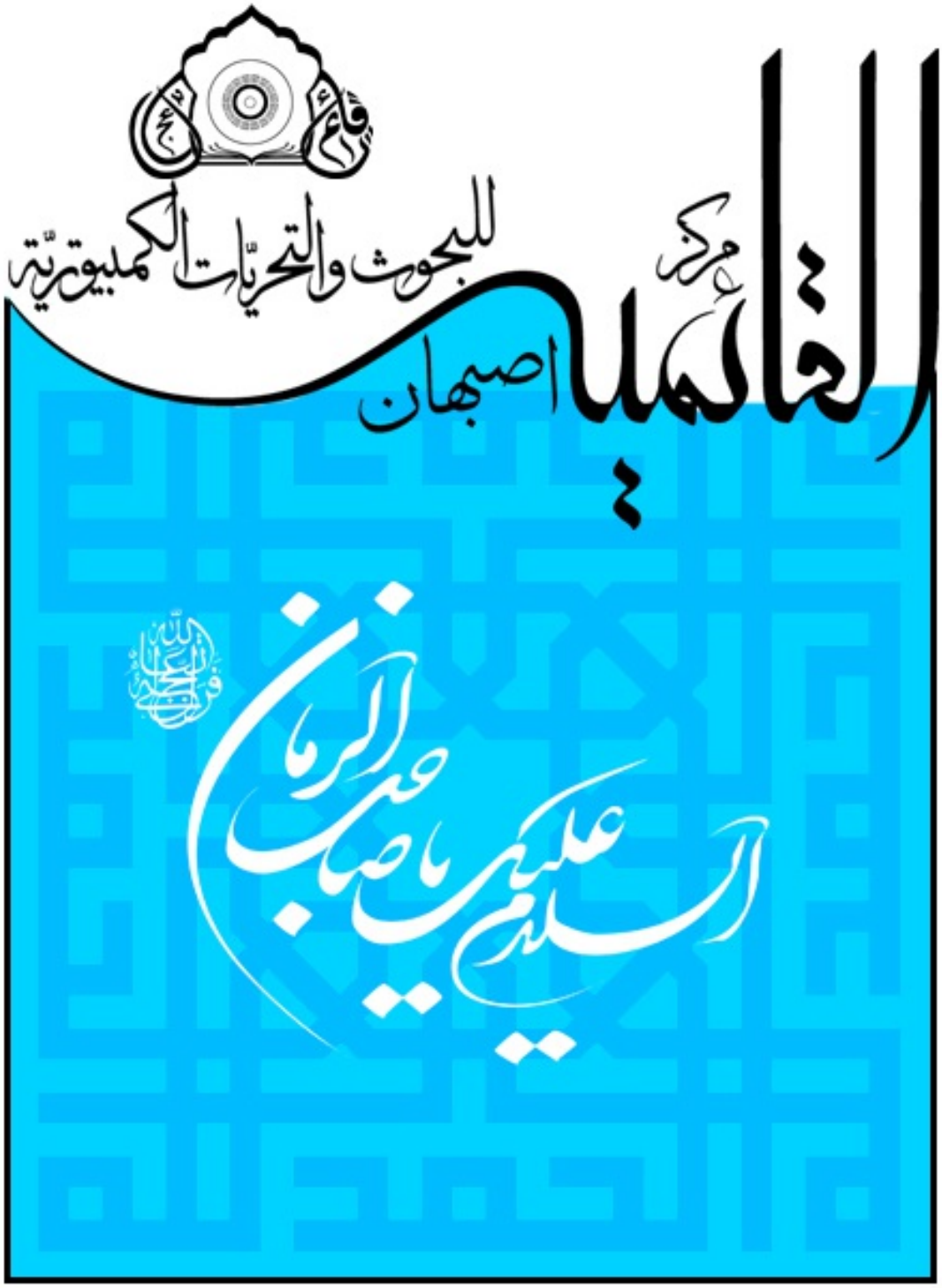

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

الدكتور محمد حسين علي الصغير

المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم

دراسة مقارنة

بسم الله الرحمن الرحيم

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن

کاتب:

محمدحسینعلی الصغیر

نشرت فی الطباعۀ:

دارالمورخ العربی

رقمی الناشر:

مرکز القائمیۀ باصفهان للتحریات الکمبیوتریۀ

الفهرس

الفهرس ----- ۵
المبادی العامة لتفسیر القرآن ----- ۹
اشارة ----- ۹
الباب الأول التفسیر فی المستوی النظری ----- ۹
اشارة ----- ۹
الفصل الأول «معالم التفسیر» ----- ۹
اشارة ----- ۹
التفسیر فی اللغة: ----- ۱۰
التفسیر فی الاصطلاح: ----- ۱۱
الفرق بین التفسیر و التأویل: ----- ۱۳
أهمیة التفسیر: ----- ۱۵
أقسام التفسیر: ----- ۱۷
الفصل الثانی آداب التفسیر ----- ۲۱
اشارة ----- ۲۲
الآداب الموضوعیة: ----- ۲۲
الآداب النفسیة: ----- ۲۴
اشارة ----- ۲۴
أ- صحة الاعتقاد: ----- ۲۴
ب- الإخلاص و التفویض: ----- ۲۵
ج- التدبر و التفکر: ----- ۲۶
د- علم الموهبة: ----- ۲۸
الآداب الفنّیة: ----- ۲۹
الفصل الثالث مصادر التفسیر ----- ۳۴

اشارة ----- ۳۴
۱- المصدر النقلی: ----- ۳۴
۲- المصدر العقلی: ----- ۴۰
۳- المصدر اللغوی: ----- ۴۴
الفصل الرابع مناهج التفسیر ----- ۴۹
اشارة ----- ۴۹
تعدد المناهج: ----- ۴۹
اشارة ----- ۴۹
۱- المنهج القرآنی: ----- ۵۱
۲- المنهج الأثری: ----- ۵۲
۳- منهج الرأی: ----- ۵۶
۴- المنهج اللغوی: ----- ۵۹
۵- المنهج البیانی: ----- ۶۲
۶- المنهج الصوفی أو الباطنی: ----- ۶۴
۷- المنهج العلمی: ----- ۶۷
۸- المنهج التاریخی: ----- ۶۹
۹- المنهج الموضوعی: ----- ۷۱
۱۰- مناهج أخری: ----- ۷۲
الفصل الخامس مراحل التفسیر ----- ۷۴
اشارة ----- ۷۴
۱- مرحلة التکوین: ----- ۷۴
۲- مرحلة التأصیل: ----- ۷۸
۳- مرحلة التجدید: ----- ۸۱
اشارة ----- ۸۱

الاتجاه الأول: ۸۱
الاتجاه الثانی: ۸۱
الباب الثانی التفسیر فی المستوی التطبیقی ۸۴
اشارة ۸۴
الفصل الأول «التفسیر التسلسلی الموضوعی» ۸۵
«تفسیر سورة الزخرف» ۸۵
اشارة ۸۵
موضوعیة هذه السورة: ۸۵
حم و الحروف المقطعة ۸۶
«القرآن الکریم» ۹۱
«إرسال الأنبیاء» ۹۴
«آلاء الرحمن» ۹۵
«محاججة المشرکین و تقریر أخطائهم» ۱۰۰
«إبراهیم و قومه و التوحید» ۱۰۳
«مقارنة بین القیم المقابلة» ۱۰۳
«عاقبة المعرضین و وظیفة الرسول الأعظم» ۱۰۶
«موسی و فرعون و قومه» ۱۰۹
«عیسی و ضرب المثل و البینات» ۱۱۲
«من مشاهد القیامة» ۱۱۵
«تنزیه الباری و مسک الختام» ۱۱۷
الفصل الثانی «التفسیر التسلسلی التفصیلی» ۱۲۰
تفسیر فاتحة الکتاب ۱۲۰
اشارة ۱۲۰
تمهید: ۱۲۱

بعد تأریخیّ: ۱۲۱
عرض تفسیریّ: ۱۲۳
بحث لغوی: ۱۲۸
لمحات فنیة: ۱۳۶
إشارات بلاغیة: ۱۳۸
الصیاغة الدلالیة: ۱۴۰
من فقه القرآن: ۱۴۱
بین الزمان و المکان: ۱۴۳
إحصاء ببلغرافی: ۱۴۴
أضواء تربویة: ۱۴۵
«بحوث روائیة»: ۱۴۸
اشارة ۱۴۸
(۱) جزئیة البسملة: ۱۴۹
(۲) أهمیة البسملة: ۱۵۰
(۳) فضل الفاتحة: ۱۵۱
(۴) شذرات تفسیریة: ۱۵۳
خاتمة المطاف (۱) خلاصة و نتائج: ۱۵۵
المصادر و المراجع ۱۵۶
أ- المصادر القدیمة: ۱۵۷
ب- المراجع الحدیثة: ۱۵۹
تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة ۱۶۱

المبادی العامة لتفسیر القرآن

اشارة

سرشناسه : صغیر، محمدحسین‌علی، ۱۹۳۹ - م.

عنوان و نام پدیدآور : المبادی العامة لتفسیرالقرآن‌الکریم بین‌النظریة والتطبیق

نویسنده: محمد حسین علی الصغیر

مشخصات نشر : بیروت: دارالمورخ‌العربی، ۲۰۰۰م. = ۱۴۲۰ق. = ۱۳۷۹.

مشخصات ظاهری : ۳۰۳ ص.

فروست : موسوعة الدراسات القرآنیة؛ ۱

یادداشت : عربی

یادداشت : کتابنامه: ص. ۲۹۱ - ۲۹۹

موضوع : تفسیر.

رده بندی کنگره : BP۹۱ /ص۷م۲ ۱۳۷۹

شماره کتابشناسی ملی : ۱۰۳۸۰۸۷

موضوع: روشها و گرایشهای تفسیری

تاریخ وفات مؤلف: معاصر

زبان: عربی

تعداد جلد: ۱

ناشر: دار المؤرخ العربی

مکان چاپ: بیروت

سال چاپ: ۱۴۲۰ / ۲۰۰۰

نوبت چاپ: اوّل

الباب الأول التفسیر فی المستوی النظری

اشارة

الفصل الأول: معالم التفسیر الفصل الثانی: آداب التفسیر الفصل الثالث: مصادر التفسیر الفصل الرابع: مناهج التفسیر الفصل الخامس: مراحل التفسیر

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۱۳

الفصل الأول «معالم التفسیر»

اشارة

۱- التفسیر فی اللغة ۲- التفسیر فی الاصطلاح ۳- الفرق بین التفسیر و التأویل ۴- أهمیة التفسیر ۵- أقسام التفسیر

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۱۵

بسم اللّه الرحمن الرحیم

التفسیر فی اللغة:

التفسیر تفعیل، مأخوذ من الفسر، أو مشتق من السفر، و هو بهذا یخضع إلی طائفتین من الآراء.

الأولی: و تعنی باللفظ نفسه، و کون جذره الفسر، و تتفرع عن هذا ثلاثة أقوال:

أ- الفسر مصدرا، و هو الإبانة و کشف المغطی، و الفعل منه کضرب و نصر، فتقول: فسر الشیء یفسره بالکسر، و یفسره بالضم فسرا بمعنی:

أبانه «۱».

و هذا ما یراه الخلیل بن أحمد الفراهیدی (ت: ۱۷۵ ه) و التفسیر عنده من الفسر و هو البیان: بیان و تفصیل الکتاب «۲».

ب- و یری ابن الأنباری (ت: ۵۷۷ ه) أن الکلمة من قول العرب:

فسرت الدابة و فسرتها إذا رکضتها محصورة لینطلق حصرها و هو یؤول فی الکشف «۳».

إلا أن هذا الکشف حسی أخذ إلی المعنوی.

ج- و یری الزرکشی (ت: ۷۹۴ ه) و تابعه السیوطی (ت: ۹۱۱ ه) أن الفسر مأخوذ من التفسرة، و هی القلیل من الماء الذی ینظر فیه الأطباء،

---

(۱) ابن منظور، لسان العرب: ۶/ ۳۶۱+ الفیروزآبادی، القاموس: ۲/ ۱۱۰.

(۲) الخلیل، کتاب العین: ۷/ ۲۴۷+ مقدمتان فی علوم القرآن: ۱۷۳.

(۳) الزرکشی، البرهان فی علوم القرآن: ۲/ ۱۴۷.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۱۶

فیکتشفون به المرض، فکما أن الطبیب بالنظر فیه یکشف عن علة المریض، فکذلک یکشف المفسر عن شأن الآیة و قصصها و معناها «۱».

و هذا الرأی ترجمة حرفیة لما أبداه الخلیل منذ عهد مبکر إذ قال:

«و التفسرة: اسم للبول الذی ینظر فیه الأطباء، یستدل به علی مرض البدن، و کل شیء یعرف به تفسیر الشیء فهو التفسرة» «۲».

فالدلالة عند هؤلاء تنحصر فی اللفظ نفسه دون اشتقاق عن جذر آخر، و هو إما من الفسر، و هو البیان، أو من الفسر للدابة إذا أطلقت حصرها فی کشف الأمر الحسی للدلالة علی أمر معنوی، أو من التفسرة، و هی الکشف و المعرفة بالشیء.

و کل هذه المعانی تدور حول البیان و الاظهار و الکشف، و هی معان متقاربة.

الثانیة: و تری أن التفسیر تفعیل مقلوب الجذر عن «السفر» فیقال سفرت المرأة سفورا، إذا ألقت خمارها عن وجهها فهی سافرة «۳».

و تقول: أسفر الصبح إذا أضاء «۴».

و السفر کشط الشیء عن الشیء، کما تسفر الریح الغیم عن وجه السماء فتسفر «۵».

و یضع الراغب الأصبهانی (ت: ۵۰۲ ه) مقارنة سلیمة بین السفر و الفسر فیستعمل الفسر للمعنی العقلی و السفر للمعنی الحسی، فیقوم الأول بتصویر العمل الذهنی، و الثانی یتکفل بإبراز التشخیص الحسی فیقول:

«الفسر و السفر یتقارب معناهما کتقارب لفظیهما، لکن جعل الفسر لاظهار المعنی المعقول ... و جعل السفر لابراز الاعیان للأبصار،

فقیل:

(۱) المصدر نفسه: ۲/ ۱۴۷+ السیوطی، الاتقان: ۴/ ۱۶۷.

(۲) الخلیل، کتاب العین: ۷/ ۲۴۸.

(۳) الزرکشی، البرهان: ۲/ ۱۴۷.

(۴) السیوطی، الاتقان: ۴/ ۱۶۷.

(۵) مقدمتان فی علوم القرآن: ۱۷۳.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۷

سفرت المرأۀ عن وجهها و أسفر الصبح «۱».

و یری أمین الخولی صحۀ هذا الرأی، و یؤکد أن المادتین تلتقیان فی معنی الکشف، ثم یری السفر الکشف المادی و الظاهری، و الفسر الکشف المعنوی و الباطن «۲».

و هذا القلب مستعمل و مطرد فی اللغۀ و الاشتقاق، فقلب اللفظ من فسر إلی سفر بتقدیم الفاء علی السین شائع فهو کما یقولون: جذب و جبذ، و صب و بص، و نحوها «۳».

و سواء أ کان اللفظ علی سلامته أم کان مقلوبا، فالدلالۀ فیه واحدۀ فی اللغۀ، تعنی کشف المغلق، و تیسیر البیان، و الاظهار من الخفی إلی الجلی، و من المجمل إلی المبین.

و هنا نشیر إلی أن ابن عباس (ت: ۶۸ ه) قد انفرد وحده بإرادۀ التفصیل من التفسیر «۴».

و هذا أیضا ترجع عائدیته إلی البیان، إذ تفصیل المجمل یعنی تبیینه و إظهاره کما هو واضح.

التفسیر فی الاصطلاح:

أما التفسیر فی الاصطلاح فیتوسع به بعضهم فیجعله متناولا لکل علوم القرآن، و یقتصر به بعض علی الدلالۀ الموضوعیۀ لألفاظ القرآن و مدلولاتها و أحکامها، إفرادا و ترکیبا، و قسم ثالث یعود به إلی جملۀ ما فی القرآن من مراد اللّه تعالی.

الرأی الأول: و یمثله الشیخ الطوسی (ت: ۴۶۰ ه) و یتابعه علیه الزرکشی (ت: ۷۹۴ ه) و یفصله السیوطی (ت: ۹۱۱ ه) فالتفسیر عند الطوسی علم معانی القرآن، و فنون أغراضه من القراءۀ، و المعانی،

(۱) الزرکشی، البرهان: ۲/ ۱۴۸+ الراغب، المفردات، مادۀ: سفر.

(۲) أمین الخولی، دائرۀ المعارف الاسلامیۀ، مادۀ تفسیر: ۵/ ۳۴۸.

(۳) مقدمتان فی علوم القرآن: ۱۷۳.

(۴) ظ: ابن فارس، الصاحبی فی اللغۀ: ۱۶۲.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۸

و الاعراب، و الکلام علی المتشابه، و الجواب عن مطاعن الملحدین فیه، و أنواع المبطلین «۱».

فما أبان المعنی، و کشف المراد، و تحدث عن الأغراض و تناول مباحث القراءۀ و المعانی و الاعراب، و المتشابه، و أجاب عن شبهات المبطلین، یعتبر تفسیرا عند الطوسی.

و أما عند الزرکشی فالتفسیر فی الاصطلاح: «هو علم نزول الآیۀ و سورتها و أقاصیصها، و الأسباب النازلۀ فیها، ثم ترتیب مکیّها و

مدنیّها، و محکمها و متشابهها، و ناسخها و منسوخها، و خاصها و عامها، و مطلقها و مقیدها، و مجملها و مفسرها، و زاد قوم: علم حلالها و حرامها و وعدها و وعیدها، و أمرها و نهیها، و عبرها و أمثالها» «۲». و تابعهٔ فی هذا المعنی السیوطی فی الاتقان «۳» و نقل عنه قوله: «التفسیر علم تفهم به کتاب اللّه المنزل علی نبیه محمد صلی اللّه علیه و آله و سلّم و بیان معانیه، و استخراج أحکامه و حکمه، و استمداد ذلک من علم اللغهٔ و النحو و التصریف و علم البیان، و أصول الفقه و القراءات، و یحتاج إلی معرفهٔ أسباب النزول و الناسخ و المنسوخ «۴».

فالزرکشی هنا و من تابعه قد حمل آداب المفسر و شروطه فی التفسیر، وسعهٔ معارفه و إدراکه علی الحد الاصطلاحی، بل تجاوز إلی مصادر التفسیر فی اللغهٔ و النحو، و جعل التفسیر شاملا لجملهٔ من علوم القرآن، و الاحکام و الشریعهٔ، فهو یتکلم عن التفسیر و یرید لوازمه من الاحاطهٔ و التخصص، و معرفهٔ طائفهٔ من العلوم التی یعرف بها التفسیر و لیست هی التفسیر.

الرأی الثانی: و یلخصه أبو حیّان الأندلسی (ت: ۷۴۵ ه) بقوله:

«التفسیر علم یبحث فیه عن کیفیهٔ النطق بألفاظ القرآن و مدلولاتها و أحکامها الافرادیهٔ و الترکیبیهٔ و معانیها التی تحمل علیها حالهٔ الترکیب و تتمالک لذلک» «۵».

---

(۱) ظ: الطوسی، التبیان فی تفسیر القرآن: ۱/ ۲- ۳.

(۲) الزرکشی، البرهان: فی علوم القرآن: ۲/ ۱۴۸.

(۳) السیوطی، الاتقان: فی علوم القرآن: ۴/ ۱۶۹.

(۴) المصدر نفسه: ۴/ ۱۶۹.

(۵) ظ: الزرکشی، البرهان: ۲/ ۱۴۸.

المبادی العامهٔ لتفسیر القرآن، ص: ۱۹

فأبو حیّان ذهب إلی متعلقات علم التفسیر التی یتوصل فیها إلیه، فأشار إلی علم القراءات، و علم اللغهٔ، و التصریف، و علوم البلاغهٔ، فی المعانی و البیان و البدیع، و حالهٔ الترکیب فی الحقیقهٔ و المجاز، و تتمات ذلک فی معرفهٔ الناسخ و المنسوخ و أسباب النزول.

الرأی الثالث: و یمثله کل من الطبرسی و الفناری من القدامی، و یختاره من المتأخرین محمد عبد العظیم الزرقانی.

أما الطبرسی فقد أجمل القول من التفسیر بقوله: «التفسیر کشف المراد عن اللفظ المشکل» «۱».

و أما الفناری فقال: «التفسیر هو معرفهٔ أحوال کلام اللّه تعالی من حیث القرآنیهٔ، و من حیث دلالته علی ما یعلم أو یظن أنه مراد اللّه تعالی بقدر الطاقهٔ البشریهٔ» «۲».

و أما وجههٔ نظر المحدثین فعیال علی القدامی فیما حرره الزرقانی بقوله: «التفسیر فی الاصطلاح: علم یبحث فیه عن القرآن الکریم من حیث دلالته علی مراد اللّه تعالی بقدر الطاقهٔ البشریهٔ» «۳» إن ما أبداه الطبرسی، و حققه الفناری، و اختاره الزرقانی، قد یکون أقرب تعریف إلی طبیعهٔ الدلالهٔ الاصطلاحیهٔ للتفسیر، ففیه تحدید لمفهوم المصطلح العلمی للتفسیر، و حصر إرادته الفنیهٔ علیه، و تقییده: بقدر الطاقهٔ البشریهٔ، لا یخلو من دقهٔ علمیهٔ، و فیه بعد نظر و أصابهٔ.

ولدی مقارنهٔ أقوال المفسرین فی مختلف العصور، تبدو الحصیلهٔ العلمیهٔ واحدهٔ من التفسیر، و إن عبر عنها بشکل أو بآخر، و هی بیان مراد اللّه عز و جل من قوله فی کتابه الکریم، و هنا یلتقی المعنی الاصطلاحی للتفسیر بالمعنی اللغوی، و هو إرادهٔ الکشف و البیان، و هذا یعنی أن المفهوم الاصطلاحی للتفسیر منحدر- فیما یبدو- عن الأصل اللغوی له، و هو ما أرجحه و أمیل إلیه.

---

(۱) الطبرسی، مجمع البیان: ۱/ ۱۳.

(۲) أحمد رضا، کلمة فی التفسیر، مقدمة لمجمع البیان للطبرسی: ۱/ ۲.

(۳) الزرقانی، مناهل العرفان: ۱/ ۴۷۱.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۰

علی أن هـذا الکشف و البیان عن مراد اللّه تعالی قولا یختص فی وجه من الوجوه بالتفسیر وحده، و قد یشارکه فیه التأویل علی رأی، فترجح إذن جلاء الفروق المیزة بین التفسیر و التأویل.

الفرق بین التفسیر و التأویل:

فی وجوه الافتراق و الالتقاء بین التفسیر و التأویل عدة مذاهب للعلماء یمکن حصرها بما یأتی:

۱- إن التفسیر و التأویل بمعنی واحد، و إلی هذا ذهب أبو عبیدة و جماعة من العلماء «۱».

و قـال أبو العبـاس المبرد التفسـیر و التأویل بمعنی واحـد «۲» و قـد أنکر هـذا قوم حتی قـال ابن حبیب النیسـابوری: «قـد نبغ فی زماننا مفسرون لو سئلوا عن الفرق بین التفسیر و التأویل ما اهتدوا إلیه» «۳».

و هذا یعنی أن فروقا واقعة بینهما، لذا نسب الجهل لمن قصر فی فهم ذلک.

۲- إن التفسـیر أهم من التأویـل، و إلیه ذهب الراغب الأصـبهانی بقوله: «التفسـیر أهم من التأویل، و أکثر اسـتعماله فی الألفاظ، و أکثر استعمال التأویل فی المعانی «۴».

۳- إن إبانة حکم اللفظ هو التفسیر، و أن تحمیل اللفظ ما هو یحتمله من المعنی هو التأویل «۵».

۴- إن التفسیر کشف المراد عن اللفظ المشکل، و التأویل رد أحد المحتملین إلی ما یطابق الظاهر، و هو رأی الطبرسی «۶».

---

(۱) السیوطی، الاتقان: ۴/ ۱۶۷.

(۲) الطبرسی، مجمع البیان: ۱/ ۱۳.

(۳) السیوطی، الاتقان: ۴/ ۱۶۷.

(۴) الزرکشی، البرهان: ۲/ ۱۴۹.

(۵) مقدمتان فی علوم القرآن: ۱۷۳.

(۶) الطبرسی: مجمع البیان: ۱/ ۱۳.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۱

۵- إن التفسیر یسـتعمل فی غریب الألفـاظ کـالبحیرة و السائبـة و الوصـیلة. و إن التأویـل أکثره فی الجمل و یسـتعمل مرة عاما، و مرة خاصا، و هو رأی أبی مسلم محمد بن بحر الأصبهانی (ت: ۳۷ ه) «۱».

۶- إن التفسیر هو القطع بالمراد، و إن التأویل هو المحتمل غیر المقطوع به، و هو ما ذهب إلیه الماتریدی: أبو منصور محمد بن محمد بن محمـد (ت: ۳۲۳ ه) بقوله: «التفسـیر القطع علی أن المراد من اللفـظ هـذا، و الشـهادة علی اللّه أنه عنی باللفـظ هـذا، فـإن قـام دلیل مقطوع به فصحیح، و إلا فتفسیر بالرأی و هو المنهی عنه. و التأویل ترجیح أحد المحتملات بدون القطع و الشهادة علی اللّه» «۲».

۷- إن المراد بالتأویل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلی إلی ما یحتاج إلی دلیل لولاه ما ترک ظاهر اللفظ «۳».

و معنی هذا أن المراد بالتأویل حمل اللفظ علی المعنی المجازی أو الاستعمال الکنائی، بینما التفسیر قصر اللفظ علی معناه الحقیقی.

۸- أن التفسیر کشف المغطی، و التأویل انتهاء الشیء و قصیره و ما یؤول إلیه أمره «۴».

۹- إن التفسیر بیان وضع اللفظ حقیقة أو مجازا، و أن التأویل تفسیر باطن اللفظ، و إلی هذا یذب أبو طالب التغلبی فیما رواه السیوطی:

التفسیر بیان وضع اللفظ إما حقیقۀ أو مجازا کتفسیر الصراط بالطریق، و الغیث بالمطر، و التأویل: تفسیر باطن اللفظ، مأخوذ من الأول، و هو الرجوع لعاقبۀ الأمر. فالتأویل إخبار عن المراد، و التفسیر إخبار عن دلیل المراد.

لأن اللفظ یکشف المراد، و الکاشف دلیل «۵».

۱۰- اختصاص التفسیر بالروایۀ، و اختصاص التأویل بالدرایۀ، و إلی

---

(۱) الزرکشی، البرهان: ۲/ ۱۴۹.

(۲) السیوطی، الاتقان: ۴/ ۱۶۷.

(۳) ابن منظور، لسان العرب: ۱۳/ ۳۴.

(۴) الطبرسی، مجمع البیان: ۱/ ۱۳.

(۵) السیوطی، الاتقان: ۴/ ۱۶۷ و ما بعدها.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۲۲

هذا یمیل البجلی بقوله: «التفسیر یتعلق بالروایۀ، و التأویل یتعلق بالدرایۀ» «۱».

۱۱- اختصاص أحدهما بالظاهر و الآخر بالسماع، و فیه رأیان متقابلان:

الأول: أن التفسیر ظاهر معنی الآیۀ، و التأویل یقع علی مراد اللّه، و لا یوقف علیه إلا بالسماع.

الثانی: ضده، أن التأویل ظاهر معنی الآیۀ، و التفسیر یقع علی مراد اللّه، و لا یوقف علیه إلا بالسماع «۲».

۱۲- إن التفسیر هو تبیین و تعیین السّنۀ، و أن التأویل هو ما استنبطه العلماء العاملون لمعانی الخطاب، و هذا ما لخصه السیوطی: «و قال قوم:

ما وقع مبینا فی کتاب اللّه و معینا فی صحیح السنۀ سمی تفسیرا، لأن معناه قد ظهر و وضح، و لیس لأحد أن یتعرض إلیه اجتهادا و لا غیره، بل یحمله علی المعنی الذی ورد و لا یتعداه، و التأویل ما استنبطه العلماء العاملون لمعانی الخطاب الماهرون فی آلات العلوم» «۳».

و هذا مواقف لمذهب أبی نصر القشیری (ت: ۵۱۴ ه) الذی یعتبر التفسیر مقصورا علی الاتباع و السماع. و الاستنباط مما یتعلق بالتأویل «۴».

و إلیه یمیل الزرکشی و یلخص أسباب التفریق بین التفسیر و التأویل بقوله: «و کأن السبب فی اصطلاح بعضهم علی التفرقۀ بین التفسیر و التأویل التمییز بین المنقول و المستنبط، لیحمل علی الاعتماد فی المنقول، و علی النظر فی المستنبط» «۵».

و رجحه من المتأخرین عبد العزیز السید الأهل، و اعتبر دلالۀ التفسیر

---

(۱) الزرکشی، البرهان: ۲/ ۱۵۰.

(۲) مقدمتان فی علوم القرآن: ۱۷۳.

(۳) السیوطی، الاتقان: ۴/ ۱۶۸ و ما بعدها.

(۴) الزرکشی، البرهان: ۲/ ۱۵۰+ السیوطی، الاتقان: ۴/ ۱۶۸.

(۵) الزرکشی، البرهان: ۲/ ۱۷۲.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۲۳

قطعیۀ، و دلالۀ التأویل ظنیۀ، لأن الأولی قائمۀ علی النص المأثور، و الثانیۀ علی الاجتهاد الظنی، قال: «إن التفسیر نصوص قالها الرسول،

و إن التأویل هو کل ما تطارح إلیه الظن» «۱».

هذه هی مذاهب القوم و زبدتها فی کشف الفروق المیزة للتفسیر عن التأویل، و الذی أمیل إلیه، و اللّه العالم.

أن التفسیر هو ما ورد من تعلیل الظواهر، و کشف الألفاظ، مأثورا عن المعصوم بحیث یطمئن بصحته، و یحقق دلالة لفظ القرآن علی المعنی المراد، فإن لم یؤثر به شیء عن المعصوم، فما دلت علیه اللغة و أیدته موافقات الشرع الشریف.

و أما التأویل فهو ما لم یکن مقطوعا به، و کان مرددا بین عدة وجوه محتملة، فیؤخذ بأقواها حجة، أبرمها دلیلا، فیوجه علی المعنی علی أساس الفهم، و اللغة، و إعمال الفکر.

و علی هذا، فیکون التفسیر أدلّ علی المعنی الحقیقی من التأویل، لأن التفسیر لا یمیل إلی الاحتمال المرجح من عدة وجوه، بینما التأویل یسیغ توجیه اللفظ إلی معنی مردد بین عدة معان مختلفة یستنبط بما توافر من الأدلة، قد یدل علی المراد من قوله تعالی و قد لا یبدل، و لکنه أمر محتمل.

و یبدو من خلال هذه المقارنة: أن التفسیر ما کانت دلالته قطعیة، و أن التأویل ما کانت دلالته ظنیة.

و هنا ینبغی الاشارة إلی نقطة مهمة فی الموضوع هی: أن التأویل إذا کان صادرا عن المعصوم فیعود التأویل تفسیرا لأنه یکشف عن مراد اللّه تعالی فی کتابه، و تکون دلالته فی هذا الملحظ بالذات دلالة قطعیة.

أهمیة التفسیر:

القرآن باعتباره کتاب هدایة و تشریع دولة، له ملامح خاصة به،

---

(۱) عبد العزیز السید الأهل، من إشارات العلوم فی القرآن الکریم: ۶۰.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۴

و سمات متعددة یتمیز بها، یمکن الاشارة إلی بعضها بالمعالم الآتیة:

۱- إنه کتاب إلهی صادر عن الغیب.

۲- إنه معجزة تحدی بها اللّه الأمم و الشعوب و القبائل بما جاءت به من حسن النظم و التألیف، و بلاغة الفن القولی، و کشف الغیب من المجهول، و إبانة الشرائع و الاحکام، و سرد قصص و أحادیث الماضین، و إنبائه عما وقع و سیقع من الأحداث.

۳- إن العمل به یمتد منذ نزوله إلی یوم القیامة دون ریب أو تردد، فحلال محمد صلی اللّه علیه و آله و سلّم حلال إلی یوم القیامة، و حرامه حرام إلی یوم القیامة، فلیس لأحد أن یضیف له ما لیس فیه، أو یحذف منه ما هو فیه.

۴- إنه و إن کان عربی النصّ، إلا أنه عالمی الدلالة، و لا یختص بأمة دون أخری، و لا بزمن دون الأزمان، فتعدی بذلک حدود الزمان و المکان، و تخطی المناخ و التأریخی و الاقلیمی بحیاة الإنسانیة لیستوعبها کلها.

۵- إنه نزل بلغة یحتمل لفظها الواحد، أو أکثر ألفاظها، أکثر من معنی، و أشمل من تفسیر، مما فتح حیاة متمیزة فی العقلیة اللغویة، اتسعت لکثیر من الاجتهادات و الدرایات و المعارف.

۶- إنه تمیز بذائقة اسلوبیة ارتفعت به عن مستوی النشر و الشعر، فلا هو نثر علی ما تعارفت علیه أصول النثر، و إن اشتمل علی أفضلها صیاغة، و لا هو شعر علی ما تحتمه ضرورات الشعر، و إن استوعب جمیع أوزان الشعر العربی، بل هو فن قائم بذاته سمی بالقرآن، فهو قرآن و کفی.

۷- إن هذا القرآن قد تمخض عن أصول قد تمخض عن أصول تعبیریة جدیدة أقامت البیان العربی علی مخزون جدید من الفن القولی، و أثر فی جملة من الأحادیث و المخاطبات و الفنون، فکان مصدرا جدیدا للتراث فی اللغة و البیان، فنهل العرب من روافده، و

وقف الناس حيارى أمام جودته، و لم يخضع بمفهومه لمقاييس النقد الأدبى عند العرب، من حيث إصدار الأحكام، و تحديد الخصائص، و توجيه الاتهامات، لأنه نسيج وحده.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۲۵

۸- و فضلا على ما تقدم يجد الباحث فى القرآن العظيم ثقافة موسوعية على نحو خاص من العرض و المعالجة و التشريع. فقد تحدث عن الأحوال الشخصية: فى الزواج و الطلاق و النفقة و المواريث، و أحكام الأولاد، و الوصايا و الحدود و الديات و الجروح و القصاص بما لا عهد فيه لأعرق الأمم تأريخا، و أعمقها تفقها، ثم تكفل ببيان فروض و واجبات و طقوس منظمة ضمن الحياة اليومية كالصلاة، و فى بعض الشهور كالصوم و الحج و العمرة، و فى خلال السنة كالزكاة و الخمس فى المحاصيل و الغنائم، و كانت السنّة الشريفة مبينة لمجملها، و متكفلة بتفصيلها.

فإذا تركنا هذا الجانب و درسنا القرآن موضوعيا و تأريخيا وجدناه قد اشتمل على المتشابه من الألفاظ، و المحكم من التشريع، و الناسخ و المنسوخ، و المجمل و المفصل، و المبهم و المبين، و العام و الخاص، و المطلق و المقيد، و الظاهر و ما وراء الظاهر، فيد اللّه و عينه و وجهه و عرشه و كرسيه و استواؤه و مجيئه، و الحروف الهجائية المقطعة فى فواتح بعض سوره، كل أولئك بحاجة إلى الكشف و الايضاح. و الألفاظ المتلاحقة كالحمإ و الفخار و التراب و الطين اللازب فى الأصل التكوينى للإنسان مما يدعو إلى التفسير و البيان. و آية النجوى و ناسخها، و القتال و مراحله و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و شرائطهما، و الجهاد فى سبيل اللّه و أضراب ذلك مما ينبغى الإبانة عنه و الإظهار له. فإذا و دعنا هذا و استقبلنا الإشارات البلاغية التى لا يستطيع استخراج كنوزها إلا من أوتى نصيبا وافرا من العلم، يكشف به و الحدس الاستعارى، و الاستعمال المجازى، و التفنن البيانى، و البعد الرمزى، و الحس التشبيهى، تأكدت لنا أهمية التفسير و مدى الحاجة إليه. لهذا كانت مهمة التفسير مهمة شاقة و مضنية، إذ لا بد للمفسر من الاحاطة بشتى الفنون، و الخوض بجملة من المعارف، و التزود بمختلف الثقافات.

و قد أعار الأقدمون التفسير أهميته، و أعربوا عن ذلك بكثير من المأثور بأقوالهم، و فى طليعة من أشار إلى ذلك بجوامع كلمه سيدنا رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلّم

فقد روى عنه أنه قال: «أعربوا القرآن و التمسوا غرائبه» «۱».

---

(۱) الطبرسى، مجمع البيان: ۱/ ۱۳.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۲۶

و قد قال أمير المؤمنين الإمام على عليه السّلام: «القرآن ظاهرة أنيق، و باطنه عميق، لا تفنى عجائبه، و لا تنقضى غرائبه» «۱».

و إنما يكشف عن باطن القرآن بتفسيره، و إنما تلتمس غرائبه و عجائبه ببيانه و إيضاحه و تيسيره. و عن ابن عباس «الذى يقرأ القرآن و لا يحسن تفسيره كالأعرابى يهذّ الشعر هذّا» «۲».

و روى عن سعيد بن جبير أنه قال: «من قرأ القرآن و لم يفسره كان كالأعمى أو كالأعرابى» «۳» لأن قراءة القرآن مشروطة بالتدبر، و التدبر لا يتأتى إلا بمعرفة معانيه على حقيقتها، و معرفة ذلك إنما تتم بالتفسير. لهذا كان علم التفسير كما قال عنها الأصبهانى:

«أشرف صناعة يتعاطاها الانسان» «۴» و العلوم إنما تتميز أهميتها بشرف موضوعها، و جهة غرضها، و شدة الحاجة إليها، و إذا عرف ذلك فصناعة التفسير قد حازت الشرف من الجهات الثلاث. أما من جهة الموضوع: فإن موضوع القرآن كلام اللّه تعالى الذى هو ينبوع كل حكمة، و معدن كل فضيلة، فيه نبأ ما قبلكم، و خبر ما بعدكم، و حكم ما بينكم، لا يخلق على كثرة الردّ، و لا تنقضى عجائبه، و أما من جهة الغرض: فلأن الغرض منه هو الاعتصاب بالعروة الوثقى، و الوصول إلى السعادة الحقيقة التى لا تفنى. و أما من جهة شدة الحاجة إليه: فلأن كل كمال دينى أو دنيوى عاجلى أو أجلى مفتقر إلى العلوم الشرعية، و المعارف الدينية، و هى متوقفة

على العلم بكتاب اللّه تعالى «۵».

و هناك ناحية مهمة تكشف عن أهمية التفسير اليوم و الحاجة إليه، هى: أن القرآن حينما نزل على النبى صلى اللّه عليه و آله و سلّم كانت سليقة العرب متسقة، و مداركهم متفتحة، و كان أمر إدراك القرآن لا يحتاج إلى كثير عناء،

---

(۱) الطبرسى، مجمع البيان: ۱/ ۹.

(۲) السيوطى، الاتقان: فى علوم القرآن: ۴/ ۱۷۲.

(۳) مقدمتان فى علوم القرآن: ۱۹۳.

(۴) السيوطى، الاتقان: ۴/ ۱۷۳.

(۵) المصدر نفسه، الجزء و الصفحة.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۲۷

فيستدلون عليه بالسؤال و التلقى، و يعرفون جزءا منه بقرائن الأحوال، و يتوصلون لمعرفة ألفاظه و كشف معانيه و تحليل مضامينه بيسر، نظرا لقربهم من النبى صلى اللّه عليه و آله و سلّم و من الأئمة عليهم السّلام و من الصحابة و التابعين (رض) أضف له سلاسة اللغة و وحدة العرب، أما بعد أن اختلط العرب بغيرهم، و تقادم الزمان بهم، و دخل فيهم من ليس منهم، ففقدت ملكة البيان، و تلكأت مهارات العربى، و ضاعت مميزات العروبة، لهذا فقد تضاعفت أهمية التفسير، و ذلك لاعادة مناخ الفهم الفطرى، و إشاعة حياة اللغة، و ضرورة التبصر بالدقائق.

إلا أن الظاهرة الجديرة بالتأمل هى: إن القرآن الكريم قد تنازعته فى التفسير عدة مذاهب و مشارب، و امتدت له يد التطور التى مرّ بها المجتمع العربى، فتناولته بالبحث مدارس تتفاوت دقة و إخلاصا، و تأثر هذا التناول بثقافة جملة من المفسرين أضفى كل منهم لون ثقافته، و نهج دراسته، على الكتاب الكريم، فأصبح القرآن مجالا رحبا لمختلف الاتجاهات و الفنون و العقائد بما ابتعد به بعضهم عن النهج الموضوعى للتفسير، على أننا لا نفسر ذلك من أغلبهم إلا بسلامة القصد، و حسن النية، و إنما الأعمال بالنيات.

و مع هذا التشعب فى التفسير، و التجوز بمذاهبه و مناهجه، فأهميته تقتضى أن تتضافر الجهود البناءة فى نخل أعمال القدامى، و برامجهم التفسيرية، و الاتجاه بها و جهة جديدة فى التفسير تمليها حاجة فهم القرآن إلى المزيد من الدراسات الأسلوبية و الأدبية و النقدية فى ضوء المفاهيم الحديثة لتفسير النصوص الراقية، فقد تحدث الأقدمون عن اللفظ باعتباره ظاهرة لغوية، و عن المعنى باعتباره ظاهرة فكرية، إلا أنهم طالما أغفلوا العلاقة بين اللفظ و المعنى فى كشف العمق الموضوعى و الفن الجمالى فى النصوص القرآنية، بينما التطلع بهذه الذائقة للنصوص يعنى بتحليلها تكامليا، و يتسم بمزية الشمول و الاحاطة و الاستقصاء، و هو ما ندعو إليه بهذه الدراسة.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۲۸

أقسام التفسير:

و المراد بها معانى القرآن القابلة للتفسير، أو الرافضة له، أو المتوافقة عنده، و ليس المراد بها أنواعه أو مناهجه، بل هى تبيين لمواطن الآيات التى تفسر، و الآيات التى لا يعلمها إلا اللّه، فهى أقرب إلى الوجوه منها إلى الأقسام. و قد حددها أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى (ت: ۳۱۰ ه) بثلاثة أقسام هى: ما لا يوصل إلى علم تأويله إلا ببيان رسول اللّه، و ما لا يعلم تأويله إلا باللّه، و ما يعلم تأويله كل ذى علم باللسان الذى نزل به القرآن «۱».

و الطبرى فى هذا عيال على ابن عباس فى تقسيمه لها يقول ابن عباس (ت: ۶۸ ه) «التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من

کلامها، و تفسیر لا یعذر أحد بجهالته، و تفسیر یعلمه العلماء خاصة، و تفسیر لا یعلمه إلا اللّه» «۲».

و قد تعقب بدر الدین الزرکشی (ت: ۷۹۴ ه) هذا التقسیم فاعتبره صحیحا، و أرجع الذی تعرفه العرب فی لسانها إلی اللغة و الأعراب، فما کان من التفسیر راجعا إلی هذا القسم فسبیل المفسر التوقف فیه علی ما ورد فی لسان العرب.

و الثانی: ما لا یعذر أحد بجهله، و هو ما تتبادر الافهام إلی معرفة معناه من النصوص المتضمنة شرائع الأحکام، و دلائل التوحید، و کل لفظ أفاد معنی واحدا جلیا لا سواه یعلم أنه مراد اللّه تعالی.

الثالث: و هو الرابع فی تقسیم ابن عباس- لا یعلمه إلا اللّه تعالی.

فهو ما یجری الغیوب، کالآی المتضمنة قیام الساعة، و نزول الغیث، و ما فی الأرحام، و تفسیر الروح، و الحروف المتقطعة علی وجه، و کل متشابه فی القرآن عند أهل الحق فلا مساغ للاجتهاد فی تفسیره.

و الرابع: و هو الثالث فی تقسیم ابن عباس، ما یرجع إلی اجتهاد

---

(۱) الطبری، جامع البیان: ۱/ ۷۴- ۷۵.

(۲) الزرکشی، البرهان فی علوم القرآن: ۲/ ۱۶۴.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۹

العلماء، و هو الذی یغلب علی إطلاق التأویل، و هو صرف اللفظ إلی ما یؤول إلیه، فالمفسر نقل، و المؤول مستنبط، و ذلک کاستنباط الأحکام، و بیان المجمل، و تخصیص العموم «۱».

و نحن نوافق الزرکشی علی هذا التعلیل کما سیأتی بیان ذلک لدی التعقیب علی تقسیم الشیخ الطوسی هذا، یقول الطوسی (ت: ۴۶۰ ه) و الذی نقول به: أن معانی القرآن علی أربعة أقسام:

أحدها: ما اختص به اللّه تعالی بالعلم، فلا یجوز لأحد تکلیف القول فیه، و لا تعاطی معرفته ...، مثل قوله تعالی: إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ «۲».

و ثانیها: ما کان مطابقا لمعناه، فکل من عرف اللغة التی خوطب بها عرف معناه، مثل قوله تعالی: وَ لا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِی حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِ «۳».

و ثالثها: ما هو مجمل لا ینبئ ظاهره عن المراد به مفصلا، مثل قوله تعالی: وَ أَقِیمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّکاةَ «۴».

و مثل قوله تعالی: وَ لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا «۵».

و قوله تعالی: وَ آتُوا حَقَّهُ یَوْمَ حَصادِهِ «۶».

و قوله تعالی: فِی أَمْوالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ «۷».

فإن تفصیل أعداد الصلاة، و عدد رکعاتها، و تفصیل مناسک الحج و شروحه، و مقادیر النصاب فی الزکاة، لا یمکن استخراجه إلا ببیان النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم و وحی من جهة اللّه تعالی، فتکلف القول فی ذلک خطأ ممنوع

---

(۱) ظ: الزرکشی، البرهان فی علوم القرآن: ۲/ ۱۶۴- ۱۶۶.

(۲) لقمان: ۳۴.

(۳) الانعام: ۱۵۱.

(۴) البقرة: ۴۳.

(۵) آل عمران: ۹۷.

(۶) الانعام: ۱۴۱.

(۷) المعارج: ۲۴.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۳۰

منه، یمکن أن تکون الأخبار متناولة له.

و رابعها: ما کان اللفظ مشترکا بین معنیین فما زاد عنهما، و یمکن أن یکون کل واحد منهما مرادا، فإنه لا ینبغی أن یقدم أحد فیقول أن مراد اللّه فیه بعض ما یحتمل إلا بقول نبی، أو إمام معصوم، و متی کان اللفظ مشترکا بین شیئین أو ما زاد علیهما، و دل الدلیل أنه لا یجوز أن یرید إلا وجها واحدا، أجاز أن یقال أنه هو المراد «۱».

و الحق أن تقسیم وجوه المعانی المفسرة عند الشیخ الطوسی فیه کثیر من الضبط و الدقة، إذا أبان الوجوه التی یمکن أن تفسر، و الوجوه التی لا تفسر، مع موارد الحیطة و التوقف.

و قد حدد بضوابط ما اختص به اللّه تعالی بالعلم، فلا یجوز لأحد التمحل فیه، أو الخوض بغماره، کالنفخ بالصور، و تحدید الأعمار، و علم ما فی الأرحام، و نزول الغیث، و تبدیل الأرض و السماء، و تکویر الشمس، و انتثار الکواکب، ودک الأرض، و تفجیر البحار و تسجیرها، و أمثال ذلک مما هو مختص بعلم الغیب، أو هو فی اللوح المحفوظ. مما لم یطلع اللّه علیه أحدا من عباده، فالخوض بهذا الجانب مشکل شرعا، و لا یدعمه مستند نصی أو شرعی أو تأریخی.

و ما تداول بین أهل اللغة و المعرفة و البیان إدراک أسراره، و مطابقة لفظه لمعناه، فلا مانع من التعرض لتفسیره، و به تبدو براعة المفسر، و دقة إشارته، فیدرک به من أعیان المسمیات ما یدل علی حقائق الأشیاء، و یستنبط من دلائل الألفاظ ما یصل به إلی المعنی المراد.

و أما ما ورد فی القرآن إجماله، فتبیینه مختص بالسنة القولیة أو العملیة أو التقریریة، و لیس لأحد أن یضیف إلی ذلک ما لیس منه لأنها مسائل توقیفیة غیر خاضعة للاجتهاد و لا قابلة للتأویل.

و أما ما کان اللفظ فیه مشترکا بین عدة معان، فیجب التریث عنده لاکتشاف المعنی المراد، و استقراء المجهول، و ذلک باستجلاء الدلائل

---

(۱) الطوسی، التبیان: ۱/ ۶۰۵.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۳۱

الحالیة و المقالیة المؤکدة له، و لا یجوز تخصیصه بمعنی دون آخر، إلا بنص من معصوم، بل المفروض بحث جمیع الوجوه المحتملة حتی یندمج الأمر المراد فی جملة هذه الوجوه، إلا ما دل علیه الدلیل أنه المراد بعینه، فیختص به وحده.

و فیما قسم القدامی نلمس وجوه التفسیر المحتملة و المتیقنة التی تواضعوا علیها و علی تسمیتها، بینما نجد المحدثین یمیلون إلی تقسیم آخر، یدور حول مرونة التفسیر حینا، و آداب المفسر حینا آخر. فالدکتور بکری شیخ أمین یقسم التفسیر إلی نوعین:

الأول: تفسیر جاف لا یتجاوز حد الألفاظ، و إعراب و بیان ما یحتویه نظم القرآن من نکات بلاغیة، و إشارات فنیة، و هذا التفسیر أقرب إلی التطبیقات العربیة منه إلی التفسیر و بیان مراد اللّه من هداياته.

الثانی: تفسیر یجاوز هذه الحدود، و یجعل هدفه الأعلی تجلیة هدایات القرآن و تعالیمه، و حکم اللّه فیما شرع للناس فی القرآن علی وجه یجتذب الأرواح، و یفتح القلوب، و یدفع النفوس إلی الاهتداء بهدی اللّه، و هذا هو الخلیق باسم التفسیر «۱».

و یبدو من هذا التقسیم تحلیل الکاتب لنوعیة التفسیر بقدر ما یتعلق الأمر بیسره أو جفافه، دون النظر إلی ما یفسر منه، و ما یترک تفسیره، و یوکل أمره إلی اللّه کالمتشابه، بینما نجد الأستاذ الشیخ محمد عبده یتجه اتجاها آخر یقسم بموجبه التفسیر إلی مرتبتین:

علیا و دنیا.

فالمرتبۀ العلیا لا تتم عنده إلا بأمور:

۱- فهم حقائق الألفاظ المفردۀ.

۲- معرفۀ الأسالیب الرفیعۀ.

۳- علم أحوال البشر.

۴- العلم بوجه هدایۀ القرآن للبشریۀ.

---

(۱) بکری أمین، التعبیر الفنی فی القرآن: ۱۰۱.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۳۲

۵- العلم بسیرۀ النبی و أصحابه.

و أما المرتبۀ الدنیا: فهی أن یبین بالاجمال ما یشرب قلبه من عظمۀ اللّه و تنزیهه، و بصرف النفس عن الشر «۱».

و الشیخ محمد عبده بهذا یتکلم عن شروط المفسر و آدابه لا عن أقسام التفسیر التی تحدث عنها القدامی.

و هناک تقسیم آخر للآیات القابلۀ للتفسیر، أو الرافضۀ له، أو المتوقفۀ عنده، و هذا التقسیم یدور حول أقسام القرآن، فقد ذکر الشیخ الطوسی (ت: ۴۶۰ ه) أن جمیع أقسام القرآن لا یخلو من ستۀ: محکم، و متشابه، و ناسخ، و منسوخ، و خاص، و عام.

فالمحکم ما أنبأ لفظه عن معناه من غیر اعتبار أمر ینضم إلیه سواء کان اللفظ لغویا أو عرفیا، و لا یحتاج إلی ضروب من التأویل، کقوله تعالی: لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها «۲» و قوله تعالی: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (۱) «۳».

و قوله تعالی: وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِیَعْبُدُونِ (۵۶) «۴».

و المتشابه ما کان المراد به لا یعرف بظاهره بل یحتاج إلی دلیل، فهو یحتمل أکثر من أمر و معنی، و إنما سمی متشابها لاشتباه المراد منه بما لیس بمراد کقوله تعالی: یا حَسْرَتی عَلی ما فَرَّطْتُ فِی جَنْبِ اللَّهِ «۵».

و قوله تعالی: وَ السَّماواتُ مَطْوِیَّاتٌ بِیَمِینِهِ «۶» و أمثال ذلک مما لا یحمل علی ظاهره.

و الناسخ هو الحکم الثابت بالنص الشرعی بزوال أمر الحکم المنسوخ «۷».

---

(۱) ظ: تفسیر المنار بتصرف و اختصار.

(۲) البقرۀ: ۲۸۶.

(۳) الاخلاص: ۱.

(۴) الذاریات: ۵۶.

(۵) الزمر: ۵۶.

(۶) الزمر: ۶۷.

(۷) ظ: الطوسی، التبیان: ۱/ ۹- ۱۲.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۳۳

و المنسوخ هو الحکم المرفوع بعد نزوله، و یمثل لهما معا بآیتی النجوی، فقد نزل حکم الصدقۀ عند مناجاۀ النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم و عمل بذلک الامام علی علیه السّلام کما هو ثابت فی التواتر، و رفع هذا الحکم، فالآیۀ الأولی منسوخۀ بالآیۀ الثانیۀ قال تعالی: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا ناجَیْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَیْنَ یَدَیْ نَجْواکُمْ صَدَقَۀً ذلِکَ خَیْرٌ لَکُمْ وَ أَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ (۱۲)

«۱».

فقد ذهب أکثر العلماء إلی نسخها بقوله تعالی: أَ أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَیْنَ یَدَیْ نَجْواکُمْ صَدَقاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تابَ اللَّهُ عَلَیْکُمْ فَأَقِیمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّکاةَ وَ أَطِیعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبِیرٌ بِما تَعْمَلُونَ (۱۳) «۲».

و أما العام، فهو کل لفظ یستغرق أفراده من غیر حصر و أدواته کثیرة، و أبرزها کل کما فی قوله تعالی: کُلُّ مَنْ عَلَیْها فانٍ (۲۶) «۳».

و من ألفاظ العموم: الذی، التی، و تثنیتهما و جمعهما، و أی، ما، من، شرطا و استفهاما موصولا، و الجمع المضاف، و اسم الجنس المضاف، و المعرف بأل، و النکرة فی سیاق النفی و النهی «۴».

و أما الخاص، فما خصص فیه العام، إذ ما من عام إلا و قد خص، و مخصصه إما متصل و إما منفصل.

فالمتصل خمسة: الاستثناء کقوله کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ «۵» و الوصف کقوله تعالی وَ رَبائِبُکُمُ اللَّاتِی فِی حُجُورِکُمْ مِنْ نِسائِکُمُ اللَّاتِی دَخَلْتُمْ بِهِنَ «۶».

و الشرط کقوله تعالی:

---

(۱) المجادلة: ۱۲.

(۲) المجادلة: ۱۳.

(۳) الرحمن: ۲۶.

(۴) ظ: السیوطی، الاتقان: ۳/ ۴۳.

(۵) القصص: ۸۸.

(۶) النساء: ۲۳.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۳۴

کُتِبَ عَلَیْکُمْ إِذا حَضَرَ أَحَدَکُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَکَ خَیْراً الْوَصِیَّةُ «۱» و الغایة، کقوله تعالی: وَ کُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ «۲» و یدل البعض من الکل کقوله: وَ لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا «۳».

و المخصص المنفصل کالآیة الأخری تخصص فی محل آخر، أو کتخصیص الکتاب بالسنة «۴».

و الحق أن هذه الأقسام ترجع إلی القرآن، و لا ترجع إلی التفسیر، ففی القرآن محکم و متشابه، و لیس فی التفسیر محکم و متشابه، و فی القرآن ناسخ و منسوخ، و لیس فی التفسیر ناسخ و منسوخ، فما تقدم عبارة عن أقسام القرآن إذا فسر، فیجب الالتفات إلی هذه التقسیمات، و لا علاقة لهذا بتقسیم التفسیر، و إنما ذکرناه لرفع الإبهام و الالتباس بین القسیمین، فلا یخلط بین أقسام القرآن و أقسام التفسیر، و اللّه المستعان.

---

(۱) البقرة: ۱۸۰.

(۲) البقرة: ۱۸۷.

(۳) آل عمران: ۹۷.

(۴) ظ: الطوسی، التبیان فی علوم القرآن: ۱/.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۳۵

الفصل الثانی آداب التفسیر

اشارۀ

۱- الآداب الموضوعیۀ.

۲- الآداب النفسیۀ.

۳- الآداب الفنیۀ.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۳۷

الآداب الموضوعیۀ:

حینما یحاول المفسر تناول القرآن الکریم بالبحث و التمحیص یری نفسه أمام کتاب مقدس فرید، جاء لوحدۀ الأمۀ، و جمع المسلمین، و لمّ الشعث، و رأب الصدع، و توحید الکلمۀ، و هی مفردات حیویۀ قام علی أساسها القرآن، و تفتحت بها آیاته، فهو إذن أمام أمانۀ یأبی حملها إلاـ المخلصون ممن شرحوا بالقرآن صدرا، و تفتحوا للاسلام مناخا، و هو بإزاء حیاۀ جدیدۀ تتسع لألوان الاحاطۀ و الشمول، و تضیق بخلفیۀ الجمود و التخلف، فالهموم الصغیرۀ و الأوهام العالقۀ لا یجدان مسارا صالحا فی بیئۀ القرآن الکریم لتفرغ علی تفسیره، و یصب حمیمها فی رافده، و حینما ینظر المفسر إلی حالۀ المسلمین الیوم فی التفکک و التواکل و الانقسام یجد لزاما علیه أن یعیر هذه المسألۀ أهمیتها الخاصۀ، فلا یصلح آخر المسلمین إلا بما صلح به أولهم، و هو السیر بهدی القرآن العظیم، و حینما یرصد الکاشف عن أسرار القرآن: الحیاۀ المادیۀ المحضۀ و یتعرف الصراع الاقتصادی المریر، یدرک جیدا أن نفحۀ من الأثر الروحی قد تشق طریقها باطمئنان رتیب إلی هذا الأفق و الخانق لتنقذه من الانجراف، و تتدارکه من الانحراف، کل هذه العوالم و العوامل و غیرهما مما لم یذکر أدلۀ مقنعۀ تقضی بتکییف الجهد الذهنی و صرف النظر العقلی إلی بلوغ العمق الموضوعی للقرآن. و العمق الموضوعی لاـ یقاربه إلا الباحث الموضوعی، و الباحث الموضوعی لا یکون کذلک حتی یتخلی عن مؤثرات البیئۀ، و شوائب العاطفۀ، و حتی یتحلی بالنزاهۀ من مخلفات التعقید و الجنوح و الهوی، لیتم له السیر برتابۀ و اتزان عظیمین یصارعان النزق و إلحاح

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۳۸

النفس، فإذا تحقق هذا التوجه الخالص تحققت الآداب الموضوعیۀ للتفسیر، و برزت الحقائق العلمیۀ مجردۀ عن التعصب، و بعیدۀ عن الاتجاه الأنانی الفردی، و بذلک یکون أداء الأمانۀ و النهوض بثقلها، و حینئذ یفتح اللّه علی عبده مغالیق الأمور، و یستنزل شآبیب المعرفۀ، و یحیط الباحث بما لم یحط به غیره خبرا.

إن الموضوعیۀ فی تفسیر القرآن شرط أساسی و لیس شرطا احترازیا، فهو أساسی لتلقی معانی القرآن کما أرادها اللّه تعالی، و هو احترازی من النزوع إلی الهوی، و الاـغراق فی الخیال، و التعرض لشطحات المیول، فالمتلقی یرید معرفۀ هذا النص علی حقیقته و الغوص إلی أعماقه، و المفسر الحق هو الباحث الذی یحقق هذه الرغبۀ الملحّۀ، و ینهض بهذه المهمۀ الصعبۀ، متطلعا إلی الأسرار القرآنیۀ ناصعۀ أنیقۀ، لیحوز رضا اللّه تعالی، و یظفر بإقبال الناس، و یبلغ هدفه الأسنی.

أما التعدی علی جمال القرآن و وحدته الفنیۀ، بالایغال فی النزاعات التقلیدیۀ، و الأصحار بمتاهات الخصومات اللامحدودۀ، فأمر ترفضه عقلیۀ المثقف العصری، و تلفظه روحیۀ البحث الموضوعی، و حسبک فی کتب الکلام و مصنفات الاحتجاج و صنوف المقالات غنیۀ عن ذلک، و کفایۀ لا فرید علیها.

و قد یبدو هذا الملحظ- أول الأمر- تعجیزیا و لیس الأمر کذلک، فإن قیل ما السبیل فی تفسیر الآیات التی یستفید منها أهل المذاهب أدلتهم و أصول عقائدهم فیجاب: إن سرد ذلک مجردا عن نزعۀ التعصب لا یعتبر من هذا الباب، و عرض جمیع ذلک باعتباره منبعا ثرا من منابع التشریع الإسلامی، لا یعنی جرّ القرآن إلی ما لیس منه، بل هو أمر یدعو إلی الاعتزاز کونه ثروۀ علمیۀ تضاف إلی التراث، و لکن الأمر یختلف جذریا إذا سردت الصفحات و سودت الأوراق علی أن المراد هذا دون ذاک تنکیلا بمذهب، أو اعتدادا برأی

دون برهـان، فهـذا ما لا یسـمح به أدبیا و موضوعیا فی تفسـیر القرآن العظیم، لأن هـذا الملحظ کشف عن مراد نفسه، و تفسـیر القرآن کشف عن مراد اللّه تعـالی، و هـذا لاـ یمـانع أن یختـار رأیا یمثل و جهـۀ نظره بعـد التمحیص و إعمال الفکر و الاجتهاد، یؤکـد فیه ما یستفیده بالذات

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۳۹

دون قطع علی اللّه أن هـذا هو المراد دون غیره من کلام اللّه، و إذا تحرج المفسـر فی هـذا الاطار، و التحرج هنا ضـرورۀ قائمۀ کان ما یتوصل إلیه من التفسـیر دلیلا علی الکشف و العرض و البیان، و لیس مجالا للهوی و المذهبیۀ، و بذلک فلا یعدّ متعدیا لحدود التفسیر الموضوعی، و إنما یعتبر عارضا لبعض الوجوه المحتملۀ دون قطع بأحدها، إذ قد یکون المراد الحقیقی غیرها، إلا أنه قد اجتهد ضـمن الضوابط و الموازین العقلیۀ أو الفنیۀ أو اللغویۀ باختیار الأفضل، أو بإثبات الأظهر.

و قـد تکون هـذه المهمـۀ عسـیرۀ لاـ تتهیأ، و أداؤهـا صـعبا لا یرکب، و قـد یکون الأمر کـذلک، و لکن نظرۀ فاحصـیۀ إلی ما أصاب المسـلمین من الخور و الانهیار تـدعو إلی ضـرورۀ تعبیـد هـذا المنهـج، و تخفف من وطأۀ مشاقّۀ و متاعبه، فقد شـجعت لغۀ الاختلاف المتعمـد و الهوی المتبع ألسـنۀ المستشـرقین و أعـداء الاسـلام للنیل من کرامۀ الاسـلام و عظمۀ القرآن، و کان الطریق أمامهم سـهلا و میسـرا، إذ اسـتغلوا هذا الخلاف لنفث سـمومهم، و نشـر دعاواهم الباطلۀ ضد الاسـلام و المسـلمین من جهۀ، و ضد القرآن الکریم من جهۀ ثانیۀ حتی تجرأ بعضـهم فذهب إلی القول بتحریف القرآن نتیجۀ نقطۀ الضـعف هذه فی عدم الموضوعیۀ الفکریۀ للتفسیر، و علی هـذا فالاـلتزام بالموضوعیـۀ تنفی هـذه الشـبه من جهـۀ، و تجعل المفسـر خالص العمل لوجهه تعالی من جهـۀ أخری، و تخلص تفسـیر القرآن من التبعیـۀ من جهۀ ثالثۀ، و عند ذاک یجزم المتلقی للتفسـیر بسـلامۀ قصد المفسـر و نبل غایته، فیسـتقبل ذلک اسـتقبالا تلقائیا یحبب إلی ذائقته القرآن، و یعینه علی الاستجابۀ الهادفۀ لأغراضه و مرامیه.

إن لغـۀ التهجم و الاتهام التی نلمسـها فی کثیر من أقوال المفسـرین مع القطع بأنها لا تجدی نفعا، و لا تغیر معتقدا، و لا تثنی إنسانا عن رأی یتبنـاه: فإنهـا لاـ تمثل القرآن، و أخلاق القرآن، و لغـۀ القرآن، بل القرآن نفسه یشن حربا شـعواء علی هـذا النوع من الاسـفاف و اللامبالاۀ بشـعور الآخرین مخطئین کانوا أو مصـیبین، فضـلا عن کونه یدفع بالشـباب إلی الهروب من حضـیرۀ الدین، و التنکر لمبادئ القرآن، فتحتضنه البدع، و تتلاقفه الضلالات.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۴۰

إذن هـذا المنهج المرفوض عالمیا و قرآنیا و أخلاقیا قد ساعد مساعدۀ فاعلۀ علی الابتعاد عن الصواب، و التوقف عند طریق موصدۀ، و هو بخلاف لین الجانب و لغـۀ الرفق و سـیما التوجیه النابعـۀ من صـمیم مبادئ القرآن، و کلها إشارات موحیـۀ یألفها النهج الموضوعی للتفسیر، و یدعو إلیها الدین و الخلق الرصین.

و هناک ملحظ آخر جدیر بالأهمیۀ و الاعتداد، و قد یتعلق هامشیا بهذا النهج الموضوعی، و قد یلتصق به جذریا فی مجالات شتی، إلا و هو الحفاظ علی سـلامۀ اللغـۀ العربیـۀ من التـدهور و التشویه و الضـیاع، فهی لغۀ کتاب مقدس، و الحفاظ علیها یرتبط بالحفاظ علی هـذا الکتاب تأریخیا، و هذا التأریخ المشترک یشـکل مظهرا اجتماعیا متلازما، فالتقصـیر فی جانب یطبع أثره علی الجانب الآخر، و قد مرت اللغـۀ العربیـۀ بظروف و بیئات مختلفـۀ، خضـعت معها إلی عوامل اللهجات المتباینۀ، و امتزجت بها ثقافۀ اللغات الأخری، و تطور من مفرداتهـا ما تطور، و بقی ما بقی، و هـذه عوامل مترامیـۀ الأطراف کان من الممکن أن تخضع اللغـۀ فیها لکثیر من مظاهر التبـدل و التغییر و أن تتعرض مفرداتها لشـیء من النسخ أو التجوز، و مع هذا فقد بقیت هذه اللغۀ سلیمۀ لم تتأثر بعوامل الانحطاط و الضعف، و لم تتلکأ مسیرتها التأریخیۀ بوهن أو خور، و سبب هذا البقاء و السیرورۀ یرجع فی أغلب خطوطه إلی بقاء القرآن، و الدفاع عن القرآن، و صـیانۀ لغـۀ القرآن، ففی الوقت الـذی تتجـاوز به هـذه اللغـۀ موطنهـا الأصـلی فی جزیرۀ العرب، و تتخطی حـدودها الجغرافیـۀ فیمتد سلطانها إلی أرجاء فسیحۀ من شـرق الدنیا و غربها فإنها تبقی متمیزۀ بمناخ الصـحراء لهجۀ، و بطابع البداوۀ مصدرا لأنها اللغۀ الرسمیۀ

للقرآن، و هو لا- یتهاون فی قدسیة لغته، و لا- یجد عنها منصرفا فارتبط وجودها بوجوده و رسخ استمرار رقیها باستمراره، و لم یداهمهما الفناء أو الاضمحلال أو التقلب، فی حین تنطوی بهذا و ذاک الأمم و لغاتها، و تتلاشی الشعوب و تراثها، بینما تطوی العربیة أمدها الطویل سلیمة متناسقة، و هی تتسم مدارج الخلود فتناطح هجمات الدهر، و لما کان القرآن الکریم معجزة محمد صلی اللّه علیه و آله و سلّم الخالدة و هو مرقوم بهذه اللغة الشریفة فالخلود ملازم لهما رغم عادیة الزمن، و هذا أمر یدعو إلی

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۴۱

الاطمئنان علی سلامة اللغة، و أصالة منبتها، و هنا یتجلی أثر تیسیر القرآن و فهمه موضوعیا بالکشف عن أسرار العربیة و کنوزها، فهو یشد الباحث إلیه شدا، و یجرّه إلی التعلق به جرا، دون عناء و مشقة، بعیدا عن الحرج و الاستهجان.

و مزیة التفسیر الموضوعی: أن یلتقی الهدف الدینی بالهدف الفنی، ففی الوقت الذی نحافظ فیه علی جوهر القرآن من التمحل، نحافظ أیضا علی حقیقة اللغة من الضیاع، فتتجمع من هذا و ذاک قوة متجانسة ترعی القرآن و اللغة معا، و تحوطهما بسیاج من التحرز و الحفاظ.

لقد سبق فی علم اللّه تعالی شرف اللغة العربیة، فشرّف بها نزول القرآن بلغتها، فبقاء العربیة منوط ببقاء القرآن، و بقاء القرآن منوط بسلامة تفسیره، و سلامة تفسیره مقترنة بآداب المفسر، و آداب المفسر کما تقتضی الاحاطة و الحذر و الیقظة و العلم، فکذلک تقتضی الموضوعیة، و الموضوعیة أساس التفسیر، و ما سوی ذلک فأهواء تتبع، و مذاهب تبتدع.

إن الموضوعیة- باختصار- إدراک المسئولیة الکبری التی یضطلع بها المفسر، فلا یحید عنها، جاعلا اللّه نصب عینیه، فلا ینحو بکتابه منحی استحسانیا، و لا یذهب به مذهبا ذاتیا، و إنما یکشف به مراد اللّه قدر المستطاع لیس غیر.

الآداب النفسیة:

اشارة

و المراد بالآداب النفسیة مجموعة الصفات و الملکات التی یتنامی بها الکمال الذاتی فی تهذیب النفس و صیانتها عن الزیغ و الانحراف بحیث یطمئن معها إلی الجانب الروحی عند الانسان فضلا عما یتمتع به من حیطة و حذر، و ما یناسب ذلک إصلاح السریرة، و لزوم الطاعة و نقاء الضمیر، مما یهیئ للنفس التدبر فی القرآن، و التفکر فی أسراره، من صحة فی الاعتقاد، و إخلاص فی النیة، و تفویض الأمور إلی اللّه، و طلب العون منه فی مجال المعرفة و الکشف و الاستزادة العلمیة.

إن ما یکون بهذا السبیل یمکن إجمال معالمه بالمؤشرات الآتیة علی سبیل المثال و النموذج لا الحصر و الاستقصاء.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۴۲

أ- صحة الاعتقاد:

قال أبو طالب الطبری متحدثا عن جزء من شروط التفسیر: «اعلم أن من شروطه صحة الاعتقاد أولا و لزوم سنة الدین، فإن من کان مغموضا علیه فی دینه لا- یؤتمن علی الدنیا، فکیف علی الدین، ثم لا- یؤتمن من الدین علی الأخبار عن عالم، فکیف یؤتمن فی الأخبار عن أسرار اللّه تعالی، و لأنه لا یؤمن إن کان متهما بالإلحاد أن یبغی الفتنة، و یغوی الناس بلیّه و خداعه» «۱».

و هذا أمر ضروری تملیه طبیعة الإیمان بأن القرآن هو الکتاب المنزل علی نبیه المرسل دون زیادة أو نقصان، و النظر إلیه بمنظور مقدس، لیکون الباحث فی مضامینه مفسرا جادّا، تنبعث عقیدته من داخل النفس الإنسانیة فیصبح ما یخطه یمینه نابعا من صمیم ضمیره، حقیقة لا تقبل جدلا، و عقیدة لا یداخلها ریب، یعمل بهدیها و یستضاء بألقها. أما الغوغائیة فی التفسیر و التی لا تمت إلی

العقيدة بصلة الوعى الهادف فهى نوع من الهذر و الثرثرة يعبر بهما عن ثقافة سطحية تعتمد التحريف تارة، و التضليل تارة أخرى، و يكون همها خلط الحابل بالنابل، و هدفها إلقاء الحبل على الغارب، دون أداء أمانة أو تحمل مسئولية، و هنا يكمن الخطر الهدام الذى يهدد تراث الأمة و يستهدف مجدها الشامخ، لهذا يجب مراعاة ذلك بل مجابهته بالتحرز من كيد المنحرفين، و جملة من شبهات المستشرقين، و كثير من حملات ذوى العاهات النفسية و الفكرية ممن يديفون السم بالعسل، فلا تنجلى الرغوة إلا عن الجفاء، فلا الحقائق سليمة، و لا الوقائع مصونة، بل التشويه و التحريف هو المألوف و هو الرائج، و القرآن كتاب دين و لا يؤخذ هذا الدين عن أعدائه، و لا يستضاء بمعرفته بمنظار خصومه، ففاقد الشىء لا يعطيه، و الغارق فى الضلال لا ينقذ منه، و الهداية أساس هذا الاعتقاد، و الركون إلى اللّه طريق تلك الهداية، و لا يهب ذلك إلا من تمتع بخصال تقربه من اللّه زلفى، و تقربه إليه وسيلة، أما إذا كان الأساس خاويا لا يستند إلى حصانة، فسيكون النموذج القائم قابلا للانهيار، و الأمور تقاس

---

(۱) السيوطى، الاتقان: ۴/ ۱۷۴.

بأشباهها و نظائرها. و من خصائص القرآن أنه أساس الاعتقاد الصالح، و طريق الهداية اللاحب، فالتمسك به يؤمن معه من الضلال، و الوقوف عنده سبيل النجاة، و

قد أشار أمير المؤمنين الامام على عليه السّلام إلى هذه الحقيقة منذ عهد مبكر فقال: «و عليكم بكتاب اللّه، فإنه الحبل المتين، و النور المبين، و الشفاء النافع، و الرى الناقع، و العصمة للمتمسك، و النجاة للمتعلق، لا يعوج فيقام، و لا يزيغ فيستعتب، لا تخلقه كثرة الرد، و ولوج السمع، من قال به صدق، و من عمل به سبق» «۱».

و من أجدر من المفسر أخذا بهذه الحقيقة.

ب- الإخلاص و التفويض:

و إذا كان الاعتقاد خالصا من كل شائبة، جاء إخلاص النية مكملا للنفس الانسانية من كل نقيصة، لا سيما إذا اقترن الاخلاص بالتوكل على اللّه و التفويض إليه، بتخليص النفس من الآفات و الدواعى، و ليتسم العمل بصحة الخاطر و الفطرة، و نقاء القلب و السريرة، و أبرز مظاهر ذلك الحريجة فى الدين، و الورع عن المعاصى، و الزهد فى الدنيا، و التوجه نحو اللّه فى السرّاء و الضراء و هذا ما يهب الانسان من المواهب معينا لا ينضب،

فقد ورد فى الأثر: «العلم نور يقذفه اللّه فى قلب من يشاء»

على أن يكون هذا القلب مجانبا لهواه، متبعا لأمر مولاه، متفقها فى الكتاب للّه، يعمل بعلمه، و يعلمه غيره،

فعن الامام جعفر بن محمد الصادق عليه السّلام أنه قال: «من تعلم العلم، و عمل به، و علم للّه: دعى فى ملكوت السماوات عظيما، فقيل: تعلم للّه و عمل للّه و علم للّه» «۲».

و قد روى عن الشافعى قوله:

شكوت إلى وكيع سوء حفظىفأرشدنى إلى ترك المعاصى

و أخبرنى بأن العلم نورو نور اللّه لا يهدى لعاص و قد أورد السيوطى عن بعض الأكابر قوله: «و إنما يخلص له القصد

---

(۱) ابن أبى الحديد، شرح نهج البلاغة: ۹/ ۲۰۳.

(۲) الكلينى، الكافى: ۱/ ۳۵.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۴۴

إذ زهد فی الدنیا، لأنه إذا رغب فیها لم یؤمن إن یتوسل به إلی عرض یصدّه عن صواب قصده، و یفسد علیه صحۀ عمله» «۱» و الذی یؤید هذا النحو و یعلی من شأنه حدیث

روی عن الامام جعفر الصادق عن أبیه عن جده علیه السّلام قال: «قال رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله و سلّم ألا أن من زهد فی الدنیا، و قصر فیها أمله، أعطاه اللّه علما بغیر تعلم، و هدیا بغیر هدایۀ، و من رغب فی الدنیا و طال فیها أمله: أعمی اللّه قلبه علی قدر رغبته فیها» «۲»

و الزهد من الضروریات للمفسر إذ یکون عازفا عن زخارف الدنیا بعیدا عن التلوث بأوضارها المادیۀ و دوافعها الاجتماعیۀ، و إنما یکون همه التوصل إلی الحق، و مراقبۀ النفس من الزلل، و إعطاء کل ذی حق حقه ضمن مقیاس واقعی لا زیغ معه و لا انحراف به، و فی هذا الضوء نلمس أصالۀ

قول الامام الباقر علیه السّلام: «إن الفقیه حق الفقیه، الزاهد فی الدنیا، الراغب فی الآخرۀ، المتمسک بسنۀ النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم» «۳».

و لا بد من الاشارۀ أن أبا عمرو عثمان المازنی کان من أوائل العلماء الذین أکدوا علی جانبین فی الخصال التی اشترطها فی المفسر، و هذان الجانبان هما الاخلاص و التفویض، بل اشترط علی المفسر أن یکون عالما بمداخلهما فقال: «أن یکون عالما بأبواب السر من الاخلاص و التوکل و التفویض و الأذکار الباطنۀ التی افترضها اللّه علی عباده، و بالالهام و الوسومۀ، و ما یصلح الأعمال و ما یفسدها، و بآفات الدنیا، و معایب النفس و سبیل التوقی من فسادهما، و أن یکون مفوضا أمره إلی اللّه تعالی، متضرعا إلیه أن یلهمه الرشد و التوفیق، و یحذر الاعجاب بنفسه، و الاتکال علی عقله و جودۀ قریحته، فإنّ المعجب مخذول» «۴».

و لیس فی هذا التأکید علی الاخلاص و التفویض کثیر غرابۀ، فهما یفتحان علی المفسر باب البیان، و یعینان علی التدبر و التفکر بالقرآن، و هما باب التفسیر.

---

(۱) السیوطی، الاتقان: ۴/ ۱۷۵.

(۲) مقدمتان فی علوم القرآن: ۱۷۵.

(۳) الکلینی: الکافی: ۱/ ۷۰.

(۴) مقدمتان فی علوم القرآن: ۱۷۴- ۱۷۵.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۴۵

و حسبک فی کتاب اللّه غنیۀ بذلک فهو الأصل المتبع قال تعالی:

وَ مَنْ یَتَوَکَّلْ عَلَی اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ «۱».

و قال تعالی: وَ أُفَوِّضُ أَمْرِی إِلَی اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بَصِیرٌ بِالْعِبادِ «۲».

و قال تعالی: رَبَّنا عَلَیْکَ تَوَکَّلْنا وَ إِلَیْکَ أَنَبْنا وَ إِلَیْکَ الْمَصِیرُ «۳».

ج- التدبر و التفکر:

التدبر فی آیات القرآن، و التفکر بمعانیه و مرامیه، من أبرز سمات المفسر الهادف، فکل آیات القرآن تدعو إلی التدبر، و کل معانیه تستأهل التفکر، و بهما یستعصم المفسر من الخطأ فی التفسیر، و یتحرز عن الاسفاف فی التقریر، فتکون أحکامه عن بصیرۀ، و تصدر آراؤه عن درایۀ، إذ طبیعۀ التدبر الواعی و التفکر الجاد مصاحبۀ التأمل و الیقظۀ و الترصد، و کل أولئک مؤشرات دقیقۀ تستفرع

الجهد، و تتحکم فی الاجتهاد، و إذا استفرغ المفسر جهده، و أقام علی الاجتهاد حقائق ما یتوصل إلیه، کانت النتائج أکثر أصالة، و الآراء أسد تصویبا، و وصل التفسیر إلی الکشف عن مراد اللّه.

قال الزرکشی (ت: ۷۹۴ ه): أصل الوقوف علی معانی القرآن: التدبر و التفکر، و اعلم أنه لا یحصل للناظر معانی الوحی حقیقة، و لا یظهر له أسرار العلم من غیب المعرفة، و فی قلبه بدعة أو إصرار علی ذنب، أو فی قلبه بدعة کبر أو هوی أو حب الدنیا، أو یکون غیر متحقق الإیمان، أو ضعیف التحقیق، أو معتمدا علی قول مفسر لیس عنده إلا علم بظاهر، أو یکون راجعا إلی معقوله، و هذه کلها حجب و موانع، و بعضها أوکد من بعض» «۴».

و الزرکشی بهذا الحدیث یتکأ علی التدبر و التفکر فی بیان آداب

---

(۱) الطلاق: ۳.

(۲) المؤمن: ۴۴.

(۳) الممتحنة: ۴.

(۴) الزرکشی، البرهان: ۲/ ۱۸۰ و ما بعدها.

المفسر فی نفی البدع، و الاصرار علی الذنب، و محاربة الکبر و الهوی و حب الدنیا، و کان علیه أن یضع هذا فی الباب السابق، و الأحری به هنا أن یتناول مجالات التدبر، و مصادر التفکر من ذهن متفتق، و ذکاء قادر، و محاکمة عقلیة، و طول الأناة، و حسن التأتی.

و دعوة القرآن صریحة إلی التأمل و التدبر و التفکر، تلمسا لهدایته، و تعلقا بمدالیله، و حثا علی تفهمه العمیق. قال تعالی: أَ فَلا یَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ کانَ مِنْ عِنْدِ غَیْرِ اللَّهِ «۱» و قال تعالی فیما اقتص من خبر إنزاله مبارکا علی نبیه صلی اللّه علیه و آله و سلّم: کِتابٌ أَنْزَلْناهُ إِلَیْکَ مُبارَکٌ لِیَدَّبَّرُوا آیاتِهِ «۲» ثم لینظر هذا المفسر بعد تدبره متفکرا إلی تحدی القرآن للامم عامة و للعرب خاصة وَ إِنْ کُنْتُمْ فِی رَیْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلی عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَداءَکُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ (۲۳) «۳» و لننظر بعد هذا إلی لغة القطع الصارمة فی عدم الآتیان بمثله أنی کانت الأسباب قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلی أَنْ یَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا یَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ کانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِیراً (۸۸) «۴».

