

اعداد مكتبة الروضة الحيدرية

المكتبة الرقمية

الرسائل الجامعية



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الكوفة

كلية الفقه

النقد التفسيري عند العلامة الطباطبائي

رسالة تقدّمت بها الطالبة

سهير كريم برهان الجنابي

الى مجلس كلية الفقه / جامعة الكوفة وهي جزء من متطلبات نيل

شهادة الماجستير في الشريعة والعلوم الاسلامية

إشراف

الاستاذ الدكتور

صباح عباس عنوز

٢٠١٥م

١٤٣٦هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ

أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ

خَيْرٍ

صَدَقَ اللَّهُ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ

المجادلة : ١١

الإهداء

الى من رحلت لربّ الرحمة والآفاق

وتركت عيوناً أذبلتها دموع الفراق

وقلوباً أوجعتها لوعة الاشتياق

أمي الحبيبة - رحمها الله -

الى الذي ما انفك قائماً مقام الأمومة

وظلّ مسافراً في سفري

والدي العزيز

أهدي جهدي هذا . . . مع الدعاء

سهيل

شكر وعرّفان

الشكر لله تبارك اسمه وعزّ جلاله على إتمام هذه الرسالة ...
وأقدم بالشكر والعرّفان الى أستاذي الفاضل الدكتور صباح عباس عنوز الذي
أشرف على رسالتي ، إذ كان لتوجيهاته العلمية وإرشاداته القيّمة وملاحظاته النقدية
الأثر البالغ في إنجاز هذا الجهد .
كما أخصّ بالشكر والثناء للأستاذ الدكتور سيروان عبد الزهرة الجنابي لما أسدانيه
من معروف في توفير بعض المصادر ذات الصلة بالرسالة.
كما اشكر عمادة كلية الفقه، والى أساتذتي الكرام في قسم علوم القرآن ولجنة
الدراسات العليا..
وحقّ عليّ أن اتقدم بجزيل الشكر وعظيم الامتنان الى أساتذتي الأفاضل الذين
تتلمذت على أيديهم في مرحلة البكالوريوس في كلية الدراسات القرآنية- جامعة بابل،
فقد كان لهم أثر كبير في تحفيزي لهذا المضمار العلمي فلهم وافر الشكر والعرّفان.
ولا أنسى أن أشكر والدي العزيز وإخوتي وأخواتي الذين وقفوا معي وشدوا من أزري .

الباحثة

فهرست المحتويات

رقم الصفحة	الموضوعات
٣-١	المقدمة
١٨-٤	التمهيد/ مفهوم النقد التفسيري وموجز عن حياة العلامة الطباطبائي
٥	المبحث الاول / مفهوم النقد التفسيري
٥	أولا/ مفهوم النقد في اللغة والاصطلاح
٧	ثانيا/ مفهوم التفسير في اللغة والاصطلاح
٩	ثالثا/ مفهوم النقد التفسيري
١٨-١٢	المبحث الثاني / موجز عن حياة العلامة الطباطبائي
١٢	أولا/ اسمه ونسبه وولادته
١٢	ثانيا/ محطات من حياته
١٤	ثالثا/ شخصيته العلمية
١٥	رابعا/ تفسير الميزان في كلمات بعض الاعلام
١٦	خامسا/ آثاره وتصنيفاته
١٨	سادسا/ وفاته
٧٣-١٩	الفصل الاول/ وسائل النقد التفسيري عند العلامة الطباطبائي
٢٠	المبحث الاول/ تفسير القرآن بالقرآن
٣٦	المبحث الثاني / تفسير القرآن بالسنة
٤٨	المبحث الثالث / تفسير القرآن باللغة

٦٤	المبحث الرابع / تفسير القرآن بالعقل
١٤٩-٧٥	الفصل الثاني / مجالات النقد التفسيري عند العلامة الطباطبائي
١٠١-٧٧	المبحث الاول / نقد آراء المفسرين في المجال العقائدي
٧٨	اولا/ عصمة الانبياء
٨٤	ثانيا/كلام الله أهو حادث أم قديم
٨٩	ثالثا/ الاحباط والتكفير
٩٥	رابعا/ البداء
١٣٤-١٠٢	المبحث الثاني/ نقد آراء المفسرين في مباحث علوم القران
١٠٣	اولا/ النقد التفسيري في روايات اسباب النزول
١١٨	ثانيا/ النقد التفسيري في المحكم والمتشابه
١٢٣	ثالثا/ النقد التفسيري في المكي والمدني
١٢٩	رابعا/ النقد التفسيري في علم الناسخ والمنسوخ
١٤٩-١٣٥	المبحث الثالث / نقد آراء المفسرين في المسائل الفقهية
١٤٠	اولا/ حكم صيام المريض والمسافر
١٤٢	ثانيا/ حكم طهارة الارجل في الوضوء
١٧٦-١٥٠	الفصل الثالث / سمات النقد التفسيري عند العلامة الطباطبائي
١٥٢	اولا /التعادل والترجيح بين الاقوال التفسيرية
١٥٧	ثانيا/ الجراءة
١٦٤	ثالثا / القبول والرفض
١٧١	رابعا/ النقد التحليلي
١٧٤	خامسا/ الموضوعية والحيادية

الخاتمة

فهرس المصادر والمراجع

الملخص باللغة الانكليزية

١٧٨

١٨٠

أ- ب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً نحمده ونستعينه ونستهديه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا ومن يهديه الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له ونصلي ونسلم على أشرف عباده، وأكمل خلقه خاتم الانبياء والمرسلين نبينا ورسولنا محمد بن عبدالله الأمين ، خير من علم وأفضل من نصح ، وعلى آله وصحبه أجمعين..

أما بعد..

فقد تعددت مناحي البحوث القرآنية في تفسير الميزان للعلامة محمد حسين الطباطبائي ؛ نظراً لموسوعيته العلمية واستيعابه لأغلب البحوث القرآنية التي تناولتها أيدي الباحثين والدارسين من أبحاث علمية وعقائدية وفلسفية وروائية واجتماعية ..

ولكوني باحثة في اختصاص علوم القرآن الكريم، فقد وجدت أن تفسير الميزان الذي يعدّ من التفاسير التي أثرت مجال الدراسات القرآنية أهل للبحث والدراسة ، فارتبطت فكرة البحث فيه بالدراسة النقدية لآراء المفسرين التي أدرجها الطباطبائي في مضمارة تفسيره بحيثية الرفض والقبول او الترجيح والتضعيف او المناقشة والتحليل ، وما الى ذلك من أساليب النقد على وفق آليات النقد الرصينة.

من هنا جاءت رسالتي بعنوان (النقد التفسيري عند العلامة الطباطبائي) لينسجم عنوانها مع محتواها ، ويبدو أن هذا الموضوع النقدي بكر في حدود تتبعي واطلاعي ، فلم أعر على مؤلف أو رسالة جامعية تحمل هذا العنوان على الرغم من تعدد الدراسات في نطاق تفسير الميزان .

وتكمن أهمية الموضوع في معرفة الدلالة الأصوب للنص والمضمون الأنقى له حتى لا يختلط الحابل بالنابل ، وذلك ان معرفة الصفاء المضموني للنص تعدّ غاية كل مفسر بلا منازع، وأيضاً تكمن في معرفة سبل النقد للنصوص التفسيرية لدى الآخرين والتي يعتمدها السيد الطباطبائي للوصول الى الغاية المنشودة في بيان مراد الله تعالى في النص القرآني، فضلاً عن الاطلاع على معرفة القدرات التفسيرية التي تمثل بها العقل المعرفي للسيد الطباطبائي في

استنباط مكونات القرآن الكريم، وطريقة تعامله مع النص التفسيري وقدرته النقدية لمحاورة آراء الآخرين في ترجيحه أو موازنته أو رفضه أو تضعيفه لتلك الآراء أو معالجته لتلك النصوص .

وكذلك يهدف هذا الموضوع إلى ضرورة تعميق الدراسات النقدية أو المقارنة بين آراء المفسرين في النص الواحد للوصول إلى الغاية الاسمى في المراد الالهي والنهوض بتأسيس قواعد ومناهج للنقد التفسيري بفتح ابواب البحث في نقد التفسير ..

فتسليط الضوء على جانب النقد التفسيري يعدّ من البحوث المهمة التي لا تزال لها حاجة إلى الدراسة والتتبع والغور في النظر بالمعطيات التفسيرية للنص الواحد .

وهذا ما دعاني لاختيار النقد التفسيري عند العلامة الطباطبائي ليكون عنواناً للبحث ، وأن أخوض في تحقيق تلك الاهداف ولا سيما كون البحث يتناول طرح الرؤية النقدية لعلامة من علمائنا الافاضل في تفسير الكتاب الحكيم وهو العلامة محمد حسين الطباطبائي صاحب العقلية الفذة في الساحة العلمية في اظهار المراد الالهي .

والمنهج الذي اعتمدته في البحث كان منهجاً وصفيّاً تحليلياً ، إذ أقوم أولاً بعرض المسألة محل النقد، ثم أعقبه بعرض للرأي التفسيري المنقود ، ثم أذكر بعد ذلك رأي العلامة الطباطبائي النقدي وأدلته التي عوّل عليها في النقد ، ثم اتبعت ذلك بآراء بعض المفسرين في المسألة ، لمعرفة مدى مطابقة رأي الطباطبائي النقدي مع غيره من الآراء ، وإن كان هذا بشكل محدود ولم يكن في جميع مفاصل البحث .

وقد اقتضت طبيعة المادة أن يكون البحث على مدخل تمهيدي وتتلوه ثلاثة فصول، تعقبها الخاتمة ومن ثمّ فهرسة المصادر والمراجع .

تضمن التمهيد الحديث عن محورين الأول : عن مفهوم النقد التفسيري ، وذلك ببيان مفردتي النقد والتفسير في اللّغة والاصطلاح ثم الوصول إلى مفهوم مصطلح النقد التفسيري ، والمحور الآخر: ينصب على دراسة موجزة عن حياة العلامة الطباطبائي .

وجاء الفصل الأول بعنوان : وسائل النقد التفسيري عند العلامة الطباطبائي ، وهي الأدلة أو المباني المعرفية التي انطلق منها الطباطبائي في توجيه نقده التفسيري، وحوى أربعة مباحث

المبحث الأول تفسير القرآن بالقرآن، والمبحث الثاني تفسير القرآن بالسنة النبوية، والثالث تفسير القرآن باللغة، والرابع تفسير القرآن بالعقل.

والفصل الثاني كان مخصصا لمجالات النقد التفسيري عند العلامة الطباطبائي ، وقد انقسم هذا الفصل على ثلاثة مباحث ، تناول كل مبحث منها مجالا نقديا مع موقف المفسر منه ، فجاء المبحث الأول في نقد آراء المفسرين في مجال العقائد الاسلامية، والمبحث الثاني يتضمن نقد آراء المفسرين في مباحث علوم القرآن الكريم ، اما المبحث الثالث فيتناول نقد العلامة الطباطبائي لآراء المفسرين في المسائل الفقهية ، مبيّنة الباحثة رؤية المفسر لكل مجال نقدي له ومتناولة نماذج منها .

أما الفصل الثالث وهو الاخير فقد أجملت فيه أهم ما تميّز به العلامة الطباطبائي في نقده لآراء المفسرين في تفسيره الميزان ، فبيّنت المرتكز الاساس الذي يستند عليه في توجيه نقده التفسيري ، فجاء بعنوان (سمات النقد التفسيري عند العلامة الطباطبائي) فعند استقرائي لتفسير الميزان وجدته يتسم بجملة من الخصائص النقدية أدرجتها في هذا العنوان .

ثم الخاتمة بيّنتُ فيها كل ما توصلت اليه من نتائج في هذا الموضوع.

ويتلوا فهرست المصادر والمراجع الذي يحوي مؤلفات مختلفة الاختصاص نظرا لتتوّع الموضوع.

التمهيد

مفهوم النقد التفسيري وموجز عن حياة العلامة الطباطبائي

المبحث الأول : مفهوم النقد التفسيري

المبحث الثاني : موجز عن حياة العلامة الطباطبائي

المبحث الأول

مفهوم النقد التفسيري

أولاً : مفهوم (النقد) في اللغة والاصطلاح

أ. معنى النقد في اللغة :

إذا ما تعرفنا على المعنى اللغوي لـ (النقد) فإننا سوف نصل لمفهومه الاصطلاحي من خلال لمح الرابط بينهما.

إذ اتفق المعجميون على أن (النقد) هو التوصل الى الجوهر الصائب دون غيره، فنرى ان الخليل الفراهيدي (ت ١٧٥هـ) يقول مانصه: (النقدُ تمييز الدراهمِ واعطاؤها إنساناً وأخذها)^١.

ولم يقف الفراهيدي عند هذا الحد بل استطرد في بيان دلالات هذه المفردة قائلاً: (وكلُّ شيءٍ ضربته بإصبعك كنفد الجوزِ فقد نقدته، والطائر ينقد الفخَّ أي ينقره بمنقاره ، والإنسان ينقدُ بعينه الى الشيء وهو مداومته النظر واختلاسه حتى لا يفتن له، وتقول : مازال بصره ينقدُ الى ذلك الشيء نقوداً)^٢.

فالنقد لم يكن عملاً عشوائياً إنما يتصل بغاية التوصل لمعرفة صلاحية الشيء وجودته من عدمه.

وقد نسج ابن منظور (ت ٧١١هـ) على منوال الفراهيدي نفسه إذ يقول : (والنقدُ والتناقدُ تمييزُ الدراهمِ واخراجُ الزيفِ منها..النقدُ تمييز واعطاؤها إنساناً وأخذها، الإنتقادُ مصدر نقدته دراهمه، ونقدته الدراهم ونقدتُ له الدراهم أي أعطيتها فانقدها أي قبضها ونقدتُ الدراهم وانتقدتها إذا أخرجت منها الزيف)^٣.

وذهب الرازي (ت ٦٠٦هـ) في صحاحه الى القول: (وناقدهُ ناقشهُ في الأمر)^٤.

^١ . الفراهيدي : العين ، ١١٨/٥

^٢ . المصدر نفسه ، ١١٩/٥

^٣ . ابن منظور : لسان العرب ، ٤٢٥/٣

^٤ . الرازي : مختار الصحاح ، ٨٨

وكذا الحال للفيروز آبادي (ت ٨١٧هـ) إذ سار بالمسار نفسه إذ يقول: (وناقدُهُ ناقشُهُ)^١ ؛ لذا يمكن توجيه مفهوم النقد هنا على انه الاختبار وتمييز الشيء سواء أكان ماديا ام معنويا ولا بد من ان يكون هذا التمييز قائما من اجل معرفة حقيقة الامور والاشياء، ذلك بان (معنى النقد في اللغة يدور محوريا على معنى تمييز الشيء من الشيء، وهو الانتقاء والاختيار للأفضل)^٢، والظاهر ان هذا المعطى اللغوي لمفردة (النقد) له ارتباط بالمضمون الاصطلاحي .

ب. معنى (النقد) في الاصطلاح:

لا يخرج مفهوم النقد الاصطلاحي كثيرا عن معطاه اللغوي، فهو بمعناه العام التمييز والتفريق بين جيد الشيء ورتيئه ، والشائع في مفهوم مصطلح (النقد) هو انه من متبنيات الدرس الأدبي وهو ما يعرف بـ(النقد الأدبي) وهكذا شاع هذا المفهوم في هذا النطاق التخصصي إذ لم يؤثر في نطاق التنظيرات التفسيرية والدراسات القرآنية^٣، ويرى قدامة بن جعفر (ت٣٣٧هـ) أن النقد هو: (علم جيد الشعر من رديئه)^٤ ، فكأن المسألة في النقد منطاة بميدان التطبيق في الشعر لا غير .

ويقول الباقلاني(ت٤٠٣هـ) في مضممار مفهوم النقد: (ان نقد الكلام شديد وتمييزه صعب)^٥ ، وعلّل هذه بقوله: (واذا كان الكلام المتعارف المتداول بين الناس يشق تمييزه ويصعب نقده ، ويذهب عن محاسنه الكثير وينظرون منه اختلافاً كثيراً وتتباين آراؤهم في تفضيل ما يفضل منه فكيف لا يتحيرون فيما لا يحيط به علمهم ولا يتأتى في مقدورهم ولا يمثل بخواطرهم وقد حير القوم الذين لم يكن أحد أفصح منهم)^٦ .

وقد رأى فائق مصطفى وعبد الرضا علي ان النقد: (هو نشاط انساني ؛ لكن هذا النشاط مقتصر على الإبداع الأدبي ؛ لذا فهو أدب وصفي كما هو معلوم وليس مدحا ولا قدحا.. لكنه عملية متشعبة تتناول دس الأثر الفني أو الأدبي ، وتحليله وإظهار فضائله وعيوبه مواطن

^١ . الفيروز آبادي : القاموس المحيط ، ١/٤١٢

^٢ . باسم العبادي : النقد التفسيري عند الشيخ البلاغي (رسالة ماجستير) ، ٦٨ ،

^٣ . ينظر : أحمد حسن خطاب : النقد التفسيري عند السيد محمد محمد صادق الصدر -منة المنان-،(رسالة

ماجستير) ، ٤٦

^٤ . قدامة بن جعفر : نقد الشعر ، ٩ ،

^٥ . الباقلاني : اعجاز القرآن ، ٢٠٣ ،

^٦ . المصدر نفسه ، ٢٠٣ .

الضعف اعتماداً على أهم الاصول الفنية والأدوات النقدية المعروفة وعلى الذوق الذي ثقفته الخبرة^١.

ويعرف النقد بتعريف اوضح فهو يُطلق ويُراد به معنيان (احدهما : الحكم، ويراد به الحكم على الاشياء بالحسن او الرداءة او الجمال او القبح ، والآخر التفسير او التحليل ، فالنقد بذلك يتجه الى تحليل وتجزئة النص لإدراك ابعاده وبلوغ اعماقه)^٢.

ومما تقدم يتبين لنا ان هناك تلاقياً بين المفهوم الاصطلاحي للنقد والمعنى اللغوي، فكلاهما يتفقان في انهما يدلان على التمييز والتفريق والحكم على الآراء او الاشياء او تحليلها ومناقشتها .

ثانيا : مفهوم (التفسير) في اللغة والاصطلاح :

أ . معنى (التفسير) في اللغة:

الجزر اللغوي لـ " التفسير " هو " فسر " اذ يقول الفراهيدي: (الفسرُ التفسير وهو بيان وتفصيل للكتاب وفسره يفسره فسراً وفسره تفسيراً)^٣ ، وواضح انه يرى ان التفسير هو البيان والإيضاح للنص القرآني .

كذلك فإن ابن منظور لم يذهب بعيداً عما ذهب اليه الفراهيدي ، اذ يقول: (الفسرُ البيان فسراً الشيء يفسره بالكسر وتفسره بالضم فسراً وفسره أبانه والتفسيرُ (فسر) مثله ابن الإعرابي التفسير والتأويل والمعنى واحد وقوله تعالى ﴿وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً﴾^٤ ، الفسرُ كشف المُعطى والتفسير كشف المراد عن اللفظ المُشكّل)^٥ ، فهو ايضا قد اعطى للتفسير معنى الكشف والبيان .

في حين ان الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ) يقول: (وقيل : التفسيرُ : شَرَحُ ما جاء مُجْمَلاً من القَصص في الكتاب الكريم وتعريفُ ما تدلُّ عليه ألفاظُهُ الغريبة وتبيين الأمور التي أنزلت بسببها الآيُ)^٦ ، إذ

^١ . فائق مصطفى وعبد الرضا علي : في النقد الأدبي الحديث منطلقات وتطبيقات ، ٩٥

^٢ . احسان الامين ، منهج النقد في التفسير ، ١٥

^٣ . الفراهيدي : العين ، ٢٤٧/٧

^٤ . الفرقان : ٣٣

^٥ . ابن منظور : لسان العرب ، ٥٥/٥

^٦ . الزبيدي : تاج العروس ، ٣٢٣/١٣

نظر الزبيدي الى التفسير بأنه عملية بيان الألفاظ المبهمة فحسب لانه خاص بالمجمل من اللفظ فقط.

أما في النص القرآني فوردت لفظة " التفسير " مرة واحدة فقط في سورة الفرقان^١ في قوله تعالى ﴿ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾^٢.

وذهب أغلب المفسرين على أن معنى التفسير في الآية هو التفصيل، وإظهار المعنى بياناً^٣، وهذا المعنى يوافق ما ذهب اليه اللغويون تماما.

يتضح مما سبق ان معنى التفسير في اللغة هو بيان الشيء وإيضاحه عموماً أو إبانة اللفظ المبهم والكشف عن معناه خصوصاً.

ب . مفهوم (التفسير) في الاصطلاح:

اختلف العلماء في تحديد الدلالة الاصطلاحية (للتفسير) كل بحسب تصوره للمفهوم في إزالة الغموض المتعلق باللفظ المبهم داخل النص القرآني أو معرفة معنى الآية عن طريق تشخيص المحكم والمتشابه والمجمل والمفصل وغيرها..

إذ عرفه الزركشي(ت٧٩٤هـ) بقوله:(التفسير علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد (صلى الله عليه وسلم)، وبيان معانيه ،واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ)^٤.

إذ زاد الزركشي في تعريف التفسير أدوات المفسر كاللغة والبيان والفقه ودمج مباحث علوم القرآن كالناسخ والمنسوخ مع تفسير النص القرآني وبيان مرادها.

وفي موضع آخر عرفه الزركشي(هو علم نزول الآية وسورتها وأقصيصها ، والإشارات النازلة فيها ، ثم ترتيب مكيتها ومدنيها ، ومحكمها ومتشابهها ، وناسخها ومنسوخها ، وخاصها وعامتها، ومطلقها ومقيدتها ، ومجملها ومفسرها ،وزاد فيها قوم فقالوا : علم حلالها وحرامها ، ووعدتها

^١ . محمد فؤاد عبد الباقي : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، ٥١٩

^٢ . الفرقان : ٣٣

^٣ . ينظر: النحاس: معاني القرآن: ٢٥/٥ ، والقرطبي: تفسير القرطبي، ٣٠/١٣ ، والسيوطي: الدر المنثور، ٢٥٥/٦ ، والطباطبائي: الميزان، ٢١٠/١٥ .

^٤ . الزركشي: البرهان في علوم القرآن ، ١٣/١

ووعيدها ، وأمرها ونهيها ، وعبرها وأمثالها)^١. وهذا التعريف شامل وعام يشمل اللغة والبيان والاحكام الشرعية وعلوم القرآن ، وينبغي أن يميز بين التفسير وبين مباحث علوم القرآن وإن كانت هي عوامل مساعدة في بيان النص القرآني .

أما الطبرسي (ت ٥٤٨هـ) فقد وضع تعريفاً للتفسير يقول فيه : (التفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل)^٢ فحصر مفهوم التفسير في عملية فهم اللفظ الغامض فحسب دون غيره.

وذهب الزرقاني الى ان " التفسير" في الاصطلاح : (علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية)^٣ ، فانصب مفهوم التفسير عنده على بيان المراد الالهي من النص القرآني بحسب قدرة العقل البشري ، وهذا التعريف للتفسير هو الأرجح.

وقد عَقَّب الدكتور احسان الامين على تعريفات علم التفسير بقوله: (التفسير - وهو معظمه - يرجع الى استنباط العلماء من خلال التفكير في آي القرآن الكريم والتدبر في معانيها، بما أتوا من قوة فهم وإحاطة بالعلوم اللازمة لذلك.. إلا انه يبقى في منتهاه جهداً بشرياً ومحاولة انسانية تتأثر بقوة نظر المفسر وسعة فكره واطلاعه وامتلاكه للوسائل الفنية اللازمة)^٤ .

ومن تعريفات المفسرين والباحثين في مجال الدراسات القرآنية يتضح ان التفسير هو الكشف والبيان والظهور والاحاطة بالنص القرآني وما تروم اليه الآيات الكريمة من معانٍ ومفاهيم وحقائق ومعارف ومن ثم الوصول الى المراد الالهي من النص القرآني بقدر الطاقة البشرية .

ثالثاً: مفهوم النقد التفسيري

عرفنا مما تقدم مصطلحات النقد والتفسير بمعناهما اللغوي والاصطلاحي ، وبقي لنا ان نبرز مفهوم " النقد التفسيري " فنقول أنه (لما كان التفسير هو الأجراء الأدائي الذي يُمارس بلحاظ مجموعة من الضوابط التأسيسية وجملة من الأسس الضابطة لاستحصال المبتغى الدلالي الأوفى للنص القرآني ، فانه يمكن ان يقال ان المسار الأدائي (...) لا يسير-وان كان مقيداً بمنظومات تنظيرية- على خطى واحدة لينتهي الى نتيجة موحدة في المحصلة النهائية ذلك بأن المنطلقات

١ . الزركشي: الرهان في علوم القرآن، ١٤٨/٢

٢ . الطبرسي : مجمع البيان ، ٣٩/١

٣ . الزرقاني : مناهل العرفان في علوم القرآن، ٤/٢

٤ . احسان الامين : منهج النقد في التفسير: ٦

التفسيرية للنص الواحد قد تتباين من قارئ الى آخر يقرأ النص نفسه ، فقد تتقارب المحصلة الدلالية لهما وقد تتباعد ويحدث احيانا ان تتباين تناقضا وتقاطعا ، من هنا كان لابد من وجود مخرج توثيقي يُستند اليه ويركن له من اجل استظهار المنطق المضموني الاصح من النص موضع النظر والاختلاف او الخلاف احيانا)^١ .

فالاختلاف في تفسير القرآن الكريم ، وتعدد الدلالات القرآنية من قارئ الى اخر لآية الواحدة يجعل من النص القرآني متعدد المعاني كلٌ بحسب فهمه ، من هنا كان لابد من توجيه ووضع حدٌ لتلك الاختلافات والوصول الى الغاية الدلالية الاسمى في ابراز مضمون النص القرآني .

من هنا نصل الى مصطلح " النقد التفسيري " ويعرّف بأنه (عملية قراءة المعطيات التفسيرية للنص الواحد بحيثية " التضعيف والترجيح " او " المناقضة والتأسيس " على وفق قوة المنطق ورجاحة المنطق ومثانة الدليل وصلابة السند ، ذلك بأن التراث التفسيري بلحاظ الوافد والمتراكم لا يسلم من مؤاخذات او منافذ تسمح للقارئ او المتلقي بالولوج منها اليه لإغلاقها او لإحالتها على نطاق الصواب والرؤيا الاوفق (...))، إذ لا نحسب ان ثمة مدوناً تفسيرياً يخلو من نقد سواء أكان النقد له أم عليه)^٢ .

فالنقد التفسيري هو انتقاء الرأي الصائب والافوق والاقرب لدلالة النص القرآني على وفق قوة السند في النقد ، فلا يكون النقد حكماً على قول الا اذا كان معه مستند يركن اليه في اظهار البيان الصائب والمضمون الاصح من النص القرآني .

من هنا فإن دراسة النقد التفسيري عند العلامة الطباطبائي جاءت على وفق قوة منطقته في نفده لآراء المفسرين ومثانة أدلته في رفضها او قبولها او مناقشتها او ما شاكل ذلك من أساليب النقد ، فقد كثرت الآراء التفسيرية في تفسيره-الميزان - فأحيانا يصرح الطباطبائي باسم صاحب القول التفسيري^٣ وأحيانا اخرى يكتفي بنقل القول بصيغ مختلفة كقوله: ذكر جمع من المفسرين^٤ ،

^١ . سيروان عبد الزهرة الجنابي : منهج النقد التفسيري عند الامام الرضا(عليه السلام)-قراءة في حل الاشكالات الفكرية_ ، ١

^٢ . المصدر نفسه ، ١ ، وينظر : احمد حسن حطاب : النقد التفسيري عند السيد محمد محمد صادق الصدر في مئة المنان ، رسالة ماجستير، ٣٦

^٣ . للاطلاع: ينظر: الطباطبائي: الميزان، ٢٥٢/٧-٢٥٣

^٤ . للاطلاع: ينظر: المصدر نفسه، ١٨٧/١٥_ ٣١٨

وذكر بعض المفسرين^١، وكقول بعضهم^٢، وما ذكره آخرون^٣، وما ذكره بعض الناس^٤، وذكره جماعة من المفسرين^٥، وقال قوم^٦، وذكر جمهور المفسرين^٧، وذكر الجمهور^٨، وقول آخرين^٩، وآخرين^٩، وقد ذكر جمع من مفسري السلف^{١٠}، وما في بعض التفاسير^{١١}، وبصيغة التضعيف "قيل"^{١٢}، وهي الأكثر استعمالاً لدى المفسر، وقد يعبر الطباطبائي عن الرأي التفسيري المنقود بصيغة الفعل الماضي المبني للمجهول، كقوله: واستشكل^{١٣}، وما استدل به^{١٤}، وأوردوه^{١٥}، وقد اختلف^{١٦}، وبصيغة الفعل الماضي المبني للمعلوم كقوله: فقد احتجوا^{١٧}،.. وما الى ذلك من الصيغ والعبارات التي أدرجها الطباطبائي على مدار أجزاء تفسيره.

اذ حوى تفسير الميزان كثيرا من أقوال المفسرين السلف ومن ثم كثرت التوجيهات النقدية للطباطبائي على تلك الأقوال بحيثيات مختلفة من التضعيف والترجيح والرفض والقبول....، وهذا ما سأتناوله بالبحث والتفصيل إن شاء الله .

- ١ . للاطلاع: ينظر: الطباطبائي: الميزان، ١٨١/٣، ٨/٤
- ٢ . للاطلاع: ينظر: المصدر نفسه، ٩٩/٥، ٢٨٩/٧
- ٣ . للاطلاع، ينظر: المصدر نفسه، ٢٨٩/٥
- ٤ . للاطلاع: ينظر: المصدر نفسه، ٣٤٨/١
- ٥ . للاطلاع: ينظر: المصدر نفسه، ٢٣٤/١٠، ١١٩/١٤
- ٦ . للاطلاع: ينظر: المصدر نفسه، ٢٧/٢، ١٤٨/٨
- ٧ . للاطلاع، ينظر: المصدر نفسه، ١٢/٨، ٢٣١/١٥
- ٨ . للاطلاع: ينظر: المصدر نفسه، ٣٦٥/١٢
- ٩ . للاطلاع: ينظر: المصدر نفسه، ٢٣٩/١٤
- ١٠ . للاطلاع: ينظر: المصدر نفسه، ١٦٩/٦
- ١١ . للاطلاع: ينظر: المصدر نفسه، ١٣٦/٤
- ١٢ . ينظر: علي الأوسي: الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان، ١٧٥، للاطلاع: ينظر: الطباطبائي: الميزان، ١٩/١٦، ٣١/١٣، ٦/١٩
- ١٣ . للاطلاع ينظر: الطباطبائي: الميزان، ٢٦٤/٢٠
- ١٤ . للاطلاع ينظر: المصدر نفسه، ٢٩١/٢٠
- ١٥ . للاطلاع ينظر: المصدر نفسه، ١٧٠/٧
- ١٦ . للاطلاع ينظر: المصدر نفسه، ٢٠٦/٢
- ١٧ . للاطلاع: ينظر: المصدر نفسه، ١٤٨/٧

المبحث الثاني

موجز عن حياة العلامة الطباطبائي

أولاً : اسمه ونسبه وولادته:

هو السيد محمد حسين بن السيد محمد بن السيد محمد حسين الميرزا علي أصغر شيخ الإسلام الطباطبائي التبريزي القاضي ، ولد في تبريز في التاسع والعشرين من ذي الحجة سنة ١٣٢١ هـ الموافق لسنة ١٨٩٢م في أسرة عريقة معروفة بالفضل والعلم^١ .

وقال في ترجمة نفسه: (ولدتُ في أسرةٍ علميةٍ بمدينة تبريز ، وقد حازت شهرة علمية منذ زمن بعيد في ذلك البلد ، وفقدتُ أمي في الخامسة من عمري وأبي في التاسعة منه، فذقتُ بذلك ألم اليتيم وأحسستُ به منذ صباي).^٢

دائماً العيش في صعوبة ويُتم يبرز في شيء ، وقد برز هذا عند الطباطبائي في العلم.

ثانياً : محطات من حياته

تنقل السيد الطباطبائي خلال حياته في محطات أربع نوجزها كما يأتي:

المرحلة الأولى: مرحلة التكوين:

تبدأ بولادته وتنتهي بهجرته من تبريز الى النجف الأشرف سنة ١٣٤٤ هـ إذ قال عن هذه المرحلة من حياته^٣: (وبعد شطر من عمرنا ذهبنا الى المدرسة وبإشراف معلم خاص كان يأتي الى بيتنا كل يوم، وقد بدأنا بدراسة اللّغة الفارسية وآدابها..وقد انتهيت من تعلم القرآن الكريم الذي كان يدرّس قبل كل شيء.. ثم شرعت بدراسة العلوم الدينية واللغة العربية.. وكنت أقرأ درس الغد قبل مجيء يومه ، فلا تبقى لي مشكلة عندما أواجه الأستاذ)^٤.

^١ . علي الأوسي :الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان ، ٤٤-٥٥

^٢ . كمال الحيدري :العلامة الطباطبائي:ملاحم من سيرته الذاتية ومنهجه العلمي ، ١١

^٣ . المصدر نفسه ، ١١

^٤ . محسن الأمين : أعيان الشيعة: ٥٤/٩ - ٥٥

المرحلة الثانية: مرحلة النضوج الفلسفي والعلمي:

تبدأ هذه المرحلة بهجرته من تبريز الى النجف سنة ١٣٤٤ هـ ، وتنتهي بعودته من النجف الى تبريز سنة ١٣٥٤ هـ ، وتعدّ هذه المرحلة أخصب مرحلة تكامل فيها البعد الفلسفي والعرفاني والعلمي في فلسفة الطباطبائي بعد ان احتضنته في الحوزة العلمية في النجف الأشرف مجموعة من الأساتذة الكبار ،الذين نبغ كل واحد منهم في حقل أو أكثر من حقول التراث الإسلامي الغنية^١.

يقول السيد محمد حسين الطباطبائي : (علمني المرحوم القاضي اسلوب تفسير الآية بالآية، وأنا في التفسير أقتفي أثره واتبع طريقته ،وقد كان ذا ذهن واسع وواضح في فهم معاني الروايات الواردة عن الأئمة المعصومين كذلك تعلمت منه طريقة فهم الأحاديث أي فقه الحديث)^٢.

وكان العلامة الطباطبائي يقول : (كل ما لديّ هو من المرحوم القاضي)^٣.

المرحلة الثالثة: مرحلة العمل بالفلاحة والزراعة:

تبدأ هذه المرحلة من حياة العلامة الطباطبائي لما اضطر للعودة الى موطنه من النجف إثر تدهور وضعه الإقتصادي سنة ١٣٥٤ هـ ، وبقي هناك في تبريز الى سنة ١٣٦٥ هـ يعدّ العلامة هذه السنوات عجاف وخسارة روحية كبيرة ، حيث اضطر الى ترك الدرس والتدريس والتفكير والمطالعة إلاّ النزر اليسير وعمل في الزراعة لتأمين معاشه^٤.

المرحلة الرابعة : مرحلة تأسيس مدرسة قم القرآنية والفلسفية:

(تبدأ هذه المرحلة بهبوط العلامة الطباطبائي في الحوزة العلمية في سنة ١٣٦٥ هـ ، وبقي فيها الى ان وافاه الأجل ، وهي مرحلة زاخرة بالعباء والإنتاج الغزير في عدّة حقول توزعت على التدريس والتربية والتأليف)^٥.

١ . كمال الحيدري : العلامة الطباطبائي ، ١٤ ،

٢ . عبد الجبار الرفاعي :تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية ، ١٣٠ ،

٣ . المصدر نفسه ، ١٣٠ ،

٤ . كمال الحيدري : العلامة الطباطبائي ، ٢١ ،

٥ . المصدر نفسه ، ٢٢ ،

ثالثاً : شخصيته العلمية:

يمكننا أن نتعرف على شخصية العلامة الطباطبائي من خلال ما قدمه تلامذته من نقاط للوقوف على صفاته وسجاياه، وهم على النحو الآتي:

محمد الحسين الطهراني:

وهو أحد تلامذة العلامة الطباطبائي وقد كتب (الشمس الساطعة) ضمّنها سيرة وسلوك وملابسات حياة السيد الطباطبائي، فيقول فيه: (لقد كان أستاذنا العلامة الطباطبائي(قده) بالنسبة للأمور الثلاثة في درجة الكمال...كمال القوة القلبية والحكمة العملية والسير الباطني في مدارج ومعارج عوالم الغيب والملكوت ... فإن فمه الصامت دائماً حيث كان يعتبر كتمان السر من أعظم الفرائض، وأما من جهة الشرع فقد كان نفسه فقيهاً متشرعاً يعنى برعاية السنن والآداب بكل ما في الكلمة من معنى، حتى أنه كان لا يقصر عن الإتيان بأبسط المستحبات... وكان يعترض على بعض الصوفية الذين لا يولون الشرع المقدس من الاهتمام ما هو أهله، وينتقدهم ويعدّ منهجهم مقروناً بالخطأ، ويعتبره غير منته بهم إلى المنزل المقصود)^١.

بهاء الدين خرمشاهي:

يقول خرمشاهي أحد تلامذة العلامة الطباطبائي في حقه: (الحكيم الرياني المرحوم العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، يعتبر من كبار مفسري القرآن الكريم في القرن الرابع عشر الهجري، ومن أبرز ملامحه الإصلاحية، أنه صرف جلّ وقته لإقامة الندوات العلمية والفلسفية والتفسيرية وتأليف الكتب باللغة العربية والفارسية وبأسلوب علمي وكذلك بالأسلوب السلس الذي يفهمه الجميع، إضافة إلى(١٠٠) مقالة في القضايا الفكرية والعقيدية والاجتماعية التي يحتاجها الناس)^٢.

^١ الطهراني: الشمس الساطعة، ٤٧-٤٨.

^٢ خرمشاهي، بهاء الدين، التفسير والتفسير الحديث: ٤٧-٤٨.

الشيخ محمد هادي معرفة

يقول معرفة في حق العلامة الطباطبائي أن(العلامة الحكيم السيد محمد حسين الطباطبائي من رجالات الفكر الإسلامي القلائل،الذين انتجتهم الحياة العلمية الإسلامية في العصر الأخير)^١. إذ عدّه من أبرز رجال الفكر الاسلامي .

رابعاً: تفسير الميزان في كلمات بعض الأعلام:

يعد تفسير الميزان للسيد الطباطبائي دائرة معارف قرآنية فيما اشتمل عليه من بحوث ودراسات مختلفة أشادها الطباطبائي مما دعا بعض الأعلام لإبداء آرائهم فيه ، ومنهم:

مرتضى المطهري إذ يقول:(لم يكتب تفسير الميزان جميعه بوحى الفكر، فأنا أعتقد ان الكثير من موضوعاته هي إلهامات غيبية ، وقلّما تعرض لي مسألة من المسائل الإسلامية والدينية لا أجد مفتاح حلّها في الميزان)^٢.

وقال محمد جواد مغنية:(عندما حلّ "الميزان " بين يدي ، عطلت مكتبتي ، وانكبتت على مطالعته بحيث لم يكن على طاولتي كتاب غيره)^٣.

وقال الطهراني :(لقد بلغت أهمية هذا التفسير وما ينطوي عليه من نقاط قوة وجذب حدّا امكن ان يقَدّم للعالم على أنه قاعدة لعقائد الاسلام والشيعه بل يمكن بثّه بين جميع المذاهب والمدارس ودعوة اصحابها على اساسه الى الاسلام والتشيع ، وفي الواقع نهض الميزان بهذه المهمة وقام بها تلقائيا فقد انتشر في ارجاء الدنيا ووزعت منه دورات كثيرة في البلدان الاسلامية وخضع للدراسة والبحث فأضحى سببا لشعور الشيعة بالفخر وموجبا لعلوّ شأنهم في المراكز العلمية)^٤.

^١ محمد هادي معرفة: التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب: ١٠٢٥/٢.

^٢ . عبد الجبار الرفاعي : تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، ، ١٩٠

^٣ . كمال الحيدري: العلامة الطباطبائي ملامح من سيرته الذاتية ومنهجه العلمي - ،ص ١٣٠

^٤ . المصدر نفسه ، ١٣٣-١٣٤

خامسا. اثاره وتصنيفاته العلمية :

ترك العلامة الطباطبائي آثاراً علمية في مجالات عدة من فروع المعرفة وبمستويات مختلفة،

وباللغتين العربية والفارسية^١ وهي كآتي :

١. أصول الفلسفة
 ٢. الاعداد الأولية
 ٣. بداية الحكمة في الفلسفة
 ٤. تعليقات على كتاب "الأسفار الاربعة" لصدر المتألهين الشيرازي .
 ٥. تعليقات على كتاب (أصول الكافي) لثقة الإسلام الكليني .
 ٦. تعليقات على كتاب (بحار الأنوار) لمحمد باقر المجلسي .
 ٧. تعليقات على كتاب (الكفاية) في علم الاصول للأخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني.
 - ٨ . رسالة في اثبات الذات
 - ٩ . رسالة في الصفات
 - ١٠ . رسالة في الوسائط بين الله والانسان
 - ١١ . رسالة في الافعال
 - ١٢ . رسالة في الإنسان بعد الدنيا
 - ١٣ . رسالة في الإنسان في الدنيا.
 - ١٤ . رسالة في الإنسان قبل الدنيا
- طبعت هذه الرسائل تحت عنوان (الرسائل التوحيدية) وكتبها الطباطبائي في تبريز .

^١ . ينظر: علي الأوسي : الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان ، ٥٣-٥٦ ، الطباطبائي : الميزان في تفسير القرآن ، ١/٥٠٥ . (تصدير) ، كمال الحيدري : العلامة الطباطبائي ملامح من سيرته الذاتية ومنهجه العلمي ، ٦٨-٧١

١٥. رسالة في البرهان.

١٦. رسالة في التحليل.

١٧. رسالة في التركيب

١٨. رسالة في الاعتباريات (الافكار التي يخلقها الانسان)

١٩. رسالة في القوة والفعل

٢٠. رسالة في المغالطة

٢١. رسالة في النبوءات والمنامات

طبعت هذه الرسائل تحت عنوان (الرسائل السبعة) وكتبها بالنجف الاشرف .

٢٢. رسالة في نظم الحكم

٢٣. رسالة في علم الإمام.

٢٤. رسالة في الوحي

٢٥. رسالة في الاعجاز

٢٦. رسالة في الولاية

٢٧. رسالة في المشتقات

٢٨. الشيعة في الإسلام.

٢٩. علي والفلسفة الإلهية.

٣٠. القرآن في الإسلام.

٣١. مباحثاته العلمية مع البروفيسور هنري كوربان

٣٢. المرأة في الإسلام.

٣٣. معنوية التشيع.

٣٤. من روائع الإسلام (بالفارسية).

٣٥. منظومة في قواعد الخط الفارسي

٣٦. الميزان في تفسير القرآن في عشرين مجلد (وهو المخصوص بالبحث)

٣٧. نهاية الحكمة في الفلسفة

٣٨. سلسلة أنساب الطباطبائي في أنزريجان

٣٩. كتاب سنن النبي (ص)

٤٠. الإسلام الميسر (وهو موسوعة في العقائد والأخلاق)

هذا عرض إجمالي لآثار هذا الحكيم القيمة ، وقد أثرت مؤلفاته هذه المكتبة الاسلامية .

سادسا /وفاته

توفي في شهر محرم عام ١٤٠٢هـ الموافق لسنة ١٩٨١م ، ودفن في مدينة قم المقدسة بجانب قبر السيدة فاطمة المعصومة بنت الامام موسى الكاظم (عليهما السلام)^١

إذ) غلبت على العلامة الطباطبائي في السنة الأخيرة من حياته تقريبا حالة النوم والخلسة ، وعندما كان يصحو من النوم يبادر لإسباغ الوضوء فوراً ويجلس تلقاء القبلة وهو مغمض العينين.... أخذت حالته الصحية تتدهور يوماً بعد آخر ، الى ان نقل من بيته الى المستشفى في قم ، مكث في المستشفى ما يقارب الأسبوع ، وفي اليومين الأخيرين غاب عن الوعي تماماً ، حتى إذا ما كانت صبيحة يوم الأحد الثامن عشر من محرم سنة ١٤٠٢هـ الموافق لسنة ١٩٨١م ، نزع خلعة البدن وغادر هذه الدنيا)^٢. شوقاً الى رحمة ربه.

^١ . مشكور العوادي: البحث الدلالي في تفسير الميزان -دراسة في تحليل النص- ، ١٩ ،
^٢ . كمال الحيدري : العلامة الطباطبائي ملامح من سيرته الذاتية ومنهجه العلمي ، ٤٩

الفصل الأول

وسائل النقد التفسيري عند العلامة الطباطبائي

المبحث الأول: تفسير القرآن بالقرآن

المبحث الثاني: تفسير القرآن بالسنة

المبحث الثالث: تفسير القرآن باللغة

المبحث الرابع: تفسير القرآن بالعقل

المبحث الأول

تفسير القرآن بالقرآن الكريم

يُعرّف الله سبحانه وتعالى وهو المتجلّي في القرآن الكريم كلامه بأنه ﴿نورًا مُبِينًا﴾^١ و ﴿تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾^٢، فالقرآن يبيّن بعضه بعضاً ويشهد بعضه على بعض ، ويعدّ منهج تفسير القرآن بالقرآن من أقدم وأصحّ مناهج التفسير .

فالقرآن الكريم الذي يُعدّ حجة بالذات ، هو كذلك سند تلك الحجة ، لأن آياته منسجمة ومتطابقة بعضها مع بعض ، وهذا ما تفسره الآية الكريمة ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^٣ ، فالذكر الحكيم يفسر بعضه بعضاً .

والمتعارف عليه أن تفسير القرآن بالقرآن من أصح طرق التفسير لأن المفسر على يقين قطعي بأنه أصاب مراد الله لأن الله هو الكاشف لمراده ، ولهذا صرّح بذلك ابن تيمية بقوله: (ان أصح الطرق في ذلك ان يفسر القرآن بالقرآن ، فما أجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر ، وما أختصر في مكان فقد بسّط في موضع آخر)^٤ .

والزمخشري يقول ايضا في اهمية منهج تفسير القرآن بالقرآن ان: (أسدّ المعاني ما دلّ عليه القرآن)^٥ .

لذا وصف العلماء منهج تفسير القرآن بالقرآن بأنه: (أحسن طرق التفسير)^٦ .

والسيد الخوئي قال ما نصّه في بيان منهجه التفسيري: (أني كثيرا ما أستعين بالآية على فهم أختها ، واسترشد القرآن إلى إدراك معاني القرآن ، ثم أجعل الأثر المروي مرشدا إلى هذه

١ . النساء : ١٧٤

٢ . النحل : ٨٩

٣ . النساء : ٨٢

٤ . ابن تيمية : مقدمة في اصول التفسير : ٣٩

٥ . الزمخشري : تفسير الكشاف : ١٩٢/٢

٦ . الزركشي : البرهان في علوم القرآن ، ١٧٥/٢

الاستفادة^١ .

ويعدّ منهج تفسير القرآن بالقرآن من أوائل المناهج التفسيرية للنص القرآني ، فهو يعود الى زمن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ثم تبعه بعض الصحابة ومن بعدهم^٢ ، فقد روي(عن عبد الله ، قال: لما نزلت ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَكَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾^٣ شق ذلك على المسلمين ، فقالوا : يا رسول الله ما منا أحد إلا وهو يظلم نفسه ، فقال رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) ليس بذلك ، ألا تسمعون إلى قول لقمان لابنه ﴿إِنَّ الشَّرَّكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾^٤ .

وأمثلة استنباط النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمة الهداة (عليهم السلام) للأحكام الشرعية من خلال تفسير القرآن بالقرآن كثيرة لا يسعنا المجال هنا لذكر المزيد منها.

فالمنهج الذي اعتمده الطباطبائي في تفسير النص القرآني عموماً هو تفسير القرآن بالقرآن ، اذ جعله الاساس في بيان معاني الآيات .

فبين المفسر منهجه التفسيري في مقدمته أنه استمد هذه الطريقة في التفسير من أهل البيت (عليهم السلام) على ما جاء عن الامام علي(عليه السلام) بأن القرآن(كتاب الله تُبصرون به ، وتُنطقون به ، وتسمعون به، وينطقُ بعضُهُ ببعضٍ ويشهدُ بعضُهُ على بعض)^٥.

فالقرآن الكريم شارحٌ ومبينٌ لآياته، وقد ذكر الطباطبائي منهجه قائلاً:(ان نفس القرآن بالقرآن ونستوضح معنى الآية من نظيرتها بالتدبر المندوب إليه في نفس القرآن ، ونشخص المصاديق ونتعرفها بالخواص التي تعطيها الآيات ، كما قال تعالى ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ

شَيْءٍ﴾^٦ ، وحاشا أن يكون القرآن تبياناً لكل شيء ولا يكون تبياناً لنفسه.^٧

١ . الخوئي : البيان في تفسير القرآن ، ١٣ .

٢ . ينظر: محمد باقر الحكيم : علوم القرآن ، ٢٧٧ ، وينظر: فارس علي العامر : دروس في التفاسير ومناهج المفسرين ، ١٨ .

٣ . الأنعام : ٨٢ .

٤ . لقمان: ١٣ .

٥ . الطبري : جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، ٣٣٢/٧ .

٦ . الامام علي(ع) : نهج البلاغة ، ٥٢/٢ .

٧ . النحل : ٨٩ .

٨ . الطباطبائي : الميزان ، ١٤/١ .

ويقول الطباطبائي ايضا في مقام اخر:(أن المتعين في التفسير الاستمداد بالقرآن على فهمه وتفسير الآية بالآية)^١.

فأهم ما يميز تفسير الميزان هو(ان الطباطبائي نهجاً منهجاً قرآنياً غاية في الاعتماد على القرآن واستنطاق آيه والتدبر فيها للكشف عن معانيه والوقوف على مدلولاته ، ومن يطالع الميزان يقف على غزارة هائلة في البيان والاستدلال القرآنيين لغرض إيضاح معاني القرآن والكشف عن مضامين آياته)^٢.

وسنأخذ بعض الموارد التي وجّه بها نقده التفسيري لأراء المفسرين ونبين مدى استعانتة بالنص القرآني في تفسير الآية ونقد الاقوال التفسيرية.

المورد الاول : في تفسير قوله تعالى ﴿وَكَاتَلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾^٣

فقد فسر الزمخشري في بيان المراد من قتل الاولاد في الآية بوأد البنات بقوله: (قتلهم أولادهم هو وأدهم بناتهم كانوا يئدونهن خشية الفاقة وهي الإملاق ، فنهاهم الله وضمن لهم أرزاقهم)^٤، ومن الواضح ان الزمخشري خصص عموم الآية بالنهي عن قتل الاولاد خشية الاملاق فحملها على حرمة وأد البنات فقط.

في حين ان السيد الطباطبائي يرى ان ظاهر الآية يخالف ما ذكره الزمخشري وان القران الكريم قد عرض ظاهرة وأد البنات في الجاهلية في آيات أخر خاصة غير هذه الآية ، مستعرضا ومستدلا بأيتين كريمتين تخص وأد البنات حتى يتبين الفرق بين الآية المتقدمة والآيات الخاصة بالحديث عن وأد البنات .

وذلك بقوله أن: (الظاهر خلاف ما ذكره وان الآيات المتعرضة لوأد البنات آيات خاصة تصرح به وبحرمته كقوله تعالى ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾^٥ وقوله ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ

^١ . الطباطبائي : الميزان ، ٨٧/٣

^٢ . علي الأوسي : الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان ، ١٢٧

^٣ . الاسراء : ٣١

^٤ . الزمخشري : الكشف ، ٤٤٨/٢

^٥ . التكوير : ٨-٩

بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ * يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ
فِي التُّرَابِ ﴿٢﴾ .^١

فصرحت هذه الآيات بالحديث عن سوء ظاهرة وأد البنات عند العرب في الجاهلية .

بينما قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾ فليست في نطاق الحديث
عن وأد البنات بل الآية عامة في النهي عن قتل الاولاد سواء كان ذكر ام انثى مخافة الفقر
والحاجة .

فالنهي عن قتل الاولاد في الآية عام ولا يوجد مسوغ لحمل الآية على وأد البنات فحسب ، كما
ذهب اليه الزمخشري، ولا موجب لحمل الهون - بضم الهاء - الذي يقصد به الذل او الخزي
على مخافة الفقر والحاجة ، وذلك بقول الطباطبائي : (واما الآية التي نحن فيها وأترابها فإنها
تتهى عن قتل الاولاد خشية املاق ، ولا موجب لحمل الاولاد على البنات مع كونه أعم ، ولا
حمل الهون على خوف الفقر مع كونهما متغايرين فالحق ان الآية تكشف عن سنة سيئة أخرى
غير واد البنات دفعا للهون وهى قتل الاولاد من ذكر وأنثى خوفا من الفقر والفاقة والآيات تنهى
عنه) .^٤

فإن لفظة "أولاد" تطلق على الذكر والانثى وبما أنها وردت جمعاً مضافاً فإنها دلت على
العموم؛ اي الذكور والاناث معاً لأن الجمع المضاف يفيد العموم.

وبناءً على ما تقدم يمكن القول ان السيد الطباطبائي اخذ بظاهر الآية في بيان المراد من
النهي عن قتل الاولاد خشية الاملاق ، ولم يخصص الاولاد بالبنات فالآية الكريمة نهت عن قتل
الاولاد من كلا الجنسين الذكر والانثى من دون تخصيصها بوأد البنات فلم يجد الطباطبائي
مسوغا لحمل الاولاد على البنات ، بل هي عامة واما قضية وأد البنات فلها آيات خاصة تبين
حرمته وسوء عاقبته.

١ . النحل : ٥٨-٥٩

٢ . الطباطبائي : الميزان ، ٣١/١٣

٣ . ينظر : ابن منظور : لسان العرب ، ٤٣٨/١٣

٤ . الطباطبائي : الميزان ، ٣١/١٣

في حين ذهب الزمخشري الى اطلاق قتل الاولاد على وأد البنات ، ونلاحظ ان هذا التفسير للآية قد اتفق عليه أغلب المفسرين^١.

ونرى ان الألوسي اخذ بظاهر اللفظ للآية بحرمة قتل الأولاد من كلا الجنسين ،وبذلك نجد انه قارب تفسير الطباطبائي ،إلا انه ربط قتل الأولاد في الآية بواقع العرب في الجاهلية، وبذلك فهو أيضا خصص عموم النهي عن قتل الاولاد بوأد البنات، اذ قال : (ظاهر اللفظ النهي عن جميع أنواع قتل الأولاد ذكروا كانوا أو إناثاً مخافة الفقر والفارقة لكن روى أن من أهل الجاهلية من كان يئد البنات مخافة العجز عن النفقة عليهن فهى في الآية عن ذلك فيكون المراد بالأولاد البنات وبالقتل الوأد ، والخشية في الأصل خوف يشوبه تعظيم)^٢.

وبهذا نرى ان السيد الطباطبائي قد نحى منحى القمي (ت٣٢٩) بأن النهي عن القتل عام ،ولم يخص بظاهرة وأد البنات فذكر القمي ان قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً أَمْلَاقٍ﴾: (يعني مخافة الفقر والجوع فان العرب كانوا يقتلون أولادهم؛ لذلك قال الله عز وجل (نحن نرزقهم وإياكم ان قتلهم كان خطأ كبيرا)^٣.

فجعل المفسر من القران الكريم وسيلة لنقده التفسيري فاستعان بالآية في توضيح الآية الاخرى.

المورد الثاني: في قوله تعالى ﴿ قَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَينِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ﴾^٤

فمن الموارد التي نقد بها الطباطبائي آراء المفسرين بمنهج تفسير القران بالقران قوله تعالى (إلا أن تكونا ملكين) في الآية اعلاه، إذ ذكر الطباطبائي عقب تفسيره للآية قول السيد المرتضى رحمه الله نقلا عن الطبرسي بقوله : (ونقل في المجمع عن السيد المرتضى رحمه الله احتمال أن يكون المراد بقوله " إلا أن تكونا ملكين.. " ، إنه أوهمهما أن المنهي عن تناول

^١ . ينظر : الثعلبي(٤٢٧هـ) : الكشف والبيان عن تفسير القران ، ٩٧/٦ ، الطوسي(٤٦٠هـ) : التبيان في تفسير القران ، ٤٧٥/٦ ، البغوي(٥١٠هـ) : معالم التنزيل في تفسير القران : ١١٣/٣ ، الطبرسي (٥٤٨هـ) : مجمع البيان ، ٢٤٨/٦ ، الرازي(٦٠٦هـ) : التفسير الكبير ، ٢٣٢/١٣ ، البيضاوي (٦٨٢هـ) : انوار التنزيل واسرار التأويل ، ٤٢٣/٣ ، الكاشاني(٩٨٨هـ) : الملا فتح الله : زبدة التفاسير ، ٢٩/٤ ،

^٢ . الألوسي : روح المعاني ، ٦٦/١٥ ،

^٣ . علي بن إبراهيم القمي : تفسير القمي : ١٩/ ٢ ،

^٤ . الأعراف : ٢٠ .

الشجرة الملائكة خاصة والخالدون دونهما فيكون كما يقول أحدنا لغيره : ما نهيت عن كذا إلا أن تكون فلانا ، وإنما يريد إن المنهي إنما هو فلان دونك ، وهذا أؤكد في الشبهة واللبس عليهما)¹ .

ونظير هذا القول ما ذهب اليه الطوسي بقوله : (كان قصد إبليس أن يقول لآدم : ما نهاك الله عن أكل الشجرة الا تكونا ملكين ، فان كنتما ملكين فقد نهاكما ، وحيث لستما من الملائكة فما نهاكما الله عن أكلها ، وتلخيص الكلام أن المنهي من أكل الشجرة هم الملائكة فقط ، ومن ليس منهم فليس بمنهي)² .

مقتضى هذا التفسير للآية ان الشيطان قد أوهم ادم وزوجه(عليهما السلام) بأن الشجرة المنهي عنها في قوله تعالى(ولا تقربا هذه الشجرة) إنما هي خاصة بالملائكة والخالدين ، وبما أن ادم وزوجه ليسا بملائكة فالنهي عن التقرب من الشجرة لا يتعلق بهما ، وبذلك التيسر الأمر على آدم بوسوسة الشيطان له بان المنهي عن الشجرة الملائكة فقط ومن ثم نفذت المكيدة بهما .

في حين ان السيد الطباطبائي أورد نقدا على تفسير السيد المرتضى للآية بان تفسيره مردود بآية سورة طه ﴿ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبُلَى ﴾³

هذا وقد فسر الطباطبائي قوله تعالى(إلا أن تكونا ملكين) بتقدير محذوف وذلك بقوله:(إلا كراهة أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين)⁴ .

وبذلك قال الطبرسي:(تقديره إلا كراهة أن تكونا ملكين، فحذف المضاف ، فهو في موضع نصب بأنه مفعول له)⁵ وذهب أغلب المفسرين الى هذا البيان للآية أيضا¹ .

¹ . الطباطبائي : الميزان في تفسير القرآن ، ٣٥/٨

² . الطوسي : التبيان في تفسير القرآن ، ٣٧٠/٤

³ . طه : ١٢٠

⁴ . الطباطبائي : الميزان في تفسير القرآن ، ٣٥/٨

⁵ . الطبرسي : مجمع البيان ، ٢٣١/٤

⁶ . ينظر : فيض الكاشاني : زبدة التفاسير ، ٥٠٥/٢ ، وظ: الثعلبي: الكشف والبيان عن تفسير القرآن ، ٢٢٣/٤ ، وظ: البغوي :معالم التنزيل في تفسير القرآن ، ١٥٣/٢ ، والزمخشري : الكشاف ، ٧٢/٢ ، والرازي : التفسير الكبير ، ٤٥/١٤ ، والبيضاوي : تفسير البيضاوي ، ٩/٣

وقد أضاف الطباطبائي أن: (المَلَكُ وأن قرئ بفتح اللام إلا أن فيه معنى المَلِكِ -بالضم فالسكون- والدليل عليه قوله في موضع آخر ﴿ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى ﴾ ^١ .

