



التأويل ومرجعياته بين الشريف المرتضى والزمخشري (دراسة مقارنة)

أ.د. حسين عبيد شراد الشمري
قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة القادسية - العراق
الايميل: d.hosenn@yahoo.com

م. سعاد شاكر شناوة
قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة القادسية - العراق
الايميل: soadshakeer@gmail.com

الملخص

يكشف البحث عن آليات التأويل ومرجعياته عند الشريف المرتضى والزمخشري والموازنة بينها ، إذ أنّ لكل مؤؤل خصوصيات تميزه عن المفسرين الآخرين ، إذ تختلف هذه الخصوصيات باختلاف العقيدة وباختلاف زوايا النظر والرؤى الفلسفية والمعارف الثقافية الخاصة بكل مؤؤل، فقد اعتمد كل من الشريف المرتضى والزمخشري على كم هائل من الموجهات النصية وغير النصية والتي يتبنى البحث دراستها والكشف عن أهميتها في توجيه دلالات النص القرآني ، كما يهتم البحث ببيان أهم الفروق التأويلية بينهما والبحث عن أدوات الفهم التي اعتمد عليها كل من المرتضى والزمخشري في تأويل النص القرآني .

الكلمات المفتاحية: الشريف المرتضى، الزمخشري، المرجعيات النقلية، المرجعيات اللغوية.



Interpretation and References between Al-Sharif Al – Murtada and Al – Zamakhshari

Prof. Dr. Shammari Hussein Obaid Shenawa

Department of Arabic Language - College of Arts - University of Qadisiyah - Iraq

Email: d.hosenn@yahoo.com

Lect. Souad Shaker Sharad

Department of Arabic Language - College of Arts - University of Qadisiyah - Iraq

Email: soadshakeer@gmail.com

ABSTRACT

The research reveals the mechanisms of interpretation and its references to Sharif Al – Murtada, and the balance between them and the mechanisms of interpretation and its references when Zamakhshari, As each habitat has its own Characteristics that distinguish it from others, and these characteristics different beliefs and different viewing angles, philosophical visions and cultural knowledge of each official, Both Sharif Al – Murtada and Al – Zamakhshari relied on atremendous amount of textual and non – textual directives, which the research undertakes to study and reveal its importance in guiding the semantics of the Quranic text. The research is also interested in explaining the most important interpretative differences between them and searching for tools of understanding. That relied upon both Al – Murtada and Al – Zamakhshari ifk, s ;n the interpretation of the Qur'anic text .

Keywords: Al-Sharif Al-Mortada, Al-Zamakhshari, Transportation references, Language References.



المقدمة

لكل مؤول مرجعيات وآليات في التأويل تميزه عن المفسرين الآخرين ، فكان للمرجعيات النقلية والعقلية واللغوية أثرها في توجيه المعاني القرآنية المشكّلة والغامضة ؛ إذ نجد بأنّ الشريف المرتضى قد وجه النصوص القرآنية اعتماداً على الموجّهات غير النصية ومنها الفهم المسبق ، وبنية التساؤل والتحاوّر ، وعصر النص ، والفهم والإدراك إضافة إلى المصادر المعرفية التي كانت أداة مهمة من أدوات الفهم والإفهام ، وقد كشف البحث عن أهم هذه الموجّهات والتي ردها بالأدلة والشواهد القرآنية والنبوية والشعرية والنثرية ، كما وقف كل من المرتضى والزمخشري عند القراءات القرآنية ، وبيّن البحث المنهج التأويلي عند المرتضى والزمخشري ، كما رصد البحث أوجه التشابه والاختلاف بينهما ، وقد قسمت بحثي إلى مطالب عالجت هذه المطالب سمات وخصوصيات كل من المرتضى والزمخشري في تأويل النصوص القرآنية ، والكشف عن المعاني الباطنية والخفية .

أوجه التشابه والاختلاف في آليات التأويل ومرجعياته بين الشريف المرتضى والزمخشري

لكل مؤول خصوصيات مميزة ، مصدرها التوجه المذهبي للمؤول ، وغنى معارفه وموسوعته أو ميزات نابغة من أساسه المعرفي أو من شخصيته ورؤاه وفلسفته الخاصة ، فمن الآليات التي اعتمد عليها كل من المرتضى والزمخشري هي آلية الفهم المسبق ، ففي النص الأدبي مثلاً يشكل الفهم والتأويل أهم الآليات الموظفة في فعل القراءة ، ويمتلئ الوجه الخفي لها ، ومن هنا كان التأويل يشتغل في إطار الهرمنيوطيقا ، فتكون القراءة وما تستند إليه من آليات مجالاً خصباً ، يمكننا من العودة إلى تراثنا المعرفي عامة ، والنقد خاصة، عودة منهجية تشتغل على قطبين هما : فهم النص / التراث ، في بعده وسياقه التاريخي ، ثم قراءته من زاوية معاصرة تنطلق من هموم الخطاب الفكري ، وإشكالياته من حيث هو حاضر زمنياً ومعرفياً بغية خلق حدثاً فكرياً حقيقية ، فالفهم هو أساس اللغة والتأويل ، ومتابعة حركة النص من دلالاته إلى مرجعيته ، ويرى ريكور أنّ دلالة النص ليست وراء هذا النص بمحاذاة قصدية المؤلف ولكن قبله من جهة المرجعيات أو العوالم التي يفتحها ويتيحها ، من خلال دوائر ثلاث هي : التفسير – الفهم – التأويل ، على الشكل التالي (الزين محمد شوقي، 2002، 87) :

التفسير : هو التنسيق الرمزي للدلالات وفق قواعد وآليات .

الفهم : هو الانتقال من دلالة النص إلى المرجعية الخارجية على سبيل المطابقة أو الاختلاف تتيحه المصادقية .

التأويل : هو الانتقال داخل مرجعية النص من المعنى إلى الحدث أو الواقعة النصية .

ولا يخفى أنّ مركزية النص الديني في الثقافة التي ينتمي إليها تجعل منه دائماً عرضة لـ ((ظاهرة سوء الفهم Lamecomprehension) ، وسوء الفهم هو الذي يولد الحاجة إلى الفهم الصحيح ، وقد تأسس المشروع الهرمنيوطيقي في مراحل الأولى على الرغبة في ((فهم النص الديني)) بالأساس وذلك لتجاوز عوائق سوء الفهم ، وهي حاجة إنسانية عامة تعكس تطلّعاً إلى استنطاق هذا النص وفك رموزه ، وهذه هي الوظيفة المركزية والتقليدية لفن التأويل (أبو زيد نصر حامد واخرون، 2003، 61-62).

إنّ عملية الفهم عملية دائرية ، والمعنى في الحقيقة لا ينهض إلا داخل هذه ((الدائرة)) ، لذلك أطلق عليها ((دائرة التأويل)) ، أي تنتقل من الخاص إلى العام ، ومن الجزء إلى الكل وبالعكس ، فالجملة هي وحدة كلية ، ونحن نفهم معنى الكلمة المفردة داخل الجملة باحالتها إلى الجملة الكلية ، والجملة بدورها يعتمد معناها الكلي على معنى كلماتها المفردة ، وتمتد هذه العلاقة المتبادلة لتشمل المفاهيم الذهنية ، فكل مفهوم مفرد يستمد معناها من السياق أو الأفق الذي يندرج فيه ، ومن خلال هذا التفاعل الجدلي بين الكل والجزء يمنح كل منهما الآخر معناه ومعزاه ، وهذا الكلام هو المبدأ العام لمستويات الفهم عند شلاير ماخر وهو فهم الكل عن طريق الجزء والعكس .

أما الفهم المسبق عند الزمخشري ، يرجع إلى عوامل عدة أسهمت في بناء شخصيته ومنها : عامل البيئة إذ نشأ وترعرع في بيئة خوارزم بيئة العلم والأدب قال عنهم السنوسي : ((أهل فهم وعلم وفقه وقرائح وأدب وقل إمام في الفقه والأدب والقرآن لقيته إلا وله تلميذ خوارزمي تقدم وزجا)) (عبد القادر دايد، 2017، 104)، كما أنه نشأ في أسرة ذات تقوى لا تخالف في أمر الدين وقد عرفت بذلك واشتهرت به ، إذ كان والده تقياً صالحاً برأ قواماً صواماً وكان ذا خلق فاضل، فضلاً عن رحلاته إلى بعض المدن ومنها بغداد، ومكة (الجويني مصطفى، 1959، 26).



وترى الباحثة أنّ هذه الأجواء التي استقى منها الزمخشري علمه وفهمه المسبق شبيهة بالحقبة التي عاش فيها الشريف المرتضى في القرنين الرابع والخامس الهجريين ، إذ كان للمزج الثقافي أثره في تبلور الكثير من الأفكار والنظريات الجديدة ، إذ تهيأت كثير من الأذهان الى الإبداع والعطاء ، وما صاحب عمليات النقل والترجمة من إنشاء المكتبات الخاصة والعامة ، كما نشطت مناقشات المعتزلة والأشاعرة وحلقات أو جلسات الجدل والمناظرة بين الفقهاء والكلاميين وأصحاب المذاهب والعقائد المختلفة ، فظهرت بعض المؤلفات التي عكست تلك الأجواء ، ومنها تفسير ((نفائس التأويل)) للشريف المرتضى .

يقول غدامير : ((إنّ الفهم الحقيقي يفترض مسبقاً بنية التساؤل فتتمضي متسائلاً فيما وراء النص ، وما الذي لم يقله النص ، أي السؤال عن المسكوت عنه ، ثم ملأ الفراغات والمسافات من خلال طرح الاسئلة بوصفها إشكالاً)) (مصطفى عادل، 2007، 330)، للوصول الى غايات النص ومقاصده الخفية ، وهذا ينكشف عن طريق القراءة (شرفي عبد الكريم واخرون، 2007، 45).

فكانت صيغة السؤال التي استعملها الشريف المرتضى في تفسيره نفائس التأويل هي : { إن سأل سائل { (المرتضى الشريف، 2010، 27/2). أما جوابه عن السؤال فقد استعمل أسلوب الفنقلة أي : ((فإن قالوا ... قيل لهم ...)) (المصدر نفسه، 282/1).

