الاستدلالُ اللغويُّ على تنزيه الأنبياء عند الشريف المرتضى (ت: 436هـ)

م.د. حسن عبيد محيسن المعموريّ
جامعة بابل / كلية الدراسات القرآنيّة

Linguistic inferred disliked prophets when Sharif Murtada

Dr. Hassan Ubaid Mohaisin Al-Maamori
University of Babylon / College of Quranic Studies
Dr.hassanObed@gmail.com

Abstract

The subject (disliked prophets) of subjects that had occupied a large area of research and considered among the Islamic sects scholars on the historical and ideological and interpretive level, is the subject of discussion and debate is packed with ancient and modern. An important books written in this field, the book (disliked the Prophets) for Sharif Murtada (d. 436 AH), this book is gaining importance for two reasons: The first: that the author of scientists flags applicants in language and interpretation and jurisprudence, theology, and evidenced by the deep discharging in this science, which unearths what and where the weakness of the literature value.

Other side: that the subject of this book Koranic, as Mr. Murtada discussed Quranic texts which sees some of the ideological and intellectual trends contradiction to say that the infallibility of the Prophets (peace be upon them) and Tensiham what is not worthy of them, and therefore fraught with a great effort in the interpretation of the Koran and interpreted. Which struck me as within Sharif Murtada book this inference linguist on disliked the prophets, which looks at the signs which included the book, it was not Astdalalath one of a kind, as you see sustains goes to mental, ideological or historical evidence, and linguistic evidence was attended by a crowd worthy be placed in the spotlight; to grope hire Murtada al-Sharif for the discharge of his language and sciences in the reasoning on the question of an ideological complex, so this research was to study the subject and thorough scientific study.

الملخّص

يُعَدُّ موضوعُ (تنزيه الأنبياء) من الموضوعات التي شغلتْ مساحةً واسعةً من البحث والنظر بين علماء المذاهب الإسلامية على الصعيد التاريخيّ والعقائديّ والتفسيريّ، فهو موضوع يعجّ بالنقاش والمناظرة قديمًا وحديثًا.

ومن الكتب المهمّة التي أُلّفتْ في هذا الميدان كتاب (تنزيه الأنبياء) للشريف المرتضى (ت: 436 هـ)، ويكتسبُ هذا الكتاب أهميّةً من جهتين:

الأولى: أنّ مؤلفه من العلماء الأعلام المتقدّمين في اللغة والتفسير وأصول الفقه وعلم الكلام، يشهد بذلك اضطلاعُه العميقُ في هذه العلوم الذي يكشف عنه ما وضعه فيها من مؤلفات قيّمة.

والجهة الأخرى: أنّ موضوعَ هذا الكتاب قرآنيٌّ، إذ ناقش السيّد المرتضى النصوصَ القرآنيةَ التي ترى فيها بعضُ الاتجاهات العقائدية والفكرية تناقضًا مع القول بعصمة الأنبياء (عليهم السلام) وتنزيههم عمّا لا يليق بهم، ولذلك فهو مشحونٌ بجهدٍ كبيرٍ في تفسير القرآن وتأويله.

والذي لَفَتَ نظري في هذا الكتاب ما ذكره الشريف المرتضى فيه من استدلالٍ لغويٍّ على تنزيه الأنبياء، وهو يبحث في الآيات التي اشتمل عليها كتابُه، فلم تكنْ استدلالاتُه من نوعٍ واحدٍ، إذ تراه يَعْضُد ما يذهب إليه بالدليل العقليّ أو العقائديّ أو التاريخيّ، وقد حضر الدليلُ اللغويّ حضورًا يستحقّ أن يُوضَعَ في دائرة الضوء؛ لنتلمّس توظيفَ الشريف المرتضى معرفتَه باللغة وعلومها في الاستدلال على مسألة عقائدية معقّدة، ولذلك جاء هذا البحث لدراسة الموضوع دراسة علمية وافية، وكان بعنوان: (الاستدلال اللغويّ

على تنزيه الأنبياء عند الشريف المرتضى)، وميدانُهُ الأوّلُ هو كتابُه (تنزيه الأنبياء) غيرَ أني لم أغفلْ كتبه الأخرى، فرجعت إليها، واستقيت منها ما يتصل بفكرة البحث.

استوى البحث على ثلاثة مباحث وخاتمة، تحدثتُ في المبحث الأول عن (ملامح الاستدلال اللغويّ في كتاب تنزيه الأنبياء)، وجاء المبحث الثاني؛ ليكشف عن (الاستدلال المعجميّ على تنزيه الأنبياء)، فيما درس المبحث الثالث (الاستدلال النحويّ على تنزيه الأنبياء)، وتضمنت الخاتمة أهمّ ما رشح عن البحث من نتائج. وتجدُرُ الإشارةُ إلى أنّي اخترتُ من المسائل ما يتجلّى فيها الاستدلالُ اللغويُّ بوضوح يجعلها تستحقّ البحثَ والمناقشةَ، ورتّبتُها في المباحث بحسب ورودها في كتاب (تنزيه الأنبياء) مع جمع الأشباه إلى نظائرها من هذا الكتاب ومن غيره من كتب السيّد المرتضى.

وكان من نتائج البحث أنّه يمكن للناظر في استدلالات الشريف المرتضى على تنزيه الأنبياء فيما بَحَثه من نصوص القرآن الكريم الخاصة بالأنبياء (عليهم السلام) أن يلحظ أن الاستدلال اللغويّ يكون حاضرًا في المسألة المعروضة للنقاش واحدًا من مجموعة استدلالات يعرضها الشريف المرتضى لدفع الشبهة عن عصمة أحد الأنبياء (عليهم السلام)، وقد تقوم المسألة على استدلالات لغويّة لا يشترك معها استدلالٌ آخرُ عقليًا كان أم نقليًا.

ويبدو أنّ السيّد المرتضى مولعٌ بذكر الوجوه المحتملة في النصّ القرآني موضع البحث، وهذا ما يقودنا إلى بيان أمرين يتعلقان بطريقته في الاستدلال اللغويّ، أحدهما: أنّه ينقل آراء سابقيه أو معاصريه في المسألة التي يبحثها، وإن كان لا يسميهم، ولا يكتفي بذكر رأيه فحسب، والأمر الآخر: أنّ السيّد المرتضى لا يقبل جميع ما ينقله من آراء، وإن كان بعضُها يخدم موضوع البحث ـ وهو تنزيه الأنبياء ـ ويعضُدُه ويصلُحُ دليلًا على منكريه، فتراه يضعّف بعض ما يذكره من وجوه، وإن كان الأخذ به يدفع شبهة عدم التنزيه عن نبيّ من الأنبياء، وذلك لبُعد ذلك الرأي وعدم اتساقه مع التحليل اللغويّ للنصّ.

ويُلحظ في طريقة الشريف المرتضى في الاستدلال اللغويّ أنّه غالبًا ما يعمد إلى تحليل النصّ القرآني موضع الاستدلال تحليلًا لغويّاً، فيجيب عن مشكل دلاليّ أو نحويّ أو يبيّن إعراب تركيب أو يكشف عن دلالته النحويّة، وإن كان ذلك في موضع من النصّ لا صلة له وثيقة بالاستدلال على التنزيه الذي يبتغيه من إيراد النصّ القرآني ومناقشته، إنما يكون ذلك باستطرادٍ نافعٍ يدلّ على سعة أفقه وتضلّعه في التحليل اللغويّ للنصّ القرآني وفهمه لتركيبه وإحاطته بدلالاته.

الكلمات المفتاحية: استدلال، استدلال نحوي، استدلال معجمي، تنزيه الأنبياء

المقدّمة

الحمدُ لله حَمْدًا كثيرًا، والصلاةُ والسلامُ على المبعوثِ للعالمينَ بشيرًا ونذيرًا، نبيّنا وسيّدنا مُحَمّد وعلى آله المعصومينَ الذينَ أذهبَ اللهُ عنهم الرجسَ، وطَهّرَهُمْ تَطْهِيرًا. وبعدُ:

يُعَدُّ موضوعُ (تنزيه الأنبياء) من الموضوعات التي شغلتْ مساحةً واسعةً من البحث والنظر بين علماء المذاهب الإسلامية على الصعيد التاريخيّ والعقائديّ والتفسيريّ، فهو موضوع يعجّ بالنقاش والمناظرة قديمًا وحديثًا.

ومن الكتب المهمّة التي أُلّفتْ في هذا الميدان كتاب (تنزيه الأنبياء) للشريف المرتضى (ت: 436 هـ)، ويكتسبُ هذا الكتاب أهميّةً من جهتين:

الأولى: أنّ مؤلفه من العلماء الأعلام المتقدّمين في اللغة والتفسير وأصول الفقه وعلم الكلام، يشهد بذلك اضطلاعُه العميقُ في هذه العلوم الذي يكشف عنه ما وضعه فيها من مؤلفات قيّمة.

والجهة الأخرى: أنّ موضوعَ هذا الكتاب قرآنيٌّ، إذ ناقش السيّد المرتضى النصوصَ القرآنيةَ التي ترى فيها بعضُ الاتجاهات العقائدية والفكرية تناقضًا مع القول بعصمة الأنبياء (عليهم السلام) وتنزيههم عمّا لا يليق بهم، ولذلك فهو مشحونٌ بجهدٍ كبيرٍ في تفسير القرآن وتأويله.

والذي لَفَتَ نظري في هذا الكتاب ما ذكره الشريف المرتضى فيه من استدلالٍ لغويٍّ على تنزيه الأنبياء، وهو يبحث في الآيات التي اشتمل عليها كتابُه، فلم تكنْ استدلالاتُه من نوعٍ واحدٍ، إذ تراه يَعْضُد ما يذهب إليه بالدليل العقليّ أو العقائديّ أو التاريخيّ، وقد حضر الدليلُ اللغويّ حضورًا يستحقّ أن يُوضَعَ في دائرة الضوء؛ لنتلمّس توظيفَ الشريف المرتضى معرفتَه باللغة وعلومها في الاستدلال على مسألة عقائدية معقّدة، ولذلك جاء هذا البحث لدراسة الموضوع دراسة علمية وافية، وكان بعنوان: (الاستدلال اللغويّ على تنزيه الأنبياء عند الشريف المرتضى)، وميدانُهُ الأوّلُ هو كتابُه (تنزيه الأنبياء) غيرَ أني لم أغفلْ كتبه الأخرى، فرجعت إليها، واستقيت منها ما يتصل بفكرة البحث.

استوى البحث على ثلاثة مباحث وخاتمة، تحدثتُ في المبحث الأول عن (ملامح الاستدلال اللغويّ في كتاب تنزيه الأنبياء)، وجاء المبحث الثاني؛ ليكشف عن (الاستدلال المعجميّ على تنزيه الأنبياء)، فيما درس المبحث الثالث (الاستدلال النحويّ على تنزيه الأنبياء)، وتضمنت الخاتمة أهمّ ما رشح عن البحث من نتائج.

وتجدُرُ الإشارةُ إلى أنّي اخترتُ من المسائل ما يتجلّى فيها الاستدلالُ اللغويُّ بوضوح يجعلها تستحقّ البحثَ والمناقشةَ، ورتّبتُها في المباحث بحسب ورودها في كتاب (تنزيه الأنبياء) مع جمع الأشباه إلى نظائرها من هذا الكتاب ومن غيره من كتب السيّد المرتضى.

واللهَ أسألُ أن أكونَ قد وفّيتُ فكرةَ الموضوع حقَّها من البحث والدراسة والإيضاح، وأن يتقبّلَ مني هذا الجهدَ بقَبولٍ حَسَنٍ، وأن يرفعَ السيّدَ المرتضى علمَ الهدى في عليّينَ، ويَجزيَه بما ترك من نفائس العلم والفكر والأدب أجرَ العلماء المخلصين.

وآخرُ دعوانا أنِ الحمدُ لله ربّ العالمين، والصلاةُ والسلامُ على خاتم النبيّين وعلى آله الطيبين الطاهرين.

المبحث الأول

ملامِحُ الاستدلال اللغويّ في كتاب تنزيه الأنبياء

استهلّ الشريفُ المرتضى كتابَه (تنزيه الأنبياء) ببيان الخلاف في تنزيه الأنبياء عن الذنوب، مستعرضًا الآراءَ والمذاهبَ الفكريةَ والعقائديّةَ في هذا الموضوع، ثم خلُص إلى بيان ما بنى عليه عقيدته في (تنزيه الأنبياء) من الصغائر والكبائر كافةً، ثم شرع في إيراد النصوص القرآنية المتعلقة بكل نبيّ ذكره القرآن الكريم، ابتداءً بسيدنا آدمَ (عليه السلام) وانتهاءً بنبيّنا محمّد (صلى الله عليه وآله وسلم).

والغالبُ في منهج الشريف المرتضى في كتابه هذا أن يضعَ عنوانًا للمسألة التي يريد الحديثَ عنها يصرّح فيه بتنزيه النبيّ المُتَحَدَّث عنه عمّا سيعرض له من شبهة، وبعد أن يذكرَ رأيَ المخالفين الذين يستدلّون بالآية على نفي تنزيه الأنبياء، يَشْرَعُ بتفسير هذه الآية على وفق ما يَضْمنُ عصمةَ النبيّ وتنزيهَهُ عمّا لا يليق به، مفنِّدًا ما أورده في سؤال الطاعنين بالتنزيه من إشكالات.

وبعد أن عَرَضَ السيّد المرتضى ما يتعلق بخاتم النبيّين محمّد (صلى الله عليه وآله وسلم) من نصوص قرآنية استدل بها من لم يؤمن بالعصمة المطلقة له (صلى الله عليه وآله وسلم) استنادًا إلى فهمه الخاصّ، وركونًا الى مذهبه وعقيدته، وناقش هذه الآراء مُثبتًا عصمةَ النبيّ الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) وتنزيهَهُ عمّا لا يليق به، عَرَض أحاديثَ للنبيّ (صلى الله عليه وآله وسلم) وحوادثَ جرت معه تُوهم في ظاهرها أنّه (عليه أفضل الصلاة والسلام) يفعل القبيح، وقد بيّن فيها وجه الحقّ بما لا يتعارض مع عصمته وتنزيهه عن كلّ ما لا تحسن نسبته إليه. وعلى هذا المنوال ناقش الشريف المرتضى أقوالًا وأحداثًا شهدتها حياةُ خمسة من أئمة أهل البيت المعصومين (عليهم السلام) اعتقد المخالفون لعصمتهم أنّها ممّا يُستدل به على انتفاء العصمة عنهم، وقد ابتدأ بأمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) ثمّ الحسن المجتبى (عليه السلام) ثمّ أبي عبد الله الحسين (عليه السلام) ثمّ الإمام الرضا (عليه

السلام) وانتهى بالإمام الحجة بن الحسن المهدي (عجل الله فرجه الشريف)، ولذلك سُمّيَ كتابُ الشريف المرتضى هذا في بعض كتب مَن ترجم له بـ(تنزيه الأنبياء والأئمة (عليهم السلام).[1]

بعد هذا العرض اللازم لفهم مادّة الكتاب وموضوعاته، نشرع في بيان أهمّ ملامح منهجية الشريف المرتضى في استدلاله اللغويّ على تنزيه الأنبياء، ويتجلى ذلك في محورين، **أحدهما:** طريقته في استدلاله اللغويّ، **والآخر:** استشهاده على استدلاله اللغويّ.

أولاً: طريقته في استدلاله اللغويّ:

ينضوي الاستدلال اللغويّ عند الشريف المرتضى ضمن طريقته في الاستدلال على تنزيه الأنبياء، فهو يجري غالبًا بطريقة الشرط وجوابه (فإن قلت قلتُ)، وهو أسلوبٌ يُتّبَع في المناظرات، ويسمى بـ(الفنقلة)، ويكون أوفقَ لبيان الحجة ووضوحها، وأبلغَ في تفنيد دليل الخصم، وتطالعك هذه الطريقة في الكتاب كلّه، ومن ذلك أنّ استدلاله اللغويّ قد جرى بها أيضًا.[2]

ويمكن للناظر في استدلالات الشريف المرتضى على تنزيه الأنبياء فيما بَحَثه من نصوص القرآن الكريم الخاصة بالأنبياء (عليهم السلام) أن يلحظ أن الاستدلال اللغويّ قد يكون حاضرًا في المسألة المعروضة للنقاش واحدًا من مجموعة استدلالات يعرضها الشريف المرتضى لدفع الشبهة عن عصمة أحد الأنبياء (عليهم السلام)، وقد تقوم المسألة على استدلالات لغويّة لا يشترك معها استدلالٌ آخرُ عقليًا كان أم نقليًا، ومن الضرب الأول ما ذكره السيّد المرتضى من وجوه في تأويل معنى نسيان نبيّ الله موسى (عليه السلام) المذكور في قول الله تعالى حكايةً عنه في قصته مع الخضر (عليه السلام): ((لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ)) [سورة الكهف، من الآية: 73] إذ ذكر ثلاثة أوجه، أحدها: أنّه النسيان المعروف، وليس في ذلك ضيرٌ، فإن الإنسان قد ينسى ما قرب زمانه؛ لما يعرض له من اشتغال القلب.

والثاني: أنّ النسيان بمعنى الترك، وأنّ موسى (عليه السلام) أراد:لا تؤاخذني بما تركت، ويجري ذلك مجرى قوله تعالى: ((وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ)) [سورة طه، من الآية: 115].

والثالث: أنّه أراد: لا تؤاخذني بما فعلتُه ممّا يشبه النسيان، فسمّاه نسيانًا للمشابهة، كما قال المؤذن لإخوة يوسُفَ (عليه السلام): ((إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ)) [سورة يوسُفَ، من الآية: 70] أي تشبهون السرّاق[3].

فأنت تلاحظ أن الوجه الثاني فقط يتضمّن استدلالًا لغويّاً؛ لأنّه جعل النسيان بمعنى الترك، ذكر أحمد بن فارس(ت:395هـ) أنَّ النون والسين والياء أصلان صحيحان، يدل أحدهما على إغفال الشيء، ويدل الأخر على ترك الشيء، وفُسّر على الأصل الثاني النسيان في قوله تعالى: ((نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ)) [سورة التوبة، من الآية: 67] أي: تركهم، والمراد من نسيان آدمَ أنّه ترك العهد[4].

ومن فطنة الشريف المرتضى أنّه يربط المسائل بعضها ببعض في الاستدلال، ليكون ما يردّ به شبهة عن نبيّ من الأنبياء هو نفسه جوابًا في تنزيه نبيّ آخر إذا كان المورد واحدًا، ولذلك تراه وجّه نسيان نبيّ الله موسى (عليه السلام) بأنّه بمعنى الترك ومثّل لذلك بنصٍّ قرآني يذكر نسيان آدمَ (عليه السلام)، وحين وجّه النسيان على أنّه من المشابهة، أي: فعلٌ يشبه النسيان، مثّل لذلك بقول المؤذن لإخوة يوسُفَ: إنكم لسارقون، وهي مسألة خصّها الشريف المرتضى بأجوبة تدفع شبهة الكذب التي ألصقت بيوسُفَ(عليه السلام)[5]. وبذلك يكون السيّد المرتضى يجمع الأشباه إلى النظائر، ويربط فيما بينها، ويجيب عنها إجاباتٍ موحّدةً تنمّ من وَعْيٍ عميقٍ وواسع بموضوع تنزيه الأنبياء.

