التقويم التفسيري في روايات الأئمة الاثني عشر(عليهم السلام) في نطاق الدلالة اللغوية

أ.د سيروان عبد الزهرة الجنابي

م.م مسلم جواد خضير

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه أجمعين محمد واله الطيبين الطاهرين.

وبعد ...

تعد اللغة من أهم المصادر التفسيرية التي يعمد إليها المفسرون في بيانهم مضامين المفردات القرآنية وتراكيبها على حد سواء؛ إذ لاتجد مدوناً تفسيرياً إلا ويطالعك فيه المفسر بمنطلقات لغوية قد اعتمدها من اجل استظهار دلالات المفردات القرآنية ؛ وليس ببعيد تفسير التبيان للطوسي (ت٤٦٠هـ) أو مجمع البيان للطبرسي (ت٥٤٨هـ) أو تفسير البحر المحيط للأندلسي(ت٧٤٥هـ) أو تفسير الميزان للطباطبائي (١٤٠٢هـ) وأمثالها، هذا يدلَّ بما لايقبل الشك على ان التفسير بالمنطق اللغوي يمثل اصلاً من اصول التفسير القرآني ومصدراً من مصادره الأساسية؛ وعلة ذلك تكمن في (أنَّ التعبير القرآني – ميدان القراءة– هو نصٌّ لغويٌّ، ولما كانت اللغةُ هي أساس التعبير فيه وَجَبَ من هنا أنْ نفهمَ لغةَ النصِّ ابتداءً قبل الخوض فيما ورائيات معنى الخطاب الظاهر؛ وتأسيساً عليه يمكنُ القولُ إنَّ تحليلَ النصِّ القرآنيِّ يعدُّ أساساً ارتكازيّاً لتفسير النص؛ بل هو منطلقُ كلِّ تفسير قرآني لأنَّه مرقاةُ فهمِ النصِّ ومفتاحُ الدخولِ إليه؛ فالعاملُ في نطاق النص لابدَّ له بأيِّ حالٍ من الأحوالِ من أنْ يكونَ مُطَّلِعاً على فنون اللغة اطلاعاً يؤهِّلُهُ من فتح نوافذ التعبير ويُمكِّنَه من الولوج منها لرؤية ما بعد (اللفظ)، فهو يبتديءُ بالمنهج التحليلي وينتهي إلى منهجه الذي يستعينُ به لفهم المراد على مُقتضى مُنطلقه الفكري)[1].

ولمّا كانت اللغة تمثل مصدراً من مصادر التفسير وجب القول بأنه لابد من أن يكون للائمة (عليهم السلام) اعتماد عليها في مسألة التقويم التفسيري ؛ وعندما يقع فاهم النص القرآني في وَهْم لغوي في اثناء تفسيره لآية معينة مما يفضي ذلك إلى نتاج تفسيري غير سديد؛ الإمام (عليه السلام) ومن هنا يقوم بتوجيه البيان التفسيري الموهوم الى الصواب من خلال الاستناد الى مستند لغوي يحيل به الفهم المخطوء الى الفهم الصحيح وبهذا يتحقق المنحى التقويمي في التفسير من الإمام(عليه السلام) بالاعتماد على المنطق اللغوي محصلة.

ويقف البحث هنا على ثلاثة مضامين روائية لأئمة أهل البيت(عليهم السلام) تضمنت مقولات لغوية صححت المراد المفهومي لبعض المفاهيم اللغوية عند بعضهم ممن أخطأ الفهم في إدراك المعنى المبتغى من تلك المفاهيم، فجاء تقويمهم (عليهم السلام) في وضع المبتغى الحقيقي والمراد في النص القرآني الذي وردت فيه تلك المفاهيم اللغوية.

وقد اقتضت طبيعة البحث أنْ يقوم على تمهيد بعنوان نظرة دلالية في مفهوم التقويم التفسيري وثلاثة مباحث، فكان الأول بعنوان (التقويم التفسيري لمتعلق قوله تعالى "وهَمَّ بِها") وجاء المبحث الثاني بعنوان (التقويم التفسيري لقوله تعالى "لعلكم تتقون") أما المبحث الثالث فكان بعنوان (التقويم التفسيري لقوله تعالى "بروجاً"). وختم البحث بأهم النتائج التي توصل إليها وقائمة ثبت المصادر والمراجع التي أعتمدت فيه.

التمهيد: نظرة دلالية في مفهوم التقويم التفسيري

اولاً– مفهوم التقويم لغةً

التقويم في اللغة: إذا ما أردنا البحث في معرفة المضمون اللغوي للتقويم فلابد من وقفة على المعطى له في المعجمات العربية، ولعل ذلك له الأثر في معرفة مفهومه الاصطلاحي، لأن أغلب المصطلحات انما هي منتزعة من مدارها تداولاً على ألسن الناس إذ ان لفظ التقويم يقع تحت مادة (قوّم) وله معان متعددة فهو عند الفراهيدي بمعنى (قيّم القوم، من يسوس أمرهم ويقوّمهم، ورجل قويم، والقيمة أي يثمن الشيء بالتقويم)[٢]. وبهذا يتضح ان المعطى اللغوي للتقويم هو التعديل وتحديد ثمن الشيء أو قيمته، وذهب أغلب المعجميين الى تلك الدلالة في بيانهم لمفهوم التقويم[٣].

ثانياً– مفهوم التقويم اصطلاحاً

لم يقف كثيرٌ من العلماء المتقدمين من فقهاء او مفسرين على تحديد دلالة مفهوم التقويم اصطلاحاً الا ان بعضهم حدد دلالته وكانت هي أقرب الى الدلالة اللغوية أكثر مما هي الى الدلالة الاصطلاحية اذ يعرفه البعلي (ت٧٠٩هـ) بانه (مصدر قومت السلعة اذا حددت قيمتها وقدرتها) [٤]، ويتوافق مع هذه الدلالة الشربيني أبو شجاع فيقول (هو مصدر قوّم السلعة قَدَّرَ قيمَتَها)[٥]، ويظهر من الدلالتين ان مرادهما من التقويم هو تحديد قيمة موضوع الشيء بحسب الخبرة به .

بيد ان مباني فهم وتحديد معنى (التقويم) اصطلاحاً تتضح دلالته اكثر عند ذوي الاختصاص العلمي، الذين استفادوا في بيانهم له من تقويم النص التراثي هو عبارة عن (عملية نقدية مبناها اساساً يقوم على الاعتراض على هذا النص بالمناهج المشروعة حتى يتبين ان وسائله او مضامينه تستند الى ادلة مقبولة)[٦]، بمعنى ان التقويم هو مطالبة النص بالتدليل على وسائله أو مضامينه التي اعتمدها في أدلته.

وهناك من نظر الى التقويم على انه حكم يصدر على الشيء فقيل هو (الحكم على الشيء المُقوّم) [٧]، وهناك من حدد المراد بتقويم المتعلم بأنه هو (الحكم عليه من ناحية القيمة والقدرة المتحصلة كماً وكيفاً)[٨].

أي الحكم على المتلقي الذي استلهم المادة العلمية المبتغاة على وفق ضوابط تقويمية يحددها من له مدركات فاعلية عالية في مستويات الادراك الذهني لدى المتلقين لا يمتلكون من مؤهلات في وضع قواعد التقويم العلمي والتربوي وتجسيد موضوعية التقويم الصادرة عنهم بوصفهم مقومين إذ هم بمنزلة الشيخ او الاستاذ للمتلقين.