إن تلبث هذا التحدی الإعجازی لما یشحذ الفکر فی التدبر بمعانی القرآن، و یخرج معه المتأمل بثروة فکریة هائلة، یصل معها إلی طریقة القرآن فی تناوله لتألیف الکلام، و تأنقه فی ترکیب الجمل، و دقته فی تخیّر الألفاظ، و إذا تمرس المفسر هذا المناخ: اکتشف أسلوب القرآن فی العرض و المعالجة و التألیف، و اعتمد منهجه فی النسخ و الصیاغة و التصویر، و هذا ما یوقفه علی الاحاطة بروائع القرآن الأفرادیة و الترکیبیة، و یبصره بخصائصه الفنیة فی التناسق و الایقاع.

إن استجلاء جمال القرآن، و استقراء خفایا مکنوناته، إنما یتأتی فی التدبر القائم علی النظر التمحیصی، و فی التفکر الدال علی المناظرة

---

(۱) النساء: ۸۲.

(۲) ص: ۲۹.

(۳) البقرة: ۲۳.

(۴) الاسراء: ۸۸.

الموجهة، فأنت- و الحالة هذه- من القرآن فى صورة نابضة بجسد لك المعانى محسوسة، و تهيئ لك الألفاظ شاخصة، فتتفجر الحكمة من مكمنها، و يفلت الابداع من مخبئه، و يتحقق بذلك التفسير مقترنا بالذائقة الفنية يسرا و دقة و أداء.

د- علم الموهبة:

و قد رجح السيوطى (ت: ۹۱۱ ه) أن يتمتع المفسر نفسيا بعلم الموهبة، و هو ليس من العلوم المكتسبة، و لا من الفنون التعليمية المحصلة، و إنما المراد به الفيض الربانى و العلم اللدنى استنادا إلى قوله تعالى: وَ عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً «۱» و إليه الاشارة بحديث: «من عمل بما علم، ورثه اللّه علم ما لم يعلم» «۲»

و هو بهذا علم يورثه اللّه تعالى لمن عمل بما علم. قال السيوطى: «و لعلك تستشكل علم الموهبة و تقول: هذا شىء ليس فى قدرة الانسان، و ليس كما طننت من الأشكال، و الطريق فى تحصيله ارتكاب الأسباب الموجبة له من العمل و الزهد» «۳».

و السيوطى هنا يدفع الأشكال فى كون هذا العلم ليس بمقدور الانسان، أو من سنخ استطاعته، و يرى تحصيله ممكنا بركوب الدرب، و ذلك باستخلاص الكمالات النفسية من علم يطابق عملا، و زهد يقترن بورع، و تواضع متسم برفق، فهو يشير إلى ترويض الذات على التهذيب، و هذا منطلق شرعى صرح به القرآن الكريم فى مجال التواضع و درء التجبر و التكبر، و صرف علوم القرآن و فهمه عمن عنهم بقوله تعالى: سَأَصْرِفُ عَنْ آياتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِ «۴».

و لعل المراد بعلم الموهبة: الايحاءات التى تعترض خاطر الانسان و تحتشد فى ذهنه، فيصيبها فى تفسيره دون تلقيها من أحد، أو اكتسابها من

---

(۱) الكهف: ۶۵.

(۲) السيوطى: الاتقان: ۴/ ۱۸۸.

(۳) المصدر نفسه: الجزء و الصفحة.

(۴) الاعراف: ۱۴۶.

جهة، بل هى انقداح بالفكر، و بداهة من الفطرة تشق طريقها إلى النفس استئناسا بشفافيتها و نقائها، و يكون مصدر ذلك حينئذ هو اللّه تعالى بالموهبة و الايحاء، لا بالكسب و المعرفة، و لا يتأتى ذلك لكل فرد، و لا يفوز به إلا الصفوة المختارة فى كل جيل، و ملاك ذلك هو الصفاء الروحى و التوجه نحو اللّه.

هؤلاء أئمة أهل البيت عليهم السّلام، و هم معدن العلم، و مهبط الوحى، احتاج الناس إلى علمهم، و ما احتاجوا إلى أحد، و قد ملئوا الدنيا فقها و علما و حديثا، أجابوا عن كل مسألة، و حلوا كل مشكلة، و وقفوا كالجبل الأشم ينشرون المعارف، و يثقفون المواهب، كالبحر الذى لا تدرك أعماقه، و لا تبدو سواحله، و ما علمهم هذا إلا عصارة إلهية، و منحة ربانية، و خلاصة سماوية، و هو نوع من العلم اللدنىّ، أو هو من الباب الذى علّمه رسول اللّه عليا عليه السّلام فعلمه أبناءه الطاهرين، و كلاهما موهبة اللّه و إيحاء السماء، و هكذا دواليك بالنسبة للفقهاء و المحدثين و المجتهدين من بعدهم، فتحت لهم كنوز العلم فغاصوا بجواهرها، و نشروا على العالم ألوية المعرفة خفاقة، ذلك فضل اللّه يؤتيه من يشاء.

و لا تحسبن فى هذا العرض مبالغة أو مغالاة، و إنما هو الواقع الثابت، فما أحتاج الأئمة عليهم السّلام أحدا فى مسألة، و لا غنى لأحد عنهم فى مسألة، أخذ عنهم الناس، و لم يأخذوا عن أحد، و احتياج الكل إليهم، و استغناؤهم عن الكل، يشكّل فى المنطق البديهى حقيقة العلم اللدنىّ الموهوب، و ليسوا هم بأقلّ منزلة من صاحب موسى عليه السّلام، و قد ألهم العلم اللّدنى، و هم كذلك لا شك

فی ذلک.

الآداب الفنّیة:

و هی مجموعة الفنون و العلوم و الطاقات التی یتذرع بها المفسر لخوض لجج التفسیر، فهی أدواته و آلاته، و هی قدراته و ملکاته. و قد أورد السیوطی إختلاف الناس فی تفسیر القرآن، فهل یجوز لکل أحد الخوض فیه؟ قال قوم: لا یجوز لأحد أن یتعاطی تفسیر شیء من القرآن، و إن کان عالما أدیبا متسعا فی معرفة الأدلة و الفقه و النحو و الأخبار و الآثار، و لیس

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۴۹

له إلا أن ینتهی إلی ما روی عن النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم فی ذلک. و منهم من قال:

یجوز تفسیره لمن کان جامعا للعلوم التی یحتاج إلیها المفسر «۱».

و الرأی الأول یقضی بأن یکون التفسیر توقیفیا یختص بالنقل عن الأثر النبوی، و هذا یعنی حجز الفکر، و إیقاف عملیة الاستنباط، و هو معارض بالأثر نفسه، قال ابن مسعود: «من أراد علم الأولین و الآخرین فلیثور القرآن» «۲».

و تثویر القرآن یعنی التدبر فیه و التنقیر عن معارفه، و فی هذا دعوة إلی الجد و الاجتهاد و إعمال الفکر، و جمیعها من غیر المأثور، و قد ورد عن أبی الدرداء أنه قال: «لا یفقه الرجل کل الفقه حتی یجعل للقرآن وجوها» «۳».

و بدیهی أن استخراج وجوه القرآن لا یتوقف علی الأثر وحده بل یشارکه فیه العلم و الاستنباط مشارکة ظاهرة. و فی قوله تعالی: وَ أَنْزَلْنا إِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَیْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ یَتَفَکَّرُونَ «۴» دلالة أکیدة علی أصالة المذهب فیما نص علیه صاحب الرسالة، أو ما أقره و هو المعمول به فلا تجوز معارضته و مناقشته إذ لا اجتهاد فی مقابل النص، و ما لم یرد به بیان أو إشارة عنه أو عن أهل بیته، و هم عدل القرآن، ففیه الاجتهاد و إجالة النظر، و حسن التفکر و هو مضمار العلماء مع تکامل أداة التفسیر، و لهذا فإننا نمیل إلی الرأی القائل بجواز تفسیره لمن أحاط بجملة من العلوم العامة التی تمهد السبیل أمام التفسیر.

الرأی الثانی: و هو القائل بجواز تفسیر القرآن مع ملکة الفنون، و قد ذهب إلیه جملة من الأوائل. قال الزرکشی «الذی یجب علی المفسر البدء به: العلوم اللفظیة، و أول ما یجب البدء به منها تحقیق الألفاظ المفردة، فتحصیل معانی المفردات من ألفاظ القرآن من أوائل المعادن لمن یرید أن یدرک معانیة» «۵».

---

(۱) ظ: السیوطی، الاتقان: ۴/ ۱۸۵.

(۲) ابن الاثیر، النهایة: ۱/ ۲۲۹.

(۳) السیوطی، الاتقان: ۴/ ۱۹۷.

(۴) النحل: ۴۴.

(۵) الزرکشی، البرهان: ۲/ ۱۷۳.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۵۰

و هذا التقریر سلیم فی معرفة هیئة الترکیب، و دلالة اللفظ، و هو اشتراط ضمنی للتوسع فی اللغة، و الاحاطة بوجوه النظم و التألیف، و تعلق ذلک بعلم اللغة و التصریف و الاشتقاق من حیث معرفة المفردات صیغة و جذرا و دلالة، ورد الفروع إلی الأصول، و وجه النظم إلی الأعراب. فإذا استقامت معرفة الألفاظ علی هذا النحو، و تألفت الجمل، أرید بیان موقعها لأداء أصل المعنی فاحتیج إلی علم النحو. و إلی مطابقته لمقتضی الحال و مناسبة المقال فاحتیج إلی علم المعانی، و إلی وضوح اللفظ فی دلالته علی الحقیقة، أو مع القرینة الصارخة له عن ذلک فیتنقل فی وجوه المجاز و الاستعارة و التمثیل و التشبیه و الکنایة و التعریض، فاحتیج إلی علم البیان.

و یعقب الزرکشی علی ما قرره من جهۀ الأفراد و الترکیب، و هو أصل قویم فی تیسیر عملیۀ التفسیر فیشترط بعد ذلک الحیطۀ و التحرز فی التفسیر لیطابق المفسر فیقول: «و یجب أن یتحری فی التفسیر مطابقۀ المفسر، و أن یتحرز فی ذلک من نقص المفسر عما یحتاج إلیه من إیضاح المعنی المفسر، أو أن یکون فی ذلک المعنی زیادۀ لا تلیق بالغرض، أو أن یکون فی المفسر زیغ عن المعنی المفسر، و عدول عن طریقه حتی یکون غیر مناسب له، و لو من بعض أنحائه، بل یجتهد فی أن یکون وفقه من جمیع الانحاء، و علیه بمراعاۀ الوضع الحقیقی و المجازی، و مراعاۀ التألیف، و أن یوافق بین المفردات و تلمیح الوقائع، فعند ذلک تنفجر له ینابیع الفوائد» «۱».

و یمیل الزرکشی فیما تقدم إلی الاقتصار علی علم التفسیر دون التجوز فیه إلی غیره، و إلی تلافی الزیادۀ و النقصان، فیتخذ المفسر حدا وسطا بین الأطناب و الایجاز، و یؤکد علی النظم و علم البلاغۀ، و هذا یعنی الاحاطۀ الشاملۀ بلغۀ العرب، و طرق النحو، و مسائل المعانی و البیان.

و قد أورد السیوطی اشتراط جملۀ من العلوم علی المفسر، فمن فسّر القرآن بدونها کان مفسرا بالرأی المنهی عنه، و إذا فسرها مع حصولها لم یکن کذلک، و هذه العلوم هی: اللغۀ، النحو، التصریف، الاشتقاق، المعانی، البیان، البدیع، القراءات، أصول الدین، أصول الفقه، أسباب

---

(۱) الزرکشی، البرهان: ۲/ ۱۷۶.

النزول و القصص، الناسخ، المنسوخ، الفقه، الاحادیث المبینۀ لتفسیر المجمل و المبهم «۱».

و ما اشترطه یجب أن یقترن بالذائقۀ الفنیۀ، و جودۀ الاختیار، و حسن التأمل و التتبع، و نفاذ البصیرۀ و القریحۀ، فیتصرف تصرف الناقد الخبیر عند تدافع الاشکالات و تزاحم الایرادات، و توهم التداخل فی النصوص، أو ادعاء التناقض فی الآیات کما یزعم ذلک جملۀ من المبشرین و حفنۀ من المستشرقین، فینظر النص فی دلالۀ سیاقه، و الجملۀ و ما یتصل بها من شرط أو خبر أو جزاء، و ظاهرۀ التجوز و النقل عن المعانی الأولیۀ إلی المعانی الثانویۀ، و رد الألفاظ إلی ضدها أو نظیرها أو مرادفها للاستعانۀ علی کشف معانیها، و سبر النص فی منطوقه و مفهومه، و وجه الخطاب فی لحنه و فحواه، و کل أولئک إمکانات و لفتات لا بد من توافرها لیکون عطاء المفسر خصبا، و حدیثه مرنا، بعیدا عن الجمود و القوقعۀ، و الاستقلال فی الاستنباط.

و هذه العلوم یجب أن تشق طریقها فی التفسیر مبینۀ له دون طغیانها علیه، فلا ضرورۀ لذلک، بل و لا ینبغی أن یکون التفسیر مشحونا بها بمناسبۀ و غیر مناسبۀ، فیعود مضمارا لها، و یتجنی من خلالها علی التفسیر، و إنما المفروض أن تکون دلائل و أمارات یتوصل معها إلی فهم القرآن، لا- أن تکون کل شیء فی تفسیر القرآن، و هذا ما نبّه إلیه أبو حیان الأندلسی بقوله: «کثیرا ما یشحن المفسرون تفاسیرهم عند ذکر الأعراب بعلل النحو، و دلائل أصول الفقه، و دلائل أصول الدین، و کل ذلک مقرر فی تألیف هذه العلوم و إنما یؤخذ ذلک مسلما فی علم التفسیر دون استدلال علیه، و کذلک أیضا ذکروا ما لا یصح من أسباب نزول، و أحادیث فی الفضائل، و حکایات لا تناسب، و تواریخ إسرائیلیۀ، و لا ینبغی ذکر هذا فی علم التفسیر» «۲».

و الملاحظ تقارب آراء العلماء فی هذا الجانب حتی نقل الخلف عن

---

(۱) ظ: السیوطی، الاتقان: ۴/ ۱۸۵ و ما بعدها.

(۲) السیوطی، الاتقان: ۴/ ۲۰۰.

السلف؛ فالشروط الفنية تكاد تكون واحدة عند الجميع، إلا أنها تتفاوت تأكيدا و استحسانا. بقى أن نقف مع اللغة و البلاغة وقفة متأنية، لأنهما العلمان اللذان يفتقان ما فى القرآن من خصائص و مميزات و إشارات، و لأنهما يقربان المنهج الموضوعى بعيدا عن التأثر الجانبى.

اللغة لم تكن هملا دون ضوابط، و قيمتها الجمالية ليست مجهولة المعالم، و قد جاء القرآن فكان حدثا جديدا فى تطوير هذه اللغة، يخطط لمستقبلها، و يدعو إلى نموها و صقلها و الحفاظ عليها، و من هنا اتجهت آراء العلماء إلى جعلها لغة علمية يحددها الضبط، و كان النص القرآنى حافزا لهذا الاتجاه فنشأت مدرستان عن ذلك:

الأولى: تقول أن اللغة و فروعها إنما اتسعت للحيطة على القرآن من الألحان فيه، و الاحتراز من الوقوع فى الخطأ اللفظى أو المعنوى عند تبينه، فيكون عمل اللغة ضابطا وقائيا للعرب عن اللحن و الخطأ، و لغير العرب عن التبديل و التحريف.

و الثانية: تقول أن التحقيق فى اللغة و الضبط لها قد عاد ضرورة لا للاحتراز عن اللحن و الخطأ بل لفهم القرآن فهما أصيلا بعد أن دخل غير العرب فى الاسلام فتكون اللغة هدفا أساسيا و تعليميا فى وقا واحد لفهم النصوص القرآنية «۱».

و فى كلا الأمرين يبدو للباحث أثر القرآن الكريم فى حفظ اللغة، و أثر اللغة فى ضبط القرآن، و تحيل النحو الصدارة فى هذا المقام من بين علوم اللغة فارتبط بالقرآن من حيث صحة القراءة و شذوذها، و اتصل بعلم القراءات المختلفة و وجوه تصحيحها و رفضها، فكان دوره المهم فى بيان موقع مفردات القرآن، مضاهيا بل متفوقا على دور اللغة فى التأصيل و الاشتقاق، و قد حققا معا علاقات النظم القرآنى و أصول التأليف فى ربط ما تقدم من الآيات بما تأخر و بالعكس، و اتحدا فى إنجاز معرفة الجذور الأولية للألفاظ و كيفية محلها من الجمل و التراكيب، فاقترنت الظواهر اللغوية بالظواهر الفنية، و اتسع الملحظ النصى لشمول الملحظ الجمالى،

---

(۱) ظ: فى هذا الشأن/ د. عبده الراجحى/ دروس فى كتب النحو: ۹- ۱۰.

و قد شارك هذا فى تيسير قراءة القرآن و ضبطها على الوجه الأصح و الأفصح، و ساعد فى الكشف عن طاقاته و تأثيرها فى النفس الانسانية، فكان شأن النحاة كشأن المعجميين و اللغويين من الواعين بهذا إلى تفسير القرآن فى حدود اللغة، و قد سبق كل من النحاة و أهل اللغة فى وضع البرامج المحكمة لتفسير القرآن، فكتب الفرّاء و أبو عبيدة و أبو جعفر الرؤاسى و ابن قتيبة، و أبو إسحاق الزجاج، و أبو جعفر النحاس و أضرابهم أوائل التفاسير اللغوية كما سنشير إلى هذا فيما بعد «۱». فكونوا الحركة الأولى للتفسير بهذا المنهج بعد التفسير بالمأثور، و نشأ عن ذلك المنهج التحليلى فى تفسير نصوص القرآن بمنأى عن التأثير الاعتقادى الذى لا يوحى به ظاهر اللغة أو دلالة الألفاظ. و قد كان هذا الاتجاه جديرا باتساع دائرة التفسير، و الخروج به عن ضروب المأثور فحسب، لهذا نجد فى التأكيد على اللغة و ما سايرها من حركات فى التطوير مجالا- مقبولا- لفهم النص القرآنى، و منهجا فى الكشف عن قدراته، و تلقى المعنى موافقا للوجدان الانسانى بحيث يقتنع بمضامينه، و يميل إلى الأخذ به فى الدلالة على الوجه المراد من القرآن. و هنا يتجلى دور البلاغة العربية فى الاستعانة على فهم ذلك لمعرفة الفصيح من الأفصح، و ما يقتضيه الاعجاز من أساليب فى وضح الدلالة و جلائها، و موافقة اللفظ للمعنى، و المعنى للنفس، و الوقوف على دقة النظم و حسن تأليفه، و عجيب التركيب و جودة الصياغة، و مزج ذلك بالحس النقدى الذى يلائم بين المفردات و الجمل، و الجمل و العبارات، و العبارات و الآيات، و الآيات و السور، فيتكون من مجموع ذلك الإدراك الفنى لطبيعة المعنى المراد من النص القرآنى، أما فروع علمى اللغة و البلاغة و ما يتداخل بموازينهما، فمرده إلى كتب هذين العلمين، و ما يتعلق بهما من تفريعات و تقسيمات. و إذا أتقن العازم على تفسير كتاب اللّه هذه المقدمات و الأصول، و تمرس هذه الفنون و العلوم، تحتم عليه المعرفة الرصينة بعلوم القرآن فى المستويات التى أثارها القرآن، و هى مجموعة العلوم التى يتم بتحصيلها، و الوقوف عندها، و التأمل بمضامينها الوصول إلى التفسير فى دلالته، و التأكيد على

(۱) ظ: تفصیل ذلک فی المنهج اللغوی من هذا البحث.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۵۴

حقیقة المعنی المراد من ألفاظ القرآن و عباراته.

و أول من أشار إلی هذه العلوم هو أمیر المؤمنین الامام علی بن أبی طالب علیه السّلام،

فقد تحدث عما خلفه النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم فقال: «و خلّف فیکم ما خلفت الأنبیاء فی أممهم- إذ لم یترکوهم هملا بغیر طریق واضح، و لا عمل قائم- کتاب ربکم، مبینا حلاله و حرامه، و فرائضه و فضائله، و ناسخه و منسوخه، و رخصه و عزائمه، و خاصّه و عامّه، و عبره و أمثاله، و مرسله و محدوده، و محکمه و متشابهه، مفسرا مجمله، و مبینا غوامضه، بین مأخوذ میثاق علمه، و موسع علی العباد فی جهله، و بین مثبت فی الکتاب فرضه، و معلوم فی السنة نسخه، و واجب فی السنة أخذه، و مرخص فی الکتاب ترکه، و بین واجب بوقته، و زائل فی مستقبله، و مباین بین محارمه، من کبیر أوعد علیه نیرانه، أو صغیر أرصد له غفرانه، و بین مقبول فی أدناه، و موسع فی أقصاه» «۱».

و هذا التقسیم عجیب فی أدائه، فقد بیّن به سنن القرآن و فرائضه، و علوم القرآن و معارفه، و رخص القرآن و عزائمه، بما لم یسبق إلیه من ذی قبل، و قد أشار إلیها أرباب الصناعة بعد زمان، و کان هو الواضع لأسسها، و المبتکر لاصطلاحاتها، و حسبک فی ذلک غنیة عن تمحل الأقوال، و طلب المعارف إلی غیر أهلها، فکان بذلک علما لائحا، و منارا شامخا، و دلیلا قائما، و مثالا شاخصا، لا یدرک ساحله، و لا یسبر غوره، و للّه درّه من متمرس بعلوم القرآن فهو مدون مصطلحاتها منذ عهد مبکر، و مبرمج صنوفها حین استعصی علی غیره تمییزها و تقعیدها، و هذه المصطلحات عند الامام:

۱- الحلال و الحرام، و الحلال ما أباحه اللّه لعباده کالبیع، و الحرام ما حضره علیهم کالربا، و قد جمعا فی قوله تعالی: وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا «۲».

۲- فضائله و فرائضه، فالفضائل حینما جعلها فی قبال الفرائض یستدل بها علی إرادة النوافل، کالرواتب الیومیة لصلاة الصبح و الظهر

(۱) نهج البلاغة: ۱/ ۱۱۶.

(۲) البقرة: ۲۷۵.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۵۵

و العصر و المغرب العشاء، و کصلاة اللیل و بقیة المستحبات، و الفرائض کالصلوات الخمس، و صلاة الطواف و بقیة الواجبات.

۳- ناسخه و منسوخه، و المراد به إحلال حکم مکان حکم لمصلحة معلومة أو مجهولة یقررها الشارع المقدس، فالناسخ هو المتأخر نزولا فی القرآن و المنسوخ هو المتقدم نزولا فی القرآن، مثال الناسخ قوله تعالی:

أَ أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَیْنَ یَدَیْ نَجْواکُمْ صَدَقاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تابَ اللَّهُ عَلَیْکُمْ فَأَقِیمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّکاةَ وَ أَطِیعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبِیرٌ بِما تَعْمَلُونَ ۱۳ «۱».

و المنسوخ و هو الحکم المتقدم کقوله تعالی: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا ناجَیْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَیْنَ یَدَیْ نَجْواکُمْ صَدَقَةً ذلِکَ خَیْرٌ لَکُمْ وَ أَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ ۱۲ «۲».

و قد أجمعت الأمة أن هذه الآیة لم یعمل بها إلا علی علیه السّلام فقد کان له دینار صرفه إلی عشرة دراهم، و سأل النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم عشرة أسئلة، یتصدق أمام کل سؤال بدرهم، ثم نسخت.

۴- رخصه و عزائمه، فالرخص ما أباحه عند الضرورة کقوله تعالی:

فَمَنِ اضْطُرَّ فِی مَخْمَصَةٍ غَیْرَ مُتَجانِفٍ لِإِثْم فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ «۳».

و العزائم کقوله تعالی: فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا اللَّهُ «۴».

۵- خاصه و عامه، فالخاص کقوله تعالی: وَ امْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَها لِلنَّبِی «۵» فهذا خاص بالنبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم. و العام ما یتوجه إلی الأمة بسائر أفرادها، و تستعمل فیه أدوات العموم، کقوله تعالی: وَ أَقِیمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّکاةَ وَ ارْکَعُوا مَعَ الرَّاکِعِینَ ۴۳ «۶».

---

(۱) المجادلة: ۱۳.

(۲) المجادلة: ۱۲.

(۳) المائدة: ۳.

(۴) محمد: ۱۹.

(۵) الاحزاب: ۵۰.

(۶) البقرة: ۴۳.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۵۶

۶- عبره و أمثاله، فالمراد بالعبر ما یعتبر به الانسان کقصص الغابرین، و أحداث الماضین التی تقص عذاب الاستئصال النازل بالأمم الکافرة، کحدیث الطوفان، و عذاب آل فرعون، و أصحاب الفیل، و قوم عاد و ثمود و أضرابهم.

و الأمثال ما أورد القرآن من أمثاله کافة، لیقاس علیها و یعتبر بها، ابتداء من المثل الأول فی القرآن و هو قوله تعالی: مَثَلُهُمْ کَمَثَلِ الَّذِی اسْتَوْقَدَ ناراً فَلَمَّا أَضاءَتْ ما حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَ تَرَکَهُمْ فِی ظُلُماتٍ لا یُبْصِرُونَ ۱۷ «۱».

و انتهاء بآخر مثل فی القرآن و الذی یبدأ بقوله تعالی: وَ ما جَعَلْنا أَصْحابَ النَّارِ إِلَّا مَلائِکَةً وَ ما جَعَلْنا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً «۲».

۷- مرسله و محدوده، و المرسل عبارة عن المطلق کقوله تعالی:

فَتَحْرِیرُ رَقَبَةٍ «۳» و المحدود عبارة عن المقید کقوله تعالی: فَتَحْرِیرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِیَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلی أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ یَصَّدَّقُوا فَإِنْ کانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَکُمْ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِیرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ إِنْ کانَ مِنْ قَوْمٍ بَیْنَکُمْ وَ بَیْنَهُمْ مِیثاقٌ فَدِیَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلی أَهْلِهِ وَ تَحْرِیرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ یَجِدْ فَصِیامُ شَهْرَیْنِ مُتَتابِعَیْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَ کانَ اللَّهُ عَلِیماً حَکِیماً «۴».

۸- محکمه و متشابهه، و المحکم غیر قابل للتأویل کقوله تعالی: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۱ «۵» و المتشابه- عند قوم- کقوله تعالی: الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی ۵ «۶».

۹- و ما لا یسع أحدا جهله کقوله تعالی: اللَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ «۷»

---

(۱) البقرة: ۱۷.

(۲) المدثر: ۳۱.

(۳) النساء: ۹۲.

(۴) النساء: ۹۲.

(۵) الاخلاص: ۱.

(۶) طه: ۵.

(۷) البقرة: ۲۵۵.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۵۷

و منه ما یسع الناس جهله فیرد أمره إلی اللّه و الراسخین فی العلم کالحروف المقطعۀ فی أوائل السور القرآنیۀ.

۱۰- ما حکمه مذکور فی الکتاب منسوخ بالسنۀ، کاللاتی یأتین الفاحشۀ، فالقرآن یقول: فَأَمْسِکُوهُنَّ فِی الْبُیُوتِ حَتَّی یَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ «۱» فإنه نسخ بالسنۀ فی رجم الزانی و الزانیۀ المحصنین.

و ما حکمه مذکور فی السنۀ منسوخ بالکتاب کالتوجه بالصلاۀ إلی بیت المقدس، فإنه نسخ بقوله تعالی: قَدْ نَری تَقَلُّبَ وَجْهِکَ فِی السَّماءِ فَلَنُوَلِّیَنَّکَ قِبْلَۀً تَرْضاها فَوَلِّ وَجْهَکَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ وَ حَیْثُ ما کُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَکُمْ شَطْرَهُ «۲».

فهذه جملۀ من علوم القرآن مما أبانه الامام علی علیه السلام و هی مما یجب ضبطه و التمرس فیه بعنایۀ و تأمل من قبل مفسر القرآن العظیم.

و مما تقدم یبدو لنا مدی حاجۀ المفسر إلی الدراسات التخصیصیۀ الدقیقۀ، و الفنون العلمیۀ المتشعبۀ التی تمهد له الطریق لیکون عمله فی التفسیر متسما بالدقۀ، و جهوده مقاربۀ للسداد، فلا- تغیب عنه شاردۀ بالأعراض، و لا یفرّ منه موروث بالتلکؤ، لتلتقی عنده اللغۀ بالأسلوب، و الفکر بالخصائص، و الفن بقرائن الأحوال.

و فی هذا الضوء تتحدد مسئولیۀ المفسر العلمیۀ فی ضوء موسوعیته الفنیۀ، فمن لم تتوافر له الامکانات المتعددۀ فی جملۀ العلوم الاسلامیۀ و العربیۀ و ما هو بإطارها و فی سیاقها، فإقدامه علی التفسیر عملیۀ انتحاریۀ لا مسوّغ لها فنا، کما لا مبرّر لها شرعا، فالعدۀ و الأداۀ مثلا زمان لتفسیر القرآن العظیم، العدۀ فی العلوم المتعددۀ، و الأداۀ فی الذائقۀ الفنیۀ التی تضع التأویل موضعه المناسب دون تجوّز أو تزیّد، فلا یدخل فیه ما لیس منه إلا ضرورۀ، و لا یخرج منه شیء حتی مع الضرورۀ، لهذا و سواه فالأمر صعب مستصعب، و خوضه إقدام جریء، و قد یقصّر المفسّر حینئذ، و لکنه مأجور إن عمل بعلمه المتشعب، و استخدمه بحسب طاقته فی التفسیر.

---

(۱) النساء: ۱۵.

(۲) البقرۀ: ۱۴۴.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۵۹

الفصل الثالث مصادر التفسیر

اشارۀ

۱- المصدر النقلی ۲- المصدر العقلی ۳- المصدر اللغوی

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۶۱

۱- المصدر النقلی:

و المراد به تفسیر القرآن الکریم بالمنقول من المأثور، سواء أ کان هذا المأثور درایۀ قطعیۀ متواترۀ کالقرآن، أم روایۀ تتقلب بین الظن و القطع فتکون قابلۀ للنفی و الاثبات بحسب موازیین تقییم الروایات المتواترۀ، و المشهورۀ، و أخبار الآحاد.

فالأول: هو تفسیر القرآن بالقرآن، و ذلک عن طریق مجابهۀ الآیات بعضها لبعض، و عرض الآیات بعضها علی بعض، و یستخرج- حینئذ- من مقابلتها معنی اللفظ أو الجملۀ أو الآیۀ، فیرجع إلی المحکم فی تفسیر المتشابه، و إلی المبین فی معرفۀ المجمل، و إلی المسهب فی تعریف الموجز، و إلی المعلن فی استجلاء المبهم، و إلی الواضح فی استنباط الخفی، و هکذا.

و الثانی: تفسیر القرآن بالروایۀ، و طریقه: إما أن یکون الروایات الصادرۀ عن النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم بما ورد تفسیره عنه، کأن یقرر القرآن أصلا و یکون التفریع علیه بالسنۀ، أو یجمل أمرا یکون تبیینه فی السنۀ قولا أو فعلا أو تقریرا. و إما أن یکون مصدر ذلک أئمۀ أهل البیت علیهم السّلام، أو صحابۀ النبی (رض) فلکل منهما حکم فی الموضوع.

أما أهل البیت فعند بعض المسلمین لا سیما الامامیۀ منهم أن روایتهم هی روایۀ النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم و هم أدری بالقرآن من غیرهم، و إنما عدل القرآن تواترا،

فما أخرجه الترمذی و أورده ابن الأثیر عن جابر بن عبد اللّه الانصاری أنه قال: «رأیت رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله و سلّم فی حجۀ الوداع یوم عرفۀ و هو

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۶۲

علی ناقته القصواء یخطب فسمعته یقول: «إنّی ترکت فیکم ما إن أخذتم به لن تضلوا کتاب اللّه و عترتی أهل بیتی» «۱».

و روایۀ زید بن أرقم قال: «قال رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله و سلّم: «إنّی تارک فیکم ما إن تمسکتم به لن تضلوا بعدی، أحدهما أعظم من الآخر، و هو کتاب اللّه حبل ممدود من السماء إلی الأرض، و عترتی أهل بیتی لن یفترقا حتی یردا علیّ الحوض، فأنظروا کیف تخلفونی فیهما» «۲».

و أما الصحابۀ فقد أختلف فی حجیۀ تفسیرهم، إلا أن تفسیر الصحابی عندهم بمنزلۀ المرفوع إلی النبی علی رأی الحاکم فی التفسیر «۳». و قد نازعه فیه ابن الصلاح و غیره من المتأخرین: بأن ذلک مخصوص بما فیه سبب النزول أو نحوه. بل لقد صرح الحاکم نفسه بذلک فقال: «و من الموقوفات تفسیر الصحابۀ، و أما من یقول أن تفسیر الصحابۀ مسند، فإنما یقوله فیما فیه سبب النزول» «۴».

و فی الرجوع إلی قول التابعی روایتان عن أحمد، و اختیار ابن عقیل المنع، لکل عمل المفسرین علی خلافه، و قد حکوا فی کتبهم أقوالهم «۵».

و الوقوف علی هذا المصدر یقتضی البحث عن دلائله من جهۀ، و یستدعی تمحیص الآراء فیه لیخلص إلی النتیجۀ کما سیأتی القول فی تحقیق ذلک.

أما تفسیر القرآن بالقرآن: فهو أرقی مصادر التفسیر، و قد بحثنا حجیته مفصلا فی منهج هذا التفسیر، و لیس هذا موضعه، و القول فیه هنا یکون قولا فیه کثیر من التجوز.

و أما المصادر المأثورۀ فکونها مصدرا من مصادر التفسیر شیء، و کونها طریقا یأخذه المفسر فی تفسیره منهجا له فشیء آخر. و هنا نتحدث

---

(۱) ابن الاثیر، جامع الاصول: ۱/ ۱۸۷.

(۲) المصدر نفسه الجزء و الصفحۀ.

(۳) الزرکشی، البرهان فی علوم القرآن: ۲/ ۱۵۷.

(۴) السیوطی، الاتقان فی علوم القرآن: ۴/ ۱۸۱.

(۵) الزرکشی، البرهان فی علوم القرآن: ۲/ ۱۵۸.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۶۳

عنها باعتبارها مصدرا للتفسیر أخذ بها أو لم یؤخذ. أما منهجیۀ ذلک فموضعه غیر هذا.

قال الخوئی: «و أما القرآن فتفسیره علی وجه القطع لا یعلم إلا بأن یسمع من الرسول صلی اللّه علیه و آله و سلّم و ذلک تعذر إلا فی آیات قلیلۀ» «۱».

و هذا هو الطراز الأول، لکن یجب الحذر من الضعیف فیه، و الموضوع فإنه کثیر «۲».

و الذی صحّ عن الرسول الأعظم صلی اللّه علیه و آله و سلّم من تفسیر القرآن قلیل جدا بحسب الروایات فی جمیع کتب التفسیر، بل أصل المرفوع إلیه منه فی الغالب من القلۀ بمکان، و قد جمع السیوطی ذلک فی صفحات معدودۀ من الاتقان «۳». نعم زاد علیه فی جملۀ العرض و الروایات البحرانی فی الرهان «۴»، و الحکمۀ فیه أن اللّه تعالی أراد أن یتفکر عباده فی کتابه فلم یأمر نبیه بالتنصیص علی المراد فی جمیع آیاته «۵». بل هناک ما هو أولی بالقول، فإنه صلی اللّه علیه و آله و سلّم قد أعدّ لذلک من أهله لتحمل رسالۀ التفسیر و القیام بها من بعده خیر قیام، و هنا یتجلی دور أهل البیت علیهم السّلام بما لا مزید علیه، و یؤید

قول الامام جعفر بن محمد الصادق علیه السّلام: «کتاب اللّه فیه نبأ ما قبلکم، و خبر ما بعدکم، و فضل ما بینکم، و نحن نعلمه» «۶».

و عند غض النظر عن هذا الملحظ الدقیق وجدنا علماء علوم القرآن یبحثون عن مصادر مکملۀ لهذا المصدر أو سائره بخطه فی الأقل، متناسین المقام الاسمی للأئمۀ علیهم السّلام، بل حشرهم حشرا فی جملۀ الصحابۀ تارۀ، و فی جملۀ التابعین و تابعی التابعین تارۀ أخری.

قال الزرکشی: «و اعلم أن القرآن قسمان: أحدهما ورد تفسیره فی

---

(۱) السیوطی، الاتقان فی علوم القرآن: ۴/ ۱۷۱.

(۲) الزرکشی، البرهان: ۲/ ۱۵۶.

(۳) ظ: السیوطی، الاتقان: ۴/ ۲۱۴- ۲۵۸.

(۴) ظ: البحرانی، تفسیر البرهان.

(۵) ظ: السیوطی، الاتقان: ۴/ ۱۷۱.

(۶) الکلینی، أصول الکافی: ۱/ ۶۱.

النقل عمن یعتبر تفسیره، و قسم لم یرد، و الأول ثلاثۀ أنواع: إما أن یرد التفسیر عن النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم أو عن الصحابۀ، أو عن رءوس التابعین، فالأول یبحث فیه عن صحۀ السند، و الثانی ینظر فی تفسیر الصحابی، فإن فسره من حیث اللغۀ فهم أهل اللسان، فلا شک فی اعتمادهم، و إن فسره بما شاهد من الأسباب و القرائن فلا شک فیه ... و أما الثالث فهم رءوس التابعین إذا لم یرفعوه إلی النبی و لا إلی أحد الصحابۀ (رض) فحیث جاز التقلید فیما سبق، هکذا هنا و إلا وجب الاجتهاد» «۱».

فکأن المصدر النقلی التشریعی عند الزرکشی ینحصر فی ثلاثۀ فرقاء:

النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم و الصحابۀ و رءوس التابعین، فما لا شک معه یجب أن یبحث فیه عن سنده فقط، و هو لیس قول النبی و ما ورد من الشرع، و أما قول الصحابی فتفسیره من حیث اللغۀ مقبول و کذلک فی الاستناد إلی مشاهدات قرائن الأحوال، و أما قول التابعی إذا لم یرفعه، فقد جوز به التقلید تارۀ، و الاجتهاد بمنأی عنه تارۀ أخری.

و قد اعتبر الزرکشی الامام علیا علیه السّلام ضمن الصحابۀ و لم یفرد له حدیثا إلا أنه أعتبره مقدما فی الصناعۀ ثم ابن عباس، و هو تجرد لهذا الشأن، و المحفوظ عنه أکثر من المحفوظ عن علی، إلا أن ابن عباس کان قد أخذ عن علی علیه السّلام «۲».

و علی هذا یکون الامام علی علیه السّلام مصدر ابن عباس فی التفسیر فهذا أولی بالرجوع إلیه فی هذا الفن.

قال السیوطی: «أما الخلفاء فأکثر من روی عنه فهو علی بن أبی طالب

فعن أبی الطفیل قال: شهدت علیا یخطب و هو یقول: «سلونی، فو اللّه لا تسألونی عن شیء إلّا أخبرتکم، و سلونی عن کتاب اللّه، فو اللّه ما من آیۀ إلّا و أنا أعلم، أ بلیل نزلت أم فی نهار، أم فی سهل أو جبل» «۳».

و أخرج أبو نعیم فی الحلیۀ عن ابن مسعود، قال: إن القرآن أنزل

---

(۱) الزرکشی، البرهان: ۲/ ۱۷۳.

(۲) المصدر نفسه: ۲/ ۱۵۷.

(۳) السیوطی، الاتقان: ۴/ ۲۰۴.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۶۵

علی سبعۀ أحرف، ما منها حرف إلا و له ظهر و بطن، و إن علی بن أبی طالب عنده منه الظاهر و الباطن «۱».

و أخرج عن نصیر بن سلیمان الأحمسی عن أبیه عن علی علیه السّلام: و اللّه ما نزلت آیۀ إلا و قد علمت فیم أنزلت، و أنی أنزلت، إن ربی وهب لی قلبا عقولا و لسانا سئولا «۱».

و مما یؤید هذا ما قاله ابن أبی حمزۀ عن علی علیه السّلام أنه قال: «لو شئت أن أوقر سبعین بعیرا من تفسیر أم القرآن لفعلت» «۱».

و قد علل محمد عبد العظیم الزرقانی، کثرۀ التفسیر عن الامام علی علیه السّلام، و اشتهاره به دون من سبقه من الخلفاء بما یأتی:

«الامام علی علیه السّلام قد عاش بعدهم حتی کثرت حاجۀ الناس فی زمانه إلی من یفسر لهم القرآن، و ذلک من اتساع رقعۀ الاسلام، و دخول عجم فی هذا الدین الجدید، کادت تذوب بهم خصائص العروبۀ، و نشأۀ جیل من أبناء الصحابۀ، کان فی حاجۀ إلی علم الصحابۀ، فلا جرم کان ما نقل عن علی أکثر مما نقل عن غیره، أضف إلی ذلک ما امتاز به الامام من خصوبۀ الفکر، و غزارۀ العلم و إشراق القلب، ثم أضف أیضا اشتغالهم بمهام الخلافۀ و تصریف الحکم دونه» «۴».

و مع صحۀ ما ذکره الزرقانی، فإن علیا علیه السّلام قد أعدّ إعدادا خاصا من قبل النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم فی التفسیر و القضاء و الفقه و أصول الدین و عوالم العلم کافۀ، و قد تواترت فی ذلک أحادیث جمۀ فی عدۀ مناسبات من أبرزها:

قول النبی: «أنا مدینۀ العلم و علیّ بابها»

و هو مجمع علیه فی الصحاح فإذا قارنا بین هذا و بین

قول النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم: «العلم ثلاثۀ: آیۀ محکمۀ، أو فریضۀ عادلۀ، أو سنّۀ قائمۀ، و ما خلاهن فهو فضل» «۵».

خرجنا بنتیجۀ إحاطۀ الامام علی علیه السّلام بمحکمات الکتاب، و معالم

---

(۱) السیوطی، الاتقان: ۴/ ۲۰۴.

(۴) الزرقانی، مناهل العرفان: ۱/ ۴۸۲ و ما بعدها.

(۵) الکلینی، أصول الکافی: ۱/ ۳۲.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۶۶

القرآن لأن فیه الآیۀ المحکمۀ و الفریضۀ العادلۀ و السنۀ القائمۀ، أضف إلیه روایات الإمامیۀ أنه عدل القرآن بما یوافقهم علیه جملۀ من الجمهور و المعتزلۀ.

و قد أشار الامام علی نفسه إلی حقیقۀ کونه عدلا للقرآن، فکثیرا ما یتحدث عن أهل البیت و یرید نفسه

قال: «و کیف تعمهون؟ و بینکم عترۀ نبیکم، و هم أزمّۀ الحقّ، و أعلام الدین و ألسنۀ الصدق، فأنزلوهم بأحسن منازل القرآن» «۱».

و هذا التصریح منه صریح بدعوۀ الناس فی الرجوع إلیه و هو یؤکد ذلک فی عدۀ مواطن لعل من أوضحها

ما رواه المدائنی قال: «خطب علی علیه السّلام فقال: «لو کسرت لیّ الوسادۀ لحکمت بین أهل التوراۀ بتوراتهم، و بین أهل الإنجیل بإنجیلهم، و بین أهل الفرقان بفرقانهم، و ما من آیۀ فی کتاب اللّه: أنزلت فی سهل أو جبل إلّا و أنا عالم متی أنزلت، و فیمن أنزلت»

«۲».

و قد حصر الشیخ الطوسی (ت: ۴۶۰ ه) المصدر النقلی بعد النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم بأهل البیت فی مقدمة تفسیره فقال: «و قد روی عن النبی روایة لا یدفعها أحد أنه قال: «إنّی مخلّف الثقلین، ما إن تمسکتم بهما لن تضلّوا: کتاب اللّه، و عترتی أهل بیتی» «۳».

و وجه الاستدلال بالحدیث یقضی بأن أهل البیت و القرآن متلازمان، و أن أحدهما متمم للآخر، و إن استخلاف النبی للقرآن و العترة یعنی معرفة العترة بما فی القرآن، و أن الضلال إنما یدفع تأبیدا بالتمسک بهما.

و الطوسی یوضح هذه الفکرة و یشرحها، و یضیف إلیها ما یحدد به المصدر التشریعی لتفسیر القرآن فیقول: «و لا ینبغی لأحد أن ینظر فی تفسیر آیة لا ینبئ ظاهرها عن المراد تفصیلا، أو یقلد أحدا من المفسرین، إلا أن یکون التأویل مجمعا علیه، فیجب اتباعه، لمکان الاجماع، بل ینبغی

---

(۱) ابن أبی الحدید، شرح نهج البلاغة: ۶/ ۳۷۳.

(۲) المصدر نفسه: ۶/ ۱۳۶.

(۳) الطوسی، التبیان فی تفسیر القرآن: ۱/ ۳.

أن یرجع إلی الأدلة الصحیحة، إما العقلیة أو الشرعیة مع إجماع علیه، أو نقل متواتر به عمن یجب إتباع قوله، و لا یقبل فی ذلک خبر واحد» «۱».

و یشترط السید الخوئی الرجوع إلی النبی و أهل البیت فإنهم المراجع فی الدین «۲».

و قد أکد هذه الحقیقة منذ عهد مبکر الامام علی

بقوله: «ذلک القرآن فاستنطقوه، و لن ینطق بکم، أخبرکم عنه، إنّ فیه علم ما مضی، و علم ما یأتی إلی یوم القیامة، و حکم ما بینکم، و بیان ما أصبحتم فیه تختلفون، فلو سألتمونی عنه لعلّمتکم» «۳».

و من المهم عند السیوطی معرفة التفاسیر الواردة عن الصحابة بحسب قراءة مخصوصة، و ذلک أنه قدیر و عنهم تفسیران فی الآیة الواحدة مختلفان، فیظن اختلافا و لیس بإختلاف، و إنما کل تفسیر علی قراءة «۴».

بینما یدفع ذلک ابن تیمیة فیقول: «یجب أن یعلم أن النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم بیّن لأصحابه کل ما فی القرآن کما بیّن لهم ألفاظه» «۵» إلاـ أن هذا المصدر عن الصحابة یجب أن یرصد بکثیر من الحیطة و الحذر، لما دسّ عن طریقهم فی القرآن من قبل الیهود و النصاری، و ما کثر فی ذلک من الإسرائیلیات و الانحرافات، و ما زوّر من الأحادیث التی وضعت فی العصرین الأموی و العباسی، ترویجا لمبدأ، أو دعما لفکرة، مما لم تصح نسبته، و لم یثبت صدوره.

و لقد کانت حاجة الصحابة إلی معرفة الاحکام تلجؤهم إلی الاستعانة بأهل الکتاب أحیانا ممن یثقون به، و یعتمدون حسن سیرته، فیسألون، فیجاب بما لم ینزل اللّه به سلطانا، فیحرف الکلم عن مواضعه، و لا یبلغ الحق نصابه، و قد حصل من هذا و ذاک خلط کبیر، و تضییع لکثیر من

---

(۱) الطوسی، التبیان: ۱/ ۶.

(۲) الخوئی، البیان: ۴۲۱- ۴۲۲.

(۳) الکلینی، الکافی: ۱/ ۶۱.

(۴) السیوطی، الاتقان: ۴/ ۱۹۳.

(۵) المصدر نفسه: ۴/ ۱۷۵.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۶۸

الحقائق، صدر قسم منها جهلاء و القسم الآخر عنادا و تزویرا حتی عادت المسألۀ ذات بال عند المسلمین، فتحرّج قوم، و تجوّز آخرون، حتی أورد السیوطی بأن ما نقل عن أهل الکتاب ککعب و وهب، وقف عن تصدیقه و تکذیبه لما

یروی أنه قال صلی اللّه علیه و آله و سلّم: «إذا حدثکم أهل الکتاب فلا تصدقوهم و لا تکذبوهم» «۱».

و یبدو أن هذا الحدیث علی فرض صحته لم یعمل به، و لم یوضع موضع التنفیذ، لأننا نشاهد بالعیان کتب التفسیر قد ملئت غثاء و هراء بأقوال أهل الکتاب و أحادیثهم المدعاۀ، فقد یسلبون لفظ القرآن ما دل علیه، و قد یحملونه ما لم یرد فیه، من تعیین أسماء و حوادث، و التنصیص علی أماکن و بقاع، و التأکید علی خصائص و صفات لا مسوغ للخوض فیها، بعد أن طوی عنها القرآن کشحا، و ضرب عنها صفحا.

و مما تقدم یمکن إجمال القول عن هذا المصدر بما یأتی: إن المصدر النقلی، و لک أن تسمیه الشرعی، مصدر له أهمیته الخاصۀ فی تفسیر القرآن الکریم لأنه یصدر عن صاحب الرسالۀ و آله و أصحابه، فما توافرت لدینا الأدلۀ علی صحۀ سنده فی طریقه إلی النبی، کأن یکون متواترا، أو مجمعا علیه مثلا، وجب قبوله، و هو حجۀ علینا لا یجوز إغفاله، و ما لم تصح نسبته من جهۀ السند أو التعارض الذی تطرح به الروایتان، أو لمخالفته سیرۀ المتشرعۀ، و العقل السوی السدید، و ظواهر الکتاب، و مصادر اللغۀ، و طبیعۀ الفهم الموضوعی أو نسبۀ راویه للضعف أو الجهل أو الکذب أو الفسق أو السهو أو النسیان و نحو ذلک مما یلزم التجریح بالراوی، وجب رده، و عدم العمل به، و اعتباره لا یمثل المراد من کلام اللّه تعالی.

و هذا المصدر یقتضی جهدا مخصوصا من المفسر للاضطلاع به، و التمرس علی تحمل مسئولیته، کأن یکون محیطا بأصول الدین، و مجریات کلام العرب فی الحقیقۀ و المجاز و التمثیل، و خبیرا بالصفات المتعلقۀ بذات اللّه لئلا یقع فی التجسیم، و ضلیعا بأصول الفقه لیستطیع الاستدلال علی

---

(۱) السیوطی، الاتقان: ۴/ ۱۷۸.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۶۹

الأحکام من الطرق التفصیلیۀ، و عارفا بالناسخ و المنسوخ، لیعرف محکم الآیات مما نسخ العمل به منها، و علیه الالمام المحیط بالحدیث الشریف، و روایات أئمۀ أهل البیت، و ما أثر عن الصحابۀ، مع ضبط طرق ذلک و قواعده، لیکون مکتمل الأداۀ أمام عباب التفسیر الزاخر، و لیصل إلی مغالیق التفسیر، و معالم التأویل علی ما مرّ بیانه و تفصیله فی آداب المفسر الفنیۀ.

بقی فنّ له أهمیته القصوی فی استکناه المصدر النقلی، و الوقوف علی أسراره و کنوزه، و التمرس فی جملۀ أحادیثه و روایاته، ذلک هو علم الجرح و التعدیل فی أحوال رواۀ الحدیث الشریف. فقد ألقت السیاسۀ بثقلها علی الرواۀ، فکان من یروی کاذبا، و من ینقل متجوزا، و من هو لیس ثقۀ فی نفسه، و من هو غیر دقیق فی حفظه، و من هو فاسق فی عمله، إلی جنب هؤلاء الرواۀ الثقات العدول، و حتی الثقۀ قد تحمل علی الاشتباه حینا، فکیف بزمر الوضاعین، و جمهرۀ الکذبۀ الفجرۀ، إن علم الجرح و التعدیل الذی اضطلع به العلماء الأثبات یعطیک الصورۀ الواضحۀ عمن تروی، فهناک الضعیف، و هناک المدلّس، و هناک المجهول، و هناک المدخول فی عمله، و هناک الثقۀ، و هناک العدل الثقۀ، و هناک المقبول، و هناک الموثق، و هناک الثبت الصحیح، و هناک من یروی بسند غیر معتبر، و هناک من یروی عمن لم یر، و هناک من یتقوّل و یضیف، و هناک غیر هنا و ذاک، کل التفصیلات لمن أراد التفسیر النقلی أو بالمأثور فعلیه ضبط هذا الفن ضبطا دقیقا، لئلا یقع فی الإسرائیلیات و الکذب و المنتحل و الموضوع.

و هناک مشکلات عدیدۀ فی هذا المصدر یجب التمرس الفنی و النوعی علی تحاشیها، و من أهمها الأسباب الداخلیۀ فی الروایۀ و

الأسباب الخارجیة من قبل الرواة، و قد لخصهما معا سیدنا الأستاذ السیستانی دام ظله العالی، و أنا أحمل ذلک ضمن احتیاجنا لهذا المصدر.

الأسباب الداخلیة، و أبرزها نسخ الحدیث بحدیث مثله سواء أ کان النسخ تبلیغیا أو تشریعیا، و انقسام الحدیث بحیث انقسام حکمه، فقد یکون الحکم قانونیا، و قد یکون الحکم ولایتیا، و الکتمان و هو عبارة عن بیان أو إخفاء بعض الوقائع فی الحدیث، و الاختلاف فی أسلوب التبلیغ نصا أو

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۷۰

تعلیما أو إفتاء أو مداراة، .. و أما الاسباب الخارجیة: فهی ما قام به الرواة و المؤلفون منها:

۱- الدس فی النصوص بین الزیادة و النقصان فی نص الروایة.

۲- النقل بالمعنی، و ما یترتب علیه من أخطاء قد تؤدی إلی صرف النص إلی معنی غیر مراد.

۳- الحدیث المدرج و یعنی قیام بعض المؤلفین بإدراج تعلیقة علی الحدیث فی ضمن الحدیث بدون فرز بینهما.

۴- التقطیع بالروایات کأن یذکر جزءا و یترک جزءا آخر.

۵- الخلط بین نص الحدیث و حدیث الغیر فی سیاق واحد من قبل الراوی «۱». و اللّه العاصم من الخطأ، و هو الموفق إلی الصواب.

۲- المصدر العقلی:

وقع الخلاف بین المسلمین فی مدی صلاحیة العقل للاستقلال بالحکم، أو باعتباره طریقا موصلا إلی الحکم، أو بإلغاء هاتین الصلاحیتین له، و حجبهما عنه، فعلی هذا تکون النّظرة إلی العقل بثلاث اتجاهات:

الإتجاه الأول: نسب إلی المعتزلة بأنهم یرون العقل هو الحاکم، و هم بهذا یقدمون حکم العقل علی حکم الشرع. إلا أن التحقیق بخلاف هذا، فلم یرد عنهم استقلال العقل بالحکم دون الشرع بل الأولی عندهم- کما نسب لهم- أن العقل طریق إلی العلم «۲». و ذلک باعتبار التکلیف منوطا بالعقل.

الاتجاه الثانی: و قد اعتبر الإمامیة العقل طریقا موصلا إلی العلم القطعی، فلذلک لا یصح عندهم أن یکون شاملا للظنون «۳».

و قد عدّ الشیخ المفید (ت: ۴۱۳ ه) العقل هو السبیل إلی معرفة

---

(۱) السید علی السیستانی، الرافد فی علم الاصول، بقلم منیر القطیفی: ۲۶- ۲۹.

(۲) ظ: محمد سلام مدکور، مباحث الحکم عند الاصولیین: ۱/ ۱۶۲ و ما بعدها.

(۳) ظ: محمد رضا المظفر، أصول الفقه: ۳/ ۱۲۵.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۷۱

حجیة القرآن، و دلائل الأخبار «۱».

و یشارک الامامیة فی هذا الاتجاه المعتزلة کما أسلفنا القول فی أثبت النقول عنهم، فیکون العقل مدرکا إلی الحکم، و طریقا له، و هو الأولی بالمقام، إذ لیس من الإنصاف التجنی علی المعتزلة أو الامامیة، و القول عنهما بأنهما یذهبان إلی تحکیم العقل مطلقا کما سیأتی إثبات هذا الأمر.

الاتجاه الثالث: و قد ذهب الأشاعرة بأن التکلیف مهما کان فمنشؤه حکم الشارع لا العقل، و العقل لا یعتمد علیه فی إدراکاته لحکم الشارع «۲».

و وافقهم جمع من الاخباریین من الامامیة، و ذهبوا إلی القول بعدم جواز الاعتماد علی شیء من الادراکات العقلیة «۳».

هـذه هی الاتجاهات العامـۀ فی مسألـۀ العقل بشـکل مبسط بعیـد عن المـذهب الکلامی فی الاحتجاج لهـذا الاتجاه أو ذاک. و یمکن إجمال القول فی الخلوص إلی رأی فی المقام بما یأتی:

إن أهل العـدل من المعتزلـۀ و الامامیـۀ لم یجمـدوا علی المصـدر النقلی، و احتاجوا بهـذا التحرر إلی التجوز و التخطی، فتجاوزا القول بالمأثور و المنصوص فی اللغـۀ، إلی اسـتغلال مرونـۀ اللغـۀ العربیۀ، فقاموا بتفجیر لطاقتها، فتذرعوا باللغۀ لتأیید الحکم فیما لا دلالۀ علیه حقیقـۀ، و کـان سبیـل ذلک: أن عمـدوا إلی ما فی اللغـۀ من إشارات و رموز قـد تکون دلالتها الأولی قـد ذهبت مع الزمن، و لا سبیل لکشف کثیر من هذه الرموز إلا بالتجوز، و التجوز عادۀ یکون مداره العقل و مدارکه فی التمییز و التمحیص، کما یکون مداره القرائن اللفظیـۀ، فلو ورد شـیء من القرآن لاـ مجـال لفهمه أو العلم به عن طریق النص المـأثور، لاحتیـج إلی الکشف عنه و الدلالـۀ إلیه، و ما سبیل ذلک إلا العقل باعتباره مناط التکلیف، و حیث لا لا یمکن أن یکون الشرع مخالفا للعقل السلیم، فقد عاد العقل بمنزلۀ الشرع

---

(۱) ظ: الکراجکی، کنز الفوائد: ۱۸۶.

(۲) ظ: محمد سلام مدکور، مباحث الحکم عند الأصولیین: ۱/ ۱۶۳.

(۳) ظ: محمد تقی الحکیم، الاصول العامۀ للفقه المقارن: ۲۹۸.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۷۲

عنـد المعتزلـۀ من هـذا الوجه، و هنا یأتی الشـرع مؤیـدا للعقل أو دالا علیه، أو متوافقا معه عنـد الامامیـۀ، و لهـذا لجأوا إلی التنظیر علی صحۀ ذلک إلی القول بالقبح و الحسن العقلیین، تسویغا لنظرتهم هذه، و هی أساس عقلی دون ریب.

و لکننا مع هـذا نجـد أن التحقیق فی الموضوع یرجـح عندهم الجنوح إلی المجال اللغوی أکثر من الجنوح إلی الأصل العقلی، فکأنهم تـذرعوا بالعقـل إلی الوصـول إلی مـدارک العقـل و اجتهـاداته فی النصـوص القرآنیـۀ، فـالنحو الـذی یـدرسون بـه النص من وجـوهه المحتملـۀ، و البلاغۀ التی فرضت وجودها فی مجالات التأویل، دلیل علی التذرع بالعقل فی اسـتخدام اللغۀ، و قد نجم عن ذلک تألیف الزمخشـری للکشاف الذی اعتمد الجانب البلاغی فی ترجیح العقل، و هو من أبرز آثار المعتزلۀ فی التفسیر، أو أمالی المرتضـی الذی یعتبر من أبرز من أکد علی الجانب اللغوی من الامامیۀ فی تفسیره لجملۀ من الآیات، فنجد أن کلا منهما قد عنی بمسائل اللغۀ و البیان و التمثیل، کما عنی بالمسائل العقلیـۀ النظریۀ، فجاء التفسیر مزیجا بین هذا و هذا، ففی الوقت الذی تذهب فیه اللغۀ إلی التجوز العقلی فی صـفات اللّه، یـدفع فیه العقل الفطری حسن الحسن و قبـح القبیـح، و غیر هـذا مما یکشف عنه: وجه ربک و هو ذاته، و عینه و هی عنایته و رعایته، و یده و هی قوته و إرادته، فإنه یسـتعمل الدلالۀ اللغویۀ فی تجوزها من المعنی اللغوی الأصلی إلی المجاز و الاستعارۀ و الکنایـۀ، و یمتـد ذلک الجانب اللغوی کله فنجد العنایۀ بالمعنی و دلالته، و النّظم و الترکیب و تجوزهما بلاغیا فتلمس أهمیۀ التمثیل و التخییـل من بـاب ضـرب المثـل، و تجـدد الحوادث، و مماثلـۀ القصـص، و اسـتخلاص العبر، مما یخلص معه إلی أثر العقل فی هـذا الشأن، و أن کان مرجعه اللغۀ. و من هذا الملحظ فی الأقل، و إن توسعوا فی ملحظ آخر.

و یبدو من هذا أن المصدر العقلی بطبیعۀ مصدر قمم لمصدرین آخرین هما المصدر النقلی المتقدم، و المصدر اللغوی الآتی، و منشقا عنهما- فی هذا المجال فحسب، و من خلال هذا المنظور وحده- و لیس مصدرا قائما بذاته تسیر به عملیۀ التفسیر أو التشریع، بل هو فیما یلوح لی طریق توصلی المبادی العامۀ لتفسیر القرآن ۷۳ ۲ - المصدر العقلی: ..... ص : ۷۰

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۷۳

إلی اکتشـاف المجهول علی أسـاس من لغـۀ فی الأـعم الأغلب، و علی اسـتناد من أثر فی بعض الأحیان، فیعود ذلک مظهرا من مظاهر التـدبر فی القرآن، و التفکر بمحکم التنزیل، و تتحقق بعد ذلک منزلۀ العقل فی الاسـتدلالیۀ به علی صـحۀ التأویل، کما تدعو إلی هذا جملۀ من الآیات القرآنیۀ التی أکدت جانب العقل فی الاستظهار التدبر و النظر.

و یبدو واضحا أن أهل العدل فی نظرتهم هذه للعقل «لا یریدون التفاضل بین حکم العقل و حکم الشرع إلا من حیث الاستدلال علی العقیدة و التدین بها بالنظر إلی أن العقل مناط التکلیف، و لا یمکن تفضیله، و إلا أدی إلی إهداره النص، و التخفف من المسئولیة المنوطة به» «۱». و من یدافع عنهم یذهب إلی هذا فیعتبرهم أصحاب دعوة للعقل حین یعرض القرآن لمسائل الاعتقاد أو أصول الدین، أو بعض الفروع، حتی ذهب جملة من الامامیة علی ما حکی عنهم السید الحکیم إلی «أن العقل مصدر الحجج و إلیه تنتهی» «۲».

و العقول و إن کان لها قابلیة الإدراک إلا أنه إدراک یتناول الکلیات، و لا یتعدی ذلک إلی الجزئیات و الفروع التی تحتاج إلی دلیل نصی علی إرادتها، و هذا لا یمانع من أن یدرک العقل خصائص کثیرة فی تفسیر النصوص جاریة وفق مقتضیات العقل السلیم، و یستفاد من هذا الرجوع إلی العقل السوی باعتباره مجردا غیر خاضع لتأثیرات أخری تصده عن الوصول إلی الواقع، و ذلک لإدراکه بالبداهة و الفطرة جملة من الأولیات و البدیهیات و تسلیمه بها تسلیما تاما من قبیل الإدراک أن الواحد نصف الاثنین، و أن الکل أکبر من الجزء، و أن المظروف أصغر من الظرف، و أن العلم خیر من الجهل، و أن الحسن أولی من القبح .. و هکذا.

و الذی یرید مخالفة هذا یقف موقفا مضادا لهذا الفکر، و یناقش جمیع الاعتبارات المتقدمة، و فی طلیعة الأشاعرة المخالفین أبو جعفر محمد بن جریر الطبری (ت: ۳۱۰ ه) فی تفسیره. و یتابعه ابن تیمیة فی مقدمته

---

(۱) السید أحمد خلیل، دراسات فی القرآن: ۱۲۲.

(۲) محمد تقی الحکیم، الاصول العامة للفقه المقارن ۲۹۹.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۷۴

لأصول التفسیر، و یوافقهما الأخباریون من الامامیة.

و الحق أن الدلیل العلمی المقنع یعوز هؤلاء و هؤلاء، و

قد یورد بعضهم المأثور عن أهل البیت علیهم السّلام: «إن دین اللّه لا یصاب بالعقول».

و لیس فیه حجة لهؤلاء، إذ لیس الأمر کما ذهبوا إلیه من إبطال حجیة العقل کمدرک لکلیات الأمور، بل المراد من قولهم علیهم السّلام: بیان عدم استقلال العقل فی إدراک الأحکام و مدارکها، أی أن الأحکام و مدارک الاحکام لا تصاب بالعقول استقلالا «۱».

و الظاهر أن هذه الأخبار و أمثالها إنما یعمل بها فی مقام معارضة الاجتهاد بالرأی، و النص بالقیاس، و العمل بالاستحسان بدعوی أن العقل الانسانی یدرک الأحکام بهذه الملاکات، فیستنبط فی ضوئها ما یشاء دون الرجوع إلی نص أو أثر أو مدرک شرعی، و هذا منفصل عنه دون ریب.

أما أهل العقل فلا یذهبون إلی هذا بل یجعلون میزانه التعرف علی الأحکام فی مجمل القول، و أما تفصیله فهو یقودنا بطبیعة الموضوع إلی التدبر فی مسألة أصولیة، و هی مسألة أدلة التشریع عند المسلمین.

و أدلة التشریع عند الجمهور هی: الکتاب، السنة، القیاس، الاجماع، و الاجماع مختلف فی مفهومه و انطباقه لدیهم متنقلا بین إجماع الأمة، و إجماع الصحابة، و إجماع أهل الحل و العقد، و هو مختلف فیه أیضا بین أصول الدین و فروعه.

و أدلة التشریع عند الأصولیین من الامامیة هی: الکتاب، السنة، الإجماع، العقل.

و أدلة التشریع عند الاخباریین من الامامیة هی: الکتاب و السنة، و لا دور للإجماع و العقل معهما، أما عدم حجیة الاجماع فتلخص: بأن الأمة لو اجتمعت علی أمر، أو العلماء و الفقهاء من الأمة، فإن کان هذا الإجماع کاشفا عن رأی المعصوم علیه السّلام، فهو إذن من السنة فیعود إلی الأصل الثانی من أدلة التشریع، و إن لم یکن کاشفا عن رأی المعصوم فلا قیمة عملیة لإجماع العلماء بل الناس علی شیء لا یستند إلی حجة نقلیة.

(۱) ظ: محمد رضا المظفر، أصول الفقه: ۳/ ۱۳۱.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۷۵

و قد صرح المحقق الحلّی بهذا الملحظ، و هو من کبار الأصولیین فاعتبر الاجماع حجۀ بانضمام المعصوم إلیه، لا بحد ذاته، و هو بذلک یوافق الاخباریین فی الفکرۀ فیقول: «و أما الإجماع فهو عندنا حجۀ بانضمام المعصوم، فلو خلا المائۀ من فقهائنا عن قوله لما کان حجۀ، و لو حصل فی اثنین لکان قولهما حجۀ، لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله علیه السّلام، فلا تغتر إذن بمن یتحکم فیدعی الإجماع باتفاق الخمسۀ و العشرۀ من الأصحاب مع جهالۀ قول الباقین» «۱».

و بهذا یظهر أن الإجماع عند الأصولیین حجۀ بانضمام المعصوم إلیه لا- مستقلا، و لا- باتفاق العلماء مجردا، و هو موافق لرأی الأخباریین فی النتیجۀ بعدم اعتباره حجۀ، لأن قول المعصوم أو فعله أو تقریره هو السنۀ بعینها، علی أن تحقق الإجماع زمن غیبۀ المعصوم، متعذر، لتعذر ظهوره، و تعذر دخول رأیه فی جملۀ أقوال العلماء.

و قد ذهب إلی امتناع انعقاد الإجماع زمن الغیبۀ صاحب المعالم «۲»، و أما دلیل العقل، فقد حقق القول فیه الشیخ یوسف البحرانی (ت:

۱۱۸۶ ه) و هو من أعلام الامامیۀ الاخباریین، و هو ینتصر لرأیهم حینا، و یعارضهم حینا آخر، و رائده فی ذلک التحقیق العلمی، حتی لیظن أنه یعدل عن المذهب الأخباری، أو أنه فی الأقل یصحح جملۀ من الآراء فی ذلک.

قال قدس سره الشریف «قد اشتهر بین أکثر أصحابنا (رضوان اللّه علیهم):

الاعتماد علی الأدلۀ العقلیۀ فی الأصول و الفروع و ترجیحها علی الأدلۀ النقلیۀ ... و عندهم متی تعارض الدلیل العقلی و السمعی قدموا الأول و اعتمدوا علیه، و تأولوا الثانی بما یرجع إلیه، و إلا طرحوه بالکلیۀ» «۳».

و ذکر رأی المحدث الجلیل السید نعمۀ اللّه الجزائری، و هو ینعی علی الأصولیین أنهم: ما اعتمدوا علی شیء من أمورهم إلا علی العقل، فقالوا: إذا تعارض الدلیل العقلی و النقلی طرحنا النقلی أو تأولناه بما یرجع

(۱) البحرانی، الحدائق الناضرۀ: ۱/ ۳۵.

(۲) المصدر نفسه: ۱/ ۳۷.

(۳) المصدر نفسه: ۱/ ۱۲۵.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۷۶

إلی العقل «۱». و عنده: إن کان الدلیل العقلی بدیهیا ظاهر البداهۀ، کقولهم:

الواحد نصف الاثنین، فلا ریب بصحۀ العمل به، و إلا فإن لم یعارضه دلیل عقلی و لا نقلی فکذلک، و إن عارضه دلیل عقلی آخر، فإن تأید أحدهما بنقلی کان الترجیح للمؤید بالدلیل النقلی، و إلا فإشکال، و إن عارضه دلیل نقلی فإن تأید ذلک العقلی أیضا بنقلی کان الترجیح للعقلی ... هذا بالنسبۀ إلی العقلی بقول مطلق، أما لو أرید به المعنی الأخص و هو الفطری الخالی من شوائب الأوهام، الذی هو حجۀ من حجج الملک العلّام، و إن شذّ وجوده بین الأنام، ففی ترجیح النقلی علیه إشکال، و اللّه العالم «۲».

و هنا نشاهد البحرانی یقسم الدلیل العقلی إلی قسمین: الأول: الدلیل العقلی البدیهی، و الثانی: الدلیل العقلی الفطری. و هو یری: أن العقل الصحیح الفطری حجۀ من حجج اللّه سبحانه و تعالی، و سراج منیر من جهته جل شأنه، و هو موافق للشرع، بل هو شرع من داخل، کما أن ذلک شرع من خارج، ما لم تغیره غلبۀ الأوهام الفاسدۀ ... و هو قد یدرک الأشیاء قبل ورود الشرع بها فیأتی الشرع مؤیدا له، و قد لا یدرکها قبله، و یخفی علیه الوجه فیها، فیأتی الشرع کاشفا له و مبینا، فهو بهذا المعنی حجۀ إلهیۀ.

أما بالنسبة للأحكام الشرعية فهى تحتاج إلى السماع من حافظ الشريعة، و وجوب التوقف و الاحتياط مع عدم تيسر طريق العلم- عن النبى صلى اللّه عليه و آله و سلّم و الأئمة عليهم السّلام- و وجوب الرد إليهم فى جملة منها، و ما ذاك إلا لقصور العقل المذكور عن الاطلاع على أغوارها، و إحجامه عن التلجج فى لجج بحارها، بل لو تم للعقل الاستقلال بذلك لبطل إرسال الرسل، و إنزال الكتب «۳».

و قد تولى الأستاذ الأعظم الشيخ مرتضى الأنصارى (ت: ۱۲۸۱ ه) الرد على الاخباريين القائلين بعدم حجية العقل فقال: «ما ورد من النقل

---

(۱) المصدر نفسه: ۱/ ۱۲۶.

(۲) البحرانى، الحدائق الناضرة: ۱/ ۱۳۲.

(۳) ظ: المصدر نفسه: ۱/ ۱۳۱.

المتواتر على حجية العقل، و أنه حجة باطنة و أنه مما يعبد به الرحمن، و تكتسب به الجنان، و نحوها، مما يستفاد منه كون العقل السليم أيضا حجة من الحجج، فالحكم المستكشف به حكم بلغه الرسول الباطنى الذى هو شرع من داخل، كما أن الشرع عقل من خارج «۱».

و بالنسبة للأخبار المانعة فى ظاهرها عن العمل بالعقل فقد تأولها بأن المقصود من هذه الأخبار: عدم جواز الاستبداد بالأحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنية، على ما كان متعارفا فى ذلك الزمان من العمل بالأقيسة و الاستحسانات من غير مراجعة حجج اللّه بل فى مقابلهم عليهم السّلام، و إلا فإدراك العقل القطعى للحكم المخالف للدليل النقلى على وجه لا يمكن الجمع بينهما فى غاية الندرة، بل لا نعرف وجوده «۲».

و كان قبله قد قال «و الذى يقتضيه النظر وفاقا لأكثر أهل النظر أنه كلما حصل القطع من دليل عقلى فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلى، و إن وجد ما ظاهره المعارضة فلا بد من تأويله، إن لم يمكن طرحه» «۳».

و يعلل ذلك: بأن الأدلة القطعية النظرية فى النقليات مضبوطة محصورة، ليس فيها شىء يصادم العقل البديهى و الفطرى «۴».

و مما تقدم ظهرت وجهة النظر فى دليل العقل بين المسلمين، و منشأ الخلاف بين الأصوليين و الاخباريين فيه، و هو فى أغلبه خلاف لفظى مع حفظ الأصول.

۳- المصدر اللغوى:

يمكننا أن نصل إلى ضرورة هذا المصدر عقليا و حسيا، لأن استقراء ما كتب فى القرآن و تفسيره يدلنا على حقيقتين هما:

الأولى: إن كثيرا من الأئمة و الصحابة و التابعين كانوا إذا سئلوا عن

---

(۱) الانصارى، فرائد الاصول: ۱۱/ طبعة حجرية/ ۱۳۷۴ ه.

(۲) المصدر نفسه: ۱۱.

(۳) المصدر نفسه: ۱۰.

(۴) المصدر نفسه: ۱۱.

معنی کلمة غریبة فی القرآن رجعوا إلی شعر العرب، و استشهدوا بأقوالهم و جعلوا ذلک میزانا حاکما فیما یجیبون به، و هم بذلک یختلفون شدة و ضعفا، إلا أن أشهرهم بذلک ابن عباس.

الثانیة: إن أرباب المعرفة، و جهابذة اللغة، و فی طلیعتهم: أبو عبیدة و الفراء و المبرد و ابن قتیبة و الزجاج و الشریف الرضی و الراغب الأصبهانی و أمثالهم، قد ألفوا فی الغریب و المعانی و الألفاظ القرآنیة، و قد أرجعوا جملة کبیرة من أصول ذلک إلی أقوال العرب، و ما یؤثر عنهم من شعر و نثر و مثل.

فإذا أضفنا إلی ذلک خصیصتین:

الأولی: إن القرآن نزل بلسان عربی مبین، فأهل اللسان بعد هذا عادة هم أدری به و أروی للغته، و هو موجه لهم، و علیهم معرفة ما فیه من أمر و نهی، و زجر و عبرة، لیکون التکلیف منسجما مع الفهم، أما تکلیف الانسان بما لا یفهم و لا یعی فهو خلاف التبیین الذی صرح به الکتاب الکریم.

الثانیة: إن المفسرین بصورة عامة قد استندوا علی اللغة فی کثیر من النصوص القرآنیة، فبحثوا القراءة و الحجة و الأعراب و الأصوات و التصریف و علل النحو، کما خاضوا فی تفصیلات اللغة المنسجمة مع بلاغة القرآن من مجاز و کنایة و استعارة و تشبیه و تمثیل مما یسهل فهم القرآن، و کان هذا الأمر متداولا فیما بینهم منذ نشأة التفسیر فی أحضان علم الحدیث حتی تطوره و تجدده فی القرون المتأخرة و العصر الحاضر.

و من مجموع ما تقدم یمکن القول من خلال الأمر الواقع بصلاحیة اللغة مصدرا تفسیریا غنیا، و بانضمامه إلی المصدرین النقلی و العقلی، یتوصل عادة إلی فهم مراد اللّه تعالی من کلامه فی کتابه العزیز.

و لم یکن هذا أمرا نحن ابتدعناه، أو رأیا من عندنا طرحناه، و إنما سبقنا إلیه من سبق، و نص علیه کثیر من العلماء و الفقهاء حتی عاد مجالا خصبا لکثیر من الأقوال.

روی عن أنس بن مالک قوله: «لا أوتی برجل غیر عالم بلغات

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۷۹

العرب یفسر کتاب اللّه إلا جعلته نکالا» «۱».

و یقتضی هذا أن العالم بلغات العرب له تفسیر کتاب اللّه، إلا أنه قد یشکل هنا: بأن المراد بلغات العرب لهجاتها، و هی شیء، و الاضطلاع بلغة العرب شیء آخر، فیرد هذا الزعم بأنه خلاف الظاهر من مراده، و یندفع علی فرض صحة الأشکال بما یأتی:

«فإن قیل: هل یجوز لأهل العلم باللغة العربیة أن یفسروا القرآن علی شرائط اللغة؟ و معانی غریبها؟ قلنا: ما کان تحت الکلام من المعانی الکبیرة التی تحملها اللغة، فعلیه أن یفسر ذلک علی ما لا تدفعه حجج العقول، و من الدلیل علی ذلک أیضا إجماع أصحاب الرسول صلی اللّه علیه و آله و سلّم علی تفسیر القرآن علی شرائط اللغة» «۲».

و قد أوضح الطوسی (ت: ۴۶۰ ه) إن معانی القرآن علی أربعة أقسام لدی تفسیرها، و أن الثانی: ما کان ظاهره مطابقا لمعناه، فکل من عرف اللغة التی خوطب بها عرف معناها «۳» فقد احتج بمعرفة اللغة علی تفسیر النوع الثانی من معانی القرآن و هو مما یعضد هذا المصدر. و کان قد ذکر فی مقدمة تفسیره: أن الفراء و الزجاج و من أشبههما من النحویین، أفرغوا وسعهم فیما یتعلق بالإعراب و التصریف. و أن المفضل بن سلمة و غیره قد استکثروا من علم اللغة، و اشتقاق الألفاظ «۴». و لم ینتقدهم علی ذلک و إنما أراد منهم الرجوع مضافا إلی المصدر اللغوی إلی المصدرین المتممین له، و هما النقلی بخاصة، و العقلی عموما.

و الحاجة إلی اللغة فی التفسیر تصبح ضرورة عند ما لا نجد نصا یفسر لنا القرآن، و فی مثل هذه الحالة یکون التوصل إلی فهمه فی النظر إلی مفردات الألفاظ من لغة العرب و مدلولاتها بحسب السیاق. و بدیهی أن فقدان النص- عادة- لا یکون إلا حینما یکون النص القرآنی مفهوما

(۱) الزرکشی، البرهان: ۲/ ۱۶۰.

(۲) مقدمتان فی علوم القرآن: ۲۰۱.

(۳) الطوسی، التبیان: ۱/ ۵.

(۴) المصدر نفسه: ۱/ ۱.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۸۰

بحسب التبادر الذهنی العام عند إطلاق الألفاظ فی اتضاح مدلولاتها لغۀ.

و لیس لغیر العالم بحقائق اللغۀ و مفهوماتها تفسیر شیء من الکتاب العزیز، و لا یکفی فی حقه تعلم الیسیر منها، فقد یکون اللفظ مشترکا، و هو یعلم أحد المعنیین «۱».

قال الشیخ الطوسی: «و متی کان التأویل یحتاج إلی شاهد من اللغۀ، فلا یقبل من الشاهد إلا ما کان معلوما بین أهل اللغۀ، شائعا بینهم. و أما طریقۀ الآحاد من الروایات الشاردۀ، و الألفاظ النادرۀ، فإنه لا یقطع بذلک، و لا یجعل شاهدا علی کتاب اللّه، و ینبغی أن یتوقف فیه، و یذکر ما یحتمله و لا یقطع علی المراد بعینه، فإنه متی قطع بالمراد کان مخطئا، و إن أصاب الحق» «۲».

و الطوسی بهذا یضع المصدر اللغوی فی هامش الأدلۀ العقلیۀ و الشرعیۀ، لأنه یشترط به الشیاع عند أهل اللغۀ، و التواتر فی نقولهم، فالشاذ لا یفسر به القرآن، و النادر لا یکون دلیلا علی التأویل، و لا شاهدا علی کتاب اللّه تعالی حتی و إن أصاب به الواقع، لأنه قائم علی الظن و الحدس لا- القطع و الیقین بخلاف الدلیل النقلی المتواتر، أو الملحظ العقلی المقطوع بصحته، و فی هذا ضبط دقیق لمشروعیۀ هذا المصدر.

و لقد بالغ ابن خلدون (ت: ۸۰۸ ه) فی تقویمه للمصدر اللغوی- خلافا للطوسی- حینما اعتبر العرب جمیعا یفهمون ترکیب القرآن و معانیه، لأنه نزل بلغتهم، فقال:

«إن القرآن نزل بلغۀ العرب، و علی أسالیب بلاغتهم، فکانوا کلهم یفهمونه، و یعلمون معانیه فی مفرداته و ترکیبه» «۳».

و مهما أوتی العربی من دقۀ الفهم، و ملکۀ الاحاطۀ باللغۀ، و سعۀ الثقافۀ فی المفردات، فلن یستطیع سبر أغوار القرآن جمیعا، و لا کشف

(۱) ظ: الزرکشی، البرهان: ۲/ ۱۶۵.

(۲) الطوسی، التبیان: ۱/ ۷.

(۳) ابن خلدون، المقدمۀ: ۳۶۶.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۸۱

أبعاده کشفا ممیزا بحیث یبلغ بذلک الذروۀ، نظرا لرقی الکتاب نظما و تألیفا- کونه کلام اللّه تعالی- مما یجعل ذلک متعسرا علی الکثیرین من القدامی و المحدثین، فکیف تصح الدعوی بفهم العرب جمیعا للقرآن.

«و إذا لم یفهم الانسان قواعد اللغۀ، و لا- أصول العربیۀ خبط خبط عشواء، و کان علیل الرأی سقیم الفهم، و کذلک من لم یفهم غرض الشرع وقع فی الجهالۀ و الضلالۀ «۱». علی أن الاستاذ الطباطبائی یری أن لیس بین آیات القرآن آیۀ واحدۀ ذات إغلاق و تعقید فی مفهومها (مفهوم اللفظ المفرد أو الجملۀ بحسب اللغۀ و العرف العربی)، بحیث یتحیر الذهن فی فهم معناها، و کیف؟ و هو أفصح الکلام، و من شرط الفصاحۀ خلو الکلام عن الإغلاق و التعقید، و القرآن کلام عربی مبین لا یتوقف فی فهمه عربی و لا غیره ممن هو عارف باللغۀ و أسالیب الکلام العربی «۲».

نعم، المصدر اللغوی یحتاجه المفسر لرفع التدافع فی الألفاظ المشترکة، أو المختلفة الدلالة، أو الغریبة مما ألّف به العلماء فی الغریب، أو مما لم یؤلف استعماله، أو من جهة النقل المنقلب، و هکذا ... و فیها کلها شواهد من القرآن الکریم، فالأول: کقوله تعالی: وَ اللَّیْلِ إِذا عَسْعَسَ ۱۷ «۳».

