مجلة العميد
Journal Homepage: https://alameed.alameedcenter.iq/
ISSN: 2227-0345 (Print) ISSN 2311-9152 (Online)

أثر مرويات الإمام الحسين عليه السلام في حلِ الاشكالات التفسيريَة – دراسة تحليليَة

سيروان عبد الزهرة هاشم [1]

[1] جامعة الكوفة / كليَّة التربية / قسم القرآن الكريم والتربية الإسلامية، العراق؛
Serwan.aljanabi@uokufa.edu.iq
دكتوراه في الدلالة القرآنية / أستاذ

تاريخ الاستلام:
١/ ٨/ ٢٠٢٥
تاريخ القبول:
١/ ٩/ ٢٠٢٥
تاريخ النشر:
٣٠/ ٩/ ٢٠٢٥

الكلمات المفتاحية:
الاختلاف، الحسم، تفسير القرآن بالقران، الإمام الحسين، الاشكالات، ا لمنهج .

السنة(١٤)-المجلد (١٤)
العدد (٥٥)
ربيع الأول ١٤٤٧هـ .
أيلول ٢٠٢٥ م

DOI:
10.55568/amd.v14i55.31-60

CC BY NC

ملخص البحث:

تقوم هذه الدراسة العلميَّة على دراسة الألفاظ القرآنيَّة التي تمثِّل ميدانًا للتباين التفسيري بين علماء البيان القرآني؛ ولكن على الرغم من هذا الاختلاف في النظر الدَّلالي إلى معاني هذه الألفاظ فإنَّه يمكن القول إنَّ الركون إلى مرويات الإمام الحسين عليه السلام يعدُّ حلًّا لهذا الإشكال المضموني وعلاجًا لحسم هذا التردُّد المعنوي المفضي إلى نطاق التضارب التفسيري أحيانًا أو التنافر أحيانًا أخرى، ولذا فإنَّ اللجوء إلى رواية الإمام الحسين تمثِّل نجوعًا تفسيريًّا لا خلاف فيه؛ ولاسيَّما إذا كانت تلك الرواية الصادرة عن الإمام مبنيَّة على منطق استدلالي رصين، من هنا سيخوص هذا العمل البحثي في بيان المختلف في بيانه من اللفظ القرآني اتكاءً على منهج توظيف مرويات الإمام الحسين عليه السلام الحاسمة في هذا المضمار.

Impact of Narrative of Imam Al-Hussein on Resolving Exegetical Problems: Analytical Study

Sirwan Abdul-Zahra Hashim [1]

[1] University of Kufa / College of Education / Department of the Glorious Quran and Islamic Education, Iraq;

Serwan.aljanabi@uokufa.edu.iq

PhD in Qur'anic Semantics / Professor

Received:
1/8/2025
Accepted:
1/9/2025
Published:
30/9/2025

Keywords:
difference, decisiveness, Quran- by- Quran interpretation , Imam Hussein, problems, methodology.

Al-Ameed Journal

Year(**14**)-Volume(**14**) Issue (**55**)

Rabi' Al-Awwal 1447 AH.
September 2025 AD

DOI:
10.55568/amd.v14i55.31-60

Abstract:

This scientific study is based on studying the Quranic words that represent a field of interpretive discrepancy between the scholars of Quranic rhetoric. However, despite this difference in the semantic view of the meanings of these words, it can be said that relying on the narrations of Imam Hussein (peace be upon him) is a solution to this content problem and a treatment to resolve this moral hesitation that leads to the scope of interpretive conflict sometimes or discord at other times. Accordingly, resorting to the narration of Imam Hussein represents an interpretive effect that is not disputed, especially if that narration issued by the Imam is based on a solid deductive logic. From here, the current paper will focus on clarifying the disagreement in its explanation of "Quranic Word", relying on the method of employing the decisive narrations of Imam Hussein (peace be upon him) in this field.

المقدِّمة:

إذا كان التفسير هو الإجراء الأدائي الذي يُمارَس بلحاظ مجموعةٍ من الضوابط التأسيسيَّة وجملة من الأسس الضابطة لاستحصال المبتغى الدَّلالي الأوفى للنصِّ القرآني؛ فإنَّه يمكن أنْ يقال إنَّ المسار الأدائي الذي يسعى مُقاربةً إلى فهم مَكمنِ الإعجاز المضموني في النصِّ المقدَّس؛ لا يسير – وإنْ كان مُقيَّدًا بمنظومات تنظيريَّة- على خُطىً واحدة لينتهي إلى نتيجة مُوحَّدة بالمحصِّلة النهائيَّة؛ ذلك أنَّ المنطلقات التفسيريَّة للنصِّ الواحد قد تتباين من قارئ للنصِّ إلى آخر يقرأ النص نفسه؛ فقد تتقارب المحصِّلة الدَّلاليَّة لها وقد تتباعد؛ ويحدث أحيانًا أنْ تتباينَ تناقضًا وتقاطعًا؛ من هنا كان لابدَّ من وجود مَخرج توثيقي يُستَندُ إليه ويُركَن له من أجل استظهار المنطق المضموني الأصح من النصِّ موضع النظر والاختلاف أو الخلاف أحيانًا.

من هنا ظهرَ ما يُسمَّى بـ (النقد التفسيري)، وهو عمليَّة قراءة المعطيات التفسيريَّة للنصِّ الواحد بحيثيَّة (التضعيف والترجيح) أو (المناقضة والتأسيس)؛ وذلك على وفق قوَّة المنطق ورجاحة المنطلق ومتانة الدليل وصلابة السند؛ ذلك أنَّ التُّراث التفسيري بلحاظ الوافد والمتراكم لا يسلم من مؤاخذات أو منافذ تسمح للقارئ أو المتلقي بالولوج منها إليه لإغلاقها أو لإحالتها على نطاق الصواب والرؤيا الأوفق أو بتعبير أدق إحالتها على ميدان الأوفق رؤيةً والأجود إدلاءً.

وتأسيسًا على هذا المنطلق شاعت في بطون المدوَّنات التفسيريَّة جملة من الممارسات القرائيَّة غير الصحيحة على المتن القرآني؛ فتارةً يحدث الأمرُ عرضًا، وأخرى يجري تلميحًا، وتارةً ثالثةً يقع صراحةً وتشخيصًا؛ إذ لا نحسب أنَّ ثمَّة مدونًا تفسيريًّا يخلو من نقد سواء أكان النقد له أم عليه.

نقول إذا كان هذا المنظور التمحيصي لدلالة النصِّ أمرًا لا غرابة فيه لشيوعه في نتاجات العقل التفسيري؛ فإنَّه يمكن أنْ نقول إنَّ أئمَّة أهل البيت عليهم السلام قد مارسوا في مروياتهم البيانيَّة للقرآن الكريم عمليَّة النقد التفسيري (حسم المشكل التفسيري للآية القرآنيَّة)، وذلك

بتوجيههم دلالة النصِّ القرآني إلى المنطق التفسيري الأصحِّ على وجه الإطلاق، وكان من بين الأئمَّة الذين أجروا هذا المنطق على النتاجات التفسيريَّة هو الإمام الحسين؛ إذ كانت لديه جملةٌ من التوجيهات التفسيريَّة للآي القرآني بما يمثِّل محصِّلةً عاملًا حسمًا لبيان الدَّلالة المبتغاة من الآي القرآني دون غيرها؛ ذلك أنَّ الإمام الحسين بمرويَّاته التفسيريَّة هذه كان يمارسُ – زيادة على بيانه التفسيري للنصِّ القرآني التي هي الغاية الأصل من مروياته- عمليَّة تصحيح الفهم المخطوء الذي يقع في أيُّ مُفسِّر يحاول استنطاق معنى الآية القرآنيَّة ممَّا يدعو إلى وقوعه أصالةً ووقع المتلقي تباعًا في ضبابيَّة الدَّلالية الموهومة بدلًا من أن يصلا إلى برِّ الأمان المضموني النقي الذي يُنجيهما من البقاء في حيِّز التوهم التفسيري غير السديد.

وعليه يمكن القول إنَّ كلَّ قارئ النصِّ القرآني بغاية تفسيره لَهُ أنْ يخوضَ في نطاقات النصِّ دلاليًا على وفق حاكميَّة المُقرَّرات الضابطة لقراءة النصِّ القرآني فيصل إلى معنى ما يراهُ راجحًا من منظوره؛ إلَّا إنَّ هذا الناتج الدَّلالي مهما كانت قوَّة استدلاله فإنَّه قابلٌ للمناقشة والتَّرجيح عليه اعتمادًا على قوَّة المُستَدَلُّ به؛ إذ يدخلُ الحوارُ التفسيريُّ حيِّزَ الصراعِ الاستدلالي فيتغلَّبَ الرأيُّ الذي هو أحكمُ استدلالًا وأقوى حُجَّة من غيره حتّى يصل المُفسِّر بالنصِّ إلى الدَّلالة الأنقى عمومًا.

من هنا كانت مرويَّات الإمام الحسين عاملَ حسمٍ في قطع الدَّلالة المرادة من النصِّ القرآني دون الركون إلى غيرها توهمًا؛ ذلك أنَّ الحركة التفسيريَّة تدوينًا وإنْ كانتْ قد ظهرت ونضجت بعد وجود الإمام الحسين غير أنَّ تلك المدوَّنات التفسيريَّة كانت معبَّأة بالآراء التفسيريَّة غير السديدة في بعض الأحيان، من هنا فإنَّ عرض هذه الآراء التفسيريَّة على مقولة الإمام البيانية وإجراء عمليَّة التمحيص للرأي التفسيري على وفق مقولة الإمام واستنطاق صحَّة رواية الإمام دون الرأي الآخر؛ يعدُّ نقدًا تفسيرًا وحسمًا بيانيًّا من رواية الإمام تجاه الرأي التفسيري المنقود بها؛ وعليه فكأنَّ رواية الإمام تعملُ على حسم الدَّلالة التفسيريَّة ونقد الرأي الآخر غير السديد بأثر رجوعي، لا بمنطق المعاصرة الزمانيَّة للرأي التفسيري المنقود؛ وكذا الحال للرأي التفسيري الحديث أو المعاصر فكلها خاضعة للقراءة بأثر رجوعي على وفق مرويات الأئمَّة عمومًا والإمام الحسين خصوصًا.

وإذا كانت الحال بهذا المآل فإنَّه يمكن أن نقرر أنَّ رواية الإمام الحسين عليه السلام حينما كانت تنظوي على عامل الحسم الدَّلالي والنقد التفسيري قياسًا بالآراء التفسيريَّة الأُخرى التي قيلت في نطاق آية قرآنيَّة ما، فإنَّه لابدَّ لتلك الرواية الصادرة عن الإمام من أنْ تستند إلى ضابطة معيَّنة أو ركيزة تفسيريَّة ما من أجل بيان قوَّة توجيه الإمام التفسيري وبيانه الدَّلالي في هذه الآية القرآنيَّة.

وعليه سيعمل الباحثُ على بيان هذه المرتكزات الاستدلاليَّة التي بنيت عليها رواية الإمام في حلِّ الإشكال التفسيري التي وقع به قارؤوا النص القرآني دلاليًّا، ومن هنا سيعمد الباحث إلى اتخاذ مجموعةٍ من المرويَّات التفسيريَّة الإمام الحسين عليه السلام من أجل قراءتها قراءةً تحليليَّةً فاحصةً للوقوف على كيفيَّة تقويمها وحلها للإشكاليَّات التفسيريَّة من جهة ولاستنطاق المرتكزات التي اعتمد عليها الإمام في إصداره هذه الرواية البيانيَّة من جهة أخرى؛ وذلك لإيفاء بالإجابة عن فريضة هذا البحث تحقُّقًا.

