



جامعة الكوفة - كلية الفقه

النقد التفسيري

عند فخر الدين الرازي

(٥٤٤هـ - ٦٠٦هـ)

أطروحة قدّمتها إلى
مجلس كلية الفقه - جامعة الكوفة
محمد إدريس كزهور الحسيناوي
وهي جزء من متطلبات نيل درجة الدكتوراه في
الشريعة والعلوم الإسلامية

بإشراف

أ.م.د. محمد محمود عبود زوين

فهرس تويات

رقم الصفحة	الموضوع
٣-١	المقدمة.
٣٨-٤	مدخل تمهيدي: مفهوم النقد التفسيري والدراسات حول فخر الدين الرازي
٨-٥	أولاً: مفهوم النقد في اللغة والاصطلاح.
١٥-٩	ثانياً: ملامح النقد في التراث العربي.
٢٥-١٦	ثالثاً : ظاهرة النقد التفسيري.
٣٨-٢٦	رابعاً : الدراسات العلمية التي درست الفخر الرازي.
٩٦-٣٩	الفصل الأول: منهج الفخر الرازي وآلياته النقدية في التفسير.
٤٦-٤٠	توطئة :
٦٨-٤٧	المبحث الأول: النقد التفسيري على أساس القرآن (تفسير القرآن بالقرآن)
٥٠-٤٨	اولاً : إرجاع المتشابهات إلى المحكمات.
٥٥-٥٠	ثانياً :سياق الآيات.
٦٠-٥٦	ثالثاً :الجمع بين العام والخاص.
٦٨-٦١	رابعاً :الجمع بين الآيات التي ظاهرها التعارض.
٦٩	المبحث الثاني: النقد التفسيري الذي يعتمد المأثور.
٨١-٧٠	اولاً :نقد المروي من المأثور.
٨٤-٨٢	ثانياً نقد الرأي التفسيري على أساس المأثور.
٨٦-٨٥	المبحث الثالث: منهجه النقدي للآراء التفسيرية على أساس العقل.
٩٢-٨٧	المجال الأول : منهجه في العقائد.
٩٦-٩٣	المجال الثاني: منهجه في الفقه.

٢٠١-٩٨	الفصل الثاني: نقد الرازي لآراء المفسرين في مجال علوم القرآن.
٩٩-٩٨	توطئة
١٣٤-١٠٠	المبحث الأول : نقده في التفسير والتأويل والمحكم والمتشابه
١١٦-١٠٠	اولاً : : التفسير والتأويل
١٣٤-١١٧	ثانياً المحكم والمتشابه
١٧٠-١٣٥	المبحث الثاني :نقده في اسباب النزول والمكي والمدني والناسخ والمنسوخ
١٤٢-١٣٥	اولاً : أسباب النزول.
١٤٧-١٤٣	ثانياً : المكي والمدني
١٧٠-١٤٨	ثالثاً : الناسخ والمنسوخ.
٢٠١-١٧١	المبحث الثالث: نقده في الإعجاز القرآني والحروف المقطعة والقراءات القرآنية
١٨٠-١٧١	اولاً : الإعجاز القرآني
١٩١-١٨١	ثانياً : الحروف المقطعة
٢٠١-١٩٢	ثالثاً : القراءات القرآنية
٢٦٠-٢٠٢	الفصل الثالث: نقد الفخر الرازي لآراء المفسرين العقديّة.
٢٣٣-٢٠٢	المبحث الأول: الصفات الخبرية بين الظاهر والتأويل.
٢٠٧-٢٠٣	اولاً :اليد .
٢١٢-٢٠٨	ثانياً : الوجه .
٢٢٠-٢١٣	ثالثاً : رؤية الله بين الإمكان والامتناع.
٢٢٣-٢٢١	رابعاً : صفة الجنب.
٢٢٦-٢٢٤	خامساً : شبهة الحركة والانتقال.
٢٣٣-٢٢٧	سادساً : القرآن الكريم حادث أو قديم.
٢٥١-٢٣٤	المبحث الثاني: عصمة الأنبياء والإمامة
٢٤٠-٢٣٤	اولاً : عصمة الأنبياء.

٢٥١-٢٤١	ثانياً : الإمامة.
٢٦٠-٢٥٢	المبحث الثالث: أفعال الإنسان بين الجبر والاختيار والبداء.
٢٥٧-٢٥٢	اولاً : أفعال الإنسان بين الجبر والاختيار
٢٦٠-٢٥٨	ثانياً : البداء
٣٠٥-٢٦١	الفصل الرابع: نقد الفخر الرازي لأراء المفسرين في المسائل الفقهية.
٢٦٤-٢٦٢	توطئة:
٢٨٨-٢٦٥	المبحث الأول : أحكام الصلاة ومقدماتها
٢٧٦-٢٦٥	المسألة الأولى : حكم البسملة.
٢٨١-٢٧٧	المسألة الثانية: حكم الجمع بين الصلاتين.
٢٨٨-٢٨٢	المسألة الثالثة: حكم الأرجل في الوضوء بين الغسل والمسح.
٢٩٧-٢٨٩	المبحث الثاني : أحكام الزوج
٢٩٤-٢٨٩	المسألة الأولى : حكم تعدد الزوجات
٢٩٧-٢٩٥	المسألة الثانية : حكم موافقة الزوج
٣٠٥-٢٩٨	المبحث الثالث : أحكام متفرقة
٣٠٢-٢٩٨	المسألة الأولى : حكم صوم رمضان للمريض والمسافر بين الرخصة والوجوب.
٣٠٥-٣٠٣	المسألة الثانية : حكم دلالة السكر بين الحقيقة والمجاز.
٣١٠-٣٠٦	الخاتمة ونتائج البحث.
٣٢٩-٣١١	المصادر والمراجع.
1-3	الملخص باللغة الانكليزية.

المقدمة

أحمدك اللهم حمداً طيباً دائماً لا انقطاع له ، يليق بربوبيتك لي وبعبوديتي لك، وصلى الله على محمد رسول الله البشير النذير وعلى اله الطيبين وصحبه المنتجبين وسلم تسليماً كثيراً.

أما بعد :

جاء العنوان مصدراً بالنقد لما له من أهمية في تقويم المعنى المستخلص من النص القرآني ، إذ باستعماله يُميّز الرأي الصائب من غيره ، وإغفال هذا الجانب يفضي إلى جعل القرآن الكريم مجالاً لكل رأي وهوى ، وهنا تبرز أهمية الموضوع والباعث على اختياره، فضلاً عن قلة الدراسات النقدية في مجال القرآن الكريم ، فضرورة تطوير الدراسات النقدية وتوسيعها ليكون منهجاً تحكمه قواعد وضوابط منهجية وأسس علمية واضحة وجليّة ، هي مادعتني لاختيار الفخر الرازي وتفسيره الكبير ليكون موضوع بحثنا ، وعلى الرغم من وجود كتب تفسيرية أخر للرازي كأسرار التنزيل ورسالة في التنبيه فإنّ شهرة تفسيره الكبير ودقة منهجه واهتمام أهل العلم به جعلتنا نقتصر بحثنا عليه خاصة ، إذ إنّ هذا التفسير احتوى على مجمل آرائه النقدية التي هي محل البحث في هذه الأطروحة.

وعلى الرغم من أنّ هذا التفسير كان محلاً للدراسة لدى كثير من الباحثين والدارسين لما له من اثر في مجال الدراسات القرآنية فإنني لم أجد من تناولته من جهة نقده التفسيري ، الذي يشكل أفقاً بارزاً في تفسيره ليكشف عن ثقافة مفسرنا وسعة اطلاعه وتأثره بالمحيط الثقافي في عصره مما دفعني أن ألج هذا المجال لما للنقد – كما لا يخفى – من أهمية في الكشف والتحليل والتقويم وإثراء الدراسات القرآنية ، رامياً من وراء ذلك أمرين : الأول : المشاركة في سد النقص الواضح في حقل الدراسات النقدية ولاسيما التفسيرية منها . و الآخر : تسليط الضوء على الرازي بوصفه موسوعة فكرية شملت أكثر العلوم .

والمنهج الذي اعتمده في البحث كان منهجاً تحليلياً على مسار البحث ، إذ نقوم أولاً بعرض المسألة محل النقد ، ثمّ يعقبه عرض للرأي التفسيري

المنقود والأدلة التي ساقها أصحاب هذا الرأي ، ثم نأتي بعد ذلك برأي الرازي النقدي وأدلته ، ثم أتبع ذلك بأراء أهم العلماء والمفسرين في المسألة ، لنرى مدى مطابقة رأي الرازي النقدي مع غيره من الآراء ، ومن ثم يتم استخلاص الرأي الذي يراه البحث اقرب إلى الصواب ، وإن كان هذا بشكل محدود ولم يكن في جميع مفاصل البحث ، واحسب انّ هذا المنهج الذي اتبعته هو الأنسب لمثل هذه البحوث بصفقتها تحتاج إلى تفكيك وتحليل وتقويم لأنّ هذه الوظائف هي من عناصر النقد الأساسية .

وقد اقتضت طبيعة المادة أن يكون البحث على مدخل تمهيدي وأربعة فصول تعقبها الخاتمة ونتائج البحث ومن ثمّ فهرسة المصادر .

أمّا التمهيد ، فقد تضمن الحديث عن اولاً : مفهوم النقد في اللغة والاصطلاح ، وثانياً : ملامح النقد في التراث العربي ، وثالثاً : ظاهرة النقد التفسيري ، وقد لاقيت بعض الصعوبات في هذا الجانب، إذ انّ المصادر الموجودة عن النقد التفسيري قليلة جداً، ورابعاً : الدراسات العلمية التي درست فخر الدين الرازي . وكان الفصل الأول بعنوان منهج الرازي وآلياته النقدية في التفسير واحتوى ثلاثة مباحث ، تضمن الأول تناولت فيه النقد التفسيري على أساس القرآن (تفسير القرآن بالقرآن)، والثاني النقد التفسيري على أساس المأثور، والثالث منهج الرازي النقدي للآراء التفسيرية على أساس العقل .

وجاء الفصل الثاني بعنوان نقد الفخر الرازي لآراء المفسرين في مجال علوم القرآن وانقسم على ثلاثة مباحث ، تحدث المبحث الأول عن التفسير والتأويل والمحكم والمتشابه ، وتحدث المبحث الثاني عن أسباب النزول والمكي والمدني والناسخ والمنسوخ ، وتناول المبحث الثالث الإعجاز القرآني والحروف المقطعة والقراءات القرآنية .

وكان انتخاب هذه العلوم دون غيرها ، لأنها لاقت عند الفخر الرازي اهتماماً واسعاً في تفسيره فكانت أرضاً خصبة للنقد ، وقد تمّ تصنيفها ضمن هذه المباحث على وفق المشتركات التي تجمعها .

وتلاه الفصل الثالث تحت عنوان نقد الفخر الرازي لأراء المفسرين العقديّة، إذ تناولت فيه موضوعات عدّة مقسمة على ثلاثة مباحث، ضمّ الأول منها الصفات الخبرية بين الظاهر والتأويل ، والثاني عصمة الأنبياء والإمامة ، والثالث أفعال الإنسان بين الجبر والاختيار والبداء ، فكلّ ذلك شكّل محور البحث في هذا الفصل. على حين تضمّن الفصل الرابع نقد الفخر الرازي التفسيري في مجال آيات الأحكام ، فشمّل مجموعة مسائل فقهية كانت مثار جدل واختلاف بين الفقهاء والمفسرين ، فكانت الأبرز من حيث وجود النقد فيها ، ممّا كان ذلك مسوغاً وباعثاً على اختيارها دون غيرها ، وقد جعلتها في ثلاثة مباحث ، فالمبحث الأول كان أحكام الصلاة ومقدماتها ولعلّ حكم البسملة وحكم الجمع بين الصلاتين وحكم الأرجل في الوضوء من ابرز مسائل هذا المبحث ، وأمّا المبحث الثاني : فموضوعه أحكام الزوج ، وقد وقع اختيارنا على حُكْمين منها، وهما : حكم موافقة الزوج وحكم تعدد الزوجات ، أما عن المبحث الثالث : فقد تناولت فيه أحكاماً متفرقة كحكم صوم رمضان للمريض والمسافر وحكم دلالة السكر بين الحقيقة والمجاز .

أمّا الخاتمة فقد جاءت لتلخص أهم النتائج والثمرات التي بدت للباحث ، فله الحمد والشكر أولاً ثم شكري لأستاذي المشرف الدكتور محمد محمود زوين الذي واكبني في قراءة فصول هذه الأطروحة سطرّاً سطرّاً ، فقد منحني من وقته وجهده وعلمه وصبره ما سابقي به مديناً.

الهي ومولاي ، اجعل عملي هذا خالصاً لوجهك الكريم ، فإنّ أصبت فمنك ، انك نعم المولى ونعم النصير ، وإنّ أخطأت فمن نفسي . وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ...

«المدخل التمهيدي»

مفهوم النقد التفسيري والدراسات حول فخر الدين الرازي

أولاً: مفهوم النقد في اللغة والاصطلاح

ثانياً: ملامح النقد في التراث العربي

ثالثاً : ظاهرة النقد التفسيري

رابعاً : الدراسات العلمية التي درست الفخر الرازي

«المدخل التمهيدي»

أولاً : مفهوم النقد في اللغة والاصطلاح .

لاشك في إنَّ النقد قرين ولادة الجنس البشري ، مجبولٌ في الطبيعة الإنسانية ، فالإنسان بفطرته يميل إلى الحسن وينبذ القبيح ، وهو ناقد بالطبع لما أوتي من مؤهلات خاصة به في الذوق والذكاء والقدرة على الفهم والتفاهم والمحاورة والمناقشة والاستفادة من تجاربه وخبراته .^(١)

وهذا يعني إنَّ النقد لازم للتجربة البشرية والتطور ، فأينما وجد الخلل والعييب في هذه التجربة كانت وظيفة النقد الكشف عنها وإبرازها وتقويمها والحكم عليها .
أ. **النقد في اللغة** : لمادة (نقد) أفق لغوي واسع ، إذ إنَّ له دلالات معجمية متعددة حتى أن معانيها تجاوزت المفهوم اللغوي لتكون معنىً خاصاً بين الثقافات والشعوب ، ولقد ورد في لسان العرب بان كلمة نقد مأخوذة في الأصل من : نقد أو انتقد الصيرفي الدراهم ، وهو عملية (تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها).^(٢)
ومنه حديث الصاحب لأبي يحيى بن علي المنجم في نقد الشعر : ((

رب شعر نقدته مثل ما ينقد رأس الصيارف الدينارا

ثم أرسلته فكانت معاني وألفاظه معاً أبكاراً))^(٣)

أي ربّ شعر عبته ، كان عيبك له سبباً في شهرته واستحسان معانيه وألفاظه.^(٤)

وفي مجمع البحرين: ((والنقد : نقد الدراهم ، يقال ونقدتُ له الدراهم : أعطيته ، فانتقدها أي قبضها ، ونقدت الدراهم وانتقدتها : إذا أخرجت منها الزيف))^(٥).

(١) ينظر: مقدمة في النقد الأدبي ، علي جواد الطاهر : ٥٣١ .

(٢) لسان العرب : ٤٢٥/٣ .

(٣) العمدة ، ابن رشيق : ١٠٥/٢ ، كتاب : في النقد الأدبي وتاريخه عند العرب ، خالد يوسف : ١٢ .

(٤) ينظر: في النقد الأدبي وتاريخه عند العرب ، خالد يوسف : ١٢ .

(٥) مجمع البحرين ، الطريحي : ١٠٦/٣ .

والملاحظ أنّ العربي شبّه الناقد بالصيرفي : فكما يستطيع الصيرفي أن يميّز الدرهم الصحيح من الزائف ، كذلك يستطيع الناقد أن يميّز النص الجيد من الرديء. والنقد واحدٌ من العلوم التي اختلف العلماء في تحديدها نظراً لاختلافهم في مجالها، فمنهم من ضيّق هذا المجال حتى قصّره على إبانة العيوب ، ومنهم من اتسع به حتى شمل جوانب متعددة .^(١)

وهذا يعني أنّ شيئاً من التخصيص ألمّ باستعمال كلمة النقد تبعاً للاختلاف الحاصل في مجالها ، فغداً - النقد - تميّز الدراهم وإخراج الزيف منها .^(٢) ومن ذلك حديث أبي الدرداء : ((إنّ نقدت الناس نقدوك وان تركتهم تركوك)).^(٣) وكما هو واضح وجلي أنّ الاختلاف في تحديد استعمال النقد يرجع الى اختلافهم في تحديد مجالاته ، فمنهم من حصر النقد ضمن مجاله الضيق حتى قصّره على إبانة العيوب ، ومنهم من وسّع دائرته لتشمل جوانب متعددة منها إبانة المحاسن فضلاً عن العيوب ، ومجمل معنى النقد فهو يدور محورياً على تمييز الأشياء.

وقد آثرنا أن نعتمد النقد في مجاله الضيق في اغلب مفاصل الأطروحة ، فاقصرناه على إبانة العيوب ، وان تطرقنا إلى بعض المحاسن في بعض الجوانب فهي على ندرةٍ .

(١) ينظر: النقد عند اللغويين ، سنية احمد محمد : ١١ .

(٢) ينظر: التفكير النقدي عند العرب ، عيسى علي العاكوب : ١٧ .

(٣) النقد الأدبي ، احمد امين : ١٧/٢ .

ب. النقد في الاصطلاح : وهو لا يبتعد كثيراً عن المعنى اللغوي ، فقد عرّفه

قدامة بن جعفر (ت: ٣٣٧هـ) بأنه : ((علم تخصيص جيد الشعر من رديئه))^(١).

أو هو ((فن دراسة النصوص والتمييز بين الأساليب المختلفة))^(٢).

وبعضهم يرى أنّ العملية النقدية لا تعدو أن تكون أسئلة عقلية يطرحها الناقد

ويحاول أن يجيب عنها^(٣).

ومن هذه الأسئلة : ماذا قال الأديب ؟ كيف قاله ؟ هل نجح أم فشل؟^(٤)

ولكن هذه السهولة في وصف العملية النقدية ، ربما لا تروق لآخرين فهم

يروون أنها – العملية النقدية – تمر بثلاث مراحل ، وقد تتداخل فيما بينها ، وهي :

((مرحلة التفسير أي معرفة المضمون ، ومرحلة التحليل أي فهم الشكل ،

ومرحلة التقويم ...))^(٥).

ويظهر لنا من خلال تتبّع المفاهيم اللغوية والاصطلاحية للنقد ، حقيقة الصلة

بينها ، فالتعبير عنه تارة بأنه أسئلة عقلية ، وتارة أخرى بالتحليل ، وثالثة بدراسة

النصوص وتمييزها ، يكشف عن التلاقي بين المعاني اللغوية والاصطلاحية.

ومنهم من جعل بين عملية التفسير والحكم صراعاً ، وأوعز هذا الصراع إلى

أسباب تاريخية^(٦).

وهي لا تعدو عن أن تكون عقائدية أو حياتية أو سياسية فضلاً عن التطور

الحاصل في مضامين الأدب في مختلف جوانبه .

(١) نقد الشعر : ٩

(٢) النقد المنهجي عند العرب ومنهج البحث في الأدب واللغة ، محمد مندور : ١٤ .

(٣) ينظر: في تاريخ النقد والمذاهب الأدبية ، طه الجابري : ٤٠ .

(٤) ينظر: محاضرات في تاريخ النقد عند العرب ، ابتسام مرهون الصفار : ٩ .

(٥) م.ن : ٨ + ينظر: الإسلام والفن ، محمود البستاني : ٦١ .

(٦) ينظر: مقدمة في النقد الأدبي ، علي جواد الطاهر : ٣٣٩ .

لذا أخذ النقد في الاصطلاح الحديث بعداً آخر ، فقد عُرف بالتفسير أو التحليل فضلاً عن الحكم بالحسن أو الرداءة ، ومن ثمّ فهو يتجه إلى تحليل النص وتجزئته لغرض بلوغ غاياته .^(١) وحينها يصدر الحكم عليه تبعاً للضوابط والأسس المتبعة في التفسير .

وقد انقسم مؤرخو النقد العربي أمام بدايات النقد على قسمين : فذهب بعضهم إلى أنّ النقد العربي بدأ في عصر ما قبل الإسلام ، وذهب الآخر إلى أنّ النقد المنهجي على نحو خاص يبدأ في القرن الثاني للهجرة .

وهو النقد الممنهج الذي تحكمه قواعد وأصول وضوابط ، وهو النقد الصحيح عندهم ، أما على القول الأول فالنقد حكمٌ سريعٌ يطغى عليه الذوق والفطرة ، وهما أهم معايير النقد الأدبي قبل الإسلام .

وقد عبّر عنه بعضهم بأنه نقد ناشئ قائم على الإحساس بأثر الشعر في النفس، والحكم مرتبط بهذا الإحساس قوةً وضعفاً ، فليست لديه مقاييس يأنس بها في المفاضلة غير طبعه وذوقه .^(٢)

(١) ينظر: مقدمة في النقد الأدبي، علي جواد الطاهر : ٣٣٩ .

(٢) ينظر: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، طه احمد ابراهيم : ١٦-١٨ .

ثانياً : ملامح النقد في التراث العربي .

لاشك في إنَّ التراث العربي بأشكاله وصوره كلَّها عرض الى ما يشكل على صحته، الأمر الذي يُلزم وجود النقد ، ومتابعة هذا التراث من قبل النقاد بصورة دقيقة لضمان سلامته من العبث ، وهذه المهمة الموكلة للنقاد لا تخلو من الصعوبة، إذ تضطلع بأعباء كثيرة فيما يخص لقائله ، فعلى مستوى نقد الشعر ، قيل إن : ((انتقاد الشعر اشد من نظمه))^(١).

وان اتسم عند عرب الجاهلية بالسهولة ، وتسوده النظرة الجزئية المنبعثة عن التأثير المباشر بجزئية من جزئيات الشعر غالباً ؛ كمعنى من المعاني ، او صورة من الصور ، أو تمييز إيقاعي .^(٢)

وعلى أية حال سوف اعرض بعض أنواع النقد عند العرب ونماذجه وهي :

١ . النقد الأدبي :

كنا قد استعرضنا مصطلح النقد بشقَّيه اللغوي والاصطلاحي ، أما مصطلح النقد الأدبي فهو نقد منسوب إلى الأدب ، ويعني تأدب الأديب من الناس به ، وسمي أدباً لأنه يُأدب الناس إلى المحامد ، وينهاهم عن المقابح .^(٣) على رأي .

وقال الطريحي (ت: ١٠٨٥هـ) : ((الأدب : حُسن الأخلاق ، وقد جمعت الأحاديث الفرض والسنة والأدب وظاهر العطف المغايرة ، وفيه : كان علي (عليه السلام) يؤدب أصحابه أي : يعلمهم العلم ومحاسن الأخلاق))^(٤).

أما المفهوم العام لكلمة (أدب) ، فهو ما يطلق على (فن الأدب) من نثرٍ او شعرٍ ، المستظرف منه وغير المستظرف .^(٥)

(١) النقد عند اللغويين ، سنية احمد : ١٢ .

(٢) ينظر: التفكير النقدي عند العرب ، عيسى علي العاكوب : ٤٢ .

(٣) ينظر: لسان العرب ، ابن منظور : ٢٠٠/١ .

(٤) مجمع البحرين : ٣٢٧/٢ .

(٥) ينظر: في النقد الأدبي وتاريخه عند العرب ، خالد يوسف : ١٥ .

وبذلك نصل إلى حقيقة النقد الأدبي ، فهو يعني : ((تمييز جيد القطعة الأدبية من رديئها ، وفصل محاسنها عن عيوبها ، سواء أكانت نثراً أم شعراً ، ثم تقديرها حق قدرها ومعرفة قيمتها وإنزالها منزلتها ودرجتها في الأدب))^(١)

ومنهم من أضاف التفسير إلى مفهوم النقد الأدبي لاستجلاء مصادره وأهدافه وخصائصه الفنية وإيضاحها ، إذ لولا التفسير لصعب إيضاح مضمون العمل الأدبي العميق للقارئ الاعتيادي ، وتبعاً لذلك عُرف بأنه : ((حديث عن الأدب) ، وهو في معناه الواسع هذا يتضمن الوصف والتحليل والتفسير وتقويم الأعمال الأدبية فضلاً عن مناقشة مبادئ ونظريات وجماليات الأدب))^(٢)

وماضي الأدب وحاضره كان ميداناً رحباً للنقد ، وجوهر هذا النقد لا بد له من أغراض ووظائف وهي متعددة ، كان من بينها انه يقوم على الكشف عن جوانب النضج الفني في النتاج الأدبي ويميزها مما سواها على طريق الشرح والتعليل ، ثم يأتي بعد ذلك الحكم العام عليها .^(٣)

وهذا يعني إن للنقد مهمتين أساسيتين هما التفسير والتقويم ، فمن خلال التفسير يتضح ما في النص من جمالية ، أما التقويم فهو إصدار الحكم على النص من حيث الجودة أو الرداءة.

(١) في النقد الأدبي وتاريخه عند العرب ، خالد يوسف : ١٥ .

(٢) محاضرات في النقد الأدبي ، بتول قاسم ناصر : ٨ .

(٣) ينظر: النقد الأدبي الحديث ، محمد غنيمي هلال : ١١ .

٢. النقد اللغوي :

ظهرت بوادر النقد اللغوي في أواخر القرن الأول للهجرة وكان يعالج دلالات الألفاظ وصحة التراكيب وضعفها ، ويلفت النظر إلى بعض المآخذ النحوية التي يجدها الناقد عند هذا الشاعر أو ذلك .^(١)

ثم اخذ هذا النوع من النقد في التطور حتى أصبح ((اتجاهاً متميزاً وباباً واسعاً من أبواب نقد الشعر في القرن الثاني الهجري)) .^(٢)

وهذا التطور في هذا اللون من النقد يرجع الى اهتمام العرب بلغتهم والاعتزاز بها ، إذ عدّوه وسيلة من وسائل بيان سحر هذه اللغة ، حتى قال بعضهم ان العرب لم يعرفوا غير ضربين من النقد : الأول : هو النقد اللغوي ، والثاني : هو النقد البياني الذي يقوم على نقد الصور البلاغية المختلفة والكشف عن طبيعتها ، والتفنن في شرحها ، وإبراز مواطن الجودة والرداءة فيها .^(٣)

ويُرجع بعض الباحثين معرفة العرب بالنقد اللغوي إلى مراحل مبكرة من العصر الجاهلي ، واستدل على ذلك بأمرين : الأول : إن الشعر الجاهلي الذي وصل إلينا يمثل درجة عالية من النضج والإتقان ، وهو لم يبلغ هذه الدرجة إلا بعد أن خضع خلالها إلى عملية نقد هدفها تهذيبه وتقويم أوزانه وأساليبه ، والثاني : إن هذا الشعر تنظمه لغة مشتركة ، ولا تكاد تظهر اللهجات المختلفة التي كانت سائدة بين القبائل ، حتى يتصور إلى المرء إن قائله ينتمون إلى قبيلة واحدة ، وليسوا من قبائل شتى .^(٤)

وهذا القول لا يتقاطع مع القول السابق من أن النقد ظهرت بوادره في أواخر القرن الأول للهجرة ، لأنه من الممكن الجمع بين القولين وهو أن النقد اللغوي ظهر

(١) ينظر: محاضرات في تاريخ النقد عند العرب ، ابتسام مرهون الصفار : ٦٩ .

(٢) م.ن : ٦٩ .

(٣) ينظر: النقد الجمالي وأثره في النقد العربي ، روز غريب : ١١٥ ، نقلاً عن : النقد اللغوي عند العرب ، نعمة رحيم العزاوي : ٤٨-٤٩ .

(٤) ينظر: النقد اللغوي عند العرب ، نعمة رحيم العزاوي : ٤٩ .

في العصر الجاهلي بوصفه نقداً عفويّاً منصّباً على اللغة دون قاعدة أو ضابطة تتأى به عن أن يكون نقداً تأثيرياً ، ثم اخذ هذا اللون من النقد بالتطور شيئاً فشيئاً حتى أصبح نقداً ممنهجاً خاضعاً للقواعد والقوانين النقدية ، كغيره من جوانب النشاط الفكري، ومع هذا الامتداد لجذور النقد اللغوي ، إلا أنّ المتتبع لهذا النقد وما وصل إلينا من هذه الحقبة – العصر الجاهلي – يجد انه يخلو الى حدٍ كبير من مسالة الصواب والخطأ ، وينصرف الى بيان الجودة والرداءة ، فيما تناول من نصوص ولكن لما ظهر النحو والنحاة ، ووضعت للعربية قواعد وأصول ، برزت مسالة الصواب والخطأ .^(١)

من هنا نشبت بين النحاة وفريق من الشعراء معركة ، تعرّض النحاة خلالها للشتم والهزاء اللاذع والضرب في بعض المواقف ، كالخلاف الذي استعرّ بين ابن خالويه والمنتبي(ت:٣٥٤هـ) ، فقد تحدى احدهما الآخر في مسالة لغوية ، فتناول المنتبي على ابن خالويه ، فغضب هذا ، واخذ بمفتاح كان يخفيه في كمّه ، فضرب به وجه المنتبي ، فسال دمه .^(٢)

ويبدو أنّ من أسباب الخلاف أنّه بعد أن وضعت للغة العربية قواعد وأصول ، حاول النحاة أن يفرضوا آراءهم وقواعدهم على الشعراء ، غير ناظرين بما يمكن أن يأتي به الشاعر من استعمالات لها نظائر في كلام العرب ، أو يأتي بألفاظ كان قد ابتدعها أو ابتكرها مراعيّاً في ذلك ضرورات التعبير وما يحيط بها من ضوابط^(٣) ، بقي أن نعرف : كيف تعامل الناقد اللغوي مع النص الذي يود نقده؟

لاشك في أنّه تعامل على وفق آلية نقدية ((فهو يعرض لغة النص على ضربين من المقاييس : يتكفل الأول : ببيان مواضع الجودة والرداءة في تلك اللغة ، ويتكفل الآخر بتشخيص الخطأ فيها ، والإرشاد إلى الصواب ، وكلا المقياسين متمم للآخر ولا تصح عملية النقد اللغوي إلا بالرجوع إليهما))^(٤)

(١) ينظر: النقد اللغوي عند العرب ، نعمة رحيم العزاوي : ٢٠٢ .

(٢) ينظر: م.ن : ٢٠٣ .

(٣) ينظر: النقد عند اللغويين ، سنية احمد محمد : ٢٤١ .

(٤) النقد اللغوي عند العرب : نعمة رحيم العزاوي: ٤٧ .

وإذا عرضنا فيما تقدم لحقيقة النقد اللغوي وما يحيط به ، فإننا نأخذ الآن في إيضاح بعض النماذج النقدية اللغوية ، التي تجلي هذا الضرب من النقد ، على وفق عنوانات بعض المقاييس التي اعتمدها النقاد في نقدهم ، ومنها :

١. **التصحيف والتحريف** : ويبدو أن سبب الأول هو طبيعة الخط العربي ، وتقارب صور الحروف ، ومن أمثلة النقد اللغوي المتعلق بالتصحيف قول أبي زيد تعليقاً على بيت لامرئ القيس رواه أبو عمرو بن العلاء(ت:١٥٤هـ) على هذا النحو :

تأؤبني دائي القديم فغلسا

أحاذر أن يشند دائي فأنكسا

قال أبو زيد : ((هذا تصحيف لأن المتأوب لا يكون مغلساً في حال واحدة ، ولأن ((غلس)) إنما هو أتى في آخر الليل ، وتأوب جاء في أوله ، وإنما هو ((فعلساً)) أي اشند وبرح)).^(١)

وكما هو واضح إن الناقد أشكل على لغة النص المروي ، ولم يقبله من دون أن يشير الى مواطن الخلل فيه، ولم تمنعه منزلة الراوي العلمية في تشخيص ما بداخله من خطأ والإشارة الى الصواب ، وهو ما يجب ان يتحلى به الناقد الموضوعي.

ومن أمثلة الثاني : التحريف ، أن عيسى بن يزيد بن دأب(ت:١٧٠هـ) روى بيتاً للأعشى على هذا الوجه :

من دعا لي غزيلي

اربح الله تجارته

ثم زعم إن الأعشى(ت:٧هـ) هكذا قاله ، أي بحذف الألف التي قبل (الهاء) في (الله) وتسكين(الهاء) ورفع (تجارته) وهي منصوبة ، وقد جرّ ابن دأب على نفسه بهذا التغيير لوم الأصمعي(ت:٢١٦هـ) وتقرّيعه.^(٢)

(١) التنبيه على حدوث التصحيف ، حمزة الأصفهاني : ١٢٣.

(٢) ينظر: الاغانى، الاصفهاني : ٥٦.

ويُعد موقف الأصمعي هذا من المظاهر النقدية اللغوية القائمة حول الرواية ، ولاشك في أنّ الهدف منه تدقيق الرواية وفحصها ، ليتسنى له معرفة ما طرأ عليها من تغير ، أحدثه الرواة أنفسهم بقصد النيل من مكانة المنشئ أو التقليل من قدره . لان التغيير العائد للرواية ، لا بد له من غرضٍ معيّن وهو على نوعين : الأول: ويتمثل في تحريف المروي ، وإفساد لغته ، بقصد التشهير بقائله ، ووصمه بالخطأ ، أو البعد عن الفصاحة ، والثاني : قد يكون الباعث إلى هذا التغيير هو الرغبة في نصرة رأي أو تعزيز قاعدة ، وقد أقدم بعض النحاة على مثل هذا التغيير ليجعلوا بعض النصوص موافقة لما ذهبوا إليه من آراء .^(١)

٢. الغريب : ويُعد غريب اللغة مقياساً آخر من مقاييس الرواة النقدية ، إذ له اثر كبير في شعر الإسلاميين والمولدين ، فقد حمل كثيراً منهم على الإكثار من الغريب ، و توشيح أشعارهم به .^(٢)

وكان الكميت(ت: ١٢٦هـ) احد المولعين بالغريب ،حتى لينسب إليه انه قال: ((إذا قلت الشعر فجأني أمر مستو سهل لم اعبأ به،حتى يجئ شيء فيه عويص فاستعمله))^(٣)

وطبقاً لهذا المقياس ، فقد قدّم ابن سلام (ت: ٢٣١هـ)النابغة الجعدي(ت: ١٩٠ق.هـ) على طرفة(ت: ٧٨ق.هـ) ، فجعل الأول في الطبقة الثالثة وقال عنه : ((وكان فصيحاً كثير الغريب ، متمكناً من الشعر)) وأخرّ الثاني إلى الطبقة الرابعة لسهولة منطقه ، وقلة ما بأيدي الرواة من شعره .^(٤)

كما لفتت ألفاظ غريبة نظر نقاد القرن الثاني ، فهذا الأصمعي يذكر ابن احمر الباهلي بما استخدم من ألفاظ غريبة في شعره منها (الجبر) في قوله :

اسلم براووق حبيت به

وانعم صباحاً أيها الجبر^(٥)

(١) ينظر: النقد اللغوي عند العرب،نعمة رحيم العزاوي : : ٧٣ ، ٧٤ .

(٢) ينظر: م.ن : ٦٨ .

(٣) المرزباني ،الموشح : ٣٠٣ .

(٤) ينظر: النقد اللغوي عند العرب : ٦٩ .

(٥) ينظر: النقد عند اللغويين ، سنية احمد محمد : ٢٣٥-٢٣٦ .

٣. **البدَاوة** : ويُعد من المقاييس الصارمة ، اخذ به الرواة البصريون ، ولم يتسامحوا في تطبيقه ، فرفضوا كثيراً من الشعر الذي ظهرت عليه الرقة ، أو جرت فيه لغة الحضرة .^(١)

ومن الأمثلة على ذلك : قال أبو حاتم : ((قلت للأصمعي: أتجيز ((انك لتُبرق لي وتُرعد)) فقال : لا ، إنما هو ((تَبْرُق وتُرعد)) فقلت له : فقد قال الكميت :
أبرق وأرعد يا يزيد ِ

فما وعيدك لي بضائر

فقال : ذاك جرمقاني من أهل الموصل ولا آخذ بلغته))^(٢)

٤. **استعمال اللفظ في غير موضعه** : وهذا لون آخر من ألوان النقد اللغوي ، فقد يخرج الشاعر بالمفردة من مجالها الذي تستعمل فيه ، إلى مجالٍ آخر ، فيجر ذلك عليه النقد .

ومن أمثلته : فقد نقد طرفة للمسيب بن علس (ت:٤٨٠ق.هـ) ، قال المسيب :

وقد أتناسى الهم عند احتضاره

بناج عليه الصيعرية مُكئَم^(٣)

فسمعه طرفه ، فقال : ((استنوق الجمل ، لان الصيعرية سمة تكون في عنق الناقة لا في عنق البعير)) .^(٤)

ولما كان المسيب قد ذكر البعير ثم نعت به النياق ، أعطى مجالاً لطرفة أن يسخر منه ، لأنه وضع اللفظة في غير موضعها ، مما وجب نقده .

(١) ينظر: النقد اللغوي عند العرب : ٦٦ .

(٢) المزهري في علوم اللغة وأنواعها ، السيوطي : ٣٧٥/٢ .

(٣) الموشح ، المرزباني : ١١٠ .

ثالثاً : ظاهرة النقد التفسيري

لاشك في أنّ طبيعة الفكر البشري محدودة ومتباينة الإفهام ، ولم يصل الى درجة الاطمئنان التام ، فهو يعتريه الشك ، ويشوبه القصور ، ويحتل فيه الخطأ ، فحينئذ تكون قراءته للنصوص – أيّاً كانت – محدودة وضمن فهم معيّن ، لا يملك الحقيقة كاملة ، لذا كان النقد أمراً حتمياً وواجباً ضرورياً ، خصوصاً إذا كانت قراءة النص ليس قراءة لنص اعتيادي ، بل محاولة فهم وبيان لأقدس نص في الوجود ، لذا كان لزاماً حفظ هذا النص وصيانتته والدفاع عنه ، ((إذ بالتقييم المستمر والتقويم المتلاحق الذي يؤديه النقد تكون المقاربة للحق ، والملازمة للصواب ، واجتناب الخطأ ومفارقة الباطل))^(١).

وانه ليس لنا أن نعدّ محاولة نقد النص التفسيري هي إنالة من النص القرآني المقدس ، لان التفسير شيء والنص القرآني شيء آخر ، وأين هذا من ذلك ، فليس هناك من نصٍ أكثر حيوية من النص القرآني ، لذا لا ريب في أن يتعرض هذا النص إلى قراءات متعددة ، جاء بعضها مكملاً للآخر ، وبعضها ينقد الآخر ، وكل يهدف الوصول إلى المقاصد الإلهية من النص المقدس.

ومن الطبيعي انه كلما كثرت حيوية النص وقابليته للقراءات المتعددة ، اتسعت دائرة حركة النقد ؛ لأنّ النص الجامد الذي لا يحتمل إلا وجهاً واحداً تضيق معه دائرة النقد وربما تنعدم^(٢).

وهذا يعني أنّ دائرة النقد في التفسير أوسع من غيرها لتعامله مع النص القرآني، وذلك لما يتمتع به هذا النص الكريم من أهمية دفعت العلماء والمفسرين الى تناوله من أوجه متعددة الأمر الذي يؤدي إلى اتساع دائرة التراث التفسيري وتعدد القراءات التفسيرية مما جعل مجال النقد أكثر شمولاً من غيره في بقية العلوم. وللوقوف على هذه الفقرة وما يحيط بها ، لا بد لنا من البحث ببعض الموضوعات الفرعية والتي لها مسيس صلة بهذه الفقرة ومنها :


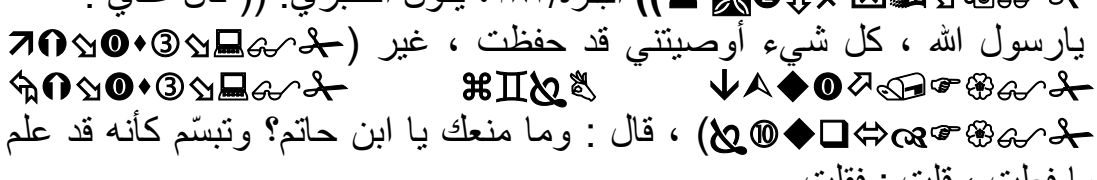
(١) منهج النقد في التفسير ، احسان الامين : ٥ .

(٢) ينظر: م.ن : ٥

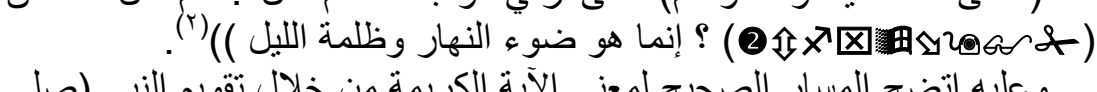
١. جذور النقد التفسيري :

ظهرت بوادر النقد التفسيري في زمن النبي (صلى الله عليه واله وسلم) ، ومحاولات المسلمين الأوائل لفهمه وتأويله ، وكان (صلى الله عليه واله وسلم) ينقد الأفهام المخطوءة ويصحح للمسلمين تصوراتهم لمعاني الآيات^(١) ، فقد أنكر النبي (صلى الله عليه واله وسلم) على بعض أصحابه فهمهم المخطوء لبعض الآيات ، ومن قبيل ذلك :

فقد بادر النبي (صلى الله عليه واله وسلم) إلى تصحيح الذهنية لعدي بن حاتم

الطائي المتولدة من فهمه الخاطئ لقوله تعالى : (()) قال عدي :
 يارسول الله ، كل شيء أوصيتني قد حفظت ، غير () ما فعلت ، قلت : فقلت

خيطين من ابيض واسود فنظرت فيهما من الليل فوجدتهما سواء ! فضحك رسول

الله (صلى الله عليه واله وسلم) حتى رُئي نواجذه ، ثم قال : ألم اقل لك من () ؟ إنما هو ضوء النهار وظلمة الليل))^(٢) .
 وعليه اتضح المسار الصحيح لمعنى الآية الكريمة من خلال تقويم النبي (صلى

الله عليه واله وسلم) وتصحيحه لهذا القصور في فهم الآية وبيان المراد منها .

كما روي أنّ عائشة زوج النبي (صلى الله عليه واله وسلم) قرأت قول الله تعالى : (()) الأنعام / ٩٤ ، فقالت :

واسوأته ، إن الرجال والنساء جميعاً يحشرون ينظر بعضهم إلى سوءة بعض !
 فقال رسول الله (صلى الله عليه واله وسلم) : (لكل امرئٍ منهم يومئذ شأنٌ يغنيه) ،
 لا ينظر الرجال إلى النساء ولا النساء إلى الرجال ، شُغِلَ بعضهم عن بعض^(٣) .

(١) ينظر : منهج النقد في التفسير ، احسان الامين : ٨

(٢) جامع البيان ، للطبري : ٥١٢/٣ .

(٣) ينظر : م.ن : ٥٤٤/١١ + منهج النقد في التفسير ، احسان الامين : ٢٤-٢٥ .

٢. أسباب النقد التفسيري ودواعيه :

سبق أن قلنا إنَّ النقد ينصب حول النص التفسيري لا النص القرآني ، وان كانت هناك دراسات نقدية مغرضة تسعى للعمل على جعل النص القرآني كغيره من النصوص ، محاولة إفراغ النص المقدس من قداسته وسلب سمته الربانية.

كقول بعضهم ((إنَّ النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي))^(١) ، على وفق هذا التصور فإنَّ النص القرآني لا بد أن يخضع للنقد شأنه شأن النصوص الأخرى سواء كانت أدبية أو ثقافية أو غيرها .

ولاشك في أن هذا القول كان بدواعي استشراقية ذات تصورات فاسدة، لا تفرّق بين القرآن الكريم الذي تكفل الله بحفظه ((① ② ③ ④ ⑤ ⑥ ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ ⑪ ⑫ ⑬ ⑭ ⑮ ⑯ ⑰ ⑱ ⑲ ⑳ ㉑ ㉒ ㉓ ㉔ ㉕ ㉖ ㉗ ㉘ ㉙ ㉚ ㉛ ㉜ ㉝ ㉞ ㉟ ㊱ ㊲ ㊳ ㊴ ㊵ ㊶ ㊷ ㊸ ㊹ ㊺)) ، والكتب الأخر التي كانت محلاً للتحريف والوضع.

ما أريد قوله انه مادامت هناك تصورات استشراقية مسيئة للنص القرآني واستساغها بعض المسلمين ، فضلاً عن أسباب آخر ، سنحاول الوقوف على بعضها ، كانت دواعي النقد وأسبابه حاضرة ، لرد ما كان مخطئاً وقبول ما كان صحيحاً ، من خلال نقد علمي قائم على الدليل والبرهان . ومن خلال هذه الأسباب الآتية :

• الوضع :

بعد أن عجز المغرضون والمتلاعبون بالشرعية في تغيير القرآن الكريم وتحريفه، إذ كان بمنأى عن أن تناله أيديهم ، بحثوا عن طريق آخر فوجدوا ضالتهم في السنة الشريفة ، الشارحة للقرآن والمبيّنة له ، فوضعوا فيها .

(١) مفهوم النص ، نصر حامد أبو زيد : ٢٤ .

تفسيره أنّ ذا القرنين كان رجلاً من أهل مصر اسمه مرزبا بن مردبة اليوناني من ولد يونن بن يافت بن نوح^(١) ، وهذا حال الطبري فإنه يكثر من رواية الإسرائيليات دون تحقيق وتدقيق ونظر ، ولعلّ هذا راجع إلى ما تأثر به من الروايات التاريخية التي عالجها في بحوثه التاريخية الواسعة^(٢).

• حذف الإسناد وضعفه :

أن أكثر الروايات التفسيرية المأثورة ضعيفة الإسناد ، بالحذف والإرسال وغيره ، ومع ذلك نجد الكتب التفسيرية مليئة بهذا النمط من الروايات .

وقد عدّ بعضهم هذا السبب من أخطر الأسباب جميعاً ؛ لأن حذف الأسانيد جعل من ينظر في هذه الكتب يظن بصحة كل ما جاء فيها ، وجعل كثيراً من المفسرين ينقلون عنها مع ما فيها من الإسرائيليات والقصص المخترع على أنه صحيح كله ، مع إنّ فيها ما يخالف النقل ولا يتفق مع العقل^(٣).

مما حدا بعلماء الشيعة المحققين من المفسرين أن لا يهتموا – في التفسير – كثيراً بدراسة سند الروايات لضعف غالبها من هذه الجهة ، بل كان تركيزهم على دراسة متون الأخبار ، وعرضها على الكتاب والسنة المجمع عليها ، والأخذ بما يوافق الكتاب وطرح ما يخالفه^(٤).

إذ كان ملاكهم في التعامل هو توافق المروي مع ما صحّ من الكتاب والسنة ، وان استندوا أحياناً إلى ضعف الإسناد فهو في مجال إلقاء الحجة على الآخرين ورد أقوالهم غير المقبولة في تفسير الآيات .

لذا – ونظراً لخطورة ذلك – يتطلب فحص الروايات وتدقيقها وعدم الاعتماد على مجرد الإسناد في الروايات ، وعدم القطع بصحة الرواية دون النظر في متنها، فقد تُقبل وتُرد على أساس النقد الداخلي للمتن .

(١) ينظر : جامع البيان ، الطبري: ١٠٤/١٨ .

(٢) ينظر: التفسير والمفسرون، الذهبي: ١٤٣/١ .

(٣) ينظر: م.ن : ١٣٥/١ .

(٤) ينظر: منهج النقد في التفسير : ١٠٤-١٠٥ .

• أعمال الرأي والاجتهاد :

قسم العلماء الرأي إلى قسمين : الأول : قسم غير جار على قوانين العربية ، ولا موافق للأدلة الشرعية ، ولا مستوف لشرائط التفسير ، وهذا هو مورد النهي ومحط الذم ، والثاني : قسم جار على موافقة كلام العرب ومناحيهم في القول ، مع موافقة الكتاب والسنة ، ومراعاة سائر شروط التفسير ، وهذا القسم لاشك فيه^(١) ، وقد عدّ آخرون هذا القسم وجهاً من وجوه التفسير بالمأثور .^(٢)

وعليه فالتفسير القائم على الرأي هو ذلك التفسير الذي لم يجعل من القرآن والسنة أساساً ومنطلقاً له ، ولا يستفيد من القواعد الأصولية في التفسير كاللغة والنحو والبلاغة بل يعتمد على الاستحسان والتذوق والترجيح الظني غير المستند على الأسس العلمية ، مما كان عرضة للردِّ وعدم القبول .

لذا عندما يكون التفسير عبارة عن قراءة فردية حرة بلا ضوابط ولا قيود ، ليكون لكل فرد تفسيره ، عندها يكون القرآن مجالاً لكل رأي وهوى .^(٣)
أمّا القول : ((بأنّ النص يسع لكل : لكل الأوجه والمستويات والمجالات ، وبإمكان كل من يستنطقه أن يقرأ ذاته فيه ، وإن ، بإمكانه أن يكتشف غيره أيضاً ... فلا مجال إذن لأن يخطئ الواحد الآخر ، مادام كلام الله يتسع للمثل والمختلف وللموافق والمعارض في أن واحد ..))^(٤).

وهذا القول في حقيقته لا يخلو من مغالطة واضحة ، لأنه وطبقاً لهذا التصور سوف نجعل من النص القرآني تحت وطأة المفسر ومنوطاً بأفكاره وأهوائه من دون رعاية الضوابط والقرائن ، وهذه هي صفات التفسير بالرأي المذموم.

(١) ينظر: التفسير والمفسرون ، الذهبي : ١٧٤/١-١٧٥ .

(٢) ينظر: المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم ، محمد حسين الصغير : ٩٠ .

(٣) ينظر: منهج النقد في التفسير : ٩ .

(٤) نقد الحقيقة ، علي حرب : ٢٥ .

وإذا كان خطر التفسير بالرأي بهذا المستوى ، فلا بد للمسلمين التحرّج منه ، يقول الدكتور محمد حسين الصغير بهذا الصدد : ((روي عن عائشة أنّها قالت : لم يكن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) يفسر القرآن إلا بعد أن يأتي به جبريل(عليه السلام) ، فإذا كان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بمقتضى هذه الرواية لا يفسر القرآن إلا بعد الإيحاء بمعناه من قبل الله تعالى، فالأجدر بمن تبعه من المسلمين أن يتحرجوا من التفسير بالرأي لما في ذلك من الجرأة على الله))^(١).

ومن أمثلة التفسير بالرأي ، ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿لَمَّا سَأَلْنَا الْمَلَائِكَةَ رَبَّنَا مَا لَمْ نَكُن لَكَ شَاكِرِينَ﴾ ((إنَّ (كلم) من الكلم بمعنى الجرح ، فالمعنى وجرح الله موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن))^(٢).

إنّ الناظر من هذا التفسير لا يمكن أن يقبله بحالٍ من الأحوال فهو بعيد كل البعد عن ظاهر اللفظ في النص القرآني والقواعد العلمية والقرائن المحيطة بالتفسير ، حيث لا يدعمه دليل ولا يسعفه سياق ، وعليه فيكون تأويلاً فاسداً مردوداً ، لأنه عدول عما تعبدنا من معرفته من النظر والتدبر في القرآن واستنباط الرأي السائد منه .

وبهذا يكون الرأي سبباً من أسباب النقد وداعياً من دواعيه ، فهو من بواكير النزعة النقدية في التفسير .

(١) المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم : ٩١ .

(٢) بدع التفاسير في الماضي والحاضر ، رمزي نغاعة : ٥٢ .

لهذه الأسباب والدواعي الأربعة التي أثرت في كتب التفسير ، وهي : الوضع في الروايات التفسيرية ، وتسرب الإسرائيليات ، وحذف الإسناد وضعفه ، وأخيراً أعمال الرأي والاجتهاد ، تبرز أهمية منهج النقد في التفسير ودواعيه ، ويؤكد الحاجة إلى ممارسته في هذا المجال فضلاً عن المجالات الأخرى.

ولا يفوتنا هنا أن ننبّه على أنّ التفسير الكبير – الذي نحن بصدد دراسته – قد انضم تحت التفسير بالرأي الجائز بحسب وصف الذهبي له (١).

وإنّما عُدّ من هذا النوع ، نظراً لِمَا إمتاز به عما عداه من الإكثار في الرأي والاعتماد عليه .

يقودنا هذا الأمر إلى جملة تساؤلات التي تمثل محور دراستنا لما اخترنا من موضوع بحثي وهي بمجملها الآتي :

بعد أنّ سلطنا الضوء على أسباب النقد ودواعيه في التفسير ، هل نجد لهذه الأسباب حضوراً في تفسير الرازي مما دعتّه أنّ يكون ناقداً ، وإنّ افترضنا صحة ذلك ، ماذا كانت طبيعة هذا النقد ، فهل هو مستكمل لعناصر النقد ؟ وهل كان مستندلاً بذلك ؟ أي بمعنى : هل كان يملك الدليل في نقده الآخرين ؟ وهل كان مجرداً عن مرجعيته الثقافية كالعقائدية والمذهبية في التعاطي مع الآراء التفسيرية أم كان منحازاً إليها في نقده ؟

فهي دراسة استكشافية ، قامت على نقد الرازي التفسيري وتصنيفها واستجلاء مضامينها ، والوقوف على منهجيته في النقد فيما إذا كانت محددة يمكن أن تكون عنصراً مشتركاً في كل الانتقادات التي أوردها على الآخرين ، او متغيرة تبعاً للمؤثرات الخارجية .

كل هذا سيحاول البحث إيضاحه.

(١) ينظر: التفسير والمفسرون : ١٨٩/١.

رابعاً : الدراسات العلمية التي درست الفخر الرازي.

توطئة :

خلف مفسرنا الرازي تركةً علميةً هائلةً، إذ خاضَ في غمار ميادين العلوم المختلفة مناظراً ومؤلفاً ومصنفاً ، فكانت محط أنظار الناس فاقبلوا عليها ((لأسلوبها السهل السلس ، ولأنها جمعت خلاصة ما أنتجته قرائح المتقدمين في العلوم الدينية والعقلية والعربية ...)).^(١)

ومن حق رجل هذه مكانته العلمية أن يحظى من الباحثين بال العناية والدراسة تتناسب ومكانته.

لذا عكف الباحثون المحدثون على دراسته وآثاره ، دراسات علمية متعددة ، وتعرضوا لآرائه ومناظراته في مختلف العلوم والفنون ، فبعضهم عكف على دراسته في رسائل علمية ، وآخرون على مستوى التأليف والتحقيق.

ورغب البحث بأن يقدم بعض المؤلفات المهمة التي تناولت الرازي ومؤلفاته ليؤكد حقيقة أهمية تراثه العلمي وإمكانية الدراسة فيه فضلاً عن أثره في واقع الثقافة العربية والإسلامية ، ومن بين أهم ما حصلت عليه وسعيت لعرضه المصنفات الآتية :

أولاً : الكتب

١. تهذيب التفسير الكبير للإمام فخر الدين الرازي ، حسين بركة الشامي. وهو يمثل اختصاراً للتفسير الشهير (مفاتيح الغيب) ، إذ تمثل في سبعة أجزاء كبيرة ، وقد اعتمد مهذبته منهجاً في الاختصار يمكن إجماله بالنقاط الآتية :

(١) فخر الدين الرازي بلاغياً ، ماهر مهدي هلال : ٧١+ينظر : فخر الدين الرازي ، محمد صالح الزركان : ٥٦.

أ. الإبقاء على النص الأصلي للرازي حفاظاً على القيمة العلمية للكتاب.
ب. التركيز على الأبحاث المتصلة بتفسير الآية ، وحذف الموضوعات والمناقشات والآراء التي لا ترتبط بتفسيرها ، من قبيل الأبحاث الكلامية والفقهية والفلسفية واللغوية التي تعتبر غريبة على السياق العام لتفسير الآية القرآنية.
ج. الإبقاء على منهجية الفخر الرازي في التقسيم والتفريع بعد الحذف والاختصار.
د. أثر الباحث على حذف الآراء الضعيفة والشاذة التي صرح الرازي بضعفها وشذوذها لأنها لا تمتلك قيمة علمية في مجال التفسير .
هـ . اعتمد الباحث في الاختصار على طبعات مختلفة للتفسير الكبير ، مع تصحيح الأخطاء المطبعية الواقعة فيها .

أما الدافع لهذا الاختصار يقول الباحث : ((وان إحساسي بأهمية هذا التفسير هو الذي دفعني الى القيام بهذا المشروع الذي استغرق عملي فيه أكثر من أربع سنوات حتى تم انجازه بهذا الشكل))^(١).
كانت طبعته الأولى سنة ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م ، لندن .

٢. فخر الدين الرازي ، فتح الله خليف .

للمؤلف بحوث أخرى تخص الرازي لكنها قاصرة عن الإلمام بجوانب أخرى من تنكير فخر الدين الرازي كالتفسير والفلسفة وكثير من آرائه الكلامية ، مما حدا به لتأليف هذا الكتاب ليكون مكملًا لهذه الجوانب الفكرية المهمة التي لم يتطرق إليها المؤلف من قبل، وبذلك تتضح المعالم الأساسية للبناء الفكري الذي خلفه الرازي.

ومن محتويات هذا الكتاب : إن المؤلف قسم كتابه إلى خمسة فصول ، تضمن الأول منها : فخر الدين الرازي (الرجل وأعماله) ، ودار الفصل الثاني حول الفقه والأصول ، فيما حمل الفصل الثالث عنواناً ، التفسير ، أما الفصل الرابع فقد خصّ الكلام ، واقتصر فصله الخامس على الفلسفة .

طبع سنة ١٩٧٦ م ، دار الجامعات المصرية - الإسكندرية .

(١) تهذيب التفسير الكبير ، حسين بركة الشامي : ٣٩ .

٣. فخر الدين الرازي بلاغياً ، ماهر مهدي هلال.

اعتمد المؤلف في خطته المتعلقة ببيان بلاغة الرازي على كتابي الرازي (نهاية الإيجاز والتفسير الكبير) أساساً في البحث ، فضلاً عن كتب التراجم والسير ، والكتب البلاغية الأخرى ، التي عدّها - المؤلف - روافد أمدّت البحث بمعلومات قيّمة ساعدته في رسم صورة واضحة لشخصية الرازي وبلاغته .

وقد قسّم بحثه إلى ثلاثة أبواب وخاتمة يسبقها مقدمة وتمهيد ، أما الباب الأول: فكان حول حياته وآثاره ، وهو مكون من فصلين : أولهما : يبحث في حياة الرازي، وثانيهما : في آثاره ، وأما الباب الثاني : فقد تطرق فيه إلى كتاب الرازي (نهاية الإيجاز) وسبب تأليفه لهذا الكتاب ، وهو مؤلف من أربعة فصول : بحث في أولها في إعجاز القران ، وثانيها : في تحديده لمصطلحات علم البيان ، وثالثها: في النظم وتحديده مصطلحات علم المعاني، ورابعها : فقد خصّ البديع وما يتعلق به.

أما الباب الثالث: فكان يدور حول التطبيقات البلاغية للرازي في تفسيره الكبير.

وقد توصل الباحث إلى نتائج يمكن أن تلخص بالنقاط الآتية:

١. إن الفخر الرازي أول من قسّم البلاغة العربية إلى جمليتي المفردات والنظم في كتاب واحد ، حصر في الجملة الأولى مباحث علم البيان ، وفي الجملة الثانية مباحث علم المعاني .

٢. قسّم المحسنات البديعية تبعاً لقسمة البلاغة إلى مبحثي علم البيان وعلم المعاني.

٣. انفرد بإخراج الكناية من المجاز ، لأنها لا تقضي نقل اللفظ في إفادة معنى ثان يريد المتكلم .

٤. اظهر غرضه الديني من دراسة البلاغة فعمل على تطبيقها في تفسيره الكبير.

٥. عالج قضية الإعجاز بشمولية ووضوح في كتابه ((نهاية الإيجاز)) واطهر الناحية البلاغية في نظم القران ب ((تفسيره الكبير)) ووقف عند الآراء التي قيلت في موضع الإعجاز ، وناقشها.

٦. أثر الرازي في منهج البحث البلاغي بعده ، فظهر هذا الأثر في تبويب المؤلفات، وضبط مصطلحات البلاغة فيها في حدود المفردات، والنظم، والمحسنات البديعية، وقد دللنا هذا الأثر عند السكاكي والزمكاني وغيرهم طبع هذا الكتاب سنة ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م ، العراق ، منشورات وزارة الإعلام.

٤. الرازي مفسراً ، محسن عبد الحميد .

درس المؤلف الرازي مفسراً ، وقد تعرّض في هذه الدراسة إلى شبهة إكمال الرازي تفسيره ، وانتهى إلى القول بان الرازي فقد أتم تفسيره كله ، معتبراً إياه خير ممثل لثقافة عصره ، وصراعات الفكر في زمانه.^(١) وجعل المؤلف كتابه في تمهيد وثلاثة أبواب، أما التمهيد فقد سلط الضوء على البيئة التي نشأ فيها الرازي، وجعل الباب الأول متناولاً لدراسة حياته وتراثه، والباب الثاني لدراسة تفسيره من حيث منهجه ومصادره وقيمه وآراؤه، أما الباب الثالث فاخص بدراسة الموضوعات الكبرى التي وردت في تفسيره ، والذي ضمّ خمسة فصول تناول في الفصل الأول قضية الإعجاز القرآني وموقف الرازي منه، وعرض في الفصل الثاني توظيف الرازي لعلم الهيئة والطبيعة في تفسير الآيات، أما الفصل الثالث درس فيه مادة العقائد الإسلامية وبيان منهجه في إثبات وجود الله ومعالجته لموضوعات النبوة والقضاء والقدر والمعاد، أما الفصل الرابع فاخص بدراسة موضوع الفقه وأصوله ، متوصلاً إلى تحديد اتجاهه الفقهي ومذهبه الأصولي ، على حين تناول في الفصل الخامس موقف الرازي من الفرق الإسلامية والأديان مبيناً طريقته في مناقشاته لهم وردّه عليهم .

(١) ينظر: الرازي مفسراً ، محسن عبد الحميد : ٦٣ ، ٦٦ .

٥. فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية . محمد صالح الزرکان.

تطرق الباحث في هذا الكتاب إلى أهم جوانب الرازي العلمية وهو الجانب الكلامي والفلسفي ، رامياً من وراء ذلك أن يخدم قضيتين: أولاهما : المساهمة في سد النقص الواقع في الدراسات الكلامية على وجه الخصوص ، وثانيهما : إلقاء الضوء على الرازي كمفكر من طراز خاص انفق حياته في الاشتغال بعلم الكلام والفلسفة.

ولنا أن نعرض محتويات هذا الكتاب : فقد قسّم الباحث الكتاب إلى أربعة أبواب وخاتمة تعقبها النتائج .

أما الباب الأول : فقد خصصه لحياة الرازي وثقافته ، وهو مكون من فصلين : أولهما : يبحث في عصره وترجمته ، وثانيهما : يبحث في ثقافته ومنابعها وفروعها وتراثها .

وأما الباب الثاني : فعنوانه ((الله)) وهو أيضاً مؤلف من فصلين : يدور أولهما حول وجود الله ، ويدور الثاني : حول الصفات الإلهية.

وأما الباب الثالث : فيحتوي على ثلاثة فصول : عرض على الأول منها لمشكلات خلق الله ومشكلة بقاءه وفنائه ، وعرض في الثاني : المادة ، وفي الثالث: المكان والزمان .

أما الباب الرابع : فكان محوره الإنسان ويحتوي على خمسة فصول : كان الأول عرض للنفس والمعرفة ، وعرض الثاني : أفعال الإنسان ويدور الفصل الثالث : حول النبوة ، أما الرابع : فكان حول الأخلاق وهل أن هذه الملكة المسماة بالأخلاق فطرية أم مكتسبة ، واقتصر الفصل الخامس على الإمامة ((السياسة)).

طبع في بيروت ، دار الفكر ، لا .ت.

٦. المباحث البيانية في تفسير الفخر الرازي (دراسة بلاغية تفصيلية)، احمد
هنداوي هلال.

توصل الباحث من خلال هذه الدراسة إلى حقيقة إن الرازي كان يعتمد في
كثير من آرائه البيانية على عبد القاهر الجرجاني والزمخشري وان كان الأخير –
الزمخشري- أوفر حظاً في الاعتماد والتأثر ، ثم يصل إلى حقيقة أخرى ويعتبرها
من دواعي الإنصاف فيقول : ((ومن الإنصاف أن أقرر أن الإمام الرازي فاق
الشيخ عبد القاهر والزمخشري في مبحث المجاز المرسل ...))^(١)
كانت طبعته الأولى سنة ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م ، مطبعة أميرة ، القاهرة.

(١) المباحث البيانية في تفسير الفخر الرازي ، احمد هنداوي هلال : ٣٣.

ثانياً : الرسائل العلمية

١ . أساس التقديس للإمام فخر الدين الرازي (دراسة وتحقيق) عهد محمد مروان ، رسالة ماجستير ، كلية الشريعة – جامعة دمشق ، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

قامت الباحثة بدراسة هذا الكتاب وتحقيقه ، فوجدت إن الرازي قد اغرق في استخدام الدليل العقلي ، سواء في تنزيه الله تعالى عن الجسمية والحيز والمكان ، أو تأويله الآيات والأحاديث التي يوهم ظاهرها تشبيه الله تعالى بالحوادث والممكنات.

وتبين لها من خلال هذه الدراسة إن الرازي قد تأثر بمنهج الإمام الغزالي (٥٠٥هـ) ، فتقول: ((حيث إن الرازي في كتابه (أساس التقديس) تأثر بمنهج الغزالي وخاصة في مسألة الصفات المتشابهة وتأويلها ، لكن النزعة العقلية الموجودة عند الرازي ليست موجودة بتمامها عند الغزالي ، وخاصة في الدليل العقلي وحجتيه)).^(١)

٢ . البحث الدلالي عند الرازي في كتابه (مفاتيح الغيب) في ضوء علم اللغة الحديث ، حيدر مصطفى هجر ، رسالة دكتوراه ، كلية الآداب – جامعة البصرة ، ١٤٣٦هـ-٢٠٠٥م.

أطروحة علمية ناقش فيها الباحث تفسير الرازي دلاليًا ، معرباً عن سبب اختياره لهذا العنوان فيقول : ((ولعلّ الذي حدا بي إلى ذلك الاختيار هو ما امتاز به طرفا المعادلة من خصائص فالقران الكريم (هو النص المفسر بما يحتويه من عمق دلالي يجف القلم عن بلوغ غايته ولو إنما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمدّه من بعده سبعة أبحر مانفذت كلمات الله إن الله عزيز حكيم) لقمان/٢٧ ، هذا من جهة ومن جهة أخرى فالرازي بما يملكه من سعة معرفية وعقلية خلاقة وافق واسع كان هو المفسر للنص ... ولكون علم الدلالة من العلوم الحديثة نسبياً ضم الى العنوان (في ضوء علم اللغة والحديث))^(٢).

(١) أساس التقديس (دراسة وتحقيق) ، عهد مروان : ٢٧
(٢) البحث الدلالي عند الرازي في كتابه (مفاتيح الغيب) ، حيدر مصطفى هجر: المقدمة: أ- ب

تمحورت هذه الأطروحة في باين يسبقها مقدمة وتمهيد ، فكان الباب الأول معالجاً لأهم المنطلقات النظرية التي تأسست عليها استنباطات الرازي الدلالية وبنائه لهيكلية النص الدلالية ، مقسماً هذا الباب إلى ثلاثة فصول تناول في الفصل الأول أهم المصادر الذاتية الحاكمة في توجيه الدلالة ، أما الفصل الثاني فقد بحث فيه طرق المعالجة التي اعتمدها الرازي للوصول إلى دلالة النص مسمىً فصل الآليات ، ثم انتقل إلى بيان المواد الأولية والمعطيات المساعدة في عمل الآليات مسمىً إياها فصل الوسائل.

وإما الباب الثاني فقد انعطف فيه الباحث ببحثه إلى المجال التطبيقي مختاراً الانسجام الدلالي أو هيكلية النص الدلالية مثلاً يمكن من خلاله بيان نظرية الرازي الدلالية.

٣. التأويل النحوي عند الفخر الرازي في مفاتيح الغيب ، أكرم نعيم عطوان ، رسالة ماجستير ، كلية الآداب - جامعة الكوفة ، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

غياب الاهتمام بالجانب التأويلي النحوي لدى الرازي من قبل الباحثين ، حدا بالباحث القيام بهذه الدراسة ، فهم - الباحثون- اهتموا بجوانب البلاغة والتفسير والعلوم الشرعية والعقلية ، فألفوا في ذلك الكتب والمصنفات مع إغفالهم لهذا الجانب.

أما عن سبب اختيار الباحث لهذا المؤلف دون غيره من كتب الفخر الرازي ، يقول الباحث في مقدمته : ((لان مفاتيح الغيب هو المؤلف الرئيس الذي برزت فيه هذه الظاهرة بشكل كبير بخلاف كتبه الأخرى المعنية بالمعقول والدراسات الشرعية))^(١).

(١) التأويل النحوي عند الفخر الرازي في مفاتيح الغيب ، أكرم نعيم : المقدمة.

قسّم الباحث بحثه على تمهيد وثلاثة فصول ، وخاتمة .تناول في التمهيد الفخر الرازي والتأويل النحوي ، وخصص الفصل الأول بدراسة موارد التأويل النحوي في الحذف ، بمباحث ثلاثة : درس في الأول : حذف الاسم ، وفي الثاني حذف الفعل والجملة ، وفي الثالث : حذف الحرف .

أما الفصل الثاني فدرس فيه :موارد التأويل النحوي فيما لا تظهر عليه الحركات الإعرابية وفيه مباحث : الأول : درس فيه الجملة المؤولة ، والثاني : درس فيه المصادر المؤولة ، والثالث درس فيه شبه الجملة .

أما الفصل الثالث : فقد خصصه بدراسة موارد التأويل النحوي الأخرى ، وفيه مبحثان وتنمة ، درس في المبحث الأول : الحمل على المعنى ، وفي الثاني : الحروف ، والأفعال ، والأسماء ، أما التنمة فقد درس تأويل المفردة بمفردة أخرى.

وقد وقف البحث على نتائج نذكر بعضها :

١. إن منهج الرازي كان عقلياً يربط الأسباب بمسبباتها .
٢. موقف الرازي من المذاهب النحوية يعتمد على الانتقائية بما ينسجم ومنهجه في التفسير الذي يعتمد على العقل في الكشف عن مرامي النص ومقاصده ، وان كان يميل إلى المذهب البصري لاعتمادهم على الأصول العقلية في معالجة القضايا النحوية.
٣. تبيّن للباحث أن الرازي كان مفسراً وظّف اللغة والعلوم الأخرى للوصول إلى مراده.
٤. لم تختلف أدلة الرازي عن أدلة النحاة والمفسرين في التوصل إلى مرادهم عن طريق العقل والنقل ، إلا أنه قد ينفرد بطريق آخر وهو ما يتركب من الاثنين (العقل والنقل) ، وهذا ما أبان به حقيقة الاستثناء.

٤. ترجيحات الرازي في تفسيره في ضوء قواعد الترجيح المتعلقة بالنص القرآني (دراسة نظرية تطبيقية) ، عبد الله عبد الرحمن الرومي ، رسالة دكتوراه ، كلية التربية ، جامعة الملك سعود ، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.

ذكر الباحث إن من أهداف هذا البحث الآتي :

١. حصر قواعد الترجيح المتعلقة بالنص من تفسير الرازي وبيان مدى عنايته بها .