ثالثاً: دلالة مفهوم التقويم التفسيري

إن مفهوم التقويم التفسيري كمصطلح غير معروض او شائع في نطاق (التفسير القراني) أو (التنظيرات التفسيرية والدراسات القرانية) بحدود ما اطلعت عليه من مصادر، لأن المتعارف عليه ان مفهوم (التقويم) من منتميات الدرس التربوي وهو ما يعرف بـ(التقويم التربوي) أو (التقويم والقياس التربوي) لذا وجب التأصيل له في بحثنا هذا

ربطاً بمصطلح (التقويم التربوي) وصولاً الى دلالته وذلك من باب قياس النظير على نظيره أو القريب على قريبه فالرابط بين التقويم التربوي والتقويم التفسيري هو (التقويم) الذي يحققه كلا منهما، إذ يعملان على تعديل ما اعوج من الفهم المخطوء كل بحسب مبانيه التي يراها صحيحة وعملية فاعتمدها في مجال اختصاصه الذي يعمل به.

من هنا يمكننا القوم ان المراد بالتقويم التفسيري هو (نقض الاراء التفسيرية المخطوءة او تعديلها وتصحيحها بآراء وأحكام صائبة مبناها القران الكريم وسنة المعصومين –صلوات الله عليهم–).

ويتضح من هذه الدلالة ان التقويم عملية اجرائية تصحيحية تدخل على الاحكام غير السديدة فتسعى الى تعديلها عن طريق اهل الاختصاص البارعين في تخصصهم العلمي.

لذا نلمس القيمة العلمية والعملية العليا لاجراءات التقويم بمقوماته العلمية عموماً والتفسيرية خصوصاً فما بالك والحال اذا كان التقويم التفسيري وارداً عن الائمة المعصومين (عليهم السلام) وبالوسائل التقويمية التصحيحية القيّمة والمعتمدة في الاستدلال التشريعي والعقدي واللغوي والاخلاقي.

والحال هذه يكون واجباً اعتماد ما يتضمنه النص القرآني من بيان تفسيري جديد لأن فهم النص بصورة غير صحيحة يترتب عليه التطبيق الخاطيء في الفهم والبيان من المتلقين .

وعليه يمكن القول بأن التقويم التفسيري يستعمل حينما يكون الكلام الصادر من المفسر للنص القراني خارجاً عن نطاق الفهم الحقيقي وبعيداً عن مقاصد محتواه ومخالف لمرتكزاته الفكرية والمعرفية، عند ذلك ينبري ائمة الهدى (ع) بالاستدلال المائز بالحقائق الثبوتية لتعديل فهم المفسر أو الملتقي ذلك الفهم المعتمد على التوقعات والتصورات غير الدقيقة.

المبحث الأول:

التقويم التفسيري لمتعلق قوله تعالى ﴿وَهَمَّ بِها﴾:

من جنس ذلك قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِها لَوْ لا أَنْ رَأى بُرْهانَ رَبِّهِ كَذلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشاءَ﴾ [٩]، فقوله تعالى ﴿وَهَمَّ بِها﴾ دليل صريح على أنه قارب أو أوشك أن يمارس فاحشة الزنا معها، إذ إن النص (لابد له من تقدير جواب محذوف؛ ويكون التقدير على تأويله: ولقد همت بالزنى وهم بمثله، لولا أن رأى برهان ربه لفعله)[١٠] فالمعنى (قصدت مخالطته وقصد مخلطتها)[١١]؛ و(نستوحي ذلك من مقابلة كلمة ﴿وَهَمَّ بِها﴾ لكلمة ﴿هَمَّتْ بِهِ﴾ فقد اندفعت إليه بكل قوة وضراوة واشتهاء، فحركت فيه قابلية الاندفاع، وكاد أن يندفع إليها... وبذلك كان الموقف اليوسفي فيما هو الانجذاب وفيما هو التماسك والتراجع والانضباط مستوحى من الكلمة ومن الجو الذي يوحي به السياق معا)[١٢]، وثمة سند آخر يوثق هذا القول يمكن الاستناد إليه من

النص نفسه وهو قوله تعالى {لَوْ لا أَنْ رَأى بُرْهانَ رَبِّهِ} فلولا انقاذ الله تعالى له برؤيته البرهان لفعل ما فعل بها، وفي هذه الحال لايخرج يوسف من نطاق الخطيئة أو يند من مسار الرذيلة[١٣].

ولكن في حقيقة الأمر أنّ متعلق قوله تعالى ﴿ وَهَمَّ بِها﴾ لا يدل تفسيرا على معنى أنّه همّ بالزنا بها؛ وعلة ذلك هو أن الإمام الرضا (عليه السلام) قد قوّم هذا الفهم التفسيري اللغوي المخطوء بتحديده متعلق الفعل ﴿ وَهَمَّ بِها﴾ بطريقة تفسيرية صحيحـــة؛ اذ يقول الإمام ما نصه: (وأما قوله عز وجل في يوسف ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِها ﴾ فإنها همت بالمعصية وهم يوسف بقتلها ان أجبرته لعظم ما تداخله فصرف الله عنه قتلها والفاحشة وهو قوله عز وجل: ﴿كَذلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشاءَ﴾ يعنى القتل والزنا)[١٤].

وعند النظر في الرواية نجد أن الإمام(عليه السلام) قد وجه متعلق فعل الهم في الآية الى غير الوجهة التي وجهها اليها المفسرون والظاهر أن الإمام (عليه السلام) قد اعتمد على جملة أدلة قرآنية في توجيهه اللغوي هذا ويبدو أنّ السيد المرتضى قد تنبه على هذا الأمر، إذ قال ما نصه: (والموضع الذي يشهد بذلك من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَقالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُراوِدُ فَتاها عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَها حُبًّا إِنَّا لَنَراها فِي ضَلالٍ مُبِينٍ}(١٥) وقوله تعالى: {وَراوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِها عَنْ نَفْسِهِ﴾ [١٦] وقوله تعالى حاكيا عنها ﴿الآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا راوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [١٧] وفي موضع آخر: ﴿قالَتْ فَذلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ راوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ﴾[١٨])[١٩].

فعند النظر وإعادة التأمل في النصوص القرآنية التي استند اليها الإمام (عليه السلام) ضمناً في ابعاد التهمة عن النبي يوسف (عليه السلام) –والتي ذكرها السيد المرتضى– نجد أن ثمة قرائن ودلائل نصية تثبت صحة ما ذهب اليه الإمام(عليه السلام)، ففي قوله تعالى ﴿وَقالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُراوِدُ فَتاها عَنْ نَفْسِهِ﴾ نجد أن مقولة النسوة قد نسبت فعل (المراودة) الى امرأة العزيز، وليس الى يوسف(عليه السلام) بدلالة قولهن ﴿امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُراوِدُ فَتاها﴾ إذ قدمت في الخطاب لفظة (امْرَأَةُ الْعَزِيزِ) وأخرْنَ الفعل ﴿تُراوِدُ فَتاها﴾ وفي هذا دليل على تخصيص المراودة بامرأة العزيز من دون يوسف، فهي مَنْ تطلب يوسف وتدعوه الى نفسها وليس هو[٢٠]، ذلك بان تقديم الفاعل على الفعل ينتج دلالة تخصيص الفعل بالفاعل دون غيره، ولما كن النسوة مؤمنات تماما بأن امرأة العزيز هي من فعلت ذلك قدمنَ الفاعل على الفعل في الخطاب ليُفهم بأن فعل المراودة لم يصدر إلا من امرأة العزيز[٢١]؛ وعللْنَ تلك المراودة بقولهن ﴿قَدْ شَغَفَها حُبًّا﴾ فهذه العبارة سببية تعليلية أفادت معرفة داعي المراودة من زليخا ليوسف[٢٢]، فلأنها أحبته حباً كبيراً؛ لذا راودته عن نفسه، واستعمال الفعل الماضي مسبوق بـ(قد) في قولهن: ﴿قَدْ شَغَفَها حُبًّا﴾ يدل دلالة جلية على تأكيد مضمون الحب في قلب زليخا فضلاً على استعمالهن لفظة (شغفا) التي تدل على أن يوسف قد تمكن من نفسها استحكاماً، بهذا نلحظ أنّ مقولة النسوة فيها اثبات أن المراودة ابتداءً كانت من زليخا وأنَ يوسف لم يكن له شأن بهذه المسألة لا من قريب ولا من بعيد قطعاً، لذا اسهمت شهادة النسوة بهذه الكيفية الخطابية في اثبات نزاهة يوسف وأنه لم يقترف ذنباً أو يدنو من خطيئة.