ويبدو لي أنّ الشريف المرتضى كان يركز على بنية السؤال والجواب ، للكشف عن معنى النص الخفي ، وكما يقول غدامير : ((أنّ جدلية السؤال والجواب تسبق دائماً جدلية الفهم)) (بارة عبد الغني، 2005، 257). لذا فإنّ الفهم المسبق وبنية التساؤل والتحاو ، كانتا من أهم الآليات التي ارتكز عليها المرتضى في دائرته التأويلية . أما الزمخشري فقد اعتمد في تفسيره الكشف على بنية التساؤل والذي كانت صيغته : ((فإن قلت : بالفتح ، في حالة السؤال ، أما الجواب فيكون بصيغة قلت : بالضم)) (الزمخشري جار الله، 2012، 20/3)، فكانت بنية التساؤل آلية مهمة عير من خلالها عن نظريته في التأويل والكشف عن دلالات النص القرآني ، وهذا ما سنوضحه في النماذج التطبيقية ، وترى الباحثة أنّ كل من المرتضى والزمخشري قد استعملا أسلوب الفنقلة في تقاسيرهم لتحقيق الفهم ، وبلوغ القصد ، وليس بالضرورة أن يكون هذا السائل حقيقياً فقد يكون افتراضياً ، يُشكل عليه ، ويفترض سؤالاً ثم يجيب على ذلك السؤال المفترض ، فكان لهذه البنية الاسلوبية الحوارية (فإن قلت ... قلت ...) أثرها في التأويل والجدل والمناظرات والاختلافات العقائدية والفكرية والثقافية وغيرها ومفتاحاً لكل ما أشكل واستغل خاصة وأنّ الزمخشري كان عالماً بطرق العرب في الكلام والتعبير وهذا ما نجده أيضاً عند الشريف المرتضى .

وتُعد أسباب النزول أيضاً من القرائن الدلالية التي اعتمد عليها الشريف المرتضى في تأويله للنص القرآني وبيان معناه.(السيوطي جلال الدين، 1382هـ، 14).

وتجاهل الزمخشري ما جاء من الروايات في أسباب النزول إلا قليلاً منها ؛ مستدلاً بأنّ العلماء لم يحصوا آسانيدها ويميزوا بين صحيحها وضعيفها كما فعلوا بروايات الأحكام ، ولم يتعرض لذكر العلاقة والمناسبة بين الآيات واتصالها ببعض كما فعل المفسرون. (علي محمد، 1373، 568)

أما ما يخص الفهم والإدراك عندهما يمكن القول بأنّ مصادر العقل والعقلانية في أي حضارة إنما تلتبس في الدين والفلسفة والقانون ؛ إذ تتفاعل هذه المجالات للمقال والبحث لتنتج أمشاجاً متنوعة من التوجه الفكري القائم على الأمثال والمجاز والحصيلة اللغوية ، في بعض الحضارات كاليونان في عصرها الكلاسيكي . كانت الفلسفة بلا شك هي سيدة الحياة الفكرية ، الأمر الذي دعا كثير من الملاحظين الى القول بأنه حيثما يسود الفكر اليوناني فإنه يشكل خيالات الإنسان وقدراته تشكيلاً عقلياً في شتى الاتجاهات (أهف توبي، 1985، 42).

المطلب الأول : الموجهات اللغوية

❖ قال الشريف المرتضى في تأويل قوله تعالى : ((إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (17) فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (18) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (19) كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ (20) وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ (21) وَجُورَةٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ)) (القيامة، 17-22) ، وقوله تعالى : ((عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ)) (المطففين، 23)

الى القول : بأنّ النظر غير محتمل للروية ، ولا هي مما يُستفاد بهذه اللفظة في اللغة (المرتضى الشريف 2010، 425/3)، ودعوى من ادعى بأنّ النظر إذا عدي ب ((إلى)) اختص بالرؤية وزال عنه الاحتمال ، وزادوا في ذلك بأن يكون متعلقاً بالوجه ، لا يلتفت إليها ، لأنه غير حجة ، وإنما ينتقل إلى المجاز بالأدلة (المصدر نفسه)، ويبدو لي أنّ السيّد المرتضى يُريد من الآية معنى الانتظار ، ويقوي ما يذهب إليه بقوله : ((أنا نعم



بالمشاهدة كون الناظر ناظراً إذا كان مُحدقاً نحو الشيء ، ولا نعلمه رائياً له إذا كان المرئي خفياً مُتلبساً ، ولهذا يحتاج في أنه راءٍ له إلى الرجوع الى قوله ، ولا يحتاج ذلك في كونه ناظراً ، ولهذا يقولون : ((رأيتُه ينظر الى كذا)) ولا يقولون : ((رأيتُه يرى كذا)) (المرتضى الشریف، مصدر سابق، 426/3).

ويستدل على ذلك أيضاً بقوله : إنَّ أهل اللغة جعلوا للنظر أصنافاً من حيث عرّفوه ، وجرى في الحكم مجرى ما يشاهدونه ، فقالوا : ((نظر غضبان)) و ((نظر راضٍ)) و ((نظر شرر)) و ((نظر متعة)) و ((نظر بغضة)) ولم نجدهم صنّفوا للرؤية أصنافاً ، ولا جعلوها ضرورياً ، فيجب أن يكون المختلف الضروب عندهم غير ما هو شيء واحد ، ولهذا لا يُسمع من أحد منهم ((رؤية محب)) و ((رؤية راضٍ)) ، ولا أن يبدلوا لفظه (النظر) في المواضع التي ذكرناها بلفظ الرؤية ، فدلّ على أن الفائدة فيهما مختلفة .

والنظر عندنا هو تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي أو مكانه طالباً لرؤيته ، وهذه الفائدة لا تصح فيه تعالى ، فينبغي أن يُنفي عن الآية فائدة النظر المختصة بالغير ، ويُحمل ذلك على ما يصحّ من الانتظار أو غيره ؛ لأنّ لفظ النظر لها فوائد كثيرة من الذكر والاعتبار والتعطف والانتظار ، فما المنكر من أن يريد بها في الآية الانتظار ولا شبهة في أن الانتظار مما يفاد بهذه اللفظة ، ويستشهد بقوله تعالى : ((وإني مُرسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ)) (النمل، 35)، ويقول القائل : ((إنّما أنظر إلى الله وإليك)) ولا يُريد إلا الانتظار ، كما استشهد بقول الشاعر (بثينة جميل، 1986، 26):

إني ما وعَدت لناظِرٌ
إلي

نظِرَ الفقهير
إلى الغنويّ الموسير

فيرى المرتضى احتمال لفظه ((النظر)) للانتظار أوضح من أن يستشهد عليه وأظهر ، وكلّ ما استشهد بآته عُدّي النظر فيه ب ((إلى)) ولم يرد به الرؤية ، ويسقط تعلّقهم بالتعدية (المرتضى الشریف، مصدر سابق، 3/427).

ثم يقول المرتضى : من أين لكم أنّ ((النظر)) إذا قرُن بالوجه وعُدّي ب ((إلى)) لم يحتمل إلا الرؤية ، وما شاهد على ذلك ؟ فأما استشهد بعضهم على هذه الدعوى ، بأنهم يقولون : ((أنظر إليّ بوجهك)) ، فهذا الشاهد غير مستعمل ولا معروف ، وإنما المعروف قولهم : ((أقبل عليّ بوجهك)) ، و ((أنظر إليّ بعينك)) من حيث كانت العين آلة في الرؤية (المصدر نفسه، 3/428)، على أن هذا لو كان معروفاً لم يكن نظيراً للآية ؛ لأنّ النظر في قولهم : ((أنظر إليّ بوجهك)) لو صحّ ، معلقٌ بالوجه على حد يقتضي كونه آلة فيه ، والوجه ليس يكون كالألة إلا في النظر الذي هو الرؤية ، وفي الآية أضيف النظر فيها الى الوجوه إضافة لا يقتضي كونها آلة ، فجاز أن يحمل على الانتظار ؛ لأنه لا مانع من ذلك كما منع فيما أوردوه .

وإذا قال أحدهم : كيف تكون الوجوه منتظرة ؟

قلنا : إن المراد بالوجوه غير الجوارح ، وإن المراد بها ذو الوجوه ، وبهذا جرت عادة العرب ؛ لأنهم يقولون : ((هذا وجه الرائي)) و ((وجه الأمر)) ، وقال تعالى : ((وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ)) ، (القصص، 88)، وقوله : ((وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ)) (الرحمن ، 27)، وقوله : ((وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ)) (الغاشية، 8)، ولا شبهة في أنّ المراد بكلّ ذلك الذوات دون غيرها ، وقد قيل : إنه إنما جاز أن يعبر عن الجملة بالوجه ، من حيث كان التمييز يقع بين الجمال بالوجوه والمعرفة بما يتعلّق ، فأجريت مجراها . (المرتضى الشریف، مصدر سابق، 3/429).

فان قيل : كيف يكون المراد بالوجوه في الآية الجمال ، وقد وصفها بصفة لا تليق إلا بالأعضاء وهي النضارة ؟ قلنا : من شأن العرب بأن يثني الكلام تارة على ألفاظه وأخرى على معانيه ، والبناء على الألفاظ أحسن ، وإذا كان تعالى قد كتّى عن الجمال بلفظ الوجوه تارة ، وأخرى في الوصف على اللفظ والنضارة من صفة الوجوه ، كما قال تعالى : ((وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ)) (يوسف ، 82) ، وإنما أراد أهلها ولم يقل فيها ، وكذلك قوله تعالى : ((وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ)) (الاعراف، 4)، فأجرى الوصف على اللفظ .

على أن الإشارة أيضاً من صفات الوجوه التي هي الجوارح ، وكذلك النعمة ، ولم يقتض ذلك في حمل قوله تعالى : ((وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ)) (القيامة ، 24)، على الجوارح التي تليق بها هذه الصفات ، فلا بدّ من حمل ذكر الوجوه في الآية على أنّ المراد به الجمال دون الجوارح على كل حال ؛ لأنّ الجوارح لا تصحّ أن تكون ناظرة



بمعنى رائية ، ولا بمعنى منتظرة ، ولا يصح إضافة شيء من فوائد هذه اللفظة إليها على الحقيقة. (المرتضى الشريف، 2010، 3/ 429).

ويقول المرتضى : ((إنَّ العدول عن ظاهر الكلام واجبٌ إذا اقتضى الدليل ذلك ، ولما كان تعالى في نفسه لا يصح أن يكون مرئياً ولا منتظراً ، وجب أن تُقدَّر ما يصح ذلك فيه ...)) . (المصدر نفسه، 3/ 430).

والوجه الآخر في تأويل هذه الآية : إنها ناظرة الى ثواب ربِّها ؛ لأنَّ الثواب مما يصحُّ عليه الرؤية ، فحذف ذكر الثواب كما حذف في قوله تعالى : ((تَدْعُونِي لِأَكْفُرَ بِاللَّهِ وَأَشْرِكَ بِهِ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَأَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ الْغَفَّارِ)) ، (غافر، 42)، وقوله : ((وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا)) . (الفجر، 22).

