

## الشريف المرتضى .. مفسراً

دراسة تفسيرية منتخبة في كتابه  
غرر الفوائد ودرر القلائد

د.د. محمد كاظم حسين الفتلاوي (\*)

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين. اما بعد.. لم يكن الشريف المرتضى عالماً بشؤون الفقه واستنباط الحكم الشرعي فحسب، كما لم يكن أديباً أليماً فقط، بل إنه برز في كل الفنون والعلوم، ومن جملة هذه العلوم هو علم التفسير.

وقد عكف الباحث في بحثه هذا على ابراز هذا الجانب التفسيري في فكر الشريف المرتضى من خلال آرائه التفسيرية، وقد حصرنا هذا البحث في كتابه الأمالي، إذ يطغى على هذا الكتاب الآراء التفسيرية له، فهو حقاً يُعد مفتاح شخصيته التفسيرية.

وبعد قراءة فاحصه لهذا الكتاب كان الاختيار لنصوص قرآنية محددة منه، لما يعتقد الباحث بشموليتها لجميع القضايا المهمة، ومن خلالها نقف على ابراز الآراء التفسيرية للشريف المرتضى واستجلاء معناها بعد مقارنتها مع الآراء التفسيرية للمفسرين.

(\*) كلية التربية / جامعة الكوفة.

وقد عمد الباحث الى مقارنة آراء الشريف المرتضى التفسيرية مع بعض المفسرين، وذلك لإبراز آرائه بوضوح أكبر ودقة أكثر، كذلك قسّم بحثه على مطلبين بعد المقدمة التي تناول فيها أسباب اختيار عنوان البحث وأهميته، فكان في هذين المطلبين آراء الشريف المرتضى التفسيرية مع مقارنتها مع آراء المفسرين المتقدمين، اما المطلب الثاني فقد كان في آراء الشريف المرتضى التفسيرية ومقارنتها مع آراء المفسرين المتأخرين، وذلك في نصوص مختارة من الأمالي. وتبع هذين المطلبين خاتمة ذكرنا فيها أهم نتائج البحث، وقائمة بالمصادر التي اعتمدها فيه. والحمد لله رب العالمين.

### المقدمة

أما بعد.. ففي الصفحات موضوع يتناول (الشريف المرتضى .. مفسراً - دراسة تفسيرية منتخبة في كتابه غرر الفوائد ودرر القلائد، وترجع أهمية هذا البحث الى كون الشخصية التي يتناولها، شخصية مفكر ومجتهد مسلم وعالم ومصالح كبير، وتبرز أهمية هذا البحث أيضاً في كون هذه الدراسة أول دراسة متخصصة في التفسير تتناول دراسة الآراء التفسيرية مقارنة مع آراء المفسرين، على الرغم من تعدد الدراسات التي تناولت حياة المؤلف وفكره<sup>(١)</sup>، إلا إن هذا البحث انفرادي - كما يرى الباحث - بتناول آراءه التفسيرية في كتابه الأمالي دراسة مقارنة.

وحصر الباحث البحث بكتاب الشريف المرتضى الأمالي (غرر الفوائد ودرر القلائد)، لما احتواه من قيمة علمية منفردة، وكذلك لما التفت إليه جملة من الباحثين بان هذا الكتاب يُعد (مفتاح شخصيته في التفسير والنقد)<sup>(٢)</sup>، فهو على ما فيه من شمولية أدبية وفنون العلوم إلا ان الجانب التفسيري لآيات الكتاب

العزیز یكاد (یطغی علی ما فی كتاب الأمالی من موضوعات، حتی إن القارئ ليعتقد أن الغرض الأساس منه هو تفسير عدد كبير من الآيات)<sup>(٣)</sup>، فنجد كتابه قد (عني بمسائل اللغة والبيان والتمثيل، كما عني بالمسائل العقلية النظرية، فجاء التفسير مزيجاً بين هذا وهذا)<sup>(٤)</sup>، فكان من الباحث ان اختار نماذج معينة وجامعة تناولها في موضوعه، وهذه الاختيارات كانت مبنية على قراءة فاحصة في كتاب الأمالي ومقارنتها بأراء المفسرين من المتقدمين والمتأخرين، ملتصقاً فيها التباين والتوافق في تكوين بحث أكاديمي وفق منهجية علمية مستفادة منه.

ويعني الباحث بالمتقدمين والمتأخرين من المفسرين قياساً على عصر الباحث نفسه، جاعلاً من وفاة الآلوسي (ت ١٢٧٠هـ) معياراً فارقاً في هذا التشخيص كما افاده من أهل الاختصاص من الباحثين.

فكان منهج البحث وكما هو مقيد في عنوانه المنهج المقارن والذي مؤداه: الطريقة التي يتبعها الباحث في الموازنة بين الأشياء أو هو مقابلة الأحداث والآراء بعضها ببعض لكشف ما بينها من وجوه شبه أو علاقة<sup>(٥)</sup>.

اما خطة البحث فكانت من مقدمة ومطلبين، المطلب الأول بعنوان الآراء التفسيرية للشريف المرتضى دراسة مقارنة مع المتقدمين من المفسرين، والمطلب الثاني بعنوان الآراء التفسيرية للشريف المرتضى دراسة مقارنة مع المتأخرين من المفسرين، متلوات بجائمة وقائمة بالمصادر. والحمد لله رب العالمين

**المطلب الأول: الآراء التفسيرية للشريف المرتضى مقارنة مع المفسرين المتقدمين:**

سنتاول في هذا المطلب آراء الشريف المرتضى التفسيرية في كتابه الأمالي مع مقارنتها بأراء المفسرين القدامى<sup>(٦)</sup>، وعلى وفق مختارات من نصوص قرآنية



ذكرها الشريف المرتضى في كتابه، وجدها الباحث أنموذجاً صالحاً للدراسة المقارنة، وهي على النحو التالي:

أولاً: قال تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾<sup>(٧)</sup>؛ ذهب المفسرون في فهم هذا النص القرآني مذاهب عديدة وذكروا آراءً مختلفة في توجيه مدلوله ومن هذه الوجوه ما يذكره ابن كثير حيث أورد فيما أورد من معانيها هو الجبر في القيام بالأعمال والفرض على الإرادة الإنسانية فيكون معناها (أمرنا مترفيها ففسقوا فيها امرأً قديراً)، كقوله تعالى: ﴿أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا﴾<sup>(٨)</sup>.

ومن المعلوم أن الله سبحانه وتعالى منزه أن يأمر بالفاحشة، فهو عز وجل يأمر بالعدل والاحسان واجتناب الفواحش ما ظهر منها وما بطن وهو الواضح في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ﴾<sup>(٩)</sup>، فالذي يأمر عباده بالابتعاد عن جميع الفواحش حاشا له سبحانه أن يجبر ارادة المترفين على اقترافها .

فإن اتضح المنع الإلهي في عدم الأمر بالفسق وجّه هذا الأمر في الآية موضع البحث إلى أن (معناه أنه سخرهم إلى فعل الفواحش فاستحقوا العذاب)<sup>(١٠)</sup>، وهذا تأويل أن كان ينزه الله سبحانه عن الأمر بالفواحش والياتيان بها فهو يقر نظرية الجبر والتي حقيقتها (إيجاد الفعل في الخلق من غير أن يكون لهم قدرة على دفعه والامتناع عن وجوده فيه)<sup>(١١)</sup>.

والأخذ بهذا الرأي (الجبر) في تفسير الآية المباركة والإقرار به فيه من العواقب ما فيه كما سيتضح في الأسطر القادمة، مع الأخذ بنظر الاعتبار أن القول بمسألة (الجبر والتفويض) برز بعد رحيل النبي ﷺ<sup>(١٢)</sup>.

وخير دليل ما أشار إليه الشريف المرتضى من استدلال حينما ذكر أن شامياً سأل الإمام أمير المؤمنين عليه السلام بعد انصرافه من صفين قائلاً: اخبرنا يا أمير

المؤمنين عن مسيرنا الى الشام أكان بقضاء من الله تعالى وقدر؟ قال له: (نعم يا اخا الشام ..... ما وَطِئْنَا موطئاً، ولا هبطنا وادياً، ولا علونا تلعةً، إلا بقضاء من الله وقدر). فقال الشامي: عند الله أحسب عنائي يا أمير المؤمنين، وما أظن أن لي أجراً في سعيي، إذ كان الله قضاة عليّ وقدره! فقال له عليه السلام: (إن الله قد أعظم لكم الأجر على مسيركم وانتم سائرون، وعلى مقامكم وأنتم مقيمون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين، ولا إليها مضطرين، ولا عليها مجبرين)، فقال الشامي: وكيف ذاك والقضاء والقدر ساقانا، وعنهما كان مسيرنا وانصرافنا؟ فقال له عليه السلام: (يا أخا الشام، لعلك ظننت قضاءً لازماً وقدرًا حتمًا! لو كان ذلك كذلك لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد، والامر من الله والنهي، وما كان المحسن أولى بثواب الإحسان من المسيء، والمسيء أولى بعقوبة الذنب من المحسن، تلك مقالة عبدة الاوثان، وحزب الشيطان، وخصماء الرحمن، وشهداء الزور، وقدرية هذه الأمة ومجوسها، إن الله أمر عباده تحييراً، ونهاهم تحذيراً، وكلفهم يسيراً، إذ أعطى على القليل كثيراً، ولم يُطع مكرهاً، ولم يُعص مغلوباً، ولم يكلف عسيراً، ولم يُرسل الأنبياء لعباءً، ولم ينزل الكتب الى عباده عبثاً، ولا خلق السموات والارض وما بينهما باطلاً، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار!)، فقال الشامي: فما القضاء والقدر الذي كان مسيرنا بهما وعنهما؟ قال عليه السلام: (الأمر من الله بذلك والحكم)، ثم تلا قوله تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾ (١٣)، فقام الشامي فرحاً مسروراً لما سمع هذا المقال، وقال: فرجت عني فرجت عني فرج الله عنك يا أمير المؤمنين (١٤).

وبهذا لا يمكن بشكل من الاشكال حمل الآية على ان مراد (امرنا) هو الجبر وسلب الارادة وان الله سبحانه منزه عن الظلم وهذا ما ذهب إليه الشريف المرتضى بقوله: (ان الإهلاك قد يكون حسناً، وقد يكون قبيحاً فإذا كان ظلماً فتعلق الإرادة به لا يقتضي تعلقها به على وجه القبيح، ولا ظاهر للآية يقتضي



ذلك، وإذا علمنا بالأدلة تنزّه القديم تعالى عن القبائح علمنا أن الإرادة لم تتعلّق إلا بالإهلاك الحسن<sup>(١٥)</sup>.

وينفي الشريف المرتضى الرأي الذاهب الى ان المراد (امرنا) في الآية هو الأمر بالفسوق، ويرى أنّ (المأمور به محذوف، وليس يجب أن يكون المأمور به هو الفسق، وإن وقع بعده الفسق، ويجري هذا مجرى قول القائل: أمرته فعصى، ودعوته فأبى، والمراد أنني أمرته بالطاعة، ودعوته الى الإجابة والقبول)<sup>(١٦)</sup>.