ثم نجد قوله تعالى ﴿وَراوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِها عَنْ نَفْسِهِ﴾ قد أكد مقولة النسوة وصحة شهادتهن في الآية الكريمة ؛ لأن هذا النص هو قول الله تعالى تحديدا لا قول النسوة، فأثبت سبحانه نزاهة يوسف من الرذيلة في هذه المقولة، ونجد أن ثمة اضافة في النص فالنص من دون اضافة هو ﴿وَراوَدَتْهُ عَنْ نَفْسِهِ﴾ غير ان الله تعالى قد أضاف ﴿الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِها﴾ لبيان أنّ زليخا كانت قد خططت سلفاً لهذه المسألة اذ لم تراوده في مكان آخر بل كانت المراودة في بيتها[٢٣]؛ لأن وجود يوسف في بيتها يدعوه بالضرورة الى الخضوع اليها والانصياع إلى ما تطلبه منه، لأنها ولية نعمته ولأنه يخشى انْ تؤذيه في حال امتنع عن موافقتها لما تريد، فكان في هذه الاضافة النصية بيان من طرف خفي الى ان يوسف لا مساس له بكل ما حدث وأن الامر مرتَّب ومخطط له قبل حتى ان تحديد المكان كان محسوباً من زليخا نفسها فاختيارها ان يكون في بيتها له أثر نفسي على يوسف من أجل التسليم لها لأن صاحبة البيت لها سطوة على من يعمل لديها ومن هو بيتها.

ثم جاء قوله سبحانه ﴿الآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا راوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ ذلك بان هذا القول ورد على لسان زليخا نفسها، وهذا يعد اقراراً منها على أنّها هي المذنبة بحق يوسف[٢٤]، وعليه (اعترفت بأنَّ الذنب كُلَّه من جانبها، وأنَّ يوسف كان مُبَرّأً عن الكل)[٢٥]؛ واعتراف العاقل على نفسه حجة فقولها ﴿الآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ﴾ جاء بعد سؤال الملك الى النسوة وتمام النص في قوله تعالى ﴿قالَ ما خَطْبُكُنَّ إِذْ راوَدْتُنَّ يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ قُلْنَ حاشَ لِلهِ ما عَلِمْنا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ قالَتِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ الآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا راوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ فاجابت زليخا بقولها ﴿الآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ﴾ تدل دلالة قاطعة على ان يوسف بريء مما نسب اليه من ذنب ؛ لأن لفظة (حصحص) تعني ظهر وبان[٢٦]، يقول الثعلبي: (وتعني بـ ﴿الآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ﴾؛ ذهب الباطل والكذب وانقطع، وتبين الحق فظهر وبهر)[٢٧].

اما قولها تصريحا ﴿أَنَا راوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ﴾ فهو اعتراف بيّن على ان المراودة صدرت منها تحديدا وانها قد خططت للامر سلفا، وأن يوسف لاشأن له فيما وقع، لأنَ تقديمها ضمير المتكلم (أنا) يفضي الى حتمية القول بأن المراودة كانت منها فحسب، ذلك بان (تقديم المسند إليه على المسند الفعلي في جملة ﴿أَنَا راوَدْتُهُ﴾ للقصر ، .. فهذا إقرار منها على نفسها، وشهادة لغيرها بالبراءة)[٢٨].

أما تعقيبها بالقول ﴿وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ فهو قاطع للشك تماما لظن من ظنَ بان يوسف قد همّ أن يرتكب جريمة الزنا، من هنا نفهم بان يوسف كان بريئاً من تهمة الزنا لان زليخا برأته منها باعترافها على نفسها وإدانة نفسها بالقطع بصدق يوسف .

بل أن زليخا قد نزهت يوسف تماماً من ذي قبل ، وذلك بقولها للنسوة حينما جمعتهن في بيتها وَدَعَتْ يوسف للخروج عليهن اذ ﴿قالَتْ فَذلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ راوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ﴾، ذلك بأن قولها (هذا تصريحٌ بأنه(عليه السلام) كان بريئاً من تلك التُّهمةِ[٢٩].

بهذا ندرك بان الإمام (عليه السلام) كان محقا بتوجيهه اللغوي لمتعلق فعل الهّم ليوسف من أنّه ليس الهّم بالزنا بل الهّم بالقتل أو الدفع لا محالة.

المبحث الثاني:

التقويم التفسيري لقوله تعالى ﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾:

في قوله تعالى ﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[٣٠] نقول إن دلالة لعل في النحو العربي تفيد معنى الترجي عموماً؛ فـ (لعلّ) في العرف النحوي التي هي من أخوات (إنَّ) تفيد الترجي لا محالة في الكلام العربي[٣١]؛ ولكن اذا كانت ﴿لعل﴾ في النص القرآني صادرةً من الذات الإلهية العليا كقوله تعالى نهاية الاية الكريمة اعلاه ﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾؛ فهل لعل تفيدُ دلالة الترجي ، إذا كانَتْ صادرةً عن الله تعالى أم أنَّها تخرجُ إلى دلالة أُخرى؟، وإذا كانَتْ تُصدِّرُ مضموناً جديداً، فما هذا المضمون؟ وعلى أيِّ أساس أُنتِجَ؟.

وتأسيساً عليه كانتْ للإمام العسكري(عليه السلام) رؤيةٌ دلاليةٌ تباينُ ما ذهبَ إليه علماءُ النحو وما ظنه علماء التفسير؛ إذ تنصُّ تلك الرؤية على أنَّ الدلالةَ في ﴿لعل﴾ مَرهونةٌ تحديداً بقرائن السياق الذي ترد فيه، وليسَتْ مشروطةً بدلالة الترجي أينما وردَتْ في الخطاب؛ فـ﴿لعل﴾ إذا نُسِبَتْ إلى الله تعالى قولاً في نصٍّ قرآنيٍّ ما؛ فإنَّ دلالاتها ستؤول بالضرورة الى غير معنى الترجي ؛ لأنَّ الله تعالى من المحال بمكان أنْ يترجى شيئاً من عباده البتة، وقد نُقِلَ عن الإمام بشأن تفسير ﴿لعلّ﴾ في قوله تعالى ﴿ يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [٣٢] أنَّه قال: (خلقكم وخلق الذين من قبلكم لعلكم – كلكم – تتقون؛ أي لتتقوا؛ كما قال الله تعالى: ﴿ وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالأنَسَ إلاَّ لِيَعْبُدُونِ ﴾ [٣٣])[٣٤].

