من أصول التَّفسير بين ابن إدريس الحِلِّيّ والسيِّد ابن طاووس : دراسة تحليليَّة (منتخب التِّبيان وسعد السعود) أنموذجًا

م.د. الشَّيخ ميثاق عبَّاس هادي الحِلِّيّ
جامعة بابل/كليَّة العلوم الإسلاميَّة

Principles of Interpretation Between Ibn Idris Al-Hilli and Sayyid Ibn Tawus: An Analytical Study Using (Muntakhab Al-Tibyan and Sa'd Al-Su'ud) As a Sample

Lect. Doctor Mithaq Abbas Hadi Al-Hilli
University of Babylon /College of Islamic Sciences

ملخَّص البحث

تطـوَّرت المناهج التفسـيريَّة تبعًا لتطوُّر أصول التفسـير؛ لأهميَّة التفسـير، ونتيجةً للحاجـة العلميَّة لفهم القـرآن الكريم، ومواكبـة العصر، يحاول العلـماء إيجاد قراءات جديدة للنصِّ القرآني، فيسـعى المفسِّر لاكتشـاف أصول تفسيريَّة جديدة تكون ضابطة في تجديـد مداليل ألفـاظ القرآن الكريم، وبيان معنى النصِّ، وقـد أجمعوا على أنَّ الأدلَّة الأربعـة هي المصدر الأسـاس لفهـم القرآن الكريم، وهـي (القرآن، والسـنَّة المطهَّرة، والإجماع، والعقل).

وقد تطوَّر البحث التفسـيريّ لاكتشـاف أصول تفسـيريَّة قد يكون بعضها خارج نطـاق الأربعة، وقد تكون فرعيَّة عنهـا، ترجع اليها، ومن هنا يمكن القول إنَّ الأصول التفسيريَّة هي أصول أصليَّة تمثِّل الأساس والكليَّات التفسيريَّة، والأصول الفرعيَّة التي مرجعها للكليَّات التفسيريَّة.

وأنَّ الأصول قسِّمت إلى أصول تفسير قطعيَّة وظنيَّة معتبرة، كما يظهر من المباحث التفسيريَّة عند العلماء.

وكان لعلـماء الحِلَّـة في القرنَين السـادس والسـابع الأثـر البالغ في تطوُّر المدرسـة القرآنيَّة التفسـيريَّة، كـما يظهر من أثر ابن إدريس الحِـلِّيّ (ت٥٨٩هـ) في كتابه (منتخب التبيـان) للشـيخ الطـوسيّ، والسـيِّد عليّ ابـن طـاووس (ت٦٦٤هـ) في كتابه (سـعد السعود).

وقد حاول الباحث تسليط الضوء على أهمِّ الأصول التفسيريَّة في المدرسة الحِلِّيَّة عند هَذَين العلَمَين الكبيرَين

وهذا البحث محاولة لبيان أثر المدرسة الحِلِّيَّة لبيان أصول التفسير فيها، كالظواهر القرآنيَّة، والسنَّة المطهَّرة المفسِّرة، وأثر الأجماع، وحجيَّة قول اللغويّ، وقيمة الدليل العقليّ في التفسير.

Abstract

The development of interpretive approaches according to the development of the principles of interpretation. Due to the importance of interpretation, and as a result of the scientific need to understand the Holy Quran, and to keep pace with the times, scholars try to find new readings of the Quranic text. The interpreter seeks to discover new interpretive principles that control the renewal of the meanings of the words of the Holy Quran and the clarification of the meaning of the text. They have agreed that the four proofs are the main source for understanding the Holy Quran, which are (the Quran, the pure Sunnah, consensus, and reason.

Interpretive research has evolved to discover interpretive principles, some of which may fall outside the scope of the four principles, or may be subsidiary to them and trace their roots back to them. Hence, it can be said that interpretive principles are original principles that represent the foundation and general principles of interpretation, and subsidiary principles that refer

back to the general principles of interpretation. The principles are also divided into definitive and conjectural principles of interpretation, as is evident from the interpretive discussions of scholars.

The scholars of Hillah in the sixth and seventh centuries had a profound impact on the development of the Quranic interpretative school. This is evident from the influence of Ibn Idris Al-Hilli (died 589 A.H) in his book Muntakhab Al-Tibyan (an abridgement of Sheikh Al-Tusi's Al-Tibyan), and Sayyid Ali Ibn Tawus (died 606 A.H) in his book (Sa'd al-Su'ud|).

The researcher attempted to highlight the most important interpretative principles within the Hillah school as demonstrated by these two great scholars.

المقدِّمة

قدَّمت المدرسة الحِلِّيَّة منذ تأسيسها (٤٩٠هـ) جهودًا علميَّةً كبيرةً في تأصيل المعارف الإسلاميَّة، من قواعد الأحكام الشرعيَّة، وأصول الفقه والتفسير، كما يظهر في مصنَّفاتهم الاستدلاليَّة، ولاسيما في القرن السادس الهجريّ حتَّى القرن العاشر الهجريّ، وتعدُّ هذهِ المرحلة مرحلة الرقي المعرفيّ فيها، حتَّى أصبحت مركزًا للإشعاع الفكريّ؛ وذلك لاحتضانها الحوزة العلميَّة، واستقطاب العلماء من أغلب البلاد الإسلاميَّة.

وقد غلب عليها طبيعة المنهج الاستدلاليّ المقارن مع المذاهب الأخرى في مختلف صنوف المعارف الإسلاميَّة والعلميَّة، على أساس الحوار والنقد العلميّ البنَّاء، ولاسيما في مجال أصول التفسير.

ويظهر اهتمام علماء الحِلَّة بالقرآن الكريم كمصدر أساس في عمليَّة الاستدلال؛ لكونه المصدر الأوَّل في التأصيل والتقعيد المعرفيّ لأصول الإسلام.

وسيسلِّط الباحث الضوء على أهمِّ أصول التفسير في المدرسة الحِلِّيَّة عند الشيخ ابن إدريس الحِلِّيّ (ت٥٩٨هـ)، والسيِّد عليّ بن طاووس (ت٦٦٤هـ)، وقد اكتفى الباحث بهما ليكشف طبيعة الأصول التي اعتمدا عليها، وكيف كان تعاملهما مع النصِّ القرآنيّ، وتفسيره، ولكشف منهجيَّتهما، وأسلوبهما في صياغة الأصول التفسيريَّة.

وهذا البحث محاولة لبيان أثر المدرسة الحِلِّيّة لبيان أصول التفسير فيها، كالظواهر القرآنيَّة، والسنَّة المطهَّرة المفسِّرة، وأثر الأجماع، وحجِّيَّة قول اللغويّ، و قيمة الدليل العقليّ في التفسير.

وقد جاء البحث في مباحث ثلاثة، الأوَّل في بيان الدليل اللفظيّ وأثره في التفسير، وجاء المبحث الثاني في بيان أثر دلالة الظهور في التفسير، وكان المبحث الثالث في بيان الأدلَّة غير اللفظيَّة وأثرها في التفسير، كالدليل العقليّ، والأجماع، ثمَّ نتائج البحث، والمصادر.

المبحث الأوَّل

الدليل اللفظيّ وأثره في البحث القرآنيّ

المطلب الأوَّل: أثر ابن ادريس الحِلِّيّ في تأصيل البحث القرآنيّ

يعُدُّ عصر ابن إدريس الحِلِّيّ (ت٥٩٨هـ) من أهمِّ العصور تطوُّرًا في مجال النقد والتحليل الفكريّ؛ لأنَّه فتح باب النقد العلميّ في مختلف المعارف الإسلاميَّة لمختلف آراء شيخ الطائفة الطوسيّ (ت٤٦٠هـ)، ومناقشتها في الفقه والأصول والتفسير والحديث والرجال، فقد فتح باب الاجتهاد من جديد بعد ضموره، وحرَّك باب النقد والنقاش، وتحفيز الحوار العلميّ.

ويظهر اهتمام ابن إدريس الحِلِّيّ في الدراسات القرآنيَّة بدراسته لكتاب غريب القرآن للسجستانيّ (ت٣٣٠هـ)، على يد الشيخ هبة الله بن حامد بن أحمد الحِلِّيّ (ت٦١٠هـ)، وقد أجازه على ذلك عام (٥٧٠هـ)[1]، وذلك لما للكتاب من أهميَّة علميَّة في معرفة دلالة الألفاظ وغريبها في القرآن الكريم لفهم مراد الله تعالى.

وقد ركَّز اهتمامه على تفسير التبيان للشيخ الطوسيّ؛ لأهميَّته العلميَّة، وبلوغه أعلى مراتب الشهرة في مجال التفسير والمعارف القرآنيَّة في زمانه، وقد قال فيه السيوطيّ

(١) ينظر: عليّ همت بناري، ابن ادريس الحِلِّيّ (ت٥٥٨هـ) رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلاميّ: ٢٦-٦٥، ترجمة: الدكتور حيدر حبّ الله، دار الغدير، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٢٥هـ.

(ت٩١١هـ): «أبو جعفر الطوسيّ شيخ الشيعة وعالمهم، له تفسير كبير، عشرون مجلَّدًا، وعدَّة تصانيف مشهورة، قَدِم بغداد»[١].

وقد ذكر ابن ادريس الحِلِّيّ آراءه في أصول التفسير الموافِقة للشيخ الطوسيّ في كتاب (منتخب التبيان في تفسير القرآن)[٢]؛ ليكون انطلاقة منه في تطوير التفسير على أصول ثابتة في مجال البحث القرآنيّ عند الإماميَّة، وقد اختار مجموعة من السور والآيات في مختلف الموضوعات، وضمَّنها أصوله التفسيريَّة.

إنَّ هدف ابن ادريس الحِلِّيّ من اختصاره تفسير التبيان يرجع إلى أمور:

الأول: هو نقد آراء شيخ الطائفة الطوسيّ في التفسير، والاستعانة بالأدلَّة العلميَّة المعتبرة المختصَّة بالنقد العلميّ، المفيدة للقطع واليقين.

الثاني: كسر الجمود الفكريّ لدى طلبة العلم في تقديسهم لآراء الشيخ الطوسيّ، والحثّ على الاجتهاد في مناقشة آرائه، والتأمُّل فيها، يقول الشيخ آغا بزرك الطهرانيّ (ت١٣٨٩هـ): «مضت على علماء الشيعة سنون متطاولة، وأجيال متعاقبة، ولم يكن من الهيِّن على أحد منهم أن يعدو نظريَّات شيخ الطائفة في الفتاوى، وكانوا يعدُّون أحاديثه أصلًا مسلَّمًا، ويكتفون بها»[٣]، بل أكثر من ذلك، أنَّهم كانوا «يعدُّون التأليف

(١) البنجبيريّ، محمَّد طاهر (ت١٣٦٥هـ)، نيل السائرين في طبقات المفسِّرين: ١١-١٧٣، تحقيق: محمود جيرة الله، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

(٢) وقد ذكر السيِّد محمَّد مهدي الخرسان في موسوعته ابن ادريس أنَّ نسخة منتخب التبيان وصلتنا ناقصة؛ بسبب التلف الذي لحق الأجزاء الأولى، وما وصلت نسخه بعضها يبدأ بالآية: ١٠٨ من سورة البقرة، وبعضها يبدأ بالآية ١٨٢ من سورة البقرة، وقد أكملها السيِّد؛ لإتمام الفائدة. الخرسان، محمَّد مهدي (ت١٤٤٤هـ)، موسوعة ابن ادريس الحِلِّيّ، المنتخب من تفسير موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ: ٢/ ١٤، العتبة العلويَّة المقدَّسة، النجف الأشرف، ط١، ١٤٣٦هـ.

(٣) الطهرانيّ، آغا بزرك، مقدِّمة التبيان في تفسير القران: ١/ ١٣.

في قبالها، وإصدار الفتوى مع وجودها، تجاسـرًا على الشـيخ، وإهانةً له»[1]، حتَّى جاء عصره «فكان، أعلى الله مقامه الشريف، يسـميهم بالمقلِّـدة، وهو أوَّل مَنْ خالف بعض آراء الشيخ وفتاواه، وفتح باب الردِّ على نظريَّاته»[2].

الثالث: بيان آرائه في كيفيَّة فهم النصِّ القرآني، وأصوله التفسيريَّة، ونقده التفسيريّ، فقد وضع فيه أهمَّ مطالب أصول التفسير، كما قال في منتخبه: «وفيما لخَّصناه واختصرناه كفاية لـمَنْ ضبط أصول هذا الفن، ويغنيه بذلك على ما عداه»[3]. وفيه إشـارة إلى أهميَّة مـا فيه من أصول التفسـير، وهو بهذا الانتخاب يريد تهذيب أصول التفسـير، وإخراج ما سواها عنه.

