

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة العربي التبسي - تبسة



كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه علوم
تخصص: أدب عربي قديم

التفكير التأويلي عند فخر الدين الرازي من خلال تفسيره "مفاتيح الغيب"

إعداد الطالب:
عبد الله كروم

إشراف:
أ.د. العلمي لراوي

لجنة المناقشة:

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة العلمية	المؤسسة الأصلية	الصفة
1	صالح غريبي	أستاذ	جامعة العربي التبسي - تبسة	رئيسا
2	العلمي لراوي	أستاذ	جامعة العربي بن مهدي - أم البواقي	مشرفا ومقررا
3	الربيعي بن سلامة	أستاذ	جامعة منتوري - قسنطينة 2	عضوا مناقشا
4	عبد الحميد بوكعباش	أستاذ	جامعة محمد الصديق بن يحيى-جيجل	عضوا مناقشا
5	حاج أحمد الصديق	أستاذ	جامعة أدرار	عضوا مناقشا
6	قدور سلاط	أستاذ محاضرا	جامعة العربي التبسي - تبسة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2016 / 2017

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إهداء

أهدي ثمرة جهودي العلمية إلى روح والدي
تعمده الله برحمته الواسعة، وإلى والدي أطال الله
عمرها، ومرزقني منها الرضا والدعوة
الصالحة، وإلى أخي وأخواتي، كما أهديتها إلى
نزوجي الصالح وأبنائي: نقيسة، ومحمد الفاتح،
وعبدالرحيم.

شكر وتقدير

أشكر الله سبحانه وتعالى الذي بنعمته تم

الصالحات ..

كما أتقدم بخالص الشكر والتقدير والاحترام للأستاذ

الدكتور العلمي لراوي الذي أشرف على

هذه الرسالة، وكان سندي في مسارها

منذ كانت فكرة، فمشروعاً، ثم عملاً منجزاً ..

مقدمة

يكاد الدارسون والباحثون يجمعون أن القرآن الكريم يمثل المحور الأساسي الذي قامت عليه الحضارة العربية والإسلامية، إذ شكل الجدل مع نصه مساحة واسعة لنشأة العلوم والمعارف والأفكار كالدراسات اللغوية والكلامية والتفاسير وغيرها.

وأسهم ذلك في نهضة العرب وقيام حضارتهم التي بسطت سلطانها على العالم في القرون الوسطى، وهذا ما جعل بعض الباحثين يطلقون على حضارة العرب "حضارة النص" أو "حضارة الكلام" أي أن النص القرآني تبوأ مركزاً أساسياً في المنطلقات الفكرية والمناهج والرؤية العامة للحياة والكون.

لقد وفر النص القرآني أرضاً خصبة لتوالد سلسلة من التلقيات المتعاقبة تحاول فهم معانيه ودلالة ألفاظه تفسيراً وشرحاً وتأويلاً. وإن بدت المقاربات مختلفة ومتناقضة أحياناً، بالنظر إلى المنهجية التي اتبعها المفسرون في التلقي والتأويل من جهة، وإلى الجهاز المفاهيمي القائم على البنية الثقافية، ولاسيما الموقف المذهبي، الذي يختزن أدوات وآليات الإدراك لفهم النص من جهة أخرى. ولعل في اختلاف المفسرين دليلاً على احتمالية النص وقابليته لتعدد الآراء في فهم معانيه وأحكامه، كما أنه "أي الاختلاف" علامة تصنع الفارق في التفاضل وحسن التقبل عند المفسرين وقدرتهم على التدوق والاستنباط والتوصل إلى دقائق المعاني .

ولا غرو فإن هذا الاختلاف شكل ثراء وتنوعاً في المدونة التفسيرية، وأكسب التراث ميزة

التعدد والاختلاف في الرأي والمنهج ومصادر المعرفة.

ومن أبرز اختلاف المفسرين حول فهم النص القرآني بروز مدرستين كبيرتين، أحدهما امتثالية، أثرية ، حرفية، ترجع في فهم القرآن إلى نص آخر (مدرسة الأثر) والثانية تعمل على كد القريحة في إنتاج المعنى (مدرسة الرأي) وفق ضوابط محددة .

وكان لتباين المرجعيات والآليات والأفهام والمذاهب عوامل مهمة في اختلاف المفسرين حول ماهية المعنى الحقيقي لآيات الكتاب الحكيم ، ويتجلى ذلك واضحاً في تنوع مدارس المفسرين ، فنجد ابن كثير الأثري ، والزمخشري المعتزلي، والطبرسي الشيعي ، وابن عري الصوفي ، والفخر الرازي الأشعري ..

يظهر الفخر الرازي (ت 606 هـ) في تفسيره المسمى " التفسير الكبير " أو " مفاتيح الغيب " مفسراً موسوعياً يوظف اللغة وألغائها ، والفقه وأصوله ، والفلسفة ومنطقها، ويعرض من خلال ذلك فهماً جديداً يتأسس على لعبة " اللغة " وما تشكله من منظومة سياقية تسهم في صياغة النسق العام لاستقبال الخطاب القرآني .

لقد اخترت بحثي الموسوم ((التفكير التأويلي عند الفخر الرازي من خلال تفسيره مفاتيح الغيب)) لنوعين من الأسباب :

أ- أسباب ذاتية :

- إعداد رسالة أكاديمية حول موضوع حيوي ومثير كتأويل النص المقدس .
- رغبة في الاطلاع على المدونة التفسيرية ومناهج التلقي عند المفسرين ومحاولة فهم أسباب اختلافهم .

- إنجاز بحث حول الفكر التأويلي عند العرب وغيرهم ومعرفة الجذور الإبستمولوجية له، وأهم أعلامه وروافده .

ب- أسباب موضوعية :

- قلة الدراسات الأكاديمية التي تتناول مواضيع تجمع بين التراث وتراكم المعرفة.
- معالجة جدلية النص المقدس وصيرورة التاريخ بما يوفره التأويل عند الرازي من آليات للفهم والمعرفة .

- إبراز الآليات والأدوات -عند المفسرين عامة والرازي خاصة- التي تمثلوها لفهم الخطاب القرآني .

وأستهدف في هذه الدراسات محاولة الكشف عن آليات التأويل ومفهومه وحدوده عند الفخر الرازي والأدوات التي وظفها لفهم النص القرآني، بوصفه فيلسوفا وفقهياً ومتكلماً ولغوياً. وأيضاً المنهج المتبع عنده في تفسير أو تأويل القرآن الكريم.

يكتسي التفسير الكبير للرازي أهمية كبيرة في المدونة التفسيرية. بوصفه ممارساً لعلم الكلام

بمسحة أشعرية، و متمنطقاً ، وصاحب رأي مخالف للسياق والامثال العام. مما جعل تفسيره يثير جدلاً

كبيراً بين العلماء والدارسين قديماً وحديثاً. فقد اعتبره ابن تيمية (ت 728هـ) بأن "فيه كل شيء إلا

التفسير" بينما دافع عنه الإمام السبكي (ت 771هـ) بأن "فيه كل شيء والتفسير أيضاً". وهذا ما

جعلني أنطلق من جملة من التساؤلات التالية:

- ما مفهوم التأويل عنده؟ وما هي حدوده؟

- ما الفرق بين التفسير و التأويل؟

- ما هي مستويات الإدراك والفهم لأي القرآن عند المفسرين؟

- كيف تلقى الفخر الرازي الخطاب القرآني؟

و ما ماهية بين الفكر الغربي والفكر العربي؟

- ما هي الآليات التي وظفها الرازي في معالجته للنص القرآني؟

- ما مكانة اللغة والبلاغة ونسقتها في تقبل النص عند الإمام الرازي؟.

- ما مدى تأثير المنطق والفلسفة وعلم الكلام والبلاغة في تأويلات الرازي؟

للإجابة على هذه التساؤلات وإنجاز هذا البحث اخترت المنهج الوصفي التحليلي، كما

استفدت من أدوات المنهج التأويلي أثناء قراءة النصوص والتعامل مع الآراء.

أود أن أشير إلى أن دراستي حول التأويل عند الرازي ليست هي الأولى فقد سبقني بعض

الباحثين، وإن اختلفت زوايا الرؤيا، والتخصصات، والغرض من كل دراسة، حيث أنه سبق أن تناول

الباحث عمارة ناصر - من قسم الفلسفة جامعة مستغانم- في كتابه "اللغة والتأويل" قضية التأويل

عند الفخر الرازي، لكنه ركز على ظاهرة فلسفة اللغة عنده، كما اكتفى بالجزء الأول من التفسير

ليأخذه عينة للتطبيق، وأعطى لعنوانه طابعا عاما للحديث عن اللغة وقضية التأويل، وهناك باحث

آخر اشتغل على التأويل عند الرازي، وهو الباحث العراقي أكرم نعيم الحميداوي، وبجته عبارة عن

مذكرة تقدم بها لنيل شهادة الماجستير من جامعة الكوفة، غير أن بجته الموسوم بـ "التأويل النحوي

عند الفخر الرازي في مفاتيح الغيب" اتخذ منحى تراثيا صرفا ورغم اشتراكه معي في مدونة التفسير

الكبير إلا أن بجته كان خاصا بالتأويل في مجال النحو بوصفه ظاهرة لغوية.

ومن الباحثين الذين درسوا التأويل عند المفسرين الباحث الطاهر عامر من جامعة الجزائر، وبحته عبارة عن رسالة متخصصة في التأويل من منظور التفسير وأصول الفقه، وله طابع عام وليس خاصا بالرازي.

أما أهم المصادر والمراجع التي أفادني كثيرا فهي مؤلفات الإمام الرازي عامة ومفاتيح الغيب خاصة، وأهم مصدر رجعت إليه هو تفسير الرازي المسمى (مفاتيح الغيب)، وقد اعتمدت على طبعتين، الأولى طبعة دار الحديث (16 جزءا)، والثانية طبعة دار إحياء التراث (32 جزءا)، ميزتها عند الإحالة عليها بوضع الرقم (32) مرفقا مع الجزء، إضافة إلى كتب الطبقات مثل طبقات المفسرين للداوودي، وطبقات الشافعية للسبكي، وطبقات العلماء والأدباء المختلفة، وأما أهم مرجع أفادني كثيرا فهو كتاب (التفكير الفلسفي عند فخر الدين الرازي) في جزأين للأستاذ رشيد قوقام، وغيرها من المصادر والمراجع أثبتتها في مكتبة البحث.

كما أني ميزت الآيات القرآنية بنقلها وفق الرسم القرآني ووضعتها بين قوسين مزهرين هكذا ﴿ وميزت الأحاديث -على قلتها- بوضعها بين حاضنتين هكذا [] ، وعندما اقتبس نصا منقولا بحرفه للرازي أضعه بين قوسين مزدوجين هكذا (())، أما إذا اقتبست نصا من كتب أخرى وضعته بين قوسين هكذا ()، وإن تصرف في أي اقتباس وأعدت صياغته أشرت مباشرة إليه في الهامش للمصدر أو المرجع، وإذا ذكرت الكتاب في الهامش لأول مرة ذكرت بياناته، وفي حالة العودة إليه مرة أخرى أكتفي بكتابة العنوان والصفحة فقط، وهو مرجع سابق.

لقد أنجزت حسب خطة منهجية تتوزع على هذه المقدمة ومدخل وخمسة فصول وخاتمة ثمنتها ما توصلت إليه من نتائج:

في المدخل حاولت فيه تتبع المسار الإستمولوجي لمصطلح التأويل، وعنوانته (التأويلية ارتحال في المفهوم وتطور في الدلالة)، ووقفت عند المصطلح من حيث اللغة، والاصطلاح، والمفهوم في الحضارتين العربية والغربية.

في الفصل الأول حاولت الوقوف عند شخصية الرازي لمعرفة بنية تكوينه وأدواته المعرفية، ومحاولة معرفة ظروف نشأته وأوضاع عصره، وتحدثت في آخر الفصل عن المرجعية الفلسفية والمعرفية لمفاتيح الغيب، والبينية التي تشكل الخطاب التأويلي عند الإمام الرازي.

في الفصل الثاني وقفت عند مفهوم التأويل عند الرازي وتكوينه عند الرازي، وتأويل آيات الصفات التي هي مدار الخلافات في الدوائر الكلامية، وختمته بمجالات التأويل في التفسير الكبير، وقد عنونت هذا الفصل بـ (التلقي التأويلي وحقول التوظيف).

في الفصل الثالث (خطاب العقل ومنهج التفكير) تحدثت فيه عن منزلة العقل عند الإمام الرازي أولاً، وعن العلم بالظن واليقين ثانياً، وعن الإعجاز بين التحدي والصرفة ثالثاً.

في الفصل الرابع المعنون بـ (تأويلية اللغة في فكر الرازي) تحدثت عن القراءات التأويلية في التفسير الكبير من حيث اللغة والبلاغة والدلالة.

أما الفصل الخامس (المصطلح القرآني والتأويل في مفاتيح الغيب) فقد أفردته لعناية الرازي بالمفردات والكلمات القرآنية، وبدأته بتوطئة حول أهمية علم المصطلح، وكذا عناية الرازي به.

أما الصعوبات فقد انحصرت بانفتاح المادة العلمية الخاصة بالمتن (مفاتيح الغيب) أو شخصية الرازي أو مصطلح التأويل.

في الأخير نرجو من الله السداد والقبول متمنياً أن يحقق البحث أهدافه ونجاحه.

مدخل

التأويلية ارتحال في المفهوم وتطور في الدلالة

أولاً: الدلالة اللغوية

ثانياً: الدلالة الاصطلاحية

ثالثاً: الهرمينوطيقة في الفكر الغربي من الأسطورة إلى النظرية

رابعاً: التأويل: في الحضارة العربية الإسلامية.

التأويلية ارتحال في المفهوم وتطور في الدلالة

أولاً: الدلالة اللغوية

لكلمة (التأويل) في اللغة العربية معاني كثيرة ودلالات واسعة، يدفعني منطلق البحث أن أقف عندها، على اختلاف توظيفاتها واستعمالاتها، اعتماداً على المعاجم المتخصصة، ومحاولة مني للوقوف عند الوظائف المرجعية لهذا المصطلح الذي شاع في الدراسات الدينية واللاهوتية قبل أن يتبلور في الدراسات اللغوية والأدبية والفلسفية.

إن مصطلح (التأويل) أو الهرمينوطيفيا (l'herméneutique) ضارب في القدم، عرفته الأمم القديمة، والديانات السماوية الأولى مثل اليهودية والمسيحية، أي قبل أن يشيع في حقول معرفية إسلامية من فقه، وأصول، وتصوف، وقبل أن يتداول في خطابات المتكلمين وأهل الفرق والنحل والمثلل في التراث العربي الإسلامي.

أ- التأويل لغة:

توزعت مادة التأويل في المعاجم، وتعددت مفاهيمها، وتوسعت دلالاتها واشتقاقاتها كما سيأتي، ومع ذلك سنقف عند هذه الروابط المفاهيمية ومؤشراتها الدلالية، وهي إن كثرت وتشعبت فإنها لا تكاد تخرج عن هذه الحالات الغالبة:

1. المرجع والمصير: جاء في لسان العرب (أَوَّلُ: الأَوَّلُ: الرَّجُوعُ. آلَ الشَّيْءِ يُؤُولُ أَوَّلًا وَمَآلاً:

رَجَعَ. وَأَوَّلَ إِلَيْهِ الشَّيْءُ: رَجَعَهُ، وَأَلَتْ عَنِ الشَّيْءِ: اِرْتَدَدَتْ)¹

¹ - لسان العرب، أبو الفضل جال الدين بن محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، دار صادر بيروت، ط6 (دت) ج1، ص 193.

وقال الراغب الأصفهاني¹: (التَّأْوِيلُ مِنَ الْأَوَّلِ أَيُّ الرَّجُوعِ إِلَى الْأَصْلِ، وَ مِنْهُ الْمُؤْتَلُّ إِلَى لِلْمَوْضِعِ الَّذِي يُرْجَعُ إِلَيْهِ، وَ ذَلِكَ هُوَ رَدُّ الشَّيْءِ إِلَى الْغَايَةِ الْمُرَادِ مِنْهُ عِلْمًا أَوْ فِعْلًا)² ، يتضح أن من معاني التأويل الأول الذي إليه المرجع و المصير .

2. الجمع: ورد في لسان العرب (أَلَتْ، الشَّيْءَ أَوَّلُهُ إِذَا جَمَعْتُهُ وَأَصْلَحْتُهُ، فَكَانَ التَّأْوِيلُ جَمَعَ مَعَانِي الْأَلْفَازِ الَّتِي أَشْكَلَتْ بِلَفْظٍ وَاضِحٍ لَا إِشْكَالَ فِيهِ)³.

ومما قالته العرب في أدعيتها (أَوَّلَ اللَّهِ عَلَيْكَ أَمْرُكَ)⁴ ، وإذا دعوا عليك بالسلب قالوا (لَا أَوَّلَ اللَّهِ عَلَيْكَ) ، ويقال لمن يبحث عن ضالته (أَوَّلَ اللَّهِ عَلَيْكَ) بمعنى ردها عليك وجمعك بها، فيكون الجمع من المفاهيم والدلالات التي أفادتها كلمة (أَوَّل).

3. التغيير والتحول: يغلب أن يمثل بمعنيين هما: آل اللَّبْنُ يُؤُولُ إِذَا تَغَيَّرَ وَخَشُرَ، وَآلَ الرَّجُلِ أَي جِسْمُهُ، إِذَا أَصَابَتْهُ النَّحَافَةُ، وَفِي الْحَالَتَيْنِ تَغْيِيرٌ وَتَحْوِيلٌ يَحْدُثُ فِي جَوْهَرِ الْأَشْيَاءِ وَحَقِيقَتِهَا.

يقول ابن فارس (ت395هـ) في معجم مقاييس اللغة (آلَ الْفُطْرَانُ إِذَا خَشُرَ وَآلَ جِسْمُ الرَّجُلِ إِذَا نَحَفَ)⁵.

4. التفسير والتدبر: يقول ابن منظور (أَوَّلَ الْكَلَامِ وَتَأْوِيلُهُ: فَسَّرَهُ)⁶ ، ويقال أول الكلام تأويلا، تأوله إذا دبره وقدره وفسره⁷.

¹ - أديب عربي (502هـ - 1108م)، وهو إمام من أئمة أهل السنة ومن أبناء أصفهان أعماله (محاضرات ال ادباء ومحاولات الشعراء والبلغاء)، و (جامع التفاسير) و (معجم مفردات ألفاظ القرآن، معجم أعلام المورد، المنير البعلبكي ضمن معجم الرائد، جبران مسعود، دار العلم للملايين، بيروت 2005م، ص 36

² - معجم مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، دار الفكر، بيروت، ط1، 1426، 2006م، ص 27

³ - لسان العرب الجزء الأول - 193

⁴ - تهذيب اللغة، الأزهرى أبو منصور، تح عبد السلام هارون، القومية العربية (مصر)، 1969، ج4، ص458

⁵ - معجم مقاييس اللغة، أبو الحسنين أحمد بن فارس بن زكريا، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الجليل، بيروت، ط 1، 1411 هـ 1991م، ج1، ص 160

⁶ - لسان العرب، ج1/193

⁷ - القاموس المحيط، مجد الدين بن محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، دار الجليل (د) (دت)، ج3، ص 141

5. السياسة والإصلاح: ترد كلمة (تأويل) بمعنى سياسة الرعية وإصلاح حالها وقيادة الأمة.

يروى عن زياد بن أبيه¹: (أَلْنَا وَ إِبِلٌ عَلَيْنَا أَي سُسْنَا وَ سِسْنَا)² و هو مثل في التجارب.

قال الكميت بن زيد³:

وَقَدْ طَالَمَا يَا آلَ مَرْوَانَ أُلْتُمْ * بِلَا دَمْسٍ أَمَرَ الْعَرِيبِ وَلَا غَمَلٍ

وآل يؤول إيالة بمعنى السياسة، و (الإيالة السِّياسةُ مِنْ هَذَا الْبَابِ لِأَنَّ مَرَجَعَ الرَّعِيَّةِ إِلَى رَاعِيهَا)⁴.
رَاعِيهَا)⁴.

وذهب ابن منظور إلى أن (آل مآله يؤوله إيالة إذا أصلحه وسأسه، والائتيال الإصلاح والسياسة)⁵.

6. الظهور والوضوح: يقال (آل البعير إذا ظهر وبان، وكذلك تُطْلَقُ عَلَى الْجَبَلِ وَالشَّيْءِ) و (الآلُ مَا أَشْرَفَ مِنَ الْإِبِلِ)⁶. آلت الإبل ظهرت و اتضحت للعيان.

7. التحري و التوسم: و ترد كلمة التأويل في اللغة بمعنى تحرى الشيء و طلبه، فيقال (تَأَوَّلَ فِيهِ الْخَيْرَ، وَتَأَوَّلْتُ فِي فُلَانٍ الْأَجْرَ، إِذَا تَحَرَّيْتُهُ وَطَلَبْتُهُ)⁷

8. الشخص و أهله: آل الرجل هم شخصه و أهله و عشيرته⁸ أي الدائرة التي تحد من الشخص وخصاسته، و من يسير في ركابه كالأبناء و الأتباع، و رد في دائرة المعارف أن آل الرجل أهله،

¹ - زياد بن أبيه (1-53 هـ) (622-673 م)، أحد دعاة العرب وواحد من أخطب خطبائهم اشتهر ب (ابن أبيه) لربيه في نسبه، وقد ألحقه معاوية بنسبه واعترف به أخا من أبيه، معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص 119

² - أساس البلاغة، محمد بن عمر الزمخشري، تح مريد نعيم وشوقي المعري، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1998م، ص 20

³ - الكميت بن زيد (60 - 126 هـ) (180 - 744 م) شاعر أموي من أهل الكوفة، عرف بتعصبه ومدحه للهاشميين حتى لقب ب: (شاعر الهاشميين) معجم أعلام المورد، ص 195

⁴ - مقاييس اللغة، ج1/160

⁵ - لسان العرب، ج1/193

⁶ - القاموس المحيط، ج3/341

⁷ - لسان العرب ج1 ص193، أساس البلاغة ص 21.

⁸ - مقاييس اللغة ج1 ص161

وتوظف للتشريف (فلا يُقَالُ آلَ الْمُتَسَوِّلِ مَثَلًا)¹ وقبلها نبه الفيروز أبادي إلى ذلك بقوله (الآل) أهلُ الرَّجُلِ و أَوْلِيَاؤُهُ لَا يُسْتَعْمَلُ إِلَّا لِلتَّشْرِيفِ فَلَا يُقَالُ آلَ الْإِسْكَافِيِّ)² وفي القرآن الكريم جاءت جاءت الآية ﴿ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴾³ وتعني قومه وأتباعه ومن كان على دينه³.

9. الأطراف و النواحي : ومن معاني آل يؤول تأويلا الجبل وأطرافه و نواحيه ،وقد وظف المعجميون العرب في غير ما كتاب ، ومنهم صاحب القاموس المحيط ؛أما ابن فارس فقد قال (آل البعيرُ أَلْوَاهُ عِظَامُهُ)، و مَا أَشْرَفَ مِنْ أَعْضَاءِ جِسْمِهِ) ثم أورد قول الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 175هـ)، الذي يختار فيه تعيين الآل بمعنى الأطراف و النواحي ، في قولنا (آل الجبلِ أطرافُهُ و نَوَاحِيهِ)⁴

10. الأداة والعدة : تأتي كلمة "تأويل" في اشتقاقها من(الآل) بمعنى الأداة و عمدة الخيمة⁵.

11. الحال و السراب : من معاني كلمة (الآل) الحال التي يؤول إليها أمر الشخص⁶ ،وقيل:لما يبدو من السراب⁷.

12. تعبير الرؤيا : وترد كلمة تأويل لتحدد بدقة معنى تعبير الرؤية المنامية في الواقع الوجودي بعدما كانت حلمًا شعوريًا أثناء فترة النوم، فلا يقال تفسير الأحلام، إنما تأويل الأحلام لأن ما في صدور المنام يختلف عما في صدور الموجودات و الوقائع، كما ورد في قوله تعالى : ﴿ وَمَا نَحْنُ

بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَلَمِينَ ﴾⁸ "سورة يوسف الآية 44"، والتأويل عبارة الرؤيا وصرف صور الأحلام إلى أحداث ووقائع وجودية.

¹ - دائرة معارف القرن العشرين، محمد فريد وجدي، دار المعرفة بيروت ط3. [د ت] ص778

² - القاموس المحيط ج3/341

³ - المعجم الجامع لغريب مفردات القرآن الكريم، الشيخ عبد العزيز عز الدين السيروان، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1986، ص46

⁴ - مقاييس اللغة ج1/161

⁵ - القاموس المحيط ج3/341، مقاييس اللغة ج1/161

⁶ - القاموس المحيط ج3/342

⁷ - معجم مفردات ألفاظ القرآن، الأصفهاني، ص27

13. الإيل : تقال للذكر من الوعول، وقيل: سميت بذلك لأنها تؤول إلى الجبل و تتحصن به¹. واستحضر ابن فارس قول الشاعر أبي النجم² :

كَأَنَّ فِي أَذْنَابِهِنَّ الشَّوْلَ مِنْ عَبَسِ الصَّيْفِ قُرُونًا أَيْلًا.

وقد استفاض ابن منظور في الكلام عن المعاني اللغوية لكلمة تأويل فرفعها إلى ما فوق العشرين، و مما زاده³:

14. الآل الخشب المجرد

15. الآل : آل النبي محمد صلى الله عليه و سلم ، فيقال : (آل البيت) أو (أهل البيت) وهم أهل أسرته وذريته قال تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ (آل عمران الآية 33) وآل إبراهيم هم عند الزمخشري إسحاق و يعقوب وأولادهما⁴.

16. التأويل اسم بقلة تولع بقر الوحش، تنبت في الرمل.

17. نبتة يعتلفها الحمار، وقد قيل: (إِنَّمَا طَعَامُ فُلَانٍ الْقَعْفَاءُ وَ التَّأْوِيلُ) ، وكلاهما نبتان تأكلهما البهائم، ومن كان هذا حاله فهو إلى العدم أقرب.

إن قراءة تدبرية في المعاني اللغوية السبعة عشر لكلمة التأويل، إنما يجيل أولاً على انفتاح

1- مقاييس اللغة ج1/159

2- أبو النجم الراجز، الفضل بن قدامة (ت 130هـ-747هـ) ، راجز عربي ، نزل بسوار الكوفة في موضع يقال له الفك، عاصر العجاج ، وله معه أخبار المورد ، ص 29

3- لسان العرب ج1، ص193 وما بعدها

4- الكشف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل ، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، دار الباز ، مكة المكرمة، دار المعرفة بيروت [د ط] [د ت]، ج1 ص185

مادته، وتشعب بنيتها المفاهيمية ،وهي تؤسس- كما سيأتي لاحقاً- لتعدد البدائل المعرفية لمصطلح التأويل، وذلك ما يعطيه طابع المرونة و التعدد.

لعل القراءة الفاحصة و الأولية، تبرز أن التأويل صفة لازمة لقضية الوجود بأكمله، ليطموضع في صور الأعيان قبل الوصول إلى الذات العارفة، حيث أن (للسراب و الحال آل) ، و (للخشية و الآذان آل) ، كما أن (اللبن يؤول ، و للجبل آل هي أطرافه و نواحيه) ، مما يوحي أن قضايا الوجود يلحقها التأويل في عملية خارجة عن الوعي الإنساني ، و ذلك ما يفتح التأويل على الكون و الواقع قبل النفس و عواملها ، و يمنحه دلالة على التنامي و السعة بحجم النفس و الملكوت .

و مما يستنتج أيضا أن التأويل يفتح على الإنسان و أحواله و كل ما يتعلق بذاته و سيرورته و سيرورته، ليعكس تصوره و تمثلاته للحياة ، بدءاً من ذاته الوجودية وصولاً إلى أهله و عشيرته . و من الإنسان تأتي الممارسة التأويلية مع الشخصيات و المدركات من العلامات و الرموز والنصوص (إذا فسره و دبره و قدره) و هو مطالب بالتحول و التغير ليستمر في حياته و كذلك التأويل ، و لا بد أن يكون في نظام اجتماعي يصلح شأنه و شؤون الناس و كذلك التأويل (ألنا وإيل علينا).

و يمكن للباحث أن يلحظ من خلال تعدد معاني لفظة التأويل اختلاف الاستعمال الاجتماعي و تنامي دلالاته الوظيفية ، أنه مصطلح متطور الدلالة يكتسب معناه من خلال السياقات اللغوية و الاجتماعية ، و يشكل البنية المعرفية التي تؤسس لمعنى متلائم و متناسم و متراكم التحديد الاصطلاحي .

ب- الأصول الاشتقاقية لفظة التأويل

و من أجل معرفة المعنى اللغوي لكلمة {التأويل} بشكل أكثر دقيق ، نتبع الجذور الاشتقاقية لهذه اللفظة في المعاجم العربية ، و يحدده الأصول التي تفرعت منها بقية العائلة اللغوية ،

ومن خلالها نقف عند المعاني و الدلالات الخاصة بالجذر كله ، و قد ذكر ابن فارس¹ و غيره أن لكلمة التأويل أصلين اثنين هما (آل-أول)² ، في حين تؤكد الأستاذة الباحثة فريدة زمرد أن لكلمة التأويل ثلاثة أصول و هي (آل-أول-إيل)³ و نحدد مشتقات التأويل بما يلي :

الجذر	الاشتقاقات
ول	الأول، الأوائل، الأولون، الأولات، الأولى، التأول، التأويل، المتأول، الإله، الإيلة، الإيالة ، الائتيال، الآيل، الأيل، المؤتال، الآل، الآلة، أولو أولات.
ل	الموئل، المواءلة، الوئال، الوأل، الوألة، الوئيل، الوؤول، الآيل، الأول، الأوائل، الأولى.
يل	الآيل، المؤل، المأل، المآلة، الآل، الأول الأؤول.

نستنتج من هذا الجدول الملاحظات التالية :

1. أن لفظ التأويل من الجذر (أول) رغم أن بعض مشتقاته كـ (الأول) و (اليل) ، أما الآل فإنه ينتمي إلى الجذر (أيل).
2. وجود المشتقة (أول) في الأصول الثلاثة للفظة التأويل فهو يعزز الرأي القائل ((يكاد يجمع اللغويون على أن التأويل من (الأول) أي أنه المصدر الذي تفرع عن أصله الثلاثي : آل))⁴ ومن خلال الجدول السابق يمكن الوصول إلى حقل دلالي موسق، لكل جذر لغوي ومشتقاته ، و تصاغ ضمن وحدات لغوية تقرب دلالتها ، بوصفها تملك توليفة مفاهيمية تالية :
أ. الحقل الأول : و يضم معاني : الرجوع ، المصير ، الملجأ ، الارتداد، التخثر ، الصخور ، المستقر.
ب. الحقل الثاني : يضم معاني : السياسة و الإصلاح و الرعاية و الجمع و التجمع .

¹ - أحمد بن فارس (395هـ-1004م) لغوي و أديب عربي ، فارسي الأصل رد على الشعبية ردا عنيفا ، من آثاره إضافة إلى (مقاييس اللغة) (الصاحبي) و (الإتباع و المزاجية) و (المجمل) أعلام المورد ، ص 21 .

² - معجم مقاييس اللغة ص158-162 ، و معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم ، ص 27-28 .

³ - مفهوم التأويل في القرآن الكريم (دراسة مصطلحية) فريدة زمرد ، منشورات الرابطة المحمدية للعلماء ، الرباط ، ط 1 ، 1434هـ-2013م ، ص

⁴ - مفهوم التأويل في القرآن الكريم ، ص116 .

ج. الحقل الثالث : و له معنيان : السبق والابتداء و لعل قراءة تدبرية لهذه الحقول تسلم إلى اختزالها في وحدات تعبيرية ذات إيجاءات دلالية عميقة و هي :

- الانتهاء و الرجوع و المصير
- الجمع و الإصلاح
- السبق و الابتداء

لعله إذا تيسر أن تستوعب هذه الوحدات كل المعاني اللغوية المذكورة في المعاجم العربية ، فإننا بممارسة تأويلية يمكن أن نجعلها لفظة (الأول) المهيمن على مصطلح التأويل ، لأن من يملك أهلية السبق و الابتداء، يصير الأمر إليه، ويتحتم معه الجمع و الإصلاح ، لا يكون إلا أولاً صاحب سلطة مطلقة و كاملة كخالق سبحانه ، أو سلطة القوة والشوكة مثل السلطان ، أو سلطة المعرفة والفهم مثل العلماء .

وبما أن مجال بحثي يلتحم بالدراسات القرآنية فإنني أحاول رصد مصطلح التأويل في التنزيل الحكيم ، و مستصحباً هذا السؤال : إذا كانت كلمة تأويل بصيغتها المصدرية و الفعلية قد تباينت معانيها المدونة المعجمية ، فكيف وردت معانيها في النص القرآني ؟ .

ج- معاني كلمة التأويل في التنزيل الحكيم

سأركز -هنا- على الصيغة المصدرية لكلمة تأويل ، و أستحضر مواطن ورودها في المصحف الشريف ، و قد جاءت في سبعة عشر موضعاً ، بخلاف ما ذكره الأستاذ عباس أمير ، الذي زعم أنها ذكرت أربع عشرة مرة¹ فقط ، و هذا غير صحيح ، و سأعرضها مرتبة ، كما جاءت في المصحف ، مع محاولة في تحديد المعنى :

1 -آية السابعة من سورة آل عمران : **هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ**

¹ - المعنى القرآني بين التفسير و التأويل، عباس أمير ، مؤسسة الانتشار العربي ، بيروت ، ط1 ، 2008م ، ص 95.

ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَبِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ
الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا

وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧٧﴾ ﴿ وقد وردت مرتين في هذه الآية كما هو واضح وجاءت بمعنى

التفسير و التعين ، وهذه الآية يسميها أحد الباحثين بالآية المشككة في فهم حقيقة التأويل ¹ ؛ لأن
المفسرين اختلفوا في تفسيرها و تحديد معانيها، لأنهم اختلفوا حتى في الوقفة، هل تتم في قوله ﴿ وَمَا
يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ أم بعد قوله ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ و قد اختار الزمخشري (ت 538 هـ) لها
معنى التفسير للمتشابه فقال (الراسخون في العلم يفسرون المتشابه)²

2 -آية 59 من سورة النساء : وهي قوله تعالى ﴿ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن

كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ ﴿ وقد ذكرت مرة واحدة ، وتعني المصير

وحسن العاقبة ، وقيل : أحسن تأويل من تأويلكم ³ .

3 -آية 53 من سورة الأعراف : قال تعالى ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ

الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ

الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ ﴾ ⁴ وذهب بعضهم إلى أن معنى الآية هنا هو وقوع المخير به ، وذلك عاقبة ما وعدوا

به ، أي يوم القيامة ⁵

4 -سورة يونس الآية 39 : ﴿ بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ ﴾ وهي كالتالي

¹ - الخطاب القرآني و التأويل ، مفلح بن عبد الله ، دار الخلدونية ، الجزائر ، (دط) ، 1432 هـ - 2011 م ص 52

² - الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل ، أو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري مكة المكرمة دار الباز ودار المعرفة
بيروت : (دط) (دت) ، ج 1 ص 175 .

³ - المرجع نفسه ، ج 1 ، صفحة 286

⁴ - معجم مفردات ألفاظ القرآن ، ص 27

⁵ - التفسير الواضح الميسر ، محمد علي الصابوني ، صيدا بيروت ، المكتبة العصرية ، ط 5 ، 1425 هـ - 2004 م ص 372

سبقها تعني وقوع المخبرية بمعنى يوم القيامة ، يتحقق للمشركين وعد القرآن الذي كذبوا ما فيه¹.

وذهب الزمخشري إلى أن المشركين (كذبوا به على سبيل البديهة قبل التدبر و معرفة التأويل

تقليدا للآباء وكذبوه بعد التدبر غرضا وعنادا) ثم جوز أن يكون بمعنى ﴿ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ ﴾ (ولم يأتيهم بعد تأويل ما فيه من الأخبار بالغيوب أي عاقبته)².

5 -سورة يوسف في عدة آيات: وردة كلمة تأويل في هذه السورة ثمان مرات وهي كالآتي:

- 1 - ﴿ وَكَذَلِكَ نَجْتَبِيكَ رُؤُوسًا مِّنْ نَّوَابِلِ الْأَمْثَالِ لَأَقُولَنَّ بَيْنَهُمْ مَا أُوْحِيَ إِلَيْنَا فَتَلَوْنَ آيَاتِنَا وَمَا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِنَا ﴾ الآية 6
- 2 - ﴿ وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ ﴾ الآية 21
- 3 - ﴿ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ الآية 36
- 4 - ﴿ قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ ﴾ الآية 37
- 5 - ﴿ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ ﴾ الآية 44
- 6 - ﴿ أَنَا أَنْبِئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ ﴾ الآية 45
- 7 - ﴿ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَاكَ ﴾ الآية 100
- 8 - ﴿ وَعَلَّمْتَنِي مِمَّا يَشَاءُ ﴾ الآية 101

باستثناء الآيتين (36) و (37) فإن كل الآيات الواردة فيها كلمة تأويل في هذه السورة تعني

تفسير الرؤيا المنامية، و هو خيار الزمخشري بقوله تأويل عبارتها و تفسيرها ، غير أنه أجاز أن يكون

تأويل الأحاديث معاني كتب الله و سنن الأنبياء و ما غمض أو اشتبه على الناس³.

¹ - التفسير الواضح الميسر ، ص 516 .

² - الكشاف ج 2 ، ص 191 .

³ - الكشاف ، ج 2، ص 242

وزعم بعضهم أن المراد من الكلمة في هذه السورة نفس مدلول الرؤيا¹ ، وهذا غير صحيح، حيث أن الآيتين (36) و (37) فيهما الحديث عن تأويل الطعام ﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِيَهُ إِلَّا نَبَأْتُكُمَا بِنَأْوِيلِهِ﴾ و المعنى هنا بيان ماهيته و كلفيته²، أما الطبري فقد عبر عن معنى التأويل في هذه الآية بالألوان³.

6 -سورة الإسراء الآية 35 : وقد وردت فيها كلمة تأويل مرة واحدة فقط ، وهي قوله تعالى

﴿ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كَلَّمْتُمْ وَرْزُونَا بِالْقِسْطِ أَلَمْ نَسْتَقِيمْ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾

والظاهر أنها تعني العاقبة والمصير وقيل أحسن عاقبة ومآلا في الآخرة⁴.

7 -سورة الكهف الآيتان (78) و (82): وقد وردتا في موضعين اثنين أولاهما ﴿ سَأُنَبِّئُكَ

بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ﴾ الآية 78.

أما الثانية فهي قوله تعالى: ﴿ ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ﴾ الآية 82.

هاتان الآيتان وقف عندهما المتصوفة كثيرا للتأسيس لما يسمى الظاهر والباطن والحقيقة والشريعة، وهناك من أعطاها معنى خطيا يفيد الإخبار والتفسير⁵.

إن مصطلح التأويل في القرآن الكريم أعطى المشروعية للتعددية اللغوية والمفاهيمية لما ورد في المدونة (المعجمية) وذلك بكثرة معانيه في التنزيل الحكيم وتعدد دلالاته.

كما أنه -أي القرآن- وسع من أفق التأويل عندما فتحه على ظلال معرفية متأبية على القبض

¹ - التفسير و المفسرون ، محمد حسين الذهبي، دار الكتب الحديثة ، مصر ، ط2، 1396هـ- 1476، ج 1 ، ص 16

² - الكشاف ج 2 ، ص 259

³ - جامع البيان عن تأويل أي قرآن ... ج 7 ، ص 215

⁴ - التفسير الواضح الميسر، ص 695

⁵ - المرجع نفسه، ص 734

واليقين والمطلق، ومنحه صفة التعدد والنسبي، حيث جعله يعني العاقبة والمصير، والألوان في الطعام والبيان والتوضيح، وكذا الخروج بالنص عن ظاهره إلى معنى يحتمله السياق الذي ورد فيه، مثلما اتضح ذلك في آيتي سورة الكهف.

ثانيا: الدلالة الاصطلاحية

بعد أن عرفنا الدلالات اللغوية لمصطلح التأويل في المعاجم والقرآن الكريم، نحاول الوقوف على المعنى الاصطلاحي الذي حدد في حقل الدراسات القرآنية التي هي محل البحث ومجاله، ولأن المصطلح كما ورد في تعريفه المبسط هو (اتفاق طائفة مخصوصة على أمر مخصوص)¹ أو كما عرفه الشريف الجرجاني² بقوله (الاصطلاح عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقل عن موضعه الأول وإخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر، لمناسبة بينهما)³ والاتفاق كما نرى في التعريفين صفة لازمة للتحديد الاصطلاحي لأي مفهوم بين القوم أو الطائفة أو أهل الاختصاص .

وبالبحث في مصطلح التأويل الخاص بالقرآن الكريم و معناه و تفسيره يجد نفسه أمام اختلافات كبيرة ناتجة عن موقف الأرضية المعرفية ، تلك الاختلافات تنامت مع التطور الدلالي للكلمة واختلاف زوايا الرؤية للمفسرين عبر العصور و البيئات المختلفة، وهي نظرة تبنتها الموسوعة العربية (و قد تطورت كلمة تأويل من معناها اللغوي إلى أن صارت مصطلحا تثبت أهميته في كل بيئة فكرية افتقرت إليه، اكتسى لبوسها و سار في اتجاهها فاعلا و منفعلا إلى درجة اختلاف مفهوم التأويل من علم لآخر)⁴

و استطاع مصطلح التأويل أن ييث الاضطراب في العصر الحديث ، عندما حاول

المصطلحيون و المعجميون العرب إعادة ضبط مفهومه و إنتاجه ، فقد اختلفوا و تشاكلوا في

¹ - علم وطرائق وضع المصطلحات في العربية، ممدوح محمد حسارة دار الفكر، دمشق ط1، 1429هـ-2008، ص17
² - الشريف الجرجاني، علي بن محمد بن علي (740-816هـ) (1339-1413م) أحد علماء المسلمين، من أشهر مؤلفاته كتاب (التعريفات) وهو معجم موجز للمصطلحات الفقهية والفلسفية واللغوية معجم أعلام المورد ص85
³ - التعريفات ، تح : نصر الدين تونسي، شركة ابن باديس للكتاب، الجزائر، ط1، 1430هـ - 2009م ، ص55
⁴ - الموسوعة العربية، الجمهورية العربية السورية (رئاسة الجمهورية)، هيئة الموسوعة العربية ، دمشق، ط1، 2002م

المصطلح الأنسب له ، هل هو التأويل وفق ما تفيد نوازع الإحياء التراثي ، و التأويلية وفق دوافع التوليد الاشتقاقي أو الهرمينوطيقا إدخالا للمصطلح الغربي القديم (herméneutique) ، وفي هذا الصدد يقول عبد الملك مرتاض (من النقاد العرب من ترجم هذا المصطلح إلى العربية في صورته الغربية بكل فجائه ، فأطلق عليه (الهرمينوطيقا) ، وهو أقبح ما يمكن أن ينطقه الناطق في صورته العربية ، و نحن لا نقبل بهذه الترجمة المهجينة الثقيلة مادام العرب عرفوا هذا المفهوم و تعاملوا معه تحت مصطلح التأويل ، فلم يبقى لنا إذن ، إلا أن نستعمل (التأويلية) مقابلا للمصطلح الغربي القديم)¹ ، و لهذا التصريح الواضح يدل على إشكالية و مأزق المصطلح العربي الحديث و المعاصر.

في نظري فإن المشكلة ثقافية و بالأساس ، أي ترجع إلى المرجعية الثقافية لكل مؤول أو مترجم أو مصطلحي ، فطغيان الذات العضوية للنخب العربية ربما كانت هي المهيمنة على ذهنية المشتغلين بالمجال الاصطلاحي ، أما بخصوص التأويل ، فإن مفهومه يندرج في اتجاهات تنوعت و تعددت عبر التاريخ ، و يمكن الوقوف على أربعة تيارات حاولت التعريف الاصطلاحي للتأويل ، وهي :

أ - الاتجاه الأول : التأويل و التفسير مترادفان

ويرى أصحاب هذا الاتجاه ان التأويل هو عينه التفسير و يجعلانهما بمعنى واحد ، و يستندون إلى رواية الحديث النبوي ، الذي دعا فيها الرسول صلى الله عليه و سلم على ابن عباس (رضي الله عنه) ، ليكون ترجما للقرآن ، فقيها في الدين ، فاهما للتأويل ، فقال [اللهم فقهه في الدين و علمه التأويل]² ، و زعموا أن معنى التأويل هو عين التفسير .

و كان مصطلح التأويل أسبق من التفسير في حقل التعامل مع معاني القرآن الكريم ، فابن

¹ - التأويلية بين المقدس و المدنس ، مجلة عالم الفكر ، المجلد 29 ، العدد الأول ، الكويت ، 2000م ، ص 263

² - حديث متفق عليه البخاري 244/1 ، مسلم 1929/4 ، و رواه أحمد في المسند 266/1

جرير الطبري (ت 310هـ) ، يسمي تفسيره (جامع البيان عن تأويل أي القرآن) ، و استعمل مصطلح أهل التأويل، و لدى شروعه في تفسير الآية القرآنية يقول (القول في تأويل قوله تعالى) و الضاهر أنه يقصد التفسير.

ومن أنصار هذا الرأي ابن الأعرابي¹ و أبو عبيد² و طائفة معه ، و قد نقل ابن منظور عن الأول قوله (التأويل و التفسير و المعنى واحد)³ ، و نقل السيوطي الرأي الثاني دون تفصيل لطائفه المذكورة آنفاً⁴.

و يحتفظ أصحاب هذا الاتجاه بمتشابه نسبي فيه غموض يشكل فهمه لدى البعض ، بينما يتوفر في النص القرآني متشابه كلي لا يستطيع البشر إدراك معناه ، فهو من علوم الله حصراً .

و يرى بعض الباحثين المحدثين أن هذه القضية هي بداية نشأة لمشكلة في قراءة و تأويل النصوص الدينية في تراثنا العربي و الإسلامي، حيث ارتبطت هذه النشأة بالخلاف الجوهري في تحديد المفهوم الخاص بمصطلحي (التفسير) و (التأويل).

و يؤكد حامد أبو زيد أن الثابت عبر التاريخ هو أن مصطلح التأويل هو السائد و المهيمن في أوليات الدرس القرآني شرحاً و تفسيراً، في حين كان مصطلح التفسير هو الأقل تداولاً ، قبل أن يبدأ مصطلح التأويل في الانحصار التدريجي، و من ثمة بدأ يفقد و هجه الدلالي المحايد ، ثم بدأ يكسب دلالاته السلبية في ظل الحراك الاجتماعي و النزاعات القارية⁵.

أما المهندس محمد شحرور فإنه أنكر الترادف في القرآن الكريم ويعتبر الترادف في نظره مخالفاً

¹ - ابن الأعرابي (150-231هـ/767-846هـ) هو أبو عبد الله محمد بن زياد ، عالم بالأنساب ، و لغوي و نحوي عربي ، من آثاره (كتاب

الألفاظ) و (كتاب النوادر) و (كتاب الخيل) ينظر : أعلام المورد ، ص11

² - أبو عبيد القاسم بن سلام (157-224هـ/774-838م) : محدث و لغوي عربي كان أبو عبيدا رومياً لرجل من أهل هراة ، من آثاره (الغريب

المصنف) و (الأمثال) و (المذكر و المؤنث) ، ينظر : أعلام المورد ، ص28

³ - لسان العرب ج 11/ 180

⁴ - الإتيقان ، ص545

⁵ - الخطاب و التأويل، نصر حامد أبو زيد ، المركز الثقافي المغربي ، الدر البيضاء ، المغرب ، ط3 2008م، ص 173 ، 174

للدقة و المنهج العلمي ، وتلك هي الأرضية النظرية الجديدة التي يبني عليها رؤيته في كتابه المثير (الكتاب و القرآن)، وقد تابع في ذلك جهود بعض كبار علماء العربية ، ومنهم ثعلب وابن فارس ، وأبو علي الفارسي ، و يؤكد على تباين مفردات القرآن الكريم وعدم ترادفها¹ .

وفي رأبي المتواضع التفسير مستوى من المستويات التأويلية وضرورة مهمة لتأسيس عملية الفهم والإدراك للنص القرآني ، ولكن لا أقتنع بالترادف بين التفسير و التأويل إطلاقاً.

ب الاتجاه الثاني: الموجود الذي يؤول إليه الكلام.

الموجود الذي يؤول إليه الكلام ، ومفهوم التأويل حسب أنصار هذا الاتجاه هو ما دل على الأمر الموجود الذي يؤول إليه ملفوظ الكلام ، بمعنى تحويل فعل الكلام إلى ممارسة وجودية محسوسة ، فالخبر يؤول إلى مخبره مجسداً واقعياً عندما نقول : أقبل الرجل فتأويله المجيئ الفعلي للرجل ، وإذا كان المؤول أمراً أو نهياً فالتأويل إنجاز الفعل وممارساته التطبيقية.

وعلى عكس الاتجاه الأول يفرق أصحاب هذا الاتجاه بين التفسير و التأويل ، حيث أن

الأول دليل لمراد المتكلم، بينما الثاني هو إخبار عن حقيقة المراد².

توجد مفارقة بين المصطلحين حيث أن تفسير الكلام ليس هو ما يوجد خارج النص، بل هو البيان و الشرح وكشف المعنى ، (فالتفسير من جنس الكلام ، يفسر الكلام بكلام يوضحه ، أما التأويل الذي هو فعل مأمورية وترك المنهي عنه وكذا وقوع المخبر به ، فليس من جنس الكلام)³ .

واستدل أنصار هذا الرأي بنصوص تؤكد خيار إطلاق مصطلح التأويل على الأمر الذي تؤول

إليه حقيقة الشيء ، ومن ذلك ما أورده البخاري (ت 256هـ) في صحيحه⁴ ن تفسير قوله تعالى

¹ - الكتاب و القرآن ، محمد شحرور ، دار الساقى ، بيروت ، ط2 ، 2013م ، ينظر مقدمة الكتاب جعفر دك الباب ، ص19-27

² - الإتقان في علوم القرآن ، ص545 .

³ - مفهوم التفسير و التأويل و الاستنباط و التدبير و المفسر ، مساعد بن سلمان بن ناصر الطيار ، دار ابن الجوزي ، مكة المكرمة ، 1427 ، ط2 ، ص91 ، ص92 .

﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ﴾¹ أن عائشة (رضي الله عنها) قالت [كان

رسول الله صلى الله عليه وسلم يكثر من ركوعه وسجوده : سبحانك اللهم ربنا وبحمدك ، اللهم اغفر لي ، يتأول القرآن]² أي بمعنى ينجز ويمثل لما أمره الله به .

ومن النصوص التي يعضد بها هذا الرأي في نظر أصحابه³ - عند تأكيدهم أن التأويل يعني حقيقة ما يصير إليه الشيء وجوديا - تأويل الرؤيا المنامية ، حيث أن تأويلها منصرف تماما إلى الواقع الخارجي العياني، مما يجعله مدركا حسا وواقعا عمليا فقله تعالى ﴿ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا ﴾ يوسف الآية 100 هي تحقيق لرؤيا يوسف في بداية السورة وقوله لأبيه (إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ﴿ ٤ ﴾) الآية 4.

وخلاصة هذا الاتجاه أن التأويل ليس هو التفسير ولكنه حقيقة الكلام وتحققه على أرض الواقع، وإنجازها عندما يصير واقعا عمليا بعدما غمض في ثنايا المجاز و المتشابه.

وفي نظري أن أصحاب هذا الاتجاه أخذوا معنى واحدا من معاني التأويل، وهو وقوع المخبر به، وأطلقوه على مفهوم متحول و ملفوظ متعدد المفهوم ومشكل التحديد، فالتأويل في القرآن كما رأينا اختلاف في الدلالات والمعاني، ويبدو لي ان هذا الرأي إزاحة للمجاز والمتشابه و نفيا للظاهر والباطن.

فالحقيقة أبدا ليست نهائية ، بل هي قراءة إعادة القراءة بمعنى أنها سلسلة من التأويلات

المتلاحقة للعالم و الأشياء، وهي ليست ثابتة بقدر ما هي بناء متواصل و سيرورة لا تكاد تنتهي و لا

¹ - سورة النصر الآية 3 .

² - فتح الباري شرح صحيح البخاري ، ابن حجر العسقلاني ، فتح عبد العزيز بن عبد الله بن باز ، دار المعرفة ، بيروت ، (دط)، (دت) ، ج 8 ، ص 605 .

³ - وهم أتباع المدرسة الحنبلية وآراء ابن تيمية .

تعرف الاكتمال¹.

و القرآن نص خالد و صادر عن خالق مطلق المعرفة و كامل العلم ، و هو نص ثابت في لفظه و محتواه ، لكن الفهم البشري نسبي و صغير حسب الأرضية المعرفية للعصر الذي يعيش فيه المتلقي .

ج- الاتجاه الثالث : التأويل صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى معنى مرجوح بقريضة.

وهذا التعريف شاع بصيغ متقاربة في التراث الكلامي و الفقهي وفي بعض التفاسير هذه التعاريف كثيرة منها مايلي :

- التأويل عند أبي منصور الماتريدي² (ت 333 هـ) ، وهو أحد علماء التفسير و الكلام ، و صنف في تأويلات القرآن ، عرف التأويل (ترجيح أحد المحتملات) بدون القطع و الشهادة على الله³ .

وهذا التعريف اعتبره محاولة تأسيسية مبكرة لضبط مصطلح التأويل ذهب فيه الماتريدي إلى أن التأويل صرف الاحتمال ضمن احتمالات كثيرة على وجه الظن دون القطع بالمعنى المختار ، ولم يضع له شروطا معيارية أو ضوابط كما يعمد إلى ذلك الفقهاء و علماء الأصول .

و بحكم موقع الماتريدي - بين علم الكلام - فقد فتح التأويل على خيار مرجح ضمن عدة آراء محتملة كلها لحمل المعنى لكنها مرجوحة غير أن المؤولة أثناء ممارسة الفعل التأويلي يبينه على رأي غير قاطع أو مجزوم بيه .

- التأويل عند أبي حامد الغزالي (ت 505 هـ) ، ويلقب بين أتباعه و محبيه (حجة الإسلام) ، وهو فقيه و صوفي و متكلم ، عرفه بقوله (عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب

¹ - نقد الحقيقة ، علي حرب ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء (المغرب) ، ط3 ، 2005 م ، ص2

² - الماتريدي أبو منصور محمد (ت 333 هـ / 944 م) فقيه مسلم متكلم و أصولي من أهل سمرقند رد على المعتزلة مدافعا عن عقائد أهل السنة ، من مؤلفاته (مآخذ الشرائع) و (أوهام المعتزلة) و (الرد على القرامطة) .. أعمال المورد .. 211

³ - الإتيان في علوم القرآن ، ص 545

الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر ، و بحسبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلا
المجاز)¹.

وفي هذا التعريف اتجه نحو بلورة عميقة لمفهوم التأويل إلا أنه ذكر أن التأويل احتمال يعضده
دليل ، وكلمة دليل تجعل المتلقي في حيرة ، يمكن أن تزول بمجرد أن تستدرك أن الغزالي يتحدث عن
موقعه الأصولي وتلك الحيرة منشؤها ما القصد بالدليل عند الغزالي العقلي أم النقلي ، خصوصا أنه
نكّرها .

رغم أهمية تعريف الغزالي إلا أنه كان يفتقر للشمول و المناعة ، فقد جعل التأويل و المجاز في
مرتبة واحدة من حيث المعنى وهما مختلفان² ، ومع ذلك فإن التأويل و المجاز على خلافهما ، فالأول
يتصل بالثاني بشكل عضوي³ ، و الثاني مدخل من مداخل التي توفر الاحتمال و الضن و الاشتباه مما
يجعل التأويل متاحا .

و يبقى تعريف الغزالي من الروافد المهمة لبلورة مفهوم التأويل في الخطاب الأصولي و الكلامي
، و إن لم يستطع تجريده عن دائرة علم الأصول و مؤثراته

- تعريف ابن رشد (ت 595هـ) : (إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية \غلى

الدلالة المجازية ، من غي أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز).

يعطي ابن رشد ضابطا آخر غير ديني و هو عام للتأويل و ذلك بوصفه مشتغلا بالفلسفة ،
فالتأويل صرف للفظ من جهة المعنى الحقيقي إلى دائرة المجاز ، على أن يحترم قواعد اللسان العربي .
و ابن رشد يضع التأويل في مساره الصحيح ، و هو الوسيط اللغوي في التواصل الإنساني ،
إلا أنه ربط عملية الإخراج من الحقيقة إلى المجاز بوظيفة مرجعية واحدة و هي (العادة) التي تجعل
المرجعية ذات قوالب جاهزة و معروفة سلفا .

¹ - المستصفي من علم الأصول ، أبو حامد الغزالي دار الفكر للطباعة و النصر ، بيروت ، (دت) ، (دظ) ، ج 1 ص 387

² - التأويل عند المفسرين من السلف ، الطاهر عامر الجزائر : دار ابن حزم ، ط 1 ، 1432 هـ - 2011 م ، ص 60

³ - مداخل جديدة للتفسير ، غالب حسن ، دار الهادي ، بيروت ، ط 1 ، 1424 هـ - 2003 م ، ص 226

- التأويل عند ابن الجوزي¹ (ت654هـ)، وهو من أهل التاريخ والتفسير عرفه بقوله (التأويل نقل الكلام عن موضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ)².

وفي هذا التعريف ضرب من التجريد و الدقة حيث أعطاه طابع الشمول ليصل كل كلام، وليس فقط الآيات القرآنية فقط على المؤول أن يتسلح بالدليل، الذي تركه مفتوحا على كل أنواع الأدلة النقلية و العقلية، غير أن التأويل عنده لا يلجأ إليه المؤول في حالة أن الكلام تضمن الظاهر البين الدلالة، الواضح المعنى السالم من المتشابه و المجاز و الغموض.

- تعريف الشريف الجرجاني (ت816هـ) للتأويل : (صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب و السنة)³.

و الجرجاني يضع هنا ضابطا هو موافقة المحتمل الذي صرف اللفظ إليه إلى الكتاب و السنة و عدم الخروج على أحكامهما و دليل يكاد يتفق عليه أهل التفسير ، غير أنه أهمل المجاز الذي هو سر من أسرار العربية و مدخل من مداخل التأويل و التقويل.

- تعريف البركوي⁴ : و هو من الفقهاء و المتصوفة و المشتغلين بحقل التفسير ، و إن لم يكن مشهورا كالذين سبقوه ، عرف التأويل جمع فيه بين اللغة و الشرع فقال (صرف الآية إلى ما يوافق الكتاب و السنة و لا يلزم فيه السماع من الثقات ، بل يكفي موافقة اللغة و الكتاب مع رعاية وجوه الاستعمال)⁵

و تعريف الإمام البركوي يفيد التأويل بشروط الفقهاء و هي الموافقة للكتاب و السنة و اللغة

¹ - ابن الجوزي يوسف بن قرو أغلي (581-654هـ/1185-1256م) مؤرخ عربي، ابن أخت أبي الفرج بن الجوزي، الفقيه الحنبلي المعروف، ولد ونشأ في بغداد ثم استقر في دمشق حتى وفاته، أشهر مؤلفاته (مرآة الزمان في تاريخ الأعيان) وله تفسير للقرآن الكريم... ينظر اعلام المولد ص13

² - تاريخ تاج العروس، السيد محمد مرضى الزبيدي، دار صادر بيروت، (د ط)، (د ت)، ج4 ص215

³ - تعريفات ، ص90

⁴ - هو محمد أفندي بن بير علي بن إسكندر ، محي الدين المؤيدي ، الرومي ، المسهور بالبركوي ، الفقيه ، و الأصول ، الصوفي ، الحنفي ، ولد بتركيا

(926هـ) و توفي على ما يبدو في القسطنطينية عام (1030م) ، مقدمة المحقق لكتابه الآتي ذكره ص ص 27، 28

⁵ - مقدمة لمفسرين ، محي الدين بن بير علي ، المؤيدي ، البركوي ، تح : عبد الرحمان بن صالح بن سلمان الدهش ، إصدارات الحكمة ، مكة المكرمة ،

1425هـ -2004م ، (د ط) ص 125-126

العربية مع مراعاة وجوه الاستعمال.

وهو تعريف في نظري يفتقد إلى الدقة و الضبط ، و إن كان أشار إلى مسألة مهمة ، و هي أن المؤول غير ملزم بالسماع من الثقات و المرويات ، و إنما يكتفي بدليل من الأصول المعتمدة في التشريع.

- تعريف الموسوعة العربية : حددت الموسوعة العربية مصطلح التأويل عند علماء الأصول بما يلي (صرف اللفظ من معنى راجح إلى معنى آخر بقرينة تقتضي ذلك)¹ ، وهو تعريف حظي بإجماع علماء الأصول.

و لهذا تعريف قريب من اللغة و هو الذي تداول كثيرا في كتب الفقهاء و المتكلمين، فقط لو أنه أضاف بدلا من (معنى آخر) ووضع (إلى معنى مرجوح) ، لأن المعنى الآخر لا ندري أهو راجح أم مرجوح .

و يتضح من التعريفات السابقة أنها تجتمع على أن التأويل خلف الأصل، و أنه صرف عن المعنى الراجح إلى معنى مرجوح ، و إن اختلفوا في الدليل فبعضهم أطلقه و البعض الآخر قيده و حدده و لكنهم لم يخرجوا عن الأصول المتفق عليها بين علماء الأصول .

وحري بنا أن نؤكد أن التفسير يختلف عن التأويل ولم يشترطوا فيه السماع أو الرواية أم طالبوا بالحجة و القرنية النقلية أو الفعلية غير أن القرائن تعددت و تنوعت وانفتحت آفاقها خصوصا في العصور المتأخرة عندما توسعت آفاق المعرفة الإنسانية.

¹ - الموسوعة العربية ، ج 5 ، ص 876

د- الاتجاه الرابع: التأويل بوصفه قراءة مرحلية

ينطلق أصحاب هذا الاتجاه من مفهوم الحقيقة ذاته، الذي هو نسبي وليس مطلقاً بين البشر، حيث لا توجد الحقيقة النهائية المعهودة، بل هناك قراءات واجتهادات، وهي نتيجة الكد والنظر في فهم النصوص عامة، وكذا التعامل مع القرآن الكريم شرحاً وتدبراً وتأويلاً.

يؤكد أصحاب هذا الرأي على مسألة أن القرآن الكريم خاتم الرسالات وكتاب جاء لكل زمان ومكان، وبالتالي لا بد أن يتصف بالمرونة في فهمه وإعادة قراءته في كل مكان وفي كل زمان، وكل قراءة حسب هذا الاتجاه لا تعطي الجواب الشافي واليقين المطلق، والنهائي، والأبدي، إنما هي (قراءة وإعادة قراءة، أي سلسلة من التأويلات المتلاحقة للعالم والأشياء، وهي ليست ثابتة بقدر ما هي بناء متواصل و سيرورة لا تنتهي ولا تكتمل)¹ حيث أنها سلسلة من التلقينات المتعاقبة لنص ثابت في محتواه، متغير في معناه، وفهمه، وإدراك كنهه حسب الإنسان أو الزمان أو المكان.

1 - التأويل عند محمد أركون (1928-2010) :

يؤسس الفيلسوف الجزائري محمد أركون مشروع النقد حول " النقد الإسلامي " على قناعة راسخة، محصلتها أن العقل الديني عموماً والإسلامي خصوصاً قائم على مصطلحي الأرثوذكسية² والعقلية الدغمائية³ التي تعني نظام الإيمان أو العقائد وضده نظام اللا إيمان واللاعقائد، وترتبط عنده العقلية الدغمائية بمفهوم شديد وصارم، وهو المندرج ضمن مجموعة من العقائد والمبادئ في نظام الإيمان، كما ترفض الدغمائية بنفس الشدة والصرامة مجموعة اللا إيمان وتعتبرها لاغية.⁴

¹ نقد الحقيقة، على حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط32005، ص02

² الأرثوذكسية (orthodoscie) هي حسب قاموس علم الاجتماع " جملة القضايا والاقتراحات التي تؤخذ كحقائق ومسلمات وتوظف كمرجعية للتمييز بين الآراء الصحيحة ". ينظر:

Dictionnaire de sociologie, Andre AKoum et Pierre Ansart ,Seuil, 1999,p379.

³ الدغمائية: (dogmatisme): أي الوثوقية، قديماً ندل في الفلسفة على كل مذهب يؤكد سلفاً من الحقائق ويرفض التشكيك، ثم خلص شيئا فشيئاً إلى كل من يرفض الشك (le doute) فيما يعتقد أنها حقيقة. ينظر: الأسلوب والأسلوبية ص205

⁴ الفكر الإسلامي قراءات علمية، محمد أركون، مركز الإيمان القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996م، ص5.

وفي مشروعه النقدي الضخم للعقل الإسلامي يعمد أركون إلى توظيف كل الإجراءات والمفاهيم، والتصورات التي توصلت إليها العلوم الإنسانية والاجتماعية في الغرب، واستوعب جل النظريات الفلسفية والنقدية المعاصرة من تفكيكية وفيلولوجيا وتاريخية ومكتسبات الأنثروبولوجيا وفتوحات الألسنية... حيث عمل على تطبيق آلياتها وأجهزتها على العقل الإسلامي.

نلاحظ أن أركون سيوظف نظريات القراءة ومناهج التأويل المختلفة من أجل قراءة القرآن قراءة جديدة، وفهم مرحلة النبوة وكيفية تشكيل المصحف، وتشكيل السيرة النبوية أو بالأحرى قراءة حفرية لكل التجربة الحضارية للأمة الإسلامية¹.

حيث يقول (فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص ، فإنني سأدافع عن طريقة جديدة في القرآن، طريقة محررة في آن معاً من الأطر الدغمائية والأرثوذكسية، ومن الاختصاصات العلمية التي لا تقل إكراهاً أو قسراً .. إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرذم والتسكع في كل الاتجاهات²).

والقراءات حسب أركون نص مفتوح على جميع المعاني، ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفذه بشكل نهائي وقطعي، ومن أدواته الإجرائية في قراءة النصوص نظرية جماليات التلقي (Théorie de la réception) وهي نظرية³ من نظريات القراءة تركز على مصطلحات القارئ، الجمهور المتقبل، والتلقي، والاستجابة، والتأويل، وتمكنت مفردات خطابها من احتلال الصدارة في أوروبا وأمريكا⁴.

وعند توظيف أركون لمفردات هذه النظرية على ظاهرة تلقي القرآن شرحاً وتفسيراً يقول(تفاسير القرآن المتتالية والمتنوعة عبر العصور تقدم لنا مثلاً ممتازاً على دراسة تطور جماليات التلقي الخاصة بالخطاب الديني: أي كيف استقبل هذا النص من عصر إلى عصر)،⁵ وهو يتماشى هنا مع أطروحات

¹ الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، كيجل مصطفى، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1432هـ - 2011م، ص248.

² المرجع نفسه، ص252.

³ نظرية جماليات التلقي ظهرت بألمانيا الغربية في نهاية الستينات وبداية السبعينات من القرن الماضي بمدرسة كونستانس، من أهم أعلامها باوس وإيزر.

⁴ نظرية التوصليل وقراءات النص الأدبي، عبد الناصر حسين محمد، المكتب القومي لتوزيع المطبوعات (E,D,P) ، [دط]، 1999، ص99

⁵ الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص166

هانس روبرت يابوس القائلة بضرورة مراعاة سلسلة التلقيات التاريخية لكل نص من النصوص ورصد المسافات الجمالية.

أي بمعنى كل قراءة تمثل مرحلتها التاريخية ونوعية وميزة القراءات التي أعطتها البعد المعرفي لتلك المرحلة، ومن خلال التعريفين يتضح أن أركون يعطي للنص القرآني تحريراً في الدلالة، وفضاء للقراءة المحتملة عبر العصور، والأخطر من ذلك قراءة حرة في كل اتجاه .

وحسب رأبي فإن القراءات اللانهائية تسلم مفهوم التأويل (interprétation) في القرآن الكريم إلى مأزق معرفي، تجعل الحقيقة المعرفية غير منشودة، وضائعة بين التشتيت الدلالي، وهكذا يصير التأويل بلا ضوابط أو خصائص تحكمه، وينتهي للأهواء والرغبات أو بتعبير أركون القراءات المتشردة والمتسكعة في كل الاتجاهات، فلو سلمنا أن كل نص يخضع للقراءات التأويلية اللا متناهية وللذات المتقبلة فقط، لاستحال الأمر إلى اللامعنى أو العدمية¹ والعيشية ونفى¹ القصديّة (intentionnalité) والبلاغة والإبلاغية اللتين هما من أهم الوظائف اللغوية.

إن عدم رد الاعتبار لمقولات النص واستراتيجياته تجعل الكثير من القراءات (les lecteurs) حسب رأي الفيلسوف الإيطالي إمبرتو إيكو مجرد ذهانية وقراءات منحرفة ومرضية²، وهو الذي طالب بوضع حدود للتأويل المضاعف إنقاذاً للمأزق التأويلي من خراب المعنى وتمزق الدلالة.

2 - التأويل عند نصر حامد أبي زيد (1942 - 2009):

يعتبر نصر حامد أبو زيد من بين كبار الباحثين المعاصرين الذين اشتغلوا على التأويل ممارسة ودراسة، وكانت له إسهامات جريئة سببت له متاعب قضائية واجتماعية في التسعينات من القرن الماضي ببلده مصر، وقد أنجز دراسات أكاديمية حول مفهوم التأويل وتشكل صورته عبر التاريخ، منها

¹ العدمية (nihilisme) هي : القول بعدم وجود أي شيء مطلق، ومن ثم نفي أي حقيقة، أخلاقية وأية هيكلية للقيم [الحدائنة في فكر محمد أركون] فارح مسرحي، منشورات الاختلاف ، الجزائر، ط1، 1427هـ - 2006م، ص42

² حدود التأويل قراءة في مشروع أمبرنو إيكو النقدي، وحيد بوعزيز منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 1429-200م

(إشكالية القراءة وآليات التأويل) ، و(الاتجاه العقلي في التفسير)، و(الخطاب والتأويل) وغيرها من الكتب والمقالات الخاصة بمعضلة تأويل النص الديني.

يعتقد أبو زيد أن الإنسان كائن تاريخي، أي بمعنى أنه يفهم نفسه من خلال التجارب الموضوعية للحياة، وليس من باب التأمل العقلي، وان الإنسان ليس مشروعاً جاهزاً مستندا من قبل، ولكنه حالة تخلق، إنه يفهم ماضيه فهما جديداً من خلال التغيرات الباقية له، حيث أن الإنسان يفهم ذاته من خلال التاريخ بوصفة عملية مستمرة للفهم والتأويل¹.

ويصر أبو زيد علي أن مصطلح (التأويل) قد اتسع في الفكر الحديث، والتحم تأويل النصوص الدينية مع التأويل المعرفي المشكل من حقوق معرفية متداخلة ومتعددة مثل العلوم الإنسانية والتاريخ وعلمي الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم الجمال والنقد الأدبي والفلكلور والتأويلي..

في فكر نصر حامد أبي زيد ترتبط التأويلية مع نظرية المعرفة في محاولتها وصف فعل القراءة لأي ظاهرة تاريخية أو فلسفية أو أدبية أو سياسية أو اقتصادية ضمن نسق من العلاقات المعقدة التي تتضمن عناصرها الذات والموضوع والسياق (contxte)، ونسق العلامات والرسالات، ليصل إلى أن التأويلية هي جوهرية نظرية المعرفة اليوم في رصد الظواهر المختلفة بواسطة فعل القراءة الذي يدل على فعالية الذات القارئة والمؤولة والمنتجة للمعنى التاريخي².

تاريخ التأويل في الفكر الإسلامي عند أبي زيد قدس يرجع إلى ما قبل اختلافات أهل السنة والجماعة مع المعتزلة، ويؤكد أن (تاريخ تأويل القراءات ومن ثم إشكالياتها تنبع من تجدد الحياة بالحركة والضرورة مع ثبات النص في منطوقيته³) وتلك إشكالية أدركها علماء الأصول وعبروا عنها بقلة النصوص وكثرة الوقائع وتحدددها.

¹ إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 2005، ص1، 28

² الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، ط3، 2008، ص177

³ المرجع نفسه، ص181

والسؤال الذي يطرح نفسه على مفهوم أبي زيد للتأويل هو: ما هي حدود التأويل وآفاقه في النص القرآني؟ وهل كل مستويات النص القرآني هي قابلة للتأويل؟ أم أنه يشتمل على محكم ومتشابه، وظاهر وباطن، وقطعي وظني، واحتمالي المعنى وأحادي المعنى، ومن جهة أخرى ما مصير الجوانب التطبيقية المتواترة عن النبي عليه الصلاة والسلام، والتي تداولت في تاريخ الأمة كمارسات تعبدية وشعائر متواترة تواطأت فرق الأمة كلها على تمثلها وإنجازها؟ ومن جهة ثانية فإن التأويلية عليها أن تحتفظ بالبعدين معاً، البعد الذاتي من حيث الوظيفة الإسنادية، وعلى البعد الموضوعي في وظيفة الهوية، وفي رأي بول ريكور¹ أن ذلك لا يتحقق إلا من خلال فلسفة في الخطاب (discoures) تحرر التأويلية من أهوائها النفسية والوجودية².

ومع ذلك نقر مع أبي زيد أن طبيعة الحياة التجدد والحركة والتغير، لاسيما على مستوى الفكر والحضارة والثقافة، وأن النص بحروفه وصيغته اللغوية ثابت، بينما عملية الفهم نسبية خصوصاً في النصوص المتشابهة التي لمعناها وجوه مختلفة تحتمل القسمة في الفهم وإعادة تشكيله.

3- التأويل عند محمد شحرور (1942-...)

يقدم المهندس محمد شحرور منهجاً علمياً في تلقيه للقرآن الكريم، قائماً على المنهج التاريخي العلمي في الدراسة اللغوية، ويرتكز على إنكاره لظاهرة الترادف، وفهم دلالي جديد ودقيق لمعاني القرآن، فهو يفرق بين (الكتاب) و(القرآن) و(الرسول) و(النبي) ليصل إلى توليفة من المفاهيم الجديدة المستنبطة من تقابلات وتقاطعات الآيات القرآنية، ويحد بها مصطلحات ومعاني غير مألوفة في التراث، مما يشكل صدمة للمتلقي³.

¹ في حريف 1973 جاء بول ريكور من باريس إلى فورت ورث لإلقاء سلسلة من المحاضرات كجزء من الاحتفال المئوي بجامعة تكساس المسيحية، وقد حملت السلسلة عنوان (الخطاب وفائض المعنى). والنص الموسع المطبوع هنا تحت عنوان (نظرية التأويل) يستعيد العنوان السابق عنواناً فرعياً. وهذا التغير يشير إلى تطوير النص إلى نظرية منهجية وشاملة تحاول أن تفسر وحدة اللغة الإنسانية من خلال الاستعمالات المتشعبة التي توضع فيها.. افتتاحية

نظرية التأويل (الترجم) ص 19

² نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، بول ريكور، ترجمة سعيد الغاني، المركز الثقافي/الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006م، ص15.

³ الكتاب والقرآن، محمد شحرور، دار الساقى، بيروت، ط2013، (مقدمة الأستاذ جعفر دك الباب، ص ص19-27)

يحدد شحور خصائص القرآن الكريم كمنطلق لرؤيته:2

أ - إن الله سبحانه وتعالى مطلق وكامل المعرفة، ولا يتصف بطابع النسبية، وبالتالي فإن كتابه يحمل الطابع المطلق في المحتوى.

ب - بما أن الكتاب هداية للناس، وهو آخر الكتب السماوية وجب أن يتصف ويحمل طابع النسبية في الفهم الإنساني له¹.

ت - لغة الكتاب يجب أن تكون لغة إنسانية تتضمن المطلق بثبات النص (الصيغة اللغوية) وحركية المحتوى.

يقر شحور بقدسية النص القرآني، ولا يعتبره قرآناً بشرياً، وتتجلى القدسية فيه برفع صفة البشرية عنه، وأنه منزّه عن التبديل والتغيير لحروفه وآياته، غير أنه يجري تأويله على مر العصور والدهور، وفي هذه الحالة يتشكل التراث الذي هو الفهم النسبي للتنزيل الحكيم عبر العصور، ويلصق نسبية الفهم حتى بصدر الإسلام، والأغرب أنه حتى دور الرسول عليه الصلاة والسلام قد اقتصر - حسبه - على تحويل المطلق إلى نسبي والتحرك ضمن حدود الله.²

يقسم محمد شحور الآيات القرآنية إلى ثلاثة أقسام وهي³ :

1 - الآيات المحكمة: وهي رسالة النبي عليه الصلاة والسلام وتسمى بمصطلح آخر هو (أم الكتاب) وهي قابلة للاجتهد، ماعدا الأخلاق والعبادات والحدود.

2 - الآيات المتشابهة التي تقبل التأويل وتخضع للمعرفة النسبية، وسماها التنزيل (القرآن والسبع المثاني)

3 - آيات لا محكمات ولا متشابهات أطلق عليها التنزيل الحكيم مصطلح (تفصيل الكتاب)

¹ الكتاب والقرآن، محمد شحور، ص37

² المرجع نفسه، ص39

³ المرجع نفسه ، ص38

وهكذا يحرص شحورر التأويل في المتشابه من القرآن، وهو خاضع للفهم النسبي، والمرحلي ويتميز بالثبات في نصه، والتبديل والتغيير في المحتوى والفهم.

ويرى شحورر أن كل عملية تفسير عبر العصور هي ضرب من القراءة، واجتهاد ينبغي أن يستمر في أحكام القران (المتشابه)، ثم تلك الآراء تصبح مع الزمن تراثا لا يملك الحقيقة المطلقة¹.

ولكل قارئ استراتيجياته الخاصة في القراءة ، أي في تفسير الكلام، وتأويل المعنى وفي استثمار الأفكار وتطبيقها، وكل قراءة في نص من النصوص هي إزاحة لمعانيه وتحريف لألفاظه لأن النص (يشكل كونا من العلامات والإشارات يقبل دوما التفسير والتأويل، ويستدعى أبدا قراءة ما لم يقرأ²)

والمعاني كالدور أبدا لا تبقى طافية فوق السطح، بل ترسب في الأعماق، ولا بد من الغوص في قيعان النصوص للوصول إليها واستخراجها، فإن القرآن قد عبر تلك المعاني العويصة بضرب الأمثال عليها، حتى يتوفر فهمها لكل متلق، وهذه الأمثال هي بمثابة المعنى الظاهر من النص.

أما المعنى الباطن فهو المعنى الذي لا ينكشف إلا للخواص الذين لا يأخذونه على ظاهره بل يتأولونه (ومن هنا كان احتياج النص القرآني إلى التأويل الذي هو يتجاوز الظاهر إلى الباطن، الخروج من الدلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية، والأصح القول الارتداد من المجاز إلى الحقيقة)³

وكل تلك المعاني والتفاسير التي يستنبطها أصحابها من خلال التعامل مع النص القرآني هي انعكاس في نظر شحورر للأرضية المعرفية، وانكشاف لثقافة عصره، ثم يصل إلى نتيجة مفادها أن (

¹ الكتاب والقرآن، ص41

² نقد الحقيقة، علي حرب، ص6

³ المرجع نفسه، ص13

القران يؤول ولا يفسر، وكل تفاسير القرآن تراث يحمل طابع الفهم المرحلي النسبي¹. أي أنها قراءة تاريخية تعكس شخصية صاحبها فقط.

ويتميز طرح شحرور بالمنهجية والدقة العالية، وآراؤه على ما فيها من صدمات وخيبات يشعر بها المتلقي، إلا أنها قراءة مستخرجة من التفاعل الداخلي مع النص بعيدا عن الإجراءات والإكراهات الخارجية التي تحمل خطابا متنقلا بالايديولوجيا وما وراء اللغة (métalangage).

هـ - العلاقة بين التفسير والتأويل : تجاور أم تجاوز

زيادة في إضفاء الضوء على المعنى الاصطلاحي للتأويل أو قضية العلاقة بين التفسير (commentaire) والتأويل (interprétation)، وتحديد العلاقة بينهما والفروق التي تميز كل مصطلح عن الآخر، حيث أتحدث هنا عن المسافة المفاهيمية بين المصطلحين تجاوراً وتجاوزاً. من المباحث التي يتوقف عندها الباحث المشتغل بتفسير وتأويل النص القرآني قضية المعنى المؤطر لمفهومي التأويل والتفسير، فقد توقف فريق عند حد التطابق والاشتراك الدلالي، بينما رأى فيهما فريق آخر ضرباً من التفاوت بين المفردتين، ويمكن تلخيص أهم الآراء فيما يلي:

الرأي الأول: الكلمتان بمعنى واحد ويؤديان نفس الوظيفة الدلالية، وقد شاع هذا عند متقدمي أهل التفسير، ولعل أولهم ابن جرير الطبري²، في تفسيره الذي عنوانه بـ "جامع البيان في تفسير آي القرآن". ويستعمل مصطلح "أهل التأويل"، وحين مباشرته العملية التفسيرية يتبدى تفسيره بقوله: (القول في تأويل قوله تعالى) يعني بذلك التفسير، وإلى هذا المعنى ذهب أحد اللغويين القدامى، وهو ابن الأعرابي بقوله: (التفسير والتأويل والمعنى واحد)³، ويفرّق أتباع هذا الرأي بين متشابهه نسبي في

¹ الكتاب والقران، ص 39

² التعريفات، الشريف الجرجاني، تح: مصطفى أبو يعقوب، الدار البيضاء، المغرب: مؤسسة الحسن، ط 1، 1427هـ، 2006م، ص 34

³ مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر، مساعد بن سليمان بن ناصر، ص 92

القرآن يشكّل فهمه عند عامة الناس، وبين متشابه كلي لا يعلم حقيقته إلا الله وأهل الرسوخ في العلم.

الرأي الثاني: التفسير هو بيان مراد المتكلم، واستحلاء معناه، وشرح ألفاظه على حقيقتها أو مجازها، كتفسير الصراط بالطريق والنور بالضوء، فالتفسير من جنس الكلام، يفسر الكلام بكلام يوضحه، أما التأويل فليس من جنس الكلام، أي أنه تفسير لباطن اللفظ، لتصبح كلمة الصراط بمعنى الهداية، وكلمة النور تعني الإيمان، فالتأويل إخبار عن حقيقة المراد، بينما التفسير إخبار عن دليل المراد.

يقول الشريف الجرجاني في مستوى تطبيقي للتفريق بين التفسير والتأويل عند قوله تعالى: ﴿وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ﴾ - سورة آل عمران الآية 27 - (إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل، كان تأويلا)¹

الرأي الثالث: التأويل هو صرف الكلام إلى معنى من المعاني المحتملة للغة، يوافق ما بعدها وما قبلها، وبشرط ألا يخالف مقاصد الشريعة، بينما التفسير يتجه رأسا إلى المرويّات والأخبار حول الآية المراد تفسيرا.

الرأي الرابع: التفسير يعني بالرواية والآثار المروية عن السلف بينما التأويل دراية وفهم يتأسس على كد القرينة وإعمال العقل، أما الراغب الأصفهاني فإنه انتصر للقول بعموم التفسير على التأويل، وأن أكثر استعمال التفسير في الألفاظ والمفردات، وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل.. وقيل: التفسير يدل على الرواية بينما التأويل يدل على الدراية.²

إن تلقي القرآن يختلف من مفسر إلى آخر ومن جيل لآخر ولا تزال معانيه مفتوحة تكشفها التجربة وترتبط بالمعرفة الإنسانية والثقافة التراكمية.

¹ التعريفات، مصدر سابق، ص 23

² قضية التفسير، أحمد الشرباصي، بيروت: دار الجيل، ط1988، ص3، ص9

ثالثا: الهرمينوطيقا في الفكر الغربي من الأسطورة إلى النظرية:

التأويلية أو الهرمينوطيقا (herméneutique) مصطلح غربي قديم عرف عند اليونان القدامى، وجاء نسبة إلى (hermès¹)، الإله الذي اكتشف اللغة والكتابة فزود البشر بهذه الوسيلة التخاطبية التي أعانتهم على فهم الكلام وتوصيله، ولذلك نجد بعض الكتاب ترجم الهرمينوطيقا مباشرة إلى مصطلح (الهرموسية) ويعتبرها ذات منبع إغريقي².

وكلمة هرمينوطيقا مشتقة من الكلمة اليونانية (hermès) وتعني القول، التعبير، التفسير، وقد اشتقت من هذه الكلمات فروعاً أخرى هي: المعلن (Hermeneus) والمفسر (Herméneute)، أما مصطلح فن التأويل فقد عبرت عنه الكلمة (Herménotiké)، التي قد تعني في أصلها الكلام، القول، بينما تعني كلمة (Hermeineia) القدرة على التعبير، أو القدرة على التفسير³.

ويؤكد حامد أبو زيد على أن مصطلح الهرمينوطيقا (مصطلح قديم بدأ استعماله في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى جملة من القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني⁴)

¹ وهو احد آلهة اليونان تنسب إليه الكتابة وقيل هو الإله الذي يتوسط بين الآلهة والناس ليحصل لهم الفهم والإدراك ينظر: الفهم والنص، بومدين بوزيد [د،م،ج]، الجزائر، 1429هـ-2008م، ص13

² سير وارت التأويل من الهرموسية إلى السيميائيات، سعيد ينكراد، دار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ودار الأمان، الرباط، ط1، 1433هـ-2012م، ص29

³ ينظر:

⁴ إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص13، وينظر مقالة: الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلة فصول، المجلد الأول، العدد3، إبريل1981،

إن موضوع التأويلية قد عرفه الفكر الغربي منذ القديم، وتناوله الفلاسفة الأوائل منذ سقراط (399 ق.م)، وكذا أرسطو طاليس (384 ف.م)، ثم أعيد إحيائه في عصر النهضة من قبل شلايماخر، وديلتاي، وإدموند هوسرل، ومارتن هايدجر، وغادامير وغيرهم كما سيأتي.

وقد ارتبط مفهوم التأويلية منذ أمد بعيد بالنصوص الدينية والفلسفية، وخاصة نص العهد القديم (التوراة)، الأمر الذي دفع أهل الاختصاص، للقول بأن هذا المصطلح مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمصطلحات الفلسفية والآليات الإجرائية لتأويل وتفسير النصوص التي لا صلة لها بالنص الأدبي بصفة¹.

لقد اعتنى مفكرو اليونان بالآداب عندما ازدهرت عندهم الفنون وأنزلوها مقاماً كبيراً، وقد رأوا أنه عبارة عن محاكاة للطبيعة، يرتفع من المحدود الضيق إلى المطلق الرحب، ومن الخاص إلى العام، ويتكلم بما يتكلم به الفلاسفة، حتى وقع بين هؤلاء المفكرين خلاف حول نشأة العمل الفني والأثر الأدبي وتواطؤوا على المحاكاة².

لقد اهتم السفسطائيون بالحديث عن المعنى وفهمه وإدراكه شرحاً وتأويلاً وتقويلاً، وكانوا ينظرون إليه كشيء مرتبط بالوجود ويوصون بالتأكيد على وضع قوانين عامة تفسر وتؤول الموجود ولا تضع الأشياء بشكل امتثالي.

تعتقد المدرسة السفسطائية على لسان «بروتاغوراس³» أن الإدراك الحسي للأشياء هو أصل المعرفة، والمقصود بذلك الحواس الذاتية الفردية، وقد سبقوا غيرهم في تقديس الحواس والشك في مقدراتها على إدراك الحقيقة، فهي لا تعطينا الحقيقة بموضوع مستقل.

¹ التأويلية من الرواية إلى الدراية، مختار لزعر، ديوان المطبوعات الجزائرية- المطبعة الجهوية وهران، الجزائر [د ط]، 2007م، ص15

² من جماليات النشأة إلى جماليات التقبل، حسين الواد، مجلة فصول المجلد5، العدد الأول [أكتوبر-نوفمبر-ديسمبر]، 1984م، ص10

³ بروتاغوراس: (Protagoras) (485-410 ف-م): فيلسوف يوناني يعتبر زعيم السفسطائية وأشهرهم قال « إن الإنسان هو مقياس كل شيء» من أجل ذلك عدا أول الإنسانيين، نفى من أتينا عام 415 قبل الميلاد. ينظر أعلام المورد، ص47.

وكان بروتاغوراس السفسطائي ينطلق من مقولته الشهيرة التي تجعل الإبصار معياراً لكل شيء، أي انه يدرك الأشياء من خلال أحواله الخاصة، ومن ذلك الجمال فهو نسبي بالنظر لتغيير الأذواق والفهم لكل فرد¹.

ونشطت لدى السفسطائيين فلسفتهم الإقناعية ووظفوها في التأويل والخطابة، وركزوا على الأخيرة أكثر، لأنها تتساند بالحجاج (argumentation) والإقناع، واعتمدوا مبدأ الاستجابة لإغراء القارئ واستعانوا بالبلاغة الصناعية للتأثير عليه بجذبه وإقناعه حتى يمارس العملية التأويلية لفهم المعنى².

إن فكرة التأويلية غالباً ما تتداخل وتتلاحم بدون شروط مع فكرة التأويلي، غير أنها تنفرد من حلقة التأويل البسيطة والعادية أي أنها تبتغي الوصول إلى ترسيم نظرية مكتملة تسعى إلى إيجاد وظيفة تفسيرية لحقوق الإيمان والاعتقاد والظاهرة الدينية منذ عرفت البشرية الدين.

إن العقل البشري عندما يريد دراسة النصوص المسيحية، فإنه من غير شك يتواصل مع الحياة الخاصة للمسيح عيسى عليه السلام، ويتعامل مع الجوانب التأويلية التي مارسها الأجيال التي عايشت المسيح عيسى في لحظاته الأولى، ثم واصلت الدرب تقرأ النصوص وتؤولها تأويلاً يساير الزمن ويراعي حركية الحياة³.

لقد عاش المسيح في بيئة يهودية محافظة يستلهم منها ثقافته، متمثلاً للعرف الاجتماعي السائد، ذلك لأن الشعب اليهودي في زمن المسيح، وكما هو عليه اليوم، يمزج الدين بالعرق والنسب، وينتصر للسلالة على حساب الفكرة والإيمان.

¹ مفهوم التلقي في الفكر اليوناني القديم، علي بخوش مجلة المخبر: أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، قسم الأدب العربي، جامعة بسكرة العدد الثالث، ص142

² المرجع نفسه، ص143

³ التأويلية من الرواية إلى الدراية، ص21

في الديانة المسيحية ثلاثة محاور أساسية: إحداها الواقع الاجتماعي الذي عاش فيه المسيح، وتلك الآراء المختلفة والمتنوعة التي ظهرت في تيارات فكرية تنتج خطاباً مغايراً في النظرية من حيث النص والوجود، أما المحور الثاني فهو أهم الخصائص التي ميزت دعوة المسيح وبشائره، والمحور الأخير هو نشأة العقيدة الإيمانية وتطورها على أرضية لها وشائج مثبتة بالجانب البيولوجي (الإيماني) الذي يتأسس على البعد التأويلي¹.

في ظل الأجواء السكونية للعهد القديم برزت طبقة يسمون الكتبة، أي فقهاء الشرع، وأبرز من درس الكتاب المقدس وشرحه يتوقف عند بعض المشكلات الثانوية والبسيطة، وقد أثار النظريات اليونانية جملة من المقالات الفكرية حول الإله والكون، والوجود على المستويين الإنساني والكوني، حيث ظهرت عدة فرق تحاول تحريك الجانب التأويلي في المحتوى النصي للكتاب المقدس، فكانت فرقة الصدوقيين (sadducéens)، وهي فرقة ارتدادية مسيحية عارضوا حتى المسيح في محاولاته التأملية والنظرية².

كما ظهرت فرقة الفريسيين (pharixéens)، وهم لم يكونوا محافظين ومنغلقين كالصدوقيين، ولذلك ظهروا بأشكالهم التعبدية والشعائرية والإيمانية، ولا سيما الإيمان بالبعث كحقيقة رعتها الجماعة المحافظة (الصدوقيين).

وقد مارست تلك الفرق الوظيفية التأويلية في ممارسة الشعائر الدينية وتهيئة الأجور لميلاد وظهور المخلص على غرار فرقة الغيورين (zalates)، الذين رفضوا أوامر السياسة، واحتكموا لأوامر دينهم انتظاراً للوعد³.

¹ التأويلية من الرواية إلى الدراية، ص 21

² المرجع نفسه، ص 23-24

³ المرجع نفسه، ص 25

أما الفرقة الرؤيوية (Apocalyptique): الذين امتلكوا الرأي - وان بدا كفرةً- القائم على فك الرموز ومعرفة الأسرار والحكم الإلهية الموجودة في كل كائن حي، خصوصاً بعدما رأوا موجه الخرافة والأسطورة مع الظواهر الطبيعية وعلم الفلك¹.

- تبدأ التأويلية في الفكر الغربي الحديث مع المفكر الألماني شلامايخر

(Schleiermacher) (ت 1843م) وهو يجسد الموقف الكلاسيكي للهرمينوطيقا، ويعود له انتقال دورة المصطلح من الوسط اللاهوتي إلى ميدان العلوم الإنسانية ليكون «أداة» و «فنناً» يستخدم آلية إجرائية لعملية الفهم وتحليل النصوص، أو بمعنى آخر نقله من دائرة اللاهوت إلى دائرة الناسوت، لكي يطرد الثاني الأول على حد تعبير علي حرب².

- لقد ركز شلا ما يخر على جانبين هما: الموضوعي والذاتي أو اللغوي والنفسي، وهما يشكلان القواعد الأساسية لفن التأويل عنده³.

وقد أسهم شلامايخر إسهاماً بارزاً في تمهيد الطريق لتطوير الهرمينوطيقا، حيث وظف كل الاتجاهات والأفكار القديمة كما وضح، في نفس الوقت، المعالم الكبرى لانطلاقة جديدة، ويعود له الفضل في إرساء هرمينوطيقا القرن العشرين، المتمثلة في منهج فقه اللغة (الفيلولوجيا) والمنهج التاريخي، وكما ألفت أفكاره بظلالها على فلسفة القرن العشرين، حتى أزمنة الحداثة وما بعدها، ولكن كل ذلك الاحتفاء بشلا مايخر يعود إلى مقولات ديلثاي بخصوص هرمينوطيقا شلا ما يخر في مقالته حول أصل الهرمينوطيقا⁴.

إن شلا ما خر لم ينتج فكره التأويل من فراغ، حيث ساعدته الحركة الرومانسية المبكرة على ثورة ثقافية في حياة أوروبا الوسطى للمدة من 1795 إلى 1830، وعملت أفكاره الفلسفية من مثال

¹ التأويلية من الرواية إلى الدراية، ص 26

² الممنوع والممتنع، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2005م، ص 56

³ إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص 22

⁴ عصر الهرمينوطيقا أبحاث في التأويل، خالدة حامد، منشورات الحمل، بيروت، [د ط]، 2004م، ص 27

فخته (fichte) وسيلنغ (schelling) وشعراء من أمثال نوفاليس (nérolis) وتيك (tick) وفاكنرودر (wackenrodzr) على فتح أفاق جديدة للفكر التأويلي استفاد منه شلا ما يخر والمهرمينوطيقا التي أصبحت معنية بفكرة المؤلف بوصفة مبدعاً والأثر الفني بوصفه تعبيراً عن ذاته الإبداعية¹.

وحاول شلامايخر أن يسند وظيفة المهرمينوطيقا إلى قطبية الفهم، أي أن الفهم هو الأرضية الأساسية والخصبة للنظرية التأويلية، ورأى شلامايخر أن التأويلية لم تعد معنية فقط بفك الشفرة، أو نزع العقبات من طريق الفهم السليم، إنما صارت ملزمة بإضافة الشروط اللازمة لعملية الفهم وآليات التأويل ومجالاته، وإذا كانت المهرمينوطيقا القديمة قدمت القارئ بوصفة ملقياً خبيراً وفاهماً للنصوص، وأخرجه من العام إلى الخاص، ومن المطلق إلى فهم نسبي وغير نهائي²، ويكون بذلك قد حرر التأويل من الدغمائية والإطلاقية ونقله إلى مجال رحب من الفكر الإنساني.

لقد استطاعت المهرمينوطيقا في نظر شلامايخر، أن تفرق بين مستويات الفهم والإدراك، كما فرقت في الوقت ذاته بين مستويات الشرح اللغوي، والتي بدورها تركز على مستويات ثلاثة: هي الكلمات، المعنى، وروح العصر، وهذا الأخير صار بشكل تدريجي ينفصل عن اهتمامه ليسلك مساراً آخر في ذهنية شلامايخر، انطلاقاً من اختلاف المتلقي للغة والكلام³.

وبالرغم من النقلة الكبيرة للمهرمينوطيقا في مفهوم شلامايخر لتكون فناً مستقلاً بذاته، فإنه تظهر ببعض السلوكات الكلاسيكية، عندما طالب بوضع قوانين ومعايير لعملية الفهم، ومن ثم لعملية تفسير وتأويل النصوص، وذلك لأنه أراد أن يقلص من هوامش « سوء الفهم » في كل عملية تأويلية.

¹ عصر المهرمينوطيقا اجاث في التأويل، ص 28، 29.

² المرجع نفسه، ص 30.

³ التأويلية من الرواية إلى الدراية، ص 43، 44.