فعند النظر في مقولة الإمام نجد أنَّه لم يُحِل ﴿لعل﴾ في هذا الموطن من التعبير القرآني على دلالة الترجي مُطلقاً؛ وعلةُ عدم الإحالة على هذه الدلالة التي أقرَّها النحاةُ هي أنَّ ﴿لعل﴾ صادرةٌ من الله تعالى ولما كانتْ كذلك فإنَّه لا يُقبَلُ مقاماً وعقلاً أنْ يترجَّى اللهُ سبحانه من عباده التقوى أو يتوسَّلَهم لذلك فهذا مُحالٌ مَنطقاً وتَقبُّلاً وإمكاناً وحاشا لله سبحانه من ذلك البتة؛ بل المطلب الدلالي لـ ﴿لعل﴾ ههنا هو التنصيص على معنى السببية؛ إي (كي تتقوا) بمعنى إنْ عبدتموني بإخلاص فإنَّكم سوف تتقون، فالعبادة المُخلِصَة هي سبب التقوى – والحال هذه– فعلاقةُ التقوى بالعبادة علاقةٌ جدليةٌ ارتباطيةٌ ثابتةٌ فالمراد اعبدوني كي تتقوني[٣٥].

ولهذا قالَ الإمام تصريحاً في الصدد نفسه: ﴿اعبدوا ربكم﴾ الذي خلقكم والذين من قبلكم، أي اعبدوه لعلكم تتقون النار، و﴿لعل﴾ من الله واجب؛ لأنَّه أكرم من أنَّ يعني عبده بلا منفعة ويطمعَهُ في فضله ثم يخيبه، ألا تراهُ كيف قُبُحَ من عبدٍ من عباده، إذا قالَ لرجلٍ: اخدمني لعلَكَ تنتفع بي وبخدمتي، ولعلي أنفعك بها؛ فيخدمه، ثم يخيبه ولا ينفعه، فإنَّ اللهَ عزَّ وجلَّ أكرمُ في أفعاله، وأبعدُ من القبيح في أعماله من عباده)[٣٦] .

ويبدو أنَّ دلالة ﴿لعلّ﴾ في هذا الموطن التعبيري المقدس كانت مثار إشكال بين علماء التفسير، الأمر الذي دفع القرطبي الى أنَّ يضع لها ثلاث دلالات تفسيرية مختلفة هي[٣٧]:

١- إنَّ ﴿لعلّ﴾ على بابها من الترجي والتوقع، والترجي والتوقع إنما هو في حيز البشر، فكأنَّه قيل لهم: افعلوا ذلك على الرجاء منكم والطمع أنْ تعقلوا وأنْ تذكروا وأنْ تتقوا وهذا قول سيبويه[٣٨]؛ ذلك بأنَّ (مذهب سيبويه، والمحققين، أنَّها في ذلك كله للترجي، وهو ترج للعباد) [٣٩] فـ(قوله تعالى ﴿فَقُولا لَهُ قَوْلاً لَيِّناً لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشى ﴾ [٤٠] معناه: اذهبا على رجائكما ذلك من فرعون) [٤١].

٢- إنَّ العربَ استعملَتْ ﴿لعلّ﴾ مُجرَّدة من الشك بمعنى لام كي؛ فالمعنى لتعقلوا ولتذكروا ولتتقوا.

٣- أنْ تكونَ ﴿لعلّ﴾ بمعنى التَّعرض للشيء؛ كأنَّه قيل: افعلوا ذلك مُتعرضين لأنْ تعقلوا أو لأنْ تذكروا أو لأنْ تتقوا.

يمكن القول (إنَّ التوجيه الأول الذي أقرَّ به سيبويه وأسَّسَ عليه لا يمكن أنْ يدخلَ نطاق القبول مُطلقاً؛ تأسيساً على مقام صدور الكلام؛ إذ لما كان الكلام صادراً من الله تعالى فلا يمكن أنْ يترجى من الناس التقوى[٤٢]، ودليلُ ذلك تنويه القرطبي نفسه حيث قال: (والترجي والتوقع إنما هو في حيز البشر)؛ إي إنَّ هذه الأمور مثل توقع حدوث شيء ما أو ترجي وقوع أمر ما إنما يقع في حيز التداول البشري؛ لأنَّ الإنسان لا يقوى على الكثير من الاشياء لذلك يرجو حدوثَها ويتوقع على سبيل الأمل حصولَها)[٤٣]، أما هذه الحال فلا تجري على الله سبحانه أبداً؛ لأنَّ (ذلك مستحيل على الله سبحانه)[٤٤] البتة.

أما فيما يخص (القول الثاني الذي ينصُّ على مقولة التعليل في ﴿لعلّ﴾ فهو الأرجح هو ما أسَّسَهُ الإمام ابتداءً بوصفه دلالة حقيقية لـ ﴿لعلّ﴾ في الآية الكريمة؛ فكأنَّ ثمة أسلوبَ شرطٍ مُضَمَّناً في النص الكريم هو الذي دعا إلى القول بأنَّ ما نصَّ عليه الإمام هو الأصح على وجه الإطلاق؛ اذ يقتضي لتمام معنى الشرط أسلوباً وجود جملتين الأولى للشرط وتُسمّى (جملة الشرط)، والثانية للجزاء وتُسمّى (جملة جواب الشرط)[٤٥]؛ وعليه يمكن القول بأنَّ الجزء الأول من النص الكريم وهو قوله تعالى ﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ يمثلُ فعل الشرط أو بعبارة أكثر وضوحاً يمثلُ فعل الشرط المُضمَّن في العبارة، أما قوله تعالى ﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ فيعدُّ جواباً للشرط المُتضمِّن في فعل العبادة، فكأنَّه سبحانه يقول بناءً على توجيه الإمام العسكري على القول بالتعليل في ﴿لعلّ﴾ إنْ عبدتم الله فسوف تكونوا متقين)[٤٦].

أما فيما يتعلق بـ (الرأي الثالث الذي عرضَهُ القرطبي فهو لايخرج عن التوجيه الدلالي للإمام لمضمون ﴿لعلّ﴾ لأنَّ القول (افعلوا ذلك مُتعرضينَ لأنْ تعقلوا أو لأنْ تذكروا أو لأنْ تتقوا)؛ المراد به افعلوا ذلك لتتعرضوا الى التقوى إي افعلوا ذلك لكي تتقوا، فالتعرُّضُ للشيء هو سببُ حصوله بلا نقاش؛ بهذا نجد أنَّ كلا الرأيين الدلاليين للقرطبي لم يخرج عن نطاق ما أسَّسَهُ الإمام سلفاً، وهو أنَّ المرجع الدلالي لـ ﴿لعلّ﴾هو تعليل لقوله اعبدوا تضمُّناً لمعنى الشرط[٤٧] في اعبدوا والجواب في ﴿لعلّ﴾ وما بعدها))[٤٨].

من هنا نجد أنَّ الإمام قد أدرك تأسيساً على المقتضى العقلي والمنطق المقامي لله سبحانه أنَّ ﴿لعلّ﴾ في الآية الكريمة لا يمكن أنْ تنصرفَ إلى دلالة الترجي كما حَسَبَ ذلك جملةٌ من النحاة والمفسرين بناءً على

تأسيسهم القاعدة على القول بدلالة الترجي في ﴿لعلّ﴾ حصراً؛ ولهذا أحال الإمام دلالتها على المعنى الحقيقي الذي يتناسبُ مع وجودها في النص من جهة ويتفق مع مقام المتحدث عنه من جهة أخرى.

