

## النقد التفسيري في حل الإشكالات العقائدية

### من منظور الأئمة

أ.ه.د. سيروان عبد الزهرة الجنابي (\*)

#### ملخص البحث

قضية النقد التفسيري، من القضايا التي راجت ولقيت اهتماماً بعد تفتح العقلية العربية، وتوجهها نحو تفسير النص القرآني، فإن تعدد مشارب التفسير وموارده، غير الأصيلة جعلت من المُفسِّر يسير على أرض هشة، وقد زلت أقدام بعضهم، ولاسيما في الآيات المتشابهة، التي تخص العقيدة، وتنسب التجسيم إلى الله تعالى، وتصم الأنبياء بالخطأ.

وقدم البحث إضاءة لمنطق السماء والتصوّر الذي تسير عليه، وفضلاً عن التأسيس للمنطلقات العقلية والسلوكية للإنسان، وبين كُنهج الإنسان وصولاً به إلى مناط الأنموذج الأكمل؛ ليكون خليفة الله تعالى على الأرض على وجه الأحقية الفعلية.

كما عالج البحث في هذه الرحلة المعرفية مجموعة من القضايا منها: إشكال فقدان القدرة على النبي يونس عليه السلام، وإشكال رؤية الله تعالى من الرسول محمد ﷺ، وإشكال الطعن بعدالته سبحانه في مضاعفة حصّة الذكر

(\*) أستاذ في كلية الفقه، جامعة الكوفة.

على الأنثى في الإرث.

وأخيراً انتهى البحث بخاتمة مفادها ما توصل إليه، أن الأئمة عليهم السلام كانوا يعتمدون في مسار نقدهم التفسيري إلى حيثية تتصف غايةً في الحسم المنطقي لاستظهار الدلالة العقائدية، وأن النبي يونس عليه السلام لم يكن شاكاً مطلقاً في قدرة الله تعالى عليه؛ كما أثبت الأئمة عليهم السلام بمروياتهم الناقدة للقول بإمكانية رؤية الله تعالى بأن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله لم ير الله تعالى البتة، وأن مضاعفة حصة الذكر على الأنثى ليست مدعاة إلى تفضيل الرجل على المرأة.

## المدخل

إذا كان منطق السماء مبنياً أصالةً على تأسيس منطلقات عقلية وسلوكية للإنسان مُتَّهَجُهُ وصولاً به إلى مناط الأنموذج الأكمل؛ ليكون خليفة الله تعالى على الأرض على وجه الأحقية الفعلية؛ فإنَّ هذا المبني لا بدَّ له من أن ينطلق من ثوابت عقائدية غاية في الصياغة الإلهية لغَةً ومضموناً؛ ليتسنى للمتلقّي فهم المراد الإلهي من ذلك المنطلق العقائدي على جهة الصواب ومنحى الحقيقة؛ من هنا وَجَبَ على كلِّ مُفسِّرٍ للنصِّ القرآني أن يراعي سمة التَّحَقُّق والتَّحْقِيق في الوصول إلى دلالة المسار العقائدي الذي تحويه الآية الكريمة، وإلاَّ فإنَّ عملية كشف المعنى للنصِّ العقائدي من دون مراعاة الوثوق تعدُّ من أجلى منافذ الانزلاق التفسيري - بمكان - إلى الحدِّ الذي تُدخل فيه ذلك الكاشفُ النصِّي إلى ميدان الخروج عن المطلب الأصل بلوغاً به إلى الضدِّ أحياناً، ومجانبة الحقِّ أحياناً أخرى.

وتأسيساً على هذا المنطق التَّحْسِبي والرَّقابي في الوقت نفسه؛ فإنه من الحريِّ بمكانٍ؛ بل من الواجب الفرضي أن تكون هناك منهجية تصفية للتناجات التفسيرية التي تقال بحقِّ النصِّ العقائدي من التعبير القرآني؛ وإلاَّ فإنَّ عملية إهمال ذلك النتاج من دون تمحيص وترك المحصلة التفسيرية التي يبلغها المفسِّر من ذلك النصِّ على وفق مقدرته العقلية من دون إعادة نظر ونقد مضموني بِنَاء ستؤول إلى زعزعة صحَّة المسار العقائدي الأصل وإحداث نمط من الإنحراف في فهم مرادات السماء ليس لذلك المفسِّر

فحسب؛ بل سيسري هذا الفهم الموهوم إلى سائر المُتلقيين الذي يَتَلَقَّون ذلك النتاج الدلالي من دون وعيٍّ أو تأملٍ.

من هنا انبرى الأئمة عليهم السلام لمعالجة هذا الإتجاه المخطوء في فهم النصّ باتخاذهم منطق النقد التفسيري لقراءة تلك الإشكالات التفسيرية للنصوص القرآنية التي تتضمن دلالاتٍ عقائدية؛ ذلك بأن فهم المتلقي وإن علا شأناً في نطاق المعرفة فهو محدود؛ ولهذا فقد تدرّزلة منه هنا، أو تتجلّى في نتاجه البياني هفوةٌ هناك؛ فيقع في نطاق المحذور التفسيري فيفهم المدلول النصّي على غير مراده الأصل، ممّا يفضي إلى أن ينتهي إلى خلاف العقيدة المنصوص عليها في ذلك النصّ المقروء أصالةً؛ لذا كان من واجب الأئمة عليهم السلام تصحيح هذا المسار وإعادة المضامين الصحيحة إلى نصابها كي تتضح دلالة السماء الحقّة في هذا الجانب البياني للنصّ القرآني لئلا يوقع الوهم المتلقّي في ميدان التردد فيحله - والحال هذه- على حيز الخطأ في الأداء بناءً على سمة الخطأ في المفهوم من النصّ ابتداءً.

من هنا ظهر ما يُسمّى بـ (النقد التفسيري) وهو عملية قراءة المعطيات التفسيرية للنصّ الواحد بحيثية (التضعيف والترجيح) أو (المناقضة والتأسيس)؛ وذلك على وفق قوّة المنطق ورجاحة المنطلق ومتانة الدليل وصلابة السند؛ ذلك بأن التراث التفسيري بلحاظ الوافد والمتراكم لا يسلم من مؤاخذات أو منافذ تسمح للقارئ أو المتلقّي بالولوج منها إليه، لإغلاقها أو لإحالتها على نطاق الصواب والرؤيا الأوفق، أو بتعبير أدقّ إحالتها على ميدان الأوفق رؤيةً والأجود إدلاءً.

وتأسيساً على هذا المنطلق شاعت في بطون المدونات التفسيرية جملة من



## النقد التفسيري في حل الإشكالات العقائدية من منظور الأئمة

الممارسات الدلالية على المتون التفسيرية؛ فتارةً يحدث الأمر عرضاً، وأخرى يجري تلميحاً، وتارةً ثالثةً يقع صراحةً وتشخيصاً؛ إذ لا نحسب أن ثمة مدوناً تفسيرياً يخلو من نقدٍ سواء أكان النقد له أم عليه؛ ونقول: إذا كان هذا المنظور التمحيصي لدلالة النصّ أمراً لا غرابة فيه لشيوعه في نتاجات العقل التفسيري؛ فبالإمكان أن نقول أيضاً: إنَّ هذا النمط من الممارسة لقراءة النصّ القرآني لم تكن وليدة المعرفة المعاصرة مطلقاً ولم يكن نمطاً حديثاً من أنماط النظر إلى النصّ قط؛ بل كان هذا المنحى الأدائي في التفسير أو للتفسير موجوداً عند الأئمة عليهم السلام؛ إذ مارسه تطبيقاً بيانياً غير إمامٍ منهم إيماناً منهم بأنَّ استظهار مكونات النصّ المعجز لا تتوقف على بيان دلالاته اللغوية، أو ما يسمى بـ (ظاهر) معناه على مستوى النصّ أو محدودية النصّ الواحد فحسب؛ بل إنَّ الأمر يتعدى هذا لديهم إلى الحدِّ الذي يوظفون فيه أحياناً أكثر من نصّ لا لبيان المضامين الخطابية أو الدلالات اللسانية للنصّ الأوّل فحسب؛ بل لاستظهار معالج موضوعيٍّ وإيجاد حلٍّ منطقيٍّ لمشكلٍ خارجيٍّ ما زالت له حاجة ملحةً إلى القطع بمضمونه؛ لأنَّ ذلك المشكل يُمثّل مُطلقاً عقائدياً، له ارتباط وثيق بالمنطق العقلي والعملي للإنسان في وقتٍ معاً.

ولما كان داعي المساس لهذا المسار القرائي - النقدي - على هذه الدرجة العالية من التوصيف والاهتمام كان من الواجب بمكانٍ أن يولي الأئمة عليهم السلام لهذا المنحى في التفسير (النقد التفسيري) ولمحصّله الغائية عناية متفردة؛ ذلك بأنَّ مهمّتهم الأصل وتكليفهم الأمثل هو ما يُملي عليهم أن يؤولوا إلى هذه الخصوصية الإجرائية من منافذ البيان التفسيري لا محالة.

من هنا تأسست فرضية هذا الجهد العقلي على بيان الحثيثة التي يستعمل

بها الأئمة عليهم السلام هذا المنطلق في التفسير، وداعي هذا الاستعمال ومآلات ذلك بالاحتمية؛ من هنا سينطلق هذا المسعى البحثي للإجابة عن هذه الفرضيات باعتماد مصاديق بيانية أتبع فيها الأئمة عليهم السلام هذا النمط من أنماط قراءة النصّ بياناً على وفق غاية كامنة في طبيعة هذه الممارسة الاستكشافية؛ وذلك مقارنةً للوصول إلى قناعاتٍ مُرضية تنير لنا الطريق تجاه فهمٍ خاصٍّ أو توجُّه موضوعي معيّن في هذا النمط من أنماط التفسير القرآني عموماً، وبناءً عليه سيعمد البحث إلى التحقق من فرضياته رُكوناً إلى الممارسات النقدية للأئمة عليهم السلام في نطاق قراءتهم لدلالة النصوص القرآنية الخاصة بالمنحى العقائدي، لإزاحة الغموض واستجلاء الدلالة الأوفق والأصح على وجه الإطلاق من خلال منطلقات الأئمة عليهم السلام في نقدهم الفهم التفسيري للآي الكريم، وتنقيتهم ذلك الفهم على وفق ضوابط ومباني راسخة لا تقبل التردّد أو الجدل.

**المحور الأوّل: النقد التفسيري لإشكال فقدان القدرة على النبي**

يونس عليه السلام

إذا كان الله تعالى يبعث الرُّسل والأنبياء بغاية إنقاذ البشرية من سبابتها الأبدي فإنّه من الواجب بمكانٍ أن يكون ذلك المبعوث على درجةٍ عاليةٍ من اليقين العقائدي ومكانةٍ رفيعةٍ من الإيمان القلبي والعقلي إلى الحدّ الذي لا يمكن معه أن يشك ببعثه أو يخرج على طاعته أو واجبه السماوي المكلف به البتّة، غير أنّنا على الرغم من إيماننا بهذا المنطلق العقائدي العقلي، فإنّنا إذا ما نظرنا في بطون المدونات التفسيرية فإنّنا سنجد بأنّ من المفسرين مَنْ مال إلى القول بخلاف هذا المنحى فشكك بعقيدة الرُّسل في مسألة الإيمان بأنّ الأنبياء

## النقد التفسيري في حل الإشكالات العقائدية من منظور الأئمة

على درجة عالية من اليقين إلى حد الانصهار بالمطلب الإلهي مهما عسرت تأديته؛ إذ نلاحظ أن من علماء التفسير من شكك بإيمان النبي يونس عليه السلام؛ بل طعن به وعده خارجاً عن قدرة السماء، وبأنه كان مؤمناً بأن السماء لا تقوى على رده إن أراد فعل شيء ما؛ ذلك بأن أولئك المفسرين قد آمنوا بمسألة اعتقاد النبي يونس عليه السلام بعدم قدرة الله تعالى عليه في قوله تعالى: ﴿وَذَا الثُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾<sup>(١)</sup>؛ ويكاد يكون هذا الاتجاه التفسيري من الشيوخ بمكان إلى الحد الذي غدا أحد المعاني المعتمدة التي تُعرض بوصفها دلالة تفسيرية مقبولة عند بعضهم لهذه الآية الكريمة؛ ويبدو أن هذا المنطلق العقائدي - إمكانية القول بخطأ النبي - هو ما دعا لأن يقول بها غير مفسر؛ إذ ذهبوا إلى أن معنى الآية (أنه وقع في ظنّه أن الله تعالى لا يقدر على معاقبته)<sup>(٢)</sup>، فكان يونس عليه السلام (ظنّ أنه يعجز ربه فلا يقدر عليه)<sup>(٣)</sup> البتّة، ولهذا خرج من قومه من دون أن يأخذ إذنه (سبحانه وتعالى) وهو غير مبالٍ بما يحدث، لأنّ الله تعالى غير قادر على معاقبته؛ بل غير قادر عليه البتّة، فنجد أن الفعل (يقدر) مُقيّدة بـ (الظنّ) بعدم القدرة عليه، وهذا القيد هو الذي دفع النبي يونس عليه السلام لترك قومه بعد أن مكث فيهم هادياً شوطاً طويلاً من الزمن، وتأسيساً على وجود القيد (ظنّ) المسلط على نفي القدرة عليه (يقتضي ذلك كونه شاكاً في قدرة الله تعالى)<sup>(٤)</sup> عليه البتّة.

