



جمهورية العراق

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة كربلاء / كلية العلوم الإسلامية

قسم الدراسات القرآنية والفقاه

الترجيحات التفسيرية عند السيد عبد الأعلى السبزواري في تفسيره مواهب الرحمن (عرض وتحليل)

رسالة مقدّمة إلى مجلس كلية العلوم الإسلامية/ جامعة كربلاء
وهي من متطلبات نيل درجة الماجستير في الشريعة والعلوم الإسلامية

كتبت من قبل الطالبة:

كواكب عباس هاشم محمد

إشراف

أ.م.د. هدى عباس محسن الجميلي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ وَ لَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَ أَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾

صَدَقَ اللَّهُ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ

سورة الفرقان - الآية 33

ترشيح الرسالة للطبع

نظراً لإنجاز رسالة الماجستير (فصولها ومباحثها) الموسومة بـ (الترجمات التفسيرية
عند السيد عبد علي السبزواري في تفسيره مواهب الرحمن - عرض وتحليل -) لطالبة
الماجستير (كواكب عباس محمد) فأني أرشحها للطبع .



التوقيع :


المشرف : د.م.أ. هدي عباس عمن

مكان العمل : جامعة كربلاء


التاريخ : ٢٠٢٤ / ٦ / ٢٥

إقرار المشرف

شهد أن رسالتك الماجستير الموسومة بـ (الترجيحات التفسيرية عند السيد عبد الأعلى لسبزواري في تفسيره مواهب الرحمن - عرض وتحليل -) التي قدمت من قبل الطالبة كواكب عباس هاشم محمد) وقد تم إعدادها بإشرافي في جامعة كربلاء / كلية العلوم الإسلامية وهي من متطلبات نيل شهادة الماجستير في الشريعة والعلوم الإسلامية .

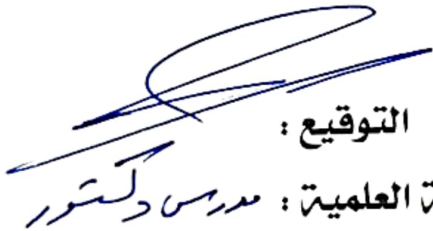

التوقيع : هادي
المرتبة العلمية : استاذ مساعد دكتور
الاسم : هادي عباس حسن
مكان العمل : جامعة كربلاء
التاريخ : ٢ / ٦ / ٢٠٢٤

اء على التوصيات المتوافرة أرشح هذه الرسالة للمناقشة .


التوقيع :
الاسم : أ.م. د. عمار حميد حسين الزهراء
التاريخ : ١٦ / ٨ / ٢٠٢٤

شهادة الخبير اللغوي

طلعت على رسالة / أطروحة الطالب / (كواكب عباس هاشم محمد) الموسومة
(الترميمات التفسيرية عند السيد عبد الأعلى البزوازي في تفسيره
مواهب الرحمن - عرض وتحليل
(وقومتها لغوياً وأجد انها صالحة للمناقشة .


التوقيع :

المرتببة العلمية : مدرس دكتور

الاسم : آغا محمد الحسن تبار

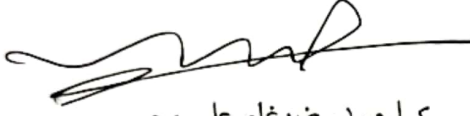
مكان العمل : جامعة كربلاء / كلية

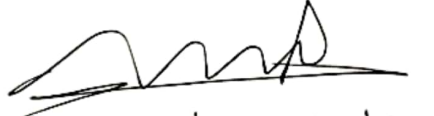
التاريخ : العلوم الإسلامية

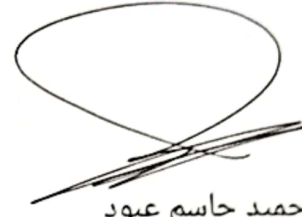
٢٠٢٤ / ٨ / ١١

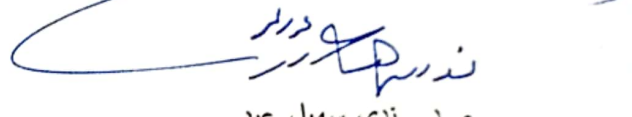
إقرار لجنة المناقشة

نشهد نحن رئيس لجنة المناقشة وأعضاؤها أننا اطلعنا على رسالة الماجستير الموسومة بـ (الترجيحات التفسيرية عند السيد عبد الأعلى السبزواري في تفسيره مواهب الرحمن-عرض وتحليل) وناقشنا الطالبة (كواكب عباس هاشم محمد) في محتواها وفيما له علاقة بها ونعتقد أنها جديرة بالقبول بتقدير (جيد جداً) لنيل شهادة الماجستير في الشريعة و العلوم الإسلامية .


ر.ا.م. د. زرغام علي محي
جامعة الكوفة/كلية التربية
عضواً


ر.ا.م. د. هدى عباس محسن
جامعة كربلاء / كلية العلوم الإسلامية
عضواً ومشرفاً


ا. د حميد جاسم عبود
جامعة كربلاء / كلية العلوم الإسلامية
رئيساً


م. د. ندى سهيل عبد
جامعة كربلاء / كلية العلوم الإسلامية
عضواً

صنفت في جامعة كربلاء / كلية العلوم الإسلامية


التوقيع
الاسم ا. د. محمد حسين عبود الطائي
العميد

التاريخ :- ٢٠٢٢ / ١٠ / ٢٠

الإهداء

لشمسك التي ننتظرُ شروقها حتى يكونَ للكونِ معنىً
سيدي يا صاحبَ الزمانِ..
إلى روحك الطاهرة والدي،
دعائي يأتيك هادئاً مطمئناً كما أنت
يحمل في طياته قبساً من نور الله
عسى أن لا ينقطع عملك به
وإليكِ أُمي .. وجودي كلّ حين ...
وإلى عائلتي: زوجي وأولادي حباً ووفاءً لما قدمتموه.

الباحثة

الشكر والأمتنان

الحمدُ لله على ما أنعم، وله الشكرُ على ما ألهم، والصلاة والسلام على نبيِّنا مُحَمَّدٍ وآله الطيبين الطاهرين.

لزاماً عليّ وأنا أطوي صفحات هذا البحث - الذي استمد بركتَهُ من بركاتِ الفيضِ القرآنيّ- أن أُنحني لأستاذتي المشرفة (أ.م.د هدى عباس محسن الجميلي) إجلالاً وإكباراً، رافعة لها نفحات الشكر والإمتنان، إذ باركت اختيار العنوان، وتفضلت برعاية البحث إشرافاً وتوجيهاً، فلها مني عظيم الشكر ودعائي لها بمديد العمر، كما أتقدم بمشاعر التبريل والإكبار إلى أستاذتي الأفاضل في جامعة كربلاء قسم علوم القرآن لاسيما السيد العميد (أ.د محمد حسين عبود الطائي)، والسيدان رئيسي القسم السابق والحالي (أ. د محمد ناظم محمد المفرجي)، و(أ.م.د عمار محمد حسين الانصاري)، وجميع أساتذة القسم الذي نهلت من فيض علمهم ورعايتهم.

كما أتقدم بالشكر والامتنان إلى السادة أعضاء لجنة المناقشة الذين سيغنون البحث بنصائحهم، وملاحظاتهم القيمة، سائلة الباري (عزّ وجلّ) أن يفتح عليهم من فيض علمه ليسدوا الثغرات في هذه الرسالة المتواضعة خدمة لشريعة سيد المرسلين فجزاهم الله عني كلّ خيرٍ. وأتقدم شكري أيضاً لأسرتي الكريمة؛ لدعمهم وتشجيعهم الدائمين طوال مدة دراستي، فجزاهم الله خير الجزاء وأوفره .

وفي هذا المقام أسجل شكري وامتناني لأستاذتي في كلية الإمام الكاظم (عليه السلام) لاسيما أستاذتي الفاضل الدكتور (ماجد حميد القصاب) معاون العميد لأقسام ذي قار؛ لتوجيهاتهم السديدة، ولنصائحهم القيمة.

والشكر موصول لأسرة مكتبة جامعة كربلاء، ومكتبة العتبة العباسية، والمكتبة المركزية في بغداد، ومكتبة نازك الملائكة في جامعة البصرة، فلهم مني خالص الدعاء وكلّ الحبّ والوفاء، والحمد لله أولاً وآخراً.

الباحثة

الخلاصة

أن الرسالة تناولت الترجمات التفسيرية عند السيد عبد الأعلى السبزواري الذي يعتبر صاحب مكانة علمية وفقهية ودينية مرموقة لأنه يعتبر أماماً للمجتهدين وسيداً للفقهاء وكذلك يعتبر قدوة للعرفانيين وعالمًا كبيراً تعلق حوله الكثير من طلبة العلم وكذلك تصدى للزعامة الدينية وعلى الرغم من أنه كان منشغلاً بصورة مستمرة بعملية التأليف والتدريس ويعتبر كتابه (مواهب الرحمن) موسوعة فقهية كبيرة وتم من خلالها أتباع المنهج والطريق اللذان أتبعهما السيد عبد الأعلى السبزواري (قدس سرّه)، في تفسير القرآن بالاعتماد والارتكاز على الأساليب والصيغ التفضيلية والوجوه الترجمية المعتمدة في التفاسير واستمداد ذلك من القرآن الكريم والمأثور من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأهل البيت (عليهم السلام)، وإجماع أهل العلم في ترجيح بعض الأقوال وما صدر بعموم الألفاظ، من خلال حصر الآيات التي تضمنت ترجيحاً لقول أو معنى اختلف أهل التفسير في بيانه ، ومن ثم عرض الأدلة لكل قول ، وترجيح القول الراجح بعد ذلك ، فهو بحث يضم خلاصة ما اختلف فيه المفسرون بطريقة علمية تبين للقارئ مراد الله في الآية ، وتوفر عليه عناء البحث في أمهات التفاسير ليصل إليه معنى الآية بصورة موجزة تقوم على الأدلة الصحيحة باذن الله، ودراسة تلك الترجمات دراسة مقارنة مع التفاسير الأخرى للتوصل إلى أقرب الأقوال عند بحث مثل تلك الاختيارات. وقد توصلت الرسالة إلى العديد من النتائج أن السيد عبد الأعلى السبزواري قد بذل العديد من الجهود في تفسيره لكتاب (مواهب الرحمن وفق المنهج الموضوعي) وكان ذلك وفقاً للمنهج الموضوعي وفي تفسير آيات الأحكام حيث تميز تفسيره بالشمولية إلا أنه أبدع وأوجز البيان في آيات الأحكام بإحالة القارئ الى كتابه (مذهب الأحكام) ، وأنه كذلك عني في التفسير بالمأثور ويكون ذلك من خلال الاستدلال على القرآن بالقرآن وكذلك سنة المعصوم (ع) وكذلك أهتم بالقضايا التي تخص التراكيب الدلالية سواء كانت تخص الحروف أو المعاني ، ويحسب له أنه قام ببطلان نظريات كبيرة مثل نظريات المعتزلة من نيابة الذات ونظريات الأشاعرة التي تخص زيادة الصفات على الذات وكذلك أن السيد عبد الأعلى السبزواري قد قام

بمناقشة الروايات التي تخص أسباب النزول بأنه يمكن أن تطبق على أي فرد وبأختلاف الزمن وبذلك لا تكون محصورة أو مقيدة في مورد معين .

المحتويات

الصفحة	الموضوع
أ	الآية القرآنية
ب	الإهداء
ت	الشكر والامتنان
ث	الخلاصة
ح-ج	المحتويات
1	المقدمة
38-8	التمهيد: حياة السيد السبزواري ومنهجه في التفسير
9	المطلب الأول: شذرات من حياة السيد السبزواري
17	المطلب الثاني: منهج السيد السبزواري في تفسيره
84 -49	الفصل الأول: الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن
51	المبحث الأول: مفهوم الترجيح لغة واصطلاحاً
54	المبحث الثاني: الترجيح بدلالة الإعراب
67	المبحث الثالث: الترجيح بدلالة حروف المعاني
80	المبحث الرابع: الترجيح بدلالة الألفاظ القرآنية
90	المبحث الخامس: الترجيح بدلالة سياق الجملة
227-91	الفصل الثاني : الترجيح بعلوم القرآن في تفسير مواهب الرحمن
111	المبحث الأول: الترجيح بأسباب النزول
130	المبحث الثاني: الترجيح بالمكي والمدني
145	المبحث الثالث: الترجيح بالناسخ والمنسوخ
165	المبحث الرابع: الترجيح بالمحكم والمتشابه
181	الفصل الثالث: الترجمات العقديّة في تفسير مواهب الرحمن
185	المبحث الأول: ترجمات السيد السبزواري في مسألة التوحيد
199	المبحث الثاني: ترجمات السيد السبزواري في مسألة العدل
213	المبحث الثالث: ترجمات السيد السبزواري في مسألة النبوة
218	المبحث الرابع: ترجمات السيد السبزواري في مسألة الإمامة

227	المبحث الخامس: ترجيحات السيد السبزواري في مسألة المعاد
-243	الفصل الرابع: الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن
246	المبحث الأول: الترجيحات الفقهية في مسائل الطهارة
262	المبحث الثاني: الترجيحات الفقهية في مسائل الصلاة
273	المبحث الثالث: الترجيحات الفقهية في مسائل الصيام
279	المبحث الرابع: الترجيحات الفقهية في مسائل الحج
294 -290	الخاتمة
319-295	المصادر والمراجع
A -B	الخلاصة باللغة الأنكليزية

المقدمة

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين والمبعوث رحمة للعالمين محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين المنتجبين .

إنّ القرآن الكريم دستور الإسلام الخالد، ومعجزته الباقية، والمورد الذي نتردد عليه فلا نستغني عنه أبداً، فقد أمرنا الله سبحانه وتعالى أن نُقبل على القرآن الكريم تلاوة، وتدبراً، وعملاً، وأن نجعله منهجاً لحياتنا، وغذاءً لأرواحنا لنحصل على الحياة الهنيئة في ظلال هديه، ونظفر بسعادة الدنيا والآخرة؛ لذا فقد هبّ كثير من أبناء هذه الأمة على مرّ العصور لخدمة القرآن الكريم والغوص في بحور معانيه واستخراج درره و استنباط أحكامه وقد أثنى الله تعالى على القائمين بهذه الأعمال في أعلى المراتب، فكان من أشرف العلوم وأرفعها قدراً بالاتفاق هو علم التفسير، ولما كان علم التفسير أفضل العلوم، ألف كثير من العلماء فيه، مع اختلاف طرائقهم في التصنيف، وأفاد متأخرهم من متقدمهم، ومن هؤلاء العلماء الأفاضل عالم اشتهر تفسيره لكتاب الله تعالى وأسفاد منه الباحثون في شتى المجالات، هو السيد عبد الأعلى السبزواري (قدّس سرّه) صاحب تفسير (مواهب الرحمن في تفسير القرآن)، الذي جمع فيه فنوناً عديدة، فهو يعرض عليه لعلوم القرآن، والقراءات والإعراب، ويحتكم كثيراً إلى اللغة، بالإضافة إلى ذكره للأحكام الفقهية والعقدية في المسائل التي يتطرق إليها في تفسيره للآيات، ولقد حظي هذا السفر الجليل باهتمام العلماء وكذلك تناولته أيدي الباحثين بالدراسة، جوانب اللغة والنحو، والفقه، والعقائد، وعلوم القرآن وغيرها.

هذا؛ وبعد الاستشارة، وقع اختياري على دراسة ترجيحات السيد عبد الأعلى السبزواري في تفسيره؛ تكلمة لما بدأ به الباحثون؛ ليكون موضوعاً أتقدم به لقسم علوم القرآن، وهو بعنوان: (الترجيحات التفسيرية عند السيد عبد الأعلى السبزواري في تفسيره مواهب الرحمن "عرض وتحليل").

وقد تناولت هذا الرسالة المتواضعة المنهج والطريقة اللذان تبعهما السيد عبد الأعلى السبزواري (قدّس سرّه)، في تفسيره مواهب الرحمن في تفسير القرآن بالاعتماد والارتكاز على تتبع آرائه ومقارنتها بآراء المفسرين ، وعلى الأساليب والصيغ التفضيلية والوجوه

الترجيحية المعتمدة في التفاسير واستمداد ذلك من القرآن الكريم والمأثور من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأهل البيت (عليهم السلام)، وإجماع أهل العلم في ترجيح بعض الأقوال من خلال حصر الآيات التي تضمنت ترجيحاً لقول أو معنى اختلف أهل التفسير في بيانه، ومن ثم عرض الأدلة لكل قول ومقارنتها برأي السيد السبزواري للوصول إلى القول الراجح عنده، فهو بحث قد تطرق بصورة مفصلة إلى ما اختلف فيه المفسرون بطريقة علمية تبين للقارئ مراد الله في الآية، وتوفر عليه عناء البحث في أمهات التفاسير ليصل إليه معنى الآية بصورة موجزة تقوم على الأدلة الصحيحة بإذن الله تعالى، ودراسة تلك الترجمات دراسة مقارنة مع التفاسير الأخرى للتوصل إلى أقرب الأقوال للسيد السبزواري وهو بذلك يفتح الآفاق لبحوث جديدة التي تخص موضوع الترجمات.

أولاً : أهمية البحث وأسباب اختياره:

إنّ المستعرض لتفسير مواهب الرحمن في تفسير القرآن يجد أنه من أنفع التفاسير، وأبينها، لذلك رغبت في أن أبحث في ترجمات السيد عبد الأعلى السبزواري لعدّة أسباب منها :

- 1- أن دراسة الترجمات عند السيد عبد الأعلى السبزواري (قدّس سرّه) تعتبر تعمق ديني وفقهي وذلك للمكانة العلمية التي اضطلع بها السيد ورسوخه في التفسير، الأمر الذي يجعل لاختياراته وترجيحاته قيمة دينية وفقهية معتبرة .
- 2- إبراز الجهود التي قام بها السيد عبد الأعلى السبزواري (قدّس سرّه) في بيان أصح الأقوال في تفسيره لآيات القرآن الكريم .
- 3- إنّ تفسير مواهب الرحمن قد استفاد منه الباحثون في جوانب عديدة، كاللغة والنحو، والقراءات، ويبقى الجزء الأهم، وهو ترجيحاته التفسيرية لكلام الله (عزّ وجلّ).
- 4- إنّ في هذا البحث تطبيقاً لقواعد الترجيح في التفسير، التي وضعها العلماء، مما يزيد هذه القواعد تأصيلاً، ویرسخها فهماً.

5- أن موضوع الرسالة يكمن بأنه يتناول أقدس وأشرف العلوم وكذلك أعظم معاني كتاب الله التي تكون متجسدة في القرآن الكريم وأنه لشرف كبير لكل باحث بأن يخوض بالآيات المباركة لينهل من بحرها الزاخر ويروى من منهله العذب وترجيحها حسب ترجيحات كتاب مواهب الرحمن في تفسير القرآن للسيد

6- تنمية ملكة مناقشة الأقوال والترجيح بينها، ومعرفة أسباب الترجيح، مما ينمي عند الباحث ملكة علمية لما يلزم لذلك من اطلاع واسع فيحصل له بذلك النفع والفائدة.

7- إن هذا الموضوع لم يجمع في مؤلف أو دراسة علمية مستقلة على حدّ علمي.

ثانياً : المنهج المتبع

اعتمدت الباحثة المنهج الإستقرائي التحليلي، في استقصاء آراء المفسرين في تفاسيرهم سواء أكانت في اللغة، أو الفقه، أو العقائد، أو علوم القرآن، ثم المنهج المقارن للمقارنة بين الآراء للوصول إلى رأي وترجيح السيد السبزواري بعد عرض الآراء ومناقشتها، ممّا يستدعي قراءة نقدية مقارنة لما بينه السيد السبزواري من آراء تفسيرية، أو ما رجّحه على آراء تفسيرية أخرى.

ثالثاً: معوقات البحث

وفي هذا الإطار لا بدّ لي من أن الإشارة إلى أنّ معوقات الدراسة عديدة، منها ما يتعلق بتنوع المباحث التي تتبعت فيها ترجيحات السيد السبزواري، إذ اختلفت بين اللغوية والفقهية والكلامية، وعلوم القرآن، وهذا ما تسبب في عدم التركيز على علمٍ واحدٍ، ومن ثم اختلاف المصادر وتنوعها من مبحثٍ لآخرٍ، فضلاً عن أن هناك عدداً من المباحث لم يتضح ترجيح السيد فيها والتي كانت تحتاج إلى تتبع كلامه في تفسيره تفصيلاً للخروج برؤية كاملة عن رأيه بالموضوع، فضلاً عن ذلك كثرة التفاسير التي تحتم استقصاء آراء العلماء في أي مسألة أريد الكتابة فيها، حتى استطيع موازنتها برأي السيد السبزواري، للخروج بترجيحه عن المسألة المدروسة، أضف إلى ذلك أنني لم أستطع إدراج جميع الترجيحات الفقهية للسيد السبزواري من خلال تفسيره مواهب الرحمن؛ لأنه في كثير منها عرضها عرضاً عابراً، وباختصار مفيد

مع الاستيفاء - إلا في سياقات خاصة - إذ نراه يحيل التفصيل فيها إلى المؤلفات الفقهية والأصولية له، مثل كتاب (مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام)، وكتاب (تهذيب الأصول) دون بيان رأيه، أو ترجيحه الواضح في المسألة المطروحة من خلال تفسيره؛ ولذلك اكتفينا بالمسائل العبادية التي تناولها على وفق خطة البحث.

رابعاً : الدراسات السابقة

أن موضوعات الترجيح لم تبث بصورة مستقلة وإنما كانت الدراسات السابقة تشرح بصورة مبسطة مع بعض المواضيع الأخرى ، وبذلك لم تكون هنالك دراسة بهذا العنوان ولم أجد دراسة سابقة تشابه دراستي لموضوع الترجيحات ، ومن الدراسات التي تناولت موضوع الترجيح هي :

1- (عون الرحمن في تفسير القرآن وبيان ما فيه من الهدايات والفوائد والأحكام) وشخص

المفسر (الدكتور سليمان بن ابراهيم اللاحم) : رانيا ستار جبار

تناول الباحث في هذه الرسالة تفسير الدكتور سليمان اللاحم والذي أسماه عون الرحمن في تفسير القرآن وبيان ما فيه من الهدايات والفوائد والأحكام وبدراسة الترجيحات التفسيرية من سورة الفاتحة الى سورة النساء.جمعاً ودراسة وإن علم التفسير هو من أجل العلوم وأرفعها قدراً .

2- الترجيح الفقهي مفهومه وضوابطه في الفقه الإسلامي : عبد الرحمن سعد محمد

بحثت هذه الدراسة في الترجيح الفقهي وقد توصلت إلى أن الترجيح يعتبر من من أهم العوامل التي تساهم في العملية الاجتهادية في العصر الحديث في بيان الرأي الراجح بين الأقوال والآراء لدي المؤسسات الشرعية للإفتاء حيث ارتكزت هذه المؤسسات في مناهجها علي المنهج الوسطي المعتدل في بيان الأحكام وتقريرها ، لذا جاء بحثي بعنوان " الترجيح الفقهي في الفقه الإسلامي .

رابعاً: خطة البحث

اقتضت خطة البحث أن تكون هذه الدراسة في مقدّمة وتمهيد وأربعة فصول، ففي المقدمة عرضت لأهمية الموضوع وسبب اختياره، والمنهج المتبع، أما التمهيد فقد ذكرت فيه نبذة موجزة عن حياة السبزواري، ومنهجه في تفسيره مواهب الرحمن، فضلاً عن مفهوم الترجيح لغةً واصطلاحاً.

وجاء الفصل الأول تحت عنوان: (الترجيحات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن)، بشكل مفصل بدءاً بالحركة الإعرابية وانتهاءً بالجملة؛ إذ جاء على أربعة مباحث، تناولت في الأول: (الترجيح بدلالة الإعراب)، ودرست في الثاني: (الترجيح بدلالة حروف المعاني) وتوقفت في الثالث عند: (الترجيح بدلالة الالفاظ القرآنية)، وتولّى المبحث الرابع دراسة: (الترجيح بدلالة سياق الجملة).

أما الفصل الثاني فقد كان بعنوان: (الترجيح بمباحث علوم القرآن، في تفسير مواهب الرحمن)، وكان على أربعة مباحث أيضاً، تناولت في أولها: (الترجيح بأسباب النزول)، إذ تناولت فيه أربعة أنواع منها: (الترجيح بالروايات المتواترة، والترجيح بتضعيف سند الروايات، والترجيح بالجمع بين الروايات، والترجيح بالعموم)، أما المبحث الثاني فقد جعلته: (الترجيح بالمكي والمدني)، ودرست في المبحث الثالث: (الترجيح بالناسخ والمنسوخ)، وكان المبحث الرابع: (الترجيح بالمحكم والمتشابه)، كالمتشابه المتعلق باللفظ، والمتشابه المتعلق بالمعنى، والمتشابه المتعلق باللفظ والمعنى،

ثم تلاه الفصل الثالث، فكان منضوياً تحت عنوان: (الترجيحات العقديّة في تفسير مواهب الرحمن)، وقد توزع على خمسة مباحث، المبحث الأول: (ترجيحات السيد السبزواري في مسألة التوحيد والمبحث الثاني: (ترجيحات السيد السبزواري في مسألة النبوة)، والمبحث الثالث: (ترجيحات السيد السبزواري في مسألة الإمامة)، أما المبحث الرابع فقد تناولت فيه (ترجيحات السيد السبزواري في مسألة العدل)، ثم تلاه المبحث الخامس والذي تناولت فيه: (ترجيحات السيد السبزواري في مسألة المعاد).

أما الفصل الرابع فحمل عنوان: (الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسيره مواهب الرحمن)، وقد توزع على أربعة مباحث تناولت فيها الترجيحات الفقهية الخاصة بأحكام العبادات، إذ بيّنت في المبحث الأول (الترجيحات الفقهية في مسائل الطهارة)، أما المبحث الثاني فتناولت فيه: (الترجيحات الفقهية في مسائل الصلاة)، وتناول المبحث الثالث: (الترجيحات الفقهية في مسائل الصيام)، ثم تلاه المبحث الرابع الذي تناول (الترجيحات الفقهية في مسائل الحج) .

وختمت بحثي هذا بخاتمة أجملت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث. ونظراً لتعدد الموضوعات وتشعبها، تنوعت مصادر البحث ومراجعته بين كتب النحو والبلاغة ومعجمات اللغة، والتفاسير، وكتب معاني القرآن واعرابه، وكتب الحديث والفقه والعقائد وعلوم القرآن، والرسائل والأطاريح الجامعية، والبحوث المختلفة، بيد أن التفاسير كانت هي الغالبة على وفق عناية البحث بالكشف عن آراء العلماء بكل مسألة مطروحة بالبحث، وبشكل أساس من خلال وجهة نظر السيد السبزواري (قدس سرّه). هذا، ولا أدعي أنني أتممت الإحاطة بكل جوانب البحث فهو بحاجة إلى سعة من الوقت، والكثير من الصفحات، وإنما ألمات بالجوانب الرئيسية للبحث، ولا أدعي الكمال، إنما الكمال لله وحده؛ فإن أصبت فـ ﴿ذَلِكَ فَضْلُ يَوْتِيهِ مِنْ يَشَاءِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: 54] وإن سهوت أو أخطأت، فمن نفسي وتقصيري، وليس لي إلا أن أقول: ربّ لا تُؤاخذني فيما زلّ به القلم؛ فغايتي الوصول إلى ما يرضيك، وأستغفر الله أولاً وآخراً، وآخر دعواي أن الحمد لله ربّ العالمين.

الباحثة

التمهيد

المطلب الأول : شذرات من حياة السيد السبزواري .

المبحث الأول: شذرات من حياة السيد السبزواري .

المبحث الثاني: منهج السيد السبزواري في تفسيره .

المطلب الأول: تفسيره القرآن بالمأثور .

اولا: تفسير القرآن بالقرآن.

ثانيا: تفسير القرآن بالسنة.

ثالثا: تفسيره القرآن بأقوال أهل البيت عليهم السلام.

المطلب الثاني: تفسيره القرآن باللغة .

اولا : عنايته بمعاني المفردات .

ثانيا: عنايته بمعاني الحروف والأدوات .

ثالثا: عنايته بالأعراب .

المطلب الأول

شذرات من حياة السيد السبزواري

سنقوم في هذا المبحث بدراسة نبذة عن حياة السيد السبزواري (قُدس سرّه)، متناولين فيه

اسمه ونسبه

أولاً: اسمه ونسبه

السيد عبد الأعلى بن علي رضا بن السيد عبد العلي ، بن السيد عبد الغني ، بن السيد محمد ، بن السيد حسين ، بن السيد محمد ، بن السيد علي ، بن مسعود ، بن إبراهيم ، بن حسن ، بن شرف الدين بن مرتضى ، بن زين العابدين ، بن محمد ابن أحمد ، بن محمد ، بن أحمد ، بن محمد شمس الدين ، بن أحمد ، بن علي ، ابن محمد أبو الغنائم ، بن أبو الفتح الأخرس ، بن أبي محمد إبراهيم ، بن أبي الفتيان، بن عبد الله بن الحسن بركة ، بن أبي الحسن معصوم ، بن أبي الطيب أحمد ، بن الحسن بن محمد الحائري ، بن إبراهيم المجاب ، بن محمد العابد ، ابن الإمام موسى بن جعفر ، ابن الإمام محمد الباقر ، ابن الإمام علي بن الحسين ، ابن الإمام علي بن أبي طالب عليهم السلام (1).

ثانياً: ولادته ونشأته

وُلِدَ السيد السبزواري في الثامن عشر من شهر ذي الحجة الحرام، عام 1328 هـ - 1910م (2)، يوم الولاية الكبرى يوم عيد الغدير الأغر، وكان ميلاده في مدينة (سبزواري)، وهي مدينة في الشمال من إيران، في ولاية (خراسان)، وقد نُسِبَ إليها (3).

(1) ينظر: العارف ذو الثقات.. قراءة تحليلية للأبعاد المشرقة من حياة عبد الأعلى السبزواري: ضياء عدنان الخباز القطيفي، مكتبة فداك، قم، ط1، 2006، ص:29، وألطف الباري من نفحات السبزواري، عبد الستار الحسيني، مطبعة الكوثر - طهران، ط3، 2004م ص:15.

(2) ينظر: معجم رجال الفكر والأدب في النجف خلال ألف عام، محمد هادي الأميني، مطبعة الاداب، النجف الاشرف، ط1، 1964: 665/2، والعارف ذو الثقات، ضياء الخباز: 30.

(3) ينظر: ألطف الباري من نفحات السبزواري، عبد الستار الحسيني: 24.

وقد نشأ السبزواري في كنف أبيه، وتحت رعايته، فتعلّم القراءة والكتابة في سنٍّ مبكر، ثم درس الأوليات في النحو والصرف والمنطق، وبعض المتون الفقهية، فقد نشأ نشأةً صالحةً، وأنبتته الله نباتاً حسناً في ذلك الجو العابق بأشذاء رياض التقوى، وحين أكمل مرحلة السطوح أرسله أبوه إلى مدينة مشهد المقدسة للدراسة في حوزتها العلمية⁽¹⁾.

وانصرف إلى تلقي المعرفة، ولازم حلقات دروس المشايخ في تلك المدينة المقدسة، وأشهر من قرأ عليه الشيخ عباس القمي * (ت 1341 هـ)، و آية الله آقا بزرك الطهراني**

(1) ينظر: المرجع نفسه: 24.

* عباس القمي المعروف بالمحدث القمي، من أبرز علماء الشيعة في القرن الرابع عشر الهجري في الحديث والتاريخ والوعظ والخطابة، وصاحب مصنفات كثيرة في شتى المجالات أشهرها كتاب مفاتيح الجنان، وسفينة البحار، ومنتهى الآمال. توفي في النجف الأشرف سنة 1359 هـ ودفن في حرم الإمام علي.

** آقا بزرك الطهراني (قدس سره) ولد في الحادي عشر من ربيع الأول 1293 هـ بالعاصمة طهران ويعتبر أحد أعلام الحوزة العملية في النجف له أكثر من خمسة عشر مؤلفاً أشهرها: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، و طبقات أعلام الشيعة و توفي الشيخ في الثالث عشر من ذي القعدة 1389 هـ، ودفن بمكتبته في مدينة النجف الأشرف.

(ت 1355هـ). والشيخ حسن علي الاصفهاني (ت 1361هـ) ⁽¹⁾... وغيرهم ، وكان الأخير أستاذه في تفسير القرآن ⁽²⁾.

ثم هاجر الى العراق 1349 هـ، وكان قاصداً مدينة النجف الأشرف، وكانت تضم آلاف من طلاب العلوم الدينية من مختلف البلدان والجنسيات، وبدأ تدريس الفقه والأصول منذ نزوله، ولما توفي آية الله السيد أبو الحسن الأصفهاني **** (قُدس سرّه) سنة 1365 هـ ، بدأ بتدريس مرحلة البحث الخارج، وكان عمره آنذاك سبعاً وثلاثين سنة ⁽³⁾.

ثم شرع في البحث والتدريس فقهاً وأصولاً، فباحث في الفقه ثلاث دورات كاملة، وباحث أيضاً دورتين في المكاسب، وست دورات في علم الأصول، واستمرت حلقة بحثه طوال خمسة وأربعين عاماً، بدأها عام 1365 هـ ، وختمها عام 1410 هـ.

ويظهر مما تقدم أن حياته كانت مثلاً للجد والمثابرة، وأنه أفنى عمره في طلب العلم والمعرفة، وقال عنه السيد علي الفاني* : ((إن من العلماء من يذهب إلى النجف الأشرف،

⁽¹⁾ ينظر: صفحة من حياة السبزواري، محمد حسن الطالقاني، مطبعة الكوثر، النجف، ط1، (1425هـ) ، ص43 .

*** حسن علي الاصفهاني وُلِدَ في أصفهان منتصف شهر ذي القعدة الحرام، سنة 1279 للهجرة (حدود 1860م)، في أسرة عُرفت بالزهد والورع والتقوى وكان يدرس الفقه والتفسير والهيئة وله تحقيقات لكثير من مؤلفات لفقهاء الآخرين وكتب تعليقات ورسائل في الأخلاق وآداب السلوك والسير إلى الله تعالى وفي الفقه والتفسير وتوفي في 17 شعبان سنة 1361 للهجرة في مدينة مشهد .

⁽²⁾ أعيان الشيعة، الأمين، محسن، تحقيق: حسن الأمين، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1403 هـ/ 1983 ، ج 7، ص 425

**** أبو الحسن محمد عبد الحميد الموسوي الإصفهاني ولد عام 1284هـ في إحدى قرى إصفهان بإيران من مؤلفاته كفاية الأصول و تقريرات الفقه والأصول تُوقِي في التاسع من ذي الحجة 1365هـ في الكاظمية، ثم نُقل إلى النجف، ودُفن بجوار قبر الأخوند الخراساني في حجرة 26 بالصحن الحيدري . ينظر : معارف الرجال ، الأمين، 46/ 1

⁽³⁾ ينظر: جمال السالكين... السبزواري: حسين نجيب محمد، مطبعة شريعت، قم، ط1، 1427هـ: 18.

ويعيش فيها عشرات السنين، فلا يعرف فيها إلا طريق الحرم العلوي الطاهر وموضع درسه،
لانشغاله بالعلم والتحصيل، أمثال السيد عبد
الأعلى السبزواري⁽¹⁾.

ثالثاً: مكانته العلمية

أن آراء العلماء والمحققين أجمعت على أن عبد الأعلى السبزواري كان استاذاً من
أساتذة المدرسة الأصولية، والفقهية، والعرفانية في العصر الحاضر، فهو إمام
المجتهدين، وسيد الفقهاء المتبحرين، وعلم الأصوليين، وقدوة العرفانيين، والعالم الفذ في الرواية
والدراية، وسائر الفنون الحديثة، وله في الفلسفة الإسلامية باع طويل، وفيصل في تحقيق
معنى ما ذكر، وخير دليل على ذلك الرجوع إلى مصنفاته وأثاره من مطبوع، ومخطوط، فهو
في كل ما كتب الإمام المقتفى أثره المرجوع إلى حكمه، المعتمد الذي يصار إلى رأيه إذا
تباينت الآراء، واشتبكت أسنة المنازعات⁽²⁾.

رابعاً: وفاته

توفي السيد عبد الأعلى السبزواري في صباح اليوم السادس والعشرين من صفر سنة
(1414هـ)، انطفاً ذلك القنديل المتوهج، وخبث تلك الشعلة المشرقة، وصكَّ خبر الفاجعة
مسامع الطائفة الشيعية، فأحدث في جسد الأمة الإسلامية جرحاً عميقاً لن يلتئم، وتلم الإسلام

* علي محمد حسن حسين الحسيني الفاني ولد في أصفهان عام (1333هـ) وكان طيلة حياته مشغولاً
بالتدريس والتأليف وأداء واجباته الدينية ومن أبرز مؤلفاته آراء حول القرآن، آراء حول مبحث الإرادة، و
البداء عند الشيعة وتوفي في مدينة قم . بلوغ الأمان في حياة العلامة الفاني ، تقي ، ص 2

(1) العارف ذو الثغفات، ضياء عدنان القطيفي: 73.

(2) ينظر: أطفاف الباري من نفحات السبزواري: عبد الستار الحسني: 49.

ثلثة لا يسدها شيء، ودُفن في المكان المعد لدفنه في شارع الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم) في النجف الأشرف بجوار المسجد الذي كان يصلي فيه (1).

خامساً: مؤلفاته (2)

كان السيد السبزواري يتمتع بفكر ثاقب وعبقرية نادرة وعلمية واسعة، فالحديث عن مؤلفاته حديث عن

الفقه في قمة حركته التطورية، وحديث عن علم الأصول في صياغته الحديثة، وحديث عن التفسير في منهجيته العرفانية، وحديث عن الفلسفة بين الأصالة والتجديد (3).

فالأفق الواسع والفكر الشمولي الموسوعي اللذان كان يتمتع بهما السيد السبزواري انعكسا بشكل واضح على سلسلة مؤلفاته المتعددة والمتنوعة، وقد صنفنا مؤلفاته والحديث عنها بحسب الموضوعات والحقول المعرفية، وهي كالآتي:

1- مؤلفاته على صعيد الفقه:

- مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام.
- تعليقه على (جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام)، للشيخ: محمد حسن الجواهري.
- تعليقه على (الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة) للفتوة الشيخ يوسف البحراني.
- تعليقه على (مسند الشيعة)، للشيخ أحمد النراقي.
- أحكام العِدِّد في الوطئ المحرم.

(1) ينظر: أطفاف الباري من نفحات السبزواري، عبد الستار الحسيني: 157، وجمال السالكين، حسين نجيب: 15.

(2) ينظر: العارف ذو الثغفات، ضياء القطيفي: 137 - 140، وجمال السالكين، حسين نجيب: 23 - 25، ومعجم رجال الفكر والأدب في النجف، محمد هادي الاميني، مطبعة الاداب، النجف الاشرف، ط: 665/2.

(3) ينظر: العارف ذو الثغفات، ضياء عدنان القطيفي، ص 91.

- التقيّة.

- جامع الأحكام الشرعيّة.

- تعليقه على (العروة الوثقى)، للسيد محمد كاظم اليزدي.

- تعليقه على (وسيلة النجاة)، للسيد أبي الحسن الأصفهاني.

- تعليقه على (منهاج الصالحين)، للسيد محسن الحكيم.

2- مؤلفاته على صعيد الأصول:

- تهذيب الأصول.

3- مؤلفاته على صعيد الحكمة والكلام:

- تعليقه على كتاب (الحكمة المتعالية)، المعروف بـ (الأسفار) لصدر المتألهين الشيرازي.

- إفاضة الباري في نقض ما كتبه الحكيم السبزواري.

- تعليقه على (الكتاب الدراسي المشهور) (المنظومة)، للملا هادي السبزواري.

- لباب المعارف.

4- مؤلفاته على صعيد التفسير

- مواهب الرحمن في تفسير القرآن.

- حاشية على (تفسير الصافي)، للفيض الكاشاني.

5- مؤلفاته على صعيد الحديث والرجال

- حاشية على (بحار الأنوار 1 - 110)، للشيخ المجلسي.

- تعليقه على (الوافي)، للفيض الكاشاني.

- اختلاف الحديث.

- تعليقه على إسناد (وسائل الشيعة 1 - 20) للحر العاملي.

- مباحث مهمة فيما تحتاج إليه الأمة.

خامساً: تفسير مواهب الرحمن

1- وصف عام للتفسير

المتتبع لتفسير (مواهب الرحمن) يرى أنه يمتاز بالعرض الحسن للمطالب، والموضوعات، والأسلوب الممتع، والعبارة الجزلة، واحترز فيه المفسر عن ذكر العبارات المغلقة والألفاظ الصعبة، أو التفصيل الزائد عن الحد، وحاول أن يُبين المعنى بأسهل الألفاظ، والكلمات حتى يعم النفع للجميع، وتتم الحجة به عليهم⁽¹⁾، فهو موسوعة كبرى، ودراسة موضوعية وشاملة لكتاب الله العزيز، عرض فيه لجميع ما يتعلّق بالقرآن الكريم من بحوث روائية وفلسفية وفقهية وأخلاقية ولغوية، كل ذلك بأسلوب رائع رصين، خالٍ عن الغموض والتعقيد، وقد دُلَّ على تضلّع السبزواري وبراعته في كثير من العلوم، وأنه لم يكن متمرساً في علم الفقه والأصول فحسب، وإنما هو دائرة معارف، قلَّ أن يوجد مثلها⁽²⁾.

كان منهج السبزواري في تفسيره الآيات القرآنية واضحاً، برز في شرحه الآيات من أول التفسير إلى آخره، وقد أشار السبزواري في مقدمة تفسيره إلى طبيعة منهجه، وطريقة تفسيره الألفاظ والتراكيب⁽³⁾، فالتفسير عامة يمكن تقسيمه على قسمين⁽⁴⁾:

القسم الأول منه: وهو التناول الرئيس للنص، يُدرجه المؤلف ضمن عنوان (التفسير) إذ يدرج ضمنه الممارسة التفصيلية في عملية التفسير. ومنهجه في هذا التقسيم هو: تفكيك المقطع

(1) مقدمة المحقق: مواهب الرحمن في تفسير القرآن: عبد الأعلى الموسوي السبزواري، مطبعة نكين، قم المقدسة، ط5، 2010: 5/1.

(2) ينظر: العارف ذو الثقات، ضياء عدنان القطيفي: 204.

(3) ينظر: مواهب الرحمن، السبزواري: 7/1.

(4) ينظر: منهج عبد الأعلى السبزواري في التفسير، عبد الرؤوف عبد الغفور، النجف الاشرف، العراق، ط3، (د.ت): 31 - 62، والعارف ذو الثقات، ضياء عدنان القطيفي: 213.

أو الآية إلى جملٍ أو فقرات، يضطلع بتناول كلّ واحدة منها على حدة، ثم يصل بينها بطبيعة الحال، ثم يختتمها بعنوانٍ عام تحت مصطلح (والمعنى) يُلخص بها مضمون الجملة أو الفقرة. وهذا يعني أنّ منهجه في هذه الخطوة التفسيرية ينطوي على ثلاثة خطوط، هي:

- عمليّة التفكيك.

- التفسير المفصّل.

- التلخيص.

فهذا المنهج له أهميته بالنسبة للقارئ من دون أدنى شك، إذ يتعرّف القارئ جزئيات المقطع أولاً، ثمّ ما يقدّمه المؤلف إلى القارئ من (المعنى العام) للجزئية المذكورة فيعرّف دلالتها العامة بوضوح.

وأما القسم الآخر: فيتضمن حقولاً ثانوية، تتميز بتحقيق مزيد من الفائدة بالنسبة إلى القارئ الخاص أو القارئ المعني بتفصيلات أكثر من النص. وقد أطلق على هذه الحقول اسم (بحث) مثل: (بحث دلالي)، (أدبي)، (فلسفي)، (كلامي)، (عرفاني)، (اجتماعي)، (تاريخي)، (علمي)، (أخلاقي)، (قرآني)، (فقهّي)، وهذه البحوث تعقب كل مقطع يتناوله المؤلف – وليس كل جزئية – إلا أنّها تطرّد في كل المقاطع بقدر ما يتطلبه المقطع نفسه؛ فقد يقتصر المؤلف على (بحث) واحد، (كالبحت الروائي) أو (الفقهّي) أو (الدلالي)... الخ، وقد يتجاوزها إلى حقلين أو أكثر.

فكان يذكر في (البحث الدلالي) المعنى العام مما تشير إليه الآية المباركة من الدلالات الظاهرة أو الدقائق العلمية أو غيرها، وفي (البحث الأدبي) يطرح غالباً مسائل لغوية خالصة، وفي أحيان أخر يشفعها بمسائل بلاغية، و(البحث الفقهّي) ينحصر في آيات الأحكام المباشرة أو غير المباشرة، و(البحث الروائي) يورد فيه الروايات التفسيرية ويذكر الأحاديث التي وردت في بيان الآيات، ويعقب عليها بما يقتضيه المقام من البيان والتعقيب، ثم (البحث الكلامي والفلسفي) إن كان في الآيات ما يشير إلى بحوث فلسفية ومباحث كلامية، وبحث

عرفاني، وهو الذي تفوق فيه السبزواري، وأبدع غاية الإبداع، وذكر أيضاً مباحث أخرى (كالمبحث العلمي، والأخلاقي، والقرآني) وغيرها من المباحث⁽¹⁾.

2- طبعاته

يقع تفسير مواهب الرحمن في أربعة عشر جزءاً فسّر فيه السيد السبزواري ست سور فقط، وهي الفاتحة والبقرة، والنساء، وآل عمران، والمائدة، والأنعام . وقد طبع هذا التفسير حتى الآن أربع طبعات، الطبعة الأولى في النجف الأشرف، والثانية في قم، وفي هاتين الطبعتين طبع التفسير تباعاً، أما الطبعة الثالثة فكانت في بيروت، والطبعة الأخيرة طبعت في دار التفسير في قم، أضيف إليها الجزء الأخير للتفسير، الذي كان مخطوطاً عند وفاة السيد السبزواري، فيكون عدد أجزاء التفسير أربعة عشر جزءاً⁽²⁾.

المطلب الثاني

منهج السيد السبزواري في تفسيره

القرآن الكريم هو الكتاب الوحيد الذي نال من العناية والاهتمام والدراسة ما لم ينله كتاب آخر، سواء أكان كتاباً سماوياً أم كتاباً مما كتب الناس. ولا عجب في ذلك، فهو كتاب ربّ العالمين، وهو للناس أجمعين، ختم به سبحانه كتبه السماوية، وتكفل بحفظه من أيّ تبديل أو تحريف، إلى أن وصل إلينا كما نزل على قلب خير المرسلين (صلى الله عليه وآله وسلم)، وقد اهتم علماء المسلمين بهذا الكتاب الكريم غاية الاهتمام، وأولوه من العناية أشدها، وذلك بغية الكشف عن معانيه ومرامييه، وبيان مقاصده وأحكامه.

¹ منهج السبزواري في تفسير القرآن، فضيلة علي فرهود (رسالة ماجستير)، كلية الفقه جامعة الكوفة، ص 10.

² ينظر المرجع نفسه، ص 11.

واختلفت مناهج المفسرين في تفسير كتاب الله، وظهر هناك منهجان - وإن شئت قل اتجاهين- في ذلك؛ المنهج الأول سُمي التفسير بالمأثور، والمنهج الثاني التفسير بالرأي أو المعقول، وكانت لكل منهج من هذين المنهجين ملامح خاصة، تميزه عن المنهج الآخر⁽¹⁾.
وبالنظر الى منهج السيد السبزواري في تفسيره نلاحظ أن له منهجاً خاصاً في التفسير، فقد اعتمد على تفسير القرآن بالقرآن، أو بالسنة أو بأحاديث أهل البيت (عليهم السلام)، كما أنه اعتنى بالقراءات ومعانيها وعلاقتها بتفسيره لمعاني الآيات⁽²⁾.

إن السبزواري وفق تطبيق المنهج الذي أخطه لنفسه في مقدمة كتابه التفسيري، بحيث لم يخرج عما رسمه من أسس في التفسير، وهو إذ يفيد من الروايات المأثورة في تفسيره، يتخذ من الظهور القرآني مستنداً وميزاناً للاستدلال به.

ومن الخصوصيات المميزة لتفسير السيد السبزواري أنه ترجم المباحث القرآنية بصورة عملية في تفسيره للآية الكريمة، ولقد اعتمد السيد السبزواري المنهج الإشاري (العرفاني) في تفسيره، كما أنه لا يقدم رأيه إلا بعد الدراسة الجادة للمسألة المبحوثة⁽³⁾.
وقد تم تقسيم هذا المطلب إلى الآتي :

الفرع الأول: تفسير القرآن بالمأثور.

الفرع الثاني: تفسير القرآن باللغة.

الفرع الأول

تفسيره القرآن بالمأثور

سنقوم في هذا المطلب بدراسة تفسير السيد السبزواري للقرآن بالمأثور⁽¹⁾ باختلافه ما بين تفسيره بالقرآن، أو تفسيره القرآن بالسنة، أو بأحاديث أهل البيت (عليهم السلام)، ويعدّ هذه

(1) منهج السبزواري في تفسير القرآن، فضيلة علي، ص14.

(2) ينظر : المرجع نفسه، ص 15.

(3) ينظر : المرجع نفسه، والصحة نفسها.

الطريقة من أقدم الطرق في تفسير القرآن، وهي أحد أقسام المنهج النقلي؛ إذ إنّ الأخير ينقسم إلى:

أولاً: تفسيره القرآن بالقرآن

تفسير القرآن بالقرآن هو توضيح آيات القرآن الكريم وبيان مقصودها بواسطة آيات أخرى، وبعبارة أخرى تكون آيات القرآن بمثابة المصدر لتفسير آيات أخرى⁽²⁾، أو أنه: ((مقابلة الآية بالآية وجعلها شاهداً لبعضها على الآخر؛ ليستدل على هذه بهذه لمعرفة مراد الله تعالى من القرآن الكريم))⁽³⁾.

والقرآن الكريم هو عماد الأدلة النقلية جميعها، وقد أنفق العلماء جميعاً إلى الاعتماد عليه في الاستدلال على قواعدهم وأصولهم، ومنهم من توسع في الاعتماد عليه كابن هشام، وابن مالك الذي قيل عنه: إنه كان يعول على اللفظة الواحدة تأتي في القرآن ظاهرها جواز ما يمنعه النحويون فيعول عليها، ويخالف الأئمة⁽⁴⁾.

ورائد هذه الطريقة في التفسير هو الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) نفسه؛ إذ كان يستعين ببعض الآيات في تفسير بعضها الآخر، فقد روي أنه (صلى الله عليه وآله وسلم) سئل عن معنى الظلم في الآية الكريمة: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ

(1) التفسير بالمأثور أو التفسير بالمتقول هو تفسير القرآن بالقرآن نفسه، وبما أثر عن النبي والأئمة المعصومين، أو الصحابة والتابعين، وقيل في تعريفه: التفسير الذي يعتمد على صحيح المنقول والآثار الواردة في الآية فيذكرها، ولا يجتهد في بيان معنى من غير دليل، ويتوقف عما لا طائل تحته، ولا فائدة في معرفته ما لم يرد فيه نقل صحيح. ينظر: مناهل العرفان، الزرقاني، تحقيق: احمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1409هـ: 14/2؛ مباحث في علوم القرآن، مناع القطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط26، 1415هـ: 35

(2) دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن، محمد رضا الاصفهاني، تعريب: قاسم البيضاني، مركز المصطفى للترجمة والنشر، قم، ط2، 1431هـ: ص58.

(3) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(4) في أدلة النحو، عفاف حسنين، المكتبة الاكاديمية، مصر، ط1، 1996، ص27.

﴿مُهْتَدُونَ﴾ [الأنعام:82]، فأجاب (صلى الله عليه وآله وسلم) بالشرك، واستدل بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان:13]، إذ المقصود من الظلم في الآية الأولى هو الشرك المذكور في الآية الثانية⁽¹⁾.

ولم يقف هذا المنهج من التفسير على عصر النزول وإنما تعداه إلى عصر المعصومين (عليهم السلام) بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، فقد كانوا يستعينون بالقرآن في تفسير القرآن⁽²⁾، ففي قوله تعالى: ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ [لقمان:14]، استنبط الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، أن أقل مدة للحمل ستة أشهر؛ لقوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الاحقاف:15]، ويصف الإمام القرآن بقوله: ((ينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض))⁽³⁾.

وتابع المفسرون في تفسيرهم لبعض الآيات، فقد ذكر الطبرسي في بيان معنى (الغاشية) في قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ﴾ [الغاشية:1]، ((عن محمد بن كعب القرظي، وسعيد بن جبير أن (الغاشية) هي النار تغشى وجوه الكفار، وهو قوله تعالى: ﴿سَرَّابِيلُهُمْ مِّنْ قَطْرَانٍَ وَتَغْشَىٰ وُجُوهُهُمُ النَّارُ﴾ [إبراهيم:50]))⁽⁴⁾.

يمكننا أن نبين منهجية السيد السبزواري في تفسير القرآن بالقرآن بالأمور التالية:

1. توضيح الآيات المجملة بواسطة الآيات المفصلة

(1) ينظر: تفسير القرآن العظيم، أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت774هـ)، دار ابن حزم، ط1، 2000: 444/4، الميزان في تفسير القرآن: محمد حسين الطباطبائي (ت140هـ)، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط3، 2002: 14/1-15.

(2) ينظر: التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 2005: ج41/1.

(3) شرح نهج البلاغة، عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد، (ت656هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار أحياء الكتب العربية، لبنان، ج8، ص287.

(4) مجمع البيان في تفسير القرآن، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، تحقيق باسم الرسولي المحلاتي، دار أحياء التراث العربي - لبنان ج10، ص478.

وردت بعض الآيات في القرآن الكريم بصورة مختصرة، فيما جاء بيان هذا الموضوع بصورة مفصلة في آيات أخر، فالمجموعة الثانية من الآيات تفسر الأولى. وبعبارة أخرى: قد لا يفهم المعنى المراد من الآيات المجملة دون الرجوع إلى الآيات المبينة. مثال ذلك: أشار القرآن الكريم إلى مسألة أكل لحوم الحيوانات بقوله: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة:1]، وقال في آية أخرى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمَ وَالْحُمُ الْخَنِزِيرِ﴾ [المائدة:3]، ففي الآية الأولى جاء تحريم لحوم بعض الحيوانات بصورة مجملة، وأنه سوف يأتي تحريم بعض أنواع اللحوم في المستقبل، وقد بينت هذه الموارد في الآية الأخرى .

لذا تكون الآية الثانية مفسرة للآية الأولى، وهذا ما أشار إليه السيد السبزواري حيث قال: ((قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ [المائدة:1]، إنما هو حكم امتناني إلهي يبين ضروريات الإنسان في معاشه، وهو من العهود التي أمر الله تعالى بالوفاء بها، وفيه التفصيل بعد إجمال، فقد ذكر (عزّ وجلّ) القاعدة العامة في ما يحل أكله من الطعام، ثم استثني ما يكون محرماً، فذكر بعض الحالات التي يحرم فيها الصيد وأكله في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة:3]، فكانت بيان لقوله (عزّ وجلّ): ﴿إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة:1]، حيث ذكر تعالى في هذه الآية الشريفة الأمور التي استثناها أنفاً من الحكم العام مما وعد بتلاوتها في القرآن الكريم، وهي عشرة أشياء، وأحلها في حال الاضطرار والمخمصة))⁽¹⁾.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ [المائدة:68]، أراد أن يبين معنى ﴿لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾، لما فيها من غموض، ولاحتمالها عدّة معانٍ تحتاج إلى نظر وتدبر، فاستعان بالآية نفسها وبآيات أخرى، فقال (قدس سرّه): الآية الشريفة ترشد إلى أمر مهم في الحياة مطلقاً -ولاسيما المعنوية - يحتاج

(1) مواهب الرحمن في تفسير القرآن، عبد الأعلى الموسوي السبزواري، مطبعة الديواني، بغداد، ط3،

في سيره وسلوكه في المكارم والصفات الحسنة والأعمال الصالحة إلى أساس قويم، يمكن أن يعتمد عليه لإقامة الحق والدين وتهذيب نفسه، كما تتوقف الأمور الجليلة على الصبر وقوة العزيمة، والجهد على الثبات وتحمل الأذى والعبودية على التقوى والورع عن محارم الله⁽¹⁾.

وقد أشار إلى هذا المعنى القرآن الكريم في مواضع مختلفة منها قوله تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْنَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ۗ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الحشر:21]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب:73]، وغير ذلك من الآيات التي تبين ان الشرائع الإلهية ودين الله (عزّ وجلّ) لا يمكن إقامتها بمجرد هوى نفساني، أو اتباع لفظي من غير دليل عملي، فيرجع معنى الآية إلى بيان أنهم فاقدوا العماد الذي يجب أن يعتمدوا عليه في إقامة دين الله⁽²⁾.

وهذا المعنى بعينه يجري في الأمور المعنوية - كما عرفت - فصارت من الحقائق الواقعية التي خاطب الله (عزّ وجلّ) بها الأنبياء الكرام والأمم، فقال (عزّ وجلّ) مخاطباً نبيه موسى عليه السلام في أمر التوراة: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا سَأُرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ﴾ [الأعراف:145].

وقال مخاطباً يحيى (عليه السلام): ﴿يَا يَحْيَىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتِنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ [مريم:12].

وقال مخاطباً لبني إسرائيل: ﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة:63]⁽³⁾.

وقد تأتي الآية مفصلة لما ذكره الحق تعالى في آية سابقة مجملة، فيقوم بالربط بين الآيتين ببيان التفصيل الوارد للآية المجملة، فبعد بيانه للآية التي ذكرت جزاء الكفر بالميثاق - الذي أخذه منهم - وهو الضلال، يتطرق لآية أخرى تكون تفصيلاً لما يوجب الضلال.

(1) المصدر نفسه: 49/12.

(2) المصدر نفسه: 49/12.

(3) مواهب الرحمن، السبزواري: 50/12.

كما في قوله تعالى: ﴿ فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِمْ بِآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُفٌّ ۚ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [النساء: 155] ، علق عليها بقوله: ((تفصيل بعد إجمال، فإنه تعالى بعد ذكره جزاء الكفر بالميثاق - الذي أخذه منهم - وهو الضلال، في قوله تعالى: ﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ ۗ وَمَنْ يَتَّبَلِّ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ [البقرة: 108].

ففي هذه الآية الشريفة يبين تفصيلاً لما يوجب الضلال، كتحريف الكلم عن مواضعه، أو نسيان الحظ الذي أتوه، ونقض الموائيق، وأنواع النقم، كاللعن وقساوة القلوب وغيرها⁽¹⁾.

2. الجمع بين الآيات المطلقة والمقيدة⁽²⁾:

(1) المصدر نفسه: 70/11.

(2) **المطلق لغةً** : هي لفظ مشتق من (من "طلق) أي ما معناه الانفكاك أو التخلية ، ويقال: كلام مطلق: إذا أرسله من غير قيد أو شرط : ينظر: معجم مقاييس اللغة: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط، ٢ ١٤٢٠هـ، مادة: (ط ل ق)، ج: ٣، ص. ٤٢٠:

المقيد لغةً أن المقيد مأخوذ من كلمة قيد والقيد: حبل ونحوه يجعل في رجل الدابة وغيرها ليعيق حركتها ويمسكها، وأن الجمع أقياد وقيدو ثم يستعار في كل شيء يحبس ويحد من الحركة ، ينظر : الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار الناشر: دار العلم للملايين، بيروت، ط، ٤ ١٤٠٧هـ. مادة (ق ي د)، (٥/٤٤)،

المطلق اصطلاحاً : هو اللفظ الدال على الحقيقة؛ من حيث إنها هي من غير أن يكون فيه دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة؛ سلباً كان ذلك القيد، أو إيجاباً ، ينظر : منهاج الوصول إلى علم الأصول: عبد الله بن عمر البيضاوي، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط، ١ ٢٠٠٦م، ص، ٥١:

المقيد اصطلاحاً : المقيد هو "المتناول لمعين أو غير معين موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه ، ينظر : فصول البدائع في أصول التشريع: شمس الدين محمد بن حمزة بن محمد الفناري الرومي، تحقيق: محمد حسن محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط، ١ ١٤٢٧هـ. ج، ٢: ص، ٩١:

وردت بعض الآيات بصورة مطلقة بدون قيد، في حين ذكرت آيات أخرى مقيدة ببعض القيود، فتفسير الآيات المطلقة بدون النظر إلى الآيات المقيدة غير صحيح ولا يكشف عن المراد الجدي للمتكلم، وبعبارة أخرى: إن الآيات المقيدة مفسرة للآيات المطلقة.

مثاله: الدم حرام مطلقاً، في حين ذكرت الحرمة بصورة مقيدة في آية أخرى، كما في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْنَا دِمَاءَ الْبَقَرِ وَالْخَنَازِيرِ﴾ [البقرة: 173]، يقول السيد السبزواري: مادة (ح ر م)، تأتي بمعنى المنع، والدم معروف وبه يحيى الحيوان، أو المراد به هنا الدم المسفوح، لقوله تعالى: ﴿أَوْ دِمًّا مَسْفُوحًا﴾ [الانعام: 145]،⁽¹⁾ وقال أيضاً: ((إطلاق قوله تعالى(والدم)، يشمل القليل والكثير، وحرمة جميع التقلبات والتصرفات والانتفاعات منه، كما يشمل جميع أنواع الدماء))⁽²⁾.

وفي موضع آخر يقول: ((جاء قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دِمًّا مَسْفُوحًا﴾ [الانعام: 145]، استثناء مما أحله الله عزَّ وجلَّ))⁽³⁾.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 34]، ذكر أن الأمر بالسجود لآدم (عليه السلام) لجاء معلقاً على ما بعد نفخ الروح فيه؛ وذلك بحمل ما جاء من إطلاق للسجود في هذه الآية على ما قيد في آية أخرى، حيث قال (قدس سره): ((ثم أن الأمر بالسجود في هذه الآية المباركة مطلق، وفي آية أخرى معلق على النسخ كما قال تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾، [الحجر: 29]، والمستفاد من مجموع الآيات والروايات أنه لا بدّ من حمل المطلق على المقيد، كما هو الشأن في جميع المحاورات، فلا يكون هنا ان أمر أحدهم قبل النفخ والآخر بعده))⁽⁴⁾.

(1) مواهب الرحمن، السبزواري: مادة (ح ر م) : 350-351 / 2 .

(2) المصدر نفسه كما ورد في بحثه الفقهي: 359-360/2 .

(3) المصدر نفسه: 426 / 14 .

(4) المصدر نفسه: 237 / 1 .

3. الجمع بين العام والخاص⁽¹⁾

جاءت ألفاظ بعض الآيات على جهة العموم والشمول لأفراد كثيرين، في حين خصصت آيات أخرى هذا العموم، وبما أن تفسير القرآن هو تعيين المراد الإلهي وتوضيح الآية بصورة كاملة؛ فإن هذا لا يحصل إلا بوضع الخاص بجانب العام، وبعبارة أخرى إن الآيات الخاصة تفسر وتبين العموم في الآيات الأخرى .

ففي تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ ۗ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلَّمْتُهُ لَقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ [النساء: 171]، ذهب إلى أن مجيء أداة الحصر (إنما) في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾، هو عبارة عن تخصيص لما جاء في الآية الشريفة من تعميم، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾، تخصيص بعد تعميم الخطاب لأهل الكتاب، تطبيقاً لما بينه (عز وجل) من نفي الغلو وعدم نسبة شيء إلى الله جل شأنه إلا الحق، والخطاب موجه للنصارى التي غلت في المسيح واعتقدت فيه الأباطيل⁽²⁾ .

ومن الآيات الشريفة التي جاء فيها الخطاب عام قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: 1] .

(1) العام: لفظ يستغرق ما يصلح له من غير حصر، وله صيغ مخصوصة. والخاص بخلاف ذلك: حيث ينتج عنه اختصاص فرد أو طبيعة من جهة خصوصية، وبيان ذلك ان الاختصاص افتعال من الخصوص، والخصوص مركب من شيئين احدهما عام مشترك بين شيئين أو أشياء، والثاني معنى منضم اليه يفصله عن غيره، كـ(ضرب زيد)، فانه أخص من مطلق الضرب فإذا قلت ضربت زيدا، اخبرت بضرب عام وقع منك على شخص خاص فصار ذلك الضرب الخبر به خاصا لما انضم اليه منك ومن زيد، ينظر: الاتقان في علوم القرآن، السيوطي، حقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة (د. ت): 41/2 وج 141/2.

(2) مواهب الرحمن ، السبزواري: 188 /10.

وقال السيد السبزواري: ((وتبين الآية الشريفة قيماً من قيود الحكم المزبور⁽¹⁾، فيكون تخصيصاً لعمومه، فتحرم بهيمة الأنعام الممتنع إذا كان اصطياًها في حال الاحرام، وتبقى الحلية في سائر الأحوال، والمراد من (محلّي الصيد)؛ أي: لا تجعلوه حلالاً باصطياده أو الأكل منه))⁽²⁾.

4. تعيين معنى الآية بالآيات الأخرى

استفاد السيد السبزواري في تعيين معاني بعض الآيات الشريفة بما ذكره من آيات أخرى، واستفاد بعض الأحيان المعنى من نفس تلك الآية، فكانت ممارسته التفسيرية من خلال هذه العملية على أنحاء منها:

أ- تعيين أحد احتمالات معنى الآية بالآيات الأخرى

قد توجد هناك احتمالات متعددة في معنى الآية فنقوي أحد الاحتمالات من خلال مراجعة آيات أخرى، أي أن هذه الآيات تبين وتفسر آيات أخرى .
وبعبارة أخرى: قد يذهب المفسر أحياناً إلى معنى واحد من المعاني المطروحة في الآية، معزراً إياه بقرائن مستفادة من الآية نفسها، أو من آيات أخرى، أو تعيين مصداق الآية بواسطة الآيات الأخرى .

كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة:30] اختار السيد السبزواري أن تكون الخلافة لآدم (عليه السلام) من حيث نبوته، وكونه حجة الله، خلافة شخصية، ومن حيث كونه آدم أباً البشر، نوعية يقول: وللعلماء في جعل الخليفة في الأرض

قولان: الأول: إنّ جعل آدم خليفة عن نوع آخر كان في الأرض، ذهب الله تعالى بهم بعد أن أفسدوا وسفكوا الدماء، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس:14] ، ومن سؤال الملائكة قياساً على معنى آخر، ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ

(1) المزبور؛ أي: المكتوب أو المذكور، ينظر: مجمع البحرين، الطريحي: 3/ 314.

(2) مواهب الرحمن، السبزواري: 10/ 257 .

فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿البقرة:30﴾.

الثاني: إن الله جعل آدم خليفة في الأرض كما يشهد له قوله تعالى: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾ [ص: 35]، والحق - والكلام للسيد السبزواري - أن يقال ((إن المستخلف عنه في المقام الأعم مما ذكره، فإن الإنسان فيه جهتان: جهة البدن والجسم، وجهة الروح وهو مزيج منهما، فقد تعلق جعله تعالى بآدم من جهتين: (الجسمانية)، حيث باشر تعالى بنفسه في خلقه ونفخ فيه من روحه، فيكون من هذه الجهة خليفة عن غيره تكويناً، وأما الجهة (المعنوية)، فقد تعلق الإرادة الإلهية بجعله خليفة، كما تعلق بجعل داود خليفة في الأرض، ويشهد لذلك ما استفاض عن الأئمة الهداة (عليهم السلام): ((إن أول مخلوق على وجه الأرض هو الحجة، وآخر من يموت هو الحجة، فتكون الخلافة لآدم عليه السلام من حيث نبوته وكونه حجة الله، خلافة شخصية، ومن حيث كونه آدم أبا البشر نوعية، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾، إذ لكل طبقة لاحقة خلافة تكوينية بالنسبة إلى الطبقة السابقة في دار الكون والفساد، فتكون الخلافتان متلازمتان))⁽¹⁾.

ويؤيده ما ورد عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام): ((لو كان الناس رجلين لكان أحدهما الإمام وقال: إن آخر من يموت الإمام، لئلا يحتج أحد على الله (عز وجل) أنه تركه بغير حجة لله عليه))⁽²⁾.

وقد يستدل السيد السبزواري على المعنى المراد من الآية نفسها، ففي تفسيره لآية: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ [مريم: 171]، استدلال من خلال نفس الآية على نفي إلهوية عيسى (عليه السلام)، وأنه ليس إلا عبداً كسائر

(1) مواهب الرحمن، السبزواري: 208-209/1.

(2) ينظر: الكافي، الكليني (ت269هـ)، تعليق: علي أكبر، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط5، (د ت): ١ /

١٨٠، حديث (٣)، بحار الأنوار، المجلسي، دار احياء التراث العربي، بيروت- لبنان، (د ط)، (د ت):

٢٣ / ٢١، حديث (٢١)، و ج ٥٣ / ١١٤، حديث (٢٠).

العبيد، أنعم الله تعالى عليه حيث جعله آية، بأن خلقه من تراب كما خلق آدم (عليه السلام)... حيث قال: ((قوله تعالى يتضمن على براهين متعددة، تدل على نفي إلهية المسيح عيسى بن مريم، وهي:

الأول: كونه مولوداً ومتكوناً في رحم امرأة ومنسوباً إليها، وينزه الإله عن أن يكون كذلك، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ﴾ [مريم: 171]، فإن المسيح مولود من امرأة ومنسوب إليها.

الثاني: إنه مخلوق حادث وكان خلقه لأجل تعلق الأمر به، يدل عليه قوله تعالى: (وكلمته)، والخلق والحادث من صفات المخلوقين دون الإله العظيم القدير.

الثالث: ((إنه مركب من بدن مثالي خارجي تكوّن في الرحم، وروح قدسية أفاضها الله تعالى عليه في غاية النزاهة والطهارة، وهي مخلوقة من أمر الله تعالى، والتركيب من صفات المخلوق الحادث، وينزه الإله العظيم عنه، ويدل عليه قوله تعالى: (وروح منه) (((1).

ب. تأييد ما يرتأيه من معانٍ مستعيناً بآيات أخرى:

قد يرتأي السيد السبزواري بعض المعاني في الآية الكريمة فيؤيده مستعيناً وتمسكاً بآيات أخرى، كما هو الحال في تفسير قوله تعالى: ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ [البقرة: 17]، فقد ذهب إلى أن المراد بالنور هنا هو الأعم من النور الظاهري أو النور المعنوي، مستعيناً بالآيات الدالة على أن مزاولة المنافق للأعمال الشريرة مثلاً توجب إطفاء نور الفطرة عنده، قال: ((المراد به الأعم من النور الظاهري الذي كان من إيقاد النار، و النور المعنوي الذي هو الإسلام، كما قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِإِسْلَامٍ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ﴾ [الزمر: 32]، فإن المنافق لتماديه في الغي و الضلالة و مزاولته للأعمال الشريرة حصلت له طبيعة ثانية أوجبت إطفاء نور الفطرة والإعراض عن الإيمان فأוכלه الله إلى نفسه، و ذهب بنوره و يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتِسَبْ مِن نُّورِكُمْ

(1) مواهب الرحمن ، السبزواري: 234 / 10 .

قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ ﴿[الحديد:13]﴾⁽¹⁾.

وكذلك الحال في تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة:254].

أشار إلى أن الآية الكريمة سيقّت لإثبات أمرأ حقيقياً وهو عالم الآخرة، واستدل بآيات من الذكر الحكيم على ذلك، وقال: ((والآية تثبت أمر حقيقياً و هو عالم الآخرة التي تنقطع فيه الأسباب الظاهرية التي كانت تدور في عالم الدنيا فلا يفيد في ذلك العالم إلا ما سعى الإنسان في هذا العالم. وتدل على ذلك جملة كثيرة من آيات الذكر الحكيم قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا أَحْصَاهُ اللَّهُ وَنَسُوهُ ۗ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [المجادلة:6]، وقال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [البقرة:281]﴾⁽²⁾.

ثانياً: تفسيره القرآن بسنة المعصوم

يعدّ تفسير القرآن بسنة المعصوم من أهم مصادر التشريع، ومن المعلوم أنّ مهمة النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) وأهل بيته هو بيان القرآن وليس هناك أحد أعلم بمراد الله تعالى من الرسول.

وأن ها التفسير جاء انطلاقاً من تأييد القرآن الكريم لهذا الأصل، حيث قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل:44]؛ ويتجلى من خلال هذه الآية أن القرآن نزل على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وأن اللازم عليه أن يبيّنه للناس، وإذا لم يكن بيانه مفسراً فهو لغو، وعليه فإن كلام النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وبيانه وتفسيره حجة بالنسبة إلى

آيات القرآن، وهذا ماصرّح به كبار المفسرين عند تناولهم الآية المذكورة⁽¹⁾.

(1) المصدر نفسه: 101-102 / 10 .

(2) مواهب الرحمن ، السبزواري: 208-209 .

وهذا المعنى أكد عليه العلامة الطباطبائي (قدس سره) قائلاً : ((وفي بيان أن القرآن يثبت حجية أقوال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وتفسيره بقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل:44]؛ وقوله: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الحشر:7]، يتضح من هذه الآيات ومن غيرها أن الله سبحانه أفضى بيان ما انزل من القرآن إلى الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، وهذا البيان حجة لما تفيده مادة الأمر من الامتنال، وقد سدد الله قول نبيه وجعله وحياً بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم:3-4]؛ من هذا يتضح أن ثبوت حجية قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، تمت بدليل من القرآن الكريم))⁽²⁾.

وهكذا نرى أن تفسير القرآن بالسنة اعتمده كثير من المفسرين باعتبار أن المعرفة القصوى لن ينالها إلا من خوطب بالقرآن؛ ليستقي المفسر ما يمكن معرفته؛ لأمثاله من خلال ما رسمه المعصوم.

أما السيد السبزواري فقد كان سباقاً في أخذه واعتماده الحديث النبوي في تفسيره للقرآن الكريم، فلا يذكر مطلباً في بحوثه التفسيرية إلا واستشهد بما ورد عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في تفسير هذه الآية، وقد خصص بحثاً روائياً بعد الإفادة التفسيرية العامة من الروايات في العملية التفسيرية، ليؤسس قضية بحسب المقتضى.

من ذلك قد تكون الرواية مخصوصة بظرف أو شخص أو غير ذلك من اللحاظات، وقد تكون عامة وموردها جاء من باب التطبيق، ليؤسس أن الروايات يمكن الإفادة منها في تخصيص عام أو تقييد مطلق، أو بيان إجمال، وغير ذلك من وظائف السنة الشريفة، بعد النظر في صحة السند وما إلى ذلك من ضوابط.

(1) التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي: 1/ 45 .

(2) القرآن في الإسلام، محمد حسين الطباطبائي، ترجمة: احمد الحسيني، مركز اعلام الثورة الإسلامية،

ففي تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾ [البقرة:114]، روي أنها نزلت في قريش حين منعوا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) دخول مكة، وأفاد السيد السبزواري من ذلك إطلاق المسجد على مكة، ثم أشار إلى حديث: (جعلت لي الأرض مسجداً، وترابها طهوراً)، ونقل قول الطبرسي (رحمه الله) أنه أفاد منه إرادة جميع الأرض في هذه الآية.

ثم علق على ذلك بقوله: ((وهذا تنزيل صحيح، لأن كل من منع من طاعة الله تعالى وعبادته بأي وجه كان؛ يدخل في حكم الآية؛ وإن لم يكن داخلًا في منطوقها))⁽¹⁾ ثم أردف ذلك برواية أخرى تفيد بأن الآية نزلت في الروم... وعلق عليه بقوله: ((إن صح الحديث يكون أحد موارد التطبيق))⁽²⁾، وهكذا يتتبع السيد السبزواري الموارد الحديثية التي تتعلق بتفسير الآية، مع ملاحظة ما يصح من النصوص الحديثية، ومراعاة التواتر أو الاستفاضة⁽³⁾.

وقد تعامل السيد السبزواري مع ما نقل عن الصحابة أو التابعين، من باب رجوع سنده إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وأهل بيته (عليهم السلام)، فإذا نقلوا شيئاً عن النبي فيؤخذ به وإلا فلا، أما ما روي عنهم مباشرة دون رجوع ما نقلوه من أحاديث إلى أهل بيت العصمة، فلا يأخذ به السيد السبزواري إلا على أساس مطابقتها للقرآن الكريم، فما وافقه أخذ به، وإلا يكون من باب الشاهد، أو القرينة لما يتبينه من آراء، وسوف يتبين من خلال البحث كيف تعامل السيد السبزواري مع أمثال هذه الروايات.

تعدّ روايات أهل البيت (عليهم السلام) حجة في التفسير ومصدراً في توضيح آيات القرآن الكريم، كما هو الحال بالنسبة إلى الروايات التفسيرية الواردة عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)؛ لأن بيانهم امتداد لبيان النبي، كما أشارت إليه الآية الكريمة: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل:44].

(1) مواهب الرحمن، السبزواري: 558-559 / 1.

(2) المصدر نفسه: 559 / 1.

(3) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

حيث دأبت على أنه لا بدّ من تبيانه للناس، فإذا كان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، فهو المبين وبعده تكون مسألة التبيين على عاتق أوصيائه (عليهم السلام)؛ لاستمرارها في جميع العصور، ولحديث الثقلين أيضاً الدال على أن عترة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) عدل القرآن، ومن المعلوم أنّ عدل القرآن لا يصدق إلاّ على من كان يوازيه في الأهمية، ومن يوازي القرآن بالأهمية عبارة أخرى عن تساويه رتبة، وهو معنى آخر عن تبيانية أحدهما عن الآخر في التمسك بهما، ولهذا فإنّ هذا الحديث جعل التمسك بهما شرطاً لعدم ضلال المسلمين، فإذا لم يتمسكوا بهما، أو تمسكوا بأحدهما دون الآخر فمصيرهم الضلال و قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) : ((إني أوشك أن أدعى فأجيب، وإني تارك فيكم الثقلين ، كتاب الله عز وجل ، وعترتي، كتاب الله حبلا ممدودا من السماء الى الارض، وعترتي أهل بيتي. وإن اللطيف الخبير اخبرني انهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما))⁽¹⁾.

ولهذا فإنّ أهل البيت (عليهم السلام) هم حجة إلى جانب القرآن الكريم، وهذه الحجية ليست إلاّ حجية سنتهم (قولهم، وفعلهم، وتقريرهم)، كما كانت للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، ورواياتهم التفسيرية تعدّ جزءاً من سنتهم، فهي حجة ومعتبرة ولا بد من التمسك بها، وفي هذا الإطار سأل رجل الإمام الرضا (عليه السلام) فقال: إنك لتفسّر من كتاب الله ما لم يسمع فقال (عليه السلام): ((علينا نزل قبل الناس ولنا فسر قبل أن يفسر في الناس فنحن حلّاله وناسخه و منسوخه...))⁽²⁾، وقال في حديث آخر: ((فأتمّ على الناس أن يقرؤوا القرآن كما نزل، فإذا احتاجوا إلى تفسيره فالاهتداء بنا وإلينا))⁽³⁾، وعلى هذا قام أهل البيت (عليهم السلام) تبيان مسائل متنوعة في مجال الأمور الكلية التي ورد في القرآن الكريم وآيات الاحكام، والمخصصات المقيدات،

⁽¹⁾بحار الأنوار ، المجلسي ، باقر ، مؤسسة الوفاء بيروت - لبنان ، 1994 : 23 / 108 .

⁽²⁾تفسير نور الثقلين، الحويزي، (ت 1112هـ)، تحقيق: هاشم الرسولي الخلاق، ط 4، (د ت): 62.

⁽³⁾بحار الانوار، المجلسي: 35 / 27.

والناسخ والمنسوخ، وكذلك تبين باطن الآيات وتأويلها ومصاديقها⁽¹⁾.

فكان تفسير أهل البيت (عليهم السلام) امتداداً لطريقة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في تفسير القرآن وتوضيح مجملاته وتخصيص عموماته وبيان كل ما خفي في القرآن الكريم.

وقد اعتمد السيد السبزواري في تفسيره على ما روي عن أهل البيت (عليهم السلام) أخذاً بحجية ما نقل عنهم، ومن خلال تفسيره سوف تطالعنا العديد من الروايات المنقولة عنهم (عليهم السلام) الدالة على اعتبار أخبار أهل البيت.

وقد رفض السيد السبزواري الروايات التي جاءت غير مطابقة لاعتقادات أهل البيت (عليهم السلام)، أو غير مطابقة لما جاء عنهم من أحاديث، كما في تعليقه على الروايات التي ذكرت في (الدر المنثور) المروية عن البيهقي في (سننه) عن الإمام علي (عليه السلام)، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء:23].

قال السبزواري: وفي (الدر المنثور)، عن البيهقي في (سننه): إن رجلاً من بني شمش تزوج امرأة ولم يدخل بها، ثم أرى أمها فأعجبته، فاستفتى ابن مسعود فأمره أن يفارقها ثم

(1) ينظر: دراسات في مناهج التفسير، اعداد مركز نون للتأليف والترجمة، بيروت، ط1، 1433هـ: ص

يتزوج أمها ففعل وولدت له أولاداً، ثم أتى ابن مسعود المدينة فقيل له: لا تصلح، فلما رجع إلى الكوفة قال للرجل: إنها عليك حارم ففارقها⁽¹⁾،

وعقب السبزواري بأن: ((حكم الجواز لم يصدر عن معصوم، فلا يمكن الاعتماد على هذه الرواية))⁽²⁾.

كما يذكر الرواية المنسوبة إلى الإمام علي (عليه السلام): ((إن أم الزوجة لا بأس بنكاحها قبل الدخول بالبنت، وأنها بمنزلة الربيبة، إذا لم تكن في حجر زوج أمها لم تحرم عليه نكاحها))⁽³⁾.

وقد علق السبزواري عليها بقوله: ((هذه الرواية مخالفة لمذهب أهل البيت والمأثور عنهم (عليهم السلام) كما عرفت))⁽⁴⁾.

وفي قوله تعالى: ﴿أَيُّنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكَكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا، مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [النساء: 78-79].

وفي تعقيب السيد السبزواري على الرواية التي وردت في (الدر المنثور) والتي نصها ((أخرج ابن أبي حاتم من طريق علي (عليه السلام) عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ يقول: الحسنة والسيئة من عند الله، أما الحسنة فأنعم الله بها عليك، وأما السيئة فابتلاك الله بها، وفي قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾، قال: ما فتح عليه

(1) ينظر: معرفة السنن والآثار، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دار قتيبة للطباعة والنشر، دمشق، ط1،

1991: 285 / 5، الدر المنثور، السيوطي، تحقيق: عبد الله التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات،

القاهرة، ط1، 2003: 307 / 4

(2) مواهب الرحمن، السبزواري: 20-21/ 8.

(3) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب

العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1989م: 63 / 9، وينظر: الدر المنثور، السيوطي: 308 / 4.

(4) مواهب الرحمن، السبزواري: 20-21 / 8.

يوم بدر، وما أصاب من الغنيمة والفتح، ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكُمْ﴾، قال: ما أصابه يوم أحد أن شج في وجهه وكسرت ربايعيته))⁽¹⁾.

أقول - والكلام للسيد السبزواري - ((المراد من الابتلاء الامتحان، والرواية موافقة للروايات الصادرة عن الأئمة الهداة عليهم السلام كما تقدم))⁽²⁾.