ومن الجميل أنْ نجدَ مقولة لابن هشام الأنَّصاري تُثْبِتُ رجحانَ مقولةِ الإمام وتوجيهه على وفق القاعدة النحوية؛ إذ يقولُ: (ولعل للترجي أو الإشفاق أو التعليل)[٤٩]، وفي موضع آخر يقولُ بحيثية أكثر تفصيلاً: (ولعل للترجي وهو طلب المحبوب المستقرب حصوله كقولك: لعل زيداً هالكٌ، أو للتعليل كقوله تعالى: ﴿ فَقُولا لَهُ قَوْلاً لَيِّناً لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ ﴾ [٥٠] أي لكي يتذكر، نصَّ على ذلك الأخفشُ)[٥١]، وفي موضع ثالث يقولُ تصريحاً: (قال الأخفش: وللتعليل نحو: أَفْرِغْ عَمَلَكَ لَعلَّنَا نَتَغَدَّى، ومنه ﴿ لَعَلّهُ يَتَذَكَّرُ ﴾)[٥٢]؛ وبهذا يثبتُ لدينا بما لا يقبل الشك أنَّ الإمام (عليه السلام) وجَّه دلالة ﴿لعلّ﴾ بما يتوافقُ مع سياق الآية من جهة وبما ينسجمُ مع المنطق النحوي الصائب من جهة أخرى مطلقاً[٥٣].

المبحث الثالث:

التقويم التفسيري لقوله تعالى ﴿ بروجاً ﴾:

ومن جنس ذلك توجيه الإمام الحسن (عليه السلام) للفظة (بروجا) من قوله تعالى ﴿ وَلَقَدْ جَعَلْنا فِي السَّماءِ بُرُوجاً وَزَيَّنَّاها لِلنَّاظِرِينَ ﴾ [٥٤]

اذ ان لفظة ﴿ بُرُوجاً﴾ من الآية الكريمة دخلت نطاق تعدّد المضمون عند المفسرين؛ فمال بعضُهم إلى أنَّ دلالة (بروجاً) في الآية (هي قصور وبيوت في السماء فيها حرس والضمير في ﴿وزيناها﴾ راجع إلى السماء)[٥٥]، ويؤيد ذلك البغويُّ اذ يقول: (هي قصور في السماء عليها الحرس)[٥٦]، ويبدو أنَّ الذين قالوا بهذا القول قد بنوا رأيهم على ظاهر اللفظ فحَسَب؛ ذلك بانَّ البروج في اللغة تعني الحصن أو القصر[٥٧]، ووافقهم الآلوسيَّ إذ قال: (والبروج جمع برج وهو لغة القصر والحصن، وبذلك فسَّره هنا عطية)[٥٨].

وتأسيساً على هذا جاء توجيه الإمام الحسنِ (عليه السلام) لهذا التوجيه التفسيري لدلالة (بروجاً) في الآية الكريمة بقوله: (البروج النجوم؛ وسُمِّيت بذلك لظهورها وارتفاعها)[٥٩]؛ إذ (نلحظ أنَّ الإمام الحسن عليه السلام قد خرجَ بعض الشيء عن ظاهر اللفظ إلى دلالة ما بعد الظاهر فحَكَّمَ منطق السياق في الآية الكريمة أنَّ الدلالة الأصل لـ(بروجاً) في الآية هي (النجوم)، والظاهر أنَّ ثمة مستنداً لقول الإمام(عليه السلام)؛ ذلك بأنَّ النصَّ هاهنا يتحدث عن السماء؛ من هنا كان من باب الأوْلّى تفسير البروج بأنَّها نجومٌ لأنَّها الشيءُ الظاهرُ في السماءِ، فضلاً على أنَّ الفعلَ في قوله تعالى (وَزَيَّنَّاها لِلنَّاظِرِينَ) يدلُ دلالةً واضحةً على أنَّ البروجَ هي النجومُ ؛ لأنَّ زينة السماء إنما وقعتْ بالنجوم لا بغيرها، ولو شئنا أنْ نوافقَ عطيةَ العوفي في أنَّ البروجَ هي قصورٌ في السماء فأنّى لنا أنْ نرى هذه القصور حتّى نقول بأنَّها هي زينة السماء.

من هنا نجدُ أنَّ قوله ﴿ وَزَيَّنَّاها لِلنَّاظِرِينَ﴾ أثبتَ أنَّ التَّزيينَ قد وقع بالبروج التي هي الزينة وأنَّ (الواو) في قوله ﴿ وَزَيَّنَّاها لِلنَّاظِرِينَ﴾ تدل على السببية أي إنَّنا جعلنا في السماء نجوماً لنُزينَها للناظرينَ والضمير (ها) في

قوله (زَيَّنَّاها) يعود إلى السماء مُطلقاً[٦٠]، زيادةً على هذا أنَّ لفظة (الناظرين) تقطعُ الأمرَ بدلالة البروج على النجوم؛ لأنَّ القصورَ وإنْ كانتْ موجودةً حقاً كما يرى عطية العوفي أنَّها غيرُ منظورةٍ للناظرينَ؛ ولا يرى الناظرُ للسماءِ غيرَ النجومِ من هنا ثَبَتَ أنَّ البروجَ هي النجومُ)[٦١].

وهناك دليل ثانٍ يثبت صحة تقويم الإمام الحسن(عليه السلام) (ويكمنُ ذلك تحديداً في قوله تعالى {وَحَفِظْناها مِنْ كُلِّ شَيْطانٍ رَجِيمٍ * إِلاَّ مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهابٌ مُبِينٌ ﴾ [٦٢] فحفظ السماء إنما وقع بفعل النجوم وتلك النجوم نفسها هي التي تتبع الشياطينَ الذين يسترقون السمع مُطلقاً؛ وبهذا يمكنُ أنْ نلمحَ في دلالة (بروجاً) شيئاً من المعطى المعجمي لها وهي دلالتها على الحصن؛ لأنَّ النجوم تُحصِّنُ السماء من الشياطين؛ ولهذا سُمِّيت بروجاً؛ من هنا نفهمُ أنَّ تسميتَها بروجاً كان لداعين الأول لأنَّها ظاهرة ومرتفعة كالقصر، والثانية لأنَّها تعمل على حصانة السماء من الشياطين فهي تؤدي عمل الحصن والحال هذه)[٦٣].

ولو تتبعنا السياقات القرآنية فسنقف على مجموعة أدلة تشيرُ إلى صحة مقولة الإمام الحسن (عليه السلام) في أنَّ البروجَ هي النجومُ، ومن ذلك قوله تعالى ﴿ وَالسَّماءِ ذاتِ الْبُرُوجِ ﴾ [٦٤] فذكر المُفسِّرون أنَّ دلالة البروج في الآية هي النجوم[٦٥]، ومنه قوله تعالى ﴿ تَبارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّماءِ بُرُوجاً وَجَعَلَ فِيها سِراجاً وَقَمَراً مُنِيراً﴾ [٦٦] فقوله تعالى (بروجاً) يريد بها نجوماً بدليل ذكر السراج الذي يعني به الشمس ثم ذكر القمر ليُبيِّنَ سبحانه مديات قدرته الإلهية التي لا نظير لها البتة بأنَّه خالق النجوم والشمس والقمر[٦٧].