ومن المسائل التي لم يَشهد فيها النقاشُ غيرَ الاستدلالات اللغويّة ما ذكره السيّد المرتضى بعنوان (تنزيه موسى عن نسبة الإضلال لله تعالى)[6]، ومدار الحديث في هذه المسألة قولُه تعالى على لسان نبيّه موسى (عليه السلام): ((رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ

(1) ينظر مثلاً : معجم رجال الحديث : 12/300.
(2) ينظر على سبيل التمثيل : تنزيه الأنبياء : 24، 27، 37، 46، 52، 62، 73، 102، 107، 129، 142، 161.
(3) ينظر: تنزيه الأنبياء: 121.
(4) ينظر: مقاييس اللغة: 5/421(نسي).
(5) ينظر: تنزيه الأنبياء: 86.
(6) الأفصح أن يقال: نسبة الإضلال إلى الله تعالى.

زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ)) [سورة يونُسَ، من الآية: 88] وبالخصوص عبارة (ليضلوا عن سبيلك)، وقد أورد الشريف المرتضى أربعة أوجه تنزّه النبيّ موسى (عليه السلام) عن نسبة الإضلال إلى الله تعالى، وهي جميعُها استدلالاتٌ نحويّةٌ، وملخصُها أنَّ المعنى: لئلا يضلوا عن سبيلك، على حذف حرف النفي كما في قوله تعالى: ((وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ)) [سورة النحل، من الآية: 15]، والمعنى: لئلا تميد بكم، أو أن تكون اللام في (ليضلوا) لام العاقبة، وليست لام الغرض، كما في قوله تعالى: ((فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا)) [سورة القصص، من الآية: 8]، وهم لم يلتقطوه لذلك، بل لخلافه، والمعنى: أنَّ عاقبة فرعون وملئه ستؤول إلى إضلال الناس عن سبيلك، أو يكون الكلام خرج مخرج النفي والإنكار على من زعم أنَّ الله تعالى فعل ذلك ليضلهم، أو يكون النبيّ موسى (عليه السلام) أراد الاستفهام فحذف حرفه المختصّ به، وقد حُذف حرف الاستفهام في مواضعَ من القرآن[1].

فيتّضحُ من هذه المسألة التي ناقشها الشريف المرتضى أنّ الاستدلال اللغويّ (النحويّ) كان وحدَه ما ركن إليه في تنزيه النبيّ موسى عمّا طعن عليه مَن لا يؤمن بعصمة الأنبياء (عليهم السلام) دونما استحضارٍ للأدلة الأخرى العقلية أو النقلية أو غيرها، وإنما اكتفى بالأدلّة اللغويّة التي ساقها وهو يحللّ النصّ القرآنيّ، ويتلمّس دلالاتِه التي تتّسق وعصمةَ الأنبياء، وتردّ شبهةَ نسبةِ أحدهم إضلالَ الناس إلى خالقهم وهاديهم جلّ وعلا.

ولا يخفى أن السيّد المرتضى مولعٌ بذكر الوجوه المحتملة في النصّ القرآني موضعِ البحث[2]، وهذا ما يقودنا إلى بيان أمرين يتعلقان بطريقته في الاستدلال اللغويّ، أحدهما: أنّه ينقل آراء سابقيه أو معاصريه في المسألة التي يبحثها، وإن كان لا يسميهم، ولا يكتفي بذكر رأيه فحسب، وقد أكثر من ذكر عالمين اثنين من كبار المعتزلة هما: أبو علي الجبائي[3] وأبو مسلم الأصفهانيّ[4]عارضًا آراءَهما فيما يذكر من مسائل يضعُها محلَّ النظر والنقاش، وغالبًا ما يرّدها، وإن كان في بعض الأحيان يأخذ بها[5].

والأمر الآخر: أن السيّد المرتضى لا يقبل جميع ما ينقله من آراء، وإن كان بعضُها يخدم موضوع البحث – وهو تنزيه الأنبياء– ويعضُدُه ويصلُحُ دليلًا على منكريه، فتراه يضعّف بعض ما يذكره من وجوه وإن كان الأخذ به يدفع شبهة عدم التنزيه عن نبيّ من الأنبياء، وذلك لبُعد ذلك الرأي وعدم اتساقه مع التحليل اللغويّ للنصّ، ومثال ذلك أنّه قال عن الوجه الأخير في مسألة تنزيه نبيّ الله موسى (عليه السلام) عن نسبته الإضلال إلى الله تعالى فيما مرّ ذكره آنفًا، وهو حذف الاستفهام:((وهذا الجواب ضعيف؛ لأنَّ حرف الاستفهام لا يكاد يُحذف، إلا وفي الكلام دلالةٌ عليه، وعوضٌ عنه))[6]

ويكشف ذلك عن معرفة لغويّة وحسّ نقديّ يأبى عليه أن يأخذ الآراء والاحتمالات من دون نظرٍ وتمحيص، وقد ألمح السيّد المرتضى إلى أنّ من منهجه أن ينظرَ في الوجوه التي يعرضها نظرَ المدقق الناقد، تجدُ ذلك مثلاً في قوله:((فله عن هذه الآية أجوبة نحن نذكرها، ونبيّن صحيحها من سقيمها))[7]

ولا يَمْنَعُ السيّدَ المرتضى من نقد الوجوه التي يذكرها أنّها ممّا يحتمله الكلامُ، فقد ذكر في تنزيه إبراهيم (عليه السلام) عن الشك في الله تعالى وجوهًا في تفسير كلمة (النجوم) في قوله تعالى: ((فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ)) [سورة الصافات: 88] منها أنَّ النجوم هنا نجوم النبت؛ لأنّه يقال لكل ما خرج من الأرض: إنّه نَجَم، وعلى هذا الوجه يكون إبراهيم (عليه السلام) إنما نظر في حال الفكر والإطراق إلى الأرض، فرأى ما نجم منها، أو أن المراد بالنجوم ما نجم له من رأي بعد أن لم يكن ظاهرًا[8]. ومع أن هذين الوجهين مما

(1) ينظر: تنزيه الأنبياء: 107-108.
(2) ينظر: تنزيه الأنبياء: 50-51، 146-147.
(3) أبو علي الجبائي أحد أئمة المعتزلة، كان إمامًا في علم الكلام، له في مذهب المعتزلة مقالات مشهورة، توفي سنة (303هـ) ينظر: وفيات الأعيان: 4/267-269.
(4) أبو مسلم الأصفهاني من كبار كتّاب المعتزلة، كان عالمًا بالتفسير وبغيره من صنوف العلم، وله شعر، من كتبه (جامع التأويل) في التفسير، توفي سنة(322 هـ) ينظر: الأعلام للزركلي: 6/50.
(5) ينظر: تنزيه الأنبياء: 30، 31، 57، 109،110، 134، على سبيل التمثيل لا الحصر.
(6) تنزيه الأنبياء: 108، وينظر أيضًا: 86.
(7) تنزيه الأنبياء: 162.
(8) ينظر: تنزيه الأنبياء: 47.

يحتملهما الكلامُ، وأنَّ في الأخذ بهما مخرجًا من شبهة شكّ إبراهيم في الله تعالى، إلا أن السيّد المرتضى قال عنهما: ((وهذا وإن كان يحتمله الكلامُ، فالظاهرُ بخلافه؛ لأن الإطلاق في قول القائل: نجوم، لا يفهم من ظاهره إلا نجوم السماء دون نجوم الأرض ونجوم الرأي، وليس كلُّ ما قيل فيه: إنّه نَجَمَ، وهو ناجمٌ على الحقيقة يصلح أن يقال فيه نجوم بالإطلاق، والمرجعُ في هذا إلى تعارُف أهل اللسان))[1]

ومما يلحظ في طريقة الشريف المرتضى في الاستدلال اللغويّ أنّه غالبًا ما يعمد إلى تحليل النصّ القرآني موضع الاستدلال تحليلًا لغويًا، فيجيب عن مشكل دلاليّ أو نحويّ أو يبيّن إعراب تركيب أو يكشف عن دلالته النحويّة، وإن كان ذلك في موضع من النصّ لا صلة له وثيقة بالاستدلال على التنزيه الذي يبتغيه من إيراد النصّ القرآني ومناقشته، وإنّما يكون ذلك باستطرادٍ نافعٍ يدلّ على سعة أفقه وتضلّعه في التحليل اللغويّ للنصّ القرآني وفهمه لتركيبه وإحاطته بدلالاته.

ومثال ما أجاب به الشريف المرتضى عن مشكل دلاليّ استطرادًا بيانُه العلّة من التعبير القرآني بـ(العزيز الحكيم) في قوله تعالى على لسان عيسى(عليه السلام): ((إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ)) [سورة المائدة: 118]، ولم يقل:(الغفور الرحيم) التي تبدو أوّلَ وهلة أوفق للسياق[2]، فذكرُهُ لعلة هذا التعبير لا يدخل ضمن الاستدلال على التنزيه، وإنما يجري مجرى الاستطراد في بيان دلالة النصّ الكريم.

ومثال ما كشف به عن مشكل نحويّ فيما هو استطرادٌ يقع بعد مناقشة النصوص القرآنية التي يسوقها لتنزيه الأنبياء عن الفهم المخالف لعصمتهم (عليهم السلام) أنّه أفرد مسألة بيّن فيها دلالة العطف بـ (ثمّ) في قوله تعالى حكاية عن نبيّه شعيب (عليه السلام): ((وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ)) [سورة هود، من الآية: 90]، إذ كيف يجري عطف التوبة على الاستغفار، ولا سيما بالحرف الذي يقتضي التراخي والمهملة[3]. ومعلومٌ أنّه لا مَطْعَنَ لأحدٍ على النبيّ شعيب (عليه السلام) في هذا القول ليكون مثارَ بحث ونقاش واستدلال على تنزيهه، إنما يأتي ذلك لمزيد بيان وفائدة.

وممّا يكاد يلازم استدلال الشريف المرتضى اللغويّ استحضارُه للدليل العقلي فيما يناقش من مسائل، وميدان هذه المسائل وطبيعة موضوعها يتطلب أن يكون العقل حاضرًا في سوْق الحجج والبراهين التي تدحض ما يراه المخالفون لعصمة الأنبياء(عليهم السلام).

وقد استهلّ السيّد المرتضى استدلاله على (تنزيه الأنبياء عن الصغائر والكبائر كافة) بما يحكم به العقل من أن التصديق الإلهي لأنبيائه فيما بُعثوا به يمنع من ارتكابهم المعاصي؛ لأن الغرض من بعثهم للناس أن يمتثلوا لهم، وأن يقبلوا بما جاؤوا به عن الله تعالى، ولا شبهة في أنَّ من تجوز عليه المعاصي ولا نأمن منه الإقدام على الذنوب لا تكون نفوسنا ساكنة إليه مطمئنة إلى قبول قوله أو استماع وعظه كسكونها واطمئنانها إلى من لا نجوّز عليه شيئًا من ذلك[4].

فالاحتكام إلى العقل في الموضوع الذي بحثه السيّد المرتضى في كتابه يعدّ من لوازم الاستدلال فيه، ومن خلال ذلك ننفذ إلى أنّ براعة المؤلف في علم الكلام، واللغة، والتفسير، وكثير من العلوم تفسّر لنا مهارته في توظيف أكثر من استدلال في المسألة الواحدة لترصين الحجّة، ويتصل بذلك أنّه قد يستحضر الدليلَ العقليَّ في بيان الدلالة اللغويّة التي يُثبتُ بها تنزيهَ الأنبياء (عليهم السلام) ممّا لا يجوز عليهم، من ذلك توجيهه لدلالة لفظ (الظلم) في مقولة يونُسَ (عليه السلام) التي حكاها عنه القرآن الكريم في قوله تعالى: ((سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ)) [سورة الأنبياء، من الآية: 87] فقد بيّن أن هذا القول جرى على سبيل الانقطاع إلى الله تعالى والخشوع له، والخضوع بين يديه، وأن معنى (الظلم) في اللغة هو النقص والثلم[5]، فيكون معنى ظلمه لنفسه أنّه نَقَصَها الثوابَ، وبَخَسَها حقَّها منه[6]، ومرادُ الشريف المرتضى بإيراده هذا المعنى أنّه مما لا مَطْعَنَ فيه على الأنبياء، وليس هو منافيًا لعصمتهم، وقد استحضر

(1) تنزيه الأنبياء : 47، وينظر أيضًا : 163.
(2) ينظر: تنزيه الانبياء: 149.
(3) ينظر: تنزيه الانبياء: 96، وتنظر أمثلة أخرى في : 76، 109، 124، 128، 146.
(4) ينظر: تنزيه الأنبياء: 17، 18.
(5) ينظر: لسان العرب: 373/12(ظلم)، وتاج العروس من جواهر القاموس: 33/33 (ظلم).
(6) ينظر: تنزيه الأنبياء: 143.

ما يحكم به العقل؛ ليدعمَ به ما أورد من معنى لغويّ للفظ (الظلم)، فقال:((وليس يمتنع أن يكون يونُسُ (عليه السلام) أراد هذا المعنى؛ لأنّه لا محالة قد ترك كثيرًا من المندوب، فإنَّ استيفاء جميع الندب يتعذر، وهذا أولى ممّا ذكره مَن جوّز الصغائر على الأنبياء (عليهم السلام)؛ لأنهم يدّعون أن خروجه كان بغير إذنٍ من الله تعالى له، فكان قبيحًا صغيرًا، وليس ذلك بواجب على ما ظنوه؛ لأنّ ظاهر القرآن لا يقتضيه))[1]، فمراده بقوله:(ليس يمتنع) أنّه لا يمتنع عقلًا، وبقوله:(يتعذر) أنّه يتعذر في حكم العقل، وبقوله:(ليس ذلك بواجب على ما ظنوه) أن ذلك لا يوجبه العقل؛ فضلًا عن أن اقتضاء ظاهر القرآن أمرٌ عقليٌ أيضًا.

ونختم الحديث عن طريقة الشريف المرتضى في استدلاله اللغويّ بما شاع عنده من تعليلٍ لما يذكره من الحجج اللغويّة على عصمة الأنبياء (عليهم السلام) ولما يفسّره من النصوص القرآنية بما يدفع عنهم (عليهم السلام) ما لا يليق بهم، ولا غرابة في أن يكون التعليل حاضرًا في الاستدلال عند السيّد المرتضى سواء أكان ذلك في استدلاله اللغويّ أم في غيره من الاستدلالات التي ساقها لبعض آراء المخالفين للقول بعصمة الأنبياء (عليهم السلام) ولإثبات رأيه في الموضوع؛ وذلك لسببين رئيسين، أحدهما: أن الموضوع الذي يعالجه الكتاب بالبحث يستلزم استحضار التعليل في النقاش والحِجَاج؛ لأنّه موضع خلاف بين المذاهب العقائدية والاتجاهات الفكرية، فلا بُدّ من عَضْد الآراء بعللها الموجبة لقوتها ودفع تضعيفها، والسبب الآخر: أنّ شخصية السيّد المرتضى العلمية الفذة وما اضطلع به من عمق الفكر وسعة العلم وتعدُّد المعارف التي برع فيها تجعل كثرة تعليليه لما يذكره من وجوه وآراء أمرًا طبيعيًا تفرضه قدرته الكبيرة على سَوْق العلل المتصلة بسبب إلى ما برع فيه من علوم؛ ليكون كلامُه أكثرَ إقناعًا وأقوى حجّةً، ولا أرى الحاجة قائمة إلى ذكر أمثلة عن تعليله اللغويّ؛ لأن القارئ سيجد ذلك مبثوثًا فيما سيطالعه بإذن الله تعالى من صحف البحث الآتية.

ثانيًا: استشهادُهُ على استدلاله اللغويّ:

يتطّلبُ نقاشُ المسائل الخلافية في أيّ ميدان من ميادين المعرفة استدلالًا مشفوعًا بالاستشهاد بما يقوّي الحجة ويزيد الدليل وضوحًا.

ولمّا كان السيّد المرتضى ناقش مسألةً عقائديّةً خلافيّةً، وهي عصمة الأنبياء (عليهم السلام)، فإنّ من الطبيعيّ أن يَعْمَدَ إلى استحضار الشواهد التي يدعم بها رأيَه.

والذي يَهُمُّنا هنا ما استشهد به السيّدُ المرتضى في مَعْرِض استدلاله اللغويّ على تنزيه الأنبياء (عليهم السلام)؛ لتكون حجته فيما يقول جليّة، ويكون دليله المسوق في المسألة قويًا، ويمكن أن نرصد في هذا الاستشهاد ثلاثة أنواع، تتمثل باستشهاده بآيات أخر، واستشهاده بالقراءات القرآنية واستشهاده بالشعر.

1. استشهادُه بآياتٍ أُخَرَ:

يُعَدّ الاستشهاد بنصّ قرآنيّ في تفسير نصّ قرآني آخرَ منحى تفسيريًا معروفًا، ويُصْطلح عليه بـ(تفسير القرآن بالقرآن)[2]، وليس أقوى حجةً من أن يُستدل بآية على تفسير أخرى[3] وتُستمد هذه القوة من وثاقة النصّ المستشهد به، وهو القرآن الكريم، وقد كان هذا النوع من الاستشهاد حاضرًا عند السيّد المرتضى، وهو يسوق استدلالاته اللغويّة على تنزيه الأنبياء (عليهم السلام) عمّا نسبه إليهم من فهم من بعض نصوص القرآن الكريم ما يخالف عصمتهم[4].

ومن أمثلة ذلك ما ذكره في تنزيه إبراهيم (عليه السلام) عن القول بخلق الله تعالى الأفعال من أنَّ (ما) في قوله تعالى: ((قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ (95) وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ)) [سورة الصافات: 95، 96] دالة على المعمول فيه لا على العمل، أي: على

(1) تنزيه الأنبياء: 143.
(2) ينظر: التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب: 2/539-540.
(3) ينظر: أصول التفسير والتأويل: 161-162.
(4) ينظر على سبيل التمثيل: تنزيه الأنبياء: 77، 107، 111، 161.

المنحوت دون النحت، خلافًا للمجبّرة الذين يعتقدون أنّ الله تعالى يخلق أفعال العباد[1]، وهذا يعني أنَّ (ما) هنا موصولة وليست مصدرية.

واستشهد السيّد المرتضى بنصيين قرآنيين يوثق فيهما استدلاله اللغويّ، وذلك أن الله تعالى قال في عصا موسى(عليه السلام): ((تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ)) [سورة الأعراف، من الآية: 117]، و(سورة الشورى من الآية:45)، وفي آية أخرى قال تعالى: ((وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا)) [سورة طه، من الآية: 69]، ومعلوم أنّه ليس المراد أن عصا موسى (عليه السلام) التي انقلبت ثعبانًا مبينًا تلقف أعمالهم التي هي الحركات، وإنّما أراد أنّها تلقف الحبال وغيرها مما نتج عن عملهم السحر[2].

