

النقد التفسيري عند الإمام الحسن بن علي (عليه السلام) - دراسة في نطاق دلالة المفردة القرآنية -

ا.م.د. سيروان عبد الزهرة الجنابي
كلية الفقه/ جامعة الكوفة

إذا كانت جدلية العقل (المُستثمر) والنصّ القرآنيّ (ميدان الاستثمار الدلالي) تتسم بسمة التواصل والديمومة بناءً على حاجة العقل واكتناز النص؛ إذ غالباً ما يلجأ العقل الإنساني إلى الغوص في جوف التعبير المقدس لاستنباط حلٍّ لمشكل خارجي أو لاستلھام منطق سلوكي يُقوّم منظومة الأداء التعملي للإنسان سواء أكان مع خالقه أم مع نظيره الآخر أو مع نفسه ذاتاً، فإنّه لا بد -والحال هذه- من أن يتأمل في النص السماوي ويّطيل النظر حتّى يتسنى له أن يقتنص المطلب الدلالي الذي يبتغيه؛ من هنا كانت الحاجة إلى تفسير النص والتّعرف إلى معناه سمة افتقارية لدى الإنسان وصفة اثرائية لدى النص؛ لهذا يمكن أن يُقال بأنّ النص هو الداعم للإنسان والمُمول له من أجل قيمومة الحياة وصولاً إلى منطق الأنموذج الاسمي الذي تبتغيه السماء من الإنسان، وعليه يعدّ التفسير حاجة أصل يسعى العقل البشري إلى تحقيقها من النص القرآني؛ غير أنّ هذا (التحقيق) لا يكفي ما لم يشتمل على عامل (التحقّق) من النتاج الدلالي (التفسييري) المُستنبط من النص؛ إذ ليست الغاية هي البحث عن المضمون الاكتنازي في التعبير المقدس فحسب بقدر ما تتكامل الغاية في التّحقّق من مدى صحة هذا المضمون ومدى مصداقية استنباطه من النص؛ فالغاية من التفسير ليست أدائية بقدر ما هي غائية تحقّقية؛ لأنّ فهم ذلك النص منطق أصل لفهم الحياة الإنسانية نفسها؛ فإذا كان النتاج المضموني المُستنبط من النص القرآني صحيحاً كان فهم الحياة وكيفيات التعامل فيها موافقاً لصحة المضمون المُستنبط بالمحصلة والحال هذه؛ من هنا احتيج إلى عامل التّحقّق من النتاج المستخرج من النص بالضرورة والإلزام بحكم الغاية المنشودة منه.

إذ ليس كل نتاج تفسيري مُستخرج من آية ما يُمكن أن ينظرَ إليه على أنّه نتاج دلالي صحيح أو محصلة مضمونية راجحة لتلك الآية موضع الأداء التفسيري؛ ذلك بأنّ العقل التفسيري قد تدرّج منه شطحة هنا أو تمسك عليه زلّة هناك؛ ولهذا احتاجت هذه الشطحة وتلك الزلّة إلى تقويم ومعالجة تحقّقية لدلالة النص؛ وهذا ما يمكن أن نطلق عليه بـ (النقد التفسيري) أو حيثية (التوجيه التفسيري)؛ من هنا وجب التّحقّق من النتاج الدلالي للآية لا الاكتفاء بمجرد تفسيرها ومنحها معنى فحسب؛ وتأسيساً على

تحقيق هذا الاتجاه كانت للإمام الحسن بن علي (عليه السلام) إسهامات توجيحية في نطاق منطق النقد التفسيري والتسديد الدلالي للنص القرآني مضموناً وكانت تلك المسارات التسديدية للبيان النصي غاية في الروعة الاستباطية والإحكام الدلالي المُستخرج؛ وحق له ذلك تأسيساً على أنه (عليه السلام) من جنس الذي عناهم الله سبحانه بقوله تعالى ((فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ))^(١)، فلما كان الإمام من الذي خصَّهم الله سبحانه بالتكليف السماوي لتفسير كتابه المعجز وَجَبَ - والحال هذه - أن يوجَّه المنطق التفسيري للنص وجهته الحقّة ويصحَّح المسار الدلالي غير السديد إلى منحاه السديد والأرجح على وجه الإطلاق.

وبهذا تعد مهمة الإمام ليس إبانة النص المعجز فحسب؛ بل تقتضي مهمته بالمالزمة تقويم ما فهمه الناس من دلالة غير قويمه لذلك النص؛ ذلك بأنّ هذا التقويم يعد جزءاً من إيصال المتلقي إلى غاية التفسير المنشودة وهي الدلالة الصحيحة؛ لأنه يوقف المتلقي (الساعي وراء فهم دلالة النص) أو المُفسِّر (المتصدي لإبانة معنى النص) على الدلالة الأمثل للنص صراحةً.

واستجابةً لهذا الفريضة سينهض هذا الجهد العلمي على رصد التوجيهات التفسيرية التي أدلى بها الإمام في نطاق التفسير الدلالي للنصوص القرآنية، مع لحاظ المنطلقات التي اعتمدها الإمام الحسن (عليه السلام) في توجيهاته هذه؛ ذلك بأنّ التقويم الدلالي أو ما يمكن أن يُسمى بـ (تنقية دلالة النص) له حاجة إلى مجموعة من الضوابط والأسس التي يقوم عليها حتّى يتوصل الإمام إلى الدلالة النقية والمعنى المُصَفَّى الذي ينسجم مع المراد الإلهي من الآية الكريمة؛ فلا دلالة راجحة أو مضمون أمثل يمكن أن يُقال به ما لم يعتمد على منطق سديد رصين يقنع المتلقي بأنّه الأمثل وسيلةً والأولى نتاجاً ومحصلةً.

المبحث الأول: النقد التفسيري لدلالة (الظلمات والنور):

لقد وقع الاختلاف بين علماء التفسير في تحديد دلالة لفظتي (الظلمات والنور) من قوله تعالى ((الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ))^(٢)، إذ مال أغلب مُفسِّري النص القرآني إلى أن المراد من دلالة (الظلمات والنور) هو عتمة الليل وضوء النهار؛ يقول الشوكاني ما نصّه: ((واختلف أهل العلم في المعنى المراد بالظلمات والنور، فقال جمهور المفسرين: المراد بالظلمات سواد الليل، وبالنور ضياء النهار))^(٣) ثم يعقب الشوكاني نفسه قائلاً: ((وقال الحسن: الكفر والإيمان، قال ابن عطية: وهذا خروج عن الظاهر))^(٤).

عند التأمل في مقولة المفسرين واعتراض ابن عطية على توجيه الإمام لمضمون لفظتي (الظلمات والنور) نجد أنّ الذين قالوا بأنها تعني عتمة الليل وضوء النهار بنوا مقالته هذه على أساس ظاهر اللفظ؛ إذ نظروا إلى بداية النص وهي قوله تعالى ((الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ))

فأدركوا أنَّ خلق السماوات وخلق الأرض لا بد له من رابط بالليل والنهار، فاستنتجوا أنَّ هذا الرابط هو رابط الأعراض بالجواهر أو رابط الأصل بلوازمه؛ فكأنَّه ((ذكر سبحانه خلق الجواهر بقوله: {خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ} ثم ذكر خلق الأعراض بقوله: {وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ}؛ لأنَّ الجواهر لا تستغني عن الأعراض))^(٥)، والظاهر أنَّ من المفسرين من شدَّد على وجوب قبول دلالة ظلمة الليل وضوء النهار ومن جنس أولئك الواقدي؛ إذ يقول: ((كلُّ ما في القرآن من الظلمات والنور فالمراد منه الكفر والإيمان غير التي في سورة الأنعام {وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ} فالمراد منه الليل والنهار))^(٦).

غير أنَّ إعادة النظر في النص الكريم وطول التأمل فيه يوصلنا إلى القول بأنَّ الدلالة التي قال بها الإمام الحسن (عليه السلام) وهي أنَّ (الظلمات والنور) هما الكفر والإيمان أولى بالقبول من غيرها؛ وذلك لجملة من الداعي والأسباب وهي أنَّ الآية الكريمة تبدأ بالحمد لله سبحانه بقوله تعالى (الْحَمْدُ لِلَّهِ) ثم يُعلل سبحانه داعي هذا الحمد^(٧)؛ بقوله واصفاً {الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ} فذكر خلق السماوات وجاء به جمعاً ثم ذكر خلق الأرض لبيان مدايات قدرته سبحانه وبأنَّه مالك كل شيء؛ لذا وجب حمده وعبادته وحده لا شريك له؛ ثم ذكر جعل الظلمات والنور، فأراد بهما أنَّه جعل الكفر والإيمان في النفس البشرية فمن أراد الهداية فليهتد ومن أراد الضلالة فعلى نفسه؛ ودليل ذلك أنَّ ثمة سنداً نصياً في التعبير القرآني نفسه قد كشف المراد من النور والظلمات وجاء على وفق الترتيب في الآية الكريمة نفسه فأوضح بأنَّ المراد هو الكفر والإيمان؛ وهو قوله تعالى من سورة الشمس ((وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا * وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا * وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا))^(٨) فنجد أنَّ الله تعالى قد ابتداءً بذكر السماء كما ابتداءً بذكر السماوات -في آية الأنعام موضع البحث- ثم أتمَّها بذكر الأرض كما هي الحال، ثم تحدث عن النفس وإلهامها الفجور الذي هو (الظلمات) ثم إلهامها التقوى الذي هو (النور)؛ فنلاحظ أنَّ الترتيب واحد، وأنَّ البيان القرآني في سورة الشمس جاء متسلسلاً فأوضح أنَّ المبتغى من (الظلمات والنور) في آية الأنعام هو الكفر والإيمان، إذ ((سُمِّيَ الكفر ظلمةً لالتباس طريقه، وسُمِّيَ الإسلام نوراً لوضوح طريقه))^(٩)؛ والأظهر أنَّ القول بأنَّه سبحانه ألهم النفس البشرية الإيمان والكفر وأنزل إليها الدواعي إلى الإيمان وكشف لها الروادع عن الكفر هو أجلى في بيان قدرته تعالى واستحقاقه للحمد سبحانه؛ لأنَّه عزَّ اسمه أنقذ البشرية بأنَّ بسط لها طريق الحق وأزاح لها الظلمة عن طريق الغي؛ وعليها أن تختار بنفسها من حيث هي هي؛ لذا كان في بيانه الحق من الباطل بأن جعل الباطل بيئاً والحق بيئاً هو ما يستحق عليه الحمد فعلاً، وما يسند أنَّ المبتغى هو الكفر والإيمان أيضاً هو نهاية الآية الكريمة من سورة الأنعام أيضاً؛ إذ يقول سبحانه {ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ} فالمراد أنَّه على الرغم من وجود الدلائل على قدرة الله تعالى بخلقه السماوات والأرض وعلى الرغم من الهامة الإنسان الكفر والإيمان

بإظهاره قرائن الإيمان ومآلات الكفر؛ إذ ((هذا يقتضي الإيمان به وصرف الثناء الحسن إليه لا الكفر به واتخاذ شريك له))^(١٠)؛ فإنهم بلحاظ هذا كله مازالوا يكفرون بالله سبحانه ويعدلون به غيره ذلك الذي لا يستطيع أن يخلق شيئاً البتة وليس له القدرة على التمييز ما بين الحق والباطل، فإذا كانت الأصنام المعبودة بهذا التوصيف فأنتى لها بالمحصلة أن تُمَيَّزَ للإنسان (الكافر) نفسه الحق من الباطل بسنّها شريعة إلهية له ونهجاً سماوياً حكيماً يسير عليه، ماله كم كيف يحكمون.

فضلاً عن أنّ ثمة افتراقاً في استعمال الفعل المسنود إلى السماوات والأرض في الآية الكريمة والفعل المسنود إلى الظلمات والنور في الآية نفسها؛ إذ استعمل سبحانه الفعل (خلق) مع السماوات والأرض، على حين استعمل الفعل (جعل) مع الظلمات والنور، ويبدو أنّ علة ذلك تمكن في أنّ بينهما فرقاً فـ ((الفرق بين خلق وجعل الذي له مفعول واحد أنّ الخلق فيه معنى التقدير، والجعل فيه معنى التضمين))^(١١) والتضمين يكون داخل النفس وما هو إلا الإلهام الذي صاغه سبحانه في قوله {وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا}؛ ولهذا لم يقل سبحانه: (خلق الظلمات والنور)؛ لأنّ الكفر والإيمان لا يُخلَقان^(١٢)؛ بل يتضمنان في النفس البشرية وعلى تلك النفس أن تتخير الطريق الأمثل لها، وثمة دليل لغوي آخر على أنّ الذي أدلى به الإمام الحسن (عليه السلام) هو الأصدق في بيان دلالة (الظلمات والنور) وهو أنّ لفظة (الظلمات) قد وردت جمعاً على حين أنّ لفظة (النور) قد وردت مفردة، وداعي ذلك الجمع وهذا الأفراد يمكن في ((أنّ بالظلمة الضلال وبالنور الهدى والهدى واحد والضلal متعدد))^(١٣) الطرائق ومختلف السبل؛ لذا ((جمع الظلمات لتعدد فنون الضلال))^(١٤)، على حين أنّ سبيل الإيمان واحد وهو توحيد الله تعالى والعمل على سنّنه وضوابط السماء التي أنزلها، ولو أراد سبحانه بـ (الظلمات والنور) معنى ظلمة الليل وضوء النهار لجاء بكليهما على الأفراد، ولقال: (وجعل الظلام والنور)؛ لأنّ ظلام الليل واحد ونور النهار واحد مطلقاً.