قیل: أقبل، و قیل: أدبر.

و القروء فی قوله تعالی: ثَلاثَةَ قُرُوءٍ «۴».

فالقرء مشترک بین الطهر و الحیض. و الصریم، فی قوله تعالی فَأَصْبَحَتْ کَالصَّرِیمِ ۲۰ «۵» قیل: معناه کالنهار مبیضة لا شیء فیها، و قیل: کاللیل مظلمة لا

---

(۱) محمد علی الصابونی، التبیان فی علوم القرآن: ۱۷۶.

(۲) ظ: محمد حسین الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن: ۱/ ۹.

(۳) التکویر: ۱۷.

(۴) البقرة: ۲۲۸.

(۵) القلم: ۲۰.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۸۲

شیء فیها «۱»، و الغریب، کقوله تعالی: فَلا تَعْضُلُوهُنَ «۲» و النقل المنقلب، کقوله تعالی: وَ طُورِ سِینِینَ ۲ «۳» أی طور سینا.

و ما لم یؤلف استعماله کقوله تعالی: أَوْ أَلْقَی السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِیدٌ «۴» بمعنی یسمع، و لا یستعمل الآن ألقیت سمعی.

لهذا کان ما قرره أبو حیّان الأندلسی (ت: ۷۵۴ ه) أمرا بدیهیا حینما یقول:

«و من أحاط بمعرفة مدلول الکلمة و أحکامها قبل الترکیب، و علم کیفیة ترکیبها فی تلک اللغة، و ارتقی إلی تمییز حسن ترکیبها و قبحه، فلن یحتاج فی فهم، ما ترکب من تلک الألفاظ إلی مفهم و معلم» «۵».

و هو یؤکد علی المصادر اللغویة و معرفة أحکام الکلم، و کون اللفظ أو الترکیب أحسن و أفصح، و یرجح الرجوع فی معرفة علم اللغة، و معانی الحروف، و فروع الکلمة تیسیرا لفهم القرآن الکریم إلی ابن سیدة و الأزهری، و الفراء، و الجوهری، و أبی علی القالی و الصاغانی و ثعلب.

کما یستحسن الرجوع إلی دواوین العرب، لا سیما مشاهیر الشعراء، کالشعراء الستة: امرئ القیس، و النابغة، و علقمة، و زهیر، و طرفة، و عنترة ممن یستدل بشعرهم علی معرفة معنی اللفظ، کما یجب الرجوع إلی علم المعانی و البیان و البدیع، و یرجح منها کتابی: محمد بن سلیمان النقیب، و حازم القرطاجنی، و یختم هذا التأکید اللغوی بقوله: «و لا ینبغی أن یقدم علی تفسیر کتاب اللّه إلّا من أحاط بجملة من غالبها من کل وجه منها، و مع ذلک فإنه لا یرقی من علم التفسیر ذروته، و لا یمتطی صهوته، إلا من کان متبحرا فی علم اللسان، مترقیا منه إلی مرتبة الاحسان» «۶».

---

(۱) ظ: الزرکشی، البرهان: ۲/ ۲۰۹.

(۲) البقرة: ۲۳۲.

(۳) التین: ۲.

(۴) ق: ۳۷.

(۵) أبو حیّان، البحر المحیط: ۱/ ۵.

(۶) المصدر نفسه: ۱/ ۶ و ما بعدها.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۸۳

و یضع الزمخشری (ت: ۵۳۸ ه) علم البلاغة فی ذروة الاحاطة اللغویة، فیعتبر علم المعانی و علم البیان: الأصل القویم فی معرفة التفسیر لکتاب اللّه، فالفقیه و إن تقدم، و المتکلم و إن بزّ أهل الدنیا، و الواعظ مهما بلغ، و النحوی و إن کان أنحی من سیبویه، و اللغوی و إن تفوق، لا یصل أحد من أولئک إلی حقائق التفسیر «إلّا رجل قد برع فی علمین مختصّین بالقرآن، و هما علم المعانی و علم البیان، و تمهّل فی ارتیادهما آونة، و نصب فی التنقیر عنهما أزمنة» «۱».

و اشتراط الزمخشری لعلم البلاغة یبدو وجیها حینما نلحظ أن المعنی اللغوی و الجمود علیه وحده قد لا یؤدی المعنی التام ما لم یضمّ إلیه الفهم البلاغی للنص و دلالته علیه، فقد یدلّ الظاهر اللغوی منه علی معنی، إلا أنه یعود ناقصا بالنسبة لواقع المعنی الحقیقی، لذلک یحترز بالبلاغة عن هذا النقصان، و یستعاض بها لاستجلاء الحقائق.

و مما یؤیده قول الزرکشی: «و من أحاط بمظاهر التفسیر، و هو معنی الألفاظ فی اللغة، لم یکف ذلک فی فهم حقائق المعانی، و مثاله قوله تعالی: وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ اللَّهَ رَمی «۲» فظاهر تفسیره واضح، و حقیقة معناه غامضة، فإنه إثبات للرمی و نفی له، و هما متضادّان فی الظاهر ما لم یفهم أنه رمی من وجه و لم یرم من وجه، و من الوجه الذی لم یرم ما رماه اللّه عز و جل» «۳».

و هذا یجرنا إلی دلالة الألفاظ لدی إطلاقها فی القرآن الکریم عند الاستعمال، و هو بحث تناوله الأصولیون بشیء من التفصیل المکثف، و سأحاول تلخیص رأی سیدنا الأستاذ السیستانی دام ظله الوارف:

إن إطلاق اللفظ مع القصد لمعناه علی نوعین:

۱- کون المعنی متعددا، سواء أ کانا حقیقیین أم مجازیین أم مختلفین.

---

(۱) الزمخشری، الکشاف: ۱/ ۱۶.

(۲) سورة الانفال: ۱۷.

(۳) الزرکشی، البرهان فی علوم القرآن: ۲/ ۱۵۵ و ما بعدها.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۸۴

۲- کون المعنی المستعمل فیه واحدا لکن المراد الجدّی متعدد، و ذلک فی المجاز بناء علی کون المجاز عبارة عن عدم تطابق المراد الاستعمالی مع المراد الجدّی، و مورد البحث هو إطلاق اللفظ مع إرادة عدة معان، و إطلاقه مع إرادة المعنی الواحد و هذا الأخیر مما لا کلام فیه، لأنه الأصل و هو الاستعمال الحقیقی الکاشف عن المراد، و لکن الکلام حول إطلاق اللفظ فی القرآن و إرادة عدة معان منه کما هو الحال فی الوحدة الحقیقیة، و تعنی إرادة الجامع المنطبق علی المعانی انطباق الکلی علی أفراده، فقوله تعالی: إِنَّ اللَّهَ وَ مَلائِکَتَهُ یُصَلُّونَ عَلَی النَّبِیِ «۱» قد استعمل فیه لفظ الصلاة فی الجامع بین صلاة اللّه و صلاة الملائکة و هو العطف، لا أن المستعمل فیه متعدد، فقد قال المفسرون بأن صلاة اللّه هی رحمته، و أن صلاة الملائکة هی استغفارهم.

و قد یستعمل اللفظ الواحد بمعنی من المعانی، لکن کیفیته تختلف بإختلاف المکلفین أو الکائنات کما هو ظاهر فی قوله تعالی: اللَّهَ یَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِی السَّماواتِ وَ مَنْ فِی الْأَرْضِ وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ وَ النُّجُومُ «۲». فالمستعمل فیه لفظ السجود و هو بمعنی الخضوع، و إن کان کل خضوع بحسبه، لا أن المستعمل فیه متعدد باعتبار أن سجود الملائکة هو الخشوع، و سود البشر وضع الجبهة علی الأرض، و سجود الشمس انقیادها التکوینی لأمر الخالق، و کذا القمر و النجوم «۳».

و من خلال رأی الزمخشری و الزرکشی و السیستانی یبرز دور البلاغة العربیة فی رصد المراد بألفاظ القرآن الکریم حقیقة و مجازا و دلالة، انفرادیة فی الاستعمال أو مجموعة إلی ما سواها من قرائن الأحوال، و صیاغة البیان، و دلالة الالفاظ.

و یبدو مما سلف أن المصدر اللغوی یمثل الأصالة الفکریة التی تقوم و تبرمج المناخ التفسیری علی أساس من اللغة و الفن و البلاغة. و بإلغاء هذا

---

(۱) سورة الاحزاب: ۵۶.

(۲) سورة الحج: ۱۸.

(۳) علی الحسینی السیستانی، الرافد فی علم الاصول: ۱۸۶ و ما بعدها.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۸۵

المصدر یبقی التفسیر جامدا، و الفکر خاملا، و إذا حدث هذا أصبحت العملیة التفسیریة لا روح فیها و لا طعم لها، و نحن نرید للتفسیر أن یتأطر بإطار الخلق و الابداع، لا أن یتسم بطابع الخمول و الجمود.

إن المناظرة الفنیة، و الجهد اللغوی، و الملحظ البلاغی، یؤصلان کل نصّ مهما کانت هویته و قیمته، و القرآن الکریم هو أرقی النصوص علی الإطلاق، فنتج من هذا: أن تتضافر مجموعة الفنون التقویمیة لإبراز دور کتاب العربیة الأکبر فی خلق الحضارة، و دعم التراث، و مواکبة الحیاة، و إنقاذ المسلمین، و لمّا کان المصدر اللغوی أحد الطرق المؤدیة إلی ذلک، أصبح بالضرورة الإفادة منه علی أتمّ وجه، لأنه یعنی بلغة القرآن و أسلوبه و جماله.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۸۷

الفصل الرابع مناهج التفسیر

اشارة

تعدّد المناهج:

۱- المنهج القرآنی ۲- المنهج الأثری ۳- منهج الرأی ۴- المنهج اللغوی ۵- المنهج البیانی ۶- المنهج الصوفی أو الباطنی ۷- المنهج العلمی ۸- المنهج التاریخی ۹- المنهج الموضوعی ۱۰- مناهج أخری

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۸۹

تعدد المناهج:

اشارة

هنالک طرق فی التفسیر، و أسالیب للتعبیر عنها، فیها جدة و فیها تلوین، و بها تجوز أو تسویغ، و من ضم بعضها إلی البعض الآخر یتجلی أنها تتراوح بین ثلاثة أقسام هی:

۱- القسم الشائع، و هو المرضی عند العلماء.

۲- القسم الحادث مما لا مانع فیه، و إن عورض بتوقف.

۳- القسم المهنی عنه أو المناقش فیه.

أما القسم الأول فیمثل جزءا کبیرا منه، التفسیر بالقرآن و بالأثر، و التفسیر البیانی، و التفسیر التشریعی، و التفسیر اللغوی و المعجمی، و التفسیر الأدبی و الموضوعی، و ما سار بهذا الاتجاه مما لا یخرج بالقرآن عن جوهره و حقیقته.

و أما القسم الثانی، فیمثله التفسیر الاحتجاجی أو الکلامی، و الفلسفی أو العرفانی، و یفصل فیه القول العلمی و موافقة ما فی القرآن

للعلم الحدیث کأسرار الخلیقۀ، و مقتضیات الطبیعۀ، و تقلبات الکون، و قضایا السماء و العالم کزوجیۀ الکائنات، و موازین الأشیاء، و أبعاد السماوات، و کرویۀ الأرض، مما یعتبر عند قوم- أمرا مرغوبا فیه بحدود إقامۀ الدلیل علی السبق القرآنی فی مجالات المعرفۀ الانسانیۀ، و مما یعتبر إقحاما لا مسوغ له علی القرآن، و تمحلا لا جدوی معه عند قوم آخرین.

و أما القسم الثالث، فهو المنهی عنه، أو المناقش فیه سلبا و إیجابا

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۹۰

کالتفسیر الصوفی من وجه، و الباطنی من وجوه، و کالتفسیر بالرأی القائم علی أساس الهوی و البدع و الاضالیل، أو القناعۀ الشخصیۀ دون تمحیص أو استنباط.

و هذا التعدد فی مناهج التفسیر جعله یتنقل عند المسلمین تبعا لتعدد التخصص لدی کل منهم، و قد أخذ یلون التفسیر بثقافۀ المفسر، فالمفسر بمستواه الفکری هو الذی یحدد نوعیۀ تفسیره، و هو الذی یجدد من صیغه و مفاهیمه، فقد یجر العبارۀ القرآنیۀ إلی معنی یدور فی خلده و هی لا تصور ذلک، و قد یفسر النص القرآنی بحکم تعلقه بمبدإ ما، یحاول الاطمئنان إلیه من هذا المجال، أو یحاول طمأنۀ الآخرین إلیه، فما أکثر ما تجد الروایات إلی جنب المهارات، إلی جنب الثقافۀ الشخصیۀ تدفع بک دفعا إلی القناعۀ بما خطط هذا أو ذاک، فالملامح الذاتیۀ للمفسر تبدو واضحۀ شاء أو أبی، و قد یتعنت البعض منهم و یحملک علی الایمان بما لم تؤمن به، و إلی الثقۀ بما لا یوثق فیه، و قد تعاقب علی ذلک الجانب العقلی من جهۀ، و المیل النفسی من جهۀ أخری، یدعمهما أثر من روایۀ أو نقل، و حجۀ من لغۀ أو عرف، و تعلق بأسطورۀ أو نسیج خیال، فترعرعت الاسرائیلیات، و بدأ التأثر فیها واضحا و أثرها فی النص بینا، فاختلط الحابل بالنابل و فقدت الموازین، فعاد المنهج الموضوعی للتفسیر القرآنی فی منأی عن الواقع التفسیری، و بدا الغرض التوجیهی للقرآن ثانوی المکان «۱».

لقد ظهر التصوف مقارنا للمذهب الفلسفی الذی ألقی بجرانه فی ساحۀ العالم الاسلامی، فأولی الریاضۀ النفسیۀ و المجاهدۀ ما أولاها، و قدمها علی ما سواها من البحث الموضوعی، فاستخدمت الفلسفۀ فی تفسیر النص، و الحکمۀ فی اثبات المراد، و المسالک الصوفیۀ فی تأویل القرآن. و إن خالفت القواعد، و اصطدمت بنزاهۀ الرواۀ، و تشعب الأساتید، و تابعهم علی ذلک جملۀ من المحدثین فقبعوا علی الاختلاف و الاسفاف بین

---

(۱) ظ: الاثر الاسرائیلی فی هذا المجال، الدکتور رمزی نعناعۀ، الاسرائیلیات و أثرها فی کتب التفسیر.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۹۱

وثاقۀ الرواۀ و الاختلاق، و غزت العزلۀ المسلمین فقنعوا بترهات الحیاۀ عن الواقع، و لجأوا بالابتعاد عن الناس إلی الفرار فتذرعوا بتفسیر الباطن و حجب الظواهر و التعلق بالتأویل الاشاری حینا، و الصوفی حینا آخر بما لم ینزل اللّه به من سلطان. و أناخت فلسفۀ المتکلمین بکلکلها و حطت مذاهب الاحتجاج بثقلها، فتعصب کل لقضیته، و نصر کل کلامی مذهبه فتشتّتت الحقائق بید النزعات. و خلد قوم إلی الفلسفۀ القدیمۀ، و نزع آخرون إلی الفلسفۀ الحدیثۀ فاخضعوا القرآن مجتمعین للتطبیق العملی علی الریاضیات المفترضۀ فتأولوا کثیرا من مسلمات القرآن کالحیاۀ بعد الموت و البعث و النشور و الجنۀ و النار و حدوث السموات و الأرض تأویلا یلائم عناصر الفلک، و حساب النجوم، و تعدد البروج، بینما تابعهم آخرون بتأثیر من الثقافۀ الغربیۀ فبنوا آراءهم علی الحس و التجربۀ و المعادلات الفیزیاویۀ، و أولوا کل المظاهر القرآنیۀ التی تتنافی مع هذا المنهج، فلزم من ذلک عزل الجانب الروحی فی القرآن، و تسویغ الجانب المادی المحض، و هی أحکام فجۀ تتجافی مع طبیعۀ القرآن التشریعیۀ، فی حین جمد فی قبالهم أهل التجسیم فطبعوا ظاهر الآیات بطابع الامر الواقع، فقالوا بالید حقیقۀ، و بالعین جارحۀ، و بالعرش تجسیدا، و بالکرسی مکانا، و باللوح کتابۀ و بالمجیء ذاتا، و بتجلیه سبحانه زمانا، تعالی اللّه عن ذلک علوا کبیرا، إلی جانب هذا کله تجد تخصص الفقهاء فی الاحکام الشرعیۀ یملی علیهم استبعاد

الجانب الفنی، و الروح الاعجازی فی القرآن، کما تجد تخصص النحاة منصبا حول شواخص الاعراب، و مواقع الجمل و هکذا.

و بملاحظة هذه الجوانب، و تأمل هذه المسالک تجد أن هذه المناهج إلا ما عصم اللّه- مشترکة فی تحمیل القرآن الکریم کل «ما أنتجته الابحاث العلمیة أو الفلسفیة من خارج مدالیل الآیات، فتبدل به التفسیر تطبیقا، و تسمی به التطبیق تفسیرا» «۱».

و مع هذه الملاحظة التی جعلت من التفسیر شیئا خارجا عن حدود التفسیر الاصطلاحیة حینا و الموضوعیة حینا آخر، إلا أننا نجد فی ذلک

---

(۱) محمد حسین الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن: ۱/ ۶.

ثروة تراثیة کبیرة أمدت روافد العلوم الجمة بإمدادات ثقافیة، إلاـ أنها لیست الاصل فی مباحث القرآن، بل هی توابع له و وسائل تکشف الطریق أمام تحصیل معانیه.

و فی ضوء ما تقدم نضع لمحة مرکزة و مختصرة عن کل منهج من مناهج القوم تعین الباحث علی استقراء المجهول من معالم التفسیر.

۱- المنهج القرآنی:

و هو کما یبدو یفضی إلی مراد اللّه تعالی من قرآنه الکریم، و ذلک عن طریق مقابلة الآیة بالآیة، و النص بالنص لیستدل علی هذه بهذه فإن قیل أی الطرق أصح فی تفسیر القرآن، فالجواب: إن أصح الطرق فی ذلک أن یفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل فی مکان فإنه قد فسر فی موضع آخر، و ما اختصر فی مکان فقد بسط فی موضع آخر ...» «۱».

و هذا أمر طبیعی تدل علیه وقائع القرآن، فقصة فرعون و موسی، و موسی و قومه، و عیسی و الحواریین، بل و آدم و سجود الملائکة، و ابلیس و تکبره، أوجزت فی موضع و فصلت فی موضع آخر، و أجملت فی سورة و بینت فی سورة أخری، و ما یقال هنا عن الأحداث یقال بعینه عن الأحکام و الأزمنة و البقاع ما بیّن منها بعد الاجمال

قال الامام علی علیه السّلام: «کتاب اللّه تبصرون به، و تنطقون به، و تسمعون به، و ینطق بعضه ببعض، و یشهد بعضه علی بعض، و لا یختلف فی اللّه، و لا یخالف بصاحبه عن اللّه» «۲».

و ما استدرک بعد الاستثناء، و نماذج ذلک کثیرة فی القرآن حتی لیتعذر حصرها علی وجه الدقة، و من ذلک:

أ- فی قوله تعالی: فِیهِ آیاتٌ بَیِّناتٌ فسرت بالآیة نفسها، و ذلک قوله تعالی: مَقامُ إِبْراهِیمَ وَ مَنْ دَخَلَهُ کانَ آمِناً «۳».

ب- و فی قوله تعالی: مالِکِ یَوْمِ الدِّینِ ۴ و هی الآیة الرابعة

---

(۱) ابن تیمیة، مقدمة فی أصول التفسیر: ۹۳.

(۲) آل عمران: ۹۷.

(۳) شرح نهج البلاغة، لابن أبی الحدید: ۸/ ۲۸۷.

من الفاتحة یبین اللّه هذا الیوم فی سورة الانفطار. فقد أوضح فیها ما غم علی الناس، و بین ما أشکل، فقال تعالی: وَ ما أَدْراکَ ما یَوْمُ الدِّینِ ۱۷ ثُمَّ ما أَدْراکَ ما یَوْمُ الدِّینِ ۱۸ یَوْمَ لا تَمْلِکُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَیْئاً وَ الْأَمْرُ یَوْمَئِذٍ لِلَّهِ ۱۹ «۱». فبدا من هذا أن یوم الدین هو یوم القیامة لانطباق الحالات و الأوصاف علیه تهویلا و افتقارا، و اختصاص الامر باللّه الواحد القهار.

ج- فی قوله تعالی: فِی لَیْلَةٍ مُبارَکَةٍ «۲» قد أبهم زمان تعیین هذه اللیلة. و لکن الابهام قد رفع بقوله تعالی: إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِی لَیْلَةِ الْقَدْرِ ۱

«۳» فالمباركة فى الزمان هى ليلة القدر فى هذه السورة لأن الانزال واحد «۴».

د- هناك كثير من الاحكام الشرعية أجملت بمكان، و فسرت بمكان آخر من القرآن كالطلاق و القصاص، و حلال اللحوم و حرامها فالقصاص مثلا أجمل فى المائدة: وَ كَتَبْنا عَلَيْهِمْ فِيها أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ «۵» و فسر مبينا فى قوله تعالى: الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ «۶».

و فى قوله تعالى: أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعامِ إِلَّا ما يُتْلى عَلَيْكُمْ «۷» استثناء مجمل مبهم، بينته و أوضحته آية أخرى هى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ «۸».

و بملاحظة ما تقدم يتجلى شأن القرآن الكريم فى تفسير بعضه للبعض الآخر، و لهذا اعتمده كثير من السلف الصالح و سار عليه المتشرعة حتى زمننا الحاضر، و الحق أن هذا المجال من المنهج يكون عاملا مساعدا فى كشف عيون التأويل، و استخراج كنوز القرآن، و لكنه لا يستوعب القرآن تفسيرا ما لم يضم إليه الأثر و اللغة.

---

(۱) الانفطار: ۱۷- ۱۹.

(۲) الدخان: ۳.

(۳) القدر: ۱.

(۴) الزركشى، البرهان: ۲/ ۱۸۸.

(۵) المائدة: ۴۵.

(۶) البقرة: ۱۷۸.

(۷) المائدة: ۱.

(۸) المائدة: ۳.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۹۴

قال السيد الخوئى فى مقدمة تفسيره: «و سيجد القارئ أيضا أنى كثيرا ما استعين بالآية على فهم أختها، و استرشد القرآن إلى إدراك معانى القرآن ثم اجعل الأثر المروى مرشدا إلى هذه الاستفادة» «۱».

و قد ظهر حديثا نوع من التفسير يقتصر على هذا المنهج و هو لعبد الكريم الخطيب أسماه «التفسير القرآنى للقرآن».

و قد كان بودى أن أفضل القول فى هذا المنهج فأعنى بأهميته و نشأته و تاريخه و تطوره، إلا أننى لاحظت فيما بعد أن الدكتور كاصد ياسر الزيدى قد أشبع هذه الفكرة بحثا و تمحيصا فيما كتبه بمجلة آداب الرافدين «۲».

۲- المنهج الأثرى:

و المراد بالأثر هو: الأثر الصحيح الوارد عن النبى و آله، أو الصحابة و التابعين مرفوعا إليه «فإن أعياك ذلك (أى فهم القرآن بالقرآن) فعليك بالسنة، فإنها شارحة للقرآن و موضحة له، بل قد قال الامام أبو عبد اللّه محمد بن إدريس الشافعى: كل ما حكم به رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلّم فهو مما فهمه من القرآن» «۳».

و قد تعقب بيان هذا ابن تيمية نفسه فقال:

«و الغرض انك تطلب القرآن منه فإن لم تجده فمن السنة الشريفة» «۴».

و مدرك هذا التفسير السنّة الشريفة، و الرواية الثابتة الصحيحة عن الاهل أو المرفوعة إلى النبى صلى اللّه عليه و آله و سلّم عن الصحابة أو من فى حكمهم من أوائل التابعين.

أ- السنة الشريفة: لا شك أن السنة شارحة للقرآن، و مبينة لمجمله، و موضحة لغامضه، و

قد روی عن النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم قوله:

---

(۱) الخوئی، البیان: ۲۲.

(۲) ظ: د. کاصد الزیدی، تفسیر القرآن: بالقرآن، أدب الرافدین، اصدار جامعۀ الموصل، العدد الثانی عشر، ۲۸۵- ۳۲۴.

(۳) ابن تیمیۀ، مقدمۀ فی أصول التفسیر ۹۳.

(۴) المصدر نفسه: ۹۴. المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۹۵

«ألا أنی أوتیت القرآن و مثله معه»

یعنی السنۀ «۱».

و لا شک أن السنۀ القطعیۀ الصدور عن النبی و أهل البیت هی عدل القرآن، فی شرح کلیاته و تفصیل مجملاته، إلا أنه یجب الحیطۀ فی دراسۀ مصدرها و سندها، و التثبت من صحتها و صدورها، لأن الکذابۀ کثرت علی الرسول و أهل بیته، فالتحرز فی ذلک طریق الاطمئنان، و الاحتیاط سبیل النجاۀ.

و زیادۀ علی ما تقدم ینبغی رصد الاسرائیلیات من الروایات التی نشرها أهل الکتاب مما لم ینطق به النبی، و لم ینبس به معصوم ببنت شفۀ، و رصد ذلک یعنی طرحه، و عدم الاخذ به، کما رد العلماء کثیرا من ذلک و شککوا فی نسبته إلی الرسول الأعظم صلی اللّه علیه و آله و سلّم بل و اعتبار کل ذلک موضوعا علیه، و لا من دلیل نصّی أو دینی أو تاریخی علی صحته.

أما الوارد عنه قطعیا فهو لیس من هذا الباب، و حجته ثابتۀ علی الناس، و لا یجوز التعدی منه إلی غیره.

قال الطوسی (ت: ۴۶۰ ه) «و اعلم أن الروایۀ ظاهرۀ فی اخبار أصحابنا بأن تفسیر القرآن لا یجوز إلا بالاثر الصحیح عن النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم، و عن الأئمۀ علیهم السّلام، الذین قولهم حجۀ کقول النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم و أن القول بالرأی لا یجوز» «۲».

و قد تقدم فی مصادر التفسیر ما یدل علی ذلک.

ب- الروایۀ الثابتۀ عن الصحابۀ أولا و عن التابعین ثانیا. و لیس المراد هنا أقوالهم المجردۀ علی أصح الآراء، فإنه لا یجوز التفسیر بمظنون الرأی، و مجرد الاعتقاد، و إنما أخذا بقول الحاکم فی المستدرک «إن تفسیر الصحابی الذی شاهد التنزیل له حکم المرفوع إلی رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله و سلّم «۳». لأن الصحابی شاهد قرائن الاحوال و مقتضیات المقام و مناسبۀ الحال، نظرا لقرب عهد الصحابۀ من الرسول ... و درایۀ الثقات منهم بأسباب النزول

---

(۱) السیوطی، الاتقان فی علوم القرآن: ۲/ ۱۷۵.

(۲) الطوسی، التبیان: ۱/ ۴.

(۳) ظ: السیوطی، الاتقان: ۲/ ۱۷۵.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۹۶

مضافا إلی الفهم العربی المحض الذی تمیزوا به، هذا إذا کان الصحابی ثقۀ ثبتا ذا فهم عربی أصیل، إذ لم یکن کل الصحابۀ من الثقات، و لم یکن کلهم علی فهم عربی واحد للنصوص، بل و کان قسم منهم یعتمد النظر إلی ما یقوله أهل الکتاب من الیهود و النصاری، لا سیما فی قصص الأنبیاء، و أخبار بنی اسرائیل، و سرد أسماء لأعلام و أماکن و بقاع لم ینص علیها أثر من کتاب أو سنّۀ. و اختلاف الصحابۀ فی جملۀ من التفاسیر ینبئ عن ذلک، و یرد إلی تفاوت الفهم عندهم «۱».

و یبدو أن ابن عباس و ابن مسعود (رض) یحتلان المنزلۀ الکبری من بین مفسری الصحابۀ، فقد کان ابن عباس یلقب بحبر الامۀ، و

ترجمان القرآن، و قد دعا له رسول اللّه بالتفقه بالدین و معرفة و تعلم التأویل کما فی بعض الآثار «۲»، و هو ذو حس عربی أصیل، و اجتهاد بمعانی کتاب اللّه و هو یعتمد علی التفسیر القرآنی للقرآن و السنة، و الاجتهاد المستند إلی اللغة و شواهد الابیات، و کتب التفسیر حافلة بآرائه، و له تفسیر مجموع من کتب التفاسیر. و کذلک الحال بالنسبة لابن مسعود فقد قال: و الذی لا إله إلا هو ما نزلت آیة فی کتاب اللّه إلا و أنا أعلم فیمن نزلت و أین نزلت، و لو أعلم مکان أحد أعلم بکتاب اللّه منی تناله المطایا لأتیته» «۳».

و تأتی حجیة هؤلاء فی التفسیر بعد النبی و آله، فما کان موافقا لکتاب اللّه و سنة نبیه أخذ به من قولیهما، و أقوال أخیارهم، و ما کان مجانبا لهما ضرب به عرض الحائط و هذا لا یقدح بمنزلتهما، و إنما یرد إلی سند الروایة عنهما، أو للالتباس الذهنی الذی یقع فیه غیر المعصوم، و «إذا لم تجد التفسیر فی القرآن و لا- فی السنة و لا وجدته عن الصحابة فقد رجع کثیر من الأئمة فی ذلک إلی أقوال التابعین کمجاهد بن جبر فإنه آیة فی التفسیر» «۴».

و هؤلاء التابعون منهم من صحت طریقته، و حمدت منهجیته، و منهم

---

(۱) اختلاف الصحابة فی: السیوطی، الاتقان: ۲/ ۱۴۱.

(۲) ابن منظور، لسان العرب: ۱۳/ ۳۳.

(۳) الزرکشی، البرهان: ۲/ ۱۵۷.

(۴) ابن تیمیة، مقدمة فی أصول التفسیر: ۱۰۲.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۹۷

من فسد رأیه، و تلاشت موضوعیته فیجب اخضاع کل واحد منهم إلی مقاییس الجرح و التعدیل فیما تعارف علیه أهل الرجال، و هذا یعنی أننا نجد الموثق منهم کالحسن و قتادة و مجاهد. و المجرح کأبی صالح و السدی و مقاتل و غیرهم «۱».

و هنا یجدر بنا أن نعرض بعض نماذج التفسیر بالمأثور عند جملة من القدامی، ثم نتبع ذلک بقائمة بأشهر کتب التفسیر، و یبدو أن الطبری (ت:

۳۱۰ ه) فی أغلب أجزاء تفسیره المرسوم ب (جامع البیان فی تفسیر القرآن) یعتمد اعتمادا کلیا علی التفسیر بالمأثور، فلا نکاد نجد رأیا إلا و قد اسند بروایة إلی النبی أو السلف من صحابة أو تابعین، فالآیة أو جزؤها کالعبارة القرآنیة التی تحمل رأیا واحدا یثبته لها ثم یسند منشأ ذلک الرأی فی روایة متسلسلة السند، و إن کان فی ذلک عدة آراء فهو یجزئها رأیا رأیا و یصوغها تفسیرا تفسیرا ثم یعقب علی کل رأی بالروایات القائلة به، و لنضرب لذلک مثلا فی قوله تعالی: مَنْ یَعْمَلْ سُوءاً یُجْزَ بِهِ «۲».

یورد اختلاف أهل التأویل علی الشکل التالی:

۱- قال بعضهم عنی بالسوء کل معصیة، ثم یسرد جملة من الروایات تنتهی باسنادها إلی کل من: زیاد بن الربیع و أبی بن کعب و عائشة و مجاهد «۳». و کلهم قالوا بهذا المعنی المذکور.

۲- و قال آخرون معنی ذلک من یعمل سوءا من أهل الکفر یجز به، ثم یعقب هذا الرأی بذکر من قال ذلک عن طریق من حدثه به حتی ینتهی اسناد لک إلی الحسن و ابن زید و الضحاک «۴».

۳- و قال آخرون معنی السوء فی هذا الموضع الشرک، ثم یعقب هذا الرأی بذکر من قال ذلک عن طریق من حدثه به حتی ینتهی بسنده إلی ابن

---

(۱) ظ: الطوسی، التبیان: ۱/ ۶.

(۲) النساء: ۱۲۳.

(۳) الطبری، جامع البیان: ۵/ ۱۸۷.

(۴) المصدر نفسه: ۵/ ۱۸۷- ۱۸۸.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۹۸

عباس و سعید بن جبیر «۱».

ثم یختار الطبری رأیا فی الموضوع فیقول: «ان کل من عمل سوءا صغیرا أو کبیرا من مؤمن أو کافر جوزی به، و إنما قلنا ذلک أولی بتأویل الآیۀ لعموم الآیۀ علی کل عامل سوء من غیر أن یخص أو یستثنی منهم أحد، فهی علی عمومها ...» «۲».

و یختص أبو علی الطبرسی (ت: ۵۳۸ ه) بالنقل عن أئمۀ أهل البیت علیهم السّلام و إن أورد کثیرا عن الصحابۀ و التابعین (رض)، و قد یجمع بین أقوال الأئمۀ من أهل البیت و الصحابۀ و التابعین و هو الغالب فی منهجه بالتفسیر المأثور، و لکن المرجح عنده هو تقدیم رأی أهل البیت فی مجال اختیار الآراء و غربلۀ الوجوه المحتملۀ.

ففی قوله تعالی: وَ إِذا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا لَعَلَّکُمْ تُرْحَمُونَ ۲۰۴ «۳»، یجمع الطبرسی الوجوه المتمایزۀ علی النحو التالی:

۱- اختلف فی الوقت المأمور بالانصات للقرآن و الاستماع له فقیل

إنه فی الصلاۀ خاصۀ خلف الامام الذی یؤتم به إذا اسمعت قراءته عن ابن عباس و ابن مسعود و سعید بن جبیر و سعید بن المسیب و مجاهد و الزهری، و روی ذلک عن أبی جعفر علیه السّلام یعنی الامام محمد الباقر.

۲- و قیل إنه فی الخطبۀ، و أمروا بالانصات و الاستماع إلی الامام یوم الجمعۀ عن عطا و عمرو بن دینار و زید بن أسلم.

۳- و قیل إنه فی الخطبۀ و الصلاۀ جمیعا، عن الحسن و جماعۀ و أقوی الأقوال الأول، قال الشیخ أبو جعفر قدس اللّه روحه (یعنی الشیخ الطوسی) لأنه لا حال یجب فیها الانصات لقراءۀ القرآن إلّا حالۀ قراءۀ الامام فی الصلاۀ. و

روی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (یعنی الامام الصادق) أنه قال: یجب الانصات للقرآن فی الصلاۀ و غیرها

. قال: و ذلک علی وجه الاستحباب.

---

(۱) الطبری، جامع البیان: ۵/ ۱۸۸.

(۲) المصدر نفسه: الجزء و الصفحۀ.

(۳) الاعراف: ۲۰۴.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۹۹

و قال أحمد بن حنبل: أجمعت الامۀ علی أنها نزلت فی الصلاۀ

و روی زرارۀ عن أحدهما علیه السّلام (یعنی الامام محمد الباقر أو الامام جعفر الصادق) قال: «إذا کنت خلف الامام تأتم به فانصت و سبح فی نفسک» «۱».

أما أشهر کتب التفسیر بالمأثور فی غالبیۀ الطابع العام لها فهی کما یلی:

۱- جامع البیان فی تفسیر القرآن، لابن جریر الطبری (ت: ۳۱۰ ه).

۲- بحر العلوم، أبو اللیث نصر بن محمد بن إبراهیم السمرقندی (ت: ۳۷۳).

۳- التبیان فی تفسیر القرآن، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسی (ت: ۴۶۰ ه).

۴- معالم التنزیل، أبو محمد الحسین بن مسعود البغوی (ت:

۵۱۶ ه).

۵- مجمع البیان فی تفسیر القرآن، أبو علی الفضل بن الحسن الطبرسی (ت: ۵۳۸ ه).

۶- المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطیة الاندلسی (ت: ۵۴۶ ه) و هو خطی یوجد منه قسم فی دار الکتب المصریة.

۷- تفسیر القرآن العظیم، أبو الفداء اسماعیل بن عمرو بن کثیر القرشی (ت: ۷۷۴ ه).

۸- الدار المنثور فی التفسیر بالمأثور، جلال الدین السیوطی (ت:

۹۱۱).

۹- تفسیر الرهان، هاشم البحرانی (ت: ۱۱۱۷).

۱۰- نور الثقلین.

---

(۱) الطبرسی، مجمع البیان: ۲/ ۵۱۵.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۱۰۰

۳- منهج الرأی:

و المراد به هو التفسیر بالاستحسان و الترجیح الظنی، أو المیل النفسی لاتباع الهوی، و لا یعنی ذلک الاجتهاد أو الاستنباط القائم علی أساس من الکتاب و السنة النبویة فإن ذلک من التفسیر بالمأثور علی وجه من الوجوه.

و قد روی العامة عن النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم أنه قال: «من فسر القرآن برأیه و أصاب الحق، فقد أخطأ» «۱».

و کره جماعة من التابعین و فقهاء المدینة القول فی القرآن بالرأی:

«کسعید بن المسیب، و عبیدة السلمانی، و نافع، و محمد بن القاسم، و سالم بن عبد اللّه، و غیرهم. و روی عن عائشة أنها قالت: لم یکن النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم یفسر القرآن إلا بعد أن یأتی به جبرئیل» «۲».

فإذا کان النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم بمقتضی هذه الروایة لا یفسر القرآن إلا بعد الایحاء بمعناه من قبل اللّه تعالی. فالاجدر بمن تبعه من المسلمین أن یتحرجوا عن التفسیر بالرأی لما فی ذلک من الجرأة علی اللّه.

قال ابن تیمیة: «فأمّا تفسیر القرآن بمجرد الرأی فحرام» «۳»، و لهذا توقف جماعة من السلف الصالح عن تفسیر ما لا علم لهم به، فعن ابن عباس: «من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبوأ مقعده من النار» «۴».

و قد روی أن أبا بکر (رض) سئل عن قوله تعالی: وَ فاکِهَةً وَ أَبًّا ۳۱ «۵» فقال «أی سماء تظلنی، و أی أرض تقلنی إن أنا قلت فی کتاب اللّه ما لا أعلم» «۶».

و روی عن عمر مثله فی موضعین أو أکثر «۷».

---

(۱) الطوسی، التبیان: ۱/ ۴.

(۲) المصدر نفسه: ۱/ ۴.

(۳) ابن تیمیة، مقدمة فی أصول التفسیر: ۱۰۵.

(۴) الحافظ المنذری، مختصر أبی داود: ۵/ ۲۴۹+ الترمذی، سنن الترمذی: ۸/ ۱۴۶.

(۵) عبس: ۳۱.

(۶) ابن کثیر، التفسیر: ۴/ ۴۷۳.

(۷) الطبری، التفسیر: ۳۰/ ۵۹- ۶۱+ الشوکانی، فتح التقدیر: ۵/ ۳۷۶.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۱۰۱

و قد جمع ابن تیمیة عدة أقوال للصحابة و التابعین من الذین تحرجوا عن الاجابة أو الکلام بالتفسیر بما لا علم لهم به «۱».

و هذا التحرج منبعه و أصله: أن المراد بالتفسیر هو ایضاح إرادة اللّه و الکشف عن اثباتها فی کتابه العزیز، و هذا ما لا یصح إلا بالاثر الصحیح، أو بالظواهر الدالة علی صحة هذا النص، و الرأی لا یحقق ذلک. «فلا یجوز الاعتماد فیه علی الظنون و الاستحسان، و لا عن شیء لم یثبت أنه حجة من طریق العقل أو من طریق الشرع للنهی عن اتباع الظن، و حرمة اسناد شیء إلی اللّه بغیر إذنه ... و الروایات الناهیة عن التفسیر بالرأی مستفیضة من الطرفین» «۲».

و فی الحدیث الشریف «من قال فی القرآن برأیه فلیتبوأ مقعده من النار» «۳».

و قد أوضح الزرکشی أدلة عدم جواز التفسیر بالرأی بقوله:

«و لا یجوز تفسیر القرآن بمجرد الرأی و الاجتهاد من غیر أصل لقوله تعالی: وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ «۴».

و قوله: وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَی اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ «۵».

و قوله تعالی: لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَیْهِمْ «۶».

فأضاف البیان إلیهم «۷».

فاستند الزرکشی إلی الآیات القرآنیة الناهیة عن التفسیر دون علم، أو القول علی اللّه بما لا یعلم و علی اختصاص النبی بالبیان لما نزل، و ما یکون خلافا لهذا یکون تفسیرا بالرأی من غیر دلیل، و ما کان منه خالیا من

---

(۱) ظ: ابن تیمیة، مقدمة فی أصول التفسیر: ۱۰۷- ۱۱۴.

(۲) الخوئی، البیان: ۴۲۱.

(۳) الترمذی، سنن الترمذی: ۲/ ۱۵۷.

(۴) الاسراء: ۳۶.

(۵) البقرة: ۱۶۹.

(۶) النحل: ۴۴.

(۷) الزرکشی، البرهان: ۱/ ۱۶۱.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۱۰۲

الدلیل لا یجوز الحکم به، إلا أن هناک حدیثا بنسب إلی النبی هو:

«القرآن ذلول ذو وجوه محتملة، فاحملوه علی أحسن وجوهه» «۱».

و الحدیث إذا قطع بصحته فیه دلالة ظاهرة علی جواز الاستنباط و الاجتهاد فی کتاب اللّه تعالی، لأن أعمال الرأی بحسب القرائن الحالیة و المقالیة المتصلة و المنفصلة، و اخضاعها إلی المتبادر العرفی من دلالة الالفاظ لا یعد من التفسیر بالرأی، نعم الاستقلال بالفتوی، و وضع التأویل من قبل النفس و بحسب الظن و الهوی، دون الرجوع إلی مستند من النبی و آله، و هم العالمون بخصوص القرآن و عمومه، و مطلقه و مقیده، باعتبارهم قرناء الکتاب، أو الاستبداد بالفهم القرآنی بعیدا عن ظواهر القرآن الکریم، و العمل بخلاف ما تدل علیه یعتبر من التفسیر بالرأی المنهی عنه، لا سیما إذا ضم إلیه المتشابه الذی لا یعلم تأویله إلا اللّه و الراسخون فی العلم، فقیل فیه بما یشتهی، لهذا حمل أبو اللیث النهی عن التفسیر بالرأی إلی المتشابه من القرآن لا علی القرآن جمیعه «۲».

و هذا ما ذهب إلیه اثنان من أئمة المذاهب الاسلامیة هما الامام الصادق علیه السّلام و الامام الشافعی (رض)،

قال الامام الصادق: «إنما هلک الناس فی المتشابه لانهم لو یقفوا علی معناه، و لم یعرفوا حقیقته، فوضعوا له تأویلا من عند أنفسهم

بآرائهم» «۳»

. و قال الشافعی: «لا یحل تفسیر المتشابه إلا بسنۀ عن رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله و سلّم أو خبر عن أحد من أصحابه، أو اجماع العلماء» «۴».

و قد حدد ابن النقیب (ت: ۶۹۸ ه) جملۀ ما تحصل فی معنی حدیث التفسیر بالرأی بخمسۀ أقوال هی:

أحدها: التفسیر من غیر حصول العلوم التی یجوز معها التفسیر.

الثانی: تفسیر المتشابه الذی لا یعلمه إلا اللّه.

---

(۱) الزرکشی، البرهان: ۲/ ۱۶۳.

(۲) ظ: الزرکشی: ۲/ ۱۶۳.

(۳) الخوئی، البیان: ۲۸۷.

(۴) السیوطی، الاتقان: ۴/ ۱۹۴.

الثالث: التفسیر المقرر للمذهب الفاسد بأن یجعل المذهب أصلا، و التفسیر تابعا، فیرد إلیه طریق ممکن، و ان کان ضعیفا.

الرابع: التفسیر بأن مراد اللّه کذا علی القطع من غیر دلیل.

الخامس: التفسیر بالاستحسان و الهوی «۱».

و یبدو أن مقاتل بن سلیمان البلخی (ت: ۱۵۰ ه) صاحب الاشباه و النظائر فی القرآن الکریم کان من أوائل المفسرین بالرأی حتی قال نعیم بن حماد: «رأیت عند أبی عیینۀ کتابا لمقاتل، فقلت: یا أبا محمد تروی لمقاتل فی التفسیر؟

قال: لا. و لکن استدل به و استعین «۲».

و یعود السبب فی عدم أخذ ابن عیینۀ له، و اقتصاره علی الاستعانۀ فیه کونه دون اسناد و یعتمد علی الرأی، لهذا قال ابن المبارک عند نظره لشیء من تفسیره «یا له من علم لو کان له اسناد» «۳».

و کان مقاتل یتلبث التفسیر برأیه و یتحینه انی اتفق، فقد حدث مالک بن أنس «أنه بلغه أن مقاتل جاءه انسان فقال: إنّ إنسانا جاءنی فسألنی عن لون کلب أصحاب الکهف، فلم أدر ما أقول، فقال له مقاتل: الا قلت له أبقع، فلو قلته لم تجد أحدا یرد علیک» «۴»، و مع هذا فقد اشتهر بالکذب علی جملۀ من الصحابۀ و التابعین «۵».

و غرائب التفسیر التی تخالف الظواهر و وجوه الاعجاز و لا تستند إلی دلیل نصی معتبر، تبدو تفسیرا بالرأی المهنی عنه لا سیما فی المتشابه من القرآن، و قد ألف فیه محمود بن حمزۀ الکرمانی الشافعی المتوفی (۵۰۰ ه) کتابا و سماه العجائب و الغرائب «۶».

---

(۱) السیوطی، الاتقان: ۴/ ۱۹۱.

(۲) ابن حجر، تهذیب التهذیب: ۱۰/ ۲۷۹.

(۳) المصدر نفسه: و الصفحۀ.

(۴) المصدر نفسه: ۱۰/ ۳۸۲.

(۵) المصدر نفسه: ۱۰/ ۳۸۲- ۳۸۳.

(۶) ظ: السیوطی الاتقان: ۴/ ۲۰۲.

و حکی أبو مسلم محمد بن بحر الاصبهانی (ت: ۳۷۰) قول من قال فی «حمسعق» إن الحاء حرب علی و معاویة، و المیم ولایة المروانیة، و العین ولایة العباسیة، و السین ولایة السفیانیة ... الخ «۱» مما لا مسوغ له.

و من ذلک قول من قال فی: وَ لَکُمْ فِی الْقِصاصِ حَیاةٌ یا أُولِی الْأَلْبابِ «۲»، انه قصص القرآن «۳».

و من ذلک ما ذکره ابن فورک، محمد بن الحسن (ت: ۴۰۶ ه) فی تفسیره فی قوله: وَ لکِنْ لِیَطْمَئِنَّ قَلْبِی «۴» ان إبراهیم کان له صدیق، وصفه بأنه قلبه، أی لیسکن هذا الصدیق إلی هذه المشاهدة إذا رآها عیانا «۵».

إنّ هذا الاسلوب من التفسیر مرفوض شرعا و عقلا لمخالفته الظواهر و اللغة، و لأنه رجم بالغیب، و اعتداء صریح علی جمال القرآن و بلاغته.

و قد انقسم العلماء إلی فریقین بالنسبة للتفسیر بالرأی، فقد تشدد فیه قوم- کما أسلفنا- فلم یجرءوا علی تفسیر القرآن بالرأی، و ان کانوا علماء فی الادلة الفقهیة أو النحویة أو الاخبار أو الآثار و حدبوا علی المأثور فحسب، و وقف الآخر موقفا مجانبا لهذا الفریق، فأجازوا لأنفسهم و لغیرهم ممن ملک قیاد اللغة و الادب، و اطلع علی علوم القرآن و الشریعة، أن یفسروا القرآن، إلا أنهم خلطوا حینذاک بین التفسیر بالرأی، و بین الاجتهاد القائم علی أساس الاجتهاد.

و لهذا نجد الذهبی قد خلط بین الأمرین فذهب إلی أن التفسیر بالرأی لو کان محرما لوجب أن یحرم الاجتهاد و یستغنی عن العقل «۶».

علی أن کثیرا من التفاسیر المعتبرة کأسرار التأویل للبیضاوی، و لباب

---

(۱) المصدر نفسه: ۴/ ۲۰۲.

(۲) البقرة: ۱۷۹.

(۳) السیوطی الاتقان: ۴/ ۲۰۲.

(۴) البقرة: ۲۶۰.

(۵) السیوطی: ۴/ ۲۰۲.

(۶) ظ: الذهبی، التفسیر و المفسرون: ۱/ ۲۵۷.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۱۰۵

التأویل فی معانی التنزیل للخازن، و البحر المحیط لأبی حیان، و إرشاد العقل السلیم لأبی السعود، و روح المعانی للآلوسی تعتمد التفسیر إلا- أن أغلب ما ورد فیها من رأی متوهم، یقود فی أرجح الاحوال إلی الاجتهاد القائم علی أساس الموازین الشرعیة، لا علی أساس الاستحسان، فاللغة و البلاغة، و أسالیب العرب فیها مجال للاجتهاد کما سیأتی فی المنهج اللغوی.

۴- المنهج اللغوی:

و هو المنهج الذی عنی بالجانب اللغوی، و تمحض لاشتقاق المفردات و جذورها، و شکل الالفاظ و أصولها، فجاء مزیجا بین اللغة و النحو و الحجة و الصرف و القراءات، و کان مضماره فی الکشف و الابانة استعمالات العرب و شواهد أبیاتهم، فابتنی الاصل اللغوی بکثیر من أبعاده علی الغریب و الشکل و الشوارد و الأوابد فی الألفاظ و الکلمات و المشتقات، و قد سخرت بهذا اللغة العربیة طاقاتها المتعددة لخدمة القرآن و استشهد بها علی تقریر قاعدة، أو تقعید نظریة، أو بناء أصل لغوی أو نحوی أو صرفی، فتبلورت فی هذا السبیل عدة مسائل فی الفروع و الجزئیات و الأصول و القواعد و عاد النص القرآنی یقذف باشعاعه حجة إثر حجة فی سماء المعرفة اللغویة، و جلاء معانی الاستعمالات العربیة.

و قد أثّر فی هذا الجانب هوی المتخصصین، و رغبۀ العلماء الباحثین فشکلوا بذلک مدرسۀ خاصۀ بهم تمیزت أبعادها فی البحث عن لغۀ القرآن و مجاز القرآن و غریب القرآن و معانی القرآن و مفردات القرآن.

و لعل ابن عباس (ت: ۶۲ ه) هو أول من اعتمد المنهج اللغوی فی تفسیره بعدد من آیات القرآن الکریم، و قد سأله نافع بن الازرق و نجدۀ بن عویمر تفسیر عدد من الآیات الکریمۀ، و اشترطا أن یأتیهما بما یؤید ذلک من کلام العرب، ففسر ذلک علی شرطهما «۱».

و قد نسب لابن عباس الاستاذ بروکلمان کتابا اسمه غریب القرآن،

---

(۱) ظ: السیوطی، الاتقان: ۲/ ۶۸- ۱۰۵.

و ادّعی وجود نسخۀ منه فی برلین «۱».

و من استقراء ما فی کتب التفسیر من آراء لغویۀ لابن عباس- و من استشهاد حثیث بکلام العرب علی تأیید تفسیره یتجلی لنا مدی تمحضه لذلک بما یمکن القول معه إنه من أوائل من فسروا القرآن لغویا إن لم یکن أولهم، و قد امتدت هذه المدرسۀ من بعد ابن عباس فشملت جملۀ صالحۀ من خیرۀ العلماء و المحققین ممن سلکوا الطریق و أصابوا فیه کثیرا فقد ألف أبان بن تغلب تلمیذ الامام الصادق علیه السّلام (ت: ۱۴۱ ه)، فی غریب القرآن و معانی القرآن و القراءات «۲».

و قد بحث فیه بشکل مرکز کل من: یونس بن حبیب (ت: ۱۸۲ ه) و أبی فید مؤرج بن عمرو (ت: ۱۹۵ ه) و الفراء (ت: ۲۰۷ ه) و أبی عبیدۀ (ت: ۲۱۰ ه) و أبی زید الانصاری (ت: ۲۱۴ ه) فإذا أضفنا إلی هؤلاء ابن قتیبۀ، و الکسائی و أبا جعفر الرؤاسی، و الاخفش، و أبا علی الفارسی، و أبا جعفر النحاس، و الزجاج و الاصمعی، خرجنا بمدی عنایۀ علمائنا فی هذا الجانب.

إلا أن رءوس هذا المنهج فی التفسیر ثلاثۀ دون منازع:

۱- أبو زکریا الفراء (ت: ۲۰۷ ه) فی کتابه معانی القرآن.

۲- أبو عبیدۀ معمر بن المثنی (ت: ۲۰۹/ ۲۱۰ ه) فی کتابه مجاز القرآن.

۳- أبو إسحاق الزجاج (ت: ۲۱۱ ه) فی کتابه معانی القرآن.

و یلحق شأوهم و یدانی تخصصهم ابن قتیبۀ فی کتابیه:

تأویل مشکل القرآن، و غریب القرآن.

أما أبو زکریا الفراء (ت: ۲۰۷ ه) فقد بحث فی تراکیب الجمل، و الاعراب، و الاشتقاق، و وقف عند القراءات، و قد عنی بالایقاع الموسیقی للألفاظ، و المیزان الصرفی للمفردات، و ملاحظۀ النسق الصوتی فی

---

(۱) بروکلمان، تاریخ الادب العربی: ۴/ ۸.

(۲) یاقوت، معجم الادباء: ۱/ ۳۴.

الفواصل، و قد قارن بین وزن الشعر، و وزن القرآن، و مراعاۀ السیاق، و ترتیب السجع، بما یعتبر جمیعه منهجا لغویا، و ان تعرض فیه لمباحث بلاغیۀ أملتها الضرورۀ علیه کالتشبیه و التمثیل و المجاز و الاستعارۀ، و هو فی کل ذلک لم یخرج عن منهجه اللغوی الاصیل الذی شارکه فی معاصره أبو عبیدۀ.

و أما أبو عبیدۀ معمر بن المثنی (ت: ۲۰۹/ ۲۱۰ ه) فالمتتبع لکتابه مجاز القرآن قد یظنه بلاغیا بحسب عنوانه، إلا إنه یفاجیء بأنه کتاب لغوی یتتبع المفردات و المرکبات الجملیۀ تتبعا لغویا جدیا، و ان کان الکتاب لا یخلو من لمسات بلاغیۀ، و لکنه طالما یقصد

بالمجاز المعنی اللغوی، و قد یقصد به المیزان الصرفی للکلمة، و قد یعنی به نحو العرب و طریقتهم فی التفسیر أو التعبیر، إلا أنه علی أیة حال یمثل التیار اللغوی فی التفسیر و إن أکد علی فنون التعبیر عند العرب، فهو یبدأ بالسور ثم الآیات و یتناولها بالشرح اللغوی بحسب ورودها علی ترتیب المصحف، مستشهدا بالفصیح من کلام العرب علی إرادة المعنی المطلوب من خطب و أقوال و أشعار.

«و نستطیع مطمئنین أن نقرر أن کلمة مجاز إنما هی تسمیة لغویة تعنی التفسیر، فالمعرفة بأسالیب العرب، و دلالات ألفاظها، و معانی أشعارها، و أوزان ألفاظها، و وجوه إعرابها و طریق قراءاتها کل ذلک سبیل موصلة إلی المعنی فمجاز القرآن یقصد أبو عبیدة به «المعبر» إلی فهمه، فالتسمیة لغویة و لیست اصطلاحیة «۱». و مع أن منهج أبی عبیدة منهج لغوی محض کما یبدو للمتتبع فقد اتهمه الاصمعی بأنه فسر القرآن بالرأی، و جرت بینهما مناظرة فی الموضوع «۲»، کما لم یسلم من التجریح و اتهامه بالخطإ کما وصفه الاصمعی فی عدة مواضع و حمل علیه «۳».

و قد نقده الطبری و فند بعض آرائه «۴».

---

(۱) مصطفی الصاوی الجوینی، مناهج فی التفسیر: ۷۷- ۷۸.

(۲) ظ: یاقوت، معجم الادباء: ۱۹- ۱۵۸.

(۳) ظ: السیرافی، اخبار لنحویین البصریین: ۵۸- ۶۷+ الاصمعی الاضداد: ۶۴- ۶۵.

(۴) ظ: الطبری جامع البیان: ۱/ ۴۴.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۱۰۸

و قد صحح خطأه و أصلح فاسده معاصره الاخفش سعید بن مسعدة «۱»، و قد تعقبه ابن قتیبة بإصلاح أغلاطه کما ادعی «۲».

و هکذا شأن کل ما هو أصیل و مبتکر، نجد أن أبا عبیدة قد فتح منافذ علی البحث القرآنی منها ما یتصل بطریقة التعبیر، و منها ما یتصل بغریب لفظه المفرد، ثم منها ما یتصل بالبحث اللغوی الخالص کظاهرة الاضداد فی اللغة «۳».

و أما أبو اسحاق الزجاج (ت: ۳۱۱ ه) فقد عرض فی کتابه: (معانی القرآن) التفسیر النقلی، و لکنه ابتنی علی التفسیر اللغوی أغلب فصوله، فأولی لذلک الأهمیة الکبری، و بین أمام آرائه الدلیل من کلام العرب و أسالیبهم، افتن فی تخیر ذلک مؤکدا علی نظرته إلی التعبیر القرآنی فی ملاءمته للبیئة العربیة، کما یناقش من ألفوا قبله کأبی عبیدة و الفراء، و یخلص من وراء ذلک إلی اثبات الاعجاز القرآنی عن طریق الاسرار الجمالیة، و قد اثنی علیه الزرکشی فقال: «و معانی القرآن للزجاج لم یصنف مثله» «۴».

و أما ابن قتیبة فیمکن أن یلحق بهؤلاء فی حدود معینة، و هی تناوله للألفاظ، و النغم الموسیقی و تآلف الحروف، و بحث الفواصل و انسجامها مما یعتبر بحثا بلاغیا أحیانا، و الحق أنه استدرج کثیرا من الفنون البلاغیة و التفسیر البیانی للقرآن.

و هناک ما یلحق فنا بهذا المنهج و هو الترتیب المعجمی لتفسیر لغة مفردات القرآن الکریم و قد برع فی هذا و أجاد الراغب الاصفهانی (ت:

۵۰۲ ه) فی کتابه: المفردات، إذ تتبع أغلب ألفاظ القرآن الکریم، و رتبها علی الطریقة الحدیثة فی تنسیق المعاجیم (الالف باء). و قد قام بعمل جلیل یکاد لم یسبق إلیه فی بابه، فأنت تنظر أول الکلمة فی أصلها لتبحث عن

---

(۱) ظ: القفطی، انباه الرواة.

(۲) ظ: حاجی خلیفة، کصف الظنون: ۱/ ۱۱۲.

(۳) مصطفی الصاوی، الجوینی، ناهج فی التفسیر: ۸۴- ۸۵.

(۴) الزرکشی، البرهان: ۲/ ۱۴۷.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۰۹

معناها المناسب فی کتابه، و قد أوضح الراغب نفسه مزیۀ هذا المنهج و أهمیته فقال:

«و ذکرت أن أول ما یحتاج إلیه أن یشتغل به من علوم القرآن العلوم اللفظیۀ و من العلوم اللفظیۀ تحقیق الالفاظ المفردۀ، فتحصیل معانی مفردات ألفاظ القرآن فی کونه من أوائل المعادن لمن یرید أن یدرک معانیه کتحصیل اللبن فی کونه من أول المعادن فی بناء ما یرید أن یبنیه. و لیس ذلک نافعا فی علم القرآن فقط، بل هو نافع فی کل علم من علوم الشرع فألفاظ القرآن هی لب کلام العرب و زبدته، و واسطته و کرائمه، و علیها اعتماد الفقهاء و الحکماء فی أحکامهم و حکمهم، و إلیها مفزع حذاق الشعراء و البلغاء فی نظمهم و نثرهم» «۱».

و یعتبر الراغب هو المؤصل لهذا المنهج المعجمی، و قد تبعه اللاحقون کفخر الدین الطریحی فی تفسیر غریب القرآن.

و قد استأنس مجمع اللغۀ العربیۀ فی القاهرۀ بمنهج الراغب الاصبهانی فأصدر معجم ألفاظ القرآن الکریم فی مجلدین ضخمین، قام باعداده جماعۀ من العلماء و الاساتذۀ و المتخصصین، و قد قام هؤلاء بعرض مفردات القرآن کافۀ فکان العمل أوسع و أشمل و أکثر احصائیۀ مما علمه الراغب، فکل کلمۀ منه تشرح شرحا لغویا، و یحصر موضع ورودها فی القرآن، و ینص علی المعانی المختلفۀ للکلمۀ الواحدۀ معنی بعد معنی، و إذا کان للکلمۀ معنی لغوی واحد و لکنها استعملت فی القرآن الکریم بألوان مختلفۀ بسبب المجاز أو نحوه، نص علی المعنی اللغوی البحت، و قیل:

إنها تستعمل أو قد ترد بمعان أخری. و فی ضوء هذه الخطۀ سارت اللجنۀ فی وضع المعجم بعد أن رتبت ألفاظ القرآن الکریم حسب الهجاء کما فعل الراغب من ذی قبل «۲».

---

(۱) الراغب الاصفهانی المفردات: ۶.

(۲) ظ: مجمع اللغۀ العربیۀ، معجم الفاظ القرآن: الکریم المقدمۀ.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۱۰

۵- المنهج البیانی:

و هو المنهج الذی تدور مباحثه حول بلاغۀ القرآن فی صوره البیانیۀ من تشبیه و استعارۀ و کنایۀ و تمثیل و وصل و فصل و ما یتفرع من ذلک من استعمال حقیقی أو استخدام مجازی أو استدراک لفظی، أو استجلاء للصورۀ أو تقویم للبنیۀ، أو تحقیق فی العلاقات اللفظیۀ و المعنویۀ أو کشف للدلالات الحالیۀ و المقالیۀ. و البحث فی هذا الجانب یعد بحثا أصیلا فی جوهر الاعجاز القرآنی و مؤشرا دقیقا فی استکناه البلاغۀ القرآنیۀ.

و قد بدأ هذا الفن فی جملۀ من أسراره الجاحظ (ت: ۲۵۵ ه)، فخصص کثیرا من مباحثه فی کتابه (نظم القرآن) إلی استیفاء جمال العبارۀ، و استخراج ما فیها من مجاز و تشبیه بمعانیهما الواسعۀ غیر المحددۀ، إلا أن هذا العرض من قبل الجاحظ جاء مجزأ و مفرقا و لم یکن متفرغا للقرآن کله بل لبعض من آیاته- کما یبدو- و ذلک من خلال معالجاته البیانیۀ فی «نظم القرآن» و البیان و التبیین.

حتی إذا برز الشیخ عبد القاهر الجرجانی (ت:

۴۷۱ ه) فی کتابیه: «دلائل الاعجاز» «و أسرار البلاغۀ» فکانت الحال مختلفۀ، فالجرجانی عالم واسع الثقافۀ، مرهف الحس، متوقد الذکاء، و قد استخدم ذلک فی استنباط الاصول الاستعاریۀ و الابعاد التشبیهیۀ، و المعالم المجازیۀ لآیات القرآن الکریم، و أخضعها باعتبارها نماذج حیۀ للتطبیق العلمی، و هذه النماذج تتضح بها معانی القرآن فی صوره البیانیۀ، و جوانبه الفنیۀ، فهو أوسع بکثیر من الجاحظ فی هذا المضمار، إلا أن الصورۀ التکاملیۀ للقرآن مفقودۀ فی کلا الکتابین علی عظم قدرهما البلاغی، و مفتقرۀ إلی السعۀ

لتشمل القرآن أجمع، حتی إذا جاء جار اللّه الزمخشری (ت: ۵۳۸ ه) فتح لنا عمق دراسۀ جدیدۀ فی البلاغۀ القرآنیۀ التطبیقیۀ، انتظمت علی ما ابتکره عبد القاهر الجرجانی، و ما أضافه هو من نکت بلاغیۀ، و معان اعجازیۀ، اعتمدت المناخ الفنی فعاد تفسیره المسمی «الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل» کنزا من المعارف لا- تنتهی فرائده، و قد تجلی فیه ما أضافه من دلالات جمالیۀ فی نظم المعانی، و ما بحثه من المعانی الثانویۀ فی تقدیم العبارۀ و عائدیۀ الضمائر، و الترکیب اللغوی، و تعلق العبارۀ بعضها ببعض من وجهۀ نظر

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۱۱

بلاغیۀ تعتمد علی عنایته بالکنایۀ و الاستعارۀ و التشبیه و المجاز و التمثیل و التقدیم و التأخیر، عنایۀ فائقۀ فهو یفصل القول فی الفروق المیزۀ بینها، و یشیر من خلالها إلی المعانی الثابتۀ، و هو کثیر التنقل بالألفاظ القرآنیۀ من الحقیقۀ إلی المجاز، إذا کان المعنی الحقیقی یختلف عن نظریات المذهب المعتزلی و صمیم أفکاره «و نکاد نقول: إنّ خیر تفسیر فی العربیۀ تحدث فی بلاغۀ القرآن، و اعجازه و سر نظمه و روعۀ أدائه هو تفسیر الزمخشری و کم کنا نود لو بریء من الهوی، إذ کان تفسیره الأول و الأخیر فی عالم التفاسیر» «۱». و قد أخضع تفسیره هذا للوجهۀ الکلامیۀ عند المعتزلۀ و دافع عنها، و حمل علیها کثیرا من الآیات القرآنیۀ و أضاف إلیها الدلالات النفسیۀ التی تستنبط کمعنی آخر للآیۀ، أو کوجه ثان لها، فکأنه یبحث عن معنی المعنی الذی قرره عبد القاهر الجرجانی فی دلائل الاعجاز. و للزمخشری إشارات دقیقۀ فی التنکیر و التعریف، و الفصل و الوصل، و المجاز اللغوی و المجاز العقلی و فی التمثیل و التشبیه. و امتاز الزمخشری علی عبد القاهر.

إن عبد القاهر قد وجه عنایته بنظریته إلی المعانی و مدی علاقتها بالنظم، و لم یعر أهمیۀ لبدیع القرآن، بینما اهتم بذلک الزمخشری و جعله أساسا یندرج تحت مفهوم البیان باعتبار البدیع أشکالا و قوالب و صورا، تفنن بها القرآن و أبرزها علی نحو فنی تتمیز به أسالیب القول.

«أما فنون المعانی من الفصل و الوصل و التناسب بین الجمل، و المعانی الثانیۀ التی تشع من خلال الترکیبات فی ذلک فشیء یفوق الحصر، و یدل دلالۀ أکیدۀ علی أن صاحب الکشاف- بالرغم من أنه استفاد استفادۀ واضحۀ بالتجارب التی سبقته- کان صورۀ واضحۀ علی استقلال العالم فی البحث، و إن کان کشافه جاء نموذجا تطبیقیا علی اعجاز البلاغی» «۲».

و بعد هذا، فلا نغالی إذا قلنا: إنّ الزمخشری من أوائل العلماء البلاغیین الذین کرسوا الجهد فی الکشاف لاستجلاء الاعجاز من خلال

---

(۱) بکری أمین، التعبیر الفنی فی القرآن: ۱۱۶.

(۲) فتحی أحمد عامر، بلاغۀ القرآن: بین الفن و التاریخ: ۲۱۲.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۱۲

الاستعمال البیانی فی التفسیر، و له لقطات أجاد بها فی کثیر من المواضع ففی قوله تعالی: الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی ۵ «۱» یبحث موضوع الاستواء و العرش فی ضوء ما تستعمله العرب من المجاز و الکنایۀ، و یضرب لذلک الاشباه و النظائر من القرآن و أقوال العرب فیقول: «لما کان الاستواء علی العرش و هو سریر الملک، مما یردف الملک، جعلوه کنایۀ عن الملک فقالوا: استوی فلان علی العرش، یریدون ملک، و ان لم یقعد علی السریر البتۀ، و قالوا أیضا لشهرته فی ذلک المعنی، و مساواته ملک فی مؤداه، و ان کان أشرح و أبسط و أدل علی صورۀ الامر، و نحوه قولک: ید فلان مبسوطۀ و ید فلان مغلولۀ بمعنی أنه جواد أو بخیل، لا فرق بین العبارتین إلا فیما قلت، حتی أن من لم یبسط یده قط بالنوال، أو لم تکن له ید رأسا قیل فیه یده مبسوطۀ، لمساواته عندهم قولهم هو جواد، و منه قول اللّه عز و جل: و قالت الیهود ید اللّه مغلولۀ- أی هو بخیل بل یداه مبسوطتان- أی هو جواد من غیر تصور ید و لا غل و لا بسط، و التفسیر بالنعمۀ و التّمحّل للتشبیه من ضیق العطن، و المسافرۀ عن علم البیان مسیرۀ أعوام» «۲».

و مع هـذا لم یسـلم هذا الکتاب القیم من الطعن، فقد حمل علیه قاضـی الاسـکندریۀ: أحمد بن محمد بن منصور المنیر، و ناقشه بکثیر من آرائه المذهبیۀ بکتاب اسمه: «الانتصاف».

و قد سار علی نهج الزمخشـری فی اسـتجلاء الصور البیانیۀ للقرآن الکریم جمع من المعاصرین، و تفوق علیه بعضهم بتحقیق أجزاء من الصورۀ الفنیـۀ للقرآن التی ترسم المواقف، و تصور المشاهـد، و تشـخص العقلیات، حتی عاد ما کتب حدیثا، منهجا جدیدا فی إضافته یمثله کل من:

۱- الاستاذ أمین الخولی فی: محاضرات فی الامثال القرآنیۀ ألقاها علی طلبۀ الدراسات العلیا فی کلیۀ الآداب جامعۀ القاهرۀ/ مخطوط.

۲- الدکتورۀ عائشۀ عبد الرحمن «بنت الشاطئ» فی:

---

(۱) طه: ۵.

(۲) الزمخشری الکشاف: ۲/ ۵۳۰.

أ- التفسیر البیانی للقرآن الکریم.

ب- الاعجاز البیانی للقرآن الکریم.

۳- محمد حسین علی الصغیر (المؤلف) فی:

الصورۀ الفنیۀ فی المثل القرآنی/ دراسۀ نقدیۀ و بلاغیۀ.

هذا عدا البحوث و المقالات الاخری التی تناولت الموضوع فی أجزاء کثیرۀ منه.

و لا یفوتنا هنا أن ننوه بما کتبه الدکتور أحمد بدوی فی کتابه «من بلاغۀ القرآن».

۶- المنهج الصوفی أو الباطنی:

و لا یراد به تفسیر تلک الطبقۀ التی بلغت من النقاء و الصفاء ما امتزجت به، بالحب الالهی المطلق أو الجمال الروحی المحض، و إنما المراد به تلک الآراء الغریبۀ التی تفسـر القرآن تفسـیرا باطنیا بعیدا عن ظواهر الکتاب، و دلالۀ السّـنّۀ، و سیرۀ المتشرعۀ، ففسروا القرآن بأهوائهم حتی حملوا الشریعۀ- و القرآن مصدرها الأول- علی أفکار اتسمت بالحلول تارۀ. و قالت بالتجسید تارۀ أخری معتمدین علی فیوضات و إلهامات تخیلوها عین الصواب، و هی مجانبۀ للرشد و منحرفۀ عن الصراط المستقیم.

و یعـدل فی أغلب هـذا المنهـج عن الظـواهر العربیـۀ و ینتقـل به من الماديـات إلی المعنویـات و یفسـر الحسـی بـالعقلی، و الملمـوس بالذهنی.

و أمام هذا الفن هو الشـیخ الاکبر محی الدین بن عربی (ت: ۶۳۸ ه) فی تفسـیره للقرآن، و به یذهب إلی التفسیر تفسیرا عرفانیا تارۀ، و باطنیـا صوفیا تارۀ أخری، و یومی إلی الاشارات أحیانا، مما خالفه به کثیر من الباحثین، و هو بهـذا یضـفی منهجا جدیـدا بین اللمحات الاشاریۀ و الاوهام الباطنیۀ، و نحن لا نحمل أقواله إلا علی المحمل الحسن. ففی قوله تعالی:

وَ لا تَأْکُلُوا أَمْوالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْباطِلِ وَ تُدْلُوا بِها إِلَی الْحُکّامِ «۱» یقول: لا

---

(۱) البقرۀ: ۱۸۸.

تأکلوا معارفکم و معلوماتکم بباطل شـهوات النفس و لـذاتها، بتحصـیل مآربها، و اکتساب مقاصـدها الحسـیۀ و الخیالیـۀ باسـتعمالها و

ترسلوا إلی حکام النفوس الامارة بالسوء «۱».

و فی قوله تعالی: إِنَّ أَوَّلَ بَیْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِی بِبَکَّةَ مُبارَکاً «۲» یری أن البیت هنا إشارة إلی القلب الحقیقی «۳».

و فی قوله تعالی: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ «۴».

یقول: إذا قمتم: انبعثتم عن نوم الغفلة، و قصدتم إلی صلاة الحضور و المناجاة الحنیفیة، و التوجه إلی الحق، فاغسلوا وجوهکم، أی طهروا وجود قلوبکم بماء العلم النافع الطاهر المطهر، من علم الشرائع و الاخلاق و المعاملات التی تتعلق بإزالة الموانع عن لوث صفات النفس «و أیدیکم» أی: و قدرکم عن دنس تناول الشهوات و التصرفات فی مواد الرجس «إلی المرافق» إلی قدر الحقوق و المنافع «۵».

إن هذا التجوز الفضفاض فی الکلمات و المعانی و الدلالات جعل کثیرا من العلماء یصفون الصوفیة بالجهل تارة و بالکفر تارة أخری.

قال الزرکشی: «فأما کلام الصوفیة فی تفسیر القرآن، فقیل لیس تفسیرا، و إنما هی معان و مواجید، یجدونها عند التلاوة کقول بعضهم فی:

یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا قاتِلُوا الَّذِینَ یَلُونَکُمْ مِنَ الْکُفَّارِ «۶».

إن المراد النفس، فأمرنا بقتال من یلینا، لأنها أقرب شیء إلینا، و أقرب شیء إلی الانسان نفسه» «۷».

---

(۱) ابن عربی، تفسیر القرآن الکریم: ۱/ ۱۱۷.

(۲) آل عمران: ۹۶.

(۳) ابن عربی، تفسیر القرآن الکریم: ۱/ ۲۰۳.

(۴) المائدة: ۶.

(۵) ابن عربی، تفسیر القرآن الکریم: ۱/ ۳۱۳.

(۶) التوبة: ۱۲۳.

(۷) الزرکشی، البرهان: ۲/ ۱۷۰.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۱۱۵

و قال ابن الصلاح (ت: ۶۴۳ ه) فی الفتاوی:

«و قد وجدت عن الامام أبی الحسن الواحدی أنه صنف أبو عبد الرحمن السلمی (حقائق التفسیر) فإن کان اعتقد أن ذلک تفسیر فقد کفر» «۱».

و هذه الفتوی مبنیة علی ما فی التفسیر المذکور من التسامح و التساهل و التجوز، و مخالفة التبادر العام، الذی یدعو إلی الایهام و الالتباس و قد تطرق النسفی (ت: ۵۳۷ ه) بنظرته إلی الصوفیة فی تفاسیرهم و اعتبرهم أهل باطن ملحدین «۲».

و تابعه علی ذلک التفتازانی (ت: ۷۲۲ ه) و اعتبر قصدهم نفی الشریعة بالکلیة «۳».

و حجة الصوفیة فی منهجهم التفسیری المعتمد علی الباطن

روایة یروونها عن رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله و سلّم: (لکل آیة ظهر و بطن، و لکل حرف حد، و لکل حد مطلع) «۴»

، و بنوا علی هذا منهجهم الغریب، و لعل المراد بالحدیث غیر ما یذهبون إلیه، و قد عالج ذلک الشیخ الطوسی و السیوطی «۵».

و حملاه علی وجوه بعیدة عن الفهم الصوفی. بینما دافع عن وجهة نظر بعض التفسیر غیر الظاهری الشیخ تاج الدین بن عطا اللّه الاسکندری (ت: ۷۰۹ ه) فقال:

«اعلم أن تفسیر هذه الطائفة لکلام اللّه و کلام رسوله بالمعانی العربیة، لیس إحالة للظاهر عن ظاهره، و لکن ظاهره الآیة مفهوم منه ما

جلبت الآیة

---

(۱) المصدر نفسه: ۲/ ۱۷۰.

(۲) ظ: السیوطی، الاتقان: ۴/ ۱۹۵.

(۳) المصدر نفسه: ۴/ ۱۹۵.

(۴) المصدر نفسه: ۴/ ۱۹۶.

(۵) الطوسی، التبیان: ۱/ ۳+ ۳ السیوطی، الاتقان: ۴/ ۱۹۶.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۱۱۶

له و دلت علیه فی عرف اللسان، و تم افهام باطنه تفهم عند الآیة و الحدیث لمن فتح اللّه قلبه و

قد جاء فی الحدیث: (لکل آیة ظهر و بطن)

فلا یصدنک عن تلقی هذه المعانی منهم أن یقول لک ذو جدل و معارضة: هذا إحالة لکلام اللّه و کلام رسوله، فلیس ذلک بإحالة و إنما یکون إحالة لو قالوا: لا معنی للآیة إلا هذا، و هم لم یقولوا ذلک، بل یقرون الظواهر علی ظواهرها مرادا بها موضوعاتها، و یفهمون عن اللّه تعالی ما أفهمهم «۱».

إن علماء الشرع قد یقبلون بعض التفسیر الصوفی، أو الاشاری أو الرمزی إذا توافرت فیه شروط أربعة:

۱- أن لا یکون التفسیر منافیا لظواهر النظم القرآنی.

۲- أن یکون شاهد شرعی یؤیده.

۳- أن لا یکون له معارض شرعی أو عقلی.

۴- أن لا یدّعی أن المراد وحده دون الظاهر «۲».

و لعل هذا التقریر هو أسلم الوجوه فی قبول أورد التفسیر الصوفی أما غرائب التفسیر، و شواذ التأویل فلا تؤخذ بعین الاعتبار و لا یقوم دلیل نصی أو تاریخی علی صحتها، و من ذلک ما حکاه الکواشی فی تفسیره عن قول من قال فی رَبَّنا وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ «۳». إنه الحب و العشق «۴».

فهذا واضح أنّ مما لم ینزل اللّه به من سلطان و لا یعد من التفسیر بشیء بل القول به لا یخلو من السذاجة المخلة أو الحمق المفرط، و یجب تنزیه القرآن عن هذا المستوی المتهافت.

---

(۱) السیوطی، الاتقان: ۴/ ۱۹۷ و ما بعدها.

(۲) بکری أمین، التعبیر الفنی فی القرآن: ۱۲۲.

(۳) البقرة: ۲۸۶.

(۴) السیوطی، الاتقان: ۴/ ۲۰۳ و ما بعدها.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۱۱۷

و لیس التفسیر الفلسفی أو العرفانی من هذا المنهج، بل هو تفسیر مزج إلی جنب الحب الالهی الحسی الفلسفی، و جمع بین الحکمة و الفکر الاشاری، فهو یجنح إلی الفلسفة من وجه، و إلی عوالم الالهام من وجوه، أثّر فیه المنهج الافلاطونی حینا، و المنهج الاسلامی حینا آخر، فقد یحتج لفکرة فلسفیة فی القرآن فنجد تتابع الالغاز، و ترادف المعمیات کما هو الحال عند متتبعی النهج الفلسفی، فنجد الفارابی (ت: ۳۳۹ ه) لدی احتجاجه علی فکرة واجب الوجود و قدم العالم فی تفسیره قوله تعالی:

هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ «۱».

یقول الفارابی:

«إنه الأول من جهة انه منه، و یصدر عنه کل موجود لغیره و هو أول من جهة أنه أول بالوجود لغایة قرب منه، أول من جهة أن کل زمانی ینسب إلیه یکون فقد وجد زمان لم یوجد معه ذلک الشیء و وجد إذ وجد معه لا فیه، هو أول لأنه إذا اعتبر کل شیء کل فیه أولا أثره، و ثانیا قبوله لا بالزمان. هو أخر لأن الاشیاء إذا لوحظت و نسبت إلیه أسبابها و مبادئها وقف عنده المنسوب، فهو آخر لأنه الغایة الحقیقیة فی کل طلب» «۲».

فهو یعنی هنا أن العلة الکاملة التی هی ذات اللّه تعالی هی نفسها مصدر إیجاد الممکنات المشتملة علی کل شیء عدا الباری عز و جل. فهذا و أضرابه من التفسیر یعتبر منهجا فلسفیا و لیس باطنیا، و قد نجد من یتجه اتجاها عرفانیا فی تفسیره، و لکنه یسیر فی حدود یفسح فیها المجال فی صیاغة العبارات الواضحة، و لکنها سابحة فی مناخ الحب الالهی کما هو الحال عند البروسی، و النیسابوری فی تفسیریهما.

و لا بد لنا هنا أن نشیر بتأکید إلی تفسیر حدیث اتخذ المنهج الفلسفی طابعا له یمیزه فی أغلب فصوله و موضوعاته، و هو تفسیر المیزان للسید محمد حسین الطباطبائی، و هو تفسیر جلیل. قوی الأسر، متین العبارة،

---

(۱) الحدید: ۳.

(۲) الفارابی، فصوص الحکم: ۱۷۴.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۱۱۸

و هو یستند إلی عمق فلسفی و مناخ عرفانی.

و قد تبین لنا مما تقدم إننا لا نرید بهذا المنهج: المنهج العرفانی أو الفلسفی أو الصوفی بمعناه المتطور، و إنما نرید المنهج الباطنی فحسب، و إنما سمیناه: المنهج الصوفی أو الباطنی لأن القدامی ممن کتب فی علم التفسیر و علوم القرآن کالزرکشی و السیوطی مثلا، قد تعارفوا فیما بینهم علی تسمیته بالمنهج الصوفی أو بالتفسیر الصوفی و هم یریدون بذلک المنهج الباطنی الذی لا یستند علی قاعدة من لغة أو نص أو شرع:

و تسمیته بذلک من باب التجوز فی الألفاظ، و التوسع فی المعانی.

۷- المنهج العلمی:

و هو المنهج الذی یذهب إلی استخراج جملة العلوم القدیمة و الحدیثة من القرآن، و یری فی القرآن میدانا یتسع للعلم الفلسفی و الصناعی و الانسانی فی الطب و التشریع و الجراحة و الفلک و النجوم و الهیئة و خلایا الجسم، و أصول الصناعات، و مختلف المعادن فیجعل القرآن مستوفیا بآیاته لهذه الحیثیات بل متجاوزا لها إلی العیافة و الزجر و الکهانة و الطیرة، و الضرب بالحصی، و الخط علی الرمل، و السحر و الشعبذة مما حرمه الاسلام و عارضه القرآن.