فالسيد المرتضى إنما فسر المراد من المَلَكِينَ اعتماداً على القراءة أي بما تعطيه هذه القراءة من معنى فقط دون النظر إلى الآيات الأخرى التي بينت هذا الأمر .

والمَلَكُ بفتح الميم واللام واحد الملائكة وهم الفئة المخلوقة الخاصة لخدمة الله تعالى وطاعته، والمَلِكُ بضم الميم وسكون اللام هي التي تعني الملكية أو التملك ،يقول الفراهيدي: (المَلِكُ : ما ملكت اليد من مال وخوّل) ^٢ .

فالتباطبائي بنى رأيه على منطق غير سديد من حيث اعتماده على المعطى المعجمي الخاطيء ،على الرغم من اتفاقنا معه في صحة نقده للآراء التي قيلت بحق الآية موضع البحث .

ومما تقدم يتبين لنا أن النهي الوارد في الآية لا يتعلق بالملائكة حسبما صرح به السيد المرتضى ، وإنما الشيطان قد أوهمهما بأن النهي عن التقرب الى الشجرة حتى لا يكونا ملائكة أو بمنزلة الملائكة أو للبقاء على الصورة البشرية.

فبعد بيان الطباطبائي لمعنى الآية وتعقيبه لقول السيد المرتضى وجه إليه نقداً بأن (آية سورة طه المنقولة آنفا تدفعه) ^٣ .

المورد الثالث: قوله تعالى ﴿وَاذْكُرْ عَبْدًا نَّأْيَبًا إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾ ^٤

أورد السيد الطباطبائي نقداً على ما ذكره الزمخشري في مسألة تسليط الشيطان على الانبياء (عليهم السلام) على وفق ما ورد من دعاء نبي الله ايوب (عليه السلام) حين مسه الشيطان بالنصب والعذاب ، اذ ذكر الزمخشري ان الله عز وجل لم يسلط الشيطان على انبيائه ورسله لغرض إلحاق التعب والتعذيب بهم مؤكدا انه لا سلطة للشيطان على الانبياء الا الوسوسة ، فيقول : (لا

^١ . الطباطبائي : الميزان ، ٣٥/٨

^٢ . الفراهيدي: العين ، ٣٨٠/٥

^٣ . الطباطبائي : الميزان ، ٣٥/٨

^٤ . ص : ٤١

يجوز أن يسلمه الله على أنبيائه ليقضى من إعتابهم وتعذيبهم وطردهم ، ولو قدر على ذلك لم يدع صالحا إلا وقد نكبه وأهلكه ، وقد تكرر في القرآن أنه لا سلطان له إلا الوسوسة فحسب) ^١ .

في حين أن الطباطبائي ذكر أن للشيطان تأثيراً في الانسان وبما أن الانبياء عليهم السلام من جنس البشر فلا يمنع من تأثيره بهم ايضاً بنحو من السببية والتأثير ، مستدلاً بذلك بأي من الذكر الحكيم كقوله ﴿ اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَنْزَالُ مَرْجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ ﴾ ^٢

فقد نسب الخمر والميسر..الى الشيطان ، وايضاً قوله تعالى حاكياً عن موسى عليه السلام ﴿ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ ﴾ ^٣ مشيراً بها الى الاقتتال بانه منسوب الى الشيطان ^٤ .

واضاف الطباطبائي (أن الذي يخص الأنبياء وأهل العصمة أنهم لمكان عصمتهم في أمن من تأثير الشيطان في نفوسهم بالوسوسة ، وأما تأثيره في أبدانهم وسائر ما ينسب إليهم بإيذاء أو إعتاب أو نحو ذلك من غير إضلال فلا دليل يدل على امتناعه ، وقد حكى الله سبحانه عن فتى موسى وهو يوشع النبي عليه السلام ﴿ وَمَا أَنْسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ ﴾ ^٥) ^٦ .

فالطباطبائي أورد تأثير الشيطان فيما يخص الانبياء في ناحيتين الاولى في ذات العصمة والآخرى في البدن او ما يلحق بهم من أذى وتعب ، فما يخص مكان عصمتهم لا سلطة للشيطان عليهم .

اما تأثيره بالبدن او أي امر آخر في حياتهم كبشر فلا دليل يمنع ذلك مستدلاً بآية أخرى تؤكد ما ذكره في قصة فتى موسى يوشع النبي (عليه السلام) حين وسوس له الشيطان فنسي الحوت متخذاً البحر طريقاً له .

١ . الزمخشري : الكشاف ، ٣٧٦/٣

٢ . المائدة : ٩٠

٣ . القصص : ١٥

٤ . ينظر : الطباطبائي : الميزان ، ٢١٠/١٧

٥ . الكهف : ٦٣

٦ . الطباطبائي : الميزان ، ٢١٠/١٧

ولكن دليل الطباطبائي هنا ضعيفا ومحل نظر لأن القول بأن فتى موسى عليه السلام كان نبيا رواية ضعيفة لا اثبات عليها فقد أُخْتَلَفَ في نبوته^١، ثم انه اذا كان نبيا لايجري عليه النسيان البتة لان النسيان يورث الوقوع في الخطأ وهذا محذور عن الانبياء .

إذ ينفي العلماء النسيان عن النبي موسى عليه السلام في هذه الآية ﴿وَمَا أَسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ﴾ فهذه الآية دليل على عدم نسيان موسى (ع) لانه نبي معصوم^٢، ويثبتوه على فتاه، فاذا كان النسيان مدفوع عن النبي موسى(ع) بوصفه نبيا فمن باب الاولى ان يكون مدفوعا عن فتاه اذا كان نبيا .

وزاد الطباطبائي على ذلك بقوله: (ولا يلزم من تسلطه على نبي بالإيذاء والاعتاب لمصلحة تقتضيه كظهور صبره في الله سبحانه وأوبته إليه أن يقدر على ما يشاء فيمن يشاء من عباد الله تعالى إلا أن يشاء الله ذلك وهو ظاهر)^٣.

نقول لا تأثير للشيطان على النبي في البدن فهو يوسوس له لكنه لا يقوى على ايذائه بوسوسته له مباشرة، ولكن يؤذيه من خلال وسوسته للناس فيؤذون الناس ذلك النبي، وبهذا كأن الشيطان بداعي السببية هو الذي اتعبه وأذاه، ولا يسلط الله الشيطان على عباده الانبياء مطلقا، انما لا يتدخل سبحانه في شيء حتى يظهر صبر النبي ومدى تحمله، ففارق بين أن يفعل الله ذلك -اي يسلط الشيطان على النبي- وبين أن لا يتدخل في ذلك إلا بعد نجاح النبي.

ويوجه المرتضى هذا بأن اتعاب الشيطان للنبي واصابته بالعذاب تكمن في أنه كان يوسوس له بأنه كان في نعم وعافية لذا عليه أن يتبرم ويتصجر مما هو فيه الآن هذا التعب، أما العذاب فهو أن الشيطان كان يوسوس لقومه أن يتجنبوه ويستقذروه ويستخفوه لما كان عليه من الأمراض إذ يوحي لهم بأن مرضه مُعَدِّ لذا يجب مقاطعته واجتنابه، حتى انهم منعوا زوجته من العمل لديهم لأنها كانت تداويه خشية أن تصيبهم بالمرض، فهذا كله مضار وتعب وعذاب يعود عليه بالأذى النفسي^٤.

^١ . ينظر: المجلسي : مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ، ٣٠٤/٤ ، الشرح

^٢ . ينظر: الشرف المرتضى : تنزيه الانبياء ، ١١٨

^٣ . الطباطبائي : الميزان ، ٢١١-٢١٠/١٧

^٤ . ينظر: الشريف المرتضى : تنزيه الأنبياء ، ٩١

ودليل عدم تأثره به مباشرة في بدنه او غيره هو قوله تعالى ﴿إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾^١.

وقال تعالى ايضا في عصمة الانبياء من تأثير الشيطان ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ * قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ * إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ^٢ ، فالاية مطلقة في عدم تمكن الشيطان من المخلصين الانبياء ، فاذا كان الاذى بوسوسة فان هذا يؤول الى اتباع النبي للشيطان وهذا مخالف لنص الاية الكريمة.

ويقول جعفر السبحاني في تفسير الاية: (أن يكون المراد من « مس الشيطان بالنصب والعذاب » هو وسوسة الشيطان إلى الناس عندما اشتد مرض أيوب حيث حثهم على أن يجتنبوه ويهجروه ، فكان التعبير من الناس والتكلم منهم لكن بوسوسة من الشيطان ، ونفس هذا التعبير كان نصياً وعذاباً على أيوب ، فالمراد من النصب والعذاب هو التعبير المستند إلى وسوسة الشيطان ، وعلى كل تقدير فلا دلالة لكلمة العذاب بعد كلمة النصب على أنه كان عقاباً منه سبحانه له ، يقول الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) : « إِنَّ اللَّهَ ابْتَلَى أَيُوبَ بِلَا ذَنْبٍ فَصَبَرَ حَتَّى عُيِّرَ ، وَإِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَا يَصْبِرُونَ عَلَى التَّعْيِيرِ »^٣.

من هنا نفهم بأن الله اختبره ولكن ليس بتسليط الشيطان ووسوسته له مما افضى الى أذى في بدنه، بل الاذى والعذاب الذي هو تعبير الناس له واجتتابهم إياه منشؤه الناس بوسوسة من الشيطان فعبر بالسبب واراد المسبب ، فالسبب الشيطان والمسبب الناس.

المورد الخامس : قوله تعالى ﴿ اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ ﴾^٤

من المعجزات التي أجراها الله عز وجل على يد رسوله الكريم محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) معجزة انشقاق القمر نصفين والتي حدثت حين سأل المشركون من أهل مكة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) قبل الهجرة الى المدينة .

١ . ص: ٤٤

٢ . الحجر: ٣٩-٤٢

٣ . جعفر السبحاني : عصمة الانبياء في القران الكريم ، ١٩١

٤ . القمر : ١

وقوله (وانشق القمر) (أي انفصل بعضه عن بعض فصار فرقتين شقتين تشير الآية إلى آية شق القمر التي أجراها الله تعالى على يد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بمكة قبل الهجرة إثر سؤال المشركين من أهل مكة ، وقد استفاضت الروايات على ذلك ، واتفق أهل الحديث والمفسرون على قبولها .. ولم يخالف فيه منهم إلا الحسن وعطاء والبلخي حيث قالوا : معنى قوله " انشق القمر " سينشق القمر عند قيام الساعة وإنما عبر بلفظ الماضي لتحقيق الوقوع) ^١ .

فانشقاق القمر قد حدث في زمن الرسول (ص) وليس انه سينشق يوم القيامة ، وهذا ما اتفق عليه المحدثون والمفسرون ^٢ إلا الحسن وعطاء والبلخي من القدماء، اما من المفسرين المتأخرين فبعد تتبع آراءهم في اية انشقاق القمر تبين لنا ان السيد محمد جواد مغنية قد وافق الحسن وعطاء والبلخي بأن القمر سينشق يوم القيامة ^٣ .

إذ وجه الطباطبائي نقداً على مَنْ قال ان القمر سينشق يوم القيامة بأن هذا التفسير (مزيف مدفوع بدلالة الآية التالية ﴿وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾ ^٤ فإن سياقها أوضح شاهد على أن قوله " آية " مطلق شامل لانشقاق القمر فعند وقوعه إعراضهم وقولهم : سحر مستمر ومن المعلوم أن يوم القيامة يوم يظهر فيه الحقائق ويلجؤون فيه إلى المعرفة ، ولا معنى حينئذ لقولهم في آية ظاهرة : إنها سحر مستمر فليس إلا أنها آية قد وقعت للدلالة على الحق والصدق وتأتي لهم أن يرموها عنادا بأنها سحر) ^٥ .

فقوله ﴿وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾ أصدق دليل على ان القمر قد انشق في ذلك الزمن فضلا عن الروايات المستفيضة التي تؤكد ذلك، ومن تلك الروايات ما رواه ابن عباس إذ (قال ابن عباس : اجتمع المشركون إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقالوا : إن كنت صادقاً فشق لنا القمر فلتتين، فقال لهم رسول الله (صلى الله عليه وآله) : إن فعلت تؤمنون ؟ قالوا : نعم ،

^١ . الطباطبائي : الميزان ، ٥٧/١٩

^٢ . ينظر : البخاري : صحيح البخاري ، ٥٢/٦ ، الحاكم النيسابوري : المستدرک ، ٤٧١/٢ ، القمي : تفسير

القمي ٣٤٠/٢ ، الطوسي : التبيان في تفسير القرآن ، ٤٣٣/٩ ، الملا فتح الله الكاشاني : زبدة التفاسير ،

٥٢٥/٦ ، السمرقندي : تفسير السمرقندي ، ٣٤٩/٣ ، الزمخشري : الكشاف ٣٦-٣٥/٤

^٣ . ينظر : محمد جواد مغنية : التفسير الكاشف ، ١٨٩/٧-١٩٠

^٤ . القمر : ٢

^٥ . الطباطبائي : الميزان ، ٥٧/١٩

وكانت ليلة بدر ، فسأل رسول الله (صلى الله عليه وآله) ربه أن يعطيه ما قالوا فانشق القمر فلقنتين،
ورسوله الله (صلى الله عليه وآله) ينادي : يا فلان يا فلان اشهدوا .^١

ورواية اخرى (عن أنس سأل أهل مكة النبي (صلى الله عليه وآله) أن يريهم آية ، فأراهم انشقاق
القمر فرقتين حتى رأوا حراء بينهما)^٢، فهذه الروايات وغيرها تدل على انشقاق القمر في زمن
الرسول(ص) .

وقد عرض الطباطبائي اقوالا أخرى بقوله:(ومثله في السقوط ما قيل : إن الآية إشارة إلى ما
ذهب إليه الرياضيون أخيرا أن القمر قطعة من الأرض كما أن الأرض جزء منفصل من الشمس
فقوله " وانشق القمر " إشارة إلى حقيقة علمية لم ينكشف يوم النزول بعد)^٣.

فاسقط المفسر هذا القول عن الاعتبار وانتقده ب(أن هذه النظرية على تقدير صحتها لا يلائمها
قوله " وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر " إذ لم ينقل عن أحد أنه قال : للقمر هو سحر
مستمر ، على أن انفصال القمر عن الأرض اشتقاق والذي في الآية الكريمة انشقاق ، ولا يطلق
الانشقاق إلا على تقطع الشيء في نفسه قطعتين دون انفصاله من شيء بعدما كان جزء منه)^٤.

وذكر ايضا قولين آخرين واصفهما بالسقوط بقوله:(ومثله في السقوط ما قيل : إن معنى انشقاق
القمر انكشاف الظلمة عند طلوعه وكذا ما قيل: إن انشقاق القمر كناية عن ظهور الامر
ووضوح الحق ، والآية لا تخلو من إشعار بأن انشقاق القمر من لوازم اقتراب الساعة)^٥، هنا
يعطي الطباطبائي مصداقا آخر للآية إذ يعدّ كلامه هذ تعقيبا يتقبل فيه هذا الرأي.

ففسر الطباطبائي النص القرآني بنص آخر وجعله وسيلة لنقد اراء المفسرين.

١ . المجلسي: بحار الانوار ، ٣٤٧/١٧ ،

٢ . المصدر نفسه ، ٣٥٠/١٧ ،

٣ . المصدر نفسه ، ٥٧/١٩ ،

٤ . المصدر نفسه ، ٥٧/١٩ ،

٥ . الطباطبائي : الميزان ، ٥٨-٥٧ / ١٩ ،

المورد السادس : قوله تعالى ﴿ وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَلْهَبْتُمْ طِيَّاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا فَالْيَوْمَ تُجْرَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنتُمْ تَفْسُقُونَ ﴾^١

عرض السيد الطباطبائي ثلاثة أقوال لمفسرين في تفسير قوله تعالى ﴿ وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ ﴾ ، الأول منها مفاده ان المراد بعرض الذين كفروا على النار انما هو تعذيبهم فيها (قيل: المراد بعرضهم على النار تعذيبهم فيها من قولهم : عرض فلان على السيف إذا قتل وهو مجاز شائع)^٢.

ولكن هذا التفسير للآية مردود بآية من السورة نفسها لا تلائم ما أفاد به صاحب القول في أعلاه، فقال الطباطبائي : (أن قوله في آخر السورة ﴿ وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ ﴾^٣ ، لا يلائمه تلك الملازمة حيث فرع ذوق العذاب على العرض فهو غيره)^٤.

أما القول الثاني فان مفاده ان في الآية تقديم وتأخير ، أي عرض النار على الذين كفروا ، بمعنى ان المعروض عليه وهم الكافرون يجب ان يكون ذا شعور بالمعروض وهو النار. إذ(قيل : إن في الآية قلباً والأصل عرض النار على الذين كفروا لان من الواجب في تحقق معنى العرض أن يكون في المعروض عليه شعور بالمعروض والنار لا شعور لها بالذين كفروا بل الامر بالعكس ففي الكلام قلب ، والمراد عرض النار على الذين كفروا)^٥.

وهذا القول مردود أيضاً بآيات أخرى من القرآن الكريم تؤيد بأن لا مانع من ان يكون المعروض عليه غير مدركٍ بالمعروض وهذا ما ذهب اليه الطباطبائي بأن هذا التفسير للآية (فيه أولاً : أنه ممنوع كما يؤيده قولهم : عرضت المتاع على البيع ، وقوله تعالى ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا

^١ . الاحقاف : ٢٠ .

^٢ . الطباطبائي : الميزان ٢٠٩/١٨ .

^٣ . الاحقاف : ٣٤ .

^٤ . الطباطبائي : الميزان ، ٢٠٩/١٨ .

^٥ . المصدر نفسه ، ٢٠٩/١٨ .

الأمانة على السماوات والأرض والجبال^١، وثانياً: أنا لا نسلم خلو نار الآخرة عن الشعور ، ففي الأخبار الصحيحة أن للجنة والنار شعورا ويشعر به قوله ﴿يَوْمَ يَقُولُ لِبَنِيهَا هَلْ أَمْتَأْتُمْ وَتَقُولُ هَلْ مِنْكُمْ شَيْءٌ﴾^٢، وغيره من الآيات^٣.

أما القول الثالث ما (وجهه بعض المفسرين بأن المناسب أن يؤتى بالمعروض إلى المعروض عليه كما في قولنا : عرضت الماء على الدابة وعرضت الطعام على الضيف ، ولما كان الامر في عرض النار على الذين كفروا بالعكس فإنهم هم المسيرون إلى النار فقلب الكلام رعاية لهذا الاعتبار)^٤.

فوجه الطباطبائي نقدا لهذا التوجيه التفسيري بأنه (لا نسلم لزومه ولا اطراده فهو منقوض بقوله ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ﴾^٥.

ولكن هذا الاستدلال لا دليل عليه إذ اختلف في تحديد ماهية الأمانة أصالة ، فكيف نثبت أنه قد جيء بالارض والسماوات والجبال وعرضوا على الامانة وليس العكس ، ثم ان الامانة شيء مادي أم معنوي ، اذ قيل ان الامانة هي معرفة الله وقيل هي الواجبات والتكاليف الالهية وقيل العقل وقيل الولاية الالهية وقيل الامانات التي يأخذها الناس بعضهم من بعض^٦ . لذا لا دليل على استشهاد الطباطبائي بهذه الاية على عدم وجوب مجيء المعروض الى المعروض عليه بل جواز العكس.

ومال اغلب المفسرين في تفسيرهم للآية بأن عرض الذين كفروا على النار إنما يعني تعذيبهم فيها ، مستدلين بذلك على قوله تعالى ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾^٧ ، وذهبوا الى تفسيرها

١ . الأحزاب : ٧٢

٢ . ق : ٣٠

* قال تعالى (قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ) الأنبياء: ٦٩

٣ . الطباطبائي : الميزان ، ٢٠٩/١٨-٢١٠

٤ . المصدر نفسه ، ٢٠٩/١٨

٥ . المصدر نفسه ، ٢٠٩/١٨

٦ . ينظر: ناصر مكارم الشيرازي: الامثل ، ٣٦٨/١٣-٣٦٩

٧ . غافر : ٤٦

تفسيرها بمعنى آخر وهو ان في الآية قَلْبُ أي عرض النار على الكافرين مبالغة ليروا بذلك أهوالها و حميمها قبل دخولها جزاءً بما كفروا^١.

وتأسيساً على ما تقدم من عرض أقوال المفسرين في تفسير الآية يمكن القول ان الطباطبائي قد أبعد تلك الأقوال عن الصواب مستشهداً بآيات أخرى من القرآن الكريم ، وانه قد نحى منحى آخر في تفسير الآية بأن لا يوجد دليل ولا مانع من عرض الذين كفروا على النار أو بالعكس. فكل منهما يمكن ان يكون أصلاً بذاته ، أي قد تكون النار هي المعروضة على الكافرين وقد يكون الذين كفروا هم معروضون عليها مستنبطاً هذا بجملته من الآيات القرآنية التي تثبت ان العرض يتحقق يوم القيامة بصورتين صورة تُعرض لهم جهنم ، واخرى يُعرضون هم عليها بعد الحساب.

وهذا ما قاله الطباطبائي بعد عرضه ونقده لآراء المفسرين فقال: (أن في كلامه تعالى ما يدل على الاتيان بالنار إلى الذين كفروا ﴿ وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى ﴾^٢ ، فالحق أن العرض وهو إظهار عدم المانع من تلبس شيء بشيء معنى له نسبة إلى الجانبين يمكن أخذ كليهما أصلاً معروضاً عليه والآخر فرعا معروضاً، فتارة تؤخذ النار معروضة على الكافرين بعناية أن لا مانع من عمل صالح أو شفاعاة تمنع من دخولهم فيها كقوله تعالى ﴿ وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا ﴾^٣ ، وتارة يؤخذ الكفار معروضين للنار بعناية أن لا مانع يمنع النار أن تعذبهم ، كما في قوله ﴿ النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ﴾ ، وقوله ﴿ يعرض الذين كفروا على النار ﴾^٤ ، وعلى هذا فالأشبه تحقق عرضين يوم القيامة : عرض جهنم للكافرين حين تبرز لهم ثم عرضهم على جهنم بعد الحساب والقضاء الفصل بدخولهم فيها حين يساقون إليها ، قال تعالى ﴿ وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ مُرَمَّةً ﴾^٥ .

١ . ينظر: الطبرسي: تفسير جوامع الجامع ، ٣٥٢/٣ ، و الملا الكاشاني: زبدة التفاسير ، ٣٢٨/٦ ، و الفيض الكاشاني: التفسير الصافي ، ١٥/٥ ، و عبد الله شبر: تفسير القرآن الكريم ، ٤٧٢ ، محمد جواد مغنبة: التفسير الكاشف ، ٤٩/٧ .

٢ . الفجر : ٢٣ .

٣ . الكهف : ١٠٠ .

٤ . الزمر : ٧١ .

٥ . الطباطبائي: الميزان ، ٢١٠/١٨ .

ويبدو ان الطباطبائي قد وافق ابا حيان الأندلسي في ان(العرض أمر نسبي يصح اسناده لكل واحد)^١.

فاتضح لنا ان العلامة الطباطبائي قد استند في نقده التفسيري لآراء المفسرين على النص القرآني نفسه بتفسير الآية بنظيرتها ، وهذا المنهج تميز به الطباطبائي في تفسير القرآن الكريم.

^١ . الأندلسي : البحر المحيط ، ٦٣/٨

المبحث الثاني

تفسير القرآن بالسنة الشريفة

لقد لازم التفسير عبر الرواية الشريفة تفسير النص القرآني منذ ان اتخذت الرواية طريقا موصلا الى تحليل الآي القرآني وتوضيحه، وقد هيمن هذا الاتجاه على التفسير عبر القرون الثلاثة الاولى من الهجرة النبوية الشريفة بسبب هيمنة النزعة الحديثية^١.

وعُرف منهج تفسير القرآن بالسنة النبوية بالمنهج الأثري، او التفسير بالمأثور، والمراد به (الأثر الصحيح الوارد عن النبي وآله او الصحابة والتابعين مرفوعا اليه)^٢.

ويقول ابن تيمية في اهمية وأثر التفسير المأثور من الروايات في توضيح النص القرآني ما نصه: (فان أعيانك ذلك أي فهم القرآن بالقرآن فعليك بالسنة فإنها شارحة للقرآن وموضحة له، بل قال الامام ابو علي محمد بن ادريس الشافعي : كل ما حكم به رسول الله(صلى الله عليه وسلم) فهو مما فهمه من القرآن)^٣.

وحصر علماء الامامية التفسير بالمأثور بما جاء عن المعصوم ويقصد به تحديدا النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) والائمة(عليهم السلام) اذ يقول الطوسي : (واعلم ان الرواية ظاهرة في اخبار اصحابنا بان تفسير القرآن لايجوز الا بالأثر الصحيح عن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) وعن الائمة(عليهم السلام) الذين قولهم حجة كقول النبي(صلى الله عليه وآله وسلم))^٤.

فالسنة النبوية عند الامامية هي ما روي عن المعصوم سواء أكان الرسول(صلى الله عليه وآله وسلم) أم أهل بيته(عليهم السلام) من قول او فعل او تقرير ، اما عند العامة فهي ما جاءت عن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) فقط لأنه لا معصوم غيره عندهم ، وتعد المصدر الثاني بعد القرآن الكريم في التشريع الاسلامي ولاشك في أنها شارحة للقرآن ، ومبينة لمجمله ، وموضحة لغامضه^٥.

^١ . ينظر : كمال الحيدري : اللباب في تفسير الكتاب ، ٢٤/١

^٢ . محمد حسين الصغير : المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم ، ٩٤

^٣ . ابن تيمية : مقدمة في اصول التفسير ، ٣٩

^٤ . الطوسي : التبيان في تفسير القرآن ، ٤/١

^٥ . ينظر : محمد حسين الصغير : المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم ، ٩٤-٩٥

وقد ذهب علماء الامامية الى ان التفسير بالمأثور ينحصر بما ورد عن النبي (صلى الله عليه واله وسلم) وآل البيت (عليهم السلام) واستدلوا على حجية قول النبي (ص) بالآيات القرآنية ومنها قوله تعالى ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾^١ وقوله تعالى ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾^٢، اما الدليل على اعتبار اقوال الائمة (ع) فهو بنص حديث الثقلين المتواتر عند المسلمين الوارد عن الرسول (ص)^٣، اذ يقول: (اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا : كتاب الله وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض)^٤.

لذا فان سنة النبي عليه الصلاة والسلام واهل بيته الاطهار تعدّ مصدراً لتفسير القرآن من جهة، وتكون قرينة ووسيلة للتفسير من جهة أخرى ولا يوجد تنافٍ بين الإثنين البتة.

ومن هذا المنطلق كان اهتمام العلامة الطباطبائي في بحثه الروائي قد أخذ أبعادا كثيرة من تفسيره، اذ عدّ قول الرسول (صلى الله عليه واله وسلم) واهل بيته (عليهم السلام) حجة في بيان الآيات القرآنية^٥، وهو لا يرى هذا الامر عند غيرهم، فتراه يقول: (واما سائر الامة من الصحابة او التابعين او العلماء فلا حجية لبيانهم لعدم شمول الآية وعدم وجود نص معتمد عليه يعطي حجية لبيانهم على الاطلاق)^٦.

وكانت هذه رؤيته الخاصة ، ويعتقد البحث (ان المأثور عن النبي تفسيراً وتبييناً وتفصيلاً لمجمل القرآن حجة بينة سواء المأثور على يد عترته الطاهرة -وهو الاكثر- ام على يد اصحابه وسائر أمته)^٧، ف(الامامية لا يمنعون الاخذ من الصحابي مطلقاً بل انهم يأخذونه اذا كان مسنداً مسنداً الى النبي بطرق صحيحة)^٨.

^١ . الحشر : ٧

^٢ . النحل : ٤٤

^٣ . ينظر: باسم العابدي : النقد التفسيري عند الشيخ البلاغي ، ١١٥

^٤ . الحر العاملي : وسائل الشيعة ، ٣٤/٢٧

^٥ . الطباطبائي : الميزان ، ٢٦٠/١٢

^٦ . المصدر نفسه ، ٢٦٠/١٢

^٧ . محمد هادي معرفة : التفسير الاثري الجامع ، ٩٨/١

^٨ . باسم العابدي : النقد التفسيري عند الشيخ البلاغي ، ١١٦

فمنهج العلامة الطباطبائي في التعامل الروايات يقوم على الاخذ بالأخبار المتواترة او الاخبار القطعية الصدور فتكون حجة معتبرة في توضيح النص القرآني ، إذ يصرح قائلاً: (إن الخبر إن كان متواتراً أو محفوظاً بقريضة قطعية فلا ريب في حجيتها ، وأما غير ذلك فلا حجية فيه إلا الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية الفرعية إذا كان الخبر موثق الصدور بالظن النوعي فإن لها حجية)^١.

وذكر في موضع اخر ايضا موقفه من اخبار الاحاد بقوله:(أن الآحاد من الروايات لا تكون حجة عندنا إلا إذا كانت محفوفة بالقرائن المفيدة للعلم أعني الوثوق التام الشخصي سواء كانت في أصول الدين أم التاريخ أم الفضائل أم غيرها إلا في الفقه، فإن الوثوق النوعي كاف في حجية الرواية كل ذلك بعد عدم مخالفة الكتاب)^٢.

فالطباطبائي يعتمد على الاخبار المتواترة فقط واخبار الاحاد يجب ان تكون مؤيدة بالقرائن حتى يعتد بها، وإذا كانت غير ذلك فإنها حجة في الاحكام العملية فقط .

ويبين الطباطبائي منهجه التفسيري في الروايات ، وهو ما ذكره أحد الباحثين عنه مانصه(الاستعانة بالروايات عن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) والائمة(عليهم السلام) في تأييد المعنى المستفاد من الآية او بمعنى اصح عرض الروايات على الآيات واثبات مضامين الروايات وذلك عن طريق تأييد الآيات لما جاء في مضمون تلك الروايات من دون التعرض لأسانيد تلك الروايات بعد ما تبين لنا مطابقة مضمونها لنص القران . فالأصل اذن هو المعنى المستفاد من الآية ومن ثم الاستعانة بالآية في اثبات صحة ما ثبت في الرواية والاستعانة بالرواية لتأكيد ما ثبت في الآية)^٣.

من هنا كان منطلق السيد الطباطبائي في الاستعانة بالروايات المأثورة عن النبي (ص) واهل بيته المعصومين (ع) ، فاستمد منها في بناء منظومته التفسيرية فكانت أداة في ايفاء معاني الآيات القرآنية ودليلاً لنقده التفسيري لآراء المفسرين .

وسنأخذ نماذج من نقده التفسيري في اطار السنة النبوية .

١ . الطباطبائي : الميزان ، ٣٣٩/١٠ ،

٢ . المصدر نفسه ، ١٤٣/٨ ،

٣ . علي الاوسي : الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان ، ١٥٢ ،

المورد الاول : المساجد لله

اختلف المفسرون وتعددت الآراء في المراد من المساجد في قوله تعالى ﴿ وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا ﴾^١، فذكر الطباطبائي مجموعة أقوال تفسيرية للمراد من المساجد (ف قيل : المراد به الكعبة ، وقيل المسجد الحرام ، وقيل : المسجد الحرام وبيت المقدس)^٢.
ومن الملاحظ ان المساجد في الآية بصيغة الجمع وما اعطته هذه الآراء التفسيرية من بيان لها مفرد " الكعبة ، المسجد الحرام " ومثنى " المسجد الحرام والكعبة " ، لذا فمفسرنا لم يرتض لهذه الأقوال فيقول: (ويدفعها كون المساجد جمعا لا ينطبق على الواحد والاثنين)^٣.
وذكر أيضا آراء أخرى لم يرتض لأحد منها فوجه لكل قول نقدا تفسيريا ، (ف قيل : الحرم ، وهو تهكم لا دليل عليه ، وقيل : الأرض كلها لقوله (صلى الله عليه وآله وسلم) : جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا ، وفيه أنه لا يدل على أزيد من جواز العبادة في أي بقعة من بقاع الأرض خلافا لما هو المعروف عن اليهود والنصارى من عدم جواز عبادته تعالى في غير البيع والكنائس ، وأما تسمية بقاعها مساجد حتى يحمل عليها عند الاطلاق فلا ، وقيل : المراد به الصلوات فلا يصلى إلا لله ، وهو تهكم لا دليل عليه)^٤.
أما ما ذهب اليه الطباطبائي في تفسير المساجد في الآية فانه بعيد عما ذكره اولئك المفسرون ، فهو يرى أن المراد بها ليست أماكن العبادة او الصلاة وانما المقصود بها مواضع السجود أي الاعضاء السبعة التي يسجد عليها الانسان في صلاته .
وهذا ما استنبطه واستدل به في نقده التفسيرية (عن الإمام الجواد (عليه السلام) أن المراد بالمساجد الأعضاء السبعة التي يسجد عليها في الصلاة وهي الجبهة والكفان والركبتان وأصابع الرجلين (...)) ونقل ذلك أيضا عن سعيد بن جبير والفراء والزجاج^٥.
وذكر العلامة هنا رواية الامام الجواد(عليه السلام) التي استند عليها في نقده في بحثه الروائي عن تفسير العياشي (عن أبي جعفر(عليه السلام) أنه سأله المعتصم عن السارق من اي موضع يجب أن يقطع ؟ فقال : إن القطع يجب أن يكون من مفصل أصول الأصابع فترك الكف .

^١ . الجن : ١٨

^٢ . الطباطبائي : الميزان ، ٥٤/٢٠

^٣ . المصدر نفسه : ٥٤/٢٠

^٤ . المصدر نفسه ، ٥٤/٢٠

^٥ . المصدر نفسه ، ٥٤/٢٠

فقال : وما الحجة في ذلك ؟ قال : قول رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) : السجود على سبعة أجزاء: الوجه واليدين والركبتين والرجلين فإذا قطع من الكرسوع أو المرفق لم يدع له يدا يسجد عليها وقال الله : " وأن المساجد لله " يعني به هذه الأعضاء السبعة التي يسجد عليها " فلا تدعو مع الله أحدا " وما كان لله فلا يقطع^١ .

لذا ف(الأنسب على هذا أن يكون المراد بكون مواضع السجود من الانسان لله اختصاصها به اختصاصا تشريعيًا ، والمراد بالدعاء السجدة لكونها أظهر مصاديق العبادة أو الصلاة بما أنها تتضمن السجود لله سبحانه)^٢ .

وخلاصة ما تقدم مما في الروايات يكون المراد من " المساجد " في الآية الكريمة هي اعضاء السجود ، فيقول مفسرنا في معنى الآية:(وأوحى إلي أن أعضاء السجود يختص بالله تعالى فاسجدوا له بها - أو اعبدوه بها - ولا تسجدوا - أو لا تعبدوا - أحدا غيره)^٣ . فاستعان العلامة الطباطبائي بالرواية في تفسير الآية وجعلها اداة لنقده التفسيري .

وقد لا يكون اشكال في مقولات المفسرين في دلالة " المساجد " في الآية لأنهم أعطوا مصاديق لا أكثر، لأن لفظة "مساجد" جمع اتصل ب"ال" فأفاد العموم أي عموم المساجد التي بنيت لله يجب فيها عبادته لذا لا تدعو مع الله إلها آخر فيها ، وهذا هو المعنى الحقيقي وهو تفسير .

ويمكن تأويل الآية كما ذهب الطباطبائي برواية الامام الجواد عليه السلام ، ولكن لا يعني هذا أن الآية ليس لها تفسير ابتدائي يمكن الأخذ به الى جانب الامام(ع) . وما جاؤا به المفسرون لا يتنافى بالمحصلة الدلالية مع مقولة الامام وإن اختلفوا مع المقولة بالمصداق التطبيقي فهذا من باب الجري والانطباق .

المورد الثاني : الحق المعلوم في قوله ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ * لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾^٤

ذهب بعض المفسرين الى أن الحق المعلوم من الأموال في الآية هو الزكاة المفروضة لأن الزكاة لها مقدار معين من المال وكأنما وصّف الحق بالمعلوم يوجب أن المراد بالحق هو الزكاة

^١ . العياشي : تفسير العياشي ، ٣١٩/١ ،

^٢ . الطباطبائي : الميزان ، ٥٤/٢٠ ، وينظر : قطب الدين الراوندي ، فقه القرآن ، ١٠٩/١ ، و حيدر الأملي : تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم ، ٢٠٦/٤ ، و المقداد السيوري : كنز العرفان في فقه القرآن ، ١٢٧/١ .

^٣ . الطباطبائي : الميزان ، ٥٤/٢٠ ،

^٤ . المعارج : ٢٤-٢٥

الواجبة لكونها حق مفروض على المال بقدر معلوم فلو كان المراد من الحق المعلوم من الاموال غير الزكاة لما حدد او وصف بالمعلوم^١.

وهذا البيان التفسيري للحق المعلوم في الآية هو ما نقده العلامة الطباطبائي فهو يرى ان الحق المعلوم في هذه الآية لا يراد به الزكاة الواجبة ، واستنبط بيانه هذا من حديث الامام الصادق (ع) بقوله في تفسير الآية ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ * لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ فسره بعضهم بالزكاة المفروضة ، وفي الحديث عن الصادق (عليه السلام) أن الحق المعلوم ليس من الزكاة وإنما هو مقدار معلوم ينفقونه للفقراء ، والسائل هو الفقير الذي يسأل ، والمحروم الفقير الذي يتعفف ولا يسأل^٢.

وهذا الحديث ما رواه الكليني (عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : إن الله عز وجل فرض للفقراء في أموال الأغنياء فريضة لا يحمدون إلا بأدائها وهي الزكاة بها حقنوا دمائهم وبها سموا مسلمين ولكن الله عز وجل فرض في أموال الأغنياء حقوقا غير الزكاة فقال عز وجل ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ * لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ فالحق المعلوم من غير الزكاة وهو شئ يفرضه الرجل على نفسه في ماله يجب عليه أن يفرضه على قدر طاقته وسعة ماله فيؤدي الذي فرض على نفسه إن شاء في كل يوم وإن شاء في كل جمعة وإن شاء في كل شهر^٣ مضيئا أن دلالة السياق تؤيد حديث الامام الصادق (ع) فيقول: (والسياق لا يخلو من تأييده فإن للزكاة موارد مسماة في قوله ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ﴾^٤، وليست مختصة بالسائل والمحروم على ما هو ظاهر الآية)^٥.

١ . ينظر : الطبرسي : مجمع البيان ، ١٢٣/١٠ ، وعبد الله شبر : تفسير القرآن الكريم ، ٥٣٢ ، الزمخشري : الكشاف ، ١٩٥/٤ ، والقرطبي : الجامع لاحكام القرآن ، ٢٩١/١٨ ، والملا فتح الله الكاشاني : زبدة التفاسير ، ١٨٤/٧

٢ . الطباطبائي : الميزان ، ١٧/٢٠ ،

٣ . الكليني : اصول الكافي ، ٤٩٨/٣ ،

٤ . التوبة : ٦٠ ،

٥ . الطباطبائي : الميزان ، ١٧/٢٠ ،

وبهذا اتفق الطباطبائي مع بعض المفسرين في كون الحق المعلوم ليس المقصود به في هذه الآية الزكاة فيقول الفيض الكاشاني: (ان الحق المعلوم ليس من الزكاة ولا صدقة وانما هو شيء يخرج من ماله للفقراء)^١.

وكذا المقداد السيوري يقول: (حقّ معلوم أي يقدرّونه في أموالهم ويلزمون أنفسهم بإخراجه وليس المراد به ما أوجبه الشارع وإلا لقال يؤدّون ما أوجبنا عليهم أو ندبنا إليه (...)) وتسمية ما التزموا إخراجه حقًا لا تدلّ على وجوبه لأنّ الحقّ قد يطلق على الوظيفة المقدّرة وإن لم تكن واجبة على أنّا لو سلّمنا أنّه يدلّ على الوجوب لكان دلالاته على الزكاة العينية أولى)^٢، وذهب الى هذا بعض المفسرين أيضا غير الفيض والمقداد^٣.

المورد الثالث : القول بان سورتي الضحى والانشراح سورة واحدة وكذا الفيل وقريش

جاء في بعض الروايات عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) أن سورتي الضحى والانشراح سورة واحدة وكذا الفيل وقريش سورة واحدة^٤.

فنجذ الرازي قد نقل رواية عن طاووس وعمر بن عبد العزيز ان سورتي الضحى والم نشرح سورة واحدة بقوله: (يروى عن طاووس وعمر بن عبد العزيز أنهما كانا يقولان هذه السورة وسورة الضحى سورة واحدة وكانا يقرآنهما في الركعة الواحدة وما كانا يفصلان بينهما ببسم الله الرحمن الرحيم)^٥.

ولم يرتض الرازي هذه الرواية بقوله ان: (الذي دعاها إلى ذلك هو أن قوله تعالى (أم نشرح لك) كالعطف على قوله (أم يجدك يتيماً) وليس كذلك لأن الأول : كان نزوله حال اغتمام الرسول صلى الله عليه وسلم من إيذاء الكفار فكانت حال محنة وضيق صدر والثاني : يقتضي أن يكون حال النزول منشرح الصدر طيب القلب ، فأنى يجتمعان)^٦.

١ . الفيض الكاشاني : التفسير الاصفى ، ١٣٥٢/٢

٢ . المقداد السيوري : كنز العرفان في فقه القرآن ، ٢٢٦/١

٣ . ينظر : الخوئي : البيان في تفسير القرآن ، ٣٧١ ، والشوكاني : فتح القدير ، ٨٤/٥

٤ . ينظر : الطباطبائي : الميزان ، ٣٥٨ / ٢٠ - ٤٢١

٥ . الرازي : التفسير الكبير ، ٢/٣٢

٦ . المصدر نفسه ، ٢/٣٢

فمقتضى رفض الرازي للرواية ان الرسول(صلى الله عليه وآله) عند نزول الوحي عليه في سورة الانشراح كان في حالة انشراح صدره وطيب قلبه اما في سورة الضحى فقد كان مغتما أثر إيداء الكفار له لذا فلا يجتمع الحالان لتكون السورتان سورة واحدة .

وهذا ما جرى عليه العلامة الطباطبائي في تفسير الانشراح في السورة ولكن برؤية قد تكون مختلفة عن الرازي ، إذ يقول:(وفيه أن المراد بشرح صدره (صلى الله عليه وآله وسلم) في الآية جعله بحيث يسع ما يلقى إليه من الحقائق ولا يضيق بما ينزل عليه من المعارف وما يصيبه من أذى الناس في تبليغها كما سيجيء لا طيب القلب والسرور كما فسره)^١.

فارجع الطباطبائي انشراح صدره (ص) الى سعته وبسطه لتلقي الحقائق القرآنية وما يتعلق بالدعوة الاسلامية لا طيب القلب .

واستند في بيانه هذا الى ما ورد في السنة النبوية بقوله : (ويدل على ذلك ما رواه ابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) : لقد سألت ربي مسألة وددت أنني لم أسأله قلت : أي رب إنه قد كان أنبياء قبلي منهم من سخرت له الريح ومنهم من كان يحيي الموتى، قال : فقال: ألم أجذك يتيما فأويتك ؟ قال : قلت : بلى قال : ألم أجذك ضالا فهديتك ؟ قال : قلت : بلى أي رب . قال : ألم أشرح لك صدرك ووضعت عنك وزرك ؟ قال : قلت : بلى أي رب)^٢.

أما فيما يتعلق بالقول في اعتبار سورتي الضحى والانشراح سورة واحدة فإن الطباطبائي قد ذكر أنه سيكمل هذا البيان التفسيري في تفسير سورتي قريش والفيل ، لكونهما أيضا وردت فيها روايات من الفريقين تبين ارتباط سورة قريش بسورة الفيل واعتبار السورتين واحدة أيضا^٣.

ففي معرض تفسيره لسورة الايلاف يذكر أن:(لمضمون السورة نوع تعلق بمضمون سورة الفيل ولذا ذهب قوم من أهل السنة إلى كون الفيل ولإيلاف سورة واحدة كما قيل بمثله في الضحى وألم تشرح لما بينهما من الارتباط كما نسب ذلك إلى المشهور بين الشيعة والحق أن شيئاً مما استندوا إليه لا يفيد ذلك)^٤.

^١ . الطباطبائي : الميزان ، ٣٥٨/٢٠ ،

^٢ . المصدر نفسه ، ٣٥٨/٢٠ ، وينظر : الطبراني : المعجم الاوسط ، ٧٥/٤

^٣ . ينظر : الطباطبائي:الميزان : ٣٥٨/٢٠

^٤ . المصدر نفسه : ٤٢١/٢٠

لذا نجد ان هناك روايات وردت من جماعة من السنة واخرين من الامامية تقول ان كل من سورتى الضحى والانشراح سورة واحدة والفيل وقريش سورة واحدة ولكلا الفريقين مستند يستدلون به على ذلك .

وقد أورد الطباطبائي روايات كل منهم التي استدلو بها ووجه لها نقدا ، فنجده يذكر الروايات التي استندوا بها اهل السنة وهي ما روي (أن أبي بن كعب لم يفصل بينهما في مصحفه)^١، ورواية اخرى(عن ابي اسحاق عن عمرو بن ميمون قال : صلى بنا عمر المغرب فقرأ في الأولى ب"التين والزيتون " وفي الثانية " ألم تر كيف لإيلاف قريش")^٢.

ثم وجه مفسرنا نقدا على تلك الروايات فقال:(وأجيب عن الرواية الأولى بمعارضتها بما روي أنه أثبت البسمة بينهما في مصحفه ، وعن الثانية بأن من المحتمل على تقدير صحتها أن يكون الراوي لم يسمع قراءتها او يكون قرأها سرا)^٣.

مزيداً على ان تلك الروايات تتعارض عما روي عن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) (ان الله تعالى فضل قريشا بسبع خصال لم يعطها أحدا قبلهم ولا يعطيها أحدا بعدهم فيهم النبوة وفيهم الحجابة وفيهم السقاية ونصرهم على الفيل وهم لا يبعدون الا الله وعبدوا الله عشر سنين لم يعبده غيرهم ونزلت فيهم سورة لم يُشرك فيها غيرهم لإيلاف قريش)^٤.

تبين هذه الرواية أن سورة قريش منفصلة عن الفيل لان لكل من السورتين سبب نزول يختلف عن الاخرى^٥.

ثم ذكر مفسرنا ما استدل به الشيعة من الروايات وهي ما روي (عن أبي العباس عن أحدهما (عليهما السلام) قال : ألم تر كيف فعل ربك وإيلاف قريش سورة واحدة)^٦.

وما في التهذيب ما رواه(الحسين بن سعيد عن فضالة عن العلاء عن زيد الشحام قال : صلى بنا أبو عبد الله (عليه السلام) الفجر فقرأ والضحى وألم نشرح في ركعة)^٧.

^١ . الحر العاملي : وسائل الشيعة ، ٥٥/٦ ،

^٢ . الزيلعي : تخريج الاحاديث والاثار ، ٢٩٣/٤ ،

^٣ . الطباطبائي : الميزان ، ٤٢٢/٢٠ ،

^٤ . الحاكم النيسابوري : المستدرک ، ٥٤/٤ ،

^٥ . ينظر : الواحدي النيسابوري : اسباب نزول الايات ، ٣٠٦ ،

^٦ . الحر العاملي: وسائل الشيعة ، ٥٥/٦ ،

^٧ . الطوسي : تهذيب الأحكام ، ٧٢/٢ ،

وما روي ايضا(عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : سمعته يقول : لا تجمع بين سورتين في ركعة واحدة إلا الضحى وألم نشرح وألم تر كيف وإيلاف قريش)^١ ، وزاد الطباطبائي ان مثل هذه الرواية نقلها المحقق الحلي في المعتبر من كتاب الجامع لأحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي عن المفضل^٢ .

فهذه الروايات التي استدل بها الامامية وعرضها الطباطبائي ثم وجه لها نقده التفسيري بتضعيف رواية أبي العباس فقال: (أما رواية أبي العباس فضعيفة لما فيها من الرفع ، وأما رواية الشحام فقد رويت عنه بطريقتين آخرين : أحدهما ما في التهذيب بإسناده عن ابن مسكان عن زيد الشحام قال : صلى بنا أبو عبد الله عليه السلام فقرأ بنا بالضحى وألم نشرح^٣ ، وثانيهما عنه عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن زيد الشحام قال : صلى بنا أبو عبد الله عليه السلام فقرأ في الأولى الضحى وفي الثانية ألم نشرح لك صدرك^٤)^٥ .

فلم يرتض الطباطبائي لهذه الروايات ولم يأخذ برواية منها فيقول:(وهذه أعني صحيحة ابن أبي عمير صريحة في قراءة السورتين في ركعتين ولا يبقى معها لرواية العلاء ظهور في الجمع بينهما ، وأما رواية ابن مسكان فلا ظهور لها في الجمع ولا صراحة ، وأما حمل ابن أبي عمير على الناقله فيدفعه قوله فيها : " صلى بنا " فإنه صريح في الجماعة ولا جماعة في نفل ، وأما رواية المفضل فهي أدل على كونها سورتين منها على كونها سورة واحدة حيث قيل : لا تجمع بين سورتين ثم استثنى من السورتين الضحى وألم نشرح وكذا الفيل وإيلاف)^٦ .

وهذا ما قال به ايضا مصطفى الخميني بقوله:(لا تكون سورة " الضحى " و " ألم نشرح " سورة واحدة، وهكذا " الفيل " و " الإيلاف " كما ذهب إليه جملة من أصحابنا المتأخرين (...) وبؤيده - ما رواه العياشي عن المفضل بن صالح ، عن أبي عبد الله (عليه السلام) ، قال : " سمعته يقول : لا تجمع بين سورتين في ركعة إلا الضحى ، وألم نشرح ، وألم تر كيف ، وإيلاف " ، فإن الاستثناء دليل على التعدد ، وحمله على الانقطاع خلاف الأصل)^٧ .

^١ . الحر العاملي: وسائل الشيعة، ٥٥/٦

^٢ . ينظر : المحقق الحلي : المعتبر ، ١٨٨/٢

^٣ . ينظر : الطوسي : تهذيب الاحكام ، ٧٢/٢

^٤ . ينظر : المصدر نفسه ، ٧٢/٢

^٥ . الطباطبائي : الميزان ٤٢٢/٢٠

^٦ . المصدر نفسه ، ٤٢٢/٢٠

^٧ . مصطفى الخميني : تفسير القرآن الكريم ، ٤٦٧/٤

ومجمل نقده التفسيري لتلك الروايات التفسيرية يقول: (فالحق أن الروايات إن دلت فإنما تدل على جواز القرآن بين سورتي الضحى وألم نشرح وسورتي الفيل وإيلاف في ركعة واحدة من الفرائض وهو ممنوع في غيرها) ^١.

وفي هذه الروايات يقول المحقق الحلي: (وما تضمنته الروايات دال على الجواز وليس بصريح في الوجوب الذي ادعوه) ^٢.

ويخالف الطباطبائي بهذا ما ذكره المتقدمون ،فهذا الصدوق يقول إن: (" لإيلاف " و " ألم تر " سورة واحدة ، و "الضحى " و " ألم نشرح " سورة واحدة ، فلا يجوز التفرد بواحدة منها في ركعة فريضة ، فمن أراد أن يقرأ بها في الفريضة فليقرأ " لإيلاف " و " ألم تر " في ركعة، و " الضحى " و " ألم نشرح " في ركعة ، ولا يجوز القرآن بين سورتين في الفريضة ، فأما في النافلة فلا بأس) ^٣.

وما (قال الشيخ- رضي الله عنه- : اعتقادنا أن القرآن الذي أنزله الله تعالى على نبيه محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) هو ما بين الدفتين ، وهو ما في أيدي الناس ، ليس بأكثر من ذلك ، ومبلغ سوره عند الناس مائة وأربع عشرة سورة . وعندنا أن الضحى وألم نشرح سورة واحدة ، وإيلاف وألم تر كيف سورة واحدة. ومن نسب إلينا أننا نقول إنه أكثر من ذلك فهو كاذب) ^٤

وما قاله الطوسي: (الظاهر من المذهب ان قرأته سورة كاملة مع الحمد في الفرائض واجبة وان بعض السورة او اكثرها يجوز مع الاختيار غير أنه إن قرأ بعض السورة او قرن بين سورتين بعد الحمد لا يحكم ببطان الصلاة ويجوز كل ذلك في حال الضرورة وكذلك النافلة مع الاختيار ،والضحى وألم نشرح سورة واحدة وكذلك الفيل والايلاف لا يُبعضان في الفريضة) ^٥.

وايضا ما ذكره الشيخ في كتابه النهاية في مجرد الفقه والفتاوى (واذا أراد ان يقرأ سورة الفيل في الفريضة جمع بينهما وبين سورة الايلاف لأنها سورة واحدة وكذلك الضحى والانشراح) ^٦.

١ . الطباطبائي : الميزان ، ٤٢٢/٢٠ ،

٢ . المحقق الحلي : المعتبر ، ١٨٨/٢ ،

٣ . الصدوق : الامالي ، ٧٤٠ ، وينظر : ثواب الاعمال ، ١٢٦ ،

٤ . الصدوق : الاعتقادات في دين الامامية ، ٨٤ ،

٥ . الطوسي : المبسوط ، ١٠٧/١ ،

٦ . الطوسي : النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ، ٧٧ ،

وايضا ما قاله ابن ادريس الحلبي : (فاذا اراد الانسان أن يقرأ كل واحدة من سورة الضحى والم
نشرح منفردة عن الاخرى في الفريضة فلا يجوز له ذلك)^١ .

فأقول هؤلاء العلماء تدل على وجوب قراءة سورتي الضحى والانشراح في ركعة واحدة في
الفريضة وكذا الفيل ولإيلاف باعتبارها سورة واحدة .

ولكن الطباطبائي استند في تفسيره ونقده برواية الراوندي في الخرائج عن داود الرقي عن أبي عبد
الله عليه السلام في حديث قال فيه : (فلما طلع الفجر ، قام فأذن وأقام ، وأقامني عن يمينه ، وقرأ
في أول الركعة " الحمد والضحى " وفي الثانية بـ " الحمد وقل هو الله أحد " ثم قنت ، ثم سلم
وجلس)^٢ .

فما ذهب اليه الطباطبائي هو القول بانفصال السورتين ، فالضحى سورة والانشراح سورة ثانية ،
وهو بذلك انتقد القول باتحادهما ، معولا على ما روي عن أئمة اهل البيت عليهم السلام في
توجيه نقده التفسيري .

فاستعان العلامة الطباطبائي بالروايات الماثورة عن الرسول (صلى الله عليه آله وسلم) واهل
بيته (عليهم السلام) في توضيح وتبيين النص القرآني وجعلها وسيلة لنقده لآراء المفسرين .

^١ . ابن ادريس الحلبي : السرائر ، ٢٢٠/١

^٢ . قطب الدين الراوندي : الخرائج والجرائح ، ٣٦٠/٢

المبحث الثالث

تفسير القرآن باللغة

اعتمد الطباطبائي منهج التفسير اللغوي لاستخلاص معاني الآيات الكريمة ويعدّ هذا المنهج احد المناهج التفسيرية المعتمدة لدى المفسرين ، اذ ان النص القرآني فضلا عن كونه نصاً دينياً معجز في لغته وبلاغته وفصاحته^١.

وان استعمال منهج تفسير القرآن الكريم باللغة واستنباط معانيه ومعرفة ألفاظه وتراكيبه للوصول الى المراد الالهي يعود الى عصر الصحابة ومن بعدهم التابعين ومن تبعهم^٢.

وان أول من استعمل المنهج اللغوي الرسول(صلى الله عليه واله) ومن بعده الامام علي(عليه السلام) ثم اعتمده ابن عباس وهو تلميذ علي ابن ابي طالب(عليه السلام).

اذ يقول الدكتور محمد حسين الصغير: (ولعل ابن عباس(ت ٦٢هـ) هو أول من اعتمد هذا المنهج اللغوي في تفسيره بعدد من آيات القرآن الكريم وقد سأله نافع بن الأزرق ونجدة بن عويمر تفسير عدد من الآيات الكريمة واشترطا أن يأتيهما بما يؤيد ذلك من كلام العرب ، ففسر ذلك على شرطهما)^٣.

لذلك (كان التفسير اللغوي اول مراحل التفسير ومحاولات فهم الوحي الكريم يساعد على ذلك بيان القرآن لنفسه وما فيه من شرح وتوضيح)^٤.

وقد اعتمد بعض المفسرين في استنباط معاني النص القرآني على منهج تفسير القرآن باللغة فأثرت اهتماماتهم اللغوية أثرها في تفاسيرهم كالطبرسي(ت٥٤٨هـ) وابن بركات الأنباري(ت٥٧٧هـ) وابن حيان(ت٧٤٥هـ) وغيرهم، اما الطباطبائي فانه يستعين باللغة في فهم مداليل النص القرآني والفاظه بالقدر الذي يبين معناه من دون الاستطراد بالشرح والتحليل مستعينا ببعض الكتب اللغوية والتفاسير، التي تعنى بالجانب اللغوي كتفسير مجمع البيان للطبرسي

^١ . ينظر : فارس علي العامر : دروس في التفاسير ومناهج المفسرين ، ٢٨

^٢ . ينظر : احسان الامين : منهج النقد في التفسير ، ١٢٠

^٣ . محمد حسين الصغير: المبادئ العامة في تفسير القرآن ، ١٠٥، وينظر : السيوطي :الاتقان في علوم القرآن

٣٤٧/٢ ،

^٤ . احسان الامين : منهج النقد في التفسير ، ١١٨

والكشاف للزمخشري بما فيه من جوانب بلاغية ، ومفردات الراغب الاصفهاني والصاح وغيرها^١.

أما الشعر فلا نجد له أثراً واضحاً عند الطباطبائي ، إذ لم يعتدّ به كحجة في اثبات او نفي حقيقة قرآنية ، فلم يول المفسر للشعر اهتماماً ، فهو يرفض بشدة كثيراً من آراء المفسرين التي تبتني على ما أنشد من الشعر في بيان مسألة عقائدية.

إذ بين العلامة الطباطبائي موقفه من الشعر في أكثر من موضع في ميزانه وذلك حين يوجه نقداً لقول تفسيري يقوم على تطبيق التصور الكلي للبيت الشعري او المعنى المضموني العام له على مضمون عقائدي، فيقول في إحدى المواضع: (وأما ما أنشده من الشعر في بحث حقيقي يتعرض لكشف حقيقة من الحقائق الدينية التي تتفرع عليها آثار هامة حيوية دنيوية وأخروية لا يستهان بها...) . فماذا ينفع الشعر وهو نسيج خيالي الباطل أعرف عنده من الحق والغواية أمس به من الهداية)^٢.

ويقول في موضع آخر في مسألة كلام الله تعالى رداً على ما قيل بالاستشهاد بالشعر بان كلامه تعالى نفسياً: (وأما ما أنشد من الشعر في بحث عقلي فلا ينفعه ولا يضرنا ، والابحاث العقلية أرفع مكانة من أن يصارع فيها الشعراء)^٣، فالشعر في رؤية الطباطبائي نسيج خيالي ولا يؤثر في اثبات او نفي حقيقة قرآنية .

وقد لا يقصد الطباطبائي من عدم اعترافه بالاستشهاد بالشعر أن يكون رفضه متعلقاً بعدم الاستشهاد به على ايضاح معنى لفظة او بيان قاعدة نحوية، بل من الممكن ان يكون قد رفض تطبيق فكرة البيت على مضمون عقائدي.