فندلحظ ان ما ذهب إليه الشريف المرتضى يستقيم مع الصحيح من العقيدة من حيث تنزيه الله عن الأمر بالفسق وكذلك سلبه لإرادة الانسان وجبره على الاتيان بالظلم، وبما تقدم من رأي الشريف المرتضى لا يكون معنى لما روي عن ابن عباس، إذ قال: (سلطنا اشرارها فعصوا فيها، فإذا فعلوا ذلك اهلكهم الله بالعذاب)<sup>(١٧)</sup>، ففي هذه الرواية تصريح واضح بما لا يجوز على الله من تسليط الاشرار على الاخيار وتمكينهم عليهم، ونتيجة هذا التسليط هو الاتيان بالفواحش، وحاشا لله عن ذلك.

ثانياً: في قوله تعالى: ﴿فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾<sup>(١٨)</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَأَنْ أَلْقَى عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ﴾<sup>(١٩)</sup>، من المعلوم ان لكل نبي مرسل آية مُسَدِّد بها من السماء تكون معجزة له وحجة على قومه، فهي بهذا ظاهرة تعددت وتنوعت وجوهها في حياة الأنبياء ﷺ لتكون دليلاً قاطعاً على صدق دعواهم، وهي بهذا المعنى تكون وظيفتها خاصة بمن له مهام متعلقة بمنصب إلهي، وقد عُرفت بتعريفات كثيرة من لدن القدماء والمحدثين من المفسرين فختار منها تعريف الألوسي من القدماء بما ينسجم وعنوان هذا المطلب، فقد عرفها الشيخ الألوسي: بانها (الأمر الخارق للعادة يظهر على من يدعي النبوة عند التحدي)<sup>(٢٠)</sup>.

وهذا المعنى ذاته نلاحظه عند السيد المرتضى إذ أشار الى ارتباط المعجزة بالمنصب الإلهي، وإنها وظيفة داعية الى الله سبحانه بعد ان يُعلم ان مدعيها مرتبط بالسماء، فيقول الشريف المرتضى: (وكان لا سبيل الى العلم بكونه رسولاً إلا من جهة المعجز وجبت بعثة الرسول وتحميله ما فيه مصلحتنا من الشرائع، وإظهار المعجز على يده لتعلق هذه الأمور بعضها ببعض)<sup>(٢١)</sup>.

وبهذا يكون الشريف المرتضى قد حدد وظائف المعجزة، وانها مما يُستدل بها على معرفة الرسول، ومن ثم يتحقق الإيمان الذي يحمل متبعي الرسول على العمل بالتكاليف الشرعية والالتزام بتعاليم السماء التي فيها مصالحنا في الدنيا والآخرة، فيكون الشريف المرتضى سابقاً في إيجاد معنى المعجزة والحاجة منها بالنسبة لمدعي النبوة الرسول الذي يعزز موقفه الإلهي وتسديده من السماء، وانعكاس هذا التسديد على ترسيخ الإيمان عند المؤمنين به وعامل دفع للناس عامة نحو الإيمان.

وقد أورد القرآن المجيد قصصاً تخبر عن المعجزات التي جاءت مصدقة لرسول الله المتقدمين، ومن هؤلاء الانبياء الكرام نبي الله موسى عليه السلام، وفي معجزات عدة كان منها قلب العصا الى حية، وفي هذا الانقلاب دلالتان<sup>(٢٢)</sup>:

إحدهما: دلالة على الله تعالى؛ لأنه ممّا لا يقدر عليه إلا هو، وليس ممّا يلتبس بإيجاب الطبائع؛ لأنه اختراع للانقلاب في الحال.

والأخرى: دلالة على النبوة بموافقته الدعوة مع رجوعها الى حالتها الأولى لما قبض عليها.

وفي الآيتين المتقدمتين محل البحث، نلاحظ أنّ فيهما صفتان مختلفتان ففي الآية الأولى وصف انقلاب العصا بصورة ثعبان مبین، والثعبان هو الحية الكبيرة في الخلق، وقد استعمل القرآن الكريم هذا اللفظ بما يدل على شدة عظمتها في



الحجم، فكان من هذه العظمة ما ذكره ابن عباس؛ إذ قال: (أنها غرزت ذنبها في الأرض ورفعت رأسها نحو الميل الى السماء، ثم انحطت فجعلت رأس فرعون بين نابيها،....)(٢٣).

في حين نلاحظ ان صفة الحية في الآية الثانية هي (الجآن)، والجآن المراد به هنا هو الصغر في الحجم وبما يوفر لها امكانية السرعة والخفة في الحركة، يقول البغوي (ت٥١٠هـ) في صفة (كأنها جان): (وهي الحية الصغيرة من سرعة حركتها)(٢٤).

وبهذا يكون هناك صفتان لعصا موسى عليه السلام، ولقد وجه المفسرون هاتين الصفتين المختلفتين لحال انقلاب العصا الى حية، ما بين صفة الجآن الحية الصغيرة، وصفة الثعبان الحية الكبيرة، فذهب جملة من المفسرين الى آراء، منها ان أول ما كانت حية صغيرة، وبعدها ازداد حجمها حتى صارت ثعباناً مبيناً، أي إنها تدرجت في كبر الحجم من حية الى جان ثم ثعبان، وهذا مما يذكره البيضاوي (ت٧٩١هـ) إذ قال: (لما ألقاها انقلبت حية صفراء بغلظ العصا ثم تورمت وعظمت فلذلك سماها جانا تارة نظراً الى المبدأ وثعباناً مرة باعتبار المنتهى)(٢٥).

وذهب جملة من المفسرين الى ذكر رأي آخر مفاده ان العصا بانقلابها حية كانت تجمع صفات الحية الصغيرة من حيث سرعة الحركة وخفتها فسامها (جان) وذكر الثعبان من حيث ضخامته وقوته فهي بهذا جامعة لهذه الصفات في آن واحد أي ان التوفيق في توجيه ذكر الصفتين المختلفتين لانقلاب العصا هو (انها كانت في شخص الثعبان وسرعة حركة الجان)(٢٦).

إلا أنّ الشريف المرتضى له رأي مغاير عما ذهب إليه المفسرون في توجيه الآيتين المختلفتين في صفه انقلاب العصا الى حية جان مرة وثعبان تارة اخرى، فهو لم يوافق المفسرين في رأيهم الذي يذهب الى التدرج في صفتها من حية صغيرة

الى صيرورتها ثعبان كبير وكذلك في الجمع في ان الصفتين قد جمعا في نفس الحية وفي آن واحد كما تقدم.

وتوجيه الشريف المرتضى هو ان الآيتين لم يكونا في مجلس واحد، أي ان لكل صفة من صفات انقلاب الحية قصة تختلف عن الصفة الأخرى، وان أول ما كانت فيه صفة الجان كان في ابتداء نبوة موسى عليه السلام وذكر صفة الثعبان كانت في مجلس فرعون ولقاء موسى به يوم الزينة.

وهذا هو الواضح في قول الشريف المرتضى إذ قال: (إن الذي ظنه السائل من كون الآيتين خبراً عن قصة واحدة باطل، بل الحالتان مختلفتان، فالحال التي أخبر عن العصا فيها بصفة الجان كانت في ابتداء النبوة، وقبل مصير موسى عليه السلام الى فرعون، والحال التي صارت العصا فيها ثعباناً كانت عن لقائه فرعون وإبلاغه الرسالة؛ والتلاوة تدلّ على ذلك؛ - وينهي قوله - وإذا اختلفت القصّتان فلا مسألة) (٢٧).

ومن ثم يعقب الشريف المرتضى على من ذهب من المفسرين الى خلاف رأيه، وهو ما تقدم من آرائهم، فيبرر لهم هذه الآراء بقوله: (اما لظنهم ان القصة واحدة، أو لاعتقادهم ان العصا الواحدة، لا يجوز ان تنقلب في حالتين: تارة الى صفة الجان، وتارة الى صفة الثعبان...) (٢٨).

ويمكن القول: إنّ سبب هذا التنقل في صفات انقلاب العصا الى حية جان تارة وثعبان اخرى، هو ان الجان وهو صغير الحجم مما لا يدخل الرعب في نفس الانسان عند المفاجئة في مشاهدته، فكان أول ما رآه موسى عليه السلام من عصاه هو صفة الجان، ولما كان التحدي مع السحرة في يوم الزينة ووجود فرعون كان لا بد من ان يكون حجم الحية اكبر واعظم وبما يدخل الرعب والخشية في قلوب المشاهدين، ولهذا كانت صفتها ثعباناً مبيناً، وهذا ما أربع فرعون كما تقدم، وكان سبباً مباشراً ايضاً في إيمان السحرة الذين كان لهم تضلعهم في مجال السحر ولولا

حجم الافعى وكونها ثعباناً مبيناً تأكل ما يلقون من عصيهم وحبالهم لما دخل الإيمان حينها الى قلوبهم، إذ ايقنوا انها معجزة سماوية وان من يأتي بهكذا آية هو نبي مرسل .

ثالثاً: قال تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾<sup>(٢٩)</sup>، من الواضح ان النفس وردت على صور متعددة المعاني في آيات قرآنية عدة وأنها في مجموعها وردت في ٣٦٧ موضعاً، وفي الوقت نفسه ذكرت كلمة النفس في حالات الافراد والتثنية والجمع والاضافة، وأكثر ما تدل على الإنسان، كذلك أتت غالباً للدلالة على ذات الشيء وحقيقته، وقد ذكر منها الشريف المرتضى وجوهاً هي<sup>(٣٠)</sup>:

أ: النفس بمعنى الروح التي بها الحياة، مثل قولة تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾<sup>(٣١)</sup>، يقول الشريف المرتضى: (فالنفس نفس الإنسان وغيره من الحيوان، وهي التي إذا فقدتها خرج عن كونه حياً)<sup>(٣٢)</sup>.

ولهذا المعنى اشار الزمخشري بقوله: (وهو ان يسلب ماهي به حية)<sup>(٣٣)</sup>، فالقصد هنا هو انتقال الانسان وغيره من الحيوان من هذا العالم الى عالم الآخرة .

ب: النفس ذات الشيء: ولهذا اشار الشريف المرتضى بقوله: والنفس ذات الشيء الذي يخبر عنه كقولهم: (فعل ذلك فلان نفسه، إذا تولى فعله)<sup>(٣٤)</sup>، وهذا المعنى نجده في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي﴾<sup>(٣٥)</sup>، فنلاحظ هنا ان النفس يُراد منها ذات المتكلم بحسب ما يُفاد من كلام نبي الله موسى عليه السلام، فهو عليه السلام يعني (لا أقدر على أحد أن أحمله على ما أحب وأريد من طاعتك واتباع أمرك ونهيك، إلا على نفسي وعلى أخي)<sup>(٣٦)</sup>، أي إلا على ذاتي التي هي نفسي .

ج: النفس بمعنى النزاهة: وهذا المعنى اشار إليه الشريف المرتضى بقوله: (والنفس الأنفة)<sup>(٣٧)</sup>، من قولهم ليس لفلان نفس، أي لا أنفة له)<sup>(٣٨)</sup>، والمراد هنا ظاهراً عند الشريف المرتضى هو الاستكبار عن مقلات الشأن وتوافه الأمور،

ونهي النفس عن الهوى وضبطها، ولعلنا نلتبس هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ﴾<sup>(٣٩)</sup>، فالنفس هنا أنفة عن اتباع الهوى المردي، وزجرها عنه وضبطها بالصبر والتوطين على إثارة الخير<sup>(٤٠)</sup>.