لحظ في منهج السيد السبزواري أنه يقدم الروايات الواردة عن المعصومين (عليهم السلام) بالنسبة إلى تفسير النصوص القرآنية، ففي قوله تعالى: ﴿فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ ۗ وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 74]، قال السبزواري: وفي (الدر المنثور) عن سعيد ابن جبير: ((في قوله تعالى: (فليقاتل)، يعني يقاتل المشركين (في سبيل الله)، قال: في طاعة الله، (ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل)، يعني يقتله العدو، أو (يغلب)، يعني يغلب العدو، من المشركين، (فسوف نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا) يعني: جزاء وافرا في الجنة، فجعل القاتل والمقتول من المسلمين في جهاد المشركين شريكين في الأجر))⁽³⁾.

ثم عقب على ذلك بقوله: ((الرواية من باب التفسير للآية المباركة، وتقدم أن القتل في سبيله تعالى يكون من إحدى الحسينيين، وكذا من يقتل من العدو أو من وقع في الأسر في يد العدو، فكل مشقة يتحملها المجاهد في سبيل الله تعالى فله أجره عند ربه، كما تقدم في الآيات السابقة))⁽⁴⁾.

وفي تعليقه على قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 34]، قال السبزواري: ((وهل كان سجودهم في السماوات أو في الأرض؟ يظهر من قول الإمام علي (عليه السلام) أنه كان في الأرض، فإنه

(1) الدر المنثور، السيوطي: 544 / 4.

(2) مواهب الرحمن، السبزواري: 70/9 .

(3) ينظر: الدر المنثور، السيوطي : 537 / 4.

(4) مواهب الرحمن ، السبزواري: 42/9.

قال: أول بقعة عبد الله عليها ظهر الكوفة، لما أمر الله الملائكة أن يسجدوا لأدم سجدوا على ظهر الكوفة⁽¹⁾.

الفرع الثاني

تفسيره القرآن باللغة

أشار السيد السبزواري إلى جملة من الأسس التي يعتمد عليها في استكشاف المراد من النص القرآني المجيد، ومن جملتها الدراسات اللغوية.

واللغة لا يمكن الاستغناء عنها في أيّ منهج من مناهج التفسير، فهي من أوليات الأداء التفسيري، قطع عليها حتى الفهم الأولي للقرآن، ولهذا كان السلف يحضون على تعلم اللغة العربية كثيراً؛ لأنها لغة القرآن، ولا يعرف القرآن إلا بمعرفة لغته، لأنه نزل عربياً مبيناً، قال تبارك وتعالى: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانِنا عَرَبِيًّا يُبَيِّنُ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا وَيُبَشِّرُ لِلْمُحْسِنِينَ﴾ [الحقاف:12]، إلى غير ذلك من الآيات⁽²⁾.

ولذا أولاه السيد السبزواري أهمية في المقدمة مشيراً إلى بعض ضوابط توظيف المباحث النحوية والإفادّة من الصيغ الصرفية، لحظ أثر دلالة النص حتى من خلال الدلالة الالتزامية أو المعاني الخفية في ضوء رمزيّتها، ولكن لا يتعدى كونه استظهاراً، من خلال (معرفة الهدف والغاية)، كما أشار إلى ملاحظ تتلخص في الأمور الآتية: معرفة الأدب العربي، وينبغي معرفة علم الصرف والنحو، وعلوم البلاغة، وعلم اللغة وفقه اللغة، معرفة إجمالية⁽³⁾.

وقد افردنا فصلاً كاملاً للمباحث اللغوية لما لها من أهمية كبرى في تفسير مواهب الرحمن في تفسير القرآن، وبيان ترجيحاته (قدّس سرّه) بدءاً من الحركة الإعرابية وصولاً إلى تركيب الجملة.

(1) المصدر نفسه: 237/1.

(2) ينظر: الأداء المنهجي في تفسير آيات الأحكام، حسن كاظم اسد، (أطروحة دكتوراه)، جامعة الكوفة،

2009: ص 34-35

(3) مواهب الرحمن، السبزواري: 5/1 .

أولاً: عنايته بمعاني المفردات

لم يغفل السيد السبزواري عن الاهتمام بالموارد الأدبية والدراسات اللغوية التي هي المفتاح الأول لفهم كل نص، فعلم اللغة تعد من أهم الأدوات التي يوظفها علم التفسير لفهم القرآن الكريم، إذ إن النص القرآني عبارة عن بناء لغوي على وفق نظام اللغة ولا يتخلف عنه غالباً، وذلك يعطي للتحليل اللغوي أهميته في الكشف عن المعنى المراد في ذلك النص، فيلجأ المفسر لتحكيم اللغة في إدراك دلالة اللفظ واكتشاف معانيه في المعنى، ومع المباحث التي تنطلق من هذا المنظور في النحو والصرف واللغة من جهة، ومن توظيف الشواهد الأدبية والبيانية من جهة أخرى، ومن الإحاطة بأصناف البلاغة في علمي المعاني والبيان وسواهما، وذلك يقتضي تتبع مباحث متعددة، منها المعنى المعجمي للمفردة، وهذا مما أشار إليه السبزواري في المقدمة، ونلاحظ من تطبيقاته، ما جاء في لفظي الغضب، فالغضب قال عنه الراغب الأصفهاني في

المفردات: ((الغضب: ثور دم القلب وإرادة الانتقام))⁽¹⁾.

وعلى ذلك وجدنا السيد السبزواري في تفسيره يفيد تدعيم الاحتمالات المعنوية والتعلقات الدلالية المحتفة بالنص، ذلك أنها تثري النص وتثوره تحليلاً وتفكيكاً، وعندها فهو: ((يعني بالمفردة لغوياً كل العناية بحيث يتناولها جميع المفردات في النص فيعرض إلى أصلها أولاً، وإلى صيغها ودلالاتها المتفاوتة ثانياً، وإلى معناها المعجمي ثالثاً، ويلتمس لها استخداماً قرآنياً اربعاً⁽²⁾)؛ كالبحث على وفق المادة اللغوية من ذلك ما أورده في تفسيره لقوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ [البقرة: 112].

قال: ((مادة (سلم) تدل على السلامة من العيب والنقص والخلوص بلا فرق بين كون العيب والنقص من الجسمانيات، أو المعنويات في الدنيا، أو في الآخرة، قال تعالى: ﴿لَهُمْ دَارُ

(1) المفردات في غريب القرآن، الحسين بن محمد الأصفهاني، راجعه وقدم له: وائل احمد، المكتبة التوفيقية،

مصر: 17.

(2) مواهب الرحمن، السبزواري: 1/ 393-394.

السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ^ص وَهُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الانعام: 127]، وقال تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ، إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الشعراء: 88-89]، واستعملات هذه المادة كثيرة بهيئات مختلفة، ومنها الإسلام لخصوصها، وتخليصه للمعتقد به عن المعاييب والنواقص المعنوية⁽¹⁾.

وهذا التفسير التحليلي يكون الأقرب موضوعياً، والأجدي من ناحية حجية الظهور: وتعرف على أنها هي أساس لتفسير الدليل اللفظي على ضوءه، فنفترض دائماً أن المتكلم قد أراد المعنى الأقرب إلى اللفظ في النظام اللغوي العام⁽²⁾.

وذلك لإبعاد كل المداخلات المحتملة وقصر الإجر التفسيرية وعلى ذلك قرر معنى من بين المعاني التي ذكرها مؤيدا ذلك بما ورد في اللغة وما أشار إليه من روايات، ليعلم أنه من خلال ما ذكرناه لا يستنتج بأن اليهود هم المغضوب عليهم فقط بل هم الضالون أيضاً، كما يستفاد من بعض الآيات القرآنية خصوصا عند ملاحظة معنى كلمة الضلال في اللغة والشرع، ((فتفسير الأول المغضوب عليهم باليهود، والثاني الضالين بالنصارى، من باب التطبيق لا التخصيص))⁽³⁾.

أما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ﴾ [البقرة: 58]، فقد قال إن: ((مادة قرية (ق ر ي) تأتي بمعنى الجمع فيصح إطلاقها على كل مجمع إطلاقاً حقيقياً،... أقول – والكلام للسيد السبزواري- وعلى هذا لا داعي للحذف والإضمار، كما عليه الأدباء وتبعهم جمع من المفسرين، لأنه مع صحة المعنى الحقيقي لا تصل النوبة إلى المجاز والحذف))⁽⁴⁾.

وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [ال عمران: 190]

(1) ينظر: منهج عبد الأعلى السبزواري في التفسير لعبد الرؤوف عبد الغفور، ص 475 .

(2) كفاية الاصول، الأخوند الخراساني، مكتبة قم، قم، 1995، ص 286 .

(3) مواهب الرحمن، السبزواري: 61/1.

(4) المصدر نفسه: 350/1 .

قال: ((الآيات: العلامات والدلالات ... والآيات جمع قلة؛ لكنه يقوم مقام جمع الكثرة؛ ولعل مجيئه لأجل أن الآيات المحسوسة قليلة في جنب ما خفي منها، والألباب: جمع لبّ، وهو لغة أهل الحجاز، وأهل نجد يقولون: لب يلب على وزن فر يفر، ولبّ العقل: ما خلص عن شواهب الأوهام مطلقاً))⁽¹⁾.

كما نلاحظ دراسته لقوله تعالى في جزئية: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾[البقرة:238]؛ إذ يقول بعد عرض الآية المباركة: المحافظة على الصلوات هي المواظبة عليها، بإقامتها في أوقاتها بحدودها وشرائطها، والاقبال عليها بالإخلاص والخشوع والخضوع، فالمحافظة أخص من مطلق الإتيان؛ لأنّ الحفظ عبارة عن التفتد والتعهد والرعاية، وإنما عبر - سبحانه وتعالى - بهذا اللفظ المشعر بفصل الآيتين لبيان أنّ كل من حافظ على الصلاة وأداها على ما هي عليه في الواقع، هي أيضاً تحافظ على رعايته، فهي تردعه عن الفحشاء والمنكر، كما قال تعالى: (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر)، والصلوات في الإسلام من أهم العبادات التي أمر الناس بها، فهي عمود الدين إن قبلت قبل ما سواها، وإن ردت ردّ ما سواها⁽²⁾.

والسيد السبزواري عندما يتناول هذه الجزئية أو تلك فهو يتناولها بنحو تفصيلي يتجاوز به دلالتها النصية إلى ما يرتبط بها من ظواهر عبادية أو اجتماعية أو نفسية. وقد لاحظنا من الأنموذج السابق تحليلاً للأمر العبادية، ومن أمثلة تحليله للظواهر النفسية هو تعقيبه على الآية الشريفة: ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ﴾[البقرة:235]، حيث قال: ((أي: أن ذكركم لهنّ أمر غريزي قهري، والله تعالى أصلح هذا الأمر الفطري بما هو صلاح لكم، فإن الشرائع الإلهية تراعي الميول الفطرية ولا تحطمها، وإنما تضبطها وتهذبها حتى تستقيم معها الحياة السعيدة الصالحة للبشرية، فرخص لكم التعريض بهن وإخفاء

(1) مواهب الرحمن، السبزواري: 168/ 7 .

(2) المصدر نفسه: 90/ 4 .

الرغبة في نكاحهن، دون ذكرهن باللسان حفظاً للأدب وصونا لجرح المشاعر))⁽¹⁾ فهذه الفقرة قد انطوت على ملاحظة نفسية من خلال تحديدها للبعد الغريزي. كما أن اكتشاف الدلالة قد يتم، من خلال البنية اللفظية ذاتها، أو من خلال موقعها من النص⁽²⁾ وذلك:

أولاً: من حيث تقديم اللفظة أو العبارة وتأخيرها .

ثانياً: من حيث ذكرها وحذفها.

ثالثاً: من حيث تعريفها وتنكيرها.

فالمفردات رموز لا تتراد لذاتها، وإنما بما تدل أو تشير إلى مدلولاتها، فهي تنتمي إلى نظام علائق تجري وفق قوانين اللغة لإبلاغ الفكرة القرآنية المطلوبة. وعلى ما سبق يمكن القول إنه تتمثل معاني المفردات في تلخيصه لما بينه من مفردات لغوية وشرح دلالي، وهذه المرحلة أقصر الحقول التفسيرية حجماً، إلا أن فيها كبير فائدة، وعظيم نفع.

ويمكن ملاحظة هذه المرحلة بعد كل مقطع في التفسير، من ذلك، على سبيل التمثيل لا الحصر - تعقيبه على المقطع من الآية المباركة: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾[البقرة:228].

حيث يختم السيد السبزواري ذلك بقوله: ((والمعنى: أن المطلقات ينتظرن ويمسكن بأنفسهن عن قبول الزوج حتى يرين ثلاثة أطهار))⁽³⁾.

وفي تعقيبه على المقطع الذي يليه والمتمثل بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ﴾، إذ يقول: ((والمعنى: لا يحل للنساء أن يكتمن ما خلق الله تعالى في أرحامهن من الحيض أو

(1) المصدر نفسه: 4 / 72 .

(2) نظر: البحث الدلالي في تفسير الميزان، مشكور كاظم العوادي، دار البلاغ للصحافة، 2000، ص: 72 .

(3) مواهب الرحمن ، السبزواري: 7/4 .

الحمل استعجالاً للخروج من العدة، وإضراراً بالزوج في رجوعه، أو تطويلها لأجل أخذ النفقة⁽¹⁾.

وقد يستعين السيد السبزواري بالسياق⁽²⁾؛ لتعيين معاني بعض الألفاظ الواردة في الآيات.

فنجده في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾، يقول: ((والمراد بالذين كفروا – بقرينة السياق، ومقابلتهم لأهل اليقين والإيمان في الآية السابقة - من ستر الحق مطلقاً، وتمكن منه الكفر واستولى عليه، بحيث يرجى منه الإيمان، وكان في علم الله من الراسخين في الكفر، سواء أكان عن عناد وجحود للحق بعد معرفته، كما قال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾[النمل:14]، أو إعراض منه للحق إما إستكباراً عن النظر فيه، أو لأجل مرض في قلوبهم، بسبب إنهماكهم في الأمور الدنيوية فعمي عليهم كل سبيل⁽³⁾).

وفي قوله تعالى: ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾[البقرة:109]، يقول: ((والسياق يدل على أن الصفح والعفو محدود بزمان خاص، بقرينة آيات أخرى وردت في الجهاد والقتال، فهذه الآية المباركة منسوخة بتلك الآيات، بل نفس هذه الآية مغياة بغاية خاصة فلا معنى للنسخ الحقيقي حينئذ⁽⁴⁾).

(1) المصدر نفسه: 6/4 .

(2) عرف السياق بأنه: النظم اللفظي للكلمة وموقعها من ذلك النظم، فإن الكلمة تكسب بعدها الدلالي إذا ما ارتبطت مع جارتها ارتباطاً تلازمياً من خلاله يتكون النظم اللفظي إذ يشترك الجميع في إبراز المعنى، وتعتبر نظرية السياق الحجر الأساس في علم المعنى؛ إذ إن عدداً من المفردات قد لا يتضح معناها بدقة في ضوء التفسير المعجمي لها لذا يظل تحديد معنى الكلام محتاجاً إلى مقاييس وأدوات أخرى غير مجرد النظر إلى القاموس. ينظر: دور الكلمة في اللغة ، أولمان، ص54 - 55، وعلم اللغة ، محمود السعمران: ص290.

(3) مواهب الرحمن، السبزواري: 109/1 .

(4) المصدر نفسه: 1 / 544 .

وإن من الركائز المهمة في تفسير (مواهب الرحمن) هو اعتماد السيد السبزواري على الظهور القرآني للآيات في قبوله، أو رفضه لأقوال المفسرين.

ففي تفسيره لمعنى (الصابئة)، في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة:62]، ذكر اختلاف المفسرين والفقهاء في تحديد الصابئة هل هم من أهل الكتاب أم من المشركين؟ ، إذ يقول (قدس سره): ((وقد اختلف المفسرون والفقهاء في الصابئين هل أنهم من أهل الكتاب أم لا؟ وعلى الثاني هل هم من المشركين أم لا؟، ويمكن أن يستظهر من ذكرهم في القرآن في سياق أهل الكتاب أنهم منهم موضوعاً أو حكماً))⁽¹⁾.

وفي بيان المعنى المراد من (الكلمة) في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ [آل عمران:45].

نقل قول بعض المفسرين ورد عليه بأنه مخالف لما يمكن استظهاره من الآية الشريفة، واليك نص ما ذكره : ((وقيل: إن المراد بالكلمة نفس البشارة والأخبار بحمل مريم بعيسى عليه السلام وولادته منها أي: ويبشرك ببشارة هي ولادة عيسى عليه السلام من غير أب، وفيه: أنه خلاف ظاهر الآية))⁽²⁾.

كما ذهب السيد السبزواري محتجاً بظاهر الآية على بعض المفسرين الذين ذهبوا إلى أن الآية الشريفة: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ التَّقَى الْجَمْعَانِ فَيَاذَنِ اللَّهُ وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران:166] ، تؤيد المراد من الآية السابقة، حيث ذكروا أن المستفاد من قوله تعالى: ﴿أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل

(1) المصدر نفسه: 1 / 376 .

(2) المصدر نفسه: 5 / 343 .

عمران: 165]، اختيارهم الفداء من أسرى يوم بدر، وشرطهم على أنفسهم الله ما شرطوا، فأصابتهم هذه المصيبة بأذن الله تعالى⁽¹⁾.

وقال: ((وفيه: أن ظاهر الآية المباركة يبين القدرة الكاملة والإرادة التامة الأزلية التي قضى بها (عزّ وجلّ) على إجراء سنة الأسباب في هذا العالم، ويمكن أن يكون لما أصابهم أسباب كثيرة قد بين جملة منها في الآيات السابقة، ويدل على ما ذكرناه ذيل الآية الشريفة))⁽²⁾.

وفي معنى (عداوة) في قوله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ تِلْكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَّيْنَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [المائدة: 82]، يقول: ((و(عداوة) تمييز، واللام الداخلة على الموصول متعلقة بها، ولا يضر كونها مؤنثة؛ لأنها مبنية عليه، وقيل: تعلّقها بمحذوف وقع صفة لها، أي عداوة كائنة للذين آمنوا، ولا يخفى أنه خلاف الظاهر))⁽³⁾.

وفي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ ارْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَحْنُمْ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذَا لَمِنَ الْأَتَمِينَ﴾ [المائدة: 106].

ذكر أن بعض المفسرين⁽⁴⁾ استدلوا على أن المراد بقوله: (منكم)، و (من غيركم)، المسلمون وغير المسلمين دون القرابة والعشيرة، بأن الله تعالى قابل حين قوله: (اثنان)،

(1) مواهب الرحمن، السبزواري: 52/7.

(2) المصدر نفسه: 52/7.

(3) المصدر نفسه: 144/12.

(4) ينظر: جامع البيان، الطبري، تعليق: محمود شاکر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001:

270/6، تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2000: 217/3، الجامع لاحكام

وقوله: (آخران) ووصف الأول بقوله: ذوا عدل، وقوله: (من غيركم) دون أن يصفه بالعدالة، والاتصاف بالاستقامة في الدين وعدمه إنما يختلف في المسلم وغير المسلم، ولا موجب لاعتبار العدالة - له في اليهود، إذا كانوا قرابة أو من عشيرة المشهود له، وإلغائها إذا كان الشاهد أجنبياً.

ثم ناقش السيد السبزواري ما ذهب إليه هؤلاء المفسرون بأنه خلاف ما يمكن أن يستظهر من الآية الشريفة، التي يمكن أن يستظهر منها اعتبار الاستقامة في المسلمين وغيرهم، واعتبار شهادة غير المسلم مطلقاً، سواء أكان كتابياً أم غيره، إذ قال: ((ويمكن المناقشة فيه: بأن ظاهر الآية الكريمة اعتبار الاستقامة في غير المسلمين أيضاً، ولا موجب لإلغائها، فإن مقتضى شهادة غير المسلم على عدل المسلم، اعتبار العدالة فيه أيضاً، والتقابل بينهما يقتضي اتصافه بها أيضاً، وإن كانت العدالة التي هي عندهم غير موجودة عندنا، وظاهر الآية اعتبار شهادة غير المسلم مطلقاً، كتابياً كان أم غيره، ولكن النصوص والإجماع يدلان على اختصاص الحكم بالكتابي الذمي، العدل عند أهل ملته، فتكون مقيدة للإطلاقات، وتعضده مناسبة الحكم مع الموضوع أيضاً))⁽¹⁾.

نستشف من كلام السيد السبزواري أنّ شهادة غير المسلمين والمقصود بهم أهل الكتاب من اليهود والنصارى؛ لأنّ الإسلام لم يقرم وزناً في أية مناسبة للمشركين وعبدة الأصنام مطلقاً، مشروطة بعدالتهم عند أهل ملتهم، فشروط العدالة عند المسلمين تختلف عن العدالة عند أهل الكتاب⁽²⁾.

القران، القرطبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2002م: 6/ 349، مفاتيح الغيب، الرازي، دار الكتب العلميّة - منشورات محمد عليّ بيضون - بيروت، ط1، 2000: 12/ 115.

(1) مواهب الرحمن، السبزواري: 12/ 353.

(2) العدالة عند المسلمين هي اجتناب المرء جميع الكبائر، وهي الذنوب الكبيرة كالشرب والزنا والسرقة ونحوها، وتركه صغائر الذنوب في غالب أحواله، وتجنب الأمور المباحة التي تقدر في المروءة، ولا بد لعدل الشهادة أن يكون حراً يقظاً.

كما توسع السيد السبزواري في بيان معاني ألفاظ القرآن الكريم وأشار إلى متعلقاتها واستفاد أكثر من معاني الألفاظ، كبيانه لقوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة:25]، بأنها مطهرة من الحيض والنفاس، وسائر مساوئ الأخلاق، إذ قال السبزواري: ((والمعنى: إن لهم أزواجا مطهرات غاية التطهير، لأن حذف المتعلق يفيد العموم، فهن مطهرات من جميع الأقدار الخلقية، كالحيض والنفاس، والخلقية، كالمكر وسائر مساوئ الأخلاق، ومستكملات بكل المحامد الجسمانية والنفسانية، وما ورد في بعض الأخبار، أنهن مطهرات من الحيض والنفاس، إنما هو بيان بعض المصاديق))⁽¹⁾.

وفي قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة:38]، يقول: ((والقطع هو الإبانة والإزالة، والآية الشريفة، وإن كانت مطلقة، إلا أن السنة الشريفة بينت شروط الحكم، فلا يصح إجراء الحد إلا إذا توفرت جميع الشروط المعتبرة في السارق، والشيء المسروق منه، فليس كل سرقة يجري عليها الحكم المزبور، كما هو مذكور في الفقه))⁽²⁾.

ثانياً: عنايته بمعاني الحروف والأدوات

استعان السيد السبزواري بالسياق للكشف عن دلالة الحروف في مواضع مختلفة منها:

أما عند أهل الكتاب فالعدالة عندهم توجب عليهم الحكم بالعدل والقسط وتحذره من الظلم والجور في القضاء والكيل والوزن، وغيرها، ففي (سفر اللاويين): أن الرب كلم موسى (عليه السلام) قائلاً: (لا ترتكبوا جوراً في القضاء، ولا تأخذوا بوجه مسكين، ولا تحترم وجه كبير، بالعدل تحكم لقريبك)، ينظر: الكتاب المقدس - العهد القديم، سفر اللاويين، الاصحاح التاسع عشر: 15.

(1) مواهب الرحمن، السبزواري: 1/ 177.

(2) مواهب الرحمن، السبزواري: 11/ 245.

1- لفظ الخطاب (إياك) حيث استعمل هنا في مقام الحصر، وقد أطلق عليه تعالى في القرآن الكريم ضمير الغيبة، وضمير المتكلم مع إفادتهما الحصر أيضاً، قال تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف:40]، و﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةً فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ﴾ [العنكبوت:56]، إذ يقول: ((ويستفاد الحصر في المقام من سياق الآية المباركة؛ لأن من كان (رب العالمين)، (الرحمن الرحيم)، (مالك يوم الدين) لا وجه لعبادة غيره، فإن غيره مطلقاً مملوك له ومحتاج إليه))⁽¹⁾.

2- وقد تعرض السيد السبزواري لذكر متعلق (إذ)، والعامل فيه في مواضع متعددة منها، ما قاله في تفسير الآية الكريمة: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾ [البقرة:124] ، ((ومتعلق (إذ) في قوله تعالى: (وَإِذِ ابْتَلَىٰ...))، وغيرها من الآيات المباركة أي التي تشابه هذا الوضع يصح أن يكون فعلاً مقدراً مثل: (اذكر)، أو يكون فعلاً مستفاداً من الآية المباركة نفسها، ففي المقام يصح أن يكون متعلقه (اذكر)، فيدل سياق الآية على أن قوله تعالى: (إني جاعلك للناس إماماً)، فتكون الكلمات شيئاً آخر⁽²⁾.

وقد وجّه السيد السبزواري الظرف (إذ) في آية آل عمران: ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَدَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [آل عمران:35]، توجيهاً غير ما قيل في الظرف (إذ) من الوجوه؛ إذ قال (قدس سره): الظرف (إذ) في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ﴾، قيل: فيه وجوه: فقال بعض المفسرين: انه زائد⁽³⁾

(1) المصدر نفسه: 43/1 .

(2) المصدر نفسه: 20 /2 .

(3) ينظر: الجامع لاحكام القران، القرطبي: 62 /4، زاد المسير، ابن الجوزي، دار الكتب العلمية، بيروت،

ط2، 2002م: 376 /1، فتح القدير، الشوكاني، دار الفكر، بيروت 1425هـ/ 2005م: 334 /1.

وهو غلط، وعن آخرين: أنه منصوب على الظرفية لما قبله⁽¹⁾، ولكنه لا يناسب مجيئه بعنوان الصفة الدالة على الثبوت الدائم المطلق، وقيل: إنه منصوب بفعل مقدر، أي اذكر⁽²⁾، وهو بعيد عن السياق، والوجه أنه معمول لفعل مقدر يدل عليه الكلام، وهو استجابة لها إذ قالت⁽³⁾.

3- استعمال (من) لتبيين الصفة، لا للتبعيض .

قال السيد السيزواري في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [آل عمران: 179]، (من) لتبيين الصفة، لا للتبعيض؛ لأن الأنبياء كلهم مجتوبون، كما في قوله تعالى: ﴿مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [فاطر: 2].

وقيل: إن (من) للتبعيض؛ لأن الاطلاع على المغيبات مختص ببعض الرسل، بما فضل الله تعالى به بعضهم على بعض، لا بأصل الرسالة، ولكنه بعيد عن السياق، لا سيما بملاحظة التفرع في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: 179].

واستبعد حمل (من) على التبعيض مستدلاً بدلالة السياق، وملاحظة التفرع في قوله تعالى: ﴿فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ﴾⁽⁴⁾.

ثالثاً: عنايته بالإعراب

(1) ينظر: روح المعاني، الالوسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001م: 3/ 133، إرشاد العقل

السليم، أبو السعود، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط3، 1994م: 2/ 27.

(2) ينظر: الجامع الاحكام القران، القرطبي: 4/ 63، زاد المسير، ابن الجوزي: 1/ 376، فتح القدير،

الشوكاني: 1/ 334، الكشاف، الزمخشري، دار مصر للطباعة، مصر (د.ت): 1/ 548.

(3) مواهب الرحمن، السيزواري: 5/ 314 .

(4) ينظر: المصدر نفسه: 7/ 111.

يميل السيد السبزواري إلى استنطاق الألفاظ القرآنية، ويأخذ على النحويين تعليلاتهم المتعسفة؛ لذا نراه ينبذ الخلاف والاختلاف في تأويل إعراب لفظ ما أو توجيه حرف ما في القرآن الكريم؛ إذ يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [المائدة:96]

وأما رفع (الصابئون) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ﴾، فقد وقع الخلاف بين العلماء في إعرابه، وبعض النحويين يريد تطبيق الآية الشريفة على ما يذهب إليه وما هو الثابت عنده من القواعد النحوية ولم يعلم - أي بعض النحويين - بأن الإعراب إنما هي صناعة يستهدف منها ضبط الكلام وفصاحته، فلا نحتاج إلى تطبيقه - القرآن الكريم - على قواعد بل هي تطبق عليه⁽¹⁾.

ثم ينطلق السيد (قدّس سرّه) من مخالفة اللاحق للسابق في الإعراب متخذاً من قرينة السياق عضداً لتوجيه تلك المخالفة في بيان معنى جمالي من سرّ التعبير الفني المقصود، رافضاً ذلك التطويل في الإعراب فيقول (قدّس سرّه): ((إن رفع (الصابئون) فيه من الفصاحة ما لا يحتاج إلى تطبيقها على القواعد والنزاع فيها، بل نذكر إن تغيير إعراب جملة من بين سائر الجمل التي هي في سياق واحد، لأجل التنبيه على أمر وبيان غرض خاص فيها، أمر جار في كثير من أسباب المحاورة، إما بتغيير نسق الإعراب برفع الصوت في الخطابة، أو بكبر الحروف في الكتابة، وغير ذلك من الأساليب لتنبيه السمع أو الخط، والمقام من هذا القبيل، فلا نحتاج إلى هذا التطويل في الإعراب في كلمة (الصابئون والنصارى)⁽²⁾.

(1) مواهب الرحمن، السبزواري: 572/12 .

(2) ينظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

وتجدر الإشارة إلى أنّ السيد السبزواري اعتمد الرأي البصري في توجيه الرفع في كلمة (والصابئون) ، إذ يقول: أما (الصابئون)، فقد عرفت أن الرفع فيه على الابتداء والخبر محذوف يدل عليه⁽¹⁾.

وقد اختلف النحويون في أنّ المحذوف خبر الثاني أو خبر الأول إذا كان في الكلام مبتدأً أو أكثر وخبر واحد، وقيل: إنه معطوف على موضع اسم (إنّ) فقد أجازوه الكوفيون، وإن منعه البصريون⁽²⁾.

وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْيًا بَيْنَهُمْ﴾ [ال عمران: 19].

قال (قدّس سرّه) : ((بغياً: منصوب؛ إما على أنّه مفعول لأجله أو على الحال من الذين، والمراد من الذين أوتوا الكتاب: هم اليهود والنصارى...))⁽³⁾. وهذا اهتمام بالحالة الإعرابية للفظ (بغياً)، وعلى الحاليين اللذين ذكرهما بني تفسير الآية الكريمة.

وفي الختام وجدنا أنّ السيد السبزواري (قدّس سرّه) قد قام بتقسيم النص القرآني إلى قسمين، الأول هو تناول الرئيس للنص وإدراجه تحت عنوان التفسير ويتضمن بيان المضمون والمفردات والبحث الدلالي، والثاني يتضمن حقولاً ثانوية، وهي عرض البحوث العلمية المختلفة التي ترتبط بالآية كالأدبي والفقهية والفلسفي.

وستناول في الفصول القادمة ترجيحاته التفسيرية في اللغة، والفقه، وعلوم القرآن، والعقائد.

(1) ينتظر: المصدر نفسه: 572/12.

(2) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، أبو البركات، عبد الرحمن بن

محمد بن أبي سعيد الأنباري (577 هـ)، لمكتبة العصرية، مصر، 2003: 107 .

(3) مواهب الرحمن ، السبزواري: 169/5 .

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

المبحث الأول: مفهوم الترجيح لغة واصطلاحاً

المبحث الثاني : الترجيح بدلالة الإعراب

المبحث الثالث: الترجيح بدلالة حروف المعاني.

المبحث الرابع: الترجيح بدلالة المفردة القرآنية.

المبحث الخامس : الترجيح بدلالة سياق الجملة.

توطئة:

لا يمكن الاستغناء عن اللغة في أي منهج من مناهج التفسير، فهي من أوليات الأداء التفسيري، بل يعتمد عليها حتى الفهم الأولي للقرآن، ولهذا كان السلف يحضون على تعلم اللغة العربية كثيرا⁽¹⁾؛ لأنها لغة القرآن، ولا يُعرف القرآن إلا بمعرفة لغته؛ لأنه نزل عربياً مبيناً، قال تبارك وتعالى: **(وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِّسَانِ عَرَبِيًّا لِيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ)** [الاحقاف: 12]، إلى غير ذلك من الآيات؛ ولذا أولاها السيد السبزواري (قدس سره) أهمية في مقدمة تفسيره مشيراً إلى بعض ضوابط توظيف المباحث النحوية والإفادة من الصيغ الصرفية، وملاحظة أثر دلالة النص من خلال الدلالة الالتزامية أو المعاني الخفية في ضوء رمزيتها، ولكن لا يتعدى كونه استظهاراً، من خلال معرفة الهدف والغاية، كما أشار إلى ملاحظ تتلخص في الأمور الآتية: معرفة الأدب العربي، وينبغي معرفة علم الصرف، والنحو، وعلوم البلاغة، وعلم اللغة، وفقه اللغة معرفة إجمالية⁽²⁾.

ويهدف هذا الفصل إلى استخراج الترجمات اللغوية من تفسير مواهب الرحمن، وبيان قواعد الترجيح اللغوية التي اعتمدها السيد السبزواري، وأثرها في اختيار التفسير الصحيح للآية، من خلال خمسة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الترجيح لغة واصطلاحاً

المبحث الثاني : الترجيح بدلالة الإعراب

المبحث الثالث: الترجيح بدلالة حروف المعاني.

المبحث الرابع: الترجيح بدلالة المفردة القرآنية.

المبحث الخامس : الترجيح بدلالة سياق الجملة.

(1) أهمية اللسان العربي في فهم المراد من القرآن ، حسن كاظم اسد، (بحث) مجلة القادسية للعلوم الإنسانية، المجلد (14)، العدد(4)، 2011، ص: 91.

(2) مواهب الرحمن، السبزواري: 5/1.

المبحث الأول

مفهوم الترجيح لغة واصطلاحاً

أولاً: الترجيح في اللغة:

ذكر علماء اللغة في الترجيح أقوالاً منها: إنها من الفعل الثلاثي (رَجَّح)، قال ابن فارس الفعل رَجَّح (الراء والجيم والحاء) أصل واحد، يدل على رزانة وزيادة، يقال : رَجَّح الشيء، وهو راجح، إذا رزن، وهو من الرجحان(1).

وقال ابن منظور: ((الراجح: الوازن، ورَجَّح الشيء بيده رزنه ونظر ما ثقله وأرجح الميزان أي: أثقله حتى مال)) (2).

رجيح هو " مصدر للفعل رَجَّح، ويطلق مجازاً على اعتقاد الرجحان، اذ يقال رجح الشيء ورجح رجوحاً، والرجحان اذا زاد وزنه، وهو مأخوذ من رجح الميزان، اذ يقال رجح الميزان يرجح، اذا ثقلت كفت الشيء في الميزان، ويرجح الرأي معناه غلب هذا الرأي على غيره" لذلك يظهر لنا ان معنى الترجيح في اللغة هو الغلبة او التقوية لشيء بين عدة أشياء او اكثر، فاذا تنازع امران لشيء معين، فان ترجح احدهما بمعنى تغلبه على غيره من الأمور المتنازعة (3).

ثانياً: الترجيح في الاصطلاح

(1) مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا (ت: ٣٩٥هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون دار الفكر،

١٣٩٩هـ (مادة رجح)، ٢/٤٨٩

(2) لسان العرب محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويعي

الإفريقي (ت: ٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ٣، ١٤١٤هـ (فصل الراء المهملة)، ٢/٠٤٤٥

(3) الفيروز آبادي: مجد الدين محمد بين يعقوب بن محمد بن إبراهيم الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج، 2،

المؤسسة العربية، بيروت، بدون سنة طبع، ص 198

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

يوجد العديد من التعريفات للترجيح ومنها أن اقتران الدليل الظني بأمر يقويه على معارضه بعد قيام التماثل (1).

وقد عرف كذلك فضل أحد المتساويين على الآخر وصفاً (2).

وأن الترجيح أيضاً عرف بأنه اقتران الدليل الظني بأمر يقويه على معارضه بعد قيام التماثل (3).

منها: اقتران الأمانة بما يقوى به على معارضها (4).

وقد اختلف علماء الأصول في تحديد معنى الترجيح من حيث الاصطلاح إلى ثلاثة اتجاهات :

الاتجاه الأول: ((أن الترجيح عبارة عن فضل أحد المثليين على الآخر وصفاً)) (5).

وقيل: ((أنه عبارة عن اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل وإهمال الآخر)) (6).

والاتجاه الثاني: أن الترجيح: ((عبارة عن تقديم أحد الظنيين على الآخر، وقيل: أنه تقوية أحد الطريقتين على الآخر ليعلم الأقوى فيعمل به ويترجح الآخر)) (7).

(1) أصول الفقه ، المظفر ، محمد رضا ، دار الفكر ، بيروت ، 1995 ، 3 / 194 .

(2) نهاية الوصول إلى علم الأصول ، الحلبي ، الحسن بن يوسف ، تحقيق : إبراهيم البهادري مؤسسة الصادق ، (1414 هـ) ، 3 / 195 .

(3) دروس في علم الأصول ، محمد باقر الصدر ، دار الفكر ، بيروت ، (1398 هـ) ، 1 / 29 .

(4) أصول فقه الشيعة ، الخالقي ، محمد مهدي ، دار قم ، قم ، (1419 هـ) ، ج 3 ، 53 .

(5) أصول البزدوني كنز الوصول إلى معرفة الأصول ، علي بن محمد الحنفي البدوني ، مطبعة جاويد بريس ، د.ت ، ص 290 .

(6) الإحكام في أصول الأحكام ، علي بن محمد الأمدي ، تح: الجميلي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1404 هـ : 245/4 .

(7) المحصول في علم الأصول ، محمد بن علي الارزي ، تحقيق: طه جابر العلواني ، الرياض ط1 ، 1400 هـ : 529/ 5 .

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

أما تجاه الثالث: فهو أن الترجيح يعني بيان الرجحان أو القوة التي لأحد المتعارضين على الآخر⁽¹⁾، وقيل: إنه جعل أحد جانبي المتعادلين راجحا بإظهار فضل فيه لا تقوم به المماثلة⁽²⁾، وقد يعد الترجيح صفة للأدلة وليس فعلا للمجتهد وهو تعريف جامع لأفراده مانع من دخول غيره فيه⁽³⁾.

وموضوع قواعد الترجيح هي أقوال المفسرين المختلفة في تفسير القرآن الكريم، ومن ثم تكمن غاية قواعد الترجيح في معرفة أصح الأقوال وأولها بالقبول في تفسير القرآن، وتنقية وتصفية كتب التفسير مما علق ببعضها من الأقوال الفاسدة والضعيفة⁽⁴⁾.

وهكذا نرى أنّ غاية الترجيح تكمن في تحقيق أقوال المفسرين وبيان الصحيح من السقيم وتمييز الراجح من المرجوح.

وبهذا فإن غاية الترجيح تكون من خلال تحقيق أقوال المفسرين وبيان صحة التفاسير والعمل على ترجيح الراجح من المرجوح .

(1) شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، سعد الدين التفتازاني، مطبعة محمد علي، مصر، 1377هـ:

212/3

(2) التقرير والتحصيل في علم الأصول، ابن أمير الحاج، دار الفكر، بيروت، 1417هـ، 22/3.

(3) الترجيح بين النصوص باعتبار الحكم عند اشد بن السالمي، حمود النظيري، جامعة بغداد، 2022م، ص 213 .

(4) قواعد الترجيح المتعلقة بالنص عند ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير، عبير بنت عبد الله النعيم، دار التدمرية، الرياض، 1436هـ، ص 114 .

المبحث الثاني

الترجيم بدلالة الإعراب

تعدّ العلامات الإعرابية من الخصائص التي تميّزت بها الألفاظ العربية المعربة ، من أسماء وأفعال ، ومعلوم أنّ هذه العلامات لم تأت اعتباراً في أواخر المعربات ، بل إنّ لمجيئها اعتبارات دلالية استوقفت الدارسين قديماً وحديثاً، وحظيت بعناية واضحة من لدن النحويين المتقدمين، لاسيّما الذين وضعوا أوليات النحو المرتبطة بنشأته لدى أبي الأسود الدؤلي⁽¹⁾ (ت 69هـ) ، فقد نبّه أبو الأسود من أخطأ في قراءة (رسوله) بالجرّ في الآية الكريمة : ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ [التوبة:3] مشيراً إلى ارتباط هذه العلامات بدلالات معيّنة؛ وعُلّل هذا الاهتمام بكونها ((أهمّ الوسائل التي تعين على فهم النصوص، وإيضاح معانيها، وكشف غوامضها))⁽²⁾.

(1) هو أبو الأسود ظالم بن عمرو بن سفيان الدؤلي الكناني (ت 69هـ) من سادات التابعين وأعيانهم وفقهائهم وشعرائهم ومحدثيهم ومن الدهاة حاضري الجواب، وهو كذلك عالم نحوي وأول واضع لعلم النحو في اللغة العربية وشكّل أحرف المصحف، على الاصطلاح القديم بوضع النقاط على الأحرف العربية التي أصبحت فيما بعد (ُ)، وكان ذلك بأمر من علي بن أبي طالب (عليه السلام).

ولد قبل بعثة النبي محمد وآمن به لكنه لم يره، فهو معدود في طبقات التابعين، وصحّب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب الذي ولاه إمارة البصرة في خلافته، وشهد معه وقعة صفين والجملة ومحاربة الخوارج. ويُلقب بلقب ملك النحو لوضعه علم النحو، فهو أول من ضبط قواعد النحو، فوضع باب الفاعل، المفعول به، المضاف وحروف النصب والرفع والجر والجزم، وكانت مساهماته في تأسيس النحو الأساس الذي تكوّن منه لاحقاً المذهب البصري في النحو، وقد وصفه الذهبي في ترجمته له في كتابه «سير أعلام النبلاء» بقوله: «كان من وجوه شيعة علي، ومن أكملهم عقلاً ورأيًا، وكان معدودًا في الفقهاء، والشعراء، والمحدثين، والأشرف، والفرسان، والأمراء، والدهاة، والنحاة، وحاضري الجواب، والشيعة، والصلح الأشراف».

(2) البحث الدلالي في إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم لأبي السعود (ت 982 هـ)، زينب عبد الحسين بلال، أطروحة دكتوراه ، مقدمة إلى جامعة بغداد/ كلية التربية للبنات: 240.

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

وقد عرّف ابن جنّي الإعراب بأنّه ((الإبانة عن المعاني بالألفاظ))⁽¹⁾، واتفق جلّ النحويّين على أنّ العلامات الإعرابية هي دوالّ على المعاني في الكلام ، و أنّها هي المعاني النحويّة ، وربطوا بينها وبين العوامل التي تحدثها ، فقالوا : إنّ الإعراب دلالة على هذه العوامل ، وبها يمكن التفريق بين هذه المعاني من فاعليّة، أو مفعوليّة ، أو إضافة، أو غير ذلك⁽²⁾، إذ لولا الإعراب لتداخلت المعاني واختلطت، وعجزت الألفاظ عن إيصال المعنى المراد إلى السامع بدقّة⁽³⁾ قال ابن فارس: ((الإعراب ... هو الفارق بين المعاني المتكافئة في اللفظ ، وبه يعرف الخبر الذي هو أصل الكلام ، ولولاه ما ميّز فاعل من مفعول ، ولا مضاف من منوع ، وتعجّب من استفهام ...))⁽⁴⁾.

وقد خصّ السبزواري ظاهرة الإعراب بعناية واضحة؛ لأنها تعينه في فهم النصّ القرآني، فقد غني السبزواري بإعراب آيات القرآن والألفاظ القرآنية وصولاً إلى المعنى، وجعل في تفسيره بحثاً من ضمن بحوثه يذكر فيه كثيراً من أمور النحو والإعراب سماه (البحث الأدبي)؛ إذ أعرب كثيراً من الألفاظ والتراكيب القرآنية مبيّناً فيها الوجوه النحوية المتباينة دون أن يهمل المعنى الذي عليه المدار في الإعراب، ويبيّن ما بين الإعراب والمعنى من ارتباط لا ريب فيه .

وقد تجلّى ذلك من خلال ترجيحاته الإعرابية، ومحاولة توضيحه المعنى على وفق ما تحتمله اللفظة القرآنية من وجوه في مواضع متعددة من تفسيره، فمن ذلك:

(1) الخصائص: أبو الفتح عثمان بن جنّي (ت 392 هـ) تحقيق: محمّد علي النجّار، مطابع الهيئة المصريّة العامّة، ط4، مصر 1986: 1 / 36 .

(2) دلالة الإعراب لدى النحاة القدماء : بتول قاسم ناصر - ط1، - دار الشؤون الثقافية - بغداد 1999 ص 33 .

(3) البحث الدلالي في إرشاد العقل السليم ، زينب عبد الحسين بلال ، ص 205 .

(4) الصحابي في فقه اللغة العربيّة ومسائلها وسنن العرب في كلامها: أبو الحسين أحمد بن فارس (ت 395 هـ) ، تعليق : أحمد حسن بسج ، ط1، منشورات محمّد بيضون - دار الكتب العلميّة - بيروت 1418 هـ /

أولاً: ترجيح ما تحتمله اللفظة من أوجه الرفع:

ومنه قوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ [آل عمران: 7].

فقد ذكر في إعراب (الراسخون) وجهين كلاهما بالرفع⁽¹⁾:

أحدهما: الرفع على أن الراسخين مبتدأ – أي على الاستئناف- وجملة (يقولون) خبر فيكون المعنى: إن الراسخين في العلم يقولون آمنا بالله (عزّ وجلّ) وأن الآيات كلها من عند الله تعالى في مقابل من كان في قلبه زيغ فيتبع ما تشابه منها⁽²⁾.

والآخر: الرفع على أنها معطوفة على لفظ الجلالة (الله) أي: لا يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم. ومن هؤلاء ابن قتيبة، إذ قال: ((ولسنا ممن يزعم أن المتشابه في القرآن لا يعلمه الراسخون في العلم، وهذا غلط من متأويليه على اللغة والمعنى، فلو كان المتشابه لا يعلمه غيره للزمنا للطاعن مقال، وتعلق علينا بعله. وهل يجوز لأحد أن يقول: إن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يكن يعرف المتشابه؟!))⁽³⁾، وقد أجاز الطوسي الوجهين⁽⁴⁾.

وقد رجّح السبزواري الوجه الثاني أي (العطف)، فهو يرى أن الآية قد جاءت على العطف، وهو ليس من قبيل العطف المطلق، بل هو من قبيل عطف بعض الكلام على كله، بدليل قوله: ((المنساق من الآية الشريفة أن الجملة معطوفة على الله أي: لا يعلم تأويله إلا الله والراسخون في

(1) مواهب الرحمن، السبزواري : 45 / 5.

(2) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(3) تأويل مشكل القرآن : ابن قتيبة، شرح ونشر : أحمد صقر ، ط3، دار الكتب العلميّة - بيروت ، 1981، ص: 66.

(4) التبيان في تفسير القرآن : أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ (ت 460 هـ) ، تحقيق: أحمد شوقي الأمين وأحمد حبيب قصير - المطبعة العلمية ، ومطبعة النعمان - النجف الأشرف 1957 : 17 / 4.

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

العلم. والراسخ في العلم منحصر بسيد الأنبياء (صلى الله عليه وآله وسلم) ، ومن استفاد منه هذا العلم حيث قال فيه : ((اللهم علمه التأويل)) ... فالجملة ليست مستأنفة بل معطوفة على المستثنى ويكون من قبيل عطف البعض على الكل لأن هذا العلم بالنسبة إلى الله تعالى أولاً بالذات ، وبالنسبة إلى سيد الأنبياء ثانياً ، وبالعرض وتدل عليه روايات كثيرة)) (1).

في موقف السبزواري دلالة قاطعة على رد من قال بالاستئناف من دون الاعتماد على الأسباب اللغوية ، مستدلاً بالقول على العطف على الأسباب الروائية؛ تأييداً لحكم العطف الذي اختاره منها قول الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) : ((نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم تأويله)) (2)، وقوله (عليه السلام): ((نحن قوم فرض الله (عزّ وجلّ) طاعتنا لنا الأنفال ، ولنا صفو المال ، ونحن الراسخون في العلم)) (3)، وما ورد من روايات في تفاسير القرآن نحو تفسير العياشي؛ إذ نقل عن أبي جعفر (عليه السلام) قوله : ((إن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أفضل الراسخين في العلم فقد علم جميع ما انزل الله عليه من التنزيل والتأويل وما كان لينزل عليه شيئاً لم يعلمه التأويل وأوصياؤه من بعده يعلمونه كله)) (4).

ومن الأمثلة قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَنْ يَشَأْ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأْ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [سورة الأنعام: 39]، توقف المفسرون عند هذه الآية فاختلّفوا في توجيه النص تبعاً للموقع الإعرابي لكلمة (صمّ)، إذ وجه بعضهم إعرابها على أنها خبر لقوله (الذين) و (في الظلمات) خبر ثانٍ (5)،

(1) مواهب الرحمن، السبزواري: 45 / 5 - 46.

(2) الكافي ، الكليني (ت269هـ)، تعليق: علي اكبر، طهران ، دار الكتب الإسلامية، ط: 1 / 186.

(3) المصدر نفسه: 1 / 186.

(4) تفسير العياشي : 1 / 163 ، والكافي، الكليني : 1 / 212.

(5) ينظر : الكشاف، الزمخشري : 2 / 12 ، والجامع لأحكام القرآن، القرطبي : 6 / 1422، وروح المعاني،

الالوسي : 7 / 147

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

وذهب آخرون إلى أنها خبر لمبتدأ محذوف تقديره (بعضهم)⁽¹⁾، على حين قال بعضهم بأنها ثلاثة أخبار ولا يضر الفصل وعدمه⁽²⁾.

وقد مال السبزواري إلى الرأي الثاني بعد أن استعرض آراء من سبقوه ذاكراً وجه ترجيحه للرأي المختار من قبله، إذ يقول في تفسيره: ((أما آية المقام فإنها تشير إلى طوائف من الظالمين الذين تعددت فيهم أسباب الظلم من الشرك والكفر والعناد واللجاج والاستكبار، فإن بعضها توجب الصم وبعضها توجب البكم والجميع يتخبطون في ظلمات تمنع شروق نور الإيمان في قلوبهم ، ومن ذلك يظهر أن إعراب آية المقام على الوجه الثاني وهو كون ((صُمَّ وَبُكِّمُ)) خبراً لمبتدأ محذوف أولى))⁽³⁾، وقد استدل السبزواري في ترجيحه لهذا الوجه الإعرابي بأسباب النزول في الآيتين المباركتين، فأية سورة البقرة في قوله تعالى: ﴿صُمَّ بَكِّمُ عُمِّي فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [البقرة: 18] نزلت في المنافقين الذين الحقوا بالكفار⁽⁴⁾، ويؤيد ذلك ترك العاطف بينهما، وهي من قبيل القضايا الشاملة لكل كافر ، والمعنى أن الكفر تَمَكَّن من قلوبهم فصارت كالمختوم عليها وصاروا بمنزلة من لا يفهم ولا يسمع ولا يبصر⁽⁵⁾؛ فالحديث في هذه الآية من قبيل الذم من قبل الله تعالى لهم؛ لأن قلوبهم كالمختوم عليها في أن الإيمان لا يدخلها ولا يخرج منها الكفر، فأوردت الصفات متعددة من دون فاصل.

ومن أمثلة الترجمات الإعرابية، قوله تعالى: ﴿وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ

(1) ينظر : الميزان، الطباطبائي: 86-85 / 7

(2) ينظر : مجمع البيان في تفسير القرآن: أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت 548 هـ)، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر ، بيروت، ط1، 1426هـ/ 2005م: 4 / 74.

(3) مواهب الرحمن، السبزواري: 294 / 13.

(4) ينظر : المصدر نفسه: 293 / 13.

(5) ينظر : مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي: 96 / 1.

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿[النساء : 128]، جاء في إعراب (امرأة) ثلاثة أوجه :

الأول: أن تعرب مبتدأ والجملة الفعلية بعدها خبر⁽¹⁾، وهذا على مذهب أبي الحسن الأخفش والكوفيين⁽²⁾.

الثاني: أن تعرب فاعلاً بالفعل المذكور على التقديم والتأخير، وهو رأي الكوفيين⁽³⁾.

الثالث: أن تعرب فاعلاً لفعل محذوف يفسره الفعل المذكور⁽⁴⁾، ويكون ذلك من باب الاشتغال، وهذا على رأي البصريين⁽⁵⁾ وقد اختار السبزواري الوجه الثالث لأنه يرى فيه تناسباً موافقاً للمعنى، جاء في تفسيره: ((وأما قوله تعالى: ﴿وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ﴾، فالمعروف أنه من باب الاشتغال، أي: وإن امرأة خافت، واحتمل بعضهم أن (امرأة) مبتدأ وما بعده الخبر وقدّر بعضهم (كانت) لاطراد حذف كان بعد (إن) ((⁽⁶⁾.

ويبدو أن ترجيح السبزواري الرأي الثالث متماشياً مع رأي البصريين في ذلك؛ لأن هذا الوجه الإعرابي على وفق رأيه - يكون أكثر موافقة مع المراد في الآية الكريمة ، فالفعل

(1) ينظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: أبو الفضل شهاب الدين محمود الألوسي (ت 1270 هـ)، ضبطه وصححه: علي عبد الباري عطية ، ط1، دار الكتب العلمية - بيروت 1422 هـ/ 2001م: 161 /5.

(2) ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعراب، جمال الدين بن هشام الأنصاري (ت 761 هـ)، تعليق: علي عاشور الجنوبي، دار إحياء التراث العرب، بيروت، ط1، 2001م: 581 /2.

(3) ينظر: مغني اللبيب، ابن هشام: 581 /2 .

(4) ينظر: التبيان في إعراب القرآن: 281-1/282، البرهان في علوم القرآن: بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت 794 هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة (د. ت) : 4/246؛ وكنز الدقائق الميرزا المشهداني : 2/641.

(5) ينظر: مغني اللبيب، ابن هشام: 581 /2 .

(6) مواهب الرحمن ، السبزواري: 9/385

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

في باب الاشتغال يذكر تقديره قبل الاسم المذكور إذا كان الغرض منه هو التوكيد ، والمقام هنا مقام تشديد في الأمر بالتقوى فالإصلاح لا يكمل إلا مع التقوى، لأنه الركيزة الأولى في جميع الأحكام، كما أنه موضع تنبيه للمرأة بأنه لا بد لها من التثبيت والتبيين في أمارات النشوز والإعراض، فالفعل المذكور جاء مفسراً لفعل محذوف مثله⁽¹⁾.

ومنه قوله تعالى: ﴿وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: 177]، فقد ذكر في إعراب (الموفون) وجهان كلاهما بالرفع:

الاول: أن يكون معطوفاً على (مَنْ آمَنَ).

والآخر: أن يكون خبراً لمبدأ محذوف ، تقدير: (هم الموفون)⁽²⁾.

وقد رجح السبزواري الوجهين، إذ يقول: ((العطف على (مَنْ آمَنَ)، والرفع على إنه خبر لمبتدأ محذوف، إذ يقول: وأما رفع (الموفون)؛ فلأجل العطف على (من آمن)، كما أن نصب (الصابرين) على (على المدح والاختصاص))⁽³⁾.

ويمكن أن يكون الرفع والنصب كلاهما على المدح، أي: هم الموفون وأعني الصابرين، لأن النعوت والصفات إذا طالت جاز الاعتراض بينهما بالمدح. والأحسن هو الاختلاف في الإعراب في المقام، ليكون النصب في الصابرين إشارة إلى أن في المقام سرّاً مكنوناً، وهو بيان مقام الصبر وأهميته⁽⁴⁾.

(1) الدلالة النحوية في تفسير مواهب الرحمن، سناء عبد الزهرة، (أطروحة دكتوراه) جامعة بابل، 2011، ص 119.

(2) اعراب القرآن ، النحاس: 1/ 280، مشكل اعراب القرآن، مكي بن أبي طالب: 1/ 82.

(3) مواهب الرحمن، السبزواري: 2/ 391.

(4) مواهب الرحمن، السبزواري: 2/ 391.

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [المائدة: 69].

اختلف المفسرون في إعراب (الصابئون) بسبب رفعها بالواو في حين أنه معطوف على اسم إن في ظاهر الكلام، وانقسموا على قسمين كلاهما بالرفع⁽¹⁾:

الأول: ذهب الخليل وسيبويه والبصريون أن (الصابئون) مبتدأ خبره محذوف، والتقدير: والصابئون والنصارى كذلك، قال الخليل وسيبويه: الرفع محمول على التقديم والتأخير، والتقدير: إن الذين آمنوا والذين هادوا من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف ليهم ولا هم يحزنون والصابئون والنصارى كذلك⁽²⁾.

والآخر: أجاز الكوفيون، وهو (العطف) على محل (إن واسمها) بعد ذكر الخبر، كقولك: (إن زيدا منطلق وعمرا، وعمرو)، بالنصب على اللفظ، والرفع على موضع (إن واسمها)⁽³⁾.
وقد رجح السيد السبزواري الرأي القائل بالرفع على الابتداء، إذ يقول: فقد عرفت أن الرفع فيه على الابتداء والخبر محذوف يدل عليه⁽⁴⁾.

والجدير بالذكر، أن السيد السبزواري يأخذ على النحويين تعليلاتهم المتعسفة؛ إذ يقول في تفسير الآية المباركة: ((وَأَمَّا رَفْعُ (الصَّابِئُونَ) فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى ﴾، فَقَدْ وَقَعَ الْخِلَافُ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ فِي إِعْرَابِهِ، وَبَعْضُ النُّحَوِيِّينَ يَرِيدُ تَطْبِيقَ الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ عَلَى مَا يَذْهَبُ إِلَيْهِ وَمَا هُوَ الثَّابِتُ عِنْدَهُ مِنَ الْقَوَاعِدِ النُّحَوِيَّةِ وَلَمْ يَعْلَمْ - أَيِ بَعْضِ النُّحَوِيِّينَ - بِأَنَّ الْإِعْرَابَ إِنَّمَا هِيَ صِنَاعَةٌ يَسْتَهْدَفُ

(1) المصدر نفسه: 45 / 5.

(2) روح المعاني، الالوسي: 201 / 6.

(3) الإنصاف في مسائل الخلاف، أبو البركات الأنباري لمكتبة العصرية، مصر، 2003: ص 186.

(4) مواهب الرحمن، السبزواري: 54 / 12.

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

منها ضبط الكلام وفصاحته، فلا نحتاج إلى تطبيقه - القرآن الكريم - على قواعد بل هي تطبق عليه⁽¹⁾.

ثم ينطلق السيد السبزواري من مخالفة اللاحق للسابق في الإعراب متخذاً من قرينة السياق عضداً لتوجيه تلك المخالفة في بيان معنى جمالي من سر التعبير الفني المقصود، رافضاً ذلك التطويل في الإعراب⁽²⁾ فيقول: إن رفع الصائون فيه من الفصاحة ما لا يحتاج إلى تطبيقها على القواعد والنزاع فيها، بل تذكر أن تغيير إعراب جملة من بين سائر الجمل التي هي في سياق واحد، لأجل التنبيه على أمر وبيان غرض خاص فيها، أمر جار في كثير من أسباب المحاورة، إما بتغيير نسق الإعراب أو برفع الصوت في الخطابة، أو بكثر الحروف في الكتابة، وغير ذلك من الأساليب لتنبية السمع أو الخط، والمقام من هذا القبيل، فلا نحتاج إلى هذا التطويل في الإعراب في كلمة (الصائون والنصارى)⁽³⁾.

ثانياً: ترجيح ما تحتمله اللفظة من أوجه النصب

كما في قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيَحْذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾[ال عمران: 23].

فقد تعدد التوجيه الإعرابي لـ (تُقَاةً) الواقعة في محل نصب على المصدرية أو الحالية⁽⁴⁾، فقد رأى المفسرون أن إعرابها على المصدرية يكون: أما مفعولاً لأجله، والمعنى: لا يتخذوا الكفار أولياء إلا لسبب التقية، أو مفعولاً مطلقاً مأخوذاً من لفظ الفعل⁽⁵⁾، والذي سوغ هذا

(1) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(2) معالم المنهج التفسيري، أسسه وآلياته، كاظم عودة الاسدي ص 292.

(3) ينظر: مواهب الرحمن ، السبزواري: 55 / 12.

(4) ينظر : البرهان، الزركشي: 1 / 303 ، والإتقان، السيوطي: 1 / 259 ، وإرشاد العقل السليم، أبو السعود

23 / 2.

(5) ينظر : مواهب الرحمن، السبزواري: 5 / 239

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

التوجيه الإعرابي هو اشتراك المفعول لأجله والمفعول المطلق في المصدرية ، وقد نص الصبان في حاشيته على قرب العلاقة بينهما بقوله : ((المفعول لأجله اقرب إلى المفعول المطلق بكونه مصدرًا))⁽¹⁾ .

على حين ذهب آخرون إلى أنها مصدر وقع موقع المفعول به⁽²⁾، والتقدير: إلا أن تخافوا من جهتهم أمراً يجب اتقاؤه، والعامل فيه فعل النهي⁽³⁾ على تضمين الفعل اتقى معنى خاف أو حذر، وجوز آخرون أن تكون جمعاً لـ (تقي) في موضع نصب الحال، والمعنى على هذا: اتقوا الله كما يحق أن يكون متقوه المختصين به⁽⁴⁾ .

وقد رجح السبزواري أن تكون (تقاة) منصوبه على المفعولية المطلقة، إذ يقول في تفسيره : ((وتقاة في قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾ مصدر، وهي مفعول مطلق لتتقوا، وأصلها وقية على فعلة على وزن تهمة قلبت الواو تاء والياء ألفاء، والتاء تفيد الوحدة، وهي تحدد الاتقاء أي تتقوا منهم تقاة محدودة))⁽⁵⁾ .

إن ترجيحه المصدرية على أن (تقاة) مفعول مطلق يصدر عن كون التقية هي محدودة ويؤكد محدوديتها وجود تاء الوحدة الملحقة بالصيغة الصرفية (وقى)، فتقدر بقدر الضرورة، فضلاً عن أن مجيء المصدر مؤكداً لعامله للدلالة على وجوب التقية من الكفار لدفع الضرر أو لجلب النفع النوعي⁽⁶⁾ .

(1) حاشية الصبان، محمد بن علي الصبان، تصحيح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية ، بيروت،

ط1، 2/ 159

(2) ينظر : البرهان، الزركشي: 1/ 303.

(3) ينظر : الكشاف، الزمخشري: 1/ 351 والبحر المحيط، أبو حيان : 1/ 422 .

(4) ينظر : البرهان، الزركشي : 1/ 303 ، والبحر المحيط، أبو حيان : 20/ 3 ، والإتقان، السيوطي :

1/259

(5) مواهب الرحمن، السبزواري: 2/ 239.

(6) ينظر: الدلالة النحوية في تفسير مواهب الرحمن، سناء عبد الزهرة: 125.

الفصل الأول : الترجيحات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

وفي موضع آخر قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿ [النساء:11].

ذكر المفسرون في إعراب (فَرِيضَةً) أوجهها متعددة، نذكر منها وجهين:

الاول: الحالية من قوله: (وَلِأَبَوَيْهِ)، والتقدير: ((لهؤلاء الورثة هذه السهام حال كونها مفروضة))⁽¹⁾، أو (يثبت لهؤلاء الورثة ما ذكرناه مفروضاً فريضة مؤكدة))⁽²⁾.
الثاني: المصدرية من قوله: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾، والتقدير: فرض ذلك فريضة⁽³⁾.

وقد رجَّح السبزواري الوجه الثاني فهو يقول: ((فريضة منصوب على أنه مصدر مؤكد لنفسه؛ أي: فرض عليكم فريضة ، وقيل : منصوب على أنه حال من المواريث الموصى بها؛ إي أوصى بتلك السهام في حال كونها مفروضة والآية المباركة تؤكد على أن تلك السهام مقدرة ومعينة من الله تعالى وفق حكمة متعالية لا تقبل التغيير والتبديل))⁽⁴⁾.

يتضح من كلام السبزواري أنه لم يرفض أن تعرب (فريضة) حالاً، ولكنه يميل إلى توجيه إعرابها على المصدرية ؛ لأن الله تعالى أراد توكيد حكمه في إحلال العدل بين الوارثين

(1) التبيان في تفسير القرآن:، الطوسي: 132 /3، روح المعاني، الالوسي: 228 /4

(2) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج : 2/20.

(3) ينظر: التبيان في تفسير القرآن، الطوسي: 132 /3، والكشاف، الزمخشري: 1/503، إرشاد العقل

السليم: 2/150

(4) مواهب الرحمن، السبزواري: 329 /7.

الفصل الأول : الترجيحات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

من دون الميل لواحد منهم. فأعرابها على أنها مصدر مؤكد أولى من كونها حالاً؛ إذ لم يرد الحالية فهي مفروضة أصلاً.

إن السبب الذي دعا إلى التأرجح بين المصدرية والحالية، هو مجيء الكلمة بصيغة المصدر مما سمح بالاختلاف في توجيه إعرابها ، ولو قيل : مفروضة من الله لاستبعدت المصدرية وأعربت حالاً⁽¹⁾.

ومنه قوله تعالى: ﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِفُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ [البقرة : 196].

قراءة المصحف: ﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ بالنصب، وقرأ الحسن البصري: ﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ بالرفع⁽²⁾، فمن نصب (العمرة) جعلها معطوفة على الحج، وموضع الحج نصب على المفعولية، ((واللام متعلقة بأنتموا، وهي لام المفعول له، ويجوز أن تكون في موضع الحال تقديره كائنين لله))⁽³⁾، وتقدير الكلام: عليكم إتمام الحج وإتمام العمرة لله.

أما قراءة الرفع فإنها على الابتداء والخبر، وبهذه القراءة تفصل العمرة عن حكم الحج ومن رفع قال: ((لاوجه لنصبها ، فالعمرة إنما هي زيارة البيت، ولا يكون مستحقاً اسم معتمر إلا وهو له زائر،...، فالصواب من القراءة في العمرة الرفع على أنه من أعمال

(1) ينظر: الدلالة النحوية في تفسير مواهب الرحمن، سناء عبد الزهرة: 129.

(2) ينظر: القراءات الشاذة، ابن خالويه: 33 ؛ معجم القراءات، عبد اللطيف الخطيب ، ط1، دار سعد الدين للطباعة والنشر، القاهرة 1422هـ/ 2002 : 151/1 .

(3) إملاء ما من به الرحمن، العكبري: 85/1 ؛ وينظر: البحر المحيط، أبو حيان: 72/2 .

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

البرّ لله ، فتكون مرفوعة بخبرها الذي بعدها ، وهو قوله: الله))⁽¹⁾.

وقد رجّح السيد السبزواري قراءة النصب فهو الأمر بإتمام الحج وإتمام العمرة، إذ يقول: ((والمراد

بإتمام الحج والعمرة: إتيانهما تامّين باجزائهما وشرائطهما بحسب ما شرعه الله (عزّ وجلّ) وشرحته

السنة الشريفة))⁽²⁾.

وهكذا، يلحظ مما تقدم أنّ السبزواري كان قد عني بالوجه الإعرابية للألفاظ القرآنية، فهو يتخذ من النحو وسيلة لفهم النص القرآني وبيان دلالاته ومعانيه، غير أنّه في عرضه الآراء النحويّة يحلّل ويعلل ويُرّجّح رأياً معيناً على وفق ما يراه أكثر انسجاماً مع المعنى في السياق.

(1) جامع البيان في تأويل آي القرآن، الطبري، ضبط وتعليق: محمود شاکر، دار إحياء التراث العربي

للطباعة والنشر - بيروت، ط1، 1421هـ/ 2001: 210/2 .

(2) مواهب الرحمن، السبزواري: 166 / 3.

المبحث الثالث

الترجيح بدلالة حروف المعاني

عني سائر أهل اللغة والنحو بدراسة معاني الحروف ودلالاتها؛ فقد بينوا أن وقوعها في الكلام يدل على معانٍ، إذ قال سيبويه: ((وأما ما جاء لمعنى وليس باسم ولا فعل، نحو: ثمّ، وسوف، وواو القسم، ولام الإضافة ونحوها))⁽¹⁾، وكانت عنايتهم بها كبيرة؛ لأنها من وسائل الربط في التركيب الذي ينصب عليه عمل النحويّ، كما عني بها أهل الفقه والأصول؛ لدخول هذه الحروف في تحديد الأحكام الفقهية والأصولية تبعاً لدلالاتها المختلفة. واختلفوا جميعاً في حقيقة دلالاتها على المعنى، هل تدل في نفسها؟ أو في غيرها؟ والغالب لديهم، أنها تدل على معنى في غيرها⁽²⁾.

واختلف النحويون في معاني هذه الحروف، ألتزم معانيها الأصلية أم أنها تخرج إلى معانٍ أُخر، فذهب الكوفيون إلى أنّه يجوز تنوع معاني الحرف الواحد، وجوّزوا نيابة حروف الجر بعضها عن بعض⁽³⁾، وذهب البصريون إلى أنّه لا يجوز ذلك، وعندهم أنّ حرف الجر باقٍ على معناه الأصلي⁽⁴⁾.

ولكن واقع الاستعمال اللغوي لهذه الحروف يفرض تداخل معانيها وتشابك علاقاتها، إذ تتعدد الدلالة النحوية لبعضها، تبعاً للسياق الذي ترد فيه والقرائن الدلالية المحيطة بها⁽⁵⁾، وخير دليل على ذلك ما أثبتته العلماء في كتبهم⁽⁶⁾،

(1) الكتاب، سيبويه: 12/1.

(2) ينظر: الجنى الداني في حروف المعاني، حسن بن قاسم المرادي: 21، وأثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام: 104.

(3) ينظر: معاني القرآن، الفراء: 275/2، و12/2، وتأويل مشكل القرآن: 298-309.

(4) ينظر: إعراب القرآن، النحاس: 298/3، والخصائص، ابن جني: 317-308/2.

(5) اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ط3، عالم الكتب - القاهرة 1418هـ/1998م، ص: 113.

(6) ينظر: حروف المعاني، الزجاجي: 47-51، والجنى الداني في حروف المعاني، حسن المرادي، ص:

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

إذ أثبتوا أنّ لكل حرف عدّة معانٍ، مستشهدين لها بشواهد عديدة.

وقد عُني السبزواري بهذه الحروف في مؤلفه، وحرص على بيان الفروق الدلالية بينها باختلاف أنواعها، وترجيح معانيها تبعاً للمعاني القرآنية، ويتبيّن ذلك فيما يأتي:

أولاً: دلالة حروف الجر

1- إلى

اختلف المفسرون في معنى الحرف (إلى) في قوله تعالى : ﴿وَأَتُوا النِّبَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾ [النساء:2]، ويعود سبب اختلافهم إلى أن مفردة (الأكل) مما لا يُعدى بحرف الجر (إلى)، لذا يمتنع تعلق الحرف بها⁽¹⁾.

ولضمان عدم خروجهم عن الأصول الأولى للنحو قال القسم الأول بالتضمين أي: أن الفعل المنهي عنه (تأكلوا) قد ضُمّن معنى (تضموا)؛ كي تصح القاعدة النحوية، والتقدير: ولا تضموا أموالهم إلى أموالكم في الأنفاق⁽²⁾ أو لا تضيفوا أموالهم إلى أموالكم فتأكلوها جميعاً⁽³⁾.
ومال القسم الثاني من المفسرين إلى الرأي الذاهب إلى أن التصرف بالحرف هنا بمعنى (مع) ليصح حينئذٍ من التصرف بالفعل، فذهبوا إلى أن (إلى) تعلقها بالفعل، والتقدير: لا تأكلوا أموالهم مع أموالكم⁽⁴⁾.

أما القسم الثالث من المفسرين فيمثل فئة الراضين لنيابة الأفعال أو الحروف؛ إذ مالوا إلى تقدير محذوف تعلقت به (إلى) وهو في موضع الحال أي: لا تأكلوا أموالهم مضافة إلى أموالكم، والمعنى: لا تضمّوها إليها في الإتفاق⁽⁵⁾.

(1) الدلالة النحوية في تفسير مواهب الرحمن، سناء عبد الزهرة رزوقي، ص 83.

(2) ينظر: معاني القرآن، النحاس: 9 / 2، مفاتيح الغيب: 169 / 9، فتح القدير، الشوكاني: 419 / 1، التحرير والتنوير: 13 / 4

(3) ينظر : التبيان في تفسير القرآن، الطوسي: 102 / 3 .

(4) ينظر: معاني القرآن، الفراء: 1 / 253، معالم التنزيل، النسفي: 39 / 1، الأمثل: الشيرازي: 1 / 86.

(5) ينظر : مدارك التنزيل، النسفي : 202 / 1 ، وإرشاد العقل السليم، أبو السعود : 205 / 1

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

وقد رجّح السبزواري الرأي الثاني الذاهب إلى أن (إلى) بمعنى (مع) فهو يقول: في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ﴾ بمعنى (مع) كما في قوله: ﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾ [آل عمران:52]، وقوله: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: 6]، والمعنى: ((لا تتصرفوا في أموال اليتامى سواء كان التصرف بالأكل أو الانتفاع أم المشاركة مع أموالكم))⁽¹⁾؛ باعتبار أن النهي في هذه الآية الشريفة يتعلق بمطلق التصرف، وهو المراد بالأكل هنا - وهذا ما أشار إليه السبزواري في معنى الآية الشريفة.

وهكذا نرى أن السبزواري قد رجّح الرأي القائل إن (إلى) هنا بمعنى (مع) مستدلاً بآيات من الكتاب العزيز في حين أنه رفض في موضع هذه الآيات في تفسيره أن يكون حرف الجر (إلى) بمعنى (مع)⁽²⁾.

2- على

في قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكِينَ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلَّمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرُّوا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة:102].

اختلف المفسرون في معنى (على) في هذه الآية الكريمة، فذهب فريق منهم إلى أنها وردت في هذا الموضع بمعنى (في) والمعنى في زمان سليمان، أو في ملك سليمان، أو في وقت ذهاب ملك سليمان، أو في قصصه وأخباره⁽³⁾، على حين ذهب فريق آخر إلى أنها

(1) مواهب الرحمن، السبزواري: 271 / 7

(2) المصدر نفسه: 36 / 8.

(3) ينظر: مدارك التنزيل، النسفي: 61 / 1، أحكام القرآن، ابن العربي: 251 / 2، الكشاف، الزمخشري: 1/

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

وردت هنا بمعناها الحقيقي من دون الحاجة إلى تضمينها معنى حرف آخر، والمعنى على عهد ملك سليمان⁽¹⁾.

وقد كان للسبزواري رأي في هذه الآية الكريمة، فهو يقول : ((والمراد بملك سليمان عهده وأهل مملكته، ولعل ما في التعبير به إشارة إلى غلبة السحر والكهانة في ذلك الزمان حتى استولى على ملك سليمان؛ لأن اليهود زعموا أن ملك سليمان إنما قام على أساس السحر، والطلسمات ونحو ذلك من الحيل التي نسبوها إليه كذباً وافتراء؛ فغلبت على الناس واعتادوا عليها ...، و (على) في قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ﴾ تصلح أن تكون بمعنى (في)، أي: في ملك سليمان، أو بمعنى (مع) كما في قوله: ﴿رَبَّنَا وَإِنَّا مَا وَعَدْتَنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا نُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ [البقرة : 194] على ألسنة رسلك أو معهم⁽²⁾.

يبدو من كلام السبزواري أنه يرجح الرأي الذاهب إلى أن (على) وردت هنا بمعناها الحقيقي ولكنه لم ينص على ذلك، وإنما عرض لهذا الرأي في أثناء تفسيره، وهو في الوقت نفسه لم يمنع أو يستبعد أن ينوب عنها (في) أو (مع) في هذا الموضع من النص القرآني⁽³⁾.

3- من

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104].

اختلف المفسرون في دلالة (من) فمنهم من قال للتبعيض فيكون الوجوب كفاثياً ، ومنهم من قال بانها لبيان الجنس، أي: كونوا كلكم ، فيكون الوجوب عينياً⁽⁴⁾.

(1) ينظر: جامع البيان، الطبري: 163 /7 ، مجمع البيان، الطبرسي: 227 /1، غريب القرآن ، الطريحي :

440 ، التبيان في تفسير القرآن، الطوسي: 370 /1

(2) مواهب الرحمن، السبزواري: 487-486 /1

(3) الدلالة النحوية في تفسير مواهب الرحمن، سناء عبد الزهرة رزوقي، ص 86.

(4) الجامع لاحكام القران، القرطبي: 157 /4

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

وقد رجّح السيد السبزواري أن تكون (من) تبعية، إذ يقول: ((وسياق الآية الشريفة يدل على الأول، ويرجّحه أن الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إنما تكون واجبة لأجل البعث على الطاعات والزجر عن القبائح والمعاصي، ولا معنى لوجوبهما بعد حصول الغرض من البعض ، فالخطاب وإن كان متعلقاً بالجميع لكن الغرض يحصل من أي فرد كان))⁽¹⁾.

3-الباء

ومعناه الأصلي الإلصاق، فلا يفارقها هذا المعنى⁽²⁾، ولم يذكر السبزواري هذا المعنى، بل ذكر معاني أخر، منها المقابلة، وقد نبّه المفسر على هذا المعنى في أكثر من موضع⁽³⁾، منه ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ نَفْسَ بِنَفْسٍ وَأَعْيُنَ بِأَعْيُنٍ وَأَنْفَ بِأَنْفٍ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ﴾ [المائدة: 45].

ذهب بعض المفسرين إلى أن الباء للإلصاق المجازي، أي أنّ النفس مقتولة بالنفس، والعين مفقوة بفقو العين ، والحر مقتول بالحر، والعبد يقتل بالعبد، أتى بالباء ليكون السبب وهو القصاص منسوباً الى الجنائية نسبة بنسبة، فاشبه لذلك الإلصاق الحقيقي وهو جار في جميع الأسباب⁽⁴⁾.

فجاءت الباء لتعطي الزجر والتخويف من الاقدام على القتل منذراً بسرعة العقوبة؛ فالقاتل ملصق بمن قتله، وكأن نفسه مرهونه بنفس القاتل⁽⁵⁾.

(1) مواهب الرحمن، السبزواري: 213 /6

(2) ينظر: الكتاب، سبويه: 217 / 4، وأسرار العربية، أبو البركات الانباري: 195، ومغنى اللبيب، ابن هشام: 90 / 1.

(3) ينظر: مواهب الرحمن السبزواري: 176 / 8، و209 / 11.

(4) الإشارة الى الايجاز، العز بن عبد السلام، المكتبة العلمية في المدينة المنورة، دار الفكر بدمشق، (د ط)، (د ت): ص25.

(5) من اسرار حروف الجر في الذكر الحكيم، محمد الامين الخضري، مكتبة وهبة، ط1، 1989، ص:

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

وقد ذكر بعضهم انها للمقابلة مثل : الزجاج⁽¹⁾، والزمخشري⁽²⁾، والطباطبائي⁽³⁾.
وقد رجّح السبزواري الرأي الثاني اذ يقول: ((الباء للمقابلة، والمعنى: أن كل واحدة من الجوارح المذكورة تعادل بما يماثلها في باب القصاص. فالعين تقفأ بالعين، والأنف يجده بالأنف، والأذن تصلم بالأذن، والسن تقلع بالسن إذا قلعت))⁽⁴⁾.

وذكر السبزواري معنى آخر للباء، في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ﴾ [المائدة: 6]،

فقد اختلف العلماء في معنى الباء في قوله تعالى : ﴿ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ ﴾، فقيل:
للإصاق⁽⁵⁾، وقيل: للتبعيض⁽⁶⁾، وقيل: زائدة مؤكدة⁽⁷⁾، فاختلقت الأحكام الفقهية بين الأئمة والفقهاء في قدر الواجب من مسح الرأس وفقاً للاختلاف في معنى الباء وفي فهم الأحاديث المتعلقة بمسح الرأس.

وقد رجّح السيد السبزواري القول بكونها للتبعيض اذ يقول: ((والقول بان الباء في قوله تعالى: ﴿ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ ﴾ زائدة باطل، لأنه خلاف الأصل، وقد ذكرنا مراراً لا معنى

(1) معاني القرآن وإعرابه، أبو إسحاق إبراهيم ابن السري الزجاج (ت 311هـ)، تحقيق: عبد الجليل شلبي، دار الحديث، القاهرة، (د ط)، 2000: 145 / 2.

(2) الكشاف، الزمخشري: 32 / 2.

(3) الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي: 352 / 5.

(4) مواهب الرحمن السبزواري: 294 / 11.

(5) ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ابن هشام، ص: 143-137.

(6) ينظر: المصدر نفسه، ص 143.

(7) الشواهد في مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ابن هشام، ص 147، ينظر: كشف المشكلات وإيضاح المعضلات في إعراب القرآن وعلل القراءات، نور الدين الباقوي، تحقيق: عبد القادر عبد الرحمن السعدي، دار عمار، عمان، ط1، 2001: 399 / 1

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

للزيادة في القرآن الكريم، فهي بمعنى التبويض كما دلت عليه الاستعمالات الفصيحة⁽¹⁾، واستشهد بما رواه ابن مالك:

شربن بماء البحر ثم تدفقت متى لجج خضر لهن ننيج.

4- الكاف

قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ * أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾ [البقرة : 258-259]

اختلف النحويون في معنى (الكاف) في الآية المباركة، فذهب سيبويه إلى أنها حرف جرّ للتشبيه⁽²⁾، وقدرها الفراء بـ (مثل)⁽³⁾، وهي عنده في موضع نصب معطوفة على معنى الكلام⁽⁴⁾، أما العكبري فيقول بزيادتها والتقدير : ألم تر إلى الذي حاجّ أو الذي مرّ على قرية⁽⁵⁾.

أما السبزواري فتابع الفراء في رأيه فيرى أنها بمعنى (مثل) جيء بها للتشبيه على تعدد الشواهد، واذكر على من قال بالزيادة لعدم الزيادة في القرآن الكريم⁽⁶⁾.

ثانياً: دلالة حروف العطف

1- الواو

في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾ [النساء:3].

(1) مواهب الرحمن، السبزواري: 37 / 11.

(2) الكتاب، سيبويه: 392 / 1.

(3) ينظر: معاني القرآن، الفراء: 170 / 1.

(4) ينظر: مشكل اعراب القرآن، مكي بن ابي طالب: 138 / 1.

(5) ينظر: التبيان في اعراب القرآن، العكبري: 208 / 1.

(6) مواهب الرحمن، السبزواري: 281 / 4.

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

ورد حرف العطف (الواو)، ليعطف بين الأعداد المعدولة الواردة في الآية الكريمة، ولما كان الموضوع هنا موضع تخيير لا جمع اختلفت الآراء في معنى حرف الواو هنا، فمال بعض المفسرين إلى القول بأنها استعملت بمعنى (أو) ، قال الطوسي (ت 460هـ) : ((إذا استعمل (أو) بمعنى (الواو) جاز أن يستعمل (الواو) بمعنى (أو) ، كما قال : **﴿فَاتَّخِذُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾** والمراد (أو) فذكر ذلك لارتفاع اللبس))⁽¹⁾.

ومنهم من ذهب إلى أنّ (الواو) هنا جاءت على الأصل، ولكن على وجه البديل كأنه قيل: وثلاث بدلاً من مثنى، ورباع بدلاً من ثلاث لا على الجمع بين الأعداد⁽²⁾، وحثهم في ذلك أنه لو قيل: ب (أو) لجاز أن لا يكون الثلاث لصاحب المثنى ولا الرباع لصاحب الثلاث فأفاد ذكر (الواو) إباحة الأربع لكل أحد ممن في الخطاب⁽³⁾ على سبيل البديل، أما الفريق الثالث فذهب إلى أن الواو جاءت على الأصل وأنها أفادت التخيير من دون الحاجة إلى إفادتها معنى (أو)⁽⁴⁾، ذلك أن (الواو) وان بقيت على حالها - ليست للعطف الموجب للجمع في زمن واحد لأنه لو كان كذلك لأصبح عبثاً⁽⁵⁾.

وإلى هذا الرأي أشار السبزواري في تفسيره محلاً رأي من قال بهذا ، أي : بجواز الرجل التزويج بتسع نساء طويلاً ولا يستلزم الجمع في الزمان الواحد وذلك بقريئة ما ورد في الكتاب والسنة من عدم جواز الجمع بأكثر من أربع منهن في زمن واحد⁽⁶⁾.