يزاد على هذا أنّ كلّ ما في النص القرآني من نصوص ذكرت فيها (الظلمات والنور) إنما تدل على معنى الكفر والإيمان حيث يقول سبحانه ((هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ))^(١٥) فسؤاله الإنكاري سبحانه عن استواء الأعمى والبصير لدليل واضح على أنّ المراد من (الظلمات والنور) في الآية الكريمة هو الكفر والإيمان؛ لأنّ الكافر أعمى والمؤمن بصير، ومن الجميل أنّ نجد أنّ الآية الكريمة تنتهي بالمضمون نفسه التي انتهت به الآية في سورة النعام - موضع البحث - إذ قال سبحانه في آية الأنعام {ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ} وقال في هذه الآية {أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ}، فالأمر بادٍ لكل ذي نظر.

ومنه أيضاً قوله تعالى ((اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ))^(١٦) فقوله

تعالى (يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ) في نطاق الحديث عن ولاية الله سبحانه للمؤمنين لدليل قطعي على أنَّ المبتغى من الظلمات هو الكفر ومن النور الإيمان، وسند ذلك قوله تعالى مُتِمًّا آيَةَ الْكَرِيمَةِ {وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ} فَقَدَّمَ سبحانه (الظلمات) على (النور) في حديثه عن المؤمنين؛ لأنَّ المحصلة النهائية للمؤمنين هي النور (الإيمان)؛ لأنَّه سبحانه قد أنقذهم من (الظلمات) التي هي الكفر فانتبهوا إلى الإيمان (النور) بالمآل الأخير؛ لذا وجب تقديم الظلمات (الكفر) لأنَّ الإخراج يكون منه إلى اليقين.

أما أنَّه سبحانه قد آخر الظلمات (الكفر) في حديثه عن الكافرين وقَدَّمَ النور (الإيمان)؛ فلأنَّ الكافرين حين انتبهوا إلى محصلة الكفر كأنَّهم قد خرجوا من نطاق الإيمان (النور) إلى نطاق الكفر (الظلمات) بفعل عدم اعترافهم بالآيات والمعجزات والرُّسل الذين إرسالها الله تعالى إليهم؛ فكأنَّ وسائل بيان السماء إليهم هي الإيمان؛ لأنَّها تمثل نور السماء إليهم وبعدهم ركونهم إليها ويقينهم بها فكأنَّهم خرجوا من نطاقها الإيمان (النور) ودخلوا في نطاق الكفر (الظلمات)؛ فبقوا على ظلامهم على الرغم من مجيء النور إليهم فكانوا خارجين بهذا من النور إلى الظلمات؛ لذا قَدَّمَ النور سبحانه لانه يمثل (الإيمان) الذي جاء إليهم ابتداءً، وآخر الظلمات التي هي (الكفر) والضلالة التي بقوا فيها بالمآل الأخير ثباتاً لعنادهم وتجبراهم على الحق.

فدلالة الجعل في هذه الآيات وفي آية الأنعام إنما يدل على الإيجاد للشيء المعنوي المحسوس لا الملموس؛ يقول الراغب وهو في صدد حديثه عن دلالة الفعل (جعل): ((يجري مجرى أوجد فيتعدى إلى مفعول واحد نحو قوله عز وجل: {وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ} ^(١٧)، {وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ} ^(١٨))) ^(١٩)؛ بهذا نلاحظ أنَّ (الجعل) يغيّر (الخلق) في الاستعمال القرآني، فالخلق للملموسات والجعل للمحسوسات، ولا بد ههنا من الإشارة إلى أنَّ لفظة (الظلمات) لا تعني الدلالة على الكفر والضلالة باللزوم أينما وردت في سياقات النص القرآني؛ بل تدل على الكفر حينما تُقرَنُ بلفظة (النور) لأنَّه يكون - والحال هذه - ثمة مستندٌ مضموني ينصُّ على المقابلة الدلالية بينهما، على حين أنَّها ترد للدلالة على (الظلام) حينما تساق منفردةً وحدها كقوله تعالى في شأن خلق الإنسان ((يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ)) ^(٢٠) فالمراد بـ (الظلمات الثلاث) البطن والرحم والمشيمة ^(٢١)، ((وقيل: ظلمة الصلب والبطن والرحم)) ^(٢٢)، والرحم)) ^(٢٣)، فهذه الظلمات تدل على معنى الظلمة ههنا لا الضلالة، ومنه أيضاً قوله تعالى وهو يصف حال النبي يونس (عليه السلام) حينما ابتلعه الحوت حيث يقول سبحانه ((وَدَا النُّونَ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ)) ^(٢٤)، فالمبتغى من لفظة (الظلمات) في هذه الآية الكريمة هو (الظلام) وإنَّ جاءت على

صيغة الجمع؛ ذلك بأنَّ الله سبحانه لم يرد بها - ههنا- ظلام الليل وحده؛ بل ضمَّ إليه ظلام البحر وظلام بطن الحوت^(٢٤)؛ ليبينَ سبحانه مدى قدرته تعالى على إنقاذ النبي يونس (عليه السلام) على الرغم من أنَّه كان في ظلمات ثلاث؛ وبهذا فإنَّ العقلَ يقرُّ ثباتاً بأنَّه (عليه السلام) لا أمل في إنقاذه ونجاته البتة؛ لأنَّ اليأس يتسرب مطلقاً إلى نفس المتلقي حينما يتصور هذه الظلمات الثلاث والنبي يونس في جوفها فأنى له أن يخرج منها؛ بيد أنَّه (عليه السلام) كان من المسبِّحين فأجابه الله تعالى من تلك الظلمات بقدرته الالهية فاتضح بجمع مفردة (ظلمات) مديات تلك القدرة الربانية التي تتجاوز تصوُّر العقل ولا تقيم وزناً للمنطق البتة، فضلاً عن أنَّ إنقاذ يونس (عليه السلام) من هذه الظلمات الثلاث مجتمعة فيه دليلٌ جليٌّ على سعة رحمته سبحانه بعباده المُخلصين إلى الحد الذي تجتاز تلك الرحمة المستحيل - (الظلمات) بأسرها- في سبيل تحقيق رغبة السماء في نجاته النبي يونس الذي لا أمل بنجاته البتة؛ بهذا نجد أنَّ (الظلمات) في هذه الآية الكريمة لا تدل على الكفر؛ وبهذا يمكن القول بأنَّها لا تدل على مضمون الكفر إلا بملازمتها لمفردة (النور) أو مشتقاتها في سياق موحَّد^(٢٥)؛ إذ تتضح دلالتها من أجراء عملية التقابل بينهما.

بهذا نصل إلى قناعة تنصُّ على أنَّ ما ذهب إليه الإمام الحسن (عليه السلام) في البيان التفسيري لـ (الظلمات والنور) هو الأمثل في الاتباع وأنَّ ما أدعاه ابنُ عطية بأنَّ مقولة الإمام الحسن هي خروج عن الظاهر؛ يمكن القول فيها بأنَّ مقولة ابن عطية نفسها هي خروج عن ظاهر سياقات النص القرآني نفسه.

أما مقولة الواقدي فلا أساس لها من الصحة البتة؛ لأنَّ سياقات النص القرآني مجمعة قد أثبتت أنَّ (الظلمات والنور) هي الكفر والإيمان؛ فلم تتدَّ هذه الآية الكريمة إلى معنى آخر غير ما اتفقت عليه السياقات التعبيرية في الخطاب القرآني؛ فضلاً عن أنَّ القرائن السياقية في آية الأنعام نفسها تثبت بما لا يقبل الشك أنَّ ما أدلى به الإمام الحسن هو الاوفق للآية الكريمة ومنطلقاتها الغائية مطلقاً.

المبحث الثاني: النقد التفسيري لدلالة (نسكي):

إذا كان العقل التفسيري يُدلي بدلوه في بيان المضمون الدلالي للنص القرآني؛ فإنه لا يسلم - والحال هذه- من عدم إصابة المطلب المعنوي الذي يريده النص المعجز أحياناً؛ ذلك بأنَّ عملية استجلاء الدلالة من النص إنما هي عملية عقلية؛ لذا لا ينأى ناتج هذه الممارسة العقلية على النص من أن ينأى عن الصواب أحياناً؛ بناءً على طبيعة ذلك العقل القابلة للخطأ؛ إذ قد يُقدِّم معنى لا يقترب من الدلالة السياقية العامة للآية الكريمة، ويبدو أنَّ هذا التصور قد وقع في البيان التفسيري للفظ (نسكي) من قوله تعالى ((قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ))^(٢٦) إذ ذهب جمعٌ من المفسرين إلى القول بأنَّ ((والنسك: جمع نسكة وهي الذبيحة^(٢٧)؛ كذا قال مجاهد والضحاك وسعيد بن

جبير وغيرهم: أي ذبيحتي في الحج والعمرة))^(٢٨)، ووافقهم على هذا كل من ابن عباس وقتادة وابن قتبية^(٢٩)، ونُقلَ عن الزجاج قوله: ((النسك كل ما تقرب به إلى الله عز وجل إلا أن الغالب عليه أمر الذبح))^(٣٠)، فكان الله تعالى ابتداءً بذكر الصلاة ((والمراد بالصلاة جنسها فيدخل فيه جميع أنواعها))^(٣١) ثم انتقل إلى الحديث عن الذبيحة في الحج أو العمرة ثم المحيى والممات فهذا كله نسبه إلى الله تعالى خالصاً، فصلاته (صلوات الله عليه) وما يُقدِّمُه من ذبيحة في فريضة الحج وكل ما يقوم به في حياته وما يكون عليه عند موته من نقاء الإيمان وشدة الطاعة لله تعالى وبقينه بأن مآله ومرجعه إليه سبحانه^(٣٢)، وما يرجوه بعد مماته^(٣٣)؛ كله إلى الله تعالى خالصاً ومُخلصاً إليه تعالى لا شريك له البتة^(٣٤)، ولا يداخل الرسول في ذاك شيء مطلقاً فكله الله سبحانه بكليته مطلقاً.