د: النفس بمعنى الإرادة: وهنا يعني الشريف المرتضى النفس التي تتذبذب ما بين الإقدام والإحجام، وهذا هو المستشف من استشهاده في إيضاح هذا المعنى، اذا استشهد بقول النمر بن تولب العُكِّي<sup>(٤١)</sup>:

أما خليـلي فإني لست مُعجِلهُ  
حتى يُؤامرَ نَفْسِيهِ كما زَعَمَا  
نفسٌ له مِنْ نُفوسِ القومِ صالحِةُ  
تُعطي الجَزِيلَ ونفسٌ ترضعُ الغنما

فيقول الشريف المرتضى شارحاً هذين البيتين: (أراد أنه بين نفسين: نفس تأمره بالجد، وأخرى تأمره بالبخل، وكنتى برضاع الغنم عن البخل، لأن اللئيم يرضع اللبن من الشاة ولا يجلبها لئلا يسمع الضيف صوت الشخب فيتهدي إليه، ومنه قيل: لئيم راضع)<sup>(٤٢)</sup>.

وهذا المعنى نجده واضحاً في قوله تعالى: ﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾<sup>(٤٣)</sup>، ويعني بالنفس اللوامة النفس المريدة للإحسان المتقية التي تلوم النفوس، أي النفس التي لا تزال تلوم نفسها وان اجتهدت في الإحسان<sup>(٤٤)</sup>، وبهذا تكون النفس متذبذبة في إرادتها وان كانت للخير فاعلة.

ه: النفس بمعنى العقوبة: وهنا التحذير من وقوع العقوبة، يقول الله سبحانه: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾<sup>(٤٥)</sup>، فهذا تهديد من الله سبحانه وتعالى الى من يروم عصيانه ومخالفة اوامره، بأن الله سوف يعاقبه، فالنفس بهذا المعنى هنا انه سبحانه (كأن يحذركم عقوبته)<sup>(٤٦)</sup>، والى هذا المعنى ذهب جملة من المفسرين، يقول ابن كثير: (أي يحذركم نقمته في مخالفته وسطوته وعذابه لمن وآلى اعداءه، وعادى أوليائه)<sup>(٤٧)</sup>.

و: النفس بمعنى الغيب: وهو ما نلاحظه في الآية محل البحث، ﴿تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾<sup>(٤٨)</sup>، يقول الطبري: (انك تعلم ضمائر النفوس مما لم أنطق به فكيف بما نطقت به،....، ولا أعلم أنا ما أخفيته عني فلم تطلعني عليه، لأني إنما أعلم من الأشياء ما أعلمتنيه)<sup>(٤٩)</sup>، ويقول الرمحشري: (في نفسي) في قلبي: والمعنى: تعلم معلومي ولا اعلم معلومك)<sup>(٥٠)</sup>.

وأما سبب تسمية الغيب بأنه نفس، فيرى السيد المرتضى تعليل هذه التسمية: (أنّ نفس الإنسان لما كانت خفية الموضوع نُزِّلَ ما يكتمه ويجهده في ستره منزلتها، وسُمِّيَ باسمها، فقليل إنه نفسه، مبالغةً في وصفه بالكتمان والخفاء)<sup>(٥١)</sup>، وهنا يُشير السيد المرتضى الى ما يُكنه الإنسان من نوايا وخلجات تعترى قلبه وضميره الذي لا يمكن ان يدركه غيره من البشر، فهذه أمور لا طاقة للآخرين على العلم بها فهي خاصة به وحده.

وهذا السبب في التسمية لا ينطبق بطبيعة الحال على الذات الإلهية، فالله سبحانه منزه عما يتصف به الانسان، فهو سبحانه ليس بشخص كما (تمسكت المجسمة بهذه الآية وقالوا: النفس هو الشخص وذلك يقتضي كونه تعالى جسماً)<sup>(٥٢)</sup>، وإنما قال تعالى مخبراً عن نبيه: (وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ) من حيث تقدم قوله: (تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ)، ليزدوج الكلام، وهذا ما يراه السيد المرتضى<sup>(٥٣)</sup>، أي على جهة المشاكلة<sup>(٥٤)</sup>، وإلا فالله منزه عن أن يكون له نفس أو قلب تحل فيه المعاني.

وأما تقديم ما اخبر به عن نبيه عيسى عليه السلام بان قال: ﴿تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ من باب التأدب في القول والخطاب مع الحضرة المقدسة، يقول السيد المرتضى: (ولهذا لا يحسن ابتداءً أن يقول: أنا لا أعلم ما في نفس الله تعالى)<sup>(٥٥)</sup>، وهذه التفاته جميلة من لدن السيد المرتضى الى كيفية خطاب الأنبياء مع الله سبحانه، وتأديبهم في الكلام مع الباري عز وجل، ومن خلال هذا النص

المبارك، إذ قدم النبي عيسى ﷺ علم الله على ما في نفسه مبيناً قدرته سبحانه وإطلاعه على خفايا الأمور وما تكنه الأنفس .

### المطلب الثاني: الآراء التفسيرية للشريف المرتضى مقارنة مع المفسرين المعاصرين:

بعد جولتنا البحثية في المطلب الأول والمتضمنة للآراء التفسيرية للسيد المرتضى مقارنة مع المفسرين الاقدمين، سنحاول في هذا المطلب عرض الآراء التفسيرية له مع مقارنتها بالآراء التفسيرية للمفسرين المعاصرين، وفق نصوص قرآنية تناولها الشريف المرتضى في أماليه، ومنها:

أولاً: قال تعالى: ﴿لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسٍ يَدِي إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾<sup>(٥٦)</sup>، من المعلوم ان الدافع الذي بعث قابيل الى الإقدام بفتح باب القتل وازهاق النفس المحترمة، وتأسيس أول جريمة قتل عرفها تاريخ البشرية كان الحسد وغريزة الحرص والاستعلاء .

فارتكاب قابيل جرم قتل هابيل لم يكن باعته (من أجل الصراع على البقاء كما يزعم المذهب الدارويني، ولا من أجل الحصول على بنت أجمل كما يزعم المذهب الفرويدي، ولا من أجل سوء التربية وضغوط الاجتماع، أو الصراع الطبقي أو غيرها مما تزعمها المذاهب الاجتماعية المختلفة، كلا، ولكنه قتله لحب الاستعلاء والحسد، وإذا سيطرت البشرية على غريزة الاستعلاء في ذاتها فقد وفقت للعيش بسلام مع بعضها وانتزعت من نفسها فتيل الحرب)<sup>(٥٧)</sup>.

بعد هذه النظرة العامة في جو الآيتين، يرد علينا سؤالين، أولهما سبب امتناع المقتول عن الدفاع عن نفسه قبل عزم القاتل على قتله، والثاني ما توجيه الاباءة بالإثم في قول المقتول لأخيه القاتل!

في جواب السؤال الأول ذهب ابن عاشور الى تبرير عدم دفاع هابيل عن نفسه ورفع الخطر عنها واستسلامه أمام مراد قابيل في قتله، ان هابيل كان يملك من التقوى ومخافة الله سبحانه ما يجعله يُراعي حدود الله، ومن شدة فرط معرفة هابيل بقبح الذبح لما كان يرى ذلك على الاغنام التي كان يرعاها، وكذلك حفاظاً على بقاء الجنس البشري فأثر اخاه على نفسه وان كان اخوه ظالماً لما تمتع به هابيل من خلق حسن وتربية خاصة من ابيه آدم عليه السلام، فرأى (في الاستسلام لطالب قتله إبقاء على حفظ النفوس لإكمال مراد الله من تعمير الأرض) (٥٨).

وفيما تقدم من كلام ابن عاشور نستشف ان المراد هو الابقاء على ظلم الظالم، وعدم مقارعة المعتدي بحجة حسن الخلق وكف الاذى مع ان المعتدي مصرح بنية القتل والاعتداء، وجعل الدفاع عن النفس الذي (يفضي الى القتل كان محرماً) (٥٩) آنذاك، وهذا رأي في حقيقته يحتاج الى دليل!

ولم يكتف المفسرون بهذا حتى ساقوا الروايات التي تدعم هذا الرأي في الاستسلام والخنوع وعدم الدفاع عن النفس، فقد رووا عن النبي صلى الله عليه وآله قال: (إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار، قالوا: يارسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: إنه كان حريصاً على قتل صاحبه) (٦٠)، وفي رواية ثانية عن النبي انه قال صلى الله عليه وآله لأبي ذر: ( يا أبا ذر أرأيت إن قتل الناس بعضهم بعضاً، حتى تغرق حجارة الزيت (موضع كان بالمدينة) من الدماء كيف تصنع؟ قلت الله ورسوله أعلم. قال: اقعد في بيتك وأغلق عليك بابك، قال: فإن لم أترك؟ قال: فأنت من أنت منهم فكن منهم، قال: فأخذ سلاحي؟ قال: فإذا تشاركهم فيما هم فيه ولكن إذا خشيت ان يروعك شعاع السيف فألق طرف رداك على وجهك كي يبوء بإثمهم وإثمك) (٦١)، وغيرها من الروايات التي تحث على تسليم الامر الى المعتدي في القتل وعدم مناجزته في الدفاع عن النفس (٦٢).

اما توجيه هذه الروايات، فبالإمكان الركون الى جميل ما وجه الجصاص (ت ٣٧٠هـ) الحديث المتقدم والمحتج به في ان القاتل والمقتول في النار الى القول: فإنما اراد بذلك إذا قصد كل واحد منهما صاحبه ظلماً على نحو ما يفعله اصحاب العصبية والفتنة (٦٣).

وهذا ما نجده واضحاً في رواية اخرى تؤدي نفس المضمون في كون القاتل والمقتول من المسلمين في النار، إلا أنها تشترط عدم وجود السبب المشرع لهذا القتل، وهذا ما نلاحظه جلياً في قول النبي ﷺ: (إذا التقى المسلمان بسيفيهما على غير سنة فالقاتل والمقتول في النار، قيل: يارسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال لأنه أراد قتلاً) (٦٤).

فلا بد من وجود مسوّغ فقهي يجيز (سنة) قتال المسلم للمسلم وقتله، فليس كل من قتل مسلماً كان هو والمقتول في النار، ولعل الواقع العملي نجده واضحاً في حروب أمير المؤمنين علي عليه السلام، فهي حروب دارت رحاها في مقاتلة المسلمين، وكانت مسوغات القتال مشروعة؛ إذ إن حكم البغاة لم يُعلم إلا من فعل علي عليه السلام في مقاتلة الفرق الثلاثة، كما اعترف به الشافعي (ت ٢٠٤هـ) في قوله: (عرفنا حكم البغاة من علي) (٦٥).

وقد كان للشريف المرتضى رداً بارعاً على من كان يحسب من المفسرين ان الدفاع عن النفس محرماً آنذاك، أو القول ان سبب الامتناع عن المدافعة سوف يفضي الى القتل العمد ربما من المعتدى عليه على المعتدي وهذا أمر قبيح، فيرى الشريف المرتضى في هذا الرأي (انه تعالى خبر عنه أنه وإن بسط أخوه إليه يده ليقته لا يبسط يده ليقته؛ أي وهو يريد لقتله ومخير إليه؛ لأن اللام بمعنى (كي)، وهي منبئة عن الإرادة والغرض؛ ولا شبهة في حظر ذلك وقبحه؛ ولأن المدافع إنما تحسن منه المدافعة للظالم طلباً للتخلص من غير أن يقصد الى قتله أو الإضرار به؛ ومتى قصد ذلك كان في حكم المبتدئ بالقتل، لأنه فاعل القبيح، والعقل

شاهد بوجوب التخلص من المضرة بأي وجه يمكن منه، بعد ان يكون غير قبيح(٦٦).