(1) لتبيان في تفسير القرآن، الطوسي: 1/ 161، وينظر : معالم التنزيل، النسفي: 1/ 392، مجمع البيان،

الطبرسي: 2/ 39

(2) أحكام القرآن، الجصاص : 2/69، الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: 4/ 17.

(3) أحكام القرآن، الجصاص: 2/69.

(4) ينظر: مدارك التنزيل، النسفي: 1/ 302، أنوار التنزيل، البيضاوي : 2/ 144، الميزان، الطباطبائي:

2/ 168.

(5) التبيان في تفسير القرآن، الطوسي: 1/ 166.

(6) مواهب الرحمن السبزواري: 7/ 273- 274.

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

أما رأي السبزواري فيتضح من خلال نظرتة إلى أن الوجه في إتيان حرف العطف (الواو) هو للدلالة على جواز الجمع بين أنواع القسمة التي دلت عليها الواو، إذ يقول: يدل قوله تعالى : ﴿مَثْنَى وَثُلَّةَ وَرُبَاعٍ﴾ على مشروعية تعدد الزوجات والتخيير بين التزويج بواحدة منهن أو اثنتين أو ثلاث أو أربع ، وهذه الآية من الآيات المعدودة التي تقرر مبدأ تعدد الزوجات إلى أربع وتبيح ذلك ، ولكن الإباحة مقيدة بقيود تحددها إلى الحد المطلوب والذي تستقيم به الحياة...، وإنما عدل سبحانه وتعالى من الاثنتين والثلاث والأربع إلى مثنى وثلاث ورباع؛ لأن الخطاب للجميع ، فالمعنى: أن كل من يريد الجمع من المخاطبين اثنين فقط، أو ثلاث، أو أربع ولو أفردت لما أفاد هذا المعنى (1) .

وفي قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة:6]

وقف المفسرون وقفة طويلة أمام هذه الآية لغرض استنباط الحكم الشرعي الصحيح منها، فأدلوها بدلوهم فيها وابدوا آراء هم، فما كان من وراء ذلك إلا أن اختلفوا في بيان الموجبات منها، ويعود سبب اختلافهم إلى حرف العطف (أو)، فقال بعضهم إن (أو) هنا جاءت بمعنى الواو (2)، وذهب بعضهم إلى القول إن (أو) هنا جاءت على بابها لغرض التقسيم والتنويع.

وقد وافق السبزواري أصحاب الرأي الثاني الذي يميل إلى أنّ (أو) هنا جاءت على بابها ، فهو يقول : منه ما يكون حدثاً بنفسه يستوجب الطهارة كالأخيرين المعطوفين على الأولين

(1) المصدر نفسه: 274 /7.

(2) معاني القرآن، النحاس: 2/96، أحكام القرآن، الجصاص: 2/462 ، أحكام القرآن، ابن العربي: 2/80 ،

زاد المسير: 2/130

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

بكلمة (أو) ومنه ما لا يكون كذلك بل يكون مظنة لتحقق الحدث فيه وهما الأولان أي المرض والسفر فإنهما ليسا بنفسيهما يستوجبان الطهارة بل لأنهما لتحقق الحدث سواء أكان أصغر أم أكبر - فلم تكن المقابلة بين الآخرين والأولين حقيقية - ولذا احتمل بعضهم أن تكون (أو) بمعنى (الواو) ، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصافات: 147]؛ ولكنه بعيد لما ذكرناه أنفاً من أن الآية الشريفة في مقام بيان مسوغات التيمم التي تجمعها العناوين المتقدمة ، ولا ريب في أن شاهد الحال والعرف يقضيان باعتبار الحدث في كل ما يسوغ التيمم ، فتكون (أو) باقية على ظاهرها من التقسيم والتنويع لكون المقام مقام التردد فيه بالطبع فلا يحتاج إلى التجوز⁽¹⁾.

2- أو

وله معانٍ عدة، منها: الشك، والتخيير، والإبهام، والإباحة، وغير ذلك⁽²⁾، ولم يشر السبزواري إلى جميع دلالاته بل ذكر دلالة (التخيير)، ونبه السبزواري على دلالة أخرى لـ (أو) هي (الترديد والإبهام) في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدُوا وَإِن تَلَّوْا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: 135]، فقد اختلف المفسرون في دلالة (أو) الواردة في الآية المباركة، فمنهم من قال بأنها بمعنى (الواو)؛ أي: إن يكن غنيا وفقيرا فالله أولى بالخصمين كيفما كانا، فعلى هذا يكون الضمير في: (بهما) عائداً على لفظ غني وفقير⁽³⁾.

ومنهم من قال بأنها على بابها، وهي هنا لتفصيل ما أبهم في الكلام، وذلك مبني على أنّ المراد بالشهادة ما يعم الشهادة للرجل والشهادة عليه، فكل من المشهود له والمشهود عليه يجوز أن

(1) مواهب الرحمن، السبزواري: 25-11/24

(2) ينظر: الكتاب، سيبويه: 3/ 184 - 185، والمقتضب، المبرد: 3/ 301، وتأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة: 290، وحروف المعاني، الزجاج: 13.

(3) الجامع لاحام القرآن، القرطبي: 5/ 352.

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

يكون غنياً وأن يكون فقيراً فقد يكونان غنيين، وقد يكونان فقيرين، وقد يكون أحدهما فقيراً والآخر غنياً، فحيث لم تذكر الأقسام أتى ، ب (أو)، لتدل على ذلك⁽¹⁾.

وقال بعضهم إن الواو (للتريد)، أي، ومن الناس من يميل إلى الفقير رقة له، فيحسبه مظلوماً، أو يحسب أن القضاء له بمال الغني لا يضر الغني شيئاً؛ فنهاهم الله عن هذه التأثيرات بكلمة جامعة وهي قوله: ﴿إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا﴾، وهذا التريد صالح لكل من أصحاب هذين التوهمين ، فالذي يعظم الغني يدحض لأجله حق الفقير ، والذي يرق للفقير يدحض لأجله حق الغني ، وكلا ذلك باطل ، فإن الذي يراعي حال الغني والفقير ويقدر إصلاح حال الفريقين هو الله تعالى⁽²⁾.

وهذا ما رجّحه السيد السبزواري، إذ قال: (أو) في الآية الكريمة يدل على التريد والابهام وهو يرجع إلى ما يمكن أن يتحقق أو يفرض من الأفراد، والأقسام هي كثيرة فإن الشهادة تعم الشهادة للمشهود له أو عليه، وكل واحد منهما قد يكون غنياً والآخر فقيراً وقد يكون بالعكس، وقد يكونان فقيرين وقد يكونان غنيين، وعدم ذكر الأقسام أوجب مجيء (أو) ليرجع إلى المذكور المتعدد⁽³⁾.

ثم يقول في موضع آخر: ((وقيل أنها بمعنى الواو ؛ أي: (ان يكن غنيا او فقيرا فالله أولى بالخصمين)؛ ولكنه ليس بشيء))⁽⁴⁾.

3- أم

في قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾ [آل عمران: 142].

(1) روح المعاني، اللوسي: 162 / 3، التبيان في اعراب القرآن، العكبري: 302 / 1.

(2) التحرير والتنوير، ابن عاشور: 227 / 5.

(3) مواهب الرحمن، السبزواري : 12 / 10.

(4) المصدر نفسه: 18 / 10.

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

اختلف المفسرون ، أهي منقطعة؟ أم متصلة ؟ أم هي مقدره ب (بل) وهمزة الاستفهام الإنكاري؟ قال أبو السعود (ت 951هـ): ((و(أم) منقطعة وما فيها من كلمة (بل) للإضراب عن التسلية ببيان العلل فيما لقوا من الشدة إلى تحقيق أنها من مبادئ الفوز بالمطلب الأسنى، والهمزة للإنكار والاستبعاد أي : بل أحسبتم أن تدخلوا الجنة وتفوزوا بنعيمها⁽¹⁾ .

ومال قسم من المفسرين إلى الرأي الذاهب إلى أن الهمزة للاستفهام والميم زائدة⁽²⁾، على حين اضطرب رأي القرطبي (ت 671هـ)، إذ ذهب إلى إنها أفادت معنى (بل) ولكنه مال في تفسيره إلى الرأي الذاهب إلى أن الهمزة للاستفهام والميم زائدة والمعنى على وفق ما يراه: ((أحسبتم يا من انهزم يوم أحد أن تدخلوا الجنة كما دخل الذين قتلوا وصبروا على ألم الجراح))⁽³⁾ .

ويرى ابن عاشور(ت 1393هـ) إنها بمعنى (بل) الانتقالية؛ لأن الكلام هنا انتقل من غرض إلى آخر⁽⁴⁾ .

أما الرأي القائل بأنها متصلة وديلها مقدر، فقد رفضه الألوسي وعده رأياً متكلفاً⁽⁵⁾ . ومن المفسرين من يرى أنها منقطعة وأنها جاءت بمعناها الحقيقي ومعنى الهمزة فيها للإنكار⁽⁶⁾، وأنه أسلوب نهي وقع بحرف الاستفهام الذي يأتي للتبكي⁽⁷⁾⁽¹⁾ .

(1) إرشاد العقل السليم، أبو السعود: 580 / 1، وينظر : فتح القدير، الشوكاني: 580 / 1، وروح المعاني،

الألوسي: 70 / 4

(2) التبيان في تفسير القرآن، الطوسي: 3/4. وقد ذكر الرازي أن (أم) تكون مركبة من همزة الاستفهام والميم الزائدة وذلك إذا لم تشلق باستفهام ، ينظر : مفاتيح الغيب : 10 / 130 .

(3) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: 4 / 216

(4) ينظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور: 3 / 233

(5) ينظر: روح المعاني، الألوسي: 4 / 70

(6) ينظر: الكشاف، الزمخشري: 1 / 420 ، و مدارك التنزيل، النسفي: 1 / 181

(7) ينظر: مفاتيح الغيب، الرازي: 9 / 18

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

وقد تبنى السبزواري الرأي الأخير القائل بأن (أم) هنا أفادت الإنكار بنفسها من دون الحاجة إلى كل هذه التأويلات التي تأولها المفسرون ، فهو يقول : ((و (أم) في قوله تعالى: ((أم حسبتم)) منقطعة، وقيل إنها مقدره بـ (بل) وهمزة الاستفهام الإنكاري ، ولكن الحق أن هذه الكلمة تفيد الإنكار، ولا يحتاج إلى التقدير⁽²⁾.

يتضح مما سبق أنّ السبزواري رجّح بقاءها على الأصل من دون تقديرها بـ (بل) وهمزة الاستفهام الإنكاري ذلك أن (أم) المنقطعة لا تستعمل إلا في الاستفهام لملازمتها له⁽³⁾، كما يتضح دقّة السيد السبزواري في اعتماده في الترجمات على دلالة حروف المعاني.

(1) التبكيت هو خروج الاستفهام عن أصل وضعه إلى معنى التوبيخ والتفريع وإلزام المبكّت الحسرة والندامة، ويرى ابن منظور أن التبكيت يُفهم منه الججاج، وبكته بالحجة، أي غلبه ، ولعل التبكيت أعلى درجة من التوبيخ، فهو توبيخ، وتفريع وتعنيف واستنكار، ينظر: لسان العرب، ابن منظور: 11 / 2 (مادة بكت).

(2) مواهب الرحمن، السبزواري: 386 / 6

(3) الدلالة النحوية في تفسير مواهب الرحمن، سناء عبد الزهرة رزوقي، ص 100.

المبحث الرابع

الترجيح بدلالة الألفاظ القرآنية

اتّسمت اللغة العربيّة بأنّها لغة حيّة شأنها شأن أخواتها من اللغات الساميّة - تتزايد ثروتها اللغويّة بفعل النماء والتطوّر في حياة المجتمعات .

وقد عُدّت العربيّة من أوسع اللغات ثروة وأغناها في أصول الألفاظ ؛ لما أُتيح لها من ظروف وعوامل ساعدت على اتّساع طرائق استعمالها، وزيادة مفرداتها وأساليبها، وتنوّع دلالاتها⁽¹⁾؛ ولذا وصفت بأنّها: ((أغزر اللغات الساميّة مادةً، وأكثرها تنوّعاً في الأساليب، وأدقّها في القواعد))⁽²⁾.

فكان من بين الطرائق والوسائل التي تعمل على مدّ اللغة بفيضٍ من المفردات والمعاني والأساليب ماسميّ بالظواهر اللغويّة أو الدلاليّة كـ (الاشتقاق، والمشارك اللفظي، والتضادّ، والترادف، والتقابل الدلاليّ)، فضلاً عن الاستعمال المجازيّ للألفاظ، وانتقال دلالاتها بتخصيص العموم، وتعميم الخصوص .

وقضيّة نموّ اللغة على اختلاف سبلها من بين القضايا التي أثارت اهتمام علماء اللغة قديماً وحديثاً؛ لأنها مختصّة بالعلاقة بين اللفظ ومعناه أو الدالّ والمدلول . فعنوا بظواهرها عناية كبيرة، واختلّفوا في طائفةٍ منها بين الإقرار بوجودها في العربيّة وإنكارها لهذا الوجود . وقد كان السيد السبزواري من المفسّرين الذين التفتوا إلى طرائق نموّ اللغة وأساليبه، فجاء تفسيره حافلاً بموضوعاتٍ دلاليّة شتّى تنمّ عن قدرته الواسعة في هذا المجال، ومن ثمّ قدرته على ترجيح الألفاظ في المقام المناسب، وسيتبيّن ذلك فيما سيأتي :

(1) دراسات في فقه اللغة، صبحي الصالح، دار العلم للملايين - بيروت، ط4، 1370هـ/ 1970م، ص:

(2) من أسرار اللغة، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، ط8، 2003م، ص: 6.

أولاً: الاشتقاق (1)

ومن ذلك اشتقاق لفظ الجلالة (الله)، فقد اختلف العلماء في لفظ الجلالة (الله) هل هو مرتجل أو مشتق؟، فذهب أبو عثمان المازني (2) والمبرد (3) ووافقهما عدد من النحويين (4) وهو قول جماعة من الفقهاء إلى أن لفظ الجلالة (الله) اسم علم مرتجل غير مشتق.

وذهب بعضهم إلى أنه مشتق، ولكنهم اختلفوا في المادة التي اشتق منها، ولهم في ذلك

ثلاثة أقوال:

الأول: أن أصله (إله) على وزن (فعال) بمعنى مفعول، كأنه مألوه أي مستحق للعبادة، يعبد الخلق ويألوهونه. والمصدر الألوهة والتأله: التعبد والإله المعبود، وقول الموحدين: لا إله إلا الله، أي لا معبود بحق إلا الله، وحذفوا منه الهمزة تخفيفاً لكثرة الاستعمال، ثم أدخلت الألف واللام عوضاً عن الهمزة وصارتا كأحد حروف الاسم لا تفارقانه (5) وهذا القول هو أحد قولي سيبويه (6) واختاره أكثر النحويين القائلين بالاشتقاق (7)، واستدلوا على أن الألف واللام في (الله) عوض عن الهمزة المحذوفة بقول العرب يا الله اغفر لي بقطع همزة الوصل عند النداء.

(1) الاشتقاق هو ظاهرة لغوية وتعني توليد لبعض الألفاظ من بعض، والرجوع بها إلى أصل واحد، يحدد مادتها، ويوصى بمعناه المشترك الأصيل مثلما يوصي بمعناها الخاص الجديد، ينظر: دراسات في فقه اللغة، صبحي الصالح: 174.

(2) ينظر رأي المازني في مجالس العلماء ينظر 56، الجمل لابن خروف: 245/1، والاشباه والنظائر: 5/4.

(3) ينظر المقتضب: المبرد تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة 1994م: 240/4.

(4) تفسير أسماء الله الحسنى، لزجاج: 25، وأسباب النزول، الواحدي: 18.

(5) الكتاب، سيبويه: 195/2، والمقتضب: المبرد: 240/4، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج: 152/5.

(6) الكتاب، سيبويه: 195/2.

(7) شرح السيرافي 42/3، وإعراب ثلاثين سورة من القرآن ابن خالويه 5، مشكل إعراب القرآن 66/1، والكشاف 48/1، والنصاف 339/1.

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

الثاني: أن أصله (لاه) على وزن (فعل)، من لاه يليه إذا تستر، كأنه سبحانه يسمى بذلك لاستتاره واحتجابه عن إدراك الأبصار ثم أدخلت عليه الألف واللام للتعريف للتعظيم، ووجب الإدغام السكون الأول من المثليين⁽¹⁾، وألف (لاه) منقلبة عن ياء بدليل قولهم: لهي أبوك يريدون لاه أبوك، فظهرت الهاء لما نقلت إلى موضع اللام، وهذا هو القول الثاني لسببويه ((⁽²⁾.

الثالث: أن أصله (ولاه) على وزن (فعال) من الوله والتحير، أي الذي يتوله في حبه أهل طاعته، وتحار العقول في عظمته، فأبدلوا الواو همزة لانكسارها فقليل: إله، كما قيل في وشاح إشاح، وفي وعاء: إعاء، ثم أدخلوا الألف واللام للتعريف فقالوا: الإله. ثم حذفت الهمزة للتخفيف، وأدغمت اللام في اللام فصار: الله⁽³⁾،

وقد رجّح السيد السبزواري الرأي القائل بأن لفظ الجلالة (الله) جامد غير مشتق ، اذ يقول بعد ان أورد معاني الاشتقاق للفظ الجلالة (الله): وهذا أيضاً مردود ، أولاً : بأن التحير والتعبد عنوان وصفي ، فلا يصح أن يؤخذ في ما هو اسم للذات المتصف بجميع صفات الجمال والكمال والجلال . وثانياً : بما رواه ابن راشد - في الصحيح - عن موسى بن جعفر : سئل عن معنى (الله) تعالى ؟ فقال : استولى على مادن وجل، فإن الحديث ظاهر في أن لفظ (الله) غير مشتق من آله وولّه، بل هو اسم جامد بمعنى القيومية المطلقة على ما سواه⁽⁴⁾.

ومن ذلك اشتقاق الاسم في قوله تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾، فقد اختلف أهل اللغة في اشتقاق (الاسم) الى مذهبين:

(1) مشكل إعراب القرآن، مكي بن ابي طالب:67/1، وشرح المفصل، الزمخشري:3/1

(2) الكتاب، سببويه:2/3،162/498،115.

(3) اشتقاق أسماء الله ، الزجاج:26-27، ومشكل إعراب القرآن، مكي بن ابي طالب:67/1.

(4) مواهب الرحمن، السبزواري: 14 /1.

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

الأول: أن يكون اشتقاقه من السمة بمعنى العلامة، والهاء عوض الواو فيكون أصله الوسم، فالوسم والوسام والوسامة بمعنى العلامة⁽¹⁾، والقول بكون الاسم مشتقاً من السمة - العلامة - هو قول الكوفيين، أما حجتهم في ذلك ان: ((الاسم وسم على المسمى، وعلامة له يعرف به الا ترى أنك إذا قلت: زيد أو عمرو دل على المسمى؛ وصار كالوسم عليه، فلماذا قلنا: إنه مشتق من الوسم))⁽²⁾.

الثاني: هو مشتق من السُمُو وهو العلوّ والرفعة، فقيل: اسم لأن صاحبه بمنزلة المرتفع به⁽³⁾، اما كونه مشتقاً من السمو بمعنى الرفعة فهو قول البصريين، وحجتهم في ذلك قولهم: ((إنما قلنا إنه مشتق من السمو؛ لأن السمو في اللغة هو العلو يقال سما يسمو سمو إذا علا، ومنه سميت السماء سماء، والاسم يعلو على المسمى))⁽⁴⁾، وقال أبو البقاء العكبري ((الاسم مشتق من السمو عندنا أي البصريين، وقال الكوفيون من الوسم، فالمحذوف عندنا لامه، وعندهم فأوه))⁽⁵⁾.

ولكن السيد السبزواري أدرك أن المذهبين ليس بينهما تعارض بل هما يخدمان المقصود الذي يهدف إليه والذي هو مقصود السور، فقال برأي ثالثٍ يجمع بينهما، اذ يقول: (اسم)، أصله من السمو - مخففة - بمعنى الرفعة ومنه السماء، ويصح أن يكون اشتقاقه من السمة بمعنى العلامة، والهاء عوض الواو فيكون أصله الوسم، فالوسم والوسام والوسامة بمعنى العلامة، والهمزة: همزة وصل على التقديرين، ويصح الاشتقاق من كل منهما، لأنّ التبديل

(1) الجامع لأحكام القرآن الكريم، القرطبي: 5/4، طبعة دار الفكر (1415هـ-1995م)، روح المعاني

الالوسي: 49 / 1.

(2) الانصاف في مسائل الخلاف، الانباري: 1/6 .

(3) روح المعاني الالوسي: 49 / 1.

(4) الانصاف في مسائل الخلاف مسألة (1): 1/6 وينظر السان العرب مادة (س) و (م)

(5) مسائل خلافية في النحو، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري البغدادي محب الدين (ت

٦١٦هـ)، تحقيق: محمد خير الحلواني، دار الشرق العربي - بيروت، ط1، 1992: 59

الفصل الأول : الترجيحات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

والتغيير في حروف الكلمة جائز ما لم يضر بالمدلول إلا أن يكون اللفظ بخصوص شخصه سماعياً؛ ومن وقوع التغيير والتبديل في هذا اللفظ في الاشتقاقات الصحيحة وسهولة لغة العرب نستفيد صحة ما تقدم(1).

ثم يقول: ويصح رجوع أحد المعنيين إلى الآخر في جامع قريب: وهو البروز والظهور؛ لأن الرفعة نحو علامة، والعلامة نحو رفعة لذيها، وهما يستلزمان البروز والظهور(2).

ويضيف قائلاً: وعلى أية حال سواء كان الاسم من الوسم واقعاً بمعنى العلامة، أو من السمو بمعنى الرفعة، ففي ذكر البسمة يكون إظهاراً لإضافة العبد نفسه إليه تعالى إضافة تشريفية بذكر اسمه تعالى، ورفعةً لمقام العبد به، وذكر الاسم في غيره تعالى علامة للمعنى المراد، وإخراجه من الخفاء إلى البروز والظهور(3).

ثالثاً: التضاد(4)

ومن الألفاظ التي فسرها السبزواري بأنها تحتل معنيين متضادين لفظة (شرى) الواردة في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾ [البقرة: 207]. فقد ذهب بعض المفسرين واللغويين الى ضدية لفظة (يشترى) مثل: أبو عبيدة(5)، والأخفش(6)، والطوسي(1)، والطبرسي(2)، والقرطبي(3)، وطائفة من أصحاب كتب الأضداد أمثال: قطرب(4)، وأبي الطيب اللغوي(5)، وغيرهم.

(1) مواهب الرحمن، السبزواري: 10/1.

(2) مواهب الرحمن، السبزواري: 10/1.

(3) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(4) التضاد هو كلمة واحدة تدل المعنى وعكسه، أو اللفظ المستعمل في معنيين متضادين، ينظر: علم الدلالة احمد مختار، ص 191.

(5) مجاز القرآن: أبو عبيدة التيمي، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، 2006: 40.

(6) معاني القرآن، الفراء: 121.

الفصل الأول : الترجيحات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

وقد وافقهم السبزواري بأن تكون لفظة (يشترى) تحتل معنيين متضادين هما البيع والشراء؛ إذ يقول: ((الشراء من الأضداد يقال: شراه إذا باعه، وشراه إذا اشتراه، والمراد به هنا، أي: باع نفسه لله تعالى، ولا يبتغي إلا إرادته (عزَّ وجلَّ) ومرضاته ولا يهتم إلا بإصلاح الأمور وتشبيد أركان الدين وإحياء الحق وإماتة الباطل، ويسعى في سبيل الدين والإنسانية فلا يريد إلا ما أَراده الله تعالى في الأرض ومنَّ عليها وما يريده (عزَّ وجلَّ) هو الإصلاح))⁽⁶⁾، فالبائع هو الإنسان، والمشتري هو الله تعالى، والبضاعة هي النفس، وثمرتها هو رضوان الله تعالى⁽⁷⁾.

فالشراء والبيع متلازمان، وإنما سوَّغ كون الشراء من الأضداد، أن المتبايعين تبايعا الثمن والمثمن، فكل من العوضين مبيع من جانب ومشتري من جانب⁽⁸⁾، وقد دلَّ لفظ (شرى)

(1) التبيان في تفسير القرآن، الطوسي: 281 / 3.

(2) مجمع البيان، الطبرسي: 47 / 2.

(3) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: 441 / 1.

(4) ينظر: الأضداد: محمد بن المستنير قطرب (ت 206هـ) – تحقيق:حنّا حدّاد، ط1، دار العلوم ، الرياض 1984: 108.

(5) ينظر: الأضداد في كلام العرب: أبو الطيب اللغوي، تحقيق: عزة حسن، مطبوعات المجمع العلمي العربي، دمشق 1963: 392 / 1.

(6) مواهب الرحمن، السبزواري: 204 / 3.

(7) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: مكارم الشيرازي، الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2005: 48 / 2.

(8) ينظر: نصوص في فقه اللغة، يعقوب بكر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت 1971: 2 / 185.

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

على البيع وقد أوحى سياق الآية بذلك، أي من باع نفسه لله تعالى في جهاد أو صبر على دين أو كلمة حق عند جائر أو حمية لله أو ذب عن شرعه أو ما شابه ذلك⁽¹⁾.

وفي موضع آخر قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: 228]

المعروف أن هناك خلافاً بين الفقهاء بخصوص دلالة لفظة (قروء)، فذهب قسم منهم إلى أن المراد منها هو (الطهر)⁽²⁾، وذهب قسم آخر إلى أن المراد هو (الحيض)⁽³⁾.

لكن السبزواري صرح بضدية لفظة (قروء) إذ يقول: ((القرء من الأضداد ويصح أن نقول: إنه إذا كانت حقيقة واحدة ذات حالات مختلفة يصح وضع ألفاظ متعددة باعتبار تلك الحالات، فدم الحيض حقيقة نوعية واحدة من حالاتها الاستعداد في عروق الرحم والجريان منه، فتسمى حيضاً باعتبار الجمع والجريان أو هما معاً، ومن حالاتها تبادلها مع الطهر والانتهاه إليه أو البدء منه فتسمى قرءاً))⁽⁴⁾.

وقد رجح السبزواري معنى (الطهر)، مستدلاً ببعض الروايات، منها: (عن أبي جعفر (عليه السلام) في صحيح زرارة في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾، قال (عليه السلام): الأقرء: هي الأطهار)⁽⁵⁾، ثم ذكر السبزواري: ((الروايات في كون القرء

(1) البحر المحيط، ابو حيان الأندلسي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،

2001: 127 / 2

(2) ينظر: التبيان في تفسير القرآن، الطوسي: 3 / 349، والميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي: 2 / 235.

(3) ينظر: معاني القرآن، الزجاج: 1 / 259.

(4) مواهب الرحمن، السبزواري: 4 / 16.

(5) مواهب الرحمن، السبزواري: 4 / 20.

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

هو الطهر كثيرة وهو المشهور بين الفقهاء⁽¹⁾. فإيراده لبعض الروايات وقوله هذا، دليل على ترجيحه معنى الطهر.

فنخلص من كل ذلك أنّ السبزواري قد صرّح بأن (القرء) من الأضداد، لكنّه رجّح معنى (الطهر) على (الحيض) واستدل لذلك بأدلة.

رابعاً: الترادف⁽²⁾

كما ان السبزواري قد عني بظاهرة لغوية اخرى أقرّها في تفسيره⁽³⁾، فقد كان يشير إلى الترادف بمصطلحات دالة عليه، مثل: (بمعنى)، و(المعنى واحد)، و(نظير)⁽⁴⁾، ومما جاء في تفسيره من ألفاظ قرآنية عدّت متردفة لدى السبزواري:

قوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 22]

اذ رجّح السبزواري القول بان لفظة (الفرش) لها جامع واحد مع لفظتي (البساط) و(المهاد)، إذ قال: ((الفرش والبساط والمهاد لها جامع واحد وهو سهولة الأرض للانتفاع بها بكل معنى يتصور الانتفاع))⁽⁵⁾.

ثم وجّه معنى هذه الألفاظ وردّها إلى معنى واحد وهو سهولة الأرض، وذلك باستدلاله بآيات من القرآن الكريم: ((فالتعبير بالفرش كما في هذه الآية، والمهاد كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ الْأَرْضَ مِهَادًا﴾ [النبا: 6]، والبساط كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا﴾

(1) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(2) الترادف: هو دلالة عدة ألفاظ على معنى واحد، أو دلالة الألفاظ المختلفة على المعنى الواحد، وهذا كالدار والبيت، وذهب ومضى وانطلق، وقعد وجلس، وغير ذلك.

(3) ينظر: مواهب الرحمن، السبزواري: 82 / 1.

(4) المصدر نفسه، ص 296/2 و 224 /5.

(5) المصدر نفسه: ص 107 / 1.

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

[نوح: 19]، دلالة على إنها خلقت لأجل ملائمتها لطباع الناس وإفهامها بها كما يألفون إلى الفراش والبساط والمهاد⁽¹⁾.

فالفراش في أصل اللغة البسط، والأرض فراش الأنام⁽²⁾، والبساط ما يُبسط، والبساط الأرض وهي البسيطة⁽³⁾.

والمهد ما دلّ على توطئة وتسهيل الشيء، والأرض جعلها الله مهاداً للعباد⁽⁴⁾؛ فقد جعل الله الأرض وطاءً، ولم يجعلها حَزنةً غليظة لا يمكن الاستقرار عليها، وهو تعبير باليسر في حياة البشر على هذه الأرض، وفي إعدادها لهم لتكون لهم سكناً مريحاً وملجأً واقعياً كالفراش⁽⁵⁾.

والى مثل الذي ذهب إليه السبزواري، ذهب إليه أيضاً طائفة من المفسرين قبله⁽⁶⁾ وبعده⁽⁷⁾.
ومما تقدم يتبين أنّ السبزواري كان دقيقاً في ترجيحاته للمفردات القرآنية، ودلالاتها، وتمييز الفروق بينها. ولاشك أنّ اختيار القرآن الكريم للألفاظ في دلالاتها، إنما جاء متناسقاً مع

(1) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(2) ينظر: تهذيب اللغة، الأزهري: 236 / 11 (فرش)، ولسان العرب، ابن منظور: 392 / 6 (فرش)، والمعجم الوسيط: 681 / 1 (فرش).

(3) ينظر: مقاييس اللغة، ابن فارس: 247 / 1 (بسط)، ومختار الصحاح: 43 (بسط)، ولسان العرب: 7 / 292 (بسط).

(4) ينظر: تهذيب اللغة: 127/6 (مهد)، ومختار الصحاح: 368 (مهد) ولسان العرب: 503 / 3 (مهد)، والمعجم الوسيط: 889 / 2 (مهد).

(5) ينظر: في ظلال القرآن: سيد قطب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط5، 1967: 51 / 1.

(6) ينظر: التبيان في تفسير القرآن، الطوسي: 7 / 2، والبحر المحيط، أبو حيان: 232 / 1، والدر المنثور في التفسير بالمأثور، السيوطي: 85 / 1، وروح المعاني، الألوسي: 301 / 1.

(7) ينظر: تقريب القرآن إلى الأذهان، محمد الحسيني الشيرازي، دار العلوم للتحقيق والطباعة، بيروت، ط2003، 112 / 1.

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

مقتضيات الحال وطبيعة المناسبة؛ فالقرآن يعبر عن المعنى المراد بلفظ معين، ويحرص على أن يكون هذا اللفظ بذاته هو المقصود دون غيره من الألفاظ التي تبدو قريبة أو مرادفة له، وهذا ما حاول السبزواري الوقوف عنده وتوجيهه في تفسيره، وبيانه دقة استعمال القرآن الكريم للألفاظ وكيفية انتقائها بحسب طبيعة السياق الذي ترد فيه.

المبحث الخامس

الترجيح بدلالة سياق الجملة

المطلب الأول: الترجيح بدلالة التقديم والتأخير

من المعلوم أن اللغة العربية لها خصائصها الفريدة وسماتها المميزة من غيرها من اللغات، والتعبير العربي يحمل في طياته من الدقة والبراعة بحيث يختلف المعنى إذا أقدمت الكلمة على أختها في النظم أو أخرتها عنها، كما أنها تختلف عن غيرها من اللغات في تكوين الجملة نفسها، كتقديم الفعل على الفاعل، والموصوف على الصفة، وغير ذلك مما يعرفه كل من يلم بلغة العرب وغيرها من اللغات الأدبية⁽¹⁾، فمعجزة القرآن الكريم هي التعبير وما فيه من بلاغة وفصاحة لم يجر بها لسان أبلغ الناس وأفصحهم.

ويعدّ التقديم والتأخير في أسلوب القرآن الكريم أداة فعّالة لأداء هذا الأسلوب المعجز، فكل كلمة قدمت لسبب وأخرت أخرى لمسبب، والتقديم والتأخير يعتمد على وضع الكلمات في سياقات مختلفة؛ لبيان سبب التقديم والتأخير، ليخرج النص إلى أغراض دلالية متنوعة.

أما السبزواري فقد أولى هذه التغييرات عناية فائقة؛ لأنها من السمات المميّزة لأسلوب القرآن الكريم، ومن الظواهر الدلالية المهمة التي يترتب عليها فهم معانيه الظاهرة والباطنة، فنراه يحلّل ويعلّل ويرجّح ما كان وراء هذه التغييرات من غايات أو دلالات، لذا يقف البحث على الجانب الدلالي منها، ويتبيّن ذلك فيما يأتي:

أولاً: الترجيح بدلالة تقديم الخبر على المبتدأ

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام:

.[73]

(1) ينظر: من علوم القرآن، عبد الله محمود شحاته: 44.

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

اختلف المفسرين في الآية المباركة وذهبوا فيها طرائق مختلفة فمنهم من قال إن (يوم) ظرف وقع خبراً مقدماً والمبتدأ المؤخر هو (قَوْلُهُ)، وعلى هذا يكون أصل التركيب ((وقوله الحق يوم يقول كن فيكون))⁽¹⁾، وعلى هذا الرأي نجد أن الخبر قد تقدم على المبتدأ لغرض الاهتمام ذلك بأن سياق هذه الآيات تناول مسألة احتجاج على المشركين في أسلوب إنكاري تقدم الآية المقصودة بوضوح قوله تعالى ﴿ قُلْ أَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا﴾ [الانعام: 73].

ومن المفسرين من ذهب إلى أن التقديم لم يفد شيئاً، غير أنه من الاستعمال الشائع⁽²⁾ في تقديم الخبر الظرفي، وأشكل عليه بأن تقديم الخبر الظرفي إنما يصح فيما إذا كان المبتدأ نكرة موصوفة أو غير موصوفة، أما إذا كان معرفة فلم يقل به أحد، فقالوا بأن: (قَوْلُهُ الْحَقُّ) مبتدأ، وخبره (يوم) وهو ظرف لمضمون الجملة⁽³⁾.

ومنهم من يرى أن (يوم) معطوفة على (السموات)، و (قوله الحق) مبتدأ وخبر أو فاعل يكون، والتقدير حينئذ يكون: ((وهو الذي خلق السموات والأرض وخلق يوم يقول كن فيكون، والمعنى أنه تعالى هو الخالق للعالمين ولكل ما منها...، والخالق ليوم القيامة والبعث ولرد الأرواح إلى الأجساد على سبيل كن فيكون))⁽⁴⁾، ولا يخفى ما لهذا الوجه من تكلف، ذلك أن الحديث هنا مسوق للإنكار لا للإخبار وما يلئم الإنكار هو الاهتمام وشدّ الأنظار إلى المتقدم إذ تعاد في ذلك اليوم الأشتات وتجمع من جديد⁽⁵⁾.

وقد رجّح السبزواري الرأي الأول إذ يقول في أثناء تفسيره الآية الكريمة: ((واختلفوا في إعراب الجملة المباركة فقيل إن اليوم - والمراد به الحين - متعلق بمحذوف خبر مقدم و) قوله

(1) ينظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور: 167 / 6.

(2) ينظر: روح المعاني، الالوسي: 421/2.

(3) ينظر المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(4) مفاتيح الغيب، الرازي: 33 / 13.

(5) الدلالة النحوية في تفسير مواهب الرحمن، سناء عبد الزهرة، ص 163.

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

الحق) مبتدأ مؤخر وتقديم الخبر للاهتمام بعموم الوقت أو للحصر ونفاه آخرون لعدم مناسبته ...، وقيل غير ذلك من الوجوه الإعرابية ولكنها ليست بشيء فالحق هو الوجه الأول والاعتناء به من حيث انه مدار الحقيقة⁽¹⁾.

وما يؤكد هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَلَهُ الْمُلْكُ﴾، حيث قدم الظرف الإفادة الحصر وتوكيد المعنى المتقدم ((إذ إنه لا ملك في يوم ينفخ في الصور إلا الحق سبحانه وتعالى فالمراد بالكلام الثاني تقريراً لحكم الحق المبرأ من العبث والباطل، والمراد بهذا الكلام تعزيز القدرة التامة التي لا دافع لها ولا معارض⁽²⁾)).

ثانياً: الترجيح بدلالة تقديم المفعول به

وقد ركز السبزواري على تقديم المنصوبات على المرفوعات في تفسيره للآيات ومنها قوله تعالى : (وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا) [النساء: 8]

ذهب بعض المفسرين الى ان علة تقدم المفعول على فاعله؛ ليكون ماثلاً أمام الحاضرين في اللفظ كما هو أمامهم في حضور القسمة⁽³⁾، وكذلك فإن في تأخير الفاعل وعدم إسقاط الفعل على فاعله مباشرة دلالة على حصر التركة في الأقربين وابعاد من سواهم لكونهم ليسوا من المحصورين في التركة .

وقال بعضهم أن تقديم المفعول به (القسمة) على الفاعل؛ ما ذاك الا تناسق مع الآيات التي سبقت هذه الآية، وكذلك التي تلتها؛ إذ تحدثت هذه الآيات عن تشريع أحكام الإرث، وأنه لا حرمان في الإرث، وقد ذكر مع ذلك مسألة رزق أولي القربى، واليتامى، والمساكين إذا حضروا قسمة التركة ولم يكونوا ممن يرث.

(1) مواهب الرحمن السبزواري: 513-514.

(2) مفاتيح الغيب، الرازي 33/13.

(3) روح المعاني، الالوسي: 212/4.

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

فلما كان الحديث متوجهاً إلى قسمة تركة بين أربابها، قدم المفعول به على فاعله لكون مدار الحديث عنه⁽¹⁾.

وهذا ما رجّحه السبزواري، إذ يقول : والقسمة مفعول مقدم؛ لأنها المبحوث عنها ولتعدد الفاعل ، فلو روعي الترتيب لقات تجاذب أطراف الكلام⁽²⁾، فالحديث هو عن الإرث وتقسيم التركة؛ لذا كان جلياً لنا أن تقدم المفعول على فاعله هنا أفاد العناية والاهتمام ، وقد عبر عنه السبزواري بقوله: ((المبحوث عنها بدليل قوله: ﴿فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ﴾، ولو قدم الفاعل لما أفاد هذا المعنى وكان الحديث منصباً على أولى القربي والمساكين لا على القسمة ، فضلاً عن ذلك أن السبزواري أشار إلى جانب مهم وهو تعدد الفاعل للفعل الواحد ، فلو قدم الفاعل لفات على المتلقي الهدف الحقيقي من هذا النص القرآني))⁽³⁾.

ومنه قوله تعالى : ﴿لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَارْسَلْنَا إِلَيْهِمْ رَسُولًا كُلَّمَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ﴾ [المائدة:70]

اتفق أغلب المفسرين على أن المفعولين المتحددين لفظاً قد تقدما على فعليهما؛ لظاهر شدة العناية بأمر المتقدم وتشويق السامع إلى ما فعلوه بهم⁽⁴⁾،

وذهب بعض المفسرين إلى أن التقديم والتأخير في هذه الآية إلى سبب آخر وهو الفاصلة القرآنية يقول القرطبي (ت 671هـ): ((إنما قال يقتلون؛ لمراعاة رأس الآي))⁽⁵⁾ ، بيد أن هذا الرأي وإن صح القول به على النص القرآني؛ لأنه يعنى بالانسجام الموسيقي لما له من تأثير

(1) الدلالة النحوية في تفسير مواهب الرحمن، سناء عبد الزهرة، ص 171.

(2) مواهب الرحمن، السبزواري: 311 / 7.

(3) الدلالة النحوية في تفسير مواهب الرحمن، سناء عبد الزهرة ، ص 172.

(4) ينظر: مفاتيح الغيب، الرازي: 6 / 88، روح المعاني، الالوسي: 6 / 205، الميزان ، الطباطبائي: 6 /

67.

(5) الجامع لاحكام القران، القرطبي، 6 / 247، فتح القدير، الشوكاني: 2 / 92.

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

كبير على السمع ووقع مؤثر في النفس، غير أن القرآن في ذلك كله يراعي أيضا ما يقتضيه التعبير والمعنى ولم يفعل ذلك للانسجام الموسيقي وحده، فلو قلنا هنا إن الغرض الرئيس من صياغة الآي بهذا الأسلوب من التقديم والتأخير مراعاة للجرس فحسب، لكانت الأنظار حينئذ متوجهة إلى توافق رؤوس الآي، متناسية المعنى الدقيق المقصود من وراء التقديم هنا الذي لا يكون إلا لسبب⁽¹⁾.

وقد رجّح السبزواري القول الأول، فهو يقول: ((وفريقاً في الموضعين مفعولان للفعلين بعدهما قدما عليهما عناية بأمرهما وتشويق السامع إلى ما فعلوه به وليس التقديم لأجل القصر⁽²⁾) فالحدثان هما القتل والتكذيب وان كانا منكرين بنفسيهما غير أن تكذيب الأنبياء وقتلهم (عليهم السلام) خصوصا أقبح من الفعل بنفسه لذا أفاد التقديم هذا المعنى⁽³⁾.

وفي موضع آخر قوله تعالى : ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَتَسَوَّنَ مَا تَشْرِكُونَ﴾ [الانعام: 40-41]

نلاحظ قد تقدم المفعول به على فعله في موضعين هما: (أغير الله تدعون)، و (إياه تدعون)، ف (الهمزة) أداة الاستفهام التي أضفت صفة النفي على المفعول به وهو (غير) المضافة إلى لفظ الجلالة (الله) فنفت النسبة بين المسند والمسند إليه⁽⁴⁾، فدلّت على امتناع العموم لغير الله ، فليس هناك من دعوة لغيره، بدلالة (غير) المعجمية، فأفادت دلالة (غير) المعجمية براي السبزواري معنى التخصيص الذي سلط عليه الاستفهام لغرض التوبيخ⁽⁵⁾، وقد

(1) معاني النحو، فاضل السامرائي: 506 / 2.

(2) مواهب الرحمن ، السبزواري: 57 / 12.

(3) مفاتيح الغيب، الرازي: 54 / 12.

(4) اثر التنوع السوسولساني السياقي في تركيب تفسير مواهب الرحمن للسبزواري انموذجا: انتصار حقي

البرهي (بحث) مجلة كلية التربية (جامعة المستنصرية، العدد 2، 2012، ص: 147.

(5) مواهب الرحمن، السبزواري : 286 / 13.

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

أشار السبزواري إلى وقوع غرض آخر أفادته الهمزة فضلاً عن الإنكار التوبيخي، وهو إفادتها معنى التقرير⁽¹⁾، فعمد السبزواري الى ترجيح التقديم قائلاً : (بل إياه تدعون) قدم المفعول (الضمير المنفصل) تارة أخرى وقد أفاد هذا التخصيص بطريقة الحصر⁽²⁾، وقد أشار إلى هذا السبزواري بقوله إياه مفعول مقدم وفيه الإخبار عما تقتضيه فطرتهم فإنه إذا حل بالإنسان العذاب واستمر عليه لا يدعو إلا الله تعالى وحده دون غيره فيكون تقديم المفعول الإفادة التخصيص⁽³⁾ فقدّم المفعول الإفادة معنى التخصيص، ذلك أن الإنكار الوارد في الآية السابقة قد تعلق به إذ عطفت الجملة بأداة الإضراب (بل) التي أفادت الإضراب عن الأول والإيجاب عن الثاني⁽⁴⁾.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [سورة البقرة:124]

اتفق المفسرون على ان تقديم المفعول به (إبراهيم) على فاعله ، الى أمرين.

أولهما : لعلة نحوية وهي اتصال الفاعل بضمير يعود على المفعول وهذا موطن وجب فيه تقديم المفعول به لئلا يعود الضمير على متأخر لفظاً ورتبة⁽⁵⁾.

والآخر: العلة دلالية، وهي الاهتمام بالمفعول ، وهذا الأمر هو الأساس، فالمسألة تتجاوز عود الضمير إلى التعلق الذي يفسر بعدا دلاليا؛ إذ أن الابتلاء تعلق بإبراهيم، ولذا وجب اقتراب المفعول به من الفعل، فالفعل يقع عليه وقوعا مباشرا، ولو عكسنا التركيب في نحو : (وإذا ابتلى الرب إبراهيم)؛ لزال المعنى المقصود، ونفيت أن يكون الابتلاء واقعا على إبراهيم

(1) المصدر نفسه: 213 / 13.

(2) ينظر : الاصفى في تفسير القران ، الفيض الكاشاني: 319 / 1.

(3) مواهب الرحمن، السبزواري : 282 / 13 و 295.

(4) التبيان في تفسير القران، الطوسي: 153 / 4.

(5) معاني النحو، فاضل السامرائي: 66 / 1.

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

وحده، وإنما على غيره من الأنبياء، ونفيت أيضاً أن يكون الابتلاء صادراً عن الله سبحانه وتعالى⁽¹⁾.

وهذا ما رجّحه السبزواري؛ إذ يقول : ((وإنما قدم على الفاعل في الآية الشريفة اهتماماً به ولاتصال الفاعل بضمير المفعول الواجب التقديم الأخير عليه))⁽²⁾، فقد أشار إلى التكوين النحوي لهذه الجملة فضلاً عن وجوبه فهو ملازم للدلالة على الاهتمام بالمتقدم وإسقاط حكم الابتلاء عليه مباشرة من دون فاصل – وهو الفاعل، وهذا ما نلاحظه - إذ ليس هناك من غرض بتقديم الفاعل إذ أن الحديث منصب على إبراهيم (عليه السلام) فلو قال : (ابتلى الله) لنهض الحديث عنه (عزّ وجلّ) على حين أن الحديث عن نبيه بدليل قوله : بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ.

ثالثاً: الترجيح بدلالة تقديم شبه الجملة

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [المائدة: 3].

ذهب المفسرون في سبب تقديم شبه الجملة من الجار والمجرور (لكم) على المفعول به (دينكم)، للإيذان من أول الأمر بأن الإكمال لمنفعتهم ومصالحتهم كما في قوله تعالى : (أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ)⁽³⁾، ولا يظهر هذا المعنى الدلالي من التقديم في حال آخر عن المفعول به.

وهذا ما رجّحه السبزواري بقوله : وتقديم الجار في اليوم أكملت لكم دينكم للإيذان بأن الكمال إنما يكون لمصلحتكم ومنفعتكم وتشويق إلى ذكر المؤخر⁽⁴⁾، لقد سيقّت هذه الآية في تعداد منّة أخرى منها الله تعالى على المؤمنين، وذلك بإكمال الدين وإتمام النعمة عليهم، وعدّ

(1) الاحكام النحوية بين النحاة وعلماء الدلالة، دليّة مرزوق، أطروحة دكتوراه، جامعة محمد خيضر، ص

.17

(2) مواهب الرحمن ، السبزواري: 5 / 2.

(3) ارشاد العقل السليم، أبو السعود 7 / 3.

(4) مواهب الرحمن السبزواري: 361 / 10.

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

السبزواري هذه البشارات الثلاث (إكمال الدين وإتمام النعمة وارتضاء الإسلام) دلالة على تقدم هذا الدين وهيمنته على الأديان كلها فلا دين ولا شريعة مقدمة عليه بعد أن ارتضاه الله منهاجاً عملياً للبشرية كلها⁽¹⁾، فالיום الذي أتم الله فيه النعمة على المؤمنين هو اليوم الذي شرع فيه ما يكون موجباً للدخول في ولاية الله والرسول وامتماً لهاتين النعمتين ، ولهذا كرر الظرف (اليوم) في هذه الآية. ولم يستعن بالظرف في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ يَنْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [المائدة: 3]، ((لئلا يتعلق باليأس فينقلب معنى الآية))⁽²⁾.

وكذلك نلاحظ تقدم شبه الجملة في النص القرآني لغرض إشعار المؤمنين بهذه المنة وهي لهم ومن أجلهم، ولذا تعلقت شبه الجملة بالفعل ليكون الكمال لمصلحتهم وذلك بإتمام فضل الله عليهم، وبتقدمها أكد هذا المعنى بشكل قرينة معنوية تثبت أن عود النفع إنما يكون لهم أولاً، فضلاً عن أن تأخير المفعول يؤدي بالسامع إلى الإثارة والتشويق إلى المؤخر لتحقيق رغبة المعرفة لديه.

وفي موضع آخر قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ اسْتَهْزَأُ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ [الانعام: 10].

ذهب بعض المفسرين في تفسير قوله تعالى: ﴿بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ﴾؛ أي : استهزؤوا بهم من أولئك الرسل عليهم السلام متعلق بحاق، وتقديمه على فاعله الذي هو قوله: ﴿مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ للمسارعة في بيان لحوق الشر بهم⁽³⁾.

وقد أشار السبزواري إلى سبب تقديم شبه الجملة (بالذين) على الفاعل (ما)، فهو يقول ما نصه: ((وأما تقديم (الذين) على الفاعل وهو (ما) لبيان المسارعة في لحوق الشر بهم))⁽⁴⁾.

(1) المصدر نفسه: 355 / 10.

(2) ينظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور: 31 / 5.

(3) ارشاد العقل السليم، أبو السعود: 114 / 6، روح المعاني، اللوسي: 102 / 7.

(4) مواهب الرحمن السبزواري: 80 / 13.

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

فتقديم شبه الجملة دائماً منوط بالاهتمام والعناية بالمتقدم وهو هنا قوله (بالذين) ليكون المتقدم صاحب الأولوية بالحديث فقارب بينه وبين الفعل (حاق) الذي يدل على معنى الإحاطة ، كما أن الفاء في الجملة دلت على التعقيب والترتيب بلا مهلة⁽¹⁾ بين الجملتين؛ إذ دلت الفاء على تسريع العقوبة لهؤلاء ، الذين يسخرون من الرسل.

وهناك دلالات كثيرة للتقديم والتأخير ذكرها السبزواري غير أن البحث اقتصر على إبراد طائفة منها؛ بغية الاختصار؛ لأن المقام لا يسع ذكر جميع الحالات.

(1) الجنى الداني في حروف المعاني، المرادي: 63.

المطلب الثاني

الترجيح بدلالة الحذف

الإيجاز طابع وسمة من سمات اللغة العربية وخصيصة ملازمة لها منذ نشأتها في الجزيرة العربية، ثم امتدت هذه الظاهرة ولازمت اللغة العربية في مراحلها التالية بعد ظهور الإسلام وانتشار اللغة العربية مع انتشاره في مساحات واسعة من الأرض. وقد جاء الأسلوب القرآني متساوفاً مع هذه الظاهرة وناطقاً بسماتها في الغالب، مع تجاوزها في الحالات التي يقتضيها التعبير عن المواقف الداعية لخلافها⁽¹⁾.

والحذف لا يأتي اعتباطاً، إنّما هو من أسرار اللغة ودقائقها العجيبة تتحقق به أغراض دلالية جمّة، وقد قال فيه الجرجاني: ((هذا بابٌ دقيق المسلك لطيف المأخذ، عجيب الأمر شبيهٌ بالسحر، فإنّك ترى به ترك الذكر والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجذبك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتمّ ما تكون بياناً إذا لم تُنن))⁽²⁾؛ ولا شكّ في أن أول من طرق باب النحويون الذين عنوا بدراسته، وبيّنوا مواضعه، إذ كان حذفهم الألفاظ حسبما يقتضيه السياق والمعنى، فقد أشار إليه سيبويه في أكثر من موضع، مبيّناً أنواعه وكاشفاً عن أسبابه مؤكداً أنّ ذلك سمة العرب الفصحاء في أساليبهم⁽³⁾.

(1) الإعجاز القرآني أسلوباً ومضموناً: شلتاغ عبود، دار المرتضى - بيروت، ط1، 1993، ص: 49.

(2) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) - تحقيق: محمد رشيد رضا - دار المعرفة -

بيروت 1398هـ/ 1978، ص: 112.

(3) ينظر: الكتاب، سيبويه: 2/ 130، و2/ 294 - 295.

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

وعده ابن جني باباً قيماً من أبواب شجاعة العربية، متحدثاً عنه بقوله: ((إنّ العرب قد حذفّت الجملة، والمفرد، والحرف، والحركة. وليس شيء من ذلك إلا عن دليل عليه. وإلا كان فيه ضرب من تكليف علم الغيب في معرفته))⁽¹⁾.

وظاهرة الحذف هذه كانت دليل على نباهة الإنسان العربي وسرعة بديهته وذكائه بحيث أن اللمحة الدالة تغنيه عن الإطناب الذي يطول به الكلام. فجملة ﴿ قُتِلَ الْإِنْسَانُ ﴾!! - على سبيل المثال - تدل على المعنى والزمن والدعاء والتعجب وحذف الفاعل، وهي معانٍ قد لا تستطيع لغة أخرى أن تؤديها إلا بأربع كلمات أو خمس⁽²⁾.

ويقع الحذف في كلام العرب لغايات وأغراض يريدونها المتكلم، وقد تعددت هذه الأغراض وتنوعت، منها: الحذف للتخفيف، والإيجاز، والاتساع، والتفخيم، والمبالغة، والتحقير لشأن المحذوف، والتنبيه، وقصد الإبهام، وغير ذلك⁽³⁾.

وقد عُني السبزواري بهذه الظاهرة وأشار إليها في مواضع متعددة، وذكر دلالاتها، نذكر منها ما يأتي:

أولاً: الترجميح بدلالة حذف المتعلق

ومن ذلك حذف متعلق البسمة، في قوله تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: 1] فقد قدم فيه المفسرون عدة قراءات، اختلفت باختلاف وجهات النظر، معللة بتعليقات سياقية قرآنية.

(1) الخصائص : أبو الفتح عثمان بن جنيّ (ت 392 هـ) تحقيق : محمّد علي النجّار - الطبعة الرابعة -

مطابع الهيئة المصريّة العامّة - مصر 1406 هـ / 1986 : 362/2.

(2) ينظر: المعاني في ضوء أساليب القرآن: عبد الفتاح لاشين، ط3، دار المعارف - مصر 1978، ص:

341.

(3) ينظر: ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي: طاهر سليمان حمودة - دار الجامعة للطباعة والنشر -

مصر 1403 هـ/ 1985، ص 89 - 100.

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

إذ رأى العلامة الطباطبائي أن متعلق الباء الأنسب بالسياق القرآني هو (الابتداء) فتقدير الاستعانة وإن كانت جيدة في نفسها ، ولكن وجودها في سياق الآية ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ جعل الابتداء أنسب منها ، ويراد بتقديره تتميم إخلاص العبد في مقام العبودية بالتخاطب⁽¹⁾ .
أما رأي السيد السبزواري في متعلق البسملة فيقول: أن الأنسب هو تقدير الاستعانة، إذ يرى أن تقدير الاستعانة في المقال إنما هو تطبيق بين لساني الحال والمقال، ويكون المتعلق الاستعانة فإنه يدل عليه الملازمة فالاستعانة بالله المطلقة وفي كل شيء لازمها في كل فعل يؤتى به لاسيما ما يؤتى به بعد البسملة⁽²⁾، وهذا لا يعني رفضه المطلق لبقية التقديرات، ولكنه يرجح هذا الوجه دون غيره.

ومنه أيضاً ما جاء في قوله تعالى: ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ ﴾ [المائدة: 19].

فحذف متعلق الفعل في سياق تركيب قوله تعالى: ﴿ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ ﴾، يدل على معنيين، ارتبط الاول بالسياق السابق لهذه الآية، ويكون امتدادا له اعتمادا على الوحدة السياقية بين الآيتين، لارتباط هذه الآية بسابقتها في قوله تعالى: ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴾ [المائدة: 15]، فيكون تقدير متعلق الفعل هو مفعول الفعل يبين نفسه ، وهو (كثيرا مما كنتم تخفون)، فيكون هذا الدين هو دينكم الذي كنتم تدينون به نفسه، وأما تلك الموارد التي ترونها خلاف دينكم فهي في حقيقتها ما كنتم تخفونه من دينكم، ومما استدلوأ به أصحاب هذا الرأي أن يكون إعادة لما في الخطاب السابق ، وهو جائز الوقوع الفصل بين المتعلق والمتعلق به.

ومن المفسرين من يرى أن يكون الخطاب في هذه الآية مستأنفا، فيكون المتعلق حينئذ عاما ، والتقدير: يبين لكم جميع ما يحتاج الى البيان، أو يكون لتفخيم أمره ، فيكون المعنى أنه

(1) ينظر : الميزان، الطباطبائي: 16-15/1.

(2) مواهب الرحمن السبزواري: 10-9 / 1.

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

يبين لكم أمراً عظيماً تحتاجون إلى بيانه ، وهو ما يرجّحه سياق تركيب قوله تعالى : ﴿ عَلَى فِتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ ﴾ ، فهذه الفترة من الرسل فيها مساس حاجة إلى بيان وهي خالية من الرسل فيتعلق الأمر به⁽¹⁾ .

وقد رجّح السيد السبزواري الرأي الثاني، لأنه الأوفق بالسياق القرآني ، فالقرآن الكريم له في كل استعمال قصدية معينة ، والقول بتكرار المعنى بلا مسوغ دلالي يبعد الرأي الأولى عن الترجيح.

إذ ذكر السبزواري أنّ ((حذف المتعلق في قوله تعالى: (يُبَيِّنْ لَكُمْ) تفخيماً للأمر وتعميماً له، ليشمل كل ما هم محتاجون إليه في سبيل سعادتهم الدنيوية والآخرية وما يوجب صلاح أنفسهم وإصلاح أمورهم الفردية والاجتماعية المادية والمعنوية))⁽²⁾.

ذلك أنّ السبزواري قد تنبه على أنّ دلالة الحذف على التفخيم من الإبهام، يذهب ذهن السامع إلى كلّ مذهب، يُشوّقه إلى ما هو المراد، فيرجع قاصراً عن إدراكه، فعند ذلك يعظم شأنه، ويعلو في النفس مكانه، وإذا ظهر المحذوف في اللفظ زال ما كان يختلج في الوهم من المراد، وخلص للمذكور⁽³⁾.

ثانياً: الترجيح بدلالة حذف الفاعل

وفي موضع آخر من تفسيره قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴾ [البقرة: 210].

يلحظ في الآية المباركة حذف فاعل القضاء وأسند المفعول إلى الفعل، وهذا الحذف لا بدّ له من دلالة على معنى يقصده المنشأ وهو الله جل جلاله، وفي هذا يقول السبزواري: جملة

(1) ينظر : الميزان، الطباطبائي: 216/5.

(2) مواهب الرحمن السبزواري: 116 / 11.

(3) ينظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي : 104 / 3.

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

حالية، أي حضر زمن القضاء وفصل الأمر فيقضي بالحق ولا راد لقضائه ، وحذف الفاعل المعلوم في المقام للتهويل وإظهار الكبرياء⁽¹⁾ .

فإن حذف الفاعل المعلوم هنا قصد به التهويل، وتوجيه الأنظار إلى المفعول به كونه مركز الحدث ، وليعلم أن الفعل قد وقع به فيكون المعنى هذا لا ذكر الفاعل⁽²⁾ .

وقد تصافت هنا دلالة الاستفهام الخارج إلى الإنكار فضلاً عن الاستعمال القرآني للفظه (ظلل)، الدال على التهويل والعظمة في كل موضع وردت في كتابه العزيز⁽³⁾؛ لتهويل ولتعظيم الحدث وتوعيد شديد لأمر متوقع الحصول في هذه الدنيا فتكون مرآة لما يقع في الآخرة⁽⁴⁾، فتقديم شبه الجملة في قوله (إلى الله) على الفعل والفاعل ليدل على انحصار المرجعية به دون غيره ، فناسب ذلك التهويل حذف الفاعل والتقريب بين الفعل والمفعول للدلالة على قرب وقوع الحدث، يعززه وضع الماضي موضع المستقبل إشارة إلى تحقيق وقوعه فكانه قد كان⁽⁵⁾ .

ثالثاً: الترجيح بدلالة حذف المفعول

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [النساء: 26].

اختلف المفسرون والنحويون في توجيه الآية المباركة إلى أقسام:

القسم الأول: ذهب إلى أنّ اللام في (يبين) زائدة لغرض توكيد إرادة التبیین⁽⁶⁾ .

(1) مواهب الرحمن السبزواري: 3/ 263.

(2) اثر التنوع السوسولساني السياقي في تركيب تفسير مواهب الرحمن للسبزواري انموذجاً: انتصار حقي البرهي (بحث) مجلة كلية التربية (جامعة المستنصرية، العدد 2، 2012، ص: 142.

(3) مواهب الرحمن السبزواري: 3/ 263.

(4) المصدر نفسه: 3/ 260.

(5) ينظر : مفاتيح الغيب، الرازي 5/ 237، إرشاد العقل السليم، أبو السعود: 1/ 213، روح المعاني،

الالوسي : 2/ 99

(6) ينظر : مدارك التنزيل، النسفي: 1/ 217 ، وجوامع الجامع، الطبرسي: 1/ 391

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

القسم الثاني: ذهبوا إلى أنّ قوله (ليبين لكم) هو مفعول الفعل (يريد) اللام مزيدة لتأكيد معنى الاستقبال لا للإرادة⁽¹⁾.

القسم الثالث: قال بأنّ مفعول (يريد) محذوف والتقدير : يريد الله ذلك أي تحريم ما حرص وتحليل ما حال ، واللام في (السين) متعلقة بـ (يريد)⁽²⁾.

القسم الرابع: في حين قال بعض المفسرين بحذف مفعول التبيين⁽³⁾.

وقد رجّح السبزواري الرأي الرابع بحذف مفعول التبيين، مستدلاً بأن الآيات التي سبقت هذه الآية شرّعت الأحكام والمصالح التي تترتب عليه⁽⁴⁾.

وعلى هذا فقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ﴾، يعني: ((أحكام دينه مما فيه صلاح دنياكم وعقبكم وما في ذلك من المعارف والحكم))⁽⁵⁾، وفي هذا يقول السبزواري : ((إنما حذف مفعول (يبين) ليذهب ذهن السامع فيه كل مذهب وتستخرجه العقول السليمة وذوي الفطرة السليمة أي يبين لكم أمور دينكم وما يصلح شأنكم ويحقق سعادتكم وفوزكم))⁽⁶⁾.

لقد استمد السبزواري دلالة الإطلاق من خلال حذف معمول التبيين. إذ يعمل هذا الحذف على إعمال الأذهان وشدها، ويسترعي طلب البحث من ذوي العقول السليمة للكشف عن المعمول المحذوف، وهذا يدعو إلى استنباط الكثير من المعاني والدلالات التي أرادها الله تعالى من خلال حذف متعلق الفعل⁽⁷⁾.

ومنه قوله تعالى: ﴿ قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَانْتُكُمُ غَالِبُونَ وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ [المائدة: 23].

(1) ينظر: كنز الدقائق، النسفي: 424 /2

(2) ينظر : التبيان في إعراب القرآن، الطوسي: 254 /1

(3) ينظر: فتح القدير، الشوكاني: 452 /1، الميزان، الطباطبائي: 280 /4

(4) ينظر: مواهب الرحمن، السبزواري: 82 /8

(5) الميزان، الطباطبائي: 280 /4

(6) مواهب الرحمن، السبزواري : 2/82

(7) الدلالة النحوية في تفسير مواهب الرحمن، سناء عبد الزهرة، ص 190.

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

انقسم المفسرون في تقدير مفعول (يخافون) الى فريقين:

الأول: قدر مفعول (يخافون) بأنهم (العدو) أو (الجبارة)⁽¹⁾؛ فيكون المراد بالاسم الموصول بني إسرائيل ، وجعل تعريفهم بالموصولية للتعريض بهم بمذمة الخوف وعدم الشجاعة ، وعليه تكون (من) تبعيضية، بمعنى أنهم ينتسبون إلى الذين يخافون ، وليس المعنى أنهم متصفون بالخوف بدلالة تحريضهم لقومهم على غزو العدو.

والآخر : قدر متعلق (يخافون) بلفظ الجلالة الله تعالى مستدلين بقرائن مختلفة منها قوله تعالى : ﴿ اَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمَا ﴾ فيكون متعلق (أنعم) محذوفاً والتقدير المنعم به وهو الخوف ، فيكون المراد : انعم الله عليهما بمخافته فحذف مفعول (يخافون) اكتفاء بذكره⁽²⁾.

وقد رجح السبزواري مذهب الفريق الثاني القائل بأن متعلق الفعل هو (الله) (عزَّ وجلَّ) لغاية مقصودة ، إذ يقول ما نصه : ((وفي الآية المباركة التعريض لهم بأن الخوف لا بد أن يكون ممن يخاف سطوته التامة وقدرته الكاملة فلا يخاف من مخلوق يدعي القوة والسطوة وهو مقهور تحت إرادة خالفه ، فيدل السياق على أن المراد بالمخافة هي مخافة الله (عزَّ وجلَّ) بالتحرز عن عصيانه والإعراض عن طاعته ، وقد حذف اسم الجلالة لترتيب المهابة وتنشيط همهم والإرشاد بأن الذين يخاف منهم ليسوا كذلك وأن الخوف حقيقة ينبغي أن يكون من الله تعالى))⁽³⁾.

لقد استدل السبزواري على أن المفعول محذوف وهو لفظ الجلالة بقرينة وردت في قوله: ﴿ اَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمَا ﴾، فالإنعام هو الاطمئنان والتثبيت والوقوف على الحق والثقة بوعدده وهي التي أوصلتهم إلى مقام الخوف منه تعالى الذي لا يصله إلا من خصه الله بالكرامة وحباه بالنعمة العظيمة بوصفه أهم درجات الإخلاص الحقيقي بل هو حقيقته وقوامه مستبعداً الآراء

(1) ينظر: التبيان في تفسير القرآن، الطوسي: 3/ 468

(2) ينظر : المحرر الوجيز، ابن عطية : 2/ 175 ، والميزان، الطباطبائي : 5/ 291.

(3) مواهب الرحمن، السبزواري: 11/ 148.

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

التي قيلت في أن متعلقها هو العدو، أو على قراءة من قرأ (يخافون) بالبناء للمفعول⁽¹⁾؛ لبعدها عن ظاهر السياق وتكلف الدليل على وفق رأيه، ويخلص السيد السبزواري بقوله: ((ان ذلك ابعده، والاقرب هو الخوف من جل شأنه))⁽²⁾.

رابعا: الترجيح بدلالة حذف الجار والمجرور

كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُوتُهَا عَوجًا وَأَنْتُمْ شُهَدَاءُ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [آل عمران: 99].

ذهب بعض المفسرين الى ان حذف الجار والمجرور (به) بعد قوله : (مَنْ آمَنَ)، موافقة لقوله (وَمَنْ كَفَرَ) في آية سابقة، فإن القياس فيه أيضا (ومن كفر به)، فيكون المعنى على وفق ما قال به المفسرون ((من آمن أي: بالله وبما جاء من عنده أو من صدق بتلك السبيل وأمن بذلك الدين بالفعل أو بالقوة القريبة منه))⁽³⁾.

وهذا مارجح السبزواري، إذ أعاد هذا الحذف إلى تحقيق التوافق بينه وبين الحذف في آية سابقة للنص وهي قوله تعالى: ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 97]، فهو يقول : ((وإنما حذف (به) والواو في المقام؛ لأن حذف (به) موافق لقوله تعالى: (وَمَنْ كَفَرَ) فقد حذف (به) فيه أيضا))⁽⁴⁾.

وقد رأى السبزواري أن قوله: (وَمَنْ كَفَرَ) مختص بتارك الحج وذلك بسبب ورودها في سياقه فهو يقول : ((تأكيد لوجوب الحج وتوبيخ لتاركه، أي أن تارك الحج كافر ولا يضر الله شيئا فإن الله غني عن العالمين))⁽⁵⁾.

(1) المصدر نفسه: 11/ 149-150.

(2) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(3) روح المعاني، الالوسي: 4/ 14.

(4) مواهب الرحمن، السبزواري: 6/ 195.

(5) المصدر نفسه: 6/ 198.

ومن حذف حرف الجر قوله تعالى : ﴿ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ [الأنعام: 117].

وقد اختلف المفسرون والنحويون في حذف حرف الجر (الباء) بقوله: ﴿ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ ﴾ لهذه الآية الكريمة على وفق المعنى الذي وجدوه مناسباً للنص.

فقد قال بعضهم إن اتصال (الباء) في قوله: (بالمهتدين) لإظهار العناية بهداية المهتدين فوق العناية بإظهار ضلال الضالين⁽¹⁾، وهذا يظهر لنا من معنى حرف الباء الرئيس وهو الإصاق.

وقال آخرون بعدم حذف حرف الجر ، وأن الآية جاءت على الأصل من دون تقدير ؛ لأنَّ (مَنْ) استفهامية بمعنى: (أي)، والرافع لها (تضل)⁽²⁾، والمعنى : وهو أعلم منك ومن جميع خلقه أى خلقه يضل عن سبيله بزخرف القول الذي يوحي الشياطين بعضهم إلى بعض وهو أعلم بالمهتدين))⁽³⁾.

ومنهم من رأى أن الباء مقدره ليتطابق طرفا الآية⁽⁴⁾، وأن (من) موضعها الخفض بنية حرف الجر، وتقدير الكلام: إن ربك هو أعلم بمن يضل⁽⁵⁾، ذلك أن فعل التفضيل من حقه أن يتعدى بالباء فحذفت الباء حذفاً إيجازاً تعويلاً على القرينة⁽⁶⁾.

وقد رجّح السبزواري أن حذف حرف الجر (الباء) هو الأولى، ذلك بأن الضالين أبعد ما يكون عن الله تعالى ، وقرينة ذلك هي حذف حرف الجر الذي أوجد الانقطاع بين الخالق

(1) ينظر: مفاتيح الغيب، الرازي: 3/ 164

(2) ينظر: جامع البيان، الطبري: 8/ 216 ، وزاد المسير، ابن الجوزي: 3/ 77 ، وروح المعاني، الالوسي : 8/ 12.

(3) جامع البيان، الطبري : 8/ 16.

(4) ينظر: روح المعاني، الالوسي : 8/ 12.

(5) ينظر: جامع البيان، الطبري : 8/ 16 ، والميزان، الطباطبائي : 7/ 331

(6) ينظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور : 7/ 23 .

الفصل الأول : الترجمات اللغوية في تفسير مواهب الرحمن

والمخلوق، إذ يقول: ((وقد حذفت الباء في من يضلُّ وثبتت في (بِالْمُهْتَدِينَ)، ولعله يرجع إلى انقطاع الصلة بين الله تعالى والمضلين حتى في اللفظ))⁽¹⁾.

ويبدو أن السبزواري قد تابع الرازي في رأيه مضيفاً عليه جانب الانقطاع بين الخالق والمخلوق لا في عالم الروح فقط، وقد استمد هذا الرأي من الدلالة الرئيسة لحرف الجر (الباء) وهي الإلصاق.

وهكذا، تبين من خلال البحث أن السيد السبزواري قد عني عناية بالغة بالقضايا اللغوية ، فهو مثلما أولى الألفاظ المفردة ودلالاتها اللغوية حظاً كبيراً من عنايته، فقد عني بها - كذلك - نحويّاً، وكان غالباً ما يؤكّد على المعاني والدلالات في دراسته الحروف، والمفردات، والجمل والتراكيب والأساليب على حدّ سواء، فقد اهتمّ بدلالات حروف المعاني، والدلالة النحويّة للمفرد، وتخطّى في توجيهه معاني الألفاظ القرآنيّة وإعرابها الحدود الشكلية المتمثلة في العلامات الإعرابيّة، إذ كانت نظرته إلى النحو تقوم على أساس فهم معانيه ونظمه داخل السياق، وكانت توجيهاته الإعرابيّة بحسب القراءات المختلفة تابعة للمعاني ، فهو غالباً ما يرجّح الوجه الإعرابيّ الذي يراه مناسباً للمعنى المقصود في الآية، والمنسجم مع السياق .

(1) مواهب الرحمن، السبزواري : 320 / 14

الفصل الثاني

الترجيح بعلم القرآن في تفسير مواهب الرحمن

المبحث الأول: الترجيح بأسباب النزول.

المبحث الثاني: الترجيح بالمكي والمدني.

المبحث الثالث: الترجيح بالناسخ والمنسوخ.

المبحث الرابع: الترجيح بالمحكم والمتشابه

توطئة:

تضمّن القرآن الكريم من المعاني والبيان، والفصاحة والبلاغة، والعلوم، والفنون ما كان له الأثر البالغ في نفوس المسلمين وغيرهم من أهل الملل والنحل، وهناك جملة من العلوم قد استخرجت من صميم القرآن واستنبطت من أصول آياته، وهو ما تعارف على تسميته بعلم القرآن والتي هي البحوث والدراسات الممهدة لفهم الآيات القرآنية وإدراك معاني مفرداتها وتشخيص معالمها وسماتها الخارجية ، والبحوث الممهدة لذلك تشمل معرفة الآيات المكية والمدنية ، وأسباب النزول، وكيفية النزول، ومعرفة عامه وخاصه، ومطلقه ومفیده، ومحكمه ومتشابهه، ومجمله ومفصله، وناسخه ومنسوخه، وغير ذلك من الأبحاث، ومن هذه العلوم ما يعتبر فيه النقل كأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والقراءات ومنه ما يؤخذ بطريق النظر والاستدلال والاستنباط والاستخراج من الألفاظ كالنظر في المتشابه وحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص، وقد أخذت هذه العلوم حيزاً كبيراً لدى العلماء والمفسرين ، فمنذ أن صدع الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) بدعوته واستمع المسلمون لباهر آياته تقاسم العلماء جهودهم في تدوين العلوم القرآنية، وصنفوا فيها كثيراً من المؤلفات حتى تنوعت التفاسير، وتعددت الكتب والشروح فتجاوزت المئات⁽¹⁾.

وقد عني السيد السبزواري بإيراد مباحث علوم القرآن وتوظيفها في تفسيره، على الرغم من أنه لم يكن له مؤلف، أو باب خاص في علوم القرآن نستطيع من خلاله معرفة آرائه المختلفة في علوم القرآن الكريم، إلا أنه اتخذ طريقة استقصاء البحوث المتعلقة بالقرآن الكريم ضمن عناوين علوم القرآن منها كإعجاز القرآن، والمحكم والمتشابه، والتأويل، والناسخ والمنسوخ وغيرها⁽²⁾ من العلوم، احتيج إلى تتبعها واستنتاجها من آرائه المبنوثة بين أسطر .

(1) ينظر: الاتقان في علوم القرآن، السيوطي: 2/ 482.

(2) ينظر: مواهب الرحمن، السبزواري : 1/ 527، و 3/ 39، و 5/ 76.

المبحث الأول

الترجيح بأسباب النزول

لا شك أن من يشتغل بعلم التفسير لم يعد يخفى عليه التلازم بين الترجيح وسبب النزول: وذلك في مواضع لا يملك الانفكاك عنها، والخلوص إلى نتيجة مرضية إلا بإعمال قواعد الترجيح حال توافر مقتضياته، وقد أشار إلى ذلك كثير من العلماء منهم الدكتور صبحي الصالح، حيث قال: ولئن كان معرفة جو القصيدة، والظروف التي نظمت خلالها تعين على الفهم السديد وتسعف بالذوق السليم، وتواكب الشرح الأدبي جنباً إلى جنب، لتكون معرفة قصة الآية والأسباب التي اقتضت نزولها أعون على دقة الفهم وأدنى إلى استلهاهم أرجح التأويل وأصح التفسير⁽¹⁾.

وقيام المفسر بترجيح إحدى الدلالات التي يحتملها اللفظ القرآني اعتماداً على سبب النزول عمل يتفق مع قواعد الترجيح التي تكلم عنها علماء الأصول في كتبهم؛ لأن من النصوص القرآنية ما هو ظني الدلالة، ومن ثم فإن التعارض لا محالة قائم بين الدلالات المتعددة التي يحتملها هذا النص، وليس بعض هذه الدلالات أولى بالتقديم من بعض، إلا من خلال مستند يقوي في نظر المفسر إحدى هذه الدلالات فيقدمها، ويلغي غيرها وهذا هو عين الترجيح⁽²⁾.

(1) ينظر: مباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح، بيروت، دار العلم للملايين، ط24، 2000، ص:

.124

(2) ينظر: قواعد الترجيح عند المفسرين دراسة نظرية تطبيقية، حسين الحربي، الرياض دار القاسم،

ط1، ص: 1/ 241.

المطلب الاول

مفهوم أسباب النزول لغة واصطلاحاً

أولاً: تعريف السبب لغة

تتفق معاجم اللغة على ثلاثة معان رئيسة للسبب هي: الحبل، وما يتوصل به إلى غيره، واعتلاق قرابة؛ وجمعه أسباب، ويقال: جَعَلْتُ فلاناً لي سبباً إلى فلان في حاجتي وودجا أي وصلة وذريعة⁽¹⁾.

ولو تأملنا المعاني لوجدنا أن: (الوصلة) بجانبها المادي والمعنوي تصلح تعريفاً عاماً للسبب يجمع هذه المعاني.

ثانياً: تعريف سبب النزول اصطلاحاً

عرّف سبب النزول في اصطلاح العلوم القرآنية بأنه: ((العلم الذي يتكفل بالكشف عن الأحداث التاريخية والوقائع التي كانت من دواعي النص القرآني))⁽²⁾.
وعرّف أيضاً بأنه: ((أمور وقعت في عصر الوحي واقتضت نزول الوحي بشأنها))⁽³⁾.
وفي تعريف آخر هو: ((ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه أو مبينة لحكمه أيام وقوعه))⁽⁴⁾.

ونلاحظ في هذه التعريفات أنها متفقة على أمر واحد هو أن أسباب النزول هي عبارة أحداث وأمور وقعت في عصر الوحي كانت الداعي لنزول قرآن فيها.
ولمعرفة أسباب النزول أثر كبير في فهم الآية وتعرف أسرار التعبير فيها؛ لأن النص القرآني المرتبط بسبب معين للنزول تأتي صياغته وطريقة التعبير فيه وفقاً لما يقتضيه ذلك

(1) ينظر: القاموس المحيط، ولسان العرب، والمعجم الوسيط والصاحح تاج اللغة: مادة (سبب).

(2) موجز علوم القرآن، داود العطار، مؤسسة الاعلمي، بيروت لبنان، ط2، 1979، ص21.

(3) علوم القرآن، السيد محمد باقر الحكيم، مطبعة مؤسسة الهادي، مجمع الفكر الإسلامي، ط3، ص38.

(4) مناهل العرفان، الزرقاني، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط3، (د ت)، ص: 105/1.

السبب مما إذا لم يعرف ويحدد قد تبقى أسرار الصياغة والتعبير غامضة عنه⁽¹⁾، قال الواحدي: ((هي أوفى ما يجب الوقوف عليها وأولى ما تصرف العناية إليها؛ لامتناع معرفة تفسير الآية وقصد سبيلها دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها))⁽²⁾.

وقد اعتنى السيد السبزواري بذكر أسباب النزول، ولكن الملحظ في تفسيره أنه كان مقلاً في قبوله لروايات أسباب النزول إلا ما صحت عنده، مثال ذلك الروايات المتواترة، وأيضاً ما كان في منشأة تعدد النزول، أو يكون قبولها له في إطار اجتهاده الفكري والعقلي، حيث قال في مقدّمة تفسيره: ((كما أنني لم أهتم بذكر شأن النزول غالباً؛ لأن الآيات المباركة كليات تنطبق على مصاديقها في جميع الأزمنة، فلا وجه لتخصيصها بزمان النزول أو بفرد دون فرد آخر))⁽³⁾.

وسنقف عند بعض الروايات التي رجّحها السبزواري الخاصة بأسباب النزول، من خلال المطلب التالي.

(1) بنظر: محاضرات في علوم القرآن، محمد باقر الحكيم : 39.

(2) أسباب نزول الآيات، الواحدي النيسابوري (ت 468 هـ)، مؤسسة الحلبي وشركاؤه القاهرة، ط. (1998)، ص4.

(3) مواهب الرحمن، السبزواري، ص: ج7/1.

المطلب الثاني

أثر أسباب النزول في ترجيحات السيد السبزواري

أولاً: الترجيح بالروايات المتواترة

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 274].

اختلف المفسرون وأصحاب الحديث في سبب نزول الآية المباركة إلى ثلاثة أقوال:

الأول: أنها نزلت في الذين يربطون الخيل في سبيل الله (عزّ وجلّ)، رواه حنش الصنعاني عن ابن عباس وهو قول أبي الدرداء، وأبي أمامة، ومكحول، والأوزاعي في آخرين⁽¹⁾.
الثاني: أنها نزلت في علي بن أبي طالب (عليه السلام)، وعبد الرحمن بن عوف، فإن علياً بعث بوسق من تمر إلى أهل الصفة ليلاً، وبعث عبد الرحمن إليهم بدنانير كثيرة نهاراً، رواه الضحاك عن ابن عباس⁽²⁾.

الثالث: نزلت في علي بن أبي طالب (عليه السلام)، فإنه كان معه أربعة دراهم، فتصدق بدرهم ليلاً، وبدرهم نهاراً، وبدرهم سراً، وبدرهم علانية، فقال (صلى الله عليه وآله وسلم)، ما حملك على هذا؟ فقال: أن أستوجب ما وعدني ربي، فقال: لك ذلك، فأنزل الله تعالى هذه الآية. رواه مجاهد عن ابن عباس، وبه قال مجاهد، وابن السائب، ومقاتل⁽³⁾.

وقد رجح السيد السبزواري الرأي الثالث، بعد أن ذكر رواية مسندة إلى الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، قائلاً: إنها نزلت في علي (عليه السلام)، وذلك كان عنده أربعة دراهم فتصدق بدرهم ليلاً، وبدرهم نهاراً، وبدرهم سراً، وبدرهم علانية⁽⁴⁾، مستدلاً على ذلك بالروايات المتواترة بين المسلمين⁽¹⁾.

(1) ينظر: مفاتيح الغيب، الرازي، ص: 83 / 7، الدر المنثور، السيوطي، ص: 101 / 2.

(2) ينظر: الدر المنثور، السيوطي، دار الفكر، بيروت، ط2، ص: 101 / 2.

(3) ينظر: مفاتيح الغيب، الرازي، ص: 83 / 7، الدر المنثور، السيوطي، ص: 101 / 2.

(4) ينظر: مواهب الرحمن، السبزواري: 418 / 4.

وفي موضع آخر، قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَاتَّهَمُ ظَالِمُونَ﴾ [آل عمران: 128].

فقد اختلف المفسرون في سبب نزول الآية المباركة فمنهم من ذهب الى انها نزلت يوم أحد وقد شجَّ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في وجهه وأصيبت ربايعيته، فهم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أن يدعو عليهم، فقال: كيف يفلح قوم أدموا وجه نبيهم وهو يدعوهم إلى الله وهم يدعونه إلى الشيطان، ويدعوهم إلى الهدى ويدعونه إلى الضلالة، ويدعوهم إلى الجنة ويدعونه إلى النار! فهم أن يدعو عليهم، فأنزل الله (عز وجل): ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَاتَّهَمُ ظَالِمُونَ﴾، فكفَّ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عن الدعاء عليهم⁽²⁾.

