، كما هو نفسه عاب على المسلك الفلسفي في التفسير، إذ قال : « و أما الفلاسفة، فقد عرض لهم ما عرض للمتكلمين من المفسرين من الوقوع في ورطة التطبيق و تأويل الآيات المخالفة بظاهرها للمسلمات في فنون الفلسفة بالمعنى الأعم، و خاصة المشائين، و قد تأولوا الآيات الواردة في حقائق ما وراء الطبيعة، و آيات الخلقة، و حدوث السماوات و الأرض، و آيات البرزخ و آيات المعاد، حتى ارتكبوا التأويل في الآيات التي لا تلائم الفرضيات و الأصول الموضوعة التي نجدها في العلم الطبيعي».

وإنَّ الأبحاثَ الفلسفية التي عقدها الطباطبائي في الميزان تعبر عن تأييدها للمعاني التي استفادها من الآيات، و في أحيانٍ أخرى عبرت هذه الأبحاث عن رفضها لمقالات فلسفية تعارض ظواهر القرآن و السنة [١٠,١].

مثلًا في تفسيره لمعنى ﴿ الحمد لله رب العالمين ﴾ الفاتحة:٢: قال : «إنه الثناء على الجميل الاختياري، ثم أعقبه ببحث فلسفي بقوله : (البراهين العقلية ناهضة على

أن استقلال المعلول و كل شأن من شؤونه إنما هو بالعلة، و أن كل ماله من كمال فهو فيض من فيوض وجود علته، فلو كان للحسن و الجمال حقيقة في الوجود فكماله و استقلاله للواجب تعالى لأنه العلة التي تنتهي إليه جميع العلل، و الثناء و الحمد هو إظهار موجود ما بوجود كمال موجود آخر و هو لا محالة علته»[٢].

و في تفسيره لقوله تعالى ﴿ يومئذ تحدث أخبارها بأن ربك أوحى لها﴾الزلزلة: ٤ :

يقول الطباطبائي:

«حقّق في مباحث الفلسفة وهو حضور شيء لشيء يساوي الوجود المجرد لكون ما له من فعلية الكمال حاضرًا عنده تعالى من غير مقابلة للفعل، فكل وجود مجرد يمكنه أن يوجد حاضرًا و ما أمكن لمجرد بالإمكان العام فهو له بالضرورة، فالعلم يساوي الوجود و الوجودات المادية لا يتعلق بها علم و ليس لها علم بشيء، لكن لها ـ على الرغم كونها مادية متغيرة متحركة لا تستقر على حال ـ ثبوتًا من غير تغير و لا تحول لا ينقلب عما وقع عليه، فلها من جهة التجرد تشابه محض مع الموجودات المحضة العقلية المثالية في سريان العلم»[٣].

بينما رفض الطباطبائي في بعض أبحاثه الفلسفية بعض النظريات التي تخالف بمؤداها القرآن الكريم، كما في معنى (الكلام)، حينما ذهب الفلاسفة بأن المعلول يحكي عن علته فهو كلام لها، و لما كان العالم الممكن معلولًا لله تعالى فهو كلامه الذي يظهر المكنون من كمال أسمائه و صفاته أي أن الله تعالى متكلم بالعالم.

لكن الطباطبائي استبعد هذا المعنى، باعتبار أن ما ورد في القرآن الكريم لا يدل على ذلك، و لا يمكن حمله إلا على أنه كلام حقيقي لله غير متمثل بالعالم و لا الوجودات الخارجية [٤].

النتيجة :

تعد الفلسفة الإسلامية مصدراً من أهم مصادر التفسير، لأنها غنية بالنظريات العقلية و القطعية، ويستفيد منها المفسر في تفسيره للقرآن الكريم، ولا سيما في المسائل التي تتعلق بمعرفة الذات الإلهية، و صفاته سبحانه، و عند تفسير بعض الآيات المتشابهة .

و على المفسر الذي يعتمد على التفسير الفلسفي كمصدر أن يراعي الضوابط التالية :

أولًا: أن لا يتنافى التفسير الفلسفي مع الآيات القرآنية، وحكم العقل.

ثانيًا: الابتعاد عن الفرضيات _ أي النظريات غير القطعية ـ لأنها معرضة للتغير و الإشكالات.

ثالثًا: الابتعاد عن تحميل النظريات الفلسفية على القرآن الكريم[١١,١]

الخاتمة :

-تعدّ الفلسفة الإسلامية مصدراً من أهم مصادر التفسير ، لأنَّها غنية بالنظريات العقلية و القطعية ، ويستفيد منها المفسر في تفسيره للقرآن الكريم ، ولاسيما في المسائل التي تتعلق بمعرفة الذات الإلهية ، و صفاته سبحانه ، و عند تفسير بعض الآيات المتشابهة .

- الفلسفة الإسلامية مصطلح عام يمكن تعريفه و استخدامه بطرق مختلفة ، فيمكن للمصطلح أن يُستعملَ على أنه الفلسفة المستمدة من نصوص الإسلام ، بحيث يقدّم تصور الإسلام و رؤيته حول الكون و الخلق و الحياة و الخالق ، و يمكن أنْ يُستعملَ ليشمل جميع الأعمال و التصورات الفلسفية التي تمت و بُحثت في إطار الثقافة الإسلامية

و على المفسر الذي يعتمد على التفسير الفلسفي كمصدر أن يراعي الضوابط التالية :

أولًا: أن لا يتنافى التفسير الفلسفي مع الآيات القرآنية ، وحكم العقل.

ثانيًا: الابتعاد عن الفرضيات _ أي النظريات غير القطعية ـ لأنها معرضة للتغير و الإشكالات.

ثالثًا: الابتعاد عن تحميل النظريات الفلسفية على القرآن الكريم١ .

هوامش البحث:

(١) موقع هدى القرآن، أصول و شواهد النظر العقلي في القرآن الكريم و الفكر الإسلامي.

(٢) الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، موقع معرفة.

(٣)الفيروز آبادي، القاموس، ج٣: ١٥٥ .

(٤) الشيرازي، محمد إبراهيم، الحكمة المتعالية، ج١: ٤٧.

(٥) خلف، فتح الله، المدخل إلى الفلسفة: ٧.

(٦) المظفر، محمد رضا، الفلسفة الإسلامية: ٧٥.

(٧) المظفر، محمد رضا، الفلسفة الإسلامية: ٧٥.

(٨) المظفر، محمد رضا، الفلسفة الإسلامية: ٧٦.

(٩) المظفر، محمد رضا، الفلسفة الإسلامية: ٧٦.

(١٠) أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الإسلامي:١٦.

(١١) مدكور، إبراهيم، الفلسفة الإسلامية(منهج و تطبيقه) :٧.

(١٢) مدكور، إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية (منهج و تطبيقه)ج٢: ٧، ٧٧.

(١٣) مدكور، إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية(منهج و تطبيقه)، ج١: ٢٣.

(١٤) أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الإسلامي: ٤٧، ٤٨.

(١٥) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، ج٨: ٢٣٦.

(١٦) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب:٢٥، مادة أثر.

(١٧) انظر :الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات :٩.

(١٨) صالح، زمن حسين، المنهج الفلسفي في تفسير القرآن الكريم (صدر الدين الشيرازي أنموذجًا): ٢١.

(١٩) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، ج٧: ٢٤٧.

(٢٠) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب: ٣٤١٢.

(٢١) رضائي، محمد، مباني و قواعد تفسير القرآن.

(٢٢) صالح، زمن، المنهج الفلسفي في تفسير القرآن الكريم: ٤٥.

(٢٣) عطية، ساجد شريف، مفسري القرآن و أسلوبهم، ج٢، موسوعة اتقان القرآن و علوم الرحمن .

(٢٤) انظر : أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الإسلامي:٢٢٣، ٢٢٤.

(٢٥) أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الإسلامي: ٥٠

(٢٦) انظر: الذهبي، محمد حسين، التفسير و المفسرون، ج٢ : ٣٠٩.
(٢٧) العك، خالد، أصول التفسير و قواعده :٢٤٥.
(٢٨) العك، خالد، أصول التفسير و قواعده :٢٤٥.
(٢٩) انظر، صالح، زمن، المنهج الفلسفي في تفسير القرآن الكريم: ٤٢.
(٣٠) الذهبي، محمد حسين، التفسير و المفسرون، ج٢: ٣١٠.
(٣١) الذهبي، محمد حسين، التفسير و المفسرون، ج٢: ٣١٠.
(٣٢) انظر: الذهبي، محمد حسين، التفسير و المفسرون، ج٢: ٣١٤.
(٣٣) الذهبي، التفسير و المفسرون، ج٢: ٣١٥.
(٣٤) انظر: صالح، زمن، المنهج الفلسفي في تفسير القرآن الكريم(صدر الدين الشيرازي أنوذجًا).
(٣٥) انظر: الشيرازي(صدر المتألهين)، محمد بن إبراهيم، تفسير القرآن الكريم، ج٢: ٤، ٥.
(٣٦) الشيرازي، محمد إبراهيم، تفسير القرآن الكريم، ج٢: ٢٧٤.
(٣٧) الشيرازي، محمد إبراهيم، تفسير القرآن الكريم، ج٢: ٢٧٨.
(٣٨) انظر :الألوسي، علي، الطباطبائ ومنهجه في تفسيره الميزان :١٨٣، ١٨٤.
(٣٩) الطباطبائ، محمد حسين، الميزان، ج١: ٢٢.
(٤٠) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان، ج١٧ : ٣٨١، ٣٨٢.
(٤١) انظر: الألوسي، علي، الطباطبائي و منهجه في تفسيره الميزان: ١٨٥، ١٨٦.
(٤٢) انظر : رضائي، محمد، مباني و قواعد تفسير القرآن (الضوابط العامة في مناهج التفسير).

قائمة المصادر و المراجع:

١ـ القرآن الكريم.

٢ـ منظور، محمد بن مكرم . لسان العرب : تحقيق عبد الله الكبير . القاهرة :دار المعارف.

٣ـ ابن سينا، الحسين بن عبد الله . ١٣٥٤هـ . مجموع رسائل الشيخ الرئيس .جمعية دائرة المعارف العثمانية . ط/ ١،

٤ـ أبو ريان، محمد علي . ١٩٨٠م. تاريخ الفكر الإسلامي . نشر دار المعرفة الجامعية .

٥ـ الألوسي، علي . ١٤٠٥هـ.الطباطبائي و منهجه في تفسيره الميزان. طهران : معاونية الرئاسة للعلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي . الطبعة الأولى .

٦ـ الجابري، محمد عابد . تكوين العقل العربي .موقع معرفة.

٧ـ الجرجاني، علي بن محمد . التعريفات . لبنان- بيروت :مطبعة دار الكتب العلمية .

٨ـ الذهبي، محمد حسين . التفسير و المفسرون . القاهرة :نشر مكتبة وهبة .

٩ـ الشيرازي، محمد بن إبراهيم . ١٣٦٤هـ .تفسير القرآن الكريم : تصحيح محمد خواجوي . قم المقدسة : نشر بيدار .

١٠ ـ الشيرازي، محمد بن إبراهيم .الحكمة المتعالية. بيروت – لبنان : دار إحياء التراث العربي .

١١ـ الطباطبائي، محمد حسين . ١٤١٧هـ . الميزان في تفسير القرآن: تصحيح الشيخ حسين الأعلمي . بيروت – لبنان :نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات . الطبعة الأولى.

١٢ـ العك، خالد عبد الرحمن . ١٤٠٦هـ. أصول التفسير و قواعده . بيروت – لبنان : دار النفائس.الطبعة الثانية .

١٣ـ الفراهيدي، الخليل بن أحمد . ١٤١٠هـ . العين تحقيق: مهدي المخزومي و إبراهيم السامرائي. مؤسسة دار الهجرة . الطبعة الثانية.

١٤ـ الفيروز آبادي . القاموس.

١٥ـ المظفر، محمد رضا . الفلسفة الإسلامية : اعداد السيد محمد تقي الطباطبائي . بيروت – لبنان : مؤسسة التاريخ العربي .

١٦ـ خلف، فتح الله . ١٩٨٢م. المدخل إلى الفلسفة . نشر دار الجامعات المصرية .

١٧ـ رضائي، محمد . مباني و قواعد تفسير القرآن.

١٨ـ عطية، ساجد شريف . مفسري القرآن و أسلوبهم :موسوعة اتقان القرآن و علوم الرحمن.

١٩ـ صالح، زمن حسين . ١٤٣٨هـ. المنهج الفلسفي في تفسير القرآن الكريم (صدر الدين الشيرازي أنموذجًا) جامعة كربلاء .

٢٠ـ مدكور، إبراهيم . في الفلسفة الإسلامية (منهج و تطبيقه) . مصر : نشر دار المعارف .

٢١ـ موقع هدى القرآن . أصول و شواهد النظر العقلي في القرآن و الفكر الإسلامي.

العقل بوصفه مصدراً للتفسير
حجيته وحدود مساحته

The Mind as a Source of Interpretation;
Its Authenticity and the limits of its Space

م.د ساجد صباح العسكري
lect.Dr. Sajid Sabah Al Askari

جامعة الإمام الصادق/ ذي قار
قسم علوم القرآن الكريم
Imam Al-Sadiq University / Dhi Qar
Department of Holy Quran Sciences

sajediraq84@gmail.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

مُلَخَّصُ البحْث:

للعقل أهمية كبيرة في الفكر الإسلامي بوصفه أحد مصادر المعرفة في مجالات متعددة كالعقيدة والتفسير والفقه، مع وجود الاختلاف في رتبة العقل بين مصادر المعرفة الإسلامية والاختلاف حول مساحته في الفقه والتفسير سعةً وضيقاً، بيد أنّه لا يوجد في مدارس المسلمين من يرفض العقل مطلقاً وللعقل أهمية خاصة في التفسير كون القرآن الكريم يشتمل على معارف متعددة تحتاج إلى إعمال عقلٍ ونظرٍ، ودعوة القرآن للتدبر صريحة.

ولا خلاف بين المدارس الإسلامية في إعمال العقل في التفسير، ولكن الخلاف رتبي من حيث تقديم بعض المدارس العقل على بقية المصادر، وتأخره عند بعضها.

ونتيجة لذلك كان العقل المصدر الأساس في أغلب التفاسير وإن اختلفت مناهج التفسير فلا يوجد منهج لا يعتمد العقل في فهم الآيات القرآنية سواء أكانَ منهج تفسير القرآن بالقرآن أم تفسير القرآن بالروايات أو باللغة أو غيرها.

فلا يمكن الوصول الى تمام المراد الإلهي في تفسير جميع آيات القرآن الكريم باعتماد مصدر واحد وإلغاء بقية المصادر ولابد من اعتماد جميع المصادر كالقرآن الكريم والسنة الشريفة، والعقل، للكشف عن المراد الالهي فبعض الآيات لا سبيل لمعرفتها من خلال العقل وبعض الآيات لا سبيل لمعرفتها من إلا بتوسط العقل

وعليه لابد من البحث في مفهوم العقل، وحجيته، ونطاق حدوده في تفسير النص القرآني.

الكلمات المفتاحيّة: مصادر المعرفة، النص القرآني، العقل، مناهج التفسير.

Abstract :

The mind has a great importance in Islamic thought as one of the sources of knowledge in various fields such as belief, interpretation, and jurisprudence, with the difference in the rank of the mind between the sources of Islamic knowledge and the difference over its space in jurisprudence and interpretation, which is broad and narrow way. However, there is no Muslim school of interpretation that refuses the mind at all because the mind gets particular importance in interpretation because the Glorious Qur'an includes multiple pieces of knowledge that require the realization of reason and consideration, besides, the Qur'an's call for pondering is explicit.

There is no disagreement among Islamic schools regarding the realization of reason in interpretation, but the dispute is hierarchical in terms of that some schools give the reason the leading over the rest of the sources, and others make it lagging behind. As a result, the mind was the main source in most of the interpretations, even if the methods of interpretation were different, for there is no method that ignores the mind in understanding the Qur'anic verses whether it is the method of interpreting the Qur'an by the Qur'an or the interpretation of the Qur'an by narrations, language, or others.

It is not possible to reach the perfectness of the divine purpose in the interpretation of all the verses of the Glorious Qur'an by adopting one source and ignoring the rest, and it is necessary to consider all sources such as the Glorious Qur'an, the honorable Sunnah, and reason in order to reveal the divine purpose because some verses cannot be understood through the mind, and some verses cannot be gotten except through the mind. Accordingly, it is necessary to study the concept of the mind, its authenticity, and the scope of its limits in the interpretation of the Qur'anic text

Keywords:sources of knowledge, Quranic text, mind, interpretation methods.

مقدمة:

للعقل أهمية كبيرة في الفكر الإسلامي بوصفه أحد مصادر المعرفة في مجالات متعددة كالعقيدة والتفسير والفقه، مع وجود الاختلاف في رتبة العقل بين مصادر المعرفة الإسلامية والاختلاف حول مساحته في الفقه والتفسير سعةً وضيقاً، بيد أنّه لا يوجد في مدارس المسلمين من يرفض العقل مطلقاً وللعقل أهمية خاصة في التفسير كون القرآن الكريم يشتمل على معارف متعددة تحتاج إلى إعمال عقلٍ ونظرٍ، ودعوة القرآن للتدبر صريحة، ونتيجة لذلك كان العقل المصدر الأساس في أغلب التفاسير وإن اختلفت مناهج التفسير فلا يوجد منهج لا يعتمد العقل في فهم الآيات القرآنية سواء أكان منهج تفسير القرآن بالقرآن أم تفسير القرآن بالروايات أو باللغة أو غيرها.

وعليه لابد من البحث في مفهوم العقل، وحجيته، ونطاق حدوده في تفسير النص القرآني.

لذا جاء البحث الموسوم بـ(العقل بوصفه مصدراً للتفسير، حجيته وحدود مساحته) ليبحث في تحديد مفهوم العقل كمصدر من مصادر التفسير، وحجيته من خلال القرآن والسنة الشريفة، وبيان أثره ومساحته في التفسير)

فاقتضت طبيعة البحث أن يُقسم على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول : إيضاح حدود التفسير بالعقل بوصفه أصلاً تفسيرياً.

المطلب الثاني: الأدلة على حجية تفسير القرآن الكريم بالعقل.

المطلب الثالث: مساحة التفسير بالعقل وحدوده.

ثم خاتمة وقائمة بالمصادر.

المطلب الأول : إيضاح حدود التفسير بالعقل بوصفه أصلاً تفسيرياً

أولاً/ مفهوم العقل

للعقل اطلاقات متعددة وله استعمالات في مجالاتٍ كثيرةٍ يختلف اصطلاحه بحسب المجال الذي يُستعمل فيه، ومن تلك الاصطلاحات:

١ـ العقل في اصطلاح الفلاسفة : «**جَوْهَر مُجَرّد عَن الْمَادَّة فِي ذَاته وَفعله أَي لَيْسَ بمادي وَغير مُتَعَلق وَلَيْسَ بمحتاج إِلَى الْمَادَّة فِي فعله**»[١].

والعقل بذلك أحد قوى النفس قبال قوة الخيال والوهم والحس[٢].

٢ـ العقل في اصطلاح الأصوليين : ويختص عادة بالملازمات العقلية سواء أكانت المستقلات العقلية أم غير المستقلات العقلية[٣]،كونها أموراً حقيقية واقعية يدركها العقل النظري[*] ولكونها من الأوليات[**] التي يكون قياسها معها، لذا عرفه الشيخ المظفر بـ «حكم العقل النظري بالملازمة بين الحكم الثابت شرعاً أو عقلاً وبين حكم شرعي آخر»[٤].

٣ـ العقل في اصطلاح المناطقة : ويراد به العقل الذي تدرك به الأشياء ويتميز به عن سائر البهائم[٥] وعرف بأنه غريزة فطرية من خلالها تدرك العلوم النظرية وتدبير الصناعات[٦]

وعرف أيضاً بأنه مبدأ العلم به يتوصل لمعرفة الأشياء من خلال التصورات والتصديقات المتحصلة بواسطته[٧].

والعقل بهذا المعنى يُعدّ أداة من أدوات المعرفة وله دور أساس في حصول التصورات والتصديقات،وبه يعرف الحق من الباطل[٨].

وهناك اطلاقات أخرى للعقل يذكرها الدكتور أيمن المصري نحو العقل العرفي والمراد به «العقل الاستقرائي الذي يلهج به العلمانيون عادة والمعتمد على الاستقراء

أو على متبنيات العرف المشهورة»[٩].

ومن الاصطلاحات الأخرى العقل التراثي ويقصد به : طريقة التفكير التي تعكس العادات والتقاليد والذي يُعرف من خلال دراسة التراث[١٠].

ثانيا/ مفهوم تفسير القرآن الكريم بالعقل:

يطلق التفسير بالعقل ويراد به أحد المفهومين أو كليهما

١ـ التفسير بالعقل الاستنتاجي : ويُقصد به استعمال أداة العقل لفهم معارف القرآن الكريم واستنباطها من مصادر التفسير كالقرآن والسنة واللغة، يقول الشيخ ناصر مكارم الشيرازي « ليس المقصود من هذا المنهج تفسير مضامين ومعاني القرآن بالأدلة العقلية بل الاستعانة بالعقل والاستفادة من القوة العاقلة لإزاحة بعض الابهامات الموجودة في بعض الآيات كما يتبين تفسيرها بشكل أوضح[١١]، وهو ما يسمى بالعقل المكوِّن أو المدرك[*]، الذي له القدرة على إدراك الأشياء والربط بينها والاستنتاج منها وهو بذلك يكون أعم من التفسير بالعقل البرهاني ويسمى تفسيراً اجتهادياً في مقابل التفسير النقلي.

وهو ما يسمى بالعقل الكاشف لأن وظيفته الكشف عن المعنى من خلال الجمع بين الآيات أو الاستعانة باللغة وترجيح المعاني من خلال السياق وغيرها فتكون وظيفته مصباحية[١٢] وله استعمالات كثيرة منها[١٣]:

أ/ الجمع بين الآيات التي تشترك بموضوع واحد للخروج برؤية تفسيرية صحيحة.

ب/ استعمال الروايات ورفع التعارض والترجيح فيما بينها بالإفادة من علم الحديث والرجال.

ج/ الرجوع إلى اللغة وبحث المعاني القرآنية من خلال اللغة أولاً ثم متابعة

التطور الدلالي للألفاظ.

ح/ استلهام الدروس والعبر من القصص القرآني بتجريدها عن حدود الزمان والمكان.

هـ/ الإفادة من الآيات الكونية في بحث الإعجاز العلمي والكشف عن كنوز المعرفة في القرآن الكريم.

٢ـ التفسير بالعقل البرهاني:

والمقصود بالعقل البرهاني «هو العقل الخاص الذي لا يستفيد قياساته واستدلالاته إلا من القضايا العقلية سواء البديهية منها أو النظرية التي ترجع إلى البديهيات»[١٤].

فالعقل البرهاني يختص بالاستدلالات العقلية البحتة ويقابل العقل بالمعنى الاعم الذي يفيد استنتاجاته من القضايا المُفادة من مختلف مصادر المعرفة سواء كانت حسية أو تجريبية أو عقلية أو نقلية.

وهو ما يسمى بالعقل المُكوَّن او المُدَرك[*] يعتمد على التصديقات القطعية التي تكون بديهية أو ثبتت بالقطع ويكون قياس منتج دائماً لاعتماده على مقدمات بديهية تفيد اليقين وتطابق الواقع دائماً[١٥]، فالبرهان «هو الوحيد من بين هذه الاقيسة الذي يُفيد اليقين بالمعنى الأخص أي اليقين الثابت المطلق المطابق للواقع»[١٦].

ويقصد بالتفسير بالعقل البرهاني : استنباط المعارف القرآنية عن طريق المبادئ التصورية والتصديقية والاستفادة من القضايا العقلية البحتة للوصول إلى النتائج، وبذلك يكون العقل مصدراً للتفسير، وليس كاشفاً فحسب[١٧].

فللعقل البرهاني عدة وظائف منها[١٨]:

أ/ الوظيفة المفتاحية : فقد يرى بعضهم أن دور العقل في حدود إثبات حجية

القرآن كونه صادراً من الله سبحانه ثم لا يكون له دور آخر كما هو عند بعض الإخبارية، بيد أن وظيفة القرآن المفاتحة تكون حاضرة في تفسير كل آية فعند تفسير أي آية لابد من استحضار مجموعة من التصورات القطعية نحو : كون الله حكيماً،وله مقصد من كلامه وأنه أنزل القرآن بهدف الهداية ... إلخ، فهذه التصورات القطعية وغيرها، تكون بمثابة المفتاح الذي تُفهم في ضوءه تلك التصورات العقلية.

ب/ الوظيفة المصباحية : وهو كون مجموعة من التصورات توفر للمفسر خيارات ما كانت لتتوفر لو لم تكن لديه تلك التصورات فمثلاً في تفسير قوله تعالى: **{لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ}[الأنبياء:٢٢]**، الآية تنطوي على قياس استثنائي وقد اضمرت مقدماته وترك للعقل مساحه ملء الفراغ بذكر المقدمات فمن ليس لديه معرفة بالقياس الاستثنائي قد لا يصل للتفسير الصحيح للآية فالعقل يكون له دور المصباح والكشف أيضاً[١٩].

ج/ الوظيفة المعيارية : وتتمثل في كون القرآن ميزاناً لقبول المعنى التفسيري من خلال عدم تعارض مع ضرورة العقل،فيكون العقل بمقام القرينة المتصلة فلا يكون هناك ظهور تصديقي إذا خالف المعنى التفسيري ضرورة العقل فلو كان هناك مجموعة تفسيرية تخالف ضرورة العقل لاحتمال واحد أخذ به واذا كان الظهور القرآني يخالف ضرورة العقل أول النص القرآني بما لا يخالف تلك الضرورة

كما في آيات الصفات فالضرورة العقلية تقضي أن ليس لله سبحانه جسم لأن كل من له جسم يكون محدوداً بحدود الزمان والمكان ويكون محتاجاً والله سبحانه غير محدود وغير محتاج.

المطلب الثاني: الأدلة على حجية تفسير القرآن الكريم بالعقل

العقل حجة بذاته، وحجيته مستقلة ولو كان محتاجاً لغيره للزم الدور لأن إثبات القرآن والسنة إنما كان بواسطة العقل والعقل الذي نقصده العقل البرهاني فلاعتماده على مقدمات بديهية تفيد اليقين فيكون منتجاً دائماً وانتاجه قطعي.

والبحث عن حجية التفسير العقلي إنما يكون للعقل الاستنباطي الذي يشكل بمجموعة التفسير الاجتهادي عند المفسرين الذي يكون حاضراً في جميع المناهج التفسيرية

وقد ذُكرت أدلةٌ كثيرةٌ في إثبات الحجية للتفسير الاجتهادي منها :

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم:

ومنها الآيات القرآنية الداعية للتدبر والتعقل والتفكر في آياته، قال تعالى: ﴿ **أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا** ﴾ (النساء: ٨٢)، وقوله تعالى: ﴿**كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾ (البقرة: ٢٤٢).

وفي الآيات المتقدمة تصريح واضح بالإفادة من العقل في فهم كتاب الله سبحانه، فالاستفهام التقديري في قوله تعالى ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ**...﴾ فيه دلالة على الأمر أي تدبروا واستجلوا دلالات القرآن الكريم بعقولكم، والمراد بـ (لعل) في قوله تعالى ﴿... لعلكم تعقلون﴾ تعليل الهدف من نزول القرآن وهو استثمار أكبر قدر ممكن لمقاربة مراد المولى تعالى[٢٠]، قال تعالى: ﴿**وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ** ﴾ (سورة النساء:٨٢)، والاستنباط لا يتحقق إلا بالتدبر والاجتهاد، وإعمال العقل.

وقد يشكل على أن التدبر أمر آخر غير التفكير ولكن هذا الاشكال مردود فالتدبر وإنْ كان له معانٍ عدَّةٍ أحدها التفكر[٢١] بيد أن سياق الآيات يرجح أن المقصود هو

التفكر والنظر والوصول إلى الحقيقة[٢٢].

وفي مقابل الحث على التدبر والتفكر في كتاب الله هناك آيات تذم من لا يتدبره ولا يستثمر عقله في استجلاء الدلالات القرآنية قال تعالى ﴿ **إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ**﴾ (سورة الأنفال: ٢٢)، فلو لم يكن للعقل اعتبار لكانت الدعوة للتدبر لغواً حاشاه عن ذلك.

وهناك مجموعة من الآيات القرآنية أرشدت إلى استعمال العقل بذكر نماذج من الاستدلال العقلي[٢٣]، وما ذلك إلا تأكيد لدعوة التدبر القرآني قال تعالى: ﴿ **قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ**﴾ (سورة الأنبياء: ٦٣) وهذا ما يسمى بقياس الخلف[*]، وقال تعالى: ﴿ **فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ**﴾ (سورة الأنبياء:٧٦)

وفي ذلك استدلال عقلي على أن واجب الوجود لا يمكن يكون متغيراً ومتبدلاً وهذا ما يسمى في العقائد ببرهان الحدوث، وقال تعالى: ﴿ **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ**﴾ (الأنبياء:٢٢)، وفي ذلك إشارة لبرهان التمانع(**).

ثانياً: الأدلة من الروايات:

توجد روايات كثيرة في الحث على الاهتمام بالعقل والحث على استثماره في المعرفة بشكل عام وفي تفسير القرآن خاصة، وعُدّ في لسان المعصومين بالنبي الداخلي كونه حجة باطنة[٢٤].

وقد افتتح الكليني كتابه الكافي لتخصيص أول باب للعقل وذكر كثيراً من الروايات الحاثة على إعمال العقل ممّا يدل على اهمية العقل عند المعصومين[٢٥].

أما ما يخص التفسير فقد وردت بعض الروايات التي يُفاد منها حجية التفسير

الاجتهادي منها ما ورد عن الرسول ﷺ في دعائه لابن عباس «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»[٢٦]، ووجه الاستدلال بهذه الرواية أنه لو كان الطريق إلى التفسير فقط النقل فما الفائدة لتخصيص ابن عباس بهذا الدعاء فالنقل متوفر لكثير غيره.

ومن الروايات أيضاً ما روي عن الإمام علي ﷺ أنه قال: « تعلموا القرآن فإنه أحسن الحديث وتفقهوا فيه فإنه ربيع القلوب»[٢٧].

ووجه الاستدلال بالرواية: أنّ التفقه يعني الاستنباط والفهم[٢٨]، والاستنباط يحتاج إلى إعمال عقلٍ ونظرٍ في الآيات، ففي الرواية دعوة غير مباشرة للتفسير الاجتهادي

ولو رجعنا للسيرة العملية للمعصومين لوجدنا أنها تؤكد بشكل مباشر على التفسير الاجتهادي وهناك مواضع وشواهد كثيرة منها ما تقدم ذكره في المبحث الأول، ومنها ما سيأتي في المباحث القادمة، فتفسير القرآن بالقرآن والاستدلال باللغة وترجيح معنى في ضوء السياق ما هي إلا ممارسة للعقل، والإجتهاد بمعنى استعمال العقل كأداة للكشف عن المعنى فلو درسنا سيرة المعصوم وفقهناها بتفاصيلها لقطعنا الرأي في أن المعصوم قد حول التوجيهات القرآنية إلى واقع ملموس وعلم صحابته كيفية الاجتهاد العقلي في فهم النصوص الشرعية سواء أكان ذلك في القرآن أم السنة.

ثالثا: بناء العقلاء

إن طريق العقلاء لفهم كلام المتكلم هو التمسك بظاهره وفهمه على وفق،وفهمه وفق قواعد التحاور القائمة فإذا وُجد إبهامٌ في كلام المتكلم بحثوا عما يرفع ذلك الإبهام سواء كان الإبهام بالجهل بمعاني المفردات، أم بسبب تردد اللفظ بين أكثر من معنى أو بسبب أن الغموض من كون الظاهر غير مراد، ففي الأولى يرجع إلى كُتب

اللغة وفي الثاني يبحث عن قرينة معينة، وفي الثالث يُبحث عن قرينة صارفة وهذا لا يكون من دون استخدام أداة العقل والاستدلال وهذه السيرة كانت أحد ممارسات المفسرين الكبار كالطوسي والطبرسي وممتدة إلى عصر المعصومين ﷺ ولم يحصل المنع عنها فيمكن التمسك بها لتأييد حجية التفسير الاجتهادي[٢٩].

٤ـ **الضرورة العقلية**: التي يفرضها الإعجاز القرآني، كونه صالحاً لكل زمانٍ ومكانٍ وكذلك الضرورة التي يفترضها العقل في حال انحصار التفسير بالمأثور الأمر الذي يتسبب في انسداد فهم كثير من الآيات القرآنية لقلة الروايات التفسيرية الصحيحة.

المطلب الثالث: مساحة التفسير بالعقل وحدوده:

لا خلاف بين الإمامية وغيرهم من المدارس الإسلامية في أهمية العقل في المعرفة ولكن الخلاف قد يكون رتبي، فالمعتزلة تُقدم العقل على المصادر المعرفية الأخرى كما يُفهم من قول القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت٤١٥هـ): « يحسن التكليف السمعي بعد التكليف العقلي»[٣٠] ومن قول الزمخشري (ت٥٣٨هـ) في وصف القرآن الكريم إذ يقول: « القرآن هو القانون الذي يستند إليه السنة والإجماع والقياس بعد دلالة العقل[٣١].

بينما يرى الأشاعرة أن الأصول في التكليف هو الشرع وليس العقل، بيد أنه لا مانع من الافادة منه بوصفه أداة لفهم النصوص[٣٢]، فالخلاف رتبي وكذلك له علاقة بمساحة استعمال العقل سعةً وضيقاً، ويرى بعض الباحثين أن الخلاف لفظي فالجميع يستعملونه كقوة بينية ولكن يختلفون في استعماله كقوة تأويلية[٣٣].

وأما الإمامية فهم يرون أن العقل أحد المصادر المعرفية في استنباط الأحكام الشرعية وفي إثبات العقائد وفي التفسير والعقل القطعي مقدم على النقل الظني ولا يُتصور تعارض العقل القطعي مع النقل القطعي، وهنا لابد من تأويل النقل بما لا يخالف العقل القطعي[٣٤]، هذا ما عليه جمهور الإمامية، إلا أن هناك من الاخبارية

من يرى انحصار أبواب المعرفة على الروايات[٣٥]، وأن العقل عند بعضهم يعمل في البديهيات فقط وعند تعارضه مع النقل الظني يقدم النقل الظني[٣٦] .

