النقد التفسيري

عند السيد محمد محمد صادق الصدر

على تفسير الميزان

(سورتي الفلق والناس إنموذجاً)

الأستاذ المساعد الدكتور
سيروان عبد الزهرة الجنابي
جامعة الكوفة / كلية الآداب

النقد التفسيري للسيد محمد محمد صادق الصدر على تفسير الميزان (سورتي الفلق والناس إنموذجاً)

الأستاذ المساعد الدكتور
سيروان عبد الزهرة الجنابي
جامعة الكوفة / كلية الآداب

ملخص:

لقد انطلقت فرضية هذا البحث أصالة من جانب النقد التفسيري للسيد الصدر على نص تفسير الميزان، ونعني بالنقد التفسيري هو عملية توجيه الرأي التفسيري غير الراجح - من منظور الناقد - إلى ما هو أرجح منه استناداً الى قوة الدليل وبيان الحجة المشفوعة بالمسلك المنطقي الذي يُغلِّب الأرجح على ما هو راجح؛ وتأسيسا على هذا المنطلق رصد السيد الصدر جملة من الوجهات التفسيرية في نص الميزان فانعم النظر فيها قارئاً اياها قراءة معمقة فوافق بعضها وسدد بعضها الآخر من منظوره الاجتهادي، من هنا كان لابد من ان نُشخِّصَ المنهج الذي اتبعه السيد الصدر في هذا المسار النقدي، مع بيان المقررات القواعدية التي اعتمدها في هذا الاتجاه، فضلا عن استظهار مديات توافق توجيهه النقدي والحقيقة التفسيرية التي يمكن ان يتقبلها النص اكثر من غيرها.

لقد كان الخطاب الالهي المعجِز وما زال مشغلةً لعُلماء التفسير ومُنظِّري علوم القرآن وأرباب علم الأصول وفقهاء الاستنباط الشرعي كما كان مثاراً لعقول مقعِّدي النحو العربي ومتذوِّقي جماليات الخطاب الإبداعي وفنون القول المميز مِن البلاغيينَ وسواهم أولئك الذين أولِعُوا بالنص فاستحوذ على جهودهم وتعمّق في أغوار نفوسهم؛ ذلك بان هذا الانشغال منبثق مما تملَّكه

ذات النص من خصوصيات تميزه من غيره وتمنحه سمة الافتراق عن أي نصٍّ ابداعي انتجته خلاصات العقل البشري؛ اذ لابد للنص القرآني من فوارق جوهرية ومفارقات خطابية تجعل منه نصاً معجزًا ذا أصول فارقة، وكان من بين أكثر ما يمنح هذا النص السماوي صفة التميز وأجلى ما يمكن ان يضع حداً فاصلاً بينه وبين أيِّ نصٍّ جمالي آخر خصوصيتان هما خصوصية الانفتاح الدلالي وخصوصية الخروج الزمني، فالنص المقدس نزل في مدة زمنية معينة بيد أنه قد تحرَّر من نطاق ذلك القيد الزمني ليُساير كلَّ الأزمنة ويسير مع كلِّ زمن في الوقت الذي هو فوق كلِّ زمن، وهذا المقال إنما يُساق بلحاظ الخصوصية الأولى للنص وهي قابيلته على الانفتاح المضموني؛ اذ تحدى النص القرآني عقول البشرية وطالبهم بأن يناظروه بيد أنهم لم يستطيعوا ذلك ولم يكادوا هذا على منحى التحدي اما على منحى الانتهال المضموني فإن النص كان ومازال خطاباً ثابت المبنى متحرك المعنى فمهما ارتشفت منه العقول من دلالة او فهم مضموني يبقى النصُّ فوق مستوى الاستقاء الدلالي وإن اجتهد العقل في ذلك؛ لان النص يمثل أعلى درجات العمق الدلالي والبعد الغائي قياساً الى عقول البشرية، فالعقل مُحدَّد وإن أثمر وأنتج، والنصُّ مطلقٌ وإن استُفيدَ منه معنى ودلالة، من هنا كانت ثمة علاقة جدلية بين العقل (المُستَثمِر الدلالي) وبين النص (ميدان الاستثمار وموئل الجُهد العقلي)، وكلّما تقدم مستوى العقل استحصل بفعل مُستجداته العلمية وموارده الفكرية العالية معنىً جديداً من النص لم يُعرَف من قبل؛ لأن العقل يقرأ النص زمنياً بعوامل تراكم المعرفة وموارد الوافد العلمي عليه، بيد أن هذه القراءة تبقى محدودة من حيث انحصارها بنطاق زمن الاجتهاد الذي أبدع فيه ذلك العقل تلك الدلالة المقروءة من النص، وتأسيساً على هذا تبقى (الدلالة) رهينة الزمن؛ ولما كان

النص خارجاً عن نطاق الزمن كانت الدلالة المُستحصَلة منه لا تمثل النطاق النهائي لمديات النص المضمونية؛ لأن النص مدى لا حُدود لمساحته ولارؤيا لحدوده البتة.

بناءً على هذا المنطلق فإن كلَّ مفسِّر له أن يخوض في نطاقات النص دلالياً على وفق حاكمية المقررات الضابطة لقراءة النص القرآني فيصل الى معنى ما يراه راجحاً من منظوره؛ إلا إن هذا الناتج الدلالي مهما كانت قوة استدلاله فإنه قابل للمناقشة والترجيح عليه اعتماداً على قوة المُستَدَلِّ به؛ اذ يدخل الحوار التفسيري حيز الصراع الاستدلالي فيتغلَّب الرأي الذي هو احكم استدلالاً وأقوى حجةً من غيره حتى يصل المفسِّر بالنص الى أنقى دلالة ولن تتحقق سمة النقاء الدلالي في النص القرآني ما لم تدخل الآراء التفسيرية مجال الأخذ والرد وتلج نطاق الترجيح والغَلَبَة فيقع المخاض وتتلاحق عصارات العقول لتُجلَى الدلالة وتصاغ بحيثية اقناعية غاية في القوة والاستدلال.

من هنا يكون للرأي التفسيري الأقل رجاحةً اثر فاعل في ايصال الناقد التفسيري الى الدلالة الأكثر رجاحة؛ ذلك بأن الرأي الأول يمثل دور المُثير للناقد ولولاه لما استطاع الأخير التوصل الى معنى يعدُّ أغلب من دلالة صاحبه استدلالاً؛ بهذا كان للمعني فضلُ القدح وللناقد فضيلةُ التأسيس الدلالي الجديد وسابقةُ تنقية السائد المعرفي في مضمار تفسير النص فليس كلُّ سائدٍ راجحاً وليس كلُّ راجحٍ يسودُ.

تأسيساً على ما تقدم يمكن القول أن الفرضية البحثية التي انطلقت منها هذه الدراسة تقوم أصالة على جانب النقد التفسيري للسيد الصدر على نص تفسير الميزان، والنقد التفسيري مصطلح قد يبدو جديداً أول وهلة من منظور

القاريء إلا إنه ليس بجديد في نطاق الدراسات العلمية ونعني بالنقد التفسيري هو عملية توجيه الرأي التفسيري غير الراجح - من منظور الناقد - إلى ما هو أرجح منه استناداً الى قوة الدليل وبيان الحجة المشفوعة بالمسلك المنطقي الذي يُغلِّب الأرجح على ما هو راجح.

ولا يعني هذا النقد خطل الرأي الأول بالضرورة أو أن التوجيه التفسيري السائد لا يمتُّ الى ميدان الصحة والسداد بصلة البتة؛ ليس الأمر على هذا المنظار ابداً؛ بل ان الانعطاف الجديد الذي يقوم على أساس نقد الرأي الأول يؤول الى ما هو أوفق وأكثر قبولاً من غيره، من هنا نفهم أن الرأي الأول – المنقود - رأي له من الاجتهاد والنظر الدلالي المتمرِّس الشيء الكثير بيد أنه ليس كلُّ توجيه دلالي لنصٍّ قرآني يمثلُ التوجيه المضموني النهائي لمحتوى النص، فقد يكون ثمة نظرة قد غابت على صاحب الرأي الأول الذي أبدع واجتهد - فله قصبُ السبق والفضل في ذلك- وقد يحدث أن يتبع المفسِّر ما قاله علماءُ التفسير قبله في شأن هذه الآية فيُسلِّم بما قالوا بناءً على سعة اجتهادهم وفضلهم المعروف في هذا النطاق المعرفي فيقع فيما وقع فيه السابقونَ من غير استشعار لذلك، من هنا يدخل النقدُ ميدانَهُ، ويحتمُ دليلُ المعنى على النص التفسيري السابق أن يدخل في حوار معه وصولاً إلى تحقيق الغاية الأساس من التفسير إلا وهي نقاء الدلالة وقوة تفوقها على غيرها، من هنا يتأتى وجوب اتباع منطق النقد التفسيري ويُسوَّغ العمل به ما زال الأمر يسير في شفاعة تحقيق الغاية المرجوة، فليس في الأمر رجاءٌ أبعد من هذا البتة.

إنطلاقاً من هذا المنظور تأسس موضوع البحث على قراءة النقد التفسيري للسيد محمد صادق الصدر على تفسير الميزان - للسيد الطباطبائي- وقد اعتمد الباحث المعوذتين - سورتي الفلق والناس- إنموذجاً لدراسته؛ ذلك

بأن السيد الصدر قد رصد جملة من الوجهات التفسيرية في نص الميزان فانعم النظر فيها قارئاً اياها قراءة معمقة فوافق بعضها وسدد بعضها الآخر من منظوره الاجتهادي؛ فعمل على اخضاع هذه الوجهات المعنية إلى ضوابط معينة لتسديدها الى الوجهة الأكثر قبولاً سواء أكان ذلك على مستوى الدلالة الذاتية للنص أم على مستوى الدلالة الانفتاحية للسياق العام بأسره أو على أساس مستوى انسجام الفن الخطابي للنص المُفسَّر، وتلبية لهذا المفترض سيقسم البحث على مبحثين توافقاً مع الانموذجينِ المتخذَّينِ للدراسة، حيث سيختص المبحث الأول بتوجيه الآراء التفسيرية في سورة الفلق على حين سيُعنى المبحث الثاني بنقد ما قيل من تفسير في حق سورة الناس.

أما المنهج العلمي الذي سيتبع في هذا البحث فسيكون على النحو الاتي:

أولاً: يُعرَض رأي صاحب الميزان المراد نقده ابتداءً ثم مورد النقد عليه من قبل السيد الصدر لمعرفة موضع النقاش وداعي هذا التوجيه للآية من قبل كلا الطرفين النص الناقد والنص المنقود.

ثانياً: بيان الحيثية التي اعتمدها السيد الصدر في توجيهه الدلالي المغاير لتوجيه صاحب الميزان وتوضيح كيفية توظيفه الحجة الاستدلالية الداعمة لرأيه مقاربةً لمعرفة المدى الذي بلغه السيد الصدر في تنقية الدلالة القرآنية محاولةً منه لتحريك السائد التفسيري والنظر إليه بتجرُّد بحثاً عن جوهر الحقيقة أو ما يقاربها.