المبحث الأوَّل: حل إشكاليَّة دلالة الهداية:

لقد تباينت آراء علماء التفسير في تشخيص دلالة الهداية في قوله تعالى: ﴿**وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى**﴾ (طه:٨٢). إذ ذهب بعضهم إلى أنَّ المراد من الهداية في الآية الكريمة هو لزوم الفرائض واجتناب المعاصي، فمعنى (وَعَمِلَ صَالِحًا)... وأدّى فرائضي التي افترضتها عليه، واجتنب معاصي (ثُمَّ اهْتَدَى) ... ثمَّ لزم ذلك فاستقام ولم يضع شيئًا منه))[١].

وذهب آخرون إلى أنَّ ((معناه: لم يُشكِّك في إيمانه))[٢]، أو إنَّه أقام على إيمانه ولم يتركه قط[٣]، وقيل إنَّ المراد هو أنَّه ((لزم الإسلام حتَّى يموت عليه))[٤ ٥]، وذهب رابع إلى أنَّ المعنى هو أنَّه سار على سنَّة نبيِّه[٦]، وبناء على تعدُّد هذه المقولات التفسيريَّة قام ابن عطيَّة الأندلسي بحسم النزاع بين هذه المقولات مصرِّحًا أنَّ المراد بالهداية هي صحَّة العقيدة؛ إذ يقول بيانًا ((وهذه كلها تخصيص واحد منها دون ما هو من نوعه بعيد ليس بالقوي، والذي يقوى في معنى ثمَّ اهْتَدى أن يكون، ثمَّ حفظ معتقداته من أن يخالف الحقّ في شيءٍ من الأشياء فإنَّ الاهتداء على هذا الوجه غير الإيمان وغير العمل، ورب مؤمن عمل صالحا قد أوبقه عدم الاهتداء كالقدريَّة والمرجئة وسائر أهل البدع والخوارج، فمعنى (ثُمَّ اهْتَدى) ثمَّ مشى في عقائد الشرع على طريق قويم جعلنا الله منهم بمنعه، وفي حفظ المعتقدات ينحصر عظم أمر الشرع))[٧].

نقول إنَّ هذا التفرُّع في منح لفظة الهداية دلالتها إنَّما هو نابع من حذف متعلق الفعل (اهتدى)؛ إذ نجد أنَّ متعلِّقه محذوف غير ظاهر، ويبدو أنَّ هذا هو مدعاة تعدد المعنى

١ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، المحقق أحمد محمد شاكر، ط١ (الناشر: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠)، ١٨/ ٣٤٧.

٢ الطبري، ١٨/ ٣٤٧.

٣ الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل. معاني القرآن وإعرابه، المحقق عبد الجليل عبده شلبي، ط١ (بيروت: الناشر: عالم الكتب، ١٩٨٨)، ٣/ ٣٧٠.

٤ الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن١٨/ ٣٤٨.

٥ الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري. الكشف والبيان، تحقيق أبو محمد بن عاشور ومراجعة وتدقيق الأستاذ: نظير الساعدي (بيروت – لبنان: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٢)، ٦/ ٢٥٦.

٦ الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، ٤/ ٥٧.

٧ الأندلسي، ٤/ ٥٧.

وانقسام الرأي المضموني عند المفسِّرين؛ ولهذا ذهبوا مذاهب شتَّى في بيان معنى الهادية بناءً على خفاء متعلَّقها، ذلك أنَّ حذف المتعلَّق ((في جملة فعليَّة، تتألَّف من الفعل والفاعل -كان الفعل فيها متعدِّيًا بنفسه أو بوسيلة- فإنَّ معنى الجملة يكون مطلقًا؛ إذ يجول ذهن السامع أو القارئ في الشيء المحذوف - ضيقًا واتِّساعًا - بُغيةَ التوصل إلى قرار أو شيء محدَّد يُجلي ما ذهب إليه في مخيَّلته، ويعدُّ هذا النوع من التركيب للجمل تركيبًا مطلقًا، والإطلاق يكون في الاسم المحذوف من الجملة (المفعول به)؛ لأنَّه مظنَّة الإبهام، وفي الوقت نفسه يمكن أن نعدَّ الفعل (مطلقًا) في هذا النوع من التركيب؛ إذ يتأتَّاه الإطلاق من شيوع الحدث للفعل دون تقييده بمتعلِّقٍ يقع عليه الحدث دون غيره، وهذه الحال تُفضي إلى إطلاق الفعل ليشيع في جنسه[٨]؛ حيث يبقى الحدث الذي في الفعل مبهمًا من حيث المتعلِّق))[٩].

من هنا ندرك أنَّ داعي التردُّد والتعدُّد التفسيري، هو حذف المتعلق ممَّا دعا إلى إيجاد الإطلاق في النص، غير أنَّ هذا الإطلاق له ما يُحدِّده فعلًا وإنَّ الذي حدَّده تشخيصًا ومعنى أو الإمام الحسين عليه السلام؛ إذ نقل عن جدِّه رسول الله صلى الله عليه وآله أنَّه خاطب عليًّا عليه السلام بقوله: ((والله - يا علي - ما خلقت إلَّا ليعبد ربَّك، ولتعرف بك معالم الدين، ويصلح بك دراس السبيل، ولقد ضلَّ من ضلَّ عنك، ولن يهتدي إلى الله عزَّ وجلَّ من لم يهتد إليك وإلى ولايتك، وهو قول ربِّي عزَّ وجلَّ: (وإنِّي لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحًا ثمَّ اهتدى) يعني إلى ولايتك))[١٠].

من هنا نفهم أن متعلَّق الهداية هو ولاية الإمام علي عليه السلام، فهي الهداية الأصل التي بها ينجو المرء ويستقيم حاله ويتقبل منه كل عمل صالح، ذلك أنَّ ولاية أمير المؤمنين هي الحق الذي ينجي المرء؛ لأنَّها تمثِّل النهج الصحيح للإسلام والمعتقد السديد له والحكم القويم فيه، ويبدو أنَّ الإمام الحسين قد ارتكز في بيانه هذا المنقول عن الرسول الأعظم على قوله تعالى: ﴿**إِنَّ هَذَا القرآن يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ**﴾ (الاسراء:٩)، فإذا كان القرآن الكريم هو الذي

٨ الطيبي، شرف الدين حسين بن محمد. التبيان في علوم المعاني والبديع والبيان، تحقيق وتقديم: د.هادي عطية مطر الهلالي، ط١ (مطبعة عالم الكتب– مكتبة النهضة العربية، ١٩٨٧)، ١٠٨.

٩ الجنابي، سيروان عبد الزهرة. الإطلاق والتقيد في النص القرآني، ط١ (بغداد ـ العراق: ديوان الوقف الشيعي، ٢٠١٢)، ٨٤-٨٥.

١٠ الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى ابن بابويه .الامالي، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية، ط١ (قم: مؤسسة البعثة، ١٤١٧)، ٥٨٣.

يهدي الناس وكان الإمام أمير المؤمنين﵇ هو مع القرآن، وهو من يمثِّل القرآن بناءً على قول الرسول الأعظم ﷺ: ((علي مع القرآن والقرآن معه، لا يفترقان حتَّى يردا عليَّ الحوض))[١١][١٢]، فإنَّنا بالجمع بين الآية الكريمة والرواية الشريفة نستنتج أنَّ الإمام علي هو الهداية؛ لأنَّه لما كان هو يمثِّل القرآن وهو مع القرآن، وفي الوقت نفسه كان القرآن هو موطن الهداية ومرتكزها فهو الذي يهدي للتي هي أقوم؛ نفهم من هذا محصِّلة أنَّ ولاية الإمام علي﵇ هي الهداية؛ لأنَّها تمثِّل جوهر القرآن بناءً على سلوك صاحبها ومنهجه وجوهره القويم، وبناءً على توافقه مع القرآن واتفاقه معه واندماجه فيه.

من هنا يمكن القول إنَّ قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ اهْتَدَى**﴾ تعني الهداية إلى ولاية أمير المؤمنين لا محالة، فهذا القول الذي أدلى به الإمام يعد أصدق الأقوال وأجداها وأجدرها بالقبول والتقبل مطلقًا؛ إذ ((حسب أئمَّة العترة الطاهرة أن يكونوا عند الله ورسوله بمنزلة الكتاب، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وكفى بذلك حجَّة تأخذ بالأعناق إلى التعبُّد بمذهبهم، فإنَّ المسلم لا يرتضي بكتابٍ الله بدلًا، فكيف يبتغي عن أعداله حولًا))[١٣]، ولأنَّهم يُهتَدى بهم ويُقتَدى بهم كالقرآن الكريم - وبلحاظ هذه الالتزاميَّة التي لا تنفكُّ بينهما أبدًا- قال الرسول الكريم مُقرِّرًا: ((**إنِّي تارك فيكم الثقلين: كتاب الله (عزَّ وجلَّ) وعترتي أهل بيتي، ألا وهما الخليفتان من بعدي، ولن يفترقا حتَّى يردا عليَّ الحوض**))[١٤][١٥].

ولو عدنا إلى الآية الكريمة – موضع البحث- وعاودنا النظر إلى ترتيب جملها لوجدنا ما يدلُّ على صحَّة ما ذهب إليه الإمام الحسين من دلالة للفعل (اهتدى)، ذلك أنَّ الله تعالى يقول: ﴿**وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى**﴾؛ إذ عند تحقيق النظر نجد أنَّ الله تعالى قد رتَّب طبيعة تكامل رضاه عن الإنسان وصولًا إلى حدٍّ لا يحتاج معه الإنسان إلى شيءٍ كي يستنطق به مرضاته سبحانه؛ إذ قدَّم أوَّلًا قوله تعالى: ﴿لِّمَن تَابَ﴾،

---

١١ المجلسي، محمد باقر .بحار الانوار، تحقيق : السيد إبراهيم الميانجي، ط٢ (بيروت – لبنان: دار إحياء التراث العربي- مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣)، ٢٢/ ٢٢٣.

١٢ الصدوق، الامالي، ٤٦٠.

١٣ شرف الدين، عبد الحسين .المراجعات، تحقيق وتعليق: حسين راضي، ط١ (بغداد، ١٣٩٩)، ٧٥.

١٤ الصدوق، الأمالي، ٥٠٠.

١٥ الحر محمد بن الحسن العاملي، وسائل الشيعة. تحقيق مؤسَّسة آل البيت ﵈ لإحياء التراث (قم، ١٣٧٢)، ١/ ٧٦.

وهـذا يـدلُّ على أنَّ الخطـاب ابتـداءً للكافريـن ذلـك أنَّ مـن الواجـب بمـكان أن يتـوب أوَّلًا عـن كفـره وإنـكاره الحقيقـة الإلهيَّـة، ومـن ثـمَّ يمكنُـهُ بعـد هـذا التطـهير مـن الدَّنـس الـذي كان متلبسًـا بـه أن يتهيَّـأ ويقيـض نفسـه للدخـول بما هـو صـادق وصحيـح ونقـي وجديـر بالاعتنـاق ألا وهـو (الإسلام)، فلـو لم يؤمـن المـرء ابتـداءً أنَّـه على ضلالـة وأنَّ الـذي كان فيـه هـو المسـار الخاطـئ والتوجُّـه المنحـرف؛ فإنَّـه لا يمكنـه – والحال هـذه- مطلقًـا أن ينتقـل إلى تغـيير جديـد أو سـلوك مغايـر أو منحـى سـديد في حياتـه قـط؛ لـذا جـاء قولـه تعـالى: ﴿**لِّـمَن تَـابَ**﴾ أوَّلًا ليـبيِّن أولى الخطـوات لـرضى الله تعـالى على الإنسـان.