نقول إنَّ هذا التوجيه الدلالي لسائر ما موجود في الآية الكريمة يبدو مقبولاً بكليته باستثناء القول بأنَّ دلالة (نسكي) في الآية هي ذبيحتي؛ ذلك بأنَّ القول بصحة اقتران الذبيحة بالصلاة في قوله {قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي} يتنافى مع سياق دلالة الحديث في الآية الكريمة؛ لأنَّ السياق فيها جارٍ باتجاه بيان إخلاص الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) لله تعالى في عبادته كلها؛ من هنا يكون الركون إلى تفسير (نسكي) بهذا المعنى له من الغرابة بمكان ما يدعو إلى الاستغراب في حقيقة الأمر؛ إذ لم ذكر الذبيحة مع الصلاة ولو أراد تعدد العبادات لذكر الحج، فقال: {قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَحُجِّي} ليذكر الشعيرة بماهيته الكلية لا بجزئيتها لتكون الحال أكثر بياناً في إخلاصه لله تعالى، فليس المورد ههنا في سياق الحديث عن الدواب والهدي حتى نُجيزَ قول المفسرين في أنَّ المراد من (نسكي) هو (ذبيحتي) حتى يعلم المتلقي بأنَّها خالصة إلى الله تعالى دون غيره، فأما أنَّه سبحانه قد ذكر الصلاة هنا فلأنَّها أساس الدين والركن الأمتل فيه فإنَّ قُبِلَتْ قُبِلَ ما سواها وإنَّ رُدَّتْ رُدَّ ما سواها، من هنا وَجَبَ أَنْ يُذَكَرَ معها ما يناسبها من دلالة، ونحسب أنَّ الموافق لها دلالةً هو تفسير الإمام الحسن (عليه السلام) الذي أبان بأنَّ المراد من النسك ههنا هو الدين^(٣٥)، فهذا أوفق للمراد وأخلص إلى بيان إخلاصه (صلوات الله عليه) إلى الله تعالى دون غيره البتة؛ ذلك بأنَّ ذكر الصلاة أولاً لأنَّها أساس الدين ثم ذكر الدين ثانياً ليبين بأنَّ صلاته التي أوصلته إلى الإخلاص، وإن إخلاصه هو الذي أوصله إلى تمام الدين والإيمان بأصوله وأداء فرائضه واليقين بمآلاته وكل ما يجب الإيمان به، يقول قطب الدين الراوندي: ((إنما أضاف الصلاة إلى أصل الواجبات من التوحيد والعدل؛ لأنَّ فيها التعظيم لله عند التكبير، وفيها تلاوة القرآن التي تدعو إلى كل بر، وفيها الركوع والسجود وهما غاية خضوع لله، وفيها التسبيح الذي هو تنزيه الله تعالى))^(٣٦)، فكانت الصلاة بذلك هي الأصل عموماً، فكانَّ الرسول الأكرم قد قدَّم العلة ابتداءً وهي الصلاة التي إذا ما استقامت استقام الدين كله، ثم عطفَ النتيجة على العلة فقال: (ونسكي) أي وديني لأنَّ الدين يقوم بالصلاة، أو أنَّه يمكن أن يُنظرَ إلى هذا النسق من العطف {قُلْ إِنَّ صَلَاتِي

وَنُسْكِي) على أنه من باب عطف العام على الخاص ليبين مدى أهمية ذلك الخاص في حيز ذلك العام، فالصلاة جزء خاص من الدين والدين هو عموم الإيمان بالله تعالى وأداء عباداته والقيام بمتطلبات اليقين به؛ لذا حينما أراد سبحانه أن يبين إخلاص الرسول الأعظم قَدَّم الصلاة أولاً على الدين ليكشف اللثام عن أن المراد الأصل من الدين هي الصلاة لأنها الأصل الأول الذي يستقيم به الدين، فلما شاء تأكيداً وبيان مدى قيمتها في نطاق تمامية الدين تكاملاً قَدَّمها ابتداءً ثم تلاها بالدين تباعاً فاتضح المراد، والظاهر أن القول بأنَّ (نسكي) تدل على معنى (الدين) أوفق لإخلاص الرسول الله تعالى وذلك لبيان مدى أهمية الصلاة في نطاق ذلك الدين من جهة ولاستظهار مدى أثرها في بيان الإخلاص إلى الله تعالى من جهة أخرى، فكل هذا يتوجّه به الرسول الكريم إلى الله تعالى على سبيل الإخلاص الكلي، وبيان داعي الإخلاص الكلي من الرسول (صلى الله عليه وآله سلم) إلى الله تعالى هو استعماله (اللام) الاستحقاقية أي إنَّ صلاتي وديني وحياتي ومماتي كلّها حقٌّ لله تعالى لا غير؛ ولهذا أنا أوفى الناس بأداء هذا الحق إليه، فلما كانت هذه حقوق الله تعالى فإنَّ الرسول يقرُّ صراحةً بأنه يؤيد حق الله تعالى باعتباره بياناً بأنَّها لله تعالى وحده، فضلاً عن أنَّ (اللام) في قوله تعالى {لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} قد تدل على معنى انتهاء الغاية فهي بمعنى (إلى الله رَبِّ الْعَالَمِينَ) وبهذا يتضح بأنَّ كل ما يقوم به الرسول من صلاة وتدين وحياة خالصة وموت يقيني مآله إلى الله وحده؛ فكان بهذا اعترافاً بخالقية الله تعالى من جهة وإقرار بأنَّ وجود الإنسان مرتبطٌ ارتباطاً وثيقاً بالله تعالى من جهة أخرى إلى الحد الذي كل ما يقوم به الإنسان يجب أن يكون لله وحده سبحانه؛ من هنا ننتهي إلى الإخلاص إلى الله تعالى أيضاً، وذهب ابن عاشور إلى أنَّ (اللام) قد تحتل دلالة التعليل أيضاً؛ إذ يقول: ((ويجوز أن تكون اللام للتعليل؛ أي لأجل الله جعل صلاته لله دون غيره تعريضاً بالمشرّكين إذ كانوا يسجدون للأصنام))^(٣٧) وبهذا تكون الصلاة بسبب الله تعالى وهذه السببية داعية إلى القول بأنَّ أداء العمل مبني على علته، ولما كانت العلة هي الله تعالى علِّم - من هنا - بأنَّ الصلاة هي خالصة لله تعالى وحده لأنه علّتها وسببها فلا وجود لها لولاه؛ من هنا كانت له خالصة دون شريك؛ وبهذا يتحقق الإخلاص في عدم الصلاة إلى غير الله تعالى مطلقاً؛ وسواء أكانت دلالة (اللام) في قوله {لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} تحمل دلالة الاستحقاق أم أنها تنطوي على دلالة انتهاء الغاية بمعنى (إلى) أو أنها تدل على العلية، فإنَّ هذا لا يدعو إلى القول بأنَّ معنى (نسكي) هو (الذبيحة) المهداة في الحج أو العمرة؛ لأنَّ هذا يتنافى والسياق العام للآية الكريمة الذي يدل على محض الإخلاص لله تعالى البتة؛ من هنا نجد أنَّ مقولة الإمام الحسن في نقده لهذا الاتجاه التفسيري للفظ (نسكي) جاء مبنياً على أساس السمة الدلالية العامة للآية الكريمة ومدى انسجام الدلالة المقدمة مع سائر الدلالات الأخرى في النص تلك التي تتسالم مجتمعةً لبيان مديات إخلاص الرسول الله تعالى ومدى علّته به سبحانه.

وما يعضد أن الدلالة التي أدلى بها الإمام الحسن (عليه السلام) هي الاوفق مطلقاً هو أن هذه الدلالة لا توافق سياق الآية موضع الحديث فحسب؛ بل تتفق حتى مع سياق الآية التالية لها وهي قوله تعالى ((لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ))^(٣٨)؛ إذ نجد فيها منطق الإخلاص إلى الله الواحد الأحد جلياً فهي تدل على التوحيد الأمتل لله تعالى الذي يمثل أساس الدين؛ من هنا نستدل على أن (نسكي) تعني ديني وان ديني هذا قائم على أساس التوحيد لله وحده والذي هو منطق الإخلاص ومنطلقه إلى الله سبحانه، فعند النظر في النص الكريم نجد انه نفى الشراكة لله تعالى عموماً من دون استثناء وذلك باستعماله النكرة (شريك) في نطاق النفي (لا) في قوله (لاشريك له) والنكرة في سياق النفي تدل على العموم الاستغراقي في عرف الأصوليين عموماً^(٣٩)؛ من هنا نفهم أنه ينفي كل شريك لله تعالى يمكن أن يدعى له على سبيل الإيغال والتوكيد، وعلى هذا يتأسس الدين مطلقاً؛ من هنا نميل إلى القول بأن (نسكي) هي ديني لا غير لأنه انسب لسياق الآية التي ورد فيها وانسب لسياق الآية التي تلتها، فضلاً عن سياق الآية السابقة عليها وهي قوله تعالى ((قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِثْلَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ))^(٤٠) ففيها دلالة واضحة على عدم الإشراك بالله تعالى باستعماله سبحانه حيثية الإطلاق في نفي الكون في قوله {وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}^(٤١)؛ إذ نفى عن إبراهيم (عليه السلام) الإشراك مطلقاً في كل زمان ومكان وكذا الحال للرسول الأعظم (صلوات الله عليه)؛ من هنا يكون الحديث كله مسلطاً على التوحيد الذي يقوم به الدين أصالةً، لذا ذكر سبحانه (نسكي) - على لسان الرسول الأكرم - التي تعني ديني ليبين بأن دين الرسول مبني على وحدانية الله تعالى هو خالص لله وحده لاشريك له البتة.

المبحث الثالث: النقد التفسيري لدلالة (بروجاً):

إذا كانت مداليل المفردات القرآنية قد تبدو جلية للمتلقي أحياناً فإنها في أحياناً أخرى لا تتمتع بهذه الدرجة من الوضوح إلى الحد الذي يدخل فيه ذلك المدلول إلى حيز التردد الدلالي لدى علماء التفسير القرآني فتتعدد فيه الأقوال وكثرت فيه الأقاويل، ويبدو أن الدلالة التفسيرية للفظ (بروجاً) من قوله تعالى ((وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ))^(٤٢) من جنس هذه المفردات التي دخلت نطاق تعدد المعنى؛ إذ ذهب بعضهم إلى أن دلالة (بروجاً) في الآية ((هي قصور وبيوت في السماء فيها حرس والضمير في {وزيناها} راجع إلى السماء))^(٤٣)، ويبدو أن هذا القول مرجعه لعطية العوفي؛ إذ ينقل عنه البغوي قوله: ((هي قصور في السماء عليها الحرس))^(٤٤)، والظاهر أن الذي قالوا بهذا القول قد بنوا على ظاهر اللفظ فحسب؛ ذلك بأن البروج في اللغة تعني الحصن أو القصر^(٤٥)، ويبدو أن اللوسي قد تنبه إلى هذا المورد حين قال: ((والبروج جمع برج وهو لغة القصر والحصن، وبذلك فسره هنا عطية))^(٤٦)؛ إذ نلاحظ أنه عمد إلى المعطى اللغوي المعجمي للفظ البرج ففسرها على هذا

المنطلق الظاهري ولم يُكَلَّف نفسه أن يطيل النظر في قرائن السياق ليصل إلى معنى أعمق ودلالة أبعد مما توصل إليه.

وتأسيساً على هذا جاء نقد الإمام الحسن (عليه السلام) لهذا التوجيه التفسيري لدلالة (بروجاً) في النص الكريمة بقوله: ((البروج النجوم؛ وسُمِّيت بذلك لظهورها وارتفاعها))^(٤٧)؛ إذ نلاحظ أن الإمام الحسن قد خرج بعض الشيء عن ظاهر اللفظ إلى دلالة ما بعد الظاهر حيث حَكَمَ منطق السياق في الآية الكريمة فَحَكَمَ أَنَّ الدلالة الأصل لـ (بروجاً) في الآية هي (النجوم)، والظاهر أنه ثمة مستنداً لقول الإمام؛ ذلك بأنَّ النص ههنا يتحدث عن السماء؛، من هنا كان من باب الأولى تفسير البروج بأنها نجوم لأنها الشيء الظاهر في السماء، فضلاً عن أنَّ الفعل في قوله تعالى (وَزَيَّنَّاها لِلنَّاظِرِينَ) يدل دلالة واضحة على أنَّ البروج هي النجوم لأنَّ زينة السماء إنما وقت بالنجوم لا بغيرها ولو شئنا أن نوافق عطية العوفي في أنَّ البروج هي قصور في السماء فأنتى لنا أن نرى هذه القصور حتّى نقول بأنها فعلاً هي زينة السماء.

من هنا نجد أن قوله (وَزَيَّنَّاها لِلنَّاظِرِينَ) اثبت أنَّ التزيين قد وقع بالبروج التي هي الزينة وأنَّ (الواو) في قوله (وَزَيَّنَّاها لِلنَّاظِرِينَ) تدل على السببية أي إننا جعلنا في السماء نجوماً لنزينها للنّاظرين والضمير (ها) في قوله (زَيَّنَّاها) يعود إلى السماء مطلقاً^(٤٨)، زيادة على هذا أن لفظة (النّاظرين) تقطع الأمر بدلالة البروج على النجوم؛ لأنَّ القصور وإن كانت موجودة حقاً كما يرى عطية إلا إنها غير منظورة للنّاظرين؛ ولا يرى الناظر للسماء غير النجوم من هنا ثبّت أنَّ البروج هي النجوم.

وثمة مستند آخر يعضد الدلالة التي قال بها الإمام الحسن ويوثقها وهي الآية التي تلت هذه الآية الكريمة ويكمن ذلك تحديداً في قوله تعالى ((وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ * إِلَّا مَنْ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ))^(٤٩) فحفظ السماء إنما وقع بفعل النجوم وتلك النجوم نفسها هي التي تتبع الشياطين الذين يسترقون السمع مطلقاً؛ وبهذا يمكن أن نلمح في دلالة (بروجاً) شيئاً من المعطى المعجمي لها وهي دلالتها على الحصن؛ لأنَّ النجوم تُحصنُ السماء من الشياطين؛ ولهذا سُمِّيت بروجاً؛ من هنا نفهم أنَّ تسميتها بروجاً كان لداعيين الأول لأنها ظاهرة ومرتفعة كالقصر، والثانية لأنها تعمل على حصانة السماء من الشياطين فهي تؤدي عمل الحصن والحال هذه.