وبما أن الأخذ بمنهج التفسير اللغوي ضرورة من ضرورات تفسير النص القرآني وبيان معاني ألفاظه فان الطباطبائي قد فسّر النص القرآني باللغة ، وجعل هذا الامر الة لنقده التفسيري لآراء المفسرين اللغوية ، وقد تبلور نقد العلامة الطباطبائي في المباحث اللغوية عند المفسرين في ثلاثة اتجاهات :

^١ . ينظر: علي الاوسي : الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان ، ١١٦ ، وينظر: الطباطبائي : الميزان ، ٢/١

^٢ . الطباطبائي : الميزان ، ٣٠٨/٤-٣٠٩

^٣ . المصدر نفسه ، ١٤/١٤

أولاً : نقد الآراء النحوية

بما ان للمنهج اللغوي أهمية كبيرة في كشف المراد الإلهي من الآية فإن الطباطبائي قد اخذ به في معرض نقده للآراء النحوية عند المفسرين التي تدخلت في تحديد معاني النصوص القرآنية والتي سنذكر بعض الموارد النقدية منها :

المورد الأول : نوع الاستثناء في قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ﴾^١

اذ ذكر العلامة الطباطبائي أن بعضهم أعربها بانها استثناء متصل ، أما هو فقد فسرها بقوله: (تفيد الجملة أعني قوله لا تأكلوا أموالكم بينكم بعد تقييدها بقوله بالباطل النهي عن المعاملات الناقلة التي لا تسوق المجتمع إلى سعادته ونجاحه بل تضرها وتجربها إلى الفساد والهلاك وهي المعاملات الباطلة في نظر الدين كالربا والقمار والبيوع الغررية كالبيع بالحصة والنواة وما أشبه ذلك، وعلى هذا فالاستثناء الواقع في قوله ﴿ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ﴾ استثناء منقطع جئ به لدفع الدخل)^٢

فعرض رايا تفسيرا بقوله: (وربما يقال إن الاستثناء متصل وقوله (بالباطل) قيد توضيحي جئ به لبيان حال المستثنى منه بعد خروج المستثنى وتعلق النهي والتقدير لا تأكلوا أموالكم بينكم إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم فإنكم إن أكلتموها من غير طريق التجارة كان أكلا بالباطل منهيا عنه كقولك لا تضرب اليتيم ظلما إلا تأديبا)^٣.

غير انه رفض هذا الاعراب بقوله ان (الذي ذكرناه من انقطاع الاستثناء هو الأوفق بسياق الآية وكون قوله (بالباطل) قيدا أصليا في الكلام)^٤، وقد سبق الطباطبائي كثير من المفسرين بالقول ان الاستثناء منقطع امثال الثعلبي^٥ وابو حيان الاندلسي^٦ والطوسي^٧.

^١ . النساء : ٢٩

^٢ . الطباطبائي : الميزان ، ٣٢٤/٤

^٣ . المصدر نفسه ، ٣٢٥/٤

^٤ . الطباطبائي : الميزان ، ٣٢٥/٤

^٥ . ينظر : الثعلبي : الكشف والبيان ، ٢٩٢/٣

^٦ . ينظر : ابو حيان الاندلسي : تفسير البحر المحيط ، ٢٤١/٣

^٧ . ينظر : الطوسي : التبيان في تفسير القرآن ، ١٧٨/٣

وزاد العلامة ان اتصال الاستثناء بهذا الاستعمال يجوز في اللغة وشائع على السنة الناس الا ان المناسب لسياق الآية الانقطاع^١.

وبهذا ربط العلامة الطباطبائي بين التفسير والاعراب والسياق .

المورد الثاني : دلالة اللام في (لأنفسكم) و(فلها) في الآية ﴿ إِنَّ أَحْسَنَكُمْ لَأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا ﴾^٢

يأتي حرف الجر اللام في اللغة العربية بدلالات عدة حسب ما يقتضيه الكلام من معنى ، فمن تلك الدلالات أنها تأتي للملك وللاختصاص وللتعدية ولانتهاء الغاية وقد تأتي للقسم وللتعجب وللاستعلاء وغيرها من الدلالات التي تخرج إليها اللام^٣ .

ولو نظرنا في دلالة (اللام) في قوله ﴿ إِنَّ أَحْسَنَكُمْ لَأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا ﴾ لوجدنا انها للاختصاص ، أي ان كلاً من الحسنة والسيئة انما هي مختصة لفاعلها دون غيره حسبما أفاد به الطباطبائي في معرض نقده لآراء المفسرين القائلين بأن " اللام " هنا بمعنى " على " ومنهم من قال انها بمعنى " الى " ، وآخرين انها للاستحقاق .

وذلك بقوله ان : (اللام في " لأنفسكم " و " فلها " للاختصاص أي ان كلا من احسانكم وإساءتكم يختص بأنفسكم دون ان يلحق غيركم ، وهي سنة الله الجارية ان العمل يعود اثره وتبعته إلى صاحبه ان خيرا وان شرا فهو كقوله ﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ ﴾ ، فالمقام مقام بيان ان اثر العمل لصاحبه خيرا كان أو شرا ، وليس مقام بيان ان الاحسان ينفع صاحبه والإساءة تضره حتى يقال : وان أسأتم فعليها كما قيل ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾^٤ .

ثم وجه الطباطبائي نقدا تفسيريا لآراء المفسرين في دلالة (اللام) ههنا واصفاً إياها بالتكلف قائلاً انه : (لا حاجة إلى ما تكلفه بعضهم ان اللام في قوله " وان أسأتم فلها " بمعنى " على " ،

١ . ينظر : الطوسي: التبيان في تفسير القرآن ، ٣٢٤/٤

٢ . الاسراء : ٧

٣ . ينظر : ابن هشام الانصاري : أوضح المسالك الي ألفية ابن مالك ، ١٤٥-١٤٦٢ .

٤ . البقرة : ١٤١

٥ . البقرة : ٢٨٦

٦ . الطباطبائي : الميزان ، ٤٠/١٣

وقول آخرين : انها بمعنى إلى لان الإساءة تتعدى بها يقال : أساء إلى فلان ويسئ إليه إساءة ،
وقول آخرين : انها للاستحقاق كقوله ﴿ ولهم عذاب اليم ﴾^١ .

ومن المعلوم ان الإحسان قد يختص بفاعله وقد يتعدى لغيره وكذا الإساءة فلم تكن الحسنة
والسيئة مختصة بالفاعل فقط دون ان تتعدى لغيره فتكون دلالة اللام في الآية للاختصاص ،
فهنا قد يبدو اشكالاً لكن الطباطبائي قد ذكر هذا الأمر ووضح ما اشكل بيانه بقوله: (وربما اورد
على كون اللام للاختصاص بان الواقع على خلافه فكثيرا ما يتعدى اثر الاحسان إلى غير
محسنه واثر الإساءة إلى غير فاعلها وهو ظاهر ، والجواب عنه ان فيه غفلة عما يراه القرآن
الكريم في آثار الأعمال اما آثار الأعمال الأخروية فإنها لا تتعدى صاحبها البتة قال تعالى ﴿ مَنْ

كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ يَمْهَدُونَ ﴾^٢ ، واما الآثار الدنيوية فان الأعمال لا تؤثر اثرا
في غير فاعلها الا ان يشاء الله من ذلك شيئا على سبيل النعمة على الغير أو النعمة أو الابتلاء
والامتحان فليس في مقدرة الفاعل ان يوصل اثر فعله إلى الغير دائما الا أحيانا يريد الله لكن
الفاعل يلحقه اثر فعله الحسن أو السيء دائما من غير تخلف ، فللمحسن نصيب من احسانه
وللمسيء نصيب من إساءته ، قال تعالى ﴿ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾^٣ ، فاطر الفعل لا يفارق
فاعله إلى غيره ، وهذا معنى ما روى عن علي عليه السلام انه قال: ما أحسنتم إلى احد ولا أسأت
إليه^٤ وتلا الآية^٥ .

المورد الثالث: دلالة "من" في قوله ﴿ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا

عَظِيمًا ﴾^٦

ذكر العلامة الطباطبائي أن "من" في الآية اعلاه تبعيضية رافضا تفسيرا ما قيل انها بيانية
، اذ أخذ بدلالة ("من" للتبعيض على ما هو الظاهر المتبادر من مثل هذا النظم ويفيد الكلام

١ . الطباطبائي: الميزان ، ٤٠/١٣

٢ . الروم : ٤٤

٣ . الزلزلة : ٨

٤ . ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة ، ٢٣٦/٦

٥ . الطباطبائي : الميزان ، ٤١،٤٠/١٣

٦ . الفتح : ٢٩

اشتراط المغفرة والاجر العظيم بالإيمان حدوثا وبقاء وعمل الصالحات فلو كان منهم من لم يؤمن أصلا كالمنافقين الذين لم يعرفوا بالنفاق كما يشير إليه قوله ﴿ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النَّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ﴾^١ ، أو آمن أولا ثم أشرك وكفر كما في قوله ﴿ إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ - إِلَىٰ أَنْ قَالُوا - وَوَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ ﴾^٢ ، أو آمن ولم يعمل الصالحات كما يستفاد من آيات الإفك وآية التبيين في نأ الفاسق وأمثال ذلك لم يشمله وعد المغفرة والاجر العظيم)^٣.

فبعد بيانه لدلالة "من" ذكر الرأي التفسيري القائل بأن "من" بيانية بقوله: (وقيل : إن "من" في الآية بيانية لا تبعيضية فتفيد شمول الوعد لجميع الذين معه)^٤.

ومفاد هذا الرأي أن الوعد بالمغفرة والاجر العظيم يشمل جميع الذين آمنوا سواء كانوا منافقين ام مرتدين او مؤمنين لم يعملوا صالحا دون تخصيص او اشتراط الايمان حدوثا وبقاء.

وهذا القول رفضه العلامة الطباطبائي قائلا انه:(مدفوع - كما قيل - بأن " من " البيانية لا تدخل على الضمير مطلقا في كلامهم ، والاستشهاد لذلك بقوله تعالى ﴿ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ ﴾^٥ مبني على إرجاع ضمير " تزيلا " إلى المؤمنين وضمير " منهم " للذين كفروا ، وقد تقدم في تفسير الآية أن الضميرين جميعا راجعان إلى مجموع المؤمنين والكافرين من أهل مكة فتكون " من " تبعيضية لا بيانية)^٦.

وبذلك يعرف ان العلامة الطباطبائي استدل على ان "من" في الآية بيانية بقاعدة انها لا تدخل على الضمير مطلقا .

١ . التوبة : ١٠١
٢ . محمد ٢٥-٣٠
٣ . الطباطبائي : الميزان ، ٣٠٥/١٨
٤ . المصدر نفسه ، ٣٠٥/١٨
٥ . الفتح : ٢٥
٦ . الطباطبائي : الميزان : ٣٠٥/١٨

ثانيا: النقد الصرفي

تعرض العلامة الطباطبائي لنقد اراء المفسرين في معرفة المبني الصرفي لدلالة المفردة مستندا بذلك على اساس اللغة ، وسنأخذ إنموذجاً من نقده التفسيري في نطاق اللغة، كما في نقده

لبنية مفردة " انزلناه " في قوله تعالى ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴾^١

إذ يرى الطباطبائي الدلالة التفسيرية لبناء الفعل (أنزلناه) هو النزول الكلي للقران الكريم ، اذ يقول: أن (ضمير " أنزلناه " للقرآن وظاهره جملة الكتاب العزيز لا بعض آياته ويؤيده التعبير بالإنزال الظاهر في اعتبار الدفعة دون التنزيل الظاهر في التدرج ، وفي معنى الآية قوله تعالى

﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ ﴾^٢ وظاهره الأقسام بجملة الكتاب المبين ثم الاخبار عن إنزال ما أقسم

به جملة ، فمدلول الآيات أن للقرآن نزولا جميلا على النبي "صلى الله عليه وآله وسلم" غير نزوله التدرجي الذي تم في مدة ثلاث وعشرين سنة كما يشير إليه قوله ﴿ وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ

عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا ﴾^٣)^٤ ، رافضا بذلك رأي من قال ان بنية (انزلناه) تفيد نزول القران الكريم

بالتدرج ، وذلك بقوله: (فلا يعبا بما قيل : إن معنى قوله " أنزلناه " ابتدأنا بإنزاله والمراد إنزال بعض القرآن)^٥ ، بل المراد كله بناء على بنية "أفعل" في "انزلناه" .

اذ قال بعض المفسرين في تفسير سورة القدر أن الفعل "أنزلناه" في قوله ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ

الْقَدْرِ ﴾ يدل على بداية انزال القران أي ان سبحانه يريد انزال بضع القران لا انزاله كليا ، وان

القول بهذا يعود الى الشعبي اذ يقول في تفسير السورة: (إننا ابتدأنا انزاله في ليلة القدر)^٦ ، وتبعه

جملة من المفسرين أمثال :ابو السعود^٧ ومحمد جواد مغنية^٨ ومحمد عزة دروزة^٩ إذ أيّد ما ذهب

ذهب اليه الشعبي .

١ . القدر : ١

٢ . الدخان : ٣

٣ . ال اسراء : ١٠٦

٤ . الطباطبائي : الميزان ، ٣٣٠/٢٠ ، وينظر: السمرقندي: تفسير السمرقندي، ٥٧٧/٣، وينظر: الثعلبي : الكشف والبيان عن تفسير القران ، ٢٤٧/١٠ ، وينظر: السمعاني : تفسير السمعاني ، ٢٦٠/٦ .

٥ . الطباطبائي: الميزان : ٣٣٠/٢٠

٦ . الطبرسي: جوامع الجامع ، ٨١٨/٣

٧ . ينظر: ابو السعود: ارشاد العقل السليم الى مزايا القران الكريم ، ١٨٢/٩

٨ . ينظر: محمد جواد مغنية : التفسير الكاشف ، ٥٩٢/٧

٩ . ينظر: محمد عزة دروزة: التفسير الحديث، ١٣٢/٢

ويبدو ان كلام الطباطبائي مؤسس على تفريق الراغب الاصفهاني (ت ٥٠٢هـ) بين الانزال والتنزيل دلاليا حيث يقول: (والفرق بين الانزال والتنزيل في وصف القرآن والملائكة أن التنزيل يختص بالموضع الذي يشير إليه إنزاله مفرقا ومرة بعد أخرى ، والانزال عام)^١.
ثم يذكر الراغب داعي استعمال بينة (أنزلناه) في الآية (انا انزلناه في ليلة القدر) اذ يقول: (انما خص لفظ الانزال دون التنزيل ، لما روى أن القرآن نزل دفعة واحدة إلى سماء الدنيا ، ثم نزل نجما فنجما ، وقوله الاعراب أشد كفرا ونفاقا وأجدر أن لا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله فخص لفظ الانزال ليكون أعم ، فقد تقدم أن الانزال أعم من التنزيل)^٢.

وبهذا فهم ان الطباطبائي قد اعتمد في دلالة (انزلناه) على الاستعمال اللغوي في الخطاب العربي ، اذ لكل مفردة استعمال خاص فالعرب كانت تفرق بين (فعل وافعل) ، يقول سيبويه (ت ١٨٠هـ) : (وكان ابو عمرو ايضا يفرق بين نزلت وأنزلت)^٣ ويقول الزبيدي مانصه: (وفرق جماعة من ارباب التحقيق فقالوا التنزيل تدريجي والانزال دفعي)^٤.
فهناك فارق دلالي وتفسيري بين بنية (انزلناه ونزلناه) ف (انزلناه) يدل على الانزال دفعة واحدة ، وهذا هو المقصود في قوله (انا انزلناه في ليلة القدر) و (نزلناه) يدل على نزول القرآن تدريجيا .

ثالثا : النقد بقريئة السياق :

للسياق اهمية كبيرة في معرفة المراد الالهي من النص القرآني ويعد لازماً من لوازم المفسر في معرفة ما تعطيه الالفاظ من معانٍ في النص القرآني الواحد الواردة فيه تلك الالفاظ^٥ ، فهو (كل ما يكشف عن اللفظ الذي نريد فهمه من دوال أخرى ، سواء كانت لفظية كالكلمات التي تشكل مع اللفظ الذي نريد فهمه كلاما متحدا مترابطا ، أم حالية كالظروف والملابسات التي تحيط بالكلام وتكون ذات دلالة في الموضوع)^٦.

١ . الراغب الاصفهاني : المفردات في غريب القرآن ، ٤٨٩

٢ . المصدر نفسه ، ٤٨٩

٣ . سيبويه : الكتاب ، ٦٣/٤

٤ . الزبيدي : تاج العروس ، ٧٢٨/١٥

٥ . ينظر : جعفر السبحاني : مناهج المفسرين ، ٣٤

٦ .. محمد باقر الصدر : دروس في علم الأصول ، ٩٠/١

لان السياق يعدّ آلة توصل المعنى الى المتلقي ، وان السياقات القرآنية قائمة ترادف الكلمات ضمن مراد إلهي ، إذ أن (البحث الدلالي للآيات ومعرفة المراد بها يتوقف بشكل كبير على دراسة ظواهر الآيات وسياقها ولذا كانت عناية المفسرين بذلك فائقة ومستندهم في قبول كثير من الآراء او ردها الرجوع الى السياق فالذي يوجه الآيات الى معانيها ودلالاتها المقصودة بحسب الاستعمال هو معرفة السياق فهو الذي يعين على المعنى لا سيما عند الاشكال سواء الابهام في المعنى وتردده بين الحقيقة والمجاز او لاحتمال اللفظ لأكثر من معنى او لعمومه واجماله وغير ذلك)^١.

من هنا تظهر اهمية السياق وهذا ما قاله الزركشي: (دلالة السياق ، فإنها ترشد إلى تبيين المجمل والقطع بعدم احتمال غير المراد ، وتخصيص العام ، وتقييد المطلق ، وتنوع الدلالة ، وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم ، فمن أهمله غلط في نظيره ، وغالط في مناظراته)^٢ .

وطالما ان البحث هنا في النقد بقرينة السياق في تفسير الميزان فنقول ان للسياق اثرا بيناً عند الطباطبائي الى حد انه اعتمد في مناقشته لكثير من الاقوال على سياق الايات وقد لازمته الفكرة السياقية في تفسيره فكانت سمة مميزة له وهذا يتضح من طريقة تعامل الطباطبائي مع النصوص والروايات التي حفل بها تفسيره ، فهو مفسر لم يبتعد عن ظروف الآية الزمنية وعلاقتها بما بعدها من الآيات^٣.

وسنأخذ بعض النماذج التي تبين مدى استعانة الطباطبائي بالسياق في توجيه نقده لآراء المفسرين سواء في سياق الآيات ام سياق الروايات :

١. الكشف عن معاني الآيات وتجلية مقاصدها

حكّم الطباطبائي السياق في بيان معاني الايات وجعل منه وسيلة لنقده التفسيري ، ففي معرض تفسيره لقوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرِمُوا طَبِيبَاتٍ مَّا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا

^١ . احسان الامين : منهج النقد في التفسير ، ٣٣٢

^٢ . الزركشي : البرهان في علوم القرآن ، ٢٠٠/٢

^٣ . ينظر : علي الاوسي : الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان ، ١٤٥ ، عارف هنديةجاني فرد ، علوم القرآن عند العلامة الطباطبائي - دراسة مقارنة- ، ٢٤

يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿١﴾ يقول: (ان المراد بالاعتداء في قوله (لا تعتدوا) هو الاعتداء على الله بالانخلاع

عن طاعته والتسليم له وتحريم ما احله) ^٢.

(ف) أن ظاهر السياق أن المراد بالاعتداء هو التحريم المذكور في الجملة السابقة عليه فقوله " ولا تعتدوا " يجرى مجرى التأكيد لقوله " لا تحرموا.. " ^٣

فبعد كشفه لمعنى الآية اورد نقدا تفسيريا لقول بعض المفسرين بقوله: (وأما ما ذكره بعضهم: أن المراد بالاعتداء تجاوز حد الاعتدال في المحلات بالانكباب على التمتع بها والاستلذاذ منها قبل تركها واجتتاب تناولها نقشا وترهبا فيكون معنى الآية : لا تحرموا على أنفسكم ما أحل الله لكم من الطيبات المستلذة بأن تتعمدوا ترك التمتع بها تنسكا وتقربا إليه تعالى ، ولا تعتدوا بتجاوز حد الاعتدال إلى الاسراف والافراط الضار بأبدانكم أو نفوسكم ، أو أن المراد بالاعتداء تجاوز المحلات الطيبة إلى الخبائث المحرمة ، ويعود المعنى إلى أن لا تجتنبوا المحلات ولا تقتربوا المحرمات ، وبعبارة أخرى : لا تحرموا ما أحل الله لكم ، ولا تحلوا ما حرم الله عليكم) ^٤.

فالطباطبائي لم يرتض هذا البيان التفسيري للاعتداء كونه خلافا لما يعطيه سياق الايات فقال: (فكل من المعنيين وإن كان في نفسه صحيحا يدل عليه الكتاب بما لا غبار عليه لكن شيئا منهما لا ينطبق على الآية بظاهر سياقها وسياق ما يتلوها من الآية اللاحقة فما كل معنى صحيح يمكن تحميله على كل لفظ كيفما سيق وأينما وقع) ^٥.

وفي موضع اخر احتكم المفسر الى السياق في بيان ما اشكل فهمه في تفسير الآية وجعل منه اداة لنقده التفسيري كما نلاحظ بيانه للآية ﴿ وَشَرُّهُ بِشَمَنِ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ ﴾ ^٦ ، فكان موضع الخلاف في تجلية مقصد الآية هو رجوع ضميري الجمع في قوله (وشروه) (وكانوا) هل لإخوة يوسف او للسيارة ؟

١ . المائدة : ٨٧

٢ . الطباطبائي ، الميزان ، ١٠٧/٦

٣ . المصدر نفسه ، ١٠٨/٦

٤ . المصدر نفسه ، ١٠٨/٦

٥ . المصدر نفسه . ١٠٨/٦

٦ . يوسف : ٢٠

فما ذهب اليه الطباطبائي انهما يرجعان الى السيارة بما يوحي اليه ظاهر سياق الايات ، اذ قال: (والظاهر من السياق ان ضميري الجمع في قوله (وشروه)(وكانوا) للسيارة والمعنى ان السيارة الذين أخرجوه من الجب وأسروه بضاعة باعوه بثمن بخس ناقص وهي دراهم معدودة قليلة وكانوا يتقون ان يظهر حقيقة الحال فينتزع هو من أيديهم)^١.

في حين ارجع اغلب المفسرين الضميرين الى اخوة يوسف^٢.

فعرض الطباطبائي ذلك بقوله ان:(معظم المفسرين على أن الضميرين لإخوة يوسف والمعنى انهم باعوا يوسف من السيارة بعد أن ادعوا انه غلام لهم سقط في البئر وهم انما حضروا هناك لإخراجه من الجب فباعوه من السيارة وكانوا يتقون ظهور الحال ، أو ان أول الضميرين للإخوة والثاني للسيارة والمعنى ان الاخوة باعوه بثمن بخس دراهم معدودة وكانت السيارة من الراغبين عنه يظهرون من أنفسهم الزهد والرغبة لئلا يعلو قيمته أو يرغبون عن اشتراؤه حقيقة لما يحدسون ان الامر لا يخلو من مكر وان الغلام ليس فيه سيماء العبيد)^٣.

ولكنه لم يرتض هذا البيان التفسيري في مرجع ضميري الجمع فجعل السياق حاكما في نقده التفسيري قائلا ان : (سياق الآيات لا يساعد على شئ من الوجهين فضمائر الجمع في الآية السابقة للسيارة ولم يقع للأخوة بعد ذلك ذكر صريح حتى يعود ضمير (وشروه) و(كانوا) أو أحدهما إليهم على أن ظاهر قوله في الآية التالية ﴿ وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ ﴾ انه اشتراه متحقق بهذا الشراء)^٤.

وزاد الطباطبائي على أن:(ما ورد في الروايات ان اخوة يوسف حضروا هناك واخذوا يوسف منهم بدعوى انه عبدهم سقط في البئر ثم باعوه منهم بثمن بخس فلا يدفع ظاهر السياق في الآيات ولا انه يدفع الروايات ، وربما قيل إن الشراء في الآية بمعنى الاشتراء وهو مسموع وهو نظير الاحتمالين السابقين مدفوع بالسياق)^٥

١ . الطباطبائي : الميزان ، ١١٠/١١ ، وينظر : ابن ابي حاتم الرازي ، تفسير القرآن العظيم ، ٢١١٥/٧ ،
٢ . ينظر : الثعلبي : الكشف والبيان عن تفسير القرآن ، ٢٠٤/٥ ، وعبد الله شبر : تفسير القرآن الكريم ، ٢٤١ ،
والواحدى النيسابوري : الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز ، ٥٤٢/١ ، والزمخشري : الكشاف ، ٣٠٩/٢ ،
٣ . الطباطبائي : الميزان ، ١١٠/١١ ،
٤ . المصدر نفسه ، ١١٠/١١ ،
٥ . المصدر نفسه ، ١١٠-١١١/١١ .

فلاحظ ان الطباطبائي قد استعان في الكشف عن معنى الآية وتجليه مقاصدها بالسياق وجعله حاكما في نقده لآراء المفسرين ، لان السياق دالّ قوامه صوغ الكلمات من أجل هدف المنشيء.

٢. قبول الروايات ورفضها

للسياق أثر بيّن عند الطباطبائي (في قبول الروايات ورفضها وشاع هذا الاسلوب لديه في روايات اسباب النزول فقد اعتمد في قبول اكثرها على ما يلائم السياق)^١.
فنجده رفض ما روي في الدر المنثور عن سبب نزول الآية ﴿ وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ ﴾^٢ في انها نازلة في اهل بدر، فقد (اخرج عبد الرزاق وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن علي بن أبي طالب قال :فينا والله أهل بدر نزلت هذه الآية)^٣ .
اذ رفض المفسر هذه الرواية استنادا الى ما يروم اليه السياق ذلك بقوله أن:(قوع الجملة في سياق هذه الآيات وهي مكية يأبى نزولها يوم بدر أو في أهل بدر ، وقد وقعت الجملة أيضا في قوله تعالى ﴿ وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ ﴾^٤ ، وهي أيضا في سياق آيات أهل الجنة ، وهي مكية)^٥.

وتعددت الروايات في نزول الآية) ونزعنا ما في صدورهم من غل تجري الانهار..) بحق عدد من الصحابة ، ولكن سياق الآيات يأبى نزولها بأحد^٦ .

وعليه فان رفض المفسر لهذه الرواية بناءً على مخالفتها لسياق الآيات الواردة فيها هذه الآية، إنها ليست نازلة يوم بدر لأنها مكية ووقعت ضمن سياق الآيات المبينة لحال اهل الجنة .

وقد استدل بالسياق في قبول ما روي عن القبلة المقصودة في ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا

إِلَّا لِنُعَلِّمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْتَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَيْهِ ﴾^٧.

^١ . علي الاوسي : الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان ، ١٤٦

^٢ . الاعراف : ٤٣

^٣ . السيوطي : الدر المنثور في التفسير بالمأثور : ٨٥/٣

^٤ . الحجر : ٤٧

^٥ . الطباطبائي : الميزان ، ١٤١/٨

^٦ . ينظر : المصدر نفسه : ١٧٦/١٢

^٧ . البقرة : ١٤٣

فذكر ما روي في التهذيب (عن وهيب عن أبي بصير عن أحدهما عليه السلام في قوله تعالى ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَن قِبَلَتِهِمُ الَّذِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^١، فقلت له الله أمره أن يصلي إلى البيت المقدس؟ قال: نعم الا ترى ان الله تعالى يقول " وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه " ^٢.

فذهب المفسر الى قبول الرواية وان المقصود بالقبلة هنا هي بيت المقدس استنادا الى سياق الآيات ، فقال ان : (مقتضى الحديث كون قوله تعالى (التي كنت عليها) وصفا للقبلة ، والمراد بها بيت المقدس ، وأنها القبلة التي كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) عليها ، وهو الذي يؤيده سياق الآيات)^٣.

ولم ينفرد الطباطبائي في القول بان القبلة في الآية يقصد بها بيت المقدس ، فقد وافق بذلك جملة من المفسرين^٤ ، وايضا هناك من ذهب منهم بالقول بانها الكعبة^٥ ، فلم يرتض الطباطبائي بذلك وحكم سياق الآية في قبول الرواية .

٣. الترجيح بين الآراء التفسيرية

أولى العلامة الطباطبائي عناية كبيرة لدلالة السياق القرآني في الترجيح والتضعيف بين أقوال المفسرين ، لكون أن دلالة سياق النص القرآني لها أثر بيّن في ترجيح الآراء وتضعيفها، لأن الاختلاف في التفسير بما فيه من اختلاف تنوع وآخر تضاد قد جعل من بيان النص الواحد عدّة آراء ودلالات مختلفة ، فهنا تكمن أهمية دلالة السياق القرآني في الترجيح والتضعيف للأقوال التفسيرية للوصول الى تحقيق الغاية المرجوة من النص القرآني^٦.

فالعلامة الطباطبائي قد استعان بدلالة السياق كثيرا في الترجيح بين الآراء التفسيرية.

١ . البقرة : ١٤٢

٢ . الطوسي : تهذيب الاحكام ، ٤٣/٢ ، ٤٤

٣ . الطباطبائي : الميزان ، ٣٢٨/١

٤ . ينظر : الفيض الكاشاني : تفسير الاصفى ، ٧٠/١ ، وينظر: محمد جواد البلاغي : الاء الرحمن ، ١٣٤/١ ،

وينظر: محمد جواد مغنية : التفسير الكاشف ، ٢٢٦/١ ، وينظر :مقاتل بن سليمان: تفسير مقاتل بن سليمان ،

٨٣/١

٥ . ينظر : الملا فتح الله الكاشاني : زبدة التفاسير ، ٢٥٦/١ ، وينظر : الواحدي النيسابوري ، الوجيز في تفسير

كتاب الله العزيز ، ١٣٥/١ ، وينظر : النسفي : مدارك التنزيل وحقائق التأويل ، ٧٦/١ ، وينظر : الزمخشري

: الكشف ، ٣١٨/١

٦ . ينظر: عبد الرحمن عبد الله : السياق القرآني واثره في التفسير (رسالة ماجستير)، ٣٢٤

ففي معرض تفسيره لقوله تعالى ﴿ وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ ﴾^١ عرض الطباطبائي ثلاثة

أوجه تفسيرية للزمخشري في المراد الإلهي من قوله "أكون أول المسلمين" إذ ذكر الزمخشري (في معناه أوجه، أن أكون أول من أسلم في زمني ومن قومي لأنه أول من خالف دين آبائه وخلع الأصنام وحطمها ، وأن أكون أول الذين دعوتهم إلى الإسلام إسلاما ، وأن أكون أول من دعا نفسه إلى ما دعا إليه غيره لأكون مقتدى بي في قلبي وفعلي جميعا ، ولا تكون صفتي صفة الملوك الذين يأمرون بما لا يفعلون ، وأن أفعل ما أستحق به الأولوية من أعمال السابقين دلالة على السبب بالمسبب .)^٢

بعد ذلك حكم الطباطبائي سياق الآيات في ترجيح الوجه الثالث على غيره ، إذ قال: (وانت خير بأن الانسب لسياق الآيات هو الوجه الثالث ... ويلزمه سائر الوجوه)^٣، ثم صوّغ هذا الأمر بقوله: (والحق كذلك لأنها واقعة في سياق آيات يأمر فيها الله سبحانه رسوله بالعبادة وإخلاص الدين له ، والخوف من عصيان رب العالمين)^٤.

و رفض المفسر قولاً للزمخشري في تفسير الآية ﴿ إِنَّ تَكْفُرًا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ﴾^٥

حيث قال: (هذا من العام الذي يريد به الخاص وما أراد الله الا عباده الذين عناهم في قوله ﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ ﴾^٦)

لكن الطباطبائي قال: (ان العباد في الآية عام يشمل جميع العباد ، فقول بعضهم :انه خاص يريد به من عناهم في الآية "ان عبادي ليس لك عليهم سلطان" سخيف جدا والسياق يأباه كل الاباء .)^٨

١ . الزمر : ١٢

٢ . الزمخشري : الكشاف ، ٣/٣٩٢

٣ . الطباطبائي : الميزان ، ١٧/٢٤٩

٤ . علي الاوسي : الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان ، ١٤٧

٥ . الزمر : ٧

٦ . الحجر : ٤٢

٧ . الزمخشري : الكشاف ، ٤/١٥

٨ . الطباطبائي : الميزان ، ١٧/٢٤٠

٤ . التفضيل والترجيح بين القراءات التفسيرية

لم يعطِ العلامة الطباطبائي القراءات القرآنية أهمية بالغة في تفسيره ،فهو لا يعنى بها كثيرا ،ولكن لم يترك المفسر مسألة القراءات تماما ،وإنما كانت له التفاتات واضحة في تفسيره ،ويمكن توجيه موقفه هذا من القراءات الى اطمئنانه للقراءة الصحيحة المعتمدة في المصحف الشريف،

ولكن قد يرجح قراءة اخرى على قراءة المصحف معولا على سياق الآية^١ .

فجعل دلالة السياق القرآني أساسا في تفضيل او ترجيح قراءة على اخرى ، كما في قراءة (يقول) في الآية ﴿ حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهُ ﴾^٢ فهناك قراءتان للفعل بالنصب و بالرفع .

اذ يذكر المفسر وجهين للقراءة: (قريء بنصب "يقول" ، والجملة على هذا في محل الغاية لما سبقها ، وقرء برفع "يقول" والجملة على هذا لحكاية الحال الماضية.)^٣

ويبدو ان الاختلاف في القراءة انما ناشيء من عمل حتى فإنها تأتي عاملة تنصب الفعل بعدها وتأتي غير عاملة ، وفي الآية _ محل الشاهد _ جاء الفعل منصوبا بان المضمرة^٤ .

ف(جاء الرفع في قوله تعالى (حتى يقول ..) لان الزلزال والقول قد مضيا على ان التقدير : وزلزلوا ، فقال الرسول : فالزلزلة سبب القول وكلا الفعلين لم تعمل فيهما حتى لان الفعل ذهب وانقضى ، ...ومن نصب الفعل بعد حتى جعلوها غاية بمعنى الى ان والفعل بعدها منصوب ب"ان المضمرة" وجوبا والتقدير : "وزلزلوا الى ان قال الرسول" فجعل قول الرسول غاية لخوف اصحابه أي: لم يزلوا خائفين الى ان قال الرسول ،فالعلان قد مضيا جميعا وانتصب الفعل وسار على ذلك عامة القراء .^٥

^١ . ينظر : علي الاوسي: الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان ، ٢٢٨

^٢ . البقرة : ٢١٤

^٣ . الطباطبائي : الميزان ، ٢ ، ١٥٩

^٤ . ينظر : محمد الطيب الابراهيم : اعراب القران ، ٣٣

^٥ . حسن محمد نور الدين : الاعراب السليم للغامض من القران الكريم ، ٤٩ - ٥٠

فالتطابقي فضل قراءة الرفع مستندا بذلك على ما يعطيه السياق من معنى فقال ان:(المعنيان وإن كانا جميعا صحيحين لكن الثاني أنسب للسياق ، فإن كون الجملة غاية يعلل بها قوله : وزلزلوا لا يناسب السياق كل المناسبة)^١

وفي موضع آخر فضل قراءة النصب على الرفع في الفعل " يقول " في الآية ﴿ وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ ﴾^٢ ، لكونها أكثر توافقاً لسياق الآية ، فقال : (وقرء " يقول " بالنصب عطفاً على قوله "يصبحوا " وهي أرجح لكونها أوفق بالسياق فإن ندامتهم على ما أسروه في أنفسهم)^٣ .

وفي موضع آخر رجح المفسر قراءة ابن عامر على قراءة المصحف ، كما في قراءة " زُبُرًا " في قوله تعالى ﴿ وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾^٤ ، " زُبُرًا " بفتح الباء وهو جمع زيرة وهي الفرقة ، فيكون المعنى: وتفرقوا في أمرهم جماعات وأحزاباً كل حزب بما لديهم فرحون، ثم علق عليها بقوله: وهي أرجح^٥ .

وتعني الزيرة في المعجم القطعة وزُبُرًا وزُبُرًا تعني قطعاً^٦ ، ولا فرق بينهما إذ يقول ابن منظور:(والمعنى في زُبُرٍ وزُبُرٍ واحد)^٧ ، ولكن ثمة فارق بينهما وهو أن " زُبُر " جمع زبور وهو الكتاب ، وزُبُر جمع زُبُرَة بمعنى قطعة^٨ .

١ . الطباطبائي : الميزان ، ١٥٩/٢

٢ . المائدة : ٥٣

٣ . الطباطبائي : الميزان ، ٣٨٦/٥

٤ . المؤمنون: ٥٣

٥ . الطباطبائي : الميزان ، ٣٥/١٥

٦ . ينظر: ابو بكر الرازي: مختار الصحاح ، ١٤٥،

٧ . ابن منظور: لسان العرب ، ٣١٦/٤

٨ . ينظر : المصدر نفسه ، ٣١٥/٤-٣١٦

المبحث الرابع

تفسير القرآن الكريم بالعقل

لا شك في ان الطباطبائي يقدر العقل ويرى أن له الأثر الكبير في الكشف عن الحقائق والمعارف القرآنية ، ولو كان له موقف سلبي من منهج التفسير العقلي الذي اعتمده بعض المفسرين فهو لم يتخذ موقفه من العقل وإنما من طريقة اعتماده ، وهو يميز بين الأدلة القاطعة وبين ما هو رأي ، وهذا ما بينه في الميزان بقوله : (ان الكتاب والسنة هما الداعيان الى التوسع في استعمال الطرق العقلية الصحيحة " وليست الا المقدمات البديهية او المتكئة على البديهية " قال تعالى ﴿ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمُ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾^١ ، الى غير ذلك من الايات والاخبار الكثيرة ، نعم الكتاب والسنة ينهيان عن اتباع ما يخالفهما مخالفة صريحة قطعية ، لان الكتاب والسنة القطعية من مصاديق ما دل صريح العقل على كونهما من الحق والصدق ، ومن المحال ان يبرهن العقل ثانياً على بطلان ما برهن على حقيقته (أولاً)^٢ .

فالقران الكريم قد اهتم بدعوة الانسان للتفكر والتعقل وكذا السنة الشريفة ، وان ما جاء في القران الكريم وما ورد في الروايات من أخبار ومعارف وحقائق لا يخالف ما يصرحه العقل البشري ، وهذا ما أكده الطباطبائي واستمد منه موقفه من أثر العقل في بيان الحقائق والمعارف الالهية .

إذ(يثبت لنا العلامة ان المنهج العقلي يمكن الاعتماد عليه بالوصول إلى المعارف القرآنية العليا وتفسير الآيات القرآنية وذلك ما دعت إليه السنة النبوية والائمة الاطهار والقرآن الكريم) نفسه.

أما حجية البرهان العقلي فهي مسألة ذاتية وحتمية لا تحتاج الى أي إثبات، وبعبارة اوضح : (ان حجية البرهان غير قابلة للإثبات لأنها من الأمور البديهية بلا شك ان بداهة تلك الأمور هي أفضل دليل على حجية الأمور البديهية وحقانيتها "فالشمس عينها دليل على وجودها")^٤ .

١ . الزمر : ١٨

٢ . الطباطبائي : الميزان ، ٢٦٣/٥

٣ . حامد جويد عبد الحسن : منهج التفسير العقلي عند العلامة محمد حسين الطباطبائي ، ٧٦

٤ . أحمد حسين شريفى (مجموعة من المؤلفين)، محمد حسين الطباطبائي مفسراً وفيلسوفاً ، ٢٧٢

أما تفسير النص القرآني بالعقل بوصفه منهجا تفسيريا للقرآن الكريم ف: (يراد به التفسير بغير النقل سواء أكان التفسير بالعقل الفطري أم بالقواعد الدارجة بالمدارس الكلامية أو بالتأويلات الباطنية أو الصوفية أو التفسير حسب العلوم الحديثة ، والتفسير بالعقل بهذا المعنى يعم جميع هذا النوع من التفسير وبهذا صار أيضا ملاكاً لتقسيم المناهج التفسيرية الى المنهج العقلي والنقلي)^١.

وقد أشار الطباطبائي الى تأكيد مكانة العقل في التفسير والحياة بصورة عامة الى ان القران الكريم قد أكد الدعوة الى التفكير والتدبر واستعمال السبل العقلية في اثبات حق او ابطال باطل ، اذ يقول المفسر: (لو تتبعنا الكتاب الإلهي ثم تدبرنا في آياته وجدت ما لعله يزيد على ثلاثمائة آية تتضمن دعوة الناس إلى التفكير أو التذكر أو التعقل ، أو تلقن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) الحجة لإثبات حق أو لإبطال باطل ﴿قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ﴾^٢ ، أو تحكى الحجة عن أنبيائه وأوليائه كنوح وإبراهيم وموسى وسائر الأنبياء العظام ، ولقمان ومؤمن آل فرعون وغيرهما عليهم السلام ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^٣ ، وغيرها من الآيات الكريمة التي تدعو الانسان الى التعقل والتدبر واستعمال الطرق العقلية الصحيحة في الوصول الى الحقائق والمعارف المرجوة.

من هنا يتضح لنا ان للعقل مكانة مميزة عند الطباطبائي فإنه غالباً ما يبين مكانته في التفسير إذ أدرج أهمية العقل في كثير من المواضع في ميزانه.

وعليه فقد أورد الطباطبائي في ميزانه ملاحظات نقدية على آراء المفسرين ، ولعل اوسع المجالات التي وظف فيها استدلالاته العقلية هو المجال العقائدي لما له من الامر البالغ في اثباته بالحجج العقلية، لذا سنأخذ بعض المواضع النقدية للطباطبائي في نطاق البرهان العقلي :

فنجده في هذا المقام يوجه نقدا تفسيريا لبعض المفسرين في مسألة الهداية والضلال وبيان حقيقتهما في قوله تعالى ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ

^١ . جعفر السبحاني ، المناهج التفسيرية في علوم القرآن ، ٧٥

^٢ . المائدة: ١٧

^٣ . ابراهيم : ١٠

^٤ . الطباطبائي : الميزان ، ٢٦٠/٥

ضَيْقًا حَرَجًا كَمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ^١ ، فبين ان المراد من الهداية الالهية في الاية : (هو أن الله سبحانه عند هدايته عبدا من عباده يبسط صدره فيسع كل اعتقاد حق وعمل صالح ويقبله بلين ولا يدفعه بقسوة وهو نوع من النور المعنوي الذي ينور القول الحق والعمل الصالح وينصر صاحبه^٢ فيمسك بما نوره فهذا معرف يعرف به الهداية الالهية)^٣.

اما الضلال في قوله (وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيْقًا) ، فهو (مقابل الهداية ، ولذا كان أثره مقابلا لأثرها وهو التضييق المقابل للشرح والتوسعة وأثره أن لا يسع ما يتوجه إليه من الحق ، والصدق ، يتخرج عن دخولهما فيه ، ولذا أردف كون الصدر ضيقا بكونه حرجا)^٤.

وقوله (كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ) هي (إعطاء ضابط كلي في إضلال الذين لا يؤمنون إنهم يفقدون حال التسليم لله والانقياد للحق)^٥.

وبعد بيانه للمراد الالهي للآية اورد اراء تفسيرية الاول منها مفاده ان الاية تبيّن ان الله سبحانه هو الذي يهدي ويضل من يشاء فليس لأحد علاقة بالهداية والضلال غيره، فيذكره المفسر رافضا اياه بقوله:(وقد استدل بالآية على أن الهدى والضلال من الله لا صنع فيهما لغيره تعالى وهو خطأ فإن الآية في مقام بيان حقيقة الهدى والضلال اللذين من الله ونوع تعريف لهما وتحديد لا في مقام بيان انحصارهما فيه وانتقائهما عن غيره كما هو المدعى وهو ظاهر)^٦.

والقول الآخر:(نظير ذلك ما ذكره بعضهم: أن الآية كما تدل بلفظها على قولنا: إن الهداية والضلال من الله ، كذلك تدل بلفظها على الدليل العقلي القاطع في هذه المسألة)^٧.

ولكن لهذا البيان التفسيري للهداية والضلال في الآية مأخذا عند مفسرنا من جهة خلقه تعالى اسباب ومقدمات في قلب العبد حتى يهتدي او يضل فحينما ننسب الهداية والضلال لله عز وجل

^١ . الانعام : ١٢٥

^٣ . الطباطبائي : الميزان ، ٣٥٣/٧

^٤ . المصدر نفسه ، ٣٥٤/٧

^٥ . المصدر نفسه ، ٣٥٤/٧

^٦ . المصدر نفسه ، ٣٥٤/٧

^٧ . المصدر نفسه ، ٣٥٤/٧

دون غيره وذلك بجعله تعالى دواعي او مقدمات او اسباب في قلب العبد تستدعي حصول ميل قلبي ورغبة نفسية بالعلم او الاعتقاد او الظن بكون الشيء فيه مصلحة او مفسدة ، ولكن خلق تلك الدواعي القلبية للاهتداء او الاضلال لا ينفى نسبة الهداية والضللال الى غير الله سبحانه ، فلو صح ذلك لبطل قانون العلية العام ومن ثم ينتهي عامل العقل في الوصول الى الحقائق ، لذا فبالامكان ان تستند الهداية والضللال استنادا حقيقيا لغيره تعالى فضلا عن استنادهما حقيقة الى الله سبحانه أساساً من دون تناقض ، مزيداً ان تأثير الهداية والضللال في العبد هو سعة قلبه للإيمان وضيقه عنه وهذا يختلف عن رغبة النفس ونفرتها فالآية تبين حال من اهتدى او ضل لذا فهي بعيدة عن ذلك^١، (ومجرد استلزام إرادة الفعل من العبد رغبته وكرهته نفرتة منه لا يوجب أن يكون المراد من سعة القلب وضيقه الإرادة والكرهه بالنسبة إلى الأعمال ، ففيه مغالطة من باب أخذ أحد المقارنين مكان الآخر ومن عجيب الكلام قوله: إن انطباق الدليل العقلي الذي إقامة بزعمه على الآية يوجب دلالة لفظ الآية عليه)^٢.

وفي محصلة التوجيه النقدي يذكر مفسرنا: (أن الآية إنما هي في مقام تعريف ما يصنع الله بعبدته إذا أراد هدايته أو ضلالته ، وأما أن كل هداية أو ضلالة فهي من الله تعالى دون غيره فذلك أمر أجنبي عن غرض الآية فالآية لا دلالة لها على أن الهداية والضللال من الله سبحانه وإن كان ذلك هو الحق)^٣.

ومما تقدم يتبين لنا ان الطباطبائي قد وجه نقده التفسيري باستدلال عقلي ، ونجد هذا البيان للآية والاستدلال عند بعض المفسرين ، امثال صاحب تفسير الكاشف محمد جواد مغنية اذ يقول في بيان الهداية والضللال في الآية: (قال الرازي: تمسك أصحابنا - يريد السنة الأشاعرة - بهذه الآية في بيان ان الضلال والهداية من الله تعالى ، أما أصحابنا فيقولون: لو كان الضلال والهداية من الله لسقط التكليف ، وبطل الحساب والجزاء ، لأنه تعالى أعدل من أن يفعل الشيء ، ويحاسب غيره عليه ، كيف؟ وهو القائل ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ﴾^٤ ، أما الآية التي نحن في صدد تفسيرها فلا تدل على دعوى الرازي وأصحابه ، لأنها لم ترد لبيان مصدر الضلال والهداية

^١ . ينظر : الطباطبائي : الميزان ، ٣٥٤/٧-٣٥٥

^٢ . المصدر نفسه ، ٣٥٥/٧

^٣ . المصدر نفسه ٣٥٥/٧

^٤ . الانعام : ١٦٤

، وانه من الله أو من غيره ، وانما وردت لبيان ان الناس فريقان: الفريق الأول : تتسع صدورهم للحق، ويتفاعلون معه، ويظمنون إليه ، لوعيمهم وتجردهم عن الأغراض والأهداف الشخصية(...)
الفريق الثاني: لا تتسع صدورهم للحق لجهلهم وضيق أفقهم^١.

فالهداية والضلال في الآية الكريمة ليست في مقام بيان ان هداية الانسان وضلاله متعلقة بالله تعالى ومختصة به_ كما قيل_ وانما الآية تبين صنع الله عز وجل بالعبد حين يُهدى ويُضل ، فالطباطبائي يبيّن ويوضّح غرض الآية ومرادها الالهي فقط ناقداً بذلك أقوالاً تفسيرية معوّلاً في نقده التفسيري على المنهج العقلي.

وايضاً في موضع اخر يوجه نقداً تفسيرياً في بحث عقلي متعلق بعلم الله عز وجل في تفسير الآية ﴿ وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِينَ ﴾^٢ ، اذ وجه الطباطبائي نقده الى الالوسي وما ذكره من قول لبيان الآية فقال: (قال في روح المعاني في قوله تعالى " وما كان اكثرهم مؤمنين" قيل : أي وما كان في علم الله تعالى ذلك، واعترض بناء على أنه يفهم من السياقة العلية بأن علمه تعالى ليس علة لعدم إيمانهم لأن العلم تابع للمعلوم لا بالعكس)^٣.

هذا الرأي التفسيري لم يرتضيه الالوسي (ف رد بأن معنى كونه علمه تعالى تابعاً للمعلوم أن علمه سبحانه في الأزل بمعلوم معين حادث تابع لماهيته بمعنى أن خصوصية العلم وامتيازه عن سائر العلوم إنما هو باعتبار أنه علم بهذه الماهية وأما وجود الماهية فيما لا يزال فتابع لعلمه تعالى الأزلي التابع لماهيته بمعنى أنه تعالى لما علمها في الأزل على هذه الخصوصية لزم أن تتحقق وتوجد فيما لا يزال كذلك فنفس موتهم على الكفر وعدم إيمانهم متبوع لعلمه الأزلي ووقوعه تابع له)^٤.

فبعد ان ادرج الطباطبائي ما قاله الالوسي انتقده بقوله: (هذه حجة كثيرة الورود في كلام المجبرة وخاصة الإمام الرازي في تفسيره الكبير يستدلون بها على إثبات الجبر ونفي الاختيار ومحصلها أن الحوادث ومنها أفعال الانسان معلومة لله سبحانه في الأزل فهي ضرورية الوقوع وإلا كان علمه جهلاً - تعالى عن ذلك - فالإنسان مجبر عليها غير مختار . واعترض عليه

١ . محمد جواد مغنية : التفسير الكاشف ، ٢٦١/٣

٢ . الشعراء : ٨

٣ . ينظر : الطباطبائي : الميزان ، ٩٨٧/٦ ، الالوسي : روح المعاني ، ٦٢/١٩

٤ . الالوسي : روح المعاني ، ٦٢/١٩

بأن العلم تابع للمعلوم لا بالعكس وأجيب بما ذكره من أن علمه في الأزل تابع للماهية المعلوم لكن المعلوم تابع في وجوده للعلم)^١.

وقد وجه الطباطبائي نقدا على كلام المجبرة وما يستدلون به على اثبات الجبر ونفي الاختيار باستدلالات عقلية اجملها بنقاط ثلاث فقال ان: (الحجة مضافا إلى فساد مقدماتها بناء ومبنى مغالطة بينة . ففيها أولا أن فرض ثبوت ما للماهية في الأزل ووجودها فيها لا يزال يقضي بتقدم الماهية على الوجود وأني للماهية هذه الأصالة والتقدم ؟ وثانيا : أن مبنى الحجة وكذا الاعتراض والجواب على كون علمه تعالى بالأشياء علما حصوليا نظير علومنا الحصولية المتعلقة بالمفاهيم وقد أقيم البرهان في محله على بطلانه وأن الأشياء معلومة له تعالى علما حضوريا وعلمه علما : علم حضوري بالأشياء قبل الوجود وهو عين الذات وعلم حضوري بها بعد الوجود وهو عين وجود الأشياء ، وثالثا : أن العلم الأزلي بمعلومه فيما لا يزال إنما يكون علما بحقيقة معنى العلم إذا تعلق به على ما هو عليه أي بجميع قيوده ومشخصته وخصوصياته الوجودية ، ومن خصوصيات وجود الفعل أنه حركات خاصة إرادية اختيارية صادرة عن فاعله الخاص مخالفة لسائر الحركات الاضطرارية القائمة بوجوده)^٢.

فوصف الطباطبائي حجة المجبرة في اثبات الجبر ونفي الاختيار بفساد مقدماتها ، وبين أن العقل يثبت خلاف ذلك.

واضاف قائلا:(وإذا كان كذلك كانت الضرورة اللاحقة للفعل من جهة تعلق العلم به صفة للفعل الخاص الاختياري بما هو فعل خاص اختياري لا صفة للفعل المطلق إذ لا وجود له أي كان من الواجب أن يصدر الفعل عن إرادة فاعله واختياره وإلا تخلف المعلوم عن العلم لا أن يتعلق العلم بالفعل الاختياري ثم يدفع صفة الاختيار عن متعلقه ويقوم مقامها صفة الضرورة والاجبار ، فقد وضع في الحجة الفعل المطلق مكان الفعل الخاص فعد ضروريا مع أن الضروري تحقق الفعل بوصف الاختيار نظير الممكن بالذات الواجب بالغير ففي الحجة مغالطة بالخلط بين الفعل المطلق والفعل المقيد بالاختيار)^٣.

١ . الطباطبائي : الميزان ، ٩٨٧/٦ ،

٢ . المصدر نفسه ، ٩٨٧/٦ ،

٣ . المصدر نفسه ، ٩٨٧/٦ ،

فأخلص الطباطبائي نقده التفسيري في هذه المسألة الى القول : (ومن هنا يتبين عدم استقامة
تعليل ضرورة عدم إيمانهم بتعلق العلم الأزلي به فإن تعلق العلم الأزلي بفعل إنما يوجب ضرورة
وقوعه بالوصف الذي هو عليه فإن كان اختياريا وجب تحققه اختياريا وإن كان غير اختياري
وجب تحققه كذلك، على أنه لو كان معنى قوله " وما كان أكثرهم مؤمنين " امتناع إيمانهم التعلق
العلم الأزلي بعدمه لاتخاذوه حجة على النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) وعدوه عذرا لأنفسهم في
استكفاهم عن الايمان كما اعترف به بعض المجبرة .^١

فكان التوجيه النقدي للمفسر يقوم على البرهان والاستدلال العقلي في اثبات ما يراه مناسباً في
تفسير الآية .

وايضاً في مسألة رؤية الله تعالى يوجه الطباطبائي نقداً لآراء المفسرين مستندا على ما يثبته
البرهان العقلي .

اذ أن مسألة رؤية الله تعالى أخذت حيزاً في المنازعات بين مذاهب المسلمين كالعقائد
الاسلامية الاخرى التي وقع الخلاف فيها ايضاً بين نفيها واثباتها ، ويعود تاريخ الخلاف في
مسألة امكانية رؤيته تعالى ونفيها الى القرنين الثاني والثالث ، فراج امرها بين المسلمين^٢ .

اذ بين العلامة الطباطبائي حقيقة رؤية الله تعالى حين تفسيره لقوله تعالى (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى
لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ
تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ بُنْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ
الْمُؤْمِنِينَ^٣ ، وبيانه للمراد الالهي من الرؤية نقد ماذهب اليه المعتزلة والاشاعرة في هذه المسألة ،
وجعل من الاستدلال العقلي أداة لنقده التفسيري .

فيذكر الطباطبائي أن التدبر في الحديث عن رؤية الله في تلك الآية يعطي أنه تعالى يُرى
ويمكن مشاهدته على وفق الفهم العامي^٤ ، ولكن (التعليم القرآني يعطي إعطاء ضرورياً أن الله

^١ . الميزان ٩٨٧/٦

^٢ . ينظر : جعفر سبحاني : رؤية الله في ضوء الكتاب والسنة والعقل ، ٢٤

^٣ . الاعراف : ١٤٣

^٤ . ينظر : الطباطبائي : الميزان ، ٢٤٢/٨

تعالى لا يماثله شئ بوجه من الوجوه البتة فليس بجسم ولا جسماني ، ولا يحيط به مكان ولا زمان ، ولا تحويه جهة ولا توجد صورة مماثلة أو مشابهة له بوجه من الوجوه في خارج ولا ذهن البتة ، وما هذا شأنه لا يتعلق به الابصار بالمعنى الذي نجد من أنفسنا البتة ، ولا تنطبق عليه صورة ذهنية لا في الدنيا ولا في الآخرة (ضرورة) ^١ .

فالله سبحانه وتعالى منزّه عن التجسيم والتشبيه فلا يُرى وليس له جهة او مكان او زمان يحكمه ، وهذا ما يعطيه العقل البشري والاستدلال الفكري .

وقد ذكر المفسر ان في القران الكريم آيات أخر في رؤية الله عز وجل منها ما يُثبت رؤيته تعالى ومنها ينفىها ، فالآيات المثبتة كقوله ﴿وَجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ ^٢ ، وقوله ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ﴾ ^٣ ، وقوله ﴿مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ﴾ ^٤ ، وقوله ﴿أَوَلَمْ يَكْفُرْ بِكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ أَلَا أَنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾ ^٥ ، وغيرها من الآيات التي تبين ان الله عز جلاله يمكن رؤيته، وفي المقابل توجد آيات تنفي الرؤية كما في هذه الآية ﴿قَالَ لَنْ نُرَآئِكَ﴾ وقوله ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ ^٦ ، وغيرها ^٧ .

وذهب الطباطبائي الى ان الرؤية هنا هي رؤية القلب لا البصر، فيقول: (أن السؤال إنما كان عن رؤية القلب دون رؤية البصر المستحيل عليه تعالى بأي وجه تصور ، وحاشا مقام الكليم عليه السلام أن يجهل من ساحة ربه المنزهة ما هو من البداهة على مكان وهو يسمى القوم الذين اختارهم للميقات سفهاء إذ سألوا الرؤية إذ يقول لربه ﴿أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السَّفَهَاءُ مِنَّا﴾ ^٨ ، فكيف يقدم هو نفسه على ما سماه سفها ؟ ^٩ .

^١ . الطباطبائي: الميزان، ٢٤٢/٨

^٢ . القيامة : ٢٣

^٣ . النجم : ١١

^٤ . العنكبوت: ٥

^٥ . السجدة : ٥٤

^٦ . الانعام : ١٠٣

^٧ . ينظر : الطباطبائي : الميزان ، ٢٤٣/٨

^٨ . الأعراف : ١٥٥

^٩ . الطباطبائي : الميزان ، ٢٦١/٨

فرؤية الله تعالى يمكن ان تكون رؤية قلبية وليست طبيعية بالنظر بحسب قول الطباطبائي - ، لان هذا يؤدي الى القول بالتجسيم والتشبيه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، فضلا عن ان النبي موسى عليه السلام لا يجهل ساحة الله المقدسة عن التشبيه.

ولكن كلام الطباطبائي في كون الرؤية قلبية في محل نظر لأن النبي موسى عليه السلام لم يُردّ الرؤية القلبية ، بل أراد الرؤية البصرية ولكن ليست رؤية الله تعالى ذاته ، وانما أراد رؤية دليلاً يثبت وجود الله تعالى أمام قومه ، وسند ذلك هو حذف متعلق الرؤية اذ قال " ربّ أرني " ولم يقل ماذا يريه ، أو ربّ أرني نفسك ، اذ يوجد حذفاً لثاني المفعول "أرني" وهذا الحذف يدل على أن الرؤية مطلقة ، فلا تنحصر دلالة النظر في الاية في الرؤية العينية التشخيصية ، فليس كل من ينظر يرى تحديداً ويشخص المنظور ، فيمكن ان يكون المراد من الاية هو التأمل والتفكير في عظمة الله وخالقته وقدرته ، فالرؤية في الاية رؤية مطلقة من دون تشخيص او تحديد لرؤية ذاته المقدسة تعالى الله عن ذلك^١.