ومن فهم رأي الشريف المرتضى يتضح انه يخالف الرأي الذاهب الى عدم المدافعة عن النفس، وأنّ الدفاع عن النفس الذي لا يضر مسبقاً نية القتل من بديهيات العقل في التخلص من المضرة، اما إذا اخذنا بنظر الاعتبار ان المعتدي مصرح بنية القتل وقد شرع بالقتل على المعتدى عليه، فلا معنى لعدم مجابته ودفع ضره حتى وان ادى الى قتل المعتدي.

هذا الرأي واضح الدلالة في قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (٦٧)، فمعلوم ان الابتداء بالقتل عمل قبيح، ولكن من شرع بالاعتداء فان الآية الكريمة دلت (على ان من يجب قتاله خصوص من يقاتل واما من لم يقاتل فلا يقاتل) (٦٨).

وأما ما احتج به من روايات حادثة على الصبر والتسليم فهي لا تخلو من مناقشة، فهي بعمومياتها تغلق باب الجهاد، في حين ان مبدأ الجهاد من المبادئ الاساسية التي شرعت لدفع الظلم، وهو من الواجبات العظيمة في الاسلام وقد حثّ عليه حثاً أكيداً، وجاءت النصوص الكثيرة التي تشيد بالشهادة وتؤكد على منزلتها العظيمة حتى جاء في الحديث الشريف عن النبي ﷺ قال: (فوق كل ذي برٍّ حتى يُقتل في سبيل الله، فإذا قُتل في سبيل الله فليس فوقه برٌّ). (٦٩)، ومعلوم أن الشهادة لا تتحصل إلا في مواجهة الاعداء والتصدي لخطرهم ودفع أذاهم، والاستبسال في قتالهم حتى وإن أدى الى القتل وهو نيل الشهادة، وبهذا ليس المقصود إذاً من الشهادة هنا هو الخنوع للعدو حتى يقع ضرره على المسلم فيقتله!

وفي موضع آخر جاء في الخطبة المعروفة لأمير المؤمنين عليه السلام في الجهاد، قال: (أما بعد فان الجهاد باب من أبواب الجنة فتحه الله لخاصة أوليائه، وهو لباس التقوى، ودرع الله الحصينة، وجنته الوثيقة، فمن تركه رغبة عنه ألبسه الله ثوب

الذل وشمله البلاء... (٧٠).

وفي وجوبه في النصوص القرآنية مما لا شبهة فيه (٧١)، فلا يكون معنى مفهوماً من الروايات التي تحث على الصبر والاستسلام!! إلا القول بأنها خاصة لقوم في زمن معين، وهذا لا دليل عليه أيضاً فالروايات عامة ولا يمكن توجيهها بهذا النحو فالحق بين والباطل بين، إلا ان سلمنا بان ليد السلطة الظلمة دور في وضع هكذا احاديث تخدم بها تسلطها على رقاب الناس وتمير طغيانها وتضمن لها بذلك عدم خروجهم عليها.

إذاً فالآية كما يرى الشريف المرتضى لا تحرم الدفاع عن النفس، وكذلك لا تحمل المجابهة بأكثر من الضرر المتوقع، فإن كان مجرد تهديد ووعيد فهذا أمر لا يحتاج الى اجراء القتل في حق من اعتدى بالكلام فقط، فيقول المرتضى: (أن الآية غير مقتضية لتحريم المدافعة والانتصاف؛ على ما ذهب إليه قوم؛ لأن قوله: (لأقتلك) يقتضي أن يكون البسط لهذا الغرض؛ والمدافعة لا تقتضي ذلك، ولا يحسن من المدافع أن يجري بها الى ضرر؛ فلا دلالة في الآية على تحريم المدافعة) (٧٢).

اما في فهم قوله: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ﴾، وهو قول المقتول لأخيه القاتل، فقد ذهب جُملة من المفسرين الى القول إن هابيل (المقتول) أراد ان ينصح أخاه ويُذكّره بموعظة حسنة ان الإقدام على قتله سوف يُحمله ذنوب المقتول السالفة وأثمه الماضي؛ وذلك انه سلبه حق الحياة (٧٣).

وقد استشهدوا على هذا الرأي بما مفاده ان آثام المقتول تكون برقبة القاتل يوم القيامة برواية عن النبي ﷺ انه قال: (يؤتى بالظالم والمظلوم يوم القيامة فيؤخذ من حسنات الظالم فيزداد في حسنات المظلوم حتى ينتصف فإن لم يكن له حسنات أخذ من سيئات المظلوم فتطرح عليه) (٧٤).

وفي فهم قول المقتول لأخيه في معنى الإبادة وربطه بالحديث النبوي، نلاحظ ان ابن عاشور يقول: (فإن كان قد قال هذا عن علم من وحي فقد كان مثل ما شرع في الإسلام، وإن كان قد قاله عن اجتهاد فقد أصاب في اجتهاده وإلهامه ونطق عن مثل نُبوذة)<sup>(٧٥)</sup>.

والباحث يرى ان ربط قول هاييل بالرواية المتقدمة تحتاج الى تأمل، ناهيك عن الاستشهاد بها في فهم النص القرآني المختص بقول المقتول، فالرواية حائثة على تجنب الظلم ومن صور الظلم هو القتل بغير حق، ولكن توظيفها بهذا المورد لا يستقيم، لأسباب منها:

- ان هاييل معروف بالصلاح والتقوى، فلا معنى لانتفاعه من حسنات قاييل يوم القيامة.

- ان كان قاييل لا يملك حسنات فلا معنى لان يؤخذ من سيئات هاييل فتضاف الى قاييل لما تقدم.

- ان الحديث المستشهد به يذكر ان هناك قدر مقدور يؤخذ من حسنات الظالم الى المظلوم، فإن انتصف يوحى بان هناك حسنات سوف تبقى للظالم، ولعلها سوف تدخله الجنة، على حين ان آخر ما ذكره المقتول (هاييل) في وعظه لأخيه (القاتل): ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ﴾ هو دخول النار بسبب الظلم.

- ولعل للحديث الشريف دلالة في نفس ما هو مفهوم منها ولكن ليس موردها في هذا الموضوع من كلام هاييل مع اخيه (بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ).

وهنا يركن الباحث في فهم هذا النص القرآني الى ما ذهب إليه الشريف المرتضى برأيه، بان المراد بإثمي هو عقوبة قتل أخيه له وما يوجب من ظلم ومن ثم دخول النار، وان المراد من (إِثْمِكَ) هو ما سلف من أخيه من معصية كان من

جراها عدم قبول قربانه؛ لأنه لم يكن تقياً، بخلاف ما وصف به المقتول (هايل) من التقوى، فيفهم ان قابيل كانت لديه معصية سالفة غير قتل أخيه موجبه لدخول النار.

وهذا ما يتضح جلياً في تفسير الشريف المرتضى لمعنى الآية، إذ قال: (فالمعنى فيه واضح لأنه أراد يائمي عقاب قتلك لي ويائمك إي عقاب المعصية التي اقدمت عليها من قبل، فلم يتقبل قربانك لسببها؛ لأن الله تعالى اخبر عنها بانهما: ﴿قَرَبَا قُرْبَانًا فَتُقْبَلْ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَلْ مِنَ الْآخَرِ﴾، وان العلة في ان قربان احدهما لم يُتقبل انه غير متقٍ) (٧٦).

وبحسب تتبع الباحث لم يلحظ من المفسرين المعاصرين من ذهب الى هذا الرأي وموافقة الشريف المرتضى إلا الشيخ سعيد حوى، إذ قال: ("يائمي" أي يائم قتلي إذا قتلني، "وائمك" الذي لأجله لم يتقبل قربانك وهو عقوق الأب والحسد والحق) (٧٧).

ومما تقدم لا معنى لربط الحديث الشريف في هذا الموضوع، كما لا يفهم من معنى (يائمي وائمك) ان تحمل وزر ما لم يقترفه القاتل من اثم المقتول وسيئاته الأخر، فالآية ليست بهذا الصدد وبحسب جوها العام، فيكون رأي الشريف المرتضى أكثر عمقاً وأدق دلالة مما ذهب إليه غيره من المفسرين المعاصرين إلا من استثنينا.

ثانياً: قال تعالى: ﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ (٧٨)، أمر الله تعالى آدم وزوجه بسكنى الجنة وابعاح لهما كل ما في الجنة من شجر ونعيم ما عدا شجرة من اشجار الجنة نهاهما عن الاقتراب منها وتناولها.

فتحررت دواعي الشر المتمثلة في ابليس لإخراج آدم وزوجه من نعيمها

وسعادتها وأمنهما، وذلك بتزيين الاكل من الشجرة المحرمة فتناولا مما نهاها عنه فأخرجهما الله تعالى مما كانا فيه من نعيم الجنة، وكان منذ حينها الصراع والعداوة في هذه الأرض؛ ولذا كان ارسال الرسل من الأنبياء ﷺ لهداية الناس الى طريق الحق والرشاد.

وفي الآية محل البحث نلاحظ ان هناك خطاب موجه الى من أُمرا بالهبوط، فهل كان المعنيون بالخطاب آدم وحواء والحية؟! أو آدم وحواء فقط؟ أو آدم وحواء وذريتهما؟ أو آدم وحواء وابليس؟ .

وقد ناقش السيد المرتضى هذه الآراء الأربعة، فالرأي الأول الذاهب إلى القول ان الخطاب موجه الى آدم وحواء والحية<sup>(٧٩)</sup>، فقد استبعده الشريف المرتضى، إذ يرى (ان خطاب من لا يفهم الخطاب لا يحسن؛ فلا بد من ان يكون قبيحاً)<sup>(٨٠)</sup>. إذ إن الحية صورة رمزية للشر الذي قد تلبس به ابليس وكناية عن الدنيا أيضاً، فلا معنى لمخاطبة الرموز التي استعملت لإيصال فكرة ما، هذا من جانب ما يراه بعض المفسرين من روايات ربما، ومن جانب آخر يُدل فيه على ان الخطاب موجه الى الحية وهو (انه لم يتقدم للحية ذكر في نص القرآن، والكناية عن غير مذكور لا تحسن إلا بحيث لا يقع لبس، ولا يسبق وهم الى تعلق الكناية بغير مكثى عنه، حتى يكون ذكره كترك ذكره في البيان عن المعنى المقصود)<sup>(٨١)</sup>.

والرأي الثاني: هو ان الخطاب لآدم وحواء فقط، وهذا الرأي وان لم ينكره السيد المرتضى، وسببه انه قد يخاطب (الاثنين بالجمع على عادة العرب في ذلك، لأن التثنية أول الجمع)<sup>(٨٢)</sup>، واستشهد السيد المرتضى على هذا الرأي بقوله تعالى: ﴿إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ عَنَّمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾<sup>(٨٣)</sup>، فقال: (اراد لحكم داود وسليمان)<sup>(٨٤)</sup>، وكانا اثنين فخاطبهما بصيغة الجمع!