ومـن ثـمَّ قـال سـبحانه ترتيبًـا وتواليًـا ﴿**وَآمَنَ**﴾ ذلك أنَّ بعـد المرحلة التـي تلي مرحلة الاعتراف بالخطـأ وتشـخيص المشـكلة ومحاولـة معالجتهـا بالإقـرار أنَّهـا مشـكلة، وأنَّـه لابـدَّ مـن أن يتراجـع عنهـا المـرء ويلملـم نفسـه دونهـا ولا يتحقـق ذلـك إلَّا بالتوبـة ابتـداءً؛ فإنَّـه تـرد – ههنـا- زمنًـا المرحلـة الثانيـة ألا وهـي الإيمان بـالله تعـالى؛ التـي يمثِّلهـا الدخـول إلى الديـن الإسلامـي القويـم الـذي أنزلـه الله تعـالى لعبـاده مغفـرة ورحمـة، لـذا فـإنَّ قولـه تعـالى: ﴿**وَآمَنَ**﴾ تعنـي أسـلم- وأقـرَّ بـالإيمان بـكلِّ مـا أراده الله تعـالى منـه حقًّـا ومنطقًـا- مـن بعـد إقـراره أنَّ الكفـر الـذي كان يعتنقـه خطـأ كـبيرًا وحوبًـا عظـيمًا، فـالإيمان لا يـرد إلَّا بعـد الإسلام ابتـداءً لهـذا عبر سـبحانه بـالإيمان؛ ليشـمل الإسلام أوَّلًا واليـقين بـالله تعـالى وبـكلِّ مـا يريـده مـن الإنسـان ثانيًـا؛ وعليـه فـإنَّ المـرء بعد إسلامـه وإيمانـه بخالقـه، وبـكلِّ مـا ينبغـي الإيمان بـه تجاهـه تـرد هنـا مرحلـة العمـل الصالـح؛ إذ لا يتـمُّ الإيمان العقائـدي القلبـي والنفسـي إلَّا بالعمـل الـدؤوب والسـعي نحـو الخـير ومنافـذ التقـرُّب إلى الله تعـالى سـواء أكان بـأداء الفرائـض التـي أوجبهـا الله على الإنسـان أم بالمتنـدبـات الصالحـة التـي يعمـل بهـا الإنسـان وصـولًا إلى غايـة الـرضى منـه سـبحانه؛ إذ لا إيمان بلا عمـل قـط، مـن هنـا قـال سـبحانه ترتيبًـا: ﴿**وَعَمِـلَ صَـالِحًا**﴾؛ إذ نحسـب أنَّ العمـل الصالـح هنـا هـو السـنة الشريفـة التـي اختطهـا الله تعـالى على يـد الرسـول الأكـرم؛ ليعلـم النـاس العمـل الصالـح والحكـم الشرعـي السـليم والسـلوك الإنسـاني – الإسلامـي- المطلـوب والمنشـود منـه سـبحانه.

من هنا نجد أنَّ التوبة تمثِّل الرجوع عن الكفر، وأنَّ الإيمان يدلُّ على الإسلام وصولًا إلى اليقين القلبي بما أراد الله تعالى، ومن ثمَّ فإنَّ العمل الصالح يمثِّل السنة التي تعلم الإنسان أصول دينه، وما ينبغي القيام به من الفروضات والكف عن المحرمات، والسعي وراء المستحبَّات والمندوبات عمومًا، نقول إذا تمَّ للمرء ذلك فإنَّه وصلَ إلى مرحلة الهداية القصوى فقد رجع عن الكفر ودخل الإسلام وشغفه اليقين، ومن ثمَّ دأب على العمل الصالح وتطبيق السنة؛ إذن لم يحتاج إلى الهداية بناء على قوله تعالى في المرحلة الرابعة: ﴿**ثُمَّ اهْتَدَى**﴾ ألا يعدُّ مهتديًا بناءً على كلِّ ما تقدَّم والحال هذه نقول إنَّ الإيمان والعمل الصالح لا يمكن أن يعدَّان من باب الهداية بمكان ما لم يتم الدوام عليهما والاستمرار فيهما، فالعاقبة تكون للمتَّقين الذي دأبوا على هاتين، من هنا جاء قوله تعالى:﴿**ثُمَّ اهْتَدَى**﴾ للدلالة على أنَّ الإمام أمير المؤمنين ﷺ هو الموكل بعد الرسول الأكرم بديمومة مسيرة الإيمان والعمل الصالح، فقد يضل المرء بعد ذهاب الرسول تأسيسًا على قوله تعالى: ﴿**وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللهَ شَيْئًا**﴾ (آل عمران: ١٤٤)؛ وعليه فقد يخرج من الإيمان والعمل الصالح؛ من هنا احتيج تمامُ الهداية وإكمالُها إلى من يُكملُ المسيرةَ، ويتمُّ المهمةَ السماويةَ على اكمل وجه فكانت ولاية الإمام علي بن أبي طالب ﷺ؛ فهي الامتداد الأمثل لـ﴿**وَآمَنَ**﴾ أي الدخول إلى الإسلام والإيمان بالله تعالى والرجوع إلى القرآن، وهي الديمومة الأصيلة والأصلية والحقة لمن ﴿**وَعَمِلَ صَالِحًا**﴾ أي سار على سنَّة الرسول الأكرمﷺ، ولهذا عطف سبحانه الجمل جميعًا بـ (الواو) باستثناء جملة الهداية فقد عطفها على كلِّ الجمل السابقة بـ (ثم)؛ ذلك أنَّ (ثمَّ) حرف يفيد الترتيب والتراخي بالزمن، وأنَّ هذا التراخي في الزمن حاصل واقعًا؛ لأنَّ خلافة الإمام علي وولايته إنَّما جاءت بعد رحيل الرسول الأكرم زمنًا*، وعليه فإنَّ الولاية أي الهداية لا

* وبغض النظر عن الترتيب الزمني لخلافة الإمام علي ﷺ ودورها بعد نزول القرآن عهدًا، وبعد إقرار سنة الرسول الأكرم وجودًا وزمنًا، فإنَّه يمكن القول إنَّ هذا الترتيب جار في كلِّ زمان ومكان لكلِّ مسلم، ذلك إنَّ الإنسان إذا لابدَّ أوَّلًا أن يدخل الإسلام ويؤمن بالله تعالى وبكلِّ متطلبات ذلك الإيمان عقديًّا أوَّلًا، ومن ثمَّ يسير على نهج الرسول فرائضًا وعملًا وأداءً، ومن ثمَّ يصار إلى ولاية الإمام علي ﷺ، فهذا هو الترتيب المنطقي لسير الأمور لمن يدخل الإسلام مطلقا؛ فهو يؤمن بالله تعالى أوَّلًا، ومن ثمَّ يعمل بسنَّة نبيِّه ثانيًا، ومن ثمَّ يهتدي بولاية أمير المؤمنين ثالثًا؛ فيكتمل لديه الدين إيمانًا وتطبيقًا بإيمانه بالله تعالى والعمل بسنَّة نبيِّه من جهة، ولتتم له الهداية في الدين باستيفاء نصابها من ولاية أمير المؤمنين من جهة أخرى محصلةً.

ترد إلَّا بعد الإسلام والإيمان بالله تعالى، وبعد العمل بأركان الإسلام ومقتضياته التي تتمثِّل بسنَّة رسوله الأعظم، من هنا كانت الولاية هي الأساس التي يستمر بها الإيمان بالله وأداء العمل الصالح، ومن دونها لا تتم الهداية قط، ذلك أنَّ الإمام علي عليه السلام يمثِّل الرسول الأعظم بعد رحيله، فهو المرجع الموكل من الله تعالى لأداء مهام الدين بعد الرسول، وأنَّ أي شيء يختلف فيه أو يتوقف عنده أو يستفسر عنه أو يشكل أمره عليهم وأنَّ أي حكم لا يفهمونه أو عقيدة لم يُزال عنها التردُّد في نفوسهم، أو مسألة اعتاصت في داخلهم حلًّا واحتارت فيها عقولهم منفذًا ولم يهتدوا إليها فإنَّه لابدَّ فيهنَّ -جميعًا- من الرجوع إليه عليه السلام بهن؛ إذن هو المتمم للدين بعد الرسول، ولا تتحقَّق الهدية ما لم يتم الدين حقًّا؛ إذ يقول سبحانه: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإسلام دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾ (المائدة:٣) فلفظة ﴿**الْيَوْمَ**﴾ التي في بداية النص الكريم لابدَّ من أن يكون لها دلالةٌ قطعيةٌ على أنَّ هذا اليومَ هو يومٌ زمنيٌّ محدَّدٌ؛ إذ لم ييأس الكافرون إلَّا بعد أنْ أثبتَ الرسول صلى الله عليه وآله ركائز الإسلام ووثَّقها بولاية الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، وعليه فإنَّ ﴿**الْيَوْمَ**﴾ في الآية هو يوم غدير خم في الثامن عشر من ذي الحجَّة؛ إذ بويع الإمام علي وليًا للمسلمين كافَّة ويسندُ ذلك تمامية النص؛ فيومُ يأسِ الكافرينَ هو ذات اليوم الذي اكتملَ فيه الدينُ وتمَّتْ فيه النعمةُ التي هي ولايةُ أمير المؤمنين عليه السلام [١٦] [١٧]، فكأنَّه سبحانه قد ذكرَ إكمال الدين وإتمام النعمة في النصِّ لبيان إبهام لفظة ﴿**الْيَوْمَ**﴾ الذي يأسَ فيه الكافرونَ، فكأنَّه سبحانه أجملَ لفظة ﴿**الْيَوْمَ**﴾ في بادئ الأمر ولم يصفْهُ إلَّا بقوله إنَّه يومٌ يأسَ فيه الكافرونَ من الدين الإسلامي، ثمَّ فصَّلَ القولَ في إيضاح هذا اليوم بقوله: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي**﴾، وتعضدُ هذا مقولةُ الطباطبائي؛ إذ يقول: ((إنَّ هاتينِ الجملتينِ أعني قوله: ﴿**الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ**﴾، وقوله: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**﴾ متقاربتانِ مضمونًا، مُرتبطتانِ مفهومًا بلا ريب، لظهور ما بين يأس الكفار من

١٦ الشيرازي، ناصر مكارم الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ط١ (قم المقدسة: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ١٤٢١)، ٣/ ٥٩٠-٥٩٣.

١٧ الكاشاني، الفيض المولى محسن. تفسير الصافي، صححه وقدم له وعلق عليه: الشيخ حسين الاعلمي، ط٢ (قم: مطبعة الهادي، ١٤١٦)، ٢/ ١٠.

دين المسلمين وبين إكمال دين المسلمين من الارتباط القريب، وقبول المضمونين لأنْ يمتزجا فيتركَّبا مضمونًا واحدًا مرتبطَ الأجزاءِ، مُتَّصلَ الأطرافِ بعضها ببعض، مضافًا إلى ما بين الجملتين من الاتحاد في السياق))[١٨].

ولابدَّ من القول إنَّ ثمَّة فارقًا ما بين الإكمال والإتمام؛ فالكمال هو ما كان قابل للتجزؤ[١٩]، على حين أنَّ التمام هو ما كان غير قابل للتجزؤ؛ ذلك أنَّ ((تتمَّةَ كلِّ شيء ما يكونُ تمامًا لغايته))[٢٠]؛ بهذا نجدُ أنَّ كمالَ الشيءِ هو حصولُ الغرض منه[٢١]، أمَّا تمامُ الشيء فهو انتهاؤه إلى حدٍّ لا يحتاجُ معه إلى شيءٍ خارج عنه، أو هو تأديةُ الشيءِ بكلِّ ما فيه من تفاصيل وأجزاء جُملةً واحدةً من دون مُغادرة جزء منه[٢٢]، بهذا نفهمُ أنَّ الكمال في الدين – المتمثِّل بـ ﴿**وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا**﴾– يَتَجَسَّدُ باحتوائه على نُظُم العقائد السماوية وفي الأحكام الشرعية كاملةً، فالغرض منه – والحال هذه– مُكْتَمِلٌ، على حين أنَّ التمام – المتمثِّل بـ ﴿**ثُمَّ اهْتَدَى**﴾– يكمنُ في النعمة المتمثِّلة بولاية علي بن أبي طالب عليه السلام، فبها لا يحتاجُ المرءُ إلى شيء آخر؛ لأنَّه خليفةُ الرسول ووارثُ علمِهِ في الكتاب المقدَّس، فما مِنْ موضعٍ يقعُ فيه الناسُ في اختلافٍ أو يداخلُهم تباينٌ وتحيرٌ إلا وهو منقذهم منه مرشدهم إليه؛ من هنا كان الإمام هو نعمةَ الله التي أتمَّ بها غايةَ الدين؛ وذلك من حيث تحقيق غايته بتطبيق تفاصيله بكلِّ أجزائها من دون تفرقة هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنَّ وجود الإمام يُغني الناس بعدم احتياجهم في دينهم إلى شيء آخر غير الإمام؛ لأنَّه صنو القرآن وثقلُهُ الأمثلُ؛ وعليه فإنَّ الهداية تتحقَّق بولايته ومن بعده الأئمَّة الأطهار عليهم السلام.

فالمُتَتَبِّعَ له واللاحقَ به مَنهجًا وعملًا يُعدُّ مُتِمًّا لدينه بامتلاكه الغاية المثلى يقينًا التي لايركنُ بعدها إلى غاية، وبعدم اتباعه يعدُّ المرء مُكمِّلًا لفروض دينه أداءً من دون أنْ يكونَ مُتَمِّمًا لها بمعرفة الحق الأمثل لها أو امتلاكه الغاية التي لا غاية بعدها استحصالًا؛ أي يُعدُّ

١٨ الطباطبائي، محمَّد حسين. الميزان، ط٤ (قم: مطبعة جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم، ١٤١٧)، ٥/ ١٦٨.
١٩ الفراهيدي، الخليل بن أحمد. العين، تحقيق: د.مهدي المخزومي ؛ د. إبراهيم السامرائي(مطبعة دار الهلال، د.ت.)، ١/ ٥٨٦.
٢٠ الفراهيدي، ٨/ ١١١.
٢١ الزبيدي، أبو الفيض محمَّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني. تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين (دار الهداية، د.ت.) ٣١/ ٣٣٢.
٢٢ الزبيدي، ٣١/ ٣٣٢.

المرء بالولاية والسير على منهجها مُحقِّقًا لغاية دينه ومُنجِزًا لكلِّ نواحي كتابه السماوي؛ إيمانًا وتأديةً وبالغًا مرحلة الهداية حقًّا ومستوفيًا لرضى الله تعالى كاملًا ومكملًا[٢٣].

وعليه يثبت أنَّ ولايته هي الهداية التي لا يكتمل الدين - الإيمان بالله تعالى والعمل الصالح على وفق سنة نبيه -إلَّا بها.

المبحث الثاني: حل اشكالية دلالة لفظتي (شاهد ومشهود):

لقد وقع الخلاف بين مُفسَّري النصِّ في دائر بيان (الشاهد والمشهود) من قوله تعالى: ﴿**وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ * وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ * وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ**﴾ (البروج: ١-٣) فمنهم من ذهب إلى أنَّ دلالة (الشاهد والمشهود) إنَّما تجري في مقام يوم القيامة، فالشاهد هو الإنسان عمومًا في يوم القيامة، والمشهود هو المنظر الذي يشاهده في ذلك اليوم، يقول الشوكاني معربًا عن هذا الرأي التفسيري: ((المراد بالشاهد مَنْ يشهدُ في ذلك اليوم من الخلائق: أي يحضر فيه، والمراد بالمشهود ما يُشاهدُ في ذلك اليوم من العجائب))[٢٤ ٢٥ ٢٦]، وبهذا ((فيكون الله عز وجل قد أقسم سبحانه بيوم القيامة وما فيه؛ تعظيمًا لذلك اليوم وإرهابًا لمنكريه))[٢٧]، ويبدو أنَّ الذي قال بهذا قد أسَّس مقاله على أنَّ الشهادة ههنا مُشتقة من المشاهدة العينيَّة لا الشهادة على أفعال العباد حينما تُطلب من غيرهم، وذهب آخرون إلى أنَّ الشاهد هو (يوم الجمعة) والمشهود هو (يوم عرفة)[٢٨ ٢٩ ٣٠]، وعقب الواحدي على هذا التوجيه التفسيري بقوله: ((وهذا قول الأكثر))[٣١].

---

٢٣ الجنابي، سيروان عبد الزهرة. مباحث قرآنية، قراءة بمنطق تحليل النص (النجف الأشرف: مطبعة دار الأمير عليه السلام د.ت.)، ٢١٤-٢١٥.
٢٤ الشوكاني، محمد بن علي. فتح القدير، ط١ (دمشق - بيروت: مطبعة دار الكلم الطيب، ١٤١٤)، ٥/ ٥٨٢.
٢٥ الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن. التبيان في تفسير القرآن، تحقيق : أحمد حبيب قصير العاملي، ط١ (مطبعة قم – مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٣٧٩)، ١٠/ ٣٦١.
٢٦ النسفي، أبو حفص نجم الدين محمد. مدارك التنزيل، تحقيق:د. عزيز الله جويني، ط٣ (طهران: منشورات سروش، ١٤٠٨)، ٤/ ٣٢٨.
٢٧ الحسيني الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله .روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، المحقق: علي عبد الباري عطية، ط١ (بيروت: الناشر دار الكتب العلمية، ١٤١٥)، ٣٠/ ٨٦.
٢٨ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ١٠/ ٣٦١.
٢٩ الطبرسي، امين الدين أبو علي الفضل بن الحسن. مجمع البيان (بيروت - لبنان: مطبعة دار احياء التراث العربي، ١٣٧٩)، ١٠/ ٣٥١.
٣٠ الشوكاني، فتح القدير، ٥/ ٥٨٢.
٣١ الشوكاني، ٥/ ٥٨٢.

ومال آخرون إلى أنَّ الشاهد (يوم عرفة) والمشهود (يوم النحر) فحصر دلالة (الشاهد والمشهود) والحال هذه بفريضة الحج وأداء مناسكها فحسب[٣٢ ٣٣]، وقيل: الشاهد هو الله تعالى، والمشهود نحن بنو البشر[٣٤]، ومال آخرون إلى أنَّهما ((الحجر الأسود والحجيج، وقيل: الأيام والليالي وبنو آدم))[٣٥].

والظاهر أنَّ ابن الجوزي حسمَ الأمر في بيان شدَّة الاختلاف بين المفسِّرين في تحديد دلالة (الشاهد والمشهود) حينما قال: ((وشاهد ومشهود فيه أربعة وعشرون قولًا))[٣٦] تفسيريًا.

والأظهر أنَّ عامل الاختلاف هذا وسمة التباين تلك لم تكن وليدة المفسِّرين المأخرين؛ بل كانت ماثلةً في عهد قريب من نزول النصِّ القرآني؛ إذ سئل الإمام الحسين عليه السلام عن دلالتي (الشاهد والمشهود) فقال مجيبًا: ((الشّاهِدُ جَدّي رَسُولُ الله صلى الله عليه وآله، وَالْمَشْهُودُ يَوْمُ الْقِيامَةِ، ثمَّ تلا هذه الآية: ﴿**إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا**﴾ (الاحزاب: ٤٥)، وتلا: ﴿**ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ**﴾ (هود: ١٠٣)))[٣٧ ٣٨].

عند النظر في النصِّ نلحظ أنَّ تعدُّد الدَّلالات بادٍ لكلِّ ذي نظر؛ بيد أنَّ الإمام الحسين عليه السلام قد أجرى نقدًا تفسيريًا على المقولات الاستكشافيَّة التي قدَّمها المُتَصَدُّون قبله لتفسير لفظتي (الشاهد) و(المشهود)، وصحَّحَ فهم مضمون المراد منهما للسائل، بتوظيفه منهج تفسير النص بالنص؛ إذ عرض كلَّ لفظة على موضعها التي سيقت فيه في التعبير القرآني واستنتج دلالتها بالسند الأرصن على وجه الإطلاق؛ إذ لا أصدق من منهج تفسير القرآن لنفسه البتة.

ويبدو أنَّ ما أوقع الغموض في اللفظتين (شاهد ومشهود) لدى السائل والمجيبين قبل الإمام الحسين عليه السلام هو تنكير هاتين اللفظتين؛ ذلك أنَّهما نكرة في سياق إثبات، وهذه الكيفيَّة الخطابيَّة توحي بالدَّلالة على الإطلاق؛ يقول البيضاوي: ((وتنكيرهما للإبهام في الوصف أي ﴿**وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ**﴾

---

٣٢ الطبرسي، مجمع البيان، ١٠/ ٣٥١.
٣٣ الشوكاني، فتح القدير، ٥/ ٥٨٢.
٣٤ البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء .معالم التنزيل (تفسير البغوي)، د.ت ١/ ٣٨١.
٣٥ العمادي، أبو السعود محمد بن محمد. إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم(بيروت: دار إحياء التراث العربي،د.ت.) ٩/ ١٣٥.
٣٦ الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد .زاد المسير في علم التفسير، ط٣ (بيروت: مطبعة المكتب الإسلامي، ١٤٠٤)، ٩/ ٧٠.
٣٧ الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحرير الحافظين الجليلين العراقي وابن جحر (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨)، ٧/ ١٣٦.
٣٨ موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام، لجنة حديث في معهد باقر العلوم عليه السلام، ط٣ (دار المعارف للطباعة والنشر، ١٩٩٥)، ٦٧٩.

لا يكتنه وصفها))[٣٩] [٤٠] [٤١]؛ إذ لا قيد يحدد دلالة المراد فأيُّ شاهدٍ هو وأيُّ مشهودٍ يراد، غير أنَّ الإجابة التفسيريَّة للأولين بتقييد اللفظتين بالدَّلالات التي عرضاها لم تكن مبنية على سند استدلالي مقنع؛ لهذا تعرض نتاجهم التفسيري إلى النقد من قبل الإمام الحسين عليه السلام فكان ناتجه هو الأصح وقيده الدَّلالي هو الأولى بالإتباع؛ لأنَّه (صلوات الله عليه) قد قرنه بالسَّند النصي من القرآن نفسه، فعُلم – والحال هذه- صحة المنطق الاستدلالي له وصدق المنطلق الدَّلالي لمحصلته النقدية، فقوله تعالى: (شاهدا) حال ثابتة عائدة على الرسول في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا**﴾.

فضلًا عن أنَّ ثمَّة مستندات نصيَّة من التعبير القرآني تثبت ما رجحه الإمام الحسين عليه السلام بيد أنَّه عليه السلام قد اكتفى بذكر أحدها فقط؛ إذ من جنس ذلك قوله تعالى: ﴿**فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا**﴾ (النساء: ٤١). بهذا نلحظ أنَّ شهادة الرسول على أمَّته تكون في الآخرة، وهو يوم القيامة بدلالة الآية الكريمة، وهذا يعضد كون دلالة (المشهود) هو يوم القيامة تحديدًا؛ لأنَّ شهادة الرسول تقع فيه مطلقًا، ومن ذلك كذلك قوله سبحانه: ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا**﴾ (البقرة :١٤٣)؛ بهذا نقف على أنَّ الشاهد هو الرسول الكريم لا غير.

أمَّا (المشهود) فهو يوم القيامة بدلالة مقولة الإمام واستشهاده النصي على ذلك من جهة وبلحظ قوله تعالى أيضًا: ﴿**فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا**﴾ من جهة أخرى؛ إذ إنَّ هذا النصِّ المعجز دالٌّ على أنَّ وقوع الشهادة يجري يوم القيامة تحديدًا؛ بهذا نجد أنَّ الإمام أسَّس معنى الشهادة ههنا على مضمون شهادة الرسول على الناس بما فعلوا في الدنيا من أعمال وليس المبتغى هي المشاهدة البصريَّة أو العينيَّة كما حَسَبَ بعضُ المفسِّرينَ، فالمراد من قوله: (مشهود) هو ما وقعت فيه شهادة الرسول صلى الله عليه وآله نفسه على الناس لا أنَّ الناس أنفسهم يشاهدون ذلك اليوم، إذ المبتغى هو اليوم الذي تجري فيه الشهادة، وعليه يكون تفسير الإمام هو الأوفق لمقام القسم في قوله: ﴿**وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ**﴾؛ إذ لا أعظم من الرسول ولا أشد عظمة وهولًا من يوم القيامة التي يشهد فيه الرسول على الناس جميعًا.