ومع ذلك يبقى الخلاف بين الأصوليين وأكثر الإخباريين رتبياً، أو هو اختلاف في مساحته سعةً وضيقاً، فالأصوليون توسعوا في استعمال دليل العقل أكثر من الإخباريين، فالاختلاف بينهم في الإفادة من العقل في إثبات أصل وجود الله سبحانه وصفاته وبعثة الأنبياء وإعجاز القرآن فكل ذلك يثبت بالعقل، وهذا مما لا خلاف عليه ويمكن الإفادة من العقل في تفسير القرآن الكريم عن الطرفين فحتى من يرى الروايات المصدر المعرفي الوحيد لا يمكن أن يستغني عن العقل سواء أكان البرهاني لبديهية مقدماته التي تثبت عند الجميع، أم على مستوى استعمال العقل كأداة، فمجرد الترجيح بين الروايات هو اعمالٌ للعقل.

ويوجد نزر قليل ممن تمسك بالمصدر الروائي فقط ورفض أي اجتهاد في التفسير وأن التفسير لا يكون إلا بروايات المعصومين عليهم السلام، وقد تقدم ذكر أقوالهم في المبحث السابق، ومجمل ما استدلوا به هو النهي عن تفسير القرآن بالرأي واستدلوا بالروايات القائلة إنَّ دين الله سبحانه لا يصاب بالعقول، ولا يعرف القرآن إلا من خوطب به، وغيرها من الأدلة، وقد خلطوا بين التفسير بالرأي المنهي عنه والتفسير الاجتهادي، كما أن المقصود بأن دين الله لا يُصاب بالعقول الاستقلال في فهم الدين وأحكامه بالعقل، وهذا ما لا يقول به أحد، أما كون فهم القرآن منحصراً بالمعصوم عليه السلام فقد تقدم بطلان هذا القول ولتوضيح بطلانه وبطلان القول بالنهي عن التفسير الاجتهادي نذكر دليلين :

١ـ إن حصر التفسير بالروايات ومنع التفسير الاجتهادي يعني انسداد فهم كثير من الآيات لقلة الروايات التفسيرية ولضعف كثير منها وعدم اعتبار كثير منها وهذا

يتنافى مع مبدأ كون القرآن الكريم هدى للناس، فلا تتحقق الغاية من نزوله فضلاً عن نفي أصل التحدي وغيره من الإشكالات الأخرى، وكلما تقدم الزمن وابتعد الناس عن عصر النص يزداد الغموض في الألفاظ وفي التراكيب الذي لا يكشف إلا بالاجتهاد وإعمال العقل.

٢ـ إن الاجتهاد في التفسير بالاعتماد على المصادر التفسيرية ضرورة يفرضها الإعجاز العلمي للقرآن الكريم فما دام الإعجاز القرآني مستمرٌّاً وله ضروبٌ متعددةٌ، وهذا الإعجاز لا ينكشف إلا من خلال إعمال العقل، وكما هو معلوم أن العقل في تطور دائم فإن قراءة النص القرآني بحيثية عصرية تتناسب مع كل زمان، أن هو إلا دليلٌ قاطعٌ على أن إعجاز القرآن الكريم مستوعبٌ لجميع مستجدات العقل والزمان والمكان[٣٧].

وبعد أنْ تبينَ مدى اهتمام مفسري الإمامية بالعقل، واتضح زيف من يتهم الشيعة الإمامية بتحجير العقول والاقتصار على روايات المعصومين ومن أولئك الذهبي الذي يقول: «ويظهر لنا أن الإمامية الاثني عشرية لم يجدوا في القرآن كل ما يساعدهم على أغراضهم وميولهم، فراحوا (أولاً) يدَّعون أن القرآن له ظاهر وباطن بل وبواطن كثيرة، وأن علم جميع القرآن عند الأئمة، سواء فى ذلك ما يتعلق بالظواهر وما يتعلق بالبواطن، وحجروا على العقول فمنعوا الناس من القول فى القرآن بغير سماع من أئمتهم»[٣٨]

فقد علمت ممّا تقدم أنه لا يوجد من مفسري الإمامية من يرفض التفسير بالعقل وكل منهجهم في التعامل مع العقل اتخاذ منهج الاعتدال بين التعقل المفرط والتعبد المحض، فالعقل وإن كان محور التكليف والثواب والعقاب إلا أنه لا يستوعب كل تفاصيل الشريعة واسرارها.

وبعد أن اتضح رأي مفسري الإمامية في التفسير بالعقل لابد من بيان أمرين مهمين:

١- إن مساحة العقل في التفسير لا تستوعب جميع الآيات القرآنية، ولا يصح الاعتماد على العقل فقط من دون الرجوع لبقية المصادر والقرائن التفسيرية، فلا يمكن للعقل أن يفسر آيات الأحكام لأن ملاكاتها خاصة بالمشرع فالعقول « وإن كان لها قابلية الإدراك إلا أنه إدراك يتناول الكليات، ولا يتعدى ذلك إلى الجزئيات والفروع التي تحتاج إلى دليل نصي على إرادتها»[٣٩]، وكذلك لا مجال للعقل في تفسير الآيات الغيبية التي تحدثت عن قضايا ميتافيزيقيا فإن العقل لا يمكن أن يدرك كثيراً من تلك الأمور كالبعث والمعاد والصراط وغيرها[٤٠].

وفي مقابل ذلك توجد بعض الآيات القرآنية التي لا يمكن تفسيرها إلا بالعقل ولا يمكن حملها على ظاهرها، لأن ذلك يستلزم مخالفة حكم العقل القطعي كما في آيات الصفات التي تأول عقلاً بخلاف ظاهرها حتى لا يُنسب الجسم لله -جل عن ذلك وتعالى- .

٢ـ يجب الابتعاد عن التأويلات الرمزية المخالفة لظواهر القرآن مع إمكانية حملها على الظاهر فلا يوجد مانع عقلي من ذلك كما في تفسير الجن بالميكروب الذي يؤثر على الإنسان بطريقة غير محسوسة أو تفسير الاوتاد في قوله تعالى: ﴿**كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو الْأَوْتَادِ**﴾ (سورة ص:١٢) بالأهرامات[٤١].

فلا بد من وجود دليل يؤيد صحة ما ذهب إليه العقل وهذا ما أشار إليه السيد الخوئي بقوله: « فلا يجوز الاعتماد فيه على الظنون والاستحسان، ولا على شيء لم يثبت أنه حجة من طريق العقل، أو من طريق الشرع، للنهي عن اتباع الظن، وحرمة إسناد شيء إلى الله بغير إذنه»[٤٢].

كما ويجب الابتعاد عن عقلية الأحكام الشرعية على ضوء مقتضيات الواقع كما في مسألة إرث المرأة وحجابها وفي حد السارق وغيرها من الأحكام[٤٣].

وكما ويجب الحذر من تطويّع العقل لتحقيق غايات مذهبية أو سياسية أو اجتماعية مع عدم إشارة القرآن لها ففيه من المرونة ما تجعله يوظف بحسب اتجاه المفسر وقبلياته المعرفية[٤٤].

ومما تقدم يتضح أن للعقل دوراً مهماً ومساحةً كبيرةً في التفسير، ولا يمكن لأي مفسرٍ أن يستغني عنه مع مراعاة توظيف العقل بصورة صحيحة واعتماد المصادر التفسيرية الأخرى كالقرآن والسنة واللغة وغيرها، وعدم مخالفة أساليب التحاور عند العقلاء بتفسير الآيات بخلاف الظاهر إنْ لم يكن هناك مانع عقلي من تفسيرها، ومراعاة الضوابط التفسيرية العامة والخاصة[٤٥].

الخاتمة:

وفي ختام البحث ترشحت بعض النتائج:

١-للتفسير بالعقل اطلاقان: الاطلاق الأول هو التفسير بالعقل الاستنتاجي والاطلاق الثاني هو التفسير البرهاني والتفسير بالعقل الاستنتاجي وهو ما يرادف القول بالتفسير الاجتهادي.

٢-للعقل البرهاني أكثر من وظيفة، فقد تكون وظيفته مفتاحية اي انه يثبت حجية القرآن ومصدريته، وقد تكون وظيفته مصباحية، فيكون كالمصباح للمفسر في الكشف عن مراد الله سبحانه وتعالى، وقد تكون وظيفته معيارية لتقييم ما هو الصحيح وغير الصحيح من التفاسير.

٣-ثبت من الأدلة القرآنية والروائية أن العقل حجة في التفسير بل الضرورة العقلية التي يفترضها الإعجاز القرآني كونه صالحاً لكل زمان ومكان وانسداد فهم كثير من الآيات من دون إعمال العقل يوجب كون التفسير بالعقل ضرورة ملحة.

٤-لا خلاف بين المدارس الإسلامية في إعمال العقل في التفسير، ولكن الخلاف رتبي من حيث تقديم بعض المدارس العقل على بقية المصادر، وتأخره عند بعضها.

٥-يرى الإمامية أن العقل أحد مصادر المعرفة المهمة في التفسير، والعقل القطعي عندهم مقدم على النقل الظني، ولا يمكن أن يتصور تعارض العقل القطعي مع النقل القطعي.

٦-لا يمكن الوصول الى تمام المراد الإلهي في تفسير جميع آيات القرآن الكريم باعتماد مصدر واحد وإلغاء بقية المصادر ولابد من اعتماد جميع المصادر كالقرآن الكريم والسنة الشريفة، والعقل، للكشف عن المراد الالهي فبعض الآيات لا سبيل لمعرفتها من خلال العقل وبعضها الآيات لا سبيل لمعرفتها من إلا بتوسط العقل.

هوامش البحث:

١) يُنظر: دستور العلماء:٢/ ٢٣٥، ويُنظر: التعريفات، الجرجاني: ١٢٤، ويُنظر: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد: ٢٩٠.

٢) يُنظر: المنطق، محمد رضا المظفر: ١٢.

٣) يُنظر: موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين، رفيق العجم: ٢ / ١٥٤٦.

(*) العقل النظري: "هو العقل المدرك للواقعيات التي ليس لها تأثير في مقام العمل إلّا بتوسّط مقدمة أخرى، كإدراك العقل لوجود اللهّ جلّ و علا، فإنّ هذا الإدراك لا يستتبع أثرا عمليا دون توسّط مقدّمة أخرى كإدراك حقّ المولويّة و إنّ اللهّ جلّ و علا هو المولى الحقيقي بالطاعة، و حينئذ يكون إدراك العقل لوجود اللهّ جلّ و علا مستتبعاً لأثر عملي» (المعجم الشامل للمصطلحات العلمية و الدينية: ١/ ٤١٢).

(**) الأوليات: "هي قضايا يصدق بها العقل لذاتها، أي بدون سبب خارج عن ذاتها، بأن يكون تصور الطرفين مع توجه النفس إلى النسبة بينهما كافيا في الحكم والجزم بصدق القضية، فكلما وقع للعقل أن يتصور حدود القضية – الطرفين – على حقيقتها وقع له التصديق بها فورا عندما يكون متوجها لها . وهذا مثل قولنا : (الكل أعظم من الجزء) و (النقيضان لا يجتمعان)» (المنطق، المظفر: ٣٢٨).

٤) أصول الفقه، محمد رضا المظفر: ٣/ ١٣٤.

٥) يُنظر: أصول التفسير والتأويل، كمال الحيدري: ١٨٧.

٦) يُنظر: العقل وفهم القرآن، الحارث المحاسبي: ٢٠٦، ويُنظر: رسائل المرتضى: ٢/ ٢٧٧.

٧) يُنظر: موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، فريد جبر وآخرون: ٥٣٦

٨) يُنظر: أصول المعرفة، أيمن المصري: ٦٩-٧٠.

٩) أصول المعرفة، أيمن المصري: ٦٩.

١٠) يُنظر المصدر نفسه.

١١) مباني تفسير القرآن، ناصر مكارم الشيرازي: ٦٥.

(*) العقل المكوِّن: " النشاط المخي الذي يقوم به الفكر بالربط و الجمع، حيث يستخرج الانسان تصورات من ادراك العلاقات بين الأشياء» (موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، التهانوي: ١/ ١٢).

١٢) تفسير تسنيم، جوادي آملي: ١/ ٩٠.

١٣) ينظر: منطق تفسير القرآن، محمد علي رضائي: ٦٢-٦٣.

١٤) العقل ودوره في بناء العقيدة، مقال منشور على موقع مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية، بتاريخ ٨ مارس ٢٠١٧م.

(*) العقل المكوَّن: هو " مجموع المبادئ و القواعد المعتمدة في التفكير أو الاستدلال. هذه القواعد تتأتّى من خارج فعل الفرد وفردية نشاط مخه» (موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، التهانوي: ١/ ١٢)

١٥) يُنظر: المنطق، محمد رضا المظفر: ٣٦١.

١٦) يُنظر: أصول المعرفة والمنهج العقلي، ايمن المصري:١٦٨.

١٧) يُنظر: تفسير تسنيم: ١/ ٩٠.

١٨) أفيد هذا المطلب من درس لأستاذنا الدكتور حيدر مصطفى هجر، أُلقي على طلبة قسم علوم القرآن في كلية الآداب جامعة ذي قار بتاريخ: ١٢/ ٣/ ٢٠١٤.

١٩) يُنظر: بحوث في منهج تفسير القرآن، محمود رجبي: ٢٩٦.

٢٠) يُنظر: مناهج تفسير النص القرآني، سيروان الجنابي: ٢٠٨-٢٠٩.

٢١) يُنظر: لسان العرب: ٤/ ٢٧٣.

٢٢) يُنظر: مجمع البيان: ٣/ ١٤١.

٢٣) يُنظر: مباني تفسير القرآن، ناصر مكارم الشيرازي: ٢٠٩-٢١١.

(*) قياس الخلف: هو الاستدلال على المطلوب بطريقة غير مباشرة بإلتماس الدليل على بطلان نقيض مطلوبه ليثبت صدق مطلوبه، لأن النقيضين لا يكذبان (يُنظر: المنطق المظفر: ٣٠٣).

(**) لتقرير برهان التمانع، نقول: لو أمكن وجود إلهين حصل بينهما تمانع في أمرين متضادين لاستحالة اجتماع الضدين، وإذا تحقق أمر أحدهما وأمتنع أمر الآخر فهذا دليل على عجز الآخر وإمكانه. (يُنظر: دستور العلماء جامع العلوم في اصطلاحات الفنونالقاضي عبد النبي الأحمد نكري: ١/ ١٦٤).

٢٤) يُنظر: الكافي: ١/ ١٧.

٢٥) يُنظر: المصدر نفسه: كتاب العقل والجهل.

٢٦) المستدرك، الحاكم النيسابوري: ٣/ ٥٣٦.

٢٧) نهج البلاغة: ١/ ٢١٦.

٢٨) لسان العرب: ١٣/ ٥٢٢.

٢٩) ينظر: دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية: ١٢٦-١٢٧.

٣٠) متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار :١/ ٢٩.

٣١) الكشاف، الزمخشري: ٢/ ٣٤٨.
٣٢) الانصاف فيما يجب اعتقاده، الباقلاني: ١٤٤.
٣٣) يُنظر: مبادىء تفسير القرآن دراسة مقارنة، فتح الله نجارزدكان: ٢٤٥.
٣٤) يُنظر: دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية: ١٣٦.
٣٥) يُنظر : الفوائد المدنية: ٣٥.
٣٦) يُنظر : خاتمة المستدرك، الميرزا حسين النوري: ٩/ ٣٠٨.
٣٧) ينظر: مناهج التفسير، سيروان الجنابي: ٢١٣.
٣٨) التفسير والمفسرون، الذهبي: ٢/ ٢٢.
٣٩) مبادىء تفسير القرآن، محمد حسين الصغير: ٧٣.
٤٠) يُنظر: في ظلال القرآن، سيد قطب: ٦/ ٣٩٧٨.
٤١) يُنظر: منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، فهد الرومي: ٢٩٣، ٦٤٠.
٤٢) البيان: ٣٩٧.
٤٣) يُنظر على سبيل المثال لا الحصر: فهم الدين والواقع، يحيى محمد: ١٧٨، ويُنظر: القرآن والكتاب، محمد شحرور: ٤٥٨.
٤٤) يُنظر: أساسيات المنهج والخطاب: ١١١-١١٢.
٤٥) يُنظر: المناهج التفسيرية عند الشيعة والسنة، محمد علي أسدي نسب: ٢٤٢-٢٤٣، ويُنظر أصول التفسير: محمد الفتلاوي: ١١٥-١١٦.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم:

*مصطفوي، محمد. ٢٠٠٩م.أساسيات المنهج والخطاب. بيروت : مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي . ط١.

*كمال الحيدري . ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م. أصول التفسير والتأويل. إيران : دار فرقد للطباعة والنشر. ط٢.

*الفتلاوي، محمد كاظم حسين . ١٤٤١هـ - ٢٠١٩م. أصول التفسير: دراسة في المبادئ العامة والضوابط والقواعد. بيروت : دار حدود للنشر والتوزيع .ط١.

*المظفر، محمد رضا . ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م. أصول الفقه . بيروت - لبنان : مؤسسة الأعلمي. ط٣.

*المصري، أيمن. (د.ت). أصول المعرفة والمنهج العقلي . المركز الثقافي العربي. (د.ط).

*الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. ١٤٢١هـ -٢٠٠٠م. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به .. تحقيق وتعليق وتقديم: محمد زاهر بن الحسن الكوثري .مكتبة الأزهرية للتراث. ط٢.

*رجبي، محمود. ٢٠٠٧م. بحوث في منهج تفسير القرآن ترجمة: حسين صافي. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي . ط١.

*الخوئي، أبو القاسم. ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م. البيان في تفسير القرآن . مؤسسة احياء آثار الإمام الخوئي (قدس) . ط٣ .

*الجرجاني، علي بن محمد. كتاب التعريفات، .دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م .

*الآملي، عبد الله الجوادي . ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م. تفسير تسنيم تحقيق: محمد عبد المنعم الخاقاني. بيروت : دار الإسراء للنشر .ط٢.

*الذهبي، الدكتور محمد السيد حسين. (د.ت). التفسير والمفسرون. القاهرة : مكتبة وهبة. (د.ط).

*الطبرسي، الميرزا الشيخ حسين النوري . ١٤١٥هـ. خاتمة مستدرك الوسائل تحقيق: مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، قم - ايران : مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث.ط/ ١.

*الرضائي، محمد علي . ١٤٢٦هـ. دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية. منشورات المركز العالمي للدراسات الإسلامية. ط١.

*نكري، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد. ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م. دستور العلماء : جامع العلوم في اصطلاحات الفنون عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص. لبنان / بيروت : دار الكتب العلمية . ط١.

*رجائي، مهدي. ١٤٠٥هـ. رسائل الشريف المرتضى. قم : دار القرآن الكريم .(د.ط).

*يحيى محمد . ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م.فهم الدين والواقع . بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع . ط١.

*الأسترآبادي، محمد أمين . ١٤٢٤هـ.الفوائد

المدنية تحقيق: رحمة الله الرحمتي الأراكي. قم : مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين . ط/ ١.
*الشاربي، سيد قطب إبراهيم حسين . ١٤١٢ هـ. في ظلال القرآن. القاهرة : دار الشروق . ط١٧.
*شحرور، محمد. (د.ت).القرآن والكتاب. دمشق – سوريا : الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع. (د.ط).
*الكليني، محمد بن يعقوب. ١٣٦٣ش. الكافي تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري. طهران : دار الكتب الإسلامية. ط٥.
*الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر. ١٣٨٥هـ . الكشاف عن حقائق التأويل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل . شركة ومكتبة ومطبعة المصطفى. ط١ .
*الإفريقى، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى. لسان العرب محمد بن مكرم بن على أبو الفضل. بيروت : دار صادر.
*زادكان، فتح الله نجّار. ٢٠١٨م . مبادىء تفسير القرآن دراسة مقارنة ترجمة : محمد حسين حكمت. بيروت : مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي. ط١.
*الصغير، محمد حسين. ١٤٢٠هـ – ٢٠٠٠م. المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم . بيروت – لبنان: دار المؤرخ العربي . ط١ .
*الشيرازي، ناصر مكارم. ١٤٣٩هـ. مباني تفسير القرآن إعداد وتنظيم: أبو القاسم عليان نجادي الدامغاني. مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام مكارم الشيرازي. ط١.
*الهمذاني، القاضي عبد الجبار بن أحمد. (د.ت). متشابه القرآن تحقيق: عدنان محمد زرزور. مكتبة دار التراث. (د.ط).
*الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن. ١٤١٥هـ . تفسير مجمع البيان تحقيق وتعليق : لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين. بيروت – لبنان : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات. ط١.
*النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم. (د.ت). المستدرك على الصحيحين : تحقيق يوسف عبد الرحمن مرعشي . بيروت – لبنان : دار المعرفة .(د.ط).
*حسين، سرور إبراهيم. ١٤٢٩ هـ ق. المعجم الشامل للمصطلحات العلمية و الدينية. بيروت : دار الهادي . ط١.
*سعيد، جلال الدين . ٢٠٠٤م. المصطلحات والشواهد الفلسفية. تونس : دار الجنوب للنشر .(د.ط).
*الجنابي، سيروان عبد الزهرة. ١٤٣٦هـ- ٢٠١٥م. مناهج تفسير النص القرآني دراسة في النظرية والتطبيق . بيروت – لبنان : دار ومكتبة البصائر.ط١.
*أسدي نسب، محمد علي. ١٤٣١هـ – ٢٠١٠م. المناهج التفسيرية عند الشيعة والسنة. إيران – طهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية – المعاونية الثقافية الدراسات العلمية . ط١.

*المظفر، محمد رضا. (د . ت). المنطق. مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة. (د . ط).
*رضائي، محمد علي. ١٤٤٠هـ - ١٣٩٨ش. منطق تفسير القرآن تعريب:أحمد الأزرقي وهاشم أبو خمسين. قم – إيران : مركز المصطفى ﷺ العالمي للترجمة والنشر. ط٧.
*الرومي، فهد. ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م. منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير. ط٢.
*التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي. بيروت :مكتبة لبنان ناشرون . ط/ ١ .
*العجم، رفيق. ١٩٩٨م.موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين . بيروت :مكتبة لبنان ناشرون . ط١.
*دغيم، سميح .فريد جبر. رفيق عجم. جهامي. جيرار. موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب. مكتبة لبنان ناشرون.
*الإمام علي (عليه السلام) . ١٤١٢هـ. نهج البلاغة شرح: محمد عبده. قم – ايران : دار الذخائر . ط١.
*المحاضرات والبحوث:
*محاضرات ألقها الدكتور حيدر مصطفى هجر على طلبة قسم علوم القرآن في كلية الآداب جامعة ذي قار بتاريخ: ١٢/ ٣/ ٢٠١٤.
*العقل ودوره في بناء العقيدة، مقال منشور على موقع مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية، بتاريخ ٨ مارس ٢٠١٧م.

الدلالة القرآنية بين منهجي التفسيرِ البياني والبنائي
سورة الضحى مثالاً

The Qur'anic Connotation between the Rhetorical and Structural Interpretation Methodologies:
Surat Adh-Duha as an Example

م.م. أحمد جاسم ثاني
lect. Ahmed Jassim Thani

جامعة البصرة/ كلية التربية للعلوم الإنسانية
قسم علوم القرآن والتربية الإسلامية
University of Basra/College of Education for Human Sciences
Department of Quranic Sciences and Islamic Education

ahmedjth@gmail.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

مُلَخَّصُ البحْث:

في هذا البحث نسلّط الضوء على الدلالة القرآنية من منظور منهجي التفسير البياني والبنائي، وهما منهجان يقعان ضمن اتجاه تفسيري واحد وهو الاتجاه الأدبي للتفسير، مع التطبيق على جزء من تفسير سورة الضحى، فتناول البحث في محوره الأول التعريف بالمصطلحات التي شكّلت عنوانه، وهي: الدلالة القرآنية، والمنهج والتفسير، ثم يعرّج على منهجي التفسير البياني والبنائي ويعرض لأصولهما وقواعدهما ويقارن بينهما، كما يذكر أبرز روّاد هذين المنهجين من المفسرين والباحثين بشكل موجز. أما المحور الثاني فيمثل الجانب التطبيقي للبحث، إذ يقف عند تحليل شيء من سورة الضحى بشكل مقتضب وتفسيرها في ضوء المنهجين والمقارنة بين الدلالات التي يتوصل إليها كل منهج منهما.

الكلمات المفتاحية: علم الدلالة، التفسير، المنهج البياني، المنهج البنائي.

Abstract :

It is going to be focused in this research on the Qur'anic connotation in terms of the perspective of the two methodologies of interpretation; rhetorical and structural. These two methodologies lie within one interpretational direction which is the literary orientation of the interpretation with applying it on a part of Surah Ad-Dhuha.

So, the first part of the research included the definitions of the terms that formed the title. And among these terms are the Qur'anic connotation, the methodology, the exegesis. Then, the rhetorical and structural methodologies of interpretation are explained, and their origins and rules are clarified with making a comparison between them. The most prominent pioneers of these two methodologies such as the exegetes and the researchers are briefly mentioned as well.

The second section represents the practical part of the research, as it explains briefly the analysis of part of Surat Ad-Dhuha and interprets it in light of the two abovementioned methodologies, and compares between the connotations that each approach reaches.

Keywords: semantics, exegesis, rhetorical methodology, structural methodology.

المقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمدٍ وآل بيته الطيبين الطاهرين ...

تعدّدت مناهج المفسرين وتنوعت بتعدد اتجاهاتهم واهتماماتهم الفكرية والمعرفية، ومنذ عصر نزول القرآن الكريم بدأ رسول الله ﷺ بتوضيح آياته وتفسيرها لمن حوله من المسلمين، ببيان مفردة أو مقطع من آية أو تفسير آية أو سورة كاملة بحسب ما يتطلبه الموقف، وقد واصل أئمة أهل البيت عليهم السلام بعد رسول الله ﷺ هذا الطريق، إذ كانوا هم عدل القرآن وتراجمة الوحي، واستمر الصحابة والتابعون بتوضيح القرآن وتفسيره، وذلك لنشر تعاليمه وتبيان أحكامه للناس، وقد انتهج كل منهم المنهج الذي يتلاءم مع توجهه الفكري، فظهرت مناهج عدة كان أبرزها منهج التفسير بالمأثور الذي يعتمد في فهم القرآن وتفسيره على الأحاديث والروايات المنقولة عن رسول الله ﷺ وأهل بيته عليهم السلام، كما ظهر منهج التفسير بالرأي الذي منعته النصوص الشرعية، ثم تلته مناهج واتجاهات أخرى، كمنهج تفسير القرآن بالقرآن، والمنهج العقلي والمنهج الفلسفي والمنهج الفقهي ... إلخ، ومن اتجاهات التفسير التي برزت في العصور المتأخرة واهتمت بلغة القرآن وبلاغته الاتجاه الأدبي في التفسير أو ما سُمي بمنهج التفسير الأدبي الذي بدأت ارهاصاته الأولى على يد الشيخ محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا في تفسير المنار، ثم ظهرت عدّة تفاسير طبّقت هذا المنهج، منها تفسير (في ظلال القرآن) وكتاب (التصوير الفني في القرآن) لسيد قطب، ولم يتبلور هذا المنهج بشكل واضح المعالم إلا على يد الشيخ أمين الخولي، وفيما بعد قامت تلميذته الدكتورة عائشة عبد الرحمن بتحديد معالمه وتأصيل أسسه، فأصبح المنهج البياني، فدوّنت قواعده في كتابها (التفسير البياني للقرآن الكريم) وطبقت هذا المنهج

على عدة سور قرآنية، فصار هذا المؤلَّف أبرز مرجع لكل باحث في هذا المنهج، وبعد صدور هذا الكتاب ظهرت عدة دراسات أدبية وبلاغية للنص القرآني، ومن أبرزها دراسات الدكتور فاضل السامرائي التي تنوعت وتعددت وركّزت على الجانب اللغوي والبلاغي والملحظ الأسلوبي في فهم القرآن، ثم أنتجت هذه الدراسات تفسيراً بعنوان: (على طريق التفسير البياني) الذي ابتدأه بمقدمة نظرية مهمة لمنهجه في التفسير، وقد صدر منه إلى وقتنا أربعة أجزاء.

ومن جانب أدبي آخر انطلق الدكتور محمود البستاني ليؤسس لمنهج جديد يقوم على الفهم الكلي أو الفهم النصي للقرآن وينظر إلى البناء الكامل للسورة بوصفها وحدة موضوعية مترابطة الأجزاء، وهذا المنهج هو منهج التفسير البنائي، الذي طبَّقه فيما بعد على تفسير القرآن بشكل كامل وسمَّى تفسيره هذا بـ (التفسير البنائي للقرآن الكريم) وهو مؤلَّف من خمسة أجزاء، وسبقته دراسات قرآنية متنوعة للمؤلف، كلها تقوم على هذا النمط وهذا المنهج.

وفي هذا البحث نسلط الضوء على الدلالة القرآنية من منظور هذين المنهجين الأدبيين، ثم نأخذ مثالاً للدراسة وهو تفسير سورة الضحى، وذلك لكونها من السور المشتركة في التفسير عند المفسرين الذين خصهم البحث بالدراسة، وهم كل من (الدكتورة عائشة عبد الرحمن، والدكتور فاضل السامرائي اللذين يمثلان المنهج البياني، والدكتور محمود البستاني الذي يمثل المنهج البنائي)، فتناول البحث أولاً التعريف بالدلالة القرآنية، والمنهج والتفسير بشكل عام من جهة اللغة والاصطلاح، ومحورين: الأول يتحدث عن منهجي التفسير البياني والبنائي بشكل خاص ويعرض لأصولهما وقواعدهما ويقارن بينهما، كما يذكر أبرز روّاد هذين المنهجين من المفسرين والباحثين. وأما المحور الثاني فيمثله الجانب التطبيقي للبحث، إذ يقف عند تحليل

سورة الضحى وتفسيرها في ضوء المنهجين والمقارنة بين الدلالات التي يتوصل إليها كل منهج.

مصطلحات البحث

الدلالة لغةً: هي مِنْ «دلَّ» أو «دَلَلَ»، تقول: دلَّ عليه، وإليه دِلالة (بفتح الدال وكسرها وضمها): أي أرشد، ويُقال: دلَّه على الطريق: أي سدَّده إليه، فهو دالٌّ والمفعول مدلولٌ عليه وإليه. و«الدلالة»: الإرشاد وما يقتضيه اللفظ عند إطلاقه، والجمع دلائل ودلالات[1].

والدلالة اصطلاحاً: ((هي كون الشيء بحالةٍ يلزم من العلم به العلم بشيءٍ آخر، والشيء الاول هو الدال، والثاني هو المدلول ...))[2].

يقول الراغب الأصفهاني في تعريف الدلالة: ((الدلالة ما يُتوصَّل به إلى معرفة الشيء كدلالة الألفاظ على المعنى ودلالة الإشارات والرموز والكتابة والعقود في الحساب، وسواء كان ذلك بقصد ممن يجعله دلالة أو لم يكن بقصد ... أصل الدلالة مصدر كالكناية والأمارة))[3].

أما تعريف (علم الدلالة): فهو العلم الذي يدرس المعنى، أو ذلك الفرع من علم اللغة الذي يتناول نظرية المعنى، أو ذلك الفرع الذي يدرس الشروط الواجب توافرها في الرمز حتى يكون قادراً على حمل المعنى[4]. ومجال علم الدلالة – بشكل مختصر– هو ما يتعلق بمعاني الكلمات استعمالاً في التواصل، وما يتفرع عنه من مجالات علمية على صعيدي المفردات والتراكيب[5].

«**المنهج**» **لغةً**: من نَهَجَ الطريق نهجاً، بمعنى وضح واستبان، و(المِنْهَجُ) بفتح الميم وكسرها، بمعنى المنهاج، وجمعها (مناهج)[6]. وقد وردت في القرآن الكريم بلفظة (المنهاج)، قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: ٤٨).

«**التفسير**» **لغةً**: من فَسَرَ الشيء فَسْراً، بمعنى وضحَهُ، و(التفسير)، بمعنى الشرح والبيان[٧].

وتفسير القرآن: ((من العلوم الإسلامية، يقصد منه توضيح معاني القرآن الكريم وما انطوت عليه آياته من عقائد وأسرار وحِكَم، وأحكام))[٨].

ويعرف **منهج التفسير** بأنه: ((الطريقة التي يسلكها مفسر كتاب الله عز وجل، على وفق خطوات مرتبة يسير عليها للوصول إلى تحقيق تفسير الكتاب وفقاً لمجموعة من الأفكار يعنى بتطبيقها، وإبرازها من خلال تفسيره))[٩].

منهج التفسير البياني

يعرّف منهج التفسير البياني بأنه ((التفسير الذي يبيِّن أسرار التركيب في التعبير القرآني،فهو جزء من التفسير العام تنصب فيه العناية على بيان أسرار التعبير من الناحية الفنية كالتقديم والتأخير والذكر والحذف واختيار لفظة على أخرى وما إلى ذلك مما يتعلق بأحوال التعبير))[١٠].

أو هو ((تفسير بلاغي يركّز على دقة اختيار القرآن الكريم الكلمة دون غيرها ضمن السياق الخاص (الجملة)، وعلى دقة اختياره لجملة دون غيرها ضمن السياق العام (السورة)، ويحاول استجلاء الرهافة في التعبير ومكمن الهدف المقصود، والايحاء الذي تشع به تلك الكلمة أو الجملة ضمن السياق الذي وردت فيه، وعدم قدرة كلمات أو جمل أخرى غيرها اقتناص ذاك الايحاء التعبيري الكاشف))[١١].