وجاء في تفسير مفاتيح الغيب ما رواه عن البخاري: حدثنا حبان بن موسى، أخبرنا عبد الله، أخبرنا معمر، عن الزهري، حدثني سالم، عن أبيه: أنه سمع رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يقول، إذا رفع رأسه من الركوع في الركعة الثانية من الفجر، اللهم العن فلانا وفلانا، بعد ما يقول: (سمع الله لمن حمده، ربنا ولك الحمد)؛ فأنزل الله تعالى، ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَاتَّهَمُ ظَالِمُونَ﴾ [آل عمران: 128]⁽³⁾.

وهذا ما رجَّحه السبزواري، إذ أورد رواية في أسباب النزول للواحي عن سالم عن أبيه: أنه سمع رسول الله قال في صلاة الفجر حين رفع رأسه من الركوع: ربنا لك الحمد، اللهم العن فلاناً وفلاناً، دعا على ناس من المنافقين، فأنزل الله: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾⁽⁴⁾.

(1) ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(2) ينظر: جامع البيان، الطبري: 432 / 3.

(3) ينظر: فتح الباري في صحيح البخاري، العسقلاني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية،

بيروت - لبنان، ط1، 1989م: 325 / 13.

(4) مواهب الرحمن، السبزواري: 303 / 6.

ثم عقّب السيد السبزواري على الرواية بقوله: روي قريب منه البخاري في (صحيحه) واختلاف الروايات لا يضر لما تقدم مكرراً من إمكان تعدد منشأ النزول، ولعل نزول قوله تعالى: (لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ) في هذا الحال لأجل تسكين قلب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، والتوعيد على من فعل ذلك به (صلى الله عليه وآله وسلم)⁽¹⁾.

وفي موضع آخر، قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴾ [المائدة: 55].

أورد علماء التفسير والحديث قولين بشأن نزول الآية الكريمة:

القول الأول: أنها نزلت في عامة المؤمنين؛ لأن عبادة بن الصامت لما تبرأ من اليهود وقال: أنا بريء إلى الله من حلف قريظة والنضير، وأتولى الله ورسوله نزلت هذه الآية على وفق قوله⁽²⁾.

القول الثاني: أن المراد من هذه الآية شخص معين، وعلى هذا ففيه قولان:
الأول: روى عكرمة أن هذه الآية نزلت في أبي بكر الصديق.
والثاني: روي عن أبي ذر رضي الله عنه أنه قال: صليت مع رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يوماً صلاة الظهر، فسأل سائل في المسجد فلم يعطه أحد، فرفع السائل يده إلى السماء وقال: اللهم اشهد أنني سألت في مسجد الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) فما أعطاني أحد شيئاً، وعلي (عليه السلام) كان راکعاً، فأوماً إليه بخنصره اليمنى وكان فيها خاتم، فأقبل السائل حتى أخذ الخاتم بمرأى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، فقال: اللهم إن أخي موسى سألك، فقال: ﴿رب اشرح لي صدري﴾ [طه: ٢٥] إلى قوله: ﴿وأشركه في أمري﴾ [طه: ٣٢] فأنزلت قرآناً ناطقاً ﴿سنشد عضدك بأخيك ونجعل لكما سلطاناً﴾ [القصص: ٣٥] اللهم وأنا محمد نبيك وصفيك فاشرح لي صدري ويسر لي أمري واجعل لي وزيراً من أهلي علياً اشدد به ظهري، قال أبو ذر: فوالله ما أتم رسول الله هذه

(1) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(2) ينظر: مفاتيح الغيب، الرازي: 26 / 12.

الكلمة حتى نزل جبريل فقال: يا محمد اقرأ ﴿إنما وليكم الله ورسوله﴾ إلى آخرها⁽¹⁾
وهذا ما اجمع عليه جمهور المفسرين وأصحاب الحديث.

وقد رجّح السيد السيزواري الروايات التي تذهب إلى أنها نزلت في أمير المؤمنين (عليه السلام)، إذ يقول: أجمعت الإمامية على أن الآية الشريفة إنما نزلت في علي، عندما تصدق بخاتمه أو بحلته وهو راع حين سأله سائل، وعليه أكثر الجمهور، بل يمكن دعوى تواتر الأخبار في ذلك، فقد نقلها أئمة الحديث الحفاظ في كتب الأخبار، واشترك في نقلها عدة من الصحابة⁽²⁾.

ثم يخلص القول: إنّه لم يُناقش في تلك الأخبار، ولا في تطبيق الآية الشريفة على الروايات، وتلقى ذلك بالقبول جميع الصحابة في عصر النزول والتابعون وأئمة الأدب وفحول المفسرين كالزمخشري في الكشاف، وأبي حيان في تفسيره وغيرهم، وقد ألفوا كتباً ورسائل في هذه الآية الشريفة وشأن نزولها⁽³⁾.

ومن ذلك، قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ [البقرة: 207].

اختلف المفسرون وأصحاب الحديث في سبب نزول الآية المباركة إلى ثلاثة أقوال:
الاول: روى ابن عباس أن هذه الآية نزلت في صهيب بن سنان مولى عبد الله بن جدعان، وفي عمار بن ياسر، وفي سمية أمه، وفي ياسر أبيه، وفي بلال مولى أبي بكر، وفي خباب بن الأرت، وفي عابس مولى حويطب أخذهم المشركون فعذبوهم، فأما صهيب فقال لأهل مكة:

(1) ينظر: مفاتيح الغيب، الرازي: 12 / 26: الكشاف، للزمخشري: 1 / 649. تفسير الطبري: 6 / 288

– 289 تفسير القرطبي: 6 / 219 – 220. التسهيل لعلم التنزيل، للكلبي: 1 / 181، وفي الدر المنثور للسيوطي: 2 / 293. أسباب النزول للواحد ص 148.

(2) ينظر: مواهب الرحمن، السيزواري: 11 / 416.

(3) المصدر نفسه: 11 / 417.

الفصل الثاني : الترجيح بعلم القرآن في تفسير مواهب الرحمن

إني شيخ كبير، ولي مال ومتاع، ولا يضركم كنت منكم أو من عدوكم تكلمت بكلام، وأنا أكره أن أنزل عنه وأنا أعطيك مالي ومتاعي وأشتري منكم ديني، فرضوا منه بذلك وخلوا سبيله، فأنصرف راجعا إلى المدينة، فنزلت الآية(1).

الثاني: انها نزلت في رجل يُقتل على الامر بالمعروف والنهي عن المنك(2).

الثالث: نزلت في علي بن أبي طالب (عليه السلام)؛ إذ بات على فراش رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، ليلة خروجه إلى الغار، ويروى أنه لما نام على فراشه قام جبريل (عليه السلام) عند رأسه، وميكائيل عند رجليه، وجبريل ينادي: بخِ بخِ من مثلك يا ابن أبي طالب يباهي الله بك الملائكة ونزلت الآية(3).

وقد رجّح السبزواري الرواية الثالثة، اذ يقول: ((تواترت الروايات انها نزلت في علي (عليه السلام) ليلة المبيت في فراش النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، مستدلا بروايات صحيحة السند من الفريقين)) (4).

وفي موضع اخر، قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ ﴾ [العنكبوت: 66]

اختلف المفسرون في سبب نزول الآية المباركة فمنهم من ذهب إلى أنها نزلت في عبد الله بن ابي السرح، فقد اخرجه الحاكم في (المستدرک) عن شرحبيل بن سعد، قال : نزلت في عبد الله بن ابي السرح ، اذ كان أخا لعثمان من الرضاعة قدم إلى المدينة وأسلم، وكان له خط

(1) ينظر: مفاتيح الغيب، الرازي : 223 / 5.

(2) ينظر: مفاتيح الغيب ، الرازي: 223/5 ، مجمع البيان: 2 / 535 ، الأمالي للطوسي: 469 ، الفضائل لابن شاذان: 81 ، المناقب لابن شهر آشوب: 65/2 ، تأويل الآيات الظاهرة: 89 / 1 ، تذكرة الخواص ، ابن الجوزي : 35 ، شواهد التنزيل ، بن حسان : 123 / 1 .

(3) ينظر: تفسير الفخر الرازي : 5 / 221 ، شواهد التنزيل : 1 / 123 / 133 ؛ إرشاد القلوب ، الديلمي

: 224 كلاهما عن أبي سعيد الخدري ، العمدة ، القيرواني : 240 / 367.

(4) مواهب الرحمن ، السبزواري: 243 / 3.

حسن، وكان إذا نزل الوحي على رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): دعاه ليكتب ما نزل عليه فكان إذا قال له رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): والله سميع بصير يكتب سميع عليم، وإذا قال: والله بما تعملون خبير يكتب بصير وكان يفرق بين التاء والياء، وكان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): يقول: هو واحد؛ فارتد كافراً ورجع مكة وقال لقريش: والله ما يدري محمد ما يقول أنا أقول⁽¹⁾.

وهذا ما رجّحه السيد السبزواري؛ إذ يقول ناقداً ممن برأ ابن أبي السرح: ((الروايات في هذا المضمون كثيرة، وقد ناقش بعض المفسرين فيها وردّها، فإن كان نقاشه يرجع إلى عدم ظهور الآيات في الانطباق على شخص معين، فهو صحيح فإن مضمونها عام يشمل كل من يستهزئ بآيات الله ويكفر بها، سواء أكان من ملة الإسلام أم من الملل الأخرى، وإن كان إنكاره من أجل تبرئة ابن أبي سرح المرتد، الذي لم يعد إلى الإسلام إلا كرهاً يوم الفتح، أو تنزيهه عن أقواله وأفعاله، فهو مردود بالروايات))⁽²⁾.

وفي قوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ [ال عمران: 61]

أجمع المفسرون في سبب نزول هذه الآية، فقالوا: إن وفد نصارى نجران حين قدموا المدينة جعلوا يُجادلون في نبي الله عيسى (عليه السلام)، ويزعمون فيه ما يزعمون من البنوة والإلهية، وقد تصلّبوا على باطلهم، بعدما أقام عليهم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) البراهين بأنه عبد الله ورسوله، فأمره الله تعالى أن يباهلهم.

فدعاهم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى المباهلة، بأن يحضر هو وأهله وأبنائه، وهم يحضرون بأهلهم وأبنائهم، ثم يدعون الله تعالى أن ينزل عقوبته ولعنته على الكاذبين.

(1) ينظر: تفسير الميزان، الطباطبائي: 305 / 7.

(2) مواهب الرحمن، السبزواري: 256 / 14.

فأحضر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) علي بن أبي طالب، وفاطمة، والحسن، والحسين (عليهم السلام)، وقال: هؤلاء أهلي.

فتشاور وفد نجران فيما بينهم : هل يجيبونه إلى ذلك ؟

فاتفق رأيهم أن لا يجيبوه؛ لأنهم عرفوا أنهم إن باهلوه هلكوا، هم وأولادهم وأهلهم، فصالحوه وبذلوا له الجزية ، وطلبوا منه المودعة والمهادنة، فأجابهم (صلى الله عليه وآله وسلم) لذلك (1).

وهذا ما رجّحه السيد السبزواري مستدلاً بالروايات المتواترة، إذ يقول: ((اتفقت الروايات المتواترة على أن آية المباهلة نزلت في وفد نصارى نجران الذين هم اشرافهم، وفيهم السيد والعاقب على رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في المدينة المنورة في السنة التاسعة أو العاشرة من الهجرة، ومع رسول الله أهل بيته وهم علي وفاطمة والحسن والحسين (عليهم السلام)، وذكر أن خبر المباهلة قد روي بأكثر من خمسين طريقاً من الصحابة المذكورة في كتب الجمهور وغيرهم))⁽²⁾، وعدّها منها تفسير العياشي وصحيح مسلم وسنن الترمذي وفتح الباري⁽³⁾.

ثانياً: الترجيح بتضعيف سند الروايات

حكم السيد على كثير من روايات النزول بالتضعيف من حيث السند، وصرح بذلك في أكثر من مناسبة، فهو كثير ما ينهي جملة بعد أن يذكر جملة من الروايات الواردة في أسباب النزول بقوله: ((على فرض صحتها، أو أنها من الشواذ على فرض صحة سندها، وروايات مزيفة))⁽⁴⁾، وغيرها من الألفاظ التي توحى بالتضعيف.

(1) ينظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: 2/ 49؛ "تيسير الكريم الرحمن، السعدي، تحقيق: عبد الرحمن

اللوحيق، مؤسسة الرسالة، ط1، 2000: 1/ 968.

(2) ينظر: مواهب الرحمن ، السبزواري: 6/ 20.

(3) ينظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(4) مواهب الرحمن ، السبزواري : 7/ 117.

ومن الروايات التي رجّحها بالتضعيف ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [الأنعام: 108]، ذهب المفسرون في سبب نزول الآية المباركة هو لما قربت وفاة أبي طالب قالت قريش: ندخل عليه ونطلب منه أن ينهى ابن أخيه عنا فإننا نستحي أن نقتله بعد موته، فنقول العرب: كان يمنع فلما مات قتلوه، فانطلق أبو سفيان، وأبو جهل، والنضر بن الحارث مع جماعة إلى أبي طالب، وقالوا له: أنت كبيرنا وسيدنا وإن محمدا قد آذانا وأذى آلهتنا، فنحب أن تدعوه فنتناه عن ذكر آلهتنا، ولدعه وإلهه، فدعا محمدا عليه الصلاة والسلام، فقال له أبو طالب: هؤلاء قومك وبنو عمك يطلبون منك أن تتركهم على دينهم، وأن يتركوك على دينك، فقال عليه الصلاة والسلام: (قولوا لا إله إلا الله) فأبوا فقال أبو طالب: قل غير هذه الكلمة فإن قومك يكرهونها؛ فقال عليه الصلاة والسلام: ما أنا بالذي أقول غيرها حتى تأتوني بالشمس فتضعوها في يدي فقالوا له : لتكفن عن شتمك آلهتنا، أو لنشتمنك ونشتم من يأمرك؛ فأنزل الله تعالى هذه الآية(1).

وقد فند السيد السبزواري هذه الرواية، بقوله: ((الرواية مع قطع النظر عن سندها لا يمكن الالتزام بمضمونها فإن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، لم يكن سبابا أبداً، كيف وإن مقام النبوة ومنصب الرسالة ينافيان ذلك، بل وإن وقار النبوة يحكم بتنزهه عن السب والشتم وإن عظيم الخلق الذي عليه يمنعه من النطق بهما)) (2).

فالسيد السبزواري هنا لم يعترض على سند الرواية إنما كان اعتراضه على دلالة متنها، التي تخالف بحسب الظاهر الأصول العقلية لديه إذ كان نقده موجهاً إلى فحوى هذه الرواية التي تدل بحسب ظاهرها على منافاتها للعصمة النبوية(3).

(1) ينظر: الدر المنثور، السيوطي: 38/2.

(2) مواهب الرحمن، السبزواري: 410 /14.

(3) ينظر: مباحث في علوم القرآن في تفسير مواهب الرحمن، رسالة قدمها الطالب نصير كريم كاظم محمد

إلى مجلس كلية التربية ابن رشد جامعة بغداد، 2012، ص: 128.

فمن الواضح حرص السيد السبزواري على ضرورة الموافقة الموضوعية بين الرواية والنص القرآني معلاً رده لبعض الروايات ومؤكداً على ضرورة اتباع المنهج العلمي الدقيق في تفسير الآيات الكريمة.

ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى: ﴿لَمْ تَر إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيحًا مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعُونَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُمْ مُّعْرِضُونَ﴾ [آل عمران: 23].

اختلف المفسرون في سبب نزول الآية المباركة، إلى ثلاثة أقوال:

الأول: إن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) دعا اليهود إلى الإسلام فقال له النعمان بن أدفي هم يا محمد نخاصمك إلى الأحبار، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): بل إلى كتاب الله، فقال: بل إلى الأحبار، فأنزل الله تعالى هذه الآية⁽¹⁾.

والثاني: عن ابن عباس قال: دخل رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، بيت المدارس على جماعة من اليهود فدعاهم إلى الله، فقال له نعيم بن عمرو والحارث بن زيد على أي دين أنت يا محمد؟ فقال: على ملة إبراهيم قالوا: إن إبراهيم كان يهودياً، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): فهلما إلى التوراة فهي بيننا وبينكم فأبىا فأنزل الله تعالى هذه الآية⁽²⁾.

الثالث: وعن الكلبي أن الآية نزلت في قضية اللذين زنيا من خبير، وسؤال اليهود النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) على حدّ الزانيين⁽³⁾.

وقد رجّح السبزواري بضعف هذه الروايات، إذ يقول: ((هذه الروايات قاصرة الدلالة، مضافاً إلى ضعف إسنادها))⁽⁴⁾.

(1) ينظر: مواهب الرحمن، السبزواري: 201 /5، والكشف والبيان عن تفسير القرآن، أحمد بن محمد بن إبراهيم التلمي، أبو إسحاق (ت 427هـ)، تحقيق: أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط 1 2002: ج 3 /28.

(2) ينظر: الدر المنثور في التفسير بالمأثور، السيوطي: 170 /2 أسباب النزول، الواحدي، ص 63.

(3) ينظر: أسباب النزول، الواحدي، ص 63.

(4) بنظر: مواهب الرحمن، السبزواري: 368 /13.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [المائدة: 51].

اختلف المفسرون في سبب نزول الآية المباركة، وقد ذكر السبزواري بعض الروايات منها ما جاء في (الدر المنثور) إنّ عبد الله بن أبيّ بن سلول؛ قال : إنّ بيني وبين بني قريظة والنضير حلفاً، وإنّي أخاف الدوائر، ولا أبرأ من ولاية اليهود، فارتد كافراً، وقال عبادة بن الصامت: أبرأ إلى الله من حلف قريظة والنضير، وأتولى الله ورسوله والمؤمنين، فأنزل الله : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ﴾ إلى قوله ﴿فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ﴾، يعني : عبد الله بن أبيّ بن سلول⁽¹⁾.

وقد عقب السبزواري على الروايات قائلا: ((الروايات في شأن نزول الآية الشريفة التي تقدم تفسيرها كثيرة رويت بطرق مختلفة، وتقدم مكرراً أن ذلك لا يكون سبباً لتفريد إطلاق الآية أو تخصيصها ، فالآية الكريمة عامة تشمل ولاية المحبة والمودة ونحوها، ولا تختص بمنافقي عصر النزول ولا الكافرين فيه ، يُضاف إلى ذلك أن الآية الشريفة كغيرها قد ذكر فيها النصارى والروايات تختص باليهود ولم يكن فيها للنصارى نصيب))⁽²⁾، ثم يضيف قائلا: ((وبالجملة، فإن جميع ذلك مما يوجب وهن تلك الروايات))⁽³⁾.

إذ يستشف من ذلك أن السيد السبزواري لم يكتفِ بعرض سبب النزول بل يذكر أكثر من سبب لها معلقاً عليها من حيث الصحة والضعف، ثم أقر بها لمعنى النص القرآني، كذلك يرى إلى أن أصل الكثير من روايات أسباب النزول المتعارضة يعود إلى أنها قصص وقعت وحدثت في عصر الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، أو أقوال كانت تدور على السنة المشركين، أو شبهات كان يحكيها المظلون ضد الإسلام أو يرجع إلى شيوع ظاهرة الدس

(1) مواهب الرحمن ، السبزواري: 349-348 / 11

(2) المصدر نفسه: 349 / 11.

(3) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

والوضع من القصاصيين والوضاعين لصالح السلطة الزمنية، فعدّها الرواة من أسباب النزول⁽¹⁾.

ثالثاً: الترجيح بالجمع بين الروايات

كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّخِطُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَا أُمَّةً مُّؤْمِنَةً خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكَحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَا أُعْجَبْتُمْ أَوْلَانِكُمْ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [البقرة: 221]

اختلف المفسرون في سبب نزول الآية المباركة ، وقد أورد السبزواري مجموعة من الروايات نذكر منها: إنها نزلت في أبي مرثد الغنوي، استأذن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في عناق أن يتزوجها وهي امرأة مسكينة من قريش، وكانت ذا حظ من جمال وهي مشركة ، وأبو مرثد مسلم فقال : يا نبي الله ، إنها لتعجبني، فأنزل الله (عزّ وجلّ) : ﴿وَلَا تَتَّخِطُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ﴾⁽²⁾

وفي الدر المنثور عن ابن عباس، قال: نزلت في عبد الله بن رواحة وكانت له أمة سوداء، وأنه غضب عليها فلطمها، ثم إنه فزع فأتى النبي الله فأخبره خبرها، فقال له النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) : ما هي يا عبد الله ؟ فقال : يا رسول الله، هي تصوم وتُصَلِّي، وتحسن الوضوء، وتشهد أن لا إله إلا الله وأنك رسوله.. فقال : يا عبد الله ، هذه مؤمنة⁽³⁾. فقال عبد الله: فوالذي بعثك بالحق نبياً؛ لأعتقها ولا تزوجها، ففعل، فطعن عليه ناس من المسلمين، فقالوا : نكح أمة، وكانوا يريدون أن ينكحوا إلى المشركين وينكحوهم رغبة في أحسابهم، فأنزل الله تعالى فيهم: (وَلَا أُمَّةً مُّؤْمِنَةً خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا أُعْجَبْتُمْ الْآيَةَ)⁽⁴⁾.

(1) بنظر: المصدر نفسه: 368 / 13.

(2) مواهب الرحمن ، السبزواري: 373 / 4.

(3) الدر المنثور، السيوطي: 17 / 2.

(4) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

وذكر رواية ثالثة اذ يقول: وفي (المجمع) أن الآية نزلت في مرثد بن أبي مرثد الغنوي ، بعثه رسول الله إلى مكة، ليخرج منها ناساً من المسلمين، وكان قوياً شجاعاً، فدعته امرأة يقال لها عناق إلى نفسها ، فأبي وكانت بينهما خُلة في الجاهلية ، فقالت: هل لك أن تتزوج بي ؟ فقال : حتى أستاذن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، فلما رجع أستاذن في التزويج بها.

وقد عقب السبزواري بعد تعدد الروايات واسنادها إذ يقول: ((ويمكن أن يكون سبب النزول متعدداً فلا تنافي بين الروايات))⁽¹⁾ ؛ وهكذا، بسط السيد السبزواري الروايات دون بيان أيها أقرب للقبول.

رابعاً: الترجيح بالعموم

إن المتتبع لروايات أسباب النزول للسيد السبزواري يرى أنه يعزو أغلب أسباب النزول الى باب (الجري والتطبيق)، لا التخصيص والحصص، وهي من القواعد الأساسية التي اعتمد عليها السيد في توجيه وترجيح أسباب النزول، فأكثر الروايات لديه من قبيل (الجري التطبيق) وليست من أسباب النزول حقيقة، إذ هي تطبيقات عامة للآية على ما يشابهها من حكم، أكثر منها سبباً للنزول، ومعنى هذه القاعدة إن الآية لا تختص بمورد نزولها بل تتعداها إلى ما يناسبها ويشابهها من صفات، وبهذا الصدد يقول السبزواري: ((إني لم اهتم بذكرها غالباً؛ لأن الآيات المباركة كلياً تنطبق على مصاديقها في جميع الأزمنة، فلا وجه لتخصيصها بزمان النزول أو بفرد دون فرد آخر، وكذلك جميع الروايات الواردة عن الأئمة الهداة في بيان بعض المصاديق لها، فهو ليس من باب التخصيص، بل من باب تطبيق الكلي على الفرد))⁽²⁾.

ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ

مُهْتَدُونَ ﴾ [الانعام: 82].

(1) مواهب الرحمن، السبزواري: 374 / 4.

(2) مواهب الرحمن ، السبزواري: 5/1.

فقد اختلف المفسرون في سبب نزول الآية المباركة الى قولين: احدهما، إنها نزلت خاصة، في نبي الله إبراهيم (عليه السلام) وليس لهذه الأمة منها شيء، والثانية: إنها عامة لهذه الأمة⁽¹⁾.

وقد رجّح السيد السبزواري بعمومية الآية المباركة؛ إذ يقول: ((بعد ان علق على الرواية التي اخرجها الفاريابي بقوله: (الرواية بظاهاها مخالفة للقواعد الثابتة في الأديان الإلهية، لاسيما شريعة خاتم الأنبياء (صلى الله عليه وآله وسلم)، وقد عرفت أن مضامين الآيات الإبراهيمية هي من الحجج القويمة التي توافق الفطرة ومرتكزات العقول فلا اختصاص لها بأمة دون أخرى أو عصر دون آخر))⁽²⁾.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ ﴾ [النساء : 92]

اختلف المفسرون في سبب نزول هذه الآية ، فذهبوا الى قولين:

الاول: إنها نزلت في عياش بن أبي ربيعة المخزومي وكان أخا أبي جهل لأمه قتل الحارث بن زيد من بني عامر بن لؤي، لأنه كان يعذب عياشا مع أبي جهل واختلف أين قتله؟ فقال عكرمة ومجاهد: قتله بالحرّة بعد هجرته إلى المدينة وهو لا يعلم بإسلامه، وقال السدي: قتله يوم الفتح وقد خرج من مكة وهو لا يعلم بإسلامه⁽³⁾.

الثاني: جاء في الدر المنثور عن ابن جرير عن ابن زيد، قال : نزلت في رجل قتله أبو الدرداء؛ كانوا في سرية فعدل أبو الدرداء إلى شعب يريد حاجة له، فوجد رجلا من القوم في غنم له، فحمل عليه السيف فقال : لا إله إلا الله . فضربه، ثم جاء بغنمه إلى القوم، ثم وجد في نفسه شيئا، فأتى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، فذكر ذلك له، فقال له رسول الله (صلى الله

(1) الجامع الاحكام القران ، القرطبي: 27 / 17، تفسير الماوردي ابو الحسن علي بن محمد الماوردي: 2 /

(2) مواهب الرحمن ، السبزواري: 96 / 14.

(3) النكت والعيون، الماوردي، دار الكتب العلمية مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، (د ت): 518 / 1.

الفصل الثاني : الترجيح بعلم القرآن في تفسير مواهب الرحمن

عليه وآله وسلم): (ألا شققت عن قلبه؟) فقال : ما عسيت أجد، هل هو يا رسول الله إلا دم أو ماء؟ قال : (فقد أخبرك بلسانه فلم تصدقه؟)، قال : كيف بي يا رسول الله؟ قال : (فكيف بـ لا إله إلا الله؟) قال : فكيف بي يا رسول الله؟ قال : (فكيف بـ لا إله إلا الله) حتى تمنيت أن يكون ذلك مبتدأ إسلامي، قال : ونزل القرآن : ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً﴾⁽¹⁾.

وعقب السيد على هذه الروايات بقوله: ((ذكروا في سبب نزول الآية المباركة أسباباً متعددة، وجميع ذلك من التطبيق والجري لا التعدد الواقعي؛ لان الآية الكريمة بمنزلة قاعدة عامة لا تختص بمورد خاص ولا بعصر معين))⁽²⁾.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء: 60].

ذكر في أسباب نزول الآية الكريمة انها نزلت في الزبير بن العوام ؛ فإنه نازع رجلاً من اليهود في حديفة؛ فقال الزبير: ترضى بابن شيبه اليهودي ؟ وقال اليهودي : ترضى بمحمد الله ، فأنزل الله تعالى الآية⁽³⁾.

وقد عقب السيد السبزواري بقوله: ((الرواية من باب التطبيق، إذ لا خصوصية للمورد؛ لأن فعل ابن العوام كان مما يوجب تأييد المنكر وتقوية الطاغوت ، وقد نهى سبحانه وتعالى عن ذلك ، وكل من يكون كذلك تشمله الآية الشريفة))⁽⁴⁾.

وفي موضع اخر قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [ال عمران: 77].

(1) الدر المنثور، السيوطي: 578 / 4، مجمع البيان، الطبرسي: 156 / 3.

(2) مواهب الرحمن ، السبزواري: 165 / 9.

(3) بحار الانوار، المجلسي: 194 / 9 حديث 38.

(4) مواهب الرحمن ، السبزواري: 389-388 / 8.

ذكر سبب نزول الآية الكريمة في (الدر المنثور)، إن رسول الله قال: من حلف على يمين هو فيها فاجرٌ ليقطع بها مالَ امرئ مسلم، لقي الله وهو عليه غضبان، فقال الأشعث بن قيس: فيّ والله كان ذلك؛ كان بيني وبين رجل من اليهود أرضٌ فجددني، فقدمته إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ، فقال لي رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): ألك بيّنة؟ قلت: لا، فقال لليهودي: أتحلف؟ فقلت: يا رسول الله، إذن يحلف فيذهب بمالي، فأنزل الله (عزّ وجلّ): " **إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا** ﴿ الآية(1) .

وقد عقّب السيد السبزواري على هذه الرواية بقوله: ((يمكن أن يكون مورد النزول واحداً وهو اليمين الكاذبة، وما ذكر في شأن النزول المتعارضة يكون من باب التطبيق، وحينئذ يكون كل من اشترى بعهد من عهود الله تعالى أي عهد كان، فقد اشترى بعهد الله ثمناً قليلاً، وقد ذكرنا أن جميع أحكام الله تعالى عهوده بالنسبة إلى عباده)) (2).

وفي موضع آخر، قوله تعالى: ﴿ **أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْمِبُ السُّوءِ وَالضَّرَّاءَ وَزُلْزَلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرَ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ** ﴾ [سورة البقرة: 214]

قال بعض المفسرين ان هذه الآية نزلت في غزوة الخندق حين أصاب المسلمين ما أصابهم من الجهد والشدة والحر (والخوف) والبرد، وسوء العيش، وأنواع الأذى، وكانوا كما قال الله تعالى: ﴿ **وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ** ﴾ [الأحزاب: 10] (3).

وقد عقّب السيد السبزواري على هذه الرواية بقوله: ((هذا من باب التطبيق وبيان بعض الصغريات ، وإلا فحكم الآية عام)) (4).

(1) الدر المنثور ، السيوطي: 3 / 632.

(2) مواهب الرحمن ، السبزواري: 6 / 84.

(3) أسباب النزول، الواحدي، مؤسسة الحلبي وشركاؤه القاهرة، ط3. (1998)، ص: 50.

(4) مواهب الرحمن، السبزواري : 3 / 309.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْكُونَ أَنْفُسَهُمْ بِاللَّهِ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴾ [النساء:49].

ذكر سبب نزول الآية الكريمة في (الدر المنثور)، عن ابن عباس قال : كانت اليهود يقدمون صبيانهم يصلون بهم ويقربون قربانهم ويزعمون أنهم لا خطايا لهم ولا ذنوب، وكذبوا قال الله تعالى: (إني لا أظهر ذا ذنب بآخر لا ذنب له) ، ثم أنزل الله : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْكُونَ أَنْفُسَهُمْ ﴾ (1).

وقد عقّب السيد السبزواري على هذه الرواية بقوله: ((الرواية أيضاً من باب التطبيق ومطابقة للآية المباركة: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾)) (2).

وخلاصة القول: إن السيد السبزواري عدّ أغلب روايات أسباب النزول من قبيل الجري والتطبيق (3)، ليست من أسباب النزول الحقيقية، أي أن هذه الروايات لا تقتضي الحصر في الموارد التي طبقت الآيات عليها كما أنها لا تقتضي نفي ما ورد في أسباب نزول الآيات؛ بل هي تطبيق المفاهيم العامة على بعض مصاديقها؛ لأن الآيات لا تختص بزمن معين أو فرد معين وهو ما صرح به في مقدمة تفسيره بقوله: إني لم أهتم بذكر شأن النزول غالباً، لأن الآيات المباركة كلياً تنطبق على مصاديقها في جميع الأزمنة، فلا وجه لتخصيصها بزمان النزول، أو بفرد دون فرد آخر، وكذلك جميع الروايات الواردة عن الأئمة الهداة في بيان بعض المصاديق بها فهو ليس من باب التخصيص بل هو من باب تطبيق الكلي على الفرد.

(1) الدر المنثور، السيوطي : 170/2.

(2) مواهب الرحمن ، السبزواري: 334 / 8.

(3) ينظر: مواهب الرحمن: ج1/202-412 ، و6/98 ، ج6/134 ، ج6/427 ، ج7/214 ، ج8/172-

174 - 192 - 308-350 ، ج9/39-64-154-195-323-369 ، ج10/24.... وغيرها في مواضع

عديدة.

المبحث الثاني

الترجيح بالمكي والمدني

إنّ علوم القرآن الكريم كثيرة وقد لقيت عناية العلماء، واهتمام الدارسين ولا تزال موضوعات قديمة أو جديدة تدعو الباحثين إلى مزيد بحث جمعاً لشتاتها، وسبراً لأغوارها، وإبرازاً لحكمها وآثارها، وإجابة على ما يدور حولها من تساؤلات، وإضافة لما هو جديد مفيد لدراسات السابقين لها دون وقوف على ما قرّروه وحرّروه. فإن كثرة الموضوعات في كتب الموسوعات وتنوعها وربما تباعد فنونها تحول في أحيان كثيرة دون استيعاب جوانب الموضوع واستيفاء مسائله، ودقة النظر فيه، والتأمل له.

وقد كان لعلماء التفسير وعلوم القرآن عناية كبيرة في تحديد آيات القرآن وسورها وتقسيمها على مكية ومدنية فنتبعوا آياته آية آية فرتبوا على وفق النزول مراعين الظرف المكاني، والزمني وأبعاد الخطاب القرآني، لما لها من أثر كبير في التفسير من جهة معرفة تاريخ النزول والمتقدم من المتأخر في ذلك ومن ثم معرفة الناسخ والمنسوخ من الآيات، وما استقرت عليه الأحكام.

وسأتناول السور التي فسرها السيد السبزواري في تفسير مواهب الرحمن وهي: (الفاحة، والبقرة، وآل عمران، والنساء، والمائدة، والانعام)، كما بينا ذلك في تمهيد

الدراسة⁽¹⁾، معرفةً بدايةً بمفهوم هذا العلم لغةً واصطلاحاً، وبيان أهميته والطرق الموصلة إليه.

المطلب الأول

مفهوم المكي والمدني لغة واصطلاحاً

أولاً: مفهوم المكي والمدني لغة

عرّف العلماء المكي والمدني تعريفات عدّة نبدأ بالأصل اللغوي :

سمى العلماء المكي والمدني اعتباراً بالموصوف، فإذا أرادوا النزول نسبوهم إلى مكان نزوله (مكة) فاسمونه المكي، والمكي منسوب الى مكة، وتسمى (بكة) فقد جاء في قوله تعالى : ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران : 96].

وقد سقطت التاء من المكي (السور المكية) والمدني (السور المدنية)، وقيل المكي منسوب إلى أم القرى مكة⁽²⁾.

و((مكة البلد الحرام قيل سميت لقلة مائها، وذلك انهم كانوا يمتكون الماء فيها: أي يستخرجونه))⁽³⁾، وكذلك الحال بالنسبة الى المدني فقد قيل هو المنسوب الى المدينة المنورة ، وقد كان اسمها (يثرب) قبل قدوم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وسميت فيما بعد مدينة رسول الله أو المدينة المنورة .

وقيل: (مَدَن) بالمكان اقام به، وبابه دخل، ومنه (المدينة) وجمعها مدائن بالهمزة و(مُدْن) و(مُدُن) مخففاً ومثقلاً .

(1) ينظر: مبحث التمهيد، ص: 11.

(2) معالم التنزيل، البغوي، تحقيق: محمد عبد الله وآخرون، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، 1409 هـ :

205 / 1 .

(3) لسان العرب ، ابن منظور: 10 / 491 .

وقيل: هي من دَيَّنَتْ أي مَلَكَتْ، فكانت النسبة إلى مدينة الرسول (مَدَنِي) اما النسبة الى المدينة (مَدِينِي) والى المدائن (مدائني)⁽¹⁾.

ثانياً: مفهوم المكي والمدني اصطلاحاً

للعلماء في معنى المكي والمدني ثلاثة اصطلاحات :

المصطلح الأول: إن المكي منازل بمكة، والمدني منازل بالمدينة، وقيل في هذا المصطلح إنه أخذ المكان مقياساً للتمييز بين المكي والمدني، فكل آية يلاحظ مكان نزولها، فان كان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، حين نزولها في مكة سميت مكية وان كان حينذاك في المدينة سميت مدنية⁽²⁾.

وقد ذكر السيوطي ناقلاً عن العلماء أنّ المكي منازل بمكة ولو بعد الهجرة؛ والمدني منازل بالمدينة وعلى هذا أثبت الواسطة في معرفة النازل، فما نزل بالأسفار لا يطلق عليه مكي ولا مدني⁽³⁾.

وذكر هذا المصطلح القرطبي⁽⁴⁾، وصاحب كتاب روح المعاني⁽⁵⁾، وقد لوحظ في هذا المصطلح أنّ معياره مكان النزول ويرد عليه انه غير ضابط ولا حاصر؛ لأنه لا يشمل ما نزل بغير مكة والمدينة وضواحيهما، كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَان عَرَضاً قَرِيباً وَسَفَرًا قَاصِداً لَاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعَدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ [التوبة : 42]

(1) المصدر نفسه: 13 / 402 - 403 .

(2) ينظر: المدرسة القرآنية، محمد باقر الصدر، دار الكتب العلمية، ط3، 2013 : 249.

(3) ينظر: الإتقان في علوم القرآن، السيوطي : 1 / 34 .

(4) ينظر: الجامع لاحكام القرآن، القرطبي: 6 / 31 .

(5) ينظر: روح المعاني، الألويسي: 18 / 9 .

المصطلح الثاني: إن المكي ما نزل قبل الهجرة، والمدني ما نزل بعدها سواء نزل بمكة أو بالمدينة مثل عام الفتح أو عام حجة الوداع أو بسفر من الأسفار⁽¹⁾؛ وذكر ذلك الألوسي⁽²⁾. وعليه فإن هذا المصطلح أيضاً يقرر أن كل ما نزل من القرآن بعد هجرة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فهو مدني سواء نزل بالمدينة أو في سفر من أسفاره، (وان المكي ما نزل قبل الهجرة)⁽³⁾.

وهذا المصطلح يلاحظ فيه زمن النزول، وهو تقسيم اعتمد عليه أغلب العلماء؛ لأنه ضابط وحاصر ومطرد.

المصطلح الثالث: ((إن المكي ما وقع خطاباً لاهل مكة، والمدني ما وقع خطاباً لاهل المدينة))⁽⁴⁾، وعليه يحمل قول ابن مسعود إن المكي خطاب للمشركين والكفار وان المدني خطاب للمؤمنين والأبرار؛ ولأن الغالب على أهل مكة الكفر فكثرت فيه (يا أيها الناس)، وان كان غيرهم داخلاً فيهم، ولأن الغالب على أهل المدينة الإيمان فخُوطبوا بـ (يا أيها الذين آمنوا)⁽⁵⁾، وان كان غيرهم داخلاً فيهم.

وترى الباحثة إن هذا التقسيم وإن ورد على الأغلب إلا أنه لا يصلح معياراً فقد وردت (يا أيها الناس) في سورة النساء وهي مدنية بالاجماع، ووردت (يا أيها الذين آمنوا) في سورة الحج وهي مكية بالاجماع، وعموماً فالمعيار فيه من الإحتمال ما يسقط به الاستدلال، ومن خلال هذه الاطلاقات الثلاثة ظهر ان الاطلاق الاول قام على أساس المكان، وأما الثاني، فقد قام على أساس الزمان، في حين المصطلح الثالث قام على أساس أغلبية المخاطبين. وقد ذهب العلماء إلى تعيين السور والآيات المكية والمدنية إلى ثلاث طرائق:

(1) ينظر: الاتقان في علوم القرآن، السيوطي: 1 / 34 .
(2) ينظر: روح المعاني، الألوسي : 18 / 9 .
(3) ينظر: الجامع لاحكام القرآن، القرطبي : 6 / 30 .
(4) ينظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي : 187 .
(5) ينظر: ارشاد العقل السليم، أبو السعود: 2 / 165 .

أولاً: الطريقة الاستقرائية: وهي التي تعتمد على النقل، والسماع من الروايات التي وردت في كتب الحديث⁽¹⁾، ومنها استدلال العلماء في التمييز بين ما هو مكّي وما هو مدني، ونجد من العلماء من ذهب إلى انه لا سبيل إلى التمييز بين هذه الآيات إلا بالرجوع إلى الروايات فقط.

ثانياً: قياسية (استنباطية): وهي الاستنباط الاجتهادي القائم على أساس الفكر، ودراسة الأحداث ومعرفة أسباب النزول والمقارنة بين الآيات نفسها، واعتبار القرائن الحالية والمقالية والسياق والنظم، ووحدة السورة الموضوعية، وما مائل ذلك أدلة تقريبية على ذلك، لاسيما فيما لا نص عليه، فتتبع معرفته عن طريق الأدلة والبراهين والمرجحات، فيؤخذ بأقواها حجة وأبرمها دليلاً⁽²⁾.

ثالثاً: الجمع بين الطريقتين (الاستقرائية والاستنباطية): وهو الجمع بين الاستقراء والاستنباط، فالذين اتبعوا طريقة الاستقراء توقفوا عند الروايات والنصوص والاحداث التي تشير أو تؤرخ السور والآيات، فيعرف المكّي منها والمدني، اما الذين اتبعوا طريقة الاستنباط، فقد استندوا على ما تعرفوا عليه من خصائص للمكّي والمدني من حيث اسلوب وموضوعات السور والايات، ثم مَيَّزوا بينها بناء على اجتهادهم، وبهذا الجمع بين الطريقتين تكون النتائج قريبة من العلم، وبعيدة عن الظن⁽³⁾.

وفي ضوء تتبع كلام السيد السبزواري نجده يؤكد الطريقة القياسية الاجتهادية في التمييز بين ما هو مكّي وما هو مدني، فقد ذكر جملة من الخصائص التي يتميز بها المكّي عن المدني، من دون التعرض للروايات النقلية الدالة على ذلك، وهذه الخصائص هي⁽⁴⁾:

(1) ينظر: موجز علوم القرآن، داود العطار: 142

(2) ينظر: المنار في علوم القرآن، محمد علي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط1، 2000، ص: 81، و

محاضرات في علوم القرآن، غانم قدوري، ص: 79.

(3) ينظر: موجز علوم القرآن، داود العطار، ص: 142.

(4) مواهب الرحمن، السبزواري: 48/3.

الفصل الثاني : الترجيح بعلم القرآن في تفسير مواهب الرحمن

الأول: إنّ السور المكية تمتاز بقوة نبرتها وأسلوبها التهكمي فإنّها نزلت في قوم عتاة جابرة فاتخذت وجه التهديد والتعنيف لهم والإنكار عليهم ولذا وردت السجدة فيها ، بخلاف السور المدنية فإنّها نزلت في قوم ذوي ذلة وضعف فاتخذت أسلوب اللين والعطف.

الثاني: إنّ السور المكية أكثرها تشير إلى إثبات الإله الواحد العزيز الجبار، وإثبات يوم القيامة والمعاد وأوصافه، وأما السور المدنية فتشير إلى صفات الإله والحساب.

الثالث: إنّ السور المكية خالية تقريبا عن القصص والأحكام والفرائض والسنن ، بخلاف السور المدنية.

الرابع: إنّ في السور المدنية ذكر المنافقين بخلاف السور المكية فإنّ فيها ذكر الأمم والقرون.

الخامس: أنّ السور المدنية أغلبها فيها جملة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، بخلاف السور المكية فإنّ الأغلب فيها ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ أو أولها حرف تهج غالبا.

ويتبين من خلال البحث ان السيد السبزواري يولي أهمية لهذا العلم، وظهر ذلك من مجموعة نصوص ذكرها، واهمها وضعة خصائص للتمييز بين السور المكية والمدنية ، وهذه الخصائص التي ذكرها لم يذهب بها بعيدا عما اثبته العلماء في هذا الباب.

المطلب الثاني

أثر المكي والمدني في ترجيحات السيد السبزواري

وسنقف في هذا المطلب عند ترجيحات السيد السبزواري للسور المكية والمدنية التي تناولها في تفسيره.

أولاً: سورة الفاتحة

اختلف العلماء في كيفية نزول سورة الفاتحة، على ثلاثة أقوال:

القول الأول: مكية، ذهب الجمهور إلى أن سورة الفاتحة مكية، وهو المروي عن علي بن أبي طالب (عليه السلام) أنه قال: ((نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كنز تحت العرش))، وكما روي أيضاً عن ابن عباس، وعمرو بن شرحبيل الهمداني⁽¹⁾.

وقد استدل الجمهور على مكية سورة الفاتحة بما يلي:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ [الحجر: 87]، ووجه الدلالة: إن سورة الحجر مكية بإجماع أهل التفسير⁽¹⁾، وقد ورد تفسير السبع المثاني بالفاتحة

(1) الطبقات الكبرى، لابن سعد : 6 / 106، حلية الأولياء 4 / 141-147.

الفصل الثاني : الترجيح بعلم القرآن في تفسير مواهب الرحمن

مسنداً إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: ((والذي نفسي بيده ما أنزل الله في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في الفرقان مثلها، إنها لهي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته))⁽²⁾.

الدليل الثاني: لا يمكن القول بأن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، كان بـ (مكة)، بضع عشرة سنة يصلي بلا فاتحة الكتاب⁽³⁾، قد شرعت بمكة في أوائل أمره وبعثته.

القول الثاني: انها مدنية، واستدل من قال إنها نزلت في المدينة بما أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف، وأبو سعيد بن الأعرابي في معجمه، والطبراني في الأوسط من طريق مجاهد أنه قال : فاتحة الكتاب أنزلت بالمدينة⁽⁴⁾، وهذا ما انكره العلماء، قال الحسين بن الفضل : لكل عالم هفوة وهذه هفوة مجاهد ؛ لأن العلماء على خلافه⁽⁵⁾.

القول الثالث: مكية مدنية: قال بعض العلماء هذه السورة نزلت بمكة مرة، وبالمدينة مرة أخرى، فهي مكية مدنية، ولهذا السبب سماها الله بالمثاني، لأنه تثنى إنزالها، وإنما كان كذلك مبالغة في تشريفها.⁽⁶⁾

وقد رجّح السيد السبزواري القول الأول، مستدلاً بما روي عن الإمام علي بن ابي طالب (عليه السلام): ((نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كنز تحت العرش))⁽⁷⁾.

(1) زاد المسير، ابن الجوزي: 379 /4 ، البحر المحيط، أبو حيان: 463/6، البصائر، الفيروز آبادي: 1/272، التحرير والتنوير ، ابن عاشور : 14 /5 .

(2) أخرجه الإمام أحمد في المسند (114/5)، سنن الترمذي مع تحفة الأحوذى (8 /144) برقم (3036) والحاكم في المستدرک (1 /557).

(3) أسباب النزول، الواحدي: ص 11.

(4) فتح القدير، الشوكاني: 17/1.

(5) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(6) التفسير الكبير، الرازي: 1 /148.

(7) مواهب الرحمن ، السبزواري، ص 47 /1.

منكرا ما نسب الى مجاهد انها نزلت مرتين مرة بمكة ومرة بالمدينة، في سياق حديثه عن سبب تسمية سورة الفاتحة بـ (السبع المثاني)؛ إذ يقول: ونسب ذلك – أي نزولها مرتين- إلى مجاهد، ولكن المشهور على خلافه ويقتضيه الإعتبار أيضا(1).

ثانيا سورة البقرة

اتفق العلماء على ان سورة البقرة مدنية باجماع العلماء(2)، قال ابن كثير: والبقرة جميعها مدنية بلا خلاف، وهي من أوائل ما نزل بها، إلا قوله تعالى: ﴿ وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ [البقرة: 281]، فإنها آخر آية نزلت من السماء، ونزلت يوم النحر في يوم حجة الوداع بمنى، قاله ابن عباس، وعنه أيضاً: آخر آية نزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم، آية الربا(3).

وقد وافق السيد السبزواري جمهور العلماء، إذ يقول: سورة البقرة مدنية وهي مائتان وست وثمانون آية، سميت هذه السورة المباركة بـ (البقرة) لذكر قصتها في السورة وهي من أهم السور القرآنية ففيها آيات من ذروة العرش بل من كنوزها ، ومن لباب المعارف الإلهية أسرارها ورموزها، وفيها أعظم آية في كتاب الله ، وأجمع آية للكمالات الإنسانية وآخر آية نزلت على صاحب النبوة وفيها شرعت جملة من أركان الدين وجعلت الكعبة المقدسة قبلة للأنام ومطافا لهم يأتونها من كل فج عميق، وبالجملة كمال السورة إن كان لاشتمالها على المعارف الربوبية فهي في رأسها، وإن كان لأجل اشتمالها على الأحكام التشريعية الفرعية فهي في مقدمتها، وإن كان لأجل اشتمالها على القصص القرآنية فهي في طليعتها، فحق أن تسمى سنام القرآن، وسنام كل شيء ذروته وأعلاه(4).

(1) المصدر نفسه: 47 / 1.

(2) ينظر: أسباب النزول، الواحدي: 19.

(3) ينظر: تفسير القرآن العظيم: 66/1.

(4) ينظر: مواهب الرحمن، السبزواري: 75 - 76.

ثالثاً: سورة آل عمران

اتفق العلماء على أن سورة آل عمران مدنية بالاجماع، فمن المتقدمين من قال بمدنيتها ابن عباس، وعكرمة، والحسن بن أبي الحسن، وقتادة، وعلي بن أبي طلحة، ومقاتل بن سليمان، وعبد الرزاق، والطبري، وأبو الليث السمرقندي، والنحاس، ومكي بن أبي طالب، وأبو عمرو الداني، وابن أبي زمنين، والواحدي، والسمعاني والبغوي، والزمخشري⁽¹⁾ ووافقه جمهور المفسرين من المتقدمين والمتأخرين: ابن الجوزي، وأبو حيان، والرازي، والعز بن عبد السلام، وابن كثير، والقرطبي، وابن عادل، والقاسمي والمقري، والسيوطي⁽²⁾. وبالنظر إلى سبب نزول السورة، والموضوعات التي اشتملت عليها سورة آل عمران تستدعي أن نستنتج أنّ السيد السبزواري يقول بمدنيتها بدليل ما ذكره من وجوه للتمييز بين المكي والمدني، فضلاً عن أسباب نزولها:

إذ إن سبب نزول آياتها التي ذكرها السيد السبزواري يدل على مدنيتها، إذ يقول: إن صدر سورة آل عمران إلى بضع وثمانين آية منها نزلت في وفد نجران لما قدموا على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)⁽³⁾، والمعروف إن قدومهم سنة تسع من الهجرة⁽⁴⁾، فضلاً عن ذلك ان سورة آل عمران اشتملت على التذكير بنصر المسلمين يوم بدر، وما حل بالمسلمين من ابتلاء وكرب يوم أحد⁽⁵⁾، وفي طياتها تشريعات متنوعة

(1) ينظر : فضائل القرآن، ابن الضريس: 55 / 1، الناسخ والمنسوخ : 415، تفسير مقاتل بن سليمان: 1 /

262، تفسير عبد الرزاق: 115 / 1، جامع البيان: 170 / 5، بحر العلوم: 192 / 1، معاني القرآن: 1 /

337، تفسير القرآن العظيم: 290 / 1، معالم التنزيل: 406 / 1، الكشاف: 363 / 1.

(2) ينظر: زاد المسير : 257 / 1، البحر المحيط : 9 / 3، مفاتيح الغيب : 1076، تفسير القرآن العظيم

: 2 / 5، الإتيان في علوم القرآن، للسيوطي : 232 / 2.

(3) مواهب الرحمن، السبزواري: 31 / 5.

(4) ينظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: 5 / 2.

(5) تنظر الآيات من (121) إلى (129)، الآيات من (152) إلى (172).

كالحج (1) والجهاد في سبيل الله (2) والتحذير من الربا وبيان حرمة (3) وفي ذلك دلالة على مدنية السورة.

رابعاً: سورة النساء

اختلف العلماء في نزولها على أقوال:

القول الاول: أنها مكية، رواه عطية عن ابن عباس، وهو قول الحسن، ومجاهد، وجابر بن زيد، وقتادة (4)، واختاره النحاس (5)، مستدلين بما رواه الواحدي عن ابن عباس في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ أن هذا الخطاب لأهل مكة (6).

وأما الأصوليون من المفسرين فاتفقوا على أن الخطاب عام لجميع المكلفين، لأن لفظ الناس جمع دخله الألف واللام فيفيد الاستغراق، ولأنه علل الأمر بالاتِّقَاءِ لكونه تعالى خالق لهم من نفس واحدة، وهذه العلة موجودة في جميع المكلفين (7).
وأيضاً فالتكليف بالتقوى غير مختص بأهل مكة، بل هو عام، وإدّا كان لفظ الناس عاماً، والامر بالتقوى عاماً، وعلة هذا التكليف عامة، فلا وجه للتخصيص (8).

(1) تنظر الآيات من (95) إلى (97)، وفيها أي سورة آل عمران فرض الحج، وإنما فرض سنة تسع أو عشر لم يفرض في أول الهجرة باتفاق المسلمين.

(2) تنظر الآيات من (139) إلى (148).

(3) تنظر الآيات من (100) إلى (102).

(4) ينظر: زاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2002: 1/366.

(5) معاني القرآن، النحاس: 7/2.

(6) ينظر: مفاتيح الغيب، الرازي: 9/129، الاباب في علوم الكتاب، ابن عادل: 6/139.

(7) ينظر: مفاتيح الغيب، الرازي: 9/128.

(8) ينظر: المصدر نفسه: 9/128.

والثاني: أنها مدنية، رواه عطاء عن ابن عباس، وهو قول مقاتل⁽¹⁾.

الثالث: إنها مدنية إلا آية نزلت بمكة في عثمان بن طلحة حين أراد النبي (صلى الله عليه

وآله وسلم)، أن يأخذ منه مفاتيح الكعبة، فيسلمها إلى العباس، وهي قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ

تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ [النساء: 58] ذكره الماوردي⁽²⁾، وابن عطية⁽³⁾، واختاره

القرطبي⁽⁴⁾.

وقد رجَّح السيد السبزواري، بكونها مدنية، اذ يقول: وأسلوب هذه السورة ومضامينها

تشهدان على انها مدنية نزلت نجوما حسب مقتضيات الظروف والحاجة وتحتوي على

موضوعات متعددة كما عرفت تجمعها رابطة واحدة وهي تهذيب النفس، والتخلق بأخلاق الله

تعالى ، وتثبيت العقيدة وتطبيقها في العمل ومعرفة امور الدين وأحكامه⁽⁵⁾.

ثم يقول في مورد آخر: والمعروف أن خطاب ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ لأهل مكة وقد ورد في

السور المكية، وخطاب ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ لأهل المدينة كما ورد في السور المدنية.

ولكن ذكرنا أن ذلك مردود؛ لأنَّ الخطابات القرآنية خطابات واقعية تشمل جميع افراد

الناس ، وخطاب المؤمنين إنما هو باعتبار أنهم أشرف الأفراد ، مضافا إلى أنه قد ورد خطاب

كثيرا ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ في السور المدنية منها المقام كما ورد الخطاب الثاني في السور

المكية⁽⁶⁾.

خامسا: سورة المائدة

(1) وزاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزي : 366 / 1.

(2) ينظر: الجامع لاحكام القران، القرطبي: 5/ 5 ، وزاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزي : 366 / 1

(3) ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،

1422هـ: 3/2.

(4) الجامع لاحكام القران، القرطبي: 1/ 5.

(5) مواهب الرحمن، السبزواري: 226 / 7

(6) مواهب الرحمن، السبزواري: 228 / 7

اختلف العلماء في نزولها على قولين:

القول الأول: إنها مدنية كلها، ذهب إلى هذا القول من المتقدمين، ابن عباس، وعكرمة، وقتادة، ومقاتل، والطبري، والبعوي⁽¹⁾، واختاره النحاس⁽²⁾.

مستدلين بما روي عن عائشة عن جبير بن نفير، قال دخلت على عائشة، فقالت: هل تقرأ سورة المائدة؟ قال قلت: نعم، قالت: فإنها آخر سورة نزلت فما وجدتم فيها من حلال فاستحلوه، وما وجدتم فيها من حرام فحرموه⁽³⁾.

القول الثاني: إنها مدنية إلا آية واحدة، ذهب إلى هذا القول أبي جعفر بن بشر والشعبي، والمقري: إلى إنها مدنية إلا قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ فإنه نزل بمكة، في حجة الوداع، وذكره البعوي، والزمخشري، وابن الجوزي، وغيرهم⁽⁴⁾.

وقد وافق السيد السبزواري القول الثاني بأنها مدنية إلا آية ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾، فإنها نزلت بعرفة عام حجة الوداع⁽⁵⁾.

إلا أنه يرجح أن يكون اليوم الذي نزلت فيه الآية الشريفة هو يوم (غدير خم)؛ مستدلاً بالروايات الصريحة والمتواترة؛ منها ما جاء في (الدر المنثور) عن أبي سعيد الخدري قال: لما نصب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) علياً (عليه السلام)، يوم (غدير خم) فنادى له بالولاية وهبط جبرئيل عليه بهذه الآية: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾⁽⁶⁾.

(1) ينظر: فضائل القرآن، ابن ضريس: 35 / 1، جامع البيان، الطبري: 531 / 9، معالم التنزيل، البعوي: 2 /

5، تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: 5 / 2.

(2) ينظر: معاني القرآن، النحاس: 247 / 2.

(3) مسند احمد: 353 / 42.

(4) معالم التنزيل، البعوي: 5 / 3، زاد المسير، ابن الجوزي، 505 / 1، الكشاف، الزمخشري: 190 / 2،

والتسهيل لعلوم التنزيل، ابن الجزي / 219 / 1، مفاتيح الغيب، الرازي: 97 / 11.

(5) مواهب الرحمن، السبزواري: 279 / 10.

(6) مواهب الرحمن، السبزواري: 376 / 10.

ثم يعقب بقوله: ((بعد ما سبق أنّ الروايات الواردة في تفسير هذه الآية الشريفة متواترة ومتّقة المعنى ، لا يجدي رمي الحديث بضعف السند بعد التواتر وصراحة الدلالة، كما فعله بعض المفسّرين ، ولم يذكر وجه الضعف في هذا السند وأمثاله. بل إنّ الروايات الدالة على أنّ المراد من اليوم يوم عرفة لم تكن نقية السند))⁽¹⁾، ثم يقول: ((هذه الرواية صريحة في ما قلناه وظاهرة في أنّ الآية الشريفة نزلت في يوم غدیر خم وغير قابلة للتأويل))⁽²⁾.

خامسا: سورة الأنعام

اختلف العلماء في نزولها على قولين:

القول الاول: أنها مكية، نزلت بمكة ليلا جملة واحدة، أخرجه أبو عبيد والبيهقي وغيرهما عن ابن عباس، وروى خبر الجملة ابن مردويه، والطبراني، وأبو الشيخ عن أبي بن كعب مرفوعا إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)⁽³⁾.

وقال الأصوليون: هذه السورة اختصت بنوعين من الفضيلة:
أحدهما: أنها نزلت دفعة واحدة.

والثاني: أنها شيعها سبعون ألفا من الملائكة، والسبب فيه أنها مشتملة على دلائل التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وإبطال مذاهب المبطلين والملحدين⁽⁴⁾.

القول الثاني: إنها مكية ما عدا ست آيات؛ وهي: ﴿قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم﴾ [الأنعام: 151]؛ وقوله تعالى: ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾ [الأنعام: 91]؛ وقوله تعالى: ﴿ومن أظلم ممن

(1) المصدر نفسه: 10 / 376.

(2) المصدر نفسه: 10 / 376-377.

(3) ينظر: روح المعاني، الالوسي: 128.

(4) ينظر: مفاتيح الغيب، الرازي: 117 / 17.

افترى على الله كذبا أو قال أوحى إلي ﴿ [الأنعام: 93]؛ وقوله تعالى: ﴿ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطو أيديهم﴾ [الأنعام: 93]؛ وقوله تعالى: ﴿والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك﴾ [الأنعام: 114]؛ وقوله تعالى: ﴿الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه﴾ [الأنعام: 20]، فهي مدنية⁽¹⁾، وهذا ما رواه ابن جرير، والماوردي، والثعلبي⁽²⁾.
وقد رجّح السيد السبزواري القول الأول، إذ يقول بعد أن عرض مضامين السورة المباركة: ((مما يرجّح إنها نزلت في مكة المكرمة، ولعظيم محتواها لايبعد تكرار محتواها، ولكبير منزلتها فقد شيعتها سبعون ألف ملك عند نزولها..))⁽³⁾.

ثم يضيف في مورد آخر: ((نزول هذه السورة المباركة جملة واحدة ، دلت على جملة من الاخبار المعتمدة ، فلا يُصغى إلى من قال بضعفها، وهو مايدل على منزلتها العظيمة وفضلها الكبير، فيكون من أسباب تعظيمها وتبجيلها))⁽⁴⁾.

(1) ينظر: الجامع لاحكام القران، القرطبي: 382 / 6.

(2) ينظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(3) ينظر: مواهب الرحمن ، السبزواري: 6 / 13.

(4) المصدر نفسه: 29 / 13.

المبحث الثالث

الترجيح بالناسخ والمنسوخ

من المسائل المهمة في علوم القرآن هي معرفة الناسخ و المنسوخ، التي يجب أن يحيط بها المفسر علماً ودراية ؛ لما لهذا العلم من الأثر البارز في بيان المراد من كلام الله تعالى، فهو متعلق بنصين من القرآن الكريم، يتفرع عليهما حكمان متغايران في النفي والإثبات؛ فالنفي يكون للمنسوخ، والإثبات يكون للناسخ، وعلى هذا يكون المنسوخ مرفوعاً، أو منتهي الأمد، ويكون الناسخ رافعاً، أو مثبتاً لحكم جديد للموضوع ذاته، وذلك بحسب طبيعة النص القرآني في الأحكام والقضايا والحوادث.

وتتضح أهمية هذا العلم ما روي عن أمير المؤمنين (عليه السلام): أنه مرّ بقاضٍ فقال: أتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال لا، قال: هلكت وأهلكت⁽¹⁾، مما يوحى بتشدد الإمام (عليه

(1) ينظر: نواسخ القرآن، ابن الجوزي: 29.

الفصل الثاني : الترجيح بعلم القرآن في تفسير مواهب الرحمن

السلام)، وهو الحافظ للشريعة، في وجوب معرفة الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، لمن أراد العمل بالقرآن واستيضاح الخطاب الإلهي فيه.

وقد وقع الخلاف في كثير من موارد، من حيث العلاقة بين الآيتين من جهة التباين الكلي أو الجزئي بينهما، ومن حيث تاريخ نزول الآيتين من ناحية التقدم والتأخر، وقد مرّ إطلاق النسخ عند علماء القرآن والمفسرين بمراحل متعددة من التطور، وهذه المراحل تبدأ منذ العصور الأولى لهذا العلم، حيث كان يطلق بعض الصحابة كلمة النسخ على مجرد مخالفة آية لأخرى في الظهور اللفظي، حتى لو كانت هذه المخالفة على نحو العموم والخصوص من وجه أو نحو التخصيص، أو كانت إحدى الآيتين مطلقة والأخرى مقيدة.

ولهذا انقسم العلماء على ثلاثة مذاهب:

الأول: قال بعض العلماء بوقوع النسخ بشكل كبير جدا، حتى أنهم قطعوا أوصال الآية الواحدة،

فزعوا أن أولها منسوخ و آخرها ناسخ، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ [المائدة: 105].

فان آخر الآية يدعو إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، و هو بذلك ناسخ لأولها عند ابن عربي مثلا⁽¹⁾.

الثاني: ذهب بعض العلماء الى إنكارهم لوقوع النسخ في القرآن الكريم و سموه تخصيصا تجنبا لإبطال حكم قرآني أنزله الله تعالى⁽²⁾.

الثالث: ومن العلماء من أقرّ بوقوع النسخ في القرآن الكريم، إلا أنهم قد اقتصروا على عدد قليل من الآيات⁽³⁾، ومن المحدثين من اقتصر به على آية واحدة فقط منهم المحقق الخوئي⁽¹⁾.

(1) ينظر: أحكام القرآن، ابن العربي: 1 / 205 ، مباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح: 264.

(2) ينظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي: 2 / 33، مناهل العرفان، الزرقاني: 81/2، مباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح: 262.

(3) ينظر: الاتقان في علوم القرآن ، السيوطي: 2 / 20 / 21.

وقد اشترط العلماء للنسخ عدة شروط يجب تحققها في الناسخ والمنسوخ على حد سواء لكي يضيّقوا من دائرته في القرآن الكريم⁽²⁾. غير أنه لا خلاف بينهم في وقوعه إجمالاً في القرآن الكريم، فإن كثيراً من أحكام الشرائع السابقة نسخت بأحكام الشريعة الإسلامية و أن جملة من أحكام هذه الشريعة قد نسخت بأحكام أخرى من هذه الشريعة نفسها، فقد نص القرآن الكريم مثلاً على نسخ التوجه في الصلاة إلى القبلة الأولى و هذا مما لا ريب فيه⁽³⁾.

وسأتناول في هذا المبحث الناسخ والمنسوخ عند السيد السبزواري، وضرب الأمثلة على أقواله، وأرائه، وترجيحاته في الآيات التي يرجح نسخها من عدمه، وقد قسم المبحث الى مطلبين:

المطلب الأول

مفهوم النسخ لغة واصطلاحاً

أولاً: النسخ لغة

(النون والسين والحاء) أصل واحد إلا إنه مختلف في قياسه، فقد ذهب ابن فارس الى انه رفع شيء واثبات غيره مكانه، فيما ذهب آخرون الى أن قياسه تحويل شيء الى شيء⁽⁴⁾. وقد جاء في اساس البلاغة أن معنى نسخت كتابي من كتاب فلان أي نقلته ، واما قولنا نسخت الشمس الظل ونسخ الشيب الشباب فهو من قبيل المجاز⁽⁵⁾.

(1) ينظر: البيان في تفسير القرآن، الخوئي، 296-203.

(2) ينظر: أصول الفقه الإسلامي، محمد مصطفى شلبي: 359، النسخ في القرآن الكريم، د. مصطفى

زيد: 1/ 180-204.

(3) ينظر: البيان في تفسير القرآن، الخوئي: 303.

(4) ينظر : معجم مقاييس اللغة، ابن فارس : 424-425/ 5.

(5) ينظر : اساس البلاغة ، الزمخشري: 2/ 238.

وأما صاحب اللسان فقد فسّر النسخ بالنقل والازالة ، و تبديل الشيء من الشيء وهو غيره ... والعرب تقول : نسخت الشمس الظل وانتسخته أي ازالته، والمعنى اذهبت الظل وحلت محله(1).

وذهب صاحب القاموس المحيط الى ان نسخه كمنعه، بمعنى ازاله وغيره، وابطله واقام شيئاً مقامه ... ونسخ ما في الخلية حوله الى غيرها ، والتناسخ والمناسخة في الميراث يعني موت ورثة بعد ورثة واصل الميراث قائم لم يقسم وتناسخ الأزمنة تداولها وانقراض قرن بعد قرن(2).

وبعد هذا العرض الموجز للمعاني اللغوية للنسخ يمكن ان نخلص إلى القول بان النسخ في اللغة يأتي على معنيين:

الأول : الازالة، والتي تكون على قسمين:

1- الازالة الى بدل : وهي عبارة عن ابطال شيء واقامة اخر مقامه(3)، وفي التنزيل: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾[البقرة: 106]، والآية الثانية ناسخة والأولى منسوخة .

ويطلق النسخ بهذا المعنى على التبدل مما حدا ببعضهم أن يكتفي بمعنى التبدل عن الازالة لاتحادهما حقيقة، ذلك أن معنى التبدل حقيقة هو ازالة الشيء ويخلفه غيره(4).

2- الازالة الى غير بدل: وهي عبارة عن ازالة الشيء دون أن يقوم غيره مقامه كقولهم : نسخت الريح اثر القوم(1)، ومن هذا النوع قوله تعالى: ﴿فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ

(1) ينظر : لسان العرب، ابن منظور: 3/ 624 ، فصل النون ، باب الخاء .

(2) ينظر : القاموس المحيط : 1/ 271، فصل النون . باب الخاء

(3) تهذيب اللغة ، الأزهرى: 2 / 445.

(4) ينظر : لسان العرب، ابن منظور :3/ 621 ، ومعجم مقاييس اللغة، ابن فارس :5/ 424.

الفصل الثاني : الترجيح بعلم القرآن في تفسير مواهب الرحمن

اللَّهُ آيَاتِهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿52﴾ [الحج: 52] أي يبطل ما يلقي الشيطان ثم يثبت آياته وبعبارة أخرى يزيله فلا يتلى ولا يثبت في المصحف بدله⁽²⁾.

الثاني: النقل والتحويل، وهو عبارة عن تحويل شيء من مكان إلى آخر أو من حالة إلى أخرى مع بقائه في نفسه، ومنه نسخت الكتاب اذا نقلت ما فيه، وليس المراد انعدام ما فيه، وهو معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية: 29]؛ أي نستنسخ ما تكتب الحفظة فيثبت عند الله تعالى، وقيل نامر بنسخه واثباته⁽³⁾.

وبناءً على هذا المعنى يكون القرآن الكريم كله منسوخا ، أي بنقله من اللوح المحفوظ وانزاله الى بيت العزة في السماء الدنيا⁽⁴⁾.

وقد رجّح السيد السبزواري من معاني النسخ اللغوية المعنى الأول، إذ يقول: ((النسخ يأتي بمعنى إزالة شيء بشيء يتعقبه، يقال نسخ الظل الشمس))⁽⁵⁾، ويذهب إلى أن النقل والإبطال من لوازم الإزالة، إذ يقول في موضع آخر: ((النسخ في اللغة الإزالة ويلازمها النقل والإبطال))⁽⁶⁾، فالمعنى الذي يراه هو الإزالة والتي بدورها تقتضي نقل الشيء وإبطاله بطبيعة الحال .

(1) ينظر : المصدران السابقان

(2) الجامع لاحكام القرآن، القرطبي: 62 / 2.

(3) ينظر : لسان العرب، ابن منظور : 624/3 ، والجامع لاحكام القرآن، القرطبي : 62 / 2.

(4) ينظر : الجامع لاحكام القرآن، القرطبي : 62 / 2.

(5) مواهب الرحمن، السبزواري: 514 / 1

(6) المصدر نفسه: 526 / 1.

وجعل السيد السبزواري النقل من لوازم الإزالة دون جعلها معنى آخر مستقلاً كما اثبت في اللغة، فيه كلام؛ لان النقل يقتضي نقل صورة الشيء عن شيء آخر مع الاحتفاظ بالصورة الأصلية كما صرح بذلك الأصفهاني⁽¹⁾.

ثانياً: النسخ اصطلاحاً

اختلف العلماء بشأن التعريف الاصطلاحي للنسخ مما جعلها كثيرة ومتشعبة، وقد حملنا ذلك الى الاقتصار على بعض من تلك التعريفات بايهاها مختصرة لئلا يفضي ذلك الى الاطناب غير المجدي، ثم نرى رأي السيد السبزواري في ضوء تلك الآراء، ومن تلك التعريفات:

أولاً: النسخ: هو ((الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه))⁽²⁾.

ثانياً: وعُرّف بأنه: ((ازالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله أو رسوله أو فعل منقول عن رسوله ، وتكون الازالة بقول منقول عن الله أو عن رسوله أو بفعل منقول عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً))⁽³⁾.

ثالثاً: وعُرّفه ابن الحاجب بأنه: ((رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر عنه))⁽⁴⁾.
أما السيد السبزواري، ففي معرض حديثه عن النسخ فقد عرّفه بتعريفين:

(1) ينظر: المفردات ، الراغب الاصفهاني: 512.

(2) جمال الاقراء وكمال الاقراء، السخاوي: 1: 335. ينظر : المحصول، الرازي 2 / 421، والاحكام،

الأمدي 3 / 98، والمستصفي، الغزالي : 1 / 107، وارشاد الفحول، الشوكاني : 184.

(3) ينظر: المعتمد، ابو الحسين البصري 1 / 397 ، الاحكام، الأمدي 3 / 98.

(4) ينظر: مختصر، ابن الحاجب : 2 / 185، ارشاد الفحول، الشوكاني : 184 .

أولهما: ((بيان انتهاء أمد الحكم الثابت سابقاً))⁽¹⁾، وبين السيد مراده من هذا التعريف بقوله: ((إن الحكم كان محدوداً بحد معين في عالم الإنشاء والتشريع، وإن إنشاء الحكم بصورة الدوام والاستمرار لمصلحة، فإذا انتهت مدة الحكم، أقيم حكم آخر مقامه، وهذا هو النسخ))⁽²⁾.

وتعريف السيد السبزواري للنسخ لا يفاد منه إقامة حكم آخر بديل كما أوضح بعد ذلك، إذ أنه يبين في التعريف أن النسخ يبين انتهاء وقت الحكم فقط ولم يشر إلى أن هناك حكماً بديلاً للمنسوخ، وهذا التعريف ذهب إليه السيد الطباطبائي أيضاً⁽³⁾.

وعرّف السيد السبزواري النسخ بتعريف آخر بقوله: ((تبديل ما كان ثابتاً من الحكم الشرعي بدليل معتبر على خلافه))⁽⁴⁾.

وهنا يشير إلى القيد الذي لم يذكره في التعريف السابق وهو أن النسخ يكون بدليل شرعي آخر، وهذا التعريف أوضح من الأول .

المطلب الثاني

أثر النسخ والمنسوخ في ترجيحات السيد السبزواري

وسنقتصر في دراستنا هذه على مناقشة بعض الآيات التي رجّحها السيد السبزواري بالرفض أو القبول، وأثر ذلك في معنى الآية، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَأَسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةٌ مِنْكُمْ فَأَنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا، وَالَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَأَذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا

(1) مواهب الرحمن، السبزواري: 527 / 1

(2) المصدر نفسه: 155 / 7.

(3) ينظر: الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي: 262 / 19 .

(4) مواهب الرحمن، السبزواري: 515 / 1 .

عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّاباً رَحِيماً [النساء: 15-16]، اختلف العلماء والمفسرون فيما اذا كانت هذه الآية المباركة منسوخة ام لا على قولين:

القول الأول: إنها منسوخة، فقد ذهب جمهور المفسرين⁽¹⁾ الى القول بنسخها وقد بنوا ذلك على أن هذه الآية في بيان حكم الزنا، ومعلوم أن هذا الحكم لم يبق وكانت الآية منسوخة، ثم إن القائلين بهذا القول قد اختلفوا أيضاً على قولين: **فالأول:** إن هذه الآية صارت منسوخة بالحديث وهو ما روى عبادة بن الصامت أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: ((خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر والثيب بالثيب البكر تجلد وتنفي والثيب تجلد وترجم))⁽²⁾، ثم إن هذا الحديث صار منسوخاً بقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، وعلى هذا الرأي يثبت أن القرآن قد ينسخ بالسنة وأن السنة قد تنسخ بالقرآن⁽³⁾. **الثاني:** أن هذه الآية صارت منسوخة بأية الجلد، في قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، وهو ما روي عن عكرمة، وقتادة وغيرهما⁽⁴⁾.

قال ابن كثير في تفسيره: كان الحكم في ابتداء الإسلام أن المرأة إذا زنت، فثبت زناها بالبينة العادلة، حبست في بيت، فلا تمكن من الخروج منه إلى أن تموت ... فالسبيل الذي جعله الله هو الناسخ؛ لذلك قال ابن عباس: كان الحكم كذلك حتى أنزل الله سورة النور، فنسخها بالجلد أو الرجم⁽⁵⁾.

(1) ينظر: الجامع لاحكام القرآن، القرطبي: 5/ 56، تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: 1/ 472، أحكام

القرآن - الجصاص: 2/ 135، تفسير العياشي: 1/ 227.

(2) صحيح مسلم، للإمام مسلم بن الحجاج، حققه ورقمه محمد فؤاد عبد الباقي، دار عالم الكتب، الرياض،

ط1، 1417 هـ، حديث: 1690، شرح النووي على مسلم، أبو زكريا النووي: 11/ 336.

(3) ينظر: مفاتيح الغيب، الرازي: 9/ 232.

(4) ينظر: المصدر نفسه: 9/ 233.

(5) ينظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: 2/ 233.

الفصل الثاني : الترجيح بعلم القرآن في تفسير مواهب الرحمن

القول الثاني: انها محكمة غير منسوخة، وذهب الى هذا القول أبي مسلم الاصفهاني؛ لأن الله قال: **(أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا)**، فعَلَّقَ الفرضَ بوقت؛ فقد جعلَ (السبيلَ) بالحدود فليس بِنَسْخٍ وإنما كان حُكْمًا منتظرًا فقد أتى الله به (1).

وهذا ما ذهب إليه بعض المفسرين: في أن هذا الحكم غير منسوخ؛ لأن الحبس لم يكن مؤبدا بل كان مستندا إلى غاية فلا يكون بيان الغاية ناسخا له (2)، بمعنى ان النسخ إنما يكون في القولين المتعارضين من كل وجه، اللذين لا يمكن الجمع بينهما بحال، وأما إذا كان الحكم ممدودا إلى غاية، ثم وقع بيان الغاية بعد ذلك فليس بنسخ؛ لأنه كلام منتظم متصل لم يرفع ما بعده ما قبله، ولا اعتراض عليه(3).

وقد رجَّح السيد السبزواري ، بعدما أورد آراء المفسرين، بعدم نسخها، إذ يقول: ((إن الآية الأولى تتعرض لحكم النساء الزانيات مطلقا على نحو الإجمال، وأما التفصيل فهو مذكور في آية سورة النور والسنة المقدسة سواء كن محصنات أم غير محصنات ثيبات أم أبكارا، واما الآية الثانية فهي تتعرض لحكم من يصدر عنه الفاحشة؛ ولكن لا وجه للنسخ من الآية بل هي مفصلة ومشروحة بعضها في هذه السورة والبعض الآخر - وهو حكم غير المحصنات - في سورة النور)) (4).

ثم يضيف في موضع آخر: ((ليس المراد بالنسخ هنا النسخ المعروف بين الفقهاء الذي يبحث عنه في علم الأصول وعلم الكلام وهو : (رفع حكم شرعي ثابت بحكم شرعي آخر)،

(1) ينظر: الايضاح في ناسخ القرآن ومنسوخه، مكي بن ابي طالب، تحقيق: كريمة المزودي، دار الكتب

العلمية، بيروت، (د ت): 213.

(2) ينظر: مجمع البيان، الطبرسي: 21 / 4،

(3) ينظر: أحكام القرآن ، ابن العربي: 457 / 1.

(4) مواهب الرحمن، السبزواري: 364 - 365.

بل المراد بالنسخ هنا ابطال الحكم الجاهلي بتشريع الهي جديد ولعل المراد من قول بعض المفسرين بالنسخ هذا المعنى فلا نزاع ويدل على ما ذكرناه ما تقدم من الحديث⁽¹⁾.

وفي موضع تفسيري آخر، قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ...﴾ [البقرة: 284]

اختلف المفسرون في الآية المباركة في معنى قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ...﴾ على ثلاثة أقوال:

الأول: أنها منسوخة، قاله ابن عباس وابن مسعود وعائشة والشعبي وعطاء ومحمد بن سيرين ومحمد بن كعب وموسى بن عبيدة وجماعة من الصحابة والتابعين، وأنه بقي هذا التكليف حولا حتى أنزل الله الفرج بقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286]⁽²⁾.

وفي صحيح مسلم عن ابن عباس قال: لما نزلت ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾، قال: دخل قلوبهم منها شيء لم يدخل قلوبهم من شيء، فقال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): (قولوا سمعنا وأطعنا وسلمنا) ... فلما فعلوا ذلك نسخها الله ثم أنزل تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286]⁽³⁾.

الثاني: قال ابن عباس وعكرمة والشعبي ومجاهد: إنها محكمة مخصوصة، وهي في معنى الشهادة التي نهى عن كتمها، ثم أعلم في هذه الآية أن الكاتم لها المخفي ما في نفسه محاسب⁽⁴⁾.

(1) المصدر نفسه: 375 / 7.

(2) الجامع لاحكام القرآن، القرطبي: 421 / 3.

(3) ينظر: صحيح مسلم؛ حديث : 117 - 118.

(4) ينظر: الجامع لاحكام القرآن/ القرطبي، 266/10. فتح القدير، الشوكاني: 147 / 1،

الثالث: أنها محكمة عامة غير منسوخة، والله محاسب خلقه على ما عملوا من عمل وعلى ما لم يعملوه مما ثبت في نفوسهم وأضمره ونووه وأرادوه، فيغفر للمؤمنين ويأخذ به أهل الكفر والنفاق، ذكره الطبري عن قوم، وأدخل عن ابن عباس ما يشبه هذا(1).

أما السيد السبزواري فيرجح بعدم نسخها، إذ يقول: ((الروايات في النسخ وعدمه متعارضة، مع أنّ رواية النسخ قاصرة السند وعلى فرض اعتبارها معارضة بالمثل، ومخالفة لظاهر الكتاب، وفي مثل ذلك لا بدّ أن يرجع إلى أصالة عدم النسخ عقلا وشرعا كما هو ثابت في محلّه، مع أنّ العقل يحكم بأنّه لا موضوع للنسخ فيما لا يعقل التكليف به، وهو الخطرات القلبية الخارجة عن الاختيار)) (2).

ثم فند في مورد آخر آراء من ذهبوا إلى نسخ الآية، إذ يقول: ((فقد ذهب جمع إلى ثبوت المحاسبة والجزاء على كلّ ما يرد القلب وما يضمّره الإنسان في النفس فيكون من التكليف بما لا يطاق وحينئذ تكون الآية المباركة منسوخة بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ المذكور في الآية التالية، وفساده واضح فإنّ الله تعالى لم يشرع ديناً فيه ما لا يطاق وهو قبيح عقلا ويستحيل عليه عزوجل، والآية غير ناظرة إلى التكليف بما لا يطاق ولا عموم لها حتى يشملها)) (3).

وذهب آخر: إلى أنّ الآية مختصة بكتمان الشهادة فهي مرتبطة بما سبقها من الآيات. وهذا أيضا مردود بالإطلاق وعدم اختصاصها به كما هو الظاهر المعلوم(4).

وفي موضع ترجيحي آخر، قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 180].
فقد اختلف العلماء والمفسرون في حكم هذه الآية المباركة الى قولين:

(1) ينظر: جامع البيان، الطبري: 6/ 113، والجامع لاحكام القران، القرطبي، 10/ 266.

(2) مواهب الرحمن، السبزواري: 4/ 504.

(3) المصدر نفسه: 4/ 498.

(4) ينظر: مواهب الرحمن، السبزواري: 4/ 499.

القول الأول: انها محكمة، غير منسوخة، وهذا ما روي عن أبي مسلم الأصفهاني أن هذه الآية غير منسوخة، وإنما هي مفسرة بآية المواريث، ومعناه: كتب عليكم ما أوصى الله به من توريث الوالدين والأقربين، من قوله: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: 11]⁽¹⁾.

وهذا ما ذهب إليه بعض المفسرين إذ قالوا: ((لم ينسخ الله شيئاً من حكمها، وإنما هي آية ظاهرها ظاهر عموم في كل والد ووالدة والقريب، والمراد بها في الحكم البعض منهم دون الجميع، وهو من لا يرث منهم الميت دون من يرث، وذلك قول من ذكرت قوله، وقول جماعة آخرين غيرهم معهم))⁽²⁾.

القول الثاني: إنها منسوخة بآية المواريث، وهي قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء: 11]، وهذا ما روي عن قتادة في قوله: بل هي آية قد كان الحكم بها واجبا وعمل به برهة، ثم نسخ الله منها بآية المواريث الوصية لوالدي الموصي وأقربائه الذين يرثونه، وأقرّ فرض الوصية لمن كان منهم لا يرثه⁽³⁾.

وقال علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس في قوله: ﴿الْوَصِيَّةُ لِلْأَقْرَبِينَ﴾ قال: كان لا يرث مع الوالدين غيرهما إلا وصية للأقربين، فأنزل الله آية الميراث فبين ميراث الوالدين، وأقرّ وصية الأقربين في ثلث مال الميت⁽⁴⁾.