فأنت تلاحظ أن السيّد المرتضى اقتطع في النص الأول موضع الشاهد دونما ذكرٍ لما قبله؛ ليُحيلَ القارئَ إلى الموضعين اللذين ورد فيهما في سورتين مختلفتين إشارةً إلى أن هذا الاستشهاد لم يكن فردًا في القرآن الكريم، وإنما تكرر، وهو ما يزيد استدلالَه قوة ووضوحًا، ولم يكتفِ بهذا الاستشهاد الواضح الذي يتعلق بموضوع الخلاف، وهو (ما)، وإنما أورد نصًا آخرَ يُثبت به أن المراد من قوله تعالى (ما يعملون) هو المفعول فيه (المنحوت) لا العمل نفسه (النحت)، وذلك بإثباته أنّ المراد بـ(ما صنعوا) هو المصنوع لا الصنع نفسه، ثم زاد على ذلك كله بأن أورد نصًا أخر مستشهدًا به على أنّ (ما) في الآية محلّ البحث موصولة لا مصدرية، وذلك قوله تعالى:((يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ)) [سورة سبأ، من الآية: 13] فسمّى المعمول فيه عملًا[3]، وهذا يعني أنّ التماثيل والجفان والقدور الراسيات وردت تمييزًا للمراد من (ما) في قوله (ما يشاء)، فدّل ذلك على أنّها موصولة دالة على ما نتج عن العمل من أشياء عينيّة، ولا دلالة فيها على العمل نفسه لتكون مصدرية. وخلاصة القول أنّ السيّد المرتضى استحضر نصوصًا قرآنية ليستشهد بها على دلالات لغويّة لا تتعارض مع تنزيه الأنبياء (عليهم السلام) في نصوص قرآنية أخرى.

2.استشهادُه بالقراءات القرآنية:

لقيتِ القراءاتُ القرآنيّةُ عند اللغويّين عنايةً مشهودةً، ولها أثرٌ كبيرٌ في الدراسات اللغويّة وما تتطلبه من استشهادٍ بها على المسائل الخلافية، واستحضارٍ لها في تقعيد القواعد النحويّة[4].

وتُعَدُّ القراءات القرآنية من مصادر التفسير اللغويّ، وذلك بما تحمله كتب الاحتجاج لها من تفسيرات لغويّة ومسائل تتناسب مع طبيعة البحث اللغويّ[5].

وقد أدرك السيّد المرتضى أهمية القراءات القرآنية في استدلاله اللغويّ على تنزيه الأنبياء (عليهم السلام)، ولذلك كان الاستشهاد بها حاضرًا في تحليله اللغويّ للنصوص القرآنية التي ناقشها متلمسًا دلالاتِها التي تنسجم مع عصمة الأنبياء(عليهم السلام) وتدفع عنهم ما لا يليق بهم[6]

ومن أمثلة استشهاده بالقراءات القرآنية استئناسًا بها في الاستدلال اللغويّ ما أورده من قراءة في قوله تعالى: ((وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ، قَالَ يَا نُوحُ أَنّه لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ أَنّه عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ)) [سورة هود:45، 46]، فقد ذكر أنّ جماعةً من المفسّرين ذهبوا إلى أنّ الهاء في قوله تعالى(إنّه عملٌ غيرُ صالح) عائدةٌ إلى سؤال نبيّ الله نوح (عليه السلام) والمعنى: إن سؤالك إياي لأنجي ابنك من الهلاك عملٌ غير صالح، وهذا لا يتفق وعصمته، وأجاب بأن هذه الهاء لا ترجع إلى السؤال، وإنما إلى الابن، ويكون الكلام على تقدير مضاف، أي: إنّ ابنك ذو عمل غير صالح، وممّا استشهد به على صحة هذا التأويل قراءة من قرأ (إنّه عَمِلَ غيرَ صالح)[7]، ولا شبهةَ على هذه

(1) ينظر: تنزيه الأنبياء: 61-62.
(2) ينظر: تنزيه الأنبياء: 63.
(3) ينظر: تنزيه الأنبياء: 63.
(4) ينظر: القراءات و أثرها في الدراسات النحوية: 109.
(5) ينظر: التفسير اللغويّ للقرآن الكريم: 443.
(6) ينظر: تنزيه الأنبياء: 37، 43، 82، 123، 151، على سبيل التمثيل لا الحصر.
(7) هي قراءة الكسائي وحده، ينظر: كتاب السبعة في القراءات: 334، وحجة القراءات: 341.

القراءة في رجوع الكلام إلى الابن دون السؤال[1]. ولم يقف الشريفُ المرتضى عند هذا الحدّ من عَضْد استدلاله اللغويّ بهذه القراءة، وإنما راح يدافعُ عنها رادًّا ما نقله من بعضهم من تضعيف لها، بحجة أنّه يُفترض أن يقال: أنّه عمل عملًا غير صالح؛ لأن العرب لا تكاد تقول: هو يعمل غير حسن حتى يقولوا: عملًا غير حسن، وردّ على ذلك بأن هذه القراءة ليست ضعيفة؛ لأنها جارية على مذهب العرب بإقامة الصفة مقام الموصوف عند انكشاف المعنى وزوال اللبس، فيقول القائل: فعلت صوابًا، وقلت حسنًا، والمعنى: فعلتُ فعلًا صوابًا، وقلتُ قولًا حسنًا، واستشهد لهذا الاستعمال بنصوص شعريّة إثباتًا لوجوده، بل لكثرته في كلام العرب[2].

وعلى العكس مما تقدم، نجد السيّد المرتضى يورد قراءة قرآنية على أنّها أحد الوجوه التي يذكرها لتنزيه أحد الأنبياء(عليهم السلام) عن شبهةٍ ما، ثم يحكم بضعف الاستشهاد بهذه القراءة، يتجلى ذلك في الوجه الخامس من الوجوه التي أوردها، وهو يردّ على من فهم من قوله تعالى: ((وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى)) [سورة الضحى: 7] ضلالَ النبيّ محمد(صلى الله عليه واله وسلم) قبل النبوة، فذكر أنّه رُويتْ في هذه الآية القراءةُ بالرفع هكذا: (ألم يجدك يتيمٌ فآوى، ووجدك ضالٌ فهدى)[3]، على أنّ يتيمًا وضالًا هما من وجد رسول الله(صلى الله عليه واله وسلم)، فقال: ((وهذا الوجه ضعيف؛ لأن القراءة غير معروفة، ولأن هذا الكلام يَسْمج، ويَفْسد أكثر معانيه))[4].

وواضحٌ أنّ الاستشهاد بهذه القراءة مبتنى على جهتين، إحداهما: القراءة نفسُها من حيث كونُها غيرَ معروفة عند أهل القراءات، زيادةً على كونها غيرَ متواترة كما هو أحد شروط القراءة المقبولة[5]، والأخرى: ما تؤديّه هذه القراءة من معنى بعيد.

ونستجلي من ذلك أنّ السيّد المرتضى لا يقبل بأيّ وجه من شأنّه أن يقودنا إلى تنزيه الأنبياء (عليهم السلام) مع أنّه يورد هذا الوجه في معرض نقاشه للمسألة، وإنما نراه يمارس على الوجوه التي يذكرها نقده اللغويّ؛ ليصدر حكمه عليها من حيث القوة أو الضعف، ولعلّ السبب في إيراده الوجهَ الضعيفَ في استدلاله اللغويّ أنّه يروم التنبيهَ على ضعفه، وإشعارَ القارئ بأنّه على علم بالوجوه التي قيلت في المسألة المدروسة صحيحِها وسقيمِها، وهو ما يدلُّ على سعة اطلاعه في الميدان الذي يكتب فيه.

وقد يستشهد الشريف المرتضى بقراءة من دون أن يرفض الاستدلال بها أو يضعّفه، مع أنّها مما يبعد الأخذ بها والركون إلى دلالتها، نلاحظ ذلك في ردّه اعتراضَ مَن يقول في قوله تعالى: ((أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ)) [سورة الكهف، من الآية: 79]: كيف سمّى الخضر (عليه السلام) مالكي السفينة مساكين، والسفينة تساوي المال الجزيل، والمسكين عند قومٍ أسوء حالًا من الفقير؟! ويجيب السيّد المرتضى عن ذلك بما ملخّصه أنَّ المسكنة هنا لا تعني الفقر، وإنما المراد بها عدم الناصر وانقطاع الحيلة، وأنَّ السفينة الواحدة التي لا يُتَعَيّش إلا بها، ولا يُقدر على التكسّب إلا من جهتها كالدار التي يسكنها الفقير هو وعياله، ولا يجد سواها وإذا أضيف إلى ذلك أن يشاركه جماعة في السفينة، فيكون له جزء يسير منها كان أسوء حالًا وأظهر فقرًا[6]، ثم ذكر وجهًا آخر، وهو أن لفظ (مساكين) قد قُرئ بتشديد السين[7]، وقال: ((فإذا صحّت هذه الرواية فالمراد بها البخلاء، وقد سقط السؤال))[8]، فالسيّد المرتضى ارتضى الدلالة التي تترتب على هذه القراءة؛ لينتقض السؤال الذي يناقشه، ولم يحكم بضعف هذه الدلالة أو برفضها، وإن كان اشترط فيها صحة سند القراءة. وكان ينبغي عليه أن لا يقبل ما يؤول عن هذه القراءة من معنى لا ينسجم وقصة موسى والخضر(عليهما السلام)، إذ لو كان المعنى أن السفينة كانت لبخلاء يعملون في البحر لما كان لتسويغ الخضر (عليه السلام) خَرْقَهُ السفينةَ وجهٌ مقبولٌ؛ لأنّ هذا التسويغ مبنيٌّ على أنّ الغاية من خرق السفينة كونُ مالكيها مساكينَ لا يملكون غيرها، وكان وراءهم ملكٌ يأخذ كلَّ سفينة لا عيبَ فيها غصبًا، فتعمُّدُه عيبَها كان من أجل أن تبقى مصدرَ معاشهم؛ لأنهم مساكين. أمّا لكونهم بخلاءَ فلا يستقيم

(1) ينظر: تنزيه الأنبياء: 37.
(2) ينظر: تنزيه الأنبياء: 151.
(3) لم أجد قراءة (يتيم) بالرفع، وعن قراءة (ضال) بالرفع ذكر القرطبيّ (ت: 671هـ) أنها قراءة الحسن، وهي على التفسير، ينظر: الجامع لأحكام القرآن: 20/99، ومعجم القراءات: 10 /482.
(4) تنزيه الأنبياء: 151.
(5) ينظر: النشر في القراءات العشر: 1/9.
(6) ينظر: تنزيه الأنبياء: 123.
(7) ذكر القراءة بعض المفسّرين، وقد نصّوا على أن المراد بها (ملاحين) يمسكون بمقود السفينة، ينظر: المحرر الوجيز: 3/48، والبحر المحيط: 7/212.
(8) تنزيه الأنبياء: 123.

معه هذا التسويغ، إذ لا يستلزم ذلك أن تكون السفينةُ هي ما يعيشون بواسطته فقط دون غيره، فليس ممتنعًا أن يكون للبخيل أكثرُ من مصدر للمعيشة، وهو باقٍ على حاله من البخل، ولعّل الأكثر في البخيل أن يكون على هذه الحال من اليسر ووفرة المال الذي يمنعه من صرفه ما هو عليه من البخل، ثم إنَّ التماس الحيلة بخرق السفينة لا يبدو مقبولًا عقلًا في حال عَلِمنا بأنّه كان من أجل مساعدة بخلاء، فالبخل ممّا هو مكروه من الأخلاق، والبخيل منبوذ في مجتمعه، فلا يستقيم أن يكون الخضر (عليه السلام) فعل ما فعله من أجل أصحاب السفينة البخلاء، وإنما فعله من أجل أصحاب السفينة المَسَاكين.

3. استشهادُه بالشعر:

يعدّ الاحتكام إلى شعر العرب والرجوع إليه في بيان الدلالات القرآنية منهجًا أصيلًا في تفسير القرآن الكريم، ولعلّ ابن عباس (ت:69هـ) قد حاز في ذلك قصب السبق، إذا أجرى إجاباته على مسائل نافع بن الأزرق على هذا النحو في كلّ مسألة[1]، وهذا المنحى يستند إلى مسلّم بها هي أن القرآن الكريم نزل على وفق سنن العرب في كلامهم، فمن اللازم لفهم معانيه ومقاصده أن يَعْمد المفسّر إلى ديوان العرب الأكبر – وهو شعرهم – متلمسًا سُنَنَهم في التعبير ليكشف عن دلالة قرآنية ما، وقد ذكر السيوطي(ت:911هـ) ((أنَّ الشعرَ ديوانُ العرب، فإذا أخفيَ علينا الحرفُ من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رَجَعنا إلى ديوانها فالتمسنا ذلك منه))[2].

ويعدّ السيّد المرتضى من أوائل العلماء الذين أَوْلَوا الشاهد الشعريّ عنايتَهم الكبيرةَ في بحثهم التفسيريّ، لإيضاح الدلالة القرآنية، سواء أكانت دلالة لفظ بعينه أم دلالة أسلوب من أساليب التعبير أم كان الاستشهاد لبيان ظاهرة نحويّة أم لإيضاح انسجام الآيات وترابطها وبُعدها عن الاختلاف والتناقص كما يزعم بعض المشكّكين.[3].

ولا غروَ؛ فالسيّد المرتضى شاعرٌ كبيرٌ يجاري أخاه الشريف الرضيّ، وهو ينهلُ من اللغة، ويعرفُ أساليب العرب في كلامهم، وهو أولى بأن يَعِيَ أهميةَ الشاهد الشعريّ في الاستدلال اللغويّ في بحثه التفسيريّ عمومًا، وفي دراسته للنصوص القرآنيّة المتعلقة بموضوع تنزيه الأنبياء(عليهم السلام) على وجه الخصوص، ولذلك نجده في ميدان استدلاله بالشعر وتوظيفه في تحليله اللغويّ للنصوص قد ((أبدى تفوقًا عجيبًا، وأبان عن ذهنٍ وقّاد، وذكاء ملتهب، وبصر نافذ، وأعانه فيما فسَّر وأدّل ووجّه وفرةُ محفوظه من الشعر واللغة ومأثور الكلام))[4].

والناظر في كتاب (تنزيه الأنبياء) يجد السيّد المرتضى يستحضر الشعر ويستشهد في به كثير من المسائل التي يناقشها، والذي نحن أعنى به هنا هو استشهاده على استدلاله اللغويّ، فنرى أنّه يورد من أشعار العرب ما يؤيد به صحة معنى لفظ معين أو أسلوب في التعبير أو استعمال بلاغي أو دلالة نحويّة أو غير ذلك ممّا يتصل بالاستدلال اللغويّ.

ويَلفت النظرَ في منهج السيّد المرتضى في الاستدلال بالشعر أنّه غالبًا ما يستشهد بأشعار المتقدمين[5]، والأكثر في استشهاده أنّه ينصّ على اسم قائل الشعر[6]، وقليلًا ما يترك البيت غفلًا بلا نسبة[7]، ويدل ذلك على حرصه الشديد على توثيق الاستشهاد ورصانته؛ ليَكون استدلاله أكثر قوة وأبين حجة، وهو يبرهن ما وُسِمَ به من ((أنّ منهجه بالاستشهاد فيه شيء غير قليل من الصرامة))[8]. ويظهر جليًا في استشهاد السيّد المرتضى بالشعر أنّه كثيرًا ما لا يكتفي بإيراد شاهد واحد على ما يريد بيانه من دلالة. وإنما يورد أكثر من شاهد شعريّ دليلًا على ما يذكره[9]، وقد يكتفي بذكر شاهد واحد، إلا أنّ ذلك غالبًا ما يكون بعد استشهاده بنصّ قرآني في المسألة نفسها[10]، ومن أمثلة تعدُّد الشاهد الشعريّ عنده في بيان الدلالة اللغويّة ما أورده في معرض إجابته عن تنزيه آدمَ

(1) ينظر: مسائل نافع بن الأزرق عن عبد الله بن العباس: 8، والإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، دراسة قرآنية لغويّة وبيانية: 293.
(2) الإتقان في علوم القرآن: 199/1.
(3) ينظر: الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى: 362، 359.
(4) أمالي المرتضى(غرر الفوائد ودور القلائد)/ مقدمة المحقق: 17.
(5) ينظر: تنزيه الأنبياء: 52، 73، 76، 109، 139، على سبيل التمثيل.
(6) ينظر: تنزيه الأنبياء: 30، 37، 74، على سبيل التمثيل.
(7) ينظر: تنزيه الأنبياء: 42، 61، 80، 107.
(8) الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى: 361.
(9) ينظر: تنزيه الأنبياء: 30، 37، 41، 42، 52، 109، 124، 146، 147، 173، 174، 180، على سبيل التمثيل لا الحصر.
(10) ينظر: تنزيه الأنبياء: 46، 107، 129، 130، 139، 171.

وحوّاء(عليهما السلام) عن الشرك بالله تعالى في قوله عز وجل: ((فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا)) [سورة الأعراف، من الآية: 190]، وذلك أن الضمير في (جَعَلا) غيرُ راجع إلى آدمَ وحواء (عليهما السلام)، بل إلى الذكور والإناث من أولادهما، أو إلى جنسين ممن أشرك من نسلهما، ويكون تقدير الكلام: فلّما آتى اللهُ آدمَ وحوّاء الولدَ الصالحَ الذي تمنياه وطلباه، جعل كفار أولادهما ذلك مضافًا إلى غير الله تعالى، ويقوي ذلك قوله تعالى في ذيل الآية: (فتعالى الله عمّا يشركون)، وهذا ينبئ عن أن الضمير في (جعلا) عائد على الجنسين أو النوعين المشار إليهما[1]، ثم نصّ السيّد المرتضى على أنّه ((ليس يجب من حيث كانت الكناية راجعة إلى آدمَ(عليه السلام) وحوّاء أن يكون جميعُ ما في الكلام راجعًا إليهما؛ لأن الفصيح قد ينتقل من مخاطبٍ إلى خطابِ غيره، ومن كناية إلى خلافها)) [2].

واستشهد على هذا الاستدلال بآية قرآنية هي قوله تعالى: ((إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا (8) لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا (9))) [سورة الفتح: 8، 9] فالضمير في (تعزروه وتوقروه) راجعٌ إلى الرسول (صلى الله عليه واله وسلم) والضمير في (تسبحوه) عائد على مرسل الرسول، وهو الله جلّ وعلا، فالكلام واحدٌ متصل بعضه ببعض غير أن الكناية(الضمير) مختلفة[3]، وأعقب هذه الآية بثلاثة شواهد شعريّة فقال:)) وقال الهذلي:

يا لهف نفسي كأنَّ جدّة خالدٍ وبياض وجهك للترابِ الأعفرِ

ولم يقل: بياض وجهه.

وقال كُثَيِّر: أسيئي بنا أو أحسني لا ملومة لدينا ولا مقلية إن تقلّتِ

فخاطب ثم ترك الخطاب.

وقال الآخر: فدًى لك ناقتي وجميع أهلي ومالي أنّه منه أتاني

ولم يقل: منك أتاني))[4].

ويظهر ممّا تقدم أن السيّد المرتضى لم يكتفِ بشاهد واحد على استدلاله اللغويّ، وإنما ذكر أكثر من شاهد عليه زيادة على تنوعّ الشاهد عنده، إذ بدأ بالاستشهاد بنصّ قرآني ثم أعقبه بالشواهد الشعريّة التي نسب اثنين منها إلى قائليها، وترك الثالث دونما نسبة.

ومن أمثلة استشهاده بنصّ قرآني وآخر شعريّ ما ذكره في استدلاله على أن (في) بمعنى (إلى) في قوله تعالى مخبرًا عن إبراهيم(عليه السلام): ((فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ)) [سورة الصافات: 88] حيث قال: ((ليس يمتنع أن يريد بقوله (في النجوم) أنّه نظر إليها؛ لأنّ حروف الصفات يقوم بعضها مقام بعض؛ قال الله تعالى: ((ولأصلبنكم في جذوع النخل)) وإنما أراد: على جذوعها، وقال الشاعر:

اسْهَرِي ما سَهَرتِ أمَّ حكيم واقْعُدِي مرّةً لذاك وقُومي

وافْتَحي البابَ وانظُري في النّجومِ كم علينا من قَطْع ليلٍ بهيمِ

وإنما أراد: انظري إليها؛ لتعرفي الوقت))[5]، وإنّما ذكر ذلك لينزّهَ النبيّ إبراهيم (عليه السلام) من أن يفعل ما يفعله المنجّمون من النظر في النجوم، فعلى وفق هذه الدلالة يكون إبراهيم (عليه السلام) نظر إلى النجوم نظر المبصر لها، لا نظر المتفكّر فيها؛ لمعرفة ما يكتشفه المنجمون من أحوالها، وليس في ذلك مؤاخذة.