ووافقه على هذا الرأي ابن عاشور، إذ قال معللاً سبب جمع الضمير مع ان

المراد هو التثنية: (فالذي اراه ان جمع الضمير مراد به التثنية لكرامية توالي المثنيات بالإظهار والإضمار من قوله: ﴿وَكُلًّا مِنْهَا رَعَدًا﴾<sup>(٨٥)</sup> والعرب يستثقلون ذلك)<sup>(٨٦)</sup>.

والباحث لا يرى هذا الرأي في ان المخاطب آدم وحواء، إذ ان الآية تشير بوضوح الى ما وراء هذا الإهباط عداوة (بعضكم لبعض عدو)، وعموم ما اراده الله سبحانه من الزوجين هو الأُنس والرحمة ودلت آيات في ذلك المعنى كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾<sup>(٨٧)</sup>، وهذا الرأي لا ينسجم إذاً مع هذه الغاية والجعل الإلهي.

وما استشهد به السيد المرتضى على ان المخاطب آدم وحواء بقوله تعالى: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾<sup>(٨٨)</sup>، لا يصمد اذا ما علمنا ان المراد ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ﴾ ان المعنى بهذا الخطاب جميع الأنبياء كما يشعرنا جو السورة عموماً، فلا خصوصية لداود وسليمان، وهذا ما ذهب إليه السيد محمد حسين الطباطبائي، إذ قال: (إن الضمير (لحكمهم) للأنبياء وقد تكرر في كلامه تعالى انه آتاهم الحكم)<sup>(٨٩)</sup>.

والرأي الثالث: ان المخاطب آدم وحواء وذريتهما، وقد ذكره السيد المرتضى من غير ان ينكره، بل قال معللاً هذا الرأي: (ان الوالدين يدلان على الذرية ويتعلق بهما، ويقوي ذلك قوله تعالى حاكياً عن ابراهيم واسماعيل: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾<sup>(٩٠)</sup><sup>(٩١)</sup>، ومن المعلوم (ان العمل الصالح يساهم ايضاً في اصلاح ذرية الفرد)<sup>(٩٢)</sup>، وكذلك ان خلاف العمل الصالح الصادر من الوالدين له اثره السلبي على الذرية، وهذا المعنى لا يستقيم مع صلاح نبي الله وصفوته آدم عليه السلام ولا ريب ولا شك في صلاحه عليه السلام وهنا نجد لا مناسبة الى تقدير ذرية آدم بالعداوة وفق الآية التي استدل بها السيد المرتضى، كما ان ذرية آدم لم تكن قد وجدت حين وقوع المخاطبة والإهباط، ومن ثم فلا (حاجة لتقدير ارادة ذرية آدم بالجمع،... فان العداوة في قوله عز وجل: ﴿بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ

عَدُوٌّ ﴿ تنافي هذا التقدير ﴾ (٩٣).

الرأي الرابع: ان يكون المعني بالمخاطبة هو آدم وحواء وابليس، وانهم الثلاثة مشتركين جميعاً في امر الهبوط، ويبدو للباحث ان هذا الرأي ما تبناه السيد المرتضى ظاهراً، إذ قال: (وليس لأحد ان يستبعد هذا الجواب من حيث لم يتقدم لابليس ذكر في قوله تعالى: ﴿وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ (٩٤)، لأنه وان لم يخاطب بذلك فقد جرى ذكره في قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ (٩٥) فجائز ان يعود الخطاب على الجميع) (٩٦). خصوصاً وان الجن والإنس هما موضع التكليف في الأرض لا غيرهما.

وبعد استعراض الآراء الأربعة، وبيان نقدها، نجد ان الرأي الأخير هو الظاهر بالقبول، والمنسجم مع تناسب الآيات، وان المخاطب هو آدم وحواء وابليس.

بعد ان اتضح من المخاطبين بأمر الهبوط، بقي علينا بيان من المقصود من قوله تعالى: ﴿بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾، ومن خلال تتبع الباحث لآراء المفسرين في معرفة المعني بأمر الإهباط الذي يكون حال الهابطين فيه اعداء، وجد ان المفسرين يتقاربون في تشخيصهم الى ان المعني هم ذرية آدم والشيطان، فيكون معنى الآية: (اهبطوا حال كونكم اعداء الشيطان عدوكم، فكونوا اعداء له) (٩٧).

وكذلك هو رأي السيد المرتضى، إلا ان السيد المرتضى كان أكثر ايضاحاً في بيان حال العداوة ما بين الإنسان والشيطان وعداوة الإنسان المؤمن للكفار والمارقين عن الطريق الحق، ومن نصب العداوة لله سبحانه، أي ان السيد المرتضى قام بياضاح الأسباب الموجبة لوقوع العداوة وماهيتها، وليس كون هذه العداوة من لوازم الهبوط فحسب، بل ان الانحراف عن تعاليم السماء واتباع الهوى واقتفاء وسوسة الشيطان الذي شغله الشاغل هو عداوة الإنسان، وهذا ما صرح به القرآن المجيد جلياً، إذ قال: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا﴾ (٩٨).

إذ يقول السيد المرتضى: (اما عداوة ابليس لأدم وذريته فمعروفه مشهورة، واما عداوة آدم عليه السلام والمؤمنين من ذريته لإبليس فهي واجبة لما يجب على المؤمنين من معاداة الكفار، المارقين عن طاعة الله تعالى، المستحقين لمقتته وعداوته)<sup>(٩٩)</sup>.

وبقي أمر آخر وأخير في الآية محل البحث، هو معرفة الرأي في معنى الهبوط الذي أمروا به! هل هو الهبوط من جنة الخلد الى هذه الأرض؟ أم هبوط من مكان مرتفع الى آخر في هذه الأرض؟ أم هو هبوط منزلة وشأن؟

بهذه الوجوه الثلاثة كان محور آراء المفسرين، ففي ترجيح الرأي الأول يقول الدكتور وهي الزحيلي: (واجمع أهل السنة على ان جنة الخلد هي التي اهبط منها آدم عليه السلام)<sup>(١٠٠)</sup>.

ويرى الباحث هنا ليس أهل السنة (مدرسة الصحابة) من اخذ بهذا الرأي، بل نلاحظ ان السيد محمد حسين فضل الله (رحمه الله) قد قال به<sup>(١٠١)</sup>.

ولعل من ذهب الى هذا الرأي كان معولاً على أصل كلمة (اهبطوا) لأن الهبوط هو (الانحدار على سبيل القهر كهبوط الحجر)<sup>(١٠٢)</sup>، ففهم ان آدم كان في السماء المكان العال وانزل الى الأرض المكان الاسفل.

وهذا الاحتجاج لا يصمد كثيراً ان علمنا معنى كلمة (الجنة) التي أسكن فيها آدم هي بمعنى ( كل بستان ذي شجر يستر بأشجاره الأرض)<sup>(١٠٣)</sup>، ومن الاستعمال القرآني ما نلاحظه في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَن يَمِينٍ وَشِمَالٍ﴾<sup>(١٠٤)</sup>.

وأما من رأى من المفسرين ان كلمة (اهبطوا) المعنى المتقدم وهو النزول، فهذا دليل لا يصمد أيضاً اذا ما علمنا ان الاستعمال القرآني لهذه الكلمة لم يقتصر على معنى النزول من السماء الى الأرض، بل هو عموم الانتقال وليس في القرآن المجيد ما يُلزم بهذا النزول من السماء الى الأرض، وهذا ما اشار إليه السيد

المرتضى بقوله: (وليس في ظاهر القرآن ما يوجب ذلك، لأن الهبوط كما يكون النزول من علو الى سفلى فقد يراد به الحلول في المكان والنزول به)<sup>(١٠٥)</sup>، أي قد يكون من مكان مرتفع في الأرض الى مكان انزل منه، وقد استدلل السيد المرتضى على هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ﴾<sup>(١٠٦)</sup>.

وبهذا قد تكون الجنة في مكان مرتفع على الأرض وصار النزول منها الى مكان آخر منخفض، وبهذا الرأي ذهب ايضاً السيد محمد رشيد رضا، إذ قال: (ولا يبعد ان تكون تلك الجنة في ربوة فسمى الخروج منها هبوطاً او سمي بذلك؛ لأن ما انتقلوا اليه دون ما كانوا فيه، أو هو كما يقال هبط من بلد الى بلد)<sup>(١٠٧)</sup>.

وكذلك يمكن القول ان الهبوط يمكن ان يكون حسي وكذلك يمكن ان يكون معنوي، من حيث نزول الشأن والمقام، وبهذا أشار الشريف المرتضى في قوله: (ويحتمل أيضاً ان يريد بالهبوط معنى غير المسافة، بل الانحطاط من منزلة الى دونها، كما يقولون: قد هبط فلان عن منزله، ونزل عن مكانه، اذا كان على رتبة فانحطّ الى دونها)<sup>(١٠٨)</sup>، وهذا هو الرأي الثالث.

والذي يلحظه الباحث هو ان السيد المرتضى كان متبنياً للرأي الثاني، ان الجنة أرضية، وان جنة الخلد الداخل فيها ليس بخارج منها فهي قد أعدت للمتقين ولا يمكن ان يدنسها وجود ابليس فيها حتى يسوغ له ان يوسوس فيها لآدم عليه السلام، مع الأخذ بنظر الاعتبار ان احوال الانسان في الجنة الموعودة تختلف على ما هو عليه حاله في الحياة الدنيا، وبكل حواسه، وكذلك احوال الدنيا من حيث المعالم الكونية المشاهدة فيها، والى هذا اشار الإمام جعفر الصادق عليه السلام عندما سأل عن جنة آدم، فقال: (جنة من جنات الدنيا تطلع عليه فيها الشمس والقمر ولو كانت من جنات الخلد ما خرج منها أبداً)<sup>(١٠٩)</sup>.

ومما تجدر الإشارة إليه هنا بعد هذه الجولة في الآية محل البحث وبيان الآراء فيها، والتماس رأي السيد المرتضى، ان كل آية من آيات الذكر الحكيم هي قاصدة

لهداية الناس، وليس هي لغرض الترف العلمي والتسلية السلبية، فعندما نقرأ القرآن المجيد نجده لم يتعرض (للزمان كمجموعة من آتات أو احتمالات وجود يمارس فيها الفلاسفة وارباب الكلام الترف الفكري، إنما تعرض له كأوقات مقسمة ما بين عبادة وعمل وراحة وسكون، وإذا كان الزمن اطول، فهو مجال يصلح لهلاك أمة، ونشوء أمة اخرى، وتحقيق وعد الله)<sup>(١١٠)</sup>. فلا بد من أن نستلهم من قصص الغابرين وسنن السابقين وما حملت من صراع وتدافع بين دعاة الخير والحق، ودعاة الشر والباطل، نستلهم العبرة وتعزيز الإيمان في النفوس، واخذ الحذر مما حذر منه القرآن المجيد.

ثالثاً: قال تعالى: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجِتُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾<sup>(١١١)</sup>، من مواضع الجدل بين المفسرين وعلماء الكلام ان استند بعضهم إلى هذه الآية في تقرير كون الله سبحانه قد خلق الناس وخلق اعمالهم، وان اعمال الناس غير مكتسبة وانما هي مقدره محتمة عليهم، بينما انكر ذلك فريق آخر، كما سنلاحظه.

