اعداد مكتبة الروضة الحيدرية

المكتبة الرقمية

الرسائل الجامعية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة البصرة / كلية الآداب
قسم اللغة العربية

البحث الدلالي عند الرازي في كتابه :
(مفاتح الغيب)
في ضوء علم اللغة الحديث

أطروحة تقدم بها الطالب (حيدر مصطفى سجر) إلى مجلس كلية الآداب / جامعة البصرة ، وهي جزء من متطلبات نيل درجة دكتوراه فلسفة في اللغة العربية وآدابها

بإشراف الأستاذ الدكتور
جمهور كريم الخماس

١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م

إقرار المشرف

أشهد أن اعداد هذه الاطروحة الموسومة ((البحث الدلالي عند الرازي في كتابه (مفاتيح الغيب) في ضوء علم اللغة الحديث)) التي قدمها الطالب حيدر مصطفى هجر جرى باشرافي في كلية الآداب جامعة البصرة وهي جزء من متطلبات نيل درجة دكتوراه فلسفة في اللغة العربية وآدابها .

التوقيع :

المشرف: الاستاذ الدكتور جمهور كريم الخماس

التاريخ : / / ٢٠٠٥

بناءً على التوصيات ارشح هذه الاطروحة للمناقشة

التوقيع :

الاستاذ المساعد ماجد عبد الحميد

رئيس قسم اللغة العربية –كلية الاداب

التاريخ : / / ٢٠٠٥

فهرس المحتويات

الموضوع	رقم الصفحة
المقدمة	أ – ج
التمهيد	١
علم الدلالة اللغوي وعلم الدلالة الكلامي	١ – ٣
مستويات الخطاب	٤ – ٦
منطلقات التحليل	٧ – ١٣
الباب الاول المنطلقات النظرية	١٤ – ١١٩
الفصل الاول القبليات	١٤ – ٣٩
المبحث الاول :المكون الثقافي	١٥ – ٢٠
المبحث الثاني :ميول المفسر وتطلعاته	٢١ – ٢٥
المبحث الثالث :تصورات المفسر عن النص	٢٦ – ٣٥
الفصل الثاني :الآليات	٤١ – ٥٩
المبحث الاول الية الشرح	٤٢ – ٤٥
المبحث الثاني التأويل	٤٦ – ٥٣
المبحث الثالث التطبيق	٥٤ – ٥٩
الفصل الثالث : الوسائل	٦٠ – ١١٩
المبحث الاول : معاصرة النص لنزوله	٦١ – ٨٦
المبحث الثاني : معاصرة النص لنفسه	٨٧ – ١١٩
الباب الثاني : مجالات التطبيق	١٢٠ – ٢٧٢
الفصل الاول : الانسجام الافقي	١٢٠ – ٢٠٠
المبحث الاول: التصورات النظرية	١٢٠ – ١٣٠
المبحث الثاني: دراسة بعض العناصر اللغوية المساهمة في عملية الانسجام	١٣١ – ١٧٠

المبحث الثالث : اشكال التعالق	١٧١ – ١٧٩
المبحث الرابع : المميزات	١٨٠– ١٨٨
المبحث الخامس : اشكال التماسك الاخرى	١٨٩ – ٢٠٠
الفصل الثاني : الانسجام العمودي في بناء النص دلاليا	٢٠١ – ٢٧٤
المبحث الاول : تفسير القران بالقران	٢٠٢ – ٢١٨
المبحث الثاني : رد المحكمات الى المتشابهات	٢١٩ – ٢٤٠
المبحث الثالث : الناسخ والمنسوخ	٢٤١ – ٢٦١
المبحث الرابع : الايات التي ظاهرها التعارض	٢٦٢ – ٢٧٢
الخاتمة	٢٧٣ – ٢٧٤
المصادر والمراجع	٢٧٥ – ٢٩٥
ABSTRACT	٢٩٦

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله كما ينبغي لكرم وجهه وعز جلاله ،وصلى وسلم وزاد وبارك على خيرته من خلقه محمد وآله الأطهار وصحبه الأبرار وبعد .

فان علم الدلالة من العلوم المتأخرة نسبيا في انتمائه الى علم اللغة ، فقد كان هذا العلم منذ أمد ليس بالبعيد من اهتمام الفلاسفة والانثروبولوجين حتى قيل : انك لا تستطيع ان تقول: متى تبدأ الفلسفة ،وينتهي السيمانتيك وما إذا كان اعتبار الفلسفة داخل السيمانتيك او السيمانتيك داخل الفلسفة)[1] .

ثم بدأ بعد ذلك اهتمام اللغويين يتزايد بهذا العلم حتى صار في السنوات الاخيرة جزءا مهما منه . بل اصبح علم الدلالة هو الغاية المتوخاة من الشفرة اللغوية فاصل بذلك موقع القطبية بين علوم اللغة الأخرى ،مما جعله من اخصب الحقول في مجال البحث ، إذ اخذ الباحثون في السنوات الأخيرة يوجهون عناية استثنائية لهذا المجال البحثي فأثمر ذلك الكثير من الدراسات العلمية المتخصصة والرسائل الجامعية وغير ذلك من مجالات البحث بأطره النظرية والعلمية .

غير أن الملاحظ في كثير منها التزامها أسلوبا واحدا في المعالجة ، مما جعل التكرار طابعها المميز .

وفي محاولة متواضعة من الباحث حاول فيها كسر طوق الرتابة المنهجية المتبعة جاعلا من هذا العلم ميدانا لبحثه في مجاله التطبيقي مختارا الرازي في تفسيره ليكون مادة هذا المجال ،ولعل الذي حدا به إلى ذلك الاختيار هو ما امتاز به طرفا المعادلة من خصائص فالقرآن الكريم (هو النص المفسر بما يحتويه من عمق دلالي يجف القلم عن بلوغ غايته (وَلَوْ أَنَّما فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ وَالْبَحْرُ يُمِدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (لقمان:٢٧) هذا طرف وطرف اخر يمثله الرازي بما يملكه من سعة معرفية وعقلية خلاقة وافق واسع كان هو المفسر للنص .

[1] – علم الدلالة ١٥ .

فنتج عن هذا التفاعل بين طرفي المعادلة حصيلة فكرية كانت محط أنظار الباحثين قديما وحديثا لهذا نجد الكثير من الدارسين اتجه في البحث نحو جنبة من جنبات هذا التفاعل الحيوي بين النص المعالج وشخصية المعالج فأثمر الرازي مفسرا والرازي نحويا والرازي بلاغيا والرازي لغويا وجاء الدور إلى الرازي دلاليا فكان هذا البحث موسوما بـ (البحث الدلالي عند الرازي في كتابه مفاتيح الغيب ....) ولكون علم الدلالة كما تقدم من العلوم الحديثة نسبيا ضم إلى العنوان (في ضوء علم اللغة الحديث) .

وبهذا أصبحت مادة البحث مركبة من الموضوعية التي يستدعيها العلم والذاتية التي تستدعيها شخصية الرازي مجال الدراسة ولذا حاول الباحث التركيز على الدلالة المشوبة بظلال الشخصية فانتظم البحث بشكله الآتي :

- التمهيد .
- الباب الأول :الأطر النظرية
- الباب الثاني :المجالات التطبيقية
- موجز باهم النتائج

التمهيد :تناول في التمهيد مقصوده من الدلالة محل البحث مفرقا بين نوعين من الدلالة الأولى جاهزة سماها لغوية والثانية مستنبطة سماها كلاميه مستمدا هذه التسمية من تفريق دوسوسير بين ثنائية اللغة والكلام ثم بحث عن المدى الذي يسمح به النص القرآني للذاتية أن تظهر من خلاله ، ثم انتقل لبيان اتجاهات الأعلام في معالجاتهم للنص ليتسنى له فيما بعد إقامة مقارنة بين هذه المناحي والمنحى الذي سلكه الرازي .

الباب الأول : ثم انتقل الى الباب الأول معالجا فيه أهم المنطلقات النظرية التي تأسست عليها استنباطات الرازي الدلالية وتصوره لهيكلية النص الدلالية مقسما هذا الباب على ثلاثة فصول تناول في الفصل الأول أهم المصادر الذاتية الحاكمة في توجيه الدلالة واعطاء الوحدات الدالة قيمها الدلالية مسميا إياه فصل القبليات .

ثم انتقل إلى الفصل الثاني فبحث فيه طرق المعالجة التي اعتمدها الرازي للوصول إلى دلالة النص مسميا اياه فصل الآليات .

ثم انتقل إلى بيان المواد الأولية والمعطيات المساعدة في عمل الآليات مسميا إياها فصل الوسائل .

_ الباب الثاني :وبعد ذلك انعطف بالبحث إلى المجال التطبيقي مختارا الانسجام الدلالي أو هيكلية النص الدلالية مثالا يمكن من خلاله بيان نظرية الرازي الدلالية وقد دعاه إلى اختيار هذا المجال أمور منها :

١ – انه المجال الأقل عناية من قبل الباحثين في حقل الدراسات الدلالية إذ يتركز جل اهتمامهم نحو التضاد والترادف والاشتراك اللفظي أما نظرية الانسجام الدلالي والبحث عن ملاك وحدة النص فلم يحظ بالكثير من اهتمامهم .

٢ – انه من بين المجالات الأكثر لصوقا بشخصية الرازي وهو بهذا يكفل إبراز السمات الشخصية في البحث الدلالي أو الدلالة الكلامية التي هي محل عناية البحث بالدرجة الأولى .

و تم معالجة هذا الموضوع في فصلين :

الأول : بحث فيه العلاقة الأفقية بين الوحدات والتي تعتمد على احتساب العنصر المكاني جزءا مهما في تحقيق الترابط بين الوحدات المتتالية منطلقا فيه من أسس نظرية تتمحور حول إثبات واقعية الانسجام في النص مع احتساب لذاتية المجلي لتلك الحقيقة .

مسميا هذا الفصل فصل الانسجام الأفقي .

.

الثاني : تم البحث فيه عن العلاقات الموضوعية بين الوحدات ، أي احتساب الوحدة او التقارب الموضوعي أساسا في تحقق الانسجام ،وبالتالي لم يعد البعد المكاني أمرا مهما في تحقق هذا الشكل من الانسجام بل قد يقع بين نصوص متباعدة او متقاربة حسبما تقتضيه تلك العلاقة الموضوعية ، مسميا إياه فصل (الانسجام العمودي) .

_ أهم النتائج : ثم خلص إلى أهم النتائج التي توصل إليها أثناء بحثه موجزا في ذلك ما كان قد ذكره خلاصة لكل موضوع تمت دراسته بشكل مستقل .هذا و لا يسعني إلا أن أتقدم بعرفان الجميل لشيخي الجليل د.جمهور الخماس لما أبداه لي من سعة الصدر وطول العناية وشدة الاهتمام ولتشجيعه المستمر لي ، كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى كل من مد لي يد العون في إكمال هذا البحث لاسيما زملائي في القسم ومن بينهم أخص (حسين خضير) والى طلبتي الأوفياء منهم (حكيم) ولا انس بالذكر أخي وصديقي عليا ...

وفي الختام إني أعلن تقصيري راجيا من شيوخي العذر وسد الثغرة والله يقول (وفوق كل ذي علم عليم).

والحمد لله رب العالمين

التمهيد

علم الدلالة اللغوي وعلم الدلالة الكلامي : لقد فرق دسوسير بين اللغة والكلام وافترض (كونهما شيئين متميزين تماما)[1] في الوقت الذي يرتبط أحدهما بالآخر ارتباطا وثيقاً ويعتمد أحدهما على الآخر ، فاللغة ضرورة إذا أريد للكلام أن يكون مفهوماً يحقق الغاية المتوخاة منه بينما يكون الكلام ضرورة لتثبيت أركان اللغة [2] . ثم إن الكلام يأتي أولاً من الناحية التاريخية فاللغة لاتستقر في الدماغ إلا بعد عدد لا يحصى من الخبرات الكلامية . والكلام هو السبب في تطور اللغة من خلال تراكم الانطباعات التي تحصل من الإصغاء إلى الآخرين فتؤدي إلى تطوير السلوك اللغوي عندنا وعليه فإن (اللغة هي أداة الكلام وحصيلته) [3] . ويأتي التمايز بينهما لأن اللغة (موجودة على هيئة ذخيرة من الانطباعات مخزونة في دماغ كل فرد من أفراد مجتمع معين ويكاد ذلك يشبه المعجم الذي توزع منه نسخ على كل فرد في المجتمع ، فاللغة لها وجود في كل فرد ومع ذلك فهي موجودة عند المجموع وهي لا تتأثر برغبة الأفراد الذين تخزن عندهم) و في المقابل يكون الكلام معتمداً على إرادة المتكلم ورغباته . [4] أو قل هو تحقق معين للغة خاضع لرغبة المتكلم وإرادته لذا فهو تمظهر فردي للغة . وفي ضوء هذا التفريق يمكننا أن نعكس ذلك على علم الدلالة فهو واحد من أهم علوم اللغة ، إذ يمكن تقسيمه إلى علم الدلالة اللغوي وعلم الدلالة الكلامي و يمثل الأول الإطار النظري لعلم الدلالة فيما يمثل الآخر الإطار التطبيقي لا بمعناه المعهود بل بمعنى آخر يتمركز حول اكتشاف إظلال الشخصية في مجال الاستنباط الدلالي .إذاً فالفرق بينهما نابع من الفرق بين اللغة والكلام ، فعلم الدلالة اللغوي يمثل القوانين الدلالية التي أقرها مجتمع معين وفي ضوئها ينشْي أو يحلل ذلك المجتمع خطاباته وتمتاز هذه القوانين بالشمولية والعموم ، وإنها أشبه ما تكون في القوالب المعدة سلفاً ، ونجد أوضح مثال على ذلك ما كتبه العلماء في كتبهم الأصولية التي تعنى بقوانين تفسير الخطاب . [5]

فيما يمكن تحديد هوية علم الدلالة الكلامي من خلال ما تجده في كتابات بعض المفسرين والمحللين الذين حاولوا بناء منظومة دلالية في أثناء عملهم التفسيري أو التحليلي لنص من

[1] – علم اللغة العام ص ٣٨

[2] – ينظر المصدر نفسه ص ٣٨

[3] – المصدر نفسه ص ٣٨

[4] –ينظر المصدر نفسه ص ٣٨

[5] – ينظر بنية العقل العربي ص ٢٠

النصوص إذ أدلى كلٍ منهم بدلوه في الكشف عّما يرونه معنًى للنص . إن هذه المنظومة الدلالية تنبع في الواقع من البعد الثقافي والفكري والأيدلوجي للمحلل أو المفسر متفاعلاً مع اللغة بوصفيها إمكان محض ، فإن إظلال الشخصية الفردية سوف تظهر جلية أثناء ممارسة العمل وفي الناتج الدلالي المتولد من تلك الممارسة وهذه الفردانية هي ما جعل اللغة كلاماً . إذاً ليس علم الدلالة الكلامي هو التطبيق المجرد للقواعد الدلالية المتفق عليها مسبقاً ، بل هو توظيف خاص لها بالرغم من خضوعه لها في إطاره العام ، إلا إن له الحرية النابعة من الذاتيه في توجيه بعض الأدلة وتوظيفها بحيث تعمل في بعض الأحيان بشكل استثنائي وذلك لأن عملية تحصيل الدلالة نابعة من الفهم ، والفهم كما يرى هايدجر لم يعد مفهوماً منهجياً . [1]

وفي مكانٍ آخر يقول (كلما فسر شْيٍ على أنه شْيٍ فإن التفسير سوف يؤسس بصفة جوهرية على الامتلاك السابق وعلى التنبه السابق وعلى التصور السابق ولن يكون التفسير قط فهماً خالياً من الافتراضات المسبقة لشيء معروض علينا) . [2] ويتجلى علم الدلالة الكلامي فيما يقيمه المحلل من علاقات بين وحدات النص وما يقدح في ذهنه من المعاني التي تنطبع بطابعه الشخصي بما يعمله من تراكم معرفي ٠ولعل من بين أخصب الموارد التي يمكن للباحث أن يلحظ فيها تجليات هذا العلم ، هو حقل الدراسات القرآنية و خصوصًا كتب التفسير ؛ ذلك لكثرتها وتعدد اتجاهات المفسرين ومشاربهم الفكرية ٠ و يعد المجال التأويلي فيها أهم تجل لهذا العلم ، ذلك لأنه بحث في المجال المفتوح لا المغلق كما هو الحال في الشرح الذي يقف عند حدود الكشف المعجمي للفظ فلا مجال لتجلي الشخصية في ذلك العمل ٠ إذ يمكن القول إن علم الدلالة الكلامي يركز على الذاتية اكثر من التركيز على الموضوعية ، أي أنه يحث عن المعنى الذي قدح في ذهن المفسر وكان لذهنه مدخليه في خلقه ، فهو بحث في الدلالة المخلقة لا الدلالة المتواضعة ٠ ومن بين أهم التفاسير التي يمكن للباحث أن يوصل فيها المجالات الدلالية المطبوعة بطابع شخصية مؤلفها (تفسير مفاتيح الغيب) للفخر الرازي وذلك لاتساع رقعة التأويل الدلالي فيه إذ لم يقف بالتأويل عند حدود الاستنباط الدلالي بل تجاوزه لما يكاد أن يكون إبداعاً دلالياً أولاً ، وهو مجال البحث في انسجام النص ووحدته ٠ ولقد كان تركيز هذا البحث على القسم الثاني من علم الدلالة وذلك لسببين :

---

[1] – ينظر نظرية التلقي ص ١٢١

[2] – المصدر نفسه ص ١٢٢

الأول : إن القسم الأول من علم الدلالة و أعني به علم الدلالة اللغوي يمكن لأي مطلع أن يقف عنده بشكل جاهز عند مفسرنا في كتابه المحصول إذ أودع فيه ما أقره سلفه وما أضافه هو من

قواعد أصولية تعد من أهم القواعد النظرية في الاستنباط الدلالي ،وقد كتب في مثل هذا الكثير من الرسائل والكتب ،

الثاني إننا أشرنا في العنوان إلى نسبة هذا العلم إلى شخصية المفسر مما جعل لزاماً علينا البحث عن الدلالة المتشخصة بهذه الشخصية لما في ذلك من بعد إبداعي ،فهو بحث فيما أنتجته الشخصية لا فيما استهلكته كما هو في كتاب المحصول ،

مستويات الخطاب :

من المهم التنبيه على تفاوت الأداء الدلالي بين مستويات الخطاب والنابع من الاختلاف الحاصل في طبيعة العلاقة بين المنتج والمنتج أو بين الخطاب وصاحبه . ويمكن أن نقسّم ذلك إلى :

الخطاب التداولي :

ممثلاً بالكلام الاستهلاكي اليومي والذي يكون التركيز فيه على التواصل [١] وتكون المقاصد فيه ملمحاً مميزاً [٢] فالكلام فيه لا يطلب لذاته ولكن يطلب لكونه أداة تقوم بنقل الأفكار ولكي تتحقق هذه الغاية لابد من تواضع مسبق بين طرفي الخطاب وأن يلتزم طابع المباشرة حتى يتسنى للمتلقي من التقاطه للدخول مع المرسل في حوار متكافْي على أساس من الفهم المتبادل [٣] وقد أطلق عليه جان كوهن (درجة الصفر في الأسلوب) [٤] .

وهذا المستوى قليل اللصوق باللغة لانه يعبر عن فكر خالص و الفكر كلما تجرد قل التصاقه باللغة كما يقول كوهن [٥] وبذلك يضع الدلالة في قلب السياق الاجتماعي [٦] .

٢- الخطاب الأدبي :

ممثلاً بالتراث الشعري والنثري وهذا الخطاب لا يرتهن في وجوده إلى الوجود الاجتماعي للغة ولكنه يقوم على أساس الإنزياح عن الخطاب التداولي [٧] .

إذ ينشْي لنفسه نظاماً إشارياً خاصاً [١] يخرق فيه بعض المبادْي اللغوية بشرط أن يكون محكوماً بقانون يجعله مختلفاً عن غير المعقول[٢] . فهو يقطع الصلة مع التواضع ما أمكنه ذلك ويخرج

---

[١] – ينظر القرآن وعلم القراءة ص ١٢

[٢] – ينظر معرفة الآخر ص ٨٤

[٣] – ينظر القرآن وعلم القراءة ص ١٢

[٤] – بنية اللغة الشعرية ص ٣٥

[٥] – ينظر المصدر نفسه ص ٣٣

[٦] – ينظر القرآن وعلم القراءة ص ١٢

[٧] – ينظر المصدر نفسه ص ١٢

بالكلمات إلى دلالات غير دلالاتها المعجمية ليضعها في ذلك في قلب السياق اللساني لإن هدفه من الخطاب لا يقوم على التواصل إلا بشكل غير مباشر [٣]فالكلام فيه يطلب لذاته لا أداة تقوم بنقل الأفكار .

وقد أطلق بارت على من يقوم بهذه المهمة مؤلفاً في مقابل من يقوم بالوظيفة الأولى التي سماه فيها كاتباً[٤] وذكر أن المؤلف يركز اهتمامه على الوسيلة التي هي اللغة بدلاً من الغاية أو المعنى وأنه مشغول بالكلمات لا بالعالم[٥] ويقول " فالمؤلف يفهم الأدب على أنه غاية ويعبده العالم له على أنه وسيلة "[٦] وهذا ما أكده الجاحظ من " أن المعاني مطروحة في الطريق .... وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج ، وفي صحة الطبع ، وجودة السبك ".[٧]

ومن الملاحظ أن الكلام هنا، لكي يؤدي رسالته فكرةً ودلالة مضموناً ومعنى غير محتاج أن يكون مكتسباً لتواضع المرسل والمتلقي عليه لا بشكل ضمني ولا بشكل سابق على وجوده فحاجته إلى نظامه وإلى سياقه أولى بالإبتداع لا بالإتباع ولذا فإن الإشارات اللسانية المتضمنة فيه إذ يلتقطها المتلقي فإنه يتصرف فيها على إنها إشارات حرة أو مفتوحة نظاماً أو سياقاً ..

٣- الخطاب القرآني :

إن هذا اللون من الخطاب يمتاز بطابعه المنفرد ، إذ يجمع بين الخطاب التداولي والخطاب الأدبي معاً ويتجاوزهما في الوقت نفسه إلى خلق هوية خاصة به [٨] يقول الدكتور عبد الجليل في معرض حديثه عن الأحكام القرآنية وما هي مسالكها في إفادة المعاني وإفادة القرآن لهذه الأحكام من الطريقين : -

الأول : دلالته على المعاني الأصيلة التي يستوي في التعبير عنها سائر أنواع اللغات على اختلافها وبساطتها ، ويستوي في إفادتها الكلام البليغ وغير البليغ مادام مراد المتكلم واضحاً لا لبس فيه .

---

[١] – ينظر إشكاليات التلقي والتأويل ص ٥١

[٢] – ينظر بنية اللغة الشعرية .

[٣] –ينظر القرآن وعلم القراءة ص ١٣

[٤] –ينظر البنوية وما بعدها ص٩٢

[٥] – ينظر المصدر نفسه ص ٩٢

[٦] – المصدر نفسه ص ٩٤

[٧] – الحيوان ١٣١ – ١٣٢

[٨] –ينظر القرآن وعلم القراءة ص ١٣

الثاني : دلالته على المعاني الثانوية التابعة للمعاني الأصلية وبمقدار دلالته على هذه المعاني وبلاغة الأساليب التي يسير عليها ترتفع منزلة الكلام حتى يصل إلى حد الإعجاز فيفيد بالإشارة ما نعجز عنه بالعبارة . [١]

فالإعجاز كما يرى الدكتور يتجلى في عد المعاني الثانوية لازمة للمعاني الأصلية وإن ذلك يرجع إلى قصدية المنشأ فيما لا تعد هذه المعاني متلازمة في سائر الكلام الأدبي . [٢] بل يتجاوز هذا ليصبح متلقي النص جزءاً من دلالته أو يتجلى النص فيه فنرى المتلقي يعد من هذا المنظور شرط النص في بلوغ تمام دلالته وشرط النص في حصوله أداءً كما أن النص يعد من هذا المنظور أيضاً شرط الكائن في بلوغ تمام كينونته وشرط الكائن في حصوله تعييناً [٣] .

ثم أن النص القرآني نفسه يحمل مستويات متفاوتة من حيث الأداء الدلالي تبعاً لتفاوت المواضيع التي تناولتها خطاباته . فالقرآن عالج مواضيع متعددة منها فكرية ومنها حياتية ومنها تاريخية وإلى غير ذلك ، وهناك النص المحكم والنص المتشابه ، وقد أشارت الروايات إلى تنوع تلك الخطابات ، فقد جاء في معنى الحروف السبعة التي نزل القرآن بها كما هو مروي عن بن مسعود عن رسول الله (ص) : (زجر وأمر وحرام وحلال ومحكم ومتشابه وأمثال) . [٤] وفي رواية أخرى أنه (أمر وزجر وترغيب وترهيب وجدل وقصص وأمثال) [٥] .

إن هذا التنوع يستدعي في مقام المعالجة النظر لطبيعة كل خطاب في أدائه لدلالته وهل التركيز فيها على فحوى الخطاب أم على نص الخطاب إلى غير ذلك من طرق المعالجة ، فدلالة النص على الترهيب والترغيب يمكن التحصيل عليها من لازم القول فيما تتحصل دلالة الحلال والحرام من الدلالية المطابقية للنص إلى غير ذلك .

---

[١] – ينظر لغة القرآن ص ٥٩٧

[٢] – ينظر نفسه ص ٥٤٧

[٣] – ينظر اللسانيات والدلالة ص ١٠٢

[٤] – تفسير الطبري ج ١ ص ٢٣

[٥] – المصدر نفسه ج ١ ص ٢٤

منطلقات التحليل : –

يرتكز الخطاب على ثلاثة عناصر هي : –

١. المؤلف ،

٢. الخطاب ،

٣. المتلقي ،

ولكي يتم تحليل الخطاب لابد من الوقوف عند هذه العناصر بما يتناسب و دورها في ظهور المعنى غير أن الملاحظ أن الاتجاهات التحليلية تختلف في تركيزها على العناصر فمنها من ركز على المؤلف وركز الآخر على الخطاب وركز ثالث على المتلقي ، ثم إنهم اختلفوا في الغاية المنشودة من تحليل النص هل هي البحث عن نية المؤلف وقصديته أم قصدية النص سواء كان المؤلف أراد ذلك أم لم يرد أم هي ما ينقدح في ذهنية القارئ من معنى ، إذ قد يبحث عن قصدية المؤلف من خلال المؤلف نفسه أو من خلال النص أو الخطاب أو من خلال القارئ نفسه كما سيتضح ..

وتتفاوت الوسائل والغايات بإختلاف الخطاب والنصوص ففي النص التداولي يكون التركيز على مقصديه المؤلف أما في النصوص الأدبية فقد وقع خلاف بين المحللين في الوسيلة والغاية ، أما في النص القرآني فالأمر مختلف شيئاً ما ، فالجميع يبحث عن غاية المؤلف وقصده غير أنهم اختلفوا في تحديد الوسيلة التي يمكن اعتمادها في تحديد هذه الغاية ، وذلك بالتركيز على أحد عناصر الخطاب ، ونلحظ ذلك في الاتجاهات التفسيرية التي سلكها العلماء في التفسير .

وفيما يلي عرض لأهم الإتجاهات التفسيرية للوقوف على العنصر المرتكز في عملية التحليل بغية الوصول إلى قصدية المؤلف ...

الاتجاه الأول :

اتجه جماعة من المفسرين إلى التركيز على المؤلف عنصراً مركزياً للوصول إلى معنى النص ، إذ يرى هؤلاء أنه لابد من استرجاع نية المؤلف مفتاحاً للوصول إلى معنى النص لأن المؤلف هو أفضل من القارئ وعلى القارئ أن يكشف تلك النية [١] . ثم إن هذا المنهج نظامي في تعامله مع

[١] –ينظر السيمياء والتأويل ص ٣١

النصوص أي أنه يخضع لمنهج محدد يركز فيه على مسلمات وفرضيات مسبقة يقوم بتطبيقها على النص .[1]

وإذا تلمسنا هذا وجدناه أكثر ما يتجلى عند الاتجاه السلفي في التفسير الذي اعتمد المأثور أساساً في تحصيل معنى القرآن ولا سيما ما ورد في القرآن و السنة ، وهذا الاتجاه نجده عند الصحابة الأوائل و التابعين ؛ إذ كانوا يخشون كل الخشية من أن يقولوا شيئاً عن كتاب الله لم يسمعوه عنه أو عن رسول الله (ص) فقد روي في هذا الخصوص روايات كثيرة نقلها الأعلام [2]، و من بينها ما جاء عن الربيع بن خشم قال : (ليتقِ أحدكم التكذيب ، إياه أن يقول قال الله كذا و كذا فيقول كذبت لم أقل و يقول لم يقل الله كذا و كذا فيقول كذبت و قد قلت) [3].

و قد عرف الزرقاني التفسير بالمأثور في قوله :(هو ما جاء في القرآن أو السنة (أو كلام الصحابة) بياناً لمراد الله من كتابه) [4]. ثم علل اتخاذ هذه المصادر أساساً للتفسير فقال :(أما القرآن فلأن الله تعالى أعلم بمراد نفسه من غيره و أما السنة فلأن خير الهدي هدي سيدنا محمد (ص) ووظيفته البيان و الشرح مع القطع بعصمته)[5] .

((و أنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم)) (٤٤ النحل) . أما قول الصحابي فقد أختلف فيه فقال الحاكم :

(إن تفسير الصحابي الذي شهد الوحي و التنزيل عند الشيخين حديث مسند)[6] فيما قيّده جماعة بما كان في بيان النزول مما لا مجال للرأي فيه و إلاّ فهو من الموقوف[7].

الاتجاه الثاني :

لقد اعتمد هذا الإتجاه على النص منطلقاً في الوصول إلى مقصدية المؤلف فتصبح اللغة في ذلك الأداة المجسدة والمجلية للمعاني التي أراد المنشْي أن يقولها وهذا لا يعني أن اللغة وحدها

---

[1] –ينظر السيمياء والتأويل ص ٣١

[2] – ينظر مقدمتان في علوم القرآن ص ١٨٣

[3] – المصدر نفسه ص ١٨٤

[4] – مناهل العرفان ج١ / ٤٨٠

[5] – المصدر نفسه ج١/ ٤٨١

[6] – المستدرك : ٢ / ٢٥٨

[7] –ينظر مناهل العرفان ص ٤٨١ .

كفيلة بالوصول إلى المعاني ، إذ من المفروض أن هناك تصوراً مسبقاً للمنشْي يمكن في ضوئه أن تفهم اللغة غير أن المتصور أن اللغة بما تحمله من أبعاد و آليات و أساليب كانت الأساس في تجلية تلك المقصدية ، ولعل أجلى اتجاه مقصدي اعتمد النص أساساً لذلك هو الاتجاه الظاهري إذ قرر من البدء أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه وجهر لا ستر تحته [1] .

فالقرآن كتاب مبين والمبين مبين لمن يعلم اللغة التي بها خوطب [2] أي أن المولى تعبدنا بنصوص فقط ، وأن الأحكام يجب أن تؤخذ من ظاهر تلك النصوص دونما تأويل أو قياس ، إذ أن ظاهر اللفظ يدل على المعنى المقصود وبالتالي فلا مجاز فيه ولا مجال للقياس [3] ، وبهذا يستغرق القوم في ظاهر يتهم فيعتمد المعاني الأول دون المعاني الثواني التي بمكن الحصول عليها من أساليب اللغة التي أنكرها الظاهرية كالمجاز والكناية والإستعارة وغيرها ... وفي مقابل هؤلاء وضمن الإتجاه نفسه اعتمد الشيخ عبد القاهر الجر جاني الص أساساً في بلوغ مقصدية المنشئ إلا إنه لم يغفل الأساليب التي أنكرها الظاهرية ، وذكر أن نسبة النص إلى مؤلفه لا تعني النطق به فحسب ، ولكن تعني صنع معانيه وألزم القارئ بتوخي تلك المعاني قاصداً بذلك التوخي البحث عن مقصدية المنشئ [4] .. وأوضح مثال على ذلك ما نجده في كتابه دلائل الإعجاز . ونجد هذا الإتجاه معمولاً به في البعد التفصيلي للمقصدية عند المعتزلة كالذي نجده عند الزمخشري في كشّافه ، إذ يؤكد على ضرورة أن يبحث القارئ عن مقصدية الكلام بالوسائل النحوية والتركيبية والدلالية أي اللسانيات [5] .

الاتجاه الثالث :

إعتمد هذا الإتجاه على دور المتلقي في تحديد مقصدية المنشئ ضمن توجهين مختلفين :

أحدهما : وهو الذي يرى أن العقل له القدرة على تحديد مقاصد المولى ولعل أوضح مثال تجده على ذلك في كتابات المعتزلة الذين قالوا بالمقصدية ، يقول أبو زيد (إذا نظرنا في مستويات المتكلمين يمكن لنا أن نميز مع القاضي بين المتكلم الذي ثبتت لنا حكمته – اللّه – وبين

[1] – ينظر الملل والأهواء والنحل ٢ / ١١٦ ، وينظر تكوين العقل العربي ص ٢٩٩

[2] – ينظر الأحكام ج ٧ ص ١١١ ، التكوين ص ٣٠٤

[3] – ينظر التكوين ٣٠٢

[4] – ينظر الدلائل ص ٢٧٧ / وأنظر المقصدية ودور المتلقي عند عبد القاهر ص ٢١١

[5] – ينظر المقصدية عند الجرجاني ص ٢١٤

المتكلم الذي لم يثبت لنا ذلك عنه في الحالة الأولى لا بد أن يقع لكلام دلالة ويكون فهمنا لدلالته نابعاً من إدراكنا لصفات المتكلم وحكمته فندرك مراده أو قصده ونفرق بين الحقيقة والمجاز [١] . وذلك إشارة لقول القاضي عبد الجبار (إنما أعتبر حال المتكلم لأنه لو تكلم به من دون قصد لم يدل فإذا تكلم به وقصد وجه ألموا ضعة فلا بد من كونه دالاً) إذا علم من حاله أنه يبين مقاصده ولا يريد القبيح ولا يفعله فإذا تكاملت هذه الشروط فلا بد من كونه دالاً) [٢] وفي ضوء هذه المقاصد يستطيع المتلقي تحديد المعنى الكامل في الخطاب يقول فرانسواز أرميكو : (إذا ما أخذنا في إعتبارنا هوية المتكلم ومقصده والوظيفة التي هو عليها نرى بأن المعنى يتعدل ويتدقق ويغتني ...) [٣] غير أن هذا الأسلوب المتبع في تحديد المقصدية يشمل الأطر العامة لتلك المقاصد . أما المقاصد الجزئية فيمكن الوصول إليها كما يرى بعض المعتزلة من خلال النص أو الخطاب في ضوء تلك الأطر العامة . يقول القاضي عبد الجبار (إن الكلام في الشاهد يكون إمارة لما يريده المتكلم إذا لم يعلم مراده باضطرار ، ويكون إمارةُ للأمر المراد .. وقد علمنا أن كونه إمارة في القوة والضعف يختلف بحسب علمنا واعتقادنا بحال المتكلم) [٤].

ويقول في موضع آخر في بيان أقسام الخطاب أن (أحدهما يستقل بنفسه في الإنباء عن المراد فهذا لا يحتاج إلى غيره في كونه حجة ودلالة .. والثاني لا يستقل بنفسه فيما يقتضيه بل يحتاج إلى غيره ثم ينقسم ذلك إلى قسمين أحدهما يعرف المراد به وبذلك الغير بمجموعهما ... والثاني يعرف المراد به بذلك الغير بإنفراده ويكون هذا الخطاب لطفاً وتأكيداً) [٥] .

وقال عن مدلول الخطاب (وأعلم أن الخطاب على ضربين أحدهما يدل على ما لولا الخطاب لما صح أن يعمل بالعقل والآخر يدل على ما لولاه لأمكن أن يعرف بأدلة العقول) [٦] وجعل من الأول الأحكام الشرعية فإنها لا تعلم إلا بالخطاب وجعل من الثاني الأمور العقائدية)[٧] ، وبهذا يتضح الوهم الذي وقع به الدكتور علي حاتم عندما يقول (ولكي يلتزم المعتزلة بقانون القصد

---

[١] – مدخل إلى السيموطيقا ص ١١٨

[٢] – المغني ١٦ / ص ١٤٩

[٣] – المقاربة التداولية ص ١٩ وينظر التفكير الدلالي عند المعتزلة ص ٤٤

[٤] – المغني ج ٥ / ٣٥٠

[٥] – متشابه القرآن ص٣٤

[٦] – المصدر نفسه ص ٣٥

[٧] – ينظر المصدر نفسه ص ٣٦

المتعلق بالمتكلم مباشرة لم يطلقوا العنان للنص اللغوي (الإنساني) في استكشاف المقاصد وذلك من خلال تعليق النص اللغوي بظروف المتكلم وهو أمر يكشف ميل المعتزلة لإعطاء النص اللغوي الإنساني أهمية بوصفه منطلقاً إلى معرفة المقاصد ولكن يجب أن يكون مقيداً بظروف المتكلم ..) [1].

فعدّ النص اللغوي منطلقاً للوصول إلى المقاصد ليس مقتصراً على النص الإنساني كما يقول الدكتور بل يشمل حتى النص القرآني في إطاره التفصيلي كما تقدم ، ومما يؤكد ذلك ما نص عليه القاضي بعد ذكر التقسيمات السابقة إذ يقول (ولا يخرج خطاب الله أجمع عن هذه الأقسام الثلاثة) [2] .. وبهذا نخلص إلى القول :

إن المعتزلة في بحثهم عن مقصدية المولى سلكوا مسلكين :

الأول : البحث عن المقصدية من خلال العقل وهذا القسم يختص بالمقاصد العامة للشريعة .

الثاني : البحث عن المقصدية من خلال النص وهذا خاص بالمقاصد التفصيلية والجزئية ولكن تبقى هيمنة المقصدية الأولى ظاهرة في كثير من الأحيان على هذا القسم .

والآخر : هو مانجده في التوجهات التي اعتمدت على دور المتلقي في الكشف عن مقصدية المنشْي ما نجده عند أهل الباطن من المفسرين وأصحاب الاتجاه الوجداني في تحصيل المعرفة فقد أعتمد هؤلاء على التجارب الوجدانية أساساً في تحديد المعاني القرآنية ، وبهذا فأن المعنى يكون نتيجة تجربة خاصة قام بها العارف ، يقول سراج الطوسي (المستنبطات ما أستنبط أهل الفهم من المتحققين بالموافقة لكتاب الله عز وجل ظاهراً وباطناً ... فلما عملوا بما علموا بذلك ورثّهم الله تعالى علم ما لا يعلموا وهو علم الإشادة .وعلم مواريث الأعمال التي يكشف الله تعالى لقلوب أصفيائه من المعاني المذخورة واللطائف والأسرار المخزونة وغرائب العلوم وطرائف الحكم في معاني القرآن ...) [3] .

يقول الأستاذ محمد علي : (وتأويل القرآن يختلف بحسب أحوال المستمع وأوقاته في مراتب سلوكه وتفاوت

---

[1] – التفكير الدلالي عند المعتزلة ص ٤٦

[2] – متشابه القرآن ص ٣٥

[3] – اللمع ١٤٩ – ١٥٠ ، وإنظر بنية العقل ٢٩٤

درجاته وكلما ترقى عن مقامه انفتح له باب فهم جديد وأطلع به على لطيف معنى عتيد ..) [1] ، وعلى وفق هذه المراتب الشهودية تتعدد مستويات التحصيل الدلالي ، يقول الدكتور الجابري في معرض تعليقه على هذا الانفتاح في تصور المقصدية تبعاً للمستوى الوجداني عند العارف أن : (الحقيقة العرفانية سواء على مستوى التأويل أو على مستوى الشطح ليست حقيقة عامة كلية بل هي حقيقة ذاتية وظرفية تخص الشخص الواحد تستمد كل صدقها من قراره واختياره ، لقد رأينا كيف أن الآية الواحدة تؤول ... تأويلات متباينة كل منها يعتبر عند صاحبه أنه الحقيقة ، لا الحقيقة أبداُ ، بل الحقيقة في ذلك الوقت وذلك الموقف) [2] .

الاتجاه الرابع :

من هذه الاتجاهات المركزية الثلاثية ظهر إتجاه حاول أن يعتمد الوسطية في مسلكه للوصول إلى مقصدية المولى ، فمزج بين الاتجاهات المتعددة ؛ إذ نجده يركز في بعض المواضع على المنشئ وفي موضع آخر على النص ، وفي ثالث على القارئ ، غير أنه مع هذه الوسطية كان في أغلب الأحيان محكوماً في إطاره العام بأحد المسالك الثلاثة السابقة ، وكان من بين أهم من سلك هذا المسلك مفسرنا الرازي إذ نجده قد داخل بين الإتجاهات بشكل قلّ نظيره عند المفسرين وسيتضح ذلك جلياً حسن الحديث عن آلياته التفسيرية .

ولنا على هذه الإتجاهات الملاحظات الآتية :

أولاً : إن جميع الإتجاهات نحت منحى تأويلياً في بحثها عن المقصدية بوعيٍ منها وقصد وإرادة أو دونه .فالمنهج الأول بالرغم من اعتماده المأثور أساساً في تحصيل المعنى إلا أنه لا يخلو عند أصحاب هذا المنحى من موقف إختياري يعتمد على الترجيح بين الآراء ، وهذا الترجيح يعكس بدوره موقفاً تأويلياً نابعاً من موقف المفسر وهموم عصره وإطاره الفكري والثقافي وكلها أمور لا يمكن لأي مفسر أن يتجنبها مهما إدعى الموضوعية والإنعزال عن الواقع . [3]

[1] – شرح تأويل الشيخ الأكبر لسورة يوسف ص ٢٩

[2] – البنية : ٢٩٠

[3] – ينظر فلسفة التأويل ص ١٢

وأما المنهج الثاني الذي إعتمد اللغة أو النص منطلقاً له فإنه يكاد يكون عرضة للتأويل أكبر من سابقه ، وذلك لإن اللغة بطبعها لا تعبر عن الواقع تعبيراً حرفياً وهذا ما يفتح الباب أمام المفسرين لأن يدلو كل بدلوه وحسب تصوراته وهذا هو أحد أشكال التأويل .

أما المنهج الثالث فأرتكز على القارئ أساساً للوصول إلى المقصدية مما جعل الإتجاه أكثر عرضة للتأويل في عمله البحثي .أما المنهج الرابع فالأمر بيّن لجامعيته تلك الاتجاهات .

ثانياً : قد تصبح اللغة حيادية في بعض من هذه الاتجاهات لأن الترجيح يأتي من جهة خارجية عن اللغة لا من ذاتها كما هو في الاتجاه الذي اعتمد القبلية الروائية أو القبلية العقلية .

ثالثاً :إن هذه الاتجاهات جميعاً بالرغم من محاولتها التركيز على منهج معين فإنها قد تجد نفسها مضطرة للدخول في اتجاه آخر .

رابعاً : تعد اللغة الحد الأوسط بين هذه الاتجاهات .

الباب الأول : المنطلقات النظرية

الفصل الأول : القبليات

الفصل الثاني : الآليات

الفصل الثالث : الوسائل

الفصل الأول

القبليات

أكد علماء الدلالة أسبقية الفهم على العملية التأويلية [١] ومن الطبيعي أن الفهم لا يتحقق ما لم يكن هناك مجموعة من المعطيات الأولية عن الموضوع المؤول فضلاعن المنظومة المعرفية للمؤول التي تعمل لا شعورياً في ذهنه [٢] .

يقول شبستري (النقطة الرئيسية المهمة هنا هي أن من المستحيل إقامة جسور للتفاهم والتعاطي بين طرفين معينين عبر المشافهة والكلام من دون وجود مجموعة من القبليات في ذهن المتلقي يفهم على أساسها نصوص الطرف المقابل ، وبعبارة أخرى ليس هناك إستماع محض وإنما يصاحب الإستماع دائماً نوع من الفهم وهذا ما يستلزم مقبولات أولية تسمى القبليات) [٣] .

إذن فالعملية التفسيرية هي محصلة التفاعل بين النص ومعطياته من جهة و المنظومة المعرفية والإتجاه الفكري من جهة أخرى فالدلالة في كثير من الأحيان تبقى رهينة في النص ، لولا عملية التفاعل هذه . .

وقد ورد عن الإمام علي (ع) في معرض حديثه عن القرآن قوله (هذا القرآن إنما هو خط مستور بين الدفتين لا ينطق بلسان ولابد له من ترجمان وإنما ينطق عنه الرجال) [٤] . . ومما تقدم يتضح الدور الفاعل للقبليات التي يمتلكها المفسر في الكشف عن معنى النص ولكي يتضح الأمر بشكل جلي لا بدّ من الوقوف على أهم القبليات الحاكمة عند مفسرنا الرازي بغية الوصول إلى دلالة النص . ويمكن بشكل إجرائي أن نقسمها على ثلاثة محاور أساسية :

- المكون الثقافي .
- الميول والتطلع .
- تصورات المفسر عن النص .

---

١ – ينظر تأويلات وتفكيكات ص ٣٣

٢ – ينظر تكوين العقل العربي ٣٧

٣ – هرمنيو طيقا الكتاب والسنة ص ١١٣

٤ – تصنيف النهج – ٩١

المبحث الأول : المكون الثقافي

ونقصد به ذلك الكل المركب من المعارف والمعتقدات التي تراكمت وتبلورت خلال سني النمو العقلي للمفسر وتعد قاعدته في الفهم . ففي ضوء هذا الكل يستطيع المفسر أن يقف على معنى النص ويحدد مساره الدلالي بما يتناسب والمسلّمات المبدئية التي يؤمن بها سواء أكانت هذه المسلمات عقلية أم نقلية . إن رصيد المفسر المعرفي يمده بالآليات والتصورات والوسائل وكلما كانت المعرفة أكبركان إحتمال إدراك المعنى أكبر ، وقد تنبه علماء الإسلام قديماً لهذا الأمر لذا أوجبوا على من يمارس العملية التفسيرية شروط معرفية متعددة منها ما هو عقلي ومنها ما هو لغوي ومنها ما هو نقلي . [١] إن هذه المعارف تعد الحد الأدنى الذي يجب على المفسر التحلي به وإلا فالمجال أوسع وأعمق كذلك إن التراكم المعرفي قد يفضي بالمفسر إلى خلق منهج متميز خاص به ، وذلك لأن كل لون من المعارف له منهجه الخاص وتراكم هذه المعارف في ذهنية واحدة قد يؤدي بها إلى خلق منهج خاص كمحصلة لهذا التراكم .

وإذا إخترنا مفسرنا الرازي لوجدناه شخصية علمية قد إجتمعت فيه من الصفات ما إفتقر إليه غيره ، فهو إمام عصره في العلوم العقلية ومتكلم زمانه وأحد أئمة الشريعة والتفسير واللغة . [٢] جمع كثيراً من العلوم ونبغ فيها، فكان إماماً في التفسير والكلام والعلوم العقلية وعلوم اللغة [٣] . يقول الدكتور أحمد محمود صبحي (وللرازي حصيلة فكرية ودينية وفلسفية ولغوية تمثل ذروة ما بلغه الفكر الإسلامي) [٤] .وقد تحدث الدكتور محسن عبد الحميد طويلاً عن ثقافة الرازي ومصادرها فذكر مشاربها المتعددة الكلامية والفلسفية واللغوية والطبية والشرعية ومعارف عصره وقد كان له في كل منها مؤلف خاص . [٥]

لقد كان الرازي أشعرياً في مجال العقيدة وشافعياً في مجال الفقه يشوبه شئ من التصوف .. [٦]

---

١ – ينظر التفسير والمفسرون للذهبي ١ / ٢٦٥

٢ – ينظر مناهج المفسرين ص ١٤٥

٣ – ينظر التفسير والمفسرون للذهبي ١ / ٢٩٠ ومعرفة ٢ / ٤٠٦

٤ – في علم الكلام ج ٢ / ٢٨١

٥ –ينظر الرازي مفسراً ١٩ – ٢٥

٦ – ينظر التفسير والمفسرون – معرفة ٢ / ٤٠٦

لذلك كانت عقلية الرازي إدماجية توليفية تفيد من علم في إطار علم آخر ، بل أنهأدخل علماً بعلم ، فحيث كان الكلام يسير بمعزل عن الفلسفة في طول خطه نجد الرازي قد مزج بين العلمين ، يقول الدكتور محمد عابد الجابري في هذا المجال (إذا كان لنا أن نصدر حكماً حول مكانة فخر الدين محمد بن عمر الرازي (٥٤٤ – ٦٠٦) الأشعري المذهب في تاريخ الفكر النظري في الإسلام أمكن القول بدون تردد أنه سجل نقطة تحول في تاريخ العلاقة بين علم الكلام والفلسفة) [١] . ثم يستطرد الجابري في ذكر الحال ما قبل الرازي إلى أن يصل إلى القول (ملا مع الرازي فالوضع يختلف تماماً ، لقد كان فيلسوفاً متكلماً مارس الكلام في الفلسفة ،وقد فعل ذلك في كتابه المباحث المشرفية ، وكان متكلماً فيلسوفاً مارس الفلسفة في الكلام ، كما يتجلى ذلك بوضوح في كتابه المحصل) [٢] .

إذن من الطبيعي أن ينعكس ذلك على عمله التفسيري ولاسيما إذا علمنا أن التفسير يقع في آخر قائمة مؤلفات الرازي أي بعد اكتمال منظومته المعرفية .

يقول الدكتور محسن عبد الحميد (بدأ الرازي كتابة التفسير بعد إن إكتملت أدواته ونضج عقله فقد ألّف معظم كتبه قبل البدء بتفسيره) [٣] . إن هذه القدرة العالية في التوظيف كان لها إنعكاسها الطبيعي في معالجات الرازي للنص القرآني ، فعلى سبيل المثال نرى الرازي يعتمد على ما تحصل لديه من معانٍ كلامية في مجال اللغة ، ففي حديثه عن أولوية تقديم ((بسم الله)) على المقدر المحذوف نجده يقول (البحث هنا عن شيئين الأول .. أن التقديم أولى أم التأخير ، فنقول كلاهما وارد في القرآن ، أما التقديم فكقوله " بسم الله مجراها ومرساها " (٤١ هود) وأما التأخير فكقوله " إقرأ بسم ربك " (١ – العلق) وأقول التقديم عندي أولى ويدل عليه وجود الأول أنه تعالى قديم واجب الوجود لذاته ، فيكون وجوده سابقاً على وجود غيره والسابق بالذات يستحق السبق في الذكر) [٤] . فالمعنى الذي تحصل لدى الرازي في علم الكلام كان قرينته الدالة على تصور التركيب اللغوي بهذه الصورة التي رجحها وبهذا يصل بنا البحث إلى القول أن الرازي كان يفسر القرآن في ضوء ما لديه من ركام معرفي ، هذا الركام وفّر له المنهج والتصورات ووسع له دائرة الإنتقاء فلم يعد أسيراً لمقالة واحدة أو إطروحة واحدة غير إنه من جهة أخرى حدّ من إبداعه بعض الشيْ .. يقول الدكتور محمد محمود صبحي (لقد كان

١ – بنية العقل العربي ص ٤٩٧

٢ – بنية العقل العربي ٤٩٨

٣ –الرازي مفسراً ص ٥١

٤ – التفسير الكبير ج ١ / ١٠١

للرازي نموذجاً ممثلاً لحضارة جاوزت في فكرها طور الشباب إلى الشيخوخة حيث تغلبت الخبرة على الأصالة وحيث العالم الموسوعي الذي يتقن مختلف علوم العصر ولكنه في ذلك كله غير مبتكر ولا أصيل كان يمثل (حضارة عصره)أفقياً لا رأسياً) [١] .

والذي أظنه أن الشيء الذي حد من إبداع الرازي هو سعة معرفته لأنها ترفده بكل ما يحتاجه فلا تفسح مجالاً للفكر والإبتكار لأن الإبداع يأتي من منطقة الفراغ [٢] .

ولكن هذا لا يعني أن الرازي لم يكن مبدعاً في جميع الجهات ، بل كانت له إبداعات خاصة في تطوير الدليل إلا إنها لا تتجاوز الأطر النظرية المطروحة من قبل أي أنه إبداع مقيد لا إبداع مطلق وهذه طائفة من الأمثلة التي توضح دور الثقافة الموسوعية عند الرازي في عمله التفسيري.

تمثل عقيدته الأشعرية جزءاً مهماً من القبليات المعرفية والتي لها أثر واضح في توجيه المسار الدلالي لبعض الآيات القرآنية بما يتناسب وإطروحات تلك العقيدة ، فالأشاعرة يؤمنون بإمكانية رؤية الذات المقدسة يوم القيامة خلافاً للمعتزلة الذين ذهبوا إلى إمتناع ذلك ، والرازي واحد من الأشاعرة نراه حين يقف عند قوله تعالى " وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة " ٢٢ – ٢٣ القيامة .. يقول (إعلم إن جمهور أهل السنة يتمسكون بهذه الآية في إثبات أن المؤمنين يرون الله تعالى يوم القيامة) [٣] .

فالنظر غير الرؤية من حيث المدلول اللغوي كذلك أن النظر مقدمة للرؤية كما أن الإصغاء مقدمة للسمع . [٤]

ومع إقرار الرازي بذلك إلا إننا نجده يضّعف تأويلات المعتزلة لمعنى النظر في الآية ، إذ حملوه إما على معنى الإنتظار أو على تقدير مضاف محذوف أو بيان لشدة الإنقطاع وكأنه ينظرون إليه حقيقة . [٥] معتمداً في ذلك التضعيف على إمكانياته العقلية والنقلية واللغوية . فنرى في رده على تأويله الأول من تأويلات المعتزلة والذي قالوا فيه أن النظر بمعنى الإنتظار ، يقول (إن النظر الوارد بمعنى الإنتظار كثير في القرآن الكريم ولكنه لم يقرن البتة بحرف (إلى) كقوله " إنظرونا نقتبس بنوركم " ١٣ – الحديد ، وقوله " هل ينظرون إلا تأويله " ٥٣ الأعراف .

---

١ – في علم الكلام ٢ / ٢٨٢

٢ – ينظر التربية والتعليم في الإسلام ١٣

٣ – التفسير الكبير ٣٠ / ٢٢٦

٤ – ينظر المصدر نفسه ٣٠ / ٢٢٦

٥ – المصدر نفسه ٣٠ / ٢٢٧ – ٢٢٨

والذي ندعيه أن النظر المقرون بحرف إلى المعدى إلى الوجوه ليس إلا بمعنى الرؤية أو بالمعنى الذي يستعقب الرؤية ظاهر فوجب أن لا يرد بمعنى الأنتظار دفعاً للإشتراك) [١] . ونلاحظ كيف أن الرازي افاد من الإستقراء السابق لآيات الكتاب العزيز التي تخص الموضوع ، وكيف وظّف آلية دفع الإشتراك في تأكيد إستدلاله ودفع إستدلال خصمه . فإعتماد الرازي على حشد الأمثلة القرآنية وإستنباط الطابع العام منها كان بمثابة إستنباط قاعدة عامة حاكمة على المواضع محل الجدل وهذا ينسجم مع ما طرحه علماء الهرمنيوطيقا المحدثين إذ أكدوا على ضرورة فهم الجزئي من خلال الكلي الشامل . [٢]

وفي موضع آخر نجد الرازي يعتمد المقدمة العقائدية التي يؤمن بها في التفريق بين الدنيا والآخرة طريق للرد على القول بأن النظر هو الانتظار فيقول : (هَبْ أن النظر المعدى بحرف (إلاّ) المقرون بالوجوه جاء في اللغة بمعنى الانتظار ولكن لا يمكن حمل هذه الآية عليه لأن لذة الانتظار مع يقين الوقوع كانت حاصلة في الدنيا فلابد وأن يحصل في الآخرة شْيٍ أزيد منه حتى يحسن ذكره في معرض الترغيب في الآخرة ولا يجوز أن يكون ذلك هو قرب الحصول لأن ذلك معلوم بالعقل فبطل ما ذكروا من تأويلات) .. [٣]

وفي موضع آخر نراه يعتمد ظاهر النص في الرد على تأويل المعتزلة في تقديرهم المضاف المحذوف فيقول : (وأما التأويل الثاني : هو أن المراد إلى ثواب ربها ناظرة فهذا ترك للظاهر) [٤]

ونراه أيضاً كيف يستدل على إمكانية حمل ناظره على معنى الرؤية فيقول (سلمنا أن النظر عبارة عن تقليب الحدقات نحو المرئي إلتماساً لرؤيته ، لكنا نقول لما تعذر حمله على حقيقته وجب حمله على مسببه وهو الرؤية إطلاقاً لإسم السبب على المسبب وحمله على الرؤية أولى من حمله على الإنتظار لأن تقليب الحدقة كالسبب للرؤية ولا تعلق بينه وبين الإنتظار) [٥] ..

ومما تقدّم نلاحظ العلاقة الجدلية بين المكونات المعرفية في عملية الإستدلال فنراها تمد المفسر بتصور قْبلي وتزوده بالوسائل اللازمة التي يمكن توظيفها للوصول إلى تلك التصورات . وفي مثال آخر هو قوله تعالى ((لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير))

---

١ – المصدر نفسه ٣٠ / ٢٢٩

٢ – ينظر التأويلات والتفكيكات ص ٣١

٣ – التفسير الكبير ٣٠ / ٢٢٩

٤ – المصدر نفسه ٣٠ / ٢٢٩

٥ – المصدر نفسه ٣٠ / ٢٢٩

الأنعام ١٠٢ – ١٠٣ ، والذي يعد من أهم الأدلة النقلية عند المعتزلة في إثبات إمتناع رؤية الذات المقدسة يوم القيامة .. [١]

نجد الرازي يوظف الآية في الإستدلال المعاكس فيقول (إن أصحابنا إحتجوا بهذه الآية علىأنه يجوز رؤيته والمؤمنين يرونه في الآخرة وذلك لوجوه) [٢] .. ثم يأخذ بذكر تلك الوجوه التي يمكن إعتمادها أدلة على المفروض معتمداً في ذلك على خزينه العقلي والنقلي واللغوي ، فأما العقلي كما هو في قوله (إنه تعالى تمدّح بقوله لا تدركه الأبصار .. وإذا ثبت هذا فنقول : لو لم يكن تعالى جائز الرؤية لما تحصّل المدح بقوله لا تدركه الأبصار الاّ ترى أن المعدوم لا تصح رؤيته والعلوم والقدرة والإرادة والروائح والطعوم لا يصح رؤية شْي منها ، ولا مدح لشْي منها في كونها بحيث لا تصح رؤيتها ، فثبت أن قوله لا تدركه الأبصار يفيد المدح فثبت أن ذلك إنما يفيد المدح لو كان صحيح الرؤية) [٣].

وفي توظيفه لخزينه اللغوي في تعزيز إستدلاله نراه يقول (إن لفظ الأبصار صيغة جمع دخل عليه الألف واللام فهي تفيد الإستغراق فقوله " لا تدركه الأبصار " يفيد أنه لا يراه جميع الأبصار فهذا يفيد سلب العموم ولا يفيد عموم السلب ، إذا عرفت هذا فنقول تخصيص هذا السلب بالمجموع يدل على ثبوت الحكم في بعض أفراد المجموع ألا ترى أن الرجل إذا قال أن زيداً ما ضربه كل الناس فإنه يفيد أنه ضربه بعضهم) [٤] . .

وفي مثال آخر هو قوله ((فمن خاف منموصٍ جنفاً أو إثماً فأصلح بينهم فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم))البقرة ١٨٢ ، ففي مقام تحديد المعنى السياقي لكلمة خاف الواردة في الآية نجد الرازي يذكر فيها قولين :

الأول ..أن المراد منها الخوف والخشية غير إن هذا الحمل يثير سؤالاً هو أن الخوف إنما يصح في أمرٍ منتظر والوصية وقعت فكيف يمكن تعلقها بالخوف ، وأجاب الرازي عن ذلك بعدة وجوه منها : قوله (أنه إذا أوصى على الوجه الذي ذكرناه لكنه يجوز أن لا يستمر الموصي على تلك الوصية بل يفسخها ، ويجوز أن يستمر لأن الموصي ما لم يمت فله الرجوع عن الوصية وتغييرها بالزيادة أو النقصان فلما كان كذلك لم يصر الجنف والإثم معلومين لأن تجويز نسخة يمنع من أن يكون مقطوعاً عليه فلذلك علقه بالخوف) .. [٥]

---

١ –في علم الكلام ١ /١٢٩

٢ – التفسير الكير ١٣ / ١٢٥

٣ – التفسير الكبير ١٣ / ١٢٥

٤ – المصدر نفسه ١٣ / ١٠٣

٥– المصدر نفسه ٥ / ٧٢

وأما القول الثاني : وهو حمل الخوف على معنى العلم يقول الرازي (والخوف والخشية يستعملان بمعنى العلم ، وذلك لأن الخوف عبارة عن حالة مخصوصة متولدة من ظن مخصوص وبين العلم والظن مشابهة في أمور كثيرة فلهذا صح إطلاق إسم كل واحد منها على الآخر وعلى هذا التأويل يكون معنى الآية أن الميت إذا أخطأ في وصيته أو جار فيها متعمداً فلا حرج عليه على من عَلِمَ ذلك أن يغيّره .. وهذا قول ابن عباس وقتاده والربيع) [1] ..

وفي مثال آخر قوله تعالى يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً ولا تتبعوا خطوت الشيطان إنه لكم عدو مبين * إنما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) ١٦٨ – ١٦٩ البقرة . يقول الرازي (دلّت الآية على أن الشيطان لا يأمر إلاّ بالقبائح لأنه تعالى ذكره بكلمة ((إنما)) وهي للحصر ، وقال بعض العارفين أن الشيطان قد يدعو إلى الخير لكن لغرض أن يجر منه إلى الشر) [2] ..

وبهذا نخلص إلى القول :

ان المنظومة المعرفية كانت المداد الأساس للتصورات القبلية العقائدية منها والفقهية التي كانت بمثابة الموّجه الدلالي للنص ، وقد تكون هذه التصورات منطلقة من أساس عقلي أو روائي واضح الدلالة ثابت الورود عند مفسرنا كما هو الحال في موضوع الرؤية إذ أنه روي عن رسول الله (ص) قوله ((إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا وأشار إلى القمر لا تضامون (لا تتزاحمون) في رؤيته ..)) [3]

إن الإسلوب الجدلي والإسلوب البرهاني المعتمد عند العقلاء من المتكلمين والفلاسفة كان أحد الطرق التي سلكها الرازي في الوصول إلى مقاصده ومن المعلوم أن هذا الإسلوب هو حصيلة رصيده الثقافي .

إن المقدمات العقلية والنقلية واللغوية كانت الرافد الذي يمد المفسر بالمادة الأساس في عملية الإستدلال وهذه المقدمات هي الأخرى حصيلة التراكم المعرفي وبهذا يتضح الدور الذي يشغله المكون الثقافي بوصفه أحد العناصر القبلية في التوجيه الدلالي للنص ..

---

١ – المصدر نفسه ٥ / ٧٣

٢ – التفسير الكبير ٥ / ٥

٣ – في علم الكلام ج ١ / ١٣٠

المبحث الثاني : ميول المفسر وتطلعاته

إن من بين أهم العناصر القبلية التي يساعد الكشف عنها الباحث في الوصول إلى طبيعة البحث الدلالي عند المفسر هي (طبيعة الأسئلة التي كان قد وجهها المفسر للنص) التي تنبع من ميوله وتطلعاته وقد أولى علماء الهورمنيوطيقا هذا الموضوع عناية بالغة ذلك لأنهم يرون أن الفهم الذي هو أساس في معرفة معاني النص ينبع من طبيعة الأسئلة الموجهة يقول شبستري (إن ميول وتطلعات ومحفزات المفسر التي تدفعه لاستنطاق النص وإثارة الاستفهامات على النص وفهمه إحدى القبليات والمقدمات في عملية الفهم ..) [١].

إن هذه الميول ليست مجرد حالة نفسية تعتري المفسر وإنما هي مجموعة من مقدمات ومقومات عملية التفسير والفهم إذ يعمل على توجيه مسار البحث الدلالي في نص ما ضمن إطار معين قد يكون تاريخياً أو فقهياً أو عقائدياً أو لغوياً وذلك من خلال نوعية الأسئلة التي يوجهها إليه و التي يمكن في ضوئها توقع الأطر العامة للأجوبة .. [٢]

غير أن هذا لا يعني أن الميول كفيلة في تحديد المحتوى الدلالي للأجوبة فلا يفرض السؤال معنًى معيناً على النص لم يكن يملكه .. [٣] ثم إن الميول تمثل الغاية التي من أجلها يتعامل المفسر مع النص ، فغاية الشخص الذي يفسر نصاً فلسفياً تختلف عن غاية من يبادر إلى تفسير نص تاريخي .. [٤]

فإذا كان النص يحمل طابع التعددية الموضوعية كالقرآن الكريم مثلاً فإن من الطبيعي أن تتعدد الاتجاهات والميولات في معالجة هذا النص وهذا ما نجده واقعاً بالفعل في القرآن

---

١ – هورمنيوطيقا الكتاب والسنة / قضايا إسلامية (٩٩)

٢ – ينظر نفسه (قضايا إسلامية) ١٠٠

٣ – ينظر فهم النص ص ١٣٧

٤ –ينظر هرمنيوطيقا الكتاب والسنة _ ١٠٠

الكريم إذ نجد أصحاب الميول التشريعية واللغوية والتاريخية والعلمية والعقائدية قد عالج كل من منطلقة النص المقدس بلوغاً للغاية التي يرتؤونها من النص ..[١]

وإذا حاولنا الوقوف على الميول والتطلعات التي كانت تحكم منهج الرازي التفسيري ، فإننا نستطيع القول دون تردد أن الميولات العقائدية هي المحور الرئيسي والمهيمن على دائرة البحث التفسيري عند الرازي حتى أصبحت كل العلوم التي تعد المكون الثقافي رافداً لتحقيق هذه الغاية وقد صّرح الرجل بذلك وأكد على أن أهم العلوم هي العلوم العقائدية .

وأشار إلى هذه الحقيقة الكثير من دارسي القرآن فمثلاً نجد الزركشي في برهانه يقول (وقد أكثر الناس فيه من الموضوعات ما بين مختصر ومبسوط وكلهم يقتصر على الفن الذي يغلب عليه ، فالزجاج والواحدي يغلب عليهما الغريب والثعلبي يغلب عليه القصص والزمخشري علم البيان والأمام فخر الدين الرازي علم الكلام وما في معناه من العلوم العقلية) [٢] . و نجد الزرقاني في مناهله يضعه تحت باب تفاسير أهل الكلام [٣] . وكذا فعل السبحاني في مناهجه [٤] . و ذكر الدكتور محسن عبد الحميد أنّ من دواعي تأليف الرازي هذا التفسير هو الإجابة عن االاسئلة العقائدية و الرد على خصومه من المعتزلة [٥] . لذا نجده قد عالج في تفسيره جميع أبواب العقيدة [٦] ،متوسلاً بما أتيح له من قدرات فلسفية و علمية و لغوية و آليات لغوية تطورت على يد الشيخ عبد القاهر [٧] . و يتضح من هذا أن ميول الرازي كان استجابة طبيعية لإيمانه بأهمية هذا العلم لما وجده من تركيز النص القرآني عليه ،فهو بهذا كان مستجيباً لضغط النص عليه[٨] ، و هذا لايعني أنه لم يحاول محاورة النص في أطر أخرى لغوية و فقهية و علمية بل نجده يتفاعل بشكل ملحوظ مع طبيعة ما يتضمنه النص من أسئلة إلا أنه يمكن القول أنّ الحديث كان يتمحور في كثير من الأحيان على البعد العقائدي فمثلاً نجده في قوله تعالى ((و لا تحسبّن الله مخلف وعده رسله إنّ الله عزيز ذو انتقام (إبراهيم ٤٧) يتساءل عن سر التقديم

---

١ – ينظر المناهج التفسيرية ٧٣ وما بعدها

٢ – البرهان في علوم القرآن ١ / ١٣

٣ – ينظر مناهل العرفان ص ٥٦٤ .

٤ – ينظر المناهج التفسيرية / السبحاني ٩٦ .

٥ –ينظر الرازي مفسراً / ٦٥ .

٦ – المصدر نفسه ٢٨١ .

٧ – المصدر نفسه ٦٤ – ٦٥ .

٨ – قال الرازي كتبرير لذلك ((إن الآيات الواردة في الأحكام الشرعية أقل من ٦٠٠ آية وأما البواقي فهي في بيان التوحيد والرد على عبدة الأوثان وأصناف المشركين وفي إثبات النبوة والمعاد ومسألة القضاء والقدر وأّما الآيات الواردة في القصص فالمقصود منها إما التوحيد وإما النبوة)) أسرار التنزيل وأنوار التأويل – ٢٩ / ٣٠ ..

و التأخير في الآية فيقول ((فإن قيل هلا قيل مخلف رسله وعده لم قدّم المفعول الثاني على الأول قلنا ليعلم أنه لا يخلف الوعد أصلاً ، إن الله لا يخلف الميعاد ، ثم قال (رسله) ليدل به على أنه تعالى لما لم يخلف وعده أحداً و ليس من شأنه إخلاف المواعيد فكيف يخلف رسله الذين هم خيرته و صفوته))[1]

وبالرغم من الطابع اللغوي لهذا السؤال فانه كان يتمحور حول البعد العقائدي فالرازي في هذا الموضع لم يكن اهتمامه منصباً على دراسة التقديم والتأخير من حيث كونه إمكاناً لغوياً ، بل كان يحث فيه عن الغاية العقائدية إيماناً منه بأن النص القرآني هو نص عقائدي بالدرجة الأولى.

ومن الأمثلة على ذلك ما نجده في تفسير الرازي لقوله تعالى (وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين) .. البقرة ٣٥ ، إذ نجده يطرح مجموعة من الأسئلة على النص تنصب أغلبها في مجال العقيدة ، فنجده في البدء يسأل عن الإسكان الوارد في الآية هو على نحو الإباحة أم التكليف ، ثم أخذ يستعرض الأقوال في المسألة وذكر من جملتها رأي قتادة الذي أكد فيه أن الإسكان كان تكليفاً وذكر رأياً آخر لجمع من العلماء يؤكد انه إباحة ثم اختار رأياً ثالثاً يجمع بين القولين فقال ..

(والأصح أن ذلك الإسكان مشتمل على ما هو إباحة وعلى ما هو تكليف ، أما الإباحة فهو عليه الصلاة والسلام كان مأذوناً في الإنتفاع بجميع نِعم الجنة وأما التكليف فهو أن المنهي عنه كان حاضراً وهو كان ممنوعاً عن تناوله)[2].

ثم طرح سؤالاً آخر عن الوقت الذي خلقت فيه حواء وسؤالاً آخر حول هذه الجنة المذكورة هل هي في الأرض أم في السماء ورغم أن الآية ساكتة عن هذا الموضوع إلاّ إننا نجد مفسرنا يبحث عن جوابه مستعيناً بكل الإمكانيات المتاحة ومن بينها أقوال العلماء ، فذكر مثلاً أن البلخي والأصفهاني قد حملاها على أنها أرضية وعليه فإن كلمة

(اهبطوا) تصبح دالة على معنى الانتقال من بقعة إلى بقعة كما هو في قوله تعالى (اهبطوا مصَر)وذهب الجبائي إلى إنها جنة في السماء السابعة واستدل لذلك [3] بقوله (اهبطوا منها) غير أن الرازي رجّح قول الجمهور والذي مفاده :

---

١ – التفسير الكبير ج ١٩ / ١٤٥ .

٢ – التفسير الكبير ٣ / ٢

٣ – المصدر نفسه ٣ / ٢

((إن هذه الجنة هي دار الثواب والدليل عليه أن الألف واللام في لفظ الجنة لا يفيدان العموم لأن سكنى جميع
الجنان محال فلابد صرفها إلى المعهود السابق التي هي المعهودة المعلومة بين المسلمين وهي دار الثواب فوجب صرف الفظ إليها))[1] .. و نجد الرازي في مثال آخر وإستجابة لميوله حين يصل إلى قوله تعالى " ثم ردّوا إلى الله مولاهم الحق " .. ٦٢ الأنعام ، يقول : (كلمة إلى تفيد إنتهاء الغاية فقوله (إلى الله) يشعر بإثبات المكان والجهة لله تعالى وذلك باطل وجب حمله على أنهم ردوا إلى حيث لا مالك وحاكم سواه) [2] .

فالرازي هنا تجاوز المستوى الظاهري معتمداً التقدير لأن مقتضى العقل يخالفه . وفي مثال آخر هو قوله (ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو قال أوحي إلي و لم يوح إليه شيء و من قال سأنزل مثل ما أنزل الله و لو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت و الملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق و كنتم عن آياته تستكبرون) (الإنعام ٩٣) ٠

عندما وصل إلى تفسير قوله (و أخرجوا أنفسكم)من الآية الشريفة طرح سؤالاً هو أنه لا قدرة لهم على إخراج أرواحهم من أجسادهم وعليه فما معنى قوله (أخرجوا أنفسكم) [3] ، ثم ذكر الوجوه المحتملة في تحديد معنى إخراج الأنفس في الآية الشريفة .. فذكر منها : إنها سؤال على نحو التهكم والتأييس ذلك أنه لما دخلوا في النار والعذاب قالت لهم الملائكة أخرجوا أنفسكم إن قدرتم .

أن يكون المعنى (ولو ترى الظالمون في غمرات الموت)عند نزوله بهم والملائكة باسطو أيديهم لقبض أرواحهم قائلين لهم خلصوا أنفسكم من هذه الآلام .. [4]

إن هذه اللفظة كناية عن شدة حالهم وأنهم بلغوا في البلاء إلى حيث تولوا بأنفسهم إزهاق أرواحهم .

أن لا تكون الآية بمعنى الأمر إنما هو وعيد كقول القائل إمض الآن لترى ما يحل بك . [5]

---

١ – المصدر نفسه ٣ / ٢

٢ – المصدر نفسه ١٣ / ١٧

٣ – التفسير الكبير ١٣ / ١٧

٤ – المصدر نفسه : ١٣ / ١٧

٥ – المصدر نفسه ١٣ / ٧٠

ومن الملاحظ أن الرازي في هذا المثال إنطلق في تحديد معنى الآية من سؤال عقائدي طرحه يتناسب وميوله التفسيرية بل أن الميول العقائدي في التفسير دخل في مدىً أبعد من ذلك اذ نجد الرازي إنطلاقاً منها يتصور العلاقة الرابطة بين وحدات النص في ضوئه .

فمثلاً حين وصل في التفسير إلى قوله تعالى (إن الله فالق الحبّ والنوى يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ذلكم الله فأنّى تؤفكون) ٩٥ الأنعام .. تساءل عن وجه العلاقة بين الآية الكريمة و الآيات السابقة لها ، وإنطلاقاً من توجهه العقائدي في التفسير وجد أن الوحدة العقائدية هي الرابط بينها فقال (إعلم إنه تعالى لماّ تكلم في التوحيد ثم أردفه بتقرير أمر النبوة ، ثم تكلم عن بعض تفاريع الأصل عاد ههنا إلى ذكر الدلائل على وجود الصانع وكمال علمه وحكمته وقدرته تنبيهاً على أن المقصود الأصلي من جميع المباحث العقلية والنقلية وكل المطالب الحكيمة إنما هو معرفة الله بذاته وصفاته وكماله وأفعاله ..)

ونستخلص مما تقدم : –

إن الميول العقائدية هي الميول الغالبة في توجه الرازي التفسيري .

إن لهذه الميول مدخلية واضحة في تحديد المسار الدلالي للنص اذ يعطي الرازي القيمة الدلالية لوحداته النصية في ضوء الأسئلة التي يوجهها إلى النص والتي تكون مستجيبة بطبيعة الحال لميوله. ونتيجة للأسئلة التي يطرحها الرازي على النص تصبح اللغة حيادية في معطاها ، و يأتي الترجيح من خارجها مستجيباً لميوله .

إن لحاكمية هذا التوجه مدخلية واضحة في تحديد العلاقة الرابطة بين وحدات النص وبهذا فإن الميول أحد الموجهات لبناء هيكلية النص .

المبحث الثالث : تصورات المفسر عن النص

ونقصد بها مجموعة المعتقدات التي تدور حول النص وتعد واحدة من أهم المقدمات السابقة للعملية النفسيرية إذ أنها توجه مسار البحث في إختيار المعنى المناسب لها .

إن هذه التصورات يرجع أساسها إلى المكون الثقافي للمفسر و قد يرجع قسم منها إلى النص نفسه و لكن ضمن قراءة سابقة له على القراءة التحليلية الآنية ،و تربطها مع ميوله علاقة تبادلية من حيث التأثير و التأثر ،فالتصورات توجه المعنى الذي عادةً ما يكون نتاجاً للأسئلة المطروحة و التي ترجع إلى ميوله و في الوقت نفسه نجد أن ميول المفسر قد تغفل بعض التصورات وتنحي الأخرى عن دائرة التأثير .

فعلى سبيل المثال إن التصور الذي يؤكد وضوح مقاصد القرآن و الذي يرجع إلى قاعدة كلية هي :

((إن الشارع عندما وضع الشريعة للناس وضعها بالصورة التي يمكنهم بها فهمها عنه)) [1] .

فهذا التصور لا يجد صداه عند مفسر نحا في تفسيره محاً باطنياً إذ عدّ أن ما ينطق به القرآن ما هو إلاّ رموز من ورائها معنًى لا يمكن الظفر به إلاّ بمكاشفات عرفانية . فالحصول على المعنى عنده لا يعتمد على طاقات اللغة في مفرداتها وتراكيبها بل بما يلقى في الروع نتيجة لإرتياض روحي ، ونجد باحثاً آخر نحا في تفسيره منحاً لغوياً صرفاً فهو لا يؤمن بالتصور الذي يؤكد على سماوية القرآن ، لذا نجده يعد الكثير من المفاهيم الغيبية والمفاهيم غير المدركة

---

١ – بنية العقل / ٥٤٤ .

حسياً معانٍ لا وجود خارجي لها فهي لا تتجاور دائرة المفاهيم وعليه فلا يصح أن نبحث عن مصاديق خارجية لها وما ورود هذه المفاهيم إلا مسايرة لمقتضيات المرحلة التي ظهر فيها القرآن .[1]

وكلا الاتجاهين قد وقعا في الخلط لأنه تجاوز الحدود التي لابد منها لفهم النص ، فالقرآن الكريم لم ينزل هدىً للمتصوفة خاصة ولا أن المخاطبين له هم أصحاب علم اللغة والأوقاف والحروف [2] ، بل لا بد من تفسير القرآن على وفق ذهنية إسلامية توازن بين ما هو شاهد الحضور من لغة وغيرها وما هو غائب من بعد ومفاهيم غيبية . يقول السيد محمد باقر الصدر ((يجب على المفسر أن يدرس القرآن ويفسره بذهنية إسلامية أي ضمن الإطار الإسلامي للتفكير فيقيم بحوثه دائماً على أساس أن القرآن كتاب إلهي أنزل للهداية وبناء الإنسانية بأفضل طريقة ممكنة ..

وأما حين يستعمل المفسر في دراسة القرآن المقاييس نفسها التي يدرس على ضوئها أيّ كتاب دعوة أخرى أو نتاج بشري فهو يقع نتيجة لذلك في أخطاء كبيرة واستنتاجات خاطئة) [3] ..

والرازي مفسر للقرآن كان يحمل مجموعة من التصورات لهذا الكتاب الكريم هذه التصورات كان لقسم منها دور فاعل في عمل الرازي التفسيري ، ولكن نجد مجموعة من التصورات الأخرى غير فاعلة في حقل التفسير ، على الرغم من إيمان الرازي بأن القرآن نزل إلى أُمة أمية [4] .إلاّ أن هذا التصور لم يكن مؤثراً في عملية الإستنباط وفهم المعاني عنده كما هو الحال عند غيره كالشاطبي الذي أكد على ضرورة تصور الأمية أثناء فهم الكتاب كي لا نبحث فيه عن معانٍ ومعارف لا تتناسب ومعهود هذه الأمة الأمية ، إذ نجده يقول : (إن كثيراً من الناس قد تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعيات. وإننا إذا عرضناه على ما تقدم من أمية العرب لم يصح [5] ، والشاطبي في هذا يرد على أصحاب التفاسير الموسوعية والذين من بينهم مفسرنا الرازي بهذا يتضح :

أولاً : إن لتصور النص عند المفسر أثرا في توجيه المعنى .

ثانياً : إن هذه التصورات لم تكن واحدة عند الجميع .

---

١ – أنظر نقد الخطاب الديني ١٤٤ – ١٤٥ ، دراسات نقدية في الفكر العربي ٦٦

٢ – الميزان ج ١ / ٥

٣ – ينظر المدرسة القرآنية / ٣٠٩

٤ – أحد تفاسيرها (لا يقرؤون كتاباً ولا يكتبون) التفسير الكبير ٣٠ / ٣

٥ – الموافقات في أصول الشريعة ٢ / ٧١

ومع ذلك فالكثير منها محل إتفاق بينهم ، فالرازي يؤمن كما يؤمن غيره من المفسرين بمجموعة من التصورات الفاعلة في البحث الدلالي ولو تأملنا تفسيره ، لوجدنا أن هذه التصورات كثيرة . غير أن المهم منها ما يأتي ..

أولاً : سماوية القرآن :فالقرآن كتاب منزل من عند وجود متعال وغير متناهٍ ما ورائي له الأسماء الحسنى والصفات العلا وكون القرآن بهذه الصفة يستلزم عدة أمور من بينها : –

أ ٠إنفتاحه على الغيب وعلى عالم ما ورائي لذا فهو يزخر بالمعاني الماورائية كالجن والملائكة والشياطين وغير ذلك من المفاهيم التي قد ينكر بعض من لا يؤمن بهذه الصفة للقرآن وجودها ويعد ما ورد منها في القرآن هو من باب المجاز وعالم الخيال .[١]

والحديث عنها حديث غير واقعي ولا تعدو أن تكون دلالتها من قبيل الشواهد التاريخية على طبيعة عقلية العصر الذي نزل فيه القرآن ولازم هذا القول عدم وجود دلالة قارّة للنص يمكن الظفر بها وبناء هيكل تشريعي على أساسها ، بل علينا أن نستوحي الروحية العامة لسير دلالة النص وفي ضوئها نرسم نحن تشريعاتنا الخاصة بعصرنا وكذا تكون دلالة النص في العصور اللاحقة [٢] . فيما نجدمفسرنا وبناءً على إيمانه بهذه الحقيقة لا يفسرها على أساس المجاز كما هو الحال في الإتجاه السابق بل يحملها على حقيقتها ويفترض أن لها وجوداً خارجياً ويذكر أن فيها قولين :

(القول الأول: إن ما سوى الله بحسب القسمة العقلية على أقسام ثلاثة المتحيز والحال في المتحيز والذي لا يكون متحيزاً ولا حالاً فيه وهذا القسم الثالث لم يقم الدليل البتة على فساد القول به بل الدلائل الكثيرة قامت على صحة القول به وهذا هو المسمى بالأرواح ، فهذه الأرواح إن كانت طاهرة مقدسة من عالم الروحانيات القدسية فهم الملائكة وإن كانت خبيثة داعية للشرور وعالم الأجسام ومنازل الظلمات فهم الشياطين)[٣] ..

القول الثاني : (وهو أن الملائكة والشياطين لا بد أن تكون أجساماً)[٤]ثم يعقب الرازي على هذا القول بأنه لا بد وأن تكون (على هذا الفرض أجساماً أثيرية لطيفة لا كثيفة)[٥] .

---

١ – ينظر دراسات في نقد الفكر العربي المعاصر / ٦٧

٢ – ينظر نقد الخطاب الديني (وكيف فرق بين المغزى والدلالة) ٢١٠

٣ – التفسير الكبير ١٩ / ١١٢

٤ – المصدر نفسه ١٩ / ١١٤

٥ – المصدر نفسه ١٩ / ١١٤

و على كلا التقديرين فهي وجودات حقيقية خارجية لذا نراه يعقب بعد ذكر القولين بقوله :(فظهر بما قررنا أن القول بإثبات الجن و الشياطين أمر لا تحيله العقول و لا تبطله الدلائل وأن الإصرار على الإنكار ليس إلاّ من نتيجة الجهل و قلة الفطنة)[١] .

ب– كما إن لازم القول بسماوية القرآن هو قدسية هذا الكتاب يقول شلحد :(و مما لاشك فيه أن القرآن هو التجلي الأعظم للقدسي على الأرض)[٢].

و التقديس في أصل اللغة هو التنزيه [٣] و التطهير وكذلك في الإستعمال القرآني لأنه تطهير معنوي يقول الراغب :

((التقديس التطهير الإلهي المذكور في قوله " ويطهركم تطهيرا " ٣٣ الأحزاب ، دون التطهير الذي هو إزالة النجاسة المحسوسة)) [٤] فهذه الصفة إذا لزمت شيئاً جعلته يملك علينا أمرنا بما يوحي لنا به من معاني الخلود والإطلاق الذي لا حدود له ولا نهاية فتقف تحت تأثيره عاجزين [٥]

وبالرغم من ان القرآن لم يصف نفسه (بالمقدس) فأنه وصف نفسه بالكريم والكرم صفة تحمل معنى الطهارة ، يقول الرازي في قوله " إنه لقرآن كريم " ٧٧ الواقعة ، (والكريم إسم جامع لصفات المدح ، قيل الكريم هو الذي كان طاهر الأصل ظاهر الفضل) [٦] *، وعليه فلا يحق للدكتور منذر عياشي رفع هذه الصفة عن القرآن كردة فعل للفهم الخاطئ الذي مني به المعاصرون لهذا المفهوم [٧]

وعلى خلاف ما قرره الدكتور من عدم وجود هذا المفهوم لا على الصعيد المتصور العقلي ولا على صعيد الممارسة العملية في التعامل مع القرآن فإنا نرى الحضور الواضح والجلي لهذا المفهوم في الممارسة العملية عند المفسرين للنص القرآني ولاسيما مفسرنا إذ نراه في ذيل الآية الكريمة (لا يمسه إلاّ المطهرون) ٥٦ الواقعة ، والتي يحملها من حيث الظاهر على الكتاب الذي هو اللوح المحفوظ على الأصح عنده إلاّ إنه وفي الوقت عينه ينحو منحىً الشافعي في

---

١ – ينظر المصدر نفسه ١٩ / ١١٤ .

٢ – بنى المقدس عند العرب ١٣٨ .

٣ – ينظر العين (مادة قدسة) ج٣ ص ١٤٤٨ .

٤ – المفردات ٣٩٦

٥ – الفلسفة في البكلوريا ١٣٠٠

٦ – التفسير الكبير ٢٩ / ١٩١ * قال الزرقاني (القداسة التي إمتاز بها كتاب الله عن كل ما سواه حيث إجتمع فيه من المزايا ما قصصنا عليك وما لم نقصص عليك كنسبته إلى الله تعالى وكحرمة قراءته على الجنب والحائض والنفساء .. إلى غير ذلك ولا شك إن هذه القداسة تلفت الأنظار إليه) مناهل العرفان ج ١ / ٣٠٨

٧ – ينظر القرآن وعلم القراءة .

القول بعد جواز مسّ القرآن إلاّ على الطهارة وهذا يقتضي أن يكون (لا يمسه إلاّ المطهرون) عائد على القرآن في توجيه يتناسب والرؤية التقديسية لهذا النص يتيناها مفسرنا فيقول : (إذا كان الأصح أن المراد من الكتاب اللوح المحفوظ فالصحيح أن الضمير في لا يمسه للكتاب ، فكيف يصح قول الشافعي (رحمة الله تعالى عليه) : لا يجوز مسّ المصحف للمحدث ، نقول الظاهر أنه ما أخذه من صريح الآية ولعله أخذه من السنة فأن النبي (ﷺ) كتب إلى عمرو بن حزم (لا يمس القرآن من هو على غير طهر أو أخذه من الآية على طريق الإستنباط) [1] .. وهذا يدل وبشكل واضح على النظرة التقديسية للقرآن عند الرازي ولا يخفى على المتتبع لتفسير الرازي آثار هذه النظرة في توجيه النصوص فمثلاً ما نجده في تفسير قوله تعالى " وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلا خسارا " ٨٢ الإسراء ، فالرازي هنا جعل حرف الجر (من) للجنس لا للتبعيض بالرغم من أن ظاهر اللغة يحتمل الوجهين ولكن قدسية هذا الكتاب تحتم هذا التوجيه فنراه يقول (ولفظة من ههنا ليست للتبعيض بل هي للجنس كقوله " فاجتنبوا الرجس من الأوثان "٣٠ الحج ، والمعنى ننزل من هذا الجنس الذي هو القرآن ما هو شفاء ، فجميع القرآن شفاء المؤمنين) [2] ، لا بل نجد ذلك التصور أجلى حين فسر (ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين) فالتصور البدوي والبعيد عن نظرة التقديس يحمل هذا الشفاء على بعده المعنوي أي أنه لكونه يهدي الناس ويرشدهم لما هو صالح لهم يكون شفاء إلا إننا نجد مفسرنا يحمل اللفظ على إطلاقه فيحمله على بعده المعنوي والمادي معاً فيقول : (واعلم أن القرآن شفاء من الأمراض الروحانية وشفاء أيضاً من الأمراض الجسمانية اما كونه شفاء من الأمراض الروحانية فظاهر) [3] ثم أخذ يوضح كيف هو شفاء من هذه الأمراض ويذكر في ذلك أن إشتماله على مذهب الحق وإبطاله المذاهب الباطلة وكذلك تأكيده على الأخلاق الفاضلة ورده الأخلاق الرذيلة هو الشفاء الروحي للإنسان) [4] ..