المطلب الثاني: حجِّيَّة الظهور القرآنيّ بين القطع وعدمه عند ابن إدريس

اعتمـد أصوليُّو الإماميَّة في تقسـيم دلالة الألفاظ على معانيها، على ثلاثة أقسـام، هي:

الأوَّل. دلالـة النَّـصِّ: وقـد عرَّفهـا العلَّامة الحِـلِّيّ بأنَّهـا: «كلُّ كلام تظهـر إفادته لمعنـاه، ولا يتنـاول أكثر منـه»[4]، كما في قوله تعـالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ (الأنعام: ١٥١)، فانَّ النهي في الآية الكريمة نصٌّ في الدلالة على حرمة قتل النفـس التـي حرَّم الله تعالى قتلهـا، ولا يحتمل إرادة خلافها بجواز القتـل ؛ لأنَّ حجِّيَّة

(١) الطهرانيّ، آغا بزرك، مقدِّمة التبيان في تفسير القران: ١/ ١٣.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) الخرسان، محمَّد مهدي، موسوعة ابن دريس الحِلِّيّ، المنتخب من تفسير التبيان: ١/ ١٤.
(٤) العلَّامة الحِلِّيّ، نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢/ ٣٩٢، تحقيق: إبراهيم البهادرليّ، مؤسَّسة الإمام الصادق، قم، إيران، ط١، ١٤٢٥هـ.

النصِّ في القرآن الكريم ثابتة بلا إشكال، وقطعيَّة، والقطع حجَّة، لا يحتاج إلى دليل[1]، فتكون دلالته قطعيَّة.

الثاني. الظاهر: قال الطوسيّ (ت٤٦٠هـ): «الظاهر هو ما يظهر المراد به للسامع»[2]، وعرَّفه العلَّامة الحِلِّيّ: «الظاهر هو الذي يحتمل غيره احتمالًا مرجوحًا»[3]، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِ﴾ (المائدة: ٦).

الثالث. دلالة المجمل: عرَّفه الشيخ الطوسيّ بأنَّه: «ما أنبأ عن الشَّيء على جهة الجملة دون التفصيل، و لا يمكن أن يعلم المراد به على التفصيل»[4]، وإليه ذهب ابن إدريس الحِلِّيّ، كما يظهر من كلامه[5]، وهو المجمع عليه بين المفسِّرين والأصوليِّين[6].

ولكن يظهر من كلام الشيخ ابن إدريس في منتخب التبيان القول بأنَّ دلالة القرآن الكريم قطعيَّة، وذلك بعد حمل المطلق على التقييد، والعام على التخصيص، وقطعيَّة المجمل على المبين، وبردِّ المتشابه إلى المحكم، أو التمسك بالعامِّ القرآنيّ مع فَقدِ الدليل المخصِّص[7]، فلا خفاء حقيقيّ في القرآن الكريم بعد فهم هذه العلاقة الدلاليَّة بين

(١) ينظر: العلَّامة الحِلِّيّ، نهاية الأصول: ٢/ ٢٨٣.
(٢) الطوسيّ، محمَّد بن الحسن (ت٤٦٠هـ)، العدَّة في أصول الفقه: ١/ ٤٠٨، تحقيق: محمَّد رضا الأنصاريّ، مطبعة ستاره، قم، إيران، ط١، ١٤١٧هـ.
(٣) نهاية الوصول: ٢/ ٣٩٢، ٤٨٧.
(٤) الطوسيّ، محمَّد بن الحسن، العدَّة في أصول الفقه: ١/ ٤٠٦.
(٥) ابن إدريس، أجوبة مسائل ورسائل في مختلف فنون المعرفة: ١/ ٢٢٥، موسَّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ط١، ١٢٩٦ق، موسوعة ابن إدريس، العتبة العلويَّة المقدَّسة، ط١، ١٤٣٦هـ.
(٦) السيِّد محمَّد مجاهد بن سيِّد عليّ صاحب الرياض (ت١٢٤٢ق)، مفاتيح الأصول: ١/ ٢٢٣.
(٧) ابن إدريس، أجوبة مسائل ورسائل في مختلف فنون المعرفة: ١/ ٢٢٥.

الآيـات الكريمة، وبذلك تكون الدلالـة القرآنيَّة حقيقة واحدة، وهـي القطع واليقين بالمعنى المراد.

وأمَّا القول بالدلالة الظنيَّة، فهي غير معتبرة عنده، ولا يجوز اسـتعمالها في التفسير؛ لأنَّ «تخصيـص العموم عند المحصِّلين لأصول الفقه لا يكون إلَّا بأدلَّة قاطعة للأعذار، مـن كتابٍ، أو سـنَّةٍ متواترة، أو أدلة العقول، أو الاجماع»[1]، ومـن هذا النصِّ يظهر لنا أنَّ الشـيخ ابـن إدريس وضع أحد أصول التفسـير لإثبـات قطعيَّة التفسـير إلَّا بالأدلَّة القطعيَّة.

فدلالـة الظهور عنده لا تكـون إلَّا قطعيَّة، وعدم احتمال معنـى آخر مطلقًا، وهذا الأصل الَّذي أسَّسـه ابن إدريس من أهمِّ الأصول التفسـيريَّة، إذ إنَّ اعتبار قطعيَّة دلالة النصِّ القرآنيّ تتناسب مع كونه مرجعًا رئيسًا للهداية، وقد خالف بذلك الشيخ الطوسيّ ومشهور الإماميَّة.

والظاهـر أنَّ غرضـه من القول بقطعيَّة الدلالة القرآنيَّة جـاء بعد نفي حجيِّة أخبار الآحـاد مطلقًـا؛ لأنَّهـا «لا توجِب علمًا ولا عمـلًا، كما يعبِّر»[2]، ولهـذا ذهب إلى القول بوجـوب التمسُّـك بالأدلَّة القطعيَّـة من الكتاب والسـنَّة المتواترة، والإجمـاع والعقل، واكتفـى بهـا في مقام الاسـتنباط؛ لانَّ «تخصيص العموم عند المحصِّلـين لأصول الفقه لا يكـون إلَّا بأدلَّـة قاطعة للأعـذار من كتابٍ، أو سـنَّةٍ متواتـرة، أو أدلَّـة العقول، أو الاجمـاع»[3]، فالقطعـيّ لا يفهمه ولا يكشـف دلالته إلاَّ قطعي، فلا يجـوز الدخول في التفسير إلَّا مَنْ بلغ رتبةً في فهم حقيقة الأدلَّة وحجيَّتها وقطعيَّتها.

(١) ابن إدريس، الخرسان، محمَّد مهدي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى: ٢/ ٩٦.
(٢) المصدر نفسه: ١/ ٦٣٠.
(٣) السرائر: ٢/ ٩٦.

ومن هذا البيان للشيخ ابن إدريس الحِلِّيّ، نخرج بنتيجَتَين:

الأولى: أنَّه وضع أصلًا جديدًا مخالفًا للمشهور في أصول التفسير، وهو أنَّ فهم القرآن الكريم لا يكون إلَّا بأدلَّة قطعيَّة لقطعيَّة الدلالة القرآنيَّة، ولا يعدُّ فهمًا للقرآن، ولا كاشفًا عن مراد الله تعالى مَنْ اتَّخذ طريقًا ظنِّيًّا، وإنْ كانت معتبرة عند بعضهم، كأخبار الآحاد.

الثانية: إنَّ قول المفسِّر في التفسير لا يجوز العمل بها إنْ لم تكن قطعيَّة، فلا قيمة لها، وهي قابلة للنقد، وقد أسَّس لقاعدة أنَّ قول المفسِّر ليس بحجَّة؛ لكونه ظنِّيًّا، فلا يجوز تقليده؛ «لأنَّ التقليد في التفسير حرام، إذ إنَّه سيكون من الأخذ بغير علم، ونسبة ذلك للقرآن هو نوع افتراء على الله تعالى»[1]، وأكَّد أنَّه قد جعل مجموعة من أصول التفسير لفهم القرآن الكريم في مختصره تُغني الباحث، قال: «وفيما لخَّصناه واختصرناه كفاية لمن ضبط أصول هذه الفن، ويغنيه بذلك على ما عداه»[2]، وفيه إشارة إلى أصول التفسير التي تكفي لِمَنْ أمعن فيها حسب قوله في زمانه.

وقد بيَّن ذلك في قوله بعدم وجوب الكفَّارة على المريض فيما لو لم يقضِ صوم رمضان حتَّى دخل عليه رمضان الثاني، تمسكًا بعموم قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة: ١٨٤) على وجوب القضاء على المريض في العام القادم، ولا يجب عليه دفع الكفَّارة عن عذر؛ لأنَّ أخبارها آحاد، وهي لا تعارض ظواهر القرآن الكريم، وهو بذلك يردُّ على الشيخ الطوسيّ، قال: «وذهب شيخنا أبو جعفر الطوسيّ رحمه الله إلى أنَّه يتصدَّق عن الأوَّل عن كلِّ يوم بمدَّين من طعامٍ،

(١) التميميّ، مازن شاكر، أصول التفسير الموضوعيّ: ٢١٦، دار الكفيل، العتبة الحسينيَّة المقدَّسة، الطبعة الأولى، كربلاء العراق، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م.

(٢) الخرسان، محمَّد مهدي، موسوعة ابن دريس الحِلِّيّ، المنتخب من تفسير التبيان: ١/ ١٨.

فـإن لم يمكنه، فبمُـدٍّ منه، فإن لم يتمكَّن، لم يكن عليـه شيء، وليس عليه قضاء، والأوَّل يعضـده ظاهر التنزيـل، وهو قولـه تعـالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقـرة: ١٨٤)، فأوجـب عـلى المريـض القضـاء، فمَنْ أسـقطه يحتاج إلى دليـل، ولا إجمـاع معنا في المسـألة، والقائل بما ذهب إليه شـيخنا قليـل، فبقي ظاهر التنزيـل، فـلا يجوز العدول عنه بغير دليل، وإنَّما قد ورد بـه أخبار آحاد، لا توجب علمًا ولا عملًا»[1]، وهو بذلك يسـتخدم في عمليَّة كشـف الدلالة القرآنيَّـة بالحجَّة القاطعة التي لا يُحتَمل فيها الخلاف.

المطلب الثالث: العلاقة الدلاليَّة بين الآيات القرآنيَّة

إنَّ القرآن الكريم له أثر في كشـف دلالة الآيات عبر منهج تفسـير القرآن بالقرآن، وعبر بيان الناسخ من المنسـوخ، والمقَيَّد للإطلاق، والمخَصَّص للعموم، ولأجل تطبيق هذا المنهج، لابدَّ من فهم العلاقة القائمة بين الآيات القرآنيَّة، وبما أنَّ العقل يحكم بلزوم البيان على الله تعالى بأي طريقة يراها مناسـبة في كتابه أو على لسان نبيِّهﷺ، فإنَّ مقتضى وجود خطابَين من المولى سـبحانه، يحكم العقل بلزوم الملازمة بينهما، يقول الشـيخ ابن إدريـس الحِـلِّيّ: «إنَّ الحكيم إذا خاطبنـا بجملَتين: إحداهما عامَّـة، والأخرى خاصَّة في ذلك الحكم والقصَّة بعينها، فالواجب علينا أن نحكم بالخاصِّ على العام، ولم يجز العمل عـلى العموم، وذلك أنَّ القضاء والحكم بالعمـوم يرفع الحكم الخاص بأسره، والقضاء بالخصوص لا يرفع حكم اللفظ العامِّ من كلِّ وجوهه، وما جمع العمل بالمشروع بأسره أولى ممَّا رفع بعضه»[2].

ويظهـر هذا المعنى في تفسـيره بالجمع بين الآيـات القرآنيَّة في مقـام العمل، وهذا

(١) السرائر: ١/ ٣٩٥.

(٢) المصدر نفسه: ١/ ٧٤.

يحتاج إلى خبرويَّة ومعرفة الأخبار المبيِّنة للآيات الكريمة، وكيفيَّة بيان المعصوم عليه السلام واستدلاله بالآية على أختها؛ لتتَّضح دلالة العلاقة بينهما.

ويؤكِّد الشيخ ابن إدريس الحِلِّيّ أنَّ أهميَّة رفع الإجمال في الدلالة القرآنيَّة لا يكون إلَّا بتفصيل قرآنيّ، فتكون الكاشفيَّة والحجِّيَّة للمفصِّل الرافع لإبهام المجمل، يقول: «ومن المعلوم أنَّ المفصَّل المبيَّن من القرآن والسنَّة يقضي على المجمل بغير خلاف بين مَنْ تكلَّم في أصول الفقه ومحصِّليهم؛ لأنَّ الآية المجملة تقضي عليها الآية المبيَّنة المفسَّرة المفصَّلة، وكذلك الخبر المفصَّل يقضي على الخبر المجمل، ويكون العمل بالمفصَّل هو الواجب بغير شبهة»[1]، فإنَّ الآية عنده مفسِّرة لأختها، وكاشفة عن معناها؛لأنَّ «المجمل من الآيات والأخبار يقضي عليها البيان والتفسير؛ لأنَّ العمل بالمفسَّر أولى من المجمل، بغير خلافٍ بينهم»[2].

وقد طبَّق ابن إدريس هذا المنهج في بيانه تفسير القرآن بالقرآن من تمسُّكه بجواز مقاربة الزوجة مطلقًا، إلَّا ما منعه الدليل القطعيّ، ومستدلًّا بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِفُرُوجِهِمۡ حَٰفِظُونَ﴾ (المؤمنون: ٥)[3]، فإنَّه يفيد العموم إلَّا في مورد التخصيص بزمان الحيض، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡمَحِيضِۖ قُلۡ هُوَ أَذٗى﴾ (البقرة: ٢٢٢).

ثمَّ يبيِّن العلاقة القائمة بين العموم القرآنيّ وتخصيصه، وموقف المفسِّر منها، قوله: «وهنا إذا عملنا بالآية الأولى، فإنَّ ذلك يستدعي رفع الحكم الوارد في الآية الثانية مطلقًا، وإذا ما أخذنا بواحدة من الآيتَين وتركنا الأخرى، نكون قد خالفنا قوله تعالى:

(١) ابن إدريس، أجوبة مسائل ورسائل في مختلف فنون المعرفة: ١/ ٢٢٥.
(٢) المصدر نفسه: ١٧١.
(٣) السرائر: ١/ ٧٤.

﴿ وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُم ﴾ (الزمر: ٥٥)، وبناءً عليه فليس أمامنا سبيل عدا العمل بالخاصِّ، وحمل العام عليه»[1].

فقد فهم الشيخ ابن إدريس المراد من الآية الكريمة وذلك بالجمع بين الآيتَين من دون الرجوع إلى الأخبار الظنيَّة، فقد استدلَّ بالدلالة القطعيَّة الظاهرة في النصِّ القرآنيّ على دلالة القطعيّ من نصٍّ آخر، وينفي أن يكون الظنِّيّ بابًا وطريقًا للقطعيّ، وبذلك يؤصِّل في تفسيره، وهو أنَّ فهم القرآن الكريم لا يكون إلَّا بالأدلَّة القطعيَّة.

(١) السرائر: ١/ ٧٤.

المبحث الثاني

أثر دلالة الظهور في تفسير القرآن الكريم

المطلب الأوَّل: حجِّيَّة الظواهر القرآنيَّة

تعدُّ حجِّيَّة الظهور من مباحث الألفاظ، والاهتمام في إثباتها يحتاج إلى خبرة لغويَّة، ومعرفة دلالة الألفاظ، واستعمالها، ولذا يجب على المفسِّر أن يهتمَّ برعاية كلِّ ما يتعلَّق بمباحث ألفاظ القرآن الكريم، من الدلالة المعجميَّة، حتَّى التركيبيَّة؛ ليستطيع معرفة دلالة الظهور الحقيقيَّة أو المجازيَّة.

وقد أجمع العلماء على القول بحجيَّة الظواهر القرآنيَّة، ولا يجوز مخالفتها، لحكم العقلاء بحجيَّتها؛ لأنَّ «العقلاء جرت عادتهم في محاوراتهم ومكاتباتهم الاعتماد على ظاهر كلام المتكلِّم في تعيُّن مراده ومقصوده، ولم يصدر من الشارع ردعٌ ومنعٌ عن تلك السيرة، كما لم يأت بطريقة جديدة بدلًا عنها»[1].

ومثال على ذلك، ما ذهب إليه ابن إدريس الحلِّي في تقديم الظهور القرآنيّ العام، مع فقد الدليل المخصَّص القطعيّ، ويظهر ذلك في تطبيقه الاستدلاليّ بآيات الأحكام في مسألة توريث أخت الميت بنصف التركة حال وجود البنت، فقد منع ابن إدريس إرثها؛ تمسُّكًا بظهور قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌاْ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ﴾ (النساء: ١٧٦)، فإنَّ

(١) الخراسانيّ، الآخوند محمَّد كاظم (ت١٣٢٩هـ)، كفاية الأصول: ٣٢٣، تحقيق ونشر: مؤسَّسة النشر الإسلاميّ، قم، ط١، ١٤١٢هـ.

عمومها المانعة من إرثها، كما قال ابن إدريس: «فإذا تعارضت الأخبار سقطت ووجب الرجوع إلى ظاهر القرآن»[1].

وهذا الظهور العام في الآية الكريمة في نفي وجود عموم الولد الذكر المانع للأخت من النصف، ومع وجود البنت للميت، يمنع الأخت من الميراث، وهذا التمسُّك من ابن إدريس بالظهور القرآنيّ دليل على اعتباره أصلًا من أصول التفسير، يرجع إليه عند فقدِ الدليل القطعيّ أو الشَّكِّ فيه لبقاء العموم على عموميَّته؛ لأنَّ الشكَّ في الحجيَّة ينفي الحجيَّة، وهو بذلك يؤكِّد أهميَّة التمسُّك بالدليل القطعيّ في مقابل الظنِّيّ، كالظهور القرآنيّ، ويرجع إلى الظهور القرآنيّ أيضًا إذا فَقَدَ المرجِّح للأخبار، ولا مرجِّح لأخبار الآحاد؛ لكونها ظنيَّة، وهي لا تقدَّم على الظنيَّة، بل لا قيمة له مطلقًا عند ابن إدريس؛ لعدم إفادته العلم والعمل.

موقف ابن إدريس من تعارض الأخبار المفسِّرة

إنَّ الأصل في تعارض الأخبار تعارضًا تباينًا كليًّا بين دلالتَيهما هو السقوط؛ لاستحالة معارضة الحجَّة بالحجَّة الأخرى، ولو أمكن تأويل دلالتيهما أمكن الجمع بينهما، ولو تعارضت الأدلَّة القطعيَّة من الأخبار أو الاجماعات أو العقل، فإنَّ المرجع في ذلك هو التمسُّك بالجمع الدلاليّ العرفيّ، وقد عبَّر ابن إدريس عن هذه الطريقة بحمل المطلق على المقيَّد، وجعل لها شروطًا، واستدلَّ في تفسيره على ذلك بقوله: «والشارع إذا خاطبنا بخطابٍ مطلقٍ، يجب علينا أن نحمله على إطلاقه وعمومه، إلَّا أنْ يكون له تخصيص وتقييد لغويّ وعرفيّ، أو شرعيّ، فيرجع في إطلاقه إليه، لأنَّ المطلق يُحمَل على المقيَّد، إذا كان الجنس واحدًا، والعين واحدة، والحكم واحد»[2]، وهذا الجمع بين

(١) السرائر: ٢/ ٢٥٦.

(٢) المصدر نفسه: ٢/ ٣٣.

الدَّليلَين، هو المسمَّى بـ(الجمع العرفيّ أو الدلاليّ)[1]؛ لاستحالة التعارض بين الدَّليلَين في مقام الامتثال[2]؛ لأنَّ المكلَّف مأمور بشيء واحد فيه، فلا بدَّ من الجمع بينهما دلاليًّا، وقد استشهد ابن إدريس الحِلِّيّ بإطلاق قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾ (المائدة: ٣) الدَّالَّة على حرمة كلِّ دم، ثمَّ قيَّدها بقوله تعالى: ﴿أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾ (الأنعام: ١٤٥) لخروج دم السمك من الحرمة؛ لأنَّه غير مسفوح، قال: «فإذا سُئِلنا عن دم السمك، هل هو نجس أم لا؟ فجوابنا بأجمعنا أنَّه طاهر، فإن استدلَّ علينا بالآية المتقدِّمة، التي أطلق الدم فيها ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾ (المائدة: ٣)، ودم السمك دمٌ بغير خلاف، قلنا: فقد قال تعالى في آية أخرى: ﴿أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾ (الأنعام: ١٤٥)، فقيَّده بالسَّفح، ودم السمك غير مسفوح، فيجب أن يُحمَل المطلق على المقيَّد؛ لأنَّه حكمٌ واحدٌ، وعينٌ واحدةٌ، وجنسٌ واحدٌ»[3].

وهذا جمع عرفيّ دلاليّ بين دلالة الآيتَين، وبذلك تظهر براعة الاستدلال عند ابن إدريس في بيان المطالب القرآنيَّة بالأدلَّة القطعيَّة في حمل المطلق على المقيَّد، بمعنى أنَّ الدَّليل المطلق القطعيّ لا يقيِّده إلَّا دليل قطعيّ مثله، ولذلك كان يركِّز في الآية على

(١) الجمع العرفيّ: المراد منه الجمع بين مدلولات الأدلَّة المتعارضة بنحو التعارض البدويّ، على أن يكون ذلك الجمع متناسبًا مع الضوابط المقرَّرة عند أهل المحاورة، ولهذا عبَّر عنه بالجمع العرفيّ؛ لتناسبه مع المتفاهم العرفيّ، وذلك في مقابل الجمع التبرُّعيّ. البحرانيّ، محمَّد صنقور، معجم المصطلحات الأصوليَّة: ١/ ٦٠٧، وهو الجمع الدلاليّ نفسه؛ لأنَّه جمع بين دلالة الدليلَين، ولا علاقة للسَّند في ذلك. ينظر: البحرانيّ، محمَّد صنقور، المعجم الأصوليّ، منشورات مطبعة الناشر، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.

(٢) مراتب التشريع أربعة: مقام الإنشاء، والجعل، والفعليَّة، التنجيز، وذهب السيِّد عبد الأعلى السبزواريّ إلى أنَّها مقامَين، الجعل والتنجيز. السبزواري، عبد الأعلى بن سيِّد عليّ أكبر (ت١٤١٣هـ)، تهذيب الأصول: ١/ ٥٦، الدار الإسلاميَّة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

(٣) السرائر: ٢/ ٣٣.

البحث عن مقيِّد قطعيّ الدلالة، فالتقيُّد بالدم المسفوح عنده تقييد شرعيّ قطعيّ، لا ظنِّيّ.

المطلب الثاني: أثر دلالة السياق في فهم القرآن

إنَّ السياق القرآنيّ عنصر أساس في فهم دلالة الآية والمفردة، والمراد من السياق هو: «النظم اللفظيّ للكلمة وموقعها من ذلك النظم»[1]، وعبَّر عنه السيِّد الصدر (ت١٤٠٠هـ): «كلُّ ما يكتنف اللفظ الذى نريد فهمه من دوال أخرى، سواء كانت لفظيَّة، كالكلمات التى تشكِّل مع اللفظ الذى نريد فهمه كلامًا واحدًا»[2]، ويظهر أنَّ تعريف السيِّد الصدر أوسع دلالة من التعريف الأوَّل، بدليل أنَّ فهم اللفظ لا يتقيَّد بعلاقة اللفظ بما يحيطه من قرائن داخليَّة تحيط بالنظم، بل يشمل القرائن الخارجيَّة، أمثال آية أخرى أو سنَّة الإجماع أو عقل أو حدث تاريخيّ يبيِّنه سبب النزول.

وتمثِّل الدلالة السياقيَّة أهم العوامل المساعدة على كشف مراد الله تعالى، وتحدِّد الظهور القرآنيّ من سياق الكلام، وهو حجَّة يجب الأخذ بها؛ لحجِّيَّة الظهور، إلَّا إذا دلَّ دليلٌ على خلاف السياق، كما لو ثبت أنَّ ترتيب الآيات لم يكن بحسب النزول، بل بأمر من الرسول صلى الله عليه وآله، ولكن لا يكون السياق حجَّة، بل يحتاج إلى قرينة خارجيَّة تحدِّد المعنى المراد.

وبذلك يؤسِّس ابن إدريس الحِلِّيّ لقاعدة أنَّ الأصل في السياق القرآنيّ هو حجيَّته، إلَّا ما خرج بالدليل، كما في آية التطهير ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (الأحزاب: ٣٣)، فإنَّ الرسول صلى الله عليه وآله قد وضعها بين الآيات

(١) دور الكلمة في اللغة: ٥٥.

(٢) الصدر، محمَّد باقر، دروس في علم الأصول: ١/ ١٠٤.