(1) ينظر: تنزيه الأنبياء: 30.
(2) تنزيه الأنبياء: 30.
(3) ينظر: تنزيه الأنبياء: 30.
(4) تنزيه الأنبياء: 30-31، والبيت الأول لأبي كبير الهذليّ، ولم أجده في شعره ضمن ديوان الهذليين، وهو مذكور في: الجليس الصالح الكافي، والأنيس الناصح الكافي: 533، والمستقصى في أمثال العرب: 67/1، والبيت الثاني لكثير عزة: ديوانه: 101، والبيت الثالث لم أعثر له على ذكر.
(5) تنزيه الأنبياء: 46، والنصّ القرآني من (سورة طه، من الآية: 71) والبيتان من غير نسبة في: الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربيّة): 1267/2(قطع)، والكشاف: 583/2، والتفسير الكبير: 154/19.

ونخلص ممّا مرّ عرضُه إلى أنّ استشهاد السيّد المرتضى مبنيٌ على تعدُّد الشواهد التي يسوقها حججًا على استدلاله، وينسجم ذلك مع البيان الذي يجري البحث فيه، فهو ميدان استدلاليّ تعجّ فيه الآراء المختلفة والرؤى المتعددة، ولذلك يتطلب النقاش فيه والاستدلال أن تتعدد الشواهد على ما يُذكر من أدلة؛ لتكونَ أقربَ لأن يقبلَ بها الطرفُ الآخرُ، وقد انجلى واضحًا أنّ السيّد المرتضى يقدّم الشاهد القرآني على الشاهد الشعريّ حين يجمع بينهما الاستشهادُ في مسألة واحدة، فإن لم يجد شاهدًا قرآنيًا أورد شواهدَ شعريّةً غيرَ مكتفٍ بشاهد واحد.

المبحث الثاني

الاستدلالُ المعجميُّ على تنزيه الأنبياء

تُعدّ الكلمة المفردة من أهم الوحدات الدلاليّة الناقلة للمعنى[1]، ولذلك جعلها (أولمان) الوحدة الدلاليّة الصغرى، حين حرّف الكلمة بأنها ((أصغرُ وحدةٍ ذات معنى للكلام واللغة)) [2]، ولعلّ الدلالة اللغويّة هي أول ما يُستقى من دلالات الكلمة، فالمعنى المعجميّ هو المعنى الأوليّ لها[3]، وذلك أنّ ((الكلمة ذات وظيفة لغويّة معينة في تركيب الجملة تقوم بدور وحدة من وحدات المعجم))[4]. ويدلنا ذلك على أنّ البحث الدلاليّ ينطلق من المفردات، فيدرس الحالة المعجميّة؛ لأن الكلمة أداة الدلالة، ثمّ يلتفت البحث إلى تاريخها اللغويّ وتعدُّد معناها، واحتمالات السياق؛ ليخلص إلى الأفكار[5].

ونجدُ هذا المنحى واضحًا في الاستدلال اللغويّ عند الشريف المرتضى، فهو ((لا يكتفي بإيراد الوجه الملائم للتفسير مباشرةً عندما يحتمل اللفظُ أكثرَ من وجه، بل كان يقلّب اللفظ بين تلك الأوجه، ثمّ يحدّد الوجه الذي يراه الأقرب للتفسير الصحيح))[6].

ونتلمّس ذلك عندما يناقش الشريف المرتضى المخالفين لعصمة الأنبياء (عليهم السلام) المستندين فيما يرون إلى دلالة بعض المفردات التي تَضَمَّنَها النصُّ القرآنيُّ في سياق الحديث عن نبيّ من الأنبياء، مثل: المعصية، والظلم، والضلال، والمغفرة، والتوبة، والظنّ، وغيرها، فيعرض لمعاني هذه الألفاظ، ويوجهها بما يوافق عصمة الأنبياء (عليهم السلام) مُثبتًا لها دلالاتٍ معجميةً تكفل تنزيهَهم عمّا لا يليق بهم، وليس غريبًا أن تكونَ دلالةُ الكلمة المفردة منطلقًا لاختلاف الآراء والعقائد، فقد نصّ (ماريوباي) على ((أنّ أهمَّ المشاكل المرتبطة بالمفردات هي ما يتصل بالدلالة المفردة لكل كلمة))[7].

ويَظهر أنّ دلالاتِ الألفاظ في الآيات المتعلقة بموضوع الدراسة كانت محلَّ نظر اللغويّين والمفسّرين منذ عهدٍ بعيدٍ، يدلُّنا على ذلك قولٌ لابن قتيبة (ت: 276 هـ) حولَ هذه الألفاظ، جاء فيه: ((يستوحش كثيرٌ من الناس أن يلحقوا بالأنبياء ذنوبًا، ويحملهم التنزيه لهم (صلوات الله عليهم) على مخالفة كتاب الله جلّ ذكره، واستكراه التأويل، وعلى أن يتلمسوا لألفاظه المخارج البعيدة بالحيل الضعيفة التي لا تخيّل عليهم، أو على مَن عَلِمَ منهم أنّها ليست لتلك الألفاظ بشكل، ولا لتلك المعاني بلفق))[8].

ونحاولُ في هذا المبحث الوقوفَ على مواضعَ من الاستدلال المعجميّ الذي انطلق منه السيّد المرتضى لدراسة المفردة القرآنيّة وتوظيفها في النقاش الدائر حول عصمة الأنبياء (عليهم السلام).

أولاً: دلالة (غوى):

ناقش الشريف المرتضى الدلالة المعجميّة للفظ (غوى) في قوله تعالى: ((وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى)) [سورة طه، من الآية: 121] ليردّ على من قال: إنّ في الآية تصريحًا بوقوع المعصية من آدمَ (عليه السلام)، وهي لا تكون إلا قبيحة، وقد أكد ذلك بـ

(1) ينظر: علم الدلالة، د. أحمد مختار عمر: 33، وعلم الدلالة (علم المعنى)، د. محمد علي الخوليّ: 79.
(2) دور الكلمة في اللغة: 79.
(3) ينظر: علم الدلالة ـ دراسة وتطبيق، د. نور الهدى لوشن: 83.
(4) ينظر: مناهج البحث في اللغة: 266، والظاهرة الدلاليّة عند علماء العربيّة: 71.
(5) ينظر: علم الدلالة العربيّ، د. فايز الداية: 39.
(6) الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى: 105.
(7) أسس علم اللغة: 55.
(8) تأويل مشكل القرآن: 230.

(غوى)؛ إذ الغيُّ ضدُّ الرشد[1]، وأجاب عن ذلك بأنّ المعصية هي مخالفة الأمر، والأمر من الله تعالى يكون بالواجب وبالمندوب معًا، فلا يمتنع أن يكون آدمُ (عليه السلام) قد ترك أمرًا مندوبًا إليه، وهو التناول من الشجرة، فلما خالف هذا الأمر صحّ أن يُطلق عليه أنّه (عصى)[2]. ولمّا كان معنى (المعصية) في اللغة هو خلافَ الطاعة، مثل: عصى العبدُ ربَّه: إذا خالفه ولم يُطعه[3]، نجد الشريف المرتضى لم يعوّلْ على المعنى المعجميّ للفظ في ردّ قول من نسب المعصية إلى آدمَ (عليه السلام)، وإنّما ركن إلى أنّ هذه المخالفة كانت لأمر إرشاديّ مندوب، وليس لأمر إلزاميّ واجب، ومن ثَمَّ لم تكن ذنبًا يناقض العصمة[4]، وهذا استدلال عقليّ، أمّا ما يتعلّق بدلالة (غوى) فنرى السيّد المرتضى قد اعتمد في نقاشه على الدلالة المعجمية للفظ، فذكر أنّ معنى (غوى): خاب، إذ إنّ آدمَ (عليه السلام) لو فعل ما نُدب إليه من ترك التناول من الشجرة لاستحقّ الثواب العظيم، ولكنه حين خالف هذا الأمر، ولم يَصِرْ إلى ما نُدب إليه فقد خاب لا محالة من حيث أنّه لم ينل الثواب الذي كان يستحقّه لو امتنع [5]. واستشهد لدلالة (غوى) على الخيبة بقول الشاعر:

فمن يلقَ خيرًا يحمدِ الناسُ أمرَهُ ومن يغوِ لا يعدَمْ على الغيّ لائمًا [6].

ولو عدنا إلى المعجمات لوجدنا معنى (الخيبة) حاضرًا في بيان دلالة الغواية [7]. ولوجدنا أيضًا أنّ بعض المعجمات ذكرت الآية محلّ البحث شاهدًا على أنّ معنى (غوى): خاب، وأوضحت ذلك بأنّ آدمَ (عليه الاسلام) فسد عليه عيشُه[8]. وذكر النحّاسُ أنّ حقيقة الرشد في اللغة ((أن يظفرَ الإنسان بما يريد، وهو ضدّ الخيبة، وحقيقة الغيّ في اللغة الخيبةُ، قال جلّ وعزّ: (وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى)))[9].

وذكر عددٌ من المفسّرين أنّ معنى (غوى) هو أنّ آدمَ (عليه السلام) خاب ثوابه، أو خاب في نيل مراده بالبقاء في الجنة، أو أنّه فسد عيشُه فيها[10]، قال القرطبيّ: ((فغوى: فسد عيشه بنزوله إلى الدنيا، والغيّ: الفساد، وهو تأويلٌ حسنٌ، وهو أولى من تأويل من يقول: فغوى معناه: ضلّ، من الغيّ الذي هو ضدّ الرشد))[11]. في حين ارتضى بعض المفسّرين أن يكون آدمُ عصى وغوى على النحو الذي يخالف العصمة، إذ العالم الذي جرى فيه ذلك ليس عالمَ تكليف، وإنما كان منه ذلك قبل أن ينزلَ إلى الأرض[12].

وفي الدلالة التي ركن إليها الشريف المرتضى وغيرُه من المفسّرين تنزيهٌ لآدمَ (عليه السلام) من أن يرتكبَ ما يخالفُ عصمتَه، لكونه نبيًا لا تجوز عليه صغيرةٌ ولا كبيرة في أيّ زمانٍ من حياته.

ثانيًا: دلالة لفظَي (نَقْدِر) و(الظالمين):

ورد هذان اللفظان في قوله تعالى: عن نبيّه يونُسَ (عليه السلام): ((وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ)) [سورة الأنبياء: 87]، وقبلَ أن يُبَيّن الشريف المرتضى الدلالة التي تضمّنها لفظا (نَقْدِر) و(الظالمين) بما يستدل به على عدم مخالفتهما لعصمة الأنبياء (عليهم السلام) ذكر أنّ المراد بـ (مغاضبًا) أنّه خرج مغاضبًا لربّه، من حيث لم يُنزِلْ بقومه العذابَ، وليس يجوز أن يغاضب ربّه، إذ لا يفعل ذلك إلا من كان معاديًا له، جاهلاً بأنّه حكيم في سائر أفعاله، وإنما كان غضبُه على قومه لبقائهم على تكذيبه، وإصرارهم على الكفر بما دعاهم إليه[13]، ثم ذكر السيّد

(1) ينظر: تنزيه الأنبياء: 24.
(2) ينظر: تنزيه الأنبياء: 24.
(3) ينظر: لسان العرب: 67/15 (غوى).
(4) ينظر: الميزان في تفسير القرآن: 278/5، وعصمة الأنبياء في القرآن الكريم: 103.
(5) ينظر: تنزيه الأنبياء: 24 – 25 .
(6) البيت للمرقّش الأصغر، ينظر: ديوان المرقّشَين: 100.
(7) ينظر: الصحاح : 2450/6 (غوى)، والنهاية في غريب الحديث والأثر: 3/ 398 (غوى)، والكليات: 674.
(8) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن: 620 (غوى)، وكتاب الأفعال، لابن القطّاع: 2/446 (غوى)، ولسان العرب: 15/140 (غوى).
(9) إعراب القرآن: 71/2، والنصّ القرآنيّ من (سورة طه، من الآية: 121).
(10) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: 178/6، 342/7، ومعالم التنزيل: 3م277، ومجمع البيان: 319/7، ومتشابَه القرآن والمختلف فيه: 344/2، وزاد المسير: 179/3، وأنوار التنزيل: 41/4، وفتح القدير: 460/3، والموسوعة القرآنية: 415/8.
(11) الجامع لأحكام القرآن: 11/257.
(12) ينظر: التفسير الكبير: 22/109، والتحرير والتنوير: 16/ 327، وتفسير المنار: 7/428.
(13) ينظر: تنزيه الأنبياء: 141، ومتشابَه القرآن والمختلف فيه:485/2.

المرتضى أن معنى (فظنّ أن لن نقدر عليه) أن لن نضيّق عليه المسلك، ونُشَدّد عليه المحنة والتكاليف، وذلك مما يجوز أن يظنه النبيّ، والتضييق الذي قدّره الله تعالى عليه هو ما آل إليه من مكثه في بطن الحوت، وما ناله في ذلك من المشقة الشديدة إلى أن أنجاه الله تعالى[1]

وأنت تلاحظ أن السيّد المرتضى قد كشف عن الدلالة اللغويّة للفظ (نقدر) وهي (نضيّق)؛ ليستدلَّ بها على أنّ النبيّ يونُسَ (عليه السلام) لم يظنَّ أنّه تعالى غيرُ قادر عليه، وإنما ظنّ أنّه سبحانه لا يضيّق عليه، وهو مما لا يخالفُ عصمةَ الأنبياء (عليهم السلام)، واستشهد لصحة هذه الدلالة بنصوص قرآنيّة ثلاثة هي قوله تعالى: ((وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ)) [سورة الطلاق، من الآية: 7] وقوله تعالى: ((اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ)) [سورة الرعد، من الآية: 26] أي: يوسّع ويضيّق، وقوله عزّ وجلّ: ((وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ)) [سورة الفجر، من الآية: 16] بمعنى: ضيّق عليه رزقه[2]، وهذا الاستشهاد يُلجم من يعتقد بأنّ يونُسَ (عليه السلام) ظنّ عدمَ قدرة الله تعالى عليه، إذ هذه الاستعمالاتُ تُثبت الدلالةَ التي تنزّه النبيَّ عمّا لا يليق به، وليس أقوى حجةً في بيان دلالة الألفاظ القرآنية من استحضار نصوص قرآنية أخرى لبيان الدلالات والمعاني التي تتضمنها تلك الألفاظ.

وذكر ابن فارس أنّ للمادة (قدر) أصلاً واحدًا صحيحًا يدل على مبلغ الشيء وكُنْهه ونهايته، وينضوي تحت هذا الأصل دلالة (القَدْر)، وهو قضاء الله تعالى الأشياء على مبالغها ونهاياتها التي أرادها سبحانه، وهو القَدَر أيضًا، والله يقدر الأشياء (تقديرًا)، وكذلك دلالة (القَدْر) على القتر والتضييق فمعنى: ((وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ)) [سورة الطلاق، من الآية: 7] أي: من قُتِرَ، وقياسه أنّه أعطي ذلك بقدر يسير، وتدخل ضمن هذا الأصل دلالة (القدرة)، فقدرة الله تعالى على خليقته: إيتاؤهم بالمبلغ الذي يشاؤه ويريده[3].

ويُستَشَفُّ من ذلك أن لفظ (نقدر) الوارد في الآية محلّ البحث يُمْكن أن يحتملَ واحدةً من الدلالات الثلاث التي ذُكرتْ، وهي القَدَر بمعنى القضاء، والقَدْر بمعنى التضييق، والقُدْرة بمعنى الاستطاعة، فأيُّ الدلالات تلائِمُ تنزيهَ الأنبياء (عليهم السلام) عمّا لا يليق بهم أن يقولوه أو يفعلوه ؟ وأيُّها تنافيه ؟

وفسّر الفرّاء (ت:207 هـ) والأخفش (ت:215 هـ) والزجّاج (ت: 311 هـ) الآيةَ على معنى أنّ يونُسَ ظنّ أن لن نقدر عليه من العقوبة ما قَدَّرنا [4]، في حين رأى ابن قتيبة (ت:276 هـ) وغيرُه من المفسّرين أنّ المعنى ((لن نضيّق عليه، وأنا نخليه، ونهمله، والعرب تقول: فلان مُقَدَّر عليه في الرزق، ومُقَتّر عليه بمعنى واحد، أي: مُضيّق عليه))[5].

ولعل هاتين الدلالتين ـ وهما تقدير العقوبة عليه، والتضييق عليه ـ تؤولان إلى مآل واحد، إذا ما عدّ التضييقُ عليه في بطن الحوت هو العقوبةَ التي قدرها الله تعالى عليه. ولذلك نجد الطبريّ (ت: 310 هـ) يجمع بينهما في رأي واحد، إذ نقل أن المعنى: ((فظنّ أن لن نعاقبه بالتضييق عليه))[6].

ويبدو أن تفسير اللفظ (نقدر) عند المفسّرين على إحدى هاتين الدلالتين أو على الجمع بينهما لا يخدش القول بعصمة الأنبياء (عليهم السلام). أما الدلالة الثالثة ـ وهي القدرة ـ إذ يكون المعنى: ((فظن أنّه يُعجز ربه فلا يقدر عليه)) [7]، فلا مناصَ من إساءتها للنبيّ يونُسَ (عليه السلام) ومنافاتها لعصمته. إذ كيف يظنّ نبيٌّ بربّه أنّه غير قادر على فعل ما يريد ؟! ولذلك رفض هذه الدلالةَ مَن ذكرها من اللغويّين والمفسّرين[8]؛ ((لأنّ من ظنّ هذا كَفَرَ، والظنّ شكٌّ، والشك في قدرة الله تعالى كفرٌ، وقد عصم الله أنبياءه عن مثل ما ذهب إليه هذا المتأوّل، ولا يتأوّل مثلَه إلا الجاهلُ بكلام العرب ولغتها))[9]. وروي أنّ ابن عباس ((دخل على معاوية فقال: لقد

(1) ينظر: تنزيه الأنبياء: 142.
(2) ينظر: تنزيه الأنبياء: 142.
(3) ينظر: مقاييس اللغة: /63 (غوى).
(4) ينظر: معاني القرآن: 209/2، ومعاني القرآن للأخفش: 2/ 449. ومعاني القرآن وإعرابه: 402/3.
(5) تأويل مشكل القرآن: 203/1، وينظر: جامع البيان: 16/18، والنكت في القرآن الكريم: 330، وكتاب الأفعال: 39/3 (قدر)، وإيجاز البيان: 563/2.
(6) جامع البيان: 514/18.
(7) جامع البيان: 514/18.
(8) ينظر: تهذيب اللغة: 39/9 (قدر)، والهداية إلى بلوغ النهاية: 4801/7، ومجمع البيان: 370/7، والجامع لأحكام القرآن: 332/11، والمحرر الوجيز: 97/4، ومشارق الأنوار: 172/2، واللباب في علوم الكتاب: 13/ 582.
(9) تهذيب اللغة: 40/9 (قدر)، وينظر: لسان العرب: 77/5 (قدر).