أما النوع الثاني من الشفاء أي الجسماني فنجده يقول (وأما كونه شفاء من الأمراض الجسمانية فلأن التبرك بقراءته يدفع كثيراً من الأمراض) [5] ..

---

١ – التفسير الكبير ٢٩ / ١٩٣

٢ – التفسير الكبير ٢١ / ٣٤

٣ – المصدر نفسه ٢١ / ٣٤

٤ – المصدر نفسه ٢١ / ٣٤

٥ – المصدر نفسه ٢١ / ٣٤

ثم يذكر ما ذهب إليه الفلاسفة وأصحاب الطلاسم من تأكيدهم على آثار الرقي والعزائم المجهولة في شفاء الأمراض ، ويعقب ذلك بقوله (فلأن تكون قراءة هذا القرآن العظيم المشتمل على ذكر جلال الله وكبريائه وتعظيم الملائكة المقربين وتحقير المردة والشياطين سبباً لحصول النفع في الدين والدنيا كان أولى) [1] . ثم يؤكد ذلك بما ورد في الخبر عنه (ﷺ) : (من لم يستشفِ بالقرآن فلا شفاه الله تعالى) .[2]

إن تصور القداسة للقرآن وسع دائرة المعنى للفظة الشفاء في هذا السياق فالأصل اللغوي لهذه اللفظة يدل على تعلقه بالبعد المادي للإنسان فهو شفاء لأمراضه الجسمية لذا نجد الزمخشري يقول (شفي مريضهم وإستشفى من علته) [3].

أما البعد المعنوي فإنه عند الزمخشري محمول على المجاز اذ يقول (شفاء العي السؤال) وأشفى برأيه ومواعظه لقلوب الأولياء إشاف ..) [4] ، ومع أن السياق كما تقدم قد يوحي بترجيح البعد المجازي إلاّ أننا نجد مفسرنا لإيمانه بقدسية هذا الكتاب يوسع الدائرة لتشمل المعنيين معاً . وإذا رجعنا إلى التراث وجدنا أن ظاهرة التبرك ملازمة لظاهرة التقديس ، فهذا إمرؤ القيس يقول ..

فأدركنه يأخذن بالساق والنسا كما شبرق الولدان ثوب المقدّس [5]

ويعقب الزمخشري على ذلك بقوله (لأن الصبيان يتمسحون بثيابه تبركاً به فيمزقونها) [6] ..

التصور الثاني : (إعجاز القرآن وأثره في الدلالة)

والإعجاز في أصل اللغة من العجز ، جاء في العين (أعجزني إذا عجزت عن طلبه وإدراكه والعجز نقيض الحزم ، وعجز يَعْجِز عجزاً فهو عاجز ضعيف .[7] قال الأعشى

(فداك ولم يعجز من الموت ربه) [8]

---

١ – المصدر نفسه ٢١ / ٣٤

٢ – المصدر نفسه ٢١ / ٣٤ (وقد روى البخاري بهذا الخصوص عدة روايات تحت باب الرقي بالقرآن والمعوذات – صحيح البخاري – ٤٣)

٣ – أساس البلاغة ٢٣٨

٤ – المصدر نفسه ٢٣٨

٥ – ديوان إمرؤ القيس .

٦ – أساس البلاغة ٣٥٧

٧ – العين (مادة عجز) ج ٢ / ١١٤٣ – ١١٤٤

٨ – ديوان الأعشى

والإعجاز : (أن يأتي الإنسان بشْيٍ يعجز خصمه ويقصر دونه) [١] . وفي الإصطلاح (هو في الكلام أن يؤدي المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ما عداه من الطرق) [٢] ، وإعجاز القرآن إرتقاؤه في البلاغة إلى أن يخرج عن طوق البشر ويعجزهم عن معارضته)[٣] ..

وقد سار الرازي في ركب هذه التصورات للإعجاز إذ نجده يرجح الفصاحة [٤] من بين الوجوه المحتملة للإعجاز وبالرغم من هذا فإنه لم ينفِ الوجوه الأخرى نفياً قاطعاً بل كان في تصوره للوجه المذكور الهيمنة على باقي الوجوه [٥].

يقول في ذلك :(القرآن لا يخلو إما أن يكون بالغاً في الفصاحة إلى حد الإعجاز أو لم يكن كذلك ، فإن كان الأول ثبت انه معجز وإن كان الثاني كانت المعارضة على هذا التقدير ممكنة فعدم إتيانهم بالمعارضة مع كون المعارضة ممكنة و مع توفر دواعيهم على الإتيان بها أمر خارق للعادة فكان ذلك معجزاً فثبت أن القرآن معجز من جميع الوجوه و هذا الطريق عندنا أقرب إلى الصواب)[٦].

وفي موضع آخر يقول :(و من وقف على هذا التفصيل الذي ذكرناه علم أن هذا الكتاب الكريم كما أنه معجز بحسب ألفاظه فهو أيضاً معجز بحسب معانيه) [٧] .. والذي نخلص إليه : –

إن المجال اللغوي هو الوجه المهيمن لحقيقة الإعجاز القرآني عند مفسرنا .

إن طريق الإستنباط هو الطريق المرتضى للوصول إلى هذه الحقيقة عنده .

إنه قد آمن بهذه الحقيقة قبل شروعه بالتفسير . [٨]

ولحضور هذه الفكرة في ذهن مفسرنا قبل ممارسته عمله التفسيري وفي أثناء الممارسة كان مسار البحث الدلالي وإلى حد ما كان متأثراً بها ويشهد لذلك ما تجده من إستنباطات للأحكام القائمة على أساس تصور أن الناص كان قاصداً كل حركة وسكنة وزيادة ونقيصة في نصه وهذا التصور يرجع في أساسه إلى إمتزاج البعد التداولي مع البعد الأدبي في النص ، وقد

---

١ – مجمع البحرين (مادة عجز) ج ٢ / ١٤٤

٢ – التعريفات ١٤ ، وينظر شرح المصطلحات الكلامية ٢٨٠

٣ – الكليات / ٥٥

٤ –فخر الدين الرازي بلاغياً / ١٩٨

٥ – انظر ما ذكر في نهاية الإيجاز بالمقارنة ما في تفسيره ٤ / ٩٥ / ٣ .

٦ – التفسيرالكبير ٢/ ١١٦ .

٧ – المصدر نفسه ١٧ / ١٩٢

٨ – المصدر نفسه ١ / ٢٣٢ – ٢٣٣

تقدم أن البعد التداولي يركز على قصدية المؤلف فيما يركز على البعد الأدبي على قصدية النص وإمتزاج القصدين في وجود واحد ، إنما يعبر عن حالة إعجازية فريدة تفسح المجال للمفسر أن يستنبط الكثير من الأحكام التي تمثل منظومته العقائدية والفقهية والأخلاقية معتقداً أنه في ذلك يقارب قصد المولى أو في الأقل أنه يدور حول مركزه فهو بين المنجزية والمعذورية كما يقولون [١] . لذا نراه يرصد كل حركة للنص في بنائه الداخلي [٢] مستضيئاً بالخارج وقد صّرح في أول تفسيره بذلك حيث قال : (إعلم أنه مّر على لساني في بعض الأوقات أن هذه السورة يمكن أن يستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة فأستبعد هذا بعض الحساد وقوم من أهل الجهل والغي والعناد وحملوا ذلك على ما ألقوه من أنفسهم من التعلقات الفارغة عن المعاني) [٣] ..

إن استنباط عشرة آلاف مسألة من سبع آيات فقط يكشف عن التصور الذي يحمله المفسر للنص الذي يعالجه فلو كان بدل هذه الآيات أبياتاً من الشعر لما قال الرازي هذا القول وإنما قال ما قال في القرآن لأنه يعلم ما يحمله هذا النص من طاقة تفوق العقول ترجع إلى بعده الإعجازي السماوي ، وإذا رجعنا إلى تفسيره مرة أخرى نرى الكثير مما يشهد لذلك ، فعلى سبيل المثال نجد الرازي يستنبط من نصف آية لا يتجاوز عدد كلماتها الأربع سبع فوائد تتعلق بوجود الإنسان من مبدئه إلى معاده .

والآية هي " قل إنما أمرت أن أعبد الله ولا أشرك به إليه أدعوا وإليه مآب " ٣٦ الرعد ، إذ يقول (ثم إنه تعالى لّما بين هذا جمع كل ما يحتاج المرء إليه في معرفة المبدأ والمعاد في ألفاظ قليلة منه) فقال : " قل إنما أمرت أن أعبد الله ولا أشرك به إليه أدعو وإليه مآب " ٣٦ الرعد ،وهذا الكلام جامع لكل ما ورد التكليف به) [٤] .

ثم ذكر من بين الفوائد : (إن كلمة (إنما) للحصر ومعناه إني ما أمرت إلاّ بعبادة الله تعالى وذلك يدل على أنه لا تكليف ولا أمر ولا نهي إلا بذلك) [٥] . ومن الفوائد أيضاً : (إن العبادة تدل على تعظيم الخالق وهذا يدل على أن المرء مكلف بالتعظيم وثالثهما إن العبادة لا تتم إلاّ بالمعرفة ولا معرفة إلاّ بالدليل ، وهذا يدل على أن المرء مكلف بالنظر والإستدلال في معرفة ذات الصانع ورابعها : إن عبادة الله واجبة هذا يبطل قول نفاه التكليف ويبطل القول بالجبر

١ – نهاية الإيجاز ٣٣، فخر الدين الرازي بلاغياً ١٩١

٢ – نظرة خاطفة في الإجتهاد ٨٤ (أنظر الرازي كثيراً ما يعقب أحكامه بـ (الله أعلم))

٣ – التفسير الكبير ١ / ٣

٤ – المصدر نفسه ١٩ – ٦٠

٥ –المصدر نفسه ١٩ / ٦٠ – ٦١

المحض ، خامساً : وأما قوله (لا أشرك به) يدل نفي الشركاء .سادساً : (إليه أدعوا) إن الدعوة إلى عبودية الله واجبة هي إشارة إلى نبوته (ص) . سابعاً : (وإليه مآب) إشارة إلى الحشر والنشر والبعث والقيامة [1] ، ثم عقب بالقول (فإذا تأمل الإنسان في هذه الألفاظ القليلة ووقف عليها عرف أنها محتوية على جميع المطالب المعتبرة في الدين) [2]. و بهذا تتضح فاعلية فكرة الإعجاز في المجال الاستنباطي الدلالي عند مفسرنا ثم إن هذه الفكرة لم تقف عند حدود السعة الدلالية للجملة القرآنية بل تتجاوزها لتشمل نظرة المفسر للنص ككل ، فتركز في ذهنه حقيقة تماسك النص ووحدته و انسجامه فيرى أن أجزاءه مترابطة ترابطاً منطقياً يؤدي بعضه إلىبعض و يؤكد بعضه بعضاً ، فلا يكون السابق سابقاً إلاّ لأن الاقتضاء الكمالي يستدعي ذلك و هذا بدوره يرجع إلى حقيقة الإعجاز القرآني .

لذا لم يعد الإعجاز في كثير من الأحيان ناتجاً [3] يتوصل إليه مفسرنا من خلال بحثه بل هو سبب في تحديد مجال تصوره تجاه النص و ما عليه تأكيد هذا التصور أثناء بحثه ، و مما يؤكد ذلك ما نجده عند الرازي في تفسير لقوله تعالى ((ووهبنا له اسحق و يعقوب كلاً هدينا و نوحاً هدينا من قبل و من ذريته داود و سليمان و أيوب و يوسف و موسى و هارون و كذلك نجزي المحسنين "٨٤ "و زكريا و يحيى و عيسى و إلياس كلاً من الصالحين "٨٥" و إسمعيل و اليسع و يونس و لوطاً و كلاً فضلنا على العالمين)) "٨٦ الإنعام"

فالآيات الكريمات و كما هو واضح قد ذكرت مجموعة من الأنبياء و بادئ النظر يوحي بعدم وجود ترتيب منطقي بينهن و هذا ما دعا مفسرنا للبحث عن لحاظ ما يؤسس في ضوئه ترتيباً منطقياً بين الأنبياء في الآيات الكريمات منطلقاً من سؤال إفتراضي يقول فيه : (فإن قيل : دعاية الترتيب واجبة والترتيب إما أن يعتبر بحسب الفصل والدرجة ، وأما أن يعتبر بحسب الزمان والمدة والترتيب بحسب هذين النوعين غير معتبر في هذه الآية فما السبب فيه) [4] ..

---

١ – ينظر المصدر نفسه ١٩ / ٦١

٢ –التفسير الكبير ١٩ _ ٦١

٣ – يقول د. محسن عبد الحميد (إن دارس تفسير الرازي يلاحظ انه ادخل شيئاً جديداً إلى حد ما في دراسته الإعجاز القرآني و هو اهتمامه الشديد بتركيب الآيات و تحليلها و بيان أسباب مجيئها على صورتها و الاستدلال بذلك على إعجازه) الرازي مفسراً ٢٣٦٠

٤ –نفسه ١٩–٦١ قال الرازي في تفسير قوله تعالى (أحسن الحديث كتاباً ... الزمر) : (إنه كتاب منزه عن التناقض كما قال تعالى (ولو كان من عند غير الله ...) ومثل هذا الكتاب إذا خلا عن التناقض كان ذلك من المعجزات) التفسير الكبير ج ٣٦ / ٢٣٣

وربّ سائل يسأل الرازي عن المقتضى الذي جعله يوجب الترتيب وللرازي أن يجيب عن ذلك ، إن حقيقة إعجاز القرآن تقتضي ذلك الوجوب وليس لنا أن نسأل الرازي من أين أتيت بهذه الحقيقة لأنه تقدم القول أن الرازي قد أسس ذلك بطريقة الاستنباط . ثم يأخذ الرازي بالبحث عن وجه تنتظم فيه الآيات وترتبط ارتباطا يرتضيه عقله فيقول : (وأقول عندي فيه وجه من وجوه الترتيب وذلك لأنه تعالى خصّ كل طائفة من طوائف الأنبياء بنوع من الإكرام والفضل)[1].

ثم ذكر أن المزية الأولى:اختصهم الله بالملك والسلطان ولقدرة هما داود وسليمان .

والثانية : اختصهم بالبلاء الشديد والمحنة العظيمة هو أيوب .

والثالثة : من كان مستجمعاً لهاتين الحالتين : وهو يوسف.

والرابعة : من خصّهم بقوة المعجزة و كثرة البراهين و هما موسى و هارون .

والخامسة : من خصّهم بالزهد الشديد و الإعراض عن الدنيا و ترك مخالطة الناس و هم زكريا و يحيى و عيسى و الياس .

السادسة :الأنبياء الذين لم يبق فيما بين الخلق لهم أتباع و هم إسماعيل و اليسع و يونس و لوط[2]

و لا يخفى مدى التكلف و الاجتهاد في هذا التوجيه إذ أنه حتى مع فرض صحته فإنه يقتضي وضع كل مجموعة من الأنبياء في مرتبة معينة ، و لكن ما هو المقتضي لتقديم هذه المجموعة على الأخرى ولو كان الرازي أوكل علم ذلك إلى الله لكان أجدر ...و على كل فقد أصبح جلياً ما لفكرة الإعجاز من تأثير في مسار البحث الدلالي عند مفسرنا و سوف يتضح ذلك أكثر في إثناء البحث إن شاء الله تعالى .

التصور الثالث ان القرآن هدًى و بيان .

و هذا التصور من التصورات المصرّح بها عند الرازي[3]. و هو بدوره ينحل إلى تصورين بينهما عموم و خصوص مطلق كما يعبر عن ذلك المناطقة و هما :

أ- كونه هدًى : فالقرآن كما صرّح عن نفسه في الكثير من الآيات أنه هدًى و الهداية هنا تعني إما الدلالة و إرادة الطريق كما هو الحال عند الرازي [4]، أو الإيصال إلى المقصود كما هوالحال

١ – التفسير الكبير ١٣ / ٦٥

٢ – انظر :نفسه ١٣ / ٦٥

٣ – انظر :نفسه ج٢ / ١١ .

٤ – نفسه : ج٢/ ١٩ .

عند غيره كالزمخشري [1] مثلاً ، و على كل فكون القرآن بهذه الصيغة و كون المفسر حاملاً لهذا التصور عنه منذ البدء في عملية التفسير فيستفاد إلى اختيار أو إعطاء دلالة للنص تتناسب و التصور المذكور .

ثم إن هذا التصور يستلزم أن يأتي القرآن جميعه باللغة العربية بل إذا اقتضت هذه الهداية مجيء بعضه بلغة أخرى فإن ذلك ممكن لا بل قد تأتي بعض ألفاظه خالية من المعنى مكتفية بدلالة سياقية كالتنبيه .

و مع إيمان الرازي بعربية القرآن بشكل مطلق إلاّ أنه يطرح رأي قطرب على أنه الاحتمال الثاني الممكن بعد الاحتمال الذي اختاره و قول قطرب في أن الأحرف المقطعة في أوائل السور هي أحرف خالية المعنى الغاية منها إثارة الانتباه فنراه يقول : ((وأعلم أن بعد هذا المذهب الذي نصرناه بالأقوال التي حكيناها قول قطرب من أن المشركين قال بعضهم لبعض : (لا تسمعوا لهذا القرآن و الغوا فيه) فكان إذا تكلم رسول الله (ص) في أول هذه السورة بهذه الألفاظ ما فهموا منها شيئاً ، و الإنسان حريص على ما منع ؛ فكانوا يصغون إلى القرآن و يتفكرون و يتدبرون في مقاطعه و مطالعه رجاء إنه ربما جاء كلام يفسر ذلك المبهم و يوضح ذلك المشكل فصار ذلك وسيلة إلى أن يصيروا مستمعين للقرآن)) [2] .ثم يستطرد الرازي في تأكيد هذا التصور حتى يصل إلى القول : (إن الله إذا تكلم بالزنجية مع العربي و كان ذلك متضمناً لمثل هذه المصلحة فإن ذلك يكون جائزاً). [3] ثم يعلل ذلك بأن الكلام هو فعل من الأفعال و الداعي إليه قد يكون هو الإفادة أو غيرها ، فإن الكلام خال من المصلحة بالكلية ، فليس الأمر كذلك و إن كان فيها وجه من المصلحة ، و إن لم تكن في ذاتها تحمل معنى ، فإن ذلك لا يقدح بالحكمة و وصف القرآن بكونه هدىً و بياناً لا ينافي ذلك لأنه إذا كان الغرض ما ذكرناه كان استماعها من أعظم وجوه الهداية و البيان [4] .

و هذا القول مع إمكانه في نفسه إلاّ إنه بالنظر إلى كون بعض السور التي وردت فيها هذه الحروف مدنية و من المفروض أن المشركين في مكة من جهة .

---

١ – الكشاف ١ ، و انظر الرازي ٢/ ١٩ .

٢ – التفسير الكبير ١١/٢ .

٣ – المصدر نفسه ٢ /١١

٤ – المصدر نفسه ٢ / ١١ .

وأن تكرار الحروف في أكثر من سورة جعل هذا الأسلوب مكشوفاً و لازمهم اعتيادهم عليه و عدم تأثرهم به بهذا يفقد قيمته المفترضة .لذا نجد الرازي لم يتبَن هذا القول بل احتمله ،و أختار القول بكونها أسماء للسور [1]. و على كلا القولين بأن الهداية متصورة فيها .

ب –تصور كونه عربياً :

فالقرآن وصف نفسه في مواضع عدة بأنه نزل بلسان عربي مبين و الوجود العيني يشهد له بهذه الصفة و قد كان لهذا التصور في ذهن مفسرنا الرازي حضور واسع في أثناء بحثه عن معاني النص و قد أكّد الرازي على هذه الحقيقة بشكل نظري و أخر عملي أما النظري فما نجده من تفسير لقوله تعالى :((كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعلمون)) (فصلت ٢) ، اذ يقول : (ذهب أكثر المتكلمين إلى أنه يجب على المكلف تنزيل ألفاظ القرآن على المعاني التي هو موضوع لها بحسب اللغة العربية) [2]. و على هذا القول فإن ما ذهب إليه الباطنيون من حمل الألفاظ على معان باطنية غير صحيح عند مفسرنا لذا نجده يقول :(فأما حملها على معان أخر لا بهذا الطريق فهذا باطل قطعاً و ذلك مثل الوجوه التي يذكرها أهل الباطل مثل إنهم تارةً يحملون الحروف على حساب الجمل و تارة يحملون كل حرف على شيء آخر)[3]. و أما على الصعيد العملي فالكتاب بمجمله شاهد على ذلك ، و من الأمثلة على ذلك ما نجده في تفسيره لقوله تعالى (كهيعص)(مريم ١) ... إذ نجده يرد التفسير المروي عن ابن عباس (رض) و غيره لهذه الحروف فيقول :(الذي يختص بهذا الموضع ما روي عن ابن عباس (رضي الله عنهما) أن قوله تعالى :(كيهعص) ثناء من الله على نفسه فمن الكاف وصفه بأنه كاف و من الهاء هاد و من العين عالم و من الصاد صادق)[4].

إلى أن يقول : (و هذه الأقوال ليست قوية لما بيّنا أنه لا يجوز من الله تعالى أن يودع كتابه ما لا تدل عليه اللغة لا بالحقيقة و لا بالمجاز لأنه إن جوزنا ذلك فتح علينا قول من يزعم أن لكل ظاهر باطناً و اللغة لا تدل على ما ذكروه فإنه ليست دلالة الكاف أولى من دلالته على الكريم

١ – المصدر نفسه ١١ / ١٠ .
٢ – التفسير الكبير ٢٧ / ٩٥ .
٣ – المصدر نفسه ٢٧ / ٩٥ .
٤ – نفسه ٢١ / ١٧٩ .

أو الكبير أو على اسم آخر من أسماء الرسول (صلى الله عليه وسلم)..فيكون حمله على بعضها دون البعض تحكما لا تدل عليه اللغة أصلاً[1].

و النص المتقدم يدل دلالة واضحة على ما أسلفنا من أن عربية القرآن تصور حاكم في عملية تحديد معاني الألفاظ ، فالرازي و بناءً عليه لا يقبل من ذلك رواية حبر الأمة ابن عباس مع علمه بمكانته و رسوخ قدمه في التفسير و هو الذي دعا له رسول الله (ص) فقال :(اللهم علمه الحكمة)[2]، و قال (ص): (علّمه الكتاب)[3].و ذلك لأن ما يستنبطه ابن عباس لا ينسجم و البناء اللغوي عند العرب و من المفروض أن القرآن نازل بلغتهم ثم إن هذا باب إذا فتح فإن القارئ لن يظفر بدلالة قارة للنص بل إن كل شيء فيه عرضة للتأويل و لازم هذا القول استحالة بناء تشريع ينظم الحياة على الصعيد العقائدي و السلوكي للإنسان المسلم . و هذا ما حدا بجمع من المسلمين إلى عدم اعتماد القرآن أساساً تشريعياً لهم لأنهم أسقطوا حجية ظواهره من الاعتبار لذا عمدوا الرواية كأساس لذلك ، متعذرين باستحالة فهم النص و الوصول إلى مقاصد المشرع منه لذا أوكلوا من تفسير و استنباط أحكامه إلى الرواية [4] .

أما مفسرنا فقد اعتمد ظاهر النص حجة في استنباط الأحكام الشرعية و لكن قد يعدل عن الظاهر إذا قامت لديه قرينة على خلافه سواء أكانت القرينة عقلية أم نقلية .

كما هو في المثال الأتي إذ نجده في ذيل قوله تعالى : ((فمن شهد منكم الشهر فليصمه)) (البقرة ١٨٥) .

يقول : (اعلم إن في الآية إشكالاً و هو أن قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) جملة مركبة من شرط و جزاء ، فالشرط هو شهود الشهر و الجزاء هو الأمر بالصوم و ما لم يوجد الشرط بتمامه لا يترتب عليه الجزاء ، و الشهر اسم للزمان المخصوص من أوله إلى آخره ، فشهود الشهر إنما يحصل عند الجزء الأخير من الشهر وظاهر هذه الآية تقتضي أن عند شهود الجزء الأخير من الشهر يجب عليه صوم كل الشهر و هذا محال لأنه يقضي إلى إيقاع الفعل في الزمان المنقضي و هو ممتنع ، فلهذا الدليل علمنا أنه لا يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها و أنه لابد من صرفها إلى التأويل و طريقه أن يحمل لفظ الشهر على جزء من أجزاء الشهر في جانب الشرط)[5].

---

١ – نفسه ٢١ / ١٧٩ .

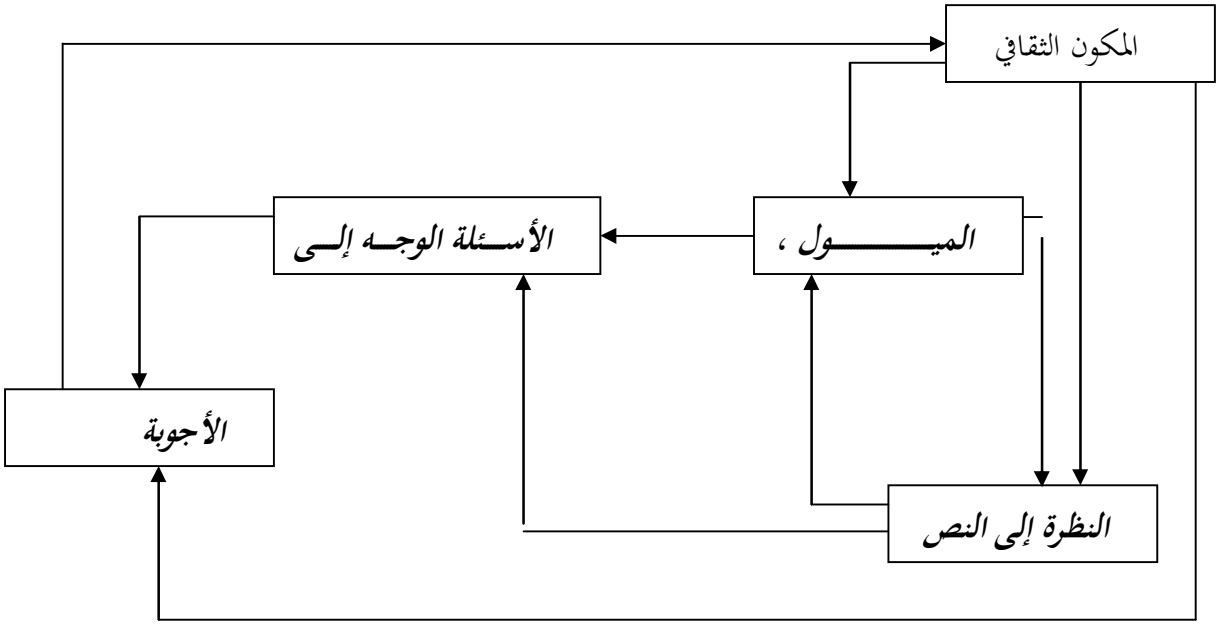
٢ – البخاري ٦٦٥ ، و سنن الترمذي ٩٩٨ .

٣ – المصدر نفسه – ٦٦ .

٤ – انظر مدخل التفسير / ١٦٥ – و ما بعدها .

٥ – التفسير الكبير ج٥ / ٩٧ .

و فيما يلي نعرض مخططاً يمثل العلاقة بين القبليات الحاكمة و النتائج الدلالية :



الفصل الثاني : الآليات

- المبحث الأول :الشرح
- المبحث الثاني : التأويل
- المبحث الثالث : التطبيق

الفصل الثاني الآليات

يمكن تعريف الآليات بأنها الأساليب المتبعة في معالجة النصوص بغية الوصول إلى معانيها مما يستدعي اعتماد وسيلة ما في تلك المعالجة كأن تكون لغوية أو عقلية أو نقلية أو غير ذلك .

وقد تنوعت الآليات التي اعتمدها الرازي في بحثه عن دلالة النص القرآني ويرجع هذا التنوع إلى عمق البعد الفكري في شخصية مفسرنا وموسوعيته المعرفية كانت الرافد الأساس في تغذية تلك الآليات ونموها .ومن الملاحظ أن الرازي في مقام العمل قد يشرك تلك الآليات في مجال البحث فتتداخل فيما بينها ، وإذا كان الأمر كذلك فإن محاولة الوقوف على أنواع الآليات المعتمدة قد يكون أمرا محفوفا بالمخاطر .

إلا إن الذي يهون الخطب إمكانية رصد الحدود من خلال تحديد الوسيلة المستخدمة في ذلك ، وفيما يلي عرض إجمالي لأهم الآليات المعتمدة عند الرازي ، ولكن قبل الدخول في الموضوع لا بد من التنبيه إلى أمرين :

الأول : التحديد المستخدم في الآليات لا يخضع بالضرورة إلى أطروحات الرازي النظرية فيها ، إذ قد لا يعرف الرازي تلك الآليات وإنما هو أمر مستنبط من الممارسة العملية التي قام بها الرازي في بحثه عن المعنى وعليه فهو تحديد وتقسيم إجرائي قام به الباحث ليلقي به الضوء على الواقع الفعلي للعملية التفسيرية عند المفسر .

الثاني : يعد التفسير عند الرازي مقسم تلك الآليات الفرعية فهو لا يقع مقابل التأويل أو الشرح والتطبيق* كما هو عند غيره بل هو عنصر الجمع بينها ، وذلك لآن الرازي حدد التفسير على أنه (الكشف عما يدل عليه الكلام)[1]، أي أن التفسير هنا بلحاظ الناتج الدلالي لا بلحاظ الأسلوب الموصل إليه .

وهذا المستوى من الطرح تشترك فيه جميع الآليات المتفرعة عنه ، وعليه يمكن القول أن التفسير ينقسم على :

آلية الشرح والآلية التأويلية و الآلية التطبيقية .

---

* لقد أشار الراغب إلى ذلك فقال : (والتفسير قد يقال فيما يختص بمفردات الألفاظ وغريبها وفيما يختص بالتأويل) المفردات : ٣٨٠

(١) التفسير الكبير : ٧٠/٢٤

المبحث الأول آلية الشرح :

ففي مقام التأصيل لمعنى الشرح نجد اللغويين يذكرون الطابع التحليلي الذي تشير إليه هذه اللفظة ، إذ يقول الخليل : (الشرح : السعة ، والشرح :التبيان ، إشرح أي بيّن ، والشرح والتشريح قطع اللحم عن العظام قطعا ، والقطعة منه شرحة)[١] .

وقال الزمخشري : (شرح الله تعالى صدره للإسلام .. وشرح اللحم شرحه .. ومن المجاز شرح أمره : أظهره ، وشرح المسألة : بين جوابها)[٢] .

وقال الراغب : (أصل الشرح بسط اللحم ونحوه ، يقال : شرحت اللحم وشّرحته ، ومنه شرح الصدر أي بسطه بنور إلهي ، وسكينة من جهة الله ... وشرح المشكل من الكلام بسطه وإظهار ما يخفى من معانيه)[٣] .

وقال الطريحي : (والشرح فتح الشيء مما يصدر عن إدراكه ، وأصل الشرح التوسعة ويعبر عن السرور بسعة القلب وشرحه من الهم ، والشرح : الكشف ، تقول : (شرحت الغامض) إذا فسرته وبينته وأوضحت معناه)[٤] .

وبناء على الأصل اللغوي يمكن القول أن الشرح بوصفه أسلوباً في المعالجة يقوم على أساس جمع المستلزمات الأساسية وتهيئتها في عملية التحليل التي من شأنها إعطاء معنى أولي لوحدات النص وتوضيحه للقارئ ، فهو على هذا بيان للبنية الأساسية لمعنى النص ولهذا السبب كان الشرح مبنيا في جوهره على ذكر المقدمات اللغوية التي من شأنها أن تعطي ذلك التصور الأولي ، وهذا المستوى من المعالجة ينفع في أمرين :

الأول : تحديد البنية المركزية لمدلول النص لتكون بمنزلة المنطلق لعملية أوسع في بناء الصرح الدلالي للنص كما هو الحال في التأويل .

الثاني : رفع الغشاوة الملقاة على بصر القارئ الذي لم تكن معرفته كافية في اللغة ودلالاتها فتساعده على فهم الكتاب العزيز[٥] ، لذا لم يحتج الكثير من الصحابة لهذا المستوى من

---

(١) العين (مادة شرح) : ٩٠٢/٢

(٢) الأساس (مادة شرح) : /٢٣٢

(٣) المفردات (مادة شرح) : ٢٥٨

(٤) مجمع البحرين (مادة شرح) : ١/ ٤٩٥ – ٤٩٦

(٥) ينظر التفسير والتأويل (قضايا إسلامية) : ١٩

المعالجة لأن القرآن نزل على رسول الله (ص) بلغة العرب وبأسلوب بلاغتهم فكان العرب يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه دون الحاجة إلى تفسير[١] .

يقول السيوطي : (إن ما نزل بلسان عربي في زمن أفصح العرب فكانوا يعلمون ظواهره وأحكامه وأما دقائق باطنه فلا تظهر لهم إلا بعد البحث والنظر وسؤالهم النبي (ص))[٢] ، وهذا يعني أن هناك مراتب متفاوتة للنص القرآني وفي مقابله هناك مراتب لمتلقيه ، وبتفاوت مراتب النزول والتلقي تتفاوت طرق المعالجة ، يقول الشيخ ناصر مكارم : (ليس للقرآن بعد واحد ، نعم له بعد عام ميسر للجميع ينير الطريق ويهدي البشرية إلى سواء السبيل وهناك أيضا أبعاد أخرى للعلماء والمفكرين لأولئك الطامحين لمزيد من الارتواء)[٣] .

وإجمالا يمكن القول أن بيان معنى المفردة من خلال ذكر المرادف لها أو نقيضها أو ما يقرب معناها وتحديد موقعها الإعرابي وبيان السياق التركيبي والحالي وذكر القراءات التي من شأنها ان تساعد على الفهم ، كل هذه التفاصيل تعد من العوامل الأساسية في تهيئة ذهنية القارئ لفهم النص في بنيته الأولية حتى ينطلق منه إلى ما هو أعمق إن كانت له المقدرة على ذلك .

وهذا المعنى المفهوم للشرح يتفق مع بعض التعاريف الواردة للتفسير كما هو في تعريف أبي حيان إذ يقول : (التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمات ذلك .)[٤]* ، وقال صاحب التسهيل : (ومعنى التفسير شرح القرآن وبيان معناه)[٥] ، وقال في موضع آخر : (التفسير هو الشرح)[٦] .

وقال ابن عاشور : (والتفسير : الإبانة والكشف لمدلول كلام أو لفظ بكلام آخر هو أوضح لمعنى المفسَّر عند السامع)[٧] .

---

(١) شرح تأويل الشيخ الأكبر : ٦٨

(٢) الاتقان في علوم القرآن (باب الحاجة إلى التفسير) :

(٣) الأمثل : ١/ ٧ –٨ .

(٤) البحر المحيط : ١٣/١٤ .

* وقد حدد التتمات بقوله : (هو معرفة النسخ وسبب النزول وقصة توضيح بعض ما أبهم في القرآن ونحو ذلك) ، وينظر : روح المعاني : ١/٤

(٥) التسهيل في علوم التنزيل : ١/٦.

(٦) نفسه : ١/٦

(٧) التحرير والتنوير : ١/١٠.

فما تحمله هذه التعاريف من طابع التحليل وحشد المعلومات الأولية لتسهيل مهمة الفهم عند السامع ترجع في واقعها إلى معنى الشرح وهذا المستوى من الطرح نجده مطبقا عند الرازي بشكل عملي تحت عنوان ظاهر التفسير أو من دون ذكر العنوان أصلا .

إذ نجد الرازي في أحيان كثيرة وهو يفسر القرآن مبتدئا بإعطاء الأوليات الضرورية التي تعين على عملية الفهم التي من بينها المعنى اللغوي للكلمات والموقع الإعرابي لها وسبب النزول للآية ، ومن ذلك قوله تعالى﴿اللَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ (البقرة:٢٥٥) ، يقول : (فلنرجع إ[1]لى ظاهر التفسير ، أما قوله : (الله لا إله إلا هو) ففيه مسألتان ، المسألة الأولى (الله) رفع بالابتداء وما بعده خبر ، والمسألة الثانية : قال بعضهم : الإله هو المعبود ، وهو خطأ لوجهين : الأول : أنه تعالى كان إلها في الأزل وما كان معبودا ، والثاني : أنه تعالى أثبت معبودا سواه في القرآن بقوله : (وما تعبدون من دون الله) ، بل الإله هو القادر على إذا ما كان مستحقا للعبادة ...)[1]

وفي موضع آخر قال تعالى : ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ﴾(المائدة: من الآية٤٨) ، نجد الرازي يبحث عن المعنى المعجمي لكلمة (هيمن) فيقول : (المسألة الأولى في المهيمن قولان : الأول : قال الخليل وأبو عبيدة : يقال قد هيمن الرجل يهيمن ، إذا كان رقيبا على الشيء وشاهدا عليه وحافظا ، قال حسان :

إن الكتاب مهيمن لنبينا والحق يعرفه ذوو الألباب[2]

والثاني : قالوا : الأصل في قولنا : (أمن يؤمن فهو مؤمن) (آآمن يؤآمن ، بهمزتين ثم قلبت ، الأولى هاء كما هو هرقت وأرقت وهياك وإياك ، وقلبت الثانية ياء فصار مهيمنا ، فلهذا قال المفسرون : (ومهيمنا عليه) أي أمينا على الكتب التي قبله)[3] .

ومن ذلك أيضا تفسيره لقوله تعالى : ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران:١٥٢) ، فبعد أن ذكر الرازي وجه اتصال هذه الآية بما قبلها بدأ بشرحها مستبصرا

(١) التفسير الكبير : ٧ / ٧

(٢) الديوان :

(٣) التفسير الكبير : ١١/١٢

بذكر طرف من قصة أحد وكيف حال الرماة الذين أمرهم الرسول (ص) بلزوم الجبل وعدم تركه سواء انتصر المسلمون أم لم ينتصروا إلى أن قال : (فلما أقبل المشركون جعل الرماة يرشقون نبلهم والباقون يضربونهم بالسيوف حتى انهزموا والمسلمون على آثارهم يحسونهم)[1] ثم ذكر معنى (الحس) ونقل أقوال القوم بذلك فقال : (قال الليث : الحس : القتل الذريع تحسونهم ، أي تقتلونهم قتلا كثيرا ، قال أبو عبيدة والزجاج وابن قتيبة : الحس الاستئصال بالقتل .... ومعنى تحسونهم أي تستحلونهم قتلا ، قال أصحاب الاشتقاق : (حسّه) إذا قتله ؛ لأنه أبطل حسه بالقتل ، كما يقال : بطنه إذا أصاب بطنه)[2] .

وفي مثال آخر للشرح نجد الرازي في تفسير قوله تعالى : (الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ) (البقرة:١٩٧) ، إذ يقول الرازي : (معنى (فرض) في اللغة ألزم وأوجب ، يقال : فرضت عليك كذا أي أوجبت ، وأصل معنى الفرض في اللغة : الحز والقطع ، ومنه فرض الصلاة وغيرها لأنها لازمة للعبد كلزوم الحز للقدح ، ففرض ههنا بمعنى أوجب)[3] .

ومن الأمثلة يتضح أن الشرح يعتمد أسلوب تفكيك النص في مقام المعالجة وذلك بتشريح النص إلى وحدات وتحديد قيمها الدلالية ثم محاولة ربطها ربطا أوليا لبيان المنطلق الأساس للمعنى .

ومما تقدم نستخلص النتائج الآتية :

إن المعطى اللغوي وبعض المعطيات الأخرى التي تمتاز على وفق الفرض بعدم خضوعها لإرادة المفسر هي الأساس الذي اعتمده الرازي في هذه الآلية وهذا يعني أن هذا المستوى من الآليات قد يكون قريبا من الموضوعية وبعيدا عن الذاتية .

وبالرغم من أن الطابع الموضوعي الذي امتازت به هذه الآلية في أغلب الأحيان إلا أنها قد تخضع إلى ترجيحات الرازي العقلية وتصوراته الشخصية ولا سيما في موارد الاشتراك اللفظي والتعدد الإعرابي .تعد هذه الآلية منطلقا أساسا للآليات اللاحقة ، فالتأويل آلية تعتمد على قدرة المفسر في الاستنباط تبني نتائجها على المعطى اللغوي أو غيره من معطيات الآلية السابقة .قد

(١) التفسير الكبير : ٩ / ٢٩

(٢) المصدر نفسه : ٩ / ٢٩

(٣) المصدر نفسه : ٥ / ١٣٨

يكون الرازي في أحيان كثيرة ناقلا لما قاله الآخرون .

المبحث الثاني التأويل :

التأويل لغة : قال الخليل : (والتأول والتأويل : تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه)[١] ، وقال الزمخشري : آل الرعية يؤولها إيالة حسنة وهو حسن الإيالة وأتالها وهو مؤتال لقومه مقتال عليهم أي سائس محتكم ، قال زياد في خطبته : قد ألنا وإيل علينا سُسنا وِسسنا ، وهو آيل مال ، وأوّل القرآن تأوله ..... تقول : الله أحسن تأويلا أي عاقبة .)[٢]

وقال الراغب : (أول : التأويل من الأول أي الرجوع إلى الأصل ومنه الموئل للموضع الذي يرجع إليه وذلك هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه علما كان أو فعلا ... والأول السياسة التي تراعي مآلها)[٣]* .وقال الطريحي : (التأويل : إرجاع الكلام وصرفه عن معناه الظاهري إلى معنى أخفى منه مأخوذ من آل يؤول إذا رجع وصار إليه ، وتأول فلان الآية : أي نظر إلى ما يؤول معناه)[٤] .

ومما تقدم يتضح أن الأصل اللغوي للتأويل لا يخلو أن يكون من الأيالة وهي السياسة ، أو أول وهو إما الرجوع إلى الأصل أو أن يصير إلى أمر آخر .

ولا يخفى أن التصور الأول لهذا المفهوم يحمل طابع الحركة التزامنية فيما يحمل التصور الثاني طابع الصيرورة التراجعية وأما التصور الثالث فمن الواضح أن الصيرورة فيه تقدمية ولعل ذلك ما أشار إليه ابن تيمية بالقول : (ولفظ الأول مشعر بالرجوع والعود والأول مشعر بالابتداء)[٥]

وبالرغم من الاختلاف الظاهري بين التصورات الثلاثة فأن اتحادها في طابع الصيرورة جعل منها جميعا قابلة للانطباق على المعنى المستعمل للتأويل في الدراسات القرآنية ضمن تعقل مقبول ، يقول الطبرسي : (والتأويل : انتهاء الشيء ومصيره وما يؤول إليه أمره)[٦] ، ويقول عبد القادر

---

(١) العين :(اول) ١/ ١٢٠ .

(٢) أساس البلاغة : (اول) ١٣ .

(٣) المفردات : (اول)٣١ .

* لقد أشار الراغب في معنى التفسير إلى أنه يختص بالتأويل فقال : (والتفسير قد يقال فيما يختص بمفردات الألفاظ وغريبها وفيما يختص بالتأويل ،ولهذا يقال : تفسير الرؤيا وتأويلها) المفردات : ٣٨

(٤) مجمع البحرين : ١ / ١٣٣ .

(٥) التفسير الكبير (لابن تيمية) : ٢ / ١١٣ .

(٦) مجمع البيان : ١ / ٨٠ .

ملا حويش : (أما التأويل فهو الرجوع إلى الأصل ورد الشيء إلى الغاية فيه والمراد منه ، وهذا يتوقف على الفهم الصحيح لأن المراد منه غايته القصوى وبيان المعاني والوجوه المستنبطة الموافقة للفظ الآية)[١] ، وقال عبد الشافي : (معنى التأويل هو في اللغة من الإيالة وهي السياسة فكأن المؤول يسوس الكلام ويضعه في موضعه ، وقيل من الأول وهو الرجوع فكأن المؤول أرجع الكلام إلى ما يحتمله من المعاني)[٢] ، وقال أحمد رضا : (التأويل مأخوذ من الأول كالقول من آل الأمر إلى كذا يؤول إي صار إليه)[٣] .

ومن الواضح أن هذه التصورات لمفهوم التأويل لا تبتعد عن المعنى المحوري لمفهوم التفسير إذ نجد أن جمعا من العلماء جعل التأويل بمعنى التفسير يقول ابن تيمية : (وأما التأويل في لفظ السلف فله معنيان : أحدهما تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه فيكون التفسير والتأويل عند هؤلاء متقاربين ...)[٤] .

على حين ذهب جمع آخر إلى القول بتغاير المفهومين غير أنهم لم يعطوا تعريفا واحدا للتأويل بل تعددت أقوالهم فيه فمنهم من ذهب إلى أن التأويل هو ترجيح أحد الاحتمالات دون القطع بأن مراد الله ذلك[٥] و يكون التفسير هو القطع بأن مراد الله ذلك ، وقيل أن التفسير يتوقف على النقل و يتوقف التأويل على الفهم الصحيح[٦] .

اختيار الرازي :

بعد أن اتضح الإطار النظري العام لمفهوم التأويل نعطف الاهتمام نحو الرازي ، فمع الطابع التعقلي الذي اعتمده الرازي في تفسيره والذي قد يوحي للقارئ أن المنهج المعتمد عنده هو التخصص المفهومي إلا إن الواقع غير ذلك فالرازي سار في ظاهر الأمر على ما سار عليه السلف في تحديد مفهوم التأويل فقال : (فاعلم أن التأويل هو التفسير وأصله في اللغة المرجع والمصير من قولك : آل الأمر إلى كذا إذا صار إليه وأولته تأويلا إذا صيرته إليه)[٧]

ولكن البحث في المجال التطبيقي في تفسيره يظهر لنا مدى التوسع في استخدام هذا المفهوم فهو يشمل جميع الاستخدامات الاصطلاحية عند القوم ويضم إليها أيضا بعض ما اصطلحوا

---

(١) بيان المعاني : ١ / ١٥

(٢) مقدمة المحرر الوجيز : ١ / ٤ – ٥

(٣) مقدمة مجمع البيان : ١ / ٥٩

(٤) التفسير الكبير لابن تيمية : ٢ / ١٠٨

(٥) ينظر : علوم القرآن عند المفسرين : ٣ / ٢١٠

(٦) تفسير الخازن : ١ / ١٠

(٧) التفسير الكبير : ٧ / ١٨٨

عليه تفسيرا ضمن مقولة جامعة يمكن حدها بالقول : هو إيجاد التصور العقلي المقبول لمجرى الدلالة والذي يمكن حمل النص عليه إذ نجده يقول : (والعدول عن الظاهر إلى التأويل إنما يحتاج إليه عند قيام الدليل على أن إجراء اللفظ على ظاهره غير ممكن)[١]

وهو بهذا يعطي العقل الهيمنة في تحديد الإمكانيات اللغوية التي يرتكز عليها أساسا في عمله الكشفي مما قد يفسح المجال أمام النص لينفتح على آفاق أخرى من الدلالة متحررا من قيود المعنى المعجمي والتراكيب الجزئية .

ولكي تتضح الصورة الواقعية لمجرى التأويل في تفسير الرازي نستعرض بعض الأمثلة محاولين أن نغطي أهم المجالات التي تمت معالجتها على وفق هذا الأسلوب .

ففي المجال العقائدي نجد الرازي يعتمد على التأويل في تنزيه المولى تعالى كما هو في قوله تعالى هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ) (البقرة: ٢١٠) فيذكر الوجوه المحتملة في الآية مبتدئا بمذهب السلف والذي مفاده أنه لما ثبت بالدلائل القاطعة امتناع المجيء بحق إلى الله عُلم قطعا أنه ليس مراد الله من هذه الآية هو المجيء والذهاب[٢] .

أما عن التصور الذي يمكن قبوله في توجيه مجيء الله فهو أمر مسكوت عنه لأمن الوقوع في الخطأ ، يقول الرازي ناقلا تصورهم : (فالأولى السكوت عن التأويل وتفويض معنى الآية على سبيل التفصيل إلى الله تعالى)[٣] .

ثم يأتي بعد ذلك إلى ذكر آراء المتكلمين في المسألة فيقول : (إنه لا بد من التأويل على سبيل التفصيل)[٤] .

ويذكر لهذا التأويل سبعة وجوه تعتمد الثلاثة الأولى منها على تقدير محذوف إما أن يكون مضافا أو جارا ومجرورا ، وعليه يكون تأويل قوله تعالى : (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله) أي آيات الله أو أمر الله أو يأتيهم بما وعدهم .)[٥]

أما الوجه الرابع في التأويل أن يكون (في) بمعنى (الباء)[٦] ،

والوجه الخامس أنه تعبير كنائي عن العظمة[١] .

---

(١) التفسير الكبير : ١٣ / ١٠٥

(٢)المصدر نفسه : ٥ / ٢٣٤

(٣) المصدر نفسه : ٥ / ٢٣٤

(٤) المصدر نفسه : ٥ / ٢٣٤

(٥) المصدر نفسه : ٥ / ٢٣٤ – ٢٣٥

(٦) المصدر نفسه : ٥ / ٢٣٦

والسادس أن الآية نازلة في حق اليهود وحينئذ يكون قوله ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾ حكاية عن اليهود أي أنهم لا يقبلون دينك حتى يأتيهم الله[٢] .

والوجه السابع أن هناك تقديما وتأخيرا وهو أن الإتيان بالظلل مضاف إلى الملائكة وأما المضاف إلى الله فهو الإتيان فقط[٣] .

وفي مثال آخر نجده يبحث عن تصور معقول بمعنى اسم الله (اللطيف) فيقول : (وهو اللطيف الخبير) اللطافة ضد الكثافة والمراد منه الرقة وذلك في حق الله ممتنع فوجب المصير فيه إلى تأويل)[٤] .

ثم يذكر الوجوه المحتملة في معنى اللطف بحقه تعالى فيذكر من بينها صنعه في تراكيب الأبدان من الأجزاء الرقيقة والأغشية الرقيقة والمنافذ الضيقة التي لا يعلمها إلا هو تعالى ومن بينها أيضا أنه تعالى لطيف في الأنعام أو أنه لطيف بعباده إذ يثني عليهم عند الطاعة وبأمرهم بالتوبة عند المعصية ... وهكذا[٥] .

وقد يعتمد مفسرنا هذه الآلية في معالجة الاشكالات المحتملة التي قد ترد على نص من النصوص كما هو في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (البقرة:٢٠٨) ، قال الرازي : (في الآية إشكال هو أن كثيرا من المفسرين حملوا السلم على الإسلام فيصير تقدير الآية : (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في الإسلام) والإيمان هو الإسلام ومعلوم أن ذلك غير جائز ، ولأجل هذا السؤال ذكر المفسرون وجوها في تأويل هذه الآية)[٦] ، ثم أخذ يعدد الوجوه التأويلية المحتملة في ذلك فذكر منها(أن المراد بالآية هم المنافقون والتقدير : يا أيها الذين آمنوا بألسنتهم أدخلوا في الإسلام)[٧] ، واحتج لذلك بمجيء الآية بعد آية تتحدث عن المنافقين [٨]* .

---

(١) المصدر نفسه : ٥ / ٢٣٦

(٢) التفسير الكبير : ٢٣٦/٥ .

(٣) المصدر نفسه : ٥ / ٢٣٧ .

(٤) المصدر نفسه : ١٣ / ١٠٩.

(٥) المصدر نفسه : ١٣ / ١٠٩ .

(٦) المصدر نفسه : ٥ / ٢٢٦ .

(٧) المصدر نفسه : ٥ / ٢٢٦ .

(٨) المصدر نفسه : ٥ / ٢٢٦ .

* يراد به قوله تعالى : (ومن الناس من يعجبك قوله ...) البقرة

وقيل نزلت بطائفة من مؤمني أهل الكتاب لأنهم آمنوا به ومع ذلك أقاموا بعده على تعظيم شرائع موسى (ع) فعظموا السبت[1] .

ومن الواضح أن الرازي في هذا المثال حاول رفع إشكال ورد على الآية الكريمة ناتج من تعارض ظاهري بين أجزائها معتمدا التأويل أسلوبا علاجيا في توجيه المعنى بحيث يحفظ للنص انسجامه الداخلي** ومن المجالات التي اعتمد مفسرنا على آلية التأويل فيها طريقة لمعالجة التعارض المتصور بين النص والواقع الخارجي بوصفه ثابتاً تاريخياً كما هو في قوله تعالى : (وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ) (المائدة:١٨) ، إذ يقول الرازي : (وفيه سؤال وهو أن اليهود لا يقولون ذلك البتة فكيف يجوز نقل هذا القول عنهم ؟ وأما النصارى فإنهم يقولون ذلك في حق عيسى لا في حق أنفسهم فكيف يجوز هذا النقل عنهم ؟)[2]

ثم يأخذ الرازي بذكر الوجوه المحتملة لدفع هذا التعارض فيعد من بينها تقدير مضاف محذوف والمعنى : نحن أبناء رسل الله فأضيف إلى الله ما هو في الحقيقة مضاف إلى رسل الله أو أن المراد بالبنوة ليست البنوة الصلبية بل يراد بها العناية والاهتمام ولا جرم عبر الله عن دعواهم كمال عنايته بهم بأنهم ادعوا أنهم أبناؤه أو أن قولهم في بعض من انتمى إليهم أنه ابن لله كالعزير لليهود والمسيح للنصارى ، صار ذلك كأنهم قالوا نحن أبناء الله ، أو أنها نزلت في جماعة مخصوصة منهم[3] ، ونلاحظ كيف أن الرازي أخذ يبحث عن تصور عقلي مقبول يوجه في ضوئه دلالة الآية توجيها ينسجم مع ما قيل أنه ثابت تاريخي .

ولعل أخصب مجالات التأويل عند الرازي هو مجال الاستدلال الفقهي والعقائدي إذ نجده يوظف الدلالات اللازمة والضمنية والحافة فضلا عن الدلالات المركزية ليتوصل من خلالها إلى قصدية النص كما هو الحال في قوله تعالى : (وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ) (البقرة:١١٥) إذ يقول : (الآية من أقوى الدلائل على نفي التجسيم وإثبات التنزيه)[4] ثم يوضح ذلك الاستدلال فيقول : إنه تعالى قال :فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ) ولو كان تعالى جسما وله وجه جسماني لكان وجهه مختصا بجانب معين وجهة معينة فما

---

(١) ينظر التفسير الكبير : ٥ / ٢٢٦

** ينظر : مبحث تعارض النصوص

(٢) التفسير الكبير : ١١/ ١٩٢

(٣) المصدر نفسه : ١١ / ١٩٢

(٤) نفسه : ٤ / ٢٠

كان يصدق قوله : (فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ) فلما نص تعالى على ذلك علمنا أنه تعالى منزه عن الجسمية)[1] ، أي أنه لما ثبت بطلان لازم القول بالجسمية بواسطة النص ثبت بطلان هذه الجسمية أصلا.

واستدل الرازي على العفو عن فسّاق المؤمنين بقوله تعالى : (يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ) (آل عمران: ١٧١) فيقول : (الآية عندنا دالة على العفو عن فساق أهل الصلاة لأنه بإيمانه استحق الجنة فلو بقي بسبب فسقه في النار مؤبدا مخلدا لما وصل إليه أجر إيمانه فحينئذ يضيع أجر المؤمنين على إيمانهم وذلك خلاف الآية)[2] .

فببطلان النقيض ثبت المدعى عند الرازي .

وفي موضع آخر يستدل بالاسمين الكريمين (الغفور والرحيم) على حصول الرخصة الشرعية في إطار رؤية تأويلية كما هو في قوله تعالى : (قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْلَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (الأنعام: ١٤٥) إذ يقول : ((فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) فالمعنى أنه لما بين في هذه أنها محرمة بين أنه عند الاضطرار يزول ذلك التحريم وقوله عقيب ذلك (فإن ربك غفور رحيم) يدل على حصول الرخصة)[3].

فالاستفادة من السياق في تعيين الدلالة الالتزامية للاسمين الكريمين لبناء الحكم الشرعي يعد شكلا من أشكال التفسير العقلي أو ما يعرف بالتأويل عند الرازي .

نجد أن آلية التأويل فاعلة في استنباط المعاني الروحية من النص القرآني كما هو في قوله تعالى : (إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى) (طه: ١٢) ، إذ نجد الرازي يفتح باب التأويل واسعا ليستنبط من الآية الكريمة المعاني الروحية والاشارية على حد تعبيره فيذكر لقوله تعالى : (اخلع نعليك) احتمالات متعددة منها أنها إشارة إلى النهي عن التفات خاطره إلى الزوجة والولد ولا يبقى مشغول القلب بهما وذلك بناء على تأويل أهل الرؤية إذ أن النعل في النوم يفسر بالزوجة والولد[4] .

---

(١) التفسير الكبير : ٤ / ٢٠

(٢) المصدر نفسه : ٩ / ٧٩

(٣) المصدر نفسه : ١٣ / ١٨٢

(٤) المصدر نفسه : ٢٢ / ١٦

ومنها حمل النعلين على الدنيا والآخرة حتى يستغرق في معرفة الذات المقدسة ولا يلتفت بخاطره إلى ما سواه[١] .

وقال في موضع آخر : (إن قوله : (اخلع نعليك) إشارة إلى تطهير السر عّما سوى الله تعالى)[٢] .

ومنها أن النعلين هما الاستدلال البرهاني المركب من مقدمتين على الحق تعالى وهاتان المقدمتان كالنعلين فإذا وصل إلى ساحة القدس عليه أن يخلعهما ويلتفت إلى الحق تعالى[٣] .

وأما الوادي المقدس فهو قدس جلال الله تعالى[٤] ، ولا يخفى إلى أي مدى ابتعد الرازي في ما نقل من معان روحية عن ظاهر النص .

ولعل سائلا يسأل : ألم تسبق الإشارة إلى أن الرازي كان من مناصري الظاهر وأنه ضد التفاسير الباطنية ؟

والجواب عن هذا السؤال يستلزم معرفة الفرق بين التفسير الباطني الذي أنكره الرازي وبين التفسير الإشاري الذي قال به والذي نجده فيما نقله الزرقاني عن التفتزاني إذ يقول : (سميت الملاحدة باطنية لادعائهم أن النصوص ليست على ظاهرها بل لها معان لا يعرفها إلا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية .، وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص على ظواهرها ومع ذلك ففيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف لأرباب السلوك ، يمكن التوفيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الإيمان)[٥]

فالمعنى الإشاري لا يزاحم المعنى الظاهري للنص بل يسير معه طوليا على العكس من المعنى الباطني الذي يكون في عرض المعنى الظاهري بحيث يتحقق التزاحم ويستحيل الجمع بينهما .

وبالآلية نفسها يعالج الرازي بعض صور التكرار التي يوحي ظاهرها بالتطابق الدلالي ومن ثم عدم وجود مسوغ لها فبأخذ مفسرنا عن تعقل يرتضيه لرفع هذا التوهم كما هو في قوله تعالى (:قلنا اهبطوا منها جميعا فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ((البقرة / ٣٨) وسبق في آية قبل هذه الآية أمر الهبوط وهي قوله : (فَأَزَلَّهُما الشَّيْطانُ عَنْها فَأَخْرَجَهُما مِمَّا كانا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتاعٌ إِلى حِينٍ) (البقرة:٣٦) ، فتساءل الرازي عن فائدة تكرار طلب الهبوط ، وهل هو مجرد تكرار

(١) المصدر نفسه : ٢٢ / ١٦

(٢) التفسير الكبير : ٢٢ / ٢٤

(٣) المصدر نفسه : ٢٢ / ١٦

(٤) المصدر نفسه : ٢٢ / ١٦

(٥) مناهل العرفان : ٢ / ٤٣٧

لفظي أم أنه تكرار على نحو التغاير الموضوعي في الآية ، وبعد تعداد الآراء قال : (وعندي فيه وجه ثالث أقوى ... هو أن آدم وحواء لما أتيا بالزلة أمرا بالهبوط فتابا بعد الأمر بالهبوط ووقع في قلبهما أن الأمر بالهبوط لما كان بسبب الزلة فبعد التوبة وجب أن لا يبقى الأمر بالهبوط فأعاد الله الأمر بالهبوط مرة ثانية ليعلما أن الأمر بالهبوط ما كان جزاء على ارتكاب الزلة حتى يزول بزوالها بل الأمر بالهبوط باق بعد التوبة لأن الأمر به كان تحقيقا للوعد المتقدم في قوله تعالى إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً)(البقرة: من الآية ٣٠)[1] ومن الواضح أن هذا التكرار في ضوء هذا التأويل لم يعد أمرا لفظيا صرفا بل هو مغاير موضوعي لسابقه لأنه نقل لأمر خارجي وقع فعلا من قبل المولى ، ولا يخفى أن هذا التصور لم يقل به النص صراحة بل هو من تأويلات مفسرنا التي بناها على أساس تعقله للقصة .

واعتمد مفسرنا التأويل أسلوبا لمعالجة الربط بين الآيات القرآنية كما هو في قوله تعالى : (أَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) (البقرة:١٩٥) فقد ذكر الرازي أنه تعالى لما أمر بالقتال* والاشتغال بالقتال لا يتيسر إلا بالآلات يحتاج فيها إلى المال وربما كان ذو المال عاجزا عن القتال ، والشجاع القادر على القتال فقيراً ، ، فأمر الله الأغنياء أن ينفقوا على الفقراء الذين يقدرون على القتال)[2] ولا يخفى أن هذا الربط ينبع من رؤية تأويلية اعتمد المفسر فيها على مقتضيات دلالة النص الأول للربط بالنص الثاني .

---

(١) التفسير الكبير : ٣ / ٢٦

* إشارة إلى قوله تعالى : (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) (البقرة / ١٩٤)

(٢) التفسير الكبير : ٥ / ١١٥

* إن هذا الغموض اقتضته الطبيعة الأدبية المعجزة للنص وعمق المعاني المطروحة يه .

ومما تقدم نخلص إلى :

أن ما كان من النصوص واضح الدلالة فإنه في مقام المعالجة لا يحتاج إلى أكثر من الشرح فيما تحتاج النصوص التي يلفها غشاء رقيق من الغموض* إلى ما هو اعمق من الشرح وهو ما أطلق عليه (التأويل).

إن لاستثمار النص دلاليا بشكل فاعل في نمو الفكر لا بد من اعتماد طريق تأويلي صحيح ، وذلك بفتح باب الاستدلال في المجالات الفكرية كافة .

إن الحفاظ على وحدة النص وتحقيق انسجامه الداخلي والخارجي وتأكيد بعده الإعجازي قد يحتاج إلى ممارسة تأويلية ناجحة في توجيه دلالة النصوص بما يتناسب وتلك المقتضيات .

إن انطلاق التأويل وارتكازه على العقل يجعل من اللغة في بعض الأحيان ذات طابع حيادي تمده بالإمكانيات المحضة وهو يقوم بتوظيفها وتوجيهها وترجيح بعضها على بعض ، وبهذا تنعكس ظلال الشخصية على دلالة النص .تعدد المجالات التي تمت معالجتها على وفق هذه الآلية.إن كلا من الشرح والتأويل يقع ضمن إطار المعالجة المفهومية للنص .

المبحث الثالث التطبيق

لقد تساءل الدكتور الذهبي عن طبيعة البحث التفسيري هل هو من قبيل التصورات أم من قبيل التصديقات[١] ؟ ، أي هل هو بحث عن المفاهيم أم هو بحث عن المصاديق ؟ ولا يخفى أن المفهوم هو المعنى المنطبع في الذهن[٢] فيما يكون المصداق هو ما ينطبق عليه المفهوم[٣] .

وعليه فأن المفهوم من الموجودات الكلية و المصداق من الموجودات الجزئية .

وقد ذكر الذهبي اختلاف العلماء في المسألة فقال : (فذهب بعضهم إلى أنه من قبيل التصورات لأن المقصود منه تصور معاني ألفاظ القرآن .... وذهب السيد إلى أن التفسير من قبل التصديقات لأنه يتضمن الحكم على الألفاظ بأنها مقيدة لهذه المعاني ، وعلى هذا يكون التفسير عبارة عن مسائل جزئية مثل قولنا : (يا أيها الناس) خطابا لأهل مكة)[٤] .

وقد تقدم الحديث في المباحث السابقة عن التفسير الذي يعالج النص معالجة مفهومية وبقي علينا في هذا المقام معالجة الأسلوب الثاني أي التفسير باعتماد المصداق مدلولا للنص .

والملاحظ على هذا الأسلوب من المعالجة أنه يعتمد على المنقول أساسا في إثباته سواء أكان المنقول روائيا أم من أقوال العلماء والمفسرين ؟

ولعل تفسير الماوردي من التفاسير المهمة في هذا السياق ، ثم إن المعالجة على وفق هذه الآلية قد تحد من حركة النص في مسايرته للحياة وذلك إذا قيد النص بأحد مصاديقه دون غيره ، إما إذا لم يقيد به

فإن لهذا المصداق أثرا كبيرا في الكشف عن الدلالة المفهومية للنص .

وقد ورد في الأثر عن السلف الصالح روايات تحمل هذا المضمون منها ما رواه خثيمة عن أبي جعفر (ع) بقوله : (... ولو أن الآية إذا نزلت في قوم ثم مات أولئك القوم ماتت لما بقي من القرآن شيء ، ولكن القرآن يجري أوله على آخره ما دامت السماوات والأرض ..)[٥] .

---

(١) ينظر التفسير والمفسرون للذهبي : ١ / ٣١

(٢) ينظر معجم الأصول : ٨٧٤

(٣) ينظر المقرر في المنطق : ١ / ١٦٧

(٤) التفسير والمفسرون : ١ / ٣١

(٥) تفسير الصافي : ١ / ٢٤

وقال الشيخ ابن تيمية : إنه (قد يجيء كثيرا من هذا الباب قولهم : هذه الآية نزلت في كذا لا سيما إن كان المذكور شخصا كقولهم : إن آية الظهار نزلت في امرأة قيس بن ثابت ، وإن آية الكلالة نزلت في جابر بن عبد الله .... فالذين قالوا ذلك لم يقصدوا أن حكم الآية يختص بأولئك الأعيان دون غيرهم)[1] .

وتبلور الأمر بصياغة قاعدة كلية سار عليها الجمهور من العلماء مفادها أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)[2] .

ثم أن اعتماد السلف في تفاسيرهم على المصاديق يكشف عن مدى الوضوح المفهومي عند الغالبية العظمى منهم كما يكشف عن اهتمام الرسول (ص) بعده واحدا ممن فسروا القرآن علوفق هذه الطريقة بالبعد التطبيقي للنص .

موقف الرازي من التفسير المصداقي :

سلك الرازي في تفسيره مسلك البحث المفهومي لأن اهتمامه كان منصبا في أغلب الأحيان نحو البعد العقائدي في النص ، وهذا الأمر أظهر من أن يستدل عليه لما يشهد له واقع الحال من كتابه ، ومع هذا فإننا نجده في كثير من الأحيان لا يغفل التفسير المصداقي للآية إذ نجده يذكر للقارئ تطبيق الآية الخارجي كما هو في تفسيره لقوله تعالى : (صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلا الضَّالِّينَ) (الفاتحة:٧) يقول : (المشهور أن المغضوب عليهم هم اليهود لقوله تعالى : (مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ)(المائدة: الآية٦٠) ، والضالين هم النصارى لقوله تعالى :(قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيراً وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ)(المائدة: الآية٧٧))[3] ، ثم يعقب ذلك بالقول : (وقيل هذا ضعيف)[4] ثم يذكر سبب التضعيف إلى أن يصل إلى القول : (ويحتمل أن يقال : المغضوب عليهم هم الكفار ، والضالون هم المنافقون ، وذلك لأنه تعالى بدأ بذكر المؤمنين والثناء عليهم في خمس آيات .... ثم أتبعه بذكر الكفار ... ثم أتبعه بذكر المنافقين ... فكذا ها هنا بدأ بذكر المؤمنين .... ثم أتبعه بذكر الكفار .. ثم أتبعه بذكر المنافقين)(٣)

(١) دقائق التفسير : ٤٩ – ٥٠

(٢) علوم القرآن : ٤٢

(٣) التفسير الكبير : ١ / ٢١٠

(٤) نفسه : ١ / ٢١٠

(٣) نفسه : ١ / ٢١٠

وكلا التفسيرين يعد من التفسير المصداقي للآية إذ الغضب أو الضلالة من الناحية المفهومية شيء غير اليهود والنصارى أو الكفار والمنافقين ، ولكن كونها أوصافا عامة لا يمتنع فرض صدقها على كثيرين وتلبس هؤلاء الأشخاص بها صدقت عليهم خارجا لا مفهوما .

ثم إن الرازي اعتمد في تفسيره الأول للمغضوب عليهم والضالين بما جاء في سورة المائدة من وصف اليهود بالمغضوب عليهم ووصف النصارى بالضلالة ، وهو بهذا يعتمد القرآن واحدا من مصادر التفسير المصداقي للآية .

وأما تفسيره الثاني فإن تصور اتحاد أسلوب النظم مع سورة أخرى كان هو الأساس في إعطاء القيمة الدلالية لوحدات النص المفسر .

أي أنه لما كان ترتيب العناصر في سورة البقرة على وفق معين وكان بينها وبين سورة الفاتحة اتحاد في أحد العناصر حمل باقي العناصر غير المشخصة في سورة الفاتحة على ما في سورة البقرة ووفقا للترتيب نفسه .

ومن الواضح أن اعتماد مثل هذا ألاسلوب في عرض الاحتمالات لا يخلو من مجازفة ، إذ أن مجرد تصور الاتحاد لا يكفي في بناء الأحكام كذلك نجده في بعض الأحيان يذكر التفسير المصداقي أحد احتمالات الآية مع احتمالات أخرى ذات طابع مفهومي كما هو في تفسيره لقوله تعالى ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولاً﴾ (الاسراء:١١) ، إذ يقول : (اختلفوا في المراد من دعاء الإنسان بالشر على أقوال)[1] فيذكر من بين الاحتمالات أن المراد بالإنسان هو شخص بعينه هو النضر بن الحارث حيث قال : (اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك) فأجاب الله دعاءه وضربت رقبته[2] ، إن الرازي اعتمد في تفسير هذه الآية على آية أخرى* فسرت في ضوء ما ورد من سبب نزولها .

وأما الاحتمالات الأخرى فهي مبنية على التفسير المفهومي للإنسان لذا فهي شاملة لجنسه غير مقيدة بشخص معين[3] .

ومثله ما ورد في قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلَاقِيهِ﴾ (الانشقاق:٦) ، إذ يقول : (أما قوله : (يا أيها الإنسان) ففيه قولان : الأول : أن المراد جنس الناس ، كما يقال : أيها الرجل ، وكلكم ذلك الرجل ، فكذا ها هنا ...والثاني : أن

(١) التفسير الكبير : ٢٠ / ١٦٢

(٢)نفسه : ٢٠ / ١٦٢

* الآية المقصودة هي قوله تعالى : (سأل سائل بعذاب واقع) (المعارج / ١)

(٣) التفسير الكبير : ٢٠ / ١٦٢

المراد منه رجل بعينه وها هنا فيه قولان : الأول : أن المراد به محمد (ص) والمعنى أنك تكدح في إبلاغ رسالات الله وإرشاد عباده .... فابشر فإنك تلقى الله بهذا العمل . الثاني : قال ابن عباس هو أبي بن خلف وكدحه وجده واجتهاده في طلب الدنيا)[1]

والملاحظ أن التغيير في المصداق يؤدي إلى تغيير دلالة العناصر الاخرى في الآية ، فالكدح يكون في الاحتمال الأول المبني على التفسير المفهومي للإنسان كدحا مطلقا غير مقيد بكونه خيرا أو شرا بل هو مطلق سعي الإنسان في هذه الحياة ، فيما يكون في التفسير المصداقي الأول هو الكدح في الخير ، أما في التفسير المصداقي الثاني فهو كدح في الشر وطلب الملذات فإن ملاقاة الله تكون في التفسير الأول تحتمل الترغيب والترهيب معا .

فيما تحتمل الترغيب فقط في التفسير المصداقي الأول .

أما التفسير المصداقي الثاني فلا إشكال أنها تحمل دلالة الترهيب .

ثم إننا نجد الرازي في كثير من الأحيان يرجح التفسير المفهومي على المصداقي لما فيه من عموم وإطلاق كما هو في المثال السابق إذ نجده يعقب بالقول : (والأقرب أنه محمول على الجنس لأنه أكثر فائدة ولأن قوله : (فأما من أوتي كتابه بيمينه) (الإسراء / ٧١) (وَأَمَّا مَنْ يُؤْتَى كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ) (الانشقاق: ١٠) كالنوعين له وذلك لا يتم إلا إذا كان جنسا)[2] .

مثله ما نجده في قوله تعالى وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَئُوساً) (الاسراء:٨٣) ، إذ يقول : (قال ابن عباس (رضي الله عنهما) : إن الإنسان ها هنا هو الوليد بن المغيرة ، وهذا بعيد بل المراد أن نوع الإنسان من شأنه إنه إذا فاز بمقصوده ووصل إلى مطلوبه اغترّ وصار غافلا عن عبودية الله تعالى)[3] .

وعلى هذا النحو من المعالجة فسر الرازي الكثير من الموارد التي ذكر فيها لفظ الإنسان معرفا بـ(أل)[4] .

كذلك نجده في بعض الأحيان يستثمر بعض المعطيات اللغوية والروائية في حصر المفهوم في مصداق معين ورد الاحتمالات الأخرى كما هو الحال في تفسيره لقوله تعالى : (وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً) (الاسراء:٧٩) ، إذ فسر الرازي المقام المحمود بالشفاعة المعطاة إلى النبي (ص)[5] وبالرغم من أن المقام المحمود من حيث

(١) نفسه : ٣١ / ٩٥ – ٩٦

(٢) التفسير الكبير : ٣١ / ٩٦

(٣) نفسه : ٢١ / ٣٥

(٤) ينظر على سبيل المثال : ٢٣ / ٨٢ ، وينظر نفسه : ٣١ / ٥٥

(٥) المصدر نفسه : ٢١ / ٢٦

المفهوم يختلف عن الشفاعة إلا أنه لكون الشفاعة لازمة لكثرة الحمد لذلك دلت إحداهما على الأخرى

وقد رجح الرازي هذا التفسير للمقام المحمود مستدلا بعدة أدلة منها ما روي عنه (ص) في تفسير هذه الآية إذ يقول : (هو المقام الذي أشفع فيه لأمتي)[1] .

ومنها ما يعود إلى أصل المفهوم اللغوي للفظة (محمود) إذ يقول : (وأقول : اللفظ مشعر به وذلك لأن الإنسان إنما يصير محمودا إذا حمده حامد ، والحمد إنما يكون على الإنعام ، فهذا المقام المحمود يجب أن يكون مقاما أنعم رسول الله (ص) فيه على قوم فحمدوه على ذلك) [2] .ومن المرجحات الأخرى التي اعتمدها في استدلاله هو مجيء اللفظ بنحو التنكير إذ يقول : (وأيضا التنكر في قوله مقاما محمودا يدل على أنه يحصل للنبي (عليه السلام) في ذلك المقام حمدا بالغا عظيما كاملا ومن المعلوم أن حمد الإنسان على سعيه في التخلص من العقاب أعظم من حمده في السعي في زيادة من الثواب ... لأن احتياج الإنسان إلى دفع الألم العظيم عن النفس فوق احتياجه إلى تحصيل المنافع .)[3]

ومثله ما جاء في تفسيره لقوله تعالى : (فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا) (مريم:١١) إذ يقول : (اتفق المفسرون على أنه أراد بالتسبيح الصلاة وهو جائز في اللغة يقال : سبّحه الضحى ، أي صلاة الضحى ، وعن عائشة رضي الله عنها في صلاة الضحى إنّي لأسبّحها) أي : لأصلّيها)[4] .

فمن الواضح أن تسمية الصلاة بالتسبيح يرجع إلى أن الصلاة في واقعها مصداق من مصاديقه ، وذلك لأن التسبيح من حيث المفهوم يدل على مطلق التنزيه ولأن الصلاة تعكس صورة من صور التنزيه بما تحمله من بعد امتثالي خضوعي يدل بالدلالة الالتزامية على التنزيه صدق عليها هذا الاسم .

ومما تقدم يمكن تسجيل الملاحظات الآتية

إن الرازي وإن اعتمد البحث عن المفاهيم منهجا عاما ومركزيا في تفسيره ، إلا أن البحث عن المصاديق كان له حضوره الواضح كلما أتاح النص الفرصة لذلك .

---

(١) ينظر : التفسير الكبير : ٢١ / ٢٦ ، جاء في صحيح البخاري : إن الناس يصيرون يوم القيامة جثا ، كل أمة تتبع نبيها يقولون يا فلان اشفع ، حتى تنتهي الشفاعة إلى النبي (ص) فذلك يوم يبعثه الله المقام المحمود) : ٨٤٤

(٢) التفسير الكبير : ٢١ / ٢٦

(٣) نفسه : ٢١ / ٢٦ – ٢٧

(٤) نفسه : ٢١ / ١٦٢

يأتي المصداق واحدا من احتمالات الآية المفسرة في مقابل الاحتمالات الأخرى ذات الطابع المفهومي .

تعددت المصادر التي اعتمدها الرازي في تفسيره ذي الطابع المصداقي فقد اعتمد القرآن الكريم والسنة الشريفة وأسباب النزول كذلك اعتمد أقوال الصحابة والعلماء .

كان للتفسير المفهومي عند الرازي دور فاعل في بعض الأحيان في ترجيح أحد التطبيقات المصداقية للآية على غيره من المصاديق .

قد يعمد الرازي إلى حصر المفهوم في مصداق واحد فقط .

إن الرازي في كثير من الأحيان يرجح الحمل المفهومي على الحمل المصداقي لما فيه من توسعة لدلالة النص .

قد يأتي أحد عناصر الآية محتملا لأكثر من تفسير مصداقي وقد يكون بين هذه المصاديق تعارض ما فإن الرازي في حالة احتماله لأحدها يسجل التغيير الحاصل في باقي العناصر الأخرى المكونة للسياق .

الفصل الثالث الوسائل

بعد استعراض أهم الآليات التي اعتمدها الرازي في بحثه عن دلالة النص القرآني لا بد من الوقوف عند أهم الوسائل التي كانت تشكل المرتكز في عمل تلك الآليات ، وللوقوف عليها بشكل يكشف عن مرجعية كل وسيلة منها لا بد من اعتماد منهج يضعها في أطر معرفية من شأنها تحقيق ذلك .

ولعل اعتماد المنهج الآتي يتكفل إلى حد ما بذلك :

وهو وضع النص في أطر المعاصرة ، أي أن ندرس النص من خلال معاصرته لنزوله ثم معاصرته لنفسه .

أي دراستها من خلال معطى معين قد يكون هذا المعطى هو الرجوع بالنص إلى وقت نزوله ، أو أن يكون المعطى هو النص نفسه .

ومن الممكن أيضا أن نبحث في معاصرة النص لمفسره بعدّها وسيلة من وسائل الكشف عن دلالة النص ولكن لما تمت دراستها تحت عنوان القبليات اكتفينا بذلك رغم اختلاف اللحاظ .

المبحث الأول : معاصرة النص لنزوله :

ونقصد بها عملية الرجوع بالنص إلى زمان نزوله ولكي تتحقق هذه الغاية لا بد من تحليل تلك المعاصرة إلى المحاور الآتية :

الأول : أسباب النزول .

الثاني : المكي والمدني .

الثالث : تفسير الرسول (ص) والصحابة .

أولا : أسباب النزول :

من الثابت أن بداية نزول القرآن كان من البعثة النبوية الشريفة وانتهى بقرب انتهاء حياته (ص) ، وتقدر هذه المدة بعشرين أو ثلاث وعشرين أو خمس وعشرين سنة تبعا للخلاف في مدة إقامته (ص) في مكة بعد البعثة[١] .

وهذا يعني أن نزوله لم يكن دفعيا بل كان تدريجيا وهذا التدريج كان في قسم منه استجابة لواقعة حدثت أو سؤال طرح .

يذكر السيوطي (أن نزول القرآن على قسمين : قسم نزل ابتداء ، وقسم نزل عقب واقعة أو سؤال)[٢]

وفي ضوء ذلك يمكن تعريف سبب النزول بالقول : (هو ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه أو مبينة لحكمه أيام وقوعه والمعنى أنه حادثة وقعت في زمن النبي (ص) أو سؤال وجه إليه فنزلت الآية أو الآيات من الله تعالى ببيان ما يتصل بتلك الحادثة)[٣]

وقد أشكل البعض على دراسة هذا الموضوع وقال : (إنه لا طائل تحت هذا الفن لجريانه مجرى التاريخ)[٤] ، غير أن الواقع خلاف ذلك (لأن النص القرآني المرتبط بسبب معين للنزول تجيء صياغته وطريقة التعبير فيه وفقا لما يقتضيه ذلك السبب فما لم يعرف ويحدد قد تبقى أسرار الصياغة والتعبير غامضة)[٥]

---

(١) ينظر مناهل العرفان : ١ / ٤٤

(٢) الاتقان : ١ / ٨٢

(٣) مناهل العرفان : ١ / ٣٩

(٤) الاتقان : ١ / ٨٢ .

(٥) المدرسة القرآنية : ٢٢٩ ، وينظر علوم القرآن : ٣٩ .

وقد أسهب العلماء في ذكر الفوائد المحصلة من معرفة أسباب النزول ، فمثلا عدّ السيوطي من هذه الفوائد (معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم)[1] ، ولا شك أن معرفة الحكمة من شأنه أن يوسع دائرة الاستدلال بالنص عند من يقول بالقياس الفقهي .

فالبحث عن العلة الباعثة للتشريع يعد بمثابة المنطلق لاستنباط حكم جديد مبني على العلة أو الحكمة .

وعدّ منها (أن يكون اللفظ عاما ويقوم الدليل على تخصيصه فإذا عرف السبب قصر التخصيص على ما عدا صورته)(٤)، وهذا لا يعني أن عموميات الكتاب تختص بشخص معين بل غاية ما يقال أنها تختص بنوع ذلك الشخص فيعمم ما يشبهه ، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ[2] .

وعدّ منها (الوقوف على المعنى وإزالة الإشكال)[3] ، وعدّ الزرقاني من هذه الفوائد (دفع توهم الحصر عمّا يفيد بظاهره الحصر)[4] .

وقد عبّر الزحيلي عن ذلك بقول جامع هو : (إن معرفة أسباب نزول الآيات بحسب الوقائع والمناسبات لها فوائد كثيرة وأهمية بالغة في تفسير القرآن وفهمه على الوجه الصحيح ؛ لأن أسباب النزول قرائن معبرة توضح غاية الحكم وتبين سبب التشريع ، وتعرف أسراره ومراميه وتساعد على فهم القرآن فهما دقيقا شاملا حتى وإن كانت العبرة لعموم اللفظ لا بخصوص السبب)[5] .

ومن الملاحظ أن المقولة المشتركة بين هذه الفوائد هي تمحورها حول البعد الدلالي في النص .

أسباب النزول وسياق الحال :

يتضح مما تقدم أن أسباب النزول تقع ضمن ما اصطلح عليه عند اللغويين بالمقام كما هو عند القدامى منهم أو سياق الحال كما هو عند المحدثين .

وقد كان لعلماء العربية السبق في هذا المضمار ، فهذا ابن جني يقول : (فالغائب ما كانت الجماعة من علمائنا تشاهده من أحوال العرب ووجوهها ، وتضطر إلى معرفته من أغراضها

---

(١) الاتقان : ١ / ٨٢ .

(٤) نفسه : ١ / ٨٢.

(٢) دقائق التفسير : ١ / ٥٠ .

(٣) الاتقان : ١ / ٨٢ .

(٤) مناهل العرفان : ١ / ٩٣ .

(٥) المنير في العقيدة والشريعة والمنهج : ١ / ١٨ – ١٩ ، ينظر علوم القرآن عند المفسرين : ٣ / ٣٨٤ .

وقصودها من استخفافها شيئا أو استثقاله وتقبله أو إنكاره ، ... ، وغير ذلك من الأحوال الشاهدة بالمقصود بل الحالفة على ما في النفوس ألا ترى إلى قوله :

تقول و صكّت وجهها بيمينها أبعلي هذا بالرحى المتقاعس ؟

.. ولو لم ينقل إلينا هذا الشاعر حال هذه المرأة بقولها : (وصكت وجهها) لم نعرف به حقيقة تعاظم الأمر لها)[1].

وإذا كان سياق الحال في هذا الموضع لم يتجاوز حدود الإمكان اللغوي للتركيب، إذ أن الاستفهام من حيث الإمكان يحتمل الكثير من المعاني السياقية التي من بينها ما اقتضاه سياق الحال المذكور في البيت فإن الأمر قد يتجاوز ذلك إلى ما هو أبعد كما هو الحال في الحوار الذي نقله ابن جني بين ابي بكر وأبي إسحاق في : (قولهم : (رفع عقيرته) إذا رفع صوته ، قال له أبو بكر : فلو ذهبنا نشتق لقولهم (ع ق ر) من معنى الصوت لبعد الأمر جدا ، وإنما هو أن رجلا قطعت إحدى رجليه فرفعها ووضعها على الأخرى ثم نادى وصرخ بأعلى صوته ، فقال الناس : رفع عقيرته ، أي رجله المعقورة فقال أبو إسحاق : (لست أدفع هذا)[2] .

وفي اعتماد ظرف المقال أو سياق الحال المتمثل بقصة الحادثة استطاع ابن السراج أن يفسر كيفية دلالة قطع الرجل ورفعها على رفع الصوت ، وهذا يدل على أن ما ذهب إليه الأستاذ محمد محمد يونس من قصر عمل السياق في حدود الإمكان اللغوي[3] أمر لا يخلو من نظر ، وذلك لأن الصوت في المثال المتقدم لا يقع ضمن الإمكان اللغوي للعقيرة حتى يصح القول : إن السياق رجّح أحد الاحتمالات اللغوية الممكنة للفظة على باقي الاحتمالات الأخرى .

ومن ثم إن قصر عمل السياق في حدود الإمكان اللغوي أمر غير تام ، إذ أن السياق في المثال كان ضرورة تفسيرية للعلاقة بين مفهومين متباينين ربطتهما علاقة اقتران خارجي جعلت من أحدهما دالا على الآخر بشرط استحضار السياق في ذهن المتلقي عند العالم بالدلالة المعجمية لها ، وبعبارة أخرى إن ظرف المقال قد يكون مبررا ومفسرا لخروج اللغة عند حدود إمكانها المعهود .

وقد أكدت الدراسات الحديثة أهمية سياق الحال وتحت تسميات متعددة منها : المساق[4] أو النظرية المقامية[5] ، يقول الأستاذ محمد محمد يونس : (إن متكلمي اللغة عندما

---

(١) الخصائص : ١ / ٢٤٥ – ٢٤٦

(٢) الخصائص : ١ / ٢٤٨

(٣) ينظر : وصف اللغة العربية دلاليا : ١٠٥ ، ١٤٢ – ١٤٣

(٤) ينظر المصدر نفسه : ١٣٦

(٥) ينظر أصول تراثية في اللسانيات الحديثة : ٢٥٢

يستخدمونها مشافهة أو كتابة فإنهم يضعونها في إطار زماني ومكاني معين ، وتحاط عملية التخاطب عادة بجملة من الملابسات والأحوال والظروف التي تتكاثف جميعا في التأثير على دلالة الخطاب الحرفية ... كما تتدخل عوامل أخرى في عملية التخاطب منها ما يتعلق بشخصيات المتخاطبين وحياتهم الخاصة ، ومنها ما يدخل في الإطار الاجتماعي ... ومنه ما هو وليد الموقف بحيث تحكمه ظروف الزمان والمكان التي وقع فيها الكلام .)[1] .

ومما لاشك فيه أن البحث عن سياق الحال بعده عنصرا مهما في عملية تحديد المعنى يقع ضمن اهتمام الباحثين عن الدلالة التي مرجعها قصدية المنشئ، يقول الدكتور كريم زكي : (إن مفهوم المقاماتية يتضح لنا في إطار التواصل الذي يمثل الوظيفة الرئيسة للغة ، فإذا كان تركيب الجملة وما يفضي إليه من دلالة يمثلان الأساس في بنية المنطوقات فإنهما لا يحددان بدقة قصد المتكلم ، فإن جملة مثل (ستمطر السماء) تتضمن دلالات متعددة في إطار مفهوم المقاماتية ، إن هذه الدلالات تتحدد أصلا بتعيين أفعال الكلام التي يمكن أن تتضمنها الجملة التي تمثل القصد الحقيقي للمتكلم)[2] .

أسباب النزول عند الرازي :

في ضوء ما تقدم يمكن الوقوف على المدى الذي يشغله سبب النزول بوصفه معطى قبليا في تحديد المراد من النص عند مفسرنا ،ويتم ذلك في دراسة محورين :

الأول : المجالات الثاني : المميزات

المحور الأول المجالات

في البدء يمكن القول إن الرازي في ضوء اتجاهه الشمولي في طريقة المعالجة النصية كان كثيرا ما يورد أسباب النزول في مجال تحديد معنى الآية واستثمارها دلاليا .

فما ذكره العلماء من فوائد في ذكر أسباب النزول عند التفسير كان لأغلبها حضور عند الرازي كما هو في الأمثلة التي سنوردها ومنها قوله تعالى : (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ

(١) وصف اللغة : ١٣٧

(٢) أصول تراثية : ٢٥٣

أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ) (البقرة:١٩٦)

فمن الواضح أن الآية في صدد الحديث عن منسك من مناسك الحج إلا وهو حلق الرأس والمشروط فيه أن يكون بعد بلوغ الهدي محله (وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ) إلا أنه قد يرد ما يجعل ذلك امرا صعبا فاستدركت الآية بذكر رخصة لذلك غير ان هذه الرخصة غير واضحة المعالم ، ولبيان حدودها ومعالمها ذكر الرازي سبب النزول ليستثمره في بيان تلك الحدود فقال : (قال ابن عباس : نزلت هذه الآية في كعب بن عجرة ، قال كعب : مر بي رسول الله (ص) زمن الحديبية وكان في شعر رأسي كثير من القمل والصئبان وهو يتناثر على وجهي فقال عليه الصلاة والسلام : تؤذيك هوام رأسك ؟ قلت : نعم يا رسول الله ، قال : احلق رأسك ، فأنزل الله تعالى هذه الآية)[١] .