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى ﴿وَزَيَّنَّا السَّماءَ الدُّنْيا بِمَصابِيحَ وَحِفْظاً ذلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾[٦٨] فالزينة ههنا تَمَتْ بـ (المصابيح) وما هي إلا النجوم المبهرة؛ بهذا ندرك أنَّ البروجَ ما هي إلا المصابيح الحافظة، ومنه كذلك قوله تعالى ﴿ إِنَّا زَيَّنَّا السَّماءَ الدُّنْيا بِزِينَةٍ الْكَواكِبِ * وَحِفْظاً مِنْ كُلِّ شَيْطانٍ مارِدٍ * لا يَسَّمَّعُونَ إِلَى الْمَلَإِ الأَعْلى وَيُقْذَفُونَ مِنْ كُلِّ جانِبٍ﴾ [٦٩] اذ (نجدُ أنَّ إضافة (زينة) إلى (الكواكب) فيها دلالة السببية أي (إنّا زينا السماء الدنيا بسبب الكواكب فهي المُزَيِّنَةُ) ثم علَّلَ سبحانه بالمفعول لأجله (حفظاً) أيضاً بقوله ﴿ وَحِفْظاً مِنْ كُلِّ شَيْطانٍ مارِدٍ﴾ فعُلِمَ أنَّ المرادَ من الكواكبِ هي النجومُ وأنَّ زينةَ السماء إنما تَمَّتْ للحفاظ عليها من الشياطين)[٧٠].

من هنا نفهم أنَّ معنى (البروج) هي النجومُ القاذفةُ للشياطينَ المُزَيِّنَةُ للسماءِ مُطلقاً؛ وهذا يدل على أنَّ المقولةَ التفسيرية للإمامِ الحسنِ (عليه السلام) والتي بنيت على منطق لغوي قرائني هي الأوفقُ لسياق الآية الكريمة وهي الأصح والأولى بالاتباع من غيرها.

نتائج البحث

عند النظر في ممارسات الأئمة (عليهم السلام) في منطق تقويم الفهم التفسيري عند المتلقي، وإعطائه الحل التفسيري الناجع بداعي ماقصر فهمه وادراكه من بيان النص القرآني، تأسيساً على محدودية إمكاناته التفسيرية لمضمون النص، توصل الباحث الى جملة من النتائج المعرفية، وكانت على النحو الاتي:

١- تبلور للباحث ان مفهوم التقويم في المعطى المعجمي له دلالات عدة أبرزها التعديل والتصحيح، واشتمل على معان اخرى كالاستقامة وتحديد قيمة الشيء، أما المعنى الاصطلاحي فهو عملية نقدية أساسها الاعتراض على النص وتعديله بالأدلة المنهجية المتعارف عليها.

٢- تبين للباحث ان التقويم التفسيري يراد به نقد الآراء التفسيرية المخطوءة وتصحيحها بالآراء الصائبة والسديدة.

٣- وجد الباحث أن الأئمة (عليهم السلام) في ممارساتهم التفسيرية التقويمية يسعون الى تصحيح المسار المفهومي للنص عند المتلقي، ومنح النص الدلالة التي تتسم بالصحة القاطعة والمنطقية الحقيقية.

٤- تبين للباحث أنّ التقويم التفسيري عند الأئمة (عليهم السلام) يستند الى النص القرآني في درء الدلالة الواهنة للنص التي تصدر من بعض المفسرين، وعملهم المنهجي ذاك مرتكز على ايمانهم المنهجي في الاستدلال بأن الدلالة النصية للكتاب العزيز هي الأصدق محصلة والأوفى مبتغىً ولابد من الركون إليها ، وأنّ اتباع هذا المنحى الاستدلالي هو الأحرى على وجه الحتمية، لأنه لايمكن القدح بالدلالة المستندة إلى القرآن كونها مستقاة من عمق النص القرآني ومن لب نسيجه المعجز.

٥- اتضح للباحث أن أغلب مواضيع التقويم عند الأئمة (عليهم السلام) لدلالات المفردة القرآنية كانت نتيجة توظيف غير المشتغلين في نطاق التفسير للمعنى الظاهري والحقيقي من دون التأمل في المعنى العميق لها فكان هذا الأمر هو الذي أوقعهم في اشكال الدلالة غير الراجحة، ولو تجاوزوا الدلالة الظاهرة المرادة على وفق قرائن النص لوجدوا ماكان يعولون عليه من معنى.

٦- تبلور للباحث ان المسارات المنهجية التي زاول فيها الأئمة (عليهم السلام) عملهم التقويمي لم ينحصر في بيان المعنى العقائدي او المضمون الحكمي لآيات التشريع بل انسحب الى بيان المنحى اللغوي للمفردة القرآنية، وهذا يشير الى مدى اهتمام الأئمة عليهم السلام بالمنطق اللغوي في تفسير النص القرآني عموماً، لأن تشخيص دلالة المفردة لغوياً يؤول بالمحصلة الى فهم النص بشكل واسع وكامل، إذ قد يحدث أن تُقرأ المفردة القرآنية بحيثية مغايرة للمراد الالهي عند البعض فيشق عن صحة مدلولها الأصلي فيبتعد عن المسار الحقيقي لمناط الدلالة التي فسرها. فيقع المتلقي لهذا التفسير في ادراك مراد النص بشكل خاطئ كما هو الحال في المفردات التي وقف عليها البحث.

الهوامش

[1] سيروان عبد الزهرة الجنابي: مناهج تفسير النص القرآني: ١٠.

[2] – الفراهيدي: العين: ٢٣٣/٥ ، مادة قوم.

[3] – ظ: ابن فارس: معجم مقاييس اللغة: ٤٣/٥ ، ابن سيدة، المحكم والمحيط الاعظم: ٣٦٥/٦ ، الرازي: مختار الصحاح: ٢٦٣ ، ابن منظور: لسان العرب: ٣٧٨٢/٥ ، الفيومي: المصباح المنير: ٥٢٠/٢ ، الفيروز ابادي: القاموس المحيط: ١٦٨.

[4] – البعلي: المطلع على ابواب الفتح: ٤٩٢.

[5] – الشربيني: الاقناع في حل الفاظ ابو شجاع: ٣٠٧/١.

[6] – جيرار جيهامي واخرون: موسوعة ومصطلحات الفكر النقدي العربي الاسلامي المعاصر: ٦٤٣/١.

[7] – رمزية الغريب: التقويم والقياس النفسي والتربوي: ٧.

[8] – عبيد المجيد منصور واخرون: التقويم التربوي: ١٩.

[9] سورة يوسف: ٢٤.

[10] الشريف المرتضى: تنزيه الانبياء: ٧٦.

[11] البلاغي: الهدى الى دين المصطفى: ١٢٣/١، وينظر: الشوكاني: فتح القدير:٢٦/٣، والبغوي: معالم التنزيل: ٢٢٨/١، والبيضاوي: تفسير البيضاوي: ٢٨٢/١، ابو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٢٢٦/٤، والثعلبي: الكشف والبيان: ٢٠٩/٥.

[12] جعفر مرتضى: خلفيات كتاب مأساة الزهراء (عليها السلام): ٨٨/١– ٨٩،

[13] ينظر: سيروان عبد الزهرة الجنابي: اتهامات الانبياء في النص القرآني: ٣٠٠.

[14] الصدوق: عيون اخبار الرضا (عليه السلام): ١٧١/١، والمجلسي: بحار الانوار: ٧٣/١١.

[15] سورة يوسف: ٣٠.

[16] سورة يوسف: ٢٣.

[17] سورة يوسف: ٥١.

[18] سورة يوسف: ٣٢.

[19] الشريف المرتضى: تنزيه الانبياء: ٧٧– ٧٨، وينظر: الرازي: عصمة الانبياء: ٥٦.

[20] ينظر: السمرقندي: بحر العلوم:١٩٠/٢.

[21] يقول ابو حيان الاندلسي: ((وعبرت بـ {تراود} وهو المضارع الدال على أنه صار ذلك سجية لها، تخادعه دائماً عن نفسه))، البحر المحيط:٣٠١/٥، ويؤيده الدمشقي في هذا المنحى اذ يقول: ((قوله: {تُروادِ} خبرُ {امْرأةُ العَزيزِ}، وجيءَ بالمضارع، تنبيهاً على أنَّ المراودة صارت سجيةً لها ودَيْدناً، دون الماضي فلم يقلْ: رَاودتْ))، اللباب في علوم الكتاب:٧٨/١١.