٢. بيان اثر هذه القواعد عند الرازي في الدلالة على أرجح الأقوال .

٣. معرفة الناحية النقدية عند الرازي في مناقشته الأقوال المرجوحة.

٤. بيان مدى موافقة الرازي في تطبيقه لقواعد الترجيح في تفسيره خاصة في مسائل الاعتقاد^(١).

تتكون خطة البحث من مقدمة وبابين وخاتمة وفهارس ، وتشمل المقدمة : أسباب اختيار الموضوع ، وأهداف البحث ، وإجراءات البحث ، والمنهج ، والدراسات السابقة ، وأسئلة البحث ، ومصطلحات البحث.

أما الباب الأول : فكان في مقدمات تفسير الرازي ، وفي قواعد الترجيح ، وفيه فصلان : الأول : مدخل إلى تفسير الرازي ، والفصل الثاني : مقدمات في قواعد الترجيح .

أما الباب الثاني : فخص قواعد الترجيح المتعلقة بالنص القرآني ، وفيه ثلاثة فصول : الأول : قواعد الترجيح المتعلقة بذات النص القرآني ، والثاني : قواعد الترجيح المتعلقة بالقراءات ورسم المصحف ، والفصل الثالث : كان يتعلق بقواعد الترجيح المتعلقة بالسياق القرآني .

(١) ينظر: ترجيحات الرازي في تفسيره في ضوء قواعد الترجيح، عبد الله عبد الرحمن الرومي: ٥.

ومن النتائج التي توصل إليها الباحث : إن موضوع الرسالة أسهم بشكل كبير في تقويم كثير من أقوال الرازي في التفسير في ضوء هذه القواعد ، حيث إن أكثر ترجيحاته في ضوء قواعد الترجيح المتعلقة بالنص القرآني هي محل صواب ، وبعض ترجيحاته كانت محل نظر ونقد من بعض المفسرين المحققين ^(١) ، فضلاً عن ذلك ((إن الناحية النقدية في تفسير الرازي في مناقشة الأقوال المرجوحة والاستدلال للأقوال الراجعة ، كانت بارزة وواضحة ، فلا يكاد يذكر خلافاً إلا ويدلي فيه برأيه))^(٢)

(١) ينظر: ترجيحات الرازي في تفسيره ، عبد الله عبد الرحمن الرومي : ٦

(٢) م.ن : ٧ .

ثالثاً : البحوث

١- شبهات حول تفسير الرازي ((عرض ومناقشة)) ، عيادة بن أيوب الكبيسي.
أفصح الباحث في مقدمة بحثه إن الدافع لكتابة هذا البحث هو دفع ما يدور حول التفسير الكبير من إشكالات كانت ولا تزال تشغل بال كثير من الدارسين لرجال التفسير ومناهجهم ، ومنها : قضية إكمال الرازي تفسيره (١) ، ومقولة ((فيه كل شيئاً إلا التفسير)) (٢) ، فضلاً عن انه كان يورد شبهة المخالفين في المذهب والدين على غاية ما يكون من التحقيق ، ثم يورد مذهب أهل السنة على غاية من الوهء والضعف (٣).

وقد دحض الباحث جميع هذه الشبه والإشكالات ، وأنَّ إنصاف الرازي كان غائباً عن قائلها ((إذ أنهم لم ينصفوا الرازي بهذه العبارات المطلقة)) (٤).

٢- القراءات اللغوية والتأويلية في فكر فخر الدين الرازي ، عمارة ناصر
درس الباحث هذا العنوان ليكون جانباً من جوانب كتابه المعروف (اللغة والتأويل) ، وبقدر هذا الجانب فهو وصف للمقدمات اللغوية التي يبني عليها الرازي فهمه للقران ، إذ انه يحدد نموذج تأويلي متميز يعيد من خلاله صياغة مفاهيم الذات ، الإنسان والعالم ، مظهراً جانباً إبداعياً في لغة التفسير – التأويل ؛ ووظيفة التخيل حيث يتشكل وعي أساسي بالذات والتاريخ .

تناول البحث في محتوياته الفقرات الآتية : أولاً القراءات اللغوية ، وثانياً :
القراءات التأويلية ، وثالثاً : خلاصة نقدية .
منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.

(١) ينظر: وفيات الأعيان ، لابن خلكان : ٢٤٩/٤ .

(٢) ينظر: كشف الظنون ، حاجي خليفة : ٢٣١/١ ، ٢٣٠ .

(٣) ينظر: لسان الميزان ، ابن حجر العسقلاني : ٤٢٧/٤ .

(٤) الشبهات : ٧١ .

وفي ضوء ما تقدم يمكن القول :

إن لكل دراسة معينة هدف أو عدّة أهداف ، فالهدف من دراستي للمصادر التي درست وبحثت في تراث الرازي لم يكن غاية في ذاته ، إنما نعرض لها - المصادر - لنصل إلى غاية معينة وهي تكمن في الآتي :

١. انصبت هذه الدراسات على تراث الرازي جميعاً-تقريباً- فكل دارس اتجه في دراسته إلى جنبه من جنبات الموسوعة الفكرية التي يمتلكها الرازي ، إلا أنها افتقرت إلى الجانب النقدي ، أي بمعنى لا نلمس دراسة خصت الفكر النقدي عند مفسرنا الرازي وهو كثير ومتنوع.

٢. حوى التفسير الكبير النصيب الأكبر من هذه الدراسات ، وهذا إن دلّ على شيءٍ إنّما يدل على أهمية هذا المصنف التفسيري الذي يُعد واحداً من أكبر المصنفات التفسيرية الذي اعتمد فيه الجانب العقلي في الكشف عن دلالة النص ومقاصده.

٣. أكدت هذه الدراسات - مما لا مناص فيه - على أهمية مقام الرازي ومكانته العلمية في مختلف المجالات ، وإلى أهمية مصنفاته في ذلك ولاسيما التفسير الكبير .

ومن ثمّ تمثل هذه النقاط الجامع المشترك والهدف المنشود من وراء هذه الدراسة.

«الفصل الأول»

منهج الفخر الرازي والياته النقدية في التفسير

توطئة

المبحث الأول : النقد التفسيري على أساس القرآن (تفسير القرآن
بالقرآن)

أولاً : إرجاع المتشابهات إلى المحكمات.

ثانياً : سياق الآيات.

ثالثاً : الجمع بين العام والخاص.

رابعاً : الجمع بين الآيات التي ظاهرها التعارض.

المبحث الثاني : النقد التفسيري على أساس المأثور.

أولاً : نقد المروي من المأثور

ثانياً : نقد الرأي التفسيري الذي يعتمد المأثور.

المبحث الثالث : منهجه النقدي للآراء التفسيرية على أساس

العقل

المجال الأول : منهجه في العقائد

المجال الثاني : منهجه في الفقه.

الفصل الأول

منهج الفخر الرازي وآلياته النقدية في التفسير

توطئة :

قبل الخوض في منهج الرازي في تفسيره ، نرى من الضروري الإشارة إلى أمرين مهمين ،لهما صلة بهذا التفسير :

الأول : قيل : أنّ الرازي لم يُكمل تفسيره إلى نهايته ، بل أكمله من جاء بعده ؛ وهذا الأمر يذهب إليه كثير ممن ترجم للرازي – كالذهبي مثلاً- إلا أنّ المختلف فيه هو الحد الذي توقف عنده الرازي في كتابة تفسيره ، ومع هذا ، نجد أن الأمر مختلف لمن اطلع على هذا التفسير ، فالتفاوت فيه على مستوى المنهج والمسلك غير ملحوظ ، فالتفسير من بدايته إلى نهايته يجري على وتيرة واحدة ، بحيث يصعب التمييز بين الأصل والتكملة .^(١)

وإن حصل اختلاف ضئيل في المنهج ، فهذا يمكن إرجاعه إلى المدة الطويلة التي قضاها الرازي في تأليفه لهذا التفسير ، وقد بلغت ما يقرب من ثمان سنوات^(٢)، وهذه المدة كافية لان يحصل مثل هكذا أمر .

الثاني : التوسعة في ذكر مسائل علم الكلام والعلوم الطبيعية والرياضية ، مما عدّ هذا الأمر بعض العلماء والمحققين مآخذاً على هذا التفسير ، فلا علاقة لها بالتفسير إلا في مواطن لا توجب هذه التوسعة .^(٣)

غير أنّ من أهم المآخذ التي دوّنها العلماء على هذا التفسير ما أشار إليه ابن حجر في قوله : ((وكان يُعاب بإيراد الشبهة الشديدة ، وقصّر في حلها))^(٤) ،

(١) ينظر : التفسير والمفسرون ، الذهبي : ١٩٢/١ .

(٢) ينظر : موسوعة مصطلحات الامام فخر الدين الرازي ، سميح دغيم : ٢٥ .

(٣) ينظر : التفسير والمفسرون ، الذهبي : ١٩٣/١-١٩٤ .

(٤) لسان الميزان ، ابن حجر العسقلاني : ٤٢٧/٤ .

أي بمعنى : أنه يورد شبهة المخالفين له على غاية من التحقيق وفي أتم عبارة ، فإذا جاء إلى الأجوبة والرد عليهم اقتنع بالإشارة ، ولا يوفي الرد حقه .^(١)

من هنا لا بد من الإشارة إلى أوضح ملامح منهج الرازي في تفسيره :

١. سلك الرازي منهجاً في تفسيره ربما يختلف عن غيره من المفسرين ، باعتماده منهج التجزئة ، أي تقطيع النص الواحد إلى نصوص صغيرة قد تشكل استقلالية في المعنى ، ثم يستعرضه مفصلاً على مستوى مسائل ، وهذه المسائل بدورها تتفرع إلى مباحث ، قد يُعبر عنها تارة بالأقوال ، وأخرى بالوجوه ، وثالثة بالأمر ، وهكذا تصل به الحال إلى أقصى درجة من التقسيمات والتفريعات .^(٢)

إذن فهو لم يتناول النص على أنه وحدة متكاملة ، بل التجزئة كانت حاضرة لديه ، ومما لاشك فيه أنه يرافق هذه التجزئة استطراداً في الكلام تبعاً لها ، ما أدى إلى إغابة هذا المنهج من قبل بعض الدارسين لهذا التفسير .^(٣)

٢. اهتمامه بآيات الأحكام ، إذ لا يكاد يمر بآية من آيات الأحكام إلا ويذكر أقوال العلماء فيها ، ولا سيما أقوال الحنفية ، مع ميله غالباً لمذهب الشافعي^(٤) ، وهو المذهب الذي يعتقده^(٥) ، مع قلة إيراده لمذهب الشيعة الإمامية ، إلا في مواطن الخلاف .^(٦)

(١) ينظر: البداية والنهاية ، ابن كثير : ٤٧/١٣ .

(٢) ينظر على سبيل المثال لا الحصر : التفسير الكبير : ٣/ ١٧٧+ ٤/ ٦٠+ ٦/ ١٥٥+ ٧/ ١٦٤+ ٨/ ٦٠+ ١٣/ ١٠٤+ ١٤/ ٥٢+ ٢٠/ ١٤٠+ ٢٧/ ١٢٤+ ٣١/ ٣٢ .

(٣) ينظر: فخر الدين الرازي ، فتح الله خليف : ٢١ .

(٤) ينظر: التفسير الكبير : ١/ ١٥٦+ ٥/ ١٨- ١٩+ ١٢٠ ، وغيرها .

(٥) ينظر: التفسير والمفسرون، الذهبي: ١/ ١٩٣+ فخر الدين الرازي، فتح الله خليف: ٥٤ .

(٦) التفسير الكبير : ٢/ ٢٧+ ٣/ ٨+ ٤/ ٣٨+ ١١/ ١٧+ ١١/ ١١٠ ، وغيرها

٣. استطراده في ذكر المسائل الكونية والطبيعية^(١) ، مما عدّ بعضهم أنّ هذا الأمر من مآخذ التفسير ، ونتيجة لذلك ، وصل الأمر ببعضهم إلى وصف التفسير بأنه : ((فيه كل شيء إلا التفسير))^(٢).

نعم استطراد واضح في كلامه في بعض المواطن ، ولكنه قد يكون مفيداً وجميلاً في مواطن آخر حينما يُذكر في موضعه ، وذلك من قبيل تفسيره للآية (٣) من سورة الرعد^(٣) وكذلك الآية (٦٧) من سورة يوسف ، إذ يقول في تفسير قوله

تعالى : (())^(٤) قال جمهور المفسرين : انه خاف من العين عليهم))^(٤) ، والقارئ لكتاب الله عندما يقرأ هذه الآية تتزاحم في ذهنه أسئلة حول حقيقة العين، وما جاء فيها من المنقول والمعقول لكي يصل إلى الحق.^(٥)

٤. اعتمد الرازي سبب النزول طريقاً من طرق الاستدلال على المعنى ، معتبراً العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب^(٦) ، ومن ثم فهو يوافق الأصوليين في هذا الجانب.^(٧)

٥. أما القراءات ، فكانت هي الأخرى محط اهتمام مفسرنا في تفسيره ، بوصفها طريقاً من طرق الاستدلال على المعنى ، فكان يذكر القراءة ويسندها إلى أصحابها^(٨)، مضعفاً القراءة الشاذة في مقام الاستدلال ، ومن ثمّ فهو يتعامل مع القراءات على أساس قوة الرواية ووثوقها ، فضلاً عن

(١) ينظر: التفسير الكبير : ٢/٢٧+٣/٨+٤/٣٨+١١/١٧+١١/١١٠، وغيرها .

(٢) كشف الظنون ، حاجي خليفة: ١/٢٣٠-٢٣١.

(٣) ينظر : التفسير الكبير : ٣/١٩-٦.

(٤) م.ن : ١٣٧/١٨-١٣٨.

(٥) ينظر: الرازي مفسراً ، محسن عبد الحميد : ٢٠٢ ، ٢٠٣.

(٦) ينظر : التفسير الكبير : ٥/٢٥+٦/٥+٩/١٥١+١٠/١٨٩، وغيرها .

(٧) ينظر: أصول الفقه في نسيجه الجديد، مصطفى الزلمي: ٢/٣٤٩.

(٨) ينظر: التفسير الكبير : ١٦٧/٨ + ٣٧/٩ - ٣٨.

إجماع القراء ، وقد ذكر ذلك في أكثر من موضع (١).

إلا أنه في بعض الأحيان لا يشير إلى القراءات الموجودة في الآية بالرغم من وجودها ، كما هي الحال في الآية (٢٤) من سورة إبراهيم (٢) . إذ بعض الكتب التفسيرية - كجامع البيان والكشاف مثلاً- يشيران إلى وجود قراءتين في قوله تعالى : (أصلها ثابت) (٣).

٦. كما اهتم ببيان المناسبات بين آيات القرآن وسوره ؛ فهو يهتم غاية الاهتمام بذكر المناسبات بين الآيات القرآنية بعضها مع بعض ، وكذلك بذكر مناسبات السورة بعضها مع بعض ، فضلاً عن ذكره لمناسبات السورة مع أسماءها (٤).

وأود الإشارة ههنا إلى ندرة النقد من الرازي في هذا المجال ، إن لم يكن معدوماً ، لان المذكور-أي المناسبة- كان يخلو من الجدل والإشكالية.

٧. أما منهجه في التعامل مع الآيات المحكمة والمتشابهة فيمكن في أمثاله لقاعدة رد المتشابهات إلى المحكمات (٥) ، كي يزول الشبه ويتضح بذلك المراد الإلهي ، مشيراً إلى سبب الاختلاف بين الفرق الإسلامية بهذه المسألة ، والذي يكمن في حصر معنى المحكم والمتشابه بما يخدم أو يطابق مذهب كل فرقة ، فيقول : ((اعلم انك لا ترى طائفة في الدنيا إلا وتسمي الآيات المطابقة لمذهبهم محكمة، والآيات المطابقة لمذهب خصمهم متشابهة)) (٦)، ما أدى به إلى وضع قاعدة كلية يتم خلالها معرفة المحكم من المتشابه فيقول: ((اللفظ إذا كان محتملاً لمعنيين ، وكان

(١) ينظر : التفسير الكبير : ١٣٣/٩ + ١٧٩/١١.

(٢) ينظر: م.ن : ٩٢/١٩.

(٣) ينظر: جامع البيان ، الطبري: ١٦/٥٧٠ + الكشاف، للزمخشري: ٥١٩/٢.

(٤) ينظر: التفسير الكبير : ١٧٢/١٥ + ١٢٥/٢٨ + ١١٠/٣٢ ، وغيرها.

(٥) ينظر: م.ن : ١٤٩/٢.

بالنسبة إلى احدهما راجحاً وبالنسبة إلى الآخر مرجوحاً ، فإن حملناه على الراجح فهذا هو المحكم ، وأما إن حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح فهذا هو المتشابه ((^(١)).

٨. لا تُعدّ الرواية التفسيرية-عند الرازي- طريقاً مسلماً به في التفسير ، بل هي من العوامل المساعدة في ذلك ، وطبقاً لهذه الرؤيا فهو لم يضعها ضمن منهج مُعد له ، بل كانت تأتي ضمن استطراده في الكلام^(٢) ، ومن هنا فإنّ منهجه لا يقوم على سرد الروايات ، وإن كان قد اشتمل-تفسيره - على قدرٍ ليس بالقليل منها^(٣) ، فهو من باب الاستطراد ، لا لتكون احد استمداداته للتفسير واحد العوامل عنده في الكشف والبيان والنقد والترجيح.

٩. أما ما يخص منهجه في علم الكلام والفلسفة ، فقد كان النظر العقلي والدليل الشرعي نهجه المعتمد، إلا انه قد وسّع من نطاق الاعتماد على العقل والبرهنة العقلية ، لأنه يجد في هذا الأمر حالاً من الدفاع عن العقيدة الإسلامية ، فهو يثبت بالأدلة العقلية على وجود الله سبحانه ووحدانيتها ، رافضاً الأقوال الشاذة والمنحرفة بهذا الصدد.^(٤)

وأما موقفه من الفلاسفة والآراء الفلسفية ، فنجد في بعض الأحيان يؤكد كلامه وبراهينه بأقوالهم، ويستعمل أسلوبهم في صياغة عباراته^(٥) ، ومن جانب

(١) التفسير الكبير : ١٤٦/٧ .

(٢) ينظر: البحث الدلالي عند الرازي في كتابه مفاتيح الغيب ، حيدر مصطفى هجر ، اطروحة دكتوراه ، كلية الآداب ، جامعة البصرة ، ٢٠٠٥م : ٨٦ .

(٣) ينظر عل سبيل المثال لا الحصر: التفسير الكبير: ١/ ١٦٨+ ٣/ ٤٥+ ٥/ ٤٥+ ٦/ ٥٠+ ٩/ ١٨٨+ ١٥/ ٦٠+ ٢٨/ ٦٦+ ٢٧/ ١٧+ ٣٠/ ٢٨ .

(٤) ينظر: التفسير الكبير: ١/ ١٥١+ ٤/ ٢٦+ ١٠/ ٩٩+ ١٢/ ٣٦- ٣٧+ ٢٢/ ٦+ ٢٢/ ١٤٠- ١٤١+ ٢٥/ ٢١+ ٢٦/ ١٩٩ ، وغيرها.

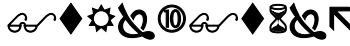


(٥) م.ن : ٩٧/٢٦ .


(٦) م.ن : ٩٧/٢٦ .

فبهذه الرؤية العقلية الممزوجة بالألفاظ الفلسفية ، قد ثبت بطلان قول الفلاسفة والذي لا ينم إلا عن جهلٍ بكيفية الخلق .

ولاشك في أنّ هذا المنهج الذي اتبعه مفسرنا في التأييد والرفض للأقوال الفلسفية له ما يسوغه ، تبعاً للقانون الذي رسمه في التعامل مع الفلسفة والفلاسفة فيقول فيه : ((ونختار اللباب من كل باب ونختار التطويل والإطناب مجتنباً فيه عن الإيجاز المتضمن للألغاز ، ويكون الترتيب على أن نفصل المطالب عن بعض ، ثم نرد منها إما بالإحكام وإما بالنقض ، ثم نذيلها بالشكوك المشكلة ، والاعتراضات المعضلة ...)).^(١)

يفهم من ذلك أنّ الرازي يجتهد في تقرير ما يصل إليه من كلمات الفلاسفة وما يحصل عليه من مقالاتهم ، وذلك من خلال النظر والتنقيح والتهذيب ، فيأخذ منها ما يسهم في الدفاع عن الدين ، ويطرح منها الأفكار الهدامة التي تصدر عن بعض الفلاسفة .

 يوسف/٢٤. (())

 فالآية ههنا متشابهه لاضطراب دلالتها وعدم وقوفها على معنى واحد، لذلك

 لابد من الرجوع بهذه الآية إلى المحكمات لكونها واضحة المعنى، وان يزول -

 بالرجوع إليها- كل ما هو مبهم وملتبس.

(١) التفسير الكبير: ١٥٠/٧.

(٢) م: ١٤٩/٢.

والأمر المتعلق بهذه الآية هو أصدر عن النبي يوسف (عليه السلام) ذنب أم لا؟. يقول الرازي في ذلك: ((وفي هذه المسألة قولان : الأول: أن يوسف عليه السلام همَّ بالفاحشة . قال الواحدي في كتاب البسيط :قال المفسرون الموثوق بعلمهم المرجوع إلى روايتهم همَّ يوسف أيضاً بهذه المرأة همأً صحيحاً وجلس منها مجلس الرجل من المرأة فلما رأى البرهان من ربه زالت كل شهوة عنه))^(١).

وفي نقده لقول الواحدي يقول: ((الواحدي طول في كلمات عديدة الفائدة في هذا الباب ، وما ذكر آية يحتج بها ولا حديثاً صحيحاً يعول عليه في تصحيح هذه المقالة ... والذين اثبتوا هذا العمل ليوسف كانوا اعرف بحقوق الأنبياء عليهم السلام وارتفاع منازلهم عند الله تعالى من الذين نفوا الهمَّ عنه))^(٢). ثم راح يرجح القول الثاني ونصه: ((أن يوسف عليه السلام كان بريئاً عن العمل الباطل ، والهمَّ المحرم ، وهذا قول المحققين من المفسرين والمتكلمين ، وبه نقول وعنه نذب))^(٣).

ومحاولة مفسرنا في تنزيه الأنبياء (عليهم السلام) عموماً والنبي يوسف (عليه السلام) على نحو الخصوص كانت نتيجة إيمانه عقلاً ونقلاً بذلك، فعمد في هذا الموضوع وغيره إلى تطبيق قاعدة رد التشابهات إلى المحكمات ، لكي يزول اللبس الحاصل فيها وتمركزها على معنى واحد.

وقد تكون الآية الواحدة بعضها متشابهاً وبعضها الآخر محكماً ، كما هو الحال في الآية ههنا فالمتشابه فيها قوله (())

،

ومحکمها هو قوله (﴿مَنْ لَمْ يَرْزُقْهُ إِلَّا بِرَحْمَةِ اللَّهِ﴾) ﴿مَنْ لَمْ يَرْزُقْهُ إِلَّا بِرَحْمَةِ اللَّهِ﴾
﴿مَنْ لَمْ يَرْزُقْهُ إِلَّا بِرَحْمَةِ اللَّهِ﴾ ﴿مَنْ لَمْ يَرْزُقْهُ إِلَّا بِرَحْمَةِ اللَّهِ﴾ ﴿مَنْ لَمْ يَرْزُقْهُ إِلَّا بِرَحْمَةِ اللَّهِ﴾
﴿مَنْ لَمْ يَرْزُقْهُ إِلَّا بِرَحْمَةِ اللَّهِ﴾ ﴿مَنْ لَمْ يَرْزُقْهُ إِلَّا بِرَحْمَةِ اللَّهِ﴾ ﴿مَنْ لَمْ يَرْزُقْهُ إِلَّا بِرَحْمَةِ اللَّهِ﴾
على طهارته أربع مرات: أولها: قوله (﴿مَنْ لَمْ يَرْزُقْهُ إِلَّا بِرَحْمَةِ اللَّهِ﴾) ﴿مَنْ لَمْ يَرْزُقْهُ إِلَّا بِرَحْمَةِ اللَّهِ﴾
﴿مَنْ لَمْ يَرْزُقْهُ إِلَّا بِرَحْمَةِ اللَّهِ﴾. والثاني: (﴿مَنْ لَمْ يَرْزُقْهُ إِلَّا بِرَحْمَةِ اللَّهِ﴾) ﴿مَنْ لَمْ يَرْزُقْهُ إِلَّا بِرَحْمَةِ اللَّهِ﴾
﴿مَنْ لَمْ يَرْزُقْهُ إِلَّا بِرَحْمَةِ اللَّهِ﴾

(١) التفسير الكبير : ٩٢/١٨ .

(٢) م.ن : ٩٢/١٨ .

(٣) م.ن : ٩٤/١٨ .

أي كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء . والثالث: (قوله ﴿مَنْ لَمْ يَرْزُقْهُ إِلَّا بِرَحْمَةِ اللَّهِ﴾) قوله
﴿مَنْ لَمْ يَرْزُقْهُ إِلَّا بِرَحْمَةِ اللَّهِ﴾ والرابع : قوله
﴿مَنْ لَمْ يَرْزُقْهُ إِلَّا بِرَحْمَةِ اللَّهِ﴾ ، يدل على أنّ الله تعالى استخلصه لنفسه
واصطفاه لحضرته ((١)).
فيستفاد من ذلك أنّ الجزء الثاني من الآية قد فسّر وأزال اللبس الحاصل في
الجزء الأول منها ، ومن ثم فإنّ هذا الجزء من أدل الألفاظ على كون النبي
يوسف (عليه السلام) منزهاً عما نسبوه إليه .
وبذلك فهو دفع المعنى المريب الداعي إلى الطعن بعصمة الأنبياء (عليهم
السلام) ، بالقسم الآخر من الآية ذاتها بما يحفظ لهم عصمتهم ومكانتهم .

ثانياً : سياق الآيات :

لاشكّ في أنّ النظر الى الجزء من الآية دون الكل لا يعطي الآية حقها في
التفسير ، لذا فإنّ من أهم وظائف المفسّر الحفاظ على سياق الآيات الواردة في
موضوع واحد. (٢)
وانطلاقاً من أنّ القران يفسر بعضه بعضاً ، فإنّ ملاحظة السياق يُعد قرينة لفظية
مهمة لدى الرازي، وقد أكد الزركشي(ت:٧٩٤هـ) عامل السياق في معرفة المراد
من كتاب الله ، فيقول : ((دلالة السياق ، فإنها ترشد إلى تبين المجل ، والقطع
بعدم احتمال غير المراد ، وتخصيص العام وتقييد المطلق ، وتنوع الدلالة ، وهو

اختصموا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم فيما اختلفوا فيه من دين إبراهيم عليه السلام ، وكل واحد من الفريقين ادعى أنه أولى به ، فقال عليه الصلاة والسلام : كلا الفريقين برئ من دين إبراهيم عليه السلام ، فقالوا ما نرضى بقضائك ولا نأخذ بدينك فنزلت هذه الآية ((^(٢))).

وفي إطار معالجته لهذه الرواية ونقده إيّاها ، بيّن أنّ حمل الآية على هذا السبب بعيد لعدم تناسبه مع السياق فيقول : ((ويبعد عندي حمل هذه الآية على هذا السبب ، لان على هذا التقدير تكون هذه الآية منقطعة عما قبلها ، والاستفهام على سبيل الإنكار يقتضي تعلقها بما قبلها))^(٣).

(١) ينظر: الامثل ، ناصر مكارم الشيرازي: ١٦٦/٢ .

(٢) التفسير الكبير : ١٠٧/٨ .

(٣) م.ن : ١٠٧/٨ .

والظاهر أنّ مفسرنا رفض هذه الرواية انطلاقاً من السياق ، إذ هو الذي كشف عن حصول قطع بين الآيات في حال اعتمادها.

فيؤسس لذلك معنى آخر يتناسب مع سياق الآية وارتباطها بما قبلها، فيقول: ((فالوجه في الآية أنّ هذا الميثاق لما كان مذكوراً في كتبهم وهم كانوا عارفين بذلك فقد كانوا عالمين بصدق محمد صلى الله عليه وسلم في النبوة فلم يبق لكفرهم سبب إلا مجرد العداوة والحسد ...))^(١).

فالسبب والمعنى والنظم هي الأساس عند مفسرنا في تحديد الوجه المناسب لتفسير الآية بغية الوصول إلى المراد.

ومع نقد الرازي لهذا السبب ، إلا أنّه كان معتمداً عند غيره من العلماء والمفسرين ، فقد ذكر الواحدي (ت: ٤٦٨هـ) هذه الرواية وعدّها سبباً لنزول هذه الآية ، ولم يذكر غيرها قط^(٢) ، وكذلك الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ)^(٣) ، و الطبرسي (ت: ٥٤٨هـ)^(٤) ، فهؤلاء ذكروا هذا السبب ولم يناقشوه من حيث مدى تعارضه أو تناسبه مع سياق الآية.

الأول : المراد من السفهاء ههنا النساء ، سواءً كنّ أزواجاً أو أمهات أو بنات ... ، والثاني : عنى بالسفهاء هم السفهاء من الأولاد ، والثالث : المراد بالسفهاء هم النساء والصبيان ، والرابع : أنّ المراد بالسفهاء كل من لم يكن له عقل يفى بحفظ المال ، ويدخل فيه النساء والصبيان والايّتام وكل من كان موصوفاً بهذه الصفة ((^(٤)).

ثم يعلّق على هذه الوجوه بقوله: ((وهذا القول أولى لأن التخصيص بغير دليل لا يجوز))^(٥).

والذي يبدو أنّ مفسرنا اخرج الوجوه الثلاثة من دائرة الترجيح، وقصر ذلك على

(١) ينظر : دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقران ، محمد علي الرضائي : ٦٢-٦٣.

(٢) ينظر : اصول الفقه ، محمد رضا المظفر : ١١٥/١ ، ومابعدها .

(٣) ينظر : التفسير الكبير : ١٥٢/٧+١٨٧/١٣ .

(٤) م.ن : ١٥٠/٩-١٥١ .

(٥) م.ن : ١٥١ /٩ .

الوجه الرابع لأنه يفيد العموم وهو مادام كذلك فبالإمكان أن تنضوي تحته بقية الوجوه المخصصة للمعنى ، ومن ثمّ فهو اختار الوجه الرابع لغياب الدليل المخصص لهذا العموم ، والرازي كان مسبوقةً في القول بعموم هذه اللفظة ، فهذا ابن عطية (ت: ٥٤٦هـ) ، يقول : ((نزلت في كل من اقتضى الصفة التي شرط الله من السفه كان من كان ، وقول من خصها بالنساء يضعف من جهة الجمع، فإنّ العرب إنما تجمع فعليه على مغائل او مغيلات))^(١).

وكذلك ذهب إلى عموم هذه اللفظة ابن الجوزي (ت: ٥٩٧هـ)، فبعد ان ذكر

لهذه اللفظة خمسة أقوال^(٢)، رجح القول الخامس منها والذي يشير الى عموم الآية،

فيقول : ((المراد بالسفهاء خمسة أقوال : والخامس: أنّ القول على إطلاقه ،

والمراد به كل سفيه يستحق الحجر عليه...وهو ظاهر الآية))^(٣).

ومالَ إلى التخصيص الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ) مستندلاً ببعض النصوص

القرآنية فيقول: (((﴿مَنْ كَانَ مَثَلُ الْفَخْرِ وَالْمُرْتَابِ﴾) المبتزون أموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي ولا

يدري لهم بإصلاحها وتتميرها والتصرف فيها . والخطاب للأولياء : وأضاف
 الأموال إليهم ، لأنها من جنس ما يقيم به الناس معاشهم ، والدليل على انه خطاب
 للأولياء في أموال اليتامى قوله (﴿مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَاللَّذِينَ فِي بَوَائِبِ الْحَاكِمِينَ﴾^(٤) .))

وكذا البقاعي (ت: ١٤٨٠هـ) حيث يقول : ((قوله تعالى ﴿مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَاللَّذِينَ فِي بَوَائِبِ الْحَاكِمِينَ﴾^(٤) ، أي تقومون بها وتنتعشون
 ، أي محاجيركم ونسائكم))^(٥) .

(١) المحرر الوجيز : ٩/٢ .

(٢) ينظر: زاد المسير : ١٢/٢-١٣ .

(٣) م.ن : ١٣/٢ .

(٤) الكشف : ٥٠٢/١-٥٠٣ .

(٥) نظم الدرر في تناسب الايات والسور : ١٩٥/٥ .

فيما جعل الطباطبائي السياق دليلاً على تخصيص الآية، فيقول : ((غير أن
 وقوع الآية في سياق الكلام في أموال اليتامى التي يتولى أمر إدارتها وإنمائها
 الأولياء قرينة معينة على كون المراد بالسفهاء هم السفهاء من
 اليتامى))^(١) .

وهو بذلك خصص لفظة ﴿مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَاللَّذِينَ فِي بَوَائِبِ الْحَاكِمِينَ﴾ باليتامى
 دون غيرهم ، معتمداً في ذلك
 على قرينة السياق والتي تُعد طريقةً من طرائق الاستدلال على المعنى .
 وعليه يمكن القول : أنّ الرازي أراد أن يطبق عملياً القاعدة التي سبق وان ذكرها
 والتي أكد فيها من أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، شريطة ذلك ان لا
 يكون هناك من مخصص لهذا العموم ، كما هي الحال في هذا المثال ، ولكن هناك
 من يقول بخلافه وقام بتخصيص الآية ، ولاشك في ان بعضهم له من الأدلة
 ماتمكنه من اجراء هذا التخصيص- كقرينة السياق مثلاً - ومنهم خصص المعنى
 اعتماداً على بعض مقاطع الآية نفسها.

وخلص ما تقدم يمكن ملاحظة الأتي :

١. انّ ظاهر اللفظ يدل على خلاف القول بالتخصيص بصرف النظر عن المعنى المخصص، فلا دلالة فيه على هذا التخصيص.
٢. عدم تصور نار جهنم بشكلها الحقيقي حتى تكون حجارة الكبريت او الأصنام أكثر تفاعلاً وقوةً من غيرها.
٣. غياب الدليل الواضح والصريح الذي يدل على تخصيص المعنى. وعليه فالتخصيص في هذا المقام تحكّم في الآية ، فكان رفض الرازي لقول ابن عباس وابن مسعود على نحو الخصوص، وللقائلين بالتخصيص بشكل عام في محله.

(١) البحر المحيط: ٢٥٠/١.

(٢) ينظر : الميزان : ٩٢/١.

(٣) ينظر: الامثل ، ناصر مكارم الشيرازي: ٨٢/١.

(٤) الكشف: ١٣٣/١.

رابعاً : الجمع بين الآيات التي ظاهرها التعارض.

من القضايا المهمة التي أخذت مساحة واسعة من التفكير عند المختصين في حقل الدراسات القرآنية قديماً وحديثاً قضية التعارض الظاهري بين بعض الآيات. والتعارض قاعدة أصولية نظر لها علماء الأصول^(١) ، ولاشك في أنّ الاعتقاد بهذه الفكرة الموهومة في النص القرآني سببه القراءة السطحية أو الفهم غير الصحيح لهذا النص.^(٢)

إلا أنّها سرعان ما تختفي نتيجة التأمل والتدبر والتدقيق في دلالات النص ومعانيه، وحينئذ نصل إلى حقيقة مفادها عدم واقعية التعارض بين آيات القرآن الكريم بل هو وحدة واحدة يشد بعضه بعضاً.

وانطلاقاً من هذه الحقيقة ، كان منهج الرازي في التعامل مع فكرة التعارض هو تعامل الناقد المستنكر والرافض لهذه الفكرة ، وهذا اليقين لم يكن وليداً طارئاً ، بل جاء من قراءته التفسيرية الدقيقة في معاني النص ودلالاته ، وقد دافع عن قوله بعدم التعارض من خلال ما يتوفر لديه من إمكانيات لغوية كأسلوب لمعالجته ، فضلاً عن محاولته التوفيق بين الآيات التي يُنبئُ ظاهرها بالتعارض، وبمعنى آخر: بين الآيات التي تعد – ولطبيعة وضعها- من المتشابهات في اصطلاح المفسرين . إذ نراه لا يمرّ في تفسير آية يشير ظاهرها إلى التعارض مع نصٍ آخر إلا وقف موقف المبيّن لذلك اللبس المحتمل ، وذلك من قبيل تفسيره

لقله تعالى: ((□♦①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊀㊁㊂㊃㊄㊅㊆㊇㊈㊉㊐㊑㊒㊓㊔㊕㊖㊗㊘㊙㊚㊛㊜㊝㊞㊟㊠㊡㊢㊣㊤㊦㊧㊨㊩㊰㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿)) الإسراء/٧٦، إذ ذكر قولين للمراد من الأرض

- (١) ينظر: الأصول العامة للفقهاء المقارن ، محمد تقي الحكيم : ٣٥٤-٣٥٢ .
(٢) ينظر: البحث الدلالي عند الرازي ، حيدر مصطفى هجر : ٢٤٩-٢٥٠ .

الواردة في النص فيقول: ((في هذه الآية قولان: الأول: قال قتادة: هم أهل مكة ، هموا بإخراج النبي صلى الله عليه وسلم من مكة ، ولو فعلوا ذلك ما أمهلوا، ولكن الله منعهم إخراجهم ، حتى أمره الله بالخروج...والقول الثاني: قال ابن عباس: إنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم لما هاجر إلى المدينة حسدته اليهود وكرهوا قربه منهم فقالوا يا أبا القاسم إنّ الأنبياء إنّما بعثوا بالشام وهي بلاد مقدسة وكانت مسكن إبراهيم ، فلو خرجت إلى الشام آمناً بك واتبعناك...فعسكر رسول الله صلى الله عليه وسلم على أميال من المدينة قيل بذي الحليفة حتى يجتمع إليه أصحابه ويراه الناس عازماً على الخروج إلى الشام لحرصه على دخول الناس في دين الله فنزلت هذه الآية)).^(١)

ثمّ يعلق على القولين ويختار الأول منها فيقول : ((فالقول الأول اختيار الزجاج وهو الوجه لأنّ السورة مكية ، فإذا صح القول الثاني كانت الآية مدنية،

الله أمره بالهجرة فخرج وهذا أصلح ، لان السورة مكية ولانّ ما قبلها خبر عن أهل مكة ولم يجر لليهود ذكر ((^(١)).

وقريب من ذلك قال أبو حيان الأندلسي(ت:٧٥٤هـ) : ((والظاهر أنّ الآية تدل على مقاربة استفزازه لان يخرجوه، فما وقع الاستفزاز ولا إخراجهم إياه

المعلل به الاستفزاز ، ثم جاء في القران: (((مكة)))
 "فخرجهم من مكة" (((مكة)))
 "فخرجهم من مكة" (((مكة)))
 أنهم أخرجوه ، لكن الإخراج الذي هو علة للاستفزاز لم يقع فلا تعارض بين الآيتين))^(٢).

كما شاركهم في دفع التعارض المحتمل بين الآيتين صاحب كتاب اللباب فيقول: ((فإن قيل : قال الله تعالى (((مكة)))
 "فخرجهم من مكة" (((مكة)))
 "فخرجهم من مكة" (((مكة)))

(١)الجامع لأحكام القرآن : ٢٦١/١٠ .
 (٢)البحر المحيط:٦٣/٦ .

بإخراجه ، وهو - صلوات الله وسلامه عليه- ماخرج بسبب إخراجهم ، وإنّما خرج بأمر الله تعالى ؛ فزال التناقض ...))^(١).

وسُبل معالجة هذا التعارض الموهوم متعددة ، ومنها التأويل الذي سلكه بعض المفسرين -ومنهم الرازي- للخروج من فكرة التعارض المزمع قولها في هذا المقام ، فجعلوا معنى الإخراج الهم بالإخراج ، ومنهم من جعل مكان النزول وسياق الآية سبباً آخرًا لمعالجة شبهة التعارض، فهذا صاحب الأمتل يرد على القائلين بأنّ هذه الآيات نزلت بشأن اقتراح يهود المدينة على رسول الله صلى الله عليه واله وسلم في أن يخرج منها إلى بلاد الشام ، فيقول : ((ولكن لما كانت هذه

من هنا لابد للرازي من أن يعالج هذا القول الذي يؤدي الى شبهة التعارض،
ومن شأنه أن يحفظ لهذين النصين وحدتهما وانسجامهما ، ومن ثم يرفع هذا
التناقض والتقاطع فيقول في تأويل المعنى : ((بل معنى الآية : لا نفرق بين احدٍ
من الرسل، وبين غيره في النبوة، فإذا فسرناه بهذا حصل المقصود من
الكلام))^(٣).

فهو ههنا راح يبحث عن وجه تأويلي يرفع فيه دعوى التعارض القائمة في
هذا المقام ، كما انّ هذا الوجه يعزز من خلاله حقيقة أخرى وهي انّ الرسل لا فرق
بينهم في مسألة النبوة ، فالجميع أنبياء أوكلت إليهم هذه المهمة أو الوظيفة من الله
سبحانه وتعالى ، ولكن هذا – في الوقت نفسه- لا يمنع من اختلافهم في جوانب
آخر وتفضيل بعضهم على بعض فيما أتاه الله من الفضل ، وقد أشار مفسرنا إلى
ذلك بقوله : ((أجمعت الأمة على انّ بعض الأنبياء أفضل من بعض ، وعلى انّ

(١) التفسير الكبير : ١١٧/٧ .


(٢) م.ن : ١١٧/٧ + ينظر: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، الحلبي: ٦٩٥/٢ .

(٣) م.ن : ١١٧/٧ .

محمدًا صلى الله عليه وسلم أفضل من الكل))^(١).

واستدل على ذلك بوجوه عقلية ونقلية ، منها : ((الأول : قوله تعالى:
(﴿مِثْقَالِ ذَرَّةٍ وَالْجِبَالِ مُبْتَلًى وَمَا تُعَدُّ لِحُسْبَانِهِ لِحِطَّةٍ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَدَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾
أن يكون أفضل من العالمين ، الثاني : قوله تعالى: ((﴿مِثْقَالِ ذَرَّةٍ وَالْجِبَالِ مُبْتَلًى وَمَا تُعَدُّ لِحُسْبَانِهِ لِحِطَّةٍ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَدَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾
الشرح/٤ ،
ف قيل فيه لأنه قرن ذكر محمد بذكره في كلمة الشهادة وفي الأذان وفي التشهد، ولم
يكن ذكر سائر الأنبياء كذلك، الثالث: انّ معجزته عليه السلام هي القرآن وهي من
جنس الحروف والأصوات وهي أعراض غير باقية وسائر معجزات سائر الأنبياء
من جنس الأمور الباقية ، ثم انه سبحانه جعل معجزة محمد صلى الله عليه وسلم
باقية الى آخر الدهر ، ومعجزات سائر الأنبياء فانية منقضية))^(٢).

وعادةً ما نجد هذه الرواية التفسيرية مبتلاة بضعف السند والإسرائيليات^(٣) ،
 مما حدا بالرازي أن يكون حذراً من استعمالها في تفسيره، على الرغم من تنوعها
 عنده^(٤) ، فهو لم يقف عند حدود الرواية التفسيرية ، بل حاول اعتماد كثير من
 الروايات في مختلف المجالات.^(٥)

وقد يتضح لدينا موقف الرازي من الرواية التفسيرية من خلال تفسيره
 لقوله تعالى : (())
 النحل/٤٤، فيقول : ((ظاهر هذا الكلام يقتضي أن يكون الرسول صلى الله عليه
 وسلم هو المبين لكل ما انزله الله تعالى على المكلفين من الأحكام))^(٦) ، إلى أن
 يقول : ((فظاهر هذا النص يقتضي أن يكون القرآن كله مجمل ، فلهذا المعنى قال
 بعضهم : متى وقع التعارض بين القرآن وبين الخبر وجب تقديم الخبر لان القرآن
 مجمل، والدليل عليه هذه الآية ، والخبر مبين له بدلالة هذه الآية ، والمبين مقدم
 على المجمل))^(٧). وقول الرازي هذا فيه نظر ، إذ أين غادر المحكم من النص
 القرآني .

(١) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب ، كمال الحيدري: ٢٤/١.

(٢) ينظر: المدرسة القرآنية، محمد باقر الصدر: ٢٤.

(٣) ينظر: التفسير والمفسرون ، محمد هادي معرفة: ٥٩٤/٢.

(٤) ينظر: البحث الدلالي عند الرازي، حيدر مصطفى هجر: ٨٦.

(٥) ينظر: التفسير الكبير : ٤٣/٥+٩٥/٦+٩٥/٩+٥٤/٩+١٦٠/٢٤+٩٩/٢٦، وغيرها .

(٦) م.ن : ٣١/٢٠.

(٧) م.ن : ٣١/٢٠.

يقول أحد الباحثين وهو يعقّب على قول الرازي : ((وكون المجمل هو
 المجال المركزي للتبيان الروائي لم يمنع الرازي من الاستفادة من الحديث النبوي
 في مجالات أخرى لاسيما إذا استذكرنا الطابع الموسوعي الذي سلكه الرازي في
 تفسيره وتركيزه على البعد العقائدي فيه مما يقوده بالضرورة إلى اعتماد الحديث
 واحداً من المصادر الاستدلالية في الكثير من المواضيع التي عالجها))^(١).

وهو بذلك ذهب إلى عموم الخطاب ، دون أن يكون موجهاً لطرفٍ أو شخصية أو جهة بعينها ، محكماً سياق الآيات في ذلك ، ومدى تناسبها وترابطها واتساقها مع بعض ضمن هذا التأويل ، والمهم في ذلك انه أبعد الخطاب عن ادم وحواء عليهما السلام ليلتقي مع الرازي على نحو الخصوص ، وغيره من المفسرين في هذا المجال، وهو رأي ارحبٌ لا يضطر صاحبه إلى التأويل المتكلف.

فيما عدّ القرطبي هذه القصة من الإسرائيليات ، فلا يعول عليها من له قلب فانّ ادم وحواء عليهما السلام وإنْ غرهما بالله الغرور فلا يلدغ المؤمن من جحر مرتين .^(١)

ثم رجّح التأويل المناسب فيقول : ((وقال قوم: إنّ هذا راجع الى جنس الأدميين والتبيين عن حال المشركين من ذرية ادم عليه السلام ، وهو الذي يعول عليه))^(٢).

وهو بذلك نفى أن تكون الآيات قد خصت ادم وحواء عليهما السلام بالكلام، وهذا هو الصحيح مطلقاً .

وقريب منه ما أورده الطباطبائي في بيانه للآية ، اذ قال: (فإنّ المراد بالنفس وزوجها في صدر الكلام لو كان شخصين من الإنسان بعينهما كآدم وحواء مثلاً كان من حق الكلام أن يقال : فتعالى الله عن شركهما أو عما أشركا))^(٣).

(١) ينظر: جامع الاحكام : ٢٩٥/٧ .

(٢) م.ن : ٢٩٧/٧ .

(٣) الميزان : ٣٧٩/٨ .

وبذلك يتحصل أنّ الطباطبائي يرد القصة التي ردها غيره من المفسرين ،
فمن خلال تأويله للآية يبعد كل شبهة تطعن بالأنبياء ، وقد فسّر الآية تفسيراً
تجزئياً ، توصل من خلاله إلى عموم الكلام ويبعد من أن يكون خاصاً بآدم وحواء
عليهما السلام ، مستعيناً باللغة التي تأبى هذا التخصيص.

فيما سمي الناصري هكذا نوع من القصص بالمشبوهة والموهومة ، وفسّر
الآية بالقول: ((إنّ الله خلقكم أيها البشر من نوع واحد ، وخلق لكم الأزواج من
جنسكم ومن نوعكم وإن تعددت الخصائص والوظائف ، والقضية نوعية عامة ،
ولا حاجة في فهمها وتفسيرها بشخص نبي الله ادم عليه السلام))^(١).

ومجمل الكلام فيما مضى يتأكد لدينا أنّ هذه القصة إنما هي تلفيق من غير
تدبير، وقد وافق ما ذكرنا من مفسرين ، مفسرنا الرازي في رفضهم هذه الرواية
المنسوبة الى ابن عباس ونقدوها وردّوا على قائلها، واعتمدوا في ذلك على العقل
والنقل واللغة.

كما ينقد الرازي كل قولٍ يُخرج القرآن الكريم عن كونه حجة، وعلى هذا
الأساس ، نقد قول ابن عباس مرة أخرى في جعل أصل لفظة (وقضى) الواردة
في قوله

تعالى: ((...))
ووصى ، فيقول : ((روي عن ابن عباس انه قال:)) (في هذه الآية كان الأصل
ووصى ربك فالتصقت إحدى الواوین بالصاد فقرأ ((...))
كان على القضاء ما عصى الله احد قط، لان خلاف قضاء الله ممتنع))^(٢).

يقول الرازي في نقده لهذا القول : ((واعلم أنّ هذا القول بعيد جداً لأنّه يفتح
باب أنّ التحريف والتغيير قد تطرق إلى القرآن، ولو جوزنا ذلك لارتفع الأمان
عن القرآن ، وذلك يُخرجه عن كونه حجة ولاشك أنه طعن عظيم في
الدين))^(٣).

(١) التفسير المقارن : ٤٤٤/٣ .

(٢) التفسير الكبير: ١٤٧/٢٠.

(٣) م.ن: ١٤٧/٢٠.

من هنا فإن الرازي يرفض هذا القول ويعده بعيداً عن الحقيقة لأنه يتعارض مع منطق العقل الذي يقطع بحفظ القرآن الكريم من التغيير والتحريف ، فليس في القرآن-عنده- ماهو زائد أو حشو أو لغو ، بل كل لفظ في القرآن مراد أصيل عند فخر الدين الرازي.(١)

فيما أنكر هذه القراءة عدد من المفسرين (٢)، ومنهم أبو حيان الأندلسي اذ يقول : ((وينبغي أن يحمل ذلك على التفسير، لأنها قراءة مخالفة لسواد المصحف، والمتواتر هو (وقضى))).(٣)

وفي معجم القراءات : ((قرأ الجمهور (□◆◊●) فعلاً ماضياً من القضاء، وذهب ابن عباس إلى انّ القراءة ليست على هذا ، بل أصلها (ووصى) فالتصقت الواو بما بعدها فصارت (وقضى))).(٤)

ثم يستغرب صاحب المعجم من هذه القراءة فيقول : ((وهذا شيء غريب !! ، وقد استنكره العلماء من ابن عباس)).(٥)

وهو تأكيد للمبدأ الذي قرره الرازي في حمل الكلام على الأصل ، وهو المعنى الظاهر المتبادر ، لان القول بخلاف هذا الأصل في هذا المقام يُعد خروجاً عما انعقد عليه الإجماع، فإن صحّ هذا القول عن ابن عباس فلا يلتفت إليه لأنه يتقاطع مع أمور متعددة منها :

١. أنّ القول بهذه القراءة خلاف الأصل وهو ظاهر الكلام.

٢. أنّ القول بها يؤدي إلى القول بانّ التغيير والتحريف وارد في القرآن.

٣. أنّ هذه القراءة خلافاً لما هو مجمعٌ عليه من قراءة (وقضى) والإجماع

حجة في الاستدلال.

(١) ينظر: التفسير الكبير : ١٤٧/٢ + ٢٧/١٤ ، وغيرها.

(٢) ومنهم: ينظر: المحرر الوجيز ، ابن عطية: ٤٤٧/٣ + زاد المسير ، ابن الجوزي

: ٢١/٥- ٢٢ + الدر المصون، الحلبي: ٣٨١/٤.

(٣) روح المعاني: ٥٣/١٥- ٥٤.

(٤) معجم القراءات ، عبد اللطيف الخطيب: ٣٧/٥.

(٥) م.ن : ٣٧/٥.

كما وانتقد قول ابن مسعود، إذ ورد عنه أنه أنكر كون سورة الفاتحة والمعوذتين من القرآن الكريم، فيقول: ((نقل في الكتب القديمة أنّ ابن مسعود كان ينكر كون سورة الفاتحة من القرآن، وكان ينكر كون المعوذتين من القرآن))^(١).
وعدّ مفسرنا هذا القول في غاية الصعوبة إذ يقول: ((واعلم أنّ هذا في غاية الصعوبة))^(٢) ، ثم يورد الأسباب التي دعت له هذا النقد فيقول : ((لانا إن قلنا إنّ النقل المتواتر كان حاصلاً في عصر الصحابة بكون سورة الفاتحة من القرآن فحينئذ كان ابن مسعود عالماً بذلك فإنكاره يوجب الكفر أو نقصان العقل ، وإن قلنا إنّ النقل المتواتر في هذا المعنى ما كان حاصلاً في ذلك الزمان فهذا يقتضي أن يقال إنّ نقل القرآن ليس متواتر في الأصل، وذلك يُخرج القرآن عن كونه حجة يقينية))^(٣).

والرازي وضع الرواية أمام أمرين صعبين :

الأمر الأول : يُخرج هذا الصحابي الجليل من مكانته المعروفة .

والأمر الثاني: يُدخل القرآن الكريم في دائرة الشك من حيث كون وصوله إلينا لم يكن بالتواتر، وحينئذ يترتب على ذلك آثار منها عدم كون القرآن حجة يقينية.

لذا لم يبقَ أمامه سوى الطعن في الرواية ونسبتها إلى ابن مسعود فهو المخرج الوحيد عن هذه العقدة، فيقول : ((والأغلب على الظن أنّ نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل كاذب وباطل ، وبه يحصل الخلاص من هذه العقدة))^(٤).

وكما هو واضح فإنّ الرازي أنكر نسبة هذا القول لابن مسعود (رضي الله عنه) ، ويعدّ معالجته لهذه المسألة بهذا الموقف هو مخرجه الوحيد منها، فهو لم يخوض في تفاصيلها لأسباب كان قد ذكر بعضها، وذلك لصعوبة الأمر

(١) التفسير الكبير : ١٧٨/١.

(٢) م.ن : ١٧٨/١ .

(٣) م.ن : ١٧٨/١ .

(٤) م.ن : ١٧٨/١ .

على حد وصف الرازي له ، فنراه ينكر نسبة القول وليس القول ، لأنه -
أي القول- يمكن أن يكون موجوداً ولكنه من الموضوعات التي دسّها أعداء
الإسلام من اليهود وغيرهم للتشكيك بصدق القران وعصمته .
وفضلاً عن الرازي ، فقد أنكر آخرون نسبة هذا القول لابن مسعود ، وعدّوه
باطلاً وموضوعاً .^(١)

ومنهم من يرى هذا القول بوجه آخر ، فهو لم ينكره ، بل يعالج الأمر من
الناحية التاريخية والزمانية ، فيذهب إلى أنّ ابن مسعود، كان في أول أمره ينكر
قرآنية المعوذتين ، فلما تبين له إنهما من القران ، وثبت ذلك بالتواتر، وانعقد
الإجماع على قرآنيتهما ، كان في مقدمة من آمن بأنهما من القران .^(٢)
وهذا يدل على أنها شبهة قد وقع فيها ابن مسعود ، ولعله عاد فاتضح له
الحق؛ فقبله ، فقرأهما بعد ذلك .^(٣)

وخلاصة ما تقدم : فإنّ كلا من منكري نسبة هذا القول لابن مسعود-ومنهم
الرازي- والذين قالوا بنسبته ، يتفقون على أمور مهمة مفادها :

١- الجميع يؤكد عصمة القران الكريم من الزيادة والنقصان ، ومن ثم فهو وإن
حصل مثل هذا القول لا يلتفت إليه .

٢- إنّ الطعن لم ينل ابن مسعود من كلا الفريقين ، فمكانته محفوظة ، وحتى
الذين قالوا بنسبة هذا القول إليه ، فهم يرجعون ذلك لمدة ربما غاب عنه
ثبوت هذه الآيات لديه، وبعد أن ثبتت كان أول من آمن بها .

(١) ينظر بهذا الصدد : البرهان ، للزركشي: ١٣٦/٢-١٣٨ .

(٢) ينظر: مناهل العرفان ، الزرقاني: ٢٦٩/١ .

(٣) ينظر: حقائق هامة حول القرآن الكريم، جعفر مرتضى العاملي: ٤٨٣ .

لذا فالقول باطل في جميع الحالات ، فعلى فرض صحته لا يؤخذ به في قبال إجماع المسلمين منذ صدر الإسلام إلى اليوم أنّ هذه السور من القرآن الكريم ، وان لم يصح عن ابن مسعود فهو باطل بالأساس.

وهنا يتأكد لنا حق الرازي في تعامله مع معظم المرويات بحذر شديد ، نظراً لدس الكثير من المرويات الموضوعية إلى التراث الإسلامي ، فضلاً عن توظيف كل ما يتداوله النقلة في فهم آي القرآن العظيم أو الطعن به.

-
- (١) معالم أصول الدين ، الرازي: ١٩ .
(٢) ينظر: منهج الشيخ الطوسي في تفسير القرآن، كاصد الزيدي: ١٣٨ .
(٣) ينظر : التفسير الكبير : ١٢٣/٧ .
(٤) م.ن : ١٢٢/١٩ .

للاحتجاج به فيقول : ((وهذا الاستدلال ضعيف ، لانا بيّننا أنّ كلمة (ربّ) في هذا البيت داخلة على الاسم ، وكلامنا في أنها إذا دخلت على الفعل وجب كون الفعل ماضياً ، فأين احدهما من الآخر))^(١).

ثم راح يبحث لهم عن دليل آخر فكانت الآية – موضوع البحث- هي الدليل، بعد أن كانت حجة العقل غير ناهضة في الاستدلال ليلجأ الى الدليل النقلى فيقول: ((إلا أنني أقول قول هؤلاء الأدباء انه لا يجوز دخول هذه الكلمة على الفعل المستقبل لا يمكن تصحيحه بالدليل العقلي ، وإنما الرجوع فيه إلى النقل والاستعمال ... وكلام الله أقوى واجل واشرف ، فلمَ لمَ يتمسكوا بوروده في هذه الآية على جوازه وصحته))^(٢).

وهو بذلك يرى أنّ الدليل النقلى – الآية القرآنية – أفضل وأقوى دليل يُحتج به في هذه المسألة بعد أن قصر العقل وضعف الشعر عن الحجية. ومثل هذا الأمر قليل جداً ، إذ لا يتعارض مع قولنا السابق من أنّ الرازي وسّع من نطاق العقل في تفسيره.

ولعلّ أوسع المجالات التي وظف فيها مفسرنا استدلالاته العقلية هما المجال العقائدي والمجال الفقهي ، لذا اقتصرنا في هذا المقام على ذكر منهجه في هذين المجالين :

(١) ينظر: فخر الدين الرازي، فتح الله خليف: ١٣+ البحث الدلالي عند الرازي، حيدر مصطفى هجر: ١٥.

(٢) ينظر: التفسير الكبير: ٢٠/٢٧.

(٣) م.ن: ١٦٥/٢٦.

(٤) م.ن: ١٦٥/٢٦.

مشروعية لهذا النقد ، فيقول : ((ويدل عليه وجوه : الأول : أنّ هذه الحكاية لو نسبت إلى افسق الناس وأشدّهم فجوراً لاستنكف منها والرجل الحوشي الخبيث الذي يقرر تلك القصة لو نُسب إلى مثل هذا العمل لبالغ في تنزيه نفسه وربما لعن من ينسبه إليها ، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يليق بالعاقل نسبة المعصوم إليه. الثاني : أنّ حاصل القصة يرجع إلى أمرين إلى السعي في قتل رجل مسلم بغير حق والى الطمع في زوجته))^(١) والأمران منكران عند الرازي، إذ يقول : ((أما الأول : فأمر منكر قال صلى الله عليه وسلم: (من سعى في دم مسلم ولو بشرط كلمة جاء يوم القيامة مكتوباً بين عينيه آيس من رحمة الله)). وأما الثاني: فمنكر عظيم قال صلى الله عليه وسلم: ((المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده))، وأنّ أوربا لم يسلم من داود لا في روحه ولا في منكوحه. والثالث: أنّ الله تعالى وصف داود عليه السلام قبل ذكر هذه القصة بالصفات العشر المذكورة، ووصفه أيضاً بصفات كثيرة بعد ذكره هذه القصة ، وكل هذه الصفات تنافي كونه عليه السلام موصوفاً بهذا الفعل المنكر والعمل القبيح))^(٢).

وقد عاد مفسرنا هذه الصفات لأجل المبالغة في البيان .^(٣)

وعليه فهو نقد هذه القصة وردّها لاعتقاده أنّ فيها خدش لمقام الأنبياء برؤية عقلية منطلقة من ثوابت وأصول العقيدة الإسلامية التي تنزههم عن أن ينزلوا إلى هذا المستوى الذي قد يترفع عنه عامة الناس فما بال الأنبياء.

يقول الزمخشري وهو يعرض هذه القصة : ((فهذا ونحوه مما يقبح أنّ يحدث به بعض المتسمين بالصلاح من أفناء المسلمين ، فضلاً عن بعض أعلام الأنبياء))^(٤) ، فبطلان هذه القصة واضح في كلام الزمخشري ، وأنّ هذا القول باطل بحق كل من تسمى بالصلاح ، فكيف بهم إذا كانوا أنبياء الله سبحانه .

(١) التفسير الكبير : ١٦٥/٢٦ .

(٢) م.ن : ١٦٥/٢٦ .

(٣) للوقوف على هذه الصفات : ينظر : م.ن : ١٦٥/٢٦-١٦٦ .

(٤) الكشف : ٨٣/٤ .

وانّ هذه القصة مما لا شبهة في فسادها عند كثير من المفسرين ^(١) ، فهذا ابن الجوزي يقول في هذه القصة : ((وهذا لا يصح في طريق النقل ، ولا يجوز من حيث المعنى ، لان الأنبياء منزهون عنه)) ^(٢).

ومن ثمّ فان الجميع – إلا من شذ- يعتقدون ببطلان هذه القصة ، والتي لا يشك ذو فسحة من العقل أنّها من الإسرائيليات التي دُس بها في تراث الأمة الإسلامية، لذا فالرازي وغيره من المفسرين رفضوا هذه القصة لأنّ فيها أشياء لا تناسب مقام الأنبياء ، بوصفهم معصومين من الذنب والمعصية ، مما جعل من هذه الثوابت الأساس لرفض كل ما يتقاطع معها ، من قبيل هذه القصة وغيرها .
ولكن لا يمكن أن يؤخذ نهج الرازي ههنا بخصوص عصمة الأنبياء على إطلاقه ، لأنه وفي مواطن آخر يخالف هذا النهج ^(٣).

أمّا نفي التشبيه والحيز والجهة عن الخالق سبحانه وتنزيهه ، فان ذلك جاء تأكيداً لما في العقل عند الرازي ، ففي تفسيره لقوله تعالى :
((﴿لَا يَمِيزُ الْوَجْهَ الْكَبِيرَ وَلَا يَمِيزُ الْوَجْهَ السَّغِيرَ﴾))
تعلقت بهذه الآية في

انّ معبودهم جالس على العرش)) ^(٤) ثم يقول : ((وهذا باطل بالعقل والنقل)) ^(٥) .
وما يهّمنا هنا الأدلة العقلية التي أوردها بوصفها مجال بحثنا في هذا المقام ، هي : ((احدها: أنّه سبحانه وتعالى كان ولا عرش ولا مكان، ولما خلق الخلق لم

استدل به على بطلان قول المشبهة والمجسمة، فيقول في استدلاله : ((قول هو الله احد) من المحكمات لا من المتشابهات فلو كان مختصاً بالمكان لكان الجانب الذي منه يلي ما على يمينه غير الجانب الذي يلي ما على يساره فيكون مركباً

(١) التفسير الكبير : ٦/٢٢.

(٢) م.ن : ٦/٢٢.

(٣) م.ن : ٦/٢٢.

منقسماً فلا يكون أحداً في الحقيقة فيبطل قوله (﴿ هُوَ كَمَا هُوَ ﴾)^(١).

وبعد عرضه لهذه الأدلة العقلية والنقلية خلص إلى انه يجب تأويل الآية ، وانه لا يمكن العمل بها على وفق ظاهرها فيقول : ((وهو أنّ الدلائل لما قامت على امتناع الاستقرار ودل ظاهر الاستواء على معنى الاستقرار ... فلم يبق إلا أن نقطع بصحة العقل ونشتغل بتأويل النقل وهذا برهان قاطع في المقصود))^(٢).

فكان معنى الاستواء عند الرازي هو الاقتدار ، بعد أن رفض تأويل بعض العلماء من أنّ الاستواء هو الاستيلاء من عدّة وجوه : ((احدها: أن الاستيلاء معناه حصول الغلبة بعد العجز وذلك في حق الله تعالى محال . وثانيها : انه يقال فلان استولى على كذا إذا كان له منازع ينازعه ، وكان المستولى عليه موجوداً قبل ذلك، وهذا في حق الله تعالى محال ، لان العرش إنما حدث بتخليقه وتكوينه . وثالثها : الاستيلاء حاصل بالنسبة إلى كل المخلوقات فلا يبقى لتخصيص العرش بالذكر فائدة))^(٣).

ثم يقول : ((والجواب : إنّنا إذا فسرنا الاستيلاء بالاقتدار زالت هذه المطاعن بالكلية))^(٤).

وقد تعددت معاني لفظة الاستواء عند المفسرين ، إلا أنّ هذه المعاني لم تتجاوز حدود ثوابت العقيدة وأصولها في تنزيه الخالق سبحانه عن الحيز والمكان وتشبيهه بغيره.

إذ ذكر ابن عطية في تأويل معنى (استوى) بأنه يعني الاستيلاء أو يعني استواء القهر والغلبة. (٥)

(١) التفسير الكبير: ٦/٢٢.

(٢) م.ن: ٧/٢٢.

(٣) م.ن: ٧/٢٢.

(٤) م.ن: ٧/٢٢.

(٥) ينظر: المحرر الوجيز: ٣٧/٤.

وذهب الأندلسي والحنبلي (ت: ٨٨٠هـ) إلى معنى الملك^(١)، في حين أعطى السيد الطباطبائي شمولية إلى هذه اللفظة فجعلها تشمل استواء كل شيء له تعالى جريها على ما يوافق إرادته وانقيادها لأمره^(٢).

ولاشك في أنه تعبير يدخل ضمنه كل المعاني المذكورة آنفاً، لذلك فإن الجميع يتفق على ضرورة تأويل معنى الاستواء وان لا يؤخذ اللفظ على ظاهره، وإن تعددت أوجه التأويل وأدلته، إلا أنّ الهدف مشترك وهو تنزيه الخالق سبحانه وتعالى، والذي يُعد معطىً من معطيات ثوابت العقيدة وأصولها.

والرازي بهذا المنحى – أي قوله بالتأويل وعدم اخذ المعنى على ظاهره – قد خرج من نطاق التقليد وخالف منهج الأشعري وكذلك متقدمي الأشاعرة، وإنّ المسلك الأسلم هو ذلك الطريق الذي لا يتقاطع مع ثوابت العقيدة.

ولاشك في أنّ إشكاله كان على الاثنين الرأي والدليل، او كان على الدليل فحسب، ومن ثمّ الأمر انسحب على الرأي، لان الرأي المبني على الدليل الضعيف فهو لاشك يكون ضعيفاً.

أمّا احتمال أنّ الإشكال كان مطروحاً على الرأي دون الدليل، فهذا محل نظر، لان هذا الاحتمال يُوصل بالرازي إلى مخالفة صريحة لقول رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ، وهو ما لم يقبله الرازي على نفسه.

وهذا يعني انه قد ينقد قولاً مقروناً بما أثار عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم على وفق رؤية اجتهادية مقرونة بالأدلة العقلية، وبصرف النظر عن طبيعة هذا الأثر.

(١) التفسير الكبير : ٤٨/٥ .

(٢) تفسير القرآن العظيم: ٤٩١/١ .

(٣) ينظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، السعدي: ٨٤/١ .

وبناءً على أسس عقلية لا يتردد في رفض فتوى لأبي حنيفة(ت: ١٥٠هـ) في

تخصيص صفة البغي والعدوان بالأكل، جاء ذلك وهو يفسر قوله تعالى :
 ((۞ ﴿١﴾ ﴿٢﴾ ﴿٣﴾ ﴿٤﴾ ﴿٥﴾ ﴿٦﴾ ﴿٧﴾ ﴿٨﴾ ﴿٩﴾ ﴿١٠﴾ ﴿١١﴾ ﴿١٢﴾ ﴿١٣﴾ ﴿١٤﴾ ﴿١٥﴾ ﴿١٦﴾ ﴿١٧﴾ ﴿١٨﴾ ﴿١٩﴾ ﴿٢٠﴾ ﴿٢١﴾ ﴿٢٢﴾ ﴿٢٣﴾ ﴿٢٤﴾ ﴿٢٥﴾ ﴿٢٦﴾ ﴿٢٧﴾ ﴿٢٨﴾ ﴿٢٩﴾ ﴿٣٠﴾ ﴿٣١﴾ ﴿٣٢﴾ ﴿٣٣﴾ ﴿٣٤﴾ ﴿٣٥﴾ ﴿٣٦﴾ ﴿٣٧﴾ ﴿٣٨﴾ ﴿٣٩﴾ ﴿٤٠﴾ ﴿٤١﴾ ﴿٤٢﴾ ﴿٤٣﴾ ﴿٤٤﴾ ﴿٤٥﴾ ﴿٤٦﴾ ﴿٤٧﴾ ﴿٤٨﴾ ﴿٤٩﴾ ﴿٥٠﴾ ﴿٥١﴾ ﴿٥٢﴾ ﴿٥٣﴾ ﴿٥٤﴾ ﴿٥٥﴾ ﴿٥٦﴾ ﴿٥٧﴾ ﴿٥٨﴾ ﴿٥٩﴾ ﴿٦٠﴾ ﴿٦١﴾ ﴿٦٢﴾ ﴿٦٣﴾ ﴿٦٤﴾ ﴿٦٥﴾ ﴿٦٦﴾ ﴿٦٧﴾ ﴿٦٨﴾ ﴿٦٩﴾ ﴿٧٠﴾ ﴿٧١﴾ ﴿٧٢﴾ ﴿٧٣﴾ ﴿٧٤﴾ ﴿٧٥﴾ ﴿٧٦﴾ ﴿٧٧﴾ ﴿٧٨﴾ ﴿٧٩﴾ ﴿٨٠﴾ ﴿٨١﴾ ﴿٨٢﴾ ﴿٨٣﴾ ﴿٨٤﴾ ﴿٨٥﴾ ﴿٨٦﴾ ﴿٨٧﴾ ﴿٨٨﴾ ﴿٨٩﴾ ﴿٩٠﴾ ﴿٩١﴾ ﴿٩٢﴾ ﴿٩٣﴾ ﴿٩٤﴾ ﴿٩٥﴾ ﴿٩٦﴾ ﴿٩٧﴾ ﴿٩٨﴾ ﴿٩٩﴾ ﴿١٠٠﴾))
 حنيفة معناه فمن اضطر فأكل غير باغ ولا عاد في الأكل فلا إثم عليه فخصص

صفة البغي والعدوان بالأكل)).^(١)

ثم يعلّق على هذا القول منتقداً إياه ، فيقول : ((واعلم أنّ هذا الكلام ضعيف، وذلك لانا بيّنا ان قوله ((۞ ﴿١﴾ ﴿٢﴾ ﴿٣﴾ ﴿٤﴾ ﴿٥﴾ ﴿٦﴾ ﴿٧﴾ ﴿٨﴾ ﴿٩﴾ ﴿١٠﴾)) لا يصدق إلا إذا انتفى عنه البغي والعدوان في كل الأمور ، فيدخل فيه نفي العدوان بالسفر ضمناً، ولا نقول اللفظ يدل على التعيين ، وأما تخصيصه بالأكل فهو تخصيص من غير ضرورة ، فكان على خلاف الأصل)).^(٢)

في بعض المواطن - يقول هو بالتخصيص أو غيره من العلماء والمفسرين من غير دليل أو حجة أو برهان من دون أن يرد عليهم. (٣)

(١) التفسير الكبير : ٢٠/٥ .