لقد حاول أن يجعل المفسر منفصلاً عن ذاته وأفقهِ التاريخي الراهن لكي يفهم النص فهماً تاريخياً، بمعنى أن المفسر - حسب - يساوي نفسه مع المؤلف ليحل مقامه وفق إعادة البناء الذاتي والموضوعي لتجربة المؤلف من خلال النص، وبالرغم من عدم المساواة من الجانب المعرفي فإنه يعتبره الأمر الأساسي للفهم الصحيح¹.

إن الجديد والحاسم الذي جاء به شلاماير ليس التحول نحو إستراتيجية الفهم وحدها، بل فسحة التأويل اللساني له، وفي نظره أن عملية الفهم ذات فعالية تماثل فعالية الكلام، فهما في العملية التواصلية القائمة على اللغة وإجادة الكلام، وعملية الفهم تنتج من خلال القدرات اللسانية التي تنتج أفعال الكلام وأفعال الفهم².

أما ويلهام ديلثاي (1833-1911) فقد حاول إدخال التأويلية كمنهج للعلوم الإنسانية والاجتماعية، يختلف عن المنهج العلمي التجريبي، وعمل على وضع تقنية جديدة للفهم وقواعد التأويل محاولاً مساوقة مناهج العلوم الطبيعية في التقييد والصرامة (علماء أن الحظ لم يحالفه بسبب ظهور بعض الفروع المتخصصة ونموها الزائد وسيطرة المذاهب الأسلوبية واختلالها من التأويل)³.

انتقد ديلثاي العقل التاريخي بوصفه يدرس ويقيم الظاهرة التاريخية دون أن يحلل حقائق الوعي، ومنها فهو لا يؤسس نتائجه على المعرفة، أي بمعنى ليست للمعرفة التاريخية بعداً فلسفياً، ومن هنا فقد اعتبر ديلثاي المقارنة التاريخية تجربة فاشلة في تطوير آليات منتهجها.

إن الأساس المعرفي عند ديلثاي يتحدد من خلال الإدراك بأن كل معرفة قائمة على التجربة، غير أن الوحدة الأساسية للتجربة وما تفرزه من نتائج يتوقف على العوامل التي تشكل الوعي وما ينشأ عنه، بمعنى أنها محكومة بالطبيعة الإنسانية الشاملة، ومن ثم فالتجربة عند ديلثاي ملتصقة مباشرة

¹ إشكالية القراءات وآليات التأويل.

² عصر الهرمينوطيقا أبحاث في التأويل، ص31.

³ التأويل والهرمينوطيقا دراسات في آليات القراءة والتفسير، مجموعة من المؤلفين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2011م، ص176.

بمفهوم التجربة المعيشة، تتماهى تماماً مع عمليات الإدراك الحسي، ولم يمنحها مفهوم أنه عبارة عن موضوع للتأمل العقلي¹.

ويرى ديلثاي أن الفهم بوصفه مفهوماً منهجياً، له جذوره العميقة في سيرورة الحياة الإنسانية وضرورة ربطها أساساً، ب(مقولة الحياة)، وهي تعني عند ديلثاي أن يجد الناس أنفسهم في حياتهم اليومية حسب مواقف تفرض عليهم « فهم » ما يجري حولهم حتى يبادروا لفعلهم أو رد فعلهم تبعاً من أجل ذلك فإن السلوك اليومي يعكس فهمهم الحي وتفهمهم للبيئة الاجتماعية والثقافية التي يعيشون فيها².

ولكي ندرك مجالات مفهوم التأويل عند ديلثاي، يتوجب علينا فحصه ضمن السياق الذي ورد فيه، فهو يرى أن الشيء الذي نفهمه نحن، من منطلقاتنا البشرية وحتى نتائج علماء الإنترولوجيا، هي كلها مظهر للحياة الإنسانية أي التعبير عن الحياة، إلا أن الفهم ذاته هو واحد من مظاهر الحياة .

فأفعال الفهم مظاهر نعيشها ونمارسها نحن، وهي تشكل (الخبرة المعيشية عند ديلثاي) ويعمل مفهوم الخبرة المعيشية أساساً أوسط في نظام مصدره³.

لقد أسند ديلثاي في آرائه على تبيين الحوادث الطبيعية التي توظف القوانين الكلية، عكس المؤرخ الذي سعى وراء فهم أفعال صانعي الأحداث، للوصول إلى الكشف عن النوايا والآمال وضياع الشخصيات عن طريق فهم أفعالهم، وفي نظرية ديلثاي فإن هذه الأفعال قابلة للفهم بوصفها بشرية، حيث التفهم يساوي « اكتشاف الأنا في الأنت » وهذا يمكن قبوله بدليل الماهية البشرية العامة⁴.

¹ إشكاليات القراءات وآليات التأويل، ص25.

² عصر الهرمينوطيقا: أبحاث في التأويل، ص60

³ المرجع نفسه، ص61.

⁴ التأويل والهرمينوطيقا، مجموعة من المؤلفين، ص177.

ومن حقنا التساؤل : كيف تتحول التجربة الذاتية عند الآخر الذي نسعى لفهمه أو نسعى لفهم أنفسنا من خلاله، إلى موضوع؟ يرى ديلثاي إن ذلك يتم خلال عملية التعبير سواء أكان في نص ملفوظ أو سلوكيات اجتماعية، فهو الذي يعطي للتجربة موضوعيتها، حيث يحولها من الحالة الذاتية إلى الحالة الموضوعية التي يمكن المشاركة فيها¹.

لقد رفض ديلثاي فكرة المعنى الثابت سواء كان ذلك في العمل الأدبي أو الحدث التاريخي؛ لأن المعنى يتأسس على جملة من العلاقات، في العمل الأدبي تبدأ في لحظة زمنية معينة، تحدد المعنى المحين في تلك اللحظة الزمنية، ولكن تجربتنا معرضة للتغيير والتبديل مع الآفاق الجديدة من الاحتمالات التي توفر لنا العمل، مما قد يتغير فهمنا للعمل نفسه، ونبقى ندور في دائرة تأويلية محض².

من بين المفاهيم التي كرسها ديلثاي الأفق الراهن أي تجربة الحياة للمفسر، ووسع من دوره في العملية التواصلية، وأقصى ذاتية المبدع وقصديته عندما شدد على التركيز في النص على التجربة الحية والمعيشة للقارئ المسلح بمفهوم التاريخ، لإحراز عملية الفهم، ويكون بذلك قد مهد الطريق للفلاسفة الذين جاءوا بعده.

ويكفي ديلثاي في إطار فلسفته التأكيد على أن تفسير العمل الأدبي عملية من التفاعل الخلاق بين النص وأفق المتلقي، يفتح فيه أفق القارئ لمجالات من التجربة كانت مسدودة قبله، ذلك يوفر للنص سلسلة من المفاهيم الجديدة التأثير وتجعل تجربته عميقة³.

¹ إشكاليات القراءات وآليات التأويل، ص26

² المرجع نفسه، ص29

³ المرجع نفسه، ص30

لقد فتحت أفكار ديلثاي المركزة على ضرورة فتح النص على تجربة المفسر في عملية الفهم وترك الباب مفتوحاً أمام من جاء بعده، ولا سيما فييرو ومارتن هايدجر وجادامير، وأسهم في بلورة معالم النظرية التأويلية المعاصرة.

أما سيغموند فرويد¹ (1856-1939) فيعتبر أحد الفلاسفة الغربيين الذين أسهموا في تطوير العقل الأوروبي الحديث والمعاصر، وقد كان لنظرياته النفسية الأثر الأكبر في القرن التاسع عشر، خصوصاً في نظريته حول اللاوعي التي تفسر سلوك البشر وأنماطهم، على أساس القوى الروحية غير الواعية، والتي جعلها تتحكم في الوعي الإنساني وتبرز في الرؤى والأحلام وزلات اللسان، وكما تتضح وتتجلى في النصوص.

إن المفسر في نظر فرويد يحمل آلية خاصة به لفتح النص، وهو يوظفها لفهم المعاني اللاواعية والغريزية والقناعات المكبوتة فيه التي تمنع حصول صفة معينة من المظاهر الحياتية، على نحو أكثر علمية، والتفسير العلمي -حسبه- هو الذي يفتح النصوص المقفلة².

أما الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر (1889-1976) صاحب كتاب (الوجود والزمان) فقد كان متأثراً بآراء ديلثاي، ورفض منطلقات هوسرل حول الذات المتعالية في الفهم، وركز على نقطة أخرى هي «تعيين» الوجود الإنساني غير القابل للاختزال أو (dasein)³

إن التأويل ازدهر بعد أن نظره ديلثاي في أول دراسة له حول (محاولة في فن التأويل) ثم تطور في مدرسة الأشكال الأدبية في أوائل القرن العشرين، وبالضبط مع بولتمان وديبليوس، وفي أواخر العشرينيات من القرن الماضي أصبح جزءاً من تحليل الوجود الإنساني عند مارتن هايدجر ثم طبقه

¹ فرويد احد فلاسفة الحضارة الغربية (1856-1939).

² التأويل والهرمينوطيقا، مجموعة من المؤلفين ص178

³ الدزلاين (dasein) كلمة ألمانية معناها الوجود الحاضر أو الوجود المقابل للاوجود، وهي عند هايدجر تعني كينونة الوجود الإنساني أو كيفية وجوده، ينظر: إشكالية الوجود والتقنية عند هايدجر، إبراهيم أحمد، المؤسسة الخاصة، الجزائر، ط1، 2006م، ص44.

جادامير في التجربة الجمالية، وعمل كاسيزر على استثماره في الأشكال الرمزية، وحفظه بول ريكور في الأساطير القديمة.¹

لقد أثار الفيلسوف الألماني هانس جورج جادامير (Hans George gardâmes) قضية الهرمينو طيقا من جديد في ألمانيا بواسطة كتابه الشهير (المنهج والحقيقة) (méthode et la vérité)، والذي نشره في سنة 1960م، واستطاع أن يحرك المشهد الفلسفي الخاص به، ويثير كتابه الآراء حول الموقف من العلم والمنهج والحقيقة في الدراسات الإنسانية، حيث ربط التأويل بعلم الإنسان وعدم قصوره على أحد، وجعل الرهان الحقيقي يتوقف على بلورة منهجية لقراءة النصوص، من خلال تحديد المفاهيم والمنطلقات للوصول إلى الحقائق.²

إن الفهم عند جادامير هو عملية ترابطية دائرية تتداخل فيها الآفاق، وليست عملية خطية أفقية أحادية الاتجاه، وأطلق عليه مصطلح (اندماج الآفاق) (fusion d'hrizan)، حيث تتأسس عملية الفهم كلية في إطار الانصهار بين الماضي والحاضر.

ومن خلال هذه الموازنة والتقييم يصل المتلقي إلى صياغة أفق جديدة (un nouvel horizan) يشكل في النهاية ثمرة بين اندماج الماضي في الحاضر.³

وعندما انتقل التأويل من دائرة اللاهوت إلى دائرة أرحب هي دائرة الناسوت، كان ذلك، - حسب جادامير - بداية لما أسماه "ميلاد الشعور التاريخي"⁴.

لقد انتقد جادامير فكرة "الوعي التاريخي" التي تقوم على أساس منهجي قوامه التخلص من النوازع والأهواء الذاتية لتجربتنا، بل على العكس من ذلك، حيث شدد على أن هذه النوازع والأهواء

¹ حصار الزمن (الإشكالات)، حسن حنفي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1428هـ/2007م، ج1، ص 63 .

² من النسق إلى الذات، عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1428هـ/2007م، ص 156 .

³ هومينوطيقا النص الأدبي في الفكر الغربي المعاصر، ملكية دحماني، مصدر سابق، ص 28 .

⁴ من النسق إلى الذات، عمر مهيبيل، ص 159 .

هي التي تؤثّل موقفنا الوجودي الراهن الذي يعطي شرارة الانطلاقة لفهم أزمنة الماضي وأزمنة الحاضر¹.

وهو بهذا يعطي للمتلقي دورا في تفسير النصوص وفهمها وتوظيف تجربته في ملامسة الأثر الاستيطيقي (l'effet esthétique) الذي لا ينصب على الشكل فقط، ولكنها عملية مشاركة وجودية تقوم على الجدل بين المتلقي والعمل للحصول على جمالية التلقي بين النص والقارئ²، إنها تفتح عالما جديدا . كما تفتح أمامنا أفق العالم المثالي، وتحملنا على فهم القارئ لنفسه في ذات الوقت³.

وضمن الفكر الغربي هناك تيار معاكس تماما لآراء هيدغر وجادامير وهابرماس وإبل، آراء تجعل من الهرمينوطيقا وسيلة من الوسائل التي يمكن أن تنقذ الإنسان من نسيان الكينونة في عالم تلتهمه التقنية، فإن فاتيمو مثلا يولي اهتماما كبيرا بميدان العلم الرحب ويمنحه بعدا مزدوجا، حيث لم تصبح التأويلية وسيلة لفضح وتعرية التقنية، بل أصبحت غاية مأمولة، لأنها تعد سليلة وقريبة من هذه التقنية في ترسيخ نسبة العدمية .

في ظل هذا الفهم الجزئي والمتجاوز لأفق الآراء المروجة لعصر الهرمينوطيقا، يتوجب علينا فهم الثقافة كضرب من ضروب التأويل، وفق مقولة جدلية بين المنغلق والمنفتح، بحيث تصير عملية الفهم للغة وخطاب الآخر ذات أبعاد نسبية تحددها الأنا المؤولة⁴.

¹ إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 41 .

² Hans Robert jeous, pour une esthétique de la réception.trd: Cland MAILARD,ed: gollimard,Paris,1978,p15

³ إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 39 .

⁴ حدود التأويل قراءة في مشروع أمبرتو إيكو، وحيد بن بوعزيز، الاختلاف، الجزائر، ط1، 1429هـ/2008م، ص 20. وينظر للتوسع: les

fasquelle,1992 limites de l'interprétation, Eco UMBERTO, Trd: par M. Bouzaher,ed:grasset et

يُطرح إيكو في البداية منهاجاً يطلق عليه مصطلح فينو مينولوجيا¹ الشعريات، واختار موضوعاً يتناسب مع الآثار والأعمال المفتوحة، ليؤكد على أن منهاجه إطلاقي ومتعال على الزمان والمكان، وحسب إيكو فإن مفهوم ومقولة الانفتاح لم تصل إلى الحيز النظري المناسب إلا مع انبثاق المذهب الرمزي وانحساء المذهب الرومانسي، حيث يرجع ذلك الاهتمام الذي عناه مالا رمية للانتهائية التأويل والدلالة باقتراحه لمفهوم البياض داخل الفضاء النصي المنتظم على الورقة.²

يعتبر كتاب "القارئ في الحكاية" الذي ألفه أمبرتو إيكو سنة 1979م - وتمت ترجمته إلى الفرنسية سنة 1985م - من أهم الكتب التي تناولت الجانب التأويلي للنصوص والكيفية الدينامية التي عن طريقها يمكن اعتبار المتلقي في الإطار العام ركيزة أساسية في عملية إنتاج الدلالة. ورغم اعتراف إيكو بأنه لم يصل لحد يقين يؤدي به إلى صياغة قوانين صارمة للانفتاح - كما في كتابه الأثر المفتوح - فإنه يحدد في كتاب (القارئ في الحكاية) أمله في التطلع لمعرفة الدينامية التأويلية من منظور التعضيد النصي الذي يقوم به القارئ في فتح مستغلقات النص والإسهام في عملية إنتاجه وبنائه³.

أما مشروع بول ريكور فإنه يتأسس على رؤية تحتفظ بالتأويلية قائمة على بعدين اثنين، هما البعد الذاتي من حيث الوظيفة الإنسانية، وعلى البعد الموضوعي في وظيفة الهوية، وذلك - حسب رأيه - لا يمكن تحقيقه إلا من خلال فلسفة في الخطاب تحرر التأويلية من أهوائها النفسانية والوجودية⁴.

¹ الفينومينولوجيا: (الظاهراتية)، "هي الدراسة الوصفية للظواهر كما تبدو لنا، وأنها تعني العودة إلى الأشياء ذاتها، وأن الظواهر كلها غير عبثية أو عفوية" ينظر: المنعرج الهرمينوطيقي للفينو مينولوجيا، جان غراندين، تر عمر مهيل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007م، ص 10

² حدود التأويل، المرجع نفسه، ص 26 .

³ حدود التأويل، ص 30 .

⁴ نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، بول ريكور، ترجمة، سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، ط2، 2006م، ص 15 .

إن محاولة ريكور تكمن في الاستدعاء لدائرة السؤال وطرح فرضيات التأويلية من جهة نظر فلسفة الخطاب، سعياً لتحرير التأويلية من الانحيازات النفسية أو الوجودية، وهو لا يحاول أن يصبو إلى وضع التأويلية القائمة على مقولة الواقعة الكلامية في تناقض مع تأويلية لن تكون سوى نقيض لها، بما أنها تقوم على تحاليل نفسية بنيوية للمحتوى الخبري للنصوص.

ومآل سوء الفهم المزدوج لجدل الواقعة والمعنى في الخطاب، وجدل المغزى والإحالة في المعنى نفسه، حيث يؤدي سوء الفهم ذو الشقين هذا بدوره إلى إسناد مهمة مغلوبة للتأويل، ومهمة يترجمها المقال الشهير (نفهم المؤلف بأفضل مما فهم نفسه) ، ويكون الرهان على التعريف الصحيح للوظيفة التأويلية¹.

إن التأويلية وإن بدأت مع شلامايخر في العصر الحديث بالبحث عن المعايير والقوانين في فهم وتفسير الخطاب المسيحي، وانتهت إلى وضع نظرية معاصرة في مقارنة النصوص الأدبية والإنسانية مع جادامير، فإنها عرفت أيضاً منتقدين لها بالنظر لانطلاقاتها وانفتاحها اللامتناهية خصوصاً أسئلة إمبرتو إيكو، ومع ذلك يسجل لها فتح آفاق القراءة الواعية والمفتوحة والتحويل نحو دينامية المؤول في قراءة النص وإعادة بنائه من طرف المتلقي، الذي تحول إلى مركز وصاحب سلطة يمارس حق الإسناد وإبداء الرأي في مفهومية النص ودلالاته .

¹ نظرية التأويل ، ص ص 53 ، 54 .

رابعا : التأويل في الحضارة العربية الإسلامية :

عرف التأويل عند العرب والمسلمين، وتجلّى في خطابات ومستويات متعددة تنم عن اعتناء الممارسة الفعلية للفهم في جوانب من حضارة العرب، ومن بين من وظف التأويل المفسرون والمتكلمون وبعض الفقهاء والأصوليين، كما انتشر وبكثرة عند طبقات المتصوفة.

1 -التأويل عند أهل التصوف :

ويسمى التفسير الإشاري أيضا، وهو ابتغاء فهم النص القرآني من منظور أن اللفظ القرآني متكتم على معناه، لا ينكشف إلا لمن جاهد نفسه وطهرها. وعلاقة المتصوف مع النص هي حالة يعيشها ومعاناة في البحث عن الشفرة التي منها تنكشف حقيقة الذات الإلهية¹.

لقد وُظف التأويل عند المتصوفة لفهم الآيات والغوص في معانيها من منطلق ذوقي، وإشاري، وحسب المستوى المعرفي، والمقامي من الناحية الصوفية، حيث يفرق الإمام القشيري (ت 465هـ) في كتابه (لطائفة الإشارات) بين التفسير والتأويل قائلاً: (التفسير للعوام والتأويل للخواص)².

ومن أمثلة ذلك تفسير القشيري لقوله تعالى ﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴾³، حيث فصل الأمر حسب نزعه الصوفية بقوله (إنهم لا يدخرون عند الله سبحانه وتعالى شيئا من ميسورهم، فينفقون نفوسهم في أدب العبودية وينفقون قلوبهم على دوام مشاهدة الربوبية، فإنفاق أصحاب الشريعة من حيث الأموال وإنفاق أصحاب الحقيقة من حيث الأحوال)⁴.

¹ التفسير ومذاهبه حتى القرن 7هـ/13م ، نائلة السبتي الراضوي، مركز النشر الجامعي، المغرب، 1999م، [دط]، ص 53 .

² النص وقضايا التلقي، سمر روجي الفيصل، مجلة الموقف الأدبي، العدد 440، كانون الأول، 2007 (اتحاد الكتاب، دمشق).

³ سورة البقرة الآية 3 .

⁴ قضايا أدبية ومذاهب نقدية، حمدي الشيخ، المكتب الجامعي الحديث (مصر)، [دط]، 2007م، ص 159 .

ولدى تأوله لقوله تعالى ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾¹ يقول الإمام القشيري: (إتمام الحج على لسان العلم القيام بأركانه و سننه وهيئته وإراقة الدماء التي تجب فيه، وعلى لسان أهل الإشارة، الحج هو القصد، فقصد إلى بيت الحق، وقصد إلى الحق، فالأول حج العوام، والثاني حج الخواص)² .
ومن خلال النصين يتضح أن الخطاب الصوفي يؤسس لمعجم تأويلي يجمع بين الشريعة والحقيقة، والظاهر والباطن، والعوام والخواص، العلم والإشارة والكشف والحجب، والسر والبوح، والفتح والغلق، والغياب والحضور ... الخ .

أما القاضي أبو بكر بن العربي فيقول عند تفسيره قوله تعالى ﴿أَوْ كَظُلُمْتُمْ فِي تَحْرِيرِ لُجِيِّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظَلُمْتُمْ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكْذِبْ لَهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾³ ما نصه (قال علماؤنا أراد الله

منور السموات ما خلق فيها من الأنوار المحسوسة بالكواكب، ومنور القلوب بما خلق من الهدى، ولذا قالوا: نور بمعنى هاد التفاتا إلى هذا المعنى)⁴ واعتبر ابن العربي⁵ الحروف المقطعة في أوائل بعض السور القرآنية من أمور الباطن، وأعطى لها تعددية في فهمها يصل إلى حدود العشرين قولاً، واعتقد أن الله لم يخلق أحداً يحكم عليها بعلم، ولا يدعي في المراد منها فهماً.⁶

¹ البقرة الآية 196

² قضايا أدبية ومذاهب نقدية، ص 161 .

³ سورة النور الآية 40.

⁴ قانون التأويل، الإمام القاضي أبوبكر محمد بن عبد الله بن العربي، تح: محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2، 1990، ص ص 144، 143 .

⁵ ابن العربي محمد بن عبد الله بن محمد المعافري، المشهور بالقاضي أبي بكر بن العربي الإشبيلي المالكي الحافظ عالم أهل الأندلس ومسندهم، وهو غير محي الدين بن عربي، وهو من حفاظ الحديث. ولد في إشبيلية عام 468هـ، تأدب ببلده وقرأ القراءات وسمع من أبي عبد الله بن منظور وأبي محمد بن خزرج، ثم انتقل ورحل مع أبيه سنة 485هـ ودخل الشام وسمع من الفقيه نصر المقدسي وأبي الفضل بن الفرات وبيغداد من أبي طلحة النعالي وطراد ومصر من الخلعي وتفقه على الغزالي وأبي بكر الشاشي والطوطوشي... ينظر شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن عماد الحنبلي، ج4، ص141.

⁶ تفسير سورة الفاتحة، الإمام محمد بن عبد الكريم المغيلي، تح، المغيلي الخديري، مطبعة منصور، الوادي، 2013، ص 6 .

وتأويل أهل التصوف كثير، لأنهم يرون في القرآن الكريم إشراقا كبيرا ومَعِينا لا ينضب ، وبحرا لا ساحل له، (كل يعرف بكأس فهمه على حساب علمه)¹ ومن علوم أهل التصوف معرفة الباطن وكشف الحجب مثل معرفة اسم الله الأعظم، والعلم الذي ورد في سورة الكهف في قضية الخضر مع موسى عليهما السلام ﴿ وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا ﴾² .

التصوف تيار أعطى للحضارة الإسلامية دفعا معرفيا وفكريا وروحيا، إلا أن بعض فرقه كرسَتْ خطاب الخرافة والجمود الفكري والتخلف الوجودي، وقد أسهمت تلك الفرق السلبية في بلورة التنميط والتنويم الحاملين لفكر الخمول والتردي المعرفي والثقافي والحضاري .

2 - التأويل عند الفقهاء والأصوليين :

إن النص القرآني أفق مفتوح ولو كان بنية مغلقة ومستوى واحدا في معانيه ، لما أمكنها أن تتحمل كل هذه التلقيات والاجتهادات المتنوعة التي تترك حسابات العقل البشري (إذا أراد الإحاطة بها لما أمكنها أن تكون مرتعا خصبا لعملية التأويل التي تتحرك في ساحات هائلة)³ ومن هنا شاع بين المتعاملين مع القرآن أنه حمال أوجه وكثير المعاني، ولا تنقضي عجائبه، وله في كل عصر مفاهيم جديدة .

نشأ التفسير الفقهي منذ بداية الاشتغال باستنباط الأحكام، ومنذ أن حمل الفقهاء على تقليب النوازل واستقراء النص القرآني من خلالها، ومحاولة تنزيل الواقع على مجريات الواقع وقضايا المجتمع وشؤونهم.

¹ تفسير سورة الفاتحة، محمد بن عبد الكريم المغيلي، تح: المغيلي الخضير، مطبعة منصور الوادي، الجزائر، 2013، ص 6.

² سورة الكهف ، الآية 65

³ مداخل جديدة للتفسير، غالب حسن، مرجع سابق، ص 108 .

وعرف التأويل عند الفقهاء والأصوليين بوصفه (صرفاً للفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجح لدليل يقتزن به)¹ ووظفوه في جدلية العلاقة بين تطور التفسير من حيث هو علم، وتطور الحياة الحضارية في بلاد الإسلام، فحدث أن اعتنت المذاهب الفقهية بتأويل الآيات المتصلة بالعلاقات الاجتماعية .

لقد فُرض على الفقهاء اتباع منهج يقوم أساساً على أصول الفقه يؤسس بها الفقيه منهجاً في مقارنة النص القرآني² .

وانحصر التأويل عند علماء الأصول بما يخدم التشريع وقسموا النص من حيث وضوح دلالاته إلى ثلاثة أقسام³ :

1 -النص: وهو ما يدل على معنى واحد لا يحتمل غيره كقوله تعالى ﴿ *وَأَلَّكُم نِصْفَ مَا تَرَكَ أَزْوَاجِكُمْ﴾⁴ ، فكلمة النصف لا تحتمل غير معنى واحد .

2 -الظاهر : وهو ما يدل على معنى راجح مع احتمال غيره ومثلوا له بقوله تعالى ﴿ *حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾⁵ حملها بعضهم على صلاة العصر، لأنها تتوسط النهار، مع احتمال أن يقصد بها أي صلاة أخرى من الصلوات الخمس كونها مسبقة بصلاتين قبلها وبعدها.

¹ التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، دار الكتب الحديثة، مصر، ط2، 1396هـ / 1976م، ج1، ص 18 .

² التفسير ومذاهبه حتى القرن 7هـ / 13م، مصدر سابق، ص 41 .

³ الموسوعة العربية، مصدر سابق، ص 877 .

⁴ سورة النساء، الآية 12.

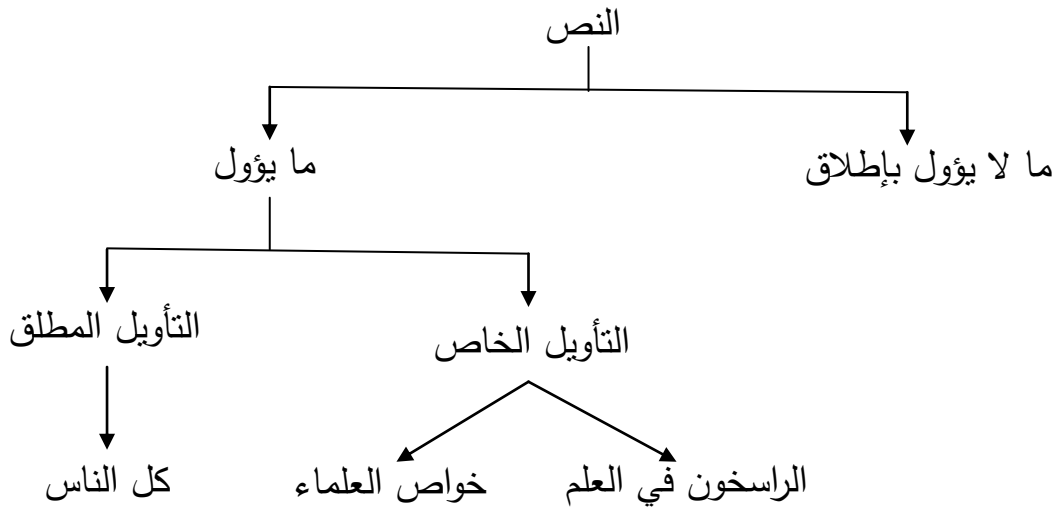
⁵ سورة البقرة 238.

3 -المجمل: وهو ما يدل على المراد بلفظه كقوله تعالى : ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا

¹، الآية لم تحدد المقدار الذي تقطع عنده يد السارق، ومنه وقع الخلاف في حد السرقة، أي موضع القطع يبدأ من الكتف، أم من المرفق، أم من الكوعين .

ومن الأصوليين الذين اشتغلوا بالتأويل الإمام الشاطبي ² (ت 790)، فهو يفرق بين التأويل الفاسد والتأويل الصحيح، وفصل في مناحي التأويل وحدوده، ووضع له شروطا، ومن يجوز له أن يتصدر للتأويل ومن يمنع في حقه ذلك ³.

وصاغ ابن رشد (ت 595هـ) الفقيه، والفيلسوف، والقاضي، قانونا للتأويل العربي لضبطه وتقنينه، ولكنه لم يقدم تفاصيل وقواعد تفصيلية وتداولية لمرتكزاته، وهذه خطأ التأويل عند ابن رشد ⁴.



¹ سورة المائدة ، الآية 38 .

² الإمام الشاطبي الفقيه والأصولي صاحب الاجتهادات الأصولية العميقة، من مؤلفاته "الموافقات "

³ قضايا أدبية ومذاهب نقدية، مصدر سابق ، ص 161 .

⁴ التلقي والتأويل، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2001م، ص 220 .

وألاحظ هنا أن الفقهاء والأصوليين يحاولون وضع شروط وقواعد للتأويل وعدم توسيع مجالاته، وتلك معيارية وصرامة مألوفة عندهم كسلطة مارست عبر التاريخ الإسلامي المرجعية التشريعية وإصدار الأحكام حول النوازل والأحداث .

3- التأويل عند علماء الكلام والفرق:

لم يتقصد المتكلمون البحث في نواحي التفسير ومعاني الآيات، وإنما توقفوا عند الآيات التي مثلت إشكالا مفاهيميا بينهم من جهة، وبين مذاهب المفسرين في ظاهر النص من جهة أخرى .

وكانت للمتكلمين خصوصا المعتزلة مواقف تتجلى في رفض النقل وحده واعتباره طريقا وحيدا للمعرفة الإنسانية ودعوا بصراحة لضرورة الاعتماد على العقل¹، ولعل بذهاب المعتزلة وانقراضهم توقف العقل العربي عن الإبداع والجدل والتحرر وحلت بدلهم المرويات والعطالة الفكرية .

ومن الفرق الكلامية التي تضاربت حول معاني القرآن خصوصا في مجالات آيات الصفات (الكلام) المعتزلة والأشاعرة، حيث مذهب الأولى عقلي محض، ومذهب الثانية التوفيق بين ما هو عقلي ونقلي، مع أسبقية النقل وفضله .

يعد القاضي عبد الجبار (ت 415هـ) أحد كبار وأئمة المعتزلة الذين اهتموا بتفسير القرآن، وكان تفسيره منصبا على الأصول الخمسة² التي يقوم عليها مذهب الاعتزال، والقرآن عنده لا تعلم صحته إلا بعد معرفة الله تعالى، ولا يعرف المولى سبحانه إلا بعد معرفة القرآن، وبذلك يوجب أن يدل كل واحد منهما على ما عليه، ونفس الاتجاه العقلي واضح وجلي في تفسيره حيث يقول: (فأما إذا كان المحكم والمتشابه واردين في التوحيد والعدل، فلا بد من بنائهما على أدلة المعقول، لأنه لا

¹ التفسير ومذاهبه حتى القرن 7هـ / 13م، مصدر سابق، ص 46 .

² يقوم مذهب الاعتزال على خمسة أصول هي: 1- التوحيد والعدل 2- المنزلة بين المنزلتين 3- الوعد والوعيد 4- خلود أهل الكبار في النار 5- عدم رؤية الله في يوم الآخر .

يصح ممن لم يعلم أنه عز وجل واحد حكيم لا يختار فعل القبيح، أن يستدل على أنه جل وعز بهذه الصفة بكلامه¹

ويعطى القاضي عبد الجبار مناطا للتأويل حول المحكم والمتشابه، فإذا كان الكلام عنده مما ينص على الحرام والحلال، فلا بد أن يكون للمحكم مزية على المتشابه، وهو أن يدل ظاهره على المراد أو يقتضي ما يجمعه أنه لا يحتمل إلا الوجه الواحد من حمل الأدلة وليس كذلك المتشابه².

يرى القاضي عبد الجبار أن المحكم والمتشابه جميعا يجب أن يبنى على أدلة العقول، وأن أقوى ما يعلم به الفرق بين المحكم والمتشابه هو أدلة العقول التي لا تقبل التناقض ولا تعرف التنازع حول دلالتها³.

ومن الفرق المذهبية التي وظفت التأويل الشيعة،⁴ ومن أوائل من اهتم منهم به الإمام الباقر محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (ت 114هـ)، ومن المصنفات التي اهتمت بالممارسة التأويلية عند الشيعة ثلاثة مصنفات هي :

- كتاب التفسير للإمام الرضا (ت 116هـ) .
- التبيان في تفسير القرآن للطوسي (ت 117هـ) .
- مجمع البيان لعلوم القرآن لأبي علي الطبرسي (ت 538هـ) .

وإذا كانت الباحثة نائلة الراضوي قد اعتبرت أن التفاسير الشيعية قد عرفت بالاعتدال، وأن منهجها كان مسايرا للمنهج السني إلا مسائل قليلة مثل المتعة، فإن هذا الاعتدال لا يكاد يلمسه

¹ متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار أحمد الهمداني، تح: عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة، [د ط]، [د ت]، جزءان، ج1، ص7

² متشابه القرآن، ص9 .

³ المرجع نفسه، ص ص 7، 8 .

⁴ الشيعة : هم أتباع الإمام علي، وأصحاب نظرية الولاية في آل البيت، ويعتبرون ولاية علي بن أبي طالب وأحد عشر من آل بيته ركنا من أركان الإسلام لا يتم إسلام المرء إلا بها، وهم طوائف عديدة منهم : الزيدية والإمامية والإسماعيلية.... الخ، ينظر : حقيقة الشيعة، محمد بيومي، دار الغد الجديد، القاهرة، ط1، 1428هـ / 2008م، ص 43 .

الباحث المنصف المتصفح لبعض التفاسير الشيعية، لاسيما الباطنية منها، التي جعلت التأويل بابا مهما لفرض النظرية والعقيدة بتأويل تبعد القرائن العقلية واللغوية إلى حدود غير منطقية .

يعتبر كتاب " أساس التأويل " لدى الإسماعيليين من الكتب الثمينة والذخائر الغالية التي تقضي تعاليمها العقلانية بالمحافظة على سرية وكتمان تعاليمه، مع السهر على عدم تسرب المواد العقائدية التي وردت فيه لمن هم من غير الإسماعيليين ¹ .

وينطلق ابن حيون ² من رؤية القول بوجوب التأويل انطلاقا من الآيات الدالة على ذلك، ومنها قوله تعالى ﴿ وَبُعِّلِمَكُم مِّن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ﴾ ³ معتبرا أن التأويل الباطن متواتر عبر التاريخ، حيث حاول (فيلون) وتلاميذه في الإسكندرية تأويل التوراة تأويلا باطنيا، فلم يقدر لهم النجاح، والأمر نفسه بالنسبة للقديس أوغسطين، الذي حاول مع تلامذته تأويل الإنجيل باطنيا، غير أنهم لم يفلحوا ⁴ .

وتفرق الإسماعيلية بين صاحب التنزيل وصاحب التأويل حيث (جعلوا محمدا صاحب التنزيل للقرآن كما قلنا، وجعلوا عليا صاحب التأويل، أي أن القرآن أنزل على محمد بلفظه ومعناه الظاهر للناس أما أسراره التأويلية الباطنية فقد خص بها عليا والأئمة من بعده) ⁵ .

ويستند صاحب (أساس التأويل) على قضية الظاهر والباطن، ويقدم لذلك دلائل نقلية وعقلية لتقوية مذهبه ورأيه، وصرح أن سبب وضعه للكتاب هو أنه وضع للباطن أصلا، مثلما وضع كتاب (دعائم الإسلام) أصلا للظاهر ⁶ .

¹ أساس التأويل، النعمان بن حيون التميمي المغربي، تح: عارف تامر، منشورات، دار الثقافة [د ط]، [د ت]، مقدمة المحقق، ص 6 .

² القاضي النعمان بن حيون، قاضي الدولة الفاطمية، ت 363هـ، [المحقق] .

³ سورة يوسف، الآية 6

⁴ أساس التأويل، ص 8 .

⁵ المرجع نفسه، ص 7 .

⁶ أساس التأويل، ص 27 .

من آليات القراءة المعاصرة، كما أن التأويلية ثقافة عرفتھا جمیع الدیانات والحضارات والأمم، وتعد شكلا من أشكال القراءة خصوصا إذا سلكت طریق الإقناع والحجة والبرهان العقلي أو اللغوي.

الفصل الأول

بنية التكوين وأدوات المعرفة

المبحث الأول: الرازي ومسار التكوين الموسوعي

المبحث الثاني: الرازي وآليات تلقي المعرفة

المبحث الثالث: المرجعية الفلسفية والمعرفية لـ (مفاتيح الغيب)

1-1 المبحث الأول: الرازي ومسار التكوين الموسوعي

كل عالم مجدد، ومفكر حر، يحمل مهمة التغيير في مجتمعه، يعيش غربة بين معاصريه، وبصير شخصه محل إثارة للجدل، ويختلف العلماء والنقاد حوله، بين مؤيد ومعارض، خصوصاً إذا سار في الاتجاه المعاكس وخالف المعتاد، وكسر الخطية، وقفز على المسلمات، أو حفر عميقاً في فضاءات معرفية ممنوعة أو ممتنعة عن أجياله وأنداده من العلماء.

يعتبر العالم، والمفسر، والفيلسوف فخر الدين الرازي (ت 606هـ) من العلماء المسلمين القلائل الذين سلكوا نهج التثقيف الموسوعي، والانفتاح على الحكمة التي مثلت المعرفة الجديدة والوافدة على العقل الإسلامي في زمانه، وسفّهت مضارها المدرسة الحرفية أو الحشوية - بحد تعبيره -، واعتبرت الاشتغال بها ضرباً من الزيغ والخروج عن الهدى والرشاد، غير أن الرازي استوعب أساسيات المعرفة في عصره، ولاسيما الفلسفة وعلم الكلام، إضافة لمصادر الثقافة الإسلامية التي توضع في استيعاب مفرداتها المشكلة لخطابها.

لقد كرس الإمام الرازي حياته في سبيل البحث عن الحقيقة والجهر بها بين المخالفين من أهل الملل والنحل الذين جادلهم بحججه الدامغة، وأدلته القوية، غير أنه لاقى النكران والخذلان من مجتمعه وطائفته قبل مخالفيه، وقد حز ذلك في نفسه، فسمعه أحد تلامذته وهو أبو عبدالله الواسطي، يقول في حسرة منبرية: 1:

المرء مادام حياً يُستهانُ به * ويعظمُ الرزءُ فيه حين يُفتقدُ

لقد استطاع الإمام الرازي أن يحقق وجوده العلمي والفكري في القرن السادس الهجري، وحتى بداية القرن السابع، بأفقه العلمية، وآرائه الفلسفية والدينية، وقد تعرض للأذى والاضطهاد، فطرد من بلاد عدة، حيث أنه لم يكن من العلماء التقليديين، يردد أقوال السابقين عن غير وعي ومسؤولية بالرأي والقناعة الفكرية، ولكنه فرض اسمه بالاجتهاد والنظر والرأي المستند إلى الأدلة النقلية والعقلية معاً، وعرف بقوة الشكيمة وحضور الشخصية، لدرجة الحدة في المناظرة، والتباين بين مستواه ومستوى خصومه الذين هم في الغالب من الفرق الأخرى المخالفة لأهل السنة والجماعة، ومن ذلك أنه وقعت

¹ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، [د ط]، [د ت]، ج 4، ص 252

له عام 595هـ بمرآة 1 فتنة عندما ناظر ابن القدوة مقدم فرقة الكرامية 2، واشتعلت الفتنة بين الناس في تلك القرية ،فطرد على إثرها الرازي من هراة3.

ويظهر الفخر الرازي في تفسيره المسمى " التفسير الكبير " أو " مفاتيح الغيب " مفسراً موسوعياً يوظف اللغة وألأعبيها والفقه وأصوله والفلسفة ومنطقها والكلام وحجته ، ويعرض من خلال ذلك فهماً جديداً يتأسس على لعبة " اللغة " و" المنطق " و" الجدل " وما يشكله هذا الخطاب من علامات فارقة في صياغة الجهاز المفاهيمي لاستقبال الخطاب القرآني.

1- 2 عصر الإمام الرازي :

عرف عصر الإمام الرازي بالزمن الصعب والخرج في عمر الدولة العباسية، تردت الأوضاع على أصعدة مختلفة سياسية واجتماعية وطبيعية وحياة فكرية. وبدأ سلطانها يتهاوى وبريقها يأفل، وكثرت الصراعات والخلافات والحركات الانفصالية وتكالب الأعداء عليها من كل جهة.

أ- الحياة السياسية :

ساد في القرن السادس الهجري الضعف السياسي واستبد بالدولة العباسية، وبدأت عرى حكمها تنتفض عروة عروة، ومظاهر التفكك والأفول تتجلى بالنظر لأسباب منطقية وقوانين تحكم منطق الحضارات الإنسانية بصفة عامة، حيث أنها جميعا محكومة بقانون التحدي والاستجابة للتطور وتصحيح المسار وإلا تعرضت للاهتيار والسقوط، وقد اتضحت أسباب التدهور في أمور منها: 1) احتدام الحروب الصليبية على الشام ، وكانت أول حملة قد بدأت على الشام عام 493هـ ثم توالى حوالي قرنين..

2) تعدد الملوك والسلطين وتناحرهم على السلطة مما دفعهم لتوظيف كل وسيلة للاستحواذ عليها، بما فيها التواطؤ مع الأعداء والتحالف معهم.

¹ والنسب هروي، بالبشتاوية وهرات-بفتح التاء- وزاسمها التاريخي آرية تقع في افغانستان والأخرى في إيران، ينظر: الموسوعة الميسرة/ ج4، 1788.

² الكرامية فرقة أسسها محمد بن كرام السجستاني، ظهرت في النصف الأول من القرن الثالث من أبراز أقوالهم اعتقادهم أن " الإيمان قول باللسان دون معرفة القلب " ينظر: عقائد الثلاث وسبعين فرقة ، أبو محمد اليميني، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط2، 1422، 2001/2، ج1، ص275.

³ التفكير الفلسفي لدى فخر الدين الرازي ، رشيد قوقام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، [دط]، 2011، ج1، ص 19

⁴ الإشارة في علم الكلام، الإمام فخر الدين الرازي ، تح: هاني محمد حامد محمد، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، [دط]، 2009م، (مقدمة المحقق) ،

3) ازدياد حملات التتار على الجهة الشرقية من العالم الإسلامي، وهم الذين قد بدأوا تحرشاتهم بالخلافة الإسلامية للقضاء على كيانها وتقطيع أوصارها.

ويرجع بعض المؤرخين أسباب انهيار الدولة العباسية لأسباب أخرى منها : الاستنزاف الذي وقع بين العباسيين والفاطميين لأجل السيطرة على العالم الإسلامي، ومحاولة التفرد بالحكم والهيمنة على مقدرات الشعوب المسلمة، وكذا حالة التنافي بين السلطة المركزية واتساع رقعة الدولة وترامي أطرافها، مما يجعل الخليفة في بغداد يلجأ إلى تعيين ولاية على أقاليم بعيدة، وبصلاحيات واسعة تجمع بين السلطتين الدينية والعسكرية ، إذ تحول تلك السلطة المطلقة ميلاد الأحلام ، وسرعان ما تتحول لدولة منفصلة عن السلطة المركزية.

لقد ولدت هذه التصرفات غير الحضارية ضغوطاً وأعباء إضافية على الدولتين العباسية والفاطمية أكثر من مرة، وكان لتغول السلطات الفرعية في الأقاليم مدعاة لتضعف الخلافة وذهاب ريجها ، وخاصة في تلك الفترات التي مرت بحاكم ضعيف، لأن الدولة تعظم بعظمة قائدها¹. وعاصر الرازي أربع دول وهي الغزنوية، والسلجوقية، والخورازمية، حيث توافقت السنة التي ولد فيها الرازي 543هـ مع بداية الدولة الغورية، وكانت في العشرية التي مثلت بداية فترة الضعف والانحطاط للدولتين السلجوقية والغزنوية، وهما الدولتان اللتان عاش في كنفهما الرازي، وفي ظل ازدهارهما، واتحد أن زالتا بعد بوفاته بسنوات قليلة، عندما كان المغول يهجم بالخروج من الصين².

وقد استمرت تلك الدول التي أدركها الرازي وفق تقاطعات تاريخية تالية³:

- الدولة الغزنوية (351-582هـ/962-1136م)
- الدولة السلجوقية (429-485هـ/1038-1092م)
- الدولة الخوارزمية (470-628هـ/1177-1231م)
- الدولة الغورية (543-612هـ/1148-1215م)

¹ حضارة العرب، غوستاف لوبون، تر: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1948م، ص 480

² التفكير الفلسفي لدى فخر الدين الرازي، ج1، ص 11

³ موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين، المنظمة العربية للثقافة والعلوم، دار الجيل بيروت، ط1، (14ج)، 1427هـ/2006م، ج10، ص ص

يعتبر القرن السادس الهجري عصراً مليئاً بالتناقضات والصراعات، ومع ذلك استمرت مظاهر العطاء والمدد المعرفي في الجوانب الحضارية الأخرى على مستوى الأفراد والأمة، كما استطاعت بقايا الكيانات السياسية الدفاع عن بعض الاعتداءات المتكررة، فقد استطاعت الدولتان الخوارزمية والغورية مقاومة محنة الغز¹ المتوالية، وردت هجمات الخطأ²

كما عملتا على التصدي لزحف التتار وصمدتا بعض الوقت وورثتا الدولتين الغورية والسلجوقية، أما الأيوبية فقد حلت محل الدولة السلجوقية في فارس، أما الدولة الموحدية فقد قاومت الحملات الصليبية على مستوى الشمال الإفريقي والأندلس، وقد ورثت الحكم من ثلاث دول هي: الفاطمية، والفاطمية، والمرابطية.

وظلت البلاد الإسلامية في هذا القرن مسرحاً للحروب الصليبية، وأسهمت في تردي واضمحلال وهج الخلافة، ووصل الأمر لدرجة العجز الكلي عن الجهاد والدفاع عن حياض البلاد وحدودها، بل أظهر بعض الحكام أخزى صور الخنوع والاستجداء، يروي ابن الأثير أن الخليفة الناصر لدين الله (ت 662هـ) (راسل التتار يطعمهم في البلاد، وتلك هي الطامة الكبرى)³ وهي حالة - إن صححت - تختزل الكثير من دلالات الوهن، وتوضح بجلاء لا يحتاج إلى مزيد من الكلام والوصف والأحداث لكشف مستوى الانحدار والتلاشي.

ب- الوضعية الاجتماعية:

لم تكن الجبهة الاجتماعية بأحسن حالاً من الوضعية السياسية المتردية، ولكنها عكست المأساة ذاتها من حيث التردّي الأخلاقي والتدهور القيمي وعدم الاستقرار المجتمعي، وتناحر الطوائف، ووفرة الكراهية بين السلالات المذهبية المتناحرة على الحقيقة المتعالية، وظلت التجاذبات والتحالفات الخفية والمعلنة بين مكونات المجتمع من الطوائف تولد ألواناً من خطابات الإقصاء والإبعاد والانتقاص من الآخر المخالف فكراً ومنهجاً واختياراً مذهبياً.

¹ شعب من شعوب الترك، ومنهم كان السلاجقة، انتقلوا من نواحي أقاصي الترك إلى ما وراء النهر، ورغم أنهم أسلموا غير أنها ترسبت في أفعالهم مظاهر قبح.. ينظر: التفكير الفلسفي، رشيد قوقام، ص 22

² قوم من الترك الكفار خرجوا من أطراف الصين وتمركزوا فيما وراء النهر وقد استنجد بهم بعض أمراء المسلمين، المرجع نفسه، ص 22

³ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، مطبعة الاستقامة، القاهرة [د ط]، [د.ا.ج]، ص 361

يصور ابن الأثير جملة من تلك الفتن التي عاش الرازي في حقبتها، وفي قليلها ما يغني عن

كثرتها، وهي بدورها صورة للوضع العربي منذ سقوط بغداد 656هـ حتى يومنا هذا، تنم عن خلل ثقافي.. تتجلى بعض مظاهر الفتن في القرن السادس فيما يلي:

- في سنة 552هـ أغار جنود الخراسانية على الحجاج وقتلوا منهم نفرا، وسلبوهم ما كانوا يحملون من أموال وأمتعة، ولما تقدموا في المسير قليلا هاجمتهم الإسماعيلية¹، فقتلوهم إلا من فر منهم بجلده، وقتل منهم كثير من العلماء والزهاد، وتلك مصيبة عظيمة حلت بالحجاج وبالأمن العام في ذلك الموسم².
 - في عام 556هـ وقعت حادثة مثيرة ببغداد بطلها ابن هبيرة مع الغلمان والفقهاء، حيث أمر الخليفة بتأديب الفقهاء وضربهم، وفعلا رشح أستاذ الدار وقصدهم وألحق بهم العقاب³.
 - في عام 581هـ وقعت فتنة بين التركمان والأكراد بديار الجزيرة والموصل، قتل فيها خلق كثير، وسلبت من الناس أموالهم، وامتدت الفتنة سنين كثيرة، أدت الأمر إلى انقطاع السبل بين بلدان عديدة، كالتي بين الشام وأذربيجان⁴.
 - وفي مطلع القرن السابع الهجري، استمرت الخصومة بين أهل الأقطار المختلفة، بل وصل الأمر لخصومة أهل البلد الواحد، كالفتنة التي حدثت بمرارة بين أهالي السوقين الحدادين والصفارين⁵.
- ومن أشد أنواع الأزمات التي تصيب المجتمعات الأزمة الاقتصادية التي بمجتها تفسد منظومة القيم، ويكثر الفساد، وتعم الفوضى، وتبرز ظواهر اجتماعية في شكل انحرافات تقتحم الفضاء العمومي المشترك، وقد وقعت في زمن الرازي أزمات الجوع والغلاء ولدت في ثنايا المجتمع ظواهر العنف والجريمة المرصودة بالوصف وهو أمر أقره علم الاجتماع اليوم. وأثبتته التجارب المعيشة، وترويه تضاعيف كتب التاريخ والأخبار. بمعنى أن الفقر وتردي المعيشة يسلم لكثرة الجريمة ومخالفة القوانين والنظام العام، ويشير القلاقل وحالات عدم الاستقرار.

¹ الإسماعيلية فرقة من فرق الشيعة الباطنية

² الكامل، ج9، ص56

³ المرجع نفسه، ج9، ص72

⁴ المرجع نفسه، ج9، ص170

⁵ المرجع نفسه، ج9، ص270

وقد دفعت أزمات الجوع والغلاء المتوالية خلال القرن السادس الهجري إلى سلوكات غريبة حلت بالمجتمع ، منها أكل اللحوم المحرمة، وحث كتب التاريخ حكايات مفرجة وصادمة تتعلق بأكل لحوم البشر، وصدق الأثر النبوي: [كاد الفقر أن يكون كفرة¹].
ويبدو أن فكرة الاستقطاب المذهبي الحاد كانت سائدة في هذا العصر، ومن ذلك أن الرازي كانت له مع فرقة الكرامية خصومة شديدة، فهو لا يذكرهم بخير وهم كذلك، ولا يتكون فرصة إلا أطلقوا فيها أسنتهم قدحا وانتقاصا، و لهم يد في تشويه صورته، قال الصفدي (ت 769هـ) مبرزا حالة الخصومة بينه وبينهم: (وكان ينال من الكرامية وينالون منه)².
وتوالى على المجتمعات الشرقية في عصر الرازي جملة من المصاعب والمتاعب الاقتصادية أوصلتهم لأزمات المسغبة والغلاء.

ج- الوضعية الاقتصادية:

تتأثر الحياة الاقتصادية بالحياة السياسية سلبا أو إيجابا؛ إذ الاستقرار السياسي يؤدي دوما إلى النماء و الرفاهية، واستقرار الحالة المعيشية للناس أفراداً وجماعاتٍ، أما الحروب والاضطرابات السياسية وحالة اللا استقرار مآلها التوترات والقلق والاضطراب في حياة المجتمع.
لقد عاش فخر الدين الرازي في عصر القلاقل والمحن والحروب التي لا تنتهي، حيث كثر حصار المدن واستباحتها من قبل الجيوش الغازية، ونهبها من عصابات النهب والسرقة، وأدى ذلك لسوء حالة المعيشة وتردي الظروف مما ولد الغلاء الناتج عن قلة السلع ، وهاجر الناس بحثا عن الأمن والغذاء أحيانا كثيرة، حيث أن عام 543 هـ قوي الغلاء في العراق ونفذت السلع والأغذية من المخازن والأسواق، واكتظت بغداد بالناس الهاربين إليها بحثا عن الطعام، وأصاب الناس ضائقة عظيمة بسبب الجنود الذين فتكوا بالناس وأخذوا أموالهم، ولم تكن البلدان الأخرى أحسن حال، فقد عم الغلاء أكثرها مثل خراسان، وأصفهان والجزيرة، وبلاد الشام، وقد زاد من حدة الضائقة الاقتصادية حدوث بعض الفتن مثل فتنة "الغز" التي حدثت سنة 584هـ، فقد عاث هؤلاء الغز في الأرض فساداً، وقتلوا الرجال وسبوا النساء والأطفال، وأخذوا الأموال، ووضعوا أمراء في البلدان التي

¹ حديث ضعيف، ينظر: الكامل في ضعاف الرجال، أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، تح: مازن محمد السرساوي، مكتبة الرشد، الرياض، ط1،

1434هـ/2013م، (11 جزء)، ج9، ص94

² الوافي بالوفيات، صلاح الدين بن خليل بن أبيك الصفدي، تح: أحمد الأرناؤوط - تركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي،

بيروت، ط1420، 1هـ/2000م، (29 جزء)، ج4، ص 176

سيطروا عليها فأرهبوا الناس بالضرائب الباهظة، وجلبوا لهم الفقر والشقاء، ولم تكن المعاناة الاقتصادية قاصرة على بلاد المشرف في العراق وخراسان وغيرها بل شاركتها في هذه المعاناة أكثر البلدان الإسلامية، ففي سنة 597 هـ تقلصت المحاصيل الزراعية في مصر وضعفت الزراعة لعدم توافر المياه لانخفاض النيل وعدم فيضانه مما كان سببا في ارتفاع الأسعار وانتشار المجاعة والأوبئة والأمراض ولا غرابة إذا خيم على هذا العصر الركود الاقتصادي، فالناس لم يكونوا آمنين على أموالهم، فقد يتبدد ويضيع ما كسبه في سنين عديدة بسبب فوضى ساعة من نهار، وقد أدى هذا الأمر إلى إحجام الكثير من الناس عن العمل الزراعي والتجاري، يقول ابن خلدون: (إن المجاعات والموتان تكثر، أما المجاعات فلقبض الناس أيديهم عن الفلح في الأكثر بسبب ما يقع في آخر الدولة من العدوان في الأموال والجبايات أو الفتن الواقعة في انتفاض الرعايا... وأما كثرة الموتان فلها أسباب من كثرة المجاعات أو كثرة الفتن لاختلال فيكثر الهرج والقتل)¹.

إن نظرية ابن خلدون هذه تنطبق على هذا العصر تماما، فالدولة الإسلامية أصبحت ضعيفة، وخلفاء بني العباس مغلوبون على أمرهم، والفتن منتشرة والأعداء يمزقون البلاد، والسلاطين يضغطون على الخلفاء للحصول على الأموال وصار الناس مرهقين بالإتاوات والضرائب فوق ما يستطيعون، كما أن خزينة الدولة أصبحت خاوية لا تستطيع الوفاء بطلبات السلاطين المتكررة على دار الخلافة، ففي عام 531 هـ أخذ السلطان مسعود أحد سلاطين السلاجقة كل ما لدى الخليفة في خزينة الدولة ولم يترك له إلا الأشياء التي لا يمكن حملها كالعقار، ولما آلت الخلافة إلى الخليفة المقتضي أرسل إليه السلطان المذكور وزيره يطلب منه مائة ألف دينار فأخبره بأن خزينة الدولة قد أصبحت خاوية ولم يبق إلا الأثاث والدار التي يسكنها الخليفة، فترك السلطان الخليفة وعاد إلى الناس يرهقهم بالجبايات، وصادر أموال التجار فأصاب الناس أذى ومتاعب عظيمة من جراء تصرفات هذا السلطان⁽²⁾.

ومن الأمور الشائعة في هذا العصر إقطاع الأراضي الزراعية للوزراء وكبار المسؤولين والجنود مما أدى إلى وضع مناطق شاسعة من الأراضي الزراعية الخصبية في يد طبقة قليلة تسيطر على أكثر مما

1- مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون، ص. 103.

2- تاريخ الخلفاء، السيوطي، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، 1371، ص. 437، 438.

تحتاج إليه، بينما الأغلبية من الفلاحين يزدحمون في مساحات ضيقة لا تفي بحاجتهم ، وقد أدى هذا تدمير الناس من كثرة الإقطاع وما يجره عليهم من الظلم والجور¹.

وعلى الرغم من وجود هذه الصورة القائمة للحالة الاقتصادية في ذلك العصر فإن هناك ما يشير إلى وجود صحوات اقتصادية في بعض الفترات، من ذلك ما ذكره ابن الجوزي في حوادث سنة 544 هـ فقد انخفضت الأسعار، وعمّ الخير والرخاء أرض العراق وخرج الناس من المدن إلى القرى². كما كانت الزراعة منتشرة بالعراق أيضا سنة 580 هـ على ضفتي نهرى الدجلة والفرات، فحيثما سار الإنسان وجد الخصب وحقول القمح والشعير، وشتى الفواكه والنخيل المثمرة وكلها تجلب السرور والبهجة إلى الناظرين والسائحين³.

أما التجارة فهي كالزراعة تنهض مرة وبصيبتها الكساد مرة أخرى، وهي في هذا العصر تختلف من بلد إلى آخر، ففي العراق أصاب التجار العسف والشدة من قبل السلطان مسعود، فضعف النشاط التجاري، بينما كانت التجارة في بلاد الشام رائجة وراجة، وكانت القوافل التجارية بين الشام ومصر مستمرة لا تنقطع على الرغم من وجود الحرب بين المسلمين والصلبيين لأنه كان بين الطرفين اتفاقيات تسمح بحرية التجارة ومرورها عبر الطرق التي يسيطر عليها كل طرف، فالتجار آمنون على قوافلهم وتجارهم في كل الأحوال أثناء السلم والحرب، وليس عليهم إلا أن يدفعوا الضريبة المقررة خلال مرورهم بالبلاد التي يسيطر عليها المسلمون أو الكفار⁴.

وكانت التجارة في البلاد الخوارزمية نشطة، ففي عهد السلطان علاء الدين أصبحت هذه الدولة تسيطر على ثغور تجارية هامة تمر بها القوافل التجارية لتعبر إلى الهند والصين وغيرها، حتى صارت تلك البلاد مركزا هاما لرواج البضائع والسلع التجارية المختلفة، فكانت تمر بها تجارة الهند

1 - خريدة القصر، الأصفهاني، د. ت. ج. 4 ص. 5.

2 - المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ابن الجوزي، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، الهند، 1358 هـ. ج. 10 ص. 137.

3 - رحلة ابن جبیر، ابن جبیر، دار صادر، بيروت. لبنان، 1400 هـ. ص ص. 191، 192.

4 - رحلة ابن جبیر، ابن جبیر، ص. ص. 260 - 261.

والصين من ناحية، وتجارة مصر واليمن من ناحية أخرى، ودر ذلك دخلا كبيرا على الخزينة الخوارزمية¹.

د- علاقة الإمام فخر الدين الرازي بالحياة الاقتصادية:

كان الرازي من كبار الأثرياء في عصره، فلديه ثروة طائلة حُصرت بعد وفاته فبلغت ثمانين ألف دينار عدا الدواب والعقارات².

وكان للإمام اهتماما كبيرا بالتجارة، حيث كان يتعامل مع السلطان شهاب الدين الغوري في تجارة بينهما مما عاد عليه بالكسب والربح الوفير، يقول ابن خلكان: (وعامل (الرازي) شهاب الدين الغوري صاحب غزنة في جملة من المال، ثم مضى إليه لاستيفاء حقه منه، فبالغ في إكرامه والإنعام عليه وحصل له من جهته مال طائل)³.

لكن هذا المال لم يُشغل الرازي عن خدمة العلم والتعليم والتأليف فلديه من الخدم والمماليك من ينوب عنه في استثمار هذا المال وحفظه⁴.

ولم يكن المال غاية يسعى الرازي لتحقيقها بل وسيلة يستغني بها عن ذل المسألة، وتعيينه على قضاء حاجاته ليعيش عزيزاً فلا تدفعه الحاجة لإذلال نفسه وعلمه، ولذلك يقول في التفسير الكبير: ((الإنسان ما لم يكن فارغ البال لا يمكنه القيام بتحصيل مصالح الدنيا والآخرة، ولا يكون فارغ البال إلا بواسطة المال، لأنه به يتمكن من جلب المنافع ودفع المضار، فمن أراد الدنيا بهذا الغرض كانت الدنيا في حقه من أعظم الأسباب المعينة على اكتساب سعادة الآخرة))⁵.

1 - الدولة الخوارزمية والمغولية، حافظ حمدي ص. 36-37.

2 - الوابي بالوفيات، الصفدي، ج. 4، ص. 252.

3 - المصدر نفسه، ج. 4، ص. 250.

4 - مرآة الجنان وعبرة اليقظان، البيهقي، مطبعة دار المعارف، حيدرآباد، الدكن، الهند، ط. 2، ج. 4، ص. 8.

5- التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د. ت. ط. 3، ج. 32/29، ص. 185، 186.

ويتفق ابن الجوزي المتوفى سنة 597 هـ مع الرازي في نظريته لكسب المال، فهو يحث العلماء على كسبه لئلا يعرضوا أنفسهم للهوان بسبب الحاجة، ويرى أنّ الأولى بالعالم أن يبحث عن الغنى، ولو أدى به ذلك أن يضيع عليه الكثير من الوقت في طلب العلم، لأن الفقر يعرض العلماء إلى أن يذلوا أنفسهم لدى السلاطين وأصحاب الثراء، ويستدل ابن الجوزي على صدق فكرته ببعض العلماء الذين كانوا يعلمون في التجارة وخلفوا مالا، مثل سعيد ابن المسيب وسفيان الثوري¹.

هـ- الحياة الاجتماعية:

يؤثر الجانب السياسي وكذلك الجانب الاقتصادي على حياة المجتمع، وعليه فإن المجتمع الذي يسوده الرخاء الاقتصادي والاستقرار السياسي يختلف عن المجتمع الذي يعاني من الفوضى السياسية والتخلف الاقتصادي، والحقيقة أن كلا من الجانبين الثلاثة: السياسية، الاقتصادية، والاجتماعية تتأثر بالأخرى، فالمجتمع بأنماط حياته وعاداته وثقافته يؤثر كذلك في الجانبين السياسي والاقتصادي. ولا يمكن استبعاد عاملا آخر أكثر أهمية وهو العامل الديني والذي يفوق العوامل الأخرى في قوة تأثيره، فالعلماء لهم أثرهم البالغ في حياة مجتمعاتهم، والإمام فخر الدين الرازي من أولئك العلماء الذين كان لهم تأثير كبير في الحياة الاجتماعية.

و- الحياة الفكرية:

يقول الفيلسوف الألماني صاحب كتاب "الكينونة والزمن" مارتن هايدجر (يستطيع الإنسان أن يفكر بقدر ما تكون لديه القدرة على ذلك)²، فالإنسان يستطيع صناعة عملية التفكير إذا ملك آليات اشتغال الفكر، لكن عندما يملك الطاقة الكامنة القادرة على تحريك التفكير في الوجود والزمن. والقدرة تتوفر بالأدوات المعرفية التي تطرح الأسئلة وتشغل الذهن ولا تقبل الامتثالية والتلقي السلبي.

1 - المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ابن الجوزي، ج.10، ص. 284.

2. ماذا يعني التفكير، مارتن هايدجر، ترزنايه بونفقة، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر (د ط) 2008.09م، ص.33.

ودليل حيوية أي عصر من العصور هو مقدار ما طرح فيه من الأفكار الجادة والفاعلة، ومقدار الحوار الفكري الذي أنتج في المجتمع، ولأجل ذلك كانت بعض العصور أكثر إنتاجية بحكم ماساد فيها من النقاش والجدل والمناظرة والمطارحات الفكرية بشيء من الحجاج والأدلة التي تؤسس الإنتاجية المعرفية بعيدا عن التطرف والعنف بأنواعه.

عرف القرن السادس الهجري من الجانب الفكري بالتوسع في موضوع التفكير حول العلوم الشرعية، وكذا العلوم العقلية والطبيعية والاجتماعية، كما تتميز بكثرة الإنتاج في جميع تلك العلوم، وبروز ظاهرة الجدل والاصطفاف الطائفي والمذهبي وعملية الشحن والتعبئة قصد المغالبة والمحااجة.

كان الصراع الفكري في عصر الرازي على أشده بين الفرق الكلامية والمذاهب الفقهية، وهو امتداد لما وقع في القرون السابقة من اختلافات كبيرة، لاسيما في امور الحكم والاعتقاد، وانتشرت الخلافات الكبيرة التي منشؤها السياسة أو الإمامة كما يسميها القدامى، ومن مصدرها نشأ الخلاف بين الأمة الإسلامية، يقول الشهرستاني(ت548هـ) (وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سئل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثلما سئل عن الغمامة في كل زمان)¹ ومنها خرجت الفرق ورسخت المذاهب، واشتد الخلاف وتوسع بين المسلمين.

وقد نشأ علم الكلام من الاختلافات في الأصول ونشأ علم الفقه من الاختلاف في الأصول، وهي أربع مسائل كبرى²:

أولا: الصفات والتوحيد ثانيا: القضاء والقدر

ثالثا: الوعد والوعيد رابعا: النبوة والإمامة

¹. الملل والنحل، أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد السكرستاني تقدم صديقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت. ط2 1422هـ، ص17

². الكامل في التاريخ، ج9، ص66

وتمثل هذه الفترة من الناحية العلمية والفكرية فترة كثرة العلماء والعطاء العلمي، وسيادة بلاد الإسلام في الشعر والمعرفة والفلسفة، وساعد على صناعة أجواء التنافس تلك الحوافز التي دأب الحاكم المسلم على خلقها للتنافس في جوانب الآداب والفنون وآفاق المعرفة، ولا سيما الترجمة وقد حفل عصر الرازي بالكثير من العلماء والأعلام الذين حازوا على شهرة واسعة في مجالات الفلسفة والتصوف والعلوم الإسلامية ومن هؤلاء: ابن رشد والسهوردي، وابن عربي، وعبد القادر الجيلاني، وابن الفارض، وموسى بن ميمون، وسيف الدين الأمدي والعزير عبد السلام وغيرهم...

واتخذ الفعل الفكري في هذا العصر طابعا عنفيا إقصائيا، ودمويا، ومذهبيا، أين الأثير إلى تلك المباحكات والاحتكاكات المذهبية كتلك التي وقعت بين الشافعية وإمامي الشيعة سنة 554هـ باستراباذ وفتن أخرى مبسوطة في تاريخه. ومنها لك التي وقعت في أصفهات بين صدر الدين عبد اللطيف بن الخجندي وبين القاضي وغيره من أصحاب المذاهب، بسبب التعصب للمذاهب حيث دام القتال ثمانية أيام متتابعة قتل فيها خلق كثير، واحترق وهدم كثير من الدور والأسواق ثم افترقوا على أقبح صورة¹

والعصبية المذهبية سمة بارزة في هذا العصر حيث انتشر القتل على الهوية والاعتداء على الأحياء والقرى التي لا تنتمي إلى ذات المذاهب، بل لم يراع في ذلك حتى حرمة الأعياد فقد قتلت الباطنية² بأصبهان يوم عيد الفطر أبا العلاء صاعد محمد بن البخاري³.

وكثر خطر الباطنية على الطوائف الأخرى بما أظهروا من دموية وتطرف وتصرف دموي فيه الكثير من التجاوز لدرجة أن قال فيهم ابن العماد (وعظم الخطب بهؤلاء الملاحين وخافهم كل أمير وعالم لهجومهم على الناس)⁵.

¹. الكامل في التاريخ، ج 9، ص 92

². الباطنية فرقة من فرق الشيعة الإثني عشرية بثبوت الامامة لإسماعيل بن جعفر (الإسماعيلية) الباطنية أشهر لقبهم، لزمهم هذا اللقب لحكمهم بأن لكل ظاهر باطنا، ولكل تنزيل تأويلا

³. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد، ج 4، ص 3

⁵. المرجع نفسه، ص. ن.

ومن المظاهر السلبية التي برزت في هذا العصر محاكمة العلماء وطردهم وحرقت كتبهم، فلم يترك صاحب وأي حر، ومن ذلك محنة الراكن عبد السلام بن عبد الوهاب الكيلاني (548 - 611هـ) الذي كان من الحنابلة، عارفا بالمنطق والفلسفة، وحوكم بأمر من الوزير ابن يونس، وصدر الحكم فيه قاضيا بحرق مكتبته في رحبة بغداد، ونقلت مقاليد تسيير مدرسته من عنده، وعند أبيه عبد الوهاب، ووضعت تحت تصرف أبي الفرج ابن الجوزي (ت 597هـ) وأدخل السجن، قبل أن يفرج عنه سنة 589هـ، بعدما قبض على ابن يونس، ورجع له ما سلب منه¹.

ورغم وجود مظاهر سلبية كثيرة فهناك مظاهر إيجابية أخرى تؤكد انتشار العلوم الشرعية والعقلية وحركة الترجمة، وتشجيع العوام والخواص على المدارس وحضور حلقات العلم، فهذا الرازي كان يسير حوله إذا ركب زهاء ثلاثمئة تلميذ، كلهم فقهاء، وفي مجلسه كان يحضره الناس من كل المذاهب والمقالات وهو يجيئهم²

ويمكن أن نسجل كخلاصة أن عصر الرازي يتميز من الناحية السياسية بالاضطراب والهوان الذي حل بالدولة العباسية، ومن الناحية الاجتماعية وجود بعض أحوال سيئة من بؤس وجوع وزلازل وقلاقل اجتماعية وسياسية.

وعرفت بعض الكوارث الطبيعية فيه، أما من الناحية الفكرية فهناك مظاهر سلبية ومظاهر إيجابية ويمكن أن نبرز أهم الظواهر التي سادت هذا العصر³

هذا العصر عرف بالنوازل المثيرة والعجيبة في مجالات متنوعة ومختلفة، كثرت فيه النزاعات السياسية والتجاوزات المذهبية والمداخلات الطائفية، وأمة هذه حالها تدفع أعداءها والمتربصين بها للطمع فيها، فتكالب التتار شرقا وتحرش الصليبيون غربا، وتواطأ بعض حلفاء المسلمين معهم

¹ طبقات المفسرين للداوودي محمد بن علي بن أحمد شمس الدين الداوودي المالكي (ت945هـ)، إشراف: الناشر ولجنة من العلماء دار الكتب

العلمية، بيروت (د ت)، ج2 ص216

² وفیات الأعيان، ج4 ص249

³ التفكير الفلسفي ص21

للاستحواذ على السلطة أو البقاء فيها. في ظل جبهة اجتماعية تعيش البؤس والشقاء بينما المذاهب الفقهية والفرق الكلامية توسع من خلافاتها والاستقطاب الطائفي يتنامى بشكل مخيف، وفي ظل خضم هذه السوداوية بدت الأعمال البيضاء للمفكرين والعلماء تبرز وتنتشر على أكثر من صعيد.

المبحث الثاني: الرازي وآليات تلقي المعرفة

المولد والنشأة:

أ. اسمه ولقبه:

هو عبد الله محمد بن عمر الحسين بن الحسن بن علي التميمي البكري، الطبرستاني من جهة الأصل الرازي من جهة المولد، الملقب بفخر الدين، والمعروف بابن الخطيب الفقيه، الشافعي المذهب، الأشعري العقيدة¹.

ب. لقبه: حمل الرازي عدة ألقاب، ولعل كثرة الأسماء دليل على شرف المسمى، منها الفخر الرازي²، وابن خطيب الدين لأن أباه كان خطيبها المشهور³، وكان يلقب بشيخ الإسلام⁴، وأطلق عليه الإمام عند علماء الأصول، وطائفته الأشعرية⁵، وبالغ فيه تقي الدين السبكي بوصفه (إمام المتكلمين ذو البلاغ الواسع...)

واختار له الخوانساري⁶ (ت1895) لقب أبيه وسماه به (خطيب الري)¹

¹ ينظر ترجمته: وفيات الأعيان ج9 ص219، الوابي بالوفيات ج4 ص175، هدية العارفين ج2 ص96، طبقات المفسرين للداوودي ج2 ص21، وطبقات الشافعية الكبرى لليبيكي ج8 ص40 وما بعدها

² ينظر وفيات الأعيان ج9 ص249، البداية والنهاية 55/13

³ الوابي ج الوفيات ج9 ص175

⁴ وفيات الأعيان ج4 ص250

⁵ طبقات الشافعية الكبرى ج2 ص40، تاج الدين عبد الوهاب السبكي، تح: عبد الفتاح حللو محمود محمد الطناني، مطبعة الحلبي وشركاؤه، دمشق، ط1، 1384هـ/1965

⁶ محمد باقر الخوانساري (1811 . 1895) مؤرخ فارسي الأصل له مؤلفات بالعربية ولد وتوفي بخوانساري بإيران أشهر مؤلفاته "روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات" المورد ص98

وقد كان الرازي متكلماً أصولياً، وأشعرياً، فقيهاً شافعيًا، مفسراً، طبيباً، صوفياً، متفوقاً في سائر العلوم النقلية والعقلية.

ج. مولده ووفاته: ولد الرازي بالري (محافظة قرية تقع جنوب طهران) يوم الإثنين سنة 543هـ وقيل 544هـ²، يوم 25 رمضان بالري، ويرجع في نسبه إلى ذرية أبي بكر الصديق، توفي بمرارة³ يوم الإثنين في يوم عيد الفطر من سنة 606هـ⁴

واختلف في مدفنه فهناك من قال أنه دفن آخر النهار في الجبل القريب من قرية مزداخان (إحدى قرى هراة)، ومنهم من ذكر أنه دفن في دار خشبية أن يمثل العوام⁵ ببحثه⁵ والظاهر أن الرأي الأول أقرب للصواب، لأنه مذكور في وصيته التي أملاها على طلبه قبل وفاته (ينظر الملحق) نشأ في الري، ورحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان وأتقن علوماً كثيرة وبرز فيها، على مذهب الشافعية في الفقه، ومذهب أبي الحسن الأشعري في الكلام، ناظر المعتزلة واشتغل بالتدريس في الحيرة⁶، وقبلها درس في المراغة (وهي قرية مشهورة بأذربيجان) على كبار العلماء⁷. وكنيته في الأغلب أبو عبد الله، ومنهم من كناه بأبي المعالي (ابن كثير 55/13).

تميزت حياة الرازي بالحيوية والنشاط وكثرة التنقل في طلب العلم في مظانة، فقد طاف بعدة بلدان بعد أن أتم المبادئ الأولى بالري على يد والده، ثم سافر غلى سمنان، وسرخس، وخوارزم، وبخارى، وسمرقند، وخجند⁸...

¹. موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين ج10 ص42

². هدية العرفين ج2 ص216

³. الموسوعة العربية الموسعة الميسرة، ص1788.

⁴. وفيات الأعيان ج4 ص252

⁵. موسوعة أعلام العلماء والأدب العرب والمسلمين ج10 ص42

⁶. معجم المفسرين من صدر الإسلام من العصر الحاضر، عادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، ط2، 1409هـ/1988م

(جزءان) ج2، ص596

⁷. الموسوعة العربية الميسرة الموسعة، ياسين صلواتي، مؤسسة التاريخ

⁸. موسوعة أعلام العلماء والأدب والمسلمين ج11، ص44

تزوج الرازي وخلف ابنين الأكبر ضياء الدين وكانت له ارتباطات بالعلوم والمعارف، أما الصغير فسماه شمس الدين، وله فطرة فائقة وذكاء حاد، وكان يتفائل به الإمام الرازي، ويصرح أنه إن عاش ابني هذا فسيكون أعلم منه، ولما توفي الرازي بقيت أسرته في هراة ولقب الابن الصغير باسم أبيه، وأخذ لقب الفخر بعد ذلك.

وعندما دخل جنكيز خان هراة توسط معه لابنه السلطان خوارزم، الذي سلمهم دار السلطنة، وخاف أن تسترد، فشفع لهم عند قائد جيوش التتار فأعطاهم الأمان، وعاشوا في تلك الدار آمنين، ثم أخذهم معه سمرقند، وهي يومئذ مقر جانكيزخان¹

1. 2. الإطار التكويني:

أولاً: الأسرة العلمية:

غالباً ما تسهم الأسر العلمية في تنشئة الأبناء ويكون لها دور بارز في تهيئة الأجواء المناسبة لنمو الابن خصوصاً إذا امتلك مؤهلات نفسية وشخصية للتفوق والإدراك المعرفي، لقد نشأ الرازي في بيت علم وحكمة، وأبوه هو خطيب وإمام قرية الري، وهو العالم والأصولي، استطاع أن يلحق ابنه منذ نعومة أظفاره العلوم المعرفية، وتحت رعاية أبوية ليكون خليفته من بعده.

لقد كان الإمام ضياء الدين أبو القاسم عمر بن الحسين بن الحسن الرازي (والده)، المتوفى سنة 559هـ وقد نقل عنه كثيراً، أخذ عنه علم الفقه والأصول والكلام ويذكره ذلك في كتابه "مفاتيح الغيب" في غير موضع ويسميه ((الشيخ الوالد ضياء الدين عمر رضي الله عنه))².

¹. عيون الأنبياء في طبقات الأطباء ص312

². التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، تح: سيد عمران دار الحديث، القاهرة، (د ط)، 1433هـ/2012م، ج1، ص119

لقد ولد الرازي وترعرع في أسرة عريقة، معروفة بنسبتها للعلم والمعرفة، كما انها محفوظة الجانب والكرامة من جهة النسب، فهي بأبي بكر تتصل، وبقريش ترتبط، وتلك منقبة دفعت الشعرا بن عنين (ت 690هـ) يمدحها بقوله¹:

من دوحَةٍ فخريةٍ عُمريةٍ طأبتْ مَغارِسُ مجدِها المتأثلِ
مَكِّيَّةُ الأسبابِ ذاكَ أصلِها وفُروعُها فوقَ السَّمَاكِ الأعزلِ

أعطت الرعاية الأسرية العناية الكاملة للابن الفخر وخاصة من أبيه الذي كان به حفيا، ورياه على عينه، وسقاه المعارف الأولى، وتوافق أن كان له أخ يكبره سنا، يعرف بركن الدين، وقد أخذ هو الآخر نصيبا من العلم، إلا أنه كان يحسد أخاه الفخر، وقد شرع في أعقاب أخيه بالبلدان التي زارها ويطلق فيه لسانه، زاعما أنه أوفر حظا منه في جوانب المعرفة، ولكن الفخر لم يحمله على شيء، بل تودد إليه وأحسن معاملته، ولما أصابته الفاقة توسط مع السلطان خوارزمشاه لتحسين معيشتة وإصلاح أحواله إلى أن مات²

ويكاد أن يجمع من بحث في سيرته أن أباه قد درسه وعلمه فواتيح العلوم، ولاسيما الحكمة والفقه والكلام، يقول ابن العماد الحنبلي (واشتغل على والده الإمام ضياء الدين خطيب الري، صاحب محي السنة البغوي)³ والإمام البغوي⁴ هو الحافظ المفسر من أئمة المذهب الشافعي في زمانه.

أما أبوه فقد كان احد العلماء الكبار، والخطباء المشهورين وصفه ابن أبي أصيبعة بقوله (كان الشيخ الإمام ضياء عمر والد الفخر الدين من الري وتفقه واشتغل بعلم الخلاف والأصول حتى تميز كثيرا وصار قليل، وكان يدرس بالري ويخطب في أوقات معلومة هناك ويجتمع عنده خلق كثير لحسن مايورد، وبلاغته، حتى اشتهر بذلك بين العام والخاص في تلك النواحي، وله تصانيف عدة توجد في

¹ ديوان ابن عنين، اجمع العلمي العربي، دمشق، (د ط)، 1946، ص 53

² عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أصيبعة دار الفكر، بيروت 1337هـ 1957 ص 311

³ شذرات الذهب في أحياء من ذهب، ج 5 ص 20

⁴ أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفراء البغوي "ت 516هـ" يلقب بركن الدين ومحي الدين، وخدام القرآن والسنة.

الأصول وفي الوعظ وغير ذلك " ¹ ومن هذه حاله لا بد أن يكسب ابنه رعاية خاصة ليكون له عوناً في مشروعه التعليمي .

ثانياً: المدرسة الفكرية:

المدرسة ² (L'ecole) أو الجماعة أو الحزب أو رافداً مهما لبناء شخصية الفرد المنتمي إليها، وتحيطه بالعناية التامة للنبوع والتفوق، وتعمل على إكسابه جملة من المعارف والمهارات والآليات التي تسهم في تنمية البعد الفكري والثقافي، لتجعل منه مثقفاً عضويًا وفق رأي غرامشي، ومن خلال هذه التعبئة يرتقي في سلم ودرجات المراتب العلمية، ومن وظائفه أن يعيد صياغة تصورات طبقته وينقلها من الشكل اللامتجانس إلى شكل متجانس ومنسق، يسمح لها بأن تكون رؤية العلم أو تصور العلم للطبقة المعنية قديماً وحديثاً ³.

وبالنسبة للرازي فإن المدرسة التي ينتمي إليها هي مدرسة "الأشاعرة" أي علم الكلام والفلسفة، وقد استفاد محيط الأسرة كما أسلفنا، ومن الدائرة الثانية، وهي أئمة الكلام ومدرسة الأشاعرة بأعلامها وأدبياتها وأنظمتها المعرفية.

ولما كان الفخر الرازي يعيش بالشرق، وبهراة تحديداً كان في محضن الفلسفة ومهدداً ومكان انتشارها وتوظيفها عكس المغرب الذي تقالت فيه، فيقول ابن خلدون مؤكداً وصف الحالة (ويبلغنا عن أهل الشرق أن مصانع هذه العلوم لم تزل عندهم موفورة، وخصوصاً في عراق العجم (إيران) وما بعده فيما وراء النهر، وإنهم على ثبج ⁴ من العلوم النقلية والعقلية، لتوفر عمرانهم واستحكام الحضارة

¹ عيون الأبناء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة، ص 565

² المدرسة مجموعة من الأدباء تقاربت أساليبهم الفنية والمعنوية وتشابهت إلى أن الفت طريقاً أو نخجا تتبعه جماعة قد تسمى بأبرز أديب يمثلها

³ صورة المثقف في الرواية المغاربية، المفهوم والممارسة (د ط) (د ت)، أمين الازي، دار راجعي . الجزائر

⁴ نخج وطريقة

فيهم ولقد وقفت بمصر على تأليف في المعقول لرجل من عظماء هراة ¹، وهراة هي المكان الذي استقر فيه الرازي، وبها مات كما أسلفنا، وقد يكون ابن خلدون يقصده.

وفتحت له مدرسة الأشاعرة الباب واسعا ليكتسب علم الكلام والحكمة، ويشغل عليها لينمو فكره ويتهيأ للمناظرات والتوسع في المعارف، وقد أخذ الكلام والحكمة عن أبيه أولا، ثم عن شيخه المجد الجيلي، تلميذ وصاحب حمد ابن يحيى أبي سعيد النيسابوري، أحد تلامذته حجة الإسلام أبي حامد الغزالي ² (ت 505هـ)، ولنكتشف المدد الروحي والحلقة التي بنى فيها الرازي فكره، وهذه المدرسة الكلامية الأشعرية وفرت للرازي آليات الجدل وأدوات الحجاج مع الفرق الكلامية، فهذا شيخه المجد الجيلي يصفه الصفدي (ت 764هـ) بـ (أحد كبار الحكماء) ³.

وبعد أن منحته مدرسته الفكرية أوليات وأساسيات الحكمة والكلام، اجتهد بنفسه ليصل منزلة رفيعة جعلته المحامي الأكبر عن آراء الفرقة الذي يتولى الرد على بقية الطوائف، يقول تقي الدين السبكي (أما الكلام فكل ساكت خلفه وكيف لا وهو الإمام رد على طوائف المبتدعة وهد قواعدهم حين رفض النفس للرفض) ⁴

ويبدو أن الرازي آنس من نفسه توقا للحكمة وعلوها فاستزاد منها حتى تميز وتخصص ووقف على تصانيف أبي علي بن سينا والفارابي واستوعب من ذلك علما غزيرا، حتى صار من المبرزين بين أهل الكلام والحكمة، حيث لم يلبث أن نرد على ابن سينا واستدرك عليه ⁵.

وأتاح له تكوينه القوي في هذه العلوم إقامة مناظرات للرد على المخالفين والطوائف مثل المعتزلة، والخوارج، والروافض، والجبيرية، والقدرية، والمرجئة، والباطنية، والحشوية، والنصارى،

¹ مقدمة ابن خلدون ج 1 ص 292

² مرآة الجنان وغيره البيهقي في معرفة حوادث فرسان عبد الله بن أسعد بن علي بن سلمان البافعي البيمي المكي تج: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، ط 1 1417هـ/1997م (أربعة أجزاء)، ج 4 ص 48

³ الوافي بالوفيات، ج 4 ص 176

⁴ طبقات الشافعية الكبرى، تقي الدين عبد الوهاب السبكي، ج 8 ص 42

⁵ أخبار العلماء بأخبار الحكماء، جمال الدين القفطي "ت 646هـ" دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1726، 1/2005م، ص 220

واليهود¹.

إن مدرسة الأشاعرة بكلامها وجدلها وآفاق فلسفتها وانتشار الفلسفة ومنطقها تشكلت للرازي مناخا فكريا للنمو المعرفي والتكوين الموسوعي وقوة الشخصية العلمية المعتدة والمدركة لمسارات العلوم والمعارف.

ثالثا: الحاضنة المذهبية

تمذهب الإمام الرازي بمذهب الشافعية²، الذي كان بالنسبة له هوية أسرته والبيئة التي نشأ فيها، وقد أخذ المبادئ الفقهية الأولية منذ نعومة أظفاره على يد والده ثم على يد أعلام بالمذهب، ومن ثمت صار المذهب الشافعي قدرا لا خيارا، وثقافة لا قناعة، ومكسبا خارجا عن التمييز، وإنما هو كالأسم والبلدة والتراث المتداول بين الجامعة البشرية التي ينشأ فيها الإنسان.

الشافعية: إن المذهب (doctrine) بوصفه مجموعة من الآراء والأفكار المتصلة والمستقلة لفرد أو مدرسة تسهم في اتجاه عام يوجه الأذهان نحو فكرة معينة ، وفق نظرة معينة يمثل حاضنة تكوينية تستمد قدرا من الثقافة والفكر، وقد توفر له الأرضية المعرفية لرؤية العالم (vision de monde) ويعتبر المذهب الشافعي.

ويذكر القزويني (ت 682هـ) أن أهل مدينة الري كانوا مزيجا من الشافعية والأحناف، ويؤكد أن الشافعية أقل عددا من أصحاب أبي حنيفة، ويصف العلاقة بين الطائفتين أنها على درجة كبيرة من التوتر والعصبية، وصلت إلى الحروب، ويبرر ذلك بغلبة صفة العنف والقتل في أهل الري مع أريحية³، ولأن التمكّن في مذهب معين لا يتأتى إلا بدراسة الكتب المعتمدة والتفقه فيها، وبما أنه من أسرة علمية، فقد نشر الأمهات والكتب المعتمدة في مذهبه، وحفظها بذاكرة الصبي، واستحضرها

¹. طبقات الشافعية الكبرى، ج8 ص 82/84

². أحد المذاهب السنية الأربعة المشهورة، صاحبة محمد بن أدريسي الشافعي، الفقيه، والأصولي، والشاعر، صاحب كتاب في أصول الفقه " الأم"، (150 - 204هـ).

³. آثار البلاد وأخبار العباد، القزويني، ص153

على ظهر القلب، وقد ذكر عدد من المؤرخين والمترجمين لسيرته¹، أنه كان يحفظ عددا من الكتب التي تعتبر مراجع ومصادر في المذهب، ومنها الشامل لإمام الحرمين الجويني² (ت 478هـ)، المستصلى في أصول الفقه للغزالي (ت 505هـ)، والمعتمد لأبي الحسين البصري³ (ت 436هـ)، وقد أعطته هذه المحافظة دفعا قويا للاستزادة والتبحر في العلوم النقلية والعقلية ليكون الإمام المبرز (وقد كان الإمام الرازي علامة وقته في كل العلوم)⁴.

ولم يلبث طويلا حتى تصدر للفتوى والتدريس وصار من أئمة المذهب المجتهدين فيه، الذين يسعون للتجديد والاستفاضة في المباحث والمسائل، لدرجة أنه كان يخالف مذهبه والرأي المشهور فيه. ولذلك لقب بـهارة (شيخ الإسلام)⁵، وذاع صيته وتحولت حلقاته لمحجة من المستفتين وطلاب العلم، ولم يكن جلساؤه من الطبقة الكادحة فحسب، بل كان يحضر مجلسه الملوك والوزراء والعلماء، والأمراء والعامّة⁶.

ولأنه لم يكن يقبع في مكان واحد، بل كان يوصل القول في أماكن عدة، فإن موكبه مهاب ومعظم، فهو لا ينتقل إلا بين صورة مشهدية نقلها اغلب من ترجم له، وهي أنه (كان إذا ركب يمشي حوله ثلاثمئة تلميذ فقها وغيرهم)⁷، وتلك صورة تنم عن مكانته ورفعته.

لقد وفر الوسط المذهبي للرازي الشرعية والنصرة وأتاح له المناخ المناسب للفقه والتبحر، خصوصا أنه يملك في شجرته العلمية علماء أعلاما شهدت لهم الأمة بالنبوغ والتميز والعطاء.

¹ مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة حوادث الزمان، ج 4 ص 8، طبقات المسفرين للداودي، ج 2 ص 216، وفيات الأعيان ج 4، ص 250.
² أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني "419 - 1028/478 - 1085" فقيه مسلم، شافعي المذهب ولد في جويني في نواحي نيسابور من أشهر آثاره (غيث الأمم والنبات الظلم)، المطلب في دراية المذهب، (الإرشاد)، المورد ص 89.
³ محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين البصري المتكلم المعتزلي (ت 436 هـ)، شيخ المعتزلة والمنتصر لهم والهامي عن ذمهم، سكن بغداد وكان يدرس هذا المذهب وله التصانيف الواسعة... البداية والنهاية ج 12، ص 53.
⁴ عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 465.
⁵ وفيات الأعيان ج 4 ص 250.
⁶ موسوعة أعلام العلماء والأدباء الغرب والمسيحيين ج 10 ص 44.
⁷ الوافي بالوفيات ج 4، ص 175 طبقات المفسرين، طبقات المفسرين ج 2، ص 212، مرآة الجنان ج 4، ص 7، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص 220، آثار البلاد وأخبار العباد ص 152 وما بعدها.

نقل اليافعي سلسلة العلماء الذين أخذ عنهم في الأصلين الفقه والكلام، أما سلسلته في الأصول فقد اشتغل فيه على (والده ضياء الدين عمر والده، وهو على أبي القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري، وهو على إمام الحرمين أبي المعالي وهو الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني، وهو على الشيخ أبي الحسن الباهلي، وهو على شيخ السنة أبو الحسن... الأشعري)¹.

أما الفقه فقد أخذه عن وقت الشجرة التالية (اشتغل على والده، ووالده عن أبي محمد الحسين بن مسعود الفداء البغوي، وهو على القاضي حسين المروزي، وهو على القفال المروزي، وهو على أبي زيد المروزي، وهو على أبي إسحاق المروزي، وهو على أبي العباس بن شريح، فإبراهيم المزني، وهو على الإمام الشافعي رضي الله عنه)².

1. 2 ثقافته: لقد تعددت مفاهيم الثقافة والمثقف واختلفت الآراء حول ماهية المصطلح وحدوده الإيستمولوجية، فهل المثقف هو المفكر المتخصص في أمور الثقافة والمعرفة والفكر حسب مفهوم بارسونز، أم هو ذلك المثقف العضوي وفق رأي الفيلسوف الإيطالي غرامشي (Antonio-gramsc) أم هو المتعلم بمفهوم جمال الدين الأفغاني، أم أنه شخص متميز عن عامة الناس بوصفه مدركا للفوارق الدقيقة الكائنة ف الفكرة الواحدة³.

لا يمكن حصر مفهوم الثقافة، وليس هنا مجاله، وخاصة أنها تجاوزت معني تعريف، ولكنني أميل إلى المفهوم الذي يحصر الثقافة في المثقف الذي يبلغ المكانة والريادة في مجتمعه بفضل إنتاجه للمعرفة التي تنير الأذهان وتصحح الأفهام، ولقد كان الرازي في عصره صاحب إنتاج غزير في مجالات قلت فيها الكتابة في عالمنا العربي والإسلامي مثل الفلسفة الكلامية والرياضيات والطب والفلك وعلم

¹. مرآة الجنان ج4، ص10

². المرجع نفسه، (ص ن)

³. صورة المثقف في الرواية المغاربية، أمين الزاوي، ص25

الهيئة، وقد بلغ منزلة كبيرة في عصره حتى سماه ابن الأثير (كان عالم الدنيا في وقته)¹ وأهله السيوطي ليكون مجدد المئة السادسة في أرجوزته حول الأئمة المجددين على رأس كل قرن².

وإذا جازلنا الاختصار قلنا أن الرازي استوعب جل علوم عصره، وخاصة مفاتيح العلوم وآلياتها التي تمنحه النظر والاستدلال والحجة والبرهان، واستفاض في الفلسفة والكلام حتى أصبح إماماً لأهل السنة والجماعة يدافع عنهم، وتحسب له الفرق المتخالفة ألف حساب، ومن كان هذا موقعه الاجتماعي والتاريخي فلا بد أن تهيأ له ظروف النشأة والتكوين والرعاية لإعداد نفسه علمياً ومعرفياً سواء من نفسه أو من أسرته أو الجماعة التي ينتمي إليها.

أ- شيوخه ورحلاته العلمية:

ولأن تكوين الرازي أسهمت فيه عوامل متعددة نفسية واجتماعية وبيئية وتاريخية، ويوصفه عظامياً³ فإن شيوخه في الأصول والفقه والكلام قد أشرنا إليهم في السلسلتين السابقتين، وهم من الأئمة الأعلام المشهود لهم بالعلم والمعرفة، والتبحر فيها. غير أنه لم يكتف بهما، بل سافر في رحلته علمية للاستزادة من مجالات معرفية أخرى لم تتوفر في بيئته، فأضاف على علوم والده، والشيخ كمال السمناني أبي نصر أحمد بن زر بن عمر بن عقيل (ت 775م) الذي أخذ عنه أبواباً في الفقه، وكذا المجد الجيلي الذي أخذ عنه الحكمة والكلام، وهو من تلامذة محمد بن يحيى النيسابوري⁴.

ويبدو أن الرازي بعد أن حصل أوليات المعرفة انكب على المطالعة الواسعة يعب وراء الكتب المهمة بالنقل والأخبار واللغة ونوادرها، ولكنه أولى عناية خاصة بالفلسفة والمنطق، فهي سلاحه

¹ الكامل في التاريخ، ج9، ص

² نظم الإمام السيوطي أرجوزه سماها "تحفة المهنددين بأخبار المجددين" مطلعها: الحمد لله العظيم المنة* * المانح الفضل لأهل السنة غدّ الرازي مجدد المئة السادسة بقوله:

والسادس الفخري الإمام الرازي* * والرافعي مثله يوازي

³ العظامي هو عكس العصامي، أي أخذ العلم عن أساتذة ومعلمين

⁴ موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين، ج10، ص43

الذي أوهبه عقلا متنورا وفكرا وافدا ورأيا عميقا، ثم توسع في علوم أخرى مثل الفلك والطب والجغرافيا.

هذه المهمة العالية والشغف بالعلم أوصلت الرازي للموسوعية، وهدفه كان العلم، وبما أن العلم متوقف على القراءة، فقد انقطع لها، وشغف بها، وقسا على نفسه من أجلها، وقطع الفيافي والصحاري، وتغرب في الأوطان، وجالس، وقرأ العلوم الوافدة مثل كتب ابن سينا والفارابي.