وفي ضوء هذا حدد الرازي معالم الرخصة فقال (والمقصود منها أن المحرم إذا تأذى بالمرض أو بهوام رأسه أبيح له المداواة والحلق بشرط الفدية والله اعلم)[٢]

ويأتي سبب النزول عند الرازي مرجحا أحد الاحتمالات الممكنة للنص كما هو في قوله تعالى : (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ) (البقرة:١٩٨) ، فقد رجح الرازي الاحتمال الذي يذهب إلى حمل قوله تعالى (فضلا من ربكم) على أنه التجارة[٣] .مستندا في ذلك إلى دليلين : أحدهما سبب النزول فقال : (ثم الذي يدل على صحة هذا التفسير وجهان ... الثاني : الروايات المذكورة في سبب النزول)[٤] ، ثم أخذ يذكر الروايات الواردة في هذا الخصوص والتي تدور جميعها حول استشكال الحجاج من التجارة في موسم الحج فنزلت الآية لتبين جواز ذلك[٥] ، ومن بينها ما رواه عن مجاهد إذ يقول : (قال مجاهد : إنهم كانوا لا يتبايعون في الجاهلية بعرفة ولا منى فنزلت هذه الآية)[٦]

---

(١) التفسير الكبير : ٥ / ١٦٥

(٢) المصدر نفسه : ٥ / ١٦٥

(٣) المصدر نفسه : ٥ / ١٨٧

(٤) المصدر نفسه : ٥ / ١٨٧

(٥) المصدر نفسه : ٥ / ١٨٧

(٦) المصدر نفسه : ٥ / ١٨٧ جاء في تفسير مجاهد في تفسير الآية : (قال التجارة في الموسم) ١٠٣

ومنها أن الرازي قد يوظف سبب النزول حجة يرد فيها على استدلال المقابل كما هو في قوله تعالى : (إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ) (البقرة:١٥٨) فقد ذهب أبو حنيفة إلى أن السعي بين الصفا والمروة ليس بركن ويقوم الدم مقامه محتجا بوجهين :

أحدهما : أن قوله تعالى : (فلا جناح عليه أن يطوف بهما) وهذا لا يقال في الواجبات ثم إنه تعالى أكده بقوله : (ومن تطوع خيرا) فبين أنه تطوع وليس بواجب[١] ، إلا أن الرازي ضعف استدلاله ورد عليه محتجا لذلك بعدة أدلة منها سبب النزول إذ نجده يقول : (قال ابن عباس : كان على الصفا صنم وعلى المروة صنم وكان أهل الجاهلية يطوفون بهما ويتمسحون بهما ، فلما جاء الإسلام كره المسلمون الطواف بينهما لأجل الصنمين فأنزل الله تعالى هذه الآية إذا عرفت هذا فنقول : انصرفت الإباحة إلى وجود الصنمين حال الطواف لا إلى نفس الطواف كما لو كان في الثوب نجاسة يسيرة عندكم أو دم البراغيث عندنا فقيل : لا جناح عليك أن تصلي فيه فإن رفع الجناح ينصرف إلى مكان النجاسة لا إلى نفس الصلاة .)[٢]

وقد يأتي سبب النزول ليرفع إبهاما وقع في الآية بسبب غياب هوية بعض العناصر المذكورة فيها فيبحث الرازي عنها في سبب النزول كما هو في قوله تعالى فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلاً) (النساء:٨٨) فقوله تعالى : (فئتين) مجهول الهوية من حيث الدلالة النصية إذ لا يعلم كينونة هاتين الفئتين وما وجه التقابل بينهما لهذا عمد الرازي إلى ذكر السبب ابتداء وأورد في ذلك عدة روايات تدور جميعها حول خلاف وقع بين المسلمين حول مجموعة معينة ادعوا الإسلام إلا أنه قد أشكل حالهم فيما بعد على المسلمين على خلاف في سبب هذا الإشكال تبعا لاختلاف الروايات في ذلك ، فقال جمع من المسلمين : إنهم لو كانوا مسلمين لكانوا معنا وصبروا كما صبرنا ، وقال قوم هم مسلمون وليس لنا أن نسبهم[٣] .

وبعد أن ذكر سبب النزول ودخوله في تفسير الآية قال : (والمراد بقوله : (فئتين) ما بينا أن فرقة منهم كانت تميل إليهم وتذب عنهم وتواليهم ، وفرقة منهم تباينهم وتعاديهم ، فنهوا عن ذلك وأمروا بأن يكونوا على نهج واحد في التباين والتبري والتكفير)[٤]

---

(١) التفسير الكبير : ٤ / ١٤٥

(٢) المصدر نفسه : ٤ / ١٤٥ ثم يذكر رواية أخرى لها المدلول نفسه ، وينظر : ٦ /٧٧

(٣) المصدر نفسه : ١٠ / ١٧٤

(٤) المصدر نفسه : ١٠ / ١٧٤

ومن مجالات الاستثمار الأخرى لأسباب النزول عند مفسرنا مجال وحدة النص وتماسكه ولعله من القلائل الذين خاضوا في هذا المضمار فقد يعمد الرازي إلى البحث عن عنصر الربط بين وحدات النص القرآني لا في داخل النص نفسه بل في خارجه أي ان هناك إحالة إلى الخارج يعتمد في استحضارها على سبب النزول كما هو في قوله تعالى : (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَحِيمٌ) (البقرة:١٤٣) إذ يقول الرازي : (إن رجالا من المسلمين ماتوا على القبلة الأولى فقال عشائرهم : يا رسول الله توفي إخواننا على القبلة الأولى فكيف حالهم ؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية)[١] .

ثم عقب على ذلك قائلا : (واعلم أنه لا بد من هذا السبب وإلا لم يتصل بعض الكلام ببعض)[٢]

لا بل إن الربط بوساطة هذه الوسيلة تجاوز حدود إيجاد العلاقة بين الآيات في السورة الواحدة إلى البحث عن العلاقة بين السور كوحدات ضمن النص الكبير فمثلا نجد الرازي في أول تفسيره لسورة الروم يبحث عن وجه الربط بين هذه السورة والتي قبلها ويعتمد في ذلك على سبب النزول وذلك أنه لما وصف اهل الكتاب في سورة العنكبوت المتقدمة بالقرب من المسلمين وأمر الرسول بجدالهم بالحسنى (وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ) (العنكبوت:٤٦) ، وإن إلههم وإلهكم واحد : (وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ)(العنكبوت: من الآية٤٦) ، وإنهم كانوا يؤمنون بكثير مما يقولونه : (وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمِنْ هَؤُلاءِ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ) (العنكبوت:٤٧) فيما وصف المشركين بعدم العقل (وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَعْقِلُونَ) (البقرة:١٧١) كانت النتيجة أن أبغض المشركون أهل الكتاب وتركوا مراجعتهم فلما وقعت الكرة عليهم حين قاتلهم الفرس المجوس فرح المشركون بذلك فأنزل الله تعالى هذه الآيات لبيان ان الغلبة لا تدل على الحق[٣] .

---

(١) التفسير الكبير : ٤ / ٩٧

(٢) نفسه : ٤ / ٩٧

(٣) نفسه : ٢٥ / ٨٤

وبهذا القدر من الأمثلة نكتفي لبيان قيمة أسباب النزول وسيلة من وسائل بحثه الدلالي .

المحور الثاني : المميزات

١-إن الرازي وإن اعتمد سبب النزول في البحث عن المعنى إلا انه سار على ما سار عليه الكثير من الأصوليين من أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، وقد صرح بذلك في أكثر من موضع[١] .

٢-إنه قد يستثمر سبب النزول الواحد استثمارا واسعا في مجال التفسير كما هو في قوله تعالى (إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيماً) (النساء:١٠٥)

(وَاسْتَغْفِرِ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً) (النساء:١٠٦) (وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّاناً أَثِيماً) (النساء:١٠٧) (هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ جَادَلْتُمْ عَنْهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَمَنْ يُجَادِلُ اللَّهَ عَنْهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَمْ مَنْ يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلاً) (النساء:١٠٩)

فقد اتفق المفسرون على أن أكثر هذه الآيات نزلت في طعمة بن أبيرق سرق درعا أو استعاره وحين طولب به رمى واحدا من اليهود في ذلك وجاء قومه إلى الرسول (ص) وطلبوا منه أن يعينهم في إلحاق الخيانة باليهود فانتظر الرسول (ص) نزول القرآن وبعد نزول الآيات هرب طعمة وثقب حائطا هنالك لأجل السرقة فسقط عليه ومات[٢] .

ففي ضوء هذا السبب استطاع الرازي أن يكشف النقاب عن كثير من دلالات النص .فمثلا نجده يرد على شبهة أوردها الطاعنون بعصمة الأنبياء استنادا إلى الآية الشريفة لأن ورود النهي فيها يدل على أن الرسول كان يريد الذب عنهم[٣] .

فأجاب الرازي عن ذلك بالقول : (إن النهي عن الشيء لا يقتضي كون المنهي فاعلا للمنهي عنه بل ثبت في الرواية أن قوم طعمة لما التمسوا من الرسول عليه الصلاة والسلام أن يذب عن طعمة وأن يلحق السرقة باليهودي توقف وانتظر الوحي فنزلت هذه الآية وكان الغرض من هذا النهي تنبيه النبي عليه الصلاة والسلام على أن طعمة كذاب)[٤]

(١) ينظر التفسير الكبير : ٣ / ٨٣

(٢) المصدر نفسه : ١١ / ٢٣ – ٣٣

(٣) المصدر نفسه : ١١ / ٣٤

(٤) المصدر نفسه : ١١ / ٣٤

كذلك ويكشف الرازي عن سر استعمال صيغة المبالغة للدلالة على الخيانة إذ تساءل عن سر استعمال (خوانا أثيما) مع أن الصادر عنه خيانة واحدة وأثم واحد[١] ، وأجاب عن ذلك أنها تشير إلى طبعه لا إلى فعله فقال : (فذكر اللفظ الدال على المبالغة بسبب ما كان من طبعه من الميل لذلك ويدل عليه ما رويناه أنه بعد هذه الواقعة هرب إلى مكة وارتد وثقب حائط إنسان لأجل السرقة فسقط الحائط عليه ومات ومن كان خاتمته كذلك لم يشك في خيانته)[٢]

وأفاد الرازي من سبب النزول في تحديد بعض مصاديق الآية فقال في قوله تعالى : (ولا تجادل عن الذين ...) : (والمراد بالذين يختانون أنفسهم طعمة ومن عاونه من قومه ممن علم كونه سارقا)[٣]

واعتمد السبب نفسه في توجيه قراءة ما وردت في إحدى الآيات التي تدور حول القصة نفسها فقوله : (ها أنتم هؤلاء جادلتم عنهم) (النساء / ١٠٩) قرأها ابن مسعود : (ها انتم هؤلاء جادلتم عنه) قال الرازي : (يعني عن طعمة)[٤]

٣–و تأتي آيات سورة من السور غير محتملة لسبب النزول لأن نزول السورة كان دفعيا كما هو في سورة الإنعام ، غير أننا نجد الرازي مع إقراره بذلك قد يورد لبعض آياتها أسبابا للنزول ، فقد ذكر الرازي رواية عن ابن عباس أكد فيها على نزول سورة الإنعام كاملة في مكة عدا بعض آياتها وهي (٢٠ ، ٢٣ ، ٩١ ، ٩٣ ، ١١٤ ، ١٤١ ، ١٥١ ، ١٥٢، ١٥٣) فمدنية وآياتها ١٦٥ نزلت بعد سورة الحجر[٥] .

ومع ذلك لم يتردد الرازي في أن يذكر للكثير من آياتها الأخرى والنازل بشكل دفعي أسبابا كما هو في الآية ٣٥ وهي قوله تعالى : (وَإِنْ كَانَ كُبَرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقاً فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّماً فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ) (الأنعام:٣٥) فقد ذكر الرازي رواية عن ابن عباس : (إن الحرث بن عامر بن نوفل أتى النبي (ص) في نفر من قريش فقالوا : يا محمد إئتنا بآية من عند الله كما كانت الأنبياء تفعل فإنا نصدق بك فأبى الله أن يأتيهم بها فأعرضوا عن الرسول (ص) فشق ذلك عليه فنزلت هذه الآية)[٦] ولم يناقش مفسرنا سبب النزول هذا ومدى تعارضه مع كون السورة نازلة

(١) التفسير الكبير : ١١ / ٣٥
(٢) المصدر نفسه : ١١ / ٣٥
(٣) المصدر نفسه : ١١ / ٣٥
(٤) المصدر نفسه : ١١ / ٣٧
(٥) المصدر نفسه : ١٢ / ١٤١
(٦) المصدر نفسه : ١٢ / ٢٠٧

دفعة واحدة مع أنه يمكن توجيه هذا السبب بأنه مع فرض احتمال وقوعه فعلا إلا أنه غير متزامن مع نزول الآية بل إن الآية نزلت ضمن السورة وإنها أشارت إلى تلك الحادثة ، ومثله ما نجده في الآية [١]٥٢ من السورة نفسها ، وهكذا الحال في الآية ٧٠ منها[٢] .

والأغرب من ذلك أن الرازي عندما يصطدم مع سبب لا يرى له وجها مقبولا يعمد إلى الرجوع إلى ما قرره سابقا من نزول السورة دفعة كما هو الحال في قوله تعالى : ﴿وَلا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام:١٠٨) فقد أورد الرازي في سبب نزول هذه الآية رواية عن ابن عباس أنه لما نزلت : ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ﴾ (الانبياء:٩٨) قال المشركون : لئن لم تنته عن سب آلهتنا وشتمها لنهجون إلهك فنزلت هذه الآية)[٣] وقد أشكل الرازي على هذه الرواية بإشكالين الذي يهمنا منهما هو:

(أن الناس اتفقوا على أن هذه السورة نزلت دفعة واحدة فكيف يمكن أن يقال : إن سبب نزول هذه الآية كذا وكذا)[٤]

٤- ويلاحظ أن الرازي لا يتردد في تضعيف سبب نزول معين لتعارضه مع نقل أو عقل صريح كما في المثال السابق وكذلك في قوله تعالى : ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (الحج:٥٢) فقد روي في سبب نزول هذه الآية أن الرسول (ص) تمنى على الله تعالى في بعض المرات أن لا ينزل ما ينفر القوم منه حرصا على إيمانهم ، فلما نزل قوله : ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللاتَ وَالْعُزَّى﴾ (لنجم:١٩)﴿وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى﴾ (لنجم:٢٠)، ألقى الشيطان على لسانه : (تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى)[٥]

وقد عقب الرازي على هذه الرواية بالقول : (هذه رواية عامة المفسرين الظاهريين ، أما أهل التحقيق فقد قالوا : هذه الرواية باطلة موضوعة ، وأحتجوا عليه بالقرآن والسنة والمعقول)[٦]

---

(١) التفسير الكبير : ١٢ / ٢٣٤

(٢) المصدر نفسه : ١٣ / ٢٦

(٣) المصدر نفسه : ١٣ / ١٣٩

(٤) نفسه : ١٣ / ١٣٩

(٥) نفسه : ٢٣ / ٤٤

(٦) نفسه : ٢٣ / ٤٤

٥- قد يجد الرازي مجالا في قبول رواية لا تتناسب من حيث مستوى الطرح ومضمون الآية استنادا إلى المقولة التي يتبناها وهي أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما هو في قوله تعالى : (وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقاً) (النساء:٦٩) فقد أورد الرازي في سبب نزول هذه الآية عدة روايات يدور معظمها حول مضمون واحد هو أن بعض الأشخاص حزن لعدم قدرته على رؤية الرسول (ص) يوم القيامة وذلك لأنه في الدرجات العلى فنزلت الآية لذلك [١]

غير أن الرازي لم يقنع بهذا السبب لانه لا يتناسب مع عمق دلالة الآية وعظم مضمونها فنقل عن المحققين القول : (لا ننكر صحة هذه الروايات إلا أن سبب نزول الآية يجب أن يكون شيئا أعظم من ذلك وهو البعث على الطاعة والترغيب فيها فإنك تعلم أن خصوص السبب لا يقدح في عموم اللفظ ..)[٢]

٦- ويلاحظ أن منهج الرازي في التعامل مع أسباب النزول قد يكون على أساس ذكر السبب مجردا عن تحديد مجال الفائدة معولا في ذلك على قدرة القارئ في تحديدها كما هو في قوله تعالى : (وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً) (النساء:١٢٨) فقد ذكر الرازي في سبب نزول هذه الآية عدة روايات تدور جميعها حول محور واحد هو ما ذكرته عائشة (رض) من إنها نزلت في المرأة تكون عند الرجل ويريد أن يستبدل بها غيرها فتقول : أمسكني وتزوج بغيري وأنت في حل من النفقة والقسم[٣] .

ولم يذكر الرازي المجال الدلالي الذي يمكن استثمار سبب النزول هذا فيه .

ولا يخفى على القارئ أنه يصب في مجال الكشف والتبيين لطبيعة ذلك الصلح المذكور في الآية الشريفة

٧ – ويلاحظ أن الرازي كان ممن يقول بإمكانية تعدد أسباب النزول للآية الواحدة ، وما تقدم من أمثلة يكشف هذه الحقيقة .

---

(١)التفسير الكبير : ١٠/١٧٠

(٢) نفسه : ١٠ / ١٧٠

(٣) نفسه : ١١ / ٦٥

المكي والمدني :

لقد عالج الباحثون في حقل الدراسات القرآنية موضوع (المكي والمدني) بشكل مسهب لما له من أهمية بحثية في المجال التاريخي والدلالي على حد سواء ، وليس البحث بصدد كل ما ذكره العلماء حول هذا الموضوع وإنما غايته التركيز على بعض جوانبه التي لها مساس مباشر فيما يتعلق بمعنى النص ، أما فيما يتعلق بالمجالات الأخر فإن لها موضعا آخر ، والذي يمكن الإفادة منه في هذا الإطار هو تحديد ماهية الموضوع إذ في ضوئها يمكن تحديد القيمة الدلالية له غير أن الملاحظ عند الدارسين أن العلماء لم يتفقوا على تعريف معين له ، إذ ظهرت فيه ثلاثة اتجاهات بحثية هي :

الأول : ذهب إلى عد عنصر الزمان فيصلا في التفريق بين ما هو مكي وما هو مدني[1] ، اذ عد الهجرة حدا زمنيا فاصلا بين مرحلتين ، فكل آية نزلت قبل الهجرة تعد مكية وفي أي موضع كان نزولها وأيا كان المخاطبون فيها ، و تعد الآيات النازلة بعد الهجرة مدنية وإن كان مكان نزولها مكة والمخاطبين بها أهل مكة[2] .

الثاني : اعتمد المكان مقياسا للتمييز بين ما هو مكي وما هو مدني[3] ، فكل آية يلاحظ مكان نزولها فإن كان النبي (ص) حين نزولها في مكة سميت مكية ، وإن كان حينئذ في المدينة سميت مدنية .

الثالث : يقوم في التفريق على أساس مراعاة الأشخاص المخاطبين فما وقع خطابا لأهل مكة فهو مكي ، وما وقع خطابا لأهل المدينة فهو مدني[4] .

والملاحظ أن جميع هذه الاتجاهات تقع ضمن ما اصطلح عليه العلماء سياق الحال أو المقام ، فقد سبقت الإشارة إلى أن جميع العناصر غير اللغوية الداخلة في تحديد القيمة الدلالية للنص تسمى سياق الحال التي منها عنصر الزمان والمكان والشخوص .

أهمية سياق الحال :

إذا نظرنا في كتابات العلماء المهتمين بعملية إنشاء الخطاب لوجدنا أنهم أولوا سياق الحال أهمية بالغة لما له من قدرة على تفعيل العلاقة بين المعطيات الجمالية والدلالية للنص ، فهذا

(١) ينظر : البرهان : ١ /١٨٧

(٢) ينظر المدرسة القرآنية : ٢٤٩

(٣) البرهان : ١ / ١٨٧، الاتقان : ١ / ٢٣

(٤) ينظر : البرهان : ١ / ١٨٧، الاتقان : ١ / ٢٣ ، المدرسة القرآنية : ١٤٩

الجاحظ يقول : (إن لكل مقام مقالا)[1] ، ويقول ابن رشيق القيرواني : (قد تختلف المقامات والأزمنة والبلاد فيحسن في وقت ما لايحسن في آخر ويستحسن عند أهل بلد ما لا يستحسن عند أهل غيره)[2]

ويقول القزويني : (وكذلك خطاب الذكي يباين خطاب الغبي)[3] ، إلى غير ذلك من النصوص التي ترسم للمنشئ البليغ الخط الذي ينبغي عليه سلوكه إذا كان يروم أن يبلغ في نتاجه الأدبي الكمال الإبداعي .

وإذا كان ما تقدم يمثل موجبة كلية في النصوص الأدبية فمن المنطقي أن لا يشذ القرآن عن هذه الموجبة بل على العكس إذ نجده قد تفاعل معها التفاعل الأمثل وقد تجلى هذا التفاعل فيما يظهر من تغاير أسلوبي بين السورة المكية والمدنية من حيث انتقاء المفردات ودلالاتها واختلاف التراكيب وطبيعة الأداء الصوتي فيها لا بل حتى المحتوى المضموني لها .

ومن هنا على المحلل وهو في صدد البحث عن المعنى أن يضع هذا العنصر في حسبانه أثناء عملية التحليل ليتمكن بشكل أكبر من قصدية المنشئ وإرادته والوقوف على مكنونات النص .

وقد أكدت الدراسات الدلالية الحديثة على القيمة المرتجاة من سياق الحال في عملية البحث عن معنى النص[4] وقد أوضحنا ذلك في مبحث أسباب النزول .

الاختيار :

ومع أن جميع الاتجاهات –كما هو واضح – تصب في مجرى سياق الحال إلا أن المختار من بينها عند أغلب العلماء الاتجاه الأول الذي يقول بالتفريق الزماني ، وذلك لأن بعض القضايا القرآنية تتوقف الإفادة منها على معرفة زمانها كما هو الحال في الناسخ والمنسوخ ، فضلا عن الطابع الشمولي الذي يمتاز به هذا الاتجاه ، يقول الزرقاني : (وهذا التقسيم كما ترى لوحظ فيه زمن النزول وهو تقسيم صحيح لأنه ضابط حاصل ومطرد لا يختلف بخلاف سابقيه لذلك اعتمده العلماء واشتهر بينهم)[5]

ويقول محمد باقر الصدر : (لأن التمييز من ناحية زمنية بين ما أنزل من القرآن قبل الهجرة وما أنزل بعدها أكثر أهمية للبحوث القرآنية من التمييز على أساس المكان ... فكان جعل الزمن

---

(١) الحيوان : ١ / ٢٠١ .

(٢) العمدة : ١ / ٥٨ .

(٣) الايضاح : ١ / ٩ .

(٤) ينظر : التأويل اللغوي في القرآن الكريم : ٣٠ ، وصفة اللغة العربية دلالياً : ١٣٧ .

(٥) مناهل العرفان : ١/ ١٥٩ .

أساسا للتمييز بين المكي والمدني واستخدام هذا المصطلح لتحديد الناحية الزمنية أوفق بالهدف)[1]

الفائدة :

أما بخصوص الفائدة المرجوة من معرفة المكي والمدني فقد ذكر العلماء لذلك عدة فوائد ، منها ما هو دلالي ومنها ما هو تاريخي ومنها ما هو معرفي ، والذي يخص بحثنا هو ما يتعلق بالبعد الدلالي وقد ذكروا له أمورا :

الأول : إن معرفة المكي والمدني له أهمية بالغة في الكشف عن الآيات الناسخة والآيات المنسوخة ، إذ من الثابت أن الآية الناسخة لا بد أن تكون متراخية زمانا عن الآية المنسوخة فإذا وجدنا حكمين متعارضين تعارضا لا يمكن دفعه ، وكان أحدهما مكيا والآخر مدنيا علم أن الأول منسوخ بالثاني لأجل تأخره عنه زمانا[2] .

الثاني :إن هذه المعرفة تبصرنا بمعنى الآية القرآنية وتحجزنا عن الخطأ في تفسيرها ، فمن قرأ : (قل يا أيها الكافرون) ولا يعلم أنها نزلت قبل الهجرة فإنه يحار في معناها وقد يستخرج منها أن المسلمين لا يكلفون بالجهاد وإنما عليهم أن يقولوا للآخرين : (لكم دينكم ولي دين) ولكن حين يعلم أن نزولها كان قبل الهجرة يزول هذا الوهم[3] .

وإن أسلوب الآية في تأديتها للمعنى يختلف قبل الهجرة عنه بعد الهجرة لأن أغلب من خوطب قبل الهجرة كان من المشركين يعبدون الأصنام ويشركون بالله وهم ألدّاء في الخصومة ، أهل مماراة ولجاجة في القول عن فصاحة وبيان فيما كان أغلب الخطاب بعد الهجرة مع أناس آمنوا بالله ورسوله ، فلا ريب في أن يأتي الخطاب الأول مع كونه امتدادا للخطاب الثاني يحمل طابعا خاصا من حيث الأسلوب في الأداء[4] ، ومعرفة المكي والمدني كفيلة بالكشف عن سر هذا الأسلوب .

وعلى هذا الأساس كان على المفسر – أي مفسر – أن يستحضر في ذهنه المكي والمدني ليس بوصفها موضوعا بحثيا بل هو واقع نزولي استحضارا سابقا لقراءته التفسيرية للنص ليتمكن من خلاله الكشف عن قصدية منشئه هذا إذا كانت غايته البحث عن تلك القصدية ، يقول

(١) المدرسة القرآنية : ٢٥١

(٢) ينظر : مناهل العرفان : ١ / ١٥٩ ، المدرسة القرآنية : ٢٥١

(٣) ينظر : التعبير الفني في القرآن : ٤٣

(٤) نفسه : ٤٣

السيد أبو الفضل مير : (قد يحتاج ظهور الكلام – أي كلام – وضعا أو عرفا إلى معرفة القرائن المفهمة كالعلم بمكان الصدور وزمانه ومعرفة المخاطب – بالفتح – بهذا الكلام والجو الذي ورد فيه فإذا عرف كل ذلك ينعقد للكلام ظهور في المعنى المقصود منه ، ولعل القرآن لا يشذ عن هذه الضابطة)[١]

المكي والمدني في تفسير الرازي :

في ضوء ما تقدم نستعرض المنهج الذي اتبعه الرازي في التعامل مع المكي والمدني من حيث البعد الدلالي وبدءا يمكن القول أن معظم سور القرآن قد توجت بذكر ظرف النزول فلا يكاد الرازي يبتدئ بتفسير سورة من السور إلا ويورد قبل الشروع بسردها حكمها من حيث المكي والمدني مع ذكر بعض التفاصيل إن وجدت .

وكان يذكر أن قسما من هذه السورة مكي وأن قسمها الآخر مدني كما هو في أول سورة يونس إذ يذكر أنها (مكية إلا الآيات ٤٠ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ مدنية ، وآياتها ١٠٩ نزلت بعد الإسراء)[٢] وقبل شروعه بالتفسير قد يورد رواية تؤيد هذا المضمون كما هو الحال في السورة نفسها فقد أورد الرازي رواية عن ابن عباس مفادها (أن هذه السورة مكية إلا قوله (ومنهم من يؤمن به ومنهم من لا يؤمن به وربك أعلم بالمفسدين) (٤٠/ يونس) فإنها مدنية نزلت في اليهود)[٣]

ومثل ذلك ماجاء في سورة الكهف فقبل دخوله في تفسير السورة ذكر عدد آياتها وأنها مكية ثم نقل رواية عن ابن عباس قال فيها : (إنها مكية غير آيتين منها فيهما ذكر عيينة بن حصن الفزاري)[٤] ورواية أخرى عن قتادة (أنها مكية)[٥] ، والمتتبع الدقيق للمكي والمدني يجد ان الرازي من حيث الطرح النظري يكاد يحصر فائدة هذه المعرفة في حدود الناسخ والمنسوخ لما تبين سابقا من أن معرفة تأريخ النزول أساس في تحديد أي الآيات ناسخة وأيها منسوخ وما يترتب عليه من بناء الأحكام الشرعية فيقول في أول تفسيره لسورة إبراهيم(ع) : (إعلم أن الكلام في أن هذه السورة مكية أو مدنية طريقه الآحاد ومتى لم يكن في السورة ما يتصل

(١) بحوث في تاريخ القرآن وعلومه : ٢٨٩

(٢) التفسير الكبير : ١٧ / ٣

(٣) نفسه : ١٧ / ٣

(٤) نفسه : ٢١ / ٧٣

(٥) نفسه : ٢١ / ٧٣

بالأحكام الشرعية فنزولها بمكة والمدينة سواء وإنما يختلف الغرض في ذلك إذا حصل فيه ناسخ ومنسوخ فيكون فيه فائدة عظيمة)[1] ، ولنا على هذا القول ملاحظات :

قد يوحي قول الرازي : (فنزولها بمكة والمدينة سواء) اعتماده البعد المكاني في التفريق بينهما إلا أن حصر الفائدة من هذه المعرفة في مجال النسخ عنده ينقض هذا التصور* لما ثبت من نزول بعض الآيات في مكة بعد الآيات النازلة في المدينة ، وعلى هذا فإن الفائدة المرجوة من النسخ لن تتحقق وهذا خلاف الغرض .

لقد حاول الرازي حصر فائدة المكي والمدني في النسخ مع أنه كثير التحفظ بشأن هذا الموضوع حتى لا تكاد تقف على قول جازم له بأن هذه الآية ناسخة وهذه منسوخة كما سيتضح لاحقا .

فبالرغم من ان الطرح النظري يؤكد حصر الفائدة في مجال النسخ إلا أن الواقع التطبيقي قد يضعف ذلك لما نجده في بعض التوظيفات الدلالية للمكي والمدني في غير موضوع النسخ كما سيتضح .

فمثلا نجد الرازي يعتمد ظرف النزول في ذكر وجه تفسيري محتمل لآية معينه كما هو في قوله تعالى : (طَٰهَٰ مَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡقُرۡءَانَ لِتَشۡقَىٰٓ إِلَّا تَذۡكِرَةٗ لِّمَن يَخۡشَىٰ) (طه١-٣) إذ يقول : (وخامسها أن هذه السورة من أوائل ما نزل بمكة وفي ذلك الوقت كان عليه السلام مقهورا تحت ذل أعدائه فكأنه سبحانه قال له : لا تظن أنك تبقى على هذه الحالة أبدا بل يعلو أمرك ويظهر قدرك فإنا ما أنزلنا عليك مثل هذا القرآن لتبقى شقيا فيما بينهم بل تصير معظما مكرما)[2]

وفي موضع آخر يضعف استدلالا معينا اعتمادا على ظرف النزول كما هو في قوله تعالى : (وَٱلۡخَيۡلَ وَٱلۡبِغَالَ وَٱلۡحَمِيرَ لِتَرۡكَبُوهَا وَزِينَةٗۚ وَيَخۡلُقُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ) (النحل:٨) استدل قوم بهذه الآية على حرمة لحوم الخيل فقالوا : إن منفعة الأكل أعظم من منفعة الركوب ، فلو كان أكل لحم الخيل جائزا كان أولى بالذكر وحيث لم يذكره علمنا أنه يحرم أكله)[3]

وفي مقام الجواب استحسن الرازي القول : (لو دلت هذه الآية على تحريم أكل هذه الحيوانات لكان تحريم أكلها معلوما في مكة لأجل أن هذه السورة مكية ولو كان الأمر كذلك

---

(١) المصدر الكبير : ١٩ / ٧٢

يمكن حمل هذا القول على التغليب إذ أن أغلب ما نزل من المكي في مكة .

(٢) التفسير الكبير : ٢٢ / ٤

(٣) نفسه : ١٩ / ٢٢٩ – ٢٣٠

لكان قول عامة المفسرين والمحدثين أن لحوم الحمر الأهلية حرمت عام خيبر باطلا لأن التحريم لما كان حاصلا قبل هذا اليوم لم يبق لتخصيص هذا التحريم بهذه الشبهة فائدة)[1]

ونجد الرازي يبحث عن مخرج تأويلي لوجود تعارض مضموني بين تفسير معين وكون السورة مكية النزول كما هو في قوله تعالى ﴿وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا﴾ (الاسراء: ٦٠) فقد تساءل الرازي عن حقيقة الرؤيا الواردة في الآية الشريفة فذكر لها عدة أحوال منها :أن الرؤيا التي رآها (ص) (أنه يدخل مكة وأنه أخبر بذلك أصحابه فلما منع عن البيت الحرام عام الحديبية كان ذلك فتنة لبعض القوم ... فلما جاء العام المقبل دخلها ، وأنزل الله تعالى : ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ (الفتح: ٢٧)[2] .

غير أن الرازي أورد على هذا القول إشكالا هو أن (هذه السورة مكية وهاتان الواقعتان مدنيتان)[3] ، وأجاب عنه بالقول : (وهذا السؤال ضعيف ؛ لأن هاتين الواقعتين مدنيتان أما رؤيتهما في المنام فلا يبعد حصولها في مكة)[4]

وفي موضع آخر نجده يعالج المسألة بشكل آخر هو افتراض أن الآية محل البحث مدنية مع أن السورة مكية كما في قوله تعالى : (﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: ٤٣) ففي مقام تحديد هوية (من عنده علم الكتاب) ذكر الرازي أقوالا عدة منها ان المراد بهم أهل الكتاب من الذين آمنوا برسول الله (ص) وهم عبد الله بن سلام وسلمان الفارسي وتميم الداري[5] ، وقد أشكل على هذا القول سعيد بن جبير إذ أن سورة الرعد مكية فلا يجوز أن يراد به ابن سلام وأصحابه ؛ لأنهم آمنوا في المدينة بعد الهجرة[6] .

---

(١) التفسير الكبير : ١٩ / ٢٣٠

(٢) المصدر نفسه : ٢٠ / ٢٣٦

(٣):نفسه : ٢٠ / ٢٣٦

(٤) نفسه : ٢٠ ٢٣٦

(٥) نفسه : ١٩ / ٦٩

(٦) نفسه : ١٩ / ٦٩

وفي مقام الجواب عن هذا الإشكال قال الرازي : (هذه السورة وإن كانت مكية إلا أن هذه الآية مدنية)[1]

وفي موضع آخر يعتمد الرازي على الإمكان اللغوي للخروج من تعارض محتمل بين كون السورة مكية وأحد الوجوه المحتملة في التفسير كما هو في قوله تعالى : (لا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ) (البلد: ١-٢) ، فقد ذكر الرازي أن أحد الوجوه المحتملة في تفسير قوله : (وأنت حل بهذا البلد) (أي لست بآثم وحلال لك أن تقتل بمكة من شئت وذلك أن الله تعالى فتح عليه مكة وأحلها له وما فتحت على أحد قبله فأحل ما شاء وحرم ما شاء وفعل ما شاء فقتل عبد الله بن خطل وهو متعلق بأستار الكعبة ..)[2] ثم ذكر رواية عن رسول الله (ص) تؤكد هذا المعنى جاء فيها : (إن الله حرم مكة يوم خلق السماوات والأرض فهي حرام إلى أن تقوم الساعة لم تحل لأحد قبلي ولن تحل لأحد بعدي)[3] ، ثم بعد ذلك أورد الإشكال المحتمل فقال : (فإن قيل : إن هذه السورة مكية وقوله (وأنت حل) إخبار عن الحال والواقعة التي ذكرتم أنما حدثت في آخر مدة هجرته إلى المدينة فكيف الجمع بين الأمرين ؟)[4] فأجاب عنه بالقول : (قلنا : قد يكون اللفظ للحال والمعنى مستقبلا كقوله تعالى : (إنك ميت) وكما إذا قلت لمن تعده الإكرام والحباء : أنت مكرم ومحبو ، وهذا من الله أحسن ؛ لأن المستقبل عنده كالحاضر بسبب أنه لا يمنعه عن وعده مانع)[5]

وافاد الرازي من كون الآية مكية بإثبات بعد إعجازي للنص لان المدلول الحقيقي للنص غير متحقق في الآن وإنما هو واقع في مستقبل الأيام ، وعلى هذا فإن الدلالة السياقية للآية هي البشارة والتطمين .

يقول الرازي في تفسير قوله تعالى : (فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ) (الكوثر: ٢) : (السورة مكية في أصح الأقوال وكان الأمر بالنحر جاريا مجرى البشارة بحصول الدولة وزوال الفقر والخوف)[6]

ومما تقدم يتضح أن الرازي تعامل مع الظرف النزولي لآيات القرآن الكريم كواقع لا بد على المفسر أن يضعه بعين الاعتبار أثناء بحثه عن دلالة النص ، وهذا يؤكد أن قصر فائدته في إطار بحث النسخ أمر فيه نظر .

---

(١) التفسير الكبير : ١٩ / ٦٩ – ٧٠

(٢) المصدر نفسه : ٣١ / ١٧٩

(٣) السيرة النبوية : ٢ / ٤١٥ – ٤١٦ ، وينظر : التفسير الكبير : ٣١ / ١٨٠

(٤) التفسير الكبير : ٣١ / ١٨٠

(٥) نفسه : ٣١ / ١٨٠

(٦) نفسه : ٣٢ / ١٣٢

الرواية التفسيرية :

تعد الرواية واحدة من أهم المصادر التفسيرية ولاسيما عند المفسرين ذوي الاتجاه الروائي ،بل إن منطلق التفسير كان في أساسه منطلقا روائيا ، وقد أكد القرآن الكريم هذه الحقيقة فقال:(بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) (النحل: ٤٤) فقد كانت الرواية عن الرسول (ص) هي المرجع الأول لفهم غوامض الآيات وحل مشاكلها[١] ، غير أن الرواية لم تقف عند حدود المنقول عنه (ص) بل تعدت ذلك إلى المنقول عن غيره من الصحابة ومن يليهم ، حتى اصطلح عليه عند المتأخرين التفسير بالمأثور أو التفسير بالمنقول .

يقول الأستاذ عبد الرحمن الطاهر : (إن كل تفسير نقل من السلف إلى الخلف يطلق عليه كلمة (المنقول) أو (المأثور) وليس التفسير المنقول مقصورا على الرسول (ص) والصحابة والتابعين)[٢] .

غير أن العمدة في ذلك كله هو المروي عن الرسول (ص) ، يقول الزركشي : (فإن تفسيره عندهم بمنزلة المرفوع إلى النبي (ص))[٣]

اما عداه من اجتهادات الصحابة ومن يليهم فهي راجعة إلى أصل اللغة وهذا يقع ضمن إطار معاصرة النص لنفسه ، أو إلى اختيارات المفسر وهذا يقع ضمن معاصرة النص لمفسره[٤] .

ثم إن اعتماد الحديث النبوي مصدراً كشفياً عن الدلالة القصدية لمنشئ النص إنما يرجع إلى كون الرسول (ص) القارئ المثالي للنص ، إذ أن هذا القارئ هو الأقدر على تحديد تلك القصدية[٥] .

وقد يواجه المفسر بعض العقبات التي تحد من دور الرواية في المجال التفسيري وهي :

القلة النسبية في الأحاديث المروية عنه (ص) في المجال التفسيري بالمقارنة مع ما روي عنه (ص) في غيرها من المجالات حتى اعترف الدكتور الذهبي مع اعتدال في المسألة بأن أحاديث التفسير لم تكن شاملة لجميع الكتاب الكريم[١] .

---

(١) التفسير والمفسرون : ١٧٣/١

(٢) مقدمة تفسير مجاهد : ١٥ – ١٦

(٣) البرهان : ٢ / ١٧٤

(٤) ينظر : مناهل العرفان : ٢ / ٣٨٩

(٥) ينظر : الاستقبال بين الثابت والمتغير اللساني ، مجلة اللغة العربية وآدابها : ١٥٧

أن أغلب الروايات – إن لم يكن جميعها – الواردة في هذا الخصوص مع صحة سندها وردت عن طريق ا لآحاد وهو طريق لا يفيد أكثر من الظن وعليه فإنه لا يمكن الجزم اعتمادا على الرواية بأن إرادة وقصدية المنشئ تعالى هي ما دلت عليه تلك الرواية ، ويذكر الأنصاري : (إن ما ورد عنه (ص) عن طريق الآحاد في تفاصيل البرزخ والمعاد ونحو ذلك لا يجب التصديق به مطلقا والاعتماد عليه في المقام وإن كان طريقه صحيحا ؛ لأن خبر الواحد ظني ..)[٢]

إن أغلب ما روي عنه (ص) لم يكن في مقام التفسير المفهومي للنص بل كان في مقام بيان إفراده وتفاصيله ومصاديقه وجزئياته ، فآيات القرآن قواعد كلية ومفاهيم عامة ، ولكن جزئياتها وحدودها وتفاصيلها ومصاديقها تعرف بواسطة المروي عنه (ص)[٣]

غير أن هذه العقبات لم تحد من تعامل الكثير من المفسرين مع الروايات التفسيرية إذ أن انسجامها مع ظاهر النص وعدم معارضتها له في كثير من الأحيان* من جهة ، وتمركزها حول الدور الإرشادي في الاستفادة من ضم الآية إلى اختها من جهة ثانية ، وأمكانية استنباط معنى مفهومي من خلال تراكم التفاسير للمصداقية المروية حول آية معينة[٤] من جهة ثالثة ، هون من خطب تلك العقبات مما دفع الكثير من المفسرين إلى البحث عن الأوجه الفعلية التي يمكن الإفادة منها في البحث الروائي فعدوا منها :

بيان المجمل في القرآن الكريم : فمن الواضح لدى الجميع أن الكثير مما جاء في القرآن من أحكام الصلاة وأوقاتها والزكاة وغيرها جاء مجملا غير مفصل فجاءت السنة مبينة لعدد الركعات وأوقات الصلوات وغير ذلك[٥] .

توضيح المشكل كتفسيره (ص) للخيط الأبيض والخيط الأسود في الآية الكريمة (أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ

---

(١) ينظر : التفسير والمفسرون : ١ / ٤٩

(٢) مطارحات في قضايا قرآنية : ٦٨

(٣) ينظر : إشراقات قرآنية : ٣٩ ، وينظر : مطارحات : ٤٣

وحتى مع فرض التعارض كأن تكون الأحاديث مخصصة لظاهر الكتاب فإن ذلك لا يضعف دور الحديث وذلك بكون ظواهر الكتاب هي الأخرى ظنية بحد ذاتها وبالتالي فإن التعارض يكون بين دلالة الكتاب الظنية الموحي بها ظاهر اللفظ وبين دليل ظني ثبتت حجيته بدليل قطعي ثم إن الدليل المخصص لعموم الكتاب لا يعني مخالفة الكتاب بل هو قرينة لإيضاح المعنى المقصود من الدليل العام) ينظر : القرآن في مدرسة اهل البيت : ١٨١ والبيان : ٤٢٦

(٤) مطارحات في قضايا قرآنية : ٤٣ – ٥٧

(٥) ينظر التفسير والمفسرون : ١ / ٥٥ ، القرآن في مدرسة اهل البيت : ١٧٦

وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ) (البقرة:١٨٧) بأنه بياض النهار وسواد الليل .

تخصيصه للعام كما هو في قوله تعالى : (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ) (الأنعام:٨٢) ، إذ فسر الظلم بالشرك كما جاء في قوله تعالى : (وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ) (لقمان:١٣) .

تقييده المطلق كما هو في قوله تعالى : (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (المائدة:٣٨) ، إذ قيدها باليمين[١] .

بيان مصاديق الآية كما في تفسير قوله تعالى : (صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ) (الفاتحة:٧) فقد فسرتها السنة باليهود والنصارى[٢] .

بيان الحقيقة الشرعية كما هو في الصلاة والزكاة والحج فإنها مصطلحات شرعية خاصة لا بد لمعرفة دقائقها وماهياتها من مراجعة الشريعة[٣] .

بيان بعض التفاصيل غير الواردة في الآية كما هو في (رجم المحصن)[٤].

بيان النسخ بأن يبين أن آية كذا ناسخة للآية كذا[٥] .

تأكيد مضمون الآية وذلك بأن تأتي السنة موافقة لما جاء به الكتاب ويكون القصد من ذلك تأكيد الحكم وتقويته كما هو في قوله (ص) : (لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه) فهو تأكيد[٦] لقوله تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا) (النساء:٢٩)

موقف الرازي من الروايات التفسيرية :

أما موقف الرازي النظري من البحث الروائي فيمكن استظهاره من تفسيره لقوله تعالى : (بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) (النحل:٤٤) إذ يقول : (ظاهر هذا الكلام يقتضي أن هذا الذكر مفتقر إلى بيان رسول الله (ص) والمفتقر إلى البيان مجمل فظاهر هذا النص يقتضي أن القرآن كله مجمل فلهذا المعنى قال بعضهم : متى

(١) ينظر : التفسير والمفسرون : ١ / ٥٥ – ٥٦

(٢) تفسير ابن كثير : ١ / ٣١

(٣) التفسير والمفسرون (معرفة) : ١ / ١٨٥

(٤) التفسير والمفسرون (الذهبي) : ١ / ٥٧ ، التفسير والمفسرون (معرفة) : ١ / ١٨٦

(٥) التفسير والمفسرون للذهبي : ١ / ٥٧

(٦) التفسير والمفسرون للذهبي : ١ / ٥٧

وقع التعارض بين القرآن وبين الخبر وجب تقديم الخبر ؛ لأن القرآن مجمل والدليل عليه هذه الآية والخبر مبين له بدلالة هذه الآية والمبين مقدم على المجمل)[1] ، ثم أجاب عن ذلك قائلا : (إن القرآن منه محكم ومنه متشابه والمحكم يجب كونه مبينا فثبت ان القرآن ليس كله مجملا بل فيه ما يكون مجملا فقوله : (لتبين للناس ما نزل إليهم) محمول على المجملات)[2]

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 ، وفيما يلي نستعرض بعض الأمثلة التي جاء فيها الحديث وسيلة تفسيرية لنخلص منها إلى الملامح العامة لمنهج الرازي في الاستفادة من هذه الوسيلة ، فمثلا نجده في تفسير قوله تعالى : (وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْماً مَقْضِيّاً) (مريم: ٧١) يلجأ إلى حشد الرواية التفسيرية ليرجح بها أحد التفاسير المحتملة لقوله (واردها) في الآية الشريفة فقد ذكر أنها تحتمل أحد تفسيرين :

الأول : أنه يراد بالورود في الآية الدنو من جهنم وان يصير حولها .

الثاني : يذهب إلى أن الورود هو الدخول في النار[3] .

ثم يرجح الرازي الاختيار الثاني مستدلا عليه بعدة أدلة :

فيقول : (ويدل عليه الآية والخبر إما الآية ...)[4] ، ثم يأخذ بسرد الآيات التي تدل على هذا التفسير حتى يصل إلى الرواية فيقول : (وأما الخبر فهو أن عبد الله بن رواحة قال : (أخبر الله عن الورود ولم يخبر بالصدور فقال عليه السلام : يا ابن رواحة إقرأ ما بعدها (ثم ننجي الذين اتقوا) وذلك يدل على أن ابن رواحة فهم من الورود الدخول ، والنبي (ص) ما أنكر عليه في ذلك)[5] ، ثم يستمر الرازي بحشد الروايات التي تؤيد هذا المعنى إلى أن يصل إلى ذكر تساؤل يقتضيه القول بهذا التفسير هو كيفية الدخول إلى النار دون أن يمس المؤمنين الضرر[6] ، فيذكر لذلك عدة أجوبة تفسيرية من بينها مروية عن جابر بن عبد الله عن رسول الله

(١) التفسير الكبير : ٢٠ / ٣١

(٢) المصدر نفسه : ٢٠ / ٣١

(٣) المصدر نفسه : ٢١ / ٢٤٣

(٤) المصدر نفسه : ٢١ / ٢٤٣

(٥) المصدر نفسه : ٢١ : ٢٤٣

(٦) المصدر نفسه : ٢١ / ٢٤٣

(ص) : (أنه سأل رسول الله (ص) فقال : إذا دخل أهل الجنة قال بعضهم لبعض : أليس وعدنا ربنا بأن نرد النار ؟ فيقال لهم : قد وردتم وهي خامدة)[1] أي أنه لم يقف بالرواية عند حدود تفسير اللفظة بل راح يفسر بها كيفيته .

وفي موضع آخر يأتي الحديث النبوي مخصصا لظاهر القرآن كما هو في قوله تعالى : (وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ) (النساء:١٢) إذ يقول الرازي : (إعلم أن ظاهر هذه الآية يقتضي جواز الوصية بكل المال وبأي بعض أريد ... إلا أننا نقول : هذه العمومات مخصوصة من وجهين :

الأول : في قدر الوصية فأنه لا يجوز الوصية بكل المال بدلالة القرآن والسنة ، أما القرآن ... وأما السنة فهي الحديث المشهور في هذا الباب وهو قوله عليه الصلاة والسلام (الثلث والثلث كثير أنك أن تترك ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس)[2] ، ثم ينتقل إلى التخصيص الثاني فيقول : (والوجه الثاني : تخصيص عموم هذه الآية في الموصى له وذلك لأنه لا يجوز الوصية لوارث قال (ص) : ألا لا وصية لوارث)[3]

وقد يعتمد الرواية في تفسير لفظة ما وردت في السياق القرآني تفسيرا مصداقيا كما هو قوله تعالى : (الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ) (الرعد:٢٩) فقد تساءل الرازي عن معنى كلمة (طوبى) في الآية الشريفة وهل المراد منها المعنى اللغوي ام أراد بها الشارع معنى خاصا ؟ فذكر لذلك أجوبة متعددة منها ما هو مفهومي ومصدره اللغة ومفاده أن (الطوبى) مصدر من طاب ، ومعنى (طوبى : أصبت طيبا)[4] .

ومنها مصداقي ومصدره الرواية فيقول : (إنها اسم شجرة في الجنة روي عن رسول الله (ص) إنه قال : (طوبى شجرة في الجنة غرسها الله بيده تنبت الحلي والحلل وإن اغصانها لترى من وراء سور الجنة)[5]

---

(١) التفسير الكبير : ٢١ / ٢٤٤ .

(٢) المصدر نفسه : ٩ / ٢٢٤ .

(٣) المصدر نفسه : ٩ / ٢٢٤ ، وينظر : ٩ / ٢٠٩ .

(٤) المصدر نفسه : ١٩ / ٥٠ .

(٥) المصدر نفسه : ١٩ / ٥٠ .

ولا يخفى أنه لا تعارض بين التفسيرين غير أن الأول مفهومي والثاني مصداقي ، إذ من الممكن حمل هذا المصداق على هذا المفهوم دون حرج لكونه دلالة منطقية كلية .

وقد يعتمد الرواية عاملاً مساعداً في حصر اللفظ بأحد أفراده كما هو قوله تعالى : (وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) (ابراهيم:٢٢) ، فبالرغم من أن لفظ (الشيطان) من حيث الانطباق لا يمتنع أن يراد به (إبليس) أو غيره من الشياطين كونه اسم جنس يمكن فرضه على أي فرد من أفراده إلا أن الرازي صرف معناه إلى أحد أفراده دون غيره وهو (إبليس) فقال : (واما الشيطان فالمراد به (إبليس) ؛ لأن لفظ (الشيطان) لفظ مفرد يتناول الواحد ، وإبليس رأس الشياطين ورئيسهم فحمل اللفظ عليه أولى ، لا سيما وقد قال رسول الله (ص) : (إذا جمع الله الخلق وقضى بينهم يقول الكافر قد وجد المسلمون من يشفع لهم فمن يشفع لنا ، ما هو إلا إبليس هو الذي أضلنا فيأتونه ويسألونه فعند ذلك يقول هذا القول)[1] ، أي الآية الشريفة ، والرواية كما هو واضح قد صرحت بأن القائل هو إبليس بعينه دون غيره .

ومن المجالات الدلالية الأخرى التي وظف الرازي فيها الرواية : مجال التفسير المفهومي ، كما هو في تفسيره لقوله تعالى: (فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ) (الأنعام:١٢٥) فقد فسر الرازي الشرح الوارد في الآية بأنه سعة الصدر لقبول ذلك الأمر[2] ، ثم بين هذه السعة قائلا : (إذا اعتقد الانسان في عمل من الاعمال أن نفعه زائد وخيره راجح مال طبعه إليه وقويت رغبته في حصوله وحصل في القلب استعداد شديد لتحصيله فتسمى هذه الحالة سعة النفس)[3] ، ثم استطرد بالحديث إلى أن قال : (قال المفسرون : لما نزلت هذه الآية سئل رسول الله (ص) وقيل له : كيف يشرح الله صدره ؟ فقال عليه السلام : (يقذف فيه نورا حتى ينفسح وينشرح) ، فقيل : وهل لذلك إمارة يعرف بها ؟ فقال عليه

(١) التفسير الكبير : ١٩ / ١١٠

(٢) نفسه : ١٣ / ١٤٨

(٣) نفسه : ١٣ / ١٤٩

السلام : (الإنابة إلى دار الخلود والتجافي عن دار الغرور والاستعداد للموت قبل نزول الموت)[1] ، ثم عقب على تلك الرواية قائلا : (وأقول هذا الحديث من أدل الدلائل على صحة ما ذكرناه من تفسير شرح الله الصدر)[2]

وهذا يعني أن الرواية كانت دليلا على التفسير المفهومي الذي تبناه لسعة النفس التي تعني الانشراح .

وقد يعتمد الرازي الرواية مبيناً الإجمال الحاصل في الآية كما هو في قوله تعالى : ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَاسْأَلْ بَنِي إِسْرائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُوراً﴾ (الاسراء:١٠١) فقوله تعالى : (تسع آيات) مجمل إذ لا يعلم ماهية تلك الآيات فأخذ الرازي يبحث عن تفسير مبين لها فقال : (وفي تفسير قوله تعالى : (تسع آيات بينات)أقوال أجودها ما روى صفوان بن عسال إنه قال : إن يهوديا قال لصاحبه : إذهب بنا إلى هذا النبي نسأله عن تسع آيات فذهبا إلى النبي (ص) وسألاه عنها فقال : (هن أن لا تشركوا بالله شيئا ولا تسرفوا ولا تزنوا ولا تقتلوا ولا تسحروا ولا تأكلوا الربا ولا تقذفوا المحصنة ولا تولوا الفرار يوم الزحف وعليكم خاصة اليهود أن تعدلوا في السبت) ، فقام اليهوديان فقبلا يديه ..)[3]

وقد يورد الرازي الرواية ليزيد في الكشف عن حقيقة الأمر المتحدث عنه في الآية كما هو في تفسير قوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلاً﴾ (الكهف:١٠٧) فالآية ذكرت الفردوس دون شرح لحقيقتها ، ويجد الرازي شرحها في الحديث فينقل رواية عن رسول الله (ص) أنه قال : (الجنة مائة درجة ما بين كل درجتين مسيرة مائة عام والفردوس أعلاها ، درجة ومنها الانهار الأربعة والفردوس من فوقها فاذا سألتم الله الجنة فأسألوه الفردوس فأن فوقها عرش الرحمن ومنها تتفجر انهار الجنة)[4] .

كما تأتي الرواية تبين هوية شخص مذكور في الآية بوصفه دون اسمه كما هو الحال في قوله تعالى : ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لا أَبْرَحُ حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُباً﴾ (الكهف:٦٠) إذ لم تصرح الآية بهوية فتى موسى (ع) فتساءل الرازي عنه وذكر في ذلك أقوالا كان منها ما يرجع إلى الخبر فقال : (اختلفوا في فتى موسى فالأكثرون على أنه يوشع بن نون)[5] ثم ساق

(١) التفسير الكبير : ١٣ / ١٤٩

(٢) المصدر نفسه : ١٣ / ١٤٩

(٣) المصدر نفسه : ٢١ / ٦٤

(٤) المصدر نفسه : ٢١ / ٧٥

(٥) المصدر نفسه : ٢١ / ١٤٤

حديثا يؤكد ذلك فقال : (روى القفال عن سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن سعيد عن عباس عن أبي هريرة عن ابي بن كعب عن النبي (ص) يقول : فتاه يوشع بن نون)[1]

وعلى هذا سار الرازي في كثير من المجالات التي قد تحتاج إلى كاشف يعتمد استحضار نية المنشئ من خلال قارئه المثالي والرجوع بالنص إلى وقت نزوله .

ومن خلال دراسة الرواية في تفسير الرازي يمكن تسجيل بعض الملاحظات :

١- لم يلتزم الرازي بمنهج معين في تعامله مع البحث الروائي كما هو الحال عند المتأخرين من المفسرين* بل كانت الرواية تأتي في تفسيره بشكل عرضي استطرادي .

٢- إن هناك تنوعا روائيا عند الرازي أي أنه لم يقف عند حدود الرواية التفسيرية بل حاول استثمار الكثير من الروايات في شتى الأصعدة .

٣- إن الرواية في تفسير الرازي في كثير من الاحيان لم تكن الوسيلة المركزية في الاستدلال وإنما كانت عاملا مساعدا في ذلك ، والذي يظهر أن السبب في ذلك هو حذره من الأسانيد الروائية .

(١) التفسير الكبير : ٢١ / ١٤٤

* ينظر على سبيل المثال تفسير الميزان إذ أفرد بحثا روائيا خاصا لكل مجموعة من الآيات .

المبحث الثاني معاصرة النص لنفسه

وذلك بان يدرس النص من خلال معطاة الذاتي والمتمثل بما يلي :.

البناء اللغوي للنص

القراءات القرآنية

البناء اللغوي للنص :

يعد البناء اللغوي للنص الوسيلة المحورية والأساس من بين الوسائل المعتمدة في عملية تحصيل الدلالة النصية وذلك لأن المفروض اللغوي يقتضي ان تدل اللغة بذاتها على .

غير أن طبيعة العلاقة بين جهتي التخاطب المتمثلة بالمنشئ والقارئ وما تتيحه اللغة من إمكانات وقابليات في حرية حركة كل منها وذلك بتمكين المنشئ من إبداء قصديته من خلال إمكاناتها الواقعية والمتمثلة بسعة دلالة مفرداتها وتراكيبها أو المحتملة والمتمثلة في قابلياتها على التحول والتبدل تبعا لإرادة المنشئ اي انها تفسح له المجال بإنشاء الشفرة الخاصة به ضمن تلك القبليات[٢] .

وفي المقابل ما تتيحه للقارئ من سعة التصور المحتملة لدلالة النص في حدود إمكاناتها تاركة له الحرية في اختيار الوجه الأكثر ملائمة لقصدية المنشئ تبعا لما تقوم لديه من مرجحات داخلية وخارجية ، كل ذلك يجعل الضرورة تقتضي على الباحث في بعض الاحيان عدم الاكتفاء باللغة والخروج عنها لترجيح تلك المعاني التي تحتملها أو التي تسمح بها إلا أن اللغة تبقى هي المحور الأساس في عملية التحصيل الدلالي .

ولهذا السبب نجد أن المحلل النصي يحاول أن يرصد كل حركات النص وتغيراته المتوقعة وغير المتوقعة في بنائه اللغوي ليتوصل من خلال هذا الرصد إلى تحديد المحتوى الدلالي ، وقد يحاول بعض المحللين رصد أكبر قدر ممكن من التحركات اللغوية ليعزز من خلالها أطروحته أو تصوراته لمعنى النص .

وإذا كان ما تقدم من طرح يعم جميع النصوص بغض النظر عن مصادرها وغاياتها فإن الامر يزداد تأكيدا في النصوص التي تحمل الطابع الديني وذلك لأن قصدية الاتصال أمر مفروغ منه

(١) ينظر علم الدلالة : ٥٧ .

(٢) ينظر إشكاليات القراءة وآليات التأويل : ٢١ .

فضلا عن ذلك الطابع الكمالي التي تمتاز به بعضها كالقرآن الكريم ، فهو على سبيل المثال بناء لغوي ديني يحمل الطابع الكمالي بكونه معجزا من حيث المحتوى والتركيب ولهذا نجده حتم على القوم في مقام التعامل معه رصد تحركاته وعدها نابعة عن إرادة جدية وقصدية مسبقة وإن أي زيادة أو نقيصة في تحركاته إنما هو عمل يرجع إلى إرادة في المعنى لم تكن لتتم لولا ذلك التغير[١] .

وبناء على هذا التصور أخذ مفسرو القرآن بالبحث عن معنى النص منطلقين في ذلك من تحليلهم لمستوياته اللغوية الإفرادية منها والتركيبية فقد حاولوا رصد حركته التركيبية واستثمارها دلاليا ، إذ ان النحو مع بعده الشكلي فإنه يحمل من حيث المحتوى الداخلي بعدا دلاليا كبيرا[٢] .

يقول القيسي : (بمعرفة حقائق الإعراب تعرف أكثر المعاني وينجلي الإشكال وتظهر الفوائد ويفهم الخطاب وتصرح معرفة حقيقة المراد)[٣]

ويقول الدكتور محمد حماسة : (والنحو من اللغة كالقلب من الجسم الإنساني وإذا كان القلب يمد الجسم الإنساني بالدم الذي يكفل له الحياة فإن النحو يمد الجملة بمعناها الأساس الذي يكفل لها الصحة ويحدد لها عناصر هذا المعنى)[٤] ، ويذكر الدكتور حماسة : (أن الجملة قد تصاغ بصيغة معينة وتحتمل عدة معان مختلفة بعضها بطريق التضمن وبعضها بطريق الالتزام وبعضها بطريق الدلالة المباشرة وبعضها بطريق الإيحاء أو الرمز)[٥]

ويقول الدكتور حسام الجمل : (إن أساليب الكلام كثيرة ، ولكل أسلوب دلالته المناسبة لمقامه ومناسبته ، ولا بد لكل قارئ لكتاب الله العزيز أن يقف عند أجزاء النص الشريف فيطيل النظر ويعمق التفكير في فهم النص أولا للوصول إلى إدراك دقيق لمعانيه ودلالته ، فمقام التنكير ودلالته غير مقام التعريف ودلالته)[٦]

ولعل محاولة الشيخ عبد القاهر الجرجاني تعد المحاولة الرائدة في استكناه المعاني النحوية وذلك من خلال طرحه لنظرية النظم التي يقول فيها : (إعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الموضع الذي يقتضيه (علم النحو) وتعمل على قوانينه وأصوله وتعرف مناهجه التي نهجت

---

(١) ينظر : من بلاغة القرآن : ١٠٥ .

(٢) معاني النحو : ١ / ٩ .

(٣) مشكل إعراب القرآن : ١ / ٦٣ .

(٤) النحو والدلالة : ٩ – ١٠ .

(٥) نفسه : ١٠ .

(٦) الدلالة النحوية في السور السبع الطوال : ٩٦ .

فلا تزيغ عنها وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخل بشيء منها)[١] ، وقال عن النظم في موضع آخر : (إنه عبارة عن توخي معاني النحو في معاني الكلم)[٢]

ولهذا السبب نجد العلماء اشترطوا في من يريد التفسير الإحاطة بهذا العلم ، يقول السيوطي وهو في معرض حديثه عن شروط المفسر : (النحو لأن المعنى يتغير ويختلف باختلاف الإعراب فلا بد من اعتباره)[٣]

ولما كان المعنى التركيبي لا يتم إلا من خلال التفاعل المستمر بين ذلك التركيب وبين المفردات المكونة له من حيث وجودها المادي (المعجمي)[٤] أو هيئة تركيبها (بنائها الصرفي)[٥] كان لزاما على المفسر وهو في صدد البحث الدلالي في النص أن يتناول تلك المفردات ويحدد معانيها المعجمية ودلالتها الصرفية .

فالمادة المعجمية للمفردة تقدم للمفسر المنطلق الأساس في عملية تحديد معنى التركيب وطبيعة الإسناد وهل هو حقيقي أم مجازي ؟ و تمكنه من رصد التغير الدلالي الحاصل في بعض الألفاظ أثناء استخدامها القرآني وكذلك يمد البحث المعجمي المفسر بالتصور اللازم عن طبيعة اللفظ من حيث انطباقه على مدلوله وهل هو من ألفاظ العموم أم من ألفاظ الخصوص أم هو من المشترك أم من المتباين وما هي الفوارق الدلالية التي بين الألفاظ التي ظاهرها الترادف[٦] .

ولهذا نجد السيوطي يذكر أن معرفة اللغة (المعجم) شرط من شروط المفسر ويعلل ذلك : (لأن بها يعرف شرح مفردات الألفاظ ومدلولاتها بحسب الوضع ، قال مجاهد : لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر ان يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالما بلغات العرب)[٧] .

ولعل ما روي عن الخليفة الثاني (رض) يكشف عن مدى اهتمام القوم بالربط بين المدلول المعجمي للفظ ومدلوله السياقي فقد روى صاحب كتاب المباني : (أن عمر رضي الله عنه التبس عليه معنى الحرج فقال : أبغوا إلّي أعرابيا واجعلوه من بني كنانة مدلجيا فأتي براع من بني مدلج فقال : ما الحرجة فيكم ؟ فقال : الشجرة التي لا تصل إليها راعية ولا وحشية . فقال

---

(١) الدلائل : ٨٠ .

(٢) نفسه : ٣٦٢ .

(٣) الاتقان : ٢ / ٣٩٧ .

(٤) ينظر : النحو والدلالة : ٩ .

(٥) ينظر : الإعجاز الصرفي : ٤٩ ، وصف اللغة العربية دلاليا : ٢٦٢ .

(٦) ينظر : علوم القرآن عند المفسرين : ٣ / ٣٣٠ وما بعدها .

(٧) الاتقان : ٢ / ٣٩٧

عمر : فكذلك قلب الكافر لا تصل إليه المعرفة والرغبة في الإسلام ، كما لا تصل الراعية إلى الموضع الذي التف فيه الشجر)[1] ، وقد عقب صاحب الكتاب على ذلك بالقول : (وكأن الحرج جماعة شجر ملتف له شوك)[2]

وتكشف لنا هذه الرواية أهمية الدلالة المعجمية في مجال البحث التفسيري فلولا وقوف الخليفة على المعنى المعجمي لكلمة (حرج) لما أمكن فهم قوله تعالى :فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ) (الأنعام:١٢٥) .

وإذا كان المعجم يوفر لنا المادة الأساس أو الجذر اللغوي للفظة فإن الصرف يوفر لنا الهيئات التركيبية المحتملة له وما تحمله كل هيئة من دلالة مستقلة عن اختها التي تشترك معها في المادة نفسها يقول الدكتور إبراهيم أنيس ٠ (هناك نوع من الدلالة يستمد عن طريق الصيغ وبنيتها ... فكلمة (كذاب) تزيد في دلالتها على كلمة (كاذب) وقد استمدت هذه الزيادة من تلك الصيغة المعينة فاستعمال كلمة (كذاب) يمد السامع بقدر من الدلالة لم يكن ليصل إليه أو يتصوره لو أن المتكلم استعمل (كاذب)) [3]

ويقول الدكتور فاضل السامرائي : (ولا شك أنه لو لم يختلف المعنى لم تختلف الصيغة إذ كل عدول عن صيغة إلى أخرى لا بد أن يصحبه عدول عن معنى إلى آخر)[4]

ولما كان كل تغيير في البنية يفترض أن يعقبها اختلاف في المعنى تبعا لذلك[5] كان من الشروط الواجب توافرها عند من يريد التفسير أن يحيط بعلم التصريف لأنه به تعرف الأبنية والصيغ[6] .

ولم يغفل القوم الدلالة المستوحاة من جرس ألفاظ النص وموسيقاه ذلك لأن نغمة الجمل وجرس الألفاظ وفواصل الآيات مناسبة للمشهد والأفكار ومقابلة لها وتتنوع بتنوعها وتنسجم بانسجامها[7] .

إلا أن الإنصاف يقتضي القول أن هذا المجال من البحث لم ينل حظه من الاهتمام بشكل كاف كما في غيره من المجالات فعلى سبيل المثال نجد أن من بين أهم الانتقادات الموجهة إلى

---

(١) مقدمتان في علوم القرآن/ المباني : ١٨٧

(٢) نفسه :١٨٧

(٣) دلالة الألفاظ : ٤٧

(٤) معاني الأبنية : ٧

(٥) التأويل اللغوي في القرآن : ١٦٦

(٦) الاتقان : ٢/ ٣٧٩

(٧) البناء الصوتي في البيان القرآني : ٢٨

دلائل الشيخ عبد القاهر الجرجاني الذي حاول فيه تحليل النص القرآني تحليلا لغويا صرفا أنه لم يتناول المستوى الصوتي للنص القرآني[١]* .

فالفهم إذا لا يتم أو يكمل إلا حين يقف السامع أو المحلل على كل هذه الدلالات[٢].

هذا ولا بد من الإشارة إلى أن كل هذه الدلالات هي مستفادة من النص المنطوق به[٣] .

قيمة اللغة دلاليا عند الرازي :

ونحن ندرس تفسير الرازي لا بد من توضيح موقف مفسرنا من بيان القيم الدلالية لمعطيات النص اللغوية .

وقبل الدخول في البحث التطبيقي نود الإشارة إلى أن أساس تعامل الرازي مع اللغة كان مبتنيا على أن اللغة لا تطلب بذاتها عنده بل تطلب وسيلة اقتضتها ضرورة الاتصال ولهذا فإن المراعى في وضعها الأهم فالمهم ، يقول : (كل معنى كانت الحاجة إلى التعبير عنه أهم كان وضع اللفظ بإزائه أولى مثل صيغ الأمر والنهي والعموم والخصوص)[٤] ، ومع أن اللغة اللسانية واحدة من بين الأنظمة الإشارية إلا ان اختيارها للتواصل كان للمميزات الخاصة بها فالحاجة التي دعت الانسان إلى البحث عن وسيلة تواصل اقتضت أن تكون هذه الوسيلة الأكثر قدرة في ادائها للمعاني من جهة والأسهل في الاستعمال من جهة أخرى ، يقول الرازي : (والحكمة في وضع الألفاظ للمعاني ، وهي أن الانسان بحيث لا يستقل بتحصيل جميع مهماته فاحتاج إلى أن يعرف غيره ما في ضميره ليمكنه التوصل به إلى الاستعانة بالغير ولا بد لذلك التعريف من طريق ، والطرق كثيرة مثل الكتابة والإشارة والتصفيق باليد والحركة بسائر الأعضاء إلا أن أسهلها وأحسنها هو تعريف ما في القلوب والضمائر بهذه الألفاظ)[٥] .

وهذا يفسر اتخاذ السماء اللغة اللسانية وسيلة اتصال بالأرض ، وقد آمن الرازي بهذه الحقيقة إيمانا سابقا لقراءته للنص القرآني ولهذا تعامل معه معطًى لغوياً يستوجب فهمه في الغالب من

---

(١) ينظر : دلائل الإعجاز :

* (نعم هناك لدى الشيخ عبد القاهر في كتاب أسرار البلاغة إشارات إلى العلاقة التبادلية بين المستوى الصوتي والدلالي للنص كقوله : (وعلى الجملة فإنك لا تجد تجنيسا مقبولا ولا سجعا حسنا حتى يكون المعنى هو الذي طلبه واستدعاه وساقه نحوه) أسرار البلاغة ١٠

(٢) دلالة الالفاظ : ٤٩.

(٣) نفسه : ٥١ .

(٤) التفسير الكبير : ١ / ٢٤ .

(٥) نفسه : ١ / ٢٥ .

تحليل شفرته تحليلا لغويا مستثمرا في ذلك كل الإمكانيات التي تتيحها اللغة له ناظراً إلى أن ناتج هذا التحليل حجة موجبة للعمل لهذا نجده كثيرا ما يؤكد حجية ظاهر النص[1] ، مع أن هذا الظاهر الموجب للعمل كما يقرر هو ذلك لا يفيد اكثر من الظن في أغلب الأحيان يقول : (دلالة الألفاظ على معانيها ظنية لأنها موقوفة على نقل اللغات ونقل الإعرابات والتصريفات مع أن أول أحوال تلك الناقلين أنهم كانوا آحاداً وراوية الآحاد لا تفيد إلا الظن وأيضا فتلك الدلائل موقوفة على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم النقل وعدم الإجمال وعدم التخصيص وعدم المعارضة العقلية)[2]

وهذا يفسر اعتماد الرازي وسائل أخرى منها ما مّر ذكره ومنها ما سيأتي ذكره ، لتكون سنداً وعوناً وموجهة لناتج الدلالة اللغوية حتى يقف على الاختيار الأكثر مقبولية في التفسير .

وفيما يلي استعراض بعض الأمثلة في ضوء اعتماد الرازي على المستويات اللغوية في مجال التفسير والاستدلال ، فمثلاً نجد الرازي كثيرا ما يراقب حركة النص الداخلية من حيث المعاني النحوية من تقديم وتأخير وحذف وإضمار وفصل ووصل وتعريف وتنكير إلى غير ذلك من التغيرات السياقية التي تعتمد على حركة العناصر داخل النص كما هو في قوله تعالى : (قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (آل عمران:٢٦) إذ نجد الرازي يستثمر التقديم والتأخير بين المبتدأ والخبر في قوله : (بيدك الخير) للاستدلال على ان الإيمان مخلوق من الله في الإنسان لا كما قالت المعتزلة : إنه من الإنسان ، فيقول : (فقوله : (بيدك الخير) يفيد الحصر كأنه قال : بيدك لا بيد غيرك ، كما إن قوله تعالى : (لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ) (الكافرون:٦) أي لكم دينكم لا لغيركم ، وذلك الحصر ينافي حصول الخير بيد غيره فثبت دلالة هذه الآية .. على أن جميع الخيرات منه وبتكوينه وتخليقه وإيجاده وإبداعه)[3] ، ثم قال : (فإذا عرفت هذا فنقول : أفضل الخيرات هو الإيمان بالله تعالى ومعرفته فوجب أن يكون الخير من تخليق الله لا من تخليق العبد وهذا استدلال ظاهر)[4]

وفي مثال آخر نجد الرازي يبحث عن الفائدة الدلالية من مجيء لفظ (الحمد) معرفة في قوله تعالى : (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) (الفاتحة:٢) فذكر أن هذه (أل) إما أن تكون عهدية وهي

---

(١) ينظر : فصل القبليات

(٢) التفسير الكبير : ١ / ٢٨

(٣) المصدر نفسه : ٨ / ٩

(٤) المصدر نفسه : ٨ / ٩

بهذا تعود إلى معهود سابق من الحمد ، أو أن تفيد الاستغراق وعلى هذا يكون المعنى : أن كل ما كان حمدا وثناء فهو لله وحقه وملكه ، أو أنها تفيد الماهية والحقيقة وعليه فإن المعنى يكون أن ماهية الحمد حق لله تعالى وملك له وذلك ينفي كون فرد من أفراد هذه الماهية لغير الله[1] .

وبناء على ما تقدم تكون المحصلة الدلالية من ذلك كله هو أن قوله : (الحمد لله) ينفي حصول الحمد لغير الله تعالى .

وفي موضع آخر نجد الرازي يعتمد على وقوع العطف في الكلام ليستدل من خلاله على عظمة ملاكين من جنس الملائكة ، كما هو في قوله تعالى : (مَنْ كَانَ عَدُوّاً لِلَّهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ) (البقرة:٩٨) فقد تساءل مفسرنا عن الغاية من إفراد جبريل وميكال (عليهما السلام) في الذكر بعد إندراجهما في جنس الملائكة الذين سبق ذكرهم فاجاب عن ذلك بالقول : (أفردهما بالذكر لفضلهما كأنهما – لكمال فضلهما – صارا جنساً آخر سوى جنس الملائكة)[2]

ثم أضاف : (وأعلم أن هذا يقتضي كونهما أشرف من جميع الملائكة)[3] فإستيحاءً من دلالة العطف على التغاير افاد الرازي صفة التمايز بين هذين الملاكين وباقي الملائكة حتى جعلهما كالجنس المستقل .

وفي الموضع السابق نفسه نجد الرازي يفيد من الظهور في موضع الضمور ليستدل على معنى ما ، فقد ذكر الرازي أن سياق الآية السابقة يقتضي ان يكون قوله : (فإن الله عدو للكافرين) هو : (فإن الله عدو لهم) وذلك لدلالة الاسم الموصول السابق عليهم ، إلا أنه جاء بالظاهر ليدل على أن الله تعالى إنما عاداهم لكفرهم وإن عداوة الملائكة كفر)[4]

وقد يعمد الرازي إلى جمع القرائن المتضافرة ليتوصل من خلالها إلى تقرير مدلول معين اقتضاه تصوره الخاص لسياق السورة كما هو في سورة الكوثر فكونها –كما يرى الرازي ذلك – واقعة في موقع الوسطية بين سابقاتها من السور ولاحقاتها إذ يقول : (إن هذه السورة كالتتمة لما قبلها من السور وكالأصل لما بعدها من السور)[5] وذلك لأن ما قبلها من السور كانت –كما يقرر الرازي – تدل على تشريف الرسول (ص) وما بعدها تدل على الطاعة ومحاربة الكفر)[6]

---

(١) التفسير الكبير : ١ / ٢٢٠ – ٢٢١

(٢) نفسه : ٣ / ١٩٨

(٣) نفسه : ٣ / ١٩٨

(٤) نفسه : ٣ / ١٩٨

(٥)نفسه : ٣١ / ١١٨

(٦) ينظر : التفسير الكبير : ٣١/ ١١٩

أما هذه السورة فإنها اختصرت ما تقدم من التشريفات بقوله ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ (الكوثر:١) ومهدت للطاعات والإرشاد إليها[١] بقوله : ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾ (الكوثر:٢) ، إن هذا التصور جعل الرازي يبحث عن الدلائل التي تؤيد أن هذه السورة هي محصلة السور السابقة في دلالتها على عظمة تشريف النبي (ص) معتمدا في ذلك على المعطيات اللغوية للسورة ، فمثلا استغل مجيء الضمير (نا) المتكلمين كناية عن الذات المقدسة للدلالة على عظمة العطية ومن ثم يدل على عظمة تشريف المهدى إليه ، إذ يقول : (وهو أن يكون ذلك محمولا على التعظيم ففيه تنبيه على عظمة العطية لأن الواهب هو جبار السماوات والأرض .. فيا لها من نعمة ما أعظمها وما أجلها ويا له من تشريف ما اعلاه)[٢]

كذلك استغل مجيء بناء الجملة بصورتها الإسمية للدلالة على ذلك فقال : (إنه بني الفعل على المبتدأ وذلك يفيد التأكيد)[٣] كما لحظ مجيء حرف التأكيد في صدر الجملة ليستفيد منه في زيادة ذلك التأكيد فقال : (إنه تعالى صدر الجملة بحرف التأكيد الجاري مجرى القسم ، وكلام الصادق مصون عن الخلق فكيف إذا بالغ في التأكيد)[٤] .

ولحظ مجيء الفعل بصيغة الماضي ليستدل منه على عدة امور كلها تدل على عظمة ذلك التشريف منها : أن من كان في الزمن الماضي أبدا عزيزا مرعي الجانب أشرف ممن سيصير كذلك[٥] .

ثم يخلص إلى القول : (إذا ثبت هذا فقوله : (إنا اعطيناك الكوثر) يفيد تعظيم حال محمد (ص))[٦] .

ونجده في موضع آخر يلحظ الفوارق الدلالية الناتجة من التغير المحتمل في تقدير الإعراب ، كما هو في قوله تعالى : ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ (البقرة:٩٦) فقد ذكر الرازي للواو في قوله : (ومن الذين أشركوا) احتمالات متعددة كل يولد معنى خاصا فقال : ففيه ثلاثة أقوال :

---

(١) نفسه : ٣٠ / ١١٩

(٢) نفسه : ٣١/ ١٢١

(٣) نفسه : ٣١/ ١٢١

(٤) نفسه : ٣١/ ١٢٢

(٥) نفسه : ٣١/ ١٢٢

(٦) نفسه : ٣١/ ١٢٣

(أحدها) أنها واو عطف والمعنى : إن اليهود أحرص الناس على حياة وأحرص من الذين أشركوا)

القول الثاني : إن هذه الواو واو استئناف وقد تم الكلام عند قوله : (على حياة) ، وتقديره : ومن الذين أشركوا أناس يود أحدهم لو يعمر ألف سنة .

القول الثالث : إن فيه تقديما وتأخيرا ، وتقديره : ولتجدنهم وطائفة من الذين أشركوا أحرص الناس على حياة)[1]

فمن الواضح أن حمل الواو على أي قول ولّد معنى غير المعنى الآخر ، كما إن الرازي كان كثيرا ما يلحظ الفوارق الدلالية الناتجة من اختلاف التراكيب وذلك من خلال الموازنة من بينها ، ثم إشارته إلى اقتضاء السياق لذلك التركيب دون غيره كما هو في قوله تعالى : (فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ) (الواقعة:١٢) إذ نجده يقول : (عرف (النعيم) باللام ها هنا وقال في آخر السورة (فروح وريحان وجنة نعيم) ، بدون اللام والمذكور في آخر السورة هو واحد من السابقين فله جنة من هذه الجنات وهذه معرفة بالاضافة إلى المعرفة وتلك غير معرفة فما الفرق بينهما)[2] ، وفي مقام الجواب عن ذلك ذكر مفسرنا أن هناك فرقا لفظيا وآخر معنويا ، والمهم لدينا هو المعنوي والذي مفاده أن مقام السابقين بشكل جماعي هو مقام معروف عند الجميع ذلك لأنه في غاية العلو ولا مقام فوقه ولهذا جاء في الآية الأولى معرفا ، أما الواحد منهم فإن منزلته بين المنازل ولا يعرف كل أحد أنه لفلان السابق فلم يعرفها)[3] .

كما اعتمد الرازي على قيمة التضام في عملية تحديد المعنى أي أنه من خلال لحاظ الاقتران بين الوحدات الدلالية يمكن تحديد دلالة بعضها كما هو في قوله تعالى : (أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ) (البقرة:١٨٧) فقد تساءل الرازي عن دلالة فعل الأمر (باشروهن) هل هي للوجوب أم للإباحة ولكن من خلال قرن ذلك بالحظر السابق في الذكر في قوله : (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ

(١) التفسير الكبير : ٣ / ١٩٢

(٢) نفسه : ٢٩ / ١٤٦

(٣) نفسه : ٢٩ / ١٤٧

فَلْيَصُمْه)(البقرة: من الآية١٨٥) استدل الرازي على أن الأمر الوارد في الآية محل البحث يدل على الإباحة ذلك لأن الأمر الوارد عقيب الحظر ليس إلا للإباحة[١] .

و يعتمد الرازي القيم الخلافية أساساً في إعطاء الدوال أبعادها الدلالية كما هو في تفسير قوله تعالى : (وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ) (ابراهيم:٧) فقد حدد معنى (كفر) في قوله تعالى : (وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ) اعتمادا على مقابلته للشكر فقال : (فالمراد منه الكفران لا الكفر لأن الكفر المذكور في مقابلة الشكر ليس إلا الكفران)[٢]

وكان للدلالة الصرفية عند الرازي حضور واضح في تفسيره فقد حاول في كثير من الأحيان الافادة الجادة والموجهة من البناء الصرفي للكلمات القرآنية وذلك أثناء بحثه عن دلالة النص وقد صرح في أول تفسيره بذلك حيث قال : (إعلم أن أكمل الطرق في تعريف مدلولات الألفاظ هو طريق الاشتقاق)[٣] فمثلا افاد الرازي من ورود لفظة (سبح) في بعض فواتح السور بصيغة الماضي كما هو في سورة الحديد والحشر ومجيئها بصيغة المضارع كما هو في سورة الجمعة ليستدل على أن التسبيح صفة لازمة لذاته تعالى فهو معه في الماضي كما هو في الحاضر إذ يقول : (جاء في بعض الفواتح (سبح) على لفظ الماضي ، وفي بعضها على لفظ المضارع ، وذلك إشارة إلى أن كون هذه الأشياء مسبحة غير مختصة بوقت دون وقت بل هي كانت مسبحة أبدا في الماضي وتكون مسبحة أبدا في المستقبل)[٤]

إن الرازي في توجهه هذا ينحو منحى اللغويين في جعل الزمان مدلولا عليه من خلال صيغة الفعل أي أنه مدلول صرفي بخلاف ما عند الأصوليين حيث ذهبوا إلى أن مدلول الزمن محصل عليه من سياق الجملة ، فهو على هذا مدلول نحوي[٥] .وقد صرح الرازي بذلك في أول تفسيره حيث قال : (قلنا : المعتبر في كون اللفظ فعلا دلالته على الزمان ابتداء لا بواسطة)[٦]

وفي موضع آخر حاول التفريق بين دلالة الفعل ودلالة اسم الفاعل مبينا ان في اسم الفاعل دلالة على ثبوت المصدر ورسوخه فيما لا يكون الأمر كذلك في الفعل إذ يقول : (إن اسم

---

(١) التفسير الكبير : ٥ / ١١٨

(٢) نفسه : ١٩ / ٨٦

(٣) نفسه : ١ / ١٣

(٤) نفسه : ٢٩ / ٢٠٦

(٥) البحث النحوي عند الأصوليين : ٣٠٦ – ٣٠٧

(٦) التفسير الكبير : ١ / ٣٨

الفاعل يدل في كثير من المواضيع على ثبوت المصدر في الفاعل ورسوخه فيه ، والفعل الماضي لا يدل عليه كما يقال : فلان شرب الخمر ، وفلان شارب الخمر ... فإنه لا يفهم من صيغة الفعل التكرار والرسوخ ، ومن اسم الفاعل يفهم ذلك)[١]

ولعل هذا يبرر ما ذهب إليه الكوفيون من تسمية اسم الفاعل بالفعل الدائم[٢] .

يقول الدكتور مهدي المخزومي : (وزمان (الدائم) زمان عام مستمر لا نص فيه على مضي أو حالية أو استقبال)[٣] ولاحظ الرازي أن الزيادة في المباني قد تكون كفيلة في زيادة المعاني كما هو في قوله تعالى : (وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ) (ابراهيم:٧) ، إذ نجده يبحث عن الفارق الدلالي بين صيغة (تفعل) وصيغة (أفعل) فقال : (ومعنى (تأذن) أذن ربكم ، ونظير (تأذن وأذن) توعد وأوعد ن وتفضل وأفضل ، ولا بد في (تفعل) من زيادة معنى ليس في (أفعل) كأنه قيل : وإذ آذن لكم إيذانا بليغا ينتفي عنده الشكوك وتنزاح الشبهة)[٤] ، وتعليل ذلك ما ذكره ابن جني بالقول : (فإذا كانت الألفاظ أدلة المعاني ثم زيد فيها شيء أوجبت القسمة له زيادة المعنى به)[٥] .

وفي موضع آخر وهو قوله تعالى : (يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ) (الحج:٢) تساءل الرازي عن اختيار كلمة (مرضعة) دون (مرضع) مع اتفاقهما في مادة الإرضاع ؟ فأجاب : (قلت : (المرضعة) هي التي في حال الإرضاع وهي ملقمة ثديها الصبي ، و (المرضع) شأنها أن ترضع وإن لم تباشر الإرضاع في حال وصفها به ، فقيل : (مرضعة) ليدل على أن ذلك الهول إذا فوجئت به هذه وقد ألقمت الرضيع ثديها نزعته من فيه لما يلحقها من الدهشة)[٦]

إن هذه الدلالة الناتجة التي تتناسب تناسبا واقعيا مع سياق الآية كانت من معطيات البناء الصرفي للكلمة .

و يلحظ الرازي التفاعل الداخلي بين السياق و الصيغة الصرفية لإحدى الألفاظ مما يحمله على إخراج اللفظ من دلالته الحقيقية إلى المجازية كما هو في قوله تعالى : (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْراً كَبِيراً) (الاسراء:٩)

---

(١) التفسير الكبير : ٢٥ / ٢٩

(٢) معاني القرآن للفراء : ٢ / ٤٣ ، وينظر : معاني الأبنية : ٤٦ ، وتاريخ العربية : ١٦

(٣) مدرسة الكوفة : ٢٧٩

(٤) التفسير الكبير : ١٩ / ٨٥

(٥) الخصائص : ٣ / ٢٦٨

(٦) التفسير الكبير : ٢٣ / ٥

فمجيء لفظة (أقوم) في ضمن سياق هذه الآية الشريفة اضطر الرازي إلى حمله على المجاز لأن (أقوم) جاءت بصيغة أفعل التفضيل ، وهذا يقتضي وجود أمرين متفاضلين في الاستقامة كانت الغلبة لأحدهما على الآخر[١] وهذا محال كما يرى الرازي ذلك ؛ لأن المراد من الاستقامة في الآية كونه حقا وصدقا ودخول التفاوت في كون الشيء حقا وصدقا محال فكان وصف القرآن بأنه أقوم مجازا[٢] .

و يبحث الرازي عن الجامع الدلالي المشترك المتأتي من بناء صرفي معين بين مجموعة من المواد المختلفة كما هو في قوله تعالى لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَاماً فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ) (الواقعة:٦٥) إذ يقول : (والحطام كالقتات والجذاذ ... والفعال في أكثر الأمر يدل على مكروه أو منكر أما في المعاني فكالسبات والفواق والزكام والدوار والصداع لأمراض وآفات الناس والنبات ، وأما في الأعيان فكالجذاذ والحطام القتات)[٣].

فبالرغم من اختلاف المواد المعجمية لهذه الألفاظ نجد أنها تتحد جميعا في دلالتها على المكروه والمنكر بصوره المختلفة المتحصل من بنائها الصرفي .