(٢) ينظر : م.ن : ٨٨/٩ ، ١٣٨ ، ١٥١ ، وغيرها .

(٣) ينظر : م.ن : ١٣/٦ + ١٣٨/١٠ ، وغيرها .

((الفصل الثاني))

نقد الفخر الرازي لآراء المفسرين في مجال علوم القرآن

توطئة :

المبحث الاول : نقده في التفسير والتأويل والمحكم والمتشابه

أولاً: التفسير والتأويل

ثانياً: المحكم والمتشابه

المبحث الثاني : نقده في اسباب النزول والمكي والمدني والناسخ

والمنسوخ

أولاً : أسباب النزول

ثانياً: المكي والمدني

ثالثاً : الناسخ والمنسوخ

المبحث الثالث : نقده في الاعجاز القرآني والحروف المقطعة

والقراءات القرآنية

أولاً: الاعجاز القرآني

ثانياً : الحروف المقطعة

ثالثاً : القراءات القرآنية

الفصل الثاني

نقد الفخر الرازي لآراء المفسرين في مجال علوم القرآن

توطئة :

علوم القرآن عند الشيخ الطوسي(ت:٤٦٠هـ) ((لا تخلو من ستة أقسام ،محكم ومتشابه وناسخ ومنسوخ ، وخاص وعام))^(١).

ووصفها الشافعي(ت:٢٠٤هـ) ((أنها أفضل من كل علم عداه))^(٢).

ويعرفها صبحي الصالح ((مجموعة من المسائل يبحث فيها عن أحوال القرآن الكريم من حيث نزوله وأداء كتابته وجمعه وترتيبه في المصاحف وتفسيراً للألفاظ وبيان خصائصه وأغراضه))^(٣).

وقال عنها العطار : ((بأنها أبحاث علمية في القرآن الكريم))^(٤) ، أو هي ((جميع المعلومات ، والبحوث التي تتعلق بالقرآن الكريم))^(٥) .
ونص محمد حسين الجلالي: ((هو العلم الباحث في أحوال النص القرآني كتابة وقراءة ومعنى))^(٦) .
وهذه العلوم تتخذ من القرآن موضوعاً لها^(٧) ، وهي تختلف من الناحية التي تنظر بها إلى آيات القرآن الكريم كل بحسب موضوعه .

(١) التبيان ، للطوسي : ٩/١ .

(٢) البرهان ، للزركشي : ٢٤/١ .

(٣) مباحث في علوم القرآن : ١٠ .

(٤) موجز في علوم القرآن ، داود العطار : ٨ .

(٥) علوم القرآن ، محمد باقر الحكيم : ٢٢ .

(٦) دراسة حول القرآن الكريم : ٧ .

(٧) ينظر: علوم القرآن ، محمد باقر الحكيم : ٢٣ .

فكل علم من علوم القرآن ما لم ينتزع من القرآن ، فليس له برهان . وقد بزغ الاهتمام بهذا الجانب بعد أن أدرك المسلمون أهمية الكتاب العزيز وعظمته ، إذ لم يقتصر اهتمامهم على استيعاب معانيه والانعاش في آياته وتفسيرها ، بل تعدى ذلك إلى دراسة علومه وفنونه ، وقد اتخذ هذا الفصل دراسة هذه العلوم على وفق آراء بعض العلماء ، ونقد مفسرنا الرازي على مستوى الرأي أو الشبهة على وجه الخصوص .

فقد اقتصر نقده على بعض تلك العلوم ، حاولنا الوقوف عندها بشكلٍ موضوعي وأهمها هي :

- التفسير والتأويل .

- المحكم والمتشابه .

- أسباب النزول .

وان كان مأخوذاً من السفر ، دلّ معناه على الإشراق والإضاءة فيقال أسفر

الصبح أي أضاء وأشرق لونه ، ومنه قوله تعالى : ((﴿٣٨﴾))
عيس / ٣٨ ، أي مشرقة^(٢)

نستخلص مما تقدم : انه مهما يكن من الجذرين- الفسر او السفر- في معنى التفسير فأنهما ينظويان تحت معنى الكشف والإبانة والتوضيح عن شيء مستور غير ظاهر ، ((فلا يكون منه حمل اللفظ على ظاهره لأنه ليس بمستور حتى يكشف))^(٣).

(١) ينظر: لسان العرب : ابن منظور : ٥٥/٥ + القاموس المحيط ، الفيروز آبادي :

١١٠/٢ + مجمع البحرين ، للطريحي : ٣٠١/٣.

(٢) ينظر: الفروق اللغوية ، ابو هلال العسكري : ٣٢٦ + المفردات في غريب القرآن ،

الراغب الاصفهاني : ٢٣٣ + القاموس المحيط ، الفيروز آبادي : ٤٩/٢ + مجمع

البحرين ، الطريحي : ٢٢٧/٣.

(٣) البيان ، الخوئي : ٢٦٩.

ب. التفسير في الاصطلاح : فقد عرّف بتعريفات كثيرة، تتراوح بين السعة والضيق، فمنهم من جعله متناولاً لكل علوم القرآن ، ومنهم من اخرج هذه العلوم ، ليقصر على الدلالة الموضوعية لألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها ، إفراداً وتركيباً ، وقسم ثالث يعود به الى جملة ما في القرآن من مراد الله تعالى^(١).

القسم الأول : يمثله الزركشي إذ يقول: ((هو علم نزول الآية وسورتها

وأقاصيصها، والإشارات النازلة فيها ، ثم ترتيب مكّيها ومدنيها ، ومحكمها

ومتشابهها ، وناسخها ومنسوخها ، وخاصها وعامّها ، ومطلقها ومقيدها ، ومجملها

ومفسّرها ، وزاد قوم : علم حلالها وحرامها ، ووعدها ووعيدها ، وأمرها ونهيها،

وعبرها وأمثالها))^(٢)، وتابعه في ذلك السيوطي في الإتقان^(٣).

ونلاحظ في تعريفه أنه قد توسع في مفهوم التفسير الاصطلاحي فجعله شاملاً للعديد من علوم القرآن ، وزاد فيها الأحكام الشرعية.

أما القسم الثاني : فقد ضيق مهمة التفسير ليتناول مفردات محددة ، لخصّها ابو حيان الأندلسي بقوله : ((هو علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الافرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمتات لذلك))^(٤).

وكما هو ملاحظ نجد أنّ الأندلسي ضمّن تعريفه لوازم علم التفسير ومتعلقاته التي يتوصل فيها اليه كعلم اللغة وعلم القراءات ، والتصريف ، وعلوم البلاغة ، والحقيقة والمجاز ، وغيرها.

(١) ينظر: المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم ، محمد حسين الصغير : ١٦ .

(٢) البرهان ، للزركشي : ١٦٣/٢-١٦٤ .

(٣) ينظر: الاتقان في علوم القرآن : ١٦٩/٤ .

(٤) البحر المحيط ، الاندلسي : ٢٦/١ .

أما القسم الثالث : فيُمثّل رأي المتأخرين من العلماء ومن بينهم الزرقاني إذ عرّف التفسير بأنه : ((علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية))^(١).

ولاشك في أنّ إطلاق مصطلح التفسير على الجهود المتعلقة ببيان المراد الإلهي من النص القرآني وتوضيحه هو ما ذهب اليه القدامى والمتأخرون في تحديد معنى التفسير ، وهذا يقودنا الى حقيقة هي أنّ المفهوم الاصطلاحي جاء منحدرًا عن الأصل اللغوي له^(٢).

إلا إنّنا لم نجد من العلماء من قيّد التفسير بمعناه الاصطلاحي بالكشف عن المستور (الخفي) ، بل كانت تعريفاتهم مطلقة.

وخلاصة ما تقدم :

١- من خلال النظر لكلمة التفسير في معناها اللغوي والاصطلاحي نجد أن هذين المعنيين يلتقيان في فكرة واحدة وهي الكشف والبيان لمراد الله تعالى من النص القرآني الكريم.

٢- لدى مقارنة آراء العلماء من المتقدمين والمتأخرين وأقوالهم نجد أنها تتفق كلها بنتيجة واحدة - وان اختلفوا في التعبير - إن التفسير علمٌ يُبحث فيه عن مراد الله تعالى من النص القرآني.

٣- إن مهمة التفسير ضمن مفهومه اللغوي هو الكشف والبيان عما هو مغطى او مستور ، أي (الخفي) غير الظاهر ، هذا فيما يخص التفسير عموماً، وهو يشمل أي نص له حاجة الى بيان وتوضيح.

وهذا القيد لم نجده حاضراً عند تعلقه بالقرآن الكريم وتعريفه اصطلاحاً، بل كان تعريفه مطلقاً لمراد الله تعالى ، فهو يشمل الظاهر والخفي.

(١) مناهل العرفان ، الزرقاني : ٤٧١/١.

(٢) ينظر: المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم ، محمد حسين الصغير : ١٨.

ج . التفسير عند الرازي :

حدد الرازي مفهوم التفسير بأنه : ((الكشف عما يدل عليه الكلام))^(١). وهو بذلك لا يختلف عن غيره من العلماء والمفسرين في تحديد هذا المفهوم ، وعليه أنّ ما تحمله مجمل تعريفات العلماء - ومن بينهم الرازي - من طابع الكشف والشرح والإيضاح للمعاني التي تحدثت عنها الآيات القرآنية ، واختيار المعاني المناسبة لتسهيل مهمة فهم وإدراك المعلومة عند السامع ، وهذا المستوى من الطرح كان حاضراً عند مفسرنا وان كان تحت عنوانات متعددة من بينها ظاهر التفسير، إذ نجده وفي أحيان كثيرة وهو يفسر القرآن يهتم بعرض اللوازم الضرورية للتفسير التي تعين على عملية الفهم التي تُعد المقدمة للدخول في تفسير النص وبيان المراد الإلهي منه، كبيان معنى المفردة القرآنية لغوياً وموقعها

(١) التفسير الكبير : ٧/٧ .

(٢) أصول التفسير وقواعده ، خالد العك : ١٥٧ .

٢ . التأويل في اللغة والاصطلاح .

أ . التأويل في اللغة : ((التأويل والتأول : تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه))^(١) .

ويقول صاحب البرهان : ((وقيل : أصله من الإيالة وهي السياسة فكان المؤول للكلام يسوي الكلام ، ويضع المعنى في موضعه))^(٢) .

وقال عنه الفيروز آبادي(ت: ٨١٦هـ) : ((وأول الكلام وتأوله ، دبّره وقدره وفسّره ...))^(٣)

وعرّفه الطريحي : ((إرجاع الكلام وصرّفه عن معناه الظاهري إلى معنى أخفى منه ، مأخوذ من آل يؤول : إذا رجع وصر إليه))^(٤) .

ومن خلال الجمع بين هذه التعاريف يتضح أنَّ الأصل اللغوي للتأويل لا يبعد من أن يكون من الإيالة وهي السياسة ، أو من الأول الذي يعني الرجوع الى الأصل.

ب. التأويل في الاصطلاح : هناك اتجاهان أساسيان في فهم التأويل ضمن دائرة النص القرآني .

الأول : يرى أصحاب هذا الاتجاه أنَّ التأويل من مقولة المعنى والمفهوم ، وتنضوي تحت هذا الاتجاه نظريتان :

الأولى : إن المراد من التأويل هو التفسير ، وهو المراد من الكلام ، وإذا كان المراد من بعض الآيات معلوماً بالضرورة كان المراد بالتأويل على هذا من

قوله تعالى: ((

عمران/٧، هو المعنى المراد بالآية المتشابهة على هذه النظرية لغير الله سبحانه،

(١) العين ، الخليل الفراهيدي : ٢٠/١ .

(٢) البرهان ، للزركشي : ١٦٤/٢ .

(٣) القاموس المحيط ، الفيروز ابادي : ٧٩/١ .

(٤) مجمع البحرين ، الطريحي : ٢١٣/٥ .

او لغيره وغير الراسخين في العلم، وهذا المعنى هو الشائع بين قدماء المفسرين.^(١) وقد أشكل السيد الطباطبائي على هذه النظرية ، إذ يقول : ((ولا مناص لصاحب هذه النظرية إلا أن يختار إن الآيات المتشابهة إنما هي فواتح السور من الحروف المقطعة حيث لا ينال معانيها الإفهام ، ويرد عليه : انه لا دليل عليه ، ومجرد كون التأويل مشتملاً على معنى الرجوع وكون التفسير ايضاً غير خال عن معنى الرجوع ، لا يوجب كون التأويل هو التفسير ، كما أنَّ الأم مرجع لأولادها وليست بتأويل لهم ، والرئيس مرجع لمرووس وليس بتأويل له ، على أن

ابتغاء الفتنة عدّ في الآية خاصة مستقلة للتشابه ، وهو يوجد في غير فواتح السور ،
 فان أكثر الفتن المحدثه في الإسلام إنما حدثت بإتباع علل الأحكام وآيات الصفات
 وغيرها)) (٢).

وهذا يعني أنه من المآخذ على هذه النظرية أنّ هناك آيات في القرآن الكريم لا
 يُنال تأويلها – أي تفسيرها – والحال انه ليس في القرآن ما يشير الى ذلك ، بل إنّ
 القرآن صرح في كثير من المواضع انه يُعلم ويُفهم ويُتدبّر فيه ، قال
 تعالى: ﴿لَا يُلَاقِيَهُ أَكْثَرُ النَّاسِ تَبَاطُؤًا فَتَأْتِيَهُ الْغُثِّيَّةُ مِنَ الْأُنثَىٰ ذُكُرًا وَعُنْثَىٰ﴾
 ﴿لَا يُلَاقِيَهُ أَكْثَرُ النَّاسِ تَبَاطُؤًا فَتَأْتِيَهُ الْغُثِّيَّةُ مِنَ الْأُنثَىٰ ذُكُرًا وَعُنْثَىٰ﴾
 ﴿لَا يُلَاقِيَهُ أَكْثَرُ النَّاسِ تَبَاطُؤًا فَتَأْتِيَهُ الْغُثِّيَّةُ مِنَ الْأُنثَىٰ ذُكُرًا وَعُنْثَىٰ﴾
 ص ٢٩.

أمّا النظرية الثانية لهذا الاتجاه فتتمثل في أنّ المراد بالتأويل هو المعنى
 المخالف لظاهر اللفظ ، وقد شاع هذا المعنى بحيث عاد اللفظ حقيقة ثانية فيه بعدما
 كان بحسب المعنى اللغوي مطلق الإرجاع او المرجع ، وقد شاع هذا المعنى في
 عُرف المتأخرين. (٣)

(١) ينظر: أصول التفسير والتأويل ، كمال الحيدري : ٢٢٩-٣٠٠

(٢) الميزان ، الطباطبائي : ٥٤/٣-٥٥.

(٣) ينظر: اصول التفسير والتاويل : كمال الحيدري : ٣٠١.

وهذه النظرية كسابقتها لا تخلو من إشكال إذ إنّ لازم هذه النظرية وجود آيات
 في القرآن أريد بها معانٍ يخالفها ظاهرها الذي يوجب الفتنة في الدين بتنافيه مع
 المحكمات ، ومرجعه الى أن في القرآن اختلافاً بين الآيات لا يرتفع إلا بصرف
 بعضها عن ظواهرها الى معانٍ لا يفهمها عامّة الأفهام ، وهذا يبطل الاحتجاج

الذي في قوله تعالى : ﴿لَا يُلَاقِيَهُ أَكْثَرُ النَّاسِ تَبَاطُؤًا فَتَأْتِيَهُ الْغُثِّيَّةُ مِنَ الْأُنثَىٰ ذُكُرًا وَعُنْثَىٰ﴾
 ﴿لَا يُلَاقِيَهُ أَكْثَرُ النَّاسِ تَبَاطُؤًا فَتَأْتِيَهُ الْغُثِّيَّةُ مِنَ الْأُنثَىٰ ذُكُرًا وَعُنْثَىٰ﴾
 ﴿لَا يُلَاقِيَهُ أَكْثَرُ النَّاسِ تَبَاطُؤًا فَتَأْتِيَهُ الْغُثِّيَّةُ مِنَ الْأُنثَىٰ ذُكُرًا وَعُنْثَىٰ﴾

المستوى الرابع للنص القرآني : فهو المعبر عنه بالحقائق ، فانه يعني عامية القراءة والوقوف على المصاديق الخارجية للنص القرآني ، وهو مقام الأنبياء (عليهم السلام) وورثتهم.^(١)

لذا انَّ البيانات القرآنية وإن كانت عامة تفرع أسماع جميع الناس ، إلا إنَّ الوقوف على حقيقة معانيها ولبِّ مقاصدها خاص لأهل العلم فمن يعقل حقائق الأمور ولا يجمد على ظواهرها ، والشاهد على ذلك قوله تعالى:
 ((مَنْ يُؤْتِكُمْ الذِّكْرَ مِنَ اللَّهِ فَاذْكُرُونَهُ أَنْتُمْ وَأَعْلَانُ تُؤْتِيهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ الْكٰفِرِيْنَ ۝٤٣)) العنكبوت / ٤٣ ، فهذه البيانات في كلامه تعالى يختلف الناس في تلقيها باختلاف افهامهم^(٢)

ولاشك في انَّ في بعض أجزائها قد يعجز بعضهم الوقوف على معانيها وكنه حقيقتها ، وعليه لا بد من عرضها على من خصهم الله سبحانه بقوله:
 ((مَنْ يُؤْتِكُمْ الذِّكْرَ مِنَ اللَّهِ فَاذْكُرُونَهُ أَنْتُمْ وَأَعْلَانُ تُؤْتِيهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ الْكٰفِرِيْنَ ۝٤٣)) آل عمران / ٧ .

فلهم مزية العلم بتأويل القرآن الكريم ، ومعرفة مداخله ومخارجه^(٣) ، إذ ليس كلُّ احدٍ قادراً على هذا الأمر.

(١) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب ، كمال الحيدري : ١٣٢/١ .

(٢) ينظر: م.ن : ١٠٨ / ١ .

(٣) ينظر: مقالات الاسلاميين ، الأشعري : ٢٨٥/١ + المغني ، عبد الجبار : ٣٧٨/١٦ +

التفسير الكبير ، الرازي: ١٥٣/٧ + ينظر: البرهان ، للزركشي : ٨٤/٢ .

ولا يمكن ترك هذه البيانات من دون معرفة ، لأنه يبعد أن يخاطب الله عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق الى معرفته ، وإنه يستحيل على الخالق سبحانه ان يتكلم بما لا يفيد.^(١)

وخلاصة القول : إنّ القرآن الكريم فيه معانٍ تختلف عن مراد الظاهر ، أي بمعنى إنّ للقرآن ظاهراً وباطناً فقد ورد عن أمير المؤمنين علي (عليه السلام) أنّه قال : ((سمعت رسول الله (صلى الله عليه واله وسلم) يقول : ليس من القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن ، وما من حرف إلا وله تأويل))^(٢).
كذلك ورد في البرهان : ((إن لكل آية ظهراً وبطناً ولكل حرفٍ حداً ومطلعاً))^(٣).

ويلاحظ من هذه الروايات أنها تدل بشكل واضح وجلي على أنّ ليس كل الآيات يمكن أن تحمل على ظاهرها ، إذ يمكن أن يكون المعنى المقصود ليس الظاهر ، وإن المعاني المتعددة في النص القرآني هي من مراتب التأويل ، بحيث يكون الراسخ في العلم هو الادري بكل هذه المراتب ، ثم يندرج الفهم بحسب فهم القائم بالتأويل.

لذا انقسام هذه المعاني على خفية وجلية لا ينكره ذو بصيرة ، بل ينكره القاصرون ، ومن قال إن لا معنى للقرآن الكريم إلا ما ترجمه ظاهر التفسير فهو مخبرٌ عن حد نفسه ، وهو مصيب في الإخبار عن نفسه ، ولكنه مخطئ برّد الخلق كافة الى درجته التي هي حدّه ومحطه^(٤).

(١) ينظر: شرح صحيح مسلم ، النووي : ٢١٨/١٦.

(٢) بحار الانوار ، للمجلسي : ١٥٥/٣٣.

(٣) البرهان ، للزركشي : ٣٠/٢.

(٤) ينظر: احياء علوم القرآن ، الغزالي : ٩٩/١.

الاتجاه الثاني : يرى أصحاب هذا الإتجاه أنّ التأويل ليس من قبيل المفاهيم المدلول عليها بالألفاظ- كما يراها أصحاب الاتجاه الأول – بل هو من الأمور العينية التي تستند اليها البيانات القرآنية من حُكم او موعظة او حكمة ، وانه موجود لجميع الآيات القرآنية محكمها ومتشابهها^(١).

ويوجد في دائرة هذا الاتجاه قولان :

الأول : ما ذهب اليه ابن تيمية(ت:٧٢٨هـ) : وهو أنّ التأويل ليس من قبيل المعاني المرادة باللفظ ، بل هو الأمر العيني الذي يعتمد عليه الكلام فان كان الكلام حكماً انشائياً ، فتأويله المصلحة التي توجب إنشاء الحكم وجعله وتشريعه ، وان كان الكلام خبرياً كان تأويله الشيء المخبر عنه نفسه ، وبين هذا المعنى والذي قبله – أي ما يكون التأويل مرادفاً للتفسير – فرقٌ ، فان الذي قبله يكون التأويل فيه من باب العلم والكلام كالتفسير والشرح والإيضاح ، ويكون وجود التأويل في القلب واللسان له الوجود الذهني واللفظي والرسمي ، أما هذا فالتأويل فيه هي الأمور الموجودة في الخارج نفسها، سواء كانت ماضية أو مستقبلية ، فان قيل : طلعت الشمس ، فتأويل هذا طلوعها نفسه ويكون التأويل من باب الوجود العيني الخارجي.(٢)

وهذا القول وان أصاب في أمرين ، أولهما : أن التأويل ليس من سنخ المدلول اللفظي ، بل هو أمر خارجي يبني عليه الكلام ، وثانيهما : أن التأويل لا يختص بالمتشابه بل يوجد لجميع القرآن الكريم عن محكماته ومتشابهاته. إلا انه اخطأ في أمرين آخرين ، الأول : انه عدّ كل أمر خارجي مرتبط بمضمون الكلام حتى مصاديق الأخبار الحاكية عن الحوادث الماضية والمستقبلية تأويلاً للكلام ، والثاني : انه حصر المتشابه الذي لا يعلم تأويله في آيات الصفات وآيات القيامة .(٣)

(١) ينظر: اصول التفسير والتاويل ، كمال الحيدري: ٢٩٩ .
(٢) ينظر: التفسير الكبير، ابن تيمية : ٨٨/٢-١١٤+الميزان ، الطباطبائي : ٥٢/٣ + اصول التفسير والتاويل ، كمال الحيدري : ٣٠٤ .
(٣) ينظر: الميزان، الطباطبائي: ٥٦/٣ + اصول التفسير والتاويل، كمال الحيدري: ٣١٢-٣١٧ .

ومع هذه الملاحظات على قول ابن تيمية ، إلا إن صاحب تفسير المنار وافقه في جميع ما قال ، إذ ليس في القرآن كلام لا يفهم معناه ، وان المتشابه إضافي إذا اشتبه فيه الضعيف لا يشتبه فيه الراسخ ، وانّ التأويل الذي لا يعلمه إلا الله هو من قبيل صفات الله تعالى وكيفية عالم الغيب.(١) من الجنة والنار وما فيهما ، فلا يعلم احد غيره تعالى في ذلك .

أما القول الثاني: فهو ما ذهب اليه السيد الطباطبائي، إذ يقول: ((إنَّ الحق في تفسير التأويل انه الحقيقة الواقعية التي تستند إليها البيانات القرآنية من حكم او موعظة او حكمة، وانه موجود لجميع الآيات القرآنية ، محكمها ومتشابهها ، وانه ليس من قبيل المفاهيم المدلول عليها بالألفاظ ، بل هو من الأمور العينية المتعالية عن أن تحيط بها شبكات الألفاظ، وإنما قيدها الله سبحانه وتعالى بقيد الألفاظ لتقريبها من أذهاننا بعض التقريب ، فهي كالأمثال تُضرب ليقرب بها المقاصد وتوضح بحسب ما يُناسب فهم السامع ، وقد عرفت فيما مرّ من البيان أنّ القرآن لم يستعمل لفظ التأويل في الموارد التي استعملها - وهي ستة عشر مورداً^(٢) - إلا في المعنى الذي ذكرناه^(٣) .

ومن هنا فالتأويل ليس من سنخ المدلول اللفظي ، بل هو أمر خارجي حقيقي تكويني ، وانه شامل لجميع القرآن - محكمه ومتشابهه- فهو الحقيقة الواقعية التي تستند إليها البيانات القرآنية ، وما الألفاظ التي نقرأها ونلوها إلا وسائل تنسجم مع تركيبتنا العقلية ، فهي تقرب تلك الحقيقة الواقعية الى أذهاننا التي اعتادت القبول والأنس بالمعاني الصورية والمنظورات الحسية^(٤) .

(١) ينظر: تفسير المنار ، محمد رشيد رضا : ١٥١/٣ .

(٢) لمعرفة هذه الموارد ينظر : الميزان ، للطباطبائي : ٤٥-٣٨/٣ .

(٣) م.ن : ٥٧/٣ .

(٤) ينظر: اصول التفسير والتاويل ، كمال الحيدري : ٢٨٧ .

ج - رأي الرازي في التأويل .

لاشك في أنّ اعتماد الرازي للطابع التعقلي واضح وجلي في تفسيره ، وانه استعمل القواعد العقلية لاكتشاف الواقع وفهمه ، والذي يتبادر الى الذهن لأول وهلة ان المنهج المتبع عنده هو التخصص المفهومي ، إلا أننا بمجرد النظر الى

وساق مجاهد في امتناع الظاهر أدلة منها : ((الأول : أن الإنسان هو هذا الهيكل المشاهد والبنية المحسوسة فإذا أبطلها وخلق في تلك الأجسام تركيب القرد وشكله كان ذلك إعداماً للإنسان وإيجاداً للقرد فيرجع حاصل المسخ على هذا القول انه تعالى اعدم الأعراض التي باعتبارها كانت تلك الأجسام إنساناً وخلق فيها الأعراض التي باعتبارها كانت قرداً ، فهذا يكون إعداماً وإيجاداً لا انه يكون مسخاً ، والثاني : إن جوزنا ذلك لما آمنا في كل ما نراه قرداً وكلباً أنه كان إنساناً عاقلاً ، وذلك يفضي الى الشك في المشاهدات)).^(٢)

وبناء على هذا ، لا يمكن حمل الآية على ظاهرها ، وحينئذ لا بد من اللجوء الى التأويل ، وجعل الآية ضمن معنى المسخ الروحاني والانقلاب في الصفات الأخلاقية ، بمعنى تمثل بعض صفات القردة او الخنازير في الطغاة والمتجبرين. إلا إن هذا التصور واجه نقداً من مفسرنا الرازي ، وانه لا بد من حمل المسخ على معناه الظاهري الوارد في الآية ، فأجاب عما ورد من أدلة إذ يقول: ((وأجيب عن الأول بان الإنسان ليس هو تمام هذا الهيكل ، وذلك لان الإنسان قد يصير سميناً بعد أن كان هزيلاً وبالعكس ، فالأجزاء متبدلة والإنسان المعين هو الذي كان موجوداً والباقي غير الزائل فالإنسان أمر وراء هذا الهيكل المحسوس ، وذلك الأمر إما أن يكون جسماً سارياً في البدن او جزءاً في بعض جوانب البدن كقلب او دماغ او موجوداً مجرداً كما يقول الفلاسفة ، وعلى جميع التقديرات فلا

(١) ينظر: التفسير الكبير: ٣ / ١٠٣ .

(٢) م.ن : ٣ / ١٠٣ .

امتناع في بقاء ذلك الشيء مع تطرق التغير الى هذا الهيكل وهذا هو المسخ))^(١) ، وأجاب عن الثاني فكانت حجته تكمن في إجماع الأمة في جواز المسخ ، إذ يقول :

((إن الأمان يحصل بإجماع الأمة ولما ثبت بما قررنا جواز المسخ أمكن إجراء الآية على ظاهرها ولم يكن بنا حاجة الى التأويل الذي ذكره مجاهد)).^(١)
بناءً على هذا لا مانع من قبول المسخ على ما هو عليه في معناه الظاهري الوارد في الآية ، أي بمعنى أنهم قد مُسخت صورهم مسخاً حقيقياً ، فكانوا قردة حقيقيين.

ورفض الرازي تأويل الآية على وفق معطيات دليل العقل الذي لا يأبى هذا المسخ ، فضلاً عن إجماع الأمة على جوازه.
ومن المفسرين من أيد مجاهد في قوله ، متأثراً بأنصار الحضارة المادية الذين يأبون إمكان صيرورة الإنسان قرداً حقيقياً دفعة واحدة ، إذ يرى أنَّ قول مجاهد هو الأوفق بالعبارة والأجدر بتحريك الفكرة.^(٢)

ولا يخفى أنَّ افتراضنا صحة هذا التأويل ، يصح حينئذ لكل مَنْ ينكر معاجز الأنبياء ، والأمور التي تكون في صورة الأعمال الخارقة للعادة التي تصدر عن بعض الأشخاص ، هذا النمط من التأويل ، وعندها يكون القرآن الكريم عرضةً للتحريف الدلالي.

ومنهم من قيّد مسخ الإنسان بصورته دون إنسانيته ، إذ إن تغيّر صورته الى صورة نوع آخر من أنواع الحيوان كالقرد والخنزير فإنما هي صورة على صورة، فهو إنسان خنزير أو إنسان قرد ، لا إنسان بطلت إنسانيته ، وحلت الصورة الخنزيرية او القردية محلها ، فالممسوخ من الإنسان إنسان ممسوخ لا انه ممسوخ فاقد الإنسانية.^(٣)

(١) التفسير الكبير : ١٠٣/٣ .

(٢) م.ن : ١٠٣/٣ .

(٣) ينظر: تفسير المنار ، محمد رشيد رضا : ٣٥٤-٣٤٣/١ .

(٤) ينظر: الميزان ، الطباطبائي : ٢٠٧/١ ، ٢٠٨ .

وهذا الأمر لا يتعارض مع قانون التكامل ، وانه يوجب العودة والرجوع والتقهقر في الخلقة غير صحيح ، لان هذا القانون يرتبط بالذين يسيرون في طريق

ومعلوم أنّ ذلك غير جائز^(١) ، ثم يأخذ مفسرنا بذكر الوجوه التأويلية المحتملة لدفع هذا التفسير ، فيعدّ من بينها : إن المراد بالآية المنافقون ، والتقدير : يا أيها الذين آمنوا بألسنتهم ادخلوا بقلوبكم في الإسلام ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان ، أي آثار تزيينه وغروره في الإقامة على النفاق ، واحتج على صحة هذا التأويل ، بان هذه الآية إنما وردت عقيب ما مضى من ذكر المنافقين^(٢) ، وعليه فان السياق متحقق هنا .

ومن الوجوه الأخرى : أن يكون هذا الخطاب قد نزل في طائفة من مسلمي أهل الكتاب كعبد الله بن سلام وأصحابه ، وذلك لأنهم حين آمنوا بالنبى (صلى الله عليه واله وسلم) أقاموا بعده بتعظيم شرائع موسى (عليه السلام) فعظموا السبب^(٣) .

ورفض الرازي لهذا الوجه التفسيري سببه وجود تعارض ظاهري بين مفاصل الآية ، إذ إنّ حمل (السلم) على الإسلام يحقق هذا التعارض بوجود الإيمان والإسلام في آنٍ واحد ، لان الإسلام هو الإيمان .
وعليه فهو وجّه الآية توجيهاً من خلال طرح بعض الوجوه التأويلية - يدفع من خلالها هذا التعارض الظاهري .

وبذلك عدّ التأويل سبيلاً إلى دفع التعارض ، وتحاشي تحميل النص لدلالة تتعارض مع اللغة وأصولها .

ويبدو أنّ ما ذهب إليه الرازي من وجوه - ولاسيما الوجه الأول - يُعدّ توسعاً للمعنى لا تؤديه الآية ولا تقول به .

(١) ينظر: التفسير الكبير: ١٧٦/٥ .

(٢) ينظر: م.ن : ١٧٦/٥ .

(٣) ينظر : م.ن : ١٧٦/٥ .

ثانياً : الحكم والمتشابه

٢- المتشابه في القرآن الكريم : فهو ما اشتبهت معانيه^(١) ، وقيل : هو الغامض ، الذي لا يدل على معناه بوضوح ، ولا يعرف المراد بظاهره حتى يقترن به ما يدل على المراد منه لالتباسه^(٢) ، وبعبارة أخرى ((هو ما لا يستقل بنفسه ، إلا برده الى غيره))^(٣) ، وقيل : ((هو المنسوخ غير المعمول به))^(٤) ، او هو ما ليس للعقل إليه سبيل^(٥) وغيرها .

ولابد هنا من الإشارة الى أن آراء العلماء – مع اختلافها- لكنها تؤول في النهاية الى أن المحكم هو الذي يدل على معناه بوضوح لا خفاء فيه ، والمتشابه هو الذي يخلو من الدلالة الراجعة على معناه^(٦) .

أن للإحكام والتشابه في الاستعمال القرآني معنيين مختلفين ، فمرة يصف جميع القرآن بأنه كتاب محكم : ((② ③ ④ ⑤ ⑥ ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ ⑪ ⑫ ⑬ ⑭ ⑮ ⑯ ⑰ ⑱ ⑲ ⑳ ㉑ ㉒ ㉓ ㉔ ㉕ ㉖ ㉗ ㉘ ㉙ ㉚ ㉛ ㉜ ㉝ ㉞ ㉟ ㊱ ㊲ ㊳ ㊴ ㊵ ㊶ ㊷ ㊸ ㊹ ㊺ ㊻ ㊼ ㊽ ㊾ ㊿))
 هود/١ ، وأخرى وصف القرآن بأنه كتاب متشابه: ((① ② ③ ④ ⑤ ⑥ ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ ⑪ ⑫ ⑬ ⑭ ⑮ ⑯ ⑰ ⑱ ⑲ ⑳ ㉑ ㉒ ㉓ ㉔ ㉕ ㉖ ㉗ ㉘ ㉙ ㉚ ㉛ ㉜ ㉝ ㉞ ㉟ ㊱ ㊲ ㊳ ㊴ ㊵ ㊶ ㊷ ㊸ ㊹ ㊺ ㊻ ㊼ ㊽ ㊾ ㊿))
 الزمر/٢٣ ، وثالثة يذكرهما وصفين متقابلين يختص كل واحد منهما بقسم من الكتاب المجيد ، كما جاء ذلك في قوله تعالى : ((① ② ③ ④ ⑤ ⑥ ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ ⑪ ⑫ ⑬ ⑭ ⑮ ⑯ ⑰ ⑱ ⑲ ⑳ ㉑ ㉒ ㉓ ㉔ ㉕ ㉖ ㉗ ㉘ ㉙ ㉚ ㉛ ㉜ ㉝ ㉞ ㉟ ㊱ ㊲ ㊳ ㊴ ㊵ ㊶ ㊷ ㊸ ㊹ ㊺ ㊻ ㊼ ㊽ ㊾ ㊿))
 آل عمران/٧ .

(١) ينظر: مجمع البيان ، للطبرسي : ٤٠٩/٣ + مناهل العرفان، للزرقاني: ٢٧٢/٢ .
 (٢) ينظر: مجمع البيان : ٤٠٩/٣ .
 (٣) البرهان ، للزركشي : ٨١/٢ .
 (٤) م.ن : ٨٠/٢ .
 (٥) ينظر: الراسخون في العلم ، كمال الحيدري : ٣٨٢ .
 (٦) ينظر: مباحث في علوم القرآن ، صبحي الصالح : ٢٨٢ .

وكما هو ملاحظ فان المفهومين قد ورد ذكرهما في القرآن الكريم ، فهما إذن ((وصفان نسبيين ، بمعنى : أن آية ما يمكن أن تكون محكمة من جهة ومتشابه من

(٣) ينظر: الميزان ، الطباطبائي : ٤٥-٣٨/٣ .

(٤) شرح الاصول الخمسة ، القاضي عبد الجبار : ٤٠٥ .

وقالوا إن المحكم هو المبين والمتشابه هو المجمل، وهذا التعبير عُرف سائد عند الأصوليين ، وهو ما ذهب اليه الفخر الرازي^(١) ، وقالوا : ((إن المحكم من الآيات ما لا يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً والمتشابه ما احتمل من التأويل أوجهاً كثيرة))^(٢).

الاتجاه الثاني : ويقوم هذا الاتجاه على أساس إرجاع الأحكام والتشابه الى عامل خارجي ليس له علاقة بالمعنى ، فالمحكم عندهم ما كان دليله واضحاً ، والمتشابه ما كان دليله غير صحيحٍ ، فهو يحتاج في معرفته الى تأمل وتدبر ، وقد نسب الرازي هذا الاتجاه إلى الأصم^(٣) .

ويلاحظ عليه : انه ارجع الأحكام والتشابه الى عامل خارجي لا ينبع من الكتاب نفسه وهو مدى وضوح الدليل وخفائه ، في حين تدل الآية الكريمة على أنهما ينشآن من عامل داخلي مرتبط بالكتاب نفسه^(٤) .

الاتجاه الثالث : الإيمان بالمتشابه دون الخوض في غماره وتفصيله ، قاعدة انطلق منها أصحاب هذا الاتجاه ، وعندهم أنّ المتشابه مما يؤمن به ولا يعمل به بخلاف المحكم الذي يؤمن به ويعمل به أيضاً، وقد صيغ هذا الاتجاه بأساليب مختلفة نسب بعضها لابن عباس وبعضها الآخر لابن تيمية^(٥) .

وقد لاحظ السيد الطباطبائي على هذا الاتجاه بأنه لا يقوم بتحديد معنى المفهوم وإنما يبيّن حكماً من أحكامه من جهة الإيمان والعمل^(٦) .

والآية لا تمنع من العمل بالمتشابه بعد إرجاعه للمحكم بل تمنع من العمل به وحده^(٧) .

(١) ينظر: التفسير الكبير : ١٤٦/٧ .

(٢) الميزان ، الطباطبائي : ٤٢/٣ .

(٣) ينظر: التفسير الكبير : ١٤٨/٧ .

(٤) ينظر: علوم القرآن ، محمد باقر الحكيم : ١٩٧ .

(٥) ينظر: التفسير الكبير : ١٤٨/٧ .

(٦) ينظر: الميزان : ٤٣/٣ .

(٧) ينظر: علوم القرآن ، محمد باقر الحكيم : ١٩٨ .

الاتجاه الرابع : وهو اتجاه الراغب الاصفهاني (ت:٤٢٥هـ) ، إذ يرى أنّ ((

المحكم ما لا يعرض فيه شبهه من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى ، والمتشابه من القرآن ما أشكل تفسيره لمشابهته بغيره ، إمّا من حيث اللفظ او المعنى))^(١) ، ويلاحظ عليه بعض المعاصرين ومن خلال دراسته للآية أنّ المتشابه المقصود فيها ، هو التشابه في تجسيد صورة المعنى وتحديد مصداقه ، لا التشابه في علاقة اللفظ بالمعنى.^(٢)

في حين يرى باحث أنّ هذا الاتجاه : ((أجمع الأقوال في المسألة إذ يجمع بين القول الذي ينظر الى المحكم والمتشابه من زاوية علاقة اللفظ بالمعنى والقول الذي ينظر إليهما من جهة علاقة المعنى بالمصداق))^(٣) .

الاتجاه الخامس: وهو اتجاه السيد الطباطبائي ، فبعد أن ناقش الإتجاهات المختلفة في تحديد معنى المحكم والمتشابه قال : ((إنّ الذي تعطيه الآية في معنى التشابه ان تكون الآية – مع حفظ كونها آية – دالة على معنى مريب مردد لا من جهة اللفظ بحيث يعالجه الطرق المألوفة عند أهل اللسان كإرجاع العام والمطلق الى المخصص والمقيد ونحو ذلك بل من جهة كون معناها غير ملائم لمعنى آية أخرى محكمة لا ريب فيه تبيّن حال المشابهة))^(٤) .

وقال في موضع آخر : ((إنّ المراد بالتشابه كون الآية بحيث لا يتعين مرادها لفهم السامع، لمجرّد استماعها ، بل يتردد بين معنى ومعنى حتى يرجع الى محكمات الكتاب فتعيّن هي معناها وتبيّن بياناً ، فتصير الآية المتشابه عند ذلك محكمة بواسطة الآية المحكمة، والآية المحكمة محكمة في نفسها))^(٥) .

(١) المفردات في غريب القرآن ، الراغب الاصفهاني : ١٢٨ ، ٢٥٤ .

(٢) ينظر: علوم القرآن ، محمد باقر الحكيم : ١٩٥ .

(٣) البحث الدلالي عند الرازي ، حيدر مصطفى هجر : ٢١٨-٢١٩ .

(٤) الميزان ، الطباطبائي : ٤٧/٣ .

أما اتجاه الفخر الرازي ، فهو الاتجاه الأول القائم على أساس طبيعة العلاقة بين اللفظ والمعنى في تحديد مفهوم المحكم والمتشابه فيرى ((أنَّ اللفظ الذي جعل موضوعاً لمعنى ، فإما أن يكون محتملاً غير ذلك المعنى وإما أن لا يكون ، فإذا كان لا يحتمل غيره يسمى في هذه الحالة نصاً ، والذي يحتمل غيره ، إما أن يكون احتمالاً في أحدهما راجحاً على الآخر فيسمى الاحتمال الراجح ظاهراً والاحتمال المرجوح مؤولاً ، وأما إنَّ كان احتمالاً لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة إليهما مشتركاً ، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين مجملاً ، وبهذا فإن اللفظ في دلالاته على المعنى لا يخلو من أن يكون نصاً أو ظاهراً أو مؤولاً أو مشتركاً أو مجملاً ، أما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح ، وهذا القدر يسمى (بالمحكم) ، وأما المجل والمؤول فهما يشتركان في أنَّ دلالة اللفظ على المعنى فيهما غير راجحة ، وهو المسمى (بالمتشابه) ، لان عدم الفهم حاصل في القسمين جميعاً))^(١) .

وكما هو واضح فإن الوقوف على المعنى الحقيقي للمحكم والمتشابه يكون من خلال معرفة طبيعة العلاقة بين اللفظ والمعنى ، فهذه العلاقة هي الأساس - عند مفسرنا - في تحديد القيمة الدلالية لهذين المصطلحين .

ولو أنَّ حصر نطاق التشابه في هذه العلاقة - علاقة اللفظ بالمعنى - عدّه بعض المعاصرين حصراً غير مسوغ ، لأنه يمكن ان نتصور سبباً آخر للتشابه غير هذه العلاقة ، وهو التشابه بسبب تجسيد صورة المعنى وتحديد مصداقه ، وان الرازي بتقسيماته المذكورة أغلق كل تصور بشأنه إيجاد علاقة أخرى كعلاقة المعنى بتشخيص مصدايقه الواقعية^(٢) .

(١) التفسير الكبير : ١٤٦/٧ .

(٢) ينظر: علوم القرآن ، محمد باقر الحكيم : ١٩٥ .

أما ما يتعلق ببيان الحكمة في وجود المحكم والمتشابه في القرآن الكريم ، شرع الباحثون في هذا الحقل على استكشافها ، إذ ذكروا لنا وجوهاً متعددة ومختلفة تتأرجح بين القوة والضعف.^(١)

وذكر الرازي في تفسيره وجوهاً تتعلق في فوائد المتشابهات ، كان من بينها ان وجود هذه المتشابهات يمثل عاملاً محفزاً لعقلية القارئ كي يتجاوز النطاقات التقليدية في المعرفة ليصل بنفسه الى المعنى دون الاتكاء على ما هو مُعد سلفاً، وان كان هذا الأمر يُعد طريقاً صعباً للوصول الى الحق، إلا انه من جانب آخر يُوجب مزيداً من الثواب، وان اشتمال القرآن عليها ، فحينئذ يطمع كل مذهب ان يجد فيه ما يقوي مذهبه ويؤثر مقالته، وليس ذلك إلا لوقوع التشابه في آياته.^(٢)

وعلق محمد رشيد رضا (ت: ١٣٥٤هـ) على ذلك بقوله : ((انه لم يأت بشيء نير ولم يُحسن بيان ما قاله العلماء... ولا ادري كيف أجاز له عقله أن يقول أن القرآن جاء بالمتشابهات ليستميل أهل المذاهب الى النظر فيه وان هذا طريق الى الحق؟ أين كانت هذه المذاهب عند نزوله؟ ومن اهتدى من أهلها بهذه الطريقة))^(٣) ، وأجاب عن هذه الوجوه السيد الطباطبائي أيضاً، بعد ان وصف بعضها بأنها ظاهرة في السخافة بادنى نظر.^(٤)

(١) ينظر بهذا الصدد : التفسير الكبير : ١٤٨/٧-١٤٩ + مناهل العرفان، الزرقاني :

١٧٨/٢ - ١٨١ + الميزان ، الطباطبائي : ٦٥/٣-٧٠ + علوم القرآن ، محمد باقر

الحكيم : ٢١٢/٢٠٥ + اصول التفسير والتاويل ، كمال الحيدري : ٢٨٣-٢٨٧ .

(٢) ينظر: التفسير الكبير : ١٤٩/٧ .

(٣) تفسير المنار : ١٤٩/٣ .

وفي حقيقة الأمر لم نلمس رؤية ثابتة عند الرازي في تعامله مع الآيات المتشابهة بمعنى : لم يجعل من المحكمات هي الفيصل في جميع ما يعرض له من متشابه ، بل راح يبحث - فضلاً عن ذلك- عن رؤية تفسيرية وقراءة للنص من دون النظر الى أي شيءٍ آخر ، أو يستند الى روايات هي بالأصل يشوبها الشك والغموض.

فمثلاً عند تفسيره لقوله تعالى : ((﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهُ﴾)) : ((﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهُ﴾)) البقرة ، ٢٥٥/

يستعرض الوجوه التفسيرية المتعلقة بالنص فيقول : ((واختلف المفسرون على أربعة أقوال : الأول : انه جسم عظيم يسع السموات والأرض... والثاني : أن المراد من (الكرسي) السلطان والقدرة والملك ، والثالث : إن (الكرسي) هو العلم ، لان العلم موضع العالم وهو الكرسي ، والقول الرابع : وهو أن المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة الله وكبريائه))^(١).

وهناك وجه يزداد على هذه الوجوه قد نُسب الى ابن عباس مفاده أن لفظ الكرسي الوارد في النص هو موضع قدمي الخالق سبحانه.^(٢)

وقد واجه هذا القول نقداً ورفضاً من الرازي فيقول : ((ومن البعيد أن يقول ابن عباس : هو موضع قدمي الله تعالى وتقدس عن الجوارح والأعضاء))^(٣). وهذا يعني أن مفسرنا رفض هذا القول بوصفه يُجسم الخالق سبحانه ، والله أعلى وأعظم من أن يكون من جنس الأجسام .

ثم يحاول أن يعالج المسألة فيقول : ((فوجب ردّ هذه الرواية او حملها على أن المراد من الكرسي موضع قدمي الروح الأعظم او ملك آخر عظيم القدر عند الله تعالى))^(٤).

(١) التفسير الكبير : ١٢/٧ .

(٢) ينظر: م.ن : ١٢/٧ .

(٣) م.ن : ١٢/٧ .

(٤) م.ن : ١١/٧ .

والغريب في الأمر أنّ الرازي قد أوقع نفسه في التناقض ، فهو من جهةٍ يقول (تقدس عن الجوارح والأعضاء) ، ومن جهةٍ أخرى يعتقد بوجود كرسي على شكل جسم عظيم وهذا تناقض عجيب ، إذ أنّ الكرسي مكان يُكنى فيه عن الجلوس والجالس، إمّا أن يكون جسماً يتلاءم مع وصف الكرسي أو هو وصف معنوي للكرسي يتلاءم مع الكناية عن الجالس فيه.

وكانت حجته في ذلك أنّ القول بخلاف ما ذهب إليه ترك للظاهر فيقول : ((لأنّ ترك الظاهر بغير دليل لا يجوز))^(١).

ولنا أن نقول : إن ظاهر النص لا ضير بتركه إن كان موهماً خلاف التنزيه، فحمل ((الآية على خلاف ظهورها البدوي أمر لا مانع منه ، لان الظهور البدوي ليس بحجة ومخالفته لا تعد خلافاً للحجة))^(٢).

ويفهم من هذا الأمر إن التشبيه والتجسيم إنما هو في الظهور البدوي دون الظهور النهائي ، وعليه فلا بد من ترك الظاهر واللجوء الى المحكمات من الآيات لبيان حقيقة هذا الظاهر ، من قبيل قوله تعالى : ((﴿ ٥٠ ٥١ ﴾))^(٣) الشورى/١١ ، وقوله : ((﴿ ٥٠ ٥١ ﴾))^(٤) النحل/٦٠ . لذا من الصعب توجيه الآية هكذا توجيه لأنّه يسئ إلى قداسة الخالق سبحانه ويتقاطع مع ثواب العقيدة.

ومن هنا يتضح أنّ الرازي لم يحكم الآيات المحكمة والقرائن المحتقة بالكلام ، لدفع الغموض الوارد في النص المتشابه، ومن ثمّ فهو أوقع نفسه في عدم الإنسجام بين رؤيته النظرية في جعل النص المحكم أمّا للمشابه ، وبين تصوراته التطبيقية.

(١) التفسير الكبير : ١١/٧ .

وفي مقام آخر ، نجده ينقد قولاً للزمخشري لأنه حمل المعنى على غير حقيقته إعتقاداً منه أنّ بقاء المعنى على حقيقته يتقاطع مع أصل التوحيد، ففي

تفسير قوله تعالى : ((③ ④ ⑤ ⑥ ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ ⑪ ⑫ ⑬ ⑭ ⑮ ⑯ ⑰ ⑱ ⑲ ⑳ ㉑ ㉒ ㉓ ㉔ ㉕ ㉖ ㉗ ㉘ ㉙ ㉚ ㉛ ㉜ ㉝ ㉞ ㉟)) الفلم/ ٤٢ ، أورد قولاً للزمخشري يقول فيه : ((واعلم أنّ صاحب

الكشاف أورد هذا التأويل في معرض آخر، فقال الكشاف عن الساق مثل في شدة الأمر، فمعنى قوله (يوم يكشف عن ساق) يوم يشتد الأمر ويتفاقم، ولا كشف ثم ولا ساق، كما تقول للأقطع الشحيح يده مغلولة ، ولا يد ثم ولا غل، وإنما هو مثل في البخل ، ثم اخذ يعظم علم البيان ويقول لولاه لِمَا وقفنا على هذه الأسرار)).^(١)

ثم اخذ الرازي ينقد هذا القول ، إذ يقول : ((وأقول: إما أن يدعي أنّه صرف اللفظ عن ظاهره بغير دليل، او يقول أنّه لا يجوز ذلك إلا بعد امتناع حمله على الحقيقة ، والأول باطل بإجماع المسلمين، ولأنّا إن جوزنا ذلك انفتحت أبواب

تأويلات الفلاسفة في أمر المعاد فأنهم يقولون في قوله ((㉞ ㉟ ㊱ ㊲ ㊳ ㊴ ㊵ ㊶ ㊷ ㊸ ㊹ ㊺ ㊻ ㊼ ㊽ ㊾ ㊿)) تأويلات الفلاسفة في أمر المعاد فأنهم يقولون في قوله ((㉞ ㉟ ㊱ ㊲ ㊳ ㊴ ㊵ ㊶ ㊷ ㊸ ㊹ ㊺ ㊻ ㊼ ㊽ ㊾ ㊿)) البروج/ ١١ ، ليس هناك لا انهار ولا أشجار ، إنّما هو مثل اللدّة

والسعادة...ومعلوم أنّ ذلك يفضي الى رفع الشرائع وفساد الدين ، وإما إن قال : بأنّه لا يصار الى هذا التأويل إلا بعد قيام الدلالة ، فهذا هو الذي لم يزل كل احد من المتكلمين إلا قال به وعلّ عليه))^(٢) ، ومن ثمّ شدّد في نقده للزمخشري ، اذ يقول : ((فأين هذه الدقائق، التي إستبد هو بمعرفتها والإطلاع عليها بواسطة علم البيان، فرحم الله امرأ عرف قدره، وما تجاوز طوره)).^(٣)

وما ذهب إليه الزمخشري من تأويل لم يكن غريباً عن تأويلات العلماء فهذا

(١) التفسير الكبير: ٨٣/٣٠+ينظر:الكشاف، للزمخشري:٤/٥٩٨.

(٢) التفسير الكبير: ٨٣/٣٠.

(٣) م.ن : ٨٣/٣٠.

الشريف الرضي (ت: ٤٠٦هـ) يقول في تفسير هذه الآية : ((قوله تعالى
(﴿ ۙ ۚ ۛ ۜ ۝ ۞ ۟ ۠ ۡ ۢ ۣ ۤ ۥ ۦ ۧ ۨ ۩ ۪ ۫ ۬ ۭ ۮ ۯ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ﴾) وهذه استعارة ،
والمراد بها الكناية عن هول الأمر وشدته، وعظم المطالب وفضاعته))^(١).

وكذلك الطوسي قال في هذه الآية : ((فالمعنى يوم يشتد الأمر كما يشتد ما
يحتاج فيه الى ان يقوم على ساق))^(٢).
وعليه لم يكن هناك من ساق حقيقي، انما هو مثل لشدة الأمر وعظم خطبه،
لذا فهو كناية عن ذلك.

وفي زاد المسير : ((﴿ ۙ ۚ ۛ ۜ ۝ ۞ ۟ ۠ ۡ ۢ ۣ ۤ ۥ ۦ ۧ ۨ ۩ ۪ ۫ ۬ ۭ ۮ ۯ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ﴾)
يُكشف عن شدة ، وأصل
هذا أنّ الرجل إذا وقع في أمر عظيم يحتاج الى معاناته والجِدّ فيه شمّر عن ساقه،
فاستعيرت الساق في موضع الشدة))^(٣).

ومن ثمّ فالجميع يتفق على عدم حمل المعنى على حقيقته ؛ لأنّ القول به
يؤدي الى تجسيم الخالق، وهذا لا يقول به عاقل سوى ما بُنيت عقائدهم على
التجسيم كالمشبهة والمجسمة ، وحينئذ لا نرى بأساً في تأويل الزمخشري للآية فهو
مذهب اغلب العلماء والمفسرين ، حتى المعاصرون منهم^(٤) ، إذ يقول

الطباطبائي في تفسير هذه الآية : ((﴿ ۙ ۚ ۛ ۜ ۝ ۞ ۟ ۠ ۡ ۢ ۣ ۤ ۥ ۦ ۧ ۨ ۩ ۪ ۫ ۬ ۭ ۮ ۯ ۰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ﴾)
والكشف عن
الساق تمثيل في اشتداد الأمر اشتداداً بالغاً لما أنهم كانوا يشمرون عن سوقهم إذا
اشتد الأمر للعمل أو للقرار))^(٥) ، معولاً على قول الزمخشري الذي ذكرناه.

(١) تلخيص البيان في مجازات القران، الشريف الرضي: ٣٤١.

(٢) التبيان ، الطوسي: ٨٣/١٠.

(٣) زاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزي: ٣٤١/٨.

(٤) ينظر: الامثل ، ناصر مكارم الشيرازي: ٣٤٩/١٨+التفسير المقارن، محمد باقر

الناصري: ٢٣٦/٨.

(٥) الميزان ، الطباطبائي: ٤٠١/١٩.

أما أهل اللغة فرؤيتهم عن هذا المعنى لا تختلف عن رؤية المفسرين فقد ذهب الطريحي الى أن ((قوله تعالى : ﴿ ۝۳۰ ﴿ ۝۳۱ ﴿ ۝۳۲ ﴿ ۝۳۳ ﴿ ۝۳۴ ﴿ ۝۳۵ ﴾)) هو مثل يضرب به عند إشتداد الحرب والأمر ، والمعنى يوم يشتد الأمر ويتفاقم ولاساق ولا كشف ، وإنما هو مثل وكناية عن الاشتداد..))^(١).

والواقع يفرض علينا أن نحمل المعنى على غير حقيقته ، فإن حُمل على حقيقة الساق التي هي من الجوارح كان المعنى بها مختلفاً وهو ما يأباه حتى الرازي ، إذ انتقد قول المشبه أنّ الساق الواردة في النص ساق الله تعالى ، واحتجوا بما روي عن ابن مسعود انه (عليه الصلاة والسلام) قال : ((انه تعالى يتمثل للخلق يوم القيامة حين يمر المسلمين ، فيقول مَنْ تعبدون؟ فيقولون نعبد الله فيشهدهم مرتين او ثلاثاً ثم يقول : هل تعرفون ربكم؟ فيقولون سبحانه إذا عرفنا نفسه عرفناه ، فعند ذلك يكشف عن ساق، فلا يبقى مؤمن إلا خرّ ساجداً، ويبقى المنافقون ظهورهم كالطبق الواحد كأنما فيها السفايد))^(٢).

ثم ينقد ذلك بالقول : ((واعلم أنّ هذا القول باطل لوجوه ، احدهما : إن الدلائل دلت على أن كل جسم محدث، لان كل جسم متناه، وكل متناه محدث ، ولأنّ كل جسم لا ينفك عن الحركة والسكون ، وكل ما كان كذلك فهو محدث، ولان كل جسم ممكن ، وكل ممكن محدث ، وثانيها : انه لو كان المراد ذلك لكان من حق الساق أن يعرف ، لأنها ساق مخصوصة معهودة عنده وهي ساق الرحمن ، أما لو حملناه على الشدة ، ففائدة التنكير الدلالة على التعظيم ، كأنه قيل يوم يكشف عن شدة ، وأي شدة ، أي شدة لا يمكن وصفها ، وثالثها : إن التعريف لا يحصل بالكشف عن الساق وإنما يحصل بكشف الوجه))^(٣).

(١) مجمع البحرين : ٧٧/٥ ، ١٢٩.

(٢) التفسير الكبير : ٨٤/٣٠.

(٣) م.ن : ٨٤/٣٠.

وهكذا أبطل الرازي هذا القول لأنه يضيف على الله تعالى صفة الجسمية ويعارض أصول التوحيد ، و أنه يحمل فهماً لغوياً خاطئاً، ولذا ، ((روي عن سعيد بن جبير انه سُئل عن قوله تعالى : (يوم يكشف عن ساق) فغضب غضباً شديداً، وقال : إنَّ أقواماً يزعمون أن الله يكشف عن ساقه ، وإنما يكشف الأمر الشديد)) (١).

وان تحرز مفسرنا من حمل اللفظ على غير حقيقته كان معزواً لغياب الدلائل، ولاشك في أن ما ذكره من وجوه تكفي لأن تكون هي الدلائل.

وقد ذهب بعض العلماء الى أبعد من ذلك ، إذ ((كل شيء يوهم الكفر والتجسيم فلا يضاف الى الباري سبحانه لا حقيقة ولا مجازاً)) (٢) ، ولاشك في أن هذا التحرز في تفسير هكذا آيات سببه وجود نوافذ تفسيرية فاسدة من قبيل نسبة الساق الى الخالق جلّ وعلا ، مما يتولد لدينا رأي تفسيري فاسد يختلف عن غيره من الآراء التفسيرية التي تتماشى مع المصادر التشريعية والقوانين العلمية للتفسير والقرائن الأخر المحيطة به.

وفي مثال آخر هو قوله تعالى : (()) وفي مثل آخر هو قوله تعالى : (()) الحاقه/١٧ ، نجد أن الآية ساكتة عن حقيقة الثمانية وحمل العرش، لذا أثيرت مجموعة أقوال في هذه المسألة وما تؤول إليه من إشكالية حاجة الله الى من يجعله وتعارض ذلك مع قداسة الخالق سبحانه وكمال قدرته وغناه.

(١) الدر المنثور ، للسيوطي : ٨١/١٠.

(٢) البرهان ، للزركشي : ٩٧/٢.

وقد وقف الرازي أمام كل ذلك ، ففي معرض ردّه لقول المشبهه الذي مفاده
 ((لو لم يكن الله في العرش لكان حمل العرش عبثاً عديم الفائدة ، ولاسيما وقد
 تأكد ذلك بقوله تعالى ((③ ④ ⑤ ⑥ ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ ⑪ ⑫ ⑬ ⑭ ⑮ ⑯ ⑰ ⑱ ⑲ ⑳ ㉑ ㉒ ㉓ ㉔ ㉕ ㉖ ㉗ ㉘ ㉙ ㉚ ㉛ ㉜ ㉝ ㉞ ㉟ ㊱ ㊲ ㊳ ㊴ ㊵ ㊶ ㊷ ㊸ ㊹ ㊺))
 الحاقّة/١٨ ، والعرض إنما يكون لو كان
 الإله حاصلاً في العرش))^(١) ، يقول : ((لا يمكن أن يكون المراد منه أن الله
 جالس في العرش... فلو كان الإله في العرش للزم الملائكة ان يكونوا حاملين لله
 تعالى وذلك محال))^(٢)، ثم يعلل ذلك بقوله : ((لأنه يقتضي احتياج الله إليهم ، وان
 يكونوا أعظم قدرة من الله تعالى وكل ذلك كفر صريح ...))^(٣) الى أن يقول :
 فعلمنا أنه لا بد من التأويل فنقول السبب في هذا الكلام هو انه تعالى خاطبهم بما
 يتعارفونه فخلق لنفسه بيتاً يزورونه ، وليس أنه يسكنه ، تعالى الله عنه وجعل في
 ركن البيت حجراً هو عينه في الأرض، إذ كان من شأنهم ان يعظموا رؤساءهم
 بتقبيل إيمانهم، وجعل على العباد من حفظة ليس لان النسيان يجوز عليه سبحانه ،
 لكن هذا المتعارف فكذلك لما كان من شأن الملك إذا أراد محاسبة عماله جلس
 إليهم على سرير ووقف الأعوان حوله احضر الله يوم القيامة عرشاً وحضر
 الملائكة وحفت به ، لا لأنه يقعد عليه او يحتاج إليه بل لمثل ما قلناه في البيت
 والطواف))^(٤)

وهنا خضع مفسرنا للتأويل؛ لأنّ ظاهر اللفظ - عند قارئه- شبهة تجسيم الخالق جلّ
 شأنه عن ذلك ، فأراد من خلاله أن يجد تصوراً مناسباً يرفع به هذا التشابه الظاهر في
 الآية ، كما أراد أن يوصل مدى اهتمام الباري عز وجل بعباده من خلال مراعاته لقيمة

(١) التفسير الكبير : ٩٦/٣٠ .

(٢) م.ن : ٩٦/٣٠ .

(٣) م.ن : ٩٦-٩٧/٣٠ .

(٤) م.ن : ٩٧/٣٠ .

حجر إنسان وبقي مكفي المؤنة وصون العرض من أول صباه الى زمان شبابه
وكمال قوته فأقدام هذا الصبي على إيصال أقبح أنواع الإساءة الى ذلك المنعم
المعظم من منكرات الأعمال))^(١).

وفي ضوء ذلك يقول الرازي : ((إذا ثبت هذا فنقول: إن هذه المعصية التي
نسبها الى يوسف(عليه السلام) كانت موصوفة بجميع هذه الجهات الأربع ومثل
هذه المعصية لو نسبت الى افسق خلق الله وأبعدهم عن كل خير لاستتكف منه ،
فكيف يجوز إسنادها الى نبي من أنبياء الله المؤيد بالمعجزات القاهرة الباهرة))^(٢)
وأضاف قائلاً : ((سلمنا أنّ الهمّ قد حصل إلا إنا نقول : إن قوله (وهمّ بها) لا
يمكن حمله على ظاهره لأن تعليق الهم بذات المرأة محال لان الهم من جنس
القصد والقصد بالذوات الباقية ، فثبت ان لابد من إضمار فعل مخصوص يجعل
متعلق ذلك الهم ، وذلك الفعل غير مذكور ، فهم زعموا إن ذلك المضمّر هو إيقاع
الفاحشة بها ونحن نضمّر شيئاً آخر يغيّر ما ذكرناه... وبيانه أنّ المراد انه (عليه
السلام) همّ بدفعها عن نفسه ومنعها عن ذلك القبيح لان الهم هو القصد ، فوجب
أن يجعل في حق كل احد القصد الذي يليق به))^(٣).

وهذا يعني أنّه لابد من تقدير محذوف في الآية يتعلّق العزم به وقد أمكن ان
نُعلّق عزمه (عليه السلام) بغير القبيح ونجعله متناولاً لضربها او دفعها عن نفسه ،
فكأنه قال : ولقد همّت بالفاحشة منه وأرادت ذلك وهم يوسف (عليه السلام)
بضربها ودفعها عن نفسه^(٤) ، وإن كان هذا التأويل لم يرق للطبري الذي عدّه
خروجاً عن أقوال السلف وتأولاً للقران بالرأي^(٥).

(١) التفسير الكبير : ٩٣/١٨ .

(٢) م.ن : ٩٣/١٨ .

(٣) م.ن : ٩٥/١٨ .

(٤) ينظر: مجمع البيان ، للطبرسي: ٢٢٥/٥ .

وبذلك اعتمد مفسرنا العقل واللغة مسلكاً للوصول الى طبيعة دلالة اللفظ على المعنى ، ومن ثم تحديد مفهوم هذه الآية المتشابهة بما يتناسب وثوابت العقيدة في عصمة الأنبياء (عليهم السلام).

وانّ اعتقاد الرازي بعصمة النبي يوسف(عليه السلام) لا يمكن اعتباره من ثوابته ومسلماته اتجاه الأنبياء الآخرين ، لأنه – وفي موضع آخر- نجد خلاف ذلك، فهو يقع في التناقض ، من جهة نجده ينفي صدور الذنب عن النبي يوسف(عليه السلام) ، وينتقد كل من يقول بخلاف ذلك ، ومن جهة أخرى يجوز صدوره من النبي محمد (صلى الله عليه واله وسلم)، مما اوجب استغفاره ، ففي

تفسيره لقوله تعالى : ((وَلَقَدْ آتَيْنَا يُوسُفَ إِذْ أَخَذَ بِعَنَتِكَ إِسْرِفَكَ إِذْ نَبَتْ عَلَيْكَ نِكاحًا لَمَّا كُنْتُمْ فِي الْغَمِّ فَنَبَذْنَاهُ إِلَى الْبَحْرِ فَأَنْجَيْنَاهُ أَوْحَيْنَا إِلَيْهِ الْكَلِمَۃَ سَوِيۡمَةً حَقًّ عَلَيْنَا لِنُنَجِّيۡكَ وَرَأَيْنَاكَ صَافِيۡتًا ثُمَّ نَزَّلْنَاهُ مِثْرًا مَّعْلُومًا وَرَأَيْنَاكَ كَافِيۡمًا ۝١٠٥)) النساء/١٠٥

يرى أنّ في الآية تهديداً شديداً وذلك؛ لأنّ النبي محمد(صلى الله عليه واله وسلم) مال طبعه الى جانب أبي طعمة فعاتبه الله على ذلك القدر من إعانته المذنب^(١).

وبالتأكيد أنّ هذا الرأي يُبين محكم هذه الآية وهو قوله تعالى : ((وَلَقَدْ آتَيْنَا يُوسُفَ إِذْ أَخَذَ بِعَنَتِكَ إِسْرِفَكَ إِذْ نَبَتْ عَلَيْكَ نِكاحًا لَمَّا كُنْتُمْ فِي الْغَمِّ فَنَبَذْنَاهُ إِلَى الْبَحْرِ فَأَنْجَيْنَاهُ أَوْحَيْنَا إِلَيْهِ الْكَلِمَۃَ سَوِيۡمَةً حَقًّ عَلَيْنَا لِنُنَجِّيۡكَ وَرَأَيْنَاكَ صَافِيۡتًا ثُمَّ نَزَّلْنَاهُ مِثْرًا مَّعْلُومًا وَرَأَيْنَاكَ كَافِيۡمًا ۝١٠٥)) النجم/٣ ، فهو من يساعد على توجيه المعنى، فيما إذا اشتبه الأمر وتردد بين معنىٍ وآخر ، فضلاً عن المعقول والأصول، فإذا أورد شيئاً بخلاف ذلك ، يُعلم أنّه من الموضوعات.

وقد أشار الى هذا المعنى ابن الجوزي(ت:٥٩٧هـ) إذ نقل عنه السيوطي قوله: ((ما أحسن قول القائل : إذا رأى الحديث – والرأي بشكل أحرى- يبين المعقول، او يخالف المنقول ، او يناقض الأصول فاعلم انه موضوع))^(٢).

(١) ينظر: التفسير الكبير : ٢٨/١١ .

(٢) تدريب الراوي ، السيوطي : ١٨٠ .

المبحث الثاني

أولاً : أسباب النزول

توطئة :

لمعرفة سبب النزول اثر كبير في فهم الآية والتعرف الى أسرار التعبير فيها فهو ((مازالت الآية أو الآيات متحدثة عنه أو مبينة لحكمه أيام وقوعه والمعنى انه حادثة وقعت في زمن النبي(صلى الله عليه وسلم) أو سؤال وجه إليه فنزلت الآية أو الآيات من الله تعالى ببيان ما يتصل بتلك الحادثة))^(١) .

والحديث عن أسباب النزول بدأ مع أولى نفحات الوحي^(٢) ، لذا فهي ((أمور وقعت في عصر النبي واقتضت نزول الوحي بشأنها))^(٣) .

وهذا يعني ان نزوله لم يكن دفعياً بل تدريجياً . يقول السيوطي(ت: ١١١ هـ) : ((ان نزول القرآن على قسمين : قسم نزل ابتداءً ، وقسم نزل عقب واقعة أو سؤال))^(٤) ، ومن فوائدها عنده ((معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم))^(٥) ، وعبر الزرقاني عن ذلك بقوله : ((دفع توهم الحصر عما يفيد بظاهره الحصر))^(٦) .

ولخص السيد محمد باقر الصدر (ت: ١٤٠٠ هـ) هذه الفائدة بقوله: ((لمعرفة أسباب النزول اثر كبير في فهم الآية وتعرف أسرار التعبير فيها، لان النص القرآني المرتبط بسبب معين للنزول تجيء صياغته وطريقة التعبير فيه وفقاً لما يقتضيه ذلك السبب، فما يُعرف ويحدد قد تبقى أسرار الصياغة والتعبير غامضة...))^(٧) .

(١) مناهل العرفان ، للزرقاني : ٣٩/١ .

(٢) ينظر: أسباب النزول القرآني تاريخ وحقائق، حسن محسن حيدر : ١٢٣ .

(٣) علوم القرآن ، محمد باقر الحكيم : ٣٨ .

(٤) الإتيان : ٨٢/١ .

(٢) ينظر: علوم القرآن عند المفسرين : ٣٨٤/٣ .

(٣) ينظر: أسباب النزول ، للواحي : ١٦ .

(٤) التفسير الكبير : ١٠٧/٨ .