إن هذه الثقافة الموسوعية التي حصل عليها الرازي لم تكن بالانغلاق أو التزمت إنما بالانفتاح على مجالات المعرفة حيثما وجدت، وهو لم يكن فقيها يكتفي بمعارف من سبقه، وإنما تضلع في الحكمة والكلام وقرأ الكتب من داخل حضارته وخارجها، فاستحق التكريم بفعل القراءة، يقول الأستاذ جودت السعيد (القارئون في العالم تاريخيا وجغرافيا هم الأكرمون)¹، مصادقا لقوله تعالى ﴿

أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴾².

تلك القراءة الناهمة جعلته في غنى عن كثير من الأساتذة والشيخوخ كما هي ميزة معاصريه، يقول ابن أبي أصيبعة (ثم اشتغل لنفسه بعد ذلك بالعلوم الحكمية وتميز حتى لم يوجد في زمنه آخر يضاهيه)³، فاستحق لقب (الإمام) و(شيخ الإسلام)...

حكى القزويني (ت 682 هـ) أن فخر الدين الرازي ورد بخارى وحضر حلقة رضي الدين النيسابوري (ت 617 هـ)، وكان في حلقة أربعئة من الأفاضل، منهم ركن الدين العميدي (ت 615 هـ) وركن الدين الطوسي (ت 672 هـ) ومن كان في مكائنتهم ودونهم على السواء، واستدل في ذلك المجلس ولم يبق فيه إلا من سأله سؤالاً أو سؤالين، فأعادها كلها، وتعجب الحضور من قوته وعلمه

¹ اقرأ وربك الأكرم، جودت سعيد، المطبعة العربية، غرداية (الجزائر)، ط1، (د ت)، ص19

² سورة العلق، الآية3

³ عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص462

وحجته، فخاف رضي الدين على قومه أن يرجعوا من اعتزالهم فقطع الجلسة قائلاً: لا حاجة إلى الجواب فإنه لا مزيد على هذا.

ويواصل القزويني مستطرداً وقائع حدثت للرازي في رحلاته العلمية إلى ما وراء النهر، ومنها أنه لما دخل بخارى أيضاً سمع أن شخصاً من أهلها تحث عن إشكالات على إشارات أبي علي، فلما جاء فخر الدين أوصى لأحد أصحابه: أعذرني ليلة واحدة، فضبط المسائل في ليلة واحدة، وقام وذهب إليه أول النهار وقال سمعت أنك أوردت الإشكالات على أبي علي بن سينا، وشرح له المعنى بإعجاب ثم زجره أن يتكلم في نصوص أبي علي كل هذا، والرازي لم يفصح له عن اسمه، فلما انتهى، قال للرجل: أحسبك الفخر الرازي فقال: ما أخطأت في هذا الظن وقام قام وخرج من المجلس¹، وكان مشايخ المعتزلة بخوارزم يقولون لأتباعهم وقد أقنعهم الرازي بحججه القوية حتى ترك بعضهم الاعتزال ما يلي (لا تخالفوا مذهبكم فإن هذا رجل أعطاه الله في التقرير قوة عجيبة، فإن هذه لقوته، لا ضعف مذهبكم)² ومن العلوم التي كسبها الرازي في رحلاته الاطلاع على كتب التوراة والأنجيل، يقول السبكي مبيناً قوة الحجة عند الإمام الرازي عند مناظرته ومحاورته (وأما اليهود والنصارى فأصبحوا جيمعاً وقلوبهم شتى ونفوسهم حيارى ورأيت الفريقين ﴿سكارى وما هم بسكارى﴾ وما من نصراني رآه إلا وقال يا أيها الفرد لا نقول بالثلاثية بين يديك ولا يهودي إلا أسلم وقال ﴿إنا هدنا إليك﴾³.

وكلام السبكي لا يخلو من مبالغة، ويبدو عليه الإعجاب الشديد بشخصه وعلمه، فجاءت ترجمته له مطرزة بالبلاغة وأفانينها، ويظهر القزويني أكثر اتزاناً عندما يورد قصة معرفته للتوراة،

¹. آثار البلاد وأخبار العباد، القزويني، ص 153

². المرجع نفسه، ص 154

³. طبقات الشافعية الكبرى، ج 8، ص 43

ومحصلتها أنه كان ذات يوم على المنبر، فنقل شيئا من التوراة، فقالوا له: كيف عرفت أنها فيه؟ فقال: أي سطر شئتم عينوا حتى أقرأه عليكم¹.

ب - ثقافته الأدبية واللغوية:

المطلع على تفسيره " مفاتيح الغيب " يدرك أن الرازي يملك ثقافة لغوية كبيرة، حيث أنه يوظف المعجم العربي لمعرفة معاني القرآن الكريم، ويتوقف عند المسائل النحوية والصرفية، ويدرك الرازي أهمية اللغات للمثقف، ولذلك فإنه كان يحسن لغتين الفارسية والعربية ويخط بهما، وذلك ما أعطاه وسيلة من أهم وسائل التلقي وإكمال التجربة، وقد يكون ذلك مدخل لا تمام أصالته المعرفية، فكثير ما يقف المستشرقون عند ظاهرة الأصالة في المعارف العربية وسر النبويع ويربطونها بعناصر أجنبية.²

ويرى أندري مايكل أن الحضارة العربية حضارة مركبة من عدة ثقافات، وليست عربية خالصة، وأن القوى الحية في المجتمع العربي كالفرس، هي التي قامت بدور التأثير في الحضارة والعمران والثقافة واللغة، ملمحا إلى أن النثر الفني دخل إلى العربية عن طريق ابن المقفع.³

أما من الناحية الأدبية فقد كان واحدا من الشعراء، غير أن شعره بالعربية لا يرقى إلى مستوى الفحولة، أما الصفدي فقد اعتبره (عارفا بالأدب، له شعر بالعربي ليس في الطبقة العليا ولا السفلى، وشعره بالفارسي لعله يكون فيه مجيدا)⁴.

¹. آثار البلاد وأخبار العباد، ص154

² - les origines de la prose littérature arabe .william marcais.revue africaine.nod:330;331.

³ - La littérature Arabe, André MIGUEL.Presses universitaires de France?3em ed:p. 31.

⁴. الوافي بالوفيات، ج4، ص176

ج- آثاره وأعماله:

يقال إن (عقول الرجال في أطراف أقلامها)¹ وعقل الرازي نقله من أطراف الأقلام إلى صفحات الأوراق، وأذاعه على المنابر وفي حلقات العلم، وصفه العديد من مترجميه بكثرة التأليف والتصنيف والاجتهاد. وقيمة العالم ليس ما كتب، ولكن ماذا أضاف للمعرفة الإنسانية، وقد استطاع الرازي تقديم الإضافة والاهتمام في ترقية الكتابة وطرق تناول القضايا، وبجتها بالنظر والاستدلال ونقد كل الآراء بعد عرضها جميعاً، أشار الصفدي إلى أنه أول من اخترع هذا الترتيب في مصنفاته، وأتى فيها بما لم يسبق إليه، لأنه يذكر المسألة ويفتح فيها فروعاً كبيرة²، ويورد رأي وشبهات المتخالفين ثم ينقدها واحدة واحدة، وهذا ما أثار عليه اللغظ خصوصاً لدى أرباب المدرسة الأثرية الحرفية.

يقول ابن تيمية (ت728هـ) وهو يصف مصنفات الرازي (وأبلغ من ذلك منهم من يصنف في دين المشركين والردة عن الإسلام، كما صنف الرازي في كتابه في عبادة الكواكب والأصناف، وأقام الأدلة على حسن ذلك، ومنفعته، ورغب فيه، وهذه ردة عن الإسلام باتفاق المسلمين وإن كان قد يكون تاب منه وعاد إلى الإسلام)³

والرازي في مصنفاته، بما فيها "التفسير الكبير" يورد آراء المخالفين وشبههم وحججهم، ثم يعيد نقضها حتى يبين زيفها، غير أن ابن تيمية لا يريد هذا المنهج، وأنا أرى أن طريقة الرازي قد تكون أقرب للبحث العلمي من كلام ابن تيمية، إن ثبت عنه، والذي يبدو أنه مارس فيه خطاباً إقصائياً، وعلى مثله ربما استندت تيارات العنف في نفى الآخر والتطرف والتشدد.

¹. عيون الأخبار، ابن قتيبة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1406هـ/1986م، ج1، ص107.

². الوافي بالوفيات، ج4، ص176.

³. البداية والنهاية، ابن كثير، ج17، ص12.

ويبدو أن خصوم الرازي استمروا في النيل منه بعد العصر الذي نشأ فيه، وكذلك تنامي محبوه يردون عليه الخصومات والاتهامات، يذكر الصفدي (ت 764هـ) أنه عثر على كتاب من كتب الرازي، وهو (المحصل) وكتب عليه أحد الناس بيتين من الشعر:

محصل في أصول الدين حاصله من بعد تحصيله أصل بلادين

بحر الضلالات والشك المبين وما فيه فأكثره وحي الشياطين

فرد عليه الصفدي بقوله:

عميت عن فهم ما ضمت مسائله ونورهما قد تجلى بالبراهين

فملت عجزا إلى التقليد وهو متى حققت لم تلق أمرا غير مظنون

والناس أعداء ما لم يعرفوه فلا بدع إذا قلت ذا وحي الشياطين¹

لقد ترك الرازي جملة من الآثار المادية والمعنوية، بعض النثر ولم يكن وسيلة لحفظها ولكل الخطب والمناظرات والأمثال السائرة، وبعضها بقي مثل الكتب والمصنفات والتلاميذ (ينظر الملحق الصفحة 397 وما بعدها) الذين انتشروا في الأرض وحملوا لواء أستاذهم الرازي، فنشروا مؤلفاته وأفكار المستندة على الدلائل العقلية والعقلية.

لقد حازت كتب الرازي على ثناء العلماء والمؤرخين عبر العصور، واستطاع أن يحفر اسمه في قائمة العظماء الذين مروا على الدنيا وتركوا بصمة لا تمحيها الأيام ولا أقوال الخصوم. كتلك التي قال فيها الذهبي في ميزان الاعتدال (وكان عربيا من الآثار وله تشكيكات على مسائل من دعائم الدين تورث الحيرة)²، وهذا يدل أن التعصب يعمي ويصم، فالرازي الذي ترك كتبنا بلغت المئتين أو نيفا أصبح عاريا من الآثار (ينظر الملحق ص 397 وما بعدها).

¹. الوافي بالوفيات، ج 4، ص 179

². ميزان الاعتدال، 340/13 نقلا عن موسوعة العلماء والأدباء العرب والمسلمين، ج 10، ص 45

وقد اختلف مؤرخو حياة الرازي في بيان القائمة النهائية لمؤلفاته، ووقع بينهم اضطراب في ضبطها، ويرجع السبب في ذلك حسب الأستاذ رشيد قوقام لعوامل عدة منها:¹

1. عنونة الرازي لمصنفاته بعناوين كثيرة وطنانة ربما تؤدي لدى اختصارها إلى وجود كتاب آخر، أو يؤدي إلى التداخل مع كتاب آخر مثل كتابه الذي نحن بصدد الحديث عنه، أعني التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، فقد يتوهم البعض أنهما كتابان، ولكنهما كتاب واحد يعرف بهذين العنوانين.

2. الغموض في إيراد بعض العناوين، مثل كتابه "المعالم في الأصولين" فإنه قد يفهم منه كتاب واحد، تناول فيه العلمين، أو وجود كتابين، واحد في أصول الدين، والآخر في أصول الفقه.

3. التصنيف الكثير، لقد نشأ عنه اضطراب في تكرار بعض موضوعات مصنفاته، كاختصاره للكتب المطولة، ووضع رسائل في قضايا محددة، مثال ذلك، لشرح الإشارات واختصره في كتاب سماه (لباب الإشارات)، وكذلك اختزاله لكتابه المسمى (المحصول في علم أصول الفقه) وسماه (منتخب الأصول).

4. إطلاقه الألقاب على كتبه مثال ذلك التفسير الكبير لقبه مفاتيح الغيب، وتفسير سورة الفاتحة لقبه بمفاتيح العلوم، وهو ضمن التفسير وكتاب الطب الملقب بالجامع الكبير.

5. ذكر موضوع الكتاب كشرط مضاف إلى عنوانه، فهو إذا حذف فصل الالتباس، مثال ذلك، كتاب المعالم في أصول الدين، والمعالم في أصول الفقه.

6. إطلاقه لفظ كتاب على جزء من أجزاء مصنفاته المطولة، وهو أمر مسلم إلى حصول الالتباس، مثال ذلك، كتاب الجبر والقدر، وهو الجزء التاسع من كتاب المطالب العالية، وليس كتابا مستقلا.

¹. التفكير الفلسفي، ج1، ص2

3. 1. شخصيته:

1. وصف الرازي:

وصفه ابن أبي أصيبعة بقوله (وكان عبل البدن باعتدال، عظيم الصدر والرأس، كبير اللحية، أشمط شعر اللحية، ومات في سن الكهولة)¹، وكلما اطلعنا على المصادر التي تقترب من زمانه قات صفاته وكلما ابتعدنا وجد: لم يتعرض جل من أرخ حياة الرازي لصفاته الخلقية بمن فيهم مؤرخ أعلام المذهب الشافعي أعلام الدين السبكي (ت 681هـ) ولا القفطي (ت 646هـ) في أخبار العلماء، ولا ابن خلكان في الوفيات، ولعله أقربهم من حيث الزمن غير أن الصفدي (ت 764هـ) وصفه بقوله (وكان عبل² البدن ربع القامة كبير اللحية في صورته فخامة)³.

ويبدو أن صورة الفخامة هذه اكتسبها بعلمه لا بجسمه، فلقد كان كما وصفته المصادر، مهابا وافر التعظيم والتوقير يسير محاطا بين تلامذته وأتباعه، وقد حكي القفطي عنه (كان يركب وحوله السيوف المجذبة وله المماليك الكثيرة والمرتبة العالية والمنزلة الرفيعة، وعنده السلاطين⁴) ومن هكذا منزلته فهو أحد السلاطين لا يقف على باب سلطان أو ملك.

أما ابن أبي أصيبعة (ت 1268) وبعد أن وصف مجلسه بالجلالة والعظمة رفع مقامه عن مقام الملوك، ونقل أنه كان يتعاضم عليهم⁵، ومع ذلك كان مجلسه مقصدا لأرباب المذاهب والمقالات

¹. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص

². عبل وعبيل، ج عبال من كل شيء هو الضخم ينظر: الرائد معجم ألفبائي في اللغة والأعلام، جبران مسعود، دار العلم للملايين، بيروت، ط3،

2005م، ص595

³. الوافي بالوفيات، ج4، ص175

⁴. أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص220

⁵. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص262

والطبقات الاجتماعية بمن فيهم الوزراء والأمراء، أصل هو كان يعيش حالات روحانية غاية في الرقة والتسامي الروحي، يكثر البكاء ويلحقه الوجد حال الوعظ. نقل ذلك غير واحد من المؤرخين¹.

2. عوامل نبوغه وتفوقه:

ذكر الصفدي أن الرازي كان شديد الحرص على العلوم الشرعية والحكمة، وقد اجتمعت له خمسة أشياء لم تجمع في أحد غيره وهي:²

1. سعة العبارة في القدرة على الكلام

2. صحة الذهن، فتكون الرؤية واضحة والذهن خال من التشوه

3. الإطلاع الذي ما عليه مزيد، فهو أكثر من رأي قراءة

4. الحافظة المستوعبة يريد الفهم هنا

5. الذاكرة التي تعينه على ما يريد في تقرير الأدلة والبراهين

وهذه هي مداخل شخصية الرازي وبها تفوق على أقرانه وساد في عصره، اعتبره القزويني " إمام الوقت ونادرة الدهر وأعجوبة الزمان"³

أما سعة العبارة فهو الخطيب ابن الخطيب تشرب البلاغة من مظانها وشب على أرباب

الكلام والفصاحة، لا يعوزه الحديث في أي موضوع، وقد امتلك ناصية اللغة وبيانها وتوسع في

الفلسفة والمنطق، وأوسع الإطلاع والقراءة، ومن هذه حاله لا يعرف الإقلال في التأليف أو الحديث،

لا يعاني من العي أو الحبسة وقلة النفس في الكلام أو الكتابة. ومن حفظ القرآن والسنة وأخبار

¹. مرآة الجنان وغيره اليقظان في معرفة حوادث الزمن، اليافعي، ج4، ص7، ينظر: وفيات الأعيان، ج4، ص249، الوابي بالوفيات، ج4، ص176،

طبقات المفسرين للداودي، ج2، ص216

². الوابي بالوفيات، ص175، 176

³. آثار البلاد وأخبار العباد، ص153

العرب، وطالع بعين الشارح نهج البلاغة للإمام علي - رضي الله عنه، وديوان المتنبي، وديوان سقط الزند للمعري¹.

إن رسم الأهداف في الحياة والثبات عليها يصفي الذهن ويعطي ذلك صفة الرزانة وخلو الذهن من التشويش، وكذلك كان الرازي رصينا، هادئا، وحتى عندما بدأت الحشوية²، كانوا يكتبون له قصيصات بعد موعظته للناس على عادة العجم (المنطق والكلام)، كان يجد فيها شتمه ولعنه وغير ذلك، وحدث أن تجاوز بعضهم الحدود فرفعوا له ورقة مكتوبا فيها أن ابنك يزني، وأن امرأتك فاسقة وزانية، وحاول أن يتجاوزها بقوله، إن ابني شاب يمكن أن يفسق وذلك مظنة الشباب فإنه شعبة من الجنون، وأما امرأتي فهذا شأن النساء إلا من عصمه الله، وأنا شيخ ما في للنساء رغبة، "أما أنا فو الله ما قلت أن الباري سبحانه وتعالى جسم ولا شبهته بخلقه ولا حيزته" لأن هذا هو بيت القصيد، وهذه الحادثة - إن صحت - تدل على قوة شخصية الرازي وصحة تفكيره ومعرفته بمنطلقات المتحالفين وأسباب التشويه والحملة ضده.

أما الإطلاع الواسع فذلك سر أسرار، وقوة تفوقه، لقد كان في القراءة منهما، لأنه أدرك قيمة الوقت وعامل الزمن وسر تقدم الإنسان، وهو الذي كان يتأسف على وقت يقضى لحاجة بيولوجية لم يوظفها في طلب العلم، وهو القائل (والله تأسفت في الفوات عن الاشتغال بالعلم وقت الأكل)³، وهذه همة لا يمكن أن توصل إلا إلى السؤدد والنجاح.

إن الهمة في القراءة والاشتغال بالعلم مجال دراسة مهمة لمعرفة الأسباب والنتائج ومساعدة المجتمع للتوجه يوع نحو المقروئية، تمتد أن بدأ الإنسان يقرأ ويكتب بدأ العلم ينمو، فنماء العلم وسعته

¹ ينظر الملحق، وفيه قائمة مؤلفاته ومن ضمنها هذه الكتب

² هم بعض أتباع الخنابلة، يأخذون بظواهر النصوص لهم فهم حربي وسطحي، وفي طبعهم صلافة وجلافة.

³ عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص462

بالقراءة، وسيظل كذلك ولو فقد الناس كل شيء وبقيت الكتب لأمكن إعادة كل شيء ولو أنهم فقدوا كل شيء مع الكتب، لاحتاجوا مرة ثانية إلى الزمن الذي احتاجه تقدم العلم¹.

أما الحافظة المستوعبة المدركة والواعية بما تقرأ وتسمع فهي المحدد للسلوك الواعي للفرد، فلا تكفي القراءة وحدها دون استيعاب وإدراك وفه للمباحث، حتى التأويل في حد ذاته ليس عند ديلتاي سوى (فن الفهم مطبقا على تجليات متماثلة)²

وأما الذاكرة المتقدمة فمعينة لطالب العلم، وهي تعطي لصاحبها الدافع القوي لاستحضار الأدلة والبراهين، وقد ساعدت الذاكرة القوية الرازي في الجدل والمناظرات واستطاع إفحام خصومه وإسكات أصواتهم بفعالية الذاكرة الجاهزة لاستدعاء المكتسبات. ولذلك كان الخصوم يتقون مجابته خوفا من علومه وحججه.

ج - الموقف من السلطان:

علاقة العالم أو المثقف بالسلطة الحاكمة لا تزال قضية تثير النقاش والجدل حول رأي المثقف وأصالته واستقلاله، وهي علاقة قد تؤثر سلبا أو إيجابا عليه، ويمكن أن يكون محل إدانة إذا كان له خصوم، خاصة إذا استفاد من قرابة السلطان، والرازي في تاريخه كانت له علاقات مختلفة، مرة يقترب، ومرة يكون فيها المتهم الذي يجب عليه الخروج مطرودا من المملكة.

خصوصا أن الرازي في بداية أمره كان فقيرا معدما يعطى من مال الزكاة حتى يستطيع أن يصلح حاله³ ثم أصبح غنيا يملك دارا فخمة في عهد السلطان خوارزم شاه، وذلك ما جعله محل انتقاد وانتقاص من بعض خصومه الذين اتهموه بمجاورة السلطان ومحبة الدنيا⁴.

¹ اقرأ وربك الأكرم، جودت سعيد، ص 27

² الفهم والنص، بومديد بوزيد، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 1429هـ/2008م، ص 17

³ أخبار العلماء بأخبار الحكماء، القفطي، ص 220

⁴ الإكسير في علم التفسير، سراج الدين المغربي السرماسي الطونجي، مطبعة الآداب، ط1، 1977، ص 26.

دون أن يعرفوا السياقات التاريخية والاجتماعية وملابسات معرفته ببعض السلاطين وكيفية كسبه للمال.

وقد لاحظت أن المؤرخين القريبين من فكره يدفعون عنه التهم ويحاولون تبرير ثروته وسلوكه مثل السبكي والقفطي، وابن أبي أصيبعة، أما الذين يخالفون منهجه ويتناقضون معه، فقد حملوا عليه وألصقوا به كل التهم، ووسعوا فيها، مثل الكرامية، والحشوية ومدرسة ابن تيمية.

ينسب ابن كثير (774هـ) أفعالا للرازي ويستحضر في ترجمته أقوالا تكاد تخرجه من زمرة العلماء، وأظن أن النفس المذهبي كان حاضراً فيها، رغم وجود وصحة بعض تلك الأفعال والأقوال التي منها مصاحبته للسلاطين الخوارزمية وثروته التي بلغت ثمانين ألف دينار، وامتلاكه خمسين مملوكاً من الترك¹.

لكن ابن كثير استشهد في غمرة الحديث عن الرازي ببعض النقول عن الشيخ شهاب الدين أبي شامة²، أراها في غاية الغرابة، حيث ادعى أن الفخر الرازي كان ينتقص من قداسة الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم، فيقول للناس في المسجد: يقول محمد التازي وأما أنا فمحمد الرازي فأقول³، وهذه فرية لا أظن أن الرازي الذي ألف كتاباً مستقلاً حول (عصمة الأنبياء) وتناول فيه قضية العصمة للأنبياء جميعاً، وقد ختمه بالكلام عن الرسول عليه الصلاة والسلام يقول هذا الكلام، ومما جاء فيه ((إن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون في زمان النبوة عن الكبائر والصغائر بالعمد))⁴، ثم وهو على فراش الموت أشهد العالم كله بأنه على دين الإسلام ورسوله بل يفصح عن

¹ البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن كثير القريشي الدمشقي تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، دار هجر، مصر، ط1، 1419هـ/1998 {21 جزء}، ص 11

² شهاب الدين أبو القاسم المقدسي الأصيل الدمشقي الدار المعروف بأبي شامة لشامة كبيرة كانت فوق حاجبه الأيسر {665/599هـ} ولي مشيخة دار الحديث الأشرفية، كان فقيهاً ومؤرخاً، ومقرئاً

³ البداية والنهاية، ج 17، ص12

⁴ عصمة الأنبياء، فخر الدين الرازي، المكتبة الفلسفية الصوفية، الجزائر، ط1، 1436هـ/2015م، ص 23

نحجه فيقول ((ديني متابعة الرسول محمد وكتابي القرآن العظيم وتعويلي في طلب الدين عليهما)) (ينظر الملحق ص 277 وما بعدها).

ويبدو أن ابن كثير ومن شايعه من مدرسته متحاملا عن الرازي لأجل الخلاف في المنهج وتلقى الخطاب القرآني، وقد عانى الرازي من قسوة المخالفين له في الرأي، ولذلك حاولوا تشويبه والانتقاص من قيمته، فهذا الإمام الذهبي يذكر في كتابه (الميزان) أن الرازي ضعيف الرواية لا يحتج به، فرد عليه السبكي في حاشيته على كتاب الذهبي المذكور آنفا، (أنه ليس لذكره في هذا المكان معنى ولا يجوز من وجوه عدة أعلاها أنه ثقة خبر من أحبار الأمة وأدناها أنه لا رواية له، فذكره في كتب الرواة مجرد فضول وتعصب وتحامل تقشعر منه الجلود)¹، وهذا التعصب والتحامل عليه أرجح أن يكون في مسألة العقيدة وكونه أشعريا من جهة، وقوته العلمية والحجية من جهة أخرى، مما أفحم الخصوم وقوى طائفته.

لقد اتصل الرازي ببعض الملوك ما في ذلك شك، واقترب منهم، ونال حظوتهم ومنهم غيات الدين وأخوه شهاب الدين الغوري، وأورد صاحب عيون الأنباء بعض طقوس استقبال الأمراء له فقال ناقلا عن الشيخ شمس الدين الوتار الموصلية²، خلاصتها أنه كان بهرة، وقد حل بها فخر الدين الرازي، وتلقاه السلطان حسين بن حرمين، وأكرمه، وهياً له منبرا وسجادة في صدر الديوان من الجامع، حتى يراه الناس، وكان الشيخ الوتار حاضرا، ولما حضر السلطان أمره الشيخ الرازي بالجلوس قريبا منه من الناحية الأخرى، وهو مشهد يعطي الانطباع بمكانة الرازي بين أهل قريته وبيئته، وأنه صاحب مقام عند الأمراء والعوام³.

¹ طبقات الشافعية الكبرى، ج8، ص47

² شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر سيف الموصلية الوتار، أديب وخطيب، وشاعر دمشقي <579هـ. 662هـ > ينظر ترجمته تكملة في إكمال الكمال، جمال الدين أبي حامد محمد بن علي المحمودي، ص 357، تج: مصطفى جواد، مطبعة المجمع العلمي العراقي 1377، 1957، ص 357، 358.

³ عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص462

ولم يكن الرازي يداهن السلطان ويبيع لهم دينه بل كان لهم ناصحا وأميناً، وصاحب رأي ومشورة، وموجها لأخطائهم ومعتقداتهم، فهذا غياث الغوري (ت 599هـ) كان على مذهب الكرامية، واستطاع الرازي أن يصحح معتقده ويعدله ليصير من الأشاعرة، وهكذا كان الرازي يوظف كل مناسبة مع السلاطين لنصحهم وتوجيههم¹.

أما علاقته بالملوك الخوارزميين فكانت علاقة وطيدة، لأنه درس بعضهم أو هو ابن سيخهم ضياء الدين عمر، والمكانة التي بلغها الرازي في الجمل والمعرفة جعلته رقماً لا يمكن تجاوزه، فصاحب السلطة هو الذي يبحث عنه، ومن الملوك الذين علمهم الرازي السلطان محمد خوارزمشاه (ت 617هـ)، وقد مارس عليه السلطة الروحية والثقافية، وكان يغلظ عليه والسلطان يحتمله، لأنه شيخه الذي علمه، وفي هذه المرحلة استفاد الرازي من العطايا والهدايا والامتيازات التي تمنحها عادة السلطة لمقربيه.

وما يدل على مكانة الرازي وقوة شخصيته احترام الأمراء له وزيارته واحترامه مثلما كان يفعل السلطان محمد بن تكش المعروف بخوارزم شاه حتى نال عنده الحظوة، وبلغ عنده أسنى المراتب²، وينقل ابن حجر أن الرازي كان في حضرة السلطان المذكور آنفاً فقال (نحن في ظل سيفك فقال له السلطان ونحن في شمس علمك)³، وهذا التأدب يدل على مكانة وحب واحترام للعلم وأهله، وقد وجدته الرازي في بعض الأمراء إلا أنه لم يجده عند بعض العلماء الذين جحدوه حقه وشوهوا مقامه، هذا ابن كثير يقول تاريخه (وقد كان يصاحب السلطان ويحب الدنيا ويتسع فيها اتساعاً زائداً، وليس ذلك من صفة العلماء، ولهذا وأمثاله كثرت)⁴ وهذه نظرة إقصائية وتقزيمية لعلم من أعلام الأمة، وشخص ابتلي بالخصوم والأعداء لهم السنة طاعنة في عرضه وعلمه وسيرته، وقد برر الإمام السبكي

¹ التفكير الفلسفي لدى الفخر الرازي، ج1، ص32

² وفيات الأعيان، ج4، ص250

³ لسان الميزان، ج4، ص427 نقلاً عن التفكير الفلسفي لدى الفخر الرازي، ص33

⁴ البداية والنهاية، ج17، ص12.

سبب ذلك التعامل بالحسد والتحامل¹ ووصيته دالة على مراقبته طول وقته لنفسه وأنه بين حقيقة إيمانه وصحة عقيدته.

3- المبحث الثالث: المرجعية الفلسفية والمعرفية "مفاتيح الغيب".

3. 1. قراءة تأويلية في العنوان:

العناوين والمصطلحات خلاصات العلوم ومدخلها، وهي فات مواز للنص فكتاب فخر الدين "التفسير الكبير" أو "مفاتيح الغيب" يحيل على أن صاحب هذا التفسير يروم تفسيراً كبيراً منفرداً، وذلك ما وضحه في بداية تفسير سورة الفاتحة عندما رفع التحدي أن يستخرج منها 17 ألف مسألة، فاستعظمه بعضهم عليه، فرفع التحدي للوصول لها (سنعود لها في الصفحة 107)، ومنه لا بد أن يكون تفسيره واسعاً يشتمل على مباحث كثيرة وفروع متعددة وهي عبارة وضعها الرازي تحدياً لخصومه بأنه من الجائز استحداث المسائل الكثيرة في موضوع واحد بسيط بمعنى أن رغبة الرازي في تكثير المسائل هو عمل لفتح مجال الفهم على اللغة، ثم يعتبر أن النصوص ليست مطروحة للفهم فهي في الأصل للتأويل².

يحتوي العنوان بجزأيه الاسم واللقب على كلمات تمثل انكساراً لزوايا الاستقبال لدى المتلقي، وهي (الكبير) و(مفاتيح الغيب)، الأولى رهان والثانية صدمة، إن الكبير تفتح الدلالة في النص المراد كشف معانيه وترفع التحدي لا براز محمولية النص أما "مفاتيح الغيب" مقتبس يتناقض مع الآية القرآنية ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾³، وفي تفسيره يربطها الرازي بالعقل، فيقول إنها قضية عقلية صرفة ومجردة، فالإنسان الذي يقوى على الإحاطة بمعنى هذه القضية نادر جداً، والقرآن

¹. طبقات الشافعية الكبرى، ج8، ص 48

². اللغة والتأويل، عمارة ناصر،

³. سورة الأنعام، الآية 59

إنما جاء لينتفع به جميع الخلق، هاهنا طريق آخر وهو أن ذكر القضية العقلية المحضة المجردة، فذا أراد إيصالها إلى عقل كل أحد ذكر لها مثالا من الأمور المحسوسة الداخلة تحت القضية العقلية الكلية¹.

ويؤسس الرازي لفهمه بواسطة اللغة حيث لفظ المفاتيح يمكن أن يكون المراد منه الخزائن، وعلى التقدير الأول فقد جعل للغيب مفاتيح على طريق الاستعارة، لأن المفاتيح يتوصل بها إلى ما في الخزائن المستوثق منها بالإغلاق والأقفال ويعرفها العالم بها، أما التقدير الثاني المراد منه وعنده خزائن الغيب².

وبما أن الاستعارة مجاز فهو باب مفتوح للتأويل فهما يتصلان بشكل عضوي³، والقضية العقلية مولدة للتباين والتعدد والاحتمال. وعليه فإن الرازي يعطي لعنوانه نصا موازيا قويا يكثر فيه من القراءات والمعاني وخزائن المعرفة.

3 - 2 - قيمة التفسير الكبير:

بعض العلماء يؤلفون العديد من الكتب والمصنفات، ولكنهم يعرفون بكتاب واحد، يمثل بؤرة أفكارهم، ومدار آرائهم، ويشيع بين الناس بضروب الإعجاب والقبول، بالنظر لقيمتهم المعرفية أو المسافة العلمية التي يتركها مع أفق التوقع للقارئ، وقد يشتهر الكتاب لما فيه الجرأة والأفكار الجديدة والدهشة فيعجب القراء، ويعتبر "التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب" للرازي من أشهر مؤلفاته وأوسعها بوصفه موسوعة علمية وثقافية متنوعة، وحسب الأستاذ عادل نويهض فإن شهرة الرازي ومكانته في تاريخ الفكر الإسلامي ترجع إلى هذا الكتاب، إذ أورد فيه من المسائل الكلامية والقضايا الفلسفية

¹. التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، الرازي، ج7، ص 11

². المرجع نفسه، ص ن.

³. مداخل جديدة للتفسير، غالب حسين، ص226.

والأمور الدينية، ورد فيه على تأويل المعتزلة للقرآن¹. بل هو أشبه بدائرة معارف أو موسوعة في علم التفسير وعلم الكلام وعلوم الكون والطبيعة².

لقد جاء الرازي في زمن أصبحت فيه الثقافة الإسلامية فلسفة مستقلة ومتميزة، وقد زالت دولة المعتزلة وانمحي سلطانهم، وبدأت أفكار الفلسفة اليونانية تتفهرس في الذهنيات والعقول والكتب أكثر التقرير والتبويب وحسن الترتيب وشدة المناظرة وحدة الجدل بين الفرق الكلامية، وقد تأثر الرازي بزمانه وبمواد الفلسفة وسلطانها، وكان قد تأثر ببعض الأعلام الفاعلين في مدرسته ومذهبه، ومنهم الإمام الجويني والإمام الباقلاني، والإمام الغزالي³. وأضاف لها بصمته الخاصة والباحثة عن المعرفة والتوافق للاستزادة من كل مصدر علمي يمكن أن يصله.

وطريقة الرازي في التفسير هي أن يتناول الآية من عدة نواح متعددة لغة وبلاغة وفقها وطبيعة وطبا، ثم يتفرغ للاستنباط، فيستحضر المسائل المختارة من إحياءات النص وتفاعلاته، ويورد جميع الآراء ثم ينقضها ليحقق المسألة ويثبتها وفق الدلائل النقلية والعقلية.

وبالنظر للجديد الذي جاء به الرازي في هذه الطريقة فقد تباينت الآراء حول قيمة التفسير الكبير بين مؤيد لدرجة الإعجاب أو معارض لدرجة الحسد والتحامل.

3.3 - قراءة في سيميائية العنوان:

يعرف عن الرازي خلفيته الأشعرية، واتباعه في الفقه للإمام الشافعي، كما أنه مربوط الصلة بالفلسفة وعلم الكلام، مما يؤهل المتلقي لفتح أفق انتظار يتوخى التوسع والغوص في المعنى، غير أن المتلقي يزداد انبهارا ودهشة عندما يتواصل مع مدونة الرازي وينكسر ذلك الأفق بالدهشة والاستبحار

¹ معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، عادل نويهض، مؤسسة نويهض للثقافة والتأليف، {دم ت}، ط1 ن14041م1984،

ط2 1409هـ/1988 < مجلدات > ج2، ص 596

² محاضرات في علوم القرآن، غانم قدوري الحسن، دار عمار، عمان، ط1، 1423هـ/2003م

³ محات في علوم القرآن واتجاهات التفسير، محمد بن لطفى الصباغ، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1410هـ/1990م، ص86

المعرفي والشفرة الثقافية ذات الصبغة الموسوعية المؤثرة على حقول عقلية وعرفانية ولسانية، تعتبر من النوادر في الحضارة العربية الإسلامية حسبما نعتقد وما نعلم.

بينما يحمل عنوان كتابه "التفسير الكبير" أو مفاتيح الغيب" ضرباً من المشاكسة والتحدي ليثبت فخامته اللفظية بما ليس في الحجم والمادة فقط، ولكن بتلقي الأثر المقدس بفيض من التمثلات والتوظيفات لوجوه المعنى تفسيراً وتأويلاً، أما العبارة الثانية المخيرة والمختارة "مفاتيح الغيب" فإنها تستأثر بادعاء ما لا يملك البشر لدى وهلة التلقي الأولى حسب مستندات الاعتقاد لدى المسلم، لكون أنها مقتبسة و متناصة مع الآية الكريمة ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ﴾ سورة الأنعام الآية 59، وليست عند البشر، وهنا استطاع الرازي خلخلة المتلقي وقناعاته بامتلاك آية الفهم لأسرار الغيب، التي يعتبر القرآن جزءاً منها، واستطاع أن يعطي لمؤلفه (عنواناً ذا طاقة إشارية بالغة القوة إذ يفتح به عالمين مختلفين واحد للشهادة وآخر للغيب، ثم يقوم بحركة تأويلية ماثلة لسحب إشارات الغيب المعطاة في النص القرآني إلى مفاتيح له إمكانية امتلاكها).¹

يعطي العنوان "التفسير الكبير" أو مفاتيح الغيب" فضاء مفتوحاً لتوالد وتوارد المعاني المستقمية من الذات المؤولة للغة وشفرائها ورموزها، ومن خلالها يرسم متوالية وخرائط الفهم والتأويل الموصلة إلى فهم غوامض ومبهمات الغيب، ويبيّن على ذلك أسساً لتأويلية النص الديني

3. 4 - تجليات القراءة التأويلية :

يعتبر "مفاتيح الغيب" أو التفسير الكبير موسوعة تفسيرية يتجلى فيها منهج الرازي في التعامل مع النص القرآني تأويلاً وتفسيراً ومحاولاته لكشف دعاوى الفرق الكلامية ومنتخبات أفكارها ومساجلتها بخطاب حجاجي تسنده المادة الفلسفية والعدة الكلامية، ليكشف بعداً ترابطياً وتلازمياً بين راهنية الفهم الإنساني المحدود والمتوسط باللغة وبين القناعات التيولوجية، وتتفهرس اللغة في مركز الصانع لخرائط المفاهيم بين الفهم البشري والنص المقدس وفق ما يلي:

¹ - اللغة والتأويل، عمارة ناصر، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط1428هـ، 2007م، ص 167-168.

– انفتاح الدلالة وتناسل المعنى: للنص القرآني عند الرازي وجوه وتعددية في المعنى يجريها عليه تبعاً للدلالة المتفلتة، ويمنحه بعداً ظنياً ونسبياً يتطور مع المعرفة الإنسانية، لكونه مكتوباً يعمل على إزالة المعنى، وعلى تحيين عملية الفهم المرتبطة بوضعية القارئ المختلف ثقافة وذوقاً وحالة. ولذلك يفتح تأويلاته للآية والمفردة القرآنية على شوارد اللغة وشواهد العرفان ومكتسبات العقل ومرويات النقل كما سيأتي.

في توصيفه لحالة الإيمان يقيمها على ثلاثة مقامات ومراتب:¹

أولاً: مقام الشريعة، وهو أن يواظب على الأعمال الظاهرة، وهو قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾.

ثانياً: مقام الطريقة، وهو أن يحاول السفر من عالم الشهادة إلى عالم المعنى، فيرى عالم الشهادة كالمسخر لعالم الغيب، فيعلم أنه لا يتيسر له شيء من الأعمال الظاهرة إلا بمدد يصل إليه من عالم الغيب، وهو قوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾

ثالثاً: مقام الحقيقة: أنه يشاهد عالم الشهادة معزولاً بالكلية، ويكون الأمر كله لله، وحينئذ يقول: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ ويحمل النص عنده انفتاحاً ليصف هذه المقامات بالمعارج البشرية والكمالات الإنسانية (ولعل الجديد في هذا التصنيف مقام الطريقة الذي يقدم لحاملة النص كسفر، ومنه كتعبير وتجويز، مؤسساً رؤية إلى العالم (الشهادة) كالمسخر ومنه كرمز لعالم الغيب، ويقع الالتحام بين العالمين في لحظة اللغة ويقع التعبير والتوصيل في لغة التواصل)² وهذا الانفتاح للنص القرآني يقوم على تواتر الاستقبال بين الكتابة والقراءة وما بينهما من مستويات التلقي والفهم وإعادة الإنتاج الدلالي وفق حمولات المعنى المؤسسة على حالات ومقامات الحضور والغياب أو الشريعة والحقيقة.

¹ – التفسير الكبير، ج1، ص 208، 209.

² – للغة والتأويل، ص 144

3. 5 - المرجعية الفلسفية والمعرفية لمفاتيح الغيب

أعطى الرازي لتفسيره الموسوم "مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير" بعدا موسوعيا وفلسفيا للغة، محاولا إيجاد المعنى المرمز في النص واستعابا لخرائط فهم اللغة، وخاصة في مقدمته التي احتوت كثافة نظيرية مهمة لأفعال اللغة، حيث بسط فيها القراءات اللغوية للعلامة والدلالة والمرجع والمعنى¹، ويتأثت منهج الرازي على ذخيرة معرفية تفتح على جملة من المعارف والعلوم يتوسط بها فهم القرآن، وتتفهرس هذه الآليات فيما يلي:

1) العمل الموسوعي:

في شرحه لسورة الفاتحة يشير الرازي ومنذ البداية، وعلى سبيل التحدي أنه معول على التوسع في النظر لمعاني القرآن فيقول: ((اعلم أنه مرّ على لساني في بعض الأوقات أن هذه السورة الكريمة (الفاتحة) يمكن أن يستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة، استبعد ذلك بعض الحساد، وقوم من أهل الجهل والغي والفساد))²

في تفسيره لسورة القرآن كلها وظف معارفه اللغوية والفلسفية والكلامية لتفسيرها، واستطاع أن يخرج من السورة وجوها أخرى للمعاني، وتوسع في مسائل لسانية وفقهية وسلوكية ولطائف ونكت نادرة. وقبل أن يبدأ في تلقيه سورة الحجرات مثلا يربطها بأواخر سورة الفتح، مما يدل على التناسق والانسجام النصي لآيات القرآن فيقول: "في بيان حسن الترتيب وجوه"³

2) توظيف العقل والمنطق: يحرص الإمام الرازي على توظيف الاستدلال العقلي، فمثلا عند تفسير

قوله تعالى ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾، يقول

إن هذه الآية دلت على أنه لا بد من الاستدلال على وجود الصانع بالدلائل العقلية وأن

التقليد ليس طريقا البتة إلى تحصيل هذا الغرض.

¹ - اللغة والتأويل، عمارة ناصر، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط2007، م1 ص129

² - التفسير الكبير، مرجع سابق، ج1، ص15

³ - التفسير الكبير، ج14، ص371

في تفسيره لقوله تعالى ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنَ الْخُوفِ مِنَ السُّلْطَانِ يَأْمَنُ جُورَ الْغُلَامِ، وَيَتَجَنَّبُ الْأَرَادِلَ يَنْجُو مِنْ بَأْسِ السُّلْطَانِ، فَيَجْعَلُ خَوْفَ السُّلْطَانِ جَنَّةً، فَكَذَلِكَ الْعَالَمُ لَوْ أَمَعْنَ النَّظَرَ الْغُلَامَانِ بِخَشْيَةِ اللَّهِ لَضَمْنَ النَّجَاةَ فِي الدَّارَيْنِ))¹

3) المستوى العلمي: للرازي ذخيرة موسوعية وعلمية مؤثثة على علوم ومعارف مختلفة كعلم الفلك والطب والعلوم الطبيعية والفلسفة جعلته يقف عند كثير من الآيات الكونية ويتناولها بضرب من التفسير العلمي والتحليل المفصل.

4) المستوى الكلامي: الباحث المطلع على تفسير الرازي يلمس فيه نفسا كلاميا في تلقيه للقرآن الكريم، ولعلها هي النزعة الغالبة على تفسيره، ويفرد للمسائل الكلامية مباحث متعددة، مثل مسألة الوعد والوعيد، وأفعال العباد، بين التسيير والتخيير، ورؤية الله، والتشبيه والتجسيم... إلخ

5) المستوى اللغوي: تحضر اللغة في تفسير الرازي بكامل مستوياتها الصوتية والنحوية والمعجمية والدلالية ويكثر من النحو والصرف، يقول في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ الحجرات - الآية 10 - قال النحاة: ما في هذا الموضع كافة تكف (إن) عن العمل، ولولا ذلك لقلل إنما المؤمنون إخوة وفي قوله ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ ﴾ آل عمران - الآية 159 - وقوله ﴿ عَمَّا قَلِيلٍ لَيُصْبِحُنَّ نَادِمِينَ ﴾ المؤمنون - الآية 40 - قال ما ليست كافة²

6) أوجه القراءات: يوضح الرازي أوجه القراءات المختلفة مثل ﴿ لَيْنٌ أَخْرَتْنِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ﴾ الإسراء - الآية 62 - يعلق الرازي قائلاً ((بإتيان الباء في الوصف

¹ - التفسير الكبير، ج14، ص376

² - نفسه، ج14، ص390

أو الوقف، قرأ عاصم وابن عامر وحمة والكسائي بالحذف ﴿لَيْنَ أَخْرَتَيْنِ﴾ ونافع وأبو عمرو بإثباته في الوصل دون الوقف)).¹

في تفسير الآية ﴿لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ الحجرات-الآية 1- يقول: ((وحينئذ تتحد القراءتان في المعنى، وهما قراءة من قرأ بفتح التاء والبدال (تُقَدِّمُوا) وقراءة من قرأ بضم التاء وكسر الدال))²

7) المستوى البلاغي: يوظف الرازي أداة البلاغة في كثير من الآيات القرآنية من غير إيغال كالزخشي، ويستخرج جوانب من المعاني والبيان، ويوضح اهتمامه بالمجاز وتفضيل سياقاته على سياقات الحقيقة، ومدى ما في المجاز من قوة التعبير والمعنى فيقول: في تفسيره للآية ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ﴾ الحجرات-الآية 7- يقول: ((يعني لا يخفى عليكم وجوب مراجعته، فإن كان خفي عليكم كونه فيكم، فاعلموا أنه فيكم، فيجعل حسن المراجعة أظهر من كونه فيهم حيث ترك بيانه وأخذ في بيان كونه فيهم، وهذا من المعاني العزيزة التي توجد في المجازات ولا توجد في الصريح))³ وقد أثارت هذه العبارة المحقق لدرجة العجب.

8) المستوى الأصولي: يراعي الفخر الرازي آيات الأحكام ويستخرج ما فيها من حكم، أحيانا بتوسع، وأخرى بإيجاز مثلما فعل عند تفسيره الآية ﴿وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ الحجرات- الآية 12- فقال: ((إشارة إلى وجوب حفظ عرض المؤمن في غيبته))⁴

9) المستوى الفقهي: يعضد الرازي تفسيره بتوظيف الفقه بمختلف المذاهب ويخص الشوافع بكلمة (أصحابنا)، ويبدو فيه متحرراً من القيد المذهبي الضيق والمتزمت، يقول في تحليله لمسائل الآية ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ﴾ الحجرات-الآية 6- ((متمسك أصحابنا في أن خبر الواحد حجة، وشهادة

¹ - التفسير الكبير، ج3، ص21

² - نفسه، ج14، ص372

³ - نفسه، ج14، ص384

⁴ - نفسه، ج14، ص394

الفاسق لا تقبل، أما في المسألة الأولى فقالوا: علل الأمر بالتوقف يكون فاسقا، ولو كان خبر الواحد العدل لا يقبل، لما كان للترتيب على الفاسق فائدة)¹

10) المسحة الصوفية: تبرز بعض الآراء والمفردات الصوفية في تفسير الرازي كقوله في تفسير

الاستعاذة ((أعوذ بالله عروج من الخلق إلى الخالق، ومن الممكن إلى الواجب ..))²

وخلاصة هذا الفصل أن الرازي توفرت له الأجواء المحيطة به لتكوين شخصيته العلمية، وعرف عصره بالاضطراب السياسي والاجتماعي والتوتر الثقافي لكن الرازي استطع بمؤهلاته العلمية والفكرية أن يثبت ذاته في عصر مليء بفتاحل العلماء، وأن يخلد اسمه بعلمه ومآثره، ولا سيما كتابه الفذ "التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب"، الذي يعتبر موسوعة علمية جمعت بين الفقه والأدب واللغة وعلم الكلام والفكر والمنطق والفلسفة، فهو بمزلة دائرة معارف لزمانه.

¹ - مفاتيح الغيب، ج 14 ص 381

² - المرجع نفسه، ص ن.

الفصل الثاني

التلقي التأويلي وحقول التوظيف

المبحث الأول: منهج التأويل عند الرازي

المبحث الثاني: تأويل آيات الصفات

المبحث الثالث: مجالات التأويل في التفسير الكبير

الفصل الثاني: التلقي التأويلي وحقوق التوظيف

المبحث الأول: منهج التأويل عند فخر الدين الرازي

أ: التأويل في بيئة المتكلمين:

الكلام أو عدم الكلام هو كما عرفه بعضهم (علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه) أو هو (العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية)¹ وهذان التعريفان لعلهما أكثر وضوحاً من التعريف الذي أورده الجرجاني في تحديده لعلم الكلام بقوله: (علم باحث عن الأعراض الذاتية للموجود من حيث هو على قاعدة الإسلام)²

ذلك لأن علم الكلام يختص في الحديث عن العقائد الإسلامية ومحاولة إعادة فهمها ضوء المعارف الجديدة التي وفدت إلى العالم الإسلامي، بعد الفتوحات وتوسع الدولة في الإسلام، ودخول ملل ونحل أخرى بآرائهم وتصوراتهم وعلومهم، ثم زادت بفعل حركة الترجمة والتفاعل الحضاري مع الأمم الأخرى.

لقد مضى الصدر الأول والصحابة - رضي الله عنهم - يأخذون دينهم من توجيهات النبي - عليه الصلاة والسلام - الذي علمهم فأحسن تعليمهم وأرشدهم إلى الخير دون تعقيد أو تكلف.

ومن أجل تمكين الإيمان في النفوس والبعد عن الجدل العقيم فقد نهى الرسول الأكرم صحبه عن الاشتغال والخوض في آيات الصفات، ومسائل القدر والقضاء، وخاصة ما يخص الذات الإلهية.

ويؤكد الشهرستاني أن الاختلافات في الأصول وقعت في آخر أيام الصحابة مع معبد

الجهني (ت80هـ) وغيلان الدمشقي (ت106هـ) ويونس الأسواري (ت القرن الثاني الهجري) في القول بالقدم وإنكار إضافة الخير والشر إلى القدر، وسار على منوالهم واصل بن عطاء الغزال

¹ الإشارة في علم الكلام، فخر الدين الرازي، تح: هاني محمد حامد محمد، المكتبة الأزهرية للتراث والجزيرة للنشر والتوزيع، القاهرة (د ط) 2009،

ص 26.

²، الشريف الجرجاني، ص 253.

(ت131هـ) وهو تلميذ الحسن البصري، وتلمذ له عمرو بن عبيد، وزاد عليه في مسائل القدر، وكان عمرو من دعاة عمرو الناقد أيام بن أمية.¹

ويستفاد من كلام الشهرستاني أنّ علم الكلام نشأ في أواخر أيام الصحابة الذين استوعبوا مفاهيم الإسلام بسجية وتلقائية من مشكاة النبوة، ثم لما بدأ جيلهم ينقرض شيئاً فشيئاً برزت مسائل الكلام، ثم تطورت عندما انتظمت في شكل فرق ومذاهب لها زعماء وقادة ينظرون لها ويتوسعون في النظر والاستدلال لتقرير المعتقد وبرزت بعد وفاة الإمام علي . كرم الله وجهه . عدة فرق مثل الشيعة، والخوارج، والمرجئة، الجبرية...

واجتهدت كل فرقة إلى النص القرآني لتؤيد معتقداتها به، وتستدل من خلال آياته على خياراتها، وقد ساعدتهم محمولية النص القرآني لتعددية المعنى، واحتمال أكثر من وجه.

وبمرور الوقت دخلت أديان ومعتقدات أخرى في الإسلام، ومعهم مخلفاتهم القديمة من أفكار واعتقادات ورؤى لم تكن مطروحة من قبل للنظر والبحث مثل: الحديث عن صفات الله تعالى، وقضائه وقدره، وهل الإنسان مخير أم مسير وغير ذلك؟²

وظهرت طائفة المعتزلة³ للرد على تلك الشبهات بأدلة العقول ضد طوائف الملاحدة والزنادقة والمخالفين من التنوية والمجوس والنصارى وغيرهم، وتصدى لهم الأشاعرة للتوفيق بين النقل والعقل، وكثر الجدل، وعمّ التّراشق بينهما لدرجة العنف والتنازع وتحقير بعضهم البعض...

لذلك نقل عن أئمة الفقه البعد عن علم الكلام وذمه، ونصحوا بضرورة الجاه العوام عن علم الكلام، وعدم الخوض في مسأله؛ لأن ضرره أكثر من نفعه، ومن تلك الأقوال:⁴

¹ الملل والنحل، ص 22.

² الإشارة في علم الكلام، ص 32.

³ ويسمون أصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقدريّة، والعدلية، وهم قد جعلوا لفظ القدريّة مشتركاً، وقالوا: لفظ القدريّة يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى، تجنباً لتأويل الحديث [القدريّة مجوس هذه الأمة] الملل والنحل، ص 34.

⁴ الإشارة في علم الكلام، ص 32.

1. قال الإمام أبو حنيفة (ت 150هـ): لعن الله عمرو بن عبيد فإنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيه من الكلام.

2. الإمام مالك بن أنس (ت 179هـ): إياكم والبدع، قيل يا أبا عبد الله وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته، وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان.

3. الإمام الشافعي (ت 204هـ): حكيم في أهل الكلام أن يضربوا بالحديد، ويحملوا على الإبل ويطاف بهم في العشائر والقبائل وينادى عليهم: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام.

4. وقال الإمام أحمد بن حنبل لأحد طلابه عندما سأله عن رأيه في أصحاب الكلام: لا تجالسهم ولا تكلم أحدا منهم، وقال أيضا: علماء الكلام زنادقة.

والحق أنّ هذه النقول من أعلام الأمة تبين إشكالية العقل الإسلامي . الذي نظر له هؤلاء في التعاطي مع التّوازل وكيفية مناقشة القضايا الجديدة التي وقعت بعد انقطاع الوحي وتلاقي المسلمين مع أقوام آخرين.

وهي إشكالية نعاني منها إلى اليوم، تتلخص في عدم وجود نظرية إسلامية في المعرفة

الإنسانية، تعطي للمسلم منهجا للتفكير العلمي، وتمنحه ثقة بالنفس وجرأة على التعامل والتفاعل مع أي فكرة أنتجها إنسان، بغض النظر عن عقيدته، وغياها هو سبب التفكك الفكري والتعصب المذهبي واللجوء إلى الاستقطابات والمماحكات الكلامية.¹

¹ الكتاب والقرآن، محمد شحرور، ص 31.

وبما أنّ الزمن كفيل بمعالجة بعض الأمور فإنّ علم الكلام لم يتوقف في زمن التقعيد الفقهي، وإنما استمر لأن عوامله استمرت، وانتهت لبعض الفرق الكلامية قوة وسلطة، فحكموا وسادوا وفرضوا بعض آرائهم بالسيف والقوة (المعتصم مثلاً)، غير أنّ علم الكلام بكل طوائفه استمر ليجد له مناخاً خصباً في أوساط الفلاسفة المسلمين من أمثال الفارابي، وابن سينا، والباقلاني، والغزالي، والجويني... إلخ.

وهذه هي المدرسة التي نشأ وتربى على أفكارها الإمام الرازي، فكان حرياً ألا يطرح من جديد . بتهيب . الخوض في علم الكلام، ولكنه تضلع فيه، وعُرف كأحد المتكلمين، بل ألف فيه التصانيف الكثيرة، وهي الغالبة على مصنفاته . كما رأينا آنفاً .

وعلى عكس بعض الأئمة السابقين اعتبر الرازي علم الكلام من أشرف العلوم، وأنّ الاشتغال به في حق البعض واجب، وساق لذلك أدلة منطقية وعقلية دامغة لمنكريه، يقول في استدلاله على شرف علم الكلام من وجوه:¹

الأول: هو أنّ شرف العلم بشرف المعلوم، فمهما كان المعلوم أشرف كان العلم الحاصل به أشرف، ومعلوم علم الكلام هو: ذات الباري وصفاته، وما يجب عليه ويستحيل عليه، فنسبة شرف علم الكلام إلى شرف سائر العلوم كنسبة شرف معلوم علم الكلام إلى شرف معلوم سائر العلوم.

الثاني: وهو أنّ جميع العلوم محتاجة إليه، وهو غير محتاج إلى شيء منها فهو إذاً أرف من غيره.

وبيانه جملة العلوم الإسلامية (فقه، أصول، تفسير، حديث...) قائمة على أنّ الله تعالى خطاباً، فما لم تقم الدلالة على وجود الإله . سبحانه . والاعتقاد به وإرساله للرسول، ولم يعرف ترابط المعجزات لم يكن للبحث فائدة، فثبت احتياج العلوم بأسرها إليه مع استغنائه عن جملة العلوم، فهو إذاً أشرف العلوم...

¹ الإشارة في علم الكلام، ص ص 28،30.

الثالث: وهو أنّ الخطأ في علم الكلام كفر أو بدعة والكفر والبدعة من أقبح الأشياء وأسوئها، فيجب أن يكون صوابه من أحسن الأشياء وأشرفها، وبضدها تتميز الأشياء.¹

واتجاه المتكلمين للتفسير لم يكن من أجل البحث في مجالاته، وإنما توقفوا عند الآيات التي مثلت إشكالا بينهم وبين مذاهب المفسرين في تأويل ظواهر التصوص، وكانت لدى بعض الفرق الكلامية (المعتزلة) آراء ترفض التقل بوصفه طريقا وحيدا للوصول إلى المعرفة ودعوا إلى ضرورة الاستناد إلى العقل.²

وحسب المعتزلة فإنّ المحكم والمتشابه إذا كانا واردين في التوحيد والعدل³، فلا بد - في نظرهم - من بنائهما على أدلة العقول؛ لأنه لا يصح ممن لم يعرف أنه تعالى واحد حكيم لا يختار أن يفعل القبيح، أن يستدل على كلامه بهذه الصفة⁴.

والتركيز على المحكم والمتشابه في نظر القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت415هـ) مسألة أساسية، فمعلوم عنده أنّ القرآن لا ينتفع به من طرف المؤمن به إلا بعد الوقوف على معاني ما فيه وبعد الحسم بين الآيات المحكمة والآيات المتشابهة⁵ على ضوء الأدلة العقلية.

في بيئة المتكلمين تولد التأويل، خصوصا عندما وجدوا ظاهر القرآن يخالف يخالف بعض المبادئ المقررة في المذهب، وجوبها بها من طرف الخصوم فلجأوا للتأويل ملاذا للتبرير والحجة.

في قوله تعالى: ﴿مُخْتَدِعُونَ آلَهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يَخْتَدِعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ ﴿١٠٩﴾

البقرة- الآية 9-، مثل هذه الآية من آيات الصفات مرت على الصحابة والسلف ولم يتكلموا فيها

¹ يلاحظ النفس المنطقي والفلسفي ظاهرا في كلام الرازي مع تأثره بالشيخ الأشعري في رسالته: استحسان الخوض في علم الكلام.

² التفسير ومذاهبه حتى القرن 7 هـ/13 م، نائلة السبتي الرضوي، ص46.

³ أحد المبادئ الذي يقوم عليه مذهب المعتزلة.

⁴ متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار الهمداني، ج 1، ص 7.

⁵ تنزيه القرآن عن المطاعن، القاضي عبد الجبار، تح، خضر محمد بنها، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2008م، ص 63.

وتركوها كما جاءت في القرآن الكريم، لكن المعتزلة يقولون: في تفسيرهم لهذه الآية وغيرها . كما سنرى لاحقا . (ومعلوم أنّ الخداع منهم، جاز على المؤمنين الذين لا يخرجون باطنهم، فلا جائز على الله تعالى، فكيف جاز أن يقول ذلك؟ وجوابنا: أنّ فعلهم لما كان فعل المخادع قال تعالى ذلك، وإن لم يكن خداعا لله في الحقيقة)¹؛ لأن المعتزلة ينكرون فعل القبيح على الله تعالى، وبالتالي بحثوا عن مسوغات التأويل.

وقد أكد الأشاعرة أيضا على التأويل في هذه الآية، يقول الإمام الرازي عند تفسيره هذه الآية منطلقا من المرجعية اللغوية المحددة لمفهوم كلمة " خداع " التي أصلها الإخفاء وسميت الخزانة بالمخدع لذلك، والأخدعان عرقان في العنق لأنهما خفيان، وأما معناها فهو إظهار ما يوهم السلامة والسداد، وإبطان ما يقتضي الإضرار بالغير والتخلص منه²، فهو ضرب من النفاق في الكفر والرياء في الأفعال.

وبما أنّ المنافقين لم يعتقدوا أنّ الله بعث الرسول إليهم فلم يكن القصد منهم مخادعة الله تعالى: ((ثبت أنه لا يمكن إجراء هذا اللفظ على ظاهره بل لابد من التأويل))³، وحمله على وجهين: الأول: أنه تعالى ذكر نفسه وأراد به رسوله على عادته في تفخيم وتعظيم نفسه، قال تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ ﴾⁴ وقال في عكسه: ﴿ وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ ﴾⁵، أضاف السهم الذي يأخذه الرسول إلى نفسه.

¹ تنزيه القرآن عن المطاعن، ص 63.

² التفسير الكبير، ج 1، ص 380.

³ التفسير الكبير، ج 1، ص 381.

⁴ سورة الفتح، الآية 10.

⁵ سورة الأنفال، الآية 41.

الثاني: أن يقال أنّ صورة حالهم مع الله حيث يظهرون الإيمان وهم كافرون، صورة من يخادع، وصورة صنيع الله معهم حيث أمر بإجراء أحكام المسلمين عليهم وهم عنده في عداد الكفرة معهم حيث امتثلوا أمر الله فيهم فأجروا الأحكام عليهم.

ومن خلال هذا التفسير يتضح لنا أنّ الرازي يؤول تأويلا ليس من جنس الكلام المراد به في ظاهر الآية، إنّما هو فهم يتأسس على تنزيه الله عن تشبيه خلقه بطريقة الاستهزاء أو الخداع، اللذان هما صفتان من صفات البشر.

وفي قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾¹ توقف القاضي عبد الجبار عند هذه الآية ليرد على من اتهم جماعته أنهم قوم لا يفعلون ويخلقون المعاصي والكفر ولا يجوزون عليه ذلك.

أجاب بقوله: (إنّما ننكر أن يضلّ تعالى عن الدين بخلق الكفر والمعاصي وإرادتها، كما ننكر أن يأمر ويرغب فيها ولا ننكر أن يضلّ من استحق الضلال بكفره وفسقه و ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾²).

أمّا الرازي فقد فصل في هذه الآية كثيرا ((لا يمكن حمله إلا على وجهين أحدهما: أنّه صيّر ضالا والثاني: أنّه وحده ضالا، أمّا التقدير الأول وهو أنّه صيره ضالا فليس في اللفظ دلالة على أنّه تعالى صيره ضالا عمادا، وفيه وجهان: أحدهما أنّه صيّر ضالا عن الدين، والثاني: أنّه صيّر ضالا عن الجنة))³.

¹ سورة البقرة، الآية 26.

² تنزيه القرآن عن المطاعن، ص 67.

³ التفسير الكبير، ج 1، ص 460.

ونقل الرازي الإجماع على أنّ الإضلال بمعنى الكفر والترغيب فيه والحث عليه لا يجوز على الله تعالى، وإذا كان المعنى الأصلي للإضلال في اللغة هو هذا فقط، وهذا المعنى منفي بالإجماع، تثبت انعقاد الإجماع على أنّه لا يجوز إجراء هذا اللفظ على ظاهره، فقضية الظاهر والباطن شغلت فرقة الإسماعيليين الباطنية، وعلى ضوئها فسروا آي القرآن متأولين القرآن ليثبت به عقائدهم اللاحقة على النصّ القرآني، واعتقد الباطنيون بوجوب التأويل انطلاقاً من الآية الكريمة: ﴿وَكَذَلِكَ سَجَّيْتِكَ رُبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾¹.

ويعتقد صاحب (أساس التأويل) (أنّ الرسول عليه الصلّاة والسّلام صاحب التّنزيل، بينما جعلوا الإمام علياً صاحب التأويل، بمعنى أنّ القرآن أنزله الله بلفظه ومعناه الظاهر للنّاس، أمّا أسراره التأويلية الباطنيّة فلقد خص بها علياً والأئمة من بعده).²

ويحاول القاضي النعمان بن حيون (ت 363هـ) أن يثبت أنّ الظاهرة حاول فيها (فيلون) وتلامذته في الإسكندرية، وتأول التّوراة تأويلاً طيباً فلم يقدر لهم النّجاح كما أن سانت اوغستين حاول وأتباعه تأويل الإنجيل تأويلاً باطنياً، ولكنهم لم يفلحوا.³

وأصبح القرآن مجالاً لتوالد سلسلة التلقيات المختلفة، وأقروا أنّه تعالى ضمن كتابه معنى ظاهراً وباطناً وهو تأويل يجعل الآية الواحدة تتضمن فيها معاني ظاهرة، وهي معجزة النبي عليه الصلّاة والسّلام، وفيها معاني باطنة وهي معجزة الأئمة من أهل بيته⁴، وهذا نفس تأويلي من خارج النصّ أمّلته الإيديولوجيا والشحن المذهبي والاستقطاب الطائفي، وهو تأويل أراه بعيداً عن المفهوم اللغوي لـ "التأويل".

¹ سورة يوسف، الآية 6.

² أساس التأويل، النعمان بن حيون التميمي المغربي (قاضي قضاة الدولة الفاطميّة)، تح: عارف تامر، بيروت، منشورات دار الثقافة، (د ط) (د ت)، ص 8.

³ المرجع نفسه، ص 7.

⁴ المرجع السابق، ص 31.

إنّ بيئة المتكلمين وفرت بأوساطها الجدلية وأفكارها المتضاربة وفرقها المختلفة أجواء التأويل بأنواعه ومستوياته وآليات التشغيل والتوظيف.

ب: مفهوم التأويل عند فخر الدين الرازي:

يستصحب الرازي مصطلح التأويل في مدونته مفاتيح الغيب في عدة سياقات، ويحاول التذكير بحده ومعناه من الناحية اللغوية والمعرفية، ولقد اختلف العلماء في مسألة التأويل، فمنهم من يجيزه، ومنهم من يمنعه، ومنهم من يتحفظ، ولاسيما تلك الآيات المتشابهة، ويمكن رصد المواقف وتقسيمها إلى ثلاث مجموعات:¹

المجموعة الأولى: المانعون للتأويل، وهم المحسمة والمشبهة، لأنهم يتعاملون مع ظاهر القرآن فقط.

المجموعة الثانية: هي السلفية بمختلف مدارسها، التي ترى أن بعض الآيات تحتوي على تأويل، ولكنها تلتزم بمذهب السلف في التسليم وعدم مناقشة التأويل وممارسته انتفاءً للتشبيه والتعطيل؛ لأنّ التّأويل الحقيقي في نظرها مقصور على الخالق تعالى.

المجموعة الثالثة: فرقة المؤولة على ما يليق بالآيات مثل الأشاعرة والماتريدية.

وهناك مجموعة رابعة وهي فرقة المؤولة تأويلاً بعيداً لا يتلازم مع القرائن اللفظية واللغوية، بل هو سلاح تمارسه لغرض عقائدها مثلما رأينا في تفسير الباطنيين.

أمّا الرازي فموقفه من التأويل يتمشى مع شخصيته التي تنبني على عدة أبعاد مختلفة ومتناقضة، ولكنها تتناغم لتبرز موقفاً لعالم موسوعي جمع بين الفقيه والأصولي والفيلسوف والمتكلم والصوّفي.

¹ التفكير الفلسفي، ج 1، ص 107.

يضع الرازي مسألة التأويل في دائرة المحكم والمتشابه، فكل لفظ - حسبه - وضع لمعنى، فهو إما أن يكون محتملاً لغير ذلك المعنى، وإما أن لا يكون، ثمّ يفصل إن كان اللفظ موضوعاً لمعنى ولا يكون لغيره فهذا هو النص، وإما أن يكون محتملاً لغيره فلا غرو أن يكون احتمالاً لأحدهما راجحاً عن الآخر، وإما أن لا يكون بل يكون احتمالاً لهما على السواء، فإذا كان احتمالاً لأحدهما راجحاً على الآخر سمى ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهراً، وبالنسبة إلى المرجوح مؤولاً، وأما إذا كان احتمالاً على السواء كان اللفظ بالنسبة إليهما معنى مشتركاً، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين مجملاً، وبالتالي يكون قد خرج من التقسيم الذي ذكره آنفاً أنّ اللفظ إما أن يكون نصاً، أو ظاهراً، أو مؤولاً، أو مشتركاً، أو مجملاً¹ وهذا تعريف الأصوليين للتأويل - أي أنه على مراتب -

ويواصل الرازي ضبط قضية التأويل بمفردات المحكم والمتشابه فيقول: ((اللفظ إذا كان محتملاً المعنيين وكان بالنسبة إلى أحدهما راجحاً، وبالنسبة إلى الآخر مرجوحاً، فإنّ حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح، فهذا هو الحكم، وأما إن حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح فهذا هو المتشابه))²، ثمّ اشترط أن يكون صرف اللفظ عن الراجح إلى المرجوح بواسطة دليل منفصل، وهو إما أن يكون لفظياً أو عقلياً.

والدلائل اللفظية لا تكون قاطعة البتة؛ لأنّ كلّ دليل لفظي فهو موقوف على نقل اللغات، ونقل وجه النحو، والتّصريف، كما أنّه موقوف على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم، وعدم الإضمار وعدم المعارض التّقلي أو العقلي، وكلّ ذلك مظنون، ويقطع في مؤلف آخر أنّ الدلائل النقلية لا تفيد اليقين.

أما إذا كان أحد الدليلين أقوى من الدليل الآخر فثبت عنده أن ((صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح في المسائل القطعية، لا يجوز إلا عند قيام الدليل القطعي العقلي على أنّ ما

¹ التفسير الكبير، ج4، ص 167.

² المرجع نفسه، ج4، ص 167، 168.

أشعر به ظاهر اللفظ محال، وقد علمنا أنّ استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره، فعندئذ يتعين التأويل¹.

ومن هذا التعريف يتجلى لنا مفهوم الرازي للتأويل القائم على المنع والجواز، وأنّ ((صرف اللفظ من ظاهره إلى معناه المرجوح لا يجوز إلا عند قيام الدليل القاطع أن ظاهره ممتنع))²، قد يكون الرازي هنا يستظهر ذاكرته الحافظة ويستحضر كلام المستصفي أو كلام الجويني، ليثبت نظرياً هذا التشدد صياغة وبلورة مفهوم التأويل، غير أنّ الرازي المتكلم والفيلسوف والمنطقي غلب في ثنايا تفسيره " مفاتيح الغيب " على منطق الرازي الفقيه والأصولي.

حيث يلحظ الباحث المطلع على تفسيره وجود توسع صارخ في التأويلات وانفتاح الدلالة لأكثر من معنى بشكل منقطع النظير، مما جعل بعض الباحثين يسمونه بالتناقض الجلي بين النظري والتطبيقي وعدم الانضباط والصرامة بينهما.³

ويقرر الرازي أنّ جميع فرق الإسلام مقرة بأنّه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾⁴ حيث أنّ كلّ عاقل يعلم بالبدئية أنّ الخالق جلّ وعزّ ليس هو هذا الشيء المنبسط على الجدران والحيطان، وليس هو هذا النور الفاضل من جرم الشمس والقمر والنّار، ومنه فلا بد لكل واحد منا أن يفسر الآية الأنفة الذكر بأنّه منور السماوات والأرض، أو أنّه مصلح السماوات والأرض، وكلّ ذلك تأويل.⁵

¹ معالم أصول الدين، فخر الدّين الرازي، تح: نزار حمادي، دار الضياء، الكويت، ط1، 1433هـ/2012م، ص 30.

² أساس التقديس، فخر الدين الرازي، المكتبة الفلسفية الجزائرية، الجزائر، ط1، 1436هـ/2015م، ص 350.

³ التأويل عند المفسرين من السلف، الطاهر عامر، ص 63.

⁴ سورة النور، الآية 35.

⁵ أساس التقديس، ص 155-196.

وعند وقوفه مع هذه الآية في تفسيره حكم حكما حازما بقوله: ((اعلم أنّ القول بأنّ الله تعالى هو هذا النور أو من جنسه قول باطل))¹، ولم يكتف بالقول إنما دلل على ذلك من وجوه كما هي عادته في الاستطراد والشرح للمسائل وفق ما يلي:

الأول: أنّ النور إما أن يكون جسما أو كيفية في جسم، والجسم محدث، فكيفياته أيضا محدثة، وجلّ الإله عن أن يكون محدثا.

الثاني: أنّ النور تضده الظلمة، الإله منزّه عن الضدية.

الثالث: أنّ النور يزول ويحصل له أفول، والله باق لا يزول، وأمّا قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾² فالجواب إنّ هذه الآيات من المتشابهات والدليل عقلي.

ثمّ أنّ الباري تعالى قال عقب هذه الآية ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ﴾² فأضاف النور إلى نفسه إضافة الملك إلى مالكة، وهذا يدل على أنّه في ذاته ليس بنور، بل هو خالق النور.

وتساءل الرازي إن كان هناك من مقتضى في إطلاق لفظ النور عليه؟ وأجاب من جوانب:³

الأول: قرأ بعضهم «الله نور السموات والأرض» وعلى هذه القراءة الشبهة زائلة.

والثاني: أنّه سبحانه منور الأنوار ومبدعها وخالقها، فلهذا التأويل حسن إطلاق النور عليه.

والثالث: أنّه بحكمته حصلت مصالح العالم، وانتظمت مهمات الدنيا والآخرة، ومن كان ناظما للمصالح وساعيا للخيرات فقد يسمى بالنور، ويقال فلان نور هذا البلد.

¹ التفسير الكبير، ج1، ص 143.

² سورة النور، الآية 35.

³ التفسير الكبير ج1، ص143.

الرابع : أنه هو الذي تفضل على عباده بالإيمان والهداية والمعرفة، وهذه الصفات من جنس الأنوار، يدل عليه القرآن والأخبار.

التأويل عند الرازي منهج لتفكيك غوامض المجاز، وإدراك المعاني العميقة والدقيقة للآيات، ويبدو أنه ليس فيه غاية، مثلما تفعل بعض المؤولة تأويلا لا يقبله التقل أو العقل، وهؤلاء تجاوزوا الحدّ وتاهوا في مغازات لا حدّ لها، أما الرازي فقد وقف موقفا وسطا بين المنع في مواطن والإباحة في مواطن أخرى.

ومن جهة أخرى فإنه أباحه وتعامل معه ووظفه في معرفة المعاني خصوصا الآيات المتشابهة، وكذلك الحروف المقطعة في أول السّور، ومعاني الآيات التي تتحدث عن الموت وعوالم البرزخ.¹ وكون الرازي أشعريا وفيلسوفاً، فإنّ ذلك يحتم عليه التّأويل لفهم النّصوص وإدراك كنهها وخطابها، وبالنظر لما يملكه من آليات وأدوات القراءة والقدرة على التّأويل وفهم النص وفق ثقافته الموسوعية.

¹ التّفكير الفلسفي، ج1، ص ص 107، 108.

المبحث الثاني: تأويل آيات الصفات:

أولاً: الخطاب القرآني وتفاوت الاستقبال :

ثانياً: تأويل آيات الصفات:

أ: الصفة: هي عند الجرجاني (الاسم الدال على بعض أحوال الذات، وذلك نحو: طويل، قصير، وعامل، وأحمق، وغيرها، وهي الأمانة اللازمة بذات الموصوف الذي يعرف بها)¹، فهي جزء أو بعض من أحوال الذات تعتبر علامة له و أمانة لازمة تحدد الموصوف وتميّزه عن غيره.

وقسم الجرجاني الصفات المتعلقة بذات الله تعالى إلى أربعة أقسام هي:²

الصفات الجلالية: هي ما يتعلق بالقهر والعزة والعظمة والسعة.

الصفات الجمالية: ما يتعلق باللطف والرحمة.

الصفات الذاتية: هي ما يوصف الله بها، ولا يوصف بضدها، نحو القدرة، والعزة،

والعظمة، وغيرها.

الصفات الفعلية: هي ما يجوز أن يوصف الله بضده كالرضا والرحمة (في مقابل) السخط

والغضب ونحوها.

واختلف العلماء في أنّ أسماء الله وصفاته توقيفية أو اصطلاحية، فقال بعضهم لا يجوز

إطلاق شيء من الأسماء إلا إذا كان وارداً في الكتاب الكريم، أو في السنة الصحيحة، وقال آخرون

كلّ لفظ دلّ على معنى يليق بجلال الله وصفاته فهو جائز، وإلا لم يصح ذلك، قال الشيخ أبو حامد

الغزالي (ت505هـ) رحمه الله: (الاسم غير، والصفة غير، فاسمي محمد، واسمك أبو بكر، فهذا من

باب الأسماء، وأمّا الصفات فمثل وصف هذا الإنسان بكونه طويلاً فقيهاً كذا وكذا، إذا عرفت هذا

¹ التعريفات، ص 220.

² المرجع نفسه، ص 219، 220.

الفرق، فيقال أما إطلاق الاسم على الله فلا يجوز إلا عند وروده في القرآن والخبر، وأما الصفات فإنه لا يتوقف على التوقيف).¹

وكون الرّازي أشعريا . وقبله الغزالي . يحتم عليهما القول بأنّ صفات الله لا تتوقف، وإلا بطل مذهبهما في إيراد المصطلحات الكلامية (واجب الوجود، واجب الوجود لذاته، ما يجب في حقه، ما لا يجوز في حقه...)، وحاجّ الرّازي أهل الكلام للتوسع في صفات الله من عدة وجوه:²

الأول: أنّ أسماء الله وصفاته المذكورة بالفارسية والتركية وبالهندية، وأنّ شيئا منها لم يرد في القرآن ولا في الأخبار، مع أنّ المسلمين أجمعوا على جواز إطلاقها.

الثاني: اسم الله تعالى قال: ﴿ **وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ** ﴾³ والاسم لا يحسن إلا لدلالته على صفات المدح ونعوت الجلال، فكل اسم دلّ على هذه المعاني كان اسما حسنا، فوجب جواز إطلاقه في حق الله تعالى تمسكا بهذه الآية.

الثالث: أنّه لا فائدة في الألفاظ إلا رعاية المعاني، فإذا كانت المعاني صحيحة كان المنع من إطلاق اللفظة المعنية عبثاً.

ويدافع بحجج عقلية على جواز إطلاق الصفات على الله تعالى مدافعا عن الشيخ أبي حامد الغزالي، ورأيه الذي تجاوز مسألة التوقيف في الأسماء والصفات.

أ: **الصفات الفعلية:** يقول الرّازي ((اعلم أنه قد ورد في القرآن ألفاظ دالة على صفات لا يمكن إثباتها في حقّ الله)) ثمّ عدد صوراً منها:

¹ التفسير الكبير، ج1، ص 174.

² المرجع نفسه، ج1، ص 175.

³ سورة الأعراف، الآية 180.

1. الاستهزاء، قال تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾¹ والاستهزاء جهل حسب الرازي، والدليل عليه قول موسى عليه السلام ﴿أَتَتَّخِذُنَا هُزُوءًا قَالِ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾².

2. المكر: قال تعالى: ﴿وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾³

3. التعجب: قال تعالى: ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾⁴ والعجب من الله تعالى خلاف العجب من الآدميين، وهو محمول على نهايات الأعراض لا على بداية الأعراض،⁵ وهي لمن قرأ بضم التاء (عجبتُ)

4. الغضب: قال تعالى: ﴿وَعَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾⁶.

5. التكبر: قوله تعالى: ﴿الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ﴾⁷ والتكبر صفة مذمومة.

في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾⁸، والحياء حسب حسب الرازي حالة عن تغير يحصل في الوجه والقلب عند فعل شيء قبيح.

ويضع الرازي قانونا لفهم هذه الآيات وفق مذهبه في التأويل فيقول: ((أن كل صفة ثبتت للعبد مما يختص بالأجسام فإذا وصف الله تعالى بذلك، فذلك محمول على نهايات الأعراض لا على بداية الأعراض، مثاله أن الحياء حالة تحصل للإنسان لكن لها مبدأ ومنتهى، أما المبتدأ فهو التغير

¹ سورة البقرة، الآية 14.

² سورة البقرة، الآية 66.

³ سورة آل عمران، الآية 53.

⁴ سورة الصافات، الآية 12.

⁵ التفسير الكبير، ج3، ص 386.

⁶ سورة الفتح، الآية 6.

⁷ سورة الحشر، الآية 23.

⁸ سورة البقرة، الآية 25.

الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أن ينسب إلى القبيح، وأما التَّهْيَاة فهو أن يترك الإنسان ذلك الفعل، فإذا ورد الحياء في حقّ الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدأ الحياء ومقدمته، بل ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته، وكذلك الغضب¹.

والرازي هنا يؤول الصّفات الفعلية فيحولها من المفاهيم التي تنطبق على الإنسان، ليرفعها إلى مفاهيم تليق بمقام الرّبّوبية، حيث جعلها على التّهايات في الأعراض لا على مقدمتها التي توحى بشيء من التشبيه للمخلوقات، وهو خلاف ذلك.

2. الصّفات الذاتية:

أ: الصّمد: قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصّمدُ﴾²، عند تفسير الرازي لهذه الآية الآية وقف عند كلمة (الصّمد) وأعطاه المعنى اللغوي، وهو عنده من وجهين، الأول: أنه فعل، بمعنى مفعول من صمد إليه، إذا قصده، وهو السيد المصدود إليه في الحوائج³، واستحضر قول الشّاعر:

ألا بكر النَّاعي بخير بني أسد بعمر بن مسعود وبالسيّد الصّمد⁴

أمّا القول الثّاني: فهو أنّ الصّمد هو الذي لا جوف له، ومنه يقال لسداد القارورة، الصّمد، وشي مصمد، أي صلب ليس فيه رخاوة، وقال بعض أهل اللغة: الصّمد هو الأملس من الحجر الذي لا يقبل الغبار ولا يدخله شيء ولا يخرج منه شيء⁵.

¹ التفسير الكبير، ج1، ص 455.

² سورة الإخلاص، الآية 2.

³ التفسير الواضح الميسر، مصدر سابق، ص 1615.

⁴ البيت لهند بنت معبد في قصيدة لها من البحر الطويل، وهي شاعرة جاهلية، من بني أسد، كان جدها من ندماء التّعمان، سكر الأخير مرة فأمر بقتله مع عمرو بن مسعود فقتلا، فكان لها في ذلك شعر، ولها أبيات في رثاء ابن عم لها يدعى خالد بن حبيب.

⁵ التفسير الكبير، ج16، ص 409، 410، وأساس التقديس، ص 182، 184.

ثم يبرر الرازي سبب تأويله هذه الصفة من صفات الله تعالى قائلاً: ((اعلم أنه قد استدل قوم من جهال المشبهة بهذه الآية في أنه تعالى جسم، وهذا باطل، لأننا بينا أن كونه أحداً ينافي جسماً فمقدمة هذه الآية دالة على أنه لا يمكن أن يكون المداد من الصمد، هذا المعنى! ولأن الصمد بهذا التفسير صفة الأجسام المتضاعفة، وتعالى الله عن ذلك، فإذاً يجب أن يحمل ذلك على مجازه، وذلك لأن الجسم الذي يكون كذلك يكون عديم الانفعال والتأثر عن الغير¹))، والرازي يشير إلى أنه سبحانه وتعالى واجب الوجود يمتنع عن التغيير في وجوده وبقائه وجميع صفاته.

وفي تأويل آخر لهذه الصفة وهو أن يحمل لفظ الصمد على الكل فهو محتمل، لأنه بحسب دلالاته على الوجوب الذاتي يدل على جميع الشعوب، ووفق دلالاته على كونه مبدأ لكل فإنه يدل على جميع الصفات الإلهية.²

ب. العين: احتجوا على ثبوتها حسب الرازي بالقرآن والأخبار:

. قوله تعالى لنوح عليه السلام: ﴿وَأَصْنَعُ الْفُلَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾³.

. وقوله لموسى عليه السلام: ﴿وَلَتُصْنَعَنَّ عَلَى عَيْنِي﴾⁴.

. ولمحمد عليه السلام: ﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾⁵.

لقد اعتبر الفخر الرازي هذه النصوص من القرآن محتملة لا يمكن إمرارها على ظواهرها من

وجوه:⁶

¹ مفاتيح الغيب، ج16، ص 410، وأساس التقديس، ص 184.

² مفاتيح الغيب، ج16، ص 411.

³ سورة هود، الآية 37.

⁴ سورة طه، الآية 39.

⁵ سورة الطور، الآية 46.

⁶ أساس التقديس، ص 233.

الأول: إنّ ظاهر آية طه (39) يقتضي أن يكون عليه السلام مستقرا على تلك العين ملتصقا بها مستعليا عليها، وذلك لا يقوله عاقل.

الثاني: إنّ آية هود (37) تقتضي أن يكون آلة تلك الصنعة هي الأعين.

الثالث: إنّ إثبات الأعين في الوجه الواحد قبيح.

ليؤكد الرّازي بعد ذلك أنّه لا مندوحة عن المصير إلى التأويل، وذلك بحمل تلك الألفاظ على شدة الحراسة والعناية، والوجه في حسن هذا المجاز أنّ من تعاضمت عنايته بشيء وميله إليه كان كثير النظر إليه، ليكون لفظ العين . التي هي وسيلة لذلك النظر . كناية عن شدة العناية.

في قوله تعالى: ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي ﴾ نقل عن القفال (ت 365هـ): أنّ معنى الآية لثرى

على عيني، ومنحها بعدا تأويليا يتجه بها لجهة الإرادة، ومجاز هذا أنّ من صنع الإنسان شيئا وهو حاضر ينظر إليه، صنعه له وفق ما يريد، ولا يمكنه أن يفعل ما يخالف غرضه، فكذا هنا، ثمّ فصلّ المجاز على قولين: ¹

الأول: المراد من العين العلم.

الثاني: المراد من العين الحراسة، حيث أنّ العين هي سبب الحراسة، فأطلق اسم السبب على المسبب مجازا، (والتأويل يتصل بالمجاز بشكل عضوي).²

ج: الوجه: وردت آيات كثيرة يدلّ ظاهرها أنّ لله وجهها وهي:

. قوله تعالى: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ ﴾³ .

¹ مفاتيح الغيب، ج 11، ص 325.

² مداحل جديدة للتفسير، غالب حسن، ص 226.

³ سورة الزّحمن، الآيتان 26، 27.

قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾¹.

قوله تعالى: ﴿فَأَيُّنَمَا تُولُؤُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾².

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ﴾³.

وهناك آيات أخرى وأحاديث كثيرة تدل على أن الله وجهها، مما جعل المجسمة يجسمون ويشبهون الخالق بمخلوقاته.

والرّازي ينفي نفيًا قاطعًا أن تكون كلمة (الوجه) الوارد في الآيات أعلاه هو الوجه بمعنى العضو والجراحة، ويفند جميع الأدلة التي يسوقها الخصوم.⁴

﴿فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾⁵ والله تعالى لا يجوز عليه المكان فلا بد من تأويله بأن المراد فتمّ قبلته التي يعبد بها، أو ثمّ رحمته، وطريق ثوابه والتماس الرضا منه.⁵

د.الجنب: ورد في القرآن الكريم عند قوله تعالى: ﴿يَحْسَرَتُنِي عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾⁶.

والجنب عند الرّازي هو الوحي، والسبب في حسن هذا المجاز أنّ جنب الشيء إنّما يسمى جنبًا لأنه به يصير ذلك الشيء مجانبا لغيره، فمن أتى بعمل على سبيل الإخلاص في حقّ الله تعالى فقد جانب في ذلك العمل غير الله، فيصبح جائزًا أن يقال: إنّه أتى بذلك العمل في جنب الله.⁷

¹ سورة القصص، الآية 88.

² سورة البقرة، الآية 115.

³ سورة الإنسان، الآية 09.

⁴ أساس التقديس، ص ص 225، 226.

⁵ مفاتيح الغيب، ج 2، ص ص 306، 307، وينظر: ج 15، ص 109 وما بعدها، ج 15، ص 555.

⁶ الزمر، الآية 56.

⁷ أساس التقديس، ص 267.

لقد بسط الرازي في تفسيره "مفاتيح الغيب" الحديث عن الصفات من هذا النوع، وقدمها خلاصة في "أساس التقديس"، من مثل ذكر الوجه، واليدين، والساق، والجنب، وذكرى الأبدى، فلو حملت على ظاهرها لزمنا إثبات شخص مجسم على أقبح صورة متخيلة، ودفعاً للتشبيه والتجسيم أوجب الرازي والأشاعرة والمعتزلة التأويل.

3. صفات الجلال: نأخذ منها أمثلة:

أ. المتكبر: في قوله تعالى: ﴿الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ﴾¹ وفيها يقول الرازي: «واعلم أنّ المتكبر في حقّ الخلق اسم ذم، لأنّ المتكبر هو الذي يظهر نفسه الكبر، وذلك نقص في حقّ الخلق؛ لأنّه ليس كبر ولا علو، فإذا أظهره فقد أرشد العباد إلى جلاله وعلوه»²، فالكبر عند الرازي في صفات الله معناه الجلال والعلو.

ب. الاستواء: قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾³

المشبهة في نظر الرازي تعلقت بهذه الآية في أنّ الخالق جالس على العرش، وأبطل ذلك بالنقل والعقل من عدة وجوه، منها:⁴

الأول: أنّه سبحانه وتعالى كان ولا عرش ولا مكان.

الثاني: أنّ الجالس على العرش لابد أن يكون الجزء الحاصل منه في يمين العرش غير الحاصل في يسار العرش، فيكون في نفسه مؤلفاً مركباً، وكلّ ما كان كذلك احتاج إلى المؤلف والمركب، وهو على الله محال.

¹ سورة الحشر، الآية 23.

² مفاتيح الغيب، ج15، ص 296.

³ سورة طه، الآية 5.

⁴ مفاتيح الغيب، ج11، ص ص 270، 271.

الثالث: أنّ الجالس على العرش إمّا أن يكون متمكناً من الانتقال والحركة أو لا يمكنه ذلك، في الأولى يصير محل الحركة والسكون فيكون محدثاً لا محالة، وإن كان الثاني كان كالمربوط بل كان كالزمن بل أسوأ حالا منه، وهو غير ممكن في حقّ الله.

الرابع: هو أنّ معبودهم إمّا أن يحصل في كل مكان أو في مكان .

الخامس: قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾¹، يتناول نفي المساواة من جميع الوجوه بدليل صحة الاستثناء إن دخل في الآية، وهو ممتنع.

وبعد سرده لعدة أدلة نقلية وعقلية حكم الرازي أنّ الاستقرار على الله محال، وذكر قولين:²

الأول: لا تشتغل بالتأويل بل تقطع بأنّ الله منزّه عن المكان والجهة ونترك تأويل الآية، وقد ضعف هذا الرازي.

الثاني: توجد دلالة قاطعة على أنّه لا بد من المصير إلى التأويل، حيث أنّ الدلالة القطعية رأي العقلية، لما قامت على امتناع الاستقرار ودلّ ظاهر لفظ الاستواء على معنى الاستقرار، فإمّا أن نعمل بكل واحد من الدليلين، وإمّا أن نرجح النقل على العقل، وإمّا أن نرجح العقل ونؤول النقل.

وهي طريقة الرازي في الحجاج فإنّه يفند الآراء التي لا ينتصر لها، ثم يبقى الاختيار راجحاً، فالأول عنده باطل، وإلا لزم أن يكون الشيء الواحد منزهاً عن المكان وحاصلاً في المكان وهو محال، والثاني: محال لأنّه يلزم رفع النقيضين معاً وهذا لا يقبله المنطق الذي يوظفه الرازي في إثبات الحقائق، والثالث النقل الراجح وهو باطل عنده؛ لأنّ العقل أصل التّقل، ويدلّل على ذلك بأنّه ما لم يثبت بالدلائل العقلية وجود الصانع وعلمه وقدرته وبعثته للرسول لم يثبت بالنقل، وبالتالي فإنّ الانتقاص من العقل هو انتقاص من العقل والتّقل معاً.

¹ سورة الشورى، الآية 09.

² مفاتيح الغيب، ج11، ص ص 271، 272.

وهذه هي المنهجية التي يتبعها الرازي في معالجته للقضايا العقائدية حيث يضعها في سياق منطقي وعقلاني، فاق به أهل زمانه، وكان كما يقول الصفدي: يمتلك قوة جدلية ونظرا دقيقا لم يتوفر في خصومه.¹

لم يبق عنده سوى صحة العقل والاشتغال بتأويل التّقل، ويؤكد أن ذلك برهان قاطع في المقصود، وتتجلى لنا هنا طريقة الرازي في إثبات عقائد الأشاعرة القائمة على تأويل آيات الصفات، وتنزيه الخالق من تشبيهات المجسمة من الكرامية وغيرهم.

وبالرجوع للقضية المثارة حول " الاستواء " والتي أثارت جدلا واسعا عند علماء الكلام، فإنّ الرازي انتهى إلى أنّ المراد من الاستواء في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ هو الاستيلاء² ، مستشهدا بقول الشاعر:

قَدِ اسْتَوَى بِشْرٌ عَلَى الْعِرَاقِ مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مُهْرَاقٍ³

ويفسر الرازي معنى الاستيلاء بالاعتدار، ويستدل بصاحب الكشاف (لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك، مما يردف الملك جعلوه كناية عن الملك فقالوا: استوى فلان على العرش يريدون مَلِكٌ وإن لم يقعد على السرير البتة، وقالوه أيضا لشهرته في ذلك المعنى)⁴، وفي ذات السياق ذهب القاضي عبد الجبار إلى أنّ الاستواء هو بمعنى الاستيلاء والاعتدار؛ لأنّ الاستواء على الله تعالى على الحدّ الذي يجري على النَّاسِ لا يجوز⁵ ، والمعتزلة والأشاعرة في هذه المسألة متفقون.

¹ الواقي بالوفيات، ج4، ص 176.

² مفاتيح الغيب، ج11، ص 273.

³ البيت مشهور للأخطل (90.19هـ) غياث بن غوث بن الصّلت بن طرفة بن عمرو، من بني تغلب، من شعراء النقاتض، شاعر مصقول الألفاظ، حسن الديباجة، في شعره إبداع، اتصل بالأمويين، ومدح ملوكهم، ينظر: المورد، ص 31.

⁴ الكشاف، ج2، ص 427.

⁵ تنزيه القرآن عن المطاعن، ص 206.

وأثناء خوض الرّازي في هذه الآية تنبّه مزالق التأويل وحذر من خطورته، وطالب بضرورة التحفظ في تأويلات القرآن خوفاً من انفتاح الباب أمام المتوسعين في التأويل بغير ضابط مثل الباطنيين، الذين غالوا في مسألة الظاهر والباطن، واعتبروا أنّ كلّ آية من القرآن إلّا ولها باطن وظاهر¹، ليصل الرّازي في الأخير إلى قناعة صاغها في شكل قاعدة أساسية أو ما يسميه هو القانون، فيقول: ((يجب حمل كل لفظ ورد في القرآن على حقيقته إلّا إذا قامت دلالة عقلية قطعية توجب الانصراف عنه، وليت من لم يعرف شيئاً لم يخض فيه))²، وهي إشارة منه للإمساك عن الكلام خصوصاً ممن لم يعرف علم الكلام وأسس ومنطقاته، يتمّ أثبت أنّ الألفاظ الواردة في القرآن الأصل فيها الحقيقة، أمّا التأويل فعارض ولسبب عقلي يوجب الاتجاه نحو التأويل.

د. الصفات الجمالية:

أ. الضحك: ولم ترد صفة الضحك في حق الله في القرآن وإنما وردت في الحديث النبوي، ذكر في حديث طويل عن أبي هريرة - رضي الله عنه - وفيه هذا المقطع لآخر من يدخل الجنة [ثمّ يقول: يا رب أدخلني الجنة، فيقول الله: أو لست قد زعمت أن لا تسألني غيره؟ ويلك يا ابن آدم ما أغدرك، فيقول: يا رب لا تجعلني أشقى خلقك، فلا يزال يدعو حتى يضحك، فإذا ضحك منه أذن الله له بالدخول في الجنة]³.

ويبتدئ الرّازي بأنّ حقيقة الضحك على الله تعالى محال ولا يجوز في حقّه كما هو عند

المخلوقات دليل نقص وحاجة يتعالى عنها الخالق.

¹ أساس التأويل، النعمان بن حيون التميمي، ص 30، ويستدل الباطنيون بحديث (ما نزلت علي من القرآن آية إلّا ولها ظاهر وباطن) وهو عند علماء الحديث ضعيف، ينظر: ضعيف الجامع الصغير للألباني، المكتب الإسلامي، ص 193 رقم: 1338 وأورده في سلسلة الأحاديث الضعيفة، رقم 2989.

² مفاتيح الغيب، ج 11، ص 273.

³ شرح السنّة، البغوي، ج 15، ص 174، 175، نقلاً عن تأسيس التقديس ص 276.