و لعل الغزالی (ت: ۵۰۵ ه) هو أول من استوفی القول فی هذا المجال، و ذهب فی فهم القرآن إلی «أن کل ما أشکل فهمه علی النظار و اختلف فیه الخلائق فی النظریات و المعقولات ففی القرآن إلیه رموز و دلالات علیه» «۱».

و یذهب أیضا إلی أن انشعاب سائر العلوم مطلقا عن تفصیلات و تقسیمات من القرآن «۲».

و قد اعتبر جماعة من العلماء هذا تعمیما مبالغا فیه، مما جعلهم

---

(۱) الغزالی، إحیاء العلوم: ۱/ ۲۵۹.

(۲) ظ: الغزالی، جواهر القرآن: ۲۸- ۲۹.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۱۱۹

یلجئون إلی انکار التفسیر العلمی جملة و تفصیلا بل و یحملون علی القائلین به حتی عدّ عملهم هذا من المغالاة التی لا طائل معها «۱»، بینما اعتبره الآخرون لیس بذی جدوی علی القرآن، و القرآن غنی عن هذا التکلیف الذی یوشک أن یخرج به عن هدفه الانسانی الاجتماعی فی اصلاح الحیاة «۲».

و لما کان حسن النیة و سلامة القصد متوافر عند من کتب فی هذا المجال فاللّه عز و جل کفیل باثباتهم بحسب نیاتهم، و إن کنا نختلف معهم فی جدوی هذا الفهم «۳».

و ممن اشتهر بالتفسیر العلمی حتی عاد به متسما، العالم المصری الشیخ طنطاوی جوهری فی تفسیره (الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم المشتمل علی عجائب بدائع المکونات و غرائب الآیات الباهرات) فقد حشده بالعلوم الطبیعیة و الکونیة و النفسیة و الصناعیة، و عالج به المکتشفات و الاختراعات العصریة، و تناول به الطب و التشریح و الجبر و الهندسة و الفیزیاء و الکیمیاء و علم النبات و الاحیاء و التواریخ. فهو یضع الآیة علی بساط البحث أدبیا و فلسفیا و علمیا ثم یتبعها بحکایات و أحادیث و عجائب و لطائف علی حد تعبیره، ثم یسرد لازم الحکایة و متعلقها، و مباحث العلم الحدیث فیها روحیا أو جغرافیا أو فلکیا أو تشریحیا أو صناعیا أو طبیا أو هندسیا، حتی یحمل النص أکبر مما ینبغی أن یبحث عنه، بل حتی ینتقل بالقرآن من مهمته التشریعیة إلی مهمات جانبیة أخری، و یقصد من وراء هذا کله إلی تیسیر الفهم العصری للقرآن، أو مواکبة القرآن للعلم الحدیث، أو ضرورة تلقی المسلمین لجمیع هذه العلوم، أو لاعتقاده بأن القرآن بعد إشارته لهذه العلوم فهو یرید معرفتها و التخصص فی جملتها، ثم یشرع فی بلورة کل ذلک بأسلوب ارشادی و دعائی مطول یتوسع فیه توسعا شاملا، ففی حدیثه عن جزء آیة من قوله تعالی:

---

(۱) ظ: عبد العظیم الزرقان، مناهل العرفان: ۱/ ۵۰۱.

(۲) ظ: أمین الخولی (مادة تفسیر) دائرة المعارف الاسلامیة: ۵/ ۳۶۲.

(۳) ظ: الفصل الاخیر من هذا البحث (مرحلة التجدید).

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۱۲۰

وَ مِنْ آیاتِهِ مَنامُکُمْ بِاللَّیْلِ وَ النَّهارِ وَ ابْتِغاؤُکُمْ مِنْ فَضْلِهِ «۱».

یبحث نوم الانسان فی اللیل و النهار، و حل ابن سینا للمعضلات العلمیة أثناء النوم، و ما ذهبت إلیه نظریة أنشتاین، و المراد الکنائی لمعنی النوم ما دام العلم قد کشفه مما یعتبره معجزة، ثم ینتقل إلی بحث ثلاث عجائب، الأولی فی حیاة روحیة لأحلام الیقظة، یتناول بها الانتقال الفکری و التباین و النظر المضاعف مستندا فی ذلک إلی کتب روحیة و مجلات علمیة و أمثال ذلک، و العجیبة الثانیة فی اکتشاف جریمة غریبة بعد عشر سنوات عن طریق الرؤیا و الاحلام، و العجیبة الثالثة فی حیوان یبقی إحدی و ثلاثین سنة بلا طعام أو هواء و یظل حیا، ثم یسرد بعض مقالات إخوان الصفاء فی المقام اتماما للفائدة کما یقول و یتعرض لنوم الطیور و الحیوانات من هذا الخلال، ثم یبحث موضوع: کیف یمکنک أن تفسر ما تراه کل یوم من الظاهرات الکیمائیة. و یعرض لکائن حی یعیش ألف سنة ثم یتبع ذلک بزیادة ایضاحیة للمراد من جزء الآیة، و یأتی علی حیاة الحبوب و أصل النبات، و إن لذلک حیاة ضئیلة کحیاة النائم، ثم یسرد تجارب أهل الهند قدیما، بعد کل هذا التفصیل و التشریق و التغریب یعقد عدة مباحث للموضوع نورد بعضها: الکلام علی النوم و ساعاته و ما یناسبه، النوم و حاجة الانسان الشدیدة له، أوقات النوم و عدد ساعاته، فراش النوم، تجدید الهواء فی قاعات النوم و الفراش، ثم الکلام علی الحرکات المختلفة النافعة لصحة الانسان تفسیرا لقوله تعالی: وَ ابْتِغاؤُکُمْ مِنْ فَضْلِهِ «۱».

إن هذا الابتغاء إنما يكون بالحركة، و يورد ما جاء فى كتاب: قانون الصحة المنزلية للاستاذ (جون سايكس من مباحث تتعلق فى هذا الباب) و هى: الرياضة البدنية، فوائد الرياضة البدنية، أنواع الرياضة البدنية المختلفة، العوم و التجديف، ركوب الدراجات، المشى، الجمباز، التمرينات الحربية، ركوب الخيل، الصلاة «۳».

---

(۱) الروم: ۲۳.

(۳) ظ: طنطاوى جوهرى، تفسير الجواهر: ۱۵/ ۶۱- ۷۲.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۱۲۱

فهذا الجزء من الآية قد استوعب هذه العناوين، و استغرق عدة صفحات كبيرة، و على هذه فقس ما سواها.

و باستقراء هذا المنهج نجده يحتوى على علوم عدة، و مباحث جمة لا علاقة لأغلبها بفن التفسير، حتى يصح لنا أن نقول أن فى كتاب الجواهر كل شىء إلا التفسير.

و قد سار على منواله جمع من المثقفين المعاصرين ممن يعرفون بسلامة القصد فى هذا المجال، كالاستاذ عبد الرازق نوفل فى القرآن و العلم الحديث، و الاستاذ عبد الغنى الخطيب فى: أضواء من القرآن على الانسان و نشأة الكون و الحياة، و الاستاذ مصطفى محمود فى عدة كتب.

و قد توصل الجميع فى ذلك إلى عدة آراء صائبة، خلاصتها أن القرآن يواكب العلم، و هذا أمر لا ريب فيه، و لكنه ابتعاد فى القرآن عن منهجه و غايته العليا. نعم يجوز لنا أن نطلق على هذا و أضرابه اسم المنهج الموضوعى، لو اختيرت مواضيع من القرآن تبحث فى الكون و الحياة و السماء و العالم و الفلك و الطب و كتبنا فيها كلا على حدة مما يعنى مشاركة القرآن فى ارساء قواعد هذه العلوم، و هذا مما لا مانع فيه.

۸- المنهج التاريخى:

للمنهج التاريخى عدة دلالات سنعرضها على التوالى:

أ- يميل بعض الباحثين إلى تفسير القرآن تفسيرا تاريخيا، و يعنون بذلك تفسيرا زمنيا بحسب مراحل النزول، و هذا يعنى الابتداء بسورة العلق تفسيرا و الانتهاء بآية الاكمال للدين و الاتمام للنعمة، أو بالآية (۲۸۱) من البقرة على اختلاف الاقوال فى أوائل النزول و خواتيمه طيلة ثلاثة و عشرين عاما «۱».

و هذا المنهج مع أنه شاق فى العمل، فهو عمل غير مثمر و غير مجد من عدة وجوه:

الأول: اشكال حصر الترتيب الزمنى لانقطاع الرواية فى ذلك لا

---

(۱) ظ: السيوطى، الاتقان: ۱/ ۱۶- ۳۸.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۱۲۲

سيما و أن الاختلاف واقع حتى فى أوائل ما نزل منه و خواتيمه، فكيف بالقرآن كله و غاية ما ضبط العلماء مكيه من مدنيه على اختلاف فى جملة عديدة من الآيات.

الثانى: لو تم هذا المنهج، لكنا قد جزّأنا القرآن و رتبناه ترتيبا جديدا يتنافى مع ترتيبه التوقيفى الذى أجمع عليه العلماء، أى أن ترتيب السور بموضعها من المصحف، و ترتيب الآيات بمواضعها من السور عمل توقيفى من اللّه تعالى، و لا يجوز لأحد أن يضع شيئا منه مكان شىء آخر على أرجح الأقوال.

الثالث: تشویه التسلسل الترتیبی الذی علیه المصحف الآن بما لا مسوغ له شرعا و عرفا و ذائقۀ فنیۀ، مما یجعل النظم القرآنی مفککا، و الوحدۀ الموضوعیۀ متلاشیۀ، و هو أمر حدب علی تبویبه القرآن الکریم.

إن الدعوۀ إلی هذا المنهج بهذا الفهم و المراد لا- تحظی بکثیر من التأیید، و لا- تتسم بطابع من الموضوعیۀ، فلیس القرآن حوادث بمجموعه حتی تنظم تاریخیا، و لا وقائع حتی ترتب زمنیا، و لم أجد من المفسرین من التزم بهذا المنهج أو سار علی غراره، نعم قد یتفق أن تکون بعض الحوادث متعاقبۀ الوقوع فتفسر تاریخیا و هذا من الندرۀ بمکان، و ان کان لا مانع فیه.

ب- نعم هنالک جانب تاریخی فی القرآن لم یستهدف کما أراده الاسلام، و هو الجانب التطبیقی فی تواریخ الامم السابقۀ و القرون الغابرۀ، و ذلک باستخدام القیاس التمثیلی علیها، و إدانۀ الشاهد بحسب جرائم الغائب علی أساس ما ورد فی ظلم الظالمین و الجبروت فی الأرض، و الطغیان الفردی الذی اتسم به کل من فرعون و هامان و قارون و أضرابهم، فیدان کل ظالم علی أساس ما ورد بتاریخ هؤلاء، و الأمور تقاس بنظائرها و کذلک الحال بالنسبۀ للامم المتعاقبۀ کمدین و عاد و ثمود و بنی إسرائیل و تحذیر کل أمۀ ممّا أصاب تلک الأمم فی ضوء التفسیر التاریخی لاعمال أولئک، و هذا تفسیر حیوی تحذیری من صمیم أهداف القرآن، و مقتضیات تأصیله لقضایا کل زمان و مکان فی الاستفادۀ من العبر، و القیاس علی الامثلۀ، و الاعتبار بما مضی، لصیانۀ ما بقی.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۲۳

ج- و قد یراد بالمنهج التاریخی غیر هذا و ذاک مع مناقشتنا للأول، و إقرارنا للثانی، بل یراد به تفسیر القرآن باعتبارات تاریخیۀ تنظر إلی الامۀ التی نزل فیها و إلی لغۀ تلک الامۀ، و کیف طور هذا القرآن من دلالاتها اللغویۀ فأکسبها تصرفا جدیدا تلقاه المستعملون لهذه اللغۀ بالقبول و التطویر، فکانت اللغۀ أداۀ للتعبیر عن قیم و حضارات لا یمکن تجاهلها و هذا ما یمیل إلیه الدکتور السید أحمد خلیل، و یدافع عنه بقوله:

«من هنا کان التفسیر التاریخی أمرا تقتضیه طبیعۀ التطور، و تلزم به تلک النقلات الکبیرۀ التی تعرضت لها العربیۀ فی تاریخها الطویل، و بهذا التفسیر التاریخی نستطیع أن ندرک الأسباب، و نشخص العوامل التی أدت إلی وجود تیارات متقابلۀ فی عملیۀ التفسیر نفسها، من متشدد إلی متحرر، أو بعبارۀ أخری من وقوف عند التفسیر بالمأثور إلی تحرر تقضی به طبیعۀ التفسیر اللغوی لتلک اللغۀ التی نزل بها القرآن» «۱».

و هو بهذا یرید فهما جدیدا للقرآن علی أساس تطور اللغۀ العربیۀ فی مراحلها التاریخیۀ ما دام القرآن قد نزل بلسان عربی مبین، و ما دام فهمه یتوقف علی فهم هذه اللغۀ فهما بعیدا عن مشاکل الاختلاف و الاجتهاد و الروایۀ، فکأنه ینحو بهذا المنحی إلی إدراک النظرۀ التاریخیۀ للغۀ العربیۀ فی مراحل تطورها لأن ذلک من الأسباب الفاعلۀ فی استکناه المعانی، و تغییر دلالاتها مدی العصور التی مرت علی القرآن تاریخیا، فکما یدرک هذا التغییر الزمنی الذی مرّ باللغۀ، فکذلک تفهم معانی القرآن بأسرارها الجمالیۀ علی النحو الذی أدرکنا به تطور هذه اللغۀ فعاد فهم النص القرآنی مرتبطا بهذا التطور الذی حدث باللغۀ العربیۀ من جمیع الوجوه «و یراد بهذه التاریخیۀ أن یلاحظ المفسر کیف تلقی الناس قبله هذا النص، و کیف فهموه و استنبطوه، و کیف طبقوا أحکامه و شرائعه و کیف وقفوا بین عروف البینات التی انتقل إلیها، و بین هذه الاحکام. و لا جدال فی أن هذه التاریخیۀ تقتضی أشیاء کثیرۀ أهمها دراسۀ حیاۀ المجتمعات الاسلامیۀ فی عصورها الأولی» «۲».

---

(۱) السید أحمد خلیل، دراسات فی القرآن: ۱۶.

(۲) المصدر نفسه: ۱۵.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۲۴

و قد سبق إلی هذا المنهج فی حدود الاستاذ محمد عبده، فی عرض الآراء السابقۀ للمسلمین و ربطها بالآثار المعاصرۀ، و الغرض من

ذلك و الكشف عن التطور الحضارى للأمة، فى ضوء ما ترك الأقدمون من آثار، و ما استفاده المحدثون من آراء.

۹- المنهج الموضوعى:

و يميل الاستاذ أمين الخولى رحمه اللّه تعالى: إلى دراسة القرآن موضوعا موضوعا، لا أن يفسر على ترتيبه فى المصحف الكريم سورا، أو قطعا، و أن تجمع آياته الخاصة بالموضوع الواحد جمعا احصائيا مستفيضا، و يعرف بترتيبها الزمنى، و مناسباتها و ملابساتها الحافة بها، ثم ينظر فيها بعد ذلك لتفسر و تفهم، فيكون ذلك التفسير أهدى إلى المعنى، و أوثق فى تجديده «۱».

و هذا الرأى يعنى أن يقوم جملة من المتخصصين على دراسة شذرات و نجوم من القرآن كل حسب تخصصه، فيجمع مادة موضوع من مواضيع القرآن و يستقصيها احصاء لتكون هيكلا مترابطا يشكل وحدة موضوعية متكاملة واحدة، ثم يقوم بتفسيرها بحسب منهجه فالمتخصص بالاحكام يبحث آيات الاحكام و المتخصص بالعقائد يحصى آيات العقائد و هكذا ...

فالفن القصصى فى القرآن يفرد فى مبحث خاص، و البعد التشبيهى يبحث فى كتاب، و المثل القرآنى يصدر فى رسالة و هكذا ... و قد استجاب لهذا المنهج عدد غير قليل من الاساتذة بالجامعات فى الوطن العربى، فوجهوا طلابهم فى الدراسات العليا لاحتضان هذه الفكرة فتخصص قسم منهم بأجزاء من القرآن الكريم بدراسته موضوعيا: كمحمد خلف اللّه فى رسالته (الفن القصصى فى القرآن الكريم) و المؤلف فى رسالته (الصورة الفنية فى المثل القرآنى/ دراسة نقدية و بلاغية).

و السير بهذا المنهج يغنى الباحث و الطالب فى سبر المواضيع و الاطلاع على أسرار القرآن العظيم مبوبة و ممنهجة، لا سيما و أن السلف قد

---

(۱) ظ: أمين الخولى، دائرة المعارف الاسلامية، مادة تفسير: ۵/ ۳۶۸.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۱۲۵

سار على طريقة تفسير سوره و آياته بحسب ورودها من المصحف، و فى ذلك غنى و اكتفاء لطالبى المنهج السابق، و المنهج الحديث ييسر كثيرا من الجزئيات المتناثرة، و يقوم بعملية التقاء و وصلة لآخر الموضوع بأوله، و لشارده بوارده.

و فى هذا المنهج كشف للصور المتعددة من الموضوع الذى يعرض له القرآن أكثر من مرّة، كالحديث عن موسى و بنى إسرائيل مثلا إذ يقوم المفسر التقليدى بالحديث عنها فى جزء من التفسير و العودة إليه فى جزء آخر، بينما يقوم هذا المنهج بإحصائها و ترتيبها، و يكشف بذلك قدرتها على استنباط حقائق الأشياء بالصور المختلفة التى حاولها القرآن بحسب مناسبة النزول و قرائن الاحوال، و هنا يظهر العمق البلاغى للقرآن أكثر فأكثر، حيث يكون الإلمام بالموضوع، و الاحاطة به قد استوعبا جميع الجهات و الوجهات فيصبح التفسير جامعا مانعا.

و قد سبق بعض الأوائل إلى هذا المنهج من حيث لا يقصدون، و لعل من أهم مظاهر هذا المنهج عندهم هو التفسير التشريعى الذى عنى بفقه القرآن و أحكامه، و قد عاد مناخا للكشف عن الخلاف المذهبى عند المسلمين، فكل يعزز وجهة نظره الفقهية، و كل يلتمس الدلائل القرآنية التى تؤيد رأيا يميل إليه، فعاد كل تفسير من هذا النّوع سجلا لفتاوى مذهب مؤلفه، حتى وضح فيه التعصب المذهبى و الخلاف بالأحكام الشرعية، و قد تطرف به البعض حتى عاد تفسيره أداة لنفى آراء بعض المسلمين و اثبات الاخرى، فحمل قويهم على ضعيفهم، و لجت مع هؤلاء و هؤلاء السياسة المعاصرة لكل منهم فأثبتت ما أرادت، و نفت ما يعارض مصلحتها، فتكوّن بذلك مزيج مما اختطت المذاهب و ارتأت السياسة.

و مع ما تقدم، فإن هذا المنهج قد كشف عن قدرات اجتهادية فى الاستنباط و القياس و وجوه اعتماد الاحكام.

و هناك تفاسير مهمة لكل فريق و مذهب، و قد أخذت طابع آيات الاحكام فى القرآن أو أحكام القرآن أو فقهه «۱».

(۱) ظ: ابن الندیم، الفهرست: ۴۰- ۴۱.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۱۲۶

و نحن نورد هنا أهم ما أطلعنا علیه من هذه التفاسیر:

۱- للحنفیة عدة تفاسیر فی الموضوع أهمها:

أ- أحکام القرآن للجصاص.

ب- التفسیرات الأحمدیة فی بیان الآیات الشرعیة لأحمد بن سعید.

۲- و للجعفریة عدة تفاسیر أهمها:

أ- کنز الفرقان فی فقه القرآن، للمقداد السیوری.

ب- فقه القرآن، لقطب الدین الراوندی.

ج- زبدة البیان فی أحکام القرآن- للأردبیلی:

د- قلائد الدرر فی تفسیر آیات الأحکام بالأثر، للشیخ أحمد الجزائری النجفی.

۳- و للمالکیة عدة تفاسیر أهمها:

أ- أحکام القرآن، لأبی بکر بن العربی.

ب- الجامع لأحکام القرآن، للقرطبی، و هو تفسیره الشهیر، و یؤکد فیه علی جانب الاحکام و استخلاصها.

۴- و للحنابلة عدة تفاسیر أهمها:

الإکلیل فی المتشابه، و التنزیل، لأحمد بن تیمیة.

۵- و للشافعیة عدة تفاسیر أهمها:

أ- أحکام القرآن، لأبی الحسن الطبری المعروف بالکیاالهراسی.

ب- القول الوجیز فی أحکام الکتاب العزیز، لأحمد بن یوسف الحلبی.

۶- و للزیدیة عدة تفاسیر أهمها:

أ- منتهی المرام، شرح آیات الاحکام، لمحمد بن الحسین. المبادی العامة لتفسیر القرآن ۱۲۶ ۹ - المنهج الموضوعی: ..... ص : ۱۲۴

الثمرات الیانعة و الاحکام الواضحة القاطعة، لشمس الدین بن یوسف.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۱۲۷

و هکذا الحال عند الخوارج، و أهل الظاهر لکل تفسیره المذهبی الخاص بأحکامه.

ان التفسیر الفقهی، و الأحری أن نسمیه استخلاص و استقصاء آیات الأحکام من القرآن الکریم، ما هو إلا نموذج من نماذج التفسیر الموضوعی للقرآن الکریم الذی حبره الاوائل دون قصد إلی ذلک فیما یبدو لی.

و سنتناول هذا الموضوع فی مکانه من البحث علی وجه الدقة و التحقیق العلمی، و بیان فلسفة المنهج الموضوعی و أهمیته «۱».

۱۰- مناهج أخری:

و هناک مناهج أخری فی التفسیر عمد إلیها جملة من الاعلام، و لعل أبرزها المنهج الاحتجاجی و الادبی و الاجتماعی.

و قد خلص الأول منها و هو المنهج الاجتماعی إلی إبراز دور المقالات الاسلامیة فی العقائد و الکلام، فکان المنهج أرضا صالحة تتفرع منها وجوه الاختلاف فی الفروع و الجزئیات، و تتبرعم بمناخها معالم الأقوال فی: قدم العالم و حدوثه، و صفات اللّه، و خلق

القرآن، و قضايا الامامة و الخلافة، و المعاد الجسمانى أو الروحانى، و غير ذلك من المشاكل الكلامية. و لعل أبرز من يمثل هذا الاتجاه هو فخر الدين الرازى (ت: ۶۰۶ ه) فى تفسيره مفاتيح الغيب. و يؤخذ على هذا المنهج أنه قد تجوز كثيرا فى الدخول بمتاهات و مناقشات و آراء و اجتهادات لا يتحملها النص القرآنى، و إن كانت لا تخلو من فوائد جمة فى بيان تقريرات المسلمين فى العقائد و فروع الكلام و أصول المقالات، و قد يشاركه فى هذا المنهج السيد محمد حسين الطباطبائى فى تفسير الميزان.

و ترعرع حديثا المنهج الأدبى على يد سيد قطب فى تفسيره: فى ظلال القرآن و هو تفسير يجمع إلى جمال العبارة دقة التصوير، و إلى رشاقة الاسلوب سلامة التعبير، يعنى بالصورة الادبية للقرآن، و يترصد قضاياه الجمالية، فى التشخيص و التمثيل، و الادراك الحسى، و التجسيد المتمثل،

---

(۱) ظ: فيما بعد: مرحلة التجديد.

و يخلص من وراء ذلك إلى كشف تناسق القرآن، و تحقيق توافقه فى النظم و التأليف.

و إلى جانب المنهج الأدبى يتبرعم المنهج الاجتماعى و قد نادى من ذى قبل كل من الشيخ محمد عبده و تلميذه محمد رشيد رضا صاحب المنار، و تابعهما على هذا جمهرة من الاساتيذ فى العصر الحاضر.

و هذا المنهج يعتمد التوفيق بين الدين الاسلامى، و قضايا الانسان المعاصرة، فليس بين الحياة العصرية و الاسلام أى تناقض، و لا بين متطلبات الزمن و الفهم الاسلامى لها أى تضاد، بل هنالك توافق و تلاؤم و انسجام، فالذى يدرس الحضارة و المدنية و يقارنهما بما قدم الاسلام من حلول للمشكلات يجدهما متوافقين فى العرض و الحل. و كان فى هذا المنهج رد ظاهر على الدعوات الاستعمارية- فى حينها- التى استهدفت الاسلام فصورته آلة جامدة لا تنبض بالحياة، لذا خلص هذا المنهج إلى أن الفهم الساذج للقرآن و التعامل السطحى مع الاسلام، قد أظهرا أن الدين و القرآن يتعارضان مع المفاهيم الحديثة، بينما نجد التطبيق الخارجى السيئ للقرآن و الاسلام معا هو المسئول الرئيسى الذى شجع على هذه المقولة، فالإسلام يسير جنبا إلى جنب مع تطلعات الأجيال، و يمقت التقليد الأعمى، و يفتح باب الاجتهاد و يراقب حقيقة التطور الاجتماعى و النمو التاريخى.

و الشىء الجديد فى هذا المنهج نعيه على من أغلق باب الاجتهاد و جمد أنشطة العلماء هذا من جهة، و من جهة أخرى فهو لم يتقيد بآراء أصحاب المقالات، و لم يقف بالقرآن عند حدوده البلاغية و لم يقصره على القواعد الفقهية بل تعداه إلى مشاكل الكون، و قضايا الحياة، فطرحها بالشكل الملائم لطبيعة القرآن فى الهداية و التشريع و إقامة الموازين.

و لعل تفسير المنار هو خير شاهد على ما نقول.

و قد ظهرت حديثا بعض الدراسات القرآنية لأجزاء من القرآن احتضنت هذا المنهج، و نشير إلى ما كتبه الدكتور محمد أحمد خلف اللّه فى كل من:

أ- القرآن و الثورة الثقافية.

ب- القرآن و مشكلات حياتنا المعاصرة.

ج- القرآن و الدولة.

و فى هذا الاتجاه نلحظ رسالة للدكتور عبد الحسيب طه حميدة بعنوان: مع القرآن فى آدابه و معاملاته، و كتابا للدكتور محسن عبد الحميد بعنوان: حركة التغيير الاجتماعى فى القرآن.

و ما قدمناه من نماذج يشكل أمثلة جزئية مما قرأناه و لا يعد حصرا أو استقصاء لاطراف ما ألف فى هذا الباب، فهناك عشرات

الدراسات للقرآن تتجه نحو هذا الاتجاه.

و مما تقدم فی هذا الفصل یتضح مدی اتجاهات المسلمین فی التفسیر، فکل له منهج و کل له طریقۀ، و فیهم من جمع بین منهج و آخر، و لکن الطابع العام لمنهجه فی التفسیر کان ظاهرا فی جانب ما فغلبنا ذلک الجانب علی تسمیته و بهذا نکون قد قدمنا خلاصۀ احصائیۀ فی أغلب مناهج التفسیر عند المسلمین قدامی و محدثین، و فی ذلک تنتهی جولتنا فی هذا الفصل من الکتاب.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۳۱

الفصل الخامس مراحل التفسیر

اشارۀ

۱- مرحلۀ التکوین ۲- مرحلۀ التأصیل ۳- مرحلۀ التجدید

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۳۳

مر تفسیر القرآن الکریم بعدۀ مراحل یمکن اجمالها بشیء من التجوز حینا و الموضوعیۀ حینا آخر إلی ثلاث مراحل هی:

۱- مرحلۀ التکوین:

مر التفسیر بمرحلۀ التکوین ابتداء من عصر النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم و انتهاء بعصر التابعین، و قد یمتد جزء منه إلی الفترۀ الزمنیۀ المتصلۀ بتابعی التابعین أحیانا.

کان الرسول الاعظم صلی اللّه علیه و آله و سلّم أول مفسر للکتاب الکریم، و عنه نشأ التفسیر بالمأثور. و قد جمع السیوطی مجمل الروایات التی صدرت عن النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم و تم بموجبها تفسیر بعض النصوص القرآنیۀ علی شکل آیات متقطعۀ و مجزأۀ، اعتبارا من سورۀ البقرۀ و اختتاما بسورۀ الناس «۱».

و قد عقب السیوطی علی ذلک بقوله:

«فهذا ما حضرنی من التفاسیر المرفوعۀ المصرح برفعها، صحیحها و حسنها، ضعیفها و مرسلها و معضلها، و لم أعول علی الموضوعات و الاباطیل» «۲».

و هو بهذا یصرح أنه لم یغربل هذه الروایات المرفوعۀ إلی النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم و إنما جمعها جمعا علی علاتها، و فیها الصحیح و الحسن و الضعیف و المرسل و المعضل. و الغریب فی الموضوع أن یدعی ابن تیمیۀ و غیره: أن

---

(۱) السیوطی، الاتقان: فی علوم القرآن: ۴/ ۲۱۴- ۲۵۷.

(۲) المصدر نفسه: ۴/ ۲۵۷.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۳۴

النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم بین لأصحابه تفسیر جمیع القرآن أو غالبه «۱». فی الوقت الذی لم یصح فیه عن النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم إلا القلیل، و لو کان النبی قد ثبت عنه تفسیر کل القرآن أو جله لما احتجنا إلی سواه، و الملحظ لهذا النوع من التفسیر بیان المجمل، و ایضاح المبهم و تفسیر المفردات، و کشف معانی الالفاظ، و تحدید الناسخ من المنسوخ، و إرادۀ العرف العربی العام فی الفهم المتبادر للذهن، فکان الدلیل الهادی، و ما صح منه فهو حجۀ علی العباد، ولدی انتقال الرسول الأعظم صلی اللّه علیه و آله و سلّم إلی الرفیق الاعلی اقتسم التفسیر طریقان، طریق أهل البیت علیهم السّلام و طریق الصحابۀ (رض). و یبدو واضحا مما سبق أن

المبرر فی هذین الجانبین هو الامام علی علیه السّلام دون منازع، و یخلفه فی ذلک حبر الأمۀ عبد اللّه بن عباس (رض) «۲».

و تبدو الحجۀ فی أصالۀ ما ورد عن أهل البیت و الصحابۀ کون النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم قد بین أمام هذه الطبقۀ المختارۀ من أهل البیت و الصحابۀ کثیرا من مشکل القرآن و غریبه، و سلط الأضواء الکاشفۀ عن موضع حاجتهم من أسرار القرآن الکریم، و بدیهی أن الضرورۀ الملحۀ فی فهم القرآن کانت تدعوهم إلی مساءلۀ النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم، و کان واجبه الشرعی و طبیعۀ عمل الرسالی یملیان الاجابۀ الفاصلۀ أضف إلی ذلک أن معاصرتهم للوحی الالهی تعنی معرفتهم بأسباب النزول، و قرائن الاحوال و مقتضی المناسبات، فکان لمجموع هذه الأسباب أن عاد تفسیرهم ذا أثر قیم کأثر المرفوع إلی الرسول الأعظم صلی اللّه علیه و آله و سلّم «و لعل الروعۀ الدینیۀ لهذا العهد، و المستوی العقلی لأهله، و تجدد حیاتهم العملیۀ ثم شعورهم مع هذا بأن التفسیر شهادۀ علی اللّه بأنه عنی باللفظ هذا، کل أولئک جعلهم لا یقولون فی تفسیر القرآن إلا التوقیفی الذی نقل إلیهم» «۳».

و قد نبغ فی التفسیر طبقۀ من الصحابۀ تتفاوت مراتبهم من حیث الوثاقۀ و المعرفۀ، و معطیاتهم من حیث القلۀ و الکثرۀ فی الروایۀ عنهم، و من

---

(۱) المصدر نفسه: ۴/ ۲۵۸.

(۲) ظ: الفصل الثالث، مصادر التفسیر، المصدر النقلی.

(۳) أمین الخولی: دائرۀ المعارف الاسلامیۀ: ۵/ ۲۴۹.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۳۵

أبرزهم فی هذا المجال- زیادۀ علی من تقدم ذکرهم فی المصدر النقلی- عبد اللّه بن مسعود، و أبی بن کعب.

و ما إن جاء عصر التابعین حتی رأینا کوکبۀ منهم تتمیز بعلو الباع فی التفسیر، و إن تمایز توثیقهم أو تضعیفهم، و لکنهم فسروا القرآن علی أیۀ حال، و وردت عنهم نصوص و آثار کثیرۀ، أما غربلۀ هذه النصوص و الآثار فیتولی تحقیقها علماء الجرح و التعدیل فیما تعارفوا علیه من مواصفات مشروطۀ فی المفسر، قد تواضعوا علیها کما سبق بیان ذلک «۱».

و فی طلیعۀ هؤلاء التابعین تتألق الأسماء التالیۀ: قیس بن سلیم الکوفی، علی بن أبی طلحۀ، مجاهد بن جبر المکی، قتادۀ بن دعامۀ السدوسی، عکرمۀ مولی ابن عباس، اسماعیل السدی الکوفی، عطاء بن أبی رباح، طاوس بن کیسان، جابر بن یزید الجعفی، محمد بن السائب الکلبی، الحسن البصری، عامر الشعبی، مالک بن أنس، و سعید بن جبیر و أضرابهم.

و طبیعی أن نجد من یتعصب لهذا و ذاک من المفسرین، و أن یفضل بعضهم علی بعض، و هنا نشیر إلی قول سفیان الثوری- علی سبیل المثال- «خذوا التفسیر عن أربعۀ: عن سعید بن جبیر و مجاهد و عکرمۀ و الضحاک» «۲».

و فی الحقبۀ التاریخیۀ لهؤلاء کان ما نشأ من التفسیر و علمه مقترنا بتاریخ الروایۀ عن النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم فکان أصحاب الروایۀ و الحدیث هم أصحاب التفسیر فی مرحلته الأولی، علما بأن التفسیر لم یختلط بالحدیث، فالحدیث له مدوناته الخاصۀ به، إلا أنه اقترن بتاریخه فی النشأۀ و اتصل بالرواۀ و المحدثین، و هنا یتحتم التحرز الشدید فی الاخذ بهذا التفسیر بأول منظور له، إلا بعد التأکد من عدم اختلاط ذلک بالوضع و الانتحال و الاسرائیلیات، و ما دار حول ذلک من قصص دینی لا یستند إلی قاعدۀ من الوثاقۀ، و ما نجم عنه من تعیین أسماء و تواریخ لم ینص علی ذکرها القرآن

---

(۱) ظ: الفصل الثانی، آداب التفسیر، الآداب النفسیۀ.

(۲) السیوطی الاتقان: ۴/ ۲۱۱.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۳۶

لا سیما بعد أن امتد العهد بهذا التفسیر إلی حقب التابعین و تابعیهم، فنشأ جیل من أعداء الاسلام، و جیل من الکذبۀ و الوضاعین، و جیل ممن قربه السلطان و اغدق علیه ففسر کما أراد، و ما من شک أن ضاعت بین هذه الأجیال حقائق شتی، و راجت خرافات شتی حتی عادت الموضوعات فی کتب التفسیر من الکثرۀ بحیث لا تعد و لا تحصی، و هنا یبرز دور الناقد الخبیر من المفسرین فی تمییز صحیح القول من فاسده، کما یتجلی دور علم الرجال فی کشف جمهرۀ الکذبۀ و إلقاء الضوء علی المختلف من التفسیر.

لقد نسب للشافعی قوله: «لم یثبت عن ابن عباس فی التفسیر إلا شبیه بمائۀ حدیث» «۱». بینما نجد لابن عباس، تفسیرا کاملا قد طبع باسم تنویر المقیاس من تفسیر ابن عباس، لمجد الدین الفیروزآبادی، و هو فی نحو أربعمائۀ صفحۀ.

و قد عنی العلماء بکشف جملۀ من الکذابین أو المتهمین به، أو الضعفاء فیما رووه من التفسیر عن النبی و الصحابۀ. فقد أجمع الحفاظ علی أن ابن أبی طلحۀ لم یسمع التفسیر من ابن عباس، و هذه التفاسیر التی أسندوها إلی ابن عباس غیر مرضیۀ، و رواتها مجاهیل، و أما ابن جریح، فإنه لم یقصد الصحۀ، و إنما روی فی کل آیۀ من الصحیح و السقیم، و مقاتل فی نفسه ضعفوه، و تفسیر السدی لم یورد منه ابن أبی حاتم شیئا، لأنه التزم أن یخرج أصح ما ورد، و قد قال ابن کثیر: أن السدی یروی أشیاء فیها غرابۀ.

و هکذا تجد الحدیث متوافرا فی تجریح قسم کبیر من رواۀ التفسیر علی أننا لا نمیل إلی کثیر من أسالیب الافتراض بالاتهام لکثیر من رواۀ التفسیر، إذ قد تجد فی بعضه منشأ للتعصب الاقلیمی حینا و المذهبی حینا آخر، و مع هذا غرابۀ فیما توصل إلیه علماء الجرح و التعدیل فی هذا

---

(۱) المصدر نفسه: ۴/ ۲۰۹+ خلاصۀ تذهیب الکمال فی أسماء الرجال ۱۵۰.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۳۷

المجال، إذ قد تجد فی روایات البعض مزیجا بین المعقول و المجهول، و خلیطا من المردود و المقبول فزاد بعضهم من عندیاته غثا و سمینا، و تخلف الآخر حول أخبار الیهود فشاعت الاسرائیلیات فی تعیین الازمان و البقاع بما لا مسوغ للتحقیق فیه أو التحقق منه، بعد أن أغفله الکتاب الکریم، متعدیا حدود الزمان و المکان لیعطی الشمولیۀ لأحداث القرآن لهذا کان السلیم من هذه الآثار قلیلا و کانت الدعوۀ إلی تمحیصها و تنقیحها متزایدۀ و هو ما نمیل إلیه. و من هنا نشأ الحرج و التلبث عن الکثیرین من السلف فمالوا إلی السکوت عن التفسیر، و لا یمکن أن نتأول هذا بالعی أو الجهل، و لکنها الحریجۀ فی الدین، و التورع من القول بکتاب اللّه عن هوی، فسعید بن المسیب کان إذا سئل عن تفسیر آیۀ من القرآن قال:

«إنّا لا نقول فی القرآن شیئا ...» «۱».

و مع ما شاهدنا من حراجۀ فلا بد أن نشیر إلی أن الروایات قد ذکرت کثیرا من المدونات فی عصر التابعین و تابعی التابعین، فإن أول کتاب ظهر فی التفسیر کان لسعید بن جبیر (ت: ۹۴ ه) و من بعده ألف اسماعیل السدی (ت: ۱۲۷ ه) ثم محمد بن السائب الکلبی (ت: ۱۴۶ ه) و هو صاحب التفسیر الکبیر، ثم أبو حمزۀ الثمالی أحد خواص الامامین السجاد و الباقر علیه السّلام «۲»، ثم أبو بصیر الأسدی صاحب الامام أبی عبد اللّه جعفر بن محمد الصادق علیه السّلام، و له تفسیر جلیل و هو من تابعی التابعین «۳».

و ینبغی الاشارۀ هنا إلی أن ابن الندیم قد نص علی کتاب فی التفسیر ألفه الامام محمد الباقر بن علی بن الحسین بن علی بن أبی طالب علیه السّلام (ت: ۱۱۴- ۱۱۸ ه) «۴»، کما حکی ابن شهرآشوب فی معالم العلماء أن الامام أبا محمد الحسن العسکری (ت: ۲۶۰ ه) قد أملی کتابا فی التفسیر

---

(۱) ابن تیمیۀ، مقدمۀ فی أصول التفسیر: ۳۱.

(۲) ابن الندیم، الفهرست: ۳۶.

(۳) ظ: أحمد رضا کلمۀ فی التفسیر، مجمع البیان للطبرسی: ۱/ ۷.

(۴) ابن الندیم الفهرست: ۳۶.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۳۸

علی محمد بن خالد البرقی. و اسمه (تفسیر العسکری) «۱»، أقول و هذا الکتاب مشهور و متداول فی هذا الاسم. و بناء علی صحۀ روایۀ ابن الندیم و ابن شهراشوب یکون الامام محمد الباقر و الامام الحسن العسکری علیه السّلام من أوائل من سبق إلی برمجۀ تفسیر القرآن الکریم «۲».

و بعد هذه الطبقۀ ألفت تفاسیر، تختلف فی قیمتها التفسیریۀ و الاثریۀ و هی تجمع بین أقوال الصحابۀ و التابعین: کتفسیر سفیان بن عینیۀ، و وکیع بن الجراح، و شعبۀ بن الحجاج، و یزید بن هارون و عبد الرزاق، و آدم بن أبی ایاس، و اسحاق بن راهویه، و روح بن عبادۀ، و عبد بن حمید، و أبی بکر بن أبی شیبۀ «۳».

فالمرحلۀ الأولی فی تکوین التفسیر کانت مرحلۀ الروایۀ الممتدۀ إلی الرسول الأعظم صلی اللّه علیه و آله و سلّم من قبل أهل البیت و الصحابۀ و التابعین و تابعیهم، أما المدونات فقد سبق إلیها جمهرۀ من التابعین و اثنان من أئمۀ أهل البیت و طائفۀ من أصحاب الائمۀ «۴».

و فی هذه المرحلۀ نشأت ظاهرۀ جدیرۀ بالعنایۀ و الاهتمام و هی ظاهرۀ امتدت من القرن الثانی الهجری و حتی نهایۀ القرن الرابع، و هذه الظاهرۀ هی التألیف التجزیئی فی مفردات القرآن أو مجازاته أو غریبه، فکانت تشمل أجزاء من آیات القرآن و سوره و مفرداته، امتازت بالتبویب و حسن الاختیار، فکتاب الأشباه و النظائر فی القرآن الکریم، لمقاتل بن سلیمان البلخی (ت: ۱۵۰ ه) من أوائل ما ألف فی تفسیر المفردات المتشابهۀ و المترادفۀ و المشترکۀ فی القرآن و قد طبع أخیرا بتحقیق د. محمد عبد اللّه سحاتۀ فی جزءین. و قد عدّ (ابن الندیم) له اثنی عشر کتابا فی التفسیر و القراءات و المتشابه «۵». ثم تبع البلخی فی کثیر من المفردات

---

(۱) ظ: أحمد رضا، کلمۀ فی التفسیر، مجمع البیان للطبرسی: ۱/ ۷.

(۲) ظ: ابن الندیم، الفهرست: ۳۶، ۳۷، فی أسماء الکتب المصنفۀ فی تفسیر القرآن.

(۳) ظ: السیوطی الاتقان: ۴/ ۲۱۱- ۲۱۲.

(۴) ظ: بروکلمان تأریخ الأدب العربی: ۴/ ۷- ۱۹.

(۵) ظ: ابن الندیم الفهرست: ۲۲۷.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۳۹

و الاستعمالات الفراء (ت: ۲۰۷ ه) فی معانی القرآن، و أبو عبیدۀ (ت:

۲۱۰ ه) فی مجاز القرآن.

و ابن قتیبۀ (ت: ۲۷۰ ه) فی کتابیه تأویل مشکل القرآن و تفسیر غریب القرآن و قد حققهما تحقیقا علمیا دقیقا السید أحمد صقر.

لقد امتازت هذه الظاهرۀ بالتدوین المنظم للغریب و الشوارد و الاستعمالات البلاغیۀ فی مختلف صنوفها و أثرت فیما بعدها من الحرکۀ التألیفیۀ فی اللغۀ و المجاز بمئات الکتب القیمۀ کمعانی القرآن لأبی طالب المفضل بن سلمۀ الکوفی من علماء القرن الثالث الهجری، و مشکل القرآن لابن الأنباری من علماء القرن الرابع الهجری، و کتاب المحاسن فی تفسیر القرآن لأبی هلال العسکری (ت: ۳۹۵ ه).

و بعد هذه المحاولات فی المرحلۀ الأولی، بدأت المرحلۀ الثانیۀ للتفسیر بشکله الرتیب، و هذه المرحلۀ کما سندرسها، تعتمد التفسیر بالمأثور حینا، و باللغۀ و البلاغۀ و الفهم العربی للنص الکریم حینا آخر، أو التفسیر بالاشارۀ و الرأی بعض الاحایین، و هذا ما اصطلحنا علیه بمرحلۀ التأصیل.

۲- مرحلة التأصیل:

یبدو أن المرحلة الأولی للتفسیر بوأت النواة الصالحة التی انبثقت عنها مدونات علم التفسیر فی مرحلة التأصیل، فبعد أن امتد التفسیر من النبی و آله و أصحابه و التابعین و تابعیهم، کان ذلک ایذانا بحرکة تفسیریة کبری بلغت حد النضج و الأصالة، و کان طبیعیا أن تتبلور بعض المدارس التفسیریة التی مهدت لحرکة التدوین المنظمة فیما بعد. و یمکن إلقاء الضوء علی ذلک بما یلی:

۱- مدرسة مکة، و کان قوامها أصحاب عباس (ت: ۶۸ ه) و قد نبغ منها مجاهد بن جبر المکی (ت: ۱۰۰- ۱۰۳ ه)، و عکرمة مولی ابن عباس (ت: ۱۰۴ ه)، و أمثالهما، ممن أخذ عن ابن عباس، و کان ابن عباس نفسه قد أخذ عن أمیر المؤمنین الامام علی علیه السّلام کما هو منصوص علیه «۱».

---

(۱) ظ: الزرکشی، البرهان: ۲/ ۱۵۷.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۱۴۰

۲- مدرسة المدینة، و کان قوامها ثلاثة من أئمة أهل البیت هم الامام علی بن الحسین زین العابدین، و الامام محمد الباقر، و الامام جعفر الصادق، و طائفة من تلامذة أبی بن کعب، و أصحاب زید بن أسلم (ت:

۱۳۶). و قد امتازت هذه المدرسة بالعمق و الموضوعیة فیما أثر عنها من روایات تجدها فی أمهات التفسیر.

۳- مدرسة العراق، کانت تمثل اتجاهین رئیسیین هما:

أ- الاتجاه العام، و یمثله تلامذة ابن مسعود (رض) و فی طلیعتهم:

مسروق بن الاجدع (ت: ۶۳ ه) و الأسود بن یزید (ت: ۷۵ ه) و عامر الشعبی (ت: ۱۰۵ ه) و الحسن البصری (ت: ۱۲۱ ه).

ب- الاتجاه الخاص، و یمثله تلامذة الإمامین محمد الباقر و جعفر الصادق علیه السّلام و قد نشأت عنه طبقتان:

الأولی: طبقة الرواة، و هم الذین رووا التفسیر بإسناده إلی النبی و أئمة أهل البیت فحسب، و فی طلیعة هؤلاء: زرارة بن أعین، و محمد بن مسلم، و معروف بن خربوذ، و حریز بن عبد اللّه الأزدی الکوفی «۱».

الثانیة: طبقة المؤلفین، و هم الذین ابقوا أثرا تفسیریا معتمدا علی رأی أهل البیت علیه السّلام و فی طلیعتهم: فرات بن إبراهیم الکوفی، و أبو حمزة الثمالی، و محمد بن مسعود الکوفی المعروف بالعیاشی، و علی بن إبراهیم القمی، و محمد بن إبراهیم النعمانی «۲».

إن هذه المدارس الثلاث فیما عهد بها من أصالة قد تم تدوین آثارها دون تمییز بین مذاهبها التفسیریة، إلا أن أغلب هذه المدونات لم تصل إلینا متکاملة بل متناثرة هنا و هناک علی شکل روایات فی کتب التفسیر الأخری.

و باستثناء ما کتب مقاتل بن سلیمان و فرات بن إبراهیم الکوفی، و محمد بن مسعود العیاشی الکوفی، و بعض قطع من تفسیر عبد الرزاق بن همام

---

(۱) ظ: الخوئی، معجم رجال الحدیث: ۴/ ۲۵۵. فیما یتعلق بترجمة حریز و قد ذکره البرقی باسم جریر و هو تحریف.

(۲) ظ: محمد حسین الطباطبائی، القرآن فی الاسلام: ۶۰+ بروکلمان، تأریخ الأدب العربی: ۴/ ۱۴- ۱۹.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۱۴۱

الصنعانی (ت: ۲۱۱ ه) و تفسیر سفیان الثوری و قد طبع حدیثا فی الهند.

و تفسیر علی بن إبراهیم المعروف ب (تفسیر القمی).

إن مرحلة التدوین هذه تبدو علیها التجزئة لآیات القرآن الکریم، و هذا ما تملیه طبیعة العمل التدوینی المتناثر، و کان اعتمادها علی

المأثور أحیانا، و علی ظواهر اللغة و شواردها، أحیانا أخری، و هذا یعنی إنها لم تشمل القرآن کلا متماسکا، أو لم یصل إلینا عملها الکلی متکاملا. أما التفسیر بکل محتویاته و جزئیاته و حیثیاته فیمکن القول فیما وصلنا منه- أن ابن جریر الطبری (ت: ۳۱۰ ه) قد بدأه بتفسیر المسمی (جامع البیان فی تفسیر القرآن) و هو شامل لسور القرآن أجمع و قد أبان فیه مقدرة فائقة، و علما جما، و اطلاعا علی الحدیث و الفقه و علوم السنة، و اتبع فیه الأسلوب النقلی فی الروایة، و العقلی فی الاستنباط حتی عاد مرجعا فی فن التفسیر و صناعته. و مما یمیزه موقفه الجریء المعارض للمفسرین بالرأی و الاستحسان و ضرورة الرجوع فی التفسیر إلی العلم الراجح، و تجده یقف أحیانا موقفا مقوما للرجال فقد یرد الروایة، و قد یضعف الراوی، و قد یعقب السند، و إن أغفله فی الغالب.

و فی تفسیر ابن جریر الطبری علم کثیر فی رد القراءات إلی أصولها، و فی استنباط الأحکام الشرعیة، و فی تناوله لمباحث علم الکلام، و فی تنزیه الباری من الرؤیة و التجسیم.

و لا یخلو تفسیر الطبری من شذرات نحویة و معالجات لغویة و من استشهاد فی الشعر العربی القدیم للاستدلال علی ما یختاره مما یعد مرجعا أصیلا فی اللغة و النحو و الأدب، و هو بعد تفسیر جامع مانع کما یقول المناطقة، إلا أنه قد لا یلتزم الجانب الموضوعی فی کثیر من الأبعاد فیهاجم أصحاب المذاهب و العقائد الأخری، و قد یتهمهم بالزیغ و الانحراف.

و یأتی تفسیر الشیخ الطوسی محمد بن الحسن (ت: ۴۶۰ ه) فی قمة کتب التفسیر التدوینیة، قد أظهر فیه علم أهل البیت و الصحابة و التابعین بشکل نعتبره فیه محایدا لا یتجنی و لا یعتدی، و یؤثر القول بالمأثور أولا، و إلا فمن اللغة و مقتضیات الشرع، و تبادر العرف العام، و قد استعان کثیرا

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۱۴۲

فی تفسیره بتخصصه فی الفتوی و الأحکام الشرعیة، فما فی الکتاب الکریم من آیة بها حکم إلا أبانه، و لا إشارة شرعیة إلا استقطب فیها القول، و لا اختلاف فقهی إلا أوضح مشکله و معضله، فتری فیه الروایة إلی جنب الدرایة، و اللغة إلی جنب العرف، و الاستنباط بمحاذاة الاجتهاد، و المذهب الکلامی بإزاء الفکر الاحتجاجی- و هو فی کل ذلک صلیب الرأی، بعید المدی، حدید النظر، یدیر الأمر فی الآیة إلی عدة وجوه فیبحث لغتها و لفظها، مستعینا بأقوال العرب، و یتمحض لمعنی الآیة أو الآیات مؤثرا الروایات الصالحة و علیه استند الفضل بن الحسن الطبرسی (ت: ۵۳۸ ه) فی تفسیره (مجمع البیان فی تفسیر القرآن) و زاد علیه بأنه قد تخصص فی المأثور عن أهل البیت علیهم السّلام و رجحه بما عاد به تفسیره سجلا حافلا بآراء المعصومین علیهم السّلام و الطبرسی فی هذا عارض غیر متعصب، و راویة غیر متحیز، و إن عرض لکثیر من الآراء الإسلامیة و المقالات فی التقیة و البداء و الولایة، إلا أنه لم یطعن فی أحد من الصحابة و لم یجرح شخصیة من السلف، و تفسیره علی هذا یعتبر نموذجا فریدا من تفاسیر الإمامیة المعتبرة عرضا و أسلوبا و معالجة، قد کشف فیه عن مقدرة فی الفهم و تضلع فی اللغة و تمرس فی آثار العرب، و قد شحن کتابه بآراء علماء النحو و اللغة و البیان و الفقه و الحدیث فعاد مرجعا متصفا بالأصالة و الموضوعیة. و قد استعان کثیرا بتفسیر الطوسی بل و سرد أغلب آرائه.

و یأتی تفسیر الزمخشری: جار اللّه محمود بن عمر (ت: ۵۳۸ ه) المسمی (الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل) فی قمة التفاسیر البیانیة، و امتاز بالإحاطة الواسعة فی علوم اللغة و المعانی و البیان و البدیع و فنون الأدب، بما نستطیع أن نقول عنه: إنه لم یسبق إلیه فی بابه بکشف بلاغة القرآن، و جودة تعبیره، و جمال نظمه، فحسر عن الحسن التشبیهی، و البعد التمثیلی، و الکائن المجازی، و الأسلوب الاستعاری فی القرآن الکریم، و رکز علی ذلک بعمق و أصالة أیما ترکیز، حتی عاد تفسیره هذا کنزا ثمینا لا یقدر بثمن من حیث الإبانة عن مواطن الإعجاز و الإفصاح عن حسن التألیف و عجیب الترکیب. و مما یلفت النظر فی تفسیره إصحاره عن کثیر من الإسرائیلیات و توقفه عندها. و قد یؤخذ

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۱۴۳

علیه تعصبه الظاهر للفکر المعتزلی بکل ما أوتی من قوة دلیل و حجة فی البیان، حتی حمل الآیات المتشابهة فی القرآن علی الآیات

المحکمة لدی تعارضها مع عقائد المعتزلة، و عدا هذا الملحظ فالتفسیر جوهرة بلاغیة قیمة.

و یأتی تفسیر الرازی محمد بن عمر بن الحسین (ت: ۶۰۶ ه) المسمی (مفاتیح الغیب) فی الشهرة بعد هذه التصانیف المتقدمة، و یمتاز بالسعة و الإحاطة و الشمول، و قد ملأ الکتاب بالحجج و الأدلة و البراهین فی رد المعتزلة، و التزم وجهة نظر الأشاعرة و تعرض لشبهات الملحدین، و هفوات الجاحدین، و قابلها بالرد و النقض، و اهتم بالعلوم الکونیة، و الاستنباطات الریاضیة، و الکشف الفلسفی، و الفقه و أصول الفقه، إلا أن الوجهة الکلامیة هی السمة البارزة و الأثر المتوج فی هذا التفسیر.

هذه أبرز التفاسیر فی عصر تأصیل علم التفسیر من القرن الرابع الهجری و حتی بدایات القرن السابع الهجری و هناک تفاسیر لها مکانتها فی عالم التفسیر، و تکتسب أهمیتها لکونها سلکت المنهج نفسه، و سارت بهذا الاتجاه فی ضوء ما شرع هؤلاء المقعدون لهذا الفن، و الملاحظ أنها لم تخرج عن هذا الخط بل اعتمدت علیه حتی فی الجزئیات، و بقی هذا متلاحقا حتی القرن الثالث عشر الهجری، و هنا نشیر إلی أوسعها شهرة و أکثرها تداولا، و نقدم کشفا تاریخیا موجزا فی هذا المجال علی النحو التالی:

۱- تفسیر القرطبی (ت: ۶۷۱ ه) و اسمه: الجامع لأحکام القرآن.

۲- تفسیر البیضاوی (ت: ۶۸۵ ه) و اسمه: أنوار التنزیل و أسرار التأویل.

۳- تفسیر النیسابوری (ت: ۷۲۸ ه) و اسمه: غرائب القرآن و رغاب الفرقان.

۴- تفسیر الخازن (ت: ۷۴۱ ه) مؤلفه: علی بن محمد بن إبراهیم البغدادی و یؤخذ علی هذا التفسیر تمسکه الشدید بالقصص و الإسرائیلیات، فهو محتاج إلی تهذیب و تنقیح و طرح.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۱۴۴

۵- تفسیر أبی حیان (ت: ۷۴۵ ه) و اسمه: البحر المحیط.

۶- تفسیر ابن کثیر (ت: ۷۷۴ ه) و اسمه: تفسیر القرآن العظیم.

۷- تفسیر السیوطی (ت: ۹۱۱ ه) و اسمه: الدر المنثور.

۸- تفسیر أبی السعود (ت: ۹۵۲ ه) و اسمه: إرشاد العقل السلیم.

۹- أسرار الآیات، لصدر المتألهین، محمد بن إبراهیم الشیرازی (۱۰۵۰ ه).

۱۰- تفسیر الصافی للفیض الکاشانی، محمد محسن بن المرتضی (ت: ۱۰۹۱).

۱۱- تفسیر البرهان، للسید هاشم البحرانی (ت: ۱۱۰۷).

۱۲- روح البیان، لأبی الفداء إسماعیل حقی (ت: ۱۱۲۷ ه).

۱۳- تفسیر الألوسی (ت: ۱۲۷۰ ه) و اسمه: روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی.

و هنا نشیر إلی أن العلامة الشیخ أحمد رضا قد حقق ملخصا تاریخیا فیما ألف فی التفسیر اعتبارا من القرن الأول الهجری و حتی القرن الرابع عشر و عد فیه جملة من المفسرین الأعلام من مختلف المذاهب و الدیار و البلدان و جعله فی مقدمته لمجمع البیان للطبرسی «۱».

إن هذه المرحلة التی قومنا البحث حولها، تعتبر دون شک من أخصب مراحل التأصیل لفن التفسیر، علما ذا قواعد و أسس و مصطلحات، إلا أن الکثیر من التفسیر فیها ارتبط بغیر التفسیر، من تداخل کثیر من الفنون و تعاقب جملة من العلوم، اعتبرت فی مجموعها إقحاما ملحوظا علی التفسیر الموضوعی مما یجب تهذیبه و حذفه، فالصراع العقائدی و الاختلاف المذهبی، و الدخول فی تفصیلات أجملها القرآن، و تعلیل قسم من المتشابه و تسخیر المحکم للأهواء، کل ذلک مما یجب تنزیه التفسیر عنه.

---

(۱) ظ: الطبرسی، مجمع البیان، المقدمة: ص ۷ و ۸ بعنوان: طبقات المفسرین.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۴۵

۳- مرحلۀ التجدید:

اشارۀ

فی القرن الرابع عشر الهجری انطلقت الأصوات الخیرۀ فی البلاد العربیۀ و الإسلامیۀ، داعیۀ إلی التجدید فی تفسیر القرآن، و طرح ما هو جدید علی الساحۀ الثقافیۀ و الأدبیۀ من خلال تطویر عملیۀ التفسیر، ولدی ملاحظۀ ما کتب و ألف فی الموضوع وجدنا أن التجدید الذی یراد للتفسیر الاتجاه نحوه بحسب هذه الدعوات یتمثل باتجاهین مختلفین، نعرضهما و نعقب علیهما باعتبارهما مرحلۀ من مراحل التفسیر قد تسمی مرحلۀ بمرحلۀ الجدید.

الاتجاه الأول:

و قد نادی به الأستاذ محمد عبده و محمد جواد البلاغی و محمد رشید رضا و طنطاوی جوهری، فعبده و رضا و البلاغی- بملحظ التجدید و مسایرۀ الحضارۀ و المدنیۀ- اخضعوا التفسیر للمفهوم الاجتماعی و لحاجات العصر، و جوهری بملحظ مواکبۀ العلم الحدیث اخضعه للعلوم الصناعیۀ و المکتشفات، فکان تجدیدهما بهذا الأسلوب فیه کثیر من النظر، علی أن المقارنۀ بین النهجین غیر سلیمۀ فی حدود، فخطوۀ البلاغی و الأستاذ محمد عبده- فیما یبدو- خطوۀ جلیلۀ القدر، بعیدۀ الأثر، فی تحبیب الإسلام للنفوس، و تیسیر القرآن بقدر المستطاع لحل المشکلات المعاصرۀ، بعد أن ابتعد المسلمون عن الإسلام، و عاد القرآن حرزا یتعوذ به من الآفات. بینما نجد طنطاوی جوهری یخضع أغلب آیات القرآن الکریم لمفهوم العلم الحدیث أو یخضع مفاهیم العلم الحدیث للمفهوم العام من الآیات القرآنیۀ و هو نهج فیه کثیر من التجوز، و خلیط من جزاف القول، فالقرآن کتاب هدایۀ و رشاد و توجیه، و لیس کتابا لخوض مجاهیل العلم الصناعی أو الاستکشاف الجغرافی و الریاضی، و هذا العلم الصناعی علی تعدد جوانبه و کثرۀ شعبه و مداللیه، یعطی النظریۀ العلمیۀ الیوم و ینفیها غدا، و یسطر القانون الصناعی فی لحظۀ من الزمن و یطبل له و یزمر و لکن سرعان ما یجهز علیه فی مستقبل الأیام فما ذا نصنع إذن؟ صحیح أنه لا یوجد تناقض بین العلم و الدین، و بین القرآن و التقدم لکننا نشاهد علی مدی التجربۀ المعاصرۀ إن ما یثبت علمیا الیوم قد یخطأ غدا، و هذا یعنی وقوع التهافت فی النص الموافق لذلک النظر الخاطئ و القرآن الکریم نص

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۴۶

مقدس لدی جمیع المسلمین، و لیس من السهولۀ أن یصبح عرضۀ لأمور تستجد فی عشیۀ و ضحاها، و هی أمور لا تسمن و لا تغنی من جوع. هذه المحاولات علی سلامۀ القصد فی مصدرها إلا أنها تحوم فی سبیل إثبات رأی و ترجیح آخر، حققه غربیون أو أبرزه فنیون، و نقحم القرآن فیه إقحاما، و هو أمر خطیر فیه من العسر و عدم المرونۀ ما فیه، و یقتضی أن یدخل علی التفسیر ما لیس منه، و أن یقال علی اللّه ما لم یرده، و أن نتمحض لدلالات هامشیۀ و استنباطات جانبیۀ فی النص القرآنی و لعل القصد الأهم فیه غیرها، و نحن لا ننکر موافقۀ القرآن لأهم النظریات العصریۀ کما سبق الکلام فی ذلک «۱» إلا أننا لا نمیل إلی هذا التجدید المقترض فی التفسیر و لا نرجحه بل نمیل إلی الاتجاه الثانی فیه.

الاتجاه الثانی:

و هو الاتجاه الذی نادی به کثیر من العلماء و المفکرین الإسلامیین، و الذی أکد علیه الأستاذ أمین الخولی رحمه اللّه، و ذلک بالتوجه

لدراسة القرآن أدبيا و فنيا على أساس عملية التوزيع فى أبحاثه و أبوابه باعتباره كتاب العربية الأكبر، فإن لهذا الكتاب هدفه إلا بعد و مقصده الأسبق و لا بد من الوفاء لهذا الهدف و ذلك المقصد دون جملة الأغراض الأخرى حيث أن القرآن كما يقول: «هو كتاب العربية الأكبر، و أثرها الأدبى الأعظم، فهو الكتاب الذى أخلد العربية، و حمى كيانها، و خلد معها، فصار فخرها و زينة تراثها ... إن التفسير اليوم هو: الدراسة الأدبية الصحيحة المنهج، الكاملة المناحى، المتسقة التوزيع. و المقصد الأول للتفسير اليوم أدبى محض صرف، غير متأثر بأى اعتبار وراء ذلك، و عليه يتوقف تحقق كل غرض آخر يقصد إليه ...» «۲».

و هذا لا يعنى أن الخولى يدعو إلى فصل القرآن عن الحياة الدينية بل هذا لا يغاير كون القرآن كتاب هداية و تشريع، و مصدر تطوير و تنوير بل هو يريد أن يكون القرآن الكريم قلعة شماء يحتمى بها من التعصب المذهبى و الحس الطائفى، و الاختلاف فى العقائد، و يجعل الكثيرين من أبناء العروبة

---

(۱) ظ: فيما سبق: المنهج العلمى.

(۲) أمين الخولى: دائرة المعارف الاسلامية، مادة تفسير: ۳۶۶/ ۳۶۷.

و الإسلام يعتزون بهذا التراث الضخم، و يفجرون طاقاته الكامنة، فى نظرتهم إليه نظرة تقديس و إجلال، و ذلك من خلال استخراج كنوزه الخفية، و استحصال معادنه الثمينة، و لكن لا على أساس تعبدى محض بل على أساس فنى أيضا، هذا الأساس المتين الذى يصور بكل دقة و أصالة الجانب الجمالى فى القرآن القائم على الحس التعبيرى و الذائقة الأدبية، فهو و الحالة هذه كتاب هداية للمسلمين، كما هو عصارة جهد فنى و إبداعى و لغوى فى حياة اللغة العربية، و عن طريق هذا المجال الرحب يتمكن الداعى للقرآن و المفسر له من جلب أكبر عدد واع إلى حضيرة الإسلام باستكناه الأثر الفنى فى القرآن مقارنا للأثر الدينى و التشريعى.

و قد استجاب لهذا التجديد فى أمر التفسير الدكتور السيد أحمد خليل فقال:

«إذا كان الأدب فى عامة أمره عملا خالقا، فإن التفسير فى جملة أمره كشف عن خصائص هذا الخلق و ملامحه المميزة له، و تحديد لجملة من الطاقات التى ينفرد بها أديب عن آخر فى لغته و بيانه و إحساسه بالحياة، و دقة ادراكه لأسرارها و نواميسها، و بين الأديب و المفسر، أو بين صاحب النص و المفسر له قرابات و صلات فصاحب النص ينقل الحياة بألوانها و شياتها المختلفة فى لوحات فنية أداته فى نقلها الكلمة، و المفسر ينقل مرة أخرى: الحياة و الفكر» «۱».

و هذا المناخ الحديث الذى دعا له أمين الخولى يجعل عملية التفسير متجددة فى الأسلوب و العرض و الفكر، فالبعد عن العمق الفلسفى و النزاع التقليدى تجديد فى العرض، و نفاذ البصيرة، و مرونة الرؤية و الإشارة الموحية، و الكشف عن أساليب البيان، و النظر إلى عوامل التطور، و الأخذ بملحظ التصرف المدرك تجديد فى الفكر. و تجنب اللفظ المستكره، و الاستعمال الغريب و السجع المتكهن، و تصنع الدلالات التجديد فى الأسلوب.

و لقد استفاد عالمان جليلان من هذه الدعوة فائدة ملحوظة، و هما:

---

(۱) السيد أحمد خليل، دراسات فى القرآن: ۱۱.

الأستاذ سيد قطب فى ظلال القرآن، و الأستاذ السيد محمد حسين الطباطبائى فى تفسيره الميزان، أما سيد قطب فكأن دعوة الخولى موجهة إليه فجاء تفسيره روعة فى الأسلوب و البيان و جودة التعليل، و أما الطباطبائى فقد أفاد من الناحية الموضوعية، و إن اعتمد الجانب الفلسفى فى كثير من الوجوه. إلا أن سيد قطب قد جعل تفسيره متمشيا مع الذائقة العصرية فكان تفسيره كتاب دعوة للإسلام

رقّة و تحمسا و إثارة. و الطباطبائی جعل تفسیره معیارا للدفاع عن الإسلام من شبهات المضللین و المنحرفین و دعوات التزییف و الحقد الدفین.

علی أننا نطمح أن تکون عملیة التجدید فی التفسیر قائمة علی أساس الوحدة الموضوعیة البناءة، و ذلک عن طریق تجزئة القرآن بحسب ما طرح من موضوعات، و افترض من اطروحات، و قد ألمحنا لهذا فیما سبق «۱».

و هنا نضیف: أن القرآن الکریم بتفسیره التقلیدی قد اتخذ منهج التفسیر الآلی التسلسلی لآیات القرآن الکریم ابتداء من بسملة الفاتحة و انتهاء بتفسیر سورة الناس، و قد برز هذا الاتجاه فی التفسیر منذ ینابیعه الأولی و حتی العصر الحاضر باستثناء بعض المحاولات، و لا اعتراض لنا علی هذه الوجهة فی التفسیر و لکن لنا علیها تحفظا یتلخص بما یلی:

إن مهمة التفسیر القرآنی فی العصر الحدیث و فی المنظور العصری للمفاهیم و القیم تتبلور فی بیان مواکبة القرآن للحیاة، و تتأکد فی ممازجة الهدف الدینی فی القرآن للهدف الاجتماعی، و إنما یبرز هذا الدور البناء لتفسیر القرآن الکریم باعطاء الحلول الإنسانیة المناسبة لمشکلات الجیل فی الحیاة.

و مشکلات الحیاة لیست مجموعة مترابطة یشد بعضها البعض الآخر و إنما هی مجموعة متناثرة تجدها فی کل زاویة من زوایا الهرم الإنسانی فی الحیاة فهناک- علی سبیل المثال- المشکلة الاقتصادیة المتأرجحة بل المتذبذبة بین الرأسمالیة و الاشتراکیة، و هما أی الرأسمالیة و الاشتراکیة منقسمان إلی أصناف و اعتبارات، فأی الرأسمالیة أنجح و أنجع فی

---

(۱) ظ: المنهج الموضوعی فی الفصل السابق.

الاقتصاد، هل هی الرأسمالیة اللیبرالیة أم الامبریالیة أم الحرة، و أی الاشتراکیة أولی بتنظیم الحیاة أ هی الاشتراکیة العلمیة أم الاشتراکیة العربیة أم الاشتراکیة العامة. إن التفسیر الموضوعی للقرآن الکریم هو الذی یعطیک الجواب علی هذه التساؤلات و هو الذی یتکفل بوضع البرامج الحقة لنظرة القرآن حول هذه الموضوعات، و فی النهایة سنجد الحل المناسب للمشکلة الاقتصادیة فی المکان المناسب من القرآن الذی یمثل وجهة نظر الإسلام فی موضوع خطیر کهذا الموضوع، و هکذا بقیة الموضوعات.

و یبدو أن التفسیر التقلیدی الذی دأب علیه السلف و تناوله بالوراثة الخلف عن السلف لا ینهض بمهمة مواکبة القرآن للحیاة نهضة متکاملة، لأن التأکید علی الجانب اللفظی من نحو و بلاغة و معنی عام لا یحیط بموضوع قائم بذاته فالموضوع القائم بذاته فی القرآن یحتاج إلی ضم آیة فی وسط القرآن- مثلا- إلی آیة فی أوله إلی أخری فی آخره، و هکذا إلی أن تتکامل آیات الموضوع من هنا و هناک فی سور القرآن المتناولة له. و لیست هذه العملیة متعارفة الأبعاد فی التفسیر المتسلسل الرتیب، و إن کانت لا- تخلو بعض التفاسیر من هذه الموضوعیة و لکن فی إطار ضیق بقدر ما تسمح به ظروف الآیة بحسب ما قبلها و ما بعدها.

و لیس التفسیر التسلسلی بأمر توقیفی حتی نتمسک به، إننا نرید للقرآن أن یحتل مکانه فی الحیاة و العلم و الاجتماع و التشریع و الفلسفة و الاقتصاد و التاریخ، و ذلک إنما یتأتی لنا بالتفسیر الموضوعی للقرآن عن طریق تفصیل القول فیه موضوعا، بعد أن أشبع بحثا و تمحیصا آیة آیة، و هذا و ذاک یکشف عن مراد اللّه تعالی، و هی مهمة التفسیر فی الاصطلاح، إلا أن هذا النهج المقترح یعطیک مراد اللّه تعالی فی الموضوعات کافّة، و سواه قد یعطیک مراد اللّه و لکن فی فهم آیات القرآن بحسب تسلسلها من المصحف الشریف، دون نظر المفسر إلی موضوع بذاته، أو مشکلة بعینها، أو مادة بنفسها، و هذا ما ندعو إلی تحقیقه. من خلال التفسیر الموضوعی.

و فی سبیل أن أکون واضحا فی الفکرة اضرب مثلا یقربها تطبیقیا، لقد قمت بمحاولة متواضعة فی سبیل تحقیق هذا المنهج، فکانت رسالتی للدکتوراه بعنوان «الصورة الفنیة فی المثل القرآنی: دراسة نقدیة و بلاغیة»

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۵۰

فجمعت بمقتضی ذلک آیات الأمثال آیۀ آیۀ فکانت واردۀ فی سبعۀ و خمسین موضعا من القرآن یتراوح الموضع الواحد منها بین الآیۀ الواحدۀ إلی ثمانی عشرۀ آیۀ کما هو فی مثل أصحاب القریۀ، بسورۀ یاسین. و قد قمت بعد ذلک باخضاع علمی النقد و البلاغۀ لمفهوم هذه الآیات، فکان أن حصرت أبعاد المثل القرآنی و فسرتها بحسب موضوع الرسالۀ تفسیرا موضوعیا نال بکل تواضع إعجاب أساتذۀ جامعۀ لندن و جامعۀ القاهرۀ و جامعۀ بغداد، نسأل اللّه أن یکون ذلک خالصا لوجهه الکریم» «۱».

و عودا علی بدء فإن من یرید أحکام الزواج- مثلا- أو سنن التاریخ و أحوال الأمم السابقۀ، أو فلسفۀ الصلاۀ أو الدیانات و الأعراف السائدۀ، أو حیاۀ کثیرۀ من الأنبیاء و المرسلین، أو الحدیث عن یوم القیامۀ و مشاهدها فی البعث و النشور أو مناخ الثواب و العقاب. أو حال المتقین و المؤمنین، أو مصیر الکافرین و المنافقین، أو صفۀ الجنۀ و النار و کیفیۀ العذاب، إن من یرید ذلک لا یحققه بیسر أو مرونۀ من خلال التفسیر التسلسلی لآیات القرآن و لکنه یستطع تحقیق ذلک من خلال ضم الآیۀ إلی الآیات الأخری من مختلف سور القرآن فی الموضوع الواحد و عرضها عرضا تفصیلیا و موضوعیا.

إن هذا الاتجاه لا یمکن أن یتجنی علی الوحدۀ الموضوعیۀ للقرآن فآیاته هی هی، و الکتاب الکریم محفوظ بین الدفتین، و لا یسمح لأحد أن یتصرف جزئیا أو کلیا فی القرآن علی الإطلاق، بل نرید هنا أن تکون موضوعات القرآن فی متناول الإنسان المعاصر بعرض جدید، و بأسلوب

---

(۱) کتبت هذه الرسالۀ باشراف العلماء الاعلام.

الاستاذ الدکتور یوسف خلیف رئیس قسم اللغۀ العربیۀ و آدابها فی کلیۀ الآداب بجامعۀ القاهرۀ.

الاستاذ الدکتور جمیل سعید أستاذ الدراسات العربیۀ العلیا فی کلیۀ الآداب بجامعۀ بغداد.

الاستاذ الدکتور داود سلوم أستاذ البلاغۀ: و النقد الادبی فی کلیۀ الآداب بجامعۀ بغداد و نالت التقدیر العلمی بعد المناقشۀ العلنیۀ فی: ۱۹/ ۳/ ۱۹۷۹ بدرجۀ الامتیاز مع مرتبۀ الشرف الأولی و التوصیۀ بترجمتها و طبعها.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۵۱

جدید، و بتبویب جدید فالقرآن هو هو بحسب ترتیبه من المصحف، و لکن لا مانع أن نبحث فلسفۀ التوحید فنجمع ما تناثر من نجوم القرآن و نربطها بإطار موحد جدید یدعو إلی التیسیر فی فهم هذا الجزء من معطیات القرآن فهناک مئات الموضوعات بل آلافها، یمکن أن تبحث جزءا جزءا فنعطی صیغتها المعنویۀ و صفتها التفسیریۀ و أطروحتها فی الحلول للمشکلات المعقدۀ و هذا لا یتم إلا عن هذا الطریق السلیم الذی یدعو إلی فهم القرآن فهما معاصرا و یکون بذلک عطاؤه غنیا کما أراد له اللّه تعالی لا- کما أراد المفسرون التقلیدیون، و فی هذا الضوء نکون قد حققنا الانتقال بالتفسیر من مهمۀ لفظیۀ. بلاغیۀ کانت أو نحویۀ، أو معنویۀ إلی مهمۀ أکبر و هدف أشمل و عالم أوسع و هذا ما نصبوا إلی تحقیقه علی ید الشباب المثقف و الطبقۀ الواعیۀ من الباحثین.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۵۳

الباب الثانی التفسیر فی المستوی التطبیقی

اشارۀ

۱- الفصل الأول: التفسیر التسلسلی الموضوعی.

۲- الفصل الثانی: التفسیر التسلسلی التفصیلی.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۱۵۵

الفصل الأول «التفسیر التسلسلی الموضوعی»

«تفسیر سورة الزخرف»

اشارة

موضوعیة هذه السورة ۱- حم، و الحروف المقطّعة.

۲- القرآن الکریم.

۳- إرسال الأنبیاء.

۴- آلاء الرحمن.

۵- محاججة المشرکین.

۶- إبراهیم و قومه و التوحید.

۷- مقارنة بین القیم المتقابلة.

۸- عاقبة المعرضین و وظیفة الرسول الأعظم.

۹- موسی و فرعون و قومه.

۱۰- عیسی و ضرب المثل و البینات.

۱۱- من مشاهد القیامة.

۱۲- تنزیه البارئ و مسک الختام.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۱۵۷

موضوعیة هذه السورة:

التفسیر الموضوعی سبق الحدیث عنه فی مناهج التفسیر، و سبقت لی الکتابة فیه موضوعا مبرمجا عن الأمثال فی القرآن العظیم فی رسالتی للدکتوراه قبل ربع قرن من الزمان، «الصورة الفنیة فی المثل القرآنی/ دراسة نقدیة و بلاغیة» مما جعل کثیرا من اخوانی و زملائی أساتذة الجامعات یعتبرونی من الروّاد فی هذا الحقل القرآنی الشریف، بعد هذا اکتشفت أن فی سورة القرآن ما قد یستنبط منه المنهج الموضوعی، و وقفت به عند «سورة الزخرف» فوجدتها سورة محددة الموضوعات، تبحث موضوعا معیّنا، ثم تنتقل إلی موضوع آخر، لیطلّ بعد ذلک الموضوع الثالث و هکذا ... استقریت أبعاد هذه السورة المبارکة، فرأیت فیها رافدا جدیدا من روافد التفسیر الموضوعی، إلا أنه هنا تسلسلی بحسب وروده من المصحف، و لمست الوحدة الموضوعیة منطبقة علی کل موضوع تناوله السورة، فهی تبحث موضوعا ما فتشبعه فکرة و تمحصا و إضاءة، و تنتقل إلی موضوع آخر یرتبط نظما و سیاقا بالموضوع الأول، و یتقدم الموضوع الثالث من السورة کیانا مستقلا و لکنه یتعلق بوجه ما بالموضوع السابق، و یتبلور الموضوع الرابع فتمسکه فکرة قائمة بذاتها و لکنها متصلة بالموضوع الخامس، و کلما عاودت النظر فی السورة ازددت بصیرة بموضوعیتها الصالحة للتفسیر الموضوعی، فأقدمت علی تفسیرها، عسی أن أکون موفقا بحدود معینة إن استطعت أن أضیف للتفسیر الموضوعی بعدا جدیدا یتحقق فی السورة الواحدة فی موضوعاتها المتعددة.

تحملت سورة الزخرف عبء الحديث عن موضوعات لها أهميتها

المبادی العامة لتفسير القرآن، ص: ۱۵۸

القصوى فی درس العقيدة و التوحيد، و لها ملامحها الخاصة فی صفة القرآن و الكون و الشرائع، و لها آثارها فی استقراء التاريخ الأممی لأكثر من جيل و جيل، و لها حديثها الرائع عن سيرة جملة من الأنبياء مع الطواغيت و الأمم، و فيها لمحات من أدب الاحتجاج مع المشركين و تقرير أخطائهم، و بها مقارنة حية بين القيم المتقابلة، و فيها من الأمثال ما يجدد العبرة و الادّكار، و فی خلالها تستدرج جزءا من حياة أربعة من أولی العزم من الرسل: محمد، إبراهيم، موسی، عيسی، مع وقفات حاسمة لهم مع الشعوب، و فيها تأكيد علی التوحيد، و تنزيه اللّه، و بيان عظمته و كبريائه، و فيها مسحة اعتبارية هائلة من مشاهد يوم القيامة.

هذه الموضوعات العظيمة كانت محورا للتفسير الموضوعی للسورة اختص كل منها بعنوان يبحث ذلك الموضوع كما هو مرقوم فی بداية هذا الفصل.

إن طريقة التحليل المنهجی، و البيان الاستقرائی، و العرض الأدبی، سمات بارزة فی الاستطراد التفسيری لهذه السورة، و قد استبعدت سيلا من الروايات المتنافرة، و تجاوزت موجا من الآراء المضطربة، ببديل من الفهم العربی المتبادر للذهن، باعتبار السورة نصا عربيا ذا طابع إلهی، و فكرا توحيديا ذا منطق إعجازی، فهو كشف إيضاحی بعيد عن العسر و التزمت، يستوحی المعنی الشائع، و يميل إلی الذائقة البيانية، و قد ادخرت للقارئ المنهج التحليلی المتشعب فی الفصل الثانی لدی خوص التفسير التسلسلی التفصيلی بالوقوف عند «فاتحة الكتاب» وقفة المتطلع لجميع الأبعاد.

و بذلك نكون قد جمعنا بين الأمرين، و سرنا فی التفسير باتجاهين، و اللّه سبحانه الموفق للصواب.

المبادی العامة لتفسير القرآن، ص: ۱۵۹

حم و الحروف المقطعة

(حم) من الحروف المقطعة، و نريد بها حروف المعجم العربی الهجائية، التی تكرر ورودها فی القرآن الكريم.

و قد وردت (حم) بخاصة فی سبع سور هی: غافر، فصلت، الشوری، الزخرف، الدخان، الجاثية، الأحقاف.

و قد نص جار اللّه الزمخشری (ت: ۵۳۸ ه) أنها آية فی هذه السور كلها مستندا إلی روايات يؤيده فيها أغلب المفسرين «۱».

و قد اختلف السلف الصالح فی المراد من هذه الحروف المقطعة علی قولين:

الأول: إن هذه الحروف فی دلالتها و إرادتها من العلم المستور و السر المحجوب الذی استأثر به اللّه تعالی.

و ادعی الشعبی: أنها من المتشابه، نؤمن بظواهرها، و نكل العلم فيها إلی اللّه عز و جل، و قد روی أبو جعفر الطوسی (ت: ۴۶۰ ه) أنها من المتشابه الذی لا يعلم تأويله إلا اللّه، و اختاره الحسين بن علی المغربی «۲».

و قد أنكر المتكلمون هذا القول، وردوا هذا الزعم فقالوا: لا يجوز أن يرد فی كتاب اللّه ما لا يفهمه الخلق، لأن اللّه تعالی أمر بتدبره، و الاستنباط منه، و ذلك لا يمكن إلا مع الاحاطة بمعناه «۳».