٣٩ البيضاوي، انوار التنزيل (بيروت: مطبعة دار الفكر، د.ت.)، ١/ ٤٧٢.
٤٠ العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، ٩/ ١٣٥.
٤١ النسفي، مدارك التنزيل، ٤/ ٣٢٨.

ومن الغريب أنْ نقف على مقولة للطباطبائي التي يقول فيها: ((يظهر أنَّ الشهادة في ﴿وَشَاهِدٍ﴾ و﴿وَمَشْهُودٍ﴾ بمعنى واحد وهو المعاينة بالحضور، على أنَّها لو كانت بمعنى تأدية الشهادة لكان حق التعبير (ومشهود عليه)؛ لأنَّها بهذا المعنى إنَّما تتعدَّى بـ (على)، وعلى هذا يقبل ﴿شَاهِدٍ﴾ الانطباق على النبي ﷺ؛ لشهادته أعمال أمَّته، ثمَّ يشهد عليها يوم القيامة))[٤٢]، فعند التأمُّل نجد أنَّ هذا التوجيه للسيِّد الطباطبائي لا يتَّفق والمبتغى الأصل من دلالة (الشاهد والمشهود)؛ ذلك أنَّ المراد من الشهادة هي حدوثها في الآخرة وليس في الدنيا، فليس المراد معنى المعاينة في الدنيا؛ لأنَّ الشاهد إنَّما يشهد على أمرٍ أو حدثٍ قد عاينه ومضى، ومن ثَمَّة فهو الآن – في لحظة أداء الشهادة– بصدد تأييد حدوث هذا الحدث بشهادته عليه كونه صدقًا أم كذبًا؛ من هنا لا مجال إلى القول إنَّ الشهادة من الرسول تعني المعاينة في الدنيا؛ لأنَّ هذه (مشاهدة) وليست (شهادة)؛ فضلًا عن أنَّ تتمَّةَ مقولةِ الطباطبائي، وهي قوله: (لشهادته أعمال أمَّته ثمَّ يشهد عليها يوم القيامة) تناقضُ أوَّلَها؛ فهنا يعترف أنَّ الشهادة في الآخرة وأنَّ الرسولَ شاهدٌ على أعمال أمَّته في يوم القيامة، ثمَّ يقدِّم قوله إنَّ الشهادة هي عينيَّة بصريَّة حادثة في الدنيا، وعليه يمكن القول إنَّ الشهادة إنَّما واقعة في الآخرة بعد نهاية الحدث في الدنيا، وبهذا لا حاجة للتقييد بـ (على) حتّى نعدَّ (المشهود) مشتقةً من الشهادة ليكون الحدث مشهودًا عليه؛ لأنَّ قرينة (وشاهد) أغنت عن ذكر لفظة (على) مع لفظة (مشهود)، فالمعنى واضح من قوله: (وشاهد)؛ ذلك أنَّ الشاهد لابدَّ له من مشهود عليه، ثمَّ أنَّ حذف القيد (على) أدى إلى توسُّع المعنى؛ فلو قال تعالى: (وشاهد ومشهود عليه) لفهم أنَّ المراد أنَّ الرسول هو الشاهد، وأنَّ الناس هم المشهود على إعمالهم بينما بحذف القيد (على) يتوسَّعُ المعنى؛ ليشمل دلالة (على) فيفيد الشهادة على أعمال الناس المشهود عليهم من جهة، ويفيد دلالة (في) ليُفهمَ منه الوقت الذي تجري فيه الشهادة إلا هو يوم القيامة بهذا لا مناص من الرضوخ إلى الله تعالى –والحال هذه–؛ لأنَّ موضع الشهادة قد وقع في اليوم الذي لا ينفع فيه مال ولا بنون؛ فيكون القسم بـ (المشهود) مع حذف المتعلق (على) أبلغ في ردع المتلقي من اقتراب المحظور؛ لأنَّ الشهادة ستتم على إعماله من الرسول الأمين من جهة، وأنَّ هذه الشهادة ستقع حينما لا عمل يُقبَلُ ولا رجاء يُرتَضى؛ إذ فات الأوان وانتهى الوقت المتاح

٤٢ الطباطبائي، الميزان، ٢٠/ ٢٤٩.

لتصحيح الخطايا؛ لذا فليرتدع المرء ولا يَضَعَنَّ نفسَهُ هذا الموضع الذي لا يُحسدُ عليه البتة، فكان القسم مع الحذف أولى في ردع المتلقي مع وجوده ليتسع المضمون وتتحقق غير دلالة؛ إذ بالحذف تتحقَّق ثلاث دلالات لا اثنتين وهي:

١-يمكن أنْ يكون (وشاهد ومشهود) فتكون لفظة ﴿وَمَشْهُودٍ﴾ دالةً على حدث الشهادة المحضة؛ أي قسمًا بالشاهد وشهادته في يوم القيامة، فالمراد هنا القسم بحدث الشهادة نفسها التي تجري في يوم القيامة مطلقًا، فيكون التركيز ههنا على حدث الشهادة نفسه.

٢- يمكن أن يكون (وشاهد ومشهود فيه) فتكون لفظة ﴿وَمَشْهُودٍ﴾ – والحال هذه- دالةً على زمن وقوع الشهادة؛ أي قسمًا بالشاهد وشهادته الواقعة في يوم القيامة، فيكون المراد هنا التركيز على وقت حدوث الشهادة، وهو وقوعها في الآخرة لا في الدنيا، حيث لا مفر.

٣-يمكن أن يكون (وشاهد ومشهود على الناس فيه) فتكون لفظة ﴿وَمَشْهُودٍ﴾ – والحال هذه- دالةً على ما وقعت عليه الشهادة من أعمال الناس المشهود عليهم؛ أي قسمًا بالشاهد وشهادته على أعمال الناس من خير أو شر في يوم القيامة، فيكون المراد هنا التركيز على المشهود عليه من عمل الناس في يوم القيامة.

وبهذا يبدو أنَّ تسمية يوم القيامة بـ (المشهود) هو من باب الجمع ما بين دلالة المصدر واسم المفعول وزمن حدوث الحدث في وقت معًا، فهي تعني حدث الشهادة نفسها والمشهود عليه فيها (إعمال الناس كافة)، ووقت حدوث الشهادة وكل هذا جارٍ يوم القيامة؛ لذا سمي يوم القيامة بالمشهود لجريان كل ذلك فيه.

والظاهر أنَّ هذا الاختزال المضموني في لفظة (مشهود) هو الذي دعا الإمام إلى القول إنَّها تعني (يوم القيامة)؛ إذ لما كانت الشهادة نفسها ووقت حدوثها وما يُشهَدُ به على الناس واقعًا يوم القيامة اسند الإمام الحسين عليه السلام دلالةَ (مشهود) إلى يوم القيامة؛ ليَفهَمَ المتلقي كلَّ تلك الإحداث من ذلك اليوم العظيم وفي ذلك اليوم العظيم في وقت معًا.

فضلًا عن أنَّ حذف المتعلق (على) مُسوغ ههنا؛ لأنَّ ثمَّة مستندًا نصيًّا قرآنيًّا يدلُّ على معرفة المشهود ما هو كما بيَّن ذلك الإمام الحسين عليه السلام، زيادة على أنَّ القاعدة اللغوية تنصُّ على

أنَّه يجوز الحذف في الكلام إذا كان ثمَّة ما يدلُّ على المحذوف مطلقًا، وهذا ما يسمَّى في المنطق البياني بـ (إيجاز الحذف)[٤٣]، وهو أمر سائغ وكثير الوقوع في التعبير القرآني عمومًا؛ بل يعدُّ وجهًا من وجوه البلاغة الفنيَّة والإبداع الصياغي في الكلام سواء أكان ذلك الكلام إلهيًا معجزًا أم الكلام فنيًّا إبداعيًّا من صنع البشر.

المبحث الثالث: حلُّ إشكاليَّة دلالة الظلمات الثلاثة:

عند النظر في قوله تعالى: ﴿**يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ**﴾ (الزمر: ٦) نجده ينصُّ على وجد ظلمات ثلاثة للإنسان؛ ولكن ما دلالة هذه الظلمات، وإذا ما شئنا معرفة مضمون هذه الظلمات فإنَّه لابدَّ لنا من الخوض في المقولات التفسيريَّة التي حدَّدتها وبيَّنت معناها؛ فمن المفسِّرين من رأى أنَّ المراد بها هي الأصلاب والرحم والبطن[٤٤ ٤٥]، فالمراد ((ظلمة صلب الرجل، وظلمة بطن المرأة، وظلمة الرحم))[٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠]، فـ ((جملة ﴿**فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ**﴾؛ تعني ظلمة صلب الرجل حيث تكون النطفة أوَّلا ثمَّ ظلمة رحم المرأة حيث تنمو النطفة ثمَّ ظلمة المشيمة التي تلف الجنين في الرحم))[٥١].

وذهب آخر إلى أنَّها ((ظلمة عتمة الليل))[٥٢ ٥٣]، وقيل: ((ظلمة المشيمة وظلمة الرحم وظلمة الليل))[٥٤ ٥٥]، على حين قطع القرطبي النزاع بقوله: ((والقول الأول أصح. وقيل: ظلمة صلب الرجل وظلمة بطن المرأة وظلمة الرحم، وهذا مذهب أبي عبيدة))[٥٦].

٤٣ القزويني، جلال الدين أبو عبد الله محمد بن سعد الدين .الإيضاح في علوم البلاغة، ط٤ (بيروت – لبنان: مطبعة إحياء العلوم، ١٩٩٨)، ١٧٧، وما بعدها.
٤٤ الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ٤/ ٣٤٥.
٤٥ الشوكاني، فتح القدير، ٤/ ٥١٧.
٤٦ الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي .النكت والعيون، تحقيق: ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم (بيروت – لبنان: الناشر: دار الكتب العلمية، د.ت.)، ٥/ ١١٥.
٤٧ الماوردي، ٥/ ١١٥.
٤٨ الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ٤/ ٥٢٠.
٤٩ الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ٤/ ٩.
٥٠ الشوكاني، فتح القدير، ٤/ ٥١٧.
٥١ دروزة محمَّد عزت، التفسير الحديث (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٣)، ٤/ ٣٠١.
٥٢ الماوردي، النكت والعيون، ٥/ ١١٦.
٥٣ الشوكاني، فتح القدير، ٤/ ٥١٧.
٥٤ القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر. الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني وإبراهيم أطفيش، ط٢ (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤)، ١٥/ ٢٣٦.
٥٥ الشوكاني، فتح القدير، ٤/ ٥١٧.
٥٦ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٥/ ٢٣٦.

بهذا نجد أنَّ من المفسِّرين من جعل بعضًا من هذه الظلمات خارج بطن الأم، فذهبوا إلى أنَّها من الظلمات ما هو منحصر في ظلمة الليل وعتمته، ومنهم من ذهب إلى أنَّ إحدى الظلمات هي ظلمة صلب الأب، ورأى أنَّ هذا القول هو الأرجح والأصح على الإطلاق.

ويبدو أنَّ الذين ذهبوا إلى القول إنَّ المعنى هو ظلمة صلب الأب وبطن الأم والرحم قد اعتمدوا على عبارة ﴿**خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ**﴾ لهذا مالوا إلى القول إنَّ المخلوق - أي الجنين- كان في ظلمة صلب الأب أوَّلا فكان نطفة صغيرة، من ثمَّ انتقل إلى خلق آخر فأصبح في ظلمة بطن الأم، وذلك بعد أن امتزجت النطفة مع بيضة الأم فتحوَّلت إلى خلقًا آخر- أي أصبحت علقة- ومن ثمَّ انتقل إلى شكل آخر من الخلق فغدا في ظلمة الرحم شكلًا آخر – أي أصبحت مضغة* - ثمَّ تطور خلقها بأشكالٍ متعدِّدة حتَّى يخرج الجنين طفلًا متكاملًا في المحصِّلة.