المبحث الأول

النقد التفسيري على سورة الفلق

قال تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ۞ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ۞ وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ۞ وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ ۞ وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾[1].

لقد كان للسيد الطباطبائي توجيهات تفسيرية في هذه السورة الكريمة؛ اذ حوى الميزان جملة من الآراء الدلالية في شأن هذه النصوص الشريفة كان من بينها حديثه عن دلالة (الفلق) وتكلّمه على داعي تأنيث لفظة (النفاثات)، وعلى مضمون هذين التوجهين لدى السيد الطباطبائي، وجه السيد الصدر نقده للميزان مبيناً مسلك الدلالة الأرجح من معتقده التفسيري شافعاً مقولاته النقدية بالدليل والبرهان الذين يصلانٍ بالمتلقي الى جانب المعنى الأوفق والأنسب من حيث التجانس مع سائر المنطوق الدلالي للسورة.

المطلب الأول: **دلالة لفظة (الفلق) في سورة الفلق**:

يرى السيد الطباطبائي في (الميزان) أن دلالة لفظة (الفلق) في قوله تعالى ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾ هي ((بالفتح فالسكون الشق والفرق، والفلق بفتحتين صفة مشبهة بمعنى المفعول كالقصص بمعنى المقصوص، والغالب إطلاقه على الصبح لأنه المشقوق من الظلام، وعليه فالمعنى أعوذ برب الصبح الذي يفلقه ويشقه ومناسبة هذا التعبير للعوذ من الشر الذي يستر الخير ويحجب دونه ظاهر))[2] فنجده يُحدِّد معنى الفلق – تغليباً - بدلالته على الصبح وذلك بيِّنٌ من مقولته (الغالب إطلاقه على الصبح لأنه المشقوق من الظلام)، ثم يسند هذا المنحى التغليبي له بقوله (ومناسبة هذا التعبير للعوذ من الشر الذي يستر الخير ويحجب دونه ظاهر) باعتبار ان الله تعالى يخرج الصبح ويفلقه من جوف

الظلمة التي يتمثل بها الشر؛ فهو يقضي على الشر (الظلمة) بظهور الخير وانفلاقه (الصبح)، وبهذا يكون التعوذ بالله بذكر الصفة التي هي ضد الشر؛ إذ ان هذه الصفة تقضي على الشر وتفنيه؛ وذلك ليكون هذا التعوذ - بهذه الصفة- انسب للمقام كما يرى السيد الطباطبائي.

على حين كان للسيد الصدر رأيٌ آخر في تحديد معنى لفظة (الفلق) إذ يرى ان المراد من الفلق هو ايجاد الخلق وخلق الوجود؛ لان الوجود يفلق العدم ويبدده[٣]، وقد ذكر هذا الرأي السيد الطباطبائي في الميزان بيد انه ضعَّفه وذلك في نصه تحديداً: ((وقيل: المراد بالفلق كل ما يفطر ويفلق عنه بالخلق والإيجاد فإن في الخلق والإيجاد شقاً للعدم وإخراجاً للموجود إلى الوجود فيكون مساوياً للمخلوق))[٤]، ودليل تضعيفه لهذا الرأي أمرانِ أولهما انه قدّم قوله الاول على هذا الرأي وانما يقدم المفسِّر ما هو أجدر واهم بالقبول وما هو أوفق لحسبانه من غيره، اما الأمر الثاني فهو انه صدّر مقولته عن الرأي الثاني بلفظة (وقيل) وهذا التعبير لا يُستَعمل إلا لدلالة على أن المذكور بعده هو اضعف من السابق عليه، من هنا نقول ان السيد الطباطبائي قد غلَّب الرأي الأول على القول الثاني.

اما السيد الصدر فقد رجّح الرأي الثاني بعد أن ضعّف الرأي القائل بأن المراد من الفلق هو الصبح من وجهتين حيث يقول: ((والمعنى الأول وإن كان اقرب الى الذوق إلا ان فيه نقطتا ضعف:

النقطة الأولى: انه أضيق من المعنى الثاني وعلى هذا يكون المعنى الثاني - من الناحية الاعتبارية- انسب بالله سبحانه .

النقطة الثانية: إن محصل الآية في المعنى الأول يكون: أعوذ برب الصبح من شر الخلائق كلها، فتكون هنا إشارة إلى الذات بذكر مزية لها وهي

انفلاق الفجر))[٥] فحسب على أن ترجيح الرأي الثاني سيفتح لنا بُعداً أعمق من تغليب الرأي الأول؛ ذلك بان ((التناسب بين الآيتين بناءً على المعنى الثاني ألطف وأكثر انسجاماً؛ أي أعوذ بالخالق نفسه الذي هو أعلم بالمخلوقات كلِّها من شر المخلوقات كلِّها في الدنيا والآخرة، فتكون الاستعاذة أنسب بالله سبحانه وتعالى))[٦].

فنلحظ أن السيد الصدر قد بنى ترجيحه على أساس النظرة السياقية لنص سورة الفلق حيث وجد أن دلالة السياق تتمركز على تحصيل معنى الاستعاذة من شر الخلائق، ولما كانت هذه خلائق لابد لها من خالق كان من الأجدر أن يقال إن معنى لفظة (الفلق) هو الخلق والايجاد؛ لأن خالق الأشياء هو الوحيد الذي يسيطر عليها وهو القادر الأوحد على أن يدفع شرها لأنه مفلقُها وموجدها من حيث لم تكن من قبل؛ وبهذا فهو أدرى بحيثية ردعها وكف شرها عن الآخر المُستَعيذ هذا من جهة ومن جهة أخرى نجد أن السيد الصدر قد وجد تناسباً بين صفة المُستَعيذ به ﴿بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ﴾ والمُستَعيذ منه وهم (الخلق) فقوله: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ﴾ يناسب دلالياً قوله: ﴿مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾، تأسيساً على ترجيح الرأي الثاني؛ اذ سيُبنى المعنى على توازن الطرفين فالمراد: قل أعوذ برب الخلق من شر الخلق؛ وهذا ما أشار له السيد الصدر في مقولته (التناسب بين الآيتين بناءً على المعنى الثاني ألطف وأكثر انسجاماً)، يزاد على هذا ان هناك تناسباً آخر في هذه السورة يتعدى القول بوجود دلالة تناسب بين الآيتين الأوليتينِ فحسب؛ وهو ان جميع نهايات نصوص الآي في سورة الفلق تدل على العموم والانفتاح المضموني، فقوله: ﴿مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ فيه دلالة على العموم بذكر (ما) الموصولة؛ لأن الاسم الموصول يدل على العموم

والاستغراق كما ذهب الى ذلك علماء الأصول [٧]؛ ولهذا تسالم النحاة على ((ان الموصولات من المبهمات وإنما كانت مبهمة لوقوعها على أي شيء))[٨] من المعاني التي تحتملها تأسيساً على عامل الإبهام فيها؛ وهذا يوافق القول بأن الفلق يدل على الخلق والإيجاد العمومي، أما قوله تعالى: ﴿ وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ﴾ فنجد أن نهاية هذا النص مفتوحة أيضا؛ إذ ذكر سبحانه الفعل (وقب) من دون ذكر لمفعول به أصلاً ما أدى الى ايجاد دلالة الإطلاق في النص؛ لأن المفعول به محذوف وحذفه يُورِث الفعل الإبهام من حيث الوقوع؛ فعلى أيِ شيءٍ وَقَبَ هذا الغاسق [٩]، وكذا الحال لنهاية قوله تعالى: ﴿ وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ ﴾ حيث أورد سبحانه لفظة (العقد) جمعاً محلى بـ(الـ) والجمع المرافق لـ(الـ) يفيد العموم بالإجماع، أما قوله تعالى: ﴿ وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ﴾ فإنه يوافق في نهايته قوله تعالى: ﴿ وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ﴾ من حيث دلالته على الإطلاق في مظنة وقوع فعل (الحسد)؛ إذ أطلقه سبحانه من دون تعلق بمفعول الامر الذي فسح المجال لان يندرج تحت المفعول به كل ما يخاله الذهن على سبيل البدلية[*]، من هنا نصل الى أن هناك نمطاً من الاتفاق بين القول أن دلالة الفلق هي الخلق العمومي والقول بان نهايات الآيات جميعها متوافقه في دلالتها على العموم والانفتاح الذي يسمح بدخول كل ما يحسبه الذهن فيه، بهذا نلحظ ان توافق رؤؤس الآي وتوحدها في الدلالة على العموم يعزز قول السيد الصدر من أن الفلق هو الخلق عموما.

أما إذا فتحنا نطاق هذا التناسب الدلالي في سورة الفلق من حيز سياق نصوص الآيات إلى مجال مناظرتها مع سياق آيات سورة الناس من بعدها فإنا سنلحظ توافقاً عجيباً وانسجاماً بارعاً بينهما حيث قال سبحانه في سورة

النـــاس: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۞ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ۞ إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ ۞ مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ ۞ ٱلَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ ٱلنَّاسِ ۞ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾[١٠].

وقد قال في سورة الفلق: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ۞ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ۞ وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ۞ وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِي ٱلْعُقَدِ ۞ وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾[١١]، فقوله ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ﴾ تقابل قوله ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ﴾ فالناس لفظة دالة على العموم، وقد ختمت بها آية الاستعاذة، و(الفلق) لفظة دالة على العموم أيضاً؛ لأنها تعني ايجاد الخلق جميعا بعد إذ لم يكُ شيئاً مذكوراً، اما قوله ﴿مَلِكِ ٱلنَّاسِ ۞ إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ﴾ فتقابل قوله تعالى ﴿مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ فكلا الآيتينِ تمنح دلالة العموم في نهايتيهما اذ قال (الناس) في سورة الناس وبالمقابل عبّر عن عموم مَنْ يَصدر عنهم الشر بقوله ﴿مَا خَلَقَ﴾ ؛ حيث أن (ما) تفيد العموم وان الذي يصدر منه الشر لابد من أن يكون عاقلاً وإلا يستحيل عقلاً أن يبدر الشر من غير العاقل فعمل الشر له حاجة الى تدبير وتخطيط سابقين وهذا لا يُستحصل عند غير العاقل، من هنا وردت (ما) للدلالة على هذا الجمع المقصود، ثم قال في سورة الناس ﴿مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ﴾ وقال في سورة الفلق ﴿وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ﴾ فالوسواس هو الشيطان وهذا يقابل قوله (الغاسق) لان الغاسق يعني ((الفرد المهاجم، أو الموجود الشرّير الذي يتستر بظلام الليل لشنّ هجومه))[١٢] فكلاهما مصدر شر وأذى يزاد على هذا أن الله تعالى قد وصف الوسواس بـ(الخناس) و((الْخَنَّاس معناه الكثير الاختفاء بعد الظهور))[١٣] على حين وصف سبحانه الغاسق بقوله ﴿إِذَا وَقَبَ﴾ والوقب مأخوذ ((من الوقب، و هو الحفرة، ثمّ استعمل الفعل (وقب) للدخول في الحفرة وكأن هذه الموجودات الشريرة المضرة تستغل ظلام