---

(۱) ظ: الزركشی، البرهان فی علوم القرآن: ۱/ ۲۶۷.

(۲) ظ: الطوسی، التبيان فی تفسير القرآن: ۱/ ۴۸.

(۳) ظ: الزركشی، البرهان فی علوم القرآن: ۱/ ۱۷۳.

المبادی العامة لتفسير القرآن، ص: ۱۶۰

بينما أيده من المتأخرين مالك بن نبی فقال: «و لسنا نعتقد بإمكان تأويلها إلا إذا ذهبنا إلی أنها مجرد إشارات متفق عليها، أو رموز

سریة لموضوع محدد تام التحدید، أدرکته سرا ذات واعیة» «۱».

الثانی: إن المراد منها معلوم، و لکنهم اختلفوا فیه بعدة آراء تتفاوت قیمة و دلالة و موضوعیة، و قد تداعت کلمات الاعلام فی هذه الآراء حتی نقل الخلف عن السلف، و أستند اللاحق إلی السابق بنسبة و بدون نسبة، و نحاول فیما یلی أن نعطی کشفا بأبرز هذه الآراء ثم نعقب علیها بما نأنس به و نطمئن إلیه «۲».

۱- اختار ابن عباس: أن کل حرف منها مأخوذ من أسماء اللّه تعالی، و یقاربه ما روی عن السدی و الشعبی أنها اسم اللّه الأعظم «۳».

و لا تعلیق لنا علی هذا الزعم من ناحیتین:

الأولی: إن أسماء اللّه تعالی تتداخل بضمنها جمیع الحروف فی المعجم العربی فلا میزة لحرف علی حرف.

الثانیة: إننا نجهل اسم اللّه الأعظم لاختلاف الآثار فیه إن صح صدور تلک الآثار.

۲- إن اللّه تعالی أقسم بهذه الحروف علی وجهین:

وجه اختاره ابن عباس و عکرمة، بأن هذا القسم بأسمائه لأنها أسماؤه.

و وجه: أن هذا الکتاب الذی یقرؤه محمد صلی اللّه علیه و آله و سلّم، هو الکتاب المنزل لا شک فیه، و ذلک یدل علی جلالة قدر هذه الحروف إذ کانت مادة البیان، و قد أقسم اللّه ب (الفجر) (و الطور) و غیرهما، فکذلک شأن هذه الحروف فی القسم بها «۳».

---

(۱) مالک بن نبی، الظاهرة القرآنیة: ۳۱۲.

(۲) ظ: فی التوفیق بین هذه الآراء و تفاصیلها الأخری کلا من: الطبری، جامع البیان+ الطوسی، التبیان: ۱/ ۴۷+ الطبرسی: مجمع البیان: ۱/ ۳۳+ الزمخشری، الکشاف: ۱/ ۷۶+ الرازی، مفاتیح الغیب+ ابن الزملکانی، البرهان: ۱/ ۱۷۳- ۱۷۶+ الزرکشی البرهان+ السیوطی الاتقان: ۳/ ۲۱- ۲۸.

(۳) ظ: الطوسی، التبیان: ۱/ ۴۷.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۱۶۱

و هذا احتمال جائز یشکل علینا الخوض فیه، و إن کنا لا نمیل إلیه.

۳- إنها أسماء لسور القرآن، و روی ذلک عن زید بن أسلم و الحسن البصری «۱».

و ذلک أن الأسماء وضعت للتمییز ف (الم) اسم لهذه السورة، و (حم) اسم لتلک، و قد وضعت هذه الحروف لتمییز هذه السور عن غیرها، و قد نص علی ذلک سیبویه «۲»، و نقله الزمخشری عن الأکثرین «۳»، و قال فخر الدین الرازی (ت: ۶۰۶ ه) بأنه قول أکثر المتکلمین «۴».

و هذا الوجه یؤیده کثیر من السیرة الاستقرائیة، ففی تعارف الناس بعامة، و أهل العلم بخاصة، علی تسمیة هذه السور بهذه الاسماء حتی عصرنا الحاضر، و إذا أطلقت دلت علی مسمیاتها بحدود، و قد اختار ذلک الطوسی فقال: و أحسن الوجوه التی قیلت قول من قال أنها أسماء للسور «۵». و أیده الطبرسی «۶».

و إذا کانت هذه الحروف أسماء لسورها فلا کبیر أمر من بحث وجوه تسمیتها، ثم الا تلتبس هذه السور بعضها ببعض لا سیما فی المکرر منها، کما هو الحال فی (حم)، و اللّه العالم.

۴- إنها فواتح یفتتح بها القرآن، و قد روی ذلک عن مجاهد بن جبر، و مقاتل بن سلیمان البلخی «۷».

و فائدة هذه الفواتح علی وجهین:

الأول: أن یعلم ابتداء السورة و انقضاء ما قبلها.

---

(۱) ظ: الطوسی، التبیان فی تفسیر القرآن: ۱/ ۴۷.

(۲) ظ: سیبویه، الکتاب: ۲/ ۳۰.

(۳) ظ: الزمخشری، الکشاف ۱/ ۷۹.

(۴) الرازی، مفاتیح الغیب نقله عنه الزرکشی، البرهان: ۱/ ۱۷۴.

(۵) ظ: الطوسی، التبیان: ۱/ ۴۷.

(۶) ظ: الطبرسی، مجمع البیان: ۱/ ۳۳.

(۷) ظ: الطوسی، التبیان: ۱/ ۴۷.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۶۲

الثانی: انها تنبیهات کما فی النداء، و قد اختار ذلک الخویی فرأی بأن القول بأنها تنبیهات جید، لأن القرآن کلام عزیز، و فوائده عزیزۀ، فینبغی أن یرد علی سمع متنبه ... و إنما لم تستعمل الکلمات المشهورۀ فی التنبیه کألا- و أما لأنها من الألفاظ التی یتعارفها الناس فی کلامهم، و القرآن کلام لا یشبه الکلام، فناسب أن یؤتی فیه بألفاظ تنبیه لم تعهد. لتکون أبلغ فی قرع سمعه «۱».

و یمیل إلی هذا الرأی کثیر من المعاصرین، و یقطع بعضهم بأن المراد من هذه الحروف دون شک هو الافتتاح، کما استفتحت العرب بألا الاستفتاحیۀ و أضرابها «۲».

و یقصد هذا القول روایتان أوردهما السید هاشم البحرانی فی تفسیره، أسند أحدهما إلی الامام علی علیه السّلام، و الأخری إلی الامام جعفر بن محمد الصادق علیه السّلام «۳».

و إذا تثبتت هاتان الروایتان فالأخذ بهما أولی الوجوه.

۵- إن العرب کانوا إذا سمعوا القرآن لغوا فیه، فأنزل اللّه هذا النظم البدیع لیعجبوا منه، و یکون تعجبهم سببا لاستماعهم، و استماعهم سببا لاستماع ما بعده، فترق القلوب و تلین الأفئدۀ «۴».

و هذا القول یجوز أن یکون أحد الفوائد المترتبۀ علی هذه الحروف فهی من قبیل الملازمۀ لها، و إن کان المراد غیرها، و قد ترجم هذا الرأی بمنظور عصری و أضاف إلیه السید محمد جمال الهاشمی فقال: «إن القرآن فی اسلوبه البیانی الفذ أراد أن یجذب الأنظار و الأفکار فافتتح بعض سوره المبارکۀ بهذه الحروف المقطعۀ فهی أشبه ما تکون باشارات المحطات العالمیۀ فی الرادیو حیث تتخذ کل دولۀ لها رمزا خاصا یدل علی محطۀ إذاعتها، و غیر بینها و بین غیرها من المحطات، و هکذا القرآن کان یتخذ من

---

(۱) السیوطی، الاتقان فی علوم القرآن: ۳/ ۲۷.

(۲) عبد الجبار حمد شرارۀ، الحروف المقطعۀ فی القرآن الکریم: ۵۸- ۶۸.

(۳) هاشم البحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن: ۱/ ۳۴.

(۴) الزرکشی، البرهان فی علوم القرآن: ۱/ ۱۷۵.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۶۳

هذه الحروف رمزا مخصوصا لوحیه یستلفت بها الأذهان لتستمع إلی آیاته المنزلۀ بوعی و انتباه، و لا زالت هذه الهزۀ الوجدانیۀ تعتری النابهین من المؤمنین کلما طرقت أسماعهم هذه الحروف الساحرۀ فی تقاطیعها المطربۀ، و إنما کان یستعمل هذه الإشارۀ الحروفیۀ فی الحالات الخاصۀ التی تستدعی الاهتمام، کما أنه ربما یبادئ الانسانیۀ بموضوعه من دون تقدمۀ و تمهید حتی بما التزم به من الاستهلال کجملۀ: بسم اللّه الرحمن الرحیم، لأن الموضوع نفسه یستدعی المبادأۀ و المفاجئۀ کسورۀ براءۀ، فالقرآن إنما یجری فی مفاتیح سوره مع الظروف المحیطۀ بتلک السور المبارکۀ، و إن للحروف المقطعۀ من التأثیر ما لا یخفی علی السامع الواعی» «۱».

و هناک کثیر من الآراء أعرضنا عن سردها، و تطلب فی مظانها، لأن بعضها خرافی کإرادة الحساب الابجدی منها، و الآخر باطنی کالاشارة إلی الحوادث، و القسم الآخر قد یتداخل بعضه فی بعض، لنقف علی الرأی الأخیر.

۶- إن هذه الحروف تدعو العرب و تناديهم إشارة إلی إعجاز القرآن، بأن هذا القرآن الذی یتلوه علیکم محمد صلی اللّه علیه و آله و سلّم هو من جنس کلامکم و سنخ حروفکم، و مما یتکون منه معجمکم، فأتوا بسورة من مثله إن کنتم صادقین.

و قبل أن نعقب علی هذا الرأی یجب أن نشیر بإعجاب إلی أن الاستاذ عبد الجبار محمد حسین شرارة قد بحث هذه الحروف بجهد قیم متمیز بعنوان (الحروف المقطعة فی القرآن الکریم) «۲»، و سرد أغلب الآراء فیها، و استقر عنده الرأی:

«إن الحروف المقطعة، ما هی إلا فواتح افتتح اللّه بها بعض سور القرآن الکریم مباینة للعرب فی المألوف من ابتداءات کلامها، علی سبیل

---

(۱) محمد جمال الهاشمی، من تفسیر القرآن الکریم، بحث فی مجلة الایمان النجفیة، السنة الأولی، العدد الخامس و السادس: ص ۳۸۵، النجف، مطبعة القضاء ۱۹۶۴.

(۲) مطبعة الارشاد، بغداد، ۱۹۸۰.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۱۶۴

التمیز و التفرد، و کصیغة من صیغ البیان «۱».

و هذا الرأی یضاف إلی فریق القسم الرابع المتقدم، و مع وجاهة ما ذهب إلیه، إلاـ أن هذا لا یمانع من أن نضیف إلیه و نأنس بما ذهب إلیه أبو مسلم، محمد بن بحر الأصبهانی (ت: ۳۷۰ ه) فی قوله: «إن المراد بذلک بأن هذا القرآن الذی عجزتم عن معارضته، و لم تقدروا علی الاتیان بمثله، هو من جنس هذه الحروف التی تتحاورون بها فی کلامکم و خطابکم، فحیث لم تقدروا علیه فأعلموا أنه من فعل اللّه» «۲».

و مما یؤیده ما حکی عن الأخفش: إنّ الحروف مبانی کتب اللّه المنزلة بالألسنة المختلفة، و أصول کلام الأمم «۳».

فهی أصل الکلام العربی فی هذا الکتاب العربی المبین الذی عجزتم عن الاتیان بمثله، علی أنه مترکب من جنس حروف العرب، و هذا أدل علی الاعجاز القرآنی باعتباره مشاکل لکلامهم، فعلم بالضرورة أنه کلام اللّه تعالی، و لا یمنع الاعتداد بهذا القول أن ندع مضامین الأقوال الأخری، و قیمتها الفنیة، لا سیما القول بالمتشابه فهو أسلم الوجوه عند اللّه تعالی، و لکنه الاجتهاد فی الموضوع علی أسس من القواعد، و رأینا فیما نرجحه یتلخص فیما یلی:

۱- إن القول بأن هذه الحروف إشارات إعجازیة لیست من ابتکارنا، و لا هی أمر نحن ابتدعناه، و إنما سبق إلیه جمع من الاعلام نورد جملة منهم:

أ- أبو مسلم، محمد بن بحر الأصبهانی (ت: ۳۷۰ ه) «۴».

ب- القاضی عبد الجبار المعتزلی (ت: ۴۱۵ ه) «۵».

---

(۱) عبد الجبار حمد شرارة، الحروف المقطعة فی القرآن الکریم: ۶۷.

(۲) ظ: الطوسی، التبیان فی تفسیر القرآن: ۱/ ۴۸.

(۳) ظ: الطبرسی، مجمع البیان: ۱/ ۳۳.

(۴) ظ: الطوسی، التبیان فی تفسیر القرآن: ۱/ ۴۸.

(۵) القاضی عبد الجبار، متشابه القرآن: ۱/ ۱۷.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۶۵

ج- تتبعه الشیخ الطوسی (ت: ۴۶۰ ه) «۱».

د- تتبعه الزمخشری (ت: ۵۳۸ ه) «۲».

ه- أبو الفضل الحسن بن الفضل الطبرسی (ت: ۵۴۸) «۳».

و- فخر الدین الرازی (ت: ۶۰۶ ه) و قد نسبه إلی المبرد (ت:

۲۰۷ ه) «۴».

ز- و أورده ابن الزملکانی (ت: ۶۵۱ ه) و اعتبر الحروف کالمهیجۀ لمن سمعها من الفصحاء، و الموقظۀ للهمم الراقدۀ من البلغاء «۵».

ح- و ذکره ابن کثیر الدمشقی (ت: ۷۷۴ ه) «۶».

ط- و تابعه علی ذلک الزرکشی (ت: ۷۹۴ ه) «۷».

و یذهب إلی هذا القول من المحدثین جملۀ أعلام منهم:

أ- الاستاذ السید محمد رشید رضا «۸».

ب- الاستاذ السید قطب «۹».

ج- الدکتورۀ عائشۀ عبد الرحمن (بنت الشاطی) «۱۰».

إن هذا الحشد الهائل من الاعلام یجب أن لا یذهب ما رجّحوه و توصلوا إلیه بذائقتهم الفنیۀ أدراج الریاح.

۲- إن ما أبداه الزمخشری، و عدده من فضائل هذه الحروف

---

(۱) الطوسی، التبیان فی تفسیر القرآن: ۱/ ۴۸.

(۲) الزمخشری، الکشاف: ۱/ ۹۳ و ما بعدها.

(۳) الطبرسی، مجمع البیان: ۱/ ۳۳.

(۴) الرازی، مفاتیح الغیب: ۲/ ۶.

(۵) ابن الزملکانی، البرهان الکاشف عن إعجاز القرآن: ۵۷.

(۶) ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم: ۱/ ۶۷.

(۷) الزرکشی، البرهان: فی علوم القرآن: ۱/ ۱۷۵.

(۸) محمد رشید رضا، تفسیر المنار ۱/ ۱۲۲.

(۹) سید قطب فی ظلال القرآن: ۱/ ۳۸.

(۱۰) بنت الشاطی، الاعجاز البیانی للقرآن الکریم ۱۲۶.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۶۶

و تقسیمها و ترتیبها و تعقیبه علی ما ألغی منها، و ما ذکر بحسب حروف المعجم بقوله:

«إذا استقریت الکلم و تراکیبها رأیت الحروف التی ألغی اللّه ذکرها من هذه الأجناس المعدودۀ مکثورۀ بالمذکور منها، و قد علمت أن معظم الشیء و جله یتنزل منزلۀ کله و هو المطابق للطائف التنزیل و اختصاراته، فکأن اللّه عز اسمه عدد علی العرب الألفاظ التی منها تراکیب کلامهم ...» «۱».

لدلیل علی سر الاعجاز القرآنی، المرتبط بدقائق هذه الحروف بجزئیاتها التی تترکب منها کلیات القرآن العظیم، و التنبیه علی ضرورۀ الأخذ بهذا الملحظ عند سماع هذا البیان الجدید، و التحدی السافر بهذه الحروف.

۳- إن هذه الحروف طالما ورد بعدها ذكر القرآن أو الكتاب معظما مفخّما، يتلوه الدليل على إعجازه، و الحديث عن الانتصار له، مما يؤيد كون هذه الحروف إشارات إلى إعجازه و كما له و تحديه، كما لحظ هذا الرازى و ابن كثير، و أشارت له بنت الشاطى «۲».

۴- إن المتتبع لأسباب النزول يجد هذه السور المفتتحة بهذه الحروف، قد نزلت بأشد الظروف قسوة على الرسالة الاسلامية، فكان التحدى على أشده قائما بمثل هذه الحروف أيضا، و جميع ذلك كان فى السور المكية، و هى الحقبة التى واجهت بها الرسالة عنفا و غطرسة و تكذيبا، فجاءت هذه الحروف ردا مفحما فى التحدى و الدليل على صدق المعجزة.

و ما جاء منها فى السور المدنية، فقد كان تحديا لأهل الكتاب فيما نصبوه من العداء للدين الجديد، و إنذارا للمنافقين فيما كادوا به الدين الجديد لا سيما فى سورتى البقرة و آل عمران.

و لا ندعى أن هذا هو المراد من هذه الحروف، و هو السر فى سردها بشكلها فى القرآن، و لكنها نظرة من النظرات قد تصيب و قد تخطئ،

---

(۱) الزمخشرى الكشاف: ۱/ ۱۰۳.

(۲) الدكتورة بنت الشاطى، الاعجاز البيانى للقرآن: ۱۲۶.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۱۶۷

و لكنها على الأقل من الوجوه المحتملة فى الموضوع، و نقول بكل تواضع:

اللّه أعلم، كما قال مالك بن نبى: «لقد حاول معظم المفسرين أن يصلوا إلى موضوع الآيات المغلقة إلى تفاسير مختلفة مبهمة، أقل أو أكثر إسهاما للقيمة السحرية التى تخص بها الشعوب البدائية: الكواكب، و الأرقام و الحروف، و لكن أكثر المفسرين تعقلا و اعتدالا، هم أولئك الذين يقولون فى حال كهذه بكل تواضع: اللّه أعلم» «۱».

---

(۱) مالك بن نبى، الظاهرة القرآنية: ۳۳۳ و ما بعدها.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۱۶۸

«القرآن الكريم»

بسم اللّه الرحمن الرحيم حم (۱) وَ الْكِتابِ الْمُبِينِ (۲) إِنَّا جَعَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (۳) وَ إِنَّهُ فِى أُمِّ الْكِتابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ (۴) أَ فَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ صَفْحاً أَنْ كُنْتُمْ قَوْماً مُسْرِفِينَ (۵).

فى هذه الآيات الخمس، تقرير لأهمية القرآن الكريم، و عرض لعربيته، و وصف لمنزلته، و إيحاء بما يواجه من معارضة و جدل، و ما يصك به الاسماع من عظة و ردع و تحذير.

السورة تبدأ بعد البسملة ب (حم) رسماً لا نطقاً، و تعطف على ذلك القسم العظيم بالكتاب المبين، فهما من جنس واحد، و من لغة واحدة، و سياق واحد، هذا الكتاب من جنس هذين الحرفين، و هما من جنسه، فالصورة فى الشكل اللفظى متجانسة، و الهيأة متناسقة، «و هذان الحرفان- كبقية الأحرف فى لسان البشر- آية من آيات الخالق الذى صنع البشر هذا الصنع، و جعل لهم هذه الأصوات، فهناك أكثر من معنى و أكثر من دلالة فى ذكر هذه الاحرف عند الحديث عن القرآن» «۱».

و قد أقسم اللّه تعالى بالكتاب المبين، لأنه به إبانة لما تحتاجه الأمة فى شئونها العامة، و أحوالها الشخصية، و حياتها الاجتماعية و الفردية، و محياها فى الدنيا و منقلبها فى الآخرة، كلا فى حدوده المنضبطة.

---

(۱) سید قطب، فی ظلال القرآن: ۲۵/ ۶۲.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۶۹

«و قیل تقدیره: و رب الکتاب» «۱».

و إذا کان ذلک کذلک، فقد أقسم اللّه بنفسه، و هو أمر محتمل، إلا أن السیاق یدل دلالۀ کاشفۀ أنه أقسم بکتابه فی صورته هذه بکونه مبینا و مفصلا لکل شیء، «و هو من الأیمان الحسنۀ البدیعۀ لتناسب القسم و المقسم علیه، و کونهما من واد واحد» «۲» و ذلک قوله تعالی: إِنَّا جَعَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِیًّا لَعَلَّکُمْ تَعْقِلُونَ (۳) و هذا هو المقسم علیه فکان جواب القسم مصححا للقسم، لهذا أورد الرازی (ت: ۶۰۶ ه) لفلسفۀ القسم وجهین هما:

الأول: أن یکون التقدیر هذه حم و الکتاب المبین فیکون القسم واقعا علی أن هذه السورۀ هی سورۀ حم، و یکون قوله إنا جعلناه قرآنا عربیا ابتداء لکلام آخر.

الثانی: أن یکون التقدیر: هذه حم، ثم قال: و الکتاب المبین إنا جعلناه قرآنا عربیا فیکون المقسم علیه هو قوله: إِنَّا جَعَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِیًّا «۳».

و الوجه الثانی مما نأنس له فی أن القسم منصبّ علی القرآن بکونه عربیا، أما کون القرآن مبینا فهو إشعار بعظیم الهبۀ التی تکرم بها الباری علی الأمۀ العربیۀ، فقد أنزل بلغۀ العرب و لسانهم، فعبد طرق الهدایۀ، و کشف مسالک العمی و الضلال، و أبان معالم النور و الحکمۀ. و البیان هو الدلیل الدال علی صحۀ الشیء أو فساده.

«و قیل هو ما یظهر به المعنی للنفس عند الإدراک بالبصر و السمع، و هو علی خمسۀ أوجه: باللفظ، و الخط، و العقد بالاصابع، و الاشارۀ إلیه، و الهیئۀ الظاهرۀ للحاسۀ، کالإعراض عن الشیء و الاقبال علیه، و التقطیب و ضده و غیر ذلک. و أما ما یوجد فی النفس من العلم فلا یسمی بیانا علی

---

(۱) الطوسی، التبیان فی تفسیر القرآن: ۹/ ۱۸۰.

(۲) الزمخشری، الکشاف: ۴/ ۱۸۵.

(۳) الرازی، مفاتیح الغیب: ۷/ ۲۹۰.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۷۰

الحقیقۀ، و کل ما هو بمنزلۀ الناطق بالمعنی المفهوم فهو مبین» «۱».

و القرآن مبین لأنه ناطق بوضوح، و صادع بتدبر، و هما روح البیان، و آیۀ إبانۀ أجدر من جعله قرآنا عربیا فی لغته، واضحا للمتدبر، و منارا للمسترشد، و هذا الجعل تصییر برجاء أن یتعقله العرب فهو بلغتهم و من سنخ کلامهم، و العربیۀ لغۀ البیان، و فی ذلک اخبار منه تعالی بأنه صیره «علی طریقۀ العرب فی مذاهبها فی الحروف و المفهوم. و مع ذلک فإنه لا یتمکن أحد منهم من إنشاء مثله، و الاتیان بما یقاربه فی علو طبقته فی البلاغۀ و الفصاحۀ، إمّا لعدم علمهم بذلک أو صرفهم علی حسب اختلاف الناس فیه. و هذا یدل علی جلالۀ موقع التسمیۀ فی التمکن به و التعذر مع فقده» «۲».

و فی الجعل استفاضۀ حدیث للمتکلمین من المعتزلۀ و الامامیۀ و الاشاعرۀ لما فی الآیۀ من دلالۀ علی حدوث القرآن، لأن المجعول هو المحدث بعینه عند الطبرسی «۳». و لأن ما یکون عربیا لا یکون قدیما لحدوث العربیۀ عند الطوسی «۴»، و قد ردّ ذلک الفخر الرازی و دفعه فیما یری «۵».

و فی کتب المقالات غنی عن هذا الموضوع، و طرحه فی الساحۀ القرآنیۀ مما لا ضرورۀ فیه، فهو لیس من جنس أصول العقائد.

و فی لَعَلَّکُمْ تَعْقِلُونَ إشارۀ بل إیحاء إن لم نقل تصریح و دلالۀ أن القرآن معلوم، لأن جعله علی هذه الصفۀ المراد بها التعقل و التفکر

و التدبر تقتضی بالضرورۀ أنه معلوم، و المجهول لا یتحقق معه التدبر و التعقل.

وَ إِنَّهُ فِی أُمِّ الْکِتابِ لَدَیْنا لَعَلِیٌّ حَکِیمٌ (۴) فالضمیر عاد علی القرآن، و أم الکتاب قد یراد بها اللوح المحفوظ «و هو الکتاب الذی کتب

---

(۱) الطوسی، التبیان: ۹/ ۱۸۰.

(۲) المصدر نفسه: الجزء و الصفحۀ.

(۳) الطبرسی، مجمع البیان: ۹/ ۳۹.

(۴) الطوسی، التبیان: ۹/ ۱۸۰.

(۵) الرازی، مفاتیح الغیب: ۷/ ۲۹۰.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۷۱

اللّه فیه ما یکون إلی یوم القیامۀ لما رأی فی ذلک من صلاح ملائکته بالنظر فیه، و علم من لطف المکلفین بالأخبار عنه» «۱».

و قد یراد بأم الکتاب الآیات المحکمۀ لقوله تعالی: هُوَ الَّذِی أَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتابَ مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتابِ «۲» و معناه أن سورۀ (حم) واقعۀ فی الآیات المحکمۀ التی هی الأصل و الأم «۳».

و أیا کان المعنی، فإن الصفۀ الأصیلۀ المتمیزۀ لهذا القرآن عند اللّه تعالی أنه (علی حکیم) فهو یعلو علی کل کتاب فصاحۀ و بلاغۀ، و هو ینسخ کل کتاب حکما و تشریعا «مظهر ما بالعباد إلیه من الحاجۀ مما لا شیء منه إلا یحسن طریقه، و لا شیء أحسن منه ... مظهر للحکمۀ البالغۀ لمن تدبره و أدرکه» «۴».

و هو بعید عن وجوه البطلان لبقائه معجزۀ خالدۀ لا ینطق إلا بالحق فهو علی حکیم «و هما صفتان تخلعان علیه ظل الحیاۀ العاقلۀ، و إنه لکذلک، و کأنما فیه روح. روح ذات سمات و خصائص، تتجاوب مع الأرواح التی تلامسها. و هو فی علوه و فی حکمته یشرف علی البشریۀ و یهدیها و یقودها وفق طبیعته و خصائصه. و ینشئ فی مداراکها و فی حیاتها تلک القیم و التصورات و الحقائق التی تنطبق علیها هاتان الصفتان: علی حکیم» «۵».

و من ثم صاحب هاتین الصفتین تقریع و توبیخ فی خطاب من لم یعتبر بهذا القرآن، و من یعرض عنه، و تهدید بالاضراب صفحا، و الاهمال إعراضا، لمن أسرف فی الابتعاد عن الذکر، و تخویف بالاسقاط من الرعایۀ و الحساب لمن تمادی فی غیه، فقال تعالی: أَ فَنَضْرِبُ عَنْکُمُ الذِّکْرَ صَفْحاً أَنْ کُنْتُمْ قَوْماً مُسْرِفِینَ (۵).

---

(۱) الطبرسی، مجمع البیان: ۹/ ۳۹.

(۲) آل عمران: ۷.

(۳) الرازی، مفاتیح الغیب: ۷/ ۲۹۱.

(۴) الطوسی، التبیان: ۹/ ۱۸۱.

(۵) سید قطب، فی ظلال القرآن: ۲۵/ ۶۳.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۷۲

یا له من إنذار و تحذیر یسوقه الاستفهام الانکاری، فهو لا یترک الاعذار لهم بسبب تمادیهم فی الاسراف، فلا یأمرهم و لا ینهاهم، و لا یرهبهم و لا یرغبهم، فهو تعالی هنا یترصد هؤلاء و یترقبهم بین عاملین متقابلین: عامل یتفتح بالرحمۀ فهو لا یترکهم هملا مع سوء تصرفهم، و عامل فیه النکیر: أ فنمسک عن إنزال القرآن فلا نعرفکم بما یجب علیکم، و ما یراد منکم، فترکوا علی رسلکم، لا بل

نلزمكم العمل، و ندعوكم إلى الحق، فنؤاخذكم بمخالفتكم للكتاب الكريم.

و فى الآيـة دلالـة على عنايـة اللّه بعباده، و إشارة بأن لا يتركوا فى غفلـة دون تهديـد و وعيـد، و فيه تلويح بالانتقام و العقوبة كما يدل سياق الآيات التالية تذكيرا بما جرى على الأمم السالفة.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۱۷۳

«إرسال الأنبياء»

وَ كَمْ أَرْسَلْنا مِنْ نَبِيٍّ فِي الْأَوَّلِينَ (۶) وَ ما يَأْتِيهِمْ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا كانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤُنَ (۷) فَأَهْلَكْنا أَشَدَّ مِنْهُمْ بَطْشاً وَ مَضى مَثَلُ الْأَوَّلِينَ (۸).

هـذه الآيات الثلاث تتحدث فى ملحظين: ملحظ التعريض بقريش من جهة، و ملحظ تسلية النبى صلى اللّه عليه و آله و سلّم من جهة أخرى، و تخلص إلى فلسـفة رصد الذكر للمسـرفين بتعليل عدم صـرفه عنهم إجراء للسنن الكونية التى لطف بها اللّه فى هداية البشر و مواطن ارشادهم، بهـذا السـيل الجارف من الرسل تجاه الأمم السالفة و الشـعوب المختلفة، فأبان تعالى إن ديدن هذه الامم هو تكذيب أولئك الرسل، و الاسـتهزاء بهم، فينبغى و الحالـة هذه أن يتعزى الرسول الأعظم بمن سـبقوه من أولى العزم و أن يصبر على قومه كما صبروا من ذى قبل، فكفرة قريش و مردتها و إن سـلكوا مسـلك السابقين من المستهزئين، و نهجوا نهجهم فى التكذيب و السخرية إلا أن بانتظارهم مصـيرا كمصـير سـلفهم من الجاهلين، فالاسـتهزاء و التكذيب و العناد عادة قديمة جارية اقترفتها أمم قد خلت استصـغارا لشأن الأنبياء، و هذا لا يوهن العزيمة، و لا يلوى بالعنان فقد حاق بالمستهزئين ما كانوا به يستهزءون.

و قـد سـبق لهذا القرآن أن أخبر بشـبه هذه المفارقات فيما مضـى من الآيات البينات المتحدثة عن عقلية هذه الأمم، و اللامحة لموقف أولئك الرسل، و التأريخ يعيد نفسه: تكذيب لكل نبى، و استهزاء بكل رسالة، و المواجهة نفس المواجهة: عذاب لكل مكذب، عذاب أرضـى أو سـماوى، دنيوى أو أخروى، كلى أو جزئى، استئصـالى أو انفرادى، ذاتى أو جمـاعى. إلاـ أن السـنة الدارجـة تقتضـى نصـر الرسل، و انبعاث الرسالات رغم كل العقبات و العراقيل، فقد وعد هؤلاء الأنبياء بالنصر و قد تم لهم، و استدرج المكذبون

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۱۷۴

بالنعمة حتى انتقم منهم، فمكث ما وعد اللّه، و تلاشـى ما جمع الناس، و فى هذا إنذار لمشـركى مكة، بما سـيحل بهم لو استمروا على تكذيبهم، و تطمين للنبى صلى اللّه عليه و آله و سلّم بما سيئول إليه أمره، و عرض لتأريخ الشعوب فيما مضى.

«فـإن قيل: لم بعث اللّه الأنبياء مع علمه بأنهم يسـتهزءون بهم و لا يؤمنون عنـده؟ قيل: يجوز أن يكون قوم آمنوا و إن قلوا. و إنما أخبر بالاسـتهزاء عن الأكثر، و لـذلك قال فى موضع وَ ما آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ «۱»، و أيضـا فكان يجوز أن يكون لو لا إرسالهم لوقع منهم من المعاصـى أضـعاف مـا وقع عنـد إرسـالهم، فصـار إرسـالهم لطفـا فى كـثير من القبائـح، فلـذلك وجب و حسن، على أن فى إرسـالهم تمكينهم مما كلفوه، لأنه إذا كان هناك مصالح لا يمكنهم معرفتها إلا من جهة الرسل وجب على اللّه أن يبعث إليهم الرسل ليعرفوهم تلك المصالح، فإذا لم يؤمنوا بهم و بما معهم من المصالح أتوا بالقبائح من قبل نفوسهم، و الحجة قائم عليهم» «۲».

و إذا كان الأمر كـذلك فقـد اسـتحقوا العقاب بعـد قيام الحجـة عليهم لذلك عقبها تعالى بقوله: فَأَهْلَكْنا أَشَدَّ مِنْهُمْ بَطْشاً وَ مَضـى مَثَلُ الْأَوَّلِينَ (۸) و هـذا اخبـار منه تعـالى بمـا نزل من الهلاـك بمن هم أشـد فتكـا و بطشا و قوة و صولـة من هؤلاء المشـركين، و الـدلالة الايحائيـة فى الآيـة تجسـيد هـذا الاخبار لهم بأنهم اتخـذوا المنهج نفسه فى التكذيب للرسل، فليتوقعوا أن ينزل بهم من العذاب ما نزل بالسابقين، فكثيرا ما أرسل اللّه رسـله إلى الأمم الغابرة كما أرسل محمدا صلى اللّه عليه و آله و سلّم إلى العالم. و كلما شق نبى طريقه فى الدعوة إلى الهدى جعلوه غرضا لسـهام الاسـتهزاء. و هؤلاء القوم كأولئك الاقوام فما ذا يتوقعون إذن؟ إنه الإنذار الصارم بالافناء و تعجيل النقمة و عذاب الاستئصال «۳».

---

(۱) هود: ۴۰.

(۲) الطوسی، التبیان: ۹/ ۱۸۳.

(۳) ظ: المؤلف، الصورۀ الفنیۀ فی المثل القرآنی: ۲۷۹.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۷۵

«آلاء الرحمن»

وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ (۹) الَّذِی جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْداً وَ جَعَلَ لَكُمْ فِيها سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (۱۰) وَ الَّذِی نَزَّلَ مِنَ السَّماءِ ماءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنا بِهِ بَلْدَةً مَيْتاً كَذلِكَ تُخْرَجُونَ (۱۱) وَ الَّذِی خَلَقَ الْأَزْواجَ كُلَّها وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْفُلْكِ وَ الْأَنْعامِ ما تَرْكَبُونَ (۱۲) لِتَسْتَوُوا عَلی ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَ تَقُولُوا سُبْحانَ الَّذِی سَخَّرَ لَنا هذا وَ ما كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ (۱۳) وَ إِنَّا إِلی رَبِّنا لَمُنْقَلِبُونَ (۱۴).

الآیات الکریمۀ تأخذ بعین الاعتبار لمح العقیدۀ الوثنیۀ بتناقضاتها المسرفۀ، فتشیر بأنها ترجع عملیۀ الخلق و الابداع و التکوین فی السماوات و الأرض إلی اللّه تعالی، و مع هذا فهی تدعی أمر التدبیر لغیره، متناسیۀ أن الخالق هو المدبر، و تتراصف براهین الاثبات لتؤکد هذه الحقیقۀ، و لابطال الدعوی المتلاشیۀ، فتمهد لذلک باللام الموطئۀ للقسم وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لیکون الجواب لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَ.

قال أحمد بن المنیر الاسکندری «الذی یظهر أن الکلام مجزأ، فبعضه من قولهم، و بعضه من قول اللّه تعالی، فالذی هو من قولهم [حکایۀ بالطبع] خَلَقَهُنَ و ما بعده من قول اللّه عز و جل، و أصل الکلام أنهم قالوا: خلقهن اللّه ... و لما سیق الکلام کله سیاقه و أخذه، حذف الموصوف من کلامهم و أقیمت الصفات المذکورۀ فی کلام اللّه تعالی کأنه کلام واحد» «۱».

بینما حمل الزمخشری (ت: ۵۳۸ ه) ذلک کله علی قول اللّه تعالی

---

(۱) ابن المنیر، الانتصاف، ذیل الکشاف: ۴/ ۱۸۷.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۷۶

و استدل علیه بلاغیا بقوله: «فإن قلت قوله: لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ و ما سرد من الأوصاف عقیبه إن کان من قولهم فما تصنع بقوله فَأَنْشَرْنا بِهِ بَلْدَةً مَيْتاً و إن کان من قول اللّه فما وجهه؟ قلت: هو من قول اللّه لا- من قولهم، و معنی قوله لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ الذی من صفته کیت و کیت، لینسبن خلقها إلی الذی هذه أوصافه و لیسندنه إلیه» «۱».

ورد ابن المنیر بأنه انتقال من کلامهم إلی کلام اللّه فجری کلامه علی ما عرف من الافتنان فی البلاغۀ فجاء أوله علی لفظ الغیبۀ و آخره علی الانتقال منها إلی التکلم فَأَنْشَرْنا کل ذلک افتنان فی أفنان البلاغۀ «۲».

و الحق أن فی الآیات التفاتا بلاغیا إلی خطاب المشرکین أو کفار مکۀ بعد صرفه عنهم إلی الرسول الأعظم لإرادۀ الاعتراف و الاقرار منهم بأن الخلق و التدبیر مختص معا باللّه تعالی لا یشارکه فیه أحد، و حکمۀ قرعهم بهذا الخطاب إثبات تهافت الأقوال الباطلۀ، بدلیل الاستدلال علی ذلک بهذا السیل من الدلالات البرهانیۀ القاطعۀ علی الوجه التالی:

۱- إنه الخالق و الصانع لهذه الکائنات و الموجودات المرئیۀ و غیر المرئیۀ، و فی ذلک إحباط لبقایا العقائد المتخلفۀ عند قریش بخاصۀ و المشرکین عامۀ القائلۀ بإنکار المقتضیات الطبیعیۀ لحقیقۀ الایجاد الالهی، فالفطرۀ تحقق أن لا بد من خالق، و الاساطیر البالیۀ المترکزۀ فی أذهان المشرکین تنکر ما یدور حول هذه الفطرۀ من لوازم و حیثیات، فهم یتأرجحون بین بداهۀ لا تجحد، و بین عقلیۀ لا تتحرر.

۲- إنه هو العزیز الذی لا- یقهر، و العلیم الذی لا- یحاول، و هنا ملحظ خفی بکونهم أذلاء باعترافهم بعزته تعالی، و جهلاء باقرارهم

بعلمه الذى لا يتناهى، و مع ذلك فقد أنكروا قدرته على البعث و النشور، لذلك وصف نفسه بخصائص أخرى مضافا إلى ما سبق ذكره.

۳- إيجاده للأرض مهدا بحيث تصلح للتربية و النفع و الاستثمار، و ذلك بايجاد مسببات الانتفاع من شق السبل، و سن المسالك فى التنقل

---

(۱) الزمخشرى، الكشاف: ۴/ ۱۸۷.

(۲) ابن المنير، الانتصاف، ذيل الكشاف: ۴/ ۱۸۷.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۱۷۷

و الترحل، و باهتدائكم لذلك رجاء للاهتداء فى معرفة اللّه و توحيده. و ما تذليل هذه الأرض، و تذليل منافعها، و كشف مجاهلها إلا نعمة من نعمه التى يجب أن نتبصر عن طريقها إلى عظيم قدرته، و دقة تدبيره، لنخلص من وراء ذلك إلى الانابة لأننا ندرك إدراكا جيدا بأن تمهيد الأرض للبشر و الكائنات الحية لم يكن أمرا فجائيا وليد فكرة عاجلة مضطربة، و إنما جاء نتيجة لقدرة إبداعية أزلية مدركة، فقد رتب فيها كل شىء ترتيبا دقيقا متناهيا فى الدقة، فالأرض مرت بأطوار بعد أطوار حتى عادت صالحة للاستعمال و الاستقرار، و قد أودعها اللّه من عناصر التأقلم على الحياة ما أودعها، و ما الجاذبية إلا مظهر من مظاهر ذلك، و إلا لتساوت الأرض مع أى كوكب من الكواكب الثابتة أو السيارة التى لا تصلح لحياة الانسان «و هذه الجاذبية ذاتها قد جعلها الخالق متعادلة مع عوامل الدفع الناشئ من حركة الأرض فأمكن أن تحفظ الأشياء و الاحياء من التطاير و التناثر و فى الوقت نفسه تسمح بحركة الانسان و الاحياء على سطح الأرض و لو زادت الجاذبية عن القدر المناسب للصقت الأشياء و الاحياء بالأرض و تعذرت حركتها أو تعسرت من ناحية، و لزاد ضغط الهواء عليها من ناحية أخرى فألصقها بالأرض إلصاقا، أو سحقها كما نسحق نحن البعوض و الذباب بضربة تركز الضغط عليها دون أن تمسها أيدينا، و لو خفّ هذا الضغط عما هو عليه لانفجر الصدر و الشرايين انفجارا» «۱».

و فى هذا التخطيط تتجلى العظمة الالهية فى تمهيد الأرض فى ملحظ واحد، فإذا أضفت إليه إنارتها بالكواكب و هديها بالنجوم، و حفظ توازنها بالجبال، و إحاطة غلافها بالهواء، و تهيئة ترتبها للازدراع، و شق أنهارها بالمياه، و تلوين مناخها بين الدفء و الابتراد خرجنا بدقة تدبير الذات المبدعة لهذا الكون.

۴- إنزاله الماء من السماء بقدر، للاشارة بل التصريح أنه لو أنزله دون نظام و دقة و ميزان لفاضت الأرض و لغاضت البركات، و فيه لمح الارادة لسلامة التدبير عند الغاية المتوخاة و هى إحياء الأرض بعد مواتها،

---

(۱) سيد قطب، فى ظلال القرآن: ۲۵/ ۶۶.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۱۷۸

أى بالقدر الذى تحتاج إليه تلك الأراضى و البلدان، لا على النحو الذى يكون وبالا و دمارا كما أنزل ذلك على قوم نوح فيما اقتص سبحانه من خبر الطوفان، لأن فى الأخير الإفناء و الإغراق، و المراد بالانزال الأحياء و الأرواء، و هنا تنطلق الحقيقة الكبرى التى تصك الاسماع و تهز القلوب (كذلك تخرجون) فكما دل ما تقدم على قدرة اللّه و إبداعه فى كمال تدبيره و خلقه، فكذلك يدل على قدرته فى الخلق و النشور بعد الموت و عند القيامة، و فى هذا الاستدلال إثبات لاعادة البشر و غير البشر و ذلك بجعلهم احياء بعد الإماتة، كما أحييت الأرض بعد موتها و هو وجه التشبيه، أى تبعثون من قبوركم أحياء كما أحيا اللّه بالماء البلد الميت.

و هنا نكتة بلاغية تتعلق بلفظى الإنشار و الاخراج يثيرها صاحب الميزان:

«قيل: فى التعبير عن إخراج النبات بالانشار الذى هو احياء الموتى، و عن إحيائهم بالاخراج، تفخيم لشأن الانبات، و تهوين لأمر البعث

لتقویم سنن الاستدلال و توضیح منهاج القیاس» «۱».

۵- و زوجیة الکائنات من أعظم البراهین القاطعة علی دقة المبدع الحکیم، و البحث فی دقائقها قد یخرج بالموضوع من دائرة الموضوعیة، و لکننا نشیر إلیه لماما:

الزوجیة تشمل الکائنات جمیعا من الانسان و الحیوان و النبات و الجماد و الکائنات الروحیة و الاقدار و الموازین و الاشکال و النجوم و الکواکب و المتقابلات، المرئیة المحسوسة و المتصورة. و هذا دلیل علی دقة الخلق و عظم الابداع و دلائل الاعجاز فیه.

«قال ابن عباس: الأزواج الضروب و الانواع کالحلو و الحامض و الأبیض و الاسود و الذکر و الانثی، و قال بعض المحققین: کل ما سوی اللّه فهو زوج کالفوق و التحت، و الیمین و الیسار، و القدام و الخلف، و الماضی و المستقبل، و الذوات و الصفات، و الشتاء و الصیف، و الربیع و الخریف، و کونها أزواجا یدل علی کونها ممکنة الوجود فی ذواتها محدثة مسبوقة

---

(۱) الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن: ۱۸/ ۸۷.

بالعدم، فأما الحق سبحانه فهو الفرد المنزه عن الضد و الند و المقابل و المعاضد، فلهذا قال سبحانه وَ الَّذِی خَلَقَ الْأَزْواجَ کُلَّها أی کل ما هو زوج فهو مخلوق فدل هذا علی أن خالقها فرد مطلق منزه عن الزوجیة» «۱».

و القرآن یشیر فی أکثر من موضع إلی حقیقة الزوجیة فی الکائنات، و من أبرز الآیات شمولا فی الموضوع قوله تعالی: سُبْحانَ الَّذِی خَلَقَ الْأَزْواجَ کُلَّها مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ مِمَّا لا یَعْلَمُونَ (۳۶) «۲».

و قد حقق فی هذا الموضوع الاستاذ أحمد أمین رحمه اللّه فی مبحث (الزوجیة فی الکون) فتحدث عن زوجیة الذرة فی ترکیبها، و البعد بین جزئی الذرة الالکترون و البروتون و بین مسافته النسبیة کالبعد بین الأرض و الشمس، فکل ذرة من حیث التشکیلات و الأبعاد و المسافات کالمنظومة الشمسیة مع حفظ النسبة، ثم تکلم عن ترکیب الذرة الزوجی فی جمیع أبعاده و اشعاعاته بما یعتبر بحثا نفیسا فی الموضوع، و قد خلص من وراء ذلک إلی أن النظریة المادیة قد فندت من أساسها بعد تحول المادة إلی طاقات هائلة، فیحکم العقل بصورة فطریة: أن اللّه تبارک و تعالی قد خلق طاقات هائلة فی بادئ ذی بدء بقوله کُنْ ثم أمرها أن تتکدس تحت ترتیب خاص و نظام دقیق فتکون بإذنه تعالی سَدًّا فهذه العناصر، فالأجسام فالمجرات، فالاجرام، فالشموس، فالکواکب، فالاقمار ... الخ.

و قد اکتشف حدیثا أن الزوجیة متأصلة بأمر من اللّه تعالی حتی فی الذرة التی لا تری بالعین. و تحدث عن زوجیة الانسان فاستشهد بقول الفیلسوف الفرنسی (مونتنی): إن أعظم دلیل علی وجود اللّه هو وجود المرأة للرجل، فهل یعقل أن الرجل خلق لنفسه أنثی لإدامة النسل البشری؟

و إن اللّه تعالی تحقیقا للزوجیة و هذا الانجذاب الجنسی جعل تردد صوت المرأة (۲۲۰) فی الثانیة کما هو معروف فی الفیزیاء و جعل تردد صوت الرجل (۱۱۰) فی الثانیة، لیکون صوت المرأة أرق و أجمل من

---

(۱) الرازی، مفاتیح الغیب: ۷/ ۲۹۳.

(۲) یس: ۳۶.

صوت الرجل، فیتحقق الانجذاب الجنسی لادامة النسل البشری.

و قد علم أن الزوجیة تتحکم حتی فی النجوم فهناک تزاوج ظاهری فی النجوم، و مع کثرة النجوم فی هذه السماء الواسعة غایة الوسع

فان الفواصل بين النجوم فواصل هائلة و أبعاد شاسعة جدا، و إن أقرب نجم إلى شمسنا هذه يبعد عنها ۲۶ مليون مليون ميل. إذن يحق لنا أن نقول: ما أفرغ هذه السماء و ما أشد و حشة النجم الواحد فى هذا الفراغ الهائل؟ و لكن شاء اللّه تعالى، أن يجعل الأشياء كلها حتى النجوم مزدوجة، تتحكم فيها الزوجية ليكون التفرد و الوحدانية خاصة به تعالى لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ.

فإذا نظرت إلى السماء بالمنظار لرأيت نقطتين مضيئتين مقتربتين فى السماء أشد الاقتراب، واحدة زرقاء و الأخرى برتقالية أو حمراء، إنهما نجمان يشد بعضهما بعضا، و يدور أحدهما على الآخر. أى ينجذب أحدهما من قبل الآخر تحقيقا للتزاوج، و لو وجهنا إليها المنظار لوجدنا أزواجا من النجوم إنها ألوف ألوف. إنها الثنائيات النجمية.

و نرى اللّه تعالى قد أودع الزوجية فى (العناصر) أيضا، فهناك نوعان من العناصر: النوع الأول هو العناصر التى نراها فى أرضنا هذه: كالأيدروجين و الحديد و الأورانيوم .. الخ. فكل ذرة منها مؤلفة من الكترونات سالبة تدور حول بروتونات موجبة فى النواة.

و فى الوجود نوعان مختلفان من العناصر تبنى منهما النجوم و الشموس و الكواكب و سائر الأجسام.

و يرى المتتبع فى أحوال الكون أن اللّه قد أودع الزوجية فى كل شىء كى يعتبر الانسان بهذه الزوجية و يعلم أن اللّه لا يشبه ما خلق من جماد و نبات و حيوان و انسان و قوى و طاقات فى شىء، هو اللّه الذى لا إله إلا هو «۱».

۶- و عرج أخيرا على ما تيسر به الحياة فى الانتقال، و تتكامل فى الحل و الترحال فقال وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْفُلْكِ وَ الْأَنْعامِ ما تَرْكَبُونَ و فيه إشارة

---

(۱) ظ: أحمد أمين، التكامل فى الاسلام: ۴/ ۴۹- ۶۱ بتصرف.

دقيقة إلى قسيمى السفر المتعارف آنذاك، و هو إما سفر البحر فوسيلته السفن، و إما سفر البر و وسيلته الأنعام، و قد غلب فى الركوب المتعدى على غير المتعدى لقوة المتعدى، إذ يقال: ركبوا الأنعام و ركبوا فى الفلك.

و هاتان نعمتان جليلتان يستحق معهما الشكر، فالذى خلق البحر خلق قابلية حمله للسفن، على أن الأجرام الحديدية الثقيلة ترسب فى الماء، و استقرار السفن على سطح الماء نظرا لتجويفها الذى ألهمه للصناعيين لطف منه تعالى فى دقة تدبيره لدى تسخيره الأشياء للانسان، حتى تتمكن منها تمكن المستعمل و المستفيد استواء فيها و استقرارا بمرافقها، تيسيرا للانتقال من بحر إلى بحر و من قطر إلى قطر، و تمهيدا للسبيل فى السفر و الرّحيل، و لو لا هذا اللطف الدقيق لبقى الانسان جامدا لا يتحرك، و خاملا لا ينبض بالحياة، متقوقعا على نفسه و فى زاويته متأقلما بمحيطه و مجتمعه، لا- يبتغى للحيلة وسيلة فى التكسب البعيد، و لا يتاح له الاختلاط بالشعوب بوعى المستطلع الخبير، و لا يعاوده الامل فى العودة إلى وطن، و لا يداعبه الشوق فى البلوغ إلى هدف، و ما هذه النعم الظاهرة و الباطنة فى تسخير الجماد من السفن، و الحيوان من الأنعام، هذه السفن الحديدية الضخمة التى تجوب البحار و المحيطات، و هذه الأنعام الفتية التى تقطع البيد و القفار، أ فلا يجب الشكر بملحظ أن هذه الأنعام على الاقل أكثر قوة من هذا الانسان فهى تحمله و تحمل متاعه و أكثر جلدا و صبرا على احتمال الاهوال، و انتظار الرى، و معالجة الجوع، و ما هى هذه الهداية التى جعلت من هذا الحيوان الا بكم مسخرا بين يدى هذا الانسان الضعيف الذى لا يملك لنفسه نفعا و لا ضرا و لا موتا و لا حياة.

يقول فخر الدين الرازى «۱»: فإذا تأمل الانسان هذه العجائب و غاص بعقله فى بحار هذه الاسرار عظم تعجبه من تلك القدرة القاهرة و الحكمة غير المتناهية فلا بد و أن يقول: سُبْحانَ الَّذِى سَخَّرَ لَنا هذا وَ ما كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ

روى عن النبى صلى اللّه عليه و آله و سلّم أنه كان إذا وضع رجله فى الركاب، قال: بسم

---

(۱) الرازى، مفاتيح الغيب: ۷/ ۲۹۴. المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۱۸۲

اللّه، فإذا استوى على الدابة قال: الحمد للّه على كل حال، سُبْحانَ الَّذِی سَخَّرَ لَنا هذا وَ ما كُنَّا لَهُ مُقْرِنِینَ وَ إِنَّا إِلی رَبِّنا لَمُنْقَلِبُونَ (۱۴)، و كبر ثلاثا، و هلل ثلاثا. و قالوا إذا ركب فی السفینة، قال: بسم اللّه مجراها و مرساها إن ربی لغفور رحیم.

و

عن الحسن بن علی علیه السلام: أنه رأی رجلا یركب دابة، فقال:

سبحان الذی سخر لنا هذا ... فقال أ بهذا أمرتم؟ فقال و بم أمرنا؟ قال:

أن تذكروا نعمة ربكم، و كان هذا الرجل قد أغفل التحمید فنبهه علیه.

و هذا من حسن مراعاتهم لآداب اللّه، و محافظتهم علی دقیقها و جلیلها «۱».

و

روی العیاشی بإسناده عن أبی عبد اللّه الامام جعفر بن محمد الصادق علیه السّلام، قال: ذكر النعمة أن تقول: الحمد للّه الذی هدانا للإسلام و علمنا القرآن، و منّ علینا بمحمد صلی اللّه علیه و آله و سلّم، و تقول بعده: سبحان الذی سخر لنا هذا و ما كنا له مقرنین «۲».

و مقرنین بمعنی مطیقین، یقال: أنا لفلان مقرن أی مطیق، و قیل مقرنین: أی مطیقین أی یقرن بعضها ببعض حتی یسیرها إلی حیث یشاء، قال ابن هرمة «۳»:

و أقرنت ما حملتنی و لقلمایطاق احتمال الصد یا دعد و الهجر و ینتهی هذا المطاف الرائع بقوله تعالی: وَ إِنَّا إِلی رَبِّنا لَمُنْقَلِبُونَ (۱۴) و تتراصف فی تفسیره أقوال المفسرین و تتقارب، فالناس جمیعا صائرون إلی اللّه یوم القیامة، فهی شهادة منهم بالمعاد، و إقرار بانتهاء الحیاة الدنیا، و أن النهایة هی الموت، و غیر خاف وجه اتصال الآیة بما قبلها، إذ المعتاد من الركوب المخاطرة، و قد یكون سببا من أسباب الهلاك، فلیتأس إذن و لیقطع یقینا بأنه منقلب إلی اللّه بعد هذه الحیاة المرتبطة بهذا الحل و الترحال و التنقل و التجوال، و قد أشار كثیر من المفسرین إلی هذه النكتة، و قد عرضها الزمخشری علی طریقته فی (الفنقلة) فقال:

«فإن قلت: كیف اتصل بمقرنین قوله وَ إِنَّا إِلی رَبِّنا لَمُنْقَلِبُونَ (۱۴)

---

(۱) الزمخشری، الكشاف: ۴/ ۱۸۸.

(۲) الطبرسی، مجمع البیان: ۵/ ۴۱.

(۳) الطوسی، التبیان فی تفسیر القرآن: ۹/ ۱۸۶.

قلت: كم من راكب دابة عثرت به أو شمست أو تقحمت أو طاح من ظهرها فهلك، و كم من راكبین، فی سفینة انكسرت بهم فغرقوا، فلما كان الركوب مباشرة أمر مخطر، و اتصالا بسبب من أسباب التلف: كان من حق الراكب و قد اتصل بسبب من أسباب التلف أن لا ینسی عند اتصاله به یومه، و أنه هالك لا محالة فمنقلب إلی اللّه غیر منفلت من قضائه، و لا یدع ذكر ذلك بقلبه و لسانه حتی یكون مستعدا للقاء اللّه باصلاحه من نفسه، و الحذر من أن یكون ركوبه ذلك من أسباب موته فی علم اللّه و هو غافل عنه، و یستعیذ باللّه من مقام من یقول لقرنائه: تعالوا نتنزه علی الخیل أو فی بعض الزوارق، فیركبون حاملین مع أنفسهم أوانی الخمر و المعازف، فلا یزالون یسقون حتّی تمیل طلاهم و هم علی ظهور الدواب، أو فی بطون السفن، و هی تجری بهم لا یذكرون إلا الشیطان، و لا یمتثلون إلا أوامره «۱».

و یشدنا هذا السیاق الفرید إلی محاججة المشركین و تقریر أخطائهم بعد ما تبین من آلاء الرحمن، و ثبت من بدیع قدرته، و تدبیره لحیاة الناس، فیرتبط الموضوع بما قبله نظما و سیاقا و وحدة، فهنا یقرر فضل اللّه، و عظیم تصرفه، و فیما یلی یقرر وحدانیته و تفرده

بتصريف الأمور، بعد أخذ ورد، و صد و مناقشة، و جدال و حجاج، ينتهى بضرورة التفكير بعاقبة المكذبين، و الدعوة إلى النظر فى ذلك بعد الانتقام منهم، و القضاء عليهم، و كما ما ستراه فى الآيات التالية:

---

(۱) الزمخشرى الكشاف: ۴/ ۱۸۹.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۱۸۴

«محاججة المشركين و تقرير أخطائهم»

وَ جَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبادِهِ جُزْءاً إِنَّ الْإِنْسانَ لَكَفُورٌ مُبِينٌ (۱۵) أَمِ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَناتٍ وَ أَصْفاكُمْ بِالْبَنِينَ (۱۶) وَ إِذا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِما ضَرَبَ لِلرَّحْمنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَ هُوَ كَظِيمٌ (۱۷) أَ وَ مَنْ يُنَشَّؤُا فِي الْحِلْيَةِ وَ هُوَ فِي الْخِصامِ غَيْرُ مُبِينٍ (۱۸) وَ جَعَلُوا الْمَلائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبادُ الرَّحْمنِ إِناثاً أَ شَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهادَتُهُمْ وَ يُسْئَلُونَ (۱۹) وَ قالُوا لَوْ شاءَ الرَّحْمنُ ما عَبَدْناهُمْ ما لَهُمْ بِذلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ (۲۰) أَمْ آتَيْناهُمْ كِتاباً مِنْ قَبْلِهِ فَهُمْ بِهِ مُسْتَمْسِكُونَ (۲۱) بَلْ قالُوا إِنَّا وَجَدْنا آباءَنا عَلى أُمَّةٍ وَ إِنَّا عَلى آثارِهِمْ مُهْتَدُونَ (۲۲) وَ كَذلِكَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قالَ مُتْرَفُوها إِنَّا وَجَدْنا آباءَنا عَلى أُمَّةٍ وَ إِنَّا عَلى آثارِهِمْ مُقْتَدُونَ (۲۳)* قالَ أَ وَ لَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آباءَكُمْ قالُوا إِنَّا بِما أُرْسِلْتُمْ بِهِ كافِرُونَ (۲۴) فَانْتَقَمْنا مِنْهُمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (۲۵).

هذه الآيات الكريمة تعالج ظاهرة شائعة فى العصر الجاهلى، هذه الظاهرة على أساس أسطورة لا أصل لها من الصحة، و لا نصيب لها من الواقع، و تتلخص باتخاذ الملائكة آلهة أو أنصاف آلهة من قبل المشركين بزعم أنهم بنات اللّه تعالى اللّه عما يصفون.

و يتفرغ القرآن بأسلوبه الرائع الشيق لتفنيد هذه الأسطورة أو شبه الأسطورة، حتى يغلق منافذها، و يعرى زيفها بطريقته الخاصة المتميزة فى الجدل و المجاورة و النقاش، فيثير التساؤلات، و يقرر الحقائق، و يدفع الشبه، و إذا بهذه الأسطورة تتلاشى، و إذا بمنطقها يفلج، و إذا بمصيرها يتهافت، فالقرآن يواجه لغة القوم بمنطقهم، و واقع دعواهم بحججهم، فيضع أمام كل قضية ردها الموضوعى السليم، متلمسا الذائقة الفطرية بين يدى براهينه عند الحسم، فبعد أن أخذ عليهم فيما سبق اعترافهم الصريح

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۱۸۵

بأن اللّه تعالى هو خالق كل شىء و مبدعه، بدا التناقض عندهم حينما وضعوا له صفات المخلوقين بجعل الملائكة و هم عباده جزءا منه على ما يزعمون، و الحقيقة البادهة تصكهم فى هذا التناقض، فالملائكة و هم عباد اللّه المقربون، لا تفصلهم عن سائر العباد و المخلوقات المتعددة أية فواصل ترتقى بهم إلى غير هذا المنطلق، و ليست لهم مميزة خاصة تتعدى حدود العبودية المطلقة، و ادعاء خلاف ذلك عودة بالانسان إلى الوثنية و إيغال فى الكفر من جهة و دليل على طرح الفطرة جانبا من جهة أخرى للحجج التالية:

۱- الاستنكار و التعجب على وجه كشف المفارقة فى هذا الادعاء الهزيل، فإن كان اللّه لا بد له أن يتخذ أبناء- فيما يزعمون باطلا- فما له يختار أدنى القسيمين لنفسه و يصفيهم بالبنين، و هم يأنفون من ذلك لأنفسهم، و لا يأنفون منه لربهم، و قد جاء التنكير فى «بنات» و التعريف فى «البنين» إشارة إلى تحقير الأول، و تفخيم الثانى جريا على أسلوبهم فى توهين شأن البنات و تكريم البنين، فكان أن خصوا مما يوهنون باللّه، و ما يكرمون بهم، و ذلك عين المفارقة.

۲- تصوير التفكير الهمجى عند المشركين، و رسم سماتهم الظاهرية، و حالتهم النفسية بما إذا بشّر به أحدهم اغتم، و إذا نبئ به اهتم، فملامح الغيظ و الغضب تبدو على الوجوه، و آثارها تحتدم فى النفوس، فيمتقع اللون، و يتأثر المحيا، و يتزعزع الضمير، فيتجاوزون بذلك حدود الاعتدال و القصد، و معالم الصفح و السلوان، إلى ما يصبحون به بين حدين ظالمين، الكظم على ما يغيظ، و قد اربدّ الوجه و اسودّ، أو الانفجار بما يسىء فقد طفح الكأس و امتلأ.

۳- تكرير الاستفهام الانكارى بل و تجديد النكير الهائل، بالعطف على ما سبق مع تغاير فى العنوان، و تمثيل لصفات جديدة، لتقرير

غبن الادعـاء بـل قبحه و التعبیر عن التأثر من الإصـرار علی الجهل و العناد بمقارنـۀ من ینشأ فی النعمـۀ و الدعـۀ، و الحلل و الحلی، فلا یبین فی مخاصـمۀ، و لا یفصـح فی جدال، و لا یرکن إلی تعقل، و لا یجیب إلی سؤال، و تلک معالم عدم الإبانۀ، مسـتبدلا بها التقلب فی الزینۀ، و الترهل فی الملذات، و هو

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۸۶

أقصـی ما یمکن أن یشـغل تفکیر الأعم الاغلب من النساء باسـتثناء الطبقۀ المثقفۀ ثقافۀ موضوعیۀ، إذ تنقلب معها مقاییس الاغلبیۀ التی یرمی إلیها القرآن، إذ الشاذ عند ذلک مستثنی بالدلیل، إذن: فهلا استبدلوا بربات الحجال، المغاویر من الرجال شدۀ و صرامۀ و فتوۀ، و هلا اختاروا ذلک فنسبوه لربهم إن کان لا بد من النسبۀ المفتراۀ.

۴- و تتلاحق الدعاوی المبطنۀ من قبل المشـرکین، فیحاولون تصییر الملائکۀ بالاعتقاد أو بالتسمیۀ إناثا، بقصد الاستخفاف بهم تارۀ، و إیغالا بتحقیر شأنهم تارۀ أخری، و لا حجۀ لهم بذلک، و لا دلیل علیه، و إنما یراد من صاحب الدعوی البینۀ، فهل یدعون أنهم شهدوا النشأۀ الأولی، فی خلقهم، و سـتدون هذه الشـهادۀ، و سیسألون عن ذلک بالتفصـیل «و فیه تجهیل لهم و تهکم بهم، و إنما لم یتعرض لنفی الـدلائل النقلیـۀ لأنهـا فی مثـل هـذا المطلب مفرعـۀ علی القول بالنبوۀ، و هم الکفرۀ الـذین لا یقولون بها، و لنفی الـدلائل العقلیۀ لظهور انتفائها، و النفی المذکور أظهر فی التهکم» «۱».

و فی الآیۀ وعید صارم بالعقاب و المجازاۀ، فالشهادۀ ستکتب، و هم سیسألون عما قالوا بکل جزئیاته، فلن یترکوا هملا.

۵- و تتـدافع الافتراءات بما یحاک حولها من محاورۀ حینما تدفعهم الحجج، و تفلجهم البراهین، فهم یزعمون أنّ اللّه راض عن جنس عبادتهم هـذه للملائکـۀ، و إلا لصـرفهم منها، و دفعهم عنها، و فی ذلک إفتئات علی الحقیقۀ. فاللّه عز و جل قد جعل العقل میزانا فیما یتخذه العباد من قرار فی الشئون العبادیۀ، و الانسان فی ضوء هذا مختار بنهج أی السبیلین، و إلا لکان الحساب عبثا و العقاب و الثواب لهوا، تعالی اللّه عن ذلک علوا کبیرا، إذ لا یمکن أن یفرض الاشراک علی أحد ثم یعاقبه علیه، و ما ذاک إلا لأنه قد أودع قوۀ التقریر و الاختیار للمنهـج الارشد، و إن کان ذلک بتوفیق منه، فأثاب علی ما أمر و شـرع، و عاقب علی ما نهی وضع «فهو سـبحانه لما لم یشـأ أن لا یعبدوا الشـرکاء بالارادۀ التکوینیۀ کانوا مختارین غیر مضـطرین علی فعل أو ترک، فأراد منهم بالارادۀ التشریعیۀ أن یوحدوه و لا یصدّوا

---

(۱) الألوسی، روح المعانی: ۲۵/ ۷۲.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۸۷

الشـرکاء، و الارادۀ التشـریعیۀ لا- یسـتحیل تخلف المراد عنهـا لکونهـا اعتباریـۀ غیر حقیقیـۀ، و إنمـا تسـتعمل فی الشـرائع و القوانین و التکالیف المولویۀ، و الحقیقۀ التی تبتنی علیها هی اشتمال الفعل علی مصلحۀ أو مفسدۀ» «۱».

و هم حینما یلصـقون عبادتهم للملائکـۀ بمشـیۀ اللّه تعالی فإنما یعتمـدون بـذلک علی الکـذب و الوهم، و یتعلقون بالظن و التخمین، لهذا وصفوا بما یتناسب مع هذا الزعم الباطل (إن هم إلا یخرصون).

۶- و یضـرب اللّه تعـالی عن نفی أن یکون لهم بـذلک علم عن طریق العقـل، أو درایـۀ فی أثر عن نقل، فیأخـذ علیهم الطریق من کل الجهـات و التشـعبات أَمْ آتَیْناهُمْ کِتاباً مِنْ قَبْلِهِ فَهُمْ بِهِ مُسْتَمْسِـکُونَ (۲۱) و تتلاشـی الاحلام إذ لا کتاب قبل القرآن به یـدینون و علیه یتوکلون، فعبادتهم للآلهـۀ المزعومـۀ لا تسـتند إلی حقیقـۀ، و لما لم یکن لهم حجـۀ من نقل، أو دلیل من غفل، فقـد بطلت الدعوی و کـذب الادعاء، و قـد کان الاجدر بهم أن یسـلموا إلی الحقیقۀ و یذعنوا لجلائها، و لکنهم بدلا عن ذلک فقد لجأوا إلی الحجۀ الباهتۀ الوحیدۀ:

إِنَّا وَجَدْنا آباءَنا عَلی أُمَّۀٍ وَ إِنَّا عَلی آثارِهِمْ مُهْتَدُونَ.

إنها الحجـۀ الأخیرۀ المتهافتـۀ لهم، الاقتـداء بمن سـلف من الآباء، و هو تقلیـد أعمی، و مجاراۀ هو جاء، فهل عمل السابقین حجـۀ علی اللاحقین؟ و العقل السلیم یتنافی و المحاکاۀ الکیفیۀ دون إعمال للفکر، و استناد إلی التدبر، فوجدان الآباء علی دین أو طریقۀ أو قصد أو حال، لا یغنی عن الحق شـیئا، ما لم یصاحب ذلک معرفـۀ ما هم علیه، إن رشدا اتبع، و إن غیا اجتنب، ذلک أن معالم العقیدۀ یجب أن تکون واضحۀ لا لبس فیها، و أعلام العبادۀ یقتضی أن تکون بینۀ لا تنطمس آثارها، أما التقلب ذات الیمین و ذات الشمال بلا قبس من هدی، و لا شعلۀ من صواب، فمما لا یقره المنطق لأنه لا یوصل إلی یقین و اطمئنان.

لهذا تأتی الآیات الثلاث بعد هذه المحاججۀ مقررۀ لحقیقۀ التقلید

---

(۱) الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن: ۱۸/ ۹۲.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۸۸

الضـال، و مـا یصاحبهـا من وجل و تحویر و تحویل، و ما یکتنفها من غموض و إبهام و إیهام، و ما فیها من لف و دوران و اضـطراب، تأبی کل ذلک و لا تسـیغه العقول و الأذهان، رغم کل الـدلائل القائمـۀ علی بطلانها، و الآیات التالیـۀ تحرر طبیعـۀ الغابرین من الأمم، لمقایستها بطبیعۀ التالین لهم بمقتضی العرض البیانی لواقع الحال:

وَ کَذلِکَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ فِی قَرْیَۀٍ مِنْ نَذِیرٍ إِلَّا قالَ مُتْرَفُوها إِنَّا وَجَدْنا آباءَنا عَلی أُمَّۀٍ وَ إِنَّا عَلی آثارِهِمْ مُقْتَدُونَ (۲۳) قالَ أَ وَ لَوْ جِئْتُکُمْ بِأَهْدی مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَیْهِ آباءَکُمْ قالُوا إِنَّا بِما أُرْسِلْتُمْ بِهِ کافِرُونَ (۲۴) فَانْتَقَمْنا مِنْهُمْ فَانْظُرْ کَیْفَ کانَ عاقِبَۀُ الْمُکَذِّبِینَ (۲۵).

و الأمور تقـاس بنظائرهـا، فکما کان الأقـدمون یهرفون بما لا یعرفون، دون رویـۀ و درایـۀ و تمییز فکـذلک قومک یا محمـد، فما إن یتقـدم النـذیر من اللّه بحجته حتی یصک بدعاوی المترهلین من أهل البذخ و السـرف، و المتذبذبین من دعاۀ العبث و اللهو، بأنهم قد اقتدوا بمن سبقهم من الآباء، و هو تکرار مقیت لما یتذرعون به من تقلید الآباء، و الجمود فی الآراء «و التقلید قبیح بموجب العقل لأنه لو کان جائزا للزم فیه أن یکون الحق فی الشـیء و نقیضه، فیکون عابد الوثن یقلد أسلافه، و کذلک یقلد أسلافه الیهودی و النصرانی و المجوسی، و کل فریق یعتقد أن الآخر علی خطأ و ضلال ... فإذن لا بد من الرجوع إلی حجۀ عقل أو کتاب منزل من قبل اللّه».

و لقد کانت الحجۀ البرهانیۀ أقوی دلیلا، و أکثر شمولا، و ألطف استدعاء، بل و أحق أن تتبع.

إنه الغرور المتناهی و الصـلف الوقح، أن یقابل هذا الحجاج المنطقی الرصـین بالجحود و الکفران نتیجۀ جهل و إصرار و عناد، لذلک فقد قابل اللّه ذلک بالوعید المرعب فَانْتَقَمْنا مِنْهُمْ فَانْظُرْ کَیْفَ کانَ عاقِبَۀُ الْمُکَذِّبِینَ (۲۵).

إنه لقول فصل، و حکم عدل، أن یتلقفهم الانتقام بشتی مراحله:

الجوع، الفقر، القتل، السبی، الإبادۀ، الطوفان، الجلاء، عذاب الاستئصال، القضاء المبرم، و لا نافخ نار.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۸۹

و قد کان للمعاصرین عبرۀ بالانتقام من الماضین، و فیه تسلیۀ و تعزیۀ للرسول الاعظم صلی اللّه علیه و آله و سلّم، بأنه المنتصر و العاقبۀ للمتقین، و یلوح فی الآیۀ الدعم المعنوی بالدلیل الاسـتقرائی لموقف النبی صـلی اللّه علیه و آله و سلّم فی سبیل اللّه جهادا أو تضحیۀ، فعاقبۀ المکذبین إلی الانتقام، و أی انتقام، و أی انتقام أشد من انتقام اللّه، و فی ذلک عبرۀ لمن اعتبر.

و یعود السیاق مرۀ أخری لیلتقی فیه النبی صـلی اللّه علیه و آله و سـلّم بأبیه إبراهیم فی رصد قومه، و کیف اصـطفی منه محمدا صلی اللّه علیه و آله و سـلّم، فیرتبط النظم القرآنی جملـۀ و تفصـیلا، فالقوم أبناء القوم فی الاشـراک و الوثنیـۀ و عـدم الانصـیاع، لنجد شأن إبراهیم لا یختلف عن شأن محمد فی جمیع هذه الملابسات.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۱۹۰

«إبراهيم و قومه و التوحيد»

وَ إِذْ قالَ إِبْراهِيمُ لِأَبِيهِ وَ قَوْمِهِ إِنَّنِي بَراءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ (۲۶) إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ (۲۷) وَ جَعَلَها كَلِمَةً باقِيَةً فِي عَقِبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (۲۸).

الآيات الثلاث تتحدث عن صلابة العقيدة، و رسوخ أصالتها فى نفس إبراهيم عليه السّلام فيما اقتص اللّه من خبره مع أبيه و قومه، و فيها لمح إشارى إلى أن قريش و هى من ذرية إبراهيم عليه السّلام قد كان من الأولى لها أن تتبع ملة إبراهيم حنيفا مسلما و ما كان من المشركين، ففى الوقت الذى تدعى قريش محاكاة الآباء، و تقليد الاسلاف، فلما ذا تنحرف عن ملة أبيها ذى الحنيفية الغراء، هذا الأب الذى أعلن عن عقيدته جهارا فى التوحيد، و قاسى من أجلها محاولة القتل و التحريق، و قام بسبيلها بالهجرة و السياحة فى الأرض، حتى هجر أباه، و نبذ قومه، و صك الجميع بالبراءة من الوثنية و عبادتها، و جابههم صراحة إِنَّنِي بَراءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ. فالعقيدة الاشراكية عند قريش يبرأ منها أبوهم، و لم يقلد أباه و لا قومه فيما يعتقدون، فلما ذا يقلدون هم إذن، إنها حجة بالغة، و محاججة بلسان القوم و لغتهم فى نسف العبادة التقليدية الموروثة، فيا لها من صرخة تهز كيان المشركين و هم فى ذروة الاحكام، و نشوة الاعتداد بالآباء، إذ يتبرأ من فوقهم الابن الضعيف فى ظل الاب القوى، و العشيرة المتطاولة المتكاثرة من عقيدة الجميع، و يعلنها حقيقة بديهية فى جموع الوثنيين و الثنويين: إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ (۲۷) إنه الاقرار المطلق بالعبودية للّه ابتداء، و بالعبادة له خالصة، و بالتفويض إليه هداية، بسبب فطرى يفرضه الدليل الاستقرائى لمسيرته فى الحياة و بعد الممات، إنه أبدعه و خلقه و أنشأه، ثم إذا شاء أنشره، فهو المنفرد بالعبادة و الألوهية، و هو

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۱۹۱

الكفيل- وحده- بالهداية و سنن الرشاد، بحكم أنه الخالق المبدع المصور.

أما التمكين من هذه الهداية فيما أبان من دلائل وحدانية و علائم ربوبيته، و هما إشارتان فى تقوم الخلفية الداخلية عند الانسان. و بتقويم هذه الخلفية يتبلور الدين الحق، و إذا وصل الانسان إلى الدين الحق لم تتحقق الهداية فحسب بل الهداية و لازمها من الخشوع و الخشية و الانابة. و يبدو أن أصل ذلك عند إبراهيم كلمة التوحيد التى فاه بها لسانا و اعتقدها جنانا، فكانت الثّبات و اليقين و المبدأ، لأنها لغة الأعماق فى ذاته، و سنة الكون بمتطلباته، و قد أثابه اللّه على ذلك أن جعل هذه الكلمة باقية فى عقبه رغم تعاقب الأجيال و الأزمنة تكريما له، و استجابة لدعائه فيما اقتصه اللّه تعالى من قوله: وَ إِذِ ابْتَلى إِبْراهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قالَ لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (۱۲۴) «۱». فالنبوة و الولاية و الامامة فى ذريته، فموسى و عيسى و نبينا محمد صلوات اللّه عليهم أجمعين من ذريته، و هم عقبه و أبناؤه الحقيقيون يؤمنون بكلمة التوحيد لأبيهم إبراهيم، و يا لها من منزلة رفيعة: أن تبقى هذه الكلمة متوارثة فى ذرية هذا الأب الموحد، معينا من الهداية لا ينضب، و شعلة من الحق لا تخبو، يرجع فيها إلى الطريق من ضل، و إلى التوحيد من أشرك، و إلى اليقين من شك، يبشرون بها حتى يرث اللّه الأرض و من عليها، و لقد كان التوحيد معروفا قبل إبراهيم، و لكنه تأصل و تأطر و استقر بعد إبراهيم، كلمة باقية فى عقبه إلى يوم الدين. و وصلت هذه الكلمة إلى الابناء، فكيف كان استقبال الابناء لرسالة الآباء؟ هذا ما تجيب عنه حقائق الأعمال.

---

(۱) البقرة: ۱۲۴.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۱۹۲

«مقارنة بين القيم المقابلة»

بَلْ مَتَّعْتُ هؤُلاءِ وَ آباءَهُمْ حَتَّى جاءَهُمُ الْحَقُّ وَ رَسُولٌ مُبِينٌ (۲۹) وَ لَمَّا جاءَهُمُ الْحَقُّ قالُوا هذا سِحْرٌ وَ إِنَّا بِهِ كافِرُونَ (۳۰) وَ قالُوا لَوْ لا نُزِّلَ هذَا الْقُرْآنُ عَلى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ (۳۱) أَ هُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ رَفَعْنا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيًّا وَ رَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ (۳۲) وَ لَوْ لا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً لَجَعَلْنا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفاً مِنْ فِضَّةٍ وَ مَعارِجَ عَلَيْها يَظْهَرُونَ (۳۳) وَ لِبُيُوتِهِمْ أَبْواباً وَ سُرُراً عَلَيْها يَتَّكِؤُنَ (۳۴) وَ زُخْرُفاً وَ إِنْ كُلُّ ذلِكَ لَمَّا مَتاعُ الْحَياةِ الدُّنْيا وَ الْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ (۳۵).

لما أنهت الآيات السابقة الحديث عن أهمية التوحيد و أصالته، تحدثت هذه الآيات فى ملحظ جديد عن حياة الجاحدين لدعوة التوحيد، فارتبط النظم و السياق بمدرجة واحدة، و لكنها الآيات تبدو أنها قد أضربت عن حديث إبراهيم إذ لا صلة لهم به بعد ثبوت توحيده و جلاء عقيدته، إلا أن إضرابها جاء متناسقا مع ما سبق، إذ قد يكون برجاء رجوع المشركين عن الشرك بعد انشغالهم بالملاهى، و بدأت تمهد للحديث عما أولاهم اللّه من نعمه، و آباءهم من قبلهم، فقد بسط اللّه متطلبات الحياة و مرافقها، فبدلا من الشرك الذى يفترض أن يقدموه، فإنهم لجوا فى طغيانهم، و استمروا فى حجاب كثيف من الغفلة، تجحد معه الدلائل، و ها هو القرآن بيّن الآيات يعرض عليهم الحقّ تارة، و يذكرهم به تارة أخرى، و الحق لا يختلط بالسحر، و هم أنفسهم يدركون حقيقة ذلك، حقيقة السحر من حقيقة البلاغة القرآنية، فهما لا يلتبسان، و هما لا يتجانسان، و لكنهم بهذا يخادعون أنفسهم و قومهم من ورائهم، بادعاء أنه سحر، و يؤكدون رفضهم له بإعلان

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۱۹۳

كفرهم به، و هم بذلك يجانبون الصواب إذ يسرون الاعتراف بجلالة القرآن و عظمة بيانه نظما و تأليفا، و يظهرون الادعاء الكاذب بأنه سحر تغريرا بالآخرين، إبقاء على سيطرتهم و نفوذهم، فمتى ما استبصرت الناس بالهدى، أفلتت من قبضة قريش و حلفائها و اتجهت نحو القرآن و هدايته، و فى ذلك توجه لجماهير الناس باتجاه مغاير لاتجاه المشركين، و هذا ما يحدبون مكافحته و مناهضته، فيحكى القرآن فحوى اعتراضهم الهزيل الذى نادوا به و هو إنزال القرآن على رجل من القريتين عظيم، و القريتان مكة و الطائف فيما يقال، و أحد العظيمين عروة بن مسعود الثقفى، و كان عظيم أهل الطائف فى أشهر الأقوال، و من أهل مكة الوليد بن المغيرة المخزومى، و قيل غير ذلك «۱».

و لم يذكر القرآن صفة أحدهم، و لا نص على اسم واحد منهم، ليتعدى القرآن بذلك الحدود الشخصية إلى الحكم الكلى، و الدلائل الافرادية إلى المعنى العام، فالقرآن فى أغلب أحاديثه يسرد القضية و يريد لازمها، و يذكر الحادثة و يقصد دلالتها، لا يهمه تحديد الأشخاص و الأعيان، لأنه يتجاوز حدودهم إلى حدود المثل و العظة و العبرة، فالقضية المجردة عن التشخيص ذات دلالة شاملة، و القرآن يريد الشمولية لنصوصه، و هو ما يمتاز به عن أى نص أدبى.

و لنأت على العظمة المدعاة، إنه لتناقض عجيب بين عقلية هؤلاء و قيم هذه الرسالة، فهم يتطلعون إلى العظمة بمنظار ضيق ساذج لا يتعدى حدود المال و الجاه و الثروة، و لا يتجاوز مقاييس الدماء و التفاضل القبلى، بينما ينظر القرآن لها بمنظار آخر، فكل عظيم- بادئ ذى بدء- يتلاشى بالقياس إلى عظمة اللّه تعالى، و لا مقايسة متوازنة فى ذلك لأنه مبدع العظماء بحدودهم المعينة، و منشئ العظمة بأبعادها البشرية، و العظمة لا تتحقق بقيم عشائرية، يغلب عليها التعصب حينا، و يواكبها شبح الأثرة و التسلط حينا آخر.