وذهب بعض المفسرين إلى محاولة تجميل موقف يونس عليه السلام فقال: إنّ العبارة تتضمن معنى الاستفهام؛ إذ التقدير: (أ فظنّ أنه يعجز ربه فلا يقدر عليه)<sup>(٥)</sup>، وسواء أكانت العبارة مقروءة من دون استفهام، أم كانت مضمنة

دلالة الاستفهام إضراراً؛ فإنَّ هذا لا يُخْرِجُ يونس عليه السلام من دائرة اتهامه بالظن في قدرة الله تعالى عليه.

فإذا كانت عبارة (فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ) من دون استفهام، فإنَّ دلالة هذه العبارة ستحال على معنى التعليل لخروج يونس أي: إنه خرج مغاضباً؛ لأنَّه ظنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ؛ فتكون ﴿الفاء﴾ في بداية العبارة سبباً للدلالة؛ وبهذا يكون ذنب يونس عليه السلام في ظنِّه هذا أكبر، لأنَّه مُسَلِّمٌ بأنَّ الله عليه السلام فقد القدرة عليه تماماً، وإنَّ كان ثمة أداة استفهام في العبارة مُقدِّرة وهي الهمزة أي: إنَّ العبارة في الأصل: ﴿أَفَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾؛ فإنَّ دلالة العبارة ستكون توبيخية ليونس، فكأنَّ الخطاب يشي بالتساؤل: لمَ خرجَ أَفَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ؟ فإنَّ كان قد ظنَّ ذلك فهو مخطئ، فنجد في تقدير الاستفهام شيئاً من الإتهام ليونس؛ لأنَّ السماء لا تطلق كلامها على أساس الاعتبار أو الظنَّ المتردد فيه، وإنَّما يجري هذا على الخطاب الصادر عن الإنسان فحسب.

وبهذا ننتهي إلى أنَّ كلا الخطابين المتقدمين بالاستفهام أو من دون الاستفهام يكون فيه النبي يونس عليه السلام في موضع الشكِّ في قدرة الله تعالى، سواء صدر منه ذلك فعلاً أم ظنَّ السماء به ذلك فعلاً، وعليه يعدُّ هذا - والحال هذه - تجنياً على قدرة السماء المطلقة وتحدياً لله تعالى من النبي يونس عليه السلام؛ لأنَّه قد خَرَجَ عن قدرة الله تعالى؛ بل خرج عن طاعته واجتاز الأمر إلى تحديه والظنَّ بفقدانه القدرة على أن يتغلب عليه.

نقول: إنَّ هذا تأويلٌ بعيدٌ ومنحى مُتكلِّفٌ لا يتفق ومكانة النبي يونس عليه السلام عنده سبحانه ومدى إيمانه بالله تعالى، فليس من الحكمة الإلهية اصطفاء أحدٍ من البشر متردٍ أو شاكٍ في قدرته تعالى؛ ليكون نبياً مرسلًا إلى



## النقد التفسيري في حل الإشكالات العقائدية من منظور الأئمة

الناس، فمن كان شاكاً في قدرة الله تعالى كيف يؤمن به حتى يهدي الناس إلى الإيـان؟!!

ولذا يكون هذا الظنّ التفسيري بعقيدة يونس عليه السلام محل نظر وإعادة تأمل، وإنّ مدعاة ذلك النظر وهذا التأمل هو أنّ دلالة المأثور من المرويّات التفسيرية عن الإمام الرضا عليه السلام تغاير ما ذهب إليه القائلون بشكّ يونس؛ ذلك بأنّ هذه الروايات تخرج النبي يونس عليه السلام من حيزّ الاتهام إلى حيزّ الإيـان بالله تعالى؛ إذ يقول الإمام الرضا عليه السلام: وأما قوله ﴿وَذَا الثُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ ذاك يونس بن مَتَّى عليه السلام ذهب مغاضباً لِقَوْمِهِ فَظَنَّ بِمَعْنَى اسْتَيْقَنَ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ أَي لَنْ نُضَيِّقَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ وَمِنْهُ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ﴾ أَي ضَيَّقَ وَقَتَّرَ<sup>(٦)</sup>، فنجد أنّ الإمام يُبرئ يونس عليه السلام ويُنزّهه من تهمة الشكّ بالله تعالى؛ فقد أدرك الإمام عليه السلام أنّ مآل الظنّ في الآية بأنّ يونس قد شكّ بالله تعالى هو الفعل (نقدر)؛ ولهذا حَسَبَ جملة من المُفسِّرين بأنّ معنى (القدرة) في قوله تعالى (لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ) إنّما هي مُشتقّة من المقدرّة والإمكان<sup>(٧)</sup>، بيد أنّ الإمام عليه السلام وجّه دلالة مفردة الفعل (نقدر) في الآية الكريمة وجهتها الدلالية المرادة حقّاً في النصّ الكريم والموافقة تماماً للمعتقد الأصل المأخوذ عن الأنبياء عليهم السلام؛ إذ أرجعها إلى اشتقاقها المضموني الأصل، فهي مأخوذة من (التقدير) الذي يدل على معنى التضييق أو التحديد<sup>(٨)</sup>؛ وسندُ هذا الترجيح من الإمام عليه السلام هو قوله تعالى ﴿وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ﴾<sup>(٩)</sup> وهذا المعنى يتجاوب مع (ذا النون)<sup>(١٠)</sup>، فالمعنى (ظنّ أنّ لن نضيّق عليه)<sup>(١١)</sup>، وأننا سنعامله كما كُنّا نعامله في السابق بفضل رعاية ورزقٍ مديد.

وفي هذا التوجيه من الإمام الرضا عليه السلام تنزيهه لمقام النبوة وإثبات عصمة النبي يونس عليه السلام؛ لأنه لو ظنَّ عدم القدرة عليه لا عدم التضييق عليه؛ لخرج من حيز العصمة أصالة ودخل في حيز الكفر؛ لأنه سيكون متحدياً لله تعالى من أنه لا يقدر عليه وحاشا له من أن يظنَّ هذا الظنَّ مطلقاً؛ بل ظنَّ أن الله تعالى سيعامله بالرزق واللطف كما كان يعامله من ذي قبل حينما كان يدعو قومه؛ لأنه خرج منهم مغاضباً لله وحده<sup>(١٢)</sup>، ف ((ظنَّ أن ذلك يسوغ حيث لم يفعله إلا غضباً له وأنفة لدينه وبغضاً للكفر وأهله))<sup>(١٣)</sup> فحسب - والحال هذه- أن الله تعالى سينظر إليه بعين اللطف والرحمة، كما كان من ذي قبل، وأنه يفيض عليه من فضله وسكنته كعهده حينما كان قبل خروجه؛ لأنَّ مدعاة خروجه كانت مغاضبةً لقومه من أجل الله تعالى<sup>(١٤)</sup>، ولعلَّ ظنَّ النبي عدم تضييق فضل الله تعالى عليه كان بداعي أنَّ خروجه مغاضباً لله، فتكون عبارة ﴿ذَهَبَ مُغَاضِبًا﴾ تعليلية لعبارة ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ أي: أنه حسبَّ أنَّ الله تعالى لن يُقلِّل رزقه؛ لأنه خرج بداعي الحفاظ على دينه سبحانه، وأنَّ غضبه كان من أجله تعالى؛ وبهذا ستكون عبارة ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ نتيجة وليست سبباً لعبارة ﴿ذَهَبَ مُغَاضِبًا﴾ كما حسبَّ ذلك مَنْ ظنَّ بالنبي يونس عليه السلام أنه كان شاكاً بالله تعالى.

بهذا نجد أنَّ الفعل (ظنَّ) قد وقع على معنى التضييق لا معنى القدرة، وهذا أنسب وأنزّه لمقام النبوة ليونس؛ فمن المحال - عقلاً- أن يصدر عنه ظنُّ بضعف قدرة الله تعالى عليه أو أنه يخال أن الله تعالى لا يعاقبه إن هو خالف أمره وخرج من قومه بلا إذنٍ منه سبحانه.

وثمة سندٍ نصِّي في الآية التي تلت هذه الآية الكريمة - موضع البحث -

## النقد التفسيري في حل الإشكالات العقائدية من منظور الأئمة

يثبت المنحى التوجيهي الذي وظّفه الإمام عليه السلام لنقد المعتقد التفسيري المخطوء بحق النبي يونس عليه السلام وهو قوله تعالى ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ﴾<sup>(١٥)</sup>، فإذا كان النصّ يصف يونس عليه السلام بأنّه من المؤمنين ولهذا أنجاه سبحانه؛ فكيف يخرج مغاضباً على ربّه ويظنّ بأنّه قد خرج من قدرة الله تعالى؟ فلو كان كذلك لحقّ عليه العذاب ولو وصف بأنّه من الكافرين؛ لأنّه قد خرج من طاعته سبحانه وشكّ بمقدرته كحال مَنْ كفر.

ويبدو أنّ العلامة الطباطبائي قد تنبّه إلى هذا المنطلق الاستدلالي لبراءة يونس عليه السلام؛ إذ يقول ما نصه: ((إنّ ظاهر الكلام لا يقتصر في تشخيصه على الفهم العامي المتعلّق بنفس الجملة المبحوث عنها؛ بل للقرائن المقاميّة والكلاميّة المتّصلة والمنفصلة... وخاصة في الكلام الإلهي الذي بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض، ويصدق بعضه بعضاً، والغفلة عن هذه النكتة هي التي أشاعت بين عدّة من المُفسّرين وأهل الكلام إبداع التأويل بمعنى صرف الكلام إلى ما يخالف ظاهره، وارتكابه في الآيات المخالفة لمذهبهم الخاص على زعمهم، فتراهم يقطعون القرآن قطعاً ثمّ يحملون كلّ قطعة منها على ما يفهمه العامي السوقيّ من كلام سوقيّ مثله فإذا سمعوه تعالى يقول: ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ حملوه على أنّه عليه السلام - وحاشاه - زعم أو أيقن أنّ الله سبحانه يعجز عن أخذه مع أنّ ما في الآية التالية: ﴿وَكَذَلِكَ نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ﴾ يعدّه من المؤمنين، ولا إيهان لمن شكّ في قدرة الله فضلاً عن أن يُرَجَّح أو يقطع بعجزه))<sup>(١٦)</sup>؛ فلو قال سبحانه: ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنَجِّي السَّائِلِينَ﴾ لفهم بأنّ يونس لم يكن مؤمناً بالله وأنّه كان يظنّ بعدم قدرة الله تعالى عليه لكنّه حينها وقع في شدّة وكان مُسبِّحاً وسأل الله تعالى

النجاة بإخلاصٍ أنجاه، ففي هذا دليلٌ على أنه لم يكن مؤمناً قبل ابتلاع الحوت له، ولكن بمقولته تعالى ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ﴾ دلٌّ على أن يونس كان مؤمناً ولولا إيمانه، وعلمُ الله تعالى بذلك الإيمان لما أنجاه البتة؛ ولو كان قد كفر بخالقه لاستحق عدم الاستجابة مطلقاً؛ ذلك بأنَّ الله تعالى قد أرسلَ على يديه المعجزات والأدلة فإذا صدرَ عنه الكفر بلحاظ الإيحاء وكثرة المعجزات والأدلة التي شهدها بنفسه هو فإنه يستحق ضعف العذاب - والحال هذه- ولكن لإيمانه الشديد أنقذه الله تعالى؛ لتكون عبرة له ليقوم بالأولى ابتداءً.

فضلاً عن أن الناظر في الآية الكريمة يجد أن هناك روعةً عاليةً في صياغة التعبير واختيار اللفظ المناسب في موضعه دون غيره مما يسهم في عدم القول بشكِّ يونس في الله تعالى؛ إذ استعمل سبحانه مفردة (الغم) بدلاً من (العذاب) فقال ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ﴾ ولو كان ابتلاع الحوت ليونس عقاباً؛ لأنه كفرٌ وليس عظةً له؛ لقال سبحانه (فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْعَذَابِ) دون مقاله (من الغم)؛ فلما قال: (من الغم)؛ فهم أن يونس كان في حزنٍ وغمٍّ شديدين وليس في عذابٍ وعقوبة أليمتين، والظاهر أن هذا الغم مُدعاهُ هو الخروج غضباً لله ظناً منه بأن هذا مُسوّغ.