المبحث الثالث: مجالات التأويل في التفسير الكبير

أولاً: التلقي والقرآن بين قداسة النص وتفاوت الاستقبال:

لا يوجد نص مقدس أو مدنس اهتم به العرب كالقرآن الكريم منذ نزوله، فقد استقبلوا نصه بوافر من الدهشة والإعجاب، ثم إنهم حفظوه ودرسوه وقرؤوه وتدبروا آياته تفسيراً وتأويلاً، تارة بالمأثور وتارة أخرى بالرأي، وإن كتب التفسير كنز نفيس وذخيرة كبيرة يمكن الرجوع إليها في أية مبادرة جادة لمعرفة الجذور التاريخية لنظريات معاصرة مثل نظرية التلقي الألمانية، لأن هذه الكتب أوضحت ثلاثة قضايا أساسية في نظرية التلقي:

- 1) لغة النص القرآني هي الطريقة الوحيدة لفهمه وتفسيره وتأويله، وهي مرتبطة بتجربة أو ثقافة المفسر أو المؤول، وتستمد من النسق المرجعي لكل مفسر الرؤية والمنهج، ولذلك نجد خلافاً في تفسير آية واحدة من المصحف الشريف بين الزمخشري المعتزلي، والرازي الأشعري، والقشيري الصوفي، والطبري الأثري..
- 2) التفريق بين التفسير والتأويل، وهذا يدل على وجود نوعين من القراء: القارئ العادي والقارئ الخبير أو القارئ المثالي، يقول ابن الأثير (التأويل خاص، والتفسير عام)¹
- 3) ارتباط التفسير والتأويل في التراث العربي بقضية المعنى، واختلف العلماء في العلاقة بين التفسير والتأويل أهما متحدتان أم مختلفتان كما أشرنا.

في خضم الحديث عن التلقي عند المفسرين استوقفتني هذه الآية الكريمة ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾²، وقد وظفت الآية الاستفهام والإنكار والتحضيض والفعل المضارع الدال على الديمومة للتدبر في القرآن الكريم، لاكتشاف ربانية

¹ المثل السائر، ضياء الدين بن الأثير، تح: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، الرياض: منشورات دار الرفاعي، ط1403، 2-1983م، ج1، ص89

² سورة النساء الآية82

مصدره وخلوه من الاختلافات والنقصان، والتدبر أعمق من القراءة لأنه ((عبارة عن النظر في عواقب الأمور وأدبارها))¹ كما يرى الفخر الرازي.

هذه الآية ربطت المعنى بالتأويل والاجتهاد والاستدلال وإثبات القياس، يقول القرطبي

(ودلت الآية على وجوب التدبر في القرآن ليعرف معناه، فكان هذا رد على فساد من قال: لا

يؤخذ من تفسيره إلا ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ومنع أن يتأول على ما يسوغه لسان

العرب، وفيه دليل على الأمر بالنظر والاستدلال وإبطال التقليد، وفيه دليل على إثبات القياس)²

أما سيد قطب فقد اعتبر الآية تكريماً للبشرية وخطاباً موجهاً للمؤمن والكافر، فيقول (في هذا

العرض منتهى التكريم للإنسان وشخصيته وإدراكه، حيث طلب منه مولاه إدراك ظاهرة التناسق

المطلق والشامل في القرآن الكريم، ومستويات ومجالات هذه الظاهرة مما تختلف العقول والأجيال في

إدراك مداها كل حسب قدرته وثقافته وتجربته).³

ويواصل سيد قطب كلامه مؤكداً على الاستجابة ونسبيتها وانفتاح معناها، وأنها متأبئة على

القبض والتحديد والإدراك حسب منهجه فيقول: (وتدبر هذه الظاهرة في آفاقها هذه، قد لا يتسنى

لكل إدراك، ولا يتسنى لكل جيل، بل المؤكد أن كل إدراك سيتفاوت مع الآخر في إدراكها، ولكل

جيل سيأخذ بنصيبه في إدراكها، ويدع آفاقاً منها للأجيال المرتقبة، في جانب من جوانب المعرفة

والتجربة)⁴

إن تلقي القرآن يختلف من مفسر إلى آخر ومن جيل لآخر ولا تزال معانيه مفتوحة تكشفها

التجربة وترتبط بالمعرفة الإنسانية والثقافة التراكمية.

¹ التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، تح: سيد عمران، القاهرة: دار الحديث، (د ط)، 1433هـ - 2012م، ج4، ص

² - الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تح: صدقي جميل العطار، بيروت: دار الفكر، ط1، 1419هـ -

1999، ج5، ص200

³ - في ظلال القرآن، سيد قطب، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1391هـ - 1971م، ج5، ص463

⁴ - المرجع نفسه، ص465

ثانياً: مناهج تلقي الخطاب القرآني

شهدت المدونة التفسيرية زخماً كبيراً في توظيف المناهج لفهم واستكناه آيات القرآن

الكريم، ومثل ذلك اغتناء وتنوعاً للفكر الإسلامي، ورسم تطوراً مرحلياً لاستقبال النص القرآني، مما يوحى بالماكنة المعرفية والثقافية للمفسرين والتي تتجلى أثناء رحلة الكشف عن الدلالات والمعاني والتأويلات القريبة لروح اللغة وأسرارها وخباياها.

لقد كان لنشأة علم الكلام وقضاياها المطروحة، وكذا نقاشات الفرق المختلفة - بفيض من الانتصار المذهبي ودفاعية من الجدل تتوخى المغالبة والاصطفاء الطائفي أحياناً - دوافع للاختلاف في تفسير وتأويل النص المقدس، وخاصة في مسائل الذات الإلهية، والتوحيد والعدل ومرتكب الكبيرة والوعد والوعيد وجدلية النقل والعقل.. إلخ

إن جدلية النقل والعقل ترسخت في المدونة التفسيرية عندما برزت ظاهرة التفسير

بالمنقول/المأثور، وهو الذي تصدر له كبار المفسرين وأوائلهم، ومنهم الطبري، وابن كثير، وزاحمتها نظرية العقل والرأي التي تتغى وجوه الأقاويل وضروب التأويل مثل الكشاف للزمخشري ومفاتيح الغيب للفخر الرازي.

1) التفسير بالنقل/المأثور :

وهو محاولة تفسير القرآن الكريم وشرح معناه وفق نص آخر منقول، وله سند يعضد صحته،

كأن يفسر القرآن بالقرآن، أو القرآن بالحديث، أو القرآن بأقوال الصحابة والتابعين، وقد بسط الذهبي في كتابه "التفسير والمفسرون" طريقة التفسير بالمنقول.

ويستمد هذا المنهج قوته ومركزيته وسلطته وشيوعه من كبار المفسرين المشتغلين بالقرآن تفسيراً

وتأويلاً، فقد ظهر هذا النهج على يد ثلة من الصحابة منهم عبد الله بن عباس، وعلي بن أبي

طالب، وعبد الله بن مسعود من الصحابة، ومجاهد وسعيد بن جبير وأزيد بن أسلم من التابعين، ومن

جاء بعدهم من المفسرين الأوائل من أمثال ابن جرير الطبري، وابن كثير الدمشقي، والسيوطي وغيرهم

وقد حدد هؤلاء القدامى مسطرة معيارية لتحديد المعرفة التفسيرية، وعدها السيوطي ركيزة أساسية يتسلح بها المفسر، ولا ينبغي أن يجهلها المتلقي للقرآن في حال تفسيره، وهي¹:
اللغة العربية بنحوها وصرفها وبلاغتها، وعلم القراءات، وأصول الفقه، وأسباب النزول، وعلم الحديث. وأضاف بعضهم علم الكلام .

2) التفسير بالرأي/العقل:

وهو تفسير بالرأي والنظر العقلي، وأساسه الاستنباط ووسيلته التأويل وفق طوابط معروفة كمعرفة المؤول لكلام العرب ومضارب قولهم، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، ومعرفة لغة العرب وأشعارهم ولاسيما الشعر الجاهلي.

وهناك أسباب معينة أسهمت في انتشار التفسير بالرأي دعت المشتغلين به للاحتفاظ به، وهي كما يلي:²

1) وجود نصوص غير قليلة في القرآن حثت على فعل التدبر وإعمال العقل والاستنباط كآلية السالفة الذكر.

2) إن التأويل الذي دعا به الرسول صلى الله عليه وسلم لابن عباس هو أمر آخر وراء النقل والسماع.

3) يوجد من بين الصحابة من اجتهد رأيه في تفسير القرآن.

4) إن في فهم معاني القرآن مجالاً رحباً ومتسعاً بالغا وأن المنقول ضيق ومحدود

5) تطرق الضعف وتسرب الخلط للتفسير بالمنقول من حيث الروايات عن الصحابة والتابعين.

وسواء أكان المفسر قديماً أو حديثاً يمارس النقل أو يعمل العقل فإن القرآن الكريم يظل

فهمه متعالياً عن المعنى الحقيقي لدى المتلقي، فهو منفتح على دلالات مختلفة، ووجوه متعددة، فيه الحقيقة والحجاز، والمحكم والمتشابه، والعام والخاص، ولذلك قال الشيخ المغيلي (ت 909هـ) في مقدمة

¹ قصة التفسير ، ص21

² - الخطاب القرآني وقضايا التأويل ، ص 121

تفسيره لسورة الفاتحة "إنما القرآن بحر لا ساحل له، كل يعترف بكأس فهمه على حساب علمه" ثم استدل بحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم: (لا يفقه الرجل كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوها كثيرة)¹

ومن هنا فإن كل المقاربات لفهم القرآن الكريم واستكناه حقيقة معانيه سواء أكانت للقداامي أو للمحدثين هي محاولات ظنية نسبية في وصولها للمعاني إلا ما جاء متواترا وقطعيا في ثبوته ودلالاته ولا يقبل إلا وجهة واحدة صرفة اتفق السلف والخلف على معناها، وهو أمر نادر ومحصور جداً.

ثالثاً : تجليات القراءات التأويلية

1) القرينة العقلية حجة غالبية: أثناء متابعته للمباحث الخاصة باسم الله الأعظم أورد الإمام الرازي جميع الأقوال التي تداولت الاسم المختار، ليكون مرشحاً ولائقاً باسم الله الأعظم، الذي إذا دعي به الله أجاب، وإذا سئل به أعطى، لكن الرازي اختص برأيه وتأويله، وضعف حجة من استند لمروية ظنية، فقال لمن توسمه في ﴿ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ - سورة الرحمن الآية 27، وقد استند أصحاب هذا الرأي على حديث [أَلْظَوْا بِيَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ]، (وهو حديث صحيح كما في سلسلة الأحاديث الصحيحة تحت رقم 1536)، غير أن الرازي علق بقوله: ((وهذا عندي ضعيف، لأن الجلال إشارة إلى الصفات السلبية، والإكرام إشارة إلى الصفات الإضافية(الإيجابية)، وقد عرفت أن حقيقته المخصوصة مغايرة للسلوب والإضافات))²، ثم رد كذلك على من اعتقد أن الاسم الأعظم هو ﴿ أَلْحَى الْقَيُّومُ ﴾ - البقرة 255-، رغم وجود حديث يعضد هذا المسلك، وهو عن أبي

¹ - تفسير سورة الفاتحة، محمد بن عبدالكريم المغيلي، ص6

² - التفسير الكبير، ج1، ص132-133

بن كعب الذي سأله عليه الصلاة والسلام [ما أعظم آية في كتاب الله؟ فقال ﴿الله لا إله إلا هو الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾، فقال: ليهنك العلم أبا المنذر].

أما الرازي فقد أولى القرينة العقلية، وأعطاهما الحجة الغالبة لاختيار اسم الله الأعظم دون النظر لعديد المرويّات المرجوحة لدى أهل الحديث الرواة، فقال: ((أن الاسم الأعظم هو قولنا (الله)، وهذا هو الأقرب، لأننا سنقيم الدلالة على أن هذا الاسم يجري مجرى اسم العلم في حقه سبحانه، وإذا كان كذلك كان دالاً على ذاته المخصوصة))²

2) من شدة الظهور الخفاء: تأويلية النداء: اعتبر الرازي الأسماء المضمرة ثلاثة، وهي: أنا،

وأنت، وهو، وسجل ورود كل واحد من هذه الألفاظ في القرآن الكريم:

- أما لفظ "أنا" فجاء في سورة النحل: ﴿أَنْ أُنذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ﴾ الآية 2-

- أما لفظ "أنت" فجاء في قوله: ﴿فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ﴾ - الأنبياء 87-

- وأما لفظ "هو" فقد جاء في القرآن كثيراً، ومنه ما جاء في سورة البقرة: ﴿وَاللَّهُمَّ إِنَّهُ وَاحِدٌ لَا

إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ - الآية 163-

رتب الرازي على هذه الألفاظ الثلاثة أحكاماً، أما "أنا" فهي خاصة بالله، وأما "أنت"

فأجازها بشرط الحضور لا الغياب الذي لا يصل لدرجة المشاهدة، أما قوله ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾، فهذا يصح من الغائبين.

ووقف مطولا عند لفظ ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾، كاشفاً ما فيها من الأسرار العجيبة والأحوال

العالية والتأويلات الرائعة التي منها: ((أن الرجل إذا قال (يا هو) ، فكأنه يقول من أنا حتى أعرفك،

ومن أنا حتى أكون مخاطباً لك، ومن للتراب ورب الأرباب، وأي مناسبة المتولد عن النطفة والدم وبين

الموصوف بالأزلية والقدم، فأنت أعلى من جميع المناسبات وأنت مقدس عن علائق العقول

والخيالات، فلهذا السبب خاطبه العبد بخطاب الغائبين فقال: يا هو))¹

¹ - التفسير الكبير، ج 1، ص 167-168

4) اللغة والزمن: تأويل التاريخ: عند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ

نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ النحل 40- يتوسع الرازي في فعل الكينونة "كن" وجعل المراد

منه: ((نفاذ قدرته في الممكنات، وسريا مشيئته في الكائنات، والجسمانيات لا يكون حدوثها إلا على سبيل الحركة، والخروج من القوة إلى الفعل يسراً يسيراً، أما الروحانيات فإنما يحصل تكونها وخروجها إلى الفعل دفعة، ومتى كان حدوثها شبيهاً بحدوث الحرف الذي لا يوجد إلا في الآن الذي لا ينقسم، فهذه المشابهة سميت قدرته بالكلمة))¹

هنا يجسد الرازي المقارنة بين عدم انقسامية الحرف وعدم انقسامية الحادثة، ومع أنه لا يضع المسافة بين الكلمة والحادثة إلا أنه يمنح للقدرة موضوعاً هو الممكنات، وهي مواصفة نظرية لتقدير مجالات اللغة في كلمة "كن" فالتاريخ هو محل الإمكان والكينونة والفعل المتعلق بهما هو فعل اللغة، وهنا نشير أن التاريخ اشتمل على تأريخ الخلق وتأريخ الفعل.²

5) دلالة الألفاظ على معانيها ظنية :

أكد الرازي على أن الألفاظ تدل على معانيها ظناً لا يقيناً، وبذلك يفتح الدلالة على معاني لا تفيد اليقين المطلق، لأنها في نظره موقوفة على نقل اللغات بنحوها وصرفها، وإن الذين نقلوا اللغات كانوا آحاداً ورواية الآحاد لا تفيد إلا الظن، وأيضاً فتلك الدلائل موقوفة على عدم الاشتراك، وعدم المجاز، وعدم النقل، وعدم الإجمال، وعدم التخصص، وعدم المعارض العقلي، فإن بتقدير حصوله يصرف اللفظ إلى المجاز.³

¹ - المصدر نفسه، ص

² - اللغة والتأويل، ص 149

³ - التفسير الكبير، ج 1، ص 42

6) التأويل واللسان: تلقي المعنى:

يستخدم الرازي الخطاب الألسني ويشدد عليه في تحديد الفرق الحاصل في تلقي اللسان للمعنى، غير أنه يضع الحقيقة في تغاير مع هذا اللسان ذاته. حيث أن حقيقة الأمر شيء واحد إلا أنه يمكن التعبير عن تلك الحقيقة بالعبارات المختلفة تارة بالعربية وتارة أخراً بلغات غير عربية مثل التركية والفارسية، فإذا اختلفت العبارات عن الأمر، مع أن حقيقة الأمر شيء واحد لا يتغير، فثبت أن حقيقة الأمر شيء واحد مغاير لهذه العبارات والحروف والأصوات، و يعتمد الرازي إلى تأويل هذه المغايرة بافتراض المجال الذي يحصل فيه المعنى . ويربط الرازي التأويل بالإمكانات التي يوفرها المجال الاستقبالي للغة ما، وهذا الربط هو الذي يؤدي إلى التأويل والطريق التي بها يمكن القبض على المعنى.1

7) تأويل الخبر المتشابه: نفي المماثلة

أورد الرازي حديثاً حول لفظ الصورة، وه قوله عليه الصلاة والسلام: [إن الله خلق آدم على صورته] أو رواية ابن عمر [لا تقبحوا الوجه، فإن الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن]2، ولدى مباشرته التفسير صرح بوجوه التأويل لدى العلماء في مثل هذه الأخبار، فقال: "اعلم أن العلماء ذكروا في تأويل هذه الأخبار وجوهاً، ثم عددها قائلاً:3

1. (على صورته) الضمير عائد إلى المضروب، يعني أن الله تعالى خلق آدم على صورة المضروب، فوجب الاحتراز عن تقبيح وجه ذلك المضروب.

2. إن المراد أن الله خلق آدم على صورته التي كان في آخر أمره، يعني أنه ما تولد عن نطفة ودم وما كان جنينا ورضيعاً، بل خلقه الله رجلاً كاملاً دفعة واحدة.

1 - اللغة والتأويل، ص 150-151

2 - اللفظ الأول متفق عليه، وهو في صحيح البخاري باب الاستئذان، رقم 6227، أما اللفظ الثاني فهو عند الألباني منكر.

3 - التفسير الكبير، ج1، ص 147

3. أن المراد من الصورة الصفة، يقال صورة هذا الأمر كذا، أي صفته، فقوله: [خلق الله آدم على صورة الرحمن] ، أي خلقه على صفته في كونه خليفة له في أرضه متصرفا في جميع الأقسام الأرضية، كما أنه تعالى نافذ القدرة في جميع العالم.

وهذا التأويل يدرأ المماثلة والتشاكل التي وظفها المتكلمون في التجسيم والتمثيل للذات الإلهية ومحاولة لصرف ظاهر اللفظ إلى معنى تقبله اللغة ويتمشى مع مقتضيات العقيدة.

8) **تأويل آيات الصفات: الحمل على النهايات:** وردت في القرآن الكريم ألفاظ دلت على

صفات لا يمكن إثباتها في حق الذات الإلهية، وقد وقع خلاف بين الفرق الكلامية، فشط بعضهم مجسما، وانكمش بعضهم معطلا، وتوقف السلف فيها دون إبداء رأي، ولما ألحت سياقات الجدل والحجاج، وضغطت بشبهها وقرائنها توصلت بعض الفرق الآخري بألية التأويل، ومنهم الأشاعرة والماتريدية، ولعل الرازي من أكابر أعلامهم، فهو يؤكد على وجود ألفاظ تدل على صفات يستحيل أن تثبتها في حق الله تعالى، واستحضر بعضها، نقتصر منها على أمثلة منها، قوله تعالى: ﴿اللَّهُ

يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾. البقرة 15، وآية ﴿وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾. آل عمران 54، وآية ﴿وَعَضَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾، يتأول الرازي هذه الصفات بقوله:

((واعلم أن القانون الصحيح في هذه الألفاظ أن نقول لكل واحد من هذه الأحوال أمور

توجد معها في البداية، وآثار تصدر عنها في النهاية، مثاله الغضب حالة تحصل في القلب عند غليان دم القلب وسخونة المزاج، والآخر الحاصل منها في النهاية إيصال الضرر إلى المغضوب عليه، فإذا سمعت الغضب في حق الله تعالى فاحمله على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض، وقس الباقي

عليه))¹

¹ - التفسير الكبير، ج1، ص 176

9) تأويلية العدد: لا متناهية الرحمة

استشهد بحديث للنبي صلى الله عليه وسلم يقول: [إن الله تعالى مائة رحمة واحدة بين الجن والإنس والطير والبهائم والهوام فيها يتعاطفون ويتراحمون وأخر تسعة وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيامة]¹.

ويظهر في الحديث العدد محصورا ومعلوما للرحمة المدخرة في عالم الآخرة، لكن القراءة التحليلية والتفكيكية لما وراء الرقم المعطى، جعل الرازي يفتح العدد إلى مجال اللاتناهي، لأن الأمر يتعلق بالرحمة وهي أوسع من الإحصاء والعد، ويحدد المعنى باستدراكية أدهشت محققه.. لأنه قال معلقا على الحديث: ((وأقول إنه صلى الله عليه وسلم إنما ذكر هذا الكلام على سبيل التفهيم، وإلا فبحار الرحمة غير متناهية فكيف يعقل تحديدها بجد معين))²

ويقف الرازي عند البسملة ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾ ويكشف أنها تشتمل على تسعة عشر حرفا ويشر القارئ بفائدتين:

الأولى: أن الزبانية تسعة عشر فالله تعالى يدفع بأسهم بهذه الحروف التسعة عشر.

الثانية: خلق الله تعالى الليل والنهار أربعة وعشرين ساعة ثم فرض خمس صلوات في خمس ساعات فهذه الحروف التسعة عشر تقع كفارات للذنوب التي تقع في تلك الساعات التسعة عشر³ ويسترسل في الوقوف مع البسملة ويستحضر عدم ذكرها في أول سورة التوبة وعند الذبح، الذي يكتفي المذكي فيه بالسنة المأثورة [بسم الله، والله أكبر] ويعلل ذلك أن وقت القتال والقتل لا يستوجب ذكر الرحمان الرحيم، وذلك لا يليق بالمقام وأنه ((لما وفَّقك لذكره لهذه الكلمة - البسملة - في كل يوم سبعة عشرة مرة في الصلوات المفروضة دل ذلك على أنه ما خلقتك للقتل والعذاب وإنما خلقتك للرحمة والفضل والإحسان))⁴.

¹ - الحديث صحيح أخرجه مسلم وابن ماجه والإمام أحمد، ينظر صحيح مسلم بشرح النووي، ص118.

² - التفسير الكبير، ص 183

³ - المصدر نفسه، ص 194

⁴ - المصدر نفسه، ص 195

10) تأويلية الحروف : تجليات الصفات

في ملامسته للإشارات الواردة في البسمة يقف عند مفردة "بسم" منها، ويفتح آفاق تأويلها على الصفات العليا اشتقاقا معنويا وعرفانيا، فيقول:

((الباء مشتقة من البر، فهو البار على المؤمنين بأنواع الكرامات في الدنيا والآخرة وأجل بره وكرامته أن يكرمهم يوم القيامة برؤيته (...) وأما السين فهو مشتق من اسمه السميع، يسمع دعاء الخلق من العرش إلى مت تحت الثرى (...))، وأما الميم فمعناه أن من العرش إلى ما تحت الثرى ملكه (بضم الميم) وملكه (بكسرها))¹

يوظف الرازي في هذا المستوى تأويلا يتجاوز المفردة والجملة والنص، ويتوسع بآلية التأويل لتشمل ما بين الحروف من خفايا وأسرار، ثم يكشفها بفيوضات وفتوحات تبين امتلاكه لمفاتيح القراءة الذاتية الترنسدانتالية التي تتوقف على محاورة الذات للنص لكشف المعنى الوجودي وبسط المفاهيم واللطائف والإشارات.

¹ - التفسير الكبير، ص191.

الفصل الثالث

خطاب العقل ومنهج التفكير

المبحث الأول: منزلة عند الرازي

المبحث الثاني: العلم بين الظن واليقين

المبحث الثالث: الإعجاز بين التحدي والصرفة

الفصل الثالث: خطاب العقل ومنهج التفكير

المبحث الأول: منزلة العقل عند الرازي

التزم عدد من المفسرين ومنهم الرازي بالنظرة العقلية في التعامل مع الخطاب القرآني شرحاً وتفسيراً، وتوسعوا في مباحث ومسائل التفسير وفق أرضية معرفية جمعت بين تراث الحضارة الإسلامية وجديد الحضارات الواحدة من فارس وبيزنطية وأمم شرقية.

لم يكن الرازي صاحب قصب السبق في توجيه التفسير نحو هذا المنحنى، لكنه فيما يبدو كان أكثر توسعاً فيه، وفتح المجال واسعاً للمفسرين من بعده للتوغل في هذا المنهج، حيث ظهرت جملة من التفاسير تعتمد على النظرة العقلية من دون أن تهمل الأخبار والآثار المنقولة¹.

ومن بين التفاسير التي ظهرت بعد الرازي واتجهت نحو التفسير بالرأي والعقل:

- أنوار التنزيل وأسرار التأويل: للبيضاوي (ت685هـ)
- مدارك التنزيل وحقائق التأويل لأبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (ت710هـ)
- غرائب الفرقان ورغائب العرفان، لنظام الدين بن الحسين الينسابوري (ت728هـ)
- لباب التأويل في معاني التنزيل، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن محمد بن إبراهيم المعروف بانجازات (ت741هـ)
- السراج المنير في الإعانة على معرفة معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، لمحمد بن أحمد المعروف بالخطيب الشربيني (ت977هـ)
- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم لأبي السعود محمد ابن محمد مصطفى، توفي بالقسنطينية (982هـ).

¹ - محاضرات في علوم القرآن، غانم قدوري محمد، ص 199.

لقد كان كتاب مفاتيح الغيب للرازي أشبه بموسوعة علمية جمع فيه حقولاً معرفية مختلفة، وتقاطعت فيه اللغة بنحوها وصرفها وبلاغتها مع الفلسفة ومنطقها وأسئلتها، وانفتح فيه على العلوم الكونية كالفلك والجغرافيا والطب، وصفه ابن جلكان بقوله (له التصانيف المفيدة في فنون عديدة منها القرآن الكريم جمع فيه كل غريب وغريبة)¹.

وأحدث تفسيره هزة كبيرة في التعامل مع الخطاب القرآني بأفق معرفي يختلف عن الامتثال للأخبار والمرويات فقط، واستطاع أن يخلص التفسير من قبضة المحدثين والفقهاء ليضعه بين يدي المتكلمين والفلاسفة وأهل الرأي، ولذلك قال عنه الداوودي (ت 946هـ)، بأنه إمام وقته في العلوم العقلية، وواحد من أئمة العلوم الشرعية².

والعلم عند الرازي على ضربين، إما تصور أو تصديق، ثم يشرح كلا المصطلحين، فالتصور هو إدراك الماهية من غير أن تحكم عليها بنفي أو إثبات، وضرب مثلاً: بالإنسان، فإنك تعلم أولاً معناه، ثم بعد ذلك تحكم عليه إما بالثبوت أو الانتفاء، أما بالتصديق هو أن تحكم عليه (الماهية) بالنفي أو الإثبات³.

ويتجلى لنا فكر الرازي الواسع من خلال وقوفه عند المصطلحات وضبطه للمفاهيم المحددة لمنهجه العلمي، حيث يقف عند قضية النظر و الفكر، ويعتبرهما محصلتين لترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بهما إلى تحصيل علم أو ظن⁴.

وتحصيل العلم عند الرازي يبنى على اليقين لا على الظن، ومن أجل ذلك فإن الدلائل النقلية لا تقيد عنده اليقين لأنها مبنية على نقل اللغات، ونقل النحو و التصديق، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، وعدم النقل، وعدم الإضمار، وعدم المعارض العقلي.

¹ وفيات الأعيان، ج4، ص249

² طبقات المفسرين، ج2، ص216.

³ معالم أصول الدين، فخر الدين الرازي، ص23.

⁴ معالم أصول الدين، ص25

ويرى الرازي أن عدم هذه الأشياء مذنون لا معلوم، و الموقوف على المذنون مذنون، ليصل إلى نتيجة محصلتها أن الدلائل النقلية ظنية، وأن العقلية منها قطعية، و الظن لا يعارض القطع¹.

وتصور الماهيات عند الرازي إما أن تكون أولية، وإما أن تكون مكتسبة وينفي أن يكون الجميع مكتسباً، وإلا لزمه الدور و التسلسل. ليتعرف بوجود تصورات تكون غنية عن الاكتساب، ومعلوم أنه لا يكون التصور أظهر عند العقل في قسمين اثنين هما:

الأول: ما يفهمه الناس بديهية العقول كالألم واللذة والكراهية والشهرة و النفرة والعلم و القدرة .

الثاني: أشياء يدركها الحس كالألوان والأصوات والأضواء و الروائح والحرارة و البرودة ، وتصور الرازي أن هذه الأشياء لا تحتاج إلى اكتساب².

فما يوجب توظيف العقل والنظر والاستدلال كان من العلوم الحسية أو ما يسمى عند الباقلاني (ت403هـ) العلوم النظرية، أما ما يدرك بالبداهة والحواس ولا يحتاج إلى معرفة كسببية فهو العلم البديهي عند الرازي، ويسميه الباقلاني العلوم الضرورية .

وإن كان الرازي والباقلاني معا لم يتعرضا لتحديد ماهية العقل ومدخله المختلفة، إلا أن تقسيماتهما للعلوم إلى مصطلحين علميين: أحدهما نظري، والآخر تطبيقي، فإن ذلك يبني عن تصور ما لطبيعة النشاط العقلي وانتقاله من مرحلة إلى أخرى³.

ويعد الباقلاني أول متكلم خصص أبوابا في مؤلفاته للحديث عن تلقي المعرفة ووسائلها وشروطها، وهو ينتمي إلى نفس المدرسة الفكرية و الحاضنة المذهبية التي أطرت الرازي، فلا عجب من

¹ معالم أصول الدين، ص30.

² الرسالة الكمالية في الحقائق الإلهية، الفخر الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1423هـ/2002م، ص19.

³ الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي (المغرب، الدار البيضاء)، ط6، 2007م، ص58.

هذا التوافق بينهما، بوصفهما عضوين بارزين في مذهب الأشاعرة، الذي أحدث فيه الباقلاني تجديداً، ولاسيما في مسألة الكسب والقدرة الحادثة للعبد.¹

أما الرازي فإنه زاد على أستاذه الباقلاني بكثرة توسيعاته وتوظيفه للمنطق والفلسفة والكلام، حيث رتب أحكام الوجود على ثلاثة مقامات:

الأول: تصور الوجود الذي يراه بديهياً؛ لأن كل واحد يعلم بضرورة العقل أن الشيء الوحيد لا يكون موجوداً ومعدوماً معاً، ولا يخلو من الوجود والعدم، ويؤكد على أن التصور سابق على التصديق، وهي العلاقة بين الوجود والفكر، وقد بحثها الفلاسفة في معظم العصور، وتعد قضية الفلسفة الأولى، ليصل الرازي إلى أن تصور الوجود بديهي

الثاني: أن الوجود مشترك حقيقي بين الموجودات بضرورة العقل.

الثالث: الموجود لا يكون جنساً للموجودات، لأنه لو كان جنساً لزم تركيب الواجب من الجنس

وحتى الإدراك الذي هو جزء من استيعاب المعرفة جعله على قسمين: أوله جزئي وثانيه كلي.

حيث أن الجزئي جعله إما ظاهراً أو باطناً، والظاهر هو خمس (الحواس): البصر، والسمع،

والذوق، واللمس، أما الباطن فثلاثة: التخيل، والتفكير، والتوهم، ثم حكم الرازي بأن هذا هو اعتقاد

الفلاسفة وهو يخالفهم، لأنه يعتقد أن مدارك كل المدركات ليس إلا النفس، وساق لذلك أدلة من

القرآن والأخبار²

وفي كتاب آخر يؤكد الرازي على أن تحصيل المعارف لا يمكن أن يكون إلا بالحس، أو الخبر،

وإما النظر:

¹ - الاتجاه العقلي في التفسير، نصر حامد أبو زيد، ص 47.

² الرسالة الكمالية في الحقائق الإلهية، ص 85

ويقصد بالحس الحواس الخمس، وبالخير الكلام المنقول وهو يحتمل الكذب لذاته والصدق كما هو عند علماء المنطق، ويقصد بالنظر الفكر والاستدلال والبرهان¹.

أما بخصوص العقيدة ومعرفة الأسماء والصفات فتحصل المعارف بالدلائل العقلية:

لا يمكن أن يكون ذلك بالحس، لأن الإنسان لا يدرك الله ولا يسمع كلامه كفاحاً، ولا يمكن أن يحصل بالخير؛ لأن الكلام في ذلك الخير كالكلام في غيره، لأنه علمه لو كان يخبر مخبر آخر لوصلنا إلى الدور والتسلسل وهو مجال، ليصل الرازي إلى نتيجة أن تحصيل المعارف الخاصة بالعقيدة ومعرفة الله تعالى لا يمكن أن تحصل إلا بالنظر².

ولدى تفسيره لقوله تعالى ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ آعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ

تَتَّقُونَ﴾³ جزم بوثوق أنه لا توجد طريقة لمعرفة الله إلا بالنظر والاستدلال للتدليل وجود الصانع،

وقال بأنه قوما من الحشوية طعنوا في هذه الطريقة، وقالوا إن الاشتغال بعلم الكلام لإثبات الأسماء والصفات بدعة، أما الرازي فقال ((ولنا في إثبات مذهبنا وجوه نقلية وعقلية))⁴ ليؤكد بيان فضل علم الكلام وضرورة الاشتغال به في زمن كثر فيه التشبيه والتجسيم، بحثاً عن التنزيه لله تعالى كما هو مذهب الأشاعرة.

ولقد أظهر الرازي حماسة شديدة لعلم الكلام ودافع عنه وبرر تعاطيه، رغم أن السلف لم يعرفوه، والتزموا التفويض في النصوص التي لا سبيل لفك متشابهها إلا بالتأويل.

أعطى الرازي لعلم الكلام شرعية النضال وذهب إلى أكثر من ذلك حيث اعتبره أشرف

العلوم وأفضلها على الإطلاق، وذلك لعدة اعتبارات ودلائل عقلية ونقلية حاول أن يقدمها

للمعتزليين على هذا العلم لمن قال ببدعية من يتناول الذات بالتأويل في صفاتها الذاتية والفعالية،

¹ الإشارة في علم الكلام، الفخر الرازي، ص36.

² المرجع نفسه، ص37.

³ سورة البقرة الآية، 21.

⁴ مفاتيح الغيب، ج1، 406.

وإبعاد التصورات غير اللائقة عن المولى تعالى، ويرى الرازي بنفسٍ عقلائي ومنطقي أن علم الكلام فاضل بأمور منها¹:

- 1 - الأول: أن شرف العلم بشرف المعلومات، فمهما كان المعلوم أشرف كان العلم الحاصل به أشرف، فلما كان أشرف المعلومات ذات الله تعالى وصفاته وجب أن يكون العلم المتعلق به أشرف العلوم.
- 2 - الثاني: أن العلم إما أن يكون دينياً أو غير ديني، ولا شك أن العلم الديني أشرف من غير الديني، وأما العلم الديني فهو إما أن يكون دينياً أو غير ديني، ولا شك أن العلم الديني أشرف من غير الديني، وأما العلم الديني فهو إما أن يكون هو علم الأصول أو ما عداه، والأصولي أشرف من الفقيه والمحدث والمفسر: لأنه ثبت أن العلوم الشرعية مفتقرة إلى علم الأصول غني عنها فوجب أن يكون علم الأصول أشرف
- 3 - الثالث: أن شرف الشيء قد يظهر بخساسة ضده، فكلمة كان ضده أحسن الأشياء، فوجب أن يكون علم الأصول أشرف العلوم.
- 4 - الرابع: أن أشرف أي علم يكون بشرف موضوعه وقد يكون لأجل شدة الحاجة إليه، وقد يكون لقوة براهينه، وعلم الأصول مشتمل على كل ذلك.
- 5 - الخامس: أن هذا العلم لا يتطرق إليه النسخ ولا التغيير، ولا يختلف باختلاف الأمم والنواحي بخلاف سائر العلوم، وذلك استحق شرف العلوم.
- 6 - السادس: آيات التوحيد والرد على عبدة الأصنام وصنوف المشركين أكثر من آيات الأحكام التي هي أقل من ست مئة آية.

¹ التفسير الكبير، ج1، ص406 وما بعدها، وينظر الإشارة في علم الكلام، الفصل الأول(في بيان الكلام من أشرف العلوم)، ص ص28-30.

وفي تفسير الرازي لقوله تعالى ﴿ أَقَلَّا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ

أَخْتِلَافًا كَثِيرًا ¹﴾

انطلاقاً من المستوى المعجمي فشرح المعنى اللغوي لكلمة التدبر، ووضعها في تحديد يجعلها عبارة عن النظر في عواقب الأمور وأدبارها. مستشهداً بقول القائل: (إلام تدبروا أعجاز أمور قد ولت صدورها)، ويقال في فصيح الكلام: لو استقبلت من أمري ما استدبرت، أي عرفت في أمري ما عرفت من العواقب ².

وبهذا الآية استدل الرازي على أن القرآن معلوم المعنى بخلاف من ادعى الأخبار المتصلة بالنبوة أو الإمام المعلوم، كما دلت الآية على وجوب النظر والاستدلال، وعلى القول بفساد التقليد؛ لأنه تعالى أمر المنافقين بالاستدلال، بهذا الدليل على صحة نبوته، وإذا كان لا بد من صحة نبوته من الاستدلال اتضح أن معرفة ذات الله وصفاته أولى بالاستدلال ³.

لقد وظف الرازي الاستدلال والتدبر في القرآن الكريم فأعمل العقل للدفاع عن التوحيد، وذكر الأدلة العقلية القطعية في كونه تعالى منزهاً عن الجهة والمكان والحيز، وأنه لما ثبت بالدليل أن الباري تعالى منزهاً عن الجهة الحسية، أوجب الرازي أن نضع مخرجاً لهذه الألفاظ الواردة في القرآن يوضع احتمالات صحيحة لظواهرها حتى لا يكون ذلك سبباً للطعن فيها ⁴.

¹ سورة النساء، الآية 82.

² مفاتيح الغيب، ج5، ص406.

³ المصدر نفسه، ج5، ص607.

⁴ أساس التقديس، ص162، 161.

ومن دلائل مكانه العقل عند الرازي إقراره بالعمل بالقياس والتمسك به .فقوله تعالى ﴿لَعَلَّمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ﴾ دليل على حجية القياس والاستنباط معا.وقد دلت الآية على أمور منها¹:

- أن في أحكام الحوادث والوقائع ما لا يعرف بالنص ولكنه يعرف بالاستنباط.

. أن الاستنباط حجة

. أن العامي يجب عليه تقليد العلماء في أحكام الحوادث

. وأن النبي صلى الله عليه وسلم كان مكلفاً بالاستنباط واستخراج الأحكام .

. ويجذر الرازي من قضية الحرفية والتمسك بالنص دون تدبر واستنباط , حيث أن التمسك

بالنص لا يسمى استنباطاً بل هو إبقاء على النص وحروفه وألفاظه,وهذا لا يمكن أن يسمى استنباطاً.

وخلافاً للبعض فان القياس عند الرازي لا يفيد الشك أو الاحتمال ولكنه يفيد العلم الشرعي ,وذلك لان القياس حجة يقطع به على أساس إفادته العلم أو غلبة الظن ,وأنه يدخل الفرع مع الأصل لتساوى الحكم بينهما².

ويعرف الرازي القياس بقوله: ((قول مؤلف من الأقوال,بحيث إذا سلمت هذه الأقوال يلزم منه قول آخر))³ وهو على ضربين الاقتراضي والاستثنائي.

. الاقتراضي: ما لا تكون النتيجة ولا نقيضها مذكورة فيه بالفعل.

-الاستثنائي: هو بخلاف الاقتراضي.

¹ التفسير الكبير، ج5، ص410، 409.

² المصدر نفسه، ج5، ص411.

³ الرسالة الكمالية في الحقائق الالهية، ص27.

ويوضح الرازي مكانه لعقل في فكره عند تفسيره لقوله تعالى (آيات لقوم يعقلون) ¹ فيقف مطولا عند تفسير الكلمات الثمانية المذكورة في الآية، وهي خلق السموات والأرض، واختلاف الليل والنهار، والفلك في البحر، الماء، والرياح، والسحاب، واعتبرها دلائل يمكن الاستدلال بها على وجود الخالق وبرأته من الأضداد ²

وفصل في الحديث عن ترتيب الأفلاك وأبان فيه عن مقدرته على الخوض في علم الفلك ومعرفة الكواكب وطرائق سيرها، وألوانها ومواقع النجوم، وممرات البروج، وتحدث عن إعداد الأفلاك واقدرها وتكلم عن بعض الظواهر الكونية المرتبطة بحركة الشمس وحركة القمر ³. كل ذلك وضع في الكون لمعرفة الخالق ويكون العقل رائدا ((فلما قضى صريح العقل بأن المقادير بأسرها على السوية، قضى بافتقارها في مقاديرها إلى مخصص مدبر)) ⁴

وتحدث الرازي عن الأرض وهيئتها وقطيبي الشمال والجنوب وأسباب ظواهر الطول والقصر في الليل بين القطبين الشمالي والجنوبي، وكان من القائلين باستدارتها، وبالتالي أوجب كون الأرض مستديرة. ⁵

لقد فتح الرازي النص القرآني على الكون وربطه بنظرية المعرفة في عصره، ليصل إلى البرهان القطعي اليقيني، والنص كما يقول عبد الله العربي هو مرآة العقل والكون معا، لذا يحصل بيه العلم القطعي اليقيني بأدلة قطعية برهانية قاطعة للجدال. ⁶

¹ سورة البقرة الآية 163.

² مفاتيح الغيب، ج3، ص473.

³ المصدر نفسه، ج3، ص475 وما بعدها

⁴ المصدر نفسه، ج3، ص482.

⁵ المصدر نفسه، ص ن.

⁶ مفهوم العقل، عبد الله العربي، المركز الثقافي العربي المغرب، ط4، 2007م، ص152

ومن الأمور التي وقف عندها الرازي البحور وضمن تفسير جوانب من الجغرافيا الطبيعية متحدثا عن أنواع البحار و المحيطات والخلجان وإعطاء معلومات دقيقة عن مقادير الطول والعرض والنبع لكل بحر من البحور، ليصل في الأخير أن الله إنما خص الآيات بالمسلمين و الناس أجمعين الذين يملكون النظر و الاستدلال به على ما يلزمهم من توحيد الخالق وعدله وحكمته¹

ومعلوم أن النعم على قسمين نعم دنيوية ونعم دينية، وهذه الأمور الثمانية التي عدّها الله تعالى نعما دنيوية في الظاهر، حيث إذا عمل العاقل فيها عقله واستدل بها على معرفة الصانع أصبحت نعما دينية. والانتفاع بها كونها نعما دنيوية لا يكمل عند سلامة الجوانب وصحة المزاج ، فكذا الانتفاع بها من حيث إنها نعم دينية لا يكمل إلا عند سلامة العقول وانفتاح بصدر البطن.

واستحضر الرازي أقوال خصومه المعتزلة في تفصيل الأدلة العقلية، مستشهدا بقول الفاطمي عبد الجبار لأن الآية اشتملت على إبطال التقليد والجري على طريقة الآباء ، وإبعاد الإلهام من معارف النظر ، لأن المعلوم بالضرورة لا يحتاج في معرفته إلى الآيات² .

إلا أن الرازي ينتج خطابا يبرز فيه معارفه المتعددة، وانه عقلاني، منطقي، فيلسوف، فسر القرآن بطريقة النظر والتدبر والاستعانة بالأرضية المعرفية لعصره، كما انه لم يهمل الدلائل الشرعية النقلية، وقد وظفها في التأصيل لكلامه كذلك بل هي منطلقاته الأولى.

¹ مفاتيح الغيب، ج3، ص494.

² المصدر نفسه، ج3، ص498.

العلم بين الظن واليقين:

العلم عند الراغب الأصفهاني (ت 403) هو (إدراك الشيء بحقيقته وذلك ضربات: أحدهما إدراك ذات الشيء، والثاني الحكم على الشيء بوجود شيء هو موجود له أو نفي شيء هو منفي عنه)¹، ويفرق في ذات السياق بين العلم النظري والعلم العملي (التطبيقي).

أما الجرجاني (ق 816) فيعرفه بقوله (هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، وقال الحكماء: هو حصول صورة الشيء في العقل، والأول أخص من الثاني، وقيل: العلم هو إدراك الشيء على ما هو به، وقيل زوال الخفاء عن المعلوم، والجهل نقيضه)².

نستنتج من التعريفين أن العلم هو الإدراك للمعاني الوجودية و حصول صورتها في العقل، وهو متعلق بما هو معلوم، وله نابع في الحصول يكون وسيلة إليه في البقاء، وهو الملكة التي بها المتعلم يستظهر قواعد العلم وحقائقه.

ويؤكد الفارابي أن العقل أرسطو في كتاب البرهان هو عبارة عن قوة نفسية بواسطتها يستطيع الإنسان الحصول على اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية، وهي ليست ناتجة عن قياس أصلا أو عن فكر، بل تحصل وتترسخ بالطبع و الفطر أو الصبا أو حيث لا يشعر.

إن أقوال الفلاسفة المسلمين، في تأويلهم لكلام أرسطو، وهي أوصاف وحدود وأشكال وصور تعطي معنى واحدا وهو أن العقل الذي يضمن صحة كل التصورات و التصديقات هو الوعاء الذي يحل فيه، أو المرآة التي ينعكس فيها الحق المطلق³.

وحسب الرازي فإن العلم قد يكون تصوراً، وقد يكون تصديقا والتصور لا يلحقه الجزم ولا التردد ولا الضعف، وما دام الأمر كذلك فإن العلوم التصورية خارجة عن هذا التعريف، ورد على المعتزلة

¹ معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص 258.

² التعريفات، ص 251.

³ مفهوم العقل، ص 155.

الذين قالوا: العلم هو الاعتقاد المقتضى سكون النفس، وربما قالوا العلم بمقتضى سكون النفس. قالوا: ولفظ السكون وارد لحقه المجاز هنا إلا أن المقصود منه لما كان ظاهراً لم يكن ذكره فادحاً في المقصود. ورد الرازي كان باستحضار قول أصحابه وهم الأشاعرة: الاعتقاد جنس مخالف للعلم فلا ينبغي جعل العلم منه وله¹.

ووقف الرازي عند تعريف الفلاسفة للعلم أنه: صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم. وقد أعابه من وجوه:

1 - إطلاق لفظ الصورة على العلم هو من قبيل المجازات، وبالتالي لا بد من تلخيص الحقيقة.

2 - إن قولهم مطابقة للمعلوم بمقتضى الدور.

3 - أن عندهم المعلومات قد تكون موجودة في الخارج وقد لا تكون وهي المسماة بالاعتيادية

والصورة الذهنية والمعقولات الثانية والمطابقة هنا غير معقولة .

4 - أن قد نقول إننا نعقل المعدوم ولا يمكننا القول: الصورة العقلية مطابقة للمعلوم؛ لأن المطابقة

تقتضي كون المتطابقين أمراً ثبوتياً والمعدوم تعي محض يستحيل تحقق المطابقة فيه.

وأما الألفاظ التي تمنح على سبيل الظن والتقارب الدلالي صفة الترادف لكلمة العلم فقد عده

الرازي ثلاثين لفظة منها: العلم.

1) الإدراك: وهو عنده اللقاء والوصول يقال أدراك الغلام وأدركت الثمر، لقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا تَرَاءَا

الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَبُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرِكُونَ ﴾² ويحدد بقوله ((القوة العاقلة إذا وصلت إلى ماهية المعقول

وحصلتها كان ذلك أدراك))³ بينما عرفه الجرجاني: إحاطة الشيء بكامله، وهو حصول الصورة عند

النفس الناطقة، وتمثل حقيقة الشيء وحده من غير حكم عليه ينفي أو إثبات ، ويسمي تصورا

¹ التفسير الكبير، ج1، ص533.

² البقرة الآية 61.

³ التفسير الكبير، ج1، ص534.

أوتصديقا¹ ويلاحظ نزعة الرازي العقلاني كلمة عقل تعريفه، وإن ربطه بالتصور والتصديق ضربي العلم كان بناء.

(2) **الشعور:** وهو إدراك بغير استنبات، وهو أول مراتب وصول، المعلوم إلى القوة العاقلة، وجعله إدراكا متزلزلا لا يثبت²، وهو عند الجرجاني علم الحس بالشيء³.

(3) **التصور:** وهو عند الرازي عبارة عن حصول القوة العاقلة علي السعي و إدراكه بتمامه والتصور لفظ مشتق من الصورة ولفظ الصورة علي هيئة جسمانية حاصلة في الجسم المتشكل واعتبار فهم الناس لحقائق المعلومات يكونها تصوير حالة في القوة العاقلة ومن ثمت يطلقون لفظ التصور علي الشكل والهيئة الحاليين في المادة الجسمانية ضربا من التأويل⁴.

(4) **الحفظ:** وعنده أن الصورة إذا حصلت في العقل وتأكدت واستحكمت وصار بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها سميت تلك الحالة حفظاً، وقديما قالوا العلم فاز به الحفاظ وصار مصطلحا يطلق على العلماء، ومنهم الحفاظ ابن كثير، والحافظ ابن حجر، والحافظ الذهبي... الخ.

ولاشك أن الذاكرة القوية والحافظة المستوعبة للمحصول العلمي معينة على النبوغ والتفرد والاستيعاب، وذلك لا يكون إلا بادرار والضبط وهو حد الحفظ عند الجرجاني⁵

(5) **التذكر:** وهو أن صورة المحفوظة إذا زالت عن القوة العاقلة وحاول الذهن استرجاعها، فان تلك المحاولة هي التذكر⁶، وجعله الرازي نعمة وسرا من أسرار الخالق، لأن الاسترجاع معلقة بالذاكرة

¹ التعريفات، ص33

² التفسير الكبير، ج1، ص534.

³ التعريفات، ص210.

⁴ التفسير الكبير، ج1، ص535

⁵ التعريفات، ص150.

⁶ التفسير الكبير، ج1، ص535

فأحيانا نحصل المراجعة وأحيانا أخرى قد تنمحي الصورة وتزول، وربما هذا عناه العقاد وعندما وصف الذاكرة بالملكة المستبدة.

6) الذاكرة: الصورة الزائلة إذا حاولت استرجاعها فإن عادت وحضرت بعد ذلك الطلب سمي ذلك الوجدان ذكرا، فان لم يكن هذا الإدراك مسبقاً بالزوال لم يسم ذكراً¹، أما الراغب الأصفهاني فقد عرف الذكر (هيئة للنفس بما يمكن للإنسان أن يحفظ ما يقتنيه من المعرفة وهو كالحفظ إلا أن الحفظ يقال اعتباراً باجتراره والذكر يقال اعتباراً باستحضاره)²

والتمهيدات الطويلة التي تصدرت مؤلفاته غايتها التحقيق في المقدمات العقلية والمصطلحات التي تشكل البنى الفكرية للفلاسفة والمتكلمين. وفعل تطوير الإمام الفخر لمفاهيم المصطلحات التي استلها من المتكلمين والفلاسفة يبدو واضحاً من خلال التعريفات التي أطلقها على الفكر والعلم اليقيني، وعلم الأصول، والتي جاءت على نحو يسمح له بتوحيد الفلسفة والكلام من جهة، ووضع المعرفة الاستدلالية الاستنتاجية في المقام الأول في معرفة الله، وتحقيق الدين الحق من جهة ثانية.

فالفكر، عند الإمام الفخر³، ((ولا شك أن الفكر لا يتم عمله إلا بوجودان شيء يتوسط بين طرفي المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة. وذلك هو المتوسط بين الطرفين وله إلى كل واحد منهما نسبة خاصة، فيتولد من نسبته إليهما مقدمتان، فكل مجهول لا يحصل العلم به إلا بواسطة مقدمتين معلومتين، والمقدمتين هما كالشاهدين، فكما أنه لا بد في الشرع، من شاهدين. فكذا لا بد في العقل من شاهدين، وهما المقدمتان اللتان تنتجان المطلوب، فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط هو الحدس))⁴.

¹ - معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص 134.

² - المصدر نفسه، ص 135.

³ - موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، سميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، 2001م، ص. 31.

⁴ - مفاتيح الغيب، الرازي. ج. 2، ص. ص. 206، 207.

إن التأثير الفلسفي على الإمام الفخر في شرحه لمعنى الفكر في النص المستخرج من "التفسير الكبير" لا يحتاج إلى بيان، وعلى ضوء هذا الفهم لمعنى الفكر سوف يعالج الإمام الفخر قضية العلاقة بين النظر والعلم وتصدر الإشارة هنا إلى أن الإمام الفخر يستخدم مصطلحي النظر والفكر بمعنى واحد. إذ يقول في التفسير: ((إن فكر القلب والمسمى بالنظر))¹، وعلى ضوء مفهومه للفكر يثبت لزوم العلم من النظر لزوماً بيننا ضرورياً لأنّ ((من صدق بأن العالم متغيّر، وكل متغير ممكن حصل عنده التصديق بأن العالم ممكن، فلا معنى لفكره إلا ما حضر في ذهنه من التصديقين المستلزمين للتصديق الثالث))². ومفهومه هذا للفكر والنظر دفعه إلى وضع تعريف غير مألوف عند الأشاعرة، خاص للذهن بأنه ((قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة))³. ويقصد ((بالقوة)) ((استعداد النفس لتحصيل المعارف))⁴. وهذا الاستعداد معطى من الله للإنسان. ((إلا أن الله - كما يقول - خلق الروح خالياً عن تحقيق الأشياء وعن العلم بها، ولكن خلقها للطاعة، والطاعة مشروطة بالعلم. فلا بد من العلم، ولا بد من أن تكون النفس متمكنة من تحصيل المعارف والعلوم))⁵.

من خلال توضيح الإمام الفخر لمعنى "الذهن" يتبين لنا إقراره بدور ما للذات العالمية باستخدامها قوى الحب والفكر وإعطاؤه هذا الدور للفكر سوف يؤدي به إلى شرح عمل الفكر على نحو يتفق فيه مع الفلاسفة ويخالف أصحابه الأشاعرة.

ونجد الإمام الفخر يناقش مطوّلاً أقوال الناس (في الفرق) في حد العلم ويبين عيوب التعريفات التي أطلقها الأشعري والقاضي أبو بكر، وأبو إسحاق الإسفرايني والقفال، وإمام الحرمين والمعتزلة والفلاسفة والغزالي ويختتم المناقشة بالقول: ((ولما ثبت أن التعريفات التي ذكرها الناس باطلة فاعلم أن العجز عن التعريف قد يكون لحفاء المطلوب جداً، وقد يكون لبلوغه في الجلاء إلى حيث لا يوجد

1- مفاتيح الغيب، الرازي، ج.15، ص. 75.

2- محصل أفكار المتقدمين، الرازي، ص. 23.

3- مفاتيح الغيب، الرازي: ج 2، ص. 206.

4- المصدر نفسه، ج.6، ص. 206.

5- المصدر نفسه، ج.6، ص. 206.

شيء أعرف منه ليُجْعَلَ مُعَرَّفًا له، والعجز عن تعريف العلم لهذا الباب، والحق أن ماهية العلم متصوّرة تصوراً بديعياً جلياً فلا حاجة في معرفته إلى مُعَرِّف. والدليل عليه أن كل أحد يعلم بالضرورة أنه يعلم وجود نفسه، وأنه يعلم أنه ليس على السماء ولا في لجة البحر، والعلم الضروري بكونه عالماً بهذه الأشياء علم باتصاف ذاته بهذه العلوم، والعالم بانتساب شيء إلى شيء عالم لا محالة بكلا الطرفين، فلما كان الضروري بهذه المنسوبة حاصلاً كان العلم الضروري بماهية العلم حاصلاً، وإذا كان كذلك كان تعريفه ممتنعاً، ثم يعرض بعد هذه المناقشة وإيضاح مفهومه للعلم، للألفاظ التي قد يظن بأنها مرادفة للعلم وهي ثلاثون منها: الإدراك، والشعور، والتصور، والحفظ، والذكر، والمعرفة، والفهم، والفقء، والعقل، والحكمة، واليقين، والذهن، والفكر... ويوضح مفهومه لكل واحد من هذه الألفاظ))¹.

وركز الإمام الفخر على مفهوم اليقين باعتباره المعيار اللازم لكل إنسان في تمييز الحق من الباطل، والصواب من الخطأ وعبارته صريحة في ذلك، يقول: ((إن المكلف يحتاج إلى يقين يميّز الحق من الباطل ليعتقد الحق ويميّز الخير من الشر ليفعل الخير))². فهو يضع معياراً فكرياً يعاير في المسائل النظرية الاعتقادية، والمسائل العلمية الأخلاقية، والتعريفات التي أطلقها على اليقين قد تختلف في صياغتها، ولكنها تتفق في منحائها وفي مضمونها مع أبرز التعريفات التي وضعت حوله في الفلسفات الحديثة. وأوضح تعريفاته لليقين هي:

- ❖ ((اليقين عبارة عن العلم المستفاد بالتأمل إذا كان مسبوقاً بالشك))³.
- ❖ ((اليقين هو العلم بالشيء بعد أن كان صاحبه شاكاً))⁴.
- ❖ ((اليقين عبارة عن علم يحصل بعد زوال الشبهة بسبب التأمل))⁵.

1- موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، سميح دغيم. ص. 33.

2- مفاتيح الغيب، الرازي، ج. 28، ص. 310.

3- مفاتيح الغيب، الرازي، ج. 13، ص. 14.

4- المصدر نفسه، ج. 2، ص. 45.

5- المصدر نفسه، ج. 13، ص. 45.

فاليقين، وهذا واضح في تحديداته له، يستفاد بالتأمل بشرط أن يكون مسبوقاً بالشك، ولوضعه شرط الشك دلالاته. فهو يعني أن هناك علوما لا يطلق عليها اليقين لكون الشك غير وارد فيها. ومن ذلك العلم بوجود النفس ((لما العلم بها غير مستدرك))¹. والأوليات العقلية. ثم إن هذا الشرط (الشك) يجعل البحث عن اليقين في مستوى الإنسان من دون الله، لأن علم الله ((غير مسبوق بالشبهة وغير مستفاد من الفكر والتأمل))². وعلى ذلك ((لا يقال اليقين إلا في العلم الحاد))³.

ومقارنة بسيطة بين أقوال الغزالي حول العلم اليقيني الذي يرى حصوله بنور يقذفه الله في الصدر، واعتراف الإمام الفخر بدور العقل في امتلاك اليقين، تبين المقارنة فهم هذا الأخير لليقين فهما فلسفياً، فهو يقول: ((أما العلم بحقائق الأشياء فالعقل متمكن من تحصيله))⁴ ويقول: ((القوة العاقلة قادرة على إدراك الكليات))⁵. والمعروف أن الأشاعرة منعوا وجود الكليات تبعاً لنظريتهم الذرية التي بنوا عليها فهمهم لعملية خلق الله الفاعل المختار - الدائم للموجودات.

ويظهر الترابط بين المفاهيم التي أطلقها الإمام الفخر على العلم والعقل والعلم اليقيني في فهمه الجديد لعلم الأصول، أو علم الكلام، والذي جعله على نحو يستوعب موضوعات الفلسفة والكلام في نسق واحد وفي تغييره لوظيفة علم الكلام الدفاعية - عن العقيدة - إلى علم يرمي إلى بلوغ الحق الإلهي على قدر الطاقة.

1- مفاتيح الغيب، الرازي، ج.2، ص.32.

2- المصدر نفسه، ج.13، ص.45.

3- المصدر نفسه، ج.2، ص.32.

4 - المصدر نفسه، ج.2، ص.176.

5 - المصدر نفسه، ج.23، ص.225.

المبحث الثالث: الإعجاز بين التحدي والصرفة

تتعدد وجوه الإعجاز عند الإمام الرازي في تفسيره، وقد حاولنا لم أشتاتها المتفرقة في المواضيع المختلفة، والنظر في كل رأي وتحريه ، وأول كلام له في الإعجاز جاء في سورة البقرة وهو يفسر قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ¹﴾ فقد بين فيه أن وجه الإعجاز يعرف من طريقتين:

يقول فخر الدين الرازي مبينا إعجاز القرآن ((وأعلم أن كونه معجزاً يمكن بيانه من طريقتين: الأول: أن يقال إن هذا القرآن لا يخلو حاله من أحد وجوه ثلاثة: إما أن يكون مساوياً لسائر كلام الفصحاء، أو زائداً على سائر كلام الفصحاء بقدر لا ينقص العادة أو زائداً عليه بقدر ينقص، والقسمان الأولان باطلان فتعين الثالث(..) وأن التفاوت بينه وبين كلامهم ليس تفاوتاً معتاداً هو إذن تفاوت ناقص للعادة فوجب أن يكون معجزاً²)

تحدث ابن الخطيب عن الوجوه التي قامت عليها بلاغة العرب وخلا منها القرآن الكريم فبلغ النهاية في الفصاحة والبلاغة، وقارن بين فصاحة الشعر الجاهلي والقرآن الكريم، يقول الرازي: ((اعلم أنه قد اجتمع في القرآن وجوه كثيرة تقتضي نقصان فصاحته، ومع ذلك بلغ النهاية التي لا غاية لها وراءها فدل ذلك على كونه معجزاً³) وأبرز سبعة مواضع جعلت القرآن تتأخر فصاحته عن الشعر: أولاً: أن فصاحة العرب أكثرها في وصف مشاهدات مثل وصف بعير أو فرس أو جارية أو ملك أو ضربة أو طعنة أو وصف حرب أو صف تجارة، بينما للم يتضمن القرآن هذه الألفاظ التي اتفقت العرب.

ثانياً: القرآن صادق ومنتزه عن الكذب بينما الشعر لا يتحرى الصدق ، بل " أعذب الشعر أكذبه".

¹- سورة البقرة، الآية: 23.

²- تفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج1، ص437.

³- التفسير الكبير، ج1، ص437

ثالثاً: القرآن فصيح كله بينما الشعر لا تنسحب فصاحته على كل القصيدة

رابعاً: التكرار في القرآن لا يظهر التفاوت في كلامه بينما كل شاعر أو إنسان لو أعاد كلامه لوجد التفاوت الأسلوبي.

خامساً: اختصاص القرآن بالأوامر والنواهي والفضائل والعبادات ومكارم الأخلاق تقلل فصاحته

سادساً: كل شاعر تخصص في فن من الشعر وخالة وجودية لقول الشعر كما مرئ القيس إذا ركب والنابغة إذا رغب.. بينما القرآن جاء فصيحاً في كل فنون.

سابعاً: القرآن أصل كل العلوم وبالتالي فقد بلغ الفصاحة ومنتهاها

يعالج الرازي في هذا المقام مسألة أعذب الشعر أكذبه التي تحدث عنها النقد القديم كثيراً

ويربطها بأنها سبب في صنع المفارقة في الفصاحة ((ثانيها: أنه تعالى راعى فيه طريقة الصدق وتنزه عن الكذب في جميعه، وكل شاعر ترك الكذب والتزم الصدق نزل شعره ولم يكن، ألا ترى أن لبيد بن ربيعة وحيان بن ثابت لما أسلما نزل شعرهما، ولم يكن شعرهما الإسلامي في الجودة كشعرهما في الجاهلي وأن الله تعالى مع ما تنزه عن الكذب جاء القرآن فصيحاً كما ترى))¹

لقد فتح القرآن الكريم أبواباً جديدة لم يعرفها العرب من قبل وربطتهم بالواقع، ورسمت منهجاً لحياتهم يسرون عليه، في سلوكهم ونظم حياتهم، وخلقت لهم أجواء النقاش والجدال بأدلة وحجج تلين قساة القلوب وعتاة الإجرام.

ثم يواصل الإمام الرازي بيان الوجه الثالث لخصائص القرآن الكريم، ويتمحور حول مراتب الإعجاز التي حققها القرآن كعلوم البلاغة على درجة لا يتسرب إليه الضعف والفتور الذي يصيب البشر في كلامهم.

¹ - التفسير الكبير، ج1، ص438

يقول: ((إن الكلام الفصيح والشعر الفصيح إنما يتفق في القصيدة في البيت والبيتين والباقي لا يكون كذلك، وليس كذلك القرآن، لأنه كله فصيح بحيث يعجز الخلق عنه كما عجزوا عن جملة))¹.

ومن نافلة القول أن نشير إلى أن قلة التراكيب البليغة في كلام العرب ملحوظة سجلها الدرس النقدي العربي، فعبد القاهر الجرجاني يناقش أزمة الاستطراد في مواطن الجمال والحسن فيقول: (إنك أحياناً تجد مواضع الحسن تتلاحق وتكثر في العين فتتبين قدر قائلها، وأحياناً تحتاج إلى أن نستقرئ عدة قصائد، بل أن تغني ديواناً من الشعر حتى تجمع منه عدة أبيات)⁽²⁾.

وفي النقد العربي القديم تظن بعض القدامى لظاهرة الضعف الإبداعي اللاحق بعمل الشعراء، ويقول الأمدي وهو يوازن بين الطائيين أبي تمام والبحثري سجل حصول التفاوت في العلمية الإبداعية من حين لآخر ولا تستمر الجودة بشكل دائم للأديب فهو وإن : (وغير منكر لفكر نتج من المحاسن ما نتج، وولد من البدائع ما ولد أن يلحقه الكلال في الأوقات والزلل في الأحيان)⁽³⁾.

والقاضي الجرجاني في وساطته بين المتنبي وخصومه قطع في المسألة عندما سحبها على العصر الجاهلي والإسلامي، وأن الهنات والسقطات موجود عند كل شاعر مهما بلغ شأوه سواء أكان جاهلياً أو إسلامياً وعندما تتصفح الديوان تكشف المآخذ عند مستوى من المستويات اللغوية أو الإيقاعية أو غيرها: (دونك هذه الدواوين الجاهلية وإسلامية فانظر هل تجد فيها قصيدة تسلم من بيت أو أكثر لا يمكن لعائد القدر فيه إما في لفظه ونظمه، أو ترتيبه أو تقسيمه أو معناه أو إعرابه)⁽⁴⁾.

¹ - التفسير الكبير، ج1، ص438

² - دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح محمود محمد شاكر، مكتبة الغانجي، القاهرة، مصر (د ت) ص.ص. 88 ، 89.

³ - الموازنة بين الطائيين، الأمدي، تح محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية (د ت)، ص.ص. 88 ، 89.

⁴ - الوساطة بين المتنبي وخصومه، علي الجرجاني، تح محمد محيي الدين، المكتبة العلمية بيروت، (د ت) ص. 4.

هذا في كلام البشر أما سور القرآن فإنها تقوم من أولها إلى آخرها على تراكيب بليغة متلاحقة كالأجزاء من الصيغ، وبصورة مطردة كما يؤكد الإمام الفخر¹.

وهذا الوجه الذي ذكره الإمام الفخر سبقه إليه الباقلاني، وهو يتحدث عن أوجه إعجاز القرآن يقول: (ليس للعرب كلام مشتمل على هذه الفصاحة والغرابة، والتصريف البديع، والمعاني اللطيفة، والفوائد الغزيرة، والحكم الكثيرة، والتناسب في البلاغة، والتشابه في البراعة، على هذا القول، وعلى هذا القدر، وإنما تنسب إلى حكيمهم كلمات معدودة وألفاظ قليلة، وإلى شاعرهم قصائد محصورة يقع فيها ما نبئته بعد هذا من الاختلال)².

والإمام الفخر أخذ منه هذا الوجه وغيره من الوجوه التي ذكرها: لأن الباقلاني اهتم كثيرا بالموازنة بين القرآن وبين غيره من ضروب الكلام لمعرفة الفرق بينهما. ثم يذكر الوجه الرابع، مؤكدا للوجه الثالث: لأنه يبيّن فيه أطراف فصاحة القرآن، واستوائه على نمط واحد من البراعة والحسن يقول: ((ورابعها: أن من قال شعرا فصيحاً في وصف شيء فإنه إذا كرّره لم يكن كلامه الثاني في وصف ذلك الشيء بمنزلة كلامه الأول، وفي القرآن التكرار الكثير ومع ذلك كل واحد منها في نهاية الفصاحة ولم يظهر التفاوت أصلاً))³.

أما الوجه الخامس لخصائص القرآن - كما يراه الإمام الفخر فهو: ((أنه اقتصر على إيجاب العبادات، وتحريم القبائح، والحث على مكارم الأخلاق، وترك الدنيا، واختيار الآخرة، وأمثال هذه الكلمات توجب تقليل الفصاحة))⁴ وقد أشرت إلى ذلك سابقاً.

¹ - علم المعاني في التفسير الكبير، ينظر فائزة سالم صالح، ج. 2، ص. 530.

² - إعجاز القرآن، الباقلاني، ص. 60.

³ - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج. 2، ص. 126.

⁴ - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج. 2، ص. 126.

وهذا الجانب يمت إلى الجانب الأول بصلة، لأنه يتعلق بموضوعات القرآن، فإذا كان الوجه الأول بصلة، لأنه يتعلق بموضوعات القرآن، فإذا كان الوجه الأول يبحث في موضوعات الشعراء التي بها تكون بلاغة العرب فإن هذا الوجه يتصل بالمعاني الجديدة التي وإن كانت تنقص من بلاغة البلغاء فإنها لا تنقص من بلاغة القرآن. ولكن لماذا يقول الفخر إن أمثال هذه الكلمات ويقصد بها المعاني توجب تقليل الفصاحة؟

إن هذه المعاني إذا تناولها الشعراء قللت من بلاغة أشعارهم لأنها جديدة وبالتالي تخلو من الخيال، ترى ذلك في شعر أمية ابن أبي الصلت الذي كان يدور حول المعاني الإلهية، والحديث عن قصص الأنبياء، لذلك فشعره شعر ضعيف، لا يصل في بلاغته إلى شعر امرئ القيس في وصف الليل، ولا النابغة في وصف الناقة¹.

ثم يذكر الإمام الفخر الوجه السادس وهو يتعلق باطراد الفصاحة في كل موضوعات القرآن الكريم، وانقطاعها عند العرب.

يقول: ((إنهم قالوا إن شعر امرئ القيس يحسن عند الطرب وذكر النساء، وصفة الخيل، وشعر النابغة عند الخوف، وشعر الأعشى عند الطرب، ووصف الخمر، وشعر زهير عند الرغبة والرجاء، وبالجملة فكل شاعر يحسن كلامه في فن فإنه يضعف كلامه في غير ذلك الفن، أما القرآن فإنه جاء فصيحاً في كل الفنون على غاية الفصاحة))².

ومن يتأمل دواوين الشعراء يظهر له ذلك بوضوح، ويرى كيف تقوى قدرات الشاعر في موضوعات، ثم تختفي أو تتضاءل في موضوعات أخرى، أما القرآن فتعلوا البلاغة في كل موضوع يتناوله.

¹ - علم المعاني في التفسير الكبير، ينظر فائزة سالم صالح، ج 2، ص 531.

² - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج 2، ص 127.

ويعد الباقلاني هذا من وجوه الإعجاز حيث يقول: (إن عجيب نظمه وبديع تأليفه لا يتفاوت ولا يتباين على ما يتصرف إليه من الوجوه التي يتصرف فيها من ذكر قصص، ومواعظ، واحتجاج، ووعد ووعيد... وغير ذلك من الوجوه التي يشمل عليها، ونجد كلام البليغ الكامل، والشاعر المفلق والخطيب المصقع يختلف على حسب اختلاف هذه الأمور، فمن الشعراء من يجود في المدح دون الهجو، ومنهم من يبرز في الهجو دون المدح، ومنهم من يسبق في التقريظ دون التأبين (...). ولذلك ضرب المثل بامرئ القيس إذا ركب، والنابعة إذا رهب، وبزهير إذا رغب)¹.

ويبدو تأثر الإمام الفخر بالباقلاني واضحاً في هذه الوجوه الستة وهو من ذات التيار، حيث ذكرها وهو يتحدث عن وجوه الإعجاز، فقد ذكر أن من وجوه إعجاز القرآن ما يرجع إلى الجملة وذلك أن نظم جميع كلامهم، ومباين للمألوف من خطائهم، وله أسلوب يختص به ويتميز عن أساليب الكلام المعتاد.

وقد وعى الإمام الفخر كلام الباقلاني ولخصه على ما رأيناه سابقاً، ووضعه تحت ما اجتمع في القرآن من وجوه كثيرة تقتضي نقصان فصاحته ومع ذلك فإنه بلغ الغاية في الفصاحة.

وبعد أن ذكر الإمام الفخر الوجه السادس دعمه بآيات قرآنية تدل على علو الفصاحة في سائر أبواب المعاني في القرآن. يقول: ((أما القرآن فقد جاء فصيحاً في كل فنون في غاية الفصاحة ألا ترى أنه سبحانه وتعالى قال في الترغيب: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾² وقال تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ﴾³ وقال في الترهيب: ﴿أَفَأَمِنْتُمْ أَن يُخَسِّفَ بِكُمْ جَانِبَ الْجَبْرِ﴾⁴ وقال: ﴿أَمْ أَمِنْتُمْ مِّن فِي السَّمَاءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا﴾⁵ وقال في الزجر ما لا يبلغه

¹ - إعجاز القرآن، الباقلاني، ص.ص. 60 - 61.

² - سورة السجدة، من الآية: 17.

³ - سورة الزخرف، من الآية: 71.

⁴ - سورة الإسراء، من الآية: 68.

⁵ - سورة الملك، من الآية: 17.

وهم البشر وهو قوله: ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذُنُوبِهِمْ﴾^ط إلى قوله: ﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ أَعْرَفْنَا﴾^١ وقال في الوعظ ما لا مزيد عليه: ﴿أَفَرَأَيْتَ إِنْ مَتَّعْنَاهُمْ سِنِينَ﴾^٢ وقال في الإلهيات: ﴿اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ﴾^٣ 4.

ومنح الرازي الصدارة للغة القرآن الكريم بوصفه متفوقا على كل أفانين القول ليقررها نتيجة نهائية: ((أما القرآن فقد جاء فصيحاً في كل الفنون غاية الفصاحة)) . وبين وجه الفصاحة والبلاغة وحسن النظم في بعض الآيات التي ذكرها والتي جاءت في شتى المعاني، بطريقة تتوخى فيها الاختصار متبعين طريقة الإمام الفخر في تحليل الآيات.

لقد ذكر الإمام الفخر آيتين في الترغيب، تتحدثان عما أعده الله للمؤمنين من نعيم الجنة، ترغيباً لهم في الطاعات والعمل الصالح، وكلتاها على درجة عالية رفيعة من البلاغة.

توجد هناك أجزاء مشتركة بين الآيتين تتجلى بعد تحليل كل آية، والنظر في دقائق معانيها، ووضع اليد على ما أختص به القرآن الكريم من بديع النغم، وحسن البيان والعلو في الفصاحة، والمعنى العام للآيتين واحدة لكن في كل آية معلومات دقيقة ورقائق تختص بالقارئ الضمني (**lecteur implcite**)

فالآية الأولى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ وردت في سورة السجدة بعدما

أبلغ عن جزاء المتقين الذين يخروا لله سجداً، والذين تتجافى جنوبهم عن المضاجع، وهذا وصف لجزائهم في الجنة، وجاءت الجملة القرآنية بصورة النفي (بلا) دون (ما) لتدل على إمتداد الجهل بما في الجنة وفي تذكير (نفس) إفادة العموم والشمول وذلك يشمل كل ما خلقه الله وأودع فيه نفساً، ثم

1 - سورة العنكبوت، من الآية: 40.

2 - سورة الشعراء، من الآية: 205.

3 - سورة الرعد، من الآية 8..

4 - ، التفسير الكبير، فخر الدين الرازي 2، ص. 438

ما وراءها من علمه المنفرد بالغيب الذي يعجز عنه كل مخلوق أيا كان نوعه، وفي مجيء أداة الموصول (ما) دون (الذي) مناسبة لصلتها (أُخْفِي)، ومناسبتها لعدم العلم لأنها تستخدم للمبهم في أمره، وإيثارها على غيرها من الألفاظ (كغمض واستتر)، ثم زيادة الترغيب في القيد: ﴿ قُرَّةُ أَعْيُنٍ ﴾، وقرّة العين ما تقر العين عنده ولا تلتف إلى غيره كما قال الإمام الفخر في التفسير، وقد جاءت مجازا لتدل على السعادة وراحة القلب، ثم ما وراء إضافة العزة إلى الأعين للدلالة على أن ما خفي في غاية الحسن والكمال.

ونلاحظ ما في هذه الآية من اجتماع دلالات الخفاء في قوله: ﴿ فَلَا تَعْلَمُ ﴾ ﴿ مَا ﴾ ﴿ أُخْفِي ﴾ وكأنها ترمي بالسامع في غياهب الحيرة والتشوق إلى ما خفي منه فتولد فيه التطلع إلى الجنة والرغبة في دخولها.

والآية الثانية التي ذكرها في الترغيب: ﴿ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ ﴾ جاءت في سياق ذكر أوصاف الجنة بعد أن يأمر الله المؤمنين بدخولها: ﴿ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ ﴾¹ وهذه الآية تصف كل ما في الجنة من نعيم بألفاظ قليلة موجزة، نظمها على هيئة خاصة ونظم خاص أصابت به شاكلة المعنى، فكل لفظ يحمل بين أعطافه قدرا كبيرا من المعنى، فقوله تعالى: ﴿ فِيهَا ﴾ أي في الجنة حيث أضمرت للعلم بها، ولأن المقام مقام حديث عنها، ومن شأن الأشياء المعروفة العظيمة القدر ألا يصرح بلفظه إكبارا وتعظيما له، وكأن كل النفوس تعرفه فلذلك يفر ولا يظهر، ثم يأتي الموصول في ﴿ مَا تَشْتَهِيهِ ﴾ ليعبر عن طول شهوة الإنسان، وعدم نهايتها، ففي الجنة إشباع لجميع المشتبهات وهذا ما يرمي إليه الضمير المفعول الذي إتصل بالفعل، ثم تأتي الجملة المعطوفة ﴿ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ ﴾ التي قال عنها الألويسي إنها تخصيص بعد تعميم، أي أن ما تلذده الأعين داخل فيها تشتهيه الأنفس، وقال تعالى: ﴿ تَلَذُّ ﴾ ولم يقل (تلذده) عطفا على ﴿ تَشْتَهِيهِ ﴾

¹ - سورة الزحرف، الآية: 70.

للدلالة- والله أعلم على أن ما في الجنة من مشاهدات لا تمثل نهاية اللذة ، لأن هناك لذة للمؤمنين أكبر وهي لذة رؤية الله تعالى¹ .

وفرق بين الآية وما قبلها مع أن غرضها واحد، لأن الآية الأولى تبهم أمر معرفة ما في الجنة من سعادة وقرة أعين بعناصر عدة ﴿لَا تَعْلَمُ﴾ ﴿مَا﴾ ﴿أُخْفِيَ﴾.

وفي الآية الثانية يتضح المعنى قليلا ليشير إلى ما يجده الإنسان من إشباع ولذة لشهوته، ولكن تظل غلالة الإبهام تتراءى لتتشوق النفس حيث أضمر المفعول في ﴿تَشْتَهِيهِ﴾ وحذف في ﴿تَلَذُّ﴾... وهكذا تتكاتف العناصر اللغوية لتؤدي الغرض الذي سيقته له من ترغيب في العمل الصالح المؤدى إلى الجنة التي هذه صفاتها.

أما في غرض الترهيب فقد ذكر الإمام الفخر آيات ثلاث، تتشابه آيتان منها في الصياغة والمعنى. الآية الأولى قوله تعالى: ﴿أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ يَخْسِفَ اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾. سورة النحل الآية 45.

والثانية قوله تعالى: ﴿أَفَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورٌ﴾ ﴿أَمْ أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ۗ فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ﴾ ﴿سورة الملك الآيتان: 16، 17.

فالأولى جاءت في مقام ذكر تفرده تعالى بالتصرف في هذا العالم، وقدرته على تخويف من كفر من عباده بحقائق مخلوقة، سبقها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهَهُ ۗ فَلَمَّا جَنَحْنَا إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ ۗ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كُفُورًا﴾² ثم ذكرت هذه الآية، وقد بدئت بالاستفهام ﴿أَفَأَمِنْتُمْ﴾ الذي يدل على الإنكار والتوبيخ والتخويف لمن يكذب ويعرض عن الله بعد إذ نبهناه.

فهل تؤمنون عذاب الله والحال أنكم أعرضتم؟ وقوله تعالى: ﴿مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ كناية عن الله سبحانه

¹ - الألوسي، روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د.ت. ص. 98.

² - سورة الإسراء، الآية: 67.

وتعالى وقد حذف لفظ الجلالة للدلالة على أن معرفته ثابتة في العقول، فلا تخفي قدرته وعظمته، وفيه أيضا تهويل وتخويف، لأن من في السماء بيده زمام كل شيء والإنسان يخاف من عذاب السماء أكثر مما يخاف من عذاب الأرض.

ثم يأتي المفعول به المؤول ﴿أَنْ تَحْسِفَ﴾ والحسف هو انقلاب ظاهر الأرض في باطنها، وفيه ما فيه من التخويف والتهويل، وقد قيد الحسف بـ (بِكُمْ) أي مصاحب لذواتكم، لأنكم المقصودون، والحسف لا يشمل الأرض كلها، إنما جانب منها، وفي ذلك دلالة على أن البر والبحر بيد الله، وحسف جزء من الأرض كقيل بأن يخوفكم ويذهبكم، والبر نعمة وحسف جزء منه سيهلكهم هلاكاً، يقول الإمام الفخر: ((وإنما قال تعالى: ﴿جَانِبَ الْبَرِّ﴾ لأنه ذكر البحر في الآية الأولى فهو جانب، والبر جانب. خبر الله تعالى أنه كما قدر على أن يغييهم في الماء، فهو قادر على أن يغييهم في الأرض))¹، ثم عطف هذه الجملة على ﴿أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا﴾ والحاصب: هي الحجارة الصغيرة، وإرسال الحاصب من السماء فيه دلالة على الغضب والسخط، وفيه أيضا تهويل وتخويف لهؤلاء المعاندين ﴿ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ وَكِيلًا﴾ الإسراء الآية 68، ((يعني لا تجدوا ناصرًا ينصركم ويصونكم من عذاب الله))² وفي (ثم) استبعاد وجود الناصر في ذلك الوقت.

وبعد أن يدلل الإمام الفخر بهذه الآيات على الوجه السادس، يذكر الوجه السابع لخصائص القرآن، وهو لا يتصل بالوجوه السابقة، لأنه يتحدث فيه عن اشتمال القرآن على أصول جميع العلوم. يقول: ((إن القرآن أصل العلوم كلها، فعلم الكلام كله في القرآن، وعلم الفقه كله مأخوذة من القرآن، وكذا علم أصول الفقه، وعلم النحو واللغة، وعلم الزهد في الدنيا، وأخبار الآخرة، واستعمال

¹ - فخر الدين الرازي، التفسير، ج. 21، ص. 12،

² - فخر الدين الرازي، التفسير، ج. 21، ص. 12،

مكارم الأخلاق. ومن تأمل كتابنا في دلائل الإعجاز علم أن القرآن قد بلغ جميع وجوه البلاغة إلى
النهاية القصوى))¹

الإمام الرازي -هنا- يتكامل مع التوجهات في هذا الباب مع أبي حامد الغزالي الذي ذهب
إلى أن القرآن جميع العلوم الدينية والدينيوية، وأنها كامنة في مطاويه، وقد أشار إلى ذلك في العديد من
مؤلفاته فيذكر في إحياء علوم الدين أن في القرآن رموزا ودلالات على كل ما اختلف فيه الخلائف في
النظريات والمقولات، والقرآن يشير إلى مجامع العلوم كلها².

وبعد أن ذكر الإمام الفخر الطرياق الأول وأسهب في الحديث عنه عرض للطريق الثاني، وقد
بناه على إفتراضين:

الأول: أن يكون القرآن معجزا ببلاغة، والثاني: أن يكون معجزا بالصرفة ثم يسلم بهما جميعا في نهاية
حديثه.

يقول: ((**الطريق الثاني:** أن نقول القرآن لا يخلو إما أن يقال إنه كان بالغا في الفصاحة إلى
حد الإعجاز، أو لم يكن كذلك، فإن كان الأول ثبت أنه معجز، وإن كان الثاني كانت المعارضة
على هذا التقدير ممكنة، فعدم إتيانهم بالمعرضة مع كون المعارضة ممكنة، ومع توفر دواعيهم على
الإتيان بها أمر خارق للعادة، فكان ذلك معجزا، فثبت أن القرآن معجز على جميع الوجوه، وهذا
الطريق عندنا أقرب إلى الصواب))³.

والإمام الفخر هنا في مقام جدول وإلزام حجة، فالقرآن إما أن يكون معجزا بالبلاغة أو بالصرفة،
والقول بالصرفة قائم على تفسيرات ثلاثة ذكرها العلوي:

الأول: يكون المراد أن الله سلب دواعيهم عن المعارضة مع توفر الأسباب.

¹ - التفسير، فخر الدين الرازي، ج. 32/2، ص. 2.

² - إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ج. 1، ص. 341.

³ - التفسير، فخر الدين الرازي، ج. 32/2، ص. 127.

الثاني: أن يكون المراد لأن الله سلبهم العلوم التي لا بد منها في الإتيان بمثله.

الثالث: أن يراد بالصرف المنع بالإلجاء والقسر¹. والصرف عند الإمام الفخر هي أن المعارضة ممكنة لكن الله دفعهم عنها، وقد لاحظنا أن الفخر يكرر ما يشبه مقولته السابقة في مواضع عدة من التفسير، بل أن الإعجاز في السورة القصار كسورة الكوثر والعصر راجع إلى الصرف، وما عداها من سور يكون الإعجاز بالبلاغة.

يقول: ((فإن قيل قوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّمَّنْ مِثْلِهِ﴾² يتناول سورة الكوثر، وسورة العصر، وسورة: ﴿قُلْ يَتَأْتِيَ الْكَافِرُونَ﴾، ونحن نعلم بالضرورة أن الإتيان بمثله أو بما يقرب منه ممكن فإن قلت إن الإتيان بأمثال هذه السورة خارج عن مقدور البشر كان ذلك مكابرة، والإقدام على أمثال هذه المكابرات مما يطرق التهمة على الدين، قلنا فلهذا السبب اخترنا الطريق الثاني وقلنا إن بلغت هذه السورة في الفصاحة إلى حد الإعجاز حصل المقصود، وإن لم يكن الأمر كذلك كان امتناعهم عن المعارضة مع شدة دواعيهم إلى توهين أمره معجزاً، فعلى هذين التقديرين يحصل المعجز³) فإذا لم يكن الإعجاز بالبلاغة فهو بالصرف.

وطريقة الإمام الفخر هنا تقوم على المبادلة والإقناع وإقامة الحججة على إثبات أن الإعجاز في السور القصار يكون بالصرف.

ومن العجيب أنه في كتابه (نهایة الإيجاز) يعقد فصلاً في وجه الإعجاز في سورة الكوثر، اختصره من رسالة للزمخشري في هذه السورة، يسهب الحديث فيه عن وجه إعجازها من الناحية البلاغية⁴.

¹ - الطراز، يحيى بن حمزة العلوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1400 هـ 1980 م، ج. 3، ص. 391.

² - سورة البقرة، الآية: 23.

³ - التفسير، فخر الدين الرازي، ج 32/2، ص. 128.

⁴ - نهایة الإيجاز، ينظر فخر الدين الرازي، ص. 375.

كذلك نجد في كتابه هذا يرد مذهب الصرفة وهو يتحدث عن الإعجاز في القرآن الكريم، ويدلل على فساده بثلاثة وجوه.¹ أما في التفسير فهو يعرض لهذا المذهب، ويسلم به على حد ما رأينا بل إنه يذكره عند تفسير الآيات التي تدل دلالة واضحة على نفي هذا المذهب. كقوله في قوله تعالى: ﴿ قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾².

وللناس فيه قولان: ((منهم من قال القرآن معجز في نفسه، ومنهم من قال إنه ليس معجزاً، إلا أنه لما صرف دواعيهم عن الإثبات بمعارضته مع أن تلك الدواعي كانت قوية، كانت هذه الصرفة معجزة، والمختار عندنا في هذا الباب أن نقول القرآن في نفسه إما أن يكون معجزاً أو لا يكون، فإذا كان معجزاً فقد حصل المطلوب، وإن لم يكن معجزاً بل كانوا قادرين على الإتيان بمعارضة وكانت الدواعي متوفرة على الإتيان بهذه المعارضة، وما كان لهم عنها صارف ومانع، وعلى هذا التقدير كان الإتيان بمعارضة واجبا لازما، فعدم الإتيان بهذه المعارضة مع التقديرات المذكورة يكون نقصا للمادة فيكون معجزاً فهذا هو الطريق الذي تختاره في هذا الباب))³.

فهو لا يرى إنفراد القرآن بوجه ما قاله الناس، ولذلك اختار هذين الوجهين، فهو إما معجز في نفسه، أو معجز بعدم قدرتهم على المعارضة مع إمكانهم وهو ما يعرف بالصرفة، مع أن سياق الآية التي ذكر فيها هذين الوجهين تدل على اجتماعهم وعجزهم مع بقاء قدرتهم، فهي تحدد طريقا واحدا للإعجاز يعود للقرآن نفسه، ولو كان قد سلبهم الله القوي لما ذكر تساندهم وتظاهرهم، لأن من ليس لهم قدرة لا يكون لاجتماعهم أثر.

ويعد أن ثبت أن هذا رأيه، وقد ذكره في عدة مواضع من التفسير لا يختلف في موضع عن آخر، بل إن العبارات تكاد تكون واحدة، مبنية كلها على الافتراضات.

¹ - نهاية الإيجاز، ينظر فخر الدين الرازي، ص. 80

² - سورة الإسراء، الآية: 88.

³ - التفسير، فخر الدين الرازي، ج3/21، ص. 55.

أما الذي دفع الإمام الفخر إلى القول بهذا المذهب مع أنه نقضه في النهاية، وأصر على أن القرآن معجز بالفصاحة، وما الذي دفعه أن يكرر ذلك مرارا فيقول: ((ثبت أن القرآن معجز على جميع الوجوه وهذا الطريق عندنا أقرب إلى الصواب)).

ويقول: ((فهذا هو الطريق الذي نختاره في هذا الباب)).

ويقول بعد ذكر الصرف في السور القصار: ((ونحن نعلم بالضرورة أن الإتيان بمثله أو بما يقرب منه ممكن، فإن قلت إن الإتيان بأمثال هذه السور خارج عن مقدور البشر كان ذلك مكابرة والإقدام على أمثال هذه المكابرات مما يطرق التهمة إلى الدين، قلنا فلهذا السبب اخترنا الطريق الثاني)).

أقول: واضح أن الإمام الفخر يذهب بهذا الكلام مذهب مجازاة الخصم، وهو نوع من الجدل الملزم في النهاية إلى الحق الذي يراه، ولعله سلك هذا الطريق قطعاً للشغب وحسماً للأمر، وسداً لباب الشبهة - وهذا ما يوحي به كلامه - فهو قد عاش في عصر استشرت فيه الفتن، وتشعبت المذاهب، وكثرت الفرق الكلامية من شيعة ومعتزلة ومرجئة وكرامية وكانت المعارك الطاحنة تقع بينهم، وللإمام الفخر كثير من المناظرات مع أئمة هذه الفرق، دفع فيها كل حجة باطلة، وأكثر هؤلاء من أهل الزيغ والضلال، ولا يملكون من الطبع ما يجعلهم يقتنعون بإعجازه بالبلاغة والنظم، فرمى في وجوههم هذه المقولة.

وقد تنبه بعض العلماء إلى هذا التناقض القائم في التفسير، وإلى قول الإمام الفخر بالبلاغة والصرف في السور القصار، فأرجعه إلى أنه طريقة في المجادلة للمنافحة على الحق.

يقول ابن كثير: (وهذه الطريقة وإن لم تكن مرضية لأن القرآن في نفسه معجز لا يستطيع البشر معارضته كما قررنا إلا أنها تصلح على سبيل التنزل والمجادلة والمنافحة عن الحق، وبهذه الطريقة أجاب الرازي في تفسيره عن سؤاله في السور القصار كالعصر، وإنا أعطيناك الكوثر)¹.

وفي موضع آخر من التفسير يستعرض الإمام الفخر آراء وأقوال العلماء في أسباب إعجاز القرآن ثم ينقضها كلها، ويختار الوجه القائل بأنه معجز بفصاحته مستدلاً بنظم الآية التي كان بصدد تفسيرها من سورة هود، وهي قوله تعالى: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ أَفْتَرَنَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ آسَاطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾²

يقول: ((اختلف الناس في الوجه الذي لأجله كان القرآن معجزاً، فقال بعضهم: هو الفصاحة، وقال بعضهم: هو الأسلوب وقال ثالث: هو عدم التناقض، وقال رابع: هو اشتماله على العلوم الكثيرة، وقال خامس: هو الصرف، وقال سادس: هو اشتماله على الأخبار عن العيوب. والمختار عندي وعند الأكثرين أنه معجز بسبب الفصاحة، واحتجوا على صحة قولهم بهذه الآية، لأنه لو كان وجه الإعجاز هو كثرة العلوم، أو الإخبار عن الغيوب، أو عدم التناقض لم يكن لقوله: ﴿مُفْتَرِيَاتٍ﴾ معنى، أما إذا كان وجه الإعجاز هو الفصاحة صح ذلك، لأن الفصاحة تظهر بالكلام، سواء كان الكلام صدقاً أو كذباً، وأيضاً لو كان الوجه في كونه معجزاً هو الصرف لكان دلالة الكلام الركيك النازل في الفصاحة على هذا المطلوب وأكد من دلالة العالي في الفصاحة))³ والفصاحة عند الإمام الفخر مرادفة البلاغة .

¹ - تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، ج. 1، ص. 51.

² - سورة هود، الآية: 13.

³ - التفسير، فخر الدين الرازي، ج 32/17، ص. 203.

ومعنى قول الإمام الفخر: ((لأن فصاحة الفصيح تظهر بالكلام سواء كان صدقا أو كذبا)) أي أن التحدي هنا وقع باللفظ دون المعنى، لأن الافتراء يوصف به المعنى لا اللفظ والفصاحة تظهر بالقدرة على النظم سواء كان المعنى صدقا أو كذبا.

ويريد بقوله: ((واحتجوا على صحة قولهم بهذه الآية علماء منهم عبد القاهر الجرجاني الذي ذكر هذه الآية وقال: وذاك أنا نعلم أن المعنى فأتوا بعشر سور تفترونها أنتم وإذا كان المعنى على ذلك، فبنا أن ننظر في الافتراء إذا وصف به الكلام، إلى المعنى يرجع أم إلى اللفظ والنظم، وقد عرفنا أنه لا يرجع إلى المعنى))¹.

وفي كلام الإمام الفخر الأخير: لو كان الوجه في كونه معجزا هو الصرف فذلك إسقاط للقول بالصرفة وإقامة الحجة على ذلك، وهذا يؤيد ما ذهبنا إليه سابقا من أن قوله بالصرفة في بعض المواضع مجازة للخصم.

ولم يحاول لأن يبطل أي قول من الأقوال التي ذكرها إلا القول بالصرف، وفي ذلك دلالة على أنه أكثر الأقوال بعدا عن قيام الإعجاز عليه، ومناقضا للقول بأنه معجز بالفصاحة، لأن الفصاحة تعني أن يأتوا بمثله في حسن النظم، والصرفة تعني أن يأتوا بمثله حتى ولو كان كلاما ركيكا وبين الوجهين تناقض وتباين واضح.

واختيار الفصاحة وجها للإعجاز هو الرأي الذي استقر عليه في حديثه عن إعجاز القرآن في كتابه (نهاية الإيجاز) بعد أن نقض جميع الوجوه ودل على فسادها بالحجة والبرهان حيث يقول: "ولما بطلت هذه المذاهب ولا بد له من أمر معقول حتى يصلح التحدي به، ويعجز الغير عنه، ولم يبقى وجه معقول في الإعجاز سوى الفصاحة، علمنا أن الوجه في كون القرآن معجزا هو (الفصاحة))"².

¹ - الرسالة الشافعية، عبد القاهر الجرجاني، ص. 617.

² - نهاية الإيجاز، فخر الدين الرازي، ص. 82.

وقد يرجع الإمام الفخر الإعجاز إلى فصاحة للفظ وشرف المعنى وإلى ترتيبات القرآن، التي رأيناها يتتبعها تتبعاً دقيقاً، ويحرص على بيان دقائقها في أكثر آيات القرآن، ويرى ما في تسلسلها وتربطها من الدقائق واللطائف الخفية، بل يسميها نظماً، يقول عند تفسير آخر آيات سورة البقرة: ((ومن تأمل في لطائف نظم هذه السورة، وفي بدائع ترتيبها علم أن القرآن كما أنه معجز بحسب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه فهو أيضاً معجز بحسب ترتيبه ونظم آياته، ولعل الذين قالوا إنه معجز بحسب أسلوبه أرادوا ذلك، إلا أننا رأينا جمهور المفسرين معرضين عن هذه اللطائف غير منتبهين لهذه الأمور وليس الأمر في هذا الباب كما قيل:

والنجم تستصغر الأبصار رؤيته والذنب للطرف لا للنجم في الصغر¹)).

ونعتقد أنه يقصد بفصاحة اللفظ وشرف المعنى البلاغة القائمة في القرآن، والتي يسميها دائماً الفصاحة، وهذا خلاف ما قال به عبد القاهر من أن الإعجاز يكون بالنظم على طريقة مخصوصة، ورفض ما قاله فريق من رجوع المزية إلى اللفظ، وما قاله آخرون من رجوع المزية إلى المعنى⁽²⁾.