العظمة تنطلق بصفات لا تدرك، و مزايا من الخلق لا تطاول

---

(۱) ظ: الطبرى، التفسير: ۲۵/ ۴۰.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۱۹۴

وَ إِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ (۴) «۱» و الرسول الأعظم صلى اللّه عليه و آله و سلّم من قريش فى ذروتها، و من العرب فى صميمها، و من

الشرف الباذخ فى أرومته،

فهو القائل «أنا أفصح من نطق بالضاد بيد أنى من قريش»

. و قريش صاحبة السقاية و الوفادة و رعاية الحجيج، و هى قيم عند الجاهليّين جدّ باهرة، و هو نبعة من هذه الدوحة، و لم يكن زعيمها، و لكنه ابن زعمائها، و أحد أفرادها على الأقل، ذو خلق أصيل، و صنو أمانة متناهية، و هما من الشرف حيث هما حتى فى المقياس الجاهلى. و هو بعد اليوم حامل رسالة، و صاحب دعوة، و كان لذلك أهلا، و هنا تتجلى العظمة بارزة مجردة، تجرى عى سجيتها، و تتناسب مع طبيعتها، و لكن الاسماع سدت عن استيعاب نداء السماء فى الاختيار لرسالته فصكهم بالاستفهام الانكارى، و جبههم بما هو خارج عن مقدورهم أَ هُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ رَفَعْنا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيًّا وَ رَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ (۳۲).

و أنى ذلك، و رحمة اللّه بيده، و مقاليد الأمور بتصرفه، يشرف من يشاء بالنبوة، و يصطفى أى عباده شاء للرسالة، فهو أعلن بالحكمة و المصلحة، و ليس عبء النبوة مقياسا من مقاييس الحياة الدنيا، فيتم وفق رغباتهم، و ينزل به على مفاهيمهم، و هم عاجزون حتى عن إدراك هذه الموازين و تسخيرها، فكان المسخر لمقتضياتها المناسبة من بيده الحكم و إليه المصير. فتكفل بالقسمة الحقة العادلة فى المعاش، و نظر فى المصالح عند تولى الأرزاق، فقوم الحياة بمعادلات متكافلة و أسس دقيقة، ترصد عوامل الانتاج و وسائل التوزيع و تعدد الأولاع، و لم يفوض أمر ذلك إلى العباد فيختلط الحابل بالنابل، و تتحكم الأهواء و الرغبات فيضيع الحق و تتأزم الحياة، و إذا كان ذلك كذلك، فكيف بهم لو أنيطت بهم القضايا الروحية.

إن هذا التفاوت فى الأرزاق، و التقابل فى المعيشة تقويم للظروف الحيوية، فلو تساوى الناس فى الإيراد و الاصدار و الواجبات لتعطلت

---

(۱) القلم: ۴.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۱۹۵

الأعمال، و تقوضت الحرف، و لا- تكل البعض على البعض الآخر، بينما يحقق هذا التفاوت باختلاف الموارد توافقا فى نسب التوزيع بين الفئات المتعايشة فى البيئة الواحدة لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيًّا وفق ما يقدم هذا الانسان، أو ذاك من خدمات تنبض بالحياة، فرب العمل فى عمله، و الفلاح فى مزرعته، و المهندس فى مشاريعه، و الطبيب فى عيادته، و التاجر فى بضاعته .. الخ. كل أولئك عائلة متكافلة تتكون عادة من صنوف المهن لتتمّ خلافة اللّه فى الأرض.

يريد اللّه تعالى إعمار الأرض و استثمارها، و ذلك بتوفير المناخ المناسب لها، و لو لا اختلاف الحرف، و تعدد المواهب، و تفاوت الكفايات، و تنقل الأعداد الشخصى، لأصيبت الحياة بالقحط و البوار، و لعادت عبئا لا يطاق فى كثير من الأبعاد.

إن تضامن البنية الانسانية فى إدارة الأعمال المتراكمة يولد لها شكلا صالحا من الاستقرار، و يحقق لها فريدا من الاطمئنان فى سيادة النظام و تجنب الفوضى، و بذلك تعود الحياة مؤهلة للادارة فى كل زمان و مكان.

و هكذا تضمحل الدعاوى التى تتخذ من مبادئ هذه الآية ذريعة لاتهام القرآن بايجاد التمايز الطبقى، و بث روح الاستعلاء عند طائفة من الناس، و هو فهم ساذج لا يكون مادة لهذا الاتهام المصطنع، ذلك أن سنن الكون تقتضى تنظيم الحياة، و تنظيم الحياة يقتضى تسخير الافراد بعضهم لبعض، و فى ضوء ذلك تتقوم المرافق، و تتاح فرص العمل، فتتضافر الخبرات المختلفة لاشاعة روح الحياة، فالمبدع و المفكر و المهندس و العامل و الفلاح، و الكاتب و الآمر و المنفذ و القاضى- و إن لم يتساووا بامتيازاتهم- فكل منهم يقدّم خبرة فى مجال تخصصه، و لو تساوى الجميع باختلاف ما يقدمون- لأمكن إيقاع الظلم بجهة، و إسداء الافاضة و العطاء على جهة أخرى، دون مبرر لذلك المنع أو هذا الاسداء، و هو أمر يخالف الطبيعة العادلة فى إعطاء كل ذى حق حقه، و بذلك يدفع الاتهام لنظام القرآن، بل نجد فيه تطويرا لنظام الحياة.

و ما هذا و ذاک إلا عرض زائل من متاع الحیاهٔ الدنیا، و هناک الجوهر

المبادی العامهٔ لتفسیر القرآن، ص: ۱۹۶

الفذ الخالد و هو رحمهٔ اللّه، فی نبوهٔ، أو هدایهٔ، أو إیمان، أو حکمهٔ، و تلک هی القیم الراسخهٔ:

وَ لَوْ لا أَنْ یَکُونَ النَّاسُ أُمَّهً واحِدَهً لَجَعَلْنا لِمَنْ یَکْفُرُ بِالرَّحْمنِ لِبُیُوتِهِمْ سُقُفاً مِنْ فِضَّهٍ وَ مَعارِجَ عَلَیْها یَظْهَرُونَ (۳۳) وَ لِبُیُوتِهِمْ أَبْواباً وَ سُرُراً عَلَیْها یَتَّکِؤُنَ (۳۴) وَ زُخْرُفاً وَ إِنْ کُلُّ ذلِکَ لَمَّا مَتاعُ الْحَیاهِ الدُّنْیا وَ الْآخِرَهُ عِنْدَ رَبِّکَ لِلْمُتَّقِینَ (۳۵).

فلو لا حذر الفتنهٔ، و خوف تزلزل الضعفاء من الناس، و کراههٔ أن یجتمع الخلق و یتألفون علی الکفر، لفتح الرحمن علی من یکذبه من المردهٔ و العتاهٔ، جمهرهٔ من الملاذ البراقهٔ، و الهبات المتکاثرهٔ، حتی تتمثل الابههٔ و الفخامهٔ فی قصورهم و دورهم، فالسقف من فضهٔ، و المصاعد من ذهب، و الأبواب فارههٔ کبیرهٔ مزخرفهٔ، و الاثاث ثمین متنوع، سرر و أرائک، و معدات و مدخرات، تناسب هذه الأبههٔ و تلک الفخامهٔ، رخیصهٔ مبذولهٔ متوافرهٔ، و فی هذا إیحاء بتوهین تلک المقتنیات و ضآلتها، لأنها من النعیم الفانی، ذلک لاعتبار راسخ الاصل هو أن الآخرهٔ عند اللّه بمن اتقاه، و بذلک ینثر هباء کل زائل من مال و جاه و زینهٔ و ثروهٔ، قد یتمتع بها الفاجر، و لا یتصدی لها المؤمن، تزهیدا فی قدرها من جههٔ، و إعلاء لمقام المتقین من جههٔ أخری، لما أعد لهم اللّه تعالی من نفائس الذخائر و خلودها، و من هنا تجد القرآن الکریم یحقق لنا الموازین الصارمهٔ التی لا تتعرض لشطحات النظم المعقدهٔ، و یؤکد القیم الثّابتهٔ التی لا تتزلزل بالنظریات المتغیرهٔ، فینفی التفاوت المصطنع، و یحارب الأثرهٔ المتسلطهٔ، و یحرم التسخیر اللامشروع، و یوهن المتاع المؤقت المتداعی، و ینظر للحیاهٔ الابدیهٔ فی ظلّ التقوی، و هو حقیقهٔ إیجابیهٔ تدعو إلی التحفز و التیقظ و التحفظ، لا إلی العزلهٔ و المنع و التقوقع کما یتوهم ذلک جمهرهٔ من البسطاء.

المبادی العامهٔ لتفسیر القرآن، ص: ۱۹۷

«عاقبهٔ المعرضین و وظیفهٔ الرسول الأعظم»

وَ مَنْ یَعْشُ عَنْ ذِکْرِ الرَّحْمنِ نُقَیِّضْ لَهُ شَیْطاناً فَهُوَ لَهُ قَرِینٌ (۳۶) وَ إِنَّهُمْ لَیَصُدُّونَهُمْ عَنِ السَّبِیلِ وَ یَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ (۳۷) حَتَّی إِذا جاءَنا قالَ یا لَیْتَ بَیْنِی وَ بَیْنَکَ بُعْدَ الْمَشْرِقَیْنِ فَبِئْسَ الْقَرِینُ (۳۸) وَ لَنْ یَنْفَعَکُمُ الْیَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنَّکُمْ فِی الْعَذابِ مُشْتَرِکُونَ (۳۹) أَ فَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِی الْعُمْیَ وَ مَنْ کانَ فِی ضَلالٍ مُبِینٍ (۴۰) فَإِمَّا نَذْهَبَنَّ بِکَ فَإِنَّا مِنْهُمْ مُنْتَقِمُونَ (۴۱) أَوْ نُرِیَنَّکَ الَّذِی وَعَدْناهُمْ فَإِنَّا عَلَیْهِمْ مُقْتَدِرُونَ (۴۲) فَاسْتَمْسِکْ بِالَّذِی أُوحِیَ إِلَیْکَ إِنَّکَ عَلی صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ (۴۳) وَ إِنَّهُ لَذِکْرٌ لَکَ وَ لِقَوْمِکَ وَ سَوْفَ تُسْئَلُونَ (۴۴) وَ سْئَلْ مَنْ أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رُسُلِنا أَ جَعَلْنا مِنْ دُونِ الرَّحْمنِ آلِهَهً یُعْبَدُونَ (۴۵).

لما انتهت الآیات السابقهٔ من المقارنهٔ بین المثل المتقابلهٔ و تصورات الجاهلیین العقیمهٔ اتجهت فی هذا المقطع الهادف من السورهٔ إلی تقریر عاقبهٔ المعرضین عن ذکر اللّه تعالی، و تحدید لمصیرهم المرتقب، کما رصدت وظیفهٔ الرسول الأعظم صلی اللّه علیه و آله و سلّم و تسلیته عما هم علیه، إذ لیس من القدرهٔ أن یشیع الروح فی الجماد، فهو لا یسمع الصم، و لا یهدی العمی، و لا ینقذ من أغرق فی الضلال المبین، و بذلک نتساوق الآیات السابقهٔ مع اللاحقهٔ فی النظم القرآنی و السیاق. و ترسم آیهٔ وَ مَنْ یَعْشُ عَنْ ذِکْرِ الرَّحْمنِ نُقَیِّضْ لَهُ شَیْطاناً فَهُوَ لَهُ قَرِینٌ (۳۶)، صورهٔ بائسهٔ لحالهٔ الغافل عن ذکر اللّه، بهیئهٔ الأعمی المتعثر، أو المتعامی المتکبر، فهو أعشی یصاب بضعف البصر حینما تواجهه الأضواء المتتابعهٔ فیتعرض للتعامی و الکلال و انعدام الرؤیهٔ.

و فی استعمال یَعْشُ دلالهٔ مرکزیهٔ لا تغنی عنها کلمهٔ أخری، فکما یفاجیء الأعشی بالأنوار المتلألئهٔ یفاجیء المعرض عن ذکره بآیاته ساطعهٔ

المبادی العامهٔ لتفسیر القرآن، ص: ۱۹۸

بینهٔ، و کما لا یطیق الأعشی مقابلهٔ تلک الأنوار، فکذلک لا یطیق المعرض متابعهٔ هذه الآیات، فکما عطلت الجوارح عطلت الأفئدهٔ،

فالعمى هنا كناية عن الأعراض فهو بالقلب ألصق، و إلى البصيرة أقرب، و ذلك من دقائق الفن القولى فى الاستعمال القرآنى، و هو يؤكد هذه الحقيقة بتكثيف هذه الحالة الفريدة التى يعايشها الضال فى ضلالته، إذ يخلى بينه و بين الشيطان فيمسك به، و يجد السبيل إليه مفتوحا، فيلازمه ملازمة الظل للشاخص، يوسوس به تارة، و يزيّن له عمله تارة أخرى، فيرديه و يهوى به إلى الحضيض، صدرا عن سبيل اللّه، و إرصادا للذين آمنوا و للايمان نفسه، و يبقى فى سكرته لا يفيق حتى يفاجأ بالنهاية المرعبة، و قد كان من قبل سادرا فى غيه، موغلا بالعماية، و الأنكى من ذلك أن يوهمه هذا القرين بأنه على قصد الطريق، و لا يثوب إلى رشده إلّا و هو فى حمأة العذاب، فيعلل نفسه بالمنى يا لَيْتَ بَيْنِى وَ بَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ. و هو بذلك «يريد بعد المشرق و المغرب فغلب كما قيل: العمران و القمران. فإن قلت: فما بعد المشرقين؟ قلت تباعدهما، و الأصل بعد المشرق من المغرب، و المغرب من المشرق، فلما غلب و جمع المفترقين بالتثنية أضاف البعد إليهما» «۱».

و لكن بعد المفاجأة الكبرى التى تنتظره، و هى لقاء اللّه تعالى فى ومضة من الزمن، و لمحة من انتهاء الحياة، و إذا بالمنى كاذبة جملة و تفصيلا، و إذا بالارتباك و الحيرة و الاضطراب محيطة به من كل مكان، فالشيطان قرين له و بئس القرين، لقاء معه فلا بعد، و اجتماع به فلا افتراق، فهما قرينا سوء، وَ لَنْ يَنْفَعَكُمُ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنَّكُمْ فِى الْعَذابِ مُشْتَرِكُونَ (۳۹)، فلا تخفيف فى المشاركة، و لا تبعة فى التحمل، العذاب متساو لا يتقاسمه شركاء النار، و فى هذا إيحاء بمخالفة القاعدة السائدة: أن المصيبة إذا عمت هانت، و مع ذلك فإن التيئيس يصكهم برهبته و شدته، فالكل فى كارثة لا يلتفت معها أحد إلى أحد، فلا مواساة و لا ترويح.

و يتجه الخطاب إلى الرسول الأعظم صلى اللّه عليه و آله و سلّم تسلية له على ما أصاب القوم، إذ ليس بمقدوره أن ينقذ من كتب له الضلال بعد إلزامه بالحجة:

---

(۱) الزمخشرى، الكشاف: ۳/ ۴۸۸ و ما بعدها.

أَ فَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِى الْعُمْىَ وَ مَنْ كانَ فِى ضَلالٍ مُبِينٍ (۴۰) فمهمة الرسول مهمة تبشيرية و تحذيرية، و وظيفته تمهد سبل الهداية و الرشاد، فإذا أدى ما عليه سقط الواجب عنه، و بقى واجب من بلغ، و هو مخيّر فى مثل هذه الحال، و يبدو أن القوم فى غفلة من الأمر، لما أشعر به القرآن عن مبلغ عتوهم و جبروتهم حتى عادوا كالصم و العمى بعدم استفادتهم بما أفاء اللّه عليهم من جوارح و حواس كان عليهم أن يتلمسوا بها مواطن الرشد، فهم صم عن سماع دعوة الحق، و هم عمى عن إبصار موقع الهدى، أغلقوا منافذ الوعى، و عطلوا مسالك البصيرة، فهم كالحجارة أو أشد قسوة، و الرسول قد تدرج بواجباته حتى أتمها، و لكن لا سبيل إلى هدايتهم، فليقفوا- إذن- بين محذورين: فَإِمَّا نَذْهَبَنَّ بِكَ فَإِنَّا مِنْهُمْ مُنْتَقِمُونَ (۴۱) أَوْ نُرِيَنَّكَ الَّذِى وَعَدْناهُمْ فَإِنَّا عَلَيْهِمْ مُقْتَدِرُونَ (۴۲).

هم الآن أمام تحد شامل لكل الاحلام، إنه لتحديد بليغ و حصر بين حالتين، فإن قبض اللّه نبيه إليه، فهو يتولى الانتقام من أعدائه، و يشفى بذلك صدور المؤمنين، و إذا قدر له البقاء فسوف يتحقق الانذار بكل قوة و اقتدار، فهم لا يعجزون اللّه، أما فى الآخرة فيحيط بهم إحاطة شاملة ينفذ بها شدة و عيده، فهو لا يفلتون منها كما لا يفلت المحاط به من المحيط، و أما فى الدنيا فقد قدر لطفاتهم أن يلاقوا مصارعهم فى بدر و غير بدر، و أن ينكبوا ماديا و معنويا و عسكريا بنكبات ارتفعت بوقعها عليهم إلى مستوى الكوارث الساحقة.

أما الرسول الأعظم فوظيفته أداء رسالته بكل أمانة و دقة و إخلاص، ضلوا عنها أو هدوا إليها: فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِى أُوحِىَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ (۴۳).

و إذا كان الأمر كما قدر اللّه، و هو كما قدر اللّه تعالى من نصر نبيه لا محالة، و من الانتقام من المكذبين غير معجزين، فالتمسك بالذى أوحى إليه من الآيات البينات، أمر طبيعى الصدور، و كأن الآية تقول: سر بطريقك يا محمد لا يضيرك شىء ما، فإنك بكل

تأکید علی الجادة و الصراط الواضح الذی لا ینحرف بک یمینا و لا شمالا. و فی ذلک تثبیت للرسول علی طریقته، و تبشیر له باستقامة أمره، و بعد ذلک فالقرآن شرف عظیم لمحمد صلی اللّه علیه و آله و سلّم و مجد أثیل لقریش، و رمز شامخ للعرب، و عز لکل المسلمین

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۰۰

فی کل أرض، و هو تذکیر له و لقومه، و سوف یسأل الجمیع عنه یوم القیامة، هل طبقت حدوده؟ و هو وفیّ بحقوقه؟ و هل أقیم قاعدة أساسیة للتشریع؟ أما الرسول فقد طبقه تطبیقا شاملا، ناظرا فیه یومه و غده، و قد جعله قبلة فی هداه و مناظراته و تطلعاته، فکان المنظر الأکبر، و المبشر الأعظم، یقود القافلة، و یشرف علی المسیرة، و أما قومه فقد فتحوا به شرق الدنیا و غربها، و غنموا خیر المتاع و أثمنه، ثلوا به عروش القیاصرة و الأکاسرة، و ورثوا دیار الفراعنة و الجبابرة، فعمروا و استثمروا و تأمروا، فأی ذکر کهذا الذکر، و أی شرف اسمی منه، و سیبقی هذا الذکر مصاحبا لهم، و مقترنا بهم ما داموا متمسکین بالقرآن، عاملین بمضامینه، فإذا انتفی العمل انتفی الذکر، إذ لا تبعة فی الدین، فإذا تخلت الأمة عن حمل الأمانة، و ترددت بعبء المسئولیة، انحدرت هذه الکرامة الفضلی، و تلاشی هذا المجد العظیم.

و یبقی التوحید سمة بارزة یقررها القرآن دعما للنبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم و تأکیدا علی انتصاره فی النهایة وَ سْئَلْ مَنْ أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رُسُلِنا أَ جَعَلْنا مِنْ دُونِ الرَّحْمنِ آلِهَةً یُعْبَدُونَ (۴۵).

و کانت فطرة کل الرسل فی مختلف العصور و تطاول الفترات ناطقة بتوحید اللّه، و الدعوة إلی ذلک. کان ذلک فی زخم حافل مما مر فی التأریخ من قتل و تشرید و إفناء و عذاب استئصال، و هی ظواهر مشترکة ألفت حیاة المؤمنین و الکافرین علی حد سواء، شاهدها هؤلاء و هؤلاء مع تفاوت فی طبیعتها فی الکثرة و القلة أو الشمول و الاقتصار، لذلک فهی لا تأتلف مع ظواهرنا الیومیة الرتیبة، و همومنا الجزئیة الصغیرة، و لکنها کانت حقیقة ألفتها قرون، و عرکتها أجیال، و خبرتها أمم، انطوت و بادت و تفرقت، فبقیت للذکری عظة و عبرة، و ظل الحق هادرا من وراء الغیب فی التقدیر الکائن الأزلی الأبدی السرمدی: أن لا إله إلا اللّه، و کفی.

و مع هذا الملحظ الدقیق، یبقی أن کیف یتم لرسول اللّه صلی اللّه علیه و آله و سلّم سؤال من تقدمه من الرسل، و هو لم یعاصرهم و لم یدرکهم؟ و الإجابة عن هذا السؤال یضع ابن جزی ثلاثة وجوه:

الأول: أنه رآهم لیلة الاسراء.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۰۱

الثانی: أن المعنی اسأل أمة من أرسلنا قبلک.

الثالث: أنه لم یرد سؤالهم حقیقة، و إنما المعنی أن شرائعهم متفقة علی توحید اللّه بحیث لو سئلوا: أهل مع اللّه آلهة یعبدون؟ لانکروا ذلک و دانوا بالتوحید «۱».

و کل هذه الوجوه محتملة، إلا أننا نمیل إلی الوجه الأخیر و نأنس به لأمرین.

الأول: أنه متساوق مع البلاغة القرآنیة فی إرادة حقائق الأشیاء، فقد یشیر القرآن- أحیانا- للشیء و یرید لازمه، و یطرح القضیة و یهدف إلی متعلقها.

الثانی: أنه مواکب لدعوة الرسل الفطریة فی توحید اللّه تعالی، فکأن طرح السؤال حصیلة مؤکدة لا جدل فیها فی إیجابیة الجواب. فلا معبود سواه، و لا إله إله.

و یری أبو علی الطبرسی (ت: ۵۴۸ ه) فی ذلک: سل قومی أهل الکتاب الذین أرسلنا إلیهم الرسل هل جاءتهم الرسل إلا بالتوحید، و هو قول أکثر المفسرین، و قیل أن المراد سل أهل الکتابین التوراة و الانجیل و إن کانوا کفارا فإن الحجة تقوم بتواتر خبرهم، و الخطاب و إن توجه إلی النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم فالمراد به الأمة، أی سلوا من ذکرنا «۲».

(۱) ظ: ابن جزی، التسهیل لعلوم التنزیل: ۴/ ۳۰.

(۲) ظ: الطبرسی، مجمع البیان: ۵/ ۵۰.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۰۲

«موسی و فرعون و قومه»

وَ لَقَدْ أَرْسَلْنا مُوسی بِآیاتِنا إِلی فِرْعَوْنَ وَ مَلَائِهِ فَقالَ إِنِّی رَسُولُ رَبِّ الْعالَمِینَ (۴۶) فَلَمَّا جاءَهُمْ بِآیاتِنا إِذا هُمْ مِنْها یَضْحَکُونَ (۴۷) وَ ما نُرِیهِمْ مِنْ آیَةٍ إِلَّا هِیَ أَکْبَرُ مِنْ أُخْتِها وَ أَخَذْناهُمْ بِالْعَذابِ لَعَلَّهُمْ یَرْجِعُونَ (۴۸) وَ قالُوا یا أَیُّهَا السَّاحِرُ ادْعُ لَنا رَبَّکَ بِما عَهِدَ عِنْدَکَ إِنَّنا لَمُهْتَدُونَ (۴۹) فَلَمَّا کَشَفْنا عَنْهُمُ الْعَذابَ إِذا هُمْ یَنْکُثُونَ (۵۰) وَ نادی فِرْعَوْنُ فِی قَوْمِهِ قالَ یا قَوْمِ أَ لَیْسَ لِی مُلْکُ مِصْرَ وَ هذِهِ الْأَنْهارُ تَجْرِی مِنْ تَحْتِی أَ فَلا تُبْصِرُونَ (۵۱) أَمْ أَنَا خَیْرٌ مِنْ هذَا الَّذِی هُوَ مَهِینٌ وَ لا یَکادُ یُبِینُ (۵۲) فَلَوْ لا أُلْقِیَ عَلَیْهِ أَسْوِرَةٌ مِنْ ذَهَبٍ أَوْ جاءَ مَعَهُ الْمَلائِکَةُ مُقْتَرِنِینَ (۵۳) فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطاعُوهُ إِنَّهُمْ کانُوا قَوْماً فاسِقِینَ (۵۴) فَلَمَّا آسَفُونا انْتَقَمْنا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْناهُمْ أَجْمَعِینَ (۵۵) فَجَعَلْناهُمْ سَلَفاً وَ مَثَلًا لِلْآخِرِینَ (۵۶).

لما دعی سبحانه فیما مضی من الآیات إلی مسألة الرسل أو أممهم بصورة عامة، خص هنا بالحدیث موسی و قومه، و فرعون و الملأ من حوله بإحاطة موجزة، تعید التأریخ مناسبا لواقع المشرکین، فیتصل ما سبق من النظم بما لحق، بمنظور واحد یرعی قضیة مشترکة، فهؤلاء الذین استنکروا نزول القرآن علی محمد صلی اللّه علیه و آله و سلّم و قالوا: لو لا نزل هذا القرآن علی رجل من القریتین عظیم، یمثلون حالة سبقت قد ادعاها فرعون فی طغیان و جبروت و مباهاة، فأعید للأذهان التفکیر البشری المحموم القائم علی أساس التفاضل بالأثرة و السلطان (أ لیس لی ملک مصر؟ و هذه الانهار تجری من تحتی ...) فوجه المقارنة بین الموضعین بینة فی إرادة التفاضل بالملک و الجاه و الذخائر و المقتنیات، کما أن دلالتها بارزة فی تأکید الانتقام من هؤلاء کما تم الانتقام من أولئک، و فی هذا الملحظ لم یذکر السیاق الفنی للآیات الکریمة من قصة موسی مع فرعون إلا موضع المشابهة فی هذا

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۰۳

الوجه من الاعتراضات التی أثیرت فیما مضی، بالقیاس لما یثار من قبل المشرکین.

لقد صرع موسی علیه السّلام آنفا بما صرع به محمد الیوم: فقال: إنی رسول رب العالمین. و إذا بالقوم یستقبلون ذلک بما استقبل به المشرکون محمدا فَلَمَّا جاءَهُمْ بِآیاتِنا إِذا هُمْ مِنْها یَضْحَکُونَ (۴۷)، یمثلکم الضحک فجأة، و یحدوهم الاستهزاء دون رویة أو تنبه لآیات موسی، فصبّ علیهم ربک سوط عذاب، فی تفصیل من الآیات المتتابعة التی تمیّزت بکمالها و تمامها، فکل آیة منها مستقلة بدلالتها المتکاملة: وَ ما نُرِیهِمْ مِنْ آیَةٍ إِلَّا هِیَ أَکْبَرُ مِنْ أُخْتِها وَ أَخَذْناهُمْ بِالْعَذابِ لَعَلَّهُمْ یَرْجِعُونَ (۴۸). و قد تمثل هذا العذاب بما أصابهم من آیات موسی البینات فی السنین و الدم و القمل و الجراد و أضراب ذلک، عسی أن یعودوا إلی الحق، أو یثوبوا إلی الرشد، و لکنهم مع هذه الامارات الناطقة بأصناف العقوبات- تأدیبا لهم- قد لجوا بقولهم المحکی یا أَیُّهَا السَّاحِرُ ادْعُ لَنا رَبَّکَ بِما عَهِدَ عِنْدَکَ إِنَّنا لَمُهْتَدُونَ.

و قد یراد بهذا الخطاب التعظیم من جهة، و السخریة من جهة أخری، و قد یتداخل الأمران فهم قد یصفون العلم و المعرفة بالسحر، و هم قد یحاولون الغضّ من منزلة موسی بتسمیته ساحرا دلالة علی الغی و التمادی، و قد یسرون حسدا فی ارتضاء فیتشابه المراد، و إن کان المعنی الأول مما تطمئن إلیه النفس لأنهم فی مقام الاستکانة و السؤال و الطلب، و هو مما یتناسب معه تعظیم المخاطب و اللّه أعلم.

و مع هذه الاستغاثة الملحة فی درء البلاء و دفع العذاب الذی یفترض بعد تحقیقه أن یکون إمارة من أمارات النبوة، و معلما من معالم

التصدیق و الاذعان و الإنابۀ، و لکنهم مع دعوی الالتزام بالثبات و تأکید الهدایۀ و الایمان، ینکثون العهد: فَلَمَّا کَشَفْنا عَنْهُمُ الْعَذابَ إِذا هُمْ یَنْکُثُونَ (۵۰)، و فی ذلک صورۀ هزیلۀ بائسۀ للخداع و النفاق و الریاء.

و بازاء أن لا یصدق الناس معجزات موسی علیه السّلام یقف فرعون- ببلاهۀ و خبث بوقت واحد- لیثیر شبهۀ فی نفوس العامۀ من الناس قالَ یا قَوْمِ أَ لَیْسَ لِی مُلْکُ مِصْرَ وَ هذِهِ الْأَنْهارُ تَجْرِی مِنْ تَحْتِی أَ فَلا تُبْصِرُونَ.

فموسی الذی یعد المؤمنین جنات تجری من تحتها الأنهار، انطلاقا

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۲۰۴

من واقع الغیب فی الجزاء، یحاول فرعون مجاراۀ ذلک الوعد بما هو واقع فعلا، فیصور لرعاع الناس أنها تجری من تحته الآن إن تکلم بها موسی آجلا. و النفوس الضعیفۀ تستهویها المظاهر المصطنعۀ فی عرض حاضر ملموس، فملک مصر بأنهارها و کیفیۀ جریانها، و إن کان محدودا إلا أن الدهماء تغری بهذا اللون من البهرجۀ، أما ملکوت السماوات و الأرض و الموت و الحیاۀ فتتطلب قلوبا ثابتۀ و أحلاما راسخۀ تبتعد بمناخها الروحی عن تفکیر المغفلین و سطحیۀ آرائهم، و القوم کذلک فی الغفلۀ، و دلیلها استغفال فرعون لهم بما أثاره حول موسی محکیا: أَمْ أَنَا خَیْرٌ مِنْ هذَا الَّذِی هُوَ مَهِینٌ وَ لا یَکادُ یُبِینُ (۵۲).

و کأن فرعون قد أوحی لقومه بأنه خیر من موسی، فلم یکن موسی صاحب سلطان أو ثروۀ أو تمکن فی الأرض، و لا بد فی الموازنۀ بینه و بین من له ملک مصر بأنهارها و دیارها، أن یکون فرعون بحسب منطقهم أعلی شأنا و أفضل مکانا، فإذا أضفنا إلی ذلک أنه من شعب مستعبد مستباح یتمثل ببنی إسرائیل، و هو- فیما یزعم لا یفصح فی کلامه لعقدۀ فی لسانه، ثم لفرعون ما أراد من صحۀ الاستدلال، بید أن ذلک فی المنطق المقابل مردود بوجوه:

الأول: إن الملک و السلطان و الأثرۀ فی حیاۀ متقلبۀ أعراض قابلۀ للزوال و الاضطراب و الفناء فی أیۀ لحظۀ من اللحظات، فکأنها لم تکن، و فرعون نفسه متعرض لذلک فی جمیع مدخراته و مقتنیاته و ذاته، أما النبوۀ و منزلۀ الرسالۀ التی حازها موسی و التی تقود إلی حیاۀ متمیزۀ تتسم بالأبدیۀ عند اللّه تعالی، فهی الملک الحقیقی الثابت مع الاطمئنان و الاستقرار، و إذا حصل الاطمئنان حصل الرضی، و إذا استقرت الحیاۀ تحققت الغبطۀ.

و ذلک متوافر لموسی، متباعد عن فرعون.

الثانی: إن الصاق الازدراء من جهۀ، و التهکم من جهۀ أخری بموسی علیه السّلام مدرک لا یقوم علی أساس من قبل فرعون، فما هو إلا اللهو و العبث و الاستعلاء، لأن الطغاۀ یلصقون بأعدائهم من المؤمنین و الصالحین ما شاءوا من نعوت و صفات، و لا منکر لذلک و لا مغیر، فمن ذا الذی یتفوه عنده، و من ذا الذی یحاجه فیما یدعی، و مقالید الأمور بیده، و هو الحاکم المطلق المتسلط.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۲۰۵

الثالث: إن ادعاء فرعون بأن موسی لا یبین و لا یفصح، لا یتم له من ناحیتین: فنیۀ و تأریخیۀ.

الناحیۀ الفنیۀ: أن یکاد إذا سبقت بنفی کانت أداۀ للاثبات لا للنفی کما یتخیل فرعون، فموسی یبین و یفصح مع هذا الملحظ النحوی الدقیق.

الناحیۀ التأریخیۀ: إن هذا الحدیث عن موسی علیه السّلام إنما یصح فیما مضی من تأریخ حیاته قبل بعثته و قبل خروجه من مصر لا بعد عودته إلیها، و ما إثارۀ هذه الشبهۀ من قبل فرعون إلا للتغریر بالجهلۀ، و ذلک أن موسی علیه السّلام عند بعثته نبیا، و إرساله إلی فرعون من قبل اللّه تعالی، طلب من اللّه بصریح العبارۀ فک حبسۀ لسانه، و قد استجاب اللّه له ذلک، فحینما دعا ربه فیما حکاه تعالی عنه: قالَ رَبِّ اشْرَحْ لِی صَدْرِی (۲۵) وَ یَسِّرْ لِی أَمْرِی (۲۶) وَ احْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسانِی (۲۷) یَفْقَهُوا قَوْلِی (۲۸) «۱».

و إذا بالاستجابۀ تفتح أبوابها من لدن سمیع الدعاء فیما حکاه: قالَ قَدْ أُوتِیتَ سُؤْلَکَ یا مُوسی (۳۶) «۲».

فهی شبهۀ مفندۀ تأریخیا، إذ حلت العقدۀ من لسان موسی قبل مقابلۀ فرعون، و حدیثه مع فرعون بعد عودته إلی مصر رسولا.

و مع دفع ما تقدم، يبقى فرعون ملقنا قومه بأنه خير من موسى، فيثنى عليه بشبهة أخرى، و اعتراض رجراج جديد: فَلَوْ لا أُلْقِيَ عَلَيْهِ أَسْوِرَةٌ مِنْ ذَهَبٍ أَوْ جاءَ مَعَهُ الْمَلائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ (۵۳).

و الشبهة أنهم كانوا إذا سودوا رجلا سوروه بسوارين و طوقوه بطوق من ذهب لسؤدده «۳».

و فرعون بهذا يكنى عن طريقة تملكه إن كان صادقا فيما يدعيه، بينما لم يدع موسى الملك و لا السلطة، بل ادعى النبوة و الرسالة، و إذا كان الملك يتطلب أسورة من ذهب، فإن النبوة لا تتطلب ذلك، بل تتطلب

---

(۱) طه: ۲۵- ۲۸.

(۲) طه: ۳۶.

(۳) الآلوسى، روح المعانى: ۲۵/ ۹۰.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۲۰۶

المعاجز و البراهين، و كان حق فرعون و الملأ من حوله المطالبة بالبراهين، و قد جاء موسى بالآيات البينات دليلا على صدق دعواه، فردت هذه الشبهة.

و أما الاعتراض فلإغواء، الآخرين، إذ قد يتنبهون أن الشبهة المتقدمة التى أثارها فرعون لا تنسجم مع طبيعة النبوة، إذ لم يكن موسى طالب ملك و لا مدعى رئاسة، و إنما هو صاحب رسالة، فجدد فى هذا الضوء اعتراضه الجديد الذى قد يجد آذانا صاغية أَوْ جاءَ مَعَهُ الْمَلائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ يعينونه فى رسالته، أو يتابعونه على دعواه، أو يكثرون قلته و يجتمعون عليه، و هو اعتراض لا يقوم على أساس، إذ لم يسبق لنبىّ أن هبطت معه الملائكة لدعم رسالته فى الأرض، لأن ذلك مخالف لطبيعة الفطرة الانسانية، فالمرسل إليهم بشر، و الرسول بشر، من سنخ جنسهم، أما قتال الملائكة فى بدر مع النبى صلى اللّه عليه و آله و سلّم فليس من هذا الباب، إذ لم يكن موسى فى حرب مع فرعون حتى يرد طلب نصرته بملائكة مردفين كما حصل ذلك لرسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلّم فى قتاله مع المشركين، و الميدان ميدان دعوة لا ميدان حرب.

و مع هذا المنطق الذى يفلج فرعون، و يفند شبهه كافة، نجده يستحث قومه و يستخفهم بالاطاعة له، و نجدهم يسرعون إلى ذلك مستجيبين، غير متكلفين عناء البحث و الاستقصاء فيما أثاره فرعون من شبهة تختلف مع وقائع الأمور، و ذلك قوله تعالى: فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطاعُوهُ إِنَّهُمْ كانُوا قَوْماً فاسِقِينَ (۵۴).

و هذه الاستجابة فى الاطاعة على الضلال تنبئ عن مدى فسقهم و فجورهم و عدم تثبتهم من حقائق الأشياء، فلما تأكدت سحنتهم و لم ينفع معهم الانذار، و استغواهم فرعون بفتنته حق عليهم العذاب: فَلَمَّا آسَفُونا انْتَقَمْنا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْناهُمْ أَجْمَعِينَ (۵۵) فَجَعَلْناهُمْ سَلَفاً وَ مَثَلًا لِلْآخِرِينَ (۵۶).

لقد قوبل جبروت فرعون المتلاشى بجبروت اللّه المتعالى، فعند الغضب كل الغضب، انتقم اللّه من الجميع بعذاب الاستئصال عن طريق الاغراق، فاختفى فرعون و جنوده فى لحظة زمنية، و تلاشى فى فجأة تأريخية، و إذا به و الملأ من حوله، عبرة لمن اعتبر، و عظة لمن اتعظ، المبادى العامة لتفسير القرآن ۲۰۷ «موسى و فرعون و قومه» ..... ص : ۲۰۲

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۲۰۷

فيرتدع حينا، و يعتبر حينا آخر، و فى ذلك مجال لتسيير الأمثال، على مدى الأجيال، فيبقى ذلك وسما لمن غضب اللّه عليهم، فذاقوا عاقبة أمرهم، وبال و أى وبال، و خزى و أى خزى، مرتسما مع الدهر فى كتاب يقرأ ليل نهار، و يتداول فى بقاع الأرض. أعاذنا اللّه من غضبه، و وفقنا لما يرضيه إنه سميع مجيب.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۲۰۸

«عيسى و ضرب المثل و البينات»

* وَ لَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ (۵۷) وَ قالُوا أَ آلِهَتُنا خَيْرٌ أَمْ هُوَ ما ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ (۵۸) إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنا عَلَيْهِ وَ جَعَلْناهُ مَثَلًا لِبَنِي إِسْرائِيلَ (۵۹) وَ لَوْ نَشاءُ لَجَعَلْنا مِنْكُمْ مَلائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُفُونَ (۶۰) وَ إِنَّهُ لَعِلْمٌ لِلسَّاعَةِ فَلا تَمْتَرُنَّ بِها وَ اتَّبِعُونِ هذا صِراطٌ مُسْتَقِيمٌ (۶۱) وَ لا يَصُدَّنَّكُمُ الشَّيْطانُ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ (۶۲) وَ لَمَّا جاءَ عِيسى بِالْبَيِّناتِ قالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَ لِأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُونِ (۶۳) إِنَّ اللَّهَ هُوَ رَبِّي وَ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هذا صِراطٌ مُسْتَقِيمٌ (۶۴) فَاخْتَلَفَ الْأَحْزابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ عَذابِ يَوْمٍ أَلِيمٍ (۶۵).

حينما انتهت الآيات السابقة بتيسير الأمثال، بدأ هنا السّياق بضرب الأمثال، فاتحدت الموضوعية فى النظم، و هذه الآيات تفتح عمقا جديدا فى التأكيد على حقيقة التوحيد، تناسبا مع السياق العام، فبعد أن تقدمت قصة موسى مع فرعون و قومه، و خلصت بالزبدة بانتصار الايمان، و خذلان فرعون و جنوده، تجىء قصة عيسى، و قد ضرب به المثل، لتربط بين جدل المشركين فى الباطل، و التواء قوم عيسى عن الحق، و كلاهما فرعان لأصل واحد، و هو الاصرار دون بينة، و الإعراض دون دراية. و الأمور تقاس بأمثالها، فلقد تهافت المشركون أمام الزحف القرآنى المقدس، و تهرأت أحلامهم فبدءوا يجادلون مجادلة المحموم، و يخاصمون مخاصمة المغلوب، دفاعا عن مجموعة العقائد الفاسدة، فلما قرأ رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلّم على قريش قوله تعالى إِنَّكُمْ وَ ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ «۱».

---

(۱) الأنبياء: ۹۸.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۲۰۹

امتعضوا من ذلك امتعاضا شديدا، و حاولوا الايهام و الايفال فى التفسير «فقال عبد اللّه بن الزبعرى: يا محمد أ خاصة لنا و لآلهتنا أم لجميع الأمم، فقال عليه السلام: هو لكم و لآلهتكم و لجميع الأمم، فقال خصمتك و رب الكعبة، أ لست تزعم أن عيسى بن مريم نبى، و تثنى عليه خيرا و على أمه، و قد علمت أن النصارى يعبدونهما، و عزير يعبد، و الملائكة يعبدون، فإن كان هؤلاء فى النار فقد رضينا أن نكون نحن و آلهتنا معهم، ففرحوا و ضحكوا ... و نزلت هذه الآيات «۱»: وَ لَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ (۵۷) وَ قالُوا أَ آلِهَتُنا خَيْرٌ أَمْ هُوَ ما ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ (۵۸) إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنا عَلَيْهِ وَ جَعَلْناهُ مَثَلًا لِبَنِي إِسْرائِيلَ (۵۹).

و لكنهم تجاهلوا عامدين أن المراد هو أصنامهم و أوثانهم التى صوروها و صنعوها بأيديهم ثم عبدوها عبادة خالصة و إنما تذرعوا بشبهة تكشف عن طبيعة القوم فى المراء الظاهر و الاحتجاج المرير اليائس، و لم يعقلوا أن (ما) فى قوله تعالى: وَ ما يَعْبُدُونَ لغير العاقل فى أصل الاستعمال عند العرب، و قد أستثنى بها عيسى و عزير و الملائكة بالدليل اللفظى كما يقولون، فضلا عن الدليل العقلى القاضى بتنزيه الأنبياء، إلا أنهم- تمسكا بالجدل و المخاصمة- لجوا فى مهاترات جانبية، لأن ضربهم المثل بعيسى باطل من أساسه، إذ ليس عمل النصارى حجة، و لا تعبدهم إمارة على الصحة، بدليل الانحراف العقائدى و التخليط فى الوحدانية الذى يمارسهما بعضهم بمحض الغلو و الافتراء. و الانحراف و إن تعددت جبهاته فهو واحد: ضلال فى ضلال. و أما عيسى بن مريم فهو عبد من عبيد اللّه لم يأنف عن عبادته، و قد ضل من عبده من دون اللّه أنى كانت هويته. و قد أنعم اللّه على عيسى بشرف النبوة و الرسالة و الولادة دون أب، ليظل دليلا شاخصا نحو الحق، و آية يقتدى بها من يريد الوصول إلى استكناه بعض اللمحات من قدرة اللّه تعالى «۲».

---

(۱) الزمخشرى، الكشاف: ۴/ ۲۵۹.

(۲) المؤلف، الصورة الفنية فى المثل القرآنى: ۲۷۷ و ما بعدها.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۲۱۰

و بناء علی ما تقدم فقد کانت عبادۀ بعض النصاری لعیسی باطلۀ لا یصح معها ضرب المثل من قبل قریش، و لا وجه للمقایسۀ بین ما عبدوه من الملائکۀ، و ما ضربوا هذا المثل إلا حبا فی الجدل و المراء الظاهر، بید أن الطبیعۀ الجدلیۀ عند قریش قد تفرض هذا المنطق فی المخاصمۀ، فإضافۀ إلی تعنّتهم بأسالیب الجدل و الحوار نجدهم یتتبعون کل عبارۀ بل کل إشارۀ قد تعنی شیئا یتشبّثون به أنی اتفق، و یتصیدون أی لفظ یمکن من خلاله إثارۀ شبهۀ أو قضیۀ، حتی و إن لم تجد فیه إلی الاستقامۀ سبیلا، و لکنه اصطراع من أجل البقاء فیما یتصورون، فلقد أذیبوا و انتهت دولتهم، فلا النزاع ینقذهم، و لا المراء یحقق لهم الغلب.

و فی إشارۀ إلی نوعیۀ ضلال المشرکین بإشراک الملائکۀ فی العبادۀ یتناسق السیاق القرآنی بقوله تعالی: وَ لَوْ نَشاءُ لَجَعَلْنا مِنْکُمْ مَلائِکَةً فِی الْأَرْضِ یَخْلُفُونَ (۶۰).

فالملائکۀ من عباد اللّه المقربین، لا تربطهم باللّه إلا صلۀ العبد بخالقه، یأتمرون بأمره، و لا شاء لاستخلفهم فی الأرض بدلا من البشر، أو خلفا لهم، أو اشتقاقا منهم، أو بصورۀ ذات کیفیۀ جدیدۀ و هو المبدع المصور، و فیه إنکار ضمنی غیر خاف علی من اتخذ الملائکۀ آلهۀ من دون اللّه.

و تعود الآیات إلی عیسی علیه السّلام لتقرر أنه من أشراط الساعۀ، و دلیل وقوعها یعلم به قربها، و یکون إمارۀ علی مجیئها، عسی أن یتذکر المشرکون السّاعۀ، و هم فی ریب منها و شک فی أمرها، فی محاولۀ لانقاذهم لو تصوروا هولها، و تحسسوا وقعها: وَ إِنَّهُ لَعِلْمٌ لِلسَّاعَةِ فَلا تَمْتَرُنَّ بِها وَ اتَّبِعُونِ هذا صِراطٌ مُسْتَقِیمٌ (۶۱).

و قد تضافرت الروایات کثرۀ و شیوعا فی نزول عیسی إلی الأرض قبیل الساعۀ،

فعن جابر بن عبد اللّه الانصاری (رض) «سمعت النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم یقول ینزل عیسی بن مریم، فیقول: أمیرهم تعال صل بنا فیقول: لا. إن بعضکم علی بعض أمراء تکرمۀ من اللّه لهذه الأمۀ (أورده مسلم فی الصحیح) «۱».

---

(۱) الطبرسی، مجمع البیان: ۵/ ۵۴.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۲۱۱

و فی حدیث آخر: کیف أنتم إذا نزل فیکم ابن مریم و إمامکم منکم «۱».

و قیل: إنّ الهاء فی قوله (و أنه) یعود إلی القرآن، و معناه: إن القرآن لدلالۀ علی قیام الساعۀ و البعث یعلم به، و قیل معناه: إن القرآن لدلیل الساعۀ لأنه آخر الکتب أنزل علی آخر الأنبیاء. و قد روی ذلک عن أبی مسلم «۱».

و علم الساعۀ من الغیب الذی اختص به اللّه لنفسه- کبقیۀ ما اختص و تفرد بعلمه- حدثنا به القرآن فآمنا به و صدقنا، و الآیۀ تدعو إلی عدم التشکیک فیه باتباع الرسول الأعظم لأنه یوصلهم إلی صراط قیم لا لبس فیه، و نهج بیّن لا شبهات حوله، أما الشیطان فیقلب لهم ظهر المجن، فبینا یذلل لهم سبل الانحراف، و إذا به یبرأ منهم، فهم و إیاه فی محنۀ، لذا یرد النهی مرارا و تکرارا عن الائتمار بإیحائه، و الامر بالابتعاد عن إغوائه، و التحذیر العام هو طریق النهی و الأمر، باعتباره عدوا مسفرا بعدائه: وَ لا یَصُدَّنَّکُمُ الشَّیْطانُ إِنَّهُ لَکُمْ عَدُوٌّ مُبِینٌ (۶۲).

«و القرآن لا یفتأ یذکر البشر بالمعرکۀ الخالدۀ بینهم و بین الشیطان منذ أبیهم آدم، و منذ المعرکۀ الأولی فی الجنۀ، و أغفل الغافلین من یعلم أن له عدوا یقف له، بالمرصاد عن عمد و قصد، و سابق إنذار و إصرار ثم لا یأخذ حذره، ثم یزید فیصبح تابعا لهذا العدو الصریح. و قد أقام الاسلام الانسان فی هذه المعرکۀ الدائمۀ بینه و بین الشیطان طوال حیاته علی هذه الأرض، و رصد له من الغنیمۀ إذا هو انتصر ما لا یخطر علی قلب بشر، و رصد له من الخسران إذا هو اندحر ما لا یخطر کذلک علی قلب بشر، و بذلک حول طاقۀ القتال فیه إلی هذه المعرکۀ الدائبۀ التی تجعل من الانسان إنسانا، و تجعل له طابعه الخاص بین أنواع الخلائق المتنوعۀ الطبائع و

الطباع، و التی تجعل أکبر هدف للانسان علی الأرض أن ینتصر علی عدوه الشیطان، فینتصر علی الشر و الخبث و الرجس، و یثبت فی الأرض قوائم الخیر و النصح و الطهر» «۳».

---

(۱) الطبرسی، مجمع البیان: ۵/ ۵۴.

(۳) سید قطب، فی ظلال القرآن: ۲۵/ ۹۵.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۲۱۲

و بعد استجلاء هذه الظاهرۀ تکر الآیات بالعودۀ إلی عیسی فی بیناته، و مدی إختلاف قومه فیما أورد من حقائق: وَ لَمَّا جاءَ عِیسی بِالْبَیِّناتِ قالَ قَدْ جِئْتُکُمْ بِالْحِکْمَۀِ وَ لِأُبَیِّنَ لَکُمْ بَعْضَ الَّذِی تَخْتَلِفُونَ فِیهِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُونِ (۶۳).

و لقد جاء عیسی بالبینات من البراهین الصادقۀ و الدلائل الاعجازیۀ، و الخوارق الکونیۀ، سواء أ کان ذلک فی الأفعال من إبراء الاکمه و الابرص و إحیاء الموتی باذن اللّه، أم کان فی الأقوال من التوجیه و النصح الکریم، و قد ثنی هذه البینات بالحکمۀ، و هی إن کانت النبوۀ فقد هداهم إلی التوحید، و هو المهمۀ الأولی للرسالۀ، و إن کانت الشرائع فقد أرشدهم إلی سنن الطریق، و إن کانت العلم بهذا و ذلک، فلقد أثمرت التوحید الخالص ردا علی من عبده من دون اللّه، و أثمرت الشریعۀ التی برعمت الاطمئنان، و بشرت بنبوۀ محمد صلی اللّه علیه و آله و سلّم و عدالۀ السماء.

و لقد أزال عیسی علیه السّلام من الاختلاف جانبا فیما انقسموا فیه من شریعۀ موسی علیه السّلام بعد أن تفرقوا شیعا و أحزابا، و أبان حقیقۀ التوحید و نفی الأشباه و النظائر و الشرکاء و الابناء عن الباری عز و جل، ألزم بتقوی اللّه نفسه و حواریه و أنصاره و قومه باجتناب معاصیه، و اکتساب مراضیه، و نطق بالحقیقۀ الکبری التی تخشع لها کل الحقائق: إِنَّ اللَّهَ هُوَ رَبِّی وَ رَبُّکُمْ فَاعْبُدُوهُ هذا صِراطٌ مُسْتَقِیمٌ (۶۴).

قضیۀ مسلّم بها، فهو عبد من عباده، و قد وثق هذه الصلۀ بنفسه قبلهم فقال: هو ربی، ثم هو ربکم، توبیخا و استهجانا لمن ادعی فی عیسی الربوبیۀ، إذ لا إله لهم إلا اللّه.

و إطاعۀ عیسی فیما دعا إلیه بالبینات و الحکمۀ، و درء الاختلاف و النزاع، و الدعوۀ إلی التقوی، واجب تقتضیه المؤشرات الخیرۀ، إذ فیه الألفۀ و المحبۀ و الیقین، و کل ذلک یقود فی حقیقته إلی التوحید الخالص من الشوائب، و هو یوصل إلی الصراط المستقیم بلا انحراف، و إلی الجادۀ دون التواء.

لقد هبط المسیح علیه السّلام رحمۀ لقومه، إذ ألف بین طوائفهم المتناحرۀ، و أقام من أودهم المتداعی، فاهتدی الضال، و انطمس الضلال، و ما إن رفعه اللّه تعالی إلیه، حتی اختلف الیهود و النصاری

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۲۱۳

فیما بینهم، فادعت الیهود صلبه، بینما جعله النصاری ثالث ثلاثۀ، و کل ذلک ضلال فی ضلال: فَاخْتَلَفَ الْأَحْزابُ مِنْ بَیْنِهِمْ فَوَیْلٌ لِلَّذِینَ ظَلَمُوا مِنْ عَذابِ یَوْمٍ أَلِیمٍ (۶۵).

إنه الانذار و الوعید، الانذار الهائل، و الوعید الفظیع، الویل لهم کل الویل من عذاب یوم القیامۀ فی مصاعبه و آلامه و أهواله، جزاء وفاقا، لأنهم ظالمون، ظلموا أنفسهم، و شعوبهم، و تأریخهم، خانوا الأمانۀ، و استهانوا بالرسالۀ، و مصیر الأحزاب هذا بعد عیسی هو نفسه مصیر المتحزبین علی رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله و سلّم من مشرکی العرب، الذین جاءوا بالاختلاف- کما جاء الأوائل- یثیرون الشبه حول عیسی، و ینسجون حوله الاباطیل، لیسوق الجمیع سوقا عنیفا إلی مشهد فرید من مشاهد القیامۀ، و بذلک یتناسق السیاق القرآنی تناسقا عجیبا فی وحدۀ السورۀ الموضوعیۀ، و منهجها فی العرض و الأسلوب و النتائج.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۲۱۴

«من مشاهد القيامة»

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً وَ هُمْ لا يَشْعُرُونَ (۶۶) الْأَخِلَّاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ (۶۷) يا عِبادِ لا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَ لا- أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ (۶۸) الَّذِينَ آمَنُوا بِآياتِنا وَ كانُوا مُسْلِمِينَ (۶۹) ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَ أَزْواجُكُمْ تُحْبَرُونَ (۷۰) يُطافُ عَلَيْهِمْ بِصِحافٍ مِنْ ذَهَبٍ وَ أَكْوابٍ وَ فِيها ما تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَ تَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَ أَنْتُمْ فِيها خالِدُونَ (۷۱) وَ تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوها بِما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (۷۲) لَكُمْ فِيها فاكِهَةٌ كَثِيرَةٌ مِنْها تَأْكُلُونَ (۷۳) إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذابِ جَهَنَّمَ خالِدُونَ (۷۴) لا- يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَ هُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ (۷۵) وَ ما ظَلَمْناهُمْ وَ لكِنْ كانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ (۷۶) وَ نادَوْا يا مالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنا رَبُّكَ قالَ إِنَّكُمْ ماكِثُونَ (۷۷) لَقَدْ جِئْناكُمْ بِالْحَقِّ وَ لكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كارِهُونَ (۷۸) أَمْ أَبْرَمُوا أَمْراً فَإِنَّا مُبْرِمُونَ (۷۹) أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَ نَجْواهُمْ بَلى وَ رُسُلُنا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ (۸۰).

تصور هذه الآيات بإطار موحد بعض مشاهد يوم القيامة فى وقوع الساعة و الوعد و الايعاد و المحاسبة، فقيام الساعة بغتة، و الأخلاء أعداء، و المتقون هم الفائزون يقترن فوزهم بالكريم و العطاء الجزل، و المجرمون فى عذاب جهنم و أبديته، حتى يصيبهم الهلع و الجزع إلى تمنى القضاء المبرم بالموت، تعبيرا عما أصابهم من الكرب الشديد الذى يطلبون معه الهلاك و الفناء، فيصكون بالاستهانة بأنهم فى ديمومة من الاستقراء فى العذاب، فقد كرهوا الحق بعد عرفانه، و ائتمروا فكشف اللّه نياتهم، و أحصى ما عملوا و قالوا و أسرّوا استقصاء: هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً وَ هُمْ لا يَشْعُرُونَ (۶۶).

استفهام تقريرى ينطوى على الوعيد المرعب فى قيام الساعة و كأنهم

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۲۱۵

ينظرون إليها حقيقة واقعة مذهلة، و الساعة و أمرها مما انفرد اللّه بعلمه و تفصيلاته، و تدل الآيات القرآنية فى أكثر من موضع على قيامها مقترنا بعنصر المفاجأة دون إنذار مسبق، أو وقت مبيت، و هو غيب ينطلق إيماننا به بالضرورة لأنه من أركان هذا الدين، و هو فرع من إيماننا بالقرآن و الرسالة جملة و تفصيلا. و تصاحب ذلك أمارات و علامات فى التغيير الكونى لجميع مظاهر العوالم فى السماوات و الأرض و ما فيهما حيث يتم الانقلاب الشامل المدهش إيذانا بالقيامة، و كأن الدنيا لم تكن و الآخرة لم تزل، و وضعت الموازين، و رفع القلم، و الظاهرة التى تثيرها الآية هنا مضافا إلى الظواهر الأخرى فى آيات أخرى، إنّ المتحابين فى الدنيا باستثناء المتقين، و قد كانوا فى أمن و دعة، و منأى عن الفرقة و الخصام و البغضاء، ينقلبون إلى أعداء متلاومين، ذلك أنهم كانوا متعاضدين على الكفر و الضلال، مجتمعين على الباطل و الفسوق، و إذا بهم أعداء فى الروح و الذات، و خصوم فى اللقاء، يبرأ أحدهم من الآخر، و يلقى بعضهم على بعض بالتبعة، و هذا الانقلاب فى السلوك جزء من الانقلاب الكوفى و كأنه يشمل النفوس المتحابة فى الشر، المتعاونة على العدوان، فأما المتقون فثباتهم فى الحياة الدنيا عاد أداة استمرارية لثباتهم فى الحياة الأخرى، فلا عداء يفهم و لا ملاحاة، بنى اتصالهم على الحق، و كان حبهم فى ذات اللّه، بعيدا عن المظهر المادى المغلف، و الحب الدنيوى الكاذب، فلقد كانوا أخلاء صدق، و بقوا أخلاء صدق، و ذلك قوله تعالى: الْأَخِلَّاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ (۶۷).

و ما زال فى حديثه عن المتقين فإنه يشرفهم بالقرب منه بندائه الكريم: يا عِبادِ لا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَ لا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ (۶۸)، إن اللذة الروحية بهذا النداء لتفوق بأحاسيسها الاحساس بأى عطاء مادى مهما كان قيما، فهو تشريف لهم بالخطاب المقترن بصفة العبودية سيماء لهم، مما يزيدهم شرفا، و باستقراء القرآن الكريم نجد هذه الصفة مطردة بأصفياء اللّه، فكل صدّيق عبد له، و كل نبى من عباده، و كل مرسل يشرف بهذا الوسام، و لا نريد استقراء هذه الظاهرة و استطرادها، فقد يخرج بنا عن صميم الموضوع، بيد أن البارى فقد خاطب النفس الانسانية المتمثلة بالمتقين فقال تعالى: يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (۲۷) ارْجِعِي إِلى رَبِّكِ راضِيَةً مَرْضِيَّةً

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۲۱۶

(۲۸) فَادْخُلِي فِي عِبادِي (۲۹) وَ ادْخُلِي جَنَّتِي (۳۰) «۱».

و لقد كانت هذه النفوس أكثر سرورا بادخالها فى عباده و حشرها فى زمرة أوليائه من ادخالها فى جنته، لأن النفس الزكية تتسم بشفافية روحية تجعلها تنظر بعين الغبطة و الرضا إلى اندماجها فى عباد اللّه، فهى بذلك أشد فرحا و تأثرا و انجذابا من اندماجها فى دخول الجنة، و إن كان دخول الجنة جليلا، إلا أن مخالطتها للعباد الصالحين أمر يتصف بالروحانية المطلقة، و هذه الروحانية تحقق لهم مزيدا من الرغبة العارمة، فلقاء محمد و آل محمد، و إبراهيم و آل إبراهيم مثلا أكثر تقبلا فى نفوس الخاصة من الأولياء، و أسمى منزلة من دخول الجنة، فإذا أضيفت لهذه الروحانية البشارة بأن: لا خوف عليكم اليوم و لا أنتم تحزنون، تكاملت السعادة من أطرافها، إذ امتزج القرب الروحى بالاطمئنان إلى الشعور النفسى بالاستقرار و الأمن و السلامة، فلا الخوف يخشى، و لا الحزن يقترب، و هما مظهران من مظاهر القلق النفسى، و بابتعادهما يتفرغ الشعور لاستقبال الملاذ و المتع الحسية، لهذا يأتى بعد هذا النداء تحقيق الوعد بما أدخر لهم اللّه فى ذلك اليوم من نعم و متع و سرور، جزاء على إيمانهم اللامحدود، و إسلامهم المقترن بصالح الأعمال: الَّذِينَ آمَنُوا بِآياتِنا وَ كانُوا مُسْلِمِينَ (۶۹) ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَ أَزْواجُكُمْ تُحْبَرُونَ (۷۰).

و تأتى سلسلة اللذائذ الحسية مسبوقة بأمر الدخول إلى الجنة غير مستوحشين و لا فرادى، بل هم و أزواجهم ليجتمع الشمل، و تعمّ الفرحة بما يطفح بشره، و يتجلى أثره فى نضرة الوجوه، و ازدهار القسيمات، و حينما يدخلون الجنة يطاف عليهم بالأوانى الذهبية الثمينة، و بأكواب تتصف بالصفة ذاتها، لتتم نعمة كل من الأكل و الشرب بآنيتهما المخصصة لهما، فتلك صحاف للمأكول، و هذه أكواب للمشروب، فإذا حصل الاشباع فى الأطعمة و الأشربة، و هما من مظاهر التّرفّه و التنعم، أضيف مختلجات النفس الانسانية فيما تتطلبه من شهوات و ملاذ و طرف، فإذا تكامل ذلك بقيت اللذة الكبرى فيما تتمتع به العيون، فأعطى ذلك لهم لتتم السعادة

---

(۱) الفجر: ۲۷- ۳۰.

عندهم ماديا و نفسيا و حسيا، و لئلا يتنغص عليهم هذا المناخ فى إشاعته الحبور المتواكب: كرموا بالأنباء عن إدامة ذلك و بخلودهم معه. و هنا تشريف لهم بالالتفات فى الخطاب، فبعد الحديث عن نعم الجنة، أنبأهم على جهة التأكيد بأنهم خالدون فى هذه الجنة خلودا لا فناء معه، و ذلك قوله تعالى: يُطافُ عَلَيْهِمْ بِصِحافٍ مِنْ ذَهَبٍ وَ أَكْوابٍ وَ فِيها ما تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَ تَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَ أَنْتُمْ فِيها خالِدُونَ (۷۱).

و يستمر الحديث عن الجنة فى مجالين:

الأول: مجال استحقاقها بالأعمال الصالحة و توفيق اللّه تعالى.

الثانى: بإيجاب أطايب الجنة بما فيها من فواكه كثيرة متنوعة، ترغيبا فيها، و تسلية عن الحرمان الذى أصاب بعضهم فى الحياة الدنيا، و تعويضا عن الفقر و الفاقة حتى مع الغنى فى الدنيا، إذ جميع ما فى الدنيا زائل متقلب متغير، و ذلك النعيم ثابت مستقرّ متجدد: وَ تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوها بِما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (۷۲) لَكُمْ فِيها فاكِهَةٌ كَثِيرَةٌ مِنْها تَأْكُلُونَ (۷۳).

هذا مشهد من مشاهد المتقين يوم القيامة، أما المجرمون الذين تمكنوا فى الاجرام فيصور حالتهم قوله تعالى: إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذابِ جَهَنَّمَ خالِدُونَ (۷۴) لا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَ هُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ (۷۵) وَ ما ظَلَمْناهُمْ وَ لكِنْ كانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ (۷۶) وَ نادَوْا يا مالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنا رَبُّكَ قالَ إِنَّكُمْ ماكِثُونَ (۷۷).

يا لها من مرارة قاتلة، و حياة مزعزعة مرعبة، خلود فى العذاب بلا انقضاء، و شدة فى وقعه مع الخذلان، و ارتكاس بأعماقه إلى الحضيض، لا يقف لحظة، و لا يفتر برهة، انقطعت حجتهم فلا خلاص، و خرست ألسنتهم فلا عتبى، و قد كان ذلك نتيجة ضرورية لما قدمت أيديهم من أوزار، فهم الظلمة بكل تأكيد، و لا يلومنّ الظالم إلا نفسه، حتى إذا بلغ العذاب أشده، و التقت حلقتا البطان،

نادوا من الأعماق بكل خيبة و ذل و استكانة يا مالِكَ لِيَقْضِ عَلَيْنا رَبُّكَ إنه الهوان أن يتمنوا الهلاك لا النجاة، و الموت لا الغوث، و الإبادة لا العون، فلا أمل لهم فى نجاة، و لا رجاء فى استغاثة، و لا طمع فى إعانة، و لكنه هول الصدمة، و تجاوز العذاب حدود الطاقة، و يجيء الرد مفحما بكل استهانة، هائلا مع الاستخفاف، مدويا بلا رحمة: إِنَّكُمْ ماكِثُونَ.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۲۱۸

ثم يتجه الخطاب بالتوبيخ للمعرضين و لأضرابهم ممن انتهى بهم المطاف إلى هذا المصير المؤلم نتيجة الاصرار على الخطأ، فهم يكرهون الحق عن قصد، و هم يحاربونه عن عرفان، لا يشتبهون فى إدراكه، و لا يخطئون فى تمييزه عن الباطل وَ لكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كارِهُونَ غريزة جبلت عليها طبائعهم، لأنه يساير رغباتهم.

ثم يعصف بهم التحذير على وجه الإنكار، و التعجيز على جهة المقابلة، و التحدى بأحكام التدبير أَمْ أَبْرَمُوا أَمْراً فَإِنَّا مُبْرِمُونَ (۷۹) فكيدهم و مكرهم يطوح به تدبير اللّه و إبرامه، لأن مكرهم عاد وبالا عليهم بما جنوا من ثمار الخيبة و الخسران، أما كيد اللّه و إحكامه للأمور فقد كان صاعقة انتهت بهم إلى الإخفاق فيما أعدوه لمحاربة اللّه و رسوله، فقد طار هباء سرهم و نجواهم، فلا حديث النفس بخاف عليه، و لا التناجى بغائب عنه:

أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَ نَجْواهُمْ بَلى وَ رُسُلُنا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ (۸۰).

فهناك رصد يتعقب دقائق الأمور و جزئياتها، يترجمه الكرام الكاتبون، بالتقاط الصور الواقعية و المتخيلة من الأحاديث و النيات و الأعمال، فتحصى بأمانة لتعرض على اللّه، فيتقاصر حينذاك الجهلة، لأنهم أمام السميع العليم.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۲۱۹

«تنزيه البارى و مسک الختام»

قُلْ إِنْ كانَ لِلرَّحْمنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعابِدِينَ (۸۱) سُبْحانَ رَبِّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ (۸۲) فَذَرْهُمْ يَخُوضُوا وَ يَلْعَبُوا حَتَّى يُلاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِى يُوعَدُونَ (۸۳) وَ هُوَ الَّذِى فِى السَّماءِ إِلهٌ وَ فِى الْأَرْضِ إِلهٌ وَ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ (۸۴) وَ تَبارَكَ الَّذِى لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما بَيْنَهُما وَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (۸۵) وَ لا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ (۸۶) وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ (۸۷) وَ قِيلِهِ يا رَبِّ إِنَّ هؤُلاءِ قَوْمٌ لا يُؤْمِنُونَ (۸۸) فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَ قُلْ سَلامٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ (۸۹).

حينما انتهى موضوع الآيات السابقة برصد اللّه لنجوى القوم و أسرارهم، اتجهت آيات الخاتمة من السورة إلى الكرة على الموضوع من طرف آخر، و بوحى جديد، يتجه إلى تنزيه البارى و تقديسه عن الذرية و النظير، و استعملت الآيات كلمتى «سبحان» و «تبارک» فى مجال تعداد مظاهر سلطانه، و معالم مختصاته، مؤكدا على السماء و الأرض فى ربوبيته لهما تارة، و ألوهيته فيهما تارة أخرى، و ملكيته لهما ثالثة، و ينتهى المطاف بالايحاء إلى النبى صلى اللّه عليه و آله و سلّم أن يعرض و يصفح و يتركهم اتقاء شرورهم، و يعدهم بما سوف يعلمون من التهديد القاضى بصدق الوعيد.

و تتراصف هذه الآيات بيانا لتضفى اسمى صيغ التمجيد الخالص للّه تعالى، فقد نفت الشريک، و أثبتت الوحدانية، و أغلظت فى وعيد هؤلاء اللاعبين، و باركت من له الملک و عنده علم الساعة و أمرها، و إليه مرجع العباد، و تقرير اختصاصه بكل ذلک دون سواه، فهو شفاعة إلا بإذنه، و لا خالق سواه، و جمعت بين الوعيد و التأجيل و الاعراض فعادت قطعة ذات بعد بلاغى متميز فى العرض و الاسلوب و التصوير.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۲۲۰

و لقد أكدت هذه الآيات من الحقائق ما لا يحيط بتفصيله نسق آخر من البيان، أو نمط من فن القول، و أول هذه الحقائق إثباتا جاءت

عن طریق نقض النقیض فی البرهان: قُلْ إِنْ كانَ لِلرَّحْمنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعابِدِينَ (۸۱).

فقد ربطت الآیة بین الرسول و العبادة، لنفی ما یزعمون للّه تعالی من ذریة، إذ لو كان للّه ولد، من باب الفرضیات، لكان أحق الناس بعبادته هو النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم لأنه قریب من اللّه، و حقیق بأن یعلم من اللّه ما لا یعلمه غیره، و لما كان النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم قد تمحض بعبادته و عبودیته للّه وحده لا شریك له، فقد نقض زعمهم بدلیل دفع هذا الزعم من قبل المقربین إلی اللّه.

قال الزمخشری (ت: ۵۳۸ ه) «و هذا الكلام وارد علی سبیل الفرض و التمثیل لغرض: و هو المبالغة فی نفی الولد و الاطناب فیه، و أن لا یترك الناطق به شبهة إلا مضمحلة، مع الترجمة عن نفسه بثبات القدم فی باب التوحید، و ذلك أنه علق العبادة بكینونة الولد و هی محال فی نفسها، فكان المعلق بها محالا- مثلها، فهو فی صورة إثبات الكینونة و العبادة و فی معنی نفیهما علی أبلغ الوجوه و أقواها» «۱».

و قد اتكأ الألوسی (ت: ۱۲۷ ه) علی ما أورده الزمخشری و أضاف له: «و هو الطریق البرهانی و المذهب الكلامی فإنه فی الحقیقة قیاس استثنائی استدل فیه بنفی اللازم البین انتفاؤه و هو عبادته صلی اللّه علیه و آله و سلّم للولد علی نفی الملزوم، و هو كینونة الولد له سبحانه» «۲».

و ذهب الطباطبائی (ت: ۱۴۰۳ ه) فی المعنی إلی أنه: «إبطال لألوهیة الولد بإبطال أصل وجوده من جهة علمه بأنه لیس، و التعبیر بأن الشرطیة دون لو الدالة علی الامتناع- و كان مقتضی المقام أن یقال: لو كان للرحمن ولد- لاستنزالهم عن رتبة المكابرة إلی مرحلة الانتصاف.

و المعنی: قل لهم: إن كان للرحمن ولد و لا كما یقولون، فأنا أول من یعبده أداء لحق بنوته و مسانخته لوالده، لكنی أعلم أنه لیس، و لذلك لا

---

(۱) الزمخشری، الكشاف: ۳/ ۴۹۷.

(۲) الآلوسی، روح المعانی: ۲۵/ ۱۰۴.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۲۱

أعبده لا لبعض و نحوه» «۱».

ثم انتقل سبحانه إلی عوالم التنزیه سُبْحانَ رَبِّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا یَصِفُونَ (۸۲) من نسبة الولد تارة، و الشریك تارة أخری، إذ من دبر الكائنات العلویة و السفلیة و استولی علی العرش، فأمسك بأمره علل الایجاد، و نظام الخلق، لا ینبغی إلا أن یكون متفردا بملكه و ربوبیته، أما الخوض بالباطل جهلا- و لعبا و لهوا فیقابل بالأعراض حینا و بالوعید حینا آخر فَذَرْهُمْ یَخُوضُوا وَ یَلْعَبُوا حَتَّی یُلاقُوا یَوْمَهُمُ الَّذِی یُوعَدُونَ (۸۳). و ذلك یوم القیامة الموعود فیه لهم بالاهانة و الصغار و الإذلال و العذاب الألیم. أما الواحد القهار فهو إله واحد لا شریك له فی كائناته كافة: وَ هُوَ الَّذِی فِی السَّماءِ إِلهٌ وَ فِی الْأَرْضِ إِلهٌ وَ هُوَ الْحَكِیمُ الْعَلِیمُ (۸۴). فمن أحق منه بالعبادة- إذن- فی الأرض و السماء، «و إنما كرر لفظ إلیه لأمرین:

أحدهما: التأكید لیتمكن المعنی فی النفس.

الثانی: لأن المعنی هو إله فی السماء یجب علی الملائكة عبادته، و إله فی الأرض یجب علی الأنس و الجن عبادته» «۲».

هذا الإله الواحد: حكیم، فی أفعاله و تقدیره و تصریفه للأمور، و علیم بمصالح عباده و مخلوقاته و الكائنات جمعاء، و فی لفظی: الحكیم و العلیم، دلالة علی وحدانیته لأن الربوبیة تقتضی الحكمة المطلقة، و العلم الذی لا یحد.

و تبرز مظاهر التعظیم بالتبارك، و مظاهر التدبیر بالملك، و مظاهر الاختصاص بعلم الساعة، و مظاهر الربوبیة بالایجاد الثانی: وَ تَبارَكَ

الَّذِي لَهُ مُلْكَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما بَيْنَهُما وَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (۸۵).

و هی- جمیعا مضافا للعلم و الحکمة- مؤشرات بارزة تصرخ بتوحده بالربوبیة، و هو مما یناسب تنزیهه عن الأنداد.

أما المعبودون سواه علی وجه العموم، أصناما کانوا أو ملائکة أو

---

(۱) الطباطبائی، المیزان: ۱۸/ ۱۲۵.

(۲) الطبرسی، مجمع البیان: ۵/ ۵۸.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۲۲

بشرا أو سوی ذلک فیمثلهم قوله تعالی: وَ لا یَمْلِکُ الَّذِینَ یَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَ هُمْ یَعْلَمُونَ (۸۶).

و الآیة مصرحة بوجود الشفاعة «۱».

لأن نفیها عن آلهتهم یعنی إثباتها لمن شهد بالحق، و هو توحید اللّه عن إیمان و یقین بالاستثناء الوارد فی الآیة. «و قیل فی معنی الآیة وجهان:

أحدهما: أن المعبودین من عیسی و من مریم و الملائکة و عزیر علیهم السّلام، و لا یملک الشفاعة عند اللّه تعالی أحد منهم فی أحد، إلا فیمن شهد بالحق، و أقر بالتوحید، و بجمیع ما یجب علیه الاقرار به.

و الوجه الآخر: أن الذین یدعون من دون اللّه من البشر و الاجسام و جمیع المعبودات لا یملک الشفاعة عند اللّه إلا من شهد بالحق منهم، یعنی عیسی و عزیرا و الملائکة علیهم السّلام، لا یملکون الشفاعة عند اللّه تعالی إلا إذا کانوا علی الحق شاهدین به، معترفین بجمیعه، فإنهم یملکون الشفاعة عند اللّه، و إن کان لا یملکها ما عداهم من المعبودات.

و الفرق بین الوجهین: أن الوجه الأول یرجح الاستثناء فیه إلا من تتناوله الشفاعة، و فی الوجه الثانی یرجح الاستثناء إلی الشافع دون المشفوع فیه.

فإن قیل: أی الوجهین أرجح؟ قلنا: الثانی، و إنّما رجحناه لأن المقصد بالکلام أن الذین یدعونهم من دون اللّه تعالی لا یملکون لهم نفعا کما قال تعالی فی مواضع إنهم لا- ینفعونکم، و لا- یضرونکم، و لا- یرزقونکم، و وضع الکلام علی نفی منفعة تصل إلیهم من جهتهم، و لا غرض فی عموم من یشفعون فیه أو خصوصه.

و لما کان فیمن عبدوه من نبی أو ملک من یجوز أن یشفع فیمن تحسن الشفاعة له، وجب استثناؤه حتی لا یتوهم أن حکم جمیع من عدده واحد، فی أنه لا تصح الشفاعة له ممن لم یکن کافرا و لا جاحدا.

و یترجح هذا الوجه من جهة أخری، و هی أنا لو جعلنا الاستثناء

---

(۱) الطباطبائی، المیزان: ۱۸/ ۱۲۷.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۲۳

یرجع إلی من یشفع فیه لکان الکلام یقتضی أن جمیع من یدعون من دون اللّه یشفع لکل من شهد بالحق، و الأمر بخلاف ذلک، لأنه لیس کل من عبدوه من دون اللّه تعالی تصح منه الشفاعة، لأنهم عبدوا الاصنام، و بعض عبد الکواکب و الشفاعة لا تصح منها، فلا بد من أن تخصص الکلام و تقدره هکذا.

لا یملک بعض الذین یدعون من دونه الشفاعة إلا فیمن شهد بالحق، فعود الاستثناء إلی الشافعین أولی حتی یتخصص» «۱».

ثم یبرز تقریر اعتراف المشرکین بالخالق المبدع الفرد: وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَیَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّی یُؤْفَکُونَ (۸۷).

فهم یدرکون حقیقة أن الاصنام لم تخلقهم و لم تبدعهم، و إنما صورهم و خلقهم اللّه تعالی، لهذا عنفهم أشد التعنیف لنکرانهم الحق

مع عرفـانه، و انقلابهم من عبادته إلی عبادۀ سواه وَ قِیلِهِ یا رَبِّ إِنَّ هؤُلاءِ قَوْمٌ لا یُؤْمِنُونَ (۸۸)، علی وجه الانکار علیهم، و التأکید أنهم لیسوا بمؤمنین حقا.

و قرئت (قیله) بالحرکات الثلاث، و أوردوا فی ذلک عدۀ وجوه «۲».

و اختار الزمخشـری: «أن یکون الجر و النصب علی إضـمار حرف القسم و حـذفه، و الرفع علی قولهم: أیمن اللّه، و أمانـۀ اللّه، و یمین اللّه، و لعمرک، و یکون إِنَّ هؤُلاءِ قَوْمٌ لا یُؤْمِنُونَ جواب القسم، کأنه قیل:

و أقسم بقیله: یـا رب، أو قیله یـا رب قسـمی: إن هؤلاـء قوم لا یؤمنون، و الضـمیر فی و قیله لرسول اللّه صـلی اللّه علیه و آله و سـلّم و إقسام اللّه بقیله رفع و تعظیم لدعائه و التجائه إلیه» «۳».

و تختتم السورۀ بالـدعوۀ السـلمیۀ مع الوعیـد: فَاصْـفَحْ عَنْهُمْ وَ قُـلْ سَـلامٌ فَسَوْفَ یَعْلَمُونَ (۸۹)، و هـو أمر بالاـعراض عنهم، إذ لاـ أمل بصلاحهم،

---

(۱) المرتضی، أمالی المرتضی: ۲/ ۳۶۶ و ما بعدها.

(۲) ظ: الطوسی، التبیان: ۱۹/ ۲۲۲+ الزمخشری، الکشاف: ۳/ ۴۹۸.

(۳) الزمخشری، الکشاف: ۳/ ۴۹۸.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۲۲۴

و سلام متارکۀ إذ غلبهم الجهل المرکب، و وعید بما سیلاقون یوم القیامۀ، و تهدید هائل بما سوف یعلمون.

و فی التعبیر القرآنی هذا إشعار بتعزیۀ الرسول الأعظم صلی اللّه علیه و آله و سلّم و تسلیته، بما فیه الرضا و الغبطۀ.

و آخر دعوانا أن الحمد للّه رب العالمین.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۲۲۵

الفصل الثانی «التفسیر التسلسلی التفصیلی»

تفسیر فاتحۀ الکتاب

اشارۀ

تمهید:

۱- بغد تأریخیّ.

۲- عرض تفسیریّ.

۳- بخت لغویّ.

۴- لمحات فنیّۀ.

۵- إشارات بلاغیۀ.

۶- الصیاغۀ الدلالیۀ.

۷- من فقه القرآن.

۸- بین الزمان و المکان.

۹- إحصاء ببلغرافی.

۱۰- أضواء تربویۀ.

۱۱- بحوث روائیۀ.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۲۲۷

تمهید:

أدب الخطاب، و أسلوب الثناء، و فلسفۀ الاتجاه، و تعلیم الدعاء، سلسلۀ متماسکۀ الحلقات فی آیات فاتحۀ الکتاب. و مظاهر الخضوع التعبدی، و قدسیۀ العبادۀ النوعیۀ، و مسالک الاستعانۀ الخالصۀ، رصد متمیز فی تعلیمات هذه الفاتحۀ یتمثل هذا النحو من التعلیم، و ذلک الاتجاه فی التدریب، بظواهر الآیات، فهی تبتدئ بالثناء العظیم علی اللّه تعالی، و تؤکد علی انفرادیته بصیغ الکمال المطلقۀ، و تحرر تنزیهه عن جمیع معالم النقص، و توحی بتملکۀ أزمۀ الکائنات المرئیۀ و غیر المرئیۀ، من أنس و جن و ملائکۀ و طاقات و جمادات و نباتات و ما لا نعلم به، و تتحدث عن سیطرته علی العوالم الثابتۀ و السیارۀ و المتحرکۀ من کواکب و نجوم و مجرّات و أفلاک ضمن نظام دقیق فی الموازین، و وفق دساتیر معینۀ هائلۀ فی الأقیسۀ و المسافات، و فی أرقام محسوبۀ فی الأوزان و الکتل و المقادیر، یتصل کل ذلک بالانتهاء إلیه فی الأمور کلها الماضیۀ و الحاضرۀ و المستقبلۀ فی الحیاۀ الدنیا، و فی الآخرۀ الباقیۀ الخالدۀ، و تشیر بوضوح إلی طلب الهدایۀ الجماعیۀ منه نحو الطریق الواضح، و النهج المعتدل دون زیغ أو انحراف، ذلک هو الصراط المستقیم، صراط من أنعم علیهم اللّه من النبیین و الصدیقین و الشهداء و الصالحین و حسن أولئک رفیقا، لا المتخبطین فی متاهات الضلال، و لا المترددین فی غیاهب العمی، فمن استحق الغضب و السخط و البعد عن حضیرۀ القدس، إیغالا فی الکفر أو إمعانا فی العناد.