وثمة دليلٌ آخر وهو استعمال الفاء في قوله ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ﴾ والفاء العاطفة تستعمل للدلالة على سرعة الأداء في الفعل من دون تأخير وهذا يدل على سرعة استجابته سبحانه ليونس عليه السلام؛ فهو لم يمكث في بطن الحوت سوى ثلاثة أيام فقط؛ ذلك بأن سرعة الاستجابة له من السماء كانت بسبب تسبيحه وما تسبيحه إلا بسبب إيمانه بالله تعالى، ولو كان كافراً لما سبَّح ولبقي فيها إلى

## النقد التفسيري في حل الإشكالات العقائدية من منظور الأئمة

يوم يبعثون، يزداد على هذا أن استعماله سبحانه لـ (نا) الضمير الجمعي المعبر عنه تعالى يدل على مدى اهتمامه سبحانه بيونس وبعملية إنقاذه؛ إذ لا يستعمل سبحانه هذا الضمير على هذه الشاكلة إلا في المواضع الجليلة القدر؛ ولما كان ابتلاع يونس وهو نبي من أنبياء الله تعالى في بطن الحوت أمراً جليلاً - حتى وإن كان على سبيل العظة - استعمل سبحانه ضمير الجمع (نا) احتراماً ليونس عليه السلام وبياناً لمدى أهميته عند الله تعالى إلى الحد الذي تطلب فيه الأمر أن يتدخل الله تعالى ذاتاً لإنقاذه فهذا يدل على شدة المأزق الوعظي الذي كان فيه من جهة ويدل أيضاً على مدى رعاية الله تعالى له وشدة رحمته عليه، ورأفته به من جهة أخرى، فمن المحال أن يتركه الله تعالى في ذلك الوضع وفي ذلك الموضوع؛ ذلك بأن علة عدم الترك هي أنه ما زال نبياً وأنه ما زال مؤمناً بالله تعالى؛ بيد أنه سبحانه أراد أن يعلمه شيئاً؛ ليبين له مدى فضله عليه وأنه يجب أن لا يخرج إلا بأمر منه تعالى حتى وإن حسب أن خروجه كان مسوغاً غضباً لله تعالى؛ لذا استعمل الضمير الجمعي (نا) اعتزازاً بيونس واحتراماً له، ودليلاً على أنه ما زال مؤمناً.

بهذا نجد أن الإمام الرضا عليه السلام قد حل الإشكال الذي يمكن أن يرد على النبي يونس عليه السلام بتوجيه الاستدلالي النقدي البديع عن طريق توظيفه منهج القرآن بالقرآن لإيضاح الإشكال التفسيري الكامن في فهم الفعل (يقدر) الذي هو موضع الخلاف أصالة في النص الكريم؛ فضلاً عن أن الإمام عليه السلام باستعماله منهجاً تفسيري النص بأخيه منح المتلقي مفتاحاً استدلالياً يفضي به إلى توظيف نصوص أخرى تسهم في حلحلة هذا الإشكال، على الرغم من أن الإمام عليه السلام قد حسم الموقف بمقاله ووقف على المراد بكلامه الاختزالي

القاطع للنزاع؛ فأثبت إزاحة الشكِّ عمَّن شكَّ بأنَّ يونس كان شاكاً به سبحانه، وحاشا له من ذلك البتة.

المحور الثاني: النقد التفسيري لإشكال رؤية الله تعالى من الرسول

محمد ﷺ

لقد طال الجدل وتوسَّع الحوار الاستدلالي، والجدل العقائدي بين المذاهب الإسلامية في مسألة رؤية الله تعالى، ومدى إمكانية تحقق هذه الرؤية في الدنيا والآخرة؛ فذهب بعضهم إلى الإيمان برؤيته سبحانه في الدنيا والآخرة، ومال آخرون إلى الاقتصار على رؤيته في الدار الآخرة فحسب<sup>(١٧)</sup>، على حين رفض الطرف الثالث القول برؤيته لا في الدنيا ولا في الآخرة<sup>(١٨)</sup>؛ وعللوا ذلك من باب أن هذا الأمر لا يسري على الله تعالى بحكم الاستناد إلى منطوق قرينة العقل والركون إلى الإيمان بما وثقته مضامين النصوص القرآنية الواردة في التعبير المقدس الدالة على أن الله تعالى تستحيل رؤيته؛ لأنَّ القول بالرؤية يُحتم علينا القول بالوجود العيني وهذا الصنف من الوجود يقتضي التحجيم والتحجيم يفضي إلى الحدِّ وهذا مستحيلٌ على الذات المطلقة قطعاً.

بيد أنَّ المُصرِّين على القول برؤيته سبحانه قد استشهدوا بنصوصٍ من التعبير القرآني على معتقدهم وكان من بين النصوص التي استندوا إليها في إثباتهم رؤيته تعالى هو الآية الكريمة التي يحسبونها تنصُّ على قدرة الرسول ﷺ على رؤية الله وهي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى \* فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى \* فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى \* مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى \* أَفَتُمارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَى \* وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾<sup>(١٩)</sup> إذ يُعولون على الآية الأخيرة في استدلالهم على إمكانية رؤية الله تعالى باعتباره قابلاً للرؤية، ودليلهم على ذلك أنَّ

## النقد التفسيري في حل الإشكالات العقائدية من منظور الأئمة

الرسول ﷺ قد رآه بناءً على قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ فالضمير الهاء في قوله (رآه) عائدٌ على الذات الإلهية مطلقاً؛ إذ ذهب جماعة إلى أنه رآه بعينه<sup>(٢٠)</sup>؛ أي: إن الرسول الأكرم ﷺ قد رأى الله تعالى بعينه.

نقول: إن جريان الرؤية على الله تعالى محالة على البشرية؛ لأن الله تعالى أعظم من أن تحيط به عين إنسان، حتى وإن علا مقامه وارتفع شأنه عنده سبحانه، والظاهر أن المرجع الذي دفع القائلين بأن الضمير (الهاء) في قوله (رآه) عائدٌ إلى الله تعالى هو أنهم نظروا إلى الآيات الكريهات؛ فوجدوا أن سياق الحديث السابق على هذه الآية مُسلِّط فيه الحديث على الله تعالى وهو قوله سبحانه ﴿فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى \* مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ إذ المعنى عندهم ((فأوحى الله إلى عبده محمد))<sup>(٢١)</sup>، وأن الرسول ﷺ قد رأى الله تعالى في قوله ﴿مَا رَأَى﴾ فالمراد ما كذب الفؤاد الذي رآه ((أي ما كذب فؤاد محمد ﷺ الذي رأى بعينه تلك الليلة بل صدقه وحققه))<sup>(٢٢)</sup> وهي رؤيته لله تعالى عياناً أمامه، فالذي رآه الرسول ﷺ هو الله سبحانه وتعالى<sup>(٢٣)</sup> ((ذلك أن الله جعل بصره في فؤاده حتى رآه وحقق الله تعالى تلك الرؤية، وقال: إنها كانت رؤية حقيقة ولم تكن كذباً))<sup>(٢٤)</sup>؛ فلما كان السياق متمعوراً على الله تعالى استشف القائلون برؤية الله تعالى أن دلالة قوله ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ تنصُّ على رؤية الرسول ﷺ إلى الله تعالى مرةً أُخرى؛ بلحاظ أن (الهاء) في (رآه) مرجعها إلى الله تعالى، لأن سياق الحديث في الآيات السابقة كلها تشير إليه سبحانه بلا نقاش.

نقول: إن الآيات السابقة على قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ ما كانت تنصُّ سياقها على الحديث عن الله تعالى، بل كان ينصُّ على الحديث عن

جبرائيل عليه السلام ولو ذهب القائلون بما قالوا في نظرهم إلى أبعد من نطاق الآيات المجاورة إلى هذه الآية لأدركوا حقيقة ذلك، إذ يقول سبحانه ﴿وَالتَّجْم إذا هوى \* ما ضلَّ صاحبُكُمْ وما غوى \* وما ينطقُ عن الهوى \* إن هو إلا وحيُّ يوحي \* علمه شديدُ القوى \* ذو مِرَّةٍ فاستوى \* وهو بالأفقِ الأعلى \* ثمَّ دنا فتدلى \* فكان قاب قوسين أو أدنى \* فأوحى إلى عبده ما أوحى \* ما كذبَ الفؤادُ ما رأى \* أ فتَمارونه على ما يرى \* ولقد رآه نزلةً أخرى \* عند سِدْرَةِ المُنْتَهى﴾<sup>(٢٥)</sup>، فنلاحظ أن الحديث منذ مطلع السورة الكريمة مبنيُّ على أساس إثبات الوحي إلى الرسول محمد صلى الله عليه وآله وأنه مبعوثٌ من السماء، وموحى إليه بدلالة استعمال النفي المطلق من قيد الزمن بـ (ما) في قوله تعالى ﴿ما ضلَّ صاحبُكُمْ وما غوى \* وما ينطقُ عن الهوى﴾ ذلك بأن (ما) في كلا الموضعين مطلقة من قيد الزمن؛ لأنَّ الرسول ما ضلَّ مطلقاً وما غوى البتة ولم ينطق عن هوى في لحظة من لحظات حياته، ثمَّ انتقل الحديث عن جبرائيل عليه السلام في قوله ﴿إن هو إلا وحيُّ يوحي \* علمه شديدُ القوى \* ذو مِرَّةٍ فاستوى \* وهو بالأفقِ الأعلى \* ثمَّ دنا فتدلى \* فكان قاب قوسين أو أدنى﴾ فليس ما ينطق به محمد صلى الله عليه وآله هوى بل ((الذي ينطق به إلا وحي من الله يوحيه إليه))<sup>(٢٦)</sup> جبرائيل من الله تعالى، ودلالة ذلك قوله تعالى: ﴿علمه شديدُ القوى﴾ فليس المراد من شديد القوى الذي علمَّ الرسول صلى الله عليه وآله سوى جبرائيل عليه السلام؛ إذ المعنى: (أنَّه علمه جبريل الذي هو شديد قواه؛ هكذا قال أكثر المفسرين إنَّ المراد جبريل)<sup>(٢٧)</sup>.

ثمَّ تسلسل الحديث عن جبرائيل إلى النهاية بوصفه ذا مِرَّةٍ إذ المراد من ذي مرة أي: قوة وشدة في خلقه يعني جبريل، قال ابن عباس: ذو مرة أي: ذو منظرٍ حسن<sup>(٢٨)</sup> والاستواء عائد على جبرائيل أيضاً إذ جاء قوله: ﴿فاستوى﴾



## النقد التفسيري في حل الإشكالات العقائدية من منظور الأئمة

للعطف على علمه يعني جبريل: أي ارتفع وعاد إلى مكانه في السماء بعد أن علم محمدًا ﷺ<sup>(٢٩)</sup>، وهو المعني أيضاً بقوله ﴿وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى﴾ \* ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ فالمبتغى ((دنا جبريل بعد استوائه بالأفق الأعلى، أي: قرب من الأرض فتدلى فنزل على النبي ﷺ بالوحي.... فكان مقدار ما بين جبريل ومحمد ﷺ))<sup>(٣٠)</sup>؛ وبهذا يكون قوله تعالى: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾ أي: فأوحى جبريل إلى محمد ﷺ ما أوحى، وفيه تفخيم للوحي الذي أوحى إليه والوحي: إلقاء الشيء بسرعة ومنه الوحا وهو السرعة والضمير في عبده يرجع إلى الله كما في قوله تعالى: ﴿مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ﴾<sup>(٣١)</sup>.

من هنا نصل إلى أن الرؤية في قوله تعالى: ﴿مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ عائدة إلى جبرائيل عليه السلام لا إلى الله تعالى؛ لأن سياق الحديث كله مُسلط على جبرائيل عليه السلام؛ إذ رآه الرسول على صورته الحقيقية، ويبدو أن سند رؤية جبرائيل على صورته الحقيقية من الرسول هي الصفة التي قدمتها الآية السابقة في قوله تعالى ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ \* ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى﴾ إذ وصفه بأنه ذو مِرَّةٍ والمِرَّة كما صرح ابن عباس المنظر الحسن وعليها تجمع ما بين القوة والحسن الرؤية له عليه السلام.