والوجه الذي يذهب الى أنَّ النظر فيها هو الرؤية – وجهٌ آخر لا يفتقر فيه الى تقدير محذوف يتعلق بالرؤية ، إذا حملناه على الرؤية ، وإن حملنا النظر في الآية على الانتظار لم نحتاج الى تقدير محذوف .

ويخلص المرتضى الى القول : ((إذا كان النظر لم يحتمل الرؤية على سبيل الحقيقة ، فقد يُعبر به عنهما على سبيل التجوُّز من حيث كان طريقاً إليها ، والعرب قد تعبر بالشيء عما يقاربه ، ويكون طريقاً إليه ، فليس فيما قلناه اختلاف ولا تناقض)) . (المرتضى الشريف، مصدر سابق، 1/ 433).

وذهب الزمخشري في تأويله للآيات السابقة الى عدم جواز رؤيته تعالى وهذا مبنيٌّ على مذهب المعتزلة، فوجب حمله على معنى يصح معه الاختصاص ، كما في قولهم : ((أنا الى فلان ناظر ما يصنع بي)) ، تريد معنى التوقع والرجاء ؛ لذا يقول الزمخشري بأنَّ الوجه كناية عن الجملة ، وقُدِّم الى ربِّها ليفيد الحصر ... ولو كان المراد بالآية الرؤية لما انحصرت بتقديم المفعول ؛ لأنها حينئذٍ غير منحصرة على تقدير رؤية الله تعالى – وما يعلم أن المتمتع برؤية جمال وجه الله – تعالى – لا يصرف عنه طرفه ، ولا يؤثر عليه غيره ولا يعدل به عزَّ وجل منظره سواه ، وحقيق له أن يحصر رؤيته الى من ليس كمثل شيء ، ويستدل الزمخشري على المعنى الذي ذهب إليه في تأويل هذه الآية وهو الرجاء والتوقع للنعمة والكرامة ، وان النظر الى الشيء في العربية ليس مختصاً بالرؤية المادية ، إذ يستشهد بقول الشاعر (بثينة جميل، مصدر سابق، 40):

وإذا نظرت إليـك
من ملـك

والبـحر دونـك
زدتني نـعـمـا

إذ يتوقع النعمة والعتاء ؛ فاستدل الزمخشري بهذا البيت الشعري على إنكار الرؤية ، فلو كان النظر بمعناه المعروف لم يصح الحصر ؛ لأنَّ قصر النظر غير واقع ، وقيل : ((منتظرة أنعامه)) وهو ما ارتضاه الزمخشري لتأييد مذهبه في إنكار الرؤية ، فذهب الزمخشري الى أنَّ نظر العين للوجه (كناية عن توقع الإحسان ورجائه) ، أما من ذهب الى أن النظر بمعنى الانتظار فردَّه بأنَّ الانتظار لا يستعقب العطاء والمراد بهذا البيت السؤال ، كما ذهب الزمخشري الى أنَّه من قول الناس : (إنا الى فلان ناظر ما يصنع بي) يريد معنى التوقع والرجاء ، فالانتظار مغاير للتوقع وغير ملازم له. (الزمخشري جار الله، مصدر سابق، 4/ 502).

ويبدو أنَّ الزمخشري ذهب في تأويل الآية الى معنى الرجاء، والتوقع للنعمة والكرامة ، وهذا مبنيٌّ على مذهب المعتزلة ، فتراهم يحاولون إبطال المعنى الذي يرونه مخالفاً لهم ، ثم يثبتون لهذه الآية المعنى الذي يتفق مع مذهبهم ، ثم يستشهدون على ما يذهبون إليه من المعاني التي يحملون ألفاظ القرآن عليها بأدلة من اللغة والشعر العربي القديم ، كما في الآيات التي مرَّ ذكرها .

مما تقدم نستشف بأن السيد المرتضى يذكر جميع الوجوه المحتملة في تأويل هذه الآية ، وقد استعمل آية التساؤل والحوار لتحقيق الفهم وبلوغ القصد ، وقد رجح المعنى الذي يذهب الى أنَّ النظر هو انتظار الثواب أي النعم ؛ لأنه جعل ((إلى)) اسماً وهو مفرد الآلاء التي هي النعم ، وقد استدل على هذا المعنى ، بالشواهد القرآنية ، وبما جاء من كلام العرب من شعر ونثر ؛ لأنَّ العدول عنده من المعنى الظاهر الى المعنى الباطن لا يكون إلا بدليل ، أما الزمخشري فقد ذهب الى المعنى ذاته إلا أنه لم يذكر لنا وجوهاً محتملة كثيرة ، كما أنَّ استدلاله أقل مما ذكره الشريف المرتضى في تأويل هذه الآية ، وقد تمكن المرتضى من خلال بنية التساؤل والحوار من إبطال المعاني التي يذهبون إليها وترجيح ما يراه مناسباً .

ويبدو لي أن النظر إلى الله تعالى قلبي تأملي لا بصري حسي ، لأنَّ النظر البصري لا يجري على الله تعالى مطلقاً ، وإنما النظر الى الأثر هو نظرٌ الى المؤثر ، أي أنهم يرونه في كلِّ مكان ، ويرون تجلي قدرته وجلاله وجماله في كل شيء فمعنى النظر هو الفكر والتأمل .



❖ قال الشريف المرتضى في تأويله لقوله تعالى : ((الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)) (طه، 5)، وفي موضع آخر : ((إِنَّ رَبُّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَيْعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِلَهِهِ ذَلِكَ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاغْبُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ)) (يونس ، 3)، والمراد به الاستيلاء ، كما يُقال : استوى فلانٌ على كذا ، أي استولى عليه (المرتضى الشريف، مصدر سابق، 82/3)، وقيل : إن العرش هاهنا الملك (عثمان محمد، 1998، 89).

وقيل : بل هو الله الذي أخبر بأن الملائكة تحمله ، وإنما خصّه بالذكر مع استيلائه تعالى على كل شيء ، من حيث كان أعظم شيء خلقه ، وإذا كان مستولياً على الأعظم ، فبأن يكون مستولياً على الأصغر أولى ، كما خصّ العالمين بقوله تعالى : ((الحمد لله رب العالمين)) (الفاتحة، 1)، من حيث كانوا أعظم الخلق وأشرفه ، وإن كان ربّ كل شيء .

تأويل الزمخشري لهذه الآية : لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يردف الملك ، جعلوه كناية عن الملك فقالوا : استوى فلان على العرش ، يريدون ملك وإن لم يقعد على السرير البيتة ، وقوله أيضاً لشهرته في ذلك المعنى ومساواته ملك في مؤداه وإن كان أشرح وأبسط وأدل على صورة الأمر ، ونحوه قولك : يد فلان مبسوطه ويد فلان مغلوله بمعنى أنه جواد أو بخيل . (الزمخشري جار الله ، مصدر سابق، 48/3). مما تقدم يتضح لنا أنّ المرتضى والزمخشري لا يخرجان في تأويلاتهم عن لغة العرب وأشعارها وأمثالها ونرى تميز المرتضى بكثرة الوجوه التي يُقلب عليها الآية الواحدة ثم الترجيح مقروناً بالدليل ، بينما الزمخشري يذكر الوجوه دون ترجيح لها .

المطلب الثاني : الموجهات البلاغية

أ- المجاز اللغوي عند المرتضى والزمخشري

❖ قال المرتضى في تأويله لقوله تعالى : ((وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا)). (الاسراء، 72).

إن سأل سائل فقال : كيف يجوز أن يكونوا في الآخرة عمياً ، وقد جاء في الخبر عن رسول الله محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) بأن الخلق يُحشرون كما بُدؤوا ، سالمين من الآفات والعاهات ، كما في قوله تعالى : ((قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ))، (الإعراف، 29)، وقوله تعالى : ((يَوْمَ نُطَوِّي السَّمَاءَ كَطَيِّ السَّجْلِ لِلْكَتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًّا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ)) (الانبيا، 104)، وقوله : ((لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ))؛ (ق ، 22)، وقد ذكر المرتضى في الجواب عدّة وجوه منها(المرتضى الشريف، مصدر سابق، 43/3):

الأول : أن يكون العمى الأول ، إنّما هو عن تأمل الآيات والنظر في الدلالات والعبر التي أراها الله المكلفين في أنفسهم وفيما يشاهدون ، ويكون العمى الثاني عن الإيمان بالآخرة .

الثاني : من كان في الدنيا أعمى عن الإيمان بالله ، فهو في الآخرة أعمى عن الجنة والثواب ، بمعنى أنه لا يهتدي إلى طريقهما .

الثالث : أن يكون العمى الأول عن المعرفة والإيمان والثاني بمعنى المبالغة في الإخبار عن عظم ما يناله هؤلاء الكفار من الخوف الذي أزاله الله عن المؤمنين العارفين)) ، ومن عادة العرب أن تُسمي من اشتدّ حزنه وقوى أعمى سخين العين ويصفون المسرور بأنه قرير العين .

الرابع : أن يكون العمى الأول عن الإيمان والثاني هو الآفة في العين على سبيل العقوبة ، كما قال تعالى : ((وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى)) (طه، 124).

نجد بأن السيد المرتضى قد حمل العمى على المعنى المجازي في الموردين حتى يستقيم المعنى ، لذا فإن لفظة (العمى) قد خرجت عن الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ، وهذا واضح في كل الوجوه المحتملة التي ذكرها الشريف المرتضى .

وقال الزمخشري : ((والأعمى مستعارٌ ممن لا يدرك المبصرات لفساد حاسته ، لمن لا يهتدي إلى طريق النجاة : أما في الدنيا فلنظير ، وأما في الآخرة ؛ فلأنه لا ينفعه الإهداء إليه)) (الزمخشري جار الله، مصدر سابق، 623 /2)، وقد جوزوا أن يكون الثاني بمعنى التفضيل فقالوا : ((يحتمل أن تكون هذه الآية قسمية الأولى ، أي فمن أوتي كتابه بيمينه فهو الذي يبصره ويقرؤه)) (المنير أحمد، 1977، 623 /2)، قال تعالى : ((يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا)) (الاسراء، 71)، أي استدلوا



على معنى الآية بالآية السابقة لها ، ومن كان في الدنيا أعمى غير مبصر في نفسه ولا ناظر في معاده ، فهو في الآخرة كذلك غير مبصر في كتابه ، بل أعمى عنه أو أشد عمى مما كان في الدنيا على اختلاف التأويلين . وأرى أنّ الزمخشري ذهب في تأويل هذه الآية الى المعنى المجازي كما هو الحال عند الشريف المرتضى ، فمن كان في هذه الدنيا أعمى ، فهو في الآخرة أعمى كذلك على سبيل الاستعارة كما بيّنا ذلك عندهما . أما الاختلاف بينهما أنّ المرتضى ذكر في تأويل هذه الآية وجوه محتملة عدة ، وقد فصل القول في كل وجه مستنداً عليه بالشواهد القرآنية التي تدعم المعنى وترفده ، ومن هنا يصبح المجاز ضرورة لا بُدَّ منها ؛ لأنه يهدف الى إظهار المعنى الخفي إذ يتجاوز المعنى الظاهر الى المعنى الباطن مع إقامة الدليل والحجة على ذلك فالعمى في الدنيا هو العمى عن الإيمان ، وعن هذه النعم وعن هذه العبر والحجج ، وهو في الآخرة أعمى عمّا غيَّب عنه من أمر الآخرة .