وقد رجّح السيد السيزواري القول الأول، إذ يقول: ((والحق أن يقال إنّ آية الوصية غير منسوخة بشيء لا بآية المواريث، ولا بالسنة الشريفة، وآية الوصية تدل على محبوبيتها، والكتابة يراد بها هنا مطلق الثبوت الأعم من الوجوب والندب، كما ذكرنا، فقد تكون الوصية واجبة كما في الوصية بالحقوق الواجبة، وقد تكون مندوبة كما في الوصية بالتبرعات، وفي

(1) ينظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: 1 / 217.

(2) جامع البيان، الطبري: 3 / 385.

(3) المصدر نفسه: 3 / 386.

(4) ينظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: 1 / 217.

الأخيرة يشترط أن لا تكون أكثر من ثلث المال، وفي الأولى لا يشترط فيها ذلك بل لا بد وأن تخرج من جميع المال ، ولا ربط لآية الإرث بآية الوصية وهما موضوعان مختلفان فأين يتحقق النسخ؟ مع أن الإرث متأخر عن الدين والوصية⁽¹⁾.

ثم أردف يقول: وما ذكروه من تأخر آية الإرث عن آية الوصية فتكون منسوخة. ففيه أولا : أنه لم يثبت ذلك.

وثانيا : على فرض الثبوت لا فرق بين الناسخ والمنسوخ في المتقدم والمتأخر بينهما . وأما الاستدلال بالسنة على نسخ آية الوصية.

ففيه : أولا : عدم ثبوته ، كما ذكر جمع من علماء الفريقين.

وثانيا: أن حديث:(لا وصية لوارث)⁽²⁾ يمكن حمله على أنه لا وصية لوارث إذا كان أكثر من الثلث.

ثم يقول: ((والحاصل إن آية الوصية غير منسوخة بشيء، نعم بين أحكام الموارث والأحكام المتعلقة بالوصية جهات لا بد من مراعاتها كما هو مفصل في الفقه))⁽³⁾.

وفي موضع آخر، قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [ال عمران:102].

اختلف المفسرون في الآية المباركة هل هي منسوخة أم محكمة على قولين:

القول الاول: انها منسوخة، نسخها قوله: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[سورة التغابن: 16]، فقد روي عن قتادة، أنه لما نزلت هذه الآية قالوا: يا رسول الله، من يقوى على هذا؟ وشق عليهم

(1) مواهب الرحمن ، السبزواري: 440-439 /2.

(2) اخرجه أبو داود: حديث (2870)، والترمذي: حديث (2120)، وابن ماجه: حديث (2713).

(3) مواهب الرحمن ، السبزواري: 440-439 /2.

فأنزل الله (عزّ وجلّ): ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، فنسخت هذه الآية،⁽¹⁾ وقال مقاتل: ليس في آل عمران من المنسوخ إلا هذا⁽²⁾.

القول الثاني: هي محكمة غير منسوخة، فقد روي عن ابن عباس قوله: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾: أنها لم تنسخ، ولكن (حق تقاته)، أن تجاهد في الله حق جهاده، وقيل: (اتقوا الله)، خافوا الله، ورأقوه بطاعته واجتناب معاصيه، (حق تقاته)، حق خوفه، وهو أن يُطاع فلا يُعصى، ويُشكر فلا يكفر، ويُذكر فلا يُنسى، (ولا تموتن)، أيها المؤمنون بالله ورسوله، (إلا وأنتم مسلمون) لربكم، مذعنون له بالطاعة، مخلصون له الألوهة والعبادة⁽³⁾، واختار الزجاج هذا الوجه، وهو أن الآية مُحكَمَةٌ غير منسوخة؛ لأنه قال في قوله: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾؛ أي: اتَّقُوهُ فيما يحقُّ عليكم أن تتَّقُوهُ فيه⁽⁴⁾.

وهذا ما رجحه السيد السبزواري إذ يقول بعد تفسير الآية المباركة : ((كما انها ليست منسوخة ولا ناسخة ، فيكون تعميم الخطاب في صدر الآية لجميع المؤمنين تشريفا لهم شيئا وطلب حق التقوى شيئا آخر وطلب الموت على الإسلام في ذيل الآية الشريفة شيئا ثالثا ، فيصير صدر الآية وذيلها شاهدين على ان ليس المراد بالتقوى هنا خصوص تقوى الأنبياء والأولياء فقط بل هي عامة تشمل الآية جميع المراتب كل على حسب ما يقدر عليه))⁽⁵⁾.

وفي موضع اخر: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ [النساء: 8].

اختلف المفسرون في الآية المباركة هل هي منسوخة أم محكمة على قولين:

(1) ينظر: جامع البيان، الطبري: 68-69 / 7.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 68-69 / 7.

(3) ينظر: الجامع لاحكام القران، القرطبي: 221 / 6.

(4) ينظر: معاني القرآن، الفراء: 448 / 1.

(5) مواهب الرحمن، السبزواري: 202 / 6.

الفصل الثاني : الترجيح بعلم القرآن في تفسير مواهب الرحمن

الأول: هي منسوخة نسختها آية المواريث⁽¹⁾، فقد روي عن قتادة، عن سعيد أنه قال في هذه الآية: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ﴾، قال، كانت هذه الآية قسمة قبل المواريث، فلما أنزل الله المواريث لأهلها، جعلت الوصية لذوي القرابة الذين يحزنون ولا يرثون⁽²⁾.

الثاني: انها محكمة غير منسوخة ، فقد روي عن مجاهد في قوله:(وإذا حضر القسمة أولوا القربى واليتامى والمساكين)، قال، هي واجبة على أهل الميراث ما طابت به أنفسهم⁽³⁾.

وهذا ما رواه البخاري وغيره عن ابن عباس في الآية. قال: إن ناساً يزعمون أن هذه الآية نسخت، لا والله ما نسخت، ولكنها مما تهاون⁽⁴⁾.

وقد رجّح السيد السبزواري القول الثاني، القائل بأنها محكمة غير منسوخة، إذا يقول: ((واختلف العلماء والمفسرون في ان الآية الشريفة محكمة أو منسوخة بآية المواريث، ومن المعلوم انه لا نسبة بين هذه الآية وآية المواريث فان الاولى تعين فرائض الورثة، وهذه الآية تدل على استحباب الانفاق والاسترحام على الوارث فلا موجب للنسخ))⁽⁵⁾، ثم يقول: ((والمعروف بين الإمامية انها غير منسوخة وادعى الإجماع عليه))⁽⁶⁾.

وفي موضع ترجيح آخر، قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَا فِي أَنْفُسِنَا

(1) ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۗ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ [النساء:7].

(2) ينظر: جامع البيان، الطبري: 68/8.

(3) ينظر: المصدر نفسه: 68/8.

(4) صحيح البخاري، البخاري: 8 / 4، حديث (2759).

(5) مواهب الرحمن ، السبزواري: 306 / 7.

(6) المصدر نفسه، كما ذكر في بحثه الفقهي: 320 / 7.

مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴿[البقرة:240] ، فقد اختلف العلماء والمفسرون في الآية المباركة، الى قولين:

أولا : ذهب أكثر العلماء أنها منسوخة بآية البقرة التي سبقتها وهي قوله: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة:234].

قال القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾: ((وأكثر العلماء على أن هذه الآية ناسخة لقوله (عزّ وجلّ): ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لَأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾؛ لأن الناس أقاموا برهة من الإسلام ، إذا توفي الرجل، وخلف امرأته حاملا أوصى لها زوجها بنفقة سنة، وبالسكنى، ما لم تخرج فتنزوج، ثم نسخ ذلك بأربعة أشهر وعشر، وبالميراث))⁽¹⁾.

وذهب جماعة من المفسرين في تأويل هذه الآية : أن المتوفى عنها زوجها كانت تجلس في بيت المتوفى عنها حولا، وينفق عليها من ماله ما لم تخرج من المنزل، فإن خرجت لم يكن على الورثة جناح في قطع النفقة عنها، ثم نسخ الحول بالأربعة الأشهر والعشر، ونسخت النفقة بالربع والثلث في (سورة النساء) ، قاله ابن عباس وقتادة والضحاك وابن زيد والربيع⁽²⁾.

الثاني: وذهب بعضهم إلى عدم النسخ ، قال الطبري عن مجاهد: إن هذه الآية محكمة لا نسخ فيها، والعدة كانت قد ثبتت أربعة أشهر وعشرا، ثم جعل الله لهن، وصية منه: سكنى سبعة أشهر وعشرين ليلة، فإن شاءت المرأة سكنت في وصيتها، وإن شاءت خرجت⁽³⁾.

وجاء في تفسير السعدي : ((الأزواج الذين يموتون ويتركون خلفهم أزواجا : فعليهم أن يوصوا وصيةً لأزواجهم مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ أَي: يوصون أن يلزموا بيوتهم مدة

(1) الجامع لاحكام القران، القرطبي: 174 /3.

(2) الجامع لاحكام القران، القرطبي: 227/3. الإيتقان، السيوطي: 54/2.

(3) ينظر: جامع البيان، الطبري: 788 /2، الجامع لاحكام القران، القرطبي: 226 /3.

الفصل الثاني : الترجيح بعلم القرآن في تفسير مواهب الرحمن

سنة، لا يخرج منها، فَإِنْ خَرَجْنَ مِنْ أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوفٍ؛ أي: من مراجعة الزينة والطيب ونحو ذلك))⁽¹⁾.

وهذا ما ايده بعض المفسرين: بقولهم ليس في الآية نسخ ؛ بل الآية الأولى دلت على أن أربعة أشهر وعشر واجبة، وما زاد على ذلك فهي مستحبة ، ينبغي فعلها تكميلاً لحق الزوج، ومراعاة للزوجة.

والدليل على أن ذلك مستحب : أنه هنا نفى الجناح عن الأولياء ، إن خرجن قبل تكميل الحول، فلو كان لزوم المسكن واجباً ، لم ينف الحرج عنهم⁽²⁾.

وقد ناقش السيد السبزواري الآية المباركة من وجهين:

الأول: إذ يقول: ((يمكن أن يكون تعريف الحول لأجل كونه مدة الحداد في الجاهلية فنزلت الآية توصي الأزواج أن يمتعهنّ في مدة الحداد مالا يتمتعن به في بيوت الأزواج من غير إخراجهنّ منها))⁽³⁾.

وعلى هذا الاحتمال تكون الآية المباركة منسوخة بأية عدة الوفاة وآية الميراث وهذا هو المشهور بين الفقهاء والمفسرين ، ويدل عليه بعض النصوص ، وهو من حسن التدبير في جعل القانون بأن يقرّر جاعله بعض القوانين السابقة ثم ينسخها بالتدريج والإمهال فإنّ في ذلك الوصول إلى المطلوب مع جلب القلوب⁽⁴⁾.

(1) تيسير الكريم الرحمن، السعدي، تحقيق: عبد الرحمن اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط1، 2000: 106.

(2) ينظر: تيسير الكريم الرحمن، السعدي: 106، جمال القراء وكمال الإقراء السخاوي: 2 / 629.

(3) مواهب الرحمن، السبزواري: 4 / 106.

(4) ينظر: مواهب الرحمن ، السبزواري: 4 / 106.

الثاني: ويحتمل أن يكون تحديدا شرعياً لهذا الحكم ولم تكن مدة الحداد لعدة الوفاة فإن شاءت أن تبقى في بيت زوجها فلها الإنفاق والسكنى(1).

وعلى هذا الاحتمال فلا نسخ في البين بل هو حكم أدبي نظير قوله تعالى : (كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ) [البقرة - 181]، وإذا كان نسخا فهو لوجوب الوصية وأما رجحانها فلا نسخ فيه وهذا هو الظاهر من الآية الشريفة(2).

وفي آية آخر، قوله تعالى : ﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٍ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [البقرة:187]

ذهب جمهور المفسرين في معرض تفسير الآية المباركة إلى أن الصيام في أول شريعة محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) كان الصائم إذا أفطر حلّ له الأكل والشرب والجماع، بشرط أن لا ينام وأن لا يصلي العشاء الأخيرة، فإذا فعل أحدهما حرم عليه هذه الأشياء، ثم إن الله تعالى نسخ ذلك بهذه الآية(3).

ومن جملة ما احتجوا به:

الحجة الأولى: إن قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة:183]، يقتضي تشبيه صومنا بصومهم، وقد كانت هذه الحرمة ثابتة في صومهم، فوجب بحكم هذا التشبيه أن تكون ثابتة أيضا في صومنا، وإذا ثبت أن الحرمة كانت

(1) ينظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(2) ينظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(3) ينظر: جامع البيان، الطبري: 496 / 3.

ثابتة في شرعنا، وهذه الآية ناسخة لهذه الحرمة لزم أن تكون هذه الآية ناسخة لحكم كان ثابتا في شرعنا(1).

الحجة الثانية: التمسك بقوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ ولو كان هذا الحل ثابتا لهذه الأمة من أول الأمر لم يكن لقوله: ﴿أَجَلٌ لَّكُمْ﴾ فائدة(2).

وروى الطبري بسنده عن ابن عباس في قول الله تعالى ذكره: ﴿أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة: 187]؛ وذلك أن المسلمين كانوا في شهر رمضان إذا صلوا العشاء حُرِّمَ عليهم النساء والطعام إلى مثلها من القابلة، ثم إن ناسًا من المسلمين أصابوا الطعام والنساء في رمضان بعد العشاء، منهم عمر بن الخطاب، فشكوا ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأنزل الله: ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ﴾ [البقرة: 187]، يعني: انكوهن، ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: 187](3).

وذهب أبو مسلم الأصفهاني إلى عدم نسخها، فهو يرى أن هذه الحرمة ما كانت ثابتة في شرعنا

البتة، بل كانت ثابتة في شرع النصارى، والله تعالى نسخ بهذه الآية ما كان ثابتا في شرعهم، وجرى فيه على

مذهبه من أنه لم يقع في شرعنا نسخ البتة(4).

ولم يتضح ترجيح السيد السبزواري؛ إذ صرح بنسخها في معرض تفسيره للآية الكريمة، إذ يقول: ومجموع الآية الشريفة يدل على نسخ الحرمة بحلية الجماع ليلة الصيام كما

(1) ينظر: مفاتيح الغيب، الرازي: 5 / 113.

(2) ينظر: مفاتيح الغيب، الرازي: 5 / 105.

(3) ينظر: جامع البيان، الطبري: 3 / 496.

(4) ينظر: مفاتيح الغيب، الرازي: 5 / 112.

هو ظاهر من موارد مختلفة منها؛ نعم، إنّ هذا الحكم يمكن أن يكون مما بينه الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) فإنّ آيات الصيام لا تدل على حرمة المباشرة والأكل والشرب بعد النوم⁽¹⁾.

ثم رجع فقال بعدم نسخها إذ يقول: إنّ الآية ليست ناسخة لحكم تحريمي شرعي، لعدم وجوده قبل نزول الآية الشريفة؛ نعم ذهب جماعة من الصحابة باجتهادهم إلى تحريم ما يحرم على الصائم في النهار في الليل أيضا بعد النوم، ولكنهم خانوا أنفسهم، فكانوا عاصين بما فعلوا، فكانت الخيانة بحسب الزعم والحسبان، فنزلت الآية تبين أنّ ذلك لم يكن حكما تحريميا عليهم. وقوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾، يدل على تحقق الحلية كما في قوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ﴾[المائدة:96]، إذ لم يكن صيد البحر محرما قبل نزول الآية المباركة⁽²⁾.

ويمكن المناقشة فيه بأنّه خلاف ظاهر الآية الشريفة كما عرفت ، وأنّ اشتغال الآية على حكم ليلة الصيام لا يدل على أنّ ذلك كان بحسب اجتهاد بعض الصحابة ، بل يمكن أن يكون مما بينه الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) فالآية تنسخ ما بينته السنة المقدسة.

ثم عاد وقال: إنّ ترك المباشرة في الليل لم يكن بأمر من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وإنّما كان من فعل الصحابة تجليلا لهم لشهر الصيام ولم ينههم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) عن ذلك فتوهموا من عدم النهي تقريراً منه (صلى الله عليه وآله وسلم) فيكون التشريع من حيث التقرير ، فمن يقول بالنسخ يلاحظ جهة التقرير ومن لا يقول به يلاحظ أصل الفعل⁽³⁾.

(1) ينظر: مواهب الرحمن، السبزواري: 3/ 93.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 3/ 93- 94.

(3) ينظر: المصدر نفسه: 3/ 94.

الفصل الثاني : الترجيح بعلم القرآن في تفسير مواهب الرحمن

يتضح مما سبق ان السيد السبزواري حتى هذه الآية الوحيدة التي قال بنسخها في تفسيره هي لم تنسخ أية مثلها بل حكماً ثبت في السنة النبوية أو فعلاً توهم الصحابة انه من تشريعات النبي.

المبحث الرابع

الترجيح بالمحكم والمتشابه

ومن المباحث الأساسية في علوم القرآن هو مبحث (المحكم والمتشابه)، ومما لا ريب فيه أن في القرآن الكريم محكماً ومتشابهاً على وفق ما صرح به القرآن نفسه في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: 7]. وقد اختلف العلماء في بيان معنى المحكم والمتشابه فتعددت فيه الأقوال والتعريفات، وسنقف عند تعريف كل منهما من ناحيتي اللغة والإصطلاح :

المطلب الأول

مفهوم المحكم والمتشابه لغة واصطلاحاً

أولاً: المحكم والمتشابه لغة

1- المحكم لغة

من الإحكام ، (الحاء والكاف والميم) أصل واحد، وهو المنع وأول ذلك الحكم وهو المنع من الظلم وسميت حكمة الدابة لأنها تمنعها، يقال : حكمتُ الدابة وأحكمتها وحكمت السفينة وأحكمتها إذا أخذت على يديه، والحكمة هذا قياسها لأنها تمنع من الجهل كما تقول : حكمت فلاناً تحكيماً : منعه عما يريد⁽¹⁾.

ويطلق على المتقن، على وزن (مفعول)، وهو مأخوذ من أحكمتُ الشيء أحكمه إحكماً فهو محكم، وذلك إذا أتقنته فكان على غاية ما ينبغي من الحكمة، ومنه بناء محكم، أي: ثابت متقن يبعد انهدامه⁽²⁾، ومنه قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا نَسْفَاقًا مُتَسَرِّعِينَ﴾ [التين: 8].

(1) معجم مقاييس اللغة ، ابن فارس : 91/2 ، تهذيب اللغة ، الأزهرى : 69/4 ، باب الحاء والكاف ،

المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، الفيومي : 145/1 ، كتاب الحاء (مادة حكم) .

(2) ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة (حكم) : 271/3-272.

2- المتشابه لغة

فهو من الشبه والمتشابه، (الشين والباء والهاء) أصل واحد يدل على تشابه الشيء وتشاكله، يقال: شبه وشبيهه والشبه: من الجواهر الذي يشبه الذهب (1).
ويطلق على الالتباس والإختلاط كقولهم : والمتشابهات من الأمور المشكلات وأشتبه الأمران إذا أشكلا ، وتشابها وإشتبها : أشبه كل منهما الآخر حتى التباساً(2).
وبعد أن وقفنا عن كل من المحكم والمتشابه من حيث اللغة يبقى ما وقفنا عنده بمثابة الوصف العام لآيات الذكر الحكيم ، نحو قوله تعالى: ﴿الر كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلْتُ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: 1]، وقوله سبحانه: ﴿اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾ [الزمر: 23].

وهناك المعنى الخاص الذي يجعل المحكم مقابل المتشابه وهذا ما أشارت إليه الآية الكريمة: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [ال عمران: 7].

ومعنى الإحكام هنا أن القرآن كله محكم، منظم، رصين، متقن، متين لا ينصرف إليه خلل لفظي ولا معنوي كأنه بناء مشيد محكم يتحدى الزمن لا ينتابة تصدع ولا وهن، ومعنى المتشابه: أن القرآن يشبه بعضه بعضاً في إحكامه وحسنه وبلوغه حدّ الإعجاز(3).
وإنطلاقاً من تلك الحلقة نعرّف بالمحكم والمتشابه من ناحية الاصطلاح بمعنيهما المتقابل:

(1) معجم مقاييس اللغة ، ابن فارس : 243/3 ، وينظر : القاموس المحيط ، الفيروز آبادي : 124/5 مادة (شبه)

(2) معجم مقاييس اللغة : 243/3 ، وينظر : لسان العرب ، : 411/36 ، (مادة شبه) .

(3) ينظر: مناهل العرفان، الزرقاني، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط3، (د ت): 271 / 2.

ثانياً: المحكم والمتشابه اصطلاحاً

ومن جملة تلك التعريفات التي جعلت المحكم مقابل المتشابه نورد الآتي: **المحكم**: ((ما عرف تأويله وفهم معناه وتفسيره ، والمتشابه ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل))⁽¹⁾.
وقيل أن: ((المحكم ما أطلع العلماء عليه وأوقفهم على المراد به، والمتشابه ما أستأثر الله تعالى بعلمه ولم يطلع عليه أحد من خلقه))⁽²⁾.

وقيل أن: ((القرآن يسمى الآية المفهومة بالمحكم بينما يدعو الآية التي هي أعلى مستوى من مستوى فهم القارئ بالمتشابه ويأمر الناس باتباع المحكم وترك المتشابه))⁽³⁾.
وجاء أيضاً: المحكم ما وضح معناه ، وفُهم المراد منه، ولم يحتمل الا وجهاً واحداً من المعاني، والمتشابه ما يحتمل اوجها متعددة، فلم يتضح معناه، واحتاج الى النظر واعمال الفكر⁽⁴⁾.

وما استخلصته من تعريفات المحكم والمتشابه هو طبيعة العلاقة المتناقضة بينهما فالمحكم ما أتضح معناه والمتشابه على خلافه بالتمام.
ونظراً لكثرة تلك التعريفات التي سبقت للمحكم والمتشابه عند أهل اللغة وعلوم القرآن والتفسير وأصول الفقه نكتفي بهذا القدر لعله أوضح الشيء البسيط لكل منهما.
وأخيراً نقف عند رأي السيد الشبزواري في المحكم والمتشابه؛ إذ يقول: إن المحكم والمتشابه من الأمور النسبية الإضافية لاختلاف منشأهما وسببهما، لأنهما يرجعا إلى اختلاف الاستعداد متفاوتة في الإنسان⁽¹⁾.

(1) الجامع الأحكام القرآن ، القرطبي : 9/4.

(2) قواطع الأدلة في الأصول، التميمي: 265/1، وينظر علوم القرآن والتفسير، كاصد الزيدي وابتهاج كاصد: 88.

(3) بحوث في القرآن الحكيم، محمد تقي المدرسي ، دار محبي الحسين، ط1، 2004، ص: 26-27.

(4) اجامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، : 177/1 ، البحر المحيط ، أبو حيان، 396/2، كتاب الجامع،

ابن بركة، ، ج 1 / 50، الإتقان في علوم القرآن، السيوطي: 5/2، التفسير الكبير، الرازي: 140/7.

معرفاً المحكم بأنه: (ما يعرف المراد منه بلا استعانة قرينة)⁽²⁾، كقوله تعالى: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الفتح: 3]، وقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [النور: 56].
وعرّف السيد السبزواري المتشابه بأنه: (ما لا يُعرف المراد منه إلا بالقرينة)⁽³⁾، كقوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: 10]، وقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: 5]، فهذا المعنى في الظاهر أن المراد أن لله تعالى يداً، فلا يعرف المعنى الحقيقي المراد منها إلا بالرجوع إلى قرينة خارجية تبين المراد منه وهي قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، فيعرف أن المراد منها القوة والإحاطة، وكذا قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: 22]، يعرف المراد منها بالرجوع إلى آية الشورى المتقدمة، أن المراد منها الرحمة والغفران⁽⁴⁾.

(1) مواهب الرحمن ، السبزواري : 80/5.

(2) المصدر نفسه: 78/5.

(3) المصدر نفسه : 77/5.

(4) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

المطلب الثاني

أثر المحكم والمتشابه في ترجيحات السيد السبزواري

وسنقف عند بعض الآيات التي اختلف العلماء فيها، موضحين ترجيحات السيد السبزواري، وحسب تقسيمات العلماء لأسباب التشابه:

أولاً: المتشابه المتعلق باللفظ

وقد أشار السيد السبزواري الى هذا النوع، وهو يتحدث عن أسباب التشابه، إذ يقول لا وجه لتحديد مناشئ التشابه والإجمال بحدّ خاص وموارد معينة، فيصحّ أن يكون منشأ التشابه نفس وضع اللفظ لغة من حيث هو، مثل قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: 228].

ويدل السبب الذي أشار إليه السبزواري، والشاهد الذي ساقه، على أن أصل وضع اللفظ في اللغة من الأسباب المهمة التي تؤدي إلى التباس المعنى، فقد يكون اللفظ وضع ليدل على معنيين أو أكثر، فلا يعرف المراد منه، ومن ذلك لفظة (قرء)؛ فبسبب أصل وضعها في اللغة والداد على معنيين هما (الحيض والطمهر منه)، فقد جعله أهل اللغة من المشترك اللفظي⁽¹⁾.

وتأتي أهمية تحديد معناها، بكونها يترتب عليها معرفة مدّة عدّة المطلقة ومتى يجوز لها الزواج، فهل تمسك نفسها حتى ترى ثلاثة أطهار، أم إلى ثلاث حيضات؟، ومن ثم اختلف المفسرون اختلافاً كبيراً، ولذلك انقسموا الى فريقين:

الفريق الأول: قال بان المراد بـ (القرء) هو (الحيض)، وهو قول ابن مسعود، وأبي موسى ومجاهد، وقتادة، والضحاك، وعكرمة، والسدي⁽²⁾.

الفريق الثاني: قال بان المراد بـ (القرء) في الآية هو (الطمهر)، والمروي عن عائشة وابن عمر وزيد بن ثابت، وغيرهم⁽¹⁾.

(1) ينظر: لسان العرب، ابن منظور: 130 / 1، مجمع البحرين، الطريحي: 478 / 3.

(2) ينظر: الجامع لاحكام القرآن، القرطبي: 106 / 3.

وأثرُ الرأيين يظهر - كما قلنا - في وقت انقضاء العدة، فعلى الرأي الأول، إنّ الزوجة يجب عليها الانتظار حتى ينتهي حيضها الثالث بعد الطلاق، ولا يحقّ لها الزواج قبل ذلك، ويحقّ للزوج الرجوع إليها وإلغاء طلاقه، ما لم تغتسل من الحيضة الثالثة.

وعلى الرأي الثاني، فإنّ الزوجة تنتهي عدتها بانتهاء الطهر الثالث، ومع أول الحيض الثالث - لا آخره - فيسقط عنده حقّ الزوج في الرجوع إليها، ويحقّ لها عند ذلك الزواج بغيره.

وللراغب الأصفهاني تحليل آخر لوجه التداخل في معنى (القرء)؛ اذ يقول: ((ليس القرء اسماً للطهر مجرداً ولا للحيض مجرداً بدلالة أنّ الطاهر وكذا الحائض التي استمر بها الدم، والنفساء لا يقال لها ذلك))⁽²⁾ ، وقد لاحظ هذا بعض المحدثين⁽³⁾ فذكر أن (القرء) ليس طهراً وليس حيضاً بدليل أنّ القرآن الكريم ذكر الطهر في مواضع حين أراده، مثل قوله: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: 222]، وذكر المحيض في مواضع أخرى حين أراده مثل قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أذىً فَأَعْتَرِزُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ [البقرة: 222].

ومنهم من ردّها إلى أصل معناها اللغوي، حيث أن القرء في اللغة: الوقت⁽⁴⁾، فهو يقع لهما جميعاً⁽⁵⁾، فالقرء الوقت، فقد يجوز أن يكون وقتاً للطهر ووقتاً للحيض⁽⁶⁾، وقد أشارت كتب الأضداد⁽⁷⁾ وغيرها⁽¹⁾ إلى ضدية هذه اللفظة، والى ما ذهب إليه اللغويون والفقهاء من آراء.

(1) جامع البيان، الطبري: 2 / 546.

(2) المفردات في غريب القرآن، الراغب الاصفهاني، ص: 418 (قرء).

(3) ينظر: المجاز وأثره في الدرس اللغوي، محمد بدري عبد الجليل، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط1، 1986: 196.

(4) ينظر: تهذيب اللغة، الازهري: 2 / 166 (قرء)، ومقاييس اللغة، ابن فارس: 5 / 79.

(5) ينظر: معاني القرآن، النحاس: 1 / 75.

(6) البحر المحيط، أبو حيان: 2 / 197، وينظر: الأضداد في اللغة، ابن الانباري: 139.

(7) ينظر: الأضداد، قطرب: 108، والأضداد في كلام العرب، أبو الطيب اللغوي: 2 / 571.

الفصل الثاني : الترجيح بعلم القرآن في تفسير مواهب الرحمن

والملاحظ ممّا ذكرنا من أقوال المفسّرين أنّهم لم يستطيعوا حسم الموضوع لغوياً، وبشكل قاطع يمكن الركون إليه، وغالباً ما كان مدّ نظرهم الدليل بقريضة من خارج اللغة، كالروايات وغيرها.

وذهب السيد السبزواري إلى أن لفظ (قرء) تدل على أكثر من معنى⁽²⁾ ولذلك فهي تحتاج الى قريضة بغية ترجيح احد المعنيين ومعرفة حكمها الشرعي؛ لأنها من الالفاظ المتشابهة، إذ يقول: ((القرء من الأضداد ويصح أن نقول: إنّه إذا كانت حقيقة واحدة ذات حالات مختلفة يصح وضع ألفاظ متعددة باعتبار تلك الحالات، فدم الحيض حقيقة نوعية واحدة من حالاتها الاستعداد في عروق الرحم والجريان منه، فتسمى حيضاً باعتبار الجمع والجريان أو هما معاً، ومن حالاتها تبادلها مع الطهر والانتهاه إليه أو البدء منه فتسمى قرءاً))⁽³⁾.

وقد رجّح السبزواري معنى (الطهر) وذلك بإيراده قرائن من بعض الروايات الصحيحة، منها: عن أبي جعفر (عليه السلام) في صحيح زرارة في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾، قال (عليه السلام): الأقرء: هي الأطهار⁽⁴⁾، ثم ذكر السبزواري: الروايات في كون القرء هو الطهر كثيرة وهو المشهور بين الفقهاء⁽⁵⁾.

وهكذا يتضح ترجيح السيد السبزواري في المتشابه اللفظي من خلال الآية الكريمة ، بعد ان عرّفه بقوله: ((ما لا يعرف المراد منه إلا بقريضة))⁽⁶⁾، فتعدد المعاني المحتملة من اللفظ هي ما تسبب التشابه في الآية .

(1) ينظر: مجاز القرآن، أبو عبيدة: 41، وفتح القدير، الشوكاني: 192 / 1.

(2) مواهب الرحمن، السبزواري: 5 / 4.

(3) ينظر: مواهب الرحمن، السبزواري: 16 / 4.

(4) ينظر: المصدر نفسه: 20 / 4، والحديث في فروع الكافي، الكليني: 94 / 6.

(5) المصدر نفسه: 20 / 4.

(6) المصدر نفسه: 77 / 5.

الفصل الثاني : الترجيح بعلم القرآن في تفسير مواهب الرحمن

ومن الأسباب التي أشار إليها السيد السبزواري التي تؤدي الى تشابه الآيات من ناحية اللفظية تعدد القراءات للآية الواحدة، مما يكون سبباً في تعدد معناها، ومن ثم اختلاف حكمها الشرعي، اذ يقول: ((أو يكون المنشأ- أي في تشابه الآيات- اختلاف القراءة مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ، فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ، إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة:222])⁽¹⁾.

ويعود سبب الاختلاف في معنى (يطهرن)، لتعدد القراءات، إذ وردت فيها قراءتان: **القراءة الاولى بتخفيف حرف الطاء**، وهي قراءة جمهور القراء (حَتَّى يَطْهُرْنَ) بتخفيف الطاء، وإسكان الراء⁽²⁾، وهي كما مرسومة في المصحف الشريف اليوم، وتعني انه يجوز مقارنة الزوجة بمجرد انقطاع الدم عنها، وهذا الرأي اعتمده عدد من العلماء⁽³⁾.
والقراءة الثانية بتشديد حرف الطاء، وهي قراءة عاصم، وحمزة، والكسائي (حَتَّى يَطْهُرْنَ) ، بتشديد الطاء، والهاء⁽⁴⁾، وعلى قراءة التشديد فإن المعنى متجه إلى أن اجتناب النساء في الحيض، متصل إلى غاية اغتسالهن بالماء بعد انقطاع الدم، وذلك أن الله أمر عباده بما يقدرون عليه، وهي على وزن (تفعلن) فيجب أن يكون لها فعل، وفعلها إنما هو الاغتسال، لأن انقطاع الدم ليس من فعلها⁽⁵⁾ فهي تدل على وجوب الاغتسال من دم الحيض قبل المقارنة.

(1) المصدر نفسه، ج2/9.

(2) تقريب النثر في القراءات العشر، ابن الجزري، تقديم: علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 96.

(3) ينظر التبيان، الطوسي : 2/ 219، ومجمع البيان، الطبرسي : 2/ 85، والاء الرحمن في تفسير القرآن، محمد جواد مغنية: 198، والميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي: 2/ 215، والأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، مكارم الشيرازي: 2/ 131.

(4) تقريب النثر في القراءات العشر، ابن الجزري، تقديم: علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 96.

(5) حجة القراءات، أبو زرعة، تحقيق: سعيد الافغاني، دار الرسالة، بيروت، ط5، 1997، ص 134.

ويدل التشديد في الطاء على أن أصل اللفظة من (يتطهرن)؛ فادغمت التاء في الطاء فشدت (1) والتشديد يدل على كثرة الطهارة، إذ إن زيادة المبنى يدل على زيادة المعنى (2) ومال إلى هذا الرأي عدد من المفسرين (3).

وقد رجّح السبزواري قراءة التخفيف إذ يقول: وقوله تعالى: (حَتَّى يَطْهُرْنَ) بالتخفيف هي القراءة المعروفة بين المسلمين، وهو المرسوم في المصاحف المتداولة، وهو ظاهر في انقطاع الدم، أي: حتى يخرجن من الحيض بانقطاع الدم عنهن، ويكون الأمر بالاعتزال مقيداً بحصول نقاء المحل، والغاية في عدم القرب هي انقطاع الدم والطهر بعد الحيض ولو لم تغتسل المرأة، ويؤيد ذلك قوله تعالى: (وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ)، وهو المناسب للتعليل في صدر الآية المباركة، وهو المشهور بين المسلمين (4).

وهكذا يتضح من الآية التي ساقها السيد السبزواري، أن تعدد القراءات للآية الواحدة يؤدي إلى التشابه، إذ إن تعدد القراءة يعطي أكثر من احتمال لها فينشأ التشابه، فهذا إن كان معنى القراءة الواحدة، فكيف إن تعددت القراءات للآية الواحدة؟، فبالتأكيد يؤدي إلى تعدد محتملاتها، فينشأ التشابه.

ثانياً: المتشابه المتعلق بالمعنى

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [ال عمران: 7].

(1) ينظر بحوث في تاريخ القرآن وعلومه، مير محمدي، مؤسسة النشر الإسلامي، ط1، 1420هـ.: 192

(2) ينظر: الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تفسير الثعالبي تحقيق: محمد علي معوض، دار احياء التراث، بيروت، ط1، 1418هـ : 106 / 1

(3) ينظر: والمفردات، الاصفهاني : 320 ، انوار التنزيل، البيضاوي : 509 / 1، الجواهر الحسان، الثعالبي : 158 / 2 ،

(4) مواهب الرحمن، السبزواري: ج3/ 379.

فقد اختلف العلماء في قول (الراسخين في العلم) هل هم يعلمون المتشابه أم لا يعلمون، وقد انقسمت آراء العلماء في ذلك إلى ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: يرى أصحاب هذا المذهب : أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه ، ورجحوا أن الواو عاطفة وهذا قول ابن عباس ومجاهد والربيع⁽¹⁾، فكأنه قال : وما يعلم تأويله إلا الله وإلا الراسخون في العلم وإنهم مع علمهم به يقولون آمنا به ...⁽²⁾.

واستدلوا على ذلك بقولهم : إن الله تعالى لم يكلف الخلق بما لا يعملون وإنه لم ينزل شيئاً من القرآن إلا لينتفع به عباده فلو كان المتشابه لا يعلمه غير الله لما لزمنا العمل بها ولا يمكن لأحد أن يقول : الرسول لم يعلم المتشابه فإذا جاز أن يعرفه الرسول جاز أن يعرفه أصحابه⁽³⁾ وقد روي عن ابن عباس قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ (أنا ممن يعلم تأويله)⁽⁴⁾.

الاتجاه الثاني: الوقوف على لفظ الجلالة في الآية : ويرى أن الوقف يكون على قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ ، ومن ثم فإن قوله تعالى : ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ كلام مبتدأ ومستأنف والمعنى على هذا أن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون في العلم يوكلون علمه إلى الله سبحانه، وهم مؤمنون به .

واستدلوا بما رواه البخاري من حديث عائشة ، قالت: ((تلا رسول الله " هذه الآية: ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ﴾ قالت : فقال رسول الله : فإذا

(1) ينظر: النكت في القرآن الكريم، الفيرواني، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 2007 : 404 /1.

(2) ينظر: متشابه القرآن ومختلفه، ابن شهر اشوب، دار البيدار للنشر، قم المقدسة- إيران، 1369 هـ: 2 /

241.

(3) ينظر: الاتقان في علوم القرآن، السيوطي: 3 / 6-7.

(4) المصدر نفسه: 3 / 6.

الفصل الثاني : الترجيح بعلم القرآن في تفسير مواهب الرحمن

رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمي الله فأحذروهم⁽¹⁾ وهذا ما ذهب إليه:
الطبري⁽²⁾ والقرطبي⁽³⁾، والزركشي⁽⁴⁾، والسيوطي⁽⁵⁾، وغيرهم.

الاتجاه الثالث: يذهب إلى العلم ببعض المتشابه ، فان قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾، ومعناه تأويل جميع المتشابه حتى لا يستوعب غيره علمها فنفي إحاطة علمنا بجميع معاني المتشابهات من الآيات ولم ينف بذلك أن تعلم نحن بعضها بأقامته لنا الدلالة عليه كما قال تعالى : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴾؛ لأن في فحوى الآية ما قد دل على أننا نعلم بعض المتشابه برده إلى المحكم وحمله على معناه، فيستحيل أن تدل الآية على وجوب رده الى المحكم وتدل ايضاً على إنا لا نصل إلى علمه ومعرفة فإذا ينبغي أن يكون قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ غير ناف لوقوع العلم ببعض الشيء فمما لا يجوز وقوع العلم لنا به وقت الساعة والذنوب الصغائر⁽⁶⁾.

وقد رجّح السيد السبزواري العطف على لفظ الجلالة، وهو يرى ان الراسخ في العلم منحصر بسيد الأنبياء ومن استقى منه هذا العلم وهم الأئمة الاثني عشر (عليهم السلام)، مستدلاً بجملة من الروايات المتواترة، إذ يقول: والمنساق من الآية أن الجملة معطوفة على لفظ الجلالة ، ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾؛ الا انه يرى ان الراسخ في العلم منحصر بسيد الأنبياء ومن استقى منه هذا العلم ، فالجملة ليست مستأنفة ، بل معطوفة على المستثنى ، من قبيل عطف البعض على الكل، إن العلم بالغيب من اختصاصه تعالى ، فلا

(1) صحيح البخاري، البخاري: 4 / 1655.

(2) ينظر: جامع البيان، الطبري: 6 / 204.

(3) ينظر الجامع لاحكام القران، القرطبي: 4 / 16-17.

(4) ينظر: البرهان في تفسير القران، الزركشي: 2 / 83.

(5) ينظر: الاتقان في علوم القران، السيوطي: 2 / 3.

(6) ينظر: احكام القران، الجصاص: 2 / 283.

الفصل الثاني : الترجيح بعلم القرآن في تفسير مواهب الرحمن

إشكال عقلا ونقلا، ولكن أنبياءه وأوليائه يستلهمون بعض ذلك منهم، ويعنون للناس إثباتا لمقامهم، واحتجاجا على الخلق⁽¹⁾ فيكون كنسبة علم المتعلم إلى المعلم، وهذا الوجه هو الظاهر من الآية المباركة، وتدل عليه روايات كثيرة، وإنما أتى بلفظ الجمع تعظيماً وإجلالاً، ويشمل المصطفى سيد المرسلين والمتقين، الذي هو في قمة مقام اليقين بالنسبة إلى المعارف الربوبية⁽²⁾.

وقد فند قول من ذهبوا الى الاستئناف، إذ يقول: والمعروف بين المفسرين وجمع من الأدباء أن جملة: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ مستأنفة، وأن الجملة الأولى مبتدأ والثانية خبر، فيكون المعنى أن الراسخين في العلم يقولون آمنا بالله (عز وجل) وأن الآيات كلها من عند الله تعالى، في مقابل مَنْ كان في قلبه زيغ فيتبع ما تشابه. أن قول كل من عند ربنا، قول عامة المسلمين، فإنهم يعتقدون بأن القرآن كله من عند الله تعالى، بلا فرق بين عالمهم وجاهلهم وأهل البادية والسوق منهم، وسياق الآية الشريفة سياق المدح والثناء، فيختص بقوم خاص ولا يعم كل من قرأ القرآن ولا يلتفت إلى مداليل الآيات المباركة ومعانيها، فهذا الوجه مخدوش⁽³⁾.

إلا أن يراد من الراسخين في العلم المعنى السلبي، أي من ليس في قلبه زيغ ولم يمل من الحق إلى الباطل، فيشمل عامة المسلمين أيضاً، ولا يختص بصنف خاص، فيصير معنى الآية المباركة من كان بصدد الإضلال والإلحاد يتبع... المتشابه، ومن لا يكون كذلك يقول كل من عند الله وهو بعيد عن سياق الآية الشريفة أيضاً⁽⁴⁾.

(1) ينظر: مواهب الرحمن، السبزواري: 5/ 38-41.

(2) ينظر: المصدر نفسه : 5/ 46.

(3) ينظر: مواهب الرحمن، السبزواري: 5/ 46.

(4) ينظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

ويتضح أن السيد يرجح القول بان الواو عاطفة، مما يترتب عليه القول بان الراسخين في العلم وهم الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، والأئمة (عليهم السلام) يعلمون بالآيات المتشابهة، وغيره من العلماء من قال أن الراسخين يعلمون تأويل المتشابه ولكن يضاف إلى الرسول والأئمة (عليهم السلام) من تشمله صفة الرسوخ وهم العلماء، وآخرون قالوا بانحصارها بالله تعالى.

ثالثاً: المتشابه المتعلق باللفظ والمعنى

ومن الموضوعات القرآنية التي تناولها العلماء قديماً وحديثاً (الحروف المقطعة)، في فواتح السور: وهي حروف هجائية عربية مقطعة تقطيعاً منمطاً بأنماط مختلفة جيء بها في استهلالية بعض سور القرآن تحدياً وإعجازاً، وعددها أربعة عشر حرفاً بلا تكرار في تسع وعشرين سورة من القرآن.

وقد جاءت هذه الحروف المقطعة في سور متعددة من القرآن وعلى أشكال مختلفة:

منها ما هو ذو حرف واحد مثل: ﴿ص، وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾ [ص:1]، و﴿ق، وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾ [ق:1]، و﴿ن، وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ [القلم:1].

ومنها ما هو ذو حرفين مثل: ﴿طه، مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾، و﴿يس، وَالْقُرْآنِ

الْحَكِيمِ﴾ [يس: 1-2] و﴿حم، تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ [الزمر: 1]

ومنها ما هو ذو ثلاثة حروف أو أكثر مثل: (ألم) و (المص) و (المر...).

وتعددت الأقوال والآراء حول معرفة هذه الحروف، وهل هي من المحكمات الواضحات في القرآن، أم إنها من المتشابهات؟ وقد انقسمت أقوال العلماء في الحروف المقطعة إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: الذي يرى أن هذه الحروف من المتشابهات التي استأثر الله بعلمها، لذا فليس من الممكن لأحد أن يصل إلى معرفة مرادها⁽¹⁾، وقد عدَّ الشوكاني هذه الحروف من متشابه

(1) ينظر: الجامع لاحكام القرآن ، القرطبي: 127 / 15، مفاتيح الغيب، الرازي: 7 / 1.

الفصل الثاني : الترجيح بعلم القرآن في تفسير مواهب الرحمن

المتشابهة⁽¹⁾، وغلظ القول على من قال فيها برأيه⁽²⁾ واستدل أصحاب هذا الاتجاه على ما ذهبوا إليه بالقرآن والحديث والعقل⁽³⁾.

غير إن هذا الرأي لقي معارضة من المتكلمين وإنكاراً منهم كما يذكر ذلك الفخر الرازي، باعتبار أن الله (عزّ وجلّ) لا يمكن أن يورد في كتابه شيئاً لا يفهمه الخلق، وهو الذي أمر عباده بتدبيره والاستنباط منه⁽⁴⁾، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد:24].

القول الثاني : هو الذي يرى أنّ المراد من الحروف المقطعة معلوم، فلا يجوز أن يرد في كتاب الله تعالى ما لا يكون مفهوماً للخلق، وذلك انطلاقاً من حقيقة أن الله (عزّ وجلّ) وصف القرآن الكريم بصفات متعددة لا تتفق مع هذا الخفاء والاستتار، قال تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾، وقوله تعالى: ﴿تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾، وحين يكون القرآن بهذه الصفة لا يمكن إلا أن يكون مفهوماً للناس وواضحاً لهم ، وقد استدلوا على رأيهم هذا بالآيات الحاثّة على التدبر وغيرها والأخبار، والعقل⁽⁵⁾.

وعلى أساس هذا القول نجد كثيراً من العلماء يحاولون تفسير هذه الحروف المقطعة، الأمر الذي استلزم تعدد مذاهبهم في ذلك، فقد ذكر الزركشي في كتابه (البرهان في علوم القرآن) أكثر من عشرين قولاً منها البعيد ومنها القريب⁽⁶⁾، كما ذكر الشيخ الطوسي في (تفسيره) أقوال المفسرين واللغويين⁽⁷⁾، فضلا عن ذلك فإن السيد السبزواري ذكر مجموعة من

(1) ينظر: زاد المسير في علم التفسير الجوزي: 17 / 1؛ روح المعاني، الألوسي: 167 / 1.

(2) ينظر: فتح القدير، الشوكاني: 104 - 105.

(3) ينظر: جامع بيان العلم وفضله، القرطبي: 898؛ مفاتيح الغيب، الرازي: 4 / 1.

(4) ينظر: مفاتيح الغيب، الرازي : 4 / 2.

(5) ينظر: المصدر نفسه: 5-3 / 1.

(6) ينظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي: 173/1.

(7) ينظر: التبيان في تفسير القرآن، الطوسي: 51-47/1.

الأقوال التي جاءت في معنى هذه الأحرف المتقطعة، من قبيل: (أن المراد بها الإشارة إلى حساب الجمل الذي كان متداولاً في العصور القديمة، أو إشارة إلى إعجاز القرآن، أو من باب التحدي والتعجيز، أو لأجل جلب استماع المخاطبين، أو هي أسرار ورموز بين الموحى والموحى إليه، أو أنها اسم لنفس السورة التي بدأت بها...)، وقد ابطال بعضها اثناء عرضها؛ لأنه يعتقد أن هذه

الأقوال لا تعدو كونها حكماً وفوائد لا معاني حقيقية لها (1).

وقد رجّح السيد السبزواري الرأي الأول الذاهب الى أن تكون الحروف المقطّعة من المتشابه الذي اختصّ علمه بالله تعالى، وبمن علمه سبحانه وتعالى، يقول: ((المعروف بين المفسرين أن هذه الحروف المقطّعة، في أوائل السور القرآنية، من المتشابهات، ولا ريب في أن العلم بها مختص بالله تبارك وتعالى، أو بمن علّمه (عزّ وجلّ)؛ لأن هذه الكلمات المقطّعة قد أعييت العلماء على جهودهم على الوصول إلى آثارها فضلاً عن العلم بكيفية تركيبها والاطلاع على حقائقها واسرارها(2).

ويضيف في موضع آخر: فلا يلزم على العباد الفحص عن حقيقتها، وبذل الجهد في دركها وفهمها، بل إيكال الأمر إليه تعالى، فهي أسرار ورموز بين الموحى والموحى إليه، لا يعلمها أحد حتى جبرائيل الذي هو أمين الوحي، فان بين كل ملك والخواص من وزرائه أسراراً في المخاطبة والخطاب كما هو معلوم، بل هو دأب المتيمين من الأحاب، وقديماً قالوا

ان للحب لغة خاصة في مقابل كل لغة

بين المحبين سر ليس يفشيه
قول، ولا قلم للناس يحكيه(3).

(1) ينظر: مواهب الرحمن ، السبزواري: 78 / 1 ، 5/5-6.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 77 / 1.

(3) المصدر نفسه: ص 5 / 5.

الفصل الثاني : الترجيح بعلم القرآن في تفسير مواهب الرحمن

وهكذا يتضح ترجيح السيد السبزواري من خلال ما عرضناه الى أن الحروف المقطّعة من المتشابه القرآني الذي استأثر الله بعلمه، او بمن علمه، وهي سرّ الله في القرآن، وهذا ما يؤيده ما روي عن الإمام علي (عليه السلام) إذ قال: لكل كتاب صفوة وصفوة القرآن حروف التهجي.

الفصل الثالث

الترجيحات العقدية في تفسير مواهب الرحمن

المبحث الأول: ترجيحات السيد السبزواري في مسألة التوحيد.

المبحث الثاني: ترجيحات السيد السبزواري في مسألة العدل.

المبحث الثالث: ترجيحات السيد السبزواري في مسألة النبوة.

المبحث الرابع: ترجيحات السيد السبزواري في مسألة الإمامة.

المبحث الخامس: ترجيحات السيد السبزواري في مسألة المعاد.

الفصل الثالث : الترجيحات العقدية في تفسير مواهب الرحمن

الفصل الثالث

الترجمات العقيدية في تفسير مواهب الرحمن

إن العلم بأصول العقيدة، وعلى رأسها توحيد الخالق بذاته وأسمائه وصفاته، والنبوة والرسالات واليوم الآخر من أشرف العلوم وأجلها، بل هو أوجب الواجبات، وإن خير ما يشرح هذا الواجب ويجليه للعقول كتاب الله (عزّ وجلّ)، باعتباره المصدر الأول للعقيدة، وتليه السنة النبوية المطهرة، وفي ضوء هذه الحقيقة أولى المفسرون عناية فائقة بالآيات الموضحة والمبينة لأركان العقيدة وأصولها، وعنوا بها، وجعلوها عمدة وأساساً في فهم واستنباط أصول الدين.

ومن هؤلاء الأعلام السيد السبزواري صاحب تفسير مواهب الرحمن في تفسير القرآن، الذي يعد بحق موسوعة علمية حوت من العلوم ما جعله مصدراً ومرجعاً في علوم التفسير والعربية ومختلف فنون المعرفة، مما يستوجب الوقوف على ما قدم بالدرس والتحليل والاستنباط، ومن جملة ما قدم هذا الكتاب من معارف، مباحث العقيدة وأصولها، رأيت أن تكون جديرة بالبحث، لأنها تشكل موضوعاً هاماً يعد السبيل إلى تلك الغاية المنشودة من الوجود الإنساني، لا سيما وأنه جلاها ضمن منهج غاية في الدقة والتمكن؛ إذ يحتل المنهج الكلامي والفلسفي لديه مساحة واسعة من حقوله التفسيرية، مما يكشف عن تخصصه في هذا المجال.

ويجدر بنا قبل الشروع بالدراسة التفصيلية لجوانب الاتجاه العقدي في تفسير السيد السبزواري، ان نقف على مفهوم العقيدة لغة واصطلاحاً:

أولا العقيدة لغة

يقول العرب عُقد الحبل والبيع، وتعني الارتباط الوثيق والالتزام القوي، حسيّاً كما في المعنى الأول، ومعنوياً في المعنى الثاني، وهذا المعنى اللغوي يوضح لنا أن لفظ العقيدة يدور حول الإحكام والتوثيق، وقد ورد هذا اللفظ ومشتقاته في القرآن بهذا المعنى، الذي يفيد التوثيق

والإحكام وإيجاد رابطة ما بين شيئين، فيقول الله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ [المائدة: 89] (1).

ثانياً: العقيدة اصطلاحاً

تكاد تتشابه تعريفات اغلب المذاهب الإسلامية حول تعريف العقيدة فالعقيدة السليمة لا بدّ وان تنطوي على معرفة الخالق والايان المطلق بعدالته، ومعرفة المبلغ أي الأنبياء (عليهم السلام)، وبمن ينوب عنهم، والايان بالمعاد، والاختلاف بين المذاهب في تعريف العقيدة سيلاحظ من خلال التعريفات الاصطلاحية، يذكر الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء ان العقيدة هي: ((معرفة الخالق، معرفة المبلغ، معرفة ما تعبد به، والعمل به، الأخذ بالفضيلة ورفض الرذيلة، الاعتقاد بالمعاد والدينونة .. التوحيد، العدل، النبوة، الإمامة، المعاد)) (2).

وكذلك عرفت العقيدة بأنها الحكم الذي لا يقبل الشك فيه لدى معتقده، والعقيدة في الدين ما يقصد به الاعتقاد دون العمل كعقيدة وجود الله وبعث الرسل والجمع : عقائد وخالصة ما عقد الإنسان عليه قلبه جازماً به؛ فهو عقيدة، سواء كان حقاً، أم باطلاً (3).

والعقيدة عند الأمامية تعرف بأنها : معرفة الخالق، معرفة المبلغ ، معرفة ما تعبد به ، والعمل به ، الأخذ بالفضيلة ورفض الرذيلة ، الاعتقاد بالمعاد والدينونة التوحيد، العدل، النبوة، الإمامة، المعاد ، أما عند جمهور المسلمين فإن العقيدة تقتصر على التوحيد،

(1) ينظر: لسان العرب: 3 / 297.

(2) أصل الشيعة واصولها، كاشف الغطاء، تحقيق: الشيخ محمد شمس الدين، مكتبة اعتماد، طهران ط1،

2006، ص: 210.

(3) دروس في العقيدة الإسلامية ، اليزدي ، محمد تقى ، دار الرسول الأكرم (ص) ، بيروت ، (1416هـ)

الفصل الثالث : الترجمات العقديّة في تفسير مواهب الرحمن

العدل، النبوة، المعاد كما أن الإمامية لم يجعلوا الإيمان بالملائكة والكتاب من العقيدة بصورة مستقلة إنما من مكملات النبوة (1) .

وسنقف في هذا الفصل عند رؤية السيد السبزواري وترجيحاته العقديّة من خلال تفسيره، ومقارنة آرائه بآراء المفسرين ثم التعليق عليها من خلال سرد الأدلة ومناقشتها، من خلال خمسة مباحث:

المبحث الأول: ترجمات السيد السبزواري في مسألة التوحيد.

المبحث الثاني: ترجمات السيد السبزواري في مسألة العدل.

المبحث الثالث: ترجمات السيد السبزواري في مسألة النبوة.

المبحث الرابع: ترجمات السيد السبزواري في مسألة الإمامة.

المبحث الخامس: ترجمات السيد السبزواري في مسألة المعاد.

(1) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

المبحث الأول

ترجمات السيد السبزواري في مسألة التوحيد

مفهوم التوحيد لغة واصطلاحاً

أولاً: التوحيد لغة

التوحيد مصدر من وَحَدَ⁽¹⁾، والوحدة الانفراد⁽²⁾، يقال: رأيتُه وحده أي منفرداً، كأنك قلت أوحده برؤيتي إيحاداً، أي: لم أرَ غيره... و(أحد) اسم الله جل ثناؤه، لا يوصف شيء بالأحدية غيره؛ لأن أحداً صفة من صفات الله التي استأثر بها، فلا يشركه فيها شيء، وليس كقولك: (الله واحد)، و(هذا شيء واحد)، لأنه لا يقال: شيء أحد⁽³⁾، والتوحيد الإيمان بالله تعالى وحده لا شريك له والله الواحد الأحد ذو الوجدانية والتوحد... والواحد المنفرد بالذات في عدم المثل والنظير، ووحدته توحيداً: جعله واحداً⁽⁴⁾.

ثانياً: التوحيد اصطلاحاً

عرف الجرجاني التوحيد بأنه: ((معرفة الله تعالى بالربوبية، والإقرار بالوجدانية، ونفي الأنداد عنه جملة))⁽⁵⁾.

(1) ينظر: مقاييس اللغة، ابن فارس: 90/6

(2) الصحاح، الجوهري: 547/2.

(3) ينظر: تهذيب اللغة، الأزهرى: 127/5.

(4) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية: 547/2.

(5) التعريفات، الجرجاني: ص 69.

الفصل الثالث : الترجمات العقديّة في تفسير مواهب الرحمن

وعرفه السعدي بأنه: ((العلم والاعتراف بتفرد الرب بصفات الكمال والإقرار بتوحيده بصفات العظمة والجلال أو إفراده وحده بالعبادة))⁽¹⁾.

ولم تأت مفردة (التوحيد) بهذه الصيغة في القرآن الكريم، وإنما استعمل القرآن الكريم جذرها (و ح د) في معان أخرى، لا صلة لها بموضوع البحث .

وتعد مسألة التوحيد من المسائل العقديّة المهمة التي تصنف الإنسان إلى مسلم موحد وكافر مشرك، وما يترتب على هذا التصنيف من آثار عملية تلعب دوراً كبيراً في الحياة الاجتماعيّة، ولهذا كان تعاطي العلماء والمفكرين الإسلاميين بهذه المسألة بكثير من الاهتمام والدقة البالغة؛ حذراً منهم من الوقوع في خطأ الفهم المفضي إلى آثار وخيمة على الفرد والمجتمع، وبما أن موضوع المقال هنا هو دراسة مقارنة بين المدارس الإسلاميّة، لذا سنقف عند آرائهم حول مباحث التوحيد وهي: (الصفات، والعمل والإيمان، والرؤية) وباختصار، ثم بيان رأي السيد السبزواري وترجيحه.

أولاً: الصفات

اختلفت المدارس الإسلاميّة في موضوع (الصفات) إلى عدة مذاهب نذكر منها:

أولاً: رأي المعتزلة في مسألة (الصفات)

إن فلسفة التوحيد في مذهب المعتزلة تقوم على نفي جميع الصفات الإلهية، ونفوا عن الله تعالى التشبيه من كل وجه ((جهة ومكاناً، صورة وجسماً، تحيزاً وانتقالاً، تغيراً وتأثيراً

(1) القول السديد، عبد الرحمن السعدي، دار الثبات للنشر والتوزيع، ط1، 2004: ص 7.

الفصل الثالث : الترجمات العقديّة في تفسير مواهب الرحمن

وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها))⁽¹⁾، وزعموا أن صفاته قائمة بذاته، فالصفات عندهم عين الذات⁽²⁾.

ومعنى ذلك هو نفي أن يكون لله تعالى صفات أزلية؛ كالعلم، والسمع، والقدرة، والبصر، وحُجَّتْهم في إنكار صفات الله تعالى أنّ إثباتها يستلزم تعدد القدماء، وهو شرك - على حد زعمهم، فهم يزعمون أن صفة الذات هي جزء من الذات، فلا يوجد فصل في ما بينهما وإنما نفي للصفة المضادة لها، وبتعبير آخر، ان حقيقة نظرية المعتزلة هي نظرية نيابة الذات عن الصفات من دون أن يكون هناك صفة وذلك لأنهم رأوا أن الأمر في أوصافه سبحانه يدور بين محذورين:

أولهما: إنا لو قلنا بأن له سبحانه صفات كالعلم، وجب الاعتراف بأن هناك ذاتا وصفة، لأن واقعية الصفة هي مغايرتها للموصوف، ولا يمكن أن يكون هنا صفة ولا تكون غير الموصوف، فعندئذ يلزم التركيب فيه سبحانه من ذات وصفة، وهو محال.

وثانيهما: إن نفي العلم والقدرة وسائر الصفات الكمالية عنه سبحانه يستلزم النقص في ذاته أولا، ويكذبه إتقان آثاره وأفعاله ثانيا⁽³⁾.

ثانيا: رأي الأشاعرة في مسألة (الصفات)

قسم الأشاعرة التوحيد إلى ثلاثة أقسام: توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال⁽¹⁾، أما بالنسبة للصفات، فلأشاعرة مذهب الأهل: هو الإيمان بألفاظها وتفويض

(1) ينظر: الملل والنحل، أبو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني (ت548)، تحقيق: عبد الأمير مهنا، دار

المعرفة، بيروت، ط3، 1993: 44-45.

(2) ينظر: أصول وتاريخ الفرق الإسلامية: محمد بن مصطفى، المكتبة الشاملة الذهبية، ط1، 2003: ص 407.

(3) ينظر: الإلهيات، الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق ع، قم المقدسة، ط1، 2002: 377-

الفصل الثالث : الترجمات العقدية في تفسير مواهب الرحمن

معانيها بأن يسكتوا عن تفسيرها ويفوضوها مع نفي دلالاته على شيء من الصفات وهذا هو موقف الأشعري والسابقون من الأشاعرة والمذهب الثاني: هو صرف هذه النصوص عن مدلولاتها إلى معنى آخر وهذا ما يسمونه بالتأويل⁽²⁾.

يقول الأشعري: قولنا الذي نقول به وديننا الذي ندين به التمسك بكتاب ربنا ... وجملة قولنا

ان الله مستوي على عرشه، كما قال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه:5].

وان له وجهها، كما قال: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن:27].

وان له يدين، كما قال: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ^ع وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ^ع كُلَّمَا أُوقِدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ^ع وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا^ع وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [المائدة:64]، وان من زعم ان أسماء الله غيره كان ضالا، وان لله علما كما قال: ﴿لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ^ع وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [النساء:166].

وكما قال: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَرْوَاجًا^ع وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [فاطر:11].

ونثبت لله السمع والبصر، ونقول أن كلام الله غير مخلوق ... وبأن الله يرى في الآخرة بالأبصار كما يرى القمر ليلة البدر ويراه المؤمنون كما جاءت الروايات⁽¹⁾ هذا هو معتقد الأشعري مؤسس المذهب الأشعري.

(1) ينظر: المسامرة شرح المسامرة، كمال الدين ابن أبي شريف، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة مصر،

ط3، 1347هـ، ص:43

(2) ينظر: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، عبد القاهر بن طاهر البغدادي، دار الآفاق الجديدة،

بيروت، ط1: 135/2

أما متأخري الأشاعرة فكانت آراؤهم متفاوتة فهناك صفات اتفقوا على إثباتها مثل الصفات السبع أو صفات المعاني وهي: (السمع، والبصر، والعلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والكلام)، وقد نظمها بعضهم فقال: له الحياة والكلام والبصر وسمع وإرادة وعلم واقتدر ومنهم من يثبت عشرين صفة، ومنهم من يثبت أربعين، لكن المشهور عنهم إثبات هذه الصفات السبع فقط، وهناك صفات اتفقوا على تأويلها مثل الصفات الخبرية كالنزول والمجيء، وهناك صفات اختلفوا فيها مثل العلو والاستواء⁽²⁾.

وهناك صفات اتفقوا على تأويلها مثل (الصفات الخبرية) كالنزول والمجيء، وهناك صفات اختلفوا فيها مثل العلو والاستواء⁽³⁾.

وهكذا نرى الهوة السحيقة بين المعتزلة والأشاعرة فمشايخ الاعتزال - لأجل حفظ توحيد سبحانه وتنزيهه عن التركيب من الذات والصفات - ذهبوا إلى أن ملاك إجراء هذه الصفات هو الذات وليست هناك أية واقعية للصفات سوى ذاته، بينما الأشاعرة ذهبوا إلى تعددها.

ثالثاً: رأي الشيعة الإمامية في مسألة (الصفات)

عقيدة الشيعة الإمامية في التوحيد بأنه يجب توحيد الله تعالى من جميع الجهات، فكما يجب توحيد في الذات وكما يعتقدون بأنه واحد في ذاته ووجوب وجوده، كذلك يجب ثانياً توحيد في الصفات، وذلك بالاعتقاد بأن صفاته عين ذاته، وبالاعتقاد بأنه لا شبه له في صفاته

(1) ينظر: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري، دار فرانز، ط 3، 1980، ص:

157-240.

(2) ينظر: الفرق بين الفرق، البغدادي: 327.

(3) ينظر: المصدر نفسه: 327.

الذاتية، فهو في العلم والقدرة لا نظير له، وفي الخلق والرزق لا شريك له، وفي كلّ كمال لا ندّله (1).

وكذلك يجب ثالثاً توحيداً في العبادة، فلا تجوز عبادة غيره بوجه من الوجوه، وكذا إشراكه في العبادة في أيّ نوع من أنواع العبادة، واجبة أو غير واجبة، في الصلاة وغيرها من العبادات، ومن أشرك في العبادة غيره فهو مشرك، كمن يراني في عبادته ويتقرّب إلى غير الله تعالى، وحكمه حكم من يعبد الاصنام والوثان، لافرق بينهما (2).

اما بالنسبة للصفات: ((فإن الصفات الذاتية لله تعالى، مع كونها قديمة وأزلية فهي في نفس الوقت عين ذاته سبحانه لا غيرها وأما ما يقوله فريق من إن الصفات الإلهية قديمة وأزلية ولكنها زائدة على الذات غير صحيح)) (3)، وقال المظفر في كتابه، ونعتقد أن صفاته تعالى الثبوتية الحقيقية الكمالية، كالعلم والقدرة والغنى والإرادة والحياة كلها عين ذاته ليست هي صفات زائدة عليها، وليس وجودها إلا وجود الذات، وأما الصفات الثبوتية الإضافية كخالقية والرازقية والتقدم والعلية فهي ترجع في حقيقتها إلى صفة واحدة حقيقية وهي القيومية لمخلوقاته (4).

وهذا مارجحه السيد السبزواري وذهب إليه، إذ بيّن موقفه من الصفات بقوله: فالوحدة فيه (عزّ وجلّ) تقبل التعدد لها من البساطة واللطافة ما لا تقبل التركيب، فكانت الذات عين الصفات و متحدّة الذات، إلا أنه بلحاظ الآثار والمتعلق والتجليات يمكن تقسيمها إلى وجوه.

الأول: التوحيد في الذات، وقد فسره العلماء بمعنيين:

أحدهما: أنه واحد بمعنى أنه لا مثيل له ولا نظير.

(1) ينظر: عقائد الإمامية، محمد رضا المظفر، بيروت- لبنان، 2003، ص38.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص38.

(3) العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل، علي السبحاني، تحقيق: جعفر المادي، قم، مؤسسة الصادق،

ط1، 1998: ص47

(4) ينظر: عقائد الإمامية، محمد رضا المظفر: ص35.

وثانيهما: بمعنى أنه بسيط لا جزء له.

وقد أشار إليهما في سورة الإخلاص : ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص:1]، أي بسيط لا جزء له، وقوله تعالى في ختامها: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾، أي لا ثاني له فهو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى:11]، وهذه الوحدة تسمى بالوحدة الحقيقية عند العلماء⁽¹⁾..

الثاني: التوحيد في الصفات بمعنى عينية الصفات والذات واتحادها، فإنه لا ريب في إنه (عز وجل)، جامع لجميع الكمالات الواقعية، ويتصف بصفات الكمال والجمال، لكن لا على وجه اتصاف المخلوقين ببعض الصفات، فإنها زائدة على ذاتها، بمعنى أن هناك عرضاً وذاتاً معروضاً ينتزع من اتصاف الذات بالعرض ينتزع من اتصاف الذات بالعرض عنوان العالم والقادر وغير ذلك من الصفات العارضة فالعالم من له العلم والقادر من له القدرة، فيكون الواقع في التوصيف هي البيئونة، ويستحيل اتصاف الله تعالى بالأوصاف كذلك، فإنه يستلزم تعدد القدماء وهو المحذور الذي وقع فيه الأشاعرة، إلا أن الحق، كما عليه الإمامية ودل عليه العقل والنقل هي عينية الصفات والذات بمعنى اتحاد الذات مع الصفات والعرضية في الصفات ليست أمراً لازماً لها، بل قد يكون كذلك كما في صفات الحادث المخلوق وقد تكون جوهرًا كعلم النفس بذاتها، وثالثة فوق الجوهر والعرض، فتكون واجبة قائمة بنفسها لا اثنيئية بين الذات والصفات حتى يستلزم التركيب⁽²⁾.

وقد استدل السيد السيزواري في ترجيحه لمذهب الإمامية بالدليل النقلي لقول أمير المؤمنين (عليه السلام): وكمال الإخلاص له نفي الصفات، لأي الزائدة عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة))، وأيضاً عن الإمام الصادق (عليه السلام): ((لم يزل الله وعلى ربنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاتها ولا مقدور))، مبيناً أن قوله تعالى: ﴿لَيْسَ

(1) بنظر: مواهب الرحمن، السيزواري: 119 118-13.

(2) بنظر: المصدر نفسه: 119 118-13.

كَمَثَلِهِ شَيْءٌ) يشير إلى ذلك، موضحاً أنه يمكن استفادة هذه النظرية من الدقائق القرآنية، ومن ذلك يعرف بطلان نظرية المعتزلة من بناية الذات عن الصفات ونظرية الأشاعرة من زيادة الصفات على الذات(1).

نستشف في ما تقدم من نص السيد السبزواري أن اعتقاده في الصفات جاء مفهوماً متوافقاً للمدرسة التي ينتمي إليها مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) وبما ذهب إليه كثير من متكلميها وفلاسفتها.

ثانياً: العمل والإيمان

لقد تعددت الآراء في قضية ترك العمل مع وجود الإيمان، وعلى النحو الآتي:

أولاً: المعتزلة، إنهم يرون أن تارك العمل ومرتكب الكبيرة يخرج من الإيمان لكن لا يدخل في الكفر، فيكون منزلة بين منزلتين(2).

ثانياً: الأشاعرة، فقد ذهبوا إلى أن تارك العمل لا يعد مؤمناً، فإنهم يرون المصدق قلباً، والمقر لساناً، إذا فقد العمل وارتكب الكبيرة، قد صار كافراً(3).

ثالثاً: الإمامية، فقد ذهبوا إلى أن تارك العمل، لا يخرج صاحبه من الإيمان، وهم يجرون عليه أحكام الإسلام، فترك العمل بالفروع الشرعية، والفروض الدينية كالصلاة والصوم مثلاً على ما هي عليه من عظمة، والشأن مع عدم الجحود لا يوجب الخلود في العذاب، وإن أوجب التعذيب مدة متمادية لكنها منقطعة مع الاعتقاد والإقرار(4).

(1) ينظر: مواهب الرحمن، السبزواري: 119 / 13.

(2) ينظر: شرح الأصول الخمسة القاضي عبد الجبار: 137، والإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل

محمد مكي العاملي: 317، والفصل في الملل والأهواء والنحل: أبو محمد علي ابن أحمد بن سعيد بن

حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت 456هـ)، الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة: 128 / 3.

(3) ينظر: الأرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، عبد الملك الجويني، تحقيق: محمد يوسف، مكتبة

الخانجي، مصر، 1950، ص: 385.

(4) ينظر: نور الأفهام في علم الكلام، حسن اللوساني، تحقيق: إبراهيم اللوساني، مؤسسة النشر الإسلامي،

قم: 2 / 306.

الفصل الثالث : الترجمات العقديّة في تفسير مواهب الرحمن

وقد رجح السيد السبزواري رأي المعتزلة، والإمامية فالإيمان: ((هو التصديق بالله قلباً، والإقرار لساناً، والعمل بما أمر الله به، وترك ما نهى عنه، فإذا لم يتحقق الإيمان قلباً، وتتحقق لساناً وعملاً فإنه يكون نفاقاً، وإذا تحقّق قلباً ولساناً، ولم يتحقق عملاً، فإنه يكون فسقاً، فإيمان كل شخص مبنوث على جوارحه، فالإيمان والكفر كالنور والظلمة، فقد يكون النور في كل حيز، وقد يكون في حيز دون آخر ولاشك في أنه متى ما انتفى النور، يحل محله الظلام لا محالة ولا وساطة بينهما))⁽¹⁾.

ويمكن القول إن التصديق بالقلب، والقول باللسان والعمل بالأركان هي الحال التي تظهر من خلالها حقيقة الإيمان، فالقلب واللسان، والعمل أشبه بالروح، والجسد، فالجسد بلا روح عاطل، والروح بلا جسد لا هوية لها، فالقلب محل التصديق، واللسان معبر عنه، والعمل أثر دال عليه⁽²⁾.

ثالثاً: رؤية الله

ولعل مسألة رؤيته سبحانه يوم القيامة كانت المسألة الكبرى التي وقف عندها علماء العقيدة الذين انقسموا فيها على قسمين، فمنهم من أجاز رؤيته سبحانه يوم القيامة، ومنهم من نفى ذلك، ولكل فريق منهما أدلته.

أولاً : رأي الأشاعرة في مسألة (الرؤية)

ذهبت الأشاعرة إلى جواز رؤية الله سبحانه بالعين الباصرة، وأنه يمكن للبشر أن يروه سبحانه بألة البصرة⁽³⁾.

(1) مواهب الرحمن، السبزواري: 1/ 105.

(2) بنظر: المباحث الكلامية، عند السيد السبزواري، رسالة ماجستير قدمتها طالبة زينب بدن، إلى كلية التربية ابن رشد للعلوم الإنسانية، جامعة بغداد (2014)، ص: 65.

(3) ينظر: الإنصاف، أبو بكر بن الطيب الباقلاني البصري (ت 403هـ)، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن، الناشر: المكتبة الأزهرية - التراث، ط2، 1421هـ - 2000): 170، وتنوير الحوالك شرح موطأ مالك

وقد استدلووا بقوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ، إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة: 22 - 23]، أي: مشرقة، رائية⁽¹⁾.

فالوجوه الناطرة المستبشرة هم أهل الجنة، ولا يجوز أن يكون النظر بمعنى الانتظار،

فالانتظار يتضمن التعب، والمشقة، ويؤدي إلى التنغيص، والتكدير، وهذا غير جائز على أهل الوجوه الناطرة المستبشرة، فضلاً عن أن الانتظار هنا لا يقتضي تنغيص العيش على كل حال من الأحوال، وإنما يحصل ذلك متى كان المنتظر لا يتعين وصول ما ينتظره إليه⁽²⁾.

كما استدلووا بالسنة النبوية المطهرة، أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: ((إن أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر إلى جنانه وأزواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة ألف سنة وأكرمهم على الله من ينظر إلى وجهه غدوة وعشية ، ثم تلا هذه الآية... ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ۗ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَلَكِنْ نُنظِرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۗ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۗ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ۗ﴾ [الأعراف: 143])⁽³⁾.

في خطابه لموسى (عليه السلام)، فإنه دليل قاطع على جواز الرؤية، فإنها لو كانت مستحيلة لكان معتقد جوازها ضالاً أو كافراً، فكيف يعتقد ما لا يجوز على الله من اصطفاه

: جلال الدين السيوطي (ت 911) تحقيق : محمد عبد العزيز الخالدي، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى -

مصر ، ط 1 ، (1389 - 1909م) : 139

(1) ينظر: الإبانة عن أصول الديانة : أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل ابن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري ، (324هـ)، تحقيق: فوقية حسين محمود ، الناشر : دار

الأنصار - القاهرة ، ط 1 (1397) : 1/35 ، وخلاصة علم الكلام : عبد الهادي الفضلي : 248

(2) ينظر : شرح الأصول الخمسة : القاضي عبد الجبار : 247

(3) مسند أحمد بن حنبل : أبو عبد الله أحمد بن محمد بن جميل بن هلال بن أسد الشيباني (ت 241هـ)،

تحقيق شعب الأرنؤوط - عادل مرشد الناشر: مؤسسة الرسالة ، ط1، (2001م)، باب : عبد الله بن عمر له : 9/229، الرقم (5317).

الفصل الثالث : الترجمات العقديّة في تفسير مواهب الرحمن

لرسالته، واختياره لنبوته، وشرّفه بتكليمه، وجعله افضل اهل زمانه، وايده ببرهانه، فالامور المتعلقة بوصف الباري لايجوز الريب فيها⁽¹⁾.

أما أدلتهم العقلية، فتتلخص في أن الله (عزّ وجلّ) موجود، وكل موجود مرئي، وبيان ذلك أنا نرى الألوان، والجواهر، وأن رثيا لوجودهما لزم أن يرى كل موجود، والباري (عزّ وجلّ) موجود، فكل شيء موجود تصح رؤيته⁽²⁾،

فالرؤية تتعلق بالمعلوم على صفة الموجود فرؤية الموجود غير مستحيلة، إنما تستحيل على المعدوم، أو المجهول⁽³⁾.

بيبي

ثانيا : رأي المعتزلة والإمامية في مسألة (الرؤية)

ذهب علماء المعتزلة والإمامية إلى استحالة رؤية الله سبحانه، وقد استدلوا على ذلك بأدلة عقلية، وأخرى عقلية⁽⁴⁾، منها قوله تعالى: ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: 103].

(1) ينظر: لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة : عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني ، أبو المعالي ، ركن الدين الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: 478هـ)، تحقيق : فوقية حسين محمود ، الناشر : عالم الكتب - لبنان ، ط 2 (1407 هـ - 1987 م) : 118/1.

(2) ينظر : لمع الأدلة في قواعد أهل السنة : إمام الحرمين : 115-116، والاعتصام : إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشاطبي (ت 790هـ)، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن الشقير ، الناشر : دار ابن الجوزي - للنشر المملكة العربية السعودية، ط1، (1429هـ - 2008م): 62

(3) ينظر: نهاية الإقدام في علم الكلام: عبد الكريم الشهرستاني، حرره الفريد جيوم، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية ، د ت: 351

(4) ينظر: شرح الأصول الخمسة : القاضي عبد الجبار : 223، والأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ناصر مكارم الشيرازي : 2/82 ، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، أبو الوزير محمد بن إبراهيم القاسمي (ت 840هـ)، تحقيق: شعب الأرنووط، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت ، ط3، 1994م): 15/

فوجه الدلالة هنا تمدح بنفي الرؤية، فثبوتها نقصاً، والنقص على الله محال⁽¹⁾، فضلاً عن أن الإدراك في اللغة معنى زائد على النظر والرؤية، بل أنه منفي عنه سبحانه على كل حال في الدنيا والآخرة، وبرهان ذلك قول الله تعالى : ﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ۝﴾ [الأعراف: 134].

ف (لن) تقتضي النفي على التأييد⁽²⁾ ((فقد علم كلّم الله موسى (عليه السلام) أن الله تعالى عزّ أن يُرى بالأبصار))⁽³⁾، فإنه لم يسأل الرؤية لنفسه، وإنما سألها لقومه حين قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهره، كان سؤال موسى (عليه السلام) الغرض إظهار سبحانه بعض أعلام الآخرة لتزول الدواعي والشكوك ويستغني (عليه السلام) عن الاستدلال لتخفيف المحنة، فالإبصار هنا جاء لغرض العلم لا لغرض الرؤية، كما سأل إبراهيم الله رب ارني كيف تحيي الموتى، والسؤال هنا لتخفيف المحنة وقد كان قد عرف الرؤية، فالرؤية جاءت لغرض العلم، أما تعليق الله سبحانه رؤيته على استقرار الجبل، فقد كانت الغاية منها هو استبعاد الشيء لأنه علقه على غير ممكن⁽⁴⁾، فالله لا يرى بالأبصار ولا كيفية له، وإنما يعرف بآياته ويعلم بأعلامه⁽⁵⁾.

(1) ينظر: الاقتصاد: الطوسي: 42، والرسالة السعيدية، العلامة الحلي (ت 726هـ)، تحقيق: محمود

المرعشي الناشر: الله العظمى مرعشي نجفي ، قم المقدسة، ط1، 1410: ص 41 .

(2) ينظر: مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي: 371 / 4.

(3) بحار الأنوار - العلامة المجلسي: ج13/218.

(4) ينظر : مجمع البيان في تفسير القرآن : الطبرسي : 4/371

(5) ينظر : البرهان في تفسير القرآن : هاشم البحراني ، الناشر: الأعلمي للمطبوعات ، بيروت لبنان، ط2

، 2006: 1 / 222.

أما أدلتهم العقلية، فقد تلخصت في ((أن كل من استضاء بنور العقل يعلم أن الرؤية البصرية لا يمكن وقوعها، ولا تصورها إلا أن يكون المرئي من جهة، ومكان ومسافة خاصة بينه وبين رائيّه، ولا بدّ أن يكون مقابلاً لعين الرائي))⁽¹⁾،

فضلاً عن ((أن الأبصار لا تدرك إلا ماله لون، وكيفية، والله خالق الألوان والكيفية))⁽²⁾.

وقد رجح السيد السبزواري في هذه المسألة مذهب إليه علماء المعتزلة والإمامية، فإنه يذهب إلى استحالة رؤيته سبحانه بالألة الباصرة، وقد استدل على ذلك بالأدلة النقلية والعقلية. منها قوله تعالى: **﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾**[الأنعام:103]، ((فإنّ الله قد نفى الرؤية عن نفسه، فالإدراك الموجود فيه سبحانه ليس من قبيل سائر الإدراكات الحسية التي تتعلق بظواهر الأشياء، وأعراضها، فتحتاج إلى شرائط ومعدات، فإن الأشياء كلها حاضرة لديه سبحانه مكشوفة له غير محجوبة عنه ولا غائبة))⁽³⁾.

فضلاً عما روي عن أهل بيت (عليهم السلام)، من استحالة الرؤية له سبحانه منها ففي (الأمالي) بإسناده إلى إسماعيل بن الفضل قال: سألت أبا عبد الله جعفر ابن محمد الصادق العلم عن الله هل يرى في المعاد؟ فقال: عن ذلك علواً كبيراً، يا ابن الفضل إن الأبصار لا تدرك إلا ما له لون، وكيفية، والله خالق إلا لون والكيفية))⁽⁴⁾.

(1) الانتصار، العاملي : دار السيرة ، بيروت - لبنان، ط 1 (1422هـ) : 100/2، وينظر : عصمة المتجود

في علم الكلام : زين الدين على محمد بن يونس العاملي النبطي النباطي، (877هـ) تحقيق : حسين

التنكائيني ، الناشر : مؤسسة الإمام الصادق ط1، (1428هـ)، ص:100

(2) تفسير نور الثقلين، الحويزي ، (ت 1112هـ)، تحقيق : هاشم الرسولي الخلاق، ط 4 : 1 / 754.

(3) مواهب الرحمن، السبزواري: 254/14.

(4) الأمالي، الصدوق، مؤسسة البعثة، قم، ط1، 1417، ص495.

الفصل الثالث : الترجمات العقديّة في تفسير مواهب الرحمن

مبيناً أنه يظهر من ذلك أنه تعالى بائن عن خلقه بينونة صفة، فالرؤية من صفات ذوات الأجسام، وهو تعالى منزّه عنها، فيستحيل رؤيته سبحانه (1).

أما فيما يتعلق بالأدلة العقلية عنده، فيتلخص في إن الرؤية، إما أن تقع على الذات كلها، وإما أن تقع على بعضها، فالأول يلزم منه أن يكون المرئي ممدوداً أو محصوراً متناهيّاً أو شاغلاً لجهة معينة، وخلق الجهات الأخرى عنه سبحانه، وأما الثاني فإنه يلزم منه أن يكون المرئي مركباً متحيزاً ذا جهة إلى غير ذلك من اللوازم الفاسدة التي يتنزّه عنها سبحانه فرؤيته سبحانه تستلزم كونه جسماً له من صفات الأجسام كالحيز، وأن يشغل جهة. وغير ذلك مما يستحيل عليه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (2).