وإذا كان عبد القاهر يساوي بين الفصاحة والبلاغة والترتيب فإن الإمام الفخر يفرق بينهما، ونراه هنا متأثراً بأبي هاشم الجبائي الذي جعل النظم في هذين العنصرين يقول القاضي عبد الجبار نقلاً عنه: (قال شيخنا أبو هاشم: إنما يكون الكلام فصيحاً بجزالة لفظه، ولا بد من اعتبار الأمرين)³.

¹ - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج 32/7، ص 139.

² - دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص. 57.

³ - المغني، القاضي عبد الجبار، ج: 16، ص. 199.

ثم يعقب القاضي عبد الجبار على كلامه ويبين أن الصورة تركيب الكلام أساس في بلاغة العبارة وفصاحتها فيقول: (اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة)¹.

ثم يرجع الإمام الفخر الإعجاز ثانياً إلى الترتيب ونظم الآيات، أي المناسبات القائمة بين كلمات الآية الواحدة، وما بين الآية وآية أخرى، ثم ما بين أغراض الكلام في السورة الواحدة... وهكذا حتى يمتد ليشمل مناسبة سورة مع سورة والتي حرص على أن يسميها نظاماً.

ويربط الإمام الفخر هنا بين المناسبات القرآنية والأسلوب... ولكن ما معنى الأسلوب؟ الإعجاز بالأسلوب يعني اختصاص القرآن بطريقة نظم لا يوجد لها نظير في كلام الناس المعتاد من نثر وشعر.

وقد ذكر الإمام الفخر الأسلوب، ورد إليه الإعجاز، في موضع من التفسير فقال: ((أن يكون (أي الإعجاز) بحسب النظم في الأسلوب، وذلك لأن القرآن ليس من جنس الشعر، ولا من جنس الخطب ولا من جنس الرسائل بل هو نوع يخالف الكل))².

ولكن ما وجه الشبه بين المناسبات وبين الأسلوب الذي جعل الإمام الفخر يقوله عنه: "لعل الذين قالوا إنه معجز بحسب أسلوبه أرادوا ذلك"، قد يكون تفرد القرآن بهذه الطريقة من الترابط يشبه أسلوب القرآن أي طريقته التي تفرد بها في النظم، ولذلك شبهه بها.

وهكذا فالإعجاز عنده يظهر من طريقين:

1- إعجاز من حيث فصاحة ألفاظه وشرف معانيه.

2- من حيث نظم كل جملة مع أختها بالنظر إلى ترتيبها والمناسبة بينهما.

¹ - المغني، القاضي عبد الجبار، ج 16، ص. 199.

² - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج. 32/26، ص. 268.

والوجه الأول قد يقصد به الفصاحة القائمة على هذين الأمرين، ورجحاً أنه أخذه من الجبائي.

أما الوجه الثاني فلم يقل به أحد قبل الإمام الفخر وجهاً للإعجاز القرآني، ويظهر تفرد في ذلك من خلال ربطه بين الآيات والسور ارتباطاً وثيقاً تصير بناء واحداً لا خلل بين أجزائه.

كما أن معرفة هذه المناسبات مما يخفي على الناظر، فقد يظهر أن المعاني متنافرة بعيدة الأغراض، وبالتأمل الفاحص، وإعمال الفكر في السابق واللاحق يظهر لنا الرابط والعلاقة.

والأستاذ مصطفى صادق الرافعي من المحدثين يوافقون الإمام الفخر في تحقيق الإعجاز من جهة المناسبات القرآنية.

يقول: (من أعجب ما إتفق في القرآن من وجوه إعجازه أن معاينة تجري في مناسبة الوضع وإحكام النظر مجرى ألفاظه على ما بيناه من أمرها، ولا يعدم المفكر وجهاً صحيحاً من القول في ربط كل كلمة بأختها، وكل آية بضريبتها، وكل سورة بما إليها، وهو علم عجيب أكثر منه الفخر الرازي في تفسيره، وقد قال فيه إن أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط)¹.

ويأخذ الإمام الفخر على المفسرين إعراضهم عن التنبيه للمناسبات، التي سماها لطائف لدقتها، ولحاجتها إلى التأمل، وهذا شأن أكثر العلماء، يستشعرون بعظم المسألة العلمية التي يتفردون بالبحث عنها، ويتهمون غيرهم من أهل العلم بالغفلة وعدم إدراك عظم الحقائق، فأبو بكر النيسابوري كان يزدرى علماء بغداد لعدم علمهم بالمناسبة، ويقول ابن العربي في هذا العلم: (فلما لم نجد له حملة ورأينا الخلق بأوصاف البطلة ختمنا عليه وجعلناه بيننا وبين الله)². ويقول الإمام الفخر بأن القرآن معجز بألفاظه ومعانيه في موضع آخر من التفسير وهو بصدد تفسير قوله تعالى: ﴿اللَّهُ

¹ - مصطفى صادق الرافعي. إعجاز القرآن، دار الكتاب العربي بيروت - لبنان. ص. 144.

² - جلال الدين السيوطي. الإتيان في علوم القرآن، ح. 2، ص. 138.

نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَبِّهًا مَثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ¹.

يقول: ((كون القرآن أحسن الحديث إما يكون أحسن الحديث بحسب لفظه أو بحسب معناه.

القسم الأول: أن يكون أحسن الحديث بحسب لفظه وذلك من وجهين:

الأول: أن يكون ذلك الحسن لأجل الفصاحة والجزالة.

الثاني: أن يكون بحسب النظم في الأسلوب، وذلك لأن القرآن ليس من جنس الرسائل بل هو نوع يخالف الكل مع أن كل ذي طبع سليم يستطيعه ويستلذه.

القسم الثاني: أن يكون كونه أحسن الحديث لأجل المعنى وفيه وجوه:

الأول: أنه الكتاب منزه عن التناقض... ومثل هذا الكتاب إذا خلا عن التناقض كان ذلك من المعجزات.

الوجه الثاني: اشتماله على الغيوب الكثيرة في الماضي والمستقبل².

في موضع آخر يجمع إلى الإعجاز بالبيان الإعجاز بالإخبار عن الغيوب وبإعجاز لاشتماله على العلوم الكثيرة مستنبطاً هذه الوجوه من سياق الآية في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَاقُصُّ عَلَىٰ

بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿٧٦﴾ وَإِنَّهُ هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٧٧﴾³.

¹ - سورة الزمر، الآية: 23.

² - فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ج 26، ص. 268.

³ - سورة النمل، الآيتان: 76-77.

يقول: ((أولاً كونه معجزاً من وجوه:

أحدها: أن الأقايص المذكورة في القرآن موافقة لما كانت مذكورة في التوراة والإنجيل..."

ثانيها: قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّهُ هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴾ وذلك لأن بعض الناس قال: إنا لما تأملنا

القرآن فوجدنا فيه الدلائل العقلية على التوحيد والنبوة وشرح صفات الله تعالى.

وبيان نعوت جلاله ما لم نجد في شئ الكتب... ووجدنا ما فيه من الشرائع... ووجدناه مبرأ

من التناقض... فكان هدى ورحمة من هذه الجهات.

وثالثها: إنه هدى ورحمة للمؤمنين لبلوغه في الفصاحة حيث عجزوا عن معارضته وذلك معجزاً¹.

ويطلل الإمام الفخر مذهب جعل الإعجاز في الإخبار عن الغيوب في كتابه (نهایة الإيجاز)

لأن الغيوب لا توجد في كل سورة وكل آية².

وهكذا ظل الإمام الفخر يعدد وجوه الإعجاز في كثير من تفسير الآيات، كلما تحدث عن المعجز أو

التحدي أو عن معنى آية تتحدث عن صفات القرآن وقد تتكاثر عنده فتصل إلى خمسة وجوه كما في

تفسيره لقوله تعالى: ﴿ قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾³

فقد ذكر أن القرآن معجزة من خمسة وجوه، البلاغة، والإخبار عن الغيوب، والبراءة من النقص،

واشماله على الأحكام، واشتماله على أنواع العلوم⁴، فهو في أكثر المواضع حريص على أن يجعل

البلاغة أو الفصاحة إحدى وجوه الإعجاز، سائراً في ذلك على أكثر علماء العربية.

على أنه أحياناً يرجع الإعجاز إلى وجوه أخرى غير الفصاحة ويفصل القول في ذلك، نظراً

لأن مقام تفسيرها يقتضي ذلك كأن يستنبط وجهين للإعجاز من قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ هَدًى

1 - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج 32/24، ص.ص. 215، 216.

2 - نهایة الإيجاز، فخر الدين الرازي، ص. 82.

3 - سورة الفرقان، الآية: 6.

4 - التفسير الكبير، ج 32/24، م 15، ص.ص. 51، 52.

الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ
الْعَالَمِينَ¹

فيقول: ((واعلم أن الناس اختلفوا في أن القرآن معجز من أي الوجوه، فقال بعضهم إنه معجز لاشتماله على الإخبار عن الغيوب الماضية والمستقبلية، وهذا هو المراد من قوله: ﴿تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ ومنهم من قال إنه معجز لاشتماله على العلوم الكثيرة وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾²)).

ثم يحقق المسألة ويتحدث عن احتواء القرآن على شتى العلوم الدينية فيقسم ويفرع ويشرح ويستشهد حتى يقول: ((ثبت أن القرآن مشتمل على تفاصيل جميع العلوم الشرعية، عقليها ونقليها، اشتمالا يمنع حصوله في سائر الكتب فكان ذلك معجزاً)³.

وبعض الكتب التي تتحدث عن الإعجاز في القرآن الكريم، تذكر أن الرازي يرجع الإعجاز في القرآن إلى الفصاحة، وغرابة الأسلوب، والسلامة من جميع العيوب، فيقول الزركشي وهو يعد أوجه الإعجاز وينسبها إلى من قال بها: (إن وجه الإعجاز الفصاحة، وغرابة الأسلوب، والسلامة من جميع العيوب وغير ذلك مقترنا بالتحدي، واختاره الإمام فخر الدين)⁴.

ويقول السيوطي: (وقال الإمام فخر الدين وجه الإعجاز الفصاحة وغرابة الأسلوب والسلامة من جميع العيوب)⁵

¹ - سورة يونس، الآية: 37.

² - سورة الأعراف، من الآية: 145.

³ - التفسير، فخر الدين الرازي، ج 32/17، ص. 100.

⁴ - البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج. 2، ص. 98.

⁵ - الإتيان في علوم القرآن، السيوطي، ج. 2، ص. 119.

يتضح أن الرازي يقر بالفصاحة المطلقة ومتناهية للقرآن الكريم وأن أعجازه تم بسبب التحدي من جهة وبسبب الصرفة من جهة أخرى وبأن إعجازه لم يكن بلفظه فحسباً، إنما حصل باللفظ والمعنى، ولكونه فريد الأسلوب، سالم من النقائص، وهو مطلق المعرفة، ونهائي العلم والبيان.

الفصل الثالث: خطاب العقل ومنهج التفكير

المبحث الأول: منزلة العقل عند الرازي

التزم عدد من المفسرين ومنهم الرازي بالنظرة العقلية في التعامل مع الخطاب القرآني شرحاً وتفسيراً، وتوسعوا في مباحث ومسائل التفسير وفق أرضية معرفية جمعت بين تراث الحضارة الإسلامية وجديد الحضارات الواحدة من فارس وبيزنطية وأمم شرقية.

لم يكن الرازي صاحب قصب السبق في توجيه التفسير نحو هذا المنحنى، لكنه فيما يبدو كان أكثر توسعاً فيه، وفتح المجال واسعاً للمفسرين من بعده للتوغل في هذا المنهج، حيث ظهرت جملة من التفاسير تعتمد على النظرة العقلية من دون أن تهمل الأخبار والآثار المنقولة¹.

ومن بين التفاسير التي ظهرت بعد الرازي واتجهت نحو التفسير بالرأي والعقل:

- أنوار التنزيل وأسرار التأويل: للبيضاوي (ت685هـ)
- مدارك التنزيل وحقائق التأويل لأبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (ت710هـ)
- غرائب الفرقان ورغائب العرفان، لنظام الدين بن الحسين الينسابوري (ت728هـ)
- لباب التأويل في معاني التنزيل، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن محمد بن إبراهيم المعروف بانجازات (ت741هـ)
- السراج المنير في الإعانة على معرفة معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، لمحمد بن أحمد المعروف بالخطيب الشربيني (ت977هـ)
- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم لأبي السعود محمد بن محمد مصطفى، توفي بالقسنطينة (982هـ).

¹ - محاضرات في علوم القرآن، غانم قدوري محمد، ص 199.

لقد كان كتاب مفاتيح الغيب للرازي أشبه بموسوعة علمية جمع فيه حقولاً معرفية مختلفة، وتقاطعت فيه اللغة بنحوها وصرفها وبلاغتها مع الفلسفة ومنطقها وأسئلتها، وانفتح فيه على العلوم الكونية كالفلك والجغرافيا والطب، وصفه ابن جلكان بقوله (له التصانيف المفيدة في فنون عديدة منها القرآن الكريم جمع فيه كل غريب وغريبة)¹.

وأحدث تفسيره هزة كبيرة في التعامل مع الخطاب القرآني بأفق معرفي يختلف عن الامتثال للأخبار والمرويات فقط، واستطاع أن يخلص التفسير من قبضة المحدثين والفقهاء ليضعه بين يدي المتكلمين والفلاسفة وأهل الرأي، ولذلك قال عنه الداوودي (ت 946هـ)، بأنه إمام وقته في العلوم العقلية، وواحد من أئمة العلوم الشرعية².

والعلم عند الرازي على ضربين، إما تصور أو تصديق، ثم يشرح كلا المصطلحين، فالتصور هو إدراك الماهية من غير أن تحكم عليها بنفي أو إثبات، وضرب مثلاً: بالإنسان، فإنك تعلم أولاً معناه، ثم بعد ذلك تحكم عليه إما بالثبوت أو الانتفاء، أما بالتصديق هو أن تحكم عليه (الماهية) بالنفي أو الإثبات³.

ويتجلى لنا فكر الرازي الواسع من خلال وقوفه عند المصطلحات وضبطه للمفاهيم المحددة لمنهجه العلمي، حيث يقف عند قضية النظر و الفكر، ويعتبرهما محصلتين لترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بهما إلى تحصيل علم أو ظن⁴.

وتحصيل العلم عند الرازي يبنى على اليقين لا على الظن، ومن أجل ذلك فإن الدلائل النقلية لا تقيد عنده اليقين لأنها مبنية على نقل اللغات، ونقل النحو و التصديق، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، وعدم النقل، وعدم الإضمار، وعدم المعارض العقلي.

¹ وفيات الأعيان، ج4، ص249

² طبقات المفسرين، ج2، ص216.

³ معالم أصول الدين، فخر الدين الرازي، ص23.

⁴ معالم أصول الدين، ص25

ويرى الرازي أن عدم هذه الأشياء مذنون لا معلوم، و الموقوف على المذنون مذنون، ليصل إلى نتيجة محصلتها أن الدلائل النقلية ظنية، وأن العقلية منها قطعية، و الظن لا يعارض القطع¹.

وتصور الماهيات عند الرازي إما أن تكون أولية، وإما أن تكون مكتسبة وينفي أن يكون الجميع مكتسباً، وإلا لزمه الدور و التسلسل. ليتعرف بوجود تصورات تكون غنية عن الاكتساب، ومعلوم أنه لا يكون التصور أظهر عند العقل في قسمين اثنين هما:

الأول: ما يفهمه الناس بديهية العقول كالألم واللذة والكراهية والشهرة و النفرة والعلم و القدرة .

الثاني: أشياء يدركها الحس كالألوان والأصوات والأضواء و الروائح والحرارة و البرودة ، وتصور الرازي أن هذه الأشياء لا تحتاج إلى اكتساب².

فما يوجب توظيف العقل والنظر والاستدلال كان من العلوم الحسية أو ما يسمى عند الباقلاني (ت403هـ) العلوم النظرية، أما ما يدرك بالبداهة والحواس ولا يحتاج إلى معرفة كسببية فهو العلم البديهي عند الرازي، ويسميه الباقلاني العلوم الضرورية .

وإن كان الرازي والباقلاني معا لم يتعرضا لتحديد ماهية العقل ومدخله المختلفة، إلا أن تقسيماتهما للعلوم إلى مصطلحين علميين: أحدهما نظري، والآخر تطبيقي، فإن ذلك يبني عن تصور ما لطبيعة النشاط العقلي وانتقاله من مرحلة إلى أخرى³.

ويعد الباقلاني أول متكلم خصص أبوابا في مؤلفاته للحديث عن تلقي المعرفة ووسائلها وشروطها، وهو ينتمي إلى نفس المدرسة الفكرية و الحاضنة المذهبية التي أطرت الرازي، فلا عجب من

¹ معالم أصول الدين، ص30.

² الرسالة الكمالية في الحقائق الإلهية، الفخر الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1423هـ/2002م، ص19.

³ الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي (المغرب، الدار البيضاء)، ط6، 2007م، ص58.

هذا التوافق بينهما، بوصفهما عضوين بارزين في مذهب الأشاعرة، الذي أحدث فيه الباقلاني تجديداً، ولاسيما في مسألة الكسب والقدرة الحادثة للعبد.¹

أما الرازي فإنه زاد على أستاذه الباقلاني بكثرة توسيعاته وتوظيفه للمنطق والفلسفة والكلام، حيث رتب أحكام الوجود على ثلاثة مقامات:

الأول: تصور الوجود الذي يراه بديهياً؛ لأن كل واحد يعلم بضرورة العقل أن الشيء الوحيد لا يكون موجوداً ومعدوماً معاً، ولا يخلو من الوجود والعدم، ويؤكد على أن التصور سابق على التصديق، وهي العلاقة بين الوجود والفكر، وقد بحثها الفلاسفة في معظم العصور، وتعد قضية الفلسفة الأولى، ليصل الرازي إلى أن تصور الوجود بديهي

الثاني: أن الوجود مشترك حقيقي بين الموجودات بضرورة العقل.

الثالث: الموجود لا يكون جنساً للموجودات، لأنه لو كان جنساً لزم تركيب الواجب من الجنس

وحتى الإدراك الذي هو جزء من استيعاب المعرفة جعله على قسمين: أوله جزئي وثانيه كلي.

حيث أن الجزئي جعله إما ظاهراً أو باطناً، والظاهر هو خمس (الحواس): البصر، والسمع،

والذوق، واللمس، أما الباطن فثلاثة: التخيل، والتفكير، والتوهم، ثم حكم الرازي بأن هذا هو اعتقاد

الفلاسفة وهو يخالفهم، لأنه يعتقد أن مدارك كل المدركات ليس إلا النفس، وساق لذلك أدلة من

القرآن والأخبار²

وفي كتاب آخر يؤكد الرازي على أن تحصيل المعارف لا يمكن أن يكون إلا بالحس، أو الخبر،

وإما النظر:

¹ - الاتجاه العقلي في التفسير، نصر حامد أبو زيد، ص 47.

² الرسالة الكمالية في الحقائق الإلهية، ص 85

ويقصد بالحس الحواس الخمس، وبالخير الكلام المنقول وهو يحتمل الكذب لذاته والصدق كما هو عند علماء المنطق، ويقصد بالنظر الفكر والاستدلال والبرهان¹.

أما بخصوص العقيدة ومعرفة الأسماء والصفات فتحصل المعارف بالدلائل العقلية:

لا يمكن أن يكون ذلك بالحس، لأن الإنسان لا يدرك الله ولا يسمع كلامه كفاحاً، ولا يمكن أن يحصل بالخير؛ لأن الكلام في ذلك الخير كالكلام في غيره، لأنه علمه لو كان يخبر مخبر آخر لوصلنا إلى الدور والتسلسل وهو مجال، ليصل الرازي إلى نتيجة أن تحصيل المعارف الخاصة بالعقيدة ومعرفة الله تعالى لا يمكن أن تحصل إلا بالنظر².

ولدى تفسيره لقوله تعالى ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ آعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ

تَتَّقُونَ﴾³ جزم بوثوق أنه لا توجد طريقة لمعرفة الله إلا بالنظر والاستدلال للتدليل وجود الصانع،

وقال بأنه قوما من الحشوية طعنوا في هذه الطريقة، وقالوا إن الاشتغال بعلم الكلام لإثبات الأسماء والصفات بدعة، أما الرازي فقال ((ولنا في إثبات مذهبنا وجوه نقلية وعقلية))⁴ ليؤكد بيان فضل علم الكلام وضرورة الاشتغال به في زمن كثر فيه التشبيه والتجسيم، بحثاً عن التنزيه لله تعالى كما هو مذهب الأشاعرة.

ولقد أظهر الرازي حماسة شديدة لعلم الكلام ودافع عنه وبرر تعاطيه، رغم أن السلف لم يعرفوه، والتزموا التفويض في النصوص التي لا سبيل لفك متشابهها إلا بالتأويل.

أعطى الرازي لعلم الكلام شرعية النضال وذهب إلى أكثر من ذلك حيث اعتبره أشرف

العلوم وأفضلها على الإطلاق، وذلك لعدة اعتبارات ودلائل عقلية ونقلية حاول أن يقدمها

للمعتزليين على هذا العلم لمن قال ببدعية من يتناول الذات بالتأويل في صفاتها الذاتية والفعالية،

¹ الإشارة في علم الكلام، الفخر الرازي، ص36.

² المرجع نفسه، ص37.

³ سورة البقرة الآية، 21.

⁴ مفاتيح الغيب، ج1، 406.

وإبعاد التصورات غير اللائقة عن المولى تعالى، ويرى الرازي بنفسٍ عقلائي ومنطقي أن علم الكلام فاضل بأمور منها¹:

- 1 - الأول: أن شرف العلم بشرف المعلومات، فمهما كان المعلوم أشرف كان العلم الحاصل به أشرف، فلما كان أشرف المعلومات ذات الله تعالى وصفاته وجب أن يكون العلم المتعلق به أشرف العلوم.
- 2 - الثاني: أن العلم إما أن يكون دينياً أو غير ديني، ولا شك أن العلم الديني أشرف من غير الديني، وأما العلم الديني فهو إما أن يكون دينياً أو غير ديني، ولا شك أن العلم الديني أشرف من غير الديني، وأما العلم الديني فهو إما أن يكون هو علم الأصول أو ما عداه، والأصولي أشرف من الفقيه والمحدث والمفسر: لأنه ثبت أن العلوم الشرعية مفتقرة إلى علم الأصول غني عنها فوجب أن يكون علم الأصول أشرف
- 3 - الثالث: أن شرف الشيء قد يظهر بخساسة ضده، فكلمة كان ضده أحسن الأشياء، فوجب أن يكون علم الأصول أشرف العلوم.
- 4 - الرابع: أن أشرف أي علم يكون بشرف موضوعه وقد يكون لأجل شدة الحاجة إليه، وقد يكون لقوة براهينه، وعلم الأصول مشتمل على كل ذلك.
- 5 - الخامس: أن هذا العلم لا يتطرق إليه النسخ ولا التغيير، ولا يختلف باختلاف الأمم والنواحي بخلاف سائر العلوم، وذلك استحق شرف العلوم.
- 6 - السادس: آيات التوحيد والرد على عبدة الأصنام وصنوف المشركين أكثر من آيات الأحكام التي هي أقل من ست مئة آية.

¹ التفسير الكبير، ج1، ص406 وما بعدها، وينظر الإشارة في علم الكلام، الفصل الأول(في بيان الكلام من أشرف العلوم)، ص ص28-30.

وفي تفسير الرازي لقوله تعالى ﴿ أَقَلَّا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ

أَخْتِلَافًا كَثِيرًا ¹﴾

انطلاقاً من المستوى المعجمي فشرح المعنى اللغوي لكلمة التدبر، ووضعها في تحديد يجعلها عبارة عن النظر في عواقب الأمور وأدبارها. مستشهداً بقول القائل: (إلام تدبروا أعجاز أمور قد ولت صدورها)، ويقال في فصيح الكلام: لو استقبلت من أمري ما استدبرت، أي عرفت في أمري ما عرفت من العواقب ².

وبهذا الآية استدل الرازي على أن القرآن معلوم المعنى بخلاف من ادعى الأخبار المتصلة بالنبوة أو الإمام المعلوم، كما دلت الآية على وجوب النظر والاستدلال، وعلى القول بفساد التقليد؛ لأنه تعالى أمر المنافقين بالاستدلال، بهذا الدليل على صحة نبوته، وإذا كان لا بد من صحة نبوته من الاستدلال اتضح أن معرفة ذات الله وصفاته أولى بالاستدلال ³.

لقد وظف الرازي الاستدلال والتدبر في القرآن الكريم فأعمل العقل للدفاع عن التوحيد، وذكر الأدلة العقلية القطعية في كونه تعالى منزهاً عن الجهة والمكان والحيز، وأنه لما ثبت بالدليل أن الباري تعالى منزهاً عن الجهة الحسية، أوجب الرازي أن نضع مخرجاً لهذه الألفاظ الواردة في القرآن يوضع احتمالات صحيحة لظواهرها حتى لا يكون ذلك سبباً للطعن فيها ⁴.

¹ سورة النساء، الآية 82.

² مفاتيح الغيب، ج 5، ص 406.

³ المصدر نفسه، ج 5، ص 607.

⁴ أساس التقديس، ص 162، 161.

ومن دلائل مكانه العقل عند الرازي إقراره بالعمل بالقياس والتمسك به .فقوله تعالى ﴿لَعَلَّمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ﴾ دليل على حجية القياس والاستنباط معا.وقد دلت الآية على أمور منها¹:

- أن في أحكام الحوادث والوقائع ما لا يعرف بالنص ولكنه يعرف بالاستنباط.

. أن الاستنباط حجة

. أن العامي يجب عليه تقليد العلماء في أحكام الحوادث

. وأن النبي صلى الله عليه وسلم كان مكلفاً بالاستنباط واستخراج الأحكام .

. ويجذر الرازي من قضية الحرفية والتمسك بالنص دون تدبر واستنباط , حيث أن التمسك

بالنص لا يسمى استنباطاً بل هو إبقاء على النص وحروفه وألفاظه,وهذا لا يمكن أن يسمى استنباطاً.

وخلافاً للبعض فان القياس عند الرازي لا يفيد الشك أو الاحتمال ولكنه يفيد العلم الشرعي ,وذلك لان القياس حجة يقطع به على أساس إفادته العلم أو غلبة الظن ,وأنه يدخل الفرع مع الأصل لتساوى الحكم بينهما².

ويعرف الرازي القياس بقوله: ((قول مؤلف من الأقوال,بحيث إذا سلمت هذه الأقوال يلزم منه قول آخر))³ وهو على ضربين الاقتراني والاستثنائي.

. الاقتراني: ما لا تكون النتيجة ولا نقيضها مذكورة فيه بالفعل.

-الاستثنائي: هو بخلاف الاقتراني.

¹ التفسير الكبير، ج5، ص410، 409.

² المصدر نفسه، ج5، ص411.

³ الرسالة الكمالية في الحقائق الالهية، ص27.

ويوضح الرازي مكانه لعقل في فكره عند تفسيره لقوله تعالى (آيات لقوم يعقلون) ¹ فيقف مطولا عند تفسير الكلمات الثمانية المذكورة في الآية، وهي خلق السموات والأرض، واختلاف الليل والنهار، والفلك في البحر، الماء، والرياح، والسحاب، واعتبرها دلائل يمكن الاستدلال بها على وجود الخالق وبرأته من الأضداد ²

وفصل في الحديث عن ترتيب الأفلاك وأبان فيه عن مقدرته على الخوض في علم الفلك ومعرفة الكواكب وطرائق سيرها، وألوانها ومواقع النجوم، وممرات البروج، وتحدث عن إعداد الأفلاك واقدرها وتكلم عن بعض الظواهر الكونية المرتبطة بحركة الشمس وحركة القمر ³. كل ذلك وضع في الكون لمعرفة الخالق ويكون العقل رائدا ((فلما قضى صريح العقل بأن المقادير بأسرها على السوية، قضى بافتقارها في مقاديرها إلى مخصص مدبر)) ⁴

وتحدث الرازي عن الأرض وهيئتها وقطيبي الشمال والجنوب وأسباب ظواهر الطول والقصر في الليل بين القطبين الشمالي والجنوبي، وكان من القائلين باستدارتها، وبالتالي أوجب كون الأرض مستديرة. ⁵

لقد فتح الرازي النص القرآني على الكون وربطه بنظرية المعرفة في عصره، ليصل إلى البرهان القطعي اليقيني، والنص كما يقول عبد الله العربي هو مرآة العقل والكون معا، لذا يحصل بيه العلم القطعي اليقيني بأدلة قطعية برهانية قاطعة للجدال. ⁶

¹ سورة البقرة الآية 163.

² مفاتيح الغيب، ج3، ص473.

³ المصدر نفسه، ج3، ص475 وما بعدها

⁴ المصدر نفسه، ج3، ص482.

⁵ المصدر نفسه، ص ن.

⁶ مفهوم العقل، عبد الله العربي، المركز الثقافي العربي المغرب، ط4، 2007م، ص152

ومن الأمور التي وقف عندها الرازي البحور وضمن تفسير جوانب من الجغرافيا الطبيعية متحدثا عن أنواع البحار و المحيطات والخلجان وإعطاء معلومات دقيقة عن مقادير الطول والعرض والنبع لكل بحر من البحور، ليصل في الأخير أن الله إنما خص الآيات بالمسلمين و الناس أجمعين الذين يملكون النظر و الاستدلال به على ما يلزمهم من توحيد الخالق وعدله وحكمته¹

ومعلوم أن النعم على قسمين نعم دنيوية ونعم دينية، وهذه الأمور الثمانية التي عدّها الله تعالى نعما دنيوية في الظاهر، حيث إذا عمل العاقل فيها عقله واستدل بها على معرفة الصانع أصبحت نعما دينية. والانتفاع بها كونها نعما دنيوية لا يكمل عند سلامة الجوانب وصحة المزاج ، فكذا الانتفاع بها من حيث إنها نعم دينية لا يكمل إلا عند سلامة العقول وانفتاح بصدر البطن.

واستحضر الرازي أقوال خصومه المعتزلة في تفصيل الأدلة العقلية، مستشهدا بقول الفاطمي عبد الجبار لأن الآية اشتملت على إبطال التقليد والجري على طريقة الآباء ، وإبعاد الإلهام من معارف النظر ، لأن المعلوم بالضرورة لا يحتاج في معرفته إلى الآيات² .

إلا أن الرازي ينتج خطابا يبرز فيه معارفه المتعددة، وانه عقلاني، منطقي، فيلسوف، فسر القرآن بطريقة النظر والتدبر والاستعانة بالأرضية المعرفية لعصره، كما انه لم يهمل الدلائل الشرعية النقلية، وقد وظفها في التأصيل لكلامه كذلك بل هي منطلقاته الأولى.

¹ مفاتيح الغيب، ج3، ص494.

² المصدر نفسه، ج3، ص498.

العلم بين الظن واليقين:

العلم عند الراغب الأصفهاني (ت 403) هو (إدراك الشيء بحقيقته وذلك ضربات: أحدهما إدراك ذات الشيء، والثاني الحكم على الشيء بوجود شيء هو موجود له أو نفي شيء هو منفي عنه)¹، ويفرق في ذات السياق بين العلم النظري والعلم العملي (التطبيقي).

أما الجرجاني (ق 816) فيعرفه بقوله (هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، وقال الحكماء: هو حصول صورة الشيء في العقل، والأول أخص من الثاني، وقيل: العلم هو إدراك الشيء على ما هو به، وقيل زوال الخفاء عن المعلوم، والجهل نقيضه)².

نستنتج من التعريفين أن العلم هو الإدراك للمعاني الوجودية و حصول صورتها في العقل، وهو متعلق بما هو معلوم، وله نابع في الحصول يكون وسيلة إليه في البقاء، وهو الملكة التي بها المتعلم يستظهر قواعد العلم وحقائقه.

ويؤكد الفارابي أن العقل أرسطو في كتاب البرهان هو عبارة عن قوة نفسية بواسطتها يستطيع الإنسان الحصول على اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية، وهي ليست ناتجة عن قياس أصلا أو عن فكر، بل تحصل وتترسخ بالطبع و الفطر أو الصبا أو حيث لا يشعر.

إن أقوال الفلاسفة المسلمين، في تأويلهم لكلام أرسطو، وهي أوصاف وحدود وأشكال وصور تعطي معنى واحدا وهو أن العقل الذي يضمن صحة كل التصورات و التصديقات هو الوعاء الذي يحل فيه، أو المرآة التي ينعكس فيها الحق المطلق³.

وحسب الرازي فإن العلم قد يكون تصوراً، وقد يكون تصديقا والتصور لا يلحقه الجزم ولا التردد ولا الضعف، وما دام الأمر كذلك فإن العلوم التصورية خارجة عن هذا التعريف، ورد على المعتزلة

¹ معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص 258.

² التعريفات، ص 251.

³ مفهوم العقل، ص 155.

الذين قالوا: العلم هو الاعتقاد المقتضى سكون النفس، وربما قالوا العلم بمقتضى سكون النفس. قالوا: ولفظ السكون وارد لحقه المجاز هنا إلا أن المقصود منه لما كان ظاهراً لم يكن ذكره فادحاً في المقصود. ورد الرازي كان باستحضار قول أصحابه وهم الأشاعرة: الاعتقاد جنس مخالف للعلم فلا ينبغي جعل العلم منه وله¹.

ووقف الرازي عند تعريف الفلاسفة للعلم أنه: صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم. وقد أعابه من وجوه:

1 - إطلاق لفظ الصورة على العلم هو من قبيل المجازات، وبالتالي لا بد من تلخيص الحقيقة.

2 - إن قولهم مطابقة للمعلوم بمقتضى الدور.

3 - أن عندهم المعلومات قد تكون موجودة في الخارج وقد لا تكون وهي المسماة بالاعتيادية

والصورة الذهنية والمعقولات الثانية والمطابقة هنا غير معقولة .

4 - أن قد نقول إننا نعقل المعدوم ولا يمكننا القول: الصورة العقلية مطابقة للمعلوم؛ لأن المطابقة

تقتضي كون المتطابقين أمراً ثبوتياً والمعدوم تعي محض يستحيل تحقق المطابقة فيه.

وأما الألفاظ التي تمنح على سبيل الظن والتقارب الدلالي صفة الترادف لكلمة العلم فقد عده

الرازي ثلاثين لفظة منها: العلم.

1) الإدراك: وهو عنده اللقاء والوصول يقال أدراك الغلام وأدركت الثمر، لقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا تَرَأَتْهُ ﴾

أَلْجَمَعَانَ قَالَ أَصْحَبُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرِكُونَ² ويجدد بقوله ((القوة العاقلة إذا وصلت إلى ماهية المعقول

وحصلتها كان ذلك أدراك³) بينما عرفه الجرجاني: إحاطة الشيء بكامله، وهو حصول الصورة عند

النفس الناطقة، وتمثل حقيقة الشيء وحده من غير حكم عليه ينفي أو إثبات ، ويسمي تصورا

¹ التفسير الكبير، ج1، ص533.

² البقرة الآية 61.

³ التفسير الكبير، ج1، ص534.

أوتصديقا¹ ويلاحظ نزعة الرازي العقلاني كلمة عقل تعريفه، وإن ربطه بالتصور والتصديق ضربي العلم كان بناء.

(2) الشعور: وهو إدراك بغير استنبات، وهو أول مراتب وصول، المعلوم إلى القوة العاقلة، وجعله إدراكا متزلزلا لا يثبت²، وهو عند الجرجاني علم الحس بالشيء³.

(3) التصور: وهو عند الرازي عبارة عن حصول القوة العاقلة علي السعي و إدراكه بتمامه والتصوير لفظ مشتق من الصورة ولفظ الصورة علي هيئة جسمانية حاصلة في الجسم المتشكل واعتبار فهم الناس لحقائق المعلومات يكونها تصوير حالة في القوة العاقلة ومن ثمت يطلقون لفظ التصور علي الشكل والهيئة الحاليين في المادة الجسمانية ضربا من التأويل⁴.

(4) الحفظ: وعنده أن الصورة إذا حصلت في العقل وتأكدت واستحكمت وصار بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها سميت تلك الحالة حفظاً، وقديما قالوا العلم فاز به الحفاظ وصار مصطلحا يطلق على العلماء، ومنهم الحفاظ ابن كثير، والحافظ ابن حجر، والحافظ الذهبي... الخ.

ولاشك أن الذاكرة القوية والحافظة المستوعبة للمحصول العلمي معينة على النبوغ والتفرد والاستيعاب، وذلك لا يكون إلا بادرار والضبط وهو حد الحفظ عند الجرجاني⁵

(5) التذكر: وهو أن صورة المحفوظة إذا زالت عن القوة العاقلة وحاول الذهن استرجاعها، فإن تلك المحاولة هي التذكر⁶، وجعله الرازي نعمة وسرا من أسرار الخالق، لأن الاسترجاع معلقة بالذاكرة

¹ التعريفات، ص33

² التفسير الكبير، ج1، ص534.

³ التعريفات، ص210.

⁴ التفسير الكبير، ج1، ص535

⁵ التعريفات، ص150.

⁶ التفسير الكبير، ج1، ص535

فأحيانا نحصل المراجعة وأحيانا أخرى قد تنمحي الصورة وتزول، وربما هذا عناه العقاد وعندما وصف الذاكرة بالملكة المستبدة.

6) الذاكرة: الصورة الزائلة إذا حاولت استرجاعها فإن عادت وحضرت بعد ذلك الطلب سمي ذلك الوجدان ذكرا، فان لم يكن هذا الإدراك مسبقاً بالزوال لم يسم ذكراً¹، أما الراغب الأصفهاني فقد عرف الذكر (هيئة للنفس بما يمكن للإنسان أن يحفظ ما يقتنيه من المعرفة وهو كالحفظ إلا أن الحفظ يقال اعتباراً باجتراره والذكر يقال اعتباراً باستحضاره)²

والتمهيدات الطويلة التي تصدرت مؤلفاته غايتها التحقيق في المقدمات العقلية والمصطلحات التي تشكل البنى الفكرية للفلاسفة والمتكلمين. وفعل تطوير الإمام الفخر لمفاهيم المصطلحات التي استلها من المتكلمين والفلاسفة يبدو واضحاً من خلال التعريفات التي أطلقها على الفكر والعلم اليقيني، وعلم الأصول، والتي جاءت على نحو يسمح له بتوحيد الفلسفة والكلام من جهة، ووضع المعرفة الاستدلالية الاستنتاجية في المقام الأول في معرفة الله، وتحقيق الدين الحق من جهة ثانية.

فالفكر، عند الإمام الفخر³، ((ولا شك أن الفكر لا يتم عمله إلا بوجودان شيء يتوسط بين طرفي المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة. وذلك هو المتوسط بين الطرفين وله إلى كل واحد منهما نسبة خاصة، فيتولد من نسبته إليهما مقدمتان، فكل مجهول لا يحصل العلم به إلا بواسطة مقدمتين معلومتين، والمقدمتين هما كالشاهدين، فكما أنه لا بد في الشرع، من شاهدين. فكذا لا بد في العقل من شاهدين، وهما المقدمتان اللتان تنتجان المطلوب، فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط هو الحدس))⁴.

¹ - معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص 134.

² - المصدر نفسه، ص 135.

³ - موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، سميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، 2001م، ص. 31.

⁴ - مفاتيح الغيب، الرازي. ج. 2، ص. ص. 206، 207.

إن التأثير الفلسفي على الإمام الفخر في شرحه لمعنى الفكر في النص المستخرج من "التفسير الكبير" لا يحتاج إلى بيان، وعلى ضوء هذا الفهم لمعنى الفكر سوف يعالج الإمام الفخر قضية العلاقة بين النظر والعلم وتصدر الإشارة هنا إلى أن الإمام الفخر يستخدم مصطلحي النظر والفكر بمعنى واحد. إذ يقول في التفسير: ((إن فكر القلب والمسمى بالنظر))¹، وعلى ضوء مفهومه للفكر يثبت لزوم العلم من النظر لزوماً بيننا ضرورياً لأنّ ((من صدق بأن العالم متغيّر، وكل متغير ممكن حصل عنده التصديق بأن العالم ممكن، فلا معنى لفكره إلا ما حضر في ذهنه من التصديقين المستلزمين للتصديق الثالث))². ومفهومه هذا للفكر والنظر دفعه إلى وضع تعريف غير مألوف عند الأشاعرة، خاص للذهن بأنه ((قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة))³. ويقصد ((بالقوة)) ((استعداد النفس لتحصيل المعارف))⁴. وهذا الاستعداد معطى من الله للإنسان. ((إلا أن الله - كما يقول - خلق الروح خالياً عن تحقيق الأشياء وعن العلم بها، ولكن خلقها للطاعة، والطاعة مشروطة بالعلم. فلا بد من العلم، ولا بد من أن تكون النفس متمكنة من تحصيل المعارف والعلوم))⁵.

من خلال توضيح الإمام الفخر لمعنى "الذهن" يتبين لنا إقراره بدور ما للذات العالمية باستخدامها قوى الحب والفكر وإعطاؤه هذا الدور للفكر سوف يؤدي به إلى شرح عمل الفكر على نحو يتفق فيه مع الفلاسفة ويخالف أصحابه الأشاعرة.

ونجد الإمام الفخر يناقش مطوّلاً أقوال الناس (في الفرق) في حد العلم ويبين عيوب التعريفات التي أطلقها الأشعري والقاضي أبو بكر، وأبو إسحاق الإسفرايني والقفال، وإمام الحرمين والمعتزلة والفلاسفة والغزالي ويختتم المناقشة بالقول: ((ولما ثبت أن التعريفات التي ذكرها الناس باطلة فاعلم أن العجز عن التعريف قد يكون لحفاء المطلوب جداً، وقد يكون لبلوغه في الجلاء إلى حيث لا يوجد

1- مفاتيح الغيب، الرازي، ج.15، ص. 75.

2- محصل أفكار المتقدمين، الرازي، ص. 23.

3- مفاتيح الغيب، الرازي: ج 2، ص. 206.

4- المصدر نفسه. ج.6، ص. 206.

5- المصدر نفسه. ج.6، ص. 206.

شيء أعرف منه ليُجْعَلَ مُعَرَّفًا له، والعجز عن تعريف العلم لهذا الباب، والحق أن ماهية العلم متصوّرة تصوراً بديعياً جلياً فلا حاجة في معرفته إلى مُعَرِّف. والدليل عليه أن كل أحد يعلم بالضرورة أنه يعلم وجود نفسه، وأنه يعلم أنه ليس على السماء ولا في لجة البحر، والعلم الضروري بكونه عالماً بهذه الأشياء علم باتصاف ذاته بهذه العلوم، والعالم بانتساب شيء إلى شيء عالم لا محالة بكلا الطرفين، فلما كان الضروري بهذه المنسوبة حاصلاً كان العلم الضروري بماهية العلم حاصلاً، وإذا كان كذلك كان تعريفه ممتنعاً، ثم يعرض بعد هذه المناقشة وإيضاح مفهومه للعلم، للألفاظ التي قد يظن بأنها مرادفة للعلم وهي ثلاثون منها: الإدراك، والشعور، والتصور، والحفظ، والذكر، والمعرفة، والفهم، والفقّه، والعقل، والحكمة، واليقين، والذهن، والفكر... ويوضح مفهومه لكل واحد من هذه الألفاظ))¹.

وركز الإمام الفخر على مفهوم اليقين باعتباره المعيار اللازم لكل إنسان في تمييز الحق من الباطل، والصواب من الخطأ وعبارته صريحة في ذلك، يقول: ((إن المكلف يحتاج إلى يقين يميّز الحق من الباطل ليعتقد الحق ويميّز الخير من الشر ليفعل الخير))². فهو يضع معياراً فكرياً يعاير في المسائل النظرية الاعتقادية، والمسائل العلمية الأخلاقية، والتعريفات التي أطلقها على اليقين قد تختلف في صياغتها، ولكنها تتفق في منحائها وفي مضمونها مع أبرز التعريفات التي وضعت حوله في الفلسفات الحديثة. وأوضح تعريفاته لليقين هي:

- ❖ ((اليقين عبارة عن العلم المستفاد بالتأمل إذا كان مسبوقاً بالشك))³.
- ❖ ((اليقين هو العلم بالشيء بعد أن كان صاحبه شاكاً))⁴.
- ❖ ((اليقين عبارة عن علم يحصل بعد زوال الشبهة بسبب التأمل))⁵.

1- موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، سميح دغيم. ص. 33.

2- مفاتيح الغيب، الرازي، ج. 28، ص. 310.

3- مفاتيح الغيب، الرازي، ج. 13، ص. 14.

4- المصدر نفسه، ج. 2، ص. 45.

5- المصدر نفسه، ج. 13، ص. 45.

فاليقين، وهذا واضح في تحديداته له، يستفاد بالتأمل بشرط أن يكون مسبوقاً بالشك، ولوضعه شرط الشك دلالاته. فهو يعني أن هناك علوما لا يطلق عليها اليقين لكون الشك غير وارد فيها. ومن ذلك العلم بوجود النفس ((لما العلم بها غير مستدرك))¹. والأوليات العقلية. ثم إن هذا الشرط (الشك) يجعل البحث عن اليقين في مستوى الإنسان من دون الله، لأن علم الله ((غير مسبوق بالشبهة وغير مستفاد من الفكر والتأمل))². وعلى ذلك ((لا يقال اليقين إلا في العلم الحاد))³.

ومقارنة بسيطة بين أقوال الغزالي حول العلم اليقيني الذي يرى حصوله بنور يقذفه الله في الصدر، واعتراف الإمام الفخر بدور العقل في امتلاك اليقين، تبين المقارنة فهم هذا الأخير لليقين فهما فلسفياً، فهو يقول: ((أما العلم بحقائق الأشياء فالعقل متمكن من تحصيله))⁴ ويقول: ((القوة العاقلة قادرة على إدراك الكليات))⁵. والمعروف أن الأشاعرة منعو وجود الكليات تبعاً لنظريتهم الذرية التي بنوا عليها فهمهم لعملية خلق الله الفاعل المختار - الدائم للموجودات.

ويظهر الترابط بين المفاهيم التي أطلقها الإمام الفخر على العلم والعقل والعلم اليقيني في فهمه الجديد لعلم الأصول، أو علم الكلام، والذي جعله على نحو يستوعب موضوعات الفلسفة والكلام في نسق واحد وفي تغييره لوظيفة علم الكلام الدفاعية - عن العقيدة - إلى علم يرمي إلى بلوغ الحق الإلهي على قدر الطاقة.

1- مفاتيح الغيب، الرازي، ج.2، ص.32.

2- المصدر نفسه، ج.13، ص.45.

3- المصدر نفسه، ج.2، ص.32.

4 - المصدر نفسه، ج.2، ص.176.

5 - المصدر نفسه، ج.23، ص.225.

المبحث الثالث: الإعجاز بين التحدي والصرفة

تتعدد وجوه الإعجاز عند الإمام الرازي في تفسيره، وقد حاولنا لم أشتاتها المتفرقة في المواضيع المختلفة، والنظر في كل رأي وتحريه ، وأول كلام له في الإعجاز جاء في سورة البقرة وهو يفسر قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّمَّنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ¹﴾ فقد بين فيه أن وجه الإعجاز يعرف من طريقتين:

يقول فخر الدين الرازي مبينا إعجاز القرآن ((وأعلم أن كونه معجزاً يمكن بيانه من طريقتين: الأول: أن يقال إن هذا القرآن لا يخلو حاله من أحد وجوه ثلاثة: إما أن يكون مساوياً لسائر كلام الفصحاء، أو زائداً على سائر كلام الفصحاء بقدر لا ينقص العادة أو زائداً عليه بقدر ينقص، والقسمان الأولان باطلان فتعين الثالث(..) وأن التفاوت بينه وبين كلامهم ليس تفاوتاً معتاداً هو إذن تفاوت ناقص للعادة فوجب أن يكون معجزاً²)

تحدث ابن الخطيب عن الوجوه التي قامت عليها بلاغة العرب وخلا منها القرآن الكريم فبلغ النهاية في الفصاحة والبلاغة، وقارن بين فصاحة الشعر الجاهلي والقرآن الكريم، يقول الرازي: ((اعلم أنه قد اجتمع في القرآن وجوه كثيرة تقتضي نقصان فصاحته، ومع ذلك بلغ النهاية التي لا غاية لها وراءها فدل ذلك على كونه معجزاً³) وأبرز سبعة مواضع جعلت القرآن تتأخر فصاحته عن الشعر: أولاً: أن فصاحة العرب أكثرها في وصف مشاهدات مثل وصف بعير أو فرس أو جارية أو ملك أو ضربة أو طعنة أو وصف حرب أو صف تجارة، بينما للم يتضمن القرآن هذه الألفاظ التي اتفقت العرب.

ثانياً: القرآن صادق ومنتزه عن الكذب بينما الشعر لا يتحرى الصدق ، بل " أعذب الشعر أكذبه".

¹- سورة البقرة، الآية: 23.

²- تفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج1، ص437.

³- التفسير الكبير، ج1، ص437

ثالثاً: القرآن فصيح كله بينما الشعر لا تنسحب فصاحته على كل القصيدة

رابعاً: التكرار في القرآن لا يظهر التفاوت في كلامه بينما كل شاعر أو إنسان لو أعاد كلامه لوجد التفاوت الأسلوبى.

خامساً: اختصاص القرآن بالأوامر والنواهي والفضائل والعبادات ومكارم الأخلاق تقلل فصاحته

سادساً: كل شاعر تخصص في فن من الشعر وخالة وجودية لقول الشعر كامرئ القيس إذا ركب والنابغة إذا رغب.. بينما القرآن جاء فصيحاً في كل فنون.

سابعاً: القرآن أصل كل العلوم وبالتالي فقد بلغ الفصاحة ومنتهاها

يعالج الرازي في هذا المقام مسألة أعذب الشعر أكذبه التي تحدث عنها النقد القديم كثيراً

ويربطها بأنها سبب في صنع المفارقة في الفصاحة ((ثانيها: أنه تعالى راعى فيه طريقة الصدق وتنزه عن الكذب في جميعه، وكل شاعر ترك الكذب والتزم الصدق نزل شعره ولم يكن، ألا ترى أن لبيد بن ربيعة وحيان بن ثابت لما أسلما نزل شعرهما، ولم يكن شعرهما الإسلامى في الجودة كشعرهما في الجاهلي وأن الله تعالى مع ما تنزه عن الكذب جاء القرآن فصيحاً كما ترى))¹

لقد فتح القرآن الكريم أبواباً جديدة لم يعرفها العرب من قبل وربطتهم بالواقع، ورسمت منهجاً لحياتهم يسرون عليه، في سلوكهم ونظم حياتهم، وخلقت لهم أجواء النقاش والجدال بأدلة وحجج تلين قساة القلوب وعتاة الإجرام.

ثم يواصل الإمام الرازي بيان الوجه الثالث لخصائص القرآن الكريم، ويتمحور حول مراتب الإعجاز التي حققها القرآن كعلوم البلاغة على درجة لا يتسرب إليه الضعف والفتور الذي يصيب البشر في كلامهم.

¹ - التفسير الكبير، ج1، ص438

يقول: ((إن الكلام الفصيح والشعر الفصيح إنما يتفق في القصيدة في البيت والبيتين والباقي لا يكون كذلك، وليس كذلك القرآن، لأنه كله فصيح بحيث يعجز الخلق عنه كما عجزوا عن جملة))¹.

ومن نافلة القول أن نشير إلى أن قلة التراكيب البليغة في كلام العرب ملحوظة سجلها الدرس النقدي العربي، فعبد القاهر الجرجاني يناقش أزمة الاستطراد في مواطن الجمال والحسن فيقول: (إنك أحياناً تجد مواضع الحسن تتلاحق وتكثر في العين فتتبين قدر قائلها، وأحياناً تحتاج إلى أن نستقرئ عدة قصائد، بل أن تغني ديواناً من الشعر حتى تجمع منه عدة أبيات)⁽²⁾.

وفي النقد العربي القديم تظن بعض القدامى لظاهرة الضعف الإبداعي اللاحق بعمل الشعراء، ويقول الأمدي وهو يوازن بين الطائيين أبي تمام والبحثري سجل حصول التفاوت في العلمية الإبداعية من حين لآخر ولا تستمر الجودة بشكل دائم للأديب فهو وإن : (وغير منكر لفكر نتج من المحاسن ما نتج، وولد من البدائع ما ولد أن يلحقه الكلال في الأوقات والزلل في الأحيان)⁽³⁾.

والقاضي الجرجاني في وساطته بين المتنبي وخصومه قطع في المسألة عندما سحبها على العصر الجاهلي والإسلامي، وأن الهنات والسقطات موجود عند كل شاعر مهما بلغ شأوه سواء أكان جاهلياً أو إسلامياً وعندما تتصفح الديوان تكشف المآخذ عند مستوى من المستويات اللغوية أو الإيقاعية أو غيرها: (دونك هذه الدواوين الجاهلية وإسلامية فانظر هل تجد فيها قصيدة تسلم من بيت أو أكثر لا يمكن لعائد القدرح فيه إما في لفظه ونظمه، أو ترتيبه أو تقسيمه أو معناه أو إعرابه)⁽⁴⁾.

¹ - التفسير الكبير، ج1، ص438

² - دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح محمود محمد شاكر، مكتبة الغانجي، القاهرة، مصر (د ت) ص.ص. 88 ، 89.

³ - الموازنة بين الطائيين، الأمدي، تح محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية (د ت)، ص.ص. 88 ، 89.

⁴ - الوساطة بين المتنبي وخصومه، علي الجرجاني، تح محمد محيي الدين، المكتبة العلمية بيروت، (د ت) ص. 4.

هذا في كلام البشر أما سور القرآن فإنها تقوم من أولها إلى آخرها على تراكيب بليغة متلاحقة كالأجزاء من الصيغ، وبصورة مطردة كما يؤكد الإمام الفخر¹.

وهذا الوجه الذي ذكره الإمام الفخر سبقه إليه الباقلاني، وهو يتحدث عن أوجه إعجاز القرآن يقول: (ليس للعرب كلام مشتمل على هذه الفصاحة والغرابة، والتصريف البديع، والمعاني اللطيفة، والفوائد الغزيرة، والحكم الكثيرة، والتناسب في البلاغة، والتشابه في البراعة، على هذا القول، وعلى هذا القدر، وإنما تنسب إلى حكيمهم كلمات معدودة وألفاظ قليلة، وإلى شاعرهم قصائد محصورة يقع فيها ما نبئته بعد هذا من الاختلال)².

والإمام الفخر أخذ منه هذا الوجه وغيره من الوجوه التي ذكرها: لأن الباقلاني اهتم كثيرا بالموازنة بين القرآن وبين غيره من ضروب الكلام لمعرفة الفرق بينهما. ثم يذكر الوجه الرابع، مؤكدا للوجه الثالث: لأنه يبيّن فيه أطراف فصاحة القرآن، واستوائه على نمط واحد من البراعة والحسن يقول: ((ورابعها: أن من قال شعرا فصيحاً في وصف شيء فإنه إذا كرّره لم يكن كلامه الثاني في وصف ذلك الشيء بمنزلة كلامه الأول، وفي القرآن التكرار الكثير ومع ذلك كل واحد منها في نهاية الفصاحة ولم يظهر التفاوت أصلاً))³.

أما الوجه الخامس لخصائص القرآن - كما يراه الإمام الفخر فهو: ((أنه اقتصر على إيجاب العبادات، وتحريم القبائح، والحث على مكارم الأخلاق، وترك الدنيا، واختيار الآخرة، وأمثال هذه الكلمات توجب تقليل الفصاحة))⁴ وقد أشرت إلى ذلك سابقاً.

¹ - علم المعاني في التفسير الكبير، ينظر فائزة سالم صالح، ج. 2، ص. 530.

² - إعجاز القرآن، الباقلاني، ص. 60.

³ - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج. 2، ص. 126.

⁴ - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج. 2، ص. 126.

وهذا الجانب يمت إلى الجانب الأول بصلة، لأنه يتعلق بموضوعات القرآن، فإذا كان الوجه الأول بصلة، لأنه يتعلق بموضوعات القرآن، فإذا كان الوجه الأول يبحث في موضوعات الشعراء التي بها تكون بلاغة العرب فإن هذا الوجه يتصل بالمعاني الجديدة التي وإن كانت تنقص من بلاغة البلغاء فإنها لا تنقص من بلاغة القرآن. ولكن لماذا يقول الفخر إن أمثال هذه الكلمات ويقصد بها المعاني توجب تقليل الفصاحة؟

إن هذه المعاني إذا تناولها الشعراء قللت من بلاغة أشعارهم لأنها جديدة وبالتالي تخلو من الخيال، ترى ذلك في شعر أمية ابن أبي الصلت الذي كان يدور حول المعاني الإلهية، والحديث عن قصص الأنبياء، لذلك فشعره شعر ضعيف، لا يصل في بلاغته إلى شعر امرئ القيس في وصف الليل، ولا النابغة في وصف الناقة¹.

ثم يذكر الإمام الفخر الوجه السادس وهو يتعلق باطراد الفصاحة في كل موضوعات القرآن الكريم، وانقطاعها عند العرب.

يقول: ((إنهم قالوا إن شعر امرئ القيس يحسن عند الطرب وذكر النساء، وصفة الخيل، وشعر النابغة عند الخوف، وشعر الأعشى عند الطرب، ووصف الخمر، وشعر زهير عند الرغبة والرجاء، وبالجملة فكل شاعر يحسن كلامه في فن فإنه يضعف كلامه في غير ذلك الفن، أما القرآن فإنه جاء فصيحاً في كل الفنون على غاية الفصاحة))².

ومن يتأمل دواوين الشعراء يظهر له ذلك بوضوح، ويرى كيف تقوى قدرات الشاعر في موضوعات، ثم تختفي أو تتضاءل في موضوعات أخرى، أما القرآن فتعلوا البلاغة في كل موضوع يتناوله.

¹ - علم المعاني في التفسير الكبير، ينظر فائزة سالم صالح، ج 2، ص 531.

² - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج 2، ص 127.

ويعد الباقلاني هذا من وجوه الإعجاز حيث يقول: (إن عجيب نظمه وبديع تأليفه لا يتفاوت ولا يتباين على ما يتصرف إليه من الوجوه التي يتصرف فيها من ذكر قصص، ومواعظ، واحتجاج، ووعد ووعيد... وغير ذلك من الوجوه التي يشمل عليها، ونجد كلام البليغ الكامل، والشاعر المفلق والخطيب المصقع يختلف على حسب اختلاف هذه الأمور، فمن الشعراء من يجود في المدح دون الهجو، ومنهم من يبرز في الهجو دون المدح، ومنهم من يسبق في التقريظ دون التأبين (...). ولذلك ضرب المثل بامرئ القيس إذا ركب، والنابعة إذا رهب، وبزهير إذا رغب)¹.

ويبدو تأثر الإمام الفخر بالباقلاني واضحاً في هذه الوجوه الستة وهو من ذات التيار، حيث ذكرها وهو يتحدث عن وجوه الإعجاز، فقد ذكر أن من وجوه إعجاز القرآن ما يرجع إلى الجملة وذلك أن نظم جميع كلامهم، ومباين للمألوف من خطائهم، وله أسلوب يختص به ويتميز عن أساليب الكلام المعتاد.

وقد وعى الإمام الفخر كلام الباقلاني ولخصه على ما رأيناه سابقاً، ووضعه تحت ما اجتمع في القرآن من وجوه كثيرة تقتضي نقصان فصاحته ومع ذلك فإنه بلغ الغاية في الفصاحة.

وبعد أن ذكر الإمام الفخر الوجه السادس دعمه بآيات قرآنية تدل على علو الفصاحة في سائر أبواب المعاني في القرآن. يقول: ((أما القرآن فقد جاء فصيحاً في كل فنون في غاية الفصاحة ألا ترى أنه سبحانه وتعالى قال في الترغيب: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾² وقال تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ﴾³ وقال في الترهيب: ﴿أَفَأَمِنْتُمْ أَن يُخَسِّفَ بِكُمْ جَانِبَ الْجَبْرِ﴾⁴ وقال: ﴿أَمْ أَمِنْتُمْ مِّن فِي السَّمَاءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا﴾⁵ وقال في الزجر ما لا يبلغه

¹ - إعجاز القرآن، الباقلاني، ص.ص. 60 - 61.

² - سورة السجدة، من الآية: 17.

³ - سورة الزخرف، من الآية: 71.

⁴ - سورة الإسراء، من الآية: 68.

⁵ - سورة الملك، من الآية: 17.

وهم البشر وهو قوله: ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذُنُوبِهِمْ﴾^ط إلى قوله: ﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ أَعْرَفْنَا﴾^ع ¹ وقال في الوعظ ما لا مزيد عليه: ﴿أَفَرَأَيْتَ إِنْ مَتَّعْنَاهُمْ سِنِينَ﴾^ط ² وقال في الإلهيات: ﴿اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ﴾^ط ³ ⁴.

ومنح الرازي الصدارة للغة القرآن الكريم بوصفه متفوقا على كل أفانين القول ليقررها نتيجة نهائية: ((أما القرآن فقد جاء فصيحاً في كل الفنون غاية الفصاحة)) . وبين وجه الفصاحة والبلاغة وحسن النظم في بعض الآيات التي ذكرها والتي جاءت في شتى المعاني، بطريقة تتوخى فيها الاختصار متبعين طريقة الإمام الفخر في تحليل الآيات.

لقد ذكر الإمام الفخر آيتين في الترغيب، تتحدثان عما أعده الله للمؤمنين من نعيم الجنة، ترغيباً لهم في الطاعات والعمل الصالح، وكلتاها على درجة عالية رفيعة من البلاغة.

توجد هناك أجزاء مشتركة بين الآيتين تتجلى بعد تحليل كل آية، والنظر في دقائق معانيها، ووضع اليد على ما أختص به القرآن الكريم من بديع النغم، وحسن البيان والعلو في الفصاحة، والمعنى العام للآيتين واحدة لكن في كل آية معلومات دقيقة ورقائق تختص بالقارئ الضمني (**lecteur** **implcite**)

فالآية الأولى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ وردت في سورة السجدة بعدما

أبلغ عن جزاء المتقين الذين يخروا لله سجداً، والذين تتجافى جنوبهم عن المضاجع، وهذا وصف لجزائهم في الجنة، وجاءت الجملة القرآنية بصورة النفي (بلا) دون (ما) لتدل على إمتداد الجهل بما في الجنة وفي تذكير (نفس) إفادة العموم والشمول وذلك يشمل كل ما خلقه الله وأودع فيه نفساً، ثم

¹ - سورة العنكبوت، من الآية: 40.

² - سورة الشعراء، من الآية: 205.

³ - سورة الرعد، من الآية 8..

⁴ - ، التفسير الكبير، فخر الدين الرازي 2، ص. 438

ما وراءها من علمه المنفرد بالغيب الذي يعجز عنه كل مخلوق أيا كان نوعه، وفي مجيء أداة الموصول (ما) دون (الذي) مناسبة لصلتها (أُخْفِي)، ومناسبتها لعدم العلم لأنها تستخدم للمبهم في أمره، وإيثارها على غيرها من الألفاظ (كغمض واستتر)، ثم زيادة الترغيب في القيد: ﴿ قُرَّةُ أَعْيُنٍ ﴾، وقرّة العين ما تقر العين عنده ولا تلتف إلى غيره كما قال الإمام الفخر في التفسير، وقد جاءت مجازا لتدل على السعادة وراحة القلب، ثم ما وراء إضافة العزة إلى الأعين للدلالة على أن ما خفي في غاية الحسن والكمال.

ونلاحظ ما في هذه الآية من اجتماع دلالات الخفاء في قوله: ﴿ فَلَا تَعْلَمُ ﴾ ﴿ مَا ﴾ ﴿ أُخْفِي ﴾ وكأنها ترمي بالسامع في غياهب الحيرة والتشوق إلى ما خفي منه فتولد فيه التطلع إلى الجنة والرغبة في دخولها.

والآية الثانية التي ذكرها في الترغيب: ﴿ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ ﴾ جاءت في سياق ذكر أوصاف الجنة بعد أن يأمر الله المؤمنين بدخولها: ﴿ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ ﴾¹ وهذه الآية تصف كل ما في الجنة من نعيم بألفاظ قليلة موجزة، نظمها على هيئة خاصة ونظم خاص أصابت به شاكلة المعنى، فكل لفظ يحمل بين أعطافه قدرا كبيرا من المعنى، فقوله تعالى: ﴿ فِيهَا ﴾ أي في الجنة حيث أضمرت للعلم بها، ولأن المقام مقام حديث عنها، ومن شأن الأشياء المعروفة العظيمة القدر ألا يصرح بلفظه إكبارا وتعظيما له، وكأن كل النفوس تعرفه فلذلك يفر ولا يظهر، ثم يأتي الموصول في ﴿ مَا تَشْتَهِيهِ ﴾ ليعبر عن طول شهوة الإنسان، وعدم نهايتها، ففي الجنة إشباع لجميع المشتبهات وهذا ما يرمي إليه الضمير المفعول الذي إتصل بالفعل، ثم تأتي الجملة المعطوفة ﴿ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ ﴾ التي قال عنها الألويسي إنها تخصيص بعد تعميم، أي أن ما تلذّه الأعين داخل فيها تشتهيه الأنفس، وقال تعالى: ﴿ تَلَذُّ ﴾ ولم يقل (تلذّه) عطفا على ﴿ تَشْتَهِيهِ ﴾

¹ - سورة الزحرف، الآية: 70.

للدلالة- والله أعلم على أن ما في الجنة من مشاهدات لا تمثل نهاية اللذة ، لأن هناك لذة للمؤمنين أكبر وهي لذة رؤية الله تعالى¹ .

وفرق بين الآية وما قبلها مع أن غرضها واحد، لأن الآية الأولى تبهم أمر معرفة ما في الجنة من سعادة وقرة أعين بعناصر عدة ﴿لَا تَعْلَمُ﴾ ﴿مَا﴾ ﴿أُخْفِيَ﴾.

وفي الآية الثانية يتضح المعنى قليلا ليشير إلى ما يجده الإنسان من إشباع ولذة لشهوته، ولكن تظل غلالة الإبهام تتراءى لتتشوق النفس حيث أضمر المفعول في ﴿تَشْتَهِيهِ﴾ وحذف في ﴿تَلَذُّ﴾... وهكذا تتكاتف العناصر اللغوية لتؤدي الغرض الذي سيقته له من ترغيب في العمل الصالح المؤدى إلى الجنة التي هذه صفاتها.

أما في غرض الترهيب فقد ذكر الإمام الفخر آيات ثلاث، تتشابه آيتان منها في الصياغة والمعنى. الآية الأولى قوله تعالى: ﴿أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ يَخْسِفَ اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾. سورة النحل الآية 45.

والثانية قوله تعالى: ﴿أَفَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورٌ﴾ ﴿أَمْ أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ۗ فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ﴾ ﴿سورة الملك الآيتان: 16، 17.

فالأولى جاءت في مقام ذكر تفرده تعالى بالتصرف في هذا العالم، وقدرته على تخويف من كفر من عباده بحقائق مخلوقة، سبقها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهَهُ ۗ فَلَمَّا جَنَّكُمُ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ ۗ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كُفُورًا﴾² ثم ذكرت هذه الآية، وقد بدئت بالاستفهام ﴿أَفَأَمِنْتُمْ﴾ الذي يدل على الإنكار والتوبيخ والتخويف لمن يكذب ويعرض عن الله بعد إذ نبهه.

فهل تؤمنون عذاب الله والحال أنكم أعرضتم؟ وقوله تعالى: ﴿مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ كناية عن الله سبحانه

¹ - الألوسي، روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د.ت.ص. 98.

² - سورة الإسراء، الآية: 67.

وتعالى وقد حذف لفظ الجلالة للدلالة على أن معرفته ثابتة في العقول، فلا تخفي قدرته وعظمته، وفيه أيضا تهويل وتخويف، لأن من في السماء بيده زمام كل شيء والإنسان يخاف من عذاب السماء أكثر مما يخاف من عذاب الأرض.

ثم يأتي المفعول به المؤول ﴿أَنْ تَحْسِفَ﴾ والحسف هو انقلاب ظاهر الأرض في باطنها، وفيه ما فيه من التخويف والتهويل، وقد قيد الحسف بـ (بِكُمْ) أي مصاحب لذواتكم، لأنكم المقصودون، والحسف لا يشمل الأرض كلها، إنما جانب منها، وفي ذلك دلالة على أن البر والبحر بيد الله، وحسف جزء من الأرض كقيل بأن يخوفكم ويذهبكم، والبر نعمة وحسف جزء منه سيهلكهم هلاكاً، يقول الإمام الفخر: ((وإنما قال تعالى: ﴿جَانِبَ الْبَرِّ﴾ لأنه ذكر البحر في الآية الأولى فهو جانب، والبر جانب. خبر الله تعالى أنه كما قدر على أن يغييهم في الماء، فهو قادر على أن يغييهم في الأرض))¹، ثم عطف هذه الجملة على ﴿أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا﴾ والحاصب: هي الحجارة الصغيرة، وإرسال الحاصب من السماء فيه دلالة على الغضب والسخط، وفيه أيضا تهويل وتخويف لهؤلاء المعاندين ﴿ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ وَكِيلًا﴾ الإسراء الآية 68، ((يعني لا تجدوا ناصرًا ينصركم ويصونكم من عذاب الله))² وفي (ثم) استبعاد وجود الناصر في ذلك الوقت.

وبعد أن يدلل الإمام الفخر بهذه الآيات على الوجه السادس، يذكر الوجه السابع لخصائص القرآن، وهو لا يتصل بالوجوه السابقة، لأنه يتحدث فيه عن اشتمال القرآن على أصول جميع العلوم. يقول: ((إن القرآن أصل العلوم كلها، فعلم الكلام كله في القرآن، وعلم الفقه كله مأخوذة من القرآن، وكذا علم أصول الفقه، وعلم النحو واللغة، وعلم الزهد في الدنيا، وأخبار الآخرة، واستعمال

¹ - فخر الدين الرازي، التفسير، ج. 21، ص. 12،

² - فخر الدين الرازي، التفسير، ج. 21، ص. 12،

مكارم الأخلاق. ومن تأمل كتابنا في دلائل الإعجاز علم أن القرآن قد بلغ جميع وجوه البلاغة إلى
النهاية القصوى))¹

الإمام الرازي -هنا- يتكامل مع التوجهات في هذا الباب مع أبي حامد الغزالي الذي ذهب
إلى أن القرآن جميع العلوم الدينية والدينيوية، وأنها كامنة في مطاويه، وقد أشار إلى ذلك في العديد من
مؤلفاته فيذكر في إحياء علوم الدين أن في القرآن رموزا ودلالات على كل ما اختلف فيه الخلائف في
النظريات والمقولات، والقرآن يشير إلى مجامع العلوم كلها².

وبعد أن ذكر الإمام الفخر الطرياق الأول وأسهب في الحديث عنه عرض للطريق الثاني، وقد
بناه على إفتراضين:

الأول: أن يكون القرآن معجزا ببلاغة، والثاني: أن يكون معجزا بالصرفة ثم يسلم بهما جميعا في نهاية
حديثه.

يقول: ((**الطريق الثاني:** أن نقول القرآن لا يخلو إما أن يقال إنه كان بالغا في الفصاحة إلى
حد الإعجاز، أو لم يكن كذلك، فإن كان الأول ثبت أنه معجز، وإن كان الثاني كانت المعارضة
على هذا التقدير ممكنة، فعدم إتيانهم بالمعرضة مع كون المعارضة ممكنة، ومع توفر دواعيهم على
الإتيان بها أمر خارق للعادة، فكان ذلك معجزا، فثبت أن القرآن معجز على جميع الوجوه، وهذا
الطريق عندنا أقرب إلى الصواب))³.

والإمام الفخر هنا في مقام جدول وإلزام حجة، فالقرآن إما أن يكون معجزا بالبلاغة أو بالصرفة،
والقول بالصرفة قائم على تفسيرات ثلاثة ذكرها العلوي:

الأول: يكون المراد أن الله سلب دواعيهم عن المعارضة مع توفر الأسباب.

¹ - التفسير، فخر الدين الرازي، ج. 32/2، ص. 2،

² - إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ج. 1، ص. 341.

³ - التفسير، فخر الدين الرازي، ج. 32/2، ص. 127.

الثاني: أن يكون المراد لأن الله سلبهم العلوم التي لا بد منها في الإتيان بمثله.

الثالث: أن يراد بالصرفة المنع بالإلجاء والقسر¹. والصرفة عند الإمام الفخر هي أن المعارضة ممكنة لكن الله دفعهم عنها، وقد لاحظنا أن الفخر يكرر ما يشبه مقولته السابقة في مواضع عدة من التفسير، بل أن الإعجاز في السورة القصار كسورة الكوثر والعصر راجع إلى الصرفة، وما عداها من سور يكون الإعجاز بالبلاغة.

يقول: ((فإن قيل قوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّمَّنْ مِثْلِهِ﴾² يتناول سورة الكوثر، وسورة العصر، وسورة: ﴿قُلْ يَتَأْتِيَ الْكَافِرُونَ﴾، ونحن نعلم بالضرورة أن الإتيان بمثله أو بما يقرب منه ممكن فإن قلت إن الإتيان بأمثال هذه السورة خارج عن مقدور البشر كان ذلك مكابرة، والإقدام على أمثال هذه المكابرات مما يطرق التهمة على الدين، قلنا فلهذا السبب اخترنا الطريق الثاني وقلنا إن بلغت هذه السورة في الفصاحة إلى حد الإعجاز حصل المقصود، وإن لم يكن الأمر كذلك كان امتناعهم عن المعارضة مع شدة دواعيهم إلى توهين أمره معجزاً، فعلى هذين التقديرين يحصل المعجز³) فإذا لم يكن الإعجاز بالبلاغة فهو بالصرفة.

وطريقة الإمام الفخر هنا تقوم على المبادلة والإقناع وإقامة الحججة على إثبات أن الإعجاز في السور القصار يكون بالصرفة.

ومن العجيب أنه في كتابه (نهایة الإيجاز) يعقد فصلاً في وجه الإعجاز في سورة الكوثر، اختصره من رسالة للزمخشري في هذه السورة، يسهب الحديث فيه عن وجه إعجازها من الناحية البلاغية⁴.

¹ - الطراز، يحيى بن حمزة العلوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1400 هـ 1980 م، ج. 3، ص. 391.

² - سورة البقرة، الآية: 23.

³ - التفسير، فخر الدين الرازي، ج 32/2، ص. 128.

⁴ - نهایة الإيجاز، ينظر فخر الدين الرازي، ص. 375.

كذلك نجد في كتابه هذا يرد مذهب الصرفة وهو يتحدث عن الإعجاز في القرآن الكريم، ويدلل على فساده بثلاثة وجوه.¹ أما في التفسير فهو يعرض لهذا المذهب، ويسلم به على حد ما رأينا بل إنه يذكره عند تفسير الآيات التي تدل دلالة واضحة على نفي هذا المذهب. كقوله في قوله تعالى: ﴿ قُلْ لِّئِنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾².

وللناس فيه قولان: ((منهم من قال القرآن معجز في نفسه، ومنهم من قال إنه ليس معجزاً، إلا أنه لما صرف دواعيهم عن الإثبات بمعارضته مع أن تلك الدواعي كانت قوية، كانت هذه الصرفة معجزة، والمختار عندنا في هذا الباب أن نقول القرآن في نفسه إما أن يكون معجزاً أو لا يكون، فإذا كان معجزاً فقد حصل المطلوب، وإن لم يكن معجزاً بل كانوا قادرين على الإتيان بمعارضة وكانت الدواعي متوفرة على الإتيان بهذه المعارضة، وما كان لهم عنها صارف ومانع، وعلى هذا التقدير كان الإتيان بمعارضة واجبا لازماً، فعدم الإتيان بهذه المعارضة مع التقديرات المذكورة يكون نقصاً للمادة فيكون معجزاً فهذا هو الطريق الذي تختاره في هذا الباب))³.

فهو لا يرى إنفراد القرآن بوجه ما قاله الناس، ولذلك اختار هذين الوجهين، فهو إما معجز في نفسه، أو معجز بعدم قدرتهم على المعارضة مع إمكانهم وهو ما يعرف بالصرفة، مع أن سياق الآية التي ذكر فيها هذين الوجهين تدل على اجتماعهم وعجزهم مع بقاء قدرتهم، فهي تحدد طريقاً واحداً للإعجاز يعود للقرآن نفسه، ولو كان قد سلبهم الله القوي لما ذكر تساندهم وتظاهرهم، لأن من ليس لهم قدرة لا يكون لاجتماعهم أثر.

ويعد أن ثبت أن هذا رأيه، وقد ذكره في عدة مواضع من التفسير لا يختلف في موضع عن آخر، بل إن العبارات تكاد تكون واحدة، مبنية كلها على الافتراضات.

¹ - نهاية الإيجاز، ينظر فخر الدين الرازي، ص. 80.

² - سورة الإسراء، الآية: 88.

³ - التفسير، فخر الدين الرازي، ج 32/21، ص. 55.

أما الذي دفع الإمام الفخر إلى القول بهذا المذهب مع أنه نقضه في النهاية، وأصر على أن القرآن معجز بالفصاحة، وما الذي دفعه أن يكرر ذلك مرارا فيقول: ((ثبت أن القرآن معجز على جميع الوجوه وهذا الطريق عندنا أقرب إلى الصواب)).

ويقول: ((فهذا هو الطريق الذي نختاره في هذا الباب)).

ويقول بعد ذكر الصرف في السور القصار: ((ونحن نعلم بالضرورة أن الإتيان بمثله أو بما يقرب منه ممكن، فإن قلت إن الإتيان بأمثال هذه السور خارج عن مقدور البشر كان ذلك مكابرة والإقدام على أمثال هذه المكابرات مما يطرق التهمة إلى الدين، قلنا فلهذا السبب اخترنا الطريق الثاني)).

أقول: واضح أن الإمام الفخر يذهب بهذا الكلام مذهب مجازاة الخصم، وهو نوع من الجدل الملزم في النهاية إلى الحق الذي يراه، ولعله سلك هذا الطريق قطعاً للشغب وحسماً للأمر، وسداً لباب الشبهة - وهذا ما يوحي به كلامه - فهو قد عاش في عصر استشرت فيه الفتن، وتشعبت المذاهب، وكثرت الفرق الكلامية من شيعة ومعتزلة ومرجئة وكرامية وكانت المعارك الطاحنة تقع بينهم، وللإمام الفخر كثير من المناظرات مع أئمة هذه الفرق، دفع فيها كل حجة باطلة، وأكثر هؤلاء من أهل الزيغ والضلال، ولا يملكون من الطبع ما يجعلهم يقتنعون بإعجازه بالبلاغة والنظم، فرمى في وجوههم هذه المقولة.

وقد تنبه بعض العلماء إلى هذا التناقض القائم في التفسير، وإلى قول الإمام الفخر بالبلاغة والصرف في السور القصار، فأرجعه إلى أنه طريقة في المجادلة للمنافحة على الحق.

يقول ابن كثير: (وهذه الطريقة وإن لم تكن مرضية لأن القرآن في نفسه معجز لا يستطيع البشر معارضته كما قررنا إلا أنها تصلح على سبيل التنزل والمجادلة والمنافحة عن الحق، وبهذه الطريقة أجاب الرازي في تفسيره عن سؤاله في السور القصار كالعصر، وإنا أعطيناك الكوثر)¹.

وفي موضع آخر من التفسير يستعرض الإمام الفخر آراء وأقوال العلماء في أسباب إعجاز القرآن ثم ينقضها كلها، ويختار الوجه القائل بأنه معجز بفصاحته مستدلاً بنظم الآية التي كان بصدد تفسيرها من سورة هود، وهي قوله تعالى: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ أَفْتَرَنَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَأَدْعُوا مَنْ أَسْطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾²

يقول: ((اختلف الناس في الوجه الذي لأجله كان القرآن معجزاً، فقال بعضهم: هو الفصاحة، وقال بعضهم: هو الأسلوب وقال ثالث: هو عدم التناقض، وقال رابع: هو اشتماله على العلوم الكثيرة، وقال خامس: هو الصرف، وقال سادس: هو اشتماله على الأخبار عن العيوب. والمختار عندي وعند الأكثرين أنه معجز بسبب الفصاحة، واحتجوا على صحة قولهم بهذه الآية، لأنه لو كان وجه الإعجاز هو كثرة العلوم، أو الإخبار عن الغيوب، أو عدم التناقض لم يكن لقوله: ﴿مُفْتَرِيَاتٍ﴾ معنى، أما إذا كان وجه الإعجاز هو الفصاحة صح ذلك، لأن الفصاحة تظهر بالكلام، سواء كان الكلام صدقاً أو كذباً، وأيضا لو كان الوجه في كونه معجزاً هو الصرف لكان دلالة الكلام الركيك النازل في الفصاحة على هذا المطلوب وأكد من دلالة العالي في الفصاحة))³ والفصاحة عند الإمام الفخر مرادفة البلاغة .

¹ - تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، ج. 1، ص. 51.

² - سورة هود، الآية: 13.

³ - التفسير، فخر الدين الرازي، ج 32/17، ص. 203.

ومعنى قول الإمام الفخر: ((لأن فصاحة الفصيح تظهر بالكلام سواء كان صدقا أو كذبا)) أي أن التحدي هنا وقع باللفظ دون المعنى، لأن الافتراء يوصف به المعنى لا اللفظ والفصاحة تظهر بالقدرة على النظم سواء كان المعنى صدقا أو كذبا.

ويريد بقوله: ((واحتجوا على صحة قولهم بهذه الآية علماء منهم عبد القاهر الجرجاني الذي ذكر هذه الآية وقال: وذاك أنا نعلم أن المعنى فأتوا بعشر سور تفترونها أنتم وإذا كان المعنى على ذلك، فبنا أن ننظر في الافتراء إذا وصف به الكلام، إلى المعنى يرجع أم إلى اللفظ والنظم، وقد عرفنا أنه لا يرجع إلى المعنى))¹.

وفي كلام الإمام الفخر الأخير: لو كان الوجه في كونه معجزا هو الصرف فذلك إسقاط للقول بالصرفة وإقامة الحجة على ذلك، وهذا يؤيد ما ذهبنا إليه سابقا من أن قوله بالصرفة في بعض المواضع مجازة للخصم.

ولم يحاول لأن يبطل أي قول من الأقوال التي ذكرها إلا القول بالصرف، وفي ذلك دلالة على أنه أكثر الأقوال بعدا عن قيام الإعجاز عليه، ومناقضا للقول بأنه معجز بالفصاحة، لأن الفصاحة تعني أن يأتوا بمثله في حسن النظم، والصرفة تعني أن يأتوا بمثله حتى ولو كان كلاما ركيكا وبين الوجهين تناقض وتباين واضح.

واختيار الفصاحة وجها للإعجاز هو الرأي الذي استقر عليه في حديثه عن إعجاز القرآن في كتابه (نهاية الإيجاز) بعد أن نقض جميع الوجوه ودل على فسادها بالحجة والبرهان حيث يقول: "ولما بطلت هذه المذاهب ولا بد له من أمر معقول حتى يصلح التحدي به، ويعجز الغير عنه، ولم يبقى وجه معقول في الإعجاز سوى الفصاحة، علمنا أن الوجه في كون القرآن معجزا هو (الفصاحة))"².

¹ - الرسالة الشافعية، عبد القاهر الجرجاني، ص. 617.

² - نهاية الإيجاز، فخر الدين الرازي، ص. 82.

وقد يرجع الإمام الفخر الإعجاز إلى فصاحة للفظ وشرف المعنى وإلى ترتيبات القرآن، التي رأيناها يتتبعها تتبعاً دقيقاً، ويحرص على بيان دقائقها في أكثر آيات القرآن، ويرى ما في تسلسلها وتربطها من الدقائق واللطائف الخفية، بل يسميها نظماً، يقول عند تفسير آخر آيات سورة البقرة: ((ومن تأمل في لطائف نظم هذه السورة، وفي بدائع ترتيبها علم أن القرآن كما أنه معجز بحسب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه فهو أيضاً معجز بحسب ترتيبه ونظم آياته، ولعل الذين قالوا إنه معجز بحسب أسلوبه أرادوا ذلك، إلا أننا رأينا جمهور المفسرين معرضين عن هذه اللطائف غير منتبهين لهذه الأمور وليس الأمر في هذا الباب كما قيل:

والنجم تستصغر الأبصار رؤيته والذنب للطرف لا للنجم في الصغر¹)).

ونعتقد أنه يقصد بفصاحة اللفظ وشرف المعنى البلاغة القائمة في القرآن، والتي يسميها دائماً الفصاحة، وهذا خلاف ما قال به عبد القاهر من أن الإعجاز يكون بالنظم على طريقة مخصوصة، ورفض ما قاله فريق من رجوع المزية إلى اللفظ، وما قاله آخرون من رجوع المزية إلى المعنى⁽²⁾.

وإذا كان عبد القاهر يساوي بين الفصاحة والبلاغة والترتيب فإن الإمام الفخر يفرق بينهما، ونراه هنا متأثراً بأبي هاشم الجبائي الذي جعل النظم في هذين العنصرين يقول القاضي عبد الجبار نقلاً عنه: (قال شيخنا أبو هاشم: إنما يكون الكلام فصيحاً بجزالة لفظه، ولا بد من اعتبار الأمرين)³.

¹ - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج 32/7، ص 139.

² - دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص. 57.

³ - المغني، القاضي عبد الجبار، ج: 16، ص. 199.

ثم يعقب القاضي عبد الجبار على كلامه ويبين أن الصورة تركيب الكلام أساس في بلاغة العبارة وفصاحتها فيقول: (اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة)¹.

ثم يرجع الإمام الفخر الإعجاز ثانياً إلى الترتيب ونظم الآيات، أي المناسبات القائمة بين كلمات الآية الواحدة، وما بين الآية وآية أخرى، ثم ما بين أغراض الكلام في السورة الواحدة... وهكذا حتى يمتد ليشمل مناسبة سورة مع سورة والتي حرص على أن يسميها نظاماً.

ويربط الإمام الفخر هنا بين المناسبات القرآنية والأسلوب... ولكن ما معنى الأسلوب؟ الإعجاز بالأسلوب يعني اختصاص القرآن بطريقة نظم لا يوجد لها نظير في كلام الناس المعتاد من نثر وشعر.

وقد ذكر الإمام الفخر الأسلوب، ورد إليه الإعجاز، في موضع من التفسير فقال: ((أن يكون (أي الإعجاز) بحسب النظم في الأسلوب، وذلك لأن القرآن ليس من جنس الشعر، ولا من جنس الخطب ولا من جنس الرسائل بل هو نوع يخالف الكل))².

ولكن ما وجه الشبه بين المناسبات وبين الأسلوب الذي جعل الإمام الفخر يقوله عنه: "لعل الذين قالوا إنه معجز بحسب أسلوبه أرادوا ذلك"، قد يكون تفرد القرآن بهذه الطريقة من الترابط يشبه أسلوب القرآن أي طريقته التي تفرد بها في النظم، ولذلك شبهه بها.

وهكذا فالإعجاز عنده يظهر من طريقين:

1- إعجاز من حيث فصاحة ألفاظه وشرف معانيه.

2- من حيث نظم كل جملة مع أختها بالنظر إلى ترتيبها والمناسبة بينهما.

¹ - المغني، القاضي عبد الجبار، ج 16، ص. 199.

² - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج. 32/26، ص. 268.

والوجه الأول قد يقصد به الفصاحة القائمة على هذين الأمرين، ورجحاً أنه أخذه من الجبائي.

أما الوجه الثاني فلم يقل به أحد قبل الإمام الفخر وجهاً للإعجاز القرآني، ويظهر تفرد في ذلك من خلال ربطه بين الآيات والسور ارتباطاً وثيقاً تصير بناء واحداً لا خلل بين أجزائه.

كما أن معرفة هذه المناسبات مما يخفي على الناظر، فقد يظهر أن المعاني متنافرة بعيدة الأغراض، وبالتأمل الفاحص، وإعمال الفكر في السابق واللاحق يظهر لنا الرابط والعلاقة.

والأستاذ مصطفى صادق الرافعي من المحدثين يوافقون الإمام الفخر في تحقيق الإعجاز من جهة المناسبات القرآنية.

يقول: (من أعجب ما إتفق في القرآن من وجوه إعجازه أن معاينة تجري في مناسبة الوضع وإحكام النظر مجرى ألفاظه على ما بيناه من أمرها، ولا يعدم المفكر وجهها صحيحاً من القول في ربط كل كلمة بأختها، وكل آية بضريبتها، وكل سورة بما إليها، وهو علم عجيب أكثر منه الفخر الرازي في تفسيره، وقد قال فيه إن أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط)¹.

ويأخذ الإمام الفخر على المفسرين إعراضهم عن التنبيه للمناسبات، التي سماها لطائف لدقتها، ولحاجتها إلى التأمل، وهذا شأن أكثر العلماء، يستشعرون بعظم المسألة العلمية التي يتفردون بالبحث عنها، ويتهمون غيرهم من أهل العلم بالغفلة وعدم إدراك عظم الحقائق، فأبو بكر النيسابوري كان يزدرى علماء بغداد لعدم علمهم بالمناسبة، ويقول ابن العربي في هذا العلم: (فلما لم نجد له حملة ورأينا الخلق بأوصاف البطلة ختمنا عليه وجعلناه بيننا وبين الله)². ويقول الإمام الفخر بأن القرآن معجز بألفاظه ومعانيه في موضع آخر من التفسير وهو بصدد تفسير قوله تعالى: ﴿اللَّهُ

¹ - مصطفى صادق الرافعي. إعجاز القرآن، دار الكتاب العربي بيروت - لبنان. ص. 144.

² - جلال الدين السيوطي. الإتيان في علوم القرآن، ح. 2، ص. 138.

نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَبِّهًا مَثَانِي تَقَشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ¹.

يقول: ((كون القرآن أحسن الحديث إما يكون أحسن الحديث بحسب لفظه أو بحسب معناه.

القسم الأول: أن يكون أحسن الحديث بحسب لفظه وذلك من وجهين:

الأول: أن يكون ذلك الحسن لأجل الفصاحة والجزالة.

الثاني: أن يكون بحسب النظم في الأسلوب، وذلك لأن القرآن ليس من جنس الرسائل بل هو نوع يخالف الكل مع أن كل ذي طبع سليم يستطيعه ويستلذه.

القسم الثاني: أن يكون كونه أحسن الحديث لأجل المعنى وفيه وجوه:

الأول: أنه الكتاب منزه عن التناقض... ومثل هذا الكتاب إذا خلا عن التناقض كان ذلك من المعجزات.

الوجه الثاني: اشتماله على الغيوب الكثيرة في الماضي والمستقبل².

في موضع آخر يجمع إلى الإعجاز بالبيان الإعجاز بالإخبار عن الغيوب وبإعجاز لاشتماله على العلوم الكثيرة مستنبطاً هذه الوجوه من سياق الآية في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَاقُصُّ عَلَىٰ

بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿٧٦﴾ وَإِنَّهُ هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ³.

¹ - سورة الزمر، الآية: 23.

² - فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ج 26، ص. 268.

³ - سورة النمل، الآيتان: 76-77.

يقول: ((أولاً كونه معجزاً من وجوه:

أحدها: أن الأقايص المذكورة في القرآن موافقة لما كانت مذكورة في التوراة والإنجيل..."

ثانيها: قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّهُ هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴾ وذلك لأن بعض الناس قال: إنا لما تأملنا

القرآن فوجدنا فيه الدلائل العقلية على التوحيد والنبوة وشرح صفات الله تعالى.

وبيان نعوت جلاله ما لم نجد في شئ الكتب... ووجدنا ما فيه من الشرائع... ووجدناه مبرأ

من التناقض... فكان هدى ورحمة من هذه الجهات.

وثالثها: إنه هدى ورحمة للمؤمنين لبلوغه في الفصاحة حيث عجزوا عن معارضته وذلك معجزاً¹.

ويطلل الإمام الفخر مذهب جعل الإعجاز في الإخبار عن الغيوب في كتابه (نهاية الإيجاز)

لأن الغيوب لا توجد في كل سورة وكل آية².

وهكذا ظل الإمام الفخر يعدد وجوه الإعجاز في كثير من تفسير الآيات، كلما تحدث عن المعجز أو

التحدي أو عن معنى آية تتحدث عن صفات القرآن وقد تتكاثر عنده فتصل إلى خمسة وجوه كما في

تفسيره لقوله تعالى: ﴿ قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾³

فقد ذكر أن القرآن معجزة من خمسة وجوه، البلاغة، والإخبار عن الغيوب، والبراءة من النقص،

واشتماله على الأحكام، واشتماله على أنواع العلوم⁴، فهو في أكثر المواضع حريص على أن يجعل

البلاغة أو الفصاحة إحدى وجوه الإعجاز، سائراً في ذلك على أكثر علماء العربية.

على أنه أحيانا يرجع الإعجاز إلى وجوه أخرى غير الفصاحة ويفصل القول في ذلك، نظراً

لأن مقام تفسيرها يقتضي ذلك كأن يستنبط وجهين للإعجاز من قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ هَدًى

1 - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج 32/24، ص.ص. 215، 216.

2 - نهاية الإيجاز، فخر الدين الرازي، ص. 82.

3 - سورة الفرقان، الآية: 6.

4 - التفسير الكبير، ج 32/24، م 15، ص.ص. 51، 52.

الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ¹

فيقول: ((واعلم أن الناس اختلفوا في أن القرآن معجز من أي الوجوه، فقال بعضهم إنه معجز لاشتماله على الإخبار عن الغيوب الماضية والمستقبلية، وهذا هو المراد من قوله: ﴿تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ ومنهم من قال إنه معجز لاشتماله على العلوم الكثيرة وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾²)).

ثم يحقق المسألة ويتحدث عن احتواء القرآن على شتى العلوم الدينية فيقسم ويفرع ويشرح ويستشهد حتى يقول: ((ثبت أن القرآن مشتمل على تفاصيل جميع العلوم الشرعية، عقليها ونقليها، اشتمالا يمنع حصوله في سائر الكتب فكان ذلك معجزاً)³.

وبعض الكتب التي تتحدث عن الإعجاز في القرآن الكريم، تذكر أن الرازي يرجع الإعجاز في القرآن إلى الفصاحة، وغرابة الأسلوب، والسلامة من جميع العيوب، فيقول الزركشي وهو يعد أوجه الإعجاز وينسبها إلى من قال بها: (إن وجه الإعجاز الفصاحة، وغرابة الأسلوب، والسلامة من جميع العيوب وغير ذلك مقترنا بالتحدي، واختاره الإمام فخر الدين)⁴.

ويقول السيوطي: (وقال الإمام فخر الدين وجه الإعجاز الفصاحة وغرابة الأسلوب والسلامة من جميع العيوب)⁵

¹ - سورة يونس، الآية: 37.

² - سورة الأعراف، من الآية: 145.

³ - التفسير، فخر الدين الرازي، ج 32/17، ص. 100.

⁴ - البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج. 2، ص. 98.

⁵ - الإتيان في علوم القرآن، السيوطي، ج. 2، ص. 119.

يتضح أن الرازي يقر بالفصاحة المطلقة ومتناهية للقرآن الكريم وأن أعجازه تم بسبب التحدي من جهة وبسبب الصرفة من جهة أخرى وبأن إعجازه لم يكن بلفظه فحسباً، إنما حصل باللفظ والمعنى، ولكونه فريد الأسلوب، سالم من النقائص، وهو مطلق المعرفة، ونهائي العلم والبيان.

الفصل الرابع: تأويلية اللغة في فكر الرازي

المبحث الأول: القراءة اللسانية في التفسير الكبير

أعطى الرازي للغة في مؤلفاته بعدا فلسفيا بحثا عن المعنى المخبأ في شكل إشارات ورموز تتبلور نتيجة للملكة اللغوية ومدى فاعلية التلقي الواعي والمستوعب للملفوظ وفق مرجعيات لسانية وثقافية واجتماعية، من خلالها يفك المتلقي شفرة الرسالة المتضمنة وتتم العملية التواصلية التي يحسن بها التخاطب والتفاهم، وتنجز بها نفعية الممارسة اللغوية التي هي خاصية من خصائص الكائن البشري. ويبدو أن الرازي أعطى عناية نظيرية مكثفة في الجزء الأول من تفسيره الكبير، لذلك اعتبر بعض الباحثين أن منزلة هذا الجزء بالنسبة لبقية الأجزاء هو بمثابة مقدمة ابن خلدون في فلسفة التاريخ بالنسبة لبقية تاريخه¹. وذلك؛ لأنه (الجزء) الذي اشتمل على مباحث موسعة في فلسفة اللغة ومسالك المعنى ومصائر التأويل ومستويات الدلالة.

لقد استطاع الرازي أن يقدم قراءات تأويلية؛ لفهم بنية اللغة ومستوياتها، وأعطى ملامح وتصورات سابقة لأوانه، في تحديد المصطلحات ومناقشة ماهية اللغة والعلاقة بين الدال والمدلول، وإدراك الروابط المفاهيمية بين حدود الألفاظ وتمثلاتها للمعنى، بدءا من مفهوم الصوت وكيفية التلفظ، وصولا للصورة الذهنية حول دلالة اللفظ، وانتهاء بفهم تأويلي للكلام المنجز عبر وساطة اللغة.

1- المستوى الصوتي:

حاول الرازي دراسة قضية الصوت وإيجاد العلاقة بين الصوت وإفادة المعنى، وبحث كيفية حدوثه وماهيته، بعد أن انطلق من أن الكلمة أنواع ثلاثة تتضمن الاسم والحرف والفعل - كما هو معروف -، وأشار إلى أشباه الكلمة مثل الكلام والقول واللفظ والعبارة، وأصر على ضرورة البحث في كل مفردة منها، والتأكد من أنها ألفاظ مترادفة، أو أنها من الألفاظ المتباينة، ووفي حالة كونها ألفاظا متباينة يجب البحث في ذكر الفروق على سبيل التحصيل والتفصيل.