نقول إنَّ هذا التوجيه التفسيري يمكن أن يعدَّ وجهًا من الوجوه المقبولة، ابتداءً لبيان دلالة الظلمات الثلاثة في الآية الكريمة، غير أنَّنا نتساءل عن الذين يقولون إنَّ (ظلمة الليل) هي إحدى الظلمات الثلاثة على أي معتمد منطقي قد اعتمدوا؟!؛ إذ لا يوجد في الآية ما يمكن الركون إليه ليستقيم هذا المعنى قط.

نقول إنَّ عمليَّة جعل دلالة إحدى الظلمات خارج نطاق جسد الأم هي محلُّ نظر، ذلك إنَّه قد روي عن الإمام الحسين عليه السلام أنَّه قال: ((ثمَّ أسكنتني في ظلمات ثلاث بين :لحم وجلد ودم، لم تشهدني خلقي ولم تجعل إليَّ شيئًا من أمري، ثمَّ أخرجتني إلى الدُّنيا تامًّا سويًّا))[٥٧].

عند التأمُّل في مقولة الإمام نجد أنَّ قوله عليه السلام : ((ثمَّ أسكنتني في ظلمات ثلاث بين: لحم وجلد ودم)) تدلُّ بما لا يقبل الشك أنَّ الظلمات الثلاثة إنَّما هي – واقعًا- في داخل جسد الأم وليس خارجها، فاستعماله عليه السلام للظرف المكاني (بين) قطع الأمر وكشف الدَّلالة وأبان مضمونًا أنَّ (الظلمات) هي كلُّها في بطن الأم، فالجنين يسكن في (الظلمات) التي هي بين (لحم وجلد ودم)، وبذا فإنَّ مناط الظلمات يكون داخل بطن الأم وليس خارجها – كما حسب ذلك بعض

٥٧ المجلسي، بحار الأنوار، ٥٧/ ٣٧٢.

* وذلك بناء على قوله تعالى: ﴿فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ﴾، (الحج:٥).

المفسرين- وأدل ما يدلُّ على أنَّ الظلمات كلَّها واقعة في بطن الأم، هو تتمَّة كلام الإمام عليه السلام في السياق نفسه؛ إذ يقول متمِّمًا: ((لم تشهدني بخلقي، ولم تجعل إليَّ شيئًا من أمري، ثمَّ أخرجتني من الدُّنيا تامًّا سويًّا، وحفظتني في المهد طفلًا صبيًّا، ورزقتني من الغذاء لبنًا مريئًا، وعطفت عليَّ قلوب الحواضن، وكفَّلتني الأمَّهات الرحائم، وكلأتني من طوارق الجان، وسلَّمتني من الزيادة والنقصان، فتعاليت يا رحيم يا رحمن))[٥٨]، فقوله عليه السلام: (ثمَّ أخرجتني إلى الدُّنيا تامًّا سويًّا)، يدلُّ فيه حرف العطف (ثمَّ) دلالة قطعيَّة على أنَّ الإخراج إنَّما كان بعد السكن في الظلمات الثلاثة، وأنَّ هذا الإخراج لا يكون إلَّا من البطن؛ لأنَّه قد خرج إلى الدنيا تامًّا سويًّا، من هنا نفهم أنَّ البطن هو موضع الظلمات الثلاثة لا محالة.

والأظهر أنَّ في مقولة الإمام هذه إشارة إلى حقيقة علميَّة غائبة عن الأذهان إلَّا وهي وجود ثلاثة أغشية محيطة بالجنين في بطن أمِّه؛ إذ أثبت الطبُّ الحديث وجود هذه الأغشية فعلًا في بطن الأم؛ إذ تحيط بالجنين لتغذيته وحمايته حتَّى ولادته[٥٩]؛ إنَّ هذا الاكتشاف الطبي يتَّفق ومقولة الإمام الحسين عليه السلام التي تنصُّ على أنَّ هناك ظلمات ثلاث تحيط بالجنين، وأنَّ الجنين واقع بين لحم وجلد ودم بين هذه الظلمات الثلاث*، فما هذه الظلمات إلَّا الأغشية المحيطة بالجنين؛ ذلك أنَّ ((علم الأجنَّة قد كَشَفَ ثلاث أغشية صمَّاء تحيطُ بالجنين في بطن أُمِّه لا ينفذ منها الماء أو الضوء أو الحرارة فهي ظلمات ثلاث))[٦٠] بحقٍّ للجنين.

وهذه الأغشية الثلاث هي: غشاء السلى أو ما يسمَّى بـ (الأمنيون)، ويحيط بالجنين مباشرةً، وغشاء الكريوت أو ما يسمَّى بـ (الغشاء المشيمي)، والغشاء الساقط[٦١] [٦٢]، وأنَّ ((هذه الأغشية لا تظهر إلَّا بالتشريح الدقيق حيث تظهر كغشاء واحد بالعين المجردة))[٦٣] لا أكثر.

---

٥٨ المجلسي، ٥٧/ ٣٧٢.

٥٩ الجنابي، مباحث قرآنية، قراءة بمنطق تحليل النص، ٢٠٢ وما بعدها.

٦٠ الدباغ، مصطفى. وجوه من الإعجاز القرآني، ط١ (الزرقاء - الاردن: مكتبة المنار، ١٩٨٢)، ٧٨.

٦١ البار، محمد رضا .خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ط٨ (جدة - السعودية: الدار السعودية للنشر، ١٩٩١)، ٤٢٣.

٦٢ دياب، عبد الحميد ؛ قرقوز، أحمد .مع الطب في القرآن الكريم. تحقيق وتقديم: الدكتور محمود ناظم نسيمي، ط٢ (دمشق: مؤسسة علوم القرآن، ١٩٨٢)، ٨٧.

٦٣ الدباغ، وجوه من الإعجاز القرآني، ٧٨.

* وهي التي عبَّرَتْ عنها الآية الكريمة بـ ﴿ظُلُماتٍ ثَلاثٍ﴾.

وقد أثبتَ العلم الحديث أنَّ غشاء (الأمنيون) هذا هو عبارة عن كيس رقيق مُغلق يعملُ على تغذية الجنين وحمايته من الصدمات المفاجئة، والسقطات التي تتعرضُ لها الأُم؛ فضلًا عن أنَّه يسمح للجنين بالتحرك الحرِّ داخل فضاء الرحم*؛ كما يعملُ على تكييف الحرارة للجنين داخل الرحم؛ إذ يحفظُ الجنين بدرجة حرارة ثابتة لا تتغيرُ إلا في حدود ضئيلة**؛ فضلًا عن أنَّ هذا الغشاء يحتوي على سائل يمنعُ التصاق الجنين بالغشاء نفسه تلافيًا لحدوث تشوّهات للجنين في حال التصاقه بجدار الغشاء[٦٤] [٦٥].

أمَّا الغشاء الثاني للجنين – الظلمة الثانية - فقد أطلق عليه الطب الحديث اسم (الغشاء المشيمي)***، وهو يعمل على نقل الغذاء والأوكسجين من الأم إلى الجنين؛ فضلًا عن أنَّه يقومُ بمهمة نقل غاز ثاني أوكسيد الكربون والبولينا من الجنين إلى دم الأم للتخلص من الفضلات[٦٦] [٦٧].

أمَّا الغشاء الثالث (الغشاء الساقط) فهو الذي ((يحيطُ بالجنين من جميع جوانبه، وهو مكوَّن من الغشاء المخاطي المبطن للرحم، وهو رقيق وينمو هذا الغشاء نموًا هائلًا بتأثير هرمون الحمل (البروجستون) ... فإذا ما تمَّ الحمل زاد تثخانته أضعافًا مضاعفةً، وتزداد فيه الغدد والأوعية الدموية زيادة عظيمة، ويتغيَّر تركيبه حتَّى يصبح إسفنجيَ القوامِ))[٦٨] [٦٩]؛ وبهذا فهو يعملُ على حماية الجنين من الأذى أو الضربات الخارجيَّة أيضًا.

من هنا يمكنُ القولُ إنَّه ((استنادًا إلى المعطيات العلميَّة التي ذكرناها حول الأغشية الثلاثة،

---

٦٤ البار، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ٤٢٣-٤٢٤.

٦٥ مصطفى مسلم، مباحث في إعجاز القرآن، ط٢ (الرياض: دار المسلم للنشر والتوزيع، ١٩٩٦)، ٢٣١.

٦٦ البار، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ٤٢٥.

٦٧ مسلم، مباحث في إعجاز القرآن، ٢٣١.

٦٨ البار، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ٤٢٧.

٦٩ مسلم، مباحث في إعجاز القرآن، ٢٣٢.

* ويبدو أنَّ هذه الوظيفة من وظائف هذا الغشاء – وهو السماح للجنين بالتحرك الحر داخله- قد أشارَ اليها الإمام أميرُ المؤمنين عليه السلام بقوله: ((تمور في بطن أمِّك جنينًا لا تحير دعاء ولا تسمع نداء))، نهج البلاغة:٢/ ٦٧؛ إذ عَبَّرَ بلفظة (تمور) عن هذه الحركة الحرة للجنين التي يسمح بها هذا الغشاء، ويعضد ذلك المعطى المعجمي لهذه اللفظة؛ إذ ينصُّ على أنَّ ((المور: مصدر مار يمور، وهو الشّيء يَتَرَدَّدُ في عَرض كالدّاغِصة في الرَّكْبة، والبَعير يَمُورُ عَضُداه، إذا تردّدا في عَرْض جنبيه))، الفراهيدي: العين: ٨/ ٢٩٢، وعليه فكل ما يتردد حركةً بين جانبين يعد ذلك مورًا، وهو عين ما يفعله الجنين في داخل الغشاء (الأمنيون)؛ وبذا يثبت لدينا أنَّ في كلام الإمام هذا لمحة إعجازية تشيرُ إلى حركة الجنين داخل بطن أُمه بحرية واتزان وتؤودة، وهذا ما أثبته الطبُ الحديثُ فعلًا وتشخيصًا على وجه الحقيقة.

**وقد ألمع الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أيضًا إلى هذه الوظيفة لهذا الغشاء، وهي حفظ الجنين بدرجة حرارة متساوية دون زيادة أو نقصان؛ وذلك في قوله تنصيصًا: ((فإنَّه كان في رحم أمه يرزقه هناك في قرار مكين حيث لا يؤذيه حر ولا برد))، الصدوق: الخصال: ١٢٢، فعبارته الأخيرة (حيث لا يؤذيه حر ولا برد) دليل قاطع وشهادة ثابتة على أنَّ ثمة ما يحافظُ على الجنين بدرجة حرارة ثابتة لا تتغير لكيلا يُفضي ذلك التغيير في الحرارة إلى ضرر فيه في أثناء مدَّة الحمل.

*** وهم بهذا لم يبتعدوا عن تسمية الإمام إياه.

نجدُ أنفسنا مرةً أخرى أمام إعجاز قرآني جديد؛ إذ أشارَتْ الآية الكريمة لأغشية الجنين الثلاثة بتصوير واقعي لجو الظلمة المحيطة بالجنين، فما أسميناهُ بالغشاء أسماهُ القرآن بالظلمة))[٧٠]، وهو الذي أشار إليه الإمام في كلامه من أنَّ الظلمات الثلاثة هي داخل بطن الأم لا غير؛ وعليه فهي التي تمثِّل الأغشية الثلاث، وإنَّما سُمِّيت هذه الأغشية بـ (الظلمات)؛ لأنَّه ((لامجال للنور ولا الهواء أنْ يخرقا تلك الحُجُبَ الكثيفةَ أو أنْ يَلِجا وسطَ تلكَ الظلماتِ))[٧١] البتة.