وتصريح السيد السبزواري بأن الرؤية البصرية لا تجوز عليه وذلك يستلزم جسماً وحداً ومكاناً وزماناً، وسبحانه متنزه عن ذلك كله، وهو بذلك جاء منسجماً مع نهج علماء وفلاسفة الإمامية في نفي رؤية الله واستحالة ذلك مطلقاً وهو المعلوم من مذهب أهل البيت (عليهم السلام) وعليه إجماع الشيعة، باتفاق المخالف والمؤلف وقد دلت عليه الآيات الكريمة وأقامت عليه البراهين الجلية .

(1) بنظر: مواهب الرحمن، السبزواري: 14 / 276-277، بنظر: المباحث الكلامية عند السيد السبزواري،

زينب بدن، ص: 77.

(2) بنظر: بحار الأنوار، المجلسي: 4 / 61.

المبحث الثاني

ترجمات السيد السبزواري في مسألة العدل

العدل هو ثاني أصل ديني في العقيدة الإسلامية بعد أصل التوحيد الإلهي، والمراد به هو تنزيه الباري تعالى عن فعل القبيح والإخلال بالواجب⁽¹⁾.

وقد اختزل الإمام علي (عليه السلام) مفهوم العدل الإلهي في كلمة وجيزة الألفاظ دقيقة وكبيرة المعنى إذ قال: (العدل أن لا تتهمه)⁽²⁾، بمعنى أن اعتقادك بعدل الله تعالى يدفعك الى أن لا تتهمه في أفعاله بظنك عدم الحكمة فيها أو بما لا يليق به من نسبة القبح والظلم.

معنى العدل في اللغة: لفظ يدل على الاستواء، والعدل نقيض الجور⁽³⁾.

وفي الاصطلاح: ((هو تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح والإخلال بالواجب))⁽⁴⁾.

وهكذا نرى ان المعنيين اللغوي الاصطلاحي يلتقيان بأن التصرف بالأمر بخلاف ما أمر الله (عز وجل) يعدّ من الجور الذي هو خلاف العدل.

ومن المسائل التي ترتبط بالعدل الإلهي مسألة (القضاء والقدر، والحسن والقبح)، وسنقف عند هاتين المسألتين من خلال عرض آراء الفرق الإسلامية، ثم بيان رأي السيد السبزواري، وترجماته:

أولاً: القضاء والقدر

ترتبط مسألة القضاء والقدر بالعدل الإلهي من زاويتين: الأولى: من ناحية دور التقدير في

(1) ينظر: النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر: المقداد السيوري، مطبعة الرضواني، قم المقدسة،

1990:ص68

(2) نهج البلاغة، علي (عليه السلام)، شرح: محمد عبدة، دار المعرفة، بيروت، (د ط): 4/108.

(3) مقاييس اللغة، ابن فارس، ص: 274.

(4) بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية، الخرازي، محسن، قم - إيران، مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين، ط 10، 1433 هـ. ج 1، ص 126.

المصائب والشور، والأخرى: من حيث دوره في أفعال الإنسان⁽¹⁾.

مفهوم القضاء والقدر

أولاً: القضاء لغة

الحكم، وأصله قضاي، لأنه من قضيت، والجمع الأفضية، والقضية مثله، والجمع القضايا، وقضى أي: حكم، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴾ [الإسراء، 23]⁽²⁾.

قال ابن فارس: ((القاف والضاد والحرف المعتل، أصل صحيح يدل على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته))⁽³⁾.

فالقضاء في اللغة مداره على إحكام الشيء وإتمامه، وكل معاني القضاء الواردة في اللغة ترجع إلى هذا الأصل.

ثانياً: القدر في اللغة:

جاء في اللسان: ((القدر: هو القضاء الموافق، يقال: قدر الإله كذا تقديرًا وإذا وافق الشيء الشيء، قلت: جاء قدره، قال ابن سيده: القدر والقدر: القضاء والحكم، وهو ما يقدره الله (عزَّ وجلَّ) من القضاء ويحكم به من الأمور، قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [القدر:1]؛ أي الحكم ... وفي الحديث ذكر ليلة القدر، وهي الليلة التي تقدر فيها الأرزاق وتقضى))⁽⁴⁾.

وقال ابن فارس: ((القاف والذال والراء، أصل صحيح يدل على مبلغ الشيء وكنهه

⁽¹⁾ موسوعة العقائد الإسلامية في الكتاب والسنة، محمد المحمدي الريشهري، مركز بحوث دار الحديث،

1425 هـ : 34 / 6.

⁽²⁾ ينظر: لسان العرب، ابن منظور: 186/15، الصحاح، الجوهري: 2463/6، المفردات، الراغب: ص

406 مادة قضى.

⁽³⁾ معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: 99/5.

⁽⁴⁾ لسان العرب، ابن منظور: 74/5 .

ونهايته))⁽¹⁾.

الفرق بين القضاء والقدر

تعددت آراء العلماء في بيانهم للفرق بين القضاء والقدر؛ فذهب بعضهم إلى أنهما مترادفان، فهما شيء واحد، ولهما نفس المعنى، فقد عرفوا القدر بالقضاء والحكم، فالذي كتبه الله (عز وجل) وعلمه يجوز القول بأنه قضاء أو قدر⁽²⁾.

وذهب آخرون بالتفريق بينهما من خلال قولهم إن القضاء يأتي قبل القدر؛ فعلم الله (عز وجل)، وحكمه في الأزل هو القضاء، ووقوعه كما علمه هو القدر، وقال ابن حجر: ((القضاء هو الحكم الكلي الإجمالي في الأزل، والقدر جزئيات ذلك الحكم وتفصيله))⁽³⁾. وقال الجرجاني: ((إن القضاء ما كان في اللوح المحفوظ، وحصوله في المخلوقات ووقوعه عليهم هو القدر))⁽⁴⁾.

وذهب آخرون كالراغب الأصفهاني إلى عكس ذلك، فقالوا إن القدر يكون قبل القضاء، فالعلم الأزلي لله (عز وجل) هو القدر، ووقوع الأشياء وفق علمه هو القضاء؛ لأن القدر هو التقدير، والقضاء هو الحكم⁽⁵⁾.

وقال آخرون إلى أن معنى القضاء والقدر أن كل شيء مقدر للإنسان مكتوب عليه منذ الأزل بحيث لن يكون بمقدوره أن ينفك عن مصيره المقرر له سلفاً، على ما يوحى به عدد كبير من النصوص القرآنية والروائية، كما في قوله سبحانه: ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا﴾ [التوبة: 51]⁽¹⁾.

(1) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: 62/5

(2) ينظر: المحيط المحيط، الفيروزآبادي: ص 591.

(3) فتح الباري، ابن حجر: 477/11.

(4) التعريفات، الجرجاني، ص: 174.

(5) ينظر: المفردات، الراغب الأصفهاني: 675.

وقد اختلفت الفرق الإسلاميّة في فهم وتحديد ابعاد مسألة (القضاء والقدر) من خلال

الآراء الآتية:

أولاً: رأي المعتزلة في مسألة (القضاء والقدر)

ذهب جمهور المعتزلة إلى ((أنه سبحانه وتعالى قد فوّض الأفعال إلى العباد مع استقلالهم بالقدرة عليها على نحو الأصالة ولا مدخلية في الفعل لإرادته تعالى، فالعباد - بنظرهم - يفعلون ما يشاؤون ويعملون ما يريدون من دون حاجة إلى الاستعانة بقدرة أخرى وسلطنة أولى زائدة على سلطنتهم))⁽²⁾، فالمعتزلة استدلوا بوجوه كثيرة مرجعها إلى أمر واحد وهو أنه لو لا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف، وبطل التأديب الذي ورد به الشرع، وارتفع المدح والذم، إذ ليس للفعل استناد إلى العبد أصلاً، ولم يبق للبعثة فائدة، لأن العباد ليسوا موجدين لأفعالهم، فمن أين لهم استحقاق الثواب والعقاب⁽³⁾.

وبمعنى آخر إن المعتزلة ترى أن الله (عزّ وجلّ) لم يخلق أفعال العباد، فأخرجوها عن خلقه وقدرته، وأن الفعل فعل لصاحبه⁽⁴⁾، فإله لم يخلق أي شيء من أفعال غيره، فهم ينزهون الله عن أن تكون الأفعال بقضائه وقدرته⁽⁵⁾ فالعبد مستقل بفعله، وليس الله فيه قضاء ولا قدر، فضلاً عن أن الأمر لم يقدر ولا يكتب في اللوح المحفوظ لا بل إنهم ينفون علم الله (عزّ وجلّ)، وغلاتهم يقولون: إن الله لا يعلم بالأمر قبل وقوعه، والبعض الآخر يقول: إن الله يعلمه، ولكن لم

(1) ينظر: القضاء والقدر واشكالية تعطيل الفعل الإنساني، السيد كمال الحيدري: الناشر: مؤسسة الإمام

الجواد، ط1، 2012، ص:49.

(2) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، جعفر السبحاني: 320 / 2.

(3) ينظر: شرح المواقف، الجرجاني: 154 / 8، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الشيرازي :

370 / 6.

(4) ينظر : شرح الأصول الخمسة : القاضي عبد الجبار : 771 ، ينظر : شرح العقيدة الطحاوية : عبد

الرحمن بن ناصر بن براك بن إبراهيم البراك : تحقيق : عبد الرحمن بن صالح السديس، الناشر: دار

التدمرية ، ط2، 2008 : 329 / 1.

(5) ينظر : الملل والنحل : الشهرستاني : 51، وفلسفات إسلامية : محمد جواد مغنية : 110 / 2.

يقدره، فعلم الله (عزّ وجلّ) عند المعتزلة يقتصر فقط بمعرفته سبحانه بالاستطاعة من دون تدبير منه (عزّ وجلّ)⁽¹⁾، فالإنسان عندهم له حرية الإرادة والتصرف، واستقلاله في أفعاله عن خالفه، فحملت الأمر على الخلق على ما هم به من جهل⁽²⁾، ((فإنهم يوجدون أفعالهم من غير أن يقدرها الله عليهم فضلا عن استقلال الإنسان في أفعاله عن خالفه))⁽³⁾.

واستدلوا في ذلك بقول الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحج:70]، ولكنهم نفوا مشيئة الله تعالى، وكذلك نفوا خلق الله (عزّ وجلّ) الأفعال عباده، إلا أن البعض من غلاة المعتزلة انكروا العلم الازلي وكذلك كتابته في اللوح المحفوظ⁽⁴⁾.

ومن أبرز أدلتهم العقلية على أن افعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى وانها افعالهم، لو كانت فعلاً لله لما حسن ان يأمر الله عباده بحسنها وينهى عن قبيحها، ولو كان الله جل في علاه يفعل افعالنا، لما وقعت بحسب مقصودنا ودواعينا⁽⁵⁾.

ثانياً: رأي الاشاعرة (الجبرية) في القضاء والقدر

القدر عند الاشاعرة هو ان الله تبارك وتعالى عالم بكل شيء يفعل العباد وعالم بمصير عباده ومالهم أ إلى الجنة أم الى النار؟ ، وهو الخالق لأفعال الانسان بل خالق لكل شيء ومريد لجميع الكائنات وان ما خلقه الله وشاءه فقد رضيه وأحبه وان العباد مجبرون على

(1) ينظر : شرح الأصول الخمسة : القاضي عبد الجبار : 776.

(2) ينظر: كتاب التوحيد، أبو منصور محمد الماتريدي، تحقيق: بكر طوبال، دار صادر، بيروت، ط2،

2001: 1/ 384.

(3) موقف ابن تيمية من الاشاعرة : عبد الرحمن المحمود ، الناشر مكتبة الرشد – الرياض، ط1، 1995:

307/3.

(4) ينظر : الإيمان بالقضاء والقدر، لمحمد ابراهيم الحمد، دار الوطن ، ط 2، سنة 1416هـ : ص 173 و

674، وينظر : المعتزلة واصولهم الخمسة ، العواد المعترق ، مكتبة الرشد ط 2، 1995:ص:170.

(5) ينظر: الاصول الخمسة ، للقاضي عبد الجبار، ص: 77.

الفصل الثالث : الترجمات العقدية في تفسير مواهب الرحمن

أفعالهم ، ونفوا القدرة عن الانسان ؛ وقالوا ليس للانسان قدرة تؤثر في الفعل وان العباد لا يحتاجون الى الاعمال ولا يأخذون بالأسباب، فما قدر الله جل جلاله لهم سوف يأتيهم، وقالوا ان العبيد مجبورون على أفعالهم وهم كالريشة في مهب الريح⁽¹⁾.

ثم إن الانسان ليس يقدر على شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبر في افعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله (جل جلاله) الافعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وينسب اليه الافعال مجازاً كما ينسب إلى الجمادات كما يقال أثمرت الشجرة وجرى الماء، وإن الثواب والعقاب جبر كما ان الافعال جبر، وإذا ثبت الجبر فالتكلف أيضاً كان جبر⁽²⁾.

ثم قالوا إن حركات اهل الخلد تنقطع ، والجنة والنار تغنيان بعد دخول اهلها فيهما وحملوا قول الله تعالى: ﴿وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[البقرة:25]، على المبالغة والتأكيد دون الحقيقة في التخليد⁽³⁾.

قال ابن حزم : ذهبت طائفة الى ان الانسان مجبر على افعاله وانه لا استطاعة له أصلاً ... ثم احتجوا فقالوا لما كان الله تعالى فعلاً وكان لا يشبهه شيء في خلقه وجب ان لا يكون احد فعلاً غيره ، وقالوا معنى اضافة الفعل إلى الانسان إنما هو كما تقول مات زيد ، وإنما أماته الله جل جلاله وقام البناء، وإنما اقامه الله جل جلاله⁽⁴⁾

واستدلوا في ذلك بقوله تعالى:﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[الصفافات: 96]، وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾[الزمر:62] ، وقوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[البقرة:7].

فالأفعال عند الاشاعرة واقعة بقدر الله وحده، ولا توجد لهم القدرة في التأثير فيها، ففعل

(1) ينظر : القضاء والقدر، لسليمان الأشقر، ص:53-56.

(2) ينظر: الملل والنحل ، محمد بن احمد الشهرستاني: 87 /2.

(3) المصدر نفسه: 88 /2

(4) ينظر: الفصل في الملل والاهواء والنحل ، لابن حزم، ص:14 /3.

العبد مخلوقاً لله، إذ لا يوجد مؤثر عندهم في الوجود إلا الله⁽¹⁾، فأفعال العباد إنما هي منسوبة إليه، فما من حركة، ولا سكونة إلا وكان الله من ورائها، وليس للإنسان أي دور فيها وإنما يتحرك كما تتحرك الريشة في الهواء⁽²⁾.

ويمكن القول أن العبد عند الأشاعرة مسلوب الإرادة والاختيار، فالخير منه، والشر منه سبحانه، وعلى العبد الطاعة، والامتثال والفعل فكيف يكون إله، ويصدر منه الشر، ويامر به؟⁽³⁾.

ثالثاً: رأي الإمامية في مسألة (القضاء والقدر) :

اتّخذت مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) بين المدرسة الأشعرية والمعتزلة، الطريق الوسط وهو عقيدة (أمر بين الأمرين)، حيث لم تنحاز إلى الجبر ولا إلى التفويض، فهذه النظرية الثالثة، جامعة وحافظة لما يتبناه الطرفان من الأصول، وحصيلة هذه النظرية أنّ القضاء والقدر الإلهي لا يجعلان الإنسان مكتوف اليدين في تصرفاته ورغباته وتحديد مصيره ومن جانب آخر، أنّ قضية الاختيار في ساحة الإنسان لا تقلص ساحة الكبرياء و الهيمنة الإلهية بل الأمرين (علم الإلهي بالأفعال وإختيار الإنسان) ينسجمان في هذه النظرية⁽⁴⁾.

فالقضاء، والقدر خلقان؛ أي هما نوعان من مقدورات الله سبحانه، ومرتبتان من مراتب علمه المكنون العيني، وله سبحانه البدء قبل الإيجاد، والإرادة الحتمية، قال تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فاطر:1]، فلا يحصل بروز للعمل إلى الخارج،

(1) ينظر: شرح الفصول النصيرية، الإستر ابادي، ص: 197، ومجمع الشتات في أصول الاعتقادات:

عطاء الله اشرفي الأصفهاني، تحقيق: مؤسسة الثقافة والتحقيق، طهران، د. ت: 256 / 2.

(2) ينظر: دروس تمهيدية في أصول العقيدة: صادق السعدي: 103

(3) ينظر: أصول العقيدة، الطباطبائي، ص 413- 414، وينظر: الشيعة في الإسلام: محمد حسين

الطباطبائي، الناشر: العراق، النجف الأشرف، ط1، (1384هـ): 163.

(4) الإلهيات على هدي القرآن والسنة والعقل، السبحاني: 341 / 2.

ولا يتم إلا بموافقة من القدر، فلو كان العبد مستقلاً بأعماله من غير تقدير منه سبحانه، فلا فرق بين الخالق، والمخلوق في الاستقلال⁽¹⁾.

وقد جمع الإمامية بين قدرة الإنسان واختياره في أفعاله، وعموم سلطان الله و تقديره بناءً على كون الإنسان قادراً على الفعل، وفاعلاً له باختياره، إلا أنه لا يخرج عن دائرة سلطان الله وعلى تقديره، فكل ما يصدر عن الإنسان من فعل هو بمشيئته وقضائه ، و قدره⁽²⁾، فيكون العبد أمر بين أمرين ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلْتَنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ ﴾ [الطور:21]، الأمر بين أمرين ((أنه تعالى له صنع في الأفعال، لكن لا تبلغ إلى حدّ الجبر، والإلجاء وهي التوفيقات، والألطف، والهدايات الخاصة، والأنوار الجليلة التي يصبها في قلب من يستحقها، فيستهدي بها في قطع ظلمات الجهالات، فلو أمر سيد عبده بشيء، وعلمه، وفهمه ، جميع ما يتوقف عليه ذلك الأمر ... ووعده بالثواب على الفعل، وتوعده بالعقاب على الترك، فلو اكتفى بذلك مع علمه بأن ذلك العبد لا يمتثل ما أمره به، لم يكن السيد ملوماً عند العقلاء لو عاقبه على تركه، فضلاً عن أنه لا يقول عاقل بأنه: أجبره على القيام بالفعل))⁽³⁾، فلو لم تكن الأفعال باختيار الفاعل وقدرته، لما كان هناك فرق بين الأفعال الحسنة، والسيئة، ولا يستحق صاحب الأعمال السنة المدح، ولا صاحب الأفعال القبيحة الذم⁽⁴⁾.

(1) ينظر: أصول العقيدة، الطباطبائي : 413-414، ومناهج المتكلمين في النص القرآني: ستار جبر

محمود الأعرجي ، الناشر : بيت الحكمة - العراق ، ط1، (2008م) (رسالة ماجستير): 207

(2) أصول العقيدة : الطباطبائي ،ص: 413-414، وينظر: الشيعة في الإسلام : محمد حسين الطباطبائي: 163.

(3) نور البراهين، نعمة الله الجزائري، تحقيق: مهدي الرجالي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي،

(1430): 302/2.

(4) ينظر: إحقاق الحق وازهاق الباطل : السيد نور الدين المرعشي، المكتبة الإسلامية، طهران، (د ت): 2/

فما يصيب الإنسان من خير أو شر، إنما يصيبه بسبب فعله واختياره، وليس مجبوراً عليه إلا أن الفعل لا يخرج من قضاء الله وقدره بمعنى قانونه⁽¹⁾، وعليه يكون تكليف الله سبحانه لعباده حقا وعدلاً، لأنه أقدرهم على الفعل والترك⁽²⁾ ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر:38] فالله (عزّ وجلّ)، ((جعل لكل حادث مقداراً، وحدوداً كمية، وكيفية، وزمانية، ومكانية معينة، فلا يكون بمعزل عن إرادة الله، وعنايته له، ولا مجبوراً على فعله بحيث لا يكون له الخيرة من أمره))⁽³⁾، ((لا جبر، ولا تفويض، بل أمر بين مده أمرين))⁽⁴⁾. فمن جهة أنه سبحانه قادر على كل شيء وقاضيه، ومن جهة أخرى أن العبد مختار، إلا أنه في سلطان الله وتقديره فليس العبد مسلوب الإرادة، ولا مجبوراً عليها، وليس مختاراً خارجاً عن سلطان الله، فإن اختياره خاضع لإرادته.

وهذا ما رجّحه السيد السيزواري وذهب إليه؛ إذ إنه لم يخرج عن رأي الإمامية في أن القدر هو جريان الأمور على وفق نظام معين متين فيه الأسباب، والمشيبات، والله قدر أن يكون الفعل واقعاً، إذا لم يتخذ الإنسان الحذر، ولم يتهيأ في دفع الضرر عن نفسه، فيكون الحذر من جملة الأسباب، ويكون العمل بالحذر عملاً بالقدر نفسه، لا أن يكون منافياً له، أو لا تقع فيه، فالحذر : هو طريق الاحتياط يعم في جميع الأشياء، ويختلف حسب متعلقه فلو قلت: لو كان التقدير في الحرب مثلاً الغلبة، فلا فائدة في الحذر، وإن كان مقتضاه المغلوبية، فلا نفع فيه، قلت إن القول لا ينافي التقدير، وإن الأوامر التشريعية هي تكميل للعبد، فلا ترتبط

(1) ينظر : عقائد الإمامية في ثوبها الجديد : محمد رضا المظفر، مؤسسة التاريخ العربي، 2004، ص:

(2) ينظر: فلسفات إسلامية : محمد جواد مغنية، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1993، ص: 113/2.

(3) دروس تمهيدية في أصول العقيدة : صادق السعدي ، دار المصطفى العالمية، 2008، ص: 108 .

(4) بحار الأنوار : المجلسي : 108/60.

الفصل الثالث : الترجمات العقدية في تفسير مواهب الرحمن

بالأوامر التكوينية التي منها التقديرات، فالحذر، إما من مقدمات الفعل الذي تعلق به القدر، وإما قد يكون القدر نفسه مقدر⁽¹⁾.

ثانياً: الحسن والقبح

هي من المسائل العقدية المهمة المرتبطة ببحث العدل الإلهي، ويُراد منها أنّ العقل يُدرك بذاته حسن بعض الأفعال وقبحها بدون الحاجة إلى الرجوع للشرع، وقد ذهب العدلية (المعتزلة والشيعة الإمامية) إلى القول بالحسن والقبح العقليين بخلاف الأشاعرة الذين قالوا بالحسن والقبح الشرعيين، وكما سيأتي بيانه.

مفهوم الحسن والقبح لغة

اتفق اللغويون على أن مادة (حسن) تأتي في اللغة مضادة لـ (قبح)؛ فالحسن ضد القبح، والحسن ضد القبيح⁽²⁾، والحسن مصدر حسن من باب كرم ونصر، والمضارع منهما يحسن، فهو حاسن وحسن وحسين وحسان وحسان⁽³⁾، واتفق أهل اللغة على أن القبح في اللغة يأتي ضد الحسن، والقبيح ضده الحسن، كما أن القبيح يضاد التحسين⁽⁴⁾.

أما في الاصطلاح العقائدي

فاعل الحسن: هو الفعل الذي لا يستحق فاعله الذم⁽⁵⁾، أو هو الفعل الذي يستحق فاعله المدح⁽¹⁾.

(1) ينظر: مواهب الرحمن ، السبزواري: 9 / 43-44.

(2) ينظر: جمهرة اللغة، ابن دريد: 535/1، ومختار الصحاح، الرازي: ص 73، ولسان العرب، ابن منظور: 114/13

(3) ينظر: تهذيب اللغة، الأزهري: 4/182، ولسان العرب، ابن منظور: 4/116.

(4) ينظر: جمهرة اللغة، ابن دريد: 535/1، ومختار الصحاح، الرازي: ص 73، ولسان العرب، ابن منظور: 114/13

(5) ينظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، الشريف المرتضى، تحقيق: علي رضا، مؤسسة الإمام الصادق، قم، 2 / 563.

الفصل الثالث : الترجمات العقدية في تفسير مواهب الرحمن

والفعل القبيح: هو الفعل الذي يستحق فاعله الذم، بشرط أن يكون فاعله عالما بقبح ما يفعله، أو متمكنا من العلم به، ولم يكن أي اضطرار إلى فعله⁽²⁾.

وقد اختلف العلماء في مسألة (الحسن والقبح) اختلافا كبيرا، مما يدل على أنها من المسائل المشككة لدى الكثير، ولذا سأحاول في هذا المبحث أن أخص الأقوال إجمالاً، وملخص هذه المسألة: أن العلماء اختلفوا فيها على مذهبين:

أولاً: رأي الأشاعرة في مسألة (الحسن والقبح)

ذهب الأشاعرة إلى نفي إدراك العقل لحسن الأشياء أو قبحها، وأن الأفعال لا توصف بالحسن والقبح لذواتها، فليس في العقل حسن حسن، ولا قبح قبيح، وليس للأفعال في نفسها صفة يكشف عنها الشرع، بل حسن الأفعال وقبحها مستفادان من الشرع فحسب⁽³⁾.

وبمعنى آخر: رأى الأشاعرة ((ان الحسن والقبح مجرد صفات اعتبارية لجميع الأفعال، لأن الأفعال كلها سواسية ليس شيء منها في نفسه حسناً أو قبيحاً بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه، ولا ذم فاعله وعقابه، وإنما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها))⁽⁴⁾. فلا يوجد في الأشياء حسن أو قبح ذاتي يدرك بالعقل، لا بل ان الحسن ما حسنه الشرع، والقبح ما قبحه الشرع.

واستدلّ الأشاعرة على مجمل رأيهم القائل بعدم التحسين والتقييح العقليين بعدّة أدلّة نقلية وعقلية، منها:

لو كان الفعل حسناً أو قبيحاً بالعقل لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام، سواء صدر

(1) ينظر: قواعد المرام في علم الكلام، ميثم بن علي البحراني، تحقيق: انمار معاد، العتبة الحسينية،

كربلاء، 2013، ص 104

(2) تقريب المعارف أبو الصلاح الحلبي، ص 98.

(3) بنظر: مدارج السالكين، ابن القيم الجوزية، تحقيق: لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، (د

ت):1/ 359.

(4) المواقف في علم الكلام، عضد الدين الإيجي: 3/ 270.

من الشارع في هذا المجال أمر ونهي أم لم يصدر، بينما يقول الله: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[الإسراء: 15]، ولو كان العقل حاكماً والأحكام مدركة بالعقل لما احتاج الإنسان إلى بعث رسول من الله.

وهناك استدلالات ووجوه عقلية أخرى استدلل بها على رأي الأشاعرة⁽¹⁾، ومجمل هذه الاستدلالات غير خالية عن الإشكالات والردود⁽²⁾.

ثانياً: رأي المعتزلة والشيعة الإمامية (العدلية)⁽³⁾ في مسألة القبح والحسن

تبنت فرقة الإمامية الاثني عشرية ومعها فرقة المعتزلة العدليّة مقولة العدل الإلهي وأصالته العقلانية إدراكياً، وحكمت بأنّ العقل الإنساني العملي قاضٍ وحاكم بذلك بصورة مستقلة عن الشرع، فالحسن حسنٌ في نفسه والقبيح قبيحٌ في نفسه، سواء حكم به الشرع ببيان صفة القبح فيه أم لم يحكم، وبيّنوا البنيوية العقلانية والمدركية لذلك المبنى القويم، وهو أننا نعلم بالبداهة والضرورة التي لا تحتاج إلى كسب ونظر وتفكر، بل بمجرد تصور مفاهيم معينة نعلم بها فنحكم بحسنها ابتداءً كحسن العدل وقبح الظلم وحسن إنقاذ الهلكى وقبح الكذب.

((وهذه البداهة التصورية للمفاهيم والقدرة على تحديد حسنها وقبحها هي أمرٌ مركزٌ في جبلة الإنسان الأوليّة ومع وجدانية وأوليّة وإدراكيّة العقل العملي الإنساني لحسن الأشياء وقبحها))⁽¹⁾.

(1) ينظر: البرهان، الزركشي: 9/1 - 11، الواضح في أصول الفقه 12 /1 و112، كشف الأسرار

البخاري 381/4 - 382

(2) ينظر: أصول الفقه، المظفر، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ط2، 1990: 286 /2 - 288.

(3) العدليّة، أو أصحاب العدل هو مصطلح كلامي يشير إلى الشيعة والمعتزلة، وسبب هذه التسمية ترجع إلى اعتقاد الشيعة والمعتزلة بعدل الله، على خلاف الأشاعرة الذين يعتبرون القول بصفة العدل موجباً لتقييد الذات الإلهية، والعدل واحد من الأصول الخمسة للمذهب الشيعي والمعتزلي، ويعتبر العدلية كلاً من القرآن والسنة والإجماع والعقل أدلة شرعية، وأما غيرهم فلا يقبلون ذلك والأحكام عندهم كلّها تعبدية، ينظر: فرق إسلامي، مشكور: ص333.

وقد استدلّ العدالة على مجمل رأيهم القائل بالتحسين والتقييح العقليين بعدّة أدلّة نقلية وعقلية، منها:

أنه لو أبطنا قدرة العقل العملي على إدراك حسن وقبح الأشياء بصورة مستقلة عن الشرع لبطلّ وانتفى التحسين والتقييح الشرعي للأشياء، لأنّه بانتفاء الحسن والقبح العقليين ينتفي الوثوق بحسن ما يخبرنا الشارع بحسنه وقبح ما يخبرنا بقبحه، فلا انتفاء للتحسين والتقييح العقليين عمليا لكون العقل وظيفة تدرك وتتعلّق ما هو حسن وما هو قبيح سواء حكم به الشرع أم لم يحكم.

ومن معنى الآيات التي تدعو إلى التدبّر والتفكير من قبيل: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [محمد:10]، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الروم:8] (2).

ووجه الاستدلال بهذه الآيات هو أنّ الإنسان لو كان معذورا بترك الاستدلال بالعقول وعدم العمل وفق ما تحسنه أو تقبحه، لما عاتبهم الله في الآيات السابقة ولما كان معنى للآيات أصلاً (3).

وهذا ما ذهب اليه السيد السبزواري، اذ يقول: ((إن الله وهب للإنسان أعظم نعمة ألا وهي نعمة العقل التي لا بدّ أن يدرك بها جهات الحسن، والقبح في الأشياء للوصول إلى السعادة، والاجتناب عن كل ما يوجب شقاه، ومن أجل الوصول إلى السعادة الحقيقية ألزم وضع القوانين، والتشريعات التي لا بدّ لها من اتصافها بأوصاف كالثبوت، والديمومة لتتم بها حياة الإنسان الفردية، والاجتماعية، فالله وان لم يأمر إلا بالحسن الجميل، ولم ينه إلا عن القبح

(1) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلي، تع: حسن زادة الاملي، مؤسسة النشر الإسلامي،

1407هـ:186.

(2) وكذلك الآية 185 من سورة الأعراف، والآية 46 من سورة الحجّ.

(3) ينظر: قواطع الأدلّة ابن السمعاني: 817/2، آراء المعتزلة الأصولية، علي بن سعد الضويحي، ص:

168 - 172.

الفصل الثالث : الترجمات العقديّة في تفسير مواهب الرحمن

الذي فيه الفساد، ولا يحكم إلا لما يراه العقل حسناً، ولا ينتهي إلا مما يراه العقل قبيحاً، وينبغي تركة، فالعقل يقضي على العابد المربوب مراعاة حق العبودية وتطبيق الدين الذي أنزله الله من دون إكراه، فأفعاله تبارك وتعالى، وشرائع دينه وإن كانت معللة بالمصالح، وترجع إلى جهات الحسن، لكنها ليست حاكمة على إرادته فأفعال العباد مسؤول عنها، وأفعاله غير مسؤول عنها، فأفعاله سبحانه حقائق واقعية ومجردة عن الاعتبار بخلاف أفعالنا، فأفعالنا بالأعراف، والغايات، والمصالح، دون أفعال الله وعلى، فأنها الكون تحت تأثيرها، وسلطانها))⁽¹⁾.

⁽¹⁾ مواهب الرحمن، السبزواري: 13 / 404 - 405.

المبحث الثالث

ترجمات السيد السبزواري في مسألة النبوة

النبوة هي الأصل الثالث من أصول الدين الخمسة عند مذهب الشيعة، وهم يعتبرون الاعتقاد بأن الله سبحانه قد بعث أنبياءه ورسله لترسيخ التوحيد بين الناس، من عناصر الإيمان الأساسية، وان النبوة هي خلافة ربانية يجعلها الله تعالى لمن يختاره من أوليائه، فيرسلهم إلى سائر عبادته لغاية إرشادهم إلى ما فيه خيرهم وصلاحهم في الدنيا والآخرة، وهي لطف من الله بعباده ورحمة بهم، وقد منح الله أوليائه الولاية التشريعية، للقيام بالتشريع والدعوة وتربية الأمة والحكم فيهم والقضاء في أمرهم، فقال تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾. [الأحزاب:6].

ومعنى النبي في اللغة: المُخبر، وهو من النَّبَأ (الخبر)، ومعناه أنّ النبي مخبر عن الله تعالى⁽¹⁾، أو مشتق من النبوة والنباوة، وهي الارتفاع عن الأرض، أي إنه أشرف على سائر الخلق⁽²⁾.

اما النبوة اصطلاحاً: فهي ((وظيفة إلهية وسفارة ربّانية، يجعلها الله تعالى لمن ينتجبه ويختاره من عباده الصالحين وأوليائه الكاملين في إنسانيتهم، فيرسلهم إلى سائر الناس لغاية إرشادهم إلى ما فيه منافعهم ومصالحهم في الدنيا والآخرة، لغرض تنزيههم وتركيتهم من درن مساوي الأخلاق ومفاسد العادات، وتعليمهم الحكمة والمعرفة، وبيان طريق السعادة والخير،

(1) ينظر: الصحاح، الجوهري: 74 / 1. لسان العرب، ابن منظور: 162 / 1 مادة (نبا).

(2) ينظر: لسان العرب، ابن منظور: 163 / 1 مادة (نبا).

لتبلغ الإنسانية كمالها اللائق بها، فترتفع إلى درجاتها الرفيعة في الدارين دار الدنيا ودار الآخرة⁽¹⁾.

ولا يصل إلى مقام النبوة إلا من توفرت فيه بعض الشروط والصفات الخاصة، منها: (الوحي، والعصمة، والمعجزة...).

وسيقصر بحثنا في مجال النبوة على (عصمة الأنبياء) اعتماداً على المباحث التي تناولها السيد السبزواري في هذا المجال.

وقبل الكلام عن العصمة وموقف الفرق منها يحسن بنا بيان معنى العصمة لغة واصطلاحاً.

قال ابن منظور: ((العصمة في كلام العرب المنع، وعصمة الله عبده أن يعصمه مما يوبقه، عَصَمَهُ يَعْصِمُهُ عَصْماً مَنَعَهُ وَوَقَّاهُ وَفِي التَّنْزِيلِ: ﴿لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ﴾ [هود: 43]... وَاغْتَصَمَ فَلَانٌ بِاللَّهِ إِذَا امْتَنَعَ بِهِ، وَالْعَصْمَةُ: الْجِفْتُ، يُقَالُ: عَصَمْتُهُ فَاغْتَصَمْتُ، وَاعْتَصَمْتُ بِاللَّهِ إِذَا امْتَنَعْتُ بِلُطْفِهِ مِنَ الْمَعْصِيَةِ، وَعَصَمَهُ الطَّعَامُ: مَنَعَهُ مِنَ الْجُوعِ، وَهَذَا طَعَامٌ يَعْصِمُ: أَي يَمْنَعُ مِنَ الْجُوعِ، وَاعْتَصَمَ بِهِ وَاسْتَعْصَمَ: امْتَنَعَ وَأَبَى، قَالَ اللَّهُ (عَزَّ وَجَلَّ) حِكَايَةً عَنْ امْرَأَةِ الْعَزِيزِ حِينَ رَاودَتْهُ عَنْ نَفْسِهِ ﴿فَاسْتَعْصَمَ﴾، أَي تَأَبَى عَلَيْهَا وَلَمْ يَجِبْهَا إِلَى مَا طَلَبَتْ⁽²⁾.

أما تعريفها في المعنى الإصطلاحي: فهي ((لطف يفعله الله بالمكلف بحيث يمتنع منه وقوع المعصية وترك الطاعة مع قدرته عليهما⁽³⁾).

وقد أكد الإمام الصادق (عليه السلام) هذا المعنى عندما عرّف العصمة بقوله: ((المعصوم هو الممتنع بالله من جميع محارم الله، وقد قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَمَنْ يَعْتَصِمِ بِاللَّهِ

(1) عقائد الإمامية، محمد رضا المظفر، ص: 47.

(2) لسان العرب، ابن منظور، مادة: (عصم): 403/1.

(3) النكت الاعتقادية، المفيد، تحقيق: رضا المختاري، دار المفيد للطباعة، بيروت، ط2، 1993: 10 / 37.

فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ [آل عمران:101]⁽¹⁾، فالأنبياء والأئمة (عليهم السلام) لا يذنبون مع قدرتهم على ارتكاب الذنب، إذ إن الله تعالى قد منحهم سلسلة من المعارف والمبادئ الفطرية التي تدعوهم إلى الطهارة، بالضبط مثل العاقل الذي تمنعه معرفته ومبادؤه الفطرية من خروجه إلى الزقاق عارياً كما خلقه الله تعالى، مع بدهة قدرته على ذلك.

واختلفت آراء الفرق الإسلامية في عصمة الأنبياء من الذنوب وتعيين حدودها ومصدقها، وعلى النحو الآتي:

أولاً: رأي المعتزلة في عصمة الانبياء

ذهب أكثر المعتزلة إلى إن العصمة تتحقق في الانبياء حين بلوغهم ولا يجوز عليهم الكفر والكبيرة قبل النبوة إلا في الصغائر⁽²⁾، ولذا يقرر المعتزلة أنه لا بد له تعالى من أن يجنب رسوله (صلى الله عليه وآله وسلم)، ما ينفر عن القبول منه، لأنه لو لم يجنبه عن مثل هذه الحالة لم يقع القبول منه، ولأن المكلف لا يكون أقرب إلى ذلك إلا على ما قلناه، فيجب أن يجنب الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم عن الغلظة والفظاظة، قال تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ ظُلْمًا وَكَذُومًا كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران:159].

ثانياً: رأي الأشاعرة في عصمة الانبياء

فقد ذهب أكثر الأشاعرة إلى أن عصمة الأنبياء تتحقق فيهم بعد البعثة، وتجاوز عليهم قبل البعثة المعصية كبيرة كانت أم صغيرة؛ بل ولا يمتنع عقلاً إرسال من أسلم وأمن بعد كفره، وجوزوا صدور الكبيرة عنهم قبل البعثة كما حكى ذلك صاحب المواقف عن جمهورهم⁽³⁾.
واستدلوا بقوله تعالى: ﴿لِيُغْفَرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُنِمْ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ

(1) ينظر: ميزان الحكمة، محمد الريشهري، تحقيق: دار الحديث، المكتبة العصرية الذهبية، جدة، ط1،

2001: 3/ 1997.

(2) ينظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار المعتزلي، 573 - 575.

(3) ينظر: شرح المواقف، الشريف الجرجاني: 8، 265، المقصد الخامس في عصمة الأنبياء.

صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا [الفتح:2].

ثالثاً: رأي الشيعة الإمامية في عصمة الانبياء

قالوا إنّ الأنبياء معصومون عن الصغائر والكبائر، منزهون عن المعاصي، قبل النبوة وبعدها، على سبيل العمد والنسيان، وعن كل رذيلة ومنقصة، وما يدل على الخسة والضعفة (1)، ويعتقد الإمامية بوجود عصمة الانبياء عن الصغائر والكبائر، وهم منزهون عن المعاصي، قبل النبوة وبعدها، وعلى سبيل العمد والنسيان. ويستدلون على ذلك بقولهم: ((لوجاز ان يفعل النبي المعصية، او يخطا وينسى، وصدور منه شيء من هذا القبيل فاما ان يجب اتباعه في فعله الصادر منه عصيانياً او خطأً، او لايجب، فان وجب اتباعه فقد جوزنا فعل المعاصي برخصة من الله تعالى، بل اوجبنا ذلك، وهذا باطل بضرورة الدين والعقل، وان لم يجب اتباعه، فذلك ينافي النبوة التي لا بدّ ان تقترب بوجود الطاعة ابداء، على ان كل شيء يقع منه من فعل او قول فنحن نحتمل فيه المعصية او الخطأ، فلايجب اتباعه في شيء من الاشياء، فتذهب فائدة البعثة، بل يصبح النبي كسائر الناس ليس لكلامه ولا لعمله تلك القيمة العالية التي يعتمد عليها دائماً، كما لا تبقى طاعة حتمية لاوامره ولا ثقةً مطلقةً باقواله وافعاله)) (2).

ويضيف السيد الشهيد محمد باقر الصدر أبعاد أخرى مهمة على معنى العصمة من خلال ارتباطها بالرسالة في إطارها الشمولي فيقول: ((العصمة عبارة عن الانفعال الكامل بالرسالة والتجسيد الكامل لكلّ معطيات تلك الرسالة في النطاقات الروحية والفكرية والعملية)) (3).

(1) ينظر: تصحيح اعتقادات الإمامية، المفيد، تحقيق: حسين دركاهي، مؤسسة الإمام الصادق ع، قم،

1413هـ، ص128، فصل في العصمة.

(2) الشيخ الطوسي مفسراً، خضير جعفر: 1/282، نسخة محفوظة 15 ديسمبر 2019 على موقع واي باك مشين.

(3) اهل البيت عليهم السلام تنوع أدوار ووحدة هدف، الشهيد محمد باقر الصدر، تحقيق: عبد الرزاق

الصالح، مؤسسة ام القرى للطباعة والنشر، دار الهدى، قم، ط 2، 2006، ص: 47.

الفصل الثالث : الترجمات العقديّة في تفسير مواهب الرحمن

فهذه هي العصمة من حيث المفهوم والحقيقة والحد، وأمّا من حيث المصداق فالمعصومون عند الإمامية هم الأنبياء والأوصياء ومنهم فاطمة (عليها السلام)، وعند سائر المسلمين هم الأنبياء فقط، وبهذا يتضح أن الإمامية فقط من المسلمين نزهاوا الأنبياء بشكل مطلق وقالوا بعصمة أوصيائهم المطلقة أيضاً.

وهذا ما ذهب إليه السيد السبزواري، إذ يرى أن العصمة في الأنبياء من الأمور المتفق عليها عند جميع من يعتقد بالنبوة والرسالة، وإن اختلفوا في متعلقاتها سعة وضيقاً، فالعصمة هي حالة في الإنسان يمتنع بموجبها عن ارتكاب المعاصي والآثام، وما يوجب بعده عن الله وإنها تظهر، وتستقر عند المعصوم من الموهبة والاكتساب معاً وبدون أحدهما لا يمكن تحصيلها (العصمة)، فالأنبياء معصومون من فعل المعاصي مطلقاً، فإنها توجب الحبط عنهم (الأنبياء) ما كانوا يعملون، فلا موجب للاجتناب والاصطفاء، ومنحهم تلك العطية الربانية وإيتائهم الكتاب والحكم والنبوة، فلا بدّ أن يكونوا معصومين، وإلا وجب الاقتداء بهم حتى بالمعاصي التي تصدر منهم، وهو خلق، فالله هو أصدق القائلين قد نفى عن أنبيائه الكفر والتجبر⁽¹⁾.

وهكذا، نرى أن السيد السبزواري (قدس سره) لم يخرج في مفهومه عن مفهوم الإمامية للعصمة ووجوبها على الأنبياء.

(1) ينظر: مواهب الرحمن، السبزواري: 182 / 14.

المبحث الرابع

ترجمات السيد السبزواري في مسألة الإمامة

أولاً: مفهوم الإمامة لغة واصطلاحاً:

1. الإمامة لغة

الإمامة مصدر من الفعل (أَمَّ) تقول: ((أَمَّهم وأَمَّ بهم: تقدّمهم، هي الإمامة، والإمام: كل ما ائتم به من رئيس أو غيره))⁽¹⁾.

ويقول ابن منظور: ((الإمام كل من ائتم به قوم كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالين .. والجمع: أئمة، وإمام كل شيء قيّمه والمصلح له، والقرآن إمام المسلمين، وسيدنا محمد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) إمام الأئمة، والخليفة إمام الرعية، وأممت القوم في الصلاة إمامة، وائتم به: اقتدي به)⁽²⁾.

2. الإمامة اصطلاحاً

فهي وان اختلفت في الالفاظ إلا إنها متقاربة جدا من حيث المعنى وسنذكر بعض التعريفات للإمامة بحسب آراء العلماء:

عرّفها المارودي بقوله: ((الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به))⁽³⁾.

وعرفها النسفي في عقائده: ((نيابة عن الرسول عليه السلام في إقامة الدين بحيث يجب على كافة الأمم الاتباع))⁽⁴⁾.

(1) يُنظر: الصحاح، الجوهري: 1865/5، مقاييس اللغة، ابن فارس : 21 / 1.

(2) لسان العرب، ابن منظور: 24 / 12 مادة (أمم).

(3) الاحكام السلطانية والولايات الدينية ، تأليف أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي

المارودي المتوفى (450هـ) دار الكتب العلمية - بيروت ، ط 1 ، ص: 15.

(4) شرح العقائد النسفية، سعد الدين التفتازاني، تحقيق: احمد السقا، مكتبة الكليات الازهرية، مصر، ط1،

1987 ، ص: 179.

الفصل الثالث : الترجمات العقديّة في تفسير مواهب الرّحمن

ويقول صاحب (المواقف): ((هي خلافة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) في إقامة الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة))⁽¹⁾.

أما ابن خلدون فيقول: ((فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا))⁽²⁾.

وهكذا أخذت الإمامة عند أهل السنّة معنىً اصطلاحياً، فقصد بالإمام: (خليفة المسلمين وحاكمهم)، فلم يفرّقوا بين لقبَي الخليفة والإمام. أمّا بالنسبة إلى الشيعة (الاثني عشرية)، فإن الإمامة عندهم أصل من أصول الدين، و(حجر الزاوية في المذهب الشيعي).

فقد عرّف الطوسي الإمامة بقوله: ((الإمامة رياسة عامة دينية مشتملة على ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدينية و الدنياوية و زجرهم عما يضرهم بحسبها))⁽³⁾.

وعرّفها المحقق الحلي بأنها : ((رئاسة عامة في أمور الدين، الدنيا لشخص من الأشخاص نيابة عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم))⁽⁴⁾.

وهكذا نرى الاختلاف في مفهوم الإمامة بين السنّة والشيعة؛ فالإمامة عند السنّة: (خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به)، أي نيابة عن النبي في سلطته الزمنية دون الدينية،

(1) المواقف في علم الكلام، عبد الرحمن بن احمد الإيجي، عالم الكتب، بيروت، (د ت)، ص: 345.

(2) يُنظر: تاريخ ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، ص: 239/1.

(3) قواعد العقائد، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، تحقيق: موسى محمد، عالم الكتب، بيروت، 2،

1985، ص : 457.

(4) النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر: العلامة المقداد السيوري، مطبعة الرضواني، قم المقدسة،

1990: الباب الحادي عشر، ص: 93.

وبالتالي ليس للخليفة صلاحيات الرسول في التشريع، والأحكام التي تصدر عنه اجتهادية لا إلهية⁽¹⁾؛ بينما الإمامة عند الشيعة: (خلافة الله وخلافة رسوله) ومنزلتها (منزلة الأنبياء) وهي (إرث الأوصياء)، كما سيأتي بيانه.

ثانياً: آراء الفرق الإسلامية في مسألة الإمامة:

تعددت الآراء بين الفرق الإسلامية واختلفت في مسألة الإمامة، واختياره، وعلى النحو الآتي:

أولاً: رأي المعتزلة في مسألة (الإمامة)

اتفق المعتزلة على تمييز الإمام وتنصيبه يكون بالاختيار، والعقد، والبيعة له من الأمة، وبذلك فإنهم يمنحون الأمة من اختيار أئمتها، ولا يعترفون بطريق آخر غير الاختيار والبيعة لتنصيب الإمام وانطلاقاً من تبنيهم لمبدأ الشورى والاختيار، أعلن المعتزلة معارضتهم لفكرة تنصيب الإمام بـ ((النص أو الوصية أو التعيين بنفس القدر الذي رفضوا به وعارضوا آراء من أجازوا إمامة المتغلب على السلطة والمغتصب المنصب الإمام))⁽²⁾، وتأسيساً على ذلك، اتفقوا على رفض (الميراث) كسبب وأسلوب لتولي الإمامة لأن الميراث إنما يستند إلى عامل القرابة الذي لا يمنح لمن يحوزه حقاً يميزه عن غيره من المسلمين فيجعله جديراً بالإمامة دونهم⁽³⁾ وبذلك يكون المعتزلة، ما بينهم من اختلافات في بعض التفاصيل، قد اتفقوا على تبني مبدأ الشورى والاختيار الحر العام للإمام ورفض مبادئ الوصية أو التعيين أو التغلب أو الميراث كطرق للوصول إلى الإمامة أو التعيين فيها، واعتبر المعتزلة أن اختيار الإمام ذو الكفاءة والأهلية لأشغال هذا المنصب، إنما هو واجب الخاصة دون العامة، وما يميز الخاصة هنا هو جملة شروط تتصل بالفكر والرأي والمعرفة والسلوك، أي أن الخاصة هم من يحسنون

(1) ينظر: مسألة الإمامة بين النص والاختيار... بقلم: هيثم مزاحم، (مقال) في موقع وكالة ابناء براثا.

(2) المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1988، ص: 190.

(3) ينظر: المغني، عبد الله بن محمد ابن قدامة، تحقيق: عبد الله التركي، دار علم الكتب، ط3، 1997

الفصل الثالث : الترجمات العقدية في تفسير مواهب الرحمن

معرفة الإمامة ومهامها، والإمام وشروطه، والاختيار ام ومدخله، وهؤلاء الخاصة هم الذين يسمون أيضاً أهل الاختيار أو أهل الحل والعقد⁽¹⁾، وهم يرون أن اختيار الإمام وتنصيبه ومبايعته إنما هو تعاقد بين طرفين، الأول منهما هو أهل الحل والعقد بوصفهم ممثلين عن الامة، والثاني هو الإمام، وبذلك تكتمل لهذه المهمة مقومات العقد⁽²⁾.

ثانياً: رأي الأشاعرة في مسألة (الإمامة)

تابع الأشاعرة في مسألة الإمامة المعتزلة، وأول ما يقرره الأشعري في تنصيب الإمام استبعاد التنصيب الشرعي أن يكون جهة تنصيب للإمامة، مستدلاً على ذلك بما وقع في تنصيب أبي بكر إمامة، إذ انعقد الإجماع في هذا التنصيب على أنه لا وجود لنص منصب لا له ولا لغيره، ووقع التنصيب بطريق آخر هو طريق الاختيار، وكذلك الأمر في حال سائر الخلفاء الراشدين⁽³⁾.

ومن الآيات التي استدلوها بها قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [الشورى:38].

ثالثاً: رأي الشيعة الإمامية في مسألة (الإمامة)

ينظر الشيعة إلى الإمامة والخلافة بمنظور يختلف تماماً عما هما عليه الفكر المعتزلي والأشعري ، ولذا نجده يفرّق وبشكل واضح جدا بين اللفظين، فيجعل من كل منهما مصطلحا قائما بنفسه يختلف عن الآخر، بل أكثر من هذا نجد أن الفكر الشيعي لا يقف عند الفارق بينهما وإنما يجعل لأحدهما (وهو الإمامة) الأعلوية على الآخر (الخلافة).

(1) ينظر: المعتزلة وأصول الحكم ، محمد عمارة المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط1، 1984، ص:123-145.

(2) ينظر: المغني ، القاضي عبد الجبار الهمداني: 270-251/20.

(3) ينظر: اللمع، الأشعري: 206 وما بعدها.

فالإمامة عند الشيعة تُعدُّ منصباً إلهياً، واستمراراً للنبوّة في وظائفها (باستثناء ما يتعلق بالوحي) وهي بهذا المفهوم أسمى من مجرد القيادة والزعامة في أمور السياسة والحكم، فضلاً عن وجوب العصمة فيه كعصمة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)⁽¹⁾.

والإمامة ليست قضية مصلحة؛ أي من المصالح العامة الدنيوية التي تناط باختيار العامة، وينتصب الإمامة بنصيبهم إياه، بل هي قضية أصولية، وهي كالنبوّة لطف من الله تعالى، فلا بد أن يكون في كل عصر إمام هاد يخلف النبي في وظائفه من هداية البشر وإرشادهم إلى ما فيه الصلاح والسعادة في النشأتين، وله ما للنبي من الولاية العامة على الناس لتدبير شؤونهم ومصالحهم وإقامة العدل بينهم ورفع الظلم والعدوان من بينهم⁽²⁾.

وعلى هذا، فالإمامة استمرار للنبوّة، والدليل الذي يوجب إرسال الرسل وبعث الأنبياء هو نفسه يوجب أيضاً نصب الإمام بعد الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم).

ويمكن أن نقول أن الإمامة في الفكر الشيعي هي منصب الهي، وظيفته هداية الناس إلى الله تعالى وإلى ما فيه سعادتهم في الدنيا والآخرة، ولذا يعتبر الشيعة الإمامة أصلاً من أصول الدين لا يكتمل الإيمان إلا بالاعتقاد الصادق بإمامة الأئمة أو الخلفاء المعيّنين من الله، وأن تشريعها كان (لطفاً) من الله بعباده، لأن المسلمين لم يكونوا مؤهلين لسدّ الفراغات التي خلفها النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بغيابه.

وقد لخص السيد مرتضى العسكري واختصر القول في مفهوم الإمامة عند الشيعة الإمامية بقوله: ((أما أتباع مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) فإنهم يشترطون في الإمام بعد النبي أن يكون معصوماً من الذنوب، منصوباً من قبل الله عزّ وجلّ، منصوباً عليه من قبل نبيه (صلى الله عليه وآله وسلم)، لقوله تعالى لخليله إبراهيم (عليه السلام): **﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ**

(1) ينظر: التعليق في علم الكلام، النيسابوري: 192، وشرح الفصول النصيرية: الأسترآبادي: 24

ومعالم أصول الدين: أبو عبد الله التميمي: 144.

(2) ينظر: مدخل إلى الإمامة، كمال الحيدري - مؤسسة الهدى - بيروت - 2013 - ص 18 وما يليها.

لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ [البقرة: 124]، إذا ف ((الإمامة عهد من الله يخبر به نبيه عمّن عهد الله إليه، كما يخبر عن سائر أوامر الله وأحكامه، وأنه لا ينال عهد الإمامة من الله من كان ظالماً، وأن كل من لم يتصف بالظلم إلى نفسه ولا إلى غيره فهو معصوم. وعلى هذا فالإمامة عهد وتعيين من الله، والرسول مبلّغ إياها، ويلزمها العصمة. وقد تحقق هذان الشرطان في أئمة أهل البيت (عليهم السلام))⁽¹⁾.

وهذا ما ذهب إليه السيد السبزواري، إذ انه لم يخالف آراء علماء الإمامية في مسألة الإمامة؛ لأنها لا تتم إلا بالنص، والتعيين، وأنها تتصف بالعصمة، فقد وقف عند جملة متفرقة من النصوص القرآنية التي أشارت إلى مسألة الإمامة، مستدلاً بها على امامة أهل البيت سلام الله عليهم، ومن تلك النصوص القرآنية التي تناولها بالبحث والاستدلال:

اولاً: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ [المائدة: 55].

أشار (قدس سره) في هذا النص الشريف إلى الولاية الإلهية التي أثبتها (جل وعلا) لنفسه، ومنحها لرسوله، والذين آمنوا، فالدلائل، والقرائن، والأخبار، وشأن نزولها، وغير ذلك من الشواهد والإشارات جميعها تشير إلى (الَّذِينَ آمَنُوا) ليسوا عموم المؤمنين، وإنما هم صفة مختارة خصتهم الآية بصفات محدودة معينة، فهم يقومون الصلاة ويأتون الزكاة، وهم راعون، وقد ثبت هذا عند المسلمين كافة أنها إشارة لعلي بن أبي طالب (عليه السلام)، وبنوه الكرام صلوات الله عليهم، فثبت لهم الإمامة⁽²⁾.

ثانياً : ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ [المائدة: 67].

(1) معالم المدرستين (خلاصة الأجزاء الثلاث)، السيد مرتضى العسكري، اختصرها: السيد سليم الحسني،

دار البنين. ص 138.

(2) ينظر: مواهب الرحمن، السبزواري: 426 / 11.

يرى السيد السبزواري ((أن التبليغ المأمور به في هذا النص الشريف انه تبليغ بأمر خاص له مكانة في هذا الدين بل له أساس في بقائه، فظاهر النص الشريف يشير إلى أن المأمور به هي الولاية الكبرى والخلافة العظمى وان مقتضى التبليغ الذي قام به الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، وهو من نصب علي بن أبي طالب الله (عليه السلام) وعينه وليا وخليفة يحفظ به هذا الدين القويم ، وينصر به أهله))⁽¹⁾، فهو أمر رباني، وليس للنبي أي دور في التنصيب ، سوى التبليغ، فلا اختيار إلا بأمر الله عزّ وجلّ.

ثالثا: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ [الأنبياء: 73]

ذكر السيد السبزواري أن الإمامة هي السلطة الإلهية لتقويم العباد ، وتنظيم أمورهم الدينية والدنيوية بما يريده الله تعالى، فتكون الإمامة في قسم الهداية الموصلة إلى المطلوب لا مجرد إراءة الطريق، وإلا لزم الخلف، فالإمامة قانون تكويني وجودي يمثل حقيقة وجودية تكوينية تأتي بعد حقيقة النبوة⁽²⁾.

ثم يقول (قدس سره): وبعد التدبر في مجموع الآيات المباركة، والروايات، يظهر أن الإمامة كالنبوة، فتارة يبحث فيها عن الإمامة العامة الشاملة لإمامة إبراهيم، وموسى وعيسى، ومحمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، وأخرى عن الإمامة الخاصة، أما الأولى، فهي كالنبوة العامة، فإنها وإن كانت من جهات التشريع، لكن لها دخل في نظام التكوين أيضا، فإن تكميل النفوس، الناقصة بالمعارف الحقة الواقعية من أهم جهات التكوين، ولا يتم ذلك إلا بإرسال الرسل، وبعث الأنبياء، وإنزال التشريعات الإلهية، وجعل التشريع بلا وجود قوة، مجرد لغو، وهو قبيح بالنسبة إليه (عزّ وجلّ)⁽³⁾.

(1) ينظر: المصدر نفسه: 37 / 12.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 20/2.

(3) ينظر: مواهب الرحمن، السبزواري: 21 / 2.

الفصل الثالث : الترجيحات العقدية في تفسير مواهب الرحمن

وأما الثانية: فهي المنصوصة من الله تعالى بوساطة النبي، وتنصف بصفات حميدة راسخة لم تكن في غير ما نص عليه، فالإمامة هي القوة المجربة لجهات التشريع السماوي، فيجب لطفاً منه تعالى جعل الإمام، وهذه القاعدة تجري في الإمامة الخاصة أيضاً، ولا يكفي في القوة المجرية مجرد العقل والعقلاء: فإنه لا بد فيهما من التقرير بالحجة الظاهرة، ومع النفس الأمانة، والأهواء الشيطانية، كيف يصلح أن يكون العقل والعقلاء قوة مجربة لوحي السماء⁽¹⁾.

ولا يخفى أن ذلك من حكمة نصب الإمام لا أن تكون من العلة التامة، وإلا فإن الإمامة شيء، واقتضاء الظروف والحالات وسائر الجهات؛ لكونه قوة مجربة لوحي السماء شيء آخر، لارابط لأحدهما بالآخر، فضلاً عن ذلك أن التشريع الذي يقتضي سعادة الإنسان، والمتكفل بجميع جوانب الحياة الإنسانية في الدنيا، والآخرة لا بد أن تستند إلى الله تعالى رب السماوات والأرض، أو عقل ملكوته الأعلى، وإلا فلا يكون التشريع جامعاً، أو نظاماً إنسانياً، لكثرة ما نراه من اختلاف آراء الناس بالفطرة ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ۗ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ﴾ [المؤمنون: 71].

فإذا كان حدوث التشريع من قبل الله تعالى على السنة الأنبياء الحافظين للشريعة والعاملين بها، فالبقاء لا بد أن يكون بالإمامة لانقطاع النبوة في خاتم الأنبياء⁽²⁾.

ومما ذكرنا يظهر: ((أن هذا الجعل تكويني تشريعي، فتكوينه يكون دخيلاً في تشريعه، وأن تشريعه له دخل في تكوينه))⁽³⁾، فالإمام يجب أن يكون معصوماً كالنبي وإلا استلزم الخلف⁽⁴⁾، ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۗ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۗ قَالَ وَمِنْ

(1) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 22 / 2.

(3) مواهب الرحمن، السبزواري: 23 / 2.

(4) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

ذُرِّيَّتِي ^{عَلَيْهِ} قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ [البقرة:124]

فالإمامة والنبوة منصبان مجعولان من الله تعالى، وأنه ليس من البشر، بل من يفوقهما في علم التشريع، وأنهما مرتبطان بعالم الغيب كل ذلك صحيح ومطابق للقواعد العقلية (1). وهكذا يتبين، بعد هذا كله أنه لا بدّ من إمام مخصوص يرجع إلى فهم الأحكام واستيعابها بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، ولاسيما إذا علمنا أن الإسلام خاتم الأديان، وأن النبوة المحمدية خاتمة النبوات، فلا نبي بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، وإنما الإمامة مكتملة لدور النبي يحافظ على الأمة وعصمة لها من الزلل، وذلك الإمام واجب الطاعة، طاعة رسول الله، فهو الاقتداء الطبيعي للبشر، مع الفارق بين النبوة والإمامة، فلا بدّ من أن يكون ذلك الإمام معصوماً لتطمئن الأمة إليه بأخذ الأحكام، وبيان التكاليف.

(1) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

المبحث الخامس

ترجمات السيد السبزواري في مسألة المعاد

تتفق جميع الشرائع السماوية في لزوم الإيمان بالآخرة ووجوب الاعتقاد بالقيامة، فقد تحدّث الأنبياء جميعاً - إلى جانب التوحيد - عن المعاد، وعالم ما بعد الموت أيضاً، وجعلوا الإيمان باليوم الآخر في طليعة ما دعوا إليه، ويحظى المعاد في الثقافة الإسلامية بأهمية كبرى استوعبت كمّاً وافرّاً من الأحاديث الشريفة ومن آيات القرآن الكريم حتى بلغ عدد الآيات التي تحدثت عن المعاد وخصوصياته والأمور المتعلقة به ما يقارب ثلث القرآن الكريم؛ ولا ريب أنّ للإيمان بهذا الأصل انعكاسات إيجابية على سلوك الإنسان وحثّه نحو فعل الخير وسلوك سبيل الصالحين والالتزام بقيم السماء وقوانينه الشرعية والتحلي بمكارم الأخلاق⁽¹⁾، وهناك عدة تصورات للمعاد؛ كالمعاد الجسماني الصرف، والمعاد الروحاني، والمعاد الجسماني والروحاني معاً، وقد واجه القول بالمعاد مجموعة من الإشكالات والتشكيكات، من أبرزها ما يتعلق بإمكان المعاد عقلاً وتحقق المعاد وإمكان وقوعه، ومن التساؤلات التي أثّرت بوجه القائلين بالمعاد: شبهة الأكل والمأكول، وشبهة إعادة المعدوم، والشبهة التي ترتبط بعلم الله تعالى وقدرته وهل العلم الإلهي بهذه الشمولية والسعة بحيث يتمكن من تشخيص ومعرفة الأجساد المعادة؟.

وقد حاول القرآن الكريم معالجة هذه الإشكالات والردّ على التساؤلات المطروحة وتنفيذها وإثبات إمكانية المعاد وانسجامه مع القواعد العقلية، وذلك من خلال ذكر نماذج مشابهة للمعاد وقعت في عالم الدنيا من قبيل إحياء بعض الناس، وبعض الحيوانات وإعادة الحياة إلى الأرض الهامدة والنباتات اليابسة بعد جفافها واندثارها تحت ركام التراب، وقد أقام المتكلمون مجموعة من البراهين لإثبات إمكانية المعاد عقلاً من خلال البراهين العقلية من قبيل برهان الحكمة، وبرهان العدالة، وبرهان الرحمة، ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ

(1) ينظر: إرشاد العباد للاستعداد ليوم الميعاد، عبد العزيز السلطان، مطبعة دار طيبة، ط13، 2005: 56.

وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَغَيِّ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ ﴿[الزمر:42]﴾⁽¹⁾.

وعبر الإمام علي (عليه السلام) عن ذلك بقوله: ((عجت لمن أنكر النشأة الآخرة، وهو يرى النشأة الأولى!))⁽²⁾ وعليه فالموت، ذلك القادم الذي سيحلّ بنا وشيكاً كما حلّ بمن قبلنا، ليس هو العدم والفناء ونهاية قصة خلق الإنسان، خليفة الله المكلف بالعبودية والطاعة لله. وسنقف عند مفهوم المعاد لغة واصطلاحاً، وآراء الفلاسفة والمتكلمين، ثم نتبعها ببيان رأي السيد السبزواري وترجيحه في مسألة المعاد والبعث:

أولاً: مفهوم المعاد لغةً واصطلاحاً

1. المعاد لغةً:

مصدر عاد يعود، يقال: عاد يعود عوداً ومعاداً، يقال: عاد الشيءُ يعودُ عوداً ومعاداً: أي: رجع، والمعادُ يقالُ للعودِ، وللزمانِ الذي يعودُ فيه، وقد يكونُ للمكانِ الذي يعودُ إليه، وأصله (مَعُودٌ) على زنة (مَفْعَلٌ) قلبت واوه ألفاً⁽³⁾، قال تعالى: ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾ [الأعراف:29]. من خلال التعريف اللغوي للمعاد يظهر أن معنى المعاد يدور حول إعادة الحياة للإنسان بعد الموت، والرجوع إلى الوجود بعد الفناء.

2. المعاد الاصطلاحاً

عُرّف المعاد كلامياً بأنه: ((الوجود الثاني للأجسام وإعادتها بعد موتها وتفرّقها))⁽⁴⁾، ونص في التعريف على إعادة الأجسام، أي على المعاد الجسماني أو البدني رداً على ما ذهب إليه الفلاسفة القائلون بأن المعاد الجسماني محال لاستلزامه إعادة المعدوم.

وعرّفه الحسن البصريُّ: ((كما بدأكم في الدنيا كذلك تعودون يوم القيامة أحياء))⁽¹⁾.

(1) ينظر: المعاد يوم القيامة، علي الكعبي، سلسلة المعارف الإسلامية: 3.

(2) نهج البلاغة، علي: 30 / 4.

(3) ينظر: مقاييس اللغة، ابن فارس: ص 181 / 4؛ المفردات، الراغب الاصفهاني، ص 594، النهاية، ابن

الأثير: 316/3.

(4) النافع يوم الحشر في شرح، الفاضل المقداد: 86 .

وعرّف أيضاً بأنه: ((الرجوع إلى الوجود بعد الفناء، أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرّق، وإلى الحياة بعد الموت، ورجوع الأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة))⁽²⁾.
واختلفوا في حقيقته؛ فهو روحاني فقط، أم هو جسماني؛ فالقائلون بأنه روحاني فقط، هم جمهور الفلاسفة الذين توقفوا عند قاعدتهم العقلية التي تقول: إن المعدوم لا يعاد، فلما كانت الأبدان تنعدم بعد الموت، فلا يمكن أن تعاد ثانية، وعليه جعلوا المعاد وما يتعلّق به من شأن الروح وحدها التي لا يعترّيها الفناء⁽³⁾.

وأما القائلون بالمعاد الجسماني، وهم عامة المسلمين من المتكلمين والفقهاء وأهل الحديث وأهل التصوف، فقد آمنوا بعودة الأبدان يوم القيامة كما أخبر عنه الله تعالى، وقد انقسم هؤلاء أيضاً في مصير الروح بعد الموت إلى فريقين لاختلافهم في تفسير الروح؛ فقال فريق بأن الروح جسم سارٍ في البدن سريان النار في الفحم، والماء في الورد، فالمعاد عندهم بالنسبة للبدن والروح هو معاد جسماني، وقال آخرون وفيهم كثير من الحكماء وأكابر المتكلمين والعرفاء بتجرد الروح وعودتها إلى البدن بعد البعث.. فيصبح المعاد عندهم جسماني روحاني، وعلى هذا ورد تقسيم الأقوال في المعاد إلى ثلاثة: روحاني، وجسماني، وجسماني روحاني⁽⁴⁾، وسيأتي بيان اختلاف الفلاسفة والمتكلمين فيها.

ثانياً: البعث والمعاد الجسماني عند الفلاسفة

ذهب جمهور الفلاسفة إلى أنّ المعاد روحاني؛ لأنهم لم يتمكّنوا من تعقّل عودة الأبدان على معاييرهم الفلسفية، فقالوا: إنّ البدن ينعدم بصوره وأعراضه، لقطع تعلّق النفس به، فلا

(1) يُنظر: جامع البيان، الطبري: 146 / 10.

(2) المواقف في علم الكلام، عضد الدين الايجي: 371.

(3) المبدأ والمعاد، صدر الدين الشيرازي: 374 - 375، حق اليقين، عبد الله شبر، مطبعة العرفان - صيدا

: 38-36 / 2.

(4) المبدأ والمعاد، صدر الدين الشيرازي: 374 - 375، حق اليقين، عبد الله شبر 2 : 38-36 .

الفصل الثالث : الترجمات العقديّة في تفسير مواهب الرحمن

يعاد بشخصه تارة أخرى، إذ المعدوم لا يعاد، والنفس جوهر باقٍ لا سبيل للفناء إليه⁽¹⁾، عليه جعلوا المعاد وما يتعلّق به من شأن الروح وحدها التي لا يعترىها الفناء، واستدلوا لذلك بالعديد من الأدلة من بينها⁽²⁾:

- أن النفس تدرك ذاتها وغيرها بخلاف الحواس فإنها لا تدرك ذاتها وهذا يدل على مباينتها للحواس فهي إذا روحانية⁽³⁾.

- اختلاف الإدراك بين النفس والحواس فإن الحواس لا تدرك الشيء الضعيف بعد القوي كالبصر بعد الضوء القوي لا يكاد يبصر الضوء الضعيف، بعكس العقل فإنه يدرك الضعيف بعد القوي بسهولة، فالنفس لديهم ليست جسماً بل هي روحانية والذي يهدفون إليه من خلال هذا هو الاعتقاد بخلود النفس⁽⁴⁾.

فالنفس عندهم جوهر بسيط والبسائط لا تنعدم متى وجدت وهي جوهر بسيط وحياتها بفطرتها فلا يمكن أن يكون فيها استعداداً للفناء ولا تقبل الفساد بأي حال؛ كما استدللّ الفلاسفة المسلمون على بقائها وخلودها، بالأدلة النقلية، ومنها قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الزمر: 42].

ووجه دلالة الآية عندهم: ((إن الله ساوى فيها بين النوم والموت في تعطيل فعل النفس، فلو كان تعطل فعل النفس في الموت لفساد النفس لا تتغير آلة النفس لكان يجب أن يكون تعطل

(1) رسالة أضحوية في أمر المعاد، ابن سينا، تحقيق سليمان دنيا، دار الفكر العربي بمصر، الطبعة الأولى، 1368 هـ - 1949 م، ص 50-51 و 55-57، الفارابي، عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة القديمة، مطبعة المؤيد، القاهرة 1910، ص 18، كذلك: المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص 423-424.

(2) ينظر: رسالة الأضحوية في أمر المعاد، ابن سينا، تحقيق: سليمان دنيا، دار الفكر، مصر، ط 1،

1949، ص 132.

(3) المصدر نفسه، ص 133.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

فعلها في النوم لفساد ذاتها ولو كان ذلك كذلك لما عادت عند الانتباه على هيئتها، علماً أن هذا التعطل لا يعرض لها لأمر لحقها في جوهرها وإنما هو شيء لحقها من قبل تعطل آلتها وأنه ليس يلزم إذا تعطلت الآلة أن تتعطل النفس والموت هو تعطل فواجب أن يكون للآلة كالحال في النوم وكما يقول الحكيم إن الشيخ لو وجد عيناً كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب))⁽¹⁾، وفي هذا الشأن يقول ابن سينا: ((ذكرنا في عدة من كتبنا بيان جوهرية النفس، وخاصة في شرحنا لكتاب أرسطو في النفس، وأما الذي نقتصر عليه من ذلك في هذا الكتاب، فهو أن نبرهن أن النفس الإنسانية، التي هي المسماة بالناطقة، ليست منطبعة في المادة ولا قائمة بالجسم من وجوه : أحدها أنه لا يمكن أن يكون لجسم من الأجسام قوة غير متناهية البتة، ولا يمكن أن تكون قوة غير متناهية موجودة في جسم لأن كل جسم قابل للتجزئة، فالقوة قابلة للتجزئة ضرورة...))⁽²⁾.

هذه أبرز صفات النفس عند الفلاسفة وبناءً على هذه الأقوال بنى الفلاسفة قولهم في المعاد، إذ يتلخص مذهب الفلاسفة في مسألة المعاد بأنهم لا يثبتون إلا المعاد النفسي (الروحي) دون المعاد الجسمي (البدني) ، مع اختلافهم في الأنفس التي تعاد، وهنا سأقف مع أبرز النقاط التي تبين مذهبهم في إنكار المعاد الجسماني وإثباتهم الروحي منه فقط.

فحاصل مذهب الفلاسفة في المعاد أنهم جعلوا له صورتين :

- الجسمانية وهي التي نطقت بها الشريعة وثبتت بالنص.

- روحانية وهي الأكمل وقد ثبتت بالعقل والقياس .

ومذهبهم هذا الذي ينتهي بإنكار المعاد الجسماني والقول بالروحاني فقط الذي حقيقته:

((أن هناك عالم أول للأرواح وأن الأجساد مجرد ما تموت تعود الأرواح إلى عالمها الأول

الذي صدرت منه وفارقته مدة مصاحبتهما للبدن وهو عالم العقول المفارقة على الرغم من

(1) قياس الغائب على الشاهد لدى الفلاسفة والمتكلمين وآثاره، كمال الصريصري، (رسالة ماجستير)،

جامعة ام القرى، كلية الدعوة واصول الدين، 2000: ص 34.

(2) الأضحوبة في المعاد، ابن سينا ، ص: 132.

الفصل الثالث : الترجمات العقديّة في تفسير مواهب الرحمن

الاختلاف بين الفلاسفة في كيفية عودتها وبقائها⁽¹⁾، وقد بنى الفلاسفة قولهم بإنكار المعاد الجسماني على العديد من الأدلة التي أخذوها من أصول الفلاسفة اليونانيين القدماء التي أصلوها في حق الله (جل وعلا) وعلاقته بهذا العالم، ومن بين هذه الأدلة⁽²⁾:

أولاً: زعمهم أن النفوس الناطقة غير متناهية والأجساد متناهية؛ لأن المادة التي هي منها متناهية مما يعني استحالة حشر أجساد لهذه النفوس غير المتناهية⁽³⁾.

ثانياً: زعموا أن بدن الإنسان يتحلل، وتنتقل أجزاؤه إلى إنسان آخر وحيوان أو غيره، كما يتحول ماءً وبخاراً، ويمتزج بهواء وبخاره مما يبعد معه انتزاع أجزائه واستخلاصه⁽⁴⁾.

ثالثاً: ادّعوا أن النصوص الشرعية الواردة التي أكدت ووضحت أن المعاد الجسماني حق لا ريب فيه إنما جاءت لخطاب الجمهور من العوام وأما الخواص الغليظة عقولهم وأفهامهم بما يفهمونه، مقرباً إلى أفهامهم ما لا يفهمونه بالتشبيه والتمثيل الجسماني الحسي لأنه أشد تفهيماً للجمهور، فلو خاطبهم بالمعاد الروحاني فيشبهه أن يكون أقل تحريكاً لنفوسهم، وأن يكون معه أقل رغبة فيه وخوفاً منه⁽⁵⁾.

من خلال ما سبق يتبين أن الفلاسفة أنكروا المعاد الجسماني بناءً على امتناع إعادة المعدوم بعينه، فالجسم بعد الموت يندم ويستحيل إعادة المعدوم بعينه إذ لو أعيد المعدوم لتخلل عدم بين الشيء ونفسه لكان التالي باطل وكذا المقدم باطل، فالبدن عندهم يعدم بصورته وأعراضه فلا يعاد والنفس جوهر باقٍ لا سبيل إليه للفناء فيعود إلى عالم المجردات لقطع

(1) مسألة البعث الجسماني بين الفلاسفة والمتكلمين، شريهان ال خطاب، ورائد محمود، ومحمود لافي، مجلة كلية الشريعة والقانون، (دقهلية) العدد (29) الإصدار الثاني، الجزء الثاني، لسنة 2022، ص 1336.

(2) مسألة البعث الجسماني بين الفلاسفة والمتكلمين، شريهان ال خطاب، ص 1336.

(3) ينظر: الأضحوية في المعاد، ابن سينا، ص 132.

(4) المصدر نفسه، ص 133.

(5) ينظر: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، ص 132.

الفصل الثالث : الترجمات العقديّة في تفسير مواهب الرحمن

التعلقات بالموت الطبيعي، وما الأدلة الشرعية التي تثبت وقوع البعث الجسماني إلا أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهمهم الثواب والعقاب الروحانيين وهما أعلى رتبة من الجسمانية⁽¹⁾، فهم لم يستطيعوا أن ينفكوا من المحسوس المشاهد لأجل هذا أنكروا المعاد الجسماني وأثبتوا المعاد الروحاني فقط.

ويمكن القول أن المنهج الذي اعتمده الفلاسفة في إنكارهم للبعث الجسماني كان معتمداً كل الاعتماد على المنهج العقلي المجرد والبعيد عن الوحي وهو يركز عندهم على منهج المناطقة والفلاسفة في الأمور الغيبية، وهو مخالف لما هو معلوم من أن أساسها الوحي، فهم حكموا عقولهم القاصرة عن إدراك الغيب وأخذوا يتأولون نصوص الشرع⁽²⁾، وما كان منهم إلا أن تجاوزوا المحسوسات وهي مدار حكم العقل إلى الغيبيات فرفعوا العقل فوق مكانه، كما حاولوا النأي من النصوص الشرعية وذلك بتأويلها تأويلاً بعيداً عن اللغة وعن أحاديث النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، بل كان الهوى والخيال الفلسفي الذي حاكوا فيه تفكير وخيال الفلاسفة اليونانيين، وأما قولهم فإن الظاهر من نصوص المعاد هو خطاب الجمهور والعامّة حتى يصل أحدهم إلى معرفة الحقيقة، وهذا مناقض لما ورد عن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، وقولهم هذا مبني على قول الفلاسفة الباطنية الذين زعموا أن للشرعية ظاهر وباطن وهذا معلوم فساده بالضرورة في الإسلام، كل شيء حتى العقل البحث فيها وهي لا تقع تحت الحواس⁽³⁾.

ثالثاً: البعث والمعاد الجسماني عند المتكلمين

اتفق علماء الكلام على حقيقة المعاد وثبوت النشأة الآخرة، ولكن اختلفوا في كيفية المعاد على آراء وأقوال، وسنعرض الآراء المهمة المطروحة على هذا الصعيد.

(1) ينظر: لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرّة المضية في عقد الفرقة المرضية

،السفاريني، ص: 151/2

(2) مسألة البعث الجسماني بين الفلاسفة والمتكلمين، شريهان ال خطاب:2022، ص 1336.

(3) مسألة البعث الجسماني بين الفلاسفة والمتكلمين، شريهان ال خطاب:2022، ص 1337.

1- البعث والمعاد الجسماني عند المعتزلة

اتفقت المعتزلة على وجوب إثبات البعث، وذلك بناءً على أصل من أصولهم وهو إيجاب كل فعل حسن على الله تعالى، ولأن من له حق على الله تعالى من ثواب أو عقاب أو عرض، فإن ذلك لا يمكن توفيره إلا بالإعادة فهي واجبة عندهم، واستدلوا على ذلك بأدلة نقلية، وأخرى عقلية⁽¹⁾.

وعلى الرغم من أنهم اتفقوا على وجوب المعاد والبعث، إلا أنهم اختلفوا في كيفية الإعادة إلى فريقين:

الفريق الأول: وهم جمهور المعتزلة وانقسموا إلى قسمين:

أولاً: القائلون بأن الجواهر المعدومة شيء، فإذا عدم الجوهر بقيت ذاته فأمكن أن يعاد، فالجواهر المعدومة تعود إلى ما كانت عليه في الأول وهو العدم، وهؤلاء يرون أن الجواهر جزء من العالم سواء أكان الجوهر موجوداً أم معدوماً، والفرق بينهما أن الجوهر المعدوم فاقد صفة الوجود، فإذا اتصف بالوجود وجد، وإذا فقدتها بالموت أو الفناء انتقل إلى مرتبته القديمة التي هي العدم فالإعادة عندهم ما هي ضرب من تأخير إيجاد المعاد⁽²⁾.

ثانياً: القائلون بأن الجواهر المعدومة ليست شيئاً، فالجوهر المعدوم عندهم منتفٍ بالكلية مع إمكان الإعادة، وإعادة البدن عندهم ممكنة والله تعالى قادر عليها، وعلى ذلك جمهور المعتزلة، وهذا الفريق يرى أن البعث إعادة للبدن الأول، وأن النشأة الثانية إعادة للنشأة الأولى سواء كان المعدوم شيئاً أم أنه منتفٍ بالكلية⁽³⁾.

الفريق الثاني : مذهب بعض المعتزلة وهو أن إعادة المعدوم مستحيلة وغير جائزة وذلك أن العدم عندهم هو تفرق الجسد وإعادته هو تأليفه وجمع أجزائه من جديد وهؤلاء يرون أن إعادة

(1) ينظر: المرجع نفسه: ص 1333.

(2) ينظر: العدل الإلهي في الثواب والعقاب ، مواهب بنت علي فرحان، رسالة ماجستير، جامعة ام القرى،

2004: ص893.

(3) ينظر: العدل الإلهي في الثواب والعقاب ، مواهب بنت علي فرحان ، ص 893.

المعدوم مستحيلة⁽¹⁾.

واختلف المعتزلة فيما يعاد من الجسم، هل كل جواهره وأعراضه تعاد، أم أجزاء مخصوصة فقط: فالبعض يذهب إلى انه يجب في الإعادة أن يعود الجسم بكافة أجزائه وهذا القول مروى عن أبو علي الجبائي، أما الذي عليه أكثر المعتزلة فهو إعادة أجزاء لازمة يكون الإنسان بها حياً، فالمعاد عند المعتزلة هو ما يطلقون عليه الأجزاء الأصيلة الباقية من أول العمر إلى آخره⁽²⁾.

2- البعث والمعاد الجسماني عند الأشاعرة

اتفق الأشاعرة على أن الموت حق وأن اليوم الآخر حق وأن الله سيبعث الموتى من قبورهم؛ وذلك بأن يعيد الأرواح إلى أجسادها، فذهبوا إلى إثبات المعاد الجسماني والروحاني معاً⁽³⁾.

وقد استدلت الأشاعرة على رأيهم بأدلة عقلية وأخرى عقلية، فمن النقلية قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ﴾ [القيامة:3]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشَقُّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ﴾ [ق: ٤٤]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٩].

أما الأدلة العقلية التي استدلوها بها على المعاد الجسماني :

أولاً: استدلوها على جواز الإعادة بصحة الشيء على صحة إعادته وباستحالة الشيء على استحالة مثله، فإذا كان الله قادراً على خلق الإنسان فذلك دليل على قدرته سبحانه على إعادته مرة أخرى بعد موته⁽¹⁾.