¹ اللغة والتأويل، عمارة ناصر، ص 129

وحدد الرازي أن الكلام البشري حاصل من جهة كونه أصواتا وحروفا، مؤكداً على وجوب البحث على حقيقة الصوت، وعن أسباب وجوده، فيقول: ((ولاشك أن حدوث الصوت في الحيوان إنما كان بسبب استدخال النَّفس أو بسبب إخراجها.. ولاشك أن هذه الحروف إنما تتوالد عند تقطيع الصوت، وهي مخارج مخصوصة في الحلق واللسان والشفيتين، فيجب البحث عن أحوال تلك المحابس، ويجب أيضاً البحث عن أحوال تلك العضلات التي باعتبارها تتمكن الحيوانات من إدخال الأنواع الكثيرة من الجنس في الوجود، وهذه المباحث لا تتم دلالتها إلا بالوقوف على علم التشریح))¹

هنا يثبت الرازي تفتنه لعملية التلفظ وكيفية حدوثها من الناحية الفيزيولوجية والطبيعية، وتفتنه بشكل دقيق لمسار الإنجاز الصوتي من النفس إلى المخارج إلى المحابس، إلى جهاز العضلات الراصدة لعملية السمع، وصولاً إلى الحقائق التي تتوقف على الدراية بعلم التشریح.

كما بحث الرازي في تفسيره البنية الوجودية للصوت والمكونات الداخلية له من خلال وظيفة الكلام والممارسة الفعلية لعملية التلفظ، ووقف عند قضايا الصوامت والصوائت فيقول: ((الحروف إما مصوتة، وهي التي تسمى في النحو حروف المد واللين، ولا يمكن الابتداء بها، أو صامتة وهي ما عداها. أما المصوتة فلا شك أنها من الهيئات العارضة للصوت، وأما الصوامت فمنها ما لا يمكن تمديده كالباء والتاء والطاء، وهي لا توجد إلا في الآن، الذي هو آخر زمان حبس النَّفس وأول زمان إرساله، وهي بالنسبة للصوت كالنقطة بالنسبة إلى الخط والآن بالنسبة للزمان))².

وينطلق الرازي في تحديده لحقيقة الصوت من إثبات أن سبب حدوث الصوت هو النَّفس، وأن للأصوات عند تقطيعاتها أسباباً لحدوث الحروف المختلفة، والمعاني تحصل من غير تكلف ومساعدة بخلاف الكتابة والإشارة، ثم ربط حقيقة الصوت بقضية وجودية هي الحدوث والفناء ؛ لأن الفناء محصلة لازمة وتالية للوجود، وهي تحضر وتغيب حسب الحاجة الإنسانية، فيقول: ((هذه الأصوات كما توجد تفتني عقيبه في الحال، فعند الاحتياج إليه تحصل وعند زوال الحاجة تفتني

¹ مفاتيح الغيب، ج1، ص23² المصدر نفسه، ص ص 43، 44

وتنقضي))¹، وحضور قضية الفناء في حدوث الصوت وعلاقة اللفظ بمعناه وفق عمل الإحالة ونظام التمثل عند الرازي يمثل نظرية مكتملة لدى البعض².

في سعيه لإثبات المستوى الصوتي وكيفية إنجازها تتبع مادة الصوت و تأؤل سبب حدوثه، فالتلفظ حدُّه هواء جواني له وظيفة بيولوجية حدّدها في الحاجة والرغبة، حيث أن الصوت هو تفرغ للحاجة والغريزة، بمعنى أن سبب إنتاجية المادة الصوتية هي الحاجة البيولوجية المنبعثة من القلب لتحقيق غريزة الراحة النفسية في جسم الإنسان ((ثم إن مصالح هذا البدن ما كانت تتم إلا إذا كان القلب ينبوعاً للحرارة الغريزية، ولما كانت هذه الحرارة قوية احتاجت إلى الترويح لأجل التعديل))³ فالحاجة للترويح لأجل التعديل تطلبت إدخال النفس الذي ينتج عند خروجه الصوت المنتج لدلالات وتركيبات لا نهائية، ((ثم أودع في هذا النطق والكلام حكماً عالية وأسراراً عجزت عقول الأولين والآخريين عن الإحاطة بقطرة من بحرهما وشعلة من شمسهما)) كأن الرازي انكشفت له حقيقة اللغة وعواملها اللامتناهية، وتواردت خواطره مع خواطر الناقد الفرنسي رولان بارت عندما قال (اللغة تعمل وكأنها سلبية، كأنها الحد البدئي للممكن)⁴.

يضع الفخر الرازي اللغة في مجال تواصلية ويمنح المستوى الصوتي بعداً وسيطياً يتمفصل بين الذات الناطقة والذات المتلقية، ويعطي للإنسان الحي صفة المتكلم الواعي المدرك لما يود تحقيقه من الرغائب والإرادات ((الكلام عبارة عن فعل مخصوص يفعله الحي القادر لأجل أن يعرف غيره ما في ضميره من الإرادات والاعتقادات))⁵.

يكشف الرازي في بحثه عن الصوت عن اجتهادات أولية في فهم حقيقة اللغة - بوصف الصوت مستوى أساسياً من مستوياتها - وحاول ضبط المصطلحات المتداخلة والدعوة للبحث العميق في مكونات الصوت وأسباب حدوثه ومساره ومخارجه ومحابسه وجهازه العضلي المنجز لظاهرة اللغة.

¹ مفاتيح الغيب، ج1، ص 39

² اللغة والتأويل، عمارة ناصر، 136

³ مفاتيح الغيب، ج1، ص 39

⁴ الدرجة الصفر في الكتابة، رولان بارت، تر: محمد برادة، باريس، 1953، ed: seuil، ص 36

⁵ مفاتيح الغيب، ج1، ص 40

2- المستوى الفيلولوجي:

تعني الفيلولوجيا فقه اللغة التاريخي أو دراسة ظواهر اللغة من مدخل تاريخي، وقد وظفها المستشرقون وبعض الأكاديميين العرب أثناء دراستهم للكلمات القرآنية وأصول معانيها، ومعرفة التأثيرات من النصوص الدينية السابقة على لغة القرآن الكريم، ورصد التحولات التي تطرأ على معاني الكلمات عبر العصور¹.

والفيلولوجيا من أهم الآليات التي وظفها الباحث محمد أركون في مشروعه النقدي لنقد العقل الإسلامي، وهو يرى أن القراءة الجديدة لأي نص ديني ينبغي أن تأخذ ثلاثة مستويات²:

- الحثيات التي تمت فيها عملية التلفظ الشفهي بالنص لأول مرة.

- سياق النص المباشر المكتوب حيث أدمجت الآية أو المقطع، أي السورة.

- السياق الكلي الشامل للمصحف كله، ويسميه أركون المدونة الرسمية المغلقة.

في مقارنة الرازي لفهم المعنى الشامل وفق وساطة اللغة فإنه يلجأ إلى آلية الاشتقاق لتثبيت المعنى، ويتوغل في فعل الاشتقاق لكسر المفهوم السائد ((اعلم أن أكمل الطرق في تعريف مدلولات الألفاظ هو طريقة الاشتقاق على نوعيه الاشتقاق الأصغر والاشتقاق الأكبر))³.

وأعطى الرازي مفهوماً أوسع لمفردة اللغة من حيث الاشتقاق الأكبر وخالف بذلك ابن جني الذي أجراه فقط على القول والكلمة فقط، أما اللغة فهي منزلة تنزيل عنده الجامد، غير أن الرازي مارس على معانيها التقليبات الستة، وقارب مفاهيمها نحو الكلام، وشبه القدر المشترك بين كل الكلمات بالإمعان في الشيء والخوض التام فيه⁴.

ويقدم الرازي قراءة تأويلية لمفهوم اللفظ كونه مصطلحاً يخصص للأصوات على سبيل المجاز، وذلك لأنها تحدث عند إخراج النفس من داخل الصدر باتجاه الخارج، فالإنسان عند طرح

¹ نحو نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، تر: هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ط2009م، ص67

² المرجع نفسه، ص68

³ مفاتيح الغيب، ج1، ص26

⁴ المصدر نفسه، ص29

النفس من داخل الصدر نحو الخارج يحبس في محاسبه المعتادة، ثم يزيل ذلك الحبس فتتولد تلك الحروف في آخر زمان حبس النفس وأول زمان إطلاقه.

إن الإنسان يرمي ذلك النفس من داخل الصدر إلى خارجه ويلفظه، وذلك هو الاطراح، واللفظ سبب لحدوث الكلمات فأطلق اسم اللفظ على هذه الكلمات لهذا السبب، أي أن الكلام يلفظ ويطرح بالهواء الجواني مثلما يرمى ويطرح الشيء وقذف به نحو خارج المحدود.

بحث الرازي في كلمة (الاسم) وعدد الأقوال المعروفة عند علماء اللغة، مركزا على الخلاف بين البصريين والكوفيين، مثبتا أن الاسم مشتق من (السمة) أي (العلامة)، ومشتق من (السمو) أي (العلو) ورصد ذلك بشيء من التفصيل والتحصيل.

في إثباته لعلو الاسم على المعنى يتأول ذلك بقوله: ((اللفظ معرّف للمعنى، ومعرّف الشيء متقدم في المعلوماتية على المعرّف، فلا جرم كان الاسم عاليا على المعنى ومتقدما عليه))¹.

ومما بحثه الرازي في الاستعاذة لفظ (الشيطان) وقال: فيه قولان، الأول أنه مشتق من الشطن وهو البعد، والثاني أنه مأخوذ من شاط يشيط، إذا بطل وعلل بقوله:

((ولما كان كل متمرد كالباطل بسبب كونه مبطلا لوجوه مصالح نفسه سمي شيطانا))²

وبهذا يتجلى أن القراءة الفيلولوجية لم تبين على شمولية الاشتقاق وحده بل على حيز يجمع بين الاشتقاق والمعنى وفهمهما وهنا يأخذ المعنى جهة مستقلة يربطها الرازي بقضية العلم الضروري فيما بعد.

3 المستوى النحوي:

من الوسائل المهمة التي يركز عليها الرازي في تفسيره النحو والإعراب، بمرجعية فيها مسحة منطقية والعلل الثواني والثالث، ويعلل الظواهر الإعرابية وحالاتها المختلفة، ويذكر الخلاف النحوي من غير تعصب لمدرسة أو أخرى، ويقدم مسوغات عقلانية لمختاراته في فهم ظاهرة الإعراب في اللغة العربية، ليربطه بتعريف يجعله ظاهرة لفظية مختلفة يحمل دلالة معنوية.

¹ مفاتيح الغيب، ج1، ص126.

² المصدر نفسه، ص81.

لفظ الماهية- عنده- إنما وضع لتكون تلك الماهية منبعاً لحالات مختلفة، كما أوجب أن يكون ((اللفظ مورداً لأحوال مختلفة، لتكون الأحوال المختلفة اللفظية دالة على الأحوال المختلفة المعنوية، كما أن جوهر اللفظ لما كان دالاً على أصل الماهية كان اختلاف أحواله دالاً على اختلاف الأحوال المعنوية، فتلك الأحوال المختلفة اللفظية الدالة على الأحوال المعنوية هي الإعراب))¹، وهكذا يظهر نفس المنطق الأرسطي في تحديد مصطلح الإعراب.

يرفض الرازي مفهوم الإعراب بوصفه حركات وسكنات موجودة في أواخر الكلمات؛ ولكنه عبارة عن استحقاق لهذه الحركات بسبب العوامل المحسوسة، على أن يكون الاستحقاق معقولاً لا محسوساً، ليؤكد أن الإعراب حاجة معقولة لا محسوسة.

يتوسع الرازي في الحركات الإعرابية ويدرس مراتبها من حيث الخفة والثقل ويمنحها بعداً صوتياً وتشريحياً كما يعمق البحث عندما يربطها بالتجربة والمكان، حسبه ((أثقل الحركات الضمة؛ لأنها لا تتم إلا بضم الشفتين، ولا يتم ذلك إلا بعمل العضلتين الصلبتين الواصلتين إلى طرفي الشفة، وأما الكسرة فإنه يكفي في تحصيلها العضلة الواحدة الجارية، ثم الفتحة يكفي فيها عمل ضعيف لتلك العضلة، وكما دلت هذه المعالم التشريحية، فالتجربة تظهره أيضاً، واعلم أن الحال فيما ذكرناه يختلف بسبب أمزجة البلدان))²

فبعضهم مثل أذربيجان يغلب عليهم إشمام³ الضمة، وقوم آخرون يغلب عليهم إشمام الكسرة. والباحث يرصد وعي الرازي بظواهر لسانية تفتحها اليوم اللسانيات الجغرافية من خلال رصده لعوامل التجربة والمكان الجغرافي وعلم التشريح.

بحث الرازي قضية العامل وحددها بالتناسب الظاهر والخفي عندما ناقش مسألة العامل في نصب المفعول به، وجعلها على أربعة أقوال:¹

¹ مفاتيح الغيب، ج1، ص 60

² المصدر نفسه ص 62

³ الإشمام في علم التجويد: هو ضم الشفتين من غير إطباق لها بعد إسكان الحرف كمن ينطق بالضمة، فهو يرى ولا يسمع، أو يكور شفتيه كمن يقبل. قال عنه الشاطبي في حزر الأماني:

والإشمام إطباق الشفاه بعيد ما * يُسكن لا صوت هناك فيحصل

الأول : قول البصريين أن الفعل يرفع الفاعل وينصب المفعول.

الثاني: هو قول الكوفيين محصله أن مجموع الفعل والفاعل يقتضي نصب المفعول.

الثالث: قول هشام بن معاوية من الكوفيين أن العامل هو الفاعل فقط.

الرابع: قول خلف الأحمر من الكوفيين أن العامل في الفاعل معنى الفاعلية، وفي المفعول معنى

المفعولية.

غير أن الرازي عارض كل الآراء التي لا تتفق مع رأي البصريين مما يوحي أنه على مذهب أهل البصرة في الغالب، وفند أكثر رأي خلف الأحمر وحججه بقوله: ((الفعل أمر ظاهر، وصفة الفاعلية أو المفعولية أمر خفي ، وتعليل الحكم بالمعنى الظاهر أولى من تعليله بالصفة الخفية))².

يحاول الرازي في تعليلاته النحوية الميل إلى الجانب العقلاني ليثبت أن الفاعل -مثلا- جزء من الفعل فيقول: والوجه العقلي أن مفهوم قولك (ضرب) هو حصول الضرب لشيء ما في زمن مضى، فذلك الشيء الذي حصل له الضرب جزء من مفهوم قولك (ضرب)، فثبت أن الفاعل جزء من الفعل³.

والمطلع على المدونة التفسيرية للرازي يلمس تضلعه في النحو وأصوله ومعرفته بالمدارس النحوية وحججها الآراء الشاذة في المسائل النحوية، ويكتشف ولوعه بالتعليل النحوي وفق أرضية معرفية توطرها الفلسفة الإغريقية وسلطة المنطق، كما يلحظ وقوفه في أغلب المسائل مع المدرسة البصرية وعدم الرد على اختياراتها وتعليلاتها النحوية

¹ مفاتيح الغيب، ج1، ص 69

² المصدر نفسه، ص ن

³ المصدر نفسه، ج1، ص 71

4 المستوى الدلالي (نظرية المعنى):

يأخذ الإمام الرازي قضية المعنى من منظور ظاهري¹، ويعطيه بعدا نسقيا تابعا للوجود الاجتماعي الذي يعيش فيه، فالتصور يوجد في الذهن وليس في المشخصات العينية، بمعنى أن الحقائق والتصورات لها منطلقات ذاتية اتجاه موضوعات العالم.

والألفاظ انعكاس لما في الأذهان وهي آثار لتوصيل المعاني يقول الرازي: ((للألفاظ دلالات على ما في الأذهان لا على ما في الأعيان، ولهذا السبب يقال: الألفاظ تدل على المعاني؛ لأن المعاني هي التي عناها العاني))².

وفي وقت مبكر تفتن الرازي لمفهوم البنية السطحية والبنية العميقة من منظوره الخاص عندما جعل للألفاظ حدودا وللمعاني فضاء لا نهائي، ولعله كان من السابقين للقول أن العبارة أضيق من المعنى أو الفكرة، يفاصل الرازي بقوله: ((لا يمكن أن تكون جميع الماهيات مسميات بالألفاظ؛ لأن الماهيات غير متناهية، وما لا نهاية له لا يكون مشعورا به على التفصيل))³.

ناقش الرازي مسألة العلاقة بين اللفظ والمعنى، أو الدال والمدلول، واعتبرها ذاتية أو اعتبارية مثلما يقول فرديناند دي سوسير، منطلقا من أن الكلمة صوت مفرد دال على معنى بالوضع⁴. وأن دلالة الألفاظ على مدلولاتها ليست ذاتية حقيقية، وردّ على من زعم أن الألفاظ لها علاقة متناسبة مع معانيها، واحتج بحدوث العالم في وقت محدد، كما أن كل إنسان له تصوره المعين للعالم.

ويعود الرازي ليستدرك أن بعض الألفاظ يمكن أن تكون مناسبة للمعنى، أي هناك علاقة طبيعية بين الدال والمدلول، مثل تسميتهم القطا(طائر يضرب به المثل في الاهتداء إلى الماء)ى بهذا الاسم؛ لأن اللفظ يشبه صوته، وكذا القول في اللقلق، وأيضا وضعوا لفظ (الخضم) للرتب، ولفظ

¹ الظاهرية أو الفينومينولوجيا تعني: [الدراسة الوصفية للظواهر كما تبدو لنا، وأنها تعني العودة للأشياء ذاتها وأن الظواهر كلها غير عبثية وغير عفوية، وإنما هي ظواهر تختزن قصدا معينا يشكل الماهية الأساس في توجهها العام] ينظر: المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، جان غاردن، تر: عمر مهيل، ص 10

² مفاتيح الغيب، ج1، ص 38

³ المصدر نفسه، ص 37

⁴ المصدر نفسه ص 35

(القضم) لأكل اليابس، وهي قضايا اعتنى به كثيرا أبو الفتح بن جني في كتابه الشهير، ويلمح الرازي لاطلاعه عليه.

ودلالة اللفظ على المعنى في منظور الرازي لها علاقة وضعية أو عقلية، حيث أن الوضعية مثلها دلالات الألفاظ على المعاني التي وضعت لها لتحديد دلالتها كدلالة الحجر والجار والسما والأرض على مدلولاتها، وهو أمر مقطوع لديه في كونها وضعية، وإلا لاختلفت دلالاتها باختلاف الأوضاع. وأما العقلية فهي إما أن يكون داخلا في مفهوم اللفظ كدلالة لفظ البيت على السقف الذي هو جزء من مفهوم البيت، ولا شك في كونها عقلية لامتناع وضع اللفظ بإزاء حقيقة مركبة ولا يكون متناولا لأجزائها وإما على ما يكون خارجا عنه كدلالة لفظ السقف على الحائط، حيث أنه لما امتنع انفكاك السقف عن الحائط عادة كان اللفظ المفيد لحقيقة السقف مفيدا للحائط بواسطة دلالة الأول فتكون هذه الدلالة عقلية¹.

ومن القضايا المثيرة التي ناقشها الرازي في مدونته التفسيرية قضية اللغة وحقيقتها، وإشكالية وجودها، هل هي توقيفية أو اصطلاحية، ويلمس الباحث شعور الرازي بتعدد المسألة وحساسيتها وعدم اقتناعه بكل الآراء القائمة، وبالنظر لدقة الرازي فقد صرح: ((لا يمكننا القطع بأن دلالة الالفاظ توقيفية..ولا يمكن القطع بأنها حصلت بالاصطلاح))². وقدم الرازي تأويلا لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾³ - التي تعتبر حجة قوية عند القائلين بالتوقيف - عندما جعل المراد بالتعليم الإلهام، أو وضعها قوم قبل آدم عليه السلام، ثم علمها له الله من بعدهم.⁴

¹ نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، فخر الدين الرازي، تح: إبراهيم السامرائي و محمد بركات حمدي أبو علي، دار الفكر للنشر والتوزيع، 1985، (د ط)، ص 39

² مفاتيح الغيب، ج1، ص 36

³ سورة البقرة الآية 31

⁴ مفاتيح الغيب، ج1، ص 36

وخلاصة القول التي وصل إليها الرازي جعلته يرى أن كل الدلائل ضعيفة، وبالتالي: ((جوزنا أن تكون كل اللغات توقيفية، وأن تكون كلها اصطلاحية، وأن يكون بعضها توقيفياً، وبعضها اصطلاحياً))¹.

وبحث الرازي الفرق بين اللفظ المفرد الذي لا يفيد البتة مسماه، وبين اللفظ المركب الذي يفيد تركيبه إفادة عقلية على خلاف اللفظ المفرد الذي يفيد إفادة وضعية، لأنه ما لم يعلم كون تلك اللفظة موضوعاً لذلك المعنى لم يفد شيئاً، لكن العلم بكونها موضوعاً لذلك المعنى علم بنسبة مخصوصة بين ذلك اللفظ وذلك المعنى، والعلم بالنسبة المخصوصة بين أمرين مسبوق بكل واحد منهما، فلو كان العلم بذلك المعنى مستفاداً من ذلك اللفظ للزم الدور والتسلسل، وهو غير منطقي. ويتضح أن الرازي يفرق بين مصطلحين نسبهما للشيخ الرئيس عبد القاهر الجرجاني وهما المعنى ومعنى المعنى، فالأول هو المفهوم من ظاهر اللفظ، وهو الذي يفهم منه بغير واسطة، أما الثاني معنى المعنى فهو أن يفهم من اللفظ معنى ثم يفيد ذلك المعنى معنى آخر². وهو مصطلح شبيه بالمصطلحات الحدائثية حول النقد ونقد النقد، واللغة ولغة اللغة.

يظهر أن الرازي يعطي المعنى تكثيفاً داخلياً ويمنح المرجع دفعا في اتجاه الداخل عبر العلامة، بمعنى يمنحها بعدا ظاهراتياً كما أسلفنا ووفق منظور بورس للعلامة، فإن أمكن للرازي تحرير اللغة من مراجعها، أو على الأقل تحليل الرابطة الضرورية والمنطقية لعودة اللغة بوظيفتها المرجعية إلى حدود المعاني، ثم أمكنه تحريرها من رابطة الانتماء اللفظي للمعنى إلى فضاءات أو ملكوت تفتحها اللغة³. وعليه يتجلى أن نظرية المعنى عند الرازي تتأسس على مفهوم جوهرى هو الأفكار والمضامين الدلالية المرتبطة بمفهوم (الفناء)، حيث أنه يحصر كل المفاهيم اللغوية للشئانية الوجودية (الوجود/ الفناء)، ليمحص الأسس الوجودية لهذه المفاهيم من أجل تركيز اللغة في اتجاه توطين الفهم بواسطة ألفاظها.

¹ مفاتيح الغيب، ج1، ص 37

² نهاية الإيجاز، ص 39

³ اللغة والتأويل، ص 135

يتتبع الرازي متواليات نظرية الفناء بترسيم البنى الوجودية و قواعد الأشياء على قاعدة الفناء بعد الوجود، بمعنى أن الميزة التي تحتويها العلاقات الدلالية والوظائف الإشارية والمرجععية هي ميزة الفناء، بحيث أن هواء المحابس يفنى ليقدم الصوت، وهو بدوره يفنى ليحل محله الحروف، والحروف تفنى لتقدم الكلمة، والكلمات تفنى لتقدم العبارة، والعبارة تفنى لتقدم المعنى ((الاسم أصوات مقطعة وضعت لتعريف المسميات، وتلك الأصوات أعراض غير باقية، والمسمى قد يكون باقياً، بل يكون واجب الوجود لذاته))¹.

يقدم الرازي الصورة النهائية لنظرية اللغة من خلال نظرية الفناء للغة في توصيل المعنى، حيث يقول في معرض حديثه عن علاقة الاسم بمسماه ما نصه: ((اعلم أنا استخرجنا لقول من يقول: (الاسم نفس المسمى) تأويلاً لطيفاً دقيقاً، وبيانه أن الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير أن يدل على زمان معين، ولفظ الاسم كذلك، فوجب أن يكون لفظ الاسم اسماً لنفسه، فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم، ففي هذه الصورة الاسم نفس المسمى، إلا أن فيه إشكالاً، وهو أن كون الاسم اسماً للمسمى من باب الاسم المضاف، وأحد المضافين لا بد أن يكون مغايراً للآخر))² هذه المغايرة الذرية هي التي تجعل من آليات تفكيك اللغة ذاتها في موضع الشك النهائي، ولكنها تفترض ظاهرة المعنى الناتجة عن فناءات المرجعيات في الوجود والزمن.

إن نظرية الفناء عند الإمام الرازي ناقشت نظرية المعنى من منظور البقاء والفناء لتجعل الصوت فانيا والمعنى باقياً فهو واجب الوجود لذاته.

¹ مفاتيح الغيب، ج1، ص127
² المرجع نفسه، ج1، ص ن

المبحث الثاني: المرجعية البلاغية عند الرازي

يعتبر كتاب " نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز " الكتاب الوحيد من كتب الرازي الذي أفردته للبلاغة وعلومها، ويظهر تأثيره واضحا فيه بعبد القاهر الجرجاني ويسميه الشيخ الإمام، ويستحضر فيه نقولا ويعزوها إليه¹.

وفي هذا الكتاب يعرف الرازي البلاغة تعريفا سهلا ممتعا بقوله: ((البلاغة بلوغ الرجل بعبارته كنه ما في قلبه مع الاحتراز عن الإيجاز المخل والإطالة المملة))²، وتحدث فيه عن فصول مهمة من علم البلاغة، وفي ثنايا التفسير الكبير تحدث عن قضايا بلاغية ندرسها تباعا:

أولا: أصداء نظرية النظم في مفاتيح الغيب: لقد تحدث الإمام الرازي عن النظم في كتابه " نهاية الإيجاز " فقال: ((ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو و يحتمل على قوانينه وأصوله وذلك أن تنظر في وجوه كل باب وفروقه))⁽³⁾.

ويركز الرازي على وجوب النظر في الجمل وضرورة معرفة الفصل والفصل - الذي اعتبره حجر الزاوية في البلاغة - ومعرفة مواضع العطف، والتعريف والتنكير والتقديم والتأخير في الكلام، ومعرفة الحذف والتكرار، والإضمار والإظهار، وفساد النظم يكون بهدم القواعد النحوية وعدم الاهتداء بقوانين وسمت كلام العرب، يقول: ((وإذا كان فساد النظم بسبب ترك العمل بقوانين النحو وجب أن يكون العمل بقوانينه معتبرا في صحة النظم وذلك هو المطلوب))⁽⁴⁾. التراكيب النحوية مسطرة معيارية لصحة النظم من عدمه.

أما في التفسير ف يورد لفظة النظم بما تعني في أكثر مواقعها المناسبة الحاصلة بين كل آية وآية، أو بين آخر الآية وما بعدها، أو بين آخر السورة وبداية الأخرى، أو العلاقة بين جزء وجزء آخر من

¹ نهاية الإيجاز، ص 39.

² المصدر نفسه، ص 40.

³ المصدر نفسه، ص 277.

⁴ المصدر نفسه، ص 279.

الآيات يقول في قوله تعالى: ﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَكْمِلِينَ الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ ﴾⁽¹⁾

((في النظم وجهات: أنه تعالى قال في الآية السابقة: ﴿ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ

مُسْتَقِيمٍ ﴾⁽²⁾، والمراد أنه يهدي من يشاء إلى الحق، وطلب الجنة، فبين في هذه الآية أن ذلك الطلب لا يتم ولا يكمل إلا باحتمال الشدائد في التكليف.

الثاني: أنه في الآية السالفة لما بين أنه هداهم لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه، بين في هذه الآية أنهم بعد تلك الهداية اخطوا الشدائد (...). فكذا أنتم يا أصحاب محمد لا تستحقون الفضيلة في الدين إلا بتحمل هذه المحن من إقامة الحق⁽³⁾

فالآية إما أن تتصل بآخر ما قبلها فيكون الخطاب لكل المؤمنين، أو أنها تتصل بكل الآية التي تسبقها فيختص الخطاب بالرسول وصحابته، وكلا الوجهين فيهما يستقيم ترابط المعنى في الآية أو ترابط النظم.

فالنظم هو الانسجام بين الآيات وإيجاد المناسبة بين كل آية أخرى.

ويهتم النظم عند الإمام أيضا ببيان وجه الترابط بين ما قبل الجملة الاعتراضية وما بعدها، مما تخفى فيه الصلة بينهما.

يقول في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا ﴾⁽¹⁾ فكيف إذا أصببتهم مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ تَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا ﴾⁽¹⁾.

1 - سورة البقرة، الآية: 214

2 - سورة البقرة، الآية: 213

3 - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج 32/6 ص 19

((إن قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ كلام وقع في البين، وما قبل هذه الآية متصل بما بعدها هكذا: وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا ثم جاءوك يحلفون إن أردنا إلا إحسانا وتوفيقا،⁽²⁾ يعني أنهم من أول الأمر يصدون عنك أشد الصدود، ثم بعد ذلك يجيئونك ويحلفون بالله كذبا على أنهم ما أرادوا بذلك الصد إلا الإحسان والتوفيق، وعلى هذا التقدير يكون النظم متصلا))⁽³⁾ إن الموافقة بين المعاني وترتيبها ترتيبا صحيحا وفق البناء التركيبي للغة هو نظم عند الإمام الفخر.

فالنظم يوهم أن (جَاءُوكَ) عطف على أصلتهم، وليس المراد من المعنى ذلك بل إن (جَاءُوكَ) عطف على (يُصِدُّونَ)، وفهم الآية على وجهها الصحيح يمنع هذا التوهم ويجعل النظم مستقيما. في كثير من المواقع نلاحظ المقارنة من خلال النظم بالترتيب والمناسبة، وهذا يدل دلالة واضحة على أن المراد بالنظم هنا الترتيب والمناسبة بين الآيات، كأن يقول في مناسبة قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾⁽⁴⁾ بما قبلها: ((اعلم أنه تعالى لما بين في هذه الآية المتقدمة وهي قوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَسَخَّرْنَا مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ ءَاتَقُوا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾⁽⁵⁾ بمعنى أن سبب إصرار هؤلاء الكفار على كفرهم هو ((حب الدنيا، بين في هذه الآية أن هذا المعنى غير مختص بهذا الزمان،

1 - سورة النساء، الآيتان: 61 - 62.

2 - علم المعاني في التفسير الكبير وأثره في الدراسات البلاغية، مخطوطة رسالة دكتوراه جامعة أم القرى، فائزة سالم صالح، 1412 هـ، 1992 م، ج. 1، ص. 119.

3 - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج. 32/10 ص. 161.

4 - سورة البقرة، الآية: 213.

5 - سورة البقرة، الآية: 212.

بل كان حاصلًا في الأزمنة المتقدمة (...). فهذا هو الكلام في ترتيب النظم ((¹) أو يقول: ((حمل كلام الله عليه يفيد قوة المعنى، وجزالة اللفظ، واستقامة الترتيب والنظم))⁽²⁾

وقد لا يقصد بالنظم المناسبات المعنوية بين الآيات، ولكنه يعني بها العلاقات التركيبية بين وحدات الآية، التي بها يتعلمى بها المعنى، ويتحقق التواصل، فقد كان يستعرض آراء النحاة في الآية ومحالها الإعرابية، ثم ينتقي منها ما يتم به استقامة المعنى ويصطلح عليه نظامًا، يقول في قوله تعالى:

﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ﴾⁽³⁾

ينقل آراء النحويين في إعراب (شَهْر) وما يترتب عليه من معنى يكرر قولاً لابن سينا يناسب النظم في طريقة الكلام قال: ((قال أبو علي: إن شئت جعلته مبتدأً محذوف الخبر كأنه لما تقدم ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾.

فمراعاة الوجه الإعرابي الملائم للآية يدل على المعنى الأقرب للمراد من الآية، لأن بعض الوجوه الإعرابية وإن كانت صحيحة إلا أنها تبعد بالمعنى وقد تفسده، والنظم هو الذي يدلنا على كل ذلك. والزخشي قبله كان كثيراً ما يرجع النظم إلى الناحية الإعرابية في الجمل ليكشف عما وراء النحو من ترابط المعاني))⁽⁴⁾.

أما في قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾⁽⁵⁾ ((في كيفية النظم من قرأ (أن الدين) بفتح (أن) كان التقدير شهد الله لأجل أنه لا إله إلا هو أن الدين عند الله الإسلام (...)) ومن قرأ

1 - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج. 32/6 ص. 11.

2 - المصدر نفسه ج 7، ص. 174.

3 - سورة البقرة، الآية: 185.

4 - الكشاف. الزخشي. ج. 1، ص. 501 - 502.

5 - سورة آل عمران، الآية: 18 و 19.

(إِنَّ الدِّينَ) بكسر الهمزة فوجه الاتصال هو أنه تعالى بيّن أن التوحيد أمر شهد الله بصحته وشهد به الملائكة وأولوا العلم. ((⁽¹⁾ فلنظم هنا هو تلك الفروق الدقيقة بين خصوصيات التراكيب وهي التي اعتنى بها عبد القاهر الجرجاني، وبنى عليها نظرية النظم.

يرى الإمام فخر الدين أن اتصال النظم هو الارتباط المناسب بين الكلمات في الآية، كذلك يرى أن تفكك النظم هو عدم فهم الظاهرة النحوية على وجهها الصحيح، وذلك يؤدي بالتالي إلى اختلال معنى الآية.

فمن المفسرين من قال إن المخاطب في جملة الشرط بركنيها الفعل والجواب ليس واحدا في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾⁽²⁾.

وقد اعترض الإمام فخر الدين على هذا بقوله: المفسرون في أن قوله: فلا ﴿تَعْضُلُوهُنَّ﴾ خطاب لمن؟ فقال الأكثرون إنه خطاب للأولياء، وقال بعضهم إنه خطاب للأزواج، وهذا هو المختار، الذي يدل عليه، أن قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾ جملة واحدة مركبة من شرط وجزاء... ولا شك أن الشرط وهو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ خطاب مع الأزواج، فوجب أن يكون الجزاء وهو قوله: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ خطابا معهم أيضا، إذ لو لم يكن كذلك لصار تقدير الآية: إذا طلقتم النساء أيها الأزواج فلا تعضلوهن أيها الأولياء وحينئذ لا يكون بين الشرط وبين الجزاء مناسبة أصلا، وذلك يوجب تفكك نظم الكلام"⁽³⁾.

ويذكر الإمام فخر الدين هذا التعبير (تفكك النظم) في مواضع متعددة من تفسيره⁽⁴⁾ وذلك حين تحمل العلاقات النحوية على وجه يختل معها معنى الآية.

1 - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج 32/7 ص.ص 224 - 225.

2 - سورة البقرة، الآية: 232.

3 - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج. 32/6 ص. 120.

4 - ينظر: التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج 32/4 ص. 96.

ويذكر الإمام الفخر أن القرآن قد يخرج عن رعاية النظم الذي يعني به التوافق والتلاؤم بين بناء الآية وذلك لسر بلاغي أراده القرآن.

يقول في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ اللَّهَ لَذُو

فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿٦٢﴾⁽¹⁾

((إن قيل كان الواجب بحسب رعاية النظم أن يقال هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار لتبصروا فيه، أو فجعل لكم الليل ساكناً، ولكنه لم يقل كذلك (...). فما الفائدة فيه؟ (...). إن الليل والنوم في الحقيقة طبيعة عديمة فهو غير مقصود بالذات، أما اليقظة فأمر وجودية وهي مقصودة بالذات، وقد بين الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز أن دلالة صيغة الاسم على التمام والكمال أقوى من دلالة صيغة الفعل عليها، فهذا هو سبب في هذا الفرق والله أعلم))⁽²⁾. فالعدول عن الفعل إلى الاسم في الجملة بين أهمية النهار لحصول اليقظة فيه، وهي المقصود من الوجود.

ويستعين الإمام فخر الدين في فهم هذا المعنى بما قاله عبد القاهر في الفرق بين دلالة الاسم ودلالة الفعل، فانظم عنده يتمثل في الفروق بين أحوال اللفظ، فقولنا لتبصروا فيه يختلف عن (مبصراً)، ومراعاة التقابل في الاسمية والفعلية من شروط حسن الجمل المتضادة.

ويؤيد هذا ما ذهب إليه في (نهاية الإيجاز) من أن حسن المطابقة لا تتحقق إلا بالتناسب بين الاسم والاسم والفعل والفعل، ثم إنه يجعل هذه المطابقة قسماً من أقسام النظم ويعرفها بقوله: ((هو الجمع بين المتضاد من الكلام مع مراعاة التقابل حتى لا يضم الاسم إلى الفعل))⁽³⁾ ولكنه إذا ورد في القرآن متخالفاً قصد التنبيه عن علة بلاغية.

1 - سورة غافر، الآية: 62.

2 - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج 32/27 ص. 83.

3 - نهاية الإيجاز، فخر الدين الرازي، ص. 285.

ويلطف النظم ويحسن وذلك حين يكون مطلع الكلام دالا على ما سيأتي، وفي هذه إشارة إلى ما تحمله الكلمات من طاقات خفية ترمى بالمعنى المراد بقوله في قوله تعالى: ﴿الَمْ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾⁽¹⁾، ((اعلم أن مطلع هذه السورة له نظم لطيف عجيب، وذلك لأن أولئك النصارى الذين نازعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم كأنه قيل لهم: إما أن تنازعه في معرفة الإله أو في النبوة، فإن كان النزاع في معرفة الإله وهو أنكم تثبتون له ولدا، وأن محمداً لا يثبت له ولداً فالحق معه بالدلائل العقلية والقطعية، فإنه قد ثبت بالبرهان أنه حي قيوم، والحي القيوم يستحيل عقلا أن يكون له ولد، وإن كان النزاع في النبوة فهذا أيضا باطل، لأن بالطريق الذي عرفتم أن الله تعالى أنزل التوراة والإنجيل على موسى وعيسى فهو يعينه قائم في محمد صلى الله عليه وسلم (...). فكيف يمكن منازعته في صحة النبوة، فهذا هو وجه النظم، وهو مضبوط حسن جداً))⁽²⁾.

ويقصد بفصاحة اللفظ وشرف المعنى البلاغة القائمة في القرآن، والتي يسميها دائما الفصاحة، ويرجع إليها إعجاز القرآن في كثير من المواضع، وهو غير النظم عند عبد القاهر، وهذا الرأي نقله من القاضي عبد الجبار عن شيخه أبي هاشم: إنما يكون الكلام فصيحاً لجزالة لفظه وحسن معناه ولا بد من اعتبار الأمرين. وربما لا يكون النظم عنده رتبياً ولا انتظام إعراب ولا رعاية سياق، وإنما يعني به المعنى القريب الموافق للآية.

يقول في قوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَسَخَّرُوا مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۗ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾⁽³⁾، ((إذا حملنا الآية على ما يعطى في الدنيا أصناف عباده من المؤمنين والكافرين ففيه وجوه:

1 - سورة آل عمران، الآية: 201.

2 - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج 32/7 ص. 168.

3 - سورة البقرة، الآية: 212.

أحدهما: وهو أليق بنظم الآية أن الكفار إنما كانوا يسخرون من فقراء المسلمين، لأنهم كانوا يستدلون بحصول السعادة الدنيوية على أنهم على الحق، ويحرمون فقراء المسلمين (...). فالله تعالى أبطل هذه المقدمة بقوله: ﴿وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾⁽¹⁾

فالنظم هنا يبحث عن المعنى المباشر الذي يفهم من سياق الآيات نتيجة ترابطه ويكون قريبا من نظمه الذي أتى عليه، دون الإبعاد والحيف على القرآن.

وقد يذكر الإمام الفخر عدة معانٍ للآية، ثم يختار أقربها لنظم الآية يقول في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا مُحِبِّ لِلْفَسَادِ﴾⁽²⁾، ((في تفسير: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى﴾ إذا صار واليا فعل ما يفعله ولاة السوء من الفساد في الأرض بإهلاك الحرث والنسل، وقيل يظهر الظلم حتى يمنع الله بشؤم ظلمه الفطر فيهلك الحرث والنسل، والقول الأول أقرب إلى نظم الآية لأن المقصود بيان نفاقه، وهو أنه عند الحضور يقول الكلام الحسن، ويظهر المحبة، وعند الغيبة يسعى في إيقاع الفتنة والفساد))⁽³⁾ فهو يختار المعنى الذي تستوعبها ألفاظ الآية وتؤديه مباشرة.

ثانيا: علم المعاني: أو الراسخون في فهم المعنى

نقف عند فرع مهم من فروع البلاغة، ألا وهو (علم المعاني) ونتبعه في تفسيره، لنبحث هل ذكره الإمام الفخر، وإن كان ذكره فما هو مفهومه لديه؟ وما هي موضوعاته؟ وهل توصل إلى قضاياها وأهم مفرداته التي يشتمل عليها عند المتأخرين من علماء البلاغة.

لم يذكر الإمام الفخر مصطلح (علم المعاني) في تفسيره أبداً، ولكنه يستحضر كثيرا مصطلحا آخر قريبا منه، هو مصطلح (أهل المعاني).

1 - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ح 32/6 ص. 10.

2 - سورة البقرة، الآية: 205.

3 - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ح 32/6 ص. 10.

فمثلا يقول في قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَن يُحَادِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا ﴾⁽¹⁾، ((قال أهل المعاني قوله (ألم تعلم) خطاب لمن حاول الإنسان تعليم مدة وبالغ في ذلك التعليم))⁽²⁾

ويقول في قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾⁽³⁾، ((اعلم أن أكثر أصحاب المعاني على أن

قوله: ﴿ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ اعتراض وقع بين المبتدأ أو الخبر))⁽⁴⁾. وهو يريد بأهل المعاني العلماء الذين يبحثون في دقائق معاني القرآن، ويتعمقون في الكشف عنها، وليس المقصود بهم علماء البلاغة. وهي لفظة تنبه لها الإمام الزركشي في البرهان حيث يعد أصحاب المعاني هم مصنفو الكتب في معاني القرآن كالقراء والزجاج⁽⁵⁾.

ثالثا: علم البيان: التداخل مع البلاغة

يتوالى ذكر (علم البيان) و(علماء البيان) في تفسير الإمام الرازي، وقد تتبعنا هذين المصطلحين فوجدناهم يوظفهما لمعنيين هما: علم البلاغة وعلماء البلاغة، وهو في هذه التسمية مقلد لشيخه عبد القاهر، فقد اصطلح عليه علم البلاغة، أو علم البيان، يقول في ديباجة كتابه الشهير (الدلائل): (ثم إنك لا ترى علما هو أرسخ أصلا، وأسبق فرعا، وأحلى جنى (...)) من علم البيان لولاه لم تر لسان يحوك الوشى، ويصوغ الحلوى⁽⁶⁾.

1 - سورة التوبة، الآية: 63.

2 - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج 32/16 ص. 122.

3 - سورة الأعراف، الآية: 42.

4 - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج 32/14 ص. 83.

5 - البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ص. 147.

6 - دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص. 5 - 6.

وقد ذكر الإمام الفخر في مقدمة كتابه (نهایة الإيجاز): إن أرسخ العلوم أهلا وأسبقها فرعا هو (علم البيان) وأن عبد القاهر الجرجاني استخرج أصول هذا العلم وقوانينه¹، ثم إن الإمام الفخر يقرن بين علم المعاني والبيان في (النهاية) ويعتبرهما علما واحدا. يقول: ((لكن الخبر هو الذي يتصور بالصور الكثيرة وتظهر فيها الدقائق العجيبة، والأسرار الغريبة من علم المعاني والبيان))⁽²⁾.

فعلم المعاني والبيان علم واحد عنده وهو علم البلاغة كما يفهم من كلامه، ومما تناوله الرازي في تضاعيف كتابه (علم البيان) مفردا في مواضع عدة من تفسيره، من ذلك أنه بعد دراسة السبب في تعدية الفعل (يغنى) بالحرف (عن) في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُغْنِي عَنْهُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾⁽³⁾. يقول: ((وهو ما لا يطلع عليه إلا من يكون عنده من علم البيان طرف، ويتفكر بقريحة وقادة في آيات الله وفقه الله))⁽⁴⁾. أي أنه يقصد بعلم البيان هنا علم البلاغة؛ لأنه هو العلم الذي يكشف خبايا و أسرار الكلام، ولا يقصد به علم البيان الذي يعد علما من علوم البلاغة عند المتأخرين، ولأن البحث في الحرف ومعناه يعد من أبواب علم المعاني عندهم.

يشير الرازي إلى علم البيان أيضا في الآية نفسها وهو يبين سر تقديم الجار والمجرور (عنهم) على الفاعل (كيدهم) يقول: ((فيه فائدة مستفادة من علم البيان، وهو أن تقديم الأهم أولى))⁽⁵⁾، وهذه القاعدة التي ذكرها هي المنطلق الذي قام عليه بحث التقديم، وهو باب من أبواب علم المعاني، فهو لم يكن يميز بين العلمين تمييزا دقيقا، فالبيان لديه منصرف لعلم البلاغة.

1 - ينظر: نهایة الإيجاز، فخر الدين الرازي، ص74.

2 - نهایة الإيجاز، فخر الدين الرازي، ص147.

3 - سورة الطور، الآية: 46.

4 - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج 32/28 ص272.

5 - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج. 32 / 28، ص 272.

و يستحضر (علماء البيان) في تفسير همرات عدة، حيث يستعين بهم أثناء بيان الإيجاز في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأُولَىٰ آلَآلِبِّ لَعَلَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾⁽¹⁾، ((اتفق علماء البيان على أن هذه الآية في الإيجاز مع جمع المعاني باللغة باللغة إلى أعلى الدرجات))⁽²⁾.

ويذكرهم وهو يتحدث عن التشبيه في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَنَرَقٌ﴾⁽³⁾ فيقول: ((لعلماء البيان ههنا قولان))⁽⁴⁾ ويريد بهم علماء البلاغة، وبهذا نستطيع أن نقول: إن الإمام الفخر الرازي أحيانا يكرر علماء البيان ويحيي بهم علماء البلاغة ويكرر علم البيان ويهد به علم البلاغة، الذي يشتمل علم المعاني كما هو مشهور عند المتأخرين من علماء البلاغة كالكسكاكي في مفتاح العلوم، ويسمى الإمام الفخر جميع فنون البلاغة علم البيان، لأن معنى البيان في اللغة الظهور، وعلم البلاغة يُظهر ما هي مخفي ومستور من الدلالات، وهو في ذلك كما رأينا متبع لكثير من أهل هذا الفن.

رابعاً: الفصاحة: الخلو من التعقيد

يعرف الرازي الفصاحة في كتابه "نهاية الإيجاز" بتعريف وجيز المبني شاسع المعنى بقوله: ((الفصاحة خلو الكلام من التعقيد، وأصله من الفصيح أي اللين))⁵، فالكلام الواضح غير الملتبس والموصل للمعنى بدون تعقيد هو الفصاحة عنده.

يتواتر مصطلح الفصاحة في كثير من المواضيع في التفسير الكبير، ولاسيما عندما يتحدث عن إعجاز القرآن، فهل حرر معنى الفصاحة؟ وهل هي مرادفة للبلاغة؟ أم أنها شيء آخر؟ سنتبع هذا المصطلح في التفسير لنحدد المعنى الذي قصده.

1 - سورة البقرة، الآية 179.

2 - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج 32/5 ص.ص. 60 - 61.

3 - سورة البقرة، الآية: 19.

4 - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج 2 / 32 ص. 86.

5 نهاية الإيجاز، ص 40

نرى أنه يذكر مفردة الفصاحة تحمل معنيين:

الأول: أنه يقصد بالفصاحة البلاغة مطلقاً، وذلك أن سبب إعجاز القرآن مرتبط بالفصاحة، لذلك قال: ((والمختار عندي وعند الأكثرين أنه معجز بسبب الفصاحة))⁽¹⁾.

ويقول تعالى: ﴿ وَإِنَّهُ هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴾ - أي القرآن الكريم - لبلوغه في

الفصاحة أي حيث عجزوا عن معارضته وذلك معجز⁽²⁾

وهو في كتابه (نهاية الإيجاز) يرد الإعجاز إلى الفصاحة يقول: ((إن القرآن معجز وأن

الإعجاز في فصاحته، والدليل على كونه معجزاً أن العرب تُحدّوا إلى معارضته ولم يأتوا بها ولولا

عجزهم عنها لكان محالاً أن يتركوها))⁽³⁾. وله فصل بين فيه شرف علم الفصاحة قال فيه: ((ثم إن

الفصاحة إما أن تكون عائدة إلى مفردات الكلام أو إلى جملته))⁽⁴⁾، وقد قيل: إن الفصاحة العائدة

إلى مفردات الكلام سمّاها السكاكي علم البيان، والفصاحة العائدة إلى الجمل سمّاها علم المعاني⁽⁵⁾

وهو في ذلك يسائر منظومة معرفية لكثير من العلماء، وهذا القاضي عبد الجبار يسمي البلاغة

فصاحة يقول: ((اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم على

طريقة مخصوصة)) ولا يزال يردد كلمة (الفصاحة) قاصداً بها البلاغة، كذلك عبد القاهر يجمع بين

الفصاحة والبلاغة والبراعة.⁽⁶⁾

وهل فصاحة القرآن تتعين بلفظه أو بمعناه مسألة ناقشها الرازي، ليجعل الفصاحة مزية تحصل

بسبب اختيار المتكلم، أما الأحكام الثابتة للألفاظ فهي من حيث هي ألفاظ، فهي ثابتة لدواتها

1 - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج. 17، ص. 203.

2 - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج. 24، ص. 216.

3 - نهاية الإيجاز، فخر الدين الرازي، ص. 33.

4 - المصدر نفسه، ص. 84.

5 - البلاغة تطور وتاريخ، شوقي ضيف، ص. 30، السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 70 - 140.

6 - دلائل الإعجاز، ينظر عبد القاهر الجرجاني، ص. 34.

ومن حيث دلالتها على مسمياتها (...) فالفصاحة غير عائدة على الألفاظ))¹ معتبراً أن الذين يجعلون الفصاحة للفظ -هم من حيث الظاهر- يجعلونها صفة للألفاظ لأجل دلالتها الوضعية على مسمياتها.

بينما الزمخشري يجعل الفصاحة مرادفة للبلاغة يقول عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي آفَاصِ حَيَوةٍ﴾، ((كلام فصيح لما فيه من الغرابة))⁽²⁾، فقوله: ((كلام فصيح معناه كلام بليغ وكلام حسن))⁽³⁾

والإمام الفخر هنا يقر الفصاحة على الألفاظ، ولذلك يقول: فصاحة اللفظ، شرف المعنى، الترتيب في بيانه لوجه الإعجاز. ولو جعلت الفصاحة والبلاغة والبراعة شيئاً واحداً كما قال عبد القاهر الجرجاني لكان الترتيب جزءاً من الفصاحة لا مقابل لهما.

ويقول أيضاً عند تفسير قوله تعالى: ﴿مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونَ﴾⁽⁴⁾ بعد ما بين السر في تنوع الجمل، ((هذا مع ما في اللفظين من الفصاحة والجزالة للتنويع))⁽⁵⁾ ولكن ما هي فصاحة اللفظ كما يتصورها الفخر؟

لقد رجعنا إلى نهاية الإيجاز، فوجدناه يذكر في أمرها شيئاً، حيث وجدناه في موضع يفرق بين البلاغة والفصاحة. وله مبحث عن الدلالة اللفظية تحدث فيه عن الألفاظ ، وقال إنها لا توصف بالفصاحة من أجل دلالتها على مسمياتها إنما من أجل إفادتها المعاني عند التركيب⁽⁶⁾. ثم تحدث عن عن صفات فصاحة اللفظ، وعددها من أربعة وجوه:

¹ نهاية الإيجاز، ص 45

² - الكشاف، الزمخشري، ج 1، ص 333.

³ - ينظر: البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، ص. 255.

⁴ - سورة الذاريات، الآية: 57.

⁵ - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج 32/28 ص. 335.

⁶ - المصدر نفسه، ص 95.

((الأول: أن تكون الكلمة عربية أصلية ليست مما أحدثها المولودون.

الثاني: أن تجرى على مقاييس اللغة وقوانينها.

الثالث: المحافظة على قوانين النحو والإعراب.

الرابع: الاحتراز من الألفاظ الغريبة والوحشية، والدليل على كون ذلك معتبرا أن تقرأ سورة من السور الطوال فلا تجد فيها من الغريب شيئا كثيرا⁽¹⁾. ولا شك أنه كان يتعجب بفصاحة ألفاظ القرآن وجود هذه الشروط فيها، وإن لم يشر لها تصريحاً مكتفياً بالتلميح فقط.

و يواصل الإمام فخر الدين حديثه عن شروط فصاحة الكلمة بمسحة فيها لحة من التأثير بالبلغاء السابقين كالجاحظ (ت255هـ)، وابن سنان الخفاجي (ت466هـ)⁽²⁾ هذا الأخير الذي رد فصاحة الكلمة إلى ثمانية أشياء، هي أن تؤلف من حروف متباعدة المخارج حتى لا تثقل على اللسان، وأن تحسن في السمع، وأن لا تكون وحشية، ولا ساقطة عامية، وأن تكون جارية على العرق العربي في التصرف والاستعمال، وألا تكون غريبة مهجورة، وألا تكون كثيرة الحروف.⁽³⁾

خامساً: الأساليب البلاغية في مفاتيح

1- أسلوب الاستفهام:

قدم الإمام الفخر الكثير من قضايا الاستفهام وهو يتناول الآيات القرآنية بالشرح والتوضيح، فقد تحدث عن أثر الاستفهام وفائدته في الكلام، وعن المعاني والأسرار البلاغية التي يفيدها الاستفهام، وسمها معاني مجازية، كما تناول الاستفهام الذي ذكر معه جوابه وفائدته، والاستفهام الداخلة على الواو أو الفاء.

1 - نهاية الإيجاز، فخر الدين الرازي، ص. 145.

2 - سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي، ص. 64.

3 - علم المعاني في التفسير الكبير، فائزة سالم صالح، ج. 1، ص. 135.

وله عبارات في تفسير تبين قيمة الاستفهام، وأثره في أداء المعنى، وأوضح أسراره عنده أنه يثبت المعنى في النفس، ويرسخه فيها ويزيده إيضاحاً.

فمثلاً عند قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُمْ قُلِ اللَّهُ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُمْ فَأَنْتُمْ تُؤْفَكُونَ﴾⁽¹⁾، يقولك ((ما الفائدة في ذكر هذه الحجة على سبيل السؤال والاستفهام وتفويض الجواب إلى السؤال كان ذلك أوقع في القلب))⁽²⁾

ويذكر أن أسلوب الاستفهام أبلغ في أداء المعنى مجرداً عنه. فالاستفهام الذي يفيد النفي أبلغ من أسلوب النفي ذاته. ويبين الدلالات النفسية التي يشيعها الاستفهام في الكلام ويقارنه بدلالات غيره من أساليب الإنشاء كالنهي.

يقول في قوله تعالى: ﴿أَتَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِمَ آلِهَةً إِنْ يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَّا تُغْنِ عَنِّي شَفَعَتُهُمْ شَيْئاً وَلَا يُنْقِذُونِ﴾⁽³⁾، ((ذكره على طريق الاستفهام فيه معنى وضوح الأمر وذلك أن من أخبره عن شيء فقال مثلاً: لا أتخذ يصح من السامع أن يقول له: لما لا تتخذ فيسأله عن السبب الذي يطالب به عند الإخبار، كأنه يقول استشرك فدلني و المستشار يتفكر، فكأنه يقول تفكر في الأمر تفهم من غير إخبار مني))⁽⁴⁾.

ويقول في قوله تعالى: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ﴾⁽⁵⁾، ((ما لفظة وضعت لطلب ماهيات الأشياء وحقائقها، وذلك يقتضي كون ذلك المطلوب مجهولاً، فحصل بين الشيء

1 - سورة: يونس، الآية: 34.

2 - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج 32/17 ص. 93.

3 - سورة يس، الآية: 23.

4 - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج. 32/28 ص. 57.

5 - سورة: النبأ، الآية: 21.

المطلوب بلفظ "ما" وبين الشيء العظيم مشابهة من هذا الوجه، والمشابهة إحدى أسباب المجاز فبهذا جعل "ما" دليلاً على عظمة حال ذلك المطلوب وعلو رتبته⁽¹⁾.

2- أسلوب الأمر:

ذكر الإمام الفخر تعريفاً للأمر، وهو يفسر قوله تعالى: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا
وَوْحَيْنَا إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُورُ﴾⁽²⁾، يقول: ((فاعلم أن لفظ الأمر كما هو حقيقة في طلب الفعل
بالقول على سبيل الاستعلاء فكذا هو حقيقة في الشأن العظيم، والدليل على أنك إذا قلت هذا أمر
بقي الذهن يتردد بين المفهومين، وذلك يدل على كونه حقيقة فيهما، وتماثل تقريره المذكورة في كتاب
المحصل في الأصول))⁽³⁾.

وفي كتابه المحصول يسهب في الحديث عن الأمر وماهيته عند الأصوليين، وذكر
خمسة عشر وجهاً لخروجه عن معناه الحقيقي⁽⁴⁾.

ونراه في التفسير حين يفسره هذه الآية في سورة الأعراف يذكر وجهين نسبهما للزجاجي،
أحدهما: أنه قول فرعون، والآخر: أنه قول الملائكة، وذكر حجة من قال بكل وجه، دون أن يتعرض
للعلو والاستعلاء في الآية، أما في سورة الشعراء فيفسر ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ ﴿٢٥﴾ أي فما رأيكم فيه
وما الذي أعلمه⁽⁵⁾. لكنه في المحصول يبين فساد قول من قال إن الرتبة غير معتبرة.
فيقول: ((والصحيح أن يقال الأمر طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء))⁽⁶⁾.

¹ - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج 32/31 ص.ص. 3-4.

² - سورة المؤمنون، الآية: 27.

³ - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج 32/23 ص. 95.

⁴ - ينظر: المحصول في علم أصول الفقه، ج 1، ص. 57.

⁵ - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج 32/24 ص. 132.

⁶ - المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي، ج 1، ص. 22.

وقف الإمام الفخر في التفسير أمام كثير من أساليب الأمر وبيان إفادتهما لمعاني بلاغية تفهم من السياق. فقد يأتي الأمر ليفيد الزجر والنهي، كما في قوله تعالى: ﴿كُلُوا وَتَمَتَّعُوا قَلِيلًا إِنَّكُمْ مُجْرِمُونَ﴾⁽¹⁾، يقول: ((وإن كان في اللفظ أمراً إلا أنه في المعنى نهي بليغ وزجر بليغ ومنع في غاية المبالغة))⁽²⁾.

ومن المعاني التي يفيدها الأمر التهديد والتخويف كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَنْقُومِ أَعْمَلُوا عَلَيَّ مَكَاتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾⁽³⁾، يقول: ((إن قوله: ﴿أَعْمَلُوا عَلَيَّ مَكَاتِكُمْ﴾ تهديد وتخويف، لأنه أمر وطلب ومعناه أن هؤلاء الكفار لا يعلمون ولا يفوزون بمطالبهم البتة))⁽⁴⁾.

3- أسلوب النهي:

يعرف بعض البلاغيين بأنه: (طلب الكف عن فعل وصيغته لا تفعل وهي حقيقة في التحريم). ويذكر الإمام الفخر حكمة في الحصول فيقول: ((ظاهر النهي التحريم))⁽⁵⁾، وقد تناول النهي في التفسير، وذكر أسراراً متنوعة له، ودقائق تتعلق بما دخل عليه النهي.

من ذلك أنه يعرض لأساليب النهي التي خاطب الله بها رسوله صلى الله عليه وسلم عن أمور لم يقدم عليها، فيتناولها بالدرس والتحليل، فيذكر أنها تأتي إما لمواصلة التنبيه عن ارتكاب مثلها، أو أنها خطاب لغيره موجه له لأنه نبي الأمة.

كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾⁽⁶⁾.

¹ - سورة المرسلات، الآية: 46.

² - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج 32/30 ص. 283.

³ - سورة: الأنعام، الآية: 135.

⁴ - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج 32/13 ص. 214.

⁵ - الحصول في علم أصول الفقه، ج 1، ص. 469.

⁶ - سورة: القصص، الآية: 88.

يقول: ((فإن قيل إن الرسول كان معلوماً منه أنه لا يفعل شيئاً من ذلك البتة فما فائدة هذا النهي؟ فلنا لعل الخطاب معه ولكن المراد غيره، ويجوز أن يكون المعنى لا يعتمد على غير الله، ولا تتخذ غيره وكيلاً في أمور، فإن من وثق بغير الله تعالى فكأنه لم يكمل طريقه في التوحيد))⁽¹⁾

ويقول في قوله تعالى: ﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾⁽²⁾، ((إنه عليه السلام ما كان يطيع أحداً منهم فما الفائدة في هذا النهي؟ الجواب: المقصود بيان أن الناس محتاجون إلى مواصلة التنبيه والإرشاد))⁽³⁾

ويأتي نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم من أمر الأمور تغليظاً وزجراً وهذا أعلى درجة في التنبيه.

كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اَسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِغَايَةٍ^٤ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى^٥ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾⁽⁴⁾.

يقول: ((والمقصود أنه لا ينبغي أن يشد تحسرك على تكذيبهم، ولا يجوز أن تجزع عن إعراضهم عنك فإنك لو فعلت ذلك قرب حالك من حال الجاهل، والمقصود من تغليظ الخطاب التباعد والزجر له عن مثل هذه الحالة والله أعلم))⁽⁵⁾.

وقد ذكر الزمخشري أن مثل هذه الصورة التي يخاطب بها الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يتصور وقوعها تفيد الإلهاب والتهيج⁽⁶⁾.

¹ - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج. 32/25 ص. 23.

² - سورة: الإنسان، الآية: 24.

³ - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج. 32/12 ص. 218.

⁴ - سورة: الأنعام، الآية: 35.

⁵ - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج. 32/30 ص. 258.

⁶ - ينظر البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، ص. 377.

وقد يأتي النهي للدعاء والتضرع كما في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن دُسِينَا أَوْ أَحْطَأْنَا

﴿(1)﴾. ((إن المقصود من الدعاء إظهار إلى الله تعالى لا طلب الفعل، ولذلك فإن الداعي كثيرا ما

يدعو مما يقطع بأن الله تعالى يفعله سواء دعا أو لم يدع)) (2)

وقد يوجه لمن لا يكون منه فعل على سبيل الاستعارة مبالغة في النفي في قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا

فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٣٥﴾ (3).

4- أسلوب الحذف:

تعددت وقفات الإمام الفخر أمام أساليب الحذف، فكثيرا ما كان يقدر ما حذف منه، وقد يرجعه إلى دلالة ما قبله، أو إلى علم المخاطب به، وأحيانا يذكر أنه حذف للإيجاز والاختصار، وقد يكشف عن سره البلاغي وهو في هذا يعود على النفس والعقل، وسنقدم بعض الشواهد ليتضح لنا مساره.

نذكر له كلاما بين فيه أغراض حذف الخبر، ذكره وهو يفسر قوله تعالى: ﴿فَأَصْحَبُ

الْمِيمَنَةِ مَا أَصْحَبُ الْمِيمَنَةِ ﴿٨﴾ (4)، وقد حصرها في ثلاث أغراض:

1. علم للمخاطب به.

2. اختصار العبارة.

3. طول القصة.

1 - سورة: البقرة، الآية: 286.

2 - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج. 7 / 32 ص. 156.

3 - سورة الأنفال، الآية: 25.

4 - سورة: الواقعة، الآية: 08.

يقول: ((وذلك لأن من يشرع في كلام ويذكر المبتدأ ثم يسكت عن الخبر، قد يكون ذلك السكوت لحصول علمه بأن المخاطب قد علم الخبر من غير ذكر الخبر، كما أن قائلاً إذا أراد أن يخبر غيره بأن زيدا وصل وقال إن زيدا، ثم قبل قوله جاء، وقع بصره على زيد ورآه جالسا عنده يسكت ولا يقول جاء لخروج الكلام عن الفائدة)).

وقد يسكت عن ذكر الخبر من أول الأمر لعلمه بأن المبتدأ وحده يكفي لمن قال من جاء، فإنه إن قال زيد يكون جوابا، وكثيرا ما نقول زيد ولا نقول جاء. ((وقد يكون السكوت عن الخبر إشارة إلى طول القصة، كقول القائل الغضبان من؟ زيد ويسكت ثم يقول ماذا أقول عنه))⁽¹⁾

يقول في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي شِعَابِ الْأَوَّلِينَ﴾⁽²⁾، "في الآية محذوف والتقدير: ولقد أرسلنا من قبلك رسلا إلا أنه حذف ذكر الرسل لدلالة الإرسال عليه"⁽³⁾، وكقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِمْ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾⁽⁴⁾، ((ومعناه فحلق ففدية، وإنما جاز الحذف لعلم المخاطبين بالحذف، ولدلالة الخطاب عليه))⁽⁵⁾.

ويذكر الإمام الفخر أحيانا أن الحذف وقع للاختصار والإيجاز دون أن يلاحظ سرا بلاغيا وراءهما، واتبع في ذلك طريقة من سبقه من العلماء كسيبويه الذي ذكر أن الحذف قد يكون للاتساع والاختصار، يقول في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ أَنْ يُؤْتَى أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ أَوْ يُحَاجُّوْكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ﴾⁽⁶⁾، ((والمعنى: أمن أجل أن يؤتى أحد شرائع مثل ما أوتيتم

¹ - التفسير، فخر الدين الرازي، ج 32/29 ص. 145.

² - سورة: الحجر، الآية: 10.

³ - التفسير، فخر الدين الرازي، ج. 32/19 ص. 166.

⁴ - سورة: البقرة، الآية: 196.

⁵ - التفسير، فخر الدين الرازي، ج. 32/5 ص. 13.

⁶ - سورة: آل عمران، الآية: 73.

من الشرائع ينكرون أتباعه؟ ثم حذف الجواب للاختصار، وهذا الحذف كثير يقول الرجل بعد طول العتاب لصاحبه، وتعديده عليه ذنوبه بعد كثرة إحسانه إليه أمن قلة إحساني إليك، أمن إهانتك لك؟ والمعنى أمن أجل هذا فعلت ما فعلت؟⁽¹⁾.

ومثل هذه الآية قوله تعالى: ﴿ وَسَعَلَ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا ﴾ - يوسف الآية 82

- ذكر فيها قولين:

الأول: المراد واسأل أهل القرية، إلا أنه حذف المضاف للإيجاز والاختصار، وهذا النوع من المجاز مشهور في لغة العرب، قال أبو علي الفارسي: ودافع جواز هذا في اللغة كدافع الضروريات وجاحد المحسوسات.

الثاني: قال أبو بكر الأنباري: المعنى اسأل القرية والع ير والجدران والحيطان فلا تجيبك (...). ثم يذكر وجهها ثالثا نعتقد أنه رأيه: ((وهو أن الشيء إذا ظهر ظهورا تاما كاملا فقد يقال فيه، سل السماء والأرض وجميع الأشياء عنه والمراد أنه بلغ في الظهور إلى الغاية التي ما بقي للشك فيه مجال))⁽²⁾.

وقد وقف الإمام الفخر في تفسيره عند كثير من الآيات، وبين ما حذف منها، ثم ذكر سرها البلاغي، وما أفاده هذا الحذف دون الذكر.

فقد يحذف حرف من الكلام فيكون له الأثر في قوة المعنى وإظهار أهميته كما في قوله تعالى: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلِعُنُوا بِمَا قَالُوا ﴾⁽³⁾، يقول بعد أن يتساءل عن السبب في عدم عطف ﴿ غُلَّتْ ﴾ بالفاء مع أنها جاءت جزاء: ((حذف العطف وإن كان مضمرا، إلا أنه حذف لفائدة، وهي أنه لما حذف كان قوله: ﴿ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ ﴾ كالكلام المبتدأ به، وكون الكلام مبتدأ

¹ - التفسير، فخر الدين الرازي، ج. 32/8 ص. 107.

² - التفسير، فخر الدين الرازي، ج. 32/18 ص. 194.

³ - المائدة الآية 64.

به يزيد قوة ووثاقة، لأن الابتداء بالشيء يدل على شدة الاهتمام به، وقوة الاعتناء بتقريره، ونظير هذا الموضوع في حذف فاء التعقيب قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْخَبُوا بَقَرَةً ۗ قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا ۗ﴾¹ ولم يقل فقالوا أتخذنا هزواً⁽²⁾.

فالفاء هنا توصل الكلام وتجعله واحداً، وسقوطها ينبئ عن وجود جملتين، فكان الحذف يفصل بين لونين من ألوان المعنى، وقيام الكلام على القطع والاستئناف مما يقوي الأسلوب، ويجعله أشد في رد التهمة وإبطالها.

ومن الملاحظ أن جملة: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ دعاء، فهي إنشاء في المعنى، والجملة ما قبلها: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ خبرية ولا يعطف الإنشاء على الخبر، والإمام الفخر من الذين يمنعون هذا العطف فيبدو أن ما ذهب إليه سهو منه، وعلى ذلك لا يجوز تنظير هذه الآية بآية: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْخَبُوا بَقَرَةً﴾ لأن هذه الآية بنيت على حذف حرف التعقيب، فقام الكلام على القطع والاستئناف و الحذف، وقيام الكلام على القطع والاستئناف مما تنبه إليه عبد القهر وذكر أنه مما يطرد في الكلام يقول: ((ومن المواضع التي تطرد فيها حذف المبتدأ القطع والاستئناف يبدأون بذكر الرجل ويقدمون بعض أمره، ثم يدعون الكلام الأول ويستأنفون كلاماً آخر))⁽³⁾.

وقد يحذف من العبارة ما يجعلها تنتقل إلى المجاز فتكون أبلغ في أداء المعنى، كحذف اللام في قوله تعالى: ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ﴾⁽⁴⁾، يقول: ((تقدير الكلام: لهم درجات عند الله، إلا أنه حسن

1 - البقرة الآية 67.

2 - التفسير، فخر الدين الرازي، ج. 32/12 ص. 44.

3 - دلائل الإعجاز، عبد القهر الجرجاني، ص: 147.

4 - سورة: آل عمران، الآية: 163.

هذا الحذف، لأن اختلاف أعمالهم قد صيرتهم بمنزلة الأشياء المختلفة في ذواتها، فكان هذا المجاز أبلغ من الحقيقة⁽¹⁾.

عرض الإمام الفخر في تفسيره للإيجاز بقسميه، اللذين تعارف عليهما العلماء، ولكن دون تصريح بالمصطلحين.

وقد تحدث في نهاية الإيجاز عن الحذف والإضمار والإيجاز تحت باب واحد، وفي فصل الإيجاز تعرض لآيات من إيجاز القصر فقط، وعرفه بقوله: ((وحده أنه العبارة عن الغرض بأقل ما يمكن من الحروف من غير إخلال))⁽²⁾

ومن الآيات التي عني الإمام الرازي ببيان وجه الإيجاز فيها في التفسير قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾⁽³⁾، وذلك يعقد المقارنة بينهما وبين قول العرب: (القتل أنفى للقتل)، استخرج من خلالها فروقا دقيقة يقول: ((اتفق علماء البيان على أن هذه الآية في الإيجاز مع جمع المعاني بالغة إلى أعلى الدرجات، وذلك لأن العرب عبروا عن هذا المعنى بألفاظ كثيرة، كقولهم: قتل البعض إحياء للجميع، وقول آخرين، "أكثروا القتل ليقل القتل")، وأجود الألفاظ المنقولة عنهم في هذا الباب قولهم: ((القتل أنفى للقتل))، ثم إن لفظ القرآن أفصح من هذا، وبيان التفاوت من وجوه:

أحدها: أن قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ أخصر من الكل: لأن قوله:

﴿وَلَكُمْ﴾ لا يدخل في هذا الباب، إذ لا بد في الجميع من تقدير ذلك، لأن قول القائل

(قتل البعض إحياء للجميع) لا بد فيه من تقدير مثله، وكذلك في قولهم: (القتل أنفى

للقتل) فإذا تأملت علمت أن قوله: ﴿فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ أشد اختصارا من قولهم: (القتل

أنفى للقتل).

¹ - التفسير، فخر الدين الرازي، ج. 32/9 ص. 77.

² - نهاية الإيجاز، فخر الدين الرازي، ص: 347.

³ - سورة: البقرة، الآية: 179.

وثانيها: أن قولهم: (القتل أنفى للقتل) ظاهره يقتضي كون الشيء سببا لانتفاء

نفسه وهو محال، وقوله: ﴿ فِي الْقِصَاصِ حَيَوَةٌ ﴾ ليس كذلك، لأن المذكور هو نوع من

القتل وهو القصاص، ثم جعله سببا لمطلق الحياة، لأنه ذكر الحياة منكراً، بل جعله سببا لنوع من أنواع الحياة.

وثالثها: أن قولهم: (القتل أنفى للقتل) فيه تكرار للفظ القتل، وليس قوله ﴿ وَلَكُمْ فِي

الْقِصَاصِ حَيَوَةٌ ﴾ كذلك.

ورابعها: أن قول القائل: (القتل أنفى للقتل) لا يفيد إلا الردع عن القتل، وقوله: ﴿

فِي الْقِصَاصِ حَيَوَةٌ ﴾ يفيد الردع عن القتل وعن الجرح وغيرهما فهو أجمع للفوائد.

وخامسها: أن نفي القتل مطلوب تبعا من حيث إنه يتضمن حصول الحياة، وأما

الآية فإنها دالة على حصول الحياة، وهو مقصود أصلا فكان هذا أولى.

وسادسها: أن القتل ظلما قتل، مع أنه لا يكون نافيا للقتل، بل هو سبب لزيادة

القتل، إنما النافي لوقوع القتل هو القتل المخصوص وهو القصاص، فظاهر قولهم باطل، أما

الآية فهي صحيحة ظاهرا وتقديرا، فظهر التفاوت بين الآية وبين كلام العرب⁽¹⁾.

ونظرة الإمام الفخر للآية والمثل قامت أساسا على ما قاله العلماء قبله فيهما، وله

أفضلية جمعها، ثم إضافته إليها، وفي هذا تظهر عقليته الفذة، وقدرته على استنباط المعاني

من الكلمات والكشف عن أدق خصوصيات التراكيب.

وطريقة الإمام الفخر في الكشف عن وجهها لإيجاز على أساس المفاضلة بين

النصوص طريقة حسنة لمعرفة أدق خصوصيات المعنى الكامنة في الحروف والكلمات، لم

تشعب في كتب البلاغة.

¹ - التفسير، فخر الدين الرازي، ج 32/5 ص. 60.

وقد وقف الإمام كذلك عند بعض الآيات الموجزة وبين وجه إيجازها والمعاني التي تحملها وتحيط بها، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ إِلَيْهِ أَدْعُوا وَإِلَيْهِ مَنَابِ ۝﴾⁽¹⁾. قال: ((إنه تعالى لما بين هذا^(*) جمع كل ما يحتاج المرء إليه في معرفة المبدأ والمعاد في ألفاظ قليلة منه فقال: ﴿قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ﴾. وهذا الكلام جامع لكل ما ورد التكليف به، وفيه فوائد:

أولها: أن كلمة (إنما) للحصر ومعناه إني ما أمرت إلا بعبادة الله تعالى، وذلك يدل على أنه لا تكليف ولا أمر ولا نهي إلا بذلك.

وثانيها: أن العبادة غاية التعظيم، وذلك يدل على أن المرء مكلف بذلك.

وثالثها: أن عبادة الله لا يمكن إلا بعد معرفته... فهذا يدل على أن المرء مكلف بالنظر والاستدلال..."

وهكذا أخذ الإمام الفخر يستنبط معاني ودلالات الآية، ثم قال: "فإذا تأمل الإنسان في هذه الألفاظ القليلة، ووقف عليها عرف أنها محتوية على جميع المطالب المعتمدة في الدين"⁽²⁾.

وقد يقف أمام الآيات المشتملة على الإيجاز، ويبيّن وجه شمولها لكثير من المعاني دون الغوص فيها، والإسهاب في شرحها.

¹ - سورة الرعد، الآية: 36.

* - المراد بما معنى قوله تعالى: ﴿والذين أتيناهم الكتاب يفرحون بما أنزل إليك ومن الأحزاب من ينكر بعضه﴾.

² - التفسير، فخر الدين الرازي، ج. 32/19 ص. 62.

يقول في قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ﴾⁽¹⁾، ((إن قوله ﴿خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ﴾ كلمة جامعة حاوية لجميع المنافع في الدنيا والدين))⁽²⁾، ويقول أيضا في قوله تعالى: ﴿وَيُهْلِكُ الْحَرثَ وَالنَّسْلَ﴾⁽³⁾.

"قوله: ﴿وَيُهْلِكُ الْحَرثَ وَالنَّسْلَ﴾ من الألفاظ الفصيحة جدا الدالة مع اختصارها على المبالغة الكثيرة، ونظيره في الاختصار ما قاله في وصفه الجنة ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ﴾⁽⁴⁾. وقال: ﴿أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَهَا﴾⁽⁵⁾. فالحرث في قوله تعالى: ﴿وَيُهْلِكُ الْحَرثَ وَالنَّسْلَ﴾ يشمل كل ما زرع في الأرض، والنسل يشمل كل ذات روح من إنسان وحيوان.

وفي قوله تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ﴾ تلخيص دقيق لما تحتويه الجنة مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، فهذه الكلمات بحروفها القليلة تعني الكثير من فيوضات المعنى المراد، مع ما فيها من القرب وشرق اللفظ وحسن المعنى.

ويكشف الإمام الفخر عن الإيجاز في أساليب المجاز، كالاستعارة والكناية. فالاستعارة نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لعلاقة المشابهة، وقد أشار الإمام الفخر إلى أنها حين تأتي في الكلام فإنها تدل على معاني كثيرة، فيقول وهو يتحدث عن معنى إحياء الأرض بعد موتها فيقوله تعالى: ﴿فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾⁽⁶⁾، ((واعلم أن وصفه تعالى ذلك بالإحياء بعد الموت مجاز؟ لأن الحياة لاتصح إلا على من يدرك، ويصح أن يعلم، وكذلك الموت، إلا أن الجسم إذا

¹ - سورة: الشعراء، الآية: 78.

² - التفسير، فخر الدين الرازي، ج. 32/24 ص. 144.

³ - سورة: البقرة، الآية: 205.

⁴ - سورة: الزخرف، الآية: 71.

⁵ - سورة: النازعات، الآية: 31.

⁶ - سورة البقرة: الآية: 164.

صار حيا حصل فيه أنواع من الحسن والنضرة والبهاء، والنشوة والنساء، فأطلق لفظ الحياة على حصول هذه الأشياء، وهذا من فصيح الكلام الذي على اختصاره يجمع المعاني الكثيرة⁽¹⁾.

فالحياة والموت تتجاوزان معانيهما الأصلية لتعبرا عن معاني كثيرة جاءت على سبيل الاستعارة. وقد ذكر عبد القاهر أن من مناقب الاستعارة أنها تعطي الكثير من المعاني باليسر من اللفظ⁽²⁾. وهكذا فالفخر يرى أساليب البيان تحقق الإيجاز من خلال تعبيراتها الموجزة المعبرة عن فوضى المعاني.

5- أسلوب التوكيد: يتسع مبحث التوكيد عند الإمام الفخر فلا يشمل التأكيد بالأدوات

فحسب بل يمتد ليشمل التأكيد بأكثر أساليب المعاني.

ذكر الفخر في تفسير قصة المبرد مع الكندي يقول: ((روى ابن الأنباري أن

الكندي المتفلسف ركب إلى المبرد وقال: إني أجد في كلام العرب حشوا، أجد العرب تقول: عبد الله قائم، ثم تقول إن عبد الله قائم، ثم تقول: إن عبد الله لقائم، فقال المبرد: بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ، فقولهم عبد الله قائم إخبار عن قيامه، وقولهم: إن عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل، وقولهم: إن عبد الله لقائم جواب إنكار منكر لقيامه⁽³⁾)).

ثم يتحدث الفخر عن بعض دواعي التوكيد كما ذكرها عبد القاهر في دلائل الإعجاز. فقد يأتي التوكيد بـ (إن) جوابا لسؤال سائل، أو إذا كان الخبر بأمر يظن السامع خلافه، أو إذا ظن المتكلم في الذي وجد أنه لا يوجد ويذكر أمثلة لكل هذا من القرآن والشعر ناقلا ذلك من عبد القاهر⁽⁴⁾.

¹ - التفسير، فخر الدين الرازي، ج. 32/4 ص. 220.

² - أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ص. 30.

³ - التفسير، فخر الدين الرازي، ج. 32/2 ص. 41.

⁴ - نظر: دلائل الإعجاز، الجرجاني، ص. 324.

فمن ذلك أنه يذكر أن التوكيد يأتي لمواجهة تكذيب المكذبين، فالمرسلون لما كذبوا حملوا كلامهم توكيدات تزيل الشبهة العالقة في نفوس المكذبين بقول في قوله تعالى: ﴿ قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ ﴾ ((إشارة إلى أنهم بمجرد التكذيب لم يسأموا ولم يتركوا، بل أعادوا ذلك لهم وكرروا القول عليهم، وأكدوه باليمين: ﴿ قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ ﴾⁽¹⁾، وأكدوه باللام، لأن "يعلم الله" يجري مجرى القسم، لأن من يقول يعلم الله فيما لا يون فقد نسب الله إلى الجهل وهو سبب العقاب. وفي قوله: ﴿ رَبُّنَا يَعْلَمُ ﴾ إشارة إلى الرد عليهم حيث قالوا أنتم بشر، وذلك لأن الله إذا كان يعلم أنهم لمرسلون... يعني هو عالم بالأمور وقادر فاختر بعلمه لرسالته⁽²⁾).

فالتوكيد حاصل بالقسم، والتقديم في قوله تعالى: ﴿ رَبُّنَا يَعْلَمُ ﴾.

ويؤكد الفعل بضمير الفصل في الأمر الذي يظن الإنسان أنه من فعله ولا يؤكد به فيما لا

يتوهم أنه من فعله، فالتوكيد يتصاعد بحسب الاعتقاد كما في قوله تعالى: ﴿ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ ﴾ وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ﴿ وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا ﴿ وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ ﴾ ، يقول: ((قال تعالى: ﴿ وَأَنَّهُ خَلَقَ ﴾ ولم يقل وأنه هو خلق، كما قال: ﴿ وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ﴾ وذلك لأن الضحك والبكاء ربما يتوهم متوهم أنه يفعل الإنسان، وفي الإمامة والإحياء وإن كان ذلك التوهم بعيدا، لكن ربما يقول به جاهل، كما قال من حاج إبراهيم الخليل عليه السلام حيث قال: ﴿ أَنَا أَحْيَاءُ وَأُمِيتُ ﴾ ﴿ فأكد ذلك بذكر الفصل، وأما خلق الذكر والأنثى من النطفة فلا يتوهم أحد أن يفعله أحد من الناس فلم يؤكد بالفصل ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿ وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَىٰ وَأَقْنَىٰ ﴾ .

¹ - سورة: يس، الآية: 16

² - التفسير، فخر الدين الرازي، ج. 32/26، ص. 52.

حيث كان الاعتناء عندهم غير مستند إلى الله تعالى، وكان في معتقدهم أن ذلك بفعلهم كما قال قارون: ﴿ قَالَ إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي ﴾⁽¹⁾ ولذلك قال: ﴿ وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعْرَى ﴾ ﴿١١﴾⁽²⁾ لأنهم كانوا يستبعدون أن يكون رب محمد هو رب الشعري، فأكد في مواضع استبعادهم بالنسبة إلى الله تعالى الإسناد ولم يؤكد في غيره⁽³⁾. والتأكيد بضمير الفصل يفيد اختصاصه سبحانه بهذه الأمور.

واهتم الإمام الفخر ببيان عناصر التوكيد في الآيات التي قد تكثر وقد تقل على حسب المعنى المراد تقريره. فقد تتكاثر عناصر التوكيد في آية قصيرة مكونة من عدة كلمات كما في قوله تعالى: ﴿ لَّهُمُ الْبُشْرَىٰ ۖ فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴾ ﴿٧﴾⁽³⁾، يقول: ((واعلم أن قوله: ﴿ لَّهُمُ الْبُشْرَى ﴾ فيه أنواع من التأكيدات:

أحدها : أنه يفيد الحصر فقوله: ﴿ لَّهُمُ الْبُشْرَى ﴾ أي لهم لا لغيرهم، وهذا يفيد أنه لا بشارة لأحد إلا إذا اجتنب عبادة غير الله تعالى، وأقبل بالكلية على الله تعالى.

ثانيها : أن الألف واللام في لفظ البشري مفيدة للماهية، يفيد أن الماهية بتمامه لهؤلاء، لم يبق منها نصيب لغيرهم.

وثالثها : أن لا فرق بين الإخبار وبين البشارة، فالبشارة هو الخبر الأول بحصول الخيرات...

¹ - سورة: القصص، الآية: 78.

² - التفسير، فخر الدين الرازي، ج. 32/29، ص. 21.

³ - سورة: الزمر، الآية: 17.

ورابعها : أن المخبر بقوله: ﴿لَهُمُ الْبُشْرَى﴾ هو الله تعالى وهو أعظم العظماء...⁽¹⁾.

فالتوكيد في الوجه الثالث ليس بحرف أو أداة أو تقديم، إنما يكون أيضا في اختيار الكلمة دون غيرها، وفي المعنى الذي تحمله الجملة، وذلك فقد حرص الإمام الفخر على كشف طاقات الكلام في بث المعنى من خلال كل ما يتعلق بنظامه.

كما كان يهتم بهذه العناصر ويسمع ما قاله العلماء فيها.

يقول في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُلًّا لَّمَّا لِيُؤْفِقِيهِمْ رَبُّكَ أَعْمَلُهُمْ إِنَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾⁽²⁾، ((سمعت بعض الأفاضل قال: إنه تعالى لما أخبر عن توفية الأجزية على المستحقين في هذه الآية ذكر فيها سبعة أنواع من التوكيدات.

أولها: كلمة (إِنَّ) وهي للتأكيد.

وثانيها: كلمة (كُلًّا) وهي أيضا للتأكيد.

وثالثها: اللام الداخلة على خبر (إِنَّ) وهي تفيد التأكيد أيضا.

ورابعها: حرف (مَا) إذا جعلناها على قول الفراء موصولا.

وخامسها: القسم المضمّر فإن تقدير الكلام وإن جميعهم والله ليوفينهم.

وسادسها: النون المؤكدة في قوله: ﴿لِيُؤْفِقِيهِمْ﴾.

فجميع هذه الألفاظ السبعة الدالة على التوكيد في هذه الكلمة الواحدة تدل على

أمر الربوبية والعبودية، لا يتم إلا بالبعث والقيامة والحشر والنشر، ثم أردفه بقوله: ﴿إِنَّهُ بِمَا

¹ - التفسير، فخر الدين الرازي، ج. 32/16، ص. 172.

² - سورة: هود، الآية: 111.

يَعْمَلُونَ خَيْرًا ﴿١﴾ وهو من أعظم المؤكدات ((⁽¹⁾). والإمام الفخر يسمي الآية التي تؤدي معنى واحدا كلمة واحدة وقد كرر هذا في عدة مواضع من التفسير. وكان يرى في الآية من المؤكدات ما لم يره غيره.

6- أسلوب القصر:

هو تخصيص شيء بطريق مخصوص. تحدث عنه الإمام الفخر في نهاية الإيجاز بعد الحديث عن (إن) واقتصر فبين أدواته وما تختص به من معاني، وذكر منها: إنا والنفي والاستثناء. لكنه في التفسير ذكر طرقا أخرى للحصر، فالتقديم قد يدل على الحصر وتعريف الطرفين كذلك.

وبين إفادة كثير من صور التقديم لمعنى الحصر، فكثير من صور تقديم الجار والمجرور عنده تفيد الحصر.

يقول في قوله تعالى: ﴿وَلَهُرَّ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾

﴿٢﴾، ((إن قوله: ﴿وَلَهُرَّ أَسْلَمَ﴾ يفيد الحصر وله أسلم كل من في السموات والأرض لا لغيره))⁽³⁾.

ومثله قوله تعالى: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾⁽⁴⁾، وقوله: ﴿لِإِلَهِ اللَّهِ تُخِشُّونَ﴾⁽⁵⁾، وقوله تعالى: ﴿

وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾.

¹ - التفسير، فخر الدين الرازي، ج. 32/18 ص. 71.

² - سورة: آل عمران، الآية: 83.

³ - التفسير، فخر الدين الرازي، ج. 32/8 ص. 134.

⁴ - سورة: آل عمران، الآية: 26.

⁵ - سورة: آل عمران، الآية: 158.

كما أن بعض صور تقديم المسند إليه على الخبر الفعلي يفيد القصر عنده يأتي ضمير الفصل مبتدأً يفيد الحصر، ولا يعده أكثر البلاغيين من طرق القصر، ويحلل ابن المغربي ذلك بقوله: "وللقصر طرق أي أسباب لفظية تفيده وهي كثيرة منها تعريف الجزأين وفصل المبتدأ بضمير الفصل والمذكور للمصنف أربعة وإنما لم يذكر غيرها، لأن الغير إما أنه ليس معدوداً من الطرق اصطلاحاً كالتأكيد المعنوي (...) وإما أنه مخصوص بالمسندين كضمير الفصل، والأفيد ذكر ما يعلم." (1)

وذكر الإمام الفخر صوراً كثيرة منها في تفسيره، وذكر أنها تفيد الحصر كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْبَاطِلِ وَكَفَرُوا بِاللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ ﴿٤٧﴾، يقول: ﴿وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ يقتضي الحصر أي من أتى بالإيمان بالباطل والكفر بالله فهو خاسر (2).

ومثله في إفادة القصر قوله تعالى: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾ ﴿٣٠﴾، يقول: ((ثم إن الكفار لما وصفوه بذلك بين تعالى أن الموصوف بهذه الصفة هو ذلك المبغض على سبيل الحصر فيه فإنك إذا قلت: زيد هو العالم يفيد أنه لا عالم غيره)) (4).

ويدخل ضمير الفصل على صفات الله تعالى فتفيد قصر هذه الصفات عليه قصرًا حقيقياً.

1 - من شروح التلخيص مواهب الفتاح، ج 2 ص: 186.

2 - التفسير، فخر الدين الرازي، ج. 32/25 ص. 81.

3 - سورة: الكوثر، الآية: 03.

4 - التفسير، فخر الدين الرازي، ج. 32/23 ص. 133.

يقول تعالى: ﴿ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾⁽¹⁾، ((يدل على أن العزيز الحكيم ليس إلا هو، لأن هذه الصيغة تفيد الحصر، يقال: زيد هو العالم لا غير، فهذا يقتضي أنه لا إله إلا الواحد، لأن غيره ليس عزيز ولا حكيم و ما لا يكون كذلك لا يكون إلهاً))⁽²⁾.

ومثله قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾⁽³⁾، يقول: "يفيد الحصر، فما معنى هذا الحصر مع أن العباد أيضا موصفون بكونهم سمعيين بصيرين؟ فتقول: السميع البصير لفظان مشعران بحصول هاتين العفتين على سبيل الكمال والمال في كل الصفات ليس إلا لله، فهذا هو المراد من هذا الحصر"⁽³⁾.

7- أسلوب الحصر:

يقول الإمام الفخر مفصلاً أقوال العلماء في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ أَضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾⁽⁴⁾، أعلم أن كلمة "إنما" على وجهين:

أحدهما: أن تكون حرفاً واحداً، كقولك: إنما داري دارك، وإنما مالي مالك.

الثاني: إن ما أخذت مالك، وإن ما ركبت دابتك، وجاء في التنزيل على

الوجهين... واختلفوا في حكمها على الوجه الأول، فمنهم من قال: (إنما) تفيد الحصر، واحتجوا عليه بالقرآن والشعر والقياس.

¹ - سورة الحديد، الآية: 01.

² - التفسير، فخر الدين الرازي، ج. 32/29 ص. 208.

³ - سورة الشورى، الآية: 11.

⁴ - سورة البقرة، الآية: 173.

أما القرآن فقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا إِلَهُ الْوَاحِدُ﴾⁽¹⁾، أي ما هو إلا إله واحد، وقال: ﴿إِنَّمَا الصَّادِقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ﴾⁽²⁾، أي لهم لا لغيرهم، وكذا هذه الآية فإنه تعالى قال في آية أخرى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾⁽³⁾.

8- أسلوب النفي والاستثناء: يقول الفخر في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً﴾⁽⁴⁾، ((قوله: ﴿إِلَّا خَطَأً﴾ فيه قولان: القول الأول: أنه استثناء متصل والذاهبون إلى هذا القول ذكروا وجوها.

(الأول): أن هذا الاستثناء ورد على طريق المعنى، لأن قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً﴾، معناه أنه يؤاخذ الإنسان على القتل إلا إذا كان القتل قتل خطأ فإنه لا يؤاخذ به.

(الثاني): أن الاستثناء صحيح أيضا على ظاهرة اللفظ، والمعنى أنه ليس لمؤمن أن يقتل مؤمنا البتة إلا عند الخطأ.

القول الثاني: أن هذا الاستثناء منقطع بمعنى لكن، ونظيره في القرآن كثير، قال تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾⁽⁵⁾، وقال: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ كِبِيرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾⁽⁶⁾.

1- سورة النساء، الآية: 171.

2- سورة التوبة، الآية: 60.

3- سورة الأنعام، الآية: 145.

4- سورة: النساء، الآية: 92.

5- سورة: النساء، الآية: 29.

6- سورة: النجم، الآية: 32، التفسير، م5، ج10، ص: 233-234.

ويقول الإمام الفخر: ((والذاهبون إلى هذا النوع يدل على أنه لا يمثل مذهبه وأنه يرى كما يرى جمهور المفسرين أن الاستثناء منقطع، كابن عطية فهو يقول: "قال جمهور المفسرين في معنى هذه الآية: وما كان في إذن الله وفي أمره للمؤمن أن يقتل مؤمنا بوجه ثم استثنى استثناء منقطعا ليس من الأول، وهو الذي تكون فيه إلا بمعنى لكن والتقدير لكن الخطأ قد يقع))⁽¹⁾.

وقد يحتمل النفي والاستثناء الوجيهين، لكنه يرجح ما هو عليه المعنى في الظاهر، يقول: في قوله تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا ﴿٦٥﴾ إِلَّا قِيْلًا سَلْمًا سَلْمًا ﴿٦٦﴾﴾⁽²⁾، "إلا قيلا" استثناء متصل أو منقطع، فنقول فيه وجهان أحدهما: وهو الأظهر أنه منقطع، لأن السلام ليس من جنس اللغو تقديره: لكن يسمعون ﴿إِلَّا قِيْلًا سَلْمًا سَلْمًا﴾.

ثانيهما: أنه متصل ووجهه أن تقول: المجاز قد يكون في المعنى، ومن جملته أنك تقول: ما لي ذنب إلا أني أحبك فلهذا تؤذيني، فتستثني محبته من الذنب، ولا تريد المنقطع، لأنك لا تريد بهذا القول بيان أنك تحبه، إنما تريد في تبرئتك عن الذنوب، ووجهه هو أن بينهما غاية الخلاف، وبينهما أمور متوسطة مثاله الحار والبارد وبينهما الفاتر الذي هو أقرب إلى الحار من البارد، وأقرب إلى البارد من الحار والمتوسط يطلق عليه اسم البارد عند النسبة إلى الحار، فيقال هذا بارد.

ويخبر عنه بالنسبة إلى البارد فيقال إنه حار، إذا ثبت هذا فيقول قول القائل: ((ما لي ذنب إلا أني أحبك، معناه لا تجد ما يقرب من الذنب إلا المحبة، فإن عندي أمورا فوقها

¹ - تحقيق الرحالي الفاروق، ابن عطية المحرر الوجيز، مؤسسة دار العماد، قطر، ج4، ص: 207، ط، د، ت.

² - سورة: الواقعة، الآية: 25-26.

إذا نسبتها إلى الذنب تجد بينهما غاية الخلاف فيكون ذلك كقوله: درجات الحب عندي طاعتك. (1).

فهو يتكفل ليؤول المعنى في مجيء الاستثناء المتصل، وهذا يبعد عن معنى الآية، لأن قيل سلاما سلاما لا يندرج في اللغو ولا التأثير.

وهكذا نراه يجعل أكثر كل نفي واستثناء محتملا للوجهين في كثير من المواضع، يقول في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾ (2)، ((ظاهر هذه الآية يقتضي أنه طلب أجرا على التبليغ والرسالة وهو المودة في القربى... والجواب من وجهين:

الأول: أن هذا من باب قوله:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بها من قراع الذارعين فلول (*) .

والمعنى: أنا لا أطلب منكم إلا هذا وهذا في الحقيقة ليس أجرا، لأن حصول المودة بين المسلمين أمر واجب.

الوجه الثاني: في الجواب أن هذا استثناء منقطع (3).

فالوجه الأول استثناء متصل يلحقه يقول النابغة، أي لا عيب فيهم إلا عيب سيوفهم.

1 - التفسير، فخر الدين الرازي، ج. 32/29 ص. 161.

2 - سورة: الشورى، الآية: 23.

* - القول للنابغة.

3 - التفسير، فخر الدين الرازي، ج. 32/27 ص. 166.