ضربَتْني أمواجُ القرآن البارحةَ، فغرقتُ فيها، فلم أجد لنفسي خلاصًا إلا بك، فقال: وما هي يا معاوية؟ فقرأ هذه الآية، وقال: أوَ يظنّ نبيٌّ ألاّ يُقْدر عليه ؟! قال: هذا من القَدْر لا القدرة))[1].

والغريبُ أن يقول ابنُ سيده (ت: 458 هـ): ((وقوله تعالى: فظنّ أن لن نقدر عليه، يفسّر بالقدرة، ويفسّر بالتقدير))[2]، فكأنّه يرتضي الدلالة الأولى، ولا يرفضها، مع أنّها تدلّ على أنّ نبيّ الله يونُسَ يشكّ بقدرة الله تعالى!

وذكر الأزهريّ (ت:370 هـ) أنّه سمع المنذريّ يقول: ((ولم يَدْرِ الأخفش ما معنى (نقدر)، وذهب إلى موضع القدرة، إلى معنى: فظنّ أن يفوتنا، ولم يعلم كلام العرب حتى قال: إنّ بعض المفسّرين قال: أراد الاستفهام: أفظنّ أن لن نقدر عليه، ولو علم أنّ معنى (نقدر) نضيّق لم يخبط هذا الخبط، ولم يكن عالمًا بكلام العرب، وكان عالمًا بقياس النحو))[3]. ونقل هذا الكلامَ ابنُ منظور (ت: 711هـ) والزبيديُّ (ت:1205 هـ)[4] نَقْلَ المسلِّم به، والحالُ أنّ الأخفش لم يذهب إلى هذه الدلالة، وقد مرّ بنا أنّ معنى الآية عنده: فظنّ أن نقدر عليه من العقوبة ما قدرنا لا غير، ولذلك يكون ما نقله المنذري عن الأخفش لا صحة له.

ويظهر أنّ ما ذهب إليه الشريف المرتضى في بيان دلالة اللفظ (نقدر) في الآية من أنّه بمعنى (نضيّق) هو الأليق بتفسير الآية وبتنزيه الأنبياء عما لا ينبغي أن يعتقدوا به، ولذلك لم يذكر بعض المفسّرين سوى هذه الدلالة، ولم يفسّر الآية إلا على وفقها[5].

وعوّل الشيخ جعفر السبحانيّ على هذه الدلالة في إثبات عصمة النبيّ يونُسَ (عليه السلام) ودفاعه عنها في معرض نقاشه الآية محلّ البحث[6].

وأمّا دلالة (لفظ (الظالمين) فقد وظّف السيّد المرتضى دلالتها المعجميّة في استدلاله اللغويّ على تنزيه النبيّ يونُسَ (عليه السلام) من أن يوسم بالظلم الموجب لمخالفة عصمته، فبعد أن ذكر أن قوله: (إني كنت من الظالمين) يمكن أن يحمل على التطامُن لله تعالى والخضوع له وعدم التكبر والتجبّر، إذ إنّ من أكبر الخضوع أن يُضيف نفسه إلى القبيل الذين يُخطؤون ويصيبون، نصّ على أنّ ((الظلم في أصل اللغة هو النقص والثلم، ومن ترك المندوب إليه ـ وهو لو فعله لاستحقّ الثواب ـ يجوز أن يُقال: إنّه ظلم نفسه من حيث نَقَصَها ذلك الثوابَ، وليس يمتنع أن يكون يونُسُ (عليه السلام) أراد هذا المعنى؛ لأنّه لا محالة قد ترك كثيرًا من المندوب، فإنّ استيفاء جميع الندب يتعذّر، وهذا أولى مما ذكره من جوّز الصغائر على الأنبياء (عليهم السلام)؛ لأنهم يدّعون أنّ خروجه كان بغير إذن من الله تعالى له، فكان قبيحًا صغيرًا، وليس ذلك بواجب على ما ظنّوه؛ لأنّ ظاهر القرآن لا يقتضيه))[7].

ويلاحظ أنّ السيّد المرتضى ركن إلى أصل دلالة المفردة، ووظفه في مناقشة الآية، بمعنى أنّه رجع إلى الدلالة المعجمية للمفردة قبل أن تدخل في سياق كلامي معين.

وقد نصّت المعجمات على أن الظلم قد يأتي بمعنى النقصان كما في قوله تعالى: ((وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ)) [سورة البقرة: 57]، و[سورة الأعراف، من الآية: 160]، أي: ما نقصونا من ملكنا شيئًا، وإنما نقصوا أنفسهم، وكذلك قوله تعالى: ((كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا)) [سورة الكهف، من الآية: 33]، أي: لم تنقص منه شيئاً[8].

ولا يخفى أنّ حمل اللفظ على هذه الدلالة ينفي عن النبيّ يونُسَ (عليه السلام) أنّه كان من الظالمين بالمعنى الذي لا يتوافق مع عصمته، من قبيل ما ذهب إليه كثير من المفسّرين من أنّه قال ذلك معترفًا بذنبه، تائبًا من خطيئته[9]، أو ما نقله البروسويّ (ت:

(1) الكشاف: 3/132، وينظر: التفسير الكبير: 22/180، ومدارك التنزيل: 2/417.
(2) المحكم والمحيط الأعظم: 303/6 (قدر).
(3) تهذيب اللغة: 9/39 (قدر).
(4) ينظر: لسان العرب: 78/5 (قدر)، وتاج العروس: 13/ 373 (قدر).
(5) ينظر: تأويلات أهل السنّة: 371/7، وإيجاز البيان: 563/2، والتحرير والتنوير: 131/17، والميزان: 377/5.
(6) ينظر: عصمة الأنبياء في القرآن الكريم: 200.
(7) تنزيه الأنبياء: 143.
(8) ينظر: الزاهر في معاني كلمات الناس: 118/2، وتهذيب اللغة: 274/14 (ظلم)، والمحكم والمحيط الأعظم: 25/10 (ظلم)، ولسان العرب: 375/12 (ظلم)، والقاموس المحيط: 1134 (ظلم).
(9) ينظر: جامع البيان: 517/18، وتأويلات أهل السنة: 7/ 370، والكشف والبيان: 303/6، والتفسير الوسيط: 249/3، ومعالم التنزيل: 314/3، وزاد المسير: 210/3.

1127 هـ) من أنّه عليه السلام) قال: ((سبحانه إني كنت من الظالمين: نزهتُك عما ظننتُ فيك، فأنت بخلاف الظنون وأوهام الحدثان، (إني كنت من الظالمين) في وصف جلالك، إذ وصفي لا يليق بعزة وحدانيتك))[1]، ولا ريب في أنّ مقال يونُسَ (عليه السلام) يجري مجرى الاعتراف بظلمه لنفسه، والالتجاء إلى الله تعالى[2]، وقد ((نزّه ربّه عن الظلم، وأضاف الظلم إلى نفسه اعترافًا واستحقاقًا))[3]. وعلى وفق ما ذهب إليه السيّد المرتضى من دلالة لفظ الظلم يكون النبيّ يونُسُ (عليه السلام) إنما ظلم نفسه بمعنى أنّه نقصها من ثوابها الذي تستحقّه لو لم يترك قومه، والمعنى: ((إني كنت من الباخسين نفسي ثوابَها، لو أقمتُ؛ لأنّه كان مندوبًا إليها))[4].

ويلاحظ مما تقدم أن السيّد المرتضى قد جعل الظلم في أصل اللغة بمعنى الثلم والنقص، والحال أن هذا المعنى مما يدل عليه لفظ الظلم من دلالات، وليس هو الأصل؛ إذ أجمع أصحاب المعجمات على أنّ أصل الظلم هو ((وضع الشيء في غير موضعه))[5].

وعوّل الشيخ السبحانيّ على هذه الدلالة في مناقشة الآية، فذكر أنّه لما كان معنى الظلم وضع الشيء في غير موضعه، فإنّه لا يلزم من ذلك أن يكون كلُّ ظلمٍ ذنبًا، بل يشمل غيرَه، فمن لم يسمع قول الناصح المشفق، وخالفه فقد وضع عمله في غير موضعه، ومخالفةُ الأمر الإلزاميّ والإرشاديّ تعدّ ظلمًا، ويُحمل اعتراف يونُسَ (عليه السلام) بكونه من الظالمين على مخالفة الأمر الإرشاديّ الذي يحطّ من مكانة النفس، ولا يستلزم مخالفةً لحدود الله تعالى [6].

وانفرد أبو هلال العسكري باحتمال أن يكون أصل الظلم (النقصان) فذكر أنّ أصل الظلم ((وضع الشيء في غير موضعه، ويجوز أن يكون أصله النقصان)) [7]. ومع ذلك جَعَلَ هو وغيره ممن كتب في الوجوه والنظائر للظلم وجوهًا من الدلالات في القرآن الكريم إحداها: أن الظلم يأتي بمعنى النقص، ومن ذلك قوله تعالى: ((كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا)) [سورة الكهف، من الآية: 33] أي: لم تنقص، وقوله تعالى: ((وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا)) [سورة الأنبياء، من الآية: 47]، أي: فلا تنقص من ثواب عملها شيئًا [8].

وأعتقد أن ما يحلّ إشكالية أصل الدلالة في لفظ الظلم قولُ الفيروزآباديّ (ت: 817هـ) حيث نصّ على أنّ ((الظلمَ: وضعُ الشيء في غير موضعه المختصِّ به، إما بنقصانٍ أو زيادة، وإما بعدول عن وقته أو مكانه))[9]. ويدلّ ذلك على أنّ النقصان لا يمكن أن يكون وحدَهُ أصلَ الدلالة في لفظ (الظلم)، وإنما هو واحدٌ من مظاهر عدم وضع الشيء في موضعه، فلا يمكن أن يَقْتَصِر عدمُ وضع الشيء في موضعه على نقصه عن حدّه فقط، إذ قد يكون بزيادة على حدّه، أو العدول به عن غير وجهه، وهذا التحليل الدلاليّ أقربُ إلى القبول مما ذهب إليه السيّد المرتضى من جعل أصل الظلم النقصَ والثلمَ، وإنما ينبغي أن تكون هذه الدلالة وجهًا من وجوه دلالة المفردة، وحَمْلُها على هذا الوجه كفيلٌ بتنزيه نبيّ الله يونُسَ (عليه السلام) من أن يُنسب إليه ما لا يليق به، فقد مرّ بنا أنّ للظلم وجوهًا من الدلالات في التعبير القرآنيّ، ولا سيما حين يُراد بالظلم الموصوفِ به النبيُّ (عليه السلام) ظلمُ نفسِه بإنقاصها الثواب الذي تستحقّه.

ثالثًا: دلالة (همّ بها)

أطال السيّد المرتضى نقاشه في هذه الآية، وهو يستدل استدلالاً لغويّا على تنزيه نبيّ الله يوسُفَ (عليه السلام) عمّا لصقه به المخالفون لعصمة الأنبياء (عليهم السلام) مما لا يليق بنبيّ.

(1) روح البيان: 5/518.
(2) ينظر: الهداية إلى بلوغ النهاية: 4806/7، ومدارك التنزيل: 418/2.
(3) الجامع لأحكام القرآن: 11/334، وينظر: التحرير والتنوير: 17/132.
(4) التبيان في تفسير القرآن: 7/ 390.
(5) غريب الحديث لابن قتيبة: 2م84، وينظر: جمهرة اللغة: 2/934 (ظلم)، وتهذيب اللغة: 14/274، (ظلم)، والصحاح: 5/1977 (ظلم)، ومجمل اللغة: 601 (ظلم)، والمخصص: 3/405 (ظلم) ، ولسان العرب: 12/373 (ظلم)، وتاج العروس: 33/33 (ظلم).
(6) ينظر: عصمة الانبياء في القرآن الكريم: 105، 106، 201.
(7) الوجوه والنظائر: 323.
(8) ينظر: الوجوه والنظائر في القرآن الكريم عن هارون بن موسى: 103، والتصاريف لتفسير القرآن مما اشتبهت أسماؤه وتصرّفت معانيه: 216، والوجوه والنظائر لأبي هلال العسكريّ: 324، ومفردات ألفاظ القرآن: 538، ونزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر: 427، 428.
(9) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز: 3/541.

ويدورُ هذا النقاشُ حولَ دلالة لفظ (الهمّ) في قوله تعالى: ((وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ)) [سورة يوسُفَ، من الآية: 24] هل دلالة الهمّ في الموردين (هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا) واحدة، ومتعلقهما واحد، وهو العزم على القبيح ؟

نص السيّد المرتضى في هذه المسألة على أنّ (الهمّ) في اللغة ينقسم إلى وجوه ليست كلها مما يطعن بعصمة النبيّ يوسُفَ (عليه السلام)، وذكر كلّ وجه من هذه الوجوه مستشهدًا له بآيات من القرآن الكريم وبشعر العرب، وهذه الوجوه هي:

1. الهمّ بمعنى العزم على الفعل، كما في قوله تعالى: ((إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَنْ يَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ)) [سورة المائدة، من الآية: 11]، أي: أرادوا ذلك وعزموا عليه، ومنه قول حاتم الطائيّ:

ولله صعلوكٌ يساوِرُ همَّه ويمضي على الأيامِ والدهرِ مُقْدِمًا [1]

2. الهمّ بمعنى خُطُور الشيء بالبال، وإن لم يقع العزمُ عليه، قال الله تعالى: ((إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَاللَّهُ وَلِيُّهُمَا)) [سورة آل عمران، من الآية: 122]، إذ أراد أنّ الفشلَ خَطَرَ ببالهم، ومن ذلك قولُ كعب بن زهير:

فكم فيهمُ من سيّدٍ متوسّعٍ ومن فاعلٍ للخير إن همّ أو عَزَمْ[2]

3. الهمّ بمعنى المقاربة، يقال: همّ بكذا، أي: كاد أن يفعله، قال ذو الرُّمّة:

أقولُ لمسعودٍ بجرعاءِ مالكٍ وقد همّ دمعي أن تَلِجّ أوائلُه[3]

4. الهمّ بمعنى الشهوة وميل الطباع؛ لأنّ الإنسان يقول فيما يشتهيه، ويميل طبعه إليه: ليس هذا من همّي، وهذا أهمُّ الأشياء إليّ، والتجوّزُ باستعمال الهمّة مكانَ الشهوة ظاهرٌ في اللغة[4].

هذه خلاصة ما أسهب فيه السيّد المرتضى القولَ من وجوه استعمال لفظ (الهمّ) في اللغة، ثمّ قال: ((فإذا كانت هذه اللفظة مختلفة متسعة على ما ذكرناه نفينا عن نبيّ الله ما لا يليق به، وهو العزم على القبيح، وأجزنا باقيَ الوجوه؛ لأنّ كلّ واحد منها يليق بحاله))[5]. ولم يكتفِ المرتضى بتوسيع دلالة (الهمّ) على ثلاثة وجوه لا تنافي عصمة الأنبياء (عليهم السلام) من أصل أربعة وجوه ذكرها، وإنما تعدى ذلك إلى مناقشة الوجه المتبقي الذي حكم بأنّه لا يليق بالنبيّ، وهو العزم والإرادة، ووجد له مخرجًا من التأويل، لا يتعارض مع مكانة الأنبياء (عليهم السلام) فقال: ((فإن قيل: فهل يسوغ حمل الهم في الآية على العزم والإرادة، ويكون مع ذلك لها وجه صحيح يليق بالنبيّ (عليه السلام) ؟ قلنا: نعم، متى حملنا الهمّ في الآية ههنا على العزم جاز أن نعلقه بغير القبيح، ونجعله متناولاً لضربها أو دفعها عن نفسه، كما يقول القائل: كنتُ هممتُ بفلان، أي: بأن أوقع به ضربًا أو مكروهًا))[6].

واستشعر الشريف المرتضى أنّ من يفسّرَ هَمَّ نبيِّ الله يوسُفَ (عليه السلام) بما لا يليق به يتكئ على اشتراط الآية المفهوم من قوله تعالى (لولا أن رأى برهان ربّه)، إذ لو لم يكن ما هَمّ به يوسُفُ (عليه السلام) قبيحًا لما احتاج أن يصرفه عنه برهانُ ربّه. فأجاب عن ذلك بأنّه يجوز أن يكون يوسُفُ (عليه السلام) لما همّ بدفعها عنه أو ضربها أراه الله تعالى برهانًا على أنّه إن أقدم على ما همّ به قتله أهلُها أو أنّها تدّعي عليه المراودة على القبيح، وتقذفه بأنّه دعاها إليه وضربها؛ لامتناعها عنه، فأخبر الله تعالى أنّه صَرَفَ بالبرهان السوءَ والفحشاءَ اللذين هما القتلُ والمكروهُ، أو ظنُّ القبيح به (عليه السلام)[7].

ويُنْبِئُك ما تقدَّم من استعراض وجوه دلالة (الهم) ومناقشتها عن عالمٍ خَبِرَ لغةَ العرب، ووعى تصرُّفَ الدلالات فيها، واستوعب وجوهَ التأويل والتفسير، ويدلُّك على تمكُّنٍ في الاستدلال اللغويّ والقدرة على التحليل الدلاليّ للمفردة، ويُفصح لك عن براعةٍ في الدفاع عن أنبياء الله تعالى، وعن صبرٍ طويلٍ في سبيل ذلك.

(1) ينظر: ديوانه: 240، ورواية الديوان: ويمضي على الأحداث، وليس: على الأيام.
(2) ينظر: ديوانه: 138.
(3) ينظر: ديوانه: 3/ 1245.
(4) ينظر: تنزيه الأنبياء: 73 – 75، ومتشابَه القرآن والمختلف فيه: 406/2 – 4011.
(5) تنزيه الأنبياء: 75.
(6) تنزيه الأنبياء: 75. ، وينظر: تفسير الشريف المرتضى: 471/2.
(7) ينظر: تنزيه الأنبياء: 75.

وأفرد السيّد المرتضى لبحث هذه الآية مجلسًا في أماليه، وبسط القول فيها؛ ليثبتَ أنّه لما كانت ((المعاصي لا تجوز على الأنبياء (عليهم السلام) صَرَفنا كلّ ما ورد ظاهرُه بخلاف ذلك من كتاب أو سنة إلى ما يطابق الأدلة ويوافقها، كما نفعل ذلك فيما يَرِدُ ظاهرُه مخالفًا لما تدلّ عليه العقولُ من صفاته تعالى، وما يجوز عليه أو لا يجوز))[1]. فهو يحكّم العقل، فيذكر مقامًا يهيمن على المقال، ويجعله حجة يستند إليها في تأويل دلالة النص الذي يوهم ظاهرُه بمخالفة ما هو مُسَلَّم به عقلاً.

ويفيدنا هنا ما ذكره في بيان معنى (البرهان) الذي عوّل عليه من يرى أن يوسُفَ (عليه السلام) همّ بالمعصية لولا رؤيتُه لبرهان ربّه، قال: ((فأمّا البرهان الذي رآه فيحتمل أن يكون لطفًا لطف الله له به في تلك الحال أو قبلها، اختار عنده الانصراف عن المعاصي، والتنزّه عنها، ويحتمل أيضًا ما ذكره أبو علي[2]، وهو أن يكون البرهانُ دلالةَ الله تعالى له على تحريم ذلك عليه، وعلى أنّ من فعله يستحقّ العقاب، وليس يجوز أن يكون البرهانُ ما ظنّه الجهّال من صورة أبيه يعقوب (عليه السلام) متوعدًا له، أو النداءَ له بالزجر والتخويف؛ لأن ذلك ينافي المحنة، وينقض الغرض بالتكليف، ويقتضي أن لا يستحقّ على امتناعه وانزجاره مدحًا ولا ثوابًا، وهذا سوءُ ثناء على الأنبياء، وإقدامٌ على قَرْفهم بما لم يكن منهم، ونحمد الله على حسن التوفيق))[3].