(1) ينظر: مسألة البعث الجسماني بين الفلاسفة والمتكلمين، شريهان ال خطاب، ورائد محمود، ومحمود

لافي: ص 1334

(2) ينظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(3) ينظر: شرح المقاصد ، التفتازاني : 5 / 88-89، معالم أصول الدين الرازي، ص: 136.

ثانياً: كما استدلووا بإمكان وجود الأقل الأصغر والأسهل على الأعظم والأكبر وهو قياس الأولى⁽²⁾.

والأشاعرة متفقون على البعث والإعادة وأنها واجبة من طريق الشرع جائزة من طريق العقل، إلا أنهم اختلفوا في كيفية الإعادة على عدة أقوال منها :

الأول: ذهب بعض الأشاعرة أن الله يعلم الذوات ثم يعيدها بأعيانها وينسب هذا القول لمن يقول بجواز إعادة المعدوم ، وعلى ذلك فإن الله تعالى قادر على إعادة المعدوم بعينه⁽³⁾.

الثاني: الإعادة هي جمع الأجزاء الأصلية الباقية من أول عمر الإنسان إلى آخره وتأليفها كما كانت أولاً، وإلى هذا الرأي ذهب جمهور المتكلمين من معتزلة وأشاعرة الذين قالوا بنظرية الجواهر الفرد⁽⁴⁾.

الثالث: التوقف: وقالوا أن إعادة الجواهر بعد عدمها جائزة وجمعها بعد تفرقها جائزة دون تعيين أحدهما⁽⁵⁾.

3- البعث والمعاد الجسماني عند الإمامية

المعاد هو خامس أصول الدين عند الشيعة، فيقولون: ((بأن الله يبعث الناس بعد الموت في

(1) وممن استخدم هذا الدليل أبو الحسن الأشعري والباقلاني، ينظر: العدل الإلهي في الثواب والعقاب، مواهب الفرخان، ص 895.

(2) وممن استخدم هذا الدليل الأمدى والجوينى والرازي ، ينظر المصدر السابق ، ص 896.

(3) وممن ذهب إلى هذا الرأي الأشعري والبيغدادي والأمدى وهو أحد الأقوال العروبية عن الغزالي، وفي هذا يقول الأشعري : " وعلى أن الله تعالى يعيدهم كما بدأهم حفاة عراة، وأن الأجساد التي أطاعت وعصت هي التي تبعث يوم القيامة ومذلك الجلود التي كانت في الدنيا والألسنة والأيدي والأرجل هي التي تشهد عليهم يوم القيامة " ، ينظر: رسالة إلى أهل الثغر، الأشعري، تحقيق: عبد الله الجنيدي: ص 161.

(4) ينظر: مسألة البعث الجسماني بين الفلاسفة والمتكلمين، شريهان ال خطاب، ورائد محمود، ومحمود لافي: ص 1334.

(5) وممن قال بهذا الرأي إمام الحرمين والإيجي والتفتازاني، ينظر: العدل الإلهي في الثواب والعقاب، مواهب الفرخان ص 199.

خلق جديد في اليوم الموعود به عباده، فيثيب المطيعين ويعذب العاصين⁽¹⁾، وذهب المحققون من المتكلمين والحكماء كالشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والمحقق الطوسي، والعلامة الحلّي من الإمامية، إلى أنّ المعاد جسماني وروحاني، لأنّ النفس وإنّ كانت مجردة إلا أنّ تجرّدها ليس تامّاً حتى يستحيل تعلّقها بالمادة من جديد، فذهبوا إلى القول بالمعادين، ذهاباً إلى أنّ النفس مجردة تعود إلى البدن⁽²⁾.

قال العلامة المجلسي: ((إعلم أنّ القول بالمعاد الجسماني ممّا اتفق عليه جميع المليين، وهو من ضروريات الدين، ومنكره خارج من عداد المسلمين، والآيات الكريمة على ذلك ناصّة لا يعقل تأويلها، والأخبار فيه متواترة لا يمكن ردّها، ولا الطعن فيها))⁽³⁾.

وبعد هذا، فالمعاد الجسماني عند الشيعة الإمامية بالخصوص ضرورة من ضروريات الدين الاسلامي، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ، بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾[القيامة:3-4]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَعْجَبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ إِذَا كُنَّا تُرَابًا أَلَمْ نَكُنْ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[الرعد:5]، وقوله تعالى: ﴿أَفَعِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[ق:15].

وما المعاد الجسماني على إجماله إلا إعادة الانسان في يوم البعث والنشور ببدنه بعد الخراب، وإرجاعه إلى هيئته الأولى بعد أن يصبح رميماً⁽⁴⁾.

وقد ذهب السيد السبزواري إلى ما ذهبت إليه الإمامية من المعاد الروحاني والجسماني معا في يوم القيامة، وقد افرد لها بحثاً مستقلة متضمنة اثبات المعاد ورد الشبهات؛ إذ يقول: وأما المعاد الجسماني، فإنه يمكن تقرير وجوبه بأن يقال: إن الأرواح والنفوس في فعلها محتاجة إلى الآلات الجسمانية، أي الجسد (القلب والبصر والسمع والرجل وغيرها)، وإن

(1) اعقائد الإمامية، محمد رضا المظفر: ص 126.

(2) الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي: ج 9/165.

(3) بحار الأنوار، المجلسي: 46/7، وينظر: حق اليقين، السيّد شبر: 52/2.

(4) ينظر: عقائد الإمامية، محمد رضا المظفر: ص: 127.

الفصل الثالث : الترجيحات العقديّة في تفسير مواهب الرحمن

كانت في ذاتها مستغنية عنها، فإن الأرواح توجد متّحدة مع الجسم طول الحياة وتنفصل عنه عند الموت ، ولا بد من عود جميع آلتها (أي الجسد) التي كانت تعمل بها بعد الموت ، لفرض تقوّم فعلها بها، وأنها كانت مأنوسة بتلك الآلات من كلّ جهة.

وقيام غيرها مقامها باطل، لأنه يستلزم تنعيم ما لم يصدر منه منشأ النعمة، وتعذيب ما لم يحصل منه منشأ العذاب، وهو قبيح عقلا، فكيف بالنسبة إليه تعالى؟ فيثبت المعاد الجسماني⁽¹⁾

ثم يذكر في موضع آخر في مسألة المعاد الروحاني والجسماني واثباتهما، فيقول: أما الأول، أي عود الأرواح بعد انفصالها عن الأبدان إليها، للجزاء والتعبير بالعود بالنسبة إلى الأرواح من باب الوصف بحال المتعلّق، لفرض أن الأرواح أبدية لا تفنى، نعم عند انعدام جميع ما سواه تعالى ينعدم ثم يوجد ولم يسم ذلك بالمعاد.

ولا خلاف فيه من أحد - ثبوتنا واثباتنا - في معاد الأرواح، فإنهم أثبتوا أن الأرواح إما شقيّة، أو سعيدة، ومصير الأولى إلى النار، بخلاف مصير الثانية ، فإنها إلى الجنّة، ولا يعقل الفناء المحض والإهمال بالنسبة إلى الأرواح أصلا ، كما أثبتته الفلاسفة ، بل المنساق من الأدلّة السمعية - كتابا وسنة .

ويمكن إقامة الدليل العقلي عليه بأن يقال: إن الفناء والاضمحلال من لوازم الجسم والماديات، لمكان تحلّل الأجزاء تدريجا، وأما إن كان بسيطا من كلّ جهة - كالأرواح وجميع المجرّدات والروحانيين من الملائكة - فلا موضوع للفناء والتحلّل فيه ، فيبقى بعد الحدوث أبداً. نعم، الانعدام بمشيئة الله تعالى وإرادته شيء آخر لاربط له بالموت والفناء، فكلّ موجود إما أزلي وأبدي، وهو منحصر به جلّ شأنه، أو حادث أبدي، وهو المجرّدات والروحانيون، أو حادث وفان، وهو الأجسام والماديات⁽²⁾.

وأما كون شيء أزليا وفانيا، فهو ممتنع للقاعدة التي تسالم الكلّ عليها من أن: (كلّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه)، فمعاد الأرواح ممّا لا يعتريه الشك أصلا، ومن أنكره فقد: ﴿وَجَحَدُوا

(1) ينظر: مواهب الرحمن، السيد السبزواري: 101 /5.

(2) مواهب الرحمن، السبزواري: 104 /5.

بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ﴿[سورة النمل: 14].

وأما المعاد الجسماني الذي هو مورد دعوة الأنبياء وجميع كتب السماء ، فقد أثبتته جميع كثير من أكابر الفلاسفة وأعظمهم، حتّى من غير المسلمين. وإنما أشكل بعض في استحالته من أنه إعادة المعدوم ، فإن الجسم لو انعدم فإعادته محال. وهذا الإشكال قديم الجذور ، فقد حكاه الله تعالى في جملة من الآيات المباركة عنهم ، قال تعالى: ﴿مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ [يس: 78]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجنّة: 24] ، وغيرهما من الآيات الشريفة.

ولكن أصل الإشكال فاسد، لأنّه مغالطة حصلت من قياس قدرة الخالق على قدرة المخلوق، أي الممكن، فظنّوا أن ما لا يمكن بالنسبة إلى قدرة المخلوق هو غير ممكن بالنسبة إلى قدرة الخالق أيضا، ولا ريب في بطلانه ، لأن قدرة المخلوق محدودة وقدرة الخالق غير محدودة بوجه من الوجوه، حتّى إنه تعالى خلق الأشياء من العدم ، فليكن المعاد بالنسبة إلى الأجساد كذلك أيضا، على فرض تحقّق العدم بالنسبة إليها، مع أنه لا يمكن لفرض بقاء المواد الأولى، وإنما تغيّرت الصور والجهات الخارجيّة، ولذا قال تبارك وتعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الروم: 27]، فالذي يصوّر مادة المواد والهيولى⁽¹⁾، الأولى إلى صور شتى بأكمل الصور وأحسنها، يقدر على كلّ ما شاء وأراد، وهو قادر على أن يعيد جميعها⁽²⁾.

وثانيا: إن استحالة إعادة المعدوم لا تختصّ بالمعاد الجسماني، بل تجري في جميع الممكنات حتّى الأرواح، بل مطلق المجرّدات ، لانعدامها قبل يوم القيامة، قال تعالى: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ [غافر: 16]، مع أن المعاد الروحاني متّفق عليه بين جميع الفلاسفة، وكذلك

(1) الهيولى: هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين

الجسمية و النوعية

(2) مواهب الرحمن، السبزواري: 105 / 5.

العقلاء.

وثالثاً: على فرض التسليم أن المحال إنما هو إعادة المعدوم بجميع خصوصياته الزمانيّة والمكانيّة وسائر الجهات، لا خصوص المادة والصورة، مع عدم ملزم لإعادة سائر الجهات، وأنهما محفوظان في عالم القضاء والقدر، اللذين هما أوسع العوالم الربوبيّة، بل يمكن أن يكونا محفوظين في الأذهان الساقلة أيضاً، فلا موضوع للمغالطة أصلاً⁽¹⁾.

ثم يطرح (قدس سره) الشبهات الواردة على المعاد ويجب عنها عقلاً ونقلًا، اذ يقول :

أوردت شبهات كثيرة على المعاد، ولكن أهمّها ثلاث:

الأولى : ما اصطلح عليها في كتب الفلاسفة والمتكلمين بشبهة الأكل والمأكول، وتعرض لها بعض كتب الفلسفة الحديثة أيضاً، وهي قديمة وترجع جذورها إلى ما قبل الإسلام، كما يستفاد من الآيات المباركة، وحاصل الشبهة أنه إذا تورد على بدن الإنسان صور أشياء مختلفة، كأن صار الإنسان مثلاً فريسة لسبع، وصار السبع فريسة لسبع أقوى منه، ثم استحال الجميع إلى التراب، واستحال التراب إلى النبات، وصارت هي مأكول الحيوان أو الإنسان، فكيف يمكن أن يعود بدن الإنسان الذي تواردت عليه صور شتى في المعاد، وهل يعاد بالبدن الأولي والهيكل الأصلي للإنسان، والمفروض انعدامه بالكلية؟ أو بالصورة العارضة عليه، فيلزم أولاً أن لا يعود البدن أو الجسم الموجود في دار الغرور في عالم الحشر والنشر، وهو خلاف ما تقدّم من الأدلة الدالة على إثبات المعاد الجسماني⁽²⁾، وثانياً: يلزم تنعيم من لم يصدر منه فعل الطاعة، وتعذيب من لم يصدر منه منشأ العقاب، وهو باطل بالضرورة، وهذا هو أصل الشبهة⁽³⁾.

ولكنها باطلة، لما تقدّم من أن الصور التي تعرض على الشيء وتتغير لا تنافي بقاء المواد الأولية لذلك الشيء، فهي باقية ومحفوظة وإن تبدّلت الصور العارضة عليها وحصلت التطورات، لكن المادة الأولية باقية، نظير المضغة التي تكون في مصير الاستكمال الإنساني،

(1) مواهب الرحمن، السيزواري: 105 / 5.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 107 / 5.

(3) ينظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

فهي موجودة في الإنسان وإن بلغ من العمر ما بلغ، ولكن تتبدّل عليها الحالات والصور الكثيرة، والمعاد الجسماني أيضا كذلك، فيكون التعذيب واردا على من صدر منه فعل المعصية، والتنعيم على من صدر منه فعل الطاعة، وهو باق وإن عرضت عليه صور كثيرة⁽¹⁾.

مع أن العلم الحديث في التجزئة والتحليل تمكّن من تجزئة المواد في الجسم، وامتياز المواد الحيوانية عن النباتية، وهما عن غيرهما، فكيف بقدرته تعالى؟! ولا فرق في ذلك بين أن يكون الأكل هو الحيوان أو يكون إنسان آخر، كما لو أكل إنسان إنسانا آخر، فالجواب في الجميع واحد.

وأصل الشبهة ناشئة من تحديد قدرة الخالق وقياسها على قدرة المخلوق، مع أن قدرة المخلوق أمكنها السيطرة على حفظ المواد الأولية في الجسم وامتيازها عن غيرها، بل ونموها كما عرفت، وهذه الشبهة مقرّرة في القرآن الكريم بنحو الإجمال، قال تعالى: ﴿مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ [يس: 78]، وقال تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ* بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ [القيامة: 3- 4].

الثانية : أن المعاد إنما هو لتعذيب الأشقياء وتنعيم السعداء، وهذه النتيجة يمكن أن تحصل في هذه الدنيا وفي هذا العالم، فلا يحتاج إلى التعذيب في عالم الآخرة، فيعذب الله تعالى الأشقياء في هذه الدنيا حتّى يرد الجميع إلى عالم الآخرة بلا منشأ للعقاب، فيردون الجنّة بغير حساب، فيكون التعذيب في هذا العالم بمنزلة التوبة المحمّاة للذنوب، وهذه الشبهة كثيرة الدوران في الفلسفة الحديثة ... ولكنها باطلة⁽²⁾.

1- لأن الله تبارك وتعالى جعل للذنوب في هذه الدنيا ما يوجب محوها وإزالتها ، كالحدود والتعزيرات والديّات والكفّارات والتوبة والاستغفار والتكفير، قال تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾ [النساء: 31]، فأى إنسان عمل بذلك، فلا

(1) ينظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(2) ينظر: مواهب الرحمن، السبزواري: 10/5.

الفصل الثالث : الترجيحات العقديّة في تفسير مواهب الرّحمن

ذنب له فيتحقّق التعذيب في هذا العالم بالحدود والتعزير والديات وغيرها، فلا موضوع لهذه الشبهة، فإن الله تعالى أجلّ من أن يعذب العاصي مرتين.

2- إن كثيرا من المعاصي في هذه الدنيا ناشئ من سوء السريرة وفساد الطينة اقتضاء، وهذا العالم بزمانه وزمانياته قاصر عن تعذيب مثل هذه السريرة، لأن هذا العالم متناه، والسريرة فيها اقتضاء عدم التناهي، فلا بد وأن يؤجل إلى عالم الآخرة⁽¹⁾.

3- إن هذا العالم ظرف الاستكمال في جميع الجهات ، والتعذيب مناف له، نعم بعض آثار الذنوب تظهر في هذه الدنيا ، وأنها من الآثار الوضعية ، ولا ربط لها بالتعذيب والمعاد⁽²⁾.

الثالثة: المعاد الجسماني مستلزم للتناسخ الباطل . كما سيأتي . فيكون المعاد الجسماني باطلا كذلك ، خصوصا بعد اشمال الأدلّة السمعية على حشر بعض أفراد الإنسان بصورة بعض الحيوانات⁽³⁾.
والجواب عنها: أن المعاد الجسماني ليس من التناسخ في شيء، وبينهما تباين كلي، لأن التناسخ الباطل عبارة عن انتقال الروح من بدن في هذا العالم إلى بدن غيره ، كلّ منهما في عرض الآخر، وأما بقاء الروح إلى عالم آخر طولي وتغيير بدنه حسب مقتضيات والملكات ، فلا ربط له بالتناسخ أصلا، بل يكون المقام نظير ما إذا ابتلى بدن الإنسان بمرض، بحيث زالت محاسنه وذهبت هيئته وصفاته بالمرّة لأجل الجهات الخارجيّة مع بقاء روحه، فكم من شخص كان في غاية الجمال في شبابه فصار قبيحا في هرمه وشيخوخته، وكم مرغوب فيه في سن فصار مرغوب عنه في سن آخر، وهكذا فالمعاد الجسماني من هذا القبيل. هذا فيما إذا تغيّر البدن في عالم الحشر ، وأما إذا لم يتغيّر فلا موضوع للشبهة أصلا⁽⁴⁾.

وهكذا يتضح رأي السيد السبزواري بمسألة المعاد من خلال ما طرحه من مباحث مهمة.

(1) ينظر: المصدر نفسه: 5 / 108.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 5 / 108.

(3) ينظر: المصدر نفسه: 5 / 108.

(4) ينظر: مواهب الرّحمن، السبزواري: 5 / 109.

الفصل الرابع

الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

المبحث الأول: الترجيحات الفقهية في مسائل الطهارة.

المبحث الثاني: الترجيحات الفقهية في مسائل الصلاة.

المبحث الثالث: الترجيحات الفقهية في مسائل الصوم.

المبحث الرابع: الترجيحات الفقهية في مسائل الحج.

الفصل الرابع

ترجيحات السيد السبزواري الفقهية

توطئة

للفقه الإسلامي أهمية كبيرة في حياتنا اليومية؛ لأنه يتعلق بأفعال المكلفين وتصرفاتهم وعاداتهم وعباداتهم ومدى صحة أعمالهم وأفعالهم، ولذلك قام علماءنا (رحمهم الله) قديماً وحديثاً بالتأليف والتدوين في مجال الفقه الإسلامي وأصوله وتفسير القرآن الكريم والإهتمام بآيات الأحكام، ولهم الفضل والسبق في ذلك، وهذا التراث الضخم الذي آل إلينا من أسلافنا، جدير بأن نقف أمامه وقفة الإكبار والإجلال، ثم نسمو بروؤوسنا في اعتزاز وشعور صادق بالفخر والغبطة، ومن المصنفات المهمة (تفسير مواهب الرحمن في تفسير القرآن) للمرجع الكبير السيد عبد الأعلى السبزواري الذي يتميز بروح وفكر فلسفتين، والإحاطة بكثير من الجوانب العلمية الإسلامية.

ويعد فقه العبادات من أهم فروع الفقه وأشهرها وأكثرها تناولاً؛ لذا سنتناول هذا الباب دون باقي الأبواب الفقهية الأخرى؛ لاني لم أستطع إدراج جميع الترجيحات الفقهية للسيد السبزواري من خلال تفسيره مواهب الرحمن؛ لانه في كثير منها يحيل إلى كتابه (مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام) دون بيان رأيه، أو ترجيحه الواضح في المسألة المطروحة من خلال تفسيره؛ ولذلك سنكتفي بالمسائل العبادية التي تناولها.

ويهدف هذا الفرع إلى تأصيل العبادات وترسيخها، كما يهدف إلى ربط العبادة وأحكامها بالكتاب الكريم والسنة النبوية المطهرة، ويتناول فقه العبادات أحكام العبادات المكلف بها الإنسان بالتوضيح والتفصيل كما وردت عن النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) وأهل بيته والصحابة المنتجبين، وترجع مواضيع فقه العبادات إلى خمسة أقسام رئيسة هي: الطهارة، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج.

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

ونظراً لأهمية البحث الفقهي، نظم السيد السبزواري باباً خاصاً للمسائل الفقهية وسمّاه بـ: (البحث الفقهي) والذي يكون في حدود ما يقارب من (اثنين وستين) بحثاً، وفي هذا البحث يذكر فيه المسائل التي تنحصر في آيات الأحكام المباشرة أو غير المباشرة، والجدير ذكره أن السيد السبزواري، عرض الجوانب الفقهية عرضاً عابراً وباختصار مفيد مع الاستيفاء لها، إلا في سياقات خاصة، إذ نراه يُحيل التفصيل فيها إلى المؤلفات الفقهية والأصولية له، أو لغيره.

وهذا الفصل يهدف إلى إظهار الآراء والترجيحات الفقهية في باب الأحكام للسيد السبزواري من خلال تفسيره، ومقارنة آراؤه بآراء الفقهاء ثم التعليق عليها من خلال سرد الأدلة ومناقشتها، من خلال أربعة مباحث:

- المبحث الأول: الترجيحات الفقهية في مسائل الطهارة.
- المبحث الثاني: الترجيحات الفقهية في مسائل الصلاة.
- المبحث الثالث: الترجيحات الفقهية في مسائل الصوم.
- المبحث الرابع: الترجيحات الفقهية في مسائل الحج.

المبحث الأول

ترجيحات السيد السبزواري في مسائل الطهارة

مفهوم الطهارة لغة واصطلاحاً

أولاً: الطهارة لغة

قال ابن فارس: ((الطاء والهاء والراء أصل واحد يدل على نقاءٍ وزوال دنس، ومن ذلك الطَّهر خلاف الدنس، والتطَهَّر: التَّنَزَّه عن الدم، وكل قبيح))⁽¹⁾، والطَّهر بالضم: نقيض النجاسة⁽²⁾، وامرأة طاهرة أي منزهة عن الحيض أو العيب⁽³⁾.
مما سبق يظهر أنّ الطهارة في اللغة إما أن تكون حسية؛ كالطهارة من النجاسة، وإما أن تكون معنوية؛ كالطهارة من العيوب.

ثانياً: الطهارة اصطلاحاً

تعرف على أنها هي طهارة الجسم من الحدث، إما بالوضوء أو الغسل أو التيمم، وطهارة الجسم من الخبث بإزالة عين النجاسة⁽⁴⁾.
عبارة عن إيقاع أفعال في البدن مخصوصة على وجه مخصوص يستباح بها الدخول في الصلاة: وهي على ضربين: طهارة بالماء وطهارة بالتراب⁽⁵⁾
وتكون الطهارة على نوعين طهارة من الخبث وطهارة من الحدث⁽⁶⁾

(1) مقاييس اللغة، ابن فارس: 3/ 328.

(2) ينظر: القاموس المحيط، الفيروزآبادي ص 389.

(3) ينظر: المصباح المنير، الفيومي، ص 196.

(4) مصطلحات الفقه، المشكيني، علي، قم - إيران، مكتب نشر الهادي، ط1، 1319 هـ، ص 358 .

(5) المبسوط في فقه الأمامية، السوطي، محمد، تحقيق: محمد الباقر الهبودي، المكتبة الرضوية، مشهد

، (1431 هـ) . ج 1 ، ص 4 .

(6) المسائل المنتخبة، أبو القاسم الخوئي، دار الفكر، بيروت، (1398 هـ) ، ص 11 .

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

كما سيتبين في طرح بعض المسائل التي رجّحها السيد السبزواري في تفسيره:

أولاً: حكم غسل المرافق في الوضوء

اختلف الفقهاء في دخول المرفقين في الوضوء على مذهبين :

المذهب الاول: يرى أنّه يجب غسل المرفقين في الوضوء، وبه قال جمهور الفقهاء⁽¹⁾.

واحتجوا بما فعل الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، في بيان الغسل المأمور به في الآية يدل على ان معنى (الى) هو (مع) كما ورد في حديث جابر، ((ان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أدار الماء على مرفقيه ، ثم قال : هذا وضوءٌ لا يقبل الله الصلاة إلا به))، رواه الدار قطني والبيهقي⁽²⁾.

المذهب الثاني : يرى أن المرفقين لا يجب غسلهما في الوضوء، وهذا ما قاله الطبري، ذهب اليه : بعض المالكية، وزفر من الحنفية، والظاهرية⁽³⁾، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿ فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾ [المائدة:6].

(1) ينظر : الهداية شرح بداية المبتدئ، أبو الحسن علي بن أبي بكر عبد الجليل الرشداني الميرغيناني (ت 593هـ)، المكتبة الإسلامية: 12/1 ، عمدة القاري شرح صحيح البخاري – ليدر الدين ابي محمد محمود بن احمد العيني (ت – 855هـ) دار احياء التراث العربي ، بيروت – لبنان :. 70/3 ، حاشية رد المختار على الدر المختار خاتمة المحققين محمد أمين الشهير بابن عابدين. طبعة الأوفست. مكتبة المثنى - بغداد 98/1: ، حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء ، سيف الدين ابي محمد بن احمد الشاشي القفال

(ت507هـ) تحقيق وتعليق ياسين احمد ابراهيم ،مؤسسة الرسالة الحديثة - بيروت ، 1988م : 145/1.

(2) سنن الدار قطني، الحافظ علي بن عمر الدارقطني، (ت 385هـ) ، ط4، عالم الكتب، بيروت، 1986م 83/1: .

(3) ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين ابي بكر بن مسعود الحنفي (ت 587هـ) ، دار الكتاب العربي – بيروت – لبنان ، ط2، – 1982: 4 / 1 ، الهداية، الميرغيناني: 12/1 ، حلية العلماء، الشاشي: 145/1.

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

واستدلوا بان الله تعالى جعل المرفق غاية فلا يدخل تحت ما جعلت له الغاية كما لا يدخل الليل تحت الامر بالصوم في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة:187]. فلو كانت (الى) بمعنى (مع) للزم ان يدخل الليل في النهار في الصوم كما يدخل المرفق مع اليد في الغسل ، فاما ان نخرج الليل والمرفقين او ندخلهما معا⁽¹⁾.

اعترض عليه: ان (الى) قد تأتي للغاية كما في آية الصوم، وقد تأتي بمعنى (مع) كما في

قوله تعالى

﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾ [آل عمران: 25]؛ أي: مع الله، وكما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا

أَمْوَالَهُمْ إِلَى

أَمْوَالِكُمْ﴾ [النساء:2]؛ أي: مع اموالكم⁽²⁾.

وقد رجح السيد السبزواري دخول المرافق في الغسل مستدلا بما ورد في السنة الشريفة على ما يدل دخولها في الغسل، اذ يقول: ((والحق أنه لا يمكن أن يستفاد من الآية المباركة دخولها في الغسل ولا عدم دخولها، فهي مجملة من هذه الناحية، فلا بد أن يستفاد أحد الاحتمالين من الخارج وقد ورد في السنة الشريفة ما يدل على دخولها في الغسل، ثم ذكر الروايات الصحيحة الواردة من الفريقين، ومن هذه الروايات ما أخرجه الدار قطني والبيهقي في سننهما عن جابر بن عبد الله قال : كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) إذا توضأ أدار الماء على مرفقيه))⁽³⁾.

(1) ينظر : بدائع الصنائع، الحنفي: 4 / 1 ، المحلى، ابن حزم: 49/2

(2) ينظر: الاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار و علماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر (ت463 هـ)، تحقيق : علي النجدي ناصف ، لجنة إحياء التراث الإسلامي - القاهرة ، 1973 : 165/1.

(3) ينظر: مواهب الرحمن، السبزواري: 13 / 11.

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

ثم يعقب قائلاً: ((ولعلّ دخولها يكون ممّا زاده صاحب الشريعة مثل ما زاد في الصلوات الخمس، كما نطقت به الأخبار الصحيحة، أو من باب المقدّمة العلمية))⁽¹⁾.

وهو بذلك لم يَرَجِّح دلالتها باللغة كما استدلت المذاهب الأخرى، وإنما بما ورد في السنة الشريفة اذ يقول: ((وأما القول بأنّ (إلى) بمعنى (مع)، أو القول بدخول الغاية في المعنى إذا كانا من جنس واحد، فلم يَقم عليه دليل معتبر))⁽²⁾.

ثانياً: حكم غسل القدمين في الوضوء

اختلف الفقهاء في الواجب بالنسبة للقدمين في الوضوء على مذهبين :

المذهب الاول : يرى أن الواجب هو غسل القدمين إلى الكعبين .

وقد ورد ذلك عند العامة ، وإليه ذهب : مالك، وأبو حنيفة، والشافعي، وأحمد، والظاهرية ، والزيدية⁽³⁾،

واحتجوا بقوله تعالى ﴿ وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ﴾ [المائدة: 6].

واستدلوا بان لفظ (أرجلكم) بالنصب عطفًا على المغسولات التي قبله، فيقتضي العطف الاشتراك بالحكم⁽⁴⁾.

وقد رد عليه: أن لفظ (وأرجلكم) قرأ بالخفض، وهي قراءة متواترة، وتقتضي ان يكون اللفظ معطوفاً على الرأس، فتأخذ القدمان حكم الرأس، وهو المسح⁽¹⁾.

(1) ينظر: المصدر نفسه: 13 / 11.

(2) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(3) ينظر: المبسوط ، شمس الدين ابي بكر محمد بن احمد السرخسي (ت490هـ) مطبعة السعادة بمصر،

ط1، 9/1 ، المحلى، لأبي محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم ت (456هـ). تحقيق احمد محمد

شاكِر. طبعة المكتب التجاري - بيروت : 301/1 ، احكام القرآن لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بأبن

العربي (ت 546 هـ)، تحقيق محمد علي البجاوي-عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط1، 1985م:72/2

، بدائع الصنائع، الحنفي: 6/1 .

(4) ينظر : المنتقى، الباجي 40/1 ، احكام القرآن، ابن العربي: 72/2.

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

ومما استدلوا عليه ما ورد عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في ذلك : عن عبد الله بن زيد انه قال : ((أتى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فأخرجنا له ماء في تور من بنو فتوساً فغسل وجهه ثلاثاً ويديه مرتين مرتين ومسح برأسه فأقبل به وأدبر وغسل رجليه)) رواه البخاري (2).

المذهب الثاني : يرى أن الواجب هو مسح القدمين، وإليه ذهب : الإمامية (3).

واحتجوا بقوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة:6].

واستدلوا بان لفظ (وأرجلكم) قرأ بالخفض، وهي قراءة متواترة ، وتقتضي العطف على الرأس، وعليه تأخذ القدمين حكم الرأس، وهو المسح؛ فالواجب المسح لا الغسل (4). كما استدلوا بروايات متواترة عن الإمامين الباقر والصادق (عليهما السلام) ، وفيها المسح على القدمين (5).

وقد رجّح السيد السبزواري ما ذهب إليه أئمة اهل البيت (عليهم السلام)؛ إذ يقول بعد أن عرض آراء الفقهاء من الفريقين: ((والحق أنّ الآية المباركة هي بعيدة عن تلك الوجوه والاحتمالات الواهية، ولو عرضناها على مستقيم الطبع - الخالي من الشوائب والذهن الصافي يأبى حمل الكلام البليغ عليها، ويفهم من ظاهر الآية الكريمة: (أَرْجُلُكُمْ) معطوفة على ما تقدّم عليها بلا فصل ، أي : (بِرُؤُسِكُمْ)، ويحكم بوجوب مسح الأرجل في الوضوء ، والأخبار إنّما تؤكّد هذه الجهة فقط وترشد إليها، لا أن تضيف إلى الآية الكريمة شيئاً جديداً)) (6).

(1) ينظر : بدائع الصنائع، الحنفي 6/1 ، المحلى، ابن حزم: 301/1 .

(2) صحيح البخاري محمد بن إسماعيل البخاري ت (256هـ) دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان

1973م: 83/1 .

(3) ينظر: شرائع الإسلام، المحقق الحلي: 15/1 .

(4) ينظر : المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(5) ينظر: من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق (ت 381 هـ) ، مؤسسة النشر الإسلامية ، 1413هـ:

24/1، مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي: 166/3.

(6) مواهب الرحمن، السبزواري: 22 / 11.

ثالثاً: حكم مقدار مسح الرأس

اتفق الفقهاء على ان الرأس يمسح، ولكنهم اختلفوا في مقدار الواجب مسحه من الرأس الى مذهبين:

المذهب الاول: جعل قدر الواجب من مسح الرأس بعضه

ومن الذين قالوا بتبويض الرأس وعدم وجوب استيعابه : الثوري والأوزاعي، والليث⁽¹⁾، وذهب إليه: الشافعي وأبو حنيفة⁽²⁾، والإمامية⁽³⁾، لكنهم اختلفوا في مقدار الجزء الواجب مسحه.

فذهب الشافعي إلى وجوب مسح أقل ما يقع عليه اسم المسح، ولو بإصبع واحد، فقد وجد لفظ الآية يحتمل كل الرأس وبعضه، ووجد في السنة أن بعضه يجزئ⁽⁴⁾، وحتجوا بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾[المائدة:6]، فجعلوا دلالة الباء للتبويض⁽⁵⁾، والمعنى: امسحوا بعض رؤوسكم، ومن الأحاديث التي احتج بها: عن المغيرة

(1) ينظر: فقه الطهارة، عبد الوهاب عبد السلام، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 1986، ص: 241.

(2) ينظر: جامع البيان، الطبري، ص 48-55، ينظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، ص 234.

(3) ينظر: مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي: 37 / 2 وجوامع الجامع في تفسير القرآن المجيد، الطبرسي، تحقيق: محمد علي القاضي، مطبعة مصباحي، ايران، 1379هـ: 32 / 1. ينظر: تفسير التبيان، الطوسي: 452 / 3.

(4) ينظر: الأم ، محمد بن إدريس الشافعي: 26/1.

(5) ينظر: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ابن عقيل، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة التراث، القاهرة، (طبعة جديدة منقحة) ، 1999: 22-21 / 3.

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

بن شعبة: ((أن الرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) توضأ ومسح بناصيته وعلى العمامة))⁽¹⁾.

وما جاء عن عطاء ((أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) توضأ، فحسر العمامة عن رأسه، ومسح مقدّم رأسه أو قال: ناصيته بالماء))⁽²⁾.

فاستدل الشافعي أن فرض المسح قد سقط عنه بمسحه ناصيته، وليس كل الرأس واجبا⁽³⁾.
أما أبو حنيفة، وقد أخذ بأجزاء بعض الرأس هو الآخر، إلا أنه اختلف عن الشافعي بأنه أخذ بوجوب مقدار الناصية وهي ربع الرأس على تقديره، وذلك أخذاً ببيان رسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، وما روي أنه مسح على ناصيته كما في الأحاديث السابقة، فثلاث أصابع أو إصبعي السبابة والإبهام مفتوحتين وما بينهما من كف على الرأس تجزئ، ولا يقلّ عن ذلك⁽⁴⁾.

المذهب الثاني: وجوب مسح جميع الرأس

وهذا ما ذهب إليه: مالك واحمد بن حنبل⁽⁵⁾، واحتجا بقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى

(1) ينظر: سنن الترمذي، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، باب 75 (ما جاء في المسح على العمامة) ، رقم الحديث 100، ص 35، مكتبة المعارف، الرياض، ط 1. وسنن النسائي، تحقيق: ناصر الدين الألباني، باب 87 (المسح على العمامة مع الناصية)، رقم الحديث 107-108 ص: 26 ، وباب 66 (صفة الوضوء: غسل الكفين، رقم الحديث 82، ص: 21، دار المعارف، الرياض، ط 1، وصحيح المسلم بشرح النووي، باب المسح على الرأس والخفين، ص 171-174. والأم، الشافعي، ص 26، (باب مسح الرأس).

(2) ينظر: الأم ، الشافعي، ص: 26، (باب مسح الرأس)، وفتح الباري، ابن حجر العسقلاني، ص: 234.

(3) ينظر: معالم التنزيل، البغوي، ص: 12.

(4) ينظر: الفتاوي الهندية في مذهب أبي حنيفة النعمان، الشيخ النظام وجماعة من علماء الهند، دار المعرفة، لبنان: 5/1.

(5) ينظر: فقه الطهارة، عبد الوهاب عبد السلام، ص: 241.

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

الْكُغْبَيْنِ] (المائدة: 6]، فجعلوا دلالة الباء زائدة والمعنى: امسحوا رؤوسكم،⁽¹⁾ او لالصاق⁽²⁾، أي أن الرأس حقيقة اسم لجميعه⁽³⁾.

كما احتج من ذهب إلى ذلك بأحاديث كثيرة عن مسح مقدم الرأس ومؤخره، ومن أبرزها: حدثنا مالك بن أنس، عن عمرو بن يحيى، عن أبيه، عن عبدالله بن زيد، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح رأسه بيديه، فأقبل بهما وأدبر، بدأ بمقدم رأسه، ثم ذهب بهما إلى قفاه، ثم ردها حتى رجع إلى المكان الذي بدأ منه، ثم غسل رجليه⁽⁴⁾.

وقد رجح السيد السبزواري القول الأول الذاهب إلى التبويض، إذ يقول: ((والقول بان الباء في قوله تعالى: (وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ) زائدة باطل، لأنه خلاف الأصل، وقد ذكرنا مراراً لا معنى للزيادة في القرآن الكريم، فهي بمعنى التبويض كما دلت عليه الاستعمالات الفصيحة))⁽⁵⁾، واستشهد بما رواه ابن مالك:

شربن بماء البحر ثم تدفقت متى لجج خضر لهن نئيج.

رابعاً: حكم صفة التيمم

اتفق الفقهاء على ان الوجه يمسح بالتيمم ولكنهم اختلفوا في مقدار الواجب مسحه من اليدين على ثلاثة مذاهب :

(1) ينظر: الشواهد في مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ابن هشام، ص: 147. ينظر: البحر المحيط، أبو

حيان، ص 436-437. وفقه الطهارة، عبد الوهاب عبد السلام، ص: 241.

(2) ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ابن هشام، ص: 137-143.

(3) ينظر: فقه الطهارة، عبد الوهاب عبد السلام، ص: 242.

(4) سنن الترمذي، ص 19، باب 24 (باب ما جاء في مسح الرأس أنه يبدأ بقدم الرأس إلى مؤخره) .

ومسلم بشرح النووي، ص 121-124، (باب صفة الوضوء) . وسنن أبي داود، ص 23، باب صفة

الوضوء. وسنن ابن ماجه، ص 92، (باب ما جاء في مسح الرأس)، وسنن النسائي (باب حد الغسل) ، ص

24، وفتح الباري، (باب مسح الرأس كله) .

(5) مواهب الرحمن، السبزواري: 37 / 11.

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

المذهب الاول: يقول إن التيمم أن يمسح بوجهه ويديه إلى المرافق .

ورد ذلك عن: ابن عمر، وجابر، وسعيد بن المسيب، وسعيد بن جبير، والحسن، وابن سيرين.

وذهب إليه: ابو حنيفة، ومالك في رواية، والشافعي في الجديد، والزيدية⁽¹⁾.

واحتجوا بقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ [المائدة:6].

واستدلوا بأن ظاهر الآية ان المراد الموصوفة بقوله المرافق وهذا مطلق محمول على المقيد⁽²⁾.

كما احتجوا بما ورد عن جابر بن عبد الله ان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، قال: ((التيمم ضربة للوجه وضربة للذراعين الى المرفقين)) رواه البيهقي⁽³⁾.

المذهب الثاني: يرى أنه يمسح على يديه إلى المنكبين (الابطين) .
ورد ذلك عن : الزهري⁽⁴⁾.

واحتجوا بما ورد عن عمار بن ياسر انه قال : (تيممنا مع رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، فمسحنا وجوهنا الى المناكب) رواه النسائي والبيهقي⁽⁵⁾.

المذهب الثالث: يرى أصحابه أن صفة التيمم أن يمسح بيده على الكفين .

(1) ينظر : بدائع الصنائع، الحنفي 183/1 ، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، (ت 450هـ)، تحقيق أحمد محمد حسين، دار الكتب العلمية – بيروت، ط 1: 234/1.

(2) ينظر: المجموع، النووي: 211/2 .

(3) السنن الكبرى، عز الدين الماردني: 207/1، الروض النضير، الصنعاني: 313/1 .

(4) ينظر: الحاوي الكبير، الماوردي: 234/1.

(5) ينظر: سنن النسائي: 300/1 ، السنن الكبرى، الماردني: 211/1 .

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

ورد ذلك عن : وابن عباس، ابن مسعود، وعكرمة، ومكحول، واليه ذهب: احمد، ومالك، والظاهرية، والإمامية⁽¹⁾.

واحتجوا بقوله تعالى: ﴿فَأَمْسَحُوا بُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ مِنْهُ﴾[المائدة:6].

واستدلوا بأن حكم الآية لم يلزم من التيمم الا الوجه والكفان وهما أقل ما يقع عليه اسم اليدين وبينت السنة ذلك⁽²⁾، كما انهم قالوا: ان العرف يقتضي ان لفظ اليد يطلق غالبا على الكف فالواجب الرجوع الى ما افترض الله الرجوع إليه من القران والسنة قال تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾، ولم نجد ذكر اليدين ونحن على يقين من ان الله تعالى لو اراد المرافق لبينه ونص عليه كما امر في الوضوء

فانه بين الحد في الفعل فلما لم يزد على ذكر الوجه واليدين فلا يجوز لأحد أن يزيد⁽³⁾.

كما احتجوا بما صح من حديث عمار بن ياسر أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قال له: ((انما يكفيك هذا فضرِب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بكفيه الأرض ونفخ فيهما ثم مسح بهما وجهه وكفيه)) رواه البيهقي⁽⁴⁾.

وقد رجَّح السيد السبزواري المذهب الثالث بعد أن أورد الاحكام المتعلقة بالتيمم، اذ يقول فيما يتعلق بمقدار الواجب مسحه من اليدين: ((مسح ظاهر الكفين، وحدّهما الزندان، لظاهر الآية الشريفة والروايات البيانية وغيرها))⁽⁵⁾.

ثم يشرح كيفية التيمم ويقول: ((الترتيب بأن يضرب على الأرض بعد النية، ثم يمسخ

(1) ينظر: المغني، ابن قدامة: 246/1 ، شرائع الإسلام، المحقق الحلي: 48/1 ، المحلى، ابن حزم:

146/2

(2) ينظر : المحلى، ابن حزم 151/2 .

(3) ينظر: بداية المجتهد ونهاية المفتصد، ابن رشد القرطبي، تحقيق: ماجد الحموي، دار ابن حزم، بيروت،

ط1، 1995: 70/1، المغني، ابن قدامة: 246/1 ، المحلى، ابن حزم 154/2 .

(4) السنن الكبرى، الماردني: 209/1 .

(5) مواهب الرحمن، السبزواري: 56 /11.

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

الوجه، ثم ظاهر اليمنى باليسرى ثم ظاهر اليسرى باليمنى...))⁽¹⁾.

خامساً: حكم التيمم من الحدث الأكبر

لا خلاف بين العلماء في أن المحدث حدثاً أصغر إذا عدم الماء فله أن يتيمم⁽²⁾.

واختلفوا في المحدث حدثاً أكبر إذا عدم الماء، هل له التيمم، أم لا ؟ على مذهبين :

المذهب الاول : يقول إن التيمم ينوب عن الغسل من الجنابة والحيض فيصح به ما يصح بهما من صلاة فرض أو سنة وطواف وقراءة للجنب ومس مصحف وغير ذلك، ونسبه ابن قدامة الى جمهور العلماء⁽³⁾، ومنهم: علي، وابن عباس، وعمار، والثوري، وإسحاق، وابن المنذر، وإليه ذهب: ابو حنيفة، ومالك، والشافعي، واحمد، وابن حزم، والزيدية، والإمامية⁽⁴⁾.

واحتجوا بما ورد في السنة الشريفة:

1. ما صح عن عمار بن ياسر قال: ((بعثني النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في حاجة ، فأجنبت ، فلم أجد الماء، فتمرغت في الصعيد، كما تمرغ الدابة، ثم أتيت النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، فذكرت ذلك له، فقال: إنما يكفيك أن تقول بيديك هكذا: ثم ضرب بيديه الأرض ضربة واحدة، ثم مسح الشمال على اليمين، وظاهر كفيه ووجهه))⁽⁵⁾.

2. عن أبي ذر: أنه كان يعزب في الإبل وتصيبه الجنابة ، فأخبر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)

(1) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(2) ينظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القرطبي: 46/1 ، شرح مسلم ، النووي: 57/4 .

(3) ينظر: المغني، ابن قدامة: 162/1.

(4) ينظر: العناية شرح الهداية، لاكمل الدين محمد بن محمود البابر تي (ت 786هـ): 127/1 ، بداية

المجتهد، القرطبي: 46/1 ، المجموع، النووي 240/2 ، احكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق،

تحقيق: احمد محمد شاكر، مكتبة السنة، القاهرة، ط1، 1997: 145/1 ، المغني، ابن قدامة: 162/1،

المطلى، ابن حزم 368/1 .

(5) صحيح البخاري: 13/1، صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري (ت261هـ) مطبعة شركة الاعلانات

الشرقية: 280/1

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

وسلم)، فقال له ((الصعيد الطيب وضوء المسلم، وإن لم يجد الماء عشر سنين ، فإذا وجد الماء فليمسه بشرته)) رواه أبو داود، والترمذي وقال: حديث حسن صحيح ، والنسائي، والدارقطني(1).

وجه الدلالة من الاحاديث: انها تدل بوضوح على ان للمحدث حدثا اكبر ان يتيمم عند عدم القدرة على استعمال الماء .

المذهب الثاني : لا يتيمم الجنب والحائض.

ورد ذلك عن: عمر، وابن مسعود، والنخعي(2)،

وكذا ذكره النووي عن ابن الصباغ (3)، وحثهم قوله تعالى : ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾[المائدة: 6] ، وجه الدلالة: ان الله تعالى لم يجعل للجنب إلا الغسل(4).

يرد عليه: ان قول الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ إلى قوله تعالى : ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾، ثم قال تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ [المائدة: 6] ، وهو عائد إلى المحدث والجنب جميعا(5).

وقد رجّح السيد السبزواري المذهب الأول، قائلا: ((يستفاد من ظاهر قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾، أنّ التيمّم مساوق للوضوء والغسل، فيباح به كلّ ما يباح بالطهارة المائية، فيجوز أن يصلّي بتيمم واحد صلوات متعدّدة، أو يمسّ كتابة القرآن كذلك إذا كان العذر باقيا، ولا يجب عليه الإعادة مطلقا بعد رفع العذر)) (6).

(1) سنن ابو داود: 91/1، سنن الترمذي: 212/1، سنن النسائي: 136/1، سنن الدارقطني: 186/1.

(2) ينظر : المحلى، ابن حزم 368/1، المجموع، النووي 240/2 ، المغني، ابن قدامة: 162/1.

(3) ينظر : المجموع، النووي: 240/2 .

(4) ينظر : المحلى، ابن حزم: 368/1.

(5) ينظر : المجموع، النووي: 240/2 .

(6) مواهب الرحمن، السبزواري: 39/11.

سادساً: معنى القرء¹

اختلف الفقهاء في معنى القرء، أهو الطهر، أم الحيض، على مذهبين :

المذهب الاول: يرى أن المراد بالقرء (الطهر).

وورد ذلك عن: وعائشة، وابن عمر، زيد بن ثابت، وأبي بكر بن عبد الرحمن، وعروة بن الزبير وعمر بن عبد العزيز، وسالم، وقتادة، وعطاء، والزهري⁽²⁾، وهو رواية عن: ابن عباس، والقاسم بن محمد، وسعيد بن المسيب، وابن شبرمة.

وإليه ذهب: المالكية، والشافعية، والظاهرية، والاباضية، وأشهر الروائين عند الإمامية⁽³⁾، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ ﴾ [الطلاق:1].

وجه الدلالة : في قوله تعالى: ﴿لِعَدَّتِهِنَّ﴾، فاللام هنا هي لام الوقت، أي : فطلقوهن في وقت عدتهن، وهذا أمر من الله بالتطبيق في العدة، ولما كان وقت الحيض محظورا، دل على أن المراد به هو الطهر⁽⁴⁾.

وبقوله تعالى ﴿ وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ [البقرة:228]. وجه الدلالة: إن تأنيث العدد (ثلاثة) يدل على أن المعدود مذكر، فيكون المراد به الطهر لا الحيضة؛ وذلك لأن

(1) القرء في اللغة : فيه لغتان: بفتح القاف (قرء) وجمعه قروء، وبضم القاف (قُراء) وجمعه إقراء، وهو من ألفاظ الأضداد ، وفي الأصل إسما للوقت، فلما كان الحيض يجيء لوقت، والطهر يجيء لوقت جاز أن تكون الإقراء حيضا أو أطهارا، ينظر: تاج العروس (مادة قرأ): 101/1، لسان العرب (مادة قرأ): 131/1، القاموس المحيط، الفيروزابادي: 24/1.

(2) المحلى، ابن حزم: 30 / 10.

(3) ينظر: الجامع لأحكام القران، القرطبي: 113/3، السنن الكبرى، المارديني: 415 / 1 ، المجموع، النووي: 132 / 18، روضة الطالبين، الفراء: 366/8، تفسير القران العظيم، ابن كثير: 478/1، زاد المسير، ابن الجوزي: 259 / 1، المغني، ابن قدامة: 82/9

(4) روائع البيان تفسير آيات الأحكام من القرآن، محمد علي الصابوني، مؤسسة عز الدين - بيروت، ط1،

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

العدد من ثلاثة الى تسعة يخالف المعدود، فيذكر مع المؤنث، ويؤنث مع المذكر، ولو كان المراد به الحيضة لجااء اللفظ (ثلاث قروء)، فيكون المراد من القراء الطهر⁽¹⁾.

كما استدلوا بما روي عن عروة بن الزبير، عن عائشة حين جاء لها أناس يسألونها في إنقضاء العدة برؤية الدم من الحيضة الثالثة، قال: ﴿هل تدرون ما الإقراء؟ الإقراء: الأطهار﴾ أخرجه مالك (بسند صحيح)، والطحاوي، والبيهقي⁽²⁾.

المذهب الثاني: إن المراد بالقراء الحيض. ورد ذلك عن: ابن مسعود، معاذ بن جبل، وأبي الدرداء، وأبي بن كعب، وعبادة بن الصامت، وانس، وعلقمة، وسعيد بن جبير، والنخعي، ومجاهد، والشعبي، وطاووس، وعكرمة وابن سيرين، والحسن البصري، ومكحول، والأوزاعي، والثوري⁽³⁾.

وهو رواية عن: ابن عباس، والقاسم بن محمد، وسعيد بن المسيب، وابن شبرمة، وإليه ذهب: الحنابلة، والحنفية، وبعض الزيدية⁽⁴⁾، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: 228].

وجه الدلالة: إن المراد من القراء الحيض؛ لأنه لو كان المعنى الطهر لكان الإعتداد بطهرين وبعض الثالث؛ لأن بقية الطهر الذي صادف الطلاق محسوب من الإقراء (عند

(1) ينظر: أحكام القرآن، لابن العربي 1/ 185، روائع البيان، الصابوني: 1/ 328.

(2) الموطأ بشرح تنوير الحوالك شرح موطأ مالك، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت 911هـ)، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، مصر، 2 / 96، شرح معاني الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (ت 321هـ)، تحقيق محمد زهري النجار، مطبعة الأنوار المحمدية، القاهرة: 3 / 61.

(3) المحلى، ابن حزم: 34/10.

(4) ينظر: أحكام القرآن، الجصاص: 1/ 364، المبسوط، السرخسي: 6/ 13، بدائع الصنائع، الحنفي: 2002/4، الهداية، الميرغيناني: 2/ 28، الإختيار، الموصلي: 3/ 173، تبيين الحقائق، الزيلعي: 3/ 26، عمدة القاري، العيني: 20 / 306، المغني، ابن قدامة: 9/ 82، زاد المعاد، ابن القيم: 5 / 600، البحر الزخار، المرتضى: 3 / 120، الروض النضير، الصنعاني: 4/ 131، شرائع الإسلام، المحقق الحلبي: 3/ 43.

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

أصحاب المذهب الأول)، والثلاثة اسم لعدد مخصوص ، والاسم الموضوع لعدد لا يقع على ما دونه فيكون تركا للعمل بالنص، ولو حملناه على معنى الحيض لكان الاعتداد بثلاثة حيض كوامل ؛ لأن ما بقى من الطهر غير محسوب من العدة ، فيكون عملا بالكتاب ، فكان الحمل على الحيض أولى (1).

وبقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [سورة البقرة:288].

وجه الدلالة : إن المفسرين اختلفوا في معنى ﴿مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾ أما الحيض أو الحمل (2)، ولم يقل أحد إنه الطهر، وإن الله تعالى ذكر هذه الآية عقب ذكر القروء، وبذلك فلا يحل لهن أن يكتمن ما في أرحامهن من دم أو حمل إذا كان به شيء من ذلك ، وبذلك يكون بيانا لمعنى القراء وهو الحيض (3).

كما استدلوا بما ورد عن عائشة عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: (طلاق الأمة تطليقتان ، وقروؤها حيضتان) رواه أبو داود ، والترمذي، وابن ماجه، والحاكم (4).
وجه الدلالة: إن الأمة لاتخالف الحرة في العدة فيما يقع به الانقضاء، وإنما تخالفها في العدد، وليس في الأصل، وهذا نص أن المراد من القراء هو الحيض (5).

(1) ينظر: المبسوط، السرخسي: 14/6 ، بدائع الصنائع، الحنفي: 2003/4، زاد المعاد، ابن القيم:

641/5.

(2) ينظر: الكشاف، الزمخشري: 1/272، زاد المسير، الجوزي: 1/260، التفسير الكبير، للرازي: 6/91،

تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: 1/480

(3) ينظر: أحكام القران، الجصاص: 1/371، المبسوط، السرخسي: 6/14.

(4) ينظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود، آبادي: 6/256، سنن الترمذي بشرح تحفة الأحوذى،

المباركفوري : 4 / 359، المستدرک، الحاكم النساپوري: 2 / 205 .

(5) ينظر: المبسوط، السرخسي: 6 / 14 ، بدائع الصنائع 4 / 2003، زاد المعاد 5 / 641 .

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

وذهب السيد السبزواري إلى أن لفظ (قرء) تدل على أكثر من معنى⁽¹⁾ ولذلك فهي تحتاج الى قرينة بغية ترجيح احد المعنيين ومعرفة حكمها الشرعي؛ لأنها من الالفاظ المتشابهة، إذ يقول: ((القرء من الأضداد ويصح أن نقول: إنه إذا كانت حقيقة واحدة ذات حالات مختلفة يصح وضع ألفاظ متعددة باعتبار تلك الحالات، فدم الحيض حقيقة نوعية واحدة من حالاتها الاستعداد في عروق الرحم والجريان منه، فتسمى حيضاً باعتبار الجمع والجريان أو هما معاً، ومن حالاتها تبادلها مع الطهر والانتهاه إليه أو البدء منه فتسمى قرءاً))⁽²⁾.

وقد رجّح السبزواري معنى (الطهر) وذلك بإيراده قرائن من بعض الروايات الصحيحة، منها: عن أبي جعفر (عليه السلام) في صحيح زرارة في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾، قال (عليه السلام): الأقرء: هي الأطهار⁽³⁾، ثم ذكر السبزواري: الروايات في كون القرء هو الطهر كثيرة وهو المشهور بين الفقهاء⁽⁴⁾.

وهكذا، نرى أن آراء السيد السبزواري الفقهية في تفسيره مواهب الرحمن - على قلتها قياساً على غيرها- ثروة فقهية عظيمة تضم إلى الفقه الإسلامي.

(1) ينظر: مواهب الرحمن، السبزواري: 5 / 4.

(2) ينظر: مواهب الرحمن، السبزواري: 16 / 4.

(3) ينظر: المصدر نفسه: 20 / 4، والحديث في فروع الكافي، الكليني: 94 / 6.

(4) ينظر: المصدر نفسه: 20 / 4.

المبحث الثاني

ترجيحات السيد السبزواري في الصلاة

مفهوم الصلاة لغة واصطلاحاً

أولاً: الصلاة لغة

اختلف في جذر الصلاة، فمن علماء اللغة من رجّح كون الكلمة منحدره من الجذر (ص ل و) لأن جمعها الصلوات، والتنثية منها صلوان⁽¹⁾، ومنهم من رجّح انحدارها من الجذر (ص ل ي)، وهي بمعنى: (الصلي) بالنار، يقال: صليت العود بالنار إذا لينته؛ لأن المصلي يلين بالخشوع، وكلا الجذرين اشتركا في إدراج المعنى العام للصلاة، والصلاة من الله تعالى: الرحمة والثناء، وتأتي من المخلوقات بمعنى الاستغفار والدعاء⁽²⁾.

قال الزجاج: الأصل في الصلاة اللزوم. يقال: قد صلي واصطلى إذا لزم، والصلاة لزوم ما فرض الله تعالى، والصلاة واحدة الصلوات المفروضة، وهو اسم يوضع موضع المصدر، أقول: صليت صلاة، ولا أقول: تصلية، وهي العبادة المخصوصة، ولأن أصلها

(1) ينظر: العين، الفراهيدي: 152 / 7.

(2) ينظر: مختار الصحاح، الرازي: 178/1.

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

الدعاء فسميت ببعض أجزائها، وقيل: أصلها في اللغة التعظيم، وسميت الصلاة المخصوصة صلاة لما فيها من تعظيم الرب تعالى⁽¹⁾.

ثانياً: المعنى الاصطلاحي

عرّفت الصلاة بأنها: ((عبارة عن أركان مخصوصة، وأذكار معلومة، بشرائط محصورة في أوقات مقدرة، وقد عرفها أهل الفقه أيضاً بأنها: أقوال وأفعال مخصوصة مفتوحة بالتكبير مختتمة بالتسليم بشرائط مخصوصة))⁽²⁾.

والمتأمل في التعريفين اللغوي والاصطلاحي يجد تناغماً بينهما؛ فالصلاة المفروضة تجتمع فيها أغلب المعاني اللغوية، فهي دعاء واستغفار وتعظيم لله تعالى، وتقتضي التزاماً ونظاماً، وأثرها في تليين القلب وتقويم السلوك واضح وثابت في النصوص الشرعية، وسنتناول بعض المسائل التي رجّحها السيد السبزواري الخاصة بالصلاة:

أولاً: (حكم البسملة)

لا خلاف بين العلماء في أن لفظ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ هو لفظ قرآني لأنه جزء آية من قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِاسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾[النمل: 30]، وإنما اختلفوا في أن البسملة هل هي آية من سورة الفاتحة ومن أوائل السور غير براءة أم لا ؟ على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: هي آية من الفاتحة ومن كل سورة غير براءة، روي ذلك عن ابن عباس، وابن عمر، وابن الزبير، وأبي هريرة، وطاووس، وعطاء، ومكحول، وسعيد بن جبير، وأبي

(1) ينظر: لسان العرب، ابن منظور: 465 / 14.

(2) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، المنوفي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر:

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

عبيد وإليه ذهب الشافعي، وأحمد في رواية، وداود في رواية ، والزيدية، والإباضية، والإمامية⁽¹⁾.

وحجتهم كما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، انه قال: ((إذا قرأتم الحمد لله فاقروا بسم الله الرحمن الرحيم إنها أم القرآن، وأم الكتاب، والسبع المثاني، وبسم الله الرحمن الرحيم إحدى آياتها))، وفي رواية ((الحمد لله رب العالمين سبع آيات إحداهن بسم الله الرحمن الرحيم وهي السبع المثاني والقرآن التعليم وهي أم القرآن وهو فاتحة الكتاب)) رواه الدارقطني ، والبيهقي⁽²⁾.

المذهب الثاني: هي آية من القرآن الكريم أنزلت للفصل بين السور، روي ذلك عن الشعبي، والزهري، والثوري، وابن المبارك، وإسحاق، ومحمد بن الحسن، وإليه ذهب أبو حنيفة، وأحمد في رواية، وداود في رواية⁽³⁾.

وحجتهم ما روي عن ابن عباس الله قال: ((كان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لا يعرف فصل السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم))، وفي رواية ((كان المسلمون لا يعلمون انقضاء السورة حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم)) رواه أبو داود والحاكم وغيرهما⁽⁴⁾.

المذهب الثالث : إنها ليست آية من الفاتحة ولا من كل سورة، روي ذلك عن الأوزاعي، وابن جرير وإليه ذهب مالك⁽⁵⁾، وحجتهم ما روي عن أنس قال: ((صلّيت خلف رسول الله

(1) أستى المطالب، ابن زكريا: 1/151-152، المحلي، ابن حزم: 1/284-285، البحر الزخار، المرتضى: 2/245.

(2) سنن الدارقطني: 1/312، سنن البيهقي الكبرى: 2/45.

(3) ينظر: أحكام القرآن ، الجصاص: 1/12-16، البحر الرائق، ابن نجيم: 1/331.

(4) سنن أبي داود: 1/209، المستدرک على الصحيحين: 1/355، السنن الصغرى للبيهقي: 1/255.

(5) احكام القران ، ابن عربي: 1/5-7، التاج والاكلیل لمختصر، الخلیل: 2/252، مواهب الجليل: 1/

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهيّة للعبادات في تفسير مواهب الرّحمن

(صلى الله عليه وآله وسلم)، وأبي بكر وعمر وعثمان فكانوا يستفتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين، ولا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم لا في أول القراءة ولا في آخرها ((رواه مسلم ، وابن خزيمة ، وغيرهما⁽¹⁾ .

وقد رجّح السيد السبزواري المذهب الأول، إذ يقول: ((البسمة جزء من كل سورة التي افتتحت بها إلا في سورة التوبة فإنه لا بسمة ...))⁽²⁾ .

ثم استدل بمجموعة من الروايات المعتبرة منها ماروي عن امير المؤمنين علي (عليه السلام): ((البسمة في أول كل سورة آية منها وإنما كان يعرف انقضاء السورة بنزولها ابتداء للأخرى وما أنزل الله تعالى كتابا من السماء إلا وهي فاتحته))، وعنه (عليه السلام) أيضا: ((أنها من الفاتحة وأنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يقرأها ويعدّها آية منها ويقول فاتحة الكتاب هي السبع المثاني))، وعن أبي جعفر (عليه السلام): ((سرقوا أكرم آية من كتاب الله بسم الله الرحمن الرحيم)) ... وغيرها من الروايات⁽³⁾ .

ثانياً: حكم قراءة الفاتحة في الصلاة

اتفق الفقهاء على أن القراءة فرض في الصلاة، إلا أنهم اختلفوا في تعيين الفاتحة، أهي ركن في الصلاة تبطل بتركها، أم هي ليست بركن ولا تبطل الصلاة بتركها، ولكنه يأنم ؟ اختلفوا في ذلك على مذهبين :

المذهب الاول : يرى أن الفاتحة ركن تبطل الصلاة بتركها للقادر عليها .

(1) صحيح مسلم : 299/1، سنن البيهقي: 50/2 ، مسند أحمد: 205/3.

(2) مواهب الرحمن، السبزواري: 24/1.

(3) ينظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

ورد ذلك عن أبي سعيد الخدري، والزهري، واسحاق بن راهويه، وأبي ثور، وداود، وإليه ذهب: المالكية، والشافعية، والحنابلة، والظاهرية، والزيدية، والإمامية⁽¹⁾، واحتجوا بما رواه عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): ((لا صلاة لمن لم يقرأ بام الكتاب))⁽²⁾.

المذهب الثاني: يقول إن قراءة الفاتحة في الصلاة ليست بركن، فمن تركها لا تبطل صلاته مع الاساءة.

ورد ذلك عن: الاوزاعي، والحسن البصري، وعطاء بن ابي رباح، وسفيان الثوري. وإليه ذهب: الحنفية⁽³⁾.

واحتجوا بقوله تعالى ﴿ فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ ﴾ [الزمل: 20].

وقد رجّح السيد السيزواري المذهب الأول، إذ يقول: يظهر من الروايات المستفيضة بين الفريقين أنّ قوام الصلاة بفاتحة الكتاب فعن نبينا الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم) أنّه: ((لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب))، وقال: ((كل صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج)) الى غير ذلك من الروايات الكثيرة⁽⁴⁾.

ثالثاً: حكم تأمين الإمام عند فراغه من قراءة الفاتحة في الصلاة

(1) ينظر: المنتقى، الباجي 156/1، حاشية الدسوقي، الدسوقي: 236/1، مصنف ابن ابي شيبة:

360/1 - 361، المجموع، النووي 327/3، المغني، ابن قدامة: 417/1، المحلى، ابن حزم 236/3، البحر الزخار، المرتضى: 243/2، شرائع الإسلام، المحقق الحلي: 81/1.

(2) صحيح البخاي بشرح فتح الباري: 200/2، صحيح مسلم بشرح النووي: 100/4.

(3) ينظر: بدائع الصنائع، الحنفي: 160/1، فتح القدير، الشوكاني: 255/1، حاشية ابن عابدين: 458/1، اللباب في شرح الكتاب، عبد الغني الغنيمي الميداني، (أحد علماء القرن الثالث عشر) على مختصر القدوري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة علي صبيح، مصر، ط2، 1375هـ -

1956م: 72/1، المنتقى، الباجي: 156/1.

(4) مواهب الرحمن السيزواري: 25 / 1.

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

التأمين هو قول المصلي عقب فراغه من قراءة الفاتحة (أمين)⁽¹⁾، وقد اختلف الفقهاء

هل يقول الإمام (أمين) عند فراغه من قراءة الفاتحة أم لا ؟

المذهب الأول: إن على الإمام أن يؤمن عند فراغه، وهو مذهب أحمد، وأبو حنيفة، والشافعي، ورواية عن مالك، وروي أيضا عن ابن عمر، وابن الزبير، وبه قال الثوري، وعطاء، وإسحاق، وابن خيثمة⁽²⁾، وحجتهم حديث وائل بن حجر قال: سمعت النبي قرأ ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ فقال: (أمين) يمد بها صوته⁽³⁾، وحديث أبي هريرة قال: كان رسول الله إذا فرغ من قراءة أم القرآن رفع صوته وقال: (أمين)⁽⁴⁾.

المذهب الثاني: يشرع التأمين للمنفرد والمأمومين دون الإمام، وهو مذهب مالك في رواية ابن القاسم عنه⁽⁵⁾، وقال الهادوية⁽⁶⁾، وحجتهم : حديث أبي هريرة أن رسول الله قال : ((إذا قال الإمام ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾، فَقُولُوا آمِينَ))⁽⁷⁾.

المذهب الثالث: قول (أمين) بعد قراءة الفاتحة في الصلاة ، مبطل للصلاة؛ لأنه من كلام الناس الذي لا يجوز في الصلاة؛ ولأنه لم يرد نصّ صحيح عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه فعل ذلك، وهذا ما ذهب إليه الإمامية⁽⁸⁾.

(1) أمين اسم فعل بمعنى اللهم استجب، ينظر: مختار القاموس الزاوي ص: 30.

(2) ينظر المغني، ابن قدامة: 1/ 528، بداية المجتهد، ابن رشد: 1/ 106.

(3) رواه أحمد: 136 / 31، وأبو داود: 1/ 246، والترمذي: 27/ 2.

(4) رواه البيهقي في سننه: 2/ 85 ينظر سبل السلام، الصنعاني: 1/ 137.

(5) ينظر: بلغة السالك مع الشرح الصغير، الصاوي: 1/ 121

(6) ينظر: سبل السلام، الصنعاني ج 1/ 181.

(7) رواه البخاري: 1/ 156، ومسلم: 1/ 303، وينظر: نيل الأوطار، الشوكاني: 1/ 248، سبل السلام

الصنعاني: 1/ 181.

(8) ذكرى الشيعة في احكام الشريعة، الشهيد الأول، مؤسسة ال البيت، ط: 1/ 3: 345، جامع المقاصد في

شرح القواعد، علي بن الحسين الكركي، مؤسسة ال البيت: 2/ 248.

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

وقد استدل على أنّ التأمين بدعة، بحديث معاوية بن الحكم السلمي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): ((أَنَّ هَذِهِ صَلَاتُنَا لَا يَصْلِحُ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ كَلَامِ النَّاسِ))⁽¹⁾.

وهذا ما رجّحه السيد السبزواري، رافضا ذكر التأمين بعد الحمد مستدلا بالأدلة الأصولية العقلية، وبما ورد من النص القرآني، وقول المعصومين (عليهم السلام)؛ إذ يقول: **وأما التأمين بعد الفاتحة فيبحث فيه تارة ، بحسب الثبوت، وأخرى: بحسب الإثبات.**

أما الأول : إنّ الهداية إما أن تلحظ من حيث إضافتها إلى الله تعالى فهو الهادي فحينئذ لا رجحان لذكر أمين بعدها، كما في جميع صفاته تعالى الفعلية، وإما أن تلحظ من حيث إضافتها إلى العبد؛ أي: طلب الهداية منه تعالى فكذلك أيضا لفرض حصول جميع مناشئ الهداية وأسبابها وموجبات إتمام الحجة منه عزوجل فقد حصل المطلوب خارجا فلا يعقل معنى صحيح للتأمين على ما وقع وحصل.

وإن كان المراد بها بحسب البقاء لا أصل الحدوث فإن أضيف البقاء إليه عزوجل فهي باقية لأنّ حجته تامة وباقية ببقاء الإنسان ولا وجه للتأمين عليه أيضا وإن أضيف إلى العبد فهو من فعله ولا معنى لتأمين الشخص على فعله، وإن أريد به أن يوفق الله عبده لإدامة الهداية لنفسه في المستقبل كما وفقه في الماضي، فهو خروج عن ظاهر اللفظ بلا دليل.

وأما الثاني : فقد نسب إلى نبيينا الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم) بأسناد غير نقية قول: (أمين) بعد تمام الحمد، فالمقام مقام الحمد لله تعالى على هذه النعمة العظيمة من وقوف العبد بين يدي الله تعالى ومخاطبته معه جل شأنه ، ويرشد إلى ذلك قوله تعالى : ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ [الأعراف: 43]، وقد ورد عن الصادق (عليه السلام): ((إذا قال الإمام ولا الضالين فقولوا الحمد لله رب العالمين))⁽²⁾.

رابعاً: (الصلاة الوسطى)

(1) شرح صحيح مسلم : 5/ 21-30.

(2) ينظر: مواهب الرحمن، السبزواري: 1/ 71-72.

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

لا شك أن الصلاة الوسطى صلاة من جملة الصلوات المفروضة لأن الأمر بالمحافظة عليها يدل على أنها من الفرائض؛ لكن الفقهاء اختلفوا في أي صلاة هي الوسطى إلى نيف وعشرين قولاً بالتفريق والجمع وقد سلخوا للكشف عنها مسالك مرجعها إلى أخذ ذلك من الوصف بالوسطى أو من الوصاية بالمحافظة عليها فمنهم من قال إنها الصبح ومنهم من قال إنها الظهر ومنهم من قال إنها العصر، وقال آخرون هي المغرب ، وقال قوم هي العشاء، وأصح ما في هذا الخلاف من جهة الأثر وذلك ثلاثة مذاهب: .

المذهب الأول : الصلاة الوسطى في العصر، روي ذلك عن أبي هريرة، وأبي أيوب ، وأبي سعيد ، وعبيدة السلماني ، والحسن ، والضحاك، وإليه ذهب أبو حليفة ، والشافعي في رواية ، وأحمد ، والظاهرية ، والإباضية⁽¹⁾، وحجتهم ما روي عن ابن مسعود عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قرأ ((حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى صلاة العصر)) رواه الترمذي وغيره⁽²⁾.

المذهب الثاني : إنها صلاة الصبح، وهو ما روي عمر، وعبد الله بن عمر، وابن عباس، عائشة، حفصة ، وجابر بن عبد الله، وعطاء، وطاووس، وعكرمة، ومجاهد، وإليه ذهب مالك، والشافعي في الرواية الأخرى⁽³⁾، وحجتهم قوله : ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَىٰ وَفُؤِمُوا لِبِئْسَ قَانِتِينَ﴾ [البقرة : 238]؛ ولأن صلاة الصبح من أثقل الصلوات على المنافقين ولذا اختصت بالوصية بالمحافظة عليها⁽⁴⁾.

المذهب الثالث: صلاة الظهر، وبه قال زيد بن ثابت، وعائشة، وعبد الله بن شدّاد، وعبد الله بن عمر، وأبو سعيد الخدري، وأسامة. وهو المروي عن أبي جعفر وأبي عبد الله، وهو قول

(1) ينظر: المنتقى شرح الموطأ، الباجي: 319 .

(2) سنن الترمذي: 1/ 339، صحيح ابن حبان: 6/ 17، صحيح ابن خزيمة: 2/ 289.

(3) المنتقى، الباجي: 1/ 251، أحكام القرآن، ابن العربي: 1/ 301، الفواكه الدواني، النفراوي: 1/ 165،

حاشية العدوي: 1/ 243، أسنى المطالب، الانصاري: 1/ 118.

(4) ينظر: المغني، ابن قدامة: 4/ 230

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

أبي حنيفة وأصحابه، وذكر بعض أئمة الزيدية أنها الجمعة يوم الجمعة، والظهر سائر الأيام، ورواه عن عليّ (عليه السلام) (1)، وحجتهم بما رواه زيد بن ثابت : أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يصلي الظهر لهاجرة، فاشتد ذلك على أصحابه، فنزلت ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ وقال: إن قبلها صلاتين وبعدها صلاتين(2).

وبما رواه زرارة، عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) قال: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ هي صلاة الظهر.

فضلا عن ذلك أنها أول صلاة فرضت في الإسلام، وهي أيضاً متوسطة بين صلاتين نهاريتين (الصبح والعصر)؛ ولأنها أيضاً تقع في وسط النهار عندما يكون الناس منشغلين في معاشهم فقد يستخفون بها، فاقتضى ذلك الإهتمام بالمحافظة والحثّ عليها(3).

وهذا ما رجّحه السيد السبزواري بعد ان استدل بمجموعة من الروايات المتواترة ، اذ يقول: ((ومذهب أهل البيت (عليهم السلام) : أنّها صلاة الظهر ... بل يمكن أن يستشهد له بقوله تعالى : ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبُنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود: 115] ، حيث إنّه تعالى لم يذكر صلاة الوسطى بين الطرفين وخصوصا بعد الأمر في قوله تعالى : ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء: 78] المتفق بين المسلمين على أنّها صلاة الظهر المعبر عنها في لسان عليّ (عليه السلام) بصلاة الأوابين)) (4).

ثم ذكر في موضع آخر: ((تقدم في التفسير ما يدل عليه أيضا- أي الصلاة الوسطى- ولكن بإزاء ذلك روايات مختلفة مروية عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) من طرق الجمهور منها ما يدل على أنّها صلاة العصر ، ومنها ما يدل على أنّها صلاة الصبح ومنها غير ذلك، ومع التعارض لا يصح الأخذ بأحدها بالخصوص ، ولكن تقدّم أنّ الترجيح مع ما يدل على أنّها

(1) دعائم الإسلام، النعمان المغربي: 1 / 132.

(2) أخرجه أبو داود (411)، وأحمد (21595) باختلاف يسير

(3) ينظر: تعليقة العروة الوثقى: السيستاني: 2 / 10.

(4) مواهب الرحمن ، السبزواري: 4 / 92.

صلاة الظهر))⁽¹⁾.

خامساً: حكم قصر الصلاة في السفر

اجمع العلماء على مشروعية القصر في السفر⁽²⁾، واجمعوا على أن القصر إنما يكون في الصلاة الرباعية، ولأنه لا قصر في المغرب والفجر⁽³⁾، واختلفوا في حكم قصر الصلاة في السفر :

المذهب الأول : يجب على المسافر أن يقصر الصلاة فقصرها عزيمة لا رخصة⁽⁴⁾.

ورد ذلك عن: علي (عليه السلام)، وابي بكر، وعمر، وعمر بن عبد العزيز، والثوري، وهو رواية عن : ابن عمر، وابن عباس، وإليه ذهب : ابو حنيفة ، وهو قول لمالك⁽⁵⁾، واحتجوا بما روي عن عائشة انها قالت: ((فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين، في الحضر والسفر، فاقرت صلاة السفر، وزيد في صلاة الحضر))⁽⁶⁾، وبما ورد عن ابن عباس قال: ((ان الله فرض الصلاة على لسان نبيكم (صلى الله عليه وآله وسلم): على المسافر ركعتين، وعلى المقيم اربعا ، وفي الخوف ركعة))⁽⁷⁾.

المذهب الثاني : يرى أن قصر الصلاة في السفر رخصة؛ فللمسافر أن يقصر أو يتم الصلاة.

(1) المصدر نفسه: 92 / 4.

(2) ينظر: المغني، ابن قدامة: 90/2 .

(3) ينظر: شرح الزرقاني: 295/1 .

(4) الرخصة هي ما شرعه الله من الاحكام تخفيفا على المكلف في حالات خاصة تقتضي هذا التخفيف .

ينظر : علم اصول الفقه ، عبد الوهاب خلاف ، دار القلم - بيروت ، ص 132 .

(5) ينظر: الاختيار، الحنفي: 79/1 ، المدونة، الاصبحي: 120/1 ، المجموع، النووي: 337/4 ، المحلى،

ابن حزم: 186/3.

(6) صحيح البخاري بشرح فتح الباري: 317/1 ، صحيح مسلم بشرح النووي: 194/5 .

(7) صحيح مسلم بشرح النووي: 124/6 .

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

وهو ما روي عن عائشة، وعثمان، وابن مسعود، وانس بن مالك، وابن المسيب، والحسن البصري، والاوزاعي، وداود، وهو رواية عن: ابن عمر، وابن عباس، وإليه ذهب : مالك في المشهور عنه، والشافعي، واحمد⁽¹⁾، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ [النساء:101].

وقد رجح السيد السبزواري وجوب صلاة القصر للصلاة الرباعية، اذ يقول: ((استدل فقهاؤنا الأبرار (رضوان الله تعالى عليهم أجمعين) بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ [النساء:101] على ثبوت قصر الصلاة في السفر، وكذا استدّلوا بها على قصر صلاة الخوف سفرا وحضرا، وكذا صلاة المطاردة، والآية المباركة وإن كانت مجملة من حيث بعض الشروط وبيان الكيفية، إلا أن السنة الشريفة بيّنت خصوصيات الموضوع بيانا شافيا، وتختص القصر بالصلاة الرباعية في السفر بالشروط المذكورة في الكتب الفقهية))⁽²⁾.

وقد استدلل بما رواه زرارة ومحمد بن مسلم قالوا : قلنا لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في الصلاة في السفر، كيف هي؟ وكم هي؟ فقال: إن الله عزوجل يقول: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾، فصار التقصير في السفر واجبا كوجوب التمام في الحضر، قالوا: قلنا إنما قال الله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾ ولم يقل افعلوا، فكيف أوجب ذلك كما أوجب التمام في الحضر؟! فقال (عليه السلام) : أو ليس قد قال: ﴿إِنَّ الصَّافَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ ألا ترون أن الطواف بهما واجب مفروض؛ لأن الله عزوجل ذكره في كتابه، وصنعه نبيّه (صلى الله عليه وآله وسلم)، وكذا التقصير في السفر صنعه النبيّ (صلى الله عليه وآله وسلم)، وذكره الله في كتابه⁽³⁾.

(1) ينظر : القوانين الفقهية، ص:84 ، المغني، ابن قدامة: 110/2 ، المجموع، النووي: 337/4 .

(2) مواهب الرحمن، السبزواري: 228 /9.

(3) ينظر: المصدر نفسه: 228 /9.

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

وهكذا نرى أن السيد السبزواري (قدس سره) لم يغفل في ترجيحاته التفسير الروائي للنص القرآني بما يخدم المعنى واستنباط الاحكام الشرعية؛ لذا وجدناه لم يتقيد رواية محددة، وإنما انطلق الى مختلف طرق الرواية مستهدفا المعنى واستنباط الحكم المراد من النص القرآني.

المبحث الثالث

ترجيحات السيد السبزواري في الصيام

مفهوم الصيام لغة واصطلاحاً

أولاً: الصيام لغة

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

قال ابن فارس: الصاد والواو والميم أصل يدل على إمساك وركود في مكان، من ذلك صوم الصائم، هو إمساكه عن مطعمه ومشربه وسائر ما منعه، ويكون الإمساك عن الكلام صومًا، قالوا في قوله تعالى : ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا﴾ [مريم : 26]، إنه الإمساك عن الكلام والصمت⁽¹⁾.

وقال ابن منظور: ((الصوم: ترك الطعام والشراب والنكاح والكلام، صام يصوم صوما وصياما واصطام، ورجل صائم وصوم من قوم صوام وصيام وصوم، بالتشديد، وصيم، قلبوا الواو لقربها من الطرف وصيم؛ عن سيبويه، كسروا لمكان الياء، وصيام و صيامي، الأخير نادر، وصوم وهو اسم للجمع، وقيل: هو جمع صائم))⁽²⁾.

وقيل: الإمساك عن الشيء والترك له. وقيل للصائم صائم؛ لإمساكه عن المطعم والمشرب والمنكح، وقيل للصائم صائم، لإمساكه عن الكلام، وقيل للفرس: صائم، الإمساكه عن العلف مع قيامه⁽³⁾.

ثانياً: المعنى الاصطلاحي

عرّفه جملة من العلماء بألفاظ مختلفة، منها: تعريف الشيخ الطوسي، حيث قال في تعريفه بأنّه: ((الإمساك عن أشياء مخصوصة في زمان مخصوص على وجه مخصوص، ممّن هو على صفات خاصة))⁽⁴⁾، وعرّفه ابن كثير بقوله: ((الإمساك عن الطعام والشراب والوقاع بنية خالصة لله عزّ وجلّ))⁽⁵⁾.

(1) ينظر: مقاييس اللغة، ابن فارس: 252 /3.

(2) لسان العرب، ابن منظور: 350 /12، مادة (صوم).

(3) تهذيب اللغة، الأزهري: 182 /12.

(4) الاقتصاد فيما يجب على العباد، الطوسي، تحقيق: محمد كاظم الموسوي، مركز نور الانوار، قم، ط1،

1429هـ: 285.

(5) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: 479 /1.

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

فالصيام يكون بالإمساك عن جميع المفطرات من أكل وشرب وجماع من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، لقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة : 178].

فالصلة بين التعريفين اللغوي والإصطلاحي للصيام أنه في اللغة أعم فهو بمعنى الإمساك عن أي قول أو فعل أو هو بمعنى الترك، وهو في الإصطلاح بمعنى الإمساك عن الأكل والشرب والجماع من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، وكذلك هو ترك الأكل والشرب والنكاح من طلوع الفجر إلى غروب الشمس مع النية، فبينهما عموم وخصوص، فاللغة أعم من الاصطلاح.

وسنقف عند بعض المسائل التي رجّحها السيد السبزواري الخاصة بالصيام:

أولاً : وقت الامساك في رمضان

اختلف الفقهاء في وقت الامساك بالنسبة للصائم في رمضان على مذهبين:

المذهب الاول : وقت الامساك طلوع الفجر الثاني او الفجر الصادق⁽¹⁾.

ورد ذلك عن: عثمان، وابن عمر، وابن عباس، وابي هريرة ، وابن مسعود، وزيد بن ثابت، وإليه ذهب: ابو حنيفة، ومالك، والشافعي، واحمد، والإمامية⁽¹⁾، واحتجوا بما صح عن

(1) الفجر عند الفقهاء قسمين: (الفجر الكاذب، والفجر الصادق)، أما الفجر الكاذب فهو البياض المكتشف في الأفق كذنب السرحان - كما عبر عنه في النصوص - عمودياً، وهو بياض مستطيل متصاعد في السماء، ثم يتلاشى بياضه وتعقبه ظلمة، وأما الثاني: وهو (الفجر الصادق)، فإنه الحادث بعد بضع دقائق من زوال الفجر الكاذب، ويكون انتشاره أفقياً لا عمودياً - كما كان في الفجر الكاذب - وبذلك يكون بياضاً معترضاً في الأفق أفقياً لا عمودياً.