وفي آية أخرى يلحق الإمام الفخر بيت النابغة بالاستثناء المنقطع وذلك في قوله تعالى: ﴿¹ لَعَلَّ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ﴾⁽¹⁾، يقول: ((أنه استثناء منقطع ومعناه لكن الذين ظلموا منهم يتعلقون بالشبهة، ويضعونها موضع الحجة، وهو كقوله تعالى: ﴿² وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ هُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ آخَذُوا فِيهِ لَكَيْفٍ شَكٌّ مِّنْهُ مَا هُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾⁽²⁾، وقال النابغة:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب

ومعناه لكن سيوفهم فلول))⁽³⁾.

فالتقدير كأن بسيوفهم عيب، وهذا من تأكيد المدح بما يشبه الذم.

لقد وظف الرازي في تفسيره البلاغة وفروعها وبدا فيها متأثراً بعبد القاهر الجرجاني، ووقف طويلاً عند نظرية النظم وربطها بالبناء النحوي الصحيح. واعتبر علم البيان وعلم البلاغة يحددان فنا واحداً.

¹ - سورة البقرة، الآية: 150.

² - سورة النساء، الآية: 157.

³ - التفسير، فخر الدين الرازي، ج. 4/32 ص. 154.

المبحث الثالث: تأويلية الدلالة عند الفخر الرازي

للإمام الفخر اهتمام كبير بالكلمة القرآنية، حيث بحثها من جميع المستويات، فهو لم يقف عند البحث في معناها المعجمي المرجعي والوظيفي السائد في الإنجاز التاريخي أو الاجتماعي، بل تجاوز ذلك إلى إبراز البعد الإشعاعي للكلمة، وما تحمله من إيحاء وظلال. كما بحث في تمثلات الكلمة لسياقها وما تنجزه من محاولة النقل والتقريب للمعنى المكتنز في الذهن، وأعطى بعض التقاطعات لاستعمالات المفردة القرآنية والتوظيفات التي تناسبها.

كما اهتم الرازي أيضا بدراسة الفروق بين الكلمات التي تتقارب معانيها وتتصاقب على دلالة واحدة وغيرها من المباحث المخصصة للكلمة، ومن جملة الأمثلة على ذلك:

كلمة (رَاغَ أَوْ الرَّوْغَانُ) وشحناتها الدلالية: يقول في قوله تعالى: ﴿فَرَاغَ إِلَىٰ أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعَجَلٍ سَمِينٍ﴾⁽¹⁾. ((قوله هنا (فَرَاغَ) فإن الروغان يدل على السرعة، والروغ الذي بمعنى النظر الخفي أو الرواح الخفي أيضا))⁽²⁾ فالإمام الفخر يذكر دلالة الكلمة ثم معناها، والمعنى كما نعرف يسبق الدلالة المفهومة من ذلك المعنى.

وأكثر علماء معاني القرآن فهموا معنى الخفاء من الروغان، فهذا الفراء يقول: ((والروغ وإن كان على هذا المعنى فإنه لا ينطق به حتى يكون صاحبه مخفيا لذهابه ومجيئه))⁽³⁾.

في حين نجد عالما لغويا كالمخشري يضبطها بقوله: (ولا يقال راغ عن كذا إلا إذا كان عدوله عنه في خفية)⁽⁴⁾ ويوظف الرازي تقنية التقلبات الستة لفهم معانيها المتصاقبة بسبب تجاور الأصوات في الكلمة، يقول في قوله: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ ((ويل ينبئ عن الشدة وتركيب

1 - سورة الذاريات، الآية: 26.

2 - التفسير، فخر الدين الرازي، ج 32/28 ص. 213.

3 - معاني القرآن، الفراء، ج 3، ص. 86.

4 - أساس البلاغة، المخشري، ج. 32/16 ص. 245،

حروف الواو والياء واللام لا ينفك عن نوع شدة، منه لوى إذا دفع، ولوى يلوى إذا كان قويا، وألوي فيه القوة على المولى عليه.)) ويكتفي بذكر بعض هذه التقلبات، فيذكر الفعل واشتقاقه وما تدل عليه تلك المشتقات من معنى يتناسب مع اللفظ.

مفردة (المغفرة) تختلف عن مفردة (الظل) في المعنى المعجمي، إلا أنهما عند الرازي تجتمعان في دلتهما على إفادة الستر، أحدهما حسي والآخر معنوي، حين يقارن بين نعيم الجنة في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا﴾⁽¹⁾ وقوله تعالى: ﴿وَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾⁽²⁾ يقول الإمام: ((وهاهنا لطيفة وهي أنه تعالى قال فيها ﴿وَزُلْفَاهُمْ﴾ ولم يقل هاهنا ذلك،: ﴿وَمَغْفِرَةٌ﴾ والظل فيه معنى الستر والمغفرة كذلك، لأن المغفرة تحت نظر من رحمه الغافر، يقال: نحن تحت ظل الأمير، وظلها هو رحمة ومغفرة حيث لا يسهم حر ولا برد))⁽³⁾

إن المعنى الدلالي للمفردة يفهم بعد بيان المعنى المعجمي، وهذا ما كان يذكره الإمام الفخر في أكثر الكلمات.

فمثلا يقول في قوله تعالى: ﴿وَالنَّارِ عَاتٍ غَرَقًا﴾⁽⁴⁾ والنَّارِ عَاتٍ غَرَقًا؛ هي الملائكة الذين ينزعون نفوس بني آدم، فإذا نزعوا نفس الكافر نزوعها بشدة، وهو مأخوذ من قولهم نزع في القوس فأغرق يقال: أغرق النازع في القوس إذا بلغ غاية المدى حتى ينتهي إلى النصل...

1 - سورة الرعد، الآية: 35.

2 - سورة محمد، الآية: 15.

3 - التفسير، فخر الدين الرازي، ج 32/28 ص. 55.

4 - سورة النازعات، الآيتان: 1 - 2.

والنشط هو الجذب يقال: ((نشطت الدلو أنشطها نشطا نزعتهما برفق، والمراد هي الملائكة التي تنشط روح المؤمن فتقبضها، وإنما خصصنا هذا بالمؤمن، والأول بالكافر لما بين النزع والنشط من الفرق، فالنزاع جذب بشدة، والنشط جذب برفق ولين))⁽¹⁾

يقول في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَىٰ وَأَقْنَىٰ﴾⁽²⁾: ((قول تعالى: ﴿وَأَقْنَىٰ﴾ معناه وزاد عليه الإقناء فوق الاعتناء، والذي عندي أن الحروف متناسبة في المعنى فنقول: لما كان مخرج القاف فوق مخرج الغين جعل الإقناء لحالة فوق الإغناء، وعلى هذا فالإغناء هو ما آتاه الله من العين واللسان، وهذه إلى الإرضاع في صباه، أو على ما أعطاه الله تعالى من القوت واللباس المحتاج إليهما، وفي الجملة كل ما دفع الله به الحاجة فهو إغناء، وكل ما زاد عليه فهو إقناء)) فاختلاف الغم يولد معنى دقيقا للكلمة.

الإمام الفخر كان يعرف أهمية مخارج الحروف وصفاتها في المعنى، ولكنه لم يتحدث في اللفظ القرآني في نظامه الصوتي إلا قليلا، على أن له دراسة عن مخارج الحروف في (نهاية الإيجاز)⁽³⁾ أخذها من علي بن عيسى الرماني، كذلك له في التفسير حديث عن فضل اللغة العربية على سائر اللغات عند تفسير قوله تعالى: ﴿كَتَبْنَا فُصِّلَتْ ءَايَاتُهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾⁽⁴⁾ ذكر فيه أن الكلمة لها مادة وهي الحروف، ولها صورة وهي الهيئة الحاصلة عند التركيب، ثم ذكر أن للكلمة ثلاث مراتب تكمل بها فهي إما متقاربة المخرج، أو متباعدة المخرج، كما أن لبعض جنس الحروف لذة وطيبا في السمع، وكل كلمة يحصل فيها حرف من هذا الجنس كان سماعها أطيّب، وآخر مراتبها ما يتعلق بوزنها، فأعد لها ما بلغ ثلاث حروف، وبذلك يحصل كما لها⁽⁵⁾.

1 - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج. 32/31، ص. 28.

2 - سورة النجم، الآية: 48.

3 - نهاية الإيجاز، فخر الدين الرازي، ص. 118 - 121.

4 - سورة فصلت، الآية: 3.

5 - ينظر: التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج 32/27 ص. 95.

وقد يفاضل الإمام الفخر بين كلمتين من جهتين: من جهة جرسها وإيحاءها، ومن جهة معناها اللغوي المجرد.

يقول في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ الْقَارِعَةُ ﴿١﴾ مَا الْقَارِعَةُ ﴿٢﴾ ﴾⁽¹⁾ أشد من قوله ﴿ الْحَاقَّةُ ﴿١﴾ ﴾⁽²⁾ لأن النازل آخرا لا بد وأن يكون أبلغ، لأن المقصود منه زيادة التنبيه، وهذه الزيادة لا تحصل إلا إذا كانت أقوى، وأما بالنظر إلى المعنى فا (الْحَاقَّةُ) ((أشد لكونه راجعا إلى معنى العدل، و(الْقَارِعَةُ) أشد لما أنها تهجم على القلوب بالأمر الهائل))⁽³⁾

فالتف ضريل الأول للقارعة على الحاققة روعي فيه معنى الكلمة بحروفها التي تصور الحدث بدقة، فالقاف فيها قوة وشدة وقرع مزعج يثير الخوف والرعب، وهي أقل قوة من الحاء، ولما كان المراد التنبيه كان ما هو أشد وأدل عن المعنى والتفصيل الثاني للحاققة ناظر المعنى مجردا، ففي يوم القيامة يتحقق العدل وثبوت أمر الله.

1 - سورة القارعة، الآيتان: 1 - 2.

2 - سورة الحاققة، الآيتان: 1 - 3.

3 - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج. 32/32 ص. 71.

الفصل الخامس

المصطلح القرآني والتأويل في (مفاتيح الغيب)

المبحث الأول: المصطلح وعلمه مفاهيم وضوابط

المبحث الثاني: مدخل إلى المصطلح عند الرازي

المبحث الثالث: المصطلح القرآني في (مفاتيح الغيب)

الفصل الخامس: المصطلح القرآني للتأويل ومفاتيح الغيب.

المبحث الأول: المصطلح وعلمه: مفاهيم وضوابط.

إن المصطلح يكتنز حمولة ثقافية تحتويه، وتشكل فحواه وبنيته الدلالية وأجهزته المفاهيمية وخرائطه الإبستمولوجية وبؤره النووية؛ بوصفه المرآة العاكسة للحضارة التي ترعرع فيها، والأرضية المعرفية التي وفرت له حضانة المنشأ؛ لذلك فإنه لا يمكن فصله عن منبته وجذوره الأولى.

ولأن المصطلح مفتاح العلوم وعصارة المعرفة فقد أفرز تلقيه من لغة أخرى جملة من المشكلات اللغوية خاصة عند وضعه، بوصفه الحامل لمفهوم مهاجر من ثقافة إلى ثقافة، ومن حضارة إلى حضارة، ومن مرحلة إلى مرحلة، ومن بين المشكلات ما يحدثه المضمون الإشعاعي عند ترجمته من تراحم المعاني وتوارد المقابلات المقربة لمفهومه لدى الأمم المستهلكة للمعرفة، بالنظر للإرث الإنساني والتطور الحلقي الحلزوني لها من جهة، وبتفاوت التلقي و المؤثرات التكوينية من جهة أخرى. والحال كهذه يتعين عل المترجم أن يفهم السياق الاجتماعي والثقافي للمصطلح وارتحاله بين الأمم والثقافات قبل أن يتموضع ضمن منظومة الآخر المختلفة لغة وفكرا وانتماء.

لأجل ذلك يواجه المصطلح المترجم للعربية معضلات كبيرة، لاسيما على مستوى ترجمة معناه ومفهومه للمتلقي العربي في موقع الاستقبال السلبي، وأيضاً نظراً لاختلاف المداخل الثقافية للنخب العربية (فرنسية -عربية- روسية)، وكذا اختلاف مستويات الإدراك وآليات الترجمة وصياغة المصطلح في لغة تعاني من تضخم المعجم ومشكلة التقارب الدلالي أو ما يعرف بالترادف.

1-المصطلح: تنحدر كلمة مصطلح في جذرها اللغوي من مادة "صلح" "والصلح: السلم،وقد اصطالحوا وصالحو واصلحوا وتصالحو، واصلحوا"¹.

¹لسان العرب، ابن منظور، بيروت، دار صادر، ط1997، ج1، ص60

وقد تتبع الأستاذ يوسف وغليسي الكلمة في مظاهرها عبر مختلف المعاجم العربية، فما وجدها تخرج عن مفاهيم السلم والمصالحة والاتفاق والتعاون والمواضعة وكل ما هو نقيض للفساد والخلاف. والمصطلح مصدر ميمي من (اصطلاح) نقل إلى الاسمى ليصبح متخصصاً في هذا المدلول الجديد، وقد توأماً اللغويون العرب المعاصرون على توظيف كلمة (مصطلح) فذاعت في أعمالهم ومصنفاتهم.¹

"المصطلح أو الاصطلاح هو اتفاق طائفة مخصوصة على أمر مخصوص".²

وهو عند القاضي علي بن محمد الشريف الجرجاني (ت 861هـ) محدد بمفهوم: "الاصطلاح عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما، ينقل عن موضعه الأول، وإخراج اللفظ عن معنى لغوي إلى آخر، لمناسبة بينهما"³

أما المصطلح عند الغربيين فهو " كلمة أو مجموعة من الكلمات من لغة متخصصة علمية أو تقنية يوجد موروثاً أو مفترضا للتعبير عن المفاهيم، ليبدل على أشياء مادية محدد".⁴

وللمصطلح أركان ثلاثة هي: اللفظية، ونقل المعنى، والاتفاق، فما لم يتم الاتفاق بين الجماعة المعنية بالمصطلح يُعدّ خرقاً للسلامة والعقد الاصطلاحي.

2- علم المصطلح: تفرق الدراسات الغربية بين نوعين مهمين في المصطلحية، الأول هو علم المصطلح (Science de la Terminologie)، والثاني هو الوصيف والنتاج عن الأول يدعى صناعة المصطلح (Terminographie).

يتحدد علم المصطلح بوصفه: ((العلم الذي يبحث عن العلاقات بين المفاهيم العلمية والمصطلحات اللغوية)).¹

¹ - إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، الجزائر: منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، 1429هـ-2008م، ص22

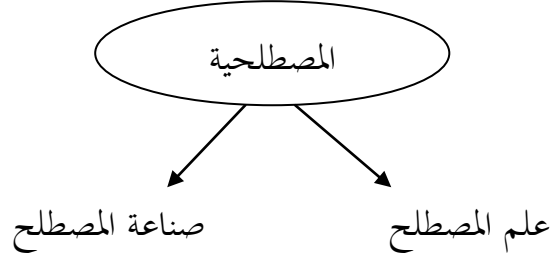
² - علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات في العربية، ممدوح محمد خسارة، دمشق: دار الفكر، [د ط]، ص13

³ - التعريفات، الشريف الجرجاني، تح: إبراهيم الأنباري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1998، 4، ص44

⁴ - علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات العربية، المصدر نفسه، ص14

أما صناعة المصطلح فهو: ((العمل الذي ينصب على توثيق المصطلحات وتوثيق مصادرها والمعلومات المتعلقة بها، ونشرها في شكل معجم متخصص إلكتروني أو ورقي))².

يكون علم المصطلح وصناعة المصطلح مفهوم المصطلحية وفق الخطاطة التالية:



المبحث الثاني: مدخل إلى المصطلح عند الرازي.

بلغ فخر الدين الرازي منزلة كبيرة في الفكر الإسلامي بحكم تكوينه الموسوعي واشتغاله بالمنطق والفلسفة والأصول، وهو ما مكّنه من التمييز بين أفراد جيله وأتباعه، ليحرز على ألقاب ، والإمام، وشيخ الإسلام، حجة الطائفة، واستطاع أن يفرض نفسه الشخصية الأولى في القرن السادس الهجري حسبما يرى السيوطي، رغم أنه قرن حافل بجهاذة العلماء والفلاسفة والمناطقة واللغويين.

ومن الحقول المعرفية التي اشتهر بها الرازي وأبدع فيها وتفنن المنطق وعلم الكلام يقول عنه ابن خلدون: (فكان أول من كتب في طريقة الكلام على المنحى الغزالي، وتبعه ابن الخطيب)³، وأشار ابن خلدون لمؤلف (معيان العلم) للغزالي، الذي اهتم فيه بالمنطق، وقدره بمنزلة القسطاس الذي توزن به مدارك العقول، وكذلك مقدمة (المستصفى) في علم الأصول، والتي هي مقدمة منطقية في مراتب الإدراك واليقين، وفيها اشتراط العلم بالمنطق.

¹ علم المصطلح أسسه النظرية وتطبيقاته العملية، علي القاسمي، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2008م، ص 263

² المرجع نفسه، ص 264

³ ابن خلدون، المقدمة، ج.3، ص. 1082.

قد يكون الرازي المفكر الوحيد الذي عاش في القرن السادس الهجري وبماثل الغزالي في سعة اطلاعه على الفلسفة وعلم الكلام، وهو واحد من المولعين بتوظيف المنطق والفلسفة في الثقافة العربية الإسلامية.

لقد لاحظ المؤرخ ابن خلدون أن الرازي، مثل سلفه الغزالي، قد تسلح في مؤلفاته بمناهج الفلسفة في مهاجمته النوازل التي تعارض الشريعة، لكنه تجاوز الغزالي في جمعه بين الفلسفة والكلام جمعا كلياً، غدا معه الفصل بينهما شبه متعذر، وربما كان خير ما يمثل به على ذلك كتابه (المباحث المشرقية) الذي أشاد به الشيخ الرئيس ابن سينا في (الإشارات والتنبيهات).

كان الرازي في شرحه على كتاب ابن سينا ينجز تعليمه بأمانة تامة، لكنه لا يتوانى في توجيه الانتقاد إليه متى سنحت الفرصة، وبعض هذه المآخذ ورد أكثر من مرة في كتاب (المباحث المشرقية). والباحث المطلع عليه يلحظ فضل ابن سينا على الرازي ومدى احترام هذا الأخير للأول.

هذا لنبين مدى اهتمام الرازي بالمصطلح الفلسفي والكلامي إضافة إلى اهتمامه بالمصطلح البلاغي وإلى جانب هذه الاهتمامات للرازي، فقد كانت له مواقفه الصلبة في الرد على الفرق الكلامية وشبه الدهريين والفلاسفة

تعامل الرازي مع المصطلح من حيث هو إنتاج فكري، يخضع لما يخضع له الفكر من عمليات تغيير وتطوير. هذا مع تأكيده بأن القصد من التفكير والعقل والتأمل والتدبير والتزوي واحد، وهو التوجه إلى ((طلب معرفة الأشياء، كما هي، عرفانا حقيقيا تاما))¹، ويسرد تصوره هذا للتفكير قناعة راسخة بأن ((العقل السليم لا يغلط لو لم يعرض له سبب من خارج (...)) فثبت أن ما بالذات، في العقل هو الصواب، وما بالعرض هو الخطأ))². الأمر الذي جعله يتخذ مما في العقل "بالفطرة" المعيار

¹ - مفاتيح الغيب، الرازي. ج. 32/15، ص. 75.

² - المصدر نفسه، ج. 32/6، ص. 12.

لتصحيح آراء المذاهب والفرق الفلسفية والكلامية الإسلامية من غير تكفير أو تبديع لأي واحد منها.

ولالإمام الرازي رأي في إعجاز القرآن، وهو جمعه بين أمور شتى كانت تستدعي هبوطاً في فصاحة الكلام، لو كان أحد من البشر حاول القيام بها ما استطاع، وبما أن القرآن كلام الله الخارق لمألوف الناس، فقد جمع بين أفانين الكلام، وبلغ الغاية في الفصاحة، وارتق الذروة من البلاغة.

قال: ((وأعلم أن كونه معجزاً يمكن بيانه من طريقين:

الأول: أن يقال إن هذا القرآن لا يخلو حاله من أحد وجوه ثلاثة: إما أن يكون مساوياً لسائر كلام الفصحاء، أو زائداً على سائر كلام الفصحاء بقدر لا ينقص العادة أو زائداً عليه بقدر ينقص، والقسمان الأولان باطلان فتعين الثالث، وإنما قلنا إنهما باطلان، لأنه لو كان كذلك لكان من الواجب أن يأتوا بمثل سورة منه إما مجتمعين أو منفردين، فإن وقع التنازع وحصل الخوف من عدم القبول فالشهود والحكام يزيلون الشبهة، وذلك نهاية في الاحتجاج لأنهم كانوا في معرفة اللغة والإطلاع على قوانين الفصاحة في الغاية.

وكانوا في محبة إبطال أمره في الغاية حتى بذلوا النفوس والأموال وارتكبوا ضروب المهالك والمحن، وكانوا في الحمية والأنفة على حد لا يقبلون الحق فكيف الباطل، وكل ذلك يوجب الإتيان بما يقدر في قوله والمعارضة أقوى القوادح، فلما لم يأتوا بها علمنا عجزهم عنها فثبت أن القرآن لا يماثل قولهم، وأن التفاوت بينه وبين كلامهم ليس تفاوتاً معتاداً فهو إذن تفاوت ناقص للعادة فوجب أن يكون معجزاً، فهذا هو المراد من تقرير هذه الدلالة فظهر أنه سبحانه كما لم يكتف في معرفة التوحيد بالتقليد فكذا في معرفة النبوة لم يكتف بالتقليد¹.

¹ - مفاتيح الغيب، الرازي. ج. 6/32، ص. 13.

واعلم أنه قد اجتمع في القرآن وجوه كثيرة تقتضي نقصان فصاحته، ومع ذلك فإنه في الفصاحة بلغ النهاية التي لا غاية لها وراءها فدل ذلك على كونه معجزاً.

ونخلص من خلال هذا العرض للمفاهيم التي أطلقها الإمام الفخر على بعض المصطلحات وأخرها الإعجاز بأن التعاطي مع مصطلحاته تعتبر كلا مترابطة ومتكاملا مع فلسفته التي تركز على النظر الاستدلالي.

المبحث الثالث: المصطلح القرآني عند الرازي:

اهتم الإمام الفخر بالمصطلح القرآني من حيث ملاءمة الكلمة للسياق، وقد حاول الوقوف عند الكلمة كحد اصطلاحي يحمل معنى ودلالة معينة من منطلق عدم وجود عبثية في اختيار المفردات القرآنية ولذلك اعتبر إن كل ((لفظ في القرآن فيه فائدة وإن كنا لا نعلمها))¹.

ويقول في موضع آخر: ((كل كلمة وردت في القرآن فهي لمعنى وكل ترتيب وجد فهو لحكمة، وما ذكر على خلافه لا يكون في درجة ما ورد به القرآن))² ولنتأمل قوله: ((وما ذكر على خلافه لا يكون في درجة ما ورد به القرآن)) أي أن أي كلمة لا تستطيع أن تفني بالمعنى الذي أراده القرآن، فلا يفني بهذا المعنى المراد إلا الكلمة التي أوردها الله تعالى في الآية، وهذا هو الأساس الذي اتفق عليه كل العلماء الذين درسوا النظم في القرآن الكريم، والإمام الفخر من هؤلاء العلماء الذين أدركوا عظمة الكلمة، فقد كان يكشف عن قيمتها بمقارنتها برديفاتها من الكلمات، فمثلا تحمل كلمة (يحيق) من المعاني ما يناسب سياقها.

يقول في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِيْقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾³: ((قوله: ﴿يَحِيْقُ﴾ تنبئ عن

¹ - مفاتيح الغيب، الرازي ج 32/28، ص. 264.

² - المصدر نفسه، ج. 25، ص. 131.

³ - سورة فاطر، الآية: 43.

الإحاطة التي هي فوق اللقوق، وفيه من التحذير ما ليس في قوله ولا يلحق أو لا يصل¹.

وهذه الآية جاءت في سياق الرد على المشركين الذين أقسموا بالله إن جاءكم رسول ليتبعونه، فلما جاءهم كفروا به وحاكوا له المكر، فرد عليهم تعالى أنه من أراد أن يحيك الكيد بالرسول، فإن مكره سيعود عليه ويحيط به من جميع النواحي حتى لا يكاد يفلت منه أبداً، فمكره مهلكه لا محالة، وهذا المعنى لا يعبر عنه إلا كلمة (يُحِيقُ).

وفي: ﴿ أَلْقَى السَّمْعَ ﴾ معنى لا يوجد في (استمع) ويبين الإمام الفخر الفرق، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾² إذ يقول: ﴿أَلْقَى السَّمْعَ﴾ حيث لم يقل أو استمع، لأن الاستماع ينبئ عن طلب زائد، وأما إلقاء السمع فمعناه أن الذكرى حاصلة لمن لا يمسك سمعه بل يرسله إرسالاً، وإن لم يقصد السماع كالسامع في الصوت الهائل³.

وقد حسن هذا الفعل ﴿ أَلْقَى السَّمْعَ ﴾ لأن المراد بيان أن الذكرى حصلت لمن لم يقصد السمع بل أرسل سمعه، وذلك لقوة الذكرى ووضوحها يتنبه إليها من له أدنى سمع ﴿ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴾ أي شاهد ليس بغائب⁴.

ثم يقول الزمخشري: (فتقول الذكرى حاصلة لمن كان له قلب كيف كان قلبه لظهورها فإن لم تحصل فلمن له أذن غير مسدودة كيف كان حاله سواء استمع باجتهاده أو لم يجتهد في سماعه)⁵ ويفسر الزمخشري وإلقاء السمع بالإصغاء واتبعه أكثر المفسرين كالبيضاوي وأبي حيان والألوسي وانفرد الإمام الفخر بهذا الرأي.

¹ - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج. 32/26، ص. 34.

² - سورة ق، الآية: 37.

³ - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج. 32/28، ص. 183.

⁴ - ينظر الفراء، معاني القرآن، ج. 3، ص. 80.

⁵ - الكشاف، الزمخشري، ج. 4، ص. 11.

ويبين الإمام الفخر سر اختيار (أصحاب) دون أرباب في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾ يقول بعد أن تساءل عن سر العدول: "لأن صاحب يكون من الجنس فقوله: ﴿أَصْحَابِ الْفِيلِ﴾ يدل على أن ألك الأقوم كانوا من جنس الفيل من البهيمية، وعدم الفهم والعقل، بل فيه دققة، وهي أنه إذا حصلت المصاحبة بين شخصين فيقال للأدون أنه صاحب الأعلى، ولا يقال للأعلى إنه صاحب الأدون، ولذلك يقال لمن صاحب رسول الله (ص) أنهم أصحابه، فقوله ﴿أَصْحَابِ الْفِيلِ﴾ يدل على أن أولئك الأقوم كانوا أقل حالا وأدون منزلة من الفيل))¹.

وانطلق الإمام الفخر من كون المصاحبة تقتضي الجنسية وأن هؤلاء الأصحاب كانوا من جنس الفيل في البهيمية، وهذا ما يوحي ب المعنى ولا يدل عليه دلالة واضحة.

1- الرب:

ويذكر الإمام الفخر أن كلمة (الرب) في القرآن الكريم تأتي في مقام التربية والشفقة، وكلمة (الله) تأتي في مقام الألوهية والجبروت، ويكرر ذلك في مواضع عدة من تفسيره، يقول في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ وَلَئِن جَاءَ نَصْرٌ مِّن رَّبِّكَ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ ؕ أُولَئِكَ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾²، يقول: ((قال: ﴿وَلَئِن جَاءَ نَصْرٌ مِّن رَّبِّكَ﴾ ولم يقل من الله مع أن ما تقدم كان كله يذكر الله كقوله: ﴿أُوذِيَ فِي اللَّهِ﴾ وقوله: ﴿كَعَذَابِ اللَّهِ﴾، وذلك لأن الرب اسم مدلوله الهيبة والعظمة، فعند النصر ذكر اللفظ الدال على الرحمة والعاطفة، وعند العذاب ذكر اللفظ الدال على العظمة))³.

¹ - التفسير، فخر الدين الرازي، ج. 32/32، ص. 98.

² - سورة العنكبوت، الآية: 10.

³ - التفسير، فخر الدين الرازي، ج. 32/25، ص. 40.

ويقول في قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرُ رَبِّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ﴾¹، ((ولم يقل واذكر إلهك ولا سائر السماء وإنما سماه في هذا المقام بإسم كونه ربا، وأضاف نفسه إليه، وكل ذلك يدل على نهاية الرحمة والتقريب والفصل والإحسان... لأن لفظ الرب مشعر بالتربية والفضل))².

2- الخطب:

وقف الإمام الفخر عند بعض ألفاظ القرآن وبين مجالات إستخدامها، وطريقة جريانها في معانيها، فقد رأى أن كلمة (الخطب) لا تستخدم إلا فيها عظم أمره وعلا شأنه من المعاني.

يقول في قوله تعالى: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ﴾³: ((هل في الخطب فائدة لا توجد في غيره من الألفاظ؟ نقول: نعم وذلك من حيث إن الألفاظ المفردة التي يقرب منها الشغل والأمر والفعل وأمثالها، وكل ذلك لا يدل على عظم الأمر، وأما الخطب فهو الأمر العظيم، وعظم الشأن يدل على عظم من على يده ينقضي فقال: (ما خطبكم) أي لعظمتكم لا ترسلون إلا في عظيم، ولو قال بلفظ مركب بأن يقول شغلكم الخطير، وأمركم العظيم، لزم التطويل، فالخطب أفاد التعظيم مع الإيجاز))⁴ بعد إستقصاء الآيات التي ورد فيها الخطب، وجدناها في خمسة مواضع: قال الله

تعالى: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَنْسَمِرِي﴾ طه الآية 95، ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ﴾^٥ قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ ﴿٦﴾ إِلَّا ءَالَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٥﴾ قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ ﴿٦﴾ قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ ﴿٦﴾ لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن طِينٍ ﴿٦﴾،

¹ - سورة الأعراف، الآية: 205.

² - التفسير، فخر الدين الرازي، ج 32/15، ص. 111.

³ - سورة الذاريات، الآية: 31.

⁴ - التفسير، فخر الدين الرازي، ج. 32/28، ص. 216.

⁵ - سورة الحجر، الآيات: 57 - 48 - 59.

⁶ - سورة الذاريات، الآيات: 31 - 32 - 33.

﴿قَالَ مَا خَطْبُكُمْ أَقَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصَدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ﴾¹، ﴿قَالَ مَا خَطْبُكُمْ إِذْ رَاوَدْتُنَّ يُوسُفَ عَن نَّفْسِهِ﴾².

فكل هذه الأمور التي جاءت في الآيات أمور عظام شداد، فما فعله السامري من صنع العجل كان أمراً عظيماً، وما جاء به المرسلون من الملائكة لإبراهيم كان أمراً عظيماً، وما كانت عليه ابنتا شعيب من رغبة سيقى غنمهما وتسابق الرعاة إلى السقي أشعر موسى بأنهما في أمر شديد، وما كانت عليه النسوة اللاتي كدن ليوسف أمر عظيم أيضاً، يقول الإمام الفخر: ((وعظم الشأن يدل على عظم من على يده ينقضي)) أمر قد يتخلف، فالسامري لم يكن عظيماً إنما كان كافراً، وكذلك صواحب يوسف عرفن بالكيده والمكر في مراودتهن له ورغبتهن فيه.

3- الخوض:

يذكر الإمام الفخر أن كلمة (الخوض) لا تستخدم في القرآن إلا في الإندفاع في الأباطيل، يقول في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ هُمْ فِي خَوْضٍ يَلْعَبُونَ﴾³: "والخوض نفسه خص في استعمال القرآن بالاندفاع في الأباطيل، ولهذا قال الله تعالى: ﴿وَحُضِّمُ كَالَّذِي خَاضُوا﴾⁴، وقال تعالى: ﴿وَكُنَّا نَخْوُضُ مَعَ الْخَاطِبِينَ﴾⁵.

1 - سورة القصص، الآية: 23.

2 - سورة يوسف، الآية: 51.

3 - سورة الطور، الآية: 12.

4 - سورة التوبة، الآية: 69.

5 - سورة المدثر، الآية: 45.

ويقول ابن منظور أيضا: (والخوض اللبس قي الأمر، والخوض من الكلام ما فيه الكذب والباطل)¹.

4- الكلمة: نجد أن للإمام الفخر تعريفين للكلمة.

الأول: الكلمة هي اللفظة المفردة الدالة باصطلاح على معنى.

الثاني: كل منطوق به أفاد شيئا بالوضع فهو كلمة.

و هو يرى أن التعريف الثاني هو الأول، ومن الواضح أن كلا التعريفين يركزان على الجانب الدلالي².

الاسم: الاسم أصوات مقطعة وضعت لتعريف المسميات، وتلك الأصوات أعراض غير باقية، والمسمى قد يكون باقيا، بل قد يكون واجب الوجود لذاته، وهنا يأخذ مفهوم "المسمى" ما يقابل مفهوم مصطلح "المرجع"، إن الاسم اسم لكل لفظ يدل على معنى من غير أن يدل على زمان معين، ولفظ الاسم كذلك، فوجب أن يكون لفظ الاسم اسما لنفسه، فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم، ففي هذه الصورة الاسم نفس المسمى، ثم نصل إلى التعريف الذي يرتضيه الإمام الفخر وهو أن الاسم: (كلمة دالة على معنى مستقل بالمعلومية من غير أن يدل على الزمان المعين الذي وقع فيه ذلك المعنى)³.

الفعل: الفعل كلمة دالة على ثبوت المصدر لشيء غير معين في زمان معين.

الحرف: فامتياز الحرف عن الاسم والفعل تقيد عدمي والحروف لها معاني مختلفة، كما أن الأشياء و

الأفعال كذلك، غير أن الحروف غير مستقلة بإفادة المعنى، والاسم والفعل مستقلان.

¹ - لسان العرب، ابن منظور، ج 7، ص 147.

² - الدلالة عند العرب، محي الدين محسن: علم فخر الدين نموذجاً، دار الهدى للنشر والتوزيع، د، ت، الجزائر، ص: 171.

³ - المرجع نفسه، ص: 173.

5- السارعة:

يذكر الإمام الفخر أن كلمة (السارعة) في القرآن الكريم تأتي في سياق الخير في أكثر الأمر، يقول في قوله تعالى: ﴿لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾¹، ((إن لفظ السارعة إنما يستعمل في أكثر الأمر في الخير، قال تعالى: ﴿وَيُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾² وقال الله تعالى: ﴿فَسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ﴾³

وبهذا نقول إن السارعة أكثر ما جاءت في الشر، فكأن العصاة يتعجلون الإثم والعدوان لمحبتهم لها فجيء بـ(يسارعون).

أولى الإمام الفخر الكلمة القرآنية اهتماما كبيرا ودرسها من جميع النواحي، فهو لم يقف على البحث بمعناها اللغوي فحسب بل تجاوز ذلك إلى الكشف عما توحى به الكلمة، وما تلفه من ظلال المعاني.

كما بحث عن ملاءمة الكلمة عن سياقها وما تؤديه من معنى، وتتبع كذلك استعمالات الكلمة القرآنية والمجالات التي تأتي فيها.

6- الخشية والخوف:

يقول الإمام في بيان الفرق بين الخشية والخوف عند تفسير قوله تعالى: ﴿مَنْ حَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ وَجَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ﴾⁴، ((الخشية والخوف معناهما واحد عند أهل اللغة، لكن بينهما فرق، وهو أن الخشية من عظمة المخشي، وذلك لأن تركيب حروف (خ، ش، ي) في تقاليبها يلزمه معنى الهيبة،

¹ - سورة: المائدة، الآية: 63.

² - سورة: آل عمران، الآية: 114.

³ - سورة: المؤمنون، الآية: 56.

⁴ - سورة: ق، الآية: 33.

يقال الشيخ للسيد والرجل الكبير السن، وهما جميعا مهيبان، والخوف خشية من ضعف الخاشي، وذلك لأن تركيب (خ، و، ف) في تقاليها يدل على الضعف، ويدل عليه الخيفة والخفية..¹

يورد الإمام الفخر كلامه في استخدامات الكلمتين في القرآن الكريم فيقول: ((إن الله تعالى في كثير من المواضع، ذكر لفظ الخشية حيث كان المخوف من عظمة المخشي، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا تَخَشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ فاطر الآية 28. وقال: ﴿ لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ﴾⁽²⁾، فإن الجبل ليس فيه ضعف يكون الخوف من ضعفه، وإنما الله عظيم يخشاه كل قوي: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُّشْفِقُونَ ﴾³، مع أن الملائكة أقوىاء... وقال تعالى: ﴿ لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ ﴾⁴ أي لا تخف ضعف فإنهم لا عظمة لهم، وقال: ﴿ تَخَافُونَ يَوْمًا ﴾⁵ النور الآية 37، حيث كان عظمة اليوم بالنسبة إلى عظمة الله ضعيفة ...

وعليه إذا تأملنا استعمال الخشية وجدناها مستعملة لخوف بسبب عظمة المخشي، وإذا نظرنا إلى استعمال الخوف وجدناه مستعملا لخشية من ضعف الخائف..⁵

7- اللعب واللهو:

يقول في قوله تعالى: ﴿ وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ ﴾^ع العنكبوت الآية 64

((ما الفرق بين اللهو واللعب حتى يصح عطف أحدهما على الآخر، فنقول الفرق من وجهين:

¹ - لتفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج. 32/28، ص. 177.

² - سورة: الحشر، الآية: 27.

³ - سورة: المؤمنون، الآية: 57.

⁴ - سورة: العنكبوت، الآية: 33.

⁵ - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج. 32/28، ص. 177 - 178.

أحدهما: إن كل شغل يفرض فإن المكلف إذا أقبل عليه لزمه الإعراض عن غيره،... فالإقبال على الباطل لعب، والإعراض عن الحق لهو.

الثاني: هو أن المشتغل بشيء يرجح ذلك الشيء على غيره لا محلة حتى يشتغل به، فإما أن يكون ذلك الترجيح على وجه التقديم... أو يكون على وجه الاستغراق لقلبه والإعراض عن غيره بالكلية، فالأول لعب و الثاني لهو، والدليل عليه هو أن الشطرنج والحمام وغيرهما مما يقرب منهما لا تسمى آلات الملاهي في العرف، والعود وغيره من الأوتار تسمى آلات الملاهي لأنها تلهي الإنسان¹. وقد توارد على هذين اللفظين معان عديدة، واختلفت أقوال العلماء في الفرق بينهما يقول الخليل بن أحمد: (اللهو ما شغل الإنسان من لهو وطرب)

ويقول الرماني: (اللعب عمل يشغل عما ينتفع به إلى ما لا ينتفع به، واللهو صرف النفس من الجد إلى الهزل)². والإمام الفخر يتفق معه في معنى اللهو فهو كل ما يشغل ويصرف النفس من هوى وطرب³. ويفرق بين الخاطئ والمخطئ، حيث إن الفرق بينهما دقيق جدا، يقول في قوله تعالى: ﴿قَالُوا تَأَلَّه لَقَدْ ءَاثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَإِن كُنَّا لَخَاطِئِينَ﴾ يوسف الآية 91. قيل: (الخاطئ هو الذي أتى بالخطيئة عمدا، وفرق بين الخاطئ والمخطئ، فلهذا الفرق يقال لمن يجتهد في الأحكام فلا يصيب أنه مخطئ، ولا يقال إنه خاطئ)⁴، وهذا المعنى الذي قاله هو السائد في كتب اللغة فمثلا يقول ابن فارس: (الخطأ مجاوزة حد الصواب يقال أخطأ إذا تعدى الصواب، وخطئ يخطأ إذا أذنب)⁵ فمعنى قوله مجاوزة حد الصواب أي الخطأ دون تعمد.

لقد اهتم الرازي بالمفردة القرآنية ومنحها بعدا معجميا جديدا يحمل المعنى الذي أضافه القرآن الكريم للغة العربية، وهو في هذا المقام يحاول تقديم الإضافة اللازمة في علم المصطلح.

¹ - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج. 32/25، ص. 92.

² - معجم العين، الخليل أحمد الفراهيدي، ج. 4، ص. 87.

³ - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج. التفسير، ج. 18، ص. 209.

⁴ - مقاييس اللغة، ابن فارس، ج 2، ص: 198.

⁵ - أساس البلاغة، الرمخشي، ص. 114، سورة يوسف، الآية: 97.

خاتمة

خاتمة

إن البحث في فكر الرازي وحده - دون التأويل - يعد رحلة علمية إلى خزانة متنوعة العناوين ومتعددة التخصصات، يعود المرء منها محملاً بفوائد جمة، ومعلومات ضافية في مختلف حقول المعرفة ويقف الباحث أمام الذخيرة العلمية ودائرة معارف الموجودة في مفاتيح الغيب بشيء من التقدير والاعتراف بانفتاح المادة وصعوبة الإحاطة بها ومجازاة آفاقها المعرفية، يمكن لي أن أسجل بعض النتائج والأفكار المستخلصة من هذه التجربة البحثية:

إن التأويلية في اللغة متعددة المعاني، كثيرة الدلالات المعجمية، وأنها تطورت وفق السيرورة الزمنية والصورورة التاريخية، حيث دخلت ميادين كثيرة لاسيما في العلوم الإنسانية، وصارت آلية من آليات القراءة المعاصرة، كما أن التأويلية ثقافة عرفتتها جميع الديانات والحضارات والأمم، وتعد شكلاً من أشكال القراءة خصوصاً إذا سلكت طريق الإقناع والحجة والبرهان العقلي أو اللغوي. بدأت التأويلية في الفكر الغربي بالأسطورة المرتبطة بالآلهة ومررت بتحويلات إبستمولوجية، ولكنها في كل مرحلة من مراحلها كانت ترتبط بنوع من التحليل غير العادي وغير الامتثالي للكتب المقدسة خصوصاً مع شلامايخر الألماني ثم انتهت إلى نظرية ومنهج متبع في معالجة النصوص والخطابات بأنواعها المختلفة تتسلح بوعي المتلقي وأفق المعرفة.

في الفكر العربي الإسلامي عرفت امتدادات عكسية، حيث بدأ التأويل كمصطلح أولي سابق للتفسير، ثم بدأت الكلمة تتراجع ليحل محلها مصطلح التفسير، خصوصاً بعد أن أصبحت المدرسة الأثرية تشكل مركزية الثقافة الإسلامية، ولم يمارس التأويل إلا في دوائر خارجة عن النسق العام مثل الشيعة والمعتزلة والمتصوفة، أو وظف في مجالات وأبواب مخصوصة وضيقة في العقيدة والفقهاء (الأشاعرة و الماتريدية مثلاً).

أن الرازي توفرت له الأجواء المحيطة به لتكوين شخصيته العلمية، وعرف عصره بالاضطراب السياسي والاجتماعي، والتوتر الثقافي، واستطاع بمؤهلاته العلمية والفكرية أن يثبت ذاته في عصر

مليء بفطاحل العلماء، وأن يخلد اسمه بعلمه ومآثره، ولا سيما كتابه (التفسير الكبير)، الذي به عُرف واشتهر.

يعرف عن الرازي خلفيته الأشعرية، واتباعه في الفقه للإمام الشافعي، كما أنه مربوط الصلة بالفلسفة وعلم الكلام، مما يؤهل المتلقي لفتح أفق انتظار يفتح على التوسع والغوص في المعنى، لكن المتلقي يزداد انبهارا ودهشة عندما يتواصل مع مدونة الرازي التفسيرية وينكسر ذلك الأفق بالدهشة والاستبحار المعرفي والشفرة الثقافية ذات الصبغة الموسوعية المؤثثة على حقول عقلية وعرفانية ولسانية، تعتبر من النوادر في الحضارة العربية الإسلامية حسبما نعتقد وما نعلم وما وصلت إلينا من معارف.

يوظف الرازي في تفسيره تأويلا يتجاوز المفردة والجملة والنص، ويتوسع بآلية التأويل لتشمل ما بين الحروف من خفايا وأسرار، ثم يكشفها بفيوضات وفتوحات تبين امتلاكه لمفاتيح القراءة الذاتية الترنسديانتالية التي تتوقف على محاورة الذات للنص وكشف المعنى الوجودي وبسط المفاهيم واللطائف والإشارات.

يسلك الرازي في تفسيره مسلكا موسوعيا معرفيا يؤثته على جملة من الفنون والمعارف والحقول العلمية، حيث يجد المتلقي في مدونته تقاطع الرأي مع النقل، والفلسفة مع الكلام، والفقه مع الطبيعة، والتاريخ مع الجغرافيا، والرأي العقلي مع فتوحات العرفان.

لقد أعطى الرازي للغة بعدا فلسفيا فانفتحت عنده على التوسع والقلق والكثافة وكان من أوائل الباحثين العرب الذين اهتموا بالصوت وعلاقته بالمعنى والرغبة، كما اهتم بالمعنى وقدم له نظرية تقوم على أن الصوت هواء له مخارج ومحابس وجهاز صوتي ينتهي إلى صورة ذهنية موجودة في ذهن المتكلم، وكل ذلك يتم وفق ثنائية البقاء والفناء (نظرية الفناء).

تفسير الرازي يركز على الفهم الذاتي ومبدأي التقويل والتأويل للنص المقدس موظفا ماكنته اللغوية وذخيرته الفلسفية وخلفيته الكلامية. فيفتح النص على الوجوه المتعددة، ويستنبط منه مسائل ومباحث كثيرة تتصل بالمستويات اللغوية والبلاغية والدلالية والنحوية وغيرها.

تفسير الرازي ينزع منزعا كلاميا ويتجلى فيه نَفَس الامتثال المذهبي والمحامي الطائفي عن أفكار الأشاعرة الذين مثلوا دور أهل السنة والجماعة في وقتهم، فالرازي لا يتوانى في الرد على خصومه المعتزلة والحشوية (مدرسة الأثر)، ومما يسجل له اهتمامه برأي محاليه وحججهم وأدلتهم التي يخصص لها حيزا من كتابه، ثم يناقشها ويرد عليها بأدلة عقلية ومنطقية ونقلية، وله في الحجاج مكنة وباع طويل يؤهله لدحض أي فكرة تخالفه.

التأويل عند الرازي يتحدد بوصفه " صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح مع قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال " وهو تعريف يثبتته الرازي في سياقات الخطاب الأصولي، ولكنه أثناء الممارسة التأويلية في التفسير الكبير يحرر الدلالة ويفتحها، ولا يلتزم بهذا التعريف التزام الفقيه أو الأصولي المعياري.

يتوالد التفسير في مدونته من التلقيات المعجمية والمرويات المأثورة وأقوال أصحابه الشوافع ويستحضر النكت واللطائف والإشارات المحكية عن الرواة. ورغم التوجه العقلاني والمسحة الفلسفية الواضحة في تكوين الرازي غير أنه لم يتنكر للسنة والمأثور عن السلف، حيث يستحضر أقوالهم وأفعالهم، بعد أن يمنحها بعدا ظنيا لا قطعيا، فالدلائل العقلية بعد القرآن حجة غالبية ودليل أقوى في مراتب الاستدلال عنده، لأن التأويل عنده يتأسس على آيتين رئيسيتين هما: العقلانية والمسحة الصوفية العرفانية.

يقر الإمام الرازي بفصاحة مطلقة ومتناهية للقرآن الكريم وأن إعجازه تم بسبب التحدي من جهة وبسبب الصرفة من جهة أخرى، وأن الإعجاز لم يكن بلفظه فحسب، إنما حصل باللفظ والمعنى، ولكونه فريد الأسلوب، سالما من النقائص، وهو مطلق المعرفة، ونهائي العلم والبيان. يدرك الباحث المطلع على تفسير الرازي تأثره بابن سينا في الفلسفة والمنطق، وبالغزالي في الأصول، وبعبد القاهر الجرجاني في البلاغة، وبالبقلائي في الإعجاز، وكل واحد من هؤلاء مقدم في فنه، ومع ذلك يحاول الرازي في بعض الأحيان ممارسة التجاوز بحثا عن الاستقلالية والتفوق، حتى أنه رد على ابن سينا في غير ما موضع من كتابه.

للأمام الفخر اهتمام كبير بالكلمة القرآنية، حيث بحثها من جميع المستويات، فهو لم يقف عند البحث عن معناها المعجمي والمرجعي والوظيفي السائد في الإنجاز التاريخي أو الاجتماعي، بل تجاوز ذلك إلى إبراز البعد الإشعاعي للكلمة وما تحمله من إيجاء وظلال. كما بحث في تمثلات الكلمة لسياقها وما تنجزه لمحاولة النقل والتقريب للمعنى المكتنز في الذهن، وأعطى بعض التقاطعات لاستعمالات المفردة القرآنية والتوظيفات التي تناسبها.

اهتم الإمام الفخر بالمصطلح القرآني من حيث ملاءمة الكلمة للسياق، وقد حاول الوقوف عند الكلمة كحد إصلاحية يحمل معنى ودلالة معينة من منطق عدم وجود عبثية في اختيار المفردات القرآنية، لذلك اعتبر أن كل لفظ في القرآن له فائدة وإن لم يدركها أحد من البشر.

المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

أولاً: المصادر

أ - المصادر الخاصة بالرازي

1. أساس التّقدّيس، فخر الدين الرازي، المكتبة الفلسفية الجزائريّة، الجزائر، ط1، 1436هـ/2015م.
2. الإشارة في علم الكلام، الإمام فخر الدين الرازي، تح: هاني محمد حامد محمد، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، [دط]، 2009م.
3. التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، تح: سيد عمران دار الحديث، القاهرة، (د ط)، 1433هـ/2012م، 16 جزء
4. التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (د. ت) ط3، 32 جزء.
5. الرسالة الكمالية في الحقائق الإلهية، الفخر الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1423هـ/2002م
6. عصمة الأنبياء، فخر الدين الرازي، المكتبة الفلسفية الصوفية، الجزائر، ط1، 1436هـ/2015م.
7. معالم أصول الدّين، فخر الدّين الرّازي، تح: نزار حمادي، دار الضيّاء، الكويت، ط1، 1433هـ/2012م
8. نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، فخر الدين الرازي، تح: إبراهيم السامرائي و محمد بركات حمدي أبو علي، دار الفكر للنشر والتوزيع، 1985

ب- المصادر العامة في اللغة والتفسير والتاريخ

9. أخبار العلماء بأخبار الحكماء، جمال الدين القفطي "ت646هـ" دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1726، 1هـ/2005م.
10. أساس التأويل، النعمان بن حيون التميمي المغربي (قاضي قضاة الدولة الفاطميّة)، تح: عارف تامر، بيروت، منشورات دار الثقافة، (د ط)، (دت)،
11. البداية والنهاية، ابن كثير، تح. علي شيري، دار إحياء التراث العربي، القاهرة، مصر، د.ت.

قائمة المصادر والمراجع

12. البداية والنهاية، ابن كثير، تح: عبدالله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، دار هجر، مصر، ط1419، 1/هـ/1998م، (21 جزء).
13. تاريخ الخلفاء، السيوطي، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، 1371.
14. تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، 21 جزء.
15. تنزيه القرآن عن المطاعن، القاضي عبد الجبار، تح: خضر محمد بنها، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2008م.
16. تهذيب اللغة، الأزهرى أبو منصور، تح عبد السلام هارون، القومية العربية (مصر)، 1969.
17. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تح: صدقي جميل العطار، بيروت: دار الفكر، ط1419، 1-هـ-1999.
18. خريدة القصر، الأصفهاني، (د ن)، (د. ت) ج 4.
19. روح المعاني، الألويسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د.ت.
20. طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب السبكي، تح: عبد الفتاح حللو محمود محمد الطناني، مطبعة الحلبي وشركاؤه، دمشق، ط1، 1384/هـ/1965، ج2.
21. طبقات المفسرين، محمد بن علي بن أحمد شمس الدين الداوودي المالكي (ت945هـ)، إشراف: الناشر ولجنة من العلماء دار الكتب العلمية، بيروت {د ت}. (جزءان).
22. الطراز، يحيى بن حمزة العلوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1400 هـ 1980 م.
23. عيون الأخبار، ابن قتيبة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1406/هـ/1986م، ج1، {جزءان}.
24. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أصيبعة ص40، دار الفكر، بيروت 1337 هـ 1957.
25. القاموس المحيط، مجد الدين بن محمد بن يعقوب الفيروز أسادي، دار الجيل (د) (د.ت).
26. الكامل في التاريخ، ابن الأثير، مطبعة الاستقامة، القاهرة [د ط]، [د.]، ج9.
27. الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، دار الباز، مكة المكرمة، دار المعرفة بيروت [د ط] [د ت]، ج4.
28. متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار أحمد الهمداني، تح: عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة، [د ط]، [د ت]، جزءان.

قائمة المصادر والمراجع

29. المثل السائر، ضياء الدين بن الأثير، تح: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، الرياض: منشورات دار الرفاعي، ط1403، 2هـ-1983م
30. مرآة الجنان وغيره اليقظان في معرفة حوادث الفرسان، عبد الله بن أسعد بن علي بن سلمان اليافعي اليميني المكي، تح: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، ط1417هـ/1997م (أربعة أجزاء).
31. معاني القرآن، الفراء، دار عالم الكتب، ط1403، 3/1983م- ثلاثة أجزاء-
32. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الجليل، بيروت، ط1، 1411 هـ 1991م.
33. الملل والنحل، أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، تقديم: صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت. ط2 1422هـ.
34. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ابن الجوزي، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، الهند، 1358هـ.
35. هدية العارفين، إسماعيل باشا البغدادي، دار إحياء التراث، مصر، (د ت)، (د ط)- جزاءان-
36. الوافي بالوفيات، صلاح الدين بن خليل بن أيبك الصفدي، تح: أحمد الأرنؤوط - تركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1420، 1هـ/2000م، (29 جزء)، ج4.
37. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، [د ط]، [د ت]، ج4.
- ثانيا: المراجع
- أ- باللغة العربية:
38. الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية الجواز في القرآن عند المعتزلة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي (المغرب، الدار البيضاء)، ط6، 2007م
39. إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005
40. إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1.

قائمة المصادر والمراجع

41. إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، الجزائر: منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، 1429هـ-2008م
42. إشكالية الوجود والتقنية عند هايدجر، إبراهيم أحمد، المؤسسة الخاصة، الجزائر، ط1، 2006م
43. إعجاز القرآن، مصطفى صادق الرافعي. دار الكتاب العربي بيروت - لبنان.
44. اقرأ وربك الأكرم، جودت سعيد، المطبعة العربية، غرداية (الجزائر)، ط1، { د ت }.
45. الإكسير في علم التفسير، سراج الدين المغربي السرماحي الطوفي، مطبعة الآداب، ط1، 1977.
46. الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، كيحل مصطفى، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1432هـ -2011م.
47. البرهان في علوم القرآن، أبو عبدالله محمد الزركشي، دار إحياء الكتب العلمية، دمشق، ط1، 1376هـ/1957م - أربعة أجزاء-
48. تاريخ تاج العروس، السيد محمد مرضى الزبيدي، دار صادر بيروت، (د ط)، (د ت)، 10 أجزاء.
49. التأويل والمهرمينوطيقا دراسات في آليات القراءة والتفسير، مجموعة من المؤلفين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2011م
50. التأويل والمهرمينوطيقا دراسات في آليات القراءة والتفسير، مجموعة من المؤلفين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2011م
51. التأويلية من الرواية إلى الدراية، مختار لزعر، ديوان المطبوعات الجزائرية- المطبعة الجهوية وهران، الجزائر [د ط]، 2007م.
52. التعريفات، الشريف الجرجاني، تح: نصر الدين تونسي، شركة ابن باديس للكتاب، الجزائر، ط1، 1430هـ - 2009م.
53. التفسير الواضح الميسر، محمد علي الصابوني، صيدا بيروت، المكتبة العصرية، ط5، 1425هـ - 2004م.
54. تفسير سورة الفاتحة، الإمام محمد بن عبد الكريم المغيلي، تح، المغيلي الخدير، مطبعة منصور، الوادي، 2013.
55. التفسير و المفسرون، محمد حسين الذهبي، دار الكتب الحديثة، مصر، ط2، 1396هـ-1476. (جزءان).

قائمة المصادر والمراجع

56. التفسير ومذاهبه حتى القرن 7هـ/13م ، نائلة السبتي الراضوي، مركز النشر الجامعي، المغرب، 1999م، [دط].
57. التفكير الفلسفي لدى فخر الدين الرازي ، رشيد قوقام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، [دط]، 2011، ج1.
58. التلقي والتأويل، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2001م.
59. الجامع الصحيح أو سنن الترميذي، تح: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت (د ت)، خمسة أجزاء
60. الحداثة في فكر محمد أركون، فارح مسرحي، منشورات الاختلاف ، الجزائر، ط1، 1427هـ- 2006م
61. حدود التأويل قراءة في مشروع أمبرنو إيكو النقدي، وحيد بوعزيز منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 1429، 1-200م
62. حدود التأويل قراءة في مشروع أمبرنو إيكو النقدي، وحيد بوعزيز منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 1429، 1-200م
63. حصار الزمن (الإشكالات)، حسن حنفي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1428هـ/2007م، ج1.
64. حقيقة الشيعة، محمد بيومي، دار الغد الجديد، القاهرة، ط1، 1428هـ / 2008م.
65. الخطاب القرآني و التأويل ، مفلح بن عبد الله ، دار الخلدونية ، الجزائر ، (دط) ، 1432 هـ - 2011 م.
66. الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، ط3، 2008م.
67. الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، ط3، 2008م
68. الدرجة الصفر في الكتابة، رولان بارط، تر: محمد برادة، باريس، 1953، ed: seuil.
69. دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الغانجي، القاهرة، مصر، د.ت.

قائمة المصادر والمراجع

70. ديوان ابن عنين، المجمع العلمي العربي، دمشق، (د ط)، 1946.
71. رحلة ابن جبير، ابن جبير، دار صادر، بيروت، لبنان، 1400 هـ..
72. سير وارت التأويل من الهرموسية إلى السيميائيات، سعيد ينكراد، دار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ودار الأمان، الرباط، ط1، 1433 هـ-2012م
73. صحيح مسلم ومعه شرح الإمام النووي، بإشراف: علي عبد الحميد أبو الخير، دار السلام، القاهرة، 1416 هـ/1996م، ستة أجزاء
74. صورة المثقف في الرواية المغاربية، المفهوم والممارسة أمين الزاوي، (د ط) (د ت)، دار راجعي - الجزائر.
75. عصر الهرمينوطيقا اجاث في التأويل، خالدة حامد، منشورات الحمل، بيروت، [د ط]، 2004م.
76. عقائد الثلاث وسبعين فرقة، أبو محمد اليميني، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1422، 2001/2، ج4.
77. علم الدلالة عند العرب، محي الدين محسن: فخر الدين نموذجاً، دار الهدى للنشر والتوزيع، د، ت، الجزائر.
78. علم المصطلح أسسه النظرية وتطبيقاته العملية، علي القاسمي، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط2008، 1م
79. علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات في العربية، ممدوح محمد خسارة، دمشق: دار الفكر، [د ط]
80. علم وطرائق وضع المصطلحات في العربية، ممدوح محمد خسارة دار الفكر، دمشق ط1، 1429 هـ-2008.
81. فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، فتح عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت، (د ط)، (د ت).
82. الفكر الإسلامي قراءات علمية، محمد أركون، مركز الإيمان القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996م.
83. الفهم والنص، بومديد بوزيد، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 1429 هـ/2008م.

84. في ظلال القرآن، سيد قطب، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1391هـ-1971م.
85. قانون التأويل، الإمام القاضي أبوبكر محمدي عبد الله بن العربي، تح: محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1990، .
86. قانون التأويل، الإمام القاضي أبوبكر محمدي عبد الله بن العربي، تح: محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2،
87. قضايا أدبية ومذاهب نقدية، حمدي الشيخ، المكتب الجامعي الحديث (مصر)، [د ط]، 2007م،
88. قضية التفسير، أحمد الشرباصي، بيروت: دار الجيل، ط، 1988.
89. الكامل في ضعاف الرجال، أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، تح: مازن محمد السرساوي، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1434هـ/2013م، (11 جزء).
90. الكتاب و القرآن ، محمد شحرور ، دار الساقى ، بيروت ، ط 2 ، 2013م.
91. لمحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير، محمد لطفي الصباغ، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1410هـ/1990م.
92. لمحرر الوجيز، ابن عطية، تحقيق الرحالي الفاروق، مؤسسة دار العماد، قطر، ، ط، د، ت. أربعة أجزاء
93. ماذا يعني التفكير، مارتن هيدجر، ترجمة: زناديه بونفقة، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر(د ط) 2008.09م.
94. محاضرات في علوم القرآن، غانم قدوري الحسن، دار عمار، عمان، ط1، 1423هـ/2003م.
95. مداخل جديدة للتفسير ، غالب حسن ، دار الهادي ، بيروت ، ط 1 ، 1424 هـ - 2003 م
96. المستصفي من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، دار الفكر للطباعة و النصر، بيروت، (د ت)، (د ط).
97. المعنى القرآني بين التفسير و تأويل ، عباس أمير ، مؤسسة الانتشار العربي ، بيروت ، ط 1 ، 2008م.
98. مفهوم التأويل في القرآن الكريم (دراسة مصطلحية) فريدة زمرد ، منشورات الرابطة المحمدية للعلماء ، الرباط ، ط 1 ، 1434هـ-2013م.

قائمة المصادر والمراجع

99. مفهوم التفسير و التأويل و الاستنباط و التدبر و المفسر ، مساعد بن سلمان بن ناصر الطيار ، دار ابن الجوزي ، مكة المكرمة، 1427 ، ط2 ،
100. مفهوم العقل، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي المغرب، ط4، 2007م
101. مقدمة المفسرين ، محي الدين بن بير علي ، المؤيدي ، البركوي ، تح : عبد الرحمان بن صالح بن سلمان الدهش ، إصدارات الحكمة ، مكة المكرمة ، 1425 هـ -2004م.
102. الممنوع والممتنع، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2005م
103. من النسق إلى الذات، عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1428 هـ/2007م.
104. الموازنة بين الطائنين، الآمدي، تح : محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية (د ت)،
105. نحو نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، تر: هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ط2009م
106. نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، بول ريكور، ترجمة سعيد الغاني، المركز الثقافي/الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006م.
107. نظرية التوصيل وقراءات النص الأدبي، عبد الناصر حسين محمد، المكتب القومي لتوزيع المطبوعات (E,D,P) ، [دط] ، 1999.
108. نقد الحقيقة ، علي حرب ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب) ، ط3، 2005م.
109. هومينوطيقا النص الأدبي في الفكر الغربي المعاصر، ملكية دحماني، منشورات الاختلاف الجزائر، ط2007، 1م.
110. الوساطة بين المتنبي وخصومه، الجرجاني، الموازنة بين الطائنين، الآمدي أبو القاسم، تح: محمد محي الدين، مكتبة العلمية بيروت - لبنان ، د.
111. ينظر المنعرج الهرمينوطيقي للفينو مينولوجيا، جان غراندين، تر عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007م.

ب- باللغة الأجنبية

112. Dictionnaire de sociologie, Andre AKoum et Pierre Ansart ,Seuil,1999,

113. La littérature Arabe, André MIGUEL. Presses universitaires de France?3em ed:p. 31
114. les limites de l'interprétation, Eco Umberto, trd: par M. Bouzaher, ed:grasset et fasquelle, 1992
115. les origines de la prose littérature arabe .William marçais. revue africaine. nod:330;331
116. pour une esthétique de la réception, . Hans Robert jeous, trd: Cland MAILARD, ed: gollimmard, Paris, 1978

ثالثاً: الموسوعات والمعاجم:

117. أساس البلاغة ، محمد بن عمر الزمخشري ، تح مريد نعيم وشوقي المعري ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، ط 1 ، 1998م.
118. تهذيب اللغة، الأزهرى أبو منصور، تح عبد السلام هارون، القومية العربية (مصر)، 1969، (أربعة أجزاء)
119. حضارة العرب، غوستاف لوبون، تر: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1948م.
120. دائرة معارف القرن العشرين، محمد فريد وجدي، دار المعرفة بيروت ط3. [د ت]
121. القاموس المحيط، مجد الدين بن محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، دار الجليل (د) (دت)،
122. كملة في إكمال الكمال، جمال الدين أبي حامد محمد بن علي المحمودي، تج: مصطفى جواد، مطبعة المجمع العلمي العراقي
123. لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين بن محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، دار صادر بيروت، ط6 (دت) ج1،.
124. معجم أعلام المورد، المنير البعلبكي ضمن معجم الرائد، جبران مسعود، دار العلم للملايين، بيروت ط3، 2005م.
125. المعجم الجامع لغريب مفردات القرآن الكريم، الشيخ عبد العزيز عز الدين السيروان، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1986.

قائمة المصادر والمراجع

126. معجم المفسرين من صدر الإسلام إلى العصر الحاضر، عادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، ط2، 1409هـ/1988م (جزءان).
127. معجم مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، دار الفكر، بيروت، ط1، 1426، 2006م
128. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسنين أحمد بن فارس بن زكريا، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الجليل، بيروت، ط1، 1411 هـ 1991م، ج1،
129. الموسوعة العربية الموسعة الميسرة، ياسين صلواتي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، 1422هـ/2001م، ج4.
130. موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين، المنظمة العربية للثقافة والعلوم، دار الجليل بيروت، ط1، (ج14)، 1427هـ/2006م، ج10.
131. الموسوعة العربية، الجمهورية العربية السورية (رئاسة الجمهورية)، هيئة الموسوعة العربية، دمشق، ط1، 2002م، ج5.
132. موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، سميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، 2001م
- رابعاً: الرسائل الجامعية
133. التأويل النحوي عند الفخر الرازي، نعيم الحميداوي، مذكرة ماجستير 3، جامعة الكوفة - بغداد -
134. التأويل عند المفسرين من السلف، الطاهر عامر الجزائر: دار ابن حزم، ط1، 1432 هـ - 2011 م .
135. الشيخ المغيلي وجهوده في درس اللغوي، إعداد الطالبة: فاطمة برماتي، إشراف الدكتور إدريس بن خويا، جامعة أدرار قسم اللغة العربية وآدابها، 2016/2017
136. علم المعاني في التفسير الكبير وأثره في الدراسات البلاغية، مخطوطة رسالة دكتوراه جامعة أم القرى، فائزة سالم صالح، 1412 هـ، 1992 م .
- خامساً: المجلات والدوريات
137. التأويلية بين المقدس و المحدث، عبد الملك مرتاض، مجلة عالم الفكر، المجلد 29، العدد الأول، الكويت، 2000م.

قائمة المصادر والمراجع

138. مفهوم التلقي في الفكر اليوناني القديم، علي بخوش مجلة المخبر: أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، قسم الأدب العربي، جامعة بسكرة العدد الثالث،.
139. من جماليات النشأة إلى جماليات التقبل، حسين الواد، مجلة فصول المجلد5، العدد الأول [أكتوبر-نوفمبر-ديسمبر]، 1984م.
140. النص وقضايا التلقي، سمر روجي الفيصل، مجلة الموقف الأدبي، العدد 440، كانون الأول ، 2007 (اتحاد الكتاب، دمشق).
141. الهرمينوطبفا ومعضلة تفسير النص، نصر حامد أبوزيد، مجلة فصول، المجلد الأول، العدد3، إبريل 1981

المخلص

ملخص البحث:

يهدف هذا البحث إلى كشف الأدوات الإجرائية التي وظفها الإمام الرازي (ت 606هـ) في تأويله للقرآن الكريم من خلال تفسيره (مفاتيح الغيب) أو (التفسير الكبير).

ويظهر الرازي في مدونته التفسيرية عالما موسوعيا مستوعبا للحقول المعرفية للعصر الذي عاش فيه، ووظف تلك المعرفة في فهم النص القرآني، فحاء تفسيره متنوعا يشمل اللغة والأعييبها، والفقه وأصوله، والمنطق وأدواته، والفلسفة وروحها، والكلام وجدليته، مما جعله يعطي للمعنى القرآني بعدا متعددًا قائما على الانفتاح والتجاوز والإزاحة والاحتمال، ليثبت للمتلقي أنه أحد المشتغلين على التأويل في معالجة النص الديني المقدس.

Résumé

Cette recherche vise à découvrir des outils procéduraux employés par Imam Razi (m. 606 AH) dans l'interprétation du Saint Coran à travers son interprétation (MAFATIḤ AL GHYEB) ou (TAFSIR EL KABAIR).

Affiche Razi dans son blog explicatif scientifique conteneurs encyclopédiques champs cognitifs à l'époque de son qui vivait en elle, et employait les connaissances nécessaires pour comprendre le texte du Coran, est venu interprété diverse langue de couvertures et de son jeux, et la jurisprudence islamique (al féqeh), la logique et des outils, de la philosophie et de l'esprit, de la parole et controverse, lui causant de donner le sens de Coranique une dimension multiple existe d'ouvrir et de dépassement et de déplacement possible, pour prouver au

destinataire que l'un des travailleurs dans l'interprétation du sacré traitement de texte religieux.

Research Summary

This research target to discovery procedural tools employed by Imam Razi (d. 606 YH) in the interpretation of the Holy Quran through its interpretation (MAFATIḤ AL GHYEB) or (TAFSIR EL KABAIR)

It shows Razi in his blog explanatory scientist encyclopedic absorber for the fields of knowledge of the era in which he lived, and employed that knowledge in understanding the text of the Quran, came interpreted diverse covers language and his games, and Islamic Jurisprudence, logic and tools, philosophy and spirit, speech and controversy, causing him to give the meaning of the Quranic a multiple dimension exists to open up and overtaking and displacement possibility, to prove to the recipient that one of the workers in the interpretation of sacred religious text processing.

الملاحق

الوصية

كما وردت في كتاب طبقات الشافعية لتاج الدين السبكي ج 8، ص ص 47-49

أخبرنا أبو عبد الله الحافظ إذنا خاصا أخبرنا الكمال عمر بن إلياس بن يونس المراغي أخبرنا التقي يوسف بن أبي بكر النسائي بمصر أخبرنا الكمال محمود بن عمر الرازي قال سمعت الإمام فخر الدين يوصي بهذه الوصية لما احتضر لتلميذه إبراهيم بن أبي بكر الأصبهاني يقول العبد الراجي رحمة ربه الوائق بكرم مولاه محمد بن عمر بن الحسن الرازي وهو أول عهده بالآخرة وآخر عهده بالدنيا وهو الوقت الذي يلين فيه كل قاس ويتوجه إلى مولاه كل آبق أحمد الله بالمحمد التي ذكرها أعظم ملائكته في أشرف أوقات معارجهم ونطق بها أعظم أنبيائه في أكمل أوقات شهاداتهم وأحمده بالمحمد التي يستحقها عرفتها أو لم أعرفها لأنه لا مناسبة للتراب مع رب الأرباب

وصلواته على ملائكته المقربين والأنبياء والمرسلين وجميع عباد الله الصالحين

اعلموا أخلاقي في الدين وإخواني في طلب اليقين أن الناس يقولون إن الإنسان إذا مات انقطع عمله وتعلقه عن الخلق وهذا مخصص من وجهين الأول أنه إن بقي منه عمل صالح صار ذلك سببا للدعاء والدعاء له عند الله تعالى أثر الثاني ما يتعلق بالأولاد وأداء الجنائياتما الأول فاعلموا أي كنت رجلا محبا للعلم فكنت أكتب من كل شيء شيئا لأقف على كميته وكيفيته سواء كان حقا أو باطلا إلا أن الذي نطق به في الكتب المعتمدة أن العالم المخصوص تحت تدبير مدبره المنزه عن مماثلة التحيزات موصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة ولقد اخترت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال لله ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية فلهذا أقول كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبراءته عن الشركاء كما في القدم والأزلية والتدبير والفعالية فذلك هو الذي أقول به وألقى الله به وأما ما ينتهي الأمر فيه إلى الدقة والغموض وكل ما ورد في القرآن والصحاح المتعين للمعنى الواحد فهو كما قال والذي لم يكن كذلك أقول يا إله العالمين إني أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين فكل ما مده قلبي أو خطر ببالي فأستشهد وأقول إن علمت مني أي أردت به تحقيق باطل أو إبطال حق فافعل بي ما أنا أهله وإن علمت مني أي ما سعيت إلا في تقديس اعتقدت أنه الحق وتصوّرت أنه الصدق فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلتي فذاك جهد المقل وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع في زلة فأعثنني وارحمني واستر زلتي وامح حوبتي يا من لا يزيد ملكه عرفان العارفين ولا ينقص ملكه بخطأ الجرمين وأقول ديني متابعة الرسول محمد وكتابي القرآن العظيم وتعويلي في طلب الدين عليهما اللهم يا سامع الأصوات ويا مجيب الدعوات ويا مقيل العثراتأنا كنت حسن الظن بك عظيم الرجاء في رحمتك وأنت قلت أنا عند ظن عبدي بي وأنت قلت (أمن يجيب المضطر إذا دعاه) فهب أي ما جئت بشيء فأنت الغني الكريم فلا تخيب رجائي ولا ترد دعائي واجعلني آمنا من عذابك قبل الموت وبعد الموت وعند الموت وسهّل علي سكرات الموت فإنك أرحم الراحمين

وأما الكتب التي صنفتها واستكثرت فيها من إيراد الأسئلة فليذكرني من نظر فيها بصلاح دعائه على سبيل التفضل والإنعام وإلا فليحذف القول السيء فيني ما أردت إلا تكثير البحث وشحذ الخاطر والاعتماد في الكل على الله الثاني وهو إصلاح أمر الأطفال فالاعتماد فيه على الله ثم إنه سرد وصيته في ذلك إلى أن قال وأمرت تلاميذي ومن لي عليه حقُّ إذا أنا مت يببالغون في إخفاء موتي ويدفنوني على شرط الشرع فإذا دفنوني قرأوا علي ما قدروا عليه من القرآن ثم يقولون يا كريم جاءك الفقير المحتاج فأحسن إليه هذا آخر الوصية

معلومات إضافية عن الفخر الرازي

شبهات حول اشتغاله بالفلسفة

لقد اشتغل الرازي بالفلسفة، تعلماً وتعليماً وتأليفاً: أما التعلم فإن اهتمامه بالفلسفة كان كبيراً، لهذا فإنه لما طلب شيخه **مجد الدين الجيلي** إلى المراغة سافر معه حرصاً على استكمال تعلم العلوم الحكمية، وبالفعل فلقد قرأ عليه الحكمة لمدة طويلة. وأما التعليم فإنه كان يباحث في مجالسه في المسائل الفلسفية وباصطلاحاتها. وأما التأليف فقد شرح كتباً فلسفية لابن سينا كالإشارات والتنبيهات، وعيون الحكمة. وله مبتكرات كالمحصل والمباحث المشرقية والمطالب العالية والملخص في المنطق والحكمة وغيرها. وهذا المؤلفات تدل على اهتمامه بالعلوم الحكمية ومدى عنايته بها.

لقد أثرت شبهات حول فكر الرازي وعقيدته، بسبب اشتغاله بالفلسفة واهتمامه بها، ويعني هذا أن الاشتغال بالفلسفة كان سبباً في خصومات وانتقادات كثيرة في حياته وبعد مماته، كاتهامه بأنه مجرد ناقل عن **أرسطو** ت 322 ق م) وأتباعه من المشائين اليونانيين والمسلمين، أمثال **قالينوس** ت 201 م)، و**محمد بن زكريا الرازي** ت 312 هـ)، و**ابن سينا** ت 428 هـ)، و**أبي البركات البغدادي** ت 560 هـ)، وهو متهم أيضاً بأنه كان يعرض الشبه عن الفلاسفة وغيرهم ولم يجب عنها، أو بأنه شغل الناس بكتب الفلسفة بدل كتب السنة وغير ذلك. وقد اهتم المؤرخون وغيرهم بهذه الشبهات بين مؤيد ومعارض، فذكر **الصفدي** ت 764 هـ) (أن خصوم الرازي أكثروا عليه التشنيع بسبب إيراد الشبه والأدلة للخصوم ولم يجب عنها، ومن هؤلاء **ابن سيد الناس** ت 734 هـ)، الذي اعتمد على ما ذكره **ابن جبير** ت 614 هـ) (في رحلته، من أنه دخل الري ووجد الرازي قد التفت عن السنة وشغل الناس بكتب ابن سينا وأرسطو^[46]).

أما كون الرازي اشتغل بالفلسفة فهذا صحيح، وليس خفياً على أحد، وأما أنه ابتعد عن السنة فهذه شهادة باطلة وافتراء عليه، ولكن خصومه استغلوا أي كلام من أجل التشكيك في مكانته في الفكر الإسلامي ودوره في تطويره، حسداً له على إصابته في اجتهاداته ونجاحه في الرد على أهل البدع والنصارى واليهود، وحتى الفلاسفة.

يقول تاج الدين السبكي) ت 771 هـ (عن تزلعه في الحكمة»: وأما علوم الحكماء فلقد تدرع بجلابها وتلفع بأثوابها، وتسرع في طلبها حتى دخل من كل أبوابها، وأقسم الفيلسوف: إنه لذو قدر عظيم، وقال المنصف في كلامه: هذا من لدن حكيم^[47]». ويقول ابن قاضي شهبه) ت 851 هـ»: (إمام وقته في العلوم العقلية، وأحد الأئمة في العلوم الشرعية، صاحب المصنفات المشهورة والفضائل الغزيرة المذكورة، ولد في رمضان سنة 544، وقيل سنة ثلاث، اشتغل أولا على والده ضياء الدين عمر، وهو من تلامذة البغوي، ثم على الكمال السمناني وعلى المجد الجيلي صاحب محمد بن يحيى، وأتقن علوما كثيرة وبرز فيها وتقدم وساد، وقصده الطلبة من سائر البلاد، وصنف في فنون كثيرة^[48]...».

وهذا يدل على أن الرازي أخذ من الفلسفة ما رآه صحيحا، وحافظ على مذهب أهل السنة ودافع عنه بكل قوته. ولما حاول ابن تيمية أن يبين علم ما بعد الطبيعة ما هو، وما لواحقه ومكانته عند المشائين، انتهى إلى اتهام الرازي بأنه كان يبيّن عليه في العلوم الإسلامية، إذ يقول: «حتى من أن له مادة فلسفية من متكلمة المسلمين كابن الخطيب وغيره يتكلمون في أصول الفقه، الذي هو علم إسلامي محض، فينبونه على تلك الأصول الفلسفية^[49]». والعجيب من ابن تيمية أنه مرة يتهم الرازي ومرة أخرى يمدحه، كما جاء في قوله: «فهذا الكلام الذي ذكره الرازي وحكاه عن الحكماء هنا، كلام صحيح^[50]». وهو في كثير من الأحيان يعترف له ويستشهد بأرائه ويعتبرها حججا دامغة، مثلما جاء في قوله: «قلت: الإلزام الذي ألزمهم إياه الرازي صحيح متوجه وهو الجواب الثاني الذي أجاوبهم به الغزالي في كتاب التهافت». ويقول أيضا: «فيلزم وجود علل ومعلومات لا تنتهي دفعة كما ذكره الرازي وهذا من جيد كلامه». وقال أيضا: «هذا الكلام الذي ذكره الرازي جيد مستقيم وهو إلزام الحوادث المشهودة التي قد يعبر عنها بالحوادث اليومية فإنه لا بد لها من مؤثر تام^[51]...».

نقد الرازي للفلاسفة

لم يكن الرازي مجرد شارح للفلاسفة اليونانيين، ولا مكررا لما قالوه بألفاظ عربية، بل كان شديد النقد لهم، وهو ما كان ليستطيع الرد عليهم لو لم يدرس فلسفتهم جيدا، حتى تكونت لديه ثقافة فلسفية عالية، وعقلانية جبارة فذة. لقد اعتبره البعض من المفكرين الأوائل الذين أسسوا حركة فلسفية معتبرة في الفكر الإسلامي، إذ تصرف في الأفكار اليونانية ووظف تلك الأفكار في بحوثه الصوفية بعد تطويرها، وكان يهاجم في الوقت نفسه مختلف النظريات الأرسطية بعنف. 117 وفي ذلك يقول الذهبي) ت 748 هـ: «وقد خالف الفلاسفة الذين أخذ عنهم هذا الفن^[52]». وأما الصفدي) ت 764 هـ (فقد رد على من حاول التشكيك في فكر الرازي وعقيدته بسبب إيراد شبهة الفلاسفة في كتبه، لأنه زلزل قواعدهم ولأنه كلما ذكر لهم شبهة إلا وأردفها بنقد شديد، إما ليهدمها ويمحقها، وإما ليزلزل أركانها، كمسألة وجود الله تعالى أنه عين ذاته، وقد رد عليهم بأن الإنسان يعلم قطعا أنه تعالى موجود ولكنه لا يعلم ما هي ذاته، فلو كان وجوده عين ذاته لاستحال وقوع الشك في ذاته، ولاستحال القطع في وجوده لأن الشيء لا يكون معلوما ومجهولا في نفس الوقت^[53].

فهذا المثال يوضح أن الرازي من العلماء الذين قاوموا الفلسفة اليونانية من أجل حماية العقيدة الإسلامية من التشكيك والتشويه،^[54] مما جعله علما شامخا، لذلك لقي معارضة عنيفة من أنصار الفلسفة اليونانية (الطوسي) ت 672 هـ (بسبب حملته على الفلاسفة وبسبب بعض أفكاره التي يعارضهم بها جملة وتفصيلا، كمبدأ الضرورة وتفسيره للقرآن بطريقة علمية غير معهودة^[55]. والطوسي قد أشار في شرح المحصل إلى مخالفة الرازي لما هو مشهور عند الفلاسفة، زيادة على ما هم فيه يختلفون كاختلافه معهم في اصطلاح الرسم التام والناقص،^[56] وفي مسألة التصديق فإن مذهبه يقوم على أنه عبارة عن مجموع التصورات مع الحكم^[57].

ويقول ابن خلدون) ت 808 هـ (في هذا الشأن): ومن أراد الرد على الفلاسفة في عقائده فعليه بكتب الغزالي والإمام ابن الخطيب^[58] «وأما صدر الدين الشيرازي 1059 هـ (فقد أولى اهتماما كبيرا للمسائل التي رد فيها الرازي على الفلاسفة، كقولهم أن للطبائع العالية والسافلة غايات طبيعية ونهايات ذاتية، وهو قول يعارضهم فيه بالوجود الذهني لأن الآثار المخصوصة المطلوبة لا تحصل بفعل من الغاية، ولأن الدافع الوهمية قد تكون سببا للتحريرات والتأثيرات الخارجية^[59]. و اعترض عليهم ايضا في مسألة صدور الكثرة عن الواحد من حيث هو واحد، لأنه يستحيل أن يصدر أثران عن الواحد وهو ما لا يراه هو، لأنه لم يمنع أن يصدر أثران الواحد،^[60] واعترض عليهم ايضا في قولهم بأن كل متحرك له محرك^[61]. هذا ويتعجب الشيرازي من إيراد الرازي للتشكيك في مسألة خروج الشيء من القوة إلى الفعل على التدرج لأن الحكماء متفقون على ذلك،^[62] ولأن العبرة بالاتفاق ليس حجة لأن الجماعات البشرية قد تتفق على أرذل الأشياء، ونظرا إلى ذلك فالتشكيك فيه قد يكون في محله طالما أن قولهم يحتمل الإشارة إلى عدم وجود الفاعل الحقيقي أو الانتقاص منه باعتبار أن الأشياء لما تخرج على التدرج تعني ذلك . وأما اتهامه للرازي بالمباهاة عندما يشعر بأنه قد زلزل قوانين الفلسفة وهدم أصولها،^[63] فلا عيب في ذلك ما دام هذا الشعور كان شعورا بشريا ينتاب كل منتصر، ولا يصح أن نقبله عند من نرضى به ونرفضه عند من نخاصمه، خاصة في الأمور الطبيعية. والذي يراه ابن تيمية) ت 728 هـ (أن ما ألزم به الرازي الفلاسفة لا محيد عنه^[64]. لكنه تراجع في موضع آخر، حيث صنفه ضمن مجموعة العلماء المسلمين الذين ردوا على الفلاسفة بردود ضعيفة، ولم يصنّفه ضمن مجموعة العلماء التي تضم عددا كبيرا من الأسماء، حيث اعتبر ردودهم أصح من ردود مجموعة الرازي. وقد أكد على تفضيله لهم لأن مناظرتهم للمتفلسفة خير من مناظرة أولئك^[65]. كما صنف ضمن مجموعة الرازي بعض الأشاعرة الآخرين كالشهرستاني) ت 548 هـ (والآمدي) ت 631 هـ. (وهذا فيه إجحاف في حقهما لأنهما ساهما كثيرا في الرد على الفلاسفة، وفي الحقيقة أن ردود هؤلاء الثلاثة لا تقل أهمية عن ردود الأعلام المذكورين في المجموعة الثانية، ويشهد على ذلك ما تركوه من آثار في هذا الموضوع. والواقع أن ابن تيمية نفسه قد ملاً كتبه بردود الرازي بدل ردود من فضلهم عليه، وهذا ما يدعو إلى التعجب من مواقفه المتناقضة.

هذا وليس من الحكمة المفاضلة بين هؤلاء العلماء جميعا لأن كل واحد منهم يرد بحسب عصره ومقدار فهمه ومنطلقات مذهبه، كما أننا لا نستطيع تفضيل ردود المتقدمين على ردود المتأخرين، طالما أن المتأخرين على دراية

برود المتقدمين، ونظرا إلى هذا فمن الممكن أن يكون المتأخرون أفضل من المتقدمين لتراكم الخبرة واتضح المسائل، وإلا فهم مثلهم على الأقل.

ردوده على الفلاسفة اليونانيين]

لقد كان الرازي يرد على الفلاسفة اليونانيين إما بصفة عامة بما يتفقون فيه كفلاسفة يمثلون نزعة فلسفية، وإما بصفة خاصة أي يرد على فيلسوف ما بحسب آرائه الخاصة. لذلك تنقسم هذه المسألة إلى قسمين:

- **القسم الأول:** بالنسبة للردود العامة فإنه يخالف هؤلاء الفلاسفة في مسألة أفضلية الملائكة على الأنبياء إذ يرى خلافا لهم أن الأنبياء أفضل من الملائكة [66]. لأن أفضل العبادات أشقها وعبادة الأنبياء مليئة بالمشاق، بينما عبادة الملائكة خالية منها. ويرى أيضا في مسألة النبوة خلافا لهم، أن إثباتها لا يستقيم مع القول بقدم العالم لأن هذا القول يقدر في ألوهية الإله، ومن فعل ذلك فلا سبيل له إلى الإقرار بالنبوة أصلا، ناهيك عن جعلها من فروع العلم الإلهي [67].

وإذا كان يعتقد البعض أنه يهاجم الفلاسفة بقوة، فهو لا يفعل ذلك إلا بعد أن يبين آراءهم ويشرح أدلتهم فيها، وقد يصنفها إلى أصناف قبل أن يرد عليها، مثلما فعل مع قولهم بقدم الأجسام لأنه لاحظ أنه لم يكن رأيهم على وجه واحد، بل هم فريقان:

الفريق الأول: هو الذي يرى أن الأجسام كانت في الأزل متحركة، وينقسم إلى طائفتين، واحدة تقول بقدم العالم بمادته وصورته وبأزلية الحركة وأبديتها، والطائفة الثانية تقول بأن العالم يتكون من أجزاء غير متحركة، ولذلك فإن حركاتها مضطربة من الأزل إلى الأبد. وأما الفريق الثاني: فهو يرى أن العالم قديم المادة ومحدث الصورة، بمعنى أن المادة المكونة للعالم أجزاء صغيرة، كانت ساكنة في الأزل ثم ركب الله تعالى منها العالم. وقد رد على الفريق الأول بامتناع الحركة الأزلية، وعلى الفريق الثاني بأنه اشتغل بإبطال هذا المذهب [68].

أما إثباتهم لأزلية العالم، فقد أثبتوا أولا أبدية العالم، أي أنه لو لم يكن أبديا لصح عليه العدم بعد أن كان موجودا، وبما أن ذلك محال فهو من هذه الجهة غير قابل للعدم، وذلك يوجب كونه أزليا [69]. هذا ولما كان يقول بأن الأجسام محدثة فإنه يخالفهم في كونها أزلية سواء كانت ساكنة أو متحركة، فالقسمان عنده باطلان. وأما أن الجسم يمتنع أن يكون متحركا، فلأن ماهية الحركة هي الانتقال من حالة إلى حالة، وهذا يقتضي أن تكون مسبقة بالغير، بينما الأزلية تقتضي عدم المسبوقية بالغير، وتنافي الجمع بين القولين. وأما امتناع كون الجسم ساكنا في الأزل، فلأن السكون لو كان أزليا لامتنع زواله، ولما ثبت أن الأجسام ليست ممتنعة الزوال، ومن أنها ليست ساكنة منذ الأزل، وأن السكون مثل الأجسام جائز الزوال باعتبار أن الأجسام تماثله وأن خروجها عن حيزها جائز [70].

وترجع محاولة الفلاسفة لإثبات أبدية العالم إلى قولهم بدوام جميع الموجودات بدوام الباري تعالى، وهو دوام يوجب نفي حصول التغيير في العالم، وقد قالوا به لأنه فاتهم أن المشاهدة تثبت حصول التغيير وتبطل قولهم [71]. هكذا فالعالم ليس

قدما عند الرازي. وقد رد ايضا على شبهة الفلاسفة في قولهم بأن ذات الله تعالى إما أن تكون متقدمة على وجود العالم أو لا. فإذا كانت متقدمة فإن تقدمها إما أن يكون متناهيا أو غير متناه، فإن كان متناهيا فيلزم حدوث البارى تعالى وهو محال، وإن لم يكن متناهيا، فذلك دليل على أن زمان تقدمها قديم. وإن افترضنا عدم تقدمها، فيلزم إما حدوث البارى تعالى وهو محال، وإما إثبات قدم العالم وهو المطلوب عندهم.

وهكذا يكون الرازي رافضا للتقدم بالزمان لأن الزمان الماضي متقدم على الزمان المستقبل، ويرى أن هذا التقدم لا يكون بالزمان وإلا حصل الزمان في زمان آخر وهو محال، وبه يبطل قولهم أن ذات البارى تعالى متقدمة على العالم بالزمان [72]. ويقول: واعلم أن البحث المهم في هذا الموضوع بيان أنه هل يعقل أن يكون للشيء الواحد خروج من القوة إلى الفعل على التدرج فإن هذا متفق عليه بين الحكماء ولي فيه شك [73]. فخرج الشيء من القوة إلى الفعل باعتبار الزمان، وكذلك باعتبار الحركة والدفعه وعلاقتهما بالزمان غير ثابت لديه، وهذا الذي يفسر لنا مخالفته لأرسطو) ت 322 ق م، خاصة في مفهوم الحركة وخروج الشيء من القوة إلى الفعل، كما يختلف معه في مسألة الزمان لأن التسليم بأن الأشياء تخرج من القوة إلى الفعل على التدرج قد يؤدي إلى القول بالتولد الذاتي للأشياء ونفي الفاعل المختار، وهو ما لا يقول به الرازي أصلا ويحاول دائما بيان بطلانه [74]. ويرفض أن يقال الأجسام ثقيلة أو خفيفة لأن كل ما هو في موضعه الطبيعي لا يمكن الخروج عنه، وبما أن الأجسام في موضعها الطبيعي فلا نستطيع القول أنها ثقيلة أو خفيفة، ولا هي موجودة بالقوة أو بالفعل [75].

هذا ويرى ايضا أن قول الفلاسفة بأن تأثير المؤثر إنما يكون في وجود الأثر لا في ماهيته، فهو باطل. لأن الوجود له ماهية عنده، وإلا امتنع أن يكون له تأثير في الماهية [76]. ويرد عليهم ايضا ما يخالف عندهم أصول العقيدة، كمبدأ الواحد لا يصدر عنه إلى الواحد، وبالفعل فهو يرد عليهم في هذا المبدأ لأن الكثرة تصدر عن العقل الفعال المدبر للعالم، ولأن الفلك الواحد فيه موجودات كثيرة كالهوى والصورة الجسمية والصورة النوعية، فعلمنا أن هذا المبدأ باطل لا شك فيه [77]. وقد أورد عليهم إشكالات على هذا المبدأ في كتاب المباحث المشرقية وأطال في بسطها ثم انتهى إلى القول بأن جملة ما يلزم عنه لا يمكن التمسك به، لأنه عبارة عن خرافات ومن أراد التأكد من ذلك والوصول إلى الحق فعليه أن يحكم عقله بين الكلامين. أي كلامه هو وكلام الفلاسفة [78]. ويرد على قولهم بامتناع إعادة الأبدان لأن حججهم في هذه المسألة ضعيفة وهي مبنية على أصول واهية [79]. ويرد عليهم ايضا في مسألة إنكارهم لعلم الله تعالى بالجزئيات [80].

- **القسم الثاني:** وأما ردوده على كل فيلسوف على حدة، فمنهم **طاليس** الذي يقول عنه أنه جعل النفس جسما، وأرجعها إلى عنصر الماء، وديوجين الذي يتفق معه في كون النفس جسما، ولكنه يختلف معه في كونها ماء لأنها هواء. ومنهم **أنباذوقليس** الذي زعم أن الأجسام الأسطوقسية تكونت بالاتفاق، وله في ذلك أربع حجج:

1. منها أن الطبيعة تفتقر إلى الروية ولذلك فهي لا تفعل لأجل غرض.

2. ومنها إذا تأملنا نظام الذبول فأنا نجد لا يتوجه إلى تحقيق غرض معين، لأنه يحصل بسبب ضرورة المادة، والحق أن نظام الطبيعة يؤدي أشياء كثيرة دون قصد، كالزوائد والتشوهات والموت.

3. ومنها لو افترضنا أن الطبيعة تفعل لغرض فإن غرضها إما أن يكون لغرض آخر وعندئذ يلزم التسلسل، وإما أن لا يكون لغرض آخر، فيكون فعلها لا لغرض أصلا.

4. ومنها أن الطبيعة الواحدة تفعل أفعالا مختلفة، لذلك فهي لا تفعل لغرض [81].

ولقد أجابه الرازي بأن الاتفاق يمكن حصوله في الأمور الطبيعية بالقياس إلى أفرادها ثم بين بطلان تلك الحجج بإسهاب، بما يأتي:

• **أولا:** إن انعدام الروية في الطبيعة لا يجعل الفعل خاليا من الغاية لأن الروية نفسها قد لا تجعل الفعل ذا غاية، بل قد تؤدي إلى تمييز الفعل عن غيره وتعين على وقوعه، ومن هنا فإنه يمكن أن تتكون الغاية المخصوصة لكل فعل وأن يحصل الفعل دون روية كصور أفعال الملكات عن النفس وهي لا تحتاج إلى روية.

• **ثانيا:** والملاحظ على فساد الكائنات، أنه يحدث لعدم بلوغ كمالاتها أو لحصول زيادات خارجة عن مجراها الطبيعي، فالموت والذبول يحدثان بسبب قصور الطبيعة عن بلوغ الغاية المقصودة، ومع هذا فنظام الذبول يؤدي فعلا طبيعيا من أجل غاية معينة والموت مثله. وعلى الرغم من أن الغاية منه ليست نافعة بالنسبة للشخص فهي تحقق غاية بالنسبة للنظام الكلي.

• **ثالثا:** ولا يلزم أن تكون لكل غاية غاية، لأن الغاية الحقيقية مقصودة لذاتها، وأما سائر الأشياء فتقصدها.

• **رابعا:** والغاية الذاتية من بعد هذا واحدة، وأما اختلاف الأفعال فيرجع إلى اللوازم الخارجية لأن الوصول إلى تلك الغاية يكون بوسائط كثيرة ومختلفة، وهي الأفعال المختلفة مما يثبت أن الطبيعة تفعل لغرض [82].

ومنهم **ديمقريطس** والذي يرى أن العالم تكوّن بالاتفاق لأن مبادئه الأساسية ما هي إلا عناصر أو أجرام صغيرة، وهي غير متناهية ودائمة الحركة فانفق أن تصادمت واجتمعت على هيئة كان عنها هذا العالم، ولقد أجابه الرازي على هذا الزعم بأمر ثلاثة:

• **الأول:** إن الاتفاق غاية عرضية لأمر طبيعي أو إرادي أو قسري، وإذا كان القسر لا يستند إلى قسر آخر إلى ما لا نهاية، فلا بد أن ينتهي إلى الإرادة أو الطبيعة، وبما أن الإرادة والطبيعة أقدم من الاتفاق فالسبب الأول للعالم هو الإرادة أو الطبيعة.

• **الثاني:** إذا كانت تلك الأجرام الصغيرة متشاكلة الطباع فإن حركتها تكون إلى جهة واحدة ولا تقع بينها لذلك مصادمة، فإذا افترضنا أن التصادم حاصل كان لزاما على العالم أن لا يبقى لهذه المدة، لأن بقاءه على هذا الحال يدل على بطلان هذا الزعم.

- الثالث: لقد قال ديمقريطس بعكس ما يجب أن يقوله لأنه جعل الأمر الدائم الذي يخضع لنظام واحد اتفاقيا، وجعل الأمور المتغيرة كأحوال النبات والحيوان غايات معينة، بينما العكس أولى [83].

ومنهم إقليدس ويتعلق رده عليه ببعض النظريات الرياضية، كاشتغاله في المقالة الخامسة بإقامة البرهان على إثبات أن نسبة المقدارين المتساويين إلى مقدار ثابت متساوية، إن هذا الاشتغال في نظر الرازي ليس في محله لأن العلم بصحة هذه المسألة علم ضروري [84].