وقد وصف المحقق جعفر السبحاني هذا المنهج بقوله: ((ولا شك أنّه نمط بديع بين التفاسير، إذ لا يماثل شيئاً مما أُلّف في القرون الماضية من زمن الطبري إلى العصر الأخير الذي عرف فيه تفسير الإمام عبده وتفسير المراغي، فهذا النمط لا يشابه التفاسير السابقة، غير أنّه لون من التفسير الموضوعي أولاً، وتفسير القرآن بالقرآن

ثانياً، والنقطة البارزة في هذا النمط هو استقراء اللفظ القرآني في كل مواضع وروده في الكتاب. وبعبارة أخرى: يهتم المفسّر في فهم لغة القرآن بالتتبع في جميع صيغ هذا اللفظ الوارد في القرآن الكريم ثم يخرج من ضمّ بعض إلى بعض بحقيقة المعنى اللغوي الأصيل، وهو لا يترك هذا العمل حتى في أوضح الألفاظ))[١٢].

قواعد المنهج البياني

ويمكن أن نلخص القواعد التي يقوم عليها هذا المنهج بما يأتي[١٣]:

١- ينطلق هذا المنهج من الفهم الموضوعي للقرآن الكريم، إذ يبدأ بجمع كل ما في الكتاب المحكم من سور وآيات في الموضوع المدروس.

٢- كما يعتني هذا المنهج في فهم ماحول النص، ويراد بها حول النص ترتيب الآيات بحسب النزول لمعرفة الظروف والأحوال التي نزلت فيها الآيات، كما يستأنس بروايات أسباب النزول علماً بأن العبرة فيه بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الذي نزلت فيه الآية.

٣- أما في فهم دلالات الألفاظ فمنهج التفسير البياني يؤمن بأن العربية هي لغة القرآن، فيلتمس الدلالة اللغوية الأصيلة في مختلف استعمالاتها الحسية والمجازية، ثم يستلخص الدلالة القرآنية باستقراء كل ما في القرآن من صيغ اللفظ، وتدبر سياقها الخاص في الآية والسورة، وسياقها العام في القرآن كله.

٤- وفي فهم أسرار التعبير القرآني يحتكم هذا المنهج إلى سياق النص القرآني ويعرض عليه أقوال المفسرين فيقبل منها مايقبله النص، ويتحاشى ما أُقحم على كتب التفسير من المدسوس والإسرائيليات وشوائب الأهواء المذهبية، ويدع التأويل.

٥- كما يحتكم إلى القرآن الكريم نفسه في التوجيه الإعرابي والأسرار البيانية، ليعرض عليه قواعد النحويين والبلاغيين لا العكس، إذ يعد هذا المنهج القرآن الكريم

هو الذروة العليا في نقاء أصالته وأعجاز بيانه وهو النص الموثوق الذي لم تشبه من أي سبيل أدنى شائبة مما تعرضت له النصوص الفصحى من تحريف أو وضع، ثم أنه ليس بموضع الضرورة كالشواهد الشعرية، ليجوز عليه مايجوز عليها من تأويل.

نخلص من ذلك أن هذا المنهج ((هو منهج يختلف والطريقة المعروفة في تفسير القرآن سورة سورة، ويؤخذ اللفظ والآية فيه، مقتطعاً من سياقه العام في القرآن كله، مما لا سبيل معه إلى الاهتداء إلى الدلالة القرآنية لألفاظه، أو لمح ظواهره الأسلوبية وخصائصه البيانية))[١٤].

أدوات المفسر البياني

إن الذي يتصدى للتفسير البياني يحتاج إلى مايحتاج إليه أي مفسر، إلا أنه بحاجة أكثر إلى التبحر فيما يأتي[١٥]:

١- علوم اللغة العربية وهي علم اللغة وعلم التصريف وعلم النحو وعلوم البلاغة، فلا تغني المعرفةَ اليسيرة بل ينبغي للمفسر البياني أن يكون على اطلاع واسع في هذه العلوم.

ورد في البرهان: ((وليس لغير العالم بحقائق اللغة ومفهوماتها تفسير شيء من الكتاب العزيز ولا يكفي في حقه تعلم اليسير منها، فقد يكون اللفظ مشتركاً وهو يعلم أحد المعنيين))[١٦].

وجاء في الإتقان أن المفسر يحتاج إلى التبحّر في لسان العرب واللغة والنحو والتصريف[١٧].

٢- كما يحتاج المفسر البياني إلى علم القراءات التي في ضوئها يترجّح بعض الوجوه على بعض، فقد تدل القراءتان أو القراءات على كمال البلاغة وتمامها، فمن ذلك على سبيل المثال قراءة (مالك يوم الدين) وقراءة (ملك يوم الدين) فقد جمع له سبحانه

وتعالى بالقراءتين الحكم والتملك؛ وذلك لأن (مالك) من التملك، و(الملك) هو الحكم الأعلى فجمع الله تعالى لنفسه كمال الأمرين، ولا يمكن أن يكون ذلك بقراءة واحدة، فنزلت مرتين بالقراءتين فجمعت المعنيين.

ولقد أشار ابن الجزري إلى فائدة اختلاف القراءات القرآنية بقوله:

((وأما فائدة اختلاف القراءات وتنوعها فإن في ذلك غير ما قدّمنا من سبب التهوين والتسهيل والتخفيف على الأمة ومنها ما في ذلك من نهاية البلاغة وكمال الإعجاز وغاية الاختصار، وجمال الإيجاز، إذ كل قراءة بمنزلة الآية إذ كان تنوع اللفظ بكلمة تقوم مقام آيات ولو جُعلت دلالة كل لفظ آية لم يخف ما كان في ذلك من التطويل. ومنها ما في ذلك من عظيم البرهان وواضح الدلالة إذ هو مع كثرة هذا الاختلاف وتنوعه لم يتطرق إلية تضاد ولا تناقض ولا تخالف بل كل يصدّق بعضه بعضاً ويبيّن بعضه بعضاً ويشهد بعضه البعض على نمط واحد وأسلوب واحد. وما ذاك إلا آية بالغة وبرهان قاطع على صدق ما جاء به ﷺ))[١٨].

٣- ومن الدلائل المهمة على فهم المعنى القرآني معرفة أسباب النزول، فيها تعرف الكثير من الأمور التي قد يصعب فهمها لولاها، ويقصد بأسباب النزول ((ذكر كل ما يتصل بنزول الآيات القرآنية (آية أو جزء منها أو عدة آيات أو سور) من القضايا والحوادث، سواء في ذلك قضايا المكان أو حوادث الزمان، التي صاحبت نزول القرآن الكريم أو أعقبته))[١٩].

٤- ومن الأمور اللازمة للمفسر البياني النظر في السياق القرآني، ففيه تتضح كثير من الأمور ويتضح سبب اختيار لفظة على أخرى وتعبير على آخر ويتضح سبب التقديم والتأخير والذكر والحذف ومعاني الألفاظ المشتركة، فهو من أهم القرائن التي تدل على المعنى القرآني.

٥- مراجعة المواضع القرآنية التي ورد فيها التعبير مشابهاً للتعبير المراد تفسيره وتبيينه لاستخلاص المعنى المقصود.

٦- مراجعة المواضع القرآنية التي وردت فيها المفردة المراد تفسيرها مكررة واستعمالاتها ومعانيها ودلالاتها.

٧- معرفة خصوصيات الاستعمال القرآني كاستعمال الريح للشر والرياح للخير والغيث للخير والمطر للشر والعيون لعيون الماء والصوم للصمت والصيام للعبادة المعروفة وغير ذلك.

٨- أن ينظر المفسر البياني إلى الوقف والابتداء وأثر ذلك في الدلالة والتوسع أو التقيد في المعنى وما إلى ذلك.

٩- أن يتنبأ إلى أي تغير في المفردة والعبارة وإن كان في نظره غير ذي بال فإنه ذو بال، فإنْ وجد تعليلاً وإلا فسيأتي من ييسر الله له تعليله وتفسيره، كالإبدال في المفردة نحو (يطّهر) و(يتطهر) و(يذّكر) و(يتذكّر)، والذكر والحذف نحو (يستطع) و(يسطع)، وتغير الصيغة نحو (مغفرة) و(غفران) و(نخل) و(نخيل)، والإدغام والفك نحو (من يرتد) و(من يرتدد) وما إلى ذلك.

١٠- ومن أهم ما يفتح على الإنسان من أسرار ويهديه إلى معانٍ جديدة وفهم القرآن الكريم هو إدامة التأمل والتدبر، لذلك أمر الله سبحانه وتعالى بالتدبر في كتابه الكريم فقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقرآن أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد/ ٢٤)، وقال: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَن لَّن يُخْرِجَ اللهُ أَضْغَانَهُمْ﴾ (محمد/ ٢٩).

ويتحدث الدكتور فاضل السامرائي عن تجربته في تدبر كتاب الله قائلاً: ((وكلما أمعنت في التدبر فتح الله عليك من كنوز المعرفة وعجائب الأسرار مالم يكن منك على بال والتدبر والتفكر في كتاب الله وأسرار تعبيره من ألزم الأمور للقارئ والمفسر

وهما للمفسر ألزم فأدم التدبر والتفكر فيما استعصى أمره ولا تمل من ذلك، وافعل ذلك مرةً ومرتين وثلاثاً وأربعاً وعشراً وعاود ذلك فإنه سيفتح الله عليك ويبصرك مالم تبصره وقد مرّت بي مسائل لم اهتدِ إلى حلها على كثرة التدبر والتأمل حتى كدت أيأس من وصولي إلى حل لها فإذا بي وقد انقدح في ذهني ما يزيل الإشكال ويثلج الفؤاد))[٢٠].

١١- الاطّلاع على جملة من أشهر التفاسير القديمة والنظر في كتب علوم القرآن وكتب الإعجاز وكتب المتشابه وتناسب الآيات والسور وما إلى ذلك مما كُتِبَ في أسرار التعبير القرآني فإن فيها أسراراً بيانية وفنية بالغة الرفعة.

١٢- وأساس ذلك كله (الموهبة)، فإنها أساس كل علم وفن وصنعة، فبقدر ما أوتي الفرد من موهبة يكون شأنه في العلم والفن، ولا يمكن الاعتماد على الموهبة وحدها بل عليه أن ينميها ويصقلها بكثرة الاطلاع والنظر والتدقيق والتأمل.

روّاد منهج التفسير البياني

أولاً: الشيخ أمين الخولي (ت: ١٩٦٦م)

يُعد أمين الخولي أول من ابتكر منهج التفسير البياني، وذلك في كتابه (**مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب**) الذي أكملت مسيرته الدكتورة عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) في كتابها الموسوم (**التفسير البياني للقرآن الكريم**)[٢١].

وللشيخ الخولي رأي مميز في تفسير القرآن، فهو يدعو إلى تفسير القرآن الكريم نفسياً وأدبياً؛ لأنه يعدّه كتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبي الأعظم، فهو الكتاب الذي خلّد العربية، وحمى كيانها، وخلُد معها، فصار فخرها وزينة تراثها[٢٢].

ثانياً: الدكتورة عائشة عبد الرحمن (ت: ١٩٩٨م)

تُعد الدكتورة عائشة عبد الرحمن من النساء المعاصرات اللائي أسهمن في الأدب

العربي والفكر الاجتماعي، فهي تهتم في تفسيرها بالبيان العربي، وكما تذكر في مقدمة كتابها (التفسير البياني للقرآن الكريم) أنها اهتدت إلى هذه الطريقة لمعالجة مشكلاتنا في حياتنا الأدبية واللغوية[٢٣]، وفي الوقت الذي يلبي فيه التفسير البياني كل الأغراض التي تهدف إليها بنت الشاطئ إلا أن هذا المنهج قد يغفل جوانب القرآن المتعددة كالتشريعات والأحكام ومبادئ الحياة الانسانية، إذ إنَّه يتخذ من النص القرآني مادة للدراسة الأدبية كالنص الشعري أو النثري، ودراسة النصوص الأدبية تعتمد على الذوق اللغوي الذي يتفاوت من شخص إلى آخر بتفاوت ثقافته[٢٤].

وهناك من الباحثين من يعزو هذا الفضل إلى سيد قطب بقوله: ((والحق يقال إن التفسير الأول الذي عني بإبراز الصور الجمالية في القرآن هو «في ظلال القرآن» على الرغم من وجود كتب أخرى حاولت استنباط هذه الصور وكشفها، وإبرازها إلى الوجود كتفسير «الكشاف» للزمخشري، و«دلائل الإعجاز» لعبد القاهر الجرجاني... وعلى المنوال ذاته حاول أمين الخولي أن يفسر القرآن، والسيدة الدكتورة عائشة عبد الرحمن المعروفة باسم «بنت الشاطئ» في كتابها «التفسير البياني للقرآن الكريم»))[٢٥].

كما اعتنت عائشة عبد الرحمن بقضية الإعجاز القرآني، وقد تحدّثت عنها قائلة: ((وقد شغلتني قضية الإعجاز البياني دون أن أتجه إليه قصداً، فأثناء انشغالي بالتفسير البياني والدراسات القرآنية، تجلّى لي من أسراره الباهرة ما لفتني إلى موقف العرب من المعجزة القرآنية في عصر المبعث، ووجهني إلى محاولة منهجية في فهم عجزهم عن الإتيان بسورة من مثله، وقد تحداهم والعربية لغته ولغتهم والبيان طوع ألسنتهم، وهم بلا ريب قد أدركوا من أسرار إعجاز البيان ما أيأسهم من محاولة الإتيان بلفظ يقوم مقام اللفظ فيه، أو أن يأتوا بآية على غير الوجه الذي جاءت به في البيان المعجز))[٢٦].

ومن ثم ظهرت عدة مؤلفات سارت على منهج الدكتورة عائشة نفسه ولكنها

لم تُكتب لها الشهرة كما كتبت للماضين، ومن ذلك كتاب (دراسة أدبية لنصوص من القرآن) للأستاذ محمد المبارك، وكتاب (التفسير المنير) للدكتور وهبة الزحيلي وغيرها من المؤلفات[٢٧].

ثالثاً: الدكتور فاضل السامرائي (معاصر)

وهو أحد كبار أساتذة اللغة والنحو المعاصرين في العراق، عُرف بكثرة دراساته القرآنية البلاغية، وتعد هذه المؤلفات من أبرز ما كتب في عصرنا الحاضر، وآخرها وثمرتها كتابه في التفسير الذي سماه (على طريق التفسير البياني) الذي صدر منه أربعة أجزاء لحد الآن، وهو ثمرة سلسلة من الدراسات البلاغية القرآنية التي قدمها من قبل أما على شكل محاضرات جامعية أو برامج تلفازية طبعت فيما بعد على شكل كتب، وما يهمنا في بحثنا هذا أننا سنعتمد على تفسيره فضلاً عن تفسير عائشة عبد الرحمن بوصفهما يمثلان أحد طرفي المعادلة في هذا البحث.

منهج التفسير البنائي

يقصد بالتفسير البنائي ((دراسة النص القرآني الكريم من خلال (السورة) بصفتها (وحدة) لغوية لها بنائها الخاص المتمثل في نص تترابط آياته وموضوعاته وعناصره وأدواته بعضها مع الآخر))[٢٨]. وهو منهج يقوم على دراسة السورة القرآنية الكريمة من حيث بنائها العماري والهندسي وما يحكم هذا البناء من علاقات عضوية تجعل أجزاء النص مرتبطة بعضها بالآخر على وفق سببية محكمة[٢٩].

والمنهج البنائي من المناهج التفسيرية الحديثة، وهو تأصيل فكري معاصر يهدف إلى إبراز ملامح نوع جديد من التفسير ابتكره الدكتور محمود البستاني الذي وضح ملامح تفسيره بمنهج تحليلي استدلالي من خلال التعرض إلى بعض الآيات القرآنية واستخراج ما فيها من خصائص أدبية ولغوية[٣٠].

وأهم ما يميز هذا المنهج التفسيري عن غيره أنه يولي (السورة) مكانة خاصة بوصفها شكلاً لغوياً تنتظم داخله الآيات ويحتوي على وحدة موضوعية واحدة[٣١]. وهو يختلف عن سواه بكونه يتوفر على دراسة البعدين الجمالي (الأدبي) والدلالي (العلمي)، فدراسته للنص القرآني أكثر سعة من الدراسات القرآنية الأخرى[٣٢].

مسوغات التفسير البنائي

يمكن تلخيص مسوغات التفسير البنائي أو الحاجة التي تستدعي مثل هذا المنهج فيما يأتي[٣٣]:

يرى الدكتور البستاني أن الدراسات القرآنية الموروثة قد اقتصرت على التفسير الترتيبي والتجزيئي، أي دراسة الآيات القرآنية الكريمة منعزلة عن الهيكل الهندسي العام للسورة، والأمر نفسه بالنسبة إلى غالبية الدراسات الحديثة، عدا بعض الدراسات النادرة منها، إذ إنها اقتصرت على بعض السور من دون التوفر على السور جميعاً أو دراسة المناخ العام للسورة، وهي تختلف عن دراسة البناء العضوي لها؛ لأن المناخ العام للسورة ينحصر في تبيين المحور أو المحاور الفكرية التي تتناولها السورة، أما البناء العضوي فيتناول الصلة العضوية بين المحاور المذكورة، أي الرابطة (السببية) بين عناصر السورة جميعاً، سواء أكانت موضوعاً واحداً ذا موضوعات مختلفة، أم عناصر ثانوية.

وثمة مناهج أخرى كالتفسير الموضوعي الذي يقتصر على المحور الدلالي الخاص بهذا الموضوع أو ذاك من خلال اقتناصه من النصوص القرآنية بنحو عام، وهو بدوره يدرس الظاهرة منعزلة عن استقلالية الهيكل العام للسورة القرآنية ... وهذا يعني أن دراسة البناء العضوي للسورة تظل غائبة عن الساحة التفسيرية، وهو ما شكل مسوغات للمنهج البنائي. وبذلك يتبيّن الفرق بين هذا المنهج ومنهجي

التفسير التجزيئي والموضوعي.

وإنَّ القرآن الكريم يضُّم بشكل خاص وحدة لغوية خاصة هي (السورة) وليست عبارات منتشرة هنا وهناك كانتشار الأحاديث مثلاً ومن المؤسف أن أغلب المفسرين غفلوا عن مسألة مهمة وهي سبب انتظام النص القرآني في (السورة)، وإذا كانوا قد تنبهوا إلى هذه المسألة فإنَّ ذلك منحصرٌ في الإشارة إلى المناخ العام للسورة لا (سببية) ذلك، وهي فجوة يمكن ملاحظتها في الدراسات القرآنية، وقد اضطلع المنهج البنائي في تلافيها ودراستها.

إذاً ثمة أسرار تكمن وراء انتظام القرآن الكريم في سور مستقلة، ويضطلع المنهج البنائي بتوضيحها، فمن الحقائق الواضحة في حقل الإدراك أو الاستجابة حيال المعرفة وتمثلها أن الذهن البشري يدرك الظواهر من خلال (الكل) وهو أمر قد انتبهت إليه بعض الاتجاهات النفسية، إذ يستوي في ذلك أن يتم الإدراك لـ (الكل) من خلال (جزئياته) أولاً، ثم الانتقال إليه، أو من خلاله أولاً ثم الانتقال إلى جزئياته، وفي الحالتين ثمة ادراك لا ينفصل (كله) عن (جزئه) ولا جزؤه عن كله.

وبناءً على ذلك إن النص أياً كان نمطه إنما يستهدف (توصيل) أفكاره إلى الآخرين، وحينئذٍ فإن عملية (التلقي) أو (الاستجابة) للنص لا تحقق هدفاً إلا من خلال استثارته عقلياً وعاطفياً كافتتاح النص بظاهرة ما أو إجمالها أو تفصيلها أو حذفها أو اختزالها أو التدرج أو التصاعد بها أو توشيحها بعناصر تخيلية أو عاطفية كالصورة أو الرمز أو الإيقاع، أو رفدها بأدوات قصة أو حوارية ... إلخ.

وكل أولئك جميعاً يعتمدها النص لتحقيق الإثارة المطلوبة. وفي ضوء هذه الحقائق يمكننا أن نتبين أهمية الدراسة للنص، فما دام المتلقي يستجيب للنص من خلال (الكل)، حينئذ فإنَّ الانتهاء من السورة الكريمة سوف تفضي بالمتلقي إلى

أن يظفر بالحصيلة النهائية التي استهدفتها السورة، أي تترك لديه انطباعاً أو تأملاً، فعندما نتلو سورة ما عندئذٍ قد نركّز عليها جميعاً أو على بعض مقاطعها دون بعضها الآخر، ولكن مع التركيز الشامل عليها نتحسس دون أن نعي أسرار ذلك أن أثراً ما قد يتركه في ذاكرتنا، قد يكون هذا الأثر في زينة الحياة الدنيا مثلاً أو الانبهار بإبداع الله تعالى أو التشجيع على الإنفاق ... إلخ.

وبحسب المحور الذي تحوم عليه السورة أو محاورها المتنوعة، وفي الحالات جميعاً نحس بأثر إجمالي (مركب) من أفكارها الرئيسة والثانوية والعرضية والطارئة، وبهذا يفترق التناول للسورة من خلال عمارتها العامة عن التناول لبعض آياتها أو مقاطعها كما في مناهج التفسير الأخرى[٣٤].

مثال تطبيقي على المنهج البنائي

ويذكر الدكتور البستاني مثالاً تطبيقياً على منهجه التفسيري وذلك بدراسة سورة الكهف دراسة بنائية، إذ يلاحظ أن لهذه السورة أثراً كلياً يتركه نصها من خلال (التضاد)، فالسورة الكريمة تطرح ظاهرة (زينة الحياة الدنيا) عبر جملة آيات، وتتوكأ على العنصر القصصي في تجلية الظاهرة المذكورة، إنها تطرح قصة أهل الكهف بعد أن تمهد لها بالآية القائلة: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (الكهف/ ٧)، وتطرح قصة صاحب الجنتين، وتطرح قصة ذي القرنين، في مواقع مختلفة من النص، وتطرح أيضا قصة موسى ﷺ وصاحبه. إن المتلقي وهو ينتهي من قراءة النص سيزدحم في خاطره أكثر من موقف يضاد الآخر، وأكثر من شخص يضاد الآخر.

فأهل الكهف قد انزووا تماماً ونبذو زينة الحياة الدنيا مع أنهم يحتلون مراكز القوى في السلطة، إلا أن صاحب الجنتين تشبث بزينة الحياة الدنيا إلى درجة يشكك

بقيام الساعة، وهذا يعني تضاداً بين بطلي القصتين، وهناك تضاد نلاحظه أيضاً من زاوية أخرى بين صاحب الجنتين (المزرعتين) وبين صاحب شرق الأرض وغربها (ذي القرنين)، فمع أن الأخير ملك الأرض شرقها وغربها فإنه هتف قائلاً: هذا من رحمة الله تعالى، بينما صاحب الجنتين وهما عديمتا القيمة قياساً بشرق الأرض وغربها كفر بنعم الله تعالى، وهذا يعني تضاداً بين بطلي القصتين.

ويتساءل البستاني: ماذا يعني مثل هذا التضاد بين أبطال متفاوتين في المركز والأدوار؟ ويجيب عن ذلك بقوله: إن قارئ النص سوف تحتفظ ذاكرته بالأثر (الكلي) الذي تتركه هذه القصص المتضادة، بحيث يخلص منها إلى ضرورة نبذ زينة الحياة الدنيا. إذاً تظل القراءة الكلية للنص ذات أثر أشد سعة من القراءة التجزيئية أو الموضوعية[٣٥].

وهذه السمة التي يتصف بها المنهج البنائي ليست هي الوحيدة بل إن هناك عناصر وأدوات دلالية ولغوية وشكلية وطرائق صياغتها كلها تسهم في تعميق الاستجابة المطلوبة التي يستهدفها النص، فهنالك خطوط متنوعة لبناء النص، منها ما يتصل بعلاقات الآيات والمقاطع والموضوعات مع بعضها، ومنها ما يتصل بخطوط العمارة طولياً أو أفقياً أو توازياً، ومنها ما يتصل بالعناصر والأدوات الثانية التي يوظفها النص لإنارة هدفه[٣٦].

وخلاصة القول إن البستاني لاحظ أن الدراسات التي تناولت القرآن الكريم لم تعطِ نصيباً لدراسات السور القرآنية الكريمة بصفتها مجموعة من الآيات ترتبط أحدها مع الأخرى لتكون شكلاً منتظماً وأن النبيﷺحينما أمر كتّاب الوحي بأن يضع هذه الآية أو تلك في السورة الفلانية أو بجانب الآية الفلانية مما يدل على أن السورة هي هيكل أو بناء قد خُطط له بدقة وإتقان وأن لهذا التخطيط فلسفة فكرية

خاصة، كل هذه الأسباب وغيرها تجعل أهميتها خاصة لدراسة السورة القرآنية من حيث كونها عمارة خاصة ترتبط آياتها وأفكارها وموضوعاتها بعضها مع الآخر، وهذه الأسباب نفسها هي التي دفعت البستاني إلى دراسة القرآن من خلال المنهج البنائي[٣٧].

أسلوب البحث في المنهج البنائي

إن دراسة السور القرآنية وتفسيرها عبر المنهج البنائي يتم على وفق أسلوبين[٣٨]:

١- الوقوف عند السمات الفكرية أو الموضوعية التي تربط الآيات بعضها مع الآخر.

٢- الوقوف عند السمات الفنية، أي ملاحظة مجموع السور من حيث بدايتها ووسطها ونهايتها من جانب، ثم علاقة كل آية بما سبقها ولحقها (السياق القرآني) من جانب آخر، ثم ملاحظة العناصر القصصية واللفظية والصورية والإيقاعية (الصوتية) وغيرها من العناصر مع ملاحظة هذه العناصر ومدى إسهامها في عملية الربط بين أجزاء السورة، ثم كيفية توظيفها من أجل إنارة الفكرة التي يتضمنها النص.

فالمنهج البنائي يعنى بالسمات (الفنية) إلى جانب السمات (الفكرية) في تفسير النص القرآني، إذ يرى أن أحدهما لا يمكن أن ينفصل عن الآخر.

ميزة المنهج البنائي عن المنهج البياني

يصرّح البستاني بأن منهجه (البنائي) في تفسير القرآن الكريم يعنى بالسمات الفنية (القصصية، واللفظية، والصورية، والإيقاعية... وغيرها) إلى جانب السمات الفكرية، إذ لا ينفصل أحدها عن الآخر، كما يعنى بإبراز (الوحدة العامة) التي تحكم السورة، وهذه الوحدة تختلف بحسب طبيعة كل سورة، إذ إنَّ لكل سورة شكلها الخاص من البناء يتناسب مع طبيعة الأفكار التي يستهدفها النص[٣٩].

وهناك زوايا متنوعة تحكم السورة وهي:

١- من حيث الموضوعات والأهداف: فالسورة الكريمة تتخذ أحد الأبنية الآتية من حيث علاقة موضوعاتها بالأفكار المطروحة فيها:

وحدة الفكرة ووحدة الموضوع.

ووحدة الفكرة وتعدد الموضوع.

ووحدة الموضوع وتعدد الفكرة.

وتعدد الفكرة وتعدد الموضوع.

٢- من حيث الأشكال: تتخذ السورة واحداً من الأبنية الآتية:

البناء الأفقي: وهو أن تبدأ السورة بموضوع وتختم بالموضوع ذاته عبر سلسلة من الموضوعات المتنوعة.

البناء الطولي: وهو أن تبدأ السورة بموضوع تتدرج في عرضه بحيث يختم الموضوع مع نهاية السورة.

البناء المقطعي: وهو أن تطرح السورة جملة من الموضوعات تنتهي كل واحدة منها بآية أو أكثر تتكرر في المقاطع جميعاً.

٣- من حيث العلاقات: تتخذ السورة واحدة من العلاقات الآتية:

السببية: ويقصد بها أن الموضوعات في السورة يترتب أحدها على الآخر نحو (السببية) بحيث يكون الموضوع (سبباً) للاحقه (مسبباً) عن سابقه.

النمو: ويقصد به أن الموضوع ينتقل أو يتحول أو يتطور من مرحلة إلى أخرى كما يتنامى النبات ويقطع مراحل متنوعة حتى يصل إلى نهاية نموه.

التجانس: ويقصد به مجانسة كل عنصر من عناصر النص مع الآخر، أي مجانسة الموضوعات مع الأفكار بالنسبة إلى الأدوات الفنية المستخدمة، كعنصر القصة

والصورة والإيقاع ... إلخ.

هذه المستويات من الوحدة التي تنتظم عمارة السورة الكريمةأ حاول البستاني أن يقف عندها مفصلاً حسبما تقتضيه السورة ذاتهاأ حيث أن كل سورة تتخذ لها شكلاً خاصاً من العمارة التي تتناسب خطوطها مع طبيعة الأفكار التي يستهدفها النص.

من تفسير سورة «الضحى»

قال تعالى: ﴿وَالضُّحَى * وَاللَّيْلِ إذا سَجَىٰ * مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾.

في هذا القسم من البحث نعقد مقارنة بين منهجي التفسير البياني والبنائي عبر اختيار مثالٍ تطبيقي لشيء من تفسير سورة الضحىأ إذ إن تفسير هذه السورة ورد في تفاسير المنهجين.

وسورة الضحى هي سورة مكية بلا خلاف ويجمع المفسرون الثلاثة على أن سبب النزول لهذه السورة هو إبطاء الوحي واحتباسه عن الرسولﷺوهو في مكة حتى شقّ ذلك عليه، وقيل فيما قيل: ودَّع محمداً ربُه وقلاه، فجاء الجواب في هذه السورة بأن الله تعالى ما ودَّع محمداًﷺوما قلاه[٤٠].

وتستهل السورة بالقسم بالواو ﴿وَالضُّحَى * وَاللَّيْلِ إذا سَجَى﴾ وهذا القسم القرآني يدل على التعظيم للمقسم به وهذا هو الرأي السائد عند الأقدمين[٤١].

أما عائشة عبد الرحمن فترى أن هذا القَسَم يمكن أن يكون قد خرج عن أصل الوضع اللغوي الذي يدل على التعظيم إلى معنى بياني على نحو ما تخرج أساليب الأمر والنهي والاستفهام عن أصل معناها الذي وُضعت له إلى أغراض بلاغية. فالواو في هذا الأسلوب تلفت لفتاً قوياً إلى أشياء حسية مدركة وليست غريبة، فهي توطئة إيضاحية لبيان معنويات أو غيبيات لا تُدرك بالحس. والقسم بالواو في قوله تعالى: (والضحى) هو أسلوب بلاغي لبيان المعاني بالمدركات الحسيه، وثَمَّ تناسب

بين المقسم به (الضحى) والموقف، فهذا القسم بالصورة المادية المدركة والمشهورة هي توطئة بيانية لصورة أخرى معنوية مماثلة غير مشهودة لا مدركة، فالمقسم به في سورة الضحى في الآيتين الأولى والثانية (الضحى والليل) هي صورة مادية وواقع حسّي يشهد به الناس في كل يوم تألق الضوء في ضحوة النهار، ثم فتور الليل إذا سجى وسكن دون أن يختل نظام الكون، فهذه الصورة البيانية المناسبة للموقف وسبب النزول الذي أشرنا إليه، فبعد أنس الوحي وتجلي نوره على المصطفى ﷺ جاءت فترة سكون فتَرَ فيها الوحي، صوّرها القرآن بمشهد بياني متمثلاً بصورة الضحى المتألّق الذي يتبعه الليل الساجي[٤٢]. وهذا شيء من تدبر النص القرآني بذائقة فنية لم يسبق إليها أحد من المفسرين كما تقول بنت الشاطئ.

ويرى السامرائي أن القسم بالضحى وبالليل إذا سجى لهما دلالة خاصة، فإنَّ الضحى يمثل نور الوحي واشراقته وأن الليل إذا سجى يمثل انقطاعه وسكونه، فالدنيا من غير نور النبوة وإشراقة الوحي ليل مظلم وظلام مطبق، لذلك قدم الضحى وهو ما سبق من نور الوحي على الليل إذا سجى وهو مدة انقطاع الوحي وسكونه، فقال تعالى (اذا سجى) ولم يقل (إذا يغشى) أو (إذا يسرِ) كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ﴾ (الفجر/ ٤)؛ وذلك لأن لفظة (سجى) تدل على السكون والركود وهو إشارة إلى سكون الوحي وركوده وانقطاعه في حين أن (يغشى) أو (يسرِ) ونحوهما تدل على الحركة فكان ما ذكره هنا أنسب[٤٣].

فمن يقرأ قوله تعالى: ﴿وَالضُّحَى * وَاللَّيْلِ إذا سَجَىٰ * مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾ يلحظ ((الربط القرآني بين ظواهر الكون ومشاعر النفس إذ أن السورة ابتدأت مقسمة بأصفى اثنين وهما: الضحى الرائق والليل الساجي، فتتراسل مشاعر النفس بأحاسيس الطبيعة فيغمر اليقين والطمأنينة نفس الرسول الكريم ﷺ...))[٤٤].

وقد وقفت بنت الشاطئ عند تفسير المفردات البارزة في السورة منها: (الضحى) و(الليل) وعرضت لآراء المفسرين القدماء حولها، مقارنة بين أقوالهم في دلالة كل منهما في الاستعمال القرآني، وهي ظاهرة عني بها المنهج البياني[٤٥]، خلافاً للمنهج البنائي الذي اتجه من التجزئة إلى النص.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾ (الضحى/ ٣)، تشير عائشة عبد الرحمن إلى قراءة الجمهور في لفظة (ودَّعك)، وأن هناك مَنْ يقرؤها بالتخفيف (ما ودَعك) مستعينة بأقوال العرب ومستشهدة بالشعر العربي والمعاجم اللغوية[٤٦]، وتبين معنى هذه المفردة (الودْع) إذ تعني الترك، وقد استُعملت حسياً في الوديعة التي تُترك في مكان أو لدى شخص مؤتمنٍ عليها، وهي لم تأتِ في القرآن بصيغة الفعل الماضي إلا في هذه الآية من سورة الضحى، أما مفردة (قلى) فتعني البغض، وتستغرق المفسرة في ذكر الدلالات اللغوية لهذه المفردة عبر الاستعانة بالمعاجم اللغوية، وتذكر بأنها وردت مرتين في القرآن الكريم، في آية سورة الضحى، وفي آية أخرى من سورة الشعراء وهي قوله تعالى: ﴿قَالُوا لَئِن لَّمْ تَنتَهِ يَا لُوطُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمُخْرَجِينَ * قَالَ إِنِي لِعَمَلِكُم مِّنَ الْقَالِينَ﴾ (الشعراء/ ١٦٧-١٦٨)، ودلالاتها واضحة على شدة البغض والكراهية الشديدة والنفور[٤٧].