وبهذا نصل إلى القول: إن الرؤية في قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ التي عوّل عليها القائلون برؤية الله تعالى لا تعود إلى الله تعالى؛ بل تعود على جبرائيل<sup>(٣٢)</sup>، وإن الرسول قد رآه مِرَّةً أُخْرَى عند سدرة المنتهى، يقول الشوكاني: ((قال جمهور المُفسِّرين: المعنى أنه رأى محمد ﷺ جبريل عليه السلام مِرَّةً أُخْرَى))<sup>(٣٣)</sup>، فالمعنى أنه (صلوات الله عليه): ((رأى جبريل في صورته التي

خلق عليها نازلاً من السماء نزلةً أخرى، وذلك أنه رآه في صورته مرتين مرةً في الأرض ومرةً في السماء))<sup>(٣٤)</sup>، وما يسند ذلك هو تعاضد السياق الدلالي العام للآيات كلها فهي جميعاً تتحدّث عن مسألة الوحي ومن يقوم بمهمّة هذا الوحي وهو جبرائيل عليه السلام.

ولكن يبقى الأمر في نطاق الاجتهاد في قراءة قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ وتحديد دلالة الرؤية أهي عائدة إلى الله سبحانه وتعالى أم إلى جبرائيل عليه السلام؟، لأنّ السياق يمكن أن يُوجّه إلى كلا الأمرين، وبهذا لا يمكن حسم الدلالة القرآنيّة لهذه الآية والقطع بأمر رؤية الرسول صلى الله عليه وآله الله تعالى إلاّ بالركون إلى ما روي عن الإمام الرضا عليه السلام في هذا النطاق البياني؛ إذ أجاد الإمام بمنطلقه النقدي للتناجات التفسيرية التي قيلت في حيّز هذه الآية الكريمة، ومن ثمّ قدّم البديل الدلالي الأصح والأوفق تماماً لما تريده السماء من مدلول (الرؤية) في هذا النصّ الكريم، وذلك في محاورته الاحتجاجية مع أبي قرّة؛ إذ يروى بأنّه: ((قَالَ أَبُو قُرَّةٍ إِنَّا رَوَيْنَا أَنَّ اللَّهَ فَسَمَ الرُّؤْيَةَ وَالْكَلامَ بَيْنَ نَبِيِّنِ فَقَسَمَ الْكلامَ لِمُوسَى وَلِحَمْدِ الرُّؤْيَةَ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام فَمَنْ الْمُبْلَغُ عَنِ اللَّهِ إِلَى الثَّقَلَيْنِ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً وَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ أَلَيْسَ مُحَمَّدٌ قَالَ بَلَى قَالَ كَيْفَ يَجِيءُ رَجُلٌ إِلَى الْخَلْقِ جَمِيعاً فَيُخْبِرُهُمْ أَنَّهُ جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَأَنَّهُ يَدْعُوهُمْ إِلَى اللَّهِ بِأَمْرِ اللَّهِ فَيَقُولُ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً وَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ثُمَّ يَقُولُ أَنَا رَأَيْتُهُ بِعَيْنِي وَأَحْطْتُ بِهِ عِلْماً وَهُوَ عَلَى صُورَةِ الْبَشَرِ أَمَا تَسْتَحُونَ مَا قَدَرَتِ الزَّنَادِقَةُ أَنْ تَرْمِيَهُ بِهَذَا أَنْ يَكُونَ يَأْتِي مِنْ عِنْدِ اللَّهِ بِشَيْءٍ ثُمَّ يَأْتِي بِخِلافِهِ مِنْ وَجْهِ آخَرَ قَالَ أَبُو قُرَّةٍ فَإِنَّهُ يَقُولُ - وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام: إِنَّ بَعْدَ هَذِهِ الْآيَةِ مَا

## النقد التفسيري في حل الإشكالات العقائدية من منظور الأئمة

يُدلُّ عَلَى مَا رَأَى حَيْثُ قَالَ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى يَقُولُ مَا كَذَبَ فُؤَادُ مُحَمَّدٍ مَا رَأَتْ عَيْنَاهُ ثُمَّ أَخْبَرَ بِمَا رَأَى فَقَالَ لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى فَآيَاتُ اللَّهِ غَيْرُ اللَّهِ وَقَدْ قَالَ اللَّهُ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا فَإِذَا رَأَتْهُ الْأَبْصَارُ فَقَدْ أَحَاطَتْ بِهِ الْعِلْمُ وَوَقَعَتِ الْمَعْرِفَةُ فَقَالَ أَبُو قُرَّةٍ فَتُكْذَّبُ بِالرَّوَايَاتِ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام: إِذَا كَانَتِ الرَّوَايَاتُ مُخَالَفَةً لِلْقُرْآنِ كَذَّبْتُهَا وَمَا أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَا يُحَاطَبُ بِهِ عِلْمًا وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ <sup>(٣٥)</sup>.

عند التأمل في نص الإمام نجد قد وظف منهج تفسير القرآن بالقرآن لاستنتاج الدلالة المطلوبة وتحديد الرؤية التي رآها الرسول الكريم صلى الله عليه وآله من قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ رَأَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ وذلك في قوله عليه السلام: ((إنَّ بعد هذه الآية ما يدل على ما رأى حيث قال: (ما كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى)، يقول: ما كذب فؤاد محمد صلى الله عليه وآله ما رأت عيناه؛ ثُمَّ أَخْبَرَ بِمَا رَأَتْ عَيْنَاهُ فَقَالَ: ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾))، فكشف الإمام عليه السلام أنَّ الذي رآه الرسول هو ليس الله؛ بل الذي رآه آية من آيات ربه وهي رؤيته لجبرائيل على صورته الحقيقية فهو آية من آيات الله الكبرى؛ وذلك لعظمة خلقه وروعة صورته؛ إذ لم يره أحدٌ قبل النبي الأكرم مطلقاً، ولكن لما رغب النبي في رؤيته أراه الله سبحانه جبرائيل إكراماً له، فكانت رؤيته إياه آية من آيات ربه الكبرى أي: دليلاً عظيماً من أدلة ربه الكبرى على عظمة خلقه على روعة ما يخلق من جهة، ويمكن من جهة أخرى أن نعد لفظة (من) من قوله تعالى ﴿رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ دالة على جبرائيل نفسه فتكون (من) جنسية لتدل على أنَّ جبرائيل من حيث هو آية من جنس آيات الله الكبرى.

وفي كلتا الحالتين؛ فإنَّ الرؤية لا تعدو جبرائيل سواء أكان هو آية رائعة

## ◈ الدكتور سيروان عبد الزهرة الجنابي

من الخلق بحد ذاته تأسيساً على جمالية خلقه وروعة منظره وحسن تصويره من الله تعالى فيكون بذلك آية من آيات الإبداع الإلهي في حسن الخلق وإبداع النشأة، أم إنه عليه السلام يعد آيةً بحكم أن خلقه دليل على وجود الله تعالى باعتبار الله تعالى هو خالقه الأوحد ولا خالق إلا هو سبحانه، والمخلوق يستلزم وجود الخالق بالاحتمية لا محالة، بهذا يكون وجود جبرائيل (تشخيصاً) مخلوقاً دليلاً على وجود الله ذاتاً إلهية خالقة.

غير أن الإمام عليه السلام لم يكتف بتوظيفه منهج تفسير القرآن بالقرآن للكشف عن اتجاه رؤية الرسول صلى الله عليه وآله وتحديد ما رآه تشخيصاً وبأنه لم ير الله تعالى البتة؛ بل اجتاز هذا الأمر إلى الاستدلال بجملة من النصوص القرآنية على أن الله تعالى لا يمكن رؤيته البتة لا من الرسول ولا من غيره، ولأهمية البتة بهذا المنطق الفكري، وقدم الإمام عليه السلام الاستدلال بهذه النصوص على استدلاله لامتناع القول برؤيته سبحانه في الآية التي استدل بها أبو قررة؛ وذلك لأهمية إثبات حظر الرؤية على الله ابتداءً قبل الخوض في مناقشة ما استند إليه أبو قررة؛ ذلك بأن الإمام قد أسس بتقديمه الاستدلال بالنصوص القرآنية منطلقاً عقائدياً ثابتاً ينص على أن استحالة القول برؤيته سبحانه من أي أحد مطلقاً، وذلك في قوله عليه السلام: (فكيف يجيء رجل إلى الخلق جميعاً فيخبرهم: أنه جاء من عند الله، وأنه يدعوهم إلى الله بأمر الله، ويقول: إنه لا تدركه الأبصار، ولا يحيطون به علماً، وليس كمثله شيء، ثم يقول: أنا رأيتُه بعيني، وأحطت به علماً، وهو على صورة البشر، أما تستحيون).

وعند النظر في مقولة الإمام عليه السلام نستشف بأنه استشهد بثلاثة نصوص قرآنية لإثبات ما يسعى إليه؛ وهي قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ



## النقد التفسيري في حل الإشكالات العقائدية من منظور الأئمة

الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ<sup>(٣٦)</sup> وقوله أيضاً: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا<sup>(٣٧)</sup> وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ<sup>(٣٨)</sup>.

وإذا ما حاولنا مقارنة قراءة هذه النصوص المستشهد بها من الإمام عليه السلام لإثبات مستند ما أنتجه الإمام من منطلق عقائدي قناعة؛ فإنه يمكن القول: بأنَّ القارئ لقوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ<sup>(٣٩)</sup> يخطر في باله تبادراً أنَّ دلالة (الأبصار) فيها منصبة على معنى البصر (الحاسة المعروفة)، فيكون المعنى أن الله تعالى لا يمكن لأيّة عين أن تبصره وتراه لأنّه لا يُحَدُّ ولا يُشَخَّص عياناً من أيّ إنسانٍ مهما بلغت درجته ومهما علا شأنه عنده سبحانه على حين أن قراءتنا إلى ما أورده الكليني عن الإمام الصادق عليه السلام في نطاق تفسيره لهذه الآية تقودنا إلى أن هذه الدلالة التبادرية ليست هي الدلالة المطلوبة البتّة؛ بل أن الأمر أبعد من ذلك، وأن الدلالة المرادة أقصى من أن نتصوّرّها، إذ نقل الكليني عن مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي قَوْلِهِ ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ قَالَ ((إِحَاطَةُ الْوَهْمِ أَلَّا تَرَى إِلَى قَوْلِهِ ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ لَيْسَ يَعْنِي بَصَرَ الْعُيُونِ ﴿فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ﴾ لَيْسَ يَعْنِي مِنَ الْبَصَرِ بِعَيْنِهِ ﴿وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا﴾ لَيْسَ يَعْنِي عَمَى الْعُيُونِ إِنَّمَا عَنَى إِحَاطَةَ الْوَهْمِ كَمَا يُقَالُ: فُلَانٌ بَصِيرٌ بِالشَّعْرِ وَفُلَانٌ بَصِيرٌ بِالْفِقْهِ وَفُلَانٌ بَصِيرٌ بِالدَّرَاهِمِ وَفُلَانٌ بَصِيرٌ بِالثِّيَابِ اللهُ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُرَى بِالْعَيْنِ))<sup>(٤٠)</sup> فالإمام عليه السلام كشف في هذا النصّ - من خلال توظيفه المنهج العقلي في التفسير - أن المراد بدلالة الأبصار ليس البصر العيني الحسي؛ بل المتبغى هو البصر الذهني وهذا جليٌّ من استدلاله بالنصوص الثلاثة من آية الأنعام،

فجميع ما أورده الإمام عليه السلام من استشهاد يدل على أن المراد من لفظة (الأبصار) هو البصر الذهني؛ فالبصيرة كما يرى المُفسِّرون (نور القلب الذي به يستبصر كما أن البصر نور العين الذي به تبصر)<sup>(٤١)</sup>.

من هنا تكون ((البصائر جمع بصيرة وهي للنفس كالبصر للبدن سميت بها لدلالة؛ لأنّها تجلي لها الحق وتبصرها به))<sup>(٤٢)</sup> ولهذا دلّ عليها الإمام عليه السلام بقوله: (إحاطة الوهم) لأنّ البصيرة تكون في القلب؛ والمقصود بالقلب في خطاب المُفسِّرين هو (العقل)؛ لأنّ القلب لا يتصوّر الأشياء، وإنّما الذي يدركها ويتصوّرُها العقل (الذهن البشري) ولما كان العقل هو موضع التفكير، والتصوّر، والتوهم، والخيال عبّر عنه سبحانه بالأبصار؛ لأنّه يُصَرّ به من خلال التصوّر، وعلى الرغم من أنّ التصوّر العقلي لا حدود له ولا حدّ؛ فإنّه لا يمكنه بأيّ حالٍ من الأحوال أن يحيط بالله تعالى مهما بلغ واجتهد في تصوّره وتوهمه ومهما كانت درجة ذلك التصوّر ومقدرة ذلك العقل المُصوّر، فكان الإمام عليه السلام بتفسيره العقلي لـ (الأبصار) بآية الأنعام - التي اثبت بها أنّ الأبصار هي الأوهام - قد رجع خطورة إلى الوراثة في نطاق بيان دلالة آية (لا تُدرِكُه الأبصار)؛ إذ ليس المراد إبصار العيون، وإنّما إبصار العقول، فكان الإمام عليه السلام بهذا الاستدلال قد بيّن مكانة الله تعالى وعظمته وعلو شأنه عن الإدراك بأيّ صورة من الصور فهو لم يُفسّر النصّ بإبصار العيون كما يخاله الناس جميعاً؛ بل فسّرَها بإبصار العقول؛ ذلك بأنّ الذي لا يستطيع أن يرى الله سبحانه بعينه؛ فلربّما يخطر في باله أنّه قادرٌ على أن يراه في تصوّره وعقله (تشخيصاً) أو قد يحسب بعض الناس أنّ الله تعالى نفى إبصاره بالعيون ولم ينفِ إبصاره بالعقول.