و يلحظ الرازي التبادل الدلالي بين الصيغ الصرفية كما هو في قوله تعالى : الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ) (البقرة:٣) فقد ذكر مفسرنا أن (الغيب مصدر أقيم مقام اسم الفاعل كالصوم بمعنى الصائم ، والزور بمعنى الزائر)[٤]

والذي يبدو أن إخراج المصدر من دلالته الحقيقية هو إقتصاره على الحدث المجرد مما يصعب تصور الإيمان به بينما يدل اسم الفاعل على الحدث مقترنا بذات من الذوات[٥] مما يمكن تصور الإيمان به ، وقد أشار الرازي إلى ذلك بالقول : (فإن العالم شيء له علم)[٦] ، ولهذا نجد الرازي في قوله تعالى الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْأِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ) (المائدة:٥) ، يقول : (إن الكفر إنما يعقل بالله

(١) المعجم المفصل في علم الصرف : ١٨٩ .

(٢) التفسير الكبير : ٢٠ / ١٦١ .

(٣) المصدر نفسه : ٢٩ / ١٨٣ .

(٤) المصدر نفسه : ٢ / ٢٠ .

(٥) ينظر : معاني الأبنية : ٤٦ ، البحث النحوي عند الأصوليين : ١٢٠ .

(٦) التفسير الكبير : ٢٩ / ٤٤ .

ورسوله ، فأما الكفر بالإيمان فهو محال)[1] ، أي أن الإيمان بالحمل المصدري محال أن يتعلق به الكفر ولهذا راح يبحث عن وجه من الوجوه المحتملة ليخرج الإيمان من دلالته المصدرية إلى دلالة أخرى[2] .

إلا أن حمل الغيب في الآية السابقة على اسم الفاعل دون اسم المفعول حمل غير مبرر إذ من الممكن أن يحمل عليه .

و يعتمد الرازي البناء الصرفي قرينة دالة على معنى معين كما هو في قوله تعالى : ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً﴾ (الفرقان: ١) إذ نجد الرازي يبحث عن معنى مناسب لتسمية القرآن بالفرقان فيذكر لذلك عدة وجوه منها : أنه يفرق بين الحلال والحرام[3] ، ثم يذكر رأيا آخر هو (إنه فرق في النزول كما قال ﴿وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلاً﴾ (الاسراء: ١٠٦) وهذا التأويل أقرب ؛ لأنه قال (نزّل الفرقان) ولفظة (نزّل) تدل على التفريق وأما لفظة (أنزل) فتدل على الجمع[4] .

ومن الملاحظ أن الرازي اعتمد على البناء الصرفي في الاستدلال لا على الجذر اللغوي إذ أن (نزّل وأنزل) ترجعان إلى جذر لغوي واحد .

و يستغل الرازي ما يتيحه المجال الدلالي المعجمي في إثبات معتقده والرد على معتقدات الخصم كما هو الحال في تفسيره لقوله تعالى ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوّاً كَبِيراً﴾ (الفرقان: ٢١) فالقدر المتيقن من الدلالة المعجمية للفظة (اللقاء) كما يرى الرازي هو الوصول إلى الشيء مطلقا وهذا القدر قد يكون محل الاشتراك بين ما هو اتصال ومماسة وبين ما هو اتصال ناتج من الرؤية البصرية .

وهذا التصور لدلالة اللفظ أتاح للرازي في وقت واحد الرد على المجسمة في قولهم إن اللقاء هنا الوصول إليه تعالى والاتصال به ، والرد على المعتزلة في قولهم : إن الاتصال هنا مجازي يعني الوصول إلى حكمه تعالى وذلك من خلال اعتماد كون اللقاء قد يقع ناتجاً للرؤية البصرية وهو بهذا يثبت صحة معتقده في إمكان الرؤية من جهة والرد على الخصم من جهة أخرى)[5] .

---

(١) التفسير الكبير : ١١ / ١١٧

(٢) المصدر نفسه : ١١ / ١١٧ – ١١٨

(٣) المصدر نفسه : ٢٤ / ٤٠

(٤) المصدر نفسه : ٢٤ / ٤٠

(٥) نفسه : ٢٤ / ٥٩ – ٦٠

و يعتمد الرازي الأصل اللغوي قرينة دالة على بطلان قول الخصم كما هو الحال في قوله تعالى :الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ) (البقرة:٣) ففي مقام تحديد الاصطلاح الشرعي لمفهوم الرزق ذهب المعتزلة إلى أن الحرام لا يكون رزقا ، غير أن الرازي لكونه أشعري المعتقد رد هذا القول معتمدا في ذلك على الأصل اللغوي للفظة (رزق) كأحد الأدلة التي تثبت بطلان ذلك القول فقال : (... الحرام قد يكون رزقا فحجة الاصحاب من وجهين :

الأول : إن الرزق في أصل اللغة هو الحظ والنصيب على مابيناه فمن انتفع بالحرام فذلك الحرام صار حظاً ونصيبا فوجب أن يكون رزقا له)[١]

و يحاول الرازي رصد الفوارق الدلالية بين الألفاظ التي ظاهرها الترادف إذ يقول : (إنه قد تكون الألفاظ تقرب من أن تكون مترادفة ولكن التأمل التام يدل على الفرق اللطيف)[٢] ، ثم يضرب لذلك أمثلة منها : (الرؤوف والرحيم) فهما متقاربان إلا أن الرؤوف أميل إلى جانب إيصال النفع والرحيم أميل إلى جانب دفع الضرر[٣] .

ونجد صدى هذا التفريق في مجال البحث التفسيري ، إذ يعمد الرازي إلى ذكر اللفظ الذي يقرب معناه من اللفظ المفسر كمفسر لذلك اللفظ مع ذكر الفارق الذي يحمله اللفظ المفسر كما هو الحال في قوله تعالى(الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ) (البقرة:٤) ، فاليقين كما يرى الرازي هو العلم بالشيء بعد أن كان صاحبه شاكا فيه[٤] ، فبالرغم من التقارب الدلالي بين العلم واليقين إلا إن بينهما عموما وخصوصا مطلقا جعل أحدهما يصلح مفسراً للآخر مع لحاظ الفارق .

و يلحظ الرازي ما تقتضيه العلاقة الجدلية بين السياق و الدلالة المعجمية للفظة ما من إخراج الحمل من طابعه الحقيقي إلى المجازي كما هو الحال في قوله تعالى : (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ) (الحج:١) فكون الدلالة المعجمية للفظة (زلزلة) هي شدة الحركة فإضافتها إلى الساعة أمر لا يخلو من الحاجة إلى تأمل دفع مفسرنا إلى البحث عن صورة يتعقل فيها هذه الإضافة مستفيدا في ذلك مما طرحه صاحب الكشاف إذ يقول : (ولا

(١) التفسير الكبير : ٢ / ٣٠

(٢) نفسه : ١ / ١٣٦

(٣) نفسه : ١ / ١٣٦

(٤) نفسه : ٢ / ٣٢

تخلو الساعة من أن تكون على تقدير الفاعلة لها كأنها هي التي تزلزل الأشياء على المجاز الحكمي فتكون الزلزلة مصدرا مضافا إلى فاعله)[1]

وقد يكون اللفظ من حيث لاستعمال اللغوي وناتجاً لطبيعة جذره الدلالي عدة استعمالات متفاوتة تجمعها وحدة الجذر وهذه الاستعمالات اللغوية تفسح المجال أمام المفسر ليتوسع في احتمالاته التفسيرية لذلك اللفظ في استعماله القرآني كما هو الحال في قوله تعالى : (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ) (البقرة:٣) فقد ذكر الرازي في معنى إقامة الصلاة في الآية الشريفة عدة احتمالات معتمدا في جميعها على الاستخدام اللغوي للفظة (قام) منها أن الإقامة عبارة عن تعديل أركانها وحفظها من الخلل من أقام العود إذا قومه[2] .

ومنها أنها عبارة عن المداومة عليها من قامت السوق إذا نفقت[3] ، ومنها أنها عبارة عن التجرد لأدائها وأن لا يكون في مؤديها فتور من قولهم : قام بالأمر وقامت الحرب على ساقها[4] .

ولا يخفى أن جميع التصورات المذكورة بوصفها تفسيراً لمعنى القيام الوارد في الآية ترجع إلى تعاهدات لغوية لهذا اللفظ سارت عليها العرب في استخدامها .

ونجد الرازي في بعض الأحيان يستدرك القول على اللغويين والمفسرين في ذكرهم معنًى لغوياً معيناً لفظة ما بناء على تصوره التفسيري للنص القرآني كما هو في قوله تعالى : (وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) (النور: ٦٠) فقد ذكر الرازي أن مذهب ابن السكيت والمفسرين في الأصل اللغوي لكلمة (قواعد) هو قعودهن عن المحيض[5] ، إلا أنه تردد في قبول ذلك فقال : (والأولى لا يعتبر قعودهن عن الحيض لأن ذلك ينقطع والرغبة فيهن باقية ، فالمراد قعودهن عن حال الزواج وذلك لا يكون إلا إذا بلغن في السن بحيث لا يرغب فيهن الرجال)[6]

فالاستعمال القرآني هو الذي قاد الرازي إلى إعطاء هذا التصور للفظة (قواعد) وعدم قناعته بما ذكره اللغويون .

---

(١) نفسه : ٢٣ / ٣ ، وينظر : الكشاف : ٦٨٩

(٢) التفسير الكبير : ٢ / ٢٨

(٣) نفسه : ٢ / ٢٨

(٤) نفسه : ٢ / ٢٩

(٥) نفسه : ٢٤ / ٣٠

(٦) نفسه : ٢٤ / ٣٠

و يرصد الرازي لإحدى الألفاظ المستعملة قرآنيا عدة احتمالات جذرية إلا أنه قد يرد على بعض تلك الاحتمالات كونها لا تتماشى مع إحدى القبليات الحاكمة في تفكيره والتي آمن بها الرازي قبل دخوله في تفسير النص كما هو الحال في قوله تعالى ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (البقرة:٣) ، فقد ذكر الرازي أن أصل الصلاة إما أن يكون الدعاء ، أو من الصلى وهي النار من قولهم : صليت العصا إذا قومتها بالصلي فكأن المصلي يسعى إلى تعديل باطنه مثل تعديل الخشبة ، أو أنها من الصلة وهي الملازمة[١] .

واحتمل صاحب الكشاف أن أصلها (فعلة) من (صلى) كما أن الزكاة من (زكى) وكتابتها بالواو على لفظ المفخم وحقيقة (صلى) حرّك الصلوين ؛ لأن المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده[٢] .

غير أن الرازي وإيمانا منه بأن القرآن جاء للهداية وأنه حجة لم يقبل بذلك التأصيل وعده طعنا بحجية الكتاب وذلك لأن لفظ الصلاة من أشد الألفاظ شهرة وأكثرها دورانا على ألسنة المسلمين وحملها على ذلك الأصل هو من أبعد الأشياء اشتهارا فيها بين أهل النقل ولو قيل إن أصلها منه ثم أنه خفي واندرس حتى صار بحيث لا يعرف انسحب الأمر على ألفاظ أخرى وهذا يفضي إلى عدم القطع أن مراد الله تعالى من هذه الألفاظ ما تبادر إلى أفهامنا لإحتمال أنها كانت في زمان الرسول (ص) موضوعة لمعان أخرى وكان مراد الله تعالى هو تلك المعاني التي اختفت في زماننا كما هو الحال في هذه اللفظة وببطلان ذلك بإجماع المسلمين كان هذا الاشتقاق باطلا[٣] .

ولا يخفى أن حاكمية تصور الهداية وحجية النص هو الذي أدى بالرازي إلى رفض هذا التأصيل وليس بسبب أن اللفظة لا تحتمله بذاتها أو أن تصور الاستعمال القرآني قد يتعارض معه .

وإن الرازي قد يذكر الاصطلاح الشرعي أو كما يسميه بعضهم بالحقيقة الشرعية[٤] للفظ من الألفاظ بعد ذكر أصولها ففي الآية السابقة نجد الرازي يذكر المعنى الشرعي للفظة (الصلاة) فيقول : (الصلاة في الشرع عبارة عن أفعال مخصوصة يتلو بعضها بعضا مفتتحة بالتحريم مختتمة بالتحليل)[٥] .

---

(١) التفسير الكبير : ٢ / ٢٩

(٢) ينظر : الكشاف : ٣٨ ، وينظر : التفسير الكبير : ٢ / ٢٨

(٣) التفسير الكبير : ٢ / ٢٩

(٤) ينظر : البحث الدلالي عند الشوكاني : ٤٧

(٥) التفسير الكبير : ٢ / ٢٩

ولعل نقل اللفظ من دلالته الأصلية إلى دلالته الاصطلاحية يعد شكلاً من أشكال التطور اللغوي بغض النظر عن كونه نقلا على سبيل الحقيقة أو المجاز ، وهذا النقل يرجع في حقيقة أمره إلى طبيعة العلاقة بين الدال والمدلول ، إذ أن العلاقة فيها اصطلاحية وهذا يعني إمكانية النقل والتحول ، وقد ذكر الرازي ذلك في أول تفسيره فقال : (الكلمة هي اللفظة المفردة الدالة بالاصطلاح على المعنى)[١] ، وقال في موضع آخر : (دلالة الألفاظ على مدلولاتها ليست ذاتية حقيقية)[٢]

غير أن الرازي يذهب إلى أن العلاقة بين الاصطلاح الشرعي والأصل اللغوي علاقة مجازية[٣] .

ورد العلوي عليه في ذلك قائلا : (إن الشرع قد نقلها إلى إفادة معان أخرى وإنها غير خالية عن الدلالة على معانيها اللغوية ، وإنها قد صارت حقائق في معانيها الشرعية)[٤] ، مستدلا بذلك بكونها حين الإطلاق يسبق إلى الإفهام معانيها الشرعية وهذه إمارة على كونها حقيقة في معناها كما أنها تشترك مع الألفاظ الأخرى بوحدة الوضع ، وكل ما في الأمر أن الوضع فيها شرعي وكما قضى بكون تلك الألفاظ دالة بالحقيقة على معانيها فهذه كذلك[٥] .

ويلحظ الرازي التطور اللغوي للفظ ما وذلك من خلال استعمالها الخاص في القرآن الكريم كما هو الحال في قوله تعالى : (وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) (النور: ٦٠) إذ يقول : (حقيقة التبرج تكلف إظهار ما يجب إخفاؤه من قولهم : سفينة بارجة لا غطاء عليها والتبرج سعة العين التي يرى بياضها محيطا بسوادها كله لا يغيب منه شيء إلا أنه اختص بأن تنكشف المرأة للرجال بإبداء زينتها وإظهار محاسنها)[٦]

أي أنه لما كان التبرج في أصل الوضع هو شدة إبداء ما يجب في الأصل إخفاؤه كان استعماله في قضية معينة هي إظهار محاسن المرأة للرجل استعمالاً خاصا يمكن تسميته تضييق المعنى[٧] ، كما هو عند بعضهم ، أو تخصيصه[٨] كما هو عند آخرين ، وذلك لأن التخصيص والتضييق

---

(١) التفسير الكبير : ١ / ٢١

(٢) نفسه : ١ / ٢٢

(٣) الطراز : ١ / ٥٦

(٤) المصدر نفسه : ١ / ٥٦

(٥) المصدر نفسه : ١ / ٥٦

(٦) التفسير الكبير : ٢٤ / ٣٠

(٧) علم الدلالة : ١٦٢

(٨) الدلالة اللغوية : ١٤١

كما يقولون هو عملية قصر اللفظ العام أو اقتصاره على بعض أفراده أو إطلاقه على بعض ما كان يطلق عليه من قبل[١] .

كما نجد الرازي وانطلاقا من اعتقاده بأولوية دلالة المجاز على دلالة الاشتراك في مقام التنازع[٢] حين يقف عند قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِناً تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً﴾ (النساء:٩٤) يقول : (الضرب معناه السير فيها بالسفر للتجارة أو الجهاد وأصله من الضرب باليد وهو كناية عن الإسراع في السير فإن من ضرب إنسانا كانت حركة يده عند ذلك الضرب سريعة فجعل الضرب كناية عن الإسراع في السير)[٣] ، فحمل الرازي الضرب في دلالته على السير السريع على المجاز هو لتحرجه من قبول فرض كون (الضرب) مشتركا لفظيا بين السير السريع والضرب باليد مع أنه من الممكن إيجاد تصور دلالي جامع بين تلك المعاني المدلول عليها باللفظ بحيث تصبح دلالة الضرب دلالة عامة تختلف باختلاف متعلقها ، وبهذا لا يعد مشتركا لفظيا ولا حملا مجازيا ، جاء في معجم ألفاظ القرآن الكريم : (الضرب إيقاع شيء على شيء ولاختلاف ما يوقع يختلف تفسير الضرب)[٤] .

وقد يعمد الرازي إلى ذكر النقيض ليتضح من خلاله معنى اللفظ المراد معرفته وذلك لكون النقيض ذا دلالة أكثر وضوحا بحيث تمكن السامع أو القارئ من تصور اللفظ محل البحث تصورا يتناسب واستخدامه القرآني كما هو في قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالاً طَيِّباً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (البقرة:١٦٨) فقد حاول الرازي كشف معنى الإحلال من خلال لفظ نقيضه اللغوي فقال : (وأصله من الحل الذي هو نقيض العقد ومنه حل بالمكان إذا نزل به لأنه حل شد الارتحال للنزول ، وحل الدين إذا وجب لانحلال العقدة بانقضاء المدة ، وحل من إحرامه لأنه حل عقدة الإحرام)[٥]

ولا شك أن في اعتماد نقيض الاحلال من حيث الأصل اللغوي الذي هو العقد كان له الدور الأكبر في تحديد الدلالة الاستعمالية للفظ الإحلال إذ أن كل المعاني المتصورة له تحمل في

---

(١) نفسه : ١٤١

(٢) التفسير الكبير : ١ / ١٥

(٣) المصدر نفسه : ١١ / ٤

(٤) معجم ألفاظ القرآن الكريم : ٢ / ١٠٧

(٥) التفسير الكبير : ٥ / ٣

طياتها معنى العقد ببعده السلبي ولهذا نجد الرازي حين جاء إلى بيان معنى الإحلال في الآية الشريفة قال : (والحلال المباح الذي انحلت عقدة الحظر عنه)[١]

وقد يعتمد الرازي البعد المادي في الجذر اللغوي للكشف عن دلالته القرآنية وذلك أنه لما كانت الألفاظ قد وضعت في أصلها إلى المحسوسات ثم إلى المجردات فإننا نجد الرازي قد يذكر ذلك الأصل المادي لتتضح من خلاله العلاقة بين الاستعمال القرآني والجذر اللغوي كما هو الحال في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالاً طَيِّباً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ) (البقرة:١٦٨) فقد ذكر الرازي أن : (الطيب في الأصل هو ما يستلذ به ويستطاب ، ووصف به الطاهر والحلال على جهة التشبيه لأنه النجس تكرهه النفس فلا تستلذه والحرام غير مستلذ)[٢] .

أي أن علاقة التشبيه هي عنصر الربط بين ما هو أصل لغوي وبين ما هو استخدام قرآني .

وفي ضوء هذا التصور يطرح الرازي احتمالا تفسيريا يؤكد على أن الطيب هنا هو المباح[٣] .

وإذا عطفنا البحث نحو دراسة الدلالة المتولدة من المستوى الصوتي للغة عند مفسرنا فلا نجد المجال فيه متسعا اتساع المستويات الأخرى سوى إشارات هنا وهناك لا تكاد تشكل درسا مستقلا ولعل هذا الاتجاه هو الاتجاه العام في الدراسات اللغوية والقرآنية في ذلك العصر فضلا عن انشغال الرازي في تفسيره باتجاه معين قد صرفه إلى حد ما عن الانشغال بهذا الموضوع إذ أن الدلالة المحصلة منه لا ترقى في كثير من الأحيان إلى مستوى الناتج الدلالي المحصل من غيره من الأساليب .

ومن تلك الإشارات ما نجده في مقام بيانه للسبب الذي من أجله كتبوا لفظ الجلالة بلامين دون لفظ (الذي) مع استوائهما في اللفظ[٤] .

فيقول : (إن تفخيم ذكر الله في اللفظ واجب فكذلك في الخط ، والحذف ينافي التفخيم)[٥]

ومنه ما نجده في بيانه لطبيعة تركيب لفظ الجلالة (الله) ، فالهمزة من أقصى الحلق واللام من طرف اللسان والهاء من أقصى الحلق وهو إشارة إلى حالة عجيبة فإن أقصى الحلق مبدأ التلفظ بالحروف ثم لا يزال يترقى قليلا إلى أن يصل إلى طرف اللسان ثم يعود إلى الهاء الذي هو في

---

(١) نفسه : ٥ / ٣

(٢) التفسير الكبير : ٥ / ٣ – ٤

(٣) نفسه : ٥ / ٤

(٤) نفسه : ١ / ١٠٦

(٥) نفسه : ١ / ١٠٦

داخل الحلق ومحل الروح ، فكذلك العبد يبتدئ من أول حالته التي هي حالة النكرة والجهالة ويترقى قليلا قليلا في مقام العبودية حتى إذا وصل إلى آخر مراتب الوسع أخذ يرجع حتى ينتهي إلى الفناء في بحر التوحيد وفي هذا إشارة كما يقول الرازي إلى ما قبل النهاية رجوع إلى البداية[1] .

فاعتماد الرازي على الأصوات الدالة على مخارجها في مقام استنباط المعاني الباطنية يعد شكلا من أشكال الاستثمار الصوتي في الدلالة .

وقال في موضع آخر عن التفخيم في لفظ الجلالة : (المقصود من هذا التفخيم أمران ، الأول : الفرق بينه وبين لفظ اللاة في الذكر ، والثاني : أن التفخيم مشعر بالتعظيم ، وهذا اللفظ يستحق المبالغة في التعظيم)[2] .

ولا يخفى أن جميع الدلالات المتحصلة من المستوى الصوتي المتقدمة الذكر لم تكن دلالة مركزية بل هي دلالة هامشية أو إشارية باطنية كذلك أنها لا يمكن الجزم بها أو حتى ترجيحها بل تبقى احتمالات لغوية قد تكون مقبولة إلى حدما مالم تتعارض مع دليل أقوى منها .

ومع هذا فقد نجد له بعض الالتفاتات الدلالية التي مرجعها إلى البناء الصوتي للنص كما هو في قوله تعالى : (وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلاً) (الاسراء:٧٢) فقد ذكر الرازي أن أبا عمرو وأبا بكر عن عاصم ونصر عن الكسائي قرؤوا : (ومن كان في هذه أعمى) بالإمالة والكسر (فهو في الآخرة أعمى) بالفتح ، وذكر في توجيه هذه القراءة : (أن المراد بالأعمى في الكلمة الأولى كونه في نفسه أعمى وبهذا التقدير تكون الكلمة تامة فتقبل الإمالة وإما في الكلمة الثانية فالمراد من الأعمى أفعل التفضيل فكانت بمعنى أفعل من وبهذا التقدير لا تكون لفظة (أعمى) تامة فلم تقبل الإمالة)[3] ثم علق الرازي على ذلك بالقول : (والحاصل أن إدخال الإمالة في الأولى دل على أنه ليس المراد أفعل التفضيل وتركها في الثانية يدل على أن المراد منها أفعل التفضيل)[4]*

---

(١) التفسير الكبير : ١ / ١٠٧

(٢) المصدر نفسه : ١ / ١٠٣ – ١٠٤

(٣) نفسه : ١١ / ١٩

(٤) نفسه : ١١ / ١٩

* لقد أشكل ناشر التفسير على ذلك بالقول : (لم يجوز النحاة أفعل التفضيل من أعمى لأن الوصف رباعي والعمى مما لا تفاوت فيه) ينظر هامش التفسير الكبير : ١١ / ١٩ ، إلا أن هذا الإشكال غير تام إذ أجاب عنه المبرد بالقول : (أن يكون من عمى القلب وإليه ينسب أكثر الضلال لأنه حقيقته ،كما قال (فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور) الحج/٤٦ ،فعلى هذا نقول : ما أعماه كما نقول : ما أحمقه ، المقتضب : ٢ / ٤٤٥، وقد اختار الرازي هذا القول في تفسيره للعمى : ١١ / ١٩

وخلاصة القول

لما لم يكن بحثنا منصبا على الاستقراء التام للوسائل اللغوية المعتمدة في تفسير الرازي بل لبيان القيمة الدلالية لها من خلال ذكر بعض أمثلتها فإننا نكتفي بما تقدم لنستخلص منه أهم ما يمكن تصوره كمؤشرات على تلك الافادة وإلى أي مدى كانت فاعلية اللغة في بحثه الدلالي وفيما يأتي بعض أهم النتائج :

الملاحظة الأولى : اتساع رقعة الافادة من المعطيات اللغوية في مجال البحث التفسيري والاستدلالي ، إذ كان الرازي قد وظف معظم المستويات اللغوية في عمله .

الملاحظة الثانية : قد يحاول الرازي تجميع أكبر قدر ممكن من المعطيات اللغوية الدلالية ليؤكد أو يستدل من خلالها على أمر معين .

الملاحظة الثالثة : إن التسليم بكون القرآن هاديا جعل من المعنى اللغوي في كثير من الأحيان حجة موجبة للعمل بالرغم من طابعه الظني .

الملاحظة الرابعة : توفر اللغة في كثير من الأحيان إمكانيات محضة توجه من قبل المفسر توجيها يتناسب وخلفياته المعرفية وقابلياته العقائدية .

الملاحظة الخامسة :قد لا يقبل الرازي توجيها لغويا معينا بناء على معطيات لغوية أخرى أو خلفيات عقائدية معينة .

الملاحظة السادسة :قد يفيد الرازي من الأصل اللغوي أساساً في تأكيد معتقده أو الرد على معتقد الخصم .

الملاحظة السابعة : قد يكون الرازي ناقلا أقوال غيره من المفسرين واللغويين في بحثه الدلالي ذي الطابع اللغوي مع بيان موقفه من ذلك النقل في كثير من الأحيان .

الملاحظة الثامنة : يعد البحث اللغوي المعين الأساس للآلية التفسيرية في إطارها الشارح .

القيمة الدلالية للقراءات القرآنية :

تعد القراءات القرآنية شكلا من أشكال التغير الموضوعي المرخص به شرعا في النص القرآني لرفع الحرج كما يرى ذلك الجمهور من المسلمين وذلك بأن تأتي إحدى القراءات بنص ما على وفق صورة معينة وتأتي القراءة الأخرى على وفق صورة أخرى تختلف مع سابقتها بحيث لا يخرج النص عن كينونته الموحدة .

بقول الدمياطي : (إن علم القراءة علم يعلم منه اتفاق الناقلين بكتاب الله تعالى واختلافهم في الحذف والإثبات والتحريك والتسكين والفصل والوصل وغير ذلك من هيئة النطق والإبدال وغيره من حيث السماع ، أو يقال علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها معزوا لناقله .)[1]

فالعلاقة الرابطة بين القراءات المتعددة لوحدة نصية معينة في القرآن الكريم هي علاقة استبدالية سواء أكان الاستبدال على مستوى حركة أو حرف أو كلمة أو مقطع أو غير ذلك من أشكال التغيير ، الغاية منها هي تخفيف العبء ورفع الحرج عن قارئ القرآن[2] ، وأما أساس مشروعيتها فهو النقل والرواية عن الرسول الأعظم (ص)[3] .

وبناء على كون القراءات القرآنية تغييراً مشروعاً للنص المقدس فإن مجال الافادة منها لم يقف عند حدود التسهيل وصيانة النص من التحريف بل تعداه إلى المجال التفسيري وذلك لأنها تمثل تصورا آخر لمعطى نصي معين .

وبهذا يمكن للباحث في حقل الدراسات التفسيرية أن يرصد لها مجالين مهمين يمكن الإفادة منهما :

الأول : ترسيخ دائرة الخيارات والاحتمالات التفسيرية لنص من النصوص ، وذلك بأن تعطي المفسر تصورا آخر للنص لم يكن مذكورا فيه يمكن أن يكون خيارا تفسيريا محتملا كما هو في قوله تعالى : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ) (المائدة:٨) فقد قرأ ابن عامر وأبو بكر عن عاصم : (شنئان قوم) خفيفة ، وقرأ حفص وآخرون : (شنئان) مثقلا .

---

(١) اتحاف فضلاء البشر : ٦

(٢) ينظر : التذكرة في القراءات : ٦

(٣) الحجة في القراءات السبع : ١٩ ، وينظر : اتحاف فضلاء البشر : ٦

فمن قرأ (شنئان قوم) مثقلا فمعناه :بغض قوم ، وهو مصدر ، ومن قرأ شنئان قوم فهو نعت كأنه قال : (لا يحملنكم بغيض قوم ولا يكسبنكم مبغض قوم)[1] .

فمن الواضح أن مجيء الآية وفق قراءتين مختلفتين فسح المجال أمام المحلل أو المفسر ليتسع في أطروحاته التفسيرية كون النص ضمن القراءة الأولى يدل على معنى ، وضمن القراءة الثانية يدل على معنى آخر .

فالعلاقة بين القراءات القرآنية التي من هذا النوع ليس من قبيل العلاقات التفسيرية أي أنها لا تفسر بعضها بعضا أو أن تكون إحدى القراءات تحتمل معنًى معيناً فتأتي القراءة الأخرى لتعززه وترجحه بل إن العلاقة تقوم على أساس التنازع والاستبدال ، أي أنه إذا رجح أحد الاحتمالات التفسيرية المتأتية من قراءة معينة فإن الغرض يقتضي انحسار تلك الاحتمالات الأخرى أو تأويلها .

الثاني : هو المجال الكشفي أو التفسيري ، وذلك بأن تأتي إحدى القراءات مفسرة لنظيراتها أو مرجحة دلالية لأحد احتمالاتها المعنوية ، وقد روي عن مجاهد أنه قال : (لو كنت قرأت قراءة ابن مسعود قبل أن أسأل ابن عباس ما احتجت أن أسأله عن كثير مما سألته عنه)[2] ، فمثلا نجد أن قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (الجمعة:٩) فسر بالقراءة الأخرى : (فامضوا إلى ذكر الله) ؛ لأن السعي عبارة عن المشي السريع وإن كان ظاهر اللفظ إلا أن المراد منه مجرد الذهاب[3] .

ولعل فيما يذكره الدمياطي إشارة إلى كلا المجالين إذ يقول في معرض حديثه عن فائدة علم القراءات (فائدتها صيانته عن التحريف والتغيير مع ثمرات كثيرة ، ولم تزل العلماء تستنبط من كل حرف يقرأ به قارئ معنى لا يوجد في قراءة الآخر ، والقراءة حجة الفقهاء في الاستنباط وحجتهم في الاهتداء مع ما فيه التسهيل على الأمة)[4] .

ولهذا اشترط العلماء فيمن يريد تفسير القرآن أن تكون له دراية بالقراءات القرآنية .

بقول الراغب الأصفهاني في فصل ما يحتاج إليه المفسر : (والرابع : ما يتعلق بذات التنزيل ، وهو معرفة القراءات)[5] ، وقال السيد عبد القادر في حديثه عن المعارف الواجب على

(١) معاني القراءات : ١٣٧ – ١٣٨

(٢) التفسير والمفسرون : ١ / ٤١

(٣) نفسه : ١ / ٤٠

(٤) اتحاف فضلاء البشر : ٦

(٥) مقدمة جامع التفاسير : ٩٤

المفسر تعلمها : (٩.علم القراءات لمعرفة كيفية النطق بالقرآن وترجيح بعض الوجوه المحتملة للمعاني الأكثر رجحانا بالنسبة للقارئين بها على البعض الأقل والأضعف) [١].

القيمة الدلالية للقراءات القرآنية عند الرازي :

تعامل الرازي مع القراءات القرآنية على أساس الوثوق الروائي أي أنه لم يقبل القراءات القرآنية الشاذة حجة في مقام الاستدلال بل أكد على صحة القراءة شرطاً لقبول ذلك الاستدلال يتعزز ذلك الموقف كلما اتجهت القراءة نحو التواتر[٢] .

وهذا يعني أن الرازي لم يقف عند شرط التواتر لقبول صحة الرواية ، بل قبل بها شريطة أن لا تكون من الشواذ وقد صرح بذلك في أول تفسيره فقال : (اتفق الأكثرون على أن القراءات المشهورة منقولة بالنقل المتواتر وفيه إشكال)[٣] ، ثم أخذ يذكر ذلك الإشكال والذي مفاده : أن القول بتواتر القراءات يقتضي بطلان الترجيح بينها مع أنه واقع معهود بين العلماء[٤] .

وعلى هذا فإن ما يظهر من كلام الدكتور محسن عبد الحميد من أن الرازي دافع عن القراءات المتواترة واستشهاده بدفاع الرازي عن قراءة حمزة *في قوله تعالى : (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً) (النساء:١) بجر (الأرحام)[٥] فيه مسامحة ، وذلك أن الرازي دافع عن مطلق القراءات الصحيحة لا المتواترة فحسب .

ولعل فيما نقله الدكتور محسن عبد الحميد عن الرازي في تلك القراءة إشعاراً بذلك[٦] إذ يقول : (واعلم أن هذه الوجوه ليست قوية في دفع الروايات الواردة في اللغات وذلك لأن حمزة أحد القراء السبعة والظاهر أنه لم يأت بهذه القراءة من عند نفسه بل رواها عن رسول الله (ص) وذلك يوجب القطع بصحة هذه اللغة والقياس يتضاءل عن السماع لا سيما بمثل هذه الأقيسة التي هي أوهن من بيت العنكبوت)[٧] .

---

(١) بيان المعاني : ١ / ٧ – ٨ ، وينظر : علوم القرآن عند المفسرين : ٣ / ٣٣٤

(٢) التفسير الكبير : ١١ / ٢٢٧

(٣) نفسه : ١ / ٦٣

(٤) نفسه : ١ / ٦٣

* لقد ذكر الزركشي عن تواتر القراءات تعقيبا على رد المبرد على قراءة حمزة (إنها متواترة عن الأئمة السبعة أما تواترها عن النبي (ص) ففيه نظر) ينظر : البرهان : ١ / ٣١٩

(٥) ينظر : الرازي مفسرا : ١٥٧

(٦) ينظر : نفسه : ١٥٧

(٧) التفسير الكبير : ٩ / ١٦٣ – ١٦٤

فقوله : (الظاهر أنه لم يأت ..) لا يتناسب وكون القراءات متواترة ؛ لأن الظاهر لا يكون إلا من ظن فيما يعتمد التواتر القطع لا الظن وأن كون الحجة الدافعة للرواية حجة واهية لا تتناسب وقوة ظهور القراءة ولازمه أنه إذا كانت الحجة أقوى من ذلك لكان في القراءة قول آخر .

ومنه نخلص إلى أن الرازي دافع عن القراءة القرآنية سواء المتواترة منها أو الصحيحة شريطة أن لا يقوم دليل أقوى منها أو مساو لها يعارضها .

وهذا يعني أن القراءات الصحيحة مع مقبوليتها الشرعية إلا انها قابلة للتراجح فيما بينها ، بناء على أن المتواترات لا تقبل التراجح كما تقدم ذكر ذلك[١] .

غير أن هذا المستوى من الطرح قد يعرض الرازي إلى إشكال مفاده أن ثبوت القراءة بطريق الآحاد قد يخرج القرآن عن كونه مفيدا للجزم والقطع واليقين[٢] .

وفي مقام الجواب عن ذلك قال الرازي : (ولقائل أن يجيب عنه فيقول : بعضها متواتر ولا خلاف بين الأمة فيه وتجوز القراءة لكل واحد منها وبعضها من باب الآحاد ، وكون بعض القراءات باب الآحاد لا يقتضي خروج القرآن بكليته عن كونه قطعيا)[٣].

إلا أن هذا المقدار من الجواب غير كفيل بحل الإشكال ، ولاسيما أن محور الحديث هو القراءة المشهورة وذلك لإمكانية نقله إلى هذا البعض المنقول بالآحاد وهذا يحتاج إلى جواب آخر !

ولكن يمكن القول أن هذا الإشكال يمكن إحتسابه – بناء على القول بوحدة الحقيقة بين القراءات القرآنية والقرآن = إما بناء على القول بتغايرهما بالحقيقة فإنه لا اعتبار لهذا الإشكال وهو القول المختار عند الأعلام .

يقول الزركشي : (واعلم أن القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان ، فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) للبيان والإعجاز ، والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتابة الحروف أو كيفيتها من تخفيف وتثقيل وغيرها)[٤]

والذي يبدو أن هذا التصور كان ارتكازيا في فكر الرازي أثناء ممارسته العملية التفسيرية ، وهذا ما يفسر وجود بعض الترجيحات والردود على بعض القراءات[٥] .

---

(١) التفسير الكبير : ١ / ٦٣

(٢) نفسه : ١ / ٦٣

(٣) نفسه : ١ / ٦٣

(٤) البرهان في علوم القرآن : ١ / ٣١٨

(٥) ينظر : الرازي مفسرا : ١٥٤ – ١٥٥

ونتيجة لما تقدم يمكن القول :إن اعتماد الرازي على أصول معرفية معينة أساساً للقراءات القرآنية جعل من استثماره الدلالي من هذا المعطى النصي غير القطعي في بعض الأحيان ذا طابع حركي ، إذأن هناك ترجيحا وقبولًا وتوجيها ورداً إلى غير ذلك من التعاملات والتي تكشف لنا أن التعامل معها كان في أقله تعاملاً مع خبر الواحد الصحيح من حيث الحجية في الاستدلال ، ولا ادل على ذلك مما نجده في تعامل الرازي مع القراءة الواردة في قوله تعالى : (بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ) (الصافات:١٢) فقد ذكر الرازي عند تفسير إحدى مسائل هذه الآية أن حمزة والكسائي قرآ (عجبت) بصم التاء والباقون بفتحها[١] .

ولعله لا إشكال يذكر في قراءة الفتح إلا أن الإشكال يكمن في قراءة الضم ذلك لأنه بناء على هذه القراءة يكون التعجب صادرا عن الذات المقدسة وهذا أمر لا يخلو من تأمل لأن التعجب بمعناه المعهود لا ينسجم والذات المقدسة .

ولهذا أخذ الرازي بذكر الوجوه التي يمكن حمل القراءة عليها فذكر منها :

أن القراءة بالضم لا تدل على اسناد التعجب إلى الله تعالى وذلك بأن تقدر : قل يا محمد : (بل عجبت ويسخرون) وبهذا يكون الإسناد إلى محمد (ص)[٢] .

مع فرض كون التعجب مضافا إلى الله تعالى فإن في القرآن والخبر ما يؤيده[٣] ، أما القرآن فقوله تعالى : (وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَإِذَا كُنَّا تُرَاباً أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) (الرعد:٥) والمعنى : إن تعجب يا محمد من قولهم فهو أيضا عجب عندي ، والخبر : (عجب ربكم من إلّكم وقنوطكم ، وعجب ربكم من شاب ليست له صبوة)[٤]

على أن العجب من الله تعالى خلاف العجب من الآدميين كما قال : وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ) (الأنفال:٣٠) وذلك يحملها على نهايات الإعراض لا على بداياتها[٥] *.

فتعجب الله تعالى هو استعظامه لذلك الأمر فإن كان قبيحا يترتب عليه العقاب العظيم وإن كان حسنا يترتب عليه الثواب العظيم[٦] .

---

(١) التفسير الكبير : ٢٦ / ١١٠

(٢) نفسه : ٢٦ / ١١١

(٣) نفسه : ٢٦ / ١١١

(٤) ينظر : القرطبي : ١٥ / ٧٠ ، والتفسير الكبير : ٢٦ / ١١١

(٥) التفسير الكبير : ٢٦ / ١١١ * أي بلحاظ النتائج لا بلحاظ المقدمات .

(٦) التفسير الكبير : ٢٦ / ١١١

ثم عقب الرازي على ذلك قائلا : (والأقرب أن يقال : القراءة بالضم إن ثبت بالتواتر وجب المصير إليها ويكون التأويل ما ذكرناه وإن لم تثبت هذه القراءة بالتواتر كانت القراءة بفتح التاء أولى والله أعلم)[1]

فتردد الرازي بين كون القراءة متواترة وغير متواترة جعله يقيد أحكامه بواقعية امر الصدور فإن كانت القراءة متواترة كان التأويل لازما لكونها قطعية الصدور عن المولى فلا ترجيح فيما هو قطعي[2] الصدور ، أما في حال كونها غير قطعية وهي صحيحة في نفسها فإنها في مقام المزاحمة ترجح القراءة الأخرى لكونها أكثر انسجاما مع الواقع الاعتقادي .

ولا بد من التنبيه إلى أن رفض الرازي للقراءات الشاذة لا يعني عدم توظيفها مطلقا في عملها التفسيري إذ قد يوردها دليلاً أو مرجحاً لقول معين في تحديد مصداق آية معينة ، وليس بالضرورة أن يكون ذلك الترجيح المبني على تلك القراءة هو اختياره بل هو احتمال ممكن لا يتعارض مع العقل[3] ، ولكن متى ما حصل التعارض مع أي دليل يراه الرازي راجحا فإنه لا اعتبار لهذه القراءة في الترجيح[4] .

والذي يمكن قوله أن تعامل الرازي مع القراءات الشاذة قد يكون في أحسن أحواله تعاملاً مع الخبر التفسيري .

وللكشف عن مدى إفادة الرازي الدلالي لمعطيات التغير القرائي نقف عند بعض الأمثلة التي من شأنها أن تعطي تصورا ولو إجمالياً لهذا الأمر ، فعلى سبيل المثال نجد الرازي يفيد من تعدد القراءات في إثبات حكم شرعي معين يتناسب مع إحدى القراءات كما هو في قوله تعالى : (وَيَسْأَلونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ) (البقرة: ٢٢٢)

فقد ذكر الرازي أن في قوله : (يطهرن) قراءتين ، الأولى : (يطهرن) خفيفة من الطهارة ، والثانية (يطهرن) بالتشديد ، فمن خفف فهو زوال الدم ؛ لأن (يطهرن) من طهرت المرأة من حيضها وذلك إذا انقطع الحيض فالمعنى : لا تقربوهن حتى يزول عنهن الدم ، ومن قرأها

(١) التفسير الكبير : ٢٦ / ١١١

(٢) الإبهاج في شرح المنهاج : ٢١٠

(٣) ينظر : التفسير الكبير : ٦ / ١٢٨

(٤) نفسه : ٢ / ٢٥٤ ، ينظر : الرازي مفسرا : ١٥٥

بالتشديد فهو على معنى يتطهرن فأدغم[١] ، كقوله تعالى يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ) (المزمل:١) أي : المتزمل[٢] .

ونتيجة لاختلاف القراءة اختلف الفقهاء في حكم مواقعة الزوجة بعد الحيض فمنهم من ذهب إلى جواز ذلك عند انقطاع الحيض ، ومنهم من اشترط الغسل قبل المواقعة والذي عليه الرازي هو القول الثاني كونه قول الشافعي[٣] ، الذي يدين الرازي بمذهبه ، ولهذا نجده في مقام بيان حجية هذا الحكم بقوله : (الحجة الأولى أن القراءة المتواترة حجة بالإجماع ، فإذا حصلت قراءتان متواترتان وأمكن الجمع بينهما وجب الجمع بينهما إذا ثبت هذا فنقول : قرئ (حتى يطهرن) بالتخفيف والتثقيل ، و (يطهرن) بالتخفيف عبارة عن انقطاع الدم وبالتثقيل عبارة عن التطهير بالماء ، والجمع بين الأمرين ممكن وجب دلالة هذه الآية على وجوب الأمرين ، وإذا كان وجب أن لا تنتهي هذه الحرمة إلا عند حصول الأمرين[٤] .

وقد يوظف الرازي دلالياً وجود قراءات متعددة يثبت من خلالها أمرا اعتقاديا معينا ، فمثلا نجده في تفسير قوله تعالى :ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) (البقرة:٢) يقول : (من أين يدل قوله : (لا ريب فيه) على نفي الريب بالكلية ؟ الجواب قرأ أبو الشعثاء : (لا ريب فيه) بالرفع ، واعلم أن القراءة المشهورة توجب ارتفاع الريب بالكلية والدليل عليه أن قوله : (لا ريب) نفي لماهية الريب ، ونفي الماهية يقتضي نفي كل فرد من أفراد الماهية ... وأما قولنا : (لا ريب فيه) بالرفع فهو نقيض لقولنا : (ريب فيه) وهو يفيد ثبوت فرد واحد فذلك النفي يوجب انتفاء جميع الأفراد ليتحقق التناقض)[٥] .

فمن الملاحظ أن الرازي افاد من كلتا القراءتين في إثبات إحدى القضايا الاعتقادية والتي هي كون القرآن لا ريب فيه غير أن طريقة الإفادة تختلف ، ففي القراءة الأولى كان منطوق الدال يقتضي ذلك المدلول فيما لم يتحقق الأمر في القراءة الثانية إلا من خلال فرض النقيض ومن خلال المقارنة بينهما تحصل الاستدلال بنفي جميع أفراد الريب .

وفي موضع آخر نجد الرازي وإيمانا منه بقضية عقائدية معينة يشير إلى كون إحدى القراءات القرآنية تؤيد ذلك المعتقد كما هو الحال في قوله تعالى : (إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ)

(١) ينظر التفسير الكبير : ٦ / ٥٩

(٢) نفسه : ٦ / ٥٩

(٣) نفسه : ٦ / ٥٩

(٤) نفسه : ٦ / ٥٩

(٥) نفسه : ٢ / ١٩

(الحجر: ٤٠) فقد ذكر الرازي أن ابن كثير وابن عامر وأبا عمرو قرأوا : (المخلصين) بكسر اللام والباقون بفتح اللام[١] .

فعلى من قرأ بالأولى يكون المعنى : (أنهم الذين أخلصوا دينهم وعبادتهم عن كل شائب يناقض الإيمان والتوحيد)[٢] .

وعلى من قرأ بالثانية يكون المعنى : (الذين أخلصهم الله بالهداية والإيمان والتوحيد والعصمة)[٣]

وبناء على المعطى الدلالي للقراءة الثانية يكون الناتج كما يقرر الرازي ذلك : (هذه القراءة تدل على أن الإخلاص والإيمان ليس إلا من الله تعالى)[٤] .

ولا يخفى أن هذا التوجيه يتطابق من حيث المحتوى وما يؤمن به الرازي كأشعري المعتقد من أن الإيمان من الله لا من العبد كما ترى المعتزلة ذلك .

قد يبحث الرازي عن الوجه في تناسب دلالة قراءة نافع ومقتضيات دلالة النص كما هو في قوله تعالى : ﴿وَقَالَ لِفِتْيَانِهِ اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا إِذَا انْقَلَبُوا إِلَى أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (يوسف:٦٢) ، إذ ذكر الرازي : أن في قراءة (لفتيانه) وجهين ، الأول أنها تقرأ بالألف والنون (فتيان) ، والثاني بالتاء (لفتيته)[٥] وإذ إن (فتية) جمع قلة ، و(فتيان) جمع كثرة[٦] ، فقد أخذ الرازي يبحث عن وجه التناسب بين دلالة كل صيغة مع ما يعطيه النص إجمالا من دلالة فقال : (فوجه البناء الذي للعدد القليل أن الذين يحيطون بما يجعلون بضاعتهم فيه من رحالهم يكونون قليلين لأن هذا من باب الأسرار فوجب صرفه إلا من العدد القليل ، ووجه الجمع الكثير أنه قال : (اجعلوا بضاعتهم في رحالهم) والرحال تفيد العدد الكثير فوجب أن يكون الذين يباشرون العمل كثيرين)[٧] .

فمن الملاحظ أن القلة من حيث المدلول القرآني يتناسب والسرية بعده مقتضًى نصياً ، والكثرة من حيث المدلول القرآني تتناسب وعدد الرجال بعده معطًى نصياً آخر ، وبهذا تكون كل قراءة من القراءات أمدت المفسر بتصور دلالي غير الآخر يتناسب ومقتضى النص .

---

(١) التفسير الكبير : ١٩ / ١٤٩

(٢) نفسه : ١٩ / ١٤٩

(٣) نفسه : ١٩ / ١٥٠

(٤) نفسه : ١٩ / ١٥٠

(٥) نفسه : ١٨ / ١٣٤

(٦) شرح ابن الناظم : ٧٦٨

(٧) التفسير الكبير : ١٨ / ١٣٤

ويفيد الرازي من تعدد القراءات في توسيع دائرة الانسجام للنص القرآني وذلك بالبحث عن وجه الانسجام بين معطى كل قراءة مع غيرها من وحدات النص كما هو في قوله تعالى : ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلاً وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ (المائدة: ١١٠) فقد قرئ –كما يذكر الرازي – (سحر) بالألف (ساحر) ومن غيرها[١] ، (فمن قرأ (ساحر) أشار إلى الرجل ، ومن قرأ (سحر) أشار به إلى ما جاء به)[٢] وقد علق الرازي على ذلك بالقول : (وكلاهما حسن لأن كل واحد منهما قد تقدم ذكره)[٣] .

وكما يوفر تعدد القراءات للمفسر الحرية في اختيار الوجه الأكثر تلاؤما مع معطيات النص الأخرى وبهذا يكفي المفسر مؤنة التأويل والتوجيه التي تقتضيها القراءة الأخرى كما هو في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ١١) فقد قرئ : (يوصي) بفتح الصاد على المجهول ، وبكسر الصاد فضلاً عن ذلك الموصي[٤] .

وقد اختار الرازي القراءة بالكسر لكونها الأكثر انسجاما مع ما تقدم من الآية ولاسيما قوله : (ومما ترك إن لم يكن له ولد)[٥] .

ووفرت له القراءة الخيار الأكثر انسجاما مع الواقع الخارجي كما هو في قوله تعالى : ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ﴾ (آل عمران: ١٤٦) فقد قرئ (قاتل) من غير ألف (قتل) وعليه فإن المعنى

(١) التفسير الكبير : ١٢ / ١٠٦
(٢) نفسه : ١٢ / ١٠٦
(٣) نفسه : ١٢ / ١٠٦
(٤) نفسه : ٩ / ٢١٦
(٥) نفسه : ٩ / ٢١٦

: (يكون على قراءة (قتل) أن كثيرا من الأنبياء قتلوا والذين بقوا بعدهم ما وهنوا في دينهم)[1] .

أما من قرأ (قاتل) فالمعنى : (وكم من نبي قاتل معه العدد الكثير من أصحابه فأصابهم من عدوهم قرح فما وهنوا)[2] ، وهذا الوجه هو المختار عند الرازي لأن الدلالة الإجمالية للآية هي في صدد ترغيب الذين كانوا مع النبي (ص) في القتال ، وهذا الأمر يقتضي كون اللفظ الأنسب هو القتال لا القتل[3] .

وأضاف الرازي إلى ذلك أمرا آخر هو أنه لم يثبت من حيث الواقع التاريخي أن نبيا قتل في القتال[4] .

والملاحظ أن قراءة (قاتل) وفرت للمفسر الخيار الأمثل للخروج من دائرة التأويل التي تقتضيها (قتل) لأنها لا تنسجم مع الواقع التأريخي .

وقد توفر القراءة القرآنية للمفسر الخيار الأمثل الذي يتناسب مع حقيقة الإعجاز القرآني والتي آمن بها الرازي قبلية من القبليات الحاكمة في تصوره للنص كما هو في قوله تعالى : (يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ) (آل عمران: ١٧١) ، إذ يقول : (قرأ الكسائي : (وإن الله) بكسر الألف على الاستئناف ، وقرأ الباقون بفتحها على معنى : وبأن الله ، والتقدير : (يستبشرون بنعمة من الله وفضل وبأن الله لا يضيع أجر المؤمنين)[5] ثم عقب على ذلك قائلا : (والقراءة الأولى أتم وأكمل ؛ لأن هذه القراءة يكون الاستبشار بفضل الله ورحمته فقط ، وعلى القراءة الثانية يكون الاستبشار بالفضل والرحمة وطلب الأجر ، ولا شك أن المقام الأول أكمل لأن كون العبد مشتغلا بطلب الله أتم من اشتغاله بطلب أجر عمله)[6]

و لا يخفى أن تعدد القراءة في هذا الموضع مدت المفسر بالخيار الأكثر تناسبا وحاكمية فكرة الإعجاز والمتمثلة بكمال النص من كل جهة ، إذ أن مجيء إحدى القراءات تحمل بعدا دلاليا أعمق من اختها جعلت المفسر يتجه لها لأنها الأنسب مع هذه الفكرة .

---

(١) التفسير الكبير : ٩ / ٢٥

(٢) نفسه : ٩ / ٢٦

(٣) نفسه : ٩ / ٢٦

(٤) نفسه : ٩ / ٢٦

(٥) نفسه : ٩ / ٩٦

(٦) نفسه : ٩ / ٩٦

ويعتمد الرازي على الوجوه القرآنية في تحديد القيمة الدلالية لوحدة نصية معينة ترتبط من حيث التركيب مع الكلمة التي لها أكثر من وجه قرآني ، ومثال ذلك قوله تعالى : (وَجَعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَاداً لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ) (ابراهيم:٣٠) فقد قرئ قوله : (يضلوا) في الآية الشريفة بفتح الياء من (ضَلّ يضِلّ) وقرئ بضم الياء من (أضل يضل)[١] .

وفي ضوء تعدد القراءة أعطى الرازي القيمة الدلالية لـ (اللام) في قوله : (ليضلوا إذ يقول : (اللام في قوله (ليضلوا عن سبيله) لام العاقبة لأن عبادة الأوثان سبب يؤدي إلى الضلال ، ويحتمل أن تكون لام كي ، أي الذين اتخذوا الوثن كي يضلوا غيرهم هذا إذا قرئ بالضم فإنه يحتمل الوجهين وإذا قرئ بالنص فلا يحتمل إلا لام العاقبة لأنهم لم يريدوا ضلال أنفسهم)[٢]

ويوظف الرازي قراءة ما من القراءات القرآنية في إثبات الأصل اللغوي لقراءة أخرى وبهذا تكون إحدى القراءتين مفسرة للأخرى كما في قوله تعالى : (وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ) (القارعة:٥) ففي بحث الرازي عن الأصل اللغوي لكلمة (عهن) قال : (العهن : الصوف ذو الألوان ...وفي قراءة ابن مسعود كالصوف المنقوش)[٣] ، وهذا يذكرنا بما تقدم من قول مجاهد أنه لو قرأ قراءة ابن مسعود قبل أن يسأل ابن عباس لما احتاج أن يسأله عن الكثير[٤] .

ولم يغفل الرازي الدور الذي يقوم به الوقف والابتداء بعده واحدا من صور القراءات القرآنية في تغير المعنى السياقي للآية الواحدة إذ نجده يبحث عن الفوارق الدلالية الناتجة عن اختلاف القراءات في تحديد موقع الوقف والابتداء كما هو في قوله تعالى:(ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدىً لِلْمُتَّقِينَ) (البقرة:٢) فيقول : (الوقف على (فيه) هو المشهور ، وعن نافع وعاصم أنهما وقفا على (لا ريب) ولا بد للواقف من أن ينوي خبرا .... والتقدير لا ريب فيه فيه هدى)[٥] ثم يرجح الرازي الوجه الأول لكونه الأنسب والأكثر دلالة على هداية القرآن فيقول : (واعلم أن القراءة الأولى أولى لأنه على القراءة الأولى يكون الكتاب نفسه هدى وفي الثانية لا يكون الكتاب نفسه هدى بل يكون فيه هدى والأول أولى لما تكرر في القرآن من أن القرآن نور وهدى .)[١]

---

(١) التفسير الكبير : ١٩ / ٩٨

(٢) نفسه : ١٩ / ٩٨

(٣) نفسه : ٣٢ / ٩٦

(٤) ينظر : التفسير والمفسرون : ١ / ٤١

(٥) التفسير الكبير : ٢ / ١٩

(١) نفسه : ٢ / ١٩

ومما تقدم نخلص إلى أن القراءات القرآنية وسيلة من الوسائل التي اعتمدها الرازي في عملية تحليله النص القرآني بغية الوصول إلى دلالته وقد امتازت بعدة خصائص أهمها :

١. بالرغم من أن الرازي كان مدافعا عن صحة القراءات في أغلب الأحيان إلا أنه لم يلتزم الحياد في التعامل مع بعضها إذ قد يرجح بعضها على بعض وذلك لأن الأساس في التعامل معها كان قريبا من تعامل الأصوليين مع خبر الواحد الصحيح .

٢. إن الترجيح بين القراءات قد يكون على أساس مخالفة القراءة لحقيقة موضوعية عقائدية أو تأريخية أو غير ذلك أو قد يكون على أساس كون إحدى القراءات أكثر انسجاما مع معطيات النص الأخرى .

٣. قد يكون للقبليات المعرفية حاكمية في اختيار القراءات القرآنية وتوجيهها عند مفسرنا .

٤. أفاد الرازي من تعدد القراءات في توسيع دائرة الدلالة التي يحتملها النص ذلك لأن لكل معطى قرآني دلالته الخاصة التي تختلف عن الأخرى .

٥. انطلاقا من المنهج التصحيحي للقراءات القرآنية كان الرازي يجتهد في كثير من الأحيان في إيجاد وجه مناسب ينسجم وباقي المعطيات النصية لكل قراءة من القراءات .

٦. وفرت تعدد القراءات الفرصة أمام الرازي ليتجنب بها التأويل الذي تضطره إليه إحدى القراءات فيما لا تضطره الأخرى إلى ذلك .

٧. يفيد الرازي من تعدد القراءات في توسيع دائرة تصور انسجام النص وتعالق أجزائه .

٨. ويعتمد الرازي على إحدى القراءات في تأكيد الأصل اللغوي للأخرى .

٩. ويعتمد الرازي على القراءات لتحديد القيمة الدلالية للعناصر المجاورة .

الباب الثاني : مجالات التطبيق

الفصل الأول : الانسجام الأفقي

الفصل الثاني : الانسجام العمودي في بناء النص دلاليا

الفصل الأول : الانسجام الأفقي

المبحث الأول : التصورات النظرية

لا بد قبل الدخول في دراسة هذا المبحث من تحديد بعض المفاهيم التي تواجهنا فيه والتي من بينها:

١- التماسك : ويسميه محمد خطابي (الاتساق) ويعني (ذلك التماسك الشديد بين الأجزاء المشكلة نص / خطاب ما ويهتم فيه بالوسائل اللغوية الشكلية والتي تصل بين العناصر المكونة لجزء من خطاب أو الخطاب برمته)[١]

ويعرفه الدكتور صبحي إبراهيم : (فالتماسك بهذا المعنى* يعني العلاقات أو الأدوات الشكلية والدلالية التي تسهم في الربط بين عناصر النص الداخلية وبين النص والبيئة المحيطة من ناحية أخرى)[٢]

ومن ذلك نستخلص :

إن سير المحلل (الباحث عن التماسك) سوف يكون أفقيا مع النص وعادة ما يبدأ من الجملة الثانية فيه[٣] .

إن وحدة النص تعتمد على الأدوات التي تحمل البعد الشكلي والدلالي (عطف ضمائر ..)

٢- الانسجام : والانسجام مصطلح قديم في التراث النقدي العربي غير أنه يركز على البعد الشكلي للنص من حيث جماليته ورونقه وعذوبة ألفاظه[٤].

ثم أخذ يميل في الدراسات الحديثة إلى البعد المضموني وهيكلية بناء النص كما هو عند (كمال عبد) إذ يقول : (الانسجام هو تحقيق وحدة قياسية على المستوى الجمالي شكلا ذا طبيعة فنية خاصة تبرز المضمون موحدا)[٥]

أما في الدراسات النقدية الحديثة فإن الانسجام أعم من التماسك إذ أن التماسك يعتمد على الترابط الشكلي والمضموني للنص ، أما الانسجام فإنه يركز على الترابط المضموني بصرف النظر عن البعد الشكلي ، يقول محمد خطابي : (بيد أن الانجاز اللغوي المكتوب خاصة (

---

(١) لسانيات النص : ٥

* الذي يحمله محمد خطابي على الاتساق والذي ترجمته : cohesion

(٢) علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق : ١ / ٩٦

(٣) ينظر : لسانيات النص : ٥

(٤) ينظر : المصطلحات البلاغية وتطورها : ١ / ٣٣٠

(٥) فلسفة الأدب والفن : ٥٣

وكذا المتكلم) لا يسلك دوما هذه السبيل• إذ كثيرا ما نجد المتلقي نفسه أمام نص / خطاب لا توظف فيه الوسائل التي أسلفنا الإشارة إليها وإنما توضع الجمل بعضها إلى جوار بعض دونما أدنى اهتمام من الكاتب بالروابط التي تجسد الاتساق على أن هذا النوع من الكتابة تمليه حينا ضرورات تواصلية التلغرافات ... وقد تكون خلفه أحيانا أخرى مقصدية إبداعية (الشعر الحديث مثلا) حين يحدث هذا فإن الاهتمام يتغير من اتساق النص / الخطاب إلى انسجامه أي أن على المتلقي في هذه الحالة أن يعيد بناء انسجام النص)[١] .

وعلى هذا فإن الانسجام أعم من الاتساق والتماسك[٢] .

والملاحظ من التحديد أن المراعى فيه النصوص الانسانية سواء أكانت أدبية أم تداولية .

٣- المناسبة : لقد تناول الزركشي مصطلح المناسبة بالبحث لأنه المصطلح الأكثر شيوعا عند دارسي القرآن قديما مستخلصا من معناه اللغوي معناه الاصطلاحي ، فقد ذكر أن المناسبة في أصل اللغة تدل على المقاربة والمشاكلة[٣] .ثم قال : (ولهذا قيل : المناسبة أمر معقول إذا عرض على العقول تلقته بالقبول وكذلك المناسبة في فواتح الآي وخواتمها ومرجعها – والله أعلم – إلى معنى ما رابط بينهما عام أو خاص ، عقلي أو حسي أو خيالي ، وغير ذلك من أنواع العلاقات أو التلازم الذهني كالسبب والمسبب والعلة والمعلول والنظيرين والضدين ونحوه ، أو التلازم الخارجي كالمرتب على ترتيب الوجود الواقع في باب الخير)[٤]

إن المناسبة (تركيب القول من جزأين فصاعدا ، كل جزء منهما مضاف إلى الآخر ومنسوبا إليه بجهة من جهات الاضافة ونحوها من أنحاء النسبة)[٥]

ويذكر الزركشي أن للمناسبة صور عدة هي :

أن يظهر الارتباط بين الآيتين المتجاورتين لتعلق الكلام بعضه ببعض وعدم تمامه في الآية الأولى .

أن لا يظهر الارتباط بين الآيتين بل الظاهر أن كل جملة مستقلة عن الأخرى ، وهو بدوره ينقسم على قسمين :

• يعني إعتماد الروابط الشكلية

(١) لسانيات النص : ٥

(٢) نفسه : ٥

(٣) ينظر : البرهان : ١ / ٣٥

(٤) البرهان : ١ / ٣٥

(٥) المنزع البديع : ٥١٨ ، لسانيات النص : ١٣٥

أن تكون الجملة الثانية معطوفة على الأولى ولا بد أن تكون بينهما جهة جامعة .

أن لا تكون معطوفة فلا بد حينئذ من وجود دعامة تؤذن باتصال الكلام وهي القرائن المعنوية المؤذنة بالاتصال[1] .

وبهذا يتضح أن بين المناسبة والتماسك علاقة عموم وخصوص مطلق وكذا علاقته بالانسجام .

(١) ينظر : البرهان : ١ / ٤٠ – ٤٩

هيكلية الانسجام :

إن لانسجام النص القرآني أبعادا كثيرة بعضها متداخل مع البعض الآخر ، ويمكن أن نجملها بالآتي :

أولا : الانسجام الأفقي : أي العلاقة بين آياته ، أو ترابط آية مع آية أخرى أو مقطع مع مقطع آخر وهو ما سميناه (المناسبة سابقا) ومن ثم ينقسم على قسمين :

١. ما يرتبط برابطة دلالية شكلية ، وهو ما سميناه التماسك والاتساق .
٢. ما يرتبط برابطة دلالية فقط .

ثانيا : الإنسجام العمودي : وهو النظر إلى النص القرآني بوصفه كلاً واحداً وعده كالكلمة الواحدة وهذا ما يستدعي وجود روابط موضوعية بين أجزائه المترامية وإنه يعضد بعضه بعضا وهذا يتجلى في :

١. تفسير القرآن بالقرآن .
٢. رد المتشابهات إلى المحكمات .
٣. تقاطع الناسخ والمنسوخ .
٤. رفع التناقض الظاهري .

أهمية الانسجام

ترجع أهمية فكرة الانسجام القرآني إلى طبيعة العلاقة بين القرآن والرسالة الإسلامية ككل ، ففي الوقت الذي يشغل فيه القرآن وظيفة البرهنة على صحة صدور الرسالة عن السماء يشغل وظيفة أخرى هي كونه العمود الفقري للشريعة الإسلامية وإن أي خلل أو نقص يسجل عليه وجودا وكمالا يعد نقصا لأصل الرسالة .

ف (وجودا) لا بد من امتناع التناقض المضموني بين أجزائه الداخلية فإن أي تناقض يسجل سوف ينبئ عن عدم صدور القرآن عن الله تعالى لأنه من المفروض أن الله تعالى قد أحاط بكل شيء علما وأنه لا يعزب عن علمه شيء فمن أين يأتي التناقض في كلامه إلا أن يكون النص غير صادر عنه ، وقد أكد القرآن هذه الحقيقة فقال : (أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً) (النساء:٨٢) وقد عقب الرازي على الآية الكريمة بالقول : (إن القرآن كتاب كبير وهو مشتمل على أنواع كثيرة من العلوم فلو كان ذلك من عند غير الله لوقع فيه أنواع من الكلمات المتناقضة ؛ لأن الكتاب الكبير الطويل لا ينفك عن ذلك ، ولما

لم يوجد فيه ذلك علمنا أنه ليس من عند غير الله)[1] أما (كمالا) فكون القرآن معجزا يستلزم أن يبلغ هذا النص كماله ، ومن بين مصاديق هذا الكمال هو وحدته الداخلية وتماسك أجزائه أفقيا فلا يكون نصا ما لم تنسجم العناصر المكونة له فضلا عن ذلك أن يكون معجزا ، لذا نجد العلماء قديما وحديثا أكدوا على أثر الانسجام في تحقيق وحدة النص .

فهذا الزركشي يقول : (وفائدته جعل الكلام بعضه آخذا بأعناق بعض فيقوى بذلك الارتباط ويصير التأليف حاله حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء)[2] .

ويرى الدكتور صبحي إبراهيم أن للتماسك فوائد محورها يكمن في التركيز على كيفية تركيب النص كصرح دلالي[3] .، وقد عد عدم التناسب ضعفا في التأليف فالسجلماسي يقول : (إذا تنكب (المنشئ) عن المناسبة رأسا وسلك سبيلا غيرها جملة فضرس في النهج وأساء في النظم فذلك هو العيب)[4]

وبهذا يتضح أن التماسك في مستواه الأفقي يركز على هيكلية النص دلاليا ومن هذا فإن حقيقته ترتبط مباشرة بقضية إعجاز القرآن[5] ، وهذا الأمر نجده جليا في قول مفسرنا الرازي : (إن القرآن كما أنه معجز بحسب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه فهو أيضا معجز بحسب ترتيبه ونظم آياته)[6]

وبهذا نخلص إلى أن أهمية الانسجام تكمن في إثبات سماوية القرآن وتأكيد إعجازه .

---

(١) التفسير الكبير : ١٠ / ١٩٧

(٢) البرهان : ١ / ٣٦

(٣) علم اللغة النصي : ١ / ٩٩

(٤) المنزع البديع : ٥١٩

(٥) مفهوم النص : ١٥٩ – ١٦٠

(٦) التفسير الكبير : ٧ / ١٢٧

توقيفية الترتيب وعلاقتها بعلم المناسبة :

من الثابت يقينا أن القرآن الكريم لم ينزل دفعة واحدة وإنما نزل منجماً ابتداءً من بعثة الرسول (صلى الله وعليه وآله سلم) وانتهاء قبيل وفاته ، وتقدر هذه المدة بعشرين أو ثلاثة وعشرين عاما ، لأسباب كثيرة من بينها أنه كان ينزل استجابة لمقتضيات المرحلة ومسايرة الحوادث والطوارئ[1] .

وهو ما يدرس تحت باب (أسباب النزول) غير أن ترتيبه في المصحف على آلية خاصة يكاد الإجماع يطبق على أنها توقيفية من الله وفق مقتضيات الحكمة الالهية[2] وإن الترتيب الذي بين أيدينا هو ما هو عليه في اللوح المحفوظ[3] .

ويدل على ذلك ما روي عن ابن عباس : (كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يأتي عليه الزمان وهو ينزل عليه السور ذوات العدد فكان إذا نزل عليه الشيء دعا بعض من كان يكتب السور فيقول : ضعوا هذه الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا ..)

وروي عنه أيضا : (كان حبريل إذا نزل على النبي في الوحي يقول له ضع هذه الآية في سورة كذا في موضع كذا فلما نزل عليه ﴿واتَّقُوا يَوماً تُرجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ﴾(البقرة: من الآية٢٨١) قال : ضعها في سورة البقرة)[4]

وروى أحمد في مسنده عن عثمان بن أبي العاص قال : (كنت جالسا عند رسول الله إذ شخص ببصره ثم صوبه ثم قال : أتاني جبريل فأمرني أن أضع هذه الآية هذا الموضع من هذه السورة ﴿اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى﴾(النحل: من الآية٩٠) فجعلت في سورة النحل بين آيات الاستشهاد وآيات العهد)[5] .

ومن هنا فإن تجاور الآيات في المصحف كان تجاورا توقيفيا مراعى فيه مقتضى الحكمة الإلهية .

إذن نزول القرآن منجما لم يكن عقبة في تحقيق انسجامه ووحدته ما دام ترتيبه على الصورة التي ذكرنا .

---

(١) ينظر : مناهل العرفان : ١ / ٤٤ – ٥١

(٢) ينظر البرهان : ١ / ٣٧

(٣) مقدمتان في علوم القرآن : (كتاب المباني ٤٠)

(٤) سنن الترمذي : ٤ / ٣٣٧ ، المستدرك : ٢ / ٢٢١ ، ينظر : البرهان : ١ / ٢٤ ومقدمتان : ٤٠

(٥) تاريخ اليعقوبي : ٢ / ٤٣ ، وينظر : لقرآن في مدرسة أهل البيت : ٥٧

ولقد سار الرازي في تفسيره على هذا الأساس لذا نجده يبحث وبشكل دقيق عن المناسبة بين الآيات المتجاورة ويربط الكلام بعضه ببعض حتى عد ذلك من أهم خصائص تفسيره[١] .

الانسجام بين الواقع والتأويل

من الملاحظ عند الدارسين وجود اتجاهات عدة في تحليل النصوص :

الأول : يركز الاتجاه الأول على الدور الفاعل للمؤلف في تحقيق الانسجام في النص ، فالانسجام على هذا حقيقة معطاة تجعل من النص وحدة بنائية مترابطة الأجزاء ومهمة المفسر محاولة الكشف عن هذه الحقيقة[٢] .

والانسجام على هذا جزء ذاتي في البناء اللغوي وإن المنشئ كان على وعي تام في تحقيقه ، وتوضيحا لذلك طرحوا المخطط الآتي :

وبناء على هذا الاتجاه فإن الترتيب التوقيفي للآيات القرآنية عنصر أساس في تحقيق الانسجام .

الثاني : يركز هذا الاتجاه على الدور الفاعل للقارئ في تحقيق عملية الانسجام مغفلا دور المؤلف في ذلك ويرى أن عملية الانسجام تتحقق نتيجة علاقة جدلية بين عقل القارئ وذات النص وإن اكتشاف علاقات الآيات والسور ليس معناه بيان علاقة مستقرة كائنة في النص بل معناه تأسيس علاقة بين عقل المفسر وبين النص من خلالها يتم اكتشاف علاقات أجزاء النص[٣] .

فالنص بعده كيانا لغويا له آليته الخاصة التي بها يمثل الواقع فهو لا يصوغه صياغة حرفية بل صياغة رمزية وفق قوانين خاصة[٤] .

وهذا البعد الرمزي له القدرة على خلق روابط بين الوقائع التي لا رابط واقعي بينها و (النص القرآني) وإن كانت أجزاؤه تعبيرات عن وقائع متفرقة ، نص لغوي له قدرة على تنمية وإبداع

(١) البرهان : ١ / ٣٧، الرازي مفسرا : ٢٣١

(٢) مفهوم النص : ١٦٠

(٣) ينظر المصدر نفسه : ١٦٠ – ١٦١

(٤) ينظر : نفسه : ١٦١

علاقات خاصة بين الأجزاء وهي العلاقات أو المناسبات[١] ، يستطيع القارئ الكشف عنها ضمن آلية تاويلية ترتكز على فهم القارئ[٢] .

وعلى هذا فإن كل نص منسجم مهما تراءت فوضويته وعبثيته وعدم التحام أجزائه[٣] .

إذن ليس هناك حاجة إلى البحث عن وقفية ترتيب الآيات وعدم وقفيتها ما دام الانسجام لا يعتمد على قصد المؤلف وإنما على قابلية اللغة وقدرة القارئ .

(وهذا يؤدي إلى أن كل قراءة هي صحيحة لا لتطابقها مع الواقع وإنما بالنسبة إلى قارئها .)[٤]

.

نقد الاتجاهات :

إن الاتجاه الأول فرط بدور القارئ في تحقيق عملية الانسجام وتأسيسا على مبناه فأن هناك صورة واحدة صحيحة الانسجام وأما باقي الصور فهي لا تملك من الحقيقة شيئا[٥] لأن القارئ عنصر مستهلك وليس عليه إلا الكشف عن الانسجام الواقعي للنص غير أن هذا الاتجاه وعلى ضوء ذلك لا يمكن قبوله لأنه يؤدي إلى استحالة الوصول إلى الحقيقة وعليه فلا يمكن استثمار النصوص دلاليا .

أما الثاني : فقد أفرط في دور القارئ حتى جعله العنصر المركزي في تحقيق عملية الانسجام وهذا يرجع إلى إيمان أصحابه بالفلسفة الظاهراتية التي تعد الإدراك هو كل شيء (وما العالم إلا فعل الإدراك القصدي ... فالحقيقة إذن داخل الإنسان وليس خارجه)[٦] .

والفلسفة الظاهراتية ما هي إلا تجلي من تجليات السفسطائيين الذين يقولون بنسبية الحقيقة[٧]فهذا بروتا غولاس يقول : (إن الإنسان مقياس الأشياء جميعا فهو مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس لا وجود ما لا يوجد)[٨]

مع أن الفلاسفة قد قوضوا الأصول المعرفية لهذه النظرية[٩] إلا أنه يمكن القول أيضا أنه إذا أمكن تطبيق هذا الاتجاه في النصوص الآدمية فإنه يستحيل تطبيقه في النصوص السماوية لأنه

---

(١) نفسه : ١٦١

(٢) لسانيات النص : ٥١

(٣) دينامية النص : ٤٤

(٤) التأويل والتأويل المفرط : ٤٢

(٥) نفسه : ٤٣

(٦) ينظر : بحث نظرية الاستقبال بين الثابت والتعبير اللساني ، مجلة اللغة العربية : ١٤٥

(٧) ينظر : الأصول المعرفية لنظرية التلقي : ٢٤

(٨) فجر الفلسفة اليونانية : ٢٦٤ ، والأصول المعرفية لنظرية التلقي : ٢٤

(٩) أصول الفلسفة والمذهب الواقعي : ١ / ٢٠٣ وما بعدها

يجعل من إرادة الله تابعة لإرادة الإنسان ، وإن إرادة الإنسان هي التي توجهها حيث تشاء وهذا خلاف أصل الإسلام (وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعالَمِينَ) (التكوير: ٢٩) وبهذا تهدر قيمة النص بوصفه معطًى سماوياً .

والذي نظنه صحيحا هو أن لا يهدر دور أي عنصر من عناصر عملية التواصل اللساني (قصد المنشئ ، النص ، القارئ) ضمن آلية تتناسب والطابع الخاص للقرآن الكريم كونه كتابا سماويا مقدسا وهذه الآلية ترتكز على مجموعة أسس :

الأول : أن الشارع وضع مقاصده في صلب العملية اللسانية ولكي نصل إلى قصده لا بد من اعتماد ظاهر النص حجة شرعية في ذلك [١] (فاللسان هو الطريق الذي يصل فيه القارئ إلى قصد المؤلف)[٢]

الثاني : القرآن الكريم كتاب صادر عن الذات المقدسة المستجمعة لجميع صفات الكمال والجلال فهو مطبوع بهذا الطابع* ، يقول الدكتور منذر عياش : (ولقد كان القرآن من حيث هو خطاب على مثال مرسله تماما وكمالا فأعجز وأبهر)[٣] .

ويقول جوادي آملي : (إن القرآن كلام الله تعالى وكتابه الذي تجلى العباد فيه من غير أن يكونوا رأوه)[٤]

فالقرآن يملك الحقيقة المطلقة المطابقة للواقع مطابقة تامة .

الثالث : إن التعامل مع هذه الحقيقة هو تعامل المحدود (القارئ) مع المطلق (المرسل) والتام مع الناقص ، والدائم مع التاريخي .

وفي ضوء هذه الأسس يمكننا القول : (إن عملية الانسجام القرآني تتحقق باجتماع العناصر الثلاثة للعملية التواصلية)

المنشئ – النص – القارئ

وذلك لأن المنشئ الذي أحاط بكل شيء أودع قصده في صلب النص موظفا لذلك كل الإمكانيات والطاقات المودعة في اللغة ، فإذا قام القارئ معتمدا الأسس السليمة والمنصوص عليها من قبل الشارع بقراءة النص وتحديد بعد من أبعاده ومن بينها الانسجام فإنه في إطار الحقيقة ولكن أخذه من الحقيقة يكون بقدره لابقدر هذه الحقيقة وإن تفاوت مع غيره في

---

(١) أصول المعارف لليزدي : ٦٥

(٢) بحث نظرية الاستقبال بين الثابت والمتغير اللساني : ١٥٠

* لا بل إن مفسرنا ذهب إلى أنه صفة من صفاته .

(٣) القرآن وعلم القراءة : ٢٠

(٤) علي بن موسى الرضا والقرآن الحكيم : ٩

الطرح لأن الآراء المتفاوتة إذا لم تتجاوز المنهج الذي حدده الشارع فهي في طول بعضها لا في عرض بعضها حتى يتحقق التقاطع .

ولتوضيح ذلك يمكننا الاستعانة بالمخطط الآتي :

وقد أشار الدكتور منذر عياش إلى ما يقرب من ذلك بقوله : (لما كان المتكلم هو الله وهو الكامل وخطابه يكون على مثاله هو تام اللغة ، ولكن الكلام إذا يغادر مرسله يكون أيضا على مثال متلقيه وإنه لمن أجل هذا يأخذ طابعا غير الطابع الذي يكون هو عليه مع مرسله في تمامه المطلق)[١]

وبهذا يفسح النص المجال لتعدد القراءة دون تجاوز قصد المنشئ كما هو عليه في نظرية التلقي ، وإذا رجعنا إلى التراث وجدنا ما يؤيد ذلك فقد روي عن الرسول (ص) قوله : (لا يفقه الرجل كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوها كثيرة)[٢] ، وقال الحسن : (أهلكتهم العجمة ، يقرأ أحدهم الآية فيعنى بوجوهها حتى يفتري على الله)[٣] .

وقيل لجعفر بن محمد الصادق (ع) : (لم صار الشعر والخطب يمل ما أعيد منها والقرآن لا يمل ؟ فقال : لأن القرآن حجة على أهل الدهر الثاني كما هو حجة على أهل الدهر الأول فكل طائفة تتلقاه غضا جديدا ولأن كل امرئ في نفسه متى اعاده وفكر فيه تلقى منه في كل مرة علوما غضة وليس هذا كله في الشعر والخطب)[٤] .

وذكر الزركشي أن سهل بن عبد الله يقول : (لو أعطي العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم لم يبلغ نهاية ما أودعه الله في آية من كتابه ؛ لأنه كلام الله وكلامه صفته وكما أنه ليس لله نهاية فكذلك لا نهاية لفهم كلامه وإنما يفهم كل بمقدار ما يفتح الله عليه)[٥]

(١) القرآن وعلم القراءة : ٢١ – ٢٢

(٢) مقدمة ابن عطية : ٢٦٢

(٣) نفسه : ٢٦٢

(٤) نفسه : ٢٦٢

(٥) البرهان : ١ / ٩

علاقة الانسجام بالإعجاز

تقدم الحديث أن الرازي آمن بفكرة الإعجاز قبل دخوله في العملية التفسيرية وقد كان لهذا الإيمان أثر في سير المباحث الدلالية التي من بينها بحث الانسجام .

فقد كان أثر ذلك التصور واضحا عليه في كثير من الأجيان تجلت مظاهره في عملية تعقل المضامين النصية بشكل يوحي إلى إيجاد علاقة متبادلة بين وحداتها .

مما جعل النص في ضوء هذا التعقل كيانا واحدا متماسكا بالرغم من غياب الروابط الشكلية بين وحداته في بعض الأحيان وآل الأمر إلى تحقق بعدٍ من شأنه أن يعزز ويؤكد فكرة إعجاز القرآن ولكن هذا البعد لم يصل إلى الحد الذي يجعل منه العنصر الأساس في إثبات الإعجاز القرآني ونلمس ذلك في تردد الرازي في قبول فكرة التماسك أساسا إعجازيا[1] .

ولعل السبب الذي جعل الرازي يتردد في قبول فكرة الإعجاز المبنية على أساس التماسك هو أن هذه الفكرة تثبت الإعجاز وفق منهج استقرائي ، ولا يخفى على القارئ أن هذا المنهج المعرفي لا يوصل إلى اليقين[2] .

(ولأجل هذا قالوا : إن الاستقراء الناقص لا يفيد اليقين) ، ويمكننا أن نجمل ما تقدم في المخطط الآتي :

(١) التفسير الكبير : ٧ / ١٢٨ ، نهاية الإيجاز : ١٤

(٢) نظرية المعرفة : ١٦٣

المبحث الثاني : دراسة بعض العناصر اللغوية المساهمة في عملية الانسجام

تماسك النص :

إن تماسك النص يرتكز بالدرجة الأولى على طبيعة التركيب اللغوي لذلك النص ، ومن الجلي أن تركيب النصوص لغويا لا يعتمد على عنصر واحد أو آلية واحدة بل هناك تضافر من العناصر والآليات في تحقيق ذلك ، ولكي تتضح الرؤية لا بد من دراسة بعض العناصر والآليات اللغوية التي من شأنها أن تحقق الانسجام والتماسك ثم نعقبها بدراسة بعض الخصائص العامة والعوامل المساعدة المشتركة بين بعض عناصر الربط ثم نتلو ذلك بدراسة طبيعة العلاقة الرابطة بين الوحدات المتجاورة .

وعليه يكون تقسيم البحث على ثلاثة محاور :

المحور الأول : دراسة في بعض العناصر الانسجامية .

المحور الثاني : دراسة الخصائص العامة والعوامل المساعدة .

المحور الثالث : طبيعة العلاقة الرابطة بين الوحدات المتجاورة .

المحور الأول : دراسة بعض العناصر الانسجامية

إن هذه الدراسة تعتمد على البعد الاختياري في إبراز العناصر المهمة في عملية الانسجام وذلك لأنه من الصعب الإحاطة بها في فصل يحتاج إلى دراسة خاصة مفصلة ، غير أنه لا بد من إعطاء التصور العام والخطوط المركزية وإبداء الصورة ولو بشكل مختصر مع استقاء أهم أبعاد ملامح هذه الهيكلية لذا وقع الاختيار على مجموعة متفاوتة من العناصر هي :

١. الضمائر.
٢. أسماء الإشارة.
٣. التكرار.
٤. بعض الأساليب (الشرط والقسم) .

٥. التقدير .

الضمائر :

تقع الضمائر في حيز أهم العناصر المحققة لعملية الانسجام والتماسك النصي وقد أولى الرازي هذا العنصر أهمية متميزة وخاصة ، وذلك لسعته في القرآن الكريم وتعدد صوره وتضافره العميق مع العناصر الأخرى وبعده الحركي في النص وقابليته في استحضار عناصر سابقة أو لاحقة وهذا من شأنه أن يوحد النص .

وتعد الضمائر من العناصر الإحالية عند علماء النصيات والتي تعتمد في تحقيق بعدها التماسكي على وجود عنصر إشاري تحيل إليه وتؤول في ضوئه[١] .

ويمكن دراسته ضمن المحاور الآتية :

أولا : الإحالة الداخلية : إن طبيعة الإحالة من حيث أسبقيتها للعنصر الإشاري تنقسم ا في خطها الأفقي على قسمين

الأول : إحالة إلى سابق : أي أن العنصر الإحالي (الضمير) هنا يشير إلى عنصر لغوي متقدم وهي إحالة بالعودة (حيث تعود على مفسر سبق التلفظ به ومنها يجري تعريض لفظ المفسر الذي كان من المفروض أن يظهر حيث يرد المضمر)[٢] ويمثل له بالشكل :

وهذا هو الشكل الأساس والمركزي في العملية اللغوية وهو الأكثر شيوعا في القرآن الكريم وقد اهتم مفسرنا بهذا النوع اهتماما كبيرا وراح يبحث عن العائد عليه كما هو في المثال الآتي : إذ قال الله تعالى : كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ بِالنُّذُرِ (القمر:٣٣) (إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ حَاصِباً إِلَّا آلَ لُوطٍ نَجَّيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ) (القمر:٣٤) (نِعْمَةً مِنْ عِنْدِنَا كَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ شَكَرَ) (القمر:٣٥) (وَلَقَدْ أَنْذَرَهُمْ بَطْشَتَنَا فَتَمَارَوْا بِالنُّذُرِ) (القمر:٣٦) (وَلَقَدْ رَاوَدُوهُ عَنْ ضَيْفِهِ فَطَمَسْنَا أَعْيُنَهُمْ فَذُوقُوا عَذَابِي وَنُذُرِ) (القمر:٣٧) إن الآيات القرآنية تتحدث عن قوم لوط وهلاكهم وقد قدمت ذكرهم ثم بدأ الضمير بالحضور مكانهم وقد طرح الرازي في عود الضمائر عليهم احتمالين :

(١) ينظر : لسانيات النص : ١٦ ، دراسات لغوية وتطبيقية في العلاقة بين البيئة والدلالة .

(٢) دراسات لغوية وتطبيقية : ٨٨

الأول : العودة المباشرة دون رؤية عقلية سابقة قال : (الضمير في (راودوه) إن كان عائدا إلى قوم لوط فما بين (أعينهم) أيضا عائد إليهم ، فيكون قد طمس أعين قوم ولم يطمس إلا عين قليل منهم وهم الذين دخلوا دار لوط)[1]

الثاني : أما الاحتمال الثاني فإن عودة الضمير عليهم لم تكن بشكل مباشر بل ضمن تصور ما يعود في أصله إلى أن مجموعة منهم هم الذين دخلوا الدار ولكن لما كان الجميع قد شاركهم ذلك بالرضا ، ذهبوا مذهبهم عاد الضمير على الجميع يدخلون في إطار الطمس لا الذين دخلوا فحسب .، قال : (المراودة حصلت من جمع منهم لكن لما كان الأمر من القوم وكان غيرهم ذلك مذهبهم أسندها إلى الكل)[2] .

وعلى كلا القولين فإن الضمير يعود على مذكور سابق للضمير ثم جاء الضمير ليحيل إليه .

أما القسم الآخر من الإحالة فهو الإحالة البعدية :

أي أن الضمير يعود إلى عنصر إشاري يأتي بعده لأغراض دلالية خاصة لسنا هنا في صدد البحث عنها لأن مهمة البحث ترتكز على البناء الدلالي للنص لا المعاني والدلالات الجزئية المستنبطة منه ، يقول الدكتور سعيد حسن : (الإحالة إلى لاحق أو متأخر وذلك حين يحيل عنصر لغوي أو مكون ما إلى عنصر آخر تال له في النص ، وقيل هي تعود على عنصر إشاري مذكور بعدها في النص ولاحق عليها من ذلك ضمير الشأن في العربية أو غيرها من تلك الأساليب)[3] ويمثل لهذه العملية بالشكل الآتي :

ولعل سؤالا يتبادر إلى الذهن حول كيفية تحقيق الانسجام بواسطة هذه الصورة من الإحالة ؟وللإجابة لا بد من التذكير بأن الأصل هو أن يكون هناك عنصر إشاري سابق ثم يأتي العنصر الإحالي مكانه مكتسبا قيمته الدلالية منه غير ان المنشئ قد يخرج عن الأصل لأغراض جمالية ومضمونية* فيقدم العنصر الإحالي على العنصر الإشاري اعتمادا على القدرة العقلية في إدراك

(١) التفسير الكبير : ٢٩ / ٦٠

(٢) المصدر نفسه : ٢٩ / ٦٠

(٣) دراسات لغوية وتطبيقية : ٨٩

*وقد أشار إلى ذلك الخطيب القزويني فقال : (وقد يخرج المسند إليه على خلافه فيوضع المضمر موضع المظهر) الإيضاح : ١ / ٦٨

النصوص ، إذ أن للعقل القدرة على إدراك النصوص بشكل تركيبي[١] ، يقول الأستاذ عمار أبو رغيف : (وساقنا التحليل إلى وضع اليد على شكلين من الأنشطة الذهنية أحدهما يبتدئ من الكل وينتهي إلى الأجزاء ، وثانيهما يبتدئ من الجزء لينتهي إلى الكل وقد نجدها ضمن عملية ذهنية واحدة في تلاقح ووحدة متكاملة)[٢]

فحين يأتي العنصر الإحالي المعين غير المسبوق بعنصر إشاري يعود عله تحفظه الذاكرة منتظرة عنصرا آخر يفسره فإذا ظفرت به أعاد حضور ذلك العنصر بشكل ارتدادي لتعطيه قيمته الدلالية[٣] وهكذا تتحقق وحدة النص بتماسك أجزائه .