ومن الغريب أنَّ نجد أنَّ الطوسي يصرح في (التبيان) بأنَّ الشهب تحمي السماء وتحمي النجوم أيضاً؛ إذ يقول: ((وقوله {وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ} يحتمل أن تكون الكناية راجعة إلى السماء، وإلى البروج؛ وحفظ الشيء جعله على ما ينفي عنه الضياع، فمن ذلك حفظ القرآن بدرسه ومراعاته، حتّى لا ينسى، ومنه حفظ المال بإحرازه بحيث لا يضيع بتخطف الأيدي له، وحفظ السماء من كل شيطان بالمنع بما أعد له من الشهاب))^(٥٠)، نقول إنَّ في مقولة الطوسي هذه نظراً؛ ذلك بأنَّ الحماية

إنما تقع على السماء ولا يمكن أن نقول بأنها تحتل أن تكون للبروج؛ لأن البروج التي هي النجوم هي التي تحمي السماء؛ ذلك بأن الله تعالى عبر عنها بـ (الشهاب مبین) فما هذا الشهاب إلا النجوم؛ يقول ابن منظور: ((والشُّهُبُ: النُّجُومُ السَّيِّعَةُ المَعْرُوفَةُ))^(٥١)، وزاد أبو عبيدة بقوله: ((الرجيم المرجوم بالنجوم))^(٥٢) وبهذا لا يمكن الركون إلى مقولة الطوسي والحال هذه، لأن الشياطين تسترق السمع من حجب السماء ولا شأن لها بالنجوم؛ لذا لا مسوغ لحماية النجوم ما دامت لا تتعلق باستراق السمع؛ يقول المفسرون بشأن الشياطين: ((إنَّ فيهم من كان يصعد السماء فيسمع الوحي من الملائكة، فإذا نزل إلى الأرض أغوى به شياطينه أو ألقاه إلى الكهان، فيغويون به الخلق، فلما بعث الله تعالى نبيه {صلى الله عليه وسلم} منعهم من ذلك، وكان قبل البعثة لم يمنعهم من ذلك تغليظاً في التكليف))^(٥٣)؛ من هنا نفهم أن الأمر متعلق بالسماء في استراق السمع لا بالنجوم؛ لذا جعل الله للنجوم وظيفتين الأولى للزينة والثانية للحماية من الشياطين .

وعودنا على بدء فإننا إذا ما تتبعنا السياقات القرآنية فسنعرف على جملة من الدواعي التي تشير إلى رجحان مقولة الإمام الحسن (عليه السلام) في أن البروج هي النجوم، ومن ذلك قوله تعالى ((وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ))^(٥٤) حيث ذهب المفسرون إلى أن دلالة البروج في الآية هي النجوم^(٥٥)، ومنه أيضاً قوله تعالى ((تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجاً وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجاً وَقَمَراً مُنِيراً))^(٥٦) فقوله تعالى (بروجاً) يريد بها نجومًا بدليل ذكر السراج الذي يعني به الشمس ثم ذكر القمر ليبين سبحانه مديات قدرته الإلهية التي لا نظير لها البتة بأنه خالق النجوم والشمس والقمر^(٥٧)، فكان بهذا خالقاً لكل شيء في السماء وما أعظم هذا الخلق وأروع ما أورهع خالقه وأبدعه.

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى ((وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظاً ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ))^(٥٨) فالزينة هنا تمت بـ (المصابيح) وما هي إلا النجوم المبهرة، وجاءت لفظة (حفظاً) وهنا مفعول لأجله لبيان سببية التزيين أي زينها لحفظها من الشياطين، ودليل ذلك (الواو) العاطفة؛ فالتقدير: {وزينا السماء الدنيا حفظاً} لها من كل شيطان رجيم، يقول النحاس: ((وحفظناها حفظاً من الشياطين بالكواكب))^(٥٩)؛ بهذا نفهم أن البروج ما هي إلا المصابيح الحافظة، ومنه كذلك قوله تعالى ((إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ * وَحِفْظاً مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ * لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيَقْدِفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ))^(٦٠) فنجد أن إضافة (زينة) إلى (الكواكب) فيها دلالة السببية أي (إننا زيننا السماء الدنيا بسبب الكواكب فهي المزيّنة) ثم علل سبحانه بالمفعول لأجله (حفظاً) أيضاً بقوله {وَحِفْظاً مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ} فعلم أن المراد من الكواكب هي النجوم وأن زينة السماء إنما تمت للحفاظ عليها من الشياطين.

وذهب الطباطبائي إلى أنَّ (حفظاً) في قوله تعالى {وَحَفَظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ} مفعول مطلق؛ إذ يقول: ((حفظاً مفعول مطلق لفعل محذوف؛ والتقدير: (وحفظناها حفظاً من كل شيطان مارد)، والمراد بالشیطان الشرير من الجن والمارد الخبيث العاري من الخير))^(٦١) ولا نتفق معه فيما ذهب إليه؛ ذلك بأنَّ (حفظاً) مفعول لأجله قد بيّن به سبحانه داعي التزيين بالكواكب (النجوم) وهو للحفظ، وثمة دليلان على ذلك الأول قوله تعالى {لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيُقَذَّفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ} والقذف يكون بالنجوم الكواكب أي إلا ويقذفون بالكواكب (النجوم) من كل جانب.

أما الثاني فهو قوله تعالى {إِلَّا مَنْ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ} وما الشهاب إلا النجم في العُرف اللغوي له مطلقاً؛ بهذا نميل إلى القول بأنَّ (حفظاً) مفعول لأجله سيق لبيان داعي وجود النجوم (الكواكب) في السماء.

من هنا نصل إلى أنَّ معنى (البروج) هي النجوم القاذفة للشياطين المُرِيَّةُ للسماء مطلقاً. وبهذا نستدل على أنَّ مقولة الإمام الحسن (عليه السلام) هي الاوفق لسياق الآية الكريمة وسياقات ورود لفظة (بروج) المقترنة بلفظة (السماء) في التعبير القرآني عموماً، وذلك للارتباط الوثيق بين السماء والنجوم فهما يشكلان أروع منظر أخذ رسمته السماء بريشة القدر على رُقي وفنٍ بارعين وبمهارة وإبداع عاليين .

المبحث الرابع: النقد التفسيري لدلالة (شاهد ومشهود):

لقد وقع الخلاف بين مُفسِّري النص في دائر بيان (الشاهد والمشهود) من قوله تعالى ((وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ * وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ * وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ))^(٦٢) فمنهم من ذهب إلى أنَّ دلالة (الشاهد والمشهود) إنما تجري في مقام يوم القيامة، فالشاهد هو الإنسان عموماً في يوم القيامة والمشهود هو المنظر الذي يشاهده في ذلك اليوم، يقول الشوكاني معرباً عن هذا الرأي التفسيري: ((المراد بالشاهد مَنْ يشهدُ في ذلك اليوم من الخلائق: أي يحضر فيه، والمراد بالمشهود ما يُشاهدُ في ذلك اليوم من العجائب))^(٦٣)، وبهذا ((فيكون الله عز وجل قد أقسم سبحانه بيوم القيامة وما فيه تعظيماً لذلك اليوم وإرهاباً لمنكريه))^(٦٤)، ويبدو أنَّ الذي قال بهذا قد أسس مقاله على أنَّ الشهادة ههنا مُشتقة من المشاهدة العينية لا الشهادة على أفعال العباد حينما تُطلب من غيرهم، وذهب آخرون إلى أنَّ الشاهد هو (يوم الجمعة) والمشهود هو (يوم عرفة)^(٦٥)، وعقب الواحدي على هذا التوجيه التفسيري بقوله: ((وهذا قول الأكثر))^(٦٦)، ومال آخرون إلى أنَّ الشاهد (يوم عرفة) والمشهود (يوم النحر) فحصر دلالة (الشاهد والمشهود) والحال هذه بفريضة الحج وأداء مناسكها فحسب^(٦٧)، وقيل الشاهد هو الله تعالى والمشهود نحن بنو البشر^(٦٨)، ومال آخرون إلى أنَّهما ((الحجر الأسود والحجيج، وقيل: الأيام والليالي

وبنو آدم))^(٦٩)، والظاهر أنَّ ابن الجوزي حسم الأمر في بيان شدة الاختلاف بين المفسرين في تحديد دلالة (الشاهد والمشهود) حينما قال: ((وشاهد ومشهود فيه أربعة وعشرون قولاً))^(٧٠) تفسيرياً. والظاهر أنَّ عامل الاختلاف هذا وسمة التباين تلك لم تكن وليدة المفسرين المأخزين؛ بل كانت ماثلة في عهد قريب من نزل النص القرآني؛ إذ ((روي أنَّ رجلاً دخل مسجد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، فإذا رجل يحدث عن رسول الله، قال: فسألته عن الشاهد والمشهود، فقال: (نعم، الشاهد يوم الجمعة، والمشهود يوم عرفة)، فجزته إلى آخر يحدث عن رسول الله، فسألته عن ذلك قال: (أمّا الشاهد فيوم الجمعة، وأمّا المشهود فيوم النحر)، فجزتهما إلى غلام كأنه وجه الدينار، وهو يحدث عن رسول الله، فقلت أخبرني عن {وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ}^(٧١) فقال: (نعم، أمّا الشاهد فمحمّد، وأمّا المشهود فيوم القيامة، أمّا سمعت الله سبحانه يقول: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيرًا}^(٧٢)، وقال {ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ}^(٧٣)، فسألته عن الأول، فقالوا: ابن عباس، وسألته عن الثاني، فقالوا: ابن عمر، وسألته عن الثالث: فقالوا: الحسن بن علي {عليهما السلام}))^(٧٤)، عند النظر في النص نلاحظ أنَّ تعدد الدلالات بادٍ لكل ذي نظر؛ بيد أنَّ الإمام الحسن (عليه السلام) قد أجرى نقداً تفسيرياً على المقولات الاستكشافية التي قدمها الْمُتَصَدِّقُونَ قبله لتفسير لفظتي (الشاهد) و(المشهود) وصحَّحَ فهم مضمون المراد منهما للسائل، بتوظيفه منهج تفسير النص بالنص؛ إذ عرض كل لفظة على موضعها التي سيقَّت فيه في التعبير القرآني واستنتج دلالتها بالسند الارصن على وجه الإطلاق، حيث لا اصدق من منهج تفسير القرآن لنفسه البتة.

ويبدو أنَّ ما أوقع الغموض في اللفظتين (شاهد ومشهود) لدى السائل والمجيبين قبل الإمام الحسن هو تنكير هاتين اللفظتين؛ ذلك بأنَّهما نكرة في سياق إثبات وهذه الكيفية الخطابية توحى بالدلالة على الإطلاق؛ يقول البيضاوي: ((وتنكيرهما للإبهام في الوصف أي {وشاهد ومشهود} لا يكتفه وصفهما))^(٧٥)؛ إذ لا قيد يحدد دلالة المراد فأَيُّ شاهدٍ هو وأَيُّ مشهودٍ يراد، غير أنَّ الإجابة التفسيرية للأولين بتقييد اللفظتين بالدلالات التي عرضاها لم تكن مبنية على سند استدلالي مقنع؛ لهذا تعرض نتائجهم التفسيرية إلى النقد من قبل الإمام الحسن (عليه السلام) فكان ناتجه هو الأصح وقيده الدلالي هو الأولى بالإتباع؛ لأنَّه (صلوات الله عليه) قد قرنه بالسند النصي من القرآن نفسه، فعلم - والحال هذه - صحة المنطق الاستدلالي له وصدق المنطق الدلالي لمحصلته النقدية، فقله تعالى (شاهداً) حال ثابتة عائدة على الرسول في قوله تعالى {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً}.

فضلاً عن أنَّ ثمة مستندات نصية من التعبير القرآني تثبت ما رجحه الإمام الحسن (عليه السلام) بيد أنه (عليه السلام) قد اكتفى بذكر احدها فقط، إذ من جنس ذلك قوله تعالى {فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيداً}^(٧٦) بهذا نلاحظ بأنَّ شهادة الرسول على أمته تكون في

الآخرة وهو يوم القيامة بدلالة الآية الكريمة وهذا يعضد كون دلالة (المشهدود) هو يوم القيامة تحديداً، لأنَّ شهادة الرسول تقع فيه مطلقاً، ومن ذلك كذلك قوله سبحانه {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا} (٧٧)؛ بهذا نقف على أنَّ الشاهد هو الرسول الكريم لا غير.