الليل، فتصنع الحفر الضارة لتحقق مقاصدها الخبيثة))[١٤] والدخول في الحفر يعني الاختفاء عن الانظار لتكون المكيدة اشد وأكثر تحققاً مما لو ظهر صاحب الشر على وجه الأرض فلربَّما أُتقي بظهوره على حين أن اختفائه يساعد على أداء غرضه وهو إنجاز مهمة الشر في جوف الليل، وبهذا تكون صفة الاختفاء هذه للغاسق تقابل صفة خنوس الشيطان في آية الناس السابقة، أما قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِي يُوَسۡوِسُ فِي صُدُورِ ٱلنَّاسِ ۞ مِنَ ٱلۡجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ ﴾ فإنه يقابل قوله: ﴿ وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِي ٱلۡعُقَدِ ۞ وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ﴾ ذلك بان النفث والوسوسة كلاها موئلةٌ للشر والأذى وكذا الحال للحاسد فانه يعمل على إزالة نعمة المرء التي أنعمها عليه الله تعالى وما دافعه في ذلك إلا الشيطان الذي يوسوس له لأداء هذا العمل، يزاد على هذا أن دلالة نهايتي الآيتينِ متوافقتانِ من حيث دلاليتهما على الاستغراق فلفظة (العقد) تدل على العموم وكذا الحال لفعل الحسد الذي يندرج تحته كل ما يمكن ان يقع عليه الحسد من دون استثناء، اما لفظة (الناس) في سورة الناس والتي ختمت بها الآيتينِ الأخيرتينِ فإنها تدل على الاستغراق العمومي والشمول الكلي، من هنا يمكن القول بأن وجود سمة الاتفاق وتوّحد الدلالة العامة في نهايات الآي من سورتي الفلق والناس يسند إلى حد كبير القول بان لفظة (الفلق) تعني ايجاد الخلق عموماً بعد اذ لم يكُ شيئاً مذكوراً، يقول الزجاج: ((ومعنى الفلق الخلق: قال تعالى ﴿ فَالِقُ ٱلۡإِصۡبَاحِ ﴾ [١٥]، ﴿ فَالِقُ ٱلۡحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ ﴾[١٦] وكذلك فلق الأرض بالنبات والسحاب بالمطر، وإذا تأملت الخلق تبين لك أن خلقه أكثره من الانفلاق، فالفلق جميع المخلوقات وفلق الصبح من ذلك))[١٧] وهذا يوافق تماماً ما ذهب إليه السيد الصدر في نقده لترجيح السيد الطباطبائي من أن الفلق يعني الصبح فحسب، فإذا ما استقرينا السياق النص القرآني محددين الموارد التي سيقت

فيها لفظة (الفلق) ومشتقاتها لوجدنا أنها تعني الخلق والإيجاد وذلك في قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ ۖ يُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ ٱلْمَيِّتِ مِنَ ٱلْحَيِّ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾[١٨] فالدلالة السياقية للآية كله يدعو إلى القول بأن دلالة لفظة (فالق) هي الخالق؛ لأن هذا النص القرآني ((يوجّه الخطاب إلى المشركين، ويشرح لهم دلائل التوحيد في عبارات جذابة وفي نماذج حية من أسرار الكون ونظام الخلق وعجائبه))[١٩] ويسند ذلك قوله في نهاية الآية ﴿فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾ أي فكيف تثيرون إفكاً وبهتاناً على الله تعالى من أنه ليس الخالق الأوحد والإله المتفرّد بالربوبية وأنه لا يقوى على إنزال هذه المعجزة العظيمة التي تمثلّت بالنص القرآني فـ((هذا هو ربّكم وهذه هي قدرته وعلمه اللامتناهي، فكيف بعد هذا تنحرفون عن الحق وتميلون إلى الباطل))[٢٠]، وكذا الحال لقوله تعالى ﴿فَالِقُ ٱلْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ ٱلَّيْلَ سَكَنًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ حُسْبَانًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾[٢١] فإن لفظة (فالق الإصباح) تعني ((خالق الصباح))[٢٢] حيث اخرج سبحانه عمود الصبح وأوجده بعد طول الظلمة[٢٣]، وفي هذا الفعل عظمة وإبداع؛ لأن في هذا الخلق ((نوعاً آخر من دلائل التّوحيد من الأوضاع الفلكيّة؛ لأنّ فلق ظلمة اللّيل بنور الصبح أعظم من فلق الحبّ والنوى بالنبات والشّجر))[٢٤].

من هنا نصل إلى قناعة تقودنا إلى القول بأن لفظة (الفلق) الواردة في سورة الفلق لا يمكن أن تحمل دلالتها إلا على معنى (الخلق)؛ لأن مواردها السياقية في النص القرآني كلها تفيد هذا المعنى وهو ما أشار إليه السيد الصدر ورجحه على غيره.

المطلب الثاني: داعي تأنيث لفظة (النفاثات) في سورة الفلق:

لقد علّل السيد الطباطبائي في مسار تفسيره لسورة الفلق داعي التأنيث

في لفظة (النفاثات) من قوله تعالى ﴿ وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ ﴾، بأن هذا النفث إنما سيق على التأنيث للبيان بأن المقصود منه تحديداً ((النساء الساحرات اللاتي يسحرن بالعقد على المسحور وينفثن في العقد؛ وخُصّت النساء بالذكر؛ لأن السحر كان فيهن و منهم أكثر من الرجال))[٢٥] وبناءً على مبدأ غَلَبَة الصفة في النساء من دون الرجال في هذا العمل خُصَّت النساء بالذكر، وهذا التوجيه الدلالي لم يكن مقتصراً على السيد الطباطبائي فحسب؛ بل تسالم عليه أغلب المفسرين كأبي عبيدة[٢٦]، والطبرسي[٢٧]، والزمخشري[٢٨]، والثعالبي[٢٩]، والسمرقندي[٣٠]، وغيرهم[٣١].

يقول الرازي مؤيداً لما آمن به السيد الطباطبائي في هذا المنحى: ((إن هذه الصناعة إنما تُعرف بالنساء لأنهن يعقدن وينفثن، وذلك لأن الأصل الأعظم فيه ربط القلب بذلك الأمر وإحكام الهمة والوهم فيه، وذلك إنما يتأتى من النساء لقلة علمهن وشدة شهوتهن، فلا جرم كان هذا العمل منهن أقوى))[٣٢].

إن هذا الرأي للسيد الطباطبائي ومن وافقه عليه - من أرباب التفسير- فيه الشيء الكبير من الوجاهة والمنطق إلا أن المسألة لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تُحدد بهذا الاتجاه الدلالي؛ ذلك بأن دلالة التأنيث للفظة (النفاثات) لها أبعاد مضمونية أبعد مما قيل فيها وقد أدرك السيد الصدر هذا البعد مع إيمانه بصلاحية ما قاله المفسرونَ حيث يقول: ((إن هذا الجواب يصلح أطروحة وان كان اجماعية بين المفسرين، إلا انه يمكن تقديم اطروحات أخرى؛ لأن الله تعالى استعمل معنى قابلاً للانطباق على حُصَصٍ متعددة ولم يذكر العقد ما هي ولا أن النافث من هو، ولا أن العقد شر؛ بل قد تكون خيراً؛ بل قد يكون النفث خيراً، لكنه لا يخلو من شر))[٣٣]، فنجد أن السيد

الصدر قد تجاوز المنظار التسويغي للمفسرين في توجيههم تأنيث لفظة (النفاثات)؛ بل فتح هذه الدلالة لتستوعب جملة اطروحات مضمونية يمكن أن تدخل في نطاق السعة الدلالية التي مُنِحَت لهذه اللفظة بفعل عامل التأنيث فيها، فهي على الرغم من أنها تنطبق على النساء إلا أن هذا التوجه التفسيري لا يمثل إلا وجهاً من وجوه المعنى في هذه المفردة فحسب - كما يرى السيد الصدر- إذ نظر السيد الصدر الى ان العُقد التي مفردها عقدة يمكن أن تكون الملكة التي ترافق الإنسان ولا تنفك عنه البتة؛ ((باعتبار أن الملكة هي الصفة الراسخة غير القابلة للانفكاك فتشبه العقدة))[٣٤] لاتحاد اللفظين في الدلالة على الرسوخ والثبات وديمومة الملازمة فسميت الملكة عقدة لذلك، كما يمكن أن تُحمَل العقدة على معنى السلوك الذي يلازم المرء و لانفصل عنه حتى يُعرَف المرءُ بصفةِ سلوكه لانطباع تلك الصفة في ذاته وحركاته، من هنا يُفسَّر النفث على انه السبب أو العلة التي تؤدي إلى زيادة الشر في هذه الملكة أو السلوك إن كان تحمل العقدة صفة الشر أساساً، ويمكن أن يكون معنى النفث أيضاً المسلك أو العلة التي تؤول إلى تغيير ملكة الخير أو السلوك الحسن إلى وجهة الشر ومسار السوء والعمل على إضعاف سمة الخير والحسن فيهما وإزالتهما تماما[٣٥].

ولما كانت العلل والدواعي إلى إيجاد الشر في الملكة البشرية أو السلوك الإنساني اقل بكثير إذا ما قيست بمنافذ الخير كان التعبير عن (النفاثات) بصيغة المؤنث انسب لسياق الدلالة المرجوة وأوفق للمقام من حيث أن ((التسبب إلى الخير في مجموع الكون أضعاف أضعاف التسبيب إلى الشر، والتسبيب إلى الشر قليل وضعيف، فيُعبَّر عنه مجازاً بالأنثى))؛ وذلك من وجهتين الأولى لغوية والثانية منطقية عقلية، فأما المنظار اللغوي فيكمن في أن التعبير بجمع المؤنث

السالم يعد من جموع القلة وهذا يدل دلالة واضحة على أن الله تعالى أراد أن يبين أن نسبة الخير في الوجود ومنافذ العمل الحسن في هذا التكوين الإلهي إنما هو أكثر بكثير من توافر مناحي السوء وحيثيات عمل الشر فـ((في الآية إشعار واضح للقلة النسبية للنفاثات، وهو صحيح لضآلة أسباب الشر بإزاء أسباب الخير))[٣٦] هذا من جهة نظر الصياغة الخطابية أما من وجهة نظر العقل العملي فـ ((إن الرجل أقوى من المرأة فيكون المراد الاستعاذة من التسبيبات الضعيفة الموجودة في الكون للشر))[٣٧] مقابل المستعاذ به وهو الله تعالى الذي يمثل القوة المطلقة والعظمى في معتقد هذا الكون الفسيح، فكان في صياغة النفث على زنة الجمع المؤنث دلالة بينة يستدل بها على أن الشر الموجّه إلى الملكات الإنسانية أو السلوكيات البشرية المُستَحصل من الطرق كافة سواء أكان من السحر أم غيره لايعدُّ شيئا إزاء المُستعاذ به الذي يمثل الخير المطلق ونوافذ العمل الحسن بأسره فكان في هذا التأنيث دلالة اطمئنان واستشعار بدرجة عالية من اليقين على أن الغَلَبَة للخير ومنطلقه إزاء الشر ومساعيه كافة.