فإن سؤال النبي موسى(ع) في تلك الاية عن رؤية الله يماثل سؤال النبي ابراهيم(ع) حينما سأله ربه أن يريه كيف يحي الموتى ، إذ تتجلى الرؤية هنا في اظهار عظمة الخالق وقدرته وليس رؤية ذاته المقدسة لذا قال تعالى " ولن تراني " اي لا تراني ابدأ لأن لن-للتأبيد^٢.

وبعد تفسير الطباطبائي للاية أدرج الاقوال التفسيرية المخالفة لتفسيره ، مبيناً أولاً تأريخ الخلاف في هذه المسألة ، فيقول:(وقد كان النزاع والمشاجرة في الصدر الأول وخاصة في زمان الصادقين إلى زمان الرضا عليهم السلام في المسألة بالغا أوج شدته ينكرها المعتزلة مطلقاً ويثبتها الأشاعرة في الآخرة وهناك طائفة أخرى تثبتها في الدنيا والآخرة جميعاً ، والفريقان جميعاً يستدلان بالآية (..) ، وجملة احتجاج المعتزلة ، أنهم كانوا يستدلون بقوله في الآية " لن تراني " و بسائر ما ينفي الرؤية البصرية من طريق العقل والنقل ، ويؤولون ما يدل على جوازها من الآيات والروايات)^٣.

^١ . ينظر: سيروان عبد الزهرة الجنابي: قراءة دلالية في عصمة الانبياء في النص القرآني-النبي موسى"ع" انموذجاً، بحث منشور في وقائع المؤتمر العلمي الخامس لكلية التربية-جامعة واسط، ٢٠١٢م.

^٢ . ينظر: ابن شهر آشوب: متشابه القرآن ومختلفه ، ٩٧/١

^٣ . الطباطبائي: الميزان ، ٢٦٢/٨

فالمعتزلة نفوا رؤيته تعالى بالأبصار في دار القرار وأولوا الآيات التي ظاهرها التجسيم او المتشابهة^١.

أما الاشاعرة فقد أخذوا بظاهر الايات واثبتوا رؤيته تعالى ، فيقول الطباطبائي:(وجملة احتجاج الأشاعرة أنهم كانوا يستدلون بالتظهير الواقع في الآية بقوله " ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني " وبما في غيرها من الآيات وبعض الروايات من جوازها في الآخرة ، ويؤولون ما عدا ذلك)^٢.

فالأشاعرة تثبت رؤيته تعالى، اذ يقول الشهرستاني في عقائدهم:(ومن مذهب الأشعري: ان كل موجود يصح ان يرى فان المصحح للرؤية انما هو الوجود والباري تعالى موجود فيصح ان يرى وقد ورد السمع بان المؤمنين يرونه في الآخرة قال الله تعالى ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ إلى غير ذلك من الآيات والاحبار، قال ولا يجوز ان تتعلق به الرؤية على جهة ومكان وصورة ومقابلة واتصال شعاع أو على سبيل انطباع فان كل ذلك مستحيل)^٣.

ورفض العلامة الطباطبائي -فيما تقدم- ما ذهب اليه الاشاعرة والمعتزلة وفقا لما يراه البرهان العقلي فيقول:(وقد اتضح بطلان هاتين الحجبتين وما يسانخهما من الحجج والأقاويل في هذه الأزمنة اتضاحا كاد يلحق بالبديهيات)^٤.

ويخلص الطباطبائي نقده التفسيري وتعويله على تحكيم العقل في هذه المسألة فضلا عن ايات القران نفسها والروايات الى القول:(وعليه يدل البرهان وما ورد من الآيات والروايات في نفي الرؤية ، نعم هناك علم ضروري خاص يتعلق به تعالى غير العلم الضروري الحاصل بالاستدلال تسمى رؤية ، و إياه تعني الآيات والروايات الظاهرة في إثبات الرؤية لما فيها من القرائن الكثيرة الصريحة في ذلك ، وموطن هذه المعرفة الآخرة)^٥.

فمن الروايات النافية لرؤيته تعالى ما روي (عن إسماعيل بن الفضل قال : سألت أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق (عليهما السلام) عن الله تبارك وتعالى هل يري في المعاد ؟ فقال :

^١ . الشهرستاني : الملل والنحل ، ٥٠ .

^٢ . الطباطبائي : الميزان ، ٢٦٢/٨ .

^٣ . الشهرستاني : الملل والنحل ، ١٠٠/١ .

^٤ . الطباطبائي : الميزان ، ٢٦٢/٨ .

^٥ . المصدر نفسه ، ٢٦٢/٨ .

سبحان الله وتعالى عن ذلك علوا كبيرا يا ابن الفضل إن الابصار لا تدرك إلا ماله لون وكيفية ،
والله خالق الألوان والكيفية)^١.

واضاف المفسر أن الالية " رب أرني انظر اليك" (أجنبية أصلا عن الرؤية البصرية الحسية إثباتا
ونفيا وسؤالا وجوبا ، وإنما يدور الكلام فيها مدار الرؤية بالمعنى الآخر الذي هو رؤية القلب
بحسب ما اصطلح عليه في الروايات)^٢.

ومما تقدم يتضح لنا ان العلامة الطباطبائي قد جعل من البرهان العقلي وسيلة لنقده التفسيري
لآراء المفسرين ، وانه جمع بين الادلة العقلية والادلة النقلية في اظهار الحقائق والمعارف
القرانية.

^١ . المجلسي : بحار الانوار ، ٣١/٤

^٢ . الطباطبائي : الميزان ، ٢٦٢/٨

الفصل الثاني

مجالات النقد التفسيري عند العلامة الطباطبائي

المبحث الأول / نقد آراء المفسرين في المجال العقائدي

اولا/ عصمة الانبياء

ثانيا/ كلام الله أهو قديم أم حادث

ثالثا/ الاحباط والتكفير

رابعا/ البداء

المبحث الثاني / نقد آراء المفسرين في مباحث علوم القرآن

اولا/ النقد التفسيري في روايات اسباب النزول

ثانيا/ النقد التفسيري في المحكم والمتشابه

ثالثا/ النقد التفسيري في المكي والمدني

رابعا/ النقد التفسيري في الناسخ والمنسوخ

المبحث الثالث / قد الطباطبائي لآراء المفسرين في المسائل الفقهية

اولا/ حكم صيام المسافر والمريض

ثانيا/ حكم طهارة الارجل في الوضوء

المبحث الاول

نقد آراء المفسرين في المجال العقائدي

أحيا العلامة الطباطبائي ، العلوم العقلية وتفسير القرآن ، فجعل تفسيره حافلا بالبحوث العقائدية فأعطى الاولوية في التفسير للجانب العقدي بوصفه بحسب وجهة نظره- الاساس في المعارف الالهية .

فيذكر الطباطبائي في مقدمته محاور تفسيره للقران الكريم وأغلبها داخلة في اصل توحيد الله تبارك وتعالى ، فالمحوران الأول والثاني داخلان في أصل التوحيد ذات وصفات وأفعال والمحور الثالث والرابع يدخلان بالأمور الغيبية، وكذلك في بناء عقيدة المسلم والمحور الخامس يدخل في أصل النبوة والمحور السادس يدخل في أصل المعاد والمحور السابع يدخل في طريق العبودية لله عن طريق الاخلاق والعقائد وكل هذه المعارف تعود إلى التوحيد بنظر العلامة^(١) .

لذا جعل الطباطبائي التوحيد أصلا قائما عليه جميع العقائد الاسلامية والمعارف الالهية فيقول: (فالآيات القرآنية على احتوائها تفاصيل هذه المعارف الإلهية والحقائق الحقة تعتمد على حقيقة واحدة هي الأصل وتلك فروعها ، وهى الأساس الذي بنى عليه بنيان الدين وهو توحيدته تعالى توحيد الاسلام)^٢، مضيفا ان أصل التوحيد تعود اليه جميع المعاني والمفاهيم القرآنية بما تحويها من التفصيل والتركيب والتشريع والتحليل^٣ .

ويقول في مقام آخر ايضا في ارجاع المعارف الالهية الى اصل التوحيد ومضيفا النبوة والمعاد وما يصلح حال العباد من الهداية: (ان القرآن على سعته العجيبة في معارفه الأصلية وما يتفرع عليها من الفروع من أخلاق واحكام في العبادات والمعاملات والسياسات والاجتماعيات ووعد ووعيد وقصص وعبر ، يرجع جمل بياناتها إلى التوحيد والنبوة والمعاد وفروعها ، وإلى هداية العباد إلى ما يصلح به اولاهم وعقباهم)^٤ .

^١ . كمال الحيدري : أصول التفسير والتأويل ، ٦-٧ .

^٢ . الطباطبائي : الميزان ، ١٠/١٢٩ .

^٣ . ينظر : المصدر نفسه ، ١٠/١٢٩ .

^٤ . المصدر نفسه ، ١/٤٢ .

اذ عمل الطباطبائي على توظيف قدراته الفكرية للدفاع عن العقيدة الاسلامية وبيان مفهومها فتصدى لنقد اراء المفسرين ورفع الشبهات وتبيين دلالة الآيات القرآنية التي ترتبط بالعقيدة .

حيث ظهرت موارد نقدية في مواضع محددة من العقيدة في ميزانه سواء كانت تتعلق بالله سبحانه وتعالى او بالعباد ، وفي هذا المبحث سنتناول نماذج من نقد العلامة الطباطبائي على المفسرين في نطاق العقيدة.

اولاً: عصمة الأنبياء

اعتنى العلامة الطباطبائي كغيره من علماء المسلمين بمسألة عصمة الانبياء(عليهم السلام) بالدفاع عن مكان عصمتهم وتنزيههم من الوقوع في الخطأ والنسيان وارتكاب المعاصي والذنوب، وإزالة الشبهات وردّ كل ما يمس عصمتهم.

إذ عقد الطباطبائي بحثاً موضحاً فيه تعريف العصمة وأقسامها والاستدلال بالآيات القرآنية على عصمة الانبياء(عليهم السلام) .

إذ يقول: (ونعني بالعصمة وجود أمر في الانسان المعصوم يصونه عن الوقوع فيما لا يجوز من الخطأ او المعصية)^١.

وقسم العصمة على ثلاثة أقسام : عصمة الانبياء عن الخطأ في تلقي الوحي ،والعصمة عن الخطأ في التبليغ والرسالة ،والعصمة عن المعصية وهي ما فيه هناك حرمة العبودية ومخالفة مولوية^٢ .

واستدل المفسر على عصمتهم (عليهم السلام) بالقران الكريم، إذ وردت آيات عدة تدل على تنزيه ساحة الانبياء من الوقوع في الخطأ والمعصية، ومن جملة الايات التي ادرجها الطباطبائي في مضمار بحثه عن عصمة الانبياء قوله تعالى في عصمتهم عن الخطأ في تلقي الوحي وتبليغ الرسالة ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأُنزِلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ

^١ . الطباطبائي : الميزان ، ١٣٦/٢

^٢ . المصدر نفسه ، ١٣٦/٢

يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ^١، (فانه ظاهر في أن الله سبحانه إنما بعثهم بالتبشير والانذار وانزال الكتاب (وهذا هو الوحي) ليبينوا للناس الحق في الاعتقاد والحق في العمل.)^٢

(ويبدل على العصمة عن الخطأ أيضا قوله تعالى ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا* إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا* لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتٍ رِيحَهُمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾^٣، فظاهره أنه سبحانه يختص رسله بالوحي فيظهرهم ويؤيدهم على الغيب بمراقبة ما بين أيديهم وما خلفهم ، والإحاطة بما لديهم لحفظ الوحي عن الزوال والتغير بتغيير الشياطين وكل مغير غيرهم ، ليتحقق إبلاغهم رسالات ربهم)^٤.

ومن الايات القرآنية التي تدل على عصمتهم مطلقا قوله تعالى ﴿وَلَتَكُنَّ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدَهُ﴾^٥ فجميعهم عليهم السلام كتب عليهم الهداية.^٦

وغيرها من الايات التي تدل على عصمة الانبياء ساقها المفسر في تفسيره .

ومن موارد النقد لديه في اثبات عصمتهم من الوقوع في الخطأ وارتكاب المعاصي ما جاء في قصة سليمان (عليه السلام) في قوله تعالى ﴿وَوَهَبْنَا لِذَاوُودَ سُلَيْمَانَ نِعَمَ الْعَبْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ* إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ* فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ* رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾^٧، إذ يمس ظاهرها بعصمة النبي سليمان (ع) في أنه قطع عنق الخيل بالسيف .

فيقول الطباطبائي في بيان المحصلة الدلالية دلالية : (فمحصل معنى الآية أي شغلني حب الخيل - حين عرض الخيل علي - عن الصلاة حتى فات وقتها بغروب الشمس ، وإنما كان يحب الخيل في الله ليتهايا به للجهد في سبيل الله فكان الحضور للعرض عبادة منه فشغلته عبادة عن عبادة غير أنه يعد الصلاة أهم)^٨.

١ . البقرة : ٢١٣

٢ . الطباطبائي: الميزان ، ١٣٦/٢

٣ . الجن : ٢٦-٢٧-٢٨

٤ . الطباطبائي : الميزان ، ١٣٧/٢

٥ . الانعام : ٩٠

٦ . الطباطبائي: الميزان، ١٣٧/٢

٧ . ص: ٣٠-٣٣

٨ . الطباطبائي : الميزان ، ٢٠٤/١٧

إذ فات على النبي سليمان(ع) فرض صلاة العصر لانشغاله بالخيل لتهيأتها للجهاد وهو ايضا فرض فانشغل بعبادة عن عبادة أولى.

وقوله ﴿ردوها عليّ فطفق مسحا بالسوق والأعناق﴾ فقد ذكر المفسر في تفسيرها قولين في مرجع الضمير في "ردوها" الاول يعود الى الشمس بردها ليصلي ما فاته والآخر للخيل لضربها لانها شغلته عن صلاته^١.

والاشكال هنا في القول الثاني إذ يعود الضمير للخيل فيكون هناك معنيين فيذكر الطباطبائي (وقيل: الضمير للخيل والمعنى قال : ردوا الخيل فلما ردت . شرع يمسح مسحا بسوقها وأعناقها ويجعلها مسبلة في سبيل الله جزاء ما اشتغل بها عن الصلاة .

وقيل : الضمير للخيل والمراد بمسح أعناق الخيل وسوقها ضربها بالسيف وقطعها والمسح القطع فهو(عليه السلام) غضب عليها في الله لما شغلته عن ذكر الله فأمر بردها ثم ضرب بالسيف أعناقها وسوقها فقتلها جميعا)^٢.

وقد يكون هذا القول التفسيري مردود الى ما جاء به الطبري من رواية (عن الحسن أن نبي الله سليمان (ص) لما عرضت عليه الخيل ، فشغله النظر إليها عن صلاة العصر حتى توارت بالحجاب فغضب الله ، فأمر بها فعقرت ، فأبد له الله مكانها أسرع منها)^٣.

والظاهر من هذين القولين أن النبي سليمان (ع) قد ارتكب ذنبا بحق الخيل بضربها وقطع عنقها، وهذا مما ينتزه عنه النبي ، فردّ عليها الطباطبائي بقوله:(وفيه أن مثل هذا الفعل مما تنتزه ساحة الأنبياء (عليهم السلام) عن مثله فما ذنب الخيل لو شغله النظر إليها عن الصلاة حتى تؤاخذ بأشد المؤاخذة فتقتل تلك القتلة الفظيعة عن آخرها مع ما فيه من إتلاف المال المحترم)^٤ .

فأنبياء الله تعالى لا يظلمون لانهم معصومون عن الظلم والخطأ^٥، فالنبي سليمان (ع) أرفع مكانة من أن يقوم بعمل كهذا بضرب الخيل وقتلها .

^١ . ينظر: الطباطبائي: الميزان ، ٢٠٤/١٧ ،

^٢ . المصدر نفسه ، ٢٠٤/١٧ ،

^٣ . الطبري: جامع البيان في تأويل آي القرآن، ١٩٠/٢٣ ،

^٤ . الطباطبائي: الميزان ، ٢٠٤/١٧ ،

^٥ . ينظر: القرطبي: الجامع لاحكام القرآن ، ١٩٦/١٥ ،

وزاد الطباطبائي على ذلك بقوله: (وأما استدلال بعضهم عليه برواية أبي بن كعب عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم) في قوله تعالى ﴿فَطْفِقْ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ قطع سوقها وأعناقها بالسيف ثم أضاف إليها وقد جعلها بذلك قرينا لله وكان تقريب الخيل مشروعاً في دينه فليس من التقريب ذكر في الحديث ولا في غيره ، على أنه (عليه السلام) لم يشتغل عن العبادة بالهوى بل شغلته عبادة عن عبادة)¹.

ولاشك في أن علماء الإمامية ومفسريهم مع كل قولٍ أو اتجاه يحفظ للأنبياء عصمتهم ، فالعقل والوجدان والنقل يحكم عندهم بتلك العصمة، فهذا الشريف المرتضى (ت: ٤٣٦هـ) يقول: (فأمر - سليمان (عليه السلام) أصحابه بردها عليه حتى إذا ما وصلت إليه قام تقديراً لجهودهم بمسح أعناق الخيل وعراقيبها، ولم يكن قيامه بهذا العمل صادراً عنه لجهة إظهار القدرة والسطوة أو للبطر والشهوة، بل إطاعة لأمره سبحانه وذكره حتى يقف الموحدون على وظائفهم ، ويستعدوا للكفاح والنضال ما تمكنوا ، ويهيئوا الأدوات اللازمة في هذا المجال)².

وايضا نزه الطباطبائي ساحة النبي يوسف عليه السلام من الوقوع في الخطأ وارتكاب الذنب في قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾³.

إذ اورد الطباطبائي أقوالاً مختلفة في تفسير الآية فيما يتعلق بمعنى "الهم" والمراد "البرهان" ، وقد بين معنى الآية ملخصاً بقوله: (ومعنى الآية والله لقد همت به والله لولا أن رأى برهان ربه لهم بها وأوشك ان يقع في المعصية وانما قلنا اوشك ان يقع ولم نقل وقع لان الهم كما قيل لا يستعمل الا فيما كان مقرونا بالمانع كقوله تعالى ﴿وهموا بما لم ينالوا﴾⁴ وقوله ﴿إذ همت طائفتان منكم ان تفشلا﴾⁵).

ومن الاقوال التي ردها الطباطبائي لمسها بعصمة النبي يوسف (ع) (ما ذكره بعضهم ونسب إلى ابن عباس ومجاهد وقتادة وعكرمة والحسن وغيرهم ان المعنى انها همت بالفحشة وانه هم بمثله لولا أن رأى برهان ربه لفعل . وقد وصفوا همه (ع) بما يجلب عنه مقام النبوة ويتنزه عنه ساحة

١ . الطباطبائي: الميزان ، ٢٠٥/١٧ .

٢ . الشريف المرتضى : تنزيه الانبياء ، ٩٥-٩٧ .

٣ . يوسف: ٢٤ .

٤ . التوبة : ٧٤ .

٥ . آل عمران : ١٢٢ .

٦ . الطباطبائي: الميزان ، ١٣١/١١ .

الصديق فذكروا انه قصدها بالفاحشة ودنا منها حتى حل السراويل وجلس منها مجلس الخاتن فأدركه برهان من ربه أبطل الشهوة ونجاه من الهلكة (١) .

وذكروا في وصف هذا البرهان أموراً كثيرة مختلفة ذكرها الطباطبائي لا يتسع المجال لذكرها كلها، فمن تلك الأقوال: ان البرهان الذي رآه أنه رأى يعقوب عاضاً على أصبعه وهو يقول يا يوسف أما تراني؟ وقيل نكس رأسه فرأى على الأرض مكتوباً ومن يعمل سوء يجز به وقيل اتاه ملك ومسح جناحيه على ظهره فخرجت شهوته من أصابع رجليه وقيل رأى الملك في البيت وهو يقول أأنت ههنا وقيل وقع بينهما حجاب فلا يرى أحد صاحبه وقيل رأى جارية من جواري الجنة فتحير من حسنها فقال لها لمن أنت قالت لمن لا يزني . وقيل جاز عليه طائر فناداه يا يوسف لا تعجل فإنها لك حلال ولك خلقت^٢ .

وغيرها من الأقوال التي قيلت في توجيه دلالة البرهان في الآية .

وقد تعرض لها الطباطبائي بالنقد والرد وابعادها عن الصحة والقبول لانها مخالفة لمكانة وعصمة النبي يوسف عليه السلام فهو ارفع مكانة واقدس منزلة من تلك الاقاويل .

فقال مفسرنا رداً على تلك الأقوال: (والجواب عنه مضافاً إلى أنه (ع) كان نبياً ذا عصمة الهية تحفظه من المعصية وقد تقدم اثبات ذلك أن الذي أورده الله تعالى من كرائم صفاته وإخلاص عبوديته لا يبقى شكاً في أنه أظهر ساحة وارفح منزلة من أن ينسب إليه أمثال هذه الألوأث فقد ذكر تعالى انه من عباده الذين أخلصهم لنفسه واجتباهم لعبوديته وآتاهم حكماً وعلماً وعلمه من تأويل الأحاديث وانه كان عبداً متقياً صبوراً في الله غير خائن ولا ظالم ولا جاهل وكان من المحسنين وقد الحقه بآبائه الصالحين إبراهيم وإسحاق ويعقوب)^٣ .

ويرجع الطباطبائي تلك الأقوال بما فيها من الوقوع في الخطأ وعدم فهم دلالة النص القرآني واتهام الأنبياء بأمور تمس بعصمتهم الى الروايات والاسرائيليات والاختبار الدخيلة وإن كانت مخالفة لصريح العقل فيركنون اليها من دون تمييز صحيحها من سقيمها^٤ .

١ . الطباطبائي : الميزان ، ١١/١٣٣

٢ . ينظر : المصدر نفسه ، ١١/١٣١-١٣٢

٣ . المصدر نفسه ، ١١/١٣٤

٤ . ينظر : المصدر نفسه ، ١١/١٣٦-١٣٧

ويعود أيضا الى (ظاهر قوله تعالى ﴿ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه﴾ بناء على ما ذكره النحاة ان جزء لولا لا يتقدم عليها قياسا على أن الشرطية وعلى هذا يصير قوله وهم بها جملة تامة غير متعلقة بالشرط وجواب لولا قولنا لفعل أو ما يشبه ذلك والتقدير ولقد همت امرأة العزيز بيوسف وهم يوسف بها لولا أن رأى برهان ربه لفعل وهو المطلوب .

وقد عرفت فساد ذلك وان الجملتين معا أعني قوله ولقد همت به وقوله وهم بها قسميتان وان جزء لولا في معنى الجملة الثانية حذف لدلالاتها عليه والكلام على تقدير وأقسم لقد همت به وأقسم لولا أن رأى برهان ربه لهم بها نظير قولهم والله لأضربنه ان ضربني ،على أن الذي قدره من المعنى كان الأنسب به ان يقال ولولا أن رأى برهان ربه بالوصل ولا وجه ظاهرا من جهة السياق يوجه به الفصل)^١.

وعلى هذا السبيل نفسه وانطلاقا من الاعتقاد بعصمة الانبياء رد المفسر ما روي بطرق عديدة عن ابن عباس وجمع من التابعين اسطورة الغرائيق باعتبار ان الادلة القطعية على عصمة النبي محمد (صلى الله عليه واله وسلم) تكذب متن هذه الروايات ولما فيها من انتساب أقبح الجهل وأشنع اليه عليه الصلاة والسلام^٢.

فقد دفع العلامة الطباطبائي روايات وأقوالا تمس عصمة الانبياء ووقف منها موقف المدافع والمنزه لساحتهم عليهم السلام من كل خطأ او ذنب او معصية فالانبياء ارفع مكانة من كل الاباطيل التي قيلت فيهم، وقد ساق آيات قرآنية عدة في اثبات نبوتهم وعصمتهم فضلا عن البرهان العقلي الذي يثبت مكان عصمتهم.

^١ . الطباطبائي : الميزان ، ١١ / ١٣٧

^٢ . ينظر : المصدر نفسه ، ١٤ / ٣٩٦

ثانيا/كلام الله سبحانه أهو هو قديم أم حادث ؟

من المسائل العقديّة التي وقع فيها الخلاف والنزاع بين المذاهب الإسلاميّة والتي انشغل الباحثون في بيانها وبها سمي "علم الكلام" وهي كون القرآن الكريم حادثا ومخلوقا لله تعالى او قديما^١.

اذ يعرض الطباطبائي ما قالت به الفرق الإسلاميّة في كلام الله تعالى أهو حادث ام قديم ، ويرد عليها بالادلة العقلية ، فيقول: (ذهبت الأشاعرة إلى القدم غير أنهم فسروا الكلام بان المراد بالكلام هو المعاني الذهنية التي يدل عليه الكلام اللفظي ، وتلك المعاني علوم الله سبحانه قائمة بذاته قديمة بقدمها ، واما الكلام اللفظي وهو الأصوات والنعلمات فهي حادثه زائدة على الذات بالضرورة)^٢.

ولا شك في أن المتكلم عندما يخبر عن شئ ففيه عدة تصورات وتصديق ، كلها من مقولة العلم ، أما التصور فهو عبارة عن إحضار الموضوع والمحمول والنسبة بينهما في الذهن ، وأما التصديق فهو الإذعان بنفس النسبة على المشهور ، ولا شك في أن التصور والتصديق شعبتا العلم ، والعلم ينقسم إليهما ، وقد قالوا : العلم إن كان إذعانا بالنسبة فتصديق وإلا فتصور ، هذا في الإخبار عن الشئ ، وأما الإنشاء ففي مورد الأمر إرادة في الذهن وفي مورد النهي كراهة فيه ، وفي الاستفهام والتمني والترجي ما يناسبها^٣.

فالأشاعرة قائلون (بأن في الجمل الإخبارية - وراء العلم - وفي الإنشائية ، كالأمر والنهي مثلا ، وراء الإرادة والكراهة ، شئ في ذهن المتكلم يسمى بالكلام النفسي وهو الكلام حقيقة ، وأما الكلام اللفظي فهو تعبير عنه وهذا الكلام " النفسي " في الإنسان حادث يتبع حدوث ذاته ، وفيه سبحانه قديم لقدم ذاته)^٤.

وقد ساق ابو موسى الأشعري دليلا على كون كلام الله تعالى قديما ، اذ يقول ما نصه: (والدليل على انه متكلم بكلام قديم ومريد بإرادة قديمة انه قد قام الدليل على انه تعالى ملك والملك من له

١ . ينظر : الطباطبائي: الميزان ، ٢/٣٣٠-٣٣١

٢ . المصدر نفسه : ٢ / ٣٣١ .

٣ . ينظر : المظفر : المنطق ، ١٢-١٣ ، و تقرير بحث الشيخ السبحاني للمكي : الالهيّات ، ١٩٧

٤ . ابو موسى الأشعري : الإبانة : ٢١ ، وينظر : مقالات الإسلاميين : ٣٢١ .

الامر والنهي فهو امر ناه فلا يخلو اما ان يكون امرا بامر قديم أو بامر محدث وان كان محدثا فلا يخلو اما ان يحدثه في ذاته أو في محل أو لا في محل ويستحيل ان يحدثه في ذاته لأنه يؤدي إلى ان يكون محلا للحوادث وذلك محال ويستحيل ان يحدثه في محل لأنه يوجب ان يكون المحل به موصوفا ويستحيل ان يحدثه لا في محل لان ذلك غير معقول فتعين انه قديم قائم به صفة له)^١.

فالشاعرة يقولون بقديم كلام الله وهذا الكلام عبارة عن معاني ذهنية قديمة بقديم كلامه تعالى يدل عليها كلام لفظي حادث لا علاقة له بذاته.

(وذهبت المعتزلة إلى الحدوث غير أنهم فسروا الكلام بالألفاظ الدالة على المعنى التام دلالة وضعية فهذا هو الكلام عند العرف ، قالوا : واما المعاني النفسية التي تسميه الأشاعرة كلاما نفسيا فهي صور علمية وليست بالكلام)^٢.

وقد صرح بذلك القاضي عبد الجبار فقال : (حقيقة الكلام ، الحروف المنظومة ، والأصوات المقطعة ، وهذا كما يكون منعما بنعمة توجد في غيره ، ورازقا برزق يوجد في غيره ، فهكذا يكون متكلما بإيجاد الكلام في غيره وليس من شرط الفاعل أن يحل عليه فعلا)^٣.

وايضا ما ذكره الزمخشري مشيرا الى حدوث القرآن حين تفسيره للآية ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾^٤ بقوله : (" كن فيكون" من كان التامة التي بمعنى الحدوث والوجود : أي إذا أردنا وجود شيء فليس إلا أن نقول له أحدث فهو يحدث عقيب ذلك لا يتوقف)^٥.

وقد اوضح الطباطبائي ما ذهب اليه المعتزلة بعبارة اخرى حيث يقول : (إنا لا نجد في نفوسنا عند التكلم بكلام غير المفاهيم الذهنية التي هي صور علمية فإن أريد بالكلام النفسي ذلك كان علما لا كلاما ، وإن أريد به أمر آخر وراء الصورة العلمية فإننا لا نجد ورائها شيئا بالوجدان

^١ . الشهرستاني : الملل والنحل ، ٩٥/١ ،

^٢ . الطباطبائي : الميزان : ٣٣١ / ٢ .

^٣ . القاضي عبد الجبار(ت٤١٥) : شرح الأصول الخمسة ، ٥٢٨ ، وينظر : السيد الشريف : شرح المواقف ، ٤٩٥

^٤ . النحل : ٤٠ .

^٥ . الزمخشري : الكشاف ، ٤١٠/٢ .

، هذا. وربما أمكن ان يورد عليه بجواز ان يكون شئ واحد بجهتين أو باعتبارين مصداقا لصفيتين أو أزيد وهو ظاهر ، فلم لا يجوز ان تكون الصورة الذهنية علما من جهة كونه انكشافا للواقع ، وكلاما من جهة كونه علما يمكن إفاضته للغير؟¹

وبعد عرضه لأقوال الاشاعرة والمعتزلة اورد نقدا لما ذهبوا اليه في الحديث عن كلام الله تعالى ، مبينا رأيه في هذه المسألة قائلا : (أقول : والذي يحسم مادة هذا النزاع من أصله ان وصف العلم في الله سبحانه بأي معنى اخذناه اي سواء أخذ علما تفصيليا بالذات واجماليا بالغير ، أو أخذ علما تفصيليا بالذات وبالغير في مقام الذات ، وهذان المعنيان من العلم الذي هو عين الذات ، أو أخذ علما تفصيليا قبل اليجاد بعد الذات أو أخذ علما تفصيليا بعد اليجاد وبعد الذات جميعا ، فالعلم الواجب على جميع تصاويره علم حضوري غير حصولي ، والذي ذكروه وتنازعو عليه انما هو من قبيل العلم الحسولي الذي يرجع إلى وجود مفاهيم ذهنية مأخوذة من الخارج بحيث لا يترتب عليها آثارها الخارجية فقد أقمنا البرهان في محله : ان المفاهيم والماهيات لا تتحقق الا في ذهن الانسان أو ما قاربه جنسا من أنواع الحيوان التي تعمل الأعمال الحيوية بالحواس الظاهرة والاحساسات الباطنة)².

وقد اورد عليهم بالدليل العقلي ، لاستفادته من النصوص القرآنية التي تدل على ذلك حيث قال: (وبالجملة فالله سبحانه اجل من أن يكون له ذهن يذهن به المفاهيم والماهيات الاعتبارية مما لا ملاك لتحقيقه إلا الوهم فقط نظير مفهوم العدم والمفاهيم الاعتبارية في ظرف الاجتماع ، ولو كان كذلك لكان ذاته المقدسة محلا للتركيب ، ومعرضا لحدوث الحوادث ، وكلامه محتملا للصدق والكذب إلى غير ذلك من وجوه الفساد تعالى عنها وتقدس)³.

ومن الملاحظات على نظرية المعتزلة في مسألة كلام الله ايضا (أن ما ذكره من تفسير كلامه سبحانه بإيجاد الحروف والأصوات في الأشياء ، إنما يصح في الكلام الذي يخاطب به سبحانه شخصا أو أمة ، فطريقه هو ما ذكره المعتزلة ، وإليه ينظر الآيات حول تكليمه سبحانه

¹ . الطباطبائي : الميزان : ٣٣١/٢ .

² . المصدر نفسه : ٣٣١/٢ .

³ . المصدر نفسه ، ٣٣٢-٣٣١/٢ .

موسى أو غيره^١ ، وأما إذا لم يكن هناك مخاطب خاص لجهة الخطاب فلا بد أن يكون كلامه سبحانه على وجه الاطلاق هو فعله المنبئ عن جماله ، المظهر لكماله ، فاكتفاء المعتزلة بما ذكروا من التفسير إنما يناسب القسم الأول ، وأما القسم الثاني فلا ينطبق عليه ، إذ فعله على وجه الاطلاق ليس من قبيل الأصوات والألفاظ ، بل عبارة عن الأعيان الخارجية والجواهر والأعراض ، وقد سمي سبحانه فعله كلاما في غير واحد من الآيات.^٢

وبعد مراجعة كلام العلامة الطباطبائي والادلة التي ساقها في مقام البحث عن حدوث الكلام وقدمه نجده في معرض تفسيره لقوله تعالى ﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴾^٣ ، يفسر الآية التي هي بصدد حدوث الكلام وقدمه ثم يخلص القول في هذه المسألة الى بيان دلالة كلام الله تعالى قدما وحدثا ناقدا بذلك من قال بقدمه ومن قال بخلفه.

فيقول في تفسيره لهذه الآية: (المراد بالذكر ما يذكر به الله سبحانه من وحي إلهي كالكتب السماوية ومنها القرآن الكريم ، والمراد بإتيانه لهم نزوله على النبي وإسماعه وتبليغه ومحدث بمعنى جديد وهو معنى إضافي وهو وصف ذكر فالقرآن مثلا ذكر جديد أتاهم بعد الإنجيل والإنجيل كان ذكرا جديدا أتاهم بعد التوراة وكذلك بعض سور القرآن وآياته ذكر جديد أتاهم بعد بعض).^٤

ويقول ما خلاصة البحث: (أن القرآن إن أريد به هذه الآيات التي نتلوها بما أنها كلام دال على معان ذهنية نظير سائر الكلام ليس بحسب الحقيقة لا حادثا ولا قديما نعم هو متصف بالحدوث بحدوث الأصوات التي هي معنونة بعنوان الكلام والقرآن ، وإن أريد به ما في علم الله من معانيها الحقّة كان كعلمه تعالى بكل شئ حق قديما بقدمه فالقرآن قديم أي علمه تعالى به قديم).^٥

١ . قال سبحانه (وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا) النساء : ١٦٤ . وقال سبحانه { وَمَا كَانَ لِيُشِيرَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا } الشورى : ٧١ .

٢ . تقرير بحث الشيخ السبحاني للمكي : الالهيات ، ١٩٣ .

٣ . الانبياء: ٢ .

٤ . الطباطبائي : الميزان : ٢٤٧ / ١٤ .

٥ . المصدر نفسه ، ٢٤٩ / ١٤ - ٢٥٠ .

وزاد) أن البحث عن قدم القرآن وحدوثه بما أنه كلام الله مما لا جدوى فيه ، فإن القائل بالقدم إن أراد به أن المقروء من الآيات بما أنها أصوات مؤلفة دالة على معانيها قديم غير مسبوق بعدم فهو مكابر ، وإن أراد به أنه في علمه تعالى وبعبارة أخرى علمه تعالى بكتابه قديم فلا موجب لإضافة علمه إليه ثم الحكم بقدمه بل علمه بكل شئ قديم بقدم ذاته لكون المراد بهذا العلم هو العلم الذاتي^١ .

من هنا انتقل مفسرنا الى الحديث عن كلام الله باعتباره من الصفات الالهية فاخرج صفة الكلام عن الصفات الثبوتية الذاتية بقوله: (أنه لا موجب حينئذ لعد الكلام صفة ثبوتية ذاتية أخرى له تعالى وراء العلم لرجوعه إليه ولو صح لنا عد كل ما ينطبق بحسب التحليل على بعض صفاته الحقيقية الثبوتية صفة ثبوتية له لم ينحصر عدد الصفات الثبوتية بحاصر لجواز مثل هذا التحليل في مثل الظهور والبطون والعظمة والبهاء والنور والجمال والكمال والتمام والبساطة ، إلى غير ذلك مما لا يحصى . والذي اعتبره الشرع وورد من هذا اللفظ في القرآن الكريم ظاهر في المعنى الأول المذكور مما لا تحليل فيه كقوله تعالى ﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ ﴾^٢ ، وقوله ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾^٣ ، وقوله ﴿ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرَفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾^٤ ،

وقوله ﴿ يَحْرَفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ ﴾^٥ ، إلى غير ذلك من الآيات^٦ .

وانتقد ايضا (ما ذكره بعضهم أن هناك كلاما نفسيا قائما بنفس المتكلم غير الكلام اللفظي وأنشد في ذلك قول الشاعر : إن الكلام لفي الفؤاد وإنما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفسي فيه تعالى هو الموصوف بالقدم دون الكلام اللفظي)^٧ .

^١ الطباطبائي: الميزان ، ٢٥٠/١٤ ،

^٢ . البقرة : ٢٥٣ ،

^٣ . النساء : ١٦٤ ،

^٤ . البقرة : ٧٥ ،

^٥ . المائدة : ١٣ ،

^٦ . الطباطبائي : الميزان ، ٢٥٠/١٤ ،

^٧ . المصدر نفسه . ٢٥٠/١٤ .

هذا ما قالت به الاشاعرة من أن كلام الله تعالى نفسي ، وقد تعرض له مفسرنا بالنقد ، حيث يقول:(ففيه أنه أن أريد بالكلام النفسي معنى الكلام اللفظي أو صورته العلمية التي تنطبق على لفظه عاد معناه إلى العلم ولم يكن أمرا يزيد عليه وصفة مغايرة له وإن أريد به معنى وراء ذلك فلسنا نعرفه في نفوسنا إذا راجعناها . وأما ما أنشد من الشعر في بحث عقلي فلا ينفعه ولا يضرنا ، والابحاث العقلية أرفع مكانة من أن يصارع فيها الشعراء)^١.

فرفض مفسرنا القول بقدم القران وهو ما ذهب اليه الاشاعرة وبخلق القران وهو قول المعتزلة .

اذن فالامامية يعتقدون بحدوث كلام الله تعالى وانه غير مخلوق ، وان منشأ استدلالهم على كونه محدثا ما جاء عن اهل البيت عليهم السلام ، فيقول الشيخ المفيد:(إن كلام الله تعالى محدث وبذلك جاءت الآثار عن آل محمد "عليهم السلام")^٢، اذ ورد عن الامام علي عليه السلام في خطبة له في التوحيد انه قال: (وإنما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه ، ومثله لم يكن من قبل ذلك كائننا ، ولو كان قديما لكان إليها ثانيا)^٣.

ومن اعلام الامامية ايضا ما قاله الطبرسي في كلام الله اذ يقول:(كلام الله تعالى محدث ، وامتنع أصحابنا من تسميته بأنه مخلوق ، لما فيه من الإيهام)^٤.

فيتضح لنا ان الامامية قالت بحدوث كلامه تعالى وانه غير قديم ولا مخلوق تعالى الله عن ذلك ، وهذا ما اكده مفسرنا ونقد به اراء الاشاعرة والمعتزلة مستدلا بأدلة عقلية ونقلية.

ثالثا: الاحباط والتكفير

لغة : بمعنى الإبطال ، يقال : أحبط عمل الكافر أي أبطله ، والتكفير بمعنى التغطية ، يقال : للزارع كافر ، لأنه يغطي الحب بتراب الأرض ، قال الله تعالى ﴿ كمثل غيث أعجب الكفار نباته ﴾^٥ ، والكفر ضد الإيمان ، سمي بذلك لأنه تغطية الحق^٦.

^١ . الطباطبائي : الميزان ، ٢٥٠/١٤ - ٢٥١

^٢ . المفيد : اوائل المقالات ، ٥٢ ، وينظر : الشيخ الصدوق : التوحيد ، ٢٢٧

^٣ . الامام علي عليه السلام : نهج البلاغة ، ١٢٢/٢ - ١٢٣

^٤ . الطبرسي : المؤلف من المختلف بين ائمة السلف ، ٤٨١/٢

^٥ . الحديد / ٢٠ .

^٦ . ينظر : ابن فارس : معجم مقاييس اللغة ، ١٢٩ / ٢ ، مادة " حبط " ، و ١٩١ / ٥ ، مادة " كفر " .

اصطلاحاً : الاحباط هو ابطال الاعمال الصالحة أثر اعمال سيئة كما في قوله تعالى ﴿ وحبط ما صنعوا فيها ﴾^١، ويقابله التكفير هو سقوط الذنوب المتقدمة والتكفير عنها نتيجة حسنات متأخرة^٢ كما في قوله ﴿ كفر عنهم سيئاتهم ﴾^٣.

وقد تناول المفسرون موضوع الاحباط والتكفير او حبط الاعمال بالبحث والدراسة في اول ذكر له في سورة البقرة الاية ﴿ وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾^٤، اما في المواضع الاخرى التي ذكر فيها الحبط فانهم يفسرون قدرا محددا لبيان معنى الاية ثم يحيلون البحث في الاحباط على الاية المتقدمة من سورة البقرة .

فيقول الشيرازي ان : (الإحباط فكما يقول علماء العقائد والمتكلمون أنها تعني إبطال ثواب الأعمال السابقة بسبب ارتكاب الذنوب اللاحقة ، ويقابله " التكفير " بمعنى زوال العقوبات وأثار الذنوب السابقة بسبب الأعمال الصالحة بعد ذلك)^٥

وقد عرف عن الامامية القول ببطلان الاحباط وكذلك الاشاعرة، يقول المفيد: (ان المعروف عن الامامية والاشاعرة هو انه لاتحابط بين المعاصي والطاعات والثواب والعقاب)^٦

ويقول الطوسي ببطلانه لانه يؤدي بالقول بظلم الله تعالى لعباده بقوله : (والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾)^٧، وايضا ما قاله علماء الامامية ان: (الاحباط عندنا باطل)^٨.

١ . هود : ١٦

٢ . ابو الهلال العسكري : الفروق اللغوية ، ٢١-٢٢ ، وينظر : السيد حسن الحسيني اللواساني : نور الافهام في علم الكلام ، ٢ / ٣١٠

٣ . محمد : ٢

٤ . البقرة : ٢١٧

٥ . ناصر مكارم الشيرازي : الامثل ، ١٠٩/٢

٦ . المفيد : اوائل المقالات ، ٥٧

٧ . الزلزلة : ٧

٨ . العلامة الحلي : كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، ٥٥٩-٥٦٠ ، وينظر : الطوسي : التبيان ، ١ / ٣٢٥

٩ . الطبرسي مجمع البيان لعلوم القرآن ، ١ / ١٩٦ ، المقداد السيوري : كنز العرفان في فقه القرآن ، ٢ / ٣٧٢

وقال المجلسي في باب الوعد والوعيد والحبط والتكفير متحدثا عن رأي الامامية فيه(علم أن المشهور بين متكلمي الإمامية بطلان الاحباط والتكفير ، بل قالوا باشتراط الثواب والعقاب بالموافاة ، بمعنى أن الثواب على الايمان مشروط بأن يعلم الله منه أنه يموت على الايمان ؛ والعقاب على الكفر والفسوق مشروط بأن يعلم الله أنه لا يسلم ولا يتوب وبذلك أولوا الآيات الدالة على الاحباط والتكفير)^١.

وان الامامية اثبتوا الحبط في موارد نادرة كالشرك بالله والارتداد وغيره^٢ ، فيتضح ان الامامية والاشاعة لا يفونه مطلقا وانما في موارد نادرة نتيجة لبعض المعاصي التي يرتكبها الانسان في حياته .

اما مذهب المعتزلة فان رأيهم هو القول بالاحباط واثباته ولكنهم اختلفوا في كفيته ، وقد تحدث عن رأيهم التفتازاني بعد بيانه لرأيه ، فيقول:(لا خلاف في أن من آمن بعد الكفر والمعاصي فهو من أهل الجنة بمنزلة من لا معصية له ومن كفر نعوذ بالله بعد الإيمان والعمل الصالح فهو من أهل النار بمنزلة من لا حسنة له وإنما الكلام فيمن آمن وعمل صالحا وآخر سيئا واستمر على الطاعات والكبائر كما يشاهد من الناس فعندنا مآله إلى الجنة ولو بعد النار واستحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد ثابت من غير حبوط والمشهور من مذهب المعتزلة أنه من أهل الخلود في النار إذا مات قبل التوبة فأشكل عليهم الأمر في إيمانه وطاعته وما ثبت من استحقاقاته أين طارت وكيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات ومالوا إلى أن السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم إلى أن الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات)^٣.

فلاحظ ان علماء المعتزلة لم يتفقوا في أرائهم في كيفية الحبط (فقال أبو علي : إن المتأخر يسقط المتقدم ويبقى على حاله ،وقال أبو هاشم : إنه ينتفي الأقل بالأكثر وينتفي من الأكثر بالأقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا وهذا هو الموازنة)^٤.

وهذا ما تعرض له الطباطبائي بالنقد والتحليل مستدلا بأدلة عقلية ونقلية ، فانه تحدث عن الاحباط ببحث منفرد تحت عنوان "كلام في الحبط" فيقول في تعريف الحبط بأنه:(بطلان العمل

١ . المجلسي : بحار الانوار ، ٣٣٢/٥ ،

٢ . ينظر: جعفر السبحاني : رسائل ومقالات ، ٢٧٠ ،

٣ . التفتازاني : شرح المقاصد في علم الكلام ، ٢٣١/٢-٢٣٢ ،

٤ . العلامة الحلي:كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ٥٦٠ ، المسألة السابعة.

وسقوط تأثيره ، ولم ينسب في القرآن إلا إلى العمل كقوله تعالى ﴿ لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين ﴾^١ ، وقوله تعالى ﴿ إن الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله وشاقوا الرسول من بعد ما تبين لهم الهدى لن يضروا الله شيئا وسيحبط أعمالهم ، يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم ﴾^٢ ، وذيل الآية يدل بالمقابلة على ان الحبط بمعنى بطلان العمل كما هو ظاهر قوله تعالى ﴿ وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون ﴾^٣ ويقرب منه قوله تعالى ﴿ وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا ﴾^٤ ، وبالجملة الحبط هو بطلان العمل وسقوطه عن التأثير (...). والذي ذكره تعالى من اثر الحبط بطلان الاعمال في الدنيا والآخرة معا ، فللحبط تعلق بالاعمال من حيث أثرها في الحياة الآخرة (...). وان المراد بالاعمال مطلق الافعال التي يريد الانسان بها سعادة الحياة لخصوص الاعمال العبادية والافعال القريبة التي كان المرتد قد عملها وأتى بها حال الايمان مضافا الى ان الحبط وارد في مورد الذين لاعمل عبادي ولا فعل قربي لهم كالكفار والمنافقين كقوله تعالى ﴿ يا ايها الذين امنوا ان تنصروا الله ينصركم ويثبت اقدامكم والذين كفروا فتعسا لهم وأضل اعمالهم ذلك بأنهم كرهوا ما انزل الله فأحبط أعمالهم ﴾^٥ الى غير ذلك من الايات)^٦.

فان هذه الاية كغيرها من آيات الاحباط التي تحدثت عن الحبط تؤكد ان الكفر والارتداد عن الاسلام يؤديان الى بطلان اعمال الانسان فليس لأعماله اثر في سعادة الدنيا ، فيقول الطباطبائي فيه: (ان الكفر والارتداد يوجب بطلان العمل عن ان يؤثر في سعادة الحياة ، كما ان الايمان يوجب حياة في الاعمال تؤثر بها أثرها في السعادة ، فإن آمن الإنسان بعد الكفر بحييت أعماله في تأثير السعادة بعد كونها محبطة باطلة ، وإن ارتد بعد الايمان ماتت أعماله جميعا وحبطت ، فلا تأثير لها في سعادة دنيوية ولا أخروية ، لكن يرجى له ذلك إن هو لم يمت على الردة وان مات على الردة حتم له الحبط وكتب عليه الشقاء)^٧.

^١ . الزمر / ٦٥ .

^٢ . محمد / ٣٣ .

^٣ . هود / ١٦ .

^٤ . الفرقان / ٢٣ .

^٥ . الطباطبائي: الميزان ٢ / ١٦٧ .

^٦ . محمد : ٩ .

^٧ . الطباطبائي : الميزان ، ١٧١/٢ - ١٧٢ .

^٨ . المصدر نفسه ، ١٧٢/٢ .

وبهذا البيان لحقيقة الارتداد بعد الايمان يبطل الطباطبائي القول ببقاء اعمال المرتد عن ايمانه الى موته بقوله: (ومن هنا يظهر بطلان النزاع في بقاء اعمال المرتد إلى حين الموت والحبط عنده أو عدمه ، توضيح ذلك : انه ذهب بعضهم إلى ان أعمال المرتد السابقة على رده باقية إلى حين الموت ، فإن لم يرجع إلى الايمان بطلت بالحبط عند ذلك ، واستدل عليه بقوله تعالى ﴿ ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة ﴾ وربما أيده قوله تعالى ﴿ وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا ﴾^١ ، فإن الآية تبين حال الكفار عند الموت ، ويتقرع عليه انه لو رجع إلى الايمان تملك أعماله الصالحة السابقة على الارتداد)^٢.

اما مسألة الاحباط والتكفير فيذكر الطباطبائي (ان الاعمال هل تبطل بعضها بعضا أو لا تبطل بل للحسنة حكمها وللسيئة حكمها ، نعم الحسنات ربما كفرت السيئات بنص القرآن)^٣.

وهو بهذا التساؤل يذكر اقوالا تفسيرية في حبط الاعمال فيقول: (ذهب بعضهم إلى التباطل والتحابط بين الاعمال وقد اختلف هؤلاء بينهم ، فمن قائل بأن كل لاحق من السيئة تبطل الحسنة السابقة كالعكس ، ولازمه ان لا يكون عند الإنسان من عمله إلا حسنة فقط أو سيئة فقط ، ومن قائل بالموازنة وهو ان ينقص من الأكثر بمقدار الأقل ويبقى الباقي سليما عن المنافي ، ولازم القولين جميعا ان لا يكون عند الإنسان من أعماله إلا نوع واحد حسنة أو سيئة لو كان عنده شيء منهما)^٤.

وهذه الاراء للمعتزلة - كما تقدم - وقد نقدها الطباطبائي مستفيدا من الآيات القرآنية والعرف العقلاني في الاجتماع الانساني من طريق المجازاة بقوله: (ويردهما أولا : قوله تعالى ﴿ وَأَخْرُوجُوا غُرُفًا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَىٰ اللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾^٥ ، فإن الآية ظاهرة في اختلاف الاعمال وبقائها على حالها إلى ان تلحقها توبة من الله سبحانه ،

١ . الفرقان - ٢٣

٢ . الطباطبائي : الميزان ، ١٧٢/٢

٣ . المصدر نفسه ، ١٦٧/٢

٤ . المصدر نفسه. ١٦٧ / ٢ .

٥ . التوبة : ١٠٢ .

وهو ينافي التحابط بأي وجه تصوره ، وثانيا : أنه تعالى جرى في مسألة تأثير الاعمال على ما جرى عليه العقلاء في الاجتماع الإنساني من طريق المجازاة ، وهو الجزاء على الحسنة على حدة وعلى السيئة على حدة إلا في بعض السيئات من المعاصي التي تقطع رابطة المولوية والعبودية من أصلها فهو مورد الاحباط ، والآيات في هذه الطريقة كثيرة غنية عن اليراد^١ .

واضاف قولاً آخرًا بقوله: (وذهب آخرون إلى أن نوع الاعمال محفوظة ، ولكل عمل أثره سواء في ذلك الحسنة والسيئة ، نعم الحسنة ربما كفرت السيئة كما قال تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ ﴾^٢ ، وقال تعالى ﴿ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾^٣ وقال تعالى ﴿ إِنَّ تَجْتَبُوا كِبَائِرَ مَا نُتْهَوْنَ عَنْهُ نَكْفِرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ ﴾^٤ ، بل بعض الاعمال يبدل السيئة حسنة كما قال تعالى ﴿ إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾^٥ .

ويخلص الطباطبائي الكلام في مسألة الاحباط والتكفير والارتداد الى القول :بان الاراء جميعها فيها) انحرافا عن الحق لبنائهم البحث على غير ما ينبغي أن يبني عليه ، وأن الحق أولا : أن الإنسان يلحقه الثواب والعقاب من حيث الاستحقاق بمجرد صدور الفعل الموجب له لكنه قابل للتحويل والتغير بعد ، وإنما يثبت من غير زوال بالموت كما ذكر ، وثانيا : أن حبط الاعمال بكفر ونحوه نظير استحقاق الأجر يتحقق عند صدور المعصية ويتحتم عند الموت ، وثالثا : أن الحبط كما يتعلق بالاعمال الأخروية كذلك يتعلق بالاعمال الدنيوية ، ورابعا : أن التحابط بين الاعمال باطل بخلاف التكفير ونحوه^٦ .

^١ . الطباطبائي : الميزان ، ١٧٣/٢ ،

^٢ . الأنفال : ٢٩ .

^٣ . البقرة : ٢٠٣ .

^٤ . النساء : ٣١ .

^٥ . الفرقان : ٧٠ .

^٦ . الطباطبائي : الميزان ، ١٧٣/٢-١٧٤ .

^٧ . المصدر نفسه : ١٧٥/٢ .

رابعاً/ البداء :

يعدّ موضوع البداء من المسائل المختلف فيها بين الفريقين من حيث وجوده وصحته وأهميته الايمان به ، فقد اثرت كثير من الشبهات على مذهب الامامية في اعتقادهم بالبداء بأن مفهوم البداء عندهم هو ظهور العلم بالشيء بعد الجهل به -تعالى الله عن ذلك-^١ .

ولو اخذنا المعنى اللغوي للبداء لوجدناه يعنى ظهور الشيء بعد خفائه ، وهو من الجذر الثلاثي: بدا يبدو بدوا وبدوا أي ظهر^٢ ، وقيل في البداء معاني أخر كالتغيير والاستصواب والنشوء^٣ ، واغلب الاستعمال القرآني لهذه الكلمة هو بمعنى الظهور^٤ ، وقيل (البداء : تجدد العلم ، ومنه : لا يجوز على الله البداء)^٥.

اما البداء اصطلاحاً فعرفه الشريف الجرجاني بأنه (ظهور الرأي بعد أن لم يكن) وهذا يشابهه يشابه المعنى اللغوي له ، (الا أنه من الواضح أنّ هذا المعنى من البداء يستحيل على الله تعالى لأنه يستلزم نسبة الجهل إليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، وهذا ما لا يمكن أن يلتزم به عاقل موحد مؤمن بالله ، فضلاً عن عالم ، فكيف بأئمة أهل البيت عليهم السلام الذين هم عدل القرآن)^٦.

اذ وردت كثير من الروايات عن اهل البيت (عليهم السلام) في بيان مفهوم البداء ورفع اللبس عن هذه العقيدة التي يقول بها الامامية ، فقد روى الكليني عن أبي عبد الله الصادق(عليه السلام) : (ما بدا لله في شئ الا كان في علمه قبل ان يبدو له)^٧ .

وروى الطوسي في كتاب الغيبة عن الرضا (عليه السلام) : (قال علي بن الحسين وعلي بن أبي طالب قبله ومحمد بن علي وجعفر بن محمد (عليهم السلام) : كيف لنا بالحديث مع هذه الآية

^١ . ينظر : كمال الحيدري ، علم الامام ، ٣١٥ ، ومركز الرسالة : مطارحات في الفكر والعقيدة ، ١٣٧

^٢ . ينظر : الفراهيدي : العين ، ٨٣/٨ ، ابن منظور : لسان العرب ٦٥/١٤ ، الزبيدي : تاج العروس ، ١٨٩/١٩

^٣ . ينظر : عبد الهادي الفضلي : خلاصة علم الكلام ، ١٠٤

^٤ . ينظر : المصدر نفسه ، ١٠٤

^٥ . محمد قلجبي : معجم لغة الفقهاء ، ١٠٤

^٦ . الجرجاني : التعريفات ، ٣٩ ، ومحمد عبد الرؤوف المناوي : التوقيف على مهمات التعاريف ، ٣٤

^٧ . كمال الحيدري : علم الامام ، ٣١٨

^٨ . الكليني : الكافي ، ١٤٨/١

: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْثَبُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ فأما من قال بأن الله تعالى لا يعلم الشئ الا بعد كونه فقد كفر وخرج عن التوحيد^١، وغيرها الكثير من مروياتهم (عليهم السلام) في البداء.

فيقول المفيد في البداء (أقول : في معنى البداء ما يقول المسلمون بأجمعهم في النسخ).^٢ وعلق الشيخ فضل الله الزنجاني على هذا التعريف للبداء في الحواشي والتعليقات من نفس الكتاب بقوله: (توضيح الجواب : إن النسخ عبارة عن رفع الحكم الشرعي الظاهر في الاستمرار بحيث لم يكن النسخ متوقعا ، والبداء رفع الأمر التكويني الظاهر في الاستمرار ، وإظهار الواقع الجديد على خلاف المتوقع ، فيشتركان في إظهاره تعالى أمرا على خلاف ما كان متوقعا ويختلفان في أن النسخ في الأمور التشريعية والبداء في الأمور التكوينية)^٣.

ويقول الصدوق: (إنما البداء الذي ينسب إلى الامامية القول به هو ظهور أمره . يقول العرب بدا لي شخص أي ظهر لي ، لا بدا ندامة ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا).^٤

اما الطباطبائي فيقول في تعريف البداء: (البداء هو ظهور رأى بعد ما لم يكن يقال ؟ بدا لي في أمر كذا اي ظهر لي فيه رأى جديد)^٥

وفي معرض تفسيره للآية ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْثَبُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^٦ يقول في خلاصة بيانه لها ان (الملخص من مضمون الآية ان الله سبحانه في كل وقت وأجل كتابا أي حكما وقضاء وانه يمحو ما يشاء من هذه الكتب والاحكام والأقضية وينثب ما يشاء أي يغير القضاء الثابت في وقت فيضع في الوقت الثاني مكانه قضاء آخر لكن عنده بالنسبة إلى كل وقت قضاء لا يتغير ولا يقبل المحو والاثبات وهو الأصل الذي يرجع إليه الأقضية الاخر وتتشأ منه فيمحو وينثب على حسب ما يقتضيه هو ، ويتبين بالآية اولا ان حكم المحو والاثبات عام لجميع الحوادث التي تداخله الآجال والأوقات وهو جميع ما في السماوات والأرض وما بينهما قال تعالى

١ . الطوسي : الغيبة ، ٤٣٠

٢ . الشيخ المفيد : أوائل المقالات ، ٨٠

٣ . المصدر نفسه : ٣٢٨

٤ . الصدوق : كمال الدين وتمام النعمة ، ٧٠

٥ . الطباطبائي : الميزان ، ١٧٣/١١

٦ . الرعد : ٣٩

﴿ ما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما الا بالحق وأجل مسمى ﴾^١ وذلك لاطلاق قوله " يمحوا الله ما يشاء ويثبت " واختصاص المورد بآيات النبوة لا يوجب تخصيص الآية لان المورد لا يخصص)^٢ .