❖ قال الشريف المرتضى في تأويله لقوله تعالى : ((وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ)) (القصص، 88)، وقوله تعالى : ((إِنَّمَا نَطَعُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا)) (الانسان، 9)، وقوله تعالى : ((وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ)) (الرحمن، 27)، وما شاكل ذلك من آي القرآن المتضمنة لذكر الوجه

إن سأل سائل عن معنى هذه الآية : قلنا له : ((الوجه في اللغة العربية ينقسم على أقسام : فالوجه المعروف المركب فيه العينان من كل حيوان)) (المرتضى الشريف، مصدر سابق، 3/ 194) وهو أيضاً : أول الشيء وصدوره ، فمعناه من قصد بأمره وفعله الى الله سبحانه ، وأراد بهما ، كما ذكر عدّة معانٍ آخر للوجه (المرتضى الشريف، مصدر سابق، 3/ 195)، حتى قال : ((ووجه الشيء نفسه وذاته)) (المصدر نفسه)، وهذا يعني أن الوجه يعبر عن الذات .

وكذلك قوله تعالى : ((كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ)) (الرحمن، 26)، فلما كان المراد بالوجه نفسه لم يقل : (ذي الجلال) كما قال : ((تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ)) (الرحمن، 78)، لما كان اسمه غيره (المرتضى الشريف، مصدر سابق، 3/ 196).

فمن تأويل المرتضى للآيات المتقدمة ، فإنه يشير إلى عدم انطباق وصف الجزء في الآيات على الموصوف بها إلا باعتبار الكلية ، فالوجه يعني (الذات العلية) ، فتكون العلاقة هنا مجازية غير حقيقية ، وقد سمى البلاغيون فيما بعد هذا النوع من المجاز بـ (المجاز المرسل) ، علاقته الجزئية أي : ((إطلاق الجزء وإرادة الكل)) . وذهب الى هذا المعنى المجازي أكثر المفسرين ومنهم الزمخشري الذي قال : ((والوجه يعبر به عن الذات)) (الزمخشري جار الله ، مصدر سابق، 3/ 401 وما بعدها).

نخلص الى أن الشريف المرتضى قد فصل القول في معاني الوجه اللغوية ، حتى رجح المعنى الذي يراه مقبولاً مقروناً بالأدلة القرآنية ، أما الزمخشري فقد كان تابعاً له في المعنى الذي اختاره ورجحه دون تفصيل في ذكر الوجوه المحتملة للوجه .

ب- المجاز العقلي

يكون هذا المجاز في التركيب والإسناد ((لا في ذوات الكلم أو أنفس الألفاظ)) (الجرجاني عبد القاهر، 1992، 294)، قال الشريف المرتضى في تأويله لقوله تعالى : ((وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا)) (الفجر، 22)، لا بُدَّ من صرف الكلام عن ظاهره وحمله على ما يليق بأدلة العقول ؛ لأنّ القرآن قد ورد بما لا يجوز على الله تعالى من الحركة والانتقال كما في هذه الآية ، ولا بد مع وضوح الأدلة على أن الله تعالى ليس بجسم ، واستحالة الانتقال عليه ، الذي لا يجوز إلا على الأجسام من تأويل هذه الظواهر والعدول عمّا يقتضيه صريح ألفاظها . (المرتضى الشريف، مصدر سابق، 3/ 457)

فإذا أسندنا المجيء الى الله ، واعتمدنا مجموع اللفظين ، استحال المعنى عقلاً – ومن هنا فلا بُدَّ من التأويل لكي يستقيم المعنى مع اللفظ ؛ فلا بُدَّ من قرينة صارفة وهي هنا غير لفظية ، فالمجيء فعل حركي وهو من صفات الأجسام ، فيرى الشريف المرتضى أنّ الآية قد بنيت على الحذف والاختصار ، والتقدير : ((جاء أمر ربك)) إذ بهما يكون الكلام أبلغ وأفصح ، وكذلك في قوله تعالى : ((وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ)) . (يوسف، 82).

ويتسائل الزمخشري فإن قلت : ما معنى إسناد المجيء الى الله والحركة والانتقال إنّما يجوزان على من كان في جهة ؟



قلتُ : ((هو تمثيل لظهور آيات اقتداره وتبين آثار قهره وسلطانه ، مثلت حالة في ذلك بحال الملك إذا حضر بنفسه ظهر بحضوره من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بحضور عساكره ووزرائه وخواصه)) الزمخشري ، 2012 ، (583 / 4) . (الزمخشري جار الله، مصدر سابق، 4/ 583).

أسند الزمخشري المجيء هنا لأمر الله وقدرته وقوته وإرادته وليس بذاته القدسية ، وهو ما ذهب إليه المرتضى أيضاً في تأويل هذه الآية لاستحالة المجيء كفعل حركي على الذات الإلهية وهذه الحركة والانتقال هي من خصائص الأجسام ، فالمجاز عقلي وهكذا نجد المرتضى يلجأ الى المجاز في توجيه الآيات التي لا يتفق ظاهرها مع مبادئه العقلية ، كما أنّ الزمخشري يصرف آيات القرآن التي تخالف مذهبه أيضاً عن طريق المجاز ، مثال ذلك قوله تعالى : ((اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ)) (البقرة، 255)، يقول للآية أربعة أوجه منها: (الزمخشري جار الله، مصدر سابق، 1/ 281-282):

الأول : إنّ كرسية لم يضق عن السموات والأرض لبساطته وسعته ، وما هو إلا تصوير لعظمته وتخيل فقط ، ولا كرسي ثمة ولا قعود ولا قاعدة ، من غير تصور قبضة وطى ويمين ، وإنما هو تخيل لعظمة شأنه وتمثيل حسي .

وهذا الوجه الذي ذهب إليه الزمخشري مخالف لظاهر القرآن الكريم وما جاء في السنة النبوية الصحيحة عن أبي نر (رضي الله عنه) سمعتُ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يقول : ((ما الكرسي في العرش إلا كحلقة من حديد ألقيت بين ظهري فلاة من الأرض)) (عثمان محمد، مصدر سابق، 89- 90)، وقيل للرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) : هذا الكرسي وسع السموات والأرض فكيف بالعرش ، إذ صرف الزمخشري الآية على أنها مجاز لكي لا يثبت الجهة ، فالمعتزلة تنفي الجهة ؛ لأنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية ونحن نقول أن ذلك غير لازم ...)) . (ابن تيمية، 1426هـ، 1/ 131).

والثاني : وسع علمه وسمي العلم كرسياً تسمية بمكانه الذي هو كرسي العالم .

والثالث : وسع ملكه تسمية بمكانه الذي هو كرسي الملك .

والرابع : ما روي أنه خلق كرسياً هو بين يدي العرش دونه السموات والأرض ، وهو الى العرش كأصغر شيء ، وعن الحسن الكرسي هو العرش .

والخامس : أنّ المراد بالكرسي هو العرش نفسه ، وهو أيضاً قدرته التي يمسك بها السموات والأرض، وأن العرب تسمي أصل كل شيء الكرسي ، كقولك : اجعل لهذا الحائط كرسياً ، أي اجعل له ما يعمده ويمسكه ، والكرسي جسم عظيم مخلوق بين يدي العرش ، والعرش أعظم منه . (عثمان محمد، مصدر سابق، 108).

ويبدو لي أنّ الوجه الثاني هو الأقرب الى معنى الآية ، ولم يذهب المرتضى في تفسيره الى تأويل هذه الآية .

ج- التمثيل والتخيل والتصوير

من آليات التأويل عند المرتضى والزمخشري هو التمثيل والتخيل .

❖ قال الشريف المرتضى في تأويله لقوله تعالى : ((إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا)) . (الاحزاب، 72)

وهو في باب (الحذف) ، إذ يقول : ((وتقديره : إن السموات والأرض والجبال لو كنّ مما يأبى ويشفق ، وعرضنا عليهنّ الأمانة لأبين وأشفقن وجعل المعلوم بمنزلة الواقع ، من حيث علم أنّ ذلك المشروط لو وقع شرطه لحصل هو)) . (المرتضى الشريف، مصدر سابق، 2/ 499).

ويذكر المرتضى بأن هذا الوجه الذي انفرد به هو أولى ممّا ذكره المفسرون ، ونقد المرتضى من ذهب الى أن المعنى هو : أنه تعالى أراد عرضنا الأمانة على أهل السموات والأرض ؛ لأنّ أهل السموات والأرض هم الناس والملائكة . (الطبري ابو جرير، مصدر سابق، 9/ 714).

عدّ الزمخشري هذه الآية من باب التمثيل الافتراضي ، قلتُ : الممثل به في هذه الآية وفي قولهم : لو قيل للشحم أين تذهب وفي نظائره مفروض والمفروضات تتخيل في الذهن كما المحققات ، مثلت حال التكليف في صعوبته وثقل حمله بحاله المفروضة لو عرضت على السموات والأرض والجبال لأبين أن يحملنها وأشفقن منها. (الزمخشري جار الله، مصدر سابق، 3/ 521).

وهذا يعني أنّ الأول ممكن الحدوث ، أما الثاني وهو عرض التكليف على الجمادات غير العاقلة فمستحيل وغير ممكن ولذلك كان من الأمثال الافتراضية .



فذهب الشريف المرتضى في تأويل هذه الآية الى الحذف كما وضحنا ونقد من ذهب الى أن الأمانة عرضت على أهل السموات والأرض وهم الناس والملائكة ، أما الزمخشري فقد ذهب في تأويل هذه الآية الى أنها من باب التمثيل الافتراضي .

❖ قال الزمخشري في تأويله لقوله تعالى : ((وَهُوَ أَقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ)) (الانعام، 18)، فوق عباده تصوير للفهر والعلو بالغبلة والقدرة (الزمخشري جار الله، مصدر سابق، 2/ 12).