بهذا نجد أن السيد الصدر لم يقتصر في بيان داعي التأنيث في (النفاثات) على أن المعني بها النساء لكثرة امتهانهن لهذا العمل السيء وإن صح هذا القول؛ بل تجاوز هذا الحيز القرائي لدلالة التأنيث فاتحاً نطاقات المعنى ليعبر عن جمالية مضمونية غاية في الروعة والإبداع تكمن في الصياغة التأنيثية للفظة (النفاثات) فهو لم يقرأ الدلالة من حيث الانطباق الواقعي - المصداق العملي - كما فعل المفسرون؛ بل وسَّعَ مضمار المصداق واجتاح حيز الدلالة المباشرة إلى ميدان الدلالة غير المباشرة فوجد شيئاً جديداً في هذا الابتعاد لم يقف عليه من تمسك بدلالة الحاضر النصي ولم يتجاوزه إلى دلالة البعد الغائب من النص.

المبحث الثاني

النقد التفسيري على سورة الناس

قال تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ۞ مَلِكِ النَّاسِ ۞ إِلَٰهِ النَّاسِ ۞ مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ ۞ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ ۞ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾[٣٨]

لقد تناول السيد الطباطبائي هذه السورة الكريمة في تفسيره الميزان وكانت له جملة من الآراء التفسيرية التي أوضح بها مفاصل هذه النصوص القرآنية، وقد ناقش السيد الصدر هذه التوجهات الدلالية في النص القرآني على وفق ما رآه مناسباً لمقام النص سواء أكان ذلك على مستوى توجيه الخطاب أم الداعي في تعدد اسماء الله تعالى في السورة أو تعليل ظاهرة تكرار لفظة (الناس) أو غير ذلك.

المطلب الأول: توجيه الخطاب

لقد أشار السيد الطباطبائي إلى أن خطاب الاستعاذة المتصدِّرة به سورة الناس موجَّه الى الرسول (ﷺ) حيث قال: هو ((أمر للنبي (ﷺ) أن يعوذ بالله من شر الوسواس الخناس))[٣٩] على حين يرى السيد الصدر أن الاستعاذة في النص لا يُقصَد منها النبي (ﷺ) وإنما هي أمر موجّه إلى مَنْ هم متزعزعون في إيمانهم قلقون في ثقتهم بالله تعالى؛ إذ الاستعاذة خاصة بالطبقة التي تَدَّعي الكمال وليست كاملة[٤٠]؛ ذلك بأن المؤمنين ((لا تخطر في ذهنهم الأسباب والمخاوف الأخرى ليجدوا حاجة إلى الاستعاذة، وإنما الاستعاذة للمتدَنيينَ ثقافياً وإيمانياً وعملياً، فهُم من يشعروا بالخوف من الأسباب))[٤١]، وبناءً على ضعف ثقتهم بالله وبأنفسهم يلتمسون الاستعاذة ويركنون إليها، لتكون حلاً نفسياً لهم مما يستشعرونه ويعانونه، وهذا لا ينطبق على ذات الرسول ونفسه

البتة لا من قريب ولا من بعيد.

يزاد على هذا أن ثمة ملحظاً سياقياً في الآية لَمَحَهُ السيد الصدر وأسس عليه توثيق فكرة توجيه هذا الخطاب إلى هذه الفئة دون غيرهم؛ وهو انه استقرى التعبير المقدس موظِّفاً حاكمية السياق الخطابي الذي وردت فيه لفظة (الناس) فتوصل إلى ((أن لفظ الناس إستعمله {**الله تعالى**} في القرآن الكريم وأراد به البشر المتدَنيينَ في الإيمان والثقافة والمقتربينَ إلى الذنب والرذيلة... فالأعم الأغلب من الآيات القرآنية التي ذكرت الناس كذلك، فإذا استطعنا القول أن الأعم الأغلب يكون قرينة على غيره فيكون ذلك قرينة على أن المراد بهم في هذه السورة أيضاً ذلك))[٤٢] المعنى من حيث أن الإنسان المتزعزع يستعيذُ بربّه لاستئصال ملكة التردد والقلق لديه، فكان الله تعالى يوجهه إلى المقصد الأصل في مثل هذه الموقف فأضاف لفظة (الناس) الى كل من لفظة (رب وملك وإله) ليزيده - المُستَعيذ - ثقةً من انه يستعيذ بربِّه وملكه وإلهه، ((وإن كان هو إله كل الناس وملك كل الناس ورب كل الناس، بمختلف مستوياتهم؛ إلا أن الذي يقصد الاستعاذة هو الذي يشعر بالخوف وهم طبقة غير عالية في درجات اليقين)) لهذا ذكر سبحانه لفظة (الناس) كثيراً في هذه السورة لإضفاء سمة اطمئنانية للمُستَعيذ وليبينَ له بأنه قريب منه داعيه لأداء دعواه، بهذا نجد أن وجهة الخطاب في هذه السورة غير موجّه إلى الرسول(ﷺ)، وإنما الخطاب إلى مَنْ هم قلقو الإيمان كما أثبت ذلك السيد الصدر سلفا.

المطلب الثاني: داعي تعدد اسماء الله الثلاث وتكرار لفظة (الناس) معها في سورة الناس:

عرض السيد الطباطبائي لتكرار لفظة (الناس) في السورة الكريمة معللا

ذلك بقوله: إن ((وجه تكرار لفظ الناس من غير أن يقال: ربهم و إلههم فقد أشير به إلى أن كلا من الصفات الثلاث يمكن أن يتعلَّق بها العوذ وحدها من غير ذكر الأخريين لاستقلالها ولله الأسماء الحسنى جميعاً))[٤٣] فنلحظ ان السيد الطباطبائي يحسب أن كلَّ واحدةٍ من هذه الاسماء ﴿بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۞ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ۞ إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ﴾ يمكن ان يُستَعاذ بها وحدها من دون أن تُذكَر معها ضميمتاها في الاستعاذة، إن هذا المنحى الدلالي لا يخلو من نظر؛ ذلك بأن الله تعالى قد ذكر هذه الأسماء الثلاثة لداعي معين وخصوصية مضمونية محددة لا تُستَحصَل او تكتمل من دون أن تضمّ هذه الأسماء بعضها الى بعضها الاخر دفعة واحدة معا؛ وإلا لِمَ ذكرَ توالي الأسماء فكان له أن يقتصر على واحدة منها دون الاخريتين إذا كان الأمر يتحقق بهن؟! من هنا يرى السيد الصدر ((أن الأثر لا يحصل إلا بضمِّ هذه الأسماء الثلاثة كلِّها فلابدّ من الاستعاذة بهذا المجموع كمجموع لكي يندفع الشيطان الرجيم))[٤٤]، ثم أن هذا الترتيب لم يأتِ عفواً؛ بل جاء لإثبات حقيقة نفسية وتكوينية للبشرية وهي أن البشر في طبيعة تكوينهم النفسي لهم حاجة ماسة الى الاطمئنان فقد لايتحقق هذا الاطمئنان من استعاذة واحدة أو ذكر منفرد؛ بل يتطلب الأمر أكثر من ذلك بلحاظ أن من يستعيذ هو القَلِق في مسعاه المُتَشَتِّت في نفسه فيرجو الثبات والإقرار ومن كان حاله هذه فانه يحتاج إلى أكثر من توثيق لتقرَّ نفسه وتهجع جوانحه؛ لهذا أورد سبحانه الاستعاذة بثلاث أسماء ، واحسب أن السيد الصدر قد استشعر في هذا التعدد المضاف إلى لفظة الناس ﴿بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۞ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ۞ إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ﴾ شيئاً من التدرج المضموني فنلحظ أن في هذا الترتيب التعددي حيثية تدرجية في بناء الاطمئنان واستشعار الهدوء داخل

الذات الإنسانية؛ إذ نجد ثمة ارتفاع مقصود من الأدنى إلى الأعلى في ترتيب هذه الأسماء على هذا المستوى الخطابي، فلفظة (الرب) تفيد الرعاية وشدة الاهتمام وحسن التربية وجودة التعامل مع مَنْ يدعو لله سبحانه؛ إذ أن المعطى المعجمي لهذه اللفظة يدلي بهذه دلالة بوضوح[٤٥]، ثم قال ﴿ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ﴾ أي هو الذي يملك كل شيء فبيده مقاليد الأمور جميعاً ولما كان الله ملك الناس فهذا يعني انه أرقى درجةً منهم فكان هو خالقهم ومُكوِّن كلِّ شيءٍ بالمحصلة ؛ ولهذا فهو ملك الجميع ولما كان ملكاً للجميع أصبح من الواجب الحتمي على الداعي بالاستعاذة أن يكون مديناً ((بالخضوع لمالكيته، وبالطاعة التامة لأوامره))[٤٦] فتحققت في هذه السمة الاسمية درجة أعلى من نطاق محتوى الربوبية الذي يفيد معنى الرعاية والاهتمام بالمخاطب فحسب،فالملك ارفع شأناً من باب أن الملك مطاع الدعوة نافذ الأمر مستطيل القدرة على كل مخلوقاته؛ فـ((جيء به لبيان أن ربيته سبحانه ليست كربية سائر الملاك لما تحت أيديهم من مماليكهم؛ بل بطريق الملك الكامل والسلطان القاهر))[٤٧] فالملكية تثير في داخل النفس الرهبة وشدة الخضوع وكاملية الانصياع والتوجه للملك القدوس بوصفه القادر على ادارة ملكه فهو المؤثر الرئيس في كل شيء من هنا كان على المتعوِّذينَ الاستعانة باسمه لأنه ملك الجميع.

بعدها ختم سبحانه هذا الترتيب بقوله ﴿ إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ ﴾ ولفظة (الإله) مشتقة من الالوهية التي ذلك تعني العبودية حيث سمي الإله إلها لأنه معبود[٤٨]؛ قال الفراء: ((ولا يكون إلَهاً حتى يكون مَعْبُوداً، و حتى يكونَ لعابده خالقاً و رازقاً ومُدبِّراً، وعليه مقتدراً فمن لم يكن كذلك فليس بإله))[٤٩] ، فالعبودية تعد أقصى درجات القيادة للناس ولما كان سبحانه يمثل المقام القيادي الأعلى وجب من هنا أن يكون أعلى من الملك؛ لأنه معبود

وليس كلُّ ملكٍ معبوداً، فكلُّ معبودٍ لابد من أن يكون الهاً - من وجهة نظر العابد- ولكن ليس كلُّ ملكٍ معبوداً وإن علا؛ لذا كان من المحتم أن يذكر الالوهية بعد الربوبية والملك ((لبيان أن ربوبيته وملكه قد انضم إليهما المعبودية المؤسسة على الألوهية المقتضية للقدرة التامة على التصرف الكلي بالاتحاد والإعدام وأيضا الرب قد يكون ملكاً وقد لا يكون ملكاً كما يقال رب الدار وبرب المتاع... فبيَّن أنه ملك الناس ثم الملك قد يكون إلها وقد لا يكون فبيَّن أنه إله؛ لأن اسم الإله خاص به لا يشاركه فيه أحد، وأيضاً بدأ باسم الرب وهو اسم لمن قام بتدبيره وإصلاحه من أوائل عمره إلى أن صار عاقلاً كاملاً فحينئذ عَرَفَ بالدليل أنه عبد مملوك فذكر أنه ملك الناس ثم لما علم أن العبادة لازمة له واجبة عليه وأنه عبد مخلوق وأن خالقه إله معبود بين سبحانه أنه إله الناس))[٥٠]، من هنا تحتم ((على المستعيذ الحقيقي أن يَقرِنَ قوله ﴿بِرَبِّ ٱلنَّاسِ﴾بالاعتراف بربوبية اللّه تعالى، وبالانضواء تحت تربيته وأن يَقرِنَ قوله ﴿مَلِكِ ٱلنَّاسِ﴾بالخضوع لمالكيته، وبالطاعة التامة لأوامره وأن يقرن قوله: ﴿إِلَـٰهِ ٱلنَّاسِ﴾بالسير على طريق عبوديته، وتجنب عبادة غيره))[٥١].