فيعرض عشرة اقوال في البداء واصفها بالفساد فيقول: (وبذلك يظهر فساد قول بعضهم ان ذلك في الاحكام وهو النسخ وقول ثان ان ذلك في المباحات المثبتة في صحائف الأعمال يمحوها الله ويثبت مكانها طاعة أو معصية مما فيه الجزاء وقول ثالث انه محو ذنوب المؤمنين فضلا واثبات ذنوب للكفار عقوبة وقول رابع انه في موارد يؤثر فيها الدعاء والصدقة في المحن والمصائب وضيق المعيشة ونحوها وقول خامس ان المحو إزالة الذنوب بالتوبة والاثبات تبديل السيئات حسنات وقول سادس انه محو ما شاء الله من القرون والاثبات انشاء قرون آخرين بعدهم وقول سابع انه محو القمر واثبات الشمس وهو محو آية الليل وجعل آية النهار مبصرة وقول ثامن انه محو الدنيا واثبات الآخرة وقول تاسع ان ذلك في الأرواح حالة النوم يقبضها الله فيرسل من يشاء منهم ويمسك من يشاء وقول عاشر ان ذلك في الآجال المكتوبة في ليلة القدر يمحو الله ما يشاء منها ويثبت ما يشاء)^٣ .

فالعلامة الطباطبائي قد أفسد كل هذه الاقوال لانها بلا دليل وأن المحو والاثبات بالآية عام لا يختص بأمر دون آخر ولا موجب لتقييدها بشيء ، فيقول: (فهذه وأمثالها أقوال لا دليل على تخصيص الآية الكريمة بها من جهة اللفظ البتة وللاية اطلاق لا ريب فيه ثم المشاهدة الضرورية تطابقه فان ناموس التغيير جار في جميع ارجاء العالم المشهود وما من شئ قيس إلى زمانين في وجوده الا لاح التغيير في ذاته وصفاته واعماله وفي عين الحال إذا اعتبرت في نفسها وبحسب وقوعها وجدت ثابتة غير متغيرة فان الشئ لا يتغير عما وقع عليه)^٤ .

ثم اخذ مفسرنا يفرق بين الاشياء المشهودة بين جهتين احدها تغيير واخرى ثبات اذ يقول:(فلأشياء المشهودة جهتان جهة تغيير يستتبع الموت والحياة والزوال والبقاء وأنواع الحيلولة والتبدل وجهة ثبات لا تتغير عما هي عليها وهما اما نفس كتاب المحو والاثبات وأم الكتاب واما

١ . الأحقاف : ٣

٢ . الطباطبائي : الميزان ، ٣٧٩/١١

٣ . المصدر نفسه ، ٣٨٠/١١

٤ . المصدر نفسه : ١٨٠/١١

أمران مترتبان على الكتابين وعلى أي حال تقبل الآية الصدق على هاتين الجهتين وثانيا ان الله سبحانه في كل شئ قضاء ثابتا لا يتغير)^١ .

وبهذا ينقد الطباطبائي ايضا قولاً آخر بقوله: (وبه يظهر فساد ما ذكره بعضهم ان كل قضاء يقبل التغيير واستدل عليه بمتفرقات الروايات والأدعية الدالة على ذلك والآيات والأخبار الدالة على أن الدعاء والصدقة يدفعان سوء القضاء وفيه ان ذلك في القضاء غير المحتوم . وثالثا ان القضاء ينقسم إلى قضاء متغير وغير متغير)^٢

والمأثور عن الائمة (عليهم السلام) يؤكد ما ذهب اليه الامامية من القول بالبداء بأنه ظهور أمر ما وعلمه تعالى به ليس ظهور بعد خفاء تعالى الله عن ذلك ، فيذكر الطباطبائي رواية عن الامام الصادق (عليه السلام) يقول: (ان الله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء وعنده أم الكتاب وقال كل أمر يريد الله فهو في علمه قبل ان يضعه وليس شئ يبدو له الا وقد كان في علمه ان الله لا يبدو له من جهل)^٣ .

وفي تعليقه على هذه الرواية يقول ان الروايات المثبتة للبداء ومفهومه الصحيح كثيرة ومستفيضة عن اهل البيت (عليهم السلام) وليست من خبر واحد كما نقل البعض^٤ .

واوضح الطباطبائي ما تروم اليه الرواية في مفهوم البداء بانه ليس علماً بعد جهل قائلها ان: (الرواية كما ترى تنفي البداء بمعنى علمه تعالى ثانيا بما كان جاهلا به اولاً بمعنى تغيير علمه في ذاته كما ربما يتفق فينا تعالى عن ذلك وانما هو ظهور أمر منه تعالى ثانيا بعد ما كان الظاهر منه خلافه اولاً فهو محو الأول وإثبات الثاني والله سبحانه عالم بهما جميعاً)^٥ .

وأضاف قائلاً أن: (هذا مما لا يسع لذي لب انكاره فان للأمر والحوادث وجودا بحسب ما تقتضيه أسبابها الناقصة من علة أو شرط أو مانع ربما تخلف عنه ووجودا بحسب ما تقتضيه أسبابها وعللها التامة وهو ثابت غير موقوف ولا متخلف والكتابتان أعني كتاب المحو والاثبات

^١ . الطباطبائي : الميزان ، ١١/١٨٠

^٢ . المصدر نفسه ، ١١/١٨٠

^٣ . المصدر نفسه ، ١١/٣٨٣-٣٨٤

^٤ . ينظر : المصدر نفسه ، ١١/٣٨٤

^٥ . المصدر نفسه ، ١١/٣٨٤

وأما الكتاب اما ان يكونا أمرين تتبعهما هاتان المرحلتان من وجود الأشياء اللتان إحداهما تقبل المحو والاثبات والاخرى لا تقبل الا الثبات واما ان يكونا عين {تبنك}* المرحلتين وعلى أي حال ظهور أمر أو إرادة منه تعالى بعد ما كان الظاهر خلافه واضح لا ينبغي الشك فيه) ^١.

وقد ارجع الطباطبائي النزاع في البداء الى الجانب اللفظي فيه مستوحيا هذا من الاحاديث المأثورة عن اهل البيت (عليهم السلام) مشيرا الى عدم عقده بحثا او فصلا لموضوع البداء كما عقد بحثا للموضوعات الاخرى في تفسيره لكون النزاع فيه لفظيا ^٢.

واستدل (على كون النزاع لفظيا استدلالهم على نفي البداء عنه تعالى بأنه يستلزم التغيير في علمه مع أنه لازم البداء بالمعنى الذي يفسر به البداء فينا لا البداء بالمعنى الذي يفسره به الاخبار فيه تعالى) ^٣.

ف) البداء هو في الحقيقة إخبار عن الأمور بحسب ما تقتضيه طبائعها ، دون أن يخبر عن الطوارئ والعوارض ... فالذي يكتب في اللوح - لوح المحو والإثبات - وقد يطلع الله عليه بعض ملائكته أيضاً ، يقتصر على ذكر ما اقتضته القوانين والحكمة ، والرسول (صلى الله عليه وآله) يخبرنا به ، لكن لا يخبرنا عن الموانع والأشياء المستجدة ، أما ما في أم الكتاب ففيه ذلك كله . لكن الرسول إنما يخبرنا بما في لوح المحو والإثبات لأننا لو عرفنا ما في أم الكتاب ، وهو المطابق لعلم الله تعالى لصرنا جبريين ، ولأصبحنا لا نخطط ، ولا نعمل ولا نتنامى ، ولشئت الحياة . فالبداء شيء مهم جداً في ديمومة الحياة ، وفي الطموح للمستقبل ، بل إن الاطلاع على بعض الأحداث المستقبلية قد يفسد الحياة ، ويضر بالعلاقات الاجتماعية وغيرها ^٤

ويقول الشيخ البلاغي في اهمية الاعتقاد بالبداء ان: (الفضل المذكور والاهمية الكبرى للاعتراف بالبداء ما هو إلا لأنه يرجع إلى الاعتراف بحقيقة الإلهية ، وأن الموجد للعالم إنما هو إله موجد بالإرادة والقدرة على مقتضى الحكمة ، متصرف بقدرته بما يتراءى من العلل وتعليلاتها التي هي من صنعه وإيجاده ، والخاضعة لتصرف مشيئته فيها ، لا أن وجود العالم منوط

^١ . الطباطبائي : الميزان ، ٣٨٤/١١

^٢ . ينظر : المصدر نفسه ، ٣٨٤/١١

* هكذا ورد في المطبوع ولعل الصحيح المناسب لسياق الكلام (تلك)

^٣ . الطباطبائي : الميزان ، ٣٨٤/١١

^٤ . جعفر مرتضى العاملي : مقالات ودراسات ، ١١٨

بالتعليقات الطبيعية ومحض اقتضاء الطبيعة العمياء فاقدة الشعور والإرادة ، تعالى الله عما يقولون^١ .

من هنا يتضح لنا ان مفهوم البداء عند الامامية لا يعني خفاء أمر عن الله تعالى او جهله به ثم ظهوره حاشا لله ، كما ادعت المذاهب الاخرى في عقيدة البداء عند الامامية ، فهو يغير المعطى اللغوي له .

وعلى الرغم من اعتقاد الامامية بالبداء واهتمام علمائهم في اثباته ، اهتم المخالفون من المذاهب الاخرى بإنكاره والتشنيع على معتقديه ، ويتلخص جميع ما ذكره في شبهة واحدة ، وهي لزوم جهله (تعالى) في امر ما أولا ثم ظهور علمه به بعد مدة^٢ ، وهذا ما مأخوذ من المعطى اللغوي لمعنى البداء .

فجد الرازي يبطل قول الامامية بالبداء اذ يقول : (قالت الرافضة : البداء جائز على الله تعالى ، وهو أن يعتقد شيئا ثم يظهر له أن الأمر بخلاف ما اعتقده ، وتمسكوا فيه بقوله (يمحو الله ما يشاء ويثبت) واعلم أن هذا باطل لأن علم الله من لوازم ذاته المخصوصة ، وما كان كذلك كان دخول التغير والتبدل فيه محالاً)^٣ .

وايضا ما ذكره محمد عزة دروزة حين بيانه مسألة النسخ في القرآن الكريم إذ ينوه على أن الشيعة تجوز البداء على الله عز وجل مستندين بالاية (يمحو الله ما يشاء ويثبت) وايضا على المأثور من الروايات التي تثبت البداء واهميته^٤ ، و اضاف قائلا : (أنهم رأوا في تسويغ البداء على الله تعالى سندا لدعوى من دعاويهم وهوى من أهوائهم ، وليس في آية الرعد ما يصح أن يكون سندا لزعمهم وكل ما في الأمر أن فيها سندا لنسخ أمر ما بأمر آخر حسب مقتضى حكمة الله وتوقيتها مع إحاطة علم الله بكل ما كان ويكون أولا وآخرا ، وليس لما يروونه من كلام علي وموسى سندا فضلا عما يبدو عليه من غرابة وزور)^٥ .

^١ . الشيخ محمد جواد البلاغي : رسالتان في البداء ، ٢٤-٢٥

^٢ . ينظر : الشيخ المفيد: اوائل المقالات ، ٣٢٩ ، الحواشي والتعليقات

^٣ . الرازي : التفسير الكبير ، ٦٦/١٩ ، وينظر : الالوسي : روح المعاني ، ١٧٢/١٣

^٤ . ينظر : محمد عزة دروزة : التفسير الحديث ، ١٨٢/٥

^٥ . المصدر نفسه ، ١٨٢/٥-١٨٣

ومفهوم البداء عند الامامية لا يختلف عن فهم بعض علماء المسلمين له ، فنجد ابن كثير وهو بصدد تفسير قوله تعالى ﴿ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴾^١ يقول: (انَّ الأقدار ينسخ الله ما يشاء منها ، ويثبت منها ما يشاء)^٢ ، مؤكداً قوله بما رواه الطبري في تفسيره (عن ابن مسعود ، انه كان يقول : اللهم إن كنت كتبتني في أهل الشقاء فامحني وأثبتني في أهل السعادة)^٣.

١ . الرعد : ٣٩

٢ . ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ، ٤/٤٦٩

٣ . الطبري : جامع البيان ، ١٦/٤٨٣

المبحث الثاني

نقد الطباطبائي لآراء المفسرين في مجال علوم القرآن

عرّف الباحثون علوم القرآن بتعريفات عدة متحدة المعنى ومختلفة في الاسلوب ، مفادها أن علوم القرآن هي كل ما يبحث في القرآن الكريم اي الدراسات الخاصة بإبراز النص القرآني. فيقول صبحي الصالح بأن علوم القرآن هي:(مجموعة من المسائل يبحث فيها عن أحوال القرآن الكريم من حيث نزوله وأداء كتابته وجمعه وترتيبه في المصاحف وتفسيراً للألفاظ وبيان خصائصه وأغراضه)^١.

وبما ان علوم القرآن مختصة بالدراسات القرآنية فإنها تشمل كل ما يحيط بالقران الكريم من معارف وحقائق واحداث كعلم التفسير والتأويل واسباب النزول والمكي والمدني والاعجاز القرآني والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والقراءات وغيرها من الابحاث المتعلقة بدراسة القرآن الكريم جمعا وترتيبيا واغراضا ، وكل هذه العلوم مهمة في بيان المراد الالهي من النص القرآني ،(فإن أي مفسر لا يرى نفسه مستغنيا عن علوم القرآن ، بل ترى أغلب المفسرين يدونون بعض العلوم القرآنية في بداية مؤلفاتهم قبل شروعهم بالتفسير لارتباطها به)^٢.

فالإحاطة بعلوم القرآن لدى المفسر أمر مهم في ابراز الدلالة القرآنية ، لذا تعد موضوعات علوم القرآن من العوامل المساعدة للتفسير وأبوابه التي يدخل المفسر من خلالها الى النطاق الدلالي للنص إذ ان معرفة النص القرآني ترتبط بمنظومة تفسيرية متكاملة تبدأ بمعرفة المفسر بعلوم اللغة وتمر بعلوم القرآن وتنتهي ببيان معنى النص القرآني وتفسيره^٣.

وقد اعتنى العلامة الطباطبائي بمباحث علوم القرآن ووظفها في تفسيره من خلال نقده على آراء المفسرين في مجالات عدة كالمحكم والمتشابه واسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمكي والمدني وغيرها كثير من علوم القرآن ، وهنا نورد نماذج من نقده التفسيري لآراء المفسرين في هذا المبحث لنبيّن موقفه من مباحث علوم القرآن واثرها في منهجه النقدي .

^١ . صبحي الصالح : مباحث في علوم القرآن ، ١٠ ،

^٢ . عارف هند يجاني فرد : علوم القرآن عند العلامة آية الله السيد محمد حسين الطباطبائي ، ١٣٤ ،

^٣ . ينظر: باسم العابدي : النقد التفسيري عند البلاغي (رسالة ماجستير)، ١٦٦ ،

سنقف في هذا المجال على ابراز رؤيته في النقد لآراء المفسرين في العنوانات الاساسية في علوم القرآن ، فنقتصر على بيان موقفه في:

- أسباب النزول
- المحكم والمتشابه
- المكي والمدني
- الناسخ والمنسوخ

اولاً/ النقد التفسيري في روايات اسباب نزول الآيات

للقوف على اسباب نزول الآيات ومعرفة الاحداث التي نزلت بسببها الآية اثر مهم في فهم النص القرآني ،اذ يقول السيوطي في اهمية اسباب النزول في التفسير أن: (لمعرفة أسباب النزول فوائد ، وأخطأ من قال لا فائدة له لجريانه مجرى التاريخ ومن فوائده الوقوف على المعني أو إزالة الاشكال)^١.

وقال الواحدي في أهمية العلم باسباب النزول : (لا يمكن معرفة تفسير الآية وقصد سبيلها ، دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها ، ولا يحل القول في أسباب نزول الكتاب ، إلا بالرواية والسماع ممن شاهدوا التنزيل)^٢.

وقد عنى العلامة الطباطبائي بعلم اسباب نزول الآيات لأنه العلم بها يسهم الى حد كبير في الكشف عن المعاني والمعارف الالهية ،فيقول: (إن كثيرا من السور والآيات ترتبط بالحوادث والاحداث التي وقعت أيام الدعوة (...)) ، أو نزلت لحاجات ضرورية من الأحكام والقوانين الاسلامية(...))، هذه القضايا التي سببت نزول السور أو الآية هي المسماة بأسباب النزول، ومعرفتها تساعد إلى حد كبير في معرفة الآية المباركة وما فيها من المعاني والاسرار)^٣.

فاستعان الطباطبائي بأسباب نزول الآيات في فهم النص القرآني وتوجيهه لكونها قرائن حالية للكشف والتفسير، فالعلامة أدرك (أن الاكتفاء بظاهر اللفظ وما يحمله من دلالات بمعزل عن

^١ . السيوطي : لباب النقول ، ٣

^٢ . الواحدي النيسابوري : اسباب نزول الايات ، ٤

^٣ . الطباطبائي : القرآن في الاسلام ، ١٢٣

المقام قد لا يصل بنا على فهم النصوص القرآنية فهما صحيحا ، ومن هنا جاءت عنايته بأسباب النزول للإحاطة بما يرافق النص القرآني من ظروف وأحداث^١.

ويشير الطباطبائي الى ان معرفة سبب نزول الآية يقتصر على ايضاح ما يحيط بمعناها وكشف فحواها، اما المعارف والاهداف القرآنية العليا ربما لا تكون لها حاجة الى اسباب نزول، فيقول: (أن الأهداف القرآنية العالية التي هي المعارف العالمية الدائمة لا تحتاج كثيرا أو لا تحتاج أبدا إلى أسباب النزول)^٢.

وهنا سنلقي الضوء على رؤية العلامة الطباطبائي ومنهجه النقدي في تعامله مع الروايات المأثورة التي تناقلها الرواة في اسباب نزول الآيات .

اذ يرى المفسر أن الروايات مستفيضة في اسباب النزول عن طريق كلا الفريقين فمنها الصحيح ومنها الضعيف والمرسل، فنجد الروايات متعددة السياقات وهذا يوحي الى ان طرق نقلها ليست مشافهة وانما وصلت إلينا بطرق اجتهادية نظرية تناقلها الرواة وحملوها على الآيات، فتكون روايات وقصص عدة في سبب نزول الآية الواحدة ، وتناقض الروايات يشهد على ذلك ، لذا فان الاحاديث المتضاربة في اسباب النزول يمكن ان تحمل على وجهين احدهما :ان تكون الاسباب نظرية او اجتهادية وليست نقلية متواترة ، والاخر :أنها مدسوسة او موضوعة وليس لها واقع ، وهذا من شأنه اسقاط أغلب الروايات عن الاعتبار فلا تعدّ حجة معتبرة في سبب نزول الآية ، فضلا عن المنع القائم آنذاك لتدوين الحديث في زمن الخلافة فلم يبق حديثا على ورق أو لوح إلا وحرق ، وهذا النهي فتح بابا أمام الرواة ليتناقلوا الاحاديث بالمعنى وليس نقلا نصيا مما يؤدي الى اجراء تغييرات على الحديث من راوٍ الى آخر^٣ .

فانصب جهد العلامة الطباطبائي في اسباب النزول على التمييز بين الروايات فهو يأخذ الروايات الصحيحة والقطعية الصدور فقط ،اما الباقي منها فهي اجتهادية محمولة على الآيات لا تنهض بحجة ، فبيّن المفسر منهجه في اسباب النزول بقوله: (وعليه سبب النزول الواحد حول آية من الآيات لو لم يكن متواترا او قطعي الصدور يجب عرضه على القران، مما وافقه

^١ . شبر الفقيه : الدلالة القرآنية في فكر محمد حسين الطباطبائي (الميزان انموذجا) ، ٢٩٦

^٢ . الطباطبائي : القران في الاسلام ، ١٢٦

^٣ . ينظر :المصدر نفسه ، ١٢٤-١٢٥

مضمونه مضمون الآية يؤخذ به ويعمل به، ومعنى هذا ان الحديث هو الذي يعرض على القران
لا القران يعرض على الحديث)^١.

فجعل العلامة الطباطبائي النص القرآني حاكما على الروايات واسقط الكثير منها عن الاعتبار
والوثوق ، وهذا ما سنلاحظه في معرض نقده لروايات اسباب النزول ، ويمكن ان نصنف ابرز
الاراء النقدية للطباطبائي في هذا المجال على النحو الآتي:

١. انه رفض كثيرا منها بوصفها-على حد تعبيره- من الاستنباط النظري للرواة او من تطبيق
القصة على الايات او من باب تعدد الاسباب والنازل واحد .

ففي سبب نزول قوله تعالى ﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا
عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّاتِينًا... بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾^٢، توجد روايتان تتضمن قصتان
مختلفتان في سبب النزول نقلها الطباطبائي من السيوطي، الرواية الاولى (عن ابن عباس قال :
قال أبو رافع القرظي حين اجتمعت الأحبار من اليهود والنصارى من أهل نجران عند رسول الله
(صلى الله عليه وسلم) ودعاهم إلى الاسلام :أ تريد يا محمد أن نعبدك كما تعبد النصارى عيسى بن
مريم ، فقال رجل من أهل نجران نصراني يقال له الرئيس: أو ذاك تريد منا يا محمد؟ ، فقال
رسول الله (صلى الله عليه وسلم) :معاذ الله أن نعبد غير الله أو نأمر بعبادة غيره ما بذلك بعثني ولا
بذلك أمرني ، فأنزل الله من قولهما " ما كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ- إلى قوله بعد إذ أنتم
مسلمون")^٣.

والرواية الاخرى تروي قصة نزول تختلف عن الاولى وهي (عن الحسن قال : بلغني أن رجلا
قال يا رسول الله - نسلم عليك كما يسلم بعضنا على بعض أفلا نسجد لك - قال لا ولكن
أكرموا نبيكم واعرفوا الحق لأهله - فإنه لا ينبغي أن يسجد لاحد من دون الله فأنزل الله " ما كان
لبشر أن يؤتيه الله الكتاب - إلى قوله- بعد إذ أنتم مسلمون")^٤ .

١ . الطباطبائي: القران في الاسلام ، ١٢٦

٢ . آل عمران : ٧٩-٨٠

٣ . السيوطي : الدر المنثور ، ٤٦/٢

٤ . المصدر نفسه ، ٤٧/٢

وقد وجه المفسر نقده لتلك الروايات قائلاً: (روى في سبب النزول غير هذين السبيين والظاهر أن ذلك من الاستنباط النظري (...)) ومن الممكن أن تجتمع عدة أسباب في نزول آية والله أعلم^١. فلم يأخذ بتلك الروايات لتعدد القصص واختلافها، مشيراً إلى إمكانية صحتها لتعدد الأسباب في نزول الآية الواحدة .

وينقل الطباطبائي أيضاً رواية عن الطبرسي في سبب نزول قوله ﴿ كَبَّ اللَّهُ لِأَغْلِبَنَّا إِيَّاهُ وَرَسُولِي إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾^٢، ولم يعدّها حجة للقبول في سبب نزول الآية لكونها من تطبيق رواية القصة على الآية، (اذ) يروى أن المسلمين قالوا لما رأوا ما يفتح الله عليهم من القرى: ليفتحن الله علينا الروم وفارس فقال المنافقون*: أتظنون أن فارس والروم كبعض القرى التي غلبتم عليها؟ فأنزل الله هذه الآية^٣ .

فانتقد المفسر هذه الرواية بقوله: (الظاهر أنه من قبيل تطبيق الآية على القصة ونظائره كثيرة، ولذا ورد في قوله تعالى ﴿ لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾^٤ أنه نزل في أبي عبيدة بن الجراح قتل أباه يوم بدر، وفي بعضها أنه نزل في أبي بكر* سب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فصكه أبو بكر صكة سقطت على الأرض فنزلت الآية، وفي عبد الرحمان بن ثابت بن قيس بن الشماس استأذن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أن يزور خاله من المشركين فأذن له فلما قدم قرأ عليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومن حوله من المسلمين الآية^٥ .

فطرح الطباطبائي تلك الروايات عن الاعتبار لتعدد واختلاف مضامينها في إيرادها قصصاً مختلفة في نزول الآية، فعرض الروايات على الآيات واتضح له أنها لا تلائم السياق العام

١ . الطباطبائي: الميزان، ٣/٣٧٩

٢ . المجادلة: ٢١

* يذكر الثعلبي هذه الرواية في سبب نزول الآية ويقول ان القائل: أتظنون ان فارساً.. هو عبد الله بن أبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن ٩/٢٦٤

٣ . الطبرسي: مجمع البيان، ٩/٤٢١-٤٢٢

٤ . المجادلة: ٢٢

* هذا ما جاء في تفسير الميزان، ولعل هناك سقط في الطباعة أو خطأ، والصحيح أن: الآية نزلت في أبي قحافة سب النبي(ص) وليس أبو بكر.. الواحدي النيسابوري: أسباب نزول الآيات، ٢٧٧

٥ . الطباطبائي: الميزان، ١٩/٢٠٥

للآيات واتصالها فيما بينها، إذ يقول: (وهذه روايات لا يلائمها ما في الآيات من الاتصال الظاهر)^١.

وساق العلامة الطباطبائي هذا النهج أيضا في طرح الروايات في سبب نزول الآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرَمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾^٢، إذ يعرض روايتين في الدر المنثور مختلفتين في المضمون الأولى (عن ابن عباس : أن رجلا أتى النبي (صلى الله عليه وسلم) فقال : يا رسول الله إني إذا أكلت اللحم انتشرت للنساء وأخذتني شهوتي ، وإني حرمت على اللحم فنزلت " يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ")^٣.

والرواية الثانية تروي قصة نزول تختلف عن الأولى وهي (عن زيد بن أسلم: أن عبد الله بن رواحة ضافه ضيف من أهله وهو عند النبي (صلى الله عليه وسلم) ، ثم رجع إلى أهله فوجدهم لم يطعموا ضيفهم انتظارا له ، فقال لامرأته: حبست ضيفي من أجلى هو حرام على ، فقالت امرأته: هو على حرام ، قال الضيف: هو على حرام ، فلما رأى ذلك وضع يده وقال: كلوا بسم الله ، ثم ذهب إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) فأخبره ، فقال النبي (صلى الله عليه وسلم): قد أصبت فأنزل الله " يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ")^٤.

وجعل المفسر لتلك الروايتين احتمالين اما كونهما من قبيل الاستنباط النظري للرواة وتطبيق القصة على الآية وإما لتعدد الاسباب في نزولها، إذ يعلق عليها قائلا: أن (من الممكن أن يكون السببان المذكوران في الروايتين الأخيرتين من تطبيق الرواة ، وهو شائع في روايات أسباب النزول ، ومن الممكن أن يقع لنزول الآية أسباب عديدة)^٥.

^١ . الطباطبائي: الميزان ، ٢٠٦/١٩ ،

^٢ . المائدة : ٨٧

^٣ . السيوطي : الدر المنثور ، ٣٠٧/٢ ،

^٤ . المصدر نفسه ، ٣٠٩/٢ ،

^٥ . الطباطبائي : الميزان ، ١١٤/٦ ،

ويمكن توجيه رأي العلامة الطبباطائي حين تتعدد وتتناقض روايات اسباب النزول ويحملها على أنها من الممكن ان تتعدد الاسباب في نزول الآية الواحدة، انه يذكر هذا الاحتمال لكون الروايات قد تتوافق مع ظاهر الآية^١.

وقد طرح السيد الطبباطائي كثيرا من روايات اسباب النزول عن الاعتبار والوثوق لكونها تطبيقات للقضايا على مضامين الآيات او من الاستنباط النظري واجتهاد الراوي^٢.

٢. إنه جعل سياق الآيات حاكما على طرح روايات اسباب النزول ، فاذا كان سياق الآية لا ينطبق على مضمون الرواية فلا يعتد بها في الوثوق.

من ذلك فقد أورد روايتين نقلهما الطبباطائي في الدر المنثور أحدهما: (عن أبي هريرة قال: كان ناس من أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يكتبون من التوراة فذكروا ذلك لرسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقال : ان أحقق الحرق وأضل الضلالة قوم رغبوا عما جاء به نبيهم إلى نبي غير نبيهم والى أمة غير أمتهم ثم أنزل الله ﴿ أَوْ كَمْ يَكْفُرُهُمْ إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ ﴾^٣)^٤.

والرواية الأخرى (عن ابن أبي مليكة قال :أهدى عبد الله بن عامر بن كرز إلى عائشة(رضي الله عنها) هدية فظنت أنه عبد الله بن عمرو فردتها وقالت :يتتبع الكتب وقد قال الله "أولم يكفهم انا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم" فقبل لها :انه عبد الله بن عامر فقبلتها)^٥.

فانتقد الطبباطائي تلك الروايتين وجعل من سياق الآية حاكما على رفضه لهما ،فعرض الآية الآية على الرواية ،اذ يقول: (ظاهر الروايتين وخاصة الأولى نزول الآية في بعض الصحابة وسياق الآيات يأبى ذلك)^٦.

١ . ينظر : مظاهر جاسم عبد الكاظم : البحث الروائي في تفسير الميزان (رسالة ماجستير)، ٩٣
٢ . للاستزادة : الطبباطائي : الميزان ، ٣٩٢/٣ ، ٢١٠/٥ ، ٢٨٥/٥ ، ٦٠/٦ ، ٢٠٢/١٧ ، ٢٦٤/١٧
٣ . العنكبوت : ٥١
٤ . السيوطي : الدر المنثور ، ١٤٨/٥
٥ . المصدر نفسه ، ١٤٩/٥
٦ . الطبباطائي : ١٤٣/١٦

وايضا في سبب نزول الآيات ﴿يس وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ﴾^١ إلى قوله ﴿أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^٢،
أورد المفسر رواية في الدر المنثور (عن ابن عباس قال : كان النبي(صلى الله عليه وسلم) يقرء في
المسجد فيجهر بالقراءة حتى تأذى به ناس من قريش حتى قاموا ليأخذوه وإذا أيديهم مجموعة إلى
أعناقهم وإذا هم لا يبصرون فجاؤوا إلى النبي(صلى الله عليه وسلم) فقالوا : ننشدك الله والرحم يا
محمد ولم يكن بطن من بطون قريش إلا وللنبي(صلى الله عليه وسلم) فيهم قرابة فدعا النبي(صلى الله
عليه وسلم) حتى ذهب ذلك عنهم فنزلت ﴿يس وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ﴾ - إلى قوله - أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا
يُؤْمِنُونَ﴾، قال: فلم يؤمن من ذلك نفر أحد)^٣.

وعلق الطباطبائي ان هناك روايات أخرى في سبب نزول تلك الآيات بصيغ مختلفة ،ذكر
منها روايتين،اذ يقول:(وقد رووا القصة بأشكال مختلفة في بعضها أن رسول الله(صلى الله عليه وآله
وسلم) قرأ الآيات فاحتجب منهم فلم يروه ودفع الله عنه شرهم وكيدهم ، وفي بعضها أن الآيات -
من أول السورة إلى قوله ﴿فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^٤ - نزلت في القصة فقوله " إنا جعلنا " إلى آخر الآيتين
يقص صنع الله بهم في ستر النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) عن أبصارهم وقوله " وسواء عليهم . . . "
يخبر عن عدم إيمان ذاك النفر)^٥.

وأبعد المفسر تلك الروايات عن الاعتبار فيقول مبينا معنى الآيات : (وأنت خبير بأن سياق
الآيات يأبى الانطباق على هذه الروايات بما فيها من القصة فهو سياق متناسق منسجم يصف
حال طائفتين من الناس وهم الذين حق عليهم القول فهم لا يؤمنون والذين يتبعون الذكر ويخشون
ربهم بالغيب)^٦.

وزاد ان الآيات متسقة ومنسجمة وهذا لا يوافقها ما في الروايات من تفرق في النزول،(فالحق أن
الآيات نازلة دفعة ذات سياق واحد تصف حال الناس وتفرقهم عند بلوغ الدعوة ووقوع الانذار

١ . يس : ١-٢

٢ . يس : ١٠

٣ . السيوطي : الدر المنثور ، ٢٥٨/٥

٤ . يس : ٧

٥ . الطباطبائي : الميزان ، ٦٩/١٧

٦ . المصدر نفسه ، ٦٩/١٧

على فرقتين ، ولا مانع من وقوع القصة واحتجاب النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) من أعدائه
بالآيات)^١.

لذا فجعل السياق حاكما على طرح الروايات فعندما لا يتلائم سياق الآيات مع سبب النزول
في الرواية لا يأخذها حجةً في نزول الآية ، وهذا وارد كثيرا في بحثه الروائي في صدد روايات
اسباب النزول^٢.

٣. من الآراء النقدية للطباطبائي الشائعة في تفسيره :قاعدة الجري والانطباق ،وهي مأثرف
ب(العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)، فقد استعملها في رده لبعض روايات اسباب النزول .
ويعرّف المفسر هذه النظرية بقوله:(أن الجري: اصطلاح مأخوذ من قول أئمة أهل البيت(عليه
السلام))^٣.

فاستمد العلامة الطباطبائي هذه القاعدة من أقوال أهل البيت(عليهم السلام) ، فذكر رواية في
تفسير العياشي(عن الفضيل بن يسار قال: سئلت أبا جعفر(عليه السلام) عن هذه الرواية " ما في
القرآن آية الا ولها ظهر وبطن ، وما فيه حرف الا وله حد ولكل حد مطلع " ما يعنى بقوله لها
ظهر وبطن ؟ قال: ظهره وبطنه تأويله، منه ما مضى ومنه ما لم يكن بعد ، يجرى كما يجرى
الشمس والقمر ، كلما جاء منه شئ وقع)^٤.

وأیضا ما رواه ابو جعفر(عليه السلام) في هذا الصدد : (إن القرآن حي لا يموت ، والآية حية لا
تموت ، فلو كانت الآية إذا نزلت في الأقوام ماتوا ماتت الآية ، لمات القرآن ولكن هي جارية في
الباقيين كما جرت في الماضيين)^٥.

فالقران الكريم تجري وتطبق تشريعاته ومعارفه وحقائقه ولا تتوقف عند أمرٍ او حادثة معينة،
ف(ما بيّنه من المعارف النظرية حقائق لا تختص بحال دون حال ولا زمان دون زمان ، وما ذكره
من فضيلة أو رذيلة أو شرعه من حكم عملي لا يتقيد بفرد دون فرد ولا عصر دون عصر لعموم

١ . الطباطبائي : الميزان ، ٦٩/١٧

٢ . للاطلاع : المصدر نفسه ، ١١٨/٣ ، ٣٦٩/١١ ، ٣٤٨/١٧ ، ١٩٨/١٨

٣ . المصدر نفسه ، ٤٤/١

٤ . العياشي : تفسير العياشي ، ١١/١

٥ . المجلسي: بحار الانوار ، ٤٠٣/٣٥ -٤٠٤

التشريع^١ .

أما اسباب نزول الآيات فهي أيضا جارية ومنطبقة على الاحداث والوقائع والاشخاص مدى الدهر فهي عامة ومطلقة ، فيقول المفسر أن:(ما ورد من شأن النزول" وهو الامر أو الحادثة التي تعقب نزول آية أو آيات في شخص أو واقعة " لا يوجب قصر الحكم على الواقعة لينقضي الحكم بانقضائها ويموت بموتها لان البيان عام والتعليل مطلق)^٢.

وعرّف الطباطبائي " جري القرآن" بقوله:(ان للقرآن اتساعا من حيث انطباقه على المصاديق وبيان حالها فالآية منه لا يختص بمورد نزولها بل يجري في كل مورد يتحد مع مورد النزول ملاكا كالأمثال التي لا تختص بمواردها الأول بل تتعداها إلى ما يناسبها وهذا المعنى هو المسمى بجري القرآن)^٣.

وعليه فالجري في مصطلح أهل التفسير هو:(عبارة عن انطباق ألفاظ القرآن وآياته على غير ما نزل فيه)^٤.

أما الصلة الدلالية بين مصطلحي الجري والانطباق فمقارنة، إذ(يقترب مصطلح "الجري" من مصطلح "الانطباق" حتى يتم أو ينطبق أحدهما على الآخر لذلك جيء بينهما "بالواو" العاطفة التفسيرية ،وكأنهما معنى واحد)^٥.

وتعدّ نظرية الجري والانطباق من ابتكار العلامة الطباطبائي ، فهو اكثر من تعرّض لهذه القاعدة في مواطن كثيرة من تفسيره ، وإن تعرض لها من قبله بلفظة التأويل^٦ .

ففي مجال نقده لآراء المفسرين في روايات اسباب النزول اعتمد هذه القاعدة في ردّه او تعليقاته على المأثور من روايات اسباب نزول الآيات ، والتي سنأخذ نماذج من آراءه النقدية هنا ليتضح لنا مدى استعانتة وتطبيقه لهذه النظرية:

^١ . الطباطبائي : الميزان ، ٤٤/١ ،

^٢ . الطباطبائي:الميزان ، ٤٤/١ ، وينظر: الطباطبائي : القرآن في الاسلام ، ٥١

^٣ . المصدر نفسه ، ٧٨/٣ ،

^٤ . محمد فاكّر المبيدي : قواعد التفسير لدى الشيعة والسنة ، ٣٠١ ، وينظر: علي خضير محمد الشكري:نظرية

الجري والانطباق في تفسير الميزان عند السيد الطباطبائي، ٢٨-٣١

^٥ . مشكور كاظم عطية العوادي: البحث الدلالي في تفسير الميزان-دراسة في تحليل النص- ، ١٧٥

^٦ . ليث عباس الكرعوي : علوم القرآن عند العلامة الطباطبائي -دراسة موضوعية وتاريخية- (رسالة ماجستير)، ١٩٣

ففي سبب نزول قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾^١ ، يذكر المفسر في ضمن البحث الروائي رواية في تفسير القمي عن الصادق (عليه السلام)، مفادها أن الآية نزلت في أبي ذر وسلمان والمقداد وعمار بن ياسر، حيث جعل الله لهم جنات الفردوس نزلاً، أي مأوى ومنزلاً^٢.

ويرى السيد الطباطبائي وهو في مقام التعليق على تلك الرواية أن تحمل على الجري، أو أن المراد منها نزولها في المؤمنين حقاً ، فضلاً عن أن الآية مكية وسلمان أسلم في المدينة ، فلا تتوافق الآية مع الرواية.

وقد صرح بذلك، إذ قال: (وينبغي أن يحمل على الجري أو المراد نزولها في المؤمنين حقاً وإنما ذكر الأربعة لكونهم من أوضح المصاديق، وإلا فالسورة مكية وسلمان (رضي الله عنه) ممن آمن بالمدينة ، على ان سند الحديث لا يخلو عن وهن)^٣.

وفي سبب نزول الآية ايضاً ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بِغُسُهِمْ إِلَىٰ بَعْضِ قُلُوبِهِمْ أَتَّحَدِّثُهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^٤ ، يذكر المفسر رواية في المجمع عن الباقر (عليه السلام) انه قال : (كان قوم من اليهود ليسوا من المعاندين المتواطئين إذا لقوا المسلمين حدثوهم بما في التوراة من صفة محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) فنهى كبراءهم عن ذلك وقالوا لا تخبروهم بما في التوراة من صفة محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) فيحاجوهم به عند ربهم فنزلت هذه الآية)^٥.

وفي رواية اخرى في الكافي (عن أحدهما (عليهما السلام) في قول الله عز وجل ﴿بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^٦ قال: إذا جحد إمامة أمير

١ . الكهف : ١٠٧

٢ . القمي : تفسير القمي ، ٤٦/٢

٣ . الطباطبائي:الميزان: ٣٩٧/١٣

٤ . البقرة : ٧٦

٥ . الطبرسي : مجمع البيان ، ٢٧٢/١

٦ . البقرة : ٨١

المؤمنين (عليه السلام) " فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون " ^١.

فيرى العلامة الطباطبائي ان (الروايتان من الجري والتطبيق على المصدق)^٢، وليست مختصة بأمر او شخص او حادثة وقعت آنذاك.

وما اورده الطباطبائي نقلا عن تفسير البرهان عن ابن عباس ان قوله تعالى ﴿ واذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا ﴾^٣، نزلت في علي وحمزة وزيد^٤.

وعلق عليها المفسر رافضا اياها وعدّها من الجري والتطبيق على المصدق فلا تعد سببا لنزول تلك الآية والآيات التي تسبقها، اذ يقول: (وفي عدة من الروايات ان الايات السابقة نزلت في اعداء آل البيت عليهم السلام والظاهر انها جميعا من قبيل الجري والتطبيق او الاخذ بباطن المعنى فان نزول السورة بمكة دفعة يأبى ان يجعل امثال هذه الروايات من اسباب النزول) ^٥. فكانت لنظرية الجري والانطباق عند الطباطبائي الاثر الواضح في نقد روايات اسباب النزول وردّها .

١. نلاحظ ان المفسر طرح كثيرا من الروايات واخرجها من نطاق الصحة الا انه لم يرفضها كلها وانما كان له مبدأ في قبول الروايات والترجيح بينها ، كما في سبب نزول الآية ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ ﴾^٦، فيذكر المفسر أن هذه الآية نزلت بعد نزول الايات المتعلقة باليتامى كقوله تعالى ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾^٧، وقوله ﴿ وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ﴾^٨،

١ . الكليني : الكافي ، ٤٢٩/١

٢ . الطباطبائي : الميزان ، ٢١٥/١

٣ . الانعام : ٥٤

٤ . الطباطبائي : الميزان ، ١١٣/٧

٥ . المصدر نفسه ، ١١٣/٧

٦ . البقرة : ٢٢٠

٧ . النساء : ١٠

٨ . النساء : ٢

اذ يقول: (فالظاهر أن الآية نازلة بعد آيات سورة النساء)^١.

وقد أشار الطباطبائي الى أن هذا ما تؤيده الروايات في سبب نزول الآية في البحث الروائي ، أي انه استند على الروايات في سبب نزول الآية ولم يجعلها من تطبيق الرواة ، فنقل المفسر روايتين في سبب نزول الآية أحدها: عن تفسير القمي (عن أبي عبد الله (عليه السلام) انه لما أنزلت " ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا " أخرج كل من كان عنده يتيم وسألوا رسول الله (صلى الله عليه وآله) في إخراجهم ، فأنزل الله تعالى " ويسألونك عن اليتامى"^٢.

والرواية الاخرى في الدر المنثور (عن ابن عباس قال: لما أنزل الله "ولا تقرّبوا مال اليتامى الا بالتي هي أحسن وان الذين يأكلون أموال اليتامى" انطلق من كان عنده يتيم فعزل طعامه من طعامه وشرابه من شرابه فجعل يفضل له الشيء من طعامه فيجلس له حتى يأكله أو يفسد فيرمى به ،فاشئت ذلك عليهم فذكروا ذلك لرسول الله(صلى الله عليه وسلم) فأنزل الله "ويسألونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فإخوانكم " فخالطوا طعامهم بطعامهم وشرابهم بشرابه)^٣.

فكلتا الروايتين تبيّن سبب نزول الآية" ويسألونك عن اليتامى " وقد أخذ بها الطباطبائي ولم يسقطها عن الاعتبار ، وأضاف أيضا إنها رويت بالمعنى عن عطاء وقتادة وسعيد بن جبير^٤.

وايضا في سبب نزول الآية ﴿ أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ ﴾^٥ ، ما نقله الطباطبائي في الدر المنثور أنها نزلت (لما أقدم رسول الله(صلى الله عليه وسلم) المدينة فأصابوا من لين العيش ما أصابوا بعدما كان بهم من الجهد فكأنهم فتروا عن بعض ما كانوا عليه فعوتبوا فنزلت " ألم يأن للذين آمنوا"^٦.

١ . الطباطبائي : الميزان ، ٢٠١/٢ ،

٢ . القمي : تفسير القمي ، ١/٢٢ ،

٣ . السيوطي : الدر المنثور ، ١/٢٥٥ ،

٤ . ينظر : الطباطبائي : الميزان ، ٢٠٦/٢ ،

٥ . الحديد : ١٦ ،

٦ . السيوطي : الدر المنثور ، ١٧٥/٦ ،

وعلق عليها المفسر بان هذه الرواية في سبب نزول الاية من (أعدل الروايات في نزول
السورة)^١، وذكر ايضا اربع روايات في سبب نزول الاية المتقدمة وفي زمن نزولها الا انه رفضها
لمخالفتها سياق آيات السورة^٢.

فأورد المفسر اربع روايات في سبب نزولها وهي (عن ابن مسعود قال : ما كان بين إسلامنا
وبين أن عاتبنا الله بهذه ﴿ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله﴾ إلا أربع سنين ،
وظاهره كون السورة مكية ، وفي معناه ما ورد أن عمر آمن بعد نزول هذه السورة وقد عرفت أن
سياق آيات السورة تأبى إلا أن تكون مدنية ، ويمكن حمل رواية ابن مسعود على كون آية ﴿ ألم
يأن...﴾، أو هي والتي تتلوها مما نزل بمكة دون باقي آيات السورة .

وفي رواية عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) استنبطاً الله قلوب المهاجرين بعد سبع عشرة من نزول
القرآن فأنزل الله ﴿ ألم يأن ﴾، ولازمه نزول السورة سنة أربع أو خمس من الهجرة ، وفي رواية
أخرى عن ابن عباس قال : إن الله استنبطاً قلوب المهاجرين فعاتبهم على رأس ثلاث عشرة سنة
من نزول القرآن فقال " ألم يأن " ، ولازمه نزول السورة أيام الهجرة ، والروايتان أيضا لا ثلاثمان
سياق آياتها)^٣.

فجعل الطباطبائي سياق الايات حاكما في رفض تلك الروايات.

وفي موضع آخر في سبب نزول الاية ﴿ يا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ
قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ ﴾ الى قوله ﴿ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾^٤، يروي الطباطبائي روايتين
روايتين طويلتين تتضمن قصة نزول الاية، الرواية الاولى في الدر المنثور (عن ابن عباس قال
: " إن الله أنزل ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ، الظالمون ، الفاسقون " أنزلها الله
في طائفتين من اليهود قهرت إحداهما الأخرى في الجاهلية حتى ارتضوا واصطلحوا على أن كل
قتيل قتلته العزيزة من الذليلة فديته خمسون وسقا وكل قتيل قتلته الذليلة من العزيزة فديته مائة

^١ . الطباطبائي : الميزان ، ١٧٥/١٩

^٢ . المصدر نفسه ، ١٧٥/١٩

^٣ . المصدر نفسه ، ١٦٩-١٦٨/١٩

^٤ . المائدة: ٤١

^٥ . المائدة : ٤٧

وسق فكانوا على ذلك حتى قدم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) المدينة فنزلت الطائفتان كلتاهما لمقدم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يومئذ لم يظهر عليهم فقامت الذليلة فقالت وهل كان هذا في حين قط دينهما واحد ونسبهما واحد وبلدهما واحد ودية بعضهم نصف دية بعض انما أعطينا كم هذا ضيما منكم لنا وفرقا منكم فاما إذ قدم محمد (صلى الله عليه وسلم) فلا نعطيكم ذلك فكادت الحرب تهيج بينهم ثم ارتضوا على أن يجعلوا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بينهم ففكرت العزيزة فقالت: والله ما محمد بمعطيكم منهم ضعف ما يعطيهم منكم ولقد صدقوا ما أعطونا هذا الا ضيما وقهرا لهم فدرسوا إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فأخبر الله ورسوله بأمرهم كله وماذا أرادوا فأنزل الله "يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر" إلى قوله "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون" ثم قال فيهم والله انزلت^١.

والرواية الاخرى في تفسير القمي في حديث طويل أوجزه الطباطبائي بقوله: (أن عبد الله بن أبي هو الذي كان يتكلم عن بنى النضير - وهى العزيزة - ويخوف رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أمرهم ، وأنه كان هو القائل ﴿ان أوتيتم هذا فخذوه وان لم تؤتوه فاحذروا﴾^٢)^٣ .

ووجه الطباطبائي نقده للروایتين بتفضيله رواية الدر المنثور لكونها اكثر انطباقا على سياق آيات السورة ، بقوله: (والرواية الأولى أصدق متنا من هذه لان مضمونها أوفق وأكثر انطباقا على سياق الآيات فإن أوائل الآيات وخاصة الآيتين الأوليين لا تنطبق سياقاً على ما ذكر من قصة الدية بين بنى النضير وبنى قريظة)^٤.

وأضاف المفسر أن من الممكن أن تكون قصة نزول الآيات من قبيل تطبيق او حمل القصة على الآيات اي انها اجتهادية كما في كثير من روايات اسباب النزول^٥.

فيتبين لنا ان الطباطبائي لم يطرح كل روايات اسباب النزول وانما أخذ بعضاً منها ووافق بينها إذ) اعتمد ايضاً مبدأ الترجيح والموازنة بين روايات اسباب النزول ، وتبين كذلك انه ردّ بعض ما روي عن الصحابة والتابعين في اسباب النزول، ولكنه عندما يطمئن لرواية هي سبب

^١ . السيوطي : الدر المنثور ، ٢٨١/٢

^٢ . المائدة: ٤١

^٣ . الطباطبائي:الميزان،٣٦٨/٥، وللاستزادة : القمي : تفسير القمي ، ١٦٨/١-١٦٩

^٤ . الطباطبائي : الميزان ، ٣٦٨/٥

^٥ . ينظر : المصدر نفسه، ٣٦٨/٥-٣٦٩

للنزول فهو يعتبرها ويشير الى طرقها الاخرى ان وجدت ، وهذا يدل على اهتمامه بروايات اسباب النزول لاعتقاده بأنها قرائن توضح النص القرآني ^١ .

ومما تقدم يتضح لنا موقف العلامة الطباطبائي ومنهجه النقدي في روايات اسباب النزول ، اذ انه اسقط كثيرا منها عن الاعتبار والوثوق لكونها اسباب نظرية واجتهادية طبقها الرواة على ما يوافقها من الايات ، كما انه غالبا ما يعطي الاولوية لسياق الايات في النقد فاذا كان سياق الآية يأبى الانطباق على الرواية لا يعتد بها ، وهذا الامر جعل المفسر يطرح بعض روايات اسباب النزول ، وايضا ما ذكره بشأن جري القران وانطباعه على المصاديق ، فان المفسر طبق هذه النظرية في معرض رفضه وتعليقه على روايات اسباب النزول لأن ما نزل من شأن نزول الآية لا يقتصر حكمه عليها وانما يبقى الحكم سارياً ومطلق التعليل ، وعلى الرغم من شدة موقف الطباطبائي من تلك الروايات فإنه استعمل ايضا مبدأ الترجيح والموازنة والقبول بينها ، فهو لم يرفض روايات اسباب النزول جملة وتفصيلا .

وتعدد اسباب النزول في الآية الواحدة وضعف الروايات والمنهج النقدي للطباطبائي فيها يرجعه المفسر الى الاحداث التاريخية التي كانت قائمة آنذاك ، فأخذ الرواة يروون قصصا مختلفة ثم يطبقونها على الآيات ويعدونها اسبابا للنزول فهي اجتهادات نظرية من الرواة ، وإن شيوخ النقل بالمعنى قد أكثر من الروايات بصيغ وقصص مختلفة للآية الواحدة ، مما أدى لشيوع الدس والوضع لروايات ليس لها واقع ، و كان لاختلاف المذاهب أثر بين في تعدد الروايات وسوقها كل لما يناسب مذهبه ، فاختلطت الحقائق ، كل ذلك من شأنه تضعيف روايات اسباب النزول وسقوطها عن الاعتبار والوثوق ^٢ ، لذا فالطباطبائي كان موقفه شديدا في نقد روايات اسباب النزول ورفضها على وفق الأسباب المتقدمة .

^١ . علي الاوسي : الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان ، ٢١٧

^٢ . ينظر : الطباطبائي : الميزان ، ٧٦/٤ ، ١١٠/٧-١١١

ثانياً/ النقد التفسيري في المحكم والمتشابه

إن لعلوم القرآن أثراً كبيراً في منهج التفسير عند الطباطبائي، ولعل من أكثر المباحث اهتماماً وظهوراً في تفسيره، هو مبحث المحكم والمتشابه، الذي عني المفسر فيه عناية مبيّناً ومفنداً ومفسراً وشارحاً لكل الآراء والمذاهب المختلفة في هذا الموضوع.

ولدراسة المحكم والمتشابه لا بدّ لنا من الوقوف عند المعطى المعجمي لكليهما، فالمحكم بمعطاه اللغوي من الفعل "حكم" وهو: (كل شيء منعته من الفساد فقد حكّمته وحكّمته أحكّمته)^١. أما المتشابه في اللغة فهو من الجذر الثلاثي "شبه" (وشبهه فلان عليّ إذا خلط واشتبه الأمر أي اختلط)^٢، وفي لسان العرب: فهو يدل على المماثلة والمشاكلّة المؤدية الى الالتباس والاختلاط^٣.

أما معناهما في القرآن الكريم فقد اختلف العلماء والمفسرون في تحديد مفهومي المحكم والمتشابه، وكثرت آراؤهم واتجاهاتهم في هذا الموضوع، إذ أشار العلامة الطباطبائي في مقدمة كلامه عن المحكم والمتشابه أن هنالك اختلاف وانحراف بين العلماء في معنى محكم القرآن ومتشابهه، وقد أرجع تاريخ النزاع في تحديد المفهومين الى زمن مفسري الصحابة والتابعين، وان أساس الاختلاف يكمن في عدم التمييز بين المحكم والمتشابه والتأويل^٤.

إذ عرض العلامة الطباطبائي في ميزانه أقوالاً عدة في معنى المحكم والمتشابه في القرآن الكريم، (وهذا وإن كان يدل على شيء، فإنه يدل على مدى استيعاب صاحب تفسير الميزان لوجوه الرأي، وحقيقة الاختلاف في علم المحكم والمتشابه وغيره من علوم القرآن ما حتم عليه أن يعيد النظر فيما انتهى إليه القوم، ويقوم وفقاً لمنهجه في التفسير باستخلاص الرأي، والتعريف بحقيقة المشكلة التي تسببت بهذا الكم الهائل من التفسيرات لحقيقة المحكم والمتشابه)^٥.

١ . الفراهيدي: العين : ٦٧/٣ ، مادة "حكم"

٢ . المصدر نفسه، ٤٠٤/٣ ، مادة "شبه"

٣ . ينظر: ابن منظور: لسان العرب ، ٥٠٣/١٣

٤ . ينظر: الطباطبائي : الميزان، ٣٧/٣

٥ . عارف هنديجاني فرد : علوم القرآن عند العلامة الطباطبائي "دراسة مقارنة" ، ٩٠

فذكر الطباطبائي حين تفسيره لقوله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾^١، أنه (لما اشتمل على تقسيم نفس آيات الكتاب إلى المحكمات والمتشابهات علمنا أن المراد بالأحكام والتشابه هاهنا غير ما يتصف به تمام الكتاب وكان من الحري البحث عن معناهما وتشخيص مصداقهما من الآيات وفيه أقوال ربما تجاوزت العشرة)^٢.

فأدرج المفسر ستة عشر قولاً في مفهوم المحكم والمتشابه ووجه لها نقداً بالرفض والتحليل والوقوف على مواطن ضعفها، وهذا ما سناحاول استخلاصه مما عرض له الطباطبائي لنرى موقفه من المحكم والمتشابه ونتيجة بحثه الواسع في هذا المجال، ومعرفة ما اذا كان قد أضاف رؤية جديدة في هذا الموضوع لأنه قد نقد عدة أقوال فيه، فكان لا بد له بأن يخرج بنتيجة وموقف ومفهوم محدد للمحكم والمتشابه.

وسنقتصر على عرض بعض الأقوال التي أوردها الطباطبائي مع نقده وتحليله لها - وانما نوجزها نظراً لسعتها - ثم الوصول الى رؤيته لهذا المجال القرآني.

فمن تلك الآراء (أن المحكمات هو قوله تعالى ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾^٣ إلى آخر الآيات الثلاث*، والمتشابهات هي التي تشابهت على اليهود وهي الحروف المقطعة النازلة في أوائل عدة من السور القرآنية مثل ﴿ألم وألر وحم﴾ وذلك أن اليهود أولوها على حساب الجمل فطلبوا أن يستخرجوا منها مدة بقاء هذه الأمة وعمرها فاشتبه عليهم الامر نسب إلى ابن عباس من الصحابة)^٤.

١ . آل عمران: ٧

٢ . الطباطبائي: الميزان ، ٣٧/٣-٣٨

٣ . الانعام: ١٥١

*قوله تعالى (لَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْكَيْلِ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْبُدُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) الانعام: ١٥٢-١٥٣

٤ . الطباطبائي: الميزان، ٣٨/٣

هذا البيان التفسيري قد حصر الآيات المحكمة والآيات المتشابهة، فعلق عليه الطباطبائي بـ) أنه قول من غير دليل ولو سلم فلا دليل على انحصارهما فيهما على أن لازمه وجود قسم ثالث ليس بمحكم ولا متشابه مع أن ظاهر الآية يدفعه ؛ لكن الحق أن النسبة في غير محلها والذي نقل عن ابن عباس انه قال: إن الآيات الثلاث من المحكمات لا أن المحكمات هي الآيات الثلاث، ففي الدر المنثور أخرج سعيد بن منصور وابن أبي حاتم والحاكم وصححه وابن مردويه عن عبد الله بن قيس سمعت ابن عباس يقول في قوله "منه آيات محكمات" قال - الثلاث آيات من آخر سورة الأنعام محكمات - قل تعالوا والآيات بعدها ^١.

وكأن صاحب القول قد اشتبه عليه ما رواه ابن عباس، فحصر الآيات المحكمات من آخر سورة الانعام ، وقد أستشهد الطباطبائي بظاهر الآية فضلا عما نقله من رواية ابن عباس، وأيد كلامه أيضا بقوله:(ويؤيد ذلك ما رواه عنه أيضا في قوله " آيات محكمات " قال من هاهنا -قل تعالوا إلى آخر ثلاث آيات ومن هاهنا " وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه " إلى آخر ثلاث آيات، فالروايتان تشهدان أنه إنما ذكر هذه الآيات مثلا لسائر المحكمات لا أنه قصرها فيها) ^٢.

وفي قول آخر عرضه المفسر في معنى المحكم والمتشابه قائل(أن المتشابهات هي الآيات المنسوخة لأنها يؤمن بها ولا يعمل بها والمحكمات هي الآيات الناسخة لأنها يؤمن بها ويعمل بها ،ونسب إلى ابن عباس وابن مسعود وناس من الصحابة ولذلك كان ابن عباس يحسب أنه يعلم تأويل القرآن) ^٣.

وهذا الرأي أيضا -كسابقه -قد ضيق نطاق الآيات المحكمات والآيات المتشابهات وحصرها بالنسخ، وهذا مما لا دليل عليه ، إذ وجه الطباطبائي نقده بقوله:(وفيه أنه على تقدير صحته لا دليل فيه على انحصار المتشابهات في الآيات المنسوخة فإن الذي ذكره تعالى من خواص اتباع المتشابه من ابتغاء الفتنة وابتغاء التأويل جار في كثير من الآيات غير المنسوخة كآيات الصفات والافعال على أن لازم هذا القول وجود الوسطة بين المحكم والمتشابه) ^٤.

^١ . الطباطبائي: الميزان ، ٣٨/٣

^٢ . المصدر نفسه ، ٣٨/٣

^٣ . المصدر نفسه، ٤٠/٣

^٤ . المصدر نفسه ، ٤٠/٣

وأضاف المفسر أن ما رواه ابن عباس في كون الآيات المحكمة ناسخة والمتشابهة منسوخة كان من باب المثال وليس حصراً^١ .

ورأي آخر في مفهوم المحكم والمتشابه وهو (أن المحكم من الآيات ما لا يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً، والمتشابه ما احتل من التأويل أوجهاً كثيرة، ونسب إلى الشافعي وكأن المراد به أن المحكم ما لا ظهور له إلا في معنى واحد كالنص والظاهر القوي في ظهوره والمتشابه خلافه)^٢ .

وعلق عليه المفسر بقوله: (وفيه أنه لا يزيد على تبديل اللفظ باللفظ شيئاً فقد بدل لفظ المحكم بما ليس له إلا معنى واحد والمتشابه بما يحتمل معاني كثيرة على أنه أخذ التأويل بمعنى التفسير أي المعنى المراد باللفظ وقد عرفت أنه خطأ ولو كان التأويل هو التفسير بعينه لم يكن لاختصاص علمه بالله أو بالله وبالراسخين في العلم وجه فإن القرآن يفسر بعضه بعضاً والمؤمن والكافر والراسخون في العلم وأهل الزيغ في ذلك سواء)^٣ .