و فی هذا الضوء نجد فی نظم هذه السورۀ، و جمال تألیفها، و تراصف جملها، و ترابط فقراتها، و سمو أهدافها، و سماح مقاصدها، ما یضفی

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۲۲۸

علیها طابعا خاصا متمیزا، یمتد بجذوره عبر الأصول الأولی للرسالۀ الاسلامیۀ، فترصده زخما هائلا متلاطما من خلال العرض التفسیری الذی نحاوله علی نحو من التفصیل فی المباحث الشاملۀ، و بإیجاز لا ینبئ عن عی، فقد لمست فیها متسعا للقول فی تعدد المباحث، و مجالا للاختصار فی عرض عائدیتها لیدل البحث عن المراد بیسر حتی نتوصل إلی الحقیقۀ بمرونۀ و سماح. و ما توفیقی إلا باللّه العلی العظیم، علیه توکلت و إلیه أنیب و هو حسبنا و نعم الوکیل.

بعد تأریخیّ:

فاتحۀ الکتاب ردّ إیجابی علی ضبابیۀ معقدۀ، التهمت القرون المتطاولۀ فی القدم، و هی تطرح إشکالیۀ زمنیۀ متأصلۀ الولوج فی أعماق التأریخ السحیق، و هذا الردّ علی ذلک الطرح کان معالجۀ بوجهۀ نظر إلهیۀ تبتعد عن الطرح البشری لأنها من صنع السماء.

هناک قضیۀ ذات بال عبر الأجیال تجمعها مهزلۀ تعدد الآلهۀ فی المنظور البشری الساذج، تبنتها حضارات بائدۀ، و انتهجتها حکومات عنیدۀ، تجمعها الوثنیۀ، و تفرّقها المصلحیۀ، إلاـ أنها متحدۀ اتحادا عجیبا فی الصنمیۀ المتعددۀ الأبعاد و الظروف و المستویات و الکائنات، فالکلدانیون و الآشوریون جیل من الناس تعهدوا الأصنام منذ عهد مبکر، و الآشوریون و البابلیون لجأوا للکواکب و أصناف النجوم فیما بعد، و الآرامیون و الفینیقیّون فی خلیط من أوثان و ظواهر سماویۀ، الکهنوت الفرعونی فی آلهۀ معنویۀ و مادیۀ تمتد فی حکم السلالات، و اللاهوت الذغریقی و الیونانی و الرومانی یتقلب بین الجمال و الخمر و الخیر و القمر و المطر و الزوابع و البحار و الموجودات الأرضیۀ، و آلهۀ الفینیقیین و البوذیین و الهندوس و المجوس فی ترکیب مزدوج یحتضن النور و الظلمۀ و الخیر و الشر، و

أعضاء الانسان، و المخلوقات حتی الکائنات، و هکذا دواليک.

بلحاظ ما تقدم تلمس مزيجا من التردد و الحيرة و الضلال يخترق الكيان الانسانی فيهوی به فی ظلمات عقائدية لا أول لها و لا آخر، و تنفتح عيناک علی طائفة کبيرة من الطقوس و الأساطير و الخرافات و الموضوعات

المبادی العامة لتفسير القرآن، ص: ۲۲۹

تفرضها طبيعة الجهل المطبق من جهة، و تحتّمها ملامح غيبية أولية لدی الانسان من جهة أخری.

الجهل و الحيرة يبتكران هذا الخليط المتناقض، و التعلق بحياة غيبية متصورة تستدعی تفكيرا آخر بعوالم ما بعد الموت، قد يدعو إلی أوهام لا حدود لها، و قد يقود إلی الوحدانية التی لا مفرّ منها، تكثفت تلک الخصائص بصنمية العرب و جاهليتهم، عكّفا علی الأوثان، و عبادة للأجرام السماوية، و رضوخا إلی الأصنام المحلية و الاقليمية، عضد ذلک عبادة المجوس للنيران، و الشرک الظاهر و الخفی لدی محرّفی الديانات الأولی فی دعوی عزير ابن اللّه عند اليهود، و المسيح ابن للّه عند النصاری، أو هو ثالث ثلاثة: الأب، الابن، روح القدس.

هذا الانقباض المرفوض فی أبعاده الاشراكية، و تلک الدعوات النشاز فی العبادة الواهنة، كان لا بد لها أن تتلاشی و تضمحل و لو جزئيا، فی انبعاث و إحياء جديدين، لتنهار تلک الظواهر الفجة العقيمة، لتحلّ محلها عقيدة التوحيد، يدعهما نظام مثالی يستلهم الخالق المبدع المصوّر الذی ليس كمثله شیء، فكان الداعی لذلک القرآن فی بليغ آياته، و محكم دعواته و عظيم تبليغاته، يحمله الرسول الاعظم صلی اللّه عليه و آله و سلّم شعلة وهّاجة لا تنطفئ و جاء الطرح القرآنی علاجا لكل الظواهر السلبية فی العالم، فاستبعد التعصب الصاخب، و رفض الزعم المتناقض، و دحض المنطق الهزيل، و حمل علی القول الرخيص، و فنّد الدليل الباهت، و أوغل فی حجج علمية و عقلية و عملية ثابتة، بديهية لا تحتاج إلی برهان، و منطقية يعضدها الدليل، و استقرائية ثبتتها التجارب، كل أولئک بما يوافق الفطرة الانسانية متجاوبا مع الغريزة الطبيعية الثاقبة، دون حاجة إلی الالتواء فی الاستدلال، أو التعنّت فی الطرح، أو الغوغائية فی الزعم، بل هو متجانس عضويا مع حقائق الأشياء، و مترابط مع صفات الذات الانسانية المجردة، فحمل علی تلک المفاهيم المريضة، و جردها مما يحيطها من هالات التقديس المصطنع، ليطلّ بالحقيقة ناصعة مشرقة، لا يحجبها ستار، و لا تدبلجها بهرجة أو ترويج أو أقنعة، بل هی هی كما يريدها العقل السليم و الذائقة التلقائية.

المبادی العامة لتفسير القرآن، ص: ۲۳۰

إن الانبثاق القرآنی الهادر يوحی بأكثر من ملحظ بأولوية التوحيد فی تأريخ البشرية، و الدليل الاستقرائی فی الآثار و الحفريات و قطع الفخار تثبت هذا التوجه فی التوحيد، و القرآن يؤكده بدقة متناهية فی عالم الذّر، قال سبحانه و تعالی: وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلی أَنْفُسِهِمْ أَ لَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالُوا بَلی شَهِدْنا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هذا غافِلِينَ (۱۷۲) «۱».

و هذا ما يقطع به القول بأن التوحيد هو الأصل المتّبع، و أن الاشراک هو الظاهرة التبعية المتأخرة، و قد غذّی الرسل و الأنبياء حقيقة التوحيد بالدلائل و المعجزات، و أغنوا آفاقها بالحجج و البراهين، فنجا من نجا عن بينة، و هلک من هلک عن بينة.

و تأبی البشرية بطغيانها أن تترک ضلالها، فابتعدت عن حضيرة التوحيد، و نأت عن مرتكزات العقل، فنشأت النزعات التائهة فی عبادة ما لا يضرّ و لا ينفع، و كان التخبط ممعنا فی ظلمات العقائد الفاسدة، و الاشراک شائعا فی أشتات العالم.

و من هنا نشأت الحاجة الماسّة إلی برنامج إلهی متأصل، يدفع بهذا الانسان التائه إلی شاطئ الأمان، و يأخذ بيده إلی مصادر النور و الوعی، و يضع نصب عينيه الحقائق مجردة، و يعطيه الحريّة فی الاختيار، و يفيض عليه اللطف فی التوفيق و الإنابة و الهداية، و يسبغ عليه نعمه ظاهرة و باطنة فی العقل و الرشاد و الاخبات، يجمع له الافاضة الإلهية فی روافدها المتجددة، و يحذره من الانحدار إلی الهلاک و التردّی، و يضمّ إليه التفكير الحرّ من أطرافه، دون إضافة من كهنوت، و لا تحريف من حاكمين، و لا استعانة بجبروت، و إنما هو الروح الآلهی.

و كان الصراع بين القوى الايمانية الراشدة، و القوى الطاغوتية المتألهة، يوحى بحتمية المجابهة الطويل الامد، و كانت المجابهة طيلة التأريخ، و لكن اللّه هو المنتصر، و انتقامه هو القوى المطرد: عذاب استئصال لا يبقى و لا يذر، و هو يرى طوفان عالمى لا عاصم معه،

---

(۱) سورة الأعراف: ۱۷۲.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۲۳۱

و خسف و زلزلة و ريح سوداء، و طير أبابيل ترميهم بحجارة من سجيل، و كانت الحرب مع كل هذا قائمة بسفك الدماء، و انتهاك الحرمات، و ازهاق الأرواح، و استعباد الناس، و كان لا بد أن تكون كلمة اللّه هى العليا، و كلمة أعدائه هى السفلى، و كان القرآن الكريم بداية حياة توحيدية جديدة، و حياة عقلية متطورة، و خاتمة رسالات رائدة، تدرأ بتلك المخاريق جانبا، و تدفع بشبهات الضلال إلى مزابل التأريخ، و لم يكن ذلك بالأمر الاعتباطى الارتجالى، و إنما جاء نتيجة منطقية لكبح الضلال من جهة، و رفع شعار لا إله إلا اللّه من جهة أخرى، و كانت فاتحة الكتاب البرنامج العام لهذا المنظور.

عرض تفسيرىّ:

كان البدء بهذه السورة المباركة ب بِسْمِ اللَّهِ خير الأسماء، و الباء للاستعانة فى هذه الصياغة، و فى كل صيغة على هذا النحو فى علم النحو، و الاسم لفظ مشتق: إمّا من السمو أو السّمة، و الأول هو الشائع بين اللغويين بمعنى العلو و الرفعة، أو التنويه و الارتفاع. قال ابن منظور (ت: ۷۱۱ ه) «سما الشيء يسمو سموا فهو سام: ارتفع» «۱» و مذهبه الجوهرى (ت: ۳۹۳- ۳۹۸ ه) أنه مشتق من سموت لأنه تنويه و رفعة» «۱».

و يميل أبو إسحاق الزّجّاج (ت: ۳۱۱ ه) إلى المعنى الأول لأنه: مشتق من السمو و هو الرفعة «۱».

و المعنى بملاحظة ما سبق واحد، و إن تعدد الاشتقاق أو أختلف فيه، و ذلك: أن المعنى حينما يتبادر إليه ذهن السامع لدى سماع اللفظ، فإنه يرتفع به فيخرج من الخفاء إلى الظهور، و من الابهام إلى البيان، و هذا التعبير جار على سنن العرب فى استعمالها، و لما كان نزول القرآن بلغة العرب كان تعبيره من جنس ما يعرفون، فكانت الاستعانة بالباء فى ضوء ما يتخذون حتى فى جاهليتهم، و شأن صحيفة المقاطعة للنبى صلى اللّه عليه و آله و سلّم مشهور، فقد بدءوها باسم الجلالة، فأكد القرآن هذه الحقيقة، قالوا «باسمك اللهم» و قال تعالى بِسْمِ اللَّهِ فكانت شعارا و جنّة لدى الابتداء و الافتتاح لكل أمر

---

(۱) ابن منظور/ لسان العرب/ مادة: سما.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۲۳۲

مهم، و لكل شأن ذى بال، لأنه جوهر البركة و الرحمة و النعمة، و بقية الغيض الالهى و «اللّه» اسم لذات البارى عز و جل، لا يشاركه فيه أحد، و لا- يطلق على أحد، و لا ينطبق على أحد، لانصرافه إليه بلا قرينة، و الانصراف تبادر ذهنى عفوى يتأتى فوريا، و التبادر علامة الحقيقة عند الأصوليين و هو فيما يبدو لفظ خاص مرتجل جامد ليس بمشتق، و قيل إنه مشتق من الإلهة بمعنى العبادة، أو المتألّه بمعنى التعبد، أو من الوله لأن القلوب توله نحوه، و لا دليل على أحد منها كما سيأتى.

و الذى عليه المحققون أنه جامد لا اشتقاق به، لأنه لا يستعمل وصفا، و لأنك تصفه و لا تصف به شيئا، و ليس فى لغة العرب لفظ موضوع للذات المقدسة مختص به غيره، و هو لا يثنّى و لا يجمع، و ليس هو اسم جنس كما سترا ه فى البحث اللغوى فيما يأتى.

الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ و هما اسمان مشتقان من الرحمة، و هى النعمة التى يستحق بها العبادة، و هما صيغتان موضوعتان للمبالغة «۱».

و ذهب أغلب المفسرين، و طائفة من اللغويين: أن صيغة الرحمن ترد للمبالغة فى الرحمة. و أكثر العلماء: أن الرحمن اسم مختص باللّه

عز و جل لا یجوز أن یسمی به غیره «۲».

و الرحیم: إما صفة مشبّهة، أو صیغة مبالغة، و من خصائص هذه الصیغة أنها تستعمل عادة فی الغرائز و اللوازم غیر المنفکة عن الذات الإلهیة: کالعلیم و القدیر ... و الفارق بین الصفتین: أن الرحیم تدل علی لزوم الرحمة للذات، و عدم انفکاکها عنها، و أن الرحمن تدل علی ثبوت الرحمة لیس غیر «۳».

و یبدو اختصاصه تعالی بالرحمن دون الرحیم، للدلالة الایحائیة أن رحمته الفیاضة وسعت کل شیء، لعدم تعلقها بشیء یفیدها الخصوص، فالرحمن تفید العموم بهذا اللحاظ، بخلاف الرحیم المتعدّیة بالباء فی

---

(۱) ظ: الطوسی، التبیان فی تفسیر القرآن: ۱/ ۲۸.

(۲) ظ: القرطبی، الجامع لأحکام القرآن: ۱/ ۱۰۶.

(۳) ظ: الخوئی، البیان فی تفسیر القرآن: ۴۵۷.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۳۳

الاستعمال القرآنی کقوله تعالی إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُفٌ رَحِیمٌ «۱» بخلاف الرحمن التی اتخذت منزلة اللقب المختص باللّه فلا تطلق إلا علیه حصرا، و تکرارها بهذا الملحظ فی الاستعمال القرآنی عنایة بهذا المراد، ففی سورة مریم وحدها بلغ مجموع ورود لفظ: الرحمن، فی ستة عشر موضعا، و کأن ذلک إشارة موحیة بالتأکید علی شمولیة هذا المعنی له، و اختصاصه به وحده.

أ- قال تعالی: قالَتْ إِنِّی أَعُوذُ بِالرَّحْمنِ مِنْکَ إِنْ کُنْتَ تَقِیًّا (۱۸) «۲».

ب- قال تعالی: یا أَبَتِ لا تَعْبُدِ الشَّیْطانَ إِنَّ الشَّیْطانَ کانَ لِلرَّحْمنِ عَصِیًّا (۴۴) «۳».

ج- قال تعالی: إِذا تُتْلی عَلَیْهِمْ آیاتُ الرَّحْمنِ خَرُّوا سُجَّداً وَ بُکِیًّا «۴».

د- قال تعالی جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِی وَعَدَ الرَّحْمنُ عِبادَهُ بِالْغَیْبِ إِنَّهُ کانَ وَعْدُهُ مَأْتِیًّا (۶۱) «۵».

و عن الامام جعفر بن محمد الصادق علیه السّلام فیما یروی عنه أنه قال: «و اللّه إله الخلق، الرحمن بجمیع العالم، الرحیم بالمؤمنین خاصة» «۶».

و یبدو منه أن الرحمن صفة عامة تشمل المؤمن و الکافر، و أن الرحیم صفة خاصة تعمّ المؤمنین وحدهم، و ذو الصفة العامة الشاملة هو نفسه ذو الصفة الخاصة، و کلاهما ینبعان من ذلک الرافد الغزیر بالانعام و الإفضال، لینعم الناس بالخیر العمیم فی إفاضة تکوینیة، و أخری تشریعیة تکوینیة، یستوجبان معا الاستمرار حینا بالفیض علی الناس، و التخصیص حینا آخر، لیقضی اللّه أمرا کان مفعولا.

و لعلّ ما روی عن الامام جعفر بن محمد الصادق علیه السّلام یعود إلی هذا

---

(۱) سورة البقرة: ۱۴۳.

(۲) سورة مریم: ۱۹.

(۳) سورة مریم: ۴۴.

(۴) سورة مریم: ۵۸.

(۵) سورة مریم: ۶۱.

(۶) العیاشی: تفسیر العیاشی ۱/ ۲۲.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۳۴

المعنی،

یقول الامام الصادق «الرحمن اسم خاص بصفة عامة، و الرحیم اسم عام بصفة خاصة» «۱»

. قال الشیخ الطوسی (ت: ۴۶۰ ه) «و وجه عموم الرحمن بجمیع الخلق هو إنشاؤه إیاهم، و جعلهم أحیاء قادرین، و خلقه فیهم الشهوات، و تمکینهم من المشتهیات، و تعریضهم بالتکلیف لعظیم الثواب، و وجه خصوص الرحیم بالمؤمنین: ما فعل اللّه بهم فی الدنیا من الألطاف التی لم یفعلها بالکفار، و ما یفعله فی الآخرة من عظیم الثواب، فهذا وجه الاختصاص» «۲». و هذا التعلیل یتناسب مع القول بإفادة الرحمن معنی العموم و الشمول، و إفادة الرحیم معنی الخصوص و الاقتصار، و اللّه العالم.

۲- و تتجه السورة بعد البسملة إلی الحیثیة الأولی التی تعنی بتمام الحمد، و مجموع إفاضاته الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ (۲) لاتّصافه- وحده- بالربوبیة المطلقة، و السیطرة علی العالم، لتربیته الکائنات کلها، و من له الکمال المطلق، فله الربوبیة المطلقة، و إذ اختص بها فقد اختص بالحمد المطلق أیضا، و هذا الحمد هو کلّ الثناء له فی ذاته لأنه المبدع المنعم فی إیجاد الخلق کله بدقة و إحکام فلا تفاوت فی خلقه، و لا تأرجح فی تقدیره، و من أثقف هذه العوالم الهائلة بهذه الحکمة المتناهیة، حقیق باتجاه العوالم إلیه ربّا واحدا، لا تدرک ماهیته، و لیس کمثله شیء، و لا توزن عظمته فهو ربّ العالمین و کفی.

و بهذا السیاق التحقیقی یتجه یوسف علیه السّلام فیما حکاه تعالی عنه:

یا صاحِبَیِ السِّجْنِ أَ أَرْبابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَیْرٌ أَمِ اللَّهُ الْواحِدُ الْقَهَّارُ (۳۹) «۳».

و تتوالی معانی الرحمة فتنصب انصبابا، لتؤکد مرة أخری فی «الرحمن الرحیم» السمة البارزة فی تلک الربوبیة، و تتجدد الصلة القائمة بین العبد و ربّه، صلة الرعایة المستمرة، و الرحمة المتدفقة، و الرقّة المتناهیة، و الرعایة من اللّه لطف، و الرحمة منه منّ، و الرقّة إحسان و هو المراد بها عند

---

(۱) الطبرسی: مجمع البیان: ۱/ ۲۱.

(۲) الطوسی: التبیان فی تفسیر القرآن: ۱/ ۲۹.

(۳) سورة یوسف: ۳۹.

المفسرین، إذ لا- یوصف الباری برقة القلب و سواه من الجوارح، فهو رقیق بلا- جارحة، و رقته فیض إحسانه الذی لا ینضب، و هو رحیم دون ظرفیة لهذه الرحمة، و یضاف ذلک کله بأصنافه الکبری إلی تربیة هذه الکائنات العملاقة لتشکل کلا متماسکا بانبثاق عفوی، و عمق إرادی فطری هو الربوبیة فحسب، و هی المعنی البدیهی و الدلیل الاستقراری، و الحکم العقلی المجرد بوقت واحد للقول بتطاول و تعالی الذات المقدسة، لاحاطتها بکل شیء، و عدم إحاطة شیء بها، فلها الخشوع و التوجه، و بها الکمال وحده، قال تعالی وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَیِّ الْقَیُّومِ وَ قَدْ خابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْماً (۱۱۱) «۱».

و لک أن تتصور وجودا لا- أول له، و کیانا مترامیا لا آخر له، هو حقیقة ثابتة و لکنها فوق حقائق الاشیاء، انفردت بالخیر و المنح و العطاء، و لا یدرک شأو ذلک، و أکثر من هذا أن الاشراق بالرحمة، و الاتسام بالرأفة، یتضاعف فیشمل أهل الکبریاء و الجبروت و الطغیان کما یشمل أهل الرضا و التواضع و الاخبات، فهو متواتر متوافر منهمر یتفیأ ظلاله القریب و البعید، و ینعم ببهجته المؤمن و الجاحد، فهو یتقلب إیغالا فی المضاعفة صفوا خالصا للبشریة جمعاء، إلا أن صفوه الحقیقی الخالص إنما یکون لأهل الرضا الخالص من الصفوة المختارة.

۳- و کما امتلک الباری هذه الحیاة باستیعاب شمولی، فقد امتلک السلطة من أطرافها کافة یوم الدین، فهو وحده مالِکِ یَوْمِ الدِّینِ (۴) و هو الیوم الآخر، یوم الجزاء و الحساب، و هنا تتجلی الکبریاء و الآلاء، و تکمن العظمة و الجبروت، فکما تصرف سبحانه فی الخلق الأول تصرف المبدع الحکیم، فهو المتصرف فی الیوم الآخر تصرف المالک المقتدر الجبار، و المرء بین یومین لا ثالث لهما:

يوم العمل و يوم الجزاء، العمل فى الحياة الدنيا، و الجزاء فى الحياة الأخرى، و عليه يحمل

قول أمير المؤمنين عليه السّلام: «اليوم عمل و لا حساب، و غدا حساب و لا عمل» «۲».

و لا يراد بهذا اليوم العدّ الزمنى ما بين المغرب و المشرق لدى طلوع الشمس

---

(۱) سورة طه: ۱۱۱.

(۲) ظ: ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة: للامام على عليه السّلام.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۲۳۶

و غروبها، و لا الليل و النهار فى يوم واحد، بل المراد زمان الجزاء كله باستطالة آناته و تعدّد أوقاته، و هو يوم له مشاهده التى لا تحد بزمن، و به مواقف يتلاشى معها الزمان، و عليه امتدادات يتسع معها الوقت، و حسابه ليس كحسابنا، و توقيته ليس كتوقيتنا، بل هو كما عبّر عنه القرآن: وَ إِنَّ يَوْماً عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ «۱». و هذا مجرد اليوم عند اللّه، فما قولك بيوم القيامة الذى تتواكب أزمانه لحساب الخلائق أجمعين، فلو كان يوما محدودا بالطلوع و الغروب، أو المشرق و المغرب، أو النهار فى مقابل الليل، أو الليل و النهار معا لما كان لهذا التهويل و العدّ و الحصر و التفاوت و التعظيم أىّ مدرك زمنى متطاول، و لكان يوما من الأيام يذهب و لا يعود كما تذهب أيامنا فى الحياة الدنيا بددا، و حسبك فى نموذجه قوله تعالى تَعْرُجُ الْمَلائِكَةُ وَ الرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كانَ مِقْدارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ (۴) «۲».

و هذا اليوم بشدائده و أحكامه، و كثرة غرائبه و عجائبه، و هو مطلعه و رؤيته، من أركان الشريعة الغراء، فهو أصل من أصول الدين إلى جنب التوحيد و النبوة، و هو من الغيب الذى آمنا به تصديقا و إذعانا، إذ لا تستقيم العقيدة الحقّة إلا بالايمان به إيمانا مطلقا، لأنه من مظاهر العدل الالهى من جهة، و مرصد من مراصد الاعجاز الخلقى تارة أخرى، و مرقب من مراقب الملك الآلهى المطلق، الدائم، الأبدى، السرمدى.

فلا غرابة أن ينظر إليه الاستفهام التعجبى مكررا و متواترا فى قوله تعالى: وَ ما أَدْراكَ ما يَوْمُ الدِّينِ (۱۷) ثُمَّ ما أَدْراكَ ما يَوْمُ الدِّينِ (۱۸) يَوْمَ لا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئاً وَ الْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ (۱۹) «۳». لأن ملك ذلك اليوم هو الملك الحقيقى الثابت الذى لا يحول و لا يزول، فهو ليس من سنخ ما نملك فى التصرف الضيّق المحدود، فليس للخلق جميعا فى ملكهم إلّا حق الاختصاص المجرد ما داموا أحياء، فى معنى اعتبارى سخره اللّه تعالى لتنظيم شئون الحياة، و استثمار الأرض، و استقرار الكون، فهو إباحة بلطفه

---

(۱) سورة الحج: ۴۷.

(۲) المعارج: ۴.

(۳) سورة الانفطار: ۱۷- ۱۹.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۲۳۷

و منّه فى التصرف، فإذا توفانا اللّه عاد إرثا لسوانا، فهو ملك باعتبار وضعى لتصريف الأمر، لا بالمعنى الحقيقى بعد فناء الاشياء، أو موت الاحياء، و تلاشى الملكيات.

۴- و تنطلق مؤشرات التوحيد الخالص باختصاص اللّه وحده بالعبادة و الاستعانة، إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (۵) و ذلك بقصر العبادة له، و حصر الاستعانة به، و العبادة و إن كانت تمثل أقصى غاية فى الخضوع و التذلل و الاستكانة، و تعنى ذرة الطاعة و الانابة و الانقياد، إلّا أنها هنا تمثل أسمى مظاهر التحرر و الانعتاق، و تعنى أنبل سبل الحرية الانسانية فى فهم مزدوج، فبعد أن كان الانسان مكبّلا- بقيود العبودية التائهة بين الاصنام و الاشخاص و الخرافات و الأساطير، و إذا به يتّجه بكل حرية و انطلاق إلى القوة المهيمنة

الخلاقة و هی اللّه، و إذا وازنا بنظرة فاحصة بین الأمرین، وجدنا عبادتنا للّه و عبودیتنا له، تشکّل سیماء التحرر الأبدی، فهی عبادة تناسب الفطرة، و عبودیة تنطلق فیها الحریة و الارادة، لا سبیل معهما إلی الضلال و الانحراف، و لا سبیل إلی الرّق و الاذلال، و قد کان الانسان بکل حضاراته بدائیا تستعبده الأوهام و القیم الباطلة، و مملوکا لتخیلات من نسج تفکیره المتأرجح، و إذا به بفضل أوبته للّه و عودته إلیه، حرّ الضمیر و الفکر، ینقاد إلی کبری الحقائق الناصعة: عبادة اللّه وحده.

و فی قصر الاستعانة باللّه- و هی طلب العون و توخیه اختیارا- من قبل الانسان، إیحاء بطلب استمراریة بقائه قادرا مستطیعا مستعینا به علی طاعته و احتیاجاته مستقبلیا، و ذلک بتجدید القدرة له و شدّ العزم و الأسر لدیه مدی حیاته المتقلبة فی أدوارها و أطوارها.

علی أن هذه الاستعانة لا تعنی التخلّی عن الأسباب، فاللّه هو مسبّب الأسباب، و لا تلغی دور التسخیر البشری فی فصائله المتعاونة، و لکنها تؤکد ربط الأسباب به، و تناهی العلل إلیه تعالی، و هذا شیء لا اصطدام بینه و بین تعاون الناس فیما بینهم علی البر و التقوی و الایثار، بل هذا من ذاک لأنه بتوفیق من اللّه، و بدفع تلاحمی بهدایته تعالی.

۵- و تتواکب فی خواتیم السورة المبارکة متطلبات الهدایة و رجاء الدلالة فی الوصول إلی أسلم الطرق و أقومها، فعلا و استمرارا.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۳۸

فبعد أن افتتحت السورة بتقدیس اللّه و تعظیمه، و وصفه بأنبل صفاته و کل صفاته نبیلة، و ثنّت بتملکه نواصی العالمین جملة و تفصیلا فی الدنیا و الآخرة، و قصرت العبادة له و الاستعانة به، اختتمت باسترحام هدایته إلی النهج الصحیح المستقیم، و هذا مما یلائم المناخ الفنّی للسورة، و یحقق الهدف الدنیا فیها، و من دلائل الاعجاز القرآنی أن یلتقی الغرض الفنی بالغرض التشریعی فی سیاق واحد متجانس، و هو ما حدث بالفعل، قال تعالی: اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِیمَ (۶) صِراطَ الَّذِینَ أَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ غَیْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَیْهِمْ وَ لَا الضَّالِّینَ (۷).

و هنا تنفرج عن الآیة فی دلالتها و أشعتها عدة طرق متباینة الاتجاه.

أ- الطریق الآلهی الذی لا انحراف فیه، و لا ضلال معه، و ملاکه الایمان، و العمل الصالح، و التبصّر بما شرّع الدین، و القصد و الاعتدال فی کل شیء، و ذلک طریق الذی أنعم اللّه علیه من المؤمنین و الشهداء و الصالحین و الصدّیقین و حسن أولئک رفیقا فی الدنیا و الآخرة.

ب- الطریق المنحرف الذی أوغل فیه من عرف الحق و جحده، و عند بالایمان و أنکره، و هو سبیل من باء بغضب من اللّه و خسران، لأنه شرح بالکفر صدرا، و أضرب عن الحق صفحا، فهو ممن استحق سخط اللّه و غضبه.

ج- الطریق الضال الذی تردّی فیه من تنکّب سنن الصواب، و حاد عن نهج السداد تقصیرا لا قصورا، و إن قصر عن المراد به فهو إلی التقصیر أقرب، لأن دعاة الحق لا یخلو منهم زمان و لا مکان، فهو- إذن- بسبیل من الضلال دون الالتجاء إلی رکن وثیق.

و الصِّراطَ الْمُسْتَقِیمَ هو الأول، دین اللّه الحنیف بأصوله، توحیدا، و شهادة و عدلا، و ولایة، و معادا فی یوم القیامة، و بفروعه أداء للواجبات، و توقفا عند الشبهات، و امتناعا عن المحرمات.

هذا هو الطریق الحق دون تخصیص، و إن ورد تخصیص فی الصِّراطَ الْمُسْتَقِیمَ فهو من باب الانطباق علیه، أو هو من قبیل تطبیق المفاهیم علی المصادیق، و هذا جار فی القرآن، و منه ما أورد الطوسی:

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۳۹

و قیل فی معنی قوله الصِّراطَ الْمُسْتَقِیمَ وجوه:

۱-

إنه کتاب اللّه، و روی ذلک عن النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم و عن علی علیه السّلام

، و ابن مسعود.

۲- إنه الاسلام، حكى ذلك عن جابر و ابن عباس.

۳- إنه دين اللّه عز و جلّ الذى لا يقبل من العباد غيره.

۴- إنه النبى صلى اللّه عليه و آله و سلّم و الأئمة عليهم السّلام القائمون مقامه صلوات اللّه عليهم، و هو المروى فى أخبارنا.

و الأولى حمل الآية على عمومها، لأنا إذا حملناها على العموم دخل جميع ذلك فيه «۱». و سيمر علينا فى «شذرات روائية» شيء من هذا التطبيق إن شاء اللّه. و لعلّ خير ما نختتم به هذا العرض التفسيرى لهذه السورة المباركة ما لخّصه الامام على بن موسى الرضا عليه السّلام، فقد كشف مفاهيم هذه السورة ببلاغته المعهودة، و فسّرها بإيجاز رائع،

فأبان عليه السّلام: أن قوله الْحَمْدُ لِلَّهِ إنما هو أداء لما أوجب عز و جل على خلقه من الشكر، و الشكر لما وفّق عبده من الخير.

رَبِّ الْعالَمِينَ توحيد و تحميد له، إقرار بأنه هو الخالق المالك لا غيره. الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ (۳) استعطاف، و ذكر لآلائه و نعمائه على جميع خلقه. مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (۴) إقرار له بالبعث و الحساب و المجازاة، و إيجاب ملك الآخرة له كإيجاب ملك الدنيا. إِيَّاكَ نَعْبُدُ رغبة و تقرب إلى اللّه تعالى ذكره، و إخلاص له بالعمل دون غيره. وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ استزادة من توفيقه و عبادته، و استدامة لما أنعم عليه و نصره. اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ (۶) استرشاد لدينه، و اعتصام بحبله، و استزادة فى المعرفة لربه عز و جل و كبريائه و عظمته.

صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ تأكيد فى السؤال و الرغبة، و ذكر لما تقدّم من نعمه على أوليائه، و رغبة فى مثل تلك النعمة.

صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ استعاذة من أن

---

(۱) الطوسى، التبيان فى تفسير القرآن: ۱/ ۴۲.

يكون من المعاندين الكافرين به و بأمره و نهيه.

وَ لَا الضَّالِّينَ اعتصام من أن يكون من الّذين ضلوا عن سبيله من غير معرفة، و هم يحسبون أنهم يحسنون صنعا «۱».

إن ما قدمه الامام الرضا عليه السّلام من طرح موضوعى أوجزه بخلاصة مركزة لمعانى السورة و أغراضها، يوحى بدلالته المركزية النافذة أن السورة بازاء مهمة إرشادية، و تعليمية، و تربوية، و تعبدية من قبل اللّه تعالى نحو عباده، و ذلك بإبلاغهم الصيغ النموذجية فى الحمد و الثناء و الاقرار و العبادة، و الخضوع و الاستعانة، و الاستزادة و الاستعاذة، للّه و من اللّه و باللّه، و بتعبير آخر أن هذه الافاضة تلقين من اللّه تعالى بالنيابة عن عباده الصالحين فى الإلهام و التأدب معه فى الغيبة و الخطاب، و بالتلقى التعليمى و التربوى لهم بما أرشدهم به فى السورة: من حسن ابتداء، و كيفية الحمد، و التلطف بالدعاء، و سر العبادة و قصر الاستعانة، و التأسيسات الأخرى فى شرف المقاصد بطلب الهداية، و الاستقامة على الجادة و المحجّة، و شدة التمسك و الاخلاص، و الاستمرارية فى النهج الواضح المبين، و كان هذا الايحاء الفطرى بهذه الافاضة الاعلائية جامعا فى حدوده، مانعا لسواه، محققا للهدف التعبدى و الدعائى فى تركيب مزدوج. و هذا أبرز ما تهدف إليه السورة المباركة، و هى بهذا تشتمل على مقاصد القرآن فى تعليماته، و تحدد الأولويات من أفكاره، و حسبك أنها فاتحة الكتاب.

بحث لغوى:

۱- الاسم: اسم جنس لما يسمى من أسماء شتى فى مختلف الألسنة و اللهجات، لا تتناهى زمانيا و مكانيا، و فى العربية:

قال الخليل (ت: ۱۷۵ ه) «الاسم: أصل تأسيسه السمو، و ألف الاسم زائدة، و نقصانه الواو» «۲».

و قال ابن منظور (ت: ۷۱۱ ه) «و الاسم ألفه ألف وصل و الدليل على

---

(۱) هاشم البحرانی، البرهان: ۱/ ۵۰.

(۲) الخلیل، العین: ۷/ ۳۱۸.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۲۴۱

ذلک أنک إذا صغرت الاسم قلت: سمی، و إذا نسبت إلی الاسم قلت سموی، و إن شئت اسمی» «۱».

و قال ابن سیدۀ: «و الاسم اللفظ الموضوع علی الجوهر أو العرض لتفصل به بعضه من بعض» «۲». فهو عنده علامۀ تمییزیۀ.

و قال الزمخشری (ت: ۵۳۸ ه) «و الاسم أحد الأسماء العشرۀ التی بنوا أوائلها علی السکون، فإذا نطقوا بها مبتدئین زادوا همزۀ، لئلا یقع ابتداؤهم بالساکن، إذ کان دأبهم أن یبتدءوا بالمتحرک، و یقفوا علی الساکن لسلامۀ لغتهم من کل لکنۀ و بشاعۀ، و لوضعها علی غایۀ من الأحکام و الرصانۀ، و إذا وقفت فی الدرج لم تفتقر إلی زیادۀ شیء، و أصله سمو بدلیل تصریفه، کأسماء و سمی و سمیت، و اشتقاقه من السمو، لأن التسمیۀ تنویه بالمسمی و إشادۀ بذکره» «۳».

و قال سیبویه (ت: ۱۸۰ ه) الاسم غیر المسمی «۴». و هو دقیق إذ الاسم هو اللفظ الموضوع لهذا الشیء أو ذاک، و المسمی هو الذات بعینها.

و یرد علیه ما ورد فی الحدیث: لما نزلت «فسبح باسم ربک العظیم» قال: اجعلوها فی رکوعکم، قال: الاسم هاهنا صلۀ و زیادۀ بدلیل أنه کان یقول فی رکوعه: سبحان ربی العظیم، فحذف الاسم، و علی هذا قول من زعم أن الاسم هو المسمی «۵».

بینما أثبتت الفلسفۀ الاسلامیۀ بطلان دعوی أن الاسم عین المسمی «۶».

أما الاستشهاد فی الحدیث فلا یساعد علی هذا الفهم المشار إلیه.

---

(۱) ابن منظور، لسان العرب، مادۀ: سما.

(۲) المصدر نفسه: و المادۀ.

(۳) الزمخشری، الکشاف: ۱/ ۳۳.

(۴) ابن منظور، اللسان، مادۀ: سما.

(۵) ظ: ابن منظور، لسان العرب، مادۀ: سما.

(۶) ظ: السبزواری، مواهب الرحمن: ۱/ ۱۰.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۲۴۲

و قال ابن الأنباری: «فی الاسم خمس لغات: اسم، و اسم بکسر الهمزۀ و ضمها، و سم، و سم بکسر السین و ضمها، و سمی علی وزن هدی» «۱».

و الذی نمیل إلیه أن الاسم: علامۀ و سمۀ و وسم تمیز المسمی دون غیره من الموجودات أو المماثلات لا بقصد الرفعۀ أو التنویه، و إنما هی إشارات توضع لمعرفۀ هذا من هذا، و تمییز هذا عن هذا، فلا مزیۀ لها، بدلیل أن بعض الاسماء مذمومۀ، و الأخری محمودۀ، و لو کانت للرفعۀ لکان الجمیع محمودا. و هذا لا ینافی أن یکون اشتقاق الاسم من السمو لا الوسم و لا السمۀ، لأن المحذوف هو الفاء منهما.

و فی هذا الضوء یکون الاشتقاق أصلا، و المعنی أصلا ثانیا، و لا ملازمۀ بینهما، و لا مانع من إرجاع أحد المعنیین إلی الآخر، و جمعهما فی قدر مشترک بلحاظ أن الرفعۀ سمۀ، و أن السمۀ رفعۀ، و العلامۀ تعلو و تظهر، و الرفعۀ علو و ظهور.

و قد یسر الامام الرضا صلوات اللّه علیه الأمر علی النحو الأول

فقال لمن سأل عن ذلک: «معنی قول القائل بسم اللّه: أی اسم علی نفسی سمۀ من سمات اللّه عز و جل و هی العبادۀ. قال السائل:

فقلت له: ما السمۀ؟

فقال العلامۀ» «۲».

قال السید السبزواری «و علی أیۀ حال سواء أ کان الاسم من الوسم واقعا بمعنی العلامۀ أم من السمو بمعنی الرفعۀ، ففی ذکر البسملۀ یکون إظهار لإضافۀ العبد نفسه إلیه تعالی إضافۀ تشریفیۀ بذکر اسمه تعالی، و رفعۀ لمقام العبد به، و ذکر الاسم فی غیره تعالی علامۀ للمعنی المراد، و إخراجه عن الخفاء إلی الظهور» «۳».

۲- اللّه لفظ الجلالۀ: قال الخلیل (ت: ۱۷۵ ه) «إن اسم اللّه الاکبر هو: اللّه، لا إله إلا هو وحده ... و اللّه لا تطرح الألف من الاسم إنما هو

---

(۱) ابن المنیر الاسکندری، الانصاف ذیل الکشاف: ۱/ ۳۴.

(۲) الصدوق، التوحید: ۲۳۰.

(۳) السبزواری، مواهب الرحمن: ۱/ ۱۰.

اللّه علی التمام، و لیس (اللّه) من الاسماء التی یجوز منها اشتقاق فعل» «۱».

فهو عنده اسم جامد بسیط لیس بمشتق، إذ لا یشترط فی کل لفظ کونه مشتقا عن أصل ما، و اللّه ذو صیغۀ معینۀ محلّاۀ بالألف و هو من لفظه، و إلیه ترجع أسماء اللّه الحسنی بل هو أکبرها، و لا یطلق إلا علیه تخصصا و وحدانیۀ و انفرادا.

و قال سیبویه (ت: ۱۸۰ ه) «إنما أدخلت علیه الألف فقد أخطأ لأن أسماء اللّه تعالی معارف» «۲».

و ذهب الزمخشری (ت: ۵۳۸ ه) أنه مشتق، أصله الإله، و منه أشتق:

تأله، و أله، و استأله «۳».

و ما ینبغی أن یقال هنا: أن اللفظ إن کان مشتقا من إله بمعنی تحیر فهو أصل لغوی، و إلا فهو علم عربی موضوع للذات القدسیۀ دون اشتقاق أو أصل، و قد یکون الدلیل الأول أن (الإله) تطلق علی المعبود و هو اللّه تعالی عند العارفین، و یطلق علی ما یعبد من الأصنام و الأوثان عند المشرکین و الکافرین. أما لفظ (اللّه) فلا یطلق إلا علیه.

و روی المنذری عن أبی الهیثم أنه سأله عن اشتقاق اسم اللّه تعالی فی اللغۀ فقال: «کان حقه إله، أدخلت الألف و اللام تعریفا فقیل: الإلاه، ثم حذفت العرب الهمزۀ استثقالا لها، فلما ترکوا الهمزۀ حولوا کسرتها فی اللام التی هی لام التعریف، و ذهبت الهمزۀ أصلا فقالوا:

أللاه، فحرکوا لام التعریف التی لا تکون إلا ساکنۀ ثم التقی لامان متحرکتان فأدغموا الأولی فی الثانیۀ فقالوا: اللّه» «۴».

و ما أورده المنذری عن أبی الهیثم دقیق فی الاستخراج فی تصریف الکلمۀ و تخریجها دون الدخول فی تفصیلات المعانی المتعلقۀ بالاشتقاق.

---

(۱) الخلیل، العین: ۴/ ۹۰ و ما بعدها.

(۲) ظ: الطبرسی، مجمع البیان: ۱/ ۱۹.

(۳) الزمخشری، الکشاف: ۱/ ۳۵ و ما بعدها.

(۴) ابن منظور، لسان العرب: ۱۷/ ۳۵۹.

و قد أورد ذلك الراغب (ت: ۵۰۲ ه) على وجوه:

أ- اللّه: قيل أصله إله فحذفت همزته و أدخل عليه الألف و اللام فخص بالبارى تعالى.

ب- و قيل: هو من أله أى تحير، و تسميته بذلك إشارة إلى

قول أمير المؤمنين: «كلّ دون صفاته تحبير الصفات، و ضل هناك تصاريف اللغات»

و ذلك أن البعد إذا تفكر فى صفاته تحير فيها، و لهذا

روى «تفكروا فى ألاء اللّه، و لا تفكروا فى اللّه».

ج- و قيل أصله: ولاه، فأبدل من الواو همزة، و تسميته بذلك لكون كل مخلوق والها نحوه إما بالتسخير فقط كالجمادات و الحيوانات، و إما بالتسخير و الارادة معا كبعض الناس.

د- و قيل أصله: من لاه يلوه لياها، أى احتجب، قالوا: و ذلك إشارة إلى ما قال تعالى: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ «۱».

و ما ينبغى أن يقال فى المقام: أنه اسم مختص بذاته المقدسة، فلا يصح إطلاق اسم الجنس عليه، لأن ما يعبد سواه اعتقاد باطل، و إطلاق إشراكى كاذب، و الجنس إنما يرد فى الممكنات من المفاهيم، لا فى المختصات من الألفاظ، و لا تصح معه الوصفية، فهو موصوف و لا- يوصف به. و قد يقال بأنه علم بالتغليب كما عليه العرب قبل الاسلام، إذ باطلاقه لا يتبادر الذهن إلا إليه، و عليه قوله تعالى وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ «۲»، و دليل علميته وصفه بجميع أسماء اللّه الحسنى، و لا توصف به أسماؤه، و عليه قوله تعالى: اللَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ الْحَىُّ الْقَيُّومُ «۳».

و قد ورد عن أمير المؤمنين الامام على عليه السّلام إجابة عن سؤال: «اللّه أعظم اسم من أسماء اللّه عز و جل، و هو الاسم الذى لا ينبغى أن يسمى به غير اللّه، و لم يتسم به مخلوق، فقال الرجل: فما تفسير قوله (اللّه) قال:

---

(۱) الراغب، المفردات: ۲۱۱.

(۲) الزخرف: ۸۷.

(۳) البقرة: ۲۵۵. المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۲۴۵

هو الذى يتأله إليه عند الحوائج و الشدائد كل مخلوق عند انقطاع الرجاء من جميع من هو دونه، و تقطع الأسباب من كل من سواه» «۱».

و قد روى ذلك أيضا عن الإمام الحسن العسكرى عليه السّلام «۲».

۳- الرحمن الرحيم، أنظر فيما سبق: البحث التفسيرى، و فيما يأتى الشذرات الروائية، الفقرة رقم (۴).

۴- الحمد: نقيض الذم، و الحمد للّه تعالى الثناء عليه بالفضيلة، و هو أخص من المدح، و أعم من الشكر، فإن المدح يقال فيما يكون من الانسان باختياره، و مما يقال منه و فيه بالتسخير، فقد يمدح الانسان بطول قامته و صباحة وجهه كما يمدح ببذل ماله و سخائه و علمه، و الحمد يكون فى الثانى دون الأول، و الشكر لا يقال إلا فى مقابلة نعمة، فكل شكر حمد، و ليس كل حمد شكرا، و كل حمد مدح و ليس كل مدح حمدا «۳».

قال الأزهرى: الشكر لا يكون إلا ثناء لبد أوليتها، و الحمد قد يكون شكرا للصنيعة، و يكون ابتداء للثناء على الرجل، فحمد اللّه: الثناء عليه، و يكون شكرا لنعمه التى شملت الكل «۴».

قال الطوسى (ت: ۴۶۰ ه) «و معنى الحمد للّه الشكر للّه خالصا دون سائر ما يعبد بما أنعم على عباده من ضروب النعم الدينية و الدنيوية، و دخول الألف و اللام فيه لفائدة الاستيعاب، فكأنه قال: جميع الحمد للّه» «۵».

أقول: الألف و اللام هنا استغرافية لمعنى إفادة عموم الحمد، فكأن بجميع أصنافه و أشكاله مختص باللّه تعالى.

۵- الرب: له عدة معان فی اللغة، فیسمی السید المطاع ربا، و علیه

---

(۱) الصدوق، التوحید: ۲۳۱.

(۲) المصدر نفسه: ۲۳۱.

(۳) ظ: الراغب، المفردات: ۱۳۱.

(۴) ظ: ابن منظور لسان العرب، مادة: حمد.

(۵) الطوسی، التبیان فی تفسیر القرآن: ۱/ ۳۱.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۴۶

القرآن الکریم أَمَّا أَحَدُکُما فَیَسْقِی رَبَّهُ خَمْراً «۱».

و الرجل المصلح ربا، و منه قیل فلان رب ضیعة إذا کان یحاول إصلاحها و إتمامها، و الربانیون من حیث کانوا مدبرین لهم «۲».

قال الراغب «الرب فی الأصل التربیة، و هو إنشاء الشیء حالا فحالا إلی حد التمام، یقال: ربه و رباه و ربیه، و لا یقال الرب مطلقا إلا اللّه تعالی المتکفل لمصلحة الموجودات، و المتولی لمصالح العباد» «۳».

قال السید السبزواری «الرب مجمع جمیع أسماء أفعال اللّه المقدسة لأن جمیع أفعاله تبارک و تعالی متشعبة من جهة تدبیره تعالی و تربیته فی کل موجود بحسبه، فالرب مظهر الرحمة و الخلق و القدرة و التدبیر و الحکمة فهو الشامل لما سواه تعالی، فإنهم المربوبون له تعالی علی اختلاف مراتبهم، فکم من فرق بین الربوبیة المتعلقة برسوله الاکرم صلی اللّه علیه و آله و سلّم أو سائر الأنبیاء العظام أو الملائکة المقربین، و ما تعلق بسائر الناس، فالربوبیة لها مراتب تختلف باختلاف مراتب المربوب و المتعلق» «۴».

و إذا أطلق الرب، و حقه الإفراد لأنه واحد، فهو اللّه تبارک و تعالی، لهذا کان ما حکاه اللّه عن لسان یوسف الصدیق علیه السّلام فی منتهی البلاغة و البیان السلیم بقوله أَ أَرْبابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَیْرٌ أَمِ اللَّهُ الْواحِدُ الْقَهَّارُ «۵». فقد ألزمهم بالوحدانیة شاءوا أم أبوا لأن الرب لا یکون إلا واحدا، فکیف جعلوا ذلک أربابا متفرقین، فألزمهم الحجة، لأن ذات الرب واحدة، و لیس هناک أرباب بحسب الواقع، و لما کان اعتقادهم مخالفا للواقع کان باطلا.

و بحقّ ما قاله سیدنا الأستاذ «مع أن الثابت فی علم الفلسفة أن ما سواه تبارک و تعالی یحتاج إلیه تعالی فی البقاء کما یحتاج إلیه فی أصل الحدوث، ففی کل لحظة- بل أقل منها- له رحمة خالقیة و ربوبیة بالنسبة

---

(۱) یوسف: ۴۱.

(۲) ظ: الطوسی، التبیان: ۱/ ۳۲.

(۳) الراغب، المفردات: ۱۸۴.

(۴) السبزواری، مواهب الرحمن: ۱/ ۲۷.

(۵) یوسف: ۳۹.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۴۷

إلی ما سواه من الموجودات، و هذا هو معنی القیمومة المطلقة التی لا یمکن إحاطة الانسان بها، و بالربوبیة العظمی کعدم إمکان الإحاطة بذاته تعالی تقدس شأنه» «۱».

۶- العالمین: جمع واحده، عالم، و العالم جمع أیضا لا واحد له من لفظه، لأنه جمع لأشیاء مختلفة، و عن الفراء: العالم یقع علی الناس و الملائکة و الجن «۲».

و فی اللسان: و لا واحد للعالم من لفظه لأن عالما جمع أشیاء مختلفة، فإن جعل عالم اسما لواحد منها صار جمعا لأشیاء متفقة. و فی التنزیل: الحمد للّه رب العالمین، قال ابن عباس: رب الجن و الانس، و قال قتادة: رب الخلق کلهم، قال الأزهری: الدلیل علی صحة قول ابن عباس قوله عز و جل تَبارَکَ الَّذِی نَزَّلَ الْفُرْقانَ عَلی عَبْدِهِ لِیَکُونَ لِلْعالَمِینَ نَذِیراً (۱) «۳»، و لیس النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم نذیرا للبهائم و لا- الملائکة، و هم کلهم خلق اللّه، و إنما بعث محمد صلی اللّه علیه و آله و سلّم نذیرا للأنس و الجن. و قال الزجاج: معنی العالمین: کل ما خلق اللّه کما قال: و هو رب کل شیء «۴».

قال الراغب (ت: ۵۰۲ ه): و العالم اسم للفلک و ما یحویه من الجواهر و الأعراض، و هو فی الأصل اسم لما یعلم به کالطابع و الخاتم، و جعل بناؤه علی هذه الصیغة لکونه کالآلة، و العالم آلة فی الدلالة علی صانعه، و أما جمعه فلأن من کل نوع من هذه قد یسمی عالما، فیقال عالم الانسان و عالم الماء و عالم النار.

و أما جمعه جمع السلامة فلکون الناس فی جملتهم، و الانسان إذا شارک غیره فی اللفظ غلب حکمه، و قیل: إنما جمع هذا الجمع (العالمین) لأنه عنی به أصناف الخلائق من الملائکة و الجن و الأنس و غیرها.

و قال جعفر بن محمد الصادق: عنی به الناس و جعل کل واحد منهم

---

(۱) السبزواری، مواهب الرحمن: ۱/ ۲۸.

(۲) ظ: ابن خالویه، إعراب ثلاثین سورة من القرآن: الکریم: ۲۲.

(۳) الفرقان: ۱.

(۴) ظ: ابن منظور، لسان العرب: ۱۵/ ۳۱۵.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۴۸

عالما، و قال: العالم عالمان الکبیر و هو الفلک بما فیه، و الصغیر و هو الانسان لأنه مخلوق علی هیئة العالم، و قد أوجد اللّه تعالی فیه کل ما هو موجود فی العالم الکبیر «۱».

و اختار السید السبزواری «أن معنی العالم و مدلوله وسیع جدا و غیر محدود بحد، بل غیر متناه، فمن أقرب العوالم إلی الانسان عالم التراب الذی یکون محسوسا له، و هو عظیم لم یتمکن الانسان من إدراک جمیع خصائصه و جهاته مع أنه من أجل العوالم نفعا، و کذا بالنسبة إلی عالم الانسان الذی کل من أراد فهمه لا یزداد إلا تحیرا فیه، و هکذا غیرهما من العوالم، فلیس للانسان إلا الاعتراف بالعجز و القصور أمام جلال عظمته تبارک و تعالی» «۲».

و الحق أن معنی العالمین- فیما یبدو- علی إطلاقه دون تقیید یشمل جمیع العوالم المرئیة و غیر المرئیة، الحیة و غیر الحیة، المحسوسة و المتصورة، و مقتضی الاطلاق شمولها جمیعا بلفظ العالمین، و لا شک بربوبیته تعالی لکل العوالم بفصائلها المتشعبة.

۷- مالک: قرأ عاصم و الکسائی و خلف و یعقوب: مالک بالألف، و الباقون ملک بغیر ألف «۳».

و قرأ أبو هریرة «مالک یوم الدین» علی النداء المضاف أی یا مالک یوم الدین. و قرأ أبو حیوة «ملک یوم الدین» و قرأ أنس بن مالک «ملک یوم الدین» جعله فعلا ماضیا «۴».

و یبدو من هذا أن فی هذه المادة عدة قراءات و لعل أحسنها ملک و مالک.

و معنی ملک یوم الدین، بإسقاط الألف أنه الملک یومئذ لا ملک غیره، و أنه لا یؤتی فی ذلک الوقت أحدا الملک کما آتاه فی الدنیا، و قوی

---

(۱) ظ: الراغب، المفردات: ۳۴۴ و ما بعدها.

(۲) السبزواری، مواهب الرحمن: ۱/ ۲۹.

(۳) ظ: الطوسی، التبیان: ۱/ ۳۳.

(۴) ظ: ابن خالویه، إعراب ثلاثین سورۀ من القرآن: الکریم: ۲۳.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۲۴۹

ذلک بقوله تعالی لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ «۱».

و أنه یطابق ما تقدم من قوله: رب العالمین الرحمن الرحیم. و من قرأ مالک بألف معناه: أنه مالک یوم الدین و الحساب لا یملکه غیره، و لا یلیه سواه «۲».

و رجح السید السبزواری قراءۀ (مالک) لأن المالکیۀ تشمل ملکیۀ الأجزاء و الجزئیات بخلاف (ملک) فإن الملکیۀ تعنی السیطرۀ علی الکل.

و إن قراءۀ مالک أوفق بالعرف «۳».

و المالک هو القادر علی التصرف فی ماله، و أن یتصرف فیه علی وجه لیس لأحد منعه منه. و الملک هو القادر الواسع القدرۀ الذی له السیاسۀ و التدبیر.

و فی الناس من قال أن ملک أبلغ فی المدح من مالک، لأن کل ملک مالک، و لیس کل مالک ملکا ... و قال بعضهم: إن مالک أبلغ فی المدح للخالق من ملک و ملک أبلغ فی مدح المخلوقین من مالک، لأن مالکا من المخلوقین قد یکون غیر ملک. و إذا کان اللّه تعالی مالکا کان ملکا.

و الأقوی أن یکون مالک أبلغ فی المدح فیه تعالی لأنه ینفرد بالملک، و یملک جمیع الأشیاء فکان أبلغ «۴».

و مع هذا الترجیح و الشائع من القراءۀ، فإن المادۀ بعامۀ تطلق و یراد بها الاستیلاء و استیعاب المالکیۀ لجمیع الجزئیات، و الاحاطۀ المطلقۀ الاستغرافیۀ لجمیع حیثیات الخلق و الابداع و الانشاء، و فیها دلیل بالملازمۀ أنه مالک الدنیا و الدین معا، لأن من ملک یوم الدین ملک الدنیا من باب أولی، و أما قوله تعالی بِیَدِهِ الْمُلْکُ «۵» و قوله تعالی بِیَدِهِ مَلَکُوتُ کُلِّ شَیْءٍ «۶» فیشمل عموم أنواع الملک المحسوسۀ و الملموسۀ و المجردۀ،

---

(۱) غافر: ۴۸.

(۲) ظ: الطوسی، التبیان: ۱/ ۳۳.

(۳) ظ: السبزواری، مواهب الرحمن: ۱/ ۳۲.

(۴) ظ: الطوسی، التبیان: ۱/ ۳۴ و ما بعدها.

(۵) تبارک: ۱.

(۶) المؤمنون: ۸۸.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۲۵۰

الکائنۀ و المتخیلۀ، و المدرکۀ و غیر المدرکۀ، الدنیویۀ و الأخرویۀ، فی العوالم کافۀ، بدلالۀ المطابقۀ.

۸- یوم الدین: و المراد بیوم الدین یوم القیامۀ لا شک فی هذا عند أحد، قال أبو علی الجبائی: أراد به یوم الجزاء علی الدین. و قال محمد ابن کعب أراد: یوم لا ینفع إلا الدین و إنما خص یوم القیامۀ بذکر الملک فیه تعظیما لشأنه و تفخیما لأمره، کما قال: رب العرش «۱».

و یوم الدین عبارۀ عن زمان الجزاء کله، و لیس المراد به ما بین المشرق و المغرب، و طلوع الشمس إلی غروبها «۲».

لأن الانسان فی مسیرته ما بین یومین اعتباریین هما: یوم العمل و مقرّه الحیاة الدنیا، و یوم الجزاء و مقره الحیاة الأخری.

و لیس المراد تحدید هذا و ذاک بالوقت المخصوص باللیل و النهار، و استکمال دورة الکرة الأرضیة حول الشمس و ذلک وَ إِنَّ یَوْماً عِنْدَ رَبِّکَ کَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ «۳»، بدلالة قوله تعالی أیضا تَعْرُجُ الْمَلائِکَةُ وَ الرُّوحُ إِلَیْهِ فِی یَوْمٍ کانَ مِقْدارُهُ خَمْسِینَ أَلْفَ سَنَةٍ (۴) «۴».

فلا وجه للتحدید بما تعارفنا علیه من أیام بل هو بجمیع تقلباته و کیفیاته، طالت أوقاته أو قصرت، یوم للجزاء فحسب.

و إنما ذکر اللّه تعالی «مالِکِ یَوْمِ الدِّینِ» مع أنه مالک لجمیع ما سواه، و لم یخرج عن ملکه شیء لأن یوم الدین مظهر ثبوت الوحدانیة المطلقة، و الربوبیة العظمی عند الکل ... و هو یوم ظهور فساد الشرک الذی توهمه الناس بزعمهم و خیالهم، فیوم الدین یوم یظهر فیه التوحید الحقیقی و العدل الآلهی «۵».

و قد مر فی العرض التّفسیری معنی الهدایة و العبادة و الاستعانة

---

(۱) ظ: الطبرسی، مجمع البیان: ۱/ ۲۵.

(۲) ظ: الطوسی، التبیان: ۱/ ۳۶.

(۳) الحج: ۴۷.

(۴) المعارج: ۴.

(۵) ظ: السبزواری، مواهب الرحمن: ۱/ ۳۴.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۵۱

و الصراط، و یأتی ما یدل علی جملة منها فی المبحث التربوی بإذن اللّه تعالی.

۹- الغضب: الغضب نقیض الرضا، و هو إما من الناس و إما من اللّه، فغضب الناس شیء یداخل قلوبهم، و منه محمود و مذموم، فالمذموم ما کان فی غیر الحق، و المحمود ما کان فی جانب الدین و الحق، و هو من اللّه سخطه علی من عصاه و إعراضه عنه، و معاقبته له «۱».

قال الطوسی (ت: ۴۶۰ ه) «و أما غضب اللّه فهو إرادة العقاب المستحق بهم، و لعنهم و براءته منهم، و أصل الغضب الشدة» «۲».

و قال الراغب (ت: ۵۰۲ ه) الغضب ثوران دم القلب إرادة الانتقام، و إذا وصف اللّه تعالی به فالمراد به الانتقام دون غیره» «۳».

و تبعهما الزمخشری (ت: ۵۳۸ ه) فقال: و الغضب هو إرادة الانتقام من العصاة و إنزال العقوبة بهم، و أن یفعل بهم ما یفعله الملک إذا غضب علی من تحت یده «۴».

و قال السید السبزواری «و غضب اللّه تعالی: عقابه دنیویا کان أو أخرویا، أو هما معا، کما أن رضاه ثوابه، و هما من صفات الفعل لا من صفات الذات» «۵».

۱۰- الضلال: الضلال و الضلالة ضد الهدی و الرشاد «۶». و هو الهلاک، و الضلال فی الدین الذهاب عن الحق، و الاضلال الدعاء إلی الضلال و الحمل علیه «۷».

قال الراغب: «الضلال العدول عن الطریق المستقیم، و یضاده

---

(۱) ظ: ابن منظور، لسان العرب: مادة: غضب.

(۲) الطوسی، التبیان: ۱/ ۴۶.

(۳) الراغب، المفردات: ۳۶۱.

(۴) الزمخشرى، الكشاف: ۱/ ۷۱.

(۵) السبزوارى، مواهب الرحمن: ۱/ ۴۹.

(۶) ابن منظور، اللسان، مادة: ضلل.

(۷) ظ: الطوسى، التبيان: ۱/ ۴۶.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۲۵۲

الهداية، و يقال الضلال: لكل عدول عن المنهج عمدا كان أو سهوا، يسيرا كان أو كثيرا، فإن الطريق المستقيم الذى هو مرتضى صعب جدا، و إذا كان الضلال ترك الطريق المستقيم عمدا كان أو سهوا، قليلا كان أو كثيرا، صح أن يستعمل لفظ الضلال ممن يكون منه خطأ ما، و لذلك نسب الضلال إلى الانبياء و إلى الكفار، و إن كان بين الضلالين بون بعيد، أ لا ترى أنه قال فى النبى صلى اللّه عليه و آله و سلّم وَ وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدى (۷) «۱» أى غير مهتد لما سبق إليك من أمر النبوة» «۲».

لمحات فنية:

ذهب أبو زكريا الفراء (ت: ۲۰۷ ه) إلى اجتماع القراء و كتاب المصاحف على حذف الألف من «بسم» من قوله تعالى بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ (۱) و إثباتهم الألف فى باسم من قوله تعالى فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ (۷۴) «۳». و إنما حذفوها من بسم اللّه الرحمن الرحيم لأنها وقعت فى موضع معروف لا- يجهل القارئ معناه، و لا يحتاج إلى قراءته، فاستحق طرحها، لأن من شأن العرب الايجاز و تقليل الكثير إذا عرف معناه، و أثبت فى قوله فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ لأنها لا- تلزم هذا الاسم، و لا- تكثر معه ككثرتها مع اللّه تبارك و تعالى. أ لا ترى أنك تقول: «بسم اللّه» عند ابتداء كل فعل تأخذ فيه: من مأكل أو مشرب أو ذبيحة، فحق عليهم الحذف لمعرفتهم به.

و قد رأيت بعض الكتاب تدعوه معرفته بهذا الموضع إلى أن يحذف الألف و السين من «اسم» لمعرفته بذلك، و لعلمه بأن القارئ لا يحتاج إلى علم ذلك. فلا تحذفن ألف «اسم» إذا أضفته إلى غير اللّه تبارك و تعالى، و لا تحذفنها مع غير الباء من الصفات «۴». و إن كانت تلك الصفة حرفا واحدا مثل اللام و الكاف فتقول: لاسم اللّه حلاوة فى القلوب، و ليس اسم

---

(۱) الضحى: ۷.

(۲) الراغب، المفردات: ۲۹۷.

(۳) الواقعة: ۷۴.

(۴) الصفة باصطلاح نحاة الكوفيين هنا حرف الجر و الظرف.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۲۵۳

كاسم اللّه، فتثبت الألف فى اللام و فى الكاف، لأنهما لم يستعملا كما استعملت الباء فى اسم اللّه.

فإن قال قائل: إنما حذفنا الألف من «بسم اللّه» لأن الباء لا يسكت عليها، فيجوز ابتداء الاسم بعدها قيل له: فقد كتبت العرب فى المصاحف وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا «۱» بالألف، و الواو لا يسكت عليها فى كثير من أشباهه، فهذا يبطل ما أدعى «۲».

أقول: ما أورده الفراء جائز فى التأويل و حسن التعليل و هو جيد فى حدود، و قد يكون ذلك اجتهادا منه فى تقصيد هذا النظر عند العرب، و تيسير فهمه على سننهم، و لكن ما تقول فى حذف الألف- ما دمنا ببسم اللّه الرّحمن الرحيم- من الرحمن. الحق أن هذا و أمثاله يجب أن يحمل على ترتيب خطوط المصحف فى تقسيماتها الاصطلاحية لدى كتاب القرآن الأوائل فى مخالفتهم أصول الاملاء المتواضع عليه، ببدل، أو زيادة، أو نقصان، أو حذف، أو فصل، أو وصل، للدلالة على ذات الحرف، أو أصله، أو فرعه، أو أمثاله، و قد استقرينا هذا البحث فى موضعه «۳».

فالقرآن ألفاظه و معانيه، و تشريعه و مراميه، بسوره و آياته متواترة متناسقة، و شكله اصطلاحى فى صورته المصحفية التى تواضع عليها الناس فى الرسم و الاعراب و النقط و الاعجام للدلالة على ألفاظه فى النطق، و على هيئته و تركيبه فى التلفظ، فهو تسجيل ثانوى للوحى الأولى، بما يؤدى إلى صورة حقيقته المثلى حينما يتلى بالألسن معادا كما أنزل، فأية كتابة إملائية أدت إلى ذلك أخذ بها. و صريح ما أبداه الفراء بأن هذا الامر تواضع عليه العرب و اصطلحوا على صحته و ليس توقيفا.

و قد أشار إلى هذا الملحظ بحدود جار اللّه الزمخشرى (ت: ۵۳۸ ه) بقوله «فإن قلت: فلم حذفت الألف فى الخط، و أثبتت فى قوله «باسم ربك» قلت: قد اتبعوا فى حذفها حكم الدرج دون الابتداء الذى عليه وضع

---

(۱) الكهف: ۳۲+ يس: ۱۳.

(۲) ظ: الفراء، معانى القرآن: ۱/ ۱ و ما بعدها.

(۳) ظ: المؤلف، تأريخ القرآن: الفصل الخامس، شكل القرآن: ۱۲۹- ۱۵۰.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۲۵۴

الخط لكثرة الاستعمال، و قالوا: طولت الباء تعويضا من طرح الألف» «۱».

و هذا مذهب تعليلى و ملحظ اعتذارى عن حذف الألف، و لعل ما أوردناه من تعاقب الخطوط عند كتاب الوحى حذف هذا الحرف هنا و أثبته هناك، و اللّه العالم.

و يجب أن لا ننسى أن ابن خالويه (ت: ۳۷۰ ه) قد علل ذلك بناء على كثرة استعمال بسم اللّه فى عدة مجالات عند العرب، فنظر إلى كمية هذا الاستعمال و عدده، فاسقطوا الألف اختصارا من الخط لأنها ألف وصل ساقطة فى اللفظ، و لم يجز إسقاطها إلّا مع لفظ الجلالة، فإن ذكرت اسما من أسماء اللّه عز و جل و قد أضفت إليه الاسم لم تحذف الألف لقلة الاستعمال.

قال ابن خالويه: «فإن قيل: لم أسقطت الألف من بسم و الأصل باسم؟ فقل: لأنها كثرت على ألسنة العرب عند الأكل و الشرب و القيام و القعود، فحذفت الألف اختصارا من الخط لأنها ألف وصل ساقطة فى اللفظ. فإن ذكرت اسما من أسماء اللّه عز و جل و قد أضفت إليه الاسم لم تحذف الالف لقلة الاستعمال، نحو قولك باسم الرب، و باسم العزيز. فإن أتيت بحرف سوى الباء أثبت أيضا الألف نحو قولك لاسم اللّه حلاوة فى القلوب، و ليس اسم كاسم اللّه، و كذلك باسم الرحمن، و باسم الجليل، و: اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ (۱) «۲» «۳».

و هو بهذا الملحظ يحل الاشكال فى حذف الألف من «بسم اللّه» و إثباته فى «باسم ربك».

و لا يبعد النظر إلى ذلك بهذا الادراك و هناك نكتة أخرى تتعلق بورود حرف الجر (الباء) مكسورا فى الاستعمالات القرآنية كلها، بلحاظ حجمها و لحاظ عملها فى مدرك واحد، ذكره ابن خالويه أيضا فقال: «إن سأل سائل فقال: لم كسرت الباء فى بسم اللّه؟ فالجواب فى ذلك أنهم لما

---

(۱) الزمخشرى، الكشاف: ۱/ ۳۵.

(۲) العلق: ۱.

(۳) ابن خالويه، إعراب ثلاثين سورة من القرآن: ۹- ۱۰.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۲۵۵

وجدوا الباء حرفا واحدا و عملها الجر ألزموها حركة عملها» «۱».

و هذا قائم على أساس الذائقة الفطرية للأصوات عند العرب.

إشارات بلاغية:

فى هذه السورة عدة منعطفات بيانية، و جملة إشارات بلاغية، تتسم بالدقة التعبيرية حينا، و الشمولية الاسلوبية حينا آخر، و هى بين هذه و تلك تستوعب البعد البلاغى فى مظاهر متفاوتة:

١- هاتان الصيغتان الرَّحِيمِ يصفان اللّه تعالى بالرحمة و الرأفة، قال الراغب (ت: ۵۰۲ ه) «و الرحمة رقة تقتضى الاحسان إلى المرحوم، و قد تستعمل تارة فى الرقة المجردة، و تارة فى الاحسان المجرد عن الرقة ... و إذا وصف به البارى فليس يراد به إلا الاحسان المجرد دون الرقة» «۲».

و الدلالة اللغوية لهذين اللفظين توحى بهذا المعنى الذى أشار إليه الراغب، و إذا كان الأمر كذلك فلا بد لنا من حمل الرحمة إما على سبيل المجاز، و إما على الاستعارة على سبيل التمثيل، ذلك أن البارى عز و جل لا يوصف بالرقة و الانعطاف لأنهما من صفات البشر و أعراضه النفسية تعالى عن ذلك علوا كبيرا، و الرحمة بالنسبة لذاته المقدسة من الصفات الفعلية التى يحدثها بأمره كالرزق و الايجاد و الاحياء و الإماتة، فهى حينما تطلق فإنما تطلق بالنسبة إليه بعيدة عن حقيقتها اللغوية فى الوضع الأصلى، و إذا كان الأمر هكذا فهى مجاز بهذا الاعتبار: أى أن رحمات اللّه على عباده تتوالى، و أنعامه تتواكب، إذن قد تكون الرحمة مجازا يعبر بها عن إرادة الانعام و إيجاده و إحداثه كل آن من باب إطلاق السبب و إرادة المسبب، و قد يكون مجازا عن الأنعام التام المستفيض من باب إطلاق المسبب و إرادة السبب، و قد يكون ذلك على سبيل الاستعارة التمثيلية بعلاقة المشابهة، و ذلك بتمثيل رحمته برحمة الرئيس على مرءوسيه، أو

---

(١) المصدر نفسه: ١۶.

(٢) الراغب، المفردات فى غريب القرآن: ١٩١.

الملك على رعيته، فى حالة الرضا و الاغتباط، فيشملهم بإنعامه و رقته، و الحال هنا كذلك فيحمل عليه.

٢- و فى تقديم الرحمن على الرحيم نكتة بلاغية أشار إليها الشيخ الطوسى (ت: ۴۶۰ ه) بما ذكره عن أبى الليث: «و إنما قدم الرحمن على الرحيم لأن وصفه بالرحمن بمنزلة الاسم العلم، من حيث لا يوصف به إلا اللّه تعالى فصار بذلك كاسم العلم فى أنه يجب تقديمه على صفته» «١».

و مراد الطوسى أن الرحمن مختص باللّه تعالى دون سائر كائناته، و أن الرحيم مشترك بينه و بين البشر، فقدم ما له دلالة عامة على ما له دلالة خاصة.

و قد تعقب الزمخشرى (ت: ۵٣٨ ه) ذلك فقال: «فإن قلت: فلم قدم هو أبلغ من الوصفين على ما هو دونه؟ و القياس الترقى من الأدنى إلى الأعلى كقولهم: فلان عالم نحرير، و شجاع باسل، و جواد فياض، قلت:

لما قال: الرحمن فتناول جلائل النعم و عظائمها و أصولها أردفه الرحيم كالتتمة و الرديف ليتناول ما دق منها و لطف» «٢».

و مسألة الأدنى و الأرقى بالنسبة لصفات العباد جارية مطردة، أما بالنسبة للذات المقدسة فإيراد هذه الاعتبارات باطل، لذا فإننا نميل إلى ما أورده الطوسى عن أبى الليث، و لا يخلو مذهب الزمخشرى من وجه، و قد تكفل برده الشريف الجرجانى فى حاشية الكشاف «٣».

٣- و فى إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (۵) يبدأ الالتفات من الغيبة إلى الخطاب. و هو من الموارد البلاغية التى سار عليها العرب فى سنن كلامهم، فإن هذه السورة المباركة، قد جمعت فنون الالتفات البلاغى، فأوائلها بدأ بالغيبة للدلالة عليه تعالى، ثم انتقل إلى

الحضور، فقال: إِيَّاكَ نَعْبُدُ ثم التفت إلى المتكلم فقال: اهْدِنَا ثم ثنى على الغائبين فقال: أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ. و فى تقديم إياك على نعبد و نستعين،

---

(۱) الطوسى، التبيان: ۱/ ۲۹.

(۲) الزمخشرى، الكشاف: ۱/ ۴۵.

(۳) ظ: الشريف الجرجانى، حاشية الكشاف، الكشاف: ۱/ ۴۵.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۲۵۷

ملحظ بلاغى آخر يفيد الحصر، و قصر العبادة عليه، و تخصص الاستعانة به و فى ذلك مدرك بلاغى ثانوى مضاف إلى المدرك البلاغى الأولى، و ذلك أن تقديم الضمير المنفصل هنا قد قصر العبادة على اللّه و الاستعانة به فى مجال الاثبات، و أفاد عدم العبادة لغيره فى مقام النفى، فكأن التوجه فى جزء هذه الآية فى تصور تفسيرى ينطق هكذا، نعبدك و نستعينك، و لا- نعبد غيرك و لا نستعين بسواك، فأصبح هذا الحصر دالا على النفى و الاثبات فى آن واحد.

و مسألة الالتفات فى القرآن الكريم كان مثار استغراب و تساؤل طائفة من المستشرقين ممن لم يهتدوا إلى تفسير هذه الظاهرة البيانية. فالمستشرق الألمانى الدكتور نولدكه (۱۸۳۶ م- ۱۹۳۰ م) فى الوقت الذى يعجب فيه بسحر القرآن البلاغى و إعجازه البيانى، نراه فى بحثه عن القرآن و أسلوبه فى دائرة المعارف البريطانية تحت مادة قرآن: يشير إلى كثرة انتقال القرآن فى خطاباته من صيغة إلى أخرى، و من حال إلى حال، فمن غيبة إلى خطاب، و من ظاهر إلى مضمر و بالعكس، و أعتبر ذلك مجالا للتجريح، و أن رأى كل عالم أوروبى فى القرآن بعد الإمعان و التصفح بروح الانصاف يأخذ عليه هذه الثغرات، و الحق أن نولدكه قد تطرف كثيرا فى هذا الوجه، كغيره ممن يعكس وجهة نظرهم هذه، و مردّه مع حسن الظن به يعود إلى عدم تمرسه فى ضروب البلاغة العربية التى لا يدرك أبعادها إلا العرب الأقحاح «۱».

۴- عبّر القرآن الكريم عن الدين الحنيف ب الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ و هذا التعبير هو الصميم الخالص من الاستعارة، و من أبلغ وجوهها عند البلاغيين، وحده أن يكون الشبه الاستعارى مأخوذا من الصور العقلية، فهنا قد استعار الصراط و هو أمر حسى، إلى الدين و هو أمر مجرد عقلى، فعبر عن العقلى بالحسى، قال عبد القاهر (ت: ۴۷۱ ه): «و أعلم أن هذا الضرب هو المنزلة التى تبلغ عندها الاستعارة غاية شرفها، و يتسع لها كيف شاءت: المجال فى تفننها و تصرفها، و هاهنا تخلص لطيفة روحانية فلا

---

(۱) ظ: المؤلف، المستشرقون و الدراسات القرآنية: ۳۱.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۲۵۸

يبصرها إلا ذوو الأذهان الصافية، و العقول النافذة، و الطباع السليمة، و النفوس المستعدة لأن تعى الحكمة، و تعرف فصل الخطاب» «۱».

۵- و فى نسبة الغضب إلى اللّه تعالى فى قوله: غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ و هو من الصفات الفعلية التى يوجدها اللّه تعالى، مجاز مرسل، و لا يحمل بالنسبة لذاته القدسية على حقيقته اللغوية عند الاطلاق، و يجرى الغضب هنا مجرى الرحمة فيما سبق من وجه، و يمكن حمل ذلك على الاستعارة التمثيلية كما يذهب إلى ذلك الزمخشرى (ت: ۵۳۸ ه) بقوله:

«فإن قلت: ما معنى غضب اللّه؟ قلت: هو إرادة الانتقام من العصاة و إنزال العقوبة بهم و إن يفعل بهم ما يفعله الملك إذا غضب على من تحت يده، نعوذ باللّه من غضبه و نسأله رضاه و رحمته» «۲».

و إيضاح القول فى ذلك: إن اللّه تعالى لما امتنع وصفه بحقيقة الغضب، وجب حمل الكلام على المجاز، و المجاز هنا مرسل من قبيل

إطلاق السبب و إرادة المسبب، و إلا- فهو استعارة تمثيلية، و الاستعارة جزء من المجاز، و كان ذلك تعبيرا عن إرادة الانتقام، و استحقاق العقاب، كما يجرى ذلك عند البشر كأمثال غضب الراعى على رعيته، و إلى هذا ذهب الشيخ الطوسى بقوله: «و أما الغضب من اللّه فهو إرادة العقاب المستحق بهم، و لعنهم و براءته منهم» «۳».

و للغضب إفادة شمولية أخرى تستوعب جميع من تنكب القصد، و عدل عن الجادة، ذلك لاقترانه باستعمالات القرآن الكريم مع اللعنة، و مع الرجس، و مع العذاب العظيم. فالأول كقوله تعالى: مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَ غَضِبَ عَلَيْهِ «۴».

و الثانى كقوله تعالى قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ رِجْسٌ وَ غَضَبٌ «۵».

---

(۱) الجرجانى، أسرار البلاغة: ۶۰.

(۲) الزمخشرى، الكشاف: ۱/ ۷۱.

(۳) الطوسى، التبيان: ۱/ ۴۶.

(۴) المائدة: ۶۰.

(۵) الأعراف: ۷۱.

المبادی العامة لتفسير القرآن، ص: ۲۵۹

و الثالث كقوله تعالى فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَ لَهُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ «۱».

۶- و قد تجلى الايجاز القولى فى هذه السورة بقصر كل لفظ على المعنى المراد، و مطابقته لمعناه بما لا يزيد عليه، و لا يتخلف عنه، فاستغنى بالحمد عن البيان الكثير فى إبانة الهيئات المركبة لمقتضيات الحمد، و كونه ربا للعالمين طوى صفحا عن ذكر جزئيات الخلق و شئون إدارته، و كونه الرحمن الرحيم استعاض بهما عن بيان الصفات الفعلية، و كونه ملك يوم الدين، استغناء عن ذكر آلائه فى الدنيا جميعا، و قدراته فى الآخرة كافة، و تعبيره فى كل ذلك عن الحقائق الهائلة مساو للتعبير عن الامور العقلية، فقصر العبادة عليه و الاستعانة به، يقتضى طلب الهداية منه بأبعادها المحببة المرضية، و شمول العموم بالمغضوب عليهم و بالضالين، أغنى عن التفصيل المتطاول فى الاقسام و الملل و النحل و الديانات و المقصرين.

الصياغة الدلالية:

۱- فى الابتداء: ب بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ (۱) دلالة على أمور:

أ- تعليم الانسان البدايات المتميزة، و أدب الخطاب، و حسن الابتداء، و الارتباط باللّه تعالى منذ البدء بكل قول و عمل و تخطيط.

ب- إن الامر العظيم إنما يبدأ به باسم المبدع العظيم، و أن كل ذى شأن باطل إن لم يقترن بذكره تعالى، و إن مشروعية هذا الذكر دال على مشروعية ما يراد به، و إلا- فلا- يكتب له الكمال و النظام و الاستيعاب، إذ بدونه يبقى كل مشروع ناقصا، و يظل كل أمر متزلزلا.

ج- فى البسملة إضافة تشريفية لهذا الانسان، بأن علمه أن يقترن بدؤه بأمور الخير و الجد باللّه ليس غير فيجعله و ساما، كشأن الأمم فى ذكرها عظمائها، و تكريم رؤسائها، على أنهم فى معرض الفناء و الزوال، و هو فى ديمومة من البقاء و الخلود، و لا مجال للمقارنة بين العناية بمقام

---

(۱) النحل: ۱۰۶.

المبادی العامة لتفسير القرآن، ص: ۲۶۰

المخلوقین و إن عظموا، و التبرک و الاعتداد بذات الخالق، إذ المفروق الکبری تبطل المقارنة.

۲- فی قوله تعالی الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ (۲) عدة دلالات إیحائیة:

أ- إثبات وحدة ذاته المقدّسة، لأن لفظ «اللّه» یدل علی الکمال المطلق المنتزعة عنه جمیع شوائب النواقص، و تفرده بذلک دلیل الوحدانیة، و لا شریک له فی ذلک، فدل بهذا علی نفی الشریک، و إثبات الوحدانیة، و هذا فی غایة الکمال عند العرفانیین.