وناقش مفسرنا سبب النزول هذا وعدّه بعيداً عن الآية ، لان على هذا التقدير تكون هذه الآية منقطعة عما قبلها ، والاستفهام على سبيل الإنكار يقتضي تعلقها بما قبلها.^(١)

والوجه الصحيح عند الرازي : ((إن هذا الميثاق لما كان مذكوراً في كتبهم وهم كانوا عارفين بذلك فقد كانوا عالمين بصدق محمد(صلى الله عليه وسلم) في النبوة، فلم يبق لكفرهم سبب إلا مجرد العداوة والحسد فصاروا كإبليس الذي دعاه الحسد الى الكفر، فأعلمهم الله تعالى أنهم متى كانوا طالبيين ديناً غير دين الله، ومعبوداً سوى الله سبحانه...))^(٢) .

ونقد هذا اللون من سبب النزول لسببين : الأول : سياق النص ، إذ القول بهذا السبب يجعل الكلام غير متصل بعضه ببعض وتكون الآية منقطعة عما قبلها . والثاني : الجانب الأسلوبي الذي يحتم على الآية أن تكون متعلقة بما قبلها مادام الاستفهام استنكارياً ، فضلاً عما ذكر من الوجه التفسيري للآية الذي يراه الرازي مناسباً لها .

ويروي هذه الرواية الطبرسي في مجمع البيان نقلاً عن ابن عباس ، دون تعليق يُذكر^(٣)، ورواها الواحي في أسباب النزول عن ابن عباس ايضاً دون إسناد^(٤)، كذلك الزمخشري في الكشاف ، ولم يناقشها^(٥) ، إنما الذي شكك في صحة هذه الرواية محققو الكشاف في حاشيته ، إذ ذكروا بانّ هذا السبب من النزول لا أصل له^(٦) ، في حين لم يذكرها السيوطي في لباب النقول^(٧) .

(١) ينظر: التفسير الكبير : ١٠٧/٨ .

(٢) م.ن : ١٠٧/٨ .

(٣) ينظر: مجمع البيان ، للطبرسي : ٩/١ .

(٤) ينظر: أسباب النزول للواحي : ٩٧ .

(٥) ينظر: الكشاف ، للزمخشري : ٤٠٧/١ .

(٦) ينظر : م.ن : ٤٠٧/١ (الحاشية)

(٧) ينظر: لباب النقول ، السيوطي : ٤٣/١ .

ويلاحظ أنّ الرازي لا يتردد في رد سبب نزول لتعارضه مع النقل او العقل ،

وهذا يظهر واضحاً وجلياً في تفسير قوله تعالى : ((وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُرًا)) (سورة البقرة : ٢٤٤) .
وَيُرَى الرَّازِي أَنَّ سَبَبَ نَزْوِلْهَا عِنْدَ الْمُفَسِّرِينَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَالِهِ وَسَلَّمَ) لَمَّا رَأَى إِعْرَاضَ قَوْمِهِ عَنْهُ وَشَقَّ عَلَيْهِ مَا رَأَى مِنْ مَبَاعَدَتِهِمْ عَمَّا
جَاءَهُمْ بِهِ تَمَنَّى فِي نَفْسِهِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا يِقَارِبُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ قَوْمِهِ ، فَلَمَّا نَزَلَ
قَوْلُهُ : ((وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُرًا)) (سورة البقرة : ٢٤٤) ، فَقَرَأَهَا رَسُولُ اللَّهِ (ص) حَتَّى بَلَغَ
قَوْلَهُ : ((وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُرًا)) (سورة البقرة : ٢٤٤) ، فَرَأَى أَنَّهَا تَحْتَى بَلِغَ
الشَّيْطَانِ عَلَى لِسَانِهِ : (تَلَكَّ الْغَرَائِيقُ الْعُلَى مِنْهَا الشِّفَاعَةُ تَرْتَجِي) .^(١)

ويرى الرازي أنّ سبب نزولها عند المفسرين ان رسول الله(صلى الله عليه

واله وسلم) لمّا رأى إعراض قومه عنه وشق عليه ما رأى من مباعدهم عما

جاءهم به تمنى في نفسه أن يأتيهم من الله ما يقارب بينه وبين قومه ، فلما نزل

قوله : ((وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُرًا)) (سورة البقرة : ٢٤٤) ، فَقَرَأَهَا رَسُولُ اللَّهِ (ص) حَتَّى بَلَغَ
قَوْلَهُ : ((وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُرًا)) (سورة البقرة : ٢٤٤) ، فَرَأَى أَنَّهَا تَحْتَى بَلِغَ
الشَّيْطَانِ عَلَى لِسَانِهِ : (تَلَكَّ الْغَرَائِيقُ الْعُلَى مِنْهَا الشِّفَاعَةُ تَرْتَجِي) .^(١)

وقد عَقَّبَ الرَّازِي عَلَى هَذِهِ الرَّوَايَةِ بِالْقَوْلِ : ((هَذِهِ رَوَايَةٌ عَامَّةٌ الْمُفَسِّرِينَ وَ

الظَاهِرِيِّينَ ، أَمَّا أَهْلُ التَّحْقِيقِ فَقَدْ قَالُوا : هَذِهِ الرَّوَايَةُ بَاطِلَةٌ مَوْضُوعَةٌ ، وَاحْتَجُّوا

عَلَيْهِ بِالْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ وَالْمَعْقُولِ))^(٢) .

أَمَّا الْقُرْآنُ فَوَجُوهٌ : قَوْلُهُ تَعَالَى : ((وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُرًا)) (سورة البقرة : ٢٤٤) ، وَقَوْلُهُ
الْحَاقَّةُ / ٤٦ ، وَقَوْلُهُ (سورة البقرة : ٢٤٤) ((وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُرًا)) (سورة البقرة : ٢٤٤) ، وَقَوْلُهُ
يُونُسُ / ١٥ ، وَقَوْلُهُ (سورة البقرة : ٢٤٤) ((وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُرًا)) (سورة البقرة : ٢٤٤) .

﴿٣﴾ ﴿٤﴾ ﴿٥﴾ ﴿٦﴾ ﴿٧﴾ ﴿٨﴾ ﴿٩﴾ ﴿١٠﴾ ﴿١١﴾ ﴿١٢﴾ ﴿١٣﴾ ﴿١٤﴾ ﴿١٥﴾ ﴿١٦﴾ ﴿١٧﴾ ﴿١٨﴾ ﴿١٩﴾ ﴿٢٠﴾ ﴿٢١﴾ ﴿٢٢﴾ ﴿٢٣﴾ ﴿٢٤﴾ ﴿٢٥﴾ ﴿٢٦﴾ ﴿٢٧﴾ ﴿٢٨﴾ ﴿٢٩﴾ ﴿٣٠﴾ ﴿٣١﴾ ﴿٣٢﴾ ﴿٣٣﴾ ﴿٣٤﴾ ﴿٣٥﴾ ﴿٣٦﴾ ﴿٣٧﴾ ﴿٣٨﴾ ﴿٣٩﴾ ﴿٤٠﴾ ﴿٤١﴾ ﴿٤٢﴾ ﴿٤٣﴾ ﴿٤٤﴾ ﴿٤٥﴾ ﴿٤٦﴾ ﴿٤٧﴾ ﴿٤٨﴾ ﴿٤٩﴾ ﴿٥٠﴾ ﴿٥١﴾ ﴿٥٢﴾ ﴿٥٣﴾ ﴿٥٤﴾ ﴿٥٥﴾ ﴿٥٦﴾ ﴿٥٧﴾ ﴿٥٨﴾ ﴿٥٩﴾ ﴿٦٠﴾ ﴿٦١﴾ ﴿٦٢﴾ ﴿٦٣﴾ ﴿٦٤﴾ ﴿٦٥﴾ ﴿٦٦﴾ ﴿٦٧﴾ ﴿٦٨﴾ ﴿٦٩﴾ ﴿٧٠﴾ ﴿٧١﴾ ﴿٧٢﴾ ﴿٧٣﴾ ﴿٧٤﴾ ﴿٧٥﴾ ﴿٧٦﴾ ﴿٧٧﴾ ﴿٧٨﴾ ﴿٧٩﴾ ﴿٨٠﴾ ﴿٨١﴾ ﴿٨٢﴾ ﴿٨٣﴾ ﴿٨٤﴾ ﴿٨٥﴾ ﴿٨٦﴾ ﴿٨٧﴾ ﴿٨٨﴾ ﴿٨٩﴾ ﴿٩٠﴾ ﴿٩١﴾ ﴿٩٢﴾ ﴿٩٣﴾ ﴿٩٤﴾ ﴿٩٥﴾ ﴿٩٦﴾ ﴿٩٧﴾ ﴿٩٨﴾ ﴿٩٩﴾ ﴿١٠٠﴾

أما الخبر : فقد روى البخاري في صحيحه أنَّ النبي عليه السلام قرأ سورة

النجم وسجد فيها المسلمون والمشركون والإنس والجن وليس فيه حديث الغرائق .
 أما المعقول ، فمن وجوه : نأخذ أقوى هذه الوجوه عند الرازي ومفاده : ان لو
 جوزنا ذلك ارتفع الأمان عن شرعه وجوزنا في كل واحد من الأحكام والشرائع ان

(١) ينظر: التفسير الكبير : ٤٤/٢٣ .

(٢) م.ن : ٤٤/٢٣ .

يكون كذلك ويبطل قوله تعالى : ﴿٣﴾ ﴿٤﴾ ﴿٥﴾ ﴿٦﴾ ﴿٧﴾ ﴿٨﴾ ﴿٩﴾ ﴿١٠﴾ ﴿١١﴾ ﴿١٢﴾ ﴿١٣﴾ ﴿١٤﴾ ﴿١٥﴾ ﴿١٦﴾ ﴿١٧﴾ ﴿١٨﴾ ﴿١٩﴾ ﴿٢٠﴾ ﴿٢١﴾ ﴿٢٢﴾ ﴿٢٣﴾ ﴿٢٤﴾ ﴿٢٥﴾ ﴿٢٦﴾ ﴿٢٧﴾ ﴿٢٨﴾ ﴿٢٩﴾ ﴿٣٠﴾ ﴿٣١﴾ ﴿٣٢﴾ ﴿٣٣﴾ ﴿٣٤﴾ ﴿٣٥﴾ ﴿٣٦﴾ ﴿٣٧﴾ ﴿٣٨﴾ ﴿٣٩﴾ ﴿٤٠﴾ ﴿٤١﴾ ﴿٤٢﴾ ﴿٤٣﴾ ﴿٤٤﴾ ﴿٤٥﴾ ﴿٤٦﴾ ﴿٤٧﴾ ﴿٤٨﴾ ﴿٤٩﴾ ﴿٥٠﴾ ﴿٥١﴾ ﴿٥٢﴾ ﴿٥٣﴾ ﴿٥٤﴾ ﴿٥٥﴾ ﴿٥٦﴾ ﴿٥٧﴾ ﴿٥٨﴾ ﴿٥٩﴾ ﴿٦٠﴾ ﴿٦١﴾ ﴿٦٢﴾ ﴿٦٣﴾ ﴿٦٤﴾ ﴿٦٥﴾ ﴿٦٦﴾ ﴿٦٧﴾ ﴿٦٨﴾ ﴿٦٩﴾ ﴿٧٠﴾ ﴿٧١﴾ ﴿٧٢﴾ ﴿٧٣﴾ ﴿٧٤﴾ ﴿٧٥﴾ ﴿٧٦﴾ ﴿٧٧﴾ ﴿٧٨﴾ ﴿٧٩﴾ ﴿٨٠﴾ ﴿٨١﴾ ﴿٨٢﴾ ﴿٨٣﴾ ﴿٨٤﴾ ﴿٨٥﴾ ﴿٨٦﴾ ﴿٨٧﴾ ﴿٨٨﴾ ﴿٨٩﴾ ﴿٩٠﴾ ﴿٩١﴾ ﴿٩٢﴾ ﴿٩٣﴾ ﴿٩٤﴾ ﴿٩٥﴾ ﴿٩٦﴾ ﴿٩٧﴾ ﴿٩٨﴾ ﴿٩٩﴾ ﴿١٠٠﴾

فان لا فرق في العقل بين النقصان عن الوحي وبين الزيادة فيه^(١)، ثم يختم هذه
 الوجوه بالقول: ((فهذه الوجوه عرفنا على سبيل الإجمال إن هذه القصة
 موضوعة)).^(٢) بيد إن مفسرنا خالف من سبقه من المفسرين- كالطبري مثلاً-
 الذي خضع لهذه القصة ، ولم يُحسن التخلص منها^(٣).

وذكر هذه الرواية الواحد في أسبابه ، ولم يشكك فيها ولم يناقشها لا سنداً
 ولا مضموناً^(٤) ، إلا إن محقق الكتاب في حاشيته يبدو انه اقتنع بهذه الرواية
 كسبب نزول للآية ، إذ يقول : ((وليس غريباً أن يترصد الشياطين للأنبياء لان
 نشاطاتهم إنما تعمد الى الفتنة والظلال والإغواء للبشر أجمعين بغير استثناء
 الأنبياء أو غيرهم ، وذلك حتى لا يغتر إنسان بعمله مهما كان من درجة الصلاح
 والتقوى))^(٥).

ويرى السيوطي في اللباب أنَّ لهذه الرواية طريقين صحيحين مرسلين
 أخرجهما ابن جرير... ولا عبرة بقول ابن العربي و عياض إن هذه الرواية باطلة
 لا أصل لها^(٦).

والأمر كان أكثر وضوحاً في تفسيره ، إذ بعد أن أورد الرواية ، أكدها بإيراده
 أكثر من عشرين صيغة وبأسانيد مختلفة وبطرق وثقها هو حسب إسناده^(٧).

فإنها نزلت في السنة الأولى من الهجرة ، فلآيات سياقات متعددة ، لاسياق واحد.^(٥)

والرازي كان موافقاً لكثير من المفسرين ممن سبقه منهم في وجوب السعي ، إلا انه اختلف قليلاً في طبيعة الدليل على هذا الوجوب ، فالطبري يذهب الى

(١) التفسير الكبير : ١٤٥/٤ .

(٢) م.ن: ١٤٥/٤ .

(٣) ينظر: أسباب النزول ، للواحدي : ٤٧-٤٨ .

(٤) ينظر: لباب النقول ، للسيوطي : ٢٠ .

(٥) ينظر: الميزان ، الطباطبائي : ٣٨٥/١ .

وجوب السعي بين الصفا والمروه ، وان على من تركه العود لقضائه ، ناسياً كان او عامداً ، لتظاهر الأخبار عن رسول الله (صلى الله عليه واله وسلم) انه حج بالناس ، فكان مما علمهم من مناسك حجهم الطواف بهما.^(١)

أما الشيخ الطوسي فالطواف عنده فرض في الحج والعمرة ، ومن تركه متعمداً فلا حج له .^(٢)

وكذا الطبرسي ، إذ يرى أنّ السعي بين الصفا والمروه عبادة ، ولا خلاف ذلك وهو فرض واجب في الحج وفي العمرة مستندلاً بقوله (صلى الله عليه واله وسلم) : ((كتب عليكم السعي فاسعوا))^(٣) .

أما التابعون له - أي الرازي - فقد آل الأمر عند البيضاوي الى الوجوب أيضاً ، إذ ضعّف القول بالتحخير ، لان الجناح يدل على الجواز الداخل في معنى الوجوب ، إلا انه لم يعتد برواية الصنمين رغم ذكره لها .^(٤)

والقول بوجوب السعي هو الغالب ولا يلتفت لمن خالف من قبيل ما ذكره ابن كثير حيث ذكر انّ قوله تعالى (﴿لَمَّا مَكَرُوا مَكْرًا فَكَبَرُوا عَلَيْهِمْ وَكَبَّرُوا عَلَيْهِمْ﴾)^(٥) ، قيل : زاد في طوافه على قدر

الواجب ثامنة وتاسعة ونحو ذلك^(٥) ، الأمر الذي أدى ببعض المعاصرين الى رفض هذا القول وعده مبطلاً للطواف الواجب مع القصد والعمد.^(٦)

-
- (١) ينظر: جامع البيان ، الطبري : ٢٤٤/٣ .
(٢) ينظر: التبيان ، للطوسي : ٤٤/٢ .
(٣) ينظر: مجمع البيان ، للطبرسي : ٤٠٥/١ .
(٤) ينظر: انوار التنزيل ، للبيضاوي : ١٩٥/١ .
(٥) ينظر: تفسير القرآن ، ابن كثير : ٤٧٢/١ .
(٦) ينظر: التفسير المقارن ، محمد باقر الناصري : ٢١٣/١ .

ثانياً : المكي والمدني

توطئة :

إن معرفة الآية مكية أو مدنية ، وأنها نزلت قبل الهجرة ، أو بعدها له الأثر الكبير في بيان المعنى ، وقرينة تساعد المفسر على فهم المراد من كلام الله تعالى .
فهذا السيوطي يقول : ((فاشرف علوم القرآن ، علم نزوله وجهاته ، وترتيب ما نزل بمكة والمدينة))^(١) .

ولمعرفة هذا العلم فوائد جمّة ، منها ما ذكر الزرقاني إذ قال : ((من فوائده الثقة بهذا القرآن وبوصوله إلينا سالمًا من التغيير والتحريف))^(٢) ، وكذلك معرفة الناسخ والمنسوخ .^(٣)

أما التفريق بين المكي والمدني ، فيقول الزركشي : ((اعلم أنّ للناس في ذلك ثلاثة اصطلاحات : احدهما: إن المكي ما نزل بمكة ، والمدني ما نزل بالمدينة ، والثاني: -هو المشهور- إنّ المكي ما نزل قبل الهجرة ، وان كان بالمدينة ، والمدني ما نزل بعد الهجرة ، وان كان بمكة ، والثالث: أنّ المكي ما وقع خطاباً لأهل مكة ، والمدني ما وقع خطاباً لأهل المدينة ؛ وعليه يحمل قول ابن مسعود الآتي ؛ لان الغالب على أهل مكة الكفر فخطبوا بـ ((يا أيها الناس)) وان كان

غيرهم داخلاً فيهم ، وكان الغالب على أهل المدينة الإيمان فخطبوا بـ ((يا أيها الذين آمنوا)) وان كان غيرهم داخلاً فيهم))^(٤).

(١) الإتقان في علوم القرآن : ٨/١.

(٢) مناهل العرفان : ١٨٨/١.

(٣) ينظر: البرهان ، للزركشي : ٢٣٩/١.

(٤) م.ن : ٢٣٩/١.

وقد أشكل السيد الحكيم على الاصطلاح الثالث لأنه قائم على أساس مخطوء ، لان الخطابات القرآنية عامة وانطباقها حين نزولها على أهل مكة او على أهل المدينة ، لا يعني كونها خطاباً خاصاً لهم ، او اختصاص ما تشمل عليه من توجيه او نصحٍ او حكم شرعي ، بل هي عامة مادام اللفظ فيها عاماً.^(١) مرجحاً الاصطلاح الثاني لعدة أسباب قد بينها.^(٢)

وقد اهتم الرازي بالمكي والمدني في تفسيره لمدخلته في تفسير الآية وبيان المراد الإلهي منها ، فلا يكاد يباشر بتفسير سورة إلا وذكر حكمها من حيث كونها مكية أو مدنية .

ففي تفسير قوله تعالى : ((۞ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ ۞))^(١) قال الرازي في بيان المراد من الشجرة الواردة في النص : ((قال ابن عباس رضي الله عنهما) الشجرة بنو أمية يعني الحكم بن أبي العاص، قال : ورأى رسول الله صلى الله عليه وسلم) في المنام إن ولد مروان يتداولون منبره فقص رؤياه على أبي بكر وعمر وقد خلا في بيته معهما ، فلما تفرقا ، سمع رسول

الله(صلى الله عليه وسلم) الحكم يخبر برؤيا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فاشتد ذلك عليه ، واتهم عمر في إفشاء سره ، ثم ظهر إن الحكم كان يتسمع إليهم فنفاه رسول الله(صلى الله عليه وسلم))^(٣).

ثم ذكر مفسرنا قولاً للواحدى رفض فيه ما مضى من قول لابن عباس بحجة إن وقوع القصة لا يتناسب ومكان نزول السورة، فيقول : ((قال الواحدى : هذه القصة كانت بالمدينة ، والسورة مكية ، فيبعد هذا التفسير ، إلا أن يقال هذه الآية مدنية ولم يقل به احد))^(٤).

(١) ينظر: علوم القرآن ، محمد باقر الحكيم : ٨٢.

(٢) ينظر: م.ن : ٨٢.

(٣) التفسير الكبير : ١٨٩/٢٠.

(٤) م.ن : ١٨٩/٢٠.

ومع استبعاد الواحدى لهذه القصة ، إلا إن الرازى عَقَّب على ذلك بقوله : ((ومما يؤكد هذا التأويل قول عائشة لمروان لعن الله أباك وأنت في صلبه فأنت بعض من لعنه الله))^(١).

وبلحاظ قول الرازى ، يظهر انه استبعد قول الواحدى ، معتمداً في ذلك ما روي عن عائشة زوج النبي(صلى الله عليه واله وسلم) ، وبذلك كان دليله الأثر في تصديه لهذا القول ، فضلاً عن ذلك أن ما احتج به الواحدى لا يُعد أمراً صحيحاً ووجهاً مقبولاً للاستدلال به ، لأنه خلاف واقع بعض السور القرآنية التي نزلت في مكة وبعض آياتها في المدينة وبالعكس فالسورة المكية قد لا تلازم مكية عامة آياتها ، وكذلك الحال في السورة المدنية .

يقول السيد محمد باقر الصدر بهذا الصدد : ((من الملاحظ وجود آيات مكية قد أثبتت في السور المدنية وبالعكس ، وفي كلا الحالتين نجد التلاحم والانسجام في السورة ، وكأنها نزلت مرة واحدة ، الأمر الذي يدل بوضوح على وجود الصلة التامة بين القسمين))^(٢).

فكم من سورة مكية وقعت في حناياها آيات مدنية وبالعكس ، فهذه سورة الشورى- مثلاً- مكية إلا الآيات ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٧ فمدنية^(٣).

ذكر الرازي في تفسير هذه الآية وجوهاً تفسيرية عدّه كان أولها- وهو موضع الشاهد((أنّ المراد شهادة أهل الكتاب من الذين آمنوا برسول الله(صلى الله عليه وسلم) : عبد الله بن سلام ، وسلمان الفارسي ، وتميم الداري))^(٣).
ويذكر أنّه من الذين أبطلوا هذا الوجه التفسيري سعيد بن جبير ، بحجة أنّ السورة مكية فلا يجوز أن يراد به ابن سلام وأصحابه ، لأنهم امنوا في المدينة بعد الهجرة^(٤) .

(١) الجامع لاحكام القرآن : ٢٨٢/١٠ .

(٢) الدر المنثور ، السيوطي: ٢٩٥/٦ .

(٣) التفسير الكبير : ٥٦-٥٥/١٩ .

(٤) ينظر: م . ن : ٥٦/١٩ .

إلا أن الرازي لم يؤيده فيما ذهب ، فيقول : ((هذه السورة وان كانت مكية إلا ان هذه الآية مدنية ، وأيضاً فإثبات النبوة بقول الواحد والاثنين مع كونهم غير معصومين عن الكذب لا يجوز))^(١)

وعلى ضوء ما ذكرنا يتضح أنّ مفسرنا الرازي تعامل مع هذا القول من خلال أمرين :

الأول : أنّ وقوع آيات مدنية في حنايا السور المكية وبالعكس ، أمرٌ مساغٌ بين المسلمين^(٢) ، وعليه فان ما ذهب اليه سعيد بن جبير لا ينهض حجة او دليلاً في رفضه للوجه التفسيري.

الثاني : إن النبوة لا تثبت بالشهود ، إنما من أهم الطرق التي تجلب اليقين بصدق مدعي النبوة ، إتيانه بالمعجزة ، فإنها لا تدع في النفس أدنى ريب في نبوته ، فالعقل يقطع بان كل من يأتي بمعجزة فهو رسولٌ من الله الى الناس صدقاً^(٣) . لا كل من يأتي بشهود من البشر ، لأنها – النبوة- لا تثبت بهم ، وهذا ما أكده السيد الطباطبائي وهو في معرض تفسيره لهذه الآية فيقول : ((وذلك ان الأدلة والحجج

الدالة على حقيقة رسالته(صلى الله عليه واله وسلم) إمّا القرآن وهو الآية المعجزة الخالدة ، وإمّا غيره من الخوارق والمعجزات...))^(٤).

ومن جانب آخر نجده يُشكك على القول بمدنية هذه الآية فيقول : ((أولاً : إنَّ مجرد الجواز لا يثبت ذلك ما لم يكن هناك نقل صحيح قابل للتعويل عليه ، على أنَّ الجمهور نصوا على أنها مكية ...، وثانياً : إن ذلك إنما هو في بعض الآيات الموضوعية في خلال آيات السور النازلة وأما في مثل هذه الآية التي هي ختام ناظرة الى ما افتتحت به السورة فلا ، إذ لا معنى لإرجاء بعض الكلام المرتبط الأجزاء الى أمد غير محدود))^(٥).

(١) التفسير الكبير : ٥٦/١٩ .

(٢) ينظر: البرهان ، للزركشي : ٢٣٩-٢٤٤ .

(٣) ينظر: بداية المعرفة ، حسن مكى العاملي : ٢٠٧ ، ٢١٤ .

(٤) الميزان : ٣٨٦/١١ .

(٥) م.ن : ٣٨٨/١١ .

ثالثاً : الناسخ والمنسوخ

توطئة :

يُعد هذا المبحث من أمهات المسائل في علوم القرآن ، لمدخليته في معرفة الحكم الشرعي.

روي عن أمير المؤمنين علي (عليه السلام) : ((انه مرّ بقاض فقال : أتعرف

الناسخ والمنسوخ؟ قال لا . قال هلكت وأهلكت))^(١)

لذا نجد أنَّ هذا العلم له أهمية حتى في مجال القضاء فضلاً عن الفقه والتفسير .

وعليه ((لا يجوز لأحد أن يفسر كتاب الله إلا بعد أن يعرف منه الناسخ

والمنسوخ))^(٢) ، فكيف بمن ينكر أصلاً وقوع هذا العلم في القرآن الكريم ؟

والنسخ في اللغة : يأتي بمعنى الإزالة والنقل ، قال الجوهري : ((نسخت

الشمس الظل وانتسخته : أزالته ونسخت الريح آثار الدار ، ونسخت الكتاب

وانتسخته كله بمعنى))^(٣).

أو ((هو الاستكتاب كالأستنساخ والانتساخ ، وبمعنى النقل والتحويل ، ومن تناسخ المواريث والدهور ، وبمعنى الإزالة ، ومنه نسخت الشمس الظل))^(٤).
ومنه الحديث ((شهر رمضان نسخ كل صوم)) ، أي أزاله .^(٥)
أما النسخ في الاصطلاح : فقد عُرّف بأنه: ((رفع الحكم الشرعي ، بدليل شرعي متأخر ، فالحكم المرفوع يسمى (المنسوخ) ، والدليل الرافع يسمى (الناسخ) ، ويسمى الرفع (النسخ))) .^(٦)

-
- (١) نواسخ القرآن ، ابن الجوزي : ٢٩ + ينظر: البرهان ، للزركشي : ٣٤/٢ .
 - (٢) البرهان ، للزركشي : ٣٤/٢ .
 - (٣) الصحاح ، للجوهري : ٤٣٣/١ .
 - (٤) لسان العرب ، ابن منظور : ٦١/٣ .
 - (٥) ينظر: مجمع البحرين ، الطريحي : ٦١٤/٢ .
 - (٦) الناسخ والمنسوخ ، السدوسي : ٥ .

وعرّف الشيخ الطوسي الناسخ بأنه كل دليل شرعي يدل على زوال مثل الحكم الثابت بالنص الأول في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتاً بالنص الأول مع تراخيه عنه ^(١) .

وعرّفه بعضهم بأنه : ((هو النص الدال على مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتاً))^(٢) .

والملاحظ على هذين التعريفين أنّهما ينطلقان من رؤية وظيفية للنسخ دون تطرق الى العلل والأسباب التي من شأنها كان النسخ على ما هو عليه .

ولم أجد للرازي تعريفاً اصطلاحياً حاضراً في تفسيره ، بل كل الذي ذكره هو بيان عام يشرح فيه معنى النسخ ومفاد ذلك أنّ النسخ ((عبارة عن طريق شرعي يدل على ان الحكم الذي كان ثابتاً بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً)) .^(٣)

موضحاً ماهية الطريق الشرعي ، فيقول : ((قولنا طريق شرعي نعني به القدر المشترك بين القول الصادر عن الله تعالى وعن رسوله ، والفعل المنقول عنهما ، ويخرج عنه إجماع الأمة على احد القولين لان ذلك ليس بطريق شرعي على هذا التفسير))^(٤)

والملاحظ هنا أن مفسرنا قد ابتعد عن مسألة مهمة في مجال توجيه النسخ لرفع التعارض الواقع فيه عدّ الزمان جزءاً مهماً من أجزائه ، وهذا لا يعني أنه ابتعد عن التخصيص بالزمان مطلقاً ، بل كل ما في الأمر انه لم يجعله جزءاً في شرحه لمعنى النسخ.^(٥)

(١) ينظر: التبيان ، الطوسي : ١٢/١ .

(٢) شرح المصطلحات الكلامية ، مجمع البحوث الإسلامية: ٣٦٥ .

(٣) التفسير الكبير : ٢٠٦/٣ .

(٤) م.ن : ٢٠٦/٣ .

(٥) ينظر: البحث الدلالي عند الرازي، حيدر مصطفى هجر: ٢٣٧ .

وكان السيد الخوئي أكثر تفصيلاً في تعريفه للنسخ فيقول : ((هو رفع أمر ثابت في الشريعة المقدسة بارتفاع أمده وزمانه ، سواء أكان ذلك الأمر المرتفع من الأحكام التكليفية أم الوضعية ، وسواء أكان من المناصب الإلهية أم غيرها من الأمور التي ترجع إلى الله تعالى بما انه شارع))^(١) .

وهذا التعريف قد قطع الطريق أمام كل من يدعي أنّ القرآن يحمل نصوصاً متعارضة ، إذ التخصيص بالزمان من مفردات هذا التعريف ومن خلاله لا تعارض بين النصوص .

ولقد اهتم العلماء بدراسة النسخ وكتبوا عنه كثيراً ، إلا أننا يمكن حصر هذه الدراسات في ثلاثة اتجاهات مركزية هي :

الاتجاه الأول : وهم الذين قالوا بوقوع النسخ في القرآن الكريم ، وقد أسرفوا في هذا القول ، فدخلوا فيه الاستثناء والتخصيص والتقيد.^(٢) حتى قال فيهم صبحي

الأصفهاني(ت: ٣٢٢هـ)^(٣)، الذي يُعد الراعي لهذا الاتجاه^(٤)، وحمل آيات النسخ على التخصيص^(٥).

والأصفهاني لم يبطله جملة وتفصيلاً... وإنما ضرورياً ظنهما تتعارض مع الآية المذكورة آنفاً^(٦).

الاتجاه الثالث : وبين هذا وذاك كان هناك اتجاه ثالث أقرّ بوقوع النسخ في القرآن الكريم ، وانه حقيقة قرآنية لامناص منها ، ولكنه ضمن نطاق محدود^(٧).

(١) البيان ، الخوئي : ٢٨٧.

(٢) ينظر: الابهاج في شرح المنهاج : ٢٣٨/٢ + علوم القرآن ، محمد باقر الحكيم: ١٦٧.

(٣) ينظر: مباحث في علوم القرآن ، صبحي الصالح : ٢٦٢.

(٤) ينظر: التفسير الكبير : ٢٠٨/٣

(٥) ينظر: مباحث في علوم القرآن ، صبحي الصالح : ٢٦٢.

(٦) ينظر: م.ن : ٢٦٢.

(٧) ينظر: دينامية النص ، محمد مفتاح : ١٩٠.

ويُعد هذا الاتجاه الأكثر قبولاً من بين الاتجاهين الآخرين ، لأنه سلك مسلكاً وسطاً ، فهو لم ينكر وقوع النسخ على الإطلاق ، لأنه حقيقة قرآنية لا حياء عنها

والتوسيعه بحيث يشمل التخصيص والتبيين والتقبيد الوارد في القرآن وحينئذ يفقد الكثير من آيات القرآن الهدف والغرض الواجب ظهورها في الحياة كواقع تطبيقي، إنما قال بوقوعه في القرآن الكريم ولكن على قدرٍ معينٍ وندرةٍ معينةٍ.

وقد لمسنا هذا التصور عند الرازي ، فهو يعترف بوجود النسخ ، إلا انه تحفظ في دلالة بعض الآيات عليه ، كما سيتضح ذلك فيما بعد.

وقد قسم المتخصصون النسخ على ثلاثة أقسام :

القسم الأول : نسخ التلاوة دون الحكم ، والمراد منه هو ((سقوط آية من القرآن الكريم كانت تقرأ او كانت ذات حكم تشريع ثم نسيت ومحيت عن صفحة الوجود وبقي حكمها مستمراً غير منسوخ))^(١)، وقد ذهب الى جواز هذا القسم فريق من أهل العامة ، وأنّ مستند هذا القول أخبار آحاد وان أخبار الآحاد لا اثر لها في أمثال هذا المقام^(٢)، وقد مثلوا لذلك بآية الرجم التي روي عن عمر بن الخطاب نصها: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فرجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم)^(٣).

القسم الثاني : نسخ التلاوة والحكم معاً: والمقصود به ((أن تكون آية قرآنية ثابتة لفظاً في وقت من أيام الشريعة ثم تنسخ تلاوتها ومضمونها))^(٤)، وقد مثلوا لذلك بآية الرضاعة المروية عن عائشة^(٥).

(١) المناهج التفسيرية في علوم القرآن ، جعفر السبحاني: ٢٤٨.

(٢) ينظر: البيان في تفسير القرآن ، الخوئي: ٢٨٥.

(٣) ينظر: البرهان ، الزركشي: ٤٢/٢ + البيان ، الخوئي: ٢٨٥.

(٤) علوم القرآن ، محمد باقر الحكيم : ١٧٣.

(٥) ينظر: البرهان ، للزركشي : ٤٦/٢.

القسم الثالث : نسخ الحكم دون التلاوة : وهذا القسم هو المشهور بين العلماء والمفسرين ، حتى أُلّف فيه كتب مستقلة^(١) ، ويقصد به نسخ جانب المضمون في الآية ، مع الاحتفاظ بصياغتها^(٢).

ويُعد هذا القسم المنطلق المهم لإشكالية التعارض النصي الداخلي في القرآن الكريم ، لأنه بغياب التلاوة – كما في القسمين الأولين- لم يعد ما يشير الى ذلك التعارض الظاهري في النص ، وبهذا فان وجودهما وعدمه سيان قياساً الى ظاهرة الانسجام النصي^(٣).

ذكرنا فيما سبق ان للنسخ معاني متعددة تدور بين النقل والإزالة والإبطال ،
واللغويون حين يذكرون هذه المعاني يختلفون في أي واحد منها هو المعنى
الحقيقي ، او أنّ الجميع يحمل هذا المعنى ؟ إلا أنّ الرازي حدد معالم المعنى
الحقيقي للنسخ ، فقال ان النسخ في أصل اللغة بمعنى الإبطال.(٢)
وقد خاض نقاشاً طويلاً مع الفقهاء الذي استقر رأيه على النقل والتحويل كمعنى
للنسخ مستدلاً بأنّ إسناد النسخ الى الشمس او الريح لم يكن إسناداً حقيقياً بل مجازياً
لان المزيل للأثار والظل هو الله تعالى ، وإذا كان مجازاً امتنع الاستدلال به على
كون اللفظ حقيقة في مدلوله فوجب ان يكون النسخ حقيقة في النقل وبه يتأصل.(٣)
وردّ مفسرنا عليه بوجوه من بينها : الأول : انه لا يمتنع أن يكون
الله هو الناسخ لذلك من حيث انه فعل الشمس والريح المؤثرتين في تلك الإزالة
ويكونان ايضاً ناسخين لكونها مختصين بذلك التأثير ، والثاني : لو افترضنا جدلاً
أنّ أهل اللغة قد اخطأوا في إسناد النسخ الى الريح والشمس ، إلا أنّه متمسكنا

(١) ينظر: البيان ، الخوئي : ٢٨٧ .

(٢) ينظر: التفسير الكبير : ٢٠٥/٣ .

(٣) ينظر: م.ن : ٢٥/٣ .

إطلاقهم النسخ على معنى الإزالة هو المقصود لإسنادهم هذا الفعل الى الريح
والشمس .(١)

وبناءً على ما تقدم من تعليل يتضح أنّ النسخ بالمعنى الذي مفاده إبطال شيء
وإقامة آخر مقامه هو المختار عند الرازي ، دون المعاني الأخرى ، ومن جانبنا
فهو الأكثر شهرةً وقبولاً نظراً لرواج هذا المعنى وتطابقه مع أصل الناسخ
والمنسوخ.

ولابد هنا من الإشارة إلى أنّ الرازي كان مسبقاً في رفض القول بان النسخ
معناه اللغوي هو النقل والتحويل ، فقد نقل الزركشي في البرهان ((قال مكي:

ولا ريب في أن هذه الحجة مندفعة موضوعاً لأنها لا تتناسب واصل النسخ ، ولو أنّ صاحب هذه الحجة فهم معنى النسخ فهماً حقيقياً مع إيجاد تصور مناسب له لاندفعت إشكالية (تعارض النصوص) مع الحفاظ على قدسية النص ، فضلاً عن ذلك فان (هذه الآية لا يمكن أن تكون دليلاً لمذهب أبي مسلم ، لان النسخ ليس باطلاً حتى يكون وروده على القرآن الكريم خلافاً لمنطوق الآية ، وإنما هو محض حق وموافق لواقع الحكمة والمصلحة ... وإذا كان النسخ باطلاً فلا نحتاج في رفضه إلى الاستعانة بالآية الكريمة ، بل يكفي بطلانه سبباً لذلك)) (٣).

وفي معرض ردّه على اعتماد التبديل الحاصل في شرعية الإسلام مما جاءت به شريعة موسى (عليه السلام) ، أجاب الرازي عن ذلك بان ما ذكر لا يُعد نسخاً لأنه ((ثبت في أصول الفقه أنّ مجرد الأمر لا يفيد التكرار وإنما يفيد المرة الواحدة ، فإذا أتى المكلف بالمرة الواحدة فقط خرج عن عهدة الأمر ، فورود أمر آخر بعد ذلك لا يكون نسخاً للأمر الأول ، فثبت بهذا التقسيم أنّ القول بالنسخ محال)) (٤).

(١) ينظر : التفسير الكبير : ٢٠٨/٣ .

(٢) م.ن : ٢٠٨/٣ .

(٣) علوم القرآن ، محمد باقر الحكيم : ١٧٠-١٧١ .

(٤) التفسير الكبير : ٢٠٧/٣ .





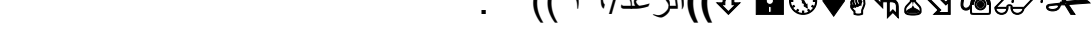
ثم أتبع ذلك بالقول : ((واعلم أنا بعد أن قرّرنا هذه الجملة في كتاب

المحصول في أصول الفقه تمسكنا في وقوع النسخ بقوله تعالى : ((﴿لَا يَنْبَغُ أَنْ يَكُونَ قَوْلُ اللَّهِ كَقَوْلِ الْبَشَرِ﴾)) (البقرة / ١٠٦) (١).

ومفسرنا على الرغم من قوله بالنسخ إلا أنه لا يعدّ الآية المذكورة أنفأً، دليلاً جازماً على وقوعه ، فيقول : قوله تعالى (ما نسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها) والاستدلال به على وقوع النسخ ضعيف ، لأنّ ((ما)) ههنا تفيد الشرط

والجزاء، وكما أنّ قولك من جاءك فأكرمه لا يدل على المجيء ، بل انه متى جاء
 وجب الإكرام ، فكذا هذه الآية لا تدل على حصول النسخ بل على انه متى حصل
 النسخ وجب أن يأتي بما هو خير منه ^(٢).

ثم راح يبحث عن دليل أقوى لحصول النسخ فيقول : ((فالأقوى إنَّ نعول في

الإثبات على قوله تعالى : (())
 وقوله: (())
 وقوله: (())
 وقوله: (())
 (()) ^(٣).

٣. نقده لأقسام النسخ.

ذكرنا فيما سبق أنّ القدر المتيقن من النسخ يقع في نسخ الحكم دون التلاوة ،
 وقد اتفق على جوازه علماء الإسلام ، واختلفوا في القسمين الآخرين (*) ، لكن
 هذا الأمر لم يكن له من الأثر عند الفخر الرازي في تفسيره ، فهو يذكر الأقسام
 الثلاثة مع أدلتها دون تعليق يُذكر.

(١) التفسير الكبير : ٢٠٧ / ٣.

(٢) ينظر: م.ن : ٢٠٧ / ٣.

(٣) م.ن : ٢٠٧ / ٣.

(*) والقسمان هما : نسخ التلاوة دون الحكم ونسخ التلاوة والحكم معاً.

مما يبدو لي من تصور انه يذهب الى جميعها ، وهذا ما لاحظته عند تفسيره

للآية الكريمة : (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 (())
 ((

ثم يذهب الى بيان أقسام النسخ فيقول : ((المنسوخ إما أن يكون هو الحكم فقط او التلاوة فقط او هما معاً ، أما الذي يكون المنسوخ هو الحكم دون التلاوة فكهذه الآيات التي عدناها ، وأما الذي يكون المنسوخ هو التلاوة فقط ، فكما يروى عن عمر انه قال : كنا نقرا آية الرجم (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم) ، وأما الذي يكون منسوخ الحكم والتلاوة معاً، فهو ما روته عائشة (رضي الله عنها) إن القرآن قد نزل في الرضاع بعشر معلومات ثم نسخن بخمس معلومات ، فالعشر مرفوع التلاوة والحكم جميعاً، والخمس مرفوع التلاوة باقي الحكم))^(٢).

وقد ذكر ذلك مسلم (ت: ٢٦١هـ) في صحيحه^(٣)، والزرکشي في البرهان^(٤) ، والسيوطي في الإتقان.^(٥)

والغريب على هؤلاء الأعلام، وهم الذين أجادوا في البحث عن مسائل القرآن الكريم من إعجاز ونظم وفصاحة وبلاغة قد اختص القرآن الكريم بها ، أن يتقبلوا مثل هكذا آيات مزعم وجودها في القرآن، وهي تخلو من أية فصاحة وبلاغة ولا يمكن أن تقارن بأي حال من الأحوال بآيات القرآن.

(١) التفسير الكبير : ٢٠٨/٣ .

(٢) م.ن : ٢٠٨/٣-٢٠٩ .

(٣) ينظر: الصحيح ، مسلم النيسابوري : كتاب الرضاع ، حديث ١٤٥٢ .

(٤) ينظر: البرهان ، للزرکشي : ٤٢/٢ .

(٥) ينظر: الاتقان ، للسيوطي : ٧٠٥/٢ .

والغريب أيضاً نجد الزرکشي ينقل لنا أنه لا يجوز القطع على إنزال قرآن ونسخه بإخبار آحاد، لا حجة فيها^(١) ، ولا ادري أن ما ذكر الم يكن من أخبار الآحاد؟ فلماذا هذا الاستسلام لأقوال السلف دون إنعام النظر فيها، وقبولها حتى ولو كانت على حساب عصمة القرآن؟! .

والناظر في صنيعهم هذا سرعان ما يكتشف فيه خطأ مركباً فتقسيم المسائل على اضرب إنما يصلح إذا كان لكل ضرب شواهد كثيرة أو كافية – في الأقل- ليتسنى استنباط قاعدة فيها ، وواقع الحال إلا شاهد أو اثنان على كل من هذين الضربين ، ومع هذا فيما ذكروه منها أخبار آحاد لا حجة فيها في مقابل النص القرآني .^(٢)

ورفض هذا القسم يُعد أمراً منطقياً ، إذ النسخ لأية معينة لا يتم إلا بالأدلة القطعية لان رفع اليد عن هذه الأدلة بغيرها غير قطعية أمر غير مقبول ، لأن ذلك يجعل من القرآن الكريم عرضة للتحريف .

ولأهمية هذا الأمر إتجاه صيانة القرآن من كل عبث ، ((فقد اجمع المسلمون على أن النسخ لا يثبت بخبر الواحد ، كما أن القرآن لا يثبت به ، وذلك لان الأمور المهمة التي جرت العادة بشيوعها بين الناس وانتشار الخبر عنها ، لا يثبت بخبر الواحد ، فان اختصاص نقلها ببعض دون بعض دليل على كذب الراوي أو خطأه))^(٣).

أما في ما يتعلق بنسخ الحكم والتلاوة معاً، فقد دلّ – عند بعضهم- على وقوعه سمعاً ما روته عائشة من حديث الرضعات المذكور آنفاً ، إلا انه قُبل بالرفض من كثير من العلماء والمفسرين ، نأخذ منهم ما ذكره السرخسي (ت: ٤٩٠ هـ) في أصوله بيّن ان:

(١) ينظر: البرهان ، الزركشي: ٤٧/٢ .

(٢) ينظر: مباحث في علوم القرآن ، صبحي الصالح: ٢٦٥ .

(٣) البيان ، الخوئي : ٢٨٥ .

الدليل على بطلان هذا القول، قوله تعالى: ((وَمَا يَنصُرُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَأْتِ اللَّهُ فِي الْغَمِّ الْمَكْرُومِ)) (١) ، فانه تعالى منى أن يوصف بالغفلة او النسيان ، فعرفنا أن المراد الحفظ لدينا ، وقد ثبت انه لا ناسخ لهذه الشريعة بوحى ينزل بعد وفاة رسول الله (صلى الله عليه واله وسلم) ولو

جوّزنا هذا في بعض ما أوحى إليه ، لوجب القول بتجويز ذلك في جميعه ، فيؤدي ذلك الى القول بان لا يبقى شيء مما ثبت بالوحي بين الناس في حال بقاء التكليف، وأي قول أقبح من هذا؟! ومن فتح هذا الباب لم يأمن أن يكون بعض ما بأيدينا اليوم او كله مخالفاً لشريعة رسول الله (صلى الله عليه واله وسلم) بان نسخ الله ذلك بعده ... ثم خلص الى القول : وحديث عائشة لا يكاد يصح ، لأنه – أي الراوي- قال في ذلك الحديث : وكانت الصحيفة تحت السرير فاشتغلنا بدفن رسول الله (صلى الله عليه واله وسلم) فدخل داجن البيت فأكله^(١) ، وقد أطبق الأمامية على بطلانه ، وان نسخ التلاوة في الحقيقة يرجع الى القول بالتحريف^(٢).

بعد أن عرفنا إن خير الواحد لا يُعتمد في مقابل النص القرآني وانه لا يُعد دليلاً على وقوع نسخ التلاوة ، نقول : هل هناك من مصلحة معينة لوقوع هذا النوع من النسخ ؟

أجاب بعض المحدثين من المفسرين – ومنهم الشيخ البلاغي- على هكذا سؤال فيقول : ((أما نسخ نفس الآية القرآنية فلا تكاد تُعرف له مصلحة تقتضيه فضلاً عما يختلج من وجوه المفسدة مضافاً الى انه لا دليل على وقوعه))^(٣) ، ثم يأتي بنص قرآني ينفي نسخ التلاوة فيقول : ((والظاهر إن نسخه بهذا المعنى مناف لقوله تعالى :))^(٤) : ﴿لَا يَأْتِيَنَّكَ السَّخِرُ﴾ .

(١) ينظر: اصول السرخسي : ٢٨/٢-٨٠.
(٢) ينظر: اصول الفقه ، محمد رضا المظفر : ٣١٠/٢.
(٣) الاء الرحمن ، البلاغي : ٢٢٦/١.
(٤) م.ن : ٢٢٦/١.

وعليه أنّ هذا النوع من النسخ لاشك في بطلانه وعدم ثبوته في القرآن الكريم، وان اعترف به أكثر الباحثين من علماء الجمهور في علوم القرآن ، لان الاعتراف به يؤدي بنا الالتزام بالتحريف – كما ذكرنا- إذ إن منطوق هذه الروايات يصر على ثبوت هذه الآية وغيرها في القرآن الكريم حتى وفاة الرسول (صلى الله عليه

الكلام أنَّ الآية الأولى تثبت الحكم عند شرط مخصوص وهذه الآية دلت على أن ذلك الشرط مفقود في حق هذه الجماعة ، فلا جرم لم يثبت ذلك الحكم وعليه فلا نسخ في الآية^(١).

وبعد أن ذكر هذا التوجيه للآية ، خلص الى القول : ((وما أقول لان ثبت إجماع الأمة على الإطلاق قبل أبي مسلم على حصول هذا النسخ فلا كلام عليه ، فان لم يحصل هذا الإجماع القاطع فنقول : قول أبي مسلم صحيح حسن))^(٢). والملاحظ أنَّ الرازي نفى وقوع النسخ بين الآيتين ، واستحسن قول ابي مسلم الاصفهاني ، وتوجيه الأمر بالآيتين بما لا يبقي تعارضاً بينهما .

وفي المقابل من ذلك أكد آخرون – كالطوسي- النسخ في الآية فقال : ((إنَّ هذه الآية نسخت حكم ما تقدمها -وأضاف في تأكيد هذا النسخ - وهو قول ابن عباس والحسن وعكرمة وقتادة ومجاهد والسدي ، وجميع المفسرين))^(٣).

ومعنى ذلك أنَّ هناك حكماً شرعياً وهو وجوب القتال على المسلمين ، حتى إذا كان عدد الكافرين عشر أضعاف عدد المسلمين ، وهو ما تضمنته الآية الأولى ، ثم رفع الحكم تشريعاً إلهياً وانشاءً قرآنياً ، فوجب عليهم القتال في حالة التكافؤ العددي او في حالة إذا كان عدد الكافرين ضعف عدد المسلمين ، وهذا ما تضمنته الآية الثانية ، وهذا يعني أنَّ هناك حكماً مرفوعاً وهو المنسوخ ، وحكماً رافعاً وهو الناسخ ، وهذا هو النسخ المقصود .

وكذلك مال لعدم النسخ بعض متأخري المفسرين كمغنية في تفسيره الكاشف^(٤) ومنهم من علل عدم وقوع النسخ في الآية بجعل ما بين الآيتين هو من قبيل الاستحباب والوجوب، فيكون حمل الآية الأولى على الاستحباب والثانية على

(١) ينظر: التفسير الكبير: ١٥/١٥٥.

(٢) م.ن : ١٥/١٥٥.

(٣) التبيان : ١٥٤/٥.

الوجوب ، أي إذا كان عدد الأعداء ضعف عدد المسلمين فيجب عليهم عدم التراجع عن ساحة الجهاد والقتال ، أمّا إذا زاد عددهم عن الضعف حتى بلغ عشرة أضعافهم فلهم عندئذ أن لا يقاتلوهم ، وإن كان الأفضل لهم أن لا ينسحبوا عن جهاد عدوهم .^(١)

فيما يرى آخرون من المفسرين أنّ الاختلاف الظاهري الموجود بين الآيتين لا يدل على النسخ ، ولا يدل على الاستحباب ، بل إن لكل من الآيتين حكماً معيناً ، وبهذا لا يوجد نسخ في الآية ههنا .^(٢)

ومن مجموع الآراء يمكن قبول عدم النسخ بين الآيتين والاعتماد على الفصل بين الحاليين .

وهذا ما أكده السيد الخوئي فقال : ((والحق انه لا نسخ في حكم الآية ، والظاهر إنّ مدلول الآيتين هو تحريض المؤمنين على القتال ، وان الله يمدهم بال نصر على أعدائهم ، ولو كان الأعداء عشرة أضعاف المسلمين ، إلا انه تعالى لعلمه بضعف قلوب غالب المؤمنين ، وعدم تحملهم هذه المقاومة الشديدة لم يوجب ذلك عليه)).^(٣) وينظر الباحث يعد هذا القول أرجح رأي مطلقاً .

وفي مثال آخر ، هو قوله تعالى : (()) وفي قوله تعالى : (()) في معرض تفسيره الآية يقول : ((وأكثر المفسرين يقولون بنسخ الآية)) .^(٤)

(١) ينظر: الامثل ، ناصر مكارم الشيرازي : ٣٠٠/٥

(٢) ينظر: م.ن : ٣٠٠/٥ .

(٣) البيان ، الخوئي : ٣٥٤-٣٥٥ .

(٤) التفسير الكبير : ٢٢٦/٢٧ .

ثم يذكر تعليلاً لهذا القول مفاده : ((أنهم قالوا ذلك لأنه يدخل تحت الغفران أن لا يقتلوا ، فلما أمر الله بهذه المقاتلة كان نسخاً))^(١) ، إلا انه لم يذكر النسخ لهذه الآية ، لعدم قناعته بوقوعه ههنا ، ومما يؤكد هذا الأمر ، انه وبعد أن أشار الى القول بالنسخ ، انتهى الى استبعاد وقوعه في هذه الآية فيقول : ((والأقرب أن يقال : ((انه محمول على ترك المنازعة في المحقرات ، وعلى التجاوز عما يصدر عنهم من الكلمات المؤذية والأفعال الموحشة))^(٢) .

وبذلك فهو يُبعد الآية عن إرادة النسخ ، ويوجهها توجيهاً لا يتطرق النسخ إليه، ولربما ساعده في ذلك سياق الآية مع ما بعدها وما قبلها ، فالأجواء السائدة فيها لا يستلزم الأمر بالقتال ، ومن هنا وضع المعنى العام للآية ، محمولاً على ترك المنازعة والصبر عما يصدر عنهم من الأذى .

لكن هذا التوجيه قد خالف به كثير من المفسرين ومنهم الطبري الذي يرى أنّ الآية منسوخة ، مستشهداً بقول ابن عباس الذي مفاده ، أنّ النبي (صلى الله عليه وسلم) كان يعرض عن المشركين إذا آذوه وكانوا يستهزئون به ، ويكذبونه ، فأمره الله عز وجل أن يقاتل المشركين كافة ، فكان هذا من المنسوخ .^(٣)

وكذا الطوسي أشار الى أنّ الآية منسوخة ، وان النسخ هو قوله تعالى (()) : عباس في ذلك^(٤) .

ويُذكر أنّ هذه الآية المُدعى أنّها النسخ هي أول آية أُذن فيها للمسلمين بالقتال، وقد بيّن الله سبحانه سبب ذلك الأذن ومشروعية ذلك الجهاد بقوله :

()
 ولم يفتروا ذنباً، ولم يرتكبوا جريمة ولم يتجاوزوا على احد ..^(٥) .

(١) التفسير الكبير : ٢٢٦/٢٧ .

وثالثها : قوله (﴿لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ بِأَمْرِ الْإِنْسَانِ إِلَّا بِأَمْرِ اللَّهِ﴾)
الحج/٣٩ (٢).

(١) ينظر: التحرير والتنوير ، ابن عاشور : ٣١٢/١٣.

(٢) ينظر: زاد المسير ، ابن الجوزي : ٣٥٤/٥.

ولاشك في أنَّ الاختلاف يجافي الدليل الحكمي ، لان الحكم يجب أن يكون موضوعه واضحاً وجلياً ، ومن ثمَّ فإنَّ الاختلاف الحاصل في الآية على ثلاثة أقوال يؤدي بالضرورة الى تعدد الأحكام بالنسخ وان كانت الغاية واحدة وهي مقاتلة الذين لا يرجون ربهم ، إلا أن الأحكام سوف تكون متعددة وهذا يضعف القول بالنسخ .

أما الخوئي فلا يختلف مع الرازي في توجيه الآية والحكم عليها ، إذ ذهب الى انه لا نسخ في الآية وذلك بقوله : ((والحق أنَّ الآية المباركة محكمة غير منسوخة))^(١).

ثم بيّن توجيهه لمعنى الآية فيقول : ((إن الله أمر المؤمنين بالعفو والإعفاء عما ينالهم من الإيذاء والاهانة في شؤونهم الخاصة ممن لا يرجون أيام الله ... فلا ينبغي للمسلم المؤمن بالله أن يبادر الى الانتقام منه ؟، فان الله أعظم منه نقمة واشد أخذاً... ثم يقول وهذا الحكم تهذيبي أخلاقي ، وهو لا ينافي الأمر بالقتال للدعوة الى الإسلام ، أو لأمرٍ آخر ، سواء كان نزول هذه الآية قبل نزول آية السيف أم بعده))^(٢).

ويبدو من كلام السيد الخوئي انه موافق لكلام الرازي في أنَّ الآية جاءت لتعالج قضية اجتماعية ملتصقة بالأفراد مع عدم منافاتها للقتال ، فيمكن أن يكون القتال احد مصاديقها ، إلا إن الفرق بينهما هو إن السيد الخوئي يستبعد وقوع النسخ في القرآن إجمالاً ، وقد ناقش ذلك بإسهابٍ في كتابه البيان في تفسير القرآن^(٣).

وخلاصة القول : إنَّ الآية المُدعى نسخها ، موضوعها أعم واشمل من الآية الثانية المُدعى أنها الناسخ لأنها اختصت بالقتال ، بينما المغفرة الواردة في الآية

المنسوخة وردت مطلقة ، والمطلق يجري على إطلاقه كما هو مقرر في القاعدة
الأصولية.

-
- (١) البيان : ٣٦٤ .
(٢) ينظر: م.ن : ٣٥٥ ، ٣٥٦ .
(٣) ينظر : م.ن : ٢٧٦-٣٨١ .

وهذا الأمر يكشف أنّ اللذين قالوا بالنسخ لا يرون أنّ الآية الناسخة ناظرة الى
الآية المنسوخة من حيث الموضوع، ولكن لأنهم وجدوا التنافي بينهما ، ولم يمكن
الجمع بينهما تشريعياً فاخذوا بالثانية نزولاً ناسخة للأولى^(١).

(١) ينظر: منهج النقد في التفسير ، احسان الامين : ٣٢٤.

المبحث الثالث

أولاً : الإعجاز القرآني

توطئة :

تحدى القرآن فصحاء العرب بمعارضته ، وطاولهم في المعارضة ، ولكنهم انهزموا أمام تحديه ، وأعلنوا عجزهم عن تقليده ، لأنه يعلو وما يُعلى ، وما هو بقول بشر ، فكان بحق معجزة النبي (صلى الله عليه واله وسلم) التي من خلالها يُبرهن على صدق مدّعاه ، وكونه مرسلًا من الله سبحانه وتعالى .^(١)

ولدراسة الإعجاز القرآني دراسة وافية ، لا بد لنا من طرح مباحثه من خلال محاور متعددة منها :

أولاً : المفهوم اللغوي والاصطلاحي للإعجاز.

فالإعجاز لغة : من الفعل عجز يعجز عجزاً فهو عاجز ، وأعجزني فلان إذا عجز عن طلبه وإدراكه ، والعجز نقيض الحزم .^(٢)

وقال ابن فارس (٣٩٥هـ) : ((العجز الضعف : تقول : عجزت عن الشيء وأعجزت فلاناً ، إذا وجدته عاجزاً ، وأعجزني فلاناً ، إذا وجدته عاجزاً ، وأعجزني إذا وجدني عاجزاً عن طلبه))^(٣).

وفي مجمع البحرين : ((عجز الرجل عن الشيء - من باب ضرب - وعجز عجزاً من باب تعب لغة : إذا لم يقدر عليه))^(٤).

(١) ينظر: مباحث في علوم القرآن ، صبحي الصالح : ٣١٣.

- (٢) ينظر: العين ، الفراهيدي : ٢١٥/١
(٣) مجمل اللغة ، ابن فارس : ٤٥٨+ينظر: الصحاح ، للجوهري : ٨٨٣/٣ + مختار
الصحاح ، للرازي : ٤١٤ .
(٤) مجمع البحرين ، الطريحي : ٣٧٦/٤

أما في الاصطلاح فقد عرّفه الزرقاني بأنه : ((أمر يعجز البشر متفرقين
ومجتمعين عن الإتيان بمثله))^(١) .

وقال عنه الالوسي بأنه : ((الأمر الخارق للعادة يظهر على يد مدعي النبوة
عند التحدي))^(٢) .

أما السيد الخوئي فقال عنه : ((أن يأتي المدعي لمنصب من المناصب الإلهية
بما يخرق نواميس الطبيعة ويعجز عنه غيره شاهداً على صدق دعواه))^(٣) .
وبذلك امتاز في تعريفه للإعجاز بأنه حدد عناصر المعجزة الأساسية وكان من أهم
هذه العناصر أنّ هذه المعجزة هي بصدد إثبات دعوى المنصب الإلهي .

وعرّفه الصغير بأنه : ((عبارة عن خرق لنواميس الكون ، وتغير في قوانين
الطبيعة ، وقلب للنظام الثابت في الموازين الى نظام متحولٍ جديد))^(٤) .

ويُعرف الأمر المعجز فلسفياً بأنه : ((تحقق الأمر الخارق للعادة الدال على
صرف ما وراء الطبيعة في عالم الطبيعة ونشأة المادة لا بمعنى الأمر المبطل
لضرورة العقل))^(٥) .

وهذا يعني أنّ الأمر المعجز على وفق النظرة الفلسفية لا يشترط وجود دعوى
ومدّع للسفارة الإلهية كما هو في معناها الكلامي ، فهو إذن لا يعني شيء سوى
كونه خارقاً للعادة لا ينسجم مع القوانين التي تحكم عالم الطبيعة والمادة.^(٦)

(١) مناهل العرفان : ٦٦/١

(٢) روح المعاني : ٢٧/١ .

يذكر الرازي أنّ أخبار القرآن بالغيوب من وجوه الإعجاز فيقول : ((الآية

(١) التفسير الكبير : ١٠٧/٢ .

(٢) الميزان ، الطباطبائي : ٦٢ /١

(٣) ينظر: الاعجاز بين النظرية والتطبيق، كمال الحيدري : ١٤٣ .

دالة على المعجزة لأنه تعالى اخبر عن حصول هذه الأحوال ، وقد وقعت موافقة لهذه الأخبار فيكون ذلك إخباراً عن الغيب ، والإخبار عن الغيب معجز))^(١) .

لذا اختار أن يكون الإخبار عن الغيب الوجه الاعجازي الحاضر في هذه الآية تبعاً لمدلولاتها ، فأضاف وجهاً آخر غير الفصاحة الى وجوه الإعجاز القرآني .

ويُذكر أنّ الإخبار عن الغيب لم يعدّه وجهاً من وجوه الإعجاز في كتابه (نهاية الإيجاز) فيقول : ((ومنهم من قصر وجه الإعجاز على اشتماله على الغيوب وهو باطل ... لان التحدي قد وقع بكل سورة والإخبار عن الغيوب لم يوجد في كل سورة))^(٢) . وهو بذلك يرفض ان ينحصر الاعجاز في الاخبار عن الغيب وحده .

ومهما يكن من الأمر فانه لا تتناقض بين الأمرين ، لأنّه – وكما ذكرت آنفاً- إن الأمر يقتضي أن يعبر في كل مقام بمقال يتناسب معه .

إن إشارته الى كون الإخبار عن الغيوب من وجوه الإعجاز في أكثر من موضع لا تعني أنّه قبلَ ذلك الوجه دون البقية .

وقد أكد معتقده هذا بقوله : ((انه ليس غرضنا من قولنا انه معجز ان هذا الإخبار وحده معجز بل غرضنا إن القرآن يشتمل على كثير من هذا النوع والإخبار عن الأشياء الكثيرة على سبيل التفصيل))^(٣) .

ويبدو أنّ الرازي يوافق بعض الإعجاز في بعض الآيات ، فهو يميل الى الجانب الذي يرى فيه من الاستدلال ما يثبت وجه الإعجاز بالدليل الأقوى^(٤) .

ومن ثمّ فهو لا يتخذ رأياً قاطعاً في الإعجاز من جهة الفصاحة دون غيرها أو العكس ، بل يرى الجميع على حدٍ سواء .

بها هذا التحدي معينة ، وهي سورة البقرة وال عمران والنساء والمائدة والأنعام والأعراف والأنفال والتوبة ويونس وهود (عليهم السلام)، وقوله له (فاتوا بعشر سور مثله مفتريات) إشارة إلى السور المتقدمة على هذه السورة))^(٤).

- (١) اعجاز القرآن ، الباقلاني : ٣٠ + البرهان ، للزركشي : ١٠٤/٢ - ١٠٥ .
 (٢) ينظر: اعجاز القرآن البياني ، حنفي محمد شرف : ١١٠ .
 (٣) ينظر: الرازي بلاغياً ، ماهر مهدي هلال : ١٩٥ .
 (٤) التفسير الكبير : ١٥٦/١٧ .

وقد نقد مفسرنا هذا القول وتقرير ذلك : ((إن هذه السورة مكية ، وبعض السور المتقدمة على هذه السورة مدنية ، فكيف يمكن أن يكون المراد من هذه العشر سور التي مانزلت عند هذا الكلام ؟ فالأولى أن يقال التحدي وقع بمطلق السور التي يظهر فيها قوة تركيب الكلام وتأليفه))^(١).

وهنا لابد من القول إنَّ من جوانب او قواعد النقد عند الرازي - في هذا المجال- توظيف المكي والمدني في قضايا الوصول إلى المعاني المرادة. إلا إن هذا التوظيف لا يخلو من نظر ، إذ الترتيب بين السور ونزول بعضها قبل بعض لا يستلزم الترتيب بين آيات السور فكم من آية مكية موضوعة في سورة مدنية وبالعكس، فمن الجائز حينئذ أن تكون آيات التحدي بتمام القرآن نازلة قبل غيرها ثم تكون آية التحدي بعشر سور مفتريات نازلة بعدها ، وآية التحدي بسورة واحدة نازلة بعد الجميع .^(٢)

ولو أن مفسرنا بحث عن توظيف آخر في الرد على قول ابن عباس كتوظيفه أسلوب القرآن وسبك آياته الذي بلغ ذروته في التصوير والوصف ، الذي اعجز العرب بان يأتوا بمثل هذا الأسلوب والتعبير وهذا الأمر حاضر في مطلق آيات القرآن وليس بعضها ، الأمر الذي يؤدي إلى إن الإعجاز لا يتمثل في هذه السور وان التحدي لا يقتصر عليها ، بل في جميع سور القرآن وآياته.

من جانب آخر نجده قد اهتم بتركيب الآيات وتحليل أجزائها وبيان العلة في مجيء هذه الآيات على صورتها ، مستدلاً بذلك على إعجاز القرآن الكريم ، نلمح

هذا التصور في تفسير قوله تعالى : (())
 ⑧ ⓧ → ① ⓧ → ② ⓧ → ③ ⓧ → ④ ⓧ → ⑤ ⓧ → ⑥ ⓧ → ⑦ ⓧ → ⑧ ⓧ → ⑨ ⓧ → ⑩ ⓧ → ⑪ ⓧ → ⑫ ⓧ → ⑬ ⓧ → ⑭ ⓧ → ⑮ ⓧ → ⑯ ⓧ → ⑰ ⓧ → ⑱ ⓧ → ⑲ ⓧ → ⑳ ⓧ → ㉑ ⓧ → ㉒ ⓧ → ㉓ ⓧ → ㉔ ⓧ → ㉕ ⓧ → ㉖ ⓧ → ㉗ ⓧ → ㉘ ⓧ → ㉙ ⓧ → ㉚ ⓧ → ㉛ ⓧ → ㉜ ⓧ → ㉝ ⓧ → ㉞ ⓧ → ㉟ ⓧ → ㊀ ⓧ → ㊁ ⓧ → ㊂ ⓧ → ㊃ ⓧ → ㊄ ⓧ → ㊅ ⓧ → ㊆ ⓧ → ㊇ ⓧ → ㊈ ⓧ → ㊉ ⓧ → ㊊ ⓧ → ㊋ ⓧ → ㊌ ⓧ → ㊍ ⓧ → ㊎ ⓧ → ㊏ ⓧ → ㊐ ⓧ → ㊑ ⓧ → ㊒ ⓧ → ㊓ ⓧ → ㊔ ⓧ → ㊕ ⓧ → ㊖ ⓧ → ㊗ ⓧ → ㊘ ⓧ → ㊙ ⓧ → ㊚ ⓧ → ㊛ ⓧ → ㊜ ⓧ → ㊝ ⓧ → ㊞ ⓧ → ㊟ ⓧ → ㊠ ⓧ → ㊡ ⓧ → ㊢ ⓧ → ㊣ ⓧ → ㊤ ⓧ → ㊥ ⓧ → ㊦ ⓧ → ㊧ ⓧ → ㊨ ⓧ → ㊩ ⓧ → ㊪ ⓧ → ㊫ ⓧ → ㊬ ⓧ → ㊭ ⓧ → ㊮ ⓧ → ㊯ ⓧ → ㊰ ⓧ → ㊱ ⓧ → ㊲ ⓧ → ㊳ ⓧ → ㊴ ⓧ → ㊵ ⓧ → ㊶ ⓧ → ㊷ ⓧ → ㊸ ⓧ → ㊹ ⓧ → ㊺ ⓧ → ㊻ ⓧ → ㊼ ⓧ → ㊽ ⓧ → ㊾ ⓧ → ㊿ ⓧ

السلام) حتى هاجر قومه وأرضه في صحابته ، ثم أرسله الله الى أهل سدوم وما
والاه مهد الفحشاء التي لم يسبقهم اليها احد من العالمين. (٢)

وعليه هم لا يقلون خصوصية عن غيرهم من الأنبياء الذين صُنّفوا ضمن
المراتب الأولى ، لذا من الصعب القول إنهم لا يمتلكون خصوصية معينة ،
وحياتهم التي عاشوها في أقوامهم خير شاهد.

(١) ينظر: الميزان ، الطباطبائي : ٢٥٣/٧ .

(٢) ينظر: م.ن : ٢٥٣/٧ .

وخلاصة ما تقدم نقول :

١- يبدو لي أنّ معالجة الرازي لمسألة الإعجاز في تفسيره كانت أكثر شمولية
وتأمل وإدراك في تعامله مع آراء الإعجاز التي استعرضها في كتابه نهاية
الإيجاز.

٢- نجده لا يتخذ رأياً قاطعاً في الإعجاز القرآني لا من جهة الفصاحة ولا من
غيرها ، بل يرى أنّ الجميع على حدّ سواء ، وعليه ليس ثمة تناقض في
أقواله.

٣- أتهم بالميل الى القول بالصرفة ، وإن كان القول بها له مؤيدوه ومناصره،
ولا يناقض كون القرآن معجزاً ، إلا أنّ الرازي لم يقلّ بها ، بل كان فهم
بعضهم لكلامه لم يكن فهماً دقيقاً ، مما وُلد لهم ذلك هذا التصور .

ويرى الطبري(ت: ٣١٠هـ) أنّ الحروف المقطعة هي أسماء السور^(٥)، وتبعه
الزمخشري في ذلك.^(٦)

أما الشيخ الطوسي فيراها من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله^(٧) ، فنؤمن
بها ونقرأها كما جاءت.

وأيد هذا القول الطبرسي في مجمع البيان^(٨) ، ووافقهما في ذلك بعض

(١) ينظر: التفسير الكبير: ٦/٢.

(٢) ينظر: مباحث في علوم القرآن: ٢٣٥.

(٣) ينظر: الحروف المقطعة في القرآن الكريم، عبد الجبار شراره: ٥-١٠.

(٤) ينظر: م.ن: ٥٨-٦٨.

(٥) ينظر: جامع البيان: ٦٩/١.

(٦) ينظر: الكشاف: ٦٤/١.

(٧) ينظر: البيان: ٤٨/١.

(٨) ينظر: مجمع البيان: ٣٢/١.