ففي تفسيرها يقول الدكتور وهبي الزحيلي: (وفيه دلالة على ان الله خلق الإنسان وخلق اعماله)<sup>(١١٢)</sup>، ولعل الشيخ عبد الكريم المدرس يذهب إلى هذا الرأي كما يفهم من قوله، إذ قال في بيانها: (الذي خلقكم وخلق اعمالكم ومن جملتها الأصنام التي تركبونها بالنحت والربط)<sup>(١١٣)</sup>.

والآية محل البحث جعلها الأشعرية دليلاً على خلق افعال العباد لله تعالى<sup>(١١٤)</sup>، وان تقولب في مصطلحات آخر إلا ان مؤداه هو الجبر<sup>(١١٥)</sup>.

اما الفريق الآخر من المفسرين فلا يجد في الآية دليلاً على ما تقدم، بل يرى انها ناظرة الى قول ابراهيم عليه السلام الى قومه، أي انه (قال لهم: أتعبدون اصناماً نحتوها بأيديكم وصنعتوها بأنفسكم؟ والله جل وعلا خلقكم، وخلق اصنامكم التي تعبدونها؟ فكيف تعبدون المخلوق وتتركون الخالق؟)<sup>(١١٦)</sup>، فهي

هنا منطلقة في تقريع المشركين والاستهزاء بهم في كونهم يعبدون ما يصنعون من تماثيل بأيديهم وبعد ذلك يقعون عليها عابدين، وهذا دليل عقلي التمسسه نبي الله ابراهيم عليه السلام في محاجة قومه، لعلهم يرشدون الى طريق الحق والمنطق والبرهان.

اما رأي السيد المرتضى فقد وافق هذا الفريق، إذ قال في تفسيره للآية الكريمة: (قد حمل اهل الحق هذه الآية على ان المراد بقوله: (وما تعملون) أي وما تعملون فيه من الحجارة والخشب وغيرهما، مما كانوا يتخذونه اصناماً ويعبدونها)<sup>(١١٧)</sup>.

إذ ان المقصود (وما تعملون) هو المادة الأولية لما يقع عليه فعل الفاعل، من حجارة او طين التي تكون فيما بعد الصنعة، أي المنحوت وليس النحت، فهو (أراد المعمول فيه دون العمل، وهذا الاستعمال ايضاً سائغ شائع؛ لأنهم يقولون: هذا الباب من عمل النجار، وفي الخللخال: هذا من عمل الصائغ، وان كانت الأجسام التي اشير اليها ليست اعمالاً، وانما عملوا فيها، فحسن اجراء هذه العبارة)<sup>(١١٨)</sup>.

والاستعمالات القرآنية في ذلك كثيرة، منها ما نلحظه في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾<sup>(١١٩)</sup>، فليس المراد ان الحية تلتقف نفس الأفك بل اراد العصي والحبال، ومثله قوله تعالى: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ﴾<sup>(١٢٠)</sup>، فهي جملة مبنية لجملة (يعمل بين يديه)<sup>(١٢١)</sup>، أي المعمول فيه من دون العمل .

وقد وافق السيد المرتضى جملة من المفسرين المعاصرين، إلا ان منهم من اضاف تعليقاً اشاروا فيه الى عدم استحالة كون المراد من الآية هو خلق الأعمال ايضاً، وان الأعمال كلها لله سبحانه وبهذا يجدون (لا ضير في نسبة الخلق الى ما عمله الإنسان أو الى عمله؛ لأن ما يريده الإنسان ويعمله من طريق اختياره مراد الله سبحانه من طريق إرادة الإنسان واختياره ولا يوجب هذا النوع من تعلق الإرادة بالفعل بطلان تأثير ارادة الإنسان وخروج الفعل عن الاختيار وصورته مجبراً عليه، وهو الظاهر)<sup>(١٢٢)</sup>.

وهذا الرأي في إجماله منطقي وسليم، ولا خلاف فيه ولكن الآية محل البحث ناظرة الى الاصنام وليس الى أعمال الإنسان كما تقدم بيانه، وأوضحه الشريف المرتضى .

ومما تجدر الإشارة إليه ان الذهاب الى القول ان الآية دالة على سلب الارادة، وهو ما احتج به المجبرون كما تقدم ذكره، من ان الله خلقكم وخلق عبادتكم، لا يصح هنا معناه؛ ليس عقائدياً فحسب بل ان الآية محل البحث وما قبلها لا تتحمل هذا المعنى فهي ناظرة الى نقد نبي الله إبراهيم عليه السلام لقومه وتسخيفهم لما يعبدون من الأصنام التي ينحتونها، بل ان المتأمل في رأيهم يجد ان الآية ملتزمة لهم العذر في عبادتهم للأصنام، وان ساحتهم مقالة العثرة؛ لأن الله سبحانه جبرهم على فعلهم هذا، فلا معنى لتوبيخ ابراهيم عليه السلام لهم ولا معنى لإقامة الدليل والبرهان أو التماس البرهان في هديهم.

والى هذا اشار السيد المرتضى في معرض رده لمن قال بهذا الرأي، فقال: (ويصير على ما يذكره المخالف كأنه قال: (تعبدون ما تنحتون) والله خلقكم وخلق عبادتكم، فأبي وجه للتقريع! وهذا الى ان يكون عذراً اقرب من ان يكون لوماً وتوبيخاً، إذا خلق عبادتهم للأصنام، فأبي وجه للومهم عليها وتقريعهم بها) (١٢٣).

وقد ناقش السيد المرتضى الآراء المطروحة على هذه الآية الكريمة، وتناولها من وجوه عدة (١٢٤)، ولكن رعاية لمنهج البحث اكتفي بما يحتاجه المقام هنا.

فلحظنا ان الشريف المرتضى فيما تقدم من بيان رأيه كان ناظراً الى جملة من الآيات المعنية وذات الصلة بموضوع الآية محل البحث، في حين تكرر كثيراً من علماء الكلام والمفسرين لدعم مذهب او رأي أو تأويل حيث يعمد بعضهم الى اقتطاع آية من سلسلة او جملة من آية ويوردونها دليلاً، على حين ان بقية الآية أو بقية السلسلة في صدد آخر لا تتحمل ما ارادوا تحميلها لهما مما مرّ.

## الخاتمة

بعد هذه الجولة التفسيرية مع النصوص القرآنية من خلال آراء الشريف المرتضى وبعض المفسرين من المتقدمين والمعاصرين، اتضح:

- إن الشريف المرتضى بوصفه فقيهاً واديباً ومتكلماً كان مفسراً بارعاً أيضاً وهو في التفسير لا يقل شأنًا عن إمكاناته المتقدمة، فهو في طبيعة المفسرين للقرآن المجيد برأي الإمامية لما حازه من أدوات المفسر البارع المتقن.

- لحظنا ان الشريف المرتضى في آراءه التفسيرية يحمل بعض الآيات على غير ظاهرها، وإن هذا الحمل لم يكن دائماً بسبب مخالفة الظاهر لعقيدته، بل إن ظاهر معنى الآية فيه شبهة تقدر في صحته، أو أن ذلك الظاهر يخالف معنى ما تضمنته السورة نفسها من آيات، أو يناقض ما ورد في القرآن عامة.

- إن آراء الشريف المرتضى التفسيرية مُقلّدة في الاستشهاد بالنصوص الروائية في إيصال المعنى، ولعل ذلك عائد الى أسلوب الاحتجاج مع المخالف الذي لا يلزم بما لا يلزم نفسه من روايات مدرسة الشريف المرتضى.

- اعتمد الشريف المرتضى على مصادر متنوعة مهمة في فهم النص القرآني كان منها العقل، واللغة والبلاغة بصورة واضحة ويسمى ذلك تأويلاً.

- اعتمد الشريف المرتضى الشاهد القرآني في فهم النص القرآني عند اتحاد العلة، وهذا مما يُحسب له لما فيه من عمق الاطلاع وغزارة المعرفة القرآنية.

- لحظنا ان الشريف المرتضى لا يكتفي بعرض الخلاف أو تسجيله، وإنما كان يدلي برأيه فيه، فيفاضل بين الآراء.

- حوى كتاب الأمالي مادة تفسيرية علمية مكثفة كانت في قوامها ومجموعها أصيلة في اللفظ والمعنى والمحتوى والقضايا الثقافية المتنوعة.

- إنَّ آراء الشريف المرتضى التفسيرية المقارنة مع المفسرين المتقدمين تعطينا أنموذجاً فريداً لمفسر مجتهد مجاهد في إحقاق الحق وإيضاحه في حقبة زمنية انبرى فيها اصحاب الاعتقادات في تدوين مذاهبهم والتععيد لها معولين على نصوص القرآن الكريم.

- لحظنا من مقارنة آراء الشريف المرتضى التفسيرية مع المفسرين المتقدمين أنَّ آراءه التفسيرية دفاعية من حيث عرض الرأي الآخر ومن ثم إيجاد الشبهة فيه وبعد ذلك بيان رأيه في التفسير.

- امتازت الآراء التفسيرية للشريف المرتضى المقارنة مع المفسرين المعاصرين بالأصالة العقائدية والدقة في إيراد المضامين التفسيرية، وذلك في كونه قطب من اقطاب الفكر ومرجعاً مهماً في الاعتقاد، وهذا ينطبق على من هم خلاف مدرسته أيضاً من حيث غزارة المعلومة ونضجها.

- أخيراً نستطيع القول ان آراء الشريف المرتضى التفسيرية هي آراء على وفق المنهج العقلي الذي يراه أهل الاختصاص في الوقت الراهن أي (الرأي المحمود)، إلا إنه قد استطاع ان يبتعد عن متاهات الإفراط والتفريط.

### ملخص بحث..

## الآراء التفسيرية للشريف المرتضى في كتاب الأمالي

### - دراسة مقارنة -

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين. اما بعد... لم يكن الشريف المرتضى عالماً بشؤون الفقه واستنباط الحكم الشرعي فحسب، كما لم يكن أديباً أليماً فقط، بل إنه برز في كل الفنون والعلوم، ومن جملة هذه العلوم هو علم التفسير.

وقد عكف الباحث في بحثه هذا على إبراز هذا الجانب التفسيري في فكر الشريف المرتضى من خلال آراءه التفسيرية، وقد حصرنا هذا البحث في كتابه الأمالي، إذ يطغى على هذا الكتاب الآراء التفسيرية له، فهو حقاً يُعد مفتاح شخصيته التفسيرية.

وبعد قراءة فاحصه لهذا الكتاب كان الاختيار لنصوص قرآنية محددة منه، لما يعتقد الباحث بشموليتها لجميع القضايا المهمة، ومن خلالها نقف على إبراز الآراء التفسيرية للشريف المرتضى واستجلاء معناها بعد مقارنتها مع الآراء التفسيرية للمفسرين.

وقد عمد الباحث الى مقارنة آراء الشريف المرتضى التفسيرية مع بعض المفسرين، وذلك لإبراز آراءه بوضوح أكثر ودقة كبيرة، كما ان الباحث قسم بحثه على مطلبين بعد المقدمة تناول فيها اسباب اختيار عنوان البحث وأهميته، فكان في هذين المطلبين آراء الشريف المرتضى التفسيرية مع مقارنتها مع آراء المفسرين المتقدمين، اما المطلب الثاني فقد كان في آراء الشريف المرتضى التفسيرية ومقارنتها مع آراء المفسرين المتأخرين، وذلك في نصوص مختارة من الأمالي. وتبع هذين المطلبين خاتمة ذكرنا فيها أهم نتائج البحث، وقائمة بالمصادر التي اعتمدناها فيه. والحمد لله رب العالمين.

#### \* هوامش البحث \*

- (١) ينظر على سبيل المثال في هذا الجانب: د. عبد الرزاق محي الدين، أدب المرتضى من سيرته وأثاره، ص ٦٣... د. رؤوف احمد الشمري، الشريف المرتضى متكلماً، ص ٩...، انتظار خضير القرشي، منهج التأويل في أمالي المرتضى، ص ١٩... .
- (٢) د. عبد الرزاق محيي الدين، أدب المرتضى، ص ١٦٠.
- (٣) د. نعمة رحيم العزاوي، الجهد اللغوي في أمالي الشريف المرتضى، ص ٣٤.

- (٤) د. محمد حسين الصغير، المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم، ص ٧٢.
- (٥) ظ: د. عبد الهادي الفضلي، أصول البحث، ص ٦٢.
- ٦ - وكما اسلفنا في المقدمة أنّ المعني بالمتقدمين هنا هم المفسرون القدامى قياساً على عصر الباحث نفسه.
- ٧ - سورة الاسراء آية ١٦.
- ٨ - تفسير القرآن العظيم، ٣ / ٣٦.
- ٩ - سورة الانفال آية ١٥١.
- ١٠ - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٣ / ٣٦.
- ١١ - المفيد، شرح عقائد الصدوق، ص ٢٠١ - ٢٠٢.
- ١٢ - يقول الدكتور رؤوف الشمري: (ان الاتجاه الجبري قد برز بشكل واضح في عهد الامويين الذين شجعوه واحتضنوه ليكون لهم سند في تثبيت حكمهم فقالوا: لا ارادة ولا اختيار لأحد في ذلك). الشريف المرتضى متكلماً، ص ١٠٦.
- ١٣ - سورة الاحزاب الآية: ٣٨.
- ١٤ - الشريف المرتضى، امالي المرتضى، ١ / ١٦٤ - ١٦٥، ظ: الكليني، الكافي، ١ / ١٥٥.
- ١٥ - الامالي، ١ / ٢٩.
- ١٦ - المصدر نفسه، ١ / ٢٩.
- ١٧ - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٣ / ٣٦، ظ: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٦ / ١٩٠.
- ١٨ - سورة الشعراء الآية ٣٢.
- ١٩ - سورة القصص الآية ٣١.
- ٢٠ - روح المعاني، ١٦ / ٢٨٥.
- ٢١ - الامالي، ١ / ٣٠٥.
- ٢٢ - ظ: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ٨ / ١٦.
- ٢٣ - معالم التنزيل في التفسير والتأويل، ٤ / ٢٠٠.
- ٢٤ - المصدر نفسه، ٤ / ٢٠٠.
- ٢٥ - انوار التنزيل واسرار التأويل، ٣ / ٧٣، ومن ذكر هذا الرأي ظ: القرطبي، الجامع لاحكام القرآن، ٧ / ٣٣٢، البغوي، معالم التنزيل، ٤ / ٦، الرازي، مفاتيح الغيب، ٢٤ / ١١٤.
- ٢٦ - الزمخشري، الكشاف، ٣ / ٦٠، ومن ذكر هذا الرأي ظ: الطبري، مجمع البيان، ٧ / ٢٤٤، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٣ / ١٥٠ عند تفسير آية ٢٠ من سورة طه.
- ٢٧ - الامالي، ١ / ٥٢. ومن ذكر هذا الرأي من المفسرين الشيخ الطوسي في البيان، ٨ / ١٦. إلا ان الفارق ان الشريف المرتضى كان رأيه القاطع هنا والشيخ الطوسي كان رأيه ضمن جملة احتمالات!

- ٢٨ - الامالي، ١/ ٥٢ .
- ٢٩ - سورة المائدة الآية ١١٦ .
- ٣٠ - ذكر الشريف المرتضى للنفس معاني عدة وقد عزز من هذه المعاني ثلاث فقط بآيات قرآنية، وهي النفس بمعنى نفس الإنسان (الروح)، والنفس بمعنى العقوبة، والنفس بمعنى الغيب. ظ: الامالي، ١/ ٣١٧ وما بعدها. وقد عزز الباحث سائر ما ذكره السيد المرتضى من معاني النفس بالشاهد القرآني، ما خلا النفس بمعنى العين (الحسد)، والنفس بمعنى الدُّبَاغ، فلم يجد الباحث شاهد لها.
- وللنفس في القرآن الكريم معانٍ عدة زيادة لما ذكره السيد المرتضى، انها تأتي كلمة نفس ويراد منها معين، وتشير الى أشخاص معينين، مثل قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ (سورة النساء آية ١)، اي من أصل واحد وهو نفس آدم ابيكم، وتأتي النفس بمعنى الجنس والعشيرة، مثل قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾ (سورة الروم الآية ٢١)، وتأتي النفس بمعنى العقل، والقلب، وهو الواضح في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ (سورة البقرة الآية ١٣٠)، وغيرها من المعاني، للتوسعة ظ: د. محمد كاظم الفتلاوي، المنظور القرآني في بناء الإنسان، ص ١١ .
- ٣١ - سورة الزمر الآية ٤٢ .
- ٣٢ - الامالي، ١/ ٣١٧ .
- ٣٣ - الكشاف، ٤/ ٥ .
- ٣٤ - الامالي، ١/ ٣١٧ .
- ٣٥ - سورة المائدة، الآية ٢٥ .
- ٣٦ - الطبري، جامع البيان عن التأويل القران، ٦/ ٢١٧ .
- ٣٧ - يقول الفيومي (ت ٧٧٠هـ): ( انف من الشيء انفا من باب تعب والاسم الأنفة مثل قصبية أي استتكف وهو الاستكبار وانف منه تنزه عنه). المصباح المنير، ص ٢٢ .
- ٣٨ - الامالي، ١/ ٣١٧ .
- ٣٩ - سورة النازعات الآية ٤٠ .
- ٤٠ - ظ: الزمخشري، الكشاف، ٤/ ٦٩٨ .
- ٤١ - ظ: ابو فرج الاصفهاني، الاغانى، ١٩/ ١٦١ .
- ٤٢ - الامالي، ١/ ٣١٨ .
- ٤٣ - سورة القيامة، الآيتان ١- ٢ .
- ٤٤ - ظ: الرازي، مفاتيح الغيب، ٣٠/ ١٩١ .
- ٤٥ - سورة ال عمران، الآية ٢٨ .

- ٤٦ - الشريف المرتضى، الامالي، ١/٣١٩ .
- ٤٧ - تفسير القرآن العظيم، ١/٣٦٤، ظ : الطبري، جامع البيان عن التاويل القرآن، ٢/٢١٢، الطبرسي، مجمع البيان، ٢/٢١٢ .
- ٤٨ - سورة المائدة الآية ١١٦ .
- ٤٩ - جامع البيان عن تأويل القرآن، ٧/١٦٣ .
- ٥٠ - الكشاف، ١/٧٢٦ .
- ٥١ - الامالي، ١/٢١٩ .
- ٥٢ - الرازي، مفاتيح الغيب، ١٢/١١٢، والمجسمة: (اسم يطلق على عامة الفرق التي قالت بتجسيم الله تعالى....، - و- ان زبدة كلام المجسمة والمشبهة انهم يشبهون الله بخلقه، ويثبتون له مكاناً)، د. محمد جواد شكور، موسوعة الفرق الإسلامية، ص ٤٤٩، ظ: الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٩٢ .
- ٥٣ - ظ: الامالي، ١/٣١٩، وذهب الى هذا الرأي البلاغي تجنباً للتشبيه الزمخشري، ظ: الكشاف، ١/٧٢٦، والطبرسي، ظ: مجمع البيان، ٣/٣٦٨ .
- ٥٤ - والمشاكلة: هي ان يذكر الشيء بلفظ غيره، لوقوعه في صحبته تحقيقاً او تقديراً. ظ: السكاكي ابو يعقوب يوسف، مفتاح العلوم، القاهرة، ١٩٣٧ م، ص ٢٠٠ .
- ٥٥ - الامالي، ١/٣١٩ .
- ٥٦ - سورة المائدة، الآيتين ٢٨-٢٩ .
- ٥٧ - محمد تقي المدرسي، من هدى القرآن، ٢/٢١٥ .
- ٥٨ - ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٥/٨٣، وما تقدم من رأي ظ: المصدر نفسه .
- ٥٩ - المصدر نفسه، ٥/٨٣ .
- ٦٠ - البخاري، صحيح البخاري، ٨/٩٢ .
- ٦١ - احمد بن حنبل، مسند أحمد، ٥/١٤٩ .
- ٦٢ - للتوسعة في هذه الروايات ظ: سعيد حوى، الاساس في التفسير، ٣/١٣٦ .
- ٦٣ - احكام القرآن، ٢/٥٠٤ .
- ٦٤ - الحر العاملي، وسائل الشيعة، ١١/١١٣ .
- ٦٥ - كتاب الأم، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣ م، ٤/٢٣٣ .
- ٦٦ - الامالي، ٢/٤٦ .
- ٦٧ - سورة البقرة ١٩٠ .
- ٦٨ - باقر الايرواني، دروس تمهيدية في تفسير آيات الاحكام، ١/٢٤٢، بل وذهب الفقيه المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ) الى القول: (انه إذا كان الإنسان بين قوم ودهمهم عدو فحشي منه على

- نفسه جاز قتال ذلك العدوّ ويكون قصده الدفاع عن نفسه لقوله: (فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ) (سورة البقرة الآية ١٩٤)، كنز العرفان، ص ٣١٧.
- ٦٩ - الحر العاملي، وسائل الشيعة، ١١ / ١٠ .
- ٧٠ - محمد عبده، شرح نهج البلاغة، ١ / ٦٧ .
- ٧١ - للتوسعة في الآيات القرآنية الدالة على وجوب الجهاد ظ: المقداد السيوري، كنز العرفان، ص ٣١٤ .
- ٧٢ - الامالي، ٢ / ٤٦ .
- ٧٣ - ظ: ناصر المكارم الشيرازي، الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، ٣ / ٤٥٨، ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٥ / ٨٤، محمد تقي المدرسي، من هدى القرآن، ٢ / ٢١٧ .
- ٧٤ - اغلب من ذهب إلى هذا الرأي احتج بهذا الحديث قديماً وحديثاً، ظ: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٥ / ٨٤ مثلاً، ولم يجد الباحث هذا الحديث في الكتب المختصة بحسب تتبعه، وانما وجدها في مصادر الإمامية ولكن موردها لم يكن يشير الى قضية القاتل والمقتول في الآية محل البحث، بل هي عامة في الظالم والمظلوم من غير الاشارة الى كون المظلوم مقتول والظالم قاتل، ظ: الكليني، الكافي، ٨ / ١٠٦ .
- ٧٥ - التحرير والتنوير، ٥ / ٨٤ .
- ٧٦ - الأمالي، ٢ / ٤٣، وقد ناقش السيد المرتضى وجوه أخر اختصرناها بحسب المقام .
- ٧٧ - الأساس في التفسير، ٢ / ١٣٥٩ .
- ٧٨ - سورة البقرة: الآية ٣٦ .
- ٧٩ - ظ: ماجد ناصر الزبيدي، التيسير في التفسير للقرآن، دار المحجة البيضاء، بيروت، ٢٠٠٧م، ٩٠ / ١ .
- ٨٠ - الأمالي، ٢ / ١٣٥ .
- ٨١ - المصدر نفسه، ٢ / ١٣٥ .
- ٨٢ - المصدر نفسه، ٢ / ١٣٥ .
- ٨٣ - سورة الأنبياء: الآية ٧٨ .
- ٨٤ - المرتضى، الأمالي، ٢ / ١٣٥ .
- ٨٥ - سورة البقرة: الآية ٣٥ .
- ٨٦ - التحرير والتنوير، ١ / ٤٢٠ .
- ٨٧ - سورة الروم: الآية ٢١ .
- ٨٨ - سورة الأنبياء: الآية ٧٨ .
- ٨٩ - الميزان في تفسير القرآن، ١٤ / ٢٦٨، وذهب الى هذا الرأي أيضاً الرازي إلا انه قال: (ان

الحكم كما يضاف الى الحاكم فقد يضاف الى المحكوم له، فاذا اضيف الحكم الى المتحاكمين كان المجموع اكثر من الاثنين)، ١٦٩ / ٢٢، والباحث يرى أنه لا معنى لإضافة المحكوم في الحكم، والرأي ما أثبتناه اعلاه .