ولم يكن الرازي بعيدا عن رصد هذه الظاهرة إذ نجده يتابع الآيات التي يرد فيها الضمير عائدا على متأخر كما هو في تفسيره لقوله تعالى : (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (البقرة:٢٩) قال الرازي : (الضمير في (فسواهن) ضمير مبهم و (سبع سماوات) تفسير له كقوله : ربه رجلا ، وفائدته أن المبهم إذا تبين كان أفخم وأعظم من ان يبين أولا لأنه إذا أبهم تشوقت النفوس إلى الاطلاع عليه وفي البيان بعد ذلك شفاء لها بعد التشويق)[٤]

ومن أمثلة عودة الضمير على متأخر ما نجده في قوله تعالى : (وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ) (الانبياء:٩٧) فالضمير (هي) يعود على (الابصار) التي تأتي بعده وقد أشار الرازي إلى ذلك بالقول : (أما لفظة (هي) فقد ذكر النحويون فيها ثلاثة أوجه (أحدها) أن تكون كناية عن (الأبصار) والمعنى :فإذا أبصار الذين كفروا شاخصة أبصارهم ، كنّى عن (الأبصار) ثم أظهر ...)[٥]

ومثلها في قوله تعالى : (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) (الاخلاص:١) فذكر الرازي أن احد الوجوه المحتملة فيه (أن (هو) كناية عن اسم الله فيكون قوله (الله) مرتفعا بأنه خبر مبتدأ)[٦] .

ثانيا : الإحالة الخارجية :

إن ما تقدم من إحالات سواء أكانت قبلية أم بعدية تقع ضمن قسم أعم هو الإحالة الداخلية أي أن العنصر الإشاري الذي يعطي قيمة دلالية للعنصر الإحالي مذكور في النص .

---

(١) ينظر : أصول الفلسفة والمذهب: ١ / ٣٨٩ وما بعدها

(٢) الإدراك البشري : ٢٠٠

(٣) ينظر : تأويلات وتفكيكات : ٣١ ، وقارن مع شروح التلخيص : ١ / ٤٥٠

(٤) التفسير الكبير : ٢ / ١٥٦

(٥) نفسه : ٢٢ / ٢٢٢

(٦) نفسه : ٢٢ / ١٧٨

أما هذا القسم فيعد أصلا لقسم آخر يسمى بالإحالة الخارجية حيث يغيب العنصر الإشاري من النص فيحيل إليه الضمير إحالة خارجية وبهذا يكتسب الضمير قيمته الدلالية اعتمادا على تقدير عنصر ما غير مذكور في النص إلا أن قرينة عقلية أو نقلية أو غير ذلك تصرف إليه وتدل عليه ، وعلى هذا فإن المجال التأويلي سوف يأخذ حيزا كبيرا في تحديد ذلك العنصر في كثير من الأحيان .

وإذا رجعنا إلى مفسرنا الرازي وجدناه قد أبدى عناية واضحة في تحديد العناصر الإشارية الخارجية .

ومن ذلك قوله تعالى : (عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ) (النبأ:١) (عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ) (النبأ:٢) (الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ) (النبأ:٣) إذ نجد أن العنصر الإشاري الذي يفترض عودة الضمائر إليه غير مذكور في النص فـ (الواو) في قوله : (تساءلون) ضمير جمع يعود على مجموعة ذكور غير أننا إذا بحثنا في النص لا نجد ذكرا لهم وهذا ما دعا الرازي إلى التساؤل عن عودة الضمير فقال : (المسألة السادسة : أولئك الذين كانوا يتساءلون من هم ؟)[١] وأجاب عن ذلك بعدة احتمالات منها :

الأول : أنهم الكفار واستدل على ذلك بقوله تعالى : (كَلَّا سَيَعْلَمُونَ) (النبأ:٤) (ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ) (النبأ:٥) والضمير في (يتساءلون) وهم فئة مختلفون ثم (وسيعلمون) راجع إلى شيء واحد ، وقوله : (كلا سيعلمون) تهديد والتهديد لا يليق إلا بالكفار فثبت أن الضمير في (يتساءلون) عائد على الكفار)[٢]

الثاني : ومنها أن الذين كانوا يتساءلون هم الكفار والمؤمنون ، أما المسلم فلزيادة البصيرة وأما الكافر فللسخرية والتشكيك[٣] .

والذي يظهر من النص أن اليقين غير متحقق في تحديد العنصر الإشاري وهذا ما فتح المجال لتعدد القراءات التأويلية ذات الطابع الاستدلالي المنطلق من النص أساسا لإثبات أو تحديد ذلك العنصر الغائب .

وفي حين نجد أن المعرفة السابقة والمبنية على أسس وجدانية وعقلية ونقلية قد تصل بالقارئ إلى تحديد العنصر الإشاري الغائب عن النص تحديدا يقينيا لا يقبل الشك كما هو في قوله تعالى : (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ

(١) التفسير الكبير : ٣٠ / ٣

(٢) نفسه : ٣٠ / ٣

(٣) نفسه : ٣١ / ٣

وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) (لأنفال:١) فالضمير (الكاف) هنا يعود على من وبعبارة الرازي (هو أن المسؤول من كان)[١]

واعتمادا على معرفة الرازي بالنص القرآني وأنه منزل من الله تعالى على الرسول (ص) وأن المخاطب الأول بالنص هو الرسول كان جوابه على أساس كل ذلك بالقطع المعرفي إذ يقول : (فلا شك أنه النبي (صلى الله عليه وسلم))[٢]

غير أنه في تحديد الضمير (الواو) في قوله تعالى : (يسألونك) يحتاج الرازي إلى ظرف النزول لتحديد هوية العنصر الإشاري لذا نجده يقول : (إن قوله : (يسألونك عن الأنفال) إخبار عمن لم يسبق ذكرهم وحسن ذلك ههنا لأن حالة النزول كان السائل عن هذا السؤال معلوما معينا فانصرف هذا اللفظ إليهم ولا شك أنهم كانوا أقواما لهم تعلق بالغنائم والأنفال وهم أقوام من الصحابة)[٣]

وبهذا يتضح أن هناك تسامحا في قول الأستاذ محمد خطابي إذ يقول : (ربما كان ابن عاشور المفسر الوحيد الذي التفت إلى نوع آخر من الإشارة وهو المسمى لدى (هاليداي ورقية حسن) بالإحالة المقامية أي أن العنصر المحال إليه يكون حاضرا في الخطاب بالقوة)[٤]

فالرازي قد التفت إلى هذا النوع والأمثلة المتقدمة تثبت ذلك ، ولعل الأستاذ المذكور وقع في هذا لأن دراسته اقتصرت على سورة البقرة في تفسير الرازي فقط .

ولعلي أستنبط شكلا ثالثا لم يشر إليه الباحثون من قبل ، وهذا الشكل من الإحالة يعد حالة برزخية** – إن صحت العبارة – بين الوجود الداخلي والوجود الخارجي وذلك بأن العنصر الإشاري غير موجود بذاته في النص لكن هناك عنصرا ما يمكن أن يدل عليه لاتحاده معه في أصل المادة غير أنه يختلف معه في الهيأة كما هو الحال في دلالة الفعل على مصدره .

فالعنصر الإحالي (الضمير) لا يمكن أن يعود على الفعل ولو كان مكان الفعل لصحت الإحالة

وقد ذكر الرازي مثل هذا الشكل في قوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) (البقرة:١٧٤) فذكر في ذلك أحد الاحتمالات الممكنة إذ قال : (

---

(١) نفسه : ١٥ / ١١٤

(٢) التفسير الكبير : ١٥ / ١١٤

(٣) المصدر نفسه : ١٥ / ١١٣

من بين ثلاثة من مفسرين درسهم الاستاذ وهم الزمخشري والرازي وابن عاشور .

(٤) لسانيات النص : ١٧٨

الكناية في (به) يجوز أن تعود على الكتمان ، والفعل يدل على المصدر)[1] ، فالكتمان غير مذكور نصا غير أنه مذكور ضمنا في (يكتمون) لذا فهي حالة حضور وغياب في الوقت نفسه حضور من جهة وغياب من جهة أخرى) .

ومثله الاحتمال الثاني في قوله تعالى : (لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ) (البقرة:١٧٧) إذ ذكر الرازي : (أن الضمير في (حبه) يرجع إلى الإيتاء ، كأنه قيل : يعطي ويحب الإعطاء رغبة في ثواب الله)[2] ، ومن الجدير بالذكر أن شراح التلخيص قد أشاروا إلى هذا النوع في أثناء حديثهم عن أحوال المسند إليه فذكروا أنه لا بد فيها من تقدم الذكر أما لفظا أو تقديرا ، وهذا الأخير قسموه على قسمين الأول بدلالة لفظ عليه والثاني بدلالة قرينة حال عليه[3] .

والذي يدخل في صلب موضوعنا هو القسم الأول الذي يدل عليه لفظ ما ، وقال ابن يعقوب المغربي : (وأما معنى فإن يتقدم لفظ يدل عليه نحو قوله تعالى : (اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى)(المائدة: من الآية٨) فالضمير للعدل وقد تقدم معناه في لفظ (اعدلوا))[4]

ثالثا :التغيير المفاجئ في العناصر الإحالية :

قد تشير الضمائر المحيلة إلى عنصر إشاري ما بشكل رتيب متوازن متناسب مع ذلك العنصر غير اننا نجدها وبشكل مفاجئ تتغير من حالة إلى حالة وهذا التغيير المفاجئ قد يسمى عند بعضهم التفاتا وقد يسمى الصرف[5] عند بعضهم الآخر .

هذا وقد عرفوه : بـ(العدول من أسلوب في الكلام إلى أسلوب آخر مخالف)[6] فالعنصر الإشاري حين يأتي يتلوه عنصر يتناسب معه دلاليا ثم يأتي بعد ذلك عنصر يغاير سابقه كأن

---

(١) التفسير الكبير : ٥ / ٢٩

** مصطلح قرآني يراد به العالم المشهور بين عالم المعاني المجردة والاجسام المادية. شرح المصطلحات الكلامية ٥٧ .

(٢) التفسير الكبير : ٥ / ٤٤.

(٣) شروح التلخيص : ١ / ٢٨٨ .

(٤) مواهب الفتاح : ١ / ٢٨٩.

(٥) ينظر : معجم المصطلحات البلاغية وتطورها : ٢٩٦

(٦) الطراز : ٢ / ١٣٢.

يكون السابق مشيرا إلى الغيبة فيأتي هذا العنصر مشيرا إلى الحضور أو العكس ، بالرغم من أن كلا العنصرين من حيث المبدأ يصح استثنائه عن العنصر الإشاري إلا أن اتخاذ أحدهما تاليا يستلزم تبعية الآخر له وأي تغيير لهذا الآخر يعد عدولا والتفاتا عن مقتضى الظاهر مع أنها في حقيقتها لا تتجاوز مقتضى الواقع يقول المغربي : (وقولنا في هذا القيد خلاف ظاهر سوق الكلام إشارة إلى أن التغيير يكون التفاتا متى ما خالف ما يرتقبه السامع ولو كان موافقا لأصل ظاهر المقام كما في قوله تعالى : (وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى) (عبس:٣) فإنه خطاب موافق لأصل ظاهر المقام الذي هو مقام الخطاب لكنه مخالف لظاهر الكلام لأنه عبر عنه أولا بالغيبة في قوله تعالى : (عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى) (عبس:١-٢))[1]

الشكل الآتي يعطي تصورا من مجمل الفكرة :

إن هذا التغير المفاجئ في العناصر قد يربك عملية المتابعة عند القارئ أو السامع لأنه خروج على التوقع إلا انه لا يعد خروجا كليا إذ يبقى ضمن الإمكانيات العامة للغة حتى إننا نجد الكثير من علماء العربية قد تحدثوا عنه بإسهاب ووصفه ابن الأثير (بأنه (شجاعة العربية)[2] وقال فيه العلوي : (من أجلّ علوم البلاغة وهو أمير جنودها والواسطة في قلائدها وعقودها)[3] فضلا عن أن شرطه كون الضمير في المتنقل إليه عائدا في نفس الأمر إلى الملتفت عنه [4] أي أن وحدة العنصر الإشاري امر لابد منه وهذه الوحدة في العنصر الإشاري لها دورها الفاعل في تحقيق التماسك النصي .ولكن حين يقع هذا اللون من التغير يقف معه السامع أو القارئ متأملا باحثا عن الغاية التي من أجلها حصل هذا التغيير دون المساس بفكرة وحدة النص و لا سيما إذا كانت هذه الفكرة امرا سابقا لقراءة النص .

وقد تقدم أن فكرة وحدة النص تصور قلبي يرجع إلى الإيمان ببعد النص الإعجازي فمثلا نجد أن قوله تعالى : (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) (الفاتحة:٢) (الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) (الفاتحة:٣) (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ) (الفاتحة:٤)(إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) (الفاتحة:٥) فالسورة الكريمة بدأت

---

(١) مواهب الفتاح ١ / ٢٨٨ .

(٢) المثل السائر : ٥ / ٤وينظر : الطراز : ٢ / ١٣١ ، ومعجم المصطلحات البلاغية : ١ / ٢٩٩

(٣) الطراز : ٢ / ١٣١

(٤) البرهان : ٣ / ٣١٤

الحديث عن الذات المقدسة بصيغة الغيبة غير أنها غيرت الحديث وبشكل مفاجئ من الغيبة إلى الخطاب وذلك في قوله تعالى : ﴿ إياك نعبد ﴾ وقد رصد هذا التغيير علماء العربية قديما وقال عنه صاحب مجاز القرآن : (ومجاز من جر (مالك يوم الدين) أنه حدث عن مخاطبة غائب ثم رجع فخاطب شاهدا فقال : (إياك نعبد وإياك نستعين اهدنا)[١] .

ومن الجدير بالذكر أن كون (إياك نعبد)التفاتاً مقيد بكون لفظ (مالك) مجرورا ، ولو كان منصوبا لكان على الخطاب أيضا لأنه بنية الدعاء .

وقد تساءل الأخفش عن طبيعة الربط بين الوحدات المتغيرة فقال : (فإن قيل : كيف يكون جرا [أي مالك] وقد قال : (إياك نعبد) ؟ فلأنه إذا قال : الحمد لمالك يوم الدين، فإنه ينبغي أن يقول : إياه نعبد ، فإنما هذا على الوحي وذلك أن الله تبارك وتعالى خاطب النبي صلى الله عليه فقال : قل يا محمد : الحمد لله ، وقل : الحمد لمالك يوم الدين ، وقل يا محمد : إياك نعبد وإياك نستعين)[٢]

بالرغم من وحدة العنصر الإشاري غير أن الأخفش احتاج إلى تقدير أمر خارجي مبني على أساس اعتقادي وهو الإيمان بطبيعة تلقي الوحي الإلهي من الرسول (ص) .

وإذا رجعنا إلى الرازي فإننا نجده ليس في مقام المبرر في معالجة هذه الظاهرة بل على العكس ، إذ نجده في مقام المستثمر لها في بحثه الدلالي سواء أكان هذا الاستثمار على صعيد البناء النصي (هيكلية النص) أو على صعيد الاستنباط الموضوعي منه مؤاخذا في الوقت نفسه الأقدمين لعدم بيانهم وجه فصاحة هذا الأسلوب من التعبير)[٣]

ففي قوله تعالى : (إياك نعبد وإياك نستعين) نجده يطرح سؤالا فيقول : (لقائل أن يقول : قوله : الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين ، كله مذكور على لفظ الغيبة وقوله : إياك نعبد وإياك نستعين انتقال من لفظ الغيبة إلى لفظ الخطاب)[٤]

ثم يذكر لذلك عدة فوائد منها : (أن المصلي كان أجنبيا عند الشروع في الصلاة فلا جرم أثنى على الله بألفاظ المغايبة إلى قوله : مالك يوم الدين ، ثم أنه تعالى كأنه يقول له : حمدتني وأقررت بكوني إلها ربا رحمانا رحيما مالكا ليوم الدين فنعم العبد أنت قد رفعنا الحجاب وأبدلنا البعد بالقرب فتكلم بالمخاطبة وقل : إياك نعبد)[٥] .

---

(١) مجاز القرآن : ١ / ٢٣

(٢) معاني القرآن للأخفش : ١ / ١٥

(٣) ينظر : التفسير الكبير : ١٣ / ١٠٧

(٤) نفسه : ٢ / ٢٥٢

(٥) نفسه : ١ / ٢٥٢

وبالرغم من أن النص المتقدم لم يشر بشكل صريح إلى فكرة التماسك النصي فأنه يدل عليها بشكل ضمني ، فتصور النص حوارا بين الرب وعبده هو الأساس في إعطائه صفة الوحدة ومن الجدير بالذكر أن الأساس الذي انطلق منه الرازي في تصور هذه الوحدة هو أساس عقائدي مبني على المعرفة القبلية لطبيعة النص القرآني ، لكن هذا التصور بالرغم من انطلاقه من البعد العقائدي الذي هو نفسه منطلق الأخفش في تصوره لوحدة النص فأن الخلاف بينهما يكمن في جهة اللحاظ ، فالأخفش كما تقدم اسس رؤيته للوحدة على تصور النص خطابا من الله تعالى لرسوله (ص) وهذا الأمر يجعل للبعد التاريخي مدخليته في تحقيق هيكلية النص .

أما الرازي فمن الواضح أن الأساس الذي أسس عليه رؤيته هو تصور النص حوارا بين المولى تعالى وعبده القارئ لهذا النص والمتعبد به ، وعليه فإن وحدة النص أمر آني يتحقق أثناء عملية القراءة .

ونجد الرازي في موضع ثان يعتمد الالتفات إمكانا لغوياً يمكنه من توجيه قراءة ما كي تدخل هذه القراءة دائرة التعقل كما في قوله تعالى:(تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ) (النساء:١٣) (وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ) (النساء:١٤) قرأ نافع وابن عامر : (ندخله جنات) مكان (يدخله جنات) و (ندخله نارا) مكان (يدخله نارا) ، فوجهها بالالتفات وقال : (قرأ نافع وابن عامر (ندخله جنات ، ندخله نارا) بالنون بالحرفين ، والباقون بالياء أما الأول فعلى طريقة الالتفات كما في قوله :(بَلِ اللَّهُ مَوْلَاكُمْ)(آل عمران: من الآية١٥٠) ثم قال : ٠ سنلقي) بالنون ، واما الثاني فوجهه ظاهر)[١] .

وهذا يدل على أن الالتفات بعده ظاهرة لغوية كانت من المقبولية إذ إنه إذا أشكل سياق ما فلا وجه لربطه بسابقه يقدر الالتفات وجها لحل هذا الإشكال .

وفي موضع آخر نجده يشيد بهذا الأسلوب فيقول في ذيل قوله تعالى : (إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ) (الكوثر:١)(فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ) (الكوثر:٢) (كان الأليق في الظاهر أن يقول : إنا اعطيناك الكوثر فصل لنا وانحر ، لكنه ترك ذلك إلى قوله : (فصل لربك) ويجاب عن ذلك بعدة فوائد من بينها : إن وروده على طريقة الالتفات من أمهات أبوب الفصاحة)[٢]

(١) التفسير الكبير : ٩ / ٢٢٧

(٢) نفسه : ٣٢ : ١٣١

أسماء الإشارة :

يشغل اسم الإشارة في هيكلية التماسك النصي للقرآن الكريم حيزا كبيرا وذلك للإمكانية اللغوية المودعة فيه ، إذ له القدرة على استحضار أشكال متعددة من العناصر اللغوية ويرجع هذا إلى الطابع الإبهامي فيه ، يقول ابن يعيش : (وهي [أي أسماء الإشارة] ضرب من المبهم)[1] وقد علل الإبهام فيها بالقول : (لأنها تشير بها إلى كل ما بحضرتك وقد يكون بحضرتك أشياء فتلتبس على المخاطب فلم يدر الى أيها تشير فكانت مبهمة لذلك ولذلك لزمها البيان)[2]

وبالرغم من ان اسم الإشارة في أصل وضعه يعتمد على سياق الحال وظرف المقال[3] في أداء وظيفته اللغوية إذ يقول ابن يعيش : (ومعنى الإشارة الإيماء إلى حاضر بجارحة أو ما يقوم مقام الجارحة فيتعرف بذلك ، فتعريف الإشارة ان تخصص للمخاطب شخصا يعرفه بحاسة البصر وسائر المعارف)[4] وقال أيضا : (لأنك تشير به إلى ما بحضرتك ما دام حاضرا فإذا غاب زال عنه ذلك)[5]

و أن الاستعمال الفعلي لهذه الأسماء لم يكن في كثير من الاحيان مطابقا لأصل الوضع لأن الاستعمال على الأصل يتطلب وبشكل مركزي توفر سياقه الحالي وهذا الأمر غير متصور في حالة استرجاع الكلام ونقله فضلا عن أنه في بعض استعمالاته يشير إلى شيء غير محسوس فعلا كما هو في قوله : ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (الزخرف: ٧٢) وقد عده الرضي من الاستخدامات المجازية [6] .

وفي بعض استعمالاته اللغوية يشير إلى عنصر لغوي داخل النص وهذا اللون من التصرف يعد في واقعه لونا من ألوان التطور اللغوي ، وذلك بالانتقال من المحسوس إلى المعقول ، أي أن الإشارة لم تعد مادية حسية وإنما إشارة ذهنية يدركها السامع والقارئ بواسطة العقل ، وبهذا استعاض المتكلم عن السياق الحالي بالسياق اللغوي لإعطاء الأسماء دلالاتها .

---

(١) شرح المفصل : ٣ / ١٢٦

(٢) نفسه : ٣ / ١٢٦

(٣) نفسه : ٣ / ١٢٦ ، وينظر : شرح الرضي على الكافية : ٢ / ٤٧٢

(٤) شرح المفصل : ٣ / ١٢٦

(٥) نفسه : ٣ / ١٢٦

(٦) شرح الرضي على الكافية : ٢ / ٤٧٢ ، وينظر : معاني النحو : ١ / ٩٥

وعليه فالمتكلم قد ينيب اسم الإشارة عن عنصر لغوي سابق له اعتمادا على قدرة العقل في الإشارة إلى ذلك العنصر السابق وهذه الاستنابة تعد محور عملية الربط في النصوص ، وذلك لأن حضور اسم الإشارة في مكان ما إنما هو استحضار لمضمون سابق في سياق لاحق [1] .

وللوقوف على اهم الأدوار التي قام بها اسم الإشارة في عملية ربط النص القرآني في تفسير الرازي نتناول البحث ضمن المحاور الآتية :

المحور الأول : الإشارة إلى عنصر لغوي معجمي :

(وتجمع كل الإحالات التي تعود على مفسر دال على ذات أو مفهوم مفرد)[2] ، إذ يقوم اسم الإشارة بالنيابة عن اسم معين أو مجموعة أسماء وهذه الأسماء هي التي تعطيه القيمة اللغوية التي بها يربط الجملة السابقة بالجملة اللاحقة ، وإذا أخذنا قوله تعالى : (أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ) (البقرة:١٣٣)(تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ) (البقرة: ١٣٤) فإننا نجد اسم الإشارة (تلك) كان عامل استحضار للأسماء السابقة ونعني بها (إبراهيم وإسحاق وأسماء أخرى) .

إن هذا الاستحضار لم يكن بلحظ الأسماء في مستواها التركيبي بل استدعاها لذاتها استحضارا إفراديا غير أنه ذو طابع تكثيفي إذ أنه يدل على مجموعة الأحداث والقيم إحضارا ذهنيا بشكل متلازم مع الأسماء الشريفة وهذا ما سوغ ارتباط الجملة السابقة بالجملة اللاحقة ، وهو ما أشار إليه الرازي بالقول : (أما قوله تعالى : (تلك أمة قد خلت) فهو إشارة إلى من ذكرهم الله تعالى في الآية المتقدمة وهم إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب وبنوه الموحدون ، والمعنى : إني أقصصت عليكم أخبارهم وما كانوا عليه من الإسلام والدعوة إلى الإسلام فليس لكم نفع في سيرتهم دون أن تفعلوا ما فعلوه)[3] ، وكقوله تعالى : (وَمَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) (لنجم:٢٨) (فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا) (لنجم:٢٩) (ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اهْتَدَىٰ) (لنجم: ٣٠) فالرابط بين الآيات هنا هو اسم الإشارة (ذلك) وقد بحث الرازي عن جهة الربط فطرح لذلك عدة احتمالات كان أظهرها أنه عائد إلى الظن في

---

(١) ينظر : اللغة العربية معناها ومبناها : ١١٣ .

(٢)ينظر : دراسات لغوية وتطبيقية : ٨٨ .

(٣) التفسير الكبير : ٤ / ٨٧ .

الآية السابقة إذ يقول : (ذلك فيه وجوه ، الأول أظهرها أنه عائد إلى الظن أي غاية ما يبلغون به أنهم يأخذون بالظن)[1] .

واستحضار الظن بعده مفهوما معرفيا يقع في حقل الجهل دلاليا بوساطة اسم الإشارة في سياق لاحق يجعل من علم القوم جهلا ليس إلا ، وكفى بذلك الأمر صارفا عن دعوتهم إلى الحق .

المحور الثاني : الإشارة إلى عنصر لغوي تركيبي وتسمى (إحالة نصية أو مقطعية)[2]

ويسميها كل من هاليداي ورقية حسن بـ (الإحالة الموسعة) (أي إمكانية الإحالة إلى جملة بأكملها أو متتالية من الجمل)[3] .

وقد كان الرازي متتبعا لمثل هذه الظاهرة في القرآن الكريم ، فمثلا نجده في سورة آل عمران من قوله تعالى : (إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّراً فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ) (آل عمران:٣٥) إلى قوله تعالى: (يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ) (آل عمران:٤٣)مجموعة أحداث وقصص تدور حول مريم وزكريا (عليهما السلام ٩ في تسع آيات متتالية وقد أجملت جميعا في اسم (ذلك) في نقله خطابية من القصة إلى المخاطب الأصلي وهو الرسول الأعظم (ص) .

وهذا الإجمال ما هو إلا استحضار لذلك المضمون في سياق آخر إذ يقول تعالى : (ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ) (آل عمران:٤٤) وقد أشار الرازي إلى ذلك بالقول : (ذلك إشارة إلى ما تقدم والمعنى أن الذي مضى ذكره من حديث حنة وزكريا ويحيى وعيسى بن مريم ، إنما هو من أخبار الغيب فلا يمكنك أن تعلمه إلا بالوحي)[4] .

ومن أمثلة ذلك ما نحده في قوله تعالى من سورة النبأ حيث إنه لما وصف يوم القيامة : ( ) يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفّاً لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَواباً) (النبأ:٣٨) فقد ربط الآية السابقة بالآية اللاحقة ، وقد علق الرازي عليه بالقول : ((ذلك اليوم الحق) إشارة إلى ما تقدم ذكره)[5]

---

(١) التفسير الكبير : ٢ / ٢٩

(٢) ينظر : دراسات لغوية وتطبيقية :

(٣) لسانيات النص : ١٩

(٤) التفسير الكبير : ٨ / ٤٨

(٥) نفسه : ٣١ / ٢٥

ومثله ما جاء في قوله تعالى بعد ذكر قصة قتل أحد أبناء آدم (ع) لأخيه وما جرى من أحداث صاحبت الحادث قال : ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيراً مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ (المائدة:٣٢) .

فاسم الإشارة (ذلك) جاء هنا ليدل على ما تقدم من مجموعة الأحداث ويربط الحديث المتقدم بالحديث اللاحق لذا نجد الرازي يذيل الآية بالقول : (فإن قيل عليه سؤالان : الأول : أن قوله : (من أجل ذلك) أي من أجل ما مر من قصة قابيل وهابيل كتبنا على بني إسرائيل القصاص وذلك مشكل فإنه لا مناسبة بين واقعة قابيل وهابيل وبين وجوب القصاص على بني إسرائيل ..)[1] ويجيب عن هذا التساؤل بالقول : (قوله : (من أجل ذلك) ليس إشارة إلبى قصة هابيل وقابيل ، بل هو إشارة إلى ما مر ذكره في هذه القصة من أنواع المفاسد الحاصلة بسبب القتل الحرام منها قوله : (فأصبح من الخاسرين) ومنها قوله : (فأصبح من النادمين) ...)[2] .

وهذا النوع من الربط يسميه علماء النصيات بـ (الإحالة الموسعة) أي بإمكانه الإحالة إلى جملة بأكملها أو متتالية من الجمل)[3] ، كما هو في قوله تعالى :﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ (الأنعام:٨٣) فقوله : (تلك) إشارة إلى كلام تقدم ، وفيه عدة وجوه :

الأول : أنه إشارة إلى قوله : ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾(الأنعام: من الآية٧٦).

الثاني : أنه إشارة إلى أن القوم قالوا له : إما تخاف أن تخبلك آلهتنا لأجل أنك شتمتهم ، فقال لهم : أفلا تخافون أنتم حين أقدمتم على الشرك بالله وسويتم بالعبادة بين خالق العالم ومدبره وبين الخشب المنحوت والصنم المعمول .

والثالث : أن المراد هو الكل)[4]

والملاحظ أن الاحتمال الثاني غير مذكور بلفظ في النص القرآني وإنما أشار إليه المولى بالقول : (﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَاناً فَأَيُّ

(١) التفسير الكبير : ١١ / ٢١١

(٢) نفسه : ١١ / ٢١١

(٣) لسانيات النص : ١٩

(٤) التفسير الكبير : ١٣ / ٦١

الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ) (الأنعام:٨١) ، وعلى كل فإن (تلك) إشارة إلى مركب دلالي كامل .

وهنا لا بد من الإشارة إلى أمرين :

الأمر الأول : هو أنه قد يشير اسم الإشارة إلى عنصر غير مذكور بلفظه في النص وإنما دل عليه النص دلالة التزامية تضمنية كما هو الحال في دلالة اسم الإشارة (هنالك) على الزمان في قوله تعالى : (هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ) (آل عمران:٣٨) وقد ذهب الرازي إلى أن (هنالك) تحتمل المكان وتحتمل الزمان ، فعلى الاحتمال الأول فإن الآية السابقة لهذه الآية تقول : (فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتاً حَسَناً وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقاً قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ) (آل عمران:٣٧) فالآية الكريمة تشير إلى دخول زكريا عليها وهي في المحراب ، وعليه فإن (هنالك) يشير إلى ذلك المكان غير أن الاحتمال الثاني (الزمان) غير مذكور بنفسه في السياق إلا أن السياق يدل عليه دلالة التزامية أو تضمنية على خلاف بين الأصوليين واللغويين[١] .

الأمر الثاني : قد يتردد المشار إليه بين الجملة والمفرد وذلك في بعض السياقات التي يتسع فيها المجال التأويلي كما هو في قوله تعالى : (ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اهْتَدَى) (لنجم: ٣٠) إذ تقدم الحديث أن (ذلك) يشير إلى (الظن) السابق في القول ، وهو الاحتمال الأظهر عند الرازي[٢] .

وهو كما ذكرنا سابقا إشارة إلى مفرد إلا أن هناك احتمالات أخرى ذكرها الرازي هي : (ثانيها : إيثار الحياة الدنيا مبلغهم من العلم ، أي ذلك الإيثار غاية ما يبلغونه من العلم ، ثالثها (فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى)(لنجم: من الآية٢٩) وذلك غاية ما بلغوه من العلم .

والعلم على هذا يكون المراد منه العلم بالمعلوم ، وتكون الألف واللام للتعريف ، والعلم بالمعلوم هو ما في القرآن)[٣] .

---

(١) البحث النحوي عند الأصوليين : ١٥٢

(٢) التفسير الكبير : ٢٩ / ٢

(٣) نفسه : ٢٩ / ٢

الربط بالحروف :

لقد حد النحويون الحرف بالقول : هو ما دل على معنى في غيره[١] فلا يكون ركنا للإسناد[٢] .

أن هذا التعريف لا يعطي رؤية واضحة عن طبيعة الربط بواسطة هذه العناصر اللغوية في حين نجد ذلك جليا في تعريفات الأصوليين ، فالأصوليون وانطلاقا من اهتمامهم الخاص بدلالة العناصر اللغوية نجدهم في مقام التفريق بين العناصر اللغوية يقسمونها على قسمين : الأول : فئة المعاني الإسمية وعرفوها بالقول : (أي التي يمكن إدراكها بصورة مستقلة عن الجملة)[٣] وأدخلوا في هذا القسم الأسماء ومواد الأفعال[٤] .

الثاني : فئة المعاني الحرفية وعرفوها بأنها التي لا يمكن إدراكها بصورة مستقلة عن الجملة وإنما هي روابط لا يتم تأليف الجملة بدونها [٥] وأدخلوا في هذا القسم حروف المعاني وهيئات الأفعال وهيئات الجمل وعلامات الإعراب [٦] .

لذا فإن وجود (حروف المعاني هو وجود فان في طرفي النسبة)[٧] وإذا كان النحويون لم يشيروا صراحة إلى أمر الربط في حروف المعاني فإنهم قد بينوا ذلك صراحة في حديثهم عن وظائف هذه الحروف فهذا الرماني يقول : (تصرف الحروف فيما تدخل عليه الحروف على سبعة أوجه : تدخل على الاسم وحده وعلى الفعل وحده وعلى الجملة وحدها وعلى الاسم نعقده باسم آخر ، وعلى الفعل لتعقده بفعل ، وعلى الجملة لتعقدها بجملة غيرها وعلى الاسم لتعقده بفعل)[٨] .

وكذا ذكر ابن يعيش أن من فوائد الحروف الربط وذكر لذلك أربع صور هي :

أن يدخل لربط اسم باسم وهو العطف نحو قولك : جاء زيد وعمرو .

---

(١) شرح الرضي على الكافية : ١ / ٣٠ ، شرح ابن عقيل : ١ / ١٥ ، التعريفات : ٦٨ .

(٢) شرح ابن الناظم : ٢١ .

(٣) البحث النحوي عند الأصوليين : ٦٤ .

(٤) نفسه : ٦٤ .

(٥) ينظر : البحث النحوي عند الأصوليين : ٦٤ ، ومن تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية : ٤٥ – ٤٦

(٦) ينظر : المصدران السابقان .

(٧) البحث النحوي : ٦٤.

(٨) معاني الحروف : ١٦٨ .

ان يدخل لربط فعل بفعل نحو : قام زيد وقعد

أن يدخل لربط فعل باسم نحو قولك : نظرت إلى زيد ، وهو معنى التعدي .

أن يدخل لربط جملة بجملة نحو قولك : إن تعطني أشكرك .

وكان الأصل تعطني أشكرك ، وليس بين الفعلين اتصال ولا تعلق فلما دخلت (إن) علقت إحدى الجملتين بالأخرى [١]

وفي ضوء فهم هذه الوظيفة للحروف بعدها أدوات ربط يمكننا أن ندرك الدور الذي تشغله هذه العناصر اللغوية في عملية تماسك النص ، إذ أنها تبدأ من ربط أجزاء الجملة الواحدة ثم تنتقل إلى ربط أجزاء النص بعضها ببعض ، أي أنها تقوم بدورين مهمين في عملية التماسك .

وفيما يلي دراسة لبعض الحروف الأكثر ورودا في القرآن الكريم وهي :

العطف :

لقد أسهب علماء العربية في الحديث عن العطف إذ تناوله النحاة من جهة حكمه الإعرابي وموارد جوازه وامتناعه في حين تناوله علماء المعاني بالبحث والتمحيص من جهة أحكامه المعنوية والجمالية وبينوا موارد قبوله وموارد رفضه ولعل بين الدراستين عموما وخصوصا مطلقا ، إذ كل ما هو جائز في علم المعاني جائز في علم النحو دون العكس .

والذي يهمنا في هذا المورد هو ربط النصوص بواسطة العطف وقد نبه علماء العربية إلى ذلك حتى أن ابن يعيش يذكر الغرض من العطف هو الربط إذ يقول : (والغرض من عطف الجمل ربط بعضها ببعض واتصالها والإيذان بأن المتكلم لم يرد قطع الجملة الثانية من الأولى والأخذ في جملة أخرى ليست من الأولى في شيء وذلك إذا كانت الثانية اجنبية من الأولى غير ملتبسة بها وأريد اتصالها بها فلم يكن بد من الواو لربطها بها)[٢]

وذكر الزركشي أن غاية العطف اتصال الكلام بعضه ببعض [٣]

ويقول الدكتور محمد عبد المطلب : (والمتأمل في طبيعة التركيب النحوي يلحظ أن المحاولات المتميزة للنحاة في تجاوز حدود الجملة الواحدة إنما تتمثل في مبحث العطف الذي ترتبط فيه جملتان أو اكثر بوسيلة لغوية هي اداة العطف)[٤]

(١) ينظر : شرح المفصل : ٨ / ٤ – ٥

(٢) المصدر نفسه : ٣ / ٧٥

(٣) البرهان : ٤ / ١٢٠

(٤) جدلية الإفراد والتركيب : ١٧٣

وقد ذكر العلماء أن الربط بالحرف له عدة صور هي :

١. عطف مفردة على مفردة .

٢. عطف جملة لها محل من الإعراب على جملة لها محل من الإعراب ، وهذا يؤول إلى عطف مفردة على مفردة .

٣. عطف جملة ليس لها محل من الإعراب على جملة أخرى ليس لها محل من الإعراب[١] .

وهذا يفضي إلى أن تكون جهة الربط في الصورة الأولى والثانية تجمع بين البعد الشكلي والدلالي ، فمن خلال الإشتراك الإعرابي يتحقق البعد الشكلي مما يقتضي في الوقت نفسه اشتراكا معنويا بينهما[٢] . فيما يبقى البعد المعنوي هو الجهة الوحيدة الرابطة بين عناصر الصورة الثالثة من صور العطف ثم أن تحصيل الجهة الجامعة بين العناصر المتعاطفة في الصورتين الأوليين تكاد تكون من السهولة إلى حد قال عنه السبكي : (كانت الجهة الجامعة أو بعضها ظاهرا ربما تدرك بالبديهية)[٣] .

بينما يحتاج البعد المعنوي في الجهة الجامعة إلى مزيد عناية وفكر[٤] .

وبهذا يمكن القول أن البعد المعنوي في الجهة الجامعة هو مناط قول الشيخ عبد القاهر فيما يخص الفصل و الوصل من انه (لا يتأتى لتمام الصواب فيه إلا للاعراب الخلص ... ذلك لغموضه ودقة مسلكه)[٥]

ولعل الغموض الذي يذكره الشيخ يتركز في العطف المحصل من حرف الواو خاصة وذلك لأن الواو يدل على مطلق الاشتراك بينما تدل الحروف الأخرى على معان إضافية .

يقول الشيخ : (واعلم أنه يعرض الإشكال في الواو دون غيرها من حروف العطف وذلك لأن تلك تفيد مع الاشراك معاني مثل أن الفاء توجب الترتيب من غير تراخ و(ثم) توجبه مع تراخ و(أو) تردد الفعل بين شيئين وتجعله لأحدهما لا بعينه ، فإذا عطفت بواحدة منها الجملة على الجملة ظهرت الفائدة ، فإذا قلت : (أعطاني فشكرته) ظهر بالفاء أن الشكر كان معقبا على العطاء ومسببا عنه ، وإذا قلت : (خرجت ثم خرج زيد) أفادت (ثم) أن خروجه كان بعد

---

(١) دلائل الإعجاز : ٢٢٢ – ٢٢٣ ، ونهاية الإيجاز : ١٦٤

(٢) دلائل الإعجاز : ٢٢٢ ، عروس الأفراح : ٣ /٥

(٣) عروس الأفراح : ٣ / ٥

(٤) نفسه : ٣ / ٥

(٥) دلائل الإعجاز : ٢٢٢

خروجك وإن مهلة وقعت بينهما وإذا قلت : (يعطيك أو يكسوك) دلت (أو) على أنه يفعل واحدا منهما)[1]

وقد أشار إلى ذلك صراحة الزملكاني اذ قال : (النوع الثاني وهو الذي يشكل أمره أن تعطف جملة على جملة لا موضع لها من الإعراب نحو : زيد أخوك وعمرو صاحبك ، فإنك إذا حاولت أن تظهر للواو فائدة هاهنا لم تجد الى ذلك سبيلا ، ولعمري إن هذا خاص بالواو)[2]

ثم هناك قول لبعض العلماء إن الواو لا تفيد مطلق الجمع بل الترتيب أيضا [3] ، غير أن مذهب مفسرنا في ذلك هو القول الأول وقد جاء ذلك عنه نظريا في نهاية الإيجاز اذ قال : (فائدة العطف التشريك بين المعطوف والمعطوف عليه ثم من الحروف العاطفة ما لا يفيد إلا هذا القدر وهو الواو)[4]

وجاء عنه ذلك تطبيقا في تفسيره لقوله تعالى :يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ) (آل عمران:٤٣) فقد تساءل عن تقديم ذكر السجود على ذكر الركوع فأجاب فيما أجاب : (أن الواو تفيد الاشتراك ولا تفيد الترتيب)[5]

والذي يظهر من كلام القوم أن الأصل في عملية ربط الجمل بوساطة العطف يقوم على أساس توسيطها بين كمال الانفصال وكمال الاتصال[6] ؛ وذلك لأن كمال الاتصال يقتضي الفصل لتحقيق الاتحاد الذاتي بين عناصره كالتوكيد والوصف ، فيما يقتضي كمال الانفصال الفصل أيضا ، وذلك لعدم تحقق الاتحاد وعدم وجود المناسبة .

يقول السكاكي : (والجملة متى نزلت في كلام المتكلم منزلة الجملة العارية عن المعطوف عليها كما إذا أريد بها القطع عما قبلها أو أريد بها البدل عن سابقه عليها لم تكن موضعا لدخول الواو وكذا متى نزلت من الأولى منزلة نفسها لكمال اتصالها بها مثل ما إذا كانت موضحة لها ومبينة أو مؤكدة لها و مقررة لم تكن موضعا لدخول الواو ، وكذا متى لم يكن بينها وبين الأولى جهة جامعة لكمال انقطاعها عنها لم يكن أيضا موضعا لدخول الواو ، وإنما يكون موضعا لدخوله إذا توسطت بين كمال الاتصال وكمال الانقطاع)[7]

---

(١) نفسه : ٢٢٤

(٢) البرهان الكاشف : ٢٦٢ – ٢٦٣

(٣) الإبهاج في شرح المنهاج : ١ / ٣٣٨

(٤) نهاية الإيجاز : ١٦٣

(٥) التفسير الكبير : ٨ / ٤٦

(٦) ينظر : الإيضاح : ١ / ١٥ ، شروح التلخيص : ٣ / ٦٩

(٧) مفتاح العلوم : ١٠٩

ويقول الرازي : (وأما الجمل التي لا تكون قوتها قوة المفردة فلا يخلو إما أن يكون معنى إحدى الجملتين لذاته متعلقاً بمعنى الجملة الأخرى أو لا يكون ، فإن لم يكن فإما أن يكون بين الجملتين مناسبة أو لا يكون ، فالأقسام لا تزيد على هذه الثلاث، فالقسم الأول : أن يكون إحدى الجملتين كالتوكيد للجملة الأخرى أو كالصفة لها ... فلا يجوز إدخال العطف عليه ...

والقسم الثاني وهو ان لا يكون بين الجملتين مناسبة أصلا فهنا يجب ترك العطف أيضا ...

وأما إذا لم تتعلق إحدى الجملتين بالأخرى تعلقا ذاتيا ولكن بينهما مناسبة فهنا يجب ذكر العطف)[1]

غير أن هناك حالة استثنائية تقتضي أن تتعاطف الجمل مع ان بينها كمال انفصال كما لو كانت الأولى إخبارا والثانية طلبا وذلك لضرورة رفع الإبهام [2]

ثم إن التوسط بين كمال الاتصال وكمال الانفصال يقتضي وجود جهة جامعة بين العناصر المتعاطفة تدرك بالعقل والتبصر [3] مما يفسح المجال واسعا أمام المحللين في تحديد هذه الجهة .

وهذا يؤكد أن الجهة الجامعة فرضية مبنية على حسن الظن بالمنشئ من جهة وقدرة المحلل العقلية في الاستنباط من جهة أخرى لذا نجد القوم حين تناولوا بيت أبي تمام الذي يقول فيه :

لا والـــذي هـــو عـــالم أن النـــوى صـــبر وأن أبـــا الحســـين كـــريم[4]

اختلفوا فيه ، فمنهم من نفى وجود جهة جامعة بين قوله : (إن النوى صير) وبين قوله : (إن أبا الحسين كريم) ثم عابوا عليه ذلك[5] ، بينما افترض آخرون ان الجامع خيالي لتفاوتهما في خيال أبي تمام أو وهمي وهو ما بينهما من شبه التضاد لأن مرارة النوى كالضد لحلاوة كرم أبي الحسين[6] .

فيما نجدهم انطلاقا من حقيقة الإعجاز القرآني حين وقفوا على بعض الآيات التي ينبئ ظاهرها عن عدم وجود جهة جامعة كقوله تعالى : أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْأَبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ) (الغاشية:١٧) (وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ) (الغاشية:١٨) أجهدوا انفسهم في تقرير تلك العلاقة على ما سيأتي

---

(١) نهاية الإيجاز : ١٦٣ – ١٦٤

(٢) الإيضاح : ١ / ١٥٩، شروح التلخيص : ٣ / ٦٧ ، البرهان الكاشف : ٢٦٤

(٣) عروس الأفراح : ٣ / ٧٦

(٤) شرح الديوان : ٥٨٣

(٥) التبيان في علم البيان : ١٣٢

(٦) مواهب الفتاح : ٣ / ١٢ ، حاشية الدسوقي : ٣ / ١١

عند مفسرنا حتى أن ابن الزملكاني قرر في خاتمة المطاف : (كل ما تراه في التنزيل معطوفا منقطعا في الظاهر عما قبله فلا بد من اتصاله به معنى عرف ذلك من عرفه وجهل ذلك من جهله فإنه كلام من خبير مجيد لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد)[1]

وإذا رجعنا إلى مفسرنا الرازي وهو يقف عند قوله تعالى : (أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْأِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ) (الغاشية:١٧) (وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ) (الغاشية:١٨) (وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ) (الغاشية:١٩) (وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ) (الغاشية:٢٠) نجده يطيل الحديث في البحث عن المناسبة بين هذه العناصر المتعاطفة فيقف أولا عند قول بعض الناس الذين فسروا الإبل بالسحاب وذكر قول الزمخشري من أن هذا محمول على التشبيه والمجاز ذلك لأنه كثر في أشعارهم تشبيه السحاب بالإبل [2]

ثم علق على ذلك بأن المناسبة على هذا التقدير ظاهرة[3] إما حملها على المفهوم المشهور فقد ذكر لذلك وجهين من التناسب :

الوجه الأول : مبني على تصور حال العربي أثناء سفره ، وكان سفره في أكثر الأمر على الإبل منفردا عن الناس ومن شأن الإنسان إذا انفرد أن يقبل على التفكر في الأشياء فأول ما يقع نظره على الجمل الذي يقله فيرى منظرا عجيبا ، وإذا نظر فوق لم ير غير السماء وإذا نظر يمينا وشمالا لم ير غير الجبال ، وإذا نظر إلى ما تحت لم ير غير الأرض ، ولما كان في وقت السفر لا يرى شيئا سوى هذه الأشياء فلا جرم أن يجمع الله بينها [4]

وعلى هذا فإن هذا الوجه كما تقدم مبني على أساس مواجهة العربي لهذه الآيات في حالة سفره غير أن هذا التقدير فيه شيء من التكلف ولو حمل الأمر على إطلاقه دون تقييد كانت الجهة الجامعة أكثر ظهورا لا سيما أن السورة مكية النزول ، لذا نجد جمعا من المفسرين يذهبون إلى أن وجه الربط هو أن هذه الأمور المذكورة هي الأكثر تماسا للإنسان العربي وانتظامها في نظره [5]

(١) التبيان في علم البيان : ١٣٤

(٢) الكشاف : ١١٩٨

(٣) التفسير الكبير : ٣١ / ١٥٨

(٤) نفسه : ٣١ / ١٥٨

(٥) تفسير أسئلة القرآن المجيد وأجوبتها : ٣٧٢ ، وينظر : البحر المحيط : ٨ / ٤٦٤ ، تفسير النسفي : ٤ / ٣٥٢ ؟، الميزان : ٢ / ٤٠٠

الوجه الثاني : لم يكتف الرازي بما تقدم بل راح يبحث عن تصور آخر يربط فيه بين المضامين المتعاطفة في الآيات الشريفة فطرح تصورا ذا طابع تركيبي مبني على أساس التفريق بين طبيعة دلالة المخلوقات على الذات المقدسة فقسمها على قسمين :

الأول : مخلوقات تحمل مضمون الدلالة على الحكمة وتحمل أيضا مضمون الدلالة على الشهوة كالإنسان حسن الوجه والبساتين الجميلة والذهب والفضة ، ففي الوقت الذي تدل به على الخالق الحكيم فإنها قد تكون مثار شهوة الإنسان فكأن المولى لم يأمن من تفاعل الإنسان معها إذ قد تكون فيها داعية الشهوة غالبة على داعية الحكمة فيكون ذلك مانعا من إتمام النظر والفكر وسببا في استغراق النفس في ملذاتها .

الثاني : مخلوقات تحمل مضمون الحكمة مع الأمن من مزاحمة الشهوة لذا أمر الله تعالى بالتدبر فيها كالحيوانات التي ليس في صورتها حسن ويشمل أيضا السماوات والأرض والجبال ، ولكن سؤالا قد يطرح مفاده : أنه لماذا هذه المخلوقات دون غيرها ممن تقع ضمن هذا القسم كانت مورد الذكر ؟ ويجيب الرازي عن ذلك لأن ألف العرب بها أكثر)[1] وبهذا فإن وجه الربط مركب بين جامعين الأول : الاتحاد في القسمة والثاني ألفة العرب بها ، وما يجدر ذكره أن الإبل قرئ بتسكين الباء وتشديد اللام فيكون معناها على هذا السحاب الذي يحمل الماء على قول قوم من أهل اللغة)[2] وعلى هذا فإن الربط واضح .

ومن أمثلة الربط بالعطف عند الرازي ما نجده في قوله تعالى : (يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَداً بَعِيداً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ) (آل عمران: ٣٠) فالواو في قوله : (وما عملت من سوء) تحتمل العطف والاستئناف وقد ذكر مفسرنا كلا الاحتمالين والتغيير المترتب على ذلك .

ففي احتمال العطف يكون التقدير : تجد ما عملت من خير وما عملت من سوء وفي ضوء ذلك فإن قوله تعالى : (تود لو أن بينها وبينه ..) فيه وجهان :

الأول : أنه صفة للسوء والتقدير : وما عملت من سوء الذي أن يبعد ما بينها وبينه .

الثاني : أن يكون حالا والتقدير : يوم تجد ما عملت من سوء محضرا حال ما تود بعدها عنهما[3] .

---

(١) التفسير الكبير : ٣٢ / ١٨٥

(٢) ينظر : أسئلة القرآن المجيد : ٢٧٢ ، البحر المحيط : ٨ / ٤٦٤

(٣) ينظر : التفسير الكبير : ٨ / ١٧

أما في احتمال الاستئناف فإن الآية لا تدل على القطع بوعيد المذنبين وذلك لأنه تعالى نص في جانب الثواب على كونه محضرا وأما في جانب العقاب فلم ينص على الحضور بل ذكر أنهم يودون الفرار منه والبعد عنه)[1]

أي أنه في حالة العطف أشرك حكم الوعيد بحكم الوعد من حيث الإحضار أما في حالة الاستئناف فإنه لا إشراك بينهما وبهذا يكون الإحضار خاصا بالوعد دون الوعيد .

وما يجدر ذكره أن العطف كما يقتضي جهة جامعة يقتضي وجود جهة مفرقة وهي ما تسمى بـ (التغاير) ولولا هذه الجهة المفرقة لما ساغ العطف لأن العناصر حينئذ تقع تحت باب كمال الاتصال وقد نبه الرازي إلى ذلك فمثلا نجده في قوله تعالى :وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ) (آل عمران:٤٨)يحمل لفظ (الكتاب) في الآية الكريمة على تعليم الكتابة وتعلم الخط ، ويحمل (الحكمة) على تعليم العلوم وتهذيب الأخلاق)[2]

ولجأ الرازي إلى ذلك لأن لفظ (الإنجيل) مذكور في الآية وهو أحد عناصر العطف وحمل الإنجيل على الكتاب يستدعي عطف الشيء على نفسه .

وأشار الرازي إلى اقتضاء العطف للمغايرة في ذيل قوله تعالى :إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ) (المائدة:٤٤) قال : (العطف يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فوجب حصول الفرق بين الهدى والنور ، فالهدى محمول على بيان الأحكام والشرائع والتكاليف ، والنور بيان للنبوة والتوحيد والمعاد)[3]

وفي موضع آخر نجد الرازي يبحث عن الترتيب المتحقق من العطف بالواو بالرغم من أنه قرر أن العطف بالواو لا يقتضي الترتيب كما تقدم أي أنه لا يجد مانعا من تصور الترتيب بواسطته لأن عدم اقتضائه لذلك لا يعني امتناع تحقق الترتيب لذا نجده في المثال* المتقدم يرتب الأمور المعطوفة ترتيبا منطقيا فقد قدم تعلم الخط وبعده تعلم العلوم ثم بعد أن صار عالما بالخط والحكمة ومحيطا بالعلوم العقلية والشرعية علمه التوراة ، وإنما أخر تعليم التوراة عن

---

(١) نفسه : ٨ / ١٧

(٢) التفسير الكبير : ٨ / ٥٧

(٣) نفسه : ١٢ / ٢

* إشارة إلى قوله : (بعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل) ال عمران / ٤٨

تعليم الخط والحكمة لأن التوراة كتاب إلهي وفيه أسرار عظيمة والإنسان ما لم يتعلم العلوم الكثيرة لا يمكنه أن يخوض بالبحث على أسرار الكتب الإلهية)[1]

ثم قال في الرتبة الرابعة : (وإنما أخر ذكر الإنجيل عن ذكر التوراة لأن من تعلم الخط ثم تعلم علوم الحق ثم أحاط بأسرار الكتاب الذي أنزله الله تعالى على من قبله من الأنبياء فقد عظمت درجته في العلم فإذا أنزل الله تعالى عليه بعد ذلك كتابا آخر وأوقفه على أسراره فذلك هو الغاية القصوى .. فهذا عندي في ترتيب الألفاظ الأربعة)[2]

ومما تجدر الإشارة إليه أيضا أن للقراءات القرآنية مدخلية في تغيير صورة العطف عند الرازي كما في قوله تعالى : (هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ) (البقرة: ٢١٠) فقوله تعالى : (وقضي الأمر) على المصدر المرفوع عطفا على الملائكة وبهذا يكون عطف مفردة على مفردة)[3]

ويقودنا هذا إلى موضوع لا بد من التنبيه إليه هو أنه في بعض الأحيان قد تتعدد احتمالات العطف كما هو في المثال المتقدم وكما هو في قوله تعالى إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهاً فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ) (آل عمران: ٤٥) (وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلاً وَمِنَ الصَّالِحِينَ) (آل عمران: ٤٦) فقد تساءل الرازي عن عطف (ويكلم الناس) وذكر أن (الواو للعطف على قوله (وجيها) والتقدير كأنه قال : وجيها ومكلما للناس ، وهذا عندي ضعيف ؛ لأن عطف الجملة الفعلية على الاسمية غير جائز إلا للضرورة أو الفائدة والأولى أن يقال تقدير الآية : إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم) الوجيه في الدنيا والآخرة والمعدود من المقربين ، وهذا المجموع جملة واحدة ثم قال : ويكلم الناس ، فقوله : (ويكلم الناس) عطف على قوله : (إن الله يبشرك))[4]

ومن المواضع التي جاء فيها العطف على خلاف التوقع ما ورد في قوله تعالى : (وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّاً) (مريم: ٦٤) إذ أنه معطوف على قوله تعالى تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيّاً) (مريم: ٦٣) والمفروض أن هذا كلام الله فكيف عطف عليه بكلام غيره من دون فاصل ؟ فأجاب الرازي عن

(١) التفسير الكبير : ٨ / ٥٧

(٢) التفسير الكبير : ٨ / ٥٧

(٣) المصدر نفسه : ٥ / ٢٣٨

(٤) نفسه : ٨ / ٥٤

ذلك بالقول : (إنه إذا كانت القرينة ظاهرة لم يقبح كما إن قوله سبحانه : ﴿وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾(البقرة: من الآية١١٧) وهو كلام الله وقوله : ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾ كلام غير الله وأحدهما معطوف على الآخر)[١]

غير ان الاستشهاد بآية أخرى لحل الإشكال لا يزيد الإشكال إلا إشكالا إذ ترجع دائرة السؤال إلى الشاهد الآخر ولكن كان بإمكانه أن يرجع ذلك إلى التوسع في الاستخدام اللغوي وأن القوانين اللغوية ليست من الحتمية فيما هي عليه في العلوم الصرفة مثلا ن إذ أن الاستعمال هو أساس التقنين فيها لذلك لا إشكال في هذا الموضع .

ثم إن جواب الرازي يؤكد ما سبق ذكره من أن العطف قائم على أساس إمكانيات القارئ وإلى حسن الظن بالمنشئ.

حروف الجر :

تعد حروف الجر من العناصر اللغوية المهمة في عملية ربط الأجزاء المكونة للجملة العربية التي تعد بدورها الوحدة الأساسية لبناء النص ويرتكز عمل حروف الجر في ربط الفعل بالاسم لا سيما في الأفعال التي لا تتعدى إلا بواسطة هذه الحروف .

وقد تقدم في بداية الحديث عن الحروف أن الرماني ذكر أن من فوائدها عقد الاسم بالفعل وقال : (وأما دخولها على الاسم لتعقده بفعل نحو : مررت بزيد ، دخلت الباء على زيد ليتصل بالمرور ولو لم يدخل عليه لم يتصل به لأنه لا يجوز مررت زيدا)[٢]

وقال الزمخشري : (سميت بذلك [أي حروف الإضافة] لأن وضعها على أن تفضي بمعاني الأفعال إلى الأسماء)[٣]

وعقب ابن يعيش على ذلك بالقول : (اعلم أن هذه الحروف تسمى حروف الإضافة لأنها تضيف معاني الأفعال قبلها إلى الأسماء بعدها)[٤] ويضيف قائلا : (وهي متساوية في إيصال الأفعال إلى ما بعدها وعمل الخفض وإن اختلفت معانيها في أنفسها)[٥]

ويرجع الربط بواسطة هذه الحروف لضعف في بعض الأفعال من الوصول إلى الأسماء بنفسها لذا رفدت بها فجعلت موصلة إليها فقالوا : (عجبت من زيد ونظرت إلى عمرو)[١] .

(١) نفسه : ٢١ / ٢٣٨

(٢) معاني الحروف : ١٦٨

(٣) شرح المفصل : ٨ / ٧

(٤) نفسه : ٨ / ٧

(٥) نفسه : ٨ / ٧

إذن فربط الاسم بالفعل هو العمل الأساس لهذه الحروف غير أنها قد تربط غير الفعل بالاسم بشرط وجود مشابهة بالفعل أو تقارب بالمعنى بينها ، فقال ابن الحاجب : (حروف الجر : ما وضع للإفضاء بفعل أو شبهها أو معناه إلى ما يليه)[٢] وقد بين الرضي أن شبه الفعل يتمثل بالمشتقات العاملة كاسم الفاعل والمفعول ... نحو : مررت بزيد وأنا مار بزيد ، وأما الذي يحمل معنى الفعل فكالظرف والجار والمجرور نحو : زيد عندك أو في الدار لإكرامك ، فاللام في (لإكرامك) يعدي الظرف إلى (إكرامك))[٣]

وقد استدرك الرضي على ذلك بان الحمل على المعنى يرجع في التعدية إلى الفعل أو شبهه وذلك لأن التقدير : استقر أو مستقر[٤] ، وهذا الحكم يجري على مثل قولهم : (زيد في الدار)فإن في الدار متعلقاً إما بفعل أو بما يشبهه)[٥]

ولم يكن أمر الربط بواسطة حرف الجر مثار اهتمام النحويين فحسب ، بل نجده محل اهتمام أهل المعاني كالعلوي اذ يقول : (اعلم أن وضع الحرف مطلقا هو دلالته على معنى في غيره ولا يستقل بنفسه في الدلالة فأما وضع حروف الجر فإنما هو لاتصال معاني الأفعال بالأسماء ويختلف ذلك الاتصال باختلاف معانيها)[٦]

ومن ثم فإن لحروف الجر كما هو الحال في حروف العطف قدرة في وصل الكلام أو الخروج من حدودها النحوية إلى إطارات دلالية متعددة إذ أن عمل الحرف العاطف والحرف الجار لا يظهر أثره إلا بوجود التركيب المتكامل فلا إفادة من حرف الجر إلا بوجود المجرور فلا بيئة لهذه الأحرف خارج السياق)[٧]

ولهذا السبب كان الرازي في كثير من الأحيان يتساءل عن متعلق حروف الجر فيرجح متعلقا دون آخر لأسباب يقتضيها السياق الدلالي فمثلا نجده في قوله تعالى : (يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) (المائدة:١٦) يتساءل عن متعلق الباء فيجيب : (الباء تتعلق بالاتباع ، أي أتبع رضوانه بإذنه ولا يجوز أن تتعلق بالهداية ولا الإخراج لأنه لا معنى له ، فدل ذلك على أنه لا يتبع رضوان الله

---

(١) نفسه : ٨ / ٧

(٢) شرح الرضي على الكافية : ٤ / ٢٦

(٣) نفسه : ٤ / ٢٦١

(٤) شرح الرضي على الكافية : ٤ / ٢٦١

(٥) شرح المفصل : ٨ / ٦

(٦) الطراز : ٢ / ٥٣

(٧) جدلية الإفراد والتركيب : ١٧٧

إلا من أراد الله منه ذلك)[1] وكما هو واضح فإن الرازي قد شخص عنصر التعلق من بين مجموعة احتمالات دفعها استجابة لتصوره الخاص لهيكلية النص دلاليا .

وقد يذكر الرازي عدة احتمالات إعرابية لعناصر لغوية سابقة لحرف الجر وفي ضوئها يتم تحديد متعلق هذا الحرف .

ففي قوله تعالى ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ﴾(النساء: من الآية١٢٧) إذ تساءل الرازي عن متعلق (في يتامى النساء) فقال : (بم تعلق قوله تعالى : (في يتامى النساء)[2] فكان جوابه مبنياً على أساس توجيهه* لقوله تعالى : (وما يتلى عليكم في الكتاب) إذ قال : (قلنا هو في الوجه الأول : صلة (يتلى) أي يتلى عليكم في معناهن وأما في سائر الوجوه فيدل من فيهن)[3]

وقد يتعدد احتمال الربط وجهة التعلق بحروف الجر عند الرازي ولكن ليس بسبب احتمالية التعدد الإعرابي والمعنوي للعنصر السابق وإنما ترجع إلى آلية التقدير كما هو في المثال الآتي ، قال تعالى : (﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِمْ بِآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (النساء:١٥٥) قال الرازي : (في متعلق الباء في (فبما نقضهم) قولان ، الأول : أنه محذوف تقديره : فبما نقضهم ميثاقهم وكذا لعناهم وسخطنا عليهم ، والحذف أفخم لأن عند الحذف يذهب الوهم كل مذهب ودليل المحذوف أن هذه الأشياء المذكورة من صفات الذم فيدل على اللعن ، الثاني : أن متعلق الباء هو قوله : (﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ (النساء:١٦٠) وهذا قول الزجاج وزعم أن قوله : (فبظلم من الذين هادوا) بدل من قوله : (فبما نقضهم))[4]

ثم رجح الرازي القول الأول لوجهين :

---

(١) التفسير الكبير : ١١ / ١٩٠

(٢) التفسير الكبير :١١ / ٦٣

* لقد ذكر أربعة احتمالات لذلك : الأول : أنه رفع بالابتداء والتقدير : قل الله يفتيكم في النساء ، والمتلو في الكتاب يفتيكم فيهن ، أيضا ، الثاني : أن يكون مبتدأ وفي الكتاب خبره والجملة معترضة والكتاب هنا يراد به اللوح المحفوظ والغرض منه تعظيم هذه الآية / الثالث : أنه مجرور على القسم كأنه قيل : قل الله يفتيكم فيهن وأقسم بما يتلي ، الرابع : أنه عطف على المجرور في قوله فيهن ، والمعنى الله يفتيكم فيهن وفيما يتلى عليكم في الكتاب وفي يتامى النساء

(٣) التفسير الكبير : ١١ / ٦٣

(٤) نفسه : ١١ / ٦٣

الأول : إن بين قوله تعالى: (فبما نقضهم ميثاقهم) وقوله : (فبظلم) بعدا ، فجعل أحدهما بدلا عن الآخر بعيد .

الثاني : إن الجنايات المذكورة عظيمة جدا (مثل كفرهم بالله وقتلهم الأنبياء وإنكارهم للتكليف) وذكر الذنوب العظيمة يتناسب وما يتفرع عليها من العقوبة وتحريم بعض المأكولات عقوبة خفيفة فلا يحسن تعليقها بتلك الجنايات)[1]

ولم يكن الرازي في غفلة عن مناسبة السياق واقتضاء الموقف لذلك الحرف إذ كان يسأل عن سبب الربط بهذا الحرف دون غيره مع إمكان الربط بحرف قد يقترب منه في المعنى أو أنه قد ربط به في موضع آخر يشبهه فمثلا نجده في قوله تعالى : (قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ) (الواقعة: ٤٩) (لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ) (الواقعة: ٥٠) يقول : (الحرف (إلى) أدل على البعث من اللام ولنذكر هذا في جواب سؤال هو أن الله تعالى قال : (يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ)(التغابن: من الآية٩) وقال : (لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ) (الواقعة: ٥٠) ولم يقل : لميقاتنا ، وقال وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا)(الأعراف: من الآية١٤٣) نقول : لما كان ذكر الجمع جوابا للمنكرين المستبعدين ذكر كلمة (إلى) الدالة على التحرك والانتقال لتكون ادل على فعل غير البعث ولا يجمع هناك قال : (يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ)(التغابن: من الآية٩) [2]

ثم قال : ((وأما قوله تعالى وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا) فنقول : الموضع هناك لم يكن مطلوب موسى (عليه السلام) وإنما كان مطلوبه الحضور لأن من وقت له وقت وعين له موضع كانت حركته في الحقيقة لأمر بالتبع إلى أمر وأما هناك فالأمر الأعظم الوقوف في موضعه لا زمانه فقال بكلمة دلالتها على الموضع والمكان أظهر)[3]

ومثلها ما جاء في قوله تعالى أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ) (التوبة: ١٠٤) (عن) في قوله تعالى : (عن عباده) وقوله : (من عباده) يقال : أخذت هذا منك وأخذت هذا عنك .

الثاني : قال القاضي : لعل (عن) أبلغ لأنه ينبئ عن القبول مع تسهيل سبيله إلى التوبة التي قبلت[4] ، إلا أنه لم يبين كيفية دلالة لفظة (عن) على هذا المعنى والذي يراه الرازي (أن كلمة (عن) وكلمة (من) متقاربتان ، إلا أن كلمة (عن) تفيد البعد) ، فإذا قيل : جلس

(١) التفسير الكبير : ١١ / ٩٧

(٢) المصدر نفسه : ٢٩ / ١٧٣

(٣) نفسه : ٢٩ / ١٧٣

(٤) نفسه : ١٦ / ١٨٦

فلان عن يمين الأمير أفاد أنه جلس في ذلك الجانب لكن مع ضرب من البعد فقوله : (عن عباده) يفيد أن التائب يجب أن يعتقد في نفسه أنه صار مبعدا عن قبول الله تعالى له بسبب ذلك الذنب ويحصل له انكسار العبد الذي طرده مولاه ... فلفظة (عن) كالتنبيه على أنه لا بد من حصول هذا المعنى للتائب)[1]

وبالرغم من وقوع هذين المثالين ضمن دائرة البحث الدلالي ذي الطابع الاستنباطي فانهما يقعان ضمن دائرة البحث الدلالي المختص بهيكلية النص الدلالية تبعا ، لأن اعتماد الناص في عملية الربط بين اجزاء كلامه على عنصر معين دون غيره قد لا يكون نابعا من قصدية مدركه إلى العمق الدلالي لهذا العنصر المختار غير أن معرفة القارئ بحقيقة المنشئ وهيكلية نصه دلاليا قد تحتم عليه إعطاء تلك العناصر قيما دلالية معينة متأتية من تصور للعلاقة الجدلية بين هيكلية النص والمعطى اللغوي لذلك العنصر .

وبهذا تتضح قيمة (حروف الجر) في عملية بناء الصرح الدلالي للنص المقدس كما تصوره الرازي .

(١) التفسير الكبير : ١٦ / ١٨٦

الشرط :

يعد الشرط واحدا من أهم أساليب العربية ولا سيما في مجال البحث الدلالي إذ نجده يشغل اهتمام الأصوليين كباحثين عن المعنى في إطار التعميم والتخصيص الدلالي)[١]

فيما نجده مثار اهتمام الباحثين في مجالات الدراسات النصية وذلك بعده وسيلة من وسائل التماسك النصي والانسجام الدلالي[٢] ، لما لهذا الأسلوب من قدرة على ربط الجمل بعضها ببعض بحيث تفقد الجملة الواحدة استقلاليتها بمجرد دخول حرف من حروفه عليها .

يقول ابن يعيش : (فتربط إحداهما بالأخرى وتصيرهما كالجملة ، نحو قولك : (إن تأتني آتك) والأصل تأتيني آتيك ، فلما دخلت (إن) عقدت إحداهما بالأخرى ، حتى لو قلت : إن تأت وسكت لا يكون كلاما حتى تأتي بالجملة الأخرى ، فهو نظير المبتدأ الذي لا بد له من الخبر ولا يفيد أحدهما إلا مع الآخر ، فالجملة الأولى كالمبتدأ والجملة الثانية كالخبر[٣] .

حتى وصل الأمر بالزمخشري أن جعل هذا التركيب الجملي جملة واحدة إزاء الجملة الفعلية والاسمية[٤] .

(فإذا انحل الرابط الواصل بين طرفي المجازاة عاد الكلام إلى جملتين كما كان)[٥]

ومن ثم فإن الربط بواسطة الشرط يرجع في أصله إلى الربط بالحروف فهناك مجموعة من الحروف الخاصة التي تسمى حروف الشرط تقوم بهذه العملية وقد أشار إلى ذلك ابن هشام بالقول : (إن الشرط والجزاء عبارة عن جملتين تربط بينهما الأداة ن وعلى قولهم : تصير الجملتان واحدة)[٦]

وقريبا منه قول ابن كمال باشا : (اعلم أن كلمة الشرط تدخل على الجملتين الفعليتين وتربط إحدى الجملتين بالأخرى فتكون الجملة الأولى سببا لحصول الثانية) [٧]

---

(١) الابهاج في شرح المنهاج : ٢ / ١٥٥ ، ميزان الأصول : ١ / ٤٠١ ، مفتاح الوصول : ١ / ٣٥٥

(٢) التلقي والتأويل : ١٩٨

(٣) شرح المفصل : ٨ / ١٥٦

(٤) المغني : ٢ / ٣٧٦ ، البحث النحوي عند الأصوليين : ٤٠

(٥) البرهان : ٢ / ٣٦٧

(٦) المغني : ١ / ٩٦

(٧) أسرار النحو : ٣٠٤

ويدخل أسلوب الشرط في حقل الجمل المركبة فقد أشار (برجستراسر) إلى أن الجملة الشرطية –(تدخل في نطاق ما يطلق عليه بتركيب الجمل)[١] ، فيما وصفها باحث آخر بأنها جمل أكبر من الكبرى[٢] .

وأصل الربط بهذا الأسلوب يقع بين الجمل الفعلية وقد أشار ابن كمال في النص المتقدم إلى ذلك .

وعلل ابن يعيش ذلك بالقول : (وإنما وجب أن تكون الجملتان فعليتين من قبل أن الشرط إنما يكون بما ليس في الوجود ويحتمل أن يوجد وأن لا يوجد ، والأسماء ثابتة موجودة لا يصح تعليق وجود غيرها على وجودها)[٣]

وبناء على هذا التعليل فإن الجملة الفعلية التي فعلها مضارع هي الأصل في عملية الربط بهذا الأسلوب وذلك لأن الفعل المضارع بدلالته على المستقبل ينبئ عن إمكانية الوجود والعدم فيه متصورة ، أما الاسم والفعل الماضي فإنها غير متصورة بهما وذلك لثبوت الأسماء كما تقدم ، ولكون الفعل الماضي يدل على أمر قد تحقق فعلا ومن ثم فإن قبولها أحد عناصر هذا الأسلوب إنما يقع ضمن رؤية تأويلية خاصة وقد أشار الزركشي إلى ذلك بالقول : (إنه أي (الشرط) لا يتعلق إلا بمستقبل فإن كان ماضي اللفظ كان مستقبل المعنى كقولك : إن مت على الإسلام دخلت الجنة)[٤]

وقد ذكر الرازي ذلك في تفسير قوله تعالى : (أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ) (البقرة: ١٨٤)إذ قال : (قوله تعالى : فمن كان منكم مريضا ، إلى قوله : أخر ، فيه معنى الشرط والجزاء ، أي من يكن منكم مريضا أو مسافرا فأفطر فليقض ، وإذا قدرت فيه معنى الشرط كان المراد بقوله (كان) الاستقبال لا الماضي كما تقول : من أتاني آته)[٥]

---

(١)التطور النحوي للغة العربية : ١١٦ ،في التركيب اللغوي : ٣٩ .

(٢) في التركيب اللغوي : ٢٧ .

(٣) شرح المفصل : ٨ / ١٥٧ .

(٤) البرهان : ٢ / ٣٧١ .

(٥) التفسير الكبير : ٥ / ٨١ .

ونجد الرازي في آية أخرى يقدر فعلا معينا لكي يكون جوابا للشرط بدلا عن الاسم الذي جاء في جواب الشرط ففي قوله تعالى : (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا) (النساء:٣) تجده يتساءل عن الحكم الإعرابي لكلمة (واحدة) الواقعة في جواب الشرط فيقول : « قرئ (فواحدة) بنصب التاء والمعنى : فالتزموا أو فاختاروا واحدة وذروا الجمع رأسا فالأمر كله يدور مع العدل فأينما وجدتم العدل فعليكم به ، وقرئ (فواحدة) بالرفع ، والتقدير : فكفت واحدة أو فحسبكم واحدة أو ما ملكت أيمانكم »[١]

وقد اشترطوا تغاير الشرط والجزاء وما جاء خلاف ذلك فهو محمول على التأويل [٢]

والسبب في ذلك أن الشرط تعليق حكم الجزاء بحكم الشرط[٣] ومن ثم فإن عدم التغاير يستلزم تعليق الشيء على نفسه وهذا تحصيل حاصل ، لذا لجأوا إلى آلية التأويل والتقدير لحل هذا الإشكال ، فمثلا نجد قوله تعالى : (وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحاً)(الفرقان: من الآية٧١) شرطا جوابفَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَاباً)(الفرقان: من الآية٧١) فمضمون الشرط هو حصول التوبة والمتوقع أن يكون الجواب أمرا متوقفا عليها غير أن الجواب فاجأنا بأن التوبة هي عينها جزاء لذلك الشرط فنجد القوم قد تأولوا ذلك فقالوا : (على حذف الفعل أي من أراد التوبة فإن التوبة معروضة له لا يحول بينه وبينها حائل)[٤] ولم يكن مفسرنا بغائب عن هذا الأمر بل نجده في قوله تعالى : (قَالَ إِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ) (لأعراف:١٠٦) يقول : (إن لقائل أن يقول : كيف قال له : فأت بها ، بعد قوله : إن كنت جئت بآية) ؟ وجوابه : (إن كنت جئت من عند من أرسلك بآية فأتني بها واحضرها عندك ليصح دعواك ويثبت صدقك)[٥]

فالشرط كما هو ظاهر عين الجزاء إلا ان الرازي لما ثبت عنده امتناع ذلك لجأ إلى التأويل المعتمد على التقدير وذلك بحمل المجيء الشرطي على أنه مجيء من الله إلى موسى والإتيان الجزائي إتيان من موسى إلى القوم فلما اختلفا صحت المجازاة)

غير أن العلاقة بين الشرط والجزاء لا تخلو في بعض الأحيان من طابع تأويلي كما هو في قوله تعالى : (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا) (النساء:٣) إذ تساءل

(١) التفسير الكبير : ١٠ / ١٧٦

(٢) البرهان : ٢ / ٣٨٢

(٣) البحث النحوي عند الأصوليين : ٢٥٧

(٤) البرهان : ٢ / ٣٨٢

(٥) التفسير الكبير : ١٤ / ١٥٧

الرازي عن طبيعة العلاقة بين الشرط الذي هو قوله : تعالى : (وإن خفتم إلا تقسطوا في اليتامى) والجزاء الذي هو قوله تعالى : (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) فقال : (ولا بد من بيان أنه كيف يتعلق هذا الجزاء بهذا الشرط)[١] ثم أخذ بتعداد الوجوه فذكر منها :

(روي عن عروة أنه قال : قلت لعائشة : ما معنى قول الله (وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى) فقالت : يا ابن اخت هي اليتيمة التي تكون في حجر وليها فيرغب في مالها وجمالها إلا أنه يريد أن ينكحها بأدنى من صداقها ، ثم إذا تزوج بها عاملها معاملة رديئة لعلمه بأنه ليس لها من يذب عنها ويرفع شر ذلك الزوج عنها ، فقال : وإن خفتم أن تظلموا اليتامى عند نكاحهن فانكحوا من غيرهن ما طاب لكم من النساء)[٢]

فوجه التعلق بهذا الخبر مبني على حمل اللفظ العام (اليتامى) على المدلول الخاص الذي هو فرد من أفراده أعني (يتامى النساء المكفولات خاصة)

إنه لما كان القرآن قد حثهم على التحرز من مال اليتيم وأن أكله الحوب الكبير خاف الأولياء وتحرجوا من ولايتهم لكي لا يلحقهم الحوب بترك الأقساط في حقوقهم ، فما كان تحت الواحد منهم عشرة أزواج وأكثر فلا يقوم بحقوقهن ولا يعدل بينهن ، فقيل لهم : إن خفتم ترك العدل في حقوق اليتامى فتحرجتم منه فليكن خوفكم هذا من ترك العدل مع النساء فقللوا عدد المنكوحات فمن تحرج من ذنب وعمل مثله كان كمن عمله)[٣]

وهذا القول مبني على حمل الدال على تمام مدلوله إلا أن العلاقة بين الشرط والجزاء قائمة على أساس المشاكلة بين الموضوعين من وحدة العدل ووجوب تحريه في كلا الحالين

إنه لما كانوا خائفين من ولاية اليتيم لما تقدم قيل لهم : فخافوا من الزنا وأبدلوه بالنكاح[٤] .

وهذا القول قريب من سابقه ويقوم على أساس المشاكلة ولكن ليس في موضوع العدل بل هو أتم منه وهو تعدي الحدود الإلهية .

(ما روي عن عكرمة أنه قال : كان الرجل عنده النسوة ويكون عنده الأيتام فإذا أنفق مال نفسه على النسوة ولم يبق له مال وصار محتاجا أخذ في إنفاق أموال اليتامى عليهن فقال : (وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى) عند كثرة الزوجات فقد (حضرت عليكم أن لا تنكحوا أكثر من أربع كي يزول هذا الخوف فإن خفتم في الأربع أيضا فواحدة)[٥]

---

(١) التفسير الكبير : ٩ / ١٧١

(٢) المصدر نفسه : ٩ / ١٧١

(٣) نفسه : ٩ / ١٧١

(٤) نفسه : ٩ / ١٧١

(٥) نفسه : ٩ / ١٧١

وتكاد العلاقة السببية في هذا القول تكون أكثر وضوحا من السابق إلا أنه مبني على أساس تقدير السلب لا الإيجاب ، وبعبارة أخرى : لا تنكحوا من النساء ما قد يؤدي بكم إلى ظلم الأيتام حقوقهم.

وأيا كان التقدير فإن من الواضح أن العلاقة بينهما كانت علاقة ذات طابع تأويلي منطلقة من تصور الكلام بصور معينة من شأنها أن تربط الشرط بجزائه ربطا دلاليا مقبولا .

التكرار :

يرتبط التكرار كظاهرة لغوية بنظرية الانسجام النصي وذلك بعلاقة جدلية بحيث يمكن معها تصوير هذه الظاهرة عنصرا من عناصر الربط والتوحيد للنص القرآني أي أنه جزء من هيكلة النص دلاليا ، ولكن في الوقت نفسه تقوم هيكلية النص الدلالي بفرض توجيه معين على تكرار لا ينسجم مع الهيكلية ومن ثم فإن هيكل النص الدلالي يعد موجها لهذه الظاهرة .

والمتتبع لتفسير الرازي يجد أن الرجل كان يدرك طبيعة تلك العلاقة إذ نجده في بعض الموارد يستثمر وجود عنصر لغوي معين متكرر في النص بصفته عنصر ربط بينما نجده في موضع آخر يوجه تكرارا معينا توجيها يتناسب مع هيكلية النص الدلالية .

فمثلا نجد أن سورة المائدة وهي السورة الأخيرة من حيث النزول قد استعرضت مجموعة كبيرة من المفاهيم والوصايا كعهد أخير بين السماء والأرض فطابع الاستطراد طابع مميز لهذه السورة ولكي تتوحد أطرافها المترامية كانت هناك عدة عناصر للربط ومن بين هذه العناصر قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا) محورا لأصل الخطاب فكلما استطرد رجع بالحديث إلى مخاطبه المركزي وبهذا يتوحد النص وقد أشار الرازي إلى ذلك في تفسيره لقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة:٣٥)إذ يقول : (اعلم أنا قد بينا أنه تعالى لما أخبر رسوله أن قوما من اليهود هموا أن يبسطوا أيديهم إلى الرسول وإلى إخوانه من المؤمنين وأصحابه بالمكر والغدر فمنعهم الله تعالى من مرادهم فعند ذلك شرح للرسول عيبهم على الأنبياء وكمال إصرارهم على إيذائهم وامتد الكلام إلى هذا الموضع فعند ذلك رجع بالكلام إلى المقصود الأول وقال : (يا أيها الذين آمنوا ..) [1]وإذا كان ترامي الأطراف مسوغا لقبول التكرار عنصرا توحيديا للنص فإنه في بعض الأحيان يأتي متتاليا بحيث لا يجد مسوغا لقبوله إذا فرض اتحاده في المعنى مع سابقه وقد أكد الرازي على

(١) التفسير الكبير : ١١ / ٢١٩

رفض قبول التكرار المحض لأنه لا يتناسب وبلاغة منشئه[1] لأن وحدة النص إنما تكمن في القيم الخلافية بين عناصره.

ولهذا السبب نجد الرازي يجتهد في البحث عن وجه يسوغ به ورود عنصر ما بشكل قد يوحي ظاهره بالتكرار كما في قوله تعالى :

وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ) (الأنفال:٧) فالوحدة الدلالية (يحق الحق) قد تكررت مرتين فكيف يمكن توجيه هذا التكرار استقامة مع بلاغة القرآن وانسجام معانيه ووحدته.

وقد عرض الرازي الأمر على شكل سؤال حيث قال : (أليس أن قوله : (يريد الله أن يحق الحق بكلماته) الأنفال / ٧) ثم قوله بعد ذلك : (ليحق الحق) تكرير محض)[2]

وأجاب: (ليس ههنا تكرير لأن المراد بالأول سبب ما وعد به في هذه الواقعة من النصرة والظفر والأعداء والمراد بالثاني تقوية القرآن والدين ونصرة هذه الشريعة لأن الذي وقع من المؤمنين يوم بدر للكافرين كان سببا لعزة الدين وقوته ولهذا السبب قرنه بقوله : (ويبطل الباطل) الذي هو الشرك في مقابلة الحق الذي هو الدين والإيمان)[3]

ومن الواضح أن كلمة الحق ليست من المشترك اللفظي ولكنها من المفاهيم العامة التي لها مصاديق كثيرة وقد تكررت هنا ولكن على نية تغير المصداق لا على نية تغاير المفهوم .

ومثلها ما جاء في قوله تعالى : قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ) (الكافرون:١) لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ) (الكافرون:٢) فقد عالج الرازي التكرار الحاصل في المقطع (ولا أنا عابد ما عبدتم ، ولا أنتم عابدون ما أعبد) بأساليب متعددة منها ما هو مبني على نكران أصل التكرار ومنها ما هو محتمل التكرار ولكن وفق تصور لا يتعارض وهيكلية النص[4] فذكر للتصور المبني على انكسار أصل التكرار عدة وجوه أهمها :

١. أن يكون أحد التركيبيين للحال والآخر للمستقبل .

٢.أن يراد بالأول المعبود وبالثاني العبادة .

---

(١) ينظر : التفسير الكبير : ١٥ / ١٢٨

(٢) المصدر نفسه : ١٥ / ١٢٨

(٣) نفسه : ١٥ / ١٢٨

(٤) نفسه : ٣٢ / ١٤٥

٣.أن يحمل الأول على نفي الاعتبار الذي ذكروه والثاني على نفي العام المتناول لجميع الجهات[١] .

وذكر للتصور الآخر عدة وجوه لا تختلف كثيرا عن سابقاتها معبرا عن ذلك بتعبير يكشف عن عمق تحفظه من قبول التكرار إذ يقول : (القول الثاني : وهو أن نسلم حصول التكرار وعلى هذا القول العذر عنه من ثلاثة أوجه)[٢]

فافتراض وجود عذر مسوغ لقبول التكرار إنما يكشف عن تحفظ الرجل من ذلك ، والوجوه هي :

الحمل على التأكيد .

افتراض التراخي الزماني في نزول أجزاء السورة ، فالأول نزل في زمن معين ثم بعد مدة نزل القسم الآخر .

فرض كونها جوابا لسؤال مكرر طرحه الكفار[٣] ولا يخفى أنه في جميع التقديرات لا وجود للتكرار المحض وإنما قد يكون هناك تكرار مع فارق دلالي اقتضته طبيعة هيكلية النص الدلالية .

(١) المصدر نفسه : ٣٢ / ١٤٥

(٢) نفسه : ٣٢ / ١٤٥

(٣) المصدر نفسه : ٣٢ / ١٤٥

التقدير :

التقدير كأسلوب بوصفه أسلوب ربط يعد من الآليات المشتركة بين عناصر الربط في القرآن الكريم .

إذ نجد المفسرين في كثير من الأحيان حين يواجهون بنص قد يوحي ظاهره بعدم الانسجام أو التماسك إلى تقدير عنصر لغوي ما أو إلى تقدير عقلي بحيث يفضي إلى تحقيق وحدة النص وانسجامه وهذا الأسلوب في التعامل مع النصوص يرجع إلى قدرة المفسر على التأويل واكتمال ملكته في ذلك وإلى سعة أفقه حين يتعامل مع النص [١]

والتقدير بوصفه اسلوباً علاجياً إنما ينطلق من الحذف موضوعا له والحذف ظاهرة لغوية تعم جميع اللغات الإنسانية إذ يميل الناطقون إلى حذف بعض عناصر الكلام[٢] ، غير أن العرب إلى ذلك أميل[٣] ، وله عندهم مكانة خاصة حتى عده ابن جني من شجاعة العربية [٤]، وقال عنه السيوطي : (إنه من سنن العرب)[٥] .

ومنهم من عد هذا الميل أمراً طبيعياً غير أن ابن خلدون عده ملكة لسانية يكتسبها الانسان اكتسابا[٦] .

وشرط الحذف أن يدل على المحذوف دليل ما[٧] ، وأن لا يكون بعيد المنال (وإنما ينبغي له أن يحذف بقدر ما لا يكون سببا لإغلاقه)[٨] وللحذف في الدارسات اللغوية آفاق واسعة فهو مجال للباحث في الاستنباط الدلالي وللباحث في الاقتصاد اللغوي وكذلك فهو مجال للباحث في جماليات النص وفي غير ذلك من مجالات البحث .

غير أننا نقتصر الحديث عنه في هذا الموضع حول إمكانية عده عنصر ربط دلالي في النص .

---

(١) ينظر : بلاغة القرآن : ١٢٧ ، علم اللغة النصي : ٢ / ٢١٣ .

(٢) ينظر : ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي : ٦ علم اللغة النصي : ٢ / ١٩١ .

(٣) المقدمة : ٢ / ٥٥٦ .

(٤) الخصائص : ٢ / ٣٦٠ .

(٥) المزهر : ١ / ٣٣١ .

(٦) ينظر : المقدمة : ٢ / ٥٦٢ .

(٧) ينظر : الكتاب : ١ / ٢٥٣ – ٢٦٠ معاني القرآن : ١ / ٣٥٢ ، الخصائص : ٢ / ٣٦٠ .

(٨) الحيوان : ١ / ٩٩١ ، وينظر : أثر القرآن في تطور النقد العربي : ٩١ .

فقد أشار الشيخ عبد القاهر في أسراره إلى إمكانية الربط بالتقدير ، فقال : (واعلم أن من أصول هذا الباب أن من حق المحذوف أو المزيد أن ينسب إلى جملة الكلام لا إلى الكلمة المجاورة له فأنت تقول إذا سئلت عن (سل القرية) في الكلام حذف والأصل : (أهل القرية) ثم حذف الأهل ، تعني حذف من بين الكلام)[1]

ففي نسبة الحذف إلى الكلام مع بقائه على وضعه بما يحمله من إفادة المعنى الذي يحسن السكوت عليه [2]

يدل على أن آلية التقدير كانت هي عامل الربط الضامن لانسجام الجملة وتماسكها إذ لولاها لحمل الكلام إما على المجاز أو أنه قول مرتبك غير منسجم .