ومنهم أفلاطون وأرسطو اللذان يتربعان على عرش الفلسفة اليونانية ويحتلان قمة هرمها، وقد رأينا أن الرازي يأخذ برأي أفلاطون في الزمان ليعارض به رأي أرسطو، وأنه في مسألة المكان يعارض أفلاطون وينتصر لأرسطو الذي لا يعتبر المكان بعدا قائما بنفسه، فالبعد المسمى بالفضاء في نظره هو إما أن يكون حالا في مادة أو لا يكون حالا في مادة، وبما أن القسمين باطلان، فالقول بأن المكان هو البعد باطل [85].

وأما ردوده على أرسطو فكثيرة جدا، ويرجع السبب في ذلك إلى عوامل منها:

1. إن مكانة أرسطو المرموقة بين الفلاسفة جعلت الرازي يعتقد أن الرد عليه ينسحب عليهم جميعا .
2. ومنها أن الرازي رأى الفلاسفة بعد أرسطو يعتقدون في كتبه اعتقادات عظيمة، ومنهم ابن سينا فحاول ضرب الرأس المدبر وبذل جهودا مضيئة في سبيل إبطال تلك الكتب .
3. ومنها أنه لما كان إقبال الرازي على الفلسفة من أجل معرفة ما في كتب الفلاسفة للرد عليهم فليس من أجل ذاتها، وقد صرح في مناسبات كثيرة أنه صرف شطرا من عمره في سبيل معرفة كتب الفلاسفة لذلك سعى للرد عليهم بمصنفات كثيرة، ككتاب نهاية العقول، وكتاب المباحث المشرقية، وكتاب الملخص، وكتاب شرح الإشارات لابن سينا، وغيرها [86].

وقد صرح في وصيته بأنه اختبر المناهج الكلامية وغيرها ولم يحصل منها على طائل ولا جدوى، إلا في طريقة القرآن [87]. وبما أن مسألة الرد على أرسطو جاءت في كتبه المطولة فإن حصرها وتناولها يطول به المقام، نذكر منها بعض الشواهد، وهي كالتالي:

- إن أرسطو لما كان يعارض المثل الأفلاطونية ويحاول إبطالها بدعوى أن مجرد إما أن يكون بعينه مشتركا بين هذه الأشخاص أو لا يكون، رد عليه الرازي بأن الأول محال والثاني كذلك، وهو في هذه المسألة يناصر أفلاطون لأنه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص باق أزلي وأبدي، وأما قول أرسطو بأن أفراد الطبيعة الواحدة مشتركة في الاستغناء عن القابل أو الحاجة إليه فهو منقوض بالوجود بل بالأجناس والأنواع [88].
- ومن مزاعم أرسطو أن الأمور المتخالفة بالنوع سواء كانت قريبة أو بعيدة لا تستقل بها قوة واحدة كالإدراك والتحريك وغيرها، ويلزم عن ذلك أن القوى بسائط والبسيط لا يصدر عنه بالذات إلا فعل واحد .

والذي يراه الرازي هو عدم التسليم بأن الواحد لا يصدر عنه أكثر من الواحد لأن القوة الواحدة يجوز أن تكون مبدأ للأفعال المتضادة بحسب الشرائط المختلفة كالطبيعة، ويعني هذا أنه يجوز أن تكون القوة الفاعلة للأفعال النباتية والحيوانية واحدة، طالما أن الفعل يتعدد بتعدد الآلات [89].

• وهو يتقف معه أيضا في مسألة خروج الشيء من القوة إلى الفعل، لأن الموجود يستحيل عليه أن يكون بالقوة من كل وجه، وإلا كان وجوده نفسه بالقوة فيصير ما بالقوة ابضا بالقوة، وعندئذ تكون القوة حاصلة وغير حاصلة في الآن نفسه وذلك محال. وإذا كانت حاصلة بالفعل فإن حصولها لذي قوة، ويكون الشيء الحاصل بالفعل إما من كل وجه أو من بعض الوجوه كما أن الموجود بالقوة فيما أن يكون خروجه إلى الفعل دفعة واحدة أو لا يكون دفعة واحدة، فالأول يسمى بالكون والثاني بالحركة [90].

ولما كان خروج الشيء من القوة إلى الفعل باعتبار الزمان، والزمان يقدر بالحركة والدفعة فمن المعلوم أن الرازي يعارض تماما أرسطو في هذه المسألة، لأننا إذا سلمنا بخروج الشيء من القوة إلى الفعل على التدرج فإنه يجب علينا القول بالتولد الذاتي للأشياء ويلزم عنه أيضا القول بنفي الفاعل المختار، وهو ما يحاول أن لا يقول به.

• ويرد عليه أيضا في مسألة التحيز والحجمية بإبطال إثبات الهيوولي، فيقول: «والمختار عندي: أن القول بإثبات الهيوولي - بهذا التفسير - باطل، فيجب علينا أن نذكر دلائل المثبتين للهيوولي أولا، ثم نعترض عليها ثانيا، ثم نقيم الدلائل اليقينية على القول بامتناعها ثالثا [91]».»

والذي نلاحظ على هذه الردود هو أن الرازي كان يستعمل فيها الطريقة العلمية، فيتعرف الفكرة وحجج القائلين بها أولا، ثم ينقدها وأخيرا ينتهي إلى ما يريد إثباته أو نفيه، وهي تدل على استيعابه لمقالات الفلاسفة وعلى قدرة كبيرة ساعدته على تطوير التفكير الفلسفي بنقده وآرائه المتميزة.

• لم يكن رده على أرسطو في المسائل الطبيعية والميتافيزيقية فحسب، بل رد عليه أيضا في أهم علم لديه وهو المنطق، فلقد ضعف ما قيل في الفرق بين الأوليات والوهميات، لأن ذلك ينفع أولا لو كان علمنا بصحة الأوليات لأجل سلامتها حاصلا. وينفع ثانيا بشرط الإحاطة بجميع القضايا التي لا نهاية لها وبما أن هذا متعذر فلا يجوز القدح في القضايا التي تسمى الأوليات وأن لا يوثق بها على سبيل الإطلاق، وبما أنها مساوية للمقدمات الوهمية في القوة فإن قدح كل واحدة منها في الأخرى لا يجعل إحداها أولى من الأخرى، ويعني هذا أن الوهميات ليست أضعف من الأوليات لأنها لو كانت كذلك لما كنا في حاجة إلى التمييز بينهما. فالرازي يرفض التفاوت في العلوم اليقينية لهذا السبب، ولأن حصول الاحتمال ولو على أبعد الوجوه يفقد اليقين يقينته وعدم حصوله لا يترتب عليه عدم حصول التفاوت [92]. هذا هو ما أجاب به الرازي عن الفرق بين الأوليات والوهميات وبينها وبين المشهورات، ولقد اعتمد فيه على جملة إشكالات السوفسطائية.

- ولما كان أنصار أرسطو لا يرون تفاوتاً في التقديم والتأخير في مقدمات القياس، لأن ذلك لا يؤثر في الأمور العقلية، بين لهم الرازي أن الكبرى أقوى المقدمتين في اقتضاء الإنتاج ولهذا فإن تقديمها أهم وأوجب حتى ولو كان اندراج الحد الأصغر تحت الأوسط أمراً سهلاً، ويعني هذا أن التقديم والتأخير يغير من الأمر شيئاً [93]. والمراد بأنصار أرسطو الفلاسفة المسلمين الذين يقدمون المقدمة الصغرى على الكبرى لتسهيل عملية تداخل الحدود الثلاثة في نظام القياس الحملية، حسبما يقال: فإنه لا يمكن هدم المنطق إلا بمنطق، والفلسفة إلا بفلسفة.
- وأما رده على **قالينوس** فأكثره يتعلق بمسألة هل الدماغ معدن الإدراك والفهم أم القلب؟ والجدير بالذكر في البداية أن الرازي يعود إلى مناصرة أرسطو في هذه المسألة، لأنه كان على حق والحق أحق أن يتبع، فمصدر الإدراك والفهم هو القلب، لما تبين عنده من أن القلب هو منبت الأعصاب، ومن أن الأعصاب هي آلة الإدراك والدليل عليه أن الحركة الإرادية لا تكون إلا بألة صلبة قوية، ولما كان الدماغ غير متوفر على الصلابة المطلوبة، وكنا نجد لها في القلب لأن لحمه شديد القوة، فيه عضلات كثيرة وهو أصلب لحم في جسم الإنسان [94].

ردوده على المشائية الإسلامية

تعتبر ردود الرازي على المشائين الإسلاميين شاملة لأنه لم يستثن واحدا منهم، لا الفارابي (ت 393 هـ)، ولا ابن سينا (ت 428 هـ)، ولا أبا البركات البغدادي (ت 555 هـ). (مثلاً رأيهم في ماهية الزمان: يرى الأول والثاني حسب الرازي أن الزمان مقدار حركة الفلك الأعظم، وأما الثالث فيرى أنه مقدار امتداد الوجود [95]. والرازي قد عارض أرسطو في مسائل كثيرة منها مسألة الزمان، أي يرفض تفسيره بالحركات لأنه غني عن كل الحركات، ودليله هو أن مقدار الحركة في الحقيقة هو عبارة عن مقدار امتداد الحركة، وأن امتداد الحركة لا وجود له في الأعيان، فلو كان الزمان مقدارا للحركة لكان صفة من صفات الحركة، وبما أن كل صفة تحتاج إلى الموصوف بها فالزمان يحتاج إلى الحركة هو باطل والعكس هو الصحيح، أي أن الحركة هي التي تحتاج إلى الزمان. ويظهر بطلان ما ذهب إليه الفلاسفة في الزمان بدليل آخر، وهو لو كان الزمان مقدارا للحركة لكننا متى فرضنا عدم الحركة وجب فرض عدم وجود الزمان، وبما أن التالي باطل فالمقدم مثله [96].

ولقد أولى الرازي اهتماماً كبيراً بفلسفة محمد بن زكريا الرازي (ت 313 هـ)، الذي لم ينبج من النقد اللاذع بسبب ما كان يصرح به من أفكار لا تتفق مع المنطق السليم، كإحيائه لمذهب يُرجع سبب حدوث العالم إلى عشق النفس على الهوى. ولقد عقد الرازي العزم على رد هذا المذهب فحدد في البداية الطريقة التي سيتبعها وهي طريقة الاستقصاء، وبالفعل فقد عرض المذهب بمقدماته ثم انتقل إلى أسئلة وجوابات ليتضح المقصود، وفي النهاية انتهى إلى إبطاله ورأى أن القائلين بأن إله العالم موجب بالذات ينكرون هذا المذهب، وأما الذين يقولون بالفاعل المختار أي بأن أفعال الإله لا يجب أن تكون واقعة على وفق مصالح الإنسان، فهؤلاء لا يلتفتون إلى هذا المذهب أصلاً وحثتهم في ذلك أن الإله رحيم كريم لا يفعل فعلاً مؤلماً وضاراً [97].

ولقد كان الرازي يتهم المشائين الإسلاميين بعدم الإخلاص للأرسطية لأنهم يأتون بكلام مبهم كأبي البركات الذي قال إن الزمان عبارة عن مقدار الوجود، وإذا كان المراد بذلك هو مقدار امتداد الوجود فهو باطل، لأن امتداد الوجود عبارة عن بقاء الشيء ودوامه، وبقاء كل شيء ودوامه صفة قائمة به، كما أن بقاء الشيء ودوامه غير بقاء ودوام الآخر، وبما أن التسليم بهذا يفضي إلى القول باجتماع الأزمنة الكثيرة دفعة واحدة وهو محال فيكون قول أبي البركات باطلاً [98].

وأما رده على ابن سينا فإنه يتميز بالصرامة وما قيل عن تأثره به بسبب ترديده لهذا الاسم الكبير في مصنفاته ولاهتمامه بالكتب التي شرحها له ككتاب الإشارات والتنبيهات، وعيون الحكمة، والقانون في الطب فهو أمر غير قائم على أساس صحيح. لكن ترديده لأقوال ابن سينا ليس كله من أجل بسط فلسفته واتباعه، ولكن من أجل مناقشة آرائه والرد عليها فالمنهجية تقضي عرض الآراء وحججها أولاً ثم مناقشتها ثانياً ثم البت في صحتها أو فسادها ثالثاً، وهذا مشاهد في معظم المواقع التي يذكره فيها. ولقد كان الرازي يرد على المشائية الإسلامية في أكثر المسائل الفلسفية الكبرى حيث لم يترك لها متنفساً، فهو يراقبها عن كثب ويحاول دائماً قلعها من جذورها حتى لا يبقى لها منبت يمكن أن ترجع منه، لذلك فإنه لم يكتب لها المزيد من الانتشار بعد الرازي إلا بمقدار ما كانت منتشرة به أو أقل من ذلك.

والرازي يرفض أدلة الفلاسفة في أكثر المطالب التي يحاولون إثباتها، ويصفها بأوهن من بيت العنكبوت لأن العقول البشرية ضعيفة والعلوم التي يبتكرها الإنسان محدودة، وأما الحق كل الحق فهو ما جاء في القرآن [99]. ويستدل بقوله تعالى: ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾ سورة الإسراء 85: وهذا الذي جعله ينتقد المشائية الإسلامية نقداً شديداً لأنها بعيدة في نظره عن الحق الذي هو موجود في القرآن.

ردوده على الفكر الشرقي القديم [عدل]

الإمام الرازي كان متهماً بتطرقه إلى الفكر الشرقي القديم أي بذكره وعنايته بالحكماء القدماء في شتى الحضارات، وإعجاب به ببعض حكمتهم وتأليفه في علومهم مثل علم الفلك وما يتفرع منه من مباحث التنجيم والسحر. والجواب على ذلك بوجوه:

- **الوجه الأول:** لقد استدل خصومه على تلك الشبهات ببعض مصنفاته ككتاب المباحث المشرقية وتعني عندهم كلمة مشرقية التراث الشرقي القديم، وكتاب السر المكتوم، وكتاب الاختيارات العلائية، أنهما في مسائل التنجيم والسحر، والجواب على ذلك بأمرين:

الأول: ليس غرضه من ذكر حكمة وعلوم أهل الشرق القديم التمسك بها، والسير على هداها ولقد كان من واجب هؤلاء الخصوم قبل الطعن في تلك المؤلفات أن يتحروا الغرض منها وأن يذكروا ما جاء في القرآن من ذكر لفرعون وقارون وغيرهما من الطغاة والمفسدين والضالين، وأن يتأملوا كيف ذكروا لأن العبرة ليس في مجرد الذكر بل

بالغرض منه، وقياسا على ذلك فإن تناول الرازي للفكر الشرقي القديم ينبغي البحث عن غرضه، ولما كان غرضه ليس التشهير به أو نشره أو الدعوة للتمسك به واعتناقه، فغرضه الحقيقي لم يكن إلا للبحث فيه ومعرفته للرد عليه. **الثاني:** إن المؤلفات التي اتهم بها تعتبر قطرة في بحر بالنسبة لمؤلفاته الكثيرة في العقل والدين وفي الرد على جميع أصناف **الإلحاد** ومناصرة لعقيدة التوحيد ومدافعة عنها.

• **الوجه الثاني:** والدليل على أن مراده من التأليف في فنون الحضارات الشرقية القديمة هو الرد والتمييز بين الحق والباطل، فبيان ذلك من **المنهج العلمي** الذي يتبعه، هو أن أهل العقائد غير الإسلامية يزعمون أنهم يتمسكون بالدلائل العقلية وأنه لا يستطيع أي عالم أن يبطل عقائدهم إلا ببحث مسائلهم ومناقشتهم فيها بطريقة العقل، ولقد تمكن الرازي من النيل منهم باتباعه لهذه الطريقة العلمية لأنها جعلته يرد عليهم عن بصيرة وليس عن جهل، فتأليفه في سائر العلوم والفنون المعرفية يدل على انفتاحه على جميع الحضارات والثقافات، وهي مهمما كانت منحرفة، فمع ذلك تحمل في طياتها شيئا ما يمكن الانتفاع به معرفيا، وهو أن نتعرف على الأقل على فسادها لتجنبه. وأما سبب انطلاقه في بحث المسائل والعلوم من الماضي البعيد فيرجع إلى مبدأ اقتنع به، وهو أن أصول المذاهب والعلوم تنبني على النقل عن السلف [100].

وهناك مبدأ آخر، وهو أن دفع الشر أهم من جلب الخير، لأن دفع الشر يقتضي إبقاء الأصل الذي هو أهم من تحصيل الزائد، ولأن إيصال الخير إلى جميع الناس غير ممكن، بينما دفع الشر عنهم ممكن، وهذا يعني أن عدم دفع الشر شر، وأما عدم إيصال الخير فيحتمل أن لا يترتب شيء عليه وأن يبقى الناس على السلامة [101]. ولعل هذا المبدأ هو الذي كان دافعا له لكي يخوض في الفكر الشرقي القديم من أجل دفع ما فيه من الشر، وبيان فساد معتقداتهم فيه، لا سيما وأن فرقا كثيرة كالمناوية والمزدكية وغيرها تنتسب إلى الإسلام بوجه أو بآخر، وهي في الحقيقة ترجع جذورها إلى هذا الفكر، وللدرد عليها فلا بد من العودة إلى الأصل.

• **الوجه الثالث:** ويعتبر الرازي في تاريخ الفكر الإسلامي من الأعلام الكبار الذين حاربوا أهل العقائد المخالفة مثل العقائد الشرقية الدخلية أو المتبقية التي تغلغت في أوساط المسلمين من أجل تضليلهم. ومن الفرق المتطرفة والمنحرفة التي رد عليها فرقة صوفية تعرف باسم **المباحية أو الإباحية** التي تقوم على دين مزدك وتسمى **المزدكية** [102]. وكانوا يخالفون الشريعة بحفظهم لطاعات وتلبسات لا علاقة لها بما [103].

وفرقه الباطنية التي ابتدعها رجل من الأهواز يقال له **عبد الله بن ميمون القداح** [104]. وقد ساعده في دعوته أولاد ملوك **العجم** من **الجوس** بسبب حقدهم على الإسلام والمسلمين، وبقاء النزعة الجوسية في نفوسهم، ولقد ضلت هذه الدعوة خلقا كثيرا في بلاد **العجم** وفي بلاد **المغرب ومصر** لأن أصحاب هذه الدعوة استقروا في هذه البلاد وتأثروا بحركة **الحسن بن الصباح** [105]. الذي أخذ إجازة الدعوة من مصر ورجع إلى بلاد **العجم** لنشرها. وقد استمرت فتنته إلى زمان الرازي، وقال عنها إن مثل هذه الدعوة تفسد في الدين أكثر من جميع الكفار لأن أصحابها يزعمون أن

العقل إن كان كافيا فليس لأحد أن يعترض على الآخر، وإن لم يكن كافيا فلا بد من إمام، والجواب عليه أن عدم الاحتياج إلى العقل يعني عدم تمييزهم بين الحق والمبطل، وأما أن الإمام محتاج إليه فأين ذلك الإمام ومن هو؟ مما يدل على أن رأيهم في الإمامة في غاية الجهل^[106].

وفرقه القرامطة أو القرمطية التي تنسب إلى حمدان القرمطي (ت 294 هـ) (وهو رجل غير معروف، دعاه أحد دعاة الباطنية إلى معتقدتهم فقبل الدعوة ثم صار يدعو الناس إليها، وقد أضل خلقا كثيرا. وكذلك المقنعية أتباع المقنع الخراساني) ت 163 هـ (وهو من أصحاب أبي مسلم الخراساني) ت 137 هـ (الذي ادعى النبوة ثم الألوهية من طريق التناسخ، واجتمع عليه خلق كثير وأضلهم ضلالا كبيرا^[107]). ولا شك أن مثل هذه الفرق لقيت من يبين للناس فسادها كالرازي الذي بذل جهودا معتبرة في إنقاذ الناس من ضلالاتها، لقد كان كلما تطرق إليها لا يترك أراءها تمر دون فحصها ونقدها، ويظهر ذلك بوضوح في مناظراته ومن خلال مصنفاته.

• الوجه الرابع: لو كان له شيء من الانحراف عن الشريعة في مصنفاته وحياته لما أقدم على الطعن في هذه الفرق

وغيرها، ولما عرف العام والخاص من الناس أنه لم يدخل أحد مثله في معارك طاحنة مع الفرق الضالة سواء الخارجة عن الإسلام صراحة أو التي تتظاهر بذلك. ولهذا فإنه مهما طعن فيه خصومه وحساده فإنهم لم يستطيعوا النيل منه لأن نيته حسنة في الإقدام على تناول الفكر الشرقي القديم، فهو مفكر منهجي يعمل بمقتضى الشريعة قدر المستطاع. وقد كان يرى أن الخطر كل الخطر على الدين يأتي من طريق مذهب المشبهة الذي هو رأس الكفر، ويعني هذا أن كل مذهب يقول بأن الله تعالى جسم هو مذهب ضال منحرف^[108]. وإذا كانت بعض الفرق الإسلامية ضالة عنده بسبب القول بالتشبيه والتجسيم كفرقة الكرامية، فكيف بفرق قائمة على معتقدات الشرق القديم كالمنزكية، والزرادشتية،^[109] والمانوية،^[110] والصبائية،^[111] وغيرها.

ولقد كانت الجوسية تقدر في النبوة وتقول أن الشرائع تشتمل على أمور باطلة، وقولهم بوجود إلهين متحارين، واحد منهما هو إله الخير يستعين بجند الملائكة، وآخر هو إله الشر يستعين بجند الشياطين، وهذا طبعاً باطل عند الرازي^[112]. وأما رده على تنكلوشا البابلي فيتعلق ببعض قضايا الفلك، كاقتران بعض الكواكب مع القمر، وكأثر ذلك على أحوال البشر وهي قضايا لا يوافقها عليها، ويقول عنها: «هذا فيه نظر لأنه في هذه الحالة يكون في الحاق، وهو لا يصلح لعمل^[113]». وهذا يدل منه على أنه لو لم يكن عالماً بأحوال الفلك وأسس التنجيم لما استطاع أن ينتبه إلى عدم حصول الاقتران بين كوكب ما والقمر. والحق أنه اشتغل بعلوم الفلك بغرض إبطال السحر وتكذيب أهله الذين يطعنون في النبوة ويفسدون أكثر مما يصلحون، ولا عجب في أن نجد علماء الأصول كإمام الحرمين الجويني) ت 478 هـ، وحجة الإسلام أبي حامد الغزالي) ت 505 هـ (يهتمون بالنظر في هذا الباب، بينما غرضهم من ذلك هو التمييز بين المعجز والمعجز والسحر.

ويتفق حذاق علماء الأصول على أن وجود الصانع يثبت بأدلة مختلفة منها الاستدلال بأحوال الفلك، وهو قسم من أقسام الدلائل التي عوّل عليها الرازي في ردوده على العقائد المخالفة في إثبات وجود الصانع. فالعقول عندما تتأمل أجرام الفلك وحركاتها تدرك بالبداهة أنها ليست على العبث والسفه وليست من قبيل الصدفة كما يقول الملحدون، وأنها على ما قاله الله تعالى: ﴿الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه فقنا عذاب النار﴾ سورة آل عمران 191: إن ما يظهر صريحا في الآية وما يشته العقل السليم ليدل على أن المتأمل في الكون لا يسعه إلا أن يقر بوجود مدير قاهر يحركه لأسرار وحكم هو مطلع عليها، أما نحن فليس عندنا - حسب الرازي - إلا الإيمان بها على الإجمال [114].

ومن منافع النجوم أن الله تعالى زين السماء بها، ويحصل بها قدر من الضوء ليلا كما يحصل بها تفاوت في أحوال الفصول، وجعلها تعالى علامات يهتدى بها في ظلمات الليل في البر والبحر، فقال عنها: ﴿وعلامات وبالنجم هم يهتدون﴾ سورة النحل 16: وجعلها أيضا رجوما للشياطين، فقال: ﴿ولقد زيننا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين وأعتدنا لهم عذاب السعير﴾ سورة الملك 5: لأن الشياطين يعملون على إخراج الناس من نور الإيمان إلى ظلمات الكفر [115]. وأما من حرّم النظر في علم النجوم فهو مخطيء، ويرفض الرازي هذا الحكم فيقول: إننا لا نسلم أن النظر في علم النجوم حرام مطلقا لأن من نظر فيه ليستدل به على التوحيد فهو قائم بأعظم الطاعات، بالنسبة إليه، ولهذا السبب استحق إبراهيم عليه السلام المدح بالنظر النجوم [116].

ومن الواضح أن الخوارق على وجهين: فهي إما أن تحدث بدافع الإعجاز، وإما أن تحدث بدافع السحر، وبما أن المعجزة والسحر متشاركتان في التخيل فلا بد من التفريق بينهما، وهو المراد عند الرازي بدعوته إلى المعرفة بالسحر، لأن إبطاله من قبل العلماء ممكن طالما عرفوه وتمكنوا منه، وأما المعجز فليس كذلك [117]. ويلزم من هذا أن الخوارق ليست كلها سحرا لأن السحر يحدث عن طريق التأثيرات النفسانية كأن يتوهم شخص أن القمر منشق بواسطة التأثير النفسي بينما القمر في حد ذاته لم يحدث فيه شيء، وأما المعجز فهو خارق يحدث في الحركات الآلية للفلك أو في ذات الأجرام وليس مجرد وهم [118].

وأما كون السحر حراما أم لا، فيرى أن علم السحر غير قبيح ولا محظور باتفاق المحققين لأن العلم لذاته شريف لعموم قوله تعالى: ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولو الألباب﴾ سورة الزمر 9: ولأن السحر لو لم يكن يعلم لما أمكن الفرق بينه وبين المعجز، ولما كان العلم بالمعجز واجبا، فكيف يكون حراما، وهكذا فتحصيل العلم بالسحر واجب، وهو حرام على من كان غرضه الفساد والظلم، ومن يقوم به لهذا السبب كافر على الإطلاق، وكذلك من اعتقد بأن الكواكب هي المدبرة للعالم، والخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات والشور [119]. وأما التمييز بين الغرضين فيدل على أن الرازي أقدم على علم الفلك ومنه السحر بغرض التمييز بين المعجز والسحر، وإذ تجتجى عليه الخصم أو حسود ورماه بالسحر فقد كذب، لأنه كان ينقب في عجائب الكون من

أجل الاستدلال عقلا على وجود الفاعل المختار، والمدبر الجبار الذي لا تأخذه سنة ولا نوم. ومصنفاته تشهد بذلك فهو يتناول مسائل الفلك بما في ذلك من التنجيم والسحر بطريقة معرفية محضة وللغرض الشريف.

اكتشافاته

وقد اكتشف فخر الدين الرازي الفرق بين قوة الصدمة والقوة الثابتة، فالأولى زمنها قصير، والثانية زمنها طويل. كما اكتشف أن الأجسام كلما كانت أعظم كانت قوتها أقوى، وزمان فعلها أقصر، وأن الأجسام كلما كانت أعظم كان ميلها إلى أحيائها الطبيعية أقوى وكان قبولها للميل القسري أضعف. وقد ذكر فخر الدين الرازي أن الحركة حركتان: حركة طبيعية سببها موجود في الجسم المتحرك، وحركة قسرية سببها خارج عن الجسم المتحرك. كما عزا فخر الدين الطارئ على سرعة الجسم إلى المعوقات التي يتعرض لها، ولولاها لاحتفظ الجسم بسرعة ثابتة إذ أن تغير السرعة مرهون بتغير هذه المعوقات، داخلية كانت أو خارجية. وكلما كانت المعوقات أقوى كانت السرعة أضعف.

وذكر فخر الدين الرازي أن الجسمين إذا اختلفا في قبول الحركة الطبيعية، لم يكن ذلك الاختلاف بسبب المتحرك بل بسبب اختلاف حال القوة المحركة بين الجسمين، فالقوة في الجسم المتحرك الأكبر، أكثر مما في الجسم المتحرك الأصغر. وأن الجسمين المتحركين حركة قسرية تختلف حركتهما لا لاختلاف المحرك بل لاختلاف المتحرك، فالمعوق في الكبير أكثر منه في الصغير.

وشرح القانون الثالث من قوانين الحركة الذي يقول: لكل فعل رد فعل مساوٍ له في المقدار ومضاد له في الاتجاه. وقد شارك فخر الدين الرازي العالم العربي المسلم ابن ملكا البغدادي في القول بأن الحلقة المتزنة بتأثير قوتين متساويتين تقع تحت تأثير فعل ومقاومة أي أن هناك فعلا ورد فعل متساويين في المقدار ومتضادان في الاتجاه يؤديان إلى حالة الاتزان.

وفخر الدين الرازي بمحمل مؤلفاته هو أول من ابتكر الترتيب وفق قواعد المنطق في كتبه، من حيث ترتيب المقدمات واستنباط النتائج مراعيًا التقسيم إلى أبواب، وتقسيم الأبواب إلى فصول، وتقسيم الفصول إلى مسائل فلا تشذ منه مسألة، حتى انضبطت له القواعد، وانحصرت معه المسائل. وفخر الدين الرازي هو أول من قال من العرب: إن علم المنطق علم قائم بذاته وليس جزءا من غيره. ومن أهم إنجازات فخر الدين الرازي أنه كان من أوائل العلماء الذين قالوا بنظرية الورود في الضوء من المبصرات إلى العين، وفي كيفية الإبصار. وقد فسر فخر الدين الرازي حدوث الصوت في كتابه المباحث الشرقية بسببين: الأول منهما قريب يحدث من صدم فسكون فصدمة فسكون. والثاني منهما بعيد ويحدث من عاملين: القرع. القلع.

عقيدته

الإمام الرازي أشعري العقيدة، وقد رد على من يطعن في عقيدته ويتهمه بمخالفته لمنهج أهل السنة والجماعة في خاتمة كتابه "اعتقادات فرق المسلمين والمشركين" بعد سرده لأسماء بعض كتبه التي قضى عمره في تصنيفها، يقول: «وهذه

الكتب بأسرها تتضمن شرح أصول الدين وإبطال شبهات الفلاسفة وسائر المخالفين، وقد اعترف الموافقون والمخالفون أنه لم يصنف أحد من المتقدمين والمتأخرين مثل هذه المصنفات، وأما المصنفات الأخر التي صنفناها في علم آخر فلم نذكرها هنا، ومع هذا فإن الأعداء والحساد لا يزالون يطعنون فينا وفي ديننا، مع ما بذلنا من الجهد والإجتهاد في نصرته اعتقاد أهل السنة والجماعة، ويعتقدون أنني لست على مذهب أهل السنة والجماعة، وقد علم العاملون أنه ليس مذهبي ولا مذهب أسلافي إلا مذهب أهل السنة والجماعة، ولم تنزل تلامذتي ولا تلامذة والدي في سائر أطراف العالم يدعون الخلق إلى الدين الحق، والمذهب الحق، وقد أبطلوا جميع البدع. وليس العجب من طعن هؤلاء الأضداد الحساد، بل العجب من الأصحاب والأحباب كيف قعدوا عن نصري والرد على أعدائي؟! ومن المعلوم أنه لا يتيسر شيء من الأمور إلا بالمعاونة والمساعدة ولو أمكن ذلك من غير مساعدة لما كان كلیم الله موسى بن عمران مع حججه الباهرة وبراهينه القاهرة يقول مخاطبا للرب سبحانه وتعالى: {أرسله معي رداً يصدقني} يسر الله لنا ولكم التوفيق إلى الخيرات وصاننا عما يكون في الدنيا والعقبى سببا لاستحقاق العقوبات بمنه ولطفه والسلام^[120]». وهذا الكلام يدل على أن الرازي وهو يؤلف في الفلسفة كان قاصداً الرد على أصحابها بطريقتهم لإبطال حججهم وشبهاته

الجوانب الاجتماعية

كان المجتمع الإسلامي في عصر الرازي مكونا من تركيبة سكانية متعددة الأجناس تحمل عناصر ثقافية متعددة، ولما كانت روح الإسلام قد بدأت تضعف في نفوس الناس في العصور المتأخرة، حيث اهتزت القيم والمعايير الإسلامية حتى صار المجتمع الإسلامي في القرن السادس الهجري أكثر تفككا وطبقية، وسادت فيه الروح الحزبية الممقوتة، والعصبية المذهبية، والعقائد الضالة المنحرفة، ولم تكن الحياة الاجتماعية على وتيرة واحدة، وإنما اختلفت من بيئة إلى بيئة أخرى، بل من مدينة إلى مدينة أخرى مجاورة لها، ففي البيئة العراقية مثلا: ترى أنماطا مختلفة من السلوك الاجتماعي المتناقض، فترى مظاهر الترف والبذخ بادية على حياة الخلفاء والسلاطين والوزراء، فيروى أنّ السلطان مسعود السلجوقي أمر الولاة أن يقيموا الاحتفالات ثلاثة أيام، تُضاء فيها المحال التجارية والأسواق بالشموع وتظهر القيان والنساء في الثياب ذات الألوان الزاهية وتعزف المعازف وتشرب الخمر في هذه الأيام. ومن السمات البارزة للمجتمع البغدادي آنئذٍ ضياع الكثير من الأخلاق الإسلامية الحميدة، يتضح ذلك من وصف ابن جبیر لهذا المجتمع أثناء رحلته سنة 580 هـ، فهو مجتمع يكثر فيه النفاق والرياء والكبر والبطر والخيلاء والكذب والغش والأنانية، ويقبل فيهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويزدرون الغرياء والضعفاء، ويبخسون الموازن والمكاييل، ويستغلون الغريب في البيع والشراء. ويستثنى ابن جبیر من هذا المجتمع فئة العلماء والفقهاء، فهم أهل صلاح وتقوى، ويعالجون تلك الأوضاع السيئة بالوعظ والتذكير، ويحذرون الناس ويخوفونهم من مغبة أفعالهم التي تخالف شرع الله.

ثم يعطي ابن حبير صورة حسنة للمجتمع العراقي في المدن الأخرى مثل مدينة تكريت والموصل، فأهلها أحسن أخلاقاً ويراعون العدل والقسط في الموازين، ويتسمون بالسلوك الحسن ويكثر من أعمال البر والخير ويكرمون الغرباء ويعاملونهم باللين والرفق والإحسان في جميع معاملاتهم.

أما المجتمع الخوارزمي فقد تأثر بالحياة العسكرية التي تعيشها الدولة الخوارزمية، فهي في حالة حرب في أغلب الأحيان، فاستعد المجتمع لتقبل هذه الحالة، فبنيت القلاع والأسوار الحصينة لحماية الناس على اختلاف طبقاتهم، وأحيطت مدنها بالأسوار المنيعة التي تحميهم إذا داهمهم عدو خارجي، وعلى الرغم من هذا الوضع كانوا على نشئ من الأبهة والعظمة في قصورهم، فكان لهم اهتمام بالأدباء والشعراء من الفرس والعرب، كما زودوا قصورهم بعدد كبير من المماليك، وكان لسلاطينهم عادة، وهي إقامة الأسمطة والولائم في المناسبات المختلفة كالأعياد واستقبال سفراء الملوك، وقد سار الوزراء وحكام المقاطعات على نهج السلاطين في شتى المظاهر. ونظراً لاتساع الدولة الخوارزمية فإن السلاطين لم يستقروا في بلد واحد بل اتخذوا لهم أكثر من عاصمة في بلدان مختلفة ينتقلون بينها.

ومع هذا فإن سلاطين الدولتين الغورية والخوارزمية قد اشتهروا بسياساتهم الحكيمة والعدالة في مجتمعهم فكانوا أكثر التزاماً وأحسن رعاية لرعاياهم، وكانوا حرصين على جلب الرخاء والأمن والسعادة لشعبهم، فالمصادر التاريخية تير إلى أن هؤلاء الحكام لم يكونوا مترفين ولا مبالغين بل كانوا جادين حازمين في كل شؤون حياتهم، ومن الأمثلة على ذلك سيرة السلطان شهاب الدين الغوري المتوفي سنة 602 هـ الذي كان معروفًا بالشجاعة والجهاد والدفاع عن بلاد المسلمين، كما كان موصوفاً بالعدل وحسن السيرة في رعيته محكماً لشرع الله فيهم، وكان فخر الدين الرازي من خاصته يسمع وعظه فيتأثر ويبكي ويتأثر الناس لكثرة بكاء شهاب الدين.

كذلك كان السلطان الخوارزمي علاء الدين محمد بن علاء الدين تكش المتوفي سنة 617 هـ والذي حكم بلاده أكثر من إحدى وعشرين سنة، وكان مشهوراً بالجد والبعد عن الترف واللذات مهتماً بتدبير المملكة وحفظ رعاياه، كما اشتهر باحترامه للعلماء وأهل الدين وتقديمهم على من سواهم.

الصراع المذهبي وأثره في حياة المجتمع:

للصراع المذهبي أثره البالغ في تمزيق المجتمع، ويعد القرن السادس الهجري امتداداً لما قبله من العصور، فالفرق الضالة مازالت تنخر في جسم الأمة وتفتت وحدتها، ومن المذاهب الهدامة المذهب الشيعي على اختلاف درجاته وأقسامه، وقد زاد خطره هذا العصر وكثر أتباعه، حتى أن ابن حبير يتعجب أثناء مروره ببلاد الشام سنة 580 هـ من كثرة الفرق الشيعية وكثرة أتباعها بتلك البلاد، فكان الشيعية بها أكثر من السنة، حيث تمكن هؤلاء الشيعية -على اختلاف مذاهبهم- من نشر معتقداتهم حتى عمّت بلاد الشام وتأثر بها خلق كثير من سكانها.

والغريب أن أهل السنة أصابهم شيء من حمى التعصب المذهبي ووصل الأمر إلى أن أصبح لكل من هب مسجد خاص بأصحابه، وقد يمنع منه أصحاب المذهب الآخر، وقد أنكر الوزير ابن هبيرة المتوفي سنة 560 هـ هذا التعصب، ورأى أنه عمل محدث وبدعة في الدين.

أثر الإمام الرازي في الحياة الاجتماعية:

لم يقف الإمام الفخر من الحياة الاجتماعية - في عصره - موقفاً سلبياً، بل كافح وناضل مستخدماً فكره ولسانه وقلمه من أجل إصلاح المجتمع وتعديل سلوكه، وكان له باع طويل في منازله ومناظرة الفرق المتعددة، مثل الشيعة والمعتزلة والخوارج، بل وأهل الكتاب مثل النصارى واليهود.

وقد عانى الرازي الكثير من المتاعب في هذا السبيل، فاضطهد، وأخرج من بعض البلاد التي زارها، فطرد من بلاد ما وراء النهر بعد أن ناظر المعتزلة وتعرض لمذهبههم، وأخرج من خوارزم بسبب المعتزلة أيضاً مما اضطره إلى العودة إلى "الري".

وكانت المناظرات محتدمة بينه وبين فرقة الكرامية، فعندما قدم الرازي خراسان سنة 595 هـ جرى بينه وبين أصحاب هذا المذهب نقاش وحوار أدى إلى فتنة كبيرة بين الناس على أثر مناظرة عُقدت بين الرازي وفقهاء الكرامية وفي مقدمتهم القاضي مجد الدين المعروف بابن القدوة، واحتدم النقاش بين الاثنين وغضب ابن القدوة واشتد الأمر على أصحابه، وكانوا أغلبية في ذلك البلد، مما اضطرت السلطان غياث الدين الغوري أن يطلب من الرازي العودة إلى هرة.

ويجدر بنا القول بأن الكثير من الكرامية وغيرهم قد رجع - على يد الرازي - إلى مذهب أهل السنة مما يدل على أثره الكبير في مجتمعه

الحياة العلمية:

على الرغم مما أصاب العالم الإسلامي في القرن السادس الهجري من اضطراب سياسي وركود اقتصادي، وخلل اجتماعي فإن الحياة العلمية استمرت حية ناهضة، فقد دأب الخلفاء والسلاطين والأمراء والوزراء على تشجيع العلماء والأدباء وطلاب العلم، فبنوا المدارس، واهتموا بحركة التأليف، وأنشأوا المكتبات واقتنوا الكتب. وكان المجتمع في هذا العصر على درجة عالية من الوعي الثقافي، وكان حريصاً - على اختلاف طبقاته - على حضور حلقات العلم ودروس العلماء ومحاضراتهم، ويروى أن الخليفة المستضيء بالله كان شديد على تلك المجالس.

وقد بهر ابن جبير بالنشاط العلمي في شرق الدولة الإسلامية أثناء رحلته سنة 580 هـ وخاصة مدينة دمشق التي تستقبل طلاب العلم من كل حدب وصوب، وقد زودت مدارسها ودور العلم بها بجميع المرافق والخدمات اللازمة للطلاب المغتربين، ولاسيما حفاظ القرآن الكريم الذين احتلوا أعلى مكانة بين طلاب العلم، فكان لهم ميزة خاصة على من سواهم، ونظراً لما تتمتع به بلاد المشرق من نهضة علمية رائدة تجدها ابن جبير يحث طلاب المغرب على الاتجاه إلى المشرق حيث العلم والعلماء اللامعون، فأبواب العلم مفتوحة، والمعيشة ميسرة، ولا عذر للمقصر عن طلب العلم.

ويرى أحمد أمين أن القرون الهجرية، الرابع والخامس والسادس تفوق القرون السابقة من حيث النشاط العلمي وازدهار الحركة العلمية، فالنهضة العلمية لم تتأثر بالضعف الذي ساد الحياة السياسية، فثمار العلم قد أينعت وأتت أكلها في هذه العصور الثلاث.

عوامل النهضة العلمية في القرن السادس الهجري:

العامل الأول: عناية الخلفاء والسلاطين والوزراء بالنشاط العلمي:

احتل العلم - في هذا العصر - مكانة عالية ونال عناية فائقة من الخلفاء والسلاطين والوزراء، حيث تنافسوا في خدمة العلم وعلمائه، وشاركوا بأنفسهم في الحركة العلمية، وبرع البعض منهم في علوم مختلفة، مثل الخليفة المستنجد بالله المتوفى سنة 566 هـ، الذي تفوق في الأدب شعره ونثره، وكان له اطلاع واسع في علم الفلك وآلاته، كما عرف بالذكاء والفهم الثاقب والرأي السديد

ومن الخلفاء الذين لهم باع في الحياة العلمية الخليفة الناصر لدين الله المتوفى سنة 622 هـ، وقد امتد حكمه قرابة سبع وأربعين سنة، وكان غزير الثقافة واسع الاطلاع يجاور ويفاوض العلماء عن علم وخبرة وفهم غمق وذكاء نادر، صنف العديد من الكتب، واهتم اهتماما كبيرا بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أصبح من رواته.

واشتهر من الوزراء في هذا العصر الوزير العالم الأديب صاحب التصانيف يحيى ابن هبيرة الوزير العباسي المتوفى سنة 560 هـ، وقد عرف بتدينه وتواضعه وبخزمه وحسن تديره لشؤون الوزارة واهتمامه بالعلم وأهله، فكان مجلسه عامرا بالعلماء والأدباء ورجال الفقه والحديث، وكان يناقش ويجاور في معارف متعددة وفنون مختلفة، كما صنف الكثير من الكتب في مختلف المعارف

وكان لسلاطين الدولتين الغورية والخورزمية اهتمام كبير بالعلم والعلماء ومنهم غياث الدين الغوري المتوفى سنة 599 هـ، والذي اشتهر بحبه للعلم وإحسانه إلى الفقهاء وبذله العطاء الجزيل لهم، وكان بليغا ذا ثقافة أدبية عالية، وكان ذا خط جميل يستخدمه في نسخ المصاحف ثم يقف تلك المصاحف التي ينسخها بيده على طلاب العلم في المدارس التي بناها.

العامل الثاني: المدارس:

كانت المدارس في هذا العهد منتشرة في معظم أرجاء العالم الإسلامي، فلا تكاد توجد مدينة إلا وفيها مدرسة أو عدد من المدارس، واجتهد الخلفاء والسلاطين والوزراء في بناء المدارس والعناية بها وتزويدها بالمعلمين الأكفاء، كما أنفقوا على الطلبة بسخاء.

ومن أشهر المدارس وأكثرها في هذا العصر مدارس العراق والشام، ففي بغداد وحدها ثلاثون مدرسة، وفي الموصل أكثر من ست مدارس، وفي حران مدرسة وفي حلب أربع أو خمس مدارس، وفي حمص مدرسة واحدة، وفي دمشق نحو عشرين مدرسة، وتمثل هذه المدارس أروع ما وصل إليه الفن المعماري في ذلك الزمن من حيث التخطيط، والبناء والزخرفة، فكانت أعظم وأجمل مدارس الدنيا، وقد زودت بكل ما يحتاجه طلبة العلم من الجرايات والنفقات

والإعاشة، ولم تكن الهبات تنقطع عنهم من قبل المسؤولين في الدولة، بل إن لتلك المدارس وُقفاً تدر عليها أموالاً طائلة، وفوق ذلك كله وجود المعلمين والعلماء الكبار الذين يعلمون ويربون تلاميذ هذه المدارس ويتولون شؤونها. وفي بلاد خرسان وما وراء النهر اهتم السلاطين الغوريون والخوارزميون بإنشاء المدارس، فعندما قدم فخر الدين الرازي على السلطان غياث الدين الغوري استقبله بغاية الاحترام والتقدير وبالغ في إكرامه، وبنى له مدرسة بمدينة هراة بالقرب من جامعها، وفي هذه المدرسة قصده الفقهاء من أنحاء البلاد، وفي أنحاء كثيرة من خرسان بنى غياث الدين المدارس لأصحاب الشافعي.

العامل الثالث: المكتبات:

للمكتبات أهمية بالغة في نشر العلم والمعرفة، فقد بذل الحكام والعلماء جهداً كبيراً في جمع واقتناء الكتب، فانتشرت المكتبات العامة والخاصة، وزودت بالكتب المختلفة في شتى ألوان المعرفة، وفتحت أبوابها للباحثين وطلاب العلم، والثقافة، وصارت معلماً حضارياً وشاهداً على قوة الحركة العلمية ونشاطها في هذا القرن يقول ابن الأثير: «أمر الخليفة الناصر لدين الله بعمارة خزانة الكتب بالمدرسة النظامية ببغداد، ونقل إليها من الكتب النفيسة ألوفا لا يوجد مثلها».

وكان اهتمام السلاطين والوزراء والعلماء شديد في نشر المكتبات وتعميمها وتهيئتها لتكون ميسرة لطلاب العلم، ولذلك وقفوا المكتبات في كثير من المدارس كما فعل نور الدين زنكي الذي وقف كتباً كثيرة في العديد من المدارس التي أنشأها في دمشق

وينقل أحمد شلبي عن المقرئ قوله: «ولما أسس القاضي الفاضل مدرسته بالقاهرة سنة 580هـ وقف عليها جملة عظيمة من الكتب في سائر العلوم يقال إنها مائة ألف مجلد».

ومن المكتبات المشهورة مكتبة الخليفة الناصر التي بلغ من ضخامتها أن جزءاً منها فصل عنها فتكوّن منه ثلاث مكتبات كبيرة، وكذلك مكتبة ابن الخشاب البغدادي المتوفى سنة 567هـ، وفي آخر حياته وقفها على أهل العلم، ومكتبة عماد الدين الأصفهاني المتوفى سنة 597هـ، والتي اختار لها الكتب في مختلف فروع المعرفة، وساعده على ذلك بعض السلاطين الذين أهدوا له الكثير من الكتب لما رأوا شغفه وحببه الشديد لجمع الكتب فتكون لديه مكتبة عظيمة.

ومن أصحاب المكتبات الكبيرة الموفق ابن المطران المتوفى سنة 587هـ، وهو طبيب ماهر خدم لدى صلاح الدين، وكان لديه مكتبة تحتوي على ما يقارب عشرة آلاف مجلد عدا الكتب التي استنسخها بنفسه، وكان لديه ثلاثة نسخ ينسخون له الكتب، ومن أعماله الحميدة أنه كان يهب الكتب لتلاميذه تشجيعاً لهم

بعد هذه النبذة المختصرة عن حال المكتبات في هذه الفترة، والتي تعطي دلالة على أن الاهتمام ببناء المكتبات واقتناء الكتب كأن سمة من سمات هذا العصر سواء في المكتبات الملحقه بالمدارس أم المكتبات الخاصة لدى الحكام، أم مكتبات العلماء والأدباء والكتاب.

العامل الرابع: حركة التأليف:

كانت حركة التأليف في القرن السادس نشطة ومزدهرة، لوجود عدد كبير من العلماء البارزين ذوي القدرة الفائقة في التأليف في مجالات متنوعة من العلوم، سواء كان ذلك في العلوم الشرعية أم العربية، أم التاريخ أم التراجم، أم علوم الطبيعة، بل إنه وجد من العلماء من كان موسوعياً في علمه وثقافته فلم يقتصر في التأليف على فن من الفنون العلمية، وإنما ألف في فنون كثيرة، ويأتي في الطليعة الإمام فخر الدين الرازي الذي يعد أبرز العلماء الموسوعيين، حيث ولج أبواب التخصصات المختلفة، وألف كتباً في علوم عديدة.

ونظراً لكثرة المؤلفين والمؤلفات في هذا العصر، فإنه لا يمكن استيعابهم واستيعاب مؤلفاتهم، فذلك عمل ضخم يحتاج إلى بحث مستقل، ودراسة ضخمة، غير أنه يمكن ذكر بعض المؤلفين البارزين الذين كان لهم جهد واضح ومميز في ألوان عديدة من ألوان المعرفة.

ومن هؤلاء العلماء:

- 1- الإمام أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي الحنبلي المتوفى سنة 597 هـ الذي اشتهر بغزارة علمه وكثرة مؤلفاته وجمال أسلوبه، وصفه الحافظ الذهبي فقال: «أبو الفرج بن الجوزي... الحافظ الكبير... الواعظ المتفنن، صاحب التصانيف الكثيرة الشهيرة في أنواع العلم من التفسير والحديث والفقه والزهد والوعظ والأخبار والتاريخ والطب وغير ذلك»
- وذكر له حسن عنتر في تحقيقه لكتاب فنون الأفتان عدداً كبيراً من المؤلفات فسر المطبوع منها والمخطوط فبلغت ثمانية وخمسين مؤلفاً في مختلف العلوم.
- 2- ومن علماء خوارزم العالم المشهور جارا الله محمود ابن عمر الزمخشري المتوفى سنة 538 هـ، وله مصنفات كثيرة، منها: معجم (أساس البلاغة) والمقدمة، وهو معجم عربي فارسي، و(الفائق) في غريب الحديث، وتفسيره للقرآن الكريم المعروف بالكشاف.
- 3- ومن العلماء الموسوعيين أصحاب المؤلفات المشهورة، ظهير الدين علي ابن زيد ابن محمد ابن الحسين البيهقي المتوفى سنة 565 هـ، وهو مؤرخ وباحث، تنقل في كثير من البلدان، وبرع في الحكمة والحساب وعلم الفلك، وصنف أربعة وسبعين كتاباً في التاريخ والبلاغة والطب، ومن كتبه تفسير العقاقير، وتاريخ حكمة الإسلام، وتاريخ بيهق، وشرح نهج البلاغة وغير ذلك.
- 4- ومن الموسوعيين- كذلك في هذا العصر الإمام مجد الدين أبو السعادات المبارك ابن الأثر الجزري المتوفى سنة 606 هـ، وقد برع هذا العالم في علوم كثيرة، وألف فيها الكثير من المصنفات الدالة على براعته وقدرته الفائقة. وله مؤلفات في مختلف المعارف، وخاصة العلوم الشرعية والعلوم العربية، ومن مؤلفاته: غريب الحديث، وشرح مسند الشافعي، والإنصاف بين الكشف والكشاف، والبديع والباهر في النحو، وجامع الأصول في حديث الرسول (ص)، وغير ذلك من الكتب المفيدة.
- 5- كما اشتهر في هذا العصر من الأدباء الشاعر الخوارزمي رشيد الدين الوطواط المتوفى سنة 573 هـ، وهو عالم وأديب وشاعر، وتفوق في التأليف ولاسيما في اللغة العربية وآدابها، ويعد من نوادر العصر وعجائب الزمن علماً وأدباً

وذكاءً وفطنة، وله من المؤلفات: غرر الخصاص الواضحة، وهو من كتب الأدب التهذيبي، وحدائق السحر في دقائق الشعر، وتحفة الصديق من كلام أبي بكر الصديق، وفصل الخطاب من كلام عمر ابن الخطاب، وأنس اللفهان من كلام عثمان ابن عفان، ومطلوب كل طالب من كلام علي ابن أبي طالب، وله ديوان رسائل بالعربية، وآخر بالفارسية.

وأحسن ما نختتم به الحديث عن الحياة العلمية وأشهر أعلام هذا العصر، الإمام فخر الدين الرازي، وستحدث عن سيرته وثقافته ومنهجه ومؤلفاته، وكل ذلك يعطي دلالة واضحة على براعته وتفوقه على علماء عصره في مضممار التأليف في مختلف العلوم، ومشاركته الفاعلة في الحياة العلمية

مؤلفات الرازي

1. التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب.
2. التفسير الصغير، أسرار التنزيل وأنوار التأويل.
3. تأسيس التقديس (أساس التقديس في علم الكلام)، مجلد، ألفه للسلطان الملك العادل أبي بكر بن أيوب، فبعث له عنه ألف دينار.
4. المطالب العالية من العلم الإلهي، في ثلاثة مجلدات، ولم يتمه، وهو من آخر تصانيفه.
5. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين.
6. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين.
7. الحصول في علم أصول الفقه.
8. المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات.
9. لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات (شرح أسماء الله الحسنى).
10. معالم أصول الدين.
11. الأربعين في أصول الدين.
12. المسائل الخمسون في أصول الدين.
13. البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان.
14. المباحث العمادية في المطالب المعادية.
15. إرشاد النظر إلى لطائف الأسرار.
16. نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز.

17. نهاية العقول في دراية الأصول، مجلدان.
18. مناقب الإمام الشافعي.
19. ترجيح مذهب الشافعي وأخباره.
20. النفس والروح وشرح قوامهما في علم الأخلاق.
21. الإنارات في شرح الإشارات.
22. لباب الاشارات والتنبيهات (شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا).
23. شرح كتاب عيون الحكمة لابن سينا.
24. فضائل الصحابة.
25. القضاء والقدر.
26. ذم الدنيا.
27. نفثة المصدور.
28. الرياض المونقة.
29. تعجيز الفلاسفة، بالفارسية.
30. اللطائف الغيائية.
31. البراهين البهائية، بالفارسية.
32. الرسالة الكمالية في الحقائق الإلهية، بالفارسية لكمال الدين محمد بن ميكائيل، عربيها تاج الدين الأرموي.
33. رسالة الجوهر الفرد.
34. شرح كتاب المفصل للزمخشري في النحو، لم يتمه.
35. شرح نهج البلاغة، لم يتمه.
36. شرح ديوان المتنبي.
37. المشيخة الفخرية.
38. الملل والنحل.
39. إبطال القياس.
40. الخلق والبعث.
41. سراج القلوب.
42. الجامع الكبير، لم يتم، ويعرف أيضاً بكتاب الطب الكبير.

43. التشريح من الرأس إلى الحلق، لم يتمه.
44. الآيات البيّنات، في المنطق.
45. الملخص، في الفلسفة.
46. الأخلاق.
47. الفراسة.
48. الأثرية.
49. الرعاية.
50. الزبدة.
51. كتاب في الهندسة.
52. كتاب في النبض، مجلد.
53. كتاب في الرمل.
54. مسائل في الطب.
55. رسالة في النفس.
56. رسالة في النبوات.
57. رسالة في التنبيه على بعض الأسرار المودعة في بعض سور القرآن العظيم.
58. قصة السحر والسحرة في القرآن الكريم.
59. خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة.
60. الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل.
61. عجائب القرآن.
62. المناظرات العقديّة.
63. منتخب كتاب دنكاوشا.
64. شفاء العي والخلاف أو شفاء العي من الخلاف.
65. عمدة الأنظار وزينة الأفكار.
66. الرسالة المحمدية.
67. الرسالة المجدية.
68. الرسالة الصاحبية.
69. مباحث الوجود.

70. مباحث الجدل.
71. مباحث الحدود.
72. الاختبارات السماوية.
73. الاختبارات العلائية.
74. الموسوم في السر المكتوم.
75. الطريقة العلائية في الخلاف، أربع مجلدات.
76. شرح مصادرات إقليدس.
77. شرح سقط الزند لأبي العلاء.
78. شرح الوجيز للغزالي، لم يتمه، حصل منه العبادات والنكاح في ثلاث مجلدات.
79. شرح كلييات القانون، لم يتمه، وألفه للحكيم ثقة الدين عبد الرحمن بن عبد الكريم السرخسي.
80. حدائق الأنوار في حقائق الأسرار: فيه موضوعات ستين علماً، ألفه للسلطان علاء الدين تكش الخوارزمي.
81. درة التنزيل وغرة التأويل (في الآيات المتشابهات). موجود منه نسخة خطية في دار الكتب المصرية رقم 440^[121]. جاء في فهرس جوتا: درة التنزيل وغرة التأويل لأبي عبد الله، محمد بن عبد الله الخطيب فخر الدين الرازي. وفي نسبة الكتاب إلى الفخر الرازي خطأ، إذ أن فخر الدين الرازي ليس هو محمد بن عبد الله الخطيب، وإنما هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الخطيب^[122].
82. عصمة الأنبياء.
83. رسالة الحدوث.
84. الجمل في الكلام.
85. تهذيب الدلائل وعميون المسائل.
86. المباحث المشرقية في العلم الإلهي.
87. المعالم، وهو آخر مصنفاته من الصغار.

ثناء العلماء عليه

احتل الرازي المنزلة الرفيعة والمكانة العالية، ونال تقدير واحترام المجتمع على اختلاف طبقاته، فبالغ في احترامه العلماء وطلاب العلم، والسلاطين، وخاصة الناس وعامتهم. ولقد ترك الإمام الرازي في كل علم من العلوم المعروفة في زمانه مؤلفات وآثاراً تشهد له بذلك، وتؤيد أن نبهه لتلك المكانة العلمية كان عن جدارة واستحقاق. ولقد تواترت أقوال

العلماء والمؤرخين الذين وصفوه بأحسن الكلام ورفعوه إلى أسمى المراتب، التي تدل على أنه حظي بمكانة عظيمة بين العلماء لم ينلها عالم آخر في عصره.

• يقول عنه ابن أبي أصيبعة: «هو الإمام فخر الدين أبو عبد الله محمد بن العمر بن الحسين الرازي أفضل المتأخرين وسيد الحكماء المحدثين، قد شاعت سيادته، وانتشرت في الآفاق مصنفاًه وتلامذته، وكان إذا ركب يمشي حوله ثلاثمائة تلميذ فقهاء وغيرهم وكان **خوارزمشاه** يأتي إليه، وكان ابن الخطيب شديد الحرص جداً في سائر العلوم الشرعية والحكومية، جيد الفطرة، حاد الذهن، حسن العبارة، كثير البراعة، قوي النظر في صناعة الطب ومباحثها، عارفاً بالأدب، وله شعر بالفارسي والعربي، وكان عبل البدن، ريع القامة، كبير اللحية، وكان في صوته فخامة، وكان يخطب ببلده **الري** وفي غيرها من البلاد، ويتكلم على المنبر بأنواع من الحكمة، وكان الناس يقصدونه من البلاد، ويهاجرون إليه من كل ناحية على اختلاف مطالبهم في العلوم، وتفننهم فيما يشتغلون به، فكان كل منهم يجده عند النهاية القصوى فيما يرومه منه، وكان الإمام فخر الدين قد قرأ الحكمة على مجد الدولة الجليلي بمرآغة، وكان مجد الدين هذا من الأفاضل العظماء في زمانه، وله تصانيف جلييلة^[124]...»

• ويقول عنه **ابن العماد الحنبلي**: «الإمام فخر الدين الرازي العلامة أبو عبد الله، محمد بن عمر بن حسين القرشي الطبرستاني الأصل، الشافعي المفسر المتكلم، صاحب التصانيف المشهورة. ولد سنة أربع وأربعين وخمسمائة، واشتغل على والده الإمام ضياء الدين خطيب الري، صاحب محي السنة **البغوي**، وكان فخر الدين ريع القامة، عبل الجسم، كبير اللحية، جهوري الصوت، صاحب وقار وحشمة، له ثروة وممالك وبزة حسنة وهيئة جميلة. إذا ركب مشى معه نحو الثلاثمائة مشتغل على اختلاف مطالبهم، في التفسير، والفقه، والكلام، والأصول، والطب، وغير ذلك. وكان فريد عصره، ومتكلم زمانه، رزق الخطوة في تصانيفه، وانتشرت في الأقاليم. وكان له باع طويل في الوعظ، فيبكي كثيراً في وعظه. سار إلى **شهاب الدين الغوري** سلطانغزنة، فبالغ في إكرامه، وحصلت له منه أموال طائلة، واتصل بالسلطان **علاء الدين خوارزم شاه**، فحظي لديه، وكان بينه وبين الكرامية السيف الأحمر، فينال منهم وينالون منه، سبا وتكفيراً، حتى قيل أنهم سموه فمات، وخلف تركة ضخمة، منها ثمانون ألف دينار. توفي **بهرآة** يوم عيد الفطر. قاله جميعه في العبر. وقال ابن قاضي شهبة: ومن تصانيفه تفسير كبير لم يتمه، في اثني عشر مجلداً كباراً، سماه مفاتيح الغيب^[125]...»

• وقال عنه **شمس الدين الداوودي** في طبقات المفسرين: «الإمام العلامة سلطان المتكلمين في زمانه، فخر الدين، أبو عبد الله القرشي البكري التيمي، من ذرية **أبي بكر الصديق رضي الله عنه**، الطبرستاني الأصل، ثم الرازي، ابن خطيبها. المفسر، المتكلم. إمام وقته في العلوم العقلية، وأحد الأئمة في العلوم الشرعية، صاحب المصنفات المشهورة، والفضائل الغزيرة المذكورة، وأحد المبعوثين على رأس المائة السادسة لتجديد الدين. ولد في رمضان سنة أربع وأربعين وخمسمائة، وقيل سنة ثلاث، اشتغل أولاً على والده ضياء الدين عمر، وهو من تلامذة **البغوي**، ثم على الكمال السمناني، وعلى المجد الجليلي، صاحب محمد بن يحيى، وأتقن علوماً كثيرة، وبرز فيها، وتقدم وساد،

وقصده الطلبة من سائر البلاد، وصنف في فنون كثيرة؛ وكان له مجلس كبير للوعظ يحضره الخاص والعام، ويلحقه فيه حال ووجد^[14]».

• ويقول جمال الدين القفطي في كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء: «وله تصانيف في الأصول وتصانيف في المنطق وفسر القرآن تفسيراً كبيراً وكان علمه محتفظاً من تصانيف المتقدمين والمتأخرين يعلم ذلك من يقف عليها... كان من أفاضل أهل زمانه بَدَّ القدماء في الفقه وعلم الأصول والكلام والحكمة ورد على أبي علي بن سينا واستدرك عليه وكان عظيم الشأن بخراسان وسارت مصنفاً في الأقطار واشتغل بها الفقهاء وكان يطعن على الكرامية ويبين خطأهم فقبل أنهم توصلوا إلى إطعامه السم فهلك وكان يركب وحوله السيوف المجذبة وله المماليك الكثيرة والمرتبة العالية والمنزلة الرفيعة عند السلاطين الخوارزمشاهية وعن له أن تهوس بعمل الكيمياء وضيع في ذلك مالا كثيراً ولم يحصل على طائل... ومن تصانيفه كتاب تفسير القرآن الكبير سماه مفاتيح الغيب سوى تفسير الفاتحة وأفرد لها تصنيفاً اثني عشر مجلداً بخطه الدقيق. كتاب تفسير القرآن الصغير سماه أسرار التنزيل وأنوار التأويل^[126]»...

• ويقول زكريا القزويني في آثار البلاد وأخبار العباد: «إمام الوقت ونادرة الدهر وأعجوبة الزمان^[127]».

• ويقول ابن الأثير في الكامل في التاريخ: «كان إمام الدنيا في عصره^[128]».

• ويقول شمس الدين الشهرزوري في نزهة الأرواح وروضة الأفراح: «إمام زمانه وفاضل أيامه، وصاحب التصانيف المعظمة والمؤلفات المفخمة في أكثر العلوم، بلغ رحمه الله تعالى في البحث والجدل والقييل والقال مبلغاً عظيماً^[129]».

• ويقول صلاح الدين الصفدي في الوافي بالوفيات: «الإمام العلامة فريد دهره ونسيج وحده فخر الدين أبو عبد الله القرشي التيمي البكري الطبرستاني الأصل الرازي المولد ابن خطيب الري الشافعي الأشعري».

• وعند اليافعي في مرآة الجنان: «الإمام الكبير العلامة التحرير الأصولي المتكلم المناظر المفسر صاحب التصانيف المشهورة في الآفاق الحظية في سوق الإفادة بالاتفاق فخر الدين الرازي أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسين القرشي التيمي البكري الملقب بالإمام عند علماء الأصول المقرر لشبه مذاهب الفرق المخالفين والمبطل لها بإقامة البراهين الطبرستاني الأصل الرازي المولد المعروف الشافعي المذهب فريد عصره، ونسيج وحده الذي قال فيه بعض العلماء».

ومدحه الإمام سراج الدين يوسف بن أبي بكر بن محمد السكاكي الخوارزمي بقوله: أعلمهن علماً يقيناً إن رب العالمينا... لو قضى في عالميهم خدمة للأعلمينا... أخدم الرازي فخر أخدمة العبد بن سينا^[131]

• وعده جلال الدين السيوطي مجدد القرن السادس، فقال في قصيدته عن المجددين:

1. كوكب منير سمي بالأعزل لأنه ليس أمامه شيء.

2. عطية.
3. المطر.
4. أول مطر الربيع.
5. المطر يسقط بعد المطر.
6. القميص أو كل ما يلبس.
7. المرتعد من خوف أو برد.
8. اسم جبل.

يقول تاج الدين السبكي في طبقاته عن فخر الدين الرازي:

إمام المتكلمين، ذو الباع الواسع في تعليق العلوم، والاجتماع بالشاسع من حقائق المنطوق والمفهوم، والارتفاع قدرا على الرفاق، وهل يجري من الأقدار إلا الأمر المحتوم؟ بحر ليس للبحر ما عنده من الجواهر، وحرر سما على السماء، وأين للسماء مثل ما له من الزواهر؟ وروضة علم تستقل الرياض نفسها أن تحاكي ما لديه من الأزاهر. انتظمت بقدره العظيم عقود الملة الإسلامية، وابتسمت بدره التنظيم ثغور الثغور المحمدية، تنوع في المباحث وفنونها، وترفع فلم يرض إلا بنكت تسحر ببيونها، وأتى بجنات طلعتها هضيم، وكلمات يقسم الدهر أن الملحد بعدها لا يقدر أن يضييم. وله شعار أوى الأشعري من سننه إلى ركن شديد، واعتزل المعتزلي علما أنه ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد، وخاض من العلوم في بحار عميقة، وراض النفس في دفع أهل البدع وسلوك الطريقة. أما الكلام فكل ساكت خلفه، وكيف لا وهو الإمام، رد على طوائف المبتدعة، وهد قواعدهم... وأما علوم الحكماء؛ فلقد تدرع بجلابها، وتلفع بأثوابها، وتسرع في طلبها حتى دخل من كل أبوابها... وأما الشرعيات تفسيرا، وفقها: وأصولا: وغيرها؛ فكان بحرا لا يجارى وبدرا، إلا أن هداه يشرق نهارا... ولقد أجاد ابن عنين، حيث يقول فيه: ماتت به بدع تهادى عمرها دهرا وكاد ظلامها لا ينجلي وعلا به الإسلام أرفع هضبة ورسا سواه في الحضيض الأسفل...

واشتهرت مصنفاته في الآفاق، وأقبل الناس على الاشتغال بها، ورفضوا كتب المتقدمين، وأقام بجرة، وكان يلقب بها شيخ الإسلام، وكان كثير الإزراء بالكرامية. فقيل: إنهم وضعوا عليه من سقاه سما، فمات. وكان خوارزمشاه يأتي إليه، وكان إذا ركب يمشي حوله نحو ثلاث مائة نفس من الفقهاء وغيرهم، وكان شديد الحرص جدا في العلوم، وأصحابه أكثر الخلق تعظيما له، وتأدبا معه، له عندهم المهابة الوافرة... وأما كتاب (السر المكتوم في مخاطبة النجوم) فلم يصح أنه له؛ بل قيل: إنه مختلق عليه... واعلم أن شيخنا الذهبي ذكر الإمام في كتاب (الميزان)، في الضعفاء، وكتبت أنا على كتابه حاشية، مضمونها أنه ليس لذكره في هذا المكان معنى، ولا يجوز من وجوه عدة، أعلاها أنه ثقة حبر من أحبار الأمة، وأدناها أنه لا رواية له، فذكره في كتب الرواة مجرد فضول، وتعصب وتحامل تقشعر منه الجلود... إلى أن قال: واعلم أن هذه الجملة من كلام الإمام

دالة على مراقبته طول وقته، ومحاسبته لنفسه، رضي الله عنه، وقبح من يسبه، أو يذكره بسوء حسدا وبغيا من عند نفسه [47].

مؤلفات عن الرازي

- الرازي مفسراً — تأليف: د. محسن عبد الحميد.
- الإمام الحكيم فخر الدين الرازي من خلال تفسيره — تأليف: د. عبد العزيز المجدوب.
- الإمام فخر الدين الرازي: حياته وآثاره — تأليف: علي محمد العماري.
- مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر — تأليف: فتح الله خليف.
- الإمام فخر الدين الرازي ومصنافته — تأليف: طه جابر العلواني.
- فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية — تأليف: محمد صالح الزركان.
- نظرية المعرفة عند الرازي من خلال تفسيره — تأليف: محمد العربي بوعزيزي.
- الرازي النحوي من خلال تفسيره — تأليف: طلال يحيى الطوبجي.
- موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي — تأليف: سميح دغيم.
- المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي — تأليف: محمد العربي.
- الذات الإلهية عند فخر الدين الرازي — تأليف: عمر التريكي.
- الرازي في حضارة العرب — تأليف: د. خالد حربي.
- علم الدلالة عند العرب: فخر الدين الرازي نموذجاً — تأليف: محي الدين محسب.
- فخر الدين الرازي والتصوف — تأليف: أحمد محمد الجزار.
- الإعجاز البلاغي في القرآن؛ دراسة تحليلية عند فخر الدين الرازي — تأليف: عزيز الخطيب.
- المنقول والمعقول في التفسير الكبير لفخر الدين الرازي — تأليف: عارف مفضي المسعر.
- تعدد المعنى في النص القرآني: دراسة دلالية في تفسير مفاتيح الغيب للإمام فخر الدين الرازي — تأليف: إيهاب سعيد النجمي.
- أضواء على دراسة التفسير الكبير للإمام الرازي: رؤية منهجية لاستكشاف معالم المدرسة العقلية في التفسير — إعداد: محمد معصوم سركار الأزهرى ومحمد أرشد الحسن أبو الحسن.
- التصور اللغوي عند الإمام فخر الدين الرازي — إعداد: أمان سليمان حمدان أبو صالح.
- تهذيب التفسير الكبير للإمام فخر الدين الرازي — إعداد: حسين بركة الشامي.

- منهج فخر الدين الرازي في تفسير القرآن — إعداد الباحث التونسي: بسّام الجمل.
- التفسير الكبير للفخر الرازي لغويا ونحويا — إعداد: محمود أحمد السويد.
- طبقات المفسرين — تأليف: جلال الدين السيوطي.
- التفسير والمفسرون — تأليف: د. محمد حسين الذهبي.
- مناهج المفسرين — تأليف: الدكتور منيع عبد الحليم محمود.
- تعريف الدارسين بمناهج المفسرين — تأليف: د. صلاح عبد الفتاح الخالدي.
- التفسير ورجاله — تأليف: محمد الفاضل بن عاشور.

القهارس

فهرس الآيات حسبما وردت في المذكرة:

الصفحة	السورة	الآية
15	غافر 46	أَدْخُلُوا ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴿٤٦﴾
15	يوسف الآية 44	وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَلَمِينَ ﴿٤٤﴾
16	آل عمران الآية 33	إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَاهِيمَ وَءَالَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٣٣﴾
19	آل عمران الآية 7	هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ... وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾
20	النساء الآية 59	فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾
20	الأعراف الآية 53	هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ ﴿٥٣﴾
20	يونس الآية 39	بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ ﴿٣٩﴾
21- 62- 119	يوسف الآية 6	وَكَذَلِكَ نَجْتَبِيكَ رُتْبًا نَرْتَابُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ﴿٦﴾
21	يوسف الآية 21	وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ﴿٢١﴾
21	يوسف الآية 36	نَبِيْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرْنٰكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٣٦﴾
21	يوسف الآية 37	قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَأُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ ﴿٣٧﴾
21	يوسف الآية 44	وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَلَمِينَ ﴿٤٤﴾

21	يوسف الآية 45	أَنَا أَنْبِئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ
21	يوسف الآية 100	هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَاكَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا
21	يوسف الآية 101	وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ
22	الإسراء الآية 35	وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الَّتِي كُنْتُمْ تُبْغُونَ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا
22	الكهف الآية 78	سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ﴿٧٨﴾
22	الكهف الآية 82	ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ﴿٨٢﴾
26	النصر الآية 3	فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ﴿٣﴾
27	يوسف الآية 4	إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ﴿٤﴾
40	آل عمران الآية 27	وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ
55	البقرة الآية 3	وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٣﴾
56	البقرة الآية 196	وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ
56	النور الآية 40	أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدُهُ لَمْ يَكَدْ يَرِنهَا وَمَنْ لَمْ تَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ ﴿٤٠﴾
57	الكهف الآية 65	وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا ﴿٦٥﴾
58	النساء الآية 12	﴿٥٨﴾ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ

59	البقرة الآية 238	حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ﴿٢٣٨﴾
59	المائدة الآية 38	وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا
63	الذاريات الآية 49	وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٤٩﴾
63	الجن الآية 16	وَأَلُو اسْتَقَمُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لِأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا ﴿١٦﴾
63	الفاتحة الآية 6	أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾
102	الأنعام الآية 59	﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ﴾
106	الفاتحة الآية 5	إِيَّاكَ نَعْبُدُ
106	الفاتحة الآية 6	أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾
107	آل عمران الآية 190	إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١٩٠﴾
108	الحجرات الآية 4	إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾
108	الحجرات الآية 10	إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ
108	آل عمران الآية 159	فِيمَا رَحِمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ
108	المؤمنون الآية 40	عَمَّا قَلِيلٍ لِيُصْبِحُنَّ نَادِمِينَ ﴿٤٠﴾
108	الإسراء الآية 62	لَيْنَ أَخْرَجْنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لِأُحْتَنِكَ بِهِ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٦٢﴾
109	الحجرات الآية 1	لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ
109	الحجرات الآية 7	وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ ﴿٧﴾
109	الحجرات الآية 12	وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا ﴿١٢﴾
109	الحجرات الآية 6	جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ

116	البقرة الآية 9	تُخَدِّعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يُخَدِّعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾
117	الفتح الآية 10	إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ
117	الأنفال الآية 41	﴿٤١﴾ وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ
118	البقرة الآية 26	وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا
122	النور الآية 35	﴿٣٥﴾ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ
126	الأعراف الآية 180	وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ﴿١٨٠﴾
127-144	البقرة الآية 15	اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ
127	البقرة الآية 67	﴿٦٧﴾ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٦٧﴾
-127-144	آل عمران الآية 54	﴿٥٤﴾ وَمَكْرُوهًا وَمَكْرًا أَلَّهُ
127	الصفافات الآية 12	﴿١٢﴾ بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ﴿١٢﴾
-127-144	الفتح الآية 6	﴿٦﴾ وَعَظِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ
127	الحشر الآية 23	﴿٢٣﴾ الأَعَزُّ لِلْجَبَّارِ الْمُتَكَبِّرِ ﴿٢٣﴾
127	البقرة الآية 26	﴿٢٦﴾ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا
128	الإخلاص الآية 2-1	﴿٢﴾ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴿٢﴾
129	هود الآية 37	﴿٣٧﴾ وَأَصْنَعُ الفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا
129	طه الآية 39	﴿٣٩﴾ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي ﴿٣٩﴾

129	طور الآية 48	وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا ^ط
130	الرحمن الآيتان 27-26	كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿١٣٠﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿١٢٩﴾
131	القصص الآية 88	كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ^ع
131	البقرة 115	فَأَيُّنَمَا تُولُؤُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ
131	الإنسان الآية 9	إِنَّمَا نَطْعِمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ
131	الزمر الآية 56	يَحْسِرْتَنِي عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ
131	طه الآية 5	الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴿٥٠﴾
133	الشورى الآية 11	لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ
-136 154-	سورة النساء الآية 82	أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ ^ع وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾
140	البقرة الآية 255	الْحَيُّ الْقَيُّومُ ^ع
141	النحل الآية 2	أَنْ أُنذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا
141	الأنبياء الآية 87	فَنَادَىٰ فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ
141	البقرة الآية 163	وَاللَّهُمَّ إِلَهُ وَاحِدٌ ^ط لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾
142	النحل الآية 40	إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾
145	الفاتحة الآية 1	بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿١﴾
152	البقرة الآية 21	يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾
155	النساء الآية 83	لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ
165	الشعراء الآية 61	قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرِكُونَ ﴿٦١﴾

157	البقرة الآية 23	وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٥٧﴾
170	السجدة الآية 17	فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٧٠﴾
170	الزخرف الآية 71	وَفِيهَا مَا كَشَّهِيَهِ اللَّهُ لِنَفْسِهِ وَلَتَذُ الْأَعْيُنُ ^ط
170	الإسراء الآية 68	أَفَأَمِنْتُمْ أَنْ تَخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ وَكِيلًا ﴿٦٨﴾
170	الملك الآية 17	أَمْ أَمِنْتُمْ مَنِ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ^ط
170	العنكبوت الآية 40	فَكَلَّا أَخَذْنَا بِذُنُوبِهِ
171	الشعراء الآية 205	أَفْرَأَيْتَ إِنْ مَتَّعْنَاهُمْ سِنِينَ ﴿٢٠٥﴾
171	الرعد الآية 8	اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيصُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ ^ط
171	السجدة الآية 17	فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ
172	الزخرف الآية 71	وَفِيهَا مَا كَشَّهِيَهِ اللَّهُ لِنَفْسِهِ وَلَتَذُ الْأَعْيُنُ ^ط
172	الزخرف الآية 70	ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ ﴿٧٠﴾
173	النحل الآية 45	أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ يَخْسِفَ اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٤٥﴾
173	الملك الآياتان 17-16	ءَأَمِنْتُمْ مَنِ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴿١٦﴾ أَمْ أَمِنْتُمْ مَنِ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ^ط فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ

		﴿٧﴾
173	الإسراء الآية 67	وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَهُهُ فَلَمَّا نَجَّكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا ﴿٧﴾
173	الإسراء الآية 68	أَفَأَمِنْتُمْ أَنْ تَخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ وَكِيلًا ﴿٨﴾
174	البقرة الآية 23	فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ
174	الإسراء الآية 88	قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَتْ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾
179	هود الآية 88	أَمْ يَقُولُونَ أَفْتَرَنَاهُ قُلْ فَاتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَأَدْعُوا مَن أَسْتَطَعْتُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٨٩﴾
184	الزمر الآية 23	اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ
184	النمل الآيتان 76-77	إِنْ هَذَا الْقُرْآنُ يَقْصُ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿٧٦﴾ وَإِنَّهُ هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٧٧﴾
185	الفرقان الآية 6	قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٦﴾
186	يونس الآية 37	وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٣٧﴾
186	الأعراف الآية 145	وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ
197	البقرة الآية 31	وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا
201	البقرة الآية 214	أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ

		مَسَّيْتُمْ الْمَسَاءَ وَالصُّبْحَ
201	البقرة الآية 113	وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١١٣﴾
202	النساء الآيات 61-62	وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُؤْمِنِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا ﴿٦١﴾ فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيَهُمْ ثُمَّ جَاءُوكَ تَخَلِّفُونَ بِاللَّهِ إِنَّ آرْدَنَّا إِلَّا إِحْسَنًا وَتَوْفِيقًا ﴿٦٢﴾
202	البقرة الآية 213	كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ
202	البقرة الآية 212	زِينٍ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۗ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٢١٢﴾
203	البقرة الآية 185	شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ
203	آل عمران الآيات 18-19	شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ۗ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٨﴾ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ
204	البقرة الآية 232	وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ
205	غافر الآية 62	اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا ۗ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿٦٢﴾
206	آل عمران الآية 3-1	الْمَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ
207	البقرة الآية 212	زِينٍ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۗ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٢١٢﴾
207	البقرة الآية 205	وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ﴿٢٠٥﴾
208	التوبة الآية 63	الَّذِينَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُمْ مَن تَحَادَثَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ فَأَنَّ لَهُمُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا

		فِيهَا
208	الأعراف الآية 42	وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٠٨﴾
209	الطور الآية 46	يَوْمَ لَا يُغْنِي عَنْهُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿٢٠٩﴾
210	البقرة الآية 174	وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١٠﴾
210	البقرة الآية 19	أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَةٌ وَّرَعْدٌ وَبَرْقٌ
212	الذاريات الآية 47	مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِن رِّزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَن يُطْعَمُونَ ﴿٢١٢﴾
214	يونس الآية 34	قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَّن يَبْدُو أَن يَخْلُقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ۚ قُلِ اللَّهُ يَبْدُو أَن يَخْلُقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ۚ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ ﴿٢١٤﴾
214	يس الآية 23	ءَأَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ ءَالِهَةً إِن يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِي عَنِّي شَفَعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنقِدُونَ ﴿٢١٤﴾
214	النبا الآيتان 1-2	عَم يَتَسَاءَلُونَ ﴿٢١٤﴾ عَنِ النَّبِئِ الْعَظِيمِ ﴿٢١٥﴾
215	المؤمنون الآية 27	فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَن اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا ۖ وَوَحَيْنَا إِذًا جَاءَ أَمْرُنَا ۖ فَارَ الْتُّورُ
215	الشعراء الآية 35	فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴿٢١٥﴾
216	الأنعام 135	قُلْ يَنْقُومِ أَعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ ۗ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ
216	القصص 88	وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا ءَاخَرَ ۗ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۗ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ۗ
217	الإنسان الآية 24	فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا
217	الأنعام 35	وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ

		أَوْ سَلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيهِمْ بِغَايَةِٓ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ
218	البقرة الآية 286	رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا
218	الأنفال الآية 25	وَأَنْتُمْ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ وَأَنْتُمْ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٢٥﴾
218	الواقعة الآية 8	فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ ﴿٨﴾
219	الحجر الآية 10	وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي شَيْعِ الْأَوَّلِينَ ﴿١٠﴾
219	البقرة الآية 196	فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِمْ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ
219	آل عمران الآية 73	وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنْ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ
220	يوسف الآية 82	وَسَعَلَ الْقَرِيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا
220	المائدة الآية 64	وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا
221	البقرة الآية 67	وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا
221	آل عمران الآية 163	هُم دَرَجَتٌ عِنْدَ اللَّهِ
222	البقرة الآية 179	وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ
224	الرعد الآية 36	قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ إِلَيْهِ أَدْعُوا وَإِلَيْهِ مَقَابِ ﴿٣٦﴾
225	الشعراء الآية 78	الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ
225	البقرة الآية 205	وَيُهْلِكِ الْحَرثَ وَالنَّسْلَ

225	الزخرف الآية 71	وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ
225	النازعات الآية 31	أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا ﴿٣١﴾
225	البقرة الآية 164	فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا
227	يس الآية 16	قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ ﴿١٦﴾
227	النجم الآية 45-42	وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ ﴿٤٥﴾ وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ﴿٤٢﴾ وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا ﴿٤٤﴾ وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجِينَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ ﴿٤٦﴾
227	البقرة الآية 258	أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ ﴿٢٥٨﴾
227	النجم الآية 48	وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَىٰ وَأَقْنَىٰ ﴿٤٨﴾
228	القصص الآية 78	قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي
228	النجم الآية 49	وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعْرَىٰ ﴿٤٩﴾
228	الزمر الآية 17	لَهُمُ الْبَشَرَىٰ فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾
229	هود الآية 111	وَإِنْ كُلًّا لَّمَّا لِيُوفِيَهُمْ رَبُّكَ أَعْمَلْتَهُمْ إِنَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿١١١﴾
230	آل عمران الآية 83	وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾
230	آل عمران الآية 26	بِيَدِكَ الْخَيْرُ ﴿٢٦﴾
230	آل عمران الآية 158	لِإِلَى اللَّهِ تُحْشَرُونَ ﴿١٥٨﴾
230	آل عمران الآية 122	وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴿١٢٢﴾
231	العنكبوت الآية	وَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْبَاطِلِ وَكَفَرُوا بِاللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴿٢٣١﴾

	52	
231	الكوثر الآية 3	إِن شَاءَ نَعْلَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ ﴿٣﴾
232	الحديد الآية 1	سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١﴾
232	الشورى الآية 11	وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾
232	البقرة الآية 173	إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ أَضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٧٣﴾
233	النساء الآية 171	إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ
233	التوبة الآية 60	﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ ﴾
233	الأنعام الآية 145	قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ
233	النساء الآية 92	وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً
233	النساء الآية 29	لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ
233	النجم الآية 32	الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبِيرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ ﴿٣٢﴾
234	الواقعة الآيتان 26-25	لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْتِيَمًا ﴿٢٥﴾ إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا ﴿٢٦﴾
235	الشورى الآية 23	قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ ﴿٢٣﴾
236	البقرة الآية 150	لِعَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ

236	النساء الآية 157	وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ هُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ آخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا هُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا آتِبَاعِ الظَّنِّ
237	الذاريات الآية 26	فَرَاغَ إِلَىٰ أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ ﴿٢٦﴾
237	المرسلات الآية 15	وَيَلَّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٥﴾
238	الرعد الآية 35	مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَوَظَلُّهَا
238	محمد الآية 15	وَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ
238	النازعات الآية 2-1	وَالنَّازِعَاتُ غَرَقًا ﴿١﴾ وَالنَّشِيطَاتُ ذَشَّطًا ﴿٢﴾
239	النجم الآية 48	وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَىٰ وَأَقْنَىٰ ﴿٤٨﴾
239	فصلت الآية 3	كَتَبَ فُصِّلَتْ ءَايَاتُهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣﴾
240	القارعة 1-2	الْقَارِعَةُ ﴿١﴾ مَا الْقَارِعَةُ ﴿٢﴾
240	الحاقة الآية 1-2	الْحَاقَّةُ ﴿١﴾ مَا الْحَاقَّةُ ﴿٢﴾
247	فاطر الآية 43	وَلَا تَحْمِيْقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ ؕ
248	ق الآية 37	إِن فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴿٣٧﴾
249	الفيل الآية 1	أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ
249	العنكبوت الآية 10	وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعْدَابِ اللَّهِ وَلَٰئِن جَاءَ نَصْرٌ مِّن رَّبِّكَ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ ؕ أَوْلَٰيْسَ

		اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ الْعَالَمِينَ ﴿١٥٠﴾
250	الأعراف الآية 205	وَأَذْكُرُّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ ﴿١٥١﴾
250	الذاريات الآية 31	قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ ﴿١٥٢﴾
250	طه الآية 95	قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَسْمُرِي ﴿١٥٣﴾
250	الحجر الآيات 59-58-57	قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ ﴿١٥٤﴾ قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ مُجْرِمِينَ ﴿١٥٥﴾ إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٥٦﴾
250	الذاريات الآيات 31- 33-32	قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ ﴿١٥٧﴾ قَالُوا إِنَّا قَوْمٌ أُرْسِلْنَا إِلَىٰ مُجْرِمِينَ ﴿١٥٨﴾ لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن طِينٍ ﴿١٥٩﴾
251	القصص الآية 23	قَالَ مَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْقَائِلَاتُ لَا تَسْقِي حَتَّىٰ يُصَدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ ﴿١٦٠﴾
251	يوسف الآية 51	قَالَ مَا خَطْبُكَ إِذْ رَاوَدْتُنِّي يُوسُفُ عَن نَّفْسِي ۗ
251	الطور الآية 12	الَّذِينَ هُمْ فِي حَوْضٍ يَلْعَبُونَ ﴿١٦١﴾
251	التوبة الآية 69	وَحُضُّهُمُ كَالَّذِي حَاضُوا
251	المدثر الآية 45	وَكَأَنَّا نَحْوُ مَعَ الْخَائِضِينَ ﴿١٦٢﴾
253	المائدة الآية 63	لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَابُ عَنِ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ الشَّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴿١٦٣﴾
253	آل عمران الآية 114	وَيُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ
253	المؤمنون الآية 56	نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ ۗ

253	ق الآية 33	مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ وَجَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ ﴿٣٣﴾
254	فاطر الآية 28	إِنَّمَا تَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ
254	الحشر الآية 21	لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ
254	المؤمنون الآية 57	إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ
254	العنكبوت الآية 33	لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ
254	النور الآية 37	يَخَافُونَ يَوْمًا
260	العنكبوت الآية 64	وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ
261	يوسف الآية 91	قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ ءَاثَرَكِ اللَّهُ عَلَيْنَا وَإِنْ كُنَّا لَخَطِئِينَ

فهرس الأحادس

الصفحة	الحديث
24	[اللهم فقهه في الدين و علمه التأويل]
27-26	[كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكسر من ركوعه وسجوده : سبحانك اللهم ربنا وبممدك ، اللهم اغفر لي، يتأول القرآن]
63	[ما نزلت علي آية من القرآن إلا ولها ظهر وبطن]
71	[كاد الفقر أن يكون كفرة]
140	[لا يفقه الرجل كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوها كثيرة]
141	[ليهنك العلم أبا المنذر]
143	[إن الله خلق آدم على صورته]
135	[..فلا يزال يدعو حتى يضحك، فإذا ضحك منه أذن الله له بالدخول في الجنة]
140	[ألظوا بيا ذا الجلال والإكرام]
146	[إن لله تعالى مائة رحمة واحدة بين الجن والإنس والطير والبهائم والهوام فيها يتعاطفون ويتراحمون وأخر تسعة وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيامة]

فهرس الأشعار

الصفحة	البحر	الشاعر	البيت
14	الطويل	الكميت بن زيد	وقَدَ طَلَمَا يَا آلَ مِرْوَانَ أَلْتُمُّ ** بلا دمسٍ أمرَ العُربِ ولا عَمَلٍ
16	الرجز	أبو النجم الراجز	كَأَنَّ فِي أذُنَاهِمَا الشُّوْلَ مِنْ عَبَسِ الصَّيْفِ قُرُونِ أَيْلٍ
66	البسيط	أبو عبد الله الواسطي	المرءُ مَا دَامَ حَيًّا يُسْتَهَانُ بِهِ ** وَيَعْظُمُ الرِّزْءُ فِيهِ حِينَ يُفْتَقَدُ
82	الكامل	ابن عنين	مِنْ دَوْحَةٍ فَخَرِيَّةٍ عُمَرِيَّةٍ ** طَابَتْ مَعَارِسُ مَجْدِهَا الْمِتَائِلِ
88	الرجز	السيوطي	وَالسَّادِسُ الْفَخْرِيُّ الْإِمَامُ الرَّازِيُّ ** وَالرَّافِعِيُّ مِثْلَهُ يُوَازِي
93	البسيط	شاعر مجهول	مُحْصَلٌ فِي أُصُولِ الدِّينِ حَاصِلُهُ * مِنْ بَعْدِ تَحْصِيلِهِ أَصْلٌ بِلا دِينِ
93	البسيط	الصفدي	عَمِيَّتَ عَنْ فَهْمٍ مَا ضَمَّتْ مَسَائِلُهُ * وَثَوْرُهُمَا قَدْ بَحَلَى بِالْبَرَاهِينِ
128	الطويل	هند بنت معبد	أَلَا بَكَرَ النَّاعِي بِخَيْرِ بَنِي أَسَدٍ *** بَعْمَرُو بِنَ مَسْعُودٍ وَبِالسَّيِّدِ الصَّمَدِ
134	السريع	الأخطل غياث بن غوٲ	قَدْ اسْتَوَى بِشَرِّ عَلَى الْعِرَاقِ *** مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مُهْرَاقِ
181	البسيط	أبو العلاء المعري	وَالنَّجْمُ تَسْتَصْغِرُ الْأَبْصَارَ رُؤْيَتَهُ *** وَالذَّنْبُ لِلطَّرْفِ لَا لِلنَّجْمِ فِي الصَّغْرِ
194	المنسرح	الشاطبي	وَالْإِشْتِمَاءُ إِطْبَاقُ الشِّفَاهِ بَعِيدٌ مَا **** يُسْكِنُ لَا صَوْتَ هُنَاكَ فَيَحْصَلَا
235	الطويل	النابغة	وَلَا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنْ سَيُوفَهُمْ **** بِمَا مِنْ قِرَاعِ الذَّارِعِينَ فُلُولِ
236	الطويل	النابغة	وَلَا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنْ سَيُوفَهُمْ **** بَعْنَ فُلُولِ مِنْ قِرَاعِ الْكُتَّابِ

فهرس المصطلحات

الصفحة	المصطلح باللغة الأجنبية	المصطلح بالعربية
33	Apocalyptique	فرقة الرؤبوبة
32	argumentation	الحجاج
28	commentaire	التفسفر
25	contxte	السياق
25	discours	الخطاب
22	dogmatisme	الدغانمة أو الوثوقفة
23	intentionnalité	القصدتف
23	interprétation	التأوبل
01	l'herméneutique	الهرمنوطفقا
22	le doute	الشك
24	les lecteurs	القراءات
28	métalangage	ما وراء اللغة
23	nihilisme	العدمفة
22	orthodoscie	الأرثوذوكسفة أو الامثالففة
33	pharixéns	فرقة الفرفسفن
33	sadducéens	فرقة الصدوقفن
23	Théorie de la réception	نظرففة التلقف
33	zalates	فرقة الغفورفن
39	dasein	الدزافن أو الوجود المقابل للوجود
40	méthode et la vérité	المنهج والحقفة
40	fusion d'hrizan	اندماج الآفاق
40	un mouvel horizan	أفق جدفدة

41	l'effet esthétique	الأثر الاستيطقي أو الجمالي
41	phénoménologie	الظاهرانية
75	L'ecole	المدرسة
77	doctrine	المذهب
77	vision de monde	رؤية العالم
164	lecteur implcite	القارئ الضمني
164	Science de la) (Terminologie	علم المصطلح
164	(Terminographie)	صناعة المصطلح

فهرس الموضوعات

الصفحة	المحتوى
/	إهداء
/	شكر وعرفان
أ-و	مقدمة
64-12	مدخل: التأويلية ارتحال في المفهوم وتطور في الدلالة.
الفصل الأول: بنية التكوين وأدوات المعرفة	
66	المبحث الأول: الرازي ومسار التكوين الموسوعي
79	المبحث الثاني: الرازي وآليات تلقي المعرفة
102	المبحث الثالث: المرجعية الفلسفية والمعرفية لـ "مفاتيح الغيب"
الفصل الثاني: التلقي التأويلي وحقول التوظيف	
112	المبحث الأول: منهج التأويل عند الرازي
125	المبحث الثاني: تأويل آيات الصفات
136	المبحث الثالث: مجالات التأويل في التفسير الكبير
الفصل الثالث: خطاب العقل ومنهج التفكير	
148	المبحث الأول: منزلة العقل عند الرازي
158	المبحث الثاني: العلم بين الظن واليقين
165	المبحث الثالث: الإعجاز بين التحدي والصرفة
الفصل الرابع: تأويلية اللغة في فكر الرازي	
189	المبحث الأول: القراءة اللسانية في مفاتيح الغيب
200	المبحث الثاني: المرجعية البلاغية عند الرازي
237	المبحث الثالث: تأويلية الدلالة في التفسير الكبير
الفصل الخامس: المصطلح القرآني والتأويل في مفاتيح الغيب	
242	المبحث الأول: المصطلح وعلمه مفاهيم وضوابط

244	المبحث الثاني: مدخل إلى المصطلح عند الرازي
247	المبحث الثالث: المصطلح القرآني في مفاتيح الغيب
257	الخاتمة
262	قائمة المصادر والمراجع
277	الملاحق
308	فهرس الآيات
323	فهرس الأحاديث
324	فهرس الأشعار
325	ثبت المصطلحات
327	فهرس الموضوعات



FACULTE DES LETTRES ET DES LANGUES
DEPARTEMENT DE LANGUE ET DE LETTRES ARABES

Thèse présentée en vue d'obtention de Doctorat science

Option : Littérature de l'Arabe ancien

**La pensée herméneutique lorsque Fakhroddîn Râzî
a travers son interprétation « mafatih el-ghaib »**

Sous la direction de :
Pr. El-oulmi Laraoui

Présentée par :
Abdellah Kerroum

Membres du jury

N°	Nom et prénom	Grade scientifique	Université d'origine	Qualité
1	Salah Gheribi	Professeur	Université l'Arbi Tébessi - Tébessa	President
2	El-oulmi Laraoui	Professeur	Université de l'Arbi Ben Mhidi - Oum El Bouaghi	Encadreur et rapporteur
3	Erribai Ben Slama	Professeur	Université de Mentouri - Constantine 2	Examineur
4	Abdelhamid Boukaabache	Professeur	Université Abdelhamid Boukaabache - Jijel	Examineur
5	Hadj Ahmed Seddik	Professeur	Université D'Adrar	Examineur
6	Keddour Sellat	Maitre de conf A	Université l'arbi tebessi - Tébessa	Examineur