## النقد التفسيري في حل الإشكالات العقائدية من منظور الأئمة

ومن ثمّة فإنّ مسألة تصوّره والنظر إليه في الخيال الذهني أمرٌ ممكن، وقد تكون إحدى تلك التصورات مُعبّرة عنه فعلاً كما هو في الحقيقة الوجوديّة له، فمن أجل أن لا يحدث هذا الاضطراب الدلالي أو الاستدلالي بأسره عاد الإمام عليه السلام خطوة إلى الوراء في تفسيره للفظه (الأبصار) وأسندها بدلالة آيةٍ أُخرى فأقرّ المتلقي على أنّ معناها هو (الإبصار الذهني)؛ ذلك بأنّ نفي الإبصار الذهني أبلغ في إبعاد مراد رؤيته تعالى من نفي الإبصار العيني، لأنّ العين ترى أشياء ومجسّمات مُشخّصة وظاهرية فحسب فهي محدودة ومحكومة بالموجود الخارجي على حين أنّ البصيرة (العقل أو التّصوّر الذهني) بمقدرته أن يتصوّر أشياء أكثر من التي تراها العين (الباصرة)، ومن ثمّة يكون التّصوّر على الله تعالى جارياً عقلاً إذا ما حملنا لفظه (الأبصار) على العين الباصرة دون البصيرة العقلية الباطنة؛ ولهذا قال الإمام عليه السلام في ذات الموضوع «إِنَّ أَوْهَامَ الْقُلُوبِ أَكْبَرُ مِنْ أَبْصَارِ الْعُيُونِ فَهُوَ لَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَوْهَامَ»<sup>(٤٣)</sup>.

ومن الجميل في الأمر أنّ لفظه (الأبصار) قد سيقّت في النصّ الذي فسّره الإمام عليه السلام على هيئة الجمع المُحلّ بـ (ال) فضلاً عن أنّها واقعة في سياق نفي، ومن السائد في المنظور اللغوي والأصولي أنّ الجمع المعرّف يفيد دلالة العموم وأنّ اللفظة إذا سيقّت بعد نفي دلّت على العموم أيضاً؛ فيمكن القول تأسيساً على هذا إنّ هذه لفظه (الأبصار) في الآية تضم جميع أنواع الأبصار (البصري والذهني)؛ بيد أنّ الإمام لما فسّرها بالبصر الذهني، وقد اكتفى بهذا واستغنى عن القول بالبصر العيني؛ لأنّ هذا الأخير أبلغ وأجلى لأداء الغرض من الأوّل؛ فالإبصار الذهني يرد بعد الإبصار العيني بالضرورة فما عجزت العين

عن إدراكه أدركه العقل بالتصوّر فإذا انتفى التصوّر انتفى البصر العيني تبعاً وضرورة؛ لهذا أثبت الإمام عليه السلام دلالة الإبصار الذهني دون العيني فكانت هذه اللفتة من الإمام - أي: القول بدلالة الإبصار الذهني دون العيني - لها أثرها المضموني والتصوري (الاختزالي) لدى المتلقي بحيثية أثرى وأبلغ مما لو ذكر المعنيين معاً.

نجد في مقابل ذلك في تتمّة الآية أنّ الله تعالى قادرٌ بمهارة عالية على أن يدرك الأبصار جميعاً ويقصد بالأبصار ههنا (التصوّر الذهني) أيضاً - فسبحانه وتعالى كم هو عظيم - ذلك بأن إدراك أوهام الناس وتصوراتهم أمرٌ خفي مستبطن لا يمكن أن يُعرَف البتّة، بيد أنّ الله تعالى قادرٌ على معرفته، وهذا دليلٌ قاطعٌ على خالقيته للوجود؛ إذ لا يعرف الخلق إلا خالقها؛ ولما كانت عملية إدراك العقل لله سبحانه (تصوراً تشخيصياً) أمراً مستحيلاً، وكان إدراك ما في نفوس الناس وما تختلج به تصوراتهم العقلية أمراً عسيراً ومستصعباً عبّر سبحانه عن الحالين بلفظة (الإدراك)؛ لأنّ الإدراك يعني اللحاق وهو لا يستعمل إلا للمعنى الفوت والضياح؛ فنلاحظ أنّ فيه دلالة التلهف والإسراع، فيكون استعمال هذه المفردة ملائماً تاماً للدلالة العامّة للآية؛ فالمعنى لا يلحقن أحد البتّة برويته سبحانه مهما تلهف وأسرع؛ لأنّ الأمر فائت على الجميع، وكذا الحال لقوله (وهو يدرك الأبصار) فالمعنى إنّ هذا اللحوق بالأبصار أمرٌ صعب فائت على الجميع فهو من المستحيل بمكان ما يدعو إلى أن يُعبّر عنه تعالى بلفظة (الإدراك) ولكن على الرغم من استحالة هذا الأمر وفقدان القدرة لدى الجميع على بلوغه والوصول إليه؛ فإنّ الله تعالى قادرٌ عليه؛ بل هو الذي يدرك الأبصار جميعاً في كلّ زمانٍ وفي أيّ مكانٍ



## النقد التفسيري في حل الإشكالات العقائدية من منظور الأئمة

كانت، وهذا يدل على مدى استطالته وسيطرته سبحانه على مخلوقاته هذا من جهة.

أمّا من جهةٍ أُخرى فإنّ الثابت بأنّ الله تعالى حقّاً لا تدركه الأبصار ولا تبلغ كنهه كبار العقول وروائع التصورات والأوهام<sup>(٤٤)</sup>، بهذا نجد الإمام الصادق<sup>عليه السلام</sup> قد أثبت بالتفسير العقلي الكاشف - وبما لا يقبل الشكّ والجدال - أنّ الله تعالى لا يمكن لأيّ أحدٍ أن يدركه بعقله فضلاً عن مقدرته في أن ينظر إليه أو يحده ببصره، وتأسيساً على هذا نجد أنّ مُحصّلة التفسير العقلي لآية منع (الأبصار) تنفي تماماً القول: إنّ النبيّ موسى<sup>عليه السلام</sup> قد رأى الله تعالى تجسيداً أو أنّ ثمةً أحداً يُمكنه رؤية الله تعالى في الدنيا أو في الآخرة البتّة. أما قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾<sup>(٤٥)</sup>؛ فإنّ الناظر فيه يمكن أن يستدل على أنّ لفظة (علماً) قد وردت نكرة في سياق نفي بـ (لا) وهذه الحيثية الكلامية تُعدّ من أساليب الدلالة على العموم الاستغراقي؛ فالمراد لا يمكن لأيّ علمٍ مهما بلغ من رُقِيّ نضجاً وتماهي سعةً من أن يدرك الله تعالى البتّة على وجه العموم فلا نائل له، ولا مدرك له، ولا رائي له مطلقاً.

ومن الجميل أن يستعمل النصّ ههنا لفظة (علماً) بدلاً من لفظة (عيناً) ذلك بأنّه سبحانه لو قال (وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِينًا) لَفُهِمَ أَنَّهُ تَعَالَى لَا يُمْكِنُ رُؤْيَتَهُ وَلَكِن يُمْكِنُ تَحْيُّلُهُ - كما هي حال الدلالة في منطوق مقالة الإمام الصادق<sup>عليه السلام</sup> - غير أنّ وضع لفظة (علماً) قد أدلّت بمنطوق مضموني أعمق تصوّراً ذلك بأنّ العلم الكامن في العقل البشري ليس له أن يدرك الله تعالى أو يتصوّره البتّة وهو أوسع من نطاق البصر وأعمق غوراً من حدود الرؤية

النظرية للإنسان؛ فقد يدرك بالعلم وسعة العقل والتخيّل ما لا يدرك بالعين مطلقاً، وعلى الرغم من ثراء هذا العقل فهو لا يدرك الله تعالى؛ فالناس جميعاً (لا تحيط علومهم بذاته ولا بصفاته ولا بمعلوماته) <sup>(٤٦)</sup> البتّة؛ فما بالك بالعين المحدودة البصر مسافة وسعة وإمكانية؛ من هنا يثبت بناء على استشهاد الإمام الرضا عليه السلام عدم القول برؤيته سبحانه البتّة.

أما الناظر لقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ <sup>(٤٧)</sup> فيجد أنّه سبحانه نفى عن نفسه المثلية؛ ولم ينفِ المثلية فحسب؛ بل نفى أبعد من ذلك إذ نفى مثل المثل البتّة وبهذا لا يمكن رؤيته البتّة مطلقاً لأنّه ليس كمثل شيء يرى حتى يمكن رؤيته.

ومن الغريب أن نشهد أن جمعاً من المفسرين قد ذهب إلى القول: إنّ الكاف في قوله (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) إنّما هي زائدة ليست لها محلّ من الإعراب؛ والمراد هو (ليس مثله شيء) <sup>(٤٨)</sup>؛ من هنا يكون وجود الكاف في هذه العبارة كعدمه.

نقول: إنّ القول بالزيادة في التعبير القرآني أمرٌ لا يمكن أن يقرّه واقع الأداء الدلالي في النصوص القرآنية؛ إذ لكلّ حرفٍ دلالتُهُ التي بفقدانها تتصدّع الدلالة العامّة للآية، وتأسيساً على هذا المدرك الاعتقادي نؤمن بأنّ الكاف المذكورة في النصّ لها دلالتها التي لولاها ما استقام المعنى العام للآية وعُرفَ المراد بدقّة؛ ذلك بأنّ الكاف في الآية تفيد دلالة التشبيه؛ إذ النفي في قوله (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) لم يقع على المثل كما ظنّ ذلك بعضُ المفسّرين من الذين يؤمنون بزيادة (الكاف) فهم يحسبون أنّ المراد هو نفي المثل عن الله تعالى؛ على حين إنّنا لو قلنا بوجود الكاف على أنّها تشبيهية لكان المعنى أعمق

## النقد التفسيري في حل الإشكالات العقائدية من منظور الأئمة

وأكثر تناسباً مع مقام الإلهية لله سبحانه إذ المراد (ليس مثل مثله شيء) فكأن الخطاب رجوع خطوة إلى الوراء في نفي المثلية عن الله تعالى فهو لم يقل (ليس مثله شيء) لينفي بذلك المثل عنه فحسب؛ بل قال: (ليس مثل مثله شيء)، فحَقَّقَ بكاف التشبيه نفي مثل المثل<sup>(٤٩)</sup>، ف((المماثلة منفية عمَّن يكون مثله وعلى صفته فكيف عن نفسه))<sup>(٥٠)</sup>، فإذا كان مثل المثل لله غير موجود مطلقاً فما بالك بوجود المثل لله فهو غير موجود بتحصيل الحاصل، ف((لو قدر لله تعالى مثل لم يكن لذلك المثل مثل، لما تقرر في العقول أن الله تعالى مُتفردٌ بصفات لا يشاركه فيها غيره، فلو كان له مثل لتفرد بصفات لا يشاركه فيها غيره))<sup>(٥١)</sup> فجاءت الكاف - هنا - للدلالة على ((المبالغة في نفي المثل عنه؛ فإنه إذا نفى عمَّن يناسبه ويسد مسدّه كان نفيه عنه أولى))<sup>(٥٢)</sup>.

وبهذا لا يمكن تحقُّق رؤيته مطلقاً؛ لأنَّ ليس مثله شيئاً؛ بل ليس مثل مثله شيئاً؛ فإذا كان المثل معدوماً، ومثل المثل معدوماً كان رؤية الأصل الذي لا نظير له محالاً عقلاً؛ ذلك بأنَّ إمكانية تصور المثل أو مثل المثل خيالياً غير ممكنة أي إنَّها محالة بالرؤية العقلية فما بالك بإمكانية رؤية العين الباصرة (المحدودة) للأصل المنعدم المثل رؤيةً وتصوراً وخيالاً وعقلاً.