وتوجيه آخر لهما رفضه المفسر وهو (أن المتشابه ما يحتاج إلى بيان والمحكم خلافه وهذا الوجه منسوب إلى الإمام أحمد؛ وفيه أن آيات الاحكام محتاجة إلى بيان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) مع أنها من المحكمات قطعاً، وكذا الآيات المنسوخة من المتشابه مع عدم احتياجها إلى بيان لكونها نظائر لسائر آيات الاحكام)^٤ .

هذه مجموعة من الآراء التي عرضها المفسر في سياق مناقشته المحكم والمتشابه ، وقد لا يكون من الضروري والمناسب طرح كل الأقوال ومناقشاتها التي ادرجها الطباطبائي، وإنما يكون من الضروري أن نصل إلى خلاصة رأي المفسر في هذا الموضوع .

إذ أنه يرى أن الآيات المتشابهة ترجع إلى المحكمات باعتبارها الأصل، إذ يتبين رأيه في هذا الأمر بقوله: (وصف المحكمات بأنها أم الكتاب والام بحسب أصل معناه ما يرجع إليه الشيء وليس إلا أن الآيات المتشابهة ترجع إليها فالبعض من الكتاب وهي المتشابهات ترجع إلى بعض آخر وهي المحكمات ، ومن هنا يظهر : أن الإضافة في قوله : أم الكتاب ليست لامية كقولنا أم

١ . الطباطبائي: الميزان ، ٤٠/٣ .

٢ . المصدر نفسه ، ٤٢/٣ .

٣ . المصدر نفسه ، ٤٢/٣ .

٤ . المصدر نفسه ، ٤٢/٣ .

الأطفال ، بل هي بمعنى " من " ... ذلك فالكتاب يشتمل على آيات هي أم آيات اخر... وقد قوبلت المحكمات في الآية بقوله " وأخر متشابهات" والتشابه توافق أشياء مختلفة واتحادها في بعض الأوصاف والكيفيات وقد وصف الله سبحانه جميع القرآن بهذا الوصف حيث قال ﴿كأباً متشابهاً مثاني تشعمر منه جلود الذين يخشون ربهم﴾^١ والمراد به لا محالة كون آيات الكتاب ذات نسق واحد من حيث جزالة النظم وإتقان الأسلوب وبيان الحقائق والحكم والهداية إلى صريح الحق...و أن المراد بالتشابه كون الآية بحيث لا يتعين مرادها لفهم السامع بمجرد استماعها بل يتردد بين معنى ومعنى حتى يرجع إلى محكمات الكتاب فتعين هي معناها وتبينها بيانا فتصير الآية المتشابهة عند ذلك محكمة بواسطة الآية المحكمة والآية المحكمة محكمة بنفسها)^٢.

فهذا ما ذهب اليه الطباطبائي في ابراز مفهومي المحكم والمتشابه ، وبرأيه هذا يكون المحكم مساويا للمتشابه لأنه يرى أن الآية المتشابهة ترجع الى المحكمة فيتضح معناها ، باعتبار ان القرآن الكريم يفسر بعضه بعضا وبعضه أصل يرجع اليه بعضه الاخر وهذا الاصل هو الايات المحكمة .

فهنا يكون التأويل قد أخرجه المفسر من دائرة المحكم والمتشابه وردة الى الاصول المسلمة، وهذا رأيي جديد لم يسبق لأحد المفسرين أن عرض له على هذا النحو من خلال التأسيس للمحكم والمتشابه معا^٣ .

ويمكن أن نشير الى شيء من التطبيق الذي عرض له الطباطبائي في سياق رد المتشابه الى المحكم ، كما(في قوله ﴿الرحمن على العرش استوى﴾^٤ ، يشتهبه المراد منه على السامع أول ما يسمعه فإذا رجع إلى مثل قوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾^٥ ، استقر الذهن على أن المراد به التسلط على الملك والاحاطة على الخلق دون التمكن والاعتماد على المكان المستلزم للتجسم المستحيل على الله سبحانه)^٦.

١ . الزمر - ٢٣

٢ . الطباطبائي : الميزان ، ٢٣/٣-٣٣

٣ . عارف هنديجاني فرد: علوم القرآن عند الطباطبائي ، ٩٣

٤ . طه:٥

٥ . الشورى:١١

٦ . الطباطبائي : الميزان ، ٢٤/٣

ثالثا : النقد التفسيري في المكي والمدني

يعدّ العلم بالمكي والمدني من الآيات في القرآن الكريم من الدراسات القرآنية المهمة التي تسهم في بيان النص القرآني وما تروم اليه الآية من معنى .

ويعرّف علم المكي والمدني بثلاثة اصطلاحات ، كما يقول الزركشي: (أن للناس في ذلك ثلاثة اصطلاحات: أحدها أن المكي ما نزل بمكة ، والمدني ما نزل بالمدينة ، والثاني - وهو المشهور - أن المكي ما نزل قبل الهجرة ، وإن كان بالمدينة ، والمدني ما نزل بعد الهجرة ، وإن كان بمكة ، والثالث أن المكي ما وقع خطابا لأهل مكة ، والمدني ما وقع خطابا لأهل المدينة)^١.

وتكمن أهمية الاحاطة في المكي والمدني من الآيات هو معرفة الناسخ والمنسوخ^٢ و (معرفة تاريخ التشريع وتدرجه الحكيم بوجه عام وذلك يترتب عليه الإيمان بسمو السياسة الاسلامية في تربية الشعوب والافراد (...)) ، ومن فوائده أيضا الثقة بهذا القرآن وبوصوله إلينا سالما من التغيير والتحريف)^٣.

لذا اهتم الطباطبائي كغيره من المفسرين بمعرفة مكي الايات ومدنيها وجعل لها الاثر الهام في ابراز الحقائق القرآنية والدعوة النبوية ، اذ يقول: (وللعلم بمكية السور ومدنيها ثم ترتيب نزولها أثر هام في الأبحاث المتعلقة بالدعوة النبوية وسيرها الروحي والسياسي والمدني في زمنه (صلى الله عليه وآله وسلم) وتحليل سيرته الشريفة ، والروايات لا تصلح أن تنهض حجة معتمدا عليها في إثبات شئ من ذلك على أن فيما بينها من التعارض ما يسقطها عن الاعتبار)^٤.

فلم يعتمد الطباطبائي في التفريق بين الآيات المكية والآيات المدنية على الروايات المأثورة لما فيها من التعارض فيما بينها ، فهي ليست معيارا يعتدّ به في التمييز بين المكي والمدني وهذا ما يسقط أغلب الروايات من الاعتبار .

^١ . الزركشي : البرهان في علوم القرآن ، ١٨٧/١

^٢ . ينظر : الزركشي: البرهان في علوم القرآن ، ١٨٧/١ ، والزرقاني : مناهل العرفان في علوم القرآن ،

١٩٥/١ ، غانم قدوري حمد : علوم القرآن الكريم ، ١٠١

^٣ . الزرقاني : مناهل العرفان في علوم القرآن ، ١٩٥/١

^٤ . الطباطبائي : الميزان ، ٢٣٠/١٣

اما المعيار الاساس او الحجة المعتمدة عند الطباطبائي في معرفة المكي والمدني هو القران الكريم نفسه بالتدبر في مضامين آياته وسياقها ، فيقول ان: (الطريقة الوحيدة لمعرفة المكي والمدني هو التدبر في الآيات والنظر في مدى موافقتها لما جرى قبل الهجرة أو بعدها هذه الطريقة مفيدة إلى حد ما للتمييز بين المكي والمدني ، فان مضامين سورة الانسان والعاديات والمطففين تشهد بأنها مدنية بالرغم من أنها ذكرت في بعض الأحاديث على أنها مكية)^١ .

وايضا جعل الطباطبائي زمن هجرة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) معيارا آخر لمعرفة السور المكية والمدنية ،فما نزل قبل الهجرة مكيًا وما نزل بعدها مدنيًا ،اذ يقول: (بعض السور والآيات مكية وبعضها مدنية ، فان ما نزل قبل هجرة الرسول من مكة يعتبر مكيًا ، وهو القسم الأكبر من السور وعلى الأخص السور القصيرة ، وما نزل بعد هجرة الرسول يسمى مدنيًا ولو كان نزولها خارج المدينة وحتى لو كان في مكة نفسها)^٢ .

وانطلاقًا من رؤية العلامة الطباطبائي في تحديد السبيل للتمييز بين المكي والمدني من الايات يمكن ان نعرض نماذج من تفسيره لإبراز طريقته في النقد لآراء المفسرين في هذا العلم ومدى تطبيقه لقاعدة السياق والتدبر في مضامين الآيات بعيدا عن الروايات .

فنجده في بداية تفسيره للسور القرآنية يذكر ان السورة مكية او مدنية وهذا منهج ثابت عند الطباطبائي في ميزانه ، ففي سورة الاسراء يقول ان: (السورة مكية لشهادة مضامين آياتها بذلك)^٣ ، ذاكرا خمسة آراء تفسيرية فيها استثناء من السورة باعتبار بعض آياتها مدنية.

فيقول: (وعن بعضهم كما في روح المعاني^٤ استثناء آيتين منها وهما قوله ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ﴾^٥

وقوله ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفْرِزُونَكَ﴾^٦ ، وعن بعضهم الا أربع آيات وهي الآيتان المذكورتان وقوله ﴿وَإِذِ

١ . الطباطبائي : القران في الاسلام ، ١٣٢ ، وينظر : الطباطبائي : الميزان ، ٢٣١/١٣

٢ . الطباطبائي: القران في الاسلام ، ١٢١

٣ . الطباطبائي : الميزان ، ٥/١٣

٤ . ينظر : الالوسي : روح المعاني ، ٢/١٥

٥ . الاسراء : ٧٣

٦ . الاسراء : ٧٦

وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ^١، وقوله ﴿ وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ ﴾^٢ ، وعن الحسن
 انها مكية الا خمس آيات منها وهي قوله ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ ﴾^٣ ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَا ﴾^٤ ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ
 يَدْعُونَ ﴾ ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ ﴾^٥ ﴿ وَآتِ ذَا الْقُرْبَى ﴾^٦، وعن مقاتل : مكية الا خمس ﴿ وان كادوا
 ليفتنوك ﴾ ﴿ وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّوكَ ﴾ ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لَكَ ﴾ ﴿ قُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي ﴾ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ
 قَبْلِهِ ﴾^٧ ، وعن قتادة والمعدل عن ابن عباس مكية الا ثماني آيات وهي قوله ﴿ وان كادوا
 ليفتنوك ﴾ إلى قوله ﴿ وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ ﴾^٨.

فهذه الاقوال تقسم نزول آيات سورة الاسراء بين مكة والمدينة ، والحق -كما يرى مفسرنا-
 ان السورة جميعها نزلت في مكة بدلالة مضمونها والاحكام المشرعة فيها ، فانتقد الطباطبائي
 تلك الاراء التفسيرية وبعدها عن الصحة ، اذ يقول: (ولا دلالة في مضامين الآيات على كونها
 مدنية ولا الأحكام المذكورة فيها مما يختص نزولا بالمدينة وقد نزلت نظائرها في السور المكية
 كالإنعام والأعراف)^٩، ولم ينفرد الطباطبائي في رأيه بان سورة الاسراء مكية كلها دون استثناء
 عدد من آياتها ، وانما وافق بعض المفسرين في ذلك امثال: الطبرسي^{١٠} ومحمد جواد مغنية^{١١}
 والطبري^{١٢} والنحاس^{١٣} والسمرقندي^{١٤} وغيرهم من المفسرين .

١ . الاسراء : ٦٠

٢ . الاسراء : ٨٠

٣ . الاسراء : ٣٣

٤ . الاسراء : ٣٢

٥ . الاسراء : ٧٨

٦ . الاسراء : ٢٦

٧ . الاسراء : ١٠٧

٨ . الطباطبائي : الميزان ، ٦-٥/١٣

٩ . المصدر نفسه ، ٦/١٣

١٠ . ينظر : الطبرسي : مجمع البيان لعلوم القرآن ، ٢١٣/٦

١١ . ينظر : محمد جواد مغنية : التفسير المبين ، ٣٦٤

١٢ . ينظر : الطبري : جامع البيان عن تأويل أي القرآن ، ٣/١٥

١٣ . ينظر : النحاس : معاني القرآن ، ١١٥/٤

١٤ . ينظر : السمرقندي : تفسير السمرقندي ، ٢٩٩/٢

وفي موضع آخر في بيانه لسورة الرعد يقول ان: (السورة مكية كلها على ما يدل عليه سياق آياتها وما تشتمل عليه من المضامين)^١، فاستدل بسياق ومضمون السورة بانها نزلت في مكة، ناقداً بذلك ثلاثة أقوال الاول ما (نقل عن بعضهم انها مكية الا آخر آية منها فإنها نزلت بالمدينة في عبد الله بن سلام وعزى ذلك إلى الكلبى ومقاتل)^٢.

وهذا القول مدفوع عند الطباطبائي (ويدفعه انها مختتم السورة قوبل بها ما في مفتحتها من قوله ﴿وَالَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ﴾^٣).

ويمكن ان يكون اصحاب القول بان آخر آية من سورة الرعد مدنية نزلت في عبد الله بن سلام مستدلين على ان الاية نزلت فيه باعتباره أسلم حين دخول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) الى المدينة^٤، فعدوا الاية مدنية، والحق ان السورة مكية كلها، اذ (قال سعيد بن جبیر، كيف تكون تكون هذه الآية نزلت في عبد الله بن سلام والسورة كلها مكية؟)^٥

والقول الثاني يرى ان السورة مدنية باستثناء آيتين منها مكية وهذا ايضا رفضه الطباطبائي بدلالة سياق السورة ومضامينها، اذ قيل إن السورة مدنية كلها الا آيتين منها وهما قوله ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ﴾^٦، والآية التي بعدها^٧، ونسب ذلك إلى الحسن وعكرمة وقتادة، ويدفعه سياق سياق الآيات بما تشتمل عليه من المضامين فإنها لا تناسب ما كان يجرى عليه الحال في المدينة وبعد الهجرة)^٨.

اما القول الاخر يقتضي ان تكون السورة نزلت في مكة كلها الا آية واحدة ف(قيل إن المدني

١ . الطباطبائي : الميزان ، ٢٨٦/١١

٢ . المصدر نفسه ، ٢٨٦/١١

٣ . الرعد : ١

٤ . الطباطبائي : الميزان : ٢٨٧/١١

٥ . ينظر : ابن حجر : فتح الباري ، ٩٧/٧

٦ . الطبرسي : مجمع البيان ، ٥/٦

٧ . الرعد : ٣١

٨ . قوله تعالى (وَلَقَدْ اسْتَهْزَيْ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ) ٣٢

٩ . الطباطبائي : الميزان : ٢٨٧/١١

منها قوله تعالى ﴿ وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ ﴾^١، والباقي مكي، وكأن القائل اعتمد في ذلك على قبولها الانطباق على أوائل حال الاسلام بعد الهجرة إلى الفتح)^٢.

فاحتمل الطباطبائي ان هذا القول مبني على كون الآية يمكن ان تنطبق على حال المسلمين في المدينة فجعل الآية مدنية، وهذا ما يدفعه المفسر بشهادة مضامين السورة، فيقول: (والتأمل في كون السورة مكية على ما يشهد به مضامين آياتها ثم في الحوادث الواقعة بعد البعثة وقبل الهجرة وبعدها إلى فتح مكة يعطى ان المراد بالذين كفروا هم كفار العرب من أهل مكة وغيرهم الذين ردوا أول الدعوة وبالغوا في الجحود والعناد والحواء على الفتنة والفساد)^٣.

فالآية مكية نزلت في كفار العرب من أهل مكة، والسورة كلها نزلت في مكة يشهد عليها سياقها ومضمونها والحوادث التي وقعت في مكة آنذاك.

وفي سورة المزمل ايضا نجده في معرض تفسيره للآية ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصِيَهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾^٤

﴿

ينقد اراء تفسيرية حول مكان نزولها في مكة او المدينة قائلا بان الآية مدنية، فهو قد رفض ما ذهب اليه القمي من القول بمكيته^٥، في حين لم يجزم بعض المفسرين بمكان نزولها اذ قالوا بان سورة المزمل مختلف فيها فقيل بعضها مكي وبعضها مدني^١.

١ . الرعد : ٣١

٢ . الطباطبائي : الميزان ، ٢٨٧/١١

٣ . المصدر نفسه ، ٣٦٤/١١

٤ . المزمل : ٢٠

٥ . ينظر: القمي: تفسير القمي ، ٣٩٢/٢

إذ قال الطباطبائي: (وقد ورد في غير واحد من الاخبار أن الآية مكية نزلت بعد ثمانية أشهر أو سنة أو عشر سنين من نزول آيات صدر السورة)^٢، وهذا القول مردود لان في الآية فريضة الزكاة والزكاة فرضت بالمدينة فلا يمكن القول بمكيته ، فينقد مفسرنا هذا الرأي بقوله: (لكن يوهنه اشتمال الآية على قوله تعالى "وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأقرضوا الله قرضا حسنا " فإن ظاهره أن المراد بالزكاة -وقد ذكرت قبلها الصلاة وبعدها الانفاق المستحب - هو الزكاة المفروضة وإنما فرضت الزكاة بالمدينة بعد الهجرة)^٣.

وذكر الطباطبائي ايضا قولين في الزكاة ورفضهما، فيقول: (وقول بعضهم : إن الزكاة فرضت بمكة من غير تعيين الأنصاء والذي فرض بالمدينة تعيين الأنصاء ، تحكم من غير دليل ، وكذا قول بعضهم : إنه من الممكن أن تكون الآية مما تأخر حكمه عن نزوله)^٤، فاننقد القول بتأخر الحكم عن النزول بدلالة ظاهر الآية وبلاستنباط العقلي (على أن في الآية ذكرا من القتال إذ يقول " وآخرون يقاتلون في سبيل الله " ولم يكن من مصلحة الدعوة الحقة يومئذ ذاك والظرف ذلك الظرف أن يقع في متنها ذكر من القتال بأي وجه كان ، فالظاهر أن الآية مدنية وليست بمكية وقد مال إليه بعضهم)^٥.

فالاية نزلت بالمدينة بعد هجرة الرسول (ص) بشهادة مضمونها وما تشمله من تشريعات فرضت في المدينة وليست بمكة.

ونقد الطباطبائي ايضا كثيرا من الاقوال في المكي والمدني وحكم سياق الايات ومضامينها في رفضه لها واثبات ما رام اليه، كما في تفسيره لسورة طه^٦ والنجم^٧ فانهما مكيتان ناقدا من قال بمدنيتها ، وغيرها كثير من السور التي فيها خلاف في آياتها بين المكي والمدني نظرا لتعدد الروايات وتعارضها.

^١ . ينظر: الطبرسي: جوامع الجامع ، ٦٥٩/٣ ، والفيض الكاشاني : تفسير الصافي ، ٢٤٠/٥ ، ومحمد جواد

مغنية : التفسير الكاشف ، ٤٤٤/٧

^٢ . الطباطبائي : الميزان ، ٧٤/٢٠

^٣ . المصدر نفسه ، ٧٤/٢٠

^٤ . المصدر نفسه ، ٧٤/٢٠

^٥ . المصدر نفسه ، ٧٤/٢٠

^٦ . ينظر : المصدر نفسه ، ١١٨/١٤

^٧ . ينظر: المصدر نفسه ، ٢٧/١٨

ونخلص القول في النقد التفسيري للطباطبائي في علم المكي والمدني الى أنه جعل زمن هجرة الرسول(ص) المعيار في التمييز بين الآيات فما نزل قبل الهجرة مكيا وما نزل بعدها مدنيا ، واختار القرآن الكريم نفسه طريقا للعلم بمكي الآيات ومدنيها ،وتجنب الاتكال على المأثور من الروايات لانها غالبا ما تكون متعارضة فلم تنهض بحجة معتبرة يعتدّ بها في التفسير ، لذا اتخذ الطباطبائي التدبر في الآيات وسياقها وما تحويه من احداث وتشريعات مرتكزا في منهجه النقدي للحكم على مكي الآيات ومدنيها.

رابعاً/ النقد التفسيري في علم الناسخ والمنسوخ

لعلم الناسخ والمنسوخ من الآيات أهمية كبيرة في تجلية مقاصد الذكر الحكيم في تشريع الأحكام ،ولغرض بيان هذا المفهوم لابدّ لنا من الاشارة الى المعطى المعجمي لمفردة " النسخ " ،إذ يأتي النسخ بمعنى الإزالة ،كما ذكره الجوهري:(نسخت الشمس الظل وانتسخته: أزالته... ونسخ الآية بالآية :إزالة مثل حكمها، فالثانية ناسخة والأولى منسوخة)^١.

وقال ابن منظور أيضا:(والنسخ :ابطال الشيء وإقامة آخر مقامه)^٢.

فالنسخ بمعناه اللغوي يعني إزالة الشيء او الأمر وقيام آخر مقامه او الابطال او التغيير.

أما معناه الاصطلاحي فيعرّف بأنه:(رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر؛ فالحكم المرفوع يسمى " المنسوخ " ، والدليل الرافع يسمى " الناسخ " ويسمى الرفع " النسخ ")^٣.

ولمعرفة الناسخ والمنسوخ أثر بالغ في بيان النص القرآني ،وفي فضيلة هذا العلم وردت أحاديث عدة تبين فضله وأهمية العلم به ، إذ روي (عن أبي عبد الرحمن أن عليا(عليه السلام) مرّ بقاصٍ فقال :أتعرف الناسخ والمنسوخ؟قال: لا، قال: "هلكت وأهلكت")^٤.

فالعلم بالناسخ والمنسوخ أمرٌ ضروري في تفسير القرآن الكريم ،إذ لابدّ من الإحاطة به للوصول الى المراد الالهي من النص القرآني في تشريع الأحكام.

١ . الجوهري : الصحاح ، ٤٣٣/١ ، وينظر: الطريحي: مجمع البحرين ، ٤٤٤/٢

٢ . ابن منظور: لسان العرب ، ٦١/٣

٣ . السدوسي: الناسخ والمنسوخ ، ٦ ، وينظر: الشيخ البهائي العاملي: زبدة الأصول، ١٥٤ ، والسيد مير محمدي زرندي :بحوث في تاريخ القرآن وعلومه، ١٩٨

٤ . ابن الجوزي: نواسخ القرآن ، ٢٩

وقد اعتنى العلامة الطباطبائي بعلم الناسخ والمنسوخ من الآيات في بحوثه الروائية والتفسيرية إذ عمل على استظهار النص القرآني وتجلية مقاصده وبيان مداليل ألفاظه في معرفة ناسخ الآية من منسوخها محتكما بحجية الظاهر والصريح من الآيات^١.

إذ بيّن المفسر موقفه من الناسخ والمنسوخ عند تفسيره لقوله تعالى ﴿ مَا نُنسخُ مِنْ آيةٍ أَوْ نُسخِهَا نَأْتِ

بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾^٢، فذكر معنى النسخ اللغوي والاصطلاحي

مؤكدًا ان النسخ لا يوجب بطلان الآية نفسها وانما الحكم الذي تتضمنه، اذ يقول: (أن المراد بالنسخ هو اذهاب أثر الآية ، من حيث أنها آية ، أعني إذهاب كون الشيء آية وعلامة مع حفظ أصله فبالنسخ يزول أثره من تكليف أو غيره مع بقاء أصله)^٣.

فروية المفسر لمسألة النسخ تنطوي بكون الآية الناسخة تبقى كما هي من حيث اعجازها وبلاغتها وتلاوتها ولكن الازالة تكون بالحكم الشرعي المستفاد منها^٤.

أما موقف الطباطبائي من القول بنسخ السنة بالقرآن فهو يذهب الى (بطلان هذا القسم من النسخ من أصله لكونه مخالف للأخبار المتواترة الأمرة بعرض الأخبار على الكتاب وطرح ما خالفه، والرجوع الى الكتاب)^٥، فلا يجوز نسخ السنة للقرآن الكريم، سواء المتواتر منها أو الأحاد.

وإن الطباطبائي قد لخص كلامه في النسخ وبيّن موقفه منه على النحو الآتي:

١. إن النسخ لا يختص بالأحكام الشرعية بل يعم التكوينيات.
٢. إن النسخ لا يتحقق من غير طرفين ناسخ ومنسوخ.
٣. إن الناسخ مشتمل على ما في المنسوخ من كمال ومصلحة.
٤. إن الناسخ ينافي المنسوخ بحسب صورته، وإنما يرتفع التناقض بينهما من جهة اشتمال كليهما على المصلحة المشتركة(..).

^١ . ينظر: مظاهر جاسم : البحث الروائي في تفسير الميزان (رسالة ماجستير) ، ٩٧ ،

^٢ . البقرة : ١٠٦

^٣ . الطباطبائي : الميزان ، ٢٤٧/١ ،

^٤ . ينظر: المصدر نفسه ، ٢٤٧/١ ،

^٥ . المصدر نفسه، ٢٨٢/٤ ،

٥. إن النسبة التي بين الناسخ والمنسوخ غير النسبة التي بين العام والخاص، وبين المطلق والمقيد وبين المجمل والمبين، فإن الرفع للتفاي بين الناسخ والمنسوخ بعد استقراره بينهما بحسب الظهور اللفظي هو الحكمة والمصلحة الموجودة بينهما^١.

فروية العلامة الطباطبائي لمسألة النسخ في القرآن الكريم تكمن في اطلاق النسخ في تشريع الأحكام وفي عالم التكوين^٢، كما تبقى الآية في القرآن من حيث بلاغتها واعجازها وتنسخ من حيث حكمها الشرعي، مع وجود حكمة ومصلحة في كل من الآية الناسخة والاية المنسوخة، وأن الرفع للتفاي بينهما في الحكم هو تحقق الحكمة والمصلحة المشتركة بين الناسخ والمنسوخ.

فهذه خلاصة موقف الطباطبائي من علم الناسخ والمنسوخ.

وسنأخذ بعض الموارد النقدية للمفسر لأراء المفسرين القدماء في وقوع النسخ في بعض الآيات وعدمه .

ففي قوله تعالى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^٣، يقول المفسر: (أن الآية أعني قوله "لا إكراه في الدين" غير منسوخة بآية السيف كما ذكره بعضهم*)^٤.

وآية السيف هي قوله تعالى ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^٥.

فالآية لم يقع عليها النسخ ، واستشهد المفسر بالآية نفسها في اثبات كونها غير منسوخة، إذ يقول: (ومن الشواهد على أن الآية غير منسوخة التعليل الذي فيها أعني قوله ﴿قد تبين الرشد من الغي﴾، فإن الناسخ ما لم ينسخ علة الحكم لم ينسخ نفس الحكم ، فإن الحكم باقٍ ببقاء

١ . الطباطبائي : الميزان ، ٢٤٩/١-٢٥٠

٢ . للاستفادة : المصدر نفسه، ٣٧٨/١١

٣ . البقرة: ٢٥٦

* السدي وابن مسعود وابن زيد. الطبرسي : مجمع البيان، ١٦٢/٢، ومن قال بأنها منسوخة بآية السيف أيضا

البغوي ، ينظر : البغوي : معالم التنزيل في تفسير القرآن، ٢٤٠/١

٤ . الطباطبائي: الميزان ، ٣٤٨/٢

٥ . التوبة : ٥

سببه ، ومعلوم أن تبين الرشد من الغي في أمر الاسلام أمر غير قابل للارتفاع بمثل آية السيف، فإن قوله ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ مثلا، أو قوله ﴿وقاتلوا في سبيل الله﴾ لا يؤثران في ظهور حقيقة الدين شيئا حتى ينسخا حكما معلولا لهذا، وبعبارة أخرى الآية تعطل قوله: لا اكراه في الدين بظهور الحق ، هو معنى لا يختلف حاله قبل نزول حكم القتال وبعد نزوله ، فهو ثابت على كل حال ، فهو غير منسوخ)^١.

إذ أثبت العلامة الطباطبائي أن الآية غير منسوخة بآية السيف لأن تحقق وقوع النسخ يقتضي أن يكون الناسخ يبطل الحكم في الآية المنسوخة علّةً وتشريعاً ، أي أن قوله تعالى لا اكراه في الدين بعد بيان الحق ، معنى لا يتنافى مع حكم القتال في آية السيف .

وواقفه بالقول بعدم وجود النسخ السيد الخوئي اذ يقول: (والحق: أن الآية محكمة وليست منسوخة)^٢.

وفي موضع آخر ما نقله الطباطبائي في تفسير العياشي (عن رفاة عن أبي عبد الله عليه السلام) في قوله " فليأكل بالمعروف " قال : كان أبي يقول: إنها منسوخة)^٣.

وأیضا ما نقله في الدر المنثور إذ (أخرج أبو داود والنحاس كلاهما في الناسخ وابن المنذر من طريق عطاء عن ابن عباس ﴿وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾^٤ قال نسختها ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا﴾^٥).

فقد نفى الطباطبائي وقوع النسخ بين الآيتين لأنه لا توجد نسبة تنافي بين الآية الناسخة والآية المنسوخة، فالتشريع في الآيتين واحد يقتضي مراعاة أموال اليتامى ، إذ علق المفسر على تلك الروايتين بقوله: (وكون الآية منسوخة لا يلائم ميزان النسخ إذ ليس بين الآيات الكريمة ما نسبتها إلى هذه الآية نسبة الناسخة إلى المنسوخة ،وأما قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ﴾

١ . الطباطبائي: الميزان ، ٣٤٨/٢

٢ . الخوئي : البيان في تفسير القرآن ، ٣٠٧

٣ . العياشي : تفسير العياشي ، ٢٢٢/١

٤ . النساء: ٦

٥ . النساء: ١٠

٦ . السيوطي : الدر المنثور ، ١٢٢/٢

ظلمًا ﴿فهو لا ينافي بمضمونه مضمون هذه الآية فإن الاكل في هذه الآية المجوزة مقيد بالمعروف وفي تلك الآية المحرمة بالظلم ،ولا تنافي بين تجويز الاكل بالمعروف وتحريم الاكل ظلمًا ، فالحق أن الآية غير منسوخة ،والروايتان لا توافقان الكتاب على ما فيهما من الضعف)¹ . فلم يقع النسخ في الآيتين لاتحاد مضمونهما ولا يوجد تنافٍ بينهما ، وقد ضعّف الطباطبائي تلك الروايتين القائلتين بوقوع النسخ.

ويعود القول بأن الآية ﴿ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف﴾ منسوخة بقوله تعالى ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما . . .﴾ ،الى سبب نزول الآية (إن الذين يأكلون . . .) ، فحينما نزلت امتنع المسلمون من أموال اليتامى فدخل الضرر بالأيتام ، فأنزل الله تعالى ﴿ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير﴾ ، فرخص في المخالطة بأكل أموالهم ولم يرخص بأكلها ظلما ، ثم قال عز وجل ﴿ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف﴾ ، فهذه الآية نسخت الأولى² .

والحق أنه لا وقوع للنسخ هنا لأن الآيتين تقتضيان تحقيق المصلحة ولا يوجد تنافٍ بينهما حتى يقال بالنسخ ، وبذلك قال ابن العربي أيضا أنه لا وجود للنسخ بين الآيتين ، إذ يقول: (أما من قال إنه منسوخ فهو بعيد لا أرضاه لأن الله تعالى يقول ﴿فليأكل بالمعروف﴾ ، وهو الجائز الحسِن وقال ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما﴾ ، فكيف ينسخ الظلم المعروف، بل هو تأكيد له في التجويز لأنه خارج عنه مغاير له وإذا كان المباح غير المحظور لم يصح دعوى نسخ فيه وهذا أبين من الإطناب)³ .

ومما يرده الطباطبائي من دعاوى النسخ هو ما ذهب إليه المفسر علي بن ابراهيم القمي⁴ في قوله تعالى ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾⁵ ، أن الآية منسوخة بقوله تعالى ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾⁶ ، وقد رد الطباطبائي هذه الدعوى، بقوله:

١ . الطباطبائي: الميزان ، ١٨٤/٤ .

٢ . ينظر: ابن حزم : الناسخ والمنسوخ ، ٣٢ .

٣ . ابن عربي: أحكام القرآن ، ٤٢٣/١ .

٤ . القمي: تفسير القمي ، ١٢٣/١ .

٥ . النساء: ٧ .

٦ . النساء: ١١ .

ولا وجه لهذا النسخ، وإن الآية الأولى بيان كلي لحكم المواريث، ولا تتأفي بينها وبين سائر آيات الإرث المحكمة حتى يقال بانتساخها بها^١.

فالآية محكمة وليست منسوخة وهو المروي عن الامام الباقر (عليه السلام) واختاره أغلب المفسرين^٢. وإن الآية الأولى ورد الإرث فيها مجملاً في قوله "نصيب" على حين أن الآية الثانية فصلت هذا المجمل "النصيب" بقوله سبحانه ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ...﴾، فهو من باب تفصيل المجمل لا من باب النسخ مطلقاً.

^١ . الطباطبائي: الميزان ، ٢١١/٤
^٢ . ينظر: مجمع البيان، ٢٣/٣

المبحث الثالث

نقد الطباطبائي لآراء المفسرين في المسائل الفقهية

يعد تفسير الميزان من التفاسير الحديثة التي تتسم بالسعة والشمولية لكثير من المجالات البحثية في القرآن الكريم، إذ نسج الطباطبائي في تفسيره ألوانا ومناهجا تفسيرية متنوعة جعلت ميزانه حافلا وجامعا للبحوث القيمة فنجده كتابا تاريخيا وفلسفيا وروائيا وعقليا وعلميا واجتماعيا..^١

وعلى الرغم من احاطة العلامة الطباطبائي بمناهج تفسيرية عدة فإنه أوجز البيان في آيات الاحكام التشريعية فلم يخصص بحثا فقهية او يذكر اراء الفقهاء والاصوليين في مسألة ما ويناقشها وينقدها بقدر توسعه واهتمامه في المجالات الاخرى في التفسير.^٢

ونجده في هذا المجال اي ما يتعلق بآيات الاحكام قد بين منهجه التفسيري بانه اوجز البيان في المجال الفقهي ولم يخض فيه كثيرا لأنه بحسب وجهة نظره ان المسائل الفقهية من مختصات الفقهاء والاصوليين او كتب الفقه ، اذ يقول في مقدمة تفسيره: (واما آيات الاحكام فقد اجتبتنا تفصيل البيان فيها لرجوع ذلك الى الفقه)^٣ .

فلاحظ انه غالبا ما يرجع القاريء الى كتب الفقه حين تفسيره لآيات الاحكام التشريعية مكتفيا في بيان معاني النص القراني والكشف عن مراد الله سبحانه فقط دون الخوض في التفاصيل الفقهية، فانه يستعمل تعابير : ومن اراد ذلك فليراجع كتب الفقه او هذا بحث فقهي .. وما شاكل هذا التعبير .

فوجدته في مقام تشريع احكام الارث في قوله تعالى ﴿ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا ۗ وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ

^١ . ينظر : محمد هادي معرفة : التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ، ١٠٢٥/٢ ، وعارف هنديةاني فرد :

علوم القرآن عند العلامة آية الله السيد محمد حسين الطباطبائي (قده) «دراسة مقارنة» ، ٧

^٢ . ينظر : علي الاوسي : الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان ، ٢٢٩

^٣ . الطباطبائي : الميزان ، ١٦/١

أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴿٨﴾^١ ، يبيّن ان للرجال والنساء نصيباً مما تركه الوالدان والاقربون سواء كانوا صغاراً ام كباراً دون تقييد بحال او وصف فالحكم مطلق يعم الرجال والنساء جميعاً دون تخصيص^٢ .

وموطن الشاهد في الآية هو الرزق المذكور في قوله ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ﴾^٣ ، فيذكر المفسر اختلافاً فيه بين الفقهاء ولم يعط رأيه فيه، فيقول: (وقد اختلف في ان الرزق المذكور في الآية على نحو الوجوب او الندب ، وهو بحث فقهي خارج عن وضع هذا الكتاب)^٤ فنلاحظ ان المفسر قد اخرج هذه المسألة الفقهية من دائرة تفسيره .

وزاد اختلافاً اخرأً بكون الآية محكمة ام منسوخة معلقاً عليه بشيء من التوضيح فيقول: (كما اختلف في أن الآية هل هي محكمة أو منسوخة بآية المواريث ؟ مع أن النسبة بين الآيتين ليست نسبة التناقض لان آية المواريث تعين فرائض الورثة وهذه الآية تدل على غيرهم وجوباً أو ندباً في الجملة من غير تعيين سهم فلا موجب للنسخ وخاصة بناءً على كون الرزق مندوباً كما أن الآية لا تخلو من ظهور فيه)^٥ .

وما ذهب اليه الطباطبائي في محله (لان النسخ بين الخبرين إنما يكون إذا تنافى العمل بموجبهما ولا تنافي بين آية المواريث وآية الوصية والعمل بمقتضاهما جميعاً جائز سائغ ، فكيف يجوز أن يدعي في آية المواريث أنها ناسخة لآية الوصية مع فقد التنافي ؟)^٥

والذين قالوا بان هذه الآية منسوخة بآية المواريث هم الحنفية واكثر العامة^٦، اذ يقول الزمخشري: (والوصية للوارث كانت في بدء الإسلام فنسخت بآية المواريث)^٧.

١ . النساء : ٧-٨

٢ . ينظر : الطباطبائي : الميزان ، ٢٠٦/٢

٣ . المصدر نفسه ، ٢٠٦/٢

٤ . المصدر نفسه ، ٢٠٦/٢

٥ . الشريف المرتضى : الانتصار ، ٥٩٨

٦ . الجواد الكاظمي : مسالك الافهام الى آيات الاحكام ، ١٠٥/٣

٧ . الزمخشري : الكشاف ، ٣٣٤/١ ، وينظر : النسفي : مدارك التنزيل وحقائق التأويل ، ٨٨/١

فلاحظ الطباطبائي في معرض نقده لذلك الاختلاف الفقهي في الآية تارة لم يعلق شيئاً ولم يبد رأياً وتارة اخرى يعطي رأيه باختصار توضيحاً لرفع اللبس .

وايضا في معنى كفر من يحكم بغير ما انزل الله كالقاضي والحاكم في الايات الثلاث ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾^١ وقوله ﴿ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾^٢ و﴿ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾^٣ الفاسقون^٣ فيقول ان هذه الايات مطلقة في كل من يحكم بخلاف ما انزله الله سبحانه وليس مختصة بقوم دون قوم وان كانت منطبقة على اهل الكتاب هنا^٤.

وأضاف أنها (مسألة فقهية الحق فيها أن المخالفة لحكم شرعي أو لأي أمر ثابت في الدين في صورة العلم بثبوتها والرد له توجب الكفر ، وفي صورة العلم بثبوتها مع عدم الرد له توجب الفسق، وفي صورة عدم العلم بثبوتها مع الرد له لا توجب كفرا ولا فسقا لكونه قصورا يعذر فيه إلا أن يكون قصر في شئ من مقدماته وليراجع في ذلك كتب الفقه.)^٥

وغيرها من آيات الاحكام التي يوجز البيان فيها ويرشد القاريء الى مراجعة كتب الفقه^٦.

(ولربما ينبىء هذا المنهج عن افتقاد الميزان للشمولية ، او أنه يوهم أن ليس ثمة اطلاع للمفسر في هذا الفن ، وانصافا له فقد امضى ردحا كبيرا من حياته في دراسة الفقه وأصوله حتى حصل على ملكة الاستنباط في هذا الفن وقد ترك المفسر آثارا عدة في هذا المضمار.)^٧

(وايجازه البيان في آيات الاحكام يمكن ان يقال فيه ان احد اسبابه هو تطور هذه الابحاث الفقهية الى درجة كبيرة يجعل البحث فيها شبيها بالابحاث الاستطردادية وخروجا عن التفسير، خصوصا ان مصادر الاحكام من السنة كثيرة وما ذكر في القران انما هو مجرد بيان للحكم الاساسي ، وهناك تفريعات وتقييدات عديدة تعرضت لها السنة الشريفة.)^٨

١ . المائدة : ٤٤

٢ . المائدة : ٤٥

٣ . المائدة : ٤٧

٤ . ينظر : الطباطبائي : الميزان ، ٣٥٦/٥

٥ . المصدر نفسه ، ٣٥٦/٥

٦ . ينظر : المصدر نفسه ، ١٩٠/٥ ، و ٢١٠/٢

٧ . علي الاوسي : الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان ، ٢٣٠

٨ . المصدر نفسه ، ٢٣٠

فعلى سبيل المثال في الاحكام المتعلقة بالسرقة في قوله تعالى ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ * فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ^١ ، اذ ان الروايات وعلماء الاصول قد اوردوا في هذه المسألة احكام وتفريعات عديدة منها ما يتعلق بشروط السارق والسارقة حتى يقام عليهما حد القطع ومنها ما يتعلق بموضع القطع ومنها بالمسروق وما يتعلق به وما الى ذلك من تفريعات تتصل بأحكام السرقة ^٢ .

ف نجد الطباطبائي هنا لم يستطرد في بيانها او ذكر جزء منها فاجز البيان واكتفى بالحكم الاساس في القران الكريم للسارق والسارقة، باعتبار ان هذه البحوث من مختصات كتب الفقه ، اذ يقول بعد تفسيره لآية السرقة : (وفي الآية اباحت اخر كثيرة فقهية للطالب ان يراجع فيها كتب الفقه) ^٣ .

ولم ينفرد الطباطبائي في موقفه من آيات الاحكام هذا بل نحى منحى بعض المفسرين ، امثال ابي البقاء العكبري ^٤ ، والنسفي ^٥ و الملا فتح الله الكاشاني فانهم اوجزوا البيان في المسائل الفقهية وارجعوها الى كتب الفقه ^٦ ، بخلاف الاخرين من المفسرين فانهم قد استطردوا في الابحاث

الابحاث

الفقهية امثال الطوسي ^٧ والطبرسي ^٨ و الثعلبي ^٩ وغيرهم ^١ فانهم قد وضحو كل ما يتعلق بأحكام بأحكام السرقة والمقارنة بين المذاهب الاخرى والاقوال التفسيرية فضلا عن الروايات المتعلقة بالسارق والسارقة ، وغيرها من الاحكام الشرعية .

^١ . المائدة : ٣٨-٣٩

^٢ . ينظر : المحقق الحلي : شرائع الاسلام ، ٩٥٢/٤-٩٥٦ ، وينظر : السيد المرعشي لعادل العلوي : احكام السرقة على ضوء القران والسنة ، ٢٨

^٣ . الطباطبائي : الميزان ، ٣٣٧/٥

^٤ . ينظر : العكبري : املاء ما من به الرحمن ، ٢١٥/١

^٥ . ينظر : النسفي : مدارك التنزيل وحقائق التأويل ، ٢٨١/١

^٦ . ينظر : فتح الله الكاشاني ، ٢٥٦/٢-٢٥٧

^٧ . ينظر : الطوسي : التبيان في تفسير القران ، ٥١٦/٣-٥١٧-٥١٨

^٨ . ينظر : الطبرسي : مجمع البيان لعلوم القران ، ٣٣٠/٣-٣٣١

^٩ . ينظر : الثعلبي : الكشف والبيان عن تفسير القران ، ٦٠/٤-٦١-٦٢

وايضا في آيات الاحكام في سورة النور فإنها تتضمن مباحثا فقهية عدة كالنكاح والمحرمات من النساء والمكاتبة وغيرها مما اورده الفقهاء من تفاصيل في هذه المسائل في سورة النور ، فان الطباطبائي حين تفسيره للآية ﴿ وَكَيْسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُعْهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ ﴾^٢ يبين دلالة النص القرآني والحكم الاساسي تاركا لكتب الفقه ماتضمنه الآية وما قبلها من مباحث ، اذ يقول : (وفي هذه الآية والآيات السابقة مباحث فقهية جمة ينبغي أن يراجع فيها كتب الفقه .)^٣

ولابد من القول بأنه: (لا يعني ايجازه البيان في آيات الاحكام خلو تفسيره من مباحث فقهية او اصولية معينة فكثيرا ما كان يستدل بالآيات على بعض الاحكام منها على بعض المصطلحات الاصولية فيها)^٤

ففي قوله تعالى ﴿ وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُنَّ فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا ﴾^٥ ، قد عالج المفسر هنا مسألة فقهية فيقول : (ولعل امكان توهم عدم جواز تصرف الزوج في المهر أصلا حتى يرضى من الزوجة هو الموجب للإتيان بالشرط في قوله ﴿ فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُنَّ فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا ﴾ مع ما في اشتراط الأكل بطيب النفس من تأكيد الجملة السابقة المشتملة على الحكم ، والدلالة على أن الحكم وضعي لا تكليفي)^٦

فنجده هنا قد عالج مسألة فقهية وأخلص الى بيان الحكم الشرعي للآية ، وايضا في الاحكام المتعلقة بالورث والوصية فانه يبين بعض الاحكام فيها ولكنه في بعض التفصيلات ايضا ارجعها

^١ . ينظر : البغوي : معالم التنزيل في تفسير القرآن ، ٣٥/٢ ، القمي المشهدي : كنز الدقائق و بحر الغرائب ، ١١٠/٤-١١١-١١٢ ، ومحمد جواد مغنية : التفسير الكاشف ، ٥٤/٣-٥٥

^٢ . النور : ٣٣

^٣ . الطباطبائي : الميزان ، ١١٤/١٥

^٤ . علي الاوسي : الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان ، ٢٣٠

^٥ . المائدة : ٤

^٦ . الطباطبائي : الميزان ، ١٨١/٤

الى كتب الفقه^١ .

(وفي احيان اخرى وحين يكون ثمة نزاع بين الفقهاء في بعض آيات الاحكام قد يستدعيه الامر الى ذكر اراء في المسألة ومناقشتها وبيان رأيه فيها)^٢ .

من هنا نخلص ان للطباطبائي مواقفًا نقدية سجلها لبعض ما تناوله المفسرون من اراء فقهية تأخذ بعضاً منها :

موارد النقد في آيات الأحكام التشريعية

المورد الاول : حكم صيام المسافر والمريض

من المسائل التشريعية في الفقه الاسلامي التي فيها اختلاف بين الفقهاء حكم الصيام في حالة السفر والمرض بين الرخصة في الافطار او الصيام وبين وجوب الافطار وذلك في قوله تعالى ﴿ أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾^٣ فيذكر الطباطبائي ما ذهب اليه بعض العلماء في حكم صيام المسافر والمريض ، فيقول في تفسير الآية : (إن الصيام مكتوب مفروض ، والعدد مأخوذ في الفرض ، وكما لا يرفع اليد عن أصل الفرض كذلك لا يرفع اليد عن العدد ، فلو عرض عارض يوجب ارتفاع الحكم الفرض عن الأيام المعدودات التي هي أيام شهر رمضان كعارض المرض والسفر ، فإنه لا يرفع اليد عن صيام عدة من أيام آخر خارج شهر رمضان تساوي ما فات المكلف من الصيام عددا ، وهذا هو الذي أشار تعالى إليه في الآية الثالثة بقوله ﴿ وَلِتُكْمَلُوا الْعِدَّةَ ﴾^٤) .^٥

فلاحظ من بيان الطباطبائي للآية انه يقول بوجوب الافطار في السفر والمرض ، وبذلك وجه نقدا على من جعل الحكم رخصة ، اذ يقول:(وقد قال قوم - وهم المعظم من علماء أهل السنة والجماعة- إن المدلول عليه بقوله تعالى ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ

^١ . ينظر : الطباطبائي : الميزان ، ٢١٣/٤-٢١٨

^٢ . علي الاوسي : الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان ، ٢٣٠

^٣ . البقرة : ١٨٤

^٤ . البقرة : ١٨٥

^٥ . الطباطبائي : الميزان ، ١١/٢

أُخِرَ هو الرخصة دون العزيمة فالمريض والمسافر مخيران بين الصيام والافطار)^١ ، فلم يرتضِ لهذا التشريع وخالفه مستندا لما ورد عن ائمة اهل البيت (عليهم السلام) وبعض الصحابة فيقول: (أن ظاهر قوله تعالى " فعدة من أيام أخر" هو عزيمة الافطار دون الرخصة ، وهو المروي عن أئمة أهل البيت ، وهو مذهب جمع من الصحابة كعبد الرحمن بن عوف وعمر بن الخطاب وعبد الله بن عمر وأبي هريرة وعروة بن الزبير ، فهم محجوجون ، بقوله تعالى " فعدة من أيام أخر")^٢ .

وزاد في كلامه بأنهم (قدروا لذلك في الآية تقديراً ؛ فقالوا : ان التقدير فمن كان مريضاً أو على سفر فأفطر فعدةً من أيام أخر)^٣ .

وهذا الفهم للآية مردود عند السيد الطباطبائي ، فبحسب رأيه انه لا دلالة فيه على كون الحكم مخير بين الرخصة والعزيمة (ويرد عليه أولاً : أن التقدير كما صرحوا به خلاف الظاهر لا يصار إليه إلا بقريئة ولا قريئة من نفس الكلام عليه ، وثانياً : أن الكلام على تقدير تسليم التقدير لا يدل على الرخصة فإن المقام كما ذكره مقام التشريع ، وقولنا : فمن كان مريضاً أو على سفر فأفطر غاية ما يدل عليه أن الافطار لا يقع معصية بل جائزاً بالجواز بالمعنى الأعم من الوجوب والاستحباب والإباحة ، وأما كونه جائزاً بمعنى عدم كونه الزامياً فلا دليل عليه من الكلام البتة بل الدليل على خلافه فإن بناء الكلام في مقام التشريع على عدم بيان ما يجب بيانه لا يليق بالمشرع الحكيم)^٤ .

لذا فعارض السفر والمرض يوجبان الفطر وقضاء ايام فطرهما في ايام أخر ، وهذا ما أشارت إليه روايات كلا الفريقين وأقوالهم ، اذ ورد في مجمع البيان: (روي أنّ يوسف بن الحكم قال: سألت ابن عمر عن الصوم في السفر فقال: رأيت لو تصدقت على رجل صدقة فردها عليك ألا تغضب ، فإنها صدقة من الله تصدق بها عليكم)^٥ .

١ . الطباطبائي:الميزان ، ١٢/٢

٢ . المصدر نفسه ، ١٢/٢

٣ . المصدر نفسه ، ١٢/٢

٤ . المصدر نفسه ، ١٢/٢

٥ . مجمع البيان ، للطبرسي : ٩-٨/٢

ومنه أيضاً : (روى عبد الرحمن بن عوف قال : قال رسول الله الصائم في السفر كالمفطر في الحضر)^١.

فاتفق الطباطبائي مع الطبرسي في وجوب الإفطار في حالة السفر والمرض، بل إن الامامية ذهبت الى ابعد من ذلك في تشريع الإفطار ، فالأصح عندهم انه مع العلم بحدوث مرض إذا صام ، أو يخاف زيادة المرض أو عسر شفاؤه فعليه الإفطار.^٢

بينما ذهب الزمخشري إلى مشروعية الإفطار في السفر والمرض ، ولكنه لم يجزم وترك الأمر بين الرخصة والعزيمة فيقول : (فليصم عدة ، وهذا على سبيل الرخصة ، وقيل : مكتوب عليهما أن يفطرا ويصوما عدة من أيام أخر)^٣ ، فالزمخشري لم يقطع في الحكم بل جعل الأمر مردداً بين الرخصة والعزيمة ، غير ناظر إلى ظاهر الآية ، في حين كان ابن كثير واضحاً في تشريع الحكم ، فيقول في تفسير الآية : (المريض والمسافر لا يصومان في حال المرض والسفر ؛ لما في ذلك من المشقة عليهما ، بل يفطران ويقضيان بعد ذلك من أيام أخر)^٤.

وبذلك استخلص الطباطبائي الآراء محللا ومعللا وشارحا ومعطيا رأيه في مسألة حكم صيام المسافر والمريض ، فقدم وظيفة فقهية وشرع حكما وحلّ نزاعاً وعرض آراءً على وفق ظاهر الآية أولاً ، والمروي عن الأئمة (عليهم السلام) وبعض الصحابة ثانياً .

المورد الثاني : حكم طهارة الأرجل في الوضوء

من الاختلافات الفقهية السائدة في آيات الاحكام بين الفقهاء والاصوليين والمفسرين هو حكم طهارة الارجل في الوضوء في قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَمْجَلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ

^١ . الطبرسي : مجمع البيان لعلوم القرآن ، ٩/٢

^٢ . ينظر : القطب الراوندي : فقه القرآن ، ٣٠٦/١ ، و المقداد السيوري : كنز العرفان ، ٢٠٢/١

^٣ . الزمخشري : الكشاف : ٢٥١/١

^٤ . ابن كثير : تفسير القرآن العظيم : ٤٩٨/١ ، وينظر : الرازي : التفسير الكبير ، ٦٦/٥

كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ
النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ^١

قبل الخوض في عرض الآراء التفسيرية التي أوردها الطباطبائي في حكم وضوء الأرجل ،
نبين أنه قد ترك المفسر جوانباً فقهية أو جزئيات تتعلق بالوضوء بصورة عامة وأرجعها الى
الفقهاء ، مثلاً في دلالة الآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ يقول بمجمل دلالتها أنها ()
تدل على اشتراط الصلاة بما تذكره من الغسل والمسح أعني الوضوء ولو تم لها إطلاق لدل على
اشتراط كل صلاة بوضوء مع الغض عن قوله " وإن كنتم جنبا فاطهروا " لكن الآيات المشرعة
قلما يتم لها الاطلاق من جميع الجهات، على أنه يمكن أن يكون قوله الآتي " ولكن يريد
ليطهركم " مفسراً لهذا الاشتراط(..) هذا هو المقدار الذي يمكن أن يبحث عنه في تفسير الآية ،
والزائد عليه مما أطنب فيه المفسرون بحث فقهي خارج عن صناعة التفسير)^٢.

وأيضاً في الحد الموجب لغسل الوجه فيذكر نقلاً عن الرويات ان ما يُغسل هو (ما بين قصاص
الشعر من الناصية وآخر الذقن طولاً وما دارت عليه الابهام والوسطى والسبابية، وهناك تحديدات
آخر ذكرها المفسرون والفقهاء)^٣ ، وأيضاً في مقدار ما يمسح من الرأس فارجع بيانه للسنة
مرجحا مسح جانب الناصية من الرأس^٤.

ف نجد الطباطبائي لا يدخل في بيان التشريعات الجزئية ويرجعها الى الفقهاء ، اما في المسائل
التي فيها ثمة نزاع فانه يطيل الوقوف عليها بعرض الوجوه التفسيرية فيها ومناقشتها ، وهذا في
حكم طهارة الارجل في الوضوء ، فالاختلاف قائم على أساس قراءة " أرجلكم " فقيل النصب
عظفا على "وجوهكم" وقيل الجر عظفا على "رؤوسكم" وقد وجهت قراءة الجر بتوجيهات مختلفة.

فيورد الطباطبائي القراءتين في قوله " وارجلكم " ويناقشها، ذاهبا الى القول بقراءة النصب عظفا
على محل "رؤوسكم" فيقول: " وارجلكم " (قرىء بالجر ، وهو لا محالة بالعطف على رؤوسكم .

١ . المائدة : ٦

٢ . الطباطبائي : الميزان ، ٢٢٤/٣

٣ . المصدر نفسه ، ٢٢٤/٣

٤ . ينظر : المصدر نفسه ، ٢٢٦/٣

وربما قال القائل : إن الجر للاتباع ، كقوله ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا﴾^١ وهو خطأ فإن الاتباع على ما ذكره لغة رديئة لا يحمل عليها كلام الله تعالى ، وأما قوله " كل شيء حي " فإنما جعل هناك بمعنى الخلق ، وليس من الاتباع في شيء ، على أن الاتباع - كما قيل - إنما ثبت في صورة اتصال التابع والمتبوع كما قيل في قولهم : جُر ضب خرب ، بجر الخرب اتباعا لا في مثل المورد مما يفضل العاطف بين الكلمتين)^٢.

أما قراءة النصب فهي الصحيحة في توجيه حكم وضوء الأرجل على وفق الطبع السليم في فهم كلام الله تعالى والمروي عن أئمة أهل البيت ، فيقول المفسر : (وقرء " وأرجلكم " بالنصب وأنت إذا تلقيت الكلام مخرى الذهن غير مشوب الفهم لم يلبث دون أن تقضى أن " أرجلكم " معطوف على موضع " رؤوسكم " وهو النصب ، وفهمت من الكلام وجوب غسل الوجه واليدين ، ومسح الرأس والرجلين ، ولم يخطر ببالك أن ترد " أرجلكم " إلى " وجوهكم " في أول الآية مع انقطاع الحكم في قوله " فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق " بحكم آخر وهو قوله " وامسحوا بوجوهكم " فان الطبع السليم يأبى عن حمل الكلام البليغ على ذلك)^٣.

وزاد المفسر على صحة قراءة النصب عطفاً على محل " رؤوسكم " فيكون حكم الأرجل المسح أن (على ذلك وردت الروايات عن أئمة أهل البيت عليهم السلام وأما الروايات من طرق أهل السنة فإنها وإن كانت غير ناظرة إلى تفسير لفظ الآية وإنما تحكى عمل النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفتوى بعض الصحابة لكنها مختلفة : منها ما يوجب مسح الرجلين ، ومنها ما يوجب غسلهما ، وقد رجح الجمهور منهم أخبار الغسل على أخبار المسح)^٤.

ولم يتعرض الطباطبائي لروايات الجمهور وعدّ البحث بهذا الأمر بحثاً فقهيّاً فيقول : (ولا كلام لنا معهم في هذا المقام لأنه بحث فقهي راجع إلى علم الفقه ، خارج عن صناعة التفسير ، لكنهم مع ذلك حاولوا تطبيق الآية على ما ذهبوا إليه من الحكم الفقهي بتوجيهات مختلفة ذكروها في المقام ،

١ . الانبياء : ٣٠ .

٢ . الطباطبائي : الميزان ، ٢٢٦/٥ .

٣ . المصدر نفسه ، ٢٢٧/٥ .

٤ . المصدر نفسه ، ٢٢٧/٥ ، وينظر : السيد علي الحسيني الميلاني : المسح على الرجلين في الوضوء ، ٩-١٠ .

والآية لا تحتل شيئاً منها إلا مع ردها من أوج بلاغتها إلى مهبط الرداءة^١.

وبهذا فقد أورد الطباطبائي وجوها تفسيرية عديدة في قراءة الجر التي مفادها ان وضوء الارجل هو الغسل لا المسح ناقدا اياها بالرفض ومعطيا لكل توجيه تفسيري علة رفضه.