أما (المشهدود) فهو يوم القيامة بدلالة مقولة الإمام واستشهاد النصي على ذلك من جهة وبلحظ قوله تعالى أيضاً {فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا} من جهة أخرى؛ إذ إنَّ هذا النص المعجز دالٌّ على أن وقوع الشهادة يجري يوم القيامة تحديداً؛ بهذا نجد أنَّ الإمام أسس معنى الشهادة ههنا على مضمون شهادة الرسول على الناس بما فعلوا في الدنيا من أعمال وليس المبتغى هي المشاهدة البصرية أو العينية كما حسب بعض المفسرين، فالمراد من قوله (مشهدود) هو ما وقعت فيه شهادة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) نفسه على الناس لا أنَّ الناس أنفسهم يشاهدون ذلك اليوم، إذ المبتغى هو اليوم الذي تجري فيه الشهادة، وعليه يكون تفسير الإمام هو الأوفق لمقام القسم في قوله {وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ}؛ إذ لا أعظم من الرسول ولا أشدَّ عظمة وهولاً من يوم القيامة التي يشهد فيه الرسول على الناس جميعاً.

ومن الغريب أنَّ نقف على مقولة للطباطبائي التي يقول فيها: ((يظهر أنَّ الشهادة في {شاهد} و {مشهدود} بمعنى واحد وهو المعاينة بالحضور، على أنَّها لو كانت بمعنى تأدية الشهادة لكان حق التعبير {ومشهدود عليه}؛ لأنَّها بهذا المعنى إنما تتعدى بـ (على)، وعلى هذا يقبل {شاهد} الانطباق على النبي {صلى الله عليه وآله وسلم} لشهادته أعمال أمته ثم يشهد عليها يوم القيامة)) (٧٨) فعند التأمل نجد أنَّ هذا التوجيه للسيد الطباطبائي لا يتفق والمبتغى الأصل من دلالة (الشاهد والمشهدود)؛ ذلك بأنَّ المراد من الشهادة هي حدوثها في الآخرة وليس في الدنيا فليس المراد معنى المعاينة في الدنيا، لأنَّ الشاهد إنما يشهد على أمرٍ أو حدثٍ قد عاينه ومضى، ومن ثمة فهو الآن - في لحظة أداء الشهادة - بصدد تأييد حدوث هذا الحدث بشهادته عليه كونه صدقاً أم كذباً؛ من هنا لا مجال إلى القول بأنَّ الشهادة من الرسول تعني المعاينة في الدنيا؛ لأنَّ هذه (مشاهدة) وليست (شهادة)؛ فضلاً عن أنَّ تنمة مقولة الطباطبائي وهي قوله (لشهادته أعمال أمته ثم يشهد عليها يوم القيامة) تناقض أولها؛ فهنا يعترف بأنَّ الشهادة في الآخرة وأنَّ الرسول شاهدٌ على أعمال أمته في يوم القيامة، ثم يقدّم قوله بأنَّ الشهادة هي عينية بصرية حادثة في الدنيا، وعليه يمكن القول إنَّ الشهادة إنما واقعة في الآخرة بعد نهاية الحدث في الدنيا، وبهذا لا حاجة للتقييد بـ (على) حتّى نعدَّ (المشهدود) مشتقةً من الشهادة ليكون الحدث مشهوداً عليه؛ لأنَّ قرينة (وشاهد) أغنت عن ذكر لفظة (على) مع لفظة (مشهدود) فالمعنى واضح من قوله (وشاهد)؛ ذلك بأنَّ الشاهد لا بد له من مشهود عليه، ثم أنَّ حذف القيد (على) أدى إلى توسع

المعنى؛ فلو قال تعالى: (وشاهد ومشهود عليه) لفهم أن المراد أن الرسول هو الشاهد وأن الناس هم المشهود على إعمالهم بينما بحذف القيد (على) يتوسّع المعنى ليشمل دلالة (على) فيفيد الشهادة على أعمال الناس المشهود عليهم من جهة، ويفيد دلالة (في) ليفهم منه الوقت الذي تجري فيه الشهادة إلا هو يوم القيامة بهذا لا مناص من الرضوخ إلى الله تعالى -والحال هذه-؛ لأن موضع الشهادة قد وقع في اليوم الذي لا ينفع فيه مال ولا بنون؛ فيكون القسم بـ (المشهود) مع حذف المتعلق (على) ابلغ في ردع المتلقي من اقتراب المحذور لأن الشهادة ستتم على إعماله من الرسول الأمين من جهة، وأن هذه الشهادة ستقع حينما لا عمل يُقبل ولا رجاء يُرتضى؛ إذ فات الأوان وانتهى الوقت المتاح لتصحيح الخطايا؛ لذا فليرتدع المرء ولا يضع نفسه هذا الموضع الذي لا يُحسد عليه البتة، فكان القسم مع الحذف أولى في ردع المتلقي مع وجوده ليتسع المضمون وتتحقق غير دلالة، إذ بالحذف تتحقق ثلاث دلالات لا اثنتين وهي :

١- يمكن أن يكون (وشاهد ومشهود) فتكون لفظة {مشهود} دالة على حدث الشهادة المحضة؛ أي قسماً بالشاهد وشهادته في يوم القيامة، فالمراد هنا القسم بحدث الشهادة نفسها التي تجري في يوم القيامة مطلقاً، فيكون التركيز ههنا على حدث الشهادة نفسه.

٢- يمكن أن يكون (وشاهد ومشهود فيه) فتكون لفظة {مشهود} -والحال هذه- دالة على زمن وقوع الشهادة؛ أي قسماً بالشاهد وشهادته الواقعة في يوم القيامة، فيكون المراد هنا التركيز على وقت حدوث الشهادة، وهو وقوعها في الآخرة لا في الدنيا، حيث لا مفر.

٣- يمكن أن يكون (وشاهد ومشهود على الناس فيه) فتكون لفظة {مشهود} -والحال هذه- دالة على ما وقعت عليه الشهادة من أعمال الناس المشهود عليهم؛ أي قسماً بالشاهد وشهادته على أعمال الناس من خير أو شر في يوم القيامة، فيكون المراد هنا التركيز على المشهود عليه من عمل الناس في يوم القيامة.

وبهذا يبدو أن تسمية يوم القيامة بـ (المشهود) هو من باب الجمع ما بين دلالة المصدر واسم المفعول وزمن حدوث الحدث في وقت معاً فهي تعني حدث الشهادة نفسها والمشهود عليه فيها (إعمال الناس كافة) ووقت حدوث الشهادة وكل هذا جارٍ يوم القيامة؛ لذا سمي يوم القيامة بالمشهود لجريان كل ذلك فيه.

والظاهر أن هذا الاختزال المضموني في لفظة (مشهود) هو الذي دعا الإمام إلى القول بأنها تعني (يوم القيامة)؛ إذ لما كانت الشهادة نفسها ووقت حدوثها وما يُشهد به على الناس واقعاً يوم القيامة اسند الإمام الحسن (عليه السلام) دلالة (مشهود) إلى يوم القيامة؛ ليفهم المتلقي كل تلك الإحداث من ذلك اليوم العظيم وفي ذلك اليوم العظيم في وقت معاً.

فضلاً عن أنَّ حذف المتعلق (على) مُسَوَّغٌ ههنا لأنَّ ثمة مستند نصي قرآني يدل على معرفة المشهود ما هو كما بيَّن ذلك الإمام الحسن (عليه السلام)، زيادة على أنَّ القاعدة اللغوية تنصُّ على أنَّه يجوز الحذف في الكلام إذا كان ثمة ما يدل على المحذوف مطلقاً، وهذا ما يسمى في المنطق البياني بـ (إيجاز الحذف)^(٧٩) وهو أمر سائغ وكثير الوقوع في التعبير القرآني عموماً؛ بل يعد وجهاً من وجوه البلاغة الفنية والإبداع الصياغي في الكلام سواء أكان ذلك الكلام إلهياً معجزاً أم الكلام فنياً إبداعياً من صنع البشر.

المبحث الخامس: النقد التفسيري لدلالة (اللغو):

لقد مثَّلت دلالة (اللغو) في قوله تعالى ((قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ))^(٨٠) محط نظر وتأمل عند المفسرين ولهذا تفرَّعت مقولاتهم التفسيرية على وفق فهم كلٍّ منهم لمضمون هذه المفردة القرآنية؛ فمنهم من رأى أنَّها تدل على معنى الباطل وذلك قول الزجاج^(٨١)، وذهب آخر إلى أنَّها تعني الشرك، فاللغو من وجهة نظره هو الشرك بالله تعالى؛ لهذا وصف سبحانه المؤمنين بأنَّهم معرضون عن اللهو أي إنَّهم متجافون عن الشرك مطلقاً^(٨٢)، ((وقيل: هو معارضة الكفار بالشتم والسب))^(٨٣)، وذهب خامس إلى أنَّ معنى اللغو في الآية هو الكذب^(٨٤)، ورأى سادس أنَّه الحلف وهو قول الكلبي^(٨٥).

على حين نجد أنَّ الإمام الحسن (عليه السلام) قد أدلى بدلوه في هذا الحيز التفسيري ناقداً المقولات التي تقدمت لإعطاء دلالة (اللغو) في النص الكريم؛ إذ يرى الإمام أنَّ تفسير (اللغو) هي المعاصي كلها^(٨٦)، من دون استثناء، ويبدو أنَّ نقد الإمام (عليه السلام) لما قيل من دلالات تفسيرية للفظ (اللغو) في هذه الآية الكريمة قد ورد باعتبار ما قبلها من آية؛ إذ النص القرآني السابق لهذه الآية الكريمة وهو قوله تعالى {الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ} يتحدث عن الصلاة، والصلاة بمنطقتها تنهى عن الفحشاء والمنكر وهذا يدل على أنَّها تنهى عن المعاصي عموماً بمحصلتها الغاية؛ أي إنَّ الذين يؤدون صلاتهم على وجهها الأصل وشروطها المرجوة فإنَّ مؤدَّوها عن المعاصي معرضون بالمحصلة النهائية مطلقاً بسبب صلاتهم؛ فكأنَّ هذه الآية سمعُ الحديث - تمثل نتيجة للآية السابقة عليها التي تتحدث عن الخشوع في الصلاة؛ لأنَّ الخشوع يوصل الإنسان إلى مرتبة الانتهاء عن المعاصي اجمع فلا يقربها فحسب؛ بل إنَّه يعرض عنها البتة من دون رجعة؛ فكأنَّ هذه الآية تأكيدٌ للآية السابقة التي نصَّت على وجوب الخشوع في الصلاة؛ وتأسيساً على إدراك الإمام لهذا المنطق الارتباطي بين الآيتين وكَدَّ الإمام (عليه السلام) مسألة الخشوع في الصلاة بنقده التفسيري لآراء الأخرى وتوجيهه دلالة لفظ (اللغو) بأنَّها المعاصي؛ لأنَّ الإعراض عنها هو نتاج الصلاة الصحيحة (المخشوع فيها)؛ وثمة سندٌ قرآني للمنطق الدلالي الذي قال به الإمام أيضاً ويكمن ذلك تحديداً في الآية

الأولى من السورة وهو قوله تعالى {قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ} فالآية تصدرت بـ (قد) التي وليها الفعل الماضي (أفلح) وهذه الحيثية التركيبية من الكلام تدل على تحقق الفعل مطلقاً^(٨٧)؛ لأنَّ (قد) إذا ما سبقت الفعل الماضي دلَّت على تأكيد حدوث حدث الفعل بلا نقاش، فإذا كان الفلاح متحققاً للمؤمنين فعلاً فلا بد له من أسباب ليتحقق بها، وما داعي تحقق الفلاح إلا بالابتعاد عن المعاصي والانتهاز عنها البتة من دون رجعة مطلقاً؛ وإذا ما عاودنا النظر بتأنٍ في الآية الكريمة في قوله تعالى {وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ} نجد أنَّ ثمة تناسقاً في بناء الدلالات السياقية على منطق الثبات التوكيدي فلما جعل الله تعالى (قد) سابقةً لفعل الفلاح لتحقيق معنى ثبات الفلاح للمؤمنين بنى بالمقابل آية الإعراض عن اللغو على الجملة الاسمية؛ فقال: {هُمُ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ} ليمنح المعنى سمة الثبات أيضاً، فالفلاح ثابت مادام الإعراض ثابتاً؛ ذلك بأنَّ بناء الجملة على الاسمية اثبت من بنائها على الفعلية وأكد؛ فحينما استعمل سبحانه (قد) في جملة الفلاح ليمنح مضمون الجملة سمة الثبات بنى جملة الإعراض عن المعاصي على الاسمية ليعطي سمة الثبات أيضاً ليؤكد بهذا أنَّ الفلاح ثابت بثبات الإعراض عن المعصية، وبثبات الخشوع في الصلاة أيضاً وذلك في قوله تعالى {وَالَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ} حيث نلاحظ بناء الجملة على الاسمية لذات المغزى الدلالي كذلك، ومن الجميل أن نجد أنَّ هاتين الجملتين {هُمُ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ} و{هُمُ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ} ينطويان على سمة تأكيد أخرى وهي تقديم ضمير الشأن (هم) ابتداءً ومن ثم مجيء الجملتين الاسميتين المفسرتين له تباعاً وهما (عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ) و(فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ)، وهذه الحيثية الكلامية من حيثيات التوكيد لأنها تنتقل بالمتلقي من حيز الإبهام الذي يكمن في الضمير (هم) إلى حيز البيان الذي يتجلى في الجملتين من بعده.