والقول الثاني جاء على لسان فرعون نفهم من هذا التمثيل بين الآيتين عند الزمخشري أن تأويل الفوقية بالقهر والغبلة لا علاقة له بالتنزيه الكلامي لله ، فهو بصدد بيان اسلوب من اساليب التعبير والكلام ، قال فرعون : وإنما فوقهم قاهرون ، أي : ونحن قادرون عليهم غالبون قاهرون ، تعني أن الله غالب وقاهر وقادر على عباده ، وهذا خير دليل على طبيعة المنهج التأويلي للزمخشري ، إذ أنه يتبع أساليب العرب في التعبير ، ولم أجد الشريف المرتضى قد ذهب إلى تأويل هذه الآية (المرتضى الشريف، مصدر سابق، 2/ 259)

وقد جعل الزمخشري قوله تعالى : ((اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ)) (البقرة 255)، في باب التصوير لعظمته وتخيل فقط ولا كرسي ثمة ولا قعود ولا قاعد، (الزمخشري جار الله، مصدر سابق، 1/ 282) ، من غير تصور قبضة وطى وبمين ، وإنما هو تخيل لعظمة شأنه وتمثيل حسي ، وقد استشهد بآيات أخرى في معناه ، وكأنها مرادفات (تصوير لعظمته) و (تخيل فقط) تخيل لعظمة شأنه وتمثيل حسي .

❖ قال الشريف المرتضى في تأويله لقوله تعالى : ((أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ (الأعراف، 173)، ذكر المرتضى وجهين في معنى الآية يرجحهما (المرتضى الشريف، مصدر سابق، 2/ 377-378):

الوجه الأول : أنه تعالى خلقهم وركبهم تركيباً يدل على معرفته ويشهد بقدرته ووجوب عبادته وأراهم العبر والآيات في أنفسهم وفي غيرهم ، كان بمنزلة المشهد لهم على أنفسهم ... وإن لم يكن هناك إلهاد ولا اعتراف على الحقيقة .

والوجه الثاني : أن يكون تعالى إنما عنى بها جماعة من ذرية بني آدم خلقهم وبلغهم وأكمل عقولهم، وقرّرهم على السن رسلهم (عليهم السلام) بمعرفته وما يجب من طاعته ، فأقرّوا بذلك وأشهدهم على أنفسهم به .

أما الزمخشري فقد ذكر بأنه من باب التمثيل والتخيل ، ومعنى ذلك أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووجدانيته ، وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها فيهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى ، فكانه أشهدهم على أنفسهم وقرّرهم وقال لهم : ألسنت بربكم ؟ وكأنهم قالوا : بلى أنت ربنا ، شهدنا على أنفسنا وأقرّرنا بوجدانيتك ، وباب التمثيل واسع في كلام الله تعالى ورسوله عليه السلام ، وفي كلام العرب

وأرى أن الزمخشري قد تابع المرتضى في تأويله لهذه الآية إلا أنه صرح بأنها من باب التمثيل والتخيل ، كما أننا نجد شبهة وثيقاً بين تأويلات الشريف المرتضى ، وبين ما ذكره الزمخشري فيها ، وليس من الضروري أن يكون وجه الشبه مصوراً في نصوص تتشابه في التفسيرين ، بل إن التأثير قد يكون في الطريقة أكثر مما يظهر في الوقوف عند الجزئيات ، فمثلاً إذا كان الشريف المرتضى يقول إن **تقدير المحذوف في قوله تعالى : ((وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا))** (الاسراء، 16)، أي أمرناهم بالطاعة فسقوا ، ويقول الزمخشري إن تقدير المحذوف أمرناهم بالفسق فسقوا ، فليس هذا يعني أن الزمخشري لم يفد من المرتضى لأنه خالفه في تقدير مفعول فعل الأمر (حسنين محمد، 1988، 80).

د- الكناية

❖ قال الشريف المرتضى في تأويله لقوله تعالى : ((عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَبْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ)) (التوبة، 43).

إنها ليست كناية عن المعصية ، ولا يقصد الاستصفاح له عن عقاب ذنوبه ، وإنما المقصد في الغالب يمثل هذا الخطاب هو التعظيم للمخاطب واستبضاع ما عنده فيما فعله ؛ لأن الواحد منا يقول لغيره : لم كان كذا وكذا ، رحمتك الله وغفر لك ! وهو لا يقصد إلا الملاطفة له ، وحسن المحاورة ، ولا يقصد الاستصفاح له عن زلة ، وإنما الغرض الإجمالي في الخطاب ، استعمال ما قد صار عرفاً بين الناس على تعظيم المخاطب وتوقيره. (المرتضى الشريف، مصدر سابق، 2/ 405)



وأرى أنَّ السيد المرتضى ينفي أن تكون الآية كناية عن الذنب أو المعصية ، إذ إنَّ ظاهر الآية يوهم بوقوع الذنب، كما أنَّ ذكر العفو لا يكون إلا عن الذنب ، والعتاب ظاهر ، فردَّ الشريف المرتضى على من تسائل بهذه الأسئلة وبيَّن أنَّ ظواهر الآيات التي خوطب بها النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) مما ظاهره كالعتاب ؛ منها المقصود به أمته ، والخطاب متوجه إليه ، ويشهد بذلك قوله تعالى : ((يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أُمُورًا)) (الطلاق، 1)، فخطب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والمراد بذلك جميع الأمة ، لذا فإنَّ الشريف المرتضى قد نزه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأزال التوهم أو ما يسمى بـ ((سوء الفهم)) ، فيكون المعنى لغيره : لِمَ فعلت كذا وكذا؟ تارة معاتباً ، وأخرى مستنقهاً ، وتارة مقررراً ، فليس هذه اللفظة خاصة للعتاب والإنكار ، وأكثر ما يقتضيه وغاية ما يمكن أن يدعى فيها أن تكون دالة على أنه (صلى الله عليه وآله وسلم) ترك الأولى والأفضل ، وقد بيَّننا أن ترك الأولى ليس بذنب ، فإنَّ الأنبياء عليهم السلام يجوز أن يتركوا كثيراً من النوافل ، ولا يقتضي ذلك إنكاراً ولا قبيحاً (المرتضى الشريف، مصر سابق، 160).

ونزه السيد المرتضى نبينا محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) من الوقوع في المعصية وارتكاب الذنب ، وله كتاب في ذلك اسمه تنزيه الأنبياء (عليهم السلام) .

وأما الزمخشري في تأويله لهذه الآية قال بأنها كناية عن الجنابة ، وقد لاحظنا كيف هاجمه ابن المنير ، واتهمه بعدم مراعاة الأدب مع الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) ، فالذي ذهب إليه الزمخشري يتفق مع عقيدته ومذهبه الاعتزالي الذي يرى بوقوع المعاصي والذنوب من الأنبياء (عليهم السلام) .

هـ- المجاز عن الكناية

المراد بالكناية أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني ، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة ولكن يجيء الى معنى هو تاليه ورفعه في الوجوه فيرومى إليه ويجعله دليلاً عليه ، ومن الأمثلة نؤوم الضحى ، وبعيدة مهوى القرط كناية عن طول الجيد ، فالكناية أبلغ من الإفصاح ، فليست المزية في ((جَمُّ الرماد)) أنه دلَّ على قرى أكثر ، بل أنك أثبت له القرى الكثير من وجه هو أبلغ ، وأوجبته إيجاباً هو أشدَّ ، فإذا كُنيت عن المعنى زدت في إثباته فجعلته أبلغ وأكد وأشد (الجرجاني عبد القاهر، مصدر سابق، 70)، أما المجاز فكل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول – فهي مجاز (المصدر نفسه، 281)، والمجاز على ضربين: مجاز عن طريق اللغة ، ومجاز عن طريق المعنى والمعقول (المصدر نفسه، 327)، والمجاز أبلغ من الحقيقة . وأشار الدكتور محمد أبو موسى فقال إنَّ الزمخشري : ((قد ذكر المجاز عن الكناية ، وعنى به صور الكناية التي يستحيل فيها إرادة المعنى الحقيقي للتركيب الكنى به ، إذ أنه يرى أن شرط الكناية صحة جواز المعنى الحقيقي للتركيب ، وأنَّ هذا هو مناط الفرق بينهما وبين المجاز)) (حسنين محمد، مصدر سابق، 461). إلا أنَّ في المجاز استحالة إرادة المعنى الأصلي وجوازه في الكناية ، وأنَّ فائدة الكناية الإيجاز (المصدر نفسه، 461)، وقد جاء الزمخشري بجميع أنواع الكناية في تفسيره ، وهي الكناية عن الموصوف ، والصفة وغيرهما ، وقد ذكر المجاز عن الكناية في بعض الآيات التي لا يمكن أن تحمل على ذات الله سبحانه وتعالى حسب معانيها الحقيقية طبقاً لعقيدته الاعتزالية كقوله تعالى : ((وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعْنُوا يَمَّا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَآلَفَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ)) (المائدة 64)، كما سنوضح تأويلها لاحقاً .

❖ قال الشريف المرتضى في تأويله لقوله تعالى : ((أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا يَمَّا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ)) (ابراهيم ، 9)، إن سأل سائل أي معنى لردَّ الأيدي في الأفواه ؟

قلنا في ذلك وجوه (المرتضى الشريف، مصدر سابق، 5/3):



أولها : أن يكون إخباراً عن القوم بأنهم ردّوا أيديهم في أفواههم ، عاضين عليها غيظاً وحنقاً على الأنبياء عليهم السلام ، كما يفعل المتوعد لغيره ، المبالغ في معاندته ومكابذته وهذه عادة معروفة في المغيظ المحنق أنه يعضّ على أصابعه ، ويفرّك أنامله ، ويضرب بإحدى يديه على الأخرى ، وما شاكل ذلك من الأفعال .
وثانيها : أن تكون الهاء في الأيدي للكفار المكذبين ، والهاء التي في الأفواه للرسول عليهم السلام ؛ فكانهم لما سمعوا وعظ الرسول ودعاهم وإنذارهم أشاروا بأيديهم إلى أفواه الرسل ، ما تعين لهم عن الكلام كما يفعل المسكت منا لصاحبه ، الرادّ لقوله .

وثالثها : أن تكون الهاء في الأيدي والتي في الأفواه معاً للرسول ؛ والمعنى أنهم كانوا يأخذون أيدي الرسل فيضعونها على أفواههم ليستكثروهم ويقطعوا كلامهم .

ورابعها : أن تكون الهاءان جميعاً يرجعان إلى الكفار لا إلى الرسول، فيكون المعنى أنهم إذا سمعوا وعظهم، وإنذارهم وضعوا أيدي أنفسهم على أفواههم مشيرين إليهم بذلك إلى الكفّ عن الكلام والإمساك عنه .