سمي الفجر الأول بالكاذب؛ لأنه يكون متعقباً بظلمة، فعلى هذا لا يكون كاشفاً عن الصباح، فالصبح والضياء والنور والنهار لا يتعقب ذلك الفجر، وهذا بخلاف الفجر الثاني (الصادق) فإنه يتعقب ببياض ينتشر في الأفق ويكون متعقباً بالصبح والضياء والنهار، ينظر: طلوع الفجر (بحث فقهي)، محمد إسحاق الفياض، دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر، بيروت، (د ت)، ص: 9-10.

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

ابن مسعود ان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قال : ((لا يمنعن احدكم او واحدا منكم اذان بلال من سحوره فانه يؤذن او ينادي بليل ليرجع قائمكم، ولينبه نائمكم وليس ان يقول الفجر او الصبح ، وقال - باصابعه ورفعها الى فوق وطأطأها إلى أسفل حتى يقول هكذا، وقال بسبابته ادهما فوق الاخرى ثم مدهما عن يمينه وشماله)) رواه البخاري، ومسلم (2).

وما روي عن سمرة انه قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): ((لا يغرنكم من سحوركم اذان

بلال ولا بياض الافق المستطيل هكذا حتى يستطير هكذا)) حكاه حماد بيديه وقال يعني معترضا، رواه مسلم

(3)

المذهب الثاني : إن أول وقت الامساك طلوع الشمس.

ورد ذلك عن: حذيفة بن اليمان، وابي موسى الاشعري، وابي مجلز، والاعمش (4)، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ [الاسراء: 12].

وقد رجح السيد السبزواري المذهب الأول، إذ يقول: ((ترخيص للأكل والشرب في ليلة الصيام إلى أول طلوع الفجر الصادق الذي هو عبارة عن البياض المعترض في الأفق آخر الليل ويكون معترضا مستطيلا كالخيط الأبيض، وسمي بالصادق لصدقه في إخباره عن قدوم النهار، مقابل الفجر الكاذب الذي يشبه بذب السرحان)) (5).

ومن ذلك يظهر أنّ ليلة الصيام هي عبارة عما بين غروب الشمس إلى طلوع الفجر

(1) ينظر : المبسوط، السرخسي: 67/3 ، بدائع الصنائع، الحنفي: 78/2 ، المدونة، الاصبحي: 266/1 ،

المنتقى، الباجي: 142/1 ، المجموع، النووي: 49/3 و 323/6، شرائع الإسلام، الحلبي: 176/1.

(2) صحيح البخاري: 2030/5 ، صحيح مسلم: 768/2 .

(3) صحيح مسلم: 770/2 .

(4) ينظر: المجموع، النووي: 49/3 .

(5) مواهب الرحمن، السبزواري: 88 /3.

الفصل الرابع : الترتيبات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

الصادق ، كما أنّ اليوم الصومى عبارة عما بين طلوع الفجر إلى غروب الشمس واليوم العملي عبارة عما بين طلوع الشمس وغروبها لو لم يكن جعل آخر في البين (1).

ثانياً: حكم الصوم في السفر

اختلف الفقهاء في حكم الصيام في السفر على ثلاثة مذاهب :

المذهب الاول: إن المسافر مخير بين الفطر والصوم، والفطر افضل، وان كان يستطيع الصوم من غير ضرر.

ورد ذلك عن : الشعبي، والاوزاعي، واسحاق، وهو رواية عن: ابن عمر، وابن عباس، وإليه ذهب : احمد ابن حنبل(2).

واحتجوا بما ورد عن حمزة بن عمرو الاسلمي انه قال : ((يا رسول الله، اجد بي قوة على الصيام في السفر، فهل علي جناح ؟ فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، هي رخصة من الله، فمن أخذ بها فهو حسن، ومن أحب أن يصوم فلا جناح عليه)) رواه مسلم، والنسائي(3).

المذهب الثاني : إن الصوم افضل للمسافر ان كان لا يتضرر به .

ورد ذلك عن: عن ابن مسعود، وانس، وسالم بن عبد الله، وعروة، والاسود بن يزيد، والنخعي، وطاووس، وهو رواية عن: ابن عمر، وابن عباس، وسعيد بن جبير، وإليه ذهب: أبو حنيفة، ومالك، والشافعي(4)، واحتجوا بما ورد عن أبي الدرداء قال : خرجنا مع رسول الله

(1) ينظر: المصدر نفسه: 88 / 3.

(2) ينظر: السنن الكبرى، الماردني: 245/4 ، معالم السنن، البستي: 123/2 ، المغني، ابن قدامة: 88/3.

(3) صحيح مسلم بشرح النووي: 238/7 ، النسائي: 178/4 .

(4) ينظر : الهداية، الميرغيناني: 91/1 ، عمدة القاري، العيني: 43/11 و 48، الجامع لاحكام القرآن،

للقرطبي: 280/2، السنن الكبرى، الماردني: 245/4، المجموع، النووي: 265/6، الاشراف، لبغدادى:

207/1 ، شرح مسلم: 229/7 .

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

(صلى الله عليه وآله وسلم) في شهر رمضان في حر شديد حتى اذا كان احدنا ليضع رأسه من شدة الحر، وما فينا صائم الا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ، وعبد الله بن رواحة (1).

المذهب الثالث : عدم جواز الصيام في السفر، فمن صام فيه فلا يجزيه ذلك وعليه القضاء.

وورد ذلك عن :عمر، وعبد الرحمن بن عوف ، وابي هريرة، والزهري، والنخعي، وهو رواية عن: ابن عمر، ابن عباس، وسعيد بن جبير، وإليه ذهب الإمامية، والظاهرية (2)، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ [البقرة: 185].
وبما ورد عن كعب بن عاصم الاشعري، قال: سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يقول: ((ليس من البر الصيام في السفر)) رواه ابن حزم (3).

وقد رجّح السيد السبزواري المذهب الثالث، مستدلا بما ورد من روايات متواترة عن العامة وأئمة أهل البيت، إذ يقول: ((وأما الروايات عند الإمامية في وجوب الإفطار في السفر، فهي متواترة، وعليه إجماعهم بل عدّ من ضروريات مذهبهم، ولأجل تلك الروايات ذهب كبار الصحابة إلى أنّ الصائم في السفر عليه الإعادة)) (4)، ومع ذلك ذهب قوم إلى التخيير وأنّ من صام في السفر فقد أدّى فرضه، ومن أفطر وجب عليه القضاء، وبذلك مضت السنة العملية، واستدلوا بما رواه أحمد ومسلم وأبو داود عن عائشة أنّ حمزة بن عمرو الأسلمي قال للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم): ((أصوم في السفر وكان كثير الصيام؟ فقال (صلى الله عليه وآله وسلم) أجابه (صلى الله عليه وآله وسلم): إن شئت فصم وإن شئت فأفطر))، وفي مسلم أنّه (صلى الله عليه وآله وسلم) أجابه بقوله : ((هي رخصة من الله فمن أخذ بها فحسن ومن أحب أن يصوم فلا جناح عليه))، والكل مردود إذ السنة العملية غير ثابتة، والحديث ظاهر في الصوم المندوب لا الواجب، وعلى فرضه فهو معارض بالروايات المتقدمة وإجماع أهل البيت، مضافا إلى أنّ الروايات الدالة

(1) صحيح البخاري بشرح الفتاح: 131/4 ، صحيح مسلم بشرح النووي: 238/7 .

(2) ينظر: المحلى، ابن حزم : 407-406/4 ، المجموع، النووي: 264 .

(3) ينظر: المحلى، ابن حزم: 407/4 .

(4) ينظر: مواهب الرحمن، السبزواري: 20 /4 .

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

على التخيير أو الرخصة في الصوم في السفر - مع غض النظر عن الأسانيد - لا يعلم ورودها بعد نزول آية الصوم وتحريمه في السفر، وعليه فلا يبقى مجال للقول بأن الإفطار أفضل إن كان في الصوم مشقة والصوم أفضل مع عدمها. والتفصيل بأكثر من ذلك يطلب من السنة⁽¹⁾.
تبيّن لنا مما سبق أنّ السيد السبزواري يتحرك في تفسيره على أساس مذهب أهل البيت (عليهم السلام)، ويفسر القرآن - وبالأخص آيات الأحكام - بالاستفادة من الروايات الواردة عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وأهل البيت (عليهم السلام) فضلاً عن القرائن العقلية والنقلية الأخرى.

المبحث الرابع

ترجيحات السيد السبزواري في الحج

مفهوم الحج لغة واصطلاحاً

(1) ينظر: المصدر نفسه: 20 / 4.

أولاً: الحج لغة

الحجّ مصدر من الفعل حجّ، بمعنى قصد ويطلق الحج ويراد به القصد، قال ابن منظور: ((الحجّ القصد، حج إلينا فلان، أي: قدم، وحجّه يحجّه حجاً قصده، وحجّبت فلانا واعتمدته أي قصدته، ورجل محجوج أيقصود))⁽¹⁾، تقول: حجبت البيت أحجّه حجاً، فأنا حاج، وأحجبت فلانا إذا بعثته ليحج⁽²⁾.

والحجّ بفتح الحاء وكسرهما، لغتان مشهورتان، ونقل الطبري: أن الكسر لغة أهل نجد والفتح لغة أهل العالية، قال: ولم تر أحدا من أهل العربية ادعى فرقا بينهما في معنى ولا غيره، غير ما ذكرنا من اختلاف اللغتين⁽³⁾.

فأصل الحج في اللغة: القصد مطلقا - إلى كل شيء- فكل قصد حج، وقال جماعة: إنه القصد لمعظم⁽⁴⁾، وقال الخليل: ((كثرة القصد إلى معظم))⁽⁵⁾.

والفرق بين الحج ومجرد القصد، أن الحج هو القصد على استقامة، ومن ثم سمي قصد البيت حجاً؛ لأن من يقصد زيارة البيت لا يعدل عنه إلى غيره⁽⁶⁾.

ثانياً : الحج في اصطلاحاً

نقل القرآن الكريم لفظ الحج من معناه اللغوي العام إلى معنى اصطلاحى خاص؛ ليكون اسما وعنوانا للعبادة الإسلامية المعروفة، وذلك كما خصت الصلاة وغيرها من المعنى اللغوي العام إلى معنى اصطلاحى خاص.

ويعرف الحج في الاصطلاح بأنه قصد لبيت الله (عزّ وجلّ) بصفة مخصوصة، في وقت مخصوص، بشرائط مخصوصة تقربا إلى الله (عزّ وجلّ)⁽¹⁾.

(1) لسان العرب، ابن منظور: 778/2، مادة (حج).

(2) ينظر: الصحاح، الجوهري: 303 / 1.

(3) جامع البيان، الطبري: 46 / 6.

(4) ينظر: تاج العروس، الزبيدي: 459 / 5.

(5) المطلع على الفاظ المقنع، البعلبي: ص 196.

(6) ينظر: الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، ص: 126.

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

وسنقف عند بعض المسائل التي رجّحها السيد السبزواري، والخاصة بالحج:

أولاً: حكم السعي بين الصفا والمروة

اختلف الفقهاء في حكم السعي بين الصفا والمروة على ثلاثة مذاهب:

المذهب الاول: أن السعي واجب في الحج والعمرة، وليس بركن فيهما، فمن تركه لغير عذر وجب عليه الدم، وإن تركه لعذر فلا شيء عليه.

ورد ذلك عن: الحسن البصري، وقتادة، وسفيان الثوري، وهو رواية عن: عطاء، وإليه ذهب: ابو حنيفة، ومالك في رواية، وهو رواية عن احمد، والزيدية⁽²⁾، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ البقرة: 158].

قالوا : إن نفي الجناح لفظ للإباحة لا للإيجاب فيقتضي ظاهر الآية أن لا يكون السعي بينهما واجبا، ولكننا تركنا هذا الظاهر في حكم الإيجاب بدليل الإجماع فبقي ما وراءه على ظاهره ، وإنما ذكر هذا اللفظ - والله أعلم - لأصحاب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)؛ لأنهم كانوا يتحرزون عن الطواف بهما لمكان الصنمين عليهما في الجاهلية إساف ، ونائلة فأنزل الله تعالى هذه الآية⁽³⁾.

(1) ينظر: التعريفات، الجرجاني، ص:82، القاموس الفقهي، سعدي أبو جيب، ص:76.

(2) ينظر: المبسوط، السرخسي: 51/4، بدائع الصنائع، في ترتيب الشرائع، علاء الدين بن مسعود الحنفي

(ت : 587هـ) ، دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان ، ط2 ، 1982 : 134/2 ، الجوهرة النيرة، ابو الحسن احمد بن محمد القدوري (ت 428هـ) ، والشرح، ابو بكر بن علي الحدادي العبادي (ت 800هـ) ، مطبعة عارف، 1315هـ: 173/1، احكام القران، ابن العربي: 72/1، طرح التثريب في شرح التقريب، أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي، (ت 806هـ) ، دار إحياء التراث العربي، بيروت ، 107/5 ، البحر الزخار الجامع لمذاهب الامصار، لاحمد بن يحيى بن المرتضى (ت 840هـ) ، مؤسسة الرسالة ، بيروت: 356/3، نيل الاوطار من أحاديث سيد الأخيار، الشوكاني: 62/5 .

(3) ينظر : المغني، ابن قدامة: 195/3 .

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

وكذلك احتجوا بما روي عن أبي موسى الأشعري قال: ((قدمت على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وهو بالبطحاء فقال: بما أهلت؟ قلت: أهلت بإهلال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، قال: هل سقت من هدي؟ قلت: لا. قال: فطف بالبيت وبالصفا والمروة، ثم حلّ)) رواه البخاري ومسلم (1).

المذهب الثاني: أن السعي ركن من أركان الحج والعمرة، لا يصحان بدونه.

ورد ذلك عن عائشة، وعروة بن الزبير، ومجاهد، والنخعي، وإسحاق، وأبو ثور، وداود، وإليه ذهب: مالك في المشهور عنه، والشافعي، وأحمد في الصحيح عنه، والإمامية (2)، واحتجوا بما ورد عن صفية عن جدتها بنت أبي تجرة أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، قال: ((اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي)) رواه ابن خزيمة والدارقطني والحاكم (3)، واستدلوا بأن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، أمر بالسعي وببئنه أنه كتب على الحاج والمعتمر ولفظ (كتب) بمعنى فرض (4).

المذهب الثالث: أنه سنة لا يجب بتركه دم.

(1) صحيح البخاري، البخاري: 564/2، صحيح مسلم: 895/2.

(2) ينظر: أحكام القرآن، ابن العربي: 72/1، المجموع، النووي شرح المهذب، أبو زكريا محي الدين بن

شرف النووي، دار احياء التراث العربي، بيروت - لبنان، 105/8، طرح التنزيه، عبد الرحيم بن الحسين العراقي، دار احياء التراث العربي - بيروت، 107/5، المغني، ابن قدامة: 195/3، الانصاف

59/4، المحلى، ابن حزم 86/5، شرائع الإسلام، المحقق الحلبي: 249/1.

(3) صحيح ابن خزيمة، لأبي محمد بن إسحاق (ت 311هـ) المكتب الاسلامي، بيروت - لبنان

4، 232/1975، المستدرک على الصحيحين لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري. (405هـ)

دار الكتاب العربي - بيروت : 79/4.

(4) ينظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود، أبي عبد الرحمن شرف الحق محمد اشرف الصديقي أبو

الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، ط1، دار احياء التراث العربي،

2000م: 251/5.

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

وورد ذلك عن: ابن مسعود، وأبي بن كعب، ابن عباس، وأنس بن مالك، وابن الزبير، وابن سيرين، وميمون بن مهران ، وهو رواية عن: عطاء، وأحمد بن حنبل(1)، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصِّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾[البقرة: 158]، واستدلوا بان الله تعالى نفى الحرج عن فاعله وهذا دليل على عدم وجوبه، فإن هذا رتبة المباح(2).

وقد ردّ عليه: انها نزلت لما تحرج ناس من السعي في الإسلام، لما كانوا يطوفون بينهما في الجاهلية، لأجل صنمين كانا على الصفا والمروة .

وقد رجّح السيد السبزواري المذهب الثاني الذاهب الى أن السعي ركن من أركان الحج والعمرة، لا يصحان بدونه؛ إذ يقول: ((هو واجب كما عليه جمهور المسلمين وتدل عليه نصوص كثيرة وإجماع الإمامية، وتقدم أن نفى الجناح إنما كان لرفع توهم الحظر الذي اعتقده المسلمون باعتبار أنّ السعي شيء صنعه المشركون أو لأجل وجود الأصنام على الجبلين فتوقفوا من السعي بينهما، ويمكن استفادة ذلك من ظاهر الآية الشريفة أيضا ، فإن إثبات كون الصفا والمروة من شعائر الله يدل على أنّ الإعتقاد كان على خلاف ذلك فأراد سبحانه وتعالى إعلام الناس بشعيرتهما ونفي ما كان معتقدا عندهم)) (3).

وقد استدل السيد السبزواري ببعض الروايات المتواترة المروية عن اهل البيت والدالة على وجوب السعي لعدم التنافي بينه وبين ظاهر الآية الشريفة(4).

(1) ينظر: احكام القران، الجصاص 136/1 ، المجموع، النووي 105/8، المغني، ابن قدامة: 195/3،

الانصاف: 59/4

(2) ينظر: طرح التثريب في شرح التثريب، أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت 806 هـ)، دار

إحياء التراث العربي، بيروت: 107/5.

(3) مواهب الرحمن، الشيرازي: 251 /2.

(4) ينظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

ثانياً: حكم العمرة

اجمع العلماء على مشروعية العمرة⁽¹⁾. واختلفوا : أهي فرض ام سنة ؟ على مذهبين :

المذهب الاول : يرى أن العمرة مندوبة ، وليست بواجبة .

وقد ورد ذلك عن : النخعي، وابي ثور، وهو رواية عن: ابن مسعود، وجابر، والشعبي،
وذهب إليه: ابو حنيفة، ومالك، والشافعي في القديم، ورواية عن احمد، والزيدية⁽²⁾، واحتجوا
بقوله تعالى: ﴿ وَبَلِّغْهُ عَلَىٰ نَفْسِهِ الْحَجَّ الْأَبْوَدَ مِنَ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [آل عمران:97].

واستدلوا بان الآية تدل على ايجاب الحج ولم يذكر فيها ايجاب العمرة ، وكذلك لم يعلم عن احد
من المسلمين احد بقضاء العمرة عن ميت فهذا يدل على عدم وجوبها⁽³⁾.

ويرد عليه: بانه يحتمل ان يكون فرض العمرة مع فرض الحج في قوله تعالى: ﴿ وَأَتِمُّوا
الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ [البقرة:197]؛ لانهما في موضع واحد وفرضها وفرضه إذا كان في
موضع واحد يثبت ثبوته في مواضع كثيرة⁽⁴⁾، واحتجوا كذلك بما روي عن جابر بن عبد الله
قال : ((أتى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) اعرابيا، فقال يارسول الله اخبرني عن العمرة
أواجبة هي ؟ فقال لا وان تعتمر خير لك)) رواه الترمذي⁽⁵⁾.

المذهب الثاني : يرى أن العمرة واجبة كالحج .

وورد ذلك عن: عائشة، وزيد بن ثابت، وابن عمر، وابن عباس، وابن سيرين،

(1) ينظر : نيل الاوطار، الشوكاني: 238/4 .

(2) ينظر: احكام القران، للجصاص: 102/1 ، بدائع الصنائع، الحنفي: 226/2 ، حاشية ابن عابدين:
472/2، مواهب الجليل: 467/2 ، المنتقى، الباجي 239/2 ، التاج والاكليل، ابن المواق: 313/3 ، الام،
الشافعي: 145/2 ، المجموع، النووي: 10/7 ، المغني، ابن قدامة: 173/3، نيل الاوطار، الشوكاني:
333/4 .

(3) ينظر : بدائع الصنائع، الحنفي: 226/2 ، المغني، ابن قدامة: 173/3 .

(4) ينظر: كتاب الام، محمد بن ادريس الشافعي: 145/2 .

(5) سنن الترمذي بهامش التحفة: 113/2 .

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

ومسروق، والحسن، وعطاء، وطاوس، وعبد الله بن شداد، وقتادة، وسعيد بن جبير، وعلي بن الحسين، ومجاهد، ونافع، وهشام بن عروة، والحكم بن عتبة، والثوري، وسفيان بن عيينة، والاوزاعي، وابي عبيد، واسحق، وهو رواية عن: ابن مسعود، وجابر، والشعبي، وإليه ذهب: الشافعي في اصح قوليه، واحمد في رواية، والظاهرية (1)، واحتجوا بقوله تعالى : ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة:197]، واستدلوا بان الله تعالى قرن العمرة بالحج، والحج فرض، فالعمرة تصير فرضا ايضا بظاهر القرآن (2).

وقد رجح السيد السبزواري المذهب الأول إذ يرى - بعد استعراض الأدلة- أن المذهب الأول هو الراجح ، وهو إن العمرة ليست بواجبة ؛ لأن الله أمر باتمام الحج والعمرة بعد الشروع فيهما والكل متفقون على وجوب الحج والعمرة بعد الشروع فيهما، إذ يقول: ((دللت الآية الشريفة ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ على أن الحج والعمرة من العبادات المتوقفة على قصد القرابة، كما تدلّ على وجوب إتيانها تامين جامعين للأجزاء والشرائط، وعلى وجوب إتمامها بعد الشروع فلا يجوز الإحلال إلا بعد تمام أفعال الحج والعمرة ، فمن أفسد حجه أو عمرته لجهة من الجهات لا يبطلان ويجب عليه المضي فيه والإتمام ثم الإحلال، وحينئذ فإن كان فيه القضاء وجب وإلا فلا)) (3).

ثم يضيف في موضع آخر: ويكون كلّ منهما – أي الحج والعمرة- مندوبا بالذات واجبان بالعارض من نذر ونحوه (4).

ثالثاً: حكم أكل المحرم من الصيد

لا خلاف بين العلماء في حرمة اصطياد الصيد، أو قتله، أو الأكل منه على المحرم، إذا

(1) ينظر: كتاب الام، الشافعي: 145/2 ، المجموع، النووي: 10/7، مصنف ابن ابي شيبة: 307/4،

المغني، ابن قدامة: 89/3، المحلى، ابن حزم: 4-3/5 .

(2) ينظر: كتاب الام، محمد بن ادريس الشافعي: 159/8 .

(3) مواهب الرحمن، السبزواري: 214 /3.

(4) ينظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

صاده هو، أو صاده محرم غيره⁽¹⁾، واختلفوا فيما يأكله المحرم من الصيد فيما إذا صاده في حلّ على مذهبين :

المذهب الاول : لا يجوز للمحرم أن يأكل لحم الصيد مطلقاً، سواء صاده محرم أو حلّ، وسواء صيد له أو لا، بأمره أو لا .

ورد ذلك عن: علي (عليه السلام) ، وابن عمر، والثوري، وطاووس، وعكرمة، واسحاق وإليه ذهب: الزيدية⁽²⁾، واحتجوا بعموم قوله تعالى: ﴿ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا ﴾ [المائدة: 96].

وجه الدلالة لديهم: ان الله (عزّ وجلّ) حرّم صيد البر على المحرم والمراد به المصيد لا الحدث الذي هو الاصطياد⁽³⁾، كما احتجوا بحديث الصعب بن جثامة الليثي : ((أنه أهدى لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) حماراً وحشياً، وهو بالابواء فرده عليه، فلما رأى ما في وجهه قال: إنا نرده عليك إلا أنا حرم))⁽⁴⁾.

واستدلوا بأن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) رده عليه معللاً ذلك بكونه محرماً، فدل على التحريم مطلقاً لعله الاحرام⁽⁵⁾.

المذهب الثاني : ان أكل المحرم للصيد جائز على كل حال إذا اصطاده في حلّ، سواء صيد من أجله أو لا ، إذا لم يدلّ عليه ولم يشر إليه ولا أمره بصيده .

(1) ينظر: المغني، ابن قدامة: 286/3 و 289 ، الجامع لاحكام القرآن، القرطبي: 321/6 ، الروض النضير، الصنعاني: 221/3 .

(2) ينظر: أحكام الاحكام، عبد الغني المقدسي: 601/3 ، الروض النضير، الصنعاني: 221/3 .

(3) ينظر: الروض النضير، الصنعاني: 221/3 .

(4) صحيح البخاري: 649/2 ، صحيح مسلم: 850/2 .

(5) ينظر: أحكام الاحكام، عبد الغني المقدسي: 601/3 .

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

ورد ذلك عن: عمر ، وابي هريرة ، والزبير بن العوام ، وجابر، ومجاهد ، وعطاء ، وسعيد بن جبير، وطلحة، وعبيد الله ، وقتادة ، وإليه ذهب : أبو حنيفة ، وأصحابه (1)، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿ لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ ﴾. [المائدة: 95].

واستدلوا بان الله (جل وعلا) حرم الصيد وقتله على المحرمين مطلقاً دون ما صاده غيرهم؛ لأن المحرمين هم المخاطبون في هذه الآية، كما احتجوا بما روي عن ابي قتادة أنه قال : ((كنت يوماً جالساً مع رجال من أصحاب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في منزل من طريق مكة ، ورسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أمامنا، والقوم محرمون ، وأنا غير محرم عام الحديبية، فأبصروا حماراً وحشياً وأنا مشغول اخصف نعلي فلم يؤذنوني، واحبوا لو اني ابصرته، ففقت الى الفرس ... فقلت: يا رسول الله إنا اصطدنا حمار وحش وان عندنا فاضلة ، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لاصحابه : كلوا، وهم محرمون)) (2).

المذهب الثالث : يجوز أن يأكل المحرم صيد الحلال إذا لم يُصد له ولا من أجله .

ورد ذلك عن: الحسن بن صالح ، والاوزاعي ، واسحاق ، هو الرواية الثانية عن : عثمان بن عفان ، وإليه ذهب : مالك ، والشافعي ، وأحمد (3)، واحتجوا بما روي عن جابر قال : سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يقول : ((صيد البر لكم حلال ما لم تصيدوه أو يُصد لكم)) رواه ابو داود ، والترمذي (4).

وقد رجّح السيد السبزواري المذهب الأول، والذاهب الى عدم جواز اكل المحرم من الصيد مطلقاً لعموم النص القراني؛ اذ يقول: ((يستدل بظاهر النهى في الآية الشريفة - وظاهره التحريم في قوله تعالى : ﴿وَحُرْمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا﴾، على حرمة المذبوح، وعدم

(1) ينظر: الجامع لاحكام القران، القرطبي: 322/6 ، المغني، ابن قدامة: 289/3.

(2) صحيح البخاري: 648/2، صحيح مسلم: 854/2 .

(3) ينظر: الجامع لاحكام القرآن، القرطبي: 321/6 ، المغني، ابن قدامة: 289/3.

(4) سنن ابي داود 171/2، الترمذي: 203/3 .

جواز الانتفاع به فهو كالميتة⁽¹⁾.

ثم ذكر بعد ان أورد خلاف الفقهاء في المسألة: ولكن لا بدّ أن يعلم بأن النزاع إنما يكون في ما إذا قتل المحرم الصيد في الحل، دون ما إذا قتله في الحرم، فإنّ الأكثر على أنه بمنزلة الميتة، ويمكن استفادة الأول من ظاهر الآية الشريفة، فانها تشير إلى أن المصطاد بمنزلة المقتولة، فهو بمنزلة الميتة المقتولة بغير ذكاة. وبعبارة أخرى : يلغى حكم الذبح ويلحق المذبوح بالميتة⁽²⁾.

رابعاً: معنى الاحصار³

اختلف الفقهاء في معنى الاحصار على مذهبين:

المذهب الاول: يرى أنّ الاحصار يكون بكل شيء يمنع المحرم من المضي في نسكه، أعم من أن يكون عدواً، أو مرضاً، أو غيرهما .

ورد ذلك عن: علي بن ابي طالب (عليه السلام)، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، وعلقمة، والنخعي، وسفيان الثوري، وعروة بن الزبير، وعطاء، وسعيد ابن المسيب، ومجاهد، والزهري، وإليه ذهب : أبو حنيفة، وهو رواية عن أحمد، والظاهرية⁽⁴⁾.

واحتجوا بقوله تعالى : ﴿ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ﴾ [البقرة: 196].

(1) مواهب الرحمن، السيزواري: 262 / 12.

(2) ينظر: مواهب الرحمن، السيزواري: 262 / 12.

(3) قيل: إنّ الإحصار في المنع الظاهر عن الوصول إلى بيت الله تعالى، كالعِدْوِ، والحصر، يقال في المنع الداخل كالمرض، ولكن عن جمع من أهل اللغة أنّه لا فرق بين الإحصار والحصر فإنّ كليهما يستعملان في المنوعة عن الإتمام، سواء كان بسبب عدوّ أو مرض، إلا أنّه ورد في الأخبار المعتبرة عن الفريقين أنّ المحصور غير المصدود، فإنّ الأول هو المريض، والثاني هو الذي يرده العدو، ينظر: معجم الالفاظ القرآنية، اياد محمد الارناووطي، مشورات العتبة الحسينية المقدسة، كربلاء، باب الحاء.

(4) ينظر: احكام القرآن، الجصاص: 368/1 ، المبسوط، السرخسي: 106/4 ، بدائع الصنائع، الحنفي:

175/2 ، مصنف ابن ابي شيبة: 368/4 ، فتح القدير، الشوكاني: 124/3 ، المحلى، ابن حزم: 219/5 .

الفصل الرابع : الترجيحات الفقهية للعبادات في تفسير مواهب الرحمن

واستدلوا بأن الاحصار لفظ حقيقته المنع بالمرض، أو ذهاب النفقة ويكون العدو داخلا فيه بالمعنى⁽¹⁾.

المذهب الثاني : يرى أنّ التحلل بدم لا يكون إلا بالحصر بعدو أما إذا أحصر بمرض، أو ضياع نفقة، أو غير ذلك فليس له التحلل، وإنما يصير حتى يزول عذره، فإذا زال فإن كان قد أحرم بعمره أتمها وإن كان قد أحرم بحج وفاته الحج تحلل بعمل عمرة.

وورد ذلك عن: عبد الله بن عمر، والبراء بن عازب، والليث، وإليه ذهب: مالك، والشافعي، والصحيح من مذهب أحمد⁽²⁾، وأحتجوا بقوله تعالى: ﴿ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ﴾ [اليقرة: 196].

واستدلوا بان الآية نزلت في أمر الحديبية إذ منع الكفار رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) من إتمام عمرته وسمى الله تعالى منع العدو احصارا⁽³⁾، وبما ورد عن عائشة إنها قالت : ((دخل رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) على ضباعة بنت الزبير فقال لها: حجّي واشترطي وقولي اللهم محلي حيث حبستني ...))⁽⁴⁾.

وجه الدلالة : إن المرض لو كان حاصرا لما كان هناك داع لاشتراطه⁽⁵⁾.

وقد رجّح السيد السبزواري المذهب الأول، إذ يقول: ((أنّ قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ ﴾ يدل على أنّ مطلق المنع من إتمام الحج والوصول إلى بيت الله الحرام لأداء المناسك سواء كان السبب عدوّا أم مرضا أم غير ذلك يوجب تبديل الحكم بالنسبة إلى المحصور مطلقا وأنّ قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا أَمِنْتُمْ ﴾ لا تكون قرينة على أنّ المراد هو الحصر من العدو بل هو عام يشمل

⁽¹⁾ ينظر : احكام القران، ابن عربي: 368/1 ، بدائع الصنائع، الحنفي: 175/2 .

⁽²⁾ ينظر : مصنف ابن ابي شيبة: 293/4 ، المنتقى، الباجي: 277/2 ، الام، الشافعي: 178/2 ،

المجموع، النووي: 305/8، المغني، ابن قدامة: 172/3 .

⁽³⁾ ينظر : تفسير القران العظيم، ابن كثير: 219/1 .

⁽⁴⁾ صحيح البخاري: 105/9 ، صحيح مسلم: 131/8 .

⁽⁵⁾ ينظر: الاشراف على نكت مسائل الخلاف، عبد الوهاب بن نصر البغدادي: 245/1 .

الأمن من رفع المانع))⁽¹⁾.

ثم أوضح الفرق بين مصطلحي الحصر والصدود، بقوله: ولكن تكرر في الروايات أنّ المحصور غير المصدود فالأول هو المريض والثاني هو الذي يرده المشركون كما صدوا النبيّ (صلى الله عليه وآله وسلم) عن الحج عام الحديبية⁽²⁾. وهكذا نرى اختلاف طرق الترجيح الفقهية عند السيد السبزواري (قدس سره) من موضع لآخر ومن مسألة لأخرى حسب ما يقتضيه الحال، وحسب ما يهديه إليه استنباطه، لذا يرجّح مرة بالقران، ومرة بالحديث وروايات اهل البيت (عليهم السلام) وتقديمها على الدليل العقلي، ومرة يرجّح بالقياس، ومرة يرجّح بالاحتجاج بالمعنى اللغوي ، وغير ذلك من طرق الترجيح وأسبابه.

(1) مواهب الرحمن ، السبزواري: 214 /3.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 215 /3.

خاتمة البحث

بعد هذه الرحلة الطويلة مع جهود السبزواري الترجيحية في القرآن الكريم، بتيسير من الله تعالى، أجمل النتائج التي وصل إليها البحث، وهي:

1- لقد كان للبيئة الدينية والفكرية التي نشأ فيها السيد عبد الأعلى السبزواري الأثر الكبير في نبوغه العلمي الأمر الذي انعكس بصورة إيجابية على أجهاده وكذلك تبحره في العلوم الدينية الأمر الذي جعل منه عالماً دينياً ومجتهداً ومرجعاً وزعيماً للحوزة العلمية في زمنه .

2- لقد تميز السيد السيد السبزواري بسعة الأفق فيما يخص العلوم الدينية وكذلك أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وغير ذلك، وكان لنظرته الشمولية أثر في تداخل هذه الموضوعات لديه في أثناء تفسيره للآيات، فلم يفصل بينها؛ لإدراكه وجود صلة وثيقة بينها وهذا يدل على علميته الكبيره وأجهاده .

3- لقد كان السيد السبزواري متعدد الاعتماد على مصادر كثيرة سواء كانت من الأمامية أو الجمهور وهذا يكشف عن أحد جوانب موضوعيته ونظرته المعتدلة، وعن رغبته في استيفاء البحث لمادته دون أهمال لآراء الآخرين، وتبين أيضاً أنه لم يستسلم للمنقولات، بل كان يقبل ويرفض ويرجح بينهما، فضلاً عن اعتماده على أعلام بعض من المفسرين وبعض من العلوم القرآنية التي أفاد منها كثيراً في تفسيره.

4- عني السيد السبزواري عناية بالغة بالقضايا النحوية والتراكيب الدلالية، فهو مثلما أولى الألفاظ المفردة ودلالاتها اللغوية حظاً كبيراً من عنايته، فقد عني بها - كذلك - نحوياً، وكان غالباً ما يؤكد على المعاني والدلالات في دراسته الحروف والمفردات والجمل والتراكيب والأساليب على حدّ سواء، فقد اهتمّ بدلالات حروف المعاني، والدلالة النحوية للمفرد، وتخطى في توجيهه معاني الألفاظ القرآنية وإعرابها الحدود الشكلية المتمثلة في العلامات الإعرابية، إذ كانت نظرته إلى النحو تقوم على أساس فهم معانيه ونظمه داخل السياق، وكانت توجيهاته الإعرابية بحسب القراءات المختلفة تابعة للمعاني، فهو غالباً ما يرحح الوجه الإعرابي الذي يراه مناسباً للمعنى المقصود في الآية، والمنسجم مع السياق.

5- عني السيد السبزواري في تفسيره بالمأثور من خلال استدلاله القرآن بالقرآن واعتماده

عليه، تفصيلاً وتحليلاً حيث إن أول ما يلفت القاريء، يرى مدى اعتماده بشكل أساس على القرآن نفسه في استنتاج الآية والوقوف على معانيها وفي ذلك نهج منهاجاً موضوعياً، كما استعان سنة المعصوم (ع) في الروايات المعتبرة، إذ عمد إلى حصرها في مبحث مستقل أسماه (بحث روائي)، وإيراد ما روي حول الآيات من تفسير بالأثر، أو أسباب نزول وغيرها، فإن وافقت نتائج التفسيرية استدل بها، وإلا فإنه يذهب إلى تضعيفها، بما لديه من أدلة.

6- خالف السيد السبزواري في جملة من مباحثه الأدبية آراء علماء العربية، حيث كان ذو وجهة نظر خاصة به، تدل على تبحره في علوم العربية ومطالبها، وإطلاعه بدقة متناهية على خفيات أسرارها البلاغية والتي تمثل الركيزة الأساسية، واللبننة الرئيسة لفهم النص القرآني الشريف وإفهامه، وكذلك تعد من أهم مرتكزات المفسر ومقومات علمه.

7- عدّ السيد السبزواري أغلب روايات أسباب النزول من قبيل الجري والتطبيق، وليست من أسباب النزول الحقيقية، أي أن هذه الروايات لا تقتضي الحصر في الموارد التي طبقت الآيات عليها كما أنها لا تقضي نفي ما ورد في أسباب نزول الآيات؛ بل هي تطبيق المفاهيم العامة على بعض مصاديقها؛ لأن الآيات لا تختص بزمن معين أو فرد معين .

8- بذل السيد عبد الأعلى السبزواري جهوداً كبيره في تفسيره مواهب الرحمن وفق المنهج الموضوعي، ومن ضمنها تفسير آيات الأحكام حيث نظرته التفسيرية تتميز بالشموليه، إلا أنه أوجز البيان في آيات الأحكام بإحالة القارئ إلى كتابه (مهذب الأحكام)، غير أنه حين يستحکم الخلاف في بعض المسائل الفقهية نجده يذكر فيها آراء للفقهاء والمفسرين ويناقشها ويبين رأيه منها، مما دفع الباحثة إلى أفراد فصل إلى ترجيحات السيد السبزواري في آيات الأحكام، ومقارنتها مع آراء المفسرين والفقهاء، فكانت جل ترجيحاته متسقة مع آراء مدرسة أهل البيت (عليهم السلام).

9- أثبت السيد السبزواري بطلان نظرية المعتزلة من نيابة الذات عن الصفات ونظرية

الأشاعرة من زيادة الصفات على الذات.

10- أثبت السيد السبزواري ان الأنبياء والرسل معصومون من الكبائر، والصغائر قبل النبوة، وبعدها؛ كونهم الهداة إلى الله تعالى، فالذنب مهما كان صغيراً، فإن ذلك ينفي الاقتداء بهم، ومن ثم تنتفي الغاية من البعثة، فالنبي أسوة، وقدوة، فلا يجوز عقلاً للناسي بمن يصدر عنه الذنب، ولو كان ذلك الذنب صغيراً.

11- بين السيد السبزواري أن الإمامة منصب الهي، وظيفته هداية الناس إلى الله تعالى والى ما فيه سعادتهم في الدنيا والآخرة، ولذا فان الإمامة أصلٌ من أصول الدين لا يكتمل الإيمان إلا بالاعتقاد الصادق بإمامة الأئمة أو الخلفاء المعينين من الله، وأن تشريعها كان (لطفاً) من الله بعباده؛ لأن المسلمين لم يكونوا مؤهلين لسدّ الفراغات التي خلفها النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بغيابه.

12- أثبت السيد السبزواري ان المعاد جسماني وروحاني معاً؛ لأنّ النفس وإن كانت مجردة إلا أنّ تجرّدها ليس تاماً حتى يستحيل تعلّقها بالمادة من جديد؛ فالأرواح والنفوس في فعلها محتاجة إلى الآلات الجسمانية، أي الجسد (القلب والبصر والسمع والرجل وغيرها)، وإن كانت في ذاتها مستغنية عنها، فإن الأرواح توجد متّحدة مع الجسم طول الحياة وتنفصل عنه عند الموت، ولا بد من عود جميع آلتها (أي الجسد) التي كانت تعمل بها بعد الموت، لفرض تقوّم فعلها بها، وأنها كانت مأنوسة بتلك الآلات من كلّ جهة.

13- أن نثبت أن تفسير مواهب الرحمن فسّر القرآن الكريم ولكن لم تطبع جميع أجزاءه، والذي طبع يتضمن ست سور ابتداءً من سورة الفاتحة إلى سورة الأنعام في أربعة عشر جزءاً.

ومن خلال ماتقدم يمكن أن نوصي بالآتي:

- تسليط الضوء على علمائنا الأفاضل عن طريق توجيه طلبة الدراسات العليا في البحث والتقصي بهذا الإرث الكبير لعلمائنا، وإكمال مسيرتهم العلمية، والسير على خطاهم في ترسيخ منهج أهل البيت.
- الاهتمام بكتب السيد عبد الأعلى السبزواري (قدس سرّه)، دراسة، وشرحاً، وتحقيقاً، وطبعاً، وتكاتف الجهود من أجل إخراج وإظهار موروثة العلمي بأحسن وأمكن صورة إلى حيّز النور.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

1. الإبانة عن أصول الديانة ، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي موسى الأشعري ، (324هـ)، تحقيق، فوقية حسين محمود ، الناشر، دار الأنصار، القاهرة ، ط 1 (1397هـ).
2. الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت 911هـ) - تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم - مكتبة دار التراث - القاهرة (د.ت).
3. إحقاق الحق وازهاق الباطل، السيد نور الدين المرعشي، المكتبة الإسلامية، طهران، (د.ت).
4. احكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق، تحقيق، احمد محمد شاكر، مكتبة السنة، القاهرة، ط1.
5. الاحكام السلطانية والولايات الدينية ، تأليف أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي (ت450هـ) دار الكتب العلمية، بيروت ، ط1، (د.ت).
6. احكام القران، ابو بكر محمد بن عبد الله المعروف بأبن العربي (ت 546هـ)، تحقيق محمد علي البجاوي، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، ط1، 1985م.
7. الاختيار لتعليل المختار، لعبد الله بن محمود بن مودود الموصلني الحنفي (ت 683 هـ)، تعليق ، الشيخ محمود أبو دقيقة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط2، 1951 م .
8. إرشاد العباد للاستعداد ليوم الميعاد، عبد العزيز السلطان، مطبعة دار طيبة ط13، 2005.
9. إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود محمد بن محمد العمادي(ت 982)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط3، 1994م.
10. الأرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، عبد الملك الجويني، تحقيق، محمد يوسف، مكتبة الخانجي، مصر، ط1، 1950.
11. أسباب نزول القرآن، الواحدي النيسابوري (ت 468هـ)، مؤسسة الحلبي وشركاؤه القاهرة، ط3. (1998).

12. الاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار، ابو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر (ت463 هـ)، تحقيق ، علي النجدي ناصف ، لجنة إحياء التراث الإسلامي ، القاهرة ، 1973 م .
13. أسرار العربية، أبو البركات عبد الرحمن محمد بن أبي سعيد الأنباري (577هـ)، تحقيق، بركات يوسف ، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط1، 1999م.
14. اسنى المطالب في شرح روض الطالب، أبو يحيى زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، دار الكتاب الإسلامي، (د ت).
15. الإشارة الى الايجاز، العز بن عبد السلام، المكتبة العلمية في المدينة المنورة، دار الفكر بدمشق، (د ط)، (د ت).
16. اصل الشيعة واصولها، محمد حسين كاشف الغطاء، تحقيق، الشيخ محمد شمس الدين، مكتبة اعتماد، طهران ط1، 2006.
17. أصول الفقه ، المظفر ، محمد رضا ، دار الفكر ، بيروت ، 1995 .
18. أصول الفقه الإسلامي، محمد مصطفى شلبي، الدار الجامعية، بيروت، ط1، (د ت).
19. أصول الفقه، المظفر، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ط2، 1990.
20. أصول الكافي، الشيخ الكليني (ت269هـ)، تعليق، علي اكبر، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط5، (د ت).
21. أصول فقه الشيعة ، الخلخالي ، محمد مهدي ، دار قم ، قم ، (1419هـ) .
22. أصول وتاريخ الفرق الإسلامية، محمد بن مصطفى، المكتبة الشاملة الذهبية، ط1، 2003.
23. الأضداد في كلام العرب، أبو الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي (ت351هـ)، تحقيق، عزة حسن، مطبوعات المجمع العلمي العربي، دمشق، 1963.
24. الأضداد، محمد بن المستنير قطرب (ت206هـ)، تحقيق، حنّا حدّاد، دار العلوم، الرياض، ط1 1984

25. الاعتصام ، إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي (ت790هـ)، تحقيق، محمد الشقي ، الناشر ، دار ابن الجوزي للنشر المملكة العربية السعودية، ط1، 2008م.
26. الإعجاز القرآني أسلوباً ومضموناً، شلتاغ عبود، دار المرتضى، بيروت، ط1، 1993.
27. إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، أبو عبد الله الحسين بن أحمد المعروف بابن خالويه (ت 370هـ) ، دار التربية – بغداد (د.ت).
28. آلاء الرحمن في تفسير القرآن، محمد جواد مغنية، دار احياء التراث، بيروت،(د ت).
29. الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل محمد مكي العاملي، دار الأميرة للطباعة، ط1، 2006.
30. الإلهيات، الشيخ جعفر السبحاني ، مؤسسة الإمام الصادق ع، قم المقدسة، ط1، 2002.
31. الام ، لمحمد بن إدريس الشافعي ت(204هـ)، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1973م.
32. الأمالي، الشيخ الصدوق، مؤسسة البعثة، قم، ط1، 1417.
33. الأمتل في تفسير كتاب الله المنزل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2005.
34. الانتصار، علي الكوراني العاملي، دار السيرة ، بيروت ، لبنان، ط 1، 1422هـ.
35. الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، أبو البركات، عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباري (577 هـ)، المكتبة العصرية، مصر، 2003.
36. الإنصاف، أبو بكر بن الطيب الباقلائي البصري (ت 403هـ)، تحقيق، محمد زاهد بن الحسن ، الناشر ، المكتبة الأزهرية ، للتراث، ط2، 1421هـ ، 2000 .
37. اهل البيت عليهم السلام تنوع أدوار ووحدة هدف، السيد الشهيد محمد باقر الصدر ، تحقيق، عبد الرزاق الصالحي، مؤسسة ام القرى للطباعة والنشر، دار الهدى، قم المقدسة، ط 2، 2006.

38. الاوسط في السنن والإجماع والاختلاف، ابو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت 318 هـ)، تحقيق ، الدكتور أبو حماد صغير أحمد بن محمد حنيف، دار طيبة - الرياض، ط1، 1985م.
39. الإيمان بالقضاء والقدر، محمد ابراهيم الحمد، دار الوطن ، ط 2، 1416هـ.
40. بحار الأنوار ، العلامة المجلسي، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (د ط) ، (ت).
41. البحث الدلالي في تفسير الميزان، مشكور كاظم العوادي، دار البلاغ للصحافة، 2000.
42. البحث الدلالي في تفسير الميزان، مشكور كاظم العوادي، دار البلاغ للصحافة، 2000، ص: 72 .
43. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين الشهير بابن نجيم (ت970هـ)، دار الكتب العربية الكبرى .
44. البحر الزخار الجامع لمذاهب الامصار، لاحمد بن يحيى بن المرتضى (ت 840هـ) مؤسسة الرسالة، بيروت.
45. البحر المحيط، محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي (ت 745هـ) - تحقيق، عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معروض، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 2001.
46. بحوث في القرآن الحكيم، محمد تقي المدرسي ، دار محبي الحسين، ط1، 2004.
47. بحوث في تاريخ القرآن وعلومه، مير محمدي، مؤسسة النشر الإسلامي، ط1، 1420هـ.
48. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد القرطبي، تحقيق، ماجد الحموي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1995.
49. بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، لابن رشد محمد بن احمد (ت ، 595هـ) مطبعة الاستقامة - القاهرة ، (د ت).

50. بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية، الخرازي، محسن، قم - إيران، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط 10، 1433 هـ
51. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين ابي بكر بن مسعود الحنفي (ت 587هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان، ط 2، - 1982م.
52. البرهان في تفسير القرآن، هاشم البحراني، الناشر، الأعلمي للمطبوعات، بيروت لبنان، ط 2، 2006.
53. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت 794هـ)، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة (د.ت).
54. بصائر ذوي التمييز، الفيروزآبادي، تحقيق: محمد النجار، لجنة احياء التراث، القاهرة، 1996.
55. البيان في تفسير القرآن، الخوئي، مؤسسة الخوئي الإسلامية، ط 4، 2009.
56. التاج والاكليل على مختصر سيدي خليل، لمحمد بن يوسف العبدري المعروف بابن المواق، دار الكتب العلمية - بيروت، (د.ت).
57. تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، شرح ونشر، السيد أحمد صقر، دار الكتب العلميّة - بيروت ط 3، 1981.
58. التبيان في إعراب القرآن، أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري (ت 616هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1425هـ / 2005م.
59. التبيان في تفسير القرآن، أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي (ت 460 هـ) - تحقيق، أحمد شوقي الأمين وأحمد حبيب قصير - المطبعة العلمية، ومطبعة النعمان - النجف الأشرف، 1957.
60. تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، للإمام فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي (ت 743 هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية - مصر، ط 1، 1313 هـ
61. التحرير والتنوير، الشيخ محمّد الطاهر بن عاشور (ت 1287 هـ) - دار التونسية

للنشر - تونس 1984 م .

62. تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي، أبو العلا محمد المباركفوري، دار الكتب العلمية، بيروت، (د ت).

63. تصحيح اعتقادات الإمامية، الشيخ المفيد، تحقيق، حسين دركاهي، مؤسسة الإمام الصادق ع، قم المقدسة ، 1413 هـ.

64. تفسير أسماء الله الحسنى ابي اسحاق الزجاج، تحقيق، احمد الدقاق، دار المأمون، دمشق، ط5، 1986.

65. تفسير القرآن العظيم، ابو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت774هـ)، دار ابن حزم، ط1، 2000.

66. التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب ، فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت 604هـ) ، ط1، دار الكتب العلميّة - منشورات محمد عليّ بيضون - بيروت 2000.

67. تفسير نور الثقلين، الشيخ الحويزي، (ت 1112هـ)، تحقيق، هاشم الرسولي الخلاق، ط4، (د ت).

68. التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 2005.

69. تقريب القرآن إلى الأذهان، السيد محمد الحسيني الشيرازي، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر - بيروت، ط1، 2003.

70. تنوير الحوالك شرح موطأ مالك ، جلال الدين السيوطي (ت 911) تحقيق ، محمد عبد العزيز الخالدي، الناشر، المكتبة التجارية الكبرى ، مصر ، ط 1، (1389 ، 1909م) .

71. تهذيب الأسماء واللغات، أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي (ت 676 هـ)، المطبعة المنيرية - مصر، (د ت).

72. تيسير الكريم الرحمن، السعدي، تحقيق، عبد الرحمن اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط1، 2000.

73. جامع البيان عن تأويل آي القرآن المعروف بـ (تفسير الطبري)، أبو جعفر محمد بن

- جريب الطبري (ت 310هـ) - ضبط وتعليق، محمود شاكر، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر - بيروت، ط1، 1421هـ/ 2001.
74. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت 671هـ) - اعتنى به وصححه، هشام سمير البخاري، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر - بيروت، ط1، 1422هـ/ 2002م.
75. جمال السالكين... العالم الربّاني السيد عبد الأعلى السبزواري، حسين نجيب محمّد، مطبعة شريعت - قم المقدسة، ط1، 1427هـ.
76. جمهرة اللغة، أبو بكر بن الحسن بن دريد الأزدي (ت 321هـ) - علّق عليه ووضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1426هـ/ 2005م.
77. جوامع الجامع في تفسير القرآن المجيد، الطبرسي، تحقيق، محمد علي القاضي، مطبعة مصباحي، ايران، 1379هـ.
78. الجواهر الحسان في تفسير القرآن، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي (ت 875هـ)، تحقيق، محمد علي معوض، دار إحياء التراث، بيروت، ط1، 1418هـ.
79. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (ت 1230هـ)، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، (د ت).
80. حاشية الصبان، محمد بن علي الصبان، تصحيح، إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (د ت).
81. حاشية العدوي على حاشية الخرشي، للعدوي، مطبوع بهامش حاشية الخرشي، (د ت).
82. حاشية رد المختار على الدر المختار خاتمة المحققين محمد أمين الشهير بابن عابدين. طبعة الأوفست. مكتبة المثنى - بغداد .
83. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب

- الموردي، (ت 450هـ)، تحقيق أحمد محمد حسين، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1،
(دت).
84. حجة القراءات، عبد الرحمن بن محمد، أبو زرعة ابن زنجلة (ت حوالي ٤٠٣ هـ)،
تحقيق، سعيد الافغاني، دار الرسالة، بيروت، ط5، 1997.
85. حروف المعاني، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي (ت 337هـ) – تحقيق،
علي توفيق أحمد، دار الأمل – بيروت، ط3، 1986م.
86. حق اليقين في معرفة أصول الدين، السيّد عبد الله شبر، مؤسسة الاعلمي
للمطبوعات، بيروت، ط1، 1997.
87. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الشيرازي، دار إحياء التراث العربي،
بيروت، ط4، 1990.
88. حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، سيف الدين ابي محمد بن احمد الشاشي
القفال(ت507هـ) تحقيق وتعليق ياسين احمد ابراهيم، مؤسسة الرسالة الحديثة، بيروت،
1988م.
89. الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جنيّ (ت 392 هـ) تحقيق، محمد علي النجّار،
مطابع الهيئة المصريّة العامّة- مصر، ط4، 1986م .
90. خلاصة علم الكلام، عبد الهادي الفضلي، دار النصر للطباعة، 1993.
91. دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، حسن الامين، دار المعارف للمطبوعات، ط6،
2002.
92. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، دار الفكر،
بيروت، ط2.
93. دراسات في فقه اللغة، صبحي الصالح، دار العلم للملايين – بيروت، ط4، 1970م
94. دراسات في مناهج التفسير، اعداد مركز نون للتأليف والترجمة، بيروت، ط1،
1433هـ.

95. دروس تمهيدية في أصول العقيدة، صادق السعدي، دار المصطفى العالمية، 2008
96. دروس في العقيدة الإسلامية ، اليزدي ، محمد تقي ، دار الرسول الأكرم (ص) ، بيروت ، (1416هـ) ،
97. دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن، محمد رضا الاصفهاني، تعريب، قاسم البيضاني، مركز المصطفى للترجمة والنشر، قم، ط 2، 1431هـ.
98. دروس في علم الأصول ، محمد باقر الصدر ، دار الفكر ، بيروت ، (1398هـ) .
99. دلالة الإعراب لدى النحاة القدماء، بتول قاسم ناصر، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط1 1999
100. دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ)، تحقيق، محمد رشيد رضا ، دار المعرفة، بيروت 1398هـ/ 1978.
101. الذريعة إلى أصول الشريعة، الشريف المرتضى علم الهدى، تحقيق، علي رضا، مؤسسة الإمام الصادق، قم المقدسة، ايران، (د ت).
102. رسالة الأضحوية في امر المعاد، ابن سينا، تح، سليمان دنيا، دار الفكر العربي، مصر، ط1، 1949
103. الرسالة السعيدية ، العلامة الحلي (ت 726هـ)، تحقيق، محمود المرعشي الناشر، الله العظمى مرعشي نجفي ، قم المقدسة، ط1، 1410.
104. رسالة إلى أهل الثغر، او الحسن الأشعري، تحقيق، عبد الله الجنيدي، مكتبة العلوم والحكمة، المدينة المنورة، 2002.
105. روائع البيان تفسير آيات الأحكام من القرآن، محمد علي الصابوني، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر - بيروت، ط5 ، 1987 م
106. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الفضل شهاب الدين محمود الألوسي (ت 1270هـ) – ضبطه وصححه، علي عبد الباري عطية ، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1422هـ/ 2001م.

107. الروض النضير شرح مجموع الفقهي الكبير، الحسين بن أحمد الحيمي الصنعاني (ت 1221هـ)، طبعة دار الجيل - بيروت، (د ت).
108. روضة الطالبين، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، (ت 676هـ)، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، عمان، 1386هـ.
109. زاد المسير في علم التفسير، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت 597هـ)، خرّج آياته وأحاديثه ووضع حواشيه، أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية - بيروت، ط2، 2002م.
110. زاد المعاد في هدى خير العباد، أبو عبد الله بن القيم الجوزية (ت 751هـ) دار الكتاب العربي، بيروت، (د ت)..
111. سنن الدار قطني، الحافظ علي بن عمر الدارقطني، (ت 385هـ)، عالم الكتب، بيروت، ط4، 1406هـ، 1986م.
112. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، للمحقق الحلبي أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسين (ت 676هـ)، مطبعة الاداب في النجف الاشرف، ط1، 1969م.
113. شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ابن عقيل، تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة التراث، القاهرة، (طبعة جديدة منقحة)، 1999.
114. شرح الأصول الخمسة القاضي عبد الجبار الأسد ابادي، تحقيق، فيصل بدير، جامعة الكويت، ط3، 1998.
115. شرح العقائد النسفية، سعد الدين النفتازاني، تحقيق، احمد السقا، مكتبة الكليات الازهرية، مصر، ط1، 1987.
116. شرح العقيدة الطحاوية، عبد الرحمن بن ناصر بن براك بن إبراهيم البراك، تحقيق، عبد الرحمن بن صالح السديس، الناشر، دار التدمرية، ط2، 2008.
117. الشرح الكبير، أبو البركات احمد الدردير (ت 1201هـ) دار إحياء الكتب العربية. فهمي الحلبي وشركائه

118. شرح المقاصد ، التفتازاني، تحقيق، عبد الرحمن عميرة، دار الكتب، بيروت، ط2، 1998.
119. شرح معاني الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (ت 321 هـ)، تحقيق محمد زهري النجار، مطبعة الأنوار المحمدية، القاهرة ، (د ت).
120. شرح نهج البلاغة، عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد، (ت 656 هـ)، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار احياء الكتب العربية، لبنان،، (د ت).
121. الشيعة في الإسلام، محمد حسين الطباطبائي، الناشر، العراق، النجف الأشرف، ط1، 1384 هـ
122. الصاحبى في فقه اللغة العربيّة ومسائلها وسنن العرب في كلامها ، أبو الحسين أحمد بن فارس (ت 395 هـ) - تعليق ، أحمد حسن بسج ، منشورات محمّد بيضون - دار الكتب العلميّة - بيروت، ط1، 1418 هـ / 1997 .
123. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار الناشر: دار العلم للملايين، بيروت، ط، ٤ ١٤٠٧
124. صحيح البخاري محمد بن إسماعيل البخاري ت (256 هـ) دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان 1973 م.
125. صحيح مسلم ، للإمام مسلم بن الحجاج القشيري (ت ، 261 هـ) مطبعة شركة الاعلانات الشرقية، (د ت) .
126. صفحة من حياة السبزواري، محمد حسن الطالقاني، مطبعة الكوثر، النجف، ط1، (1425 هـ)
- أعيان الشيعة، الأمين، محسن، تحقيق: حسن الأمين، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1403 هـ / 1983 .
127. صفحة من حياة الإمام السبزواري، السيد محمد حسن الطالقاني، مطبعة الكوثر، النجف، ط1، 1425 هـ،

128. صفوة التفاسير، محمد علي الصابوني ، دار القلم ، بيروت ، ط 1، 1406هـ
،1986م.
129. الطاف الباري من نفحات الإمام السبزواري، عبد الستار الحسني ، مطبعة الكوثر –
طهران، ط3، 2004م.
130. الطبقات الكبرى، لابن سعد الهاشمي ، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1990.
131. طرح التثريب في شرح التقريب، أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت
806هـ) ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (دت).
132. ظاهرة الحذف في درس اللغوي، طاهر سليمان حمودة – الدار الجامعية للطباعة
والنشر – مصر 1403هـ/ 1985.
133. العارف ذو الثغفات.. قراءة تحليلية للأبعاد المشرقة من حياة السيد عبد الأعلى
السبزواري، ضياء عدنان الخباز القطيفي، مكتبة فذك، قم، ط1، 2006،
134. عصرة المنجود في علم الكلام ، زين الدين على محمد بن يونس العاملي النبطي
النباطي، (877هـ) تحقيق حسين التكايني ، الناشر ، مؤسسة الإمام الصادق ط1،
(1428هـ) .
135. عقائد الإمامية، محمد رضا المظفر، بيروت، لبنان، 2003.
136. العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل، علي السبحاني، تحقيق، جعفر المادي، قم،
مؤسسة الصادق، ط1، 1998.
137. عقيدة التوحد، صالح الفوزان، مكتبة دار المناهج ، الرياض، ط1، 1434هـ.
138. العقيدة في الإسلام منهج حياة، السيد رزق الطويل، القاهرة، المجلس الأعلى للشئون
الإسلامية، 1981.
139. علوم القرآن والتفسير، كاصد الزيدي وابتهاال كاصد، المركز الوطني لعلوم القرآن،
بغداد، ط1، 2010.
140. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين ابو محمد محمود بن احمد العيني (ت –

- 855هـ) دار احياء التراث العربي ، بيروت – لبنان ، (د ت) ..
141. العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، أبو الوزير محمد بن إبراهيم القاسمي (ت 840هـ)، تحقيق، شعب الأرنؤوط، الناشر، مؤسسة الرسالة، بيروت ، ط3، 1994م).
142. عون المعبود شرح سنن أبي داود، أبي عبد الرحمن شرف الحق محمد اشرف الصديقي أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط1 ، 2000م .
143. العين، الفراهيدي، الخليل بن احمد (175هـ) ، تحقيق، مهدي المخزومي.
144. الفتاوي الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، الشيخ النظام وجماعة من علماء الهند، دار المعرفة، لبنان، (د ت) ..
145. فتح الباري شرح صحيح البخاري ، لاحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ، 852هـ) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان ، ط1 ، 1989م .
146. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت 1250هـ) ، تحقيق، سعيد محمد اللحام – دار الفكر – بيروت 1425هـ/ 2005م.
147. الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، عبد القاهر بن طاهر البغدادي، دار الآفاق الجديدة – بيروت، ط2، 1977.
148. الفروق اللغوية، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري (ت 395هـ) ، علق عليه ووضع حواشيه، محمد باسل عيون السود ، منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط3، 2005م.
149. الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن حزم الأندلسي القرطبي (ت 456هـ) ، الناشر، مكتبة الخانجي – القاهرة.

150. فصول البدائع في أصول التشريع: شمس الدين محمد بن حمزة بن محمد الفناري الرومي، تحقيق: محمد حسن محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط، 1 ١٤٢٧
151. الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر ، سورية، دمشق، ط4، (د ت).
152. فقه الطهارة، عبد الوهاب عبد السلام، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 1986.
153. فلسفات إسلامية ، محمد جواد مغنية، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1993.
154. في أدلة النحو، عفاف حسنين، المكتبة الاكاديمية، مصر، ط1، 1996 .
155. في ظلال القرآن، سيد قطب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط5، 1967.
156. في علوم القرآن، محمد باقر الحكيم، مطبعة مؤسسة الهادي، مجمع الفكر الإسلامي، ط3.
157. الفيروز آبادي: مجد الدين محمد بين يعقوب بن محمد بن إبراهيم الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج،2 المؤسسة العربيه ، بيروت ، بدون سنة طبع، ص 198
158. القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت 817هـ)، تقديم، محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر – بيروت، ط3، 2003م.
159. القرآن في الإسلام، محمد حسين الطباطبائي، ترجمة: احمد الحسيني، مركز اعلام الثورة الإسلامية، ط1، (1404هـ) .
160. القرآن في الإسلام، محمد حسين الطباطبائي، ترجمة: احمد الحسيني، مركز اعلام الثورة الإسلامية، ط1، ،1404هـ
161. القرآن في الإسلام، محمد حسين الطباطبائي، ترجمة: احمد الحسيني، مركز اعلام الثورة الإسلامية، ط1.
162. القضاء والقدر و اشكالية تعطيل الفعل الإنساني، السيد كمال الحيدري، الناشر، مؤسسة

- الإمام الجواد، ط1، 2012.
163. قواطع الأدلة في الأصول، منصور بن محمد السمعاني، تحقيق، محمد حسن، دار الكتب العلمية، ط1، 1997.
164. قواعد الترجيع عند المفسرين دراسة نظرية تطبيقية، حسين الحربي ، الرياض دار القاسم، ط1.
165. قواعد العقائد، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، تحقيق، موسى محمد، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1985.
166. قواعد المرام في علم الكلام، ميثم بن علي البحراني، تحقيق، انمار معاد، العتبة الحسينية، كربلاء المقدسة، 2013.
167. القول السديد، عبد الرحمن السعدي، دار الثبات للنشر والتوزيع، ط1، 2004
168. الكتاب ، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (سيبويه) (ت 180 هـ) - تحقيق ، عبد السلام هارون ، الناشر ، مكتبة الخانجيّ - القاهرة ، ط3، 1408 هـ / 1988.
169. كتاب التوحيد، أبو منصور محمد الماتريدي، تحقيق، بكر طوبال، دار صادر، بيروت، ط2، 2001.
170. كشف القناع على متن الإقناع لمنصور بن يوسف بن إدريس البهوتي ت (1046هـ). تعليق هلال مصيلحي. مكتبة النصر الحديثة.الرياض ، (د.ت).
171. الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت 538هـ) - شرحه وضبطه وراجعته، يوسف الحمّادي - دار مصر للطباعة - مصر (د.ت).
172. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلي، تعليق، حسن زادة الاملي، مؤسسة النشر الإسلامي، 1407هـ.
173. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998.

174. الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أحمد بن محمد بن إبراهيم التلمي، أبو إسحاق (ت 427هـ)، تحقيق، الإمام أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت ، لبنان، ط1، 2002.
175. لسان العرب، ابن منظور، دار أحياء التراث العربي. منشورات مؤسسة أدب الحوزة، 1405هـ.
176. لطائف الإشارات لفنون القراءات، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية لجنة إحياء التراث الإسلامي، تحقيق وتعليق، الشيخ عامر السيد عثمان و د. عبد الصبور شاهين.
177. اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، عالم الكتب - القاهرة، ط3، 1418هـ/ 1998م.
178. لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني (ت 478هـ)، تحقيق ، فوقية حسين محمود، الناشر ، عالم الكتب ، لبنان، ط 2، 1407هـ ، 1987م .
179. لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرر المضية في عقد الفرقة المرضية، السفاريني، مؤسسة الخافقين، دمشق، 1982.
180. مباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط24، 2000.
181. مباحث في علوم القرآن، مناع القطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط26، 1415هـ.
182. المبدأ والمعاد، صدر الدين الشيرازي، تحقيق، جلال الدين الأشتياني، مطبعة الاعلام الإسلامي، مركز انتشارات، قم المقدسة، ط3، 1422هـ.
183. المبسوط ، شمس الدين ابي بكر محمد بن احمد السرخسي (ت490هـ) مطبعة السعادة بمصر ، ط1، (د ت).
184. المبسوط في فقه الأمامية ، السوطي ، محمد ، تحقيق : محمد الباقر الهبودي ، المكتبة الرضوية ، مشهد ، (1431 هـ) .

185. متشابه القرآن ومختلفه، ابن شهر اشوب، دار البيدار للنشر، قم المقدسة، ايران، 1369هـ.
186. مجاز القرآن، أبو عبدة معمر بن المثنى التيمي (ت 210 هـ) ، تحقيق وتعليق، أحمد فريد المزدي، منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 2006 .
187. المجاز وأثره في الدرس اللغوي، محمد بدري عبد الجليل، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط1، 1986.
188. مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر، عبد الرحمن بن شيخ محمد بن سليمان المدعو شيخ زادة، مطبعة دار الخلافة العثمانية، 1276هـ.
189. مجمع البيان في تفسير القرآن، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت 548 هـ) ، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1426هـ/ 2005م.
190. مجمع البيان في تفسير القرآن، ابو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، تحقيق باسم الرسولي المحلاتي، دار أحياء التراث العربي - لبنان .
191. مجمع الشتات في أصول الاعتقادات، عطاء الله اشرفي الأصفهاني، تحقيق ، مؤسسة الثقافة والتحقيق ، طهران، (د.ت) .
192. المجموع، أبو زكريا محيي الدين، النووي، مطبعة التضامن، القاهرة، 1347هـ.
193. المحلى، ابو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم (ت456هـ). تحقيق احمد محمد شاكر. طبعة المكتب التجاري - بيروت، (د.ت).
194. مختار الصحاح، الشيخ محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت 660 هـ)، تقديم، محمد حلاق ، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط4، 1426هـ/ 2005م.
195. مدارج السالكين، ابن القيم الجوزية، تحقيق، لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).
196. مدارك التنزيل، أبو البركات عبد الله بن احمد النسفي ، (د.ت).

197. مدخل إلى الإمامة، كمال الحيدري - مؤسسة الهدى - بيروت - 2013 -
198. المدرسة القرآنية، محمد باقر الصدر ، دار الكتب العلمية، ط3، 2013.
199. المسامرة شرح المسامرة، كمال الدين ابن أبي شريف ، المكتبة الازهرية للتراث، القاهرة مصر، ط3، 1347هـ.
200. المسائل المنتخبة ، أبو القاسم الخوئي ، دار الفكر ، بيروت ، (1398هـ) .
201. المستدرک علی الصحیحین، الحاكم النيسابوري، دراسة وتحقيق، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1990.
202. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل (241 هـ) المحقق، شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001.
203. مصطلحات الفقه، المشكيني، علي، قم - إيران، مكتب نشر الهادي، ط1، 1319هـ.
204. مصنف ابن ابي شيبة عبد الله بن محمد بن أبي شيبة إبراهيم بن عثمان أبو بكر بن أبي شيبة الكوفي، (ت 235 هـ)، تحقيق وتصحيح الأستاذ عبد الرزاق الأفغاني، الدار السلفية، بومباي، الهند، ط2، 1399هـ - 1979م
205. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، تأليف، مصطفى بن سعد بن عبدة الرحبياني، المكتب الإسلامي .
206. معالم أصول الدين، الفخر الرازي، تحقيق، طه عبد الرؤوف، دار الكتاب العربي، لبنان، (د.ت).
207. معالم التنزيل، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت516هـ)، تحقيق، محمد عبد الله وآخرون، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، 1409هـ.
208. معالم المدرستين (خلاصة الأجزاء الثلاث)، السيد مرتضى العسكري، اختصرها، السيد سليم الحسني، دار البنيان، (د ت)..
209. معاني القرآن وإعرابه، أبو إسحاق إبراهيم ابن السري الزجاج (ت311هـ)، تحقيق، عبد الجليل شلبي، دار الحديث، القاهرة، (د ت)،

210. معاني القرآن، أبو الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي المعروف بـ (الأخفش الأوسط) (ت 215هـ) ، قدّم له وعلّق عليه، إبراهيم شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1423هـ/ 2002م.
211. معاني القرآن، أبو جعفر النحاس (ت 338هـ) ، تحقيق، د. يحيى مراد ، دار الحديث ، القاهرة 1425هـ/ 2004م.
212. معاني القرآن، أبو زكريّا يحيى بن زياد بن عبد الله الفراء (ت 207 هـ) - تقديم وتعليق ، إبراهيم شمس الدين ، منشورات محمّد عليّ بيضون - دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1423هـ/2002.
213. معاني النحو، فاضل صالح السامرائي، دار الفكر للطباعة والنشر، عمان، ط2، 2003م.
214. المعاني في ضوء أساليب القرآن، عبد الفتاح لاشين ، دار المعارف ، مصر، ط3، 1978.
215. المعتزلة وأصول الحكم ، محمد عمارة المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط1، 1984
216. المعتزلة واصولهم الخمسة ،العواد المعترق ، مكتبة الرشد ط 2، 1995.
217. المعجم الوسيط، قام بإخراج هذه الطبعة، إبراهيم أنيس، وعبد الحليم وعطية الصوالحي ومحمد خلف الله أحمد ، أشرف على الطبع، حسن علي عطية ومحمد شوقي، مطابع دار المعارف – مصر، ط2، 1393هـ/ 1973م.
218. معجم رجال الفكر والأدب في النجف خلال ألف عام، محمد هادي الأميني، مطبعة الاداب، النجف الاشرف، ط1، 1964
219. معجم مقاييس اللغة: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط، ٢ ١٤٢٠هـ، مادة: (ط ل ق)،.
220. مغني اللبيب عن كتب الأعراب ، جمال الدين بن هشام الأنصاري (ت 761 هـ) ،

- خَرَجَ آيَاتِهِ وَعَلَّقَ عَلَيْهِ، أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلِيِّ عَاشُورِ الْجَنُوبِيِّ ، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1421هـ/ 2001م.
221. المغني، عبد الله بن محمد ابن قدامة، تحقيق، عبد الله التركي، دار علم الكتب، ط3، 1997
222. المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت 502 هـ) ، ضبط، هيثم طعيمة ، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر – بيروت، ط1، 2002.
223. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري، دار فرانز، ط 3، 1980.
224. مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق، عبد السالم محمد هارون، دار إحياء الكتاب العربي، القاهرة، ط1، (د ت).
225. المقتضب، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (ت 285هـ) ، تحقيق، محمد عبد الخالق عضيمة ، لجنة إحياء التراث الإسلامي ، القاهرة 1994م.
226. الملل والنحل، أبو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني (ت 548)، تحقيق، عبد الأمير مهنا، دار المعرفة، بيروت ، ط3، 1993.
227. من أسرار اللغة، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة، ط8، 2003.
228. من اسرار حروف الجر في الذكر الحكيم، محمد الامين الخضري، مكتبة وهبة، ط1، 1989،
229. من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق (ت 381 هـ) ، مؤسسة النشر الاسلامية ، 1413هـ
230. المنار في علوم القرآن، محمد علي ، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط1، 2000.
231. مناقب آل ابي طالب، لابن شهر آشوب، تحقيق، لجنة من أساتذة النجف الاشرف، المطبعة الحيدرية.

232. مناهج المتكلمين في النص القرآني، ستار جبر محمود الأعرجي ، الناشر ، بيت الحكمة ، العراق، ط1، 2008م .
233. مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني (ت 1367هـ)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط3، (د ت).
234. مناهج الوصول إلى علم الأصول: عبد الله بن عمر البيضاوي، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2006م
235. منهج السيد عبد الأعلى السبزواري في التفسير، عبد الرؤوف عبد الغفور، النجف الاشرف، العراق ، ط3، (د.ت).
236. مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، السيد السبزواري، دار التفسير، النجف، 2009.
237. المواقف في علم الكلام، عبد الرحمن بن احمد الإيجي، عالم الكتب، بيروت،(د ت).
238. مواهب الرحمن في تفسير القرآن، السيد عبد الأعلى الموسوي السبزواري (ت 1414هـ)، مطبعة نكين، قم المقدسة، ط5، 2010، وطبعة الديواني ، بغداد، ط3، 1409هـ/ 1989م
239. موجز علوم القرآن، داود العطار، مؤسسة الاعلمي، بيروت لبنان، ط2، 1979.
240. موسوعة العقائد الإسلامية في الكتاب والسنة، محمد المحمدي الريشهري، مركز بحوث دار الحديث، 1425هـ
241. الموطأ بشرح تنوير الحوالك شرح موطأ مالك، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت 911هـ)، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، مصر ، (د ت).
242. موقف ابن تيمية من الاشاعرة ، عبد الرحمن المحمود ، الناشر مكتبة الرشد – الرياض، ط1، 1995.
243. ميزان الحكمة ، محمد الريشهري، تحقيق، دار الحديث، المكتبة العصرية الذهبية، جدة، ط1، 2001.

244. الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي (ت 1401 هـ)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، ط3، 2002م.
245. النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، العلامة المقداد السيوري، مطبعة الرضواني، قم المقدسة، 1990
246. النسخ في القرآن الكريم، د. مصطفى زيد، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1978.
247. نصوص في فقه اللغة، السيد يعقوب بكر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت 1971.
248. النكت الاعتقادية، الشيخ المفيد، تحقيق، رضا المختاري، دار المفيد للطباعة، بيروت، ط2، 1993.
249. النكت في القرآن الكريم (في معاني القرآن الكريم وإعرابه)، علي بن فضال القيرواني (ت 479 هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 2007.
250. النكت والعيون، تفسير الماوردي، ابي الحسن الماوردي، دار الكتب العلمية مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، (د ت).
251. نهاية الإقدام في علم الكلام، عبد الكريم الشهرستاني، حرره الفريد جيوم، الناشر، مكتبة الثقافة الدينية، (د ت).
252. نهاية الوصول إلى علم الأصول، الحلي، الحسن بن يوسف، تحقيق: إبراهيم البهادري مؤسسة الصادق، (1414 هـ).
253. النهاية في غريب الحديث والاثار، ابن الاثير، تحقيق، طاهر الزاوي، مؤسسة اسماعيلين، ايران، (د ت).
254. نهج البلاغة، الإمام علي (عليه السلام)، شرح، محمد عبدة، دار المعرفة، بيروت، (د ت).
255. نواسخ القرآن، جمال الدين ابن الجوزي (ت 597 هـ)، تحقيق، محمد اشرف، المدينة

المنورة، ط2، 2003.

256. نور الأفهام في علم الكلام، حسن الحسيني اللوساني، تحقيق، إبراهيم اللوساني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، (د ت).

257. نور البراهين، نعمة الله الجزائري، تحقيق، مهدي الرجالي، مؤسسة النشر الإسلامي، 1430هـ.

258. الهداية شرح بداية المبتدئ، أبو الحسن علي بن أبي بكر عبد الجليل الرشداني الميرغيناني (ت 593هـ)، المكتبة الإسلامية.

259. الوجيز في تفسير القرآن العزيز، الشيخ علي بن الحسين بن أبي جامع العاملي (ت 1135هـ)، تحقيق، الشيخ مالك المحمودي، الناشر، دار القرآن الكريم - قم المقدسة، ط1، 1413هـ.
ثانياً، الرسائل والأطاريح،

260. الاحكام النحوية بين النحاة وعلماء الدلالة، دليلة مرزوق، أطروحة دكتوراه، جامعة محمد خيضر.

261. الأداء المنهجي في تفسير آيات الأحكام، حسن كاظم اسد، (أطروحة دكتوراه)، جامعة الكوفة، 2009.

262. البحث الدلالي في إرشاد العقل السليم الى مزايا الكتاب الكريم لأبي السعود (ت 982 هـ)، زينب عبد الحسين بلال، أطروحة دكتوراه ، مقدمة الى جامعة بغداد/ كلية التربية للبنات

263. الدلالة النحوية في تفسير مواهب الرحمن، سناء عبد الزهرة رزوقي دكتوراه ، كلية صفي الدين الحلي، جامعة بابل، 2011.

264. قياس الغائب على الشاهد لدى الفلاسفة والمتكلمين وآثاره، كمال الصريصري، (رسالة ماجستير)، جامعة ام القرى، كلية الدعوة واصول الدين، 2000.

265. العدل الإلهي في الثواب والعقاب ، مواهب بنت علي فرحان، رسالة ماجستير، جامعة ام القرى، 2004.

266. المباحث الدلالية في مواهب الرحمن في تفسير القرآن، معالي هاشم علي، رسالة ماجستير، جامعة بغداد (كلية التربية للبنات)، 2008.
267. المباحث الكلامية عند السيد عبد الأعلى السبزواري، زينب بدن ابراهيم ، (رسالة ماجستير) كلية التربية ابن رشد للعلوم الإنسانية ، جامعة بغداد (2014) .
268. مباحث في علوم القرآن في تفسير مواهب الرحمن للسيد عبد الأعلى السبزواري، نصير كريم كاظم (رسالة ماجستير) كلية التربية ابن رشد جامعة بغداد، 2012.
269. منهج السبزواري في تفسير القرآن، فضيلة علي فرهود (رسالة ماجستير) ، كلية الفقه جامعة الكوفة.

ثالثاً، البحوث والدراسات،

270. اثر التنوع السوسولساني السياقي في تركيب تفسير مواهب الرحمن للسبزواري انموذجا، انتصار حقي البرهي (بحث) مجلة كلية التربية (جامعة المستنصرية، العدد 2، 2012.
271. أهمية اللسان العربي في فهم المراد من القرآن، حسن كاظم اسد، (بحث) مجلة القادسية للعلوم الإنسانية، المجلد (14)، العدد(4)، 2011،
272. مسألة الإمامة بين النص والاختيار، هيثم مزاحم، (بحث) في موقع وكالة اببناء براثا.
273. مسألة البعث الجسماني بين الفلاسفة والمتكلمين، شريهان ال خطاب، ورائد محمود، ومحمود لافي، مجلة كلية الشريعة والقانون، (دقهلية) العدد (29) الإصدار الثاني، الجزء الثاني، لسنة 2022.

Summary

The thesis dealt with the interpretive choices of Sayyid Abdul A'la al-Sabzwari, who is considered one of the people of prestigious scientific, jurisprudential and religious status because he is considered an imam for the mujtahids, a sheikh for the jurists, a role model for the Sufis and a great scholar around whom many students of knowledge gathered, and he assumed religious leadership. Although he was constantly busy with the process of writing and teaching, and his book (Mawahib al-Rahman) is considered a large jurisprudential encyclopedia, through which he followed the method and path that Sayyid Abdul A'la al-Sabzwari (may God sanctify his secret) took in interpreting the Qur'an by relying on and relying on the preferential methods and formulas and the preferential aspects adopted in interpretations and deducing that from the Holy Qur'an and what was narrated from the Prophet (may God bless him and his family and grant them peace) and the Ahl al-Bayt (peace be upon them), and the consensus of scholars on preferring some sayings and what was issued from them in general terms, by limiting the verses that included preferring a saying or meaning that the scholars of interpretation differed in interpreting, and then presenting evidence for each saying, and then preferring the preferred saying. It is a study that includes a summary of what the interpreters differed about in a scientific way that shows the reader what God intended by the verse, and saves him the trouble of

searching in the main interpretations until he reaches the meaning of the verse in a concise manner based on correct evidence, God willing, and studying those interpretations in a comparative study with other interpretations to reach the closest statements when searching in such interpretations. The thesis reached many results, including that Professor Abdul A'la Al-Sabzwari made great efforts in his interpretation of the book (Mawahib Al-Rahman according to the objective method) according to the objective method and in interpreting the verses of rulings, as his interpretation was distinguished by its comprehensiveness, but he was creative and brief in explaining the verses of rulings by referring the reader to his book (Muhadhdhab Al-Ahkam), and that he was also interested in interpreting the transmitted through the evidence of the Qur'an from the Qur'an as well as the Sunnah of the Infallible (peace be upon him), and that he was also interested in issues that concern semantic structures whether related to letters or meanings, and he is credited with invalidating major theories such as the theories of the Mu'tazila in the agency of the self and the theories of the Ash'aris in the addition of attributes to the self, and that Professor Abdul A'la Al-Sabzwari discussed the narrations related to the reasons for revelation as they apply to every individual and at different times, and therefore they are not limited or restricted to a specific source.



Republic of Iraq

Ministry of Higher Education and Scientific Research

Kerbala University / College of Islamic Sciences

Department of Quranic Studies and Jurisprudence

**Interpretive Preferences of Sayyid Abdul-A'la al-Sabzawari
In his Interpretation of Mawahib al-Rahman (Presentation and Analysis)**

**A thesis submitted to the Council of the College of Islamic Sciences / Kerbala
University**

**It is one of the requirements for obtaining a Master's degree in Sharia and
Islamic Sciences**

Written by the student:

Kawakib Abbas Hashim Muhammad

Supervision

Assistant Professor Dr. Huda Abbas Mohsen al-Jumaili

1446 AH

2024 AD