فضلاً عن هذا وذاك فإنَّ كلتا الجملتين الاسميتين نفسيهما - اللتين تمثلان خبر المبتدأ الضمير (هم) - تنطوي على سمة التوكيد أيضاً وذلك بتقديم الخبر (عَنِ اللَّغْوِ) على مبتدئه (مُعْرِضُونَ) وتقديم الخبر (فِي صَلَاتِهِمْ) على مبتدئه (خَاشِعُونَ)، فما التقديم هنا إلا دلالة من دلالات التخصيص التوكيدية التي تدل على أنَّ هذه الصفات لا تكون إلا في المؤمنين المتمثلين بالضمير (هم)، من هنا نجد أنَّ ثمة موازنة في التوكيد بين إثبات سمة الفلاح للمؤمنين، وإثبات صفاتهم التي دعت إلى ذلك الفلاح، بل إنَّ تأكيد الصفات كان اشد من تأكيد الفلاح لهم؛ لأنَّ هذه الصفات إذا ما كانت ثابتة فيهم فإنها ستوصلهم إلى درجة الفلاح بالضرورة؛ لذا لم يؤكد سبحانه الفلاح لهم بدرجة توكيده على ضرورة إثبات وثبات هذه الصفات فيهم؛ لأنَّ هذه الصفات تتيلهم الفلاح بالمحصلة؛ لذا كان التوكيد على السبب اشد من توثيق النتيجة له؛ لأنَّ النتيجة هي محصلة السبب فإذا كان موثقاً فإنَّ النتيجة موققة بالحمية مطلقاً؛ من هنا نستدل على أنَّ ثبات الفلاح لا يتم إلا بالخشوع في الصلاة وبالانتهاز عن المعاصي على وجه الثبات البتة.

بهذا نجد أن توجيه الإمام لدلالة (اللغو) بأنها المعاصي عموماً أوفق لمطلب الآية؛ بناءً على انسجامه مع سياق الآية السابقة عليها من جهة وتأسيساً على وثاقته بمنطق نصي قرآني آخر وهي الآية الأولى المتحدثة عن الفلاح في الصلاة من جهة أخرى؛ من هنا يرجح الباحث توجيه الإمام الدلالي لتفسير لفظة (اللغو) بأنها المعاصي وعدم الركون إلى انحصارها بالدلالة على الباطل أو الشرك أو إشارتها إلى شتم الكافرين وسبهم فحسب؛ ذلك بأن الحمل على العموم في الإعراض عن كل شيء أولى بالقبول وأوفى بالمطلب التطبيقي في تحقيق معنى نتاج الخضوع في الصلاة على أرض الواقع؛ وليس المراد من (اللغو) معنى الكذب أيضاً؛ لأن ذلك مردود بقوله تعالى {لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَابًا} ^(٨٨) فلو كان (اللغو) هو (الكذب) لما جاز أن يعطف عليه في الآية الكريمة؛ لأن العطف على الشيء نفسه لا يجوز في نطاق المنظومة الخطابية في اللسان العربي ^(٨٩)؛ إذ العطف يقتضي التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه؛ من هنا ننتهي إلى أن المبتغى من (اللغو) في الآية الكريمة - موضع البحث - كل المعاصي؛ لأنها داعي تحقق مراد الصلاة الحقّة وصولاً إلى درجة الفلاح؛ وهي الغاية التي يسعى لها كل مؤمن على وجه الإطلاق بلا نقاش.

المبحث السادس: النقد التفسيري لدلالة متعلق (فارغاً) في الحديث عن أم موسى (عليه السلام):

إذا كان التردد يتسرب إلى المقولات الدلالية للنص بداعي وجود سمة الإبهام في لفظ ما داخل النص مما يؤول إلى عدم القدرة على القطع بإحدى الدلالات التفسيرية له دون أختها في نطاق العقل التفسيري؛ فإن تسرب هذه السمة تعد أكثر قبولا وأولى بالتقبل فيما إذا كان ذلك اللفظ محذوفاً أصالةً من النص المقدس، ذلك بأن الحذف الذي يُفتقد الدليل عليه في النص - كما يظن ذلك علماء التفسير - ينصرف إلى نطاق الغموض وعسر البيان له؛ وبهذا تتكاثر المقولات الساعية إلى بيان ذلك المحذوف ويجتهد العقل التفسيري لاستكشاف ذلك المكنون المفقود لفظاً في النص؛ وبناءً عليه وقع الاختلاف في تفسير المحذوف من متعلق (فارغاً) في قوله تعالى - واصفاً حال أم موسى - ((وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغاً إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْ لَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ)) ^(٩٠)؛ إذ ذهب جمع من المفسرين إلى القول بأن ((معنى ذلك أنه فارغ من كل شيء إلا من أمر موسى كأنها لم تهتم بشيء سواه قال أبو عبيدة : خالياً من ذكر كل شيء في الدنيا إلا من ذكر موسى)) ^(٩١) ، وينص البغوي على أن هذا القول هو ((قول أكثر المفسرين)) ^(٩٢)، وكان للاخفش رأي آخر في بيان دلالة متعلق (فارغاً) المحذوف من النص إذ رأى أن المعنى ((فارغاً من الخوف والغم؛ لعلمها أنه لم يغرق بسبب ما تقدم من الوحي)) ^(٩٣)، فكانها بلغت درجة من الاستقرار بمكان إلى الحد الذي كانت فيه مطمئنةً على موسى (عليه السلام) لأن الله تعالى قد أوحى إليها بأنه رادّه إليها، ففرغ فؤادها من الهم لفرط وثوقها بوعده الله

تعالى لها^(٩٤)، ويبدو أن الاخفش قد أسس توجيهه التفسيري هذا بناءً على وقوله تعالى {وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفَتْ عَلَيْهِ فَأَلْقَيْهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ}^(٩٥)، وبهذا يكون التقدير (فارغاً من الهم والخوف اطمئناناً على موسى)، وقد اتفق الطباطبائي مع ما ذهب إليه الاخفش في توجيهه لدلالة متعلق (فارغاً) في الآية الكريمة؛ إذ يقول: ((إنَّ ظاهر السياق أنَّ سبب عدم إيدائها له فراغ قلبها، وسبب فراغ قلبها الربط على قلبها، وسبب الربط هو قوله تعالى لها فيما أوحى إليها: {لَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ} ... ومحصل معنى الآية وصار قلب أم موسى بسبب وحيناً خالياً من الخوف والحزن المؤديين إلى إظهار الأمر، لولا أن ثبتنا قلبها بسبب الوحي لتكون واثقة بحفظ الله له لقربت من أن تظهر أمره لهم بالجزع عليه))^(٩٦)، ورأى سعيد بن جبیر أنَّ فارغاً هنا بمعنى (والها) إلى موسى؛ إذ يقول إنَّ المعنى ((والها كادت تقول وإني من شدة الجزع))^(٩٧).

وعلى الرغم من كثرة هذه التوجهات التي تبدو بعضها متناقضة بين عدم الخوف وبين الجزع والخوف على موسى (عليه السلام) ترد مقولة الإمام الحسن (عليه السلام) ناقدة لتلك المقولات وموجهة المحذوف إلى توجيه شديد عالي الدقة؛ إذ يقول: ((فارغاً مما أوحى إليها من قوله {لَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي} وذلك لما سَوَّلَ الشَّيْطَانُ لها من غرقه وهلاكه إليها))^(٩٨) والظاهر أنَّ هذا هو التوجيه الدلالي الأوفق للنص؛ ذلك بأنَّ ثمة مستنداً نصياً في الآية نفسها يثبت ما أدلى به الإمام الحسن وهو قوله تعالى {إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ}؛ فقوله: {إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ} ينطوي على دلالة واضحة بأنَّ أم موسى كان قلبها فارغاً مما أوحاه سبحانه إليها لشدة خوفها على موسى؛ إذ فرغ قلبها من قوله تعالى {وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ}؛ وبهذا نلاحظ أنَّ الإمام كان مدركاً لوجود لام مضمرة قبل (إن) في قوله تعالى {إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ} فالتقدير: {لَإِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ} فاللام تعليلية أي أصبح فؤاد أم موسى فارغاً لأنها كادت لتبدي بما أوحينا إليها - فإلهاء في قوله {به} عائدة إلى الوحي^(٩٩) - فتفصح أمرها وأمر موسى فيقتل موسى من حيث أرادت أن تنقذه من القتل، فالمراد {وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغاً} لِإِنْ هِيَ كَادَتْ لَتُبْدِي بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْهَا لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ} وسند ما ذهب إليه الإمام هو وجود (لولا) في النص أيضاً فهي أداة امتناع لوجود؛ أي لولا أنَّ ربطنا على قلبها لكادت أن تفصح أمرها وأمر موسى فيقتل، يقول الزجاج: ((ومعنى الربط على القلب: إلهام الصبر وتقويته)^(١٠٠)، وجواب {لولا} محذوف: أي لولا أنَّ ربطنا على قلبها لأبدت))^(١٠١) ما أوحينا إليها وأظهرته^(١٠٢)؛ فامتنع الإفصاح عن الوحي (الإبداء به) لوجود الربط على قلبها (التصبير لها).

وان وجود الربط على القلب لدليل على أنها كانت في حال من الحزن والهم الشديدين ما دعاها إلى أن توشك على كشف أمر الوحي، ويبدو أن ابن قتيبة قد تنبه على هذا الأمر وهو في صدد نقده لمن يقول أن المعنى هو أن فؤادها كان فارغاً من الهم والحزن؛ إذ أعرب عن ذلك مستغرباً بقوله: ((وهذا من أعجب التفسير كيف يكون كذلك والله يقول: {لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا}؛ وهل يربط إلا على قلب الجازع المحزون))^(١٠٣)؛ فلما كان قلبها جازعاً محزوناً كادت أن تعلن شأن الوحي لولا أن ربط الله على قلبها فثبتتها تماسكاً واطمئناناً وانزل عليها السكينة والهدوء حتى تتحقق إرادة السماء في إنقاذ بني إسرائيل من قيد العبودية والإذلال على يد موسى (عليه السلام) من دون أن تقف عاطفة أم موسى وولها عائقاً دون ذلك.

فضلاً عن أن خاتمة النص الكريم وهو قوله {لَتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ} فيها دليل على أنها ما كانت مؤمنة بما أوحى إليها لشدة حرصها على موسى؛ ولهذا كادت أن تفضح أمرها ولكن بالربط على قلبها آمنت بأن ما أوحى إليها هو الحق؛ لذا اطمأنت واستقرت وسند اطمئنانها بأن الله تعالى سيرده إليها هي أنها بدأت تفكر بعقل رزين؛ إذ قال {وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ فَبَصُرَتْ بِهِ عَنْ جُنْبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ}^(١٠٤) إذ أرسلت أخته من خلفه لترى إلى أين يذهب وهذا تفكير حكيم منها؛ يدل على رباطة الجأش وحسن التصرف، ومن يقول سبحانه {وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ} * فَرَدَدْنَاهُ إِلَى أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ^(١٠٥) فقلوه سبحانه { وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ } فيه دلالة واضحة على أن الله تعالى قد ربط على قلبها بعد أن أوشكت على الإفصاح عن أمر الوحي ولتعلم بأن وحيها حق؛ لذا ردّدناه إليها لتقرّ عينها ولا تحزن، فهذه الخاتمة للنص الكريم فيها استكناه لمضمون المتعلق — (فارغاً) مما يدل على أن المحذوف هو (فارغاً مما أوحينا إليها)؛ لذا ربطناها على قلبها وأوفينا بوعدها لتعلم بأن وعد الله حق وان طمأنتنا لها حق لا شائبة فيه.

بهذا نجد أن توجيه الإمام الحسن (عليه السلام) بأن المحذوف هو (بما أوحينا إليها) هو الأصح على وجه الإطلاق لوجود القرائن النصية التي تثبت ذلك في الآية الكريمة وما بعدها من سياق الآيات اللاحقة بها.