وتقف المفسرة عند ظاهرة نحوية، وهي ظاهرة الحذف في مفردة (قلى) إذ أن المفعول محذوف وهو كاف الخطاب، وتقدير الكلام (وما قلاك)، فتذكر آراء المفسرين فيها، وقد عللها السامرائي بقوله: ((فقد أقسم ربنا أنه لم يودع سيدنا محمداً ولم يبغضه، وقد ذكر مفعول التوديع وحذف مفعول البغض فقال ﴿ما ودعك ربك وما قلى﴾ ولم يقل (وما قلاك) لأكثر من سبب، فقد قيل إن حذف الكاف الثانية اكتفاء بالكاف الأولى في ﴿ودعك﴾ فقد علم أنه ضمير المخاطب وهو الرسول ﷺ،

ولأن رؤوس الآيات تقتضي ذاك فأوجب اتفاق الفواصل حذف الكاف))[٤٨].

وهكذا يستمر المنهج البياني في تحليل المفردات القرآنية ويتابع الصور البلاغية والبيانية والأسلوبية، أما المنهج البنائي فقد اكتفى بملاحظة النص العام لسورة الضحى وبرهن على مدى ترابطها من خلال استعراضها لفترات زمنية مختلفة من الماضي إلى الحاضر وصولاً إلى المستقبل الذي جاء تسلية لرسول الله ﷺ، كما و ربط من حيث البناء الفكري بين هذه السورة وسورة الشرح التالية لها.

فيرى البستاني أن سورة الضحى وسورة الانشراح تُعدان سورةً واحدةً بالنسبة إلى قرأتهما في الصلاة، وبناءً على ذلك يفسرهما بتفسير واحد، كما يعدهما خاضعتين لبناءٍ فني واحد، أي أنهما سورة واحدة من حيث خضوعهما إلى خطوط مترابطة عضوياً، ويستدل على ذلك بأن السورتين تتحاوران مع النبي محمد ﷺ ومخاطبته، وحتى القسم إنما جاء جزءاً من مخاطبة النبي محمد ﷺ، تحسساً بأهمية المخاطبة كما هو واضح، فثمة وحدة موضوعية تربط بين السورتين[٤٩].

ومن وجهة نظر المنهج البنائي فإن ((عضوية البناء للنص تأخذ في أحد أشكالها أما موقفاً أو شخصية أو بيئة أو حدثاً لتجعل منه خيطاً مشتركاً، وهنا جاءت شخصية النبي ﷺ ومخاطبته هي الخيط المشترك))[٥٠]، ولا تنحصر عضوية النص في وحدة الشخصية أو الموقف أو الحدث أو البيئة بل تتجاوزها إلى تلاحم الأجزاء التي تنتظم الشخصية أو الموقف، إذ يخضع هذا الترابط أو التلاحم إلى أشكال بنيانية مختلفة مثل النمو العضوي، أي انطلاق المفهومات من نقطة محددة وتطويرها إلى نقطة نهائية أو مفتوحة كما هو الحال في نمو الإنسان وقطعه المراحل المتنوعة من العمر، ومن أشكال البناء العضوي تجانس المفهومات المطروحة ومماثلة بعضها للآخر، ومن أشكال البناء عنصر السببية التي تعني أن كل جزء يظل مسبباً عن سابقه وسبباً

للاحقه، ومن أشكال البناء أيضاً تآزر عناصر النص كالعنصر الإيقاعي والصوري واللفظي وغيرها، فإن هاتين السورتين خاضعتا إلى جملة من أشكال البناء الهندسي، وفي مقدمة ذلك: خضوعهما لوحدة الشخصية، ثم خضوعهما للتسلسل الزمني والتسلسل النفسي المرتبط بحياة النبي محمدﷺ[٥١].

ولم يتوسع البستاني في تحليل العناصر الفنية البلاغية التي وردت في السورة كالإيقاع والصورة وغيرها كما فعل في تفسير بعض السور، وكما هو الحال في تحليله للنصوص الشرعية الأخرى في دراساته النقدية المعروفة، إلا أنه اكتفى بتحليل الدلالات البنائية للسورة، فيرى أن النص بعد أن بدأ بظاهرة احتباس الوحي، ونفي الوداع والقلي عن النبيﷺاستثمر هذا الجانب ليشير إلى حقيقة عبادية (وعظية) ملخصها (أن الآخرة خيرٌ من الدنيا)، ومن جانب آخر طرح النص ظاهرة فكرية عبَر بها الزمن إلى المستقبل ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ﴾ ثم ارتد بالزمن إلى الماضي رابطاً بين المستقبل والحاضر والماضي، ومذكّراً النبيﷺبمرحلة اليتم وما بعدها، ثم استثمر الحديث عن ظاهرة اليتم، وقضية الإنفاق والتعامل الحسن مع الضعيفين اليتيم والسائل، ليذكّر بنعم الله تعالى التي ينبغي أن يظهرها البشر[٥٢].

خاتمة البحث

وفي الختام فإن هذا البحث درس الدلالة القرآنية التي تشمل كلاً من تفسير اللفظة والعبارة والآية والسورة وبيان معانيها في ضوء المقارنة بين المنهج البياني والمنهج البنائي اللذين ينتميان إلى اتجاه تفسيري واحد من اتجاهات التفسير وهو الاتجاه الأدبي الذي يعنى بالجانب البلاغي والفني من النص القرآني ويوليه أهمية بالغة ولكن باختلاف الأسلوب، فالمنهج البياني يركز على البحث في المفردات القرآنية ودلالاتها وذكر آراء اللغويين والمفسرين فيها، ويلاحظ الأساليب البلاغية والصور البيانية المتوفرة في النص المُفَسَّر بشكل تجزيئي، أما المنهج البنائي فهو الآخر يلاحظ الصور الفنية ويهتم بإبراز التعابير البلاغية إلا أنه ينظر إلى السورة القرآنية بنظرة شمولية على أنها وحدة فنية متكاملة أو لوحة فنية واحدة تشترك في تشكيلها ألوان مختلفة لتظهر بأجمل منظر، وفي القسم الثاني تبينت نقاط الالتقاء والافتراق بين المنهجين من خلال أنموذج تفسيري لسورة الضحى التي يشترك المنهجان في تفسيرها، وبذلك يكون هذا البحث قد خرج بدراسة مقارنة بين منهجين من مناهج التفسير، وهذه المقارنة تكشف لنا نقاط الالتقاء ونقاط الافتراق بين المنهجين.

والحمد لله رب العالمين.

هوامش البحث:

١) ينظر: المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى ومجموعة من المؤلفين، مادة (دل): ١/ ٢٩٤.
٢) التعريفات، الشريف الجرجاني: ١٣٩.
٣) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، مادة (دل): ١٧٧.
٤) ينظر: علم الدلالة، أحمد مختار عمر: ١١.
٥) ينظر: الألسنية، د. نسيم عون: ٩٥.
٦) ينظر: أساس البلاغة، جار الله الزمخشري، مادة (نهج): ٧٨٠، والمعجم الوسيط، مادة (نهج): ٢ / ٩٥٧.
٧) ينظر: المعجم الوسيط، مادة (فَسَر): ٢ / ٦٨٨.
٨) المصدر نفسه، مادة (فَسَر): ٢ / ٦٨٨.
٩) دروس في التفاسير ومناهج المفسرين، فارس علي العامر: ١٨.
١٠) على طريق التفسير البياني، د. فاضل صالح السامرائي: ١/ ٧.
١١) التدبر الموضوعي في القرآن الكريم، الشيخ علي آل موسى: ٩٧.
١٢) المناهج التفسيرية، العلامة المحقق جعفر السبحاني: ١٤٦.
١٣) ينظر: على طريق التفسير البياني: ١/ ٧.
١٤)التفسير البياني للقرآن الكريم، د. عائشة عبد الرحمن: ١/ ١٧-١٨.
١٥) ينظر: على طريق التفسير البياني: ١/ ٧-١٤.
١٦) البرهان في علوم القرآن، الزكشي: ٢/ ١٦٥.
١٧) ينظر: الاتقان في علوم القرآن، السيوطي: ٢/ ١٨٠-١٨٢.
١٨) النشر في القراءات العشر، ابن الجزري: ١/ ٥٢.
١٩) بحوث في منهج تفسير القرآن الكريم، محمود رجبي: ١٣٤.
٢٠) على طريق التفسير البياني: ١/ ١٣.
٢١) ينظر: أساسيات المنهج والخطاب في القرآن وتفسيره، محمد مصطفوي:٩٢.
٢٢) ينظر: مشاعل في العتمة، حسن سعيد: ٢٩٨.
٢٣) ينظر: مباحث في علوم القرآن، مناع القطان: ٣٤٢.
٢٤) ينظر: المصدر نفسه: ٣٤٣.
٢٥) ينظر: التعبير الفني في القرآن الكريم، د. بكري شيخ أمين: ١٣٤-١٣٥.
٢٦) الإعجاز البياني للقرآن، الدكتورة عائشة عبد الرحمن: ١١-١٢.
٢٧) ينظر: التعبير الفني في القرآن الكريم: ١٣٥.

٢٨)التفسير البنائي للقرآن الكريم، (بحث) د. محمود البستاني، مجلة المصباح: ع١، ص١٥١.
٢٩) ينظر: دراسات في علوم القرآن الكريم، د. محمود البستاني:١٢٦.
٣٠) ينظر: أسئلة وأجوبة قرآنية، لجنة التأليف وإعداد المناهج في دائرة الشؤن القرآنية مؤسسة البلاغ: ٦٨.
٣١) ينظر: المصدر نفسه: ٥٠.
٣٢) ينظر: الفهم المتجدد لآيات القرآن المجيد في ضوء منهج التفسير البنائي، حوار مع الدكتور محمود البستاني (انترنت) موقع: الجامعة الإسلامية لعلوم أهل البيتhttp://u-of-islam.net .
٣٣) ينظر: المصدر نفسه.
٣٤) ينظر: التفسير البنائي للقرآن الكريم (بحث): ١٥٣-١٥٤.
٣٥) ينظر: المصدر نفسه: ١٥٦-١٥٧.
٣٦) ينظر: المصدر نفسه: ١٥٧.
٣٧) ينظر: التفسير البنائي للقرآن الكريم، د. محمود البستاني: ١/ ٧-٨.
٣٨) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٨ .
٣٩) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٨-١٠.
٤٠) ينظر: التفسير البياني: ٢٣، على طريق التفسير البياني: ١/ ١٠٩، والتفسير البنائي: ٥/ ٣٦١.
٤١) ينظر: التبيان في اقسام القرآن، ابن قيم الجوزية: ١.
٤٢) ينظر: التفسير البياني: ٢٤-٢٦.
٤٣) ينظر: على طريق التفسير البياني: ١/ ١١٠-١١١.
٤٤) خطرات في اللغة القرآنية، د. فاخر الياسري: ٢٠٦.
٤٥) ينظر: التفسير البياني: ١/ ٢٨-٣٢.
٤٦) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٣٢-٣٣.
٤٧) ينظر: التفسير البياني: ٣٣-٣٤، وعلى طريق التفسير البياني: ١/ ١١٢، و المفردات في غريب القرآن (قلى): ٤١٢-٤١٣.
٤٨) على طريق التفسير البياني: ١/ ١١٢.
٤٩) ينظر: التفسير البنائي للقرآن الكريم: ٥/ ٣٦٠-٣٦١.
٥٠) المصدر نفسه: ٥/ ٣٦٠.
٥١)ينظر: المصدر نفسه: ٣٦٠-٣٦١.
٥٢) ينظر: المصدر نفسه: ٥/ ٣٦١.

قائمة المصادر و المراجع:

القرآن الكريم

١.السيوطي، جلال الدين. ١٩٩٦م.الإتقان في علوم القرآن. دار الفكر. ط/ ١.

٢.الزمخشري، جار الله. ١٩٦٠م .أساس البلاغة، . القاهرة: دار ومطابع الشعب .

٣.مصطفوي، محمد. ٢٠٠٩م .أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره . بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي. ط/ ١.

٤.أسئلة وأجوبة قرآنية. لجنة التأليف وإعداد المناهج في دائرة الشؤن القرآنية مؤسسة البلاغ.

٥.عبد الرحمن، الدكتورة عائشة. ١٩٨٤م .الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق. القاهرة: دار المعارف. ط ٣.

٦.عون، د. نسيم. ٢٠٠٥ م .الألسنية : محاضرات في علم الدلالة . بيروت: دار الفارابي. ط/ ١.

٧.رجبي، محمود. ٢٠١٠م .بحوث في منهج تفسير القرآن الكريم. مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي. ط/ ١.

٨.الزركشي . ١٩٥٧م .البرهان في علوم القرآن. دار إحياء الكتب العربية. ط/ ١.

٩.الجوزية، ابن قيم. (د.ت).التبيان في أقسام القرآن . دار الفكر.

١٠.التدبر الموضوعي في القرآن الكريم. ٢٠٠٩م. دار المحجة البيضاء.

١١.أمينا د. بكري شيخ. ٢٠٠٤م .لتعبير الفني في القرآن الكريم. دار العلم للملايين. ط/ ٧.

١٢.الحنفي، السيد الشريف علي بن محمد بن علي السيد الزين أبي الحسن الحسيني الجرجاني. ١٤٠٧ هـ.التعريفات تح: د. عبد الرحمن عميرة. بيروت :عالم الكتب . ط/ ١ .

١٣. البستاني، د. محمود. ٢٠١٠م .التفسير البنائي للقرآن الكريم . كربلاء: مجلة المصباح العتبة الحسينية المقدسة.ط ١ .

١٤.البستاني، د. محمود. التفسير البنائي للقرآن الكريم. مجمع البحوث الإسلامية . مشهد: مؤسسة الطبع التابعة للآستانة الرضوية المقدسة. ط/ ١.

١٥.عبد الرحمن، د. عائشة. ١٩٧٧م .التفسير البياني للقرآن الكريم . القاهرة: دار المعارف . ط/ ٧ .

١٦.الياسري، أ.د. فاخر . (د.ت).خطرات في اللغة القرآنية. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.

١٧.البستاني، د. محمود. ١٤٢٧هـ. دراسات في علوم القرآن الكريم. قم : مدينة العلم مطبعة البقيع. ط/ ١.

١٨.العامر، فارس علي . ١٤٢٨هـ . دروس في التفاسير ومناهج المفسرين . طهران :الغدير للطباعة والنشر والتوزيع. ط/ ١ .

١٩.عمر، أحمد مختار. ١٤٠٢هـ .علم الدلالة. الكويت : مكتبة دار العروبة. ط/ ١.

٢٠.السامرائي، د. فاضل صالح. ٢٠٠٢م.

على طريق التفسير البياني. الإمارات : جامعة الشارقة. ط/ ١.
٢١.الجامعة الإسلامية لعلوم أهل البيت ﷺ . « الفهم المتجدد لآيات القرآن المجيد في ضوء منهج التفسير البنائي. حوار مع الدكتور محمود البستاني» (انترنت) موقع: http://u-of-islam.net
٢٢.القطان، مناع. (د.ت).مباحث في علوم القرآن. القاهرة : مكتبة وهبة. ط/ ١.
٢٣.السعيد، حسن. ٢٠٠٩م . مشاعل في العتمة : إضاءات عن روّاد الوعي الإسلامي الحديث. دار المنتدى.
٢٤.مصطفى، إبراهيم. وأحمد حسن الزيات وحامد عبد القادر ومحمد علي النجار. ١٤١٨هـ .المعجم الوسيط مجمع اللغة العربية الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث. دار الدعوة . ط/ ٢ .
٢٥.المفردات في غريب القرآن تح: محمد خليل عيتاني. ١٤٢٨هـ. بيروت :دار المعرفة. ط/ ٥ .
٢٦.الأصفهاني، الراغب. ١٤٢٦هـ .المناهج التفسيرية في علوم القرآن : العلامة المحقق جعفر السبحاني. قم : مؤسسة الإمام الصادق ﷺ.ط/ ٣.
٢٧.ابن الجزري . (د.ت).النشر في القراءات العشر. بيروت : دار الكتب العلمية.

جهود مفسريّ الإمامية في حفظ تراث أهل البيت عليهم السلام

The Efforts of the Imamite Exegetes in Preserving Ahlul-Bayt's Traditions

م. م سرمد فاضل علي الصفار

Asst. lect. Sarmad Fadel Ali Al-Saffar

جامعة أهل البيت عليهم السلام – كلية العلوم الاسلامية

Ahl al-Bayt University, peace be upon them

College of Islamic Sciences

sf.sarmad@gmail.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin - passed research

مُلَخَّصُ البحْث:

لقد انماز المفسرون من علماء الإمامية بدورهم الفذ في حفظهم لتراث أهل البيت عليهم السلام، في تفاسيرهم القيمة، وكان دورهم قد مرَّ بمراحلَ تختلف باختلاف طريق التفسير بين مدة وأخرى، مراعات لطبيعة المرحلة التي مر بها المفسرون، وعلى أساس ذلك أردنا أنْ نسلط الضوء في هذا البحث على جهود مفسري الإمامية في حفظهم لتراث أهل البيت عليهم السلام.

الكلمات المفتاحيّة: علماء الإمامية، أهل البيت عليهم السلام، مجمع البيان، الآيات القرآنية

Abstract :

The Imamite exegetes are characterized by their outstanding role in their valuable exegeses which helped in preserving the traditions of Ahlul-Bayt (Peace Be Upon Them). Their role has passed in consecutive stages in which the methodology of interpretation differs from time to time according to the nature of the stage that the exegetes went through. Based on that, the efforts of Imamite exegetes and their role in preserving the traditions of Ahlul-Bayt (Peace Be Upon Them) is going to be shed light on.

Keywords: The Imamite scholars, Ahlul-Bayt (Peace Be Upon Them), Majma' Al-Bayan, Quranic verses

مقدمة

الحمد لله رب العلمين وصلى الله على النبي الامين محمد واله الطيبين الطاهرين، وبعد:

لا يخفى ما للعلماء من دور بارز في توجيه الإنسان نحو السداد ، فإنَّ (العلمَ نورٌ...)[1] كما في الحديث، وهذا النور يحتاج الى موصل وطريق ليبلغ مكنون محتاجيه، وهم الناس، والواسطة في إيصال ذلك النور هم العلماء، فمن حياض العلماء يستقي الظمآن علماً.

فوجود عالم عامل بين الناس كفيل ببناء كيانهم، فدوره يكمن بهدايتهم وتقويم اعوجاجهم، وتثبيت نفوسهم، فهو يأخذ بأيدي الناس الى بر الأمان، عن طريق ما توارثوه من تراث فكري نابع من مصادر الفكر الاسلامي وهم أهل البيت عليهم السلام.

وقد انماز المفسرون من علماء الامامية بدورهم الفذ في حفظهم لذلك التراث الإسلامي المهم، في تفاسيرهم القيمة، وعلى أساس ذلك أردنا أنْ نسلط الضوء في هذا البحث على جهود مفسري الإمامية في حفظهم لتراث أهل البيت عليهم السلام.

وقد صيغ البحث بمدخل وأربعة مباحث محورية: فكان المبحث الأول يدور حول المرحلة الأولى التي مر بها التفسير وصنف إلى أربعة مطالب، فكان المطلب الأول حول التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام، في حين كان المطلب الثاني حول تفسير القمي، بينما المطلب الثالث حول تفسير فرات الكوفي، وكان المطلب الرابع حول تفسير العياشي.

بينما تناول المبحث الثاني مرحلة ثانية من مراحل التفسير وذكر فيها مطلبين: الأول منهما تفسير التبيان للطوسي، في حين دار الحديث في المطلب الثاني حول تفسير مجمع البيان.

وتناول المبحث الثالث المرحلة الثالثة، وتفرع هذا المبحث الى ثلاثة مطالب محورية: ذكر في المطلب الأول منها تفسير الصافي، بينما تحدث المطلب الثاني حول تفسير البرهان، في حين تناول المطلب الثالث تفسير نور الثقلين.

واما المبحث الرابع فقد خصص للمرحلة الرابعة، التي ذكر فيها أربعة مطالب الأول منها في تفسير الميزان، بينما الثاني في كتاب البيان في تفسير القرآن، والثالث تناول مواهب الرحمن في تفسير القرآن، في حين كان المطلب الرابع في كتاب الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل.

وتبع هذه المباحث خاتمة بأهم نتائج البحث، أعقبها قائمة بالمصادر والمراجع، راجين من العلي القدير التوفيق في خدمة هذا الدين العظيم انه سميع مجيب.

مدخل

يعد الدين الإسلامي بما يحتويه من تعاليم وما يضمه من اصول وفروع، منهجاً متزناً يهدي الناس الى النور قال تعالى ((ذلِكَ هُدَى اللهِ يَهْدي بِهِ مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِه))[٢] وهذه الهداية تتحقق بوساطة الرسول الأكرمﷺ، الذي يعد واسطة بين الله تعالى وخلقه، ومن بعده الأئمة الأطهار عليهم السلام، فهم حجج الله على الخلق اجمعين، وهم مصدر إيصال التعاليم الإلهية إلى البشر، فكان الناس يتلقون التعاليم الإلهية من المعصومين الأطهار مباشرة، هذا في الحقبة الزمنية الأولى.

واما في الحقبة الزمنية التالية ووقتها يبدأ بعد عصر الغيبة الصغرى للإمام الحجة المنتظر عج، فحيث غاب حضور المعصوم بين الناس، كانت هنالك حاجة ملحة في تحديد كيفية تلقي المعارف الاسلامية، فكان دور العلماء المخلصين بارزاً في ايصال تلك المعارف الينا، فهم بالنيابة عن الامام المعصومعليه السلام أوصلوا الينا معارف الدين الإسلامي، وهي مستقاة من منابعها الاصيلة كما لا يخفى.

فكان دورهم على مر العصور يكمن في حفظ التراث الاسلامي من الضياع، وتشذيبه من الشوائب والاسرائيليات التي قد تطرأ عليه من هنا وهناك، وذلك نتيجة عوامل مختلفة، فمنصب العلماء منصب نيابة عن المعصوم، فهم وسيلة موصلة الى الامام المعصوم عليه السلام، وهم بدورهم يحفظون معالم الدين الاسلامي لمقام نيابتهم.

وان طريق الحفاظ على التراث الاسلامي يكمن بالحفاظ على العلماء الاعلام، والحوزات العلمية، فهما مصدر العلم والمعرفة، فإذا ما ازدهرت الحوزات العلمية، فان العلم والمعرفة سيزدهران بلا شك، كما ان اهمال مصدر العلم المتمثل بالعلماء والحوزات، سيؤدي الى تراجعهما، فلابد من الحفاظ على هذا المصدر الوسيط، والمنبع المهم من أي حركة خارجية تهدف للانتقاص منه.

فان علماءنا كما هو دأبهم الى جانب حفظهم للتراث الاسلامي، شددوا على الحفاظ بموقع الحوزة العلمية ومكانتها من عبث المغرضين.

فالواجب علينا تقدير تلك الجهود الجبارة من قبل علمائنا الأعلام في حفظ التراث الاسلامي، عن طريق معرفة اهميتها وعدم الانحراف عنها الى جهات مجهولة، او مغرضة، تتصيد الثغرات بالعلماء ودورهم الفذ، في خدمة الدين والإنسانية.

ونحن نسعى لبيان مجمل جهود العلماء في حفظ تراث اهل البيت عليهم السلام في تفسير القرآن، وذلك بعرض أربعة مراحل من الزمن مر بها تفسير القرآن الكريم.

المبحث الأول: المرحلة الأولى

توطئة

وتمتد هذه المرحلة من القرن الثالث الهجري، الى بداية القرن الخامس الهجري، بدءاً بتفسير الامام العسكري(عليه السلام)، وما تلاه من مفسرين وكان أهم أعلام هذه المرحلة هم علي بن إبراهيم القمي، وفرات الكوفي (ت ٣٠٧ هـ)، ومحمد بن مسعود العياشي (ت٣٢٠هـ)، ونحن سنستعرض ترجمة كل مفسر منهم، واهم ما يتميز به كل تفسير ومفسر، وقد اتصفت هذه المرحلة المتمثلة بهذه الكتب الثلاثة بطابع التفسير بالمأثور، ولعل سبب بروز هذه الصفة هو لقرب عصر هذه المصنفات التفسيرية من عصر حضور المعصوم، فكان الطابع الروائي هو الغالب على المصنفات التفسيرية.

المطلب الأول: التفسير المنسوب الى الإمام الحسن العسكري(عليه السلام)

هو كتاب منسوب الى الامام أبي محمد الحسن بن عليّ الهادي بن محمد الجواد ابن عليّ الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن عليّ زين العابدين بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب(عليه السلام)، وهو الإمام الحادى عشر عند الإمامية الاثني عشرية، والمعروف بالحسن العسكري، وهو والد الامام المهدي المنتظر(عجل الله فرجه).

ولد على المشهور في سنة ٢٣٢ هـ، شَهْرِ رَبِيعٍ الْآخِرِ (إحدى وثلاثين ومائتين من الهجرة) بالمدينة المنورة[٣]، وتوفي في داره بِسُرَّمَنْ رَأَى فِي الْبَيْتِ الَّذِي دُفِنَ فِيهِ أَبُوهُ (عليه السلام)، سنة ٢٦٠هـ (ستين ومائتين)[٤].

ويعد التفسير المنسوب للإمام العسكري من أمهات كتب التفسير بالمأثور، بل من أمهات الكتب الروائية في القرن الثالث الهجري، غير ان الاختلاف في الكتاب حصل من جهة صحة نسبته للإمام المعصوم(عليه السلام) من عدمها، إذ اثبته ثلة من العلماء، ونفاه آخرون.

وقد كُتِبَت رسائل عدة في خصوص ذلك، ذكر محقق كتاب تفسير العسكري عليه السلام[٥]، بحثاً في خلاصة البحوث والتعليقات الواردة ومحصلها في نهاية التفسير.

وانتهى الى محصل ذلك ان لا دليل على كون الكتاب موضوعاً كلياً، ولا الصدور من المعصوم كلياً، بل هو أمر بين أمرين، فيكون التفسير المنسوب الى الامام العسكري عليه السلام، كسائر كتبنا الحديثية، فيه صحيح ومقبول وضعيف ومردود، ويحتاج الرد والقبول بالنسبة الى كل رواية من رواياته الى بحث وتحقيق وتحصيل القرائن.[٦]

المطلب الثاني: تفسير القمي

مؤلفه هو أبو الحسن علي بن ابراهيم بن هاشم القميّ، من أعلام القرن الثالث الهجريّ، لم يعرف تاريخ ولادته ولا وفاته لكنه كان معاصراً للإمام الحسن العسكري عليه السلام، وكان حيًّا سنة ٣٠٧هـ.[٧]

وثّقه الشيخ النجاشي بقوله: ((ثقة في الحديث، ثبت، معتمد، صحيح المذهب، سمع فأكثر...))[٨].

وعدَّه الطبرسي بأنه ((من أجلّ رواة أصحابنا))[٩]، وقد أكثر ثقة الإسلام الشيخ محمد بن يعقوب الكلينيّ الرواية عنه في كتابه الكافي.

له مجموعة من المصنفات منها: كتاب الناسخ والمنسوخ، كتاب قرب الإسناد، كتاب الشرائع، وغيرها.[١٠]

يعدُّ تفسير القمي من أقدم تفاسير الإمامية، ومن أهم مصادر التفسير الشيعية المعتمدة؛ إذ نادراً ما نجد مفسراً إمامياً لا يعتمد على مروياته التفسيرية، وقد صنفه طبق منهج التفسير بالمأثور،

وهو يعدُّ أصلاً من أصول التفاسير القديمة المعروفة، ويحتوي بين طياته علمًا جمًّا من فضائل أهل البيت عليهم السلام، التي سعى اعداؤهم لإخراجها من القرآن الكريم، وقد

تكفّل ببيان كثير من الآيات القرآنية التي لم يفهم مرادها تماما الا بمعونة وارشاد اهل البيت عليهم السلام، الذين نزل القرآن في بيوتهم.

المطلب الثالث: تفسير فرات الكوفي

مؤلفه هو الشيخ أبو القاسم فرات بن إبراهيم بن فرات الكوفي، من أعلام الغيبة الصغرى، و استاذ المحدّثين في زمانه، كثير الحديث، كثير الشيوخ، من معاصري الكليني (رحمه الله) و ابن عقدة[١١]، وعاش في عصر الامام الجواد عليه السلام[١٢]

ولد في الكوفة و لعله لهذا سمي بفرات، نسبة الى نهر الفرات الذي يقع قرب الكوفة.

له كتاب تفسير ولم يصل الينا غيره[١٣]، كما لم تنقل لنا ترجمة له في الكتب الرجالية المعروفة، الا في بعض الكتب المتأخرة[١٤].

ولعل السبب يعود لظن المتقدمين بكونه زيدي المذهب[١٥]، لكن الثابت لدى جملة من أهل التحقيق أنه من الشيعة الإمامية[١٦].

ويعد تفسير فرات الكوفي من المصنفات المهمة عند الإمامية، وهو مذكور في عداد تفسيري العياشي وعلي بن إبراهيم القمي[١٧]، واتصف بصفتها ومنهجها وهو منهج التفسير بالمأثور .

وقد كان التفسير يضم بين دفتيه كنوزا من الأنوار الألهية والمعارف القرآنية والأمور التاريخية والاجتماعية، وفي الأعم الأغلب يدور حول ما نزل في أهل البيت عليهم السلام من آي الذكر الحكيم ويتخلله بعض الروايات التي لا ترتبط بما نزل فيهم بل لها جانب تفسيري محض وربما لا يكون لها جانب تفسيري بل ذكرت فيها آية استطرادا وتارة ليس فيها أي ارتباط يذكر.[١٨]

المطلب الرابع: تفسير العياشي

مؤلفه هو الشيخ ابو النضر بالضاد المعجمة محمد بن مسعود بن محمد بن عياش السلمي العراقي الكوفي المفسر المحدث المعروف بالعياشي. [١٩]

من أهل سمرقند، وقيل: إنه من بني تميم، يكنى أبا النضر، جليل القدر، واسع الاخبار، بصير بالروايات، مطلع عليها.

له كتب كثيرة تزيد على مائتي مصنّف، منها «كتاب التّفسير» المشهور الّذى هو على مذاق الأخبار بل التنزيل على فضائل أهل البيت الأطهار. [٢٠]

وثقه النجاشي[٢١]، والطوسي[٢٢]، وقال فيه ابن النديم: ((من فقهاء الشيعة الإمامية أوحد دهره وزمانه في غزارة العلم، ولكتبه بنواحي خراسان شأنٌ من الشأن)).[٢٣]

ويعد كتاب تفسير العياشي من أمهات الكتب الحديثية لدى الامامية، وهو في عداد تفسير علي بن إبراهيم القمي، وفرات الكوفي، فقد نهج مصنفه منهج التفسير بالمأثور.

واعتمد فيه على الطريقة التسلسلية في التفسير غير ان ما وصل الينا غير مكتمل، إذ يبدأ بسورة الفاتحة، وينتهي بسورة الكهف، كما يبرز فيه المفاهيم الفقهية ومقارنة بغيره من التفاسير، وذلك نظراً لاهتمام مصنفه بتلك المسائل.

المبحث الثاني: المرحلة الثانية

توطئة

ان هذه المدّة تتحدد بوقت يمتد بين القرن الخامس والسادس الهجري، ابتداءً من المدّة التي عاشها شيخ الطائفة الطوسي، وهو يعد أول وأبرز من ألف تفسيراً شاملاً في تلك المدّة في كتابه التبيان، وتبعه الشيخ الطبرسي في كتابه مجمع البيان.

وقد امتازت هذه المصنفات بالسعة والشمولية؛ إذ لم تقتصر على سرد الروايات كما في المرحلة السابقة، بل تعدى محتواها إلى اللغة والإعراب وذكر علوم القرآن المختلفة كالقراءات القرآنية، والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه، وغيرها.

و لم تختص برأي الإمامية فحسب، بل شملت أغلب مذاهب المسلمين في تلك الحقبة الزمنية، ولعل سبب هذه الشمولية يعود إلى اتساع رقعة العلم والمعرفة وانتشار العلوم، وكذلك للحاجة الملحة في مواكبة تطور المصنفات التفسيرية.

ونحن سنستعرض في هذا المبحث أهم ما أنتجته هذه المرحلة من تفاسير بذكرنا لأهم ما يحف بتفسير التبيان ومجمع البيان.

المطلب الأول: التبيان في تفسير القرآن

مؤلفه هو الشيخ ابو جعفر محمد بن الحسن بن علي بن الحسن الطوسي[٢٤]، نسبة الى طوس احدى مدن خراسان التي هي من أقدم بلدان فارس وأشهرها[٢٥]، ولقب بشيخ الطائفة؛ لعلو مكانته العلمية[٢٦].

ولد بخراسان في شهر رمضان سنة ٣٨٥ هـ، وقدم العراق في ٤٠٨هـ وله ثلاث وعشرون سنة، وتتلمذ في بغداد على يد الشيخ المفيد (ت ٣١٤هـ)، خمس سنين، وعلى ابن الغضائري(ت٤١١ هـ) ثلاث سنين، وابن ابي الحاشر البزاز، وابن ابي الجيد، وابن الصلت، الذين توفوا بعد ٤٠٨هـ، وشارك النجاشي (ت٤٥٠ هـ) في بعض شيوخه،

وعاصر السيد المرتضى (ت٤٣٦ هـ) ثمان وعشرين سنة، وتتلمذ على يديه. [٢٧]

وهاجر بعد سقوط بغداد بيد السلاجقة، عام(٤٤٨) إلى النجف الأشرف، وأسَس صرح العلم والمعرفة هناك إلى أن توفّي فيها، مخلّفاً إلى جانب تراثه العظيم جيلاً من التلامذة العظماء. [٢٨]

وكانت وفاته ليلة الاثنين الثاني والعشرين من محرم سنة ٤٦٠ هـ، عن خمس وسبعين سنة، ودفن في داره التي تحولت بعد مدفنه الى مسجد، يعد من أشهر مساجد النجف الاشرف في الوقت الحاضر.[٢٩]

للشيخ الطوسي باع طويل في كثير من العلوم، فقد نهض بأعباء ثقيلة لم يكن من السهل على غيره القيام بها، لولا همته وللعناية الربانية التي شدت عضده، إذ لم يدع شيخ الطائفة باباً علميا الا طرقه، ولا طريقاً الا سلكها، وقد ترك لنا نتاجاً طيباً متنوعاً. [٣٠]

قال فيه العلامة الحلي قده ((رئيس الطائفة جليل القدر عظيم المنزلة ثقة عين صدوق عارف بالاخبار والرجال والفقه والاصول والكلام والادب وجميع الفضائل تنسب اليه صنف في كل فنون الاسلام وهو المهذب للعقائد في الاصول والفروع والجامع لكمالات النفس في العلم والعمل...))[٣١]

قال فيه السيد محمد رضا الجلالي: ((علم الأُمة وعمادها في عصره، وهو واسطة العقد بين منتهى المتقدّمين، وطليعة المتأخرّين...وهو المقعّد لقواعد المذهب، والمعبّد لطرق معارفها، ولذلك استحقّ بجدراةٍ تامّة لقب -شيخ الطائفة - على الإطلاق.))[٣٢].

ويعد كتاب التبيان في تفسير القرآن أول مصنف جمع مؤلفه أنواع علوم القرآن. [٣٣]

وقد أثنى على هذا الكتاب مجموعة من الأعلام منهم الشيخ الطبرسي قدس سره[٣٤] صاحب تفسير مجمع البيان، والعلامة السيد مهدي بحر العلوم[٣٥].

ولأهميته ايضاً قام بعض الاعلام باختصاره في كتاب مستقل كالشيخ المحقق محمد بن ادريس العجلي (ت٥٩٨هـ)[٣٦]، وكذلك الشيخ ابو عبد الله محمد بن هارون المعروف والده بالكال[٣٧] .

كان الذي دعاه الى تأليف هذا التفسير، هو عدم وجود كتاب كافٍ ووافٍ في تفسير القران الكريم، فجُل ما وجده إما مقتصراً على ما انتهى اليه من المروي في الاحاديث وهو لم يشمل جميع ما في القران الكريم، وإما متناولاً ذلك مع الاطالة والاسهاب، فاختار الشيخ منهجا مقتصداً يشتمل على فنون علوم القران و متعلقاته، والجواب عن مطاعن الملحدين، وانواع المبطلين، ولم يكن بالمختصر المخل ولا بالمسهب الممل .

وقد التزم المنهج الترتيبي التسلسلي في التفسير، وتناول في بداية كل سورة اسماءها وسبب تسميتها وعدد آياتها، وذكر مكيها ومدنيها، مع بيانه للقراءات القرانية، وتعرضه لاسباب النزول، واعراب بعض الكلمات القرانية، مع ذكره للمعنى اللغوي.

المطلب الثاني: تفسير مجمع البيان

مؤلفه هو أمين الدين، أو أمين الإسلام، أبو علي الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي الطوسي، السبزواري، الرضوي، أو المشهدي. (٣٨)

و الطبرسي : نسبة إلى (طَبَرِستان) بفتح الطاء والباء وكسر الراء وهي بلاد مازندران، وسبب تسميتها بذلك، هو ان تلك البلاد كثيرة الحروب وأكثر أسلحتهم بل كلها الأطبار، حتى إنك قل أن ترى احداً إلا وبيده الطبر، صغيرهم وكبيرهم، فكأنها لكثرتها فيهم سميت بذلك، وقيل: نسبة الى طبرس (و هو منزل بين قاسان و أصفهان) . (٣٩)

ولقب بالرضوى والمشهدي نسبة إلى مشهد الرضا عليه السلام، لأنه سكن فيه . (٤٠)

ويعد الشيخ الطبرسي من اعلام القرن السادس الهجري؛ فقد ولد قبل سنة (٤٧٠ هـ)(٤١)، وتوفي في ليلة النحر سنة ٥٤٨ هـ ودفن في مشهد المشرفة وقبره موجود الآن في موضع يقال له (قتلكًا) (٤٢).

له مصنفات كثيرة منها : مجمع البيان في تفسير القرآن، الوسيط في التفسير أربع مجلدات، والوجيز مجلد واحد، و إعلام الورى بأعلام الهدى، تاج المواليد، الآداب الدينية للخزانة المعينية، غنية العابد ومنية الزاهد، ومن رواياته صحيفة الرضا عليه السلام، وغيرها. (٤٣)

قال في حقه جمع من العلماء منهم : الشيخ النوري في مستدرك الوسائل قال : ((فخر العلماء الأعلام، وأمين الملة والإسلام، المفسر الفقيه الجليل، الكامل النبيل، صاحب تفسير (مجمع البيان) الذي عكف عليه المفسرون، وغيره من المؤلفات الرائقة، الشائع جملة منها))(٤٤).

وذكره الشيخ اسد الله التستري عند ذكره لألقاب العلماء قال : ((ومنها أمين

الاسلام الشيخ الأجل الأوحد، الأكمل الأسعد، قدوة المفسرين، وعمدة الفضلاء المتبحرين، أمين الدين أبي علي... الخ))[٤٥].

للشيخ الطبرسي ثلاثة تفاسير : مجمع البيان في تفسير القرآن عشر مجلدات، الوسيط في التفسير أربع مجلدات، الوجيز مجلد واحد.[٤٦]

ولعل كتاب جوامع الجامع هو المسمى بالوسيط، وكتاب الكاف الشاف من كتاب الكشاف[٤٧]، هو الذي يطلق عليه الوجيز.[٤٨]

بيد أن أهم ماتميز به الشيخ الطبرسي هو كتابه الموسوم بمجمع البيان في تفسير القرآن الذي أصبح قرين اسمه، فلايكاد يذكر اسم المؤلف الا ويستحضر معه كتاب مجمع البيان، فهو يعد من أهم مصنفات الإمامية في التفسير بل نقل الشيخ عباس القمي ﷺ القول عن أحد الأعلام بأنه ((كتاب لم يعمل مثله في التفسير))[٤٩].

وقال ابن شهراشوب عند ترجمته للمصنف بقوله((صاحب تفسير مجمع البيان الذي عكف عليه المفسرون))[٥٠]، ووصِفَ كذلك بأنه ((من أحسن التفاسير، وأجمعها لفنون العلم وأحسنها ترتيباً))[٥١].

لذا سنقتصر هنا على منهج مجمع البيان، وقد فرغ المصنف من تأليفه في منتصف ذي القعدة سنة (٥٣٦ هـ)[٥٢]، وقيل سنة (٥٣٤ هـ)[٥٣]

وذكر المصنف سبب تأليفه في مقدمة كتابه، بعد ذكره لتفسير التبيان لشيخ الطائفة الطوسي وامتدح تفسيره، غير انه وجد بعض النقاط التي تحتاج الى تنقيح وتهذيب ومواضع تفتقر الى التبويب.

على ان تفسير مجمع البيان، صُنِّفَ على غرار تفسير التبيان، مع زيادة في التهذيب والتبويب والتنقيح، فقد وجد حاجة لتجويد وتحسين ماجاد به صاحب التبيان في مصنفه، بالإضافة الى تشوقه لكتابة تفسير جامع، كل ذلك دعاه الى تصنيف مجمع البيان.

وقد اتبع مصنفه طريقة التفسير الترتيبي، وجمع فيه أنواع علوم القران، وفنونه ونصوصه وعيونه، من علم قراءته وإعرابه، ولغاته وغوامضه ومشكلاته، ومعانيه وجهاته، ونزوله وأخباره، وقصصه وآثاره، وحدوده وأحكامه، وحلاله وحرامه، والكلام على مطاعن المبطلين فيه، وذكر فيه ما يتفرد به الامامية من الاستدلالات بمواضع كثيرة منه على صحة ما يعتقدونه من الأصول والفروع، والمعقول والمسموع، على وجه الإعتدال والاختصار، فوق الإيجاز ودون الاكثار.

المبحث الثالث: المرحلة الثالثة

توطئة:

تعد هذه المرحلة من المراحل المهمة في عصر التفسير، ويمكن تحديد وقتها من القرن العاشر الى القرن الثاني عشر الهجري، وتبدأ بعصر الفيض الكاشاني الذي يعد رائد هذه المرحلة، إذ امتازت هذه المرحلة بحركة مليئة بالأحداث السياسية والعمرانية والعلمية، وهذه الاحداث رافقت حكم الدولة الصفوية، التي ابتدأت بحكم الملك إسماعيل(ت ٩٣٠هـ) وانتهت بحكم الملك حسين(ت١١٤٠هـ)، والمشهور عن إسماعيل بانه اهتم بترويجه لمذهب الامامية، وكان يرسل الدعاة والمبشرين للبلاد التي يريد احتلالها، فيدعوهم الى اعتناق مذهب اجداده قبل فتحها، ولقد كان محبا للعلماء والعلويين وحسن السيرة معهم، واستعان بالعلماء في نشر الوية المذهب، وتشييد اركانه. (٥٤)

وقد رافقت حياة الفيض الكاشاني في أثناء الدولة الصفوية(٥٥) أحداث سياسية وعلمية، واجتماعية وعمرانية(٥٦)، يمكننا أنْ نقولَ إنَّ لها دوراً في رواج الحركة التفسيرية لدى الفيض الكاشاني ومن جاء بعده كالعلامة هاشم البحراني والشيخ الحويزي، وغيرهم .

وقد وصف العلامة الطباطبائي قدس سره ذلك العصر في مقدمة تفسير نور الثقلين بقوله: ((عصر أساطين الحديث وجهابذة الرواية وهو النصف الأخير من القرن الحادي عشر من الهجرة تقريبا الذي سمح بمثل مولانا المجلسي صاحب البحار ومولانا الفيض صاحب الوافي وشيخنا الحر العاملي صاحب الوسائل وسيدنا السيد هاشم البحراني صاحب البرهان رضوان الله عليهم أجمعين))[٥٧]

ونحن نكتفي هنا بذكر ثلاثة أعلام من علماء هذه المرحلة وهم الفيض الكاشاني في تفسيره الصافي، والسيد هاشم البحراني في تفسيره البرهان، وعبد علي جمعة الحويزي في تفسيره نور الثقلين، وقد امتازت جميعها بمنهج التفسير بالمأثور .

المطلب الأول: تفسير الصافي

مؤلف الكتاب: هو المولى الجليل محمد بن مرتضى المدعو بمحسن الكاشاني أحد اعلام القرن الحادي عشر، كان فاضلا محدثا عالما ماهرا حكيما متكلما فقيها محققا شاعرا أديبا[٥٨].

ولد في كاشان في الرابع عشر من شهر صفر سنة (ت١٠٠٧هـ). ودرس الفقه والحديث والتفسير والعربية وغيرها عند والده المرتضى، وخاله نور الدين الكاشاني.

وتوفّي رحمه الله في الثاني والعشرين من شهر ربيع الآخر، سنة إحدى وتسعين وألف (ت١٠٩١هـ)[٥٩]، وقبره في كاشان مَزاراً. [٦٠]

وصفه صاحب المقابس بقوله: ((الشيخ المحدث الاديب، والمفسر الباهر، والحكيم المتبحر الماهر، الجامع لشتات المفاخر والمآثر))[٦١].

وقال فيه المرحوم الخونساري: ((أمره في الفضل والفهم والنباهة الفروع والأصول والإحاطة بمراتب المعقول والمنقول وكثرة التآليف والتصنيف مع جودة التعبير والترصيف أشهر من أن يخفى في هذه الطائفة على أحد إلى منتهى الأبد)). [٦٢]

كان رحمه الله طويل الباع كثر الاطلاع، حسن التحرير والتعبير، له احاطة تامة بمراتب المعقول والمنقول، ذو عناية خاصة بلغة القرآن الكريم، والحديث الشريف.

وقد انتج هذا اليراع ما يقرب من مائتين مصنف عمل لها فهرساً قبل وفاته(٦٣)

للفيض الكاشاني ثلاثة تفاسير كبير ومتوسط وصغير، الكبير منها هو الصافي، والمتوسط هو الأصفى، والصغير هو المصفى، ويمكننا القول إنَّ الأصفى ملخّص الصافي و المصفى ملخص الأصفى(٦٤)، لذلك فان طريقة التفاسير الثلاثة قد لا تختلف عن بعضها من ناحية أصل المنهج، وجميعها على طريقة التفسير بالمأثور.

غير ان تفسير الصافي يعد الأم بالنسبة لتفاسير الفيض، ومنه تفرعت التفاسير الأخرى له(٦٥)؛ لهذا سيقتصر كلامنا حول هذا التفسير.

وقد ذكر المصنف في مقدمة تفسيره سبب تأليفه لتفسير الصافي، كان ذلك بعد اطلاعه على التفاسير الموجودة في عصره فلم يجد فيها ما يشفي غليله، ولعل هناك من سأله كتابة تفسير للقرآن يعتمد على ما ورد عن أهل البيت عليهم السلام فأجابه(٦٦).

واعتمد المنهج الترتيبي في التفسير فابتدأ بسورة الفاتحة وختم بسورة الناس، ويعدُّ تفسيره هذا مزجاً بين الرواية والدراية، وفي شرح ألفاظ القرآن الكريم إن وجد شاهد من محكمات آي القرآن يدل عليه اتى به لأنَّ القرآنَ يفسر بعضه بعضاً، وإنْ لم يجد من ذلك شيئاً نظر في ما هو معتبر من الأحاديث من طرق أصحابنا رضوان الله عليهم، وإن لم يجد شيئاً من ذلك أورد ما رواه أصحابنا عن طرق العامة لنسبته إلى المعصوم وعدم وجود ما يخالفه، وما لم يظفر فيه بحديث عنهم عليهم السلام أورد ما وصل إلينا من غيرهم من علماء التفسير إذا وافق القرآنْ وفحواه وأشبه أحاديثهم في معناه، فإنَّه إنْ لم يعتمد عليه من جهة الإسناد، اعتمد عليه من جهة الموافقة والشبه والسداد .

المطلب الثاني: البرهان في تفسير القران

مؤلفه هو السيد هاشم بن سليمان بن اسماعيل بن عبد الجواد بن علي بن سليمان بن ناصر الموسوي الكتكاني التوبلي البحراني من احفاد السيد المرتضى علم الهدى منتهياً نسبه الى الامام موسى بن جعفر عليه السلام [٦٧]

ولد في البحرين غير ان أصحاب السير لم يذكروا سنة ولادته ولا يومه ولا مدة عمره الذي قضى جله في التأليف غير انه من علماء القرن الحادي عشر ومعاصري الشيخ الحر العاملي صاحب (وسائل الشيعة) وقرأ المقدمات عند والده وبعض العلماء في البحرين ثم انتقل إلى النجف الأشرف وتتلمذ عند كبار العلماء والفقهاء والمحدثين فيها .

قال فيه الحر العاملي: ((فاضل عالم ماهر مدقق فقيه عارف بالتفسير والعربية والرجال، له كتاب تفسير القرآن كبير، رأيته ورويت عنه))[٦٨]

توفي سنة ١١٠٧ في قرية نعيم، وذكر بعض مشايخنا المعاصرين ان وفاته كانت بعد موت الشيخ محمد بن ماجد باربع سنين وعلى هذا تكون وفاته سنة ١١٠٩هـ .[٦٩]

يعد تفسير البرهان للشيخ هاشم البحراني من كتب التفسير المهمة، وهو في عداد تفسير الصافي ونور الثقلين، إذ صنف على أساس منهج التفسير بالماثور.

وكان سبب تصنيفه بالنظر لما رآه من اختلاف في تأويل آيات كتاب الله سبحانه من قبل المفسرين واوعز سبب ذلك الى ابتعادهم عن نهج أهل البيت عليهم السلام، في حين إنَّ تأويلَ القرآنِ لابدَّ أن يؤخذ من المعصومين عليهم السلام[٧٠]

وقد صنفه على أساس المنهج الترتيبي، وأظهر فيه كثيراً من أسرار علوم القرآن، وأرشد فيه إلى ما جهله متعاطوا التفسير من أهل الزمان، ووضَّح فيه عن ما ذكره من العلوم الشرعية والقصص والأخبار النبوية وفضائل أهل البيت الإمامية عليهم السلام

وأخذ، واخذ تفسيره عن ما ورد من تأويل عن أهل البيت عليهم السلام الذين هم أهل التنزيل والتأويل والذين نزل الوحي في دارهم عن جبرائيل عن الجليل .

كما يذكر احيانا قليلة في تفسيره ما يرد عن ابن عباس-وهو تلميذ مولانا امير المؤمنين عليه السلام- .

وربما يروي فيه عن طرق الجمهور إذا كان موافقاً لرواية اهل البيت عليهم السلام، او كان في فضل اهل البيت عليهم السلام.

المطلب الثالث: تفسير نور الثقلين

مؤلفه الشيخ الجليل عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي، ثم الشيرازي[٧١]، العروسي نسباً والحويزي مولداً[٧٢]، نسبة إلى حُويزة: وهي قصبة في بلاد خوزستان بإيران شيراز[٧٣] .

((أخذ عن قاضي القضاة علي نقي بن أبي العلاء الطغائي الكمرهئي الشيرازي (المتوفّى ١٠٦٠هـ)، وعُني بأحاديث أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وبذل الوسع في تتبّعها)).[٧٤]

وقد تتلمذ عنده السيد نعمة اللهّ بن عبد اللهّ بن محمد الموسوي الجزائري (المتوفّى ١١١٢ هـ).[٧٥]

ورد في موسوعة اصحاب الفقهاء ((لم نظفر بوفاة المترجم، لكنه كان حياً سنة (١٠٧٣ هـ) حيث قرّظ تفسيره المذكور في هذا التاريخ صديقه عبد الرشيد بن نور الدين التستري.

وقد تشتبه بعض أحوال المترجم بأحوال معاصره الأديب الشاعر عبد علي بن ناصر بن رحمة الحويزي (الحوزي) المتوفى بالبصرة سنة (١٠٧٥ هـ))) .[٧٦]

من اهم مصنفات الشيخ الحويزي هو كتاب التفسير، الموسوم بنور الثقلين، وهو يذكر في عداد تفسير الصافي والبرهان، إذ اعتمد مصنفه على منهج التفسير بالمأثور .

وقد كان سبب تأليفه نظراً لما وجد مصنفه في اختلاف الساحة التفسيرية وتنوع طرق المصنفين في تفاسيرهم، فحصلت لديه رغبة ان يضيف اليها آثار أهل الذكر عليهم السلام [٧٧] وقد اعتمد على الطريقة الترتيبية في التفسير أو التسلسلية للسور والآيات، فابتدأ بسورة الفاتحة وختم بسورة الناس، وكان تفسيره ينصب على بيان تفسير الآيات عن طريق الأثر الوارد عن المعصومين عليهم السلام، وذكر أنَّ بعض ما ينقله من أثر، قد يخالف ظاهره لإجماع الطائفة المحقة، وهو فيه لم يقصد بيان اعتقاد ولا عمل، وانما أورده ليعلم الناظر المطلع كيف نقل وعمن نقل، ليطلب له من التوجيه ما يخرجه من ذلك، ثم يذكر ما يرد عليه ويناقضه ويكون عليه المعول في العمل والتفسير.

المبحث الرابع: المرحلة الرابعة

توطئة

تضم هذه المرحلة التفاسير الحديثة التي تكشف لنا نتاجاً علمياً يربط بين الماضي والحاضر، إذ امتازت بالموسوعية والشمولية اكثر من المرحلة الثانية، وذلك نظراً لحاجة المرحلة المعاصرة، للاسهاب والتفصيل، فضلاً عن توسع الموضوعات الخارجية، مما حدا بالمفسرين المحدثين الى تسليط الضوء عليها، ومن ثم معالجة ما اشكل منها.

وهذه المرحلة تضم جملة من المفسرين اخترنا نماذج منهم : السيد محمد حسين الطباطبائي في تفسيره الميزان، والسيد الخوئي في البيان، والسيد عبد الأعلى السبزواري في مواهب الرحمن، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي في تفسير الأمثل، وغيرها من كتب التفسير المعاصرة.

بيد اننا ذكرنا هذه النماذج واعرضنا عن غيرها لان لا يطول بنا المقام.

المطلب الأول: الميزان في تفسير القرآن

مؤلفه السيد محمد حسين بن السيد محمد بن السيد محمد حسين بن الميرزا علي اصغر الطباطبائي التبريزي القاضي. (٧٨)

ولد في ٢٩ ذي الحجة سنة ١٣٢١ ه، ١٨٩٢ م في مدينة تبريز، ونشأ في اسرة اشتهرت قديماً بالفضل والمعرفة، وكانت سلسلة اجداده الأربعة عشر كلها من العلماء المعروفين في تبريز.(٧٩)

بدأ دراسته البدائية في تبريز، ثم هاجر الى النجف الأشرف سنة ١٣٤٣ه، وامضى فيها عشر سنوات، وعاد الى مسقط راسه ١٣٥٣ه، ثم انتقل بعدها الى قم وبقي فيها الى ان وافاه الاجل؛ إذ كانت وفاته في شهر تشرين الثاني من سنة ١٩٨١م، ودفن بجنب قبر السيدة فاطمة المعصومة بنت الامام موسى بن جعفر عليه السلام . (٨٠)

يعد تفسير الميزان من اهم التفاسير المعاصرة، إذ امتاز الى جانب سعته وشموليته، بجمع مصنفه لمنهج التفسير الموضوعي والترتيبي، بالاستعانة بطريقة تفسير القرآن بالقرآن، وعنايته بالوحدة التامة للقرآن الكريم.

ووصفه الشيخ محمد هادي معرفة بقوله ((و هو تفسير جامع حافل بمباحث نظريّة تحليليّة ذات صبغة فلسفية في الأغلب، جمع فيه المؤلّف إلى جانب الأنماط التفسيرية السائدة، أمورا مما أثارته النّهضة الحديثة في التفسير، فقد تصدّى لما يثيره أعداء الإسلام من شبهات، و ما يضلّلون به من تشويه للمفاهيم الإسلامية، بروح اجتماعية واعية، على أساس من القرآن الكريم، و فهم عميق لنصوصه الحكيمة))[٨١].

المطلب الثاني: البيان في تفسير القرآن

مؤلفه السيد أبو القاسم بن السيد علي اكبر بن المير هاشم الموسوي الخوئي النجفي.

ولد في النصف من رجب سنة ١٣١٧ هـ، مدينة خوي من اعمال اذر بيجان، فنشأ في كنف والده هناك، ثم هاجر به الى النجف الاشرب في حدود سنة ١٣٣٠هـ، فوجهه الى الدراسة، وكان يمتاز باستعداد وذكاء فقطع مراحل دراسته الأولية وحضر عند أساتذة عصره، وكتب تقريراتهم، مثل (اجود التقريرات) في الأصول و(تقريرات الفقه) أيضا و(الفقه الاستدلالي)[٨٢]، ثم شرع بالقاء البحث والتدريس، في الفقه والأصول، وتزعم الحوزة العلمية في النجف الاشرف، وله تصانيف عديدة أخرى منها نفحات الاعجاز، ورسالة في الغرب، وغيرها.

وتوفي في سنة ١٤١٣ هـ، في مدينة النجف الاشرف.

يعد كتابه البيان في تفسير القرآن من الكتب المهمة التي تناولت تفسير القرآن، بيد ان هذا التفسير لم يكتمل، فجل ما فسر به هو سورة الفاتحة.

وقد ذكر في المقدمة سبب كتابة تفسيره بقوله: ((على المفسر: أن يوضح الفن الذي يظهر في الآية، و الأدب الذي يتجلى بلفظها، عليه أن يحرر دائرة لمعارف القرآن إذا أراد أن يكون مفسرا، و الحق أني لم أجد من تكفل بجميع ذلك من المفسرين.

من أجل ذلك صممت على وضع هذا الكتاب في التفسير، آملا من الحق تعالى أن يسعفني بما أمّلت، و يعفو عني فيما قصّرت))[٨٣]

ثم ذكر طريقة تفسيره بانه لايحيد عن ظواهر الكتاب ومحكماته، وما ثبت بالتواتر او بالطرق الصحيحة من الآثار الواردة عن اهل بيت العصمة من ذرية الرسول عليهم السلام، وما استقل به العقل الفطري الصحيح[٨٤]

ثم أشار الى الاستعانة بالاية في فهم الاية الأخرى –وهي طريقة تفسير القرآن بالقرن – ومن ثم يجعل الأثر المروي مرشداً الى ذلك. [٨٥]

وقد تقدم هذا التفسير مدخل من مجموعة مباحث مهمة في علوم القرآن، ولعل بعضها او اكثرها تعد أفضل ما كتب في علوم القرآن على الاطلاق.

المطلب الثالث: مواهب الرحمن في تفسير القرآن

مؤلفه هو السيد عبد الأعلى بن السيد علي رضا بن السيد عبد العلي بن السيد عبد الغني الموسوي السبزواري.[٨٦]

ولد السيد السبزواري في يوم ١٨ ذي الحجة عام ١٣٢٩ هـ[٨٧]، في مدينة سبزوار، نشأ في رعاية والده الذي ادخله الحوزة العلمية في مدينة مشهد بعد اتقانه للمقدمات على يد والده، وكان عمره حينئذ ١١ سنة وبقي ملازم الحوزة العلمية هناك الى ان هاجر الى النجف الاشرف معقل العلم والعلماء، في عام ١٣٤٨ ه تقريباً، تتلمذ عند كبار العلماء، وبعد ان نال اعترافهم بالفضل والعلم، شرع بالبحث والتدريس فقها واصولاً، وبقي في مدينة النجف الى ان وافاه الاجل في يوم الاحد الموافق ٢٦ من

شهر صفر سنة ١٤١٤هـ[٨٨].

يعد تفسير مواهب الرحمن من التفاسير الموسوعية المهمة، وهو بالرغم من عدم إتمام تحقيقه وطباعته، الا انه يقع في ثلاثة عشر جزءاً، وهو مع هذا الكم من الأجزاء لم يتجاوز تفسير سورة الانعام، فبدأ تفسيره بسورة الحمد وانتهى بالآية الثامنة والخمسين من سورة الانعام[٨٩].

وقد ذكر السيد المصنف منهجه في التفسير في مقدمة تفسيره، يمكن اجماله، بتعرضه في تفسير الآية لمضمونها و بيان مفرداتها ثم ما يتعلق بها من المباحث.

و لم يتعرض لبيان النظم بين الآيات، كما لم يهتم بذكر شأن النزول غالبا، مع احترازه عن ذكر العبارات المغلقة و الألفاظ الصعبة أو التفصيل الزائد عن الحد، مع بيان المعنى بأسهل الألفاظ و الكلمات .[٩٠]

المطلب الرابع: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل

مؤلفه هو الشيخ ناصر بن محمد كريم بن محمد باقر مكارم الشيرازي.

ولد في عام ١٣٤٥هـ، في مدينة شيراز، في أسرة متدينة تتحلى بمكارم الأخلاق، وتعرف بالفضيلة[٩١]، وهو لايزال حياً امد الله بعمره الشريف.

يعد تفسير الأمثل من جملة التفاسير الموسوعية المعاصرة، التي تناولت القضايا الاجتماعية والتاريخية التي لها مساس بحياتنا العملية، مع بساطة أسلوبه، وقد كتبَ الشيخ هذا التفسير بمعونة عشرة من الفضلاء.

وقد ذكر في مقدمة تفسيره أنَّ لكلِّ عصر خصائص و ضرورات و متطلّبات، و هي تنطلق من الأوضاع الاجتماعية و المتغيّرات الفكرية و المستجدّات الثقافية الطارئة على مفاصل الحياة في ذلك العصر، فلابد من الإحاطة بها[٩٢]، ثم ذكر ان تفسيره دون على أساس نقطتين، فقال : إنَّ ((أمامَ هذا الجيل التوّاق مسائل غامضة

ونقاط إبهام و مواضع استفهام كثيرة، الخطوة الأولى لتلبية هذه الحاجات إعادة كتابة التراث العلمي و الفكري الإسلامي بلغة العصر، و تقديم كلّ هذه المفاهيم السامية عن طريق هذه اللغة إلى روح الجيل وعقله، والخطوة الأخرى استنباط الاحتياجات والمتطلّبات الخاصة بهذا الزمان))[٩٣].

فجاء هذا التفسير على طبق ذلك، آخذاً بعين الاعتبار عموم الفائدة، معالجاً القضايا الحيوية والاجتماعية، مبتعداً عن المسائل الأدبية والعرفانية، وتناول تحت عنوان «بحوث» المسائل المطروحة في الآية بشكل مستقل، كالربا، والرّق، وحقوق المرأة، وفلسفة الحج، وأسرار تحريم القمار، والخمر، وغيرها، مع عرض التساؤلات والاشكالات المثارة حول بعض القضايا، ذاكراً بعدها الإجابة عنها، مع ابتعاده عن المصطلحات العلمية المعقّدة التي تجعل الكتاب خاصّا بفئة خاصّة من القرّاء.[٩٤]

خاتمة

وفي ختام بحثنا هذا يمكن أنْ نستشفي منه بعض النتائج المستخلصة من الجولة التي جالها، وعلى النحو الآتي:

١- إنَّ دور العلماء بارز في حفظ تراث أهل البيت عليهم السلام على مر العصور .

٢- إنَّ تفاسير المرحلة الأولى التي تم تحديدها من القرن الثالث إلى القرن الخامس الهجري، تميزت بمنهج التفسير بالمأثور، وذكر البحث أربعة نماذج مهمة في التفسير، وهي تفسير علي بن إبراهيم القمي، وفرات الكوفي ومحمد بن مسعود العياشي، وتقدمهم التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام.

٣- إنَّ التفاسير في المرحلة الثانية التي تم تحديد وقتها بين القرن الخامس والسادس الهجري، قد امتازت بالسعة والشمولية، ولم تقتصر على سرد الروايات، كما لم تقتصر على رأي الإمامية بل شملت المذاهب الأخرى، وأهم ماتناوله البحث في تلك الحقبة الزمنية هما الشيخ الطوسي في تفسير التبيان، والشيخ الطبرسي في مجمع البيان، .

٤- إنَّ التفاسير في المرحلة الثالثة التي تم تحديدها بالقرن العاشر والقرن الحادي عشر الهجري، قد امتازت بمنهج التفسير بالمأثور، وقد برز فيها مفسرون اختار البحثُ الأبرز منهم وهم الفيض الكاشاني، الذي يعد رائد هذه المرحلة والشيخ هاشم البحراني، والشيخ عبد علي جمعة الحويزي.

٥- إنَّ التفاسير المعاصرة تميزت بالموسوعية وتناولت جملة من القضايا التي تمس الحياة العملية، وذلك نظراً لحاجة العصر.

هذا اهم ما جاد به بحثنا نرجوا ان يكون للباحثين فائدة، ولله فيه رضا، ونسأل الله أن يحفظ علماءنا الأعلام، ويختم لنا بحسن الختام. والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

هوامش البحث:

١) مصباح الشريعة: ١٦.

٢) الأنعام: ٨٨.

٣) ينظر: الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد : ٢ / ٣١٣، إعلام الورى بأعلام الهدى : ٢/ ١٣١، اعلام الهداية، المجمع العالمي لاهل البيت عليهم السلام : ١٣/ ٤٣ .

٤) ينظر: الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد : ٢ / ٣١٣، إعلام الورى بأعلام الهدى: ٢/ ١٣١.

٥) تم تحقيق ذلك من قبل مؤسسة الامام المهدي عجل الله فرجه في قم .

٦) ينظر بحث حول سند تفسير الامام العسكري عليه السلام: ٧٦٠.

٧) ينظر: رجال النجاشي: ٢٦٠ ، مقابس الأنوار ونفائس الأسرار، التستري: ١ / ٧، موسوعة حديث الثقلين، مركز الأبحاث العقائدية: ١/ ١٦٧.

٨) رجال النجاشي: ٢٦٠.

٩) إعلام الورى بأعلام الهدى، ١/ ١٠٢

١٠) ينظر: رجال النجاشي: ٢٦٠

١١) مدينة معاجز الأئمة الإثني عشر، البحراني: ١ / ٣٦٩ .

١٢) ينظر تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، حسن الصدر: ٣٣٢ .

١٣) معجم رجال الحديث، الخوئي: ج ١٤ ص ٢٧١

١٤) ينظر: موسوعة حديث الثقلين، مركز الأبحاث العقائدية: ١/ ١٦٠، قاموس الرجال: ج ٨ ص ٣٧٦ .

١٥) ينظر تفسير فرات الكوفي، مقدمة التحقيق: ١٠ .

١٦) ينظر: بحار الأنوار (ط - بيروت)، ج١، ص: ٣٧، روضات الجنات ج ٥ ص ٣٥٣، تنقيح المقال، المامقاني: ٢/ ٣، موسوعة حديث الثقلين، ١/ ١٦١- ١٦٤.

١٧) ينظر روضات الجنات، الخونساري: ج ٥ ص ٣٥٣

١٨) ينظر تفسير فرات الكوفي، مقدمة التحقيق: ١٣.

١٩) ينظر رجال النجاشي: ٣٥٠ .

٢٠) رجال ابن داوود: ج١، ص١٧٩، رجال الشيخ الطوسي: ج١، ص٢٠٨، فهرست الطوسي: ج١، ص١٠٦- معالم العلماء-ابن شهر آشوب: ج١، ص٧٨-معجم رجال الحديث، ص١٨، ج١٨٢.