وخامسها : أن يكون المعنى فردّوا القول بأيدي أنفسهم إلى أفواه الرسل ، أي أنهم كذبوهم ، ولم يصغوا إلى أقوالهم ، فالهاء الأولى للقوم ، والثانية للرسول ؛ والأيدي إنّما ذكرت مثلاً وتأكيداً ، كما يقول القائل : أهلك فلان نفسه بيده ، أي وقع الهلاك به من جهته لا من جهة غيره .

وسادسها : أنّ المراد بالأيدي النعم ... والتقدير فردّوا بأفواههم نعم الرسل أي ردوا وعظهم وإنذارهم وتنبههم على مصالحهم الذي لو قبلوه لكان نعماً عليهم .

وسابعها : أن يكون المراد باليد هاهنا ما نطق به الرسل من الحجج والبيّنات التي ذكر الله تعالى أنهم جاؤوا بها قومهم .

واليد في كلام العرب قد تقع على النعمة ، وعلى السلطان أيضاً ، وعلى الملك ، وعلى العهد والعقد، ولكل ذلك شاهد من كلامهم ، والذي أتى به الأنبياء قومهم هو الحجة والسلطان ، فتكون اليد كناية عن النعمة ، وهو العهد (المرتضى الشريف، مصدر سابق، 706/3)، وكل ذلك يقع على اسم اليد ، ولما ((كان ما يعظ به الأنبياء قومهم وينذرونهم به إنّما يخرج من أفواههم ، فردّوه وكذبوه ، قيل : إنهم ردّوا أيديهم في أفواههم ، أي أنهم ردّوا القول من حيث جاء ، قال : ولا يجوز أن يكون الضمير في ذلك للمرسل إليهم كما تأوله بعض المفسرين ، وذكر أنّ معناه أنهم عضّوا عليهم أناملهم غيظاً ؛ لأنّ رافع يده إلى فيه والعاض عليها لا يسمّ راداً ليده إلى فيه، إلا إذا كانت يده في فيه فيخرجها ثم يردّها)) (المصدر نفسه، 7/3).

والرأي الذي انفرد به المرتضى بقوله : ((وليس ما استنكره أبو مسلم من ردّ الأيدي إلى الأفواه بمستنكر ولا بعيد ؛ لأنه قد يقال : ردّ يده إلى فيه ، وإلى وجهه ، وعاد فلان يقول كذا ، ورجع يفعل كذا، وإن لم يتقدّم ذلك الفعل منه ، ولو لم يسغ هذا القول تحقيقاً ، لساغ تجوزاً واتساعاً ؛ وليس يجب أن تؤخذ العرب بالتحقيق في كلامها ، فإن تجوّزها واستعاراتها أكثر ، على أنّه يمكن أن يكون المراد بذلك أنهم فعلوا ذلك الفعل شيئاً بعد شيء ، وتكرر منهم ، فهذا جاز أن يقول : ردّوا أيديهم في أفواههم ، لأنّه قد تقدّم منهم مثل هذا الفعل ، فلما تكرر جازت العبارة عنه بالردّ ، وهذا يبطل استضعافه للجواب إذا صرنا إلى مراده)) (المرتضى ، 2010 ، 7/3) (المصدر نفسه).

وقد ذكر الزمخشري وجوهاً في هذه الآية منها هذه الوجوه التي ذكرها المرتضى (الزمخشري جار الله ، مصدر سابق، 495/2)، ومن أهم ما أفاده الزمخشري من الشريف المرتضى بيانه تأكيد نفي الموصوف بنفي الصفة ، كقوله تعالى : ((وَأْمُرُوا بِمَا أُنزِلَتْ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْرُكُوا بِآيَاتِي تَمَنًّا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ)) (البقرة 41) ، وللعرب فيما جرى هذا المجرى من الكلام عادة معروفة ومذهبا مشهوراً ، عند من تصفح كلامهم وفهم عنهم ، ومرادهم بذلك المبالغة في النفي وتأكيدهم فمن ذلك قولهم : فلان لا يرجى خيره لسواه يريدون أن فيه خيراً لا يرجى وإنما غرضهم أنه لا خير عنده على وجه من الوجوه ، ومثله فلما رأيت مثل هذا الرجل ، وإنما يريدون أن مثله لم ير قليلاً ولا كثيراً (حسنين محمد، مصدر سابق، 78-79).

❖ قال الشريف المرتضى في تأويله لقوله تعالى : ((وَقَالَتِ الْيَهُودُ يُدُّ اللَّهُ مَعْلُولَةً عَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعَنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَالْفَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ)) (المائدة، 64).



فاليد هنا كناية عن الفضل والنعمة، وغل اليد وبسطها كناية عن البخل والجود ، وثنى اليدين تأكيداً للأمر ، وتفخيماً له ، ولأنه أبلغ في المعنى المقصود ، من أن يقول : بل يده مبسوطة (المرتضى الشريف، مصدر سابق، 185/2-186).

وتابع الزمخشري الشريف المرتضى في المعنى الذي ذهب إليه (الزمخشري جار الله، مصدر سابق، 10/610)، فلما كان للجود وللبلخ معنيين لا يدركان بالحس ويلازمهما صورتان تدركان بالحس وهو بسط اليد للجود وقبضها للبلخ ، عبر عنهما يلزمهما لفائدة الإيضاح والانتقال من المعنويات الى المحسوسات (ابن المنير احمد، مصدر سابق، 610/1).

❖ ومن شواهد المجاز عن الكناية تأويله لقوله تعالى : ((إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)) (ال عمران، 77).

فإن قلت : أي فرق بين استعماله فيمن يجوز عليه النظر وفيمن لا يجوز عليه ؟ قلت : ((أصله فيمن يجوز عليه النظر الكناية ؛ لأن من اعتد بالإنسان التفتت إليه وأعاره نظر عينيه ، ثم كثر حتى صار عبارة عن الاعتداد والإحسان وإن لم يكن ثم نظر ، ثم جاء فيمن لا يجوز عليه النظر مجرداً لمعنى الإحسان مجازاً عما وقع كناية عنه فيمن يجوز عليه النظر)) (الزمخشري جار الله، مصدر سابق، 351/1). فهذا مجاز عن الاستهانة بهم والسخط عليهم ، نقول : فلان لا ينظر إلى فلان ، تريد نفي اعتداده به وإحسانه إليه ، وهذا ما قصده الزمخشري من ذكر المجاز عن الكناية وعن به صورة الكناية التي يستحيل فيها إرادة المعنى الحقيقي للتركيب المكنى به كما ذكرنا هذا مسبقاً ، فأراد الزمخشري المجاز المتفرع عن الكناية وليس المجاز المستقل من أول الأمر ، ولا يوهم أن الكناية قد تكون مجازاً ، أما المرتضى فلم يذهب الى هذا المعنى (المرتضى الشريف، مصدر سابق، 19/2).

المطلب الثالث : القراءات القرآنية عند المرتضى والزمخشري

❖ قال الشريف المرتضى في تأويله لقوله تعالى : ((إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ)) (طه 15).

روي عن سعيد بن جبیر أنه كان يقرأ (أكادُ أخفيها) بالضم ، فيكون معنى ((أخفيها)) على هذا الوجه أظهرها (المرتضى الشريف، مصدر سابق، 103/1)، وقال أهل العربية : ((أخفيت الشيء يعني سترته ، وأخفيت به معنى أظهرته، وكانَّ القراءة بالضم الإظهار والستر ، والقراءة بالفتح لا تحتمل غير الإظهار ...)) (المصدر نفسه)، وذهب ابن جني (ت 392 هـ) الى أنَّ هذه اللفظة ((أخفيها)) بالضم تحتمل غير معنى الإظهار ؛ إذ قال في تأويل الآية: أكاد أظهرها ، أي : أكاد أزيل عنها خفاءها ، وخفاء كل شيء غطاؤه (ابن جني ابو الفتح، 1954، 43/1). وذهب الزمخشري في تأويل هذه الآية الى القول : معناه أكاد أخفيها من نفسي، فكيف أظهركم عليها (الزمخشري جار الله، مصدر سابق، 51/3)، وعن أبي الدرداء وسعيد بن جبیر ((أخفيها) بالفتح ، من خفاء ، إذا أظهره ، أي : قرب إظهارها ، كقوله تعالى : ((اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ)) (القمر، 1)، وقد جاء في بعض اللغات : أخفاه بمعنى خفاه .

يبدو لي أنَّ المرتضى قد رجح القراءة بالضم والتي تحتمل معنى الإظهار ، أما الزمخشري فقد رجح القراءة بالفتح ، والتي احتملت معنى قرب إظهارها .

وقد ردَّ ابن المنير تأويل الزمخشري لهذه الآية وقال بأنه بين الفساد ؛ وذلك أنَّ خفاءها عن الله تعالى محال عقلاً ، فكيف يوصف المحال العقلي بقرب الوقوع ، وأحسن ما ذكر في تأويل هذه الآية هو أنَّ المراد ب (أكاد أخفيها) أي : أزيل خفاءها ، أي : أظهرها ؛ إذ الخفاء الغطاء ، وهو أيضاً ما تجعله المرأة فوق ثيابها يسترها ، ثم تقول العرب : أخفيت ، إذا أزلت خفاءه ، كما تقول : أشكيت وأعتبت إذا أزلت شكايته وعتبه ، وحينئذ ، تلتنم القراءتان ، وأعني فتح الهمزة وضمها (ابن المنير احمد، مصدر سابق، 51/1).

نخلص الى أنَّ المرتضى لا يخرج عن لغة العرب في توجيه القراءات القرآنية وبيان دلالتها والوقوف على معناها بكلتا القراءتين ، قراءة الضم ، والفتح وأثرهما في توجيه المعنى ، أما الزمخشري فذهب الى القراءة



بالفتح والتي احتملت معنى الخفاء وهو محال عقلاً ؛ لأنَّ الله تعالى لا يخفى عليه شيء ، فكيف يخفي علم الساعة عن نفسه وهو مطلع وعالم بمقادير الأمور كلها .

❖ قال الشريف المرتضى في تأويله لقرنه تعالى : ((قَدْ نَعَلِمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكْذِبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ)) (الانعام، 33).

قرأ بالتشديد والتخفيف ، وذكر المرتضى بأنَّ قراءة الكسائي بالتخفيف ، أمَّا قراءة نافع والباقون بالتشديد (المرتضى الشريف، مصدر سابق، 2 / 363-365)، وقد غلط المرتضى الكسائي فيما ذهب إليه من أنَّ بين كذبه وكذبه فرقاً ، فقال معنى أكذب الرجل أنه جاء بكذب ومعنى كذبت أنه كذاب في حديثه ، إذ يقول المرتضى : ليس بين ((فعلت)) ، و (أفعلت) في هذه الكلمة فرق من طريق المعنى أكثر مما ذكرنا من أن قراءة التشديد تقتضي التكرار والتأكيد)) (المصدر نفسه) .