وتأسيساً لإيجاد هذا المضمون أورد سبحانه هذا الترتيب الدلالي لبيان سمة التدرج في الاستعاذة من دون وجود فاصل لتحقق الغاية المنشودة منها إلا وهي حال الاطمئنان في نفس المتكلم، وقد ألمَعَ السيد الصدر إلى هذا الملمح الدلالي ضمناً في قوله لتعليل ضرورة ذكر الأسماء الثلاثة من أنها جاءت ((من زيادة الرحمة في البشر المستعيذين من الشر، من حيث أن دفع الشر، وإن كان يحدث في واحد من الأسماء إلا أن دفعه ثلاث مرات أو بثلاث أسماء اوكد واشد وأسرع))[٥٢] في أداء المطلوب، فأوكد من حيث أن الله تعالى هو الراعي

والمربي للناس كافة، وأشد من حيث انه الملك الأعلى الذي بيده ملكوت كل شيء، وأسرع من حيث انه الإله المعبود الذي يَقُل للشيء كن فيكون، فالله تعالى هو الذي خلق الأنفس ويعلم خوالجها وسر التأثير فيها، من هنا تحتم من منظور السيد الصدر أن تذكر هذه الأسماء جميعاً دون فاصل أو اكتفاء باسم دون آخر لتحقق كاملية الاطمئنان في ذاتية المتكلم.

اما بشأن داعي التكرار للفظة (الناس) في السورة فإن الناظر للعبارات الثلاث ﴿أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۞ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ۞ إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ﴾ يلحظ أن هناك تكراراً للفظة (الناس) وعدم وجود استغناء عنها بالضمير كأن يقال (أعوذ برب الناس وملكهم والههم)، وقد علل السيد الطباطبائي هذا التكرار سلفاً من أنه يفيد استقلالية الاستعاذة بأي من هذه الأسماء؛ ولهذا ورد التكرار لهذه العلة، إلا أن السيد الصدر لم يرتضِ هذا التوجيه كما سبق القول في هذا الشأن، وزاد على ذلك بقوله إنما ورد التكرار لبيان ((التركيز والأهمية لذات الله سبحانه فهو اله ورب وملك وقد يجمع هذه الصفات كلها لنفسه وكان من الحكمة التنبيه على ذلك))[٥٣] بإضافة لفظة (الناس) إلى أسمائه وتكرارها مع كل اسم لإثبات المراد وتوثيقه، فضلاً عن أن المقرر النحوي يفرض أن تُكرَّر لفظة (الناس) في هذا الموضع وقد أبان هذا الزمخشري بقوله: ((فإن قلت: فهلا اكتفى بإظهار المضاف إليه الذي هو الناس مرة واحدة؟ قلت: لأن عطف البيان للبيان فكان مظنة للإظهار دون الإضمار))[٥٤] لذا ((كرر لفظ الناس في الثلاثة المواضع لأن عطف البيان يحتاج إلى مزية))[٥٥] يعرف بها ويتضح مراده، ولما كان قوله ﴿مَلِكِ ٱلنَّاسِ﴾ وقوله ﴿إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ﴾ عطفي بيان لقوله ﴿بِرَبِّ ٱلنَّاسِ﴾ وجب تكرارهما لبيان أنهما تابعان في وظيفتيهما البيانية لقوله

﴿ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ﴾.

ومن العلماء من مال إلى القول بأن قوله تعالى ﴿ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ﴾ وقوله ﴿ إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ ﴾ هما بدل من قوله ﴿ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ﴾[٥٦]، ولا خلاف فالحال واحدة حيث تقتضي الضرورة البيانية إعادتهما؛ لأنهما ايضاح مباشر وتابع موالي للأول، فالأول (المبدل منه) يُعرَف بالثاني (البدل)؛ ولو فُصِلَ بينهما بالواو واستغني عن إعادة لفظة (الناس) لانتفت دلالة البيان بين المبدل منه ﴿ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ﴾ والبدلين ﴿ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ﴾ و﴿ إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ ﴾، و لتَصدَّعت العلاقة الجدلية بين المبهم وبيان ذلك المبهم، فوجب تأسيساً على هذا تكرار لفظة (الناس) مع لفظي (ملك وإله) بعلاقة الإضافة؛ لأن ((ذكر الإضافة فيها زيادة للبيان))[٥٧] وإعانة للمتلقي على تحديد معنى المبدل منه كشفاً وتوضيحاً، وسواء عُدَّ التركيب الإضافي ﴿ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ﴾ و﴿ إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ ﴾ عطف بيان على ﴿ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ﴾ أو بدلاً منه فإن الأمرين سيان؛ لأن في كليهما تحقيق لغاية بيانية إيضاحية تقتضي إعادة لفظة الناس وتكرار ها معهما، ولو حلَّت الواو العاطفة بدلاً من التكرار الإضافي للـ(الناس) لا نتفى المراد واختل المبتغى.

ثم أن في التكرار منظاراً فنياً رائعاً فضلاً عمّا إفادته من إثبات دلالي ألا وهو توافق رؤوس الآية في نهاياتها حيث اتفقت الفواصل جميعاً بذكر لفظة (الناس)؛ فنلحظ أن فواصل السورة كلها مبينة على لفظة (ناس) كما هو واضح، فأحدث هذا التكرار للفظة (الناس) سمة إيقاعية غاية في الجمال وهي انتهاء الآيات جميعاً بصوت السين الذي هو صوت مهموس رخو يصدر مع نطقه دفعة من الهواء من داخل النفس[٥٨]، فكأن المتعوذ يصدر من داخل نفسه هذا الصوت تأوّهاً وحسرةً على ما هو فيه؛ لذا يرجو من الله تعالى أن

ينقذه مما وقع فيه من ضيق وأذى لا يقوى على حمله فكان في التكرار السيني روعة فنية وصفة نغمية وسمة دلالية جمالية يمكن أن تُناط بهذا صوت النغمي الذي ختم به سبحانه آيات سورة الناس، ويتفق السيد الصدر مع هذا التوجيه الفني فيقول: ((انه هو الأنسب بالذوق والسياق القرآني، ويكفينا في ذلك أن نلتفت إلى صورة ما إذا كانت الواو العاطفة موجودة، فكم سيكون السياق مخالفاً للذوق))[٥٩] النغمي والدلالة المتوخاة منه معاً.

المطلب الثالث: تحديد جنس المَوسوِس في سورة الناس

لقد وقع تسالم بين المفسرين على أن المراد بلفظة الوسواس في قوله تعالى ﴿ مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ ﴾[٦٠] هو الشيطان الرجيم[٦١]، فالوسواس ((اسم بمعنى الوسوسة اريد به الشيطان وسمي بفعله مبالغة))[٦٢] لبيان كثرة ما يوسوس به للإنسان؛ لأن عمله الأساس يقوم على هذا الفعل فهو يغوي الإنسان ويدفعه إلى فعل الشر بوسوسته له وتزيينه للشر بصورة الخير للإنسان فيتبعه فيهوى؛ ولهذا عبَّر عنه النص القرآني بالوسواس من باب تسميته بفعله الذي هو أخس فعل حتى غدا قرينة يُعرَف به هذا من جهة، ومن جهة أخرى وردت هذه التسمية له للتنبيه والتحذير من أن الشيطان لا يفعل إلا هذا الشر الذي يمرِّره على الإنسان بحيثية الوسوسة فعلى المرء أن يتيهب من هذا الشيء وفعله معاً؛ لئلا يقع في المحذور.

فإذا ما عرفنا دلالة لفظة الوسواس من منظور تفسيري فإن الإشكال يكمن في تحديد جنس الموسوس وذلك بلحاظ قوله تعالى ﴿مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ ﴾[٦٣] حيث يرى السيد الطباطبائي أن معنى قوله تعالى (مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ) هو أن الذي يوسوس في صدور الناس هُم مِن الجن والأنس تأسيساً

على أن قوله ﴿مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾ صفة منقطعة للفظة (الوسواس)، ((فيكون المعنى على تقدير صحته أن الشيطان الذي هو منه الجنة والناس، يوسوس في صدور الناس أي البشر فقط))[٦٤] وقد أكد السيد الطباطبائي هذا المضمون الدلالي في مقولته: إن ((قوله تعالى: ﴿مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾ بيان للوسواس الخناس وفيه إشارة إلى أن مِن الناس مَن هو مُلحق بالشياطين وفي زمرتهم))[٦٥]، ويبدو أن السيد الطباطبائي لم يكن هو الوحيد الذي تفرَّد بهذا الرأي؛ بل وافقه على هذا التوجيه التفسيري جملة من أصحاب التفاسير منهم السابق عليه ومنهم اللاحق به؛ حيث قال بهذا كل من الطوسي[٦٦]، والطبرسي[٦٧]، والزمخشري[٦٨]، والشوكاني[٦٩]، ومغنية[٧٠]، وشبر[٧١]، غيرهم[٧٢].

على حين كان من بين المفسِّرين من توقَّف في حيرة من المناظرة بين هذا التوجّه والقول بضده؛ وذلك ما وقع فيه أبو حيان الاندلسي حينما عرض لتفسير هذه الآية حيث يقول: ((ويكون معنى ﴿مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾: من الشياطين و نفوس الناس، أو يكون الوسواس أريد به الشيطان))[٧٣] فنلحظ أن أبا حيان الاندلسي بقي متردداً بين قبوله مقولة أن المراد هم الشياطين من الإنس والجن معاً أم أنَّه من الجن فقط تأسيساً على قوله تعالى ﴿مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ﴾ وهذا التردد بينٌ من استعماله لحرف العطف (أو) في قوله ((أو يكون الوسواس أريد به الشيطان))[٧٤] حيث أعقب كلامه بدلالة الشك التي يحملها حرف المعنى (أو) في قوله (أو يكون الوسواس) فلم يقطع بالأمر بتاً.

أما السيد الصدر فقد كان أكثر حسماً واحزم رأياً من غيره في هذا

الاتجاه التفسيري؛ إذ لم يوافق السيدُ الصدرُ السيدَ الطباطبائي - مع من وافقه من المفسِّرين- في أن الوسواس هو من الجن ومن الإنس وذلك لجملة من القرائن اللغوية والدواعي العقلية التي تحول دون الانقياد وراء الرأي .