٢١) رجال النجاشي: ٣٥٠
٢٢) رجال الطوسي: ٧
٢٣) الفهرست لابن نديم البغدادي :٣٦٥
٢٤) رجال النجاشي، ص: ٤٠٣، فهرست (للطوسي)، ص: ٤٤٧، طبقات اعلام الشيعة، الطهراني: ٢/ ١٦١.
٢٥) ينظر الكنى والالقاب، عباس القمي: ٢/ ٣٩٦.
٢٦) ينظر ثبت الاسانيد العوالي، الجلالي: ٦٩ .
٢٧) ينظر طبقات اعلام الشيعة، الطهراني: ٢/ ١٦١
٢٨) ينظر ثبت الاسانيد العوالي، الجلالي: ٦٩ .
٢٩) ينظر: رجال العلامة، الحلي: ١٤٨، قاموس الرجال، التستري: ٩/ ٢٠٧ .
٣٠) ينظر ثبت الاسانيد العوالي، الجلالي: ٦٩ .
٣١) خلاصة الاقوال، العلامة الحلي: ٢٤٩ .
٣٢) ثبت الاسانيد العوالي، الجلالي: ٦٩ .
٣٣) الشيخ اغا بزرك الطهراني، في ترجمة حياة الشيخ الطوسي على كتاب التبيان : ٢٣ .
٣٤) ينظر مجمع البيان، الطبرسي : ١ / ٢٩
٣٥) ينظر الفوائد الرجالية، بحر العلوم : ٣ / ٢٢٧
٣٦) ينظر امل الآمل، العاملي: ٢/ ٢٤٤ .
٣٧) ينظر المصدر نفسه: ٢/ ٣١١ .
٣٨) ينظر الكنى والالقاب، عباس القمي: ٢/ ٤٤٤، مقابس الانوار، التستري: ١٠.
٣٩) ينظر أعيان الشيعة، السيد محسن الأمين : ٨/ ٤٠٠ .
٤٠) المصدر نفسه .
٤١) ينظر موسوعة أصحاب الفقهاء، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام : ٦/ ٢٢٥ .
٤٢) ينظر معالم العلماء، ابن شهراشوب : ١٤ – ١٥، نقد الرجال، التفرشي: ج ٤ / ١٩
٤٣) ينظر امل الامل، الحر العاملي: ٢/ ٢١٦.
٤٤) مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل: ٣/ ٦٩.
٤٥) مقابس الانوار، التستري: ١٠ .
٤٦) ينظر: امل الامل، الحر العاملي: ٢/ ٢١٦و نقد الرجال، التفرشي ج ٤ / ١٩.
٤٧) موَلف الكشاف هو العلامة جار اللهّ محمود بن عمر بن محمد الزمخشري، المعتزلي (المتوفّى

٥٣٨هـ).
٤٨) ينظر موسوعة أصحاب الفقهاء، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام : ٦/ ٢٢٦ .
٤٩) الكنى والالقاب: ٢/ ٤٤٤ .
٥٠) معالم العلماء : ١٤.
٥١) موسوعة أصحاب الفقهاء، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام : ٦/ ٢٢٧.
٥٢) ينظر المصدر نفسه .
٥٣) ينظر روضات الجنات، الخونساري: ٥/ ٣٥٨ .
٥٤) ينظر تاريخ الشيعة، محمد حسين المظفر: ٢٢١ .
٥٥) كان ذلك في عصر الملك عباس الاول (ت١٠٣٨ هـ)، والملك عباس الثاني(ت ١٠٧٨ هـ).
٥٦) ينظر الفيض الكاشاني، قاسم شهيد: ٩- ١٤ .
٥٧) نور الثقلين، الحويزي: ١/ ٣
٥٨) امل الآمل : الحر العاملي،١٢\ ٢٣٦ .
٥٩) ينظر موسوعة اصحاب الفقهاء :١١\٣٤٠- ٣٤٢.
٦٠) ينظر طبقات اعلام الشيعة: ٨/ ٤٩٢ .
٦١) مقابس الأنوار و نفائس الأسرار، التستري: ١٦.
٦٢) روضات الجنات، الخونساري: ٦/ ٧٩.
٦٣) ينظر طبقات اعلام الشيعة: ٨/ ٤٩٢ .
٦٤) ينظر مفاهيم القرآن : جعفر السبحاني،١٠ \ ٤٢٢ .
٦٥) ينظر الفيض الكاشاني، قاسم شهيد : ٦٧.
٦٦) ينظر تفسير الصافي : الفيض الكاشاني : ٧ .
٦٧) ينظر اعيان الشيعة : محسن الامين،١٥ \ ١٧١ .
٦٨) امل الامل ٢\ ٣٦٣
٦٩) ينظر الكنى والالقاب، عباس القمي : ٣\ ١٠٧
٧٠) ينظر تفسير البرهان، هاشم البحراني : ١\ ٧ و ١٠ .
٧١) ينظر: أمل الامل، الحر العاملي: ٢ / ١١١، معجم المؤلفين ج٥ ص٢٦٥، موسوعة اصحاب الفقهاء :٢٢٢، معجم رجال الحديث، الخوئي : ١١/ ٣٧.
٧٢) ينظر اعيان الشيعة، حسن الأمين : ١٢/ ٤٠.
٧٣) ينظر: أمل الامل، الحر العاملي: ٢ / ١١١، معجم المؤلفين ج٥ ص٢٦٥، موسوعة اصحاب

الفقهاء :٢٢٢، معجم رجال الحديث، الخوئي : ١١/ ٣٧.

٧٤) موسوعة أصحاب الفقهاء، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام: ١١/ ١٥٢ .

٧٥) ينظر المصدر نفسه

٧٦) ينظر موسوعة أصحاب الفقهاء، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام: ١١/ ١٥٣ .

٧٧) ينظر تفسير نور الثقلين، الحويزي: ١/ ٧ .

٧٨) ينظر طبقات اعلام الشيعة، الطهراني: ١٤/ ٦٤٥ .

٧٩) ينظر: طبقات اعلام الشيعة، الطهراني: ١٤/ ٦٤٥، الميزان في تفسير القرآن، مقدمة التحقيق (تصدير): أ، ب.

٨٠) ينظرالميزان في تفسير القرآن، مقدمة التحقيق (تصدير): و .

٨١) التفسير و المفسرون فى ثوبه القشيب، ج٢، ص: ٤٧٠.

٨٢) ينظر طبقات اعلام الشيعة، الطهراني: ١٣/ ٧٢.

٨٣) البيان فى تفسير القرآن، : ١٣.

٨٤) ينظر المصدر نفسه .

٨٥) ينظر المصدر نفسه .

٨٦) ينظر المشجر الوافي، أبو سعيدة: ١/ ٤٦٣ .

٨٧) لمشجر الوافي، أبو سعيدة: ١/ ٤٦٣ .

٨٨) ينظر كتاب منهج السبزواري في تفسير القران، فضيلة علي فرهود: ١٠ .

٨٩) ينظر المصدر نفسه: ١٤ .

٩٠) مواهب الرحمن في تفسير القرآن، السبزواري: ١/ ٧- ٨ .

٩١) موقع سماحة اية الله العظمى مكارم الشيرازي: https: / /makarem.ir /main.aspx?lid=typeinfo&٢٢=catid&٣٨٧٨٢ .

٩٢) ينظر الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، الشيرازي: ١/ ٩

٩٣) المصدر نفسه .

٩٤) ينظر المصدر نفسه: ١/ ١٢-١٣ .

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

*المجمع العالمي لاهل البيت عليهم السلام. ١٤٣٠ه. اعلام الهداية نشر المعاونية الثقافية للمجمع العالمي لاهل البيت عليهم السلام . بيروت .ط٦.

*الطبرسي، للفضل بن الحسن . ١٤١٧ هـ.إعلام الورى بأعلام الهدى . قم : مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث . الطبعة الأولى .

*السيد محسن الأمين. ١٤٢٠هـ. أعيان الشيعة: تحقيق السيد حسن الأمين. لبنان: دار التعارف. ط٥.

*المفيد، محمد بن محمد. ١٤١٣ه .الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد. قم: مؤتمر الشيخ المفيد.ط١.

*الشيرازي، الشيخ ناصر مكارم. ١٤٢١ه . الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل. قم : مدرسة الامام علي عليه السلام. ط١.

* الحر العاملي، محمد بن الحسن. أمل الآمل : تحقيق السيد احمد الحسيني. النجف الاشرف: مطبعة الآداب .

*المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي. بحار الأنوار (ط -بيروت) . بيروت- لبنان: دار إحياء التراث العربي.ط٢.

البحراني، السيد هاشم بن سليمان. البرهان. بيروت-لبنان: مؤسسة الاعلمي. ط٢.

*الخوئي، السيد ابو القاسم. ١٤٢٩ه. البيان في تفسير القرآن: تحقيق السيد جعفر الحسيني. طهران: دار الثقلين. ط٦.

*المظفر، محمد حسين. تاريخ الشيعة . قم المقدسة: مكتبة بصيرتي.

*الصدر، حسن.تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام. شركة النشر والطباعة العراقية المحدودة .

*الطوسي، شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن. التبيان في تفسير القران تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي تصحيح ومراجعة: علاء الاعلمي. بيروت -لبنان : مؤسسة الاعلمي. ط١.

*الكاشاني، محمد بن مرتضى الفيض. تفسير الصافي. طهران-ايران: مكتبه الصدر. ط٢.

*تفسير فرات الكوفي: تحقيق محمد كاظم. بيروت-لبنان: مؤسسة التريخ العربي. ط١.

*الحويزي، الشيخ عبد علي بن جمعة العروسي . ١٤٣٤ه .تفسير نور الثقلين. . قم : نشر مؤسسة انوار الهدى مطبعة وفا. ط١.

*معرفة، محمد هادي. ١٤١٨ ه.التفسير والمفسرون فى ثوبه القشيب. مشهد : نشر الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية. ط١.

*المامقاني، عبد الله. ١٣٥٠هـ. تنقيح المقال في علم الرجال. النجف الاشرف : المطبعة الرضوية الطبعة الحجرية.

*الجلالي، السيد محمد رضا الحسيني. ١٤١٧ه. ثبت الاسانيد العوالي. قم- ايران : مؤسسة ام القرى للتحقيق والنشر. ط١ .

*البحراني، السيد هاشم. حلية الابرار في

أحوال محمد وآله الأطهار. قم –ايران : مؤسسة المعارف الإسلامية. ط١.
*العلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر. ١٤١٧هـ .خلاصة الاقوال في معرفة الرجال التحقيق: الشيخ جواد القيومي. مؤسسة النشر الاسلامي الكمية. ط١.
*الطهراني، اغا بزرك. الذريعة الى تصانيف الشيعة. بيروت : دار الأضواء. ط١.
*داود الحلي، الحسن بن عليّ بن . ١٣٨٤ هـ . رجال ابن داوود . طهران : جامعة طهران. ط.
*الطوسي، محمد بن الحسن. ١٤١٥ هـ . رجال الشيخ الطوسي : تحقيق جواد القيومي الاصفهاني. قم : مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين. ط١.
*العلامة الحلي، الحسن بن يوسف. ١٤١١هـ. رجال العلامة الحلي. النجف الاشرف: دار الذخائر. ط٢.
*رجال النجاشي، أحمد بن علي النجاشي (ت٤٥٠هـ)، مؤسسة النشر الاسلامي التابعه لجماعه المدرسين، ط٦، ١٤٠٦ هـ، قم – ايران .
*الخوانساري، محمد باقر. روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات .دار احياء التراث العربي. ط١.
*الطهراني، اغا بزرك. طبقات اعلام الشيعة. لبنان : دار احياء التراث. ط١.
*البروجردي، السيد علي اصغر بن العلامة السيد محمد شفيع الجابلقي. ١٤١٠ هـ.طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال تحقيق: السيد مهدي الرجائي مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامة . قم المقدسة : مطبعة بهمن . ط١ .
*للشيخ الطوسي. ١٤٢٠هـ . الفهرست: فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنّفين وأصحاب الأصول . قم- ايران: مطبعة ستاره. ط١.
*ابن النديم، محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعتزلي الشيعي المعروف. ١٤١٧هـ. الفهرست المحقق: إبراهيم رمضان، بيروت – لبنان : دار المعرفة.ط٢.
*الطباطبائى، السيد محمد المهدى بحر العلوم. ١٣٦٣هـ. الفوائد الرجالية: حققه وعلقه عليه محمد صادق بحر العلوم – حسين بحر العلوم، نشر مكتبة الصادق، طهران : مطبعة آفتاب. ط١.
*غياض، قاسم شهيد محمد. (١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م). الفيض الكاشاني وجهوده في تفسير الصافي .العتبة العلوية المقدسة. ط١ .
*التستري، محمد تقي.قاموس الرجال . قم- ايران : مؤسسة النشر الإسلامي . ط٣.
*الشيخ عباس القمي . الكنى والالقاب: تقديم محمد هادى الأميني.
*الطبرسي، امين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن. ١٤٢٥ه.. بيروت : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات مجمع البيان. ط٢.
*البحراني، السيد هاشم بن سليمان . ١٤١٣ هـ . مدينة معاجز الأئمة الإثني عشر ودلائل الحجج على البشر. قم : مؤسسة المعارف

الإسلامية . ط١.
*النورى، حسين بن محمد تقي. ١٤٠٨ هـ. مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل الموضوع: الجوامع الروائية. قم : مؤسسة آل البيت عليهم السلام.ط١.
*الموسوي، السيد حسين أبو سعيدة. ٢٠١١ه. المشجر الوافي. بيروت: مؤسسة البلاغ. ط٥.
*الإمام جعفر بن محمد عليه السلام . ١٤٠٠ هـ . مصباح الشريعة. بيروت : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات .ط١ .
*المازندراني، محمد بن علي بن شهر آشوب. ١٤٣٣ ه. معالم العلماء تحقيق: السيد محمد رضا الجلالي. بيروت : دار المحجة البيضاء. ط١.
*كحالة الدمشق، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني: معجم المؤلفين. بيروت : نشر مكتبة المثنى دار إحياء التراث العربي.
*الخوئي، السيد أبو القاسم. ١٤١٣ ه. معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة . ط٥.
*جعفر الهادي . ١٤١٣ هـ . مفاهيم القرآن: محاضرات الشيخ جعفر السبحاني. قم:مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام المطبعة مهر. ط٤.
*التستري، الشيخ اسد الله.مقابس الأنوار ونفائس الأسرار. قم : مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
*فرهود، علي. ٢٠١٢م . منهج السبزواري في تفسير القران. النجف الاشرف: مكتبة الروضة الحيدرية. ط١.
*السيد السبزواري، عبد الأعلى. ١٤٠٩ه. مواهب الرحمن في تفسير القرآن. الناشر مكتب سماحة آية الله العظمى السبزواري. ط٢.
*اللجنة العلمية فى مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام. موسوعة أصحاب الفقهاء: إشراف العلاّمة الفقيه جعفر السبحاني. قم : مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
*موسوعة حديث الثقلين. مركز الأبحاث العقائدية. قم-ايران : مطبعة ستار. ط١.
*الطباطبائي، السيد محمد حسين. ١٤١٧ه. الميزان في تفسير القرآن : اشراف وتصحيح حسين الاعلمي . بيروت : منشورات الاعلمي. ط١.
*التفرشي، السيد مصطفى بن الحسين الحسيني. ١٤١٨ هـ . نقد الرجال . قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث. المطبعة ستارة. ط١ .

المواقع الالكترونية

موقع سماحة اية الله العظمى مكارم الشيرازي: https//:makarem.ir/main.aspx-?lid&2=typeinfo&22=catid38782=

الكليات القرآنية
دراسة في الآليات والأنواع والأساليب

The General Qur'anic Judgments
A Study in Mechanisms, Types and Methods

م. م. ليث عبد الحسين العتابي
Asst.lect. Laith Abdul-Hussein Al-Atabi

كلية الفقه الأهلية الجامعة/ النجف الأشرف
University College of Fiqh / Najaf Al-Ashraf

LaithAl-Atabi@gmail.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

مُلَخَّصُ البحْث:

إن الكليات والمحكمات القرآنية قد تكفلت بإرساء الأساس الفلسفي المرجعي، الذي ينبثق منه التشريع الإسلامي، وإنَّ الشريعة الإسلامية قد تفصلت فروعها وجزئياتها، بعدما تأصلت أصولها وكلياتها، ومما يجب التنبيه عليه، كون هذه الأصول والكليات ليست على درجة واحدة، لا من حيث كليتها وعمومها، ولا من حيث رتبتها وأولويتها، بل بعضها أولى وأعلى، وبعضها دون ذلك، وبعضها أعم وأشمل، وبعضها دون ذلك. وقد يكون بعضها مندرجاً في بعض، وبعضها متفرعاً عن بعض. وكذلك يقال في الجزئيات، فمنها جزئيات كبرى تنطوي على غيرها، ومنها جزئيات صغرى تنطوي في غيرها. فالجزئيات الكبرى قد تكون بمثابة كليات لعدد كبير من الجزئيات الصغرى، المتفرعة عنها أو المتعلقة بها.

الكلمات المفتاحية: كليات، آليات، أنواع، أساليب.

Abstract :

The general and categorical Qur'anic judgments have ensured the establishment of the bibliographical philosophical basis from which the Islamic legislation emanates. And the branches and partials of Islamic Sharia have been explained in detail after the origins and the general judgments of it gained ground. What is necessary to be taken into consideration is the fact that these origins and general verdicts are not of a single degree of their overall and general reference, or in terms of their rank and priority, but some of them come first and higher whereas others are lower than that. And some are more general and comprehensive while others are less than that, and some may be included in each other, and others may be subordinate to each other.

The same is said about the partials, some of them are major that involve others, and some of them are minor that are involved in the others. The major partials could represent the totalities of a large number of smaller partials which branch out of or relate to them.

key words: general Qur'anic judgment, mechanisms, types, methods.

في بيان آليات فهم الكليات القرآنية:

مدخل عام:

إن الكتب التي تناولت مباحث الكليات القرآنية ليست بالكتب الكثيرة، وإنَّ مسألة الكليات القرآنية لم تحتل أهمية كبيرة من البحث، علماً ان القرآن الكريم بكل ما فيه؛ يشكل المصدر الأول للتشريع، وهو الكتاب الأول لدى المسلمين جميعاً.

نعم، لقد احتلت الكليات التشريعية أهمية أكبر وأكثر دون غيرها، وهذا يستدعي التأكيد على ضرورة البحث عن أسباب ذلك، مضافاً إلى الدعوة للبحث عن الكليات القرآنية الأخرى؛ لما لها من أهمية كبيرة في بناء منظومة فكرية إسلامية متكاملة.

فالكليات والمحكمات القرآنية قد تكفلت بإرساء الأساس الفلسفي المرجعي، الذي ينبثق منه التشريع الإسلامي، وإنَّ الشريعةَ الإسلامية قد تفصلت فروعها وجزئياتها، بعدما تأصلت أصولها وكلياتها، ومما يجب التنبيه عليه، كون هذه الأصول والكليات ليست على درجة واحدة، لا من حيث كليتها وعمومها، ولا من حيث رتبتها وأولويتها، بل بعضها أولى وأعلى، وبعضها دون ذلك، وبعضها أعم وأشمل، وبعضها دون ذلك. وقد يكون بعضها مندرجاً في بعض، وبعضها متفرعاً عن بعض. وكذلك يقال في الجزئيات، فمنها جزئيات كبرى تنطوي على غيرها، ومنها جزئيات صغرى تنطوي في غيرها. فالجزئيات الكبرى قد تكون بمثابة كليات لعدد كبير من الجزئيات الصغرى، المتفرعة عنها أو المتعلقة بها.

فإن الكليات ليست سهلة البحث كما يتصور بعضهم، بل لا بدّ من استخراجها أولاً، ووضع الموائز لها؛ من أجل تسهيل عملية البحث، ذلك أنَّها وفي أحيان كثيرة قد تكون متمازجة ومتداخلة، وهذا ما يصعب البحث.

إن حركة إنتاج العلوم الدينية ما لم تكن مؤسسة على أفكار وقواعد قرآنية كلية

المضمون والأسلوب، تظل ركيكة وضعيفة، وعاجزة عن تلبية حاجات العصور المتغيرة، كما أن تحقيقات الباحثين من علماء الدين الفقهية والعلمائية، لن توصل إلى طريق (العلم الصحيح) والمعرفة الواقعية، بسبب بعدها عن منابع القرآن الكريم الأصلية، غير البشرية وغير الوضعية، وعدم تسويغ ثمار هذه الاجتهادات في ظل الضوابط الكلية والنظريات والمبادئ الشاملة لآياته.

فلا بدّ من تأسيس العلوم، وبالخصوص الدينية منها على قواعد كلية قرآنية اسلوباً ومضموناً، وذلك من أجل انتاج صحيح في مجال العلوم الدينية وكل ما يتعلق بها.

إن إنتاج العلم الديني في ضوء القرآن المعرفي، وتحت عباءته العلمية، هو الفرصة الكبرى لحماية (المعارف) و(النظريات) الدينية الشاملة من الصدام والتناقض مع الطبيعة، لأن الدستور الكلي للقرآن الكريم فضلاً عن عدم تناقضه مع الطبيعة وقوانينها وسننها، فإن دعوته للتمسك بهذه السنن، والشرائع والفطريات محكمة وقطعية.

إن حاكمية القرآن الكريم المعرفية هي من المسلمات في المنظومة الإسلامية، وبذلك لا يمكن نقضها إسلامياً، أما خارجها فهناك نقد واضح، فعلى الباحث الإسلامي تقوية منظومته داخلياً قبل الانطلاق بها، وقبل أن تخربها عليه الإشكالات الخارجية.

الكليات القرآنية:

إن التطرق إلى أساس البحث هو أهم ما في المؤلفات، ولا سيما مع عدم الإسهاب والإطالة، فالمفروض أنْ يكونَ البحث مباشراً إلى ما يراد بحثه، وإعطاء النتائج المفيدة.

إن البحث في الكليات عموماً، وفي الكليات القرآنية بشكلٍ خاص يعد من أهم البحوث، وأقلها، إذ لم يبحث كثيراً في هذا المورد، وأعني به (الكليات القرآنية)، وهذا يتطلب توضيحها، وما يراد بها، وكل ما يتعلق بذلك.

يقول الطيار: ((المراد بكليات القرآن ما يطلقه بعض المفسرين على لفظ أو أسلوب بأنه يأتي في القرآن على معنى مطرد. وهذه الإطلاقات الكُلية تبين مصطلحات القرآن في الألفاظ والأساليب، فيكون اللفظ الكلي مصطلحاً قرآنياً خاصاً. ولا تكون هذه الإطلاقات إلا بعد استقراء للقرآن، وهذه الأحكام بعد الاستقراء إما أن تكون كلية لا تنخرم، وعليه فهي قاعدة مرجحة عند الاختلاف؛ لأن الاستقراء التام حجة، أو تكون منخرمة بأمثلة فيبين المفسر هذه الأمثلة، وعلى هذا تكون الأحكام أغلبية، ويمكن الاستفادة منها في الترجيح))[1].

إن الكليات القرآنية سواء أكانت كليات ألفاظ أم أسلوب، لا بدّ من استقرائها، ومعرفة هل هي كلية أو أغلبية، بعد ذلك توضع في محلها البحثي الخاص بها.

قال محمد الطاهر بن عاشور(ت١٣٩٣هـ): ((إن علم التفسير لا يخلو من قواعد كلية في أثنائه مثل تقرير قواعد النسخ عند تفسير (ما ننسخ من آية)، وتقرير قواعد التأويل عند تقرير (وما يعلم تأويله)، وقواعد المحكم عند تقرير (منه آيات محكمات)، فسمي مجموع ذلك وما معه علماً تغليبا، وقد اعتنى العلماء بإحصاء كليات تتعلق بالقرآن، وجمعها ابن فارس، وذكرها عنه في الإتقان وعني بها أبو البقاء الكفوي في كلياته، فلا بدع أن تزاد تلك في وجوه شبه مسائل التفسير بالقواعد الكلية))[2].

نعم، لقد كان للراغب في مفرداته اهتمام بهذه الكليات، وقد جمعها في الفهرس محقق المفردات: صفوان داوودي. ولأبي البقاء في كلياته عناية بهذه الكليات، حيث ذكر تحت كل لفظة قرآنية كلياتها إن وجد. وقد خصّها بمبحثٍ في مقدمة كتابه العلامة الطاهر بن عاشور وسماه: عادات القرآن.

كان للعلماء والمختصين اهتمامٌ بهذه الكليات فإن ((للمفسرين أقوالاً متناثرة في

تفاسيرهم، وقد تتبع ذلك: أحمد بن فارس الإمام اللغوي المتوفى سنة ٣٩٥هـ في كتابه (الأفراد)، ونقل أجزاء منه بدر الدين الزركشي في كتابه(البرهان)، وجلال الدين السيوطي في كتابيه: (الإتقان في علوم القرآن)، و(معترك الأقران في إعجاز القرآن). وابن عقيلة المكي المتوفى سنة ١١٥٠هـ في كتابه الزيادة والإحسان في علوم القرآن... إن معرفة الكليات والأفراد في ألفاظ القرآن الكريم وأساليبه مفيدة جداً في القرآن، كما سيُعرف ما يستثنى منها، سواء فرداً أو أفراداً))[٣].

إن كليات القرآن وسائر مضامينه تأتي على وفقِ أغراضه وحكمته ومراميه، في مخاطبة الكيان البشري والواقع البشري مجتمعاً متداخلاً متفاعلاً، لأجل هدايته وتزكيته وترشيده.

أنواع الكليات القرآنية:

إن للكليات القرآنية أنواعاً مهمة لا بدّ من معرفتها، وهي:

أ ـ كليات منصوصة:

إن الكليات منها ما هو منصوص بعبارات جامعة، في آية واحدة، أو في جزء من آية، ومنا ما يأتي ضمن مجموعة من الآيات المتضمنة عدة معان وأحكام كلية، أو تجمع كليات وجزئيات في سياق واحد، فسواء أكان يراد بالنص مطلق اللفظ، أم اللفظ الذي هو نصٌ في معناه، فإن المقصود والمراد منه ما يُعيّن معناه بما لا يحتمل دلالته على غيره.

فالكليات المنصوصة، أي التي أُشير إليها في نصٍ معين وبشكلٍ مباشر، ذلك أن العبارات الواضحة دالة عليها من دون إعمال فكر أو إمعان نظر فيها.

ب ـ كليات استقرائية:

هناك كليات تم التوصل إليها واستنتاجها، باستقراء واسع للأحكام الجزئية

المبثوثة في الكتاب والسنة، وهذه حال الضروريات الخمس، أو الكليات الخمس، وغيرها من الكليات الاستقرائية.

إن استخدام الاستقراء في التعميمات، وفي إحصاء الجزئيات الموجودة لاستخراج حكمٍ خاصٍ بها، ومن ثم تعميمها إلى الحالات المشابهة هو أساس الاستقراء في المنطق الأرسطي[٤].

فإن الكليات الاستقرائية تحتاج إلى تتبع وتركيز في النصوص من أجل استخراجها، فتحتاج إلى متخصص فضلاً عن الجهدِ في في استخراجها.

المعرفة والعلم في الكليات القرآنية:

لا بدّ هنا من التأكيد على أهمية مصطلحي المعرفة والعلم من جانب، وكذلك التأكيد على إظهار دور مرجعية القرآن المعرفية وأهميته.

يقول الأستاذ ميرزائي: ((إن عدم الاعتراف رسمياً بالدور (المرجعي) للقرآن، ووظيفته المتعددة الأبعاد في هندسة (بناء المعرفة)، أدى إلى انفصال مثير للحَيْرة والتعجب، بين البنى التحتية للمعرفة الدينية، هذه البنى التي كانت في الحقيقة أطراف ساحة واحدة، وتجليات لمعرفة كبرى، تبدلت إلى جزر متباعدة، وأحياناً إلى جبهات متناحرة))[٥].

من بعد ذلك نقول: لقد عُرف العلم بأنه هو: ((عبارة عن حضور المعلوم لدى العالم، إما حضوراً بالمباشر أو بغيرها))[٦]. مع العلم بأن هناك آراء قد ذكرت في شأن تعريف العلم من عدمه أوردتها الكتب المختصة بذلك[٧].

أما المعرفة فهي ((إدراك الشيء بالحواس أو بغيرها، أو إدراك الأشياء وتصورها))[٨].

إنَّ العلمَ والمعرفةَ كليهما موجودان في القرآن الكريم، وكذلك مستعملان في آياته

المباركة، لكن لا بدّ من تمييز ما لكل واحدة منهما من وجود، وما لكل واحدة منهما من حيز خاص بها، وأيهما هي الأكثر هيمنة، وأيهما الأكثر مدخلية في بناء القواعد عموماً، وقواعد التفسير بشكلٍ خاص.

إنها تساؤلات سيحاول البحث الإجابة على وفقِ منهج متسلسل يضمن تحقق الجدوى منها.

إن الأساس في التعرض إلى العلم هو لمعرفة التصورات الكلية؛ لما لذلك من أهمية في مبحث الكليات.

إن إدراك الكلي هو أمر غير مادي، ذلك أنَّ المفاهيم العامة الكلية التي لا تأبى الصدق على كثيرين، كمفاهيم الإنسان والشجرة والحجر، التي يُعبر عنها في الفلسفة بـ(المفاهيم المُرسَلة)، يمتنع أن تكون مادية. وذلك أن الموجود المادي، موجود شخصي، مقيد بقيود الزمان والمكان. والمقيّد بها يستحيل أن يطّرد صدقه على مصاديقٍ كثيرة، مع أن المفاهيم الذهنية نقيض ذلك، فإنها تصدق على مصاديق وجدت في الأزمان الغابرة وتوجد في المستقبلية وموجودة في الحال، وعلى ذلك يصح لنا أن نقول: إن المفهوم الكلي ـ كالإنسان ـ الموجود في العقل، عارٍ عن شوائب المادية. فهو ـ بما أنه يصدق على كثيرين ـ مُرْسَلٌ من كل قيد، ومُطْلق من حيث الزمان والمكان، ولا شيء من الماديات يمت إلى المطلق والمرسل بصلة.

إن أساس تقوم الكليات هو كونها مفاهيم ذهنية لا تتقيد بزمانٍ ولا بعلمٍ ولا بظرفٍ واحدٍ، فتلك المفاهيم الذهنية تصدق على جميع الأزمان، كونها مفاهيم محلها العقل.

القرآن الكريم والتأسيس للكليات:

إن القرآن الكريم قد أسس قواعد كلية ليأتي دور الفقيه والمُفَسِّرِ ـ على سبيل المثال ـ ليطبق تلك القواعد بما يتلائم مع الزمان والمكان.

إن كليات القرآن هي(قضية حقيقية)؛ والتي يكون ملاك الحكم فيها جامعاً، وعنوانها عاماً، ينطبق على جميع الأفراد في كل زمان.

ذلك أن الحكم ((في القضية الحقيقية ينصب دائماً على عنوانٍ كليّ كعنوان العالم، بينما في القضية الخارجية لا ينصب على العنوان الكليّ، بل على الذوات الخارجية))[٩].

إن ما كان داخلاً في القضية الحقيقية يكون شاملاً للجميع، وما كان داخلاً في القضية الخارجية يكون خاصاً بمن عاصر نزول النص.

بسبب ذلك كان اتفاق علماء التفسير وعلماء الأصول على قاعدة مهمة في الضبط وهي: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، أو: المورد لا يخصص الوارد.

إن اللفظ العام إذا ورد بناءً على سبب خاص، يجري على عمومه عند عامة العلماء، سواء أكان السبب سؤال سائل، أم وقوع حادثة، وإنَّ ورود العام على سبب خاص لا يُسقط دعوى العموم، فإن كل هذا قائم على فهم قضايا: السنن، الأمثال، النماذج.

وبذلك يراد بالكليات القرآنية هي: ((الألفاظ أو الأساليب الواردة في القرآن الكريم على معنى مطرد))[١٠].

إن هذه الكليات، التي وردت في القرآن الكريم تعطينا أجلى مثال على كيفية التعامل مع العلوم والمعارف من جانب، ولفهم الأساسيات القرآنية من جانب آخر، لأن البناء على وفق الشق والطرح (الكلي) أسهل في الحفظ والتعامل، أما البناء على وفق الشق الجزئي فهو صعب جداً، بسبب تكثر الجزئيات، ومن ثمَّ صعوبة احصائها.

القرآن الكريم والألفاظ الجامعة:

إنَّ من عادة القرآن الكريم وأنساقه أنْ يُعبرَ عن المعاني المتكثرة والمتعددة بواسطة ألفاظ كلية جامعة، يصعب على البشر التفكير فيها، وتلك من أبرز اعجازاته العظيمة.

لقد تميّز القرآن بعادة التعبير عن معانٍ كبيرة في ألفاظٍ جامعة لا يستطيع البشر التعبير بمثلها لتحقيق المعنى المراد نفسه. فاختار القرآن الألفاظ السهلة الجامعة بين الدقة في تحديد المراد، والشمول في الدلالة على المعاني. وهذا مما اختص به كتاب الله تعالى، فكل من حافظ على اختصار اللفظ لم يستطع التعبير عن مراده دون حيف في المعنى، ومن حافظ على شمول المعنى وتحليله ـ وأنى لأحد أن يأتي بمثل معاني القرآن في كمالها ـ فلا بدّ له من كثرة الألفاظ ليُكمل مراده فيقع في الحشو والزيادة والإملال مما يفرق المعنى ويُنسي أوله آخره. فهذا كتاب الله قد جمع الأمرين، فأوصل المعاني الكبيرة بألفاظ قليلة. فهو لفظ جامع لمعانٍ كثيرة كما ذكر المفسرون، ولا يصح استثناء ما يشمله من معانٍ إلا بدليل.

قال فخر الدين الرازي(ت٦٠٦هـ) ((اعلم أنه تعالى لما بين أنه فَصَلَ المحرمات، أتبعه بما يوجب تركها بالكلية بقوله﴿وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ﴾، والمراد: من الإثم ما يوجب الإثم، وذكروا في ظاهر الإثم وباطنه وجهين:

الأول: أن ظاهر الإثم: الإعلان بالزنا، وباطنه: الاستسرار به.

الثاني: أن هذا النهي عام في جميع المحرمات، وهو الأصح؛ لأن تخصيص اللفظ العام بصورة معينة من غير دليل غير جائز))[١١].

إن الدليل على الألفاظ الجامعة القرآنية أجلى وأوضح من أنْ يُنكرَ. ومنكره أشبه بمن يغطي الشمس بالغربال، بل ان دين القرآن كذلك، وهذا هو اساس إعجازه.

بذلك يتوضح من خلال البحث مدى الترابط المعرفي ما بين الكليات والقواعد

بشكلٍ عام، وما بين الكليات والقواعد القرآنية بشكلٍ خاص، وذلك من خلال المطالب التي تناولها هذا المبحث، من دورٍ للكليات في التقعيد، وكون الكلية شرطاً من شروط بناء القاعدة، فضلاً عن ديدن القرآن الكريم في التأسيس للبناء الكلي، إذ إذ إنَّ أحد أهم خصوصيات القرآن الكريم وخصائصه.

إن الكليات القرآنية قد تكفلت بإرساء الأساس المرجعي الذي ينبثق منه التشريع الإسلامي، وأن الشريعة الإسلامية قد تفصلت فروعها وجزئياتها، بعدما تأصلت أصولها وكلياتها.