[22] ينظر: ابو حيان الاندلسي: البحر المحيط:٣٠١/٥.

[23] ينظر: سيروان عبد الزهرة الجنابي: عصمة المبعوثين من السماء في النص القرآني: ٣٠٢.

[24] ينظر: ابن عجيبة: البحر المديد: ٣٩٣/٣، و الثعلبي: الكشف والبيان: ٣٧٤/٣، ابو حيان الاندلسي: البحر المحيط:٣١٦/٥.

[25] الدمشقي: اللباب في علوم الكتاب: ١٢٨/١١.

[26] ينظر: م.ن: ٣٩٣/٣.

[27] الثعلبي: الكشف والبيان: ٢٢٩/٥، وينظر: الدمشقي: اللباب في علوم الكتاب: ١٢٨/١١.

[28] ابن عاشور: التحرير والتنوير:٢٩٢/١٢.

(٢٩) للاستزادة: ينظر: صادق فوزي النجادي: توظيف منهج تفسير القرآن بالقرآن عند الشريف المرتضى في كتابه (تنزيه الانبياء)- النبي يوسف (عليه السلام) انموذجاً- بحث غير منشور:٥- ٦.

(٣٠) سورة البقرة: ٢١.

(٣١) ينظر: سيبويه: كتاب سيبويه: ١٤٨/٢، وابن عقيل: شرح ابن عقيل: ٣٤٦/١، والزجاجي: كتاب اللامات: ٧٥، والزجاجي: حروف المعاني:٣٠.

(٣٢) سورة البقرة: ٢١.

(٣٣) سورة الذاريات: ٥٦.

(٣٤) المجلسي: بحار الأنوار: ٢٨٧/٦٥، والإمام العسكري (عليه السلام): التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري (عليه السلام):١٤٠،

(٣٥) ينظر: سيروان عبد الزهرة الجنابي: قراءات لغوية في النص القرآني: ٥٣- ٥٤.

(٣٦) المجلسي: بحار الأنوار: ٢٨٧/٦٥، والإمام العسكري (عليه السلام): التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري (عليه السلام):١٤٠ – ١٤١.

(٣٧) ينظر: القرطبي: تفسير القرطبي: ٢٦٨/١.

(٣٨) ينظر: الشوكاني: فتح القدير: ٧٩/١

(٣٩) المرادي: الجنى الداني في حروف المعاني:٥٨٠.

(٤٠) سورة طه: ٤٤.

(٤١) المرادي: الجنى الداني في حروف المعاني:٥٨٠.

(٤٢) ينظر: الراغب: المفردات في غريب القرآن: ٤٥١.

٤٣ سيروان عبد الزهرة الجنابي: قراءات لغوية في النص القرآني: ٥٦.

(٤٤) الشوكاني: فتح القدير: ٧٩/١.

(٤٥) ينظر: السيوطي: همع الهوامع: ٥٦/١.

٤٦ سيروان عبد الزهرة الجنابي: قراءات لغوية في النص القرآني: ٥٧.

(٤٧) الزركشي: البرهان في علوم القرآن:٩٩/٣.

٤٨ سيروان عبد الزهرة الجنابي: قراءات لغوية في النص القرآني: ٥٨.

(٤٩) ابن هشام: شرح قطر الندى: ١٤٧، وينظر: مصطفى الغلاييني: جامع الدروس العربية:٢٦٧.

(٥٠) سورة طه: ٤٤.

(٥١) ابن هشام: شرح قطر الندى: ١٤٩، وينظر: الاخفش: معاني القرآن:٤/٣.

(٥٢) ابن هشام: أوضح المسالك: ٣٢٩/١، وينظر: الاخفش: معاني القرآن:٤/٣

(٥٣) ينظر: سيروان عبد الزهرة الجنابي: قراءات لغوية في النص القرآني: ٥٩.

(٥٤) سورة الحجر: ١٦.

(٥٥) الشوكاني: فتح القدير:١٧٨/٣.

(٥٦) البغوي:معالم التنزيل: ٣٧١/١، وينظر: معالم التنزيل:٩٢/١.

(٥٧) ينظر: الرازي: مختار الصحاح: ٧٣.

[٥٨] الآلوسي: روح المعاني:٢١/١٤.

[٥٩] الشوكاني: فتح القدير:١٧٨/٣، وينظر: الطوسي: التبيان: ٣٢٤/٦.

[٦٠] ينظر: الشوكاني: فتح القدير:١٧٨/٣.

(٦١) سيروان عبد الزهرة الجنابي: فكر ائمة اهل البيت (عليهم السلام): ٢١٧.

[٦٢] سورة الحجر: ١٧- ١٨.

[٦٣] سيروان عبد الزهرة الجنابي: فكر ائمة اهل البيت (عليهم السلام): ٢٣١٧- ٣١٨.

[٦٤] سورة البروج:١

[٦٥] ينظر: النَّسفي: تفسير النَّسفي: ٣٢٨/٤، والصنعاني: تفسير الصنعاني: ٣٦١/٣.

[٦٦] سورة الفرقان: ٦١.

[٦٧] ينظر: الشوكاني: فتح القدير:١٢٢/٤، والبغوي: معالم التنزيل: ٩٢/١.

[٦٨] سورة فصلت:١٢.

[٦٩] سورة الصافات:٦ -٨.

[٧٠] سيروان عبد الزهرة الجنابي: فكر ائمة اهل البيت (عليهم السلام): ٢٣١٧- ٣١٨.٢٢٠.

ثبت المصادر والمراجع

***القرآن الكريم**

١- ابن عاشور: محمد الطاهر

- التحرير والتنوير، مطبعة دار سحنون للنشر والتوزيع ، تونس، ١٩٩٧م.

٢- ابن عجيبة: أحمد بن محمد بن المهدي الحسني الإدريسي

- البحر المديد، مطبعة دار الكتب العلمية ،ط٢، لبنان، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

٣- ابو السعود: محمد بن محمد العمادي

-ارشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، والمشهور بـ (تفسير ابي السعود)، مطبعة دار إحياء التراث العربي ، بيروت، د.ت.

٤- ابو حيان الأندلسي، أثير الدين أبو عبد الله محمد بن يوسف (ت٧٤٥هـ)

- البحر المحيط، تح: الشيخ عادل احمد واخرون، مطبعة دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٢٢هـ.

٥- الآلوسي، ابو الفضل شهاب الدين محمود (ت١٢٧٠هـ)

- روح المعاني، مطبعة دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

٦- الامام الحسن العسكري(ع)

- التفسير المنسوب للامام الحسن العسكري ، ط١ ، قم، ١٤٠٩هـ .

٧- الأنصاري ، ابن هشام : جمال الدين ابو محمد عبد الله بن يوسف (ت ٧٦١هـ)

- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ، تحقيق :محمد محيي الدين عبد الحميد ، منشورات المكتبة العصرية ـ بيروت، بدون تاريخ .

٨- البغوي: أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء (ت ٥١٦هـ)

- معالم التنزيل المعروف بـ (تفسير البغوي)، د.مط.د.ت.

٩- البلاغي: محمد جواد (ت١٣٢٨هـ)

- الهدى إلى دين المصطفى، الناشر : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات – بيروت –

١٠- البيضاوي ابو الخير ناصر الدين عبد الله بن عمر الشيرازي (ت ٦٨١ او ٦٨٥ هـ)

- تفسير البيضاوي ، مطبعة دار الفكر ، د.ت، بيروت.