فالشريف المرتضى لا يرد قراءة من قرأ بالتخفيف لهذه الآية ولكنه يرفض توجيه الكسائي لها بأنَّ هناك فرقاً بين القراءتين .

وتابع الزمخشري الشريف المرتضى في توجيه هذه الآية وأنها قرأت بالتشديد والتخفيف ، فقال : من كذبه إذا جعله كاذباً في زعمه ، وأكذبه : إذا وجده كاذباً ، والمعنى : أنَّ تكذيبك أمرٌ راجعٌ إلى الله ؛ لأنك رسوله المصدق بالمعجزات فهم لا يكذبونك في الحقيقة وإنما يكذبون الله بحدود آياته، وقيل فإنهم لا يكذبونك بقلوبهم ، ولكنهم يجحدون بألسنتهم (المرتضى الشريف، مصدر سابق، 2 / 19).

وأرى بأنَّ المرتضى كان يرجح القراءات الصحيحة وقد غلط من يذهب خلاف ذلك مع بيان عللها وحجة القراءة فيها مبدئياً رأيه فيها ، واختيار الأقوى منها مستعيناً على ذلك بالشواهد اللغوية والقرآنية ومعتمداً على معايير متنوعة منها المعيار العقلي والنحوي والصرفي وغيرها ، لذا كانت عناية الشريف المرتضى بالقراءات القرآنية واضحة في منهجه التأويلي ، أما الزمخشري كان يسير على نهج المعتزلة في التصرف في القراءات المتواترة المنافية لمذهبهم الاعتزالي .

يتضح مما سبق لنا آليات المرتضى والزمخشري في التأويل والمرجعيات التي اعتمدوا عليها في تأويلاتهم ، والأدلة التي استندوا إليها في دعم تخريجاتهم .

وقد وجدنا أنَّ الشريف المرتضى قد اتبع منهجاً عقلياً ولغوياً قائمين على التعليل والتحليل ولكن دون التعصب لمذهبه الإمامي ، كما يؤكد على مسألة مهمة هي أنَّ العدول على الظاهر لا يكون إلا بقيام الأدلة ، وان تمكنه من أصول اللغة ساعده على الاستدلال البياني والكلامي في التفسير والتأويل ، فكانت تأويلاته لا تخرج عن لغة العرب وأساليبها في التعبير .

اتبع الزمخشري في تأويلاته مناهج عدّة نصرته لمذهبه الاعتزالي ، وقد اعتمد على التعليل والتحليل ، إذ سلك الزمخشري في تفسيره وهو يؤوّل النص القرآني منهجاً يقوم على قواعد كثيرة أهمها توجيهه الكلامي واللغوي والنحوي والصرفي للآيات ، والتعليل العلمي والتحليل الأدبي ، وكذلك اهتمامه بالأساليب البلاغية ، فهو وإن كان يُظهر جمال أسلوب القرآن وعظم شأنه إلا أنه يُخفي في تفسيره البلاغي مذهبه الاعتزالي ، وفي تحليله الأدبي نرى أنه يؤوّل الآيات وكأنه يحلل النصوص الأدبية .

وعند الموازنة بينهما وجدنا أيضاً أنَّ المرتضى كان يمتلك طاقة لغوية وبلاغية لا تقف عند حد الوجه الواحد في كشف المعنى القرآني بل تتعداه إلى وجوه كثيرة ، أي أنه يذكر كل الوجوه المحتملة للآية، ثم يرجح الوجه المناسب مقروناً بالأدلة مع عدم القطع على مراد الله تعالى ، كما انماز عن الزمخشري بنقده التأويلي ، فعندما يذكر الآية والوجوه المحتملة فيها ، يعقبها بذكر الاختلاف في تأويلها منبهاً على خطأ بعضها ، ومضعفاً وراداً بعضها الآخر ، ومرجعاً الصحيح المناسب في تأويلها ، مقرباً الوجوه المختارة بأدلة وشواهد من القرآن أو السنة أو المأثور من كلام العرب من شعر أو نثر ؛ ليكون ذلك أبلغ في الحجة ، وأقوى في الرأي ، فضلاً عن أنه لا يكتفي بالشاهد الواحد لتقوية ورفد تأويلاته ، بل يذكر عدة شواهد لتقوية الجواب وتأكيديه ، بينما الزمخشري يذكر الوجوه دون الترجيح بينها ، كما نرى التصرف في القراءات المنافية لمذهبهم ، وانكار الأحاديث الصحيحة التي تتعارض مع مذهبهم ، واعتمادهم على المجاز في صرف الآيات التي لا تتفق مع مذهبهم الاعتزالي .



الخاتمة

- من أهم النتائج التي توصلت إليها في بحثي هذا ما يأتي :
- 1- كشف البحث عن المنهج التأويلي الذي سلكه الشريف المرتضى في تأويله للنصوص القرآنية وطريقته في التأويل ، إذ اتبع منهجاً عقلياً ولغوياً قائمين على التعليل والتحليل دون التعصب لمذهبه الإمامي .
 - 2- كما كشف البحث عن المنهج التأويلي عند الزمخشري إذ اتبع عدّة مناهج نصرته لمذهبه الاعتزالي ، إذ سلك في تأويله للنص القرآني ، قواعد كثيرة أهمها التوجيه الكلامي واللغوي والبلاغي والنحوي والصرفي للآيات مع اهتمامه بالتعليل العلمي والتحليل الأدبي .
 - 3- كشف البحث عن اهتمام الزمخشري بالبلاغية كي يظهر جمال أسلوب القرآن وعظم شأنه ، إلا أنه يُخفي في تأويله البلاغي مذهبه الاعتزالي .
 - 4- بيّن البحث أن الشريف المرتضى كان يمتلك طاقة لغوية وبلاغية لا تقف عند حد الوجه الواحد في كشف المعنى القرآني بل تتعداه إلى أوجه احتمالية متعددة حتى انه عرف بكثرة التخريجات الدلالية .
 - 5- انماز المرتضى عن الزمخشري بترجيح أحد الوجوه التأويلية المحتملة مقروناً بالأدلة والقرائن التي ترفد المعنى الذي يختاره ويرجحه .
 - 6- انماز الشريف المرتضى عن الزمخشري بنقده التأويلي ، فعندما يذكر الآية والوجه المحتملة فيها ، يعقبها بذكر الاختلاف فيها ، منبهاً على خطأ بعضها ومرجعاً الصحيح المناسب في تأويلها ، مقوياً الوجوه المختارة بأدلة من القرآن أو السنة أو المأثور من كلام العرب من شعرٍ أو نثر ، ليكون ذلك أبلغ في الحجة وأقوى في الرأي .
 - 7- انماز المرتضى عن الزمخشري بأنه لا يكتفي بالشاهد الواحد في تأويل الآية ، بل أنه يذكر عدة شواهد لتقوية الوجه المرجح .
 - 8- كشف البحث عن اعتماد كل من المرتضى والزمخشري على المجاز في صرف الآيات من معناها الظاهر إلى معناها الباطن أي المعنى المجازي ، أما الاختلاف بينهما هو أنّ الزمخشري يتصرف في الآيات التي لا تتفق مع مذهبه الاعتزالي .
 - 9- انماز المرتضى عن الزمخشري بالنقد والتحقيق والتوثيق والدقة المنهجية والموضوعية في نسبة الروايات أو الأشعار والأقوال إلى أصحابها ، وقد أنكر الزمخشري الأحاديث الصحيحة المنافية لمذهبه ، إذ لا نجد لديه الدقة المنهجية في النقد والتحقيق والتوثيق .

المصادر

- 1- د. مدب فاضل متعب، 1434هـ، أثر أسباب النزول في تفسير النصوص ، مجلة المصباح ، ، العدد (12).
- 2- عبد القادر دايد، 2017- 2018م، أثر السياق في ترجيح دلالة النص لدى الزمخشري (الكشاف انموذجاً) رسالة ماجستير ، جامعة وهران ، الجزائر.
- 3- الجرجاني عبد القاهر، 2018م، أسرار البلاغة في علم البيان ، تحقيق : السيد محمد رشيد رضا ، ط1، مصر ، الهيئة العامة لقصور الثقافة.
- 4- د. حامد نصر ابو زيد، 2012، اشكاليات القراءة وآليات التأويل ، ط9، المغرب، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء .
- 5- د. حامد نصر ابو زيد ، 2003م، الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة ، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي.
- 6- ابن سليمان مقاتل البلخي (ت 150 هـ)، 1395هـ - 1975م، الأشباه والنظائر في القرآن الكريم ، تحقيق ، د. عبد الله شحاته، ط1، مصر - القاهرة، الهيئة العامة المصرية للكتاب.
- 7- ابن المنير أحمد (ت 683 هـ)، 1397هـ - 1977م، الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال ، المطبوع على هامش كتاب الكشاف للزمخشري، ط1، بيروت، دار الفكر .
- 8- د. حسنين محمد أبو موسى، 1408 هـ - 1988 م، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية ، ط2، مصر ، القاهرة، مكتبة وهبة .