ومما يجدر التنبيه عليه، كون هذه الكليات ليست على درجة واحدة، لا من حيث كليتها وعمومها، ولا من حيث رتبتها و أولويتها، بل بعضها أولى وأعلى، وبعضها دون ذلك، وبعضها أعم وأشمل، وبعضها دون ذلك. وقد يكون بعضها مندرجا في بعض، وبعضها متفرعا عن بعض. وكذلك يقال في الجزئيات، فمنها جزئيات كبرى تنطوي على غيرها، ومنها جزئيات صغرى تنطوي في غيرها. فالجزئيات الكبرى قد تكون بمثابة كليات لعدد كبير من الجزئيات الصغرى، المتفرعة عنها أو المتعلقة بها.

إن للقرآن أساليبه المتميزة في عرض مضامينه وأداء وظائفه، ذلك أنه يخاطب الكيانَ البشري ويعالجه بكل مكوناته وبكل متطلباته دفعة واحدة، ولذلك تمتزج فيه ـ في الموضع الواحد ـ عناصر متعددة للخطاب، أو عناصر متعددة للمعالجة، فتجد أسس العقيدة مع جزئيات التشريع، وتجد القصص مع المواعظ، وتجد الحِجَاج المنطقي مع ذكر الجنة والنار، وتجد مشاهد الطبيعة مع تكاليف العبادة، وهكذا.

إن المراد بالكليات القرآنية هو الأحكام العامة التي تنطبق على مجالات و أبواب متعددة وعلى جزئيات غير منحصرة.

لقد وردت ضمن هذه الكليات بعض الأحكام الأساسية في التشريع الإسلامي،

لكونها ممتزجة مع بعض الكليات العامة، وأيضاً لأن بعض العلماء يسمونها أحكاماً كلية نظراً لأهميتها وسبقها في نزول التشريعات الإسلامية.

إن الأصل في الأحكام العامة بشكل عام والأحكام الشرعية بشكل خاص المذكورة في القرآن الكريم أنها جاءت للعموم، إذ ان التخصيص يحتاج إلى مؤنة زائدة.

إن المقصود بكليات القرآن تلك التي تتحدث عن أمور كلية، تتعلق بجانب التصور والاعتقاد والأخلاق والسلوك. أو بعبارة أخرى: هي المعاني والمبادئ والقواعد العامة المجردة التي تشكل أساساً ومنبعاً لما ينبثق عنها ويبنى عليها من تشريعات تفصيلية وتكاليف عملية وأحكام وضوابط تطبيقية.

وقد جاءت كليات القرآن كي تحدد القيم والمثل، وتُنشئ تصوراً عاماً للكون والحياة، وتُبين الغايات والمقاصد العامة التي يسعى التشريع لتحقيقها في حياة الناس، من عَقدية وفكرية ونفسية وسلوكية وبهذا وضحت تلك الآيات هذه المضامين .

أساليب عرض الكليات القرآنية:

إن للقرآن الكريم أساليب متميزة في عرض مضامينه، وأداء وظائفه، وتوصيل رسائله، ذلك أنه يخاطب ويعالج، وتمتزج في الموضع الواحد والموضوع الواحد عناصر متعددة للخطاب وللمعالجة، والكليات القرآنية يعرضها القرآن الكريم ضمن أساليب متنوعة منها:

أ ـ من الكليات القرآنية ما جاء على لسان الرسل والأنبياء، أو ضمن صفاتهم ومواقفهم، أو جاء حكاية عما في كتبهم وشرائعهم. وجميع هذه الصيغ والأساليب والعبارات كان هدفها هو: التعليم والتوجيه والتشريع.

ب ـ من الكليات القرآنية ما جاء في صيغ وصفية لأحوال ونماذج من الناس.

وهي تذكر صفاتهم المحمودة والممدوحة؛ لأجل الإتباع والاقتداء، وتنهى عما سواها؛ لأجل الاجتناب والانتهاء.

جـ ـ قد تأتي الكليات القرآنية بصيغ خبرية تقريرية، على شكل مبادئ وقواعد.

د ـ قد تأتي الكليات القرآنية بالصيغ الصريحة للأمر والنهي، على شكل أوامر كلية، ونواهٍ كلية.

هـ ـ قد تأتي الكليات القرآنية على شكل تقرير للمعاني الكلية، مضمنة في الأدعية القرآنية في السور والآيات القرآنية.

وإنّ من المهم معرفة البناء المعرفي للكليات القرآنية الذي يراد به الأسس، والتقسيمات، والمبتنيات التي تختص بالكليات الموجودة في القرآن الكريم، إذ لا بدّ من أساس تقوم عليه، وتقسيم تتقسم على وفقه، ومبتنيات يُبتنى وفقاً لها

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أمرين مهمين هما:

الأول: إن الكل قد اتفق على وجود بناء معرفي خاص بالكليات القرآنية.

الثاني: أسس تلك الكليات وتقسيماتها تلك الكليات، وكان سبب الاختلاف هو (المبتنيات) لكل مدرسة، فإن لكل مدرسة (مبنى) خاصاً بها.

إن من أهم المسائل في مبحث الكليات القرآنية هو بيان (البناء المعرفي) لها، وهذا ما سنوضحه في هذا الكتاب بعون الله سبحانه وتعالى.

الكليات القرآنية وخاصية العموم القرآني:

إن للكليات القرآنية بياناً خاصاً بها، بل خصوصية مميزة لها، ألا وهي خاصية العموم.

يقول الأستاذ عبد الأمير زاهد: ((لقد جاءت لغة الكتاب العزيز مخاطبة العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وما تألف من اتساع هذا اللسان، فكان طبيعياً ما تجدهم يتعاملون فيه مع النصوص بما يفيدهم من الشمول، وأن يفهموا ما إذا كان

العموم مراداً أو غير مراد، وأظن أن عناية علماء الأصول واللغة بالعموم ومباحثه جاءت لأن طابع الكتاب الكريم في خطاباته التكليفية على الأغلب كانت تتسم بالعموم، وقد جاء فيه من الآيات ما يؤسس قواعد عامة وكلية فلا بدّ من صياغتها طبقاً لأدوات العموم اللغوية، لذلك لما وضع علم الأصول و(قواعد تفسير النصوص) اهتم أهل ذلك العلم بوضع ضوابط للعام وأحكامه، وهكذا كانت مباحث العموم جليلة الخطر لما يترتب على المعرفة بها بجانب عظيم من فهم النص وإدراك ارتباط الأحكام بالأصول اللغوية الكبرى))[١٢].

يقول ساتشيكو مُراتا: ((إن لغة القرآن لغة تركيبية بديعة، ولكل كلمة فيها ثراء يرتبط بخاصيّة تمتلكها اللغة العربية. فالناس يفهمون بشكل طبيعي معانيَ عدّة ومتنوّعة للآية الواحد. وثراء اللغة القرآنية وقبولها الشروح والتفاسير المتنوّعة مسألة توضح لنا كيف يكون لهذا الكتاب الواحد القدرة على تكوين واحدة من الحضارات الكبرى في العالم. فلو فهم كلّ إنسان شيئاً واحداً من نص هذا الكتاب لما وصل هذا الدين إلى ما هو عليه من اتساع اليوم. إن هذا الكتاب يخاطب بالضرورة الإنسان العادي والمتعلم والراعي والفيلسوف والعالم والفنان، يخاطب كل هؤلاء معاً... إن القرآن يمتلك القدرة على الحديث بكل هذه اللغات بسبب ما يتمتع به من خصائص تُميز أسلوبه في الكلام))[١٣].

إن للقرآن الكريم خاصية عموم ذاتي، خاصية نابعة من خطابه الذي لا يختص بفرد دون آخر، ولا بجماعة دون أخرى، فهو وإن كان في أدواته خطاب للفرد، إلا انه للفرد (العام)، للفرد بما هو فرد إنساني، للفرد غير المعين، للفرد محل الخطاب منذ انطلاق الخطاب وإلى يوم القيامة، وهذه خاصية لا توجد إلا في الكتب السماوية عموماً، وفي القرآن الكريم خصوصاً.

التفسير الموضوعي وبناء النظرية الكلية في القرآن الكريم:

إن التفسير الموضوعي هو التفسير الذي يلتزم في المفسر (موضوعاً)، لا (موضعاً) بعينه، فيجمع الآيات القرآنية وفقاً لذلك، لينشئ منها بناءً متكاملاً، مبيناً من خلاله قضية ما أو موضوعاً ما، ليكون جلياً واضحاً بكل ملامحه.

لا مانع من دخول أنواع أخرى من (التفاسير) اسناداً له، إذ قد تأتي ألوان (التفاسير) الأخرى لخدمة (الموضوع) المراد.

فإذا احتاج (الموضوع) ـ على سبيل المثال ـ إلى شرح مفردات و تراكيب بعض الآيات القرآنية دخل التفسير (التحليلي).

وإن احتاج (الموضوع) إلى تقرير المعنى العام لبعض الآيات المباركة دخل التفسير (الإجمالي).

وإن احتاج إلى رواية مؤيدة، أو جاء برواية ما دخل التفسير بـ(المأثور). وهكذا.

إن النظرة (الكلية) للموضوعات؛ هي الصفة (المميزة) للتفسير (الموضوعي)، فالباحث في التفسير (الموضوعي) ينظر نظرة كلية إلى السور القرآنية بشكل عام، ونظرة إلى الموضوع القرآني بشكل خاص لتشخيص المراد وتحديد الأهداف، و(تسوير)[١٤] الجامع المشترك.

ان المفسر في (التفسير الموضوعي) يجمع بين المدلولات التفصيلية، وينسق بينها، ويصل بين جزئياتها المفردة، وبين الكل العام الجامع لها، ويستخرج من مجموعها نظرية قرآنية واقعية متكاملة.

إذ يجمع المفسر في التفسير الموضوعي بين الدلالات التفصيلية المتفرقة ـ على سبيل المثال ـ عن النبوة، أو عن السنن، أو عن العبادة؛ ليستخرج منها نظرية قرآنية متكاملة متناسقة. أي ان التفسير (التجزيئي) هو التمهيد الممهد للتفسير الموضوعي

المتكامل. فـ((يستهدف التفسير الموضوعي من القيام بهذه الدراسات؛ تحديد موقف نظري للقرآن الكريم، وبالتالي للرسالة الإسلامية من ذلك الموضوع من موضوعات الحياة أو الكون))[١٥]. فتشكله العمومي القائم على وفق(النظرية) أعطاه عمومية مساوقة للطرح الكلي.

أُسساً وأساسيات الكليات القرآنية:

إن للكليات القرآنية أُسس وأساسيات مهمة لا بدّ من ذكرها، وبيانها، وتوضيح فوائدها، وهي:

أولاً: هن أم الكتاب:

يقول أحمد الريسوني: ((أن الكليات المحكمات هن أُمُ الكتاب وأُسُ الشريعة، وأنها حاكمة على الجزئيات ومقدمة عليها))[١٦].

إن محكمات الكتاب هن الناسخات، ومثبتات الأحكام، ليس لهن تصريف ولا تحريف عما وضعن عليه، يشكل المرجع، لذا أُطلق عليهن أم الكتاب.

بذلك فإن وصف (الكلية) لا ينفك عن المحكمات، كونهن الكليات التي يُرجع إليها في فهم آيات القرآن الكريم، إذ إنَّ فهمهن لا يحتاج إلى قرينة أو ما شاكلها، بل الفهم فيهن يتحقق بمجرد النظر والقراءة، وإلا لأصبحن من المتشابهات.

ثانياً: لا نسخ في الكليات:

ذلك أن الكليات لا نسخ فيها[١٧]، فلم يثبت نسخُ كلي البتة، ومن استقراء كتب الناسخ والمنسوخ تحقق هذا المعنى، فإنما يكون النسخ في الجزئيات[١٨].

فالأمور الكلية لم يقع فيها نسخ، وإنما وقع النسخ في أمور جزئية، بدليل الاستقراء.

إن الكليات لا نسخ فيها، لكن إنْ تطرقَ النسخ إليها فهو سيكون حينها إلى

جزئي من جزئياتها فقط، بحيث لا يضر بكليتها مطلقاً. فالكليات القرآنية هنَّ أمُّ الكتاب، وهنَّ المحكمات فيه، والمهيمنة عليه.

ثالثاً: لا تشابه في الكليات:

ذلك أن التشابه لا يقع في القواعد الكلية، وإنما يقع في الفروع الجزئية[١٩].

وأن المتشابه هو اللفظ الذي خفي المراد منه، فلا تدل صيغته على المراد منه، ولا سبيل إلى إدراكه، إذ لا توجد قرينة تزيل هذا الخفاء، واستأثر الشارع بعلمه.

فالتشابه ليس ديدنه أن يكون في الكليات، بل يأتي في الجزئيات، ومن هنا كان التحذير منه ومن الوقوع فيه، وذلك لأن الجزئيات كثيرة، صعبة الإحصاء، متشابهة فيما بينها، تسبب الخلط والإرباك، ومن الصعب الإحاطة بها جميعها.

رابعاً: لا تأثير عليها من الأعيان أو الأحوال:

فإذا ثبتت قاعدة عامة أو مطلقة فلا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان ولا حكايات الأحوال لأن القاعدة الكلية تستند إلى أدلة قطعية غير محتملة، بينما القضايا الجزئية المتعارضة معها، ترِد عليها الاحتمالات والتأويلات والشكوك[٢٠].

لذلك كان المنهج الصحيح في التعامل مع الكليات هو بالتمسك بها على كليتها وعلى وفق إحكامها، إذ تبقى العمومات على عمومها، والإطلاقات على إطلاقها، ولا يمكن لأي شيء أن يعارضها ما لم يكن على وفق دليل وبرهانٍ وحجةٍ قاطعةٍ.

خامساً: الفائدة العلمية والمعرفية للكليات:

فإن للكليات فوائد علمية ومعرفية كثيرة، فإنها تقرب المسافة، وتختصر العبارة، وتسهل عملية الحكم، وتسهل عملية بيان النتائج، فهي تخفف عنا جهد استقصاء الجزئيات، فإن الكليات تختصر ذلك كثيراً.

آليات فهم الكليات القرآنية:

نصل ـ هنا ـ إلى إيراد آليات فهم كليات القرآن الكريم، أي مصادر تلك الكليات، إذ لا بدّ من ذكر تلك الآليات المهمة التي لها دور كبيرٌ في فهم، والتي لها الدور الكبير على فهم واستيعاب كليات القرآن، ومن تلك الآليات:

أولاً: القرآن الكريم:

إن القرآن الكريم هو المصدر الأول في التشريع، وفي البناء المعرفي الإسلامي في إطاره العام.

نعم، فـ((القرآن قد استوعب الأحكام بطريقة كلية... فالنصوص محدودة غير أنها تستوعب جميع التطورات اللامحدودة متى نظر إليها المجتهد... فالقرآن الكريم ـ إذاً ـ تمثلت فيه القواعد العامة، والكليات الجامعة التي لا تتعرض للتفريع اكتفاء بما تقرره من مبادئ عامة في تشريع الأحكام العملية سواء في الأحكام المدنية والدستورية والجنائية والاقتصادية))[٢١].

وهذه هي أهم دلالات محورية كلمات القرآن الكريم، ليتم الربط بأصل واحد ألا وهو القرآن الكريم.

إن كل من أشرف على مراحل تاريخ الشريعة الإسلامية وأطوارها، يجد أن المبادئ الكلية والأصول العامة من القرآن، هي أول ما نزل، وكان ذلك بمكة، وليس عفواً أن تكون هذه القواعد هي الأولى في التنزيل؛ وإنما كان ذلك لبيان وزنها وقدرها في مجال التشريع، وبيان أنها أساسه الذي يشَّيدُ عليه فيما بعد بالمدينة البناء التشريعي بكل جزئياته وتفاريعه.

إن القرآن الكريم هو الآلية الأولى لفهم الكليات القرآنية الموجودة فيه، فهو الأولى على بيانها وفهمها، وكيفية الاستفادة منها.

ثانياً: السنة المباركة:

لقد عرفها الشيخ عبد الله المامقاني (ت١٣٥١هـ) بأنها: ((قول من لا يجوز عليه الكذب والخطأ، وفعله وتقريره، غير قرآن ولا عادي، وما يحكي أحد الثلاثة يسمى: خبراً، وحديثاً))[٢٢].

إن المراد بها ـ هنا ـ هي (السنة القطعية)، فقد ذكر علماء المسلمين ولاسيما علماء الأصول أنها ما صدر عن الرسولﷺ من قول أو فعل أو تقرير فقالوا: ثبت هذا الحكم بالسنة لا بالكتاب وعليه فإن السنة عند الأصوليين دليل من أدلة الأحكام وعند الفقهاء حكم شرعي يثبت للفعل بالدليل[٢٣].

وقولهم: (قوله أو فعله أو تقريره) يراد به حين صدور الكلام في ذلك الوقت، إذ كان أما بقول، أو بفعل أو بإقرار، فالتقسيم موضوع لطبيعة الحديث أو الفعل الصادر عن النبي الأكرمﷺ، أما اليوم فما عندنا هو (قوله) فقط، فكل الأحاديث والأفعال تحولت إلى (أقوال) مبثوثة في كتب الحديث، لذلك يجب التنبه إلى هذا الأمر جيداً، أما من قال إنَّ هناك فرقاً ما بين (السنة القولية) و(السنة العملية) فقوله أشد خللاً، ذلك ان ما لدينا في كتب الحديث هو (الأقوال)، والعمل يقتضي المعايشة، ومع عدم المعايشة فلا يبقى إلا الأقوال فقط، فليتنبه لذلك.

إن السنة هي الآلية الثانية للفهم أو لتحقيق الفهم من خلال استعراض آليات فهم كليات القرآن الكريم، ويتم ذلك من خلال كون السنة شارحة وموضحة للقرآن الكريم.

ثالثاً: العقل:

يصل البحث إلى المورد الثالث من آليات الفهم، وهو (العقل) ودوره في فهم الكليات القرآنية، وهذه الآلية من الآليات المهمة التي أكدتها النصوص القرآنية

والحديثية على حدٍ سواء ؛ وذلك لما للعقل من أهمية في الفهم.

إن البحث عن العقل بملاحظة حجية مدركاته، وكون أحكامه من أدلة استنباط الحكم الشرعي تارة، وفي كونه مرجعاً عملياً عند فقد الإمارات الأخرى يكون على وفق صورتين مفترضتين هما:

الأولى: أحكامه الاستقلالية التي تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية؛ فيكون دليلاً عقلياً وإمارة أو معذراً.

الثانية: أحكامه الاستقلالية التي تعد أحكاماً ظاهرية وأصولاً عملية يرجع إليها عند فقد الإمارات العقلية والقواعد النقلية؛ كحكم قبح العقاب بلا البيان، ونحوها[٢٤].

إن العقل حاكم بفائدة التقعيد، ومنه: تقعيد الكليات لنستفيد منها حكماً كلياً يشكل ويبني (قاعدة) حاكمة.

نعم، فإن العقل يظفر فوراً بالمفهوم الكلي، مثل المفهوم الكلي لـ(البياض) الذي يُنتزع بعد رؤية شيء أو عدة أشياء تتميز باللون الأبيض، أو المفهوم الكلي لـ(الخوف) الذي يحصل من ظهور ذلك الإحساس الخاص مرة واحدة أو عدة مرات.

ولقد أشير إلى أن مشكلة الكليات نشأت من البحث في معاني الكلمات العامة سواء ما يدل منها على أشياء مثل إنسان وجبل، أم ما يدلُّ منها على كيفيات أو خصائص مثل بياض وحلاوة وخشونة، وما يدل منها على علاقات مثل فوق وتحت، وهكذا.

وبذلك يتبين ان لدينا مجموعة من المفاهيم التي ليس لها مصداق خارجي إطلاقاً، ومصاديقها تتحقق في الذهن فحسب، مثل مفهوم (الكلي) الذي ينطبق على المفاهيم الذهنية الأخرى، ولا يوجد أبداً خارج الذهن شيء يمكن تسميته بـ(الكلي)، أي

بمعنى ذلك المفهوم القابل للصدق على أفراد كثيرة.

فللعقل أهمية كبيرة في فهم الكليات القرآنية؛ كونه الأساس والمنطلق لبناء هذه الكليات، ذلك الذي يسمى بالبناء الذهني العقلي المفاهيمي.

عن صلاحية العقل كدليل يقول السيد علي حسن مطر: ((إن القول بجواز الرجوع إلى العقل بوصفه مصدراً للتشريع يمثل اتجاهاً لدى بعض فقهاء أهل السنة، يفسح المجال لتدخل العقل في التشريع، بذريعة عدم بيان الشريعة لأحكام جميع الموضوعات، وهذا الاتجاه هو المعروف بـ(اجتهاد الرأي)، في قبال التعبد بالنصوص وعدم الانسياق وراء الرأي والتقدير الشخصي في مجال تحديد الأحكام، الذي كان عليه أئمة أهل البيت عليهم السلام والسائرون على هداهم))[٢٥].

إن هذا جزء بسيط من المناقشات التي دارت ما بين من يقول بدليل (العقل)، ومن يرفض ذلك لأنه يقول للقول بالرأي.

نعم، ان تناول مبحث (العقل) وعدم القبول به يمكن تصوره من خلال عدة نقاط هي:

١ـ إن القرآن الكريم هو كتاب موجود، مكتوب ومحفوظ بين الدفتين، وآياته قابلة للقراءة، وقع الاختلاف ـ بنسب معينة ـ في المراد بألفاظه، إلا ان أكثره أو أغلبه بين وواضح.

٢ـ إن السنة النبوية أو سنة الأئمة المعصومين عليهم السلام موجودة ومكتوبة، ولقد جُمعت في كتب سميت بالمجامع الحديثية، أو كتب الحديث، أو ما شاكل ذلك، ولقد وقع الاختلاف في أمور معينة ومحددة ومشخصة فيها هي:

أ ـ نسبة الأحاديث إلى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أو الإمام للمعصوم عليه السلام، ولقد وضعت جملة من المعالجات لذلك أوردتها الكتب المختصة.

ب ـ إنَّ هناك إشارةً من قِبل النبي ﷺ والإمام المعصوم عليه السلام إلى وجود من كذب أو سيكذب عليهم في صنع الأحاديث، وكذلك قد وضعت جملة من المعالجات لذلك، فصلت فيها الكتب المختصة.

جـ ـ إنَّ هناك ألفاظاً وعبارات غير واضحة، أو مرددة بين كثير في الاحاديث وقد قام أصحاب الاختصاص بتوضيحها ووضع المعالجات الملائمة لها.

٣ـ إن العقل كدليل شيء فضفاض وهلامي، لا يمكن امساكه أو الاحاطة به، فلم نسمع أو نقرأ في موضوع عن بحث أو كتاب أو ألية معينة لتحديد حدود العقل كدليل، أو بيان شروطه، أو توضيح أسسه، سوى التعكز على القول بالبداهة، وهو كذلك يتعكز على غيره، ان القول بـ(العقل) كدليل ـ على هذه الشاكلة ـ هو أقرب للقول بـ(الرأي)، والذي ظهر لبعضهم أنَّه (العقل)، بسبب ذلك جاءت الاشكالات على دليلية العقل في مواضع ومواضيع كثيرة، بل ان هذا الأمر ـ بالتشكيك ـ يشمل الإجماع، فكثيراً ما نجد الإشارة إلى الإجماع دليلاً، وعند البحث والتحقيق نجد خلاف ذلك، فلا نجد إي إجماع يذكر.

إن مسألة العقل من المسائل التي أختُلف فيها، فما المراد بالعقل؟ وهل هو عقل واحد أم عدة عقول؟

في الحقيقة هذه أسئلة مهمة جداً، وتحتاج إلى اجابات حقيقية ورصينة، وعلى المختصين والمتبنين لنظرية نقد العقل الإجابة عنها، ولن نقبل بإجابة أي متأثر بالمشاريع أو متعاطف معها، أو من أحب شخصاً من الكُتاب إلى درجة الإيمان بكل ما قال. بل اننا نريد اجابة حقيقية تنبع عن عقل حقيقي ومن مختص حقيقي لا غير.

إننا و بمراجعتنا لكلمات الباحثين، والمفكرين نجد تشويشاً واضحاً في مفهوم العقل لديهم، وهذا خلاف قديم جداً.

فعلى سبيل المثال يقول الماوردي (ت ٤٥٠هـ) في العقل: ((واختلف الناس في «العقل» وفي صفته على مذاهب شتى فقال قوم: هو جوهر لطيف يفصل به بين حقائق المعلومات. ومن قال بهذا القول اختلفوا في محله، فقالت طائفة منهم: محله الدماغ، لأن الدماغ محل الحس. وقالت طائفة أخرى منهم: محله القلب لأن القلب معدن الحياة ومادة الحواس... وقال آخرون: العقل هو المدرك للأشياء على ما هي عليه من حقائق المعنى... وقال آخرون من المتكلمين: العقل هو جملة علوم ضرورية... وقال آخرون وهو القول الصحيح: إن العقل هو العلم بالمدركات الضرورية...))[٢٦].

إن الماوردي هنا يذكر أربعة أقوال للعقل هي: جوهر لطيف، المدرك للأشياء، جملة علوم ضرورية، العلم بالمدركات الضرورية.

فعلى الرغم من هذا التعدد إلا ان ردها إلى مورد واحدٍ ممكن، وذلك من خلال القول بأن ما أورده الماوردي يُعد من معاني العقل وحقائقه وتجلياته.

وعن حجية العقل يقول الأستاذ محمد تهامي دكير: ((وقع الاختلاف بين الفقهاء حول حجية العقل، فمنهم من رفضه مطلقاً، ورفض أي تدخل له في التشريع، وتشبث بنصوص الوحي، والسنة النبوية، والأخبار المنقولة، فيما اعترف آخرون بهذه الحجية ولا سيما في أصول الاعتقادات «إثبات الخالق والمبدأ والتوحيد والنبوة» واعتبروا أن نفي الاعتبار والحجية عن العقل في أصول الدين لأن هذه الأصول لا تثبت إلا بالعقل. أما في مجال استنباط الأحكام، فهناك إجماع على مدخلية للعقل في هذا الاستنباط مع تفاوت بين المجتهدين في حجية العقل في هذا الاستنباط، باستثناء الإخباريين وأهل الظاهر الذين لا يعترفون بالعقل، ويقدمون الأخبار عليه، انطلاقاً من بعض النصوص الحديثية التي تحرم الرأي في الدين...))[٢٧].

أما عن حجية العقل فإن هناك أقوال ايضاً وهي: عدم حجيته مطلقاً، الاعتراف بحجيته، عدم الاعتراف.

أما عن العقل كمصطلح يستخدم في الفكر الحديث يقول الأستاذ برهان غليون: ((لعل أكثر المصطلحات تشويشاً اليوم هو مصطلح العقل نفسه الذي نريد أن نستخدمه كأداة رئيسة في إعادة تنظيم ساحتنا الفكرية والعقائدية، وأكثر الناس انغماساً في هذا التشويش هم المثقفون أنفسهم. للأسف لقد أصبحت كلمة العقل تستخدم بكل المعاني كرديف لكلمة الثقافة أحياناً، والفكر أحياناً أخرى، والاثنين معاً، أو ببساطة لكلمة المنطق أحياناً ثالثة، وغالباً ما يكون الهدف من استخدامها في العديد من الكتابات اليوم إضفاء طابع الجدة والتجديد على أفكار قديمة. وقد أدى هذا التشويش الحاصل في اللغة المفهومية إلى اعاقة التقدم في البحث العلمي، وتعثر التجربة النظرية، وليس من قبيل الصدفة أن الفكر لم يستطع في العقود الأخيرة أن يكون رديفاً قوياً للتجربة الاجتماعية في التنبيه إلى المشاكل التي كانت تفضي المزيد من التعمق والتدقيق، وبقي من أجل ذلك كله الاعتماد على المعارف والمناهج الغربية التي يطبقها على واقع مختلف، وهذا أبعد ما يكون عن التقدم، أو تحقيق شروطه، بل هو عكس التقدم تماماً))[٢٨].

هنا كذلك حصل اختلاف في المراد بالعقل في الفكر الحديث على آراء منها: الثقافة، الفكر، الثقافة والفكر، المنطق، التجديد، ليتجلى لنا مقدار الإشكالية الموجودة في مسألة العقل وما يراد بها، فالأولى حل الإشكالية، ومن ثم الاتفاق على مراد واحد للعقل، أقلها في كل علم، من ثم يشار للمقصود منها.

رابعاً: الإجماع:

يصل البحث إلى المورد الرابع من موارد فهم الكليات القرآنية والآليات الخاصة بذلك، والمورد الرابع هو: الإجماع.

إن الإجماع يطلق ((تارة ويراد به اتفاق جميع علماء الإسلام أو التشيع حتى الإمام ﷺ ولو في عصر واحد على أمر من الأمور الدينية.

ويطلق أخرى ويراد به اتفاق عدة من العلماء فيهم الإمام ﷺ ولو كانوا فئة قليلة.

ويطلق ثالثة ويراد به اتفاق الجميع غير الإمام ﷺ ولو في عصر واحد.

ويطلق رابعة على قول الإمام ﷺ وحده... أما القسم الأول والثاني: فيسمى كل منهما إجماعاً دخولياً لدخول الإمام في المجمعين... وأما القسم الثالث: ففي حجيته بالنسبة إلى من حصله أو من نُقل إليه اختلاف بين الأعلام... وأما القسم الرابع: فقد يتفق فيما إذا وصل أوحدي من الناس في زمان الغيبة إلى حضرة الإمام))[٢٩].

وقرآنيا نقول: قد أجمع العلماء وأهل الاختصاص على وضع القواعد والكليات لما بها من فائدة، فاستقصوا الكليات ليضعوها ضمن أبواب منظمة ومرتبة، أُطلق عليها مصطلح (الكليات)، أو (ألفاظ العموم)، وما شاكل ذلك.

يقول القرافي: إن((الإجماع، وصورته: أن يكون اللفظ استعمل في مجازه دون حقيقته، وينعقد الإجماع على أن المراد مجازه؛ فيقع العموم في ذلك المجاز إذا كان اللفظ في نفسه عاماً وضع للعموم، ولكن إنما يتناول بمفهومه حقيقته دون مجازه، فحصول العموم في المجاز إنما حصل من جهة أمرين:

أحدهما: كون الصيغة صيغة عموم.

وثانيهما: انعقاد الإجماع على إرادة المجاز دون الحقيقة.

فمجموع الأمرين اقتضى العموم في المجاز لا أحدهما))[٣٠].

وهنا يراد بالإجماع: هو إجماع المفسرين، أو علماء التفسير، في تحديد الآراء الصحيحة لتفسير آيات القرآن الكريم، على وفق منهج لا يخالف الأساسيات، ولا يذهب إلى التفسير بالرأي، والإجماع هنا في توجيه التفسير، أي: اجتهاد في التفسير، وليس اجتهاداً في النص، لأن النص القرآني نصٌ معصوم.

إن لمعرفة إجماعات المفسرين طريقين:

الأول: أن ينص أحد المحققين على حكاية الإجماع.

الثاني: أن تستقرئ أقوال المفسرين وتستنبط الإجماع من أقوالهم إذا لم يكن بينهم خلاف في الآية.

ثم ان الإجماع في التفسير قد يكون إجماعاً على لفظ، أو إجماعاً على معنى[٣١]. وبذلك يحتاج الباحث إلى استخدام الآليات المناسبة في الفهم لذلك.

لقد أثيرت الكثير من الاشكالات على الإجماع، وبالخصوص كـ(دليل) مستقل بحد ذاته، ولقد رفضت استقلاليته، وبالخصوص ان كان هناك دليل سابق عليه، في القرآن الكريم، أو في السنة المباركة، فضلاً عن إن أكثر الإجماعات قد نُقلت بواسطة (حُسن الظن)، وصار لزاماً ان نسمي الإجماع بـ(حسن الظن) بدلاً من اسمه.

يقول السيد علي حسن مطر: ((ان الأدلة على حجية الإجماع ليست تامة، لا على القول بكونه حجة بذاته، ولا على القول بأنه حجة من باب كشفه عن قول المعصوم ﷺ. ولكن ينبغي العود إلى أصل مفروض هذه المسألة لإثبات بطلانه وقيام البحث على أساس غير صحيح؛ ذلك أنهم افترضوا الرجوع إلى الإجماع بوصفه دليلاً على حكم لا دليل عليه من الكتاب والسنة، فكأنهم يأخذون نقص الأدلة الشرعية أمراً مفروغاً منه، على الرغم من تضافر النصوص من الكتاب والسنة على إكمال الدين وحفظه، وان لكل واقعة حكماً شرعياً مبيناً بدليل واصل إلينا ومحفوظ لدينا من الضياع؟

ولا أدل على بطلان هذه الدعوى من أننا لا نجد حتى شاهداً واحداً على حكم أجمعت عليه الأمة أو الطائفة دون أن يكون عليه دليل شرعي، ليكون الاجماع هو الدليل الوحيد عليه))[٣٢].

فإن كان هناك أدلة شرعية على الأحكام، فما الداعي إلى مجيء الإجماع؟ فضلاً عن جعله دليلاً مستقلاً؟! بل جُعل في قبال القرآن الكريم والسنة المباركة!

بسبب ترك القرآن الكريم والسنة المباركة، والذهاب نحو الإجماع وحده فقط، رغم ما أثير حوله من اشكالات وملاحظات.

يقول الشيخ يوسف البحراني: ((ليس في عدّ الإجماع في الأدلة إلا مجرد تكثير العدد وإطالة الطريق))[٣٣].

فإن كان الإجماع قد جيء به من أجل تكثير الأدلة من جانب، وإطالة الطريق من جانب آخر، فإن هذا خلاف التسهيل الذي أراده الله سبحانه وتعالى من شريعته، بل هو ذهاب نحو التشفير في العلوم، وبالخصوص العلوم الشرعية لتكون حكراً على جماعة دون غيرهم.

ومن الاشكالات التي أثيرت على الإجماع هي:

١ـ ان مبناه موافق لمبنى المدارس الدينية.

٢ـ انه مبني على الحدس والظن.

٣ـ انه مبني على (حسن الظن)؛ من خلال النقل من غير تحقيق.

٤ـ انه شيء في قبال القرآن الكريم، وفي قبال السنة المباركة.

٥ـ انه مبنى فقهاء، وليس دليلاً شرعياً إلهياً.