من القراءة التحليلية لنصوص استدلالات الإمام عليه السلام نصل إلى نتيجة تأخذ بأيدينا إلى قناعة تامة تنصُّ على أنَّ الله سبحانه لا يمكن رؤيته لا على سبيل المنظور التصويري (الخيالي)، ولا على سبيل الحقيقة الوجودية (المماثلة بالبصر العيني)؛ بل لا يمكن تصوُّر حتى المثل أو مثل المثل البتة، فإذا كان نفي رؤية البعيد - التصويري - قائمة فإنَّ نفي رؤية الأصل محالة عقلاً ومحظورة منطقاً.

المحور الثالث: النقد التفسيري لإشكال الطعن بعدالته سبحانه في

مضاعفة حصّة الذكر على الأنثى في الإرث

يُحسبُ جمعُ من المُفسِّرين أنَّ مسألة مضاعفة حصّة الذكر في الإرث على الأنثى لدليلٍ حاسمٍ على أهمّيّته عند الله تعالى وتفضيله على الأنثى، وإلا لوقع التساوي بين الطرفين من دون مائز في مضاعفة إحدى الحصتين على الأخرى، ونلاحظ هذا الاتجاه القائل بتفضيل الرجل على المرأة ماثلاً لدى علماء التفسير، وهم في معرض تفسير لقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ﴾<sup>(٥٣)</sup>؛ إذ يقول البيضاوي: إِنَّ ((تخصيص الذكر بالتخصيص على حظّه لأنّ القصد إلى بيان فضله والتنبيه على أنّ التضعيف كافٍ للتفضيل فلا يجر من بالكلية))<sup>(٥٤)</sup>.

وقد تسالم الآلوسي مع البيضاوي في هذا التوجيه؛ إذ يرى الآلوسي أنّ المضاعفة في الإرث دليلٌ على تفضيل الذكر على الأنثى<sup>(٥٥)</sup>، وبناءً على هذا المنطق التفضيلي رأى بعض المُفسِّرين أنّ في تقديم لفظة (الذكر) على (الأنثى) في الآية الكريمة دلالة على التكريم والتفضيل للرجل على المرأة؛ يقول النَّسفي: ((وبدأ بحظ الذكر ولم يقل للأنثيين مثل حظ الذكر، أو للأنثى نصف حظ الذكر لفضله كما ضوعف حظّه لذلك))<sup>(٥٦)</sup>، والظاهر أنّ الزمخشري كان أوفر حظاً من سائر المُفسِّرين في بيانه دلالة فضل الذكر على الأنثى في قوله تعالى ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ إذ يقول معللاً ومتسائلاً عن داعي تقديم لفظ الذكر على الأنثى في الآية الكريمة: (فإن قلت: هلا قيل: للأنثيين مثل حظ الذكر أو للأنثى نصف حظ الذكر؛ قلت: ليبدأ ببيان حظ



## النقد التفسيري في حل الإشكالات العقائدية من منظور الأئمة

الذكر لفضله كما ضوعف حظه لذلك؛ ولأن قوله: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ قصد إلى بيان فضل الذكر؛ وقولك: (للأنثيين مثل حظ الذكر) قصد إلى بيان نقص الأنثى وما كان قصداً إلى بيان فضله كان أدل على فضله من القصد إلى بيان نقص غيره عنه<sup>(٥٧)</sup>؛ بهذا نجد أن جملة من المُفسِّرين قد وقع بينهم التوافق على أن مضاعفة حصّة الذكر دليل على فضله ووجود النقص في الأنثى؛ بل تبادوا في ذلك إلى القول بأنّ تقديم الذكر أصالةً في الآية الكريمة كان بداعي لأفضلية الرجل على المرأة على وجه الإطلاق.

نقول: إن في هذا المنطق التفسيري نظراً؛ ذلك بأن فيه كثيراً من التجنّي على حق المرأة ومكانتها، ويبدو أن هذه النظرة مؤسسة على منطق ذكوري مجتمعي ينصّ على أهميّة الرجل وعلو قيمته وضالة المرأة ودنو قيمتها في الحياة؛ إذ هو منطق يُعامل المرأة على أنّها شيء ثانوي القيمة؛ فهي مُهانة قليلة القدر؛ بل إنّها تُعامل في أغلب الأحيان على أنّها جارية أو جدت من أجل الخدمة، لا زوجة فرض الله تعالى رعايتها وحفظ حقوقها النفسية والبدنية والمالية، حتّى لا تُحرّم من حقها في الميراث لا لشيء، وإنما بسبب أنوثتها ولو كانت رجلاً لاختلف الأمر، فكأنّ الرجولة هبة سماوية يقتضي بموجبها تفضيل الرجل وترجيحه على المرأة في كلّ شيء حتى في الحق الموجب لها؛ إذ يجب عليها التنازل عنه ويحق للرجل الاستيلاء عليه، ويبدو أنّ هذه النظرة الجاهليّة بقيت مُستحكّمةً على المجتمع العربي ردحاً من الزمن حتّى بعد نزول خطاب السماء إلى الناس؛ بل لا نغالي أو يحمل قولنا على سبيل المبالغة أو الجنوح عن جادة الصواب إذا قلنا بأنها ما زالت مُستحكّمةً على المجتمع العربي عامّة؛ إذ يعامل الرجال نساءهم على أنّهم درجة ثانية من البشريّة فلا

يحقُّ لها الاحترام ولا يجري عليها قانون الحقوق ولا تُفكَّرُ أبداً بأن يؤخذ رأيها في شيء؛ بل يجب أن تؤدِّي كلَّ ما عليها من دون أن تتفوه بكلمة فليس لها أن تتذمَّر من سلوك يفرض عليها أو تطالب بإقصاء واجب يُناط بها وهي: منه بمنأى عن المسؤولية في حقيقة الأمر.

وتأسيساً عليه نقول: إنَّ هذا الاتجاه التفسيري والتعليل الدلالي لمضاعفة حصَّة الذكر على الأنثى غير مقبول البتَّة؛ لأنَّه سينصرف إلى القول بالطعن بمنحى عقائدي ثابت لا يمكن تجاوزه مطلقاً وهو عدالة الله سبحانه وتعالى؛ لأنَّ القول بأنَّ الله تعالى يُفضِّل الذكر على الأنثى في الإرث وكلاهما ابنا المتوفى على حدِّ سواء ويرجعانه إليه نسباً في الصفة ذاتها يُعدُّ من الظلم بمكانٍ من التجنِّي على حقِّ الأنثى دون حقِّ الذكر، فإذا كان الله تعالى قد طالبها معاً بالإيمان المضامين العقائدية في كتابه وكلفها معاً على حدِّ سواء بالتكاليف الشرعية - باستثناء ما بعض التكاليف التي تتعلَّق بخصوصية المرأة تحديداً - وفرض عليها الجزاء والعقوبة إذا ما اقترفا ذنباً أو تجاوزا حداً شرعياً من حدوده، فكيف والحال هذه يجرم الأنثى من تمام حقِّها في الإرث، فيرجعه إلى النصف تفضيلاً للذكر عليها حاشا لله سبحانه من ذلك البتَّة؛ من هنا لا يمكن الانسياق وراء ما رجَّحه بعض المُفسِّرين مطلقاً.

وإذا عاودنا النظر في قوله تعالى ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ نجد أنَّ هناك وجوداً مماثلاً لمفاصل التساوي بين الرجل والمرأة؛ ذلك بأننا إذا ما أجرينا عامل التأمل في النصِّ؛ فإنَّا سنقف فيه على أنَّ الآية الكريمة تثبت فعلاً أنَّ حظَّ الذكر ضعف ما تأخذه الأنثى من الميراث في الوقت الذي كانا كلاهما فيه متساويين في المرتبة بالنسبة إلى المتوفى وهي

## النقد التفسيري في حل الإشكالات العقائدية من منظور الأئمة

(النسب) إليه فكلاهما ولداه، غير أن هذا لا يعني بالضرورة أفضلية الذكر على الأنثى.

ولعلّ فيما نُقل عن الإمام الصادق عليه السلام من مروية تفسيرية في هذه الآية الكريمة ما يدفع شبهة الأفضلية ويُعيد التساوي الرتبي ما بين الذكر والأنثى إلى نصابه؛ إذ قال: (إنّ المرأة ليس عليها جهاد ولا نفقة ولا معلقة، فإنما ذلك على الرجل؛ فلذلك جعل للمرأة سهماً وللرجل سهمين)<sup>(٥٨)</sup>؛ لأنّ منافذ إنفاقاته أكثر وإنّ ما يتحمّله من الصعاب والتبعات في الحياة أعسر، على حين أنّ المرأة لا شأن لها بما يفرض على الرجال في الجوانب التي ذكرها الإمام الصادق عليه السلام، أمّا الإمام الرضا عليه السلام فله في هذا الشأن رواية إيضاحية يمكن أن تكون رديفاً لمقولة الإمام الصادق عليه السلام وهي في الوقت ذاته تُعدّ رداً على مَنْ يرى رجاحة مكانة الرجل على المرأة عند الله تعالى؛ إذ قال: (إنّهنّ يرجعن عيالاً عليهم)<sup>(٥٩)</sup>، أي: أنّ الرجل الذي يأخذ حصتين سوف ينفق من سهمه على زوجته وبناته (عياله) فيكون بذلك مؤدياً لما أخذه من زيادة في إرثه إلى النساء أيضاً فكانن حصّتهنّ محفوظة بهذه الحيثية.

ويثبت من قولي الإمامين عليهما السلام وتعليلهما لسرّ الزيادة في حصّة الرجل ضَعْفَ اتجاه من يرى من المُفسّرين أنّ الرجل قد زيد سهمه لفضله وزيادة شأنه وتكامله على المرأة<sup>(٦٠)</sup>؛ لأنّ هذا الاتجاه غير مقبول عقلاً ومنطقاً، ولعلّ سائلاً يسأل ما الغاية أو العلة في تقديم الذكر على الأنثى في هذه الآية؟

نقول: إنّ هناك ثلاثة موارد لذلك التقديم في الآية، هي:

أولاً: إنّ (اللام) في قوله (للذكر) استحقاقية ولما كان الذكر يأخذ ضعف حقّ الأنثى كان تقديمه أولى.

ثانياً: إن الذكور غالباً ما يقومون بعملية توزيع التركة؛ لذا قدّم سبحانه ذكرهم لتوجيههم إلى تحمّل مسؤولية التوزيع والقسمة ابتداءً وزيادة في اطمئنانهم على أنّ حقوقهم محفوظة ومُصانة ثانياً<sup>(٦١)</sup>.

ثالثاً: أفاد من التقديم الإشارة إلى أنّ الحديث هنا يتّجه إلى تأكيد حق الأنثى أكثر من الرجل؛ إذ جعل حقّها هو المقيس عليه فكأنّ حقّها مقدّم على حقّ الرجل؛ الأمر الذي دعا إلى أن يُقاس حقّ الرجل عليها فهذا تأكيد على حقّ المرأة، وأنّه هو المقدم على غيره، فهذا شبيه بقولك: (لزيد مثل حقّ عمرو) فكنت بهذا قد جعلت حقّ زيد مقيساً على حقّ عمرو، فكأنّ عمراً قد أخذ حقّه وانتهى الأمر، ثمّ جاء زيد فأردت أن تبيّن له مقدار حقّه فقلت له ذلك؛ حتّى يرى مقدار الذي أخذه (عمرو) فيأخذ ضعفه، وكذا الحال لحصة المرأة فقد جعلها الله تعالى أصلاً يُقاس عليه حظّ الرجل؛ ليعلم بذلك أنّ حقّها أوجب بالأداء قبل حقّه ابتداءً.