مجلة الفنون والآداب وعلوم الإنسانية والاجتماع

Journal of Arts, Literature, Humanities and Social Sciences

www.jalhss.com

Volume (49) February 2020

العدد (49) فبراير 2020



- 9- الزمخشري جار الله (ت 538 هـ)، 1433 هـ - 2012 م، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقبول في وجوه التأويل، ط1، القاهرة، دار الحديث.
- 10- بارة عبد الغني 2008م، م، الهرمنيوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقلي تأويلي، ط1، بيروت، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف.
- 11- ابن عبد الحلیم أحمد بن عبد السلام بن تيمية الحراني (ت 728 هـ)، 1426 هـ، بيان تلبیس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن القاسم، تحقيق: د. يحيى بن محمد الهندي، ط1، السعودية، مجمع الملك فهد.
- 12- الزين محمد شوقي، 2002 م، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر العربي المعاصر، ط1، المغرب، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.
- 13- المرتضى الشريف، 1431 هـ - 2010 م، نفائس التأويل، جمعه لجنة من العلماء والمحققين، بإشراف السيد مجتبی أحمد الموسوي، ط1، بيروت، لبنان، شركة الأعلمی للمطبوعات.
- 14- محمد أبو جعفر بن جرير الطبري (ت 310 هـ)، 1431 هـ - 2010 م، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، تحقيق: إسلام منصور عبد الحميد وآخرين، د.ط، القاهرة، دار الحديث للطبع والنشر.
- 15- الجرجاني عبد القاهر (ت 471 هـ)، 1413 هـ - 1992 م، دلائل الاعجاز في علم المعاني، تحقيق: محمود محمد شاكر، ط3، مصر، مطبعة المدني، المؤسسة السعودية بمصر.
- 16- ابن معمر جميل، 1402 هـ - 1982 م، ديوان جميل بن معمر، ط1، بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر.
- 17- ابن جني ابو الفتح (ت 392 هـ)، 1954 م، سر صناعة الإعراب، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون ط1، مصر، مطبعة مصطفى البابلي الحلبي واولاده.
- 18- ابن علي محمد بن محمد الشوكاني (ت 1250 هـ)، (د.ت)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، ضبطه وصححه: أحمد عبد السلام، د.ط، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية.
- 19- د. حامد نصر أبو زيد، 2003م، فلسفة التأويل ط5، بيروت، المركز الثقافي العربي.
- 20- د. مصطفى عادل، 2007 م، فهم الفهم مدخل الى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من افلاطون الى غدامير، ط1، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع.
- 21- ابن عثمان محمد بن أبي شيبة، 1418 هـ - 1998 م، كتاب العرش ط1، الرياض، مكتبة الرشد.
- 22- جلال الدين السيوطي عبد الرحمن (ت 911 هـ)، 1382 هـ، لباب النقول في أسباب النزول، ملحق بكتاب تفسير فاتحة الكتاب، للشیخ محمد عبدة، ط1، القاهرة، دار التحرير للطبع والنشر.
- 23- ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري (ت 711 هـ)، 1988م، لسان العرب، وضع فهرسه: علي شبري، ط1، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- 24- ابن المثنى معمر التميمي ت 210 هـ، 1954 م، مجاز القرآن لأبي عبيدة، علق عليه د. محمد فؤاد سزكين، ط1، القاهرة، مكتبة الخانجي.
- 25- الفضل أبو علي بن الحسن الطبرسي (ت 548 هـ)، 1425 هـ - 2005 م، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق: لجنة من العلماء، ط2، بيروت، لبنان، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- 26- يحيى أبو زكريا بن زياد الفراء (ت 207 هـ)، 1955 م، معاني القرآن، تحقيق: محمد علي النجار وآخرون، ط1، بيروت، لبنان دار السرور.
- 27- ابن محمد الحسين الراغب الاصفهاني (ت 425 هـ)، 1431 هـ - 2010 م، مفردات ألفاظ القرآن، ط1، بيروت، لبنان، الأميرة للطباعة والنشر.
- 28- شرقي عبد الكريم، 2007م، من فلسفات التأويل الى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، ط1، بيروت، الجزائر، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف.
- 29- الصاوي مصطفى الجويني، 1959 م، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان اعجازه، ط1، مصر، القاهرة، دار المعارف.



References

- 1- D. Fadel Medeb Metab ,The effect of the causes of the descent on the interpretation of texts, Al-Misbah Magazine, The Holy Husseinian Threshold, The Holy Quran House, Issue (12) of 1434 AH .
- 2- Daed Abdel Qader ,The effect of context on the weighting of the significance of the text to Al-Zamakhshari ((Al-Kashaf as a model)), MA Thesis, University of Ohran, Algeria, 2017-2018 .
- 3- Al-Jarjani Abdel-Qaher,(d. 471 AH), The secrets of rhetoric in the science of statement, investigation: Mr. Mohamed Rashid Reda, General Authority of Cultural Palaces, Egypt, 1st edition, 2018 AD .
- 4- Abu Zaid D. Nasr Hamed,Reading problems and interpretation mechanisms, the Arab Cultural Center, Casablanca, Morocco, 9th edition, 2012 AD .
- 5- Abu Zaid D. Nasr Hamed,The mental direction in interpretation, a study on the issue of metaphor in the Qur'an, according to Mu'tazilah, the Arab Cultural Center, Beirut, 1st edition, 2003 AD .
- 6- Al-Balkhi Muqattil ibn Sulayman (d. 150 AH),The likes and isotopes in the Holy Qur'an, investigation, d. Abdullah Shehata, The Egyptian General Book Authority, Cairo, 1st edition, 1395 AH - 1975 AD .
- 7- Ahmed bin Munir, Ahmed bin Muhammad (d. 683 AH),Relief in what the scout contained in the retirement, printed on the sidelines of the Book of Scouting for the Zamakhshari, Dar al-Fikr, Beirut, 1st edition , 1397 AH - 1977 AD .
- 8- Dr. Muhammad Hassanein Abu Musa,Qur'anic rhetoric on the interpretation of Zamakhshari and its impact on rhetorical studies, Wahba Library, Cairo, Egypt, 2nd edition, 1408 AH - 1988 AD .
- 9- Al-Zamakhshari Abu al-Qasim Mahmoud bin Omar (d. 538 AH),Unveiling the facts of the mysteries of the download and the gossip's eyes in the faces of interpretation, Dar Al-Hadith, Cairo, 1st edition, 1433 AH-2012 AD.
- 10- Abdel-Ghani Bara,Al-Harminioutiqah and Philosophy,Towards a Mental Interpretive Project, aldaar alearabiat lileulum nashirun , Beirut, manshurat alaikhtilaf, Algeria, 1st edition, 2008 AD .
- 11- Al-Harrani Ibn Taymiyyah, Ahmad bin Abd al-Halim bin Abd al-Salam bin Taymiyyah (d. 728 AH), Explain the suspicion of the Juhaima in establishing their verbal innovations, investigation: Muhammad bin Abd al-Rahman al-Qasim, investigation: d. Yahya bin Muhammad Al-Huneidi, King Fahd Complex, 1st edition, 1426 AH .
- 12- Al-Zein Mohamed Shawky, Interpretations and deconstructions, chapters on contemporary Arab thought, Arab Cultural Center, Casablanca, Morocco, 1st edition, 2002 AD .
- 13- Interpretation of the Sharif Al-Murtada, called (nfayis altaawil), which was compiled by a committee of scholars and investigators, under the supervision of Mr. Mujtaba Ahmed Al-Mousawi, Al-Alami Publications Company, Beirut, Lebanon, 1st edition, 1431 AH - 2010 AD .



مجلة الفنون والآداب وعلوم الإنسانية والاجتماعيات

Journal of Arts, Literature, Humanities and Social Sciences

www.jalhss.com

Volume (49) February 2020

العدد (49) فبراير 2020



- 14- Al-Tabari Abu Ja`far Muhammad ibn Jarir (d. 310 AH), Jamie albayan ean tawil ay alquran (tafsir altabarii), by: Islam Mansour Abdel Hamid and others, Dar Al-Hadith for Printing and Publishing, Cairo, 1431 AH - 2010 AD .
- 15- Al-Jarjani Abu Bakr Abd al-Qaher bin Abd al-Rahman bin Muhammad (d. 471 AH), Dalayil alaiejaz, investigation: Mahmoud Muhammad Shaker, Al-Madani Press, Saudi Institution in Egypt, 3rd edition, 1413 AH - 1992 AD .
- 16- Diwan Jameel Bin Muammar (D 82 H), Dar Beirut for Printing and Publishing, Beirut, 1st edition, 1402 AH - 1982 AD .
- 17- Ibn Jani (d. 392 AH), The secret of making syntax, investigation: Mustafa Al-Saqa et al., Mustafa al-Babli al-Halabi and Sons Press, Egypt, 1ST edition, 1954 AD .
- 18- Al-Shawkani Muhammad bin Ali bin Muhammad (d. 1250 AH), The opening of the omnipotence between the technician of the novel and the knowledgeable from the science of interpretation, seized and corrected: Ahmed Abdel Salam, Dar Al-Kutub Al-Alami, Beirut, Lebanon, (D.T) .
- 19- Abu Zaid Nasr Hamed, Philosophy of Interpretation, Arab Cultural Center, Beirut, 5th edition, 2003 AD .
- 20- D. Adel Mostafa, Understanding the Understanding, An Introduction to the Herminotically, using the Interpretation Theory from Plato to Gadamer, ruyaa for Publishing and Distribution, Cairo, 1st edition, 2007 AD .
- 21- Muhammad bin Othman bin Abi Shaybah, Book of the Throne, Al-Rushd Library, Riyadh, 1st edition, 1418 AH - 1998 AD .
- 22- al-Suyuti, Jalal al-Din Abd al-Rahman (d. 911 AH), libab alnaqul fi 'asbab alnzwl, attached to the book Interpretation of Fatimah al-Kitab, by Sheikh Muhammad Abda, Dar al-Tahrir for Printing and Publishing, Cairo, 1st edition, 1382 AH .
- 23- Al-Ansari Jamal Al-Din Muhammad Bin Makram (d. 711 AH), Lisan Al-Arab, the status of his indexes: Ali Sherry, dar 'ihya' alturath alarabii, Beirut, 1st edition, 1988 AD .
- 24- Al-Hayani d. Mahmoud Khleif Khudair, What is behind the Western interpretation: the origins, approaches, concepts, difaf Publications, Beirut, 1st edition, 1434 AH - 2013 AD .
- 25- Al-Tamimi Muammar bin Al Muthanna (d. 210 AH), The metaphor of the Qur'an for Abu Ubaidah, commented on by Dr. Mohamed Fouad Szakine, Al-Khanji Library, Cairo, 1st edition, 1954 AD .
- 26- Al-Tabarsi Abu Ali al-Fadl ibn al-Hasan (d. 548 AH), majmae albayan fi tafsir alquran, investigation: a committee of scholars, Al-Alami Foundation for Publications, Beirut, Lebanon, 2nd edition, 1425 AH - 2005 AD .
- 27- Al-Furaa Abu Zakaria Yahya bin Ziyad (d. 207 AH), The meanings of the Qur'an for al-Furaa, investigation: Muhammad Ali al-Najjar and others, Dar al-Surur, Beirut, Lebanon, 1st edition, 1955 AD .
- 28- Al-Isfahani Hussein Bin Muhammad Al-Ragheb (d. 425 AH), The vocabulary of the words of the Qur'an, Al-Amira for Printing and Publishing, Beirut, Lebanon, 1st edition, 1431 AH - 2010AD .



مجلة الفنون والآداب وعلوم الإنسانيات والاجتماع

Journal of Arts, Literature, Humanities and Social Sciences

www.jalhss.com

Volume (49) February 2020

العدد (49) فبراير 2020



30- Abdul Karim Sharqi, From Philosophies of Interpretation to Reading Theories, A Critical Analytical Study in Modern Western Theories, aldaar allearabia for Science, Beirut, Difference Publications, Algeria, 1st edition, 2007 AD.

31- Al-Juwayni Mustafa Al-Sawi, Al-Zamakhshari Approach to Interpreting the Qur'an and Explaining Its Miracles, Dar Al-Maarif, Cairo, Egypt, 1st edition, 1959 AD .