آلية القرآن الكريم في بيان الكليات:

إن للقرآن الكريم آليةً ـ أو عدة آليات ـ واضحة ـ للمتتبع والمختص ـ في بيان الكليات، ويمكن أن نفهم ذلك من خلال:

أولاً: عن طريق الآيات القرآنية التي وردت فيها ألفاظ العموم:

أي القاعدة الكلية الجامعة: وهي التي يثبت فيها القرآن هذه الصفة عن طريق ألفاظ العموم والشمول، فنلاحظ تكرار عبارة (كل شيء) في القرآن الكريم مع ألفاظ عموم أخرى تؤكد عمومها وهي: السعة، والشهادة، والإحاطة، مما يعطي (قاعدة كلية) تفيد شمول العلم الإلهي لجميع الأمور الكلية والجزئية[٣٤].

إن القرآن الكريم كتاب شامل، ومنهاج حياة متكامل، وله مهمة واقعية مطردة، وطبيعة حركية حية، ورسالة حضارية عاملة، ووجود وتأثير مستمرين إلى أن يرث الله سبحانه الأرض ومن عليها، كما وإن النظرة الكلية الشاملة للقرآن الكريم هي المفتاح الأول للتعامل معه، وهي المنطلق الأساس لفهمه وتدبره والتلقي عنه، وسيجد فيه هذا الناظر البصير ما يبحث عنه الآخرون من موضوعات وأمور جزئية جانبية، يجدها في أثناء التعامل معه، فتكون نظرات ثانوية مكملة لهذه النظرة، ومتممة لها، تزيدها مكاسب وعلوماً ومعارف.

إن القرآن الكريم كتاب الله الخالد، الصالح لكل زمان ومكان، وإن نصوصه العظيمة تعطي توجيهاتها لكل بني الإنسان، وهذه النظرة أو (النظر) القرآني على وفق الطرح الكلي هي من أهم ميزات القرآن الكريم، ومن الأدلة على صلاحيته لكل زمان ومكان.

يقول الأستاذ عبد الأمير زاهد: ((أن اللفظ المفيد للعموم إما أن تكون إفادته له من جهة الوضع اللغوي، أو من جهات أخرى كالعرف والعقل، والأخيران ليسا من القضايا اللغوية المحضة، إنما من عموم قوانين الاستنباط وقضايا الاجتهاد))[٣٥].

فمثلاً إنَّ خطابَ المفرد في القرآن هو خطاب لكلّ فردٍ يصلح للخطاب، وهو أسلوب من أساليب التعميم الذي هو بمثابة النص على العموم وتأكيده، بخلاف ألفاظ العموم فإنها تحتمل أن يراد بها الخصوص، وحين يراد بها العموم فيُلاحظ فيه توجيه الخطاب لكل فردٍ مكلفٍ ضمن خطاب الجماعة.

بذلك يتوضح مجملاً الفهم العام للبناء المعرفي للكليات القرآنية، ومعرفة دور تلك الكليات، وأثرها في بناء قواعد التفسير، وهذا هو الأساس المهم علمياً ومعرفياً في تحقق الجدوى والجودة العلمية.

ثانياً: عن طريق الآيات التي اشتملت على الأوامر والنواهي:

يقول القرافي: ((صيغ النواهي والصحيح من المذاهب أنها للتكرار؛ وإذا كانت للتكرار كانت لاستغراق الأزمنة المستقبلة كلها، وهي غير متناهية؛ فيكون اللفظ دالاً على شمول الترك لها، وهو حقيقة العموم، غير أن دلالة لفظ النهي على استغراق الأزمنة دلالة تضمن؛ بسبب أن لفظ النهي يدل مع الزمان على الترك؛ فالترك جزء مسمى صيغة العموم، واستغراق الأزمنة الجزء الآخر؛ فيكون اللفظ دالاً على كل واحد منهما دلالة تضمن، وعلى مجموعها مطابقة، وهذا بخلاف ما تقدم من صيغ العموم؛ فإنها تدل على العموم مطابقة، ولكن المطلوب حاصل من التضمن؛ فإن

الدال على العموم: إما مطابقة، أو تضمناً، أو التزاماً))[٣٦].

أي بقاء العدم مستمراً من خلال القطع باستمراريته وحاكميته التي انطلقت من المنع والنهي عنه.

ويقول القرافي: أما((صيغ الأوامر إذا قلنا بأنها للتكرار، فإنها تدل على استغراق الأزمنة التي يمكن إيقاع الفعل فيها في الاستقبال، وهي غير محصورة؛ فتكون الصيغة دالة عليها تضمناً؛ لأن طلب الفعل هو: جزء مسماها مع استغراق الزمان؛ فهي دالة عليه تضمناً، كصيغ النواهي. وتمتاز عن صيغ النواهي بوصفين:

أحدهما: أن القائلين بأن النهي للتكرار أكثر.

والثاني: أنا نشترط الأزمنة الممكنة فيها دون صيغ النواهي؛ بسبب أن استغراق الأزمنة بالترك؛ أما استغراقه بالفعل فغير ممكن، بل لا بدّ من قضاء حاجة الإنسان وغيرها من ضروريات الحياة التي تمنع مباشرة الفعل.

ثالثاً: عن طريق العموم الذاتي القرآني:

ذلك ان القرآن أصل الأصول جميعاً فهو الحاكم على غيره، وهو المهيمن على ما سبقه، وهو الحكم عند التنازع في القواعد والفروع، وهو الأصل الذي ينبغي أن تقاس عليه أصول العلوم جميعاً: في اللغة والأدب، والفقه والأصول، والسير والتاريخ، والقوانين والشرائع، والقصص والغيب، وسائر فنون الناس. فإذا قال القرآن من هذا فقوله الفصل، وحكمه الأصل، وتقريره الحق والصدق، وإن خالفته أوهام الناس، أو فرحوا بما عندهم من العلم المحدود.

لقد أسس القرآن بعض التعميمات الكلية، أراد منها أن يكون حكماً كلياً للاستنساخ، فقوله تعالى:﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ...﴾، وإن كان يُتوهم إنها خبرٌ لا قضية يلازمها حكم، ولكن المتأمل يرى أنه حكم يُحرّم التبذير من خلال

ذم المبذرين، ثم عقّبفي الآية نفسها:﴿وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُوراً﴾، ليُدخل القضيتين بقياس تركَ نتيجته للاستنساخ، وهي: إن المبذرين إخوان الكافرين، والله أعلم.

بقي لنا أن نعرف ان هذا الحكم الكلي:﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ...﴾، موضوعها من الموضوعات الشاملة التي لا حصر لجزئياتها ولا يمكن حصرها إلا من أحاط علمه بكل شيء، لذا تولى الباري إيضاح مثل هذه الكليات والقواعد، وهذه القواعد والكليات قطعية لأنها قرآنية.

إن هناك جملة أدلة تؤكد كلية القرآن الكريم منها ما يأتي:

أولاً: النصوص القرآنية الصريحة التي تؤكد شمولية القرآن الكريم في معالجته لكل شيء، وعنايته بكل شيء، وعدم تفريطه بشيء من الأشياء.

ثانياً: التأكيدات التي وردت في القرآن الكريم على أنه ـ أي القرآن ـ جاء ليُخرج الناس جميعاً من الظلمات إلى النور، ومن الظلم والتظالم إلى العدل والتراحم، ومن الفوضى والتداعي إلى النظام والتماسك.

ثالثاً: التحذيرات الشديدة من مخالفة الأحكام والأوامر الإلهية. ولازم هذا أن يكون الله تعالى قد أنزل هذه الأحكام، وأن تكون مثل هذه الأحكام مستوعبة كل مجالات الحياة، وكل الشؤون التي تهم البشر.

إن القرآن الكريم كتاب جامع، يحتوي على الكليات والجوامع، ويحتوي على الطرح الكلي الشامل والعام.

إن مجمل الدين وشريعته مؤسس على هذه المحكمات الكليات ونابع منها. والقرآن الكريم باعتباره الأصل الأول والمرجع الأعلى للإسلام وشريعته، لا بدّ وأن يكون هو مستودع هذه الكليات الأساسية ومنجمها، ولا بدّ أن تكون هذه الكليات مقدمة في الترتيب والاعتبار.

يقول محمد الطاهر بن عاشور: ((صنف المحكمات يتنزل من الكتاب منزلة أمَّه، أي أصله ومرجعه الذي يُرجع إليه في فهم الكتاب ومقاصده))[٣٧].

فالقرآن الكريم وباحتوائه على الكليات والجوامع يمثل (المنبع) و(المنجم) لكل أساس كلي، وإلى ذلك قد أشارت آياته المباركة بطرحها مصطلح (المحكمات) لتكون (أماً) لكل الكتاب، و(مرجعاً) يُرجع إليه في آياته، وبالخصوص (المتشابه) منها.

إن القرآن الكريم قد حفل بكثير من التعميمات الكلية للإنتاج المعرفي الشامل، وهذه التعميمات عبارة عن قواعد حاكمة على صنفين من المعارف الكلية: صنف يتعلق بقوانين وقواعد تحكم الوجود وبضمنه الإنسان، وصنف منها ما يحكم الإنسان في الأمور الاجتماعية.

إن خصوصية العموم الذاتي في القرآن الكريم، مضافاً إلى العموم القائم على وفق أدوات العموم، هو ما يُمكّننا من معرفة واستخراج الكليات في القرآن الكريم، وكذلك الحال ـ ممكنٌ ـ بالتعدية إلى العلوم الأخرى.

رابعاً: عن طريق أسلوب القرآن الكريم في المخاطبة والتشريع:

إن أسلوب القرآن الكريم في خطاباته وتشريعاته كان على وفق الطرح الكلي العام.

يقول الشاطبي(ت٧٩٠هـ) ((اعلم ان القواعد الكلية هي الموضوعة أولاً، والذي نزل به القرآن على النبي ﷺ بمكة... وإنما كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة، والأصول الكلية في النزول والتشريع أكثر، ثم لما خرج رسول الله ﷺ إلى المدينة واتسعت خطة الإسلام، كملت هناك الأصول الكلية على تدريج... كله تكميلاً للأصول الكلية))[٣٨].

إن الطرح التدريجي للقرآن الكريم لم يكن منفكاً أو غير ملتفت للطرح الكلي القائم على التتابع شيئاً فشيئاً في قضايا العقائد والأخلاق والتشريعات.

لقد كان أسلوب القرآن الكريم في المخاطبات عموماً، وفي التشريعات بشكلٍ خاص؛ قائماً على الطرح (الكلي) بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

خامساً: من طريق أنساق القرآن الكريم:

إن عادة القرآن الكريم على وفق أنساقه هي ((تكرار ورود لفظ أو تركيب أو أسلوب في القرآن ليدل غالباً على معنى معين. وقولنا: (غالباً) يشير إلى أن مخالفة العادة مرة أو مرتين لا يقدح فيها، لكن هذه المخالفة لا تعتبر إلا إذا دل عليها دليل أو كانت من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى دليل))[٣٩].

فتلك العادات والأنساق هي ما كرره القرآن على طريقة واحدة أو أغلبية لدلالة خاصة، لا بل انه يدخل في هذا المصطلح: عادات القرآن في حروفه وألفاظه وتراكيبه وأحكامه ومعانيه، كلية أو أغلبية، علمنا دلالتها أو لم نعلم، فهو مصطلح واسع وكبير، ولا يمكن حصره في بحث بل ولا في بحوث، وإن عادات القرآن الأسلوبية يراد بها: ما كرره القرآن من أساليبه على طريقة واحدة أو أغلبية لدلالة خاصة.

إن على المفسر أن يتعرف عادات القرآن من نظمه وكلمه. وقد تعرض بعض السلف لشيء منها، فعن ابن عباس: كل كأس في القرآن فالمراد بها الخمر، والمطر يُذكر ويراد به العذاب، والنداء بـ(أيها الناس) يراد به المشركون من أهل مكة.

فإن((عادة هذا الكتاب الكريم أنه إذا ذكر أنواعاً كثيرة من الشرائع والتكاليف أتبعها إما بالإلهيات وإما بشرح أحوال الأنبياء وأحوال القيامة ليصير ذلك مؤكداً لما تقدم ذكره من التكاليف والشرائع))[٤٠].

إنَّ هذا النسق القرآني الذي يسميه بعضهم بـ(عادات القرآن) يعدُّ من أساسيات فهم القرآن الكريم، ولا سيما خطاباته الكلية خطاباته الكلية.

لقد كان العلماء مهتمين في مقدمات كتبهم، أو في أواخرها بذكر تلك العادات القرآنية، وبالخصوص (كليات القرآن)، والتي من خلالها استخرجت قواعد مهمة

كانت الأساس في الفهم والتفسير، وعلى وفقها قامت كثيرٌ من قواعد التفسير.

إن فهم كليات القرآن الكريم من خلال توضيح آليات فهمها؛ لهو الأساس في تحقيق فهم كيفية بناء قواعد التفسير، ومن ثَمَّ التقدم خطوة إلى الأمام في تفسير القرآن الكريم.

آلية السنة المباركة في فهم الكليات

إن للسنة آلية في فهم الكليات وبيانها، ويمكن أنْ نقف عند طرق فهم الكليات في السنة المباركة والتي تتم من خلال:

أولاً: عن طريق الأحاديث الواردة عن النبي الأكرمﷺ :

قال رسول الله ﷺ ((أوتيت جوامع الكلم))[٤١].

إن((المراد بجوامع الكلم: الألفاظ القليلة الجامعة لمعانٍ كثيرة))[٤٢].

قال ابن الأثير (ت٦٠٦هـ) ((أي: أنه كان كثير المعاني قليل الألفاظ))[٤٣].

وقال ابن حجر العسقلاني(ت٨٥٢هـ) ((وجزم غير الزهري بأن المراد بجوامع الكلم: القرآن، بقرينة قوله: (بعثت)، والقرآن هو الغاية في إيجاز اللفظ واتساع المعاني))[٤٤].

يقول الندوي: ((وجوامع الكلم تندرج تحتها آيات وأحاديث تنطوي على أحكام ومعانٍ كثيرة في ألفاظها ونصوصها الجامعة الوجيزة... قال الإمام الشهاب الخفاجي في شرح (جوامع الكلم): جَمّع جامعة لجمعها الحِكم والمنافع في لفظ قليل؛ والكلم اسم جنس جَمعي للكلمة لا جمع ولا اسم جمع على الأصحّ. وهو إضافة الصفة للموصوف، وفُسرت بالقرآن لما في جمعه من المعاني في ألفاظه الموجزة. وقيل: المراد به كلماته الموجزة المتضمنة للحِكَم والمنافع... وفي صفته ﷺ: أنه كان يتكلم بجوامع الكلم، أي أنه كان كثير المعاني، قليل الألفاظ))[٤٥].

إن الكلمة التي يُبديها رسول الله ﷺ تشتمل على منظومات بيانية إلى ما شاء الله،

إلا أنها تحتاج إلى مُفسر إلهي منتخب من قِبل الله تعالى حتّى يُفسر هذه الكلمة التي أطلقها رسول الله ﷺ؛ لأن الرسول ﷺ لم يؤتَ جامع أو مجموعة من الكلم وإنما أوتي جوامع الكلم، والجوامع جنس الكلم، ولذا نلاحظ أيَّ حديث نبوي يصدر عنه ﷺ له ما شاء الله من التفاسير، وتنبثق منه قواعد عديدة بمثابة أسس تنطلق منها تلك القواعد والضوابط.

إن الرسول الأكرم ﷺ قد أبدى ملاحظته للمستوى الفكري والثقافي لأمته المعاصرين له، وسبك الألفاظ في إطار مفهومي يتناسب ومستواهم المعرفي، إلا أن تلك المفاهيم المنتجة في زمان ومكان محددين لا تنحصر بهما، ولا تتحدد ضمن الإطار والأفق الخاص بهؤلاء الناس، بل من شأنها أن تأخذ طريقها مع المخاطبين الآخرين، وفي عصور وأمصار مختلفة.

وبذلك يكون الانطباق غير منحصر في المخاطبين عصر النزول فقط، أو عصر النبي الأكرم ﷺ، بل الخطاب عام وشامل لهم ولغيرهم وإلى يوم القيامة، غير محصور لا بزمان ولا بمكان مطلقاً.

ثانياً: عن طريق أحاديث الأئمة المعصومين عليهم السلام:

إن أحاديث الأئمة المعصومين عليهم السلام مكملة لأحاديث النبي الأكرم ﷺ وكلها تندرج ضمن كلي (المعصوم) على وفق النظرية الشيعية الإمامية، والتي تشمل النبي الأكرم ﷺ والأئمة الاثني عشر المعصومين عليهم السلام من بعده.

أ ـ قال الإمام الصادق عليه السلام ((الأشياء مطلقة ما لم يرد عليك أمرٌ ونهيٌ، وكلّ شيءٍ يكون فيه حلالٌ وحرامٌ فهو لك حلالٌ أبداً ما لم تعرف الحرام منه فتدعه))[٤٦].

ب ـ قال الإمام الصادق عليه السلام ((إنما علينا أن نُلقي عليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا))[٤٧].

إن الأصول التي ثبتها أئمة أهل البيت عليهم السلام هي أصول لها منظومة خاصة، أصولٌ

وحدوية بينها أُلفة ووحدة، وهذه الوحدة ليست نفسية فقط، بل وحدة فكرية وعملية ومنهجية، إذا سار عليها الإنسان الناشد للوحدة تخلص من التمزق والتبعثر والتشتت.

ج ـ قال الإمام الرضاﷺ ((إنما علينا أن نُلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا))[٤٨]. وقد كانت تسمى هذه الأصول بـ(الأصول المتلقاة عن الأئمة عليهم السلام)، وقد تبعهم عليها أصحابهم.

إن من اللافت أننا نشهد في أقوال الأئمة المعصومين عبارات مثل (علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع)، و(أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إن كلامنا يتصرف على سبعين وجهاً)، ونُقل عن الإمام الصادق ﷺ قوله (إنا لنتكلم بالكلمة لها سبعون وجهاً لنا من كلها المخرج)، وبالتمعن في كلامهم بمعظمه، ندرك على نحو قاطع، أن مهمتهم العامة اللازمانية واللاتاريخية، بحسب تعريفهم لها، هي عرض الأصول والقواعد العامة لفهم الشريعة وشرحها في ضوء أشعة القرآن وسنة النبي، وأن القرآن كان إمام الأئمة[٤٩].

إذنْ هذه الأُسس التي جذرتها مدرسة أهل البيتﷺ وفتحوا أبوابها وأسرارها هي حصون منيعة لا تستطيع البشرية أن تتسلق وتقفز عليها من دون تطبيق ومجازات لهذه الأصول العلمية والمعادلات، وهذا هو السِرُ في بقائها وديمومتها بعد مضي أكثر من أربعة عشر قرناً على تأسيسها.

إن مهمة الأئمة المعصومينﷺ اللازمانية واللامكانية هي عرض الكليات والأصول والقواعد العامة؛ لتكون الأساس والمنطلق في شرح النصوص وفهمها، ولاسيما النص القرآني.

هوامش البحث:

١) الطيار، مساعد بن سليمان، فصول في اصول التفسير، ، دار النشر الدولي للنشر والتوزيع، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤١٣هـ:١٢٢.

٢) ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ط١، ١٩٨٤م، (الجزء الأول، الكتاب الأول، المقدمة الأولى): ١ :١٣.

٣) العبيد، علي بن سليمان، تفسير القرآن أصوله وضوابطه، مكتبة التوبة، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، ط٢، ١٤٣٠هـ:١٢٠ـ١٢١.

٤) ظ: الصدر، محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، طبعة المؤتمر العالمي للإمام الصدر قدس سره، مطبعة شريعت، قم ـ إيران، ط٢، ١٤٢٧هـ: ٤٧ـ٤٨.

٥) ميرزائي، نجف علي، فلسفة مرجعية القرآن المعرفية، مصدر سابق:١١.

٦) السبحاني، جعفر، نظرية المعرفة، مصدر سابق: ٣٤.

٧) ظ: جابر، علي، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، دار الهادي، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠٠٤م: ١٤ـ١٥.

٨) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٨٢م: ١ :٣٩٢.

٩) الإيرواني، باقر، الحلقة الثالثة بأسلوبها الجديد، دار المحبين للطباعة والنشر، قم ـ إيران، ط١، ١٤٢٧هـ: ١٠٠.

١٠) العبيد، علي بن سليمان، تفسير القرآن الكريم أصوله وضوابطه، مصدر سابق:١٢٠.

١١) الرازي، فخر الدين(ت٦٠٦هـ)، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، دار الفكر للنشر والتوزيع، دمشق ـ سوريا، ط١، ١٤٠١هـ: ١٣ : ١٣٧.

١٢) زاهد، عبد الأمير، قضايا لغوية قرآنية، مصدر سابق:١٥٧.

١٣) مُراتا، ساتشيكو، بحث(فرادة لغة القرآن)، ضمن كتاب: لغة القرآن مسائلها وقضاياها، مجموعة مؤلفين، ترجمة: أحمد حسين بكر، مركز الحضارة، بيروت، ط١، ٢٠١٦م، ص٨٣.

١٤) أي وضع (سور) عليه، وهو (سور) الكلية ذات الجامع الموضوعي.

١٥) الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، مطبعة شريعت، ط٢، قم ـ إيران، ١٤٢٤هـ: ٢٣.

١٦) الريسوني، أحمد، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، مصدر سابق: ١٧٥.

١٧) ظ: الريسوني، أحمد، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، مصدر سابق: ١٧٥.

١٨) ظ: الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات، مصدر سابق: ٣: ٣٣٩.

١٩) ظ: الريسوني، أحمد، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، مصدر سابق: ١٧٥.

٢٠) ظ: الريسوني، أحمد، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، مصدر سابق: ١٧٦.

٢١) حريفي، الحسن، الكليات الشرعية في القرآن الكريم، دار ابن عفان للنشر والتوزيع ـ القاهرة ـ مصر، ودار ابن القيم للنشر والتوزيع ـ الدمام، ط١، ١٤٢٣هـ: ١: ١٢.
٢٢) المامقاني، عبد الله، مقباس الهداية في علم الدراية، تحقيق: محمد المامقاني، مطبعة نكارش، قم ـ إيران، ط٢، ١٣٩٣هـ: ١ : ٥٩.
٢٣) ظ: الربيعي، حسن، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، المكتبة القانونية، النجف الأشرف ـ العراق، ط١، ٢٠٠٩م: ٤٠.
٢٤) ظ: المشكيني، علي، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، مطبعة الهادي، قم ـ إيران، ط٨، ١٤٢٣هـ: ١٧٠ـ١٧١.
٢٥) مطر، علي حسن، علم أصول الفقه، مطبعة ستاره، قم ـ إيران، ط١، ١٤٣٢هـ: ١١٣ـ١١٤.
٢٦) الماوردي، أبو الحسن، أدب الدنيا والدين: ٢٠ ـ ٢١.
٢٧) دكير، محمد تهامي، علم اجتماع المعرفة تاريخ وإشكاليات ضمن كتاب سوسيولوجيا المعرفة كتاب المنهاج مركز الغدير، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠١٤م: ١١.
٢٨) غليون، برهان، مقالة تحت عنوان (العقلانية ونقد العقل ملاحظات منهجية)، العقلانية العربية والمشروع الحضاري سلسلة الندوات: (٦).
٢٩) المشكيني، علي، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، مصدر سابق:٢٣ـ٢٤.
٣٠) القرافي، شهاب الدين(ت٦٨٤هـ)، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، مصدر سابق: ١٦٣ـ١٦٤.
٣١) ظ: الطيار، مساعد بن سليمان، فصول في اصول التفسير، دار النشر الدولي، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤١٣هـ:٧٠ـ٧١.
٣٢) مطر، علي حسن، علم أصول الفقه، مطبعة ستاره، قم ـ إيران، ط١، ١٤٣٢هـ:١١١.
٣٣) البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة، المقدمة الثالثة، المقام الثاني: ١ : ٣٦.
٣٤) ظ: فتح الله، عبد الستار، المدخل إلى التفسير الموضوعي، دار التوزيع والنشر الإسلامية، بورسعيد ـ مصر، ط٢، ١٤١١هـ: ١٩٨.
٣٥) زاهد، عبد الأمير، قضايا لغوية قرآنية، مصدر سابق: ١٥٥.
٣٦) القرافي، شهاب الدين (ت٦٨٤هـ)، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، مصدر سابق:٤٦٩.
٣٧) ابن عاشور، محمد الطاهر (ت١٣٩٣هـ)، التحرير والتنوير، تفسير الآية(٧) من سورة آل عمران، نقلًا عن كتاب كليات الشريعة للريسوني: ٢٩.
٣٨) الشاطبي، ابو إسحاق(ت٧٩٠هـ)، الموافقات، مصدر سابق: ٣ :٦٢ـ٦٣.
٣٩) الخطيب، سعيد، مفاتيح التفسير، مصدر سابق: ٥٨١.

٤٠) ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، مصدر سابق: ١ :١٢٥.
٤١) البخاري، محمد بن إسماعيل(ت٢٥٦هـ)، الجامع الصحيح(صحيح البخاري)، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت ـ دمشق، ط٥، ١٤١٤هـ، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي ﷺ بعثت بجوامع الكلم: ٩ : ١١٣(٧٢٧٣).
٤٢) الثنيان، راشد بن حمود، عادات القرآن الأسلوبية، دار التدمرية، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٣٢هـ:١٣٤.
٤٣) ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات(ت٦٠٦هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٣٩٩هـ: ١ : ١٩٥.
٤٤) العسقلاني، ابن حجر(ت٨٥٢هـ)، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، تصحيح وأشراف: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٣٧٩هـ: ١٣: ٢٤٧.
٤٥) الندوي، علي أحمد، القواعد والضوابط الفقهية الواردة في التحرير شرح الجامع الكبير للإمام جمال الدين الحصيري (ت٦٣٦هـ)، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٩هـ: ١٧٨.
٤٦) المجلسي، محمد باقر(ت١١١١هـ)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام (البحار)، تحقيق: لجنة من العلماء والمحققين والأخصائيين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠٠٨م: ٢ :٢٧٤.
٤٧) العاملي، الحر، وسائل الشيعة، إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران، ط٤، ١٤٢٩هـ: ١٨ :٤٠: ح٥١، والمجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق: ٢: ٤٥: ح٢.
٤٨) العاملي، الحر، وسائل الشيعة، مصدر سابق: ٢٧: ٦٢، و الحلي، ابن إدريس(ت٥٩٨هـ)، السرائر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم ـ إيران، ط٢، ١٤١٠هـ : ٣: ٥٧٥، والمجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق: ٢: ٢٤٥.
٤٩) ظ: ميرزائي، نجف علي، فلسفة مرجعية القرآن المعرفية، مصدر سابق: ٧٣.

الخاتمة:

- الكليات والمحكمات القرآنية قد تكفلت بإرساء الأساس الفلسفي المرجعي، الذي ينبثق منه التشريع الإسلامي، وان الشريعة الإسلامية قد تفصلت فروعها وجزئياتها، بعدما تأصلت أصولها وكلياتها، ومما يجب التنبيه عليه.

- إنَّ فهم كليات القرآن الكريم من خلال توضيح آليات فهمها؛ لهو الأساس في تحقيق فهم كيفية بناء قواعد التفسير،ومن ثم التقدم خطوة إلى الأمام في تفسير القرآن الكريم.

- إنَّ للقرآن الكريم خاصية عموم ذاتي، خاصية نابعة من خطابه الذي لا يختص بفرد دون آخر، ولا بجماعة دون أخرى، فهو وإن كان في أدواته خطاب للفرد، إلا انه للفرد (العام)، للفرد بما هو فرد إنساني، للفرد غير المعين، للفرد محل الخطاب منذ انطلاق الخطاب وإلى يوم القيامة، وهذه خاصية لا توجد إلا في الكتب السماوية عموماً، وفي القرآن الكريم خصوصاً.

المصادر والمراجع:

١ـ ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات .١٣٩٩هـ. النهاية في غريب الحديث والأثر تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي. بيروت ـ لبنان :المكتبة العلمية. ط١،

٢ـ ابن عاشور، محمد الطاهر . ١٩٨٤م . تفسير التحرير والتنوير. تونس : الدار التونسية للنشر. ط١.

٣ـ الإيرواني، باقر. ١٤٢٧هـ. الحلقة الثالثة بأسلوبها الجديد. قم ـ إيران : دار المحبين للطباعة والنشر. ط١.

٤ـ البحراني، يوسف. ١٤٠٢هـ. الحدائق الناضرة . بيروت ـ لبنان: دار أم القرى. ط١.

٥ـ البخاري، محمد بن إسماعيل. ١٤١٤هـ. الجامع الصحيح(صحيح البخاري) تحقيق: مصطفى ديب البغا. بيروت ـ دمشق : دار ابن كثير. ط٥.

٦ـ الثنيان، راشد بن حمود. ١٤٣٢هـ. عادات القرآن الأسلوبية، الرياض ـ المملكة العربية السعودية : دار التدمرية.ط١.

٧ـ الخطيب، سعيد. ١٤٣١هـ. مفاتيح التفسير. الرياض ـ المملكة العربية السعودية :الدار التدمرية. ط١.

٨ـ الرازي، فخر الدين . ١٤٠١هـ. التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب. دمشق ـ سوريا : دار الفكر للنشر والتوزيع.ط١.

٩ـ الربيعي، حسن. ٢٠٠٩م. المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية. النجف الأشرف ـ العراق : المكتبة القانونية، . ط١.

١٠ـ الريسوني، أحمد. ٢٠١٠م. الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية. القاهرة ـ مصر : دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة. ط١.

١١ـ السبحاني، جعفر. ١٤١١هـ. نظرية المعرفة تقرير: حسن محمد مكي العاملي. قم ـ إيران : المركز العالمي للدراسات الإسلامية. ط١.

١٢ـ الشاطبي، ابو إسحاق. ١٤٢٥هـ. الموافقات في أصول الشريعة. بيروت ـ لبنان منشورات : دار الكتب العلمية. ط١.

١٣ـ الصدر، محمد باقر. ١٤٢٧هـ. الأسس المنطقية للاستقراء : طبعة المؤتمر العالمي للإمام الصدر قدس سره .قم ـ إيران : مطبعة شريعة. ط٢.

١٤ـ الصدر، محمد باقر. ١٤٢٤هـ.المدرسة القرآنية : مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر. قم ـ إيران : مطبعة شريعة. ط٢.

١٥ـ الطيار، مساعد بن سليمان. ١٤١٣هـ. فصول في اصول التفسير . الرياض ـ المملكة العربية السعودية : دار النشر الدولي للنشر والتوزيع. ط١.

١٦ـ العاملي، الحر. ١٤٢٩هـ. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث. قم ـ إيران. ط٤.

١٧ـ العبيد، علي بن سليمان. ١٤٣٠هـ. تفسير القرآن أصوله وضوابطه. الرياض ـ المملكة العربية السعودية : مكتبة التوبة. ط٢.

١٨ـ العسقلاني، ابن حجر. ١٣٧٩هـ. فتح الباري في شرح صحيح البخاري تصحيح

وأشراف: محب الدين الخطيب. بيروت ـ لبنان :دار المعرفة. ط١.
١٩ـ القرافي، شهاب الدين . ١٤٢١هـ. العقد المنظوم في الخصوص والعموم تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود. بيروت ـ لبنان : منشورات دار الكتب العلمية، . ط١.
٢٠ـ المامقاني، عبد الله. ١٣٩٣هـ. مقباس الهداية في علم الدراية تحقيق: محمد المامقاني. قم ـ إيران : مطبعة نكارش . ط٢.
٢١ـ الماوردي، أبو الحسن. ١٤٣٩هـ. أدب الدنيا والدين. المدينة المنورة: دار ابن القيم. ط١.
٢٢ـ المجلسي، محمد باقر. ٢٠٠٨م. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (البحار) تحقيق: لجنة من العلماء والمحققين والأخصائيين. بيروت ـ لبنان : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، .ط١.
٢٣ـ المشكيني، علي. ١٤٢٣هـ. اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها. قم ـ إيران : مطبعة الهادي. ط٨.
٢٤ـ الندوي، علي أحمد. ١٤٠٩هـ.القواعد والضوابط الفقهية الواردة في التحرير شرح الجامع الكبير للإمام جمال الدين الحصيري رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الشريعة والدراسات الإسلامية. المملكة العربية السعودية : جامعة أم القرى.
٢٥ـ جابر، علي. ٢٠٠٤م.نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين. بيروت ـ لبنان : دار الهادي. ط١.
٢٦ـ حريفي، الحسن. ١٤٢٣هـ. الكليات الشرعية في القرآن الكريم . القاهرة ـ مصر : دار ابن عفان للنشر والتوزيع ـ الدمام : دار ابن القيم للنشر والتوزيع . ط١.
٢٧ـ دكير، محمد تهامي. ٢٠١٤م.علم اجتماع المعرفة تاريخ وإشكاليات : ضمن كتاب سوسيولوجيا المعرفة كتاب المنهاج. بيروت ـ لبنان : مركز الغدير. ط١.
٢٨ـ زاهد، عبد الأمير. ٢٠١١م. قضايا لغوية قرآنية. بيروت ـ لبنان :العارف للمطبوعات. ط٢.
٢٩ـ صليبا، جميل. ١٩٨٢م. المعجم الفلسفي. بيروت ـ لبنان : دار الكتاب اللبناني. ط١.
٣٠ـ غليون، برهان. مقالة تحت عنوان (العقلانية ونقد العقل ملاحظات منهجية) العقلانية العربية والمشروع الحضاري. سلسلة الندوات: (٦).
٣١ـ فتح الله، عبد الستار. ١٤١١هـ. المدخل إلى التفسير الموضوعي. بورسعيد ـ مصر : دار التوزيع والنشر الإسلامية .ط٢.
٣٢ـ مُراتا، ساتشيكو. ٢٠١٦م. لغة القرآن مسائلها وقضاياها : بحث فرادة لغة القرآن مجموعة مؤلفين ترجمة أحمد حسين بكر. بيروت : مركز الحضارة. ط١.
٣٣ـ مطر، علي حسن. ١٤٣٢هـ. علم أصول الفقه. قم ـ إيران : مطبعة ستاره. ط١.
٣٤ـ ميرزائي، نجف علي. ٢٠٠٨م. فلسفة مرجعية القرآن المعرفية في إنتاج المعرفة الدينية ترجمة: دلال عباس. بيروت ـ لبنان : مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي. ط١.