فأما القرينة اللغوية فتكمن في استثمار السيد الصدر لمسألة السياق الخطابي للنص القرآني فقد عَمد السيد الصدر إلى هذا المسلك في نقده لنص صاحب الميزان، فوظَّف هذه القرينة على منحيين الأول سياق الآية ذاتها حيث يعتقد أن الصفة في قوله تعالى ﴿مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾ صفة غير منقطعة؛ بل هي متصلة للناس وقد أوضح ذلك في قوله: ((إن السياق ينفي ما قالوه مَن أن الشيطان يؤثر على الإنسان فقط؛ بل يوسوس في صدور الناس الذين هم ﴿مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾ فالجنة والناس ليست صفة منقطعة للوسواس الخناس كما قال صاحب الميزان؛ بل هي صفة متصلة للناس))[٧٥]؛ فيكون المعنى أن الشيطان يوسوس في صدور الناس الذين هم مِن الجن والإنس، فكأن لفظة (الناس) الموصوفة إنما أُطلِقَتْ على الجن والإنس، وإن الذي يوسوس لكلا الجنسين هو الشيطان فحسب وهو المراد من الآية لا غير .

فأن اعتُرِضَ بأن إطلاق لفظة (الناس) على الجن غير مستقيم؛ وذلك لان الجن إنما سُموا بهذا الاسم لاختفائهم وإنما سُمي الناس ناساً لظهورهم[٧٦]، فيمكن الرد على هذه المقولة من منظور السيد الصدر من ((أننا لا نُسَمّي الناس ناساً لظهورهم؛ بل لكونهم أفراداً متعددين يشكلون طبقة أو مجتمع أو نحو ذلك، وهذا موجود في الجن والإنس معاً على ما ينقل من صفاتهم هذا أولاً، أما ثانياً فإن الاستعمال يمكن أن يكون مجازياً في إطلاق الناس على الجن بعد وجود قرائن سياقية عليه))[٧٧] وهذه القرائن تكمن في

وجود الصفة الموضِّحَة لهذه المفردة من قوله تعالى ﴿مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾ حيث بيَّنَ بها سبحانه أن المراد من الناس هم (الجن والإنس) معاً؛ ذلك بأن المنظور النحوي يقرُّ على أن الصفة هي ((تابع مكمل لمتبوعه لدلالته على معنى فيه أو في المتعلق فيه))[٧٨] ولما كانت الصفة تابعاً وجب أن ترد بعد المتبوع من دون أن يُفصَل بينهما فاصل على حين نجد أن مقولة السيد الطباطبائي في أن قوله تعالى ﴿مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾ هي صفة للوسواس تقتضي أن تكون هذه الصفة منفصلة عن الموصوف (الوسواس) على حين أن ترجيح السيد الصدر يوافق مفهوم الصفة من أنها صفة متصلة تابعة لموصوفها (الناس) للدلالة على معنى فيه وهو شموله لـ(الجن والانس) معاً.

أما المنحى السياقي الآخر الذي وظَّفه السيد الصدر في إثبات ما مال إليه فهو إتباعه منهج تفسير القرآن بالقرآن حيث اسقرى سياق النصوص القرآنية فوجد أن الشيطان الذي يوسوس إنما هو من جنس الجن[٧٩]، وذلك تأسيساً على قوله تعالى ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾[٨٠] فقوله تعالى (من الجنِ) فيه دلالة واضحة وقطعية على أن الشيطان من جنس الجن لا الإنس، وبهذا لا يمكن بأيٍّ حال من الأحوال أن نعدَّ الإنس من الوسواس الذي حدَّد دلالته المفسرون بـ (الشيطان).

أما الداعي العقلي فيكمن في معرفة دلالة معنى لفظة (الوسواس) يقول السيد الصدر: ((إن الوسواس هو حديث النفس، وهذا قرينة على أن مَنْ يقوم به هو الشيطان بالمعنى المعروف))[٨١] وقد اجمع المفسرون على أن معنى ((الوسواس هو الكلام الخفي الذي يصل مفهومه إلى قلوبهم من غير سماع))[٨٢] فالوسوسة تتحقق من غير قول من قائل او سماع من مستمع[٨٣]،

ولما كانت الوسوسة هي فعل الشيطان، وقد شخَّص أرباب التفسير الوسواس بالشيطان كان من البيان أن يقال أن الوسوسة تصدر من الشيطان فحسب لا من الإنسان لـ((أن شيطان الإنس لا يوسوسون وإنما يتحدثون بكلام مسموع ، فلا يكون وسواساً، مضافاً إلى أن الخناس هي صفة للشياطين وشياطين الإنس لا يخنسون إذن فشياطين الإنس غير مقصودين من السورة؛ بل لابد من هذه القرائن المتصلة من حمل الوسواس الخناس على الجن))[٨٤] فهم مَنْ يُوسوس في صدور الناس سواء أكانوا أولئك الناس الموسوس إليهم من الجن أم الإنس.

فالشيطان عدو للإنس والجن معاً فهو يُوقع العداوة والفرقة في نفوس الإنس والجن على حد سواء؛ لأنَّه ((عدو لأهل الإيمان خاصة أيّاً كانوا من الملائكة أو من الجن أو من البشر أو من أيِّ خلق الله)) وبهذا يكون الشيطان عدواً للجن أيضاً ((فهو عدو مؤمني الجن لأنهم يؤمنون بعدوه وهو الله سبحانه وتعالى وكلُّ مؤمن بعدوه فهو عدو))[٨٥] له لا محال.

من هنا فإن القول بأن قوله تعالى ﴿مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾ صفة تابعة إلى لفظة (الناس) في قوله ﴿ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ﴾ هو أرجح وأكثر سداداً من القول بأنها صفة منقطعة للوسواس وذلك لوجود جملة موانع تمنع من الاتفاق مع دلالة القول الأول كما تبين .

الخـــاتمـــة:

١. وجد الباحث أن قراءة التعبير القرآني قراءةً دلاليةً ناقدةً على وفق الدليل المسند والبرهان الراجح يمنح هذا الجنس المعرفي (التفسير) مقدرة عالية على النضوج والوصول إلى جوهر الحقيقة التي يسعى وراءها كلُّ مَنْ دخل هذا

المضمار العلمي؛ ذلك بأن إتباع حيثية النقد التفسيري تؤول إلى قيادة الدلالة القرآنية لتصلّ بها إلى أجلى مستويات نقاء المعنى وأروع صورة من صور استظهار المكنون من بين طيات النص وأعماقه.

٢. لقد آمن الباحث إيماناً تاماً بأن السيد الصدر لم يكن من وَكْدِهِ وهو يقرأ الميزان قراءة علمية صرفة أن يبينَ مواضع النقاش والجدل في هذا التفسير؛ إذ لم يكن في نفسه رجاءٌ في مثل هذا الأمر البتة؛ بل كان داعي السيد الصدر من هذا النقد النصي يرتكزُ على أمرين؛ الأول: هو أن تفسير الميزان يعدُّ من انضج التفاسير القرآنية التي أنتجتها العقلية الشيعية؛ إذ لا يختلف اثنان أو يترددان في مصداقية هذه الشهادة من هنا ألزمَ السيدُ الصدر نفسَه بأن يستعين بالكثير من الموارد الإيضاحية التي أوردها السيد الطباطبائي في ميزانه فجاء كتاب السيد الصدر حافلاً بمقولات الطباطبائي في غير موضع من كتابه؛ بل لا يحمل قولنا على جناح المبالغة إذا قلنا بإن التفسير الوحيد الذي اعتمده السيد الصدر في تفسيره (منة المنان) هو تفسير الميزان، فلما كان لهذا السفر النفيس هذه المكانة من الإكبار والتبجيل وجب على السيد الصدر أن يُنقّي ما عَلَق بهذا المدوَّن التفسيري من آراء إذا ما قورنت بغيرها رجح غيرُها عليها هذا من جهة، اما من جهة اخرى فقد آمن السيد الصدر إيماناً قطعياً بأن النص القرآني نص مفتوح يحتمل كل ما قيل فيه وما يقال فيه بفعل الدليل والبرهان المقنع فقرأ تفسر الميزان على أساس خصوصيتي النص القرآني - اللتين سلف ذكرهما- وهما خصوصية الانفتاح الدلالي والخروج الزمني، فالنصُّ لا يقع رهين الدلالة التي أنتجتها عقول المفسِّرين في زمنهم ليتوقفَ الأمر عند هذا الحد؛ بل يفهم كلُّ جيلٍ من النص القرآني ما لم يستطع السابقُ بلوغَهُ منه؛ من هنا يبقى النطاق مفتوحاً لكلِّ مَنْ امتلك

البرهان وقوة الدليل لكي يدلي بدلوه على وفق ضوابط قراءة النص السديدة وتأسيساً عليه جاءت القراءة النقدية للسيد الصدر على تفسير الميزان، فالغاية الأصل هي استنقاء الدلالة القرآنية وتصفيتها من الآراء المتوارثة والأقوال السائدة فيها.

٣. أدرك الباحث أن السيد الصدر يرمي من مبادرته النقدية هذه إلى تحريك السائد المعرفي الموروث في ميدان التفسير ؛ إذ سعى جاهداً إلى عدم الوقوع في دائرة قدسية التراث - على قداسته- فأفاد منه ما يمكن أن يفيده منه وناقشه فيما جدَّ لديه، فلم يكن محاكِماً – كما قد يخال البعض- بقدر ما كان موظِّفاً لمعارفه ومدققاً فيما قيل بغض النظر عمّن قال؛ إذ كان همَّه الأساس معرفة المراد الذي يحسبه الأجدر على وفق دليله ومسلكه الاستدلالي بقدر الوسع والامكان.

٤. اكتشف الباحث من خلال تتبعه لنصوص (منة المنان) أن السيد الصدر قد اتبع جملة من الحيثيات لتأديته حق القراءة النقدية على سورتي الفلق والناس منها ما هو عقلي منطقي ومنها ما هو خطابي لغوي فتارة يوظِّف العقل والمنطق في قبوله لرأي تفسيري معين فيرى مدى توافق التوجيه الدلالي للآية مع الواقع العملي وما مقدرة انسجام هذا التوجه مع الميدان التطبيقي المعاش هذا على مستوى العقل والقبول المنطقي أما على مستوى الخطاب اللغوي فإنَّه يعمل على إخضاع هذه الوجهات إلى ضابط اللغة تارة والى حاكمية القاعدة النحوية تارة ثانية والى مبدأ الانسجام مع الدلالة العامة لسياق السورة بأسرها تارة ثالثة وقد يحدث أن يستقري السياق القرآني بأسره لإثبات مصداقية رأي تفسيري معين في تحديد دلالة ما لمفردة معينة، ولَعلَّه في تارة رابعة يوظّف الجانب الجمالي المتمثل في الاتساق

النغمي لنهايات النصوص القرآنية في ردّه لتوجيه تفسيري ما، وبهذا نجد أن السيد الصدر قد اعتمد في نقده التفسيري على المنحى اللغوي بصورة تكاد تكون كلية انطلاقاً من أن النص القرآني نصٌّ خطابي مُعجِز فلابد حينئذٍ من أن ينطلق النقد من منبع الإعجاز النصي إلا وهو لغة النص وبنائياته على مستوى التركيب السياقي أو التصوير الجمالي.