التـي تتحدَّث عن النسـاء، والذي يميِّزها عن السـياق بالاختلاف سـبب النزول، فبهِ تكـون خارجًـا موضوعًا عن السـياق، ولكـن لحكمةٍ اقتضـت أن توضَـع في مكانها، يقـول الطباطبائيّ (ت١٤٠٢هـ): «إنَّما الشـأن كلُّ الشـأن في اتِّصال الآيـة بما قبلها من الآيـات، فهذه الأحاديث على كثرتها البالغة ناصَّة في نـزول الآية وحدها، ولم يرِد حتَّى في رواية واحدة نزول هذه الآية في ضمن آيات نساء النبيّ، ولا ذكره أحدٌ، حتَّى القائل باختصـاص الآية بأزواج النبيّ، كما يُنسَـب إلى عكرمة وعروة، فالآية لم تكن بحسـب النـزول جزءًا من آيات نسـاء النبـيّ، ولا متَّصلة بهـا، وإنَّما وضعت بينها إمَّـا بأمرٍ من النبيّ صلى الله عليه وآله، أو عند التأليف بعد الرحلة»[1].

ولـمَّا كان السـياق أحـد أدوات البحث القرآنيّ في فهم الآيـة، اعتمده المفسِّرون في رفع المتشابه من القرآن، كما بيان قوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَ﴾ (الأنعام: ١٠٣)، فإنَّها تفيد المدح لذاته المقدَّسـة في إثبـات القدرة والعلم الذاتيّ، ونفي الجسـميَّة والجهتيَّة، فالآية الكريمة، بحسـب إجماع المفسِّرين، تفيد مدح الله تعالى بنفي إدراك الأبصـار له ورؤيتها له، وهذا التمدُّح راجع إلى ذاته؛ لأنَّ الإدراك ليس بمعنى، فيتمدح بأن لا يفعله على سبيل التفضيل[2].

وممَّـا يـدلُّ عـلى حجيَّة السـياق في فهـم دلالة الفـاظ النـصِّ القرآنيّ قولـه تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ (المائـدة: ٣٣)، فقد حدَّد أنَّ المراد من لفظة (يحاربون) هم قطَّاع الطريق؛ لأنَّ في سياق الآية قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡ﴾ (المائدة ٤٣)، وظاهر سياق الآية أنَّ عقوبة القتل لقطَّاع الطرق تسقط

(١) الطباطبائـيّ، محمَّد حسـين (ت١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسـير القـرآن: ١٦/ ٣١١، دار الكتب الإسلاميَّة، طهران، ط١، ١٤٠٨هـ.

(٢) ابن شـهر آشـوب، محمَّد بن عليّ (ت٥٨٨هـ)، متشـابه القرآن ومختلفـه: ١/ ٩٣، دار البيدار للنشر، ط١، ١٣٦٩ق.

بالتوبة فيما لو تابوا قبل إلقاء القبض؛ لأنَّ «المحارب إذا وجب عليه حدٌّ من حدود الله، ثـمَّ تاب قبل أن يُقام عليه الحدّ، سـقطت، وإن تاب بعد القدرة؛ لا يسـقط بلا خلاف، وما يجب عليه من حدود الآدميِّين فلا يسـقط، ودالٌّ على أنَّه يعمُّ الرجال والنسـاء»[1]، فالسـياق هنـا كشـف عن دلالة الآيـة، ولا يمكن دلالة لها على شـمولها لأهـل الذِّمة؛ لدخولهـم في ذمَّة الإسـلام، فهم خارجون عـن حدِّ المحارب، «فلـو كان المراد بها أهل الذِّمـة أو أهل الردَّة، كانت التوبة منهم قبل القدرة وبعد القدرة»[2]، فقد حدَّد السـياق المعنـى المراد في تحديد معنى المحاربين من النصِّ القرآنيّ، وهم خصوص قطَّاع الطريق، فأصبح السياق قرينة تحيط نظم الكلام، وتحفُّه، وتُبيِّن دَلالة المفردة.

ويظهر منهج السـيِّد ابن طاووس (ت٦٦٤هـ) في تمسُّكه بالسياق أصلًا من أصول التفسـير القطعـيّ للقـرآن الكريم، في كشـفه لدلالة المفـردة القرآنيَّة مـن القرائن التي سيسـتدلُّ بها السـيِّد، سـواء المحيط باللفظ ونظمـه، أو بالقرائن الخارجيَّـة، مبيِّنًا ذلك باسـتدلاله النقديّ من السـياق في بيان دلالة مفردة (المساجد)، ومنع دلالتها على إرادة مطلـق وجـه الأرض، كما في قولـه تعـالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَآ﴾ (البقـرة: ١١٤)، خلافًا لما ذهب إليـه الراونديّ (ت٥٧٣هـ) مـن القول بدلالتها على العمـوم لمطلق وجه الأرض، وقد منع السـيِّد ابن طاووس هذا الإطلاق بقرينة السياق نفسها، وتقيُّدها في إرادة خصوص بيوت الله تعالى، دون مطلق وجـه الأرض، ولا يمكـن توسـعة دلالتها إلى غـير المعنى المراد إلَّا مـن خلال العلاقة المجازيَّة، ليشـمل مطلق وجه الأرض، ليصدق العبادة عليهـا، فيدخل فيها حرمة منع الحريَّات الدينيَّة في أداء عباداتهم وطقوسهم في مطلق وجه الأرض.

(١) متشابه القرآن ومختلفه: ٢/ ٢١٩.

(٢) المصدر نفسه.

وذهب إلى تلك التوسعة الراوندي، ومؤيِّدًا ذلك بالسياق، وحديث رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنَّ الله جعل الأرض مسجدًا»[1]، فالأرض كلُّها مسجد تجوز الصَّلاة فيه، إلَّا ما كان مغصوبًا أو نجسًا[2].

وقد رفض السيِّد ابن طاووس هذه التوسعة في الإطلاق، وعدَّها خروجًا عن السياق القرآنيّ؛ لوضوح دلالتها في أرادة خصوص بيوت العبادة، ودليله على ذلك السياق، قال: «إنَّ سياق الآية الشريفة يظهر منه خلاف هذه الإشارة الضعيفة؛ لأنَّ الله جلَّ جلاله قال: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ..﴾ (البقرة: ١١٤)، فالسعي في الخراب مفهومه مساجد عامرة بلغة المخاطَبين[3]، ويؤيِّده «دلالة الجملة الفعليَّة (يدخلوها) التي تفيد الظرفيَّة، ودلالة عَود الضمير إلى المساجد، مقتضى لتخصيص مكان عامر محدود»[4].

فالسياق القرآنيّ يساعد على فهم مراد الله تعالى، ولذا تمسَّك به كِلَا العالِمَين، مع الاختلاف في البيان ووجهة النظر، ويظهر تركيز السيِّد ابن طاووس على الدلالة السياقيَّة في الحفاظ على دلالة النصِّ القرآنيّ، وعدم قابليَّة مفردة (المساجد) في إطلاقها على مطلق وجه الأرض؛ لوضوح دلالتها على خصوص أماكن العبادة، كما هو المعروف والمشهور لغةً وعرفًا، والتجوُّز يحتاج إلى دليل، وهو مفقود هنا، وتمسُّك السيِّد بدلالة السياق ليس جمودًا على النصِّ، بل لخصوصيَّة في دلالة المفردة في هذا المورد.

(١) الكلينيّ، محمَّد بن يعقوب (ت٣٢٨ أو ٣٢٩هـ)، الكافي: ٢/ ١٧-٣١، ح١، تحقيق: عليّ أكبر الغفاريّ، دار الكتب الإسلاميَّة، قم، ط٣، ١٣٨٨هـ.

(٢) الراوندي، قطب الدين بن هبة الله (ت٥٧٣هـ)، فقه القرآن: ١/ ٩٨، منشورات مكتبة المرعشيّ العامَّة، ط٢، ١٤٠٥هـ.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

المطلب الثالث: أثر الدلالة اللغويَّة في التفسير

لقد اهتمَّت المدرسة الحِلِّيَّة بالدلالة اللغويَّة في كشف دلالة المفردة معجميًّا في التفسير، مستعينةً بجمع القرائن؛ لإثبات صحَّة الدلالة على المعنى المراد من أقوال اللغويِّين وشعر العرب، ويظهر ذلك في منهج ابن إدريس في تعامله مع النصِّ القرآنيّ، فقد استشهد بأقوال اللغويِّين، كالخليل بن احمد (ت١٧٠هـ)، وابن دريد (ت٣٢١هـ)، وابن فارس (ت٣٩٥هـ)، وناقشها ورجَّح بعضها على بعض، كما في ترجيح قول أبي محمَّد اليزيديّ (ت٢٠٢هـ) على الخليل بن أحمد[١] في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِفُرُوجِهِمۡ حَٰفِظُونَ﴾ (المؤمنون: ٥)، فقد استدلَّ ابن إدريس الحِلِّيّ على أنَّ المراد من (الفرج) في الآية الكريمة يشمل عموم القُبل والدُّبر، ودليله على ذلك كلام اللغويِّين في عدم الفرق عندهم في إطلاقه على الدُّبر، وأنَّ الفرج مشتقٌّ من الانفراج[٢]، وهذا المعنى موجود في الدُّبر أيضًا، وليس مختصًّا بقُبل المرأة، ذلك أنَّ الله تعالى أراد الرجال من قوله تعالى في الآية السابقة ﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِفُرُوجِهِمۡ حَٰفِظُونَ﴾[٣].

ومِن اهتماماته باللغة في مقام الاستدلال في التفسير، استدلاله على دلالة كلمة (الصَّيد) على عدم إفادة الإطلاق في كلِّ زمان في قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمۡ صَيۡدُ ٱلۡبَحۡرِ وَطَعَامُهُۥ مَتَٰعٗا لَّكُمۡ وَلِلسَّيَّارَةِ﴾ (المائدة: ٩٦)، فإنَّ ظاهرها الإطلاق في إباحة الصَّيد لكلِّ أحدٍ في كلِّ زمان ومكان، ولكنَّها مقيَّدة بحرمة الصَّيد حال الإحرام، وقد استفاد هذا التقييد من قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ غَيۡرَ مُحِلِّي ٱلصَّيۡدِ وَأَنتُمۡ حُرُمٌۗ﴾ (المائدة: ١).

(١) عليّ همت بناري، ابن إدريس الحِلِّيّ رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلاميّ: ١٩٨.
(٢) ابن إدريس، السرائر: ١/ ٢١١.
(٣) المصدر نفسه: ١/ ١٠٧.

ومثلـه في التقييـد قولـه تعـالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْۖ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُۙ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُۖ﴾ إلى قوله: ﴿فَكُلُواْ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ (المائـدة: ٤)، وهذه أبينُ آيـة في كتاب الله في الاصطياد وأكل الصَّيد؛ لأنَّها أفادت جواز تعليـم الجوارح للاصطياد، وأكل ما تصيد وتقتلُ، إذا كان مُعَلَّمًا؛ لأنَّه لو لم يقتله لما جاز أكلـه، حتَّى يذكَّى، مُعَلَّمًا كان أو غـير مُعَلَّمٍ، ويدلُّ على ذلك إجماع الأمَّة»[1]. ويدلُّ على صحَّة ذلك قول السـيِّد المرتـضى (ت٤٣٦هـ)، قال: «والذي يدلُّ عـلى صحَّة ما ذهبنا إليه، بعد إجماع الطائفة المحقَّة عليه، و هذا نصٌّ صريح -اشارة للآية: ٤ من المائدة- على أنَّه لا يقوم مقام الكلاب في هذا الحكم، غيرها»[2].

وقـد اعتمد ابن إدريس الحِلِّيّ على كتب اللغة لكشـف دلالـة المفردة القرآنيَّة كما في دلالة مفـردة (مُكلِّبين) التي تُطلَق على خصوص الكلـب المعَلَّم للصيَّد، دون غيره من الجوارح، تمسُّـكًا بظاهر القرآن الكريـم وأهل اللغة، ولذلك أفتـى بحرمة الصيد بكلِّ جارحٍ إلَّا بالكلاب المعَلَّمة: «فأمَّا ما يجوز الاصطياد به، فعندنا لا يجوز الاصطياد بشيء مـن الجوارح إلَّا الكلب المعَلَّم فقط، دون ما عداه، سـواء كان من جوارح السـباع، أو جوارح الطير، يدلُّ على صحَّة ما قلناه بعد إجماعنا، قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾ (المائـدة: ٤)، وهـذا نصٌّ صريحٌ على أنَّه لا يقـوم مقام الكلاب في هذا الحكم غيرها؛ لأنَّه تعالى لو قال: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾، ولم يقل مكلِّبين، لدخل في هـذا الكلام كلُّ جارح من طير وبهيمة ذي ظفر وناب ومخلب، وإنَّما أتى بلفظ مكلِّبين، وهـي تخصُّ الـكلاب؛ لأنَّ المكلَّب، هو صاحب الكلاب، بلا خـلاف بين أهل اللغة،

(١) السرائر: ٣/ ٨٢.

(٢) المرتضى، علم الهدى، عليّ بن الحسـين (ت٤٣٦هـ)، الانتصـار في انفرادات الإماميَّة: ٣٩٥، تحقيق: محمَّد رضا الخرسان، منشورات الرضيّ، قم، ١٣٩١هـ.