فما قيل بان الجر للاتباع فهو خطأ_ كما تقدم_ (وربما قيل في توجيه قراءة الجر : إنه من قبيل العطف في اللفظ دون المعنى كقوله : علفتها تبنا وماءً بارداً.)^٢

وهذا التوجيه في قراءة الجر مردود اذ نقده الطباطبائي ب(أن مرجعه إلى تقدير فعل يعمل عملاً يوافق إعراب حال العطف كما يدل عليه ما استشهد به من الشعر، وهذا المقدر في الآية إما "اغسلوا" وهو يتعدى بنفسه لا بحرف الجر ، وإما غيره وهو خلاف ظاهر الكلام لا دليل عليه من جهة اللفظ البتة، وأيضاً ما استشهد به من الشعر إما من قبيل المجاز العقلي ، وإما بتضمين علفت معنى أعطيت وأشبعته ونحوهما . وأيضاً الشعر المستشهد به يفسد معناه لو لم يعالج بتقدير ونحوه ، فهناك حاجة إلى العلاج قطعية ، وأما الآية فلا حاجة فيها إلى ذلك من جهة اللفظ يقطع بها.)^٣

وذكر قولاً آخر بقراءة الجر مفاده ان بالإمكان قيام الغسل مقام المسح فيكون حكم وضوء الارجل الغسل ف(قيل في توجيه الجر بناء على وجوب غسل الأرجل : إن العطف في محله غير أن المسح خفيف الغسل فهو غسل بوجه فلا مانع من أن يراد بمسح الأرجل غسلها ، ويقوى ذلك أن التحديد والتوقيت إنما جاء في المغسول وهو الوجه ، ولم يجئ في الممسوح فلما رفع التحديد في المسح وهو قوله " وأمرجاكم إلى الكعبين " علم أنه في حكم الغسل لموافقته الغسل في التحديد.)^٤

وهذا القول مدفوع عند السيد الطباطبائي اذ ردّ عليه بنقد جريء فقال: (وهذا من أردء الوجوه ، فإن المسح غير الغسل ولا ملازمة بينهما أصلاً ، على أن حمل مسح الأرجل على الغسل دون مسح الرؤوس ترجيح بلا مرجح . وليت شعري ما ذا يمنع أن يحمل كل ما ورد فيه المسح

١ . الطباطبائي: الميزان ، ٢٢٧/٥

٢ . المصدر نفسه ، ٢٢٨/٥

٣ . المصدر نفسه، ٢٢٨/٥

٤ . المصدر نفسه ، ٢٢٨/٥

مطلقا في كتاب أو سنة على الغسل وبالعكس وما المانع حينئذ أن يحمل روايات الغسل على المسح ، وروايات المسح على الغسل فتعود الأدلة عن آخرها مجملات لا مبين لها ، وأما ما قواه به فهو من تحميل الدلالة على اللفظ بالقياس ، وهو من أفسد القياسات.^١

وفي توجيهه آخر لإثبات غسل الأرجل علق السيد قائلا: (قيل إن الله أمر بعموم مسح الرجلين بالماء في الوضوء كما أمر بعموم مسح الوجه بالتراب في التيمم فإذا فعل ذلك بهما المتوضئ كان مستحقا اسم ماسح غاسل ، لان غسلهما إمرار الماء عليهما أو اصابتها بالماء ، ومسحهما إمرار اليد أو ما قام مقام اليد عليهما ، فإذا فعل ذلك بهما فاعل فهو غاسل ماسح ، فالنصب في قوله " أرجلكم " بعناية أن الواجب هو غسلهما ، والجر بعناية أنه ماسح بالماء غسلًا).^٢ ، والمتأمل في كلامه فأن هذا القول أيضا رفضه الطباطبائي بشدة بقوله: (وما أدري كيف يثبت بهذا الوجه أن المراد بمسح الرأس في الآية هو المسح من غير غسل ، وبمسح الرجلين هو المسح بالغسل ؟ وهذا الوجه هو الوجه السابق بعينه ويزيد عليه فسادا ، ولذلك يرد على هذا ما يرد على ذلك).^٣

وزاد على هذا الوجه اشكالا (أن قوله : إن الله أمر بعموم مسح الرجلين في الوضوء (الخ) الذي قاس فيه الوضوء على التيمم إن أراد به قياس الحكم على الحكم أعني ما ثبت عنده بالروايات فأبي دلالة له على دلالة الآية على ذلك ؟ وليست الروايات بصدد تفسير لفظ الكتاب ، وإن أراد به قياس قوله " فامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين " في الوضوء على قوله " فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه " في التيمم فهو ممنوع في المقيس والمقيس عليه جميعا فان الله تعالى عبر في كليهما بالمسح المتعدي بالباء ، وأن المسح المتعدي بالباء لا يدل في اللغة على استيعاب المسح الممسوح ، وأن الذي يدل على ذلك هو المسح المتعدي بنفسه)^٤.

فردّ الطباطبائي كل توجيهات قراءة الجر التي تحمل الآية على خلاف ظاهرها فيقول: (وهذه الوجوه وأمثالها مما وجهت بها الآية بحملها على خلاف ظاهرها حفظا للروايات فرارا من لزوم مخالفة الكتاب فيها ، ولو جاز لنا تحميل معنى الرواية على الآية بتأويل الآية بحملها على

١ . الطباطبائي : الميزان ، ٢٢٨/٥

٢ . المصدر نفسه ، ٢٢٨/٥

٣ . المصدر نفسه ، ٢٢٨/٥

٤ . المصدر نفسه ، ٢٢٩-٢٢٨/٥

خلاف ظاهرها لم يتحقق لمخالفة الكتاب مصداق^١، ويعلق هنا في هذا المجال قائلًا: (فالأحرى للقائل بوجوب غسل الرجلين في الوضوء أن يقول كما قال بعض السلف كأئس والشعبي وغيرهما على ما نقل عنهم : أنه نزل جبرئيل بالمسح والسنة الغسل ، ومعناه نسخ الكتاب بالسنة)^٢، وكأنه يستهجن هذا الرأي.

وهل يجوز ان تنسخ السنة النبوية القران الكريم ؟ هذا ما طرحه الطباطبائي حين وصوله لهذه المسألة، لم يرد على هذا التساؤل باعتبارها من اختصاص الاصولي وليس المفسر، اذ يقول: (وينتقل البحث بذلك عن المسألة التفسيرية إلى المسألة الأصولية : هل يجوز نسخ الكتاب بالسنة أو لا يجوز ، والبحث فيه من شأن الأصولي دون المفسر وليس قول المفسر بما هو مفسر : إن الخبر الكذائي مخالف للكتاب إلا للدلالة على أنه غير ما يدل عليه ظاهر الكتاب دلالة معولا عليها في الكشف عن المراد دون الفتيا بالحكم الشرعي الذي هو شأن الفقيه)^٣.

يبيد أن السنة النبوية لا تنسخ القران الكريم.

ولو عرضنا ما ذهب اليه الطباطبائي مقارنة مع بعض المفسرين في هذه المسألة من كلا الفريقين لاتضح لنا صحة ما ذهب اليه .

فقد ذهب الامامية على وجوب مسح الرجلين حتى مع القول باختلاف القراءة بين النصب والجر، (فالقراءتان جميعاً تفيدان المسح)^٤ ، وإن دلالة الآية على وجوب مسح الرجلين دون غيرهما اظهر من الشمس في رابعة النهار ، وخصوصاً على قراءة الجر ، ولذلك اعترف بها جمع كثير من القائلين بالغسل.^٥

فقد (روي عن الباقر (عليه السلام) أنه سئل عن قول الله عز وجل (وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين) على الخفض هي أم على النصب ، قال: قال هي على الخفض)^٦.

١ . الطباطبائي:الميزان ، ٢٢٩/٥

٢ . المصدر نفسه ، ٢٢٩/٥

٣ . المصدر نفسه ، ٢٢٩/٥

٤ . الطوسي : التبيان ، ٤٥٢/٣

٥ . ينظر: الفيض الكاشاني: الصافي ، ١٥/٢

٦ . المصدر نفسه ، ١٥/٢

وفي رد على القائلين بأنه يجب غسل الرجلين لأنها محدودتان كاليدين ، يقول الطوسي:(ومن قال يجب غسل الرجلين ، لأنهما محدودتان كاليدين ، فقله ليس بصحيح ، لانا نسلم ان العلة في كون اليدين مغسولتين كونهما محدودتين ، وإنما وجب غسلهما ، لأنهما عطا على عضو مغسول ، وهو الوجه ، فكذاك عطف الرجلين على ممسوح هو الرأس ، وجب أن يكونا ممسوحين)^١.

أما القول بأنّ الغسل مشتمل على المسح ، وانه اقرب إلى الاحتياط ، وانه يقوم مقامه ، فهو ضعيف ، لان الغسل غير المسح ، لكونها حقيقتين مختلفتين في اللغة والعرف والشرع^٢ ، وعليه فلا يقوم الغسل مقام المسح.

اما حكم وضوء الارجل عند بعض اهل العامة فقد أورد ابن عطية في تفسيره (أنّ الفرض في الرجلين المسح لا الغسل، إذ ورد عن ابن عباس انه قال : " الوضوء غسلتان ومسحتان" ، كما روي أيضاً أنّ الحجاج خطب بالأهواز فذكر الوضوء فقال : اغسلوا وجوهكم وأيديكم وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم وانه ليس شيء من ابن ادم اقرب من خبثه من قدميه " فاغسلوا " بطونها وظهورها وعراقيبها، فسمع ذلك انس بن مالك فقال صدق الله وكذب الحجاج قال الله تعالى " وامسحوا برؤوسكم وارجلكم " ، قال وكان انس إذا مسح رجليه بلّهما)^٣.

وقد أورد ابن كثير في تفسيره رواية الحجاج هذه ، ووصف إسنادها بأنه صحيح.^٤

وردّ الجصاص كلا القولين ، أي بالجمع بين الغسل والمسح ، والقول بالتخيير، زاعماً إنّ الجميع متفق على عدم جواز الجمع بينهما ، أما التخيير ، فليس له ما يشير في الآية ولا دلالة عليه.^٥

أما الزمخشري فقد ذهب الى حكم الغسل، بحجة أنّ الأرجل من بين الأعضاء المغسولة الثلاثة فكانت مظنة للإسراف المذموم المنهي عنه فعطفت على الثالث الممسوح لا لتمسح ، ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها^٦.

١ . الطوسي : التبيان ، ٤٦٥/٣

٢ . ينظر : الطبرسي : مجمع البيان ، ٢٣٠/٣

٣ . ابن عطية : المحرر الوجيز ، ١٦٣/٢ ، وينظر : ابو حيان الاندلسي : البحر المحيط ، ٤٥٢/٣ .

٤ . ينظر : ابن كثير : تفسير القران العظيم ، ٥٣/٣

٥ . ينظر : الجصاص : احكام القران ، ٤٣٤/٢

٦ . ينظر : الزمخشري : الكشاف ، ٦٤٥/ .

ونستنتج مما تقدم من بيان منهج النقد عند العلامة الطباطبائي في آيات الاحكام انه ينظر الى المسائل الفقهية بانها بحوث خارجة عن دائرة التفسير وانها من مختصات الفقهاء والاصوليين لذا فانه يكتفي في آيات الاحكام ببيان القدر اليسير في فهم النص القرآني وما يروم اليه من معاني بيان الحكم الاساس فيها من دون الولوج في جزئيات الاحكام فلم يطنب فيها كثيرا مشيرا الى الرجوع للكتب الفقهية لمن يريد الاستزادة .

ويتضح لنا أن الطباطبائي يسلك طريقا استدلاليا في بعض المسائل التي فيها خلاف بين الفقهاء في تشريع حكم ما، اذ يعرض اقوالا فقهية ويناقشها باستدلاله بالقران تارة والسنة تارة اخرى ، ويخلص الى معالجة قضية فقهية كما في حكم صيام المسافر والمريض وحكم وضوء الارجل ، اما ما يخص المسائل التي ليس فيها ثمة نزاع فيوجز البيان فيها ويصرفها الى كتب الفقه^١ .

من هنا يتضح لنا موقف الطباطبائي من آيات الأحكام ونقده التفسيري في هذا المجال ، ولا نعلم سبب موقفه السابق الناظر الى البحوث الفقهية بأنها خارجة عن دائرة التفسير على الرغم من كونه قد درس الفقه واصوله ، وألف كتباً فيه اذ انه في تفسيره الميزان لم تتضح دراسته الفقهية فيه الا لماما.

^١ . ينظر : علي الأوسي : الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان ، ٢٣٠

الفصل الثالث

سمات النقد التفسيري عند العلامة الطباطبائي

أولا/ التعادل والترجيح بين الاقوال التفسيرية

ثانيا/ المجرأة

ثالثا/ القبول والرفض

رابعا/ النقد التحليلي

خامسا/ الموضوعية والحيادية

الفصل الثالث

سمات النقد التفسيري عند الطباطبائي

ذكرنا ان النقد هو عملية اصدار حكم على أمر ما أو تقييم لمستوى معين ، فقد يكون النقد مدحا وقد يكون قدحا (فلا يعني النقد دوما بيان العيب والخطأ بل هو ايضا يتكفل بإظهار وجوه الحسن ونقاط القوة وهو بذلك يتسع لمجال الترجيح والتفاضل بين الآراء والأفكار بين الحسن والأحسن والمهم والأهم والمناسب والأنسب)^(١)، وقد قال تعالى ﴿ فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ سَمِعُوا الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ﴾^(٢)

لذا فلا يقتصر النقد على بيان مواطن الخطأ والضعف والذم والرفض بل يتسع مجاله في ابراز مواطن القوة في الرأي المنقود او التعادل والترجيح بين الآراء والقبول وما الى ذلك على وفق أسس ومعايير النقد .

ف نجد أن تفسير الطباطبائي قد حفل بسعة الآراء التفسيرية وكثرة النقد التفسيري لها فلم يترك رأيا تفسيريا من دون ان يوضح سبب رفضه او قبوله او ترجيحه ، فكان منهجه النقدي يقوم على أسس ومعايير يستند عليها في قبول الآراء التفسيرية ورفضها بحجيات مختلفة^(٣).

وإن أهم ما تميز به الطباطبائي في نقده التفسيري للآراء التفسيرية أنه (اتخذ من القرآن الكريم ميزانا للحق ومحورا للأصالة والواقع طبقا لما أثبتته القرآن الكريم لنفسه في هذه الدائرة في نظير قوله تعالى ﴿ أَنَّهُ لَقَوْلُ فَضْلٍ * وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ ﴾^(٤) وقوله ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾^(٥) وأخذ يقارن بقية الآراء والأفكار والمذاهب ويحاكمها انطلاقا من هذا المعيار وهو يبين مواطن الخطأ

١ . احسان الامين : منهج النقد في التفسير ، ٥-٦ (المقدمة)

٢ . الزمر : ١٧-١٨

٣ . ينظر : علي الاوسي : الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان ، ١٧٦

٤ . الطارق : ١٣-١٤

٥ . فصلت : ٤١-٤٢

والاشتباه وما تنطوي عليه من مغالطات مذهبية وفكرية^(١)، ونحسب أن رأي السيد كمال الحيدري كان صائبا ، فقد اُتسم تفسير السيد الطباطبائي بالدقة والحرص على صحة المعلومة.

فأهم سمة نقدية للطباطبائي أنه جعل النص القرآني معيارا لنقده لآراء المفسرين ببيان مواطن الصواب والخطأ منها والاشتباه وتحليل الآراء والتعادل والترجيح والاستحسان والتفضيل والموضوعية والحيادية وأحيانا يكون النقد متسما بالجرأة في رفض بعض الأقوال التفسيرية .

ومن أساليبه أيضا في النقد والتحليل انه (غالبا ما كان يركز على تحليل الآراء ونقد المبادئ والأفكار بدون ذكر الأسماء ، وكان يقول: إن الأفكار لا أصحابها هي التي تتصارع وتتفاعل فيما بينها)^(٢).

لذا فإن المنهج النقدي الذي اتبعه الطباطبائي كان يتسم بجملة من الخصائص التي أثرت تفسيره في تبيين المعارف وتصحيح الأفكار وأظهار الحقائق وإزالة الشبهات ، وسنأخذ أهم ما تميز به الطباطبائي في محل نقده لآراء المفسرين .

أولا : التعادل والترجيح بين الآراء التفسيرية

من سمات النقد التفسيري عند الطباطبائي أنه (يلتزم أسلوبا في التعبير عن الترجيح بين أقوال المفسرين يكاد يكون شاملا ملازما له على الدوام ، فبعد أن يكشف عن المراد في الآية يعرض اقوالا لبعض المفسرين ثم يعطف النظر الى ملاحظة هذه الأقوال بمقارنتها مع ما قدمه من معنى وبيان للآية لتأخذ نصيبها من التأييد أو الرفض)^(٣).

وقد استعمل الطباطبائي تعابير معينة في انتقاد الرأي التفسيري الموافق لما ذهب إليه في تفسير الآية وترجيحه على بقية الآراء التي ذكرها في تفسير الآية نفسها^(٤) .

^١ . كمال الحيدري : العلامة الطباطبائي ملامح من سيرته الذاتية ومنهجه العلمي ، ١٣٥
^٢ . المصدر نفسه : ١٠٨ ، وينظر : كمال الحيدري : العلامة الطباطبائي ملامح من سيرته الذاتية ومنهجه العلمي ، ١٣٦
^٣ . علي الأوسي : الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان ، ١٧٩
^٤ . المصدر نفسه : ١٧٩

فنجده في تفسيره لقوله تعالى ﴿أَفْحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ﴾^(١) ، يدرج وجوها تفسيرية للآية فيعادل بينها في صحتها او قبولها ثم يرجح واحدا منها ، فيقول في تفسير الآية: (قال في المجمع^(٢): معناه أفحسب الذين جحدوا توحيد الله أن يتخذوا من دوني أربابا ينصرونهم ويدفعون عقابي عنهم قال: ويدل على هذا المحذوف قوله ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لَهُمْ لِلْكَافِرِينَ نَزْلاً﴾^(٣) ، وهناك وجه ثان منقول عن ابن عباس^(٤) وهو أن المعنى أفحسب الذين كفروا أن يتخذوا من دوني آلهة وأنا لا أغضب لنفسي عليهم ولا أعاقبهم ، ووجه ثالث : وهو أن " أن يتخذوا " الخ مفعول أول لحسب بمعنى ظن ومفعوله الثاني محذوف ، والتقدير أفحسب الذين كفروا اتخاذهم عبادي من دوني أولياء نافعا لهم أو دافعا للعقاب عنهم)^(٥)

والفارق بين هذه الوجوه التفسيرية هو في مفعولي (حسب) فالوجه الاول والثاني يقتضيان ان تكون الصلة من (أن والفعل) (أن يتخذوا) في مقام مفعولي (حسب) وحذفت بعض الصلة ، اما الوجه الثالث فيقتضي ان يكون (ان يتخذوا) مفعول اول لحسب اما الثاني فمحذوف^(٦) .

وهناك (وجه رابع : وهو أن يكون أن وصلته سادة مسد المفعولين وعناية الكلام متوجهة إلى إنكار كون الاتخاذ اتخاذا حقيقة على معنى أن ذلك ليس من الاتخاذ في شئ إذ الاتخاذ إنما يكون من الجانبين والمتخذون متبرؤون منهم لقولهم ﴿سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيِّنَا مِنْ دُونِهِمْ﴾^(٧))^٨.

هذه الوجوه التفسيرية في تفسير قوله (أفحسب الذين كفروا...) ، وقد ارتضاها الطباطبائي بالترتيب ورجح الوجه الاول منها نظرا لما يعطيه سياق الايات بقوله: (والوجوه الأربعة مترتبة في الوجاهة وأوجهها أولها وسياق هذه الآيات يساعد عليه فإن هذه الآيات بل عامة آيات السورة مسوقة لبيان أنهم فتنوا بزينة الحياة الدنيا واشتبه عليهم الامر فاطمأنوا إلى ظاهر الأسباب فاتخذوا غيره تعالى أولياء من دونه فهم يظنون أن ولايتهم تكفيهم وتنتفعهم وتدفع عنهم الضر

١ . الكهف : ١٠٢

٤ . الطبرسي : مجمع البيان ، ٣٩٢/٦ ،

٣ . الكهف : ١٠٢

٤ . الطبرسي : مجمع البيان ، ٣٩٢/٦ ،

٥ . الطباطبائي : الميزان ، ٣٦٣-٣٦٢/١٣ ،

٦ . ينظر : المصدر نفسه ، ٣٦٣/١٣ ،

٧ . سبأ : ٤١ ،

٨ . الطباطبائي : الميزان ، ٣٦٣/١٣ ،

والحال أن ما سيلقونه بعد النفخ والجمع يناقض ذلك فالآية تتكرر عليهم هذا الظن والحسبان بعد ما كان مال أمرهم ذلك ، ثم إن إمكان قيام أن وصلته مقام مفعولي حسب وقد ورد في كلامه تعالى كثيرا كقوله ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا﴾^(١) وغيره يغني عن تقدير مفعول ثان محذوف وقد منع عنه بعض النحاة^(٢).

فيرى الطباطبائي ان من الممكن ان يسد (أن يتخذوا) مسد مفعولي حسب مستدلا بأية سورة الجاثية وايضا استدلا بأية اخرى بقوله: (وتؤيده الآيات التالية) ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا﴾^(٣) وكذا القراءة المنسوبة إلى علي (عليه السلام) وعدة منهم " أفحسب " بسكون السين وضم وضم الباء والمعنى أفاتخاذ عبادي من دوني أولياء كاف لهم^(٤).

فتبين لنا ان مفسرنا قد جعل الآراء التفسيرية في تفسير الآية متعادلة في الصحة او القبول ثم رجح القول الاول لموافقته اكثر لما ذهب اليه وايضا لمساعدة السياق عليه ، واما بخصوص مفعولي حسب فهو يرى ان بالإمكان ان يكون (أن وصلته) قائما مقام مفعولي "حسب" ذاكرا ايتين تؤيد ما ذهب اليه فضلا عن القراءة المنسوبة للإمام علي (عليه السلام) .

وفي مقام آخر يعرض الطباطبائي أربعة وجوه تفسيرية في مسألة منكري المعاد بعد الموت من العرب الوثنيين في قوله تعالى ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا مَوْتَتْنَا الْأُولَى وَمَا نَحْنُ بِمُنشَرِينَ﴾^٥ ثم رجح منها الاقرب الى الفهم او المعنى المراد من الآية فضلا عن قبوله للوجوه التفسيرية الاخرى باعتبارها متعادلة في معنى الآية .

فيذكر الطباطبائي الوجوه بقوله: (فقولهم "إن هي إلا موتتنا الأولى" الضمير فيه للعاقبة والنهاية أي ليست عاقبة أمرنا ونهاية وجودنا وحياتنا إلا موتتنا الأولى فنعدم بها ولا حياة بعدها أبدا ، ووجه

١ . الجاثية : ٢١

٢ . الطباطبائي : الميزان ، ٣٦٣/١٣

٣ . الكهف : ١٠٣

٤ . الطباطبائي : الميزان ، ٣٦٣/١٣

٥ . الدخان : ٣٥

تقييد الموتة في الآية بالأولى ، بأنه ليس بقيد احترازي إذ لا ملازمة بين الأول والآخر أو بين الأول والثاني فمن الجائز أن يكون هناك شيء أول ولا ثاني له ولا في قبالة آخر ، كذا قيل^(١).

ويذكر المفسر قولاً للزمخشري فيقول: (وهناك وجه آخر ذكره الزمخشري في الكشف^٢ فقال : فإن قلت : كان الكلام واقعا في الحياة الثانية لا في الموت فهلا قيل : إلا حياتنا الأولى وما نحن بمنشرين كما قيل : إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين ، وما معنى قوله (إلا موتنا الأولى) ؟ وما معنى ذكر الأولى ؟ كأنهم وعدوا موتة أخرى حتى نفوها وجحدوها وأثبتوا الأولى ، قلت: معناه أنهم قيل لهم : إنكم تموتون موتة تتبعها حياة كما تقدمتم موتة قد تعقبها حياة وذلك قوله عز وجل ﴿ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾^٣، فقالوا : إن هي إلا موتتنا الأولى يريدون ما الموتة التي من شأنها أن تتعقبها حياة إلا الموتة الأولى دون الموتة الثانية ، وما هذه الصفة التي تصفون بها الموتة من تعقب الحياة لها إلا للموتة الأولى خاصة فلا فرق إذا بين هذا وبين قوله "إن هي إلا حياتنا الدنيا" في المعنى^٤.

وايضا قول اخر مفاده انهم ينفون الموت بعد حياة البرزخ لانهم يرون الموتة الثانية انعداماً وبطلاناً لذات الانسان، وهذا ما رجحه الطباطبائي وعدّه الاقرب الى الصواب، فيقول: (يمكن أن يوجه بوجه ثالث وهو أن يقولوا "إن هي إلا موتتنا الأولى" بعد ما سمعوا قوله تعالى " قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين" ، وقد تقدم في تفسير الآية أن الإمامة الأولى هي الموتة بعد الحياة الدنيا ، والإمامة الثانية هي التي بعد الحياة البرزخية فهم في قولهم "إن هي إلا موتتنا الأولى" ينفون الموتة الثانية الملازمة للحياة البرزخية التي هي حياة بعد الموت فإنهم يرون موت الانسان انعداماً له وبطلاناً لذاته)^٥.

^١ . الطباطبائي : الميزان ، ١٤٧/١٨

^٢ . ينظر : الزمخشري : الكشف ، ٥٠٤/٣-٥٠٥

^٣ . البقرة : ٢٨

^٤ . الطباطبائي : الميزان ، ١٤٦/١٨

^٥ . المصدر نفسه ، ١٤٧/١٨

(ويمكن أن يوجه بوجه رابع وهو أن يرجع التقيد بالأولى إلى الحكاية دون المحكي وذلك بأن يكون الذي قالوا إنما هو "إن هي إلا موتنا" ويكون معنى الكلام أن هؤلاء ينفون الحياة بعد الموت ويقولون : إن هي إلا موتتنا يريدون الموتة الأولى من الموتين اللتين ذكرنا في قولنا " قالوا ربنا أمتنا اثنتين ")^١ .

فبعد عرضه للوجه التفسيري للآية ينقدها بانها: (مختلفة في القرب من الفهم فأقربها ثالثها ثم الرابع ثم الأول)^٢ .

وفي مورد آخر يعادل المفسر بين الآراء ويرجح بعضها على بعض ، ففي قوله تعالى ﴿ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴾^٣ يذكر ستة اقوال في بيان المراد من تطهير الثياب ف(قيل : كناية عن إصلاح العمل ، ولا يخلو من وجه فإن العمل بمنزلة الثياب للنفس بما لها من الاعتقاد فالظاهر عنوان الباطن ، وكثيرا ما يكنى في كلامهم عن صلاح العمل بطهارة الثياب ، وقيل : كناية عن تركية النفس وتنزيهاها عن الذنوب والمعاصي، وقيل : المراد تقصير الثياب لأنه أبعد من النجاسة ولو طالت وانجرت على الأرض لم يؤمن أن تنتجس، وقيل: المراد تطهير الأزواج من الكفر والمعاصي لقوله تعالى ﴿ هُنَّ كَبَاسُ لَكُمْ ﴾^٤)^٥ .

ويسترسل المفسر في ايراد الاقوال ف(قيل : الكلام على ظاهره والمراد تطهير الثياب من النجاسات للصلاة والأقرب على هذا أن يجعل قوله " ومربك فكب " إشارة إلى تكبير الصلاة وتكون الآيتان مسوقتين لتشريع أصل الصلاة مقارنا للأمر بالدعوة)^٦ .

وأيد هذا القول فأخذ يرفع اللبس عنه مستشهدا بايات اخر والروايات ، فقال : (ولا يرد عليه ما قيل : إن نزول هذه الآيات كان حيث لا صلاة أصلا وذلك أن تشريع الفرائض الخمس اليومية على ما هي عليها اليوم وإن كان في ليلة المعراج وهي جميعا عشر ركعات ثم زيد عليها سبع

١ . الطباطبائي: الميزان، ١٤٨/١٨

٢ . المصدر نفسه ، ١٤٧/١٨

٣ . المدثر : ٤

٤ . البقرة : ١٨٧

٥ . الطباطبائي : الميزان ، ٨٩/٢٠

٦ . المصدر نفسه ، ٨٩/٢٠

ركعات إلا أن أصل الصلاة كان منذ أوائل البعثة كما يشهد به ذكرها في هذه السورة وسورتي العلق^١ والمزمل^٢ ، ويدل عليه الروايات.^٣

وقول آخر (قيل : المراد بتطهير الثياب الخلق بالأخلاق الحميدة والملكات الفاضلة)^٤ .

فبعد ايراده للأقوال بوجه رأيه فيها بأنها متعادلة في تفسير معنى تطهير الثياب مرجحاً القول الاول والخامس منها^٥ ، فنلاحظ ان أغلب الاقوال تخرج المعنى الى غرض مجازي ، وأخذ الطباطبائي بظاهر الآية.

لذا فتميز اسلوب الطباطبائي النقدي بالتعادل والترجيح بين الاقوال التفسيرية في كثير من المواضع^٦ .

ومما تقدم يتضح لنا ان الطباطبائي حين يرجح قولاً على آخر او يعادل بينها على وفق ما يراه يماثل ما يذهب اليه من بيان للنص القرآني لم يلتزم بتقديم او تأخير القول الذي يرتضيه بل يذكر الاراء التفسيرية اولاً ثم يختار الأرجح منها^٧ ، ولا يعني ذلك انه حين يرجح قولاً او قولين يرفض الآخر بل انه يعادل بين الاقوال في القبول ثم يرجح ثانياً .

ثانياً : الجرأة

لاحظت من خلال استقرائي لتفسير الميزان أن العلامة الطباطبائي في مقام نقده للوجوه التفسيرية في بيان معنى آية ما ، أحياناً يتجرأ في توجيه نقده التفسيري بألفاظ جريئة في كثير من المواضع النقدية ، كأن يقول بعد ادراجه لأقوال او آراء تفسيرية عديدة او راي واحد : ان هذا الرأي سخيف او رديء ، او فاسد ، او هذه الاقوال سخيصة او رديئة او فاسدة .

١ . قال تعالى (أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى عَبْدًا إِذَا صَلَّى كَلَّا لَا تُطْعُهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ) ٩-١٩ .
٢ . قال تعالى (يَا أَيُّهَا الْمَرْمَلُ * فَمِ اللَّيْلِ إِلَّا قَلِيلًا * نَصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا * أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا * إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا تَقِيلًا * إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلًا) ١-٦ .
٣ . الطباطبائي : الميزان ، ٨٩/٢٠ .
٤ . المصدر نفسه ، ٨٩/٢٠ .
٥ . المصدر نفسه ٨٩-٨٨/٢٠ .
٦ . ينظر : المصدر نفسه ، ١٨٣/١٠ ، و ٨٧/٢٠ ، و ١١٤/٢٠ ، و ١٢٨/١٣ .
٧ . علي الاوسي : الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان ، ١٨٣ .

ويقول علي الاوسي في هذا المضممار ان الطباطبائي : (في مخالفة بعض هذه الاقوال لما قدمه من معنى في الآية يشير الى ذلك بأحد التعابير التي تدل عليه ايضا كقوله : وفي معنى الآية بعض وجوه رديئة أخرى.)^(١)

فنجده في مسألة ادعاء أهل الكتاب موت النبي عيسى(عليه السلام) أنه يوجه نقدا لآراء تفسيرية واصفها بالرداءة والسخافة ، وذلك في بيان قوله تعالى ﴿وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾^(٢)

فيقول بعد بيان طويل لتفسير الآية : (من غريب الكلام في هذا الباب ما ذكره الزمخشري في الكشاف)^(٣): أنه يجوز أن يراد أنه لا يبقى أحد من جميع أهل الكتاب إلا ليؤمنن به على أن الله يحييهم في قبورهم في ذلك الزمان ، ويعلمهم نزوله ، وما أنزل له ، ويؤمنون به حين لا ينفعهم إيمانهم)^(٤)

اذ يقول في نقده لكلام الزمخشري أن : (هذا ، قول بالرجعة)^(٥) ، وزاد أن (في معنى الآية بعض وجوه رديئة أخرى : منها : ما يظهر من الزجاج أن ضمير قوله " قبل موته " يرجع إلى الكتابي وأن معنى قوله " وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته " أن جميعهم يقولون : إن عيسى الذي يظهر في آخر الزمان نحن نؤمن به)^(٦).

وهنا ينبري الطباطبائي قائلا : (وهذا معنى سخيف فإن الآيات مسوقة لبيان دعواهم قتل عيسى (عليه السلام) وصلبه والرد عليهم دون كفرهم به ولا يرتبط ذلك باعترافهم بظهور مسيح في آخر الزمان يحيى أمر شعب إسرائيل حتى يذبل به الكلام ، على أنه لو كان المراد به ذلك لم يكن حاجة إلى ذكر قوله " قبل موته " لارتفاع الحاجة بدونه ، وكذا قوله " ويوم القيامة يكون عليهم شهيدا " لأنه على هذا التقدير فضل من الكلام لا حاجة إليه)^(٧).

١ . علي الأوسي : الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان ، ١٧٩

٢ . النساء : ١٥٩

٣ . ينظر : الزمخشري : الكشاف ، ٥٨١/١

٤ . الطباطبائي : الميزان ، ١٣٨/٥

٥ . المصدر نفسه : ١٣٨/٥

٦ . المصدر نفسه : ١٣٨/٥

٧ . المصدر نفسه ، ١٣٨/٥

ويسترسل بتفسيره بقول آخر وهو(ما ذكره بعضهم أن المراد بالآية : وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن بمحمد قبل موت ذلك الكتابي)^١.

ويصف الطباطبائي هذا الرأي بالسخف لأنه لا يستند الى دليل ، اذ يقول بجرأة ان:(هذا في السخافة كسابقه فإنه لم يجر لمحمد (صلى الله عليه وآله وسلم) ذكر في سابق الكلام حتى يعود إليه الضمير . ولا أن المقام يدل على ذلك ، فهو قول من غير دليل)^٢.

وفي موضع اخر يوجه الطباطبائي نقدا على وجهين تفسيرين في المراد من " الامة " في الآية ﴿لَنْ أُخْرِنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَىٰ أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ لَّيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُ الْأَيُّومَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾^٣، فهو يرى ان المراد من "الامة" هنا هي الحين والوقت، اذ يقول:(إلى أمة معدودة" الأمة الحين والوقت كما في قوله تعالى ﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾^٤ أي بعد حين ووقت)^٥.

فأورد رأيين تفسيريين في معنى الآية بعد بيانه لها فد(قيل: إن المراد بالأمة الجماعة وهم قوم يأتي الله بهم بعد هؤلاء فيصرون على الكفر فيعذبهم بعذاب الاستئصال كما فعل بقوم نوح ، أو هم قوم يأتون بعد هؤلاء فيصرون على معصية الله فتقوم عليهم القيامة)^٦.

فلم يرتض لهذا التوجيه التفسيري وانتقدهما بجرأة فحكم عليهما بالسخافة ذاكرا علة رفضه ، فيقول:(الوجهان سخيضان لبنائهما على كون المعذبين غير هؤلاء المستهزئين من الكفار وظاهر قوله تعالى " الْيَوْمَ يَأْتِيهِمْ " الخ ، أن المعذبين هم المستهزئون بقولهم " مَا يَحْبِسُهُ"^٧)

١ . الطباطبائي : الميزان ، ١٣٨/٥

٢ . المصدر نفسه ، ١٣٨/٥

٣ . هود : ٨

٤ . يوسف : ٢٥

٥ . الطباطبائي : الميزان ، ١٤٨/١٠

٦ . المصدر نفسه ، ١٤٨/١٠

٧ . المصدر نفسه : ١٤٨/١٠

وقد استعمل الطباطبائي هذا التعبير " سخيّف وسخافة ورديء " في رده لكثير من الاقوال التفسيرية التي يرفضها بشدة.^١

وايضا استعمل تعبير جريء اخر في النقد فهو يحكم على راي تفسيري بانه فاسد او مجموعة اراء بانها فاسدة بعد بيانه للاية ، وفي بعض الاقوال يذكر وجه الفساد فيه .

فجده في تفسير الاية ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾^٢ ينقد وجها تفسيريا ويصفه بالفساد وذلك في المراد من المحرمات في الاية فيقول بعد بيان طويل للاية يخلص الى أن (المراد بهذه المحرمات : المحرمات الاسلامية التي عزم الله أن لا تشيع في المجتمع الاسلامي العالمي كما أن المراد بدين الحق هو الذي يعزم ان يكون هو المتبع في المجتمع ، ولازم ذلك أن يكون المراد بالمحرمات : المحرمات التي حرّمها الله ورسوله محمد" صلى الله عليه وآله وسلم" الصادر بالدعوة الاسلامية).^٣

ف(يظهر فساد ما أورد على هذا الوجه أنه لا يعقل ان يحرم أهل الكتاب على أنفسهم ما حرم الله ورسوله علينا إلا إذا أسلموا ، وإنما الكلام في أهل الكتاب لا في المسلمين العاصين)^٤.

وسبب فساده يقول المفسر: (وجه الفساد أنه ليس من الواجب ان يكون الغرض من قتالهم ان يحرموا ما حرم الاسلام وهم أهل الكتاب بل أن لا يظهر في الناس التبرز بالمحرمات من غير مانع يمنع شيوعها والاسترسال فيها كشراب الخمر وأكل لحم الخنزير وأكل المال بالباطل على سبيل العن بل يقاتلون ليدخلوا في الذمة فلا يتظاهروا بالفساد ، ويحتبس الشر فيما بينهم أنفسهم)^٥.

^١ . ينظر: الطباطبائي: الميزان ، ٢٣/٧ ، و٢١٠-٢١١ ، و٤١٧/٩ ، و٣١/١٠ ، و٦٢/١٣ ، و١٥٢/١٤ ، و٣٤٢/١٨

^٢ . التوبة: ٢٩

^٣ . الطباطبائي ، الميزان ، ٢٤٨/٩

^٤ . المصدر نفسه ، ٢٤٨/٩

^٥ . المصدر نفسه ، ٢٤٨/٩

وفي موضع اخر في قوله تعالى ﴿ إِذِ اسْتَعِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِأَلْفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرَدِّفِينَ ﴾^١ ، يقول في تفسيرها ان : (الاستغاثة طلب الغوث وهو النصرهوالامداد معروف ، وقوله " مردفين " من الارداف وهو ان يجعل الراكب غيره ردفا له ، والردف التابع ، وبهذا المعنى ثلاثم الآية ما في قوله تعالى فيما يشير به إلى هذه القصة في سورة آل عمران ﴿ وَكَذَٰلِكَ نَصْرَكُمُ اللَّهُ بِدَمْرِ وَاثِمٍ آذَلَةٍ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُشْكُرُونَ ﴾* إذ تقول للمؤمنين آلن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين * بلى إن تصبروا وتقتوا ويأتواكم من فؤمهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين * وما جعله الله إلا بشري لكم ولتطمئن قلوبكم به وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم *^٢ .

(فإن تطبيق الآيات من السورتين يوضح ان المراد بنزول الف من الملائكة مردفين نزول الف منهم يستتبعون آخرين فينطبق الألف المردفون على الثلاثة آلاف المنزلين)^٣ .

ثم أخلص القول بالحكم بالفساد على اراء تفسيرية مخالفة لما ذهب اليه (وبذلك يظهر فساد ما قيل : ان المراد بكون الملائكة مردفين كون الألف متبعين ألفا آخر لان مع كل واحد منهم ردفا له فيكونون الفين ، وكذا ما قيل : ان المراد كون بعضهم إثر بعض ، وكذا ما قيل : إن المراد مجيئهم على أثر المسلمين بأن يكون مردفين بم عنى رادفين ، وكذا ما قيل : إن المراد إردافهم المسلمين بأن يتقدموا عسكر المسلمين فيلقوا في قلوب الذين كفروا الرعب)^٤

وفي موضع اخر ينقد بجرأة في تفسير " الزيغ " في قوله تعالى ﴿ فَلَمَّا نَرَاغُوا أَنرَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴾^٥ فيقول مفسرنا في معناها أن : (الزيغ الميل عن الاستقامة ولازمه الانحراف عن الحق إلى الباطل ، وإزاغته تعالى إمساك رحمته وقطع هدايته عنهم كما يفيد

١ . المائدة : ٩

٢ . آل عمران : ١٢٤-١٢٦

٣ . الطباطبائي : الميزان ، ٢٠/٩

٤ . المصدر نفسه ، ٢٠/٩

٥ . الصف : ٥

التعليل بقوله : " إن الله لا يهدي القوم الفاسقين " حيث علل الإزاعة بعدم الهداية ، وهي إزاعة على سبيل المجازاة وتثبيت للزيغ الذي تلبسوا به أولاً بسبب فسقهم المستدعي للمجازاة كما قال تعالى ﴿ يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ﴾^١ ، وليس بازاعة بدئية وإضلال ابتدائي لا يليق بساحة قدسه تعالى)^٢.

فبعد تفسيره للاية يوجه نقدا لقول تفسيري فيقول: (من هنا يظهر فساد ما قيل : إنه لا يجوز أن يكون المراد بقوله : " أزاع الله قلوبهم " الإزاعة عن الايمان لان الله تعالى لا يجوز أن يزيغ أحدا عن الايمان ، وأيضا كون المراد به الإزاعة عن الايمان يخرج الكلام عن الفائدة لأنهم إذا زاغوا عن الايمان فقد صاروا كفارا فلا معنى لقوله : أزاعهم الله عن الايمان)^٣ .

أما (وجه الفساد أن قوله : " لا يجوز له تعالى أن يزيغ أحدا عن الايمان " ممنوع بإطلاقه فإن الملاك فيه لزوم الظلم وإنما يلزم فيما كان من الإزاعة والاضلال ابتدائيا وأما ما كان على سبيل المجازاة وحقيقته إمساك الرحمة وقطع الهداية لتسبيب العبد لذلك بفسقه وإعراضه عن الرحمة والهداية فلا دليل على منعه لا عقلا ولا نقلا)^٤.

وأضاف أن (قوله : " إن الكلام يخرج بذلك عن الفائدة " فيدفعه أن الذي ينسب من الزيغ إلى العبد ويحصل معه الكفر تحقق ما له بالفسق والذي ينسب إليه تعالى تثبيت الزيغ في قلب العبد والطبع عليه به فزيغ العبد عن الايمان بسبب فسقه وحصول الكفر بذلك لا يغني عن تثبيت الله الزيغ والكفر في قلبه على سبيل المجازاة)^٥

وتأسيسا على ما تقدم يتبين لنا ان الطباطبائي غالبا ما يوجه نقدا لقول تفسيري او اكثر بتعبير جريء من دون ان يذكر صاحب القول ولكنه احيانا يذكره ، كنقده للرازي في ايراده لوجه تفسيرية في سبب عداوة ابليس لآدم (عليه السلام) وحواء .

^١ . البقرة : ٢٦

^٢ . الطباطبائي : الميزان ، ٢٤٩/١٩

^٣ . المصدر نفسه ، ٢٥٠/١٩

^٤ . المصدر نفسه ، ٢٥٠/١٩

^٥ . المصدر نفسه ، ٢٥٠/١٩

اذ طرح الرازي سؤالاً في سبب العداوة وأجاب عنه بوجوه فقال عن تفسيره لقوله تعالى ﴿ فَقُلْنَا يَا

آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى ﴾^١ : (ما سبب تلك العداوة ؟

الجواب من وجوه : أحدها : أن إبليس كان حسوداً فلما رأى آثار نعم الله تعالى في حق آدم (عليه السلام) حسده فصار عدواً له . وثانيها: أن آدم كان شاباً عالماً لقوله وعلم آدم الأسماء كلها ، وإبليس كان شيخاً جاهلاً لأنه أثبت فضله بفضيلة أصله وذلك جهل ، والشيخ الجاهل أبداً يكون عدواً للشاب العالم . وثالثها: أن إبليس مخلوق من النار وآدم مخلوق من الماء والتراب فبين أصليهما عداوة فبقيت تلك العداوة)^٢

فانقد الطباطبائي هذه الوجوه التفسيرية بتعبير جريء بوصفها بالسخافة اذ يقول بعد بيانه للآية ﴿ فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى ﴾ : (ذكر الإمام الرازي في تفسيره وجوها لسبب عداوة إبليس لآدم وزوجه وهي وجوه سخيصة لا فائدة في الاطناب بنقلها).^٣

ثم ذكر رأيه في ارجاع سبب عداوة إبليس لآدم (عليه السلام) وزوجه مستدلاً بآيات قرآنية تؤيد ما ذهب اليه فقال : (والحق أن السبب فيها هو طرده من حضرة القرب ورجمه وجعل اللعن عليه إلى يوم القيامة كما يظهر من قوله لعنه الله على ما حكاه الله ﴿ قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَا أُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾^٤ وقوله ﴿ قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لِنُؤْمُرِيَنِّي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأُحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا ﴾^٥ ، ومعلوم أن تكريم آدم عليه هو تكريم نوع الانسان عليه كما أن أمره بالسجدة له كان أمراً بالسجدة لنوع الانسان فأصل السبب هو تقدم الانسان وتأخر الشيطان ثم الطرد واللعن)^٦.

١ . طه : ١١٧

٢ . الرازي : التفسير الكبير ، ٢٢/١٢٤-١٢٥

٣ . الطباطبائي : الميزان ، ٢١٩/١٤

٤ . الحجر : ٣٩ .

٥ . الاسراء : ٦٢

٦ . الطباطبائي : الميزان ، ٢١٩/١٤

وقد انتقد الطباطبائي كثيرا من الآراء بالحكم عليها بالفساد مع بيان وجه فسادها بعد تفسيره للآية^١.

وسمة النقد الجريء في التمييز بين الآراء التفسيرية بالحكم عليها بالرداءة والسخافة والفساد قد يؤاخذ عليه الطباطبائي، لأنه وان كان التوجيه التفسيري لبيان النص القرآني لا يوافق رأيه او ليس صحيحا الا ان من الافضل الحكم عليه او نقده بسلوب أقل حدة كونه مفسرا ويعاتب على كلامه .

ثالثا : القبول والرفض

لم يرفض العلامة الطباطبائي الاقوال التفسيرية جميعا ،بل كانت له انتقادات بقبولها، وعبر عن ارتضائه لها بتعابير مختلفة ،فأحيانا يستحسن رأيا تفسيريا بقوله: أنه حسن ، وأحيانا انه صحيح او مستقيم او أوفق وأطف ، وما الى ذلك من الالفاظ التي تعبر عن القبول.

وسمة القبول ايضا نجدها في معرض عرضه للأقوال التفسيرية في بيان آية ما ، فمثلا في تفسيره لقوله تعالى ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّومِرِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا﴾^٢، يبين المفسر معنى مفردة " الزرق " في الآية بأنها (جمع أزرق من الزرقة وهي اللون الخاص)^٣، أما المراد من " حشر المجرمين زرقا " فيذكر معناه عما قاله الفراء فاستحسن رأيه وأيده بآية أخرى ، فقال: (وعن الفراء ان المراد بكونهم زرقا :كونهم عميا لان العين إذا ذهب نورها أزرق ناظرها، وهو معنى حسن،

ويؤيده قوله تعالى ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمِيَ﴾^٤.

ولو عدنا الى معاني القران للفراء لوجدنا ان الطباطبائي قد قول الفراء بما لم يقطع به، اذ يقول الفراء ما نصه في تفسير الآية: (يقال نحشروهم عطاشاً ويقال نحشروهم عمياً)^٥، وعليه فهو لم يقطع بقطع بأحد من التفسيرين ولم يتبين واحدا منهما، ولكن الطباطبائي قد حسن ما فسره الفراء وإن لم

١ . ينظر: الطباطبائي : الميزان ، ٨٨/٧ ، و ٩٢/٧ ، و ٣٤ /١٢ ، و ١٤١/١٨ ، و ٩٢/١٨

٢ . طه : ١٠٢

٣ . الطباطبائي : الميزان ، ٢٠٨/١٤

٤ . الاسراء : ٩٧

٥ . الطباطبائي : الميزان ، ٢٠٨/١٤

٦ . الفراء: معاني القران، ١٤٣/٣

يرجح احد الاحتمالين، ولعل استحسانه لقوله "تحشرهم عمياً" يرجع الى استدلاله بآية سورة الاسراء.

وفي موضع اخر في قوله تعالى ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ * حَتَّىٰ أَتَانَا الْيَقِينُ﴾^١، اوضح المفسر المراد من "اليقين" في الآية ويبيّن معناها اذ يقول: (فسروا اليقين بالموت لكونه مما لا شك فيه ، فالمعنى وكنا في الدنيا نكذب بيوم الجزاء حتى أتانا الموت فانقطعت به الحياة الدنيا أي كنا نكذب به ما دامت الحياة)^٢.

ثم أدرج قولاً تفسيرياً ووجه نقده التفسيري له بأنه حسن، ف (قيل: المراد به اليقين الحاصل بحقية يوم الجزاء بمشاهدة آيات الآخرة ومعاناة الحياة البرزخية حين الموت وبعده، وهو معنى حسن)^٣.

وايضاً ارتضى الطباطبائي قولاً تفسيرياً في المراد من "معية الله للمحسنين" في الآية ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾^٤ فذكر رأياً واكتفى به وحسنه فقال: (قيل: أي معية النصر والمعونة وتقديم الجهاد المحتاج إليهما قرينة قوية على إرادة ذلك، وهو وجه حسن، وأحسن منه أن يفسر بمعية الرحمة والعناية فيشمل معية النصر والمعونة وغيرهما من أقسام العناية التي له سبحانه بالمحسنين من عبادته لكمال عنايته بهم وشمول رحمته لهم ، وهذه المعية أخص من معية الوجود الذي ينبئ عنه قوله تعالى ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾^٥، فقبل فقبل ذلك البيان للآية وعلق عليه بالقبول والاستحسان وأيده بآية أخرى.

واستحسان العلامة الطباطبائي للأقوال التفسيرية واردة كثيراً في ميزانه في معرض نقده لها^٦.

١ . المدثر : ٤٦-٤٧

٢ . الطباطبائي : الميزان ، ١٠٦/٢٠

٣ . المصدر نفسه ، ١٠٦/٢٠

٤ . العنكبوت : ٦٩

٥ . الحديد : ٤

٦ . الطباطبائي : الميزان : ١٥٢/١٦

٧ . للاطلاع : ينظر: المصدر نفسه ، ١١٠/١٣ ، ١٢٧/١٥ ، ٣٦٧/١٨ ، ٦٧/١٩

واحيانا يستلطف الراي كما في تفسيره لقوله تعالى ﴿ وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ

تَبْدِدَ هَذِهِ أَبَدًا ﴾^١ ، اذ يذكر المفسر قولين في سبب افراد " الجنة" بعد التثنية، فيقول: (والمراد بالجنة جنسها ولذا لم تنثن ، وقيل : لان الدخول لا يتحقق في الجنتين معا في وقت واحد ، وإنما يكون في الواحدة بعد الواحدة)^٢، ولم يعلّق على هذا الرأي بشيء ،وزاد قولاً اخرًا من الكشاف:(فإن قلت : فلم أفرد الجنة بعد التثنية ؟ قلت : معناه ودخل ما هو جنته ما له جنة غيرها يعنى أنه لا نصيب له في الجنة التي وعد المؤمنون فما ملكه في الدنيا هو جنته لا غير ، ولم يقصد الجنتين ولا واحدة منهما)^٣ ، فاستلطف الطباطبائي قول الزمخشري في سبب افراد "الجنة" على القول الاول بقوله:(وهو وجه لطيف)^٤، وعليه فهو لم يرفض القولين ..

واحيانا يقبل ويفضل الرأي التفسيري لكونه ابلغ من الرأي الاخر، كما في تفسير " الضرب على الاذان " في قوله تعالى ﴿ فَضْرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا ﴾^٥ ، فيعرض الطباطبائي قولين هنا الاول للزمخشري والآخر للطبرسي ، ثم وجه نقده لاحدهما بالرفض وللآخر بالقبول ..

فقال في الكشاف : (أي ضربنا عليها حجابا من أن تسمع يعني أنماهم إنامة ثقيلة لا تتبهم فيها الأصوات كما ترى المستقل في نومه يصاح به فلا يسمع ولا يستتبه فحذف المفعول الذي هو الحجاب كما يقال : بنى على امرأته يريدون بنى عليها القبة)^٦ .

وقال في المجمع : (ومعنى ضربنا على آذانهم سلطنا عليهم النوم ، وهو من الكلام البالغ في الفصاحة يقال : ضربه الله بالفالج إذا ابتلاه الله به ، قال قطرب: هو كقول العرب: ضرب الأمير على يد فلان إذا منعه من التصرف ، قال الأسود بن يعفر وقد كان ضريرا : ومن الحوادث لا أبالك أنني * ضربت علي الأرض بالأسداد وقال : هذا من فصيح لغات القرآن التي

١ . الكهف : ٣٥

٢ . الطباطبائي : الميزان ، ٣٠٧/١٣

٣ . الزمخشري : الكشاف ، ٤٨٤/٢

٤ . الطباطبائي : الميزان ، ٣٠٧/١٣

٥ . الكهف : ١١

٦ . الزمخشري: الكشاف ، ٤٧٣/٢

لا يمكن أن يترجم بمعنى يوافق اللفظ)^١، فضل الطباطبائي ما ذهب اليه الطبرسي فيقول: (وما ذكره من المعنى أبلغ مما ذكره الزمخشري)^٢.

واحيانا يقبل القول التفسيري ويعده مستقيما بعد بيانه للاية ، كما في معنى "الظن" في قوله تعالى ﴿ وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾^٣ ، فيقول الطباطبائي: (العلم هو التصديق المانع من النقيض ، والظن هو التصديق الراجح ويسمى المرجوح وهما ، وقولهم بأنوثية الملائكة كما لم يكن معلوما لهم كذلك لم يكن مظنونا إذ لا سبيل إلى ترجيح القول به على خلافة لكنه لما كان عن هوى أنفسهم أثبتته الهوى في أنفسهم وزينة لهم فلم يلتفتوا إلى خلافه ، وكلما لاح لهم لائح خلافة أعرضوا عنه وتعلقوا بما يهونونه ، وبهذه العناية سمي ظنا وهو في الحقيقة تصور فقط)^٤ ، ولكن من وجهة نظرهم راجح.

ثم أدرج المفسر قولاً يوافق ما ذهب اليه من ان الظن في الآية هو تصور او توهم ، فيقول: (وبهذا يظهر استقامة قول من قال: إن الظن في هذه الآية وفي قوله السابق ﴿ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظن وما تهوى الأنفس ﴾^٥ بمعنى التوهم دون الاعتقاد الراجح وأيد بما يظهر من كلام الراغب: إن الظن ربما يطلق على التوهم)^٦ ، وهو في الآية الكريمة جاء لبيان حقيقة السماء الطبيعية ذلك الظن على وجه الحقيقة الواقعية لا كما يتصوره الظان نفسه.

وقد يعبر الطباطبائي عن قبوله لقول تفسيري في بيان معنى آية ما بأنه " لا بأس به" ، كما في تفسيره لقوله ﴿ فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴾^٧ فيفسرها بقوله: (أي فإذا أتممتنا قراءته عليك وحيا فاتبع

١ . الطبرسي: مجمع البيان، ٣١٢/٦

٢ . الطباطبائي : الميزان ٢٤٤/١٤-٢٤٥

٣ . النجم : ٢٨

٤ . الطباطبائي : الميزان ، ٤١/١٩

٥ . النجم: ٢٣

٦ . الطباطبائي : الميزان ، ٤١/١٩

٧ . القيامة : ١٨

قراءتنا له واقرأ بعد تمامها)^١، وعرض قولاً تفسيريًا للمراد بـ "اتباع قرآنه" وارتضاه ، فـ (قيل : المراد باتباع قرآنه اتباعه ذهنا بالإنصات والتوجه التام إليه ، وهو معنى لا بأس به)^٢ .

وايضا في قوله ﴿قَمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ *نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا* ﴿أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾^٣، يوجه الطباطبائي نقدا لقولين تفسيريين، فيقول: (المراد بقيام الليل القيام فيه إلى الصلاة(..) وقوله " نصفه أو انقص منه قليلا أو زد عليه " ظاهر السياق أنه بدل من " الليل إلا قليلا " المتعلق به تكليف القيام ، وضميرا " منه " و " عليه " للنصف ، وضمير " نصفه " ليل ، والمعنى قم نصف الليل أو انقص من النصف قليلا أو زد على النصف قليلا ، والترديد بين الثلاثة للتخيير فقد خير بين قيام النصف وقيام أقل من النصف بقليل وقيام أكثر منه بقليل)^٤ .

فالمفسر يرى ان قوله " نصفه او انقص منه" بدل من " الليل الا قليلا" مستندا بذلك الى ما يعطيه سياق الآيات ، وهناك توجيه تفسيري آخر للآية ذكره بقوله: (وقيل : " نصفه " بدل من المستثنى أعني " قليلا " فيكون المعنى قم الليل إلا نصفه أو انقص من النصف قليلا فقم أكثر من النصف بقليل أو زد على النصف فقم أقل من النصف ، وتكون جملة البدل رافعا لإبهام المستثنى بالمطابقة وإبهام المستثنى منه بالالتزام عكس الوجه السابق)^٥ .

وزاد أن البيان الاول للآية أسبق الى الذهن من الاخر وان كانت النتيجة واحدة ، فيقول: (الوجهان وإن اتحدا في النتيجة غير أن الوجه السابق أسبق إلى الذهن لان الحاجة إلى رفع الإبهام عن متعلق الحكم أقدم من الحاجة إلى رفع الإبهام عن توابعه وملحقاته فكون قوله " نصفه " بدلا من الليل ولازمه رفع إبهام متعلق التكليف بالمطابقة أسبق إلى الذهن من كونه بدلا من " قليلا " ، وقيل : ان نصفه بدل من الليل لكن المراد بالقليل القليل من الليالي دون القليل من أجزاء الليل ، والمعنى قم نصف الليل أو انقص منه قليلا أو زد عليه إلا قليلا من الليالي وهي ليالي العذر من مرض أو غلبة نوم أو نحو ذلك ، ولا بأس بهذا الوجه لكن الوجه الأول

١ . الطباطبائي : الميزان ، ١١٩/٢٠ ،

٢ . المصدر نفسه ، ١١٩/٢٠ ،

٣ . المزمّل : ٢-٣-٤

٤ . الطباطبائي : الميزان ، ٦٠/٢٠ ،

٥ . المصدر نفسه ، ٦٠/٢٠-٦١

أسبق منه إلى الذهن)^١، فلم يرفض الطباطبائي الأقوال التفسيرية في بيان الآية وعبر عن قبوله لها بانها لا بأس بها وإن فضل احدها على الآخر .

واحيانا يقبل الرأي ويعده صحيحا^٢ ، فيتضح لنا ان من سمات النقد التفسيري عند العلامة الطباطبائي أنه لم يكن رافضا لجميع الآراء التفسيرية وانما كانت له انتقادات وتعليقات واضحة في معرض توجيهاته النقدية لآراء المفسرين وقبولها بعبارة مختلفة تعبر عن ارتضائه لتلك الأقوال.

وفي المقابل كان جانب الرفض للآراء التفسيرية الحظ الاوفر في نقده التفسيري ، وايضا يعبر عنه بعدة صيغ، فيرفض الآراء باستعمال تعبير: أخطأ او هذا القول ضعيف او غير سديد او قول من غير دليل او مرفوض وما الى ذلك من الصيغ المعبرة عن الرفض.

فرفض قولاً للرازي بتعبير " أخطأ" وذلك حين تفسيره لقوله تعالى ﴿ وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَنْذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَالْهَيْكَلُ أَبْنَاءَهُمْ وَسَسَخِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ ﴾^٣

فيقول المفسر ناقلاً قول الرازي: (وأما احتمال كون فرعون دهرياً غير قائل بوجود الصانع فالظاهر أنه الذي يوجد في كلام الرازي قال في التفسير الكبير ما لفظه : الذي يخطر ببالي أن فرعون إن قلنا : إنه ما كان كامل العقل لم يجز في حكمة الله تعالى إرسال الرسول إليه ، وإن كان عاقلاً لم يجز أن يعتقد في نفسه كونه خالق السماوات والأرض ، ولم يجز في الجمع العظيم من العقلاء أن يعتقدوا فيه ذلك لان فساده معلوم بضرورة العقل ، بل الأقرب أن يقال : إنه كان دهرياً ينكر وجود الصانع ، وكان يقول: مدبر هذا العالم السفلي هو الكواكب ، وأما المجدي في هذا العالم للخلق ولتلك الطائفة والمربي لهم فهو نفسه فقوله ﴿ أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى ﴾^٤ أي مربيكم والمنعم عليكم والمطعم لكم ، وقوله ﴿ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي ﴾^٥ أي لا أعلم لكم أحداً يجب عليكم عبادته إلا إنا ، و إذا كان مذهبه ذلك لم يبعد أن يقال : إنه كان قد اتخذ

^١ . الطباطبائي: الميزان ، ٦٠/٢٠-٦١

^٢ . ينظر: المصدر نفسه، ٢٩٠/١٠

^٣ . الاعراف : ١٢٧

^٤ . النازعات : ٢٤

^٥ . القصص: ٣٨

أصناما على صور الكواكب ويعبدها ويتقرب إليها على ما هو دين عبدة الكواكب ، وعلى هذا التقدير فلا امتناع في حمل قوله تعالى " ويدرك وأهتك " على ظاهره .^١

فوجه الطباطبائي نقده التفسيري للرازي بقوله: (وقد أخطأ في ذلك فليس معنى الألوهية والربوبية عند الوثنيين وعبدة الكواكب خالقية السماوات والأرض بل تدبير شئ من أمور العالم كما احتمله أخيرا ، ولا في الدهريين من يعبد الكواكب ، ولا في الصابئين وعبدة الكواكب من ينكر وجود الصانع ، بل الحق أن فرعون كان يرى نفسه ربا لمصر وأهله ، وكان إنما ينكر كونهم مريوي إله آخر على قاعدتهم لا أنهم أو غيرهم من العالم ليسوا مخلوقين لله سبحانه)^٢ .