ب- فی ذکره تعالی لرب العالمین، بعد البدایة بالحمد، دلالة إیحائیة بل و مرکزیة أیضا تحکم بوضوح بأن من مظاهر التوجه له بتمام الحمد، و غایة الشکر و الثناء، و مراسم اختصاصه، بالمدح المطلق، کونه ربا للعالمین باعتبار هذه الربوبیة معلما بارزا من معالم الخلق و الابداع و التکوین و الحکمة و التدبیر، و کونه کذلک مما یوجب خلوص الحمد له وحده لا شریک له.

ج- إن البدایة بعد البسملة بالحمد للّه رب العالمین فی مقام أدب الخطاب عند العبد فی هذه الحیاة الدنیا ترتبط ارتباطا وثیقا بآخر الدعاء عند المؤمنین و هم فی دار السلام وَ آخِرُ دَعْواهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ «۱». مما یشکل مظهرا إجمالیا فی العود علی البدء، و رجوع النهایة إلی البدایة، و هو یدل علی استمراریة هذا النحو من التأدب فی إسباغ صفة الحمد لرب العالمین أولا و آخرا مما یدل علی عظم هذه الجملة و جلالة قدرها.

۳- فی قوله تعالی مالِکِ یَوْمِ الدِّینِ (۴) دلالتان ظاهرتان:

الأولی: الدلالة علی الملک العام المطلق، لا التصرف بحدود معینة و أزمنة معینة، لأن الملک بالنسبة لنا حق تخصص و اختصاص، و هذا الحق قد ینتزع فی أیة لحظة، و قد یبقی لینتزع حین الموت، فهو لیس ملکا

---

(۱) یونس: ۱۰.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۶۱

واقعیا، أما من ملک هذه العوالم الدنیویة و الأخرویة مع دیمومة هذا الملک و ذاک لذاته المقدسة فهو المالک الحقیقی، و ذکر یوم الدین من باب ذکر بعض المصادیق الجزئیة و التطبیقیة لهذا المفهوم العام الذی لا حصر له، و إلا فهو مالک کل شیء لَهُ الْمُلْکُ وَ لَهُ الْحَمْدُ «۱».

الثانیة: إثبات یوم القیامة فی هذا السیاق. قال الطبرسی «و هذه الآیة دالة علی إثبات المعاد و علی الترغیب و الترهیب لأن المطلق إذا تصور ذلک لا بد أن یرجو و یخاف» «۲».

۴- اختصاصه بالعبادة، و تفرده بالاستعانة مما یدل علیه قوله تعالی إِیَّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیَّاکَ نَسْتَعِینُ (۵).

۵- فی قوله تعالی اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِیمَ (۶) دلالة علی طلب الاستمرار و السیرورة فی بقاء الهدایة، و الاستدامة علیها فی الطریق الأصلح بعیدا عن الانحراف و الزیغ فی کل متعلقات هذا الکلی العام فی أنواعه المختلفة الوقتیة و المستقبلیة.

۶- فی قوله تعالی غَیْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَیْهِمْ وَ لَا الضَّالِّینَ دلالة علی تعدد الطرق و الأهواء و المعتقدات الفاسدة، و المیول و الاتجاهات الباطلة، و أن الطریق إلی اللّه تعالی واحدة متمیزة متمثلة فی الصراط المستقیم، فکما تعدد هذه الاتجاهات انفرد الصّراط المستقیم، فهو واحد لا تعدد فیه کالنور بالنسبة للظلمات، فالنور واحد و الظلمات متعددة.

من فقه القرآن:

دأبت الکتب التی عنیت بفقه القرآن و آیات الاحکام أن تبدأ بسورة الفاتحة، و لا نعلم إدراجها فی هذا الباب، إلا أنه یحتمل وجهین: الأول: التبرک بایراد السورة باعتبارها فاتحة الکتاب الکریم، فکما ابتدأ اللّه بها فی کتابه، فقد ابتدأ بها المصنفون فی أحکامه، و لا اعتراض لنا علی هذا الوجه لأنه مظهر من مظاهر التیمن، و إن خالف سنن المنهج الموضوعی.

(۱) التغابن: ۱.

(۲) الطبرسی، مجمع البیان: ۱/ ۲۵.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۶۲

الثانی: أن من بین آیات السورة المبارکة، آیات للأحکام، و لا مجال لاعتبار ذلک، إذ لا حکم شرعیا بها فی الاصطلاح الدقیق للأحکام، شأنها بذلک شأن أیة سورة أخری لا ذکر فیها لحکم، أمّا الأحکام التی فرعها الفقهاء باعتبار آخر فهی لا تتعلق بالسورة ذاتها، و إنما مجالها الروایات و الأحادیث و السنن و هی شیء و القرآن شیء آخر، أی إن الفاتحة بحد ذاتها لیست حکما فی أمر أو نهی أو استحباب أو کراهة أو إباحة، أما الجزئیات فی التفریع، و الروایات فی وجوب تلاوتها فی الصلاة، و أن البسملة آیة منها، أو لیست بآیة علی رأی آخر، و حکمها فی الجهر و الإخفات، و موقعها من الترک أو الإتیان: فکلها أحکام متعلقة بالسنة لا بالکتاب، فهی تستمد من أدلة خارجیة و تستنبط فی ضوء قواعد مستقلة، أی أن تلک الأحکام التشریعیة قضایا متعلقة بالسورة، لا نابعة من صمیمها.

نعم استفاد المحقق الأردبیلی (ت: ۹۵۳ ه) من بعض آیات السورة ما یلی:

أ- الاستدلال علی راجحیة التسمیة عند الطهارة بل عند کل فعل إلا ما أخرجه دلیل «۱».

ب- استظهر رجحان قول بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ (۱) عند کل فعل للخبر المشهور: کل أمر ذی بال لم یبدأ فیه بالحمد فهو أبتر و أجزم «۲».

ج- فی قوله تعالی: إِیَّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیَّاکَ نَسْتَعِینُ (۵) یدل علی وجوب تخصیصه تعالی بالعبادة، إذ حاصله قولوا: نخصک بالعبادة و لا نعبد غیرک، فیجب العبادة و الاخلاص فیها حتی یحسن الامر بالقول، و یکونوا هم الصادقین فی القول وَ إِیَّاکَ نَسْتَعِینُ یدل علی عدم جواز الاستعانة فی العبادة بغیره تعالی «۳».

د- و فی قوله تعالی اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِیمَ (۶) یستدل علی

(۱) الأردبیلی، زبدة البیان: ۴.

(۲) المصدر نفسه: ۴.

(۳) المصدر نفسه: ۵.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۶۳

مشروعیة الدعاء بل علی استحبابه مطلقا «۱».

و یجاب عما تقدم: إن استفادة هذا الرجحان بالنسبة للتسمیة و الحمد إنما عرف من خلال الأخبار و الروایات الدالة علیه لا من الآیات.

و أما اختصاص العبادة باللّه تعالی فلا ینافش به أحد، و تقدم فی البحث البیانی إیضاح ما یدل علیه، و أما الاستعانة: فهی علی قسمین: ما کان منها منحصرا باللّه تعالی بما هو إله فی ذاته فلا یشرکه بها أحد، و ما کان استعانة بین العباد بالوسائل المشروعة لتحقیق الأغراض الدینیة أو الدنیویة، مما یعد تماسکا و اتحادا و قوة فلا مانع فی ذلک بدلالة قوله تعالی: وَ تَعاوَنُوا عَلَی الْبِرِّ وَ التَّقْوی «۲».

أما مشروعیة الدعاء و استحبابه فلا یخلو من ظهور «۳» و یدل علیه قوله تعالی وَ إِذا سَأَلَکَ عِبادِی عَنِّی فَإِنِّی قَرِیبٌ أُجِیبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذا دَعانِ «۴».

و قوله تعالی أَمَّنْ یُجِیبُ الْمُضْطَرَّ إِذا دَعاهُ وَ یَکْشِفُ السُّوءَ «۵» و غیرهما من الآیات مضافا إلی تضافر الروایات فیه.

و قد استفاد الطبرسی (ت: ۵۴۸ ه) من قوله تعالی الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ (۲) دلالة علی وجوب الشکر علی نعمه «۶». و لا مانع من

هـذا بل المقتضـی هو ذلک، إلا أن هذا و أمثاله لیس من الفروع المسـتفیضة التی اسـتفادها الفقهاء و رتبوا علیها آثار الاحکام بل هی أحکـام تشـریعیة و لکن لا دلالـة من أصل السورة علیها، کالبحث فی البسـملة، و وجوب الفاتحـة التعیینی، أو التخییر بینها و بین سورة أخری، فی أداء الصـلاة، الواجبـة و المسـتحبة، و حکم الجهر بهـا و الاخفات، و ترجمـة الفاتحـة و الاسـتغناء عنها بلغـة أخری، مما هو أحکام فقهیة تطول و تقصر. إن أمثال هذه المباحث

---

(۱) المصدر نفسه: ۶.

(۲) المائدة: ۲.

(۳) ظ: الطباطبائی الیزدی، تفسیر آیات الاحکام: ۱/ ۴۹.

(۴) البقرة: ۱۸۶.

(۵) النمل: ۶۲.

(۶) الطبرسی، مجمع البیان: ۱/ ۲۳.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۶۴

و إن کانت أحکاما إلا أنها لا تنطلق من داخل السورة، بل تتعلق بها هامشیا، فهی غیرها، و هی امتداد لها.

بین الزمان و المکان:

نزلت هذه السورة المبارکة فی مکة المکرمة، و أدعی بعضهم- کما سیأتی- أنها مدنیة، و یبدو أن الأول هو الصحیح لأمرین:

الأول: إن فاتحة الکتاب هی السبع المثانی علی أرجح القولین لتوافر

الحدیث النبوی بذلک و نصه: «فاتحة الکتاب هی السبع المثانی» «۱».

و قد وردت السبع المثانی فی سورة الحجر بقوله تعالی: وَ لَقَدْ آتَیْناکَ سَبْعاً مِنَ الْمَثانِی وَ الْقُرْآنَ الْعَظِیمَ (۸۷) «۲» و سورة الحجر مکیة بالاجماع، فاقتضی ذلک التنبه المسبق أن نزول السبع المثانی کان متقدما علی سورة الحجر، و ذلک لاقتصاصها خبرها، فهی مکیة بالأسبقیة، و الغریب أن یدعی ابن جزی الکلبی أن الآیة السابعة و الثمانین منها مدنیة فحسب «۳» و یری أن السبع المثانی هی السور السبع الطوال: البقرة، آل عمران، النساء، المائدة، الأنعام، الأعراف، الأنفال مع براءة «۴».

الثانی: إن الصلاة شرعت فی مکة، و

«لا صلاة إلا بفاتحة الکتاب»

کما هو متواتر، و هذا یقتضی نزول السورة قبل أو عند تشریع الصلاة، لارتباط الصلاة بالفاتحة، فالفاتحة إذن مکیة.

و هـذا لا یمانع من تصور نزولها مرة ثانیة- کما لو قیل ذلک- فی المدنیة نظرا لأهمیتها فی التشـریع علی سبیل التأکید، و بیان المنزلة، لو دعم ذلک دلیل تأریخی أو نصی دقیق، أما مع افتقارنا إلی ذلک فمکیتها فقط لا شک فیه.

---

(۱) ظ: الطباطبائی، المیزان: ۱/ ۲۲.

(۲) الحجر: ۸۷.

(۳) ابن جزی، کتاب التسهیل لعلوم التنزیل: ۲/ ۱۴۳.

(۴) المصدر نفسه: ۲/ ۱۴۸.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۶۵

إحصاء ببلغرافی:

أولا: أجمع المسلمون أن عدد آیاتها سبعة بنص آیة سورة الحجر رقم (۸۷)، و قد اختلفوا فی البسملة، أ هی آیة أم لا؟ فمن عدّ البسملة آیة ذهب إلی أن قوله تعالی صِراطَ الَّذِینَ أَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ غَیْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَیْهِمْ وَ لَا الضَّالِّینَ (۷) آیة واحدة، و من لم یعدها آیة ذهب إلی أن صِراطَ الَّذِینَ أَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ آیة مستقلة، و أن غَیْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَیْهِمْ وَ لَا الضَّالِّینَ آیة مستقلة أخری، لیتکامل لدیه عدد آیات السورة «۱».

ثانیا: توسع العلماء و المفسرون فی إیراد عدة أسماء لهذه السورة منها ما هو مروی، و منها ما هو مستنبط:

فقد أورد لها الطبرسی عشرة أسماء «۲». و قد أورد لها القرطبی اثنی عشر اسما «۳». و قد ذکر الآلوسی: أن بعض العلماء قد أوصل أسماءها إلی نیف و عشرین اسما «۴».

و لکن المشهور بین العلماء و المفسرین منها ثلاثة:

۱- الفاتحة: و ذلک لأن المصحف قد افتتح بها فی ترتیب سوره، فکانت السورة الأولی فیه.

قال الطبرسی (ت: ۵۴۸ ه) «سمیت بذلک لافتتاح المصاحف بکتابتها و لوجوب قراءتها فی الصلاة فهی فاتحة لما یتلوها من سور القرآن فی الکتاب و القراءة» «۵».

۲- السبع المثانی: و ذلک لوجوب الاتیان بها مرتین فی کل صلاة، مرة فی الرکعة الأولی، و مرة فی الرّکعة الثانیة «۶». و قیل سمیت بذلک لأنها

---

(۱) ظ: الخوئی، البیان فی تفسیر القرآن: ۴۴۴.

(۲) الطبرسی، مجمع البیان: ۱/ ۱۷.

(۳) القرطبی، الجامع لأحکام القرآن: ۱/ ۱۱۱.

(۴) الآلوسی، روح المعانی: ۱/ ۳۷.

(۵) الطبرسی، مجمع البیان: ۱/ ۱۷.

(۶) ظ: الخوئی، البیان فی تفسیر القرآن: ۴۴۵.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۶۶

مشتقة من الثناء لأن فیها ثناء علی اللّه «۱».

و لا منافاة من الجمع بین القولین، فهی تنثی بالصلاة، و هی مشتملة علی الثناء للّه.

۳- أم الکتاب أو أم القرآن: قال الجصاص «إذا قیل أم الکتاب فقد علم أن المراد کتاب اللّه تعالی الذی هو القرآن، فقیل تارة أم القرآن، و قیل تارة أم الکتاب، و قد رویت العبارة باللفظین جمیعا عن النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم» «۲».

أما تسمیتها بأم الکتاب، فلأنها اشتملت علی أهم مقاصد الکتاب الکریم فی موضوعاته و دلالاته و علاماته قال ابن جزی «هذه السورة جمعت معانی القرآن العظیم کله فکأنها نسخة مختصرة منه، تعلم ذلک حاصلا فی الألوهیة فی قوله: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ (۲) الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ (۳) و الدار الآخرة فی و قوله مالِکِ یَوْمِ الدِّینِ (۴) و العبادات کلها من الاعتقادات و الاحکام التی تقتضیها الأوامر و النواهی فی قوله إِیَّاکَ نَعْبُدُ و الشریعة کلها فی قوله: الصِّراطَ الْمُسْتَقِیمَ و الانبیاء و غیرهم فی قوله: أَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ و ذکر طوائف الکفار فی قوله غَیْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَیْهِمْ وَ لَا الضَّالِّینَ «۳».

و ما عرضه ابن جزی استفاده هو و أمثاله من الرّوایات الصادرة عن أئمة أهل البیت علیهم السّلام بما سبق بیانه فی البحوث الروائیة.

و هنـاک وجه آخر فی تسـمیتها بـأم الکتـاب و ذلـک لأنهـا متقدمـۀ علی سائر سور القرآن العظیم، و العرب تسـمی کل جامع أمر، أو متقـدم لأمر إذا کان له توابع أماً، فیقولون: أم الرأس للجلـدۀ التی تجمع الدماغ، و أم القری لأن الأرض دحیت من تحت مکۀ فصارت لجمیعها أما «۴».

و أما تسمیتها بأم القرآن، فلاشتمالها علی المعانی التی فی القرآن من

---

(۱) ابن جزی، کتاب التسهیل: ۲/ ۱۴۸.

(۲) الجصاص، أحکام القرآن: ۱/ ۲۴.

(۳) ابن جزی، کتاب التسهیل: ۱/ ۳۴.

(۴) الطبرسی، مجمع البیان: ۱/ ۱۷.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۲۶۷

الثناء علی اللّه تعالی بما هو أهله، و من التعبد بالأمر و النهی و من الوعد و الوعید «۱».

و قیـل سـمیت بـذلک لأنهـا أصـل القرآن، و الأم هی الاصل، و إنما صارت أصل القرآن لأن اللّه تعالی أودعها مجموع ما فی السور، لأن فیها إثبات الربوبیۀ و العبودیۀ، و هذا هو المقصود بالقرآن «۲».

و منشأ هذا الرأی یعود لابن خالویه (ت: ۳۷۰ ه) فهو یقول: «و سـمیت أم القرآن لأنها أول کل ختمۀ و مبتدؤها، و یسمی أصل الشیء أما» «۳».

أضواء تربویۀ:

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن ۲۶۷ أضواء تربویۀ: ..... ص : ۲۶۷

ا آن لهـذا الانسان الطاغی أن تستیقظ مشاعره، و تتنبه عواطفه، فیرعوی عما هو علیه من الغفلـۀ و التمادی؟ أما آن لهـذا العبد العاصـی أن درک قیمته، و یقوم حیثیاته، فیسـتقیم کما أمر، و یتقی اللّه کما یراد، فلا یتجاوز قـدره، و لا یتعـدی طوره، أما حان لهـذا المخلوق الضـعیف المتلاشی، أن یشاهد هذه الملکوت الصامدۀ الخالدۀ، فیلتمس من قوتها لضعفه، و من قدرتها لقدره، و من کمالها لنقصه، و من سنائها لحیاته ...

هذه حقیقۀ متلازمۀ تتطلبها صـیغۀ الحمد مقترنۀ برب العالمین، رب الکائنات العلویۀ و السـفلیۀ، و العوالم المحسوسۀ و المتخیّلۀ، الثابتۀ و المتغیرۀ، الناطقۀ و الصامتۀ، المشـیرۀ و المومیۀ .. حقیقۀ أطلقها بارئها، و فطرۀ أوجدها منشـئها، تسـتوعب الحمد المختص به، و الثناء المخصـص له، لا یشارکه بـذلک أحد، و لا ینازعه شـریک، منزّها عن الأضداد و الأنداد، أخذ علی نفسه الرحمۀ خاصۀ أو عامۀ، فهو رحیم بالمؤمنین، و رحمن بالعالمین، فی الدنیا و الآخرۀ، فالعوالم بقبضته، و السماوات مطویات بیمینه وَسِعَ کُرْسِیُّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ لا یَؤُدُهُ حِفْظُهُما وَ هُوَ الْعَلِیُّ الْعَظِیمُ «۴».

---

(۱) الزمخشری، الکشاف: ۱/ ۲۳.

(۲) الطبرسی، مجمع البیان: ۱/ ۱۷.

(۳) ابن خالویه، إعراب ثلاثین سورۀ من القرآن الکریم: ۱۶.

(۴) البقرۀ: ۲۵۵.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۲۶۸

إلی متی ینزل العبد قضایاه و حوائجه بعبد مثله، و یسیر برکاب من لا یدفع عن نفسه ضرا، و لا یجلب لها نفعا، إلا باشاءة محیط عزیز مقتدر، فهلا أنزل به مهماته، و توجه إلیه فی مشکلاته، أ فعجز عن تدبیر أمره، و تسخیر الحیاة له؟ و من ذا یطاول هذه القدرة المستفیضة، التی أدارت الشمس و القمر، و سیرت الکواکب و النجوم، و صرفت الأکوان و العوالم، و أحاطت بکل شیء، لا یعزب عنه جزئی الحیاة و کلیها، و لا یفلت منه دقیق الأمور و معقدها، و کیف لا یکون کذلک وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَیْبِ لا یَعْلَمُها إِلَّا هُوَ وَ یَعْلَمُ ما فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ ما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا یَعْلَمُها وَ لا حَبَّةٍ فِی ظُلُماتِ الْأَرْضِ وَ لا رَطْبٍ وَ لا یابِسٍ إِلَّا فِی کِتابٍ مُبِینٍ (۵۹) «۱». أ فمن أحصی هذه الکائنات بدقائقها یعجز عن إدارة هذا الفرد العاجز، و من سخر هذه العوالم بأنظمتها المعقدة یعیا بهذا الخلق المحدود، و کل ما فی الوجود یتناهی إلا غیر المتناهی، فمن أجدر منه بالعبادة الخالصة المطلقة، و من أحق بالاستعانة ضرورة و فطرة.

و کما جمع إلی نفسه ملکوت السماوات و الأرض، و ما فیهن و ما بینهن، و ما فوقهن و ما تحتهن، مما نعلم و مما لا نعلم، فقد ضم إلی ذلک ملکوت یوم القیامة بأهواله و عجائبه، و أحکامه و غرائبه، و حشره و نشره، و ثوابه و عقابه، و جزائه و حسابه، لیتم الملک من جوانبه و أطرافه کافة. و هنا تتجلی العظمة القصوی، و تبدو فلسفة التربیة لهذا العبد المیت العائد ترابا و عظاما نخرة بالیة، و المعاد جسمانیا و روحانیا، یتطلع إلی جیله فی الحیاة الدنیا، و إذا بهم أمامه و من حوله فی الحیاة الأخری، جنبا إلی جنب، و إذا بمسلسل أعماله و أفعاله و إشاراته و أقواله و خباياه و خفایاه، تنتصب ماثلة شاخصة لا یحجبها شیء، فهی عالم حسی متحرک ینبض بالحرکة، و إذا بصوامت آثاره ناطقة، و قوالب أعضائه شاهدة، ذلک یوم الفصل، و الشاهد فیه هو الحاکم، فکما بدأ یعاد، و کما أمیت یحیا، و وضعت الموازین و حان الجزاء، و اللّه سریع الحساب یَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَیْرَ الْأَرْضِ وَ السَّماواتُ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ (۴۸) وَ تَرَی الْمُجْرِمِینَ یَوْمَئِذٍ مُقَرَّنِینَ فِی الْأَصْفادِ (۴۹)

---

(۱) الانعام: ۵۹.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۶۹

سَرابِیلُهُمْ مِنْ قَطِرانٍ وَ تَغْشی وُجُوهَهُمُ النَّارُ (۵۰) «۱».

فلا مانع و لا دافع و لا شافع إلا من أوتی حظّا عظیما، و هدی طریقا مستقیما، لم ینحرف باتجاه أعداء اللّه، و لم یتلوث بحیاة الشک و الغوایة، ذلک من فاز بنعمة اللّه و رحمته، فابتعد عن سبل العمی و الضلال، و اعتصم بحبل اللّه المتین، فرضی و اغتبط، فلا سخط و لا غضب، و لا جهد و لا نصب.

و هنا تلمس منهجا تربویا، و توجیها أخلاقیا تملیه هذه السورة المبارکة بهذا الملحظ الدقیق لتریک بوضوح و سماح من اختص بالحمد و انفرد بالعبادة، و سیطر علی ملکوت العوالم کافة، له بها التصرف و الهدی، فیه الاستعانة، و له مظاهر الخشوع من العباد، و کأنه بهذا یرید أن یلهمنا أدب الدعاء مع اللّه، و أدب الخطاب للّه، و أدب التوجه نحو اللّه، و أدب التعظیم الخالص للّه، بکل یسر و إیجاز و موضوعیة.

و یؤکد هذه الحقیقة الکبری فی مجالاتها المتعددة، ما

ورد عن الامام الحسن العسکری علیه السّلام عن آبائه علیهم السّلام عن أمیر المؤمنین الامام علی علیه السّلام أنه قال:

«قال رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله و سلّم قال: اللّه عز و جل: قسمت فاتحة الکتاب بینی و بین عبدی، فنصفها لی و نصفها لعبدی، و لعبدی ما سأل، إذا قال العبد:

بسم اللّه الرحمن الرحیم، قال اللّه جل جلاله: شهد لی عبدی باسمی و حق علی أن أتمم له أموره، و أبارک له فی أحواله، فإذا قال: الحمد للّه رب العالمین، قال اللّه جل جلاله: حمدنی عبدی، و علم أن النعم التی له من عبدی، و أن البلایا التی دفعت عنه بتطولی، أشهدکم أنی أضیف له إلی نعم الدنیا نعم الآخرة، و أدفع عنه بلایا الآخرة کما دفعت عنه بلایا الدنیا، و إذا قال: الرحمن الرحیم، قال

اللّه جل جلاله: شهد لى عبدى أنى الرحمن الرحيم، أشهدكم لأوفرنّ من رحمتى حظه، و لأجزلنّ نصيبه، فإذا قال: مالك يوم الدين، لأسهلن يوم الحساب حسابه، و لأتقبلن حسناته، و لأتجاوزن عن سيئاته، فإذا قال: إياك نعبد، قال اللّه عز و جل: صدق

---

(۱) إبراهيم: ۴۸- ۵۰. المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۲۷۰

عبدى، إياى يعبد، أشهدكم لأثيبنه على عبادته ثوابا يغبطه كل من خالفه فى عبادته لى، فإذا قال: و إياك نستعين، قال اللّه تعالى: بى استعان عبدى، و التجأ إلى، أشهدكم لأعينه على أمره، و لأغيثنه فى شدائده، و لآخذن بيده يوم نوائبه، فإذا قال: اهدنا الصراط المستقيم إلى آخر السورة، قال اللّه عز و جل: هذا لعبدى و لعبدى ما سأل، و قد استجبت لعبدى و أعطيته ما أمل، و آمنته مما منه و جل» «۱».

و هذا النص إضافة إلى ما تقدم، ترغيب أخلاقى، و حث تعبدى للتدرع بصدق التوجه نحو اللّه بمضامين هذه السورة، فكأن اللّه تعالى قد ألهم عبده مع التخطيط المسبق طريقة العبادة الخالصة بما علّمه إيّاه بالنيابة عنه عند إنابته إليّ فى أسمى مراتب العبودية المحضة، و هذا أعظم درس تربوى منظم تحققه السورة المباركة.

فإذا جئنا إلى هذه العبادة من خلال هذا الدرس، الذى تحثنا عليه السورة، فإننا نلحظ- بعد التدبر- أن هذه العبادة منهج تربوى أصيل، لأنها تنظم حياة الفرد و الأمة، و توجه دفة الاجتماع، و تسير نظام الكون، فإذا التزمت بأصولها، و طبقت بمفاهيمها، أعطت ثمار مصداقيتها، فلا عدوان على العباد، و لا جبروت فى الأرض، و لا بخس لأشياء الناس.

العبادة بنقائها قوة مسيطرة على العالم، تمنع الظلم، و تصد الفحشاء، و تطارد البغى، لأنها تصقل الروح الانسانية، فيتجلى بها الناس فى منظور واحد، أخوة فى ذات اللّه، وسواسية بين يدى اللّه تعالى، فلا إثرة و لا اعتداء و لا تطاول، فالعبد الصالح حينما يلقنه اللّه القول: إياك نعبد و إياك نستعين، فإنه لا يعبد إلا اللّه، و لا يستعين إلا بمولاه، و فى هذين اللحاظين مدركان:

أ- انطماس آثار الصنمية المقيتة و عبادة الأوثان.

ب- اندثار الاستعانة بالطواغيت و أرباب السلطان، و إذا تم ذلك عرف الانسان ربه، و لم يخف إلا ذنبه، و احترم حقوق الجماعة الانسانية فلا قتل و لا قهر و لا اغتصاب، فهو لا يدأب إلّا باتجاه يسدد خطواته من

---

(۱) الصدوق، عيون أخبار الرضا: ۱/ ۳۰ و ما بعدها.

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۲۷۱

الزلل، و لا يرجو إلا مزيدا من الأجر لليوم الآخر، حينذاك يزهد فى أعراض الدنيا و زخارفها، و يرغب عن مصادر الجاه و بهارجه، لأنهما لا يقدمانه خطوة فى ركاب الخلد، و لا يقربانه زلفة من اللّه، و الملحظان الأخيران الخلد و الزلفة وحدهما يشكلان الهدف المركزى من عبادته، و إذا كان الأمر كذلك فهو مشغول بنفسه عن غيره، و بذاته عن الآخرين، يؤمل خيره، و يؤمن شره، هذه حياته حياة آمنة مطمئنة، تظللها أبراد الرحمة، و هذه سريرته نقية صافية مشرقة تواكبها ظلال القناعة، الذات بعيدة عن الآثرة و الجاه، و الروح قريبة من الصفاء و التجلى، و البدن يرفل بذات خيرة و روح متلألئة، فما أشغله عن الهنات، و ما أبعده عن النزوات، طماح إلى مدارج الكمال، و اتصال بعوالم السعادة الحقة، ذلك هو القدوة فى العبادة، و الذروة فى الاخلاص، فإذا اقتدى به غيره اهتدى، و هكذا يتكامل المجتمع ابتداء بالفرد الصالح يضم إليه أخوه الصالح فيشكلان جماعة متحابة فى ذات اللّه، محققين معنى العبادة فى التطبيق، و أصالتها فى المصداقية، و هكذا يكون المجتمع و يتكون كما كان من ذى قبل، فقد بدأ الاسلام بمحمد صلى اللّه عليه و آله و سلّم و آمن معه على عليه السّلام و انضم إليه المؤمنون، و إذا بهم اليوم مئات من الملايين، و لكن شتّان بين هؤلاء و أولئك، فقد أضاع

مجمل الناس الصلاة، و اتبعوا الشهوات، و لا یصلح آخر الأمة إلا بما صلح به أولها، ألا و هو صدق العبادة.

و العبادة تارة تکون لاسقاط الواجب، و تارة تکون لطلب المنزلة الرفیعة، فالأول لا مزیة له، و الثانی یخلص إلی جوهر العبادة، لهذا فقد ذهب بعضهم إلی أن بین العبادة المجزیة و المقبولة عموما مطلقا، فکل عبادة مقبولة مجزیة، و لا عکس، و حاصله عدم التلاؤم بین القبول و الاجزاء، فالمجزی ما یخرج به المکلف من العهدة، و القبول ما یترتب علی فعله الثواب، و استدلوا علی ذلک بوجوه «۱»:

الأول: سؤال إبراهیم و إسماعیل علیه السّلام التقبل مع أنهما لا یفعلان إلا صحیحا.

---

(۱) ظ: البهائی، الکشکول: ۱/ ۹۹، دار العلم، د. ت.

الثانی: قوله تعالی فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِما وَ لَمْ یُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ «۱».

الثالث:

فی الحدیث: أن من الصلاة لما یقبل ثلثها، و نصفها، و ربعها.

الرابع: أن الناس مجمعون علی الدعاء بقبول الاعمال، و هو یعطی التلازم.

الخامس: قوله تعالی: إِنَّما یَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِینَ «۲» و قد قسم أمیر المؤمنین الامام علی علیه السّلام العبادة إلی ثلاثة أقسام فقال: «إن قوما عبدوا اللّه رغبة فتلک عبادة التجار، و إن قوما عبدوا اللّه رهبة فتلک عبادة العبید، و إن قوما عبدوا اللّه شکرا فتلک عبادة الأحرار» «۳».

و هذا التقسیم دقیق للغایة، لأن من طبیعة الصّیغة التجاریة طلب الربح و العوض، و لأن طبیعة التأطر بلباس العبودیة الذل و الخوف، و لأن طبیعة الحریة، شکر النعم، و عرفان فضل المنعم بأداء حقوقه.

هذا ملخص إجمالی فی تربویة هذه السورة، نفعنا اللّه به یوم لا ینفع مال و لا بنون إلا من أتی اللّه بقلب سلیم.

«بحوث روائیة»:

اشارة

الروایات الواردة بخصوص فاتحة الکتاب تنتظم عدة مجالات متناسقة، یختص قسم منها باعتبار البسملة جزءا من السورة، و آخر بلحاظ فضل البسملة، و ثالث باعتبار الفاتحة عدلا للقرآن، فتعمد إلی بیان أهمیتها و أفضلیتها، و تتحدث عن اشتمالها علی جملة من المعارف الإلهیة، و الآداب العامة للمسلمین بین یدی اللّه تعالی.

و القسم الرابع یتناول تفسیر شذرات من ألفاظها، و یلتمس قبسات من أنوارها، و لا مجال لحصر هذه الروایات و استیعابها، و لکننا نختار کوکبة منها فی هذه المجالات المتعددة.

---

(۱) المائدة: ۲۷.

(۲) المائدة: ۲۷.

(۳) نهج البلاغة: ۱/ ۲۰۵، شرح محمد عبده، مطبعة الاستقامة د. ت.

(۱) جزئیة البسملة:

۱-

قیل لأمیر المؤمنین الامام علی علیه السّلام: یا أمیر المؤمنین أخبرنا عن (بسم اللّه الرحمن الرحیم) أ هی من فاتحة الکتاب؟ فقال نعم، کان رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله و سلّم یقرؤها و یعدها آیة منها، و یقول هی السبع المثانی» «۱».

وعد رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله و سلّم لها آیة بصریح روایة الامام علی علیه السّلام عنه دلیل جزئیتها.

۲-

عن أمیر المؤمنین الامام علی علیه السلام، و قد بلغه أن أناسا ینزعون (بسم اللّه الرحمن الرحیم) فقال: هی آیة من کتاب اللّه أنساهم إیاها الشیطان» «۲».

و هذا نص باعتبارها آیة لا مجال معه إلی التأویل.

۳-

عن الامام الباقر علیه السّلام، قال: سرقوا أکرم آیة فی کتاب اللّه: بسم اللّه الرحمن الرحیم» «۳».

و قد عبر الامام محمد الباقر علیه السّلام بالکفایة عن عدم عدها آیة بأن هذا الطرح سرقة، و أیة سرقة؟ إنها سرقة لأکرم آیة فی کتاب اللّه، فکأن من لم یثبتها- و قد أثبتت فی المصحف- کمن سرقها.

۴-

عن الامام الصادق علیه السّلام: ما أنزل اللّه من السماء کتابا إلا

---

(۱) الصدوق، عیون أخبار الرضا: ۱/ ۳۰۱.

(۲) العیاشی، التفسیر: ۱/ ۲۱.

(۳) المصدر نفسه: ۱/ ۱۹. المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۷۴

و فاتحته: بسم اللّه الرحمن الرحیم، و إنما کان یعرف انقضاء السورة، بنزول بسم اللّه الرحمن الرحیم ابتداء للأخری «۱».

و هذا تصریح بجزئیتها، لأنها لو لم تکن کذلک، فی معنی ابتداء السور بها، و ما فلسفة خلو براءة منها.

۵-

عن الامام الصادق علیه السّلام: ما لهم قاتلهم اللّه عمدوا إلی أعظم آیة من کتاب اللّه فزعموا أنها بدعة إذا أظهروها، و هی بسم اللّه الرحمن الرحیم «۲».

و الروایة تصریح بأمرین الأول جزئیتها، و الثانی الجهر بها إن کان المراد هنا من الاظهار الجهر، و قد یدل علی ذلک الروایتان التالیتان:

۶-

عن الامام الباقر علیه السّلام قال: کان رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله و سلّم یجهر بسم اللّه الرحمن الرحیم و یرفع صوته بها، فإذا سمعها المشرکون ولوا مدبرین، فأنزل اللّه: وَ إِذا ذَکَرْتَ رَبَّکَ فِی الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلی أَدْبارِهِمْ نُفُوراً «۳» «۴».

۷-

عن الامام الصادق علیه السّلام بسم اللّه الرحمن الرحیم: أحق ما أجهر به، و هی الآیة التی قال اللّه عز و جل وَ إِذا ذَکَرْتَ رَبَّکَ فِی الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلی أَدْبارِهِمْ نُفُوراً «۵».

من عموم الروایات المتضافرة یبدو بما لا یقبل الشک اعتبار البسملة جزءا من السورة، و هو المعروف و الشائع من مذهب أهل البیت علیه السّلام، و مذهب الشافعی بخاصة کما سنشیر إلی ذلک فیما یلی:

فقد أجمل أبو عبد اللّه، الحسین بن أحمد المعروف بابن خالویه (ت: ۳۷۰ ه) مجمل الآراء فی ذلک، بما یروی عن النبی سواء أ کان الاختلاف بین الائمة أم العلماء أم القرّاء فقال:

---

(۱) العیاشی، التفسیر: ۱/ ۱۹.

(۲) المصدر نفسه: ۱/ ۲۲.

(۳) المصدر نفسه: ۱/ ۲۰.

(۴) سورة الاسراء: ۴۶.

(۵) علی بن إبراهیم، التفسیر: ۱/ ۲۸.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۷۵

«اعلم أن بسم اللّه الرحمن الرحیم آیة من سورة الحمد، و آیة من أوائل کل سورة فی مذهب الشافعی، و لیست آیة فی کل ذلک عند مالک، و عند الباقین هی آیة من أول أم الکتاب و لیست آیة فی غیر ذلک «۱». و قد ذکرنا الاحتجاج فی ذلک فی کتاب شرح أسماء اللّه عز و جل، فأما القراء السبعة فیثبتون بسم اللّه الرحمن الرحیم فی أول کل سورة إلا فی براءة ما خلا أبا عمرو و حمزة فإنهما کانا لا یفصلان بین السورتین ببسم اللّه الرحمن الرحیم .. سمعت الشافعی یقول: أول الحمد بسم اللّه الرحمن الرحیم، و أول البقرة الم، و کل ما ذکرت من اختلاف العلماء و القراءة فقد رویت عن رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله و سلّم. و الذی صح عندی فمذهب الشافعی و إلیه أذهب» «۲».

---

(۱) فی هامش إحدی نسخ الکتاب ما یلی: «قال ابن هشام غفر اللّه له: هذا وجه حسن، و هو أنها تثبت فی أول الفاتحة فهی آیة منها، و هی فی أول کل سورة إعادة لها فلا تکون منها، فیقال هی آیة فی أول کل سورة و لیست آیة من کل سورة». و هذا الوجه کما تری، و لکنه تنصیص علی جزئیتها من الفاتحة.

(۲) ابن خالویه، إعراب ثلاثین سورة فی القرآن: الکریم/ ۱۵.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۷۶

(۲) أهمیة البسملة:

هناک عدة روایات تتحدث عن أهمیة البسملة و جلالة قدرها، بمختلف الاتجاهات نشیر إلی بعضها:

۱-

عن إسماعیل بن مهران، عن الامام الرضا علیه السّلام، قال: إن بسم اللّه الرحمن الرحیم أقرب إلی اسم اللّه الأعظم من سواد العین إلی بیاضها «۱».

۲-

عن الامام الرضا علیه السّلام، و قد سئل و أی آیة أعظم فی کتاب اللّه، فقال: بسم اللّه الرحمن الرحیم «۲».

۳-

عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام (یعنی الامام جعفر بن محمد الصادق): عن السبع المثانی و القرآن العظیم، أ هی الفاتحة؟ قال نعم، قلت: بسم اللّه الرحمن الرحیم من السبع قال: نعم هی أفضلهن «۳».

-۴

عن ابن مسعود عن النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم: من أراد أن ینجیه اللّه من الزبانیة التسعة عشر فلیقرأ: بسم اللّه الرحمن الرحیم، فانها تسعة عشر حرفا، لیجعل اللّه کل حرف عن واحد منهم «۴».

---

(۱) العیاشی، التفسیر: ۱/ ۲۱.

(۲) المصدر نفسه: ۱/ ۲۱.

(۳) البحرانی، تفسیر البرهان: ۱/ ۴۱.

(۴) المصدر نفسه: ۱/ ۴۳.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۷۷

-۵

قال النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم: إذا مر المؤمن علی الصراط فیقول: بسم اللّه الرحمن الرحیم، طفیت لهب النار، تقول: جز یا مؤمن، فإن نورک قد طغی لهبی «۱».

-۶

أورد الزمخشری فی ربیع الأبرار عن النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم: لا یرد دعاء أوله: بسم اللّه الرحمن الرحیم «۲».

-۷

عن أمیر المؤمنین: أن رسول اللّه حدثه عن اللّه عز و جل أنه قال: کل أمر ذی بال لم یذکر فیه اسم اللّه فهو أبتر «۳».

و یتجلی بما سبق عدّ البسملة: قریبة من اسم اللّه الأعظم و یوکل معرفة ذلک إلی أهله و أنها أعظم آیة فی کتاب اللّه و أنها من السبع المثانی بل هی أفضل السبع المثانی، و أنها تطفیء لهب النار، و لا یرد الدعاء إذا بدئ بها، و ان الأمر ذا البال ینبغی أن یبدأ بها.

---

(۱) البحرانی، تفسیر البرهان: ۱/ ۴۳.

(۲) المصدر نفسه: ۱/ ۴۳.

(۳) المصدر نفسه: ۱/ ۴۶.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۷۸

(۳) فضل الفاتحة:

لا ریب فی فضل هذه السورة لأنها جعلت عدلا للقرآن العظیم فی آیة سورة الحجر، و لحتمیة تلاوتها فی الصلاة، و لاشتمالها علی خلاصة من المعارف الإلهیة، و قد أورد العلماء عدة روایات فی ذلک نثبت بعضها فیما یلی:

-۱

روی البخاری عن أبی سعید بن المعلی عن النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم أنه قال: «أ لا أعلمک أعظم سورة فی القرآن قبل أن تخرج من المسجد، فأخذ بیدی فلما أردنا أن نخرج قلت: یا رسول اللّه إنک قلت أ لا أعلمک أعظم سورة من القرآن؟ قال: الْحَمْدُ لِلَّهِ

رَبِّ الْعالَمِینَ (۲) هی السبع المثانی و القرآن العظیم الذی أوتیته» «۱».

۲-

روی الصدوق باسناده عن الامام الحسن بن علی العسکری عن آبائه علیهم السّلام عن أمیر المؤمنین علیه السّلام أنه قال: بسم اللّه الرحمن الرحیم آیة من فاتحة الکتاب، و هی سبع آیات، تمامها: بسم اللّه الرحمن الرحیم. سمعت رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله و سلّم یقول:

إن اللّه تعالی قال لی یا محمد: وَ لَقَدْ آتَیْناکَ سَبْعاً مِنَ الْمَثانِی وَ الْقُرْآنَ الْعَظِیمَ (۸۷) «۲»، فأفرد الامتنان علی بفاتحة الکتاب، و جعلها بإزاء القرآن العظیم، و إن فاتحة الکتاب أشرف ما فی کنوز العرش» «۳».

---

(۱) البخاری، الصحیح: ۶/ ۱۰۳.

(۲) الحجر: ۸۷.

(۳) البحرانی، تفسیر البرهان: ۱/ ۴۱.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۷۹

۳-

أورد الزمخشری عن رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله و سلّم أنه قال لأبی بن کعب: «أ لا أخبرک بسورة لم تنزل فی التوراة و الانجیل و القرآن مثلها؟ قلت: بلی یا رسول اللّه، قال: فاتحة الکتاب إنها السبع المثانی و القرآن العظیم الذی أوتیته» «۱».

۴-

روی العیاشی بسنده عن رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله و سلّم أنه قال لجابر بن عبد اللّه الأنصاری: یا جابر، أ لا أعلمک أفضل سورة أنزلها اللّه فی کتابه؟ قال:

بلی بأبی أنت و أمی یا رسول اللّه علمنیها، قال: فعلمه الحمد للّه أم الکتاب، ثم قال له: یا جابر أ لا أخبرک عنها؟ قال: بلی بأبی أنت و أمی فأخبرنی، قال: هی شفاء من کل داء إلا السام، یعنی الموت» «۲».

۵-

و روی العیاشی بسنده عن رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله و سلّم أنه قال: «إن اللّه منّ علی بفاتحة الکتاب من کنز الجنة» «۳».

۶-

قال الامام الصادق علیه السّلام: «اسم اللّه الأعظم مقطع فی أم الکتاب» «۴».

۷-

قال الامام الصادق علیه السّلام: «من لم تبرأه الحمد لم یبرئه شیء» «۵».

۸-

و عن الامام الصادق علیه السّلام فی سؤال و جواب قال: «السورة التی أولها تحمید، و أوسطها إخلاص، و آخرها دعاء: سورة الحمد» «۶».

و الروایات المتقدمة معلم ظاهر من معالم أهمیة السورة القصوی باجماع المسلمین، تصرح بعظم قدرها من الکتاب الکریم، و تنبئ عنها بمدارک متنوعة، فهی أعظم سورة فی القرآن، و قد أفرد فیها الامتنان علی رسول اللّه، و هی عدل القرآن العظیم، أولها تحمید، و أوسطها إخلاص، و آخرها دعاء، و هی من کنوز الجنة، و أشرف ما فی کنوز العرش شرف ما بعده شرف، و منزلة لا تعدلها منزلة.

---

(۱) الزمخشری، الکشاف: ۱/ ۷۵.

(۲) العیاشی، التفسیر: ۱/ ۲۰.

(۳) المصدر نفسه: ۱/ ۲۲.

(۴) المصدر نفسه.

(۵) المصدر نفسه: ۱/ ۲۰.

(۶) المصدر نفسه: ۱/ ۱۹.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۸۰

(۴) شذرات تفسیریة:

تدور هذه الشذرات من التفسیر الروائی لأجزاء من سورة الفاتحة حول بعض المعالم اللغویة، و الظواهر العربیة، و بیان معنی المفردات بمدرکین: المعنی الاجمالی العام، و المعلم التطبیقی الخاص، و ذلک من قبیل انطباق المفاهیم علی المصادیق، و استنباط المعانی الثانویة من المعانی الأولیة، و کل ذلک لا ینافی عموم القرآن و شمولیته لما هو أوسع منها، و اللّه العالم.

-۱

عن هشام بن الحکم أنه سأل الامام جعفر الصادق علیه السّلام عن أسماء اللّه و اشتقاقها، قال: اللّه مما هو مشتق؟ فقال: یا هشام من إله، و أله تقتضی مألوها، و الاسم غیر المسمی، فمن عبد الاسم دون المعنی فقد کفر و لم یعبد شیئا، و من عبد الاسم و المعنی فقد أشرک و عبد اثنین، و من عبد المعنی دون الاسم فذلک التوحید» «۱».

و یلاحظ فیما نسب إلی الامام جعفر الصادق ثلاثة أمور:

أ- اشتقاق لفظ الجلالة، و قد تقدم بعض الحدیث عنه و یأتی بالمبحث اللغوی.

ب- ان الاسم غیر المسمی بخلاف من قال أن الاسم عین المسمی.

ج- أن العبادة الحقة هی عبادة الذات المقدسة توحیدا.

---

(۱) البحرانی، تفسیر البرهان: ۱/ ۴۴.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۸۱

-۲

عن الامام موسی بن جعفر علیه السّلام و قد سأل عن معنی اللّه، فقال: «استولی علی ما دق و جل» «۱».

-۳

عن الامام الحسن بن علی العسکری علیه السّلام فی معنی بسم اللّه الرحمن الرحیم، فقال: «هو اللّه الذی یتأله إلیه عند الحوائج و الشدائد کل مخلوق عند انقطاع الرجاء عن کل من هو دونه، و تقطع الاسباب من جمیع من سواه، تقول: باسم اللّه، أی: أستعین علی أموری کلها باللّه الذی لا تحق العبادة إلا له، و المغیث إذ استغیث، و المجیب إذا دعی» «۲».

أقول: و هذا المعنی نفسه روی عن أمیر المؤمنین علیه السّلام «۳».

-۴

عن الامام الصادق علیه السّلام أنه قال: «و اللّه إله الخلق، الرحمن بجمیع العالم، الرحیم بالمؤمنین خاصة» «۴».

۵-

عن الامام الصادق علیه السّلام: فی الحمد للّه، قال: الشکر للّه، و فی قوله: رب العالمین، قال: خالق الخلق، الرحمن بجمیع، خلقه، الرحیم بالمؤمنین خاصة، مالک یوم الدین، قال: یوم الحساب، و الدلیل علی ذلک قوله وَ قالُوا یا وَیْلَنا هذا یَوْمُ الدِّینِ (۲۰) «۵» یعنی یوم الحساب، إیاک نعبد:

مخاطبة للّه عز و جل، و إیاک نستعین: مثله، اهدنا الصراط المستقیم، قال:

الطریق: هو أمیر المؤمنین، و معرفة الامام» «۶».

أقول: اشتهر عند أهل البیت علیهم السّلام التعبیر عن أمیر المؤمنین فی عدید من الروایات بأنه الصراط المستقیم، و ذلک من قبیل تطبیق المفهوم علی المصداق کما مرّ، و مثله ما

روی عن الامام الصادق فی قوله تعالی (الصراط المستقیم) قال: هو أمیر المؤمنین و معرفته» «۷».

---

(۱) الحرانی، تفسیر البرهان: ۱/ ۴۴.

(۲) المصدر نفسه: ۱/ ۴۵.

(۳) المصدر نفسه: ۱/ ۴۵.

(۴) المصدر نفسه: ۱/ ۴۵.

(۵) الصافات: ۲۰.

(۶) البحرانی، تفسیر البرهان: ۱/ ۴۶.

(۷) المصدر نفسه: ۱/ ۴۷+ العیاشی، التفسیر: ۱/ ۲۴+ المجلسی، البحار: ۱۸/ ۳۳۶.

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۸۲

۶-

عن الامام الصادق علیه السّلام، قال: شکر النعمة: اجتناب المحارم، و تمام الشکر، قول الرجل: الحمد للّه رب العالمین» «۱».

۷-

عن الامام الصادق علیه السّلام فی قوله تعالی: غَیْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَیْهِمْ وَ لَا الضَّالِّینَ قال: هم الیهود و النصاری «۲».

۸-

عن الامام الصادق علیه السّلام: المغضوب علیهم: النصاب، الضالین الشکاک الذین لا یعرفون الامام «۳».

قال زین العابدین علی بن الحسین علیه السّلام: «لیس بین اللّه و بین حجته حجاب، و لا للّه دون حجته ستر، نحن أبواب اللّه، و نحن الصراط المستقیم، و نحن عیبة علمه، و نحن تراجمة وحیه، و نحن أرکان توحیده، و نحن موضع سره» «۴».

۱۰-

عن المفضل بن عمر، قال سألت أبا عبد اللّه الصادق علیه السّلام عن الصراط، فقال: «هو الطریق إلی معرفته عز و جل و هما صراطان: صراط فی الدنیا، و صراط فی الآخرة، فأما الصراط الذی فی الدنیا فهو الامام المفترض الطاعة، من عرفه فی الدنیا و اقتدی بهداه مرّ علی الصراط الذی هو جسر جهنم فی الآخرة، و من لم یعرفه فی الدنیا زلت قدمه علی الصراط فی الآخرة، فتردی نار جهنم» «۵».

و بانتهاء البحوث الروائیة تنتهی جولتنا مع فاتحة الکتاب فی عرضها و تفسیرها و بحوثها و أضوائها و إشاراتها و لمحاتها و صیاغتها، و إحصائها، و فی کل ما یدور حولها، و لقد توسعت فی هذه البحوث و تشعباتها للایحاء بأن القرآن کالبحر لا تفنی عجائبه، و کالکون لا تنتهی ظواهره، فهذه السورة القصیرة فی تعدد آیاتها، الکبیرة فی إبانة دلائلها، قد استوعبت هذه النظرات المتشعبة فی إفادتها،

فکیف بهذا القرآن العظیم بکل ثقله و موازینه؟

---

(۱) البحرانی، تفسیر البرهان: ۱/ ۴۶.

(۲) العیاشی، التفسیر: ۱/ ۲۴.

(۳) البحرانی، تفسیر البرهان: ۱/ ۴۷.

(۴) المصدر نفسه: ۱/ ۵۱.

(۵) المصدر نفسه: ۱/ ۵۰.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۲۸۳

و کیف بتفسیره تفسیرا شاملا مستقصیا الجزئیات و الحیثیات، و مبرمجا للسّیر و الاحداث و التشریعات، إن هذا المدرک من الصعوبۀ بحیث قد تتعذر الاحاطۀ الکافیۀ، علی أننی أطمح- بحول اللّه و قوته- أن تکون فاتحۀ الکتاب فاتحۀ لتفسیر القرآن الکریم تفسیرا منهجیا یبتعد فیه القول عن الطرح التفصیلی، و یقترب من النهج الموضوعی فی اطار جدید فی الاسلوب و الصیاغۀ و العرض فی محاولۀ للکشف عن مراد اللّه تعالی بحسب الطاقۀ الانسانیۀ، و من اللّه العون و التوفیق.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۲۸۴

خاتمۀ المطاف (۱) خلاصۀ و نتائج:

بعد هذه الجولۀ المضنیۀ فی معالم التفسیر و ظواهره، و أصوله و مبادئه و تطبیقاته، أودّ أن أضع بین یدی القارئ الکریم کشفا رمزیا بما توصلت إلیه من نتائج نلقی الضوء علی الحقائق العلمیۀ التی تبلورت من خلال البحث الموضوعی.

ففی الباب الأول «التفسیر فی المستوی النظری» بفصوله الخمسۀ تمّ ما یأتی»:

أ- فی الفصل الأول: معالم التفسیر، تناولت علم التفسیر تعریفا فی اللغۀ و الاصطلاح، و الفرق بینه و بین التأویل، و تحدثت عن أهمیۀ التفسیر و أقسامه، فکانت عدۀ آراء غربلناها، و ذهبنا إلی أن المفهوم الاصطلاحی للتفسیر منحدر عن الاصل اللغوی، و أن التأویل ما لم یکن مقطوعا به، و کان مرددا بین عدۀ وجوه محتملۀ، إلا إذا کان صادرا عن المعصوم فیعود التأویل تفسیرا بمعناه الاصطلاحی الدقیق، و قد لمسنا وجوه التفسیر المحتملۀ و المتیقنۀ عند القدامی و المحدثین.

ب- فی الفصل الثانی تحدثنا عن آداب التفسیر الموضوعیۀ و النفسیۀ و الفنیۀ، و اعتبرنا الآداب الموضوعیۀ شرطا أساسیا و لیس شرطا احترازیا، فالعمق الموضوعی لا یقاربه إلا الباحث الموضوعی، و کذلک یتم اداء الامانۀ العلمیۀ.

و رأینا أن الآداب النفسیۀ ناظرۀ إلی الکمال الذاتی فی صحۀ الاعتقاد

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۲۸۵

و الاخلاص و التفویض، و التدبر و التفکّر، و علم الموهبۀ، و اصطلحنا علی مجموعۀ الفنون و العلوم و الطاقات التی یتذرع بها المفسر لخوض لجج التفسیر: بالآداب الفنیۀ، فهی أدوات التفسیر و آلاته، و هی قدراته و ملکاته، و قد وجدنا دور البلاغۀ العربیۀ فاعلا فی الکشف عن قدرات النصّ القرآنی، و تلقی معانیه ناصعۀ جلیّۀ، موافقۀ للوجدان الانسانی الرهیف.

ج- و کان الفصل الثالث یدور حول مصادر التفسیر، و هی نقلیۀ و عقلیۀ و لغویۀ. فالمصدر النقلی یتأطر بین درایۀ قطعیۀ و دلالۀ ظنیۀ، و روایۀ تتقلب بین الظن و القطع. و المصدر العقلی یحدد مدی صلاحیۀ العقل للاستقلال بالحکم- و هو ما رفضناه- أو باعتبار العقل طریقا موصلا للعلم- و هو ما رأیناه-، أو بالغاء هاتین الصلاحیتین. و المصدر اللغوی یدلنا تأریخیا علی ارتباط اللغۀ بالقرآن و القرآن باللغۀ، لما وجدنا علیه المفسرین فی تعویلهم علی الحجۀ و الاعراب و اللغۀ و المجاز و التشبیه و الکنایۀ و الاستعارۀ و التمثیل، و کلها

علامات تؤشر إلی أهمیۀ المصدر اللغوی.

د- و قد تحدثنا فی الفصل الرابع عن دور تعدد المناهج فی إثراء عملیۀ التفسیر، و رأینا فیها طرفا و أسالیب، فی بعضها جدّۀ و تلوین، و فی بعضها الآخر تجوّز و تسویغ، و هی أقسام: قسم شائع، و قسم حادث مما لا مانع فیه، و قسم منهی عنه، ولدی بحثها بعنایۀ فائقۀ لخّصناها: بالمنهج القرآنی، و المنهج الأثری، و منهج الرأی، و المنهج اللغوی، و المنهج البیانی، و المنهج الصوفی أو الباطنی، و المنهج العلمی، و المنهج التأریخی، و المنهج الموضوعی، و وجدنا بعض المناهج تتأرجح بین الاحتجاج و الأدب و الاجتماع فی تفسیر القرآن فأسمیناها مناهج أخری.

و لقد أغنینا هذا الفصل بالبحث و التمحیص و الاستقراء، و وضعنا أزاء کل منهج محاسنه و نقده، فعاد الفصل هیکلا مترابطا یشد بعضه بعضا.

ه- و قد خصصنا الفصل الخامس بالحدیث عن مراحل التفسیر فکانت.

۱- مرحلۀ التکوین: و هی متفرعۀ عن التفسیر بالمأثور المستند إلی النبی صلی اللّه علیه و آله و سلّم و آله و أصحابه و جملۀ من التابعین.

۲- مرحلۀ التأصیل: و کان قوامها ثلاث مدارس تفسیریۀ متنورۀ نشأت فی کل من مکۀ و المدینۀ و العراق.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۲۸۶

۳- مرحلۀ التجدید: و قد ضبطت تأریخیا بحلول القرن الرابع عشر الهجری، حینما تنادی العرب و المسلمون بطرح ما هو جدید علی الساحۀ الثقافیۀ و الأدبیۀ منن خلال تفسیر القرآن تفسیرا حدیثا، فتجاذب هذه الدعوۀ اتجاهان رئیسیان:

الاتجاه الأول: و قد دعا إلی إخضاع التفسیر للمفهوم الاجتماعی، و مواکبۀ العلم الحدیث، و هو نهج فیه کثیر من التجوز و جزاف القول.

الاتجاه الثانی: و هو الداعی لدراسۀ القرآن أدبیا و فنیّا و تشریعیا علی أساس عملیۀ التوزیع فی أبحاثه و أبوابه باعتباره کتاب العربیۀ الأکبر، فالقرآن و إن کان کتاب هدایۀ و تشریع، و لکنه بالوقت نفسه عصارۀ جهد فنی، و إبداعی، و لغوی فی حیاۀ العرب و المسلمین. و القرآن و إن کان عربی النصّ إلا أنه عالمی الدلالۀ، و هو و إن کان إنسانی المفاهیم إلا أنه عربی العبارۀ، و هذا المنظور المشترک لانسانیۀ القرآن و عربیته یشکل فی نظرنا تأریخا مشترکا تتولی تقویمه عملیۀ التفسیر الموضوعی.

و إلی هنا کان هذا الکتاب فی طبعاته القدیمۀ، و قد أضفنا له فی هذه الطبعۀ المنقحۀ و المزیدۀ، الباب الثانی لیشمل التفسیر تطبیقیا کما وسعه نظریا، فکان هذا الباب بعنوان «التفسیر فی المستوی التطبیقی». ففی الفصل الأول: تحدثنا بروح تفسیریۀ حرّۀ متطورۀ تستقطب نموذجا فریدا فی التفسیر الموضوعی، خصص لسورۀ الزخرف من القرآن الکریم فی معطیاتها کافۀ بنحو یمثل التفسیر الحدیث موضوعا موضوعا فی اثنی عشر بحثا جاءت تطبیقا قرآنیا للنظریۀ التفسیریۀ.

و فی الفصل الثانی: عرضنا لتفسیر «فاتحۀ الکتاب» تفسیرا تسلسلیا فی أبعادها کافۀ فی أحد عشر بحثا إحصائیا بما یمکن اعتباره نموذجا للتفسیر الشامل من کل الوجوه، و رأینا فیه صعوبۀ هذا المنهج لأنه یستوعب الحدیث بالتفصیل عن الأصل و الفرع و الهامش و اللازم و المتعلقات، و هی عملیۀ مضنیۀ قد لا یتسع معها المفسر لاستقراء القرآن العظیم بعامۀ.

و قد توسلنا إلی اللّه سبحانه و تعالی أن یکون تفسیر فاتحۀ کتابه بدایۀ لتفسیر القرآن العظیم تفسیرا منهجیا حدیثا یتواکب مع معطیات العصر.

المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۲۹۱

المصادر و المراجع

أ- المصادر القديمة:

۱- خير ما نبدأ به: القرآن الكريم.

۲- الآلوسی: أبو الفضل: محمود الآلوسی البغدادی (ت: ۱۲۷۰ ه) روح المعانی فی تفسير القرآن العظيم و السبع المثانی. إدارة الطباعة المنيرية: القاهرة: د. ت ۳- ابن الأثير: أبو السعادات: المبارک بن محمد الجزری (ت: ۶۰۶ ه) جامع الأصول فی أحاديث الرسول. تصحيح: عبد المجيد سليم و محمد حامد الفقی: مطبعة السنة المحمدية: القاهرة: ۱۹۴۹ م ۴- ابن الأثير (نفسه فيما سبق) النهاية فی غريب الحديث و الأثر. دار إحياء التراث العربی: بيروت: د. ت.

۵- الأردبيلی: المولی المقدس أحمد الأردبيلی (ت: ۹۵۱ ه) زبدة البيان.

مطبعة النعمان: النجف الأشرف: ۱۳۸۵ ه ۶- الأنصاری: الاستاذ الأعظم مرتضی الانصاری (ت: ۱۲۸۱ ه) فرائد الأصول الرسائل. النجف الاشرف: الطبعة الحجرية: ۱۳۷۴ ه.

۷- البحرانی: الشيخ يوسف بن أحمد البحرانی (ت: ۱۱۸۶ ه) الحدائق الناضرة فی فقه العترة الطاهرة. تحقيق: الشيخ محمد تقی الإيروانی:

مطبعة النعمان: النجف الأشرف: ۱۹۸۰ م.

۸- البحرانی: هاشم الحسينی البحرانی (ت: ۱۱۰۷ ه) البرهان فی تفسير القرآن. المطبعة العلمية: النجف الاشرف: ۱۳۹۳ ه ۹- البخاری: أبو عبد اللّه: محمد بن إسماعيل (ت: ۲۵۶ ه) الجامع

المبادی العامة لتفسير القرآن، ص: ۲۹۲

الصحيح مطبعة محمد صبيح: القاهرة: د. ت.

۱۰- البروسی: إسماعيل حقی البروسی (ت: ۱۱۳۷ ه) تفسير روح البيان المطبعة العثمانية: استانبول: ۱۳۳۰ ه.

۱۱- البلخی: مقاتل بن سليمان (ت: ۱۵۰ ه) الاشباه و النظائر فی القرآن الكريم تحقيق: د. عبد اللّه شحاتة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة: ۱۹۷۵ م.

۱۲- البهائی: محمد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثی الهمدانی (ت:

۱۰۳۱ ه) الكشكول مطبعة مصطفی البابی الحلبی: القاهرة: ۱۹۵۷ م.

۱۳- الترمذی: أبو عيسی: محمد بن عيسی (ت: ۲۷۹ ه) سنن الترمذی مطبعة مصطفی البابی الحلبی: القاهرة: ۱۹۳۷ م.

۱۴- ابن تيمية: أحمد بن عبد الحكيم (ت: ۷۲۸ ه) مقدمة فی أصول التفسير تحقيق: د. عدنان زرزور: دار القرآن الكريم: الكويت: ۱۹۷۱ م.

۱۵- الجاحظ: أبو عثمان: عمرو بن بحر (ت: ۲۵۵ ه) البيان و التبيين تحقيق: حسن السندوبی: المطبعة الرحمانية: القاهرة: ۱۹۳۲ م.

۱۶- الجرجانی: أبو بكر: عبد القاهر بن عبد الرحمن (ت: ۴۷۱ ه) أسرار البلاغة تحقيق: هلموت ريتر: مطبعة وزارة المعارف: استانبول: ۱۹۵۴ م ۱۷- ابن جزی: محمد بن أحمد الكلبی (ت: ۷۴۱ ه) التسهيل لعلوم التنزيل مطبعة مصطفی محمد: القاهرة: ۱۳۵۵ ه ۱۸- حاجی خليفة: مصطفی بن عبد اللّه (ت: ۱۰۶۸ ه) كشف الظنون عن أسامی الكتب و الفنون مطبعة وكالة المعارف: استانبول: ۱۹۳۴ م

۱۹- ابن حجر: شهاب الدين: أحمد بن علی بن حجر العسقلانی (ت:

۵۸۲ ه) تهذيب التهذيب مطبعة الهند: د. ت ۲۰- أبو حيّان: أثير الدين: محمد بن يوسف الاندلسی (ت: ۷۵۴ ه) البحر المحيط نشر مكتبة النصر الحديثة: د. ت ۲۱- ابن خالويه: الحسين بن أحمد (ت: ۳۷۰ ه) إعراب ثلاثين سورة من

المبادی العامة لتفسير القرآن، ص: ۲۹۳

القرآن الكريم مطبعة دار الكتب المصرية: القاهرة: ۱۹۶۵ م.

۲۲- ابن خلدون: عبد الرحمن بن خلدون (ت: ۸۰۸ ه) مقدمۀ ابن خلدون المطبعۀ الشرقیۀ: القاهرۀ: ۱۳۲۷ ه ۲۳- الخلیل: الخلیل بن أحمد الفراهیدی (ت: ۱۷۵ ه) کتاب العین تحقیق: د. مهدی المخزومی و إبراهیم السامرائی: وزارۀ الاعلام:
بغداد.
۲۴- الراغب الاصبهانی: الحسین بن محمد بن الفضل (ت: ۵۰۲ ه) المفردات فی غریب القرآن تحقیق: محمد سید کیلانی: مطبعۀ مصطفی البابی الحلبی: القاهرۀ: ۱۹۶۱ م ۲۵- الزرکشی: بدر الدین: محمد بن عبد اللّه (ت: ۷۹۴ ه) البرهان فی علوم القرآن تحقیق: محمد أبو الفضل إبراهیم: دار إحیاء الکتب العربیۀ: القاهرۀ: ۱۹۵۷ م ۲۶- الزمخشری: أبو القاسم: جار اللّه: محمود بن عمر (ت: ۵۳۸ ه) الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل مطبعۀ مصطفی البابی الحلبی: القاهرۀ: ۱۹۴۸ م ۲۷- ابن الزملکانی: کمال الدین: عبد الواحد بن عبد الکریم (ت:
۶۵۱ ه) البرهان الکاشف عن إعجاز القرآن تحقیق: د. أحمد مطلوب ود. خدیجۀ الحدیثی: مطبعۀ العانی: بغداد: ۱۹۷۴ م.
۲۸- سیبویه: أبو بشر: عمرو بن عثمان (ت: ۱۸۰ ه) الکتاب تحقیق: عبد السلام محمد هارون: دار إحیاء الکتب العربیۀ: القاهرۀ: ۱۹۶۶ م ۲۹- السیرافی: أبو سعید: الحسن بن عبد اللّه (ت: ۳۶۸ ه) أخبار النحویین البصریین نشر الاستاذ فرنسیس کرنکو.
۳۰- السیوطی: جلال الدین: عبد الرحمن بن أبی بکر (ت: ۹۱۱ ه) الاتقان فی علوم القرآن تحقیق: محمد أبو الفضل إبراهیم: مطبعۀ المشهد الحسینی: القاهرۀ: ۱۹۶۷ م ۳۱- أبو شامۀ: شهاب الدین عبد الرحمن بن إسماعیل (ت: ۶۶۵ ه) المرشد الوجیز إلی علوم تتعلق بالکتاب العزیز تحقیق: طیّار آلتی
المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۲۹۴
قولاج: دار صادر: بیروت: ۱۹۷۵ م ۳۲- الشریف الجرجانی حاشیۀ الکشاف: ضمن الکشاف للزمخشری مطبعۀ مصطفی البابی الحلبی: القاهرۀ: ۱۹۴۸ م ۳۳- الشریف الرضی: أبو الحسن: محمد بن الحسین الموسوی (ت:
۴۰۶ ه) تلخیص البیان فی مجازات القرآن تحقیق: د. محمد عبد الغنی حسن: دار إحیاء الکتب العربیۀ: القاهرۀ: ۱۹۵۵ م ۳۴- الشریف الرضی (نفسه فیما سبق) حقائق التأویل تحقیق: محمد رضا کاشف الغطاء: طبعۀ جمعیۀ منتدی النشر و مجمعها الثقافی: النجف الأشرف: ۱۳۵۵ ه ۳۵- الشوکانی: محمد بن علی (ت: ۱۲۵۰ ه). فتح القدیر الجامع بین فنّی الروایۀ و الدرایۀ من علم التفسیر مطبعۀ مصطفی البابی الحلبی:
القاهرۀ: ۱۳۴۹ ه ۳۶- الصدوق: أبو جعفر: محمد بن علی بن الحسین القمی (ت: ۳۸۱ ه) التوحید مؤسسۀ النشر الاسلامی: قم: ۱۴۰۴ ه ۳۷- الصدوق (نفسه فیما سبق) عیون أخبار الرضا ج طبعۀ قم: ۱۳۷۷ ه ۳۸- الطبرسی: أبو علی: الفضل بن الحسن (ت: ۵۴۸ ه) مجمع البیان فی تفسیر القرآن مطبعۀ العرفان: صیدا: ۱۳۳۳ ه ۳۹- الطبری: أبو جعفر: محمد بن جریر (ت: ۳۱۰ ه) جامع البیان عن تأویل آی القرآن مطبعۀ مصطفی البابی الحلبی: القاهرۀ: ۱۹۵۴ م ۴۰- الطریحی: فخر الدین: محمد بن علی بن أحمد (ت: ۱۰۸۵ ه) تفسیر غریب القرآن تحقیق: محمد کاظم الطریحی: المطبعۀ الحیدریۀ: النجف الاشرف: ۱۹۵۳ م ۴۱- الطوسی: أبو جعفر: محمد بن الحسن الطوسی (ت: ۴۶۰ ه) التبیان فی تفسیر القرآن تحقیق: أحمد حبیب القصیر و أحمد شوقی الأمین:
المطبعۀ العلمیۀ: النجف الاشرف: ۱۹۵۷ م ۴۲- أبو عبیدۀ: معمر بن المثنی (ت: ۲۱۰ ه) مجاز القرآن تحقیق: د.
محمد فؤاد سزکین: مطبعۀ السعادۀ: القاهرۀ: ۱۹۷۰.
المبادی العامۀ لتفسیر القرآن، ص: ۲۹۵
۴۳- ابن عربی: محی الدین بن عربی (ت: ۶۳۸ ه تفسیر القرآن الکریم دار الیقظۀ العربیۀ: بیروت: ۱۹۶۸ م ۴۴- ابن عطیۀ: عبد الحق بن أبی بکر بن عبد الملک الغرناطی (ت:
۹۷۲ ه مقدمتان فی علوم القرآن تحقیق: الاستاذ آرثر جفری: مطبعۀ السنۀ المحمدیۀ: القاهرۀ: ۱۹۵۴ م ۴۵- العیاشی: أبو نصر: محمد

بن مسعود الکوفی العیاشی (ت: ۳۲۰ ه) تفسیر العیاشی نشر المکتبة العلمیة الاسلامیة: طهران ۴۶- الغزالی: أبو حامد: محمد بن محمد بن محمد (ت: ۴۷۸ ه) إحیاء علوم الدین مطبعة مصطفی البابی الحلبی: القاهرة: د. ت ۴۷- الغزالی (نفسه فیما سبق) جواهر القرآن مطبعة کردستان العلمیة:

القاهرة: ۱۳۲۹ ه ۴۸- الفارابی: محمد بن محمد بن طرخان (ت: ۴۲۹ ه) فصوص الحکم مطبعة السعادة: القاهرة: ۱۹۰۷ م ۴۹- ابن فارس: أبو الحسین: أحمد بن فارس بن زکریا (ت: ۳۶۵ ه) الصاحبی فی فقه اللغة و سنن العرب فی کلامها مطبعة المؤید:

القاهرة: ۱۹۱۰ م ۵۰- الفراء: أبو زکریا: یحیی بن زیاد (ت: ۲۰۴ ه) معانی القرآن تحقیق:

أحمد یوسف نجاتی و محمد علی النجار: مطبعة دار الکتب المصریة:

القاهرة: ۱۹۵۵ م ۵۱- القرطبی: أبو عبد اللّه: محمد بن أحمد الانصاری (ت: ۶۷۱ ه) الجامع لأحکام القرآن دار الکتب المصریة:

القاهرة: ۱۹۳۵ م ۵۲- القمی: أبو الحسن: علی بن إبراهیم الاشعری الکوفی (ت: ۳۰۷ ه) تفسیر القمی طبعة بیروت: ۱۳۸۷ ه ۵۳- الکراجکی: أبو الفتح: محمد بن علی بن عثمان (ت: ۴۴۹ ه طبعة طهران: ۱۳۲۲ ه ۵۴- الکلینی: أبو جعفر: محمد بن یعقوب الکلینی البغدادی (ت: ۳۲۹ ه) الاصول من الکافی دار الکتب الاسلامیة: طهران: ۱۳۸۸ ه

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۹۶

۵۵- المرتضی: علم الهدی: علی بن الحسین الموسوی (ت: ۴۳۶ ه) غرر الفوائد و درر القلائد تحقیق: محمد أبو الفضل إبراهیم: مطبعة عیسی البابی الحلبی: القاهرة: ۱۹۵۴ م ۵۶- المنذری: الحافظ المنذری مختصر سنن أبی داود تحقیق: أحمد شاکر و محمد حامد الفقی: مطبعة أنصار السنة المحمدیة: القاهرة: ۱۳۶۷ ه ۵۷- ابن منظور: جمال الدین: محمد بن مکرم الانصاری (ت: ۷۱۱ ه) لسان العرب طبعة مصورة عن طبعة بولاق: القاهرة: د. ت ۵۸- ابن المنیر: أحمد بن المنیر الاسکندری الانتصاف: ذیل الکشاف مطبعة مصطفی البابی الحلبی: القاهرة: ۱۹۴۸ م ۵۹- ابن الندیم: محمد بن أبی یعقوب البغدادی (ت: ۳۸۰- ۳۸۵ ه) الفهرست تحقیق: الاستاذ فلوجل: لایبزج: ۱۸۷۱ م- ۱۸۷۲ م.

۶۰- النیسابوری: الحسن بن محمد (ت: ۶۲۸ ه) غرائب القرآن و رغائب الفرقان تحقیق: إبراهیم عطوة عوض: مطبعة مصطفی البابی الحلبی:

القاهرة: ۱۹۶۴ م

ب- المراجع الحدیثة:

۶۱- أحمد أحمد بدوی (الدکتور) من بلاغة القرآن مکتبة نهضة مصر:

الطبعة الثالثة: القاهرة: ۱۹۵۰ م ۶۲- أحمد أمین الکاظمی (أستاذ فی الریاضیات و الفیزیاء) التکامل فی الاسلام مطبعة النعمان: النجف الاشرف: ۱۳۹۰ ه ۶۳- أحمد رضا (الشیخ) کلمة فی التفسیر: مقدمة لمجمع البیان للطبرسی مطبعة العرفان: صیدا: ۱۳۳۳ ه ۶۴- أمین الخولی (أستاذ الدراسات القرآنیة فی جامعة القاهرة) (ت:

۱۹۶۶ ه) دائرة المعارف الاسلامیة مادة تفسیر: أوفست: القاهرة:

۱۹۳۳ م ۶۵- أمین الخولی (نفسه فیما سبق) محاضرات فی أمثال القرآن ألقاها علی طلبة الدراسات العلیا بجامعة القاهرة: مخطوط عنه الدکتور مصطفی ناصف

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۹۷

۶۶- بروکلمان: البروفیسور کارل بروکلمان: مستشرق المانی (ت:

۱۹۵۶ م) تأریخ الأدب العربی ترجمة: د. عبد الحلیم النجّار و جماعته: دار المعارف: القاهرة: ۱۹۷۷ م ۶۷- بکری الشیخ أمین

(الدکتور) التعبیر الفنی فی القرآن دار الشروق:

بیروت: ۱۹۷۲ م ۶۸- حسین الطباطبائی الیزدی (ت: ۱۳۸۷ ه) تفسیر آیات الأحکام مطبعة الآداب: النجف الأشرف: ۱۳۸۵ ه ۶۹- رمزی نعناعة (الدکتور) الاسرائیلیات و أثرها فی التفسیر دار المعارف للطباعة: دمشق: ۱۹۷۰ م.

۷۰- زهدی حسن جار اللّه (الدکتور) المعتزلة: مطبعة مصر: القاهرة:

۱۹۳۷ م.

۷۱- سید أحمد خلیل (الدکتور) دراسات فی القرآن دار النهضة العربیة:

بیروت: ۱۹۶۹ م.

۷۲- سید قطب فی ظلال القرآن دار إحیاء التراث العربی: بیروت: ۱۹۶۷ م ۷۳- عائشة عبد الرحمن: الدکتورة بنت الشاطی: (ت: ۱۹۹۸ م) الاعجاز البیانی للقرآن مسائل ابن الأزرق دار المعارف بمصر: القاهرة: ۱۹۷۱ ۷۴- عبد الأعلی السبزواری (المرجع الدینی المعاصر) (ت: ۱۴۱۴ ه) مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن مطبعة الآداب: النجف الاشرف:

۱۳۸۸ ه ۷۵- عبد اللّه محمود شحاتة (الدکتور) القرآن و التفسیر الهیئة المصریة العامة للکتاب: القاهرة: ۱۹۷۴ م ۷۶- عبد الجبار حمد شرارة (الدکتور) الحروف المقطّعة فی القرآن الکریم مطبعة الإرشاد: بغداد: ۱۹۸۰ م.

۷۷- عبد العزیز السید الأهل من إشارات العلوم فی القرآن الکریم دار النهضة الحدیثة: بیروت: ۱۹۷۲ م.

۷۸- عبده الراجحی (الدکتور) دار النهضة العربیة: بیروت: ۱۹۷۵ م.

۷۹- علی الحسینی السیستانی (المرجع الدینی الأعلی المعاصر) الرافد فی

المبادی العامة لتفسیر القرآن، ص: ۲۹۸

علم الاصول تقریرات بقلم منیر عدنان القطیفی: دار المؤرخ العربی:

بیروت: ۱۹۹۴ م.

۸۰- فتحی أحمد عامر (الدکتور) بلاغة القرآن بین الفن و التأریخ دار النهضة العربیة: القاهرة: ۱۹۷۴- ۱۹۷۵ م.

۸۱- أبو القاسم الموسوی الخوئی: المرجع المعاصر: (ت: ۱۴۱۳ ه) البیان فی تفسیر القرآن مؤسسة الاعلمی للمطبوعات: بیروت:

۱۹۷۴ م.

۸۲- أبو القاسم الموسوی الخوئی (نفسه فیما سبق) معجم رجال الحدیث مطبعة الآداب: النجف الاشرف: ۱۹۷۳ م.

۸۳- مالک بن نبی الظاهرة القرآنیة ترجمة: د. عبد الصبور شاهین: دار الفکر: بیروت: ۱۹۶۸ م.

۸۴- محمد تقی الحکیم (عضو المجمع العلمی العراقی) الأصول العامة للفقه المقارن دار الاندلس: بیروت: ۱۹۶۳ م.

۸۵- مجمع اللغة العربیة فی القاهرة معجم ألفاظ القرآن الکریم الهیئة المصریة العامة للتألیف و النشر: القاهرة: ۱۹۷۰ م.

۸۶- محمد جمال الهاشمی (أستاذ فی الحوزة العلمیة فی النجف) (ت:

۱۹۸۸ م) من تفسیر القرآن الکریم بحث: مجلة الایمان النجفیة: عدد ۵- ۶: مطبعة القضاء: النجف الاشرف: ۱۹۶۴ م.

۸۷- محمد حسین علی الصغیر (المؤلف) تأریخ القرآن الدار العالمیة للدراسات و النشر و التوزیع: بیروت: ۱۹۸۳ م.

۸۸- محمد حسین علی الصغیر الصورة الفنیة فی المثل القرآنی: دراسة نقدیة و بلاغیة رسالة دکتوراه فی الآداب: طبع وزارة الاعلام: بغداد:

۱۹۸۱ م. طبع دار الهادی: بیروت: ۱۹۹۲ م.

۸۹- محمد حسین علی الصغیر المستشرقون و الدراسات القرآنیة المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع: بیروت: ۱۹۸۳ م.

۹۰- محمد حسین الذهبی (الدکتور) التفسیر و المفسرون: دار الکتب الحدیثة: القاهرة: ۱۹۶۱ م

المبادى العامة لتفسير القرآن، ص: ۲۹۹

۹۱- محمد حسين الطباطبائى (ت: ۱۹۸۴ م) القرآن فى الاسلام دار الزهراء: بيروت: ۱۹۷۸ م ۹۲- محمد حسين الطباطبائى (نفسه فيما سبق) الميزان فى تفسير القرآن مؤسسة الأعلمى للمطبوعات: بيروت: د. ت ۹۳- محمد رشيد رضا (الشيخ) تفسير المنار مطبعة المنار: القاهرة:

۱۳۴۵ ه ۹۴- محمد رضا المظفر: مؤسس كلية الفقه فى النجف: (ت: ۱۹۶۴ ه) أصول الفقه دار النعمان: النجف الاشرف: ۱۹۶۷ م

۹۵- محمد سلّام مدكور (الدكتور) مباحث الحكم عند الأصوليين مطبعة لجنة البيان العربى: القاهرة: د. ت ۹۶- مصطفى الصاوى الجوينى (الدكتور) مناهج فى التفسير شركة الاسكندرية للطباعة: الاسكندرية: د. ت ۹۷- مصطفى زيد (الدكتور) دراسات فى التفسير ملتزم الطبع: دار الفكر العربى: القاهرة: ۱۹۶۷.

۹۸- محمد عبد العظيم الزرقانى مناهل العرفان فى علوم القرآن دار إحياء الكتب العربية: القاهرة: د. ت ۹۹- محمد عبده (مفتى الديار المصرية) شرح نهج البلاغة للامام ج مطبعة الاستقامة: القاهرة: د. ت ۱۰۰- محمد على الصابونى التبيان فى علوم القرآن دار الارشاد: بيروت:

۱۹۷۰ م.

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علىّ بْنُ موسَى الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... َ يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فى تلخيص بحار الأنوار، للعلاّمة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافيّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذى" – رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَيت النبىّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علىّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فى سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة" للتحرّى الحاسوبىّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإماميّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجى الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالاتٍ شتّى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثَّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشّباب و عموم الناس إلى التّحَرِّى الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فى المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِجِ العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشُّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و...

– مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التى يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ – فى آكناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فى أنحاء العالَم – مِن جِهةٍ أُخرَى.

– من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّـلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتى "القائميّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فى القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمىّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائىّ و اليدوىّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخرىّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع "ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فى الجلسة

ى) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرّئيسىّ: إيران/أصبهان/ شارع "مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع "پنج رَمَضان "ومُفترَق "وفائى/"بناية"القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التِّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِى الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم – فى حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ ولىّ التوفيق.

مرکز القائمیة للبحوث والتخریبات الکمبیوتریة
اصبهان
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