ومما مرّ نلحظ أن الشريف المرتضى قد أحاط بهذه المسألة من جميع نواحيها بحثًا ونقاشًا واستدلالاً؛ ليصل إلى ما قرّ عنده من عصمة الأنبياء (عليهم السلام).

ولمّا كان ((الهمّ: ما هممتَ به في نفسك، تقول: أهمني هذا الأمر، والهمّ: الحزن، والهمّة: ما هممتَ به من أمر لتفعلَه))[4]، فهذا يعني أنّ دلالته عامّة في كلّ ما يشغل النفسَ أمرُه، وليس هو خاصًا بما يشغلها من فعل القبيح، كما ذكر المخالفون لعصمة الأنبياء (عليهم السلام)، ولذلك كان قوله تعالى (لولا أن رأى برهان ربّه) قرينة لتخصيص الدلالة، فمن يجيز على الأنبياء (عليهم السلام) التفكير بالقبيح فَهِمَ منه أنّه لو لا رؤية يوسُفَ للبرهان لفعل القبيح، ((فهمّت به وهمّ بها، فدخلا البيت، وغلّقت الأبواب، وذهب ليحلّ سراويله، فإذا بصورة يعقوب قائمًا في البيت، قد عضّ على إصبعه يقول: يا يوسُفُ لا تُواقِعْها))[5].

ومن لا يرتضي على الأنبياء أن يفكّروا بمعصية فإنّه يفسّر البرهانَ بما يلائم العصمةَ على نحو ما مرّ بنا من مفهومه عند الشريف المرتضى، أو المرادُ به حجةُ الله تعالى في تحريم الزنا، أو ما آتاه الله من أخلاق الأنبياء، أو هو النبوّةُ المانعةُ من ارتكاب الفواحش[6]، ((والذي يمكن أن يكونَ مصداقَ البرهان في المقام هو العلم المكشوف واليقين المشهود الذي يجرّ النفس إلى طاعةٍ لا تميل معها إلى معصية، وانقيادٍ لا تصاحبه مخالفةٌ))[7].

ومَعقِدُ الفائدة أنّ همّها كان بالقبيح؛ لشهادة القرآن الكريم والآثار بذلك، من قبيل قوله تعالى: ((وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ)) [سورة يوسُفَ، من الآية: 23]، وقوله تعالى حكايةً عنها: ((الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَأَنَّه لَمِنَ الصَّادِقِينَ)) [سورة يوسُفَ، من الآية: 51]، ومن شهادة الآثار إجماعُ المفسّرين على أنها همّت بالمعصية، أمّا همُّ يوسُفَ بها فقد دلّت الأدلة العقلية والنقلية التي لا يتطرق إليها الاحتمال والمجاز على أنّه لا يجوز أن يفعل القبيح، ولا يعزم عليه، وشهد له القرآن الكريم بأنّه ما همّ بالفاحشة، كقوله تعالى: ((كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ أَنّه مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ)) [سورة يوسُفَ، من الآية: 24] وقوله تعالى: ((ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ)) [سورة يوسُفَ، من الآية: 52]، وقوله تعالى: ((قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ)) [سورة يوسُفَ، من الآية: 51][8].

(1) أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد) : 1/ 452.
(2) يقصد أبا عليّ الجبائيّ، وقد مرّ التعريفُ به.
(3) أمالي المرتضى: 456/1.
(4) كتاب العين: 357/3 (همم)، وينظر: الصحاح: 2061/5 (همم)، ومجمل اللغة: 892/1 (همم)، ومقاييس اللغة: 13/6 (همم)، ومفردات ألفاظ القرآن: 845 (همم)، ولسان العرب: 621/12 (همم).
(5) جامع البيان: 34/16، والتفسير الوسيط: 608/2، وتفسير القرآن للسمعاني: 22/3، ومعالم التنزيل: 484/2.
(6) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: 395/6.
(7) عصمة الأنبياء في القرآن الكريم: 143 – 144، وينظر: عصمة الأنبياء في القرآن ـ مدخل إلى النبوة العامة: 92.
(8) ينظر: مجمع البيان: 315/6.

فمثلما جعل المخالفون لعصمة الأنبياء (عليهم السلام) قوله تعالى: (لولا أن رأى برهان ربه) قرينة اعتمدوها استنادًا إلى فهمهم له للقول بأن الهمّ كان بمعنى العزم على القبيح، فإنّ في الآيات المتقدمة الذكر قرائن قاطعة بأنّ يوسُفَ (عليه السلام) مُنَزَّهٌ عن السوء والفحشاء، وعمّا لا يليق بنبيّ أن يهمّ به، أو أن يفعله.

المبحث الثالث

الاستدلال النحويّ على تنزيه الأنبياء

يتجلّى الاستدلال النحويّ بالبحث عن (الدلالة النحويّة) للنصّ واستثمارها في الاحتجاج والنقاش حول مسألة معينة، وتتشكلّ الدلالة النحويّة عندما ((ترتبط الكلمات بعضها ببعض على حسب قوانين لغويّة خاصة تُعرَف بالنظام النحويّ))[1]، ولا يتحقّقُ ذلك إلا بـ ((بيان ما للكلمة وما للجملة من وظيفة لغويّة، أو من قيمة نحويّة، ككونها مسندًا إليه أو مضافًا إليه أو كونها مفعولاً أو حالاً أو غير ذلك من الوظائف التي تؤدّيها الكلمات في ثنايا الجملة))[2]، فبلحاظ ذلك يتكوّن المعنى النحويّ الدلاليّ للنصّ[3].

ويدلّ ذلك على أنّ الدلالة النحويّة تتحصل عن طريق العلاقات النحويّة بين الكلمات التي تتخذ منها موقعًا معينًا في الجملة بحسب قوانين اللغة، فإنّ كل كلمة لا بُدَّ أن تكون لها وظيفةٌ نحويّة من خلال موقعها [4]، ولما كان النحو تحليلاً لتلك العلاقات التي تربط الكلمات المكونة للنصّ وصولاً إلى بيان أركان الكلام ومعطياته، فإنّنا نجد أنّ امتزاج الصناعة النحويّة بالمعنى عند المفسّرين من اللغويّين كان على نحوٍ أوسعَ؛ لأنهم كانوا يوظّفون المعرفةَ النحويّةَ في بيان الدلالات القرآنيّة[5]، ((ولقد كانت عنايةُ المرتضى بالقضايا النحويّة كبيرةً، وكلامُهُ في غير موضع يدلّ على اطلاعه الواسع على آراء النحاة، فهو وإن لم يؤلف في النحو، ولكنّه بما طرق من بحوث نحويّة يدلّ على أنه كان نحويًا لا يقلّ عن أولئك المختصّين بالنحو))[6].

ولا يخفى ارتباط موضوع تنزيه الأنبياء عن طريق بحث النصوص القرآنيّة بتأويل هذه النصوص إذا كان المرادُ من التأويل ((صرفَ اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقًا للكتاب والسنة))[7]. ويرجع استنباط الدلالة النحويّة وتوظيفها في خدمة القول بعصمة الأنبياء إلى الاجتهاد في التأويل، وهو ما درج عليه السيّد المرتضى في دفاعه عن موضوع بحثه، فيكون صنيعُهُ من قبيل ((ما يرجع إلى اجتهاد العلماء، وهو الذي يغلب عليه إطلاق التأويل، وهو صرف اللفظ إلى ما يؤول إليه، فالمفسّر ناقلٌ، والمؤول مستنبطٌ))[8]، وهذا منهج صرّح به الشريف المرتضى غيرَ مرة في دراسة النصوص القرآنيّة المتعلقة بالموضوع كما سبقت الإشارة إليه بالحديث عن منهجه بالاستدلال اللغويّ، ولا بدّ أن يكون الاجتهادُ في فَهْمِ النصّ وإدراكِ معانيه منوطًا بملاحظة دلالة الألفاظ وترتيبها وعلائق التركيب وغير ذلك مما يقود إلى التوافق في فهم النصوص والتباين فيها على وفق معرفة الناظر فيها بأسرار العربيّة[9]، وسبق التنويه إلى أن السيّد المرتضى قد وظّف معرفته اللغويّة في نقاشه النصوصَ التي كانت موضعَ بحث وتحليل فيما يتعلق بتنزيه الأنبياء (عليهم السلام)، وقد تكفل المبحث الثاني بإيراد أمثلة ذلك التوظيف الذي ينمّ عن سعة في الاطلاع وتمكّن في استثمار هذه المعرفة على صعيد الاستدلال المعجميّ، ويتكفّل هذا المبحث ـ إن شاء الله ـ بإيراد نماذجَ من توظيف معرفته اللغويّة على مستوى الاستدلال النحويّ.

(1) دلالة الألفاظ: 48، وينظر: الوظائف الدلاليّة للجملة العربيّة: 33.
(2) قضايا نحوية: 72 ، وينظر : التحليل النحويّ ـ أصوله وأدلته: 164، والتشريع اللغويّ وبحوث أخرى: 81 – 82. والأسلم أن يُقال: (أثناء) بدلاً من (ثنايا).
(3) ينظر : النحو والدلالة ـ مدخل لدراسة المعنى النحويّ الدلاليّ: 229 ، والتركيب والدلالة والسياق ـ دراسة نظرية: 36 .
(4) ينظر : الدلالة القرآنيّة عند المرتضى: 231.
(5) ينظر : بين الصناعة النحوية والمعنى عند السمين الحلبيّ: 69.
(6) الدلالة القرآنيّة عند المرتضى: 234.
(7) كتاب التعريفات: 50
(8) البرهان في علوم القرآن: 2/166.
(9) ينظر : نظرية المعنى في الدراسات النحويّة: 119 – 120.

أولاً: دلالة حذف الشرط:

من المسائل التي بحثها السيّد المرتضى فيما يتعلق بتنزيه نبيّ الله موسى (عليه السلام) مسألة (تنزيهه عن الكفر والسحر) ومحلّ البحث في هذه المسألة قوله تعالى: ((فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالَ لَهُمْ مُوسَى أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ)) [سورة يونُس: 80] وقوله تعالى: ((قَالَ لَهُمْ مُوسَى أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ)) [سورة الشعراء: 43] إذ كيف جاز لموسى (عليه السلام) أن يأمر السحرة بإلقاء الحبال والعصيّ، وذلك كفرٌ وسحرٌ وتلبيسٌ وتمويهٌ ؟ والأمر بمثله لا يحسن !(1).

وأجاب السيّد المرتضى عن هذا السؤال بقوله: ((لا بُدّ من أن يكون من أمره (عليه السلام) بذلك شرطٌ، فكأنه قال: ألقوا ما أنتم ملقون إن كنتم محقّين... وحذف الشرط لدلالة الكلام عليه، واقتضاء الحال له، وقد جرت العادة باستعمال هذا الكلام محذوفَ الشرط، وإن كان الشرط مرادًا))(2). ويرمي السيّد المرتضى بتأويل هذه الآية على تقدير شرط إلى أنَّ أمرَ موسى (عليه السلام) السحرةَ بإلقاء ما في أيديهم من سحر كان أمرًا مشروطًا، وليس مطلقًا، يفهم منه أنه يلزمهم بالإتيان بما هو محرَّم.

وأثبت السيّد المرتضى أنّ الأمرَ في الآية لا يجري مجرى الأمر في قوله تعالى: ((فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ)) [سورة البقرة، من الآية: 23]؛ لأنّ الأمر بإتيان سورة من مثل القرآن ليس على الحقيقة، إذ لا تصاحبه إرادة الفعل، وإنما هو يشبه ألفاظ التحدي، إذ كيف تصاحبه الإرادة، والله تعالى يعلم استحالة وقوع ذلك منهم، وتعذره عليهم، أمّا الأمرُ بإلقاء الحبال والعصيّ فممكنٌ مقدورٌ عليه، فليس يجوز حينئذ أن يراد به أن يعجزوا عن الإلقاء ويتعذر عليهم ما دُعوا إليه(3).

ولم أجد عند المفسّرين الأوائل ذكرًا لحذف شرط في توجيه الآية، وأقدم نصّ يُفهم منه حذف الشرط هو ما نقله السمين الحلبي (ت: 756هـ) عن الفرّاء أنه قال: كيف صحّ أن يأمرَ موسى (عليه السلام) بالسحر، وهو كفر؟ وأجاب عن ذلك بأنّ المعنى: ألقوا إن كنتم محقّين، وألقوا ما يصحّ ويجوز(4)، غيرَ أني لم أعثرْ على هذا الكلام في كتاب الفرّاء (معاني القرآن).

وجاء حذف الشرط واحدًا من وجوه ذُكرت في توجيه الآية عند بعض المفسّرين المتأخرين، فقد ذكر الرازي أن موسى (عليه السلام) أمرهم بشرط أن يعلموا في فعلهم أن يكون حقًا، فإذا لم يكن كذلك فلا أمر، أو أن القوم جاؤوا لإلقاء الحبال والعصيّ، وعلِم موسى (عليه السلام) أنهم لا بدّ أن يفعلوا ذلك، وإنما وقع التخيير في أيّهم يبدأ، فأذن لهم بالبدء؛ ازدراءً لشأنهم، وقلةَ مبالاةٍ بهم، وثقةً بما وعده الله تعالى من التأييد والقوّة، أو أنّ موسى (عليه السلام) كان يريد إبطالَ ما أتوا به من السحر، ولا يتحقّق إبطالُه ما لم يأذنْ لهم بإظهاره، فأذِنَ لهم بذلك؛ ليتمكّن من الإقدام على إبطاله (5). وجاء تقدير الشرط عند ابن عادل الدمشقيّ (ت: 775 هـ) ضمن وجوه منها: أنّا لا نسلم أنّ الإلقاء نفسَه كفرٌ؛ لأنهم إذا ألقوا وكان غرضُهم إظهارَ الفرق بين إلقائِهم ومعجزةِ موسى (عليه السلام)؛ ليرى الناسُ ذلك كان إلقاؤهم إيمانًا، فالكفر هو قصدُ تكذيب موسى (عليه السلام)، وهو لم يأمرهم بالقصد إلى تكذيبه، وإنما أمرهم بالإلقاء، ومنها أنه لما تعيّن الإلقاء طريقًا إلى كشف الشبهة، صار ذلك جائزًا(6).

واكتفى مفسّرون بتوجيه الأمر في الآية على أنه جاء تحديًا، من غير أن يذكروا حذفًا للشرط(7).

وتأسيسًا على ما سبق يبدو لي أنّ الآية محلّ البحث ليس بها حاجة إلى تقدير شرط محذوف لتنزيه نبيّ الله موسى (عليه السلام) من الأمر بالسحر، إذ لا يُفهم منها أنه يأمر به بقدر ما تكشف عن أنه طلب منهم البدء بالإلقاء بعد أن ((قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ)) [سورة الأعراف: 115]، ومع أنّ المفهوم مما يُلقون هو السحر بلحاظ سياق الحال، إلا أنه لم يقل لهم: (ألقوا سحركم) ولا: (ألقوا ما أنتم ملقون من السحر) حتى يكون أمرًا لهم بما لا يجوز، وإنما جاء التعبير القرآني بالإبهام في اللفظ؛

(1) ينظر: تنزيه الأنبياء: 104.
(2) تنزيه الأنبياء: 105.
(3) ينظر: تنزيه الأنبياء: 105.
(4) ينظر : الدر المصون: 5/418.
(5) ينظر : التفسير الكبير: 14/335.
(6) ينظر : اللباب في علوم الكتاب: 13/ 308.
(7) ينظر : التبيان في تفسير القرآن: 16/ 121، ومجمع البيان: 8/124، وغرائب التفسير وعجائب التأويل: 2/832، وإرشاد العقل السليم: 6/242، وروح البيان: 6/237.

ليُشْعِرَ أنه أمَرَهم بما هو من صُنْعهم، وما هم حاذقون فيه متمكنون منه، وما هم معوّلون عليه في تحديهم له، ولذلك لا يبقى من داعٍ لاحتمال أن يكون موسى (عليه السلام) أمرهم بما لا يجوز، كأنه أمرهم بشيء لا يعرفونه، فجاؤوا به، فيكون إثمه على من أمرهم به.

ويظهر أن السيّد المرتضى أراد أن يستوفيَ وجوهَ الردّ على من يفهم من الآية محلّ البحث، فذكر أنها على حذف الشرط كما ذكر ذلك بعض المفسّرين، بدليل أنه لم يكتف بذلك الوجه جوابًا، وإنما احتمل في توجيه أمر موسى (عليه السلام) ((أن يكون على سبيل التحدي بأن يكون دعاهم إلى الإلقاء على وجه يساوونه فيه، ولا يخيِّلون فيما ألقوا من العصي والسعي والتصرّف من غير أن يكون له حقيقةٌ؛ لأنّ ذلك غيرُ مساوٍ لما يظهر على يده من انقلاب الجماد حية على الحقيقة دون التخيّل، وإذ كان ذلك ليس بمقدورهم، فإنمّا تحداهم به لتظهر حجتُه))[1]. وهذا الوجه في تأويل الآية أقرب لسياقها وموضوعها، وبه كفاية عن أن نقدر فيها شرطًا محذوفًا؛ لأنّ أمر موسى (عليه السلام) للسحرة ليس مما لا يليق به، بل هو من دواعي إعلان تحديّه وإظهار حجّته ومقدمات غلبته.

ثانيًا: دلالة الاستفهام:

وظّف السيّد المرتضى دلالة الاستفهام في قوله تعالى مخاطبًا نبيَّه محمّدًا (صلى الله عليه وآله وسلّم): ((عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ)) [سورة التوبة: 43] في الاستدلال على تنزيهه (صلى الله عليه وآله وسلّم) عن المعاتبة في أمر المتخلّفين، وقد بيّن أولاً أنّ قوله تعالى: (عَفَا اللَّهُ عَنْكَ) لا يقتضي وقوعَ معصية، ولا غفرانَ عقاب؛ إذ المرادُ به التعظيمُ والملاطفةُ في الخطاب، كما يقول أحدنا لغيره إذا خاطبه: أرأيتَ رحمك الله وغفر الله لك، وهو لا يقصد الاستصفاح له عن عقاب ذنوبه، بل ربمّا لم يَخْطُر بباله أنّ له ذنبًا، وإنما الغرضُ من هذا الخطاب استعمالُ ما صار في العادة علمًا على تعظيم المخاطب وتوقيره[2]، ثمّ قال: ((وأمّا قوله تعالى: (لمَ أذنتَ لهم) فظاهرُه الاستفهامُ، والمرادُ به التقريرُ، واستخراجُ ذكرِ علّة إذنه، وليس بواجبٍ حملُ ذلك على العقاب؛ لأنّ أحدنا قد يقول لغيره: لم فعلتَ كذا وكذا، تارةً معاتبًا، وأخرى مستفهمًا، وتارةً مقرّرًا، فليست هذه اللفظة خاصةً للعتاب والإنكار، وأكثر ما تقتضيه، وغاية ما يمكن أن يُدّعى فيها أن تكون دالةً على أنّه (صلى الله عليه وآله وسلم) ترك الأولى والأفضل، وقد بيّنا أن ترك الأولى ليس بذنبٍ، وإنما كان الثوابُ يَنْقُصُ معه))[3].