ومّا يُعزّز القول بأهميّة القيمة الاجتماعية للمرأة وضرورة احترامها والتعامل معها على أساس إنساني أنّ الله تعالى بعد إقراره قاعدة (للذكر مثل حظّ الأنثيين) ابتداءً بالحديث عن قسمة الإرث للنساء أصالةً دون الرجال إذ قال ﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾ فهذا الحديث عن وجود نساء فحسب أي: أنّ هناك بنات لدى المتوفّي ولا يوجد معهنّ أخ ذكر، فإذا كُنَّ فوق اثنتين فهنّ مشتركات في الثلثين، أمّا إذا كانت واحدة فقط، فلها نصف ما ترك، ومن الجميل أن يلتفت الإمام عليه السلام في هذا الموضوع ليؤسّس إلى حكم شرعي غاية في الأهميّة وذلك في قوله عليه السلام: «إِنْ تَرَكَ ابْنَةً وَلَمْ يَتْرِكْ زَوْجاً وَلَا أَبَوَيْنِ فَاَلْمَالُ كُلُّهُ لِلْابْنَةِ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ جَعَلَ الْمَالَ



## النقد التفسيري في حل الإشكالات العقائدية من منظور الأئمة

لِلْوَلَدِ»<sup>(٦٢)</sup> فقد نبّه الإمام عليه السلام إلى أن البنت إذا كانت واحدة، فإنّها تأخذ النصف في حال وجود زوج وأبوين، وذلك بدليل قوله تعالى ﴿وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ﴾ أمّا في حال عدم وجود زوج ولا أبوين فإنّ التركة - والحال هذه - ستعود كلها للبنت الواحدة وعلل الإمام عليه السلام هذه القسمة بقوله: «لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ جَعَلَ الْمَالَ لِلْوَلَدِ» فقوله (للولد) تدل دلالة حاسمة وغير قابلة للشك على أن البنت مساوية تماماً للذكر فهما على مستوى واحد من القيمة والقدر والأحقية في مال الوالدين، وما يسند دلالة التساوي بينهما أن المتوفى لو ترك من بعده ولداً ذكراً فإنّ المال سيعود كله إليه؛ وذلك لسبب نفسه الذي بينه الإمام عليه السلام وهو «لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ جَعَلَ الْمَالَ لِلْوَلَدِ» وفي هذا إيضاح جليّ وبيان قاطع للأمر<sup>(٦٣)</sup>.

بهذا تثبت عدالة الله تعالى، وإنّه لم يبخس الأنثى حقاً مطلقاً، وإنّما وضع لكل حصته على وفق احتياجه وحاجته في الحياة، وفي هذا جانب عظيم من الحكمة وجانب أعظم من عدالته سبحانه من أنّه يعطي لكل ذي حقّ حقه، ولكل ذي حاجة حاجة على أساس المقدار الذي يحتاجه، يقول سبحانه ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾<sup>(٦٤)</sup> وقال في موضع آخر ما نصّه ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾<sup>(٦٥)</sup>؛ فسبحان الله تعالى عما يصفون.

## الخاتمة

من التنقيب ومعاودة النظر في الرويات البيانية للأئمة عليهم السلام وقراءتها بتأنٍ وروية لاستجلاء الاتجاهات البيانية لقراءة النصّ القرآني دلاليّاً في نطاق المنحى العقائدي تحديداً؛ اتضح لدى الباحث مجموعة من النتائج العلميّة التي يمكن أن يلخصها ثمراتٍ على النحو الآتي:

١. وجد الباحث أنَّ الأئمة عليهم السلام كانوا يعمدون في مسار تقديم التفسيري إلى حيثية غاية في الحسم المنطقي لاستظهار الدلالة العقائدية الأصح على وجه الإطلاق للآية موضع الخلاف؛ وما تلك الحيثية إلا حيثية تفسير القرآن بالقرآن؛ إذ نقف في غير موضع من مروياتهم على توظيفهم هذا المنهج التفسيري لإثبات المضمون العقائدي الأجلى ابتغاءً؛ والظاهر أنَّ هذا المنطق البياني لقراءة الدلالة القرآنية يعدُّ الأمثل من حيث صحّة النتائج المعنوي المُستخرج به والأصدق من حيث تامة الدلالة المُستنبطة من النصِّ القرآني؛ والأظهر أنَّ الأئمة عليهم السلام قد أدركوا ذلك سلفاً انطلاقاً من أنَّ متكلم النصِّ هو الأعراف على وجه القطعية بمرادات النصِّ نفسه، فإذا ما أبهم دلالة في موضع وكشف عنها في موضع آخر، فإنَّ نتاج هذا الكشف هو الأولى بالإتباع مطلقاً؛ لأنَّ المتكلم نفسه - وهو الله سبحانه - هو من فسَّر هذا المبهم بنفسه؛ من هنا كانت الحيثية المتبعة من الأئمة هي الأكثر قناعة في ترسيخ دلالة النصِّ، والأوفى منطقاً في إيمان المتلقي بأنَّ هذا المعنى هو المراد فعلاً دون غيره البتة.

٢. اتضح لدى الباحث أنَّ النبي يونس عليه السلام لم يكن شاكاً مطلقاً في قدرة الله تعالى عليه؛ وإنَّ خروجه لم يقع تجاوزاً على السلطة الإلهية البتة؛ وأنَّ ما دعا المُفسِّرين إلى القول بشك النبي يونس عليه السلام هو إحالتهم للفعل (نقدر عليه) إلى نطاق المقدرة والتَّمكُّن؛ على حين أنَّ المبتغى منه دلالةً هو التضييق عليه في الرزق، ذلك بأنَّ الإمام الرضا عليه السلام هو من أثبت ذلك واستدلَّ عليه بنصِّ قرآنيٍّ آخر كانت فيه دلالة (يقدر) منصرفة إلى معنى التضييق في الرزق؛ ففهم بهذا أنَّ الإمام كان يُعوِّل على القرائن المُستكشفة خارج سياق النصِّ

## النقد التفسيري في حل الإشكالات العقائدية من منظور الأئمة

المُتحدِّث عن النبي يونس عليه السلام؛ إذ وظَّف قرينةً خارجيَّةً من خضم السياقات القرآنيَّة لإثبات صحَّة الدلالة المرادة للفعل (يقدر)، وهذا يدلُّ على وحدة المناط بين السياقين وتوحد الدلالة بين اللفظتين واتفاق حيثيَّة استعمالهما، فالنصَّ القرآني كما يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «يَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَيَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ»<sup>(٦٦)</sup>.

٣. وجد الباحث أنَّ الأئمة عليهم السلام قد اثبتوا بمروياتهم الناقدة للقول بإمكانية رؤية الله تعالى بأنَّ الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله تعالى البتة، إذ أجاد الإمام الرضا عليه السلام بمنطقه النقدي للتناجات التفسيرية التي قيلت في حيز إمكانية رؤيته تعالى، واثبت عدم صحَّة وقوع الرؤية على الله سبحانه؛ بل كانت رؤية الرسول الأكرم مُنصبَّة على جبرائيل عليه السلام، وقد استدل الإمام على ذلك بمنهج القرآنية النصيَّة على منحيين:

الأول: اتبع فيه منهج القرائن الخارجية أي استدل بجملته من النصوص القرآنية الضاربة للقول برؤية الله تعالى من خارج نطاق الآية المُستدل بها على رؤيته سبحانه وهي قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ رَأَهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾.

الثاني: اتبع فيه منهج الاستدلال القرآني من سياقات الآيات المحيطة بالآية موضع الخلاف من السورة نفسها، فانتهى إلى أنَّ الذي رآه الرسول الكريم هو جبرائيل عليه السلام وليس الله تعالى؛ وبهذا قدَّم الإمام عليه السلام البديل الدلالي الأصح والأوفق تماماً لما تريده السماء من مدلول (الرؤية) في هذا النصَّ الكريم، فحسم الموقف التفسيري بهذا الشأن مطلقاً.

٤. اكتشف الباحث من قراءته التأملية لمنطق النقد التفسيري في مرويات الإمامين الصادق والرضا عليهما السلام مضاعفة حصَّة الذكر على الأنثى ليست مدعاة

إلى تفضيل الرجل على المرأة؛ ومن ثمّة فليس ثمة داعٍ إلى اتهام الذات الإلهية بعدم المساواة البتّة - حاشا لله سبحانه - بل إنّ المضاعفة مردّها الحاجة الاقتصادية المنوطة بالذكر دون الأنثى؛ فبناءً على حكمته سبحانه وتأسيساً على منطق عدالته قَسَمَ لكلّ ذي حقٍّ حقّه على أساس مطلبه الانفاقي ومقدار تكاليفه الماديّة، فالرجل مُكَلَّفٌ بالإنفاق شرعاً؛ على حين أنّ المرأة خلوّ من هذا التكليف، ولذا تكون المضاعفة واجبةً عقلاً ومنطقاً وحكماً.

٥. من الممارسة الإجرائيّة لتوظيف مرويات الأئمّة عليهم السلام لحلّ الإشكال العقائدي في نطاق الميدان التفسيري للنصوص القرآنيّة؛ أتضح لدى الباحث بأنّ الأداء العملي للنقد التفسيري الذي مارسه الأئمّة عليهم السلام يمكن أن يُنظر إليه على أنّه منهج تفسيري له مجموعة من الضوابط التقنيّة ويعتمد جملة من المنظومات القواعديّة التي يجب أن تُتبع ليصل بها قارئ النصّ إلى نقد المعنى والمبنى التفسيري المخطوء للآية في وقتٍ معاً؛ ومن جنس منظومة تلك الضوابط التي يمكن أن نستشفّها من تلك المرويات هي حيثيّة تفسير القرآن بالقرآن، وتوظيف الإشارات والقرائن الداخليّة لسياق الآية والسياق المحيط بها من السورة ذاتها، واتباع استقراء سياقات النصوص القرآنيّة التي وردت فيها المفردة موضع التباين الفهمي لدلالاتها، وتوظيف الواقع الاجتماعي ومنطق العقل العملي في استظهار المطلب الدلالي محل التأمّل، كما هي الحال مع مسألة مضاعفة حصّة الذكر.

من هنا نستدلّ على أنّ الأئمّة عليهم السلام حينما كانوا يتتجون دلالةً قطعيّةً للنصّ لم تكن تلك الدلالة مطلقاً منتزعة من رؤية شخصيّة كحال بعض المُفسّرين؛ بل كانت منبثقة من رؤية اجتهاديّة قائمة على أساس منظومة قواعديّة اقناعيّة

## النقد التفسيري في حل الإشكالات العقائدية من منظور الأئمة

راسخة تأخذ بيد المتلقي إلى الإقرار بصحة ما يقوله الإمام عليه السلام وما يدلي به استدلالاً؛ ذلك بأن المنحى العقائدي لقراءة النص القرآني يُعدُّ من أكثر المخاضات التفسيرية تعقيداً وحساسيةً إلى الحدِّ الذي يُدخل صاحبه - المُفسِّر - في حيز الزلل أحياناً، ما لم يحكم ضابطة التفسيرية ومبناه البياني بصورة متقنة فقد يجره الشطط بعيداً عن المراد، وقد يجتاز به الخطأ شوطاً فيأخذ به إلى منأى دلاليٍّ غير محمود العاقبة من دون أن يعي ذلك أو يستبينه؛ لذا كانت مرويات الأئمة عليهم السلام قائمة على أساس قواعد قويم؛ فعدت بذلك عبارة عن إشارات إيضاحية إلى منطقة الصواب؛ بل إرشادات بيانية تُجَنَّبُ المُفسِّر الوقوع فيها لا يُجمد عقباه، فيدخل مدخل ما لا يدرك عاقبته البتة.

### المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- الالوسي: أبو الفضل شهاب الدين محمود (ت ١٢٧٠هـ): روح المعاني، تحقيق: محمد السيد الجليلند، مطبعة دار احياء التراث العربي - بيروت، ط ٢، ١٤٠٤هـ.
- البحراني: السيد هاشم الحسيني: (ت ١١٠٧ هـ): البرهان في تفسير القرآن، مؤسسة البعثة - طهران، ط ١، ١٤١٥هـ.
- البغوي: أبو محمد الحسين بن مسعود: معالم التنزيل، د. مط. د. ت.
- البيضاوي: تفسير البيضاوي، مطبعة دار الفكر - بيروت، د. ت.
- الثعالبي: عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف (ت ١٦١ هـ): تفسير الثعالبي المسمى بـ (الجواهر الحسان في تفسير القرآن)، تحقيق: مصطفى مسلم محمد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، ط ١، ١٤٠٢هـ.
- ابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي بن محمد: زاد المسير في علم التفسير، مطبعة المكتب الإسلامي - بيروت، ط ٣، ١٤٠٤هـ.
- الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين (ت ٦٠٦ هـ): التفسير الكبير، مطبعة دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ هـ.
- الرازي: محمد بن ابي بكر بن عبد القادر (٦٦٦ هـ): مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٥ - ١٩٩٥ م.