ومن ثم أشار الشيخ إلى أمرين مهمين تبنى عليهما عملية تقدير المحذوف وهما احتساب قصدية المنشئ أولا وطبيعة التركيب ثانيا حيث قال : (ومما يجب ضبطه هنا أيضا أن الكلام إذا امتنع حمله على ظاهره حتى يدعو إلى تقدير حذف أو إسقاط مذكور كان على وجهين :

أحدهما : أن يكون امتناع تركه على ظاهره لأمر يرجع إلى غرض المتكلم ... ألا ترى أنك لو رأيت (سل القرية) في غير التنزيل لم تقطع بأن ههنا محذوفا لجواز أن يكون كلام رجل مر بقرية قد خربت وباد أهلها فأراد أن يقول لصاحبه واعظا ومذكرا أو لنفسه متعظا ومعتبرا (سل القرية) عن أهلها وقل لها ما صنعوا ...

والوجه الثاني : أن يكون امتناع ترك الكلام على ظاهره ولزوم الحكم بحذف أو زيادة من أجل الكلام نفسه لا من حيث غرض المتكلم به وذلك مثل أن يكون المحذوف أحد جزأي الجملة كالمبتدأ في نحو قوله تعالى : (فصبر جميل ، وقوله : متاع قليل))[3]

إذن فعملية التقدير عملية متداخلة بين العناصر السابقة ولكن قد يكون لأحدها أثر أكثر فاعلية من الآخر في بعض النصوص أما عن مدى اهتمام الرازي عن ذلك فإننا نجده كثيرا ما يعمد إلى تقدير عنصر محذوف في سياق يستدعي ذلك ففي قوله تعالى : وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا) (النساء:٣) فـ (أدنى) في الآية الشريفة أفعل تفضيل

(١) أسرار البلاغة : ٣٨٦ – ٣٨٧

(٢) ينظر : شرح المفصل : ١ / ٢٠ ، وابن الناظم : ٢٠ ، وشرح ابن عقيل : ١ / ٤٤

(٣) أسرار البلاغة : ٣٨٧ – ٣٨٨

يقتضي أن لا يخلو من إحدى حالات ثلاث إما التعريف ب(أل) ، أو الإضافة ، أو مجيء (من) لاحقة لها ، أما أن يخلو من الحالات الثلاث فهو أمر ممتنع)[1]

والآية كما هو واضح تخلو من (أل) فلا محيد إما أن تكون مضافة إلى المصدر أو على تقدير (من) محذوفة والمختار عند الرازي هو القول الثاني إذ يقول : (المراد من (الأدنى) الأقرب ، ذلك أقرب من أن لا تعولوا وحسن حذف (من) لدلالة الكلام عليه)[2]

فتقدير حرف الجر (من) في سياق التفضيل هو عامل الربط بين عناصر الجملة .

وفي موضع آخر نجد الرازي يقدر اسما محذوفا كي يستقيم المعنى كما هو الحال في قوله تعالى ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ﴾ (الشورى:٣٢) حيث قال : (الجواري يعني السفن الجواري فحذف الموصوف لعدم الالتباس)[3]

إن تقدير المعنى في ذهن المفسر انطلاقا من السياق هو الذي كشف عن وجود عنصر محذوف في الجملة إذ أن لفظ (الجواري) وصف موضوع للكثير فلا تدل بذاتها على السفن وتقييدها بها أمر يحتاج إلى قرينة دالة .

والظاهر أن السياق هو الذي دل على ذلك وفي قول الرازي : (لعدم الالتباس) إشارة إلى ذلك ويرجع بنا إلى قول الشيخ عبد القاهر من أن نسبة الحذف إلى الكلام لا إلى المفردة .

وفي موضع آخر نجده يقدر جملة محذوفة كما هو في قوله تعالى :﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ (آل عمران:٤٨) ﴿وَرَسُولاً إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران:٤٩) قال : (وفي هذه الآية وجوه : الأول : تقدير الآية : ونعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل ونبعثه رسولا إلى بني إسرائيل قائلا : إني قد جئتكم بآية من ربكم والحذف حسن إذا لم يفض إلى الاشتباه)[4]

ومن ذلك حذف جواب القسم كما هو في قوله تعالى : (والفجر وليال عشر والشفع والوتر والليل إذا يسر هل في ذلك قسم لذي حجر ألم تر كيف فعل ربك بعاد ..) (الفجر / ١-٦)

---

(١) شرح الرضي على الكافية : ٣ / ٤٥٢ – ٤٥٣

(٢)التفسير الكبير : ٩ / ١٧٦

(٣) نفسه : ٢٧ / ١٧٤

(٤) نفسه : ٨ / ٥٧

وقد ذكر لذلك وجهين : الأول : إن جواب القسم هو قوله : (إن ربك لبالمرصاد) وما بين الموضعين معترض بينهما ، الثاني : قاله صاحب الكشاف : المقسم عليه محذوف وهو : لنعذّبن الكافرين ، يدل عليه قوله تعالى : ألم تر) إلى قوله : (فصب عليهم ربك سوط عذاب)[1]

ثم عقب الرازي على ذلك : (وهذا أولى – يقصد الوجه الثاني – من الوجه الأول لأنه لما لم يتعين المقسم عليه ذهب الوهم إلى كل مذهب فكان أدخل في التخويف فلما جاء بعده بيان عذاب الكافرين دل على أن المقسم عليه هو ذلك)[2]

إن هذا السياق يتنافى مع طبيعة الوضوح المطلق الذي يناسب الخطاب المألوف إذ يتيح للسامع أن يتدخل مباشرة بإحضار الغائب اعتمادا على السياق وقرائنه لكنه احضار قائم على الاحتمال الذي يتكئ على الإدراك العقلي)[3]

ومما تقدم يتضح :

إن آلية تقدير المحذوف إمكانية لغوية محتملة يمكن بوساطتها معالجة وحدة النص وتماسكه في الوقت الذي يمكن استخدام إمكانية لغوية أخرى لمعالجة وحدة تماسك النص نفسه .

إن تماسك النص هو فرع إفادته للمعنى ، فكون التركيب اللغوي دالا على معنى مفيد فائدة يحسن السكوت عليها فيه دلالة التزامية ، على أن هذا التركيب متماسك .

(١) نفسه : ٣١ / ١٦٥ ، الكشاف : ١١٩٩

(٢) التفسير الكبير : ٣١ / ١٦٥

(٣) البلاغة العربية قراءة أخرى : ٢١٧

المبحث الثالث : أشكال التعالق :

سبق ذكر قول الزركشي حول أشكال العلاقة بين الوحدات النصية في هذا الموضع نحاول استقصاء ما يمكن استقصاؤه من أشكال العلاقات مستشهدين بما أفاده الرازي في تفسيره ، ولا بد من التنويه بأن اعتمادنا في مضمون هذه الأشكال كان على أساس مضامينها لانه اكتفى بذكر جهة الربط دون عنونتها ولابد من الإشارة إلى أن العلاقة بين النصوص هي التي تعطي القيمة الدلالية للوحدة النصية في عملية الاقتران لذا جاز لنا أن نسمي هذه الدلالة (الدلالة الافتراضية) وهي بطبيعة الحال دلالة سياقية غير أنها تتكفل بإعطاء مقطع دلالي متكامل (جملة ، آية ، أو أكثر من ذلك) قيمة دلالية بالاقتران بمقطع دلالي آخر .

وبعبارة أخرى قد نحمل تركيباً دلالياً معيناً (جملة أو أكثر) قيمة دلالية معينة ولكنه بالانضمام إلى مركب دلالي آخر سوف يحمل قيمة دلالية ثالثة تتناسب وطبيعة ذلك التضام .

فلو فرضنا أننا قرنا آية بآية معينة ثم قرناها بآية أخرى ثم بثالثة وهكذا ، لكان الناتج أن في كل اقتران دلالة خاصة تختلف عن أختها وإذا كان بعض المفسرين قد أشار إلى ذلك صراحة كما هو عند الطباطبائي إذ يقول : (فإن الآية من آياته لا تكاد تصمت عن الدلالة ولا تعقم عن الإنتاج كلما ضمت إلى آية أنتجت حقيقة من أبكار الحقائق)[1]

فالرازي كان على دراية تامة بهذا الموضوع إلا أنه لم يشر إليه صراحة ، غير أنه مذكور في ذهنه ويشهد لذلك قابليته على إيجاد شكل العلاقة وتعددها عنده .

وما تجدر الإشارة أيضا أن شكل العلاقة يرجع في تحديده إلى قدرة المفسر على إيجاد صورة تعقلية لذلك الاقتران اتكاء على القابلية التي أودعها المولى تعالى في النص وأجاز له العمل بها ، فليس من الغريب أن نجد في الآية الواحدة تعددا في طرح إشكال العلاقة عند المفسر نفسه أو بين أكثر من مفسر فمثلا نجد مفسرنا حين حاول تحديد شكل العلاقة بين قوله تعالى :﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ وبين قوله : ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ (المائدة: ١) أقام ذلك الوجه

(١) الميزان : ١ / ٧١

على تصور العلاقة بين الجزء والكل والإجمال والتفصيل إذ يقول : (اعلم أنه لما قرر بالآية الأولى على حميع المكلفين أنه يلزمهم الانقياد ولجميع تكاليف الله تعالى وذلك كالأصل الكلي ، والقاعدة الجملية شرع بعد ذلك في ذكر التكاليف المفصلة فبدأ بذكر ما يحل وما يحرم من المطعومات فقال : (أحلت لكم بهيمة الأنعام))[1]

في حين نجد الصورة التعقلية لشكل العلاقة بين المقطعين عند الصاوي صاحب الحاشية على الجلالين تقوم على أساس التحفيز ، فهو كلام مستأنف جاء لبيان المنة الملزمة للوفاء بالعقود التي أوجب الوفاء أي أنه لما أمرنا بتكليف ما تبعه بذكر منة من مننه علينا توجب لذلك علينا الوفاء بالتكليف)[2]

وهنا نقف عند بعض أهم أشكال التعالق الواردة في تفسير الرازي :

١.علاقة التحفيز : وذلك بأن يأتي نص ما يحمل مجموعة من التكاليف ثم يعقبه بنص آخر يحمل في مدلول المضايفة معنى من شأنه أن يكون محفزا للقيام بذلك التكليف كالتذكير بالمنة الإلهية على الانسان أو ذكر الوعد أو الوعيد الذي من شأنه أن يكون محفزا للعمل ، وقد ذكر الزركشي أن من (عادة القرآن العظيم إذا ذكر أحكاما ذكر بعدها وعدا ووعيدا ليكون ذلك باعثا على العمل بما سبق)[3] ففي سورة النساء حين تحدث القرآن عن أحكام المواريث أتبعها بالقول : ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (النساء:١٣)﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ (النساء:١٤) وقد علق الرازي على ذلك بالقول : (إنه تعالى بعد بيان سهام المواريث ذكر الوعد والوعيد ترغيبا بالطاعة وترهيبا عن المعصية فقال : (تلك حدود))[4]

وهذا النص يؤكد ما سبق الحديث عنه من الانضمام للتراكيب دلالة اقترانية ، إذ إن قوله تعالى : (ومن يطع الله .. ٩ إخبار بأمر عقائدي غير أنه باقترانه بما تقدم من تكاليف دل على أمر آخر هو طلب الالتزام بما تقدم أي أن مضمون الخبر بالاقتران دل على الانشاء .

٢.علاقة زيادة التوضيح :وذلك بأن يأتي المقطع الأول من النص يحمل مدلولا معينا يوحي ظاهره بانتهائه عند حدود معينة فيأتي المقطع الثاني من النص موضحا أن دائرة دلالة ذلك

(١) التفسير الكبير : ١١ / ١٥٩

(٢) حاشية الصاوي على الجلالين : ١ / ٢٦٤

(٣) البرهان : ١ / ٤٠

(٤) التفسير الكبير : ٩ / ٢٢٧

المقطع لا تنتهي عند تلك الحدود بل هي أوسع من ذلك ، فمثلا نجد أن قوله تعالى : (إِنَّما الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ) (الحجرات: ١٠) .

جاء عقب قوله تعالى : (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ) (الحجرات:٩)ليكون (تتميما للإرشاد وذلك لأنه لما قال : (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) كان للظان أن يظن أو المتوهم أن يتوهم أن ذلك عند اختلاف قوم ، فإما إذا كان الاقتتال بين اثنين فلا تعمم المفسدة فلا يؤمر بالإصلاح هناك عند الاقتتال وأما إذا كان دون الاقتتال كالتشاتم والتسافه فلا يجب الإصلاح فقال : (بين أخويكم) وإن لم تكن الفتنة عامة وإن لم يكن الأمر عظيما فاسعوا في الإصلاح)[1] .

أي أن الآيات السابقة قد يوحي ظاهرها أنها مقتصرة على الاقتتال في الإطار الفئوي ، أما ما عداه أي القتال الفردي أو الاقتتال بين فردين أو الخلاف بينهما فإنه غير مشمول بحكم الإصلاح فجاءت الآية اللاحقة لتنفي هذا التوهم .

٣. بيان المصداق : وذلك بأن يرد أمر ما فيأتي بعده ما يبين مصداقا من مصاديقه العملية كما هو في قوله تعالى : (وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحاً وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ) (فصلت:٣٣) إلى قوله : (وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ) (فصلت:٣٧) قال الرازي : (اعلم أنه تعالى لما بين في الآيات المتقدمة أن أحسن الأعمال والأقوال هو الدعوة إلى الله تعالى أردفها بذكر الدلائل الدالة على وجود الله وقدرته وحكمته تنبيها على أن الدعوة إلى الله عبارة عن تقرير الدلائل الدالة على ذات الله وصفاته)[2]

وهذا يعني أن قوله : (ومن آياته ....) يعد مصداقا من مصاديق الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى .

٤. العلاقة التراكمية :وذلك بأن تأتي الآية دالة على مضمون معين فتردف بآية أخرى دالة على مضمون آخر يلتقي مع المضمون الأول لتعزيزه ولبيان تعدد مصاديقه كما هو في قوله تعالى : (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ) (الحج:٦٣) إلى قوله :(وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ) (الحج:٦٦) إذ كانت هذه عقب قوله :(ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ

(١) التفسير الكبير : ٢٨ / ١٢٩

(٢) نفسه : ٢٧ / ١٢٨

بَصِيرٌ) (الحج:٦١) ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ (الحج:٦٢) فقد علق الرازي على ذلك بالقول : (اعلم أنه تعالى لما دل على قدرته من قبل بما ذكره من ولوج الليل في النهار ونبه به على نعمه أتبعه بأنواع أخرى من الدلائل على قدرته ونعمته)[١]

٥. أن تكون الآية اللاحقة تحمل مضمون جواب في الآية السابقة كالذي في قوله تعالى : (قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْماً ضَالِّينَ) (المؤمنون:١٠٦) ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ﴾ (المؤمنون:١٠٧) فقد ذكر الرازي أنه تعالى لما سبق ذلك بقوله : ﴿أَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَى عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ﴾ (المؤمنون:١٠٥) ذكروا ما يجري مجرى الجواب عنه في الآيتين المتقدمتين (١٠٦ – ١٠٧) فقد جاء الجواب من وجهين :

الأول :قولهم : (ربنا غلبت علينا شقوتنا) .

الثاني : قولهم : (وكنا قوما ضالين)[٢] .

٦.أن يكون بين الآيتين علاقة تفصيل وإجمال كقوله تعالى : ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ﴾ (المؤمنون:١٠١) إلى قوله تعالى : ﴿أَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَى عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ﴾ (المؤمنون:١٠٥) فقد ذكر الرازي أنه تعالى لما قال قبل ذلك : ﴿لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (المؤمنون:١٠٠) فصل في أحوال ذلك اليوم[٣] في الآيات اللاحقة من (١٠١ – ١٠٥)

٧.علاقة التناظر الموضوعي : وذلك بأن يذكر في الآية أو الآيات موضوعا معينا فيأتي بعده بموضوع يحمل مضمونا قريبا أو مشابها له كما هو في قوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (النور:٦) وكان ذلك عقب مجموعة من الآيات التي تحدثت عن رمي المحصنات ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور:٤) إذ بين الآيتين كما هو واضح تشابه ، فالآيات السابقة لما ذكر فيها أحكام قذف الأجنبيات أعقبها بأحكام قذف الزوجات[٤] .

---

(١) نفسه : ٢٣ / ٦١

(٢) التفسير الكبير : ٢٣ / ١٢٤

(٣) نفسه : ٢٣ / ١٢١

(٤) نفسه : ٢٣ / ١٦٤

٨. بيان العاقبة : وذلك بأن يذكر اتصاف مجموعة بصفة ما ثم يردفها بذكر عاقبة تلك الصفة كما هو في قوله تعالى : (وَبَرَزُوا لِلَّهِ جَمِيعاً فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعاً فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ قَالُوا لَوْ هَدَانَا اللَّهُ لَهَدَيْنَاكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجَزِعْنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَحِيصٍ) (ابراهيم: ٢١) وكان ذلك عقب وصفه الكافرين ، إذ يقول :(مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ) (ابراهيم:١٨) وقد ذيل الرازي ذلك بالقول : (اعلم أنه تعالى لما ذكر أصناف عذاب هؤلاء الكفار ثم ذكر عقبه أن أعمالهم تصير محبطة باطلة ذكر في هذه الآية كيفية خجالتهم عند تمسك أتباعهم وكيف افتضاحهم عندهم وهذا إشارة إلى العذاب الروحاني الحاصل بسبب الفضيحة[١] .

٩. علاقة السببية وذلك بأن يكون بين المضامين السابقة واللاحقة علاقة العلة بمعلولها والسبب بالنتيجة إذ يقتضي العقل أن ما تقدم هو الداعي للأحق ولعل هذا القسم هو الأقوى من بين أقسام التعالق :

ومن ذلك ما نجده في قوله تعالى : (قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي) (طه:٢٥)(وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي) (طه:٢٦)(وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي) (طه:٢٧) (يَفْقَهُوا قَوْلِي) (طه:٢٨)(وَاجْعَلْ لِي وَزِيراً مِنْ أَهْلِي) (طه:٢٩)(هَارُونَ أَخِي) (طه:٣٠) (اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي) (طه:٣١) (وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي) (طه:٣٢) .

فإذا رجعنا إلى ما تقدم نجد أن الله تعالى قد كلف موسى (ع) بالذهاب إلى فرعون لهدايته فقال :(اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى) (طه:٢٤) وهذا التكليف فيه من الشدة والصعوبة ما دعا موسى (ع) أن يطلب من الله تعالى جملة أمور ثم أنه (ع) علل هذه الطلبات بقوله : (كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيراً) (طه:٣٣)(وَنَذْكُرَكَ كَثِيراً) (طه:٣٤) (إِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيراً) (طه:٣٥) فأجرى ذلك بما يجري مجرى العلة لسؤال تلك الأشياء[٢] .

١٠. علاقة التضاد :وذلك بأن تحمل الآيات مضمونين متقابلين بأن تأتي الآيات السابقة واصفة لأحوال معينة فتتلوها الآيات اللاحقة بما يعارض ذلك الوصف أو المضمون ، كما هو في قوله تعالى : (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ) (النحل:٢٤)إلى قوله : (فَادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَلَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ) (النحل:٢٩) ثم أعقب ذلك بما يضاده من وصف فذكر حال المؤمنين فقال : (وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْراً

(١) التفسير الكبير : ١٩ / ١٠٧

(٢) المصدر نفسه : ٢٢ / ٣١

لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ) (النحل: ٣٠) إلى قوله : (الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمُ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) (النحل: ٣٢ فإنه تعالى لما بين أحوال الكافرين وذكر أنهم يدخلون أبواب جهنم أتبعه بذكر وصف المؤمنين وذكر ما أعده لهم في الدنيا والآخرة [١].

١١ .علاقة تأكيد :وذلك حين يطرح موضوع معين تليه آية تؤكد وتشدد عليه كما هو في قوله : (إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (النحل: ١١٥) ثم أعقبه بقوله : (وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ) (النحل: ١١٦) فإنه تعالى لما حصر المحرمات في تلك الأربع بالغ في تأكيد ذلك الحصر وزيف طريقة الكفار في الزيادة عليها والنقصان عنها فإنهم كانوا يحرمون البحيرة والسائبة والوصيلة والحام ، وقد زادوا في المحللات ذلك أنهم أحلوا الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله[٢] .

١٢ . علاقة بيان الكيفية : وذلك حين يذكر موضوعا أو مفهوما ثم بين الكيفية والحال التي هو عليه كما هو في قوله : (وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْناً وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ) (البقرة: ١٢٥) قال الرازي : (اعلم أنه تعالى بين كيفية حال إبراهيم عليه السلام حين كلفه بالإمامة)[٣] إشارة إلى قوله : (وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) (البقرة: ١٢٤) ز

ومثله ما جاء في قوله تعالى : (أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا) (النازعات: ٢٧) (رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا) (النازعات: ٢٨) (وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا) (النازعات: ٢٩) .

قال الرازي : (اعلم أنه لما بين في السماء أنه بناها بين بعد ذلك أنه كيف بناها)[٤]

١٣ . علاقة استدراك : وهو أن يستدرك على ما قرره سابقا كما هو في قوله تعالى : (وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَلَكِنْ ذِكْرَى لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ) (الأنعام: ٦٩) (وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِباً وَلَهْواً وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَذَكِّرْ بِهِ أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ

---

(١) المصدر نفسه : ١٩ / ٢٣

(٢) ينظر : التفسير الكبير : ٢٠ / ١٣١

(٣) نفسه : ٤ / ٥

(٤) نفسه : ٣١ / ٤٦

* إشارة إلى قوله تعالى : (إذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره) ٦٨

دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لا يُؤْخَذْ مِنْهَا أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ) (الأنعام: ٧٠) (قال ابن عباس : قال المسلمون : لئن كنا كلما استهزأ المشركون بالقرآن وخاضوا فيه قمنا عنهم* لما قدرنا على أن نجلس في المسجد الحرام وأن نطوف في البيت فنزلت هذه الآية وحصلت الرخصة فيها للمؤمنين بأن يقعدوا معهم ويذكرونهم ويفهمونهم)[1] .

١٤ . علاقة التفريع : وهو أن يذكر مضمونا ثم يفرع فيه ، كما هو في قوله تعالى : (إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ) (البروج: ١٠) قال الرازي :) اعلم أنه سبحانه لما ذكر قصة أصحاب الأخدود وأتبعها بما يتفرع عليها من أحكام الثواب والعقاب فقال : (إن الذين ...)[2] وهذه من العلاقات المصرح بها عند الرازي (.

١٥ . علاقة استرجاع : وذلك بأن يكون هناك موضوع محوري ينطلق من النص القرآني ثم يعدل عنه إلى مواضيع أخرى تتعلق به ، وبعد طول التشعب يرجع بالكلام إلى الموضوع المحوري وهذا كثير الورود في القرآن فمنه على سبيل المثال ما نجده في قوله تعالى : (رَبُّكُمُ الَّذِي يُزْجِي لَكُمُ الْفُلْكَ فِي الْبَحْرِ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً) (الاسراء: ٦٦) (وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّاكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُوراً) (الاسراء: ٦٧) (أَفَأَمِنْتُمْ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِباً ثُمَّ لا تَجِدُوا لَكُمْ وَكِيلاً) (الاسراء: ٦٨) (أَمْ أَمِنْتُمْ أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَى فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ قَاصِفاً مِنَ الرِّيحِ فَيُغْرِقَكُمْ بِمَا كَفَرْتُمْ ثُمَّ لا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعاً) (الاسراء: ٦٩) فقد عقب الرازي على ذلك بالقول : (اعلم أنه تعالى لما ذكر الدلائل الدالة على قدرته وحكمته ورحمته وقد ذكرنا أن المقصود الأعظم في هذا الكتاب الكريم تقرير دلائل التوحيد فإذا امتد الكلام في فصل من الفصول عاد الكلام بعده إلى ذكر دلائل التوحيد)[3]

١٦ .علاقة العموم بالخصوص : بأن تكون الآية السابقة تحمل مفهوما عاما فتأتي الآية اللاحقة لتخصص من هذا المجموع جزءا معينا كما هو في قوله تعالى :(وَيُنْذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَداً) (الكهف: ٤) (مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِباً) (الكهف: ٥) قال الرازي : ٠ اعلم أن قوله تعالى :(وَيُنْذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ

(١) التفسير الكبير : ١٣ / ٢٦

(٢) المصدر نفسه : ٣١ / ١٢٠

(٣) المصدر نفسه : ٢١ / ١٠

وَلَداً) معطوف على قوله : لِيُنذِرَ بَأْساً شَدِيداً مِنْ لَدُنْهُ)(الكهف: من الآية٢) والمعطوف يجب كونه مغايرا للمعطوف عليه ، فالأول عام في حق من استحق العذاب ، والثاني خاص بمن أثبت له ولدا ، وعادة القرآن جارية بأنه إذا ذكر قضية كلية عطف عليها بعض جزئياتها تنبها على كونه أعظم جزئيات ذلك الكلي .)[1]

١٧ . علاقة استمرار : وهو أن يبدأ بموضوع ثم يستمر بطرح تفاصيله ويكثر هذا في القرآن وقد يتداخل مع أشكال أخرى من الروابط ، ولعل القصص واحد من أهم موارد هذا الشكل من العلاقة فمثلا نجد الرازي حين يصل إلى قوله تعالى : (ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَباً) (الكهف:٨٩) (حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَى قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْراً) (الكهف:٩٠) يقول : (اعلم أنه تعالى لما بين أولا أنه قصد أقرب الأماكن المكونة من مطلع الشمس فيبين الله تعالى أنه وجد الشمس تطلع على قوم لم يجعل لهم من دونها سترا)[2]

١٨ . علاقة استدلالية : هو أن يذكر مفهوما معينا ثم يأتي بعده بما يعد بمنزلة الاستدلال له كما هو في قوله تعالى : (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ) (الانبياء:١٦) (لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ) (الانبياء:١٧) (بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ) (الانبياء:١٨) فإنه تعالى لما سبق منه أن يبين هلاك أهل القرية لأجل تكذيبهم في قوله وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْماً آخَرِينَ) (الانبياء:١١) أتبعه بما يدل على أنه فعل ذلك عدلا منه ومجازاة على ما فعلوه)[3] .

فالاستدلال هنا لم يكن للإهلال نفسه وإنما لما له تعلق به ، وهو أن وقوع العقاب جاء على مقتضى العدل فاستدل على أنه جاء وفق ذلك المقتضى .

فيما نجد الاستدلال في موضع آخر كما هو في قوله تعالى يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ) (الانفطار:٦) (الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ) (الانفطار:٧فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ) (الانفطار:٨) قال الرازي : (اعلم أنه سبحانه لما أخبر في الآية الأولى على وقوع الحشر والنشر ذكر في هذه الآية ما يدل العقل على إمكانه أو على وقوعه)[4]

(١) التفسير الكبير : ٢١ / ٧٧

(٢) نفسه : ٢١ / ١٦٨

(٣) نفسه : ٢٢ / ١٤٧

(٤) نفسه : ٣١ / ٧٨

١٩ . العلاقة التقريرية : ما جاء في قوله تعالى(وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) (الأنعام:٣٩) إذ أنه تعالى لما بين حال الكفار من أنهم بلغوا في الكفر إلى حيث كأن قلوبهم قد صارت ميتة عن قبول الإيمان بقوله : (إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ) (الأنعام:٣٦) فذكر في الآية ما يقرر ذلك المعنى[١]

٢٠ . جواب لسؤال مقدر تقتضيه الآية :

(ونجده في قوله تعالى : (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) (البقرة:١٧٩) يقول الرازي في ذلك :(اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أوجب في الآية المتقدمة القصاص وكان القصاص من باب الإيلام توجه فيه سؤال ، وهو أن يقال : كيف يليق بكمال رحمته إيلام العبد الضعيف ؟ فلأجل دفع هذا السؤال ذكر عقبه حكمه شرع القصاص فقال : وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ)[٢]

وهذا يدل على أن الآية فضلا عن كونها في مقام الإجابة على سؤال مقدر تتضمن أيضا بعدا تعليليا لما تقدم ، وبهذا يجمع بين شكلين من أشكال الربط .

(١) التفسير الكبير : ١٢ / ٢٢٠

(٢) المصدر نفسه : ٥ / ٤٨

المبحث الرابع : المميزات

وهذه أبرز السمات العامة في بحث الانسجام عند مفسرنا ونوجزها بالنقاط الآتية :

١ .بالرغم من أن اللغة هي المرتكز الأساس في عملية الكشف عن انسجام النص عند الرازي سواء أكان هذا في المستوى الظاهري كما هو في الأدوات والأساليب أو في المستوى الباطني كما هو في البعد المفهومي لها ، إلا أن مجال العقل لم يغب عن ذلك بل كانت له في كثير من الأحيان الهيمنة على المجال اللغوي في إعلان صورة الربط أو طبيعة التعالق كما هو في قوله تعالى : (آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ) (البقرة:٢٨٥) فقد ذكر الرازي وجوهاً متعددة في كيفية نظمها مع الآية السابقة التي هي قوله :(لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (البقرة:٢٨٤) منها : (هو أنه تعالى لما بين في الآية المتقدمة كمال الملك وكمال العلم وكمال القدرة لله تعالى وذلك يوجب كمال صفات الربوبية أتبع ذلك بأن بين كون المؤمنين في نهاية الانقياد والطاعة والخضوع لله تعالى وذلك هو كمال العبودية وإذا ظهر لنا كمال الربوبية وقد ظهر منا كمال العبودية فالمرجو من عميم فضله وإحسانه أن يظهر يوم القيامة في حقنا كمال العناية والرحمة والإحسان)[١]

ولا يخفى أن اعتماد الدلالة الالتزامية في تحصيل معنى الربوبية انطلاقا من الدلالة الوضعية للغة هو شكل من أشكال التعقل إذ من المسلم به أن الدلالة الالتزامية هي دلالة عقلية لا لغوية .

وبهذا يتضح ما سبق ذكره من أن أحد أهم سمات بحث الانسجام عند الرازي اعتماد اللغة أساسا في الانطلاق إلا أن للعقل الهيمنة في التوجيه والاستنباط .

٢ .قد يعتمد الرازي سبب النزول وسيلة للربط بين الآيات المتتالية مع أن الغرض يقتضي أن يكون سبب النزول بعده السياق الحالي للكلام رابطا للنص بسياقه التأريخي ، ومن المفروض أيضا أن يكون التناسب الدلالي بين الآيات متجاوزا الترتيب التاريخي لأجزاء النص ليبحث في

(١) التفسير الكبير : ٧ / ١٣٦

أوجه الترابط بين الآيات والسور في وضعها الحالي أو ما يصطلح عليه (ترتيب التلاوة)[1] إلا أننا نجد لسبب النزول عند مفسرنا مدخلية في تحقيق الانسجام كما هو في هذه الآية : (قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ) (آل عمران:٣٢) إذ يقول الرازي : (يروى أنه لما نزل قوله : (قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ)*(آل عمران: من الآية٣١) قال عبد الله بن أبي : إن محمدا يجعل طاعته كطاعة الله ويأمرنا أن نحبه كما أحبت النصارى عيسى فنزلت هذه الآية ، فتحقيق الكلام أن الآية الأولى لما اقتضت وجوب متابعته ثم أن المنافق ألقى شبهة في الدين وهي أن محمدا يدعي لنفسه مثل ما يقوله النصارى في عيسى ذكر الله تعالى هذه الآية إزالة لتلك الشبهة فقال : (قل ...)[2]

٣- إن لاختلاف أوجه التقدير أثرا في تغيير شكل الربط بين عناصر الجملة المكونة للنص ومن ثم انعكاس ذلك على النص عموما كما هو الحال في قوله تعالى : (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ) (البقرة:٢٣٤) فقد تساءل الرازي عن وجود خبر لـ (الذين) في الآية فأجاب عنه بعدة احتمالات :

الأول : أن المضاف محذوف والتقدير : وأزواج الذين يتوفون منكم يتربصن.

الثاني : أن يكون التقدير : يتربصن بعدهم إلا أنه أسقط لظهوره ، كقوله : (السمن منوان بدرهم)

الثالث : أن يكون التقدير : والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا أزواجهم يتربصن[3] .

ومما تقدم نلاحظ تغير النص من تقدير إلى آخر ، حيث قدر في الحالة الأولى مضافا محذوفا كي يستقيم الكلام ، وأخرى قدرا ظرفا ، وثالثة قدر مبتدأ محذوفا ، كل هذه التقديرات ما هي إلا تعقلات اجتهادية لتصور النظام للنص وانسجامه ينبع من اختلاف العقول والأذواق .

وقريبا من ذلك ما نجده في احتمالية تعدد عودة الضمير واحتمالية تعدد جهات العطف .

---

(١) مفهوم النص : ١٥٩

(٢) التفسير الكبير : ٨ / ٢٠ ٠ *:هي الاية السابقة و تمامها :(قل ان كنتم تحبون الله فأتبعون يحببكم الله و يغفر لكم ذنوبكم و الله غفور رحيم) ال عمران /٣١ ٠

(٣) نفسه : ٦ / ١٣٤

* ينظر ما جاء في الميزان بخصوص آية الملكين ١٠٢ إذ وصل عدد الاحتمالات الممكن تصورها في قراءة النص بسبب تغير العطف وعود الضمائر إلى مليون ومائتين وستين احتمالا ، الميزان ١ / ٢٣٦

إذ إن لهذه التعددية في الاحتمال إمكانية عالية في انفتاح النص على نفسه ومن ثم انفتاحه على إمكانية تعدد القراءة مما يضفي بعدا إعجازيا للنص* .

ومثال الانفتاح والتعددية الحاصلة في شكل الربط بواسطة الاختلاف في تحديد الجهة التي يعود عليها الضمير ما نجده في مثل قوله تعالى:إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ) (الطارق:١٣) ففي هذا الضمير احتمالان :

الأول : (هو أن المعنى أن ما أخبرتكم به من قدرتي على إحيائكم في اليوم الذي تتلى فيه سرائركم قول فصل وحق) .

الثاني : (أنه عائد على القرآن ، أي القرآن فاصل بين الحق والباطل كما قيل له : فرقان)[1]

وبهذا يتضح أن لتعدد الاحتمال قدرة على التوسع الأفقي في عملية ربط عناصر النص القرآني ببعضها وانعكاسها ومن ثم على التوسع الدلالي للنص إذ سبقت الإشارة إلى أن الانسجام والترابط فرع الدلالة .

ومثال العطف ما نجده في قوله تعالى : (قَالَ رَبِّ إِنِّي لا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي فَافْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ) (المائدة:٢٥) فذكر لكلمة (أخي) احتمالين الرفع والنصب ، ولكل احتمال وجهان : فوجها احتمالية الرفع هما :

أن يكون (أخي) عطفا على موضع (إني) فيكون المعنى على ذلك : أنا لا أملك إلا نفسي وأخي كذلك .

أن يكون عطفا على الضمير في (أملك) وهو (أنا) والمعنى : لا أملك أنا وأخي إلا نفسنا .

وأما احتمال النصب فالوجهان فيه هما :

أن يكون عطف على الياء والتقدير : إني وأخي لا نملك إلا أنفسنا .

أن يكون (أخي) معطوفا على (نفسي) فيكون المعنى : لا أملك إلا نفسي ولا أملك إلا أخي

ثم إن هذا الوجه الأخير يحتاج إلى توجيه هو أن الملكية هنا ملكية الطاعة[2] .

وبالرغم من أن بعض الوجوه تحمل المعنى نفسه مع اختلاف صورة النظم فيها إلا أن بعضها الآخر تتغير فيه صورة الربط والمضمون معا كما هو في الوجوه الأخر .

٤. إن لاختلاف مواضع الوقف والابتداء دخلا في تغير صورة الربط كما هو الحال في قوله تعالى : (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ

(١) التفسير الكبير : ٣١ / ١٣٢ – ١٣٣

(٢) نفسه : ١ / ٢٠٠

مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ) (المائدة: ٤١) إذ إن الكلام إنما يتم عند قوله : (ومن الذين هادوا) ثم يبتدئ الكلام من قوله : ٠ سماعون للكذب سماعون لقوم آخرين) ، وتقدير الكلام : لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من المنافقين ومن اليهود ثم بعد ذلك وصف الكل بكونهم سماعين لقوم آخرين)

الوجه الثاني :

إن الكلام تم عند قوله : (ولم تؤمن قلوبهم) ثم ابتدأ من قوله : (ومن الذين هادوا سماعون للكذب) وعلى هذا التقدير فقوله (سماعون) صفة لمحذوف ، والتقدير : ومن الذين هادوا قوم سماعون ، وقيل : خبر مبتدأ محذوف يعني : هم سماعون)[1]

ويظهر أن الاختلاف في مواضع الوقف والابتداء يرجع في أساسه إلى البعد التقديري عند القارئ في تعامله مع النص ، أو بعبارة أخرى يرجع إلى النظرة الاجتهادية عند المفسر في حمل التركيب على معنى يراه مناسبا ولأن الانسجام فرع المعنى كما تقدم انعكس الأمر عليه .

٥- ومن سمات بحث الانسجام عند مفسرنا توسيع مجال الربط الحاصل من الاختلاف في القراءات القرآنية ، إذ نجد الرازي ولاهتمامه الواسع بالقراءات القرآنية قد تطرق إلى تغير صورة الانسجام المتحققة من ذلك .

فمثلا نجد في قوله تعالى : (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ) (البقرة: ١٦٥) فقد قرأ نافع وابن عمر (ولو ترى) بالتاء خطابا للنبي (عليه السلام) كأنه قال : لو ترى يا محمد الذين ظلموا ، والباقون بالياء على الإخبار عمن جرى ذكرهم كأنه قال : ولو يرى الذين ظلموا أنفسهم باتخاذ الأنداد.. ، ثم إنهم اختلفوا في قراءة (أن) فقد قرأها بعضهم بكسر الهمزة على الاستئناف ، وأما القراء السبعة فعلى فتح الهمزة[2] .

ومن مجموع القراءتين يتحصل لدينا أربعة أجوبة للنظم في هذه الآية هي :

أن يقرأ : (ولو يرى) بالياء مع فتح الهمزة من (أن) والوجه فيه أنهم أعملوا (يرون) في القوة والتقدير : لو يرون أن القوة لله ، معناه ولو يرى الذين ظلموا شدة عذاب الله وقوته لما اتخذوا من دونه أندادا ، فعلى هذا جواب (لو) محذوف .

---

(١) التفسير الكبير : ١١ / ٢٣٢

(٢) نفسه : ٤ / ٢٣٥

أن يقرأ بالياء والهمزة بالكسر ، والتقدير : ولو يرى الذين ظلموا عجزهم حال مشاهدتهم عذاب الله لقالوا : إن القوة لله .

أن تقرأ بالتاء مع فتح الهمزة والوجه فيها تكرار الرؤيا ، والتقدير فيه : ولو ترى الذين ظلموا إذ يرون العذاب ترى أن القوة لله جميعا .

أن يقرأ بالتاء مع كسر الهمزة ، وتقديره : لو ترى الذين ظلموا إذ يرون العذاب لقلت إن القوة لله جميعا[1] .

إن تغير قراءة كلمتين في هذه الآية فتح الباب أمام تعددية احتمال الربط بين عناصرها فضلا عن ذلك ما أفاده من تقيد أوجه الدلالة المحتملة في الآية وبهذا يتضح اهتمام الرازي بالدور الذي تقوم به القراءات القرآنية في عملية الربط .

٦.التماسك بين الوضوح والغموض :

يتفاوت الربط بين عناصر النص القرآني من حيث الوضوح والغموض فنجده جليا في موضع فيما يغيب في أعماق النص في مواضع أخرى[2] فنحتاج إلى مزيد عناية وتعقل حتى يظفر الباحث أو المفسر به .

فمثلا نجد أن جهة الترابط في قوله تعالى :وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ) (البقرة:٥٨) قريبة المنال بالتعلق بغيرها من الوحدات الدلالية للنص إذ سبق الحديث عن مجموعة نعم مادية منّ الله بها على بني إسرائيل* فأتبعها بذكر نعمة معنوية منّ بها هي الأخرى عليهم يقول الرازي : (اعلم أن هذا هو الانعام الثامن وهذه الآية معطوفة على النعم المتقدمة لأنه تعالى كما بين نعمه عليهم بأن ظلل لهم من الغمام و أنزل عليهم المن والسلوى وهو من النعم العاجلة أتبعه بنعمة عليهم في باب الدين حيث أمرهم بما يمحو ذنوبهم وبين لهم طريق المخلص مما استوجبوه من العقوبة)[3]

فاتحاد الجميع تحت مفهوم (النعمة) ظاهر لا يحتاج إلى كثير من تدبر وعليه فإن تماسك النص يعد أمرا ظاهرا للعيان فيما يغيب وجه الترابط في أعماق بعض النصوص فيحتاج المفسر

---

(١) التفسير الكبير : ٤ / ٢٣٥ – ٢٣٦

(٢) ينظر : الاعجاز أسلوبا ومضمونا : شلتاغ ٦٨

(٣) التفسير الكبير : ٣ / ٨٨

* الآية السابقة وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ) (البقرة:٥٧) وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ) (البقرة:٥٨)

إلى المزيد من التدبر والتعقل ليصل إليه ولا تخلو عملية الربط في مثل هذه النصوص من بعد تأويلي كما هو في قوله تعالى : (يَسْأَلونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) (البقرة:١٨٩) فخفاء وجه التعالق بين قوله : ٠ يسألونك عن الأهلة) وبين قوله : ٠ وليس البربأن تأتوا البيوت من ظهورها) كان مدعاة لأن يتساءل المفسرون ومن بينهم مفسرنا عن مدى الانسجام الواقع في عناصر هذه الآية وأجابوا عن ذلك بعدة أجوبة تجلت في أطروحات الرازي كحل للإشكال والتي تقع ضمن محورين الأول : أن تعلق الجزء الثاني من الآية بسياقه تعلق استطرادي ويتوقف قبول هذا الوجه على قبول إحدى الروايات التي وردت سببا لنزول هذه الآية والتي تتمحور حول مضمون مفاده : إن القوم إذا جاء شهر الحج لا يدخلون ولا يخرجون من أبواب بيوتهم بل ينقبون نقبا في ظهورها فيدخلون منه ويخرجون[١] ، فلما حاء ذكر الحج في المقطع الأول من الآية استطردت الآية بذكر أمر له تعلق بالحج وهو ما كان يفعله القوم في ذلك الوقت من عدم الدخول من الأبواب .

وقد استصعب الرازي قبول هذا الوجه فقال : ٠ إلا إن على هذا التقدير يصعب الكلام في نظم الآية)[٢]

المحور الثاني : أن يكون قوله تعالى : ٠ وليس البر) من باب التمثيل ولا يراد ظاهره .

وتصور ذلك يتم من خلال استحضار مسلّمة عقلية في الذهن هي أن الواجب في عملية الاستدلال للوصول إلى الحق لا بد أن يستدل بالمعلوم على المظنون وأما العكس بأن يستدل بالمظنون على المعلوم فهذا خلاف الحق[٣] .

ومن هذه المسلمة ينطلق الرازي في بيان وجه الانسجام في الآية حيث يقول : (وإذا عرفت هذا فنقول : إنه قد ثبت بالدلائل أن للعالم صانعا مختارا حكيما وثبت أن الحكيم لا يفعل إلا الصواب ومتى عرفنا ذلك وعرفنا أن اختلاف احوال القمر في النور من فعله علمنا أن فيه حكمة ومصلحة ... لأنه استدلال بالمعلوم على المجهول ، فأما أن يستدل بعدم علمنا بما فيه من الحكمة على أن فاعله ليس بحكيم فهذا الاستدلال باطل لأنه استدلال بالمجهول على القدح بالمعلوم)[٤]

---

(١) التفسير الكبير : ٥ / ١٣٨

(٢) نفسه : ٥ / ١٣٨

(٣) نفسه : ٥ / ١٣٨

(٤) نفسه : ٥ / ١٣٨

ثم عقب ذلك بالقول : (إذا عرفت هذا فالمراد من قوله تعالى : (وليس البربأن تأتوا البيوت من ظهورها) يعني أنكم لما لم تعلموا حكمته في اختلاف القمر صرتم شاكين في حكمة الخالق فقد أتيتم الشيء لا من البر ولا من كمال العقل إنما البر بأن تأتوا البيوت من أبوابها ... فجعل البيوت من ظهورها كناية عن العدول عن الطريق الصحيح[1] .

٧.تعدد وجوه الربط في الموضع الواحد : نجد مفسرنا قد يذكر احتمالات عدة ممكنة لوجه الانسجام أو الترابط بين وحدتين متتاليتين في مورد واحد وترجع هذه إلى قدرته على الاستنباط وقابلية النص على ذلك ومن أمثلة ذلك : (يَسْأَلونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّما عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّما عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمونَ) (لأعراف:١٨٧) فقد ذكر الرازي لعلاقة هذه الآية بسابقاتها وجهين :

الأول : (أنه تعالى لما تكلم بالتوحيد والنبوة والقضاء والقدر اتبعه بالكلام في المعاد لما بينا أن المطالب الكلية في القرآن ليست إلا هذه الأربعة)[2] أي أن جهة الربط بين هذه الآيات كانت التناظر الموضوعي بين النصوص .

الثاني : (إنه تعالى لما قال في الآية المتقدمة (وإن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم)* باعثا بذلك عن المثابرة إلى التوبة والإصلاح قال بعده : (يسألونك عن الساعة) ليتحقق في القلوب أن وقت الساعة مكتوم عن الخلق فيصير ذلك حاملا للمكلفين على المسارعة إلى التوبة وأداء الواجبات)[3]

أي أن الآية التي بعدها كانت بمثابة الدافع والمحفز لما جاء في الآية السابقة حتى يتحقق داعي الزجر في نفس الانسان من خلال بث الرعب فيها فيتجه الإنسان إلى التوبة بعد طول التسويف .

ومما تقدم يتضح أن الرازي لا يكتفي في كثير من الأحيان بأطروحة واحدة لتبين طبيعة الترابط بين أجزاء النص القرآني بل نجده ينفتح في مجال الطرح ما مكنه النص من ذلك .

---

(١) نفسه : ٥ / ١٣٨

(٢) التفسير الكبير : ١٥ / ٧٩ – ٨٠

* تمام الآية (أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء وإن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأي حديث بعده يؤمنون)

(٣) التفسير الكبير : ١٥ / ٨٠

ولا يخفى على القارئ البعد النسبي بين الآيتين الكريمتين ولكن الإدراك الكلي للنص وعمق تصور انسجامه عند الرازي كان الرائد في عملية الربط هذه .

٨.ومن تلك السمات سمة الربط بين الوحدات غير المتتالية بالرغم من أن أغلب نصوص القرآن كان التتالي أساسا للربط بين وحداتها فاننا نجد الرازي في بعض الأحيان قد يربط بين وحدات غير متتالية في النص .

ومن الأمثلة على ذلك ما نجده في قوله تعالى : (وَما نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ) (الأنعام:٤٨) إذ جعلها جوابا لقوله : (وَقَالُوا لَوْلا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ) (الأنعام:٣٧) إذ يقول : (اعلم أنه تعالى حكى عن الكفار فيما تقدم أنهم قالوا (لولا أنزل عليه آية من ربه) .. ثم ذكر هذه الآية والمقصود منه أن الأنبياء والرسل بعثوا مبشرين ومنذرين ولا قدرة لهم على إظهار الآيات وإنزال المعجزات بل ذاك مفوض إلى مشيئة الله تعالى وكلمته وحكمته فقال : : (وما نرسل ..)[١]

ومن الملاحظ أيضا أن في هذا الإطار أننا نجد الرازي يربط بشكل مباشر بين الآية محل البحث وآية سابقة لها وقد نجده يربط بينها وبين مجموعة من الآيات وقد يصدف هذا الأمر في الآية نفسها ضمن تصورين مختلفين لجهة اللحاظ كما هو في قوله تعالى : (يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ) (لأعراف:١٨٧) فالاحتمال الأول لشكل الربط يرتكز على لحاظ أن هذه الآية جاء في معرض تعداد مجموعة من العقائد المركزية في الشريعة الإسلامية والتي هي التوحيد والنبوة والقضاء والقدر .

سبقت ورود هذه الآية والتي تبدأ من قوله : (مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضْلِلْ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ) (لأعراف:١٧٨) فجاءت الآية محل البحث لتتحدث عن المعاد وليتم بذلك الحديث عن العقائد الكلية الأربعة في الشريعة)[٢]

وبهذا فإن مرتكز الجمع كما هو واضح عقائديا لنا كان الجمع مع أكثر من آية .

فلم يقف الربط عند حدود الآية السابقة بل تعداه إلى أكثر من ذلك فيما نجد الاحتمال الثاني في الموضع نفسه قد ارتكز على لحاظ الغاية التربوية للآية الكريمة لذا كان الربط المباشر لها

---

(١) التفسير الكبير : ١٢ / ١٢٩

(٢) ينظر : نفسه : ١٥ / ٧٩ – ٨٠

مع آية سابقة واحدة والتي هي (وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ)(الأعراف: من الآية١٨٥)إذ أن كليهما جاء ليكون باعثا على المثابرة إلى التوبة[١] .

ومما تقدم يتضح :

أن الانسجام القرآني فرضية* عقلية سابقة لقراءة النص . يعتمدها المفسر في تعامله معه .

و تسهم اللغة في إبراز هذه الحقيقة غير أنها وفي مواضع أخرى قد لا تسعف بذلك فعلى المفسر وانطلاقا من هذه الفرضية أن يؤسس علاقة يرتضيها العقل ولا يأباها النقل .

إن آليات اللغة تسهم وبشكل فعال في عملية تحقيق هذه الظاهرة وإبرازها في النص القرآني لا سيما حروف المعاني والأساليب والضمائر وغير ذلك .

إن للربط أشكالا متعددة منها ما يبقى ضمن إطار السورة الواحدة وله عدة أشكال منه ما يقع بين الآليات المتجاورة ومنه ما يقع بين أول السورة وآخرها ومنهما يقع بين اسم السورة ومضمونها ومنه ما يقع في نطاق السورة ووحدة غرضها وفي مقابل ذلك تجده يتعدى ذلك إلى الترابط أو الانسجام بين سورة وسورة مجاورة لها وقد نجده يتعدى ذلك إلى السور غير المتجاورة .

إن للانسجام سمات متعددة منها ما يتعلق بطبيعة الربط ، ومنها ما يتعلق بحدوده .

---

(١) المصدر نفسه : ١٥ / ٨٠

* ان هذه الفرضية هي ما سبق الحديث عنه من ان الانسجام علاقة جدلية بين ذهن القارئ وظاهر النص حيث ان المشرع اودع المعنى في ظاهر اللغة وامر العقل بالبحث فيها وفسح له المجال بالظفر بها فما ظفر به العقل كان تحت اجازة الشارع وعلمه بشرط ان يراعي القارئ الحدود المرسومة له .

المبحث الخامس : أشكال أخرى من التماسك

لقد لحظ الرازي صورا أخرى من أشكال التعالق الأفقي في النص القرآني في أثناء بحثه عن انسجام النص القرآني وتماسك أجزائه لعل أبرزها ما يأتي :

١. الانسجام الدلالي بين أسماء السور ومضامينها .
٢. التناسب الدلالي بين أول السورة وخاتمتها .
٣. عمارة السورة أو وحدة الغرض .
٤. التناسب الدلالي بين السور .

الانسجام الدلالي بين أسماء السور ومضامينها :

أولت الدراسات الدلالية الحديثة اهتماما واسعا بالعنوان في النصوص الأدبية باعتباره علامة إجرائية ناجحة في مقاربة النص بغية استقرائه وتأويله فهو (أي العنوان) يعد مفتاحا إجرائيا في التعامل مع النص في بعده الدلالي[١] .

وتعد العنونة للنصوص كالتسمية للأشياء فيه يعرف وبفضله يتداول[٢] .

غير أن التسمية تأخذ طابع الاعتباط الوضعي في كثير من الأحيان بينما تكون القصدية هي الأساس في عنونة النصوص خاصة وأن الجذر اللغوي للعنوان يعين على ذلك[٣] ويضطلع العنوان بوظائف دلالية كبيرة أثناء تفاعله مع النص إذ يعطي للدوال النصية قيمتها الدلالية[٤]

(١) ينظر : علم السيمياء والعنوان في النص الأدبي : ٣٨ ، العنوان وسيموطيقيا الاتصال : ٧

(٢)العنوان وسيموطيقيا الاتصال : ١٥

(٣) نفسه : ٢٠ –٢١

(٤) نفسه : ١٩ ، وينظر : علم السيمياء والعنوان في النص : ٤٠ – ٤١

وبذلك يسهم وبشكل فاعل في تحقيق الانسجام النصي وفهم ما غمض منه[١] كما يعد العنوان عملية تكثف دلالي لمحتوى النص[٢] .

وفي ضوء ما تقدم يمكننا التعامل مع أسماء السور بعدها عناوين من نوع خاص وذلك بناء على وقفية هذه الأسماء مع فرض عدم وقفيتها[٣] فإن الوعي العالي بمضامين النصوص القرآنية وأبعادها الروحية هو الذي حتم هذه التسمية فإن قصدية الوضع كانت هي ملاك التسمية أي أن أسماء السور القرآنية يعدها عناوين تحمل من الأبعاد الدلالية ما يؤهلها لأداء الوظيفة التي يضطلع العنوان في النص الأدبي لا بل تتجاوز ذلك إلى ما هو أبعد من ذلك لما فيها من عمق القصد ولا سيما فيما إذا ثبتت وقفيتها .

لهذا نجد الباحثين في حقل الدراسات القرآنية قد أولو أسماء السور عناية خاصة[٤] .

يقول الدكتور صبحي إبراهيم : (عنوان النص بصفة عامة أول ما يواجه متلقي النص أو محلله ومن ثم فهو يمثل مكانة عالية في التحليل النصي فالنص قد يكون مكملا للعنوان أو موضحا له ولا شك في أنه يكون مفصلا للإجمال الكائن فيه وكذلك أسماء السور إذ إنه يمثل عنوانها ... وقد نبه علماؤنا القدامى على أهمية اسم السورة إذ ينبغي النظر باختصاص كل سورة بما سميت به)[٥]

وإذا رجعنا إلى مفسرنا نجده – رغم قلة الموارد التي يتعرض فيها إلى تسمية السور إلا أنها مباحث تمتاز بعمق الفكرة والتبحر في آفاق النص للوصول إلى وجه الترابط والانسجام بين العنوان والمضمون أو بين اسم السورة ومضمونها .

فمثلا نجده في أول تفسيره لسورة الفاتحة يعرض لأسماء هذه السورة فيذكر لها اثني عشر اسما ثم يبحث عن سبب تلك التسمية فلا يكتفي بذكر سبب واحد بل نراه يعدد الأسباب في بعض التسميات .

ونحاول هنا أن نعطي تصورا عن الأسباب التي تلقي الضوء على الانسجام الواقع بين اسم السورة ومضمونها معرضين عن الأسباب التي تعد خارجية عن النص فمثلا نجد الرازي يسأل عن سبب تسميتها بالفاتحة فيذكر من بين جملة الأسباب ورود لفظ (الحمد) في أولها[٦] .

---

(١) دينامية النص : ٧٢ ،

(٢) علم السيمياء والعنوان : ٤٢

(٣) ما وراء الفقه : ج١ / ق٢ / ١٣٩

(٤) علم اللغة النصي : ٢ / ١٠٥

(٥) نفسه : ٢ / ١٠٦

(٦) التفسير الكبير : ١ / ١٧٣

إذن التسمية منسجمة مع مفتتح النص الذي هو حقيقة الحمد ثم يذكر أن من أسمائها (أم القرآن) ويذكر لذلك عدة وجوه تقع جميعها في إطار بحثنا إذ نجده يفسر العنوان ثم يبحث عن آثاره في النص حيث يقول : (أم الشيء أصله والمقصود من كل القرآن تعزيز أمور أربعة : الإلهيات ، والمعاد ، والنبوات ، وإثبات القضاء والقدر لله تعالى)[١] .

ثم يبحث عن هذه الحقائق في سورة الفاتحة فيقول : (فقوله : (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ) (الفاتحة:٢) يدل على الإلهيات ، وقوله : (مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ) (الفاتحة:٤) يدل على المعاد ، وقوله إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) (الفاتحة:٥) يدل على نفي الجبر والقدر وعلى إثبات إن الكل بقضاء الله وقدره ، وقوله : (اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ) (الفاتحة:٦) يدل أيضا على إثبات قضاء الله وقدره وعلى النبوة)[٢]

واما عن سبب تسميتها سورة الدعاء فـ (لاشتمالها على قوله : ((اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ[٣]

.

ومن الأمثلة الأخرى على ذلك ما نجده في بحث أسماء سورة الإخلاص فقد ذكر لها عشرين[٤] اسما وأرجع كثرة أسمائها إلى مزيد الفضل فيها (إذ أن كثرة الألقاب تدل على مزيد الفضيلة)[٥]

ولا يخفى على المتتبع لحاظ الجانب المضموني في سبب تسميتها ، فمثلا نجده يذكر أن من أسمائها: التفريد والتجريد والتوحيد والإخلاص ويعلل ذلك بقوله : (إنه لم يذكر في هذه السورة سوى صفاته السلبية التي هي صفات الجلال)[٦]

وعن سبب تسميتها بسورة الجمال قال : (قال عليه الصلاة والسلام : (إن الله جميل يحب الجمال) فسألوه عن ذلك فقال : أحد صمد لم يلد ولم يولد لأنه إذا لم يكن واحدا عديم النظير جاز أن ينوب ذاك المثل منابه)[٧]

ومما تقدم يمكننا أن نسجل الملاحظات الآتية :

---

(١) نفسه : ١ / ١٧٣

(٢) التفسير الكبير : ١ / ١٧٣

(٣) نفسه : ١ / ١٧٦

(٤) نفسه : ٣٢ / ١٧٥ – ١٧٦

(٥) نفسه : ٣٢ / ١٧٥

(٦) نفسه : ٣٢ / ١٧٥

(٧) نفسه : ٣٢ / ١٧٦

إن الرازي كان على دراية بالعلاقة الواقعة بين اسم السورة ومضمونها الدلالي لهذا نجد الكثير من تعليلاته ترجع إلى هذا الأساس

نجد الرازي ومع تعدد التسمية يبحث عن تعليل داخلي لبيان تلك التسمية .

وقد يتعدد الاسم آلا أن جهة التناسب مع المضمون تبقى واحدة وذلك للتقارب الدلالي بين تلك الأسماء .

وقد يتوحد الاسم إلا أن جهة اللحاظ تختلف فتتعدد بذلك أوجه التناسب بين اسم السورة ومضمونها ويرجع هذا إما لعمومية المفهوم في الاسم كما هو في (أم القرآن) فيتعدد الربط تبعا لتعدد مصاديقه التي يمكن تصور وجودها في السورة أو للاختلاف الواقع في الاسم من جهة الاشتقاق كما هو في (المثاني) وهل هو من التثنية أم من الثناء ؟

التناسب الدلالي بين أول السورة وخاتمتها :

هناك إشارات متفرقة عند الباحثين في حقل الدراسات القرآنية إلى هذا الشكل من الربط كالذي عند الزمخشري في تفسيره لسورة المؤمنون[1] ، أو كالذي عند السيوطي فصل (مناسبة الآيات والسور)[2] غير أن الظاهر من كلماتهم أن هذا الشكل من أشكال المناسبة لا يعم جميع سور القرآن إذ نرى البحث فيه منصبا على سورة دون أخرى[3] فنجد الرازي يشير إليه إجمالا في بعض السور كما هو في أول سورة (ق) حيث قال (هذه السورة وسورة (ص) تشتركان في افتتاح أولهما بالحرف المعجم ... ويشتركان في شيء آخر هو أن أول السورتين وآخرهما متناسبان وذلك لأن في (ص) قال في أولها : (والقرآن ذي الذكر) وقال في آخرها : (إن هو إلا ذكر للعالمين) ، وفي (ق) قال في أولها : (والقرآن المجيد) وقال في آخرها : (فذكر بالقرآن من يخاف وعيد) فافتتح بما اختتم به)[4]

أي أنه حين افتتح في سورة (ص) بالذكر ختم به وحين افتتح في سورة (ق) القرآن ختم به .

وما جاء في أول سورة الذاريات حيث قال : (وأول هذه السورة وآخرها متناسبان حيث قال في أولها : (إِنَّما تُوعَدُونَ لَصادِقٌ) (الذريات:٥) وقال في آخرها : فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ يَوْمِهِمُ

(١) الكشاف : ٧١٧

(٢) الاتقان : ، مختصر الاتقان : ١٨٧ ، الظاهرة الجمالية في القرآن الكريم : ١٧٠

(٣) نفسه :

(٤) التفسير الكبير : ٢٨ / ١٤٥

الَّـذِي يُ وعَـدُونَ) (الذريات: ٦٠)[١] . وما نجده في آخر سورة الواقعة حيث يقول : (ذكر الأزواج الثلاثة في أول السورة بعبارة وأعادهم بعبارة أخرى فقال : (أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ)(الواقعة: من الآية٨) ثم قال : (أَصْحَابُ الْيَمِينِ)(الواقعة: من الآية٢٧)وقال : (أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ)(الواقعة: من الآية٩) ثم قال : (أَصْحَابُ الشِّمَالِ)(الواقعة: من الآية٤١) وأعادهم ها هنا ، وفي المواضع الثلاثة ذكر أصحاب اليمين بلفظ واحد أو بلفظتين مرتين ، إحداهما غير الأخرى وذكر السابقين في أول السورة بلفظ السابقين وفي آخر السورة بلفظ المقربين وذكر أصحاب النار الأول بلفظ : (أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ) ثم بلفظ : (أَصْحَابُ الشِّمَالِ) ثم بلفظ المكذبين)[٢] .

ثم أخذ بتعليل تلك التغييرات في اللفظ فذكر أن للسابقين حالتين الأولى في الدنيا والأخرى في الآخرة فذكر في المرة الأولى بحاله في الدنيا وذكره في الثانية بحاله في الآخرة وليس له حالة هي واسطة بين الوقوف للعرض والحساب بل ينقل من الدنيا إلى أعلى عليين ، أما أصحاب الميمنة فقد ذكرهم بلفظين متقاربين لأن حالهم قريبة من حال السابقين وذكر الكفار بألفاظ ثلاث كأنهم في الدنيا ضحكوا عليهم بأنهم أصحاب الشمال فأنهم أصحاب موضع الشؤم فوضعهم موضع الشؤم ثم قال : أصحاب الشمال فإنهم في الآخرة يؤتون كتابهم بشمالهم ، وفي الموضع الثالث ذكرهم في الآخرة بما عملوه في الدنيا فقال : (وأما إن كان من المكذبين)[٣] .

ووجه التناسب على ما يظهر من كلامه هي وحدة الموضوع إذ أن الموضوع واحد في أول السورة وأوسطها وآخرها وكل ما في الأمر هو تغير الأحوال تبعا لتغير المقامات التي يمر بها .

ومما تقدم يمكن أن نسجل الملاحظات الآتية على ما أفاده الرازي فيما يتعلق ببحث التناسب بين أول السورة وآخرها :

قلة عناية الرازي به ، إذ لا نجده إلا في مواضع قليلة من تفسيره كما تقدم .

إن أول السورة قد لا يعني أنها الآية الأولى فيها بل قد تكون ما بعد ذلك كما في سورة الذاريات .

إن الإشارة إليه تكاد تكون إجمالية كما هو في سورة (ق) و (الذاريات) .

قد يطبق هذا التصور دون الإشارة إليه كما هو في سورة الواقعة .

---

(١) نفسه : ٢٨ / ١٩٣

(٢) التفسير الكبير : ٢٩ / ٢٠٣

(٣) المصدر نفسه : ٢٩ / ٢٠٣

مجال هذا التصور السور المتوسطة والطوال .

عمارة السورة (وحدة الغرض)

يعد البحث في عمارة السورة وتحديد الهدف المركزي فيها أسلوبا للربط من الدراسات الحديثة وقد برع فيه الدكتور محمود البستاني في كتابه (التفسير البنائي للقرآن الكريم) ومع ذلك فإننا نجد لمفسرنا أطروحات جليلة في هذا المجال كما يتضح بعد قليل .

وقبل الخوض فيما طرحه مفسرنا لا بد من التنبه إلى أن فكرة عمارة السورة وتحديد الهدف منها ترتكز في أساسها المعرفي على ما أكدته الدراسات من قدرة الإنسان على إدراك الجزئيات من خلال الإدراك الكلي[1] .

فتحصيل عرض السورة ليس أمرا قبليا بل هو أمر بعدي لا يتحقق إلا بعد تمام قراءتها فإذا تحصل في ذهن القارئ أخذ القارئ في البحث عن تجلياته في الوحدات الدلالية المكونة للسورة ، يقول الدكتور محمود البستاني : (فما دام المتلقي يستجيب للنص من خلال الكل حينئذ فإن الانتهاء من تلاوة السورة الكريمة سوف تفضي بالمتلقي إلى أن يظفر بالحصيلة النهائية التي استهدفتها السورة)[2] .

فقد تكون الحصيلة هي نبذ زينة الحياة الدنيا أو الانبهار بإبداع الله تعالى أو التخفيف عن المصير الأخروي وغير ذلك بحسب المحور الذي تحوم السورة عليه أو محاورها المتنوعة ولكن في الحالات جميعا نحن بهدف إثر إجمالي مركب)[3] أي أن الأثر النهائي هو عنصر الربط بين تلك العناصر المكونة .

(١) التفسير البنائي ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة : ٢٧ ، الادراك البشري : ٢٠٠

(٢) التفسير البنائي ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة : ٢٧

(٣) ينظر : المصدران السابقان

ومن الواجب ذكره أن تحديد الغرض في عملية التوحيد لا يلغي دور الأشكال الأخرى من صور الربط من تضاد وتناظر وغيرها من أشكال العلاقة المتقدمة بل يعملون معها ضمن علاقة طولية بحيث لا يزاحم أحدهما الآخر .

وإذا رجعنا إلى الرازي فقليلا ما نجده يعتمد الرؤية الكلية لمضمون النص أساسا للربط غير أن هناك إشارات متفرقة نقف عليها في كتابه ، وهي مع تفرقها تدل على إيمان الرازي العميق بوحدة النص وتماسك أطرافه لا سيما وإنه كان يطرح ذلك الهدف المركزي أو الغرض المحوري بنحو الموجبة الكلية وبعبارة أخرى إن القرآن بجملته يدور في فلك هذا المحور المضموني والمتمثل بحقيقة التوحيد والنبوة والحشر وعليه فلا تجافي للحقيقة حين القول إن العنصر العقائدي هو محور ربط ضمني لجميع أجزاء القرآن سواء أكان هناك عامل ربط آخر أم لم يكن هناك أي شكل من أشكال الترابط بين المواضيع المتتابعة ، ومن المواضع التي صرح بها الرازي بهذا التصور ما جاء في ذيل قوله تعالى ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقاً نَبِيّاً﴾ (مريم: ٤١) ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً﴾ (مريم: ٤٢) .... إلى قوله تعالى :﴿يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيّاً﴾ (مريم: ٤٥) قال الرازي : (اعلم أن الغرض من هذه السورة بيان التوحيد والنبوة والحشر)[١] .

وفي ضوء هذا التصور للغرض الإجمالي للسورة والذي يتمحور حول البعد العقائدي وكان العنصر الموحد بين المضامين التي ظاهرها التغاير في هذه السورة[٢] .

ومن الأمثلة الأخرى الدالة على الدور الذي تقوم به وحدة الغرض في عملية التماسك ما نجده في سورة البروج فقد صرح الرازي في أول تفسيره لها بأن : (المقصود من هذه السورة تسلية النبي صلى الله عليه (وآله) وسلم وأصحابه عن إيذاء الكفار وكيفية تلك التسلية هي أنه تعالى بين أن سائر الأمم السالفة كانوا كذلك مثل أصحاب الأخدود ومثل فرعون ومثل ثمود وختم ذلك بأن بين أن كل الكفار كانوا في التكذيب ثم عقب هذا الوجه بوجه آخر وهو قوله : ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾ (البروج: ٢٠) وذكر وجها ثالثا وهو أن هذا شيء مثبت في اللوح المحفوظ ممتنع التغير وهو قوله ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ﴾ (البروج: ٢١) فهذا ترتيب السورة)[٣]

(١) التفسير الكبير : ٢١ / ٢٢٢

(٢) ينظر : نفسه : ٢١ / ٢٢٢ وما بعدها

(٣) نفسه : ٣١ / ١٣

ومنه يظهر أنه كان تسلية للنبي هو غرض السورة والمواضيع المتعددة والقصص الواردة في السورة كانت تتمحور حول هذا الغرض .

ومن الأمثلة أيضا ما نجده في تفسيره لسورة الشمس حيث صرح بذلك فقال : (المقصود من هذه السورة الترغيب في الطاعات والتحذير من المعاصي)[1] أي أن هذا الغرض هو الموحد بين المواضيع الواردة في سورة الشمس .

ومما تقدم يتضح :

أن وحدة الغرض وحدة حاكمة لكل القرآن والمتمثلة بتمحوره حول البعد العقائدي وبه يكون هذا البعد هو بنية النص الدلالية العميقة وقد صرح الرازي بذلك في أول تفسيره[2] .

إن البنية الدلالية العميقة للنص قد تتفاوت مظاهر تجليها على السطح فتظهر بشكل جلي في بعض النصوص وبهذا يكون الغرض ظاهرا وجليا وقد تختفي خلف الستار في نصوص أخرى مما يستدعي وجود عوامل أخرى لربط أجزاء النص وهذا ما يفسر اعتمادها عند الرازي في بعض النصوص دون بعض .

إن هذا الشكل من الربط لا يتعارض مع غيره من الأشكال الأخرى داخل النص الواحد بل يمكن عده التعالق الكلي للنص وتلك الأشكال هي التعالقات الجزئية فيه.

(١) نفسه : ٣١ / ١٨٨

(٢) نفسه : ١ / ١٤٥

التناسب الدلالي بين السور :

ترتكز نظرية التناسب بين السور على دعامتين :

الأولى : تصور القرآن كله كالكلمة الواحدة[١] بإرجاعه إلى وحدة مضمونية من شأنها أن توحد البنى العميقة للنص ، وهذا التصور لا تقف حدوده عند ربط السور المتجاورة بل تعم القرآن بأجمعه وبهذا تصبح مجالا للربط بين عناصر النص في مستواه الأفقي والعمودي .

والأخرى :ولما كانت الدعامة الأولى غير كافية في الكشف عن العلائق الرابطة بين الوحدات المتقاربة في النص القرآني كان لا بد من اعتماد دعامة أخرى هي وقفية الترتيب بين السور إذ في ضوء هذا التصور يطرح السؤال الآتي : ما الحكمة من مجيء سورة كذا عقب سورة كذا[٢] ؟

إن هذا السؤال دفعهم إلى البحث عن الأسباب التي دعت إلى ذلك فأخذوا باستنباط أوجه التناسب الدلالي بين الوحدات المتجاورة ولعل تجربة البقاعي واحدة من أوسع التجارب في هذا المضمار[٣] .

---

(١) البرهان : ١ / ٣٩ ، مختصر الاتقان : ١٦٤

(٢) مفهوم النص : ١٦٢

(٣) الظاهرة الجمالية في القرآن الكريم : ١٦٤

ورب إشكال قد يرد على ما تقدم وهو أن وقفية ترتيب السور محل خلاف بين علماء المسلمين[1] .

والذي يرفع الإشكال عن مجال بحثنا بشكل خاص هو أن الرازي يذهب إلى توقيفية الترتيب السوري[2] .

ومن الأمثلة على تناسب السور عند الرازي ما نجده في تفسيره لسورة محمد (ص) إذ يقول في تفسير قوله تعالى : (الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ) (محمد:١) قال : (أول هذه السورة مناسب لآخر السورة المتقدمة فإن آخرها قوله تعالى : (فَهَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ)(الاحقاف: من الآية٣٥) فإن قال قائل : كيف يهلك الفاسق وله أعمال صالحة كإطعام الطعام وصلة الأرحام وغير ذلك ... قال تعالى : ((الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ) أي لم يبق لهم عمل ولم يوجد ، فلم يمتنع الإهلاك .)[3] .

أي أن فاتحة السورة كانت بمثابة جواب لسؤال مقدر يقتضيه مضمون الآية الأخيرة من السورة السابقة فهي علاقة جوابية وقد سبق الحديث عنها .

ومن الأمثلة على ذلك أيضا ما نجده في سورة الطور إذ ذكر الرازي في ذيل قوله تعالى : (وَالطُّورِ) (الطور:١) (وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ) (الطور:٢) (فِي رَقٍّ مَنْشُورٍ) (الطور:٣) (وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ) (الطور:٤) (وَالسَّقْفِ الْمَرْفُوعِ) (الطور:٥) (وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ) (الطور:٦) إن هذه السورة مناسبة للسورة التي قبلها حيث الافتتاح بالقسم وبيان الحشر كما أن أولها مناسب لآخر ما قبلها أي الذاريات التي آخرها قوله تعالى : (فويل للذين كفروا) .

وهذه في السورة في أولها : (فويل يومئذ للمكذبين)* وفي آخر تلك السورة (فإن للذين ظلموا ذنوبا) إشارة إلى العذاب وقال هذا : (إن عذاب ربك لواقع)[4] علاقة التشابه هي علاقة التناسب بين هذه السورة وسابقتها .

---

(١) تاريخ القرآن : ٧٣ ، بحوث في تاريخ القرآن : ١٠١

(٢) التفسير الكبير : ١٥ / ٢١٦

(٣) نفسه : ٢٨ / ٣٦

* ينظر : مبحث التناسب بين أول السورة وخاتمتها .

(٣) التفسير الكبير : ٢٨ / ٢٣٩

**آية (فويل يومئذ للمكذبين) ليست الآية الأولى بل هي الآية رقم (١١) لأن الغاية من القسم هو إثبات ذلك المضمون الذي هو المقسم عليه .

سواء أكان ذلك على مستوى المواضيع الجزئية في السورتين كالافتتاح بالقسم أو على مستوى الموضوع الكلي للسورتين الذي هو موضوع الحشر [1].

بناء على ما تقدم من تحقق المناسبة بين أول ما جاء في هذه السورة (الطور) وما جاء في آخر سورة الذاريات وبالرجوع إلى ما ذكرنا سابقا** من قول الرازي بوقوع المناسبة بين أول سورة الذاريات وآخرها ، وعليه يمكننا القول إن تناسبا دلاليا واقعا بين ما جاء في أول سورة الذاريات وأعني به قوله : (إنما توعدون لصادق ، وإن الدين لواقع) ،و ما جاء في أول سورة الطور وأعني به قوله تعالى : (فويل يومئذ للمكذبين) يحمل الطابع نفسه الذي يحمله التناسب بين أول تلك السورة وآخرها .

ومثله ما نجد التناسب الدلالي الواقع بين سورة القمر وسورة الرحمن ، إذ ذكر الرازي في ذيل قوله تعالى (الرَّحْمَٰنُ) (الرحمن:١) (عَلَّمَ الْقُرْآنَ) (الرحمن:٢) (خَلَقَ الْأِنْسَانَ) (الرحمن:٣) (عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) (الرحمن:٤) أن هناك وجوها عدة للتناسب الدلالي بين هاتين السورتين :

الأول : هو التناسب الدلالي الواقع في الافتتاحية لأن في السورة المتقدمة افتتح بذكر معجزات تدل على العزة والجبروت والهيبة وهو انشقاق القمر .

وفي هذه السورة يذكر معجزات تدل على الرحمة وهو القرآن الكريم .

ثانيا : إن أول هذه السورة مناسب لآخر ما قبلها إذ قال في آخر تلك : (عند مليك مقتدر) والاقتدار إشارة إلى الهيبة والعظمة وقال ها هنا (الرحمن) أي عزيز شديد بالنسبة إلى الكفار ، رحيم منعم بالنسبة إلى الأبرار[2] .

ومن الواضح أن وجه التناسب بين هاتين السورتين هو تناظر المضامين وذلك لأن ما تحمله سورة القمر من مضمون العظمة الإلهية يناظر ما تحمله سورة الرحمن من مضمون الرحمة .

ولكي تكتمل ملامح نظرية التناسب الدلالي بين السور عند الرازي لا بد من الإشارة إلى أمرين :

الأول : إن الرازي لم يقف في بحثه عند التناسب بين السور عند السور المتجاورة فحسب بل نجده قد تجاوز ذلك ليبحث في التناسب الواقع بين السور المتباعدة .

مثال ذلك ما نجده في سورة (ق) ومدى تناسبها مع سورة (ص) إذ يقول : (هذه السورة وسورة (ص) تشتركان في افتتاح أولها بالحروف المعجم والقسم بالقرآن وقوله بل والتعجب)[3] ثم أضاف : (إن في تلك السورة صرف العناية إلى تقرير الأصل الأول وهو التوحيد بقوله

---

[1] – التفسير الكبير :٢٨ / ٢٣٩

(٢) التفسير الكبير : ٢٩ / ٨٢

(٣) نفسه : ٢٨ / ١٤٥

تعالى : (أجعل الآلهة إلها واحدا) وقوله تعالى : (أن امشوا واصبروا على آلهتكم) وفي هذه السورة إلى تقرير الأصل الآخر وهو الحشر بقوله تعالى :﴿أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَاباً ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ﴾ (قّ:٣)[١] .

وهذا التناسب كما هو واضح يقع ضمن التناظر المضموني بالرغم من بينهما من فاصل من السور .

ولعل افتتاح كل واحد منهما بحرف واحد من حروف المعجم كان هو السبب عند الرازي في طلب المناسبة بينهما .

ثانيا :بالرغم مما يظهر من كلامه من توقيفية الترتيب بين السور ورغم عمله الجاد في بحث المناسبة بين السور المتجاورة إلا أنه قد يفهم من كلامه أنه غير متحمس لذلك في سور تكاد تجمع الآراء على وجود المناسبة بينها لا بل عدها البعض سورة واحدة كما هو الحال في سورة الضحى والانشراح .

إذ نجده يقول : (يروى عن طاووس وعمر بن عبد العزيز أنهما كانا يقولان هذه السورة وسورة الضحى سورة واحدة وكانا يقرآنهما في الركعة الواحدة وما كانا يفصلان بينهما ببسم الله الرحمن الرحيم والذي دعاهما إلى ذلك هو أن قوله تعالى : (ألم نشرح لك) كالعطف على قوله : (ألم يجدك يتيما) وليس كذلك لأن الأول كان نزوله حال اغتمام الرسول (ص) من إيذاء الكفار فكانت حال محنة وضيق صدر ، والثاني : يقتضي أن يكون حال النزول منشرح الصدر طيب القلب فأنّى يجتمعان)[٢] .

ولكن الواقع أن الرازي لم ينف تمام المناسبة وإنما نفى التوحيد بين هاتين السورتين إذ أن مدار السورتين واحد هو شخص الرسول (ص) وقد أقر الرازي بذلك كما هو واضح مما تقدم .

وهذا القدر من الاشتراك كان لتحقق التناسب الدلالي بين السورتين المنفصلتين على فرض الرازي .

وعليه فلا تعد هاتان السورتان خروجا عن القاعدة التي سار عليها الرازي من وجود التناسب بين السور المتجاورة .

هذا ولنا أن نسجل الملاحظات الآتية على بحث التناسب بين السور عند الرازي :

---

(١) نفسه : ٢٨ / ١٤٥

* إن للشيعة الإمامية رأيا قريبا من هذا إذ يوجب أغلب فقهائهم بقراءتهما معا في الصلاة كسورة واحدة مع إثبات البسملة إما عدهما سورة واحدة فهي مسألة خلافية بينهم ، ينظر : بحوث في تاريخ القرآن : ٦٧ ، ما وراء الفقه : ج١ / ق٢ / ١٣٩

(٢) التفسير الكبير : ٣٢ / ٢

نجد التركيز في بحث التناسب منصبا على الآجزاء الأخيرة من المصحف الشريف .

إن التناسب بين السور عند الرازي لم يقف عند حدود التناسب الواقع بين آخر السورة السابقة وأول السورة اللاحقة بل نجده أيضا يشمل التناسب الواقع بين أوائل السور مع بعضها وكذلك يشمل التناسب بين مضامين السور المتجاورة .

إنه لم يقتصر على السور المتجاورة بل يشمل السور المتباعدة أيضا .

إن صور الربط قد تكون نفسها التي تقع بين الآيات في السورة الواحدة .

كان البحث في الفصل السابق في انسجام النص أفقيا وهو ما يستلزم مراعات البعد المكاني بين الايات الشريفة إذ أن العلاقة قائمة على أساس التتابع الموقعي للوحدات النصية وفي ضوء هذا التتابع كان البحث عن العلاقة بين تلك الوحدات ، فيما يركز هذا الفصل على البحث عن العلاقة بين الوحدات ليس في ضوء التجاور أو التتالي المكاني وإنما بلحاظ العلاقة الموضوعية بينها بغض النظر عن موقعها المكاني في النص إذ أن زاوية النظر فيه تتجاوز الأفق الجزئي للنص لتنظر إليه كلاً واحدا متعاضد الأجزاء يكمل بعضه بناء بعض ويحدد بعضه مسار بعضه الآخر.

ولعل أهم ما يمكن أن يكون ضمن هذا الإطار من البحث المحاور الآتية :-

- *تفسير القرآن بالقرآن .*
- *رد المتشابهات إلى المحكمات .*
- *تقاطع الناسخ والمنسوخ .*
- *الآيات التي ظاهرها التعارض .*

والبحث في هذه المحاور هو بحث في ثنائيات ظاهرها التقابل أو التماثل ، مستدعية فرض تصور من شأنه أن يوجد حالة الانسجام بينها بحيث لا تصطدم مع بعضها اصطدام النص ووحدته المفترضة وكينونته الموحدة التي هي مصدر إعجازه والتي آمن بها مفسرنا كغيره من المسلمين .

المبحث الأول : تفسير القرآن بالقرآن :

انطلاقا من المقولة السالفة التي مفادها (أن القرآن كله كالكلمة الواحدة) وتأسيسا على ما ثبت عن السلف في مجال التفسير فان اعتماد القرآن مصدراً من مصادر الكشف عن المعنى القرآني مسألة لا لبس فيها ويدل على ذلك عدة أدلة منها ما هو نقلي ومنها ما هو عقلي : فقد روي عن ابن عباس نقلا عن الرسول الأعظم (ص) أنه قال : (القرآن يفسر بعضه بعضا)[1]

وقريب من ذلك ما روي عن علي (ع) أنه قال : (كتاب الله تبصرون به وتنطقون به وتسمعون به وينطق بعضه ببعض ويشهد بعضه على بعض ، لا يختلف في الله ولا يخالف بصاحبه عن الله)[2] .ثم إن القرآن الكريم نفسه يدل على ذلك إذ يقول (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين) الملك / ٣ . فإذا كان القران تبيانا لكل شيء فمن الأولى أن يكون تبيانا لنفسه يقول جوادي آملي (فإذا كان هذا الكتاب موضحا لكل شيء أترى أنه يعجز عن توضيح آياته ومطالبه فإذا ورد مطلب في آية لم يكن واضحا في نفس الآية فان الآيات الأخرى تتكفل توضيحه وتفسيره)[3] فمثلا نجد أن قوله تعالى (وأمطرنا عليكم مطرا فساء مطر المنذرين) الشعراء /١٧٣ .يمتاز بالغموض المصداقي إذ أن مصداق هذا المطر غير واضح المعالم غير أننا نجد توضيح ذلك في سورة الحجر (أمطرنا عليهم حجارة من سجيل) الحجر / ٧٤ فهذه الآية وضعت المصداق لذلك المطر الذي يسوء الظالمين[4] .

وفي المجال التطبيقي نجد أن الرسول الأكرم قد مارس عمليا تفسير القرآن بالقرآن ليكون ذلك الفعل أساسا يحتذى به عند المفسرين اذ ان من الثابت عند علماء الحديث جميعا أن أفعال الرسول (صلى الله عليه واله وسلم) سنة يجب اتباعها إذ عرفوا السنة بالقول (هي أقوال النبي (ص) وأفعاله وتقريراته)[1]

فقد روى البخاري في صحيحه حديثا جاء فيه : (أن رسول الله (صلى الله عليه واله وسلم) قال : (مفاتح الغيب** خمس : (إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس بأي أرض تموت إن الله عليم خبير) لقمان /٣٤ [2]. فكما

---

[1] – نفحات القرآن ١ / ٩

[2] – تصنيف النهج / ٩٢ / الخطبة ١٣١

[3] – إشراقات قرآنية / ٣١

[4] – ينظر نفسه / ٣٢

هو واضح أن المفاتح في الآية الأولى كانت مجملة غير أن الآية الأخرى جاءت موضحة لذلك الأجمال الحاصل فيها .

وفي رواية أخرى (عن عبد الله (رضي الله عنه) قال : لما نزلت هذه الآية (الذين آمنوا ولم يلبسوا أيمانهم بظلم) (الأنعام / ٨٢) شق ذلك على أصحاب رسول الله (صلى الله عليه واله وسلم) وقالوا أينا لم يلبس أيمانه بظلم فقال رسول الله (صلى الله عليه واله وسلم) : (انه ليس بذاك ألا تسمع إلى قول لقمان لابنه (إن الشرك لظلم عظيم) (لقمان / ١٣) .[٣]

إن الأدلة السابقة الذكر التي في ضوئها تأسست مشروعية العمل التفسيري – المستند في الرجوع إلى القرآن نفسه أساساً للتفسير– لم تكن أسباباً خارجية يفرضها التعبد المحض بل هي في حقيقتها تقرير لواقع داخلي في النص .وبعبارة أخرى إن ما قام به الرسول (ص) في عمله التفسيري للقرآن من رجوع إلى القرآن نفسه إنما هو استجابة لحقيقة كامنة في النص كان الرسول (ص) قد كشف عنها في عمله هذا وتأسيسا على ما تقدم كان معظم دارسي القرآن الكريم قد قرروا ان اعتماد القرآن وسيلة كاشفة عن المعنى القرآني هي الطريقة المثلى والمقدمة من بين الأساليب الأخرى فهذا ابن تيمية يقول (فان قال قائل ، فما احسن طرق التفسير فالجواب إن اصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن فما اجمل في مكان فانه قد فسر في موضع آخر وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر ...)[٤] .

وقد وصف الدكتور محسن عبد الحميد هذا المنهج بالقول : (تفسير القرآن بالقرآن قاعدة جميلة يوصل المفسر إذا استعان به إلى المعنى الصحيح لان القرآن وحدة متكاملة مترابطة بعضه يتم البعض الآخر)[٥] .

وقال عنه الشيخ السبحاني : (إن هذا المنهج من أسمى المناهج الصحيحة الكافلة لتبيين المقصود من الآية)[٦] .

---

[١] – أصول الفقه ٩٧ / دروس موجزة في علمي الرجال والدراية / ١٦٢ .

[*] * إشارة إلى قوله تعالى (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ...) الأنعام ٥٩

[٢] – صحيح البخاري / ١١٨ .

[٣] – المصدر نفسه ٨٦٥ .

[٤] – مقدمة في أصول التفسير ٩٣ / أنظر علوم القرآن غانم ٢٠٤ .

[٥] – علم التفسير ٢٦ .

[٦] – المناهج التفسيرية ١٣٩ .

وذهب بعضهم إلى إن منهج تفسير القرآن بالقرآن محل إجماع بين العلماء ولا خلاف فيه فهذا الدكتور شرارة يقول : (تفسير القرآن بالرجوع إلى القرآن نفسه وقد اقر جميع المفسرين سواء منهم أصحاب الاتجاه العقلي أو النقلي أهمية هذه الخطوة وضرورتها)[1] .

غير إن هذا التعبير فيه شيء من المسامحة إذ (يرى قسم من العلماء إن ما في القرآن لا يعتبر تفسيرا ولا يعتبر القرآن مما يستمد منه التفسير)[2] ، ومن بين هؤلاء الأعلام الشيخ الطاهر بن عاشور إذ يقول : (ولا يعد أيضا من استمداد التفسير ما في بعض آي القرآن من معنى يفسر بعضا منها لأن ذلك من قبيل حمل الكلام على بعض كتخصيص العموم وتقييد المطلق وبيان المجمل وتأويل الظاهر ودلالة الاقتضاء وفحوى الخطاب ولحن الخطاب ومفهوم المخالفة)[3] . والذي يظهر إن خلاف الشيخ ابن عاشور مع غيره من المفسرين في قبول القرآن مصدراً للتفسير ، إنما هو خلاف مفهومي يرجع في اصله إلى الاختلاف في تحديد ماهية هذا المفهوم . فماهية مفهوم التفسير عند اغلب المفسرين ترجع إلى مطلق المعالجة النصية بمعنى إن أية معالجة للنص لاستخراج معناه وتحديد دلالته تسمى تفسيرا فيما يرى الشيخ ابن عاشور إن للتفسير ماهية أخص مما يرى المفسرون بحيث تخرج بها كل معالجة من قبيل التخصيص وبيان المجمل وغير ذلك من المعالجات السابقة الذكر[4]. وعليه أن التعبير الأكثر دقة هو إن يقال إن الإقرار بأصل المعالجة بواسطة القرآن أمر مفروغ منه عند المفسرين غير انهم اختلفوا في الاصطلاح وبهذا يمكن القول انه لا يتصور وجود اتجاه تفسيري ينفي اصل عملية المعالجة القرآنية المعتمدة على القرآن

نفسه بل أن أتقن الوسائل في عملية المعالجة النصية هي بالرجوع إلى القرآن نفسه.[5]

وأيا يكن الأمر فان معالجة القرآن بالقرآن ترجع في اصلها إلى حقيقة الانسجام الداخلي بين المواضيع القرآنية .وبالرغم من أن الظاهر النظري لهذا الأسلوب في المعالجة قد يبدو آليا بحيث لا مدخلية لذاتية المفسر في هذه العملية إلا إن الواقع خلاف ذلك إذ لا تخلو هذه العملية من طابع تأويلي وبعد تعقلي من المفسر في المجال التطبيقي وذلك لأن عملية اختيار النص المفسر والمقيد والمبين والشارح وغير ذلك يرجع إلى انتقاء المفسر نفسه والنابع من التفاعل الداخلي بين النص والقبليات المعرفية والمكونات الذاتية لشخصية المفسر .