من هنا نجدُ أنَّ الإمام قد فَسَّرَ هذه الظلمات بالأغشية الثلاث وفَصَّلَها تفصيلًا تشخيصيًا دقيقًا؛ وبهذا فهو عليه السلام قد أشارَ إلى هذه الحقيقة العلميَّة التي لم تكن مُدرَكةً بتفصيلاتها وبياناتها المُشَخَّصَة كما هي في العصر الحديث؛ ذلك أنَّ الإمام قد فَصَّلَ القول فيها منذ قرون مضت؛ ولكن لم يكن المتلقي ملتفتًا لها علميًا يومذاك، ولكن لما جاء العلم وتقدم الطب واتَّسعت القاعدة المعرفيَّة فيه استطاع أنْ يكتشفَ هذا الأمر بوضوح وجلاء فتجلَّى بذلك إعجاز القرآن العلمي، وبانَ لكلِّ ذي نظرٍ وتأمُّل[٧٢].

الخاتمة

من التنقيب الفكري والتأمُّل الاستكشافي في عمليَّة الحسم التفسيري التي وردت في مرويات الإمام الحسين عليه السلام والتي اعتمد فيها أساس منهج تفسير النصِّ بأخيه؛ توصَّل الباحث إلى جملة من الثمرات العلميَّة والنتاجات المعرفيَّة، وهي إيجازًا على النحو الآتي:

١ – اكتشف الباحث أنَّ من مرتكزات عمليَّة حلِّ إشكاليَّة الدَّلالة التفسيريَّة التي قام به الإمام عليه السلام في مروياته البيانيَّة هو اعتماده على منحى تفسير القرآن بالقرآن؛ ذلك أنَّ هذا المنحى البياني يعدُّ وجهًا من وجوه استنباط الدَّلالة التفسيريَّة الأرجح والأنقى على وجه الإطلاق؛ فاعتماد مسار تفسير المفردة من النصِّ القرآني نفسه يعمل – بما لا يقبل الشك – على قطع موضع التردد التفسيري لدى المتلقي وإحالته إلى منطلق اليقين حسمًا؛ ويبدو أنَّ غلبة هذا الأساس المنهجي لدى الإمام في نطاق حسمه الدَّلالي أو التفسيري يعود إلى داعيين:

٧٠ دياب ؛ قرقوز، مع الطب في القرآن الكريم، ٨٧.
٧١ محمد الخليلي، القرآن والطب الحديث (النجف الأشرف: مطبعة النعمان، ١٩٦١)، ٣٩.
٧٢ الجنابي، مباحث قرآنية، قراءة بمنطق تحليل النص، ١٢٣ وما بعدها.

الأول: إيمانًا منه أنَّ هذا المنهج أجلى المناهج بيانًا للدلالة القرآنيَّة دون سائر المناهج الأُخر؛ لأنَّ الله تعالى (المتكلم) هو الذي يبيِّن كلامه ولا أحد أدرى بكلامه سبحانه منهُ البتة.

الآخر: هو أنَّ الدَّلالة الموصول إليها بهذا المنهج لا يُقْدَحُ بها البتة؛ لأنَّها مُستقاة من عمق النصِّ القرآني نفسه، ومن لُب النسيج المعجز ذاته، وعليه فإنَّ ما فَسَّرَهُ اللهُ تعالى بنفسه أوْلى بالقول والقناعة مطلقًا ممَّا فَسَّرَهُ العقلُ البشري باجتهاده وقدرته على فهم النص، فالعقلُ قاصرٌ ومُقَيَّدٌ بإزاء منشئ النص ومُنزلِهِ لا محالة.

٢- اتَّضح لدى الباحث من استقراء المقولات الحاسمة للإمام الحسين عليه السلام أنَّ الإمام في اعتماده على منهج تفسير النصِّ لأخيه لبيان مدار الدَّلالة الحقيقية أو المبتغاة من الآية الكريمة بوصفه الأساس الحسمي الأوَّل لمعرفة الدَّلالة القرآنيَّة؛ أنَّه لم يكن دائمًا ليشير إلى ذلك النصِّ المعتمَد في بيانه لدلالة هذه المفردة القرآنيَّة أو دلالة النص الكريم عمومًا؛ بل كان يعمدُ أحيانًا إلى بيان الدَّلالة الحقة للمفردة أو النص من دون أنْ يذكر النص القرآني الذي اعتمدَ عليه في بيانه لهاتي الدَّلالة أو ذلك المضمون، - كما هي الحال لبيانه لدلالة الهداية من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اهْتَدَى﴾- وعليه فإنَّ الإمام عليه السلام كان يترك للمتلقي فسحة التفكير والبحث من أجل انتزاع الدليل النصي القرآني الذي عَوَّلَ عليه في استنطاقه لهذه المعنى أو ذاك، وهذا يعدُّ تحفيزًا من قبل الإمام للعقل البشري واستثارةً له من أجل البحث والتدبر في الآيات القرآنيَّة بحثًا عن المستند الدَّلالي الذي استنطقه به هذا المنجز المضموني؛ فكأنَّ الإمام بتركه لذكر المستند النصي تعمُّدًا يُطَبِّقُ قوله تعالى: ﴿**أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ القرآن وَلَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا**﴾ على العقل البشري المتلقي عمليًا ويدفعه فعليًا لأداء هذا المطلب الإلهي الكريم لبني البشر عمومًا، فالتدبر هو أصل الوصول إلى بيانات الآي الكريم على وجه أحقيتها وعلى مستوى حقيقتها المرادة منه سبحانه.

٣- أنَّ اعتمادَ هذا النمط (حل المشكل التفسيري) في قراءة النصوص القرآنيَّة من الإمام الحسين عليه السلام له من الأهميَّة بمكان ما يدعو المُفسِّر إلى طول النظر والتأمُّل وإعادة القراءة المرةَ تلو الأخرى حتّى يَقِفَ على المنجز الدَّلالي الأمثل من النصِّ القرآني؛ وذلك بحيثية تمحيصه

المقولات التفسيريَّة التي قيلَتْ في حَقِّ النص وسبره لغور النتاجات البيانية التي أُدليت في الموضع المراد نقده تفسيرًا؛ وبهذا ستُغربَل دلالة النص ويُمحَّصُ معناه وصولًا للجوهر المضموني الأصل من النص؛ وهذا هو المسعى الأمثل الذي يجري المُفسِّر وراءه ويُلاحِقُهُ إداركًا أو يروم الالتحاق به على أقل تقدير؛ إذ إنَّ غاية المُفسِّر – جزمًا- هي مقاربة الدَّلالة الأصدق في النص؛ فإذا ما كانت غايته هذه فانَّه لا يقرُّ لها تحقيقًا ما لم يمارس عمليَّة الحسم الدَّلالي على المتن التفسيري أصالةً.

٤-ثبت لدى الباحث من خلال رواية بيان (الظلمات الثلاثة) أنَّ في بعض روايات الإمام الحسين عليه السلام تفسيرًا علميًّا للقرآن الكريم، وهذا ينصُّ على أمرين:

الأول: أنَّ التفسير العلمي ليس من بنيات العصر الحديث؛ بل يمتد عمقًا تاريخيًا إلى عهد نزول النص الكريم، وعليه فإنَّ هذا المنحى ردٌّ على مَنْ يرى من الباحثين المحدثين بان التفسير العلمي هو وليد العصر الحالي لا غير، وذلك بداعي تطور العلم واتِّساع قاعدة العقل المعرفيَّة محصلة بفعل تقدم الزمن.

الآخر: هو أنَّ التفسير العلمي ليس أمرًا مرفوضًا في بيان بعض آيات القرآن الكريم التي تنطوي على حقيقة علميَّة؛ إذ مال بعض الباحثين في نطاق التفسير إلى أنَّ التفسير العلمي محظور التطبيق على القرآن؛ لأنَّ القرآن كتاب هداية لا علم، وأنَّه من المحال أن ينطوي على حقيقة علميَّة؛ لأنَّه كتاب أحكام وعقيدة لا حقائق علميَّة، على حين أنَّ رواية الإمام التي تنطوي على تفسير علمي تثبت أنَّ القرآن الكريم يحتوي على حقائق علميَّة لا محالة، وأنَّه بالإمكان تفسير القرآن بتلك الحقائق واقعًا؛ بل إنَّ اتباع هذا المنحى البياني من التفسير بأصول صارمة وضوابط مشدَّدة ينتج قناعة تنصُّ على صحَّة إعجاز القرآن الكريم وديمومة ذلك الإعجاز أبدًا؛ لأنَّ العقل الذي استغرق ١٤ قرنًا للوصول إلى حقيقة علميَّة وجدها ماثلةً فيما بعد في القرآن الكريم؛ لحريٌّ أن يقاله فيه إنَّه دون القرآن فِهمًا وإدراكًا، فكيف يمكنه أن يُصيغ نظيرًا للقرآن وجودًا وكلامًا إذا كانت له حاجة إلى قرون زمنًا لفهم دلالةٍ علميَّة فيه تشخيصًا وادراكًا، فهذا أقرب إلى المحال منه إلى الحقيقة؛ بل هو عين المحال لا مَحالةَ.

المصادر

القرآن الكريم

الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. المحقق: علي عبد الباري عطية. ط١. بيروت: الناشر دار الكتب العلمية، ١٤١٥.

الأندلسي، أبو محمَّد عبد الحق بن غالب. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمَّد. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣.

البار، محمَّد رضا. خلق الإنسان بين الطب والقرآن. ط٨. جدة - السعودية: الدار السعودية للنشر، ١٩٩١.

البغوي، أبو محمَّد الحسين بن مسعود الفراء. معالم التنزيل (تفسير البغوي)، د.ت.

البيضاوي. أنوار التنزيل. بيروت: مطبعة دار الفكر، د.ت.

الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمَّد بن إبراهيم النيسابوري. الكشف والبيان. تحقيق أبو محمَّد بن عاشور ومراجعة وتدقيق الأستاذ: نظير الساعدي. بيروت -لبنان: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٢.

الجنابي، سيروان عبد الزهرة. الإطلاق والتقييد في النصِّ القرآني. ط١. بغداد ـ العراق: ديوان الوقف الشيعي، ٢٠١٢.

الجنابي، سيروان عبد الزهرة. مباحث قرآنيَّة، قراءة بمنطق تحليل النص. النجف الأشرف: مطبعة دار الأمير عليه السلام، د.ت.

الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمَّد. زاد المسير في علم التفسير. ط٣. بيروت: مطبعة المكتب الإسلامي، ١٤٠٤.

الخليلي، محمَّد. القرآن والطب الحديث. النجف الأشرف: مطبعة النعمان، ١٩٦١.

الدباغ، مصطفى. وجوه من الأعجاز القرآني. ط١. الزرقاء - الأردن: مكتبة المنار، ١٩٨٢.

الزبيدي، أبو الفيض محمَّد بن محمَّد بن عبد الرزَّاق الحسيني. تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق مجموعة من المحقِّقين. دار الهداية، د.ت.

الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل. معاني القرآن وإعرابه. المحقق عبد الجليل عبده شلبي. ط١. بيروت: الناشر: عالم الكتب، ١٩٨٨.

الشوكاني، محمَّد بن علي. فتح القدير. ط١. دمشق- بيروت: مطبعة دار الكلم الطيب، ١٤١٤.

الشيرازي، ناصر مكارم. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل. ط١. قم المقدسة: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب، ١٤٢١.

الصدوق، أبو جعفر محمَّد بن علي بن الحسين بن موسى ابن بابويه. الأمالي. تحقيق: قسم الدراسات الإسلاميَّة. ط١. قم: مؤسَّسة البعثة، ١٤١٧.

الطباطبائي، محمَّد حسين. الميزان. ط٤. قم: مطبعة جماعة المدرسين في الحوزة العلميَّة في قم، ١٤١٧.