## النقد التفسيري في حل الإشكالات العقائدية من منظور الأئمة

- الزمخشري: أبو القاسم محمود بن عمر (ت ٥٣٨ هـ): الكشاف عن حقائق التنزيل، ضبطه وصححه: عبد الرزاق المهدي، مطبعة دار احياء التراث العربي - بيروت، ط ٢، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.
- 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:  
- دلالة تساوي الرجل مع المرأة في النص القرآني قراءة تفسيرية من منظور الإمام الصادق عليه السلام، بحث منشور في وقائع المؤتمر الدولي (مرجعية الفكر الإسلامي في تراث الإمام الصادق عليه السلام)، كلية الفقه/ جامعة الكوفة في المدة ١١-٢١/ كانون الأول/ ٢٠٠٩ م.
- مناهج تفسير النص القرآني - دراسة في النظرية والتطبيق، كتاب قيد الطبع.
- منهج تفسير القرآن بالقرآن في مرويات الكافي للشيخ الكليني (بحث مرشح) للمؤتمر العلمي لتكريم ثقة الله الكليني المزمع انعقاده في الجمهورية الإيرانية - قم المقدسة/ نيسان/ ٢٠٠٩ م.
- شبر: السيد عبد الله (ت ١٢٤٢ هـ): الجوهر الثمين، مطبعة الكويت - مكتبة الالفين، ط ١، ١٤٠٧ هـ.
- الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ): امالي المرتضى، تحقيق: محمد بدر الدين النعساني الحلبي، مطبعة مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم المقدسة، ط ١، ١٣٢٥ هـ - ١٩٧٠ م.

## ◆ الدكتور سيروان عبد الزهرة الجنابي

- الشوكاني: محمد بن علي بن محمد (ت ١٢٥٠ هـ): فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، د. مط.  
• الصدوق (ت ٣٨١ هـ):  
• عيون اخبار الرضا، د. مط. د. ت.  
• من لا يحضره الفقيه، تحقيق: علي اكبر غفاري، جامعة المدرسين، ط ٢، ١٤٠٤ هـ.
- الصنعاني: عبد الرزاق بن همام: تفسير القرآن، المعروف بـ (تفسير الصنعاني)، تحقيق: د. مصطفى مسلم محمد، مكتبة الرشد - الرياض، ط ١، ١٤١٠ هـ.
- الطباطبائي: السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢ هـ): الميزان، مطبعة طهران - دار الكتب الإسلامية، ط ٣، ١٣٩٧ هـ.
- الطبرسي: امين الدين أبو علي الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨ هـ): مجمع البيان، مطبعة دار احياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ١٣٧٩ هـ.
- الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠ هـ): جامع البيان في تأويل آي القرآن المشهور باسم (تفسير الطبري)، دار الفكر - بيروت - لبنان، ١٤٠٥ هـ.
- الطوسي: احمد بن علي (ت ٥٦٠ هـ): الاحتجاج، تحقيق: محمد باقر الخراسان، منشورات دار النعمان للطباعة والنشر، د. ت.  
• الطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي (ت ٤٦٠ هـ): التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: احمد حبيب قصير العاملي، مطبعة قم - مكتبة الإعلام الإسلامي، ط ١، ١٣٧٩ هـ.





## النقد التفسيري في حل الإشكالات العقائدية من منظور الأئمة

- ابن عاشور: محمد بن طاهر: التحرير والتنوير المعروف بـ(تفسير ابن عاشور التونسي)، مؤسسة التاريخ، د.ت.
- عبد السلام زين العابدين: مراجعات في عصمة الانبياء من منظور قرآني - بيروت، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- عزيز عطاردي الخبوشاني: مسند الامام الرضا (ع)، مؤسسة طبع ونشر آستان قدس الرضوي، ١٤٠٦هـ.
- الإمام علي (عليه السلام) (ت ٤٠هـ): نهج البلاغة، تحقيق: الشيخ محمد عبده، مطبعة دار المعرفة، بيروت - لبنان، د.ت.
- غفران ياسين محمد الهاشمي: دور السنة المطهرة في تأصيل علم التفسير، رسالة ماجستير، كلية الفقه - جامعة الكوفة، بإشراف: ا.م.د. علي خضير حجي، وا.م.د. سيروان عبد الزهرة الجنابي، ٢٠١٢م.
- الفراهيدي: الخليل بن احمد (ت ١٧٥هـ): العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي ود.
- ابراهيم السامرائي، مطبعة دار الهلال، د.ت.
- الفيض الكاشاني: المولى محمد محسن (ت ١٠٩١هـ): الصافي في تفسير كلام الله، دار المرتضى للنشر - مشهد، ط ١ د.ت.
- القرطبي: محمد بن احمد بن ابي بكر (ت ٦٧١هـ): الجامع لأحكام القرآن المشهور بـ(تفسير القرطبي)، تحقيق: احمد عبد العليم البردوني، مطبعة دار الشعب - القاهرة، ط ٢، ١٣٧٢هـ.
- ابن كثير: أبو الفداء اسماعيل بن عمر الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم المشهور بـ(تفسير ابن كثير)، مطبعة دار الفكر - بيروت،

◈ الدكتور سيروان عبد الزهرة الجنابي

١٤٠١هـ.

- الكليني: الكافي: تحقيق: علي اكبر غفاري، مطبعة دار الكتب الإسلامية، ايران، ط١٣٨٨، ٣هـ.
- النسفي: تفسير النسفي، د. مط، د. ت.
- الواحدي: أبو الحسن علي بن أحمد: الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، د، مط، د. ت.

## الهوامش

- (١) سورة الأنبياء، الآية: ٨٧.
- (٢) الشوكاني، فتح القدير ٣: ٦٠١، وينظر: ابن الجوزي، زاد المسير ٥: ٣٨٣، والآلوسي، روح المعاني ١٧: ٨٤، وابن عاشور، التحرير والتنوير ١: ٢٧٣٥، والطباطبائي، الميزان ٦: ٣٦٨.
- (٣) ابن الجوزي، زاد المسير ٥: ٣٨٣.
- (٤) الرازي، التفسير الكبير ٢٢: ٢١٤.
- (٥) ينظر: البغوي، معالم التنزيل ١: ٣٤٩، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ١: ٢٧٣٥.
- (٦) ينظر: عيون أخبار الرضا ١: ٢٠١.
- (٧) ينظر: الفراهيدي، العين ٥: ١١٢.
- (٨) ينظر: الشوكاني، فتح القدير ٣: ٦٠١، والبغوي، تفسير البغوي ١: ٣٤٩، والرازي، مختار الصحاح: ٥٦٠.
- (٩) سورة الفجر، الآية: ١٦.
- (١٠) ينظر: عبد السلام زين الدين، مراجعات في عصمة الأنبياء من منظور قرآني: ١٠٨.
- (١١) الطبرسي، مجمع البيان ٤: ٦٠.
- (١٢) ينظر: غفران ياسين محمد الهاشمي، دور السنة المطهرة في تأصيل علم التفسير، رسالة ماجستير، كلية الفقه - جامعة الكوفة، بإشراف: د.م.د. علي خضير حجي، و.ا.م.د. سيروان عبد الزهرة الجنابي، ٢٠١٢م: ١٧٨.
- (١٣) الزّبخشري، الكشاف ٣: ١٠٤.
- (١٤) ينظر: القرطبي، تفسير القرطبي ١١: ٣٢٩.
- (١٥) سورة الأنبياء، الآية: ٨٨.

- (١٦) الطباطبائي، الميزان ٦: ٢٨٧ - ٦٨٨.
- (١٧) ينظر: ابن كثير، تفسير ابن كثير ٢: ٢٤٥، الطبري، تفسير الطبري ٩: ٥٥، والقرطبي، تفسير القرطبي ٧: ٢٧٩، الشوكاني، فتح القدير ٢: ٣٤٥.
- (١٨) ينظر: ابن كثير، تفسير ابن كثير ٢: ٢٤٥.
- (١٩) سورة النجم، الآية: ٨-١٣.
- (٢٠) البغوي، معالم التنزيل ١: ٤٠٣.
- (٢١) الشوكاني، فتح القدير ٥: ١٥١.
- (٢٢) البغوي، معالم التنزيل ١: ٤٠٣، وينظر: الشوكاني، فتح القدير ٥: ١٥١.
- (٢٣) ينظر: البغوي، معالم التنزيل، ١: ٤٠٣، والثعالبي، تفسير الثعالبي ٤: ٢٢٤.
- (٢٤) الواحدي، الوجيز ١: ١٠٣٩.
- (٢٥) سورة النجم، الآية: ١-١٤.
- (٢٦) الشوكاني، فتح القدير ٥: ١٤٩.
- (٢٧) المصدر نفسه ٥: ١٥٠.
- (٢٨) البغوي، معالم التنزيل ١: ٤٠٠.
- (٢٩) الشوكاني، فتح القدير ٥: ١٤٩.
- (٣٠) المصدر نفسه ٥: ١٥٠.
- (٣١) سورة فاطر، الآية: ٤٥.
- (٣٢) ينظر: البيضاوي، تفسير البيضاوي ١: ٢٥٤، والصنعاني، تفسير الصنعاني ٣: ٢٥١.
- (٣٣) الشوكاني، فتح القدير ٥: ١٥٢، والصنعاني، تفسير الصنعاني ٣: ٢٥١.
- (٣٤) البغوي، معالم التنزيل ١: ٤٠١، والصنعاني، تفسير الصنعاني ٣: ٢٥١.
- (٣٥) الكافي ١: ٩٦.
- (٣٦) سورة الأنعام، الآية: ١٠٣.



- (٣٧) سورة طه، الآية: ١١٠ .
- (٣٨) سورة الشورى، الآية: ١١ .
- (٣٩) سورة الأنعام، الآية: ١٠٣ .
- (٤٠) الكليني، الكافي ١: ٩٨ .
- (٤١) الزمخشري، الكشاف ٢: ٥٢، وينظر: الألوسي، روح المعاني ٧: ٢٤٨ .
- (٤٢) البيضاوي، تفسير البيضاوي ١: ٤٣٩ .
- (٤٣) الكليني، الكافي ١: ٩٩ .
- (٤٤) ينظر: سيروان عبد الزهرة الجنابي، منهج تفسير القرآن بالقرآن في مرويات الكافي للشيخ الكليني، المؤتمر العلمي لتكريم ثقة الله الكليني المنعقد في الجمهورية الإيرانية - قم المقدسة، نيسان/ ٢٠٠٩ م .
- (٤٥) سورة طه، الآية: ١١٠ .
- (٤٦) الشوكاني، فتح القدير ٣: ٥٥٤، وينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ٦: ٤٣، والألوسي، روح المعاني ١٦: ٢٨٩ .
- (٤٧) سورة الشورى، الآية: ١١ .
- (٤٨) ينظر: الطبري، تفسير الطبري ١٣: ١٦٢، والقرطبي، تفسير القرطبي ١٦: ٨، والشوكاني، فتح القدير ٤: ٧٥١، والطبرسي، مجمع البيان ١: ١١٢، و: ٢: ١٢٧، و: ٩: ٤١، والفيض الكاشاني، الصافي ٤: ٣٦٨، والطباطبائي، الميزان ١٨: ٢٦ .
- (٤٩) ينظر: سيروان عبد الزهرة الجنابي، مناهج تفسير النص القرآني - دراسة في النظرية والتطبيق: ٨١-٨٢ .
- (٥٠) الألوسي، روح المعاني ٢٥: ١٨ .
- (٥١) الطبرسي، مجمع البيان ٩: ٤١ .
- (٥٢) الفيض الكاشاني، الصافي ٤: ٣٦٨ .
- (٥٣) سورة النساء، الآية: ١١ .

- (٥٤) البيضاوي، تفسير البيضاوي ١: ١٥٣، وينظر: النَّسفي، تفسير النَّسفي ١: ٢٠٧.
- (٥٥) ينظر: الألوسي، روح المعاني ٤: ٢١٧.
- (٥٦) النَّسفي، تفسير النَّسفي ١: ٢٠٧.
- (٥٧) الزَّخشي، الكشاف ١: ٥١١.
- (٥٨) الكُليني، الكافي ٧: ٨٥، والبحراني، البرهان ٢: ٣٣، وينظر: الطباطبائي، الميزان ٤: ٢٢٠.
- (٥٩) الكُليني، الكافي ٧: ٨٥، والطبرسي، مجمع البيان ٢: ١٣.
- (٦٠) ينظر: الزَّخشي، الكشاف ١: ٥١١، وشبر، الجوهر الثمين ٢: ١٦.
- (٦١) ينظر: الزَّخشي، الكشاف ١: ٥١١.
- (٦٢) الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٦٠.
- (٦٣) ينظر: سيروان عبد الزهرة الجنابي، دلالة تساوي الرجل مع المرأة في النص القرآني قراءة تفسيرية من منظور الإمام الصادق عليه السلام بحث منشور في وقائع المؤتمر الدولي (مرجعية الفكر الإسلامي في تراث الإمام عليه السلام)، كلية الفقه/ جامعة الكوفة في المدة ١١-٢١/ كانون الأول/ ٢٠٠٩م.
- (٦٤) سورة الحجر، الآية: ٢١.
- (٦٥) سورة القمر، الآية: ٤٩.
- (٦٦) الإمام علي، نهج البلاغة ٢: ١٧.