وواضحٌ أنّ مدار البحث في الآية هو ما يخرج إليه الاستفهام من غرض، أهو مما يليق بسيد الكونين وخاتم النبيّين محمّد (صلى الله عليه وآله وسلم) ؟

وقد ورد عن المفسّرين ما يدلّ على أنهم فهموا من الاستفهام الوارد في الآية وقوعَ ذنب من رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عاتبه الله تعالى عليه، قال النحاس: ((عفا الله عنك، في معناه قولان: أحدهما أنه افتتاح الكلام، كما تقول: أصلحك الله كان كذا وكذا، والقول الآخر ـ وهو أولى ـ أن المعنى: عفا الله عنك ما كان من ذنبك في أن أذنت لهم، ويدل على هذا: لمَ أذنت لهم؛ لأنه لا يقال: لمَ فعلتَ ما أمرتُك به))[4]، بمعنى أن إذن النبيّ (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يكن من أمر الله تعالى، بل منه فحسب. قال الماتريديّ (ت:333 هـ): ((وفي قوله: (عفا الله عنك لم أذنت لهم) دلالة على أنّ النبيّ إنّما أذن لهم بالتخلّف بلا أمر))[5].

ومن عجيب ما ذُكر في تفسير الآية: ((قال عمرو بن ميمون الأوديّ: اثنان فعلهما النبيّ (صلى الله عليه وسلم) لم يُؤمرْ بهما: إذنه للمنافقين، وأخذُهُ الفداء من الأسارى، فعاتبه الله كما تسمعون، قال سفيان بن عيينة: انظر إلى هذا اللطف، بدأه بالعفو قبل أن يعيّره بالذنب))[6]، وذكر الزمخشريّ أنّ ((معناه: أخطأت وبئس ما فعلتَ))[7]، وهذا أمر عُجاب من الزمخشريّ وسوء خُلُق مع

(1) تنزيه الأنبياء: 105.
(2) ينظر : تنزيه الأنبياء: 160.
(3) تنزيه الأنبياء: 160. وفي الأصل: (والمراد به التقريع) بالعين، وكذلك في تفسير الشريف المرتضى: 2/405، وهو تحريفٌ، والصحيح: التقرير بالراء، كما أثبتناه، بدلالة النصّ نفسه في تقسيم دلالات الاستفهام: ((تارةً معاتبًا، وأخرى مستفهمًا، وتارةً مقرّرًا))، ثمّ إنّ التقريع لا يليق بنبيّ، فضلاً عن سيدهم وخاتمهم (عليهم أفضل الصلاة وأزكى التسليم).
(4) إعراب القرآن: 2/120، وينظر: جامع البيان: 14/273.
(5) تأويلات أهل السنة: 5/379.
(6) التفسير الوسيط: 2/500.
(7) الكشاف: 2/274.

صاحب الخلق العظيم، حتى إنّ أبا حيان قصد قوله هذا حين قال: ((ولقد تكلّم عن تفسير قوله: عفا الله عنك لمَ أذنتَ لهم، بكلام في حقّ الرسول نزّهتُ كتابي هذا أن أنقلَه فيه، والله يعصمنا من الزلل في القول والعمل))[1].

ولستُ أدري أيُّ جرأة هذه على رسول الله وحبيبه حينما يوصف بأنه يفعل ما لم يأمر به الله، وأنه يقترف ذنبًا يعيّره الله به ويوبّخه عليه ؟

وأقلّ ما يردّ على ذلك أنه يخالف صراحةً قوله تعالى عن نبيّه الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم): ((وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى)) [سورة النجم: 3، 4]، إذ ما يقول النبيّ (صلى الله عليه وآله وسلم) من قول أو يفعل من فعل إلا وهو بعلم الله عزّ وجلّ وأمره ووحيه.

وشتان بين فهم هؤلاء المفسّرين للآية وما قالوه فيها، وبين توجيه السيّد المرتضى لها من أنها ملاطفة في الخطاب، وأن الاستفهام غرضُه التقرير لما فعله رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، وليس غريبًا أن يأتي الاستفهام بمعنى التقرير، فهو من أساليب العرب في كلامها[2].

ووجّه بعض المفسّرين دلالة الاستفهام بما يليق بخاتم النبيّين (صلى الله عليه وآله وسلم) بحمله على بيان ترك الأولى والأكمل، وليس فيه دلالة على الإنكار[3].

وذكر الشيخ جعفر السبحانيّ أنّ أسلوب الاستفهام فيه عطفٌ وحنانٌ، وأشبه باعتراض الوليّ الحميم على الصديق الوفيّ بلسان الاعتراض: لمَ أذنت لعدوك بمرونة ولين، ولم تقابله بخشونة حتى تعرف عدوك من صديقك[4].

وروِيَ أنّ المأمون سأل الإمام الرضا (عليه السلام) عن هذه الآية فقال: ((هذا مما نزل بـ (إياك أعني، واسمعي يا جارة)، خاطب بذلك نبيّه، وأراد أمته))[5]، فالاستفهام يُراد به الإنكار والتوبيخ، ولكنّه ليس موجهًا للنبيّ (صلى الله عليه وآله وسلّم)، وإنما هو موجّه لمن استأذن النبيّ (صلى الله عليه وآله وسلم)؛ هربًا من الحرب.

ويبدو أنّ السيّدَ الطباطبائيَّ انطلق من قول الإمام الرضا (عليه السلام) المتقدم الذكر فقال: ((ومن مناسبات هذا المقام إلقاء العتاب إلى المخاطب وتوبيخه والإنكار عليه كأنه هو الذي ستر عليهم فضائح أعمالهم، وسوء سريرتهم، وهو نوع من العناية الكلامية، يتبيّن به ظهورُ الأمر ووضوحه، لا يراد أكثر من ذلك، فهو من أقسام البيان على طريق: إياك أعني، واسمعي يا جارة، فالمرادُ بالكلام إظهارُ هذه الدعوة لا الكشف عن تقصير النبيّ (صلى الله عليه وآله وسلم) وسوء تدبيره في إحياء أمر الله وارتكابه بذلك ذنبًا حاشاه، وأولويةُ عدم الإذن لهم معناها كونُ عدم الإذن أنسبَ لظهور فضيحتهم، وأنهم أحقُّ بذلك؛ لما به من سوء السريرة وفساد النيّة، لا لأنه كان أولى وأحرى في نفسه، وأقربَ وأمسَّ بمصلحة الدين))[6].

ولعلّ صنيعَ النبيّ (صلى الله عليه وآله وسلم) هذا من قبيل خلقه العظيم؛ إذ لم يمنع المتخلفين عن الحرب من الهرب مع علمه بنواياهم، وهو من حكمته أيضًا، فقد أنبأ القرآن الكريم بعد الآية محلّ البحث عن هؤلاء أنّ في بقائهم ضررًا لا نفعًا، قال تعالى: ((لَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ (44) إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ (45) وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ (46) لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ)) [سورة التوبة: 44 – 47] ويدلّ ذلك على أنّ إذنَه لهم (صلى الله عليه وآله وسلّم) بالهرب فيه مصلحةٌ للمسلمين، فكيف يكون مذنبًا بما فعل؟!

(1) البحر المحيط: 5/473.
(2) ينظر: المقتضب: 3/53، والكامل في اللغة والأدب: 1/172، ومفتاح العلوم: 315.
(3) ينظر: التفسير الكبير: 16/ 58، ولباب التأويل في معاني التنزيل: 2/367، وغرائب القرآن ورغائب الفرقان:1/258.
(4) ينظر: عصمة الأنبياء في القرآن الكريم: 215.
(5) عيون أخبار الرضا: 203/2.
(6) الميزان: 17/ 220.

واستنادًا إلى هذا الفهم أو القول بأنّ الاستفهام الوارد في الآية للتقرير كما ذهب إليه السيّد المرتضى يكون المآلُ هو تنزيهَ سيد المرسلين عمّالا يليق به.

ثالثًا: دلالة الإضافة:

عوّل السيّد المرتضى على الاستدلال النحويّ في مناقشة قوله تعالى مخاطبًا نبيّه الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلّم): ((إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا (1) لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا)) [سورة الفتح: 1، 2] ضمنَ مسألة أوردها بعنوان (تنزيه سيدنا محمّد عن الذنب) فقد ذكر وجوهًا في تأويل الآية لم يرتضِها، واختار أن يكون المرادُ بـ(ذنبك) ذنوبَ الناس إليك، وذلك بإضافة المصدر إلى مفعوله، وليس إلى فاعله، وهو واردٌ في لغة العرب، وتكون المغفرةُ بمعنى الإزالة والنسخ لأحكام أعدائه من المشركين، وذنوبُهم إليه هي منعُه إياه عن مكة، وصدُّهم له عن المسجد الحرام، وهذا التأويلُ يطابق ظاهرَ الكلام، حتى تكون المغفرةُ غرضًا في الفتح، ووجهًا له، ولو كان المرادُ مغفرةَ ذنوبه لم يكن للفتح المبين وجهٌ معقولٌ، فمغفرة الذنوب لا تعلُّقَ لها بالفتح، وليست فرضًا له[1].

وأنت ترى أنّ الاستدلال النحويّ يتمثل بإضافة المصدر إلى مفعوله حتى يدفع نسبة الذنب إلى المكنى عنه بكاف الخطاب، وهو رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، وأنّ هذا الاستدلال يحتاج إلى تحديد دلالة المغفرة بالإزالة والنسخ، ولعلّ هذه الدلالة تتصل بما تدلّ عليه مادة (غفر) معجميًا من معنى التغطية[2]، فـ((كلُّ شيء غطيتَهُ، فقد غفرتَهُ))[3]، والمعنى إزالة ما أذنبه قوم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) معه، بتغطيته ومحو أثره في نفسه، والله أعلم.

ويجوز في لغة العرب إضافة المصدر إلى مفعوله[4]، ومن ذلك قوله تعالى: ((لَا يَسْأَمُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ)) [سورة فصلت، من الآية: 49] فـ(دعاء) مضاف إلى مفعوله (الخير)[5].

واحترز السيّد المرتضى من الاعتراض على استدلاله النحويّ في هذه المسألة فقال: ((هذا تَحَكُّمٌ في اللسان وعلى أهله؛ لأنهم في كتب العربية كلها أطلقوا أنّ المصدرَ يُضافُ إلى الفاعل والمفعول معًا، ولم يستثنوا متعديًا من غيره، ولو كان بينهما فرقٌ لبيّنوه وفصّلوه كما فعلوا في غيره، وليس قلة الاستعمال معتبرةً في هذا الباب؛ لأنّ الكلام إذا كان له أصل في العربية استعمل عليه، وإن كان قليلَ الاستعمال. وبعدُ فإنّ ذنبهم ههنا إليه إنما هو صدُّهم له عن المسجد الحرام ومنعهم إياه عن دخوله، فمعنى الذنب متعدٍّ، وإذا كان معنى المصدر متعديًا جاز أن يَجريَ ما يتعدّى بلفظه، فإنّ من عادتهم أن يحملوا الكلام تارةً على معناه وأخرى على لفظه))[6].

ويُظهر ذلك تَمَسُّكَ الشريف المرتضى بالاستدلال النحويّ مَخْرجًا في تأويل هذه المسألة وتنزيه النبيّ (صلى الله عليه وآله وسلم) عن الذنب، ودفاعه عن هذا التوجيه، وقد جعل الشيخ الطبرسيّ ما تقدم من استدلال الشريف الرضي في هذه الآية أحد وجهين ذكرهما في تأويلها معترفًا بأن هذا الوجه هو ((ما ذكره المرتضى قدس الله روحه))[7]، وينبئ ذلك عن قيمة رأي السيّد المرتضى في المسألة. ويبدو أن ما يؤول إليه المعنى على وفق استدلال الشريف المرتضى النحويّ قد استوحاه السيّد الطباطبائيّ في تفسير الآية، وإن لم يذكرْ تحليلَها النحويَّ، إذ قال: ((فالمراد بالذنب ـ والله أعلم ـ التبعة السيئة التي لدعوته (صلى الله عليه وآله وسلم) عند الكفار والمشركين وهو ذنب لهم عليه كما في قول موسى لربه: ((وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ)) [سورة الشعراء: 14] و ما تقدم من ذنبه هو ما كان منه (صلى الله عليه وآله وسلم) بمكة قبل الهجرة، وما تأخر من ذنبه هو ما كان منه بعد الهجرة، و مغفرتُه تعالى لذنبه هي ستره عليه بإبطال تبعته بإذهاب شوكتهم وهدم بنيتهم))[8].

(1) تنزيه الأنبياء: 164.
(2) ينظر: كتاب العين: 4/407 (غفر)، وتهذيب اللغة: 8/113 (رغف)، ومقاييس اللغة: 4/ 385 (غفر).
(3) جمهرة اللغة: 2/ 778 (رغف).
(4) ينظر: علل النحو: 310، واللمع في العربيّة: 196، وأوضح المسالك: 3/178، وشرح التصريح: 2/9.
(5) ينظر: معاني القرآن للفراء: 2/404، والجواهر (وهو إعراب القرآن المنسوب خطأً للزجاج): 2/460، والتبيان في إعراب القرآن: 2/1129.
(6) تنزيه الأنبياء: 165.
(7) مجمع البيان: 9/450.
(8) الميزان: 8/417.

ولا يمكن لهذه الدلالة أن تتسق ما لم يكن المصدر (ذنبك) مضافًا إلى مفعوله، كما يكشف ذلك عن أثر السيّد المرتضى فيمن بعده من المفسّرين.

الخاتمة

بعد هذه الصحبة العلمية مع السيّد المرتضى في بحثه لموضوع (تنزيه الأنبياء) أذكر أجلى ما رشح عن هذا البحث من استنتاجات وفوائد:

1. يأتي الاستدلال اللغويّ عند الشريف المرتضى ضمن طريقته في الاستدلال على تنزيه الأنبياء، فهو يجري غالبًا بطريقة الشرط وجوابه (فإن قلت قلتُ)، وهو أسلوبٌ يُتّبَع في المناظرات، ويسمى بـ(الفنقلة)، ويكون أوفق لبيان الحجة ووضوحها، وأبلغ في تفنيد دليل الخصم، وتطالعك هذه الطريقة في الكتاب كلّه.
2. يمكن للناظر في استدلالات الشريف المرتضى على تنزيه الأنبياء فيما بَحَثه من نصوص القرآن الكريم الخاصة بالأنبياء (عليهم السلام) أن يلحظ أن الاستدلال اللغويّ يكون حاضرًا في المسألة المعروضة للنقاش واحدًا من مجموعة استدلالات يعرضها الشريف المرتضى لدفع الشبهة عن عصمة أحد الأنبياء (عليهم السلام)، وقد تقوم المسألة على استدلالات لغويّة لا يشترك معها استدلالٌ آخرُ عقليًا كان أم نقليًا.
3. يبدو أنّ السيّد المرتضى مولعٌ بذكر الوجوه المحتملة في النصّ القرآني موضع البحث، وهذا ما يقودنا إلى بيان أمرين يتعلقان بطريقته في الاستدلال اللغويّ، أحدهما: أنّه ينقل آراء سابقيه أو معاصريه في المسألة التي يبحثها، وإن كان لا يسميهم، ولا يكتفي بذكر رأيه فحسب، والأمر الآخر: أنّ السيّد المرتضى لا يقبل جميع ما ينقله من آراء، وإن كان بعضُها يخدم موضوع البحث ـ وهو تنزيه الأنبياء ـ ويعضُدُه ويصلُحُ دليلًا على منكريه، فتراه يضعّف بعض ما يذكره من وجوه، وإن كان الأخذ به يدفع شبهة عدم التنزيه عن نبيّ من الأنبياء، وذلك لبُعد ذلك الرأي وعدم اتساقه مع التحليل اللغويّ للنصّ.
4. يُلحظ في طريقة الشريف المرتضى في الاستدلال اللغويّ أنّه غالبًا ما يعمد إلى تحليل النصّ القرآني موضع الاستدلال تحليلًا لغويّاً، فيجيب عن مشكل دلاليّ أو نحويّ أو يبيّن إعراب تركيب أو يكشف عن دلالته النحويّة، وإن كان ذلك في موضع من النصّ لا صلة له وثيقة بالاستدلال على التنزيه الذي يبتغيه من إيراد النصّ القرآني ومناقشته، إنما يكون ذلك باستطرادٍ نافعٍ يدلّ على سعة أفقه وتضلّعه في التحليل اللغويّ للنصّ القرآني وفهمه لتركيبه وإحاطته بدلالاته.
5. ممّا يكاد يلازم استدلال الشريف المرتضى اللغويّ استحضارُه للدليل العقلي فيما يناقش من مسائل، وميدان هذه المسائل وطبيعة موضوعها يتطلب أن يكون العقل حاضرًا في سَوْق الحجج والبراهين التي تدحض ما يراه المخالفون لعصمة الأنبياء(عليهم السلام).
6. شاع عند السيّد المرتضى تعليلُه لما يذكره من الحجج اللغويّة على عصمة الأنبياء (عليهم السلام) ولما يفسّره من النصوص القرآنية بما يدفع عنهم (عليهم السلام) ما لا يليق بهم، ولا غرابة في أن يكون التعليل حاضرًا في الاستدلال عند السيّد المرتضى سواء أكان ذلك في استدلاله اللغويّ أم في غيره من الاستدلالات التي ساقها لبعض آراء المخالفين للقول بعصمة الأنبياء (عليهم السلام) ولإثبات رأيه في الموضوع؛ وذلك لسببين رئيسين، أحدهما: أن الموضوع الذي يعالجه الكتاب بالبحث يستلزم استحضار التعليل في النقاش والحِجَاج؛ لأنّه موضع خلاف بين المذاهب العقائدية والاتجاهات الفكرية، فلا بُدّ من عَضْد الآراء بعللها الموجبة لقوتها ودفع تضعيفها، والسبب الآخر: أن شخصية السيّد المرتضى العلمية الفذة وما اضطلع به من عمق الفكر وسعة العلم وتعدُّد المعارف التي برع فيها تجعل كثرة تعليليه لما يذكره من وجوه وآراء أمرًا طبيعيًا تفرضه قدرته الكبيرة على سَوْق العلل المتصلة بسبب إلى ما برع فيه عليهم؛ ليكون كلامُهُ أكثرَ إقناعًا وأقوى حجّةً.

7. كان الاستشهاد بالنصوص القرآنية، وبكلام العرب شعرًا ونثرًا حاضرًا عند السيّد المرتضى، وهو يسوق استدلالاته اللغويّة على تنزيه الأنبياء (عليهم السلام) عمّا نسبه إليهم مَنْ فَهِمَ من بعض نصوص القرآن الكريم ما يخالف عصمتهم، وهم ممّا يعضد استدلاله المسوق في المسائل التي يناقشها.
8. غالبًا ما يقومُ الاستدلالُ المعجميُّ عند السيّد المرتضى على استحضار الدلالات المعجميّة للمفردة التي يدرسها؛ ليَحملَ النصَّ القرآنيَّ على ما يتسق منها مع عصمة الأنبياء (عليهم السلام) ويضمنُ تنزيههم عما لا يليق بهم من وجوه الدلالات.
9. يرتكز استدلالُ الشريف المرتضى النحويُّ على توظيف الدلالة النحويّة للتركيب في تنزيه الأنبياء (عليهم السلام) وإثبات عصمتهم، تارةً بالتعويل على دلالة الوظائف النحويّة في الكلام، وأخرى باستثمار الاحتمال النحويّ وتعدُّد الوجوه، واعتماد ما يكفل الدلالة التي تبتعد عن الإساءة إلى أحد الأنبياء (عليهم السلام) وتوافق القول بعصمتهم.