الخاتمة

من التأمل ومعاودة النظر في المقولات النقدية للإمام الحسن (عليه السلام) والبيانات التفسيرية له في نطاق المفردة القرآنية، استطاع الباحث أن يتوصل إلى جملة من الثمرات والتي يمكن أن يوجزها على النحو الآتي:

١- وجد الباحث أنَّ حيثية النقد التفسيري التي مارسها الإمام الحسن (عليه السلام) على البيانات التفسيرية التي قيلت في حيز الآي الكريم؛ يمكن أن يُنظرَ إليها على أنها منهج تفسيري يمكن أن ينتمي إلى جنس المناهج التفسيرية للنص القرآني عموماً؛ وذلك بحكم توحُّد الغاية التي تسعها إليها المناهج التفسيرية كافة؛ فما دام كلُّ منهج تفسيري يسير إلى غاية ينصُّ مآلها على بلوغ الدلالة الأرجح أو الأوفق للنص، فإنَّ ممارسة النمط النقدي على النتائج التفسيرية يحقق الغاية ذاتها ويتجه نحو المحصلة نفسها بلا خلاف؛ إذ كان يسعى الإمام الحسن (عليه السلام) من مقولاته (التفسيرية الناقدة) إلى بيان الدلالة الأوفق للنص، وإذا كان حكمُ الغاية سارياً على جميع المناهج التفسيرية عموماً فإنه يمكن القول بأنَّ الممارسة الإجرائية على النص القرآني التي قام بها الإمام الحسن ما هي إلا منهج تفسيري يسعى إلى تصحيح المسار الفهمي للآية من جهة ويسير باتجاه منح الآية الدلالة التي تتسم بالصحة القاطعة والمنطقية الحاسمة من جهة أخرى؛ وبهذا يعد منهجاً تفسيرياً بالمحصلة النهائية له.

٢- اكتشف الباحث أنَّ الإمام الحسن (عليه السلام) حينما كان يمنح النصَّ القرآنيَّ دلالةً ما تعدُّ ناقدةً لسائر الدلالات التي أدلى بها علماء التفسير في حيز تلك النص الكريم؛ فإنه (عليه السلام) لم يكن يُطلق تلك الدلالة من دون أن يؤسِّسها على منطلق لغوي ينصُّ على اتساقها مع السياق التي وردت فيه تلك المفردة - موضع النقد التفسيري - في الآية الكريمة، فكأنَّ الإمام كان ينظر إلى السياق العام للنص التي سبقت فيه تلك المفردة ومن ثمَّ يُدلي بمعناها الأوفق على وفق توافق ذلك المعنى مع الدلالة الانفتاحية لتلك الآية، وقد يمتد الأمر أحياناً إلى أن يُراعى توافق تلك الدلالة حتَّى مع دلالات الآيات السابقة عليها واللاحق بها مما يحقق نطاقاً دلالياً موحَّداً بين الآيات جميعاً؛ من هنا نستدل على أنَّ الإمام كان يُوظفُ القرائن السياقية في الآية لاستنباط الدلالة الأرجح على وجه الإطلاق، وتأسيساً على هذا كانت دلالاته كلها متفقة مع مرادات الآية أصالةً والسياقات المحيطة بها تبعاً.

٣- وجد الباحث أنَّ الإمام الحسن (عليه السلام) كان يُوظفُ في ممارساته النقدية - في الأعم الأغلب - منهج تفسير النص بأخيه؛ إذ كان يعوِّلُ في البيان التفسيري للدلالة المنقودة في النص القرآني على توارده الدلالة نفسها لتلك المفردة في سياقات قرآنية أخرى مما يشكل بالمحصلة منطقاً دلالياً موحَّداً لجميع تلك المفردات في الآيات اللاتي وردن فيها كافة، وبهذا لا تخرج دلالة المفردة في الآية موضع النقد التفسيري إلى دلالات أخرى غير موافقة لدلالات المفردة ذاتها في سياقات قرآنية أخرى باعتبار أنَّ من سمات النص القرآني أن يستعمل بعض المفردات بالدلالة ذاتها على الرغم من اختلاف الموضوعات السياقية التي ترد فيها تلك المفردة، وقد يحدث أحياناً أن يعرض

الإمام المفردة الْمُخْتَلَفَ في دلالتها على آية أخرى فيكشف دلالتها من ورودها في تلك الآية كما هي الحال في بيانها لمضمون (وشاهد ومشهود) بعد أن عجز عن بيانها جملة من الصحابة الكرام؛ فيكون بهذا مستعملاً لمنهج تفسير القرآن بالقرآن وهو اصدق منهج تفسيري يصلُ موظّفهُ إلى دلالة بيانية لا تقبل الجدل أو النقاش البتة.

٤- اتضح لدى الباحث أنّ أغلب مواضع نقد الإمام لدلالات المفردة القرآنية كانت نتيجة توظيف المشتغلين في نطاق التفسير المعنى الظاهري الحقيقي للمفردة من دون تأمل المعنى العميق لها أو النظر إلى دلالة ما بعد الظاهري فيها؛ إذ يبدو أنّ هذا الأمر هو الذي كان يوقعهم في إشكال الدلالة غير الراجحة، ولو تجاوزا الدلالة الظاهرة إلى ظاهر الدلالة المرادة على وفق قرائن النص لوجدوا أنّ ما كانوا يعولون عليه من معنى ليس هو المراد البتة، فلو كفّوا أنفسهم قراءة ما بعد الظاهرة لتجنبوا مسار الانتقاد ولأدركوا أنّ الدلالة القرآنية تتجاوز الظاهر أحياناً إلى ما وراءه لتساير العقل البشري وإبداعاته في كفاءات استنباط المعنى من النص القرآني عموماً.

ثبت المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- اللوسي: أبو الفضل شهاب الدين محمود(ت١٢٧٠هـ): روح المعاني، تحقيق: محمد السيد الجليند، مطبعة دار احياء التراث العربي - بيروت، ط٢، ١٤٠٤هـ.
- الامدي: أبو الحسن علي بن محمد: الأحكام في أصول الأحكام، تحقيق: د. سيد الجميلي، مطبعة دار الكتاب العربي - بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.
- البحراني (ت١١٨٦هـ) : حقائق الناضرة، تحقيق: محمد تقي الإيرواني، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية - قم المقدسة، د.ت.
- البغوي: أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء: معالم التنزيل المعروف بـ (تفسير البغوي)، د.مط.د.ت.
- البيضاوي: تفسير البيضاوي، مطبعة دار الفكر - بيروت، د.ت.
- ابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي بن محمد: زاد المسير في علم التفسير، مطبعة المكتب الإسلامي - بيروت، ط٣، ١٤٠٤هـ.
- الدمشقي: صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيلكدي بن عبدالله العلاني، الفصول المفيدة في الواو، تحقيق: د. حسن موسى الشاعر، الناشر: دار البشير - عمان، ط١، ١٩٩٠م.
- الرازي: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (٦٦٦هـ): مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٥ - ١٩٩٥م.
- الرازي: محمد بن عمر بن الحسين: المحصول في علم الاصول، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، ط١، ١٤٠٠هـ.
- الراغب الاصفهاني (٥٠٢هـ): المفردات في غريب القرآن، مطبعة دفتر نشر الكتاب، ط١، ١٤٠٤هـ.

- الزركشي: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي (ت ٧٩٤ هـ): البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة دار المعرفة - بيروت، ط١، ١٣٩١ هـ.
- أبو السعود: محمد بن محمد العمادي: ارشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، والمشهور بـ (تفسير أبي السعود)، مطبعة دار إحياء التراث العربي - بيروت، د.ت.
- سيروان عبد الزهرة الجنابي: الإطلاق والتقييد في النص القرآني، ديوان الوقف الشيعي، بغداد - العراق، ط١، ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ.
- الشوكاني: محمد بن علي بن محمد (ت ١٢٥٠ هـ): فتح القدير، مطبعة دار ابن كثير - دمشق - بيروت، مطبعة دار الكلم الطيب، دمشق - بيروت، ط١، ١٤١٤ هـ.
- الشيرازي: ناصر مكارم: الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، مدرسة الامام علي بن أبي طالب - قم، ط١، ١٤٢١ هـ.
- الصنعاني: عبد الرزاق بن همام (ت ٢١١ هـ): تفسير الصنعاني، تحقيق: د. مصطفى مسلم محمد، مكتبة الرشيد - الرياض، ط١، ١٤١٠ هـ.
- الطباطبائي: السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢ هـ): الميزان، مطبعة جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم، ط٤، ١٤١٧ هـ.
- الطبرسي: أمين الدين أبو علي الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨ هـ): مجمع البيان، مطبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ١٣٧٩ هـ.
- الطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي (ت ٤٦٠ هـ): التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، مطبعة قم - مكتبة الإعلام الإسلامي، ط١، ١٣٧٩ هـ.
- ابن عاشور: محمد بن طاهر: التحرير والتنوير المعروف بـ (تفسير ابن عاشور التونسي)، مؤسسة التاريخ، د.ت.
- ابن قدامة: أبو محمد عبد الله بن أحمد المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر، تحقيق: د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، جامعة الإمام محمد بن سعود - الرياض، ط٢، ١٣٩٩ هـ.
- القزويني: جلال الدين أبو عبد الله محمد بن سعد الدين (ت ٧٣٩ هـ): الإيضاح في علوم البلاغة، مطبعة إحياء العلوم، بيروت - لبنان، ط٤، ١٩٩٨ م.
- قطب الدين الراوندي (ت ٥٧٣ هـ): فقه القرآن، تحقيق: السيد أحمج الحسيني باهتمام السيد محمود المرعشي، مطبعة الولاية - قم، ط٢، ١٤٠٥ هـ.
- المجلسي (ت ١١١١ هـ): بحار الأنوار، تحقيق: السيد إبراهيم الميانجي، محمد الباقر البهبودي، دار إحياء التراث العربي - مؤسسة الوفاء - بيروت - لبنان، ط٢، ١٤٠٣ - ١٩٨٣ م.
- ابن منظور: محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري: لسان العرب، الناشر: دار صادر - بيروت، الطبعة الأولى.
- النحاس: أبو جعفر (ت ٣٣٨ هـ): معاني القرآن، تحقيق: الشيخ: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٠٩ هـ.

- النسفي: أبو حفص نجم الدين محمد (ت ٧١٠هـ): تفسير النسفي، التحقيق: الدكتور عزيز الله جويني، منشورات سروش - طهران، ط٣، ١٤٠٨ هـ.
- ابن هشام: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: د.مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر - بيروت، ط٦، ١٩٨٥ م.

الهوامش

- (١) سورة النحل: ٤٣.
- (٢) سورة الأنعام: ١.
- (٣) الشوكاني: فتح القدير: ١٤٠/٢، وينظر: الطبرسي: مجمع البيان: ٧/٤، وابن الجوزي: زاد المسير: ٢/٣.
- (٤) الشوكاني: فتح القدير: ١٤٠/٢، وينظر: البغوي: معالم التنزيل: ١٢٥/١.
- (٥) الشوكاني: فتح القدير: ٤٠/٢.
- (٦) البغوي: معالم التنزيل: ٣١٥/١، وينظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن: ١١١/١.
- (٧) ينظر: أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ١٠٤/٣، والالوسي: روح المعاني: ٨١/٧.
- (٨) سورة الشمس: ٥ - ١٠.
- (٩) البغوي: معالم التنزيل: ٣١٥/١.
- (١٠) الشوكاني: فتح القدير: ١٤٠١/٢.
- (١١) البيضاوي: تفسير البيضاوي: ٣٨٧/١.
- (١٢) ومن الغريب أن نجد الطوسي يقول بتساوي الداليتين بين الفعلين (جَعَلَ) و(خَلَقَ)؛ إذ يرى بأن معنى (جعل) هو معنى (خلق) نفسه؛ حيث يقول ما نصه: ((وجعل الظلمات والنور؛ أي خلقهما))، التبيان: ٧٥/٤.
- (١٣) البيضاوي: تفسير البيضاوي: ٣٨٧/١.
- (١٤) الالوسي: روح المعاني: ١٤/٣، وينظر: أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٢٥٠/١.
- (١٥) سورة الرعد: ١٦.
- (١٦) سورة البقرة: ٢٥٧.
- (١٧) سورة الأنعام: ١.
- (١٨) سورة النحل: ٧٨.
- (١٩) الراغب: مفردات غريب القرآن: ٩٤.
- (٢٠) سورة الزمر: ٦.
- (٢١) ينظر: الشوكاني: فتح القدير: ٦٣٩/٤، والالوسي: روح المعاني: ٢٤١/٢٣.
- (٢٢) الالوسي: روح المعاني: ٢٤١/٢٣، وينظر: النسفي: تفسير النسفي: ٤٨/٤.
- (٢٣) سورة الانبياء: ٧٨.
- (٢٤) ينظر: الشوكاني: فتح القدير: ٦٠١/٣، والبغوي: معالم التنزيل: ٣٤٩/١، والنسفي: تفسير النسفي: ٨٩/٣.