وأحيانا يعبر عن رفضه للقول التفسيري بانه ضعيف كما في رفضه للقول بالمراد من " وأزواجهم" في الآية ﴿احشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون﴾^٣ إذ ذكر قولين تفسيريين ورفضهما (قيل : المراد بالأزواج الأشباه والنظائر فأصحاب الزنا يحشرون مع أصحاب الزنا وأصحاب الخمر مع أصحاب الخمر وهكذا ، وفيه أن لازمه أن يراد بالذين ظلموا طائفة خاصة من أصحاب كل معصية واللفظ لا يساعد عليه على أن ذيل الآية لا يناسبه ، وقيل : المراد بالأزواج نساؤهم الكافرات وهو ضعيف كسابقه)^٤ .

أما الرأي الصحيح عند الطباطبائي هو أن المراد بالأزواج في الآية : قرنائهم من الشياطين^٥ ، وأكد ذلك بقوله تعالى ﴿ومن يعيش عن ذكر الرحمن تقيض له شيطانا فهو له قرين - إلى أن قال - حتى إذا جاءنا قال يا ليت بيني وبينك بعد المشرقين فبئس القرين﴾^٦ .

١ . ينظر : الطباطبائي : الميزان ، ٢٢٨/٨-٢٢٩ ، الرازي : التفسير الكبير ، ٢١١/١٤ ،

٢ . الطباطبائي : الميزان ٢٢٨/٨-٢٢٩ ،

٣ . الصافات : ٢٢ ،

٤ . الطباطبائي : الميزان ، ١٣٢/١٧ ،

٥ . المصدر نفسه ، ١٣٢/١٧ ،

٦ . الزخرف : ٣٨ ،

وكثيرا من الآراء التفسيرية رفضها الطباطبائي بوصفها ضعيفة^١، واخرى انها لا دليل عليها او تكلف من غير دليل^٢ وهذا القول بعيد^٣، وغيرها الكثير من التعابير التي استعملها المفسر في رده للآراء التفسيرية بعد تفسيره لآية ما وادراجه للآراء فيها.

رابعاً / النقد التحليلي

من سمات النقد التفسيري عند العلامة الطباطبائي انه يحلل القول التفسيري في النص الواحد ويناقشه ويبين مواطن ضعفه ، وهذه السمة نجدها في موارد مختلفة في تفسيره سواء في مورد نقده في مسائل علوم القرآن ام المجال العقدي او اثبات آية مسألة قرآنية.

مثلا في قوله تعالى ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَافِرِينَ﴾^٤

اورد السيد الطباطبائي نقدا على المفسرين في دلالة العفو في الآية بعد بيانه لتفسيرها بان العتاب في الآية جاء لغرض غير غرض الجد ، فقد عرض الطباطبائي رأيا لمفسر واصفا تفسيره للآية بالفساد بقوله: (ومما تقدم يظهر فساد قول من قال إن الآية تدل على صدور الذنب عنه (صلى الله عليه وآله وسلم) لان العفو لا يتحقق من غير ذنب وان الاذن كان قبيحا منه (صلى الله عليه وآله وسلم) ومن صغائر الذنوب لأنه لا يقال في المباح لم فعلته^٥).

فمقتضى هذا القول انه بما ان الله سبحانه وتعالى عفا عن رسوله ص فمن المؤكد انه ارتكب ذنبا حين اذن لهم في التخلف والقيود عن الخروج الى الغزوة لأن العفو عن أمر ما يدل دلالة واضحة على صدور الذنب منه ولو كان أذنه لهم مباحا لما عاتبه الله عز وجل ..

فيبدو ان هذا القول استند في تفسيره للآية على دلالة مفردة العفو عينها فاين ما وجد العفو سبقه الذنب لأن العفو انما هو (التجاوؤ عن الذنب وتترك العقاب عليه)^٦ ، متجاهلا سياق الآية وما بعدها فضلا عن عصمة الرسول (صلى الله عليه وآله) ومكانته عند الله ..

١ . ينظر : الطباطبائي: الميزان ، ٣٥٥/٥ ، ١٢٥/٥ ، ٢٣١/١٥

٢ . ينظر: المصدر نفسه ، ٢٧٧/٨ ، ١٣٩/٢٠ ، ٣٠/١٠

٣ . ينظر : المصدر نفسه ، ٣٦٩/١٨ ، ٣٥١/٧ ، ١٤٢/١٨

٤ . التوبة : ٤٣

٥ . الطباطبائي : الميزان ، ٢٩٥/٩

٦ . ابن منظور : لسان العرب ، ٧/١٥

وقد انتقد الطباطبائي هذا الرأي محلاً بقوله: أن (هذا من لعبهم بكلام الله سبحانه ولو اعترض معترض على ما يهجون به في مثل المقام الذي سيقت الآية فيه لم يرضوا بذلك وقد أوضحنا ان الآية مسوقة لغرض غير غرض الجد في العتاب)^١.

فالطباطبائي فسّر الآية على أن العفو هنا هو دعاء للرسول ص بالعفو دون ان يرتكب ذنباً أي العتاب في قوله (لم أذنت لهم) ليس حقيقياً وإنما هو من اقسام البيان من باب (اياك اعني واسمعي يا جارة) فالاستفهام هنا للانكار والتوبيخ للمخاطب فإله سبحانه وتعالى إنما خاطب الرسول بهذا الاسلوب الاستفهامي والعفو اراد اظهار كذبهم ونفاقهم وسوء سريرتهم لا اظهار تقصير النبي(صلى الله عليه واله وسلم) في اداء رسالته ، فالغرض من القاء العتاب على الرسول (صلى الله عليه واله وسلم) او اولوية عدم الاذن لهم في الخروج معناه كون عدم الاذن لهم انساب لظهور كذبهم وفضيحتهم وانهم أحق بذلك لما بهم من سوء السريرة وفساد النية لا لأنه كان اولى في نفس النبي وأمس لحاجة الدين^٢.

فقد استدلل في تفسير هذه الآية بآية اخرى في نفس السورة ﴿لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَا أُضْعَفُوا لَكُمْ فَوَيْتَنُكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ﴾^٣.

وقوله ﴿وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَكِن كَرِهَ اللَّهُ انبِعَاتَهُمْ فَتَبَطَّهْمُ وَقِيلَ اأَعْدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ﴾^٤.

فهاتان الآيتان تؤكدان انه لو لم يأذن لهم الرسول (صلى الله عليه واله وسلم) لأوقعوا الفتنة وفساد الرأي بين جموع المسلمين ولتفرق الجمع لان بعضهم سماعون لهم فكان اذنه عليه الصلاة والسلام أنسب للحفاظ على وحدة الصف والكلمة .

واسترسل الطباطبائي في النقد مع التحليل والمناقشة وبيان موطن ضعف الرأي قائلًا: اما (قولهم ان المباح لا يقال فيه لم فعلت ؟ فاسد فان من الجائز إذا شوهده من رجح غير الأولى على

١ . الطباطبائي : الميزان ، ٢٩٥/٩-٢٩٦

٢ . ينظر: المصدر نفسه ، ٢٩٥/٩

٣ . التوبة : ٤٧

٤ . التوبة : ٤٦

الأولى ان يقال له لم فعلت ذلك ورجحته على ما هو أولى منه على انك قد عرفت ان الآية غير مسوقة لعتاب جدي) ^١.

فمما تقدم يتضح لنا ان النبي (ص) لم يصدر منه ذنب والعتاب ليس جدياً بدلالة ناصّة من الايات في السورة نفسها .

وقد اورد السيد الطباطبائي رأياً لمفسر اخر بقوله: (ونظيره ما ذكره بعض آخر حيث قال إن بعض المفسرين ولا سيما الزمخشري قد أساءوا الأدب في التعبير عن عفو الله تعالى عن رسوله ص في هذه الآية وكان يجب ان يتعلموا اعلى الأدب معه (ص) إذ اخبره ربه ومؤدبه بالعفو قبل الذنب وهو منتهى التكريم والالطف) ^٢.

اذ يقول الزمخشري في تفسير قوله (عفا الله عنك) بأنه (كناية عن الجناية لأن العفو رادف لها ، ومعناه أخطأت وبئس ما فعلت) ^٣.

حاشاه رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) من الخطأ في تدبير أمر المسلمين ، وزاد الطباطبائي (انه لم يكن ذنباً لا عرفاً ولا لغة بدلالة ناصّة من الآيات على أن عدم خروجهم كان هو الأصلح لحال جيش المسلمين لتخلصهم بذلك عن غائلة وقوع الفتنة واختلاف الكلمة وكانت هذه العلة بعينها موجوده لو لم يأذن لهم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وظهر منهم ما كانوا أبطنوه من الكفر والخلاف ،وان الذي ذكره الله بقوله ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة ان عدم اعدادهم العدة كان يدل على عدم ارادتهم الخروج كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أجلّ من أن يخفى عليه ذلك وهم بمريئى منه ومسمع ، مضافا إلى أنه (ص) كان يعرفهم في لحن القول كما قال تعالى ﴿ ولتعرفهم في لحن القول ﴾ ^٤ ، فقد كان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) يتوسم منهم النفاق والخلاف ويعلم بما في نفوسهم ومع ذلك فعتابه (ص) بأنه لم يكف عن الاذن ولم يستعلم حالهم ولم يميزهم من غيرهم ليس الا عتاباً غير جدي للغرض الذي ذكرناه) ^٥.

^١ . الطباطبائي : الميزان ، ٢٩٦ /٩

^٢ . المصدر نفسه ، ٢٩٦/٩

^٣ . الكشاف ١٩٢/٢

^٤ . محمد : ٣٠

^٥ . الطباطبائي : الميزان ، ٢٩٦/٩-٢٩٧

فكان نقد الطباطبائي للاقوال التفسيرية تحليليا مستدلا بجملته من الادلة القرآنية والعقلية في اثبات ان النبي (ص) لم يصدر منه ذنبا ، وكان العتاب في الاية مصوغا لغرض غير غرض العتاب الجدي.

وقد نقد الطباطبائي ايضا اراء تفسيرية نقدا تحليليا بعدة موارد في تفسيره^١.

خامسا : الموضوعية والحيادية

من سمات النقد التفسيري عند العلامة الطباطبائي الموضوعية والحيادية (فقد راعى المفسر في مصادره كتب الفريقين وهذا مما يرفع من قيمة التفسير ويدلل على موضوعية صاحبه)^٢ ، فلم يعتمد في مصادر تفسيره على كتب الامامية فقط وانما كان يجمع بين مؤلفات الفريقين من دون تحيز ، لذا فان (أهم ما يميز منهج الطباطبائي هو انه خلا من التعصب او الجمود عند الرؤية المذهبية اذ هو في مناقشته لمسائل التوحيد والاعتقاد والجبر والتفويض وفي ردوده على المجسمة والمشبهة وغير ذلك لم يتعصب او يقدر فيما يراه جانبا للحق وانما هو يبين اسس وقواعد ووجوه ما يذهب اليه الاخرون عارضا له بكل موضوعية ليبين تهافته)^٣.

كما في نقده للجبائي عما نقله الطبرسي في المجمع في تفسير الاية ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَلَئِنَّ قُلْتَ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴾^٤

فيقول الطبرسي: (قال الجبائي: وفي الآية دلالة على أنه كان قبل خلق السماوات والأرض والملائكة لان خلق العرش على الماء لا وجه لحسنه إلا أن يكون فيه لطف لمكلف يمكنه الاستدلال به فلا بد حينئذ من حي مكلف ، وقال على بن عيسى: لا يتمتع أن يكون في الاخبار بذلك مصلحة للمكلفين فلا يجب ما قاله الجبائي وهو الذي اختاره المرتضى قدس الله روحه)^٥.

^١ . ينظر : الطباطبائي: الميزان ، ٤١/١٥ ، ١٥٠/١٥ ، ٥٥/٦

^٢ . علي الاوسي : الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان ، ٨٩

^٣ . عارف هند يجاني فرد : علوم القرآن عند اية الله السيد محمد حسين الطباطبائي (قده) "دراسة مقارنة" ، ٨

^٤ . هود : ٧

^٥ . الطبرسي : مجمع البيان ، ٢٤٦/٥

وينقد الطباطبائي قول الجبائي بموضوعية وحيادية فلم يقده بمذهبه فيقول: (أقول : وما ذكره مبنى على ما ذهب إليه المعتزلة : أن أفعال الله سبحانه معللة بالأغراض وتابعة للمصالح وجهات الحسن ولو كان ذلك بأن يخلق خلقا ليخبر بذلك المكلفين فيعتبروا به ويؤمنوا له فيتم بذلك مصلحة من مصالحهم ، وقد تقدم في أبحاثنا السابقة أن الله سبحانه لا يحكم عليه ولا يؤثر فيه غيره سواء كان ذلك الغير مصلحة أو أي شئ آخر مفروض وأن غيره أي شئ فرض مخلوق له مدبر بأمره إن كان أمرا ذا واقعية ووجود إن الحكم إلا لله والله خالق كل شئ .

فجهات الحسن والمصلحة وهي التي تحكم علينا وتبعثنا نحو أفعالنا أمور خارجة عن أفعالنا مؤثرة فينا من جهة كوننا فاعلين نروم بها إلى سعادة الحياة ، وأما هو سبحانه فإنه أجل من ذلك ، وذلك أن جهات الحسن والمصلحة هذه إنما هي قوانين عامة مأخوذة من نظام الكون والروابط الدائرة بين أجزاء الخلقة ، ومن الضروري أن الكون وما فيه من النظام الجاري فعله سبحانه ، ومن الممتنع جدا أن يتقدم المفهوم المنتزع على ما انتزع منه من الفعل ثم يتخطاه ولا يقنع حتى يتقدم على فاعله الموجد له ، وأما ما في الآية من تعليل خلق السماوات والأرض بقوله (ليلوكم أيكم أحسن عملا) ونظائره الكثيرة في القرآن فإنما هو وأمثاله من قبيل التعليل بالفوائد المترتبة والمصالح المتفرعة وقد أخبر تعالى أن فعله لا يخلو من الحسن إذ قال (الذي أحسن كل شئ خلقه)^١ فهو سبحانه هو الخير لا شر فيه وهو الحسن لا قبح عنده وما كان كذلك لم يصدر عنه شر ولا قبيح البتة ، وليس مقتضى ما تقدم أن يكون معنى الحسن هو ما صدر عنه تعالى أو الذي أمر به وإن استقبحة العقل ، ومعنى القبيح هو ما لا يصدر عنه أو الذي نهى عنه وإن استحسنة العقل واستصوبه فإن ذلك ياباه أمثال قوله تعالى ﴿ قل إن الله لا يأمر بالفحشاء ﴾^٢ .^٣

١ . السجدة : ٧

٢ . الأعراف : ٢٨

٣ . الميزان ١٠/١٤٦-١٤٧

فكان العلامة الطباطبائي موضوعيا وحياديا في توجيه نقده التفسيري في كثير من المواضع النقدية خصوصا فيما يتعلق بعقائد المذاهب الاخرى كعقيدة التوحيد وما ينطوي تحته من مسائل عقائدية والعدل الالهي والعصمة وما الى ذلك، فلم يقدح بها بنوع من التعصب والميول المذهبي وانما تعامل معها بموضوعية وذلك بإثبات الحقيقة الالهية على وفق ما يراه العقل السليم والدليل القرآني.

ونلاحظ مما تقدم أن أغلب الآراء التي نقدها الطباطبائي كانت مرفوضة لكن هذا الرفض جاء بطرائق مختلفة فأحيانا يقوم بتحليل الرأي ومناقشته او بيان نقاط ضعفه وأحيانا أخرى يرفض بشدة وجرأة اكثر ، فهذا أهم ما اتسم به الطباطبائي في نقده لآراء المفسرين.

الخاتمة ونتائج البحث

توصلت الباحثة الى جملة من النتائج أوجزها بالآتي:

١. النقد التفسيري سمة مميزة عند العلامة الطباطبائي في تفسيره الميزان ، إذ كثرت الاقوال التفسيرية للنص القرآني الواحد، وقد عرضها المفسر على مسار تفسيره حتى قيل أن تسمية هذا التفسير بـ"الميزان" انما انبثقت من كثرة الآراء فيه وموازنته بينها ، فلا نجد جزءاً من الميزان يخلو من أقوال المفسرين القدماء وآراءهم ، فكثيرا ما يذكر الطباطبائي بعد بيانه لآية ما آراءً تفسيرية وينقدها بحيثيات مختلفة سواء بالرفض أم القبول .
٢. عبر العلامة الطباطبائي في مناقشاته وتعليقاته على أقوال المفسرين بعبارات او صيغ مختلفة ، فأحيانا يصرح بصاحب القول التفسيري وأحيانا أخرى يكتفي بذكر القول نفسه، فيقول: كقول بعض المفسرين أو قول بعضهم أو ما ذكره جماعة من المفسرين او قول قوم او بعض الناس او قيل وهذه الصيغة-اعني قيل- هي أكثر ما استعملها الطباطبائي في توجيه نقده التفسيري، وغيرها من العبارات المعبرة عن آراء المفسرين القدماء.
٣. انتهج الطباطبائي منهجا مميزا في نقده التفسيري لآراء المفسرين للوصول للغاية المرجوة في بيان المراد الالهي من النص القرآني، اذ جعل النص القرآني نفسه حاكما لنقده التفسيري ،بوصفه يفسر بعضه بعضا ويشهد بعضه على بعض في الكشف عن معنى آية ما ، فعول على آيات القرآن الكريم في أغلب موارد النقد لديه .
٤. لما كانت السنة النبوية المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم وموضحة وشارحة له ، لذا كانت أيضا إحدى وسائل الطباطبائي، فاستعان ببعض الروايات المأثورة عن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) وأهل بيته (عليهم السلام) في رفع اللبس عن معنى النص القرآني.
٥. كانت استعانة الطباطبائي بالروايات محدودة وموقفه منها ثابت، فانه لم يأخذ بكل ما ورد من آثار وانما أخذ فقط الروايات القطعية الصدور والمتواترة ، اما روايات الأحاد فلا تعدّ حجة يعتدّ بها في اثبات او نفي حقيقة قرآنية .

٦. شغل الجانب اللغوي حيزاً جزئياً عند الطباطبائي في معرض نقده للآراء اللغوية فيما تضمنته من آراء نحوية ومفردات لغوية والسياق ، فلم يستطرد المفسر كثيراً في الابحاث اللغوية مكتفياً بتقديم القدر الذي يساعد في بيان الآية .

٧. كان لسياق الآيات الاثر البالغ في الميزان فجعله حاكماً في أغلب موارد النقد في ميزانه في كشف معاني الآيات وتفضيل قراءة على اخرى وقبول الروايات ورفضها والقول بمكي الآيات ومدنيها ، وغيرها من المسائل التي حَكَم الطباطبائي سياق الآيات فيها ، فرفض أقوالاً وارتضى أخرى على وفق ما يعطيه التدبر في دلالة السياق ومن ثم الوصول الى دلالة النص القرآني بالمحصلة .

١٠ . لقد كان للعقل أثر مهم عند المفسر في رفض كثير من آراء المفسرين ومناقشتها وبيان مواطن ضعفها خصوصاً فيما يتعلق بالمسائل العقدية ، فلم يرفض الطباطبائي قولاً تفسيراً الا ومعه دليلاً لرفضه سواء دليلاً قرآنياً او روائياً او لغوياً او عقلياً .

١١. أما فيما يتعلق بمباحث علوم القرآن فقد اعتنى المفسر بها ووظفها في تفسيره فكان لها عامل مميز وبارز في منهج المفسر، واتضح لنا ذلك من خلال نقده للآراء التفسيرية في عدة مجالات ، فكان موقفه في علم المحكم والمتشابه في القرآن الكريم موقفاً متميزاً إذ أحكم منهجه فيه بعيداً عن التأويل ففرق بين المحكم والمتشابه والتأويل والتزم بالنص القرآني نفسه في اظهار مفهوم الآيات المحكمة والمتشابهة ، فحُصِّص الى القول بأن المراد بالمحكمات هي المتضمنة للأصول من حيث هي الأصل والمرجع المسلم من القرآن ، وبالمتشابهات الآيات التي تتعين وتتضح معانيها بتلك الأصول، اي ان الآيات المتشابهة ترجع الى المحكمة فيتضح معناها بعيداً عن التأويل، أما نقده في علم المكي والمدني للأقوال التفسيرية فكان قائماً على أساس التدبر في سياق الآيات ، وفيما يتعلق بروايات أسباب النزول فإنه رفض كثيراً منها بوصفها من تطبيق الرواة او الاستنباط النظري ، وجعل بعضها من قبيل الجري والانطباق، وايضا حكم السياق في رفضها ، الا انه ارتضى بعضاً منها ، كما كانت له رؤية في علم الناسخ والمنسوخ بأن النسخ لا يختص فقط بالأحكام الشرعية ، بل يعم ايضاً عالم التكوين، وأكد على تحقق وجود المصلحة والحكمة للآية

المنسوخة والناسخة، كما أن النسبة بينهما تختلف عن النسبة بين العام والخاص
والمجمل والمبين...

١٢. وفي مسائل الفقهية أوجز الطباطبائي البيان فيها ولم يطنب فيها كثيرا مكتفيا
بتوضيح الآية وبيان مرادها، وسوّج عدم اطنابه في آيات الاحكام بأنها خارجة عن
دائرة التفسير ، الا انه عالج بعض المسائل الفقهية التي فيها ثمة نزاع بين الفقهاء
فعرض اقوالهم ووجه لها نقدا وخلص الى بيان دلالة فقهية.

١٣. وصلت الباحثة الى أنه النقد لا يعني دائما الذم والرفض او القرح وانما يكون ايضا
ترجيحا وقبولا للرأي الآخر ، لذا اتسم اسلوب الطباطبائي في النقد بجملته من
الخصائص التي أثرت تفسيره في تبين المعارف، وتصحيح الافكار، واطهار
الحقائق، وازالة الشبهات، فانه لم يرفض الآراء التفسيرية جميعا ، بل كان المفسر
يعادل بين الآراء ويرجح بعضها على بعض ويقبل ويفضّل ويوقف القارئ على
مواطن ضعف الرأي ويحلل ويناقش، فضلا عن كونه موضوعيا وحياديا في النقد
بعيدا عن التعصب خصوصا فيما يتعلق بعقائد المذاهب الاخرى فإنه لم يقدر
بعقيدة أحد المذاهب بشيء من التعصب فكان يوازن بين الأقوال ويخلص الى ما
يراه صائبا ، كما أنه لم يخرج من معتقدات مذهبه الامامي عند نقده للآراء التفسيرية
في نطاق آيات العقيدة مطلقا.

فهرس المصادر والمراجع

* القرآن الكريم

١. ابن ابي الحديد(ت٦٥٦هـ) : شرح نهج البلاغة ،تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٨ - ١٩٥٩ م.
٢. ابن ادريس الحلي (ت٥٩٨هـ): السرائر، ط٢ ، مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي، قم - ايران، ١٤١٠ .
٣. إحسان الأمين : منهج النقد في التفسير ، دار الهادي ، بيروت - لبنان ، ط١ ، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م
٤. آغا بزرك الطهراني(ت١٣٨٩هـ) : الذريعة الى تصانيف الشيعة ،ط٣، دار الأضواء - بيروت - لبنان: ١٤٠٣ - ١٩٨٣ م
٥. الآملي: حيدر(ت٧٨٢هـ) : تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم ، تحقيق : السيد محسن الموسوي التبريزي ، مطبعة الأسوة ، الناشر : مؤسسه فرهنگي و نشر نور علي نور ، ط٤ ، ١٤٢٨ هـ .
٦. الإمام علي(عليه السلام) (ت ٤٠هـ) : نهج البلاغة ، تحقيق : الشيخ محمد عبده ، النهضة ، دار الذخائر، ط١ ، قم - ايران ، ١٤١٢ - ١٣٧٠ ش.
٧. الآلوسي :أبو الفضل محمود (ت ١٢٧٠هـ) : روح المعاني ، د.ط ، د.ت.
٨. الباقلاني : أبي بكر محمد بن الطيب (ت ٤٠٣هـ) : إجاز القرآن ، تحقيق : السيد أحمد صقر ، دار المعارف ، ط٣ ، مصر .
٩. البخاري : أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم ابن المغيرة بن بردزبة : صحيح البخاري ، طبعة بالأوفست عن طبعة دار الطباعة العامرة بإستانبول ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٤٠١هـ - ١٩٨١ م
١٠. البغوي : أبو محمد الحسين بن مسعود(ت ٥١٠هـ) : معالم التنزيل في تفسير القرآن ، تحقيق : خالد عبد الرحمن العك ، مطبعة دار المعرفة ، بيروت

١١. البلاغي : محمد جواد (١٣٥٢هـ):
- رسالتان في البداء، تحقيق : السيد محمد علي الحكيم، د.ت. د.ط.
- آلاء الرحمن في تفسير القرآن ، ١٣٥٢ - ١٩٣٣ م،المطبعة : مطبعة العرفان ،صيداء
١٢. البهائي العاملي(ت١٠٣١هـ) بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثي الهمداني: زبدة الأصول، تحقيق : فارس حسون كريم، ط١، المطبعة : زيتون، الناشر : مرصاد، ١٤٢٣ - ١٣٨١ ش
١٣. البيضاوي : (ت ٦٨٢ هـ) : تفسير البيضاوي ، مطبعة دار الفكر ، بيروت ، د.ت ، الناشر : دار الفكر.
١٤. التفتازاني(ت٧٩٢هـ): شرح المقاصد في علم الكلام، ط١، ١٤٠١ - ١٩٨١م، باكستان - دار المعارف النعمانية.
١٥. ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): أحمد بن عبد الحلیم: مقدمة في أصول التفسير ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، لبنان ، ١٤٩٠هـ / ١٩٨٠م . د.ط.
١٦. الثعلبي : أبو إسحاق أحمد بن محمد بن ابراهيم النيسابوري (ت ٤٢٧هـ) : الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور ،مراجعة وتدقيق الأستاذ نظير الساعدي ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت - لبنان ، ط١ ، ١٤٢٢ - ٢٠٠٢م
١٧. الجرجاني : علي بن محمد بن علي(ت٨١٦هـ):التعريفات ، تحقيق:ابراهيم الابياري ، مطبعة دار الكتاب العربي ، بيروت،١٤٠٩هـ.
١٨. الجصاص: أبي بكر أحمد بن علي الرازي(٣٧٠ هـ) :أحكام القرآن، تحقيق:عبد السلام محمد علي شاهين،ط١، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان،١٤١٥ - ١٩٩٤م
١٩. جعفر سبحاني:- المناهج التفسيرية في علوم القرآن ، مؤسسة الصادق (ع) ، قم - ايران ، ط٣ ، ١٤٢٦ هـ ق / ١٣٨٤ هـ . ش .
- رسائل ومقالات، ط١،المطبعة: اعتماد- قم، الناشر:مؤسسةالصادق(ع)،قم، ١٤١٩
- رؤية الله في ضوء الكتاب والسنة والعقل، د.ط ، د.ت

٢٠. جعفر مرتضى العاملي : مختصر مفيد، ط١ ،المركز الاسلامي للدراسات
١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
٢١. جواد علي كسار:العلامة الطباطبائي ملامح في السيرتين الشخصية والعلمية .
٢٢. الجواد الكاظمي(ق ١١هـ): مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام: تحقيق: محمد باقر شريف زاده- أشرف على تصحيحه السيد محمد تقي الكشفي،المطبعة : چاپخانه حيدري.
٢٣. ابن الجوزي(ت٥٩٧هـ) :جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي القرشي: نواسخ القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
٢٤. الجوهرى(ت٣٩٣هـ): اسماعيل بن حماد :الصاح، تحقيق : أحمد عبد الغفور العطار، ط٤، الناشر : دار العلم للملايين - بيروت - لبنان، ١٤٠٧ - ١٩٨٧ م.
٢٥. الحائري: مير سيد علي الطهراني (ت ١٣٥٣):مقتنيات الدرر، المطبعة: الحيدري بطهران، الناشر : محمد الآخوندي مدير دار الكتب الإسلامية، ١٣٣٧ ش
٢٦. الحاكم النيسابوري :ابي عبد الله: المستدرک، إشراف: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت - لبنان
٢٧. ابن حجر(ت٨٥٢هـ): شهاب الدين العسقلاني : فتح الباري شرح صحيح البخاري ، ط٢، دار المعرفة ، بيروت - لبنان .
٢٨. ابن حزم الاندلسي(ت٤٥٦هـ): الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم ، تحقيق: د.عبد الغفار سليمان البنداري، الناشر: دار الكتب العلمية . بيروت - لبنان، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
٢٩. الحر العاملي : محمد بن الحسن(١١٠٤ هـ) : وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
٣٠. حسن محمد مكي العاملي"تقرير بحث الشيخ جعفر السبحاني": الالهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ط١، الدار الاسلامية ، بيروت-لبنان، ١٤٠٩ - ١٩٨٩ م
٣١. حسن محمد نور الدين : الاعراب السليم للغامض من القرآن الكريم ، دار العلوم العربية ، بيروت -لبنان ، ١٤٣١-٢٠١٠ ، د.ط .

٣٢. خرمشاهي: بهاء الدين : التفسير والتفاسير الحديثة.
٣٣. الخوئي : أبو القاسم الموسوي : - لبيان في تفسير القرآن، ط٤، دار الزهراء ، بيروت - لبنان، ١٣٩٥ - ١٩٧٥ م .
- رسالتان في البداء ، تحقيق : السيد محمد علي الحكيم، د.ت. د.ط.
٣٤. أبو حيان الأندلسي : محمد بن يوسف (ت ٥٧٤هـ): تفسير البحر المحيط ، تحقيق : عادل أحمد عبد الموجود -علي محمد معوض، شارك في التحقيق: د. زكريا عبد المجيد النوقي و د. أحمد النجولي الجمل ، مطبعة دار الكتب العلمية ، الناشر : دار الكتب العلمية ، ط١ ، ١٤٢٢ - ٢٠٠١م
٣٥. داوود العطار: موجز علوم القرآن ، د.ط ، د.ت.
٣٦. الرازي : فخر الدين (ت ٦٠٦هـ) : تفسير الرازي ، ط٣، د.ت.
٣٧. الرازي : محمد بن أبي بكر (ت ٦٦٦هـ) : مختار الصحاح ، تحقيق : أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان ، ط١ ، ١٤١٥ - ١٩٩٤ م .
٣٨. الراغب الأصفهاني : أبي القاسم الحسين بن محمد المعروف (ت ٥٠٢ هـ) : المفردات في غريب القرآن ، دفتر نشر الكتاب ، ط٢ ، ١٤٠٤.
٣٩. الزبيدي (ت ١٢٠٥): تاج العروس ، تحقيق : علي شيري ، المطبعة : دار الفكر - بيروت، ١٤١٤ - ١٩٩٤م.
٤٠. الزرقاني : محمد عبد العظيم (ت ١٣٦٧هـ): مناهل العرفان في علوم القرآن ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ، ط٣ ، د.ت .
٤١. الزركشي : بدر الدين محمد بن عبد الله (ت ٧٩٤ هـ) : البرهان في علوم القرآن ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار أحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، ط١، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م.
٤٢. الزمخشري : أبي القاسم جار الله محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ) : الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم الأقاويل في وجوه التأويل ، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ، عباس ومحمد محمود الحلبي وشركاهم - خلفاء ، الطبعة الأخيرة ، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٦ م .

٤٣. الزيلعي: جمال الدين(ت٧٦٢هـ) خريج الأحاديث والآثار، تحقيق : عبد الله بن عبد الرحمن السعد،المطبعة : الرياض - دار ابن خزيمة،الناشر : دار ابن خزيمة، ١٤١٤هـ
٤٤. السدوسي(ت١١٧هـ): قتادة بن دعامة : الناسخ والمنسوخ في كتاب الله تعالى ، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن ط٣، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م.
٤٥. أبو السعود: محمد بن محمد العمادي(ت ٩٥١هـ): إرشاد العقل السليم إلي مزايا القرآن الكريم ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت - لبنان.
٤٦. السمرقندي : أبو الليث (ت٣٨٣هـ) : تفسير السمرقندي ، تحقيق : د.محمود مطرجي ، دار الفكر ، بيروت - دار الفكر ، د. ت .
٤٧. السمعاني : أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار(ت ٤٨٩هـ) ، تفسير السمعاني ، تحقيق : ياسر بن إبراهيم و غنيم بن عباس بن غنيم ، مطبعة دار الوطن - الرياض - السعودية ، ط١ ، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م
٤٨. سيوييه : أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر(ت ١٨٠هـ) : الكتاب ، تحقيق وشرح : عبد السلام محمد هارون ، دار الجيل ، بيروت - لبنان ، ط١ ، د.ت .
٤٩. السيوطي : جلال الدين (ت ٩١١هـ) : - الإتيان في علوم القرآن ، تحقيق : سعيد المنذوب ، مطبعة دار الفكر، الناشر : دار الفكر ، لبنان ، ط١ ، ١٤١٦ - ١٩٩٦ م
- الدر المنثور في التفسير بالمأثور ، دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - لبنان ، د.ت
- لباب النقول في اسباب النزول ، تحقيق: أحمد عبد الشافي، المطبعة : دار الكتب العلمية - بيروت.
٥٠. شبر: عبد الله (ت ١٢٤٢ هـ) ، راجعه:د. حامد حفني داود، ط٣ ، الناشر: السيد مرتضى الرضوي ، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٦ م
٥١. شبر الفقيه : الدلالة القرآنية في فكر محمد حسين الطباطبائي(الميزان انموذجا) ، ط١، دار الهادي، بيروت-لبنان، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

٥٢. الشريف المرتضى (٣٥٥ هـ - ٤٣٦ ق) : علي بن الحسين الموسوي البغدادي :
 - الانتصار، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة ،
 ١٤١٥.
٥٣. - تنزيه الأنبياء ، ط٢ ، الناشر: دار الأضواء ،بيروت- لبنان، ١٤٠٩ - ١٩٨٩ م.
 ابن شهر آشوب: محمد بن علي (ت ٥٨٨ هـ): متشابه القرآن ومختلفه ، المطبعة
 :جابخانه شركت سهامي، ١٣٢٨.
٥٤. الشهرستاني: أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد (٤٧٩ -
 ٥٤٨ هـ): الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة ، بيروت - لبنان.
٥٥. الشوكاني : محمد بن علي بن محمد (ت ١٢٥٠ هـ) : فتح القدير الجامع بين
 فني الرواية والدراية من علم التفسير ، عالم الكتب ، د.ت .
٥٦. صباح عباس عنوز : اثر البواعث في تكوين الدلالة البيانية " شعر جميل بثينة
 انموذجا"، ط٢ ، ١٤٣٣ هـ _ ٢٠١٢ م.
٥٧. صبحي الصالح : مباحث في علوم القرآن، ط١٠ ، دار العلم للملايين، بيروت،
 لبنان، ١٩٧٧ م.
٥٨. الصدوق (ت ٣٨١ هـ) : أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين:
 - الأمالي ، تحقيق : قسم الدراسات الإسلامية - مؤسسة البعثة - قم، ط١ ، ١٤١٧ هـ.
 - الاعتقادات في دين الامامية :تحقيق: عصام عبد السيد ، ط٢ ، دار المفيد ، ١٤١٤ هـ
 - ثواب الأعمال وعقب الأعمال ، ط٢ ، الناشر : منشورات الرضى - قم، المطبعة :
 أمير - قم ، ١٣٦٨ هـ ش.
- كمال الدين وتمام النعمة، تحقيق: علي اكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة
 لجماعة المدرسين بقم ، ١٤٠٥ - ١٣٦٣
٥٩. الطباطبائي : محمد حسين (ت ١٣٠٢ هـ) :
 - الميزان في تفسير القرآن ، صححه وأشرف على طباعته : حسين الاعلمي ،
 مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ، بيروت - لبنان ، ط١ ، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م .
 - القرآن في الإسلام ، تحقيق : تعريب السيد أحمد الحسيني ، د.مط . د.ت .

٦٠. الطبراني : للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد: المعجم الأوسط، تحقيق: قسم التحقيق بدار الحرمين: أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد وأبو الفضل عبد الحسن بن إبراهيم الحسيني، الناشر: دار الحرمين
٦١. الطبرسي : أبي علي الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨هـ):
 - تفسير جوامع الجامع ، تحقيق : مؤسسة النشر الإسلامي ، الناشر : مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة ، ط ١ ، ١٤١٨ .
 - تفسير مجمع البيان لعلوم القرآن، تحقيق: لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين ، قدم له .
 - المؤلف من المختلف بين أئمة السلف ، تحقيق : جمع من الأساتذة، راجعه : السيد مهدي الرجائي، ط ١، نشر: مجمع البحوث الإسلامية - إيران ، مشهد ، مطبعة سيد الشهداء عليه السلام - قم، ١٤١٠ هـ ق
٦٢. الطبري : محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ) : جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، تحقيق : الشيخ خليل الميس / ضبط وتوثيق وتخريج : صدقي جميل العطار، دار الفكر - بيروت - لبنان ، ١٤١٥ - ١٩٩٥ م .
٦٣. الطريحي: الشيخ فخر الدين (ت ١٠٨٥هـ): مجمع البحرين، ط ٢، الناشر : مرتضوي ، ١٣٦٢ ش
٦٤. الطهراني : محمد الحسين الحسيني، الشمس الساطعة "رسالة في ذكرى العالم الرباني محمد حسين الطباطبائي"، تعريب: عباس نور الدين وعبد الرحيم مبارك، ط ٢، دار المحجة البيضاء.
٦٥. الطوسي : بي جعفر محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ) :
 - التبيان في تفسير القرآن ، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي ، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، الناشر : مكتب الإعلام الإسلامي ط ١ ، ١٤٠٩ .
 - المبسوط في فقه الامامية، تحقيق: السيد محمد تقي الكشفي، المطبعة الحيدرية - طهران، الناشر : المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية، ١٣٨٧
 - النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ، الناشر: قدس محمدي - قم ، د. ط ، د. ت

- تهذيب الاحكام ،تحقيق: السيد حسن الموسوي الخرسان، ط٤، دار الكتب الاسلامية ، طهران ، ١٣٦٥ش
- الغيبة ، تحقيق : الشيخ عباد الله الطهراني والشيخ على أحمد ناصح ، ط ١ ، الناشر:مؤسسة المعارف الاسلامية ، قم المقدسة ، ١٤١١ هـ . ق
٦٦. عادل العلوي(ت١٤١١هـ)" تقرير بحث السيد المرعشي " : احكام السرقة في ضوء الكتاب والسنة، ط١،مطبعة ستارة، قم-ايران، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
٦٧. عارف هنديجاني فرد : علوم القرآن عند العلامة آية الله السيد محمد حسين الطباطبائي "دراسة مقارنة" ، ط١، جمعية القرآن الكريم ، بيروت-لبنان، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.
٦٨. عبد الجبار الرفاعي : تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، مؤسسة الأعراف، (١٤٢٠هـ. ١٩٩٩م).
٦٩. عبد الهادي الفضلي: خلاصة علم الكلام، د.ط ، د.ت.
٧٠. ابن عربي (ت ٥٤٣هـ): أحكام القرآن، تحقيق : محمد عبد القادر عطا، المطبعة : لبنان - دار الفكر للطباعة والنشر .
٧١. ابن عطية الأندلسي(ت ٥٤٦هـ) : المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد ، دار الكتب العلمية، ط ١ ، لبنان ، ١٤١٣ - ١٩٩٣م.
٧٢. العكبري : ابي البقاء عبد الله بن الحسين (ت) : التبيان في اعراب القرآن ، تحقيق ، مسعد كريم الفقي ، ط ١ ، دار اليقين ، (الادارة :المنصورة) ، ١٤٢٢-٢٠٠١.
٧٣. العلامة الحلي : كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق : آية الله حسن زاده الأملي . ط٧ ، مؤسسة نشر الإسلام - قم، ١٤١٧
٧٤. علي الأوسي : الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان ، معاونية الرئاسة للعلاقات الدولية في منظمة الاعلام الاسلامي ، سبهر - طهران - الجمهورية الاسلامية في ايران ، ط١ ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م .

٧٥. علي الحسيني الميلاني: المسح على الرجلين في الوضوء، ط١، مركز الأبحاث
العقائدية، قم- إيران ، ١٤٢١ هـ.
٧٦. ابو عمرو الداني(ت٤٤٤هـ): البيان في عد أي القرآن ،تحقيق : غانم قدوري
الحمد، ط١، مركز المخطوطات والتراث ،الكويت ،١٤١٤ - ١٩٩٤م.
٧٧. العياشي : محمد بن مسعود (ت٣٢٠هـ): تفسير العياشي ، تحقيق : الحاج
السيد هاشم الرسولي المحلاتي ، المكتبة العلمية الإسلامية - طهران ، د.ط ، د.ت .
٧٨. غانم قدوري حمد : علوم القرآن الكريم ، جامعة بغداد كلية الشريعة .
٧٩. فائق مصطفى وعبد الرضا العلي: في النقد الادبي الحديث منطلقات وتطبيقات،
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة الموصل، ط١، ١٩٨٩م.
٨٠. ابن فارس(ت٣٩٥هـ): أحمد بن فارس بن زكريا :معجم مقاييس اللغة،
تحقيق:عبد السلام محمد هارون، المطبعة : مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ.
٨١. فارس علي العامر : دروس في التفاسير ومناهج المفسرين ، الغدير للطباعة
والنشر ، فرصاد - طهران ، ط١ ، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م .
٨٢. فتح الله الكاشاني (ت٩٨٨هـ): زبدة التفاسير : تحقيق ونشر : مؤسسة المعارف
الإسلامية ، المطبعة : عترة ، إيران - قم المقدسة، ط١ ، ١٤٢٣ هـ . ق .
٨٣. الفراء:ابو زكريا يحيى بن زياد(ت٢٠٦هـ): معاني القرآن، ط٣، دار الكتب
العلمية، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
٨٤. الفراهيدي : أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد (ت١٧٥هـ) : كتاب العين ،
تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي ، مؤسسة دار الهجرة ، ط٢ ،
١٤٠٩ هـ .
٨٥. الفيروز آبادي(ت٨١٧هـ): القاموس المحيط ، د.ط ، د.ت
٨٦. الفيض الكاشاني :محسن : تفسير الصافي ، مطبعة مؤسسة الهادي - قم
المقدسة ، الناشر : مكتبة الصدر - بطهران ، ط٢ ، ١٤١٦ .
٨٧. القاضي: عبد الجبار بن احمد الأسد آبادي: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد
الكريم عثمان، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٨٤هـ-١٩٦٥م.

- ٨٨ . قدامة بن جعفر: ابو الفرج(ت٣٣٧هـ): نقد الشعر، تحقيق: عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، د.ت.
- ٨٩ . القرطبي : لأبي عبد الله محمد بن أحمد(ت ٦٧١هـ) : الجامع لأحكام القرآن ، تحقيق :أحمد عبد العليم البردوني ، مؤسسة التاريخ العربي ، دار احياء التراث العربي ، بيروت - لبنان ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م
- ٩٠ . قطب الدين الراوندي(ت٥٧٣هـ):
- الخرائج والجرائج ، تحقيق : مؤسسة الإمام المهدي (ع) / بإشراف السيد محمد باقر الموحد الأبطحي ، ط١، ذي الحجة ١٤٠٩، المطبعة : العلمية - قم.
- فقه القرآن ، تحقيق: احمد الحسيني ، ط٢، الناشر : مكتبة آية الله العظمى النجفي المرعشي ، ١٤٠٥.
- ٩١ . القمي : علي بن إبراهيم (ت٣٢٩هـ) : تفسير القمي ، تحقيق : تصحيح وتعليق وتقديم : السيد طيب الموسوي الجزائري ، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر - قم - ايران ، ط٣ ، ١٤٠٤
- ٩٢ . القمي المشهدي: محمد بن محمد رضا(ت١١٢٥هـ): كنز الدقائق وبحر الغرائب، تحقيق: حسين درگاهي، ط١، مؤسسة الطبع والنشر وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي ، ١٤٠٧ - ١٣٦٦ هـ . ش
- ٩٣ . ابن كثير: عماد الدين ، أبو الفداء إسماعيل القرشي الدمشقي (ت ٧٧٤هـ): تفسير القرآن العظيم ، قدم له:يوسف عبد الرحمن المرعشلي ، دار المعرفة ،بيروت - لبنان.
- ٩٤ . الكليني : أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق (ت٣٢٨ / ٣٢٩ هـ) :الأصول من الكافي ، تحقيق: علي أكبر الغفاري ، نهض بمشروعه الشيخ محمد الآخوندي ، دار الكتب الاسلامية ، مرتضى آخوندي ، تهران - بازار سلطاني ، ط٣ ، ١٣٨٨ .
- ٩٥ . كمال الحيدري :

- العلامة الطباطبائي ملامح من سيرته الذاتية ومنهجه العلمي ، مكتبة عروج ، بغداد ، د.ط ، د.ت .
- اللباب في تفسير الكتاب ، تدقيق: عبد الرضا عبد الحسين ، ط ١ ، دار فراق ، مطبعة ستارة ، قم - ايران ، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م
- علم الإمام (بحوث في حقيقة ومراتب علم الأئمة المعصومين) تقريراً لأبحاث السيد كمال الحيدري بقلم الشيخ علي حمود العبادي ، ط ١ ، المطبعة : ستاره ، دار فرقد للطباعة والنشر ، قم - إيران ، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م
٩٦. المجلسي : محمد باقر: - بحار الانوار في تفسير الماثور من القرآن، تحقيق: كاظم المراد خاني ، ط ١ ، مؤسسة الطور ، طهران ، ١٤١١ .
- مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ، تح: السيد مرتضى العسكري - إخراج ومقابلة وتصحيح السيد هاشم الرسولي ، ط ٢ ، المطبعة : مروي، الناشر : دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٤ ، - ١٣٦٣ ش
٩٧. مجموعة مؤلفين: محمد حسين الطباطبائي مفسراً وفيلسوفاً : دراسات في فكره ومنهجه ، تعريب: عباس صافي ، المراجعة والتقويم : فريق مركز الحضارة ، ط ١ ، بيروت ، ٢٠١٢ م .
٩٨. محسن الأمين : اعيان الشيعة، تحقيق: حسن الامين ، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٣ م.
٩٩. المحقق الحلي: نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن (ت ٦٧٦ هـ):
- المعتبر في شرح المختصر، مدرسة الإمام أمير المؤمنين (ع)، الناشر : مؤسسة سيد الشهداء (ع)، ١٣٦٤
- شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: علق عليه السيد صادق الشيرازي، ط ٢ ، المطبعة : أمير - قم، الناشر : انتشارات استقلال، ١٤٠٩
١٠٠. محمد باقر الحكيم (ت ١٤٢٥ هـ): علوم القرآن ، مؤسسة الهادي ، مجمع الفكر الإسلامي ، قم ، ط ٣ ، ١٤١٧ .
١٠١. محمد باقر الصدر: دروس في علم الاصول، ط ١ ، بيروت ، ١٩٧٨ .

١٠٢. محمد حسين الصغير : المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق ، دار المؤرخ العربي ، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م .
١٠٣. محمد عزة دروزة (ت ١٤٠٤ هـ) : التفسير الحديث، ط ٢، دار الغرب الإسلامي، ١٤٢١ - ٢٠٠٠ م
١٠٤. محمد الطيب الابراهيمي: اعراب القرآن الكريم ، د.ط ، د.ت
١٠٥. محمد فاكرا الميبيدي : قواعد التفسير لدى الشيعة والسنة ، تقويم: ماجد حمد الطائي ، ط ١ ، طبع ونشر :المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية ، مطبعة نكار ، طهران-ايران ، ١٤٢٨ هـ -٢٠٠٧ م
١٠٦. محمد فؤاد عبد الباقي : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٣٦٤ .
١٠٧. محمد قلجعي: معجم لغة الفقهاء : ط ٢، ١٤٠٨ - ١٩٨٨ م، الناشر : دار النفائس - بيروت - لبنان
١٠٨. محمد هادي معرفة:
- التفسير الاثري الجامع، ط ١، مؤسسة التمهيد ، قم.
- التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ، ط ٢، الناشر:الجامعة الرضوية للعلوم الاسلامية، مشهد، ق ١٤٢٥-١٣٨٣ ش
١٠٩. مركز الرسالة : مطارحات في الفكر والعقيدة ، ط ١، الناشر:مركز الرسالة، المطبعة : ستارة - قم ، إيران - قم ، ١٤١٨ هـ
١١٠. مشكور كاظم العوادي: البحث الدلالي في تفسير الميزان-دراسة في تحليل النص-، ط ١، مؤسسة البلاغ، بيروت-لبنان، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
١١١. مصطفى الخميني(ت ١٣٩٨): تفسير القرآن الكريم، تحقيق : مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط ١، مطبعة مؤسسة العروج ، ١٤١٨ - ١٣٧٦ ش
١١٢. المظفر : محمد رضا: المنطق، ط ١، مطبعة الاميرة، بيروت -لبنان، ١٤٣١ هـ-٢٠١٠ م.
١١٣. مغنية :محمد جواد (ت ١٤٠٠ هـ) :
- التفسير الكاشف، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت - لبنان ، ط ٣ ، ١٩٨١

- التفسير المبين، ط٢، الناشر : مؤسسة دار الكتاب الإسلامي ١٤٠٣ - ١٩٨٣م
- ١١٤ . المفيد : محمد بن محمد بن نعمان ابن المعلم أبي عبد الله ، العكبري (٣٣٦ - ٤١٣ هـ) : أوائل المقالات، ط٢، دار المفيد ،بيروت-لبنان ، ١٤١٤ هـ-١٩٩٣م
- ١١٥ . مقاتل بن سليمان: تفسير مقاتل بن سليمان(ت ١٥٠هـ) :تحقيق:أحمد فريد، ط١، دار الكتب العلمية، لبنان/ بيروت ، ١٤٢٤ - ٢٠٠٣م
- ١١٦ . المقداد السيوري: جمال الدين المقداد بن عبد الله (ت ٨٢٦هـ) : كنز العرفان في فقه القرآن، علق عليه الشيخ محمد باقر، وأشرف على تصحيحه واخراج أحاديثه محمد باقر البهبودي، المكتبة المرتضوية، طهران - ١٣٤٣ ش ١٣٨٤ ق
- ١١٧ . المناوي: محمد عبد الرؤوف : التوقيف على مهمات التعاريف، د.ت، د.ط
- ١١٨ . ابن منظور : أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ) : لسان العرب ، نشر أدب الحوزة ، قم - إيران ، ١٤٠٥ هـ ١٣٦٣ ق.
- ١١٩ . ابو موسى الاشعري(ت ٣٣٠هـ) :علي بن اسماعيل بن ابي بشر:
- ١٢٠ . - الابانة عن اصول الديانة، د.ت، د.ط
- ١٢١ . - مقالات الاسلاميين في اختلاف المصلين، تحقيق:محمد محي الدين عبد الحميد،المكتبة العصرية ، صيدا-بيروت ، ١٤١١هـ-١٩٩٠م
- ١٢٢ . مير محمدي زرندي: بحوث في تاريخ القرآن وعلومه، ط١ محققة، الناشر : مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة ، ١٤٢٠هـ.
- ١٢٣ . النحاس : أبي جعفر (ت ٣٣٨هـ) : معاني القرآن الكريم ، تحقيق : محمد علي الصابوني ، مركز إحياء التراث الإسلامي ،مكة المكرمة ، جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية ، ط١ ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨.
- ١٢٤ . ناصر مكارم الشيرازي: الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، د.ت، د.ط
- ١٢٥ . النسفي : أبي البركات عبد الله ابن أحمد بن محمود (ت ٥٣٧هـ) : مدارك التنزيل وحقائق التأويل .د.ط، د.ت
- ١٢٦ . ابن هشام الأنصاري : أبي محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله (ت ٧٦١ هـ) : أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ، تحقيق :عبد المتعال

الصعيدي، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده ، دار الأدب العربي للطباعة ، مصر ،
ط ٢ ، ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦ م

١٢٧. ابو هلال العسكري(ت ٣٩٥هـ): الفروق اللغوية، تحقيق : مؤسسة النشر
الإسلامي، ط١، ١٤١٢، الناشر : مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين
يقم المشرفة.

١٢٨. الواحدي النيسابوري: أبي الحسن علي بن أحمد(ت٤٦٨هـ):
- أسباب النزول ، الناشر : مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع - القاهرة ، توزيع:
دار الباز للنشر والتوزيع - مكة المكرمة، ١٣٨٨ - ١٩٦٨ م
- الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق : صفوان عدنان داوودي، ط ١، المطبعة :
دمشق ، بيروت - دار القلم ، الدار الشامية ، ١٤١٥

الرسائل والأطاريح الجامعية

١. أحمد حسن خطاب بنيان : النقد التفسيري عند السيد محمد محمد صادق الصدر في
منة المنان دراسة تحليلية ، رسالة ماجستير ، كلية الفقه - جامعة الكوفة بإشراف أ.م.د.
سيروان عبد الزهرة الجنابي ، ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م .
٢. باسم العابدي : نقد الآراء التفسيرية عند الشيخ البلاغي في آلاء الرحمن ، رسالة
ماجستير ، جامعة طهران - الجمهورية الاسلامية الايرانية ، بإشراف :أ.د. محمد حسين
علي الصغير ، ٢٠١١ م .
٣. حامد جويد عبد الحسن: منهج التفسير العقلي عند العلامة محمد حسين الطباطبائي،
رسالة ماجستير، كلية الآداب-الجامعة المستنصرية ، بإشراف: أ.م.د. ناجي حسين
جودة، ٢٠٠٨ م

٤. عبد الرحمن عبد الله سرور جرمان المطيري : السياق القرآني وأثره في التفسير -دراسة نظرية وتطبيقية من خلال تفسير ابن كثير-، رسالة ماجستير، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، ، اشراف :د.خالد بن عبد الله القرشي، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
٥. علي خضر محمد الشكري: نظرية الجري والانطباق في تفسير الميزان عند السيد الطباطبائي ، رسالة ماجستير، كلية الفقه-جامعة الكوفة، بإشراف: أ.م.د. باسم باقر جريو، ٢٠١١م.
٦. ليث عباس جاسم الكرعاعي : علوم القرآن عند العلامة الطباطبائي -دراسة موضوعية وتأريخية- ، رسالة ماجستير ، كلية الفقه ، جامعة الكوفة ، بإشراف أ.م.د.محمد محمود زوين ، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م .
٧. محمد إدريس كزهور الحسيناوي : النقد التفسيري عند فخر الدين الرازي (٥٤٤هـ - ٦٠٦هـ) ، اطروحة دكتوراه ، كلية الفقه - جامعة الكوفة ، بإشراف أ.م.د. محمد محمود عبود زوين ، ١٤٣٤هـ-٢٠١٢م .
٨. مظاهر جاسم عبد الكاظم : البحث الروائي في تفسير الميزان ، رسالة ماجستير ، كلية الفقه - جامعة الكوفة ، بإشراف الاستاذ الدكتور محمد حسين الصغير ، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م .

البحوث المنشورة

١. سيروان عبد الزهرة الجنابي:
 - منهج النقد التفسيري عند الامام الرضا (عليه السلام) -قراءة في حل الاشكالات الفكرية- "بحث منشور" في مجلة القادسية للعلوم الانسانية /تصدر عن كلية الاداب - جامعة القادسية، المجلد:١٥، العدد:٤، تشرين الاول/٢٠١٢م.
 - قراءة دلالية لعصمة الانبياء في النص القرآني - النبي موسى(عليه السلام) انموذجا - بحث منشور في وقائع المؤتمر العلمي الخامس لكلية التربية - جامعة واسط، ٢٠١٢م

*Ministry of Higher Education & Scientific Research
University of Kufa
Faculty of Jurisprudence*



Interpretative Criticism for the Scholar Al-Tabatabaei

*A Thesis
Submitted to the Faculty of Jurisprudence /University of Kufa
As Partial Fulfillment of the Requirements for the Master
Degree in Shari'a & Islamic Sciences*

*By
Suhair Kareem Burhan Al-janabi*

*Supervised by
Prof. Dr. Sabah Abbas Enoz*

2015A.D.

1436A.H.

Summary:

The Quranic studies in *Al-Mezan Interpretation* by Mohammed Al-Tabatabaei has varied substantially. The researcher tackled it through research and investigation due to its scientific comprehensiveness of all what is related to the Holy Quran of scientific, doctrinal, philosophical, social and narrative researches.

The idea of this study has emerged from the comprehensiveness of this valuable interpretation and the many interpretational opinions that are outlined in it. Therefore, my study investigated those opinions enlisted by in the encyclopedia and his criticism to those interpretations from different points through accepting, refusing, discussing , analyzing and other methods of solid criticism.

The study aims to know the methods of criticism of interpretation texts followed by the scholar to achieve his aim. In revealing the intended meaning of Al-Mighty Allah in the Quranic texts. The Interpreter adopted a unique method in his interpretational criticism, he made the Quranic texts as his governing element in his interpretations, since the Quran texts interpret each other and are evidence on other verses.

As the Prophetic tradition is the second reference for legislation after the Holy Quran explaining the text, it was also one of the scholars critical tools, therefore, he adopted some of the narrations about the Prophet and his household.

The linguistic aspect occupied a great part of the works of the scholar since it included grammatical opinions and linguistic utterances. The context of the verses had a great effect in his works making it a governing factor in most of the cases where the linguistic criticism is demanded in revealing the meaning of verses and preferring one reading over the other as well as admitting some narrations rather than the other ones. The mind had a significant role in the works of the interpreter in

rejecting many of the opinions of the interpreters, discussing them and revealing the points of weakness, particularly relating to the doctrinal issues. he Did not reject an interpretation without sketching the reasons for its rejection, whether Quranic, narration, linguistic or mental.

The criticism of the scholar came in three aspects; the doctrinal aspect, in which he employed his intellectual abilities to defend the Islamic doctrine and reveal its concept by criticizing the opinions of the interpreters and explaining the indications and implications of the verses related to the doctrine, the second aspect is related to the topics of Quranic science, the interpreter tackled them and employed them in in his interpretation through criticizing the interpretational opinions in many fields, the third aspect is the jurisprudential issues, he dealt with some of them over which there is some argument among the jurists.

The style of criticism of the scholar is characterized by some properties like revealing the opinions, correcting the thoughts, revealing the facts and removing all the misunderstandings and ambiguity. He did not reject all the interpretations instead he balanced between them and supports some of them over the others. Also he is objective and neutral in his criticism especially concerning the beliefs of the other doctrines taking various styles of criticism.