---

[1] – بحوث في القرآن الكريم ١٤٤ .

[2] – مناهج المفسرين ٣٨ .

[3] – التحرير والتنوير ١ / ٢١ / أنظر مناهج المفسرين ٣٨ .

[4] – مناهج المفسرين ٣٨

[5] – ينظر التفسير والمفسرون / معرفة ٢ / ٢٢ .

وبالنتيجة فان عملية تفسير القرآن بالقرآن لا تخلو من بعد تعقلي يضفي ظلال شخصية المفسر على قراءته للنص وليس في هذا الأمر مطعن ولا تقليل من أهمية هذا المنهج بل هو كشف عن مدى الحرية التي فسحتها الشريعة للعقل كي يتحرك في تعامله مع النص المقدس ليكشف عن مدلوله اذا قال الله تعالى (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا.) النساء ٨٢ .

غير إن هذه الحرية في الحركة لا تقع في نطاق صنع المعاني بل في نطاق توليد المعاني والعثور عليها ؛ أي أن المفسر لا يستطيع أن يضفي أي معنى يشاء على النص باتباع هذه الطريقة بل أن يظهر المعاني التي يستطيع ربطها بهذا الناتج الحاصل من تفاعل النصوص فيما بينها كما هو في النصوص الشارحة . ويستطيع المفسر توليد المعاني بوضع نص معين بين نصوص أخرى يمكن ربطه بها[١] . أي أن للآية وحدها معنى وإذا ضمت إلى آية أو مجموعة من الآيات ستولد معنى إضافيا[٢] ،وبعبارة الطباطبائي (فان الآية من آياته لا تكاد تصمت عن الدلالة ولا تعقم عن الإنتاج كلما ضمّت آية إلى آية مناسبة أنتجت حقيقة من أبكار الحقائق ثم إن الآية الثالثة تصدقها وتشهد بها)[٣].ومن بين أمثلة ذلك التخصيص والتقييد وغير ذلك والى ما أشار إليه الذهبي بالقول (هذا هو تفسير القرآن بالقرآن وهو ما كان يرجع إليه الصحابة في تعرف بعض

معاني القرآن وليس هذا عملا آليا لا يقوم على شيء من النظر وإنما هو عمل يقوم على كثير من التدبر والتعقل إذ ليس حمل المجمل على المبين والمطلق على المقيد ...بالأمر الهيّن الذي

يدخل تحت مقدور كل إنسان إنما هو أمر يعرفه أهل العلم والنظر خاصة)[٤] .

ثم ان عملية تفسير القرآن بالقرآن تتم وفق أسلوبين ذكرهما العلماء :

الأول : وهو الأشهر وعليه اغلب علماء الأمة وتتلخص طريقته بضرورة جمع الآيات ذات الصلة بموضوع واحد جمعا إحصائيا مستقصياً مع مراعاة الترتيب الزماني حيثما أمكن ذلك وذكر مناسباتها وملابساتها الحافة بها ثم ينظر فيما بعد في تفسيرها وتفهمها[٥]

---

[١] – ينظر السيمياء والتأويل ٦٢ .

[٢] – المنهج الترابطي ونظرية التأويل ١٦٣ .

[٣] – الميزان ١ / ٧٣ .

[٤]– التفسير والمفسرون / الذهبي ١ / ٤١ .

[٥] – مناهج تجديد في البلاغة والتفسير / ٣٠٦ / دراسات في أصول التفسير / محسن ٩٧ / بحوث في القرآن الكريم ١٤٥ .

الثاني :–فلم يقتصر البحث فيه على جمع الآيات التي تحمل عناصر معجمية مشتركة بل كان يحلل المضامين النصية لآيات القرآن بما في ذلك التحليل المعجمي إذ كان يستعين بالتحليل المفهومي ثم يعرض تلك الآية على سائر الآيات الأخرى المتوافقة والمتعارضة معها فأن كان نفيا يوافق بينها وان كان إثباتا يعضّد بها[1] .

وكلا المنهجين كما هو واضح لا يتجاوز الرؤيا التوحيدية للنص القرآني وكل ما في الأمر إن الأخير اكثر استثمارا لمعطيات هذه الحقيقة في مجاله التفسيري ويتضح مما تقدم أن الأساس في اعتماد القرآن مصدراً من مصادر التفسير هو رؤية القرآن وحدة واحدة متماسكة منسجمة الأجزاء وبعبارة ابن هشام (لأن القرآن كله كالسورة الواحدة)[2] ، ويقول صدر الدين القبنجي (تعتمد هذه القاعدة * على أساس أن القرآن الكريم هو بمجموعه كتاب واحد من مصدر واحد وبالتالي فهو يمثل رؤية واحدة للقضايا كما قال تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) النساء ٨٢)[3] . بل أن تفسير القرآن بالقرآن يعد أهم مظهر من مظاهر الانسجام الداخلي العمودي للنص القرآني ، ولعلنا نلمس تعليل ذلك فيما ذكره الدكتور صبحي الفقي بالقول (إن الآيات التي نطلق عليها تفسير القرآن بالقرآن كلها تعد نوعا من أنواع التماسك بين الآيات المتباعدة في السور المختلفة .... ونرى أن مثل هذا النوع من التماسك يؤكد تماسك النص القرآني على الرغم من انه نزل منجما في اكثر من عشرين عاما)[4] . فبالرغم من أن التباعد المكاني لمواقع الآيات والاختلاف الزماني لنزولها بقيت وحدة النص ثابتة بحيث فسر بعضه بعضا .

موقف الرازي من تفسير القرآن بالقرآن :

وفي ضوء ما تقدم يحق لنا التساؤل عن موقف الرازي من هذا المنهج وكيف استثمره .

وبدءا نقول إن الرازي يعد من أهم المتصدين لإثبات موضوع تماسك النص القرآني وانسجام وحداته وقد تم إثبات ذلك في الفصل السابق ومن المعلوم إن منهج تفسير القرآن بالقرآن يعد أهم مصاديق هذا الموضوع ومقتضى الفرض أن يكون مفسرنا قد استثمر هذا المنهج استثمارا

---

[1] – أنظر التفسير والتأويل / مجلة قضايا إسلامية ٢٧ ــ ٢٨ .

[2] – مغني اللبيب ١ / ٢٤٩ .

* (قاعدة تفسير القرآن بالقرآن) .

[3] – مقدمات في علم التفسير ١ / ٩٥ .

[4] – علم اللغة التطبيقي ١ / ١١٩ .

يتناسب وعمق إيمانه بوحدة النص القرآني وتماسكه وقد صرح بذلك في معرض جوابه عن تساؤل ذكره وهو يفسر قوله تعالى (واتقوا النار التي أعدت للكافرين) آل عمران ١٣١ .

إذ يقول (ظاهر قوله تعالى (أعدت للكافرين) يقتضي أنها ما أعدت إلا للكافرين وهذا يقتضي القطع بأن أحدا من المؤمنين لا يدخل النار وهو على خلاف سائر الآيات)[١] ؟ .

وفي معرض الجواب قال (الوجه الثالث في الجواب أن القرآن كالسورة الواحدة فهذه الآية دلت على أن النار معدة للكافرين وسائر الآيات دلت أيضا على أنها معدة لمن سرق وقتل وزنا وقذف)[٢] .

وقد أشار الدكتور محسن عبد الحميد إلى ذلك بالقول :

(يعتقد الرازي أن تفسير كلام الله بكلام الله هو اقرب الطرق إلى الصدق والصواب)[٣]

فلا غرابة بعد ذلك أن نجد الرازي قد اعتمد على القرآن مصدر معالجة لذاته فيما يربو على عشرة آلاف موضع[٤] .

والذي يظهر من كلام بعض الباحثين أن الأسلوب الذي اعتمده الرازي في معالجة النص القرآني وفق هذه الطريقة كان بتقطيع الآية التي يروم تفسيرها إلى كلمات وجمل ثم يبحث عن تلك الكلمات والجمل في سائر أنحاء القرآن ويجمع كل الآيات التي تتضمن تلك الكلمات ثم يحاول تفسيرها[٥] ولا يخفى أن هذا المنهج كان متبعا عند الرازي كما هو في المثال الآتي إذ نجد الرازي في معرض حديثه عن معنى القرآن يجمع الآيات التي ورد فيها وبعض اشتقاقاته فيقول :

(القرآن : (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن) الإسراء ٨٨ (إنا جعلناه قرآنا عربيا) الزخرف ٣ (شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن) البقرة ٨٥ (إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم) الإسراء ٩)[٦] .

ثم ينقل عن ابن عباس القول أن القرآن والقراءة بمعنى واحد ويستدل لذلك بقوله تعالى (فإذا قرأناه فاتبع قرآنه) أي تلاوته[٧] .

ومثله ما جاء في تفسيره لمعنى الفرقان فيقول :

---

[١] – التفسير الكبير ٩ / ٣ .

[٢] – نفسه ٩ / ٣ .

[٣] –الرازي مفسراً / ١٣٦ .

[٤] – أنظر التفسير الكبير / الفهارس / ٣٣ .

[٥] – ينظر التفسير والتأويل / مجلة قضايا إسلامية / ٢٧ .

[٦] – التفسير الكبير ٢ / ١٤ .

[٧] – نفسه ٢ / ١٤ .

(الفرقان (تبارك الذي نزل الفرقان على عبده) الفرقان ١ (وبينات من الهدى والفرقان) البقرة ٨٥ .... وسمي بذلك لان نزوله كان متفرقا أنزله في نيف وعشرين سنة ودليله قوله تعالى (وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا) (الإسراء ١٠٦) ونزلت سائر الكتب جملة واحدة)[١] .

إلا أن الرازي لم يقف عند هذا الحد من المعالجة القرآنية بل نجد أن مداه أوسع وافقه ارحب ولعله قارب الأسلوب الثاني والذي لم تكتمل معالمه إلا في عصور متأخرة ولكن كانت محاولته رائدة في هذا المجال فمثلا نجده في تفسير قوله تعالى (وإبراهيم الذي وفّى) (النجم ٣٧). يبحث عن وفاء إبراهيم وهل هو وفاء عهدي من التوفية بمعنى الإتمام سائقاً لكل معنى من المعنيين شواهد مصداقية من خلال سلوك إبراهيم (ع) الذي ذكره القرآن .

فيذكر في معنى الوفاء بالعهد انه كان عليه السلام (وفى بالنذر وأضجع ابنه للذبح وورد في حقه (قد صدقت الرؤيا) (الصافات ١٠٥) وقال تعالى (إن هذا لهو البلاء المبين) الصافات ١٠٦)[٢] .وأما عن المعنى الثاني فقد سار على المنهج نفسه فقال :

(وفاه : أي أعطاه تاما وعلى هذا فهو من قوله (وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن) البقرة ١٢٤)[٣] .ثم يضيف قائلا (أما بيان توفيته ففيه لطيفة وهي انه لم يعهد عهدا إلا وفى به وقال لأبيه (سأستغفر لك ربي) مريم ٤٧ ، فاستغفر ووفى بالعهد ولم يغفر الله له فعلم (أن ليس للإنسان إلا ما سعى) (النجم ٣٩) وان وزره لاتزره نفس أخرى)[٤] .

ولا يخفى أن الأسلوب الذي اتبعه الرازي في المعالجة في هذا المثال هو أسلوب التحليل المضموني للنصوص والبحث عن معانيها من خلال مصاديقها العملية ولعل أوضح ما يكون ذلك في تفسيره الضمني لقوله تعالى (وان ليس للإنسان إلا ما سعى) (النجم ٣٩) إذ جعلها بين مجموعة من النصوص الأخرى أعطتها قيمة سياقية تعلل في ضوئها عدم استجابة الله تعالى لدعاء إبراهيم في والده .

والأوضح من ذلك ما نجده في تفسيره لقول الله تعالى : (إذ قال ربك للملائكة) (البقرة ٢٣٠) إذ اخذ الرازي وانطلاقا من قراءة عميقة لمجموع القرآن يستحضر كلما يدور حول الملائكة من ملابسات فيذكر أصنافها وخصائصها ووظائفها وقدراتها وطبائعها وغير ذلك

---

[١] – التفسير الكبير ١٤/٢ .

[٢] – المصدر نفسه ٢٩ / ١٤٠ .

[٣] –المصدر نفسه ٢٩ / ١٤٠ .

[٤] – المصدر نفسه ٢٩ / ١٤٠ .

معتمدا فيه على ضم نص إلى نص فمثلا نجده يستدل على ان عزرائيل (عليه السلام) هو رئيس جماعة من الملائكة وكان يقبض الأرواح[1] بضم قوله تعالى (قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم) (السجدة ١١) إلى قوله (حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا) (الأنعام ٦١) ونجده في مورد آخر يستدل على عظيم قدرته[2] بضم مضمون قوله تعالى (ويحمل عرش ربك يومئذ ثمانية) (الحاقة ١٧) إلى قوله تعالى (وسع كرسيه السموات والأرض) (البقرة ٢٥٥) فمع أن الكرسي اعظم من السموات والأرض لقوله تعالى المتقدم إلا انه اصغر من العرش الذي يحمله الملائكة فيقول (فانظر إلى نهاية قدرتهم وقوتهم)[3].

ومن الواضح أن الرازي في كل ذلك لا يعتمد على التحليل المعجمي للمفردات أو إلى تشريح النصوص بل كان يعالج النصوص من خلال ضم بعضها إلى بعض وهو بهذا يقارب الأسلوب الثاني من المعالجة غير أن لعامل الزمن وتكامل الخبرات اثرا" في نمو هذا المنهج في العصور المتأخرة بشكل اكثر عمقا .

المجالات التطبيقية :-

أما المجالات التطبيقية لقاعدة تفسير القرآن بالقرآن فإنها كثيرة ومتنوعة عند الرازي وفيما يلي نستعرض أهم محاور هذه المجالات لنستخلص منها طابعها المميز.

(١) : فمثلا نجده يستعين بآية ما في شرح مفردات آية أخرى أو يعتمدها عنصر تأييد على مدلول معين دون غيره من المداليل المحتملة لتلك المفردة كما هو الحال في تفسيره لقول الله تعالى (تبت يدا أبى لهب وتب) (المسد ١) إذ يقول : (اعلم أن قول (تبت) له فيها أقاويل أحدهما التباب : الهلاك ومنه قولهم شابة أم تابة أي هالكة من الهرم ونظيره قوله تعالى (وما كيد فرعون إلا في تباب) (غافر ٣٧) أي في هلاك ..... وثانيها تبت خسرت التباب المفضي إلى الهلاك ومنه قوله تعالى (وما زادوهم غير تتبيب) (هود ١٠١) أي تخسير ، بدليل انه قال في موضع آخر (غير تخسير*) [4]

(٢) : ومن المجالات التطبيقية الأخرى الاستعانة بآية ما على تحديد المراد من مفردة ما مترددة بين الحقيقة والمجاز كما هو في قوله تعالى (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فأما الذين

---

[1] – المصدر نفسه ٢ / ١٦٣ .

[2] – التفسير الكبير٢ / ١٦٤ .

[3] – نفسه ٢ / ١٦٤ .

*) إشارة إلى قوله تعالى (قال يا قوم أرئيتم إن كنت على بينة من رب وآتاني منه رحمة فمن ينصرني من الله إن عصيت فما تزيدونني غير تخسير) هود ٦٣ .

٣– التفسير الكبير ٣٢ / ١٦٦ .

اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون) (آل عمران ١٠٦) . إذ نجد الرازي يستطرد بذكر الآيات فيذكر الآيات التي تماثلها والتي منها قوله تعالى (يوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة) ومنها قوله (لا يرهق وجوههم قتر ولاذلة) ثم بعد ذلك يذكر الاحتمالات الممكن تصورها لهذا البياض والسواد فيذكر من بينها (أن البياض مجاز عن الفرح والسرور والسواد عن الغم)[١] . ثم يعقب على ذلك بأن هذا المجاز مستعمل في القرآن ويستشهد له بقوله تعالى .. (و إذا بُشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم) (النحل ٥٨) .....

إلى أن يقول (وعلى هذا معنى الآية أن المؤمن يرد يوم القيامة على ما قدمت يداه فان كان ذلك من الحسنات ابيض وجهه بمعنى استبشر بنعم الله وفضله وعلى ضد ذلك إذا رأى كافر أعماله القبيحة محصاة اسود وجهه بمعنى شده الحزن والغم)[٢].

(٣) : وقد يعمد الرازي إلى آية من آيات الكتاب العزيز بعدها وسيلة تأكيد على إن فردا من الأفراد يقع مصداقا لمفهوم معين ورد في آية أخرى كما هو في قوله تعالى (فمن حاّجك فيه من

بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين) (آل عمران ٦١).

فقد طرح الرازي سؤالا مفاده هل ابن البنت يعد ابنا وبعبارة أخرى هل يصدق مفهوم الابن على ابن البنت؟.

وفي مقام الجواب يثبت الرازي ذلك من خلال النقل الروائي مؤكدا ذلك من القرآن الكريم إذ يقول (هذه الآية دالة على إن الحسن والحسين كانا ابني رسول الله (ص) وعد أن يدعو أبناءه فدعا الحسن والحسين فوجب أن يكونا ابنيه ومما يؤكد هذا قوله تعالى في سورة الأنعام (ومن ذريته داوود وسليمان) (الأنعام ٨٤) إلى قوله (وزكريا ويحيى وعيسى) (الأنعام ٨٥) ومعلوم أن عيسى (عليه السلام) إنما انتسب إلى إبراهيم (عليه السلام) بالأم لا بالأب ، فثبت أن ابن البنت قد يسمى ابنا)[٣] .

---

[١] – التفسير الكبير ٨ / ١٨١ .

[٢] – المصدر نفسه ٨ / ١٨١ .

[٣] –المصدر نفسه ٨ / ٧٢ .

(٤) : قد يعتمد الرازي على آية أو مجموعة من الآيات في بيان مضمون آية أخرى وذلك بذكر نظائرها في القرآن الكريم كما هو في قوله تعالى (إذ تبّرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب) (البقرة ١٦٦) .

فحول طبيعة هذا التبرأ نجد الرازي يسوق مجموعة من الآيات لكشف حقيقته فيقول (فبيّن أن الذين أفنوا عمرهم في عبادتهم واعتقدوا انهم من أو كد أسباب نجاتهم فأنهم يتبرؤن منهم عند احتياجهم إليهم)[١] ونظيره قوله تعالى (يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا) (العنكبوت ٢٥) وقال أيضا (الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين) (الزخرف ٦٧) وقال (كلما دخلت أمة لعنت أختها) (الأعراف ٣٨) وحكي عن إبليس انه قال (إني كفرت بما أشركتموني من قبل) (إبراهيم ٢٢)[٢]

(٥) : وقد يأتي الرازي إلى آية ما تحتمل اكثر من وجه تفسيري فيعمد إلى آية أخرى ترجح أحد تلك الوجوه ففي قوله تعالى المتقدم (أذ تبرأ الذين اتبعوا ....) (البقرة ١٦٦) يذكر في تحديد هوية المتبوعين أربعة احتمالات :

أولها : انهم السادة والرؤساء من مشركي الأنس .

ثانيها : انهم شياطين الجن الذين صاروا متبوعين للكفار بالوسوسة .

ثالثها : انهم شياطين الأنس والجن .

رابعها : انهم الأوثان الذين كانوا يسمونهم بالآلهة[٣] .

ثم يرجح الرازي الاحتمال الأول ويراه الأقرب (لأن الأقرب في الذين اتبعوا انهم الذين يصح منهم الأمر والنهي حتى يمكن أن يتبعوا وذلك لا يليق بالأصنام ويجب أيضا حملهم على السادة من الناس لأنهم الذين يصح وصفهم من عظمهم بأنهم يحبونهم كحب الله دون الشياطين ويؤكده قوله تعالى (أنا اطعنا ساداتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا) (الأحزاب ٦٧)[٤] .

فآية الأحزاب هي التي أكدت اختيار الرازي الاحتمال الأول من الاحتمالات التفسيريةالاخرى

---

[١] – التفسير الكبير ٤ / ٢٣٧ .

[٢] – ينظر نفسه ٤ / ٢٣٧ .

[٣] –نفسه٤ / ٢٣٧ .

[٤] – نفسه ٤ / ٢٣٧ .

(٦) : وفي موضع آخر نجد الرازي يستبعد احتمالا تفسيريا معينا مؤكدا ذلك بمجموعة من الآيات الكريمة كما هو في قوله تعالى (ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم مالك من الله من ولي ولا نصير) (البقرة ١٢٠) ،فتساءل الرازي عن هوية المخاطب بهذه الآية ؟ وذكر لذلك ثلاثة احتمالات :

الأول : أن يكون الرسول .

الثاني : أن يكون الرسول وغيره .

الثالث : أن يكون غيره ويدل على هذا الأخير انه تعالى عرّف أن الرسول لا يفعل ذلك فلا يجوز أن يخاطب بهذا الخطاب[١] .

غير أن الرازي خطّأ الأخير معللا ذلك بالقول : (لأن كل ما لو وقع من الرسول لقبح والالجاء* عنه مرتفع ، فهو منهي عنه وان كان المعلوم منه انه لا يفعله)[٢] .

ثم استدل لذلك بعدة أدلة منها :

(قوله تعالى في حق الملائكة (ومن يقل منهم إني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم) (الأنبياء ٢٩) وقد اخبر تعالى عن عصمتهم في قوله (يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون) (النحل ٥٠) وقال في حق محمد (ص) (لئن أشركت ليحبطن عملك) (الزمر ٦٥) وقد اجمعوا على انه عليه

الصلاة والسلام ما أشرك وما مال إليه وقال (يا أيها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين)[٣] (الأحزاب ١) ،وهكذا يأخذ الرازي بذكر الآيات التي تؤكد على إمكانية وقوع مثل هذا الخطاب للرسول مع علم الله بعصمته ابتداءً) .

(٧) : اعتماد الآية السابقة واللاحقة قرينة دالة على توجيه المعنى نحو اتجاه معين انطلاقا من الوحدة السياقية بينها كما هو في قوله: (ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضكم بتابع قبلة بعض) (البقرة ١٤٥) إذ تساءل الرازي عن المقصود بقوله

(الذين أوتوا الكتاب) وهل المراد به جميع أهل الكتاب من اليهود والنصارى أم يراد به علماءهم خاصة[٤] . فيذكر من بين الأدلة التي ترجح القول (بأنهم العلماء خاصة) (إن ما قبل

---

[١] -التفسير الكبير٤ / ١٤٢ .

* يقصد رفع المانع .

[٢] – التفسير الكبير ٤ / ١٤٢ .

[٣] – المصدر نفسه ٤ / ١٤٢ .

[٤] – المصدر نفسه ٤ / ١٣٩ .

هذه الآية وهو قوله (وان الذين أوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق) (البقرة ١٤٤) لا يتناول عوامهم بل هو مختص بالعلماء وما بعدها وهو قوله (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم)

(البقرة ١٤٦) مختص بالعلماء أيضا إذ لو كان عاما في الكل امتنع الكتمان لأن الجمع العظيم لا يجوز عليهم الكتمان وإذا كان ما قبلها وما بعدها خاصا فكذا هذه الآية المتوسطة)[١] . إن هذه المقارنة المبنية على أساس وحدة السياق كان لها دور في أيجاد هذا الاحتمال أو تعزيزه واقل ما يقال إن هذه المقارنة بين الآيات أخرجت الاحتمال إلى عالم الإمكان فجعلته احتمالا ممكنا من بين الاحتمالات الأخرى .

(٨) : قد ترد الآية دالة على ثبوت أمر ما بصفة عامة على جميع الأفراد غير أن هذا التعميم لا يتناسب وأسس عقائدية يؤمن بها مفسرنا فيعمد إلى إخراج بعض الأفراد من هذا التعميم بتخصيص دلالة ذلك العموم بحيث لا يشمل ذلك الفرد أو بتخصيص الفرد فلا يدخل ضمن ذلك العموم كما هو في قوله تعالى (مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار أكلها دائم وظلها تلك عقبى الذين اتقوا وعقبى الكافرين النار) (الرعد ٣٥) .فقد ذكر الرازي أن القاضي عبد الجبار استدل بهذه الآية على أن الجنة لم تخلق بعد لأنها لو كانت مخلوقة لوجب أن تفنى وان يتقطع أكلها لقوله تعالى (كل من عليها فان) (الرحمن ٢٦) (كل شيء هالك إلا وجهه) (القصص ٨٨) ولكن لا ينقطع أكلها لقوله تعالى (أكلها دائم) (الرعد ٣٥) فوجب أن لا تكون الجنة مخلوقة [٢] .

وأجاب الرازي عن ذلك بالقول : (إن دليلهم مركب من آيتين أحدهما قوله (كل شيء هالك إلا وجهه) والأخرى قوله (أكلها دائم وظلها) فإذا أدخلنا التخصيص في أحد هذين العمومين سقط دليلهم فنحن نخصص أحد هذين العمومين بالدلائل الدالة على أن الجنة مخلوقة وهو قوله تعالى (وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين) .)[٣] (الحديد ٢١) .

ولابد من الإشارة إلى إن ما ورد من أمثلة لا تشكل إلا النزر اليسير من المجالات التي وظف فيها الرازي قاعدة تفسير القرآن بالقرآن وهي على سبيل التمثيل لا الحصر آلا أنها كفيلة بان تعطي صورة كلية تكشف عن مدى اتساع رقعة تطبيق هذه القاعدة وتنوع مجالات توظيفها ولم يبق لدينا إلا إن نوجز أهم الملاحظات على منهج الرازي في تفسير القرآن بالقرآن وهي :-

[١] - المصدر نفسه ٤ / ١٣٩ – ١٤٠ .

[٢] - التفسير الكبير ١٩ / ٥٩ .

[٣] - المصدر نفسه ١٩ / ٥٩ .

١. ان المرتكز الأساس في اتباع هذا المنهج هو أيمان الرازي بوحدة النص القرآني وانسجام مكوناته وتماسكها فهي لم تكن على نحو نفي التعارض بين وحداتها بل كانت على مستوى تحقيق التجاوب بينها.

٢.كان لاعتقاد الرازي وتصوراته القبلية اثر واضح في توظيف النصوص بحيث يكون الناتج متناسبا مع تلك الاعتقادات .

٣.لقد وظف الرازي هذا المنهج ليس في شرح النصوص وبيان مداليل مفرداتها أو تركيبها فحسب بل وظفه إلى ما هو اعمق من ذلك باعتماده مولداً للمعاني وذلك باستنطاقه النص ليجيب عن أسئلة لم يجب عنها بشكل صريح وإنما تم ذلك من خلال ضم وحدات النص بعضها إلى بعض .

٤.إن لعقلية الرازي الجدلية مدخلية واضحة المعالم في عملية المعالجة ، إذ لا يكاد يخلو نص من النصوص المعالجة بهذه الطريقة من فسحة للعقل اقلها اختياره الحر للنص المعالج والذي لاشك يتناسب ومبانيه العقلية .

٥. اتساع رقعة المجال التطبيقي لهذه القاعدة في تفسير الرازي فضلا عن تنوعها .

المبحث الثاني : رد المتشابهات إلى المحكمات

إن من بين أهم القضايا السياقية التي اهتم بها المفسرون وسعوا إلى حلها قضية المحكم والمتشابه فهي لا تعالج المفردة لأنها مفردة بل تعالجها في السياق وهو الذي فرض عليها حكما معينا صارت بموجبه محكمة، أو متشابهة وكذلك كان من اللازم الوقوف عند حقيقة أمرها وبيان قيمتها الدلالية ضمن سلم أولويات بحث الانسجام الدلالي في القرآن الكريم لأن مفرداتها لا تلتزم التتالي المكاني في علاقاتها بل قد تكون الآية المحكمة في سورة والآية المتشابهة في سورة أخرى غير ان هذا لا يمنع من إنشاء علاقة بينهما ، وقعت ضمن ما اصطلحنا عليه الانسجام العمودي للنص اذا تنحسر قيمة المكان فيه ويصبح التركيز على العلاقة الموضوعية بين الوحدات .

وقبل الدخول إلى تفسير الرازي لا بد من توضيح جملة من الأمور منها :-

١- تحديد المعنى اللغوي والاصطلاحي لكلا المفهومين وما هو اختيار مفسرنا .

٢- موقع المحكم والمتشابه بين مواضيع بحث الانسجام الدلالي الرأسي في القرآن الكريم .

٣- طبيعة معالجة الرازي النظرية والتطبيقية لهذا الموضوع .

المعنى اللغوي :

المحكم :- قال الخليل : (كل شيء منعته من الفساد فقد حكمته وحكّمته أحكمته)[١].

وانشد لجرير :

ابني حنيفة احكموا سفهاءكم

أني أخاف عليكم أن اغضبا [٢]

وقال الفيومي : (المحكم : واصله المنع يقال حكمت عليه بكذا إذا منعته من خلافه فلا يقدر على الخروج من ذلك)[٣] .

وقال الطريحي : (المحكمات جمع المحكم وهو في اللغة المضبوط المتقن)[٤] .

والملاحظ أن هذه الجذور ترتكز حول محورين ، الأول الإتقان والثاني المنع .

---

[١] - العين (مادة حكم) ١ / ٤١٢ .

[٢] - ديوان جرير ١ / ٤٦٦ وأنظر العين ١ / ٤١٢ .

[٣] - المصباح المنير (مادة حكم) ١ / ١٤٤ .

[٤] - مجمع البحرين (مادة حكم) ١ / ٥٥٢ .

المتشابه :-

قال الخليل (وشبّه فلان علّي إذا خلّط واشتبه الأمر أي اختلط)[1] .

وقال الفيروز آبادي : (شابهه أشبهه ماثله واشتبها أشبه كلّ منهما الآخر حتى التبسا والشبهة بالضم الالتباس والمثل وشبّه عليه الأمر تشبيها لبّس عليه)[2] .

وقال الفيومي (المشابهة وشبهت الشيء بالشيء أقمته مقامه لصفة جامعة بينهما)[3] ، والملاحظ أن جذر هذا اللفظ هو التماثل بشكل مطلق ولكن قد يصل هذا التماثل إلى درجة يصبح معها من الصعب التمايز بين المثلين مما يترتب على ذلك صعوبة تحديد المراد منهما .

المعنى القرآني :-

قبل الشروع في تحديد معنى المحكم والمتشابه قرآنيا لابد من الإشارة إلى أمرين :

الأول : يفترض في تحديد مفهوم هذين اللفظين الرجوع إلى القرآن نفسه فهما ليسا من اصطلاح العلماء بحيث يرجع في تحديدهما إلى مراد مصطلحيها واتجاهاتهم المدرسية كالمكي والمدني والمطلق والمقيد فيقال مثلا مكّي بحسب فلان بل هما معنيان قرآنيان يقتصر دور المفسر فيهما على الكشف عن مراد القرآن منهما فهو يحاول أن يحقق غاية موضوعية وهي معرفة ما أراده الله سبحانه من هاتين الكلمتين [4] .

وقد كان الرازي على علم بذلك إذ نجده يحيل تحديد معنييهما إلى عرف الشريعة فيقول:(ولابد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب اصل اللغة ثم من تفسيرهما من عرف الشريعة)[5] .

والآخر : أن للأحكام والتشابه في الاستخدام القرآني معنيين مختلفين بينهما عموم وخصوص مطلق فمرة يذكرهما وصفين للقرآن بأجمعه أي أن كل القرآن محكم وكله متشابه وأخرى يذكرهما وصفين متقابلين يختص كل واحد منهما بقسم من الكتاب العزيز فكل ما كان محكما بالمعنى الثاني فهو محكم ومتشابه بالمعنى الأول ولا يصح العكس ومما جاء من المحكم بالمعنى الأول في القرآن الكريم قوله تعالى (الر تلك آيات الكتاب الحكيم) (يونس ١) ، (

---

[1] – العين (مادة شبه) ٢ / ٨٨٦ .

[2] – القاموس المحيط (مادة سبه) ٤ / ٢٨٦ .

[3] – المصباح المنير (مادة شبه) ١ / ٣٠٣ .

[4] – علوم القرآن ١٦٩ .

[5] – التفسير الكبير ٧ / ١٧٩ .

الر كتاب أحكمت آياته) (هود ١) فهذا الإحكام يعم القرآن بكليته ولا يخص طائفة من آياته وقد وجّه

معنى الأحكام في مثل هذا الموضوع عدة توجيهات اختار الرازي منها إن (المحكم بهذا المعنى كونه كلاما حقا فصحيح الألفاظ صحيح المعاني وكل قول وكلام يوحدّ كان القرآن افضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يتمكن أحد من إتيان كلام يساوي القرآن في هذين الوصفين والعرب تقول في البناء الوثيق والعقد الوثيق الذي لا يمكن حله : محكم)[١] ثم عقب ذلك بالقول (فهذا معنى وصف جميعه بأنه محكم)[٢] ولا يخفى أن هذا التوجيه لمعنى الأحكام يرجع إلى أحد الأصول اللغوية لهذا اللفظ وهو (الإتقان) والذي مر ذكره في التأصيل اللغوي .

أما المتشابه الذي هو وصف لجملة القرآن فمنه قوله تعالى (كتابا متشابها مثاني) وقد فسر الرازي هذا التشابه بأنه (يشبه بعضه بعضا في الحسن ويصدق بعضه بعضا واليه أشار بقوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) (النساء ٨٢) أي لكان بعضه واردا على نقيض الآخر)[٣] .*

وهذا التوجيه كما هو واضح يقف عند حدود الدلالة الجذرية للفظ التشابه ولا يتعداها إلى لازمها أي انه يقف عند دلالة الجذر على مطلق التماثل أما ما قد يلزم شدة التماثل من عدم القدرة على التمايز بين المتماثلين والتي هي أهم أسباب الإبهام فأنها غير منظور إليها في هذا الاستعمال ، أما المحكم والمتشابه بالمعنى القرآني الثاني والذي هو مدار بحثنا فان منطلقه النظري يرجع إلى قوله تعالى :- (هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر ألا أولوا الألباب) (آل عمران ٧) فالآية تشير إلى أن آيات الكتاب العزيز تنقسم على قسمين متقابلين قسم تسميه (محكماً) وتجعله أما للكتاب وأخر(متشابها)يكون فرعاً وتبعاً للأول .

---

[١] - التفسير الكبير ٧ / ١٧٩ .

[٢] - نفسه ٧ / ١٧٩ .

[٣] - نفسه ٧ / ١٧٩ .

* وهذا القول يرجع بنا إلىما سبق بحثه مفصلاً في قاعدة تفسير القرآن بالقرآن فتصديق بعضه لبعض يكشف عن مدى الانسجام الواقع بين وحداته .

ومن هنا اخذ العلماء يبحثون عن المراد من الأحكام والتشابه المتقابلين في الآية الشريفة وبالرغم من أن الفرض يقتضي انحسار الأقوال فيها لأنها من المعاني التي يرجع في تحديدها إلى الكتاب

الكريم لا إلى اصطلاح العلماء غير أننا نجد الأمر على خلاف ذلك إذ تعددت الأقوال فيها حتى وصلت عند بعضهم إلى ستة عشر قولاً [1].

أما أهم الاتجاهات المركزية في المسألة فهي :-

الأول :-اعتمد هذا الاتجاه طبيعة أداء اللفظ للمعنى أساساً في تحديد مفهومي المحكم والمتشابه القرآني وقد اختلف أسلوب القوم في التعبير عنه كقولهم (المحكم ما أحكم المراد بظاهره والمتشابه ما لم يحكم بظاهره بل يحتاج في ذلك إلى قرينة)[2] . وقولهم (إن المحكم هو المبين والمتشابه هو المجمل)[3]. وقولهم (إن المحكم من الآيات ما لا يحتمل من التأويل الاوجها واحداً والمتشابه بما يحتمل معاني كثيرة)[4] .

الثاني :- فقد ارجع هذا الاتجاه الأحكام والتشابه إلى أمر خارجي ليس له علاقة بالمعنى مثل طبيعة الدليل الدال عليها أو طبيعة الأيمان بهما فما كان دليله واضحاً فهو المحكم وما كان دليله غير واضح فهو المتشابه)[5] .

أو ما كان يؤمن به ويعمل فهو المحكم كالناسخ وما كان يؤمن به ولا يعمل فهو المتشابه كالمنسوخ[6] .

الثالث :- ووجه هذا الاتجاه النظر نحو طبيعة أداء المعنى لمصداقه الخارجي فالمحكم من الآيات ما يدل على مفهوم معين ولا نجد صعوبة أو تردداً في تجسيد صورته أو تشخيصه في مصداق معين .

و (المتشابه) ما يدل على مفهوم معين فتختلط علينا صورته الواقعية ومصداقه الخارجي[7] .

---

[1] - الميزان ٣ / ٣٨ .

[2] - شرح الأصول الخمسة ٤٠٥ .

[3] - التفسير الكبير ٧ / ١٨٠ .

[4] - الميزان ٣ / ٣٣ .

[5] - التفسير الكبير ٧ / ١٨٢ / الميزان ٣ / ٣٣ ، علوم القرآن ١٧٦ .

[6] - المصدر نفسه ٧ / ١٨٢ ، الميزان ٣ / ٣٣ .

[7] - علوم القرآن الحكيم ١٧١ .

أي إن المفهوم لا أشكال فيه وإنما كل الأشكال في تحديد ما يراد به في الخارج وبعبارة الأمام مالك الاستواء معلوم والكيفية مجهولة .

الرابع :- يعد هذا الاتجاه اجمع الأقوال في المسألة إذ يجمع بين القول الذي ينظر إلى المحكم والمتشابه من زاوية علاقة اللفظ بالمعنى والقول الذي ينظر إليهما من جهة علاقة المعنى

بالمصداق (فالمحكم ما لا يعرض فيه شبهة من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى)[1] . (والمتشابه من القرآن ما أشكل تفسيره لمشابهته بغيره اما من حيث اللفظ أو من حيث المعنى)[2] . والملاحظ على أغلب هذه الاتجاهات سواء المركزية منها أم الفرعية أنها اعتمدت في احسن أحوالها الجذر اللغوي للفظين وتقابلهما القرآني كما هو في الاتجاه الأول والرابع وبهذا تكون أميل إلى المعنى الاصطلاحي منها إلى المعنى القرآني أو أنها حيدت اللغة إلى حد ما في إعطاء المعنى فجعلت من مصاديق المحكم والمتشابه حداً لهما لأن أساسها النظري هو الرواية والخبر كما هو في الاتجاه الثاني .

اختيار الرازي :-

أما الوجه الذي اخذ به الرازي فهو القول الأول الذي يعتمد طبيعة العلاقة بين اللفظ والمعنى أساسا في تحديد معنى المحكم والمتشابه فيرى أن اللفظ في دلالته على المعنى أما أنه لا يحتمل غيره ويسمى في هذه الحالة نصاً أو يحتمل غيره والذي يحتمل غيره أما أن يكون احماله في أحدهما راجحاً على الآخر فيسمى الاحتمال الراجح ظاهراً والاحتمال المرجوح مؤولاً وأما أن لا يكون كذلك بأن تتساوى نسبتهما إليه فيكون اللفظ إليهما معاً مشتركاً وإلى كل واحد منهما على التعيين مجملاً وبهذا فأن اللفظ في دلالته على المعنى لا يخلو من أن يكون نصاً أو ظاهراً أو مؤولا أو مشتركاً أو مجملاً فآما النص والظاهر فهما المرجح على كل حال وهذا القدر يسمى (بالمحكم) وأما المجمل والمؤول فهما يشتركان في أن دلالة اللفظ على المعنى فيهما غير راجحة وهو المسمى (بالمتشابه) لأن عدم الفهم حاصل في القسمين [3] . وبهذا فأن الرازي في مبناه النظري يعتمد معيار العلاقة بين اللفظ والمعنى أساسا في إعطاء القيمة الدلالية لهما .

---

[1] - المفردات ١٢٨ .

[2] - نفسه ٢٥٤ .

[3] - التفسير الكبير ٧ / ١٨٠ .

المحكم والمتشابه في ضوء تصور الانسجام النصي للقرآن الكريم :-

تعد اللغة أداة التواصل ويستحيل أن نوصل شيئاً إذا لم يكن الخطاب مفهوماً فينبغي للخطاب أي خطاب أن يكون قابلاً للفهم أي قابلاً للإدراك من طرف المتلقي وتعد هذه البديهية من البديهيات التي تحكم قواعد الكلام [1] وإذا كان انطباق هذه البديهية يعم جميع أشكال الخطاب فأن من المنطقي أن تتركز في الخطابات ذات الطابع الإبلاغي .

وينشأ عن هذه البديهية بديهية أخرى تركز على العلاقة الداخلية بين وحدات النص فنقول إن كل نص مفهوم وقابل للتأويل هو نص منسجم [2] .

وإذا كان منطوق هذه البديهية يكشف عن الصفة الإيجابية للخطاب فأن مفهومها المخالف يكشف لنا عن حقيقة أخرى هي انه ليس كل متتالية كلامية يمكن أن تسمى خطاباً أو نصاً إذ أننا حين ذاك (لا نتردد في رفض خطاب نظنه يند عن هذا المعيار ونصفه بأنه خطاب مفكك وغير منسجم)[3] ، ومن هنا يأتي هذا السؤال وهو كيف يمكن التوفيق بين هذا الطرح وما ثبت من اكتناف بعض النصوص الأدبية من غموض قد يصل في بعض الأحيان إلى حد يصعب معه حل شفرته ذاتياً ولا سيما الأدبية العالية منها التي يعد القرآن قمة هرمها باشتماله على المتشابه وجواباً عن ذلك لابد أن ننظر إلى حقيقة مهمة هي انه ليس كل غموض في النص يؤول بالضرورة إلى الاستغلاق ومن ثم إلى عدم الانسجام فالغموض كما هو ثابت مفهوم نسبي يخضع في تحققه إلى عوامل عدة منها ما يرجع إلى طبيعة النص وهيئة تركيبه ومنها ما يرجع إلى مستوى القلي لذلك النص فالنصوص الأدبية بعلّها بناءً لغويا داخل البناء اللغوي العام تمتاز

---

[1] – بنية اللغة الشعرية ١٠١ .

[2] – أثر الإنعكاس الأسلوبي للسياق في توجيه المعنى / مجلة القادسية ١٦٧ .

[3] – بنية اللغة الشعرية ١٥٩ .

بخصوصية تميزها عن السياق العام للغة وذلك في طبيعة أداءها للمعاني والذي يتحكم بمقدار الغموض في البناء الجديد هو حجم الانزياح الواقع بين البناء الجديد والبناء الأصلي .

إن هذا الانزياح تمليه ضرورات جمالية وتكثيفية [١] إذ تعد الميزة الأساسية للعمل الإبداعي فضلاً عن وجود ضرورة تعبدية خاصة بالنصوص الدينية المقدسة مما قد يضفي على النص طابع الغموض النسبي يقول الشيخ عبد القاهر الجرجاني (ومن المركوز في الطبع إن الشيء إذا نيل بعد الطلب له أو الاشتياق إليه ومعاناة الحنين نحوه كان نيله أحلى وبالمزية أولى فكان موقعه من

النفس أجلّ وألطف وكنت به أضن واشغف ولذلك ضرب المثل لكل ما لطف موقعه ببرد الماء على الظماء)[٢] .

وقد أنيطت مهمة الكشف عن معناها إلى أهل البرهان كما يسميهم ابن رشد [٣] أو الشارح الذكي كما يسيمه كوهن [٤] فهذا الصنف من القراء هو الذي يستطيع أن يمكننا من معرفة هذه النصوص [٥] شريطة أن لا يصل هذا الغموض إلى حد الانغلاق فأنها في هذه الحالة يصدق عليها أنها فقدت تماسكها وانسجامها [٦] وقد أشار الشيخ عبد القاهر إلى ذلك ضمن إشكال ذكره مفاده انه إذا كان في الغموض مزية فأن هذا يقتضي أن يكون التعقيد والتعمية وتعمد ما يكسب المعنى غموضاً مشرفاً له وزائداً في فضله وهذا خلاف ما عليه الناس[٧] ، فأجاب الجرجاني عن ذلك الإشكال بالقول : (أني لم أرد هذا الحد من الفكر والتعب وإنما أردت القدر الذي يحتاج إليه في نحو قوله فان المسك بعض دم الغزال)[٨] ثم أضاف قائلاً :

(فأنك تعلم على حال أن هذا الضرب من المعاني كالجوهر في الصدف لا يبرز لك إلا أن تشق عنه وكالعزيز المحتجب لا يريك وجهه حتى تستأذن عليه ثم ما كل فكر يهتدي إلى وجه

---

[١] – إشكاليات التلقي والتأويل ٥٠ .

[٢] – أسرار البلاغة ١٢٦ .

[٣] – فصل المقال ٥٨ .

[٤] – بنية اللغة الشعرية ١٧٩ .

[٥] – نفسه ١٧٩ .

[٦] – إشكاليات التلقي والتأويل ٥٦ .

[٧] – أسرار البلاغة ١٢٧ .

[٨] – نفسه ١٢٧ .

الكشف عما اشتمل عليه ولا كل خاطر يؤذن له في الوصول إليه فما كل أحد يفلح في شق الصدف ويكون في ذلك من أهل المعرفة)[1] .

وبهذا نخلص إلى إن النصوص الأدبية بوجه عام تمتاز بالخلق اللغوي الجديد فتؤسس لنفسها لغة خاصة داخل اللغة استجابة لمقتضيات جوهرية تفرض نفسها على المؤلف ليسير في هذا الاتجاه مما قد يؤول إلى حصول لون من ألوان الغموض في النص الأدبي غير أن القارئ الذكي قادر على تجاوز هذه الصعوبة للوصول إلى دلالته وبهذا فأن النص الأدبي وبناءً على إمكانية الكشف عن مكنونه يبقى محافظاً على وحدة كيانه نصاً وبالرغم من ذلك الغموض النسبي الذي يكتنفه أما إذا تجاوز الغموض ذلك الحد ووصل إلى درجة الاستغلاق فأن (النص)* حينئذ يفقد قيمته

كنص ولم يعد للتماسك بين وحداته وجود ولا يصح حينئذ أن يطلق عليه نصاً لأن الانسجام هو الركيزة الأساسية في تحقيق النصوص .

وبالرجوع إلى القرآن الكريم بعدّه نصاً دينياً بلغ من الكمال درجة الأعجاز نجد إن انطواء آياته على صفة الغموض قد يشكل عائقاً في بادئ التصور أمام واحد من أهم ركائز هذا الأعجاز آلا وهو انسجام وحداته لأن الغموض كما تقدم عائق أمام عملية الفهم التي هي أساس الانسجام وقد وعى ابن قتيبة هذا الإشكال فقال : (فلو كان المتشابه لا يعلمه غيره للزمنا للطاعن مقال وتعلق علينا بعلة)[2] ألا أن إمعان النظر في حقيقة هذا النص لا تبقي للأشكال المذكور قيمة علمية وذلك لأن النص القرآني كما سبق ذكر ذلك يجمع بين وظيفتين مركزيتين هما الوظيفة الابلاغية والوظيفة الإعجازية مما اقتضى أن يكون النص القرآني ذا صفة تداولية وذا صفة أدبية والفارق بين النص ذي الطبيعة الإعلامية والنص الأدبي يكمن في قدرة النص الأدبي على إبداع نظامه الدلالي الخاص داخل النظام الدلالي العام في الثقافة التي ينتمي إليها ذلك النص .

فيما يسعى النص الإعلامي إلى تعمد الوضوح معياراً للجودة والرداءة [3] وبهذا يمكن القول ان الغموض الواقع في الآيات المتشابهة كان بالمعيار الأدبي استجابة للحيثيات الأدبية في النص فيما كان الوضوح في الآيات الأخرى هو استجابة لمقتضيات الداعي التداولي وحيثياته الابلاغية

---

[1] – نفسه ١٢٨ .

* يقصد به متتالية كلامية عبّر عنها بالنص تسامحاً .

[2] – تأويل مشكل القرآن ٧٢ .

[3] – مفهوم النص ١٧٧ .

الا أن ما يجب التنبيه إليه هو إن الوظيفة الابلاغية وظيفة متداخلة مع الوظيفة الإعجازية مما يعني أن الوظيفة الابلاغية لا تقف عند حدود الآيات المحكمات بل تشمل القرآن بجملته إذ يقول تعالى (شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان) (البقرة ١٨٥) أي إن القرآن بجملته كتاب هداية يقول ابن قتيبة : (لم ينزل الله شيئاً من القرآن ألا لينفع ويدل به على معنى أراده)[١] .

من هنا لابد من وجود معالجة ما من شأنها أن تحفظ في للنصوص الغامضة بعدها التداولي بحيث تمكن القارئ من اختراق الغموض المحيط بالنص حتى يصبح النص قابلاً للقراءة ومن ثم لم يعد غموضه غموضاً استغلاقيا من شأنه أن يلغي تصور النص ككيان موحد ولعل الطريقة المثلى في المعالجة هي ما رسمه القرآن نفسه حيث نصت الآية التي قسمت القرآن إلى محكم ومتشابه على

رد المتشابهات (الغوامض من الآيات) إلى المحكمات (الواضحات من الآيات) كون المحكمات هن أم للمتشابهات إذ يقول تعالى (منه آيات محكمات هن أم الكتاب) (آل عمران ٧) .فوصف الآيات المحكمات بأنهن أم الكتاب يجعل الطريق أمامنا مفتوحاً في قراءة الآيات المتشابهة . إن رد المتشابهات إلى المحكمات يعد بداية لشفرة الآية المتشابهة ، يقول أبو زيد (لقد تم فهم (المحكم) على أساس انه الواضح البين الذي لا يحتاج إلى تأويل كما فهم (المتشابه) على أساس انه الغامض الذي يحتاج إلى تأويل وكان القانون الذي اتفق عليه العلماء هو ضرورة رد المتشابه إلى المحكم .

ومعنى هذا أن العلماء قد اتفقوا علىأن النص هو معيار ذاته فالواضح المحكم يعد بمثابة الدليل لتفسير الغامض المتشابه وفهمه [٢] . وبلغة النقد الأدبي إن النص يتضمن أجزاء تعد بمثابة مفاتيح دلالية تمكن القارئ من الولوج إلى عالم النص وكشف أسراره [٣] وبعبارة الطباطبائي : (إن الذي يتمعن بالقرآن جيداً لا يجد آية من آياته دون مدلول ينطق بمعناها ويبين مقصودها والمراد منها بيد إن غاية ما هناك إن مداليل بعض الآيات يمكن التعرف عليها مباشرة دون شك والتباس فيما تنطوي آيات أخرى على اكثر من مدلول تشابهه فيما بينها)[٤] ثم يذكر الطريقة

[١] – تأويل مشكل القرآن ٧٢ .

[٢] – مفهوم النص ١٧٨ .

[٣] – نفسه ١٧٨ .

[٤] – مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي ٣٢٠ .

التي يمكن الإفادة بها من الصنف الثاني من الآيات فيقول : (والسبيل إلى ذلك هو إرجاع قسم من الآيات إلى آيات أخرى تبينها وتوضح المقصود منها ثم هناك بعض الآيات التي تكون بمثابة الأصول والجذور (أو المفاتيح) لما سواها من الآيات)[1] . وبهذا تندفع شبهة الغموض المؤدي إلى تفكيك وحدة النص فيبقى النص محافظاً على وحدته وتماسك أجزائه بالرغم من وجود غموض نسبي اقتضته دواع معينة .كما يكشف لنا أسلوب معالجة الغموض شكلاً مهماً من أشكال الانسجام بين وحدات النص القرآني إذ رجوع بعض الآيات إلى بعض لبيان مدلولها إنما ينبع من وحدة حقيقية بين مكونات النص وقد سبق أن بحثنا هذا الموضوع بشكل اكبر تحت عنوان تفسير القرآن بالقرآن إلا إن ما يميز موضوع هذا البحث هو إن رد المتشابهات إلى المحكمات هو رفعه للإبهام الواقع في المداليل كذلك يدفع شبهة معينة عالقة بالنص أما البحث المتقدم فأنه لرفع

الإبهام فحسب وبعبارة أخرى إن معالجتنا هنا تنطوي على رفع ودفع بينما تنطوي المعالجة السابقة على رفع فحسب [2].

موقف الرازي النظري :-

إذا كان ما تقدم يمثل الإطار النظري العام لهذا الموضوع فالرازي يعد واحداً من أهم العاملين بهذا الحقل والكاشفين النقاب عنه ، فهو وانطلاقاً من شبهة أثارها الملاحدة يؤكد مضمونها على وجود تعارض داخلي بين نصوص القرآن فالآيات المتشابهة كما يرى الملاحدة جعلت كل فريق يتمسك بمجموعة من الآيات لإثبات صحة معتقدهم فالجبرية تمسكوا بآيات الجبر كقوله (وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً)(الأنعام ٢٥) ومثبت الرؤية يتمسك بقوله (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) (القيامة ٢٣) والنافي يتمسك بقوله (لا تدركه الأبصار) (الأنعام ١٠٣) ومثبت الجهة يتمسك بقوله تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) (النحل ٥٠) والنافي يتمسك بقوله (ليس كمثله شيء) (الشورى ١١) وهكذا ثم إن كل

[1] – نفسه ٣٢٠ .

[2] – التمهيد في علوم القرآن ٦ / ٧ .

واحد يسمي الآية التي توافق مذهبه محكمة والتي تخالفه متشابهة [1]، فالغموض الدلالي للوحدات النصية في الآيات المتشابهة كان سبباً مباشراً في تعزيز حجية كل قوم على مذهبهم مما ينبئ بأن القرآن الكريم نص غير منسجم داخلياً وإلا فكيف يمكن أن تتصور وجود اتجاهين متقابلين يعمد كل منهم إلى إثبات حجته من القرآن . لهذا قال الملا حدة على نحو الإنكار والتشكيك (فكيف يليق بالحكيم أن يجعل الكتاب الذي هو المرجع إليه في كل الدين إلى قيام الساعة هكذا أليس انه لو جعله ظاهراً جلياً نقياً عن هذه المتشابهات كان اقرب إلى حصول الغرض)[2] وفي مقام الجواب عن هذا الأشكال اخذ الرازي يبحث عن الحكمة التي من اجلها انطوى النص القرآني على المحكم والمتشابه . وبإمعان النظر في الاحتمالات التي طرحها الرازي وجوهاً للحكمة من ذلك نستطيع أن نكشف النقاب عن التصور النظري الذي ينطلق منه مفسرنا في معالجة القضية ، فالاحتمال الأول الذي ذكره لذلك بوصفه وجهاً من وجوه الحكمة و نصّه (أنه متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق وزيادة المشقة توجب مزية الثواب)[3] .إن هذا النص الذي يحاول فيه الرازي تفسير الغموض الواقع فيه يذكرنا بقول

الشيخ عبد القاهر الذي أكد فيه على القيمة الجمالية والدلالية المتأتية من الغموض الواقع في النص وكيف إن الإنسان إذا ظفر بالمعنى كان تمسكه به اكبر . وبالمقارنة بين القولين مع لحاظ طبيعة النص المدروس وتوجه الدارس يمكننا القول إن ملاك التصور واحد بينهما وكل ما في الأمر إن الشيخ عبد القاهر كان بصدد الكشف عن القيم الجمالية والدلالية للنص فيما كان مفسرنا بصدد الكشف عن القيم الروحية فيه وإلا فان جوهر التصور واحد كما هو واضح . وفي الاحتمال الثاني : نجد الرازي يلمح إلى طبيعة التكثيف الدلالي في النصوص المتشابهة وذلك بسبب البناء الخاص لها ونتيجة لذلك كان كل فريق يطمح أن يجد فيه ما يقوي مذهبه ويؤثر مقالته فلو كانت النصوص لا تقرأ إلا بصورة واحدة لنفر أرباب المذاهب عن قبول القرآن الكريم وعن النظر فيه [4] .

إن انفتاح النص للقراءات المتعددة يكشف عن الكثافة الدلالية في النص المتشابه إن هذا التكثيف الدلالي يستلزم من جهة أخرى الإعداد المعرفي اللازم له كي يفتح القارئ أسوار النص

---

[1] – التفسير الكبير ٧ / ١٨٣ – ١٨٤ .

[2] – المصدر نفسه ٧ / ١٨٤ .

[3] –المصدر نفسه ٧ / ١٨٤ .

[4] – التفسير الكبير ٧ / ١٧٤ .

ليصل إلى المعنى [1]. كذلك لم يغب عن ذهن الرازي تفاوت مستويات التلقي كأحد الوجوه في بيان سببمجيء النص مشتملاً على المحكم والمتشابه متناولاً ذلك في محورين :

– الأول :–يعد الغموض عاملاً محفزاً لعقلية القارئ كي يتجاوز الأطر التقليدية في المعرفة ليصل بنفسه إلى المعنى دون الاتكاء على ما هو معهود ومقر سلفاً [2]،

والآخر :– إن لتفاوت المستويات الادراكية عند القراء أثرا في مجيء النص بهذه الصورة فالقرآن كما يقول الرازي (كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية وطبائع العوام تنبو في اكثر الأمر عن أدراك الحقائق ... فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه ويكون ذلك مخلوطاً بما يدل على الحق الصريح) [3].

ولعله كان متأثرا في ذلك بما طرحه ابنرشد إذ نجد لابن رشد تقسيماً قريباً من هذا فقد صنف الناس في فهم الشريعة إلى ثلاثة أصناف ؛ صنف سماهم الجمهور وصنف سماهم أهل الجدل وصنف سماهم أهل البرهان [4]. فالجمهور لا يشعرون بالشكوك العارضة في هذا المعنى ولاسيما إذا تركت هذه الأشياء على ظاهرها في الشرع . وأهل الجدل لهم في هذه الأشياء شكوك ولم يقدروا على حلها وذلك لأن بعض آيات الكتاب تتضمن الإعلام عن أشياء في الغائب وليس لها مثال في الشاهد فيعبر عنها بالشاهد الذي هو اقرب الموجودات إليها فيعرض لبعض الناس أن يأخذ الممثل به فتلزمه الحيرة والشك [5]. وأما أهل البرهان فهم أهل المعرفة بحقائق الكتاب [6].

وبناءً على ما تقدم من توجيهات في معالجة وقوع الإحكام والتشابه في القرآن الكريم نخلص إلى القول إن الرازي بالرغم من أيمانه بوجود الغموض في النص القرآني إلا إن هذا الغموض كما يرى مفسرنا لا يتعارض مع حقيقة الانسجام فيه بل على العكس من ذلك إذ نجده يتجاوز حدود الانسجام ليبحث عن الغايات الأكثر بعداً من ذلك فإذا كان عبد القاهر يلحظ في الغموض بعده الجمالي والدلالي فالرازي يتجاوز ذلك إلى البحث عن البعد الروحي والتعبدي في هذه المسألة كما انه يعطي للقارئ دوراً فاعلا في رفع هذا التعارض بجعل التفاوت في الادراكات سبباً في ورود النص بهذه الصورة . وقد يثير موقف الرازي النظري في بعض جوانبه إلى شيء من الاستغراب فالرازي يؤكد على إن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله إذ يقول : (وما يعلم تأويله إلا الله) (آل

---

[1] – نفسه ٧ / ١٨٤ .

[2] – نفسه ٧ / ١٨٤ .

[3] – نفسه ٧ / ١٨٤ .

[4] – فصل المقال ٥٨ .

[5] – منهاج الأدلة ١٨٠ .

[6] – فصل المقال ٥٨ .

عمران ٧) واختلف الناس في هذا الموضع فمنهم من قال تم الكلام ههنا ثم الواو في قوله (والراسخون في العلم) واو الابتداء وعلى هذا القول لا يعلم المتشابه إلا الله ..... وهو المختار عندنا)[١] .

وما تقدم من طرح حول الفوائد من وجود المتشابه وما يترتب عليها من آثار عملية كالبحث والتفكيروالتدبر وغيرها وما خطه الرازي من منهج عملي في تفسيره أقول بالرغم من ذلك لا نجده يقف عند آية من آيات الكتاب إلا ويفرغ الجهد في البحث عن معناها والكشف عن أسرارها مستعيناً بكل ما لديه من الإمكانيات المعرفية وكل ذلك يتعارض مع هذا الطرح النظري .. والذي يقلل خطب هذا الاستغراب هو حمل كلام الرازي على وجه يتناسب ومسلكه التفسيري ، ولعل انسب وجه في ذلك هو ما طرحه الرازي نفسه بوصفه أسلوبا علاجيا

لوجود المتشابه في القرآن فهو كغيره من المفسرين آمن بالقاعدة التي اقرها القرآن نفسه من رد المتشابهات إلى المحكمات . فقد طرح الرازي السؤال الآتي (ما معنى كون المحكم أماً للمتشابه؟)[٢] ... فأجاب عن ذلك بالقول (الأم في حقيقة اللغة الأصل الذي منه يكون الشيء فلما كانت المحكمات مفهومة بذواتها والمتشابهات إنما تصير مفهومة بإعانة المحكمات لا جرم صارت المحكمات كالأم للمتشابهات)[٣]وبناءً على ذلك قرر القاعدة التي سار عليها وهي (أن القرآن يشتمل على المحكم والمتشابه وان محكمه يكشف عن متشابهه)[٤] . وقال في موضع آخر (كل مجمل وجد في كتاب الله تعالى قد وجد في العقل أو في الكتاب أو في السّنة بيانه وحينئذ يخرج من كونه غير مقيد)[٥] . وبهذا الكلام يخرج الرازي النص القرآني من إشكالية عدم الفائدة ومن ثم من إشكالية عدم الانسجام . وملخص القول إن لرازي لا يرى في النص استغلاقاً دلالياً حقيقياً بالرغم من ايمانه بتفرد الله تعالى بعلم المتشابه وذلك لأن المتشابه يمكن أن يلحظ بلحاظين :-

الأول :- المتشابه بلحا ظ نفسه وهذا هو الذي تفرد الله بعلمه .

---

[١] - التفسير الكبير ٧ / ١٨٨ .

[٢] - المصدر نفسه ٧ / ١٨٥ .

[٣] - التفسيرالكبير٧ / ١٨٥ .

[٤] - نفسه ٢ / ٣٩٦ .

[٥] - نفسه ٢ / ١٠ .

والآخر :– بلحاظ غيره وهذا ما يمكن للبشر الولوج إلى معرفة بعض مستوياته . وبهذا فان احتمال إمكانية قراءة النص وفهمه تحفظ للنص القرآني خصائصه النصية التي يعد الانسجام عمودها الأساس .

المجال التطبيقي لبحث المتشابه في تفسير الرازي :-

ونقف عند ذكر بعض الأمثلة التي تكشف عن المسار الذي سلكه الرازي في تعامله مع الآيات المتشابهة ليتسنى لنا الوقوف على مدى الانسجام بين الاتجاه النظري الذي سبق ذكره عند الرازي والواقع التطبيقي لذلك .

فمثلاً نجد الرازي حين يقف عند قوله تعالى (هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم) (الحديد ٣) .

ينطلق من الحديث المروي عن رسول الله (ص) فيقول : (روي عن رسول الله (ص) انه قال في تفسير هذه الآية (انه الأول ليس قبله شيء والآخر ليس بعده شيء)) [١]. ثم يعقب ذلك بالقول : (واعلم أن هذا المقام مقام مهيب غامض عميق) [٢] .

بعد ذلك يأخذ الرازي بالبحث عن المصداق المناسب لهذه القبلية الواردة فيذكر لها خمسة مصاديق وهي :-

أولاً : التقدم بالتأثير ومثل لها في حركة اليد قبل الخاتم لأنها سبب حركته .

وثانيها : التقدم بالحاجة كقبلية الواحد على الاثنين .

وثالثها : التقدم بالشرف كتقدم أبي بكر (رض) على عمر (رض) .

ورابعها : التقدم بالرتبة كتقدم الإمام على المأموم .

وخامسها : التقدم بالزمن هو أن يكون الموجود في الزمان السابق متقدماً على الموجود في الزمان المتأخر.

ثم ذكر وجهاً استنبطه ، ملخصه تقدم أجزاء الزمن على بعضها فهو لا يدخل ضمن القسم الخامس عند الرازي لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون الزمان محيطاً لزمان آخر* . [٣]

ثم ناقش الرازي مدى إمكانية نسبة أحد هذه الوجوه للذات المقدسة فكانت الحصيلة النهائية انه لا يمكن حمل هذا التقدم على أحد هذه الوجوه فينبغي انه نوع آخر من التقدم يغاير هذه الأقسام [٤] وأما عن كيفية ذلك التقدم قال الرازي (فليس عند العقل منها خبر لأن كل ما يخطر

---

[١] – التفسير الكبير ٢٩ / ٢٠٩ .

[٢] – نفسه ٢٩ / ٢٠٩ .

*ولا ادري أين الرازي من كون الزمان وجوداً انتزاعيا وليس وجوداً خارجياً .

[٣] – التفسير الكبير ٢٩ / ٢٠٩ .

[٤] – نفسه ٢٩ / ٢١١ .

ببال العقل فانه لابد وان يقترن به حال من الزمان وقد دل الدليل على أن كل ذلك محال)[1] .
بالتوجه نفسه عالج الرازي قوله (والآخر) فقال (فمن الناس من قال هذا محال لأنه تعالى إنما يكون آخر الكل ما عداه لو بقي هو مع عدم كل ما عداه لكن عدم ما عداه إنما يكون بعد وجوده وتلك البعدية زمانية فإذن لا يمكن فرض عدم كل عداه إلا مع وجود الزمان الذي به تتحقق تلك البعدية فإذن حال ما فرض عدم كل ما عداه أن لا يعدم كل ما عداه فهذا خلف فإذن فرض بقاءه مع عدم كل ما عداه محال وهذه الشبهة مبنية أيضا على أن التقدم والتأخر لا يتقرران إلا بالزمان وقد دللنا على فساد هذه المقدمة فبطلت هذه الشبهة)[2] .
والملاحظ عليه في هذا المثال :-
١-انه اعتمد المغايرة أسلوباً لإثبات القيمة . فبعد أن ذكر الوجوه المحتملة في المقام وناقش مدى إمكانية انطباقها على الذات المقدسة توصل إلى رفضها وافتراض وجود وجه مناسب غير هذه الوجوه المذكورة يمكن حمله على الذات غير أن حدود المعرفة بهذا المصداق تبقى إجمالية لعدم وجود شاهد عليه في الخارج .
٢- إن الرازي في مثاله هذا خالف المنطلق النظري الذي آمن به حين حدد مفهوم (المحكم والمتشابه) .
فان مدار الأحكام والتشابه هو مفاهيم الألفاظ لا مصاديقها فيما نجده في هذا المثال باحثاً عن المصاديق لا عن المفاهيم إذ أن مفهوم القبلية والبعدية معلوم لديه لالبس فيه حتى انه لم يقبل حمله على المجاز إذ يقول (اعلم انه لما أمكن حمل الآية على الوجوه التي ذكرناها ..... لم يكن بنا إلى حمل الآية على هذا المجاز حاجة)[3] .
وإنما الكلام في تحديد مصداقه الخارجي وهذا ما وجدناه منشغلاً به .
وبهذا يمكن القول أن تضييق الرازي لمفهوم الأحكام والتشابه وحصره في دائرة المفاهيم لم يكن مبرراً بل على العكس من ذلك نجد منقوضاً بممارسته الفعلية كما هو في هذا المثال ، وفي مثال آخر هو قوله تعالى (والملك على أرجائها ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) (الحاقة١٧)

[1] - التفسير الكبير ٢٩ / ٢١١ .
[2] - المصدر نفسه ٢٩ / ٢١١ .
[3] - المصدر نفسه ٢٩ / ٢١٣ _ ٢١٤ .

نجد الرازي يقف عند شبهة حمل العرش وما تؤول إليه من إشكالية حاجة الله إلى من يحمله وتعارض ذلك مع كمال قدرته تعالوغناه .

ففي معرض رده لقول المشبهة والذي مضمونه انه لو لم يكن الله في العرش لكان حمل العرش عبثاً [1] . يقول الرازي (لو كان الإله في العرش للزم الملائكة أن يكونوا حاملين لله تعالى وذلك محال لأنه يقتضي احتياج الله إليهم) [2]... إلى أن يقول (فعلمنا انه لابد فيه من التأويل فنقول لسبب في هذا الكلام هو انه تعالى خاطبهم بما يتعارفونه فخلق لنفسه بيتاً يزورونه وليس انه يسكنه تعالى الله عنه وجعل ركن البيت حجراً هو يمينه في الأرض إذ كان من شأنهم أن يعظموا رؤساءهم بتقبيل أيمانهم ..... فكذلك لما كان من شأن الملك إذا أراد محاسبة عماله جلس إليهم على سرير ووقف الأعوان حوله احضر الله يوم القيامة عرشاً وحضرت الملائكة وحفت به لا لأنه يقعد عليه أو يحتاج إليه بل لمثل ما قلناه في البيت)[3] . والملاحظ عليه : إن الرازي في هذا المثال يطبق عملياً الفرضية التي سبق أن ذكرها والتي أكد فيها على مراعاة المولى في خطابه لمستويات التلقي وتفاوتها .

إن هذا المثال يلقي الضوء على التفاوت الذهني بين القراء بعدهم عنصراً مهماً في عملية الاتصال وبمراعاة مستوى التلقي استطاع الرازي أن يجتصوراً ملائماً يرفع به التشابه الوارد في الآية وبهذايكون قد طبق عملياً ما كان قد فرضه سابقاً في حساب قيمة التلقي في عملية الكشف عن دلالة الآيات المتشابهة .

وفي مثال آخر هو قوله تعالى (ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة ولكن يؤخرهم إلى اجل مسمى فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) (النحل ٦١) نجد الطاعنين بعصمة الأنبياء ينطلقون من قراءة جزئية للنص لا يخلو من طابع تأويلي في تأسيس حججهم في ذلك فيقولون إن في إضافة الظلم إلى كل الناس في قوله تعالى (ولو يؤخذ الناس بظلمهم) يقتضي كون كل إنسان أتيا بالذنب والمعصية والأنبياء عليهم السلام من الناس فوجب كونهم آتين بالذنب والمعصية كما أن قوله تعالى (ما ترك على ظهرها من دابة) يقتضي أن كل من كان على ظهر الأرض آت بالظلم حتى يلزم من إفناء كل من كان ظالماً إفناء كل

[1] – التفسير الكبير ٣٠ / ١٠٩ .
[2] – نفسه ٣٠ / ١٠٩ .
[3] – نفسه ٣٠ / ١٠٩ .

الناس[1] وفي معرض إجابة الرازي عن هذا الإشكال نجده يعتمد قوله تعالى (ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات) (فاطر ٣٢)مرشداً في تحديد المسار الدلالي للآية السابقة وإخراج الأنبياء بطريقة تخصيص العموم منها

فالآية الشريفة تدل على انه ليس كل الناس ظالمين فمن الناس من هو ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق ولو كان المقتصد والسابق ظالماً لفسد التقسيم وعليه فأن المقتصد والسابقليسوا ظالمين وبهذا يثبت انه لا يجوز أن يقال كل الخلق ظالمون وبناءً على هذا الاستدلال يكون معني الناس في قوله (ولو يؤاخذ الله الناس) أما كل العصاة المستحقين للعذاب أو الذين تقدم ذكرهم من المشركين في آية سابقة ومن الذين اثبتوا لله البنان .[2]

والملاحظ إن الرازي في هذا المثال يعمد إلى تطبيق قاعدة رد المتشابهات إلى المحكمات كي يتضح المراد وترتفع بذلك الشبهة ويلاحظ مدار الشبهة في هذا المثال هو التشابه المصداقي لا المفهومي إذ أن (الناس) مفهوم له عدة مصاديق قد يقع اللبس في تحديد أيهما المراد دون الآخر والأمر كذلك في هذا المثال ومن أمثلته ما جاء في قوله تعالى (وجاء ربك والملك صفاً صفا) (الفجر ٢٢) إن نسبة المجيء إلى الله من موارد التشابه عند الكثير من المفسرين ذلك لأن اللحاظ البدوي لهذا الفعل يجعله مقروناً بحركة والحركة بثابت النص والعقل ممتنعة على الله (لأن كل ما كان كذلك كان جسماً والجسم يستحيل أن يكون أزليا) كما يقول الرازي [3] لذا نجد مفسرنا يبحث عن تأويل مناسب كي يخرج من هذه الشبهة ، فيفترض لذلك احتمالات عدة مبنية جميعها على تقدير مضاف محذوف وهي :-

أ- وجاء أمر ربك بالمحاسبة والمجازاة .

ب- جاء قهر ربك كما يقال جاءتنا بنو أمية إلى قهرهم .

ج-جاء جلائل آيات ربك فجعل مجيئها مجيئاً له تفخيماً لشأن تلك الآيات .

د- جاء ظهور ربك وذلك لأن معرفة الله تصير في ذلك اليوم ضرورية فصار ذلك ظهوره وتجليه للخلق [4].

---

[1] - نفسه ٢٠ / ٥٧ .

[2] - التفسير الكبير ٢٠ / ٥٨ .

[3] - نفسه ٣١ / ١٧٣ .

[4] - نفسه ٣١ / ١٧٣ .

والملاحظ أن محاولة الرازي في تنزيه الله من فعل المجيء كانت نتيجة وقوعه تحت تأثير شبهة مفهومية هي أن الفعل (جاء) فعل ينطوي في اصله اللغوي على معنى الحركة إلا أن التعمق في البحث ينفي كون الحركة جزءا من مفهوم المجيء وذلك إن المجيء في جذره اللغوي يدل على مطلق الحضور غير إن هذا الحضور قد يلازمه في بعض المصاديق الحركة كما هو الحال في إسناده

إلى الأجسام إذ إن من خصوصيات الأجسام الحركة وبهذا فأن الحركة متأتية لا من اصل الفعل وإنما من إسناده إلى موجود متحرك ولو اسند إلى موجود غير متحرك فلا أثر للحركة في مدلوله ولما كان أغلب الموجودات التي يستند إليها الفعل متحركة صار كالمركوز في الذهن إذ الحركة جزء منه وبعبارة أخرى إن هذا الفعل كغيره موضوع بأزاء مفهوم كلي ومعنى جامع بين موارد مختلفة ومقامات متفاوته من العوالم الروحانية والمفاهيم المعنوية والموضوعات الخارجية ولابد لنا من تشخيص المعنى المراد في خصوص كل مورد وبهذا فأن جاء ربك غير جاءهم الخوف[1] . ويؤيد ذلك ما جاء في المصباح (جاء زيد (يجيء)مجيئاً) حضر ويستعمل معدياً أيضا بنفسه وبالباء فيقال (جئت شيئاً حسناً إذ فعلته وجئت زيداً إذا أتيت إليه وجئت به إذا أحضرته معك وقد يقال (جئت) إليه على معنى ذهبت إليه وجاء الغيث نزل وجاء أمر السلطان بلغ)[2] .

كما إن إسناد هذا الفعل إلى (الأمر والقهر والجلال والظهور) في تأويلات الرازي يؤكد هذه الحقيقة إذ كلها كما هو معلوم موجودات غير قابلة للحركة ومع هذا فأننا نجد الرازي يسند فعل المجيء إليها دون حرج يعده الوجه المناسب للإسناد .

ويلاحظ عليه ما يلي :-

١-إن اعتماد الرازي القسمة العقلية مسلكاً منطقياً للوصول إلى طبيعة دلالة اللفظ على المعنى ومن ثم تحديد مفهوم المحكم والمتشابه في ضوء ذلك لم يمنع من متسرب الشك في اصل هذا الاحتمال وذلك لأن قصر معنى المحكم والمتشابه في حدود طبيعة دلالة اللفظ على المعنى لم يكن مبرراً من الرازي إذ من المحتمل أن يراد بها غير ذلك كطبيعة دلالة المعنى على مصداقه أو على الأقل احتمالية الجمع بينهما وإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال .

[1] – أنظر متشابه القرآن ومختلفه ١ / ٨٣ وأنظر أسماء الله وصفاته في القرآن الكريم ٢٨ – ٢٩ .

[2] – المصباح المنير ١ / ١١٦ .

٢- إن الرازي لم يستفدمن القرائن اللفظية التي تحف بالآية بشكل فعال في تعزيز اختياره قرينة التقابل وإنما اكتفى بالجذر اللغوي والتأويل القرآني .

٣- بالرغم من إن الموقف النظري للرازي يتمحور حول البعد المفهومي كمجال تطبيقي للأحكام والمتشابه في القرآن الكريم إلا أننا نجده من الناحية التطبيقية يسير في خط قد يختلف مع هذا الطرح النظري إذ يوسع دائرة الأحكام والتشابه لتشمل دائرة البعد المصداقي أيضا .

المبحث الثالث تقاطع الناسخ والمنسوخ :-

يعد موضوع النسخ في القرآن الكريم من أخصب المواضيع التي يمكن أن تبحث في حقل الدراسات النصية ولاسيما في مجال (بحث الانسجام)إذ أن التعارض المقر شرعاً وواقعاً قد يشكل عقبة أمام ما اقر سلفاً من أن القرآن وحدة واحدة يؤيد بعضها بعضاً ويصدق بعضه بعضاً وذلك لأن هذا التعارض يعد خروجاً في ظاهره على هذه القاعدة الكلية وعليه لابد لدارسي القرآن من اقتحام العقبة لبيان حقيقة الأمر والكشف عن سرها . وقد كان لمفسرنا الرازي على ما سيتضح قدم راسخة في هذا المجال لذا كان لزاماً علينا تناول هذا الموضوع بالبحث مادمنا في مقام الكشف عن الانسجام القرآني كما يراه الرازي ولكن وقبل الدخول فيما أفاده الرازي من بحث ارتأينا أن نقف عند جملة من الأمور التي تعد المرتكز المعرفي الذي في ضوئه نستطيع الكشف عن الدور الذي أداه الرازي في معالجة هذا الموضوع .

النسخ لغة :-

للنسخ في اللغة معان عدة مجملها (الإبطال والإزالة والتبدل والتحويل)[1] . والملاحظ أن هذا المفهوم باختلاف استعماله يرتكز على معنى عمومي تشترك فيه جميعها هو انه من المفاهيم الإضافية التي لا تفهم إلا من خلال لحاظ النسبة بين موضوعين تربطهما علاقة ما إما على نحو التناظر أو على نحو التنافر .

[1] - أنظر العين (مادة نسخ) ٣ / ١٧٨ – اللسان ٣ / ٦٢١ مادة نسخ – المصباح المنير (مادة نسخ) ٢ / ١٠٣ مجمع البحرين (مادة نسخ) ٢ / ٣٠٢ – ٣٠٣ – معجم ألفاظ القرآن (مادة نسخ) ٢ / ٧٠٧ .

وهذا يعني أن في استخدام المفهوم نحوين من النسبة الأول تناظرية والثاني تنافرية أي إن العلاقة بين الموضوعين إما أن تكون على نحو أيجاد المماثل أو على نحو أيجاد المناقض أو المضاد .

وفي مقام تأصيل أحد هذين المنحيين قد نُصدم بعقبة عدم وجود مصدر يشير إلى مراحل التطور الدلالي التي ترافق اللفظ في وسطه اللغوي الذي نما فيه إلا إننا قد نجد إشارة في بعض كتب اللغة ربما يستثمر في تحديد الأصل المعنوي الذي بنيت عليه المعاني الأخرى وبشكل عام فان الاحتمالات الممكنة في هذا الإطار لا تتجاوز الثلاثة أقوال :-

الأول :يؤكد هذا القول على تأصيل المعنيين معاً على نحو الاشتراك [١] ولعلنا نلتمس ذلك في كلام النحاس إذ يقول : (اشتقاق النسخ من شيئين أحدهما انه قال نسخت الشمس الظل إذا أزالته وحلت محله ونظير هذا قوله تعالى (فينسخ الله ما يلقي الشيطان) (الحج ٥٢) . والآخر من نسخت الكتاب إذا نقلته من نسخة وعلى هذا الناسخ والمنسوخ ...)[٢] .

وممن قال بذلك البيضاوي والغزالي[٣] .

والملاحظ عليه انه عد (الناسخ والمنسوخ) من قبيل النسخ الكتابي إلا أن هذا فيه نظر وذلك لأن النسخ الكتابي قائم على أساس إيجاد المماثل لا على أساس زوال المقابل ولعل النحاّس قال بذلك استناداً إلى بقاء النص المنسوخ مثبتاً في النص على الرغم من نسخه ، الثاني : يتجه هذا القول نحو جعل النسخ الكتابي هو الأصل[٤] ومنه أخذت المعاني الأخرى ولعلنا نلمس ذلك في كلام الزمخشري إذ يقول (نسخت كتابي من كتاب فلان وانتسخته استنسخته بمعنى ويكون الاستنساخ بمعنى الاستكتاب ونسخت الآية بالأخرى .... ومن المجاز نسخت الشمس الظل والشيب الشباب ..... وتناسخت القرون وهذا مذهب التناسخية وتناسخت الورثة)[٥] .

وظاهر كلام الزمخشري أن هذا اللفظ موضوع في الأصل لمعنى الاستكتاب أما المعاني الأخرى فهي توسع وتطور حصل فيه الاستخدام المجازي كما يقول ومن الواضح أن معنى الاستكتاب يرتكز على أساس المماثل لا المزايل كما تقدم ذلك فيما تقدم المعاني الأخرى على أساس المزايلة والتنافر وحلول الشيء مكان الآخر .

ومن هذا قد يعترض على الزمخشري في انه من أين ادخل على الاستعمالات المجازية معنى المزايلة إذا كان الأصل فاقداً له ؟

الثالث : يعد أصحاب هذا القول إن التزايل هو المعنى الأصلي[٦]في هذا اللفظ ومنه اشتقت المعاني الأخرى والتي منها الاستكتاب وأوضح بيان في ذلك ما أفاده الراغب في مفرداته إذ يقول: (النسخ إزالة شيء بشيء يتعقبه كنسخ الشمس الظل والظل الشمس والشيب الشباب

---

[١] – الإبهاج في شرح المنهاج ٢ / ٢٢٦ .

[٢] – الناسخ والمنسوخ / للنحاس / ٥٧ .

[٣] – الإبهاج في شرح المنهاج ٢ / ٢٢٦ .

[٤] – نفسه ٢ / ٢٢٦ .

[٥] – أساس البلاغة / ٤٥٤ .

[٦] – الإبهاج في شرح المنهاج ٢ / ٢٢٦ .

فتارة يفهم منه الإزالة وتارة يفهم منه الإثبات وتارة يفهم منه الأمران ....) [1]. إلى أن قال (ونسخ الكتاب نقل صورته المجردة إلى كتاب آخر وذلك لا يقتضي إزالة الصورة الأولى بل يقتضي إثبات مثلها في مادة أخرى .)[2] . وفي المصباح (كل شيء خلف شيئاً فقد انتسخه)[3] ، وخلاصة القول أن النسخ يقوم على أساس (قيام شيء مقام آخر) أي انه عملية مركبة من جزئين أحدهما زوال شيء والثاني ثبوت شيء مقامه .

وعليه فمن الممكن أن نستخدم اللفظ في أحد جزأيه توسعاً فيدل على الزوال فقط أو على الثبوت فقط ويدل عليهما معاً وهذا ما أشار إليه الراغب سابقاً وبهذا فان الاكتتاب هو توسع من الأصل[4] .

وقد اختار الرازي القول الثالث فعد النسخ في اصل اللغة هو الإبطال وبعد نقاش خاضه مع القفال الذي اختار للنسخ معنى النقل والتحويل مستدلاً لذلك بأن إسناد النسخ إلى الشمس أو الريح إسناد مجازي لأن الفاعل الحقيقي هو الله وعليه فانه يمتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله ومن المفروض أن الأصل في الكلام الحقيقة فوجب أن يكون اللفظ حقيقة في النقل وبه يتأصل معنى النسخ .

ورد الرازي عليه بعدة وجوه منها :-

١) انه لا يمنع كون الله هو الناسخ الحقيقي لذلك من كونها (أي الريح أو الشمس) ناسخين أيضا لكونهما مختصين بذلك التأثير .

٢) مع فرض خطأ أهل اللغة في إسناد النسخ إلى الريح أو الشمس إلا انه نتمسك في أن إطلاق النسخ على (الإزالة) بشكل مطلق هو المقصود .

وبهذا نخلص إلى ان القول الذي يذهب إلى ان النسخ في اصل الوضع يعني قيام شيء مقام آخر على نحو المزايلة هو المتعين عند مفسرنا والذي يراه الباحث أن هذا القول هو الأكثر قبولا من بين الآراء الأخرى لما تقدم من تعليل .

---

[1] – المفردات ٤٩٠ .

[2] – نفسه ٤٩٠ .

[3] – المصباح المنير ٢ / ٦٠٣ .

[4] – ينظر روح المعاني ٢ / ٤٧٧ .

النسخ اصطلاحاً :-

لابد من التنبيه على أن النسخ من المفاهيم القرآنية أي إن إطلاقه يرجع إلى الاستعمال القرآني غير أنه قد تعددت أقوال العلماء في تحديد معناه نتيجة اختلاف اجتهاداتهم في فهم النصوص إلا أن من الممكن حصرها في اتجاهين عامين هما :-

الأول : ينطلق هذا الاتجاه من رؤية وظيفية للنسخ دون تطرق إلى العلل والأسباب التي من اجلها كان أمر النسخ على ما هو عليه ونلمس ذلك في عبارات مثل قولهم :

(لهو زوال مثل الحكم الثابت بدلالة شرعية بدليل آخر شرعي على وجه لولاه لثبت ولم يزل مع تراخيه عنه)[1] .

وقولهم : (هو النص الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتاً)[2] .

وعلى هذا سار الكثير من العلماء في تحديداتهم للنسخ والملاحظ إن مثل هذه التحديدات تعالج القضية من خلال المستوى الظاهري لها دون الرجوع إلى البنية العميقة للنص وبهذا فان مجال الفائدة لمثل هذه التعاريف قد يكون ضيقاً إذ ينحصر في مجال العمل التكليفي عند المتشرعة أو العمل التفسيري عند المفسرين دون التطرق إلى معالجة مسائل جوهرية فيها رفع الاعتراضات التي يمكن أن تثار على النص لأنه نص متناقض لذا يحتاج المفسرون أو المحللون إلى أسلوب آخر لمعالجتها .

والآخر: فقد حاول أيجاد التبرير المنطقي لوقوع النسخ في القرآن من خلال استحضار نية المؤلف في انتهاء أمر النص المنسوخ تعليلاً لرفعه كما هو في قول البيضاوي : (هو بيان انتهاء حكم شرعي متراخ)[3] ، وفي مثل قولهم : (أن النسخ بيان انتهاء مدة العبادة)[4] ..... وقولهم : (تبين انتهاء مدة الحكم وكأنه تخصيص بزمان وهو بظاهره كان شاملاً لكل زمان)[5] .

---

[1] – شرح الأصول الخمسة ٣٩٤ .

[2] – شرح المصطلحات الكلامية ٣٦٥ .

[3] – الإبهاج في شرح المنهاج ٢ / ٢٦ .

[4] – شرح المصطلحات الكلامية ٣٦٥ .

[5] – نفسه ٣٦٥ .

وبعبارة أخرى هو الخطاب الدال الكاشف عن مدة العبادة وبتعريف جامع قال الخوئي : (هو رفع أمر ثابت في الشريعة المقدسة بارتفاع أمده وزمانه)[1] . فقد جمع التعريف بين المستوى

الظاهري والباطني لقضية النسخ فهو يحمل الجواب المنطقي على أشكال قد يرد مفاده أن القرآن يحمل نصوصاً متعارضة فالتخصيص بالزمان جزءاً من التعريف هو الأسلوب الأمثل في رفع هذا الإشكال لأنه وبناءً عليه لا تعارض بين النصوص .

اختيار الرازي :-

وبالرغم من أن الرازي ذو باع طويل في حقل الدراسات التي تناولت انسجام النص القرآني ووحدته إلا انه في مقام تحديد معنى النسخ اصطلاحاً مال إلى الاتجاه الأول في ذلك فقال : (اعلم أن النسخ في اصطلاح العلماء عبارة عن طريق شرعي يدل على أن الحكم الذي كان ثابتاً بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً)[2] .

وبهذا يكون الرازي قد ابتعد في تعريفه عن مسألة بالغة الأهمية في مجال توجيه النسخ لرفع التعارض الواقع فيه عدّ الزمان جزءاً مهماً من أجزائه . ولكن هذا لا يعني أن الرازي قد اغفل التخصيص بالزمان مطلقاً في مجال بحثه بل على العكس كما سيتضح لاحقاً وكل ما في الأمر انه لم يجعله جزءاً في تعريفه .

لقد كتب الكثير عن النسخ إلا أننا يمكن أن نرصد أهم الاتجاهات المركزية في ذلك:-

الاتجاه الأول : لقد أسرف أصحاب هذا الاتجاه بالقول بوجود النسخ في القرآن الكريم فادخلوا فيه الاستثناء والتخصص والتقييد[3] حتى قال الدكتور صبحي الصالح (ولئن جعل منكرو النسخ ، المنسوخ مخصوصاً فقد عكس أصحاب النسخ الآية فجعلوا المخصوص منسوخاً فكم

من آية خصصت باستثناء أو غاية أو بآية أخرى فطبعوها بطابع النسخ غير مبالين باتصال السياق وتناسقه)[4] ومن مبالغاتهم انهم قطعوا أوصال الآية الواحدة إن أولها منسوخ وآخرها ناسخ كقوله تعالى (ياءيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) (المائدة ١٠٥) فزعموا ان آخر الآية يدعو إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو بذلك ناسخ

[1] – البيان ٢٩٤ .

[2] – التفسير الكبير ٣ / ٢٢٧ .

[3] – أنظر الناسخ والمنسوخ / هبة الله ٥١ .

[4] – مباحث في علوم القرآن ٢٦٧ .

لأولها الذي صرح الله فيه بقوله (عليكم أنفسكم)[1] ، ويمثل هذا الاتجاه بصفة خاصة مؤلفو كتب الناسخ والمنسوخ[2] كابن سلام[3] .