١١- الثعلبي: أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري (ت ٤٢٧ هـ)

- الكشف والبيان، تحقيق : الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م.

١٢- **العاملي جعفر مرتضى**
- خلفيات مأساة الزهراء، دار السيرة ، ط٣، بيروت، ١٤١٩هـ.
١٣- **الجنابي، الدكتور سيروان عبد الزهرة .**
- مناهج تفسير النص القراني، دراسة في النظرية والتطبيق، دار ومكتبة البصائر، ط١، بيروت، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م.
- اتهامات الانبياء في النص القراني، قراءة بمنطق تحليل النص، مطبعة دار الامير عليه السلام، ط١، النجف الأشرف، ٢٠١٦م.
- فكر أئمة أهل البيت(ع) طبع مركز كربلاء للدراسات والبحوث في العتبة الحسينية المقدسة، كربلاء المقدسة، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م.
- قراءات لغوية في النص القراني دراسة في النقد التفسيري، مطبعة دار الامير عليه السلام ، ط١، النجف الأشرف، ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م.
- عصمة المبعوثين من السماء في النص القرآني
١٤- **الدمشقي: أبو حفص عمر بن علي ابن عادل الحنبلي**
- اللباب في علوم الكتاب، تحقيق : الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت ، ١٤١٩ هـ -١٩٩٨م.
١٥- **الرازي، محمد بن ابي بكر بن عبد القادر (ت٦٦٦هـ)**
- مختار الصحاح، تح: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م.
١٦- **الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين (ت ٦٠٦ هـ)**
- عصمة الانبياء، د.مط، د.ت.
١٧- **الراغب الاصفهاني : أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الاصفهاني (ت٥٠٢هـ)**
- مفردات الفاظ القرآن ، الامير للطباعة ، ط١، بيروت، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م .
١٨- **الزجاجي، ابو القاسم عبد الرحمن بن اسحاق.**
- كتاب اللامات، تح: مازن المبارك، دار النشر، دار الفكر، ط٢، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
- كتاب حروف المعاني، تح: علي توفيق الحمه، مؤسسة الرسالة، ط١، بيروت، ١٩٨٤م.
١٩- **الزركشي: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي (ت ٧٩٤ هـ)**
- البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة دارالمعرفة،ط١، بيروت، ١٣٩١هـ.

٢٠- **السمرقندي: نصر بن محمد بن احمد(ت ٥٣٩ هـ)**
- بحر العلوم، حققه وعلق عليه: محب الدين بن سعيد، دار الفكر للطباعة والنشر، د.ت.
٢١- **سيبويه، ابو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر**
- كتاب سيبويه، تح: عبد السلام هارون، مطبعة دار القلم، القاهرة، ١٣٨٥هـ/١٩٦٦م.
٢٢- **السيوطي : جلال الدين عبد الرحمن (ت ٩١١هـ)**
– همع الهوامع شرح جمع الجوامع، تح: د. عبد الحميد هنداوي، نشر المكتبة التوفيقية، مصر.
٢٣- **الشريف المرتضى (٤٣٦هـ)**
- تنزيه الأنبياء، مطبعة دار الأضواء ، ط٢، بيروت، ١٤٠٩هـ.
٢٤- **الشوكاني :محمد بن علي بن محمد (ت١٢٥٠ هـ)**
- فتح القدير، مطبعة دار ابن كثير– دمشق – بيروت، مطبعة دار الكلم الطيب، دمشق – بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.
٢٥- **الصدوق): ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه (ت٣٨١هـ)**
- عيون اخبار الرضا: صححه وقدم له وعلق عليه: العلامة الشيخ حسين الأعلمي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، بيروت، ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م.
٢٦- **الطوسي: شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ).**
- التبيان في تفسير القرآن ، تح: مؤسسة النشر الاسلامي ، ط١ ، قم المقدسة، ١٤٢٤هـ .
٢٧- **الغلاييني، مصطفى.**
- جامع الدروس العربية، دار احياء التراث العربي، ط١، بيروت.
٢٨- **القرطبي، ابو عبد الله محمد بن احمد الانصاري (ت٦٧١هـ)**
- الجامع لأحكام القران، تح: سالم مصطفى البدري، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.
٢٩- **المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي (ت ١١١١هـ)**
- بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الاطهار، تحقيق : السيد إبراهيم الميانجي ، محمد الباقر البهبودي، دار إحياء التراث العربي– مؤسسة الوفاء ، ط٢، بيروت، ١٤٠٣ – ١٩٨٣م.
٣٠- **المرادي، ابو محمد بدر الدين بن قاسم بن عبد الله بن علي المصري المالكي (ت٧٤٩هـ).**
- الجنى الداني في حروف المعاني، تح: د. فخر الدين قباوة والاستاذ محمد نديم، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١٣هـ/*١٩٩٢م.

٣١- **النسفي، ابو حفص نجم الدين محمد (ت٧١٠هـ).**
- تفسير النسفي، تح: د. عزيز الله جويني، منشورات سروش، ط٣، طهران، ١٤٠٨هـ.
٣٢- **ابن سيدة : ابو الحسن علي بن اسماعيل (ت ٤٥٨ هـ).**
- المحكم والمحيط الاعظم ، تح عبد الفتاح السيد سليم ، ط٢، القاهرة،١٤٢٤هـ
٣٣- **ابن فارس : احمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)**
- معجم مقاييس اللغة ،تح عبد السلام محمد هارون،الدار الاسلامية ،بيروت،١٤١٠هـ
٣٤- **ابن منظور : ابو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الافريقي المصري (ت ٧١١هـ)**
- لسان العرب ،دار المعارف، مصر
٣٥- **الرازي :محمد بن ابي بكر بن عبد القادر (ت ٦٦٦هـ)**
- مختار الصحاح ، تح يوسف الشيخ محمد ، المكتبة العصرية ، صيدا–بيروت،١٤٣٤هـ
٣٦- **البعلي : شمس الدين ابي عبد الله محمد بن ابي الفتح (ت ٧٠٩ هـ)**
- المطلع على الفاض المقنع ، تح محمود الارناؤوط وياسين محمود الخطيب، النشر مكتبة الوادي ، ط١،جدة،١٤١٣هـ
٣٧- **جهامي: الدكتور جيرار وآخرون**
- موسوعة مصطلحات الفكر النقد العربي والاسلامي المعاصر ، مكتبة لبنان، ط١، بيروت،٢٠٠٤ م .
٣٨- **الشربيني : ابو شجاع شمس الدين محمد بن احمد الشربيني الخطيب.**
- الاقناع في حلَ الفاض ابو شجاع،مطبعة المصطفى البابي الحلبي،١٣٥٩ هـ
٣٩- **الغريب : الدكتورة رمزية .**
- التقويم والقياس النفسي والتربوي ، طبع ونشر مكتبة الانجلو المصرية ، مصر
٤٠- **الفراهيدي : الخليل بن احمد (ت ١٧٥ هـ)**
- العين ، تح مهدي المخزومي وابراهيم السامرائي ، مؤسسة دار الهجرة،مطبعة الصدر،ط٢، ١٤١٠هـ
٤١- **الفيروز آبادي : مجد الدين محمد بن يعقوب الشيرازي (ت٨١٧ هـ)**
- القاموس المحيط، دار الفكر ،بيروت
٤٢- **الفيومي : احمد بن محمد بن علي المقري (ت ٧٧٠هـ)**
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، دار الهجرة ، ط١ ، قم المقدسة ، ١٤٠٥ هـ