Abstract

The thesis of this research depended on interpretation censure for Mohammad al-Sadr on the text of al-Mezan interpretation, the interpretation censure is the guidance process for untrue opinion –from censure view- to the true interpretation based on strong evidence showed by the logic way which shows what is the right interpretation, depending on this origin al-Sadr has made many interpretation directions in al-Mezan ,so he delve in it read it deep reading so he agreed with some of them depending on his jurisprudential opinion, because of that we should show the methodically of al-Sadr in this censure way, with showing the directions rules which were depended in this direction , also we will show how this censure direction agree with true interpretation which may be accepted.

هوامش البحث

(١) سورة الفلق: ١- ٥.

(٢) الطباطبائي: الميزان: ٣٩٢/٢٠.

(٣) محمد صادق الصدر: منة المنان: ٥٤.

(٤) الطباطبائي: الميزان: ٣٩٣/٢٠.

(٥) محمد صادق الصدر: منة المنان: ٥٥.

(٦) م.ن: ٥٥.

(٧) ينظر: الشوكاني: ارشاد الفحول:١٧٥/١، ومحمد سليمان: دراسة المعنى عند الاصوليين: ٢٣، محمد توفيق: دلالة الالفاظ عند الاصوليين دراسة بيانية ناقدة:١٣٦.

(٨) ابن يعيش: شرح المفصل: ٣/ ١٣٩ وينظر: ابن الحاجب: الكافية في النحو: ١٣٠/٢

(٩) لقد تقرر من منظور النحويين والبلاغيين انه إذا ورد حذف المفعول به الذي يقع عليه فعل الفاعل في جملة فعليه، تتألف من الفعل والفاعل – كان الفعل فيها متعدياً بنفسه او بوسيلة – فإن معنى الجملة يكون مطلقاً، حيث يجول ذهن السامع أو القاريء في الشيء المحذوف – ضيقاً واتساعاً – بُغية التوصل إلى قرار أو شيء محدد يُجلي ما ذهب إليه في مخيلته، ويعد هذا النوع من التركيب للجمل (تركيباً مطلقاً) ، والإطلاق يكون في الاسم المحذوف من الجملة (المفعول به) لأنه مظنة الابهام، ينظر: الباحث: الإطلاق والتقييد في النص القرآني –دراسة دلالية-: ٥٢.

(◆) إنّ ما يقصد بالبدلية هو أنّ المطلق يستوعب جميع الماهيات التي يمكن أن تندرج تحت لفظة بيد أنّ هذا الاستيعاب لا يكون على سبيل الشمول الكلي دفعةً واحدةً؛ لأنّ المطلق لا يحتمل أكثر من ماهية واحدة فحسب وإنما تأت له صفة الاستغراق أو الاستيعاب الدلالي من باب انه يحتمل جميع الماهيات التي يمكن أن تقال فيه لكن بلحظ البدلية لا الشمولية، ينظر:الباحث: الاجمال والتفصيل في التعبير القرآني دراسة في الدلالة القرآنية:٣٧- ٣٨.

(١٠) سورة الناس: ١-٦.

(١١) سورة الفلق: ١- ٥.

(١٢) الشيرازي: الامثل: ٥٦٩/٢٠.

(١٣) الطوسي: التبيان: ٤٣٧/١٠.

وينظر: الطباطبائي: الميزان: ٣٩٧/٢٠، ومحمد الشيرازي:تقريب القرآن إلى الأذهان:٧٥٨/٥.

(١٤) الشيرازي: الامثل: ٥٦٩/٢٠.

(١٥) سورة الأنعام: ٩٥.

(١٦) سورة الأنعام: ٩٦.

(١٧) الزجاج: معاني القرآن وإعرابه: ٣٧٩/٥، لم ترد لفظة (الفلق) ومشتقاتها في النص القرآني إلا في ثلاثة مواضع، حيث وردت لفظة (الفلق) مرة واحدة في سورة الفلق كما أسلفنا، ووردت مرتين في سورة الأنعام في الآية: ٩٥، ٩٦ كما تقدم، وقد صيغت فيهما على زنة (فاعل) الدال على معنى الصفة المشبهة لأنهما تعبران عن الذات الإلهية في هذين الموردين معاً.

(١٨) سورة الأنعام:٩٥.

(١٩) الشيرازي: الامثل:٣٩٠/٤.

(٢٠) م.ن:٣٩٣/٤.

(٢١) سورة الأنعام:٩٦.

(٢٢) شبر: الجوهر الثمين: ٢٩٢/٢،

(٢٣) ينظر: الشيخ محمد السبزواري: الجديد في تفسير القرآن: ٦٨/٣.

(٢٤) الحائري: مقتنيات الدرر:٤/٢٢٠.
(٢٥) الطباطبائي: الميزان: ٢٠/ ٣٩٤.
(٢٦) ينظر: أبو عبيده: مجاز القرآن: ٢/٣١٧
(٢٧) ينظر: الطبرسي: مجمع البيان: ١٠/٨٦٦، ،
(٢٨) ينظر: الزمخشري: الكشاف: ١/١٣٩٢.
(٢٩) ينظر: الثعالبي: جواهر الحسان: ٥/٦٤١.
(٣٠) ينظر: السمرقندي: بحر العلوم: ٣/٦٣٧.
(٣١) ينظر: ابن الهائم: التبيان في تفسير غريب القرآن: ١/٣٥٥.
(٣٢) الرازي: التفسير الكبير: ٣٢/٣٧٥.

وقد ذهب بعض المفسرين إلى تعليل داعي التأنيث في لفظة (النفاثات)بان المراد ((النفوس السواحر اللاتي يعقدن عقداً في خيوط وينفثن عليها، فالنفاثات صفة للنفوس واعتبر ذلك لمكان التأنيث مع أن تأثير السحر إنما هو من جهة النفوس الخبيثة و الأرواح الشريرة)) ينظر:الالوسي: روح المعاني:١٥/ ٥٢١.

وقيل المراد من التأنيث معنى الجماعات؛ لأنّ اجتماع السحرة على العمل الواحد أكثر تأثيراً وأقوى فعلا من غيره ينظر: الزمخشري: الكشاف: ١/١٣٩٢، الرازي: التفسير الكبير: ٣٢/ ٣٧٥.

(٣٣)محمد صادق الصدر: منة المنان: ٦٢.
(٣٤) م. ن: ٦٢.
(٣٥) ينظر: م.ن: ٦٢.
(٣٦) م.ن: ٦٤- ٦٥.
(٣٧)م.ن: ٦٤.
(٣٨)سورة الناس: ١-٦.
(٣٩) الطباطبائي: الميزان: ٢٠/ ٣٩٥، وقد وافق السيد الطباطبائي في هذا القول جملة من المفسرين من بينهم الطوسي، والطبرسي، ومحمد الحسيني الشيرازي، والشيخ محمد السبزواري النجفي، ينظر على التوالي: التبيان: ١٠/٤٣٠، ومجمع البيان: ١٠/٨٦٨، وتقريب القرآن من الأذهان: ٥/٧٥٨، وإرشاد الأذهان إلى تفسير القرآن: ١/٦٠٩.
(٤٠) ينظر: محمد صادق الصدر: منة المنان: ٤٤.
(٤١) م.ن: ٤٤، وقد وافق مغنيةُ السيدَ الصدرَ في هذا الاتجاه؛ إذ يقول: ((الخطاب للنبي (ﷺ) ، والمراد به الناس لأنّ النبي لا يلجأ و لن يلجأ إلا إلى الله وحده))، ينظر: مغنية: الكاشف: ٧/٦٢٧.
(٤٢) محمد صادق الصدر: منة المنان: ٤٤.
(٤٣) الطباطبائي: الميزان: ٢٠/ ٣٩٦

(٤٤) محمد صادق الصدر: منة المنان: ٤٦
(٤٥) ابن منظور: لسان العرب: ٣٤/٤.
(٤٦) الشيرازي: الامثل: ٥٨٠/٢٠.
(٤٧) الشوكاني: فتح القدير: ٤٧٧/٥.
(٤٨) ينظر: ابن منظور: لسان العرب: ٤٦٧/١٣.
(٤٩) م.ن: ٤٦٧/١٣. .
(٥٠) الشوكاني: فتح القدير: ٤٧٧/٥، وينظر: الزمخشري: الكشاف: ١٣٩٣/١.
(٥١) الشيرازي: الامثل: ٥٨٠/٢٠.
(٥٢) محمد صادق الصدر: منة المنان: ٤٥.
(٥٣) محمد صادق الصدر: منة المنان: ٤٥.
(٥٤) الزمخشري: الكشاف: ١٣٩٣/١.
(٥٥) الشوكاني: فتح القدير: ٤٧٧/٥.
(٥٦) ينظر: الفراء: معاني القرآن: ١٩٩/٥، ودرويش: إعراب القرآن وبيانه: ٦٢٥/١٠، واحمد عبيد الدعاس وآخرون: إعراب القرآن الكريم: ٤٧٧/٣، ومحمود الصافي: الجدول في إعراب القرآن: ٤٢٩/٣٠.
(٥٧) درويش: إعراب القرآن وبيانه: ٦٢٥/١٠.
(٥٨) حاتم صالح الضامن: فقه اللغة: ١٥٢، ١٥٤ ، رمضان عبد التواب: المدخل إلى علم اللغة: ٤٣- ٤٤.
(٥٩) محمد صادق الصدر: منة المنان: ٤٦.
(٦٠) سورة الناس: ٤.
(٦١) ينظر: الطباطبائي: الميزان: ٣٩٧/٢٠، والطبرسي: مجمع البيان: ٨٦٩/١٠، والفيض الكاشاني: الصافي: ٣٩٨/٥، والبحراني: البرهان: ٨١٨/٥، والشيرازي: الامثل: ٥٨٠/٢٠- ٥٨١، ومغنية: الكاشف: ٦٢٨/٧.
(٦٢) شبر: الجوهر الثمين: ٤٦٩/٦- ٤٧٠.
(٦٣) سورة الناس: ٦.
(٦٤) محمد صادق الصدر: منة المنان: ٤٩.
(٦٥) الطباطبائي: الميزان: ٣٩٧/٢٠.
(٦٦) ينظر: الطوسي: التبيان:٤٣٦/١٠.
(٦٧) ينظر: الطبرسي: مجمع البيان:٨٦٩/١٠.
(٦٨) ينظر:الزمخشري: الكشاف: ١٣٩٣/١.
(٦٩) ينظر: الشوكاني: فتح القدير:٧٤٥/٥.
(٧٠) ينظر: مغنية: الكاشف: ٦٢٧/٧

(٧١) ينظر: شبر: الجوهر الثمين:٦/ ٤٧٠.

(٧٢) ينظر: الحائري: مقتنيات الدرر: ٢٧٢/١٢

(٧٣) ابو حيان الاندلسي: البحر المحيط: ٥٧٩/١٠.

(٧٤) م .ن: ٥٧٩/١٠.