٩٠ - سورة البقرة: الآية ١٢٨ .

٩١ - الأمالي، ١٣٥ / ٢ .

٩٢ - محمد تقي المدرسي، من هدى القرآن، ١ / ٢٣٩ .

٩٣ - محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ٢٢ / ٢٤٥ .

٩٤ - سورة البقرة: الآية ٣٥ .

٩٥ - سورة البقرة: الآية ٣٦ .

٩٦ - الأمالي، ١٣٥ / ٢ .

٩٧ - مصطفى الخيري المنصوري، المقتطف من عيون التفاسير، ٧١ / ١، ظ: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٤١٩ / ١، أما محمد عزه دروزه فلم يشير في تفسيره الى هذه الآية ضمن سياق تفسيره للآيات ما قبلها وبعدها، ظ: التفسير الحديث، ٢ / ١٥٢ .

٩٨ - سورة فاطر: الآية ٦ .

٩٩ - الأمالي، ١٣٧ / ٢ .

١٠٠ - التفسير المنير، ١ / ١٥٣ .

١٠١ - ظ: من وحي القرآن، ١ / ٢٤٩، وقريب من هذا المعنى ظ: محمد جواد مغنية، التفسير الكاشف، ١ / ٨٤ .

١٠٢ - الراغب الأصفهاني، مفردات الفاظ القرآن، ص ٨٣٢ .

١٠٣ - المصدر نفسه، ص ٤٠٢ .

١٠٤ - سورة سبأ: الآية ١٥ .

١٠٥ - الأمالي، ١٣٦ / ٢ .

١٠٦ - سورة البقرة: الآية ٦١ .

١٠٧ - تفسير المنار، ٢ / ٢٤٥ .

١٠٨ - الأمالي، ١٣٦ / ٢ . ظ: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ٨ / ٣١٥ .

١٠٩ - الصدوق (ت ٣٨١هـ)، علل الشرائع، ٢ / ٦٠٠، ظ: الكليني، الكافي، ٣ / ٢٤٧ .

١١٠ - د. عبدالله عيسى لحيلح، الجدلية التاريخية في القرآن، ص ١٢ .

١١١ - سورة الصافات: ٩٥ - ٩٦ .

١١٢ - التفسير المنير، ١٢ / ١٢٤ .

١١٣ - مواهب الرحمن في تفسير القرآن، ٦ / ٤٦٥ .

- ١١٤ - ظ: الحلبي (ت٧٥٦هـ) احمد بن يونس، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، ٩/ ٣٢١،  
البغدادى(ت٤٢٩هـ) عبد القاهر، اصول الدين، مطبعة الدولة، استنبول، ١٩٨٢، ص ١٣٥
- ١١٥ - القول بنظرية الكسب وهي لا تختلف عن الجبر ف( المحصلة واحدة، وان اختلافها لا يكون  
إلا في نطاق المقدمات والصياغات... ). د. رؤوف الشمري، الشريف المرتضى متكلماً، ص  
١٠٩.
- ١١٦ - محمد علي الصابوني، التفسير الواضح الميسر، ص ١١٢٢، ظ: محمد عزة دروزه، التفسير  
الحديث، ٤/ ٢٢٤.
- ١١٧ - الأمالي، ٢/ ٢٠٣.
- ١١٨ - المرتضى، الأمالي، ١/ ٢٠٣.
- ١١٩ - سورة الأعراف: الآية ١/ ٢٠٣.
- ١٢٠ - سورة سبأ: الآية ١٣.
- ١٢١ - سورة سبأ: الآية ١٢، في تفسيرها ظ: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٢/ ٢٣.
- ١٢٢ - محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٧/ ١٣٣، ظ: ناصر مكارم الشيرازي،  
الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ١٤/ ٢٦٠، محمد جواد مغنية، الكاشف، ٦/ ٣٣٧.
- ١٢٣ - الأمالي، ٢/ ٢٠٤.
- ١٢٤ - للتوسعة ظ: الشريف المرتضى، تنزيه الأنبياء، ص ٦٢، د. رؤوف احمد الشمري، الشريف  
المرتضى متكلماً، ص ١٢٠.

## \* مصادر البحث \*

- خير ما نبداً به: القرآن الكريم.
١. احمد بن حنبل (ت٢٤١هـ)، مسند احمد، دار صادر، بيروت، (دت).
٢. انتظار خضير القريشي، منهج التأويل في أمالي المرتضى، رسالة ماجستير، كلية الفقه، جامعة  
الكوفة، ٢٠٠٦م.
٣. باقر الايرواني، دروس تمهيدية في تفسير آيات الاحكام، دار الفقه للطباعة، قم، ط٣،  
١٤٢٨هـ.
٤. البخاري(ت٢٥٦هـ) ابو عبد الله محمد، صحيح البخاري، دار الفكر للطباعة، بيروت،  
١٩٨١م.
٥. البغوي (ت٥١٠هـ) ابي محمد الحسين، معالم التنزيل في التفسير والتأويل، دار الفكر، بيروت،  
٢٠٠٢م.

٦. البيضاوي (ت ٧٩١هـ) ناصر الدين ابي سعيد عبد الله، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ١٩٩٠م.
٧. الرازي (ت ٦٠٤هـ) فخر الدين محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٩م.
٨. الراغب الاصفهاني (ت ٤٢٥هـ)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، ١٤٢٥هـ.
٩. رؤوف احمد الشمري (الدكتور)، الشريف المرتضى متكلماً، مجمع البحوث الاسلامية، مشهد، ١٤٣٤هـ.
١٠. الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) ابي القاسم محمود، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط ٢، ٢٠٠١م.
١١. سعيد حوى، الأساس في التفسير، دار السلام، مصر، ط ٢، ١٩٨٩م.
١٢. السكاكي ابو يعقوب يوسف، مفتاح العلوم، القاهرة، ١٩٣٧م.
١٣. الطبرسي (ت ٥٣٨هـ) ابو علي الفضل، مجمع البيان، مكتبة دار المجتبي، النجف الاشرف، ٢٠٠٩م.
١٤. الطوسي (ت ٤٦٠هـ) ابي جعفر محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، الاميرة للطباعة، بيروت، ٢٠١٠م.
١٥. ابن عاشور محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ، بيروت، (دت).
١٦. عبد الله عيسى ليلح (الدكتور)، الجدلية التاريخية في القرآن الكريم، دار الوسام العربي، الجزائر، ٢٠١١م.
١٧. عبد الرزاق محي الدين (الدكتور)، أدب المرتضى من سيرته وآثاره، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٥٧م.
١٨. عبد الكريم المدرس، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٨م.
١٩. عبد الهادي الفضلي (الدكتور)، أصول البحث، مؤسسة، دار الكتاب الإسلامي، قم، ايران، (دت).
٢٠. الفيومي (ت ٧٧٠هـ) احمد بن محمد بن علي، المصباح المنير، مكتبة الايمان، المنصورة، ٢٠٠٨م.
٢١. القرطبي (ت ٦٧١هـ) ابي عبد الله محمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: د. مجدي محمد سرور، دار البيان العربي، مصر، ٢٠٠٨م.
٢٢. ابن كثير (ت ٧٧٤هـ) أبي الفداء عماد الدين، تفسير القرآن العظيم، دار صبح، بيروت، ط ٤، ٢٠٠٧م.
٢٣. الكليني (ت ٣٢٩هـ) محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق: علي اكبر الغفاري، دار الكتب

- الاسلامية، طهران، ١٣٦٣ هـ.ش.
٢٤. محمد تقي المدرسي، من هدى القرآن، دار القارئ، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٨ م.
٢٥. محمد جواد مشكور (الدكتور)، موسوعة الفرق الاسلامية، تعريب: علي هاشم، مجمع البحوث الاسلامية، بيروت، ١٩٩٥ م.
٢٦. محمد جواد مغنبيه، التفسير الكاشف، منشورات الرضا، بيروت، ٢٠١٣ م.
٢٧. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، دار الكتاب العربي، بغداد، ٢٠٠٩ م.
٢٨. محمد حسين الصغير (الدكتور)، المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم، دار المؤرخ العربي، بيروت، ٢٠٠٠ م.
٢٩. محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، دار الملاك، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٧ م.
٣٠. محمد رشيد رضا، تفسير القرآن العظيم المعروف بتفسير المنار، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٣١. محمد عبده (ت ١٩٠٥ م)، شرح نهج البلاغة، دار الذخائر، قم، ١٤١٢ هـ.
٣٢. محمد عزة دروزة، التفسير الحديث ترتيب السور حسب النزول، دار الغرب الاسلامي، ط ٢، ٢٠٠٠ م.
٣٣. المرتضى الشريف (ت ٤٣٦ هـ)، أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ذوي القربى، قم، ط ٣، ١٤٣٥ هـ.
٣٤. \_\_\_\_\_، الشريف المرتضى، تنزيه الأنبياء، دار الأضواء، بيروت، ط ٢، ١٩٨٩ م.
٣٥. محمد علي الصابوني، التفسير الواضح الميسر، دار الافق، بيروت، ٢٠٠١ م.
٣٦. مصطفى الخيري المنصوري، المقتطف من عيون التفاسير، دار القلم، دمشق، (دت).
٣٧. المقداد السيوري (ت ٨٢٦ هـ)، كنز العرفان في فقه القرآن، قم، ١٤٢٢ هـ.
٣٨. ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٥ م.
٣٩. نعمة رحيم العزاوي (الدكتور)، الجهد اللغوي في أمالي الشريف المرتضى، مجلة المورد، دار الشؤون الثقافية، بغداد، المجلد ٢٢، العدد ٢، ١٩٩٤ م.
٤٠. وهبه الزحيلي (الدكتور)، التفسير المنير، دار الفكر، دمشق، ط ٢، ٢٠٠٧ م.