فعَلِمنا أنَّه تعالى لم يرد بالجوارح جميع ما يستحقُّ هذا الاسم، وإنَّما أراد بالجوارح الكلاب خاصَّة»[1]. فمن المعلوم أن الصِّفة تمنع الإطلاق، و(مكلِّبين) هنا حال منصوب[2]، وهو أفاد حليَّة الصيد بالكلاب المعَلَّمة دون غيرها.

واستند ابن إدريس في بيان دلالة المعنى وصحَّته إلى كلام أهل اللغة من الأمثال العربيَّة والشعر، في بيان أثر الحال في تقيد الكلام، قال: «ويجري ذلك مجرى قولهم: ركب القوم مهاريهم، مبقرين، أو مجمزين، فإنَّه لا يحمل، وإن كان اللفظ الأوَّل عامًّا، إلَّا على ركوب البقر والجمازات، وليس لأحد أن يقول المكلب المضريّ، والممرن، والمغزى قلنا هذه لفظة عربيَّة مشتقَّة من الكاف واللام والباء، فلا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز، ولا يتكلَّم فيها طريقة اللغة، إلَّا أهلها»[3].

قال طفيل الغنويّ[4]:

تُبارِي مَراخِيها الزُّجاج كأنَّها
ضُرَّاء أحسَّت تباءة من مكلبِ

يصف خيلًا والمراخي جمع مرخاء، وهي السريعة العدو، والزجاج جمع زج، والضُّرَّاء جمع ضروة، وهي الكلبة، وقال النابغة: «فارتاع من صوت كلاب»[5]، وبذلك قال أهل اللغة في بيان الدلالة المعجميَّة للمفردة

(١) السرائر: ٣/ ٨٢.
(٢) الطبرسيّ، الفضل بن الحسن (ت٥٤٨هـ)، مجمع البيان في تفسير علوم القرآن: ٣/ ٢٤٨، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلاميَّة، طهران، ط٣، ١٤١٧هـ.
(٣) السرائر: ٣/ ٨٣.
(٤) طفيل الغنويّ (ت نحو ١٣هـ/ ٦١٠م): طفيل بن عوف بن كعب الغنويّ، من قيس عيلان، شاعر جاهليّ شجاع. كحالة، عمر رضا، معجم المؤلِّفين: ٥/ ٤١.
(٥) السرائر: ٣/ ٨٢.

القرآنيَّة[1]، فلا يمكن الاستغناء عن كلام أهل اللغة، ولذا يؤكِّد ابن إدريس الحِلِّيّ أهميَّة كشف الدلالة اللغويَّة في القرآن، بالرجوع إليهم، باعتبار نزول القرآن بلغتهم.

ويسلك السيِّد ابن طاووس المنهج نفسه في بيان الدلالة اللغويَّة بالرجوع إلى أهل اللغة، وكلام المعاجم، في بيان دلالة المفردة القرآنيَّة، كما في دلالة مفردة (الشاهد) في قوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ﴾ (هود: ١٧)، فقد أثبت بعدَّة أدلَّة أن المراد من (الشاهد) في الآية الكريمة، هو خصوص أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

وقد استدلَّ بأسباب النزول لإثبات دلالة السياق، والمعنى اللغويّ في اختصاص (الشاهد) بأمير المؤمنين عليه السلام، فيما رواه الثعلبيّ (ت٤٢٧هـ) في تفسيره عن الفقيه الشافعيّ، و ابن المغازليّ (ت٤٨٣هـ)[2] في كتاب المناقب، في تفسير قوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ﴾ (هود: ١٧)، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **على بيِّنة من ربِّه، وعليٌّ الشاهدُ**»[3]، فقد استعان بالتنزيل لكشف دلالة المفردة المعجميَّة؛ لمنع

(١) ينظر: الجوهريّ، إسماعيل بن حمَّاد (ت٣٩٣ هـ)، الصِّحاح المسمَّى تاج اللغة وصحاح العربيَّة: ١/ ٢١٣، تحقيق: شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤٢٣هـ.

(٢) ابن المغازليّ: هو الحافظ أبو الحسن أو أبو محمَّد عليّ بن محمَّد الشهير بابن المغازليّ، ولِد ببلدة واسط، ثمَّ انتقل في أواخر عمره إلى بغداد، وبها توفِّي (٤٨٣هـ)، كان شافعيًّا فروعًا، أشعريًّا أصولًا، كما هي طريقة أكثر الشافعيَّة، وقلَّما توجد فيهم طريقة الاعتزال أو الماتريديَّة أو غيرهما من المسالك والعقائد. ومن ألقابه الشهيرة (الجلَّابي) نسبةً إلى جُلَّاب بالضَّمِّ كزُنَّار، معرَّب (كلاب) أي ماء الورد، نصَّ عليه الزبيديّ في التاج: ١/ ١٨٦، وأنَّ أحد أسلافه كان نزيلًا بمحلَّة المغازليِّين في واسط. مقدِّمة كتاب مناقب الإمام عليّ بن أبي طالب، قدَّمها العلَّامة السيِّد شهاب الدين أبو المعالي الحسينيّ المرعشيّ النجفيّ.

(٣) المغازليّ، مناقب الإمام عليّ بن أبي طالب: ٢٧٠-٣١٨، تحقيق: أبو عبد الرحمن تركي الوادعيّ، دار الآثار، صنعاء، اليمن، ط١، ١٤٢٤هـ.

العموم، ورفع الإجمال في دلالتها.

ولا يمكن استفادة العموم من الآية الكريمة أكل أحد بحجَّة أنَّ المورد لا يخصِّص الوارد أو قاعدة العبرة بعموم اللفظ[1]، فإنَّ لها موردًا خاصًّا؛ لأنَّ آيات المناقب التي اختصَّت به لا يمكن شمولها لغيره؛ لاختصاص النصِّ به عليه السلام دون غيره، فقد بيَّن سبب النزول فضل الإمام عليّ عليه السلام.

(١) ينظر: الحكيم، محمَّد باقر (ت ١٤٢٤هـ)، علوم القرآن: ٤٧، دار التعارف، بيروت، ط٢، ١٤١٥هـ.

المبحث الثالث

الأدلَّة غير اللفظيَّة وأثرها في التفسير

الدليل غير اللفظيّ: هو الدليل الذي لا لسان له، تُعرَف بواسطته سعة دائرة مدلوله أو ضيقها، ولهذا يُطلق الدليل اللبِّيّ في مقابل الدليل اللفظيّ، والذي يمكن التعرُّف بواسطة ألفاظه على حدود مدلوله من حيث السِّعة والضيق[1].

ويقول المظفَّر (ت١٣٨٣ هـ) عن معنى الدليل اللبِّيّ: «يعني أنَّه يثبت بهما نفس المعنى والمضمون من الحكم الشرعيّ الذي هو كاللبِّ بالنسبة إلى اللفظ الحاكي عنه، الذي هو كالقشر له»[2].

فالدليل اللبِّيّ هو ما يكون من قبيل الإجماعات والسير العقلائيَّة والمتشرعيَّة، فهي جميعًا تشترك من جهة عدم إمكان التعرُّف على سعة مدلولها بأكثر ممَّا هو القدر المتيقَّن من مدلولها، فحينما يقع الشكُّ في اتِّساع السيرة لمورد من الموارد، فإنَّه لا مجال لاستظهار شمولها له، فدليليَّة الدليل اللبِّيّ متمحِّض في المقدار المتيقَّن من مدلوله[3].

(١) البحرانيّ، محمَّد صنقور، المعجم الأصوليّ: ٢/ ١٣٦.
(٢) المظفَّر، محمَّد رضا (ت١٣٨٣هـ)، أصول الفقه: ٢/ ٩٤، انتشارات إسماعيليان، قم، ط١٢، ١٤٢٥هـ.
(٣) المصدر نفسه: ٢/ ١٣٦.

وهي أيضًا أدلَّة تفيد القطع في كشف الدلالة عند تفسير القرآن، وهذا هو منهج ابن إدريس في التفسير، بخلاف السيِّد ابن طاووس، فإنَّه يعتمد على الأدلَّة القطعيَّة والظنِّيَّة المعتبرة لدلالة الدليل الشرعيّ على جواز العمل به.

وسيكون الكلام في هذا المبحث عن الأدلَّة غير اللفظيَّة التي لها أثر في تفسير القرآن الكريم، وهذا هو الأصل الثاني من أصول التفسير في لعلَمَين من أعلام المدرسة الحِلِّيَّة، وقد صرَّحا بأثر هذه الأدلَّة وقيمتها العلميَّة في التفسير، ولاسيما في آيات الأحكام، وهو ما سمَّاه العلماء بـ(الأدلَّة اللبِّيَّة) في مقابل الدليل اللفظيّ.

المطلب الأوَّل: أثر الدليل العقليّ في تفسير القرآن

نزل القرآن الكريم مخاطِبًا العقول في مختلف مستوياتها، حثَّ على التدبُّر في آياته؛ لأهميَّة الاعتماد على العقل في التفسير، ولذلك سعى العلماء في تحديد طبيعة أثر العقل[1]، وقدرته في البحث القرآنيّ؛ لأنَّه أحد الأدلَّة عليه، ولأجل تحديد معنى العقل، تطوَّرت المباحث العلميَّة في تحديد المراد من العقل وحجِّيَّته، وإمكان الاستدلال به في التفسير اختلف في المعنى المراد من العقل الذي يكون له أثر في التفسير[2]، واتَّفقت الإماميَّة على

(١) المراد من حكم العقل هنا هو العقل العمليّ الذي يحكُم بحُسن شيء وقبحه، فإنَّه يدرك قبح الظلم، وفاعل الحسن ممدوح، فينبغي فعله، فليزم من فعل الظلم الحرمة حسن الفعل الوجوب كوفاء الدين واجب، ومنعه ظلم، وردُّ الوديعة والعدل، وحسن الصدق، وحرمة الكذب، فإنَّ الشارع لا يخالف حكم العقل بالوجوب والحرمة. ينظر: الحكيم، محمَّد تقي، الأصول العامَّة للفقه المقارن: ٢٦٨، وينظر: المظفَّر، محمَّد رضا، أصول الفقه: ٣/ ١٠٨.

(٢) المنهج العقليّ: هو استخدام العقل في فهم الآيات القرآنيَّة بغير النقل، سواء بالعقل الفطريّ أم القواعد الدارجة في المدارس الكلاميَّة، أو بتأويلات الباطنيَّة والصوفيَّة أو التفسير بحسب العلوم الحديثة قد يُطلَق ويُراد به تفسير الآيات من منظار العقل الفطريّ، والعقل الصريح، والبراهين المشرقة غير الملتوية، الواضحة لكلِّ أرباب العقول، وهذا هو المراد في المقام، وهو بهذا المعنى قسم من المناهج التفسيريَّة العقليَّة. السبحانيّ، جعفر حسين، المناهج التفسيريَّة:=

حجِّيَّة العقل وقطعيَّة أحكامه، بخلاف الأخباريَّة منهم[1].

ويمكن تقسيم أثر العقل في البحث القرآنيّ من حيث اختلاف موضوعاته إلى الأصول الاعتقاديَّة، والأحكام الشرعيَّة، والأخلاقيَّة، ولكن يختلف الحكم فيها من حيث إدراكات العقل، فما يدركه العقل فيما يتعلَّق بالأصول الاعتقاديَّة يسمَّى بالعقل النظريّ[2]، وما يتعلَّق بالأحكام الشرعيَّة، والأخلاقيَّة يُرجعه فيها إلى إدراك العقل العمليّ[3].

ومن هنا تظهر قيمة الدليل العقليّ وأثره في التفسير، ولا يمكن الاستغناء عنه في ذلك في بعض الموارد في الشريعة الإسلاميَّة؛ لأنَّها جاءت بما يوافق حكم العقل، ومخاطبة للعقلاء، يقول الشيخ المظفَّر: «وهل تثبَت الشريعة إلَّا بالعقل؟ وهل يثبَت التوحيد والنبوَّة إلَّا بالعقل؟ وإذا سلخنا أنفسنا عن حكم العقل، فكيف نصدِّق برسالة؟ وكيف نؤمن بشريعة؟ بل كيف نؤمن بأنفسنا واعتقاداتها؟ وهل العقل إلَّا ما عُبِدَ به الرحمن؟ وهل يُعبَد الديَّان إلَّا به؟»[4].

=٧٥، مؤسَّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ط٣، ١٤٢٦هـ.

(١) الأخباريَّة: جماعة من الإماميَّة، ذهبوا إلى نفي حجِّيَّة الظواهر القرآنيَّة والعقل كدليل لفهم الشريعة، وتمسَّكوا فقط بالأخبار لفهم القرآن، بحجَّة أنَّ الأخبار كافية لفهم الشريعة، وكلُّ ما تحتاجه الأمَّة. ينظر: الاسترآباديّ: محمَّد أمين (ت١٠٣٣هـ)، الفوائد المدنيَّة: ٢٦٩-٣٣٦، تحقيق: رحمة الله الرحمتيّ، مؤسَّسة النشر الإسلاميّ، قم، ط١، ١٤٢٤هـ.

(٢) العقل النظريّ: هو إدراك ما يجب أن يعلم، كحاجة الممكن إلى العلَّة، والكلُّ أعظم من الجزء. ينظر: المظفَّر، محمَّد رضا، المنطق: ١/ ٣٤٣، وأصول الفقه: ٣/ ١٣٦، تحقيق: رحمتي اراكي، رحمت الله، مؤسَّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرِّسين، ط٥، ١٤٣٠هـ.

(٣) المراد من العقل العمليّ، إدراك ما يجب أن يُعمَل ويُطبَّق على الحياة، كقولنا: العدل حسن، والظلم قبيح. ينظر: المنطق: ١/ ٣٤٣، وأصول الفقه: ٣/ ١٣٦.

(٤) المظفَّر، أصول الفقه: ٣/ ١٠٨.

ويظهر ذلك في تأصيل علمائنا لدليل العقل في مصنَّفاتهم، ومنها البحوث القرآنيَّة، وتظهر جليَّة فيها إثبات حجِّيَّة العقل، وأثره في التفسير، وإثبات حجِّيَّة القرآن الكريم، وفهم آياته، يقول الشيخ المفيد (ت٤١٣ هـ): «اعلم أنَّ أصول أحكام الشريعة ثلاثة أشياء: كتاب الله سبحانه وتعالى، وسنَّة نبيِّه صلى الله عليه وآله، وأقوال الأئمَّة الطاهرين عليهم السلام من بعده، والطرق الموصِلة إلى علم الشَّرع في هذه الأصول ثلاثة؛ أحدهما: العقل، وهو السبيل إلى معرفة حجِّيَّة القرآن..»[1].

ولذلك نجده كثيرًا ما يستشهد بالعقل عند استدلاله بالقرآن الكريم، ويمكن وصف منهجه التفسيريّ بالمنهج الكلاميّ؛ لغلبة الأسلوب البرهانيّ الجدليّ والعقليّ؛ لاعتماده على «العقل في فهم القرآن، من خلال مناقشة آراء المذاهب والفِرَق الإسلاميَّة»[2]، ويتبعه في ذلك تلميذه السيِّد المرتضى، كما يظهر في بحثه في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا﴾ (نوح: ١٩)، حيث أثبت كرويَّة الأرض، وردَّ فيها على أبي عليّ الجبائيّ[3]، وصرَّح الشيخ الطوسيّ بأهميَّة العقل في التفسير، منطلقًا من قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢)، في دلالتها على أربعة أمور أساسيَّة يحكم بها العقل، ومنها:

أوَّلًا: بطلان التقليد، وصحَّة الاستدلال على أصول الدِّين؛ لأنَّه حثٌّ على التدبُّر، وذلك لا يكون إلَّا بالفكر والنظر.

(١) المفيد: محمَّد بن محمَّد بن النعمان العكبريّ (ت٤١٣هـ)، التذكرة بأصول الفقه: ٢٨-٣٨، ط٢، تحقيق ونشر: مطبعة دار المفيد، بيروت، ١٤١٤هـ.

(٢) أيازي، محمَّد عليّ، تفسير القرآن المجيد المستخرج من تراث الشيخ المفيد (ت٤١٣هـ): ١٥، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلاميّ، قم، إيران، ط١، ١٤٢٤هـ.

(٣) المرتضى، عليّ بن الحسين علم الهدى الموسوي (ت٤٣٦هـ)، أمالي المرتضى: ١/ ١٨٧، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشيّ النجفيّ، قم، ط١، ١٤٠٣هـ.

والثاني: يدلُّ على فساد مذهب مَنْ زعم أنَّ القرآن الكريم، لا يُفهَم معناه إلَّا بتفسير الرسول له، من الحشويَّة، والمجبرة؛ لأنَّه تعالى حثَّ على تدبُّره؛ ليعملوا به[1].

وقد ردَّ الشيخ الطوسيّ على مَنْ يزعم أنَّ تفسير القرآن الكريم لا يكون إلَّا من السنَّة المطهَّرة، بقوله: «في ذلك حجَّة على بطلان قول مَنْ يقول: لا يجوز تفسير شيء من ظاهر القرآن إلَّا بخبر وسمع»[2]، وهذا تأصيل لحجِّيَّة العقل في التفسير، وعدم إمكان الاستغناء عنه؛ لما في القرآن الكريم من بُعدٍ معرفيٍّ يتعلَّق بالمعارف العقليَّة النظريَّة التي تحتاج إلى العقل كدليلٍ قطعيٍّ مفسِّرٍ للآيات التي تخاطِب العقول.

وتطوَّر المنهج العقليّ في التفسير؛ لينتقل إلى المرحلة الثانية في المدرسة الحِلِّيَّة، ويظهر بصورة جليَّة بين ابن إدريس الحِلِّيّ، والسيِّد عليّ بن طاووس، وأصبح المنهج العقليّ في مدرسة الإماميَّة جزءًا لا يتجزَّأ منها.

إنَّ الدليل العقليّ دلالته قطعيَّة لا تقبل الشكَّ والظنَّ، وأمارة ذلك تطابق العقلاء على ذلك، وقد استدلَّ الشيخ ابن إدريس الحِلِّيّ (ت٥٩٨ هـ) بهذا العقل في فهم النصِّ القرآنيّ، كما يظهر في آيات العقيدة في مسألة خلود المسلم الفاسق في النار، فقد ذهب المعتزلة[3] إلى أنَّه مخلَّد في النار تمسُّكًا بعموم قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾

(١) التبيان في تفسير القرآن: ٣/ ٢٧٠.

(٢) المصدر نفسه: ٩/ ٣٠٣.

(٣) مؤسِّس المذهب هو واصل بن عطاء (ت١٣١هـ)، تلميذ الحسن البصريّ. نقل الشهرستانيّ أنَّه دخل شخص على الحسن البصريّ، فقال: يا إمام الدين! لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفِّرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم يُخرج به عن الملَّة، وهم وعيديَّة الخوارج، وجماعة يُرجئون أصحاب الكبائر، ويقولون لا تضرُّ مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأُمَّة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادًا؟ فتفكَّر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب، قال واصل بن=

(الانفطار: ١٤)، وقد أجاب ابن إدريس ببطلان هذه الدعوى، وذلك لوجود الأدلَّة المخصَّصة للآية الكريمة، وهي حكم العقل القطعيّ[١]، المُخرِجة للمسلمين الفجرة منهم، فقد قسَّم الفاجرَ على قسمَين، قال: «إنَّ الفجَّار على ضَربَين: فاجرٌ كافرٌ، وفاجرٌ مسلمٌ، وقد علمنا بالأدلَّة القاهرة من أدلَّة العقول، التي لا يدخلها الاحتمال، أنَّ فاجر أهل الصلاة غير مخلَّد في النار، وهو مستحقٌّ للثواب بإيمانه، قال الله تعالى في آية أخرى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ ۚ وَمَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ (التحريم: ٩)، فعلمنا أنَّ الفجَّار في الآية من عَدَا فجَّار أهل الصلاة من فجَّار الكفَّار؛ لأنَّه ليس كلُّ فاجر كافرًا، وكلُّ كافر فاجرًا، فأعطينا كلَّ آية حقَّها، وكنا عاملين بهما جميعًا، فالعموم قد يخصُّ بالأدلة؛ لأنَّه لا صيغة له عندنا»[٢].

من ذلك يظهر أنَّ ابن إدريس كان يركِّز في تفسيره على الاهتمام بالدلالة القطعيَّة في تخصيص عمومات القرآن الكريم، ومن الأدلَّة المخصَّصة والحاكمة على عموم العام هو حكم العقل.

وكذلك استدلَّ بالعقل على نفي وجوب قضاء الصيام على المغمى عليه؛ لأنَّ شرط التكليف القدرة والعقل، وكلاهما مسلوبان من المغمى عليه، فلا يكون مخاطَبًا من قِبَل المولى سبحانه؛ لأنَّه يستلزم تكليف العاجز، وهو قبيح عقلًا، ومنه ينطلق ابن إدريس

=عطاء: أنا لا أقول إنَّ صاحب الكبيرة مؤمن مطلقًا، ولا كافر مطلقًا، بل هو في منزلة بين المنزلَتَين، لا مؤمن ولا كافر، ثمَّ قام واعتزل إلى إسطوانة المسجد يقرِّر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزلَ عنَّا واصل، فسمِّي هو وأصحابه معتزلة الشهرستانيّ، أبو الفتح، محمَّد بن عبد الكريم بن أبي بكر (ت٥٤٨هـ): ١/ ٦٢، مؤسَّسة الحلبي، المحقِّق: أحمد فهمي محمَّد، دار الكتب العلميَّة، ط١، ١٤١٣هـ.

(١) ينظر: البهبهانيّ، محمَّد باقر، الفوائد الحائريَّة: ٧٠.

(٢) السرائر: ١/ ٧٥.

الحِلِّيّ في ردِّه على مَنْ قال بوجوب القضاء عليه تمسُّكًا بعموم قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة: ١٨٤)، فإنَّ هذا العموم مخصَّص بحكم العقل القطعيّ، قال: إنَّ «العموم قد يخصُّ بالأدلَّة بغير خلاف، ومن جملة مخصِّصات العموم أدلَّة العقول، وقد علمنا بعقولنا أنَّ الله تعالى لا يكلِّف إلَّا مَنْ أكمل شروط التكليف فيه، ومن جملة شروط التكليف كمال العقل، وهذا مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ (البقرة ٢١)، فعلمنا أنَّ الأمر بالعبادة في الآية متوجِّه إلى العقلاء دون الصبيان والمجانين»[١].

وبحكم العقل يُخرِج السيِّد ابن طاووس المغمى عليه عن دائرة العموم من الآية الكريمة عن وجوب القضاء.

وأمَّا الأخبار فمعروف عنها أنَّها آحاد لا تفيد علمًا ولا عملًا، وقد وافق المحقِّق الحِلِّيّ السيِّد ابن طاووس في وقوع تخصيص الكتاب بالعقل، قال: «التخصيص قد يكون بدلالة العقل، والاستثناء، وأخبار الآحاد»[٢].

ويأتي السيِّد ابن طاووس (ت٦٦٤هـ) ليؤسِّس هذا المنهج؛ ليستفيد من حكم العقل في التفسير، ويستدلُّ بالعقل في كشف دلالة النصِّ القرآنيّ على المعنى المراد، كما في كتابه (سعد السعود)، فقد أكَّد على أنَّ القرآن الكريم يفهمه العقلاء؛ لأنَّه أُرسِل إليهم، فيجب أن يتدبَّروا في آياته، ويأخذوا العِبَر منه، كما في قوله جلَّ جلاله: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾ (القصص: ٨٣)، قال: «وهذا حالٌ عظيمٌ يدلُّ عليه العقل المستقيم»[٣].

(١) السرائر: ١/ ٤٠٩.

(٢) المحقق الحِلِّيّ، نجم الدين أبو القاسم (ت٦٧٦هـ)، معارج الأصول: ٨٩، تحقيق: محمَّد حسين الكشميريّ، مطبعة سرور، قم، ط١، ١٤٢٣هـ.

(٣) ابن طاووس، عليّ بن موسى (ت٦٦٤هـ)، سعد السعود: ٢٠١، تحقيق: مركز الأبحاث=

فهو يشير إلى أنَّ بعض الآيات هي إشعارات، وبيانات للعقلاء، فيمكن لهم فهمها بلا حاجة إلى اللغة، وأصول التفسير المعنيَّة بالتفسير، فهي خطاب للفطرة السليمة المستقيمة، والفطرة لله تعالى، تأبى فعل المعاصي؛ ولذلك فسَّرَ السيِّد ابن طاووس الآية بحكم العقل، قال: «وهذا حالٌ عظيمٌ يدلُّ عليه العقل السليم»؛ لأنَّ العقل السليم يستقبح فعل القبيح، فالآية فيها سلوك عمليّ وأخلاقيّ يقتضي حكم العقل العمليّ الحاكم بترك القبيح، وفعل الحسن، والغرور، والفساد ممَّا يستقبحها العقل العمليّ، «وإرادة الفساد فيها ابتغاء معاصي الله تعالى، فإنَّ الله بنى شرائعه التي هي تكاليف للإنسان على مقتضيات فطرته وخلقته، ولا تقتضي فطرته إلَّا ما يوافق النظام الأحسن الجاري في الحياة الإنسانيَّة الأرضيَّة، فكلُّ معصيةٍ تقضي إلى فساد في الأرض بلا واسطة، أو بواسطة»[1].

ويظهر استدلال السيِّد ابن طاووس بالعقل في ردِّه على الجبَّائيّ في تفسيره العقليّ لقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنتُمْ وَشُرَكَاؤُكُمْ فَزَيَّلْنَا بَيْنَهُمْ وَقَالَ شُرَكَاؤُهُم مَّا كُنتُمْ إِيَّانَا تَعْبُدُونَ﴾ (يونس: ٢٨)، فيردُّ بقوله: «إنَّ قوله: يعني ما كنتم تعبدوننا بأمرنا، تحكُّمٌ عظيم على الله جلَّ جلاله، ولعلَّ العقول السليمة لا تقبل أنَّ الاحجار والأصنام تقول لهم: ما كنتم تعبدوننا بأمرنا؛ لأنَّ الأمر ما كان يشتبه أنَّهم كانوا يعبدونهم بأمرهم»[2].

ومن هذا يظهر أثر العقل في فهم القرآن الكريم من حيث تخصيصه لعامِّ الكتاب، وموافقة دلالته للعقل العمليّ أو النظريّ، وتأسيسه لقواعد أصوليَّة، كلحنِّ

=الإسلاميَّة، قم، ط١، ١٤٢٢هـ.

(١) الميزان في تفسير القرآن: ١٦/ ٨١.

(٢) سعد السعود: ٣٥٦.

الخطاب[1]، وفحوى الخطاب[2]، ودليل الخطاب[3]، والمنع من التقليد في أصول الدين، بدلالة ظواهر الآيات العقائديَّة الموجِبة للنظر والمعرفة.

المطلب الثاني: أثر الأجماع في التفسير القرآن

يعدُّ دليل الإجماع[4] من الأدلَّة اللبيَّة[5] في مقابل الأدلَّة اللفظيَّة الآخرى، كالكتاب والسنَّة المطهَّرة والعقل[6]، وقد اعتبروا حجِّيَّته بشروط[7]، واتَّفقوا على تخصيصه لعموم

(١) لحن الخطاب: وهو ما استفيد من المعنى ضرورةً، وعبَّر الشيخ المظفَّر عنه: أن تدلَّ قرينة عقليَّة على حذف لفظ. ينظر: أصول الفقه: ٣/ ١٣١، فإنَّ الضرورة اللغويَّة، واستقامة المعنى، تقتضي تقدير كلمة (ضَرَبَ).

(٢) فحوى الخطاب: وهو أن يكون المسكوت عنها أولى بالحكم، كالضرب عند التَّأفيف؛ فإنَّ حرمة اضرب مسكوت عنها؛ لأنَّها من باب أولى ثابتة عقلًا، وسمَّاه العلَّامة الحِلِّيّ (القياس بالأولويَّة القطعيَّة) أيضًا.

(٣) ويعنون به مفهوم المخالفة. ينظر: المظفَّر، أصول الفقه: ٣/ ١٣١، وهو ما كان الحكم فيه مخالفًا في السنخ للحكم الموجود في المنطوق. المظفر، اصول الفقه: ١/ ١٥٧.

(٤) الإجماع: هو اتِّفاق من نوع خاص، واختلف الأعلام في نوع هذا الاتِّفاق، وذهب الإماميَّة إلى أنَّه اتِّفاق جماعة كاشف عن رأي المعصوم، وإلى ذلك أشار العلَّامة قائلًا: «هو عبارة عن اتِّفاق أهل الحلِّ والعقد من أمَّة محمَّد على أمر من الأمور، وهو حجَّة..؛ لأنَّ المعصوم عليه السلام سيِّد أمَّة محمَّد صلى الله عليه وآله، فإذا فرض اتِّفاقهم، دخل الإمام فيهم». ينظر: العلَّامة الحِلِّيّ، الحسن بن يوسف ابن المطهَّر (ت٧٢٦هـ)، تهذيب الوصول: ٢٠٣، مؤسَّسة الإمام عليّ عليه السلام، لندن، ط١، ١٤٢٢هـ.

(٥) الأدلَّة اللبيَّة، كالإجماع والعقل، في مقابل الأصول اللفظيَّة، كالكتاب والسنَّة، واللبُّ هو العقل، يقول المظفَّر مبيِّنًا معنى اللبّ: يعني أنَّه يثبت بهما نفس المعنى والمضمون من الحكم الشرعيّ الذي هو كاللبِّ بالنسبة إلى اللفظ الحاكي عنه، الذي هو كالقشر له. أصول الفقه: ٣/ ٨١.

(٦) الإجماع عند العامَّة يقابل بقيَّة الأدلَّة، وعند الإماميَّة لا قيمة للإجماع، ولا يقابل بقيَّة الأدلَّة إلَّا إذا كشف عن قول المعصوم عليه السلام. ينظر: المظفَّر، أصول الفقه: ٣/ ٨١.

(٧) أهمُّها القطع بوجود قول المعصوم عليه السلام في ضمن المجمِعين.

القـرآن الكريم، وهو كثير[1]، وبذلك يكون من أليَّات التفسـير وأدواته في فهم النصِّ، فإنَّـه «يجـوز تخصيص العام بالشَّـرط، والغاية، والصفـة، والاسـتثناء، ودلالة العقل، والكتـاب، والاجماع، والسـنَّة، متواترة كانت، أو آحادًا»[2]، كما في التسـوية «بين العبد والأَمَـة في تنصيف الحدِّ، تخصيصًا لآية الجَلْـد»[3]، في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور: ٢)، فإنَّ (كلَّ) تفيد العموم، فيشمل كلَّ فاعل للفاحشة، ولكنَّ الإجماع خصِّص للآية الكريمة، فإنَّ العبد والأَمَة حدُّهما نصف حدِّ الحرِّ إذا زنا، ولعلَّ إجماعهـم في هذا المورد يرجع لقوله تعـالى: ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ (النساء: ٢٥).

اعتبر الشـيخ ابن إدريس الإجماع من الأدلَّة القطعيَّة التي يجوز تخصيص عمومات القـرآن الكريم به لفهم النصِّ، كما في مسـألة قراءة القرآن للجُنـب حال الجنابة، حيث حكم بجواز قراءة القرآن، عدا السُّور التي تجِب فيها السجدة، مستندًا في ذلك الى عموم قوله تعالى: ﴿فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾ (المزمل: ٢٠).

يقول الشـيخ ابن إدريس: «وحرَّمنا ما حرَّمنـاه بالإجماع، وبقي الباقي داخلًا تحت قوله تعالى: ﴿فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾، فقد تمسَّـك بالمخصّص اللبِّيّ[4]، وهو الإجماع في اسـتفاد تخصيـص الحكم في الآيـة الكريمة بحرمة مـسِّ آياته، إلَّا ما خـرج بالدليل وتلاوته.

(١) الطوسيّ، العدَّة في الأصول: ١/ ٣٤١.
(٢) المحقِّق الحِلِّيّ، معارج الأصول: ٩٠.
(٣) المصدر نفسه: ٩٠.
(٤) والمـراد من المخصّص اللبِّيّ هـو دليل معتبر غير لفظيّ، تكون علاقتـه بالعموم علاقة العموم بالخصوص المطلق، مثل الإجماع والدليل العقليّ والسيرة العقلائيَّة والمتشرعيَّة. البحرانيّ، محمَّد، المعجم الأصوليّ: ١/ ٤٧٢.

واستدل السيِّد ابن طاووس (ت٥٨٩هـ) بحجِّيَّة الإجماع في تخصيص عموم الكتاب في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ١٨٠)، «فقد خصصت وظاهر الآية اجيزت الوصيَّة بجميع ما يملك للوالدين والأقربين، لكن خصَّ ما زاد على الثلث لمكان الإجماع»[١]، فاصبح الإجماع دليلًا حاكمًا على عموم القرآن، لذلك جوَّز الوصيَّة بالثلث للإجماع عليه عند الإماميَّة، ومازاد عن الثلث يرجع فيه لإذن الورثة.

ويمكن القول: إنَّما جاز تخصيص القرآن بدليل الإجماع باعتباره كاشفًا عن قول المعصوم عليه السلام كشفًا قطعيًّا، قال ابن إدريس الحلِّي: وذلك لأنَّ «الإجماع منزلته منزلة الخبر المتواتر الكاشف بنحو القطع عن قول المعصوم، فكما أنَّ الخبر المتواتر ليس بنفسه دليلًا على الحكم الشرعيّ رأسًا، بل هو دليل على الدليل على الحكم، فكذلك الإجماع ليس بنفسه دليلًا، بل هو دليل على الدليل»[٢].

ولذا كان الإجماع دليلًا عقليًّا قطعيًّا، يخصِّص العام القرآنيّ، ويفسِّره، ويكشف دلالته كشفًا قطعيًّا عند ابن إدريس الحلِّي؛ لأنَّ كاشفيَّة الدليل القطعيّ تكون قطعيَّة.

إنَّ للمدرسة للحِلِّيَّة أثرًا في تأسيس أصول التفسير، ويظهر ذلك في طيَّات بحوثهم الفقهيَّة، والكلاميَّة، والحديثيَّة، و قد اعتمدت على أركان أساسيَّة، تمثِّل أسس المدرسة والمذهب، وهي التركيز على أهميَّة التفسير، وإثبات حجيَّته، واختُلف في دلالته بين القطع والظهور، وظهر للبحث أنَّ دلالته على المشهور الظهور في أغلب آياته، والقطع

(١) سعد السعود: ٣٥٦.
(٢) المظفَّر، أصول الفقه: ٣/ ١١١.

في بعضهـا، إلَّا أنَّه ظهر عند ابن إدريس لتأكيده على قطعيَّة الدلالة القرآنيَّة، وأنَّ معرفة دلالة الآيات، وبيان المعنى المراد، لا يكون إلَّا بدليل قطعيّ من الكتاب، أو سـنَّة قطعيَّة متواترة، أو اجماع، أو عقل، وبذلك يكون ابن إدريس الحِلِّيّ قد خالف المشهور في القول بالدلالة القطعيَّة للقرآن الكريم.

إنَّ أصـول البحـث القرآنيّ في القرن الخامس والسـابع ثابتة، وأهمّ مـا فيها إثبات حجَّيَّة الدليل العقليّ، وأثره في بيان المعنى المراد وكشفه على نحو القطع.

نتائج البحث

١. يعدُّ القرنان السادس والسابع الهجريَّان عصر التأصيل للتفسير عند الإماميَّة في المدرسة الحِلِّيَّة.

٢. وضع ابن إدريس الحِلِّيّ أصلًا للتفسير مخالفًا للمشهور، وهو أنَّ التفسير لا يكون إلَّا بأدلَّة قطعيَّة من كتاب أو سنَّة متواترة أو عقل أو إجماع، وذلك لقوله بقطعيَّة الدلالة القرآنيَّة، ولا قيمة للدلالة الظنِّيَّة الحاصلة من أخبار الآحاد وغيرها.

٣. إنَّ قول المفسِّر في التفسير لا يجوز العمل به إن لم تكن قطعيَّة، قد أسَّس لقاعدة أنَّ قول المفسِّر ليس بحجَّة، لكونه ظنيًّا.

٤. إنَّ أصول التفسير من الاستدلال بالكتاب العزيز، والسنَّة المطهَّرة، والإجماع، والعقل، من الأصول المشتركة بين ابن إدريس والسيِّد ابن طاووس، إلَّا في مسألة لزوم كون الدليل المفسِّر قطعيًّا، بخلاف السيِّد ابن طاووس، الذي وافق المشهور في إمكان عدِّ الدليل ظنِّيًّا قد اعتبره الشارع المقدَّس.

٥. ذهب ابن إدريس الحِلِّيّ إلى تقديم عموم القرآن لقطعيَّة دلالته، فيما لو فقد الدليل المخصَّص أو كان ظنيًّا؛ لأنَّ الظنِّيّ لا يُفسِّرُ ويبيِّنُ القطعيّ؛ لأنَّه ليس بمرتبته، خلافًا للقائلين بجواز تخصيص عمومات الكتاب بالأدلَّة الظنيَّة، كالشيخ الطوسيّ، وابن طاووس.

٦. ظهر للباحث أنَّ السياق القرآنيّ ليس بحجَّة مطلقًا، وذلك؛ لأنَّ ترتيب المصحف الشريف ليس كما أُنزِل، وإنَّ كان ترتيبه توقيفيًّا، ولذا لا يمكن الاستغناء عن أخبار أسباب النزول في تحديد المعنى المراد من الآية في البحث القرآنيّ، لتكون الأسباب مؤيِّدة للسياق حتَّى يكون حجَّة، أو ليس كذلك.

٧. إنَّ قول ابن إدريس في لزوم كون الدليل المفسِّر قطعيًّا يلزم العسر في تفسير القرآن، لاسيما في باب الأحكام الشرعيَّة، ممَّا يؤدِّي إلى ضياع كثير من الأحكام؛ لأنَّ أغلب الأحكام التي مصدرها أخبار آحاد تفيد الظنَّ.

٨. هناك توافق في الأصول التفسيريَّة بين ابن إدريس وابن طاووس، إلَّا فيما يتعلَّق في لزوم كون الدليل قطعيًّا في كلِّ الأصول التفسيريَّة، فقد خالف ابن طاووس ابن إدريس، ووافق مشهور علماء الإماميَّة.

٩. إنَّ ابن إدريس أوَّل مَنْ دعا إلى التمسُّك بأهمِّ أصول التفسير عند الإماميَّة في القرن السادس بنصٍّ صريحٍ، خلافًا لابن طاووس، فقد كان يُشير ويُلمِّح لذلك.

١٠. ينبغي الاهتمام بتراث الحِلَّة فيما يتعلَّق بالدراسات القرآنيَّة، ولاسيما أصول التفسير؛ لأنَّه يساعد على إنتاج فكر تفسيريّ في مرحلة التفسير في القرن السادس حتَّى العاشر الهجريّ.

١١. ينبغي الاهتمام بطبقات المفسِّرين في المدرسة الحِلِّيَّة، والمقارنة فيما بينها.

والحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة على محمَّد وآله الطاهرين.

مصادر المبحث

* القرآن الكريم.

- ابن داوود، تقي الدين، الحسن بن عليّ الحِلِّيّ (ت٧٠٧هـ)، كتاب الرجال المعروف (رجال ابن داوود)، تحقيق: السيِّد محمَّد صادق بحر العلوم، منشورات المطبعة الحيدريَّة، ط١، ١٣٩١هـ.
- ابن شهر آشوب، محمَّد بن عليّ (ت٥٨٨هـ)، متشابه القرآن ومختلفه، دار البيدار للنشر، ط١، ١٤٣٢هـ.
- ابن طاووس، عليّ بن موسى (ت٦٦٤هـ)، سعد السعود، تحقيق: مركز الأبحاث الإسلاميَّة، قم، ط١، ١٤٢٢هـ.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريَّاء القزوينيّ الرازي، أبو الحسين (ت٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، المحقِّق: عبد السلام محمَّد هارون، دار الفكر، ط٢، ١٣٩٩هـ.
- ابن منظور، جمال الدين محمَّد بن مكرم الأنصاريّ (ت٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ.
- الآخوند، محمَّد كاظم الخراسانيّ (ت١٣٢٩هـ)، كفاية الأصول، تحقيق ونشر: مؤسَّسة النشر الإسلاميّ، قم، ط١، ١٤١٢هـ.
- الاسترآباديّ، محمَّد أمين (ت١٠٣٣هـ)، الفوائد المدنيَّة، تحقيق: رحمة الله

الرحمتيّ، مؤسَّسة النشر الإسلامي، قم، ط١، ١٤٢٤هـ.

- استيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، تحقيق: دكتور كمال محمَّد، مكتبة الشباب، مصر، ط١، ١٣٩٥هـ.
- ايازي، محمَّد عليّ، تفسير القرآن المجيد المستخرج من تراث الشيخ المفيد (ت٤١٣هـ)، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلاميّ، قم، ط١، ١٤٢٤هـ.
- البحرانيّ، الشيخ محمَّد صنقور، المعجم الأصوليّ، منشورات مطبعة الناشر، قم، ط١، ١٤٢٦هـ.
- البخاريّ، محمَّد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاريّ (ت٢٥٦هـ)، صحيح البخاريّ، دار العلم، ط١، ١٤٠٠هـ.
- بلاسم عزيز، الجهد الأصوليّ عند العلَّامة الحِلِّيّ (ت٧٢٦هـ)، العتبة العلويَّة المقدَّسة، النجف الأشرف، ط١، ١٤٣٢هـ.
- البنجبيريّ، محمَّد طاهر (ت١٣٦٥هـ)، نيل السائرين في طبقات المفسِّرين، تحقيق: محمود جيرة الله، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط١، ١٤٣٣هـ.
- التميميّ، مازن شاكر، أصول التفسير الموضوعيّ، العتبة الحسينيَّة المقدَّسة، الطبعة الأولى، مطبعة دار الكفيل، كربلاء، ١٤٣٦هـ.
- الجوهريّ إسماعيل بن حمَّاد (ت٣٩٣هـ)، الصِّحاح المسمَّى تاج اللغة وصحاح العربيَّة، تحقيق: شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤٢٤هـ.

- الحكيم، محمَّد باقر (ت١٤٢٤هـ)، علوم القران، دار التعارف، بيروت، ط٢، ١٤١٥هـ.
- الحكيم، محمَّد تقي (ت١٤٢٣هـ)، الأصول العامَّة للفقه المقارن، المؤسَّسة الدوليَّة، بيروت، ط٤، ١٤٢٢هـ.
- الحكيم، حسن عيسى، مدرسة بغداد العلميَّة وأثرها في تطوُّر الفكر الإماميّ (١٤٥هـ-٦٥٦هـ)، المكتبة الحيدريَّة، قم المقدَّسة، ط١، ١٤٣٤هـ.
- الخرسان، محمَّد مهدي (ت١٤٤٤هـ)، موسوعة ابن دريس الحِلِّيّ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، العتبة العلويَّة المقدَّسة، النجف الأشرف، ط١، ١٤٣٦هـ.
- الخرسان، محمَّد مهدي (ت١٤٤٤هـ)، موسوعة ابن دريس الحِلِّيّ، المنتخب من تفسير التبيان، العتبة العلويَّة المقدَّسة، النجف الأشرف، ط١، ١٤٣٦هـ.
- الخوانساريّ، محمَّد باقر بن زين العابدين (ت١٣١٣هـ) روضات الجنَّات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلاميَّة، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.
- الخوئيّ، أبو القاسم إبراهيم الموسويّ (ت١٤١٣هـ)، التبيان في تفسير القرآن، مؤسَّسة الإمام الخوئيّ الإسلاميَّة، قم، ط٥، ١٤٣٤هـ.
- الراونديّ، قطب الدين بن هبة الله (ت٥٧٣هـ)، منشورات مكتبة المرعشيّ العامَّة، قم، ط٢، ١٤٠٥هـ.
- الزبيديّ: محمَّد مرتضى الحنفيّ (ت١٢٠٥هـ)، تاج العروس من شرح

القامـوس، المسـمَّى مـن جواهـر القامـوس، دار الفكـر، بـيروت، ط١، ١٤١٤هـ.

- السـبحانيّ، جعفر حسين، موسـوعة طبقات الفقهاء الإماميَّة، اللجنة العلميَّة في مؤسَّسـة الإمـام الصـادق عليه السلام، مؤسَّسـة الإمـام الصادق عليه السلام، قـم، ط١، ١٤١٨هـ.
- السـبحانيّ، جعفر حسـين، المناهج التفسـيريَّة وعلوم القرآن، مؤسَّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ط٣، ١٤٢٦هـ.
- السـبزواريّ، عبد الأعلى بن سـيِّد عليّ أكبر (ت١٤١٣هـ)، تهذيب الأصول، الدار الإسلاميَّة، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ.
- السـبكيّ، تاج الدين، عليّ بن عبد الكافي (ت٧٥٦هـ)، طبقات السـبكيّ، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط١، ١٤٣٠هـ.
- السـيوطيّ، جلال الدين (ت٩١١هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمَّد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصريَّة العامَّة، القاهرة، ط١، ١٣٩٤هـ.
- الشهرسـتانيّ، أبو الفتح، محمَّد بن عبد الكريم بن أبي بكر (ت٥٤٨هـ)، الملل والنِّحـل، مؤسَّسـة الحلبيّ، المحقِّق: أحمـد فهمي محمَّـد، دار الكتب العلميَّة، ط١، ١٤١٣هـ.
- الصدر، حسـن هادي (ت١٣٥٤هـ)، تكمله أمل الآمل، تحقيق: حسـين عليّ محفوظ، دار المؤرِّخ العربيّ، بيروت ط١، ١٤٣١هـ.
- الصـدر، محمَّد باقـر (ت١٤٠٠هـ)، دروس في علم الأصـول، دار الكتاب اللبنانيّ، دار الكتاب المصريّ، ط١، ١٤٠٧هـ.

- الطباطبائي، محمَّد حسين (ت١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، دار الكتب الإسلاميَّة، طهران، ط١، ١٤٠٨هـ.
- الطبرسيّ، الفضل بن الحسن (ت٥٤٨هـ)، مجمع البيان في تفسير علوم القرآن، نشر رابطة الثقافة والعلاقات الإسلاميَّة، طهران، ط٣، ١٤١٧هـ.
- الطهرانيّ أغا بزرگ محمَّد محسن (ت١٣٨٩هـ)، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت، ط٣، ١٤٠٣هـ.
- الطوسيّ، محمَّد بن الحسن (ت٤٦٠هـ)، العدَّة في أصول الفقه، تحقيق: محمَّد رضا الأنصاريّ، مطبعة ستاره، قم، ط١، ١٤١٧هـ.
- الطوسيّ، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد حبيب قصير العامليّ، الأميرة للطباعة والنشر، بيروت، ط٣، ١٤٣٢هـ.
- الطوسيّ، كتاب الخلاف، تحقيق ونشر: مؤسَّسة النشر الإسلاميّ، قم، إيران، ط٧، ١٤٢٩هـ.
- العلَّامة الحِلِّيّ، الحسن بن يوسف (ت٧٢٦هـ)، نهاية الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: إبراهيم البهادريّ، مؤسَّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ط١، ١٤٢٥هـ.
- العلَّامة الحِلِّيّ، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: عبد الحسين البقَّال، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٠٦هـ.
- العلَّامة الحِلِّيّ، تهذيب الوصول إلى علم الأصول، مؤسَّسة الإمام عليّ عليه السلام، لندن، ط١، ١٤٢٢هـ.
- عليّ همت بناري، ابن إدريس الحِلِّيّ (ت٥٩٨هـ) رائد مدرسة النقد في

الفقه الإسلاميّ، ترجمة: الدكتور حيدر حب الله، دار الغدير، قم ط١، ١٣٢٥هـ.

- عمر رضا كحالة، معجم المؤلِّفين، مؤسَّسة الرسالة، ط١، ١٤١٤ هـ.
- الكلينيّ، محمّد بن يعقوب (ت٣٢٨هـ أو ٣٢٩هـ)، الكافي، تحقيق: عليّ أكبر الغفاريّ، دار الكتب الإسلاميَّة، قم، إيران، ط٣، ١٣٨٨هـ.
- المازندرانيّ، الشيخ محمَّد بن إسماعيل (ت١١٧٣هـ)، منتهى المقال في أحوال الرجال، مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.
- المجلسيّ، محمَّد باقر (ت١١١١هـ)، بحار الأنوار الجامع لدرر أخبار الأئمَّة الأطهار، الأميرة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٤٣٩هـ.
- المحقِّق الحِلِّيّ، جعفر بن الحسن (ت٦٧٦هـ)، المعتبر في شرح المختصر، تحقيق: عدد من الأفاضل، مؤسَّسة سيِّد الشهداء عليه السلام، ط١، ١٤٠٦هـ.
- المحقِّق الحِلِّيّ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى (ت٦٧٦هـ)، معارج الأصول، تحقيق: محمَّد حسين الكشميريّ، مطبعة سرور، قم، ط١، ١٤٢٣هـ.
- المرتضى، عليّ بن الحسين علم الهدىٰ الموسوي (ت٤٣٦)، الانتصار في انفرادات الإماميَّة، تحقيق: محمَّد رضا الخرسان، منشورات الرضي، قم، إيران.
- المرتضى، عليّ بن الحسين، أمالي المرتضى، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشيّ النجفيّ، قم، ط١، ١٤٠٣هـ.

- المظفَّر، محمَّد رضا (ت١٣٨٣هـ)، أصول الفقه، انتشارات إسماعيليان، قم، إيران، ط١٢، ١٤٢٥هـ.
- المغازليّ، عليّ بن محمَّد الجلابيّ المالكيّ (ت٤٨٣هـ)، مناقب عليّ بن أبي طالب عليه السلام، تحقيق: أبو عبد الرحمن تركي الوادعيّ، دار الآثار، صنعاء، اليمن، ط١، ١٤٢٤هـ.
- المفيد، محمَّد بن محمَّد بن النعمان العكبريّ (ت٤١٣هـ)، التذكرة بأصول الفقه، ط٢، تحقيق ونشر: مطبعة دار المفيد، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.