الطبرسي، أمين الدين أبو علي الفضل بن الحسن. مجمع البيان. بيروت - لبنان: مطبعة دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٩.

الطبري، أبو جعفر محمَّد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. المحقق أحمد محمَّد شاكر. ط١. الناشر: مؤسَّسة الرسالة، ٢٠٠٠.

الطوسي، أبو جعفر محمَّد بن الحسن. التبيان في تفسير القرآن. تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي. ط١. مطبعة قم - مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٣٧٩.

الطيبي، شرف الدين حسين بن محمَّد. التبيان في علوم المعاني والبديع والبيان. تحقيق وتقديم: د.هادي عطية مطر الهلالي. ط١. مطبعة عالم الكتب- مكتبة النهضة العربية، ١٩٨٧.

العاملي، الحر محمَّد بن الحسن. وسائل الشيعة. تحقيق مؤسَّسة آل البيت لإحياء التراث. قم، ١٣٧٢.

العمادي، أبو السعود محمَّد بن محمَّد. إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد. العين. تحقيق: د.مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي. مطبعة دار الهلال، ت.د.

القرطبي، محمَّد بن أحمد بن أبي بكر. الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني وإبراهيم أطفيش. ط٢. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤.

القزويني، جلال الدين أبو عبد الله محمَّد بن سعد الدين. الإيضاح في علوم البلاغة. ط٤. بيروت - لبنان: مطبعة إحياء العلوم، ١٩٩٨.

الكاشاني، الفيض المولى محسن. تفسير الصافي. صححه وقدم له وعلق عليه: الشيخ حسين الأعلمي. ط٢. قم: مطبعة الهادي، ١٤١٦.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمَّد بن محمَّد بن حبيب البصري البغدادي. النكت والعيون. تحقيق: ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم. بيروت – لبنان: الناشر: دار الكتب العلمية، د.ت.

المجلسي، محمَّد باقر. بحار الأنوار. تحقيق : السيد إبراهيم الميانجي. ط٢. بيروت – لبنان: دار إحياء التراث العربي- مؤسَّسة الوفاء، ١٩٨٣.

النسفي، أبو حفص نجم الدين محمَّد. مدارك التنزيل. التحقيق:الدكتور عزيز الله جويني. ط٣. طهران: منشورات سروش، ١٤٠٨.

الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. تحرير الحافظين الجليلين العراقي وابن جحر. بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨.

دياب، عبد الحميد،؛ أحمد قرقوز. مع الطب في القرآن الكريم. تحقيق وتقديم: الدكتور محمود ناظم نسيمي. ط٢. دمشق: مؤسَّسة علوم القرآن، ١٩٨٢.

شرف الدين، عبد الحسين. المراجعات. تحقيق وتعليق: حسين راضي. ط١. بغداد، ١٣٩٩.

عزت، دروزة محمَّد. التفسير الحديث. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٣.

مسلم، مصطفى. مباحث في إعجاز القرآن. ط٢. الرياض: دار المسلم للنشر والتوزيع، ١٩٩٦.

موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام، لجنة حديث في معهد باقر العلوم عليه السلام. ط٣. دار المعارف للطباعة والنشر، ١٩٩٥.

References

Holy Quran

Al'alusi, Shihab Aldiyn Mahmud Bin Eabd Allah Alhusayni. Ruh Almaeani Fi Tafsir Alquran Aleazim Walsabe Almathani. Almuhaqaqa: Eali Eabd Albari Eatia. Ta1. Bayrut: Alnaashir Dar Alkutub Aleilmiati, 1415.

Al'andalsi, 'Abu Muhamad Eabd Alhaqi Bin Ghalib. Almuharir Alwajiz Fi Tafsir Alkitab Aleaziza. Tahqiqu: Eabd Alsalam Eabd Alshaafi Muhamad. Ta1. Bayrut: Dar Alkutub Aleilmiati, 1993.

Albari, Muhamad Rida. Khalaq Al'iinsan Bayn Altibi Walqurani. Ta8. Jidat - Alsueudiati: Aldaar Alsueudiat Lilnashri, 1991.

Albaydawi. Anwar Altanzili. Bayrut: Matbaeat Dar Alfikri, Da.t.

Albughui, 'Abu Muhamad Alhusayn Bin Maseud Alfara'. Maealim Altanzil (Tafsir Albaghui), Da.t.

Aldabaghu, Mustafaa. Wujuh Min Al'aejaz Alqurani. Ta1. Alzarqa' - Alardana: Maktabat Almanar, 1982.

Aleamadiu, Abu Alsueud Muhamad Bin Muhamadi. 'Iirshad Aleaql Alsalim 'Ila Mazaya Alquran Alkarim. Bayrut: Dar 'Iihya' Alturath Alearabii, Da.t.

Aleamili, Alhuru Muhamad Bin Alhasani. Wasayil Alshiyeati. Tahqiq Muasasat Al Albayt (E) Liahya' Altarathi. Qim, 1372.

Alfarahidi, Alkhalil Abn Ahmad. Aleayni. Tahqiqu: Da.mahdi Almakhzumiu Wadu. 'Iibrahim Alsaamaraayiy. Matbaeat Dar Alhilali, Ta.du.

Alhaythami, Nur Aldiyn Eali Bin 'Abi Bakr. Majmae Alzawayid Wamanbae Alfawayidi. Tahrir Alhafizin Aljalilayn Aleiraqii Wabn Jihra. Bayrut - Lubnan: Dar Alkutub Aleilmiati, Bayrut, 1988.

Aljanabi, Sirwan Eabd Alzuhrati. Al'iitlaq Waltaqayud Fi Alnasi Alqurani. Ta1. Baghdad Aleiraqi: Diwan Alwaqf Alshiyeii, 2012.

Aljanabi, Sirwan Eabd Alzuhrati. Mabahith Quraaniatin, Qira'at Bimantiq Tahlil Alnas. Alnajaf Al'ashrafi: Matbaeat Dar Al'amir (E), Da.t.

Aljuzi, Eabd Alrahman Bin Ealii Bin Muhamadi. Zad Almasir Fi Eilm Altafsiri. Ta3. Bayrut: Matbaeat Almaktab Al'iislamii, 1404.

Alkashanii, Alfayd Almawlaa Muhsin. Tafsir Alsaafi. Sahhah Waqadam Lah Waealaq Ealayhi: Alshaykh Husayn Alaelami. Ta2. Qim: Matbaeat Alhadi, 1416.

Alkhalili, Muhamadu. Alquran Waltibu Alhadithi. Alnajaf Al'ashrafu: Matbaeat Alnueman, 1961.

Almajlisay, Muhamad Baqar. Bahaar Alanwar. Tahqiqu : Alsayid 'Iibrahim Almianji. Ta2. Bayrut - Lubnan: Dar 'Iihya' Alturath Alearabii- Muasasat Alwafa'i, 1983.

Almawirdi, 'Abu Alhasan Ealiin Bin Muhamad Bin Muhamad Bin Habib Albasariu Albaghdadiu. Alnukt Waleuyuna. Tahqiqu: Abn Eabd Almaqsud Bin Eabd Alrahimi. Bayrut - Lubnan: Alnaashir: Dar Alkutub Aleilmiati, Da.t.

Alnasafi, Abu Hafs Najm Aldiyn Muhamad. Madarik Altanzili. Altahqiqu:alduktur Eaziz Allah Juini. Ta3. Tahran: Manshurat Srush, 1408.

Alqazwini, Jalal Aldiyn Abu Eabd Allah Muhamad Bin Saed Aldiyn. Alayadah Fi Eulum Albalaghati. Ta4. Bayrut - Lubnan: Matbaeat Ahya' Aleulumi, 1998.

Alqurtubi, Muhamad Bin Ahmad Bin Abi Bakr. Aljamie Liahkam Alquarani. Tahqiqa: Ahmad Eabd Alealim Albarduni Wa'iibrahim 'Atfish. Ta2. Alqahirata: Dar Alkutub Almisriati, 1964.

Alsaduq, 'Abu Jaefar Muhamad Bin Ealii Bin Alhusayn Bin Musaa Abn Babuihi. Alamali. Tahqiqu: Qism Aldirasat Al'iislamiati. Ta1. Qim: Muasasat Albaethati, 1417.

Alshiyrazi, Nasir Makarmi. Alamthal Fi Tafsir Kitab Allah Almunzili. Ta1. Qim Almuqadasati: Madrasat Al'iimam Ealii Bn 'Abi Talib (Ealayh Alsalamu), 1421.

Alshuwkani, Muhamad Bn Eulay. Fath Alqudiri. Ta1. Dimashq - Bayrut: Matbaeat Dar Alkalm Altayib, 1414.

Altabari, 'Abu Jaefar Muhamad Bin Jarir Bin Yazid Bin Kathir Bin Ghalib Alamli. Jamie Albayan Ean Tawil Ay Alqurani. Almuhaqaq 'Ahmad Muhamad Shakir. Ta1. Alnaashir: Muasasat Alrisalati, 2000.

Altabarsi, Amin Aldiyn Abu Eali Alfadl Bin Alhasani. Majamae Albayan. Bayrut - Lubnan: Matbaeat Dar Ahya' Alturath Alearabii, 1379.

Altabatibayiy, Muhamad Husayn. Almizani. Ta4. Qim: Matbaeat Jamaeat Almudarisin Fi Alhawzat Aleilmiat Fi Qim, 1417.

Althaelabi, 'Abu 'Iishaq 'Ahmad Bin Muhamad Bin 'Iibrahim Alniysaburi. Alkashf Walbayan. Tahqiq 'Abu Muhamad Bin Eashur Wamura-

jaeat Watadqiq Al'ustadh: Nazir Alsaaeidi. Bayrut - Lubnan: Dar 'Iihya' Alturath Alearabii, 2002.

Alttyby, Sharaf Aldiyn Husayn Bin Muhamad. Altibyan Fi Eulum Almaeani Walbadie Walbayani. Tahqiq Wataqdimu: Di.hadi Eatiat Matar Alhalali. Ta1. Matbaeat Ealam Alkutab- Maktabat Alnahdat Alearabiati, 1987.

Altuwsi, Abu Jaefar Muhamad Bin Alhasani. Altibyan Fi Tafsir Alqurani. Tahqiqu : Aihmad Habib Qasir Aleamili. Ta1. Matbaeat Qum - Maktabat Al'iielam Al'iislamii, 1379.

Alzibaydi, 'Abu Alfayd Mhmmd Bin Mhmmd Bin Eabd Alrzzaq Alhusayni. Taj Alearus Min Jawahir Alqamusa. Tahqiq Majmueat Min Almuhaqiqina. Dar Alhidayati, Da.t.

Alzujaju, 'Abu 'Iishaq 'Iibrahim Bin Alsiriyi Bin Sahla. Maeani Alquran Wa'iierabuhu. Almuhaqiq Eabd Aljalil Eabduh Shalbi. Ta1. Bayrut: Alnaashir: Ealim Alkatub, 1988.

Diab, Eabd Alhamidi,; 'Ahmad Qarquza. Mae Altibi Fi Alquran Alkarim. Tahqiq Wataqdimu: Alduktur Mahmud Nazim Nisimi. Ta2. Dimashqa: Muasasat Eulum Alqurani, 1982.

Eizat, Diruzat Muhamad. Altafsir Alhadithi. Alqahirata: Dar 'Iihya' Alkutub Alearabiati, 1383.

Mawsueat Kalimat Al'iimam Alhusayn(Ea), Lajnat Hadith Fi Maehad Baqir Aleulum (Ea). Ta3. Dar Almaearif Liltibaeat Walnashri, 1995.

Muslima, Mustafaa. Mabahith Fi 'Iiejaz Alqurani. Ta2. Alrayad: Dar Almuslim Lilnashr Waltawziei, 1996.

Sharaf Aldiyn, Eabd Alhusayni. Almurajaeati. Tahqiq Wataeliqu: Husayn Radi. Ta1. Baghdad, 1399.