المتأخرين فيقول: ((لسنا نعتقد بإمكان تأويلها إلا إذا ذهبنا الى أنها مجرد
إشارات متفق عليها أو رموز سرية لموضوع محدد تام التحديد أدركته سرّاً ذات
واعية))^(١).

والحق أنها خطابات خاصة ورموز بين الله تعالى وبين نبيه الأكرم (صلى
الله عليه واله وسلم) لا يفهمها إلا من أطلعه الله على سرّه واسترعاه أمر خلقه وهو
الرسول محمد (صلى الله عليه واله وسلم).^(٢)

وعلى أساس الاتجاه القائل بان أمر هذه الحروف معلوم ، نجد كثيراً من
العلماء والمفسرين يحاولون تفسيرها والوقوف على حقيقتها ومعانيها ، ما أدى الى
تعدد مذاهبهم في ذلك ، وقد فصلّ الرازي القول فيها على واحد وعشرين وجهاً
تفسيرياً^(٣)، فمنها البعيد ، ومنها القريب.^(٤)

إذ رجح مفسرنا أول هذه الوجوه بقوله: قول من زعم أنّ المراد من هذه
الفواتح معلوم، ثم اختلفوا فيه وذكروا وجوهاً : الأول: أنها أسماء للسور ، وهو
المختار عند أكثر المتكلمين وبعض من اللغويين.^(٥) فأصبح هذا الوجه سمة
منهجية في رفضه الآراء التي تخالفه ودفع الشبهات التي أوردوها عليه
ونقضها.^(٦)

العقلية ، فيقول : ((أما المعقول فمن وجوه : احدهما : انه لو ورد شيء لا سبيل إلى العلم به لكانت المخاطبة به تجري مجرى مخاطبة العربي باللغة الزنجية ، ولما لم يجر ذلك فكذا هذا ، وثانيهما : أن المقصود من الكلام الإفهام ، فلو لم يكن مفهوماً لكانت المخاطبة به عبثاً وسفهاً ، وانه لا يليق بالحكيم ، وثالثهما : ان التحدي وقع بالقرآن وما لا يكون معلوماً لا يجوز وقوع التحدي به))^(٤).

(١) التفسير الكبير : : ٤/٢ .

(٢) ينظر : م.ن : ٤/٢-٥ .

(٣) م.ن : ٥/٢ .

(٤) التفسير الكبير : ٥/٢ .

(*) ورد هذا الحديث عن الرسول محمد(صلى الله عليه واله وسلم) بصيغة أخرى وهو المشهور بحديث الثقلين : ((اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ...)) . رواه احمد بن حنبل في مسنده : ١٧/٣ ، والطبراني في المعجم الكبير : ١٢٩/١ ، ابن الأثير في أسد الغابة : ١٢/٢ وورد في غير ذلك من الكتب.

فهذا مجموع كلام الرازي الذي أورده في نقد هذا القول ، وقد جمع فيه بين المنقول والمعقول لينقضه ، وهذه الطريقة سنه متبّعه عند مفسرنا في غالب نقده لآراء العلماء ، وعلى أية حال فقد تكون أدلته هذه محط اعتماد بعض العلماء ، إلا إنّ للرأي القائل بان هذه الحروف من المتشابه وجهاً اعتد به كثير من المفسرين وهو رأي محجوج له.

ويعرض الرازي جوانب متعددة من الآراء التأويلية لقوله تعالى: ((﴿لَمَّا سَأَلْنَا الْمَرْءَ الَّذِي ظَلَمَ نَفْسَهُ أَنِ يَدْعُ إِلَىٰ تَابِئِهِ أَذْ يَدْعُ إِلَىٰ ظُلْمِهِ﴾))^(١) .
لهذه الحروف فيقول : ((الذي يختص بهذا الموضوع ما روي عن ابن عباس (رضي الله عنهما) إن قوله تعالى : ﴿ لَمَّا سَأَلْنَا الْمَرْءَ الَّذِي ظَلَمَ نَفْسَهُ أَنِ يَدْعُ إِلَىٰ تَابِئِهِ أَذْ يَدْعُ إِلَىٰ ظُلْمِهِ﴾ ثناء من الله على نفسه فمن الكاف وصفه بأنه كاف ومن الهاء هادٍ ومن العين عالم ومن الصاد صادق))^(١).

إلى أن يقول : ((وهذه الأقوال ليست قوية لما بيّنا انه لا يجوز من الله تعالى أن يودع كتابه مالا تدل عليه اللغة لا بالحقيقة ولا بالمجاز لأنه إن جوزنا ذلك فتح علينا قول من يزعم أن لكل ظاهر باطناً، واللغة لا تدل على ما ذكره فانه ليست دلالة

الكاف أولى من دلالاته على الكريم أو الكبير أو على اسم آخر من أسماء الرسول(صلى الله عليه وسلم) أو الملائكة... فيكون حمله على بعضها دون بعض تحكماً لا تدل عليه اللغة أصلاً))^(٢).

وحقيقة الرد قائمة على أساس أنّ لعربية القرآن تصوراً حاكماً في عملية تحديد معاني الألفاظ ، فالرازي لا يقبل رواية ابن عباس مع علمه بمكانته ورسوخ قدمه في التفسير، وذلك لان استنباطه لا ينسجم والبناء اللغوي عند العرب ومن المفروض أنّ القرآن نازل بلغتهم، ثم إنّ هذا الباب إذا فتح فإنّ القارئ لن يظفر بدلالة قارة للنص بل إنّ كل شيء فيه عرضة للتأويل^(٣).

ومع اعتراف مفسرنا وإيمانه بعربية القرآن وما لها من اثر في بيان معاني الألفاظ ، إلا إنّنا نجده يجعل من قول قطرب الإحتمال الثاني بعد الرأي

(١) التفسير الكبير : ١٥٢/٢١ .

(٢) م.ن : ١٥٢/٢١ .

(٣) ينظر: البحث الدلالي عند الرازي في كتابه مفاتيح الغيب، حيدر مصطفى هجر : ٣٨ . الذي اختاره ، وقول قطرب يكمن في أنّ الحروف المقطعة في أوائل السور هي أحرف خالية المعنى الغاية منها إثارة الانتباه فيقول : ((واعلم أنّ بعد هذا المذهب الذي نصرناه بالأقوال التي حكيناها قول قطرب : من أن المشركين قال بعضهم لبعض : لا تسمعوا لهذا القرآن وإلغوا فيه فكان إذا تكلم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في أول هذه السورة بهذه الألفاظ ما فهموا منها شيئاً، والإنسان حريص على ما منع ؛ فكانوا يصغون الى القرآن ويتفكرون ويتدبرون في مقاطعه ومطالعه رجاء أنّه ربما جاء كلام يفسر ذلك المبهم ، ويوضح ذلك المشكل فصار ذلك وسيلة الى أن يصيروا مستمعين للقرآن))^(١).

ثم يؤكد هذا التصور بقول آخر ونصه : ((إنّ الله إذا تكلم بالزنجية مع العربي وكان ذلك متضمناً لمثل هذه المصلحة فإنّ ذلك يكون جائزاً))^(٢) ، ويزداد هذا التصور وضوحاً عندما يُورد لنا تعليلاً عن ذلك وتحقيقه هو أنّ الكلام فعل من الأفعال ، والداعي إليه قد يكون هو الإفادة ، وقد يكون غيرها ، فان كان الفعل خال من المصلحة بالكلية ، فليس الأمر كذلك، وإن كان فيها وجه من المصلحة

، وإن خفيت معالم المعنى في ذاتها ، فإنّ ذلك لا ينافي وصف القرآن بكونه هدىً ، وبيانا ، لأنه إذا كان الغرض ما ذكرناه كان استماعها من أعظم وجوه البيان والهدى. (٣)

ولكن مع كل هذا ، قد يلاحظ على الرازي أنه تناقض في تعامله مع قولي ابن عباس وقطرب ، فرد الأول واحتمل الثاني، علماً أنّ الأول أشار الى بعض من معاني هذه الحروف وإن لم تتناسب في دلالتها مع اللغة ، إلا أنّ الثاني أنكر وجود أي فائدة سوى التنبيه وهذا الأمر بالإمكان تعويضه بأمرٍ آخر قد يقوم مقامه، لكن ما يجب التنبيه إليه أن مفسرنا لم يتبنّ قول قطرب بل عدّه احتمالاً ثانياً ، فهو اختار كونها أسماء للسور كما أسلفنا ، وعلى كلا القولين فالفائدة حاصلة ومتصوّرة فيهما .

(١) التفسير الكبير : ١٠/٢ .

(٢) م.ن : ١١/٢ .

(٣) ينظر: م.ن : ١١/٢

وعوداً على الآية (﴿ ۞ ﴾) نجد أن الطبري يرى تأويل هذه الحروف التي هي حروف المعجم بان الله تعالى جعلها حروفاً مقطعة ، ولم يصل بعضها ببعض فيجعلها كسائر الكلام المفصل الحروف لأنه جلّ ثناؤه أراد بلفظة الدلالة بكل حرف منها على معانٍ كثيرة لا على معنى واحد . (١)

أما الطباطبائي فإنه يراها لا تخلوا من ارتباط بين مضامينها وبين تلك الحروف ، فالحروف المشتركة تكشف وتضمن على معاني مشتركة. (٢)

ولصاحب تفسير الأمثل رؤية توفيقية فهو لا يستبعد أن يكون من أحد أهداف هذه الحروف هو جلب انتباه المستمعين ودعوتهم الى السكون والإصغاء ، وإنّ كل التعابير والتحاليل المختلفة عن الحروف المقطعة لا تتنافى ولا تتقاطع فيما بينها ويمكن أن تكون جميع التفاسير بطوناً مختلفة من بطون القرآن، وأنّ حصرها وتفسيرها في معنى واحد يقودنا الى إشكالات من ناحية وضع وسبب نزول الآية وزمانه. (٣)

والرازيّ فضلاً عن مبدأه القائم على أساس دلالة هذه الحروف على أسماء السور ، راح يبحث عن سبب آخر في نقد وتضعيف هذه الآراء التي ذكرت في تفسير الآية (﴿ ٧٠ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ﴾) ، فوجد العامل اللغوي هو الذي يأبى ذلك ، إذ إن حصر هذه الحروف بمعانٍ معينة دون آخر يُعد تحكماً في اللغة ، ولا تدل عليه أصلاً ، فهو اعتمد وهنا الأصل اللغوي في نقد وإبطال ونقض هذا القول .

وينهج الفخر طريقاً آخر في مقام الآراء ونقدها فضلاً عن توكيدها في الذهن وتقريرها في القلوب من خلال افتراض السؤال ، ومن ثمّ الإجابة الشافية والتي تقع في بعض الأحيان في منطقة تقرير معنى عدم الإجابة أو عدم جدوايتها لأنها ليست مما يُعلم أو إلى العلم به من سبيل إلا مجرد المجازفات ، من ذلك قوله عند

(١) ينظر: جامع البيان ، للطبري: ٢١٥/١ .

(٢) ينظر: الميزان ، الطباطبائي : ٧/١٤ .

(٣) ينظر: الامثل ، ناصر مكارم الشيرازي : ٢٦٠/٩ .

تفسير قوله تعالى : ((﴿ ٧٠ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ﴾))
﴿ ٧٠ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ﴾ ﴿ ٧٠ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ﴾ ﴿ ٧٠ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ﴾
﴿ ٧٠ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ﴾ ﴿ ٧٠ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ﴾ ﴿ ٧٠ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ﴾
﴿ ٧٠ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ﴾ ﴿ ٧٠ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ﴾ ﴿ ٧٠ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ﴾
﴿ ٧٠ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ﴾ ﴿ ٧٠ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ﴾ ﴿ ٧٠ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ٧ ٥ ﴾

معلوم إلا إن في هذا الموضوع [سؤالان زائدان]*. الأول: أن يقال إن هذه السورة

هي إحدى السور السبعة المصدرة بقوله (﴿ ٧٠ ٥ ﴾) فما السبب في اختصاص هذه السورة بمزيد (﴿ ٧٠ ٥ ٧ ٥ ﴾)؟ ، الثاني: أنهم اجمعوا على أنه لا يفصل بين (﴿ ٧٠ ٥ ٧ ٥ ﴾) مريم/١ وههنا يفصل بين (﴿ ٧٠ ٥ ﴾) وبين (﴿ ٧٠ ٥ ٧ ٥ ﴾) فما السبب منه؟ ((^١)).

وأجاب الرازي على غير عادته بالقول: ((واعلم أنّ الكلام في أمثال هذه الفواتح يضيق، وفتح باب المجازفات مما لا سبيل إليه ، فالأولى أن يفوض علمها الى الله))^(٢).

ويمكن أن نستنتج مما تقدم : اجتهاد مفسرنا للانتصار لقوله وهو أنّ هذه الحروف هي أسماء للسور ونصب أدلة كثيرة على ذلك وحاول جاهداً رد ونقد

ودواة والقلم ، وان كان علماً أن نصرفه ونجره أو لا نصرفه ونفتحه إن جعلناه غير منصرف ، وأما القول إنَّها من حروف الرحمن فان تجويز هذا القول يفتح باب ترهات الباطنية (٢).

واكتفى بالقول : ((بل الحق انه إما أن يكون اسماً للسورة أو يكون الغرض منه التحدي أو سائر الوجوه المذكورة في أول سورة البقرة)) (٣).

والظاهر من قول الرازي يدعوننا أن نقول : عطفاً على ما رأينا سابقاً إن مفسرنا لم يكن يعتمد رأياً واحداً ويقف عليه ويتفرغ منه في بحثه في مسألة الحروف المقطعة ، فهو لم يملك رؤية واضحة فيها ، فنراه يثبت تارة وينقض أخرى ، ويحاول أن يجعل قضيته من المسلمات ، وحين يصطدم في عقبة تأويلها يعود ليجعلها من المتشابهات ، مما يدل على أن رؤيته في إيضاح هذه الحروف

(١) ينظر: التفسير الكبير : ٦٨/٣٠.

(٢) ينظر: م.ن : ٦٨/٣٠.

(٣) م.ن : ٦٨/٣٠.

رؤية مشوشة لا تستند إلى ركن وثيق ولا إلى يقين متحقق في تحديد كنه هذه الحروف وعليه تبقى دواعي الخلاف قائمة عند القائلين بأنَّ أمر هذه الحروف معلوم ، مادام الوجه الأوح الذي تنوب فيه بقية الوجوه غائباً عنهم وما كتب عنها من بحوث قرآنية لم تصل إلى حقيقة تذكر ، بل هي جمعٌ للآراء وتبنٍ للأفكار مع خلوها من الدليل والبرهان.

ثالثاً : القراءات القرآنية

توطئة :

يُعد علم القراءات مبحثاً مهماً من مباحث علوم القرآن لارتباطه بكيفية نطق ألفاظ الوحي ، فلا يكاد يخلو كتاب تفسير من عرض لذكر القراءات المتعددة للكثير من مفردات القرآن.

فهي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في الحروف او كيفيتها من تخفيف وتشديد وغيرها^(١) ، أو يقال: ((علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها معزواً لناقله))^(٢). يقول الدمياطي(ت:١١١٧هـ): ((إن علم القراءة علم يُعلم منه اتفاق الناقلين بكتاب الله واختلافهم في الحذف والإثبات والتحريك والتسكين والفصل والوصل وغير ذلك من هيئة النطق والإبدال وغيره من حيث السماع))^(٣).

والنظرة إلى القراءات تبقى متأرجحة بين من قدّسها وعدّها قرآناً وبين من أخضعها للمناقشة وعدّها علماً بكيفية أداء كلمات القرآن ، إذ نُقل عن الباقلاني(ت:٤٠٣هـ)، قوله : ((القراءات قرآن منزل من عند الله تعالى))^(٤) .
بينما يرى الزركشي أنّ القرآن حقيقة ، والقراءات حقيقة أخرى فيقول : ((واعلم أنّ القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان ، فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد(صلى الله عليه وسلم) للبيان والإعجاز ، والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتبه الحروف أو كيفيتها ؛ من تخفيف وتثقيل وغيرهما))^(٥) .

(١) ينظر: البرهان ، للزركشي : ٣٩٥/١-٣٩٦ .

(٢) منجد المقرئين ، ابن الجزري : ٣ .

(٣) اتحاف فضلاء البشر : ٦ .

(٤) نكت الانتصار لنقل القرآن، الباقلاني:٤١٥ .

(٥) البرهان ، للزركشي : ٣٩٥/١-٣٩٦ .

وأيد بعض المعاصرين قول الزركشي فيقول : ((والحق أنّ لا علاقة بين حقيقة القرآن وحقيقة القراءات ، فالقرآن هو النص الإلهي المحفوظ ، والقراءات أداء نطق ذلك النص اتفاقاً أو اختلافاً ، والقرآن ذاته لا اختلاف في حقيقته إطلاقاً))^(١) .

وأما أساس مشروعيتها فهو النقل والرواية عن الرسول الأعظم (صلى الله عليه واله وسلم)^(٢) ، ومن أقسامها المتواترة والمشهورة وما صح سندها وخالفت الرسم أو العربية ومما لم يصح سنده وما ينسب إلى قائله من غير أصل وما يشبه المدرج من أنواع الحديث^(٣) .

ومن فوائد علم القراءات صيانة القرآن عن التحريف والتغيير مع ثمرات كثيرة ، ولم يزل العلماء يستنبطوا من كل حرف يقرأ به قارئ معنى لا يوجد في

قراءة الآخر ، والقراءة حجة الفقهاء في الإستنباط وحجتهم في الإهتمام مع ما فيه التسهيل على الأمة (٤).

ولهذا اشترط العلماء فيمن يريد الخوض في تفسير القرآن الكريم أن تكون له معرفة بالقراءات القرآنية ودراية بها (٥) ، ومنهم من عدّها من المعارف الواجب على المفسر تعلمها (٦).

ويرى بعض من العلماء أنّ القراءة سنّة لا تخضع لمقاييس اللغة ، بل تعتمد الأثر والرواية فحسب فلا يردّها قياس ، ولا يقربها استعمال ، فأئمة القراء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الإفشى في اللغة والاقيس في العربية بل الأثبت في الأثر والأصح في النقل (٧).

(١) تاريخ القرآن ، محمد حسين الصغير : ١٢٣ .

(٢) ينظر: التذكرة في القراءات ، بن عليون : ٦ .

(٣) ينظر: مباحث في علوم القرآن ، صبحي الصالح : ٢٥٦-٢٥٧ .

(٤) ينظر: اتحاف فضلاء البشر ، للدمياطي : ٦ .

(٥) ينظر: مقدمة جامع التفاسير ، الراغب الاصفهاني : ٩٤ .

(٦) ينظر: علوم القرآن عند المفسرين ، مركز الثقافة والمعارف القرآنية : ٣٣٤/٣ .

(٧) ينظر: الابانة في معاني القراءات ، مكي القيسي : ١٨ .

وهذا الأمر لا يوافق بوجه من الوجوه شروط القراءات من حيث القبول او الرد ، فيرى علماء القراءات ان قبولها يخضع لشروط ثلاثة : الأول : كل ما وافق اللغة العربية ولو بوجه واحد من وجوها ، والثاني : موافقة القراء لرسم احد المصاحف العثمانية ولو تقديراً ، والثالث : صحة إسنادها ، فهذه الشروط الثلاثة إذا توافرت في القراءة فقد قُبلت ولا يجوز ردّها (١) ، أما الفاقدة لجميعها او بعضها ، فإنها تصبح شاذة ، فلا يجوز قراءتها في الصلاة ولا في غيرها بعنوان أنها قرآن (٢) .

وفي ضوء ذلك يُذكر أنّ ابن قتيبة (ت: ٢٧٦هـ) والزمخشري، وغيرهم قد ردّوا بعض القراءات لمخالفتها القواعد النحوية التي وضعت من النحاة خارج دائرة هذه القراءات وأمثالها من اللهجات والأساليب العربية (٣) .

ولعلّ هذا يدل على خضوع القراءات لمقاييس اللغة ، وهو ما أكده أصحاب القول الثاني.

أما تعامل الرازي مع القراءات القرآنية فكان على أساس الوثوق الروائي أي انه لم يقبل القراءات الشاذة حجة في مقام الاستدلال بل أكد على صحة القراءة شرطاً لقبول ذلك الاستدلال يتعزّز ذلك الموقف كلما اتجهت القراءة نحو التواتر^(٤).

وقد صرّح بذلك في أول تفسيره فقال : ((لا يجوز في الصلاة قراءة القرآن بالوجه الشاذة ... لان الدليل ينفي جواز القراءة بها مطلقاً ، لأنها لو كانت من القرآن لوجب بلوغها في الشهرة الى حد التواتر ، ولما لم يكن كذلك علمنا أنها ليست من القرآن))^(٥) ، وأورد هذا المعنى القرطبي في تفسيره فيقول : ((قال ابن عطية : وأما شاذ القراءات فلا يصلى به ، لأنه لم يجمع الناس عليه))^(٦).

(١) ينظر: مناهل العرفان ، للزرقاني : ٤١١، ٤٢٠/١ + النشر في القراءات العشر ، ابن الجوزي : ١٥/١.

(٢) ينظر: التمهيد في علوم القرآن ، محمد هادي معرفة : ١٥٧/٢.

(٣) ينظر: حقائق هامة حول القرآن الكريم ، جعفر مرتضى العاملي : ٣٨١.

(٤) ينظر: البحث الدلالي عند الرازي ، حيدر مصطفى هجر : ١١٠.

(٥) التفسير الكبير : ٦٠/١.

(٦) جامع الأحكام ، للقرطبي : ٧٧/١.

إلا إنّ الرازي جوّز القراءة بها خارج الصلاة^(١).

وكما أشكل على القائلين بتواتر القراءات ، وبين حقيقة ذلك الإشكال الذي مفاده : أنّ القول بتواتر القراءات يقتضي بطلان الترجيح، فوجب أن يكون الداهبون إلى ترجيح بعض على بعض مستوجبين للتفسيق إن لم يلزمهم التكفير ، وان كان معهوداً بين العلماء^(٢).

وبهذا اللون من الطرح قد يوقع الرازي في إشكال مفاده : القول بأنّ هذه القراءات ما ثبتت بالتواتر بل بطريق الأحاد قد يخرج القرآن عن كونه مفيداً للجزم والقطع واليقين^(٣).

ثم جاء برواية أبطل من خلالها قراءة أبي فيقول: ((روي عن النبي (صلى الله عليه وسلم) أنّ رجلاً قال له عليّ أيام من رمضان أفأقضيتها متفرقات؟ فقال النبي عليه الصلاة والسلام : أرأيت لو كان عليك دين فقضيت الدرهم فالدرهم أما كان يجزيك؟ قال بلى ، قال : فإله أحق أن يعفو وأن يصفح))^(٢).

ويبدو أنّ الرازي أبطل قراءة أبي لأنه يعدّها من النص القرآني لا أنّ هذه الإضافة جاءت على سبيل التفسير ، لذلك انتقدها وأبطل حجتها بالدليل الروائي.

وقد يكون عامل النقد والترجيح عنده مبنياً على أساس النحو والبلاغة ، من ذلك تفسير قوله تعالى: ((قَرَأَ ابْنُ عَمْرٍو وَحْدَهُ)) (زَيْن) بضم الزاء وكسر الياء ، وبضم اللام من ((قَتَلَ)) و((أَوْلَادَهُمْ)) بنصب الدال ، ((شَرَكَاؤُهُمْ)) بالخفض ، والباقون ((زَيْن)) بفتح الزاء والياء ((قَتَلَ)) بفتح اللام ((أَوْلَادَهُمْ)) بالجر ((شَرَكَاؤُهُمْ)) بالرفع ، أما وجه قراءة ابن عامر فالتقدير: زين لكثير من المشركين قتل شركاؤهم أولادهم ، إلا انه فصل بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول به وهو الأولاد، وهو مكروه في الشعر كما في قوله^(٣): فزججتها بمزجة زَجَّ القلوصِ أبي مزاده^(٤) وقد عبّر الرازي على هذه القراءة، بقوله: ((وإذا كان مستكراً في الشعر فكيف في القرآن الذي معجز في الفصاحة)).^(٥) فإذا كان هذا الفصل مرفوضاً في الشعر، فمن الأولى أن يكون مرفوضاً في القرآن الكريم الذي هو أساس الفصاحة والبلاغة.

(١) ينظر: التفسير الكبير: ٦٥/١٢.

(٢) م.ن: ٦٥/١٢.

(٣) البيت انشده ابو الحسن الاخفش، وهو لا يعلم قائله. ينظر: البحر المحيط، ابو حيان الاندلسي: ٢٣٢/٤.

(٤) التفسير الكبير: ١٦٩/١٣.

(٥) م.ن: ١٦٩/١٣.

وقد سبقه في هذا المعنى الطبري من المفسرين ، إذ ردّ قراءة ابن عامر باعتبارها لا تستقيم نحواً وذكر بان شيئاً من هذا لو كان في مكان الضرورات

وهو الشعر لكان سمجاً مردوداً، كما سمج وردّ (زجّ القلوص أبي مزاده) ، فكيف به في الكلام المنثور ، فكيف به في القرآن المعجز بحسن نظمه وجزالته^(١).

وكذا الزمخشري ، حيث يقول في نقده لهذه القراءة : ((وأما قراءة ابن عامر: ((قتل أولادهم شركاؤهم)) برفع القتل ونصب الأولاد وجرّ الشركاء على إضافة القتل الى الشركاء ، والفصل بينهما بغير الظرف، فشيء لو كان في مكان الضرورات وهو الشعر، لكان سمجاً مردوداً... فكيف به في القرآن المعجز بحسن نظمه وجزالته))^(٢)، وكذلك ضعّفها ابن عطية في استعمال العرب^(٣).

والرازي بذلك لم يكن مبتكراً لهذا النقد ، وإنما سبقه الى ذلك الزمخشري ، الذي كان هو الآخر عيالاً على الطبري في نقده لهذه القراءة ، ويظهر من اتفاق المفسرين أنّ قراءة ابن عامر لم تستقم من حيث اللغة .

وقد يكون نقد الرازي لقراءة معينة على أساس عدم قبولها عند العلماء ، فضلاً عن الاتفاق على القراءة الأخرى.

فمثلاً في تفسير قوله تعالى : ((أَلَمْ يَجْعَلْ لَكُمْ مِنْهَا آيَاتٍ لِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ))^(٤) ، إذ يتعرض لقراءتين لابن عباس ، الأولى : (شهد الله انه لا اله إلا هو) بكسر ((إنه)) ، ثم قرأ في الثانية (أنّ الدين عند الله الإسلام) بفتح ((أنّ)) فعلى هذا يكون المعنى : شهد الله إن الدين عند الله الإسلام ، ويكون قوله (انه لا اله إلا هو) اعتراضاً في الكلام^(٤).

(١) ينظر: جامع البيان : ١٣٨/١٢ .

(٢) الكشاف: ٦٦/٢ + ينظر: المزيد: منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان

اعجازه، مصطفى الجويني: ١٧٢-١٧٩

(٣) ينظر: المحرر الوجيز ، ابن عطية : ٣٥٠/٢ .

(٤) ينظر : التفسير الكبير : ١٧٨/٧ .

فراح ينتقد القراءة الثانية والمعنى المستحصل منها بقوله: ((واعلم أنّ هذا الجواب لا يعتمد عليه، وحقته أنها غير مقبولة عند العلماء، وبتقدير أنّ تكون مقبولة ، لكن

القراءة الأولى متفق عليها ، فالإشكال الوارد عليها لا يندفع بسبب القراءة الأخرى)).^(١)

ولعدم إمكان التوفيق بين هاتين القراءتين ، فلا بد من الترجيح ، إذ إنَّ عامله كان حاضراً ، وهو قراءة الجماعة ، ولاشك في ان ما اتفقَ عليها أقوى معنىً ، فالإجماع عامل أساس في الترجيح ، ومن الطبيعي انه كلما كثر الناقلون او اجتمعوا على قراءة فان تلك تكون مرجحة على غيرها بهذا الاعتبار، وان لم يمثل هذا قاعدة مطلقة عند الرازي، إذ سبق وان رجح قراءة منفردة على قراءة الأكثرية ، ولكنه الأعم الأغلب.

ولا يخفى أنَّ توجيهه هذا يخالف فيه من سبقه من المفسرين – كالزمخشري مثلاً- الذي بنى القراءتين في محاولة منه للتوفيق بينهما ، مادام ذلك لا يؤثر في المعنى العام للآية ، اذ يراها متعاضدة في إثبات اختصاصه سبحانه بالأمرين العدل والتوحيد^(٢)، مما أثار هذا القول حفيظة الرازي ،مأدى الى انتقاده للزمخشري ووصفه بالمتعصب للاعتزال والمسكين البعيد عن معرفة هذه الأشياء، فضلاً عن كونه فضولياً كثير الخوض فيما لا يعرف.^(٣)

مازعمه صاحب الكشاف في دلالة الآية على أن الإسلام هو العدل والتوحيد لا يتطابق وما يؤمن به الرازي بوصفه أشعري المعتقد.

وقد يكون نقد الرازي لقراءة معينة على أساس أنها قائمة على وهمٍ في

الرواية او اجتهادٍ في أدنى مستوى ، كما هو في قوله تعالى: ((﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا يَفْتَرُونَ﴾))^(١) ، كما هو في قوله تعالى: ((﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا يَفْتَرُونَ﴾))^(٢) ، كما هو في قوله تعالى: ((﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا يَفْتَرُونَ﴾))^(٣) .

(١) التفسير الكبير : ١٧٨/٧ .

(٢) ينظر: الكشاف: ٣٧٣/١ .

(٣) ينظر: التفسير الكبير : ١٧٩/٧ .

فقد روي أن علياً وابن عباس- كما يذكر الرازي - كانا يقرآن ((أفلم ييأس
الذين آمنوا))، والقراءة المشهورة : ((أفلم ييأس)) ، وحكي عن ابن عباس انه
قال : كتب الكاتب (أفلم ييأس الذين امنوا) وهو ناعس.^(١)
وعلق الرازي على هذه الرواية بقوله : ((وهذا القول بعيد جداً لأنه يقتضي
كون القرآن محلاً للتحريف والتصحيف، وذلك يخرج عن كونه حجّة))^(٢).
وقد سبق الرازي برفضها مفسرون آخرون^(٣) - كالطبري مثلاً- ووصفها
الزمخشري بأنها فرية ما فيها من مرية.^(٤)

(١) ينظر: التفسير الكبير : ٤٣/١٩ .

(٢) م.ن : ٤/١٩ .

(٣) ينظر: جامع البيان : ٤٥٥/١٦ .

(٤) ينظر: الكشاف : ٤٩٩/٢ .

((الفصل الثالث))

نقد الفخر الرازي لأراء المفسرين العقديّة.

المبحث الأول: الصفات الخبرية بين الظاهر والتأويل.

أولاً : اليد

ثانياً :الوجه

ثالثاً : رؤية الله بين الإمكان والامتناع

رابعاً : صفة الجنب

خامساً : شبهة الحركة والانتقال

سادساً : القرآن الكريم حادث أو قديم

المبحث الثاني : عصمة الأنبياء والإمامة

أولاً: عصمة الأنبياء

ثانياً : الإمامة

المبحث الثالث: أفعال الإنسان بين الجبر والإختيار والبداء

أولاً : أفعال الإنسان بين الجبر والإختيار

ثانياً : البداء

الفصل الثالث : نقد الفخر الرازي لأراء المفسرين العقديّة

المبحث الأول : الصفات الخبرية بين الظاهر والتأويل

أولاً : اليد

وردت هذه اللفظة في آيات عدة في القرآن الكريم ، كان الخلاف فيها شديداً بين العلماء والمفسرين في طبيعة التعامل مع هذه اللفظة فيما إذا أضيفت أو قورنت بالله سبحانه وتعالى .

وكان من بين هذه الآيات التي ضمت هذه اللفظة قوله تعالى :
((وَاللَّهُ يَدْعُهُمْ بِالْأَسْمَاءِ الَّتِي كَانُوا يُدْعُونَ بِهَا عَلَى الْكُفْرِ ثُمَّ يُسَمِّيهِمْ بِالْأَسْمَاءِ الَّتِي كَانُوا يُدْعُونَ بِهَا عَلَى الْإِسْلَامِ وَلَهُ الْفَتْحُ وَالْحُكْمُ وَاللَّهُ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ)) المائدة/٦٤ ،
يقول الفخر الرازي في تفسيره وبيان هذه اللفظة : ((اختلفت الأمة في تفسير يد الله

تعالى ، فقالت المجسمة : أنها عضو جسماني كما في حق كل احد ، واحتجوا عليه

بقوله تعالى : ((وَاللَّهُ يَدْعُهُمْ بِالْأَسْمَاءِ الَّتِي كَانُوا يُدْعُونَ بِهَا عَلَى الْكُفْرِ ثُمَّ يُسَمِّيهِمْ بِالْأَسْمَاءِ الَّتِي كَانُوا يُدْعُونَ بِهَا عَلَى الْإِسْلَامِ وَلَهُ الْفَتْحُ وَالْحُكْمُ وَاللَّهُ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ)) الأعراف/١٩٥ .

ووجه الاستدلال أنه تعالى قدح في إلهية الأصنام لأجل أنها ليس لها شيء من هذه الأعضاء ، فلو لم تحصل لله هذه الأعضاء لزم القدح في كونه إلهاً ، ولما بطل ذلك وجب إثبات هذه الأعضاء له ، قالوا : وأيضاً اسم اليد موضوع لهذا العضو ، فحملة على شيء آخر ترك للغة ، وانه لا يجوز ((^(١)

وقد أنكر مفسرنا هذا القول وانتقده اعتماداً على الدليل العقلي وكعادته في نقد هكذا مسائل عقديّة ، فيشرع بدليله فيقول : ((واعلم أنّ الكلام في إبطال هذا القول مبني على انه تعالى ليس بجسم ، والدليل عليه أنّ الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون ، وهما محدثان ، وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث ، ولأنّ كل جسم متناه في المقدار ، وكل ما كان متناه في المقدار فهو محدث ، ولأن كل جسم فهو مؤلف من الأجزاء وكل ما كان كذلك كان قابلاً للتركيب والانحلال، وكل ما كان كذلك

(١) التفسير الكبير : ٣٦/١٢ .

افتقر الى ما يركبه ويؤلفه ، وكل ما كان كذلك فهو محدث ، فثبت بهذه الوجوه انه يمتنع كونه جسماً ، فيمتنع أن تكون يده عضواً جسمانياً)).^(١)

بعد أن توصل من خلال هذا التدرج في القول الى حقيقة إن لفظة (اليد) الواردة في النص ليست عضواً جسمانياً من خلال أدلته العقلية ، ذهب الى تعزيز ذلك من خلال تأويل الآية منطلقاً من طبيعة الاستعمال اللغوي لهذه اللفظة مقارنة بحقيقتها فيقول : ((وأما المتكلمون فقالوا : اليد تذكر في اللغة على وجوه : احدها :

الجارحة وهو معلوم ، وثانيها : النعمة ، وثالثها : القوة ، قال تعالى :
﴿لِيُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ رِزْقًا غَيْرَ صُلْبٍ وَإِن يَشَاءِ يُغْنِنَهُمْ مِنْهُ لِيُؤْثِرُوا عَلَى الْغَيْرِ﴾
والعقول ، ورابعها :

الملك ، قال تعالى : ((﴿لِيُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ رِزْقًا غَيْرَ صُلْبٍ وَإِن يَشَاءِ يُغْنِنَهُمْ مِنْهُ لِيُؤْثِرُوا عَلَى الْغَيْرِ﴾ البقرة/ ٢٣٧ ، وخامسها : شدة العناية والاختصاص ، قال تعالى : ((﴿لِيُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ رِزْقًا غَيْرَ صُلْبٍ وَإِن يَشَاءِ يُغْنِنَهُمْ مِنْهُ لِيُؤْثِرُوا عَلَى الْغَيْرِ﴾^(٢) ص/٧٥))^(٢) .

ثم يعلق على قول المتكلمين ناقداً الوجه الأول فيقول : ((اليد في حق الله يمتنع أن تكون بمعنى جارحة ، وأما سائر المعاني فكلها حاصلة)).^(٣)

وقد مال الى اليد بمعنى النعمة فيقول : ((إن المراد أنهم كانوا يعتقدون أنّ نعم الله تعالى محبوسة عن الخلق ممنوعة عنهم فصارت هذه الآية من أقوى الدلائل على أن لفظة اليد قد يراد بها النعمة)).^(٤)

إلا إن تفسير (اليد) في حق الله تعالى بالقدرة مُشكل عند الأشعري في بعض من أقواله ؛ لأنّ اليد صفة قائمة بذات الله تعالى ، وهي صفة سوى القدرة من شأنها التكوين على سبيل الاصطفاء، والذي يدل عليه انه تعالى جعل وقوع آدم بيده علة لكرامة آدم واصطفائه ، فلا بد من إثبات صفة أخرى وراء القدرة يقع بها الخلق والتكوين على سبيل الاصطفاء.^(٥)

(١) التفسير الكبير : ٣٦/١٢ .

(٢) م.ن : ٣٧/١٢ .

(٣) م.ن : ٣٧/١٢ .

(٤) أساس التقديس ، للرازي : ١٢٦ .

(٥) ينظر: الإبانة، الأشعري: ٩، ٣٥+مقالات الإسلاميين: ١/٢٣٠+ التفسير الكبير : ٣٧/١٢ .

ووصف الجويني (ت: ٤٧٨هـ) هذا القول بأنه غير سديد وحجته : ((أنَّ العقول قضت بان الخلق لا يقع إلا بالقدرة او يكون القادر قادراً ، فلا وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم (عليه السلام) بغير القدرة)).^(١)

وهكذا نرى الجويني قد حكّم عقله للوصول الى حقيقة أنّ خلق آدم(عليه السلام) لا يقع إلا من خلال قدرة الخالق سبحانه ، ولا ضمير بحمل اليد على معنى القدرة .

أما الرازي فهو الآخر نقد الأشعري على قوله فيقول : ((إنَّ اخترنا تفسير اليد بالقدرة كان الجواب عن الإشكال المذكور ، إن القوم جعلوا قولهم (يد الله مغلولة) كناية عن البخل ، فأجيبوا على وفق كلامهم ، فقيل : (بل يداه مبسوطتان)، أي ليس الأمر على ما وصفتموه به من البخل ، بل هو جواد على سبيل الكمال ، فان أعطى بيده أعطى على أكمل الوجوه ...)).^(٢)

فتكون قدرة الله تعالى غالبية على قدرة الخلق^(٣)، حتى في العطاء، والذل والجود. لذا يجب حمل (اليد) على القدرة تنزيهاً لله تعالى عن الأعضاء والأجزاء.^(٤) والملاحظ ههنا إنّ الرازي لم يكن مقلداً لغيره من الاشاعرة- كالأشعري(ت: ٣٣٠هـ) مثلاً - في جميع حالاته، بل إننا نجده في كثير من الأحيان ينتقد أفكارهم ويبطل أقوالهم ، ويخالف منهجهم في مسائل الصفات التي توهم التشبيه ، فضلاً عن انه ينزّه الخالق عن الحيز والجهة بخلاف ما يعتقده متقدمي الاشاعرة في هذا الجانب.

إذ له رؤية في التعامل مع الظاهر وبالتحديد مع الآيات التي في ظواهرها التشبيه والتجسيم تختلف عن غيره من الاشاعرة فيقول : ((هذه المتشابهات يجب القطع بان مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها)).^(٥)

(١) الارشاد : ١٥٦ .

(٢) التفسير الكبير : ٣٧/١٢ .

(٣) ينظر: اساس التقديس ، الرازي : ١٢٦ .

(٤) ينظر: التفسير الكبير : ١٤٩/٢٧ .

(٥) اساس التقديس : ٢٢٣ .

وهو بذلك يلجأ في حل هذا الإبهام الى التأويل العقلي متجاوزاً منهج غيره من الاشاعرة ، كالأشعري والباقلاني(ت:٤٠٣هـ) والجويني في العقيدة النظامية ، فهم لم يؤولوا كل الصفات .^(١)

وهذا يعني أنّ مفسرنا أكثر حرصاً من بقية أصحابه في التعامل مع ظواهر الآيات التي أشارت الى التشبيه والتجسيم ، مما أدى ذلك الى وضوح النزعة العقلية لديه – ترجيح العقل على النقل – ومن ثمّ فهو قد اقترب كثيراً من المنهج المعتزلي في ذلك .

ويبدو أنّ للأمامية رأياً واضحاً في التعامل مع الآيات التي ظاهرها تشبيه الله تعالى بخلقه وتلمس ذلك من كل مفسر او متكلم او أصولي ، وكان من بينهم أبو الفتوح الكراجكي (ت٤٤٩هـ) ، إذ يقول : ((ويجب أن يعتقد أنّ جميع ما فيه – القرآن – من الآيات التي يتضمن ظاهرها تشبيه الله تعالى بخلقه ، وان يجبرهم على طاعته ، أو معصيته ، أو يضلّ بعضهم عن طريق هدايته ، فإنّ ذلك كلفه لا يجوز حمله على ظاهره ، وان له تأويلاً يلائم ما تشهد العقول به))^(٢) ، وبذلك اتفق علماءهم على أنّ معنى (اليد) الواردة في هذا النص تعني النعمة ، وانّ التثنية للإشارة الى نعمتي الدنيا والآخرة^(٣).

(١) :

- الباقلاني : ذهب إلى تنزيه الباري تعالى عن الحواس والجوارح وكان يعتقد بإثبات الصفات الخبرية لله تعالى ولم يقل بحقيقتها ، ينظر: الإنصاف، للباقلاني : ٢٤ .
- الأشعري : نزّه الباري تعالى عن التشبيه ، إلاّ إنه اثبت الصفات الخبرية لله تعالى على الحقيقة كالتغيرات النفسية والغضب والرضا . ينظر : الإبانة ، للأشعري : ١٤٠ + رسالة الى أهل الثغر ، للأشعري : ١٣٠ .
- الجويني : أكثر من التأويل في كتابه الإرشاد لكنه في العقيدة النظامية مال إلى عدم الخوض في تأويل المشكلات . ينظر: الإرشاد ، للجويني : ١٥٥ + العقيدة النظامية : ٣٢ .

(٢) كنز الفوائد ، الكراجكي : ٢٤٣/١ .

(٣) ينظر : أوائل المقالات ، المفيد : ١٩١ + الامالي ، المرتضى : ٥٦٥/١ + الاقتصاد ، الطوسي : ٧٢ .

(١) التفسير الكبير : ١٥/٢٧ + ينظر: الكشاف ، للزمخشري : ١٤٧/٤ .

ثانياً: الوجه

تتردد هذه اللفظة كثيراً في القرآن الكريم ، ولاشك في أنّ المراد منها غير ظاهرها، باعتباره لا يلائم الأصول الواردة في محكمات الآيات .

فلنأخذ مثلاً قوله تعالى : ((﴿ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠ ﴾)) البقرة/١١٥ .
في نقدٍ ضمني للقائلين بالتجسيم يقول الرازي في تفسير هذه الآية : ((الآية من

أقوى الدلائل على نفي التجسيم واثبات التنزيه ، وبيانه من وجهين : الأول : انه تعالى قال (والله المشرق والمغرب) ، فبيّن أنّ هاتين الجهتين مملوكتان له ، وإنما كان كذلك لان الجهة أمر ممتد في الوهم طولاً وعرضاً وعمقاً ، وكل ما كان كذلك فهو منقسم ، وكل منقسم فهو مؤلف مركب ، وكل ما كان كذلك فلا بد له من خالق وموجد ، وهذه الدلالة عامة في الجهات كلها ، اعني الفوق والتحت ، فثبت بهذا انه تعالى خالق الجهات كلها))^(١).

فبهذا الوجه التفسيري توصل مفسرنا الى نفي التجسيم واثبات التنزيه ، وإنّ الله سبحانه خالق وموجد ومالك الجهات كلها من خلال سوقه الأدلة العقلية التي بضم بعضها مع بعض نتوصل الى كنه هذه الآية وما يراد منها .

أما الوجه الثاني : ((انه تعالى قال (فأينما تولوا فثمّ وجه الله) ولو كان الله تعالى جسماً وله وجه جسماني لكان وجهه مختصاً بجانب معين وجهة معينة فما كان يصدق قوله (فأينما تولوا فثمّ وجه الله) فلما نص الله تعالى ذلك علمنا انه تعالى منزّه عن الجسمية))^(٢).

فمن خلال هذه الرؤية العقلية وبجعل النص نفسه شاهداً على حقيقة أن الله ليس بجسمٍ وانه منزّه عن الجسمية .

فلما ثبت بطلان لازم القول بالجسمية بوساطة النص ثبت بطلان هذه الجسمية

أصلاً^(٣).

(١) التفسير الكبير : ٢٠/٤ .

(٤) ينظر: الابانة ، للاشعري : ٩ .

(٥) م.ن : ٣٥ .

ولكن بعضهم من أضفى على قوله طابع التأويل ومنهم الباقلاني فهو يرى أنَّ الوجه في هذه الآية وفي غيرها هو الذات الإلهية .^(١)

وبهذا الوجه من التأويل ، يلتقي مع القاضي عبد الجبار (ت: ٤١٥هـ) من المعتزلة ، فقد استحضر المدلول اللغوي في جعل لفظة (الوجه) متجه نحو الذات

الإلهية دون المعاني الأخرى فيقول : ((قوله تعالى)) ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا يَأْتِيهِ السُّبْحُ وَلَا اللَّيْلُ يَسْتَوِي سِعْرُهُ يَوْمَئِذٍ عَالِمُ الْغُيُوبِ الَّذِي لَا يُحِيطُ بِشَيْءٍ سِوَاهُ مَا يَشَاءُ إِذَا يَسُورُ إِنَّ إِلَهًا لَعَلَّهُ خَبِيرٌ وَبَصِيرٌ ﴾ ((القصص/ ١٨٨ ، فالمراد منها : كل شيء هالك إلا ذاته أي نفسه والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة ، يقال : وجه الثوب جيد ، أي ذاته جيدة))^(٢) .

وهنا نتلمس البعد اللغوي في منهج المعتزلة ومدى تأثيره في فهم النص القرآني في مقابل الدليل العقلي، وان كان هو السائد ، ولكنهم استثمروا بعض المعطيات اللغوية لديهم والمحفوظة بأقوال العرب في حصر المفهوم في معنى معين، يُحفظ من خلاله قداسة الخالق سبحانه بعيداً عن التجسيم .

وفي المقابل من ذلك يلتقي مفسرنا الرازي مع الأمامية في دلالة لفظ (الوجه) على مرضاة الله ، فقد ذهب الشيخ الطوسي الى هذا المعنى التأويلي ، فيكون معنى (فتم وجه الله) ، فتمَّ مرضاة الله^(٣) ، وبذلك يكون المعنى المناسب لهذه الآية: ((تذكروه حيث كنتم من أي وجه ، وله المشرق والمغرب ، والجهات كلها))^(٤) .

وهذا يعني أنَّ الرازي عندما يواجه قولاً لا يرى له وجهاً مقبولاً فإنه لا يتردد في معارضته حتى وان كان ذلك القول ينتمي الى ما يعتقد ، ويوافق آخر وان كان ذلك ينتمي الى من يخالفه .

وبذلك فهو وهنا حكّم الدليل المرهون بنزاهة الخالق رافضاً الاعتبارات الأخرى.

(١) ينظر: الانصاف : ٣٧ ، ٣٨ .

(٢) شرح الاصول الخمسة : ٢٢٧ .

(٣) ينظر : التبيين : ٥٩٣/١ .

(٦) التبيان ، الطوسي : ١٨٤/٨ .
(٧) روح المعاني : ١٣٢/٢٠ .

ومن ثمَّ فإنَّ جميع ما ذُكر من معانٍ للوجه يُستبعد منها كونه الوجه
المخصوص ، نافيةً بذلك لوازم الأخذ بظاهر الآية من كونه تعالى جسماً .
وعليه فإن أصحاب هذه المعاني – ومن بينهم الرازي – سلكوا طريقاً يقوم
على أساسين :

الأول : استحالة إجراء هذه الآيات على ظاهرها .
الثاني : أنَّ صرف الآية عن ظاهرها يُبنى على قاعدة أنَّ إجراء الظاهر يلزم
النقص، وذلك لا يقوله عاقل ، فصرفه الى التأويل هو الحل الذي يبعد هذا النقص
ويحفظ قداسة الخالق سبحانه.

وهناك مواضع أخرى مشابهة لما أوردنا ، نكتفي بالإشارة إليها^(١).

(١) ينظر على سبيل المثال : التفسير الكبير : ٦٨/٧-٦٩ + ٩٣/٢٩-٩٤ .

ثم ناقش التأويل ونقده من زاوية أخرى ، فدفعاً للاشتراك اللفظي نقد الرازي هذا اللون من التأويل قائلاً: ((إنَّ النظر الوارد بمعنى الانتظار كثير في القرآن ،

ولكنه لم يقرن البته بحرف (إلى) كقوله تعالى : ((﴿مِثْقَالِ ذَرَّةٍ﴾)) الحديده/١٣ ، وقوله : ((﴿مِثْقَالِ ذَرَّةٍ﴾)) الاعراف/٥٣ ، وقوله ((﴿مِثْقَالِ ذَرَّةٍ﴾)) البقرة/٢١٠ ، والذي ندعيه إنَّ النظر المقرون بحرف (إلى) المعدى الى الوجوه ليس إلا بمعنى الرؤية ، او بالمعنى الذي يستعقب الرؤية ظاهر ، فوجب أن لا يرد بمعنى الانتظار دفعاً للاشتراك))^(١).

والملاحظ أنَّ مفسرنا أفاد من خلال استقراءه وتفحصه للآيات القرآنية الكريمة ذات العلاقة بالموضوع ، وكيف أناط هذا الاستقراء وهذا التفحص بدفع الاشتراك – حسب مدعاه- في تقوية استدلاله وتضعيف رأي المقابل واستدلاله.

وانطلاقاً من القاعدة التي يؤمن بها مفسرنا التي مفادها لزوم العمل بالظاهر – ما لم يجر عليه طارئ – في استخلاصه للمعنى ، فقد أبطل تأويل المعتزلة من أن المراد من الآية هو الى ثواب ربها ناظرة بحجة انه ترك للظاهر ، فيقول : ((وأما التأويل الثاني : هو إنَّ المراد الى ثواب ربها ناظرة فهذا ترك للظاهر))^(٢) وترك الظاهر بدون دليل باطل عند الرازي ، وهو بذلك ينحو منحى أصحابه في جعل الظاهر أداة للرد استناداً الى منهجهم القائم على العمل بالظاهر ، فهذا الأشعري يقول : (((الى ربها ناظرة) ولم يقل الى غيره ناظرة ، ويتمثل في أنَّ القرآن على الظاهر ، وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلا لحجة))^(٣).

وهم بذلك تعاملوا مع النص القرآني على وفق ظاهره دون الاعتبارات الأخرى، كمحكّمات القرآن وثابت العقيدة .

(١) التفسير الكبير: ٢٠٢/٣٠.

(٢) م.ن : ٢٠٣/٣٠.

(٤) ينظر: التبيان ، للطوسي : ١٩٠/١٠-١٩٢ .
(٥) الكشف ، للزمخشري : ٦٦٣/٤ .

وفي مقام آخر هو قوله تعالى : ((♦• هـ → ⑨ ⇕ ⑥ ⑧ → ← ○ →))
→ ⑧ ⑥ ⇕ ⑨ ⑩ ③ ♦ □ → ⑤ ♦ □ ② ① ④ ⑤ ⑥ ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ ⑪ ⑫ ⑬ ⑭ ⑮ ⑯ ⑰ ⑱ ⑲ ⑳ ㉑ ㉒ ㉓ ㉔ ㉕ ㉖ ㉗ ㉘ ㉙ ㉚ ㉛ ㉜ ㉝ ㉞ ㉟ ㊀ ㊁ ㊂ ㊃ ㊄ ㊅ ㊆ ㊇ ㊈ ㊉ ㊐ ㊑ ㊒ ㊓ ㊔ ㊕ ㊖ ㊗ ㊘ ㊙ ㊚ ㊛ ㊜ ㊝ ㊞ ㊟ ㊠ ㊡ ㊢ ㊣ ㊤ ㊥ ㊦ ㊧ ㊨ ㊩ ㊰ ㊱ ㊲ ㊳ ㊴ ㊵ ㊶ ㊷ ㊸ ㊹ ㊺ ㊻ ㊼ ㊽ ㊾ ㊿
♦ □ → ⑤ ♦ □ ② ① ④ ⑤ ⑥ ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ ⑪ ⑫ ⑬ ⑭ ⑮ ⑯ ⑰ ⑱ ⑲ ⑳ ㉑ ㉒ ㉓ ㉔ ㉕ ㉖ ㉗ ㉘ ㉙ ㉚ ㉛ ㉜ ㉝ ㉞ ㉟ ㊀ ㊁ ㊂ ㊃ ㊄ ㊅ ㊆ ㊇ ㊈ ㊉ ㊐ ㊑ ㊒ ㊓ ㊔ ㊕ ㊖ ㊗ ㊘ ㊙ ㊚ ㊛ ㊜ ㊝ ㊞ ㊟ ㊠ ㊡ ㊢ ㊣ ㊤ ㊥ ㊦ ㊧ ㊨ ㊩ ㊰ ㊱ ㊲ ㊳ ㊴ ㊵ ㊶ ㊷ ㊸ ㊹ ㊺ ㊻ ㊼ ㊽ ㊾ ㊿

إذ يُعد هذا النص من أهم الأدلة النقلية عند المعتزلة في إثبات امتناع رؤية الله سبحانه وتعالى^(١) ، بل عدّوه من المحكمات^(٢) ، فيستدلون بظاهره دون اللجوء الى التأويل.

فمعنى الآية عندهم : ((إن الأبصار لا تتعلق به ولا تدركه ؛ لأنه مُتعال أن يكون مبصراً في ذاته ، لان الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهةٍ او تابعاً كالأجسام والهيآت ...))^(٣).

وانطلاقاً من استدلال الرازي وأصحابه بهذه الآية على أنّ الله تعالى تجوز رؤيته والمؤمنين يرونه يوم القيامة ، رفض مفسرنا استدلالات القاضي عبد الجبار في نفي الرؤية ، وعدّها خارجة وبعيدة عن مفهوم الآية فيقول : ((وهي في الحقيقة خارجة عن التمسك بهذه الآية ومنفصلة عن علم التفسير وخوض في علم الأصول))^(٤).

ثم يقول : ((ولما فعل القاضي ذلك فنحن ننقلها ونجيب عنها ، ثم نذكر لأصحابنا وجوهاً دالة على صحة الرؤية))^(٥). وهو بذلك وضع آليته في النقد والرفض لرأي المقابل ، إذ يستعرض رأي المقابل واستدلّاله ، ومن ثم ينقده ويأتي بما هو بديل له .

(١) ينظر: روح المعاني ، الالوسي : ٤٦٣/٥ .

(٢) ينظر : متشابه القرآن ، القاضي عبد الجبار : ٦٧٣/٢ ، ٦٧٤ .

(٣) الكشف ، للزمخشري : ٥٢/٢ .

(٤) التفسير الكبير : ١٠٦/١٣ .

(٥) م.ن : ١٠٦/١٣ .

فيقول : ((أما القاضي فقد تمسك بوجوه عقلية ، أولها : إن انتفاء القرب القريب والبعد البعيد والحجاب وحصول المقابلة في حق الله تعالى ممتنع ، فلو صحت رؤيته لوجب أن يكون المقتضي لحصول تلك الرؤية هو سلامة الحاسة وكون المرئي بحيث تصح رؤيته ، وهذان المعنيان حاصلان في هذا الوقت ، فلو كان بحيث تصح رؤيته لوجب أن تحصل رؤيته في هذا الوقت ، وحيث لم تحصل هذه الرؤية علمنا أن ممتنع الرؤية ، والحجة الثانية : إن كل ما كان مرئياً كان مقابلاً أو في حكم المقابل ، والله ليس كذلك ، فوجب أن تمتنع رؤيته ، والحجة الثالثة : ويقال لهم كيف يراه أهل الجنة دون أهل النار؟ إما أن يقرب منهم أو يقابلهم، فيكون حالهم معه بخلاف أهل النار ، وهذا يوجب انه جسم يجوز عليه القرب والبعد والحجاب))^(١).

فينتقد الرازي هذه الوجوه ويضعفها جميعاً فيقول : ((فهذا مجموع ما ذكره- القاضي- في كتاب التفسير ، واعلم أنّ هذه الوجوه في غاية الضعف ..والعجب من هؤلاء المعتزلة أن أولهم وآخرهم عولوا على هذا الدليل وهم يدعون الفطنة التامة والكياسة الشديدة ولم ينتبه احد منهم لهذا السؤال ولم يخطر بباله ركافة هذا الكلام))^(٢).

أما الوجه الأول فيبطله من خلال قوله : ((فلم قلت انه يلزم منه أن يكون رؤية الله تعالى عند سلامة الحاسة وعند كون المرئي بحيث يصح رؤيته واجبة ؟ الم تعلموا أنّ ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات ، ولا يلزم من ثبوت حكم في شيء ثبوت مثل ذلك الحكم فيما يخالفه))^(٣).

وهو بذلك أراد أن يبيّن إن ذاته تختلف عن سائر الذوات التي يجوز عليها الرؤية من جهة ومكان وصورة ومقابلة واتصال شعاع، او على سبيل انطباع ، فان ذلك مستحيل ، وهو الفهم ذاته لمتقدمي الاشاعرة .^(٤)

(١) التفسير الكبير : ١٠٦/١٣ .

(٢) م.ن : ١٠٦/١٣-١٠٧ .

(٣) م.ن : ١٠٦/١٣ .

(٤) ينظر : الملل والنحل ، للشهرستاني : ٨٧/١ .

أما نقده للوجه الثاني فكان ضمن اتجاهين فيقول : ((فيقال له إنّ النزاع بيننا وبينك وقع في أنّ الموجود الذي لا يكون مختصاً بمكان وجهه هل يجوز رؤيته أم لا ؟ فإما أن تدعوا أن العلم بامتناع رؤية هذا الموجود الموصوف بهذه الصفة علم بديهي أو تقولوا انه علم استدلالي ، والأول : باطل ؛ لأنه لو كان العلم به بديهيّاً لما وقع الخلاف فيه بين العقلاء ، وان كان الثاني : فنقول : قولكم المرئي يجب أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل إعادة لعين الدعوى... ومعلوم انه لا فائدة في هذا الكلام إلا إعادة الدعوى))^(١)

أما نقده للوجه الثالث فكان مبنياً على أساس أنّ القرب والبعد لا علاقة لهما بالرؤية ، وانه لا يجوز ان يقال إنّ أهل الجنة يرونه وأهل النار لا يرونه ؟ لا لأجل القرب والبعد كما يذكر القاضي عبد الجبار بل ان حقيقة الأمر تكمن في أنّ ((الله تعالى يخلق الرؤية في عيون أهل الجنة ولا يخلقها في عيون أهل النار))^(٢) . ولم يذكر لنا الرازي طبيعة خلق هذه الرؤية ، وهل هي تبقى ثابتة أبدية في عيون أهل الجنة؟ أم إن الأمر مؤقت يرجع ذلك الى مشيئة الله سبحانه ، فمتى أراد أن يراهم ويرونه خلق ذلك فيهم ، ومتى لم يُرد ، لم يخلق ذلك فيهم . فهو تصوّر عقلي أراد من خلاله أن يُقحم رأي المقابل ودليله أولاً ، ومن ثم توجيه دلالة الآية توجيهاً ينسجم وطبيعة المسألة المطروحة بغية تناسب هذه الآية دلاليّاً مع فكرة معتقده بشأن هذه المسألة .

إنّ موضوع الرؤية أثار جدلاً واسعاً بين مَنْ يتبناه ومَنْ يرفضه فبعض المفسرين من أيد مسالة الرؤية ، ولكن اقتصر الإدراك على الآخرة ، وعدم الإدراك الوارد في النص (لا تدركه الأبصار) إنما ذلك في الدنيا ^(٣) ، فقوله

تعالى : ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ (١) ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ (٢) ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ (٣) ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ (٤) ، فقوله
الى ربها .^(٤)

(١) التفسير الكبير : ١٠٧/١٣ .

(٢) م.ن : ١٠٧/١٣ .

(٣) ينظر: جامع البيان ، الطبري : ٢١٠/٧ + تفسير القرآن ، ابن كثير : ٧٤/٣ .
(٤) ينظر: جامع البيان: ١٢٠/٢٩ .

وهذا الأمر يرفضه علماء الأمامية ومفسريهم رفضاً قاطعاً لمساسه بقداسة الخالق ، فهذا السيد الطباطبائي يقول : ((بأنه تعالى لا تدركه الأبصار لتعالیه عن الجسمية ولو ازماها)).^(١) ومن المفسرين من ينتقد القائلين بالرؤية ، ولكنه فضل عدم الخوض في غمار هذه المسألة العقديّة مادامت هي لا تأثير لها على تكاليفهم الشرعية المناطة اليهم ، فهذا السيد قطب يقول : ((فأما ذات الله - سبحانه وتعالى - فهم لم يوهبوا القدرة على إدراكها ، لأنه لا طاقة للحادث الفاني أن يرى الأزلي الأبدي))^(٢) ، وهو بذلك يرفض القول بالرؤية لعدم قدرة البشر على إدراكها. ثم يوجه اللائمة والتفريع على الذين خاضوا في غمار هذه المسألة واغرقوا ولجوا في إثبات الرؤية البصرية او نفيها فيقول : ((فضلاً عن أن هذه الرؤية لا تلتزم لهم في خلافة ارض))^(٣).

أي بمعنى : انه مادام نفي الرؤية وإثباتها ليس له من مدخلية في تكاليف البشر الشرعية المطالبون بها ، والتي تقع في طريق أداء وظائفهم في الدنيا ، ولا هم مسؤولون عنها عند الله ، فلم الخوض فيها .

وهناك مواضع أخرى مشابهة لما ذكرنا من مسألة الرؤية إذ فيها من النفي والإثبات لهذه المسألة العقديّة ، وهي بمجملها لا تختلف عما ذكرنا من آراء وآراء مناهضة ، لذلك نكتفي بالإشارة إليها فقط.^(٤)

(١) الميزان : ٣٠١/٧ .

(٢) في ظلال القرآن : ١١٦٦/٢ .

(٣) م.ن : ١١٦٦/٢

ولو دققنا في عبارة الرازي لتلمسنا فيها مخالفته لروح التوحيد والتنزيه للذات الإلهية المقدسة.

ولم يكن رأي الرازي واضحاً في عدم حمل الجنب على الجارحة كما هو الحال عند الجويني فان حمل الجنب -عنده- على الجارحة لا يقبله نظم الكلام ، إذ لا يستقيم حمل الجنب على الجارحة مع ذكر التفريط ، ومن ثم فلا بد من تأويل الآية بحمل هذه اللفظة على جهات أمر الله تعالى وماخذها. (١)

ومن ثم فهو كان أكثر وضوحاً من مفسرنا الرازي في الجزم بعدم حمل لفظة الجنب على الجارحة ، ومن هنا لابد من التأويل حفاظاً على قدسية الخالق وتنزيهه.

وحكم القاضي عبد الجبار اللغة وأساليب التعبير في رفض قول المشبه من إنَّ لله جنباً ، والمراد بهذه اللفظة ههنا الذات ، فيقول : ((وهو الذي يعقل من قول القائل : احتملت هذا في جنب فلان ، وليت المال في جنب فلان ، فإنما أراد الله تعالى : على ما فرطت في ذات الله)) (٢).

وقد ورد تأكيد ذلك في الكشف : ((فرطت في جنب الله) على معنى : فرطت في ذات الله)) (٣) ، وكذلك في مجمع البحرين : ((في جنب الله) أي : في ذات الله)) (٤).

وان كان هذا التأويل قد ضعّفه بعض المفسرين - ومنهم الألوسي - حيث ردّ على القائلين بان (الجنب) يعني الذات وذلك بقوله : ((وضعف بانّ الجنب لا يليق إطلاقه عليه ولو مجازاً، وركاكته ظاهرة أيضاً)) (٥).

(١) ينظر: الارشاد ، الجويني : ١٥٨ ، ١٥٩

(٢) المختصر في اصول الدين ، القاضي عبد الجبار : ٥٩٧/٢ .

(٣) الكشف ، للزمخشري : ١٤٠/٤ .

(٤) مجمع البحرين ، للطريحي : ٣٤٢/٢ .

(٥) روح المعاني، الالوسي : ٢/١٨

وهذا يعني أنّ الالوسي أحسّ بأنّ َ في هذا التأويل شيئاً من التجسيم للخالق سبحانه وتعالى ، لذلك رفضه حتى على فرض المجاز ، وربما كان مكنى الرفض أنّ هذا المعنى لا يستقيم مع سياق الآية ، وبوجوده لا يتحصّل المعنى المطلوب ، لذلك عدّه ركيكاً.

ثمّ يخلص الى القول : ((ويرجع الأمر في الآخرة الى طاعة الله تعالى ونحوها ، وبالجملة لا يمكن إبقاء الكلام على حقيقته ، عزّ وجل من الجنب بالمعنى الحقيقي))^(١).


وهناك معنى رائج للسيد الطباطبائي بخصوص لفظة (الجنب) يقول فيه: ((فجنب الله جانبه وناحيته وهي ما يرجع اليه تعالى مما يجب على العبد أن يعامله ومصداق ذلك أن يعبد وحده ولا يعصيه ، والتفريط في جنب الله التقصير في ذلك))^(٢).

وبمقارنة هذا المعنى مع المعاني الأخرى التي ذُكرت بهذا الصدد نجد أنّ هذا الوصف الدقيق لمعنى الجنب من السيد الطباطبائي هو أدق وأوضح وأيسر المعاني فهو وضع آلية وكيفية الرجوع الى الله سبحانه وتعالى ، وان المصداق الأول لهذا الرجوع هو أن يعبد وحده ولا يعصيه ، وذلك معنى الجنب ، وإنّ الإخلال في آلية هذا الرجوع والتقصير في تطبيقها ذلك هو التفريط في جنب الله. وإجمالاً إنّ الجميع - عدا المشبهة والمجسّمة- ينطلقون من مبدأ رفض التجسيم بكل صورته وأشكاله على الله سبحانه وتعالى ، وهو بثابت النص والعقل ممتنع ، لذا كان التأويل هو المخرج للوصول الى طبيعة دلالة اللفظ على المعنى الذي يحفظ لله قداسته وتنزيهه ، وإنّ اختلفوا في حاصل التأويل.

(١) روح المعاني ، الالوسي : ٢/١٨.

(٢) الميزان : ٢٨٢/١٧.

خامساً : شبهة الحركة والانتقال

كان من بين الآيات التي يدلُّ ظاهرها على الحركة والانتقال قوله تعالى: (()) ولاشك في أنّ ظاهر هذه الآية غير مستقر لأنه لا يلائم الأصول الواردة في محكمات الآيات ، ولكن بمجرد الدقة في النظر يصل المتتبع الى حقيقة المعنى المستقر.

يقول الرازي بهذا الصدد : ((واعلم انه ثبت بالدليل العقلي أنّ الحركة على الله تعالى محال ، لأنه كل ما كان كذلك كان جسماً، والجسم يستحيل أن يكون أزلياً فلا بد من التأويل))^(١).

وهو بذلك صرّح وبشكل واضح أنّ عدم التأويل يقود بالمعنى الى تجسيم الخالق ، من خلال رؤية عقلية عالجت معطيات ظاهر الآية ، وعليه فهو ينتقد كل من يقول بخلاف ذلك ، حتى وإن لم يكن هذا النقد صريحاً وموجهاً ، إذ لاشك فيه يقصد المشبه والمجسمة ومنّ يحذو حذوهم في هذا الجانب.

فيُحكى عنهم – أي المشبه والمجسمة- أنّ ما ورد في التنزيل من الاستواء والوجه واليدين والجنب والمجيء والإتيان والفوقية.. فأجروها على ظاهرها ، اعني ما يفهم عند الإطلاق على الأجسام^(٢).

وهذا القول وأمثاله هو من يقصده الرازي في كلامه الذي يطغي عليه طابع النقد .

(١) التفسير الكبير : ١٥٨/٣١ .

(٢) ينظر: الملل والنحل ، للشهرستاني : ٩٤/١ .

وقع النزاع بين الفرق الإسلامية في كون القرآن الكريم حادثاً ومخلوقاً لله او

قديماً ، فقد استدلت الاشاعرة بآيات عدّة على القول بقدم كلام الله سبحانه ، ومنها

الآية الكريمة : ((﴿لَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ كَلِمَةٌ يَنْصَرَفُ عَنْهَا وَالَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ عَلَيْهِمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾)) النحل/٤٠
حيث أورد الرازي هذا القول في تفسيره فيقول : ((احتج بعض من أصحابنا بهذه الآية على قدم القرآن ، فقالوا : قوله تعالى (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) يدلّ على انه تعالى إذا أراد إحداث شيء قال له كن فيكون ، فلو كان قوله (كن) حادثاً لافتقر إحداثه الى أن يقول له كن ، وذلك يوجب التسلسل ، وهو محال فثبت أنّ كلام الله قديم))^(١)

وقد ضعّف مفسرنا قول أصحابه ، وإنّ الآية بالنسبة له مشعرة بحدوث الكلام

وليس بقدمه فيقول : ((واعلم أنّ هذا الدليل عندي ليس في غاية القوة ، وبيانه من

وجوه : الوجه الأول : إنّ قوله تعالى ﴿لَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ كَلِمَةٌ يَنْصَرَفُ عَنْهَا وَالَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ عَلَيْهِمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ يقتضي كون القول واقعاً بالإرادة ، وما كان كذلك فهو محدث ، والثاني : أنّه علق القول بكلمة (إذا) ، ولاشك أنّ لفظة (إذا) تدخل للإستقبال ، والثالث : إنّ قوله (أن نقول له) لا خلاف إذ ذلك ينبئ على الاستقبال ، والرابع : إنّ قوله ﴿لَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ كَلِمَةٌ يَنْصَرَفُ عَنْهَا وَالَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ عَلَيْهِمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ يدل على أنّ حدوث الكون حاصل عقيب قوله (كن) فتكون كلمة (كن) متقدمة على حدوث الكون بزمان واحد والمتقدم على المحدث بزمان واحد يجب أن يكون محدثاً)).^(٢)

أما الوجه الخامس فكانت حجته فيه أنّ قول أصحابه معارض لكثير من

النصوص القرآنية التي تدل على حدوث الكريم فيقول : ((والوجه الخامس : أنّه

معارض بقوله تعالى ﴿لَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ كَلِمَةٌ يَنْصَرَفُ عَنْهَا وَالَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ عَلَيْهِمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ ((الاحزاب/٣٧ ، وقوله ﴿لَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ كَلِمَةٌ يَنْصَرَفُ عَنْهَا وَالَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ عَلَيْهِمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ ((الاحزاب/٣٨ ، وقوله ﴿لَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ كَلِمَةٌ يَنْصَرَفُ عَنْهَا وَالَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ عَلَيْهِمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ ((الزمر/٢٣ ،

(١) التفسير الكبير: ٢٠/٢٧ + ينظر: اللع ، للاشعري : ٣ + الانصاف ، للباقلاني: ٧١.

(٢) التفسير الكبير : ٢٧/٢٠-٢٨.

وقوله ((...)) الطور/٣٤ ، وقوله ((...)) الاحقاف/١٢^(١).

بعد أن ذكر مفسرنا هذه الوجوه ، افترض سؤالاً وأجاب عليه ، ليكمل حجته عليهم بضعف ما ذهبوا اليه فيقول : ((فإن قيل : فهب أن هذه الآية لا تدل على قدم الكلام ، ولكنكم ذكرتم أنها تدل على حدوث الكلام فما الجواب عنه؟ قلنا : نصرف هذه الدلائل الى الكلام المسموع الذي هو مركب من الحروف والأصوات ، ونحن نقول بكونه محدثاً مخلوقاً)).^(٢)

ويُذكر أنّ منهج الاشعرية القائم على أساس قدم الكلام لم يكن وليد هذه الآية فحسب ، إنما آيات عدة - نذكرها لاحقاً - فضلاً عن أدلتهم العقلية ، ومن الدليل الذي ساقه ابو الحسن الاشعري على أنّ الله سبحانه وتعالى متكلم بكلام قديم ونصه : ((قال : قام الدليل على أنّه تعالى ، ملك والملك من له الأمر والنهي ، فهو أمر ناهٍ ، فلا يخلو إما أن يكون أمراً قديماً او بأمرٍ محدث ، فإن كان محدثاً فلا يخلو إما إن يحدثه في ذاته ، لأنه يؤدي الى أن يكون محلاً للحوادث، وذلك محال ويستحيل أن يكون في محلٍ لأنه يوجب أن يكون المحل به موصوفاً ويستحيل أن يحدثه لا في محلٍ لان ذلك غير معقول ، فتعيّن انه قديم قائم به صفة له)).^(٣)

وهم - الاشعرية - يكفّرون كل من يقول بخلاف ذلك ، إذ ورد عنهم ((ونقول إنّ القرآن كلام الله ، غير مخلوق ، وانّ من قال بخلق القرآن فهو كافر)).^(٤)

وفي المقابل من ذلك يرى المعتزلة إنّ الكلام عرض محدث، ومن ثمّ فالقرآن محدث باعتبار كلام الله تعالى، ودليلهم العقلي في هذه المسألة يكمن في قول القاضي عبد الجبار ، إذ يقول: ((إذا كان الكلام حروفاً منظومة ، واصواتاً مقطعة فهو عرض خلقه الله لان الأعراض محدثة ، لهذا كان كلامه محدثاً، فإذا كان الكلام محدثاً، فالقرآن محدثٌ أيضاً ، لأنّ كلا منهما خلقه وأحدثه)).^(٥)

(١) التفسير الكبير: ٢٠/٢٨.

(٢) م.ن: ٢٠/٢٨.

(٣) الملل والنحل ، للشهرستاني: ٨٢/١.

(٤) الابانة ، للاشعري : ٢١.

(٥) المغني ، القاضي عبد الجبار : ٣/٧ .
وذهب القاضي الى ابعده من ذلك في استدلاله على حدوث القرآن ، إذ يقول: ((
إن كل ما ورد في كتاب الله عز وجل مما يدل على أن الله تعالى يغير القرآن او
بعضه او يقدر عليه ، او يبدله بغيره ، او يقدر على مثله او يأتي بمثله ، او
يجتزئ منه يدل على حدوثه))^(١) .

وفي إشارة الى حدوث القرآن ، يقول الزمخشري : (((كن فيكون) من كان
التامة التي بمعنى الحدوث والوجود ، أي : إذا أردنا وجود شيء فليس إلا أن نقول
له : احدث ، فهو يحدث عقيب ذلك لا يتوقف ..))^(٢) .

أما الأمامية فمن معتقداتهم أن كلام الله تعالى محدث ، ومن ثم فإن القرآن
الكريم محدث ، وهم بذلك يخالفون الاشاعرة في القول بقديم القرآن ، والمعتزلة في
القول بخلق القرآن^(٣) .

ومن المؤكد إن منهج الأمامية هو منهج يستمد فكره من أهل البيت (عليهم
السلام) في هذه المسألة العقيدية وغيرها، إذ ورد عن الإمام علي (عليه السلام)
قوله : ((وإنما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه ومثله ، ولم يكن من قبل ذلك كائناً ،
ولو كان قديماً لكان إلهاً ثانياً))^(٤) .

والأمامية يرفضون صفة (الخلق) على القرآن الكريم^(٥) ، تماشياً مع النص
القرآني وفهمهم له ، إذ أن هذه المفردة في الإستعمال اللغوي والقرآني تشير الى
الكذب شريطة ذلك إن لم تحدد في الإستعمال ، ففي قوله تعالى : ((﴿لَقَدْ كَذَبَ
الَّذِينَ كَفَرُوا لِقَوْلِ اللَّهِ وَعِزَّتِ الْحَقِّ﴾))^(٦) .
الشعراء/١٣٧ ، أي اختلافهم وكذبهم .

ويؤكد هذا ايضاً : ((وخلق الافك واختلقه وتخلقه : افتراه ، ومنه قوله تعالى:
﴿لَقَدْ كَذَبَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِقَوْلِ اللَّهِ وَعِزَّتِ الْحَقِّ﴾)) العنكبوت/١٧^(٧) .

(١) المغني ، القاضي عبد الجبار : ٨٩/٧ .

(٢) الكشاف : ٥٦٦/٢ .

(٣) لمزيد من التفصيل ، ينظر : التوحيد ، الصدوق : ٢٢٤-٢٢٧ .

(٤) دروس في العقيدة والاخلاق ، حسن النفاخ : ٦٢ .

(٥) ينظر : اوائل المقالات ، المفيد : ٥٧ .

(٦) ينظر : مجمع البحرين ، للطريحي : ١٠٦/٥-١٠٧ .

(٧) م.ن : ١٠٧/٥ .

إذ يقول : ((احتج أصحابنا بهذه الآية على أن كلام الله قديم ، قالوا : انه تعالى ميّز بين الخلق وبين الأمر ، ولو كان الأمر مخلوقاً لما صح هذا التمييز))^(١).

وقد فنّد الجبائي فهم الأشاعرة لهذه الآية بقوله : ((بأنه لا يلزم من أفراد الأمر بالذكر عقيب الخلق أن لا يكون الأمر داخلاً في الخلق فانه تعالى قال : ((﴿ وَاللَّهُ يَخْتَارُ مَا يُؤْتِيهِ لَاحِظًا فِي بَيْنِ يَدَيْهِ إِنَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ عَالِمٌ خَائِفٌ لِرَبِّهِ الْكَرِيمُ ﴾)) الحجر/ ١ ، وآيات الكتاب داخلة في القرآن ، وقال ((﴿ وَاللَّهُ يَخْتَارُ مَا يُؤْتِيهِ لَاحِظًا فِي بَيْنِ يَدَيْهِ إِنَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ عَالِمٌ خَائِفٌ لِرَبِّهِ الْكَرِيمُ ﴾)) النحل/ ٩٠ ، مع أن الإحسان داخل في العدل ، وقال ((﴿ وَاللَّهُ يَخْتَارُ مَا يُؤْتِيهِ لَاحِظًا فِي بَيْنِ يَدَيْهِ إِنَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ عَالِمٌ خَائِفٌ لِرَبِّهِ الْكَرِيمُ ﴾)) البقرة/ ٩٨ ، وهما داخلان تحت الملائكة))^(٢).

فيرد مفسرنا الرازي على الجبائي نصرته لقول أصحابه فيقول : ((والجواب: انه لو كان الأمر داخلاً تحت الخلق – كما يقول الجبائي – كان أفراد الأمر بالذكر تكريراً محضاً ، والأصل عدمه))^(٣).

والأصل عند مفسرنا عدم التكرار ، لان وجوده بدون فائدة لا يليق بكلام الله سبحانه وتعالى ، وعليه فان الخلق والأمر متمايزان وليس كما يقول الجبائي ، بان الأمر داخل في الخلق او هما بمعنى واحد لان هذا خلاف الأصل. والخلق والأمر بمعنى التقدير والشأن على الترتيب ، هذا ما أشار اليه السيد الطباطبائي في تفسيره فيقول : ((ألا له الخلق والأمر) ، الخلق هو التقدير بضم شيء الى شيء وان استقر ثانياً في عرف الدين ، وأهله في معنى الإيجاد او الإبداع ... وأما الأمر فيستعمل في معنى الشأن وجمعه أمور))^(٤).

(١) التفسير الكبير : ١٤/١٠٠.

(٢) م.ن : ١٤/١٠٠.

(٣) م.ن : ١٤/١٠١.

ثم يخلص للقول : ((إِنَّ الخلق والأمر يرجعان في الآخرة الى معنى واحد وان كانا مختلفين في الاعتبار، فإذا انفرد كل من الخلق والأمر صح أن يتعلق بكل شيء، كل بالعناية الخاصة به ، وإذا اجتمعا كان الخلق أحرى بأن يتعلق بالذوات لما أنها أوجدت بعد تقدير ذواتها وآثارها))^(١).

أي هما - الخلق والإيجاد - بمعنى واحد من حيث الإيجاد ويختلفان من حيث الاعتبار ، هذا ما نستشفه من كلام السيد الطباطبائي ، وعند النظر الى القرائن الموجودة في الآية ، والسياق المتصل بين هذه الآية وآيات أخرى ، نجد أنّ معنى (﴿مِنْ خَلْقِهِ﴾) الوارد في النص هو الخلق والإيجاد كمرتبة أولى ويتبعه مرتبة (﴿بِأَمْرِهِ﴾) الذي يعني السنن والقوانين التي تحكم المخلوقات بأسرها بأمرٍ من الخالق^(٢).

في حين لم يذكر الرازي في تفسيره طبيعة هذا التمايز الذي ذكره أصحابه ، وهل هو في المرتبة أم في الاعتبار الذي أشار إليه السيد الطباطبائي ؟ علماً أنّ المنشأ والأصل لكليهما واحد وهو الله سبحانه وتعالى فهو الخالق وهو الأمر . لكنه اكتفى فقط بإثارة إشكالية التكرار في حالة جعل الخلق والأمر بمعنى واحد، لان الأصل عدمه ، ووجوده في هذا الخال عبث ، وهذا لا يليق بكلام الخالق سبحانه وتعالى .

ولكن يُحتمل أنّ يكون التمايز الذي أشار إليه الرازي وأصحابه يكمن في الاعتبار والمرتبة لا في أصل الإيجاد ، لان الجميع يتفق أنّ إيجادها واحد ، وهذا ما أشار إليه الرازي بقوله : (((﴿بِأَمْرِهِ﴾) (﴿مِنْ خَلْقِهِ﴾)))^(٣) ، وهذا يفيد الحصر بمعنى انه لا خالق إلا الله ، وذلك يدل على أنّ كل أمر يصدر عن فلكٍ او ملكٍ او جني او انسي ، فخالق ذلك الأمر في الحقيقة هو الله سبحانه لا غير^(٣).

الوجوه السخيفة مع أنّ العقل والنقل يردّها ، وليس لهم في إثباتها شبهة فضلاً عن حجة)).^(٣)

(١) التفسير الكبير : ١٧٩/٢٦-١٨٠.

(٢) م.ن : ١٨٠/٢٦

(٣) م.ن : ١٨٠/٢٦

ثم أنّه لا يتأثر بكثرة قائل هذا الوجه التفسيري المنقود ، فقد أوجد لمن يسأل هكذا سؤال حلولاً لخصها في مقامين، فيقول: ((فان قيل فالجمهور فسروا الآية بذلك الوجه ، فما قولك فيه؟ فنقول لنا ههنا مقامان: المقام الأول : أنّ ندعي أنّ لفظ الآية لا يدل على شيء من تلك الوجوه التي يذكرونها وقد ظهر والحمد لله أنّ الأمر كما ذكرناه، وظهر لا يرتاب العاقل فيه ، والمقام الثاني : أن يقال هب أنّ لفظ الآية لا يدل عليه إلا انه كلام ذكره الناس فما قولك فيه؟ وجوابنا أنّ الدلالة الكثيرة قامت على عصمة الأنبياء(عليهم السلام) ، ولم يدل دليل على صحة هذه الحكايات ورواية الأحاد لا تصلح معارضة للدلائل فكيف الحكايات عن أقوامٍ لا يبالي بهم ولا يلتفت الى أقوالهم))^(١).

ويبدو أنّ تعجب الرازي من الناس لقبولهم هذا الوجه التفسيري الذي يتنافى مع العقل والنقل ، لا يروق لللوسي ، إذ هو الآخر تعجب من تعجب الرازي فيقول : ((وقوله أنا شديد التعجب من الناس ...أقول فيه : إنا تعجبي منه اشد من تعجبه من الناس ، حيث خفي عليه حسن الوجه الذي استحسنه الجمهور ولم يطلع على ما ورد فيه من الأخبار الحسان وظنّ أنّ القول به مناف للقول بعصمة الأنبياء(عليهم السلام) حتى قال ما قال ورشق على الجمهور النبال))^(٢)

رافضاً الوجوه التي احتج بها الرازي على الجمهور ، ومعولاً على قولهم فيقول : ((ما عند الجمهور أولى بالقبول وما ذكره عليهم من الوجوه لا يلتفت اليه ولا يعوّل عليه))^(٣).

وهو بذلك استحسّن قول الجمهور ، طاعناً بكل الوجوه التي ترفض قولهم او تقول بخلافهم ، ظناً منه انّ ما يذهب اليه لا يمس عصمة الأنبياء عليهم السلام ، ومنهم سليمان(عليه السلام) .

(١) التفسير الكبير : ١٨٠/٢٦ .

(٢) روح المعاني ، الالوسي : ٣٤٠/١٧ .

(٣) م.ن : ٣٣٩/١٧ .

وعلى كل حال ، فهو رجّح قولاً معيناً ورفض الآخر ، بخلاف ما ذهب اليه سيد قطب الذي استعرض قول الجمهور وما ذهب اليه الرازي ، ولم يجزم بينهما لعدم امتلاكه الدليل فيقول : ((وكلتا الروايتين لا دليل عليهما ، ويصعب الجزم بشيءٍ عنها))^(١) .

وما ذكره من قولٍ لاشك فيه انه أعطى الروايتين مكانة واحدة ، مع أنّ مآذبه اليه الرازي من وجه تفسيري يتماشى مع العقل والنقل ، لأنه حفظ للأنبياء عصمتهم وقداستهم ، في المقابل من ذلك لا نجد هذا الحفظ عند الجمهور ، فقد يصاد قولهم حكم العقل والنقل ، فضلاً عن مخالفته ظاهر الآيات ، وعليه فليس من الصعب الجزم ببطلانه وصحة الأول .

ولاشك في أنّ علماء الأمامية ومفسريهم مع كل قولٍ او اتجاه يحفظ للأنبياء عصمتهم ، فالعقل والوجدان والنقل يحكم عندهم بتلك العصمة فقولهم في توجيه هذه الآيات لا يختلف عما ذهب اليه الرازي وغيره ، فهذا الشريف المرتضى(ت:٤٣٦هـ) يقول : ((فأمر - سليمان(عليه السلام) أصحابه بردها عليه حتى إذا ما وصلت اليه قام تقديراً لجهودهم بمسح أعناق الخيل وعراقيبها ، ولم يكن قيامه بهذا العمل صادراً عنه لجهة إظهار القدرة والسطوة او للبطر والشهوة ، بل إطاعة لأمره سبحانه وذكره حتى يقف الموحدون على وظائفهم ، ويستعدوا للكفاح والنضال ما تمكنوا ، ويهيئوا الأدوات اللازمة في هذا المجال))^(٢) .

فبعد أن رفض هذا التأويل ، كان لزاماً عليه أن يبحث عن تأويل آخر يحفظ فيه مكانة الأنبياء وعصمتهم ، ويكون ذلك في وجهين من التأويل : ((الأول : أن الظن بمعنى اليقين ، أي وأيقنوا أن الأمم كذبوهم تكذيباً لا يصدر منهم الإيمان بعد ذلك ، فحينئذ دعوا عليهم فهناك انزل الله سبحانه عليهم عذاب الاستئصال ، وورود

الظن بمعنى العلم كثير في القرآن ، قال تعالى : ((﴿مِمَّنْ كَفَرُوا فَسَاءَ لِمُكَذِّبِي الْآيَاتِ﴾))
 ﴿مِمَّنْ كَفَرُوا فَسَاءَ لِمُكَذِّبِي الْآيَاتِ﴾
 ﴿مِمَّنْ كَفَرُوا فَسَاءَ لِمُكَذِّبِي الْآيَاتِ﴾

البقرة/٤٦ ، أي يتيقنون ذلك ، الثاني : أن لا يكون الظن بمعنى الحساب ، والتقدير حتى إذا استيأس الرسل من إيمان قومهم فظن الرسل أن الذين آمنوا بهم كذبوهم ((^(٣)).

(١) التفسير الكبير : ١٨٠/١٨ - ١٨١.

(٢) م.ن : ١٨١/١٨.

(٣) م.ن : ١٨١/١٨.

ثم عَقِبَ على ذلك بالقول : ((وهذا التأويل منقول عن عائشة (رضي الله عنها) وهو أحسن الوجوه المذكورة في الآية))^(١).

معتمداً في ذلك بما روي عن عائشة بعد أن أنكرت على ابن عباس قوله ، إذ قالت : ((وما وعد الله محمداً (صلى الله عليه وسلم) شيئاً إلا وقد علم انه سيوفيه ولكن البلاء لم يزل بالأنبياء حتى خافوا من أن يكذبهم الذين كانوا قد آمنوا بهم))^(٢) ، وهو بذلك اعتمد الأثر في الترجيح دون القرائن الأخرى.

ولا نجد هذا الجزم في رفض قول ابن عباس عند الزمخشري كما هو الحال عند مفسرنا الرازي ، فكان ردّه خجولاً لا يناسب العصمة المطلقة للأنبياء ، ففي معرض مناقشته لهذا القول قال بحقه : ((فإن صح هذا عن ابن عباس ، فقد أراد بالظن : ما يخطر بالبال ، ويهجس في القلب من شبه الوسوسة وحديث النفس على ما عليه البشرية ، وأما الظن الذي هو ترجح أحد الجائزين على الآخر فغير جائز على رجل من المسلمين ، فما بال رُسل الله الذين هم اعرف الناس بربهما ، وانه متعال عن خلف الميعاد منزّه عن كل قبيح))^(٣).

وقول الزمخشري هنا مع ما فيه من توجيه ، إلا أنه أيضاً لا يناسب ساحة الأنبياء الذين عصمهم الله في الفكر والعمل ، وتلك الهاجسة وشبه الوسوسة ، وان كانت بصورة حديث النفس ، لكنها لا تلائم العصمة المطلقة المترتبة من الأنبياء. (٤)

(١) التفسير الكبير : ١٨١/١٨ .

(٢) م.ن : ١٨١/١٨ .

(٣) الكشاف ، للزمخشري : ٤٨٠/٢ .

(٤) ينظر : مفاهيم القرآن ، جعفر السبحاني : ١٠١/٥ .

فيما ربط السيد الطباطبائي هذه الآية بالآية التي سبقتها وجعلها غاية لما يتحصّل منها فيقول : ((وقوله (حتى إذا استيأس) الخ متعلق الغاية بما يتحصّل من الآية السابقة^(*) ، والمعنى : أنّ الرسل الذين كانوا رجالاً أمثالك من أهل القرى وتلك قراهم البائدة دعوهم فلم يستجيبوا وانذروهم بعذاب الله فلم ينتهوا حتى إذا استيأس الرسل من إيمان أولئك الناس ، وظنّ الناس أنّ الرسل قد كذبوا أي اخبروا بالعذاب كذباً جاء نصرنا...)). (١)

وهو بذلك قرن الظن بالناس لا بالأنبياء ، ومن ثمّ تنزيه ساحتهم من كل قول يقدح بعصمتهم ، لان واقع الآية يشير الى أنّ الأنبياء لم يكونوا كاذبين بل كونهم مكذوبين.

(١) الميزان ، الطباطبائي : ٢٨١/١١ .

*وهي قوله تعالى ((وما أرسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم من أهل القرى أفلم يسيروا في الارض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم والدار الآخرة خير للذين اتقوا أفلا تعقلون)) يوسف/١٠٩ .

ثانياً: الإمامة

اختلفت الفرق الإسلامية في الإمامة ، فمنهم من قال بوجوبها ، ومنهم من لم يوجبها ، أنّ هذا الوجوب – للقائلين به – يحكمه العقل أم السمع؟ ، كل هذه الجزئيات من الاختلاف وغيرها ، كانت مثار جدل وتباين بين المسلمين ، وعلى الرغم من ذلك كله ، فقد ((اتفقوا على ضرورة وجود إمام يحفظ لهم الشرع))^(١) . ومجمل حيثيات هذه المسألة العقدية المهمة نطرحها على بساط البحث ، لتشخيص نقد الرازي فيها للآراء التفسيرية ، وأول ما يصادفنا هو طريق إثبات الإمامة ، فهل هي تثبت بالنص؟ أم هناك طرق أخرى لإثباتها .

ففي تفسيره لقوله تعالى : ((﴿ ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠ ﴾)) البقرة/١٢٤ .

وليكم الله) ليس إلا بمعنى الناصر والمحب ، ولا يمكن أن يكون بمعنى الإمام ، لان ذلك يكون إلقاء كلام أجنبي فيما بين كلامين مسوقين لغرض واحد ، وذلك يكون في غاية الركاكة والسقوط ، ويجب تنزيه كلام الله تعالى عنه ((٢).

واحتج على قوله بحجج عدة منها: ((الحجة الأولى : إننا لو حملنا الولاية على التصرف والإمامة لما كان المؤمنون المذكورون في الآية موصوفين بالولاية حال نزول الآية ، لأن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ما كان نافذ التصرف حال حياة الرسول ، والآية تقتضي كون هؤلاء المؤمنين موصوفين بالولاية في الحال ، أما لو حملنا الولاية على المحبة والنصرة كانت الولاية حاصلة في الحال. والحجة الثانية : انه تعالى ذكر المؤمنين الموصوفين في هذه الآية بصيغة الجمع ... وحمل ألفاظ الجمع وان جاز على الواحد على سبيل التعظيم لكنه مجاز لا حقيقة ، والأصل حمل الكلام على الحقيقة))(٣).

(١) التفسير الكبير : ٢٣/١٢ .

(٢) م.ن : ٢٥/١٢

(٣) م.ن : ٢٥/١٢

وهذا يعني أنّ مفسرنا وظّف قدرته اللغوية في نقد ما ورد من رأي ، وأنّ ظاهر الآية يشير صراحة الى لفظ الجمع (المؤمنون) ، فكيف يقول الشيعة أنها خصت رجلاً واحداً وهو الإمام علي بن أبي طالب(عليه السلام) ، ومن ثمّ أنّ هذا القول يُعد مجازاً وخروجاً عن الظاهر ، والأصل حمل الكلام على ظاهره وحقيقته.

أما حجته الثالثة : ((أنا قد بينّا بالبرهان البيّن (*) أنّ الآية المتقدمة وهي قوله

تعالى ((...))
 II ◆ K 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100
 من أقوى الدلائل

على صحة إمامة أبي بكر ، فلو دلت هذه الآية على صحة إمامة علي بعد الرسول لزم التناقض بين الآيتين ، وذلك باطل ، فوجب القطع بان هذه الآية لا دلالة فيها على أن علياً هو الإمام بعد الرسول ((^(١)).

وهو بعد أن اثبت أن هذه الآية دلت على إمامة ابي بكر ، تبعاً للسياق لابد من أن تكون الآية التي بعدها لها علاقة بهذه الشخصية دون غيرها ، وإلا لزم التناقض وحصل التضاد بين الآيتين ، وهذا مما لا يجوز على الله سبحانه وتعالى . وكما هو ملاحظ فإن مفسرنا قد حَكَمَ العقل واللغة والسياق في نقده لما ذهب اليه الشيعة من أن الآية نزلت في علي (عليه السلام) ، وإنها خير دليل على إمامته.

(*) وذلك البرهان يكمن في ثلاثة أوجه ((الأول : ان هذه الآية مختصة بمحاربة المرتدين ، وابو بكر هو الذي تولى محاربة المرتدين، ولا يمكن ان يكون المراد هو الرسول عليه السلام لانه لم يتفق له محاربة المرتدين ، والثاني : هب ان علياً قد حارب المرتدين ، ولكن محاربة ابي بكر مع المرتدين كانت اعلى حالاً واكثر موقِعاً في الاسلام من محاربة علي ، والثالث : وهو انا ندعي دلالة هذه الآية على امامة ابي بكر ...انه تعالى وصف الذين ارادهم بهذه الآية بصفتين : اولهما : انه يحبهم ويحبونه ، ولما ثبت المراد بهذه الآية هو ابو بكر ثبت ان قوله (يحبهم ويحبونه) وصف لابي بكر)) التفسير الكبير : ١٩/١٢ ، ٢٠ .

(١) التفسير الكبير : ٢٥/١٢ .

ولو أردنا أن نحاكم ما ذهب اليه الرازي من رأي مع غيره من الآراء الأخرى لوجدنا أن التعارض حاصلٌ في حيثيات الآية بين رأيه والآراء الأخرى ، ومن قبيل ذلك ما ذهب اليه الزمخشري من رأي مفاده ((أنها في عليٍّ كرم الله وجهه حين سأله سائل وهو راعع في صلته فطرح له خاتمه))^(١).

ومن ثم فهو لم يذكر في هذه المسألة إلا وجهاً واحداً وهو أن الآية نزلت في عليٍّ (عليه السلام) دون غيره ، بخلاف ما ذهب إليه الرازي من أنها اختصت بابي بكر ، وهذا الوجه الأول من التعارض.

ولم يكتفِ الزمخشري بذلك ، إنما عالج قضيتين ، كان الرازي قد استدل بواحدة منها وهي ، أن الآية وردت بصيغة الجمع لا المفرد فيقول : ((فأنا قلت :

كيف صحَّ أن يكون لعليّ (رضي الله عنه) واللفظ لفظة جماعة؟ قلت : جيء به على لفظ الجمع وان كان السبب فيه رجلاً واحداً ، ليرغّب الناس في مثل فعله فينالوا مثل ثوابه ((^(٢)) ، وهذا الوجه الثاني من التعارض.

فضلاً عن ذلك إنّ مجيء اللفظة بصيغة الجمع وإرادة الواحد لا تأباه اللغة ، ومثله كثير في القرآن ، فقد ذكر الالوسي في تفسيره ((انه لا إشكال في التعبير عن الواحد بالجمع ، فقد جاء في غير ما موضع ؛ وذكر علماء العربية انه يكون لفائتين : تعظيم الفاعل وان من أتى بذلك الفعل عظيم الشأن بمنزلة جماعة كقوله

تعالى ((﴿لَا تَجْعَلْ لِحُكْمِكَ فَخْرًا﴾)) النحل/١٢٠ ، ليرغب الناس في الإتيان بمثل فعله، وتعظيم الفعل ايضاً حتى أن فعله سجية لكل مؤمن ((^(٣)).
وأكد ذلك السيد الطباطبائي بقوله : ((وانه فرق بين إطلاق الجمع وإرادة الواحد واستعماله فيه ، وبين إعطاء حكم كلي او الإخبار بمعرف جمعي في لفظ الجمع لينطبق على من يصح أن ينطبق عليه ، ثم لا يكون المصداق الذي يصح أن ينطبق عليه إلا واحداً فرداً واللغة تأبى عن قبول الأول دون الثاني على شيوعه في الاستعمالات ((^(٤).

(١) الكشف : ٦٨٢/١ .

(٢) م.ن : ٦٨٢/١ .

(٣) روح المعاني ، للالوسي: ١٦٧/٦ + ينظر: الامثل: ناصر مكارم الشيرازي: ٣٤/٤ .

(٤) الميزان : ٩/٦ .

إذن التعبير عن الواحد بالجمع أمر وارد في القرآن الكريم ، فضلاً عن ذلك أنّ اللغة لا تأبى هذا التعبير ، وانه دليل على عظمة الفاعل والفعل.

والقضية الثانية التي عالجها الزمخشري ، وهي أنّه كيف جاز لعليّ أن يخلع الخاتم وهو في الصلاة ، فأجاب عنها : بأنّ خلع الخاتم لا يسبب خلافاً لأنه من الأفعال القليلة التي لا تفسد الصلاة بمثلها .^(١)

ومن الحجج الأخرى التي استدل بها الرازي في رفض قول الشيعة وانّ الآية مسوقة لمعنى النصرة والمحبة لا كما يزعمون بأنها دالة على الولاية والتصرف

والقيادة فيقول : ((انه تعالى مدح المؤمنين في الآية المتقدمة بقوله :))
﴿لَا تَجْعَلْ لِحُكْمِكَ فَخْرًا﴾ ((
﴿لَا تَجْعَلْ لِحُكْمِكَ فَخْرًا﴾ ((
﴿لَا تَجْعَلْ لِحُكْمِكَ فَخْرًا﴾ ((

المائدة/٥٤، فإذا حملنا قوله

(إنما وليكم الله ورسوله) على معنى المحبة والنصرة كان قوله (إنما وليكم الله ورسوله) يفيد فائدة قوله (يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون) فكانت هذه

الآية مطابقة لما قبلها مؤكدة لمعناها بمعنى النصره لا بمعنى التصرف^(٢) وعليه فهو يرى أنه لا مسوغ لحمل (الولاية) على معنى القيادة والتصرف مادام السياق متحقق ومطابقة الآية لما قبلها حاصلة على معنى المحبة والنصرة ، وهو بخلافه لا يتحقق المراد من الآية ، ومن ثمّ بيّن خطأ هذا القول بدلالة السياق.

ومنهم من يرى أنّ الآية غير مسبوقه لهذا الغرض ، أي بمعنى إنّ السياق غير متحقق هنا ، فهذا السيد الطباطبائي يقول : ((أما وقوع الآية في سياق ولاية النصره ، ولزوم حملها على إرادة ذلك فقد عرفت أنّ الآيات غير مسبوقه لهذا الغرض أصلاً ، ولو فرض سرد الآيات السابقة على هذه الآية لبيان أمر ولاية النصره لم تشاركها الآية في هذا الغرض))^(٣).

فلا شك في أنّ هذه الآية إنما هي في سياق منفصل ، وان هذا الأمر لا يحدث خلافاً في المعنى ولا تضاد بين الآيات.

(١) ينظر : الكشف : ١/ ٦٨٢-٦٨٣.

(٢) التفسير الكبير : ٢٦/١٢.

(٣) الميزان ، الطباطبائي : ٩/٦.

ثم يخلص السيد الطباطبائي الى بيان حقيقة الولاية الواردة في النص فيقول: ((ويُجمع الجميع أنّ له (صلى الله عليه واله وسلم) - الولاية على الأمة في سوقهم الى الله والحكم فيهم والقضاء عليهم في جميع شؤونهم فله عليهم الإطاعة المطلقة فترجع ولايته(صلى الله عليه واله وسلم) الى ولاية الله سبحانه بالولاية التشريعية ، وهذا المعنى من الولاية لله ورسوله الذي تذكره الآية (﴿ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﴾) بعطفه على الله ورسوله في قوله (﴿ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﴾) على ما عرفت من

كذلك فإنه لا يتفرغ لاستماع كلام الغير ولفهمه . الثالث : أنّ المشهور انه (عليه السلام) كان فقيراً ولم يكن له مال تجب الزكاة فيه)) .^(١)

وما فعله الإمام علي (عليه السلام) لا يبطل الصلاة – عند البيضاوي- بل كان حرصاً منه على الإحسان ومسارة إليه ، وأنّ الفعل القليل في الصلاة لا يبطلها وأنّ صدقة التطوع تسمى زكاة .^(٢)

وهذا يعني أنّ البيضاوي يرى خلاف ما يراه الرازي من أنّ هذا الفعل لا يُعد انتهاكاً لحرمة الصلاة ، لأنه لم يكن توجهاً الى النفس ، بل هو عين التوجه الى الله ، فالصلاة عبادة والزكاة كذلك ، فهو عبادة ضمن عبادة .

أما قول مفسرنا من إنّ الإمام علي (عليه السلام) كان فقيراً ، بحيث لا يملك المال الكافي الذي تجب فيه الزكاة ، فهو خلاف ما يشهد به التاريخ فقال بعض المعاصرين المفسرين : ((إنّ التاريخ ليشهد على امتلاك علي (عليه السلام) المال الوفير الذي حصل عليه من كدّ يمينه وعرق جبينه وتصدق به في سبيل الله ، وقد نقلوا في هذا المجال أنّ علياً(عليه السلام) اعتق وحرر ألف رقبة من الرقيق ، كان قد اشتراهم من ماله الخاص الذي كان حصيلة كدّه ومعاناته ...)).^(٣)

ومن ثمّ فمن كان لديه القدرة على عتق هذا العدد من الرقيق ، لاشك في أنّه يملك القدر البسيط – على أقل تقدير – من المال الذي تجب فيه الزكاة .

(١) التفسير الكبير : ٢٧/١٢ .

(٢) ينظر : انوار التنزيل واسرار التاويل ، البيضاوي : ٨٨/٢ .

(٣) الامثل : ناصر مكارم الشيرازي : ٣٥/٤ .

والملاحظ أنّ الوجوه التي ذكرها الرازي هي وجوه عقلية ليس هناك من دلائل او قرائن تؤكدها ، إنما هي آراء طغى عليها طابع المذهبية ، فهي إذن وجوه تُعبر عن رأي صاحبها لا تستند الى ركنٍ وثيق .

وفي المقابل من ذلك نجد أنّ هناك العديد من الروايات التي ضمتها كتب الجمهور تدل بوضوح أنّ هذه الآية خصت الإمام علي (عليه السلام) بالنزول .^(١)

وفي مقام آخر نجد الفخر الرازي يستدل بالسياق ايضاً في نقده ورفضه

الوجوه التفسيرية المتعلقة بسبب نزول قوله تعالى
 ((﴿٣﴾ ﴿٤﴾ ﴿٥﴾ ﴿٦﴾ ﴿٧﴾ ﴿٨﴾ ﴿٩﴾ ﴿١٠﴾ ﴿١١﴾ ﴿١٢﴾ ﴿١٣﴾ ﴿١٤﴾ ﴿١٥﴾ ﴿١٦﴾ ﴿١٧﴾ ﴿١٨﴾ ﴿١٩﴾ ﴿٢٠﴾ ﴿٢١﴾ ﴿٢٢﴾ ﴿٢٣﴾ ﴿٢٤﴾ ﴿٢٥﴾ ﴿٢٦﴾ ﴿٢٧﴾ ﴿٢٨﴾ ﴿٢٩﴾ ﴿٣٠﴾ ﴿٣١﴾ ﴿٣٢﴾ ﴿٣٣﴾ ﴿٣٤﴾ ﴿٣٥﴾ ﴿٣٦﴾ ﴿٣٧﴾ ﴿٣٨﴾ ﴿٣٩﴾ ﴿٤٠﴾ ﴿٤١﴾ ﴿٤٢﴾ ﴿٤٣﴾ ﴿٤٤﴾ ﴿٤٥﴾ ﴿٤٦﴾ ﴿٤٧﴾ ﴿٤٨﴾ ﴿٤٩﴾ ﴿٥٠﴾ ﴿٥١﴾ ﴿٥٢﴾ ﴿٥٣﴾ ﴿٥٤﴾ ﴿٥٥﴾ ﴿٥٦﴾ ﴿٥٧﴾ ﴿٥٨﴾ ﴿٥٩﴾ ﴿٦٠﴾ ﴿٦١﴾ ﴿٦٢﴾ ﴿٦٣﴾ ﴿٦٤﴾ ﴿٦٥﴾ ﴿٦٦﴾ ﴿٦٧﴾ ﴿٦٨﴾ ﴿٦٩﴾ ﴿٧٠﴾ ﴿٧١﴾ ﴿٧٢﴾ ﴿٧٣﴾ ﴿٧٤﴾ ﴿٧٥﴾ ﴿٧٦﴾ ﴿٧٧﴾ ﴿٧٨﴾ ﴿٧٩﴾ ﴿٨٠﴾ ﴿٨١﴾ ﴿٨٢﴾ ﴿٨٣﴾ ﴿٨٤﴾ ﴿٨٥﴾ ﴿٨٦﴾ ﴿٨٧﴾ ﴿٨٨﴾ ﴿٨٩﴾ ﴿٩٠﴾ ﴿٩١﴾ ﴿٩٢﴾ ﴿٩٣﴾ ﴿٩٤﴾ ﴿٩٥﴾ ﴿٩٦﴾ ﴿٩٧﴾ ﴿٩٨﴾ ﴿٩٩﴾ ﴿١٠٠﴾﴾)) المائدة/٦٧ ، فقد خاض في سبب نزول
 هذه

الآية ، وساق الى ذلك عشرة وجوه^(٢) ، نأخذ منها ما كان محلاً للشاهد فيقول:
 ((العاشر: نزلت هذه الآية في فضل علي بن ابي طالب(عليه السلام) ، ولما نزلت
 هذه الآية اخذ بيده وقال ((من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من
 عاداه)) فلقبه عمر (رضي الله عنه) فقال : هنيئاً لك يا ابن ابي طالب أصبحت
 مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة))^(٣).

ثم أضاف قائلاً : ((وهو قول ابن عباس والبراء بن عازب ومحمد بن
 علي))^(٤).

وقد نقد الرازي هذا الوجه من خلال ملاحظته السياق ، وان سياق ما قبل الآية
 وما بعدها يُشعر أنّ الكلام كان وما زال مع اليهود والنصارى فيقول : ((واعلم أنّ
 هذه الروايات وان كثرت إلا إنّ الأولى حملة على انّه تعالى آمنه من مكر اليهود

(١) ينظر: اسباب النزول ، الواحدي : ١٦٢-١٦٣ + الكشف ، الزمخشري : ٦٨٢/١ +
 المحرر الوجيز ، ابن عطية : ٢٠٨/٢ + الدر المصون ، الحلبي : ٣١٤ + اللباب في
 علوم الكتاب ، الحنبلي : ٣٩٧/٧ + لباب النقول ، السيوطي : ٨٦/٢ + فتح القدير ،
 الشوكاني : ٥٠/٢ .
 (٢) لمعرفة الوجوه ينظر : التفسير الكبير : ٤٢/١٢ .
 (٣) م.ن : ٤٢/١٢ .
 (٤) م.ن : ٤٢/١٢ .

والنصارى ، وأمره بإظهار التبليغ من غير مبالاة منه بهم ، وذلك لان ما قبل هذه
 الآية بكثير وما بعدها بكثير لما كان كلاماً مع اليهود والنصارى امتنع إلقاء هذه
 الآية الواحدة في البين على وجه تكون أجنبية عما قبلها وما بعدها))^(١).

من حيث نجاح تبليغه ، ولم يكن من شأن اليهود ولا النصارى في عهد النبي (صلى الله عليه واله وسلم) أن يتوجه اليه من ناحيتهم خطر يسوّغ له (صلى الله عليه واله وسلم) أن يمسك عن التبليغ او يؤخره ((^(١)).

ومنهم من يرى أنّه لا ضير في كون هذه الآية غريبة عما قبلها وما بعدها لسببين : ((الأول : لان اختلاف لحن الآية يختلف عن مواضع الآيات التي قبلها وبعدها ، والثاني : أنّ القرآن الكريم ليس كتاباً أكاديمياً يلتزم في مواضعه أسلوب التبويب والتقسيم الى فصول وفقرات معينة ، بل إنّ آياته نزلت بحسب الحاجات والحوادث والوقائع المختلفة الطارئة))^(٢).

فإذا كان الأمر كذلك فلا يصلح ما ذهب اليه الرازي دليلاً على الرفض ، وقد وقع مثله كثير ، حيث دخلت آيات على سياق حديث خارج عنه ، وعليه فإنّ تغيير السياق غير ممتنع خصوصاً إذا دعمته النصوص الصحيحة الصريحة.

(١) الميزان : ٤٢/٦ .

(٢) الامثل ، ناصر مكارم الشيرازي : ٦١/٤-٦٢ .

المبحث الثالث: افعل الإنسان بين الجبر والإختيار والبداء

أولاً : أفعال الإنسان بين الجبر والإختيار توطئة :

من النعم الكبيرة التي انعم الله سبحانه بها على عباده هي نعمة العقل ، ذلك الكنز الذي لا يضاهيه كنز ، فيه يهتدي الإنسان الى فعل الخير وترك الشر ، فلا إختيار مطلق للعباد ، لأنه قول يعوزه الحكمة والسداد، ولا جبرية مطلقة لهم لأن القول بها يضيف الى كون وجود الأشياء وعدمها في الحياة سواء، فتصبح حينئذ لا معنى لها ولا حكمة لوجودها.

لذا فمن النتائج الخطيرة والمضلة للانحراف الفكري ، هو القول بجبرية الإنسان ونفي المسؤولية عنه ، وهو يعني نفي أهم خاصة وميزة للإنسان ، ولو سلبنا الاختيار عنه على أي فعل من أفعاله لما بقي موضوع للمسؤولية والوظيفة والأمر والنهي والتكليف والجزاء والثواب والعقاب، بل يستلزم عبثية النظام التكويني وعدم غائيته.^(١)

ومن الذين قالوا بالجبر هو الفخر الرازي ، الذي انطلق في استدلاله على دعواه القائمة على ذلك على عدد من الآيات ، ذكر أنها تدل على نظرية الجبر ،

منتقداً كل من يخالف هذه النظرية، ففي تفسير قوله تعالى : ((مَنْ يَشَاءُ اللَّهُ فَيَنْقُضْ عُقْدَهُ يَنْقُضْهَا وَيَمْسِكْهَا يَمْسِكْ ۗ لِلَّهِ يُلَاقِ أُولُو الْأَلْبَابِ الْحُكْمَ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ))^(١) ،
 ﴿مَنْ يَشَاءُ اللَّهُ فَيَنْقُضْ عُقْدَهُ يَنْقُضْهَا وَيَمْسِكْهَا يَمْسِكْ ۗ لِلَّهِ يُلَاقِ أُولُو الْأَلْبَابِ الْحُكْمَ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾
 ﴿مَنْ يَشَاءُ اللَّهُ فَيَنْقُضْ عُقْدَهُ يَنْقُضْهَا وَيَمْسِكْهَا يَمْسِكْ ۗ لِلَّهِ يُلَاقِ أُولُو الْأَلْبَابِ الْحُكْمَ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾
 ﴿مَنْ يَشَاءُ اللَّهُ فَيَنْقُضْ عُقْدَهُ يَنْقُضْهَا وَيَمْسِكْهَا يَمْسِكْ ۗ لِلَّهِ يُلَاقِ أُولُو الْأَلْبَابِ الْحُكْمَ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾
 ﴿مَنْ يَشَاءُ اللَّهُ فَيَنْقُضْ عُقْدَهُ يَنْقُضْهَا وَيَمْسِكْهَا يَمْسِكْ ۗ لِلَّهِ يُلَاقِ أُولُو الْأَلْبَابِ الْحُكْمَ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾
 ﴿مَنْ يَشَاءُ اللَّهُ فَيَنْقُضْ عُقْدَهُ يَنْقُضْهَا وَيَمْسِكْهَا يَمْسِكْ ۗ لِلَّهِ يُلَاقِ أُولُو الْأَلْبَابِ الْحُكْمَ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾
 فصلت/١٧.

ينتقد قولاً للمعتزلة فيقول فيه : ((قالت المعتزلة هذه الآية دالة على أن الله تعالى قد ينصب الدلائل ويزيح الأعذار والعلل، إلا أن الإيمان إنما يحصل من

العبد لأن قوله ((مَنْ يَشَاءُ اللَّهُ فَيَنْقُضْ عُقْدَهُ يَنْقُضْهَا وَيَمْسِكْهَا يَمْسِكْ ۗ لِلَّهِ يُلَاقِ أُولُو الْأَلْبَابِ الْحُكْمَ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ)) يدل على أنهم من عند أنفسهم أتوا بذلك العمى فهذا يدل على أن الكفر والإيمان يحصلان من العبد)).^(٢)

(١) ينظر: دروس في العقيدة الاسلامية ، محمد تقي اليزدي: ١٤٤-١٤٥ .
 (٢) التفسير الكبير : ٩٨/٢٧ .

وللرازي تعليق على هذا القول ينتابه الرفض على الفهم الذي تبنته المعتزلة في تأويلهم للنص حيث قال : ((وأقول : بل هذه الآية من أدل الدلائل على إنها إما يحصلان من الله لا من العبد))^(١) ويقصد بذلك الكفر والايمن.

أما الأدلة العقلية التي ساقها على قوله فتكمن في وجهين : ((الأول : أنهم إنما صدر عنهم ذلك العمى ، لأنهم أحبوا تحصيله ، فلما وقع في قلبهم هذه المحبة دون محبة هذه ، فإن حصل ذلك الترجيح لا لمرجح فهو باطل ، وإن كان المرجح هو العبد عاد الطلب ، وإن كان المرجح هو الله فقد حصل المطلوب ، والثاني : انه

تعالى قال ﴿ وَمَنْ يَتَّبِعْ أَهْلَ عَادِ فَاصْتَفَىٰ أَهْلَهَا بِكُفْرِهِمْ وَإِن يَمْسَسْكَ اللَّهُ الذُّلَّ فَاصْتَفَىٰ أَهْلَهُ بِتِلْكَ الْكِبْرِيَاءِ الَّتِي عَلَّمَهُ إِذْ كَفَرَ ۗ وَكَانَ ظَالِمًا لِّنَفْسِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ ومن المعلوم بالضرورة أن أحداً لا يحب العمى والجهل مع العلم بكونه عمى وجاهلاً، بل ما لم يظن في ذلك العمى والجهل كونه تبصرة وعلماً لا يرغب فيه ، فأقدامه على اختيار ذلك الجهل لا بد وأن يكون مسبوقاً بجهلٍ آخر ، فإن كان ذلك الجهل الثاني باختياره أيضاً لزم التسلسل وهو محال ، فلا بد من انتهاء تلك الجهالات الى جهلٍ يحصل فيه لا باختياره وهو المطلوب))^(٢).

ومن ثم فإن هذين الوجهين العقلين يوجهان معنى الآية الى القول بنظرية الجبر ، وأن الكفر والإيمان من الله سبحانه لا من العبد ، وعليه فهو المرید والفاعل لكفر الكافرين وظلم الظالمين وفسق الفاسقين ، وقد داخل هذا التوجيه للآية ، المجبرة كرب عظيم من تنزيه الخالق سبحانه عن أن يكون هو المرید والفاعل للكفر والظلم والفسق ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً^(٣).

ولم يكتف الرازي بنقد أفكار المعتزلة وآرائهم بخصوص هذه المسألة ، بل راح ينقد رجالاتها ، ومن قبيل ذلك فقد وجه نقداً لاذعاً للزمخشري الذي فسّر الآية

بقوله : ((﴿ وَمَنْ يَتَّبِعْ أَهْلَ عَادِ فَاصْتَفَىٰ أَهْلَهَا بِكُفْرِهِمْ وَإِن يَمْسَسْكَ اللَّهُ الذُّلَّ فَاصْتَفَىٰ أَهْلَهُ بِتِلْكَ الْكِبْرِيَاءِ الَّتِي عَلَّمَهُ إِذْ كَفَرَ ۗ وَكَانَ ظَالِمًا لِّنَفْسِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾)) فاختاروا الدخول في الضلالة على

(١) التفسير الكبير : ٩٨/٢٧ .

(٢) م.ن : ٩٨/٢٧-٩٩ .

(٣) ينظر: التفسير المقارن ، محمد باقر الناصري: ١٠١/٧ .

الدخول في الرشد ، ولو لم يكن في القرآن حجة على القدرية الذين هم مجوس هذه الأمة بشهادة نبيها (صلى الله عليه وسلم) - وكفى به شاهداً- إلا هذه الآية ، لكفى بها حجة ((^(١)).

فيقول في نقده : ((وشرع صاحب الكشاف ههنا في سفاهة عظيمة ، والأولى أن لا يلتفت اليه لأنه وإن كان قد سعى سعياً حسناً فيما يتعلق بالألفاظ ، إلا أن المسكين كان بعيداً من المعاني))^(٢) ، في حين وصف بعض المعاصرين كلام الزمخشري هذا بأنه كلام منطقي ووجيه.^(٣) في ردٍ ضمنى على رأي الرازي ونقده.

ولاشك في أن ما ذهب اليه الفخر الرازي لا يمثل قول جميع أهل السنة ، لان منهم من يقول بخلاف ذلك ، بل هو يمثل الفكر الأشعري ، الذي لم يستطع التخلص منه في هذه المسألة ، على الرغم من جهوده الكبيرة في التنظير وسعيه اللامحدود في سوق الاستدلالات في بعض المسائل الكلامية .

وفي مقام آخر يستدل الرازي بقول أصحابه على فساد ما ذهب اليه المعتزلة

أيضاً ، ففي تفسير قوله تعالى : ((...))^(٤) ، في تفسير قوله تعالى : ((...))^(٤) ، يقول : ((المعتزلة احتجوا بهذه الآية على

أن فعل العبد بإيجاده وتكوينه ، قالوا لأن الآية صريحة في إضافة خيره وشره اليه ، ولو كان ذلك بتخليق الله تعالى لبطلت هذه الإضافة ويجري صدور أفعاله منه مجرى لونه وطوله وشكله وسائر الأمور التي لا قدرة له عليها البتة قال القاضي: لو كان خالقاً لأفعالهم فما الفائدة في التكليف؟))^(٤).

(١) الكشاف ، للزمخشري : ١٩٩/٤ - ٢٠٠.

(٢) التفسير الكبير : ٩٩/٢٧.

(٣) ينظر: التفسير المقارن، محمد باقر الناصري : ١٠١/٧.

(٤) التفسير الكبير : ١٢٤/٧.

وفي مقام معالجته هذا القول ونقده يقول : ((احتج أصحابنا بهذه الآية على فساد القول بالمحابطة قالوا : لأنه تعالى اثبت كلا الأمرين على سبيل الجمع ، فبيّن أنّ لها ثواب ما كسبت وعليها عقاب ما اكتسبت ، وهذا صريح في أنّ هذين الاستحقاقين يجتمعان ، وانه لا يلزم من [طريان]* احدهما زوال الآخر ، قال الجبائي : ظاهر الآية وغن دل على الإطلاق إلا أنه مشروط والتقدير : لها ما كسبت من ثواب العمل الصالح إذا لم تبطله ، وعليها ما اكتسبت من العقاب إذا لم تكفره بالتوبة ، وإنما صرنا الى إضمار هذا الشرط لما بينا أنّ الثواب يجب أن يكون منفعة خالصة دائمة وأن العقاب يجب أن يكون مضرة خالصة دائمة ، والجمع بينهما محال في العقول، فكان الجمع بين استحقاقيهما أيضا محالاً))^(١) .

والملاحظ على هذا الأسلوب من المعالجة أنه يعتمد العقل في رد قول المعتزلة وبذلك فهو يعطيه الهيمنة في الوصول الى ما يصبوا اليه وهو القول : بجبرية الإنسان.

ومما يلحظ في هذا الاتجاه أنّ الفخر الرازي انطلق في استدلاله على دعواه القائمة على نظرية الجبر على عدد من الآيات القرآنية ، ذكر أنها تدل على هذه النظرية ، مما حدا به الى إهمال جميع الآيات التي تدل في إسناد الأفعال الى الإنسان ، فهو مارس ضرباً من التجزئة والتبويض في التعامل مع النصوص القرآنية ذات العلاقة بهذه المسألة الكلامية ، إذ انتقى بعض الآيات على حساب آيات أخرى تتغاير مدلولاتها ومعطياتها مع ما انتقاه.

(١) التفسير الكبير: ١٢٤/٧.

(*) هكذا ورد في المطبوع، ولعلّ الصحيح الذي يناسب سياق الكلام (جريان).

(٢) ينظر: التفسير الكبير : ١٠١/٢١-١٠٢ + ١٨٨/٢١ + ٢٠/٢٢ + ١١٣/٢٧ . حسب الترتيب .

(٣) ينظر : في علم الكلام ، احمد محمود صبحي: ٨٢/٢ .

الصدد : ((انه لا خالق إلا الله وانّ أفعال العباد مخلوقة لله مقدورة كما قال (خلقكم وما تعملون)، وان العباد لا يقدرّون أن يخلقوا شيئاً وهم يُخلقون كما قال : (هل من خالق غير الله) ((^(١).

(١) التفسير الكبير : ٥٣/١٩ .

(٢) م.ن : ٥٣/١٩ .

(٣) إكمال الدين وإتمام النعمة ، الصدوق : ٧٠ .

(٤) الاعتقادات ، الصدوق : ٤١ + التشيع نشأته معالمه، هاشم الموسوي: ١٠٧ .

(٥) الميزان ، الطباطبائي: ٣٨٣/١١-٣٨٤ .

وقد علّق السيد الطباطبائي على هذه الرواية موضحاً، فيقول : ((والرواية كما ترى تنفي البداء بمعنى علمه تعالى ثانياً بما كان جاهلاً به أولاً ، بمعنى تغير علمه في ذاته كما ربما يتفق فينا - كبشر- تعالى عن ذلك ، وإنما هو ظهور أمر منه تعالى ثانياً بعدما كان الظاهر منه خلافه أولاً فهو محو الأول وإثبات الثاني والله سبحانه عالم بهما جميعاً))^(١).

هذا هو فهم الإمامية لحقيقة البداء ، وهو لا يختلف عن فهم علماء المسلمين

له ، يقول ابن كثير وهو بصدد تفسير قوله تعالى (③ ④ ⑤ ⑥ ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ ⑪ ⑫ ⑬ ⑭ ⑮ ⑯ ⑰ ⑱ ⑲ ⑳ ㉑ ㉒ ㉓ ㉔ ㉕ ㉖ ㉗ ㉘ ㉙ ㉚ ㉛ ㉜ ㉝ ㉞ ㉟ ㊱ ㊲ ㊳ ㊴ ㊵ ㊶ ㊷ ㊸ ㊹ ㊺ ㊻ ㊼ ㊽ ㊾ ㊿) : ((انّ الأقدار ينسخ الله ما يشاء منها ، ويثبت منها ما يشاء))^(٢).

مؤكداً قوله بما رواه الطبري في تفسيره ((عن ابن مسعود ، أنّه كان يقول

: اللهم إنّ كنت كتبتني في أهل الشقاء فامحني وأثبتني في أهل السعادة))^(٣).

وعليه فالمحو والإثبات كلاهما في علم الله ، ولم يقل احد بخلاف ذلك ، لذا يبدو لي انّ الرازي لم يدرك مفهوم البداء على حقيقته عند الإمامية ، لأن البداء عندهم ليس هو علم بعد جهل ، وإنما تبدّل في أوامر الله نتيجة تبدّل في أحوال العباد ، وذلك في المجال الاختياري الذي أناطه الله بالبشر وذلك من قبيل التوبة وصلة الرحم والصدقة ، فإنّ ذلك - كما ورد في المأثور - يطيل العمر ، وهذا الفعل جعله الله من خيارات العبد فإن شاء فعله ، وإن لم يشأ لم يفعله .

(١) الميزان ، الطباطبائي : ٣٨٤/١١ .

(٢) تفسير القران العظيم : ٤٦٩/٤ .

(٣) جامع البيان ، الطبري : ٤٨٣/١٦ .

«الفصل الرابع»

نقد الفخر الرازي لآراء المفسرين في المسائل الفقهية

توطئة

المبحث الأول : أحكام الصلاة ومقدماتها

المسألة الأولى : حكم البسملة .

المسألة الثانية : حكم الجمع بين الصلاتين .

المسألة الثالثة : حكم الأرجل في الوضوء بين الغسل والمسح

المبحث الثاني : أحكام الزوج

المسألة الأولى : حكم تعدد الزوجات

المسألة الثانية : حكم موافقة الزوج

المبحث الثالث : أحكام متفرقة

المسألة الأولى : حكم صوم رمضان للمريض والمسافر بين

الرخصة والوجوب

المسألة الثانية : حكم دلالة السكر بين الحقيقة والمجاز

الفـ ابع

نقد الفخر الرازي لآراء المفسرين في المسائل الفقهية

توطئة :

من الأسس التشريعية التي بُني عليها الفقه الإسلامي بأسره آيات الأحكام . وقد عرّف باحثون التفسير الفقهي الإسلامي بأنه : ((تفسير آيات الأحكام عند الفرق الإسلامية جميعاً ، كل بحسب منهجه وطريقته في التفسير ، أي بما يفرض عليه مذهبه وعقيدته ، فإنّ للمذهبية الدينية اثر واضح في توجيه آيات الأحكام))^(١). وقد افرد العلماء كتباً خاصة بآيات الأحكام ، ((فالجصاص وضع كتاباً في أحكام القرآن على مذهب الحنفية ، وابن العربي على مذهب المالكية ووضع الكيا الهراسي على مذهب الشافعية وغيرهم أمثال الطبرسي الشيعي الإمامي في مجمع البيان ، والشوكاني الشيعي الزيدي في فتح القدير))^(٢). لكنهم اختلفوا فيها ، والاختلاف وارد في الشريعة الإسلامية ، إذ يكون تعضيداً لثراء منظومتها المعرفية ، ومن مصاديق ذلك الاختلاف ، اختلافهم في عدد آيات الأحكام ، فتصدى إلى ذلك الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) ، وابن عربي (ت: ٥٤٣هـ) ، وصديق خان (ت: ١٣٤٧هـ) ، فذكروا أنّها خمسمئة آية ، أو مئتان ، أو أكثر من خمسمائة ، وذهب بعضهم الى أنّه قد ينقص أو يزيد^(٣). وشاطر المقداد السيوري (ت: ٨٢٦هـ) من يراها خمسمائة آية فيقول : ((اشتهر بين القوم أنّ الآيات المبحوث عنها نحو من خمسمائة آية ، وإنما ذاك بالمتكرر وإلا فهي لا تبلغ ذلك))^(٤).

- (١) دلالة السياق في آيات الأحكام التشريعية في تفسيري روح المعاني والميزان، حيدر جبار ، رسالة ماجستير ،كلية الآداب-جامعة القادسية :٢٤ .
- (٢) النص القرآني وضرورة التفسير ، احمد عبد الغفار :٢٢٣ .
- (٣) ينظر: أسباب اختلاف المفسرين في تفسير آيات الأحكام ، عبد الله حوري الحوري ، رسالة ماجستير ، كلية دار العلوم ، جامعة القاهرة، (٢٠٠١م) :١٨ .
- (٤) كنز العرفان : ١٤/١ .

ومنهم من يراها لا تحدّد بعدد معيّن ؛ بل الأمر يختلف باختلاف القرائح والأذهان ، وما يفتحه الله من وجوه الاستنباط .^(١)

وقد قسم العلماء والمختصون آيات الأحكام بحسب نوعها وورودها في القرآن الكريم الى ثلاثة أقسام : ((القسم الأول : الأحكام الاعتقادية ، وهي التي تتعلق بعقيدة المسلم ، والقسم الثاني : الأحكام العملية ، وتتصل بما يصدر عن المكلف من أفعال وأفعال وعقود وتصرفات ، والقسم الثالث : الأحكام الخلقية ، وتعمل على تهذيب النفوس ، وتقويم الخلق ، وتربية الوجدان ...))^(٢) .

وقد اقتصرنا في دراستنا ههنا لآيات الأحكام على الجانب التشريعي منها ، لأمرين : أحدهما: سعة هذه الدراسة ، فيما لو كانت كتلة واحدة ، أي تضم أقسامها الثلاثة المذكورة آنفاً .

والآخر : اشرنا في بعض مواطن بحثنا إلى الجانب العقائدي منها ، ولاسيما فيما يتعلق بعلم التوحيد .

والجانب التشريعي يقسم على قسمين : أحدهما : العبادات والتي تنضم علاقة الإنسان بخالقه من صلاة وصيام وحج وزكاة وغيرها . والآخر : معاملات ، واللاتي تنظم علاقة الإنسان بأخيه الإنسان ، والإنسان وما يحيط به ، من بيع وشراء ودين ورهن وغيرها .

أما مذهب الرازي في هذا المجال ، فقد ذُكر أنّه أشعري في مجال العقيدة وشافعي في مجال الفقه يشوبه شيء من التصوف .^(٣)

(١) ينظر: التفسير الكبير : ١٠٧/١٤ .

(٢) م.ن : ١٠٧/١٤ .

المبحث الأول : أحكام الصلاة ومقدماتها

المسألة الأولى : حكم البسمة

يرى بعض المعاصرين ((انّ أوسع من كتب في جزئية البسمة هو الفخر الرازي ، حيث كرّس فصلاً موسعاً قارب أربع عشرة صفحة ، أورد فيها أقوال المثبتين لجزئيتها ووجوب قراءتها في الصلاة مع أدلة النافين لها ...))^(١).

ففي بيان كون البسمة آية من القرآن أم لا ، يقول الرازي : ((قال قراء المدينة والبصرة وفقهاء الكوفة أنها ليست من الفاتحة ، وقال قراء مكة والكوفة وأكثر فقهاء الحجاز ، أنها آية من الفاتحة))^(٢).

أما الوجوه التي احتج بها المثبتون لجزئية البسمة فهي ما يقرب من سبع عشرة حجة أوردها الرازي في تفسيره والتي تباينت بين النقل والخبر والإجماع والعقل^(٣).

أما حجتهم في النقل ، يقول الرازي : ((ان بسم الله الرحمن الرحيم لا شك انه من القرآن في سورة النمل ثم انّا نراه مكرراً بخط القرآن ، فوجب ان يكون من القرآن ، كما انّا لو رأينا قوله تعالى : ((فبأي آلاء ربكما تكذبان)) من سورة الرحمن ، وقوله تعالى : ((ويل يومئذ للمكذبين)) من سورة المرسلات ، مكرراً في القرآن بخط واحد وصورة واحدة ، قلنا : ان الكل من القرآن))^(٤).

وأما حجتهم في الخبر فكانت روايات عدّة ، يقول الرازي : ((روي عن أبي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : فاتحة الكتاب سبع آيات أولاهن بسم

الله الرحمن الرحيم . روي الثعلبي بإسناده عن جعفر بن محمد بن أبيه عن جابر بن عبد الله أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال له : كيف تقول إذا قمت الى الصلاة، قال: أقول الحمد لله رب العالمين ، قال : قل : بسم الله الرحمن الرحيم ، وروى أيضاً بإسناده عن أم سلمة أنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم

(١) التفسير المقارن ، الناصري : ٢٢/١ + ينظر : التفسير الكبير : ١٥٦/١-١٧١ .

(٢) التفسير الكبير : ١٦١/١ .

(٣) ينظر : م.ن : ١٦١/١-١٦٥ .

(٤) م.ن : ١٦٤/١-١٦٥ .

الحمد لله رب العالمين وروى أيضاً بإسناده عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنّه كان إذا افتتح السورة في الصلاة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ، وكان يقول : من ترك قراءتها فقد نقص))^(١)

وأما الإجماع ، يقول الرازي : ((اجمع المسلمون على أنّ ما بين الدفتين كلام

الله ، والتسمية موجودة بين الدفتين ، فوجب جعلها من كلام الله تعالى))^(٢).

وأما العقل فقد ((ثبت بالتواتر أنّ الله تعالى كان ينزل هذه الكلمة على محمد عليه الصلاة والسلام ، وكان يأمر بكتبه بخط المصحف ، وبيننا أنّ حال الخلاف في انه هل هو من القران فرجع إلى أحكام مخصوصة مثل انه هل يجب قراءته ، وهل يجوز للجنب قراءته ، وللمحدث منه ؟ فنقول : ثبوت هذه الأحكام أحوط فوجب المصير اليه))^(٣).

ومن أدلتهم العقلية الأخرى يقول الرازي : ((أنّه تعالى متقدم بالوجود على وجود سائر الموجودات ، لأنه تعالى قديم وخالق وغيره محدث ومخلوق ، والقديم الخالق يجب أن يكون سابقاً على المحدث المخلوق، وإذا ثبت انه تعالى سابق على غيره ، وهذا السبق في الذكر لا يحصل إلا إذا كان قراءة بسم الله الرحمن الرحيم سابقة على سائر الأذكار والقراءات ، وإذا ثبت أنّ القول بوجوب هذا التقدم حسن في العقول وجب أن يكون معتبراً في الشرع لقوله عليه الصلاة والسلام : ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن ، وإذا ثبت وجوب القراءة ثبت أيضاً أنها آية من الفاتحة ، لأنه لا قائل بالفرق))^(٤).

هذه وجوه المثبتين لجزئية البسمة وأدلتهم أوردتها مفسرنا في تفسيره ، وهو مما لاشك فيه يشاركونهم الرأي في هذا المقام، أذ يقول: ((والذي عندي فيه ان النقل

(١) التفسير الكبير : ١٦٢/١ .

(٢) م.ن : ١٦٣/١ .

(٣) م.ن : ١٦٥/١ .

(٤) م.ن : ١٦٤/١ .

المتواتر ثابت بأن بسم الله الرحمن الرحيم كلام انزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم ، وبأنه مثبت في المصحف بخط القران وعند هذا ظهر انه لم يبق لقولنا انه من القرآن او ليس من القرآن فائدة ..)).^(١)

ثم بعد ذلك أورد حجج النافين لجزئيتها وأدلتهم فيقول : ((واحتج المخالف بأشياء منها : الأول : تعلقوا بخبر أبي هريرة ، وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : يقول الله تعالى : قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ، فإذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدني عبدي ، وإذا قال الرحمن الرحيم يقول الله تعالى أثنى عليّ عبدي وإذا قال مالك يوم الدين يقول الله تعالى مجدني عبدي ، وإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين يقول الله تعالى هذا بيني وبين عبدي)).^(٢)

ووجه الاستدلال في هذا الخبر يقول الرازي : ((والاستدلال بهذا الخبر من وجهين : الأول : انه عليه الصلاة والسلام لم يذكر التسمية ، ولو كانت آية من الفاتحة لذكرها ، والثاني : انه تعالى قال : جعلت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ، والمراد من الصلاة الفاتحة ، لان الفاتحة سبع آيات فيجب أن يكون فيها لله ثلاث آيات ونصف ... وللعبد ثلاث آيات ونصف ، وذلك يبطل التصنيف المذكور)).^(٣)

أما حجبتهم الثانية ، فيقول الرازي : ((روت عائشة رضي الله تعالى عنها أنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان يفتح الصلاة بالتكبير ، والقراءة بالحمد لله رب العالمين ، وهذا يدل على ان التسمية ليست آية من الفاتحة)).^(٤)

أما الحجة الثالثة ، فيقول مفسرنا : ((لو كان قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية من هذه السورة ، لزم التكرار في قوله الرحمن الرحيم ، وذلك بخلاف الدليل))^(٥).

(١) التفسير الكبير : ١٦١/١ .

(٢) م.ن : ١٦٥/١ .

(٣) م.ن : ١٦٥/١ .

(٤) م.ن : ١٦٥/١ .

(٥) م.ن : ١٦٥/١ .

لكن حجج النافين هذه وأدلتهم نقدها مفسرنا الرازي من خلال أدلته النقلية والعقلية واللغوية .

أما حجتهم الأولى فقد نقدها من وجهين : ((الأول: قوله – صلى الله عليه واله وسلم- في مالك يوم الدين هذا بيني وبين عبدي ، يعني في القسمة ، وإنما يكون كذلك إذا حصلت ثلاثة قبلها وثلاثة بعدها ، وإنما يحصل ثلاثة قبلها لو كانت التسمية آية من الفاتحة فصار هذا الخبر حجة لنا من هذا الوجه . الثاني : ان لفظ النصف كما يحتل النصف في عدد الآيات فهو أيضاً يحتل النصف في المعنى ، قال عليه الصلاة والسلام : الفرائض نصف العلم ، وسماه بالنصف من حيث انه بحث عن أحوال الأموات ، والموت والحياة قسمان ، وقال شريح : أصبحت ونصف الناس عليّ غضبان ، سماه نصفاً من حيث أنّ بعضهم ساخطون ، وهذا الخبر الذي تمسكوا به ليس المقصود منه بيان إنّ بسم الله الرحمن الرحيم هل هي آية من الفاتحة أم لا ؟ لكن المقصود منه بيان شيء آخر ، فكانت دلائلنا أقوى وواظهر))^(١).

وهو بذلك ألزمهم الحجة في كون النصف قد يكون في العدد كما هو في عدد الآيات ، وقد يكون في المعنى ، وحينئذ يكون المقصود من النصف الوارد في الخبر هو نصف الآيات من حيث المعنى ، لا نصفها من حيث العدد .

أما حجتهم الثانية فقد نقدها من خلال قول الشافعي فيقول : ((والجواب عن حجتهم الثانية ما قال الشافعي فقال : لعلّ عائشة جعلت الحمد لله رب العالمين اسماً

لهذه السورة ، كما يقال : قرأ فلان ((الحمد لله الذي خلق السموات)) والمراد انه قرأ هذه السورة ، فكذا ههنا ((^(٢)).

أما نقده للحجة الثالثة فكان يكمن في ((أن التكرار لأجل التأكيد كثير في القرآن ، وتأكيد كون الله تعالى رحماناً رحيماً من أعظم المهمات))^(٣).

(١) التفسير الكبير : ١٦٦/١ .

(٢) م.ن : ١٦٦/١ .

(٣) م.ن : ١٦٦/١ .

وقد ذكر بعضهم أنّ في التكرار قولين : الأول : إنّما كرر للتوكيد ، والآخر : إنّما كرر لان المعنى :وجب الحمد لله لأنه الرحمن الرحيم .^(١)

وفي ضوء ما تقدم ، انتهى الرازي إلى الجزم بجزئية البسمة، ووجوب قراءتها ، بصفتها جزءاً من فاتحة الكتاب ومن كل سورة فقراءة الفاتحة فيها من دون قراءة (بسم الله الرحمن الرحيم) يوجب كون الصلاة بتراء، ولفظ الأبتّر يدل على غاية النقصان والخلل فيقول: ((الصلاة الخالية عن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم تكون في غاية النقصان والخلل وكل من أقرّ بهذا الخلل والنقصان قال بفساد هذه الصلاة، وذلك يدل على أنها من الفاتحة وانه يجب قراءتها))^(٢) وكان دليله على

هذا القول ، القرآن والخبر ، أما القرآن : ((فقله تعالى :)) ﴿ ١٠٠ ١٠١ ١٠٢ ١٠٣ ١٠٤ ١٠٥ ١٠٦ ١٠٧ ١٠٨ ١٠٩ ١١٠ ١١١ ١١٢ ١١٣ ١١٤ ١١٥ ١١٦ ١١٧ ١١٨ ١١٩ ١٢٠ ١٢١ ١٢٢ ١٢٣ ١٢٤ ١٢٥ ١٢٦ ١٢٧ ١٢٨ ١٢٩ ١٣٠ ١٣١ ١٣٢ ١٣٣ ١٣٤ ١٣٥ ١٣٦ ١٣٧ ١٣٨ ١٣٩ ١٤٠ ١٤١ ١٤٢ ١٤٣ ١٤٤ ١٤٥ ١٤٦ ١٤٧ ١٤٨ ١٤٩ ١٥٠ ١٥١ ١٥٢ ١٥٣ ١٥٤ ١٥٥ ١٥٦ ١٥٧ ١٥٨ ١٥٩ ١٦٠ ١٦١ ١٦٢ ١٦٣ ١٦٤ ١٦٥ ١٦٦ ١٦٧ ١٦٨ ١٦٩ ١٧٠ ١٧١ ١٧٢ ١٧٣ ١٧٤ ١٧٥ ١٧٦ ١٧٧ ١٧٨ ١٧٩ ١٨٠ ١٨١ ١٨٢ ١٨٣ ١٨٤ ١٨٥ ١٨٦ ١٨٧ ١٨٨ ١٨٩ ١٩٠ ١٩١ ١٩٢ ١٩٣ ١٩٤ ١٩٥ ١٩٦ ١٩٧ ١٩٨ ١٩٩ ٢٠٠ ٢٠١ ٢٠٢ ٢٠٣ ٢٠٤ ٢٠٥ ٢٠٦ ٢٠٧ ٢٠٨ ٢٠٩ ٢١٠ ٢١١ ٢١٢ ٢١٣ ٢١٤ ٢١٥ ٢١٦ ٢١٧ ٢١٨ ٢١٩ ٢٢٠ ٢٢١ ٢٢٢ ٢٢٣ ٢٢٤ ٢٢٥ ٢٢٦ ٢٢٧ ٢٢٨ ٢٢٩ ٢٣٠ ٢٣١ ٢٣٢ ٢٣٣ ٢٣٤ ٢٣٥ ٢٣٦ ٢٣٧ ٢٣٨ ٢٣٩ ٢٤٠ ٢٤١ ٢٤٢ ٢٤٣ ٢٤٤ ٢٤٥ ٢٤٦ ٢٤٧ ٢٤٨ ٢٤٩ ٢٥٠ ٢٥١ ٢٥٢ ٢٥٣ ٢٥٤ ٢٥٥ ٢٥٦ ٢٥٧ ٢٥٨ ٢٥٩ ٢٦٠ ٢٦١ ٢٦٢ ٢٦٣ ٢٦٤ ٢٦٥ ٢٦٦ ٢٦٧ ٢٦٨ ٢٦٩ ٢٧٠ ٢٧١ ٢٧٢ ٢٧٣ ٢٧٤ ٢٧٥ ٢٧٦ ٢٧٧ ٢٧٨ ٢٧٩ ٢٨٠ ٢٨١ ٢٨٢ ٢٨٣ ٢٨٤ ٢٨٥ ٢٨٦ ٢٨٧ ٢٨٨ ٢٨٩ ٢٩٠ ٢٩١ ٢٩٢ ٢٩٣ ٢٩٤ ٢٩٥ ٢٩٦ ٢٩٧ ٢٩٨ ٢٩٩ ٣٠٠ ٣٠١ ٣٠٢ ٣٠٣ ٣٠٤ ٣٠٥ ٣٠٦ ٣٠٧ ٣٠٨ ٣٠٩ ٣١٠ ٣١١ ٣١٢ ٣١٣ ٣١٤ ٣١٥ ٣١٦ ٣١٧ ٣١٨ ٣١٩ ٣٢٠ ٣٢١ ٣٢٢ ٣٢٣ ٣٢٤ ٣٢٥ ٣٢٦ ٣٢٧ ٣٢٨ ٣٢٩ ٣٣٠ ٣٣١ ٣٣٢ ٣٣٣ ٣٣٤ ٣٣٥ ٣٣٦ ٣٣٧ ٣٣٨ ٣٣٩ ٣٤٠ ٣٤١ ٣٤٢ ٣٤٣ ٣٤٤ ٣٤٥ ٣٤٦ ٣٤٧ ٣٤٨ ٣٤٩ ٣٥٠ ٣٥١ ٣٥٢ ٣٥٣ ٣٥٤ ٣٥٥ ٣٥٦ ٣٥٧ ٣٥٨ ٣٥٩ ٣٦٠ ٣٦١ ٣٦٢ ٣٦٣ ٣٦٤ ٣٦٥ ٣٦٦ ٣٦٧ ٣٦٨ ٣٦٩ ٣٧٠ ٣٧١ ٣٧٢ ٣٧٣ ٣٧٤ ٣٧٥ ٣٧٦ ٣٧٧ ٣٧٨ ٣٧٩ ٣٨٠ ٣٨١ ٣٨٢ ٣٨٣ ٣٨٤ ٣٨٥ ٣٨٦ ٣٨٧ ٣٨٨ ٣٨٩ ٣٩٠ ٣٩١ ٣٩٢ ٣٩٣ ٣٩٤ ٣٩٥ ٣٩٦ ٣٩٧ ٣٩٨ ٣٩٩ ٤٠٠ ٤٠١ ٤٠٢ ٤٠٣ ٤٠٤ ٤٠٥ ٤٠٦ ٤٠٧ ٤٠٨ ٤٠٩ ٤١٠ ٤١١ ٤١٢ ٤١٣ ٤١٤ ٤١٥ ٤١٦ ٤١٧ ٤١٨ ٤١٩ ٤٢٠ ٤٢١ ٤٢٢ ٤٢٣ ٤٢٤ ٤٢٥ ٤٢٦ ٤٢٧ ٤٢٨ ٤٢٩ ٤٣٠ ٤٣١ ٤٣٢ ٤٣٣ ٤٣٤ ٤٣٥ ٤٣٦ ٤٣٧ ٤٣٨ ٤٣٩ ٤٤٠ ٤٤١ ٤٤٢ ٤٤٣ ٤٤٤ ٤٤٥ ٤٤٦ ٤٤٧ ٤٤٨ ٤٤٩ ٤٥٠ ٤٥١ ٤٥٢ ٤٥٣ ٤٥٤ ٤٥٥ ٤٥٦ ٤٥٧ ٤٥٨ ٤٥٩ ٤٦٠ ٤٦١ ٤٦٢ ٤٦٣ ٤٦٤ ٤٦٥ ٤٦٦ ٤٦٧ ٤٦٨ ٤٦٩ ٤٧٠ ٤٧١ ٤٧٢ ٤٧٣ ٤٧٤ ٤٧٥ ٤٧٦ ٤٧٧ ٤٧٨ ٤٧٩ ٤٨٠ ٤٨١ ٤٨٢ ٤٨٣ ٤٨٤ ٤٨٥ ٤٨٦ ٤٨٧ ٤٨٨ ٤٨٩ ٤٩٠ ٤٩١ ٤٩٢ ٤٩٣ ٤٩٤ ٤٩٥ ٤٩٦ ٤٩٧ ٤٩٨ ٤٩٩ ٥٠٠ ٥٠١ ٥٠٢ ٥٠٣ ٥٠٤ ٥٠٥ ٥٠٦ ٥٠٧ ٥٠٨ ٥٠٩ ٥١٠ ٥١١ ٥١٢ ٥١٣ ٥١٤ ٥١٥ ٥١٦ ٥١٧ ٥١٨ ٥١٩ ٥٢٠ ٥٢١ ٥٢٢ ٥٢٣ ٥٢٤ ٥٢٥ ٥٢٦ ٥٢٧ ٥٢٨ ٥٢٩ ٥٣٠ ٥٣١ ٥٣٢ ٥٣٣ ٥٣٤ ٥٣٥ ٥٣٦ ٥٣٧ ٥٣٨ ٥٣٩ ٥٤٠ ٥٤١ ٥٤٢ ٥٤٣ ٥٤٤ ٥٤٥ ٥٤٦ ٥٤٧ ٥٤٨ ٥٤٩ ٥٥٠ ٥٥١ ٥٥٢ ٥٥٣ ٥٥٤ ٥٥٥ ٥٥٦ ٥٥٧ ٥٥٨ ٥٥٩ ٥٦٠ ٥٦١ ٥٦٢ ٥٦٣ ٥٦٤ ٥٦٥ ٥٦٦ ٥٦٧ ٥٦٨ ٥٦٩ ٥٧٠ ٥٧١ ٥٧٢ ٥٧٣ ٥٧٤ ٥٧٥ ٥٧٦ ٥٧٧ ٥٧٨ ٥٧٩ ٥٨٠ ٥٨١ ٥٨٢ ٥٨٣ ٥٨٤ ٥٨٥ ٥٨٦ ٥٨٧ ٥٨٨ ٥٨٩ ٥٩٠ ٥٩١ ٥٩٢ ٥٩٣ ٥٩٤ ٥٩٥ ٥٩٦ ٥٩٧ ٥٩٨ ٥٩٩ ٦٠٠ ٦٠١ ٦٠٢ ٦٠٣ ٦٠٤ ٦٠٥ ٦٠٦ ٦٠٧ ٦٠٨ ٦٠٩ ٦١٠ ٦١١ ٦١٢ ٦١٣ ٦١٤ ٦١٥ ٦١٦ ٦١٧ ٦١٨ ٦١٩ ٦٢٠ ٦٢١ ٦٢٢ ٦٢٣ ٦٢٤ ٦٢٥ ٦٢٦ ٦٢٧ ٦٢٨ ٦٢٩ ٦٣٠ ٦٣١ ٦٣٢ ٦٣٣ ٦٣٤ ٦٣٥ ٦٣٦ ٦٣٧ ٦٣٨ ٦٣٩ ٦٤٠ ٦٤١ ٦٤٢ ٦٤٣ ٦٤٤ ٦٤٥ ٦٤٦ ٦٤٧ ٦٤٨ ٦٤٩ ٦٥٠ ٦٥١ ٦٥٢ ٦٥٣ ٦٥٤ ٦٥٥ ٦٥٦ ٦٥٧ ٦٥٨ ٦٥٩ ٦٦٠ ٦٦١ ٦٦٢ ٦٦٣ ٦٦٤ ٦٦٥ ٦٦٦ ٦٦٧ ٦٦٨ ٦٦٩ ٦٧٠ ٦٧١ ٦٧٢ ٦٧٣ ٦٧٤ ٦٧٥ ٦٧٦ ٦٧٧ ٦٧٨ ٦٧٩ ٦٨٠ ٦٨١ ٦٨٢ ٦٨٣ ٦٨٤ ٦٨٥ ٦٨٦ ٦٨٧ ٦٨٨ ٦٨٩ ٦٩٠ ٦٩١ ٦٩٢ ٦٩٣ ٦٩٤ ٦٩٥ ٦٩٦ ٦٩٧ ٦٩٨ ٦٩٩ ٧٠٠ ٧٠١ ٧٠٢ ٧٠٣ ٧٠٤ ٧٠٥ ٧٠٦ ٧٠٧ ٧٠٨ ٧٠٩ ٧١٠ ٧١١ ٧١٢ ٧١٣ ٧١٤ ٧١٥ ٧١٦ ٧١٧ ٧١٨ ٧١٩ ٧٢٠ ٧٢١ ٧٢٢ ٧٢٣ ٧٢٤ ٧٢٥ ٧٢٦ ٧٢٧ ٧٢٨ ٧٢٩ ٧٣٠ ٧٣١ ٧٣٢ ٧٣٣ ٧٣٤ ٧٣٥ ٧٣٦ ٧٣٧ ٧٣٨ ٧٣٩ ٧٤٠ ٧٤١ ٧٤٢ ٧٤٣ ٧٤٤ ٧٤٥ ٧٤٦ ٧٤٧ ٧٤٨ ٧٤٩ ٧٥٠ ٧٥١ ٧٥٢ ٧٥٣ ٧٥٤ ٧٥٥ ٧٥٦ ٧٥٧ ٧٥٨ ٧٥٩ ٧٦٠ ٧٦١ ٧٦٢ ٧٦٣ ٧٦٤ ٧٦٥ ٧٦٦ ٧٦٧ ٧٦٨ ٧٦٩ ٧٧٠ ٧٧١ ٧٧٢ ٧٧٣ ٧٧٤ ٧٧٥ ٧٧٦ ٧٧٧ ٧٧٨ ٧٧٩ ٧٨٠ ٧٨١ ٧٨٢ ٧٨٣ ٧٨٤ ٧٨٥ ٧٨٦ ٧٨٧ ٧٨٨ ٧٨٩ ٧٩٠ ٧٩١ ٧٩٢ ٧٩٣ ٧٩٤ ٧٩٥ ٧٩٦ ٧٩٧ ٧٩٨ ٧٩٩ ٨٠٠ ٨٠١ ٨٠٢ ٨٠٣ ٨٠٤ ٨٠٥ ٨٠٦ ٨٠٧ ٨٠٨ ٨٠٩ ٨١٠ ٨١١ ٨١٢ ٨١٣ ٨١٤ ٨١٥ ٨١٦ ٨١٧ ٨١٨ ٨١٩ ٨٢٠ ٨٢١ ٨٢٢ ٨٢٣ ٨٢٤ ٨٢٥ ٨٢٦ ٨٢٧ ٨٢٨ ٨٢٩ ٨٣٠ ٨٣١ ٨٣٢ ٨٣٣ ٨٣٤ ٨٣٥ ٨٣٦ ٨٣٧ ٨٣٨ ٨٣٩ ٨٤٠ ٨٤١ ٨٤٢ ٨٤٣ ٨٤٤ ٨٤٥ ٨٤٦ ٨٤٧ ٨٤٨ ٨٤٩ ٨٥٠ ٨٥١ ٨٥٢ ٨٥٣ ٨٥٤ ٨٥٥ ٨٥٦ ٨٥٧ ٨٥٨ ٨٥٩ ٨٦٠ ٨٦١ ٨٦٢ ٨٦٣ ٨٦٤ ٨٦٥ ٨٦٦ ٨٦٧ ٨٦٨ ٨٦٩ ٨٧٠ ٨٧١ ٨٧٢ ٨٧٣ ٨٧٤ ٨٧٥ ٨٧٦ ٨٧٧ ٨٧٨ ٨٧٩ ٨٨٠ ٨٨١ ٨٨٢ ٨٨٣ ٨٨٤ ٨٨٥ ٨٨٦ ٨٨٧ ٨٨٨ ٨٨٩ ٨٩٠ ٨٩١ ٨٩٢ ٨٩٣ ٨٩٤ ٨٩٥ ٨٩٦ ٨٩٧ ٨٩٨ ٨٩٩ ٩٠٠ ٩٠١ ٩٠٢ ٩٠٣ ٩٠٤ ٩٠٥ ٩٠٦ ٩٠٧ ٩٠٨ ٩٠٩ ٩١٠ ٩١١ ٩١٢ ٩١٣ ٩١٤ ٩١٥ ٩١٦ ٩١٧ ٩١٨ ٩١٩ ٩٢٠ ٩٢١ ٩٢٢ ٩٢٣ ٩٢٤ ٩٢٥ ٩٢٦ ٩٢٧ ٩٢٨ ٩٢٩ ٩٣٠ ٩٣١ ٩٣٢ ٩٣٣ ٩٣٤ ٩٣٥ ٩٣٦ ٩٣٧ ٩٣٨ ٩٣٩ ٩٤٠ ٩٤١ ٩٤٢ ٩٤٣ ٩٤٤ ٩٤٥ ٩٤٦ ٩٤٧ ٩٤٨ ٩٤٩ ٩٥٠ ٩٥١ ٩٥٢ ٩٥٣ ٩٥٤ ٩٥٥ ٩٥٦ ٩٥٧ ٩٥٨ ٩٥٩ ٩٦٠ ٩٦١ ٩٦٢ ٩٦٣ ٩٦٤ ٩٦٥ ٩٦٦ ٩٦٧ ٩٦٨ ٩٦٩ ٩٧٠ ٩٧١ ٩٧٢ ٩٧٣ ٩٧٤ ٩٧٥ ٩٧٦ ٩٧٧ ٩٧٨ ٩٧٩ ٩٨٠ ٩٨١ ٩٨٢ ٩٨٣ ٩٨٤ ٩٨٥ ٩٨٦ ٩٨٧ ٩٨٨ ٩٨٩ ٩٩٠ ٩٩١ ٩٩٢ ٩٩٣ ٩٩٤ ٩٩٥ ٩٩٦ ٩٩٧ ٩٩٨ ٩٩٩ ١٠٠٠ ١٠٠١ ١٠٠٢ ١٠٠٣ ١٠٠٤ ١٠٠٥ ١٠٠٦ ١٠٠٧ ١٠٠٨ ١٠٠٩ ١٠١٠ ١٠١١ ١٠١٢ ١٠١٣ ١٠١٤ ١٠١٥ ١٠١٦ ١٠١٧ ١٠١٨ ١٠١٩ ١٠٢٠ ١٠٢١ ١٠٢٢ ١٠٢٣ ١٠٢٤ ١٠٢٥ ١٠٢٦ ١٠٢٧ ١٠٢٨ ١٠٢٩ ١٠٣٠ ١٠٣١ ١٠٣٢ ١٠٣٣ ١٠٣٤ ١٠٣٥ ١٠٣٦ ١٠٣٧ ١٠٣٨ ١٠٣٩ ١٠٤٠ ١٠٤١ ١٠٤٢ ١٠٤٣ ١٠٤٤ ١٠٤٥ ١٠٤٦ ١٠٤٧ ١٠٤٨ ١٠٤٩ ١٠٥٠ ١٠٥١ ١٠٥٢ ١٠٥٣ ١٠٥٤ ١٠٥٥ ١٠٥٦ ١٠٥٧ ١٠٥٨ ١٠٥٩ ١٠٦٠ ١٠٦١ ١٠٦٢ ١٠٦٣ ١٠٦٤ ١٠٦٥ ١٠٦٦ ١٠٦٧ ١٠٦٨ ١٠٦٩ ١٠٧٠ ١٠٧١ ١٠٧٢ ١٠٧٣ ١٠٧٤ ١٠٧٥ ١٠٧٦ ١٠٧٧ ١٠٧٨ ١٠٧٩ ١٠٨٠ ١٠٨١ ١٠٨٢ ١٠٨٣ ١٠٨٤ ١٠٨٥ ١٠٨٦ ١٠٨٧ ١٠٨٨ ١٠٨٩ ١٠٩٠ ١٠٩١ ١٠٩٢ ١٠٩٣ ١٠٩٤ ١٠٩٥ ١٠٩٦ ١٠٩٧ ١٠٩٨ ١٠٩٩ ١١٠٠ ١١٠١ ١١٠٢ ١١٠٣ ١١٠٤ ١١٠٥ ١١٠٦ ١١٠٧ ١١٠٨ ١١٠٩ ١١١٠ ١١١١ ١١١٢ ١١١٣ ١١١٤ ١١١٥ ١١١٦ ١١١٧ ١١١٨ ١١١٩ ١١٢٠ ١١٢١ ١١٢٢ ١١٢٣ ١١٢٤ ١١٢٥ ١١٢٦ ١١٢٧ ١١٢٨ ١١٢٩ ١١٣٠ ١١٣١ ١١٣٢ ١١٣٣ ١١٣٤ ١١٣٥ ١١٣٦ ١١٣٧ ١١٣٨ ١١٣٩ ١١٤٠ ١١٤١ ١١٤٢ ١١٤٣ ١١٤٤ ١١٤٥ ١١٤٦ ١١٤٧ ١١٤٨ ١١٤٩ ١١٥٠ ١١٥١ ١١٥٢ ١١٥٣ ١١٥٤ ١١٥٥ ١١٥٦ ١١٥٧ ١١٥٨ ١١٥٩ ١١٦٠ ١١٦١ ١١٦٢ ١١٦٣ ١١٦٤ ١١٦٥ ١١٦٦ ١١٦٧ ١١٦٨ ١١٦٩ ١١٧٠ ١١٧١ ١١٧٢ ١١٧٣ ١١٧٤ ١١٧٥ ١١٧٦ ١١٧٧ ١١٧٨ ١١٧٩ ١١٨٠ ١١٨١ ١١٨٢ ١١٨٣ ١١٨٤ ١١٨٥ ١١٨٦ ١١٨٧ ١١٨٨ ١١٨٩ ١١٩٠ ١١٩١ ١١٩٢ ١١٩٣ ١١٩٤ ١١٩٥ ١١٩٦ ١١٩٧ ١١٩٨ ١١٩٩ ١٢٠٠ ١٢٠١ ١٢٠٢ ١٢٠٣ ١٢٠٤ ١٢٠٥ ١٢٠٦ ١٢٠٧ ١٢٠٨ ١٢٠٩ ١٢١٠ ١٢١١ ١٢١٢ ١٢١٣ ١٢١٤ ١٢١٥ ١٢١٦ ١٢١٧ ١٢١٨ ١٢١٩ ١٢٢٠ ١٢٢١ ١٢٢٢ ١٢٢٣ ١٢٢٤ ١٢٢٥ ١٢٢٦ ١٢٢٧ ١٢٢٨ ١٢٢٩ ١٢٣٠ ١٢٣١ ١٢٣٢ ١٢٣٣ ١٢٣٤ ١٢٣٥ ١٢٣٦ ١٢٣٧ ١٢٣٨ ١٢٣٩ ١٢٤٠ ١٢٤١ ١٢٤٢ ١٢٤٣ ١٢٤٤ ١٢٤٥ ١٢٤٦ ١٢٤٧ ١٢٤٨ ١٢٤٩ ١٢٥٠ ١٢٥١ ١٢٥٢ ١٢٥٣ ١٢٥٤ ١٢٥٥ ١٢٥٦ ١٢٥٧ ١٢٥٨ ١٢٥٩ ١٢٦٠ ١٢٦١ ١٢٦٢ ١٢٦٣ ١٢٦٤ ١٢٦٥ ١٢٦٦ ١٢٦٧ ١٢٦٨ ١٢٦٩ ١٢٧٠ ١٢٧١ ١٢٧٢ ١٢٧٣ ١٢٧٤ ١٢٧٥ ١٢٧٦ ١٢٧٧ ١٢٧٨ ١٢٧٩ ١٢٨٠ ١٢٨١ ١٢٨٢ ١٢٨٣ ١٢٨٤ ١٢٨٥ ١٢٨٦ ١٢٨٧ ١٢٨٨ ١٢٨٩ ١٢٩٠ ١٢٩١ ١٢٩٢ ١٢٩٣ ١٢٩٤ ١٢٩٥ ١٢٩٦ ١٢٩٧ ١٢٩٨ ١٢٩٩ ١٣٠٠ ١٣٠١ ١٣٠٢ ١٣٠٣ ١٣٠٤ ١٣٠٥ ١٣٠٦ ١٣٠٧ ١٣٠٨ ١٣٠٩ ١٣١٠ ١٣١١ ١٣١٢ ١٣١٣ ١٣١٤ ١٣١٥ ١٣١٦ ١٣١٧ ١٣١٨ ١٣١٩ ١٣٢٠ ١٣٢١ ١٣٢٢ ١٣٢٣ ١٣٢٤ ١٣٢٥ ١٣٢٦ ١٣٢٧ ١٣٢٨ ١٣٢٩ ١٣٣٠ ١٣٣١ ١٣٣٢ ١٣٣٣ ١٣٣٤ ١٣٣٥ ١٣٣٦ ١٣٣٧ ١٣٣٨ ١٣٣٩ ١٣٤٠ ١٣٤١ ١٣٤٢ ١٣٤٣ ١٣٤٤ ١٣٤٥ ١٣٤٦ ١٣٤٧ ١٣٤٨ ١٣٤٩ ١٣٥٠ ١٣٥١ ١٣٥٢ ١٣٥٣ ١٣٥٤ ١٣٥٥ ١٣٥٦ ١٣٥٧ ١٣٥٨ ١٣٥٩ ١٣٦٠ ١٣٦١ ١٣٦٢ ١٣٦٣ ١٣٦٤ ١٣٦٥ ١٣٦٦ ١٣٦٧ ١٣٦٨ ١٣٦٩ ١٣٧٠ ١٣٧١ ١٣٧٢ ١٣٧٣ ١٣٧٤ ١٣٧٥ ١٣٧٦ ١٣٧٧ ١٣٧٨ ١٣٧٩ ١٣٨٠ ١٣٨١ ١٣٨٢ ١٣٨٣ ١٣٨٤ ١٣٨٥ ١٣٨٦ ١٣٨٧ ١٣٨٨ ١٣٨٩ ١٣٩٠ ١٣٩١ ١٣٩٢ ١٣٩٣ ١٣٩٤ ١٣٩٥ ١٣٩٦ ١٣٩٧ ١٣٩٨ ١٣٩٩ ١٤٠٠ ١٤٠١ ١٤٠٢ ١٤٠٣ ١٤٠٤ ١٤٠٥ ١٤٠٦ ١٤٠٧ ١٤٠٨ ١٤٠٩ ١٤١٠ ١٤١١ ١٤١٢ ١٤١٣ ١٤١٤ ١٤١٥ ١٤١٦ ١٤١٧ ١٤١٨ ١٤١٩ ١٤٢٠ ١٤٢١ ١٤٢٢ ١٤٢٣ ١٤٢٤ ١٤٢٥ ١٤٢٦ ١٤٢٧ ١٤٢٨ ١٤٢٩ ١٤٣٠ ١٤٣١ ١٤٣٢ ١٤٣٣ ١٤٣٤ ١٤٣٥ ١٤٣٦ ١٤٣٧ ١٤٣٨ ١٤٣٩ ١٤٤٠ ١٤٤١ ١٤٤٢ ١٤٤٣ ١٤٤٤ ١٤٤٥ ١٤٤٦ ١٤٤٧ ١٤٤٨ ١٤٤٩ ١٤٥٠ ١٤٥١ ١٤٥٢ ١٤٥٣ ١٤٥٤ ١٤٥٥ ١٤٥٦ ١٤٥٧ ١٤٥٨ ١٤٥٩ ١٤٦٠ ١٤٦١ ١٤٦٢ ١٤٦٣ ١٤٦٤ ١٤٦٥ ١٤٦٦ ١٤٦٧ ١٤٦٨ ١٤٦٩ ١٤٧٠ ١٤٧١ ١٤٧٢ ١٤٧٣ ١٤٧٤ ١٤٧٥ ١٤٧٦ ١٤٧٧ ١٤٧٨ ١٤٧٩ ١٤٨٠ ١٤٨١ ١٤٨٢ ١٤٨٣ ١٤٨٤ ١٤٨٥ ١٤٨٦ ١٤٨٧ ١٤٨٨ ١٤٨٩ ١٤٩٠ ١٤٩١ ١٤٩٢ ١٤٩٣ ١٤٩٤ ١٤٩٥ ١٤٩٦ ١٤٩٧ ١٤٩٨ ١٤٩٩ ١٥٠٠ ١٥٠١ ١٥٠٢ ١٥٠٣ ١٥٠٤ ١٥٠٥ ١٥٠٦ ١٥٠٧ ١٥٠٨ ١٥٠٩ ١٥١٠ ١٥١١ ١٥١٢ ١٥١٣ ١٥١٤ ١٥١٥ ١٥١٦ ١٥١٧ ١٥١٨ ١٥١٩ ١٥٢٠ ١٥٢١ ١٥٢٢ ١٥٢٣ ١٥٢٤ ١٥٢٥ ١٥٢٦ ١٥٢٧ ١٥٢٨ ١٥٢٩ ١٥٣٠ ١٥٣١ ١٥٣٢ ١٥٣٣ ١٥٣٤ ١٥٣٥ ١٥٣٦ ١٥٣٧ ١٥٣٨ ١٥٣٩ ١٥٤٠ ١٥٤١ ١٥٤٢ ١٥٤٣ ١٥٤٤ ١٥٤٥ ١٥٤٦ ١٥٤٧ ١٥٤٨ ١٥٤٩ ١٥٥٠ ١٥٥١ ١٥٥٢ ١٥٥٣ ١٥٥٤ ١٥٥٥ ١٥٥٦ ١٥٥٧ ١٥٥٨ ١٥٥٩ ١٥٦٠ ١٥٦١ ١٥٦٢ ١٥٦٣ ١٥٦٤ ١٥٦٥ ١٥٦٦ ١٥٦٧ ١٥٦٨ ١٥٦٩ ١٥٧٠ ١٥٧١ ١٥٧٢ ١٥٧٣ ١٥٧٤ ١٥٧٥ ١٥٧٦ ١٥٧٧ ١٥٧٨ ١٥٧٩ ١٥٨٠ ١٥٨١ ١٥٨٢ ١٥٨٣ ١٥٨٤ ١٥٨٥ ١٥٨٦ ١٥٨٧ ١٥٨٨ ١٥٨٩ ١٥٩٠ ١٥٩١ ١٥٩٢ ١٥٩٣ ١٥٩٤ ١٥٩٥ ١٥٩٦ ١٥٩٧ ١٥٩٨ ١٥٩٩ ١٦٠٠ ١٦٠١ ١٦٠٢ ١٦٠٣ ١٦٠٤ ١٦٠٥ ١٦٠٦

فيقول : ((يروى عن احمد بن حنبل انه قال : التسمية اية من الفاتحة إلا انه يسر بها في كل ركعة ، وأما الشافعي فانه قال : إنها آية منها ويجهر بها ، وقال أبو حنيفة :

(١) ينظر: اسرار التكرار في القران ، الكرمانى: ١٩ ، ٢٠.

(٢) التفسير الكبير : ١/١٦٣.

(٣) م.ن : ١/١٦٣.

ليست آية من الفاتحة إلا أنها يسر بها في كل ركعة ولا يجهر بها أيضاً))^(١) ومن ثم يعطي رأيه في هذه المسألة فيقول : ((فنقول : الجهر بها سنة ويدل عليه وجوه وحجج))^(٢).

أما الحجج التي اعتمدها فهي : ((الحجة الأولى : قد دللنا أنّ التسمية آية من الفاتحة ، وإذا ثبت هذا فنقول : الاستقراء دل على أن السورة الواحدة إما أن تكون بتمامها سرية او جهرية ، فأما ان يكون بعضها سرياً وبعضها جهرياً فهذا مفقود في جميع السور ؛ وإذا تثبت هذا كان الجهر بالتسمية مشروعاً في القراءة الجهرية ، وأما الحجة الثانية : انّ قوله بسم الله الرحمن الرحيم لاشك انه ثناء على الله تعالى وذكر له بالتعظيم فوجب ان يكون الإعلان به مشروعاً لقوله تعالى: ((م))

تعالى: ((م))

أما الحجة الثالثة فهي : ((إنّ الجهر بذكر الله يدل على كونه مفتخراً بذلك الذكر غير ميال بإنكار من ينكره ، ولاشك أنّ هذا مستحسن في العقل ، فيكون في الشرع كذلك ؛ لقوله عليه السلام : ((ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن)) ، ومما يقوي هذا الكلام أيضاً انّ الإخفاء والسر لا يليق إلا بما يكون فيه عيب ونقصان فيخفيه الرجل ويسره ، لئلا ينكشف ذلك العيب ، أما الذي يفيد أعظم أنواع

الفخر والفضيلة والمنقبة فكيف يليق بالعاقل إخفاؤه؟ ومعلوم انه لا منقبة للعبد أعلى وأكمل من كونه ذاكراً لله بالتعظيم ((^(٤)).

ومن ثمّ اسند قوله بما روي عن الإمام علي عليه السلام فيقول : ((وكان علي بن أبي طالب عليه السلام يقول : يا من ذكره شرف للذاكرين ومثل هذا كيف يليق بالعاقل انّ يسعى في إخفاؤه ، ولهذا السبب نُقل انّ علياً رضي الله عنه كان

(١) التفسير الكبير : ١٦٧/١ .

(٢) م.ن : ١٦٧/١ .

(٣) م.ن : ١٦٧/١ .

(٤) م.ن : ١٦٨/١ .

مذهبه الجهر بسم الله الرحمن الرحيم في جميع الصلوات ((^(١))). وقد عدّ هذه الحجة قوية في النفس راسخة في العقل ، فيقول : ((وأقول إنّ هذه الحجة قوية في نفسي راسخة في عقلي لا تزول البتة بسبب كلمات المخالفين))^(٢). أما الحجة الرابعة فكانت تتعلق برواية الشافعي من أنّ ((معاوية قدم المدينة فصلى بهم ، ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ، ولم يُكبّر عند الخفض إلى الركوع والسجود ، فلما سلّم ناداه المهاجرون والأنصار : يا معاوية ، سرقت منا الصلاة ، أين بسم الله الرحمن الرحيم ؟ وأين التكبير عند الركوع والسجود؟ ثمّ أنّه أعاد الصلاة مع التسمية والتكبير ، قال الشافعي : إنّ معاوية كان سلطاناً عظيم القوة شديد الشوكة فلولا أنّ الجهر بالتسمية كان الأمر المتقرر عند كل الصحابة من المهاجرين والأنصار وإلا لما قدروا على إظهار الإنكار عليه بسبب ترك التسمية))^(٣).

ومن الواضح أنّ الرازي في هذه الحجة حاول اعتماد ما نقله الشافعي والتعليق الذي أدلى به على الخبر المنقول ، ولم يكن غريباً في ذلك فهو يمثل رأي مذهبه الفقهي .

في حين اعتمد في حجته الخامسة على ما روي من أن علياً عليه السلام كان يجهر بالتسمية فيقول : ((وأما أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه كان يجهر بالتسمية فقد ثبت بالتواتر ، ومن اقتدى في دينه بعلي بن أبي طالب فقد اهتدى ، والدليل عليه قوله عليه السلام : ((اللهم ادر الحق مع علي حيث دار)))).^(٤) ثم يأخذ مفسرنا بذكر وجوه المخالفين وأدلتهم لينقدها واحداً تلو الآخر ، وقد اعتمد في معالجتها ونقدها ما يتوفر لديه من أدلة النقل والعقل.

(١) التفسير الكبير : ١/١٦٨.

(٢) م.ن : ١/١٦٨.

(٣) م.ن : ١/١٦٨.

(٤) م.ن : ١/١٦٨.

فيقول : ((واحتج المخالف بوجوه وحجج : الحجة الأولى : روى البخاري بإسناده عن انس انه قال : صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف أبي بكر وعمر وعثمان ، وكانوا يستفتحون القراءة بالحمد رب العالمين . أما الحجة الثانية : ما روى عبد الله بن المفضل انه قال : سمعني أبي -ابن المفضل- وأنا أقول بسم الله الرحمن الرحيم ، فقال : يا بني إياك والحدث في الإسلام ، فقد صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وخلف أبي بكر ، وخلف عمر ، وعثمان ، فابتدؤوا القراءة بالحمد لله رب العالمين ، فإذا صليت فقل : الحمد لله رب العالمين))^(١).

وقد اعتمد في نقد هاتين الروايتين وردّهما على وجوه عدّة منها : ((الأول : وأقول: إن أنساً وأبي المفضل خصصا عدم ذكر بسم الله الرحمن الرحيم بالخلفاء الثلاثة ، ولم يذكر علياً ، وذلك يدل على أطباق الكل على أن علياً كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم . والثاني : ونحن إذا شككنا في شيء فانا لا نشك انه مهما وقع التعارض بين قول انس وابن المفضل وبين قول علي بن أبي طالب عليه السلام الذي بقي عليه طول عمره ، فإنّ الأخذ بقول علي أولى ، فهذا جواب قاطع في المسألة وأما الثالث : انّ من المعلوم بالضرورة أنّ النبي عليه السلام كان يقدم

الأكابر على الاصاغر ، والعلماء على غير العلماء ، والأشراف على الأعراب ، ولاشك أنّ علياً وابن عباس وابن عمر كانوا أعلى حالاً في العلم والشرف وعلو الدرجة من انس وابن المفضل))^(٢).

وهذا يعني أنّ العقل يقضي باختيار قول من هو الأفضل من غيره قولاً وعملاً وحسباً ونسباً ، وعليه فلا تعارض بين خبري انس وابن المفضل من جهة وبين قول علي عليه السلام من جهة أخرى ، لان أسس الترجيح والتفاضل حاضرة في هذا المقام.

(١) التفسير الكبير : ١٦٨/١ ، ١٦٩ .

(٢) م.ن : ١٦٩/١ .

وبعد ذكره هذه الوجوه ذات التصورات العقلية في دفع حجة المخالفين ونقدها، خلص إلى القول : ((إنّ الدلائل العقلية موافقة لنا ، وعمل علي بن ابي طالب عليه السلام معنا ، ومن اتخذ علياً إماماً لديه فقد استمسك بالعروة الوثقى ، ومن اقتدى دينه بعلي بن أبي طالب فقد اهتدى ، لقوله صلى الله عليه وسلم : ((اللهم ادر الحق مع علي حيث دار))^(١).

وهو بذلك أيقن عقلاً أنّ الوصول إلى العروة الوثقى والتمسك بها منوط بالاعتداء بدين علي عليه السلام الذي هو دين الإسلام الحق ، ومن مصاديق هذا الاعتداء هو القول بجزئية البسمة والجهر بها .

ولكن رد الرازي ونقده للوجوه التي اعتمدها النافون لجزئية البسمة والجهر بها لم ترق لبعض المفسرين -ومن بينهم الألوسي- الذي لم يتحمل هذا النقد ، فراح يبوح ما بقريحته ، منطلقاً من عوامل الميل والاتجاه ، طاعناً بكل ما ذهب إليه الرازي ، فيقول : ((يا ليت شعري أكان تسبيحة الله تعالى في ركوعه وسجوده معيباً فيخفيه او جيداً فيجهر به ، ولا أظن بالرجل إلا خيراً فإنّ الحجة قوية في نفسه

راسخة في عقله)).^(٢) في ردِّ على قول الرازي من أن الإخفاء والسر لا يليق إلا بما يكون فيه عيب ونقصان فيخفيه الرجل ويسره.^(٣)

ثم بعد ذلك عدَّ اعتراض الرازي على رواية معاوية ونقدها من العجائب فيقول : ((ومن عجائب الرازي كيف يبدي احتمال التهمة ويروي اعتراض أهل المدينة على سيد ملوك بني أمية بذلك اللفظ الشنيع والمحل الرفيع فهلا خافوا وسكتوا وصافوا ، والأعجب من هذا انه ذكر حجج لإثبات الجهر هي أخفى من العدم)).^(٤)

(١) التفسير الكبير : ١٦٨/١ ، ١٧٠ .

(٢) روح المعاني ، الالوسي : ٤٦/١ .

(٣) ينظر : التفسير الكبير : ١٦٨/١ .

(٤) روح المعاني ، الالوسي : ٤٦/١ .

ويبدو أنها - حجج الرازي - أخفى من العدم من وجهة نظر الالوسي ، وإلا فهي وجوه امتازت بالطابع الدلالي والبعد الفكري ، فكيف يقال عنها أخفى من العدم؟ ويشاطر الرازي الإمامية في هذه المسألة فهي عندهم آية من الفاتحة ومن كل سورة ويجب الجهر بها في مواضع الجهر ، والسر في مواضع السر ، ففي التبيان : ((بسم الله الرحمن الرحيم) آية من الحمد ومن كل سورة ، بدلالة إثباتهم لها في المصاحف بالخط الذي كُتب به المصحف...)).^(١)

وفي المجمع : ((اتفق أصحابنا أنها آية من سورة الحمد ومن كل سورة وإن من تركها في الصلاة بطلت صلاته سواء كانت الصلاة فرضاً او نفلاً ، وانه يجب الجهر بها فيما يجهر فيه ويستحب الجهر فيما يخافت فيه بالقراءة ، وفي جميع ما ذكرنا خلاف بين فقهاء الأمة ولا خلاف في أنها بعض آية من سورة النمل...)).^(٢)

ومن جملة ما استدل به الإمامية على جزئية البسمة والجهر بها ، ماورد في تهذيب الأحكام عن محمد بن مسلم انه قال : ((سالت الصادق عليه السلام عن

السبع المثاني والقران العظيم هي من الفاتحة ؟ قال : نعم ، قلت : (بسم الله الرحمن الرحيم) من السبع المثاني ؟ قال : نعم هي أفضلهن ((^(٣))).
وفي كنز الدقائق : ورد عن الإمام العسكري عن آبائه عن علي عليهم السلام قال : ((قال رسول الله صلى الله عليه واله : إنّ (بسم الله الرحمن الرحيم) آية من فاتحة الكتاب وهي سبع آيات ، تمامها : (بسم الله الرحمن الرحيم) ((^(٤))).

(١) التبيان ، الطوسي : ٢٣/١ .

(٢) مجمع البيان ، الطبرسي : ٢٣/١ .

(٣) تهذيب الاحكام ، الطوسي : ٢٨٩/٢ .

(٤) كنز الدقائق ، المشهدي : ٢٧/١ .

والروايات من طرق الفريقين في هذا المجال كثيرة ^(١) ، وبحسب مضمونها ومدلولها تكون البسمة جزءاً من فاتحة الكتاب ومن كل سورة في القرآن الكريم ، باستثناء ماتم الاتفاق على استثنائه ، ومع أنّ المناقشة ممكنة ومحتملة في بعض مضامين هذه الأخبار الروائية ومداليلها ، إلا أنّ الحالة العامة من ضم بعضها إلى بعض يتكون لدينا تصوّر يحصل معه الاطمئنان التام من أنّ البسمة جزء من سورة الفاتحة ومن كل سورة في القرآن الكريم .

ويبدو أنّ مفسرنا الرازي اعتمد في دفاعه عن آراء وأدلة المثبتين لجزئية البسمة والجهر بها ، ونقده آراء وحجج النافين لجزئيتها والجهر بها على أمور منها:

الأول : كون هذا الرأي – رأي المثبتين- يمثل رأي مذهبه الفقهي الذي يعتقدده

وهو مذهب الشافعي.

والثاني : قناعته بالأدلة والبراهين العقلية والروائية التي ساقها المثبتون ،
وانّها تشكل مجموعها حالة من الوثوق بجزئية البسملة بوصفها جزءاً من فاتحة
الكتاب والسور الأخر ، وهذا ما أشار إليه مفسرنا في قوله : ((إنّ هذه الحجة قوية
في نفسي راسخة في عقلي لا تزول البتة بسبب كلمات المخالفين))^(٢) ، فإذا كانت
حال الرازي مع هذه الحجة بهذا المستوى ، فما بالك من ضم هذه الحجة الى بقية
الحجج والبراهين التي ساقها المثبتون ، فلاشك في أنّ حاله سوف يزداد قوةً
ورسوخاً في الاطمئنان والوثوق على ما ذهب اليه ونقد الآخرين من اجله.

(١) ينظر في هذا المعنى على سبيل المثال : جامع البيان ، الطبري : ١١٣/١-١١٧ + معالم
التنزيل ، البغوي : ٥٢/١ + تفسير القرآن العظيم ، ابن كثير : ١٠١/١ ، ١٠٣ ، ١١٨ ،
+ اللباب في علوم الكتاب ، الحنبلي : ١٥٨/١-١٥٩ + الدر المنثور ، للسيوطي :
٨-٢/١ + الميزان ، الطباطبائي : ٢٥/١-٢٦ + الامثل ، الشيرازي : ٢٤/١-٢٥ +
اللباب في تفسير الكتاب ، كمال الحيدري : ١٨٧/١-١٩١ .
(٢) التفسير الكبير : ١٦٨/١ .

أما الثالث : إنّ المكون الثقافي الذي يمتلكه الرازي كان هو الآخر عاملاً من
عوامل الترجيح والنقد عنده ، فحكّم بذلك أسس الاستدلال العقلية والنقلية واللغوية
في دحض حجة المقابل ونقدها ، فخلص من خلال هذه المقدمات إلى القول بجزئية
البسملة والجهر بها .

المسألة الثانية : حكم الجمع بين الصلاتين

قال تعالى : ((...))
 خاض مفسرنا الرازي في تفصيل هذه الآية ، فقد فصل القول في بيان المعنى اللغوي لكلمة (غسق) ككلمة مفردة ، وكذلك معناها عندما تكون مقرونة (بالليل) ، فيقول : ((قوله (إلى غسق الليل) ، سواده وظلمته ، قال الكسائي : غسق الليل غسوقاً ، والغسق : الاسم ، بفتح السين . وقال النضر بن شميل : غسق الليل : دخول أوله ، واتيته حين غسق الليل ، أي حين يختلط ويسد المناظر ...))^(١)
 فبعد أن أوضح بيان هذه اللفظة من حيث اللغة ، انتقل الى بيان مفهومها عند المفسرين ، فيقول : ((وأما قول المفسرين : قال ابن جريج قلت لعطاء : ما غسق الليل؟ قال أوله حين يدخل . وسأل نافع بن الأزرق ابن عباس ما الغسق؟ قال:

الشفق عند تراكم الظلمة واشتدادها ، يقال : غسقت العين إذا امتلأت دماً ، قال : لانا لو حملنا الغسق على هذا المعنى دخلت الصلوات الأربع فيه وهي الظهر والعصر والمغرب والعشاء ، ولو حملنا الغسق على ظهور أول الظلمة لم يدخل فيه إلا الظهر والمغرب فوجب أن يكون الأول أولى))^(١).

ومن ثمّ يجمع مفسرنا بين القولين- اللغوي والتفسيري- لكلمة (غسق) فنتكون لديه رؤية ينتج عنها بحث شريف بحسب وصفه، فيقول : ((واعلم انه يتفرع على هذين القولين بحث شريف، فإنّ فسرنا الغسق بظهور أول الظلمة، كان الغسق عبارة عن أول المغرب، وعلى هذا التقدير يكون المذكور في الآية ثلاث أوقات ، وقت الزوال، ووقت أول المغرب، ووقت الفجر، وهذا يقتضي أن يكون الزوال وقتاً للظهر والعصر ، فيكون هذا الوقت مشتركاً بين هاتين الصلاتين ، فهذا يقتضي جواز الجمع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء مطلقاً))^(٢).

(١) التفسير الكبير: ٢٢/٢١.

(٢) م.ن : ٢٢/٢١- ٢٣ + ينظر : البحر المحيط ، الأندلسي : ٦٦/٦.

(٣) م.ن : ٢٣/٢١.

وبعد أن قرر جواز الجمع بين الصلاتين نتيجة لما آل إليه من تصور ورؤية جراء الجمع بين المعنيين اللغوي والتفسيري ، فخلص إلى جواز ذلك، وأن معنى (الغسق) هو ظهور أول الظلمة ومع كل ذلك لم يقبل بهذا الاستنتاج الذي خلص إليه، بحجة غياب الدليل على الجمع مطلقاً ، بل الواقع المبني على الدليل هو جواز الجمع المشروط بعذرٍ أو سفرٍ ، أو ما يشابه ذلك ، فيقول : ((إلا انه دلّ الدليل على أنّ الجمع في الحضر من غير عذر لا يجوز ، فوجب أن يكون الجمع جائزاً بعذر السفر وعذر المطر وغيره))^(١).

هذا القول يفضي إلى نقدٍ - وان كان ضمناً- كل من جوّز الجمع بين الصلاتين مطلقاً دون سفر او مطر - كالأمامية مثلاً- بحجة أنه لا يملك الدليل على هذا الإطلاق ، وأنّ الدلائل دلت على جواز ذلك في حالة العذر المشروع ، ولم تكن الحالة مطلقة.

هذا ما لمسناه من كلامه، وان غابت عنه إشارات النقدية الصريحة والجهة التي وُجه إليها هذا النقد.

ولو دققنا في كلام الرازي ، نجده على قناعة بما آل إليه الدليل اللغوي في تفسير بعض مفردات الآية – كالغسق مثلاً- والذي جوّز الجمع بين الصلاتين من دون قيد او شرط ، إلا أنه تجاهل هذا التفسير وما يحيط به من أدلة معتمداً في ذلك على رؤيته وتأويلاته وميله .

فالاختلاف إذن يكمن في جواز الجمع في غير هذه الأعدار، ويُذكر ان المسلمين اجمعوا على جواز الجمع للحجاج بين الظهر والعصر لمن بعرفة ، ويسمونه جمع تقديم، وبين المغرب والعشاء بمزدلفة ، ويسمونه جمع تأخير ، باعتبار تأخير صلاة المغرب عن أول المغرب الى أول العشاء لتصلى معاً، وانه من السنن.^(٢)

(١) التفسير الكبير : ٢٣/٢١ .

(٢) ينظر : التفسير المقارن ، الناصري : ٦١٠/٤ .

فلو تتبعنا آراء أصحاب كتب أحكام القران ، يتضح لنا تعدد آرائهم ، فالشافعي (ت ٢٠٤هـ) -مثلاً- يقول في تفسير هذه الآية : (دلوك الشمس) أنه زوالها ، (وغسق الليل) العتمة ، وأن الصلوات الخمس مذكورة في هذه الآية ، إذ أبان الله تعالى ان بين زوال الشمس إلى غسق الليل وقت لصلوات عدة، فيدخل فيها الظهر والعصر والمغرب، ويحتمل أن يدخل فيه العتمة أيضاً، لان الغاية تدخل في الحكم ، وإذا حمل على الدلوك على الزوال ، اشتملت الآية على خمس صلوات ، فالأربعة من الزوال الى غسق الليل ، والخامسة قران الفجر .^(١)

يتضح من كلام الشافعي ان الآية حوت على مواقيت الصلوات الخمس (لدلوك الشمس) تضم الظهر والعصر ، (وغسق الليل) المغرب والعشاء ، (قرآن الفجر) الصبح ، ومن ثم فهو أشار بوضوح إلى الصلوات الخمس على نحو التفصيل.

وأفاد الكيا الهراسي من الآية بعد أن أشكل على ابن عباس في تبيان معانيها ، فأضاف أنّ (دلوك الشمس) زوالها عن بطن السماء لصلاة الظهر ، (الى غسق الليل) وهو صلاة المغرب .^(٢)

وقد اعتمد ابن العربي على السابقين له في تحديد أوقات الصلاة ، والجمع بين كل صلاتين بتعبير واحد ، ولم يخرج عن طوق ما ذهب اليه الشافعي والهراسي فيقول : ((وتحقيق ذلك : أنّ الدلوك هو الميل ، وله أول عندنا ، وهو الزوال ، وآخر وهو الغروب ، وكذلك الغسق هو الظلمة ، ولها ابتداء وانتهاء ، فابتدأؤها عند دخول الليل ، وانتهأؤها عند غيبوبة الشفق ، فرأى مالك أنّ الآية تضمن الصلوات الخمس ، فقوله (دلوك الشمس) يتناول الظهر والعصر ، وقوله (غسق الليل) ، اقتضى المغرب والعشاء ، (وقران الفجر) اقتضى صلاة الصبح))^(٣).

(١) ينظر : احكام القران ، الشافعي : ٤٥/١ .

(٢) احكام القران ، الكيا الهراسي : ٢٦٢/٤ .

(٣) احكام القران ، ابن العربي : ٢٧٩/٥ .

وروى الجصاص رايبين لغويين في معنى (الدلوك) الأول: الغروب ، والآخر: الميل ، مرجحاً الثاني ، بأنّ الدلوك هو الميل ، وعنده الميل للزوال والغروب ، فيقول : ((فإن كان المراد الزوال فقد انتظم صلاة الظهر والعصر والمغرب والعشاء الأخيرة ، إذا كانت هذه أوقاتاً متصلة بهذه الفروض ، فجاز أن يكون غسق الليل غاية لفعل هذه الصلوات في مواقيتها))^(١).

ثم أورد الرأي الآخر الذي يعني الغروب فيقول : ((ويحتمل ان يريد بعد غروب الشمس ، فيكون المراد بيان وقت المغرب أنّه من غروب الشمس الى غسق الليل))^(٢).

يتحصّل من سرد آراء العلماء ومواقفهم من الآية ان الارتكاز على اللغة هو المعيار الأول في بيان المراد والاحتجاج له ، ثم أقوال السابقين أمثال ابن عباس وغيره .

ولو استقصينا الأدلة ذات العلاقة بهذه المسألة الخلافية لم نجد دليلاً ينص على عدم جواز الجمع بين الصلاتين في الحضر من غير عذر ، نعم كان النبي صلى الله عليه واله وسلم يجمع في حال العذر ، وقد جمع أيضاً في حال عدمه .^(٣) فقد روي عن ابن عباس : ((انّ النبي صلى الله عليه واله وسلم صلى بالمدينة سبعاً ، وثمانيا ، الظهر والعصر ، والمغرب والعشاء (متفق عليه) ، وفي لفظ للجماعة إلا البخاري وابن ماجه : جمع بين الظهر والعصر ، وبين المغرب والعشاء بالمدينة في غير خوف ولا مطر ، قيل لابن عباس : ما أراد بذلك؟ قال : أراد أن لا يخرج أمته))^(٤).

وعن أبي عبد الله عليه السلام قال في تفسير هذه الآية : ((وفي هذه الآية انّ الله افترض أربع صلوات أول وقتها من زوال الشمس إلى انتصاف الليل ، منها

(١) أحكام القرآن ، الجصاص : ٣٥٠/٧ .

(٢) م.ن : ٣٥٠/٧ .

(٣) ينظر : التفسير المقارن ، الناصري : ٦١١/٤ .

(٤) مجمع البيان ، الطبرسي : ٢٥٣/٦ + ينظر : كنز العرفان ، السيوري : ٦٨/١ .

صلاتان أول وقتيهما من زوال الشمس إلى غروبها إلا انّ هذه قبل هذه ، ومنها صلاتان أول وقتيهما من غروب الشمس إلى انتصاف الليل إلا انّ هذه قبل هذه))^(١).

وقال الالوسي : ((ومذهب جماعة من الأئمة جواز الجمع في الحضر للحاجة

لمن لا يتخذه عادة ، وهو قول ابن سيرين))^(٢).

ولو حاولنا تحديد شكل العلاقة التي تربط العنوان والشواهد التي جئنا بها ، فضلاً عن الأقوال والآراء ، لوجدنا أنّ الجميع يشتركون بحقيقة واحدة هي جواز الجمع بين الصلاتين في حال وجود عذر مشروع كالسفر والمطر ، وغيره مما هو في معناه من الأعذار ، أما في غير ذلك فهو بين قائل به ورافض له ، وكان من الرافضين له مفسرنا الرازي بحجة انّ الدلائل لم تنص على الجمع بين الصلاتين

على نحو الإطلاق ، وهو قول قد لا يصمد أمام الأدلة التي تنص على جواز الجمع مطلقاً ، والتي نقلها علماء المسلمين.^(٣)

(١) مجمع البيان ، الطبرسي : ٢١٣/٦ .

(٢) روح المعاني ، الالوسي : ٤٤/١١ .

(٣) ينظر على سبيل المثال: م.ن : ٤٤/١١-٤٥ + الأمثل ، ناصر مكارم الشيرازي : ٥٨-٥٧/٩ .

المسألة الثالثة : حكم الأرجل في الوضوء بين الغسل والمسح .

قال تعالى : ((۞ ﴿٣﴾ ﴿٤﴾ ﴿٥﴾ ﴿٦﴾ ﴿٧﴾ ﴿٨﴾ ﴿٩﴾ ﴿١٠﴾ ﴿١١﴾ ﴿١٢﴾ ﴿١٣﴾ ﴿١٤﴾ ﴿١٥﴾ ﴿١٦﴾ ﴿١٧﴾ ﴿١٨﴾ ﴿١٩﴾ ﴿٢٠﴾ ﴿٢١﴾ ﴿٢٢﴾ ﴿٢٣﴾ ﴿٢٤﴾ ﴿٢٥﴾ ﴿٢٦﴾ ﴿٢٧﴾ ﴿٢٨﴾ ﴿٢٩﴾ ﴿٣٠﴾ ﴿٣١﴾ ﴿٣٢﴾ ﴿٣٣﴾ ﴿٣٤﴾ ﴿٣٥﴾ ﴿٣٦﴾ ﴿٣٧﴾ ﴿٣٨﴾ ﴿٣٩﴾ ﴿٤٠﴾ ﴿٤١﴾ ﴿٤٢﴾ ﴿٤٣﴾ ﴿٤٤﴾ ﴿٤٥﴾ ﴿٤٦﴾ ﴿٤٧﴾ ﴿٤٨﴾ ﴿٤٩﴾ ﴿٥٠﴾ ﴿٥١﴾ ﴿٥٢﴾ ﴿٥٣﴾ ﴿٥٤﴾ ﴿٥٥﴾ ﴿٥٦﴾ ﴿٥٧﴾ ﴿٥٨﴾ ﴿٥٩﴾ ﴿٦٠﴾ ﴿٦١﴾ ﴿٦٢﴾ ﴿٦٣﴾ ﴿٦٤﴾ ﴿٦٥﴾ ﴿٦٦﴾ ﴿٦٧﴾ ﴿٦٨﴾ ﴿٦٩﴾ ﴿٧٠﴾ ﴿٧١﴾ ﴿٧٢﴾ ﴿٧٣﴾ ﴿٧٤﴾ ﴿٧٥﴾ ﴿٧٦﴾ ﴿٧٧﴾ ﴿٧٨﴾ ﴿٧٩﴾ ﴿٨٠﴾ ﴿٨١﴾ ﴿٨٢﴾ ﴿٨٣﴾ ﴿٨٤﴾ ﴿٨٥﴾ ﴿٨٦﴾ ﴿٨٧﴾ ﴿٨٨﴾ ﴿٨٩﴾ ﴿٩٠﴾ ﴿٩١﴾ ﴿٩٢﴾ ﴿٩٣﴾ ﴿٩٤﴾ ﴿٩٥﴾ ﴿٩٦﴾ ﴿٩٧﴾ ﴿٩٨﴾ ﴿٩٩﴾ ﴿١٠٠﴾)) المائدة / ٦ .

اختلف علماء الإسلام من فقهاء ومفسرين في نوع طهارة الأرجل من أعضاء الوضوء ، إذ مكن الخلاف في دلالة قراءة النصب والجر في قوله تعالى (وأرجلكم إلى الكعبين) ، ففي بيان حقيقة هذا الخلاف يقول الرازي : ((اختلف الناس في مسح الرجلين وغسلهما ، فنقل القفال في تفسيره عن ابن عباس وانس بن مالك وعكرمة والشعبي وأبي جعفر بن محمد الباقر : أن الواجب فيهما المسح ، وهو

مذهب الأمامية من الشيعة ، وقال جمهور الفقهاء والمفسرين : فرضهما الغسل ، وقال داود الأصفهاني : يجب الجمع بينهما وهو قول الناصر للحق من أئمة الزيدية. وقال الحسن البصري ومحمد بن جرير الطبري: المكلف مخير بين المسح والغسل)).^(١) ومن ثم يأتي بأدلة القائلين بوجوب القراءة بالنصب والقراءة التي كانت مبينة على القراءتين في قوله (وأرجلكم)، أهي بالجر أم بالنصب؟ فيقول: ((حجة من قال بوجوب المسح مبني على القراءتين المشهورتين في قوله (وأرجلكم) فقرأ ابن كثير وحمزة وأبو عمرو وعاصم في رواية أبي بكر عنه بالجر، وقرأ نافع وابن عامر وعاصم في رواية حفص عنه بالنصب، فنقول: أما القراءة بالجر فهي تقتضي كون الأرجل معطوفة على الرؤوس، فكما وجب المسح في الرأس فكذلك في الأرجل)).^(٢) ثم يعمد مفسرنا إلى افتراض سؤال فيقول : ((فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : هذا كسر على الجوار كما في قوله : جُحِرُ ضَبُّ خَرِبٍ ، وقوله : كبيرَ أناس في بَجَادٍ مُزْمِلٍ^(*))).^(٣)

(١) التفسير الكبير : ١٢٧/١١ .

(٢) م.ن : ١٢٧/١١ .

(*) البيت لامرئ القيس ، وهو في ديوانه (٢٥) ، صدره كأن ثبيراً في عرانيين وبئله ينظر: الدر المصون ، الحلبي : ٢١١/٤ .

(٣) التفسير الكبير : ١٢٧/١١ .

وفي جوابه على هذا السؤال يقول : ((قلنا : هذا باطل من وجوه : الأول : أنّ الكسر على الجوار معدود في اللحن الذي قد يتحمل لأجل الضرورة في الشعر ، وكلام الله يجب تنزيهه عنه . وثانيها : أنّ الكسر إنما يُصار إليه حيث يحصل الأمن من الالتباس كما في قوله : جُحِرُ ضَبُّ خَرِبٍ ، فإنّ من المعلوم بالضرورة أنّ الالتباس غير حاصل . وثالثها : أنّ الكسر بجوار إنما يكون بدون حرف العطف، وأما مع حرف العطف فلم تتكلم به العرب)).^(١)

والرازي في ضربه هذا المثل، فهو في مقام تقريب صورة الآية مع ملاحظة الفارق التركيبي بين الجر على المجاورة والجر بحرف الجر، فهو يفرق بين الحالين، منتقداً هذا الوجه من السؤال ومبطلاً إياه من خلال إمكانياته اللغوية. وقد سبق الرازي الكثير من المفسرين والنحويين ممن أنكر القول بجواز الكسر على الجوار، كان من بينهم الزجاج الذي أنكر الخفض على الجوار^(٢)، وتبعه في ذلك النحاس إذ قال: ((وهذا القول غلط عظيم، لان الجوار لا يجوز في الكلام ان يقاس عليه...))^(٣)، كما وافقهم في الإنكار الطوسي^(٤)، وتبعه في ذلك الأندلسي، إذ عدّ الأخير أنّ هذا التأويل ضعيف جداً، لم يرد إلا في النعت على خلاف فيه قد قرر في اللغة العربية^(٥).

أما القراءة الثانية للقائلين بوجوب المسح والتي هي القراءة بالنصب يقول فيها: ((وأما القراءة بالنصب فقالوا أيضاً : أنها توجب المسح، وذلك لان قوله (وامسحوا برؤوسكم) فرؤوسكم في محل النصب ولكنها مجرورة بالباء، فإذا عطفت الأرجل على الرؤوس جاز في الأرجل النصب عطفاً على محل الرؤوس، والجر عطفاً على الظاهر، وهذا مذهب مشهور للنحاة))^(٦).

(١) التفسير الكبير : ١٢٧/١١ .

(٢) ينظر: معاني القرآن واعرابه : ١٢٣/٢ .

(٣) اعراب القرآن : ٩/٢ .

(٤) ينظر: التبيان : ٤٥٢/٣ .

(٥) ينظر: البحر المحيط : ٤٣٧/٣ .

(٦) التفسير الكبير : ١٢٧/١١ .

فيخلص إلى مفاد هذه القراءة وما يتعلق بها فيقول : ((إذا ثبت هذا فنقول: ظهر انه يجوز أن يكون عامل النصب في قوله (وأرجلكم) هو قوله (وامسحوا)، ويجوز أن يكون هو قوله (فاغسلوا) لكن العاملان إذا اجتمعا على معمول واحد كان أعمال الأقرب أولى، فوجب أن يكون عامل النصب في قوله (وأرجلكم) هو قوله (وامسحوا) فثبت أن قراءة (وأرجلكم) بنصب اللام توجب المسح أيضاً، فهذا وجه الاستدلال بهذه الآية على وجوب المسح، ثم قالوا : ولا

يجوز دفع ذلك بالإخبار لأنها بأسرها من باب الأحاد، ونسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز ((^(١))).

لكنّ هذا الكلام لم يرق للرازي ، فراح ينقده من خلال بعض التصورات التي يُوجه في ضوئها دلالة الآية توجيهاً ينسجم مع ما قاله أسلافه ، فردّ قائلاً : ((واعلم لا يمكن الجواب عن هذا إلا من وجهين : الأول : أنّ الإخبار الكثيرة وردت بإيجاب الغسل ، والغسل مشتمل على المسح ولا ينعكس ، فكان الغسل اقرب الى الاحتياط فوجب المصير إليه ، وعلى هذا الوجه يجب القطع بأنّ غسل الرجل يقوم مقام مسحها ، والثاني : أنّ فرض الرجلين محدود إلى الكعبين ، والتحديد إنما جاء في الغسل لا في المسح))^(٢).

وعليه فإنّ الروايات الكثيرة – من وجهة نظر الرازي- وردت بإيجاب الغسل لا بإيجاب المسح كما يدعي أصحاب هذا القول ، هذا من جهة ، وإنّ الغسل مشتمل على المسح ، فما الداعي إذن للمسح؟ هذا من جهة أخرى.

ولو حاكمنا وجهي النقد لدى الرازي الذي على أساسهما بنى موقفاً ورأياً مفاده عدم وجوب المسح ، وأنّ الواجب هو الغسل ، منتقداً كل من يقول بخلاف ذلك ، لوجدنا أنّ هذين الوجهين لا يخلوان من ضعف ولا يصمدان أمام الروايات الصحيحة فضلاً عن أقوال الفقهاء والمفسرين في هذه المسألة .

(١) التفسير الكبير : ١٢٧/١١ - ١٢٨.

(٢) م.ن : ١٢٨/١١.

فقد أورد ابن عطية في تفسيره ((أنّ الفرض في الرجلين المسح لا الغسل، إذ ورد عن ابن عباس انه قال : ((الوضوء غسلتان ومسحتان)) ، كما روي أيضاً أنّ الحجاج خطب بالاهواز فذكر الوضوء فقال : اغسلوا وجوهكم وأيديكم وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم وانه ليس شيء من ابن ادم اقرب من خبثه من قدميه ((فاغسلوا)) بطونها وظهورها وعراقيبها ، فسمع ذلك انس بن مالك فقال صدق الله

وكذب الحجاج قال الله تعالى : ﴿ وَمَنْ كَذَبَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ يَرْجُونَ عَذَابَ اللَّهِ ﴾ (١) انس إذا مسح رجله بلثهما)) (١) .
وقد أورد ابن كثير في تفسيره رواية الحجاج هذه ، ووصف إسنادها بأنه صحيح. (٢)

وردّ الجصاص كلا القولين ، أي بالجمع بين الغسل والمسح ، والقول بالتخيير، زاعماً إنّ الجميع متفق على عدم جواز الجمع بينهما ، أما التخيير ، فليس له ما يشير في الآية ولا دلالة عليه . (٣)

أما الزمخشري فقد ذهب الى حكم الغسل، بحجة أنّ الأرجل من بين الأعضاء المغسولة الثلاثة فكانت مظنة للإسراف المذموم المنهي عنه فعطفت على الثالث الممسوح لا لتمسح ، ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها . (٤) وقد وصف الأندلسي هذا التأويل بأنه غاية في التلفيق ، وتعميمة في الأحكام . (٥)

-
- (١) المحرر الوجيز ، ابن عطية : ١٦٣/٢ + مجمع البيان ، الطبرسي : ٢٢٨/٣ + ينظر : البحر المحيط ، ابو حيان الاندلسي : ٤٥٢/٣ .
(٢) ينظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير : ٥٣/٣ .
(٣) ينظر: احكام القرآن ، الجصاص : ٤٣٤/٢ .
(٤) ينظر: الكشاف: ٦٤٥/١ .
(٥) ينظر: البحر المحيط: ٤٥٢/٣ .

وما ذهب إليه الزمخشري من تأويل لا يجد له طريقاً من القبول ، لأنه يُعدّ تحكماً في تطبيق الآية لما يراه مذهبه ، إذ لا دلالة في الآية عليه لا في ظاهرها ولا في باطنها ، ولاسيما اعتراف الجميع بظهور الكتاب في وجوب المسح، وعليه يعد هذا التأويل شطحة تأويلية بعيدة وغريبة في الوقت نفسه.

والواقع المذهبي لم يؤثر على الزمخشري فحسب لدفع الحقائق ، بل كان ذلك ديدناً لبعض المفسرين – ومنهم الالوسي – الذي حاول الالتفاف على رأي الطبري الذي قال بالتخيير^(١) ، فيقول : ((ولعلّ محمد بن جرير الطبري القائل بالتخيير هو محمد بن جرير بن رستم الشيعي لا أبو جعفر محمد بن جرير بن غالب الطبري الشافعي الذي هو من أعلام أهل السنة ، والمذكور في تفسير هذا هو الغسل لا المسح ولا الجمع ولا التخيير الذي نسبه الشيعة اليه))^(٢).

ولاشك في أنّ السبب في موقف الالوسي هذا ، الميل العقدي والمذهبي والتطلعات التي كانت تحكم هذا المفسر ، لأنه عند الرجوع إلى تفسير الطبري نجده غير ظاهر في الغسل ، بل الأمر خلاف ذلك ، فهو يقول : ((فأعجب القراءتين اليّ أن اقرأها ، قراءة من قرأ خفضاً ، لما وصفت من جمع (المسح) المعنيين اللذين وصفت ؛ ولأنه بعد قوله : (وامسحوا برؤوسكم) فالعطف به على (الرؤوس) مع قربه منه ، أولى من العطف به على (الأيدي) وقد حيل بينه وبينها بقوله : (وامسحوا برؤوسكم)))^(٣).

والظاهر من قول الطبري أنّه لم يقل بالجمع بين الغسل والمسح ، ولم يقل بالغسل وحده ، ولم يقل بالتخيير بينهما ، بل أنّه أعجب من قراءة الخفض لأنها تعطف المسح على المسح.

(١) ينظر: التفسير الكبير : ١٢٧/١ .

(٢) روح المعاني : ٢٤٦/٣ .

(٣) جامع البيان ، الطبري : ٦٤/١٠ .

أما الإمامية فقد أطبقوا على وجوب مسح الرجلين حتى مع القول باختلاف القراءة بين النصب والجر ، ((فالقراءتان جميعاً تفيدان المسح))^(١) ، وإنّ دلالة الآية على وجوب مسح الرجلين دون غيرهما اظهر من الشمس في رابعة النهار ، وخصوصاً على قراءة الجر ، ولذلك اعترف بها جمع كثير من القائلين بالغسل^(٢).

فقد ((روي عن الباقر (عليه السلام) أنه سُئل عن قول الله عز وجل
(وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين) على الخفض هي أم على النصب ، قال:
قال هي على الخفض))^(٣).

وفي رد على القائلين بأنه يجب غسل الرجلين لأنها محدودتان كاليدين ، يقول
الشيخ الطوسي: ((ومنْ قال يجب غسل الرجلين ، لأنها محدودتان كاليدين ، فقله
ليس بصحيح ، لانا نسلم ان العلة في كون اليدين مغسولتين كونهما محدودتين ،
وإنما وجب غسلهما ، لأنها عطا على عضو مغسول ، وهو الوجه ، فكذاك عطف
الرجلين على ممسوح هو الرأس ، ووجب أن يكونا ممسوحين))^(٤).

أما القول بأنّ الغسل مشتمل على المسح ، وانه اقرب إلى الاحتياط ، وانه يقوم
مقامه ، فهو ضعيف ، لان الغسل غير المسح ، لكونها حقيقتين مختلفتين في اللغة
والعرف والشرع^(٥) ، وعليه فلا يقوم الغسل مقام المسح.

وفي ضوء ما تقدم يمكن الإشارة إلى أنّ ما ذهب اليه مفسرنا الرازي من
وجهي النقد أوقعاه في محذورين : احدهما : مخالفة كون الآية من المحكمات ،
والآخر : تجاهله للأخبار الصحيحة ، فقال إنّ الغسل مشتمل على المسح ، وانه
اقرب إلى الاحتياط ، وانه يقوم مقام المسح ، اعتقاداً منه بأنه جمع بهذا بين الآية
والأخبار .

(١) التبيان ، الطوسي : ٤٥٢/٣ .

(٢) ينظر: الصافي ، الفيض الكاشاني: ١٥/٢ .

(٣) م.ن : ١٥/١٢ .

(٤) التبيان : ٤٦٥/٣ + ينظر: مجمع البيان، الطبرسي: ٢٣٠/٣ .

(٥) ينظر : التبيان : ٤٥٤/٣ + الميزان ، الطباطبائي : ٢٨٨/٥ .

فالآية محكمة ظاهرة في المسح ، وليس هناك من دليل يوجب العدول عن هذا
الظاهر ، لأنه مثلما وجدت روايات تشير إلى الغسل وجدت أخرى أكثر منها توجب
المسح ، فضلاً عن ذلك أنّ الغسل والمسح لم يكونا بمعنى واحد ، بل هما حقيقتان
تختلف إحداهما عن الأخرى بالمنظور اللغوي والشرعي والعرفي ، لكن العامل

الأساس اوجب في تحديد معطيات النقد في هذه المسألة لم يكن ضعف دليل المقابل مما استوجب نقده ، بل هو عامل الميول والاتجاهات بوصفه معطى مؤثراً في تحديد المراد من النص وهذا واضح من خلال توجيه الرازي لهذه الآية وغيرها . ما يقودنا هذا الأمر إلى القول انّ اليقين غير متحقق عند مفسرنا في تحديد الحكم الشرعي الخاص بهذه المسألة الذي يتناسب مع مطالب الآية ومعطياتها ، وهو وضوح الآية في الدلالة على المسح .

المبحث الثاني : أحكام الزوج

المسألة الأولى : حكم تعدد الزوجات

قال تعالى : ((مَنْ زَوَّجْنَاكَ مِنَ النِّسَاءِ فَتُكُونُ لَهُ عَلَيْهِنَّ مِثْلُ مَا كَانُوا لَهُمْ فِي الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ وَالْحَقُّ أَكْبَرُ مِنَ الْبَاطِلِ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ ذَكِيٌّ)) النساء/ ٣ .

اختلف الفقهاء في بيان العدد الذي يجوز جمعه من النساء في النكاح ، إذ ذهب بعضهم إلى جواز الزواج بأي عدد أُريد ، وقد استعرض الرازي هذا الوجه من التفسير ونقده ، فيقول : ذهب قوم منهم السدي إلى انه يجوز التزوج بأي عدد أُريد . واحتجوا على قولهم هذا بالقران والخبر ، أما القران فقد تمسكوا بهذه الآية من ثلاثة وجوه: الأول : انّ قوله (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) إطلاق في جميع الأعداد بدليل انه لا عدد إلا ويصح استثناءه منه ، وحكم الاستثناء إخراج ما لولاه لكان داخلاً . الثاني : انّ تخصيص بعض الأعداد بالذكر لا ينفي ثبوت الحكم في الباقي ، الثالث : انّ الواو للجمع المطلق ، فقوله (مثنى وثلاث ورباع) يفيد حل هذا المجموع ، وهو يفيد تسعه ، بل الحق انه يفيد ثمانية عشر ((^(١))).

أما استدلالهم بالخبر فمن وجهين : ((الأول : انه ثبت بالتواتر انه صلى الله عليه وسلم مات عن تسع ، ثم انّ الله تعالى أمرنا بإتباعه فقال : ((فاتبعوه)) الأنعام ١٥٣/ ، وقل مراتب الأمر الإباحة. والثاني : انّ سنة الرجل طريقته ، وكان التزوج بالأكثر من الأربع طريقة الرسول عليه الصلاة ، فكان ذلك سنة له ، ثم انه عليه السلام قال : ((فمن رغب عن سنتي فليس مني)) فظاهر هذا الحديث توجه اللوم على من ترك التزوج بأكثر من الأربعة ، فلا اقل من أن يثبت أصل الجواز ((^(٢))). ومن ثمّ يستعرض أدلة الاتجاه الآخر الذي ينص على عدم جواز الزواج بأكثر من أربع، وكعادته في استعراض آراء الأطراف المؤيدة لرأيه وأدلتها كافة والمخالفة له ، ثم ينقد الرأي الذي يجده محلاً للنقد على وفق المعطيات التي يمتلكها مفسرنا من نقل أو خبر أو عقل أو لغة ، وغيرها من المعطيات من قبيل الميل والاتجاه وماشابه ذلك.

(١) التفسير الكبير : ١٤٢/٩ .

(٢) م.ن : ١٤٢/٩ .

فيقول : ((واعلم أنّ معتمد الفقهاء في إثبات الحصر – أي الزواج بأربع فما دون- على أمرين : الأول : الخبر : وهو ما روي أنّ غيلان^(*) اسلم وتحتته عشر نسوة ، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم : ((امسك اربعاً وفارق باقيهن ، وروي ايضاً أنّ نوفل بن معاوية اسلم وتحتته خمس نسوة فقال عليه السلام : ((امسك اربعاً وفارق واحدة))^(١))).

لم يستحسن مفسرنا هذا الطريق ، فراح ينقده ، وهو بذلك ينقد حتى الدليل الذي يعود للاتجاه الذي يتماشى معه في الرأي ، إن أحس فيه ضعفاً ، او انه غير ناهض لرد آراء الاتجاه الآخر وأدلته.

فيقول في نقده هذا الأمر : ((واعلم إن هذا الطريق ضعيف لوجهين : الأول : أن القرآن لما دل على عدم الحصر بهذا الخبر كان ذلك نسخاً للقران بخبر الواحد وانه غير جائز . والثاني : وهو أن الخبر واقعة حال ، لعله عليه الصلاة والسلام إنما أمره بإمساك أربع ومفارقة البواقي لان الجمع بين الأربعة وبين البواقي غير جائز ، أما بسبب النسب أو بسبب الرضاع ، وبالجمله فهذا الاحتمال قائم في هذا الخبر فلا يمكن نسخ القرآن بمثله))^(٢).

وعليه فإن مثل هذا الخبر لا يزيد الإشكال إلا إشكالاً بوصفه يحمل من التساؤلات ما تستحق التوقف ، لذا فهو اعتمد الطريق الثاني وعدّه الأساس في نقد آراء القائلين وأدلتهم بجواز الزواج بأكثر من أربع ، فيقول : ((أما الأمر الثاني فهو : إجماع فقهاء الأمصار على انه لا يجوز الزيادة على الأربع ، وهذا هو المعتمد))^(٣) ومن ثم راح يفترض سؤالاً ليروم من خلاله الإحاطة بكل ما يقتضيه القول بهذا التفسير وهذه المسألة ، وهو لاشك يبغي من خلاله أيضاً إلقاء الحجّة على الاتجاه المناهض له في الرأي ليكون بمثابة النقد غير المباشر لهم وردّ أقوالهم

(١) التفسير الكبير : ١٤٣/٩ + ينظر: جامع الأحكام ، للقرطبي: ١٥/٥ .

(٢) التفسير الكبير : ١٤٣/٩+ينظر: اللباب في علوم الكتاب، الحنبلي: ١٦٥/٦ .

(٣) م.ن : ١٤٣/٩ .

(*) هو غيلان بن سلمة بن متعب بن مالك بن كعب الثقفي، شاعر جاهلي أدرك الإسلام واسلم يوم الطائف وعنده عشرة عشرة نسوة فأمره النبي (صلى الله عليه واله وسلم) ان يختار منهنّ أربعة فصارت سنة وكان احد وجوه تقيف وهو ممن وفد قبل الإسلام على كسرى وأعجب كسرى بكلامه ، توفي ٢٣ هـ. ينظر: الأعلام ، الزركلي: ١٢٤/٥ .

وأدلتهم ، فيقول : ((فإن قيل: فإذا كان الأمر على ما قلتم فكان الأولى على هذا

التقدير أن يُقال: مثني أو ثلاث أو رباع ، فلمَ جاء بواو العطف دون (أو؟)))^(١).

فيختار الرازي الجواب المناسب ليحكّم فيه المدلول اللغوي ، بوصفه مُعطىً نقدياً يتناسب مع معطيات السؤال الذي لاشك في أنّ اللغة حاضرة فيه ، فيكون بمثابة

الرد على القائلين بالجمع ، فيقول : ((قلنا : لو جاء بكلمة (أو) لكان ذلك يقتضي انه لا يجوز ذلك إلا على احد هذه الأقسام ، وانه لا يجوز لهم أن يجمعوا بين هذه الأقسام ، بمعنى : ان بعضهم يأتي بالتثنية ، والبعض الآخر بالتثليث والفريق الثالث بالتربيع))^(٢).

ترى ما هو المستفاد من ذلك ؟ ، يقول الرازي: ((فلما ذكره بحرف الواو ، أفاد ذلك انه لا يجوز لكل طائفة أن يختاروا قسماً من هذه الأقسام ، ونظيره : أن يقول الرجل للجماعة : اقتسموا هذا المال وهو ألف ، درهمين درهمين ، وثلاثة ثلاثة ، وأربعة أربعة ، والمراد انه يجوز لبعضهم أن يأخذ درهمين درهمين ، وبعض آخرين أن يأخذوا ثلاثة ثلاثة ، ولطائفة ثلاثة أن يأخذوا أربعة أربعة ، فكذا ههنا الفائدة من ترك (أو) وذكر الواو ما ذكرناه))^(٣).

وهو بذلك أراد أن يُبين الحكمة من الإتيان بحرف الواو بدلاً من حرف (أو) إذ لا يسوغ دخولها ههنا مكان أو ، لأنه كان يصير المعنى : أنهم لا ينكحون كلهم إلا على احد أنواع العدد المذكور ، وليس لهم أن يجعلوا بعضه على تثنية ، وبعضه على تثليث ، وبعضه على تربيع ، لان أو لأحد الشيئين ، أو الأشياء ، والواو تدل على مطلق الجمع ، فيأخذ الناكحون من أرادوا نكاحها على طريق الجمع إن شأوا مختلفين في تلك الأعداد ، وان شأوا متفقين فيها محظوراً عليه ما زاد^(٤).

(١) التفسير الكبير : ١٤٣/٩ .

(٢) م.ن : ١٤٣/٩ .

(٣) م.ن : ١٤٣/٩ .

(٤) ينظر : البحر المحيط ، الاندلسي : ١٧١/٣ .

وعليه فإن الرازي أراد من خلال سؤاله هذا أن يستحضر جميع التساؤلات المحيطة بهذه المسألة – وان كانت افتراضية- لكي يكون ملماً بكل ما من شأنه يوجب النقاش والنقد ، ومن ثم يستطيع الموازنة والاستنتاج ، فهو إذن كان

يستحضر السؤال الذي من المفترض أن يكون حاضراً عند الطرف الآخر ، فيناقشه من جميع جوانبه ، وهذه الآلية من الطرح قلما نجدها عند المفسرين.

من جانب آخر انّ الدليل الذي اعتمده الرازي في عدم جواز الزواج بأكثر من أربع هو دليل الإجماع- كما سبق ذكر ذلك- ولكن هذا الإجماع لا يتحقق إن كان هناك من معترض عليه او مخالف له ، فكيف يستند مفسرنا إلى دليل محلّ شبهةٍ واشكال؟

يُورد الرازي كل هذه التساؤلات ليجيب عليها فَيُبَعِد حينئذ دليله الوحيد عن كل شبهه وإشكال فيقول : ((وفيه سؤالان : الأول : ان الإجماع لا ينسخ ولا يُنسخ ، فكيف يقال : الإجماع نسخ هذه الآية . الثاني : انّ في الأمة أقواماً شذاذاً لا يقولون بحرمة الزيادة على الأربع ، والإجماع مع مخالفة الواحد والاثنين لا ينعقد)).^(١)

فيجيب على ذلك بالقول : ((والجواب عن الأول : الإجماع يكشف عن حصول الناسخ في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وعن الثاني : انّ مخالف هذا الإجماع من أهل البدعة فلا عبرة بمخالفته)).^(٢)

أي بمعنى انّ الإجماع لم ينسخ السنة ، ولكنه كشف عن انّ عملية النسخ حصلت في زمن النبي محمد صلى الله عليه واله وسلم ، فضلاً عن ذلك انّ المخالف والمناهض للإجماع ان كان من أهل البدعة ، فلا يكون سبباً في تعطيل وانهقاد هذا الإجماع ، لأنه لا تأثير لمخالفة هكذا نوع من البشر أمام انعقاد أكثرية العقلاء وإجماعهم على ذلك.

(١) التفسير الكبير : ١٤٣/٩ .

(٢) م.ن : ١٤٣/٩ .

وما أورده الرازي من وجهي التضعيف على معتمد الفقهاء الأول في إثبات الحصر وعدم جواز الزواج بأكثر من أربع ، كان محلاً للرد من قبل الالوسي ، إذ كيف يقول الرازي القران لم يدل على الحصر في هذه المسألة؟! وقد تقدم مايفهم

منه دلالاته على الحصر؟! وبتقدير عدم دلالاته على الحصر ، لا يدل على عدم الحصر ، بل غاية الأمر انه يحتمل الأمرين الحصر وعدمه ، فيكون حينئذٍ مجملاً ، وبيان المجمل بخبر الواحد جائز ، أما الوجه الثاني من وجهي التضعيف فيردُّ عليه مما لا يكاد يُقبل مع تنكير اربعاً وثبوت ((اختر منهنَّ اربعاً)) كما لامرية فيها أنّ المقصود إبقاء أي أربعٍ لا أربع معنيات ، فالاحتمال الذي ذكره الإمام -على حد قول الالوسي- قاعد لا قائم ، ولو اعتبر مثله قادحاً في الدليل لم يبق دليل على وجه الأرض ، وعليه فالأمران اللذان اعتمد عليهما الفقهاء في هذا المقام قد وصفهما الالوسي بأنهما في غاية الإحكام .^(١)

كما أنّ رد الرازي على المخالفين لهذا الإجماع من انه لا عبرة في كلامهم ، لم يكن رداً مقنعاً الذي يفضي الى صيرورة دليل مقنع- نوعاً ما- يمكن من خلاله ردّ مدعاهم لا القول أنهم من أهل البدعة ، لذا كان رد الالوسي أكثر إقناعاً في تعامله مع هذا الإشكال ، فيذكر انه لا يشترط في الإجماع اتفاق كل الأمة من لدن بعثه النبي صلى الله عليه وسلم إلى قيام الساعة ، وإلا لا يوجد إجماع أصلاً ، وبهذا يستغنى عما ذكره الرازي.^(٢)

والملاحظ في هذه المسألة الفقهية أنّ الرازي لم يوجه نقده للمخالفين له في الرأي ، وبمعنى أدق للمخالفين لعموم المسلمين ، فحسب بل قد شمل ذلك جانباً من أدلة الموافقين له ، لا اعتقاده أنّ هذا الدليل لا ينهض في دحض حجة الاتجاه الآخر ، وعلى الرغم من إحاطته بكل وجوه هذه المسألة ومعطياتها لما يتمتع به من واقع

(١) ينظر: روح المعاني : ٤١٤/٣ .

(٢) ينظر: م.ن : ٤١٤/٣ .

معرفي كبير ، نجده هنا لا يوجه نقداً مباشراً لآراء المخالفين وأدلتهم ، بل كان مسلكه في التعامل مع معطيات الآية بأن يركز على أدلة الموافقين له بالرأي ، والذي هو بمثابة دليل عموم المسلمين ، فكان يدقق في هذه الأدلة فيثني على الأقوى

أما رأي الأمامية وإن كان الرازي لم يذكر رأيهم في هذه المسألة ، بل في أكثر المسائل في تفسيره ، ذكرت ذلك في الكلام عن منهج الرازي في التفسير ، فإننا نأتي برأيهم لتكتمل الآراء المتعلقة في هذه المسألة وغيرها ، فقد ذهبوا إلى أنّ قراءة التخفيف (يَطْهُرَنَّ) تدل على انقطاع الدم ، وهذا الانقطاع يجوز إتيانها على كراهة بعد أن تغتسل الموضع وتتوضأ ، وإن كان المستحب أن لا يقربها إلا بعد الغسل .^(١)

وقد رجح الرازي القول الأول ، كونه قول الشافعي ، الذي يدين هو بمذهبه ، ولذلك فهو بصدد بيان حجية هذا الحكم ونقد غيره وتضعيفه ، فيقول : ((الحجة الأولى : إنّ القراءة المتواترة ، حجة بالإجماع ، فإذا حصلت قراءتان متواترتان وأمكن الجمع بينهما ، وجب الجمع بينهما))^(٢) ، ثم يقول : ((إذا ثبت هذا فنقول : قرئ (حتى يَطْهُرَنَّ) بالتخفيف وبالتثقيـل (ويَطْهُرَنَّ) ، بالتخفيف عبارة عن انقطاع الدم ، وبالتثقيـل عبارة عن التطهر بالماء ، والجمع بين الأمرين ممكن ، وجب دلالة هذه الآية على وجوب الأمرين ، وإذا كان وجب أن لا تنتهي هذه الحرمة إلا عند حصول الأمرين))^(٣).

أما الحجة الثانية : فمفادها ((أنّ قوله تعالى (فإذا تطهرن فاتوهن) علق الإتيان على التطهر بكلمة (إذا) وكلمة (إذا) للشرط في اللغة ، والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط ، فوجب أن لا يجوز الإتيان عند عدم التطهر))^(٤) . ويذكر انه يُقال في اللغة طهرت المرأة ، إذا انقطع الدم عنها ، إذ أنّ الفعل لما جاء بصيغة الثلاثي كان المراد به هذا المعنى ، ويقوي ذلك أنّ العرب تقول على المرأة عند انقطاع الدم عنها: طاهر بلا تاء التأنيث.^(٥)

(١) ينظر: مجمع البيان ، الطبرسي: ٦٩/٢ + كنز العرفان ، المقداد السيوري : ٤٢/١-٤٥.

(٢) التفسير الكبير : ٥٩/٦.

(٣) م.ن : ٥٩/٦.

(٤) م.ن : ٥٩/٦.

(٥) ينظر : المذكر والمؤنث ، الفراء: ٥٨.

وقد قيّدوا إطلاق هذا الوصف عليها في حالة انقطاع دم حيضها ، وبما أنّ هذا الوصف مأخوذ من فعل ثلاثي فقد دلّ على أنّ المراد من (يَطْهُرُنَ) بالتخفيف انقطاع الدم فقط .^(١)

هذه الرؤية التفسيرية تتفق مع قول من قال بجواز واقعة الزوجة حال انقطاع دم حيضها على تفصيل في هذا المجال .

لكنّ هذا المعنى لا يروق لبعض المفسرين اللغويين- كالفراء مثلاً- فهو يعد قراءة (يَطْهُرُنَ) بالتشديد ومعناها يغتسلن بالماء أحب الموجهين إليه.^(٢)

ومنهم من يرى أنّ القراءتين لهما المعنى نفسه، ومما يجب العمل بهما ، لأنّ القراءتين في (يَطْهُرُنَ) تحملان كلا المعنيين ، وذلك غير ممتنع في اللغة ، لأنّ الثلاثي في معناه أصل لما زاد عليه ، فطهر أصل التطهر ، ويجوز في طهر أنّ يدل على الانقطاع والاعتسال فكذلك تطهر.^(٣)

ويبدو أنّ اختلاف الحكم الشرعي في هذه المسألة الفقهية ناتج عن اختلاف في القراءة ، وقد استفاد مفسرنا من هذا الاختلاف أو هذا التعدد في القراءة لإثبات حكم شرعي ، وإيماناً منه بقضية مذهبه يرجح القراءة الثانية ، التي هي قراءة الشافعي الذي يعتقد الرازي بمذهبه .

(١) ينظر: أحكام القران ، الجصاص: ٤١٨/١ .

(٢) ينظر: معاني القران ، الفراء : ١٤٣/١ .

(٣) ينظر: الكشاف ، للزمخشري : ٢٩٣/١ + البحر المحيط ، الأندلسي : ١٧٨/٢ .

المبحث الثالث : أحكام متفرقة

المسألة الأولى: حكم صوم رمضان للمريض والمسافر بين الرخصة والوجوب

قال تعالى : ((...))
لو دققنا النظر في ظاهر الآية لوجدناه يشير إلى وجوب الإفطار على المسافر
والمريض ، لأنه سبحانه اوجب عليهم القضاء.(^١)

إلا أنّ بعضاً من العلماء والمفسرين ترددوا بين الرخصة والوجوب ، فقد
أورد مفسرنا الرازي جملة آراء حول هذه المسألة ، مرجحاً الرأي القائل بوجوب
الإفطار على المسافر والمريض ، فيقول : ((ذهب قوم من علماء الصحابة الى انه
يجب على المريض والمسافر أن يفطرا ويصوما عدة من أيام أخر ، وهو قول ابن
عباس وابن عمر وغيرهم))(^٢).

وحجّتهم في ذلك ((من القرآن والخبر ، أما القرآن فمن وجهين : الأول : إنا
إن قرانا (عدة) بالنصب كان التقدير : فليصم عدة من أيام أخر وهذا للإيجاب ، ولو
أنا قرانا بالرفع كان التقدير : فعليه عدة من أيام وكلمة (على) للوجوب فثبت أنّ
ظاهر القرآن يقضي إيجاب صوم أيام أخر ، فوجب أن يكون فطر هذه الأيام واجباً
ضرورة انه لا قائل بالجمع))(^٣).

والحجّة القرآنية الثانية : ((انه تعالى أعاد فيما بعد ذلك هذه الآية ، ثم قال
عقبيها (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر)البقرة/١٨٥ ، ولا بد أن يكون هذا
اليسر والعسر شيئاً تقدم ذكرهما ، وليس هناك يسر إلا انه أذن للمريض والمسافر
في الفطر ، وليس هناك عسر إلا كونهما صائمين ... أما الخبر فاثنان : الأول: قوله
عليه السلام : ((ليس من البر الصيام في السفر)) ، والثاني: قوله عليه الصلاة
والسلام : ((الصائم في السفر كالمفطر في الحضر))(^٤).

(١) ينظر : التفسير المقارن ، الناصري: ٢٤٠/١.

(٢) التفسير الكبير : ٦٥/٥.

(٣) م.ن : ٦٦-٦٥/٥.

(٤) م.ن : ٦٥.

أما الوجه الثاني الذي احتج به أصحاب القول الثاني فهو الآخر تعرض للنقد من مفسرنا ، إذ وصفه بأنه في غاية السقوط فيقول : ((ما ذكره الواحدي في كتاب البسيط ، فقال : القضاء إنما يجب بالإفطار لا بالمرض والسفر ، فلما أوجب الله القضاء ، والقضاء مسبوق بالفطر ، دلّ على انه لا بد من إضمار الإفطار))^(١).

وفي معرض نقده لهذا الوجه التفسيري يقول : ((وهذا في غاية السقوط ، لان الله تعالى لم يقل : فعليه قضاء ما مضى ، بل قال : فعليه صوم عدة من أيام أخر ، وإيجاب الصوم عليه في أيام أخر لا تستدعي أن يكون مسبقاً بالإفطار))^(٢).
وعليه فإنّ هذا الوجه الذي استدلل به أكثر الفقهاء لم يكن واقعاً ولا ينسجم مع طبيعة الآية عند النظر إلى القيمة الدلالية لوحدة النص وتركيبه.

أما نقده الوجه الثالث فكان يكمن في عدم التصديق بخبر الواحد مطلقاً والاعتماد عليه في المقام وأن كان طريقه صحيحاً ، لأنه يقتضي نسخ القران به ، فيقول : ((ما روى أبو داود في سننه عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أنّ حمزة الاسلمي سال النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله هل أصوم في السفر؟ فقال عليه الصلاة والسلام ((صم إن شئت وافطر إن شئت))))^(٣).

وفي أثناء معالجته هذه الرواية ونقدها يقول مفسرنا : ((ولقائل أن يقول : هذا يقتضي نسخ القران بخبر الواحد لان ظاهر القران يقتضي وجوب صوم سائر الأيام، فرفع هذا الخبر غير جائز إذا ثبت ضعف هذه الوجوه ، فالاعتماد في إثبات المذهب على قوله تعالى بعد هذه الآية (وان تصوموا خير لكم))^(٤).

(١) التفسير الكبير : ٦٦/٥ .

(٢) م.ن : ٦٦/٥ .

(٣) م.ن : ٦٦/٥ .

(٤) م.ن : ٦٦/٥ .

ونسخ القرآن بخبر الواحد غير جائز مطلقاً^(١)، وإن إرادة المنشئ سبحانه وتعالى وقصدية هي ما دلت عليه ظاهر الآية من حتمية الإفطار في المرض والسفر .

وهذا ما أشارت إليه روايات كلا الفريقين وأقوالهم ، ففي مجمع البيان: ((روي أنّ يوسف بن الحكم قال: سألت ابن عمر عن الصوم في السفر فقال: رأيت لو تصدقت على رجل صدقة فردها عليك ألا تغضب ، فإنها صدقة من الله تصدق بها عليكم))^(٢).

ومنه أيضاً : ((روى عبد الرحمن بن عوف قال : قال رسول الله الصائم في السفر كالمفطر في الحضر))^(٣).

وذهب الأمامية إلى ابعاد من ذلك ، فالأصح عندهم انه مع العلم بحدوث مرض إذا صام ، أو يخاف زيادة المرض أو عسر شفائه فعليه الإفطار^(٤).

بينما ذهب الزمخشري إلى مشروعية الإفطار في السفر والمرض ، ولكنه لم يجزم وترك الأمر بين الرخصة والفرض فيقول : ((فليصم عدة ، وهذا على سبيل الرخصة ، وقيل : مكتوب عليهما أن يفطرا ويصوما عدة (من أيام آخر)))^(٥).

فهو لم يقطع في الحكم بل جعل الأمر مردداً غير ناظر إلى ظاهر الآية ، في حين كان ابن كثير واضحاً في إصدار الحكم ، معلناً السبب، فيقول : ((فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام آخر) ، أي : المريض والمسافر لا يصومان في حال المرض والسفر ؛ لما في ذلك من المشقة عليهما ، بل يفطران ويقضيان بعد ذلك من أيام آخر))^(٦).

(١) ينظر: الاصول العامة للفقهاء المقارن ، محمد تقي الحكيم: ٢٣٧.

(٢) مجمع البيان ، للطبرسي : ٩-٨/٢.

(٣) م.ن : ٩/٢.

(٤) ينظر: فقه القرآن ، القطب الراوندي : ٣٠٦/١ + كنز العرفان ، المقداد السيوري

: ٢٠٢/١.

(٥) الكشاف : ٢٥١/١.

(٦) تفسير القرآن العظيم : ٤٩٨/١.

ومع إيمان الرازي بوجوب إفطار المريض والمسافر ، إلا أنه -وكعادته- يستعرض آراء المخالفين له في الرأي ، ومن ثمّ ينقدها ويستدل على إبطالها واحداً تلو الآخر ، فكان منهجه في التعامل مع وجوه هذه المسألة تعامل الناقد المدقق منها والرافض لها بحجج لغوية واستدلال علمي لان المدلول الحقيقي للنص - في نظر الرازي- يشير إلى وجوب الإفطار ، وأن الرخصة غير متحققة فيه ((فكان قوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) معناه : يريد منكم الإفطار ولا يريد منكم الصوم ، فذلك تقرير قولنا))^(١).

أي قوله على وجوب الإفطار ، وعليه فإنّ ظاهر النص وسياق الآيات يتطلب ترجيح فرض الإفطار على المسافر والمريض.

(١) التفسير الكبير : ٦٥/٥ .

أما الحديث الذي استدل به فلم يشر صراحة ولا ضمناً أنّ السكر الوارد في الآية بمعنى سكر النوم ، وعليه سقط استدلال الضحاك بهذين الوجهين من الاستدلال.

من هذا نستنتج ان نقد الرازي لقول الضحاك مبني على أمرين : الأول : عدم حمل اللفظ على المجاز من دون قرينة تصرفه إلى ذلك ، لأن الأصل هو الحقيقة ، لذا فهو يقدم الحقيقة على المجاز مادامت القرينة الصارفة إلى المجاز غير حاضرة في هذه المسألة ، وعليه فهو حَكَم اللغة ههنا للوصول إلى حقيقة النهي الوارد في هذه الآية، وانه يتعلق بالسكر الحقيقي الذي مصدره شرب الخمر من دون المعاني الأخر، والآخر: إجماع المفسرين- من وجهة نظره- إلى أنّ الآية نزلت في شرب الخمر.

وهناك بعض الفقهاء والمفسرين من ذهب إلى عموم الآية ، فكل ما من شأنه يؤدي الى إخلال العقل فهو يدخل ضمن هذا المعنى ، ومنهم من قال أنّ السكر يعني من لا يعرف صاحبه الرجل من المرأة ، وهو ما ذهب إليه جماعة من السلف ، وهو مذهب أبي حنيفة أيضاً^(١).

ولو لاحظنا آية الرازي في نقده للضحاك في هذا المقام ، لوجدنا انه اتبع طريقة نقد الرأي التفسيري من داخل الدليل ومن الدليل نفسه الذي جاء به الضحاك ليؤيد رأيه ، فهو إذن يأخذ الدليل للمضمر ويستدل من خلاله على خلاف رأيه وينقضه من خلال الدليل ونجد ذلك جلياً في طبيعة تعامل الرازي مع السؤال الذي جاء به الضحاك ، في كيفية حصول النهي حال كون المخاطب سكران .

(١) ينظر: البحر المحيط، الاندلسي: ٦٦/٣ + نظم الدرر ، البقاعي : ٢٨٥/٥ ، آلاء الرحمن ، البلاغي: ١١٩/٢ + التفسير المقارن ، الناصري: ١١٧/٢ .

الخاتمة ونتائج البحث

لعلّ أهم النتائج والثمرات التي بدت للباحث تتلخص بالنقاط الآتية :

١ . كان الرازي يمثل موسوعة فكرية كبيرة ، وتنوعاً معرفياً كبيراً ، فقد شمل النقد العقيدة والفقہ وعلم الكلام وعلوم القرآن ، وغيرها ، فكما كان النقد حاضراً في هذه العلوم ، حاجج في اللغة والنحو والبلاغة ، إذ ترك لمسات وبصمات واضحة وجلية للنقد في مدونه التفسيرية – مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير .

٢ . أسلوب النقد لم يكد يفارق الرازي في تفسيره – إلا في بعض المواطن- فتارة ينقد المفسرين السابقين عليه ، وأخرى أصحاب المذاهب والاعتقادات .

٣ . يكاد يكون النقد عند الرازي أداة فاعلة في منظومته الفكرية عامة والتفسيرية على نحو الخصوص ، فقد طال نقده جميع هذه العلوم ولكن بدرجات متفاوتة ، حيث وظّف هذا النقد في تصحيح الآراء وإظهار الحقائق وإزالة الشبهات ورفع الإشكالات الواردة في التفسير .

٤ . تظافر آليات النقد وعناصره في الوضع الواحد .

٥ . على الرغم من الجدل الواسع الذي دار حول نسبة التفسير الكبير إلى الفخر الرازي فيما إذا كان أكمل تفسيره أم لا ، إلا أنّ البحث يرى أنّ اللغة والمنهج الذي كتب بهما هذا التفسير يصدران عن نفس ومنهج واحد ، والروح التي كتب بها هي نفسها من أول التفسير إلى آخره ، وهذا ما أكدته أكثرية العلماء .

٦ . اعتمد في نقده على الأدلة العقلية بالدرجة الأساس ، وما كان وراء ذلك من محاولات نقدية فقد اعتمد فيها على النقل والأثر ، فذلك أمر يكاد يكون ثانوياً بالنسبة لما ساقه من الأدلة العقلية .

٧ . استند في نقده لآراء المفسرين على الدليل القرآني والرواية التفسيرية ، وإن كان استعماله للرواية التفسيرية يشوبه الحذر الشديد لاعتقاده أنها ضمت الموضوعات والإسرائيليات التي تسربت إلى تفاسير المسلمين وكتبهم .

٨. ومع كل هذا الحذر من هذه الروايات ، نجد أنّ تفسيره لا يكاد يخلو من هكذا نوع ، فتفسيره هو الآخر يحتاج إلى النقد احتاج كثير من كتب التفسير التي ضمت الموضوع والقصاص الإسرائيلي.

٩. قد يستعمل الدليل النقلي في تأكيد ما يطرحه من أدلة عقلية ، وذلك لان بهما تكون الحجة أقوى في دحض رأي المقابل وحجته.

١٠. قد يكون الدليل العقلي – في بعض الأحيان – غير ناهض في الاحتجاج ، فيرجع بذلك إلى دليل النقل .

١١. لم يكن موفقاً – نوعاً ما- في إتباع سمة الموضوعية والحيادية في نقده للمفسرين وغيرهم ، إذ كان الميل العقائدي هو المسيطر عليه في تفسيره ، ومع كل هذا لا يمكن أن يلغي جهوده الكبيرة في النقد لإظهار الحقائق وأن نحكم عليه بأنه نقداً ذوقياً مفتقداً لعناصر النقد العلمية.

١٢. أشار لي البحث بان آلية الرازي في التفسير انه يقطع الآية إلى مقاطع ، فهو سلك منهج التجزئة ، إذ نراه يقطع النص الواحد إلى نصوص صغيرة قد تشكل بمفردها استقلالية في المعنى ، وإن شكّل ذلك استطراداً في الكلام ، فإنّ هذا الاستطراد – بالنسبة له – أمرٌ غير مُخل بالتفسير في بعض المواطن ، بل لا بد منه.

١٣. اتضح لي بانّ الرازي اعتمد في تفسيره الكبير منهجاً والية للنقد ، كان من بين ذلك مقابلة الآية بالآية ، ولهذا المنهج مصاديق وطرق فرعية أفاد منها الرازي في نقده ، ومنها : معرفة السياق ، إذ له مدخلية واضحة في بيان المعنى ، والجمع بين العام والخاص فهو يرى أنّ العدول من العام إلى الخاص من غير دليل إنّما هو ضرب من التجوّز على المعنى ، وإرجاع المتشابهات إلى المحكمات لأنّها تمثل الأصل ، وإنّ هذه المحكمات تكشف عن المتشابهات ، ومن منهجه أيضاً الجمع بين الآيات من خلال رؤية عقلية .

١٤. أمّا ما يتعلق بالمأثور فكان منهجه انه يستدل على نقده بالمأثور إما بنقد الرأي التفسيري على أساس المأثور وإما بنقد المروي من المأثور.

١٥. أمّا في العقائد ، فمن معايير النقد لديه في هذا المجال هو الحفاظ على الأصول والثوابت العقائدية وما يتفرع منها والتي عدّها مقياساً لصحة الرأي من عدمه ، فإنّ

تقاطع الرأي التفسيري مع هذه الأصول وتلك الثوابت نقده الرازي وردّه ، لكن في الوقت نفسه لا يمكن عدّ هذا المعيار منهجاً ثابتاً عنده .

١٦ . وأمّا آيات الأحكام ، إذ لا يمر بأية تتضمن حكماً شرعياً إلا وقف عنده ، وذكر

أقوال العلماء فيه مع ميله - غالباً - لمذهب الشافعي ، وهو المذهب الذي يعتقد به .

١٧ . أبان ليّ البحث إنّ الرازي لم يملك رؤية واضحة في مسألة الحروف المقطعة

فهو لم يعتمد رأياً بعينه ويقف عليه ويتفرع منه ، فهو وإن كان ميله للرأي القائل

بأنها أسماء للسور ، لكنه ما إن واجهته عقبة التأويل تخلى عن رأيه وعدّها من

المتشابهات التي لا مجال للخوض فيها .

١٨ . اخذ أسباب النزول مأخذاً لا يكاد يخفى في تفسيره لإيمانه بأنها تعدّ طريقاً من

طرق الاستدلال على المعنى ، فهو يرى أنّ على المفسّر أن يضع سبب نزول الآية

بعين الاعتبار أثناء بحثه في دلالة النص على المعنى ، ملتزماً بما التزم به

الأصوليين من أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

١٩ . أمّا القراءات القرآنية فكانت هي الأخرى محط اهتمام الرازي في تفسيره ،

بوصفها عاملاً مهماً في الوصول إلى المعنى ، فكان عندما يذكر القراءة يذكرها

مقرونة بأصحابها ، مضعفاً القراءة الشاذة في مقام الاستدلال على المعنى ، لذا عدّ

قوة الرواية ووثوقها الأساس في التعامل مع القراءات القرآنية فضلاً عن إجماع

القراء ، وإن لم يُشر إلى بعض القراءات الموجودة في الآية ، فهذا الأمر يكاد يكون

نادراً جداً .

٢٠ . سعى الرازي لوضع قانون لمعرفة معنى المحكم والمتشابه ، فإذا كان اللفظ

محملاً لمعنيين ، كان المعنى الأرجح هو المحكم ، والمعنى المرجوح هو المتشابه ،

أمّا منهجه في التعامل معهما ، فهو يمثل لقاعدة رد المتشابهات إلى المحكمات ،

ولكن لم يكن هذا الامتثال بشكل مطلق ، بل أننا نجده في بعض الأحيان يأخذ بما

يشير إليه ظاهر الآية المتشابهة من دون ردّها إلى المحكمات من الآيات .

٢١ . أشار البحث إلى أنّ الرازي قال بوقوع النسخ ، وتولى - كغيره - مهمة الدفاع

عن وقوعه ، إلا أنه تحفظ في دلالة بعض الآيات القرآنية عليه ، فضلاً عن ذلك أنه

لم يحسم أمره إلى أي قسم من أقسام النسخ يميل ، إذ استعرضها جميعاً من دون الوقوف على قسمٍ بعينه .

٢٢ . أمّا الإعجاز القرآني فهو يرى أنّ القرآن معجز من جميع وجوهه ، فهو لا يتخذ رأياً قاطعاً كما هو الحال في كتابه (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز) الذي قال فيه أنّ القرآن معجز في فصاحته .

٢٣ . لم يقل الرازي بالصرفه ، واتهام بعضهم له بالقول بها ، إنّما كان نتيجة الفهم الخاطئ لأقواله ، مما وُدّ لديهم هذا التصور .

٢٤ . إنّ مصطلح التفسير عند الرازي هو الكشف والبيان لما يدل عليه الكلام ، ومن ثمّ فهو لا يختلف عن غيره من العلماء والمفسرين في تحديد هذا المفهوم ، فالجميع تحمله على طابع الكشف والشرح والبيان والإيضاح للمعاني التي تحدثت عنها الآيات القرآنية .

٢٥ . لم يعوّل الرازي كثيراً على التأويل ، بل يحتاج إليه عند قيام الدليل على أنّ إجراء اللفظ على ظاهره غير ممكن ، حينئذ يلجأ إلى تأويله .

٢٦ . بيّن لي البحث مدى العلاقة بين التفسير الكبير وكتب الرازي الأخرى ، إذ إنّنا نجد قد ضمّن هذا التفسير لنصوص من مؤلفاته السابقة كأساس التقديس ، ونهاية الإيجاز في دراية الإعجاز وأسرار التنزيل وأنوار التأويل ، وغيرها .

٢٧ . غالباً ما يحيل المسائل الأصولية على كتبه الأصولية خاصة ، والكتب الأصولية الأخرى على نحو العموم ، فهو وإنّ تطرق إلى هذه المسائل في تفسيره ، فكان ذلك على نحو الإشارة وليس على نحو التفصيل .

٢٨ . لانجد نقداً واضحاً للرازي بخصوص المناسبة بين آيات القرآن وسوره ، فهو كان يذكر المناسبة ، لكنها كانت تخلو من الجدل والإشكالية .

وأخيراً يوصي البحث بالاتي :

بالنظر لأهمية الدراسات النقدية التفسيرية وأثرها في الكشف والتحليل والتقويم للتراث التفسيري فان الباحث يدعو المهتمين بالدراسات القرآنية والنقدية البحث في هذا المجال ومحاولة وضع مناهج واليات بنوية تستند إليها مثل هذه الدراسات ؛ لأن ذلك من شأنه أن يثري المساحة التفسيرية أيما إثراء ويطور البحث القرآني أيما تطوير، كما إننا ندعو ان تخصص الدراسة النقدية التفسيرية لتفاسير مقارنة ذات منهج واحد كأن يقوم الباحث بإجراء دراسة نقدية تفسيرية لتفسيرين عقليين أو روائيين أو تفسير القرآن بالقرآن حتى يتم المقارنة بينها وتقويمها كلٌ بحسبه ، ومن خلال هذه المقارنة نحصل على فهم واقعي للنصوص القرآنية فضلاً عن إثراء التفسير بأراء نقدية قد لا تكون مسبقة وهذا هو بنظر الباحث باب من أبواب التجديد في التراث الإسلامي.

فهرست المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع

• القرآن الكريم

(حرف الألف)

- آلاء الرحمن في تفسير القرآن ، البلاغي ، محمد جواد ، مطبعة العرفان ، صيدا ، لبنان ، ١٣٥١هـ-١٩٣٣م.
- الإبانة في معاني القراءات ، القيسي ، مكي بن أبي طالب (ت:٤٣٧هـ) ، تحقيق: عبد الفتاح إسماعيل شلبي ، مطبعة الرسالة ، القاهرة (دون سنة طبع).
- الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول ، السبكي ، علي بن عبد الله الكافي (ت:٧٥٦هـ) ، تحقيق : جماعة من العلماء ، ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، ١٩٨٤م.
- إتحاف فضلاء البشر بقراءات الأربعة عشر ، الدمياطي، احمد بن محمد (ت:١١١٧هـ)، رواه وصححه وعلق عليه : علي محمد الطباع، المطبعة ، احمد عبد الحميد افندي ، القاهرة، ١٣٤٥هـ.
- الإتيقان في علوم القرآن ، السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت:٩١١هـ) ، طبعه الهيئة العامة المصرية للكتاب، ١٣٥٤هـ-١٩٧٥م.
- أحكام القرآن ، ابن العربي ، أبو بكر محمد بن عبد الله القاضي (ت:٥٤٣هـ) ، مراجعة وتعليق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان (من دون سنة طبع)
- أحكام القرآن ، الجصاص ، أبو بكر احمد بن علي الرازي(ت: ٣٧٠هـ) ، ضبط وتخريج: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية ، بيروت (من دون سنة طبع)
- أحكام القرآن ، الشافعي ، محمد بن إدريس(ت:٢٠٤هـ) ، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، ط١، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٠هـ.

- أحكام القرآن ، الكيا الهراسي ، عماد الدين بن محمد الطبري(ت:٥٠٤هـ) ، ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ١٤٢٢هـ .
- إحياء علوم الدين ، الغزالي ، ابو حامد محمد بن محمد (ت:٥٠٥هـ) ، دار المعرفة ، بيروت ، ١٤٠٢هـ .
- الإرشاد في قواطع الأدلة في أصول الدين ، الجويني ، إمام الحرمين أبو المعالي (ت:٤٧٨هـ) ، تحقيق : محمد يوسف موسى ، علي عبد المنعم ، نشر مكتبة الخانجي ، مصر .
- أساس التقديس ، الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر (ت:٦٠٦هـ) ، تحقيق: احمد حجازي السقا ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٨٦م .
- أسباب النزول ، الواحدي النيسابوري ، علي بن احمد (ت:٤٦٨هـ) ، دراسة وتحقيق : السيد الجميلي ، ط٣ ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م .
- أسباب النزول القرآني تاريخ وحقائق ، احمد ، حيدر حسين ، أخرجه محمد عمادي المجد ، ط١ ، المركز العالمي للدراسات الإسلامية ، قم ، ١٤٢٧ق - ١٣٨٥ش .
- أسد الغابة في معرفة الصحابة ، ابن الأثير ، عز الدين بن الحسن بن علي بن محمد الجزري(ت:٦٣٠هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت(من دون سنة طبع)
- الإسرائيليات في التفسير والحديث ، الذهبي ، محمد حسين (ت:١٣٩٧هـ) ط٢ ، دمشق ، دار الإيمان ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .
- أسرار التكرار في القرآن ، الكرمانى ، محمود بن حمزة بن نصر ، تحقيق: عبد القادر احمد عطا ، دار النصر للطباعة الإسلامية ، مصر ، (من دون سنة طبع) .
- الإسلام والفن ، البستاني ، محمود ، ط١ ، مجمع البحوث الإسلامية والنشر ، بيروت ، لبنان ، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م .
- أصول التفسير والتأويل ، الحيدري ، كمال ، أخرجه افتخاري ، ط٢ ، دار فراق للطباعة والنشر ، إيران ، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م .
- أصول التفسير وقواعده ، العك ، خالد عبد الرحمن ، ط٣ ، دار النفائس ، بيروت ، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م .

- أصول السرخسي، السرخسي، محمد بن احمد بن سهل (ت: ٤٩٠هـ)، ط ١، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٩٣هـ.
- الأصول العامة للفقهاء المقارن، الحكيم، محمد تقي، ط ٤، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
- أصول العدل والتوحيد، الرسي، القاسم (ت: ٢٤٦هـ)، تحقيق: محمد عمارة، دار الهلال، مصر، ١٩٧١م.
- أصول الفقه، المظفر، محمد رضا (ت: ١٣٤٣هـ)، تحقيق: صادق زاده، ط ١، مكتبة الغريري، قم، ٢٠٠٦م.
- أضواء على السنة المحمدية، أبو رية، محمود، ط ١، مطبعة دار التأليف، ١٣٧٧هـ-١٩٥٨م.
- الاعتقادات في دين الإمامية (اعتقادات الصدوق)، الصدوق، محمد بن علي بن بابويه القمي (ت: ٣٨١هـ)، تحقيق: عصام عبد السيد، ط ٢، دار المفيد، ١٤١٤هـ.
- الإعجاز بين النظرية والتطبيق، الحيدري، كمال، بقلم: محمود نعمة الجياشي، ط ٢، دار فراق، قم، إيران، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
- إعجاز القرآن البياني، حنفي محمد شرف، مطابع الأهرام التجارية، ١٣٩٠هـ-١٩٧٠م.
- الأعلام، الزركلي (ت: ١٤١٠هـ)، خير الدين، ط ٥، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ١٩٨٠م.
- الأغاني، الاصفهاني، ابو فرج علي بن الحسين، دار الكتب المصرية، (من دون سنة طبع).
- الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن (ت: ٤٦٠هـ)، مطبعة الآداب، النجف الاشرف، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
- إكمال الدين وإتمام النعمة، الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت: ٣٨١هـ)، صححه وعلق عليه: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، ١٣٦٦-١٣٠٥هـ.

- الأمالي ، الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن، مطبعة النعمان، النجف الاشرف، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م.
- الأمالي (درر الفوائد و غرر القلائد)، الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي(ت:٤٣٦هـ)، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٧٣هـ-١٩٥٤م.
- الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، الشيرازي، ناصر مكارم، ط٢، مطبعة الأميرة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
- الإنصاف فيما يجب الاعتقاد به ، الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب (ت:٤٠٣هـ) ، تحقيق : محمد زاهد الكوثري، مؤسسة الخانجي، مصر، ١٣٨٢هـ-١٩٦٣م.
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، عبد الله بن عمر (ت:٧٩١هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، (من دون سنة طبع).
- أوائل المقالات ، المفيد، محمد بن محمد بن النعمان(ت:٤١٣هـ)، المطبعة الحيدرية، النجف الاشرف، ١٩٧٠م .

(حرف الباء)

- بحار الأنوار ، المجلسي محمد باقر (ت:١١١١هـ)، ط٣، مؤسسة الوفاء ، بيروت، لبنان، ١٤٠٣هـ.
- البحر المحيط ، الأندلسي ، أبو حيان محمد بن يوسف (ت:٧٤٥هـ)، تحقيق: عادل احمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
- بحوث حول علوم القرآن ، النجفي ، محمود جواد السعيد، مطبعة الآداب، النجف الاشرف، (من دون سنة طبع).
- بداية المعرفة ، العاملي حسن مكي، ط٢، مطبعة سرور، ١٤٢٤هـ.

- البداية والنهاية في التاريخ، ابن كثير ، أبو الفداء إسماعيل(ت:٧٦٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت،(من دون سنة طبع).
- بدع التفاسير في الماضي والحاضر، نغناعه، رمزي، جمعية عمال المطابع التعاونية، عمان ، ١٣٩٠هـ.
- البرهان في علوم القرآن ، الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله (ت:٧٩٤هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
- بصائر الدرجات ، الصفار أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ (ت:٢٩٠هـ)، الناشر، مؤسسة الاعلمي، مطبعة الاحمدي، بيروت، لبنان، (من دون سنة طبع).
- البيان في تفسير القرآن ، الخوئي، أبو القاسم الموسوي(ت:١٤١٣هـ)، ط٣، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م.

(حرف التاء)

- التبيان في تفسير القرآن، الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن(ت:٤٦٠هـ)، تحقيق: احمد حبيب قصير، ط١، مطبعة ونشر مكتب الإعلام الإسلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٩هـ.
- التحرير والتنوير في تفسير القرآن العظيم ، ابن عاشور ، محمد الطاهر(ت:١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر.
- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، السيوطي جلال الدين عبد الرحمن (ت،٩١١هـ)، دار الفكر ، بيروت ، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
- التذكرة في القراءات ، بن غليون، أبو الحسن طاهر بن عبد المنعم (ت:٣٩٩هـ)، تحقيق: سعيد صالح زعيمة ، ط١، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان، ٢٠٠١م.
- التشيع نشأته معالمه، الموسوي هاشم، ط١، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم ، ١٤١٤هـ.

- تفسير القرآن العزيز ، ابن أبي زمنين ، أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت: ٣٩٩هـ)، تحقيق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة، ومحمد بن مصطفى الكنز، ط١، الناشر: الفارق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
- تفسير القرآن العظيم ، ابن كثير ، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي(ت: ٧٧٤هـ)، تحقيق: سامي بن محمد بن سلامة ، ط٢، دار طيبة للنشر والتوزيع ، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
- تفسير القرآن العظيم ، رضا ، محمد رشيد (ت: ١٣٥٤هـ)، ط٢، دار المنار ، القاهرة، ١٣٦٦هـ-١٩٤٧م.
- التفسير الكبير ، ابن تيمية، احمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام (ت: ٧٢٨هـ) ، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (من دون سنة طبع).
- التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، محمد بن عمر (ت: ٦٠٦هـ)، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان، ٢٠٠٩م.
- التفسير المقارن ، الناصري ، محمد باقر ، ط١،
- ج ١: الناشر : مركز البحوث والدراسات الإسلامية ، قم ، ١٤١٦هـ.
- ج ٢: مطبعة شريعت، قم، ١٤٢٢هـ.
- ج ٣، ٤: الناشر: بخشايش، المطبعة غدیر، إيران، ١٤٢٤هـ.
- ج ٧: الناشر: كوثر كوير ، المطبعة قلم، ٢٠٠٥م.
- التفسير والمفسرون، الذهبي ، محمد حسين (ت: ١٣٩٧هـ)، ط١، أوند داناش للطباعة والنشر، (من دون سنة طبع).
- التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، معرفة ، محمد هادي، ط١، منشورات الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية ، ١٣٣٧هـ.
- التفكير النقدي عند العرب، العاكوب، عيسى علي، ط٥، دار الفكر، دمشق، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
- التمهيد في علوم القرآن ، معرفة ، محمد هادي، ط٢، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٥هـ.

- التنبيه على حدوث التصحيف، الأصفهاني، حمزة بن حسن ، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، ط ١، ١٩٦٧م.
- تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، علي بن الحسين(ت:٤٣٦هـ)، ط ٣، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف ، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م.
- تهذيب الأحكام في شرح المقنعة ، الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن(ت:٤٦٠هـ)، تحقيق وتعليق: حسن الموسوي ، ط ٤، دار الكتب الإسلامية ، قم، ١٣٦٥هـ.
- تهذيب التفسير الكبير ، الشامي حسين بركة ، ط ١، الناشر: مؤسسة دار الإسلام، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، السعدي ، عبد الرحمن بن ناصر، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق ، ط ١، الناشر: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

(حرف الجيم)

- جامع البيان عن تأويل آيات القرآن ، الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير(ت:٣١٠هـ)، تحقيق: احمد محمد شاكر ، ط ١، مؤسسة الرسالة ، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.
- الجامع لأحكام القرآن ، القرطبي، أبو عبد الله محمد بن احمد الأنصاري(ت:٦٧١هـ)، تحقيق: احمد عبد العليم البردوني، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان ، (من دون سنة طبع).

(حرف الحاء)

- الحروف المقطعة في القرآن الكريم ، شرارة عبد الجبار محمد، مطبعة الإرشاد، بغداد ، ١٩٨٠م.

- حقائق هامة حول القرآن الكريم ، العالمي ، جعفر مرتضى، ط ٥، المركز الإسلامي للدراسات ، بيروت، لبنان، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

(حرف الدال)

- دراسة حول القرآن الكريم ، الجلالي ، محمد حسين، ط ١، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٤٢٢هـ.

- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، السّمين الحلبي ، احمد بن يوسف(ت:٧٥٦هـ)، تحقيق: احمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق،(من دون سنة طبع).

- الدر المنثور في التفسير بالمأثور ، السيوطي ، جلال الدين (ت:٩١١هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط ١، مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

- دروس في العقيدة الإسلامية ، اليزدي، محمد تقي، ط ، الناشر: المشرق للثقافة والنشر، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

- دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية، الأصفهاني ، محمد تقي علي الرضائي، تعريب: قاسم البيضاني، ط ١، منشورات المركز العالمي للدراسات الإسلامية ، قم ، ١٣٨٣ش.

- الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى ، عباس ، حامد كاظم، ط ١، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠٠٤م.

- دينامية النص ، محمد مفتاح، ط ٢، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان،(من دون سنة طبع).

- ديوان الأصول ، النيسابوري ، أبو رشيد سعيد بن محمد ، تحقيق: محمد عبد الهادي أبي ريده، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٠٦٨م.

(حرف الراء)

- الرازي مفسراً ، محسن عبد الحميد، دار الحرية للطباعة ، بغداد، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م.
- الراسخون في العلم ، الحيدري، كمال، بقلم : خليل رزق ، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
- رسالة إلى أهل الثغر، الاشعري ، أبو الحسن علي بن اسماعيل(ت:٣٣٠هـ) ، تحقيق: عبد الله شاكر محمد الجنيدى، السعودية، ١٤١٣هـ.
- روح المعاني ، الالوسي، أبو الثناء شهاب الدين بن محمود (ت:١٢٧٠هـ) ، المطبعة المنيرية، مصر،(من دون سنة طبع).

(حرف الزاي)

- زاد المسير في علم التفسير ، ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين بن علي بن محمد القرشي البغدادي(ت:٥٩٧هـ)، المكتب الإسلامي،(من دون سنة طبع)

(حرف الشين)

- شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار بن احمد الأسد آبادي ، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٨٤هـ-١٩٦٥م.
- شرح صحيح مسلم، النووي ، يحيى بن شرف(ت:٦٧٦هـ)، ط٢، دار إحياء التراث العربي،(من دون سنة طبع).
- شرح المصطلحات الكلامية، مجمع البحوث الإسلامية، ط١، مؤسسة الطبع والنشر في الأستانة الرضوية المقدسة، ١٤١٥هـ.

(حرف الصاد)

- الصافي في تفسير القرآن ، الفيض الكاشاني، محمد بن مرتضى (ت: ١٠٩١هـ)، تحقيق: محسن الحسيني الأمين، ط١، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٧-١٤١٩هـ .
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ، الجوهرى، إسماعيل بن حماد (ت: ٣٩٣هـ) ، تحقيق: احمد عبد الغفور ، ط٤، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ١٤٠٧هـ .
- صحيح مسلم ، النيسابوري، أبو الحسن مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري (ت: ٢٦١هـ) ، ط١، بيت الأفكار الدولية للنشر، الرياض، ١٤١٩هـ-١٩٩٨ م .

(حرف الظاء)

- الظاهرة القرآنية ، مالك بن نبي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر ، بيروت، ١٩٦٨م .

(حرف العين)

- عقائد الإمامية ، المظفر ، محمد رضا، تحقيق: عبد الكريم الكرمانى، ط١، دار الفكر، قم، (من دون سنة طبع).
- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، الجويني ، إمام الحرمين ، أبو المعالي (ت: ٤٧٨هـ) ، تحقيق : محمد زاهد الكوثري ، المكتبة الازهرية ، ١٩٩٢م .
- العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت عليهم السلام، السبحاني، جعفر، ط٢، طبع ونشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤١٥هـ .
- علوم القرآن ، الحكيم، محمد باقر، ط٤، بيروت، لبنان، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م .
- علوم القرآن عند المفسرين ، مركز الثقافة والمعارف القرآنية، ط١، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، ١٤١٦هـ .
- العمدة، ابن رشيق، ط١، مطبعة السعادة، (من دون سنة ومكان الطبع).

- العين ، الفراهيدي ، أبو عبد الرحمن الخليل بن احمد (ت: ١٧٥هـ)، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، ط١، مطبعة باقري، قم، إيران، ١٤١٤هـ.

(حرف الفاء)

- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير ، الشوكاني، محمد بن علي(ت: ١٢٥٠هـ)، بيروت، (من دون سنة طبع).

- فخر الدين الرازي، خليف، فتح الله، دار الجامعات المصرية، ١٩٧٦م.

فخر الدين الرازي بلاغياً، هلال، ماهر مهدي، منشورات وزارة الإعلام في الجمهورية العراقية، سلسلة كتاب التراث(٤٩)، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م.

- فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، الزركان، محمد صالح، دار الفكر بيروت، ١٩٧٠م.

- الفروق اللغوية ، العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل (ت: ٤٠٠هـ) ، تعليق : محمد باسل عيون السود، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٩م.

- فقه القرآن ، قطب الدين الراوندي، أبو الحسن بن سعيد بن هبة الله (ت: ٥٧٣هـ)، مطبعة الآداب، النجف الاشرف، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.

- في تاريخ النقد والمذاهب الأدبية، الجابري، طه، الإسكندرية، مصر، ١٣٧٢هـ-١٩٥٣م.

- في ظلال القرآن ، سيد قطب بن إبراهيم، ط١٧، دار الشروق، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

- في علم الكلام ، صبحي ، احمد محمود، ط٥، دار النهضة العربية ، بيروت، لبنان، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

- في النقد الأدبي وتاريخه عند العرب، خالد يوسف، ط١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

(حرف القاف)

- القاموس المحيط، الفيروز آبادي ، مجد الدين محمد بن يعقوب(ت:٨١٦هـ)، دار الجيل، (من دون سنة طبع).

(حرف الكاف)

- الكاشف ، مغنية ، محمد جواد (ت:١٤٠٠هـ)، ط١، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي.

- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي(ت:٥٣٨هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (من دون سنة طبع).

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة ، مصطفى بن عبد الله(ت:١٠٦٧هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

- كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر ، ط١، مؤسسة الاعلمي ، بيروت ، لبنان ، ١٣٩٩هـ ، ١٩٧٥م.

- كنز الدقائق، المشهدي، محمد (ت:١١٢٥هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧هـ.

- كنز العرفان في فقه القرآن، السيوري، المقداد (ت:٨٢٦هـ)، تحقيق: عبد الرحيم العقيقي البخشايشي، ط١، مكتب نوبد اسلام، ١٤٢٢هـ.

- كنز الفوائد، الكراكجي، أبو الفتح محمد بن علي بن عثمان(ت:٤٤٩هـ)، طبع حجر، إيران، ١٣٢٢هـ.

(حرف اللام)

- اللباب في تفسير الكتاب، الحيدري، كمال، التدقيق والإخراج : عبد الرضا عبد الحسين، ط١، الناشر: دار فراق، قم، إيران، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

- اللباب في علوم الكتاب، الحنبلي، أبو حفص عمر بن علي بن عادل الدمشقي (ت: ٨٨٠هـ) ، تحقيق وتعليق: عادل احمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، ط١، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
- لباب النقول، السيوطي، جلال الدين(ت: ٩١١هـ)، تحقيق: احمد عبد الشافي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت ،(من دون سنة طبع).
- لسان العرب ، ابن منظور ، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأفريقي المصري (ت: ٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، لبنان،(من دون سنة طبع).
- لسان الميزان، العسقلاني، احمد بن علي بن حجر(ت: ٨٥٢هـ)، منشورات مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت ، لبنان،(من دون سنة طبع).
- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت: ٣٣٠هـ)، تقديم: حمودة غرابية، مطبعة مصر، ١٩٥٥م.

(حرف الميم)

- المباحث البيانية في تفسير الفخر الرازي دراسة بلاغية تفصيلية، هلال، احمد هنداوي، ط١، أميرة للطباعة، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
- المباحث الشرقية ، الفخر الرازي ، محمد بن عمر(ت: ٦٠٦هـ)، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، ط١، دار الكتاب العربي، ١٩٩٠م.
- مباحث في علوم القرآن ، الصالح، صبحي، ط١٠، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ١٩٧٧م.
- المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم ، الصغير، محمد حسين علي، ط٢، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤١٣هـ.ق.
- متشابه القرآن ، القاضي عبد الجبار، بن احمد الأسد آبادي (ت: ٤١٥هـ)، تحقيق: عدنان محمد زرزور، ط١، دار التراث ،مصر، ١٩٦٩م.
- مجمع البحرين، الطريحي، فخر الدين (ت: ١٠٨٥هـ)، تحقيق: احمد الحسيني، ط١، الأميرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

- مجمع البيان ، الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن(ت:٥٤٨هـ)، ط١، الأميرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
- مجمل اللغة، ابن فارس، أبو الحسين احمد، تحقيق: زهير عبد المحسن، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
- محاضرات في تاريخ النقد عند العرب، الصفار ، ابتسام مرهون ، وناصر حلاوي ، دار الحكمة ، الموصل ، وزارة التعليم العالي ، ١٩٩٠م.
- محاضرات في النقد الأدبي ، ناصر ، بتول قاسم، ط١، مركز الشهيدين الصدرين للدراسات والبحوث، بغداد، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٨م.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الاندلسي(ت:٥٤٦هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد ، ط١، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
- المختار من صحاح اللغة ، الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر(ت:٧٢١هـ)، الناشر : دار الرسالة ، الكويت، ١٤٠٣هـ.
- المختصر في أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ، القاضي عبد الجبار، بن احمد الأسد آبادي(ت:٤١٥هـ)، تحقيق: محمد عمارة، دار الهلال ، مصر، ١٩٧١م.
- المدرسة القرآنية، الصدر، محمد باقر(ت:١٩٨٠م)، تحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للشهيد الصدر، ط٣، الناشر: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، إيران، ١٤٢٦هـ.
- مذاهب الإسلاميين في علوم الحديث، الحكيم، حسن عيسى،(من دون سنة طبع).
- المذكر والمؤنث، الفراء، يحيى بن زكريا(ت:٢٠٧هـ)، تحقيق: رمضان عبد التواب، مكتبة دار التراث، القاهرة، ١٩٧٥م.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي ، عبد الرحمن جلال الدين ، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم ورفيقه ، مطبعة عيسى البابي الحلبي (من دون سنة طبع).
- مسند احمد ، احمد بن حنبل(ت:٢٤١هـ)، دار صادر ، بيروت.

- المصنفى ، ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن ،ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ١٤٠٥هـ-١٩٨٤م.
- معالم أصول الدين، الفخر الرازي، محمد بن عمر (ت٦٠٦هـ)، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، ط١، دار الكتاب العربي، ١٩٩٠م.
- معالم التنزيل، البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود (ت:٥١٦هـ)، حققه واخرج أحاديثه : محمد عبد الله النمر، وعثمان جمعة ضيمرية، وسليمان مسلم الحرش، ط٤، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
- معاني القرآن ، الفراء، يحيى بن زكريا(ت:٢٠٧هـ)، تحقيق: احمد يوسف، ومحمد علي النجار، وعبد الفتاح شلبي، دار السرور، ١٩٥٥م.
- معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم (ت: ٣١١هـ)، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، دار الحديث، القاهرة ، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م.
- معجم القراءات ، الخطيب ، عبد اللطيف، ط١، دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.
- المعجم الكبير ، الطبراني، سليمان بن احمد،(ت:٣٦٠هـ)، ط٢، نشر مكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٤هـ.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، بن احمد الأسد ، تحقيق: أمين الخولي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، ١٩٦٠م.
- مفتاح الوصول الى علم الأصول، البهادلي، احمد كاظم، ط١، شركة حسام للطباعة، بغداد، ١٤١٥هـ.
- المفردات في غريب القرآن ، الراغب الاصفهاني، أبو القاسم الحسين بن علي محمد(ت:٥٠٢هـ)، تحقيق: محمد سيد كيلاني، ط١، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٦١م.
- مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، أبو زيد، نصر حامد، ط٣، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ١٩٩٦م.
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الأشعري، ابو الحسن علي بن إسماعيل، ط٢، سبادن، ١٣٨٢هـ-١٩٦٨م.

- مقدمة جامع التفاسير ، الراغب الاصفهاني، أبو القاسم ، حققه وقدم له وعلق عليه: احمد حسن فرحات، ط١، دار الدعوة ، الكويت، ١٤٠٥هـ-١٩٨٤م.
- مقدمة في النقد الأدبي، الطاهر ، علي جواد، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩م.
- الملل والنحل، الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم(ت:٥٤٨هـ)، صححه وعلق عليه: احمد فهمي محمد، ط٧، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
- المناهج التفسيرية في علوم القرآن، السبحاني، جعفر، ط٣، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، إيران، ١٤٢٦-١٣٨٤هـ .
- مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، الاعرجي، ستار جبر حمود، راجعه: رفعت كاظم السوداني، ط١، بيت الحكمة، بغداد، العراق، ٢٠٠٨م.
- مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني، محمد عبد العظيم، دار الباز للنشر والتوزيع ، مكة المكرمة،(من دون سنة طبع).
- منجد المقرئين ، ابن الجزري، محمد بن محمد(ت:٨٨٣هـ)، المكتبة الوطنية الإسلامية، ١٣٥٠هـ.
- منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، الجويني، مصطفى الصاوي، ط٣، دار المعارف، مصر، ١٩٨٤.
- منهج الشيخ أبي جعفر الطوسي في تفسير القرآن الكريم، الزيدي، كاصد ، ط١، بيت الحكمة، بغداد، العراق، ٢٠٠٤م.
- منهج القرآن الكريم في تقرير الأحكام، الباجقني، مصطفى، ط٢، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣م.
- منهج النقد في التفسير ، الأمين، إحسان، ط١، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان ، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
- مواهب الرحمن في تفسير القرآن ، السبزواري، عبد الأعلى (ت:١٩٩٣م)، ط٢، مطبعة الديواني، بغداد، العراق، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

- موجز علوم القرآن ، العطار، داود، ط١، مطبعة الزهراء، بغداد، العراق، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م.
- موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، دغيم، سميح، ط١، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ٢٠٠١م.
- الموشح مأخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر، المرزباني، أبو عبيد الله محمد بن عمران بن موسى (ت:٣٨٤هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، القاهرة، ١٩٦٥م.
- الميزان في تفسير القرآن ، الطباطبائي ، محمد حسين (ت : ١٤٠٢هـ) ، ط١، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ، بيروت ، لبنان ، ١٤١٧هـ ، ١٩٩٧م.

(حرف النون)

- الناسخ والمنسوخ، ابن سلامة، هبة الله البغدادي، تحقيق: موسى بناي علوان العليلي، الدار العربية للموسوعات، (من دون سنة طبع).
- الناسخ والمنسوخ، السدوسي، قتادة بن دعامة (ت:١١٧هـ)، تحقيق: حاتم صالح الضامن، ط٣، الناشر: جامعة بغداد، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.
- النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، محمد بن محمد الدمشقي (ت:٨٣٣هـ) ، ط١، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
- النص القرآني وضرورة التفسير ، عبد الغفار، احمد ، دار المعرفة الجامعية، مصر، (من دون سنة طبع).
- نظرات معاصرة في القرآن الكريم ، الصغير، محمد حسين علي، ط١، دار المؤرخ العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ.
- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، البقاعي، برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر (ت:٨٨٥هـ)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (من دون سنة طبع).
- نفحات القرآن، الشيرازي، ناصر مكارم، مطبعة الحيدري، قم، ايران ، (من دون سنة طبع).

- النقد الأدبي، أمين، احمد، ط٤، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٦٧م.
- النقد الأدبي الحديث، هلال، محمد غنيمي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ١٩٧٣م.
- النقد الجمالي وأثره في النقد العربي، روز غريب، ط١، بيروت، ١٩٥٢م.
- نقد الحقيقة، حرب، علي، ط٢، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، (من دون سنة طبع).
- نقد الشعر، قدامة بن جعفر ، أبو الفرج(ت:٣٣٧هـ)، القاهرة، ١٩٤٩م.
- النقد عند اللغويين ، سنية احمد، دار الرسالة للطباعة ، بغداد، العراق ، ١٩٧٧م.
- النقد اللغوي عند العرب، العزاوي، نعمة رحيم، تقديم: حسين بركة الشامي، ط٢، جامعة الإمام جعفر الصادق عليه السلام، الناشر: مؤسسة دار الإسلام، (من دون سنة طبع).
- النقد المنهجي عند العرب ومنهج البحث في الدلالة واللغة، مندور، محمد، دار نهضة مصر للطبع والتوزيع، (من دون سنة طبع).
- نكت الانتصار لنقل القرآن ، الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب (ت:٤٠٣هـ)، تحقيق: احمد صقر ، ط٣، منشأة المعارف، الاسكندرية، مصر، (من دون سنة طبع).
- نواسخ القرآن، ابن الجوزي، عبد الرحمن علي القرشي البغدادي (ت:٥٩٧هـ) ، منشورات دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، (من دون سنة طبع).
- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، الفخر الرازي، تحقيق: احمد حجازي السقا، ط١، دار الجيل، بيروت، لبنان، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

(حرف الواو)

- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان ، احمد بن محمد بن أبي بكر(ت:٦٨١هـ)، تحقيق: إحسان عباس ، دار صادر ، بيروت، (من دون سنة طبع).

ثانياً : الرسائل والبحوث

- أساس التقديس للإمام فخر الدين الرازي (دراسة وتحقيق)، جزماتي ، عهد محمد مروان، رسالة ماجستير ، كلية الشريعة، جامعة دمشق، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
- أسباب اختلاف المفسرين في آيات الأحكام، الحوري، عبد الله حوري، رسالة ماجستير ، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ٢٠٠١م.
- البحث الدلالي عند الرازي في كتابه (مفاتيح الغيب) في ضوء علم اللغة والحديث، هجر، حيدر مصطفى، إطروحة دكتوراه ، كلية الآداب، جامعة البصرة، ١٣٣٦هـ-٢٠٠٥م.
- التأويل النحوي عند الفخر الرازي في مفاتيح الغيب، عطوان ، أكرم نعيم، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الكوفة، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- ترجيحات الرازي في تفسيره في ضوء قواعد الترجيح، الرومي، عبد الله عبد الرحمن، رسالة دكتوراه، كلية التربية جامعة الملك سعود، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
- دلالة السياق في آيات الأحكام التشريعية في تفسيري روح المعاني والميزان، الرفيعي، حيدر جبار دقتر، رسالة ماجستير ، كلية الآداب، جامعة الكوفة، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- شبهات حول تفسير الرازي (عرض ومناقشة) ، الكبيسي، عيادة بن أيوب.
- نقد آراء المفسرين عند الشيخ البلاغي، العوادي، باسم، جامعة المصطفى العالمية، إيران، ٢٠١٠م.



Kofa University
College of Jurisprudence

Interpretative criticism of
Fakhir Al-Deen Al-Razi
543 – 606 H

A Dissertation
Submitted to the council of
College of Jurisprudence
Kofa University
In partial fulfillment of the requirements
For the Degree of Doctorate (phd) in sharia
(Islamic law) and Islamic sciences

By
Mohammed Idries Kizhor Al-Hisinawi

Supervised by
Prof . Dr . Mohammed Mahmood Aboud Ziweeh

1434 H

2012

Abstract

This research tackles Fakhir Al-Deen Al-Razi interpretative criticism of Holly Quran . Criticism is defined " a disinterested endeavor to learn and propagate the best that is known and thought in the world " , implicit in this definition is that criticism is a disciplined activity that attempts to describe , study , analyze , justify , interpret , and evaluate the texts . The approach adopted in this research is analytical ; to investigate the concerned issue comprehensively , from various aspects . In other words , to demonstrate Al-Razi view and other interpreters ; Al-Razi compatibility and incompatibility with others .

The research is of introduction , four chapters , and conclusion

The introduction is of three sections :

- The first section presents criticism in language and terminology , features of criticism in Arab tradition , particularly in literary and linguistic criticism , focusing on the interpretative one .

- The second section studies interpretative criticism .
- The third section studies the most important scientific studies on Al-Razi .
- The first chapter investigates Al-Razi approach and the critical mechanism in interpretation .
- The second chapter sheds lights on Al-Razi criticism on interpreters views in Quran sciences .
- The third chapter studies Al-Razi criticism on interpreters views in doctrine .
- The fourth chapter studies Al-Razi criticism on interpreters in Quran verses of judgments .
- The conclusion presents the research main results. It is of twenty seven issues .

Researcher