(٢٥) ومن جنس على سبيل المصدق قوله تعالى: ((مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ)) سورة البقرة: ١٧، حيث وردت لفظة (ظلمات) على صيغة الجمع وهي ههنا تدل على الكفر، وذلك بمقابلتها بلفظة (أضاءت) التي هي إحدى مشتقات (النور) مضمونا وملازمة أو بمقابلتها بلفظة (ناراً) في قوله (اسْتَوْقَدَ نَارًا) والتي هي من مشتقات النور مطلقاً؛ وتأسيساً على هذه المقابلة يمكن القول بأن لفظة (ظلمات) في هذا الموضع انما تدل على الكفر والضلالة وما يتبع ذلك من أثر، والظاهر ان البيضاوي أدرك هذه الدلالة؛ حين قال: ((وظلماتهم: ظلمة الكفر وظلمة النفاق وظلمة يوم القيامة، لَيَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ)) سورة الحديد: ١٢-، أو ظلمة الضلال وظلمة سخط الله وظلمة العقاب (السرمدى))، تفسير البيضاوي: ١٨٦/١.

وقد وافق ابن عاشور ما ذهب إليه البيضاوي في بيانه لدلالة (ظلمات) في آية البقرة بأنها تدل على الكفر ولواحقه، وكشف ابن عاشور عن داعي جمعها ايضاً؛ إذ يقول: ((ويتعين في هذه الآية أن جمع {ظلمات} أشير به إلى أحوال من أحوال المنافقين كل حالة منها تصلح لأن تشبه بالظلمة وتلك هي: حالة الكفر وحالة الكذب وحالة الاستهزاء بالمؤمنين وما يتبع تلك الأحوال من آثار النفاق، وهذا التمثيل تمثيل لحال المنافقين في ترددهم بين مظاهر الإيمان وبواطن الكفر))، التحرير والتنوير: ١٨٣/١.

(٢٦) سورة الانعام: ١٦٢.

(٢٧) ينظر: النحاس: معاني القرآن: ٥٢٥/٢، والطوسي: التبيان: ٣٣٥/٤.

(٢٨) الشوكاني: فتح القدير: ٢٦٩/٢، وينظر: ابو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٢٠٧/٣، الثعالبي: تفسير الثعالبي: ٥٣٥/٢.

(٢٩) ابن الجوزي: زاد المسير: ١٦١/٣، وينظر: الطوسي: التبيان: ٣٣٥/٤.

(٣٠) ابن الجوزي: زاد المسير: ١٦١/٣، وينظر: الطوسي: التبيان: ٣٣٥/٤.

(٣١) الشوكاني: فتح القدير: ٢٦٩/٢.

(٣٢) ينظر: ابو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٢٠٧/٣.

(٣٣) ينظر: ابن الجوزي: زاد المسير: ١٦١/٣.

(٣٤) ينظر: البغوي: معالم التنزيل: ٢١١/١، والبيضاوي: تفسير البيضاوي: ٤٧٢/١.

(٣٥) ينظر: الطوسي: التبيان: ٣٣٥/٤، والشوكاني: فتح القدير: ٢٦٩/٢.

(٣٦) قطب الدين الراوندي: فقه القرآن: ١١١/١.

(٣٧) ابن عاشور: التحرير والتنوير: ١٤٧٦/١.

(٣٨) سورة الانعام: ١٦٣.

(٣٩) ينظر: الرازي: المحصول في علم الاصول: ٥٦٣/٢.

والامدي: الإحكام في أصول الأحكام: ٥/٣، وابن قدامة: روضة الناظر وجنة المناظر: ٢٢٢.

(٤٠) سورة الأنعام: ١٦١.

(٤١) للاستزادة ينظر: سيروان عبد الزهرة الجنباني: الإطلاق والتقييد في النص القرآني: ٩٤ وما بعدها.

(٤٢) سورة الحجر: ١٦.

- (٤٣) الشوكاني: فتح القدير: ١٧٨/٣.
- (٤٤) البغوي: معالم التنزيل: ٣٧١/١، وينظر: معالم التنزيل: ٩٢/١.
- (٤٥) ينظر: الرازي: مختار الصحاح: ٧٣.
- (٤٦) اللوسي: روح المعاني: ٢١/١٤.
- (٤٧) الشوكاني: فتح القدير: ١٧٨/٣، وينظر: الطوسي: التبيان: ٣٢٤/٦.
- (٤٨) ينظر: الشوكاني: فتح القدير: ١٧٨/٣.
- (٤٩) سورة الحجر: ١٧-١٨.
- (٥٠) الطوسي: التبيان: ٣٢٤/٦.
- (٥١) ابن منظور: لسان العرب: ٥٠٨/١.
- (٥٢) الشوكاني: فتح القدير: ١٧٩/٣.
- (٥٣) الطوسي: التبيان: ٣٢٥/٦، وينظر: الطبرسي: مجمع البيان: ١٠٧/٦.
- (٥٤) سورة البروج: ١.
- (٥٥) ينظر: النسفي: تفسير النسفي: ٣٢٨/٤، والصنعاني: تفسير الصنعاني: ٣٦١/٣.
- (٥٦) سورة الفرقان: ٦١.
- (٥٧) ينظر: الشوكاني: فتح القدير: ١٢٢/٤، والبغوي: معالم التنزيل: ٩٢/١.
- (٥٨) سورة فصلت: ١٢.
- (٥٩) النحاس: معاني القرآن: ٢٥٣/٦.
- (٦٠) سورة الصافات: ٦-٨.
- (٦١) الطباطبائي: الميزان: ١٢٣/١٧.
- (٦٢) سورة البروج: ١-٣.
- (٦٣) الشوكاني: فتح القدير: ٥٨٢/٥،
- وينظر: الطوسي: التبيان: ٣٦١/١٠، والنسفي: تفسير النسفي: ٣٢٨/٤.
- (٦٤) اللوسي: روح المعاني: ٨٦/٣٠.
- (٦٥) ينظر: الطوسي: التبيان: ٣٦١/١٠، والطبرسي: مجمع البيان: ٣٥١/١٠، والشوكاني: فتح القدير: ٥٨٢/٥.
- (٦٦) الشوكاني: فتح القدير: ٥٨٢/٥.
- (٦٧) ينظر: الطبرسي: مجمع البيان: ٣٥١/١٠، والشوكاني: فتح القدير: ٥٨٢/٥.
- (٦٨) ينظر: البغوي: معالم التنزيل: ٣٨١/١.
- (٦٩) أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ١٣٥/٩.
- (٧٠) ابن الجوزي: زاد المسير: ٧٠/٩.
- (٧١) سورة البروج: ٣.
- (٧٢) سورة الاحزاب: ٤٥.
- (٧٣) سورة هود: ١٠٣.

- (٧٤) المجلسي: بحار الأنوار: ٢٦٣/٨٦ - ٢٦٤، والطبرسي: مجمع البيان: ٣٥١/١٠، والبحراني: الحقائق الناضرة: ٢٤٢/٩، والشيرازي: الأمل: ٨٠/٢٠، وينظر: الطوسي: التبيان: ٣٦١/١٠
- (٧٥) البيضاوي: تفسير البيضاوي: ٤٧٢/١، أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ١٣٥/٩، والنسفي: تفسير النسفي: ٣٢٨/٤.
- (٧٦) سورة النساء: ٤١.
- (٧٧) سورة البقرة: ١٤٣.
- (٧٨) الطباطبائي: الميزان: ٢٤٩/٢٠.
- (٧٩) ينظر: القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة: ١٧٧، وما بعدها.
- (٨٠) سورة المؤمنون: ١ - ٣.
- (٨١) ينظر: الشوكاني: فتح القدير: ٦٧٨/٣، و البغوي: معالم التنزيل: ٤٠٧/١.
- (٨٢) ينظر: الطوسي: التبيان: ٣٤٧/٧، والطبرسي: مجمع البيان: ١٧٧/٧، والشوكاني: فتح القدير: ٦٧٨/٣.
- (٨٣) البغوي: معالم التنزيل: ٤٠٧/١، وينظر: الطبرسي: مجمع البيان: ١٧٧/٧.
- (٨٤) ينظر: الطبرسي: مجمع البيان: ١٧٧/٧، وابن الجوزي: زاد المسير: ٤٦٠/٥.
- (٨٥) ينظر: الطوسي: التبيان: ٣٤٧/٧، والطبرسي: مجمع البيان: ١٧٧/٧.
- (٨٦) ينظر: الطبرسي: مجمع البيان: ١٧٧/٧، والشوكاني: فتح القدير: ٦٧٨/٣، والنحاس: معاني القرآن: ٤٤٢/٤.
- (٨٧) ينظر: البغوي: معالم التنزيل: ٤٠٧/١.
- والبيضاوي: تفسير البيضاوي: ١٤٦/١، وابن الجوزي: زاد المسير: ٤٥٩/٥.
- (٨٨) سورة النبأ: ٣٥.
- (٨٩) ينظر: القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة: ١٤٧،
- والدمشقي: الفصول المفيدة في الواو المزيعة: ١٣٥، وابن هشام: مغني اللبيب: ١٠٦/١.
- (٩٠) سورة القصص: ١٠.
- (٩١) الشوكاني: فتح القدير: ٢٢٩/٤.
- وينظر: الطوسي: التبيان: ١٣٣/٨، والطبرسي: مجمع البيان: ٤١٨/٧، والبغوي: معالم التنزيل: ١٩٤/١، وابن الجوزي: زاد المسير: ٢٠٤/٦.
- (٩٢) البغوي: معالم التنزيل: ١٩٤/١.
- (٩٣) الشوكاني: فتح القدير: ٢٢٩/٤، وينسب هذا الرأي أيضاً إلى أبي عبيدة؛ إذ يقول النحاس: ((قال أبو عبيدة: وأصبح فؤاد أم موسى فارغاً أي من الحزن لما علمت أنه لم يغرق))، وقد وافقه في هذه نسبة هذه المقولة إلى أبي عبيدة كل من البغوي وابن الجوزي، ينظر كل من على التوالي: النحاس: معاني القرآن: ١٦١/٥، والبغوي: معالم التنزيل: ١٩٤/١، وابن الجوزي: زاد المسير: ٢٠٥/٦.
- (٩٤) ينظر: البيضاوي: تفسير البيضاوي: ٢٨٤/١، والطوسي: التبيان: ١٣٣/٨، والطبرسي: مجمع البيان: ٤١٨/٧، وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٥/٧، وابن عاشور: التحرير والتنوير: ٣١٢٠/١.
- (٩٥) سورة القصص: ٧.

- (٩٦) الطباطبائي: الميزان: ١٢/١٦.
- (٩٧) الشوكاني: فتح القدير: ٢٢٩/٤، وينظر: الطبرسي: مجمع البيان: ٤١٨/٧.
- (٩٨) الشوكاني: فتح القدير: ٢٢٩/٤، وينظر: الطبرسي: مجمع البيان: ٤١٨/٧، وابن الجوزي: زاد المسير: ٢٠٤/٦، و
 وابن عاشور: التحرير والتنوير: ٣١٢١/١
- * ويبدو أنَّ النحاس قد تنبه على هذا القرينة حين قال: ((وقول من قال: {فَارْغَاْ مِنَ الْغَمِّ} غلط قبيح؛ لأن بعده {إِنْ كَادَتْ
 لَتُبْدِي بِهِ لَوْ لَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا}})، النحاس: معاني القرآن: ١/١٦١، والشوكاني: فتح القدير: ٢٢٩/٤.
- (٩٩) حيث ورد في (معالم التنزيل): إِنَّ ((الهاء عائدة إلى الوحي أي: كادت تبدي بالوحي الذي أوحى الله إليها أن يردّه
 إليها))، البغوي: معالم التنزيل: ١/١٩٤.
- (١٠٠) ينظر: النسفي: تفسير النسفي: ٣/٢٢٨.
- (١٠١) الشوكاني: فتح القدير: ٢٢٩/٤.
- (١٠٢) ينظر: الطوسي: التبيان: ٨/١٣٣، والطبرسي: مجمع البيان: ٤١٨/٧.
- (١٠٣) ابن الجوزي: زاد المسير: ٢٠٤/٦، وفي مقولة ابن قتيبة هذه ردٌّ على مقولة الاخفش والطباطبائي في أنَّ فؤاد أم
 موسى أصبح خالياً من الحزن والهم؛ ذلك بأنَّ قرينة (الربط على القلب) تدل على خلاف هذا المعتقد التفسيري
 مطلقاً.
- (١٠٤) سورة القصص: ١١
- (١٠٥) سورة القصص: ١٢-١٣.