والملاحظ على هذا الاتجاه انه قد افرط في مذهبه وجعل الكثير من آيات الكتاب منسوخة أو ناسخة لمجرد ظهور التعارض مع غيرها منسوخة أو ناسخة ولم يكلف نفسه في البحث عن وجه يمكن به الجمع بينهما* .

قال الخوئي : (ولكن كثيراً من المفسرين وغيرهم لم يتأملوا حق التأمل في معاني الآيات الكريمة فتوهموا وقوع التنافي بين كثير من الآيات والتزموا لأجله بأن الآية المتأخرة ناسخة لحكم الآية المتقدمة)[4] .

الاتجاه الثاني : وهو بخلاف الاتجاه السابق فقد أنكر قوم وقوع النسخ في القرآن الكريم هرباً من القول بالبداء غير الجائز على الله .اعتقاداً منهم أن النسخ يؤدي إليه[5] .

كما ان القول بالنسخ لا ينسجم مع قوله تعالى (لا يأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه)* .

لأنه لو نسخ لأتاه الباطل وفقاً لقول أبي مسلم الاصفهاني [6] الذي يعد الأشهر من بين من تولى القول بعدم وقوع النسخ في القرآن [7] وحمل آيات النسخ على التخصيص . [8]

والملاحظ أن هذا القول يكشف عن الطابع الالتزامي في معالجة مثل هذه القضايا إذ اللجوء إلى رفض النسخ وحمل ذلك كحل مرض لما ثبت من تعارض حقيقي بين النصوص إنما هو عجز عن أيجاد تصور مناسب يكون بمقدوره رفع الإشكال المحتمل مع الحفاظ على قدسية النص .

---

[1] – نفسه ٢٦٤ .

[2] – أنظر دينامية النص ١٩٠ .

[3] – الناسخ والمنسوخ .

□ إن من المفروض أن يكون النسخ آخر مراحل المعالجة النصية لأنه متى ما أمكن وجود وجه من وجوه التوفيق فإن القول به أولى من القول بالنسخ . أنظر أصول الفقه ١٧٥ .

١ – البيان ٣٠٧ .

[5] – الإبهاج في شرح المنهاج ٢ / ٢٢٨ .

□ لقد وجهت الآية توجيهات كثيرة غير ما ذكره أبو مسلم منها أن النسخ ليس باطلاً بل هو حق والباطل يضاد الحق . أنظر الإبهاج ٢ / ٢٣٤ .

[6] – الإبهاج ٢ / ٢٣٣ مباحث في علوم القرآن ٢٦٢ .

[7] – التفسير الكبير ٣ / ٢٢٩ . وأنظر دينامية النص ١٩٠ .

[8] – مباحث في علوم القرآن ٢٦٢ .

الاتجاه الثالث : وبين ذاك الإفراط وهذا التفريط كان هناك اتجاه ثالث اقر بوجود النسخ حقيقة قرآنية لا حياد عنها ولكن دون الإغراق في عد كل ما يحتمل النسخ انه منه بل قال بندرة وقوع النسخ في القرآن الكريم [1] .

ولعل أصحاب هذا القول هم أصحاب الطريقة المثلى وذلك لأن هذا الاتجاه لم ينكر أو يؤول ما اقرهالقرآن نفسه من وقوع النسخ والذي يعد شكلاً مهماً من أشكال انسجام النص مع متطلبات الواقع والتي تمثل الجانب الربوبي في الحقيقة الإلهية مع عدم تجاوزه الحد بحيث يفقد الكثير من آيات القرآن موضوعه في الحياة مع فرض نسخه ولقد كان مفسرنا الرازي من أهم الذين تبنوا هذا الاتجاه فقد اقر بوقوع النسخ في القرآن الكريم مع التحفظ في الاستدلال ببعض الآيات .

ففي معرض رده على اعتماد التبدل الحاصل في شرعية الإسلام لما جاءت به شريعة موسى (ع) دليلاً للنسخ كان جواب الرازي في ذلك أنه لا يعد من النسخ إذ ثبت في علم الأصول أن مجرد الأمر لا يفيد التكرار وإنما يفيد المرة وورود أمر آخر بعد ذلك مخالفاً له لا يعد نسخاً [2] .

ثم أردف ذلك قائلاً (واعلم أنا بعد أن قررنا هذه الجملة في كتاب المحصول في أصول الفقه تمسكنا في وقوع النسخ بقوله تعالى (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها))[3] البقرة ١٠٦) ثم يضيف (والاستدلال به أيضا ضعيف لأن (ما) هنا تفيد الشرط والجزاء وكما أن قولك من جاءك فأكرمه لا يدل على حصول المجيء بل على انه ان جاء وجب الإكرام فهكذا الآية لا تدل على حصول النسخ وانه متى حصل وجب أن يأتي بما هو خير منه)[4] .

لذا بحث الرازي عن دليل أقوى فعمد إلى قوله تعالى (وإذا بدلنا آية مكان آية) (النحل ١٠١) وقوله (يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) (الرعد ٣٩) كدليل على وقوع النسخ [5] .

---

[1] – دينامية النص ١٩٠ .

[2] – التفسير الكبير ٣ / ٢٢٨ – ٢٢٩ .

[3] – نفسه ٣ / ٢٢٩ .

[4] – نفسه ٣ / ٢٢٩ .

[5] – ينظر المصدر نفسه ٣ / ٢٢٩ .

ومع ذلك فقد تحفظ الرازي من قبول الكثير من الآيات التي عدها غيره منسوخة كما هو الحال في مثل قوله تعالى (ومما رزقناهم ينفقون) (البقرة ٣) . فقد عدها بعضهم من الآيات المنسوخة بآية الزكاة [١] فيما لا نجد ذلك عند الرازي بل حملها على مطلق الإنفاق الشامل للصدقة الواجبة والمندوبة [٢] .

وبهذا يكون الرازي قد سلك لنفسه مسلكاً وسطياً في التعامل مع هذه الظاهرة القرآنية .

أنواع النسخ :-

لقد ذكر جمهور العلماء إن للنسخ ثلاث صور هي :-

١- ما نسخ حكمه وتلاوته .

٢- ما نسخت تلاوته دون حكمه .

٣- ما نسخ حكمه دون تلاوته [٣] .

ومحل البحث منها هو القسم الثالث أي ما نسخ الحكم دون التلاوة إذ بغياب التلاوة في القسمين الأولين لم يعد ما يشير إلى ذلك التعارض الداخلي في النص وبهذا فأن وجودهما وعدمه سيان بالنسبة إلى ظاهرة الانسجام النصي ، فلا وحدات نصية متعارضة داخل القرآن الكريم. فيما يمثل (عدم نسخ التلاوة)في القسم الثالث منطلقاً لوجود وحدات نصية متباينة إلى حد التعارض بحيث يستحيل التوفيق بينهما مما قد يؤول إلى تناقض النص مع نفسه وبعبارة أخرى يعد القسم الثالث المنطلق المهم لإشكالية التعارض النصي الداخلي في القرآن وذلك لثبوت التلاوة في الآيات المنسوخة فيه . فالنص سوف يحتفظ بكلا القسمين المتعارضين مما يستدعي وجود طريقة علاجية يمكن في ضوئها قبول ذلك التعارض .

محل النزاع :-

ذكرنا آنفا أن المنسوخ حكماً دون التلاوة هو مدار البحث عند دارسي الانسجام الدلالي للنص القرآني وذلك لأن ثبوت النص المنسوخ في المصحف مع النص الناسخ قد يمثل عقبة في تصور انسجام النصوص ومن المفيد أن نذكر إن هذا التعارض ليس بتعارض ظاهري يمكن للباحث أن يطرح له تكيفاً دلالياً يمكن أن يكون كفيلاً برفعه بل هو حقيقة واقعية مقرة شرعاً بل لا يمكن أن نسمي أي تعارض بين نصين نسخاً ما لم يصل إلى حد القطيعة التامة بينهما بحيث

[١] - تفسير الطبري ج١ / ١٠٤ ، مجمع البيان ١ / ٣٩ والناسخ والمنسوخ ٧٦ .

[٢] - التفسير الكبير ٢ / ٢٩ .

[٣] -ينظر البرهان ٢ / ٤١ – ٤٦ / أنظر الناسخ والمنسوخ / ٦٥ .

يستحيل معها الجمع حتى عده ابن القيم من شروط النسخ فقال (باب شروط النسخ : الشرط أن يكون الحكم في الناسخ والمنسوخ متناقضا بحيث لا يمكن العمل بهما جميعاً فأن كان ممكناً لم يكن أحدهما ناسخاً للآخر ...)[1] ، وقال الشيخ محمد أبو زهرة (إذا تعارض نصان من النصوص القرآنية في ظواهرهما فأنه لا بد من التوفيق بينهما بأي وجه من اوجه التوفيق)[2] إلى أن قال (فإذا لم يكن التوفيق بينهما بوجه من الوجوه وعرف تاريخ كل منهما فان المتأخر نسخ المتقدم وهذا موضع النسخ) [3]، وبهذا نخلص إلى أن الأعم الأغلب من علماء المسلمين اقّروا بوجود النسخ بعده ظاهرة تعارض نصي لا يمكن نكرانها بعد أن اقرها القرآن وشهد لها الواقع النصي مما فتح الباب أمام المشككين لطرح شبها تهم على النص قديماً وحديثاً إذ إن هذا التعارض قد يحمل بين طياته الطابع غير الموحد في النص مما يدل على إن النص غير معصوم ومن ثم غير معجز وبه يمكن القول انه بشري النشأة لا سماوي النزول كما يدعي المسلمون .

فقد ذكر الرازي في سبب نزول قوله تعالى (وإذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينّزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون) (النحل ١٠١) قال ابن عباس (رضي الله عنه) : (كان إذا نزلت آية فيها شدة ثم نزلت آية ألين منها يقول كفار قريش : والله ما محمد إلا يسخر بأصحابه اليوم يأمر بأمر وغداً ينهى عنه وانه لا يقول هذه الأشياء إلا من عند نفسه فأنزل الله تعالى قوله (وإذا بدلنا آية مكان آية))[4] .

وقد ذكر الآلوسي أن سبب النزول قوله (ما ننسخ من آية أو ننسها) (البقرة ١٠٦) فقال (نزلت لما قال المشركون أو اليهود إلا ترون إلى محمد (ص) يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه ويقول اليوم قولاً ويرجع عنه غداً ما هذا القرآن إلا كلام محمد (عليه الصلاة والسلام)يقوله من تلقاء نفسه وهو كلام يناقض بعضه بعضاً)[5] . ولعلهما سببان منفصلان .

وأياً يكن الأمر فانه يكشف لنا أن النسخ كان مدخلاً مهماً للمشركين أو اليهود للطعن بالقرآن بعده كلاماً متناقضاً غير منسجم ،ونجد الأمر نفسه يتكرر عند المستشرقين إذ أكدوا على (وجود النسخ في القرآن لتبنى على ذلك دعوى التناقض التي يتسم بها القرآن)[6] ، وبعد وضوح هذه

---

[1] – نواسخ القرآن / ٢٣ .

[2] – أصول الفقه ١٧٢ .

[3] – المصدر نفسه ١٧٢ .

[4] – التفسير الكبير ٢٠ / ٩٣ .

[5] – روح المعاني ٢ / ٤٧٧ .

[6] – دينامية النص ١٩٠ .

الإشكاليةكان لزاماً علينا ونحن نبحث عن الانسجام في النص أن نبحث عن الصورة التعقلية المقبولة التي من شأنها أنتحفظ لنا وجود النسخ ظاهرة قرآنية مقرة شرعاً بما تحمله من صفة التعارض النصي وفي الوقت نفسه تضمن لنا حفاظ النص على انسجامه والذي يعد من أهم مظاهر الإعجاز وموقف مفسرنا من ذلك .

أسلوب المعالجة

ولعل الطريقة المثلى في علاج هذا الإشكال تتم باستحضار نية المؤلف بوصفها جزءا مهم في عملية فهم النص وتحديد دلالته إذ النظر إلى ظاهر النصوص القرآنية دون اعتبار قصد المولى تعالى قد يوقع بالوهم المذكور لأن النصوص المتناسخة كما سبق ذكر ذلك نصوص متعارضة تعارضاً دلالياً حقيقياً ولكن مع اعتبار إرادة المولى وقصده منها يرتفع ذلك الإشكال وذلك أن المولى تعالى أراد بالنصوص المنسوخة مدة معينة أخفاها عن الخلق لحكمة اقتضتها المصلحة ثم بعد أن انتهت فترة الحكم جاء بآية أخرى حلت محل الآية الأولى لانتهاء مدة الأولى* عن العمل . وقد أدرك علماء المسلمين هذه الحقيقة بشكل تام فهذا السيد الجرجاني يقول في تعريفه للنسخ : (هو بيان انتهاء الحكم الشرعي في حق صاحب الشرع وكان انتهاؤه عند الله معلوماً إلا إن في علمنا كان استمراره ودوامه .وبالناسخ علمنا انتهاءه وكان في حقنا تبديلاً وتغييراً)[1] ، وقال القاضي عبد النبي : (فالنسخ تبديل بالنظر إلى علمنا وبيان لمدة الحكم بالنظر إلى علم الله تعالى)[2] .

وعليه فان النسخ تخصيص بالزمان [3] غير إن هذا الزمان لم يذكر صراحة في النص [4] وليس كما هو آيات الصيام (وأتموا الصيام إلى الليل) وآيات تحريم القتال كما هو في (فإذا أنسلخ الأشهر الحرم) (التوبة ٩) . وإنما يرجع في الكشف عنه إلى نية المؤلف وقصده وبعبارة اكثر دقة (هو بمعنى أن يكون الحكم المجهول مقيداً بزمان خاص معلوم عند الله مجهول عند الناس ويكون ارتفاعه بعد انتهاء ذلك الزمان لانتهاء أمده الذي قيد به وحلول غايته الواقعية التي أنيط بها)[5].

ويمكن القول انه باستحضار نية المؤلف والمتمثلة بتخصيص النص المنسوخ زماناً لم يعد هذا التعارض الموجود في النص تناقضاً وذلك لأن المناطقة اشترطوا لتحقق التناقض أموراً ثمانية يعد الزمان واحداً منها [6] .

□ من المفيد أن المجال الذي يدور فيه النسخ هو الأحكام التشريعية من أوامر ونواه .

١- التعريفات ١٩٤ .

[2] - دستور العلماء ٣ / ٣٥٦ .

[3] -ينظر الأحكام / ابن حزم ٤ / ٦٧ وينظر أصول الفقه ١٧٣ وينظر المناهج التفسيرية ٢٣٩ .

[4] - الوجيز في علوم القرآن ٥٩ .

[5] - البيان ٢٩٦ .

[6] - ينظر الإشارات والتنبيهات ١ / ١٧٩ ، وينظر المنطق للمظفر ٢ / ٤٤ وينظر التمهيد ٢ / ٢٩٩ .

وبالرجوع إلى الرازي بعده المجال التطبيقي لعملنا البحثي فأننا نجده بالرغم من عدم إشارته لعنصر الزمان في تعريفه للنسخ جزءاً مهماً يمكن به المحافظة على وحدة النص وانسجامه إلا انه

في مقام التطبيق كان مستحضراً لهذه الحقيقة ويظهر ذلك جلياً في المثال الذي ضربه في تفسيره لقوله تعالى (بل أكثرهم لا يعلمون) (النحل ١٠١) .

إذ يقول (أي لا يعلمون حقيقة القرآن وفائدة النسخ والتبديل وان ذلك لمصالح العباد كما إن الطبيب يأمر المريض بشربة ثم بعد مدة ينهاه عنها ويأمره بضد تلك الشربة)[١] .

أي إن الطبيب يعلم ابتداء أن فترة الشربة الأولى تنتهي إلى اجل معين معلوم عنده مجهول عند المريض فإذا جاء الأجل أبدلها .

فمجيء الرازي بهذا المثال يكشف عن التصور الذي يحمله مفسرنا لما يؤديه عنصر الزمان من دور فاعل في تغيير النصوص واكثر وضوحاً من ذلك ما نجده في تفسيره لقوله تعالى (ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد أيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره إن الله على كل شيء شهيد) (البقرة ١٠٩) .

فبعد أن ذكر مفسرنا أقوال العلماء بنسخ هذه الآية بآية الجهاد (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) (التوبة ٢٩) .. طرح التساؤل الأتي (كيف يكون منسوخاً وهو معلق بغاية كقوله (ثم أتموا الصيام إلى الليل) (البقرة ١٨٧)وان لم يكن ورود الليل ناسخاً فكذا هاهنا)[٢].

أي أن الأجل لما كان مذكوراً أصبحت الآية غير منسوخة بآية الصيام فكيف تعد آية العفو منسوخة مع أن الأجل مذكور أيضا وهو (حتى يأتي الله بأمره) وأجاب الرازي عن ذلك بالقول (إن الغاية التي يعلق بها الأمر إذا كانت لا تعلم إلا شرعاً لم يخرج ذلك الوارد شرعاً أن يكون ناسخاً)[٣] أي أ ن قوله تعالى (حتى يأتي الله بأمره) يرجع في تعينه إلى الشرع لا إلى الخارج أو العرف فهو يبقى في مقام الإبهام خلافاً إلى (الليل) الوارد في آية الصيام إذ يكون معلوماً بالخبرة.

ويتضح مما تقدم أن الرازي اختار المنهج الذي سار عليه جمهور العلماء في معالجة النسخ باستحضار الزمن عنصراً مقدراً يرجع فيه إلى نية المؤلف .

---

[١] – التفسير الكبير ٢٠ / ٩٣ .

[٢] – نفسه ٣ / ٢٢١ .

[٣] – نفسه ٣ / ٢٢١ .

((دراسة تطبيقية لموقف الرازي من النسخ في بعض الآيات))

يمثل البحث السابق موقف مفسرنا من الإطار النظري لفكرة النسخ في القرآن الكريم وعلاقتها بالانسجام نحاول هنا الكشف عن كيفية تعامل مفسرنا في المجال التطبيقي مع هذه الفكرة من خلال استعراض بعض الأمثلة التي من شأنها أن تكشف لنا ذلك .

المثال الأول :- نجد الرازي في تفسيره لقوله تعالى : (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة اشهر وعشراً فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم في ما فعلن في أنفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبير) (البقرة ٢٣٤) .

يقول (اجمع الفقهاء على أن هذه الآية ناسخة لما بعدها من الاعتداد بالحول وان كانت متقدمة في التلاوة غير أبي مسلم الاصفهاني فانه أبى نسخها ..... والتقدم في التلاوة لا يمنع التأخر في النزول إذ ليس ترتيب المصحف على ترتيب النزول وإنما ترتيب التلاوة في المصاحف هو ترتيب جبريل بأمر الله تعالى)[1] .

وفي موضع آخر من السورة نفسها حين وصل إلى قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج فأن خرجن فلا جناح عليكم في ما فعلن في أنفسهن من معروف والله عزيز حكيم) (البقرة ٢٤٠) والتي تعد منسوخة بالآية السابقة .

نجد الرازي بعد أن ذكر أن هذه الآية منسوخة وهذا جمهور المفسرين يستعرض رأيين :-

الأول : لمجاهد ومفاده أن بين الآيتين تخصيصاً إذ يرى أنها أن لم تختر السكن في دار زوجها ولم تأخذ النفقة من ماله كانت عدتها أربعة اشهر وعشر على ما في تلك الآية المتقدمة .

وأما إذا اختارت السكن في دار زوجها والأخذ من ماله وتركته فعدتها إلى الحول [2].

---

[1] - التفسير الكبير ٦ / ١٣٧.

[2] - المصدر نفسه ٦ / ١٦٩ .

وعقب الرازي على ذلك بالقول انه متى ما وقع التعارض بين النسخ وبين التخصيص كان التخصيص أولى وهاهنا أن خصصنا هاتين الآيتين بالحالتين على ما هو قول مجاهد اندفع النسخ فكان المصير إلى قول مجاهد أولى من التزام النسخ من غير دليل[1] .

الرأي الثاني : وهو قول أبي مسلم الاصفهاني وملخصه (أن إضافة الحكم في الوصية لا يكون لله بل إلى الأزواج أي ليس تفسير الآية فعليهم وصية لأزواجهم وإنما التقدير للذين يتوفون منكم وقد أوصوا وصية لأزواجهم)[2] ، واستدل لذلك بوجوه...

أ- لما كان النسخ خلاف الأصل وجب المصير إلى عدمه ما أمكن .

ب- انه مع جواز تقدم المنسوخ على الناسخ إلا انه خلل في الترتيب عدمه افضل ما لم تكن هناك غاية راجحة [3].

ثم ذيّل الرازي ذلك بالقول (وإذا عرفت هذا فنقول هذه الآية من أولها إلى آخرها تكون جملة واحدة شرطية فالشرط هو قوله (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج) (البقرة ٢٤٠) .

فهذا كله شرط والجزاء هو قوله (فأن خرجوا فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن من معروف)(البقرة ٢٤٠))[4].

ثم علق على ذلك بالقول (فهذا تقدير قول أبي مسلم وهو في غاية الصحة)[5] .

المثال الثاني :- وفي مثال نجد الرازي يستبعد القول بالنسخ إذ يطرح التساؤل عن إمكانية قبول قوله تعالى (فاتقوا الله ما استطعتم) كآية ناسخة [6] لقوله تعالى (وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج ...) (الحج ٧٨) . فيجيب الرازي عن ذلك (هذا بعيد لأن التكليف مشروط بالقدرة لقوله تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) ،فكيف يقول الله فجاهدوا في الله على وجه لا تقدرون عليه وكيف وقد كان الجهاد في الأول مضيقاً حتى لا يصح أن يفر الواحد من عشرة ثم خلفه الله بقوله (الآن خفف الله عنكم) أفيجوز مع ذلك أن يوجبه على وجه لا يطاق حتى يقال انه منسوخ)[7] .

---

[1] - المصدر نفسه ٦ / ١٧٠ .

[2] - المصدر نفسه ٦ / ١٧٠ .

[3] - التفسير الكبير ٦ / ١٧٠ .

[4] - المصدر نفسه ٦ / ١٥٠ .

[5] - المصدر نفسه ٦ / ١٥٠ .

[6] - المصدر نفسه ٢٣ / ٧٢ .

[7] - المصدر نفسه ٢٣ / ٧٢ .

المثال الثالث :– نجد الرازي يوقف قبول النسخ على ثبوت الإجماع كما هو في قوله تعالى (الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً فأن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بأذن الله والله مع الصابرين) (الأنفال ٦٦) ،فبعد ذكر الروايات الواردة في سبب نزول هذه الآية قال (والحاصل أن الجمهور ادعوا أن قوله (الآن خفف الله عنكم) ناسخ للآية المتقدمة* وأنكر أبو مسلم الاصفهاني هذا النسخ [١] ثم بين توجيه أبي مسلم لهذه الآية ومفاده أن الآية الأولى كانت تشير إلى توفر شرط معين في المقاتلين هو كونهم قادرين على الصبر في مقاتلة المائتين .

أما الآية الثانية فتشير إلى أن ذلك الشرط غير حاصل في حق هؤلاء والحصيلة أن 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)[٢] .

ثم خلص الرازي إلى القول (وأقول أن ثبت إجماع الأمة على الإطلاق قبل أبي مسلم على حصول هذا النسخ فلا كلام عليه فأن لم يحصل هذا الإجماع القاطع فتؤول قول أبي مسلم صحيح حسن) [٣].

المثال الرابع:– وفي موضع آخر نجده يحتمل وقوع النسخ إذا كان للآية معنى معين أما إذا حملت على معنى آخر فأن النسخ يرتفع كما هو في قوله تعالى (ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد أيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره أن الله على كل شيء قدير) (البقرة ١٠٩) .

فقد ذكر الرازي لقوله تعالى (فاعفوا واصفحوا) قولين :

الأول : أن المراد منها ترك المقاتلة والأعراض عن الجواب لأن ذلك اقرب إلى تسكين الثائرة [٤].

و القول الثاني : في تفسير قوله (فاعفوا واصفحوا) حسن الاستدعاء واستعمل ما يلزم فيه من النصح والإشفاق والتشديد فيه [٥].

□ أي قوله تعالى (يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال وان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا ألفا من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون) (الأنفال ٦٥) .

١– التفسير الكبير ١٥ / ١٥٥ .

٢ – التفسير الكبير١٥ / ١٥٥ .

٣ – المصدر نفسه ١٥ / ١٥٦ .

٤ – المصدر نفسه ٣ / ٢٢١ .

٥ – المصدر نفسه ٣ / ٢٢١ .

وعلى هذا التفسير لا يجوز نسخه وإنما يجوز نسخه على التفسير الأول [1] .

المثال الخامس : وفي موضع آخر نراه يخصص موضع النسخ ان صح وقوعه في بعض مدلولات الآية وغيرها كما هو في قوله تعالى (ولا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون) (النساء ٤٣) .

قال الرازي : (قال بعضهم هذه الآية منسوخة بآية المائدة وأقول الذي يمكن ادعاء النسخ فيه أن يقال نهى عن قربان الصلاة حال السكر ممدود إلى غاية أن يصير بحيث يعلم ما يقول والحكم الممدود إلى غاية يقتضي انتهاء ذلك الحكم عند تلك الغاية فهذا يقتضي جواز قربان الصلاة مع السكر إذا صار بحيث يعلم ما يقول ومعلوم أن الله تعالى لما حرم الخمر بآية المائدة فقد رفع هذا الجواز فثبت أن آية المائدة ناسخة لبعض مدلولات هذه الآية)[2] .

فبالرغم من ان عدم إيمان الرازي بذلك إلا انه أوجد الصورة التعقلية المحتملة لهذا النسخ .

المثال السادس :وقد يرجع الرازي إلى المعنى أساساً يعتمده في تغيير الحكم وتكون الآية الواحدة بلحاظ معنى معين ناسخة وبلحاظ معنى آخر منسوخة وبلحاظ معنى ثالث لا ناسخة ولا منسوخة كما في قوله تعالى (ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله أن الله واسع عليم) (البقرة ١١٥) إذ يقول الرازي (أن فسرنا الآية بأنها تدل على تجويز التوجه إلى أي جهة أريد فالآية منسوخة وان فسرناها بأنها تدل على نسخ القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة فالآية ناسخة ، وان فسرناها بسائر الوجوه فهي لا ناسخة ولا منسوخة)[3] .

---

[1] – المصدر نفسه ٣ / ٢٢١ .

[2] – التفسير الكبير ١٠ / ٨٩ .

[3] – المصدر نفسه ٤ / ٢٠ .

أهم الملاحظات :-

يمكننا تسجيل الملاحظات الآتية على منهج الرازي في التعامل مع قضية النسخ من خلال ما استعرضناه من الأمثلة :-

١-أن الرازي بالرغم من تقريره لإمكانية وقوع النسخ في القرآن الكريم تصوراً نظرياً إلا أننا نجده في المجال التطبيقي شديد الحذر في قبول الكثير من الأمثلة التي عدت شواهد لذلك وقدكان حذره هذا مبرراً إذ أن إمكانية الجمع بين الآيات التي قيل بنسخها أولى من القول بنسخها لما في ذلك من تعارض قد يفتح الباب أمام الطاعنين بالقرآن شريطة أن لا يصل الأمر إلى نكران اصل النسخ بعد ثبوته كما هو عند أبي مسلم .

٢- حاول الرازي في بعض الأحيان الوقوف على الحياد من خلال طرحه أقوال الفريقين مع ذكر حججهم وترك الباب مفتوحاً للقارئ لإختيار مايراه مناسباً .

٣ - نجد الرازي في أحيان كثيرة يستحسن توجيه أبي مسلم الأصفهاني والذي يؤكد فيه إمكانية الجمع بين الآيات التي قيل بنسخها مع عدم رده بشكل نهائي وقطعي على القول المقابل بل يضعفه أو يستبعده .

٤- قد يوقف قبول القول بنسخ آية على شرط معين كإجماع الأمة على ذلك .

٥- أن فكرة الرازي للنسخ تمتاز بطابعها الحركي غير المنغلق على تصور معين إذ وجدناه يحتمل إمكانية وقوع النسخ في بعض مداليل الآية دون تمامها أو يحتمل كون الآية ناسخة ضمن اعتبار ومنسوخة ضمن اعتبار آخر .

وبهذا نخلص إلى القول أن تشدد الرازي في تعامله مع النسخ إنما ينبع من إيمان الرجل العميق بانسجام النص ووحدته وهو الهاجس الذي هيمن على أبي مسلم ومن سار على رأيه [1] .

المبحث الرابع : الآيات التي ظاهرها التعارض

من المواضيع المهمة التي شغلت حيزاً من تفكير الباحثين في الدراسات القرآنية قديماً وحديثاً موضوع (التعارض الموهوم بين بعض الآيات) .

فقد لاحظ هؤلاء ومن خلال استقراء كتاب الله العزيز أن بعض النصوص قد يوحي ظاهرها بالتعارض الدلالي مع نصوص أخري مما يفتح الباب أمام الطاعنين بالقرآن للقول أن القرآن يناقض بعضه بعضاً وهذا يؤول بالنتيجة إلى كونه من وضع البشر فقد روي أن (رجلاً أتى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) فقال يا أمير المؤمنين أني شككت في كتاب الله المنزل فقال (ع) :–وكيف شككت بكتاب الله؟ قال لأني وجدت الكتاب يكذب بعضه بعضاً فكيف لا اشك فيه؟ !

قال الإمام :–أن كتاب الله ليصدق بعضه بعضاً ولكنك لم ترزق عقلاً تنتفع به فهات ما شككت به .....)[2] .

وروى الطبرسي أن بعض الزنادقة جاء إلى الإمام علي (ع) وقال له لولا ما في القرآن من الاختلاف والتناقض لدخلت في دينكم ، فقال له ما هو؟ فجعل يسرد آيات بهذا الشأن ليأخذ جوابه الوافي وشكره أخيرا ودخل في حظيرة الإسلام [3].

---

[1] – دينامية النص ٢١٠ .

[2] – التوحيد ٢٤٨ – ٢٤٩ .

[3] – الإحتجاج ١ / ٣٥٨ – ٣٥٩ .

وفي رواية أخري أن رجلاً جاء إلى ابن عباس فقال رأيت أشياء تختلف علّي من القرآن ، قال ابن عباس ما هو شكك ، قال ليس شك ولكنه اختلاف قال هات ما اختلف عليك)[1] .

وفي العصر الحديث نجد بعض المستشرقين يتولون كبر هذه الفرية ويثيرون دعوى التناقض بتحمس كبير[2] فهذا كولد تسهير يقول : (ومن العسير أن نستخلص من القرآن نفسه مذهباً عقيدياً موحداً متجانساً وخالياً من التناقض)[3] . وقال دي بوير (قبَل الرعيل الأول من المؤمنين ما في القرآن من اختلاف . نعلله نحن بتقلب الظروف التي عاش فيها النبي وباختلاف أحواله النفسية وسلّموا به دون أن يتساءلوا كيف ؟ أو لم ؟)[4] .

وبهذا القول يظهر أن دعوى التعارض بين النصوص هي دعوى قديمة حديثة نابعة من الفهم غير الصحيح أو نابعة كما يقول الدكتور شرارة من (اتباع منهج غير سليم في معالجة النص القرآني وتفسيره)[5] وذلك بتحليل النصوص تحليلاً سطحياً اتبعوا فيه طريقة التقطيع والتمزيق وليخرجوا إلى القول بان القرآن كتاب فيه تضارب وتدافع وعدم انسجام [6] .

وقد كان علي (ع) كما في الرواية الأولى على دراية بالسبب الذي دعا البعض إلى القول بالتناقض فقد ذكر للسائل انه لم يرزق عقلاً ينتفع به ليقف به على حقيقة ذلك التعارض .كذلك ان للتوجه الأيديولوجي لبعض المشككين دوراً في إثارة هذه الشبهة كما هو عند الزنادقة والمستشرقين .

ولا بد من التفريق بين التعارض محل البحث وبين ما سبق الحديث عنه من تعارض النسخ فقد ذكرنا سابقاً أن في النسخ تعارضاً حقيقياً بين النصوص غير أن الذي يرفع التناقض والتقاطع ويحفظ للنص وحدته وانسجامه هو احتساب عنصر الزمان كقيد في أحد النصين فيما لا يتجاوز التعارض محل البحث أن يكون شبهة مرجعها إلى القراءة السطحية للنص إذ بمجرد إعمال الفكر والتعمق في البحث يصل الباحث الموضوعي إلى القول بأن ذلك التعارض غير واقعي فقد روي أن الكندي وضع كتاباً في تعارضات القرآن غير أن سؤال أحد تلامذته وبتوجه من أبي محمد الحسن (ع) جعل الكندي يتراجع عن قوله، فقد سأله هذا التلميذ عن مدى قبول أن

---

[1] – الإتقان ١٣٤ .

[2] – ينظر دعوى التناقض بين نصوص القرآن الكريم / ١٥ .

[3] – العقيدة والشريعة ٦٨ – ٦٩ / دعوى التناقض / ١٥ .

[4] – تاريخ الفلسفة في الإسلام ٤٨ / وينظر دعوى التناقض / ١٧ .

[5] – دعوى التناقض / ٢٦ .

[6] – المستشرقون والإسلام ١٩ / ينظر دعوى التناقض / ٢٦ .

يكون المنشئ قد أراد من كلامه غير الذي فهمه الأستاذ فتفكر في نفسه ورأى ذلك محتملاً في اللغة وسائغاً في النظر ثم حذف جميع ما كان ألفه في ذلك [1] .

ونستنبط من المثال أمرا في غاية الأهمية كان محل إغفال ممن تعرض لهذه المسألة من المشككين إلا وهو قصدية المنشئ فاعتماد التلميذ على قصدية المنشئ أساساً في توجيه المعنى كانت السبب المركزي في تراجع الأستاذ عن موقفه السابق إذ أن النص القرآني في أحد صفتيه نص تداولي يرجع في معناه إلى قصدية منشئه ، نعم قد تكون تلك القصدية إجمالية إلا أنها بالرغم من ذلك كفيلة بتوجيه المسار الدلالي بحيث توصله إلى المعنى المراد أو قريباً منه وتسد بذلك أمامه باب التأويل المفرط الذي يعد الاستغراق في الظاهر (كما هو في التعارض محل البحث) شكلاً من أشكاله شريطة أن لا تتجاوز هذه القصدية حدود الإمكان اللغوي والقبول العقلي .

وبهذا نخلص إلى :-

أن هناك بين النصوص ما يوهم ظاهره بالتعارض وان ذلك كان مدعاة للطعن بوحدة انسجام النص ومن ثم الطعن بإعجازه وبالنبوة المحمدية .

والمدعى أن بين وحدات النص انسجاما مؤكداً وان بعضها يؤدي إلى بعض وان بعضها يصدق بعض [2] . لذا انبرى جمع من المفسرين والباحثين للدفاع عن القرآن ورفع التوهم الحاصل في فهم آياته والكشف عن حقيقة الوحدة والانسجام فيه وكان من بينهم الكثير كابن قتيبة في (تأويل المشكل)[3] والشريف الرضي في (حقائق التأويل)[4] وابن شهر أشوب في (متشابهات القرآن ومختلفه)[5] ومحمد بن أبي بكر الرازي في (أسئلة القرآن وأجوبته)[6] وعقد له الزركشي في برهانه باباً .[7]

ومن بين أهم من تناول هذا الموضوع بشكل دقيق مفسرنا الرازي أثناء عمله التفسيري للكتاب العزيز إذ نراه لا يمر في موضع قد يوهم ظاهره بالتعارض مع نص آخر إلا وقف الرازي موقف الموضح والمبين لذلك اللبس المحتمل .

---

[1] – المناقب ٤ / ٤٢٤ .

[2] – شبهات وردود / ٢٤٩ .

[3] – تأويل المشكل / ٤٦ .

[4] – حقائق التأويل .

[5] – متشابهات القرآن .

[6] – أسئلة القرآن وأجوبته .

[7] – البرهان ٢ / ٦٤ .

وقد كان موقف الرازي واضحاً تجاه هذه القضية فتحفظه في التعامل مع قضية النسخ مع إيمانه بإمكانيتها وورود النص الشرعي فيها مع طرحه لطريقة معالجتها يحتم عليه من باب الأولوية العقلية دفع شبهة التعارض مجال البحث .

وقد أعلن ذلك الرازي ابتداءً في تفسيره لقوله تعالى (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) (النساء ٨٢) . إذ ذكر أن ظاهر هذه الآية يدل على أن الله احتج بالقرآن على صحة نبوة محمد (ص)[١] وفسر قوله تعالى (لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) في أحد وجوه الاحتمال أنها (سلامته من الاختلاف)[٢] ثم أضاف قائلا (وهذا هو المذكور في هذه الآية)[٣] .

ثم ذكر لهذه السلامة من الاختلاف عدة وجوه من بينها... (هو الذي ذهب إليه اكثر المتكلمين أن المراد منه أن القرآن كتاب مجيد وهو مشتمل على أنواع كثيرة من العلوم فلو كان كذلك من عند غير الله لوقع فيه أنواع من الكلمات المتناقضة لأن الكتاب الكبير الطويل لا ينفك عن ذلك ولما لم يوجد فيه ذلك علمنا انه ليس من عند غير الله)[٤] . ثم تساءل الرازي فقال (فأن قيل أليس أن قوله (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة)(القيامة ٢٢) كالمناقض لقوله تعالى (لا تدركه الأبصار) (الأنعام ١٠٣) وآيات الجبر كالمناقضة لآيات القدر وقوله (فوربك لنسئلنهم أجمعين)(الحجر ٩٢) كالمناقض لقوله (فيومئذ لا يسال عن ذنبه انس ولا جان)[٥] (الرحمن ٣٩) وأجاب الرازي عن ذلك (قلنا : قد شرحنا في هذا التفسير انه لا منافاة ولا مناقضية بين شيء منها البتة)[٦] . وفي تفسيره لقول الله تعالى (قرآناً عربياً غير ذي عوج لعلهم يتقون)(الزمر ٢٨) ففي تناوله لقوله (غير ذي عوج) قال والمراد براءته من التناقض كما قال (لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً)[٧] (النساء ٨٢) .

ومما تقدم يتضح أن الموقف النظري للرازي مبني على أساس إثبات الوحدة التكاملية للنص ونفي التناقض بين وحداته .

---

[١] – التفسير الكبير ١٠ / ١٥٧ .

[٢] – نفسه ١٠ / ١٥٧ .

[٣] – نفسه ١٠ / ١٥٧ .

[٤] – التفسير الكبير ١٠ / ١٥٧ .

[٥] –المصدر نفسه ١٠ / ١٥٧ .

[٦] – المصدر نفسه ١٠ / ١٥٧ .

[٧] – المصدر نفسه ٢٦ / ٢٤٠ .

وتأسيسا على ذلك سار الرازي في تعامله مع الآيات التي يوحي ظاهرها بالتناقض فلا نكاد نجده يمر بموضوع فيه شبهة تعارض إلا وأخذ يوضح ذلك فمثلا نجده في تفسيره لقوله تعالى (فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان) (الرحمن ٣٩) . يذكر للآية وجهين من التفسير ....

الوجه الأول انه (لا يسأله أحد عن ذنبه فلا يقال له أنت المذنب أو غيرك ولا يقال من المذنب منكم بل يعرفونه بسواد وجوههم وغيره .... وتقديره لا يسأل انس عن ذنبه ولا جان يسأل)[١]

أما الوجه الثاني فهو قريب من معنى قوله (ولا تزر وازرة وزر أخرى) (الأنعام ١٦٤) وذلك أن المذنب لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان)[٢] .

وبعد هذا التوجيه للمعنى أثار الرازي تساؤلا ثم أجاب عنه فقال (كيف الجمع بين هذا وبين قوله تعالى (فوربك لنسألنهم أجمعين) (الحجر ٩٢) وبينه وبين قوله تعالى (وقفوهم انهم مسؤولون) نقول على الوجه المشهور (يقصد الوجه الأول من التفسيرين السابقين) جوابين ...

أحدهما : أن للآخرة مواطنا فلا يسأل في موطن ويسأل في موطن .

وثانيهما : وهو احسن لا يسأل عن فعله أحد منكم ولكن يسأل بقوله لم فعل الفاعل فلا يسأل سؤال استعلام بل سؤال توبيخ وأما على الوجه الثاني فلا يرد السؤال .[٣]

ومن المثال يمكن تسجيل الملاحظات الآتية :-

١-ان الرازي انطلاقا من التوجيهات المعنوية السابقة للآية استطاع أن يوسع دائرة احتمال المعالجة بين النصوص الموهيمة التعارض .

٢- ان الصورة الأولى من المعالجة النصية عند مفسرنا تدخل عند ما اسماه الزركشي (وقوع المخبر به على أحوال مختلفة)[٤] .

وهو بهذا يلتقي مع ما ذكره ابن قتيبة مع التوضيح إذ قال (أن يوم القيامة يكون كما قال الله تعالى (مقداره خمسين ألف سنة)(المعارج ٤) ففي مثل هذا اليوم يسئلون وفيه لا يسئلون لأنهم حين يعرضون يوقفون على الذنوب ويحاسبون فإذا انتهت المسألة ووجبت الحجة (انشقت

[١] - المصدر نفسه ٢٩ / ١٠٤ .

[٢] - المصدر نفسه ٢٩ / ١٠٤ .

[٣] - التفسير الكبير ٢٩ / ١٠٥ .

[٤] - البرهان ٢ / ٩٤ .

السماء فكانت وردة كالدهان)(الرحمن ٣٧) وانقطع الكلام وذهب الخصام واسودت وجوه قوم وابيضت وجوه آخرين)[١] . وهو المروي عن ابن عباس كما ذكر ذلك ابن قتيبة [٢] .

٣- أما الوجه الثاني للتوجيه الأول نفسه فيرجع كما هو واضح إلى تخلف المحمول فالسؤال ليس سؤال استعلام بل سؤال توبيخ .

٤- أما الوجه الأخير والذي يعود إلى الاحتمال الثاني فأنه يدخل تحت عنوان الاختلاف في الموضوع كما يرى ذلك الزركشي [٣] لأن المسؤول في الآية الأولى ليس هو المسؤول في الآية الثانية.

وفي مثال آخر هو قوله تعالى (ومصدقا لما بين يدي من التوراة واحل لكم بعض الذي حرم عليكم وجئتكم بآية من ربكم فاتقوا الله واطيعونِ)(آل عمران ٥٠) .

نجد الرازي يطرح سؤالا هو ان المقطع الأخير من الآية أي قوله تعالى (واحل لكم بعض الذي حرم عليكم) مناقض لما قبله لأنه صريح في انه جاء ليحل بعض الذي كان محرما عليه في التوراة وهذا يقتضي أن يكون حكمه مخالفا وهذا مناقض لقوله [٤] (ومصدقا لما بين يدي من التوراة)(آل عمران ٥٠) .

ثم أجاب الرازي عن ذلك بالقول : (انه لا تناقض بين الكلامين وذلك لأن التصديق بالتوراة لا معنى له إلا اعتقاد أن كل ما فيها هو حق وصواب وإذا لم يكن الثاني مذكورا في التوراة لم يكن حكم عيسى (ع) بتحليل ما كان محرما فيها مناقضا لكونه مصدقا بالتوراة)[٥] .

والملاحظ أن الرازي في هذا المثال لم يكن دقيقا جدا إذ كان بإمكانه أن يجيب عن ذلك بوجه آخر اكثر عمقا . هو أن التصديق بالتوراة لا يعني استمرار أحكامها إذ قد يكون حكم التحريم مؤقتا إلى مجيء عيسى فلما جاء عليه السلام وانتهت مدة ذلك الحكم وكما هو الحال في نسخ شريعة محمد (ص) للكثير من أحكام التوراة والإنجيل مع أن النبي (ص) جاء مصدقا لما بين يديه من التوراة والإنجيل كما هو في قوله تعالى (أنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه ....)(المائدة ٤٨) .

وفي مثال آخر هو قوله تعالى (وان كادوا ليستفزونك من الأرض ليخرجوك منها وإذا لا يلبثون خلافك إلا قليلا)(الإسراء ٧٦) ، نجده يشير إلى أن الأرض الواردة في الآية قد يراد بها

---

[١] - تأويل مشكل القرآن ٤٦ .

[٢] - نفسه ٤٦ .

[٣] - البرهان ٢ / ٦٤ .

[٤] - التفسير الكبير ٨ / ٦٢ – ٦٣ .

[٥] - التفسير الكبير ٨ / ٦٣ .

المدينة وقد يراد بها مكة واختار هو مكة لكون السورة التي وردت فيها هذه الآية مكية .فأن حملت الأرض على مكة فقد يظهر سؤال أشار إليه مفسرنا بالقول (فأن قيل قال الله تعالى (وكأين من قرية هي اشد قوة من قريتك التي أخرجتك)(محمد ١٣) يعني مكة والمراد أهلها فذكر انهم أخرجوه وقال في هذه الآية (وان كادوا ليستفزونك من الأرض ليخرجوك منها) فكيف يمكن الجمع بينهما على قول من قال (الأرض في هذه الآية مكه)[١] ثم أجاب عنه بالقول : (قلنا انهم هموا بإخراجه وهو عليه السلام ما خرج بسبب إخراجهم وإنما خرج بأمر الله تعالى فزال التناقض)[٢] .

ومن الملاحظ أن الرازي في هذا المثال لجأ إلى التأويل الذي تسمح به اللغة فجعل معنى الإخراج الهم بالإخراج .

وبهذا يكون الغرض بين الخروجين أن الخروج في سورة الإسراء على الحقيقة بينما الثاني على المجاز فهو كما يقول الزركشي (اختلاف في الحقيقة والمجاز)[٣] .

وفي مثال آخر هو قوله تعالى (الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس أن الله سميع بصير)(الحج ٧٥) إذ تساءل قائلا (كلمة من للتبعيض فقوله (الله يصطفي من الملائكة رسلا) يقتضي أن يكون الرسل بعضهم لا كلهم وقوله (جاعل الملائكة رسلا)(فاطر ١) يقتضي كون كلهم رسلا فوقع التناقض)[٤] وأجاب عنه بالقول (جاز أن يكون المذكور ههنا من كان رسلا إلى بني آدم وهم أكابر الملائكة كجبريل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل والحفظة صلوات الله عليهم وأما كل الملائكة فبعضهم رسلا إلى بعض فزال التناقض)[٥] .

وبهذا فأن الإرسال الأول غير الإرسال الثاني فالوارد في الآية محل البحث هو إرسال خاص فيما يكون الثاني إرسال عام فكل الملائكة بالوصف العام رسل إلا أن قسماً منهم رسل فيما بينهم ، وقسم رسل إلى بني آدم وهو الذي أشارت إليه الآية .

وبعبارة أخرى كل الملائكة رسل ولكن قسم منهم مرسل إلى الإنسان أي أن بينهما عموم وخصوص مطلق .

---

[١] -المصدر نفسه ٢١ / ٢٠ .

[٢] - المصدر نفسه ٢١ / ٢٠ .

[٣] - البرهان ٢ / ٧٠ .

[٤] - التفسير الكبير ٢٣ / ٦١ .

[٥] - المصدر نفسه ٢٣ / ٦١ .

ومن أمثلة التعارض النصي ما نجده في تفسيره لقول الله تعالى (حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا)(الأنعام ٦١) ، إذ تساءل الرازي عن إمكانية الجمع بين قوله تعالى (الله يتوفى الأنفس حين موتها)(الزمر ٤٢) وقوله (الذي خلق الموت والحياة)(سورة الملك ٢) من جهة والدالة على أن توفي الأرواح ليس إلا من الله تعالى وبين

قوله (قل يتوفاكم ملك الموت)(السجدة ١١) من جهة ثانية والدالة على أن الوفاة تحصل من ملك الموت [١] وبين الآية محل البحث من جهة ثالثة .

قال الرازي (فهذه النصوص الثلاثة كالمتناقضة)[٢] .

ثم أجاب عن ذلك بالقول : (أن التوفي بالحقيقة يحصل بقدرة الله تعالى وهو في علم الظاهر مفوض إلى ملك الموت وهو الرئيس المطلق في هذا الباب وله أعوان وخدم وأنصار فحسنت إضافة التوفي إلى هذه الثلاثة بحسب الاعتبارات الثلاثة)[٣] .

أن الرازي في هذا المثال دفع شبهة التعارض لا بين نصين بل بين ثلاثة نصوص ظاهرها التعارض.

ومما تقدم نخلص الأن :-

١ .آمن الرازي بفكرة عدم التعارض أيمانا سابقا لقراءته التفسيرية .

٢ .استثمر الرازي الإمكانيات اللغوية في استحضار نية المؤلف بوصفها محاولة لمعالجة التناقض

٣. ينطبع أسلوب المعالجة بطابع تأويلي في بعض الأحيان .

٤ .في بعض الأحيان يكون الوجه الراجح كما يرى الرازي هو الوجه الذي يظهر فيه التعارض مع غيره فيما لا يكون الأمر كذلك مع الوجه المرجوح ولهذا يبحث الرازي عن وجه يرفع التعارض .

[١] – المصدر نفسه ١٣ / ١٤ .

[٢] – المصدر نفسه ١٣ / ١٤ .

[٣] – المصدر نفسه ١٣ / ١٤ .

الخاتمة

الخاتمة

من بين أهم النتائج نجمل مايلي :

١ _ إن الدلالة الناتجة عن عملية التفسير ليست دلالة جاهزة مستهلكة بل هي دلالة منتجة نابعة من تفاعل العناصر المركزية في عملية التواصل .

٢ _ إن النص القرآني من بين اهم النصوص اللغوية التي لها القدرة على فسح المجال امام قارئه لاستنباط الدلالة ولكنه بشرط بقائها ضمن المقبول اللغوي غير المردود شرعا .

٣ _ ان للمفسرين _ بعدهم باحثين عن المعنى _ اساليب مختلفة للوصول الى معنى النص القرآني غير ان الطابع التاويلي امر لا فرار منه في اغلبها .

٤ _ ان هناك مجموعة من التصورات والمنطلقات النظرية التي كانت حاضرة في عملية تحصيل المعنى المستنبط من النص القرآني وقد قامت بوظيفتين ،

الاولى :توجيه المعنى والثانية :رفد المفسر بالخيارات والتصورات التي من شانها تسهيل عملية الوصول الى المعنى .

٥ _ ان الرازي لكي يصل الى المعنى الاقرب من مراد المنشيء تعالى كان قد سلك عدة سبل او انتهج عدة طرق للمعالجة تبعا للوسيلة المستخدمة في ذلك .

٦ _ ارتكز عمل الاساليب التي اعتمدها الرازي في معالجة النص بغية الوصول الى معناه على عدة معطيات منها ماهو نصي ومنها ماهو خارجي .

٧ _ كان الرازي كثيرا مايعمد الى ظفر تلك الوسائل حتى يكون المعنى المحصل هو الاقرب الى الصواب .

٨ _ يعد الانسجام واحدا من اهم المباحث الدلالية النصية عند مفسرنا وذلك لشدة عنايته به .

٩ _ ان الانسجام حقيقة نصية اودعها المولى في كتابه غيرانه فسح المجال لتعدد الاقوال في تحديدها تبعا لاطلاقية النص من جهة وتفاوت المحللين من جهة اخرى فيأخذ كل منهم على قدرة منها ، وعلى هذا فالانسجام متفاوت لامن حيث كينونة النص ولكن من حيث مستوى افق المحلل .

١٠ _ ان هناك علاقة جدلية بين فكرة الاعجاز وفكرة الانسجام اذ تقوم (فكرة الاعجاز) على رفد المفسر بتصور يمكنه من تصور النص كيانا موحداً ومن ثم فأن فكرة وحدة النص تؤكد وتفرز حقيقة الاعجاز .

١١ _ ان لانسجام النص عدة صور اهمها :الافقي والذي يعتمد على التتابع المكاني اساسا في تحققه ،والثاني الانسجام العمودي والذي يرتكز على الوحدة الموضوعية اساسا له .

١٢ _ ان للانسجام الافقي عدة اساليب للتحقق منها ما يجمع بين الشكل والمضمون ومنها مايكتفي بالمضمون ،ومنها مايقف عند حدود المضمون فقط .

١٣ _ ان بحث الانسجام الافقي يمتاز بعدة خصائص منهجية ترجع جميعها الى الطابع الموسوعي في تعامله مع النص .

١٤ _ تعددت اشكال العلائق بين الوحدات النصية لابل قد يتصور الرازي عدة صور للعلاقة بين وحدتين متتاليتين .

١٥ _ ترتكز فكرة الانسجام العمودي على اساس مقولة جامعة هي ان القرآن كله كالكلمة الواحدة .

١٦ _ كان الرازي في تعامله مع الانسجام العمودي قد نحا منحيين الاول المستثمر كما هو في تفسير القرآن بالقرآن ورد المتشابهات الى المحكمات والاخر المعالج كما هو في رفع التناقض ومعالجة الناسخ والمنسوخ .

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

- القران الكريم .

حرف الالـــــف

- الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي تاليف شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السيكي وولده تاج الدين عبد الوهاب السبكي ، كتب هوامشة وصححه جماعة من العلماء ، دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان ط١ – ١٩٨٤ م
- إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر [منتهى الأماني والمسرات في علوم القراءات] / شهاب الدين احمد بن محمد الديمياطي الشهير بأبن البناء وضع حواشيه الشيخ انيس مهرة منشورات محمد علي بيضون – دار الكتب العلمية – بيروت –لبنان ٢٠٠١ م
- الاتقان في علوم القران/ جلال الدين السيوطي ، تح : محمد أبو الفضل إبراهيم ، مطبعة المشهد الحسيني ، مصر – القاهرة ط ١ ١٩٦٧ .
- اثر القران في تطور النقد العربي / محمد زغلول سلام ، قدم له الأستاذ محمد خلف الله احمد – دار المعارف بمصر .
- اثر الانعكاس الاسلوبي للسياق في توجيه المعنى / د. رحمن غركان د. ناهضة ستار – مجلة القادسية مج١ : ع ٤- ٢٠٠١ – ٢٠٠٢
- الإدراك البشري دراسة تحليلية مقارنة لنظرية الإدراك / تأليف السيد عمار ابو رغيف ، مؤسسة ام القرى للتحقيق والنشر ١ ١٤١٦ هـ .
- الاحتجاج / تأليف العلامة الخبير ابو منصور احمد بن علي بن ابي طالب الطبرسي ، تح الشيخ ابراهيم البهادلي ، الشيخ محمد هادي به ، بأشراف العلامة الشيخ جعفر السبحاني / منشورات اسوة التابعة لمنظمة الاوقاف والشؤون الخيرية ط٤ ١٤٢٤ هـ .

- الأحكام في أصول الأحكام ابن حرم علي بن احمد تح : احمد محمد شاكر دار الأفاق الجديدة ، بيروت – لبنان ط١ ١٩٨٠ م .
- اساس البلاغة جار الله الزمخشري – مطبعة الشعب (كتاب الشعب ١٩٦٠)
- أسئلة القران المجيد واجوبته محمد بن ابي بكر بن عبد القادر الرازي قدم له ونشره محمد بن علي الأنصاري – مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده مصر ١٩٦١ .
- اسرار البلاغة \ للشيخ عبد القاهر الجرجاني تح :هـ . ريتر. استنبول مطبعة وزارة المعارف ط٢ ١٩٨٩م
- اسرار التنزيل وانوار التأويل / فخر الدين الرازي –تح : محمود احمد ، وبابا علي الشيخ عمر ، صالح محمد عبد الفتاح . دار واسط ١٩٨٥
- اسرار النحو\ لشمس الدين احمد بن سليمان المعروف بابن كمال باشا تح:احمد حسن حامد ، منشورات دار الفكر- عمان
- اسماء الله تعالى وصفاته في القران الكريم(دراسة لغوية)\ حيدر مصطفى – رسالة ماجستير كلية الاداب جامعة البصرة ١٩٩٩ م .
- الاشارات والتنبيهات\ للشيخ الرئيس ابن سيناء مع الشرح للمحقق نصير الدين الطوسي ، وشرح الشرح للعلامة قطب الدين محمد بن محمد الرازي مطبعة الحيدري – طهران ١٣٢٧ هـ .
- اشراقات قرانية تقرير لدروس سماحة ايه الله الشيخ الجوادي الاملي \ ترجمة وتقرير السيد محي الدين المشعل ط١ ١٩٩٦ .
- اشكاليات التلقي والتاويل / دارسة في الشعر العربي الحديث \ الدكتور سامح الروشدة مطبعة جمعية عمال المطابع التعاونية ط١ ٢٠٠١ م .
- اشكاليات القراءة واليات التاويل\ د. نصر حامد ابو زيد ط٤ ، المركز الثقافي العربي ، دار البيضاء ، المغرب ١٩٩٦ .
- اصول تراثية في اللسانيات الحديثة\ د. كريم زكي حسام الدين ط٣ ٢٠٠١ م .

- اصول الفقه ، \الامام محمد ابو زهره مطبعة دار الفكر العربي مصر- القاهرة
- اصول الفلسفة والمنهج الواقعي\ السيد محمد حسين الطباطبائي ، تقديم وتعليق مرتضى مطهري ،\ ترجمة عمار ابو رغيف ، مؤسسة ام القرى للتحقيق والنشر ط ١ ١٤٢١ – لبنان – بيروت .
- اصول المعارف الانسانية\ اية الله الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي – جمعية المعارف الاسلامية الثقافية ط١ ، ٢٠٠١ .
- الاصول المعرفية لنظرية التلقي\ ناظم عودة خضر – دار الشروق للنشر والتوزيع عمان – الاردن – ط١ ١٩٩٧ .
- الأعجاز أسلوبا ومضموناً\ د. شلتاغ عبود ، دار المرتضى بيروت – لبنان ط١ ١٩٩٣ .
- الاعجاز الصرفي في القران الكريم ، دراسة نظرية تطبيقية(التوظيف البلاغي لصيغة الكلمة)\ د. عبد الحميد احمد يوسف هنداوي المكتبة العصرية بيروت ، ط١ ٢٠٠١ م .
- الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل \ ناصر مكارم الشيرازي مدرسة الأمام علي بن ابي طالب – قم – إيران ط١ ١٤٢١ .
- الإيضاح في علوم البلاغة ،\ جلال الدين محمد بن عبد الرحمن المعروف بالخطيب القزويني تحقيق وتعليق لجنة من أساتذة كلية اللغة العربية بالجامع الأزهر . مطبعة السنة المحمدية – القاهرة .

حرف الباء

- البحث الدلالي عند الشوكاني في كتابه ارشاد الفحول –محمد عبد الله علي سيف\ رسالة ماجستير – كلية الاداب – الجامعة المستنصرية ١٩٩٩ م
- البحث النحوي عند الاصوليين د. مصطفى جمال الدين ، دار الرشيد للنشر العراق ١٩٨٠ م -

- بحوث في تاريخ القران وعلومه / السيد ابو الفضل مير محمدي ، مؤسسة النشر الاسلامي ، ايران ط١ ١٤٢٠
- بحوث في القران الكريم\ د. عبد الجبار شرارة مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم ط ١ ، ١٤١٦ هـ .
- البرهان الكاشف عن اعجاز القران \ كمال الدين عبد الواحد بن عبد الكريم الزملكاني تح : د. خديجة الحديثي ، د. احمد مطلوب ، مطبعة العامل ، بغداد ط١ . ١٩٧٤ م .
- البرهان في علوم القران\ بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي تح : محمد ابو الفضل ابراهيم ط٢ – عيسى البابي الحلبي وشركاؤه ١٩٧٣ .
- البرهان في علوم القران\ بدر الدين محمد عبد الله الزركشي تح : مصطفى عبد القادر عطا – دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان ط١ ١٩٩٨ م .
- البلاغة العربية قراءة أخرى \ د. محمد عبد المطلب – كلية الآداب جامعة عين شمس الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان ١٩٩٧ .
- البناء الصوتي في البيان القراني \ د. محمد حسن شرشر دار الطباعة المحمدية ط١ ١٩٩٨ م.
- بنية العقل العربي\ د. محمد عابد الجابري – مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة السادسة ٢٠٠٠ م
- بنية اللغة الشعرية\ – جان كوهن – ترجمة محمد الولي ومحمد العمري دار توديغال للنشر – الدار البيضاء – المغرب – ط١ ١٩٨٦ .
- البنيوية ومابعدها \. جون ستروك – ترجمة محمد عصفور – عالم المعرفة الكويت ١٩٩٦ .
- بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده \ يوسف شلحد تعريب د. خليل احمد خليل – دار الطليعة للطباعة والنشر – بيروت – لبنان .

- البيان في تفسير القران \ أبو القاسم الخوئي مطبعة العمال المركزية – بغداد (١٩٨٩ م)
- بيان المعاني على حسب ترتيب النزول / السيد عبد القادر / ملا حويش مطبعة الترقي – دمشق .

حرف التاء

- تاريخ الفلسفة في الإسلام \، للأستاذ ت . ج . دي بوير /ترجمة د. محمد عبد الهادي ابو ريده – مطبعة لجنة التأليف والنشر – القاهرة – مصر ١٩٣٨ .
- تاريخ القران \ابو عبد الله الزنجاني قدم له الاستاذ احمد امين مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ط٣ ١٩٦٩ ، بيروت – لبنان .
- تاريخ العربية\ د. عبد الحسين محمد ، د. رشيد عبد الرحمن ، د. طارق عبد عون دار الكتب للطباعة والنشر .
- تاريخ اليعقوبي : احمد بن يعقوب المعروف الوضاح ، دار صادر بيروت- لبنان
- تاويلات وتفكيكات محمد شوقي الزين – المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء المغرب ط١ ٢٠٠٢
- التاويل اللغوي في القران\ الكريم حسين حامد الصالح\ أطروحة دكتوراه - كلية الآداب جامعة المستنصرية ١٩٩٥ .
- تاويل مشكل القران \آبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة شرح وتحقيق السيد احمد صقر دار أحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاؤه .
- التاويل والتاويل المفرط تأليف امبرتواكو ترجمة ناصر الحلواني الهيئة العامة لقصور الثقافة – آفاق الترجمة – أغسطس ١٩٩٦ .
- التبيان في علم البيان لابن الزملكاني تح : د. احمد مطلوب د . خديجة الحديثي مطبعة العاني بغداد ط١ ١٩٦٤ .

- التحرير والتنوير ابن عاشور – دار التونسية للنشر – تونس ١٩٨٤ .
- التذكرة في القراءات ابو الحسن طاهر ابن عبد المنعم بن علبون تح : د. سعيد صالح زعيمة الناشر دار بن خلدون / الاسكندرية – دار الكتب العلمية – بيروت لبنان – ط١ ٢٠٠١ م .
- التربية والتعليم في الاسلام\ تأليف مرتضى مطهري – دار الهادي بيروت لبنان – ط١ ١٩٩٣ م .
- التسهيل لعلوم التنزيل\ ابن جزي محمد بن احمد الجزي الكلبي دار الكتاب العربي – بيروت – ط٢ .
- تصنيف نهج البلاغة \ لبيب وجيه بيضوي منشورات مكتبة اسامة كرم دمشق – توزيع دار القلم – بيروت ط١ ١٩٧٨ .
- التطور النحوي للغة العربية . برجشتر اسر / عنى بطبعه محمد حمدي البكري مطبعة السماح القاهرة ١٩٢٩ .
- التعبير الفني في القران \د. بكري الشيخ امين دار العلم للملايين ط ١ بيروت – لبنان ط١ ١٩٩٤ .
- التعريفات\ علي بن محمد الحرجاني – دار احياء التراث العربي – بيروت لبنان – ط١ ٢٠٠٣ .
- تفسير البحر المحيط \ محمد بن يوسف الشهير بابي حيان الاندلسي \ دار الفكر للطباعة ط٢ –١٩٧٨
- تفسير ابن تيمية ،[التفسير الكبير] احمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية ، دار الكتب العلمية بيروت ، لبان ، ط١ .
-
- تفسير ابن كثير عماد الدين ابو الفداء اسماعيل بن كثير الدمشقي قدم له د. يوسف عبد الرحمن المرعشلي / دار المعرفة – بيروت – لبنان – ط ٢ ١٩٨٧ .

- التفسير البنائي للقران الكريم د. محمود البستاني – مؤسسة الطبع التابعة للاستانة – الرضوية المقدسة – مشهد – إيران – ط١\ ١٤٢٢ هـ .
- تفسير الخازن – دار احياء التراث العربي – بيروت – لبنان – المطبعة العامرة – ط ١ ١٣١٩.
- تفسير الصافي الفيض الكاشاني مكتبة الصدر طهران – ايران ط٣ ١٣٧٩ ش
- التفسير الكبير[مفاتيح الغيب] الأمام فخر الدين الرازي طبع على نفقة عبد الرحمن محمد المطبعة البهية المصرية – ط١ .
- التفسير الكبير[مفاتيح الغيب] الأمام فخر الدين الرازي منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان – ط١ ، ٢٠٠٠ م .
- تفسير مجاهد ، مجاهد بن جبر المخزومي . تح : عبد الرحمن الطاهر بن محمد السورتي مجمع البحوث الإسلامية ، باكستان طبع على نفقة الشيخ خليفة الثاني .
- تفسير النسفي ابو البركات عبد الله بن احمد النسفي – دار الكتاب العربي بيروت – لبنان .
- التفسير والتأويل الجوادي الاملي مجلة قضايا إسلامية معاصرة ع ٦ – بيروت ١٩٩٦ .
- التفسير والمفسرون: الشيخ محمد حسين الذهبي – دار الكتب الحديثة .
- التفسير والمفسرون – محمد هادي معرفة – منشورات الجامعة الرضوية للعلوم الاسلامية ط١ ١٣٣٧ هـ.
- التفكير الدلالي عند المعتزلة د. علي حاتم الحسن – دار الشؤون الثقافية العامة – بغداد – العراق – ط١ ٢٠٠٢ م .
- تكوين العقل العربي د. محمد عابد الجابري – مركز دراسات الوحدة العربية بيروت – لبنان – ط٦ ١٩٩٨ م .

- التلقي والتاويل د. محمد مفتاح ط١ ، ١٩٩٤ ، المركز الثقافي العربي بيروت ، لبنان .
- التوحيد للشيخ ابي جعفر محمد بن علي بن بابويه تح السيد هاشم الحسيني مؤسسة النشر الاسلامي قم ايران ط٨ ١٤٢٢ .

حرف الجيم

- جامع البيان عن تأويل اي القران، أبو جعفر بن جرير الطبري ، دار الفكر ، ١٤٠٨ هـ . ١٩٨٨ م
- [الجامع لاحكام القران ، القرطبي ، مصححة : أبو إسحاق إبراهيم طفيش ، دار أحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، ط٢ ، ١٩٦٦]
- جدلية الأفراد والتركيب في النقد العربي القديم ، د. محمد عبد المطلب ، الشركة المصرية العالمية للنشر – لونجمان – ط١ ١٩٥٩ .

حرف الحاء

- حاشية الصاوي على تفسير الجلالين – الشيخ احمد الصاوي المالكي ، دار احياء التراث العربي – بيروت – لبنان –
- الحجة في القراءات السبع – ابي عبد الله الحسين بن احمد بن خالوية تح : احمد فريد المزيدي ، قدم له د. فتحي حجازي ، منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية ١٩٩٩ .
- حقائق التاويل ومتشابة التنزيل \، الشريف الرضي ، شرح محمد رضا ال كاشف الغطاء تدقيق لجنة علمية من اعضاء منتدى النشر ، مطبعة الغري / النجف الأشرف ١٩٣٦ .

- الحيوان\ ، ابو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ تح : عبد السلام هارون ط٣ . ١٩٦٩ . المجمع العلمي العربي الإسلامي – بيروت – لبنان .

حرف الخاء

- الخصائص \أبو الفتح عثمان بن جني تح : محمد علي النجار دار الهدى للطباعة والنشر ، مطبعة دار الكتب المصرية – بيروت – لبنان ١٩٥٢ .

حرف الدال

- دراسات في أصول التفسير\ د. محسن عبد الحميد ، مطبعة الوطن العربي ، بغداد ، ط١ ، ١٩٨٠ .
- دراسات لغوية وتطبيقية ،\ سعيد حسن بحيري / مكتبة زهراء الشرق القاهرة .
- دراسة نقدية في الفكر العربي المعاصر\ ، كامل الهاشمي ، مؤسسة أم القرى ط١ ، ١٤١٦ هـ .
- دروس موجزة في علمي الرجال والدراية \، جعفر السبحاني ، ط١ المركز العالمي للدراسات الاسلامية ١٤٢٢ هـ .
- دستور العلماء ،\ عبد النبي بن عبد الرسول الاحمد نكري ، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات – بيروت – لبنان – ط٢ ١٩٧٥ م .
- دقائق التفسير \عبد السلام بن تيمية ، جمع محمد بن السيد الجليند ، مطبعة نضر – دمشق .
- دلائل الاعجاز \الشيخ عبد القاهر الحرجاني ، قرأ وعلق عليه محمود شاكر ١٩٨٤ – مطبعة المدني .
- دلاله الالفاظ\ د. ابراهيم انيس ، مكتبة الانجلو مصرية ، ط ٢ ١٩٦٣ .
- الدلالة اللغوية عند العرب د. عبد الكريم مجاهد ، دار العلم .

- الدلالة النحوية في السور السبع الطوال ،\ حسام عبد علي الجمل . أطروحة دكتوراه – كلية الآداب – الجامعة المستنصرية ١٩٩٩ .
- دينامية النص\ د. محمد مفتاح ، ط٢ ، ١٩٠ ، المركز الثقافي العربي بيروت – لبنان .
- ديوان الأعشى . \منشورات دار صادر\بيروت-لبنان-١٩٦٣
- ديوان امرئ القيس \شرح حسن السندوبي ، مطبعة الانتفاضة ، القاهرة ١٩٣٩ .
- ديوان جرير \، جرير بن عطية \، شرح محمد اسماعيل الصاوي الشركة اللبنانية للكتاب بيروت ، ١٣٥٣ هـ .
- ديوان حسان بن ثابت\ تح : وليد عرفات ، سلسلة جب التذكارية لندن .

حرف الراء

- .
- الرازي مفسراً \د. محسن عبد الحميد ، أطروحة دكتوراه ، كلية الآداب جامعة بغداد ، دار الحرية للطباعة ، بغداد ١٩٧٤ .
- روح المعاني في تفسير القران العظيم والسبع المثاني \أبو الثناء الالوسي \تح:محمد احمد الامد و عمر عبد السلام.دار احياء التراث العربي \ بيروت \ لبنان\١٩٩٩\ط١

حرف السين

- سنن الترمذي / محمد بن يحيى الترمذي تح: عبد الرحمن محمد عثمان دار الفكر ، بيروت – لبنان ، ط٢ ١٤٠٣ .
- السيرة النبوية لابن هشام تح : مصطفى السقا ، إبراهيم الابياري ، عبد الحفيظ شلبي ، مطبعة البابي الحلبي بمصر ط٢ ، ١٩٥٥ .
- السيمياء والتاويل – روبرت شولز ، ترجمة سعيد الغانمي ط١ ١٩٩٤ .

حرف الشين

- شبهات وردود حول القران الكريم ، محمد هادي معرفة تح : مؤسسة التمهيد ، إيران ، قم ، ط١ ، ٢٠٠٢ .
- شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك ، عبد الله بن عقيل العقيلي ، تح : محمد محيي الدين عبد الحميد ط٢ .
- شرح الألفية لابن الناظم تح : الدكتور عبد الحميد السيد محمد عبد الحميد دار الجيل ، بيروت .
- شرح الأصول الخمسة ، عبد الجبار بن احمد الهمذاني ، تعليق احمد بن الحسين بن أبي هاشم ، دار احياء التراث العربي ، بيروت – لبنان ٢٠٠١ م.
- شرح تأويل الشيخ الاكبر لسورة يوسف\ دراسة وتأليف : محمد علي حاج يوسف تقديم الشيخ محمد رجب ديب ، حلب ، بيروت ، ط١ ١٩٩٠ .
- شرح ديوان أبي تمام ، ضبط معانيه وشروحه أكملها ايليا الحاوي دار الكتاب اللبناني ، بيروت – لبنان ، ط١ / ١٩٨١
- شرح الرضي على الكافية / الرضي الأستر أبادي / تصحيح يوسف حسن عمر / مؤسسة الصادق – طهران / إيران ١٩٧٨ .
- شرح المفصل / موفق بن يعيش ، عالم الكتب ، بيروت – لبنان .
- شرح المصطلحات الكلامية ، أعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الاسلامية ط١ ١٤١٥ هـ ، مؤسسة الطبع والنشر في الاستانة الرضوية المقدسة.
- شروح التلخيص (القزويني ، التفتازاني والمغربي ، والسبكي ، وحاشية الدسوقي) دار السرور بيروت لبنان .

حرف الصاد

- **صحيح البخاري ، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري ، دار أحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، ط١ .**

حرف الطاء

- **الطراز يحيى بن حمزة العلوي اليمني ، مطبعة المقتطف ، القاهرة سعد ، ١٩١٤ ،**

حرف الظاء

- **الظاهرة الجمالية في القران الكريم ، نذير حمدان ، دار المنابر ، جدة السعودية ، ط١ ١٩٩١ .**
- **ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي د. طاهر سلمان حموده ، الدار الجامعية للطباعة والنشر ١٩٨٩ .**

حرف العين

- **العقيدة والشريعة في الاسلام اجناس كولد تسيهر ترجمة د. محمد يوسف موسى دار الكتاب المصري**
- **علم الدلالة . احمد مختار عمر . مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع . ط١ ١٩٨٢ .**
- **علم الدلالة اف . بالمر ، ترجمة مجيد عبد الحليم الماشطة ، الجامعة المستنصرية ، العراق .**
-

- علم السيمياء والعنوان في النص الادبي ، بحث للأستاذ بالقاسم دفه منشورات جامعة محمد بسكرة ٢٠٠٠ ،
- علم اللغة العام ، دسوسير ترجمة يوئيل يوسف عزيز ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد .
- علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق د. صبحي إبراهيم الفقي دار قباء للطباعة والنشر ، ط١ ٢٠٠٠ م .
- علوم القران عند المفسرين ، مركز الثقافة والمعارف القرانية ، مطبعة مكتب الأعلام الإسلامي ، ط١ ١٤١٦ . قم ، ايران .
- علوم القران د. غانم قدوري ، دار الكتاب للطباعة والنشر ١٩٨١ بغداد ، العراق .
- علوم القران ، محمد باقر الحكيم ، مجمع الفكر الإسلامي ، ط٤ ١٤١٩ إيران ، قم .
- علي بن موسى الرضا والقران الحكيم ، الجواد الاملي ، مجمع الفكر الإسلامي ، إيران ، قم ط٤ .
- العمدة في محاسن الشعر وادبه ونقده\ ابو علي الحسن بن رشيق القيرواني تح : محمد محيي الدين ، دار الجيل – بيروت ، ط٤ .
- العين : الخليل بن احمد الفراهيدي تح : د. مهدي المخزومي د. ابراهيم السامرائي / مطبعة باقري – قم ، ط١ ١٤١٤ هـ
- – العنوان وسيموطيقا الاتصال د٠محمد فكري الجزار الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٧

حرف الفاء

- فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط د. احمد فؤاد الاهواني دار أحياء الكتب والوثائق ط١ ، ١٩٥٤ .

- فخرالدين الرازي بلاغياً ، ماهر مهدي هلال ، منشورات وزارة الأعلام في الجمهورية العراقية ١٩٧٩
فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال\ أبو الوليد بن رشد تح : د. محمد عمارة ، دار المعارف بمصر .
- فلسفة الأدب والفن د. كمال عيد ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا ، تونس ١٩٧٨ .
- فلسفة التأويل . دراسة في تأويل القران عند محيي الدين بن عربي \ نصر حامد أبو زيد \، دار التنوير للطباعة بيروت لبنان ط١ ١٩٨٣ .
- الفلسفة في البكالوريا : صالح الحاجي ، سيراس للنشر .
- فهم النص ، هاشم الهاشمي ، رسالة الثقلين مجلة إسلامية جامعة المجمع العالمي لاهل البيت ، ع ٣٩ السنة العاشرة ٢٠٠١ م
- في التركيب اللغوي . مالك يوسف المطلبي ، دار الرشيد للنشر ١٩٨١ .
- في علم الكلام د. احمد محمود صبحي ، دار النهضة العربية ، بيروت لبنان ط٥ ، ١٩٨٥ .

حرف القاف

- القاموس المحيط ، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز ابادي ، دار الجيل .
- القران في مدرسة اهل البيت ، السيد هاشم الموسوي ، مركز الغدير للدراسات الاسلامية ط١ ٢٠٠٠ م
- القران وعلم القراءة ، جاك بيرك ، ترجمة وقراءة د. منذر عياشي تقديم د. محمد عكام ، مطبعة دار التنوير ، بيروت – لبنان مركز الانماء الحضاري ط١ ١٩٩٦ .

حرف الكاف

- الكتاب \ عمرو بن عثمان بن قنبر الملقب بسيبويه \ علق عليه :د ٠اميل بديع يعقوب \ منشورات محمد علي بيضون دار الكتاب العلمية \بيروت- لبنان ط١ ١٩٩٩
- الكشاف جار الله محمود الزمخشري تح : خليل مامون شيحا دار المعرفة ، ط١ ٢٠٠٢ ، بيروت ، لبنان .
- الكليات : أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي تح : د. عنان درويش محمد المصدري ، دار الكتب الثقافة ، دمشق ، سلسلة روائع الكتب العربية ١٩٧٥ .

حرف اللام

- لسان العرب ابن منظور قدم له عبد الله العلا يلي صنفة يوسف خياط ونديم مرعشلي دار لسان العرب ، بيروت ، لبنان .
- لسانيات النص . محمد خطابي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ط١ ١٩٩١ .
- اللسانيات والدلالة ، منذر عياشي ، نشر مركز الإنماء الحضاري ، حلب ط١ ١٩٦٩ .
- اللغة العربية معناها ومبناها ، \ د. تمام حسان\ الهيئة المصرية العامة للكتاب ط٢ ، ١٩٧٩ .
- لغة القران د. عبد الجليل عبد الرحيم مكتبة الرسالة الحديثة الأردن – عمان – ط١ – ١٩٨١ .
- اللمع ، ابو نصر الطوسي تح : عبد الحليم محمود طه عبد القادر بغداد ، مطبعة المثنى ، القاهرة ، دار الكتب الحديثة ١٩٦٠ .

حرف الميم

- ما وراء الفقة ، محمد محمد صادق الصدر ، مطبعة الاداب النجف الاشرف . حي عدن ١٩٩٥ .
- مباحث في علوم القران د. صبحي الصالح ، دار العلم للملايين ، بيروت ط٥ ، ١٩٦٨ .
- متشابه القران ،\ القاضي عبد الجبار تح عدنان محمد زرزور ، دار التراث القاهرة ١٩٦٦.
- متشابه القران ومختلفه\ محمد بن علي بن راشد شهر اشوب ، مكتبة سامي لطبع الكتب ١٣٢٨ هـ
- المثل السائر في ادب الكاتب والشاعر لضياء الدين بن الاثير علق عليه د. احمد الحوفي ، د. بدوي طبانه ، دار نهضة مصر لطباعة والنشر . ط٢ .
- مجمع البحرين للفقيه الشيخ فخر الدين الطريحي ، أعاد بناءه على الحرف الأول من الكلمة وما بعده على طريقة معاجم العصرية ، محمد عادل تح : سيد احمد حسيني ، طهران / ١٣٧٨ .
- مجمع البيان في تفسير القران أبو علي الفضل بن الطبرسي ، دار المعرفة للطباعة والنشر .
- مدخل الى السميوطيقا ، دار ، مقالات مترجمة ودراسات أشراف سيزا قاسم و نصر حامد أبو زيد ، دار الياس العصرية القاهرة .
- مدخل التفسير ، ايه الله محمد فاضل اللنكراني ، مطبعة مكتب الاعلام الاسلامي ، ط٢ ، ١٤١٣ هـ

المدرسة القرانية ، محمد باقر الصدر ، تح لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للامام الشهيد محمد باقر الصدر ، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر ط٢ قم – إيران

- مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو د. مهدي المخزومي ، مطبعة دار المعرفة ١٩٥٥ .
- المزهر في علوم اللغة وانواعها \ جلال الدين السيوطي \ علق عليه : محمد احمد جاد المولى و محمد ابو الفضل ابراهيم و علي محمد البجادي \ دار احياء الكتب العربية \ عيسى البابي الحلبي \ مطبعة الامير \ قم ط١ ـ١٤١٠
- المستدرك على الصحيحين ، الحاكم النيسابوري تح ، : د. يوسف المرعشلي دار المعرفة ، بيروت ، ١٤٠٦ هـ .
- المستشرقون والاسلام د. عرفان عبد الحميد ، مطبعة الارشاد ، بغداد ، ١٩٦٩ .
- مشكل أعراب القران :ابي محمد بن ابي طالب القيسي تح : حاتم صالح الضامن (سلسلة كتب الثلاث) .
- المصباح المنير ، احمد بن محمد بن علي الفيومي ، المكتبة العلمية ، بيروت لبنان .
- مطارحات في قضايا قرانية ، دراسة في تفسير من وحي القران للسيد محمد حسين فضل الله ، محمد الحسيني ، دار الملاك للطباعة والنشر ط١ ، ٢٠٠٠ .
- معاني الأبنية . د. فاضل السامرائي ، جامعة الكويت ، كلية الاداب مساعدت جامعة بغداد على طبعة ط١ ١٩٨١ .
- معاني الحروف :ابو الحسن علي بن عيسى الرماني تح : د. عبد الفتاح شلبي دار الشروق للنشر ، ط٣ ، ١٩٨٤ .
- معاني القران ابو الحسن سعيد بن مسعد الاخفش تح : فائز فارس الكويت ، ط٢ ، ١٩٨١ .
- معاني القران ، أبو زكريا يحيى الفراء تح : احمد يوسف نجاتي محمد علي النجار ، مطبعة دار الكتاب ط١ ، القاهرة ١٩٥٥ م .

- معاني القراءات ، ابو منصور محمد بن احمد الازهري تح : احمد فريد المزيدي منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط١ ١٩٩٩ .
- معاني النحو ، د. فاضل السامرائي ، مطبعة التعليم العالي في الموصل ١٩٨٧ .
- معجم الاصول : تأليف الشيخ محمد صنقور علي ، ط١ ، ١٤٢١ ايران ، قم .
- معجم الفاظ القران ، مجمع اللغة العربية ، ط٢ ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠ .
- معجم المصطلحات البلاغية وتطورها د. احمد مطلوب ، مطبعة المجمع العلمي العراقي ١٩٨٣ .
- المعجم المفصل في علم الصرف / راجي الاسمر / مراجعة د. داميل بديع دار الكتب العلمية بيروت لبنان ١٩٩٧ .
- معرفة الأخر ، مدخل الى المناهج النقدية الحديثة ، عبد الله ابراهيم ، سعيد الغانمي عواد علي ، المركز الثقافي العربي ، ط١ ، ١٩٩٠ .
- المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار (الجزء ١٦) تح امين الخولي وزارة الثقافة والارشاد القومي ١٩٦٠ ، (الجزء ٥) تح محمود محمد خضيري ١٩٦٥ .
- مغني اللبيب عن كتب الاعاريب :- ابن هشام الأنصاري : تح : محي الدين عبد الحميد ، مطبعة المدني – القاهرة .
- مفتاح العلوم لابي يعقوب السكاكي ، مطبعة البابي الحلبي وأولاده . مصر ط١ ، ١٩٣٧ .
- مفتاح الوصول إلى علم الأصول ، احمد كاظم البهادلي ، ، شركة حسام للطباعة ط١ ، ١٩٩٤ .

- المفرادات في غريب القران ابو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني تح : محمد سيد كيلاني مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده مصر ، ط١ الاخير ١٩٦١ .
- مفهوم النص دراسة في علوم القران ، نصر حامد ابو زيد ، المركز الثقافي العربي ، ط٣ ، بيروت ١٩٩٦ .
- المقاربة التداولية ، فرانسواز ارمينكو ، ترجم سعيد علوش مركز الانماء القومي بيروت ١٩٨٦ .
- مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي ، محمد حسين الطباطبائي ترجمة جواد علي كسار مؤسسة ام القرى للتحقيق والنشر ط٢ ، ١٤١٢ .
- المقتضب لابي عباس محمد المبرد تح حسن حمد والدكتور اميل يعقوب منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط١ ١٩٩٩ .
- مقدمات في علم التفسير صدر الدين القبنجي ، مكتب شؤون المبلغين ط١ قم إيران ، ١٤٢٢ .
- مقدمة ابن عطية ضمن مقدمتان في علوم القران صححها وطبعها د. ارثر جفري مطبعة السنة المحمدية .
- مقدمة جامع التفاسير الراغب الأصفهاني تح : احمد حسن فرحان دار الدعوة ط١ ١٩٨٤ .
- مقدمة في اصول التفسير لابن تميمة تج : د. عدنان زرزور نشر مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٩٧٢ .
- مقدمة المحرر الوجيز . عبد الحق بن غالب الغرناطي تح : عبد السلام عبد الشافي دار الكتب العلمية ، بيروت
- المقرر في المنطق ،(شرح لمنطق الشيخ المظفر) رائد الحيدري ، مطبعة النعمان ، النجف .

- المقصدية ودور المتلقي عند عبد القاهر الجرجاني ، حميد الحمداني / جذور ج٢ ، مج ١ جمادي الاول ، ١٤٢٠ سبتمر ١٩٩٩
- الملل والاهواء والنحل ، ابن حزم ، مكتبة خياط ، بيروت – لبنان.
- المناقب لابن شهر اشوب ، مكتبة علام ، قم ، إيران .
- مناهج تجديد في البلاغة والتفسير ، د. أمين الخولي ، مطابع الطنطاني بمصر ط١ ، ١٩٦١ .
- المناهج التفسيرية الشيخ جعفر السبحاني ، مؤسسة الامام الصادق ، ط٢ ١٤٢٢ .
- مناهج الادلة في عقائد الملة ابن رشد : تح : د. محمود قاسم ، مكتبة الانكلو مصرية ، القاهرة ، ١٩٥٩ .
- مناهج المفسرين د. مساعد مسلم ومحيي هلال السرحان ، دار المعرفة ط١ ، ١٩٨٠
- مناهل العرفان في علوم القران / محمد عبد العظيم الزرقاني حققة / د. احمد عيسى / دار السلام – القاهرة / ط١ . ٢٠٠٣ .
- من بلاغة القران / د. احمد احمد بدوي / مكتبة نهضة مصر / مصر / ط٣ .
- المنزع البديع في جنس اساليب البديع ابو احمد القاسم السجلماسي تح : علال الغازي ، مكتبة المعارف / ١٩٨٠ ، الرباط .
- المنهج الترابطي ونظرية التاويل ، جواد علي كسار ، دار الصادقين للطباعة ايران . قم ، ط١ ، ٢٠٠٠ .
- المنير في العقيدة والشريعة والمنهج / وهبة الزحيلي / دار الفكر – بيروت – لبنان .
- الموافقات في اصول الشريعة ، تح عبد الله دراز ، القاهرة المكتبة التجارية الكبرى .

- ميزان الأصول تحقيق ودراسة د. عبد الملك عبد الرحمن السعدي ط١ . ١٩٨٧ مطبعة الخلود بغداد
- الميزان في تفسير القران ، محمد حسين الطباطبائي ، دار الكتب الإسلامية طهران ، إيران ١٣٧٢ .

حرف النون

- الناسخ والمنسوخ \ (للنحاس) ابو جعفر محمد بن احمد النحاس \ تح :محمد عبد السلام محمد ، دار النشر ،مكتبة الفلاح \ الكويت\ ط١ ١٤٠٨ -
- الناسخ والمنسوخ (هبه الله بن سلامة البغدادي) تح : د. موسى بناي علوان العليلي . الدار العربية للموسوعات .
- النحو والدلالة ، د. محمد حماسة عبد اللطيف ، ط١ ، ١٩٨٣ جامعة القاهرة
-- نظرة خاطفة في الاجتهاد محمد اسحاق الفياض . النجف ١٩٨٣ .
- نظرية الاستقبال بين الثابت والمتغير اللساني : د. حمزة فاضل يوسف ،مجلة اللغة العربية ، جامعة الكوفة ، السنة الأولى ، ٢٠٠١ .
- نظرية التلقي : روبرت هولب ، ترجمة د. عز الدين اسماعيل ، النادي الأدبي الثقافي بجدة ، ١٩٨٨
- نظرية المعرفة ، محاظرات الشيخ جعفر السبحاني ، بقلم حسن مكي العاملي المركز العالمي للدراسات الإسلامية ، مطبعة القدس ، ط١ ، ١٤١١ .
- نفحات القران ، ناصر مكارم الشيرازي ، مطبعة الحيدري ، قم ايران .
- نقد الخطاب الديني ، د. نصر حامد ابو زيد ، مكتبة مدبولي القاهرة ط٣ .
- نهاية الايجاز في دراية الاعجاز ، فخر الدين الرازي ، تج ، د. ابراهيم السامرائي ، د. محمد بركات حمدي ، دار الفكر للنشر ، عمان ، ١٩٨٥

- نواسخ القران \ عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي ابو الفرج \ دار الكتب العلمية \ بيروت – لبنان،ط١ ١٤٠٥ .

حرف الهاء

- هرمونيطيقا الكتاب والسنة ، محمد مجتهد شبستري ، قضايا اسلامية معاصرة ، ع ، السادس .

حرف الواو

- الوجيز في علوم القران ، مؤسسة المعارف الإسلامية الثقافية
- وصف اللغة العربية دلالياً ، محمد محمد يونس علي مطبوعات جامعة الفاتح ، ليبيا . ١٩٩٣ .