(٧٥) محمد صادق الصدر: منة المنان: ٤٩، ثمة ما يؤيد ما ذهب إليه السيد الصدر من نصوص المفسّرين ، حيث يقول الطبري: ((وقوله: ﴿ٱلَّذِى يُوَسۡوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ﴾ يعني بذلك: الشيطان الوسواس الذي يوسوس في صدور الناس: جنهم وإنسهم، فإنْ قال قائل: فالجن ناس فيقال: الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس، قيل: قد سماهم الله في هذا الموضع ناساً كما سمّاهم في موضع آخر رجلاً، فقال: ﴿وَأَنَّهُۥ كَانَ رِجَالٞ مِّنَ ٱلۡإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٖ مِّنَ ٱلۡجِنِّ فَزَادُوهُمۡ رَهَقًا﴾ ﴿الجن: ٦﴾ فجعل الجن رجالاً، وكذلك جعل منهم ناساً، وقد ذكر عن بعض العرب أنه قال وهو يحدث إذا جاء قوم من الجن فوقفوا فقيل: من أنتم؟ فقالوا: ناس من الجن: فجعل منهم ناساً فكذلك ما في التنزيل من ذلك)) ينظر: تفسير الطبري: ٧٥٣/١٢، وذهب القرطبي الى القول بـ((ان إبليس يوسوس في صدور الجن كما يوسوس في صدور الناس فعلى هذا يكون ﴿صُدُورِ ٱلنَّاسِ﴾ عاماً في الجميع و﴿مِنَ ٱلۡجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾ بيان لما يوسوس في صدره)) ينظر: تفسير القرطبي:٢٤٤/٢٠.

(٧٦) ينظر: العكبري: التبيان في اعراب القرآن: ٢٩٨، و محمد صادق الصدر: منة المنان: ٥٠.

(٧٧) محمد صادق الصدر: منة المنان: ٥٠.

(٧٨) السيوطي: همع الهوامع:١١٦/٢، وينظر: ابن جني: اللمع في العربية:١٦١ .
والزمخشري: المفصل في علم العربية:١١٤، وابن الحاجب: الكافية في النحو:١ /٣٠١ .

(٧٩) محمد صادق الصدر: منة المنان: ٤٩.

(٨٠) سورة الكهف: ٥٠.

(٨١) محمد صادق الصدر: منة المنان: ٤٩.

(٨٢) الطبرسي: مجمع البيان: ٨٦٩/١٠، وينظر: الطوسي: التبيان: ٤٣٦/١٠، ومغنية: الكاشف: ٦٢٧/٧، والشيخ محمد السبزواري: الجديد في تفسير القرآن: ٤٤٣/٧، وعلي بن الحسين العاملي: الوجيز: ٨٣٢/١.

(٨٣) ينظر: الشيخ محمد السبزواري: الجديد في تفسير القرآن: ٤٤٣/٧.

(٨٤) محمد صادق الصدر: منة المنان: ٤٩.

(٨٥) م.ن: ٥٠.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- الاجمال والتفصيل في التعبير القرآني -دراسة في الدلالة القرآنية ، سيروان عبد الزهرة، (اطروحة دكتوراه)، كلية الاداب، جامعة الكوفة، ٢٠٠٦م.
- ارشاد الاذهان الى تفسير القرآن: الشيخ محمد السبزواري النجفي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.
- ارشاد الفحول:الشوكاني:محمد بن علي بن محمد (ت١٢٥٠ هـ): ، مطبعة مصطفىالبابي الحلبي و اولاده – مصر ،ط١ ،د.ت
- الاطلاق والتقييد في النص القرآني – دراسة دلالية، سيروان عبد الزهرة (رسالة ماجستير) ، كلية الاداب، جامعة الكوفة، ٢٠٠٢م.
- اعراب القرآن الكريم: احمد عبيد الدعاس، احمد محمد الحميدان، اسماعيل محمود القاسم، دار النمير، دار الفارابي، دمشق، ط١، ١٤٢٥هـ.
- اعراب القرآن وبيانه: درويش: محمد محي الدين، مطبعة اليمامة ، دمشق – بيروت، مطبعة دار ابن كثير- دمشق – بيروت، ط٤، ١٤١٥هـ.
- الامثل في تفسير كتاب الله المنزل:الشيرازي: ناصر مكارم، مدرسة الامام علي بن ابي طالب – قم، ط١، ١٤٢١هـ.
- بحر العلوم: السمرقندي: نصر بن محمد بن احمد، حققه وعلق عليه: محب الدين بن سعيد، دار الفكر للطباعة والنشر، د.ت.
- البحر المحيط:ابو حيان الاندلسي: اثير الدين ابو عبد الله محمد بن يوسف(ت٧٤٥هـ): تحقيق: صدقي محمد جميل، مطبعةدار الفكر، بيروت -لبنان ، ١٤٢٠هـ .
- البرهان في تفسير القرآن: البحراني: السيد هاشم الحسيني (ت١١٠٧هـ):تحقيق: قشم الدراسات الاسلامية مؤسسة قم ، مؤسسة البعثة – طهران، ط١، ١٤١٥هـ.
- البيان في اعراب القرآن: العكبري: محب الدين ابو البقاء عبد لله بن الحسين(ت٦١٦هـ): ، اعداد: فريق بيت الافكار الدولية، بيت الافكار الدولية، عمان – الرياض، ط١، د.ت.
- التبيان في تفسير غريب القرآن: ابن الهائم: شهاب الدين احمد بن محمد،تحقيق: د. صاحي عبد الباقي محمد، مطبعة دار الغرب الاسلامي- بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ.
- التبيان في تفسير القرآن: الطوسي: ابو جعفر محمد بن الحسن بن علي (ت ٤٦٠ هـ) ،تحقيق: شيخ اغابزرك الطهراني، واحمد قصير العاملي، دار احياء التراث العربي -بيروت، ،ط١،د.ت.
- تفسير الطبري: (جامع البيان في تأويل آي القرآن) الطبري: ابو جعفر محمد بن جرير(ت٣١٠هـ):ضبط وتوثيق وتخريج: محمد حميد الله وآخرون، دمشق – سوريا، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

- تفسير القرطبي: (الجامع لاحكام القرآن) محمد بن احمد بن ابي بكر (ت ٦٧١ هـ): تحقيق: احمد عبد العليم البردوني ، مطبعة داؤ الشعب- القاهرة ، ط٢ ، ١٣٧٢ هـ.
- التفسير الكبير: الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين (ت ٦٠٦ هـ) ،مطبعة دار احياء التراث العربي – بيروت،١٤٢٠هـ.
- تقريب القرآن الى الاذهان، السيد محمد الحسيني الشيرازي، مطبعة دار العلوم- بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ.
- الجدول في اعراب القرآن وصرفه وبيانه:محمود الصافي، مطبعة دار الرشيد- دمشق – بيروت، ط٤، ١٤١٨هـ.
- الجديد في تفسير كتاب الله المجيد، الشيخ محمد السبزواري النجفي، دار التعارف للمطبوعات –بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ.
- جواهر الحسان في تفسير القرآن: الثعالبي: عبد الرحمن بن محمد، تحقيق: محمد علي معوض والشيخ عادل احمد عبد الموجود، مطبعة دار احياء التراث العربي - بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.
- الجوهر الثمين: شبر: السيد عبد الله (ت ١٢٤٢ هـ): قدم له: د. السيد محمد بحر العلوم، مكتبة الالفين ، الكويت، ط١ ، ١٤٠٧ هـ .
- دراسة المعنى عند الاصوليين: د. طاهر سلمان حمودة ، مطبعة الدار الجامعية،د.ت.
- دلالة الالفاظ عند الاصوليين دراسة بيانية ناقدة: محمود توفيق:،مطبعة الامانة- مصر،د.ت.
- روح المعاني: الالوسي: سيد محمود، ضبطه وصححه: علي عبد الباري عطية،دار الكتب العليمة – بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٥هـ.
- شرح المفصل: ابن يعيش: موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش (ت ٦٤٣ هـ):مطبعة عالم الكتب ، بيروت – لبنان ،د.ت .
- الصافي: الفيض الكاشاني: ملا محسن: تحقيق: حسين اعلمي، انتشارات الصدر، طهران،١٤١٥هـ.
- فتح القدير: الشوكاني:محمد بن علي بن محمد (ت١٢٥٠ هـ)،مطبعة دار ابن كثير- دمشق – بيروت، مطبعة دار الكلم الطيب، دمشق – بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.
- فقه اللغة: حاتم صالح الضامن، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي –جامعة بغداد، العراق، د.ت.
- الكاشف: مغنية: محمد جواد (ت١٤٠٠هـ): ، دار الكتب الاسلامية – طهران، ط١، ١٤٢٤هـ.
- الكافية في النحو: ابن الحاجب: جمال الدين ابو عمرو عثمان بن عمر (ت٦٤٦هـ):مطبعة دار الكتب العربية ، بيروت – لبنان، د.ت
- الكشاف عن حقائق التنزيل: الزمخشري: ابو القاسم محمود بن عمر (ت ٥٣٨ هـ) رتبه وصححه: محمد عبد السلام شاهين ، مطبعة دار احياء الكتاب العربي – بيروت، ، ١٤٠٧هـ .
- لسان العرب: ابن منظور: ابو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ت ٧١١ هـ): مطبعة دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ١٤١٤هـ.

- اللمع في العربية: ابن جني: ابو الفتح عثمان (ت٣٩٢هـ):تحقيق: حامد المؤمن، مطبعة العاني – بغداد، ط١، ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م.
- مجاز القرآن: ابو عبيدة معمر بن المثنى (٢١٠هـ)، عارضه وعلق عليه: محمد فؤاد سزكين، مطبعة الخانجي – القاهرة، ١٣٨١هـ.
- مجمع البيان:الطبرسي: امين الدين ابو علي الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨هـ): تحقيق: محمد جواد البلاغي، مطبعة ناصر خسرو- طهران، ١٣٧٢ش.
- المدخل الى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي – القاهرة، ط٣، ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م.
- معاني القرآن: الفراء: يحيى بن زكريا (٢٠٧هـ) ، تحقيق: احمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النجار، وعبد الفتح اسماعيل شلبي، الدار المصرية، ط١، د.ت.
- معاني القرآن واعرابه: الزجاج: ابو إسحاق ابراهيم (ت٣١١هـ)، شرح وتحقيق: د. عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب – بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.
- المفصل في علم العربية:الزمخشري: ابو القاسم محمود بن عمر (ت ٥٣٨ هـ) ، مطبعة دار الجيل ، بيروت – لبنان ، د .ت
- مقتنيات الدرر:الحائري: مير سيد علي الطهراني(ت١٣٤٠هـ): ، مطبعة دار الكتب الاسلامية – طهران، ١٣٧٧هـ.
- منة المنان في الدفاع عن القرآن: السيد محمد محمد صادق الصدر، مطبعة انصار الله للطباعة والنشر – النجف الاشرف، العراق، ط١، ١٤٢٤هـ.
- الميزان: الطباطبائي: السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢ هـ): ، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم ، ط٤، ١٤١٧هـ.
- همع الهوامع شرح جمع الجوامع: السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر (ت ٩١١هـ):صححه: السيد محمد بدر الدين النعساني ، مطبعة دار المعرفة ، بيروت – لبنان ،د .ت.
- الوجيز: العاملي علي بن الحسين (ت١١٣٥هـ)، تحقيق ومراجعة: الشيخ مالك المحمودي، مطبعة دار القرآن الكريم – قم، ط١، ١٤١٣هـ.