المصادر

1. الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطيّ (ت:911 هـ)، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، 1974م.
2. إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود العِماديّ (ت:982 هـ)، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، 1994م.
3. أسس علم اللغة، ماريوباي، ترجمة: د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط2، 1998م.
4. أصول التفسير والتأويل، السيد كمال الحيدريّ، دار فراقد، إيران، الطبعة الثانية، 2006م.
5. الإعجاز البيانيّ للقرآن ومسائل ابن الأزرق . دراسة قرآنيّة لغويّة وبيانيّة، د.عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، (د.ت)
6. إعراب القرآن، أبو جعفر النَّحَّاس (ت: 338هـ)، وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت،، الطبعة الأولى، 1421 هـ
7. الأعلام، خير الدين الزركلي (ت: 1396هـ)، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، (د.م)، 2002 م.
8. أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)، عليّ بن الحسين الشريف المرتضى (ت:436 هـ)، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربيّ، بيروت، الطبعة الثانية، 1967م.
9. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين البيضاويّ (ت:685 هـ)، تحقيق: محمّد عبد الرحمن المرعشليّ، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ.
10. أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام الأنصاريّ (ت: 761هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، (د.ت).
11. إيجاز البيان عن معاني القرآن، نجم الدين النيسابوريّ (ت:نحو 550 هـ)، تحقيق: د. حنيف بن حسن القاسميّ، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ.
12. البحر المحيط، أبو حيان الأندلسيّ (ت:745 هـ)، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420هـ.
13. البحر المحيط، أبو حيان الأندلسيّ (ت:745 هـ)، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود، وعليّ محمّد معوض، شارك في تحقيقه: د. زكريا عبد المجيد النوتيّ، ود. أحمد النجوليّ الجمل، وضع فهارسه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الثانية، 2007م.
14. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشيّ (ت:794 هـ)، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة، 1957م.
15. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت:817 هـ)، تحقيق: محمّد عليّ النجار ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة . لجنة إحياء التراث الإسلاميّ، القاهرة، 1996 م

16. بين الصناعة النحويّة والمعنى عند السمين الحلبيّ في كتابه الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، د. محمّد عبد الفتاح الخطيب، دار البصائر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011م.
17. تاج العروس من جواهر القاموس، السيد مرتضى الزبيديّ (ت:1205 هـ)، تحقيق: مصطفى حجازي، مطبعة حكومة الكويت، 1987م.
18. تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة الدينوريّ (ت:276 هـ)، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الثانية، 2007م.
19. تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي (ت: 333هـ)، تحقيق: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية – بيروت، 2005م.
20. التبيان في إعراب القرآن، أبو البقاء العُكبَريّ (ت:616 هـ)، تحقيق: عليّ محمّد البجاويّ، دار الشام للتراث، بيروت، 1976م.
21. التبيان في تفسير القرآن، أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ (ت:460 هـ)، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العامليّ، مكتب الإعلام الإسلاميّ، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، 1409هـ.
22. التحرير والتنوير: محمّد الطاهر بن عاشور (ت:1393 هـ)، الدار التونسيّة للنشر، تونس، 1984هـ.
23. التحليل النحويّ . أصوله وأدلّته، د. فخر الدين قباوة، الشركة المصريّة العالميّة للنشر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 2002م.
24. التركيب والدلالة والسياق . دراسة نظريّة، د. محمّد أحمد خضير، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010م.
25. التشريع اللغويّ وبحوث أخرى، د. أحمد مطلوب، منشورات المجمع العلميّ العراقيّ، بغداد، 2011م.
26. التصاريف لتفسير القرآن مما اشتبهت أسمائه وتصرفت معانيه، يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة القيرواني (ت: 200هـ)، قدمت له وحققته: هند شلبي، الشركة التونسية للتوزيع، 1979 م.
27. تفسير الشريف المرتضى المسمى بنفائس التأويل، جمعته لجنة من العلماء المحققين، بإشراف السيد مجتبى أحمد الموسويّ، شركة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، (د.ت).
28. تفسير القرآن، أبو المظفر منصور بن محمّد السمعانيّ (ت:489هـ)، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، 1997م.
29. التفسير الكبير، فخر الدين الرازيّ (ت:606 هـ)، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، الطبعة الثالثة، 1420هـ.
30. التفسير اللغويّ للقرآن الكريم، د. مساعد بن سليمان الطيار، دار ابن الجوزي، السعودية، الطبعة الثانية، 1427هـ.
31. تفسير المنار، محمّد رشيد رضا الحسينيّ (ت:1354 هـ)، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، 1990م.
32. التفسير الوسيط، عليّ بن أحمد الواحديّ النيسابوريّ (ت:468 هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، ود. أحمد محمد صيرة، ود. أحمد عبد الغني الجمل، ود. عبد الرحمن عويس، قدمه وقرظه: أ. د. عبد الحي الفرماوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1994م.
33. التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب، الشيخ محمد هادي معرفة، الجامعة الرضوية، إيران، الطبعة الثانية، 1425 هـ.
34. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى (ت: 436 هـ)، منشورات الشريف الرضيّ، إيران، الطبعة الأولى، (د.ت).
35. تهذيب اللغة، محمّد بن أحمد الأزهريّ (ت:370 هـ)، حقّقه وقدّم له: عبد السلام محمّد هارون، راجعه: محمّد عليّ النجار، الدار المصريّة للتأليف والترجمة، مطابع سجل العرب، مصر، (د.ت).
36. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمّد بن جرير الطبريّ (ت:310 هـ)، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، مؤسّسة الرسالة، 2000م.
37. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمّد بن أحمد القرطبيّ (ت:671 هـ)، تحقيق: أحمد البردونيّ، وإبراهيم اطفيش، دار الكتب المصريّة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1964م.

38. الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي، أبو الفرج النهروانيّ (ت: 390هـ)، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005 م.
39. جمهرة اللغة، ابن دريد الأزديّ (ت:321 هـ)، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م.
40. الجواهر، لجامع العلوم الباقوليّ (ت:543 هـ) (وهو إعراب القرآن المنسوب خطأً للزجاج)، تحقيق ودراسة: إبراهيم الأبياريّ، دار الكتاب المصريّ . القاهرة، دار الكتب اللبنانيّة . بيروت، الطبعة الرابعة، 1420هـ.
41. حجة القراءات، عبد الرحمن بن محمد، أبو زرعة (ت: حوالي: 403هـ)، تحقيق: سعيد الأفغاني، دار الرسالة، (د.م.)، (د.ت).
42. دلالة الألفاظ، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو، مصر، الطبعة الثالثة، 1972م.
43. الدلالة القرآنيّة عند الشريف المرتضى، د. حامد كاظم عباس، دار الشؤون الثقافيّة العامة، بغداد، 2004م.
44. دور الكلمة في اللغة، استيفن أولمان، ترجمة: د. كمال بشر، مكتبة الشباب، مصر،
45. ديوان المرقِّشَينِ، المرقِّش الأكبر عمرو بن سعد، والمرقِّش الأصغر عمرو بن حرملة، تحقيق: كارين صادر، دار صادر، بيروت، 1998م.
46. ديوان ذي الرُّمة، حقّقه وقدّم له وعلق عليه: د. عبد القدوس أبو صالح، مؤسّسة الإيمان، بيروت، 1982م.
47. ديوان شعر حاتم بن عبد الله الطائيّ وأخباره، صنعة: يحيى بن مدرك الطائي، رواية: هشام بن محمد الكلبي، دراسة وتحقيق: د. عادل سليمان جمال، المطبعة المدنية، القاهرة، (د.ت).
48. ديوان كثير عزة، جمعه وشرحه: د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1971م.
49. ديوان كعب بن زهير، صنعة الإمام أبي سعيد السكريّ، شرح ودراسة: د. مفيد قميحة، دار الشواف، الرياض، 1989م.
50. روح البيان، إسماعيل حقيّ البروسويّ (ت:1137 هـ)، دار الفكر، بيروت، 2003م.
51. زاد المسير في علم التفسير، عبد الرحمن بن عليّ بن الجوزيّ (ت:597 هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهديّ، دار الكتاب العربيّ، بيروت، الطبعة الأولى، 1422هـ.
52. الزاهر في معاني كلمات الناس، أبو بكر الأنباري (ت: 328هـ)، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1992م.
53. شرح التصريح على التوضيح، خالد بن عبد الله الأزهريّ (ت:905 هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2000م.
54. الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربيّة)، إسماعيل بن حماد الجوهريّ (ت:393 هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1987م.
55. الظاهرة الدلاليّة عند علماء العربيّة القدامى حتى نهاية القرن الرابع الهجريّ، د. صلاح الدين زرال، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2008م.
56. عصمة الأنبياء في القرآن . مدخل إلى النبوة العامة، السيد كمال الحيدري، إعداد: محمود نعمة الجياشي، دار فراقد، إيران، (د.ت).
57. عصمة الأنبياء في القرآن الكريم، الشيخ جعفر السبحاني، دار الولاء، بيروت، الطبعة الثانية، 2004م.
58. علل النحو، محمّد بن عبد الله بن الوراق (ت:381 هـ)، تحقيق: د. محمود جاسم محمّد الدرويش، مكتبة الرشد، الرياض . السعوديّة، الطبعة الأولى، 1999م.
59. علم الدلالة (علم المعنى)، د. محمد علي الخوليّ، دار الفلاح، الأردن، 2001م.
60. علم الدلالة، د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1988م.
61. علم الدلالة العربيّ . النظريّة والتطبيق دراسة تاريخيّة تأصيليّة نقديّة، د. فايز الداية، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، 1996م.

62. علم الدلالة دراسة وتطبيقًا، د.نور الهدى لوشن، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، 1995م.
63. عيون أخبار الرضا، الشيخ الصدوق (ت:381هـ) صححه وقدم له وعلق عليه: الشيخ حسين الأعلمي، منشورات مؤسسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، 1984م.
64. غرائب التفسير وعجائب التأويل، أبو القاسم برهان الدين الكرمانيّ (ت:نحو: 505 هـ)، دار القبلة للثقافة الإسلاميّة . جدة، مؤسّسة علوم القرآن . بيروت، (د.ت).
65. غرائب القرآن ورغائب الفرقان، نظام الدين النيسابوريّ (ت:850هـ)، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1416هـ.
66. غريب القرآن، ابن قتيبة الدينوريّ (ت:276 هـ)، تحقيق: أحمد صقر، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1978م.
67. فتح القدير، محمّد بن عليّ الشوكانيّ (ت:1250 هـ)، دار ابن كثير، دمشق، دار الكلم الطيّب، بيروت، 1414هـ.
68. القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت: 817هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثامنة، 2005 م.
69. القراءات وأثرها في الدراسات النحوية، د. عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1996م.
70. قضايا نحويّة، د. مهديّ المخزوميّ، إصدارات المجمع الثقافيّ . أبو ظبي، الإمارات العربيّة المتحدة، 2002م.
71. الكامل في اللغة والأدب، أبو العباس المبرّد (ت:285 هـ)، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربيّ، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1997م.
72. الكامل في اللغة والأدب، أبو العباس المبرّد (ت:285 هـ)، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربيّ، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1997م.
73. كتاب الأفعال، ابن القَطَّاع الصقلي (المتوفى: 515هـ)، عالم الكتب، (د.م) الطبعة الأولى، 1983م.
74. كتاب التعريفات، عليّ بن محمّد بن عليّ المعروف بالشريف الجرجانيّ (ت:816 هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1983م.
75. كتاب السبعة في القراءات، أبو بكر بن مجاهد (ت:324 هـ)، تحقيق: د. شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، 1988م.
76. كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيديّ (ت:175 هـ)، تحقيق: د. مهديّ المخزوميّ، ود. إبراهيم السامرائيّ، وزارة الثقافة والإعلام . دار الرشيد، بغداد، 1980 . 1982م.
77. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله الزمخشريّ (ت:538 هـ)، دار الكتاب العربيّ، بيروت، الطبعة الثالثة، 1407 هـ.
78. الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أحمد بن محمّد بن إبراهيم الثعلبي (ت:427 هـ)، تحقيق: الإمام أبي محمّد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: نظير الساعديّ، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، الطبعة الأولى، 2002م.
79. الكليات . معجم في المصطلحات والفروق اللغويّة، أبو البقاء الكفويّ (ت:1094 هـ)، تحقيق: د. عدنان درويش، ومحمّد المصريّ، مطبعة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1998م.
80. لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين عليّ بن محمّد بن إبراهيم المعروف بالخازن (ت:741 هـ)، تصحيح: محمّد عليّ شاهين، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ.
81. اللباب في علوم الكتاب، سراج الدين بن عادل الدمشقيّ (ت:775 هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعليّ محمّد معوض، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى، 1998م.
82. لسان العرب، جمال الدين بن منظور (ت:711 هـ)، دار صادر، بيروت، (د.ت).
83. اللمع في العربيّة، أبو الفتح عثمان بن جنّي (ت:392 هـ)، تحقيق: فائز فارس، دار الكتب الثقافيّة، الكويت، (د.ت).
84. متشابَه القرآن والمختلف فيه، لمحمد بن عليّ بن شهرآشوب (ت:588 هـ)، تحقيق: حامد المؤمن، مؤسسة العارف، بيروت، 2008م.

85. مجمع البيان في تفسير القرآن، أبو عليّ الفضل بن الحسن الطبرسيّ (ت:548 هـ)، تصحيح وتحقيق وتعليق: هاشم الرسوليّ المحلاتيّ، وفضل الله اليزديّ الطباطبائي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1986م.
86. مجمل اللغة، أحمد بن فارس (ت:395 هـ)، دراسة وتحقيق: د. زهير عبد المحسن سلطان، مؤسّسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1986م.
87. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطيّة الأندلسيّ (ت:542 هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمّد، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى، 1422هـ.
88. المحكم والمحيط الأعظم، عليّ بن إسماعيل بن سيده (ت:458 هـ)، تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى، 2000م.
89. المخصص، عليّ بن إسماعيل بن سيده (ت:458 هـ)، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، الطبعة الأولى، 1996م.
90. مدارك التنزيل وحقائق التأويل، حافظ الدين النسفيّ (ت:710 هـ)، حقّقه وخرج أحاديثه: يوسف عليّ بديوي، راجعه وقدّم له: محيي الدين ديب، دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة الأولى، 1998م.
91. مسائل نافع بن الأزرق عن عبد الله بن العباس، حققها وعلق عليها، ووضع فهارسها: أحمد الدالي، الجفّان والجابي، 1993م.
92. المستقصى في أمثال العرب، أبو القاسم محمود الزمخشري (ت: 538هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1987م.
93. مشارق الأنوار على صحاح الآثار، عياض بن موسى السبتي (ت: 544هـ)، المكتبة العتيقة ودار التراث، (د.م)، (د.ت).
94. معالم التنزيل في تفسير القرآن، أبو محمّد الحسين بن مسعود البغويّ (ت:510 هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهديّ، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، الطبعة الأولى، 1420هـ.
95. معاني القرآن، أبو الحسن الأخفش الأوسط (ت:215 هـ)، تحقيق: د.هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1990م.
96. معاني القرآن، أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت:207 هـ)، تحقيق . الجزء الأول: أحمد يوسف نجاتي، محمّد عليّ النجار، الجزء الثاني: محمّد عليّ النجار، الجزء الثالث: د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، مراجعة: عليّ النجديّ ناصف، دار السرور، (د.م)، (د.ت).
97. معاني القرآن وإعرابه، أبو إسحاق الزجاج (ت:311 هـ)، شرح وتحقيق: د. عبد الجليل عبده شلبي، خرّج أحاديثه: عليّ جمال الدين محمّد، دار الحديث، القاهرة، 2004م.
98. معجم القراءات، د. عبد اللطيف الخطيب، دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2002م.
99. معجم رجال الحديث، السيد الخوئيّ، مطابع مركز نشر الثقافة الإسلامية، إيران، الطبعة الخامسة، 1992م.
100. مفتاح العلوم، أبو يعقوب السكّاكيّ (ت:626 هـ)، تحقيق: أكرم عثمان يوسف، دار الرسالة، بغداد، 1982م.
101. مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهانيّ (ت:502 هـ)، تحقيق: صفوان عدنان داوووديّ، دار القلم . دمشق، الدار الشاميّة . بيروت، الطبعة الأولى، 1426هـ.
102. مقاييس اللغة، أحمد بن فارس (ت:395 هـ)، تحقيق: عبد السلام محمّد هارون، دار الفكر، دمشق، 1979م.
103. المقتضب، أبو العباس المبرّد (ت:285 هـ)، تحقيق: محمّد عبد الخالق عضيمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، القاهرة، 1994م.
104. مناهج البحث في اللغة، د. تمام حسان، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1955م.
105. الموسوعة القرآنيّة، إبراهيم الأبياريّ (ت:1414 هـ)، مؤسّسة سجل العرب، (د.م)، 1405هـ.
106. الميزان في تفسير القرآن، السيد محمّد حسين الطباطبائيّ (ت:1402 هـ)، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، 1997 م.

107. النحو والدلالة . مدخل لدراسة المعنى النحويّ الدلاليّ، د. محمّد حماسة عبد اللطيف، دار غريب، القاهرة، 2006م.
108. نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، جمال الدين بن الجوزيّ (ت:597 هـ)، دراسة وتحقيق: محمّد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسّسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1984م.
109. النشر في القراءات العشر، شمس الدين بن الجزريّ (ت:833 هـ)، قدّم له: عليّ محمّد الضباع، خرّج آياته: زكريا عميرات، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الثانية، 2002م.
110. نظرية المعنى في الدراسات النحويّة، د. كريم حسين ناصح الخالدي، دار صفاء، عمان، الطبعة الأولى، 2006م.
111. النكت في القرآن الكريم (في معاني القرآن الكريم وإعرابه)، عليّ بن فَضَّال المجاشعيّ (ت:479 هـ)، دراسة وتحقيق: د. عبد الله عبد القادر الطويل، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007م.
112. النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين ابن الأثير (ت: 606هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى – محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1979م.
113. الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه وجمل من فنون علومه، مكيّ بن أبي طالب القيسيّ (ت:437هـ)، تحقيق: مجموعة من الباحثين، بإشراف: د. الشاهد البوشيخيّ، كليّة الدراسات العليا والبحث العلميّ . جامعة الشارقة، 2008م.
114. الوجوه والنظائر في القرآن الكريم عن هارون بن موسى، تحقيق: د. حاتم الضامن، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1988م.
115. الوجوه والنظائر، أبو هلال العسكري (ت: نحو 395هـ)، تحقيق: محمد عثمان، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2007م.
116. الوسيط في تفسير القرآن المجيد، أبو الحسن الواحديّ (ت: 468هـ)، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، ود. أحمد محمد صيرة، ود. أحمد عبد الغني الجمل، ود. عبد الرحمن عويس، قدمه وقرظه: أ. د. عبد الحي الفرماوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1994م.
117. الوظائف الدلاليّة للجملة العربيّة . دراسة لعلاقات العمل النحويّ بين النظريّة والتطبيق، د. محمّد رزق شعير، مكتبة الآداب، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007م.
118. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان الإربليّ (ت: 681هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1900–1994م.