* الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية *

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عبد الحميد بن باديس–مستغانم–

كلية الأدب والفنون

قسم اللغة العربية وآدابها

النسق الثقافي في التأويل عند الفخر الرازي في التفسير الكبير

–سورة الفاتحة أنموذجا–

مذكّرة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير في التراث النقدي ومناهج القراءة الحديثة

إعداد الطالبة: تحت إشراف:

بن يمينة زهرة د. مكاوي خيرة

أعضاء لجنة المناقشة:

–الأستاذ الدكتور: أحمد مسعود	–جامعة وهران–	رئيسا
–الدكتورة: مكاوي خيرة	–جامعة مستغانم–	مشرفا ومقررا
–الدكتور: لعسال لخضر	–جامعة مستغانم–	عضوا مناقشا
–الدكتور: خطاب محمد	– جامعة مستغانم–	عضوا مناقشا
–الدكتور: لطروش الشارف	–جامعة مستغانم–	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2013-2014

* الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية *

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عبد الحميد بن باديس–مستغانم–

كلية الأدب والفنون

قسم اللغة العربية وآدابها

النسق الثقافي في التأويل عند الفخر الرازي في التفسير الكبير

–سورة الفاتحة أنموذجا–

مذكّرة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير في التراث النقدي ومناهج القراءة الحديثة

إعداد الطالبة: تحت إشراف:

بن يمينة زهرة د. مكاوي خيرة

أعضاء لجنة المناقشة:

–الأستاذ الدكتور: أحمد مسعود	—جامعة وهران–	رئيسا
–الدكتورة: مكاوي خيرة	–جامعة مستغانم–	مشرفا ومقررا
–الدكتور: لعسال لخضر	–جامعة مستغانم–	عضوا مناقشا
–الدكتور: خطاب محمد	– جامعة مستغانم–	عضوا مناقشا
–الدكتور: لطروش الشارف	–جامعة مستغانم–	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2013–2014

شكر وعرفان

لأنّ الشكر والاعتراف بالجميل فضيلة، أتقدم إلى الأستاذة المشرفة مكاوي خيرة بخالص التقدير وأسمى عبارات الاحترام لحسن توجيهها ورفعة أخلاقها وسعة صدرها التي كانت نبراسا يضيء لنا طريق البحث كلما صَعُبَ وضاق...ولها جزيل الشكر لمنحها لنا فرصة البحث في التراث العربي الذي تغني لذة البحث فيه عن أي لذة أخرى.

كما لا يفوتني أن أتقدم بالشكر الجزيل لمكتبة–النور– لخدماتها الالكترونية المتميزة.

وشكرا.

إهـداء

إلى من أنا ممتنة لهما لنعمة العلم...

إلى الشموع التي تحترق من أجل إنارة درب الآخرين..

إلى أبـي وأمـي

ومن عنده البحر لا يهدى له الصدف ..الحاضر قبل هذا العمل...وفي كل سطر فيه.

إلى هؤلاء أهدي ثمرة جهدي.

إنّ انفتاح المناهج النّقدية على الدراسات الثّقافيّة من شأنه أن يوضّح ويوسّع من طبيعة العلاقة التي تربط بينهما ، هذه العلاقة إن تحققت بين الثّقافة والتأويل من شأنها أن تضيء الظّروف الحضاريّة التي أنتجت المعنى المؤوَّل، فتظهر المرجعيات المؤسسة للمعنى على شكل نسق تجتمع فيه كلّ الموارد الشخصية والحضارية المحيطة بالمؤوِّل وتتبادل عناصر التأثير فيما بينها على شكل نظام ، وقد حرّك هذا الدّافع رغبة البحث في فهم علاقة التأثير والتّأثّر بين الثقافة بمفهومها الواسع والتأويل عند فخر الدين الرازي الذي كان تفسيره الكبير موسوعة شاملة لعلوم عصره وقد آثرنا الكشف عن هذا النظام من خلال الجزء الأوّل من التفسير الكبير المتضمّن لسورة الفاتحة التي تحمل أهمّ المنطلقات التّأويليّة للفخر الرازي، وسيكون هذا عاملا مهما لتوسيع مجال البحث في التراث العربي الإسلامي، الذي يشمل كل المعارف اللغوية والفلسفية والفكرية.

ما غذّى هذا الدّافع الموضوعي هو رغبة ذاتية نحو التّأويل والدراسات الثقافية وزادها الاطّلاع المستمر على تفسير فخر الدين الرازي الذي تجاوز كونه عملا موجّها للتفسير إلى كونه جامعا للثقافات والعلوم وآراء المذاهب في الثقافة العربية وغيرها، وهذه الدوافع اجتمعت لتكون عنوانا للبحث كان موسوما بـ:**"النّسق الثقافي في التأويل عند الفخر الرازي في التفسير الكبير سورة الفاتحة أنموذجا"**.

إنّ التّساؤل الذي ظلّ محرّكنا في هذا البحث هو مدى تأثير الثقافة بمفهومها الواسع على التأويل بعناصر تنتمي إلى اللغة لأنّ اللغة هي نسق ثقافي حامل لتراث الجماعة وفكرها، بادئين بالسؤال عن التأويل في الثقافة العربية الإسلامية من منظور عام والنظر في الكيفية التي تناول بها

المفسرون والنحويون والبلاغيون وكذلك النقاد والمتكلمون والفلاسفة تأويل القرآن الكريم بطريقة حتّمتها الأزمنة والأمكنة والمرجعيات الذهنية المختلفة ، وكيف غيرت هذه الرؤية في الدلالة الناتجة عن هذا التفسير وسط تعامل التراثيين معه ، ومن بين اهتماماتنا أيضا هو الكشف عن مدى تأثير الثقافات المتعددة على نظرية التأويل عند الفخر الرازي إذ سيأخذ هذا الاهتمام على عاتقه تبين هذا التأثير في نظرية التأويل في شقيه السياقي والنسقي الذي تجلت فيه الأنساق الثقافية بشكل واضح في التفسير الكبير، وحريّ بنا بعد هذا أن نلمّ بسؤال محوريّ في هذا البحث وهو هل يستطيع التأويل بعد هذا أن يحافظ على المعنى الحقيقي للنص الديني وأن يؤدي دوره المنوط به كمنهج للقراءة ؟

إنّ التأويل كمنهج نقدي يتعامل مع النصوص على اختلاف طبيعتها راميا إلى تحقيق الفهم وإدراك المعنى المحتمل الكامن في اللّغة وفي المستويات النّحويّة والبلاغيّة، والنّاظر في تاريخ التعامل مع النصوص يطلعنا على ذلك التعدّد في الرؤية والمنهج وسط المتعاملين في هذا المجال في الثقافات على اختلاف أنواعها، ونقصد هنا التأويل في مفهومه العربي، وفي مفهومه الغربي أي الهرمينوطيقي، فهذا المنهج لا يوجد بمعزل عن المؤثرات الحضارية التي ظلت تلقي بتأثيرها على تفسير النصوص،كما أنّ ذاتية المؤوّل دائمة التأثر بما تمليه عليها شروط ومقتضيات العمران وأعراف الجماعة ومعتقداتها ويتجلى لنا هذا بوضوح في أعمال المفسرين المتأخرين الذين أسسوا تأويلاتهم وسط تطور العلوم اللغوية والعقلية، فانطلقوا من مرجعيات مختلفة تتحكم في توجهاتهم وتأويلاتهم، فما تلقي به الثقافة من تأثير واسع سينتظم في عمل المؤول ، فيغدو معنى الآيات

والسور حاملا لمختلف المؤثرات الحضارية المختلفة ، ونحن نخصّ تفسير الفخر الرازي لأنه من أحسن ما تنطبق عليه هذه المقولة .

تماشيا مع طبيعة الموضوع الذي ينفتح على قراءة مراحل متعددة من تاريخ تأويل النصوص ارتأينا أن نفيد بمجموعة من المناهج كان قسما منها في الجانب النظري، والقسم الثاني في الجانب التطبيقي،ففي الجانب النظري اعتمدنا الوصف والتحليل في قراءة وتحليل المصطلحات المفاتيح المعتمدة في البحث مثل الثقافة والنسق الثقافي والتأويل، كما اعتمدنا المنهج التحليلي في إبراز تعامل المستويات الفكرية العربية مع تأويل النص الديني، أمّا المنهج التاريخي فقد خصصناه لترجمة الأعلام والمصطلحات، والمنهج التركيبي والسياقي هو أمثل ما يمكن أن يُبرِز تأثير الثقافات المتعددة على فكر الفخر الرازي، أمّا الشق التطبيقي من البحث فقد جمع كلّ المناهج المذكورة إضافة إلى المنهج النسقي الذي سيهتمّ برؤية التأويل في سورة الفاتحة من جانب نسقي .

هذا بحث ليس سابقة في تناول الفخر الرازي، فقد أُنجزت بحوث تناولت دراسة هذا المفسر من جوانب متعدّدة ونذكر منها الأعمال المطبوعة:

– التفكير الفلسفي عند فخر الدين الرازي لرشيد قوقام، في جزأين، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر وفيه تمّ التعرّض لمصادر التفكير الفلسفي عند الفخر الرازي وآثارها على الجانب الفلسفي والكلامي عند الفخر، وهي دراسة مهمّة قد ساعدتنا في فهم الجانب الفلسفي والكلامي وعلى نظير هذه الدراسة الفلسفية نجد كتاب الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية لمحمد صالح الزركان، دار الفكر، وهو مصدر مهمّ إذ ساعدنا في فهم موضوعات علم الكلام والفلسفة عند الفخر الرازي

أمّا الكتب التي اهتمت الجانب اللغوي فقد وجدنا كتاب اللّغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا والتأويل العربي الإسلامي لعمارة ناصر منشورات الاختلاف، الجزائر،ط1-2007 ولهذا المصدر دور مهم في توضيح تعامل الفخر الرازي مع اللغة.

أمّا أهم الرسائل المخطوطة:

- تحليل الخطاب القرآني في ضوء مناهج التفسير-التفسير الكبير أنموذجا رسالة دكتوراه –مخطوط- إعداد: مفلاح بن عبد الله، جامعة عبد الحميد بن باديس- مستغانم- وفيها تمّ التطرّق إلى مقاربة بين التأويل العربي ممثلا في تفسير الفخر الرازي، والتأويل الغربي الهرمينوطيقي.

- علم المعاني في التفسير الكبير للرازي، لفائزة سالم صالح يحي صالح، رسالة دكتوراه –مخطوط- في علم البلاغة، المملكة العربية السعودية، إشراف: علي محمد حسن العماري، وهي رسالة في مجلدين تناولت علم المعاني-البيان والبديع في التفسير الكبير،ومن الدراسات المنشورة دراسة للأستاذ نوار عبيدي: "الدّليل اللّغوي وعلاقة اللّفظ بالمعنى عند الفخر الرازي"، جامعة محمد خيضر بسكرة، جوان- 2010، ويدرس الأستاذ قضايا الدلالة اللغوية للألفاظ عند الفخر الرّازي ومنهجه في ذلك.

لقد كانت هذه الدراسات خير عون و مدد لنا، غير أنّ ما آثرنا الانفراد به هو دراسة هذا التفسير من منظور ثقافي يكشف علاقة التأثر والتأثير بين الثقافة والتأويل، وهو جانب قد أغفلته الدراسات المتقدّمة.

على الرغم من توفر مادّة البحث الغزيرة في التأويل والثقافة أو ما اختصّ منها بالفخر الرازي إلاّ أنّ الصّعوبة ظلّت ترافقنا طيلة خطوات البحث كون الموضوع جديد ويحمل تحليل أكثر من جانب سواء في تناوله التأويل في الثقافة العربية الإسلاميّة أو في دراسة التأويل عند الرازي وتأثره بالظروف الثقافية المتعددة ، لذا فإنّ خشيتنا من أن نقصّر في دراسة هذا التراث التفسيري كان هاجسا جنّدنا من أجله قدراتنا في فهم منهج الفخر في تفسير و تأويل سورة الفاتحة التي كانت تحمل كل الخطوط العريضة التي ستفتح الباب لفهم بنية التفسير الكبير، كما اعتدنا بأهمّ القراءات التراثية والمعاصرة، التي هي خير ما يمكن للطالب أن يتسلّح به حتى يفي التراث حقه كنص له خصوصية وكيان مستقلين.

حرصنا في هذا البحث أن نقدّم خطّة منهجية تنتظم فيها الأهداف مع الغايات بدأنا بمدخل معنون بالنسق الثقافي والتأويل قراءة في المفهوم والمنهج، وقد كانت هذه الخطوة لتوضيح المفاهيم والمناهج التي سيتمّ التعامل بها في هذا البحث، ثمّ درجنا إلى الفصل الأوّل الموسوم بـ: التأويل في الثقافة العربية الإسلامية، وآثرنا تحليل هذا الفصل عبر التطرق إلى مباحث مختلفة .

المبحث الأوّل معنون بالتأويل عند المفسرين والنحويين وعرض لآليات التأويل التي تمت وفق ما تقتضيه إجراءات التفسير والنحو، وعلى منواله سيكون الأمر في المبحثين المواليين، التأويل عند البلاغيين والنقاد والتأويل عند المتكلمين والفلاسفة، لتكون الرؤية قد اتضحت حول تعامل العرب والمسلمين مع خطاب التأويل.

أمّا الفصل الثاني فقد خصصناه للفخر الرازي، بادئين في المبحث الأوّل بعرض المؤثرات الثقافية الإسلامية واليونانية في فكر الرازي أصولها وتجلياتها، ثمّ استعرضنا تأثير هذه الثقافات على نظرية التأويل في شقيها السياقي وهو ما سيختص بتحليله المبحث الثاني، والنسقي وهو معروض في المبحث الثالث، لنخلص إلى أنّ نظرية التأويل عند الفخر هي نتاج عوامل تابعة للّغة وخارجة عنها أي تابعة لحركية المجتمع وبنيته وأشكال تفكيره.

عبر هذين الفصلين يكون القسم النظري قد استوفى حقه من البحث لنخلص إلى الفصل الثالث التطبيقي وهو الموسوم بـ: تأثير الأنساق المعرفية على التأويل في سورة الفاتحة، ويتضح هدف هذا الفصل في مباحثه التي يحتوي الأول منها على تأثير أنساق اللغة وهي الاشتقاق والتقديم والتأخير والحذف، على تفسير آيات الفاتحة الكريمة من جانب ثقافي أي سيتم النظر في قراءة هذه الآليات من جانب خارجي تشارك فيه المدارس النحوية بآرائها المختلفة ، كما يتضح تفسير هذه السورة من خلال نسق علم الكلام التي كانت محل نقاش بين المتكلمين وهذه المسائل هي: صفات الله وأسمائه، الجبر والقدر، وخلق القرآن فتفسير كل آية له علاقة بهذه المواضيع، ولن يكون المبحث الثالث الموسوم بـ: تأثير نسق الفلسفة على التأويل في سورة الفاتحة بعيدا عن هدف المبحث السابق له، إذ سيعرض مسائل وجود الله والمعاد والنبوات وكيف ربط الفخر بينها وبين تفسير آيات سورة الفاتحة، وفي الأخير خلصت إلى نتائج البحث المستقاة من كلّ مرحلة في البحث مثّلت خاتمة البحث.

كما خصصنا ملاحق للآيات والأعلام والمصطلحات سواء ثبت لها مقابل أجنبي أم لم يثبت لأنّ بعضها من المصطلحات العربية الأصيلة.

بعد إتمام مراحل البحث عمدنا إلى ترتيب مكتبة االمصادر والمراجع التي تمّ الاعتماد عليها.

في الأخير نرجو من الله أن نوفق في إعداد هذا البحث المتواضع على الوجه الحسن، كما أتوجه بالشكر الجزيل لكل من ساعدني في إتمام هذا البحث وخاصّة الدكتورة المشرفة على نصائحها القيمة وسعة صدرها، فجزاها الله عنا ألف خير.

المدخل

النسق الثقافي والتأويل قراءة في المفهوم والمنهج

1- الثقافة

2- التأويل

3- الهرمينوطيقا الغربية

أوّلا : الثقافة

1-مفهوم الثقافة

2-مفهوم النسق

3-مفهوم النسق الثقافي

4- الأنساق الثقافية وواقع الممارسة النقدية المعاصرة.

...ينبغي لنا وضع أفكارنا مع أفكار التّراث في علاقة ذات أفق معرفي جديد ، يمكّننا من إنتاج أفكار جديدة ، لأنّ هذه العلاقة ستكون محدّدة بأطر معرفية خاصّة تسهم في توسيع أفاقنا المعرفيّة.

عبد الفتاح أحمد يوسف : لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة ، ص 78.

1- مفهوم الثقافة:

إنّ تتبّع مفهوم الثّقافة وما يتعلّق بدلالاتها المتعدّدة يحيلنا إلى تلك التحديدات التي وضعها المعجم العربي وقد ثبت في البعض منها معنى الثّقافة واشتقاقاتها المختلفة:" ثَقُفَ القَناةَ ،وعضّ بها الثِّقافُ ، وطَلَبْنَاهُ **فَثَقِفْنَاهُ** في مكان كذا أي وجدناهُ ، و**ثَقِفْتُ** العِلْمَ والصِّنَاعةَ في أوحى مدة إذا أسرعتُ أخذهُ ، وقد **ثَقُفَ ثَقَافَةً ومُثاقَفَةً**: لاعَبه بالسّلاح وهي محاولة إصابة الغِرّة في المسابقة ونحوها، وفلان من أهل **المِثاقَفَةِ** وهو **مُثاقِفٌ** حسنُ الثِّقَافَة بالكسر ، ولقد **تَثَاقَفُوا** فكان فلان **أَثْقَفَهُمْ** ، وفي كتاب العين : **ثَقِيفٌ** وقد **ثَقُفَ ثَقَافَةً** ومن المجاز أدّبه **وثَقَّفَهُ**"[1] فهذه الاشتقاقات تحيل على معنى الاستقامة والتّربيّة والتّوجيه ، وفي لسان العرب"ثَقِفَ الشَّيْءِ وثَقوفَةً، حَذِقَهُ ورجل ثَقْفٌ وثَقِفٌ وثَقُفَ حاذق فَهِمٌ...وغلام ثَقِفٌ أي ذو فطنة وذكاء"[2]، فالتحديد المعجمي قد وضع مفهوم الثقافة في إطارها الذي يهتم بالتربية وتقويم السلوك وسرعة إدراك العلم وحفظه.

أمّا اصطلاحا:

فقد نسبت العرب قديما لفظ التّثقيف إلى القصيدة المحكّكة، وقد أورد ابن سلام الجمحي(ت231هـ) لفظ الثقافة في دلالتها على الشّعر الجيّد بقوله "وللشّعر صِناعَةٌ وثَقَافَةٌ يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم والصناعات منها ما تثقفه العين ومنها ما تثقفه الأذن ومنها

1- أبو قاسم جار اللّه محمود بن عمر بن أحمد الزّمخشري: أساس البلاغة، تح:محمد باسل عيون السود،لبنان، بيروت،منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلميّة ط 1، 1419 هـ-1998 م،ج1، مادّة (ث.ق.ف).

2-أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور: لسان العرب، لبنان، بيروت دار صادر،(د.ط.ت.ش.) ج9 ،مادة (ث.ق.ف) .

ما تثقفه اليد ومنها ما يثقفه اللّسان"[1] وتداول بعض النّقّاد القدامى هذا المفهوم في دلالته على التّسوية والتّمكّن "ثَقُفَ الشّيء ثَقْفاً حَذِقَه ، والثِّقَافُ مَا تُسّوّى به الرّماح، وأَقَامَ أودّه بثقافه سوّى عوجه..والتّثقيف هو تنقيح القصيدة وتحكيكها حتّى تخرج مستوية "[2] وقد كان الذوق العربي سبّاقّا إلى إدراك دور الثّقافة في إحالتها على التّقويم والتّربية وكلّ ما شكّل صلة بالاستقامة والتمكّن على القيام بعمل معيّن.

أوردت المعاجم المعاصرة تعريفات أخرى للثقافة "فقد أجاز مجمع اللّغة العربية في القاهرة استعمال كلمة "الثّقافة" اسما من التَّثْقِيف وهو التعليم والتهذيب مقابلا للكلمة الفرنسية **Culture** وجاء في قراره: الثقافة مصدر ثَقِفَ بمعنى صار حاذقا والمحدثون يستعملونها اسما من التثقيف وهو التعليم والتذهيب، ومنه قول القائل: لولا تثقيفك لما كنت شيئا"[3] وعبر هذا التقارب في التعريف بين المعاجم يتحقّق توافق ما في مفهوم الثقافة من حيث دلالتها على التعليم والتلقين والتهذيب الذي له اتّصال مباشر بالسّلوك.

إذا اصطُلِح على المقابل الأجنبي **Culture** لكلمة الثقافة فإنّ هذا ينمُّ عن الكثير من معناها في استعمالها الأجنبي، فقد ظهرت وطيدة الصّلة بمفهوم والفلاحة والأرض والبستنة لأنّ الاحتكاك المستمر للإنسان بالأرض ينتج عنه التحكم في عدّة تقنيّات تساهم في صياغة وضع

1-محمد بن سلام الجمحي: طبقات فحول الشّعراء، تح: محمود محمد شاكر، جدّة دار المدني(د.ط.ت.ش) السفر الأوّل ص5.

2- يُنظر:أحمد مطلوب: معجم النقد العربي القديم، العراق، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1989،1 ج1 ، ص 291.

3-إميل يعقوب:موسوعة علوم اللغة العربية، ، لبنان، بيروت، ط1، 2006، ج5، (باب الثاء).

هامّ لحضارته، فمع عصر النهضة تطورت نشاطات الإنسان لتصبح أكثر ارتباطا بميادين الصناعة والطب والكيمياء، وتطوّر بالتالي مفهوم الثقافة حيث أصبحت تشير إلى "طريقة معيّنة في النمو وهي طريقة استنبات الأنسجة وأسلوب الأشخاص في تنمية قدراتهم العقلية والبدنية هو أيضا ثقافة"[1] وكان هذا التّعريف إيذانا بظهور مفهوم آخر ستواجهه الثقافة مع بداية القرنين التاسع عشر والعشرين ليعبّر عن التطوّر بشقّيه المادي في إحالته على الإنتاج الصّناعي والتطور المعنوي في تشخيصه سبل الكمال التي يسمو إليها الفرد في تثقيف نفسه ورعايتها أمام ما تلقي به الحضارة من جمود للروح وسعيا منه إلى خلق حالة من التوازن.

تشمل الثقافة كلّ ما من وسعه أن يُشكّل مظهرا سلوكيّا وتربية رفيعة فتنطلق من الماضي لتتّصل بالحاضر في شكل هرميّ يعمل على تماسك المجتمع، بل وتوحّد بين جميع طبقاته، وليس بعيدا أن تواجه الثّقافة اليوم مشكلة تعدّد التّعريفات إذ تحاول كلّ جهة إيجاد صلة تربطها بهذا المفهوم، فإذا كانت ذات صلة بالزّراعة والصّناعة، فإنّها تبدو للبعض أنّها كلّ متكامل ينزع نحو التّعقيد أكثر من البساطة، لأنّها تتجاوز مظاهر الحياة البسيطة لتشمل كل ما هو إنساني، فهذا إدوارد تايلور **Edward Taylor** يعرّفها "هي الكلّ المركب الذي يضم المعرفة والاعتقاد والفن والأخلاق والقانون والأزياء وكل الملكات الأخرى والعادات التي يكتسبها الإنسان من حيث هو

1- مجموعة من الكتاب: نظريّة الثقافة، تر: علي سيد الصاوي، مرا: الفاروق زكي يونس، الكويت سلسلة عالم المعرفة العدد 223 يوليو،1997، ص228.

عضو في المجتمع"[1] وهذا الطابع التركيبي يستدعي تعريفا مساندا آخر يؤكد عليه أحد علماء الاجتماع المحدثين روبرتسد بريد **Robert Bierstedt** في أوائل الستينات إذ يعرفها بقوله "إنّ الثقافة هي ذلك الكل المركب الذي يتكون من كل ما نفكّر فيه أو نقوم بعمله أو نمتلكه كأعضاء في مجتمع"[2] وهذا الاتّفاق على الميزة التّركيبيّة ستترتّب عنه أمور أخرى أكثر تعقيدا فالثّقافة هنا لن تعود حبيسة الصّلة بنشاطات الإنسان فقط، بل لها علاقة بالميادين الفكرية والاجتماعية.

لقد ظهرت الثّقافة السّياسيّة في أواخر الخمسينيّات وأوائل السّتينيّات "والّذي عنى تحولا جوهريا من دراسة المؤسّسات الرّسميّة إلى دراسة السّلوك غير الرّسمي الّذي يضفي الحيويّة على تلك المؤسّسات مع ربط سلوك الأفراد بالنّظام الّذي يعيشون فيه"[3] فتغير الأنظمة السّياسيّة ومجمل القوانين الّتي تستحدثها المؤسّسة في ضبط النّظام كفيل بأن يجعل الفرد من حيث هو معنيٌّ بهذه التّغيّرات أن يكيّف سلوكه اتجاهها بل وتصبح له قابليّة تجاه هذه المؤسّسة أي ثقافة سياسيّة، وهذا الانتقال السريع للثقافة بين الميادين المختلفة يجعل منها مفهوما يستعصي على الضّبط والتّقيّد بمجال واحد.

على المستوى الاجتماعي تحيط الثقافة بكل مظاهر السلوك من طريقة في العيش أو في اللباس أو المعاملات، كما ارتبطت بميادين المعرفة وأصبحت ذات صلة وثيقة مما يجعل تلك العلوم

1-طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، موريس ميغان: مفاتيح اصطلاحيّة جديدة- معجم مصطلحات الثّقافة والمجتمع - تر: سعيد الغانمي، لبنان، بيروت، المنظّمة العربيّة للتّرجمة، ط1، 2010، ص 232.

2- Robert bierstedt : the social order نقلا عن : مجموعة من الكتّاب: نظريّة الثّقافة، ص 9.

3- المرجع نفسه: ص23.

قادرة على كشف جزء من حضورها في مجالات متعددة مثل علم النّفس وعلم الاجتماع والفلسفة والقانون وما نحا نحوها من العلوم الإنسانيّة، إذ غدت موضوعا خصبا للدراسات الثّقافيّة، وبوسع هذا التبادل أن يُحيل إلى عملية التّثقيف التي تتحكّم فيما بعد في توجّهاتنا وميولنا وآرائنا وبالتالي تتحدّد اختلافات المجتمعات في تغيّر أنماط عيشها.

إن التعدد في مفهوم الثقافة أدى بالبعض إلى رؤيتها على أنّها تتجاوز كونها مرتبطة بالسلوك والأنشطة اليومية، بل إنّها ذات صلة بالحضارة فالكثير من علماء الاجتماع لم يفصل بين الثّقافة والحضارة، فكلود ليفيستروس **Claude lévi Straus** يوحد بينهما ويجعل كلاّ منهما بديلا عن الآخر بقوله: "إنّ الثّقافة أو الحضارة هي مجموع العادات والمعتقدات والمؤسّسات مثل الفن والقانون والدين وتقنيّات الحياة الماديّة وباختصار هي كلّ العادات والمهارات الّتي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع"[1] وهذا التّطابق بين الثقافة والحضارة يرفع من قيمتها لتتجاوز كونها انتقال من الميول الطّبيعيّة لسلوك يكتسبه الإنسان من البيئة المحيطة إلى قيم تبني الحضارة والفكر وتمتدّ عبر الأزمنة، على الرّغم أنّ الحضارة تحيل على الإنتاج المادّي والثّقافة تحيل على كلّ ما هو معنوي وذو صلة بالسّلوك والقيم والتّربية والتّاريخ.

إنّ فاعلية الإنسان في المجتمع تظهر أكثر من خلال ما يتركه من أثر في علاقاته المتبادلة بين أفراد من نفس بيئته، أو من بيئات أخرى، فيعدّ تبادل الخبرات والمهارات و كلّ ما تمّ اكتسابه

1-G-charbonnier : entretiens avec cl-lévi stauss نقلا عن :

عبد الرزاق الدواي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر-هيدغر، ليفي ستروس ميشيل فوكو- لبنان،بيروت، دار الطليعة، ط1،كانون الأول،ديسمبر،1992،ص84.83.

يشكّل نوعا من المثَاقَفَة[1] **Acculturation** التي تثُري ثقافة الفرد وتزيد من انفتاحه على ثقافات المجتمعات الأخرى، وقد أصبح من اهتمامات علماء الأنتربولوجيا[2] **Anthropologie** البحث عن الخواص النّوعيّة لثقافة كلّ شعب، وما يتميّز به من مختلف العادات والمعارف والّتي تؤثّر آليّا في نتاجه الثّقافي "إنّ التّعدّد والاختلاف في أشكال الثّقافة البشريّة يعكس اختلافا طبيعيّا وواقعيّا بين الشّعوب وعقليّاتها أي أنّ هناك غيريّة **Altérité** مطلقة تميز ثقافة المتوحّش والبدائي عن ثقافة المتحضّر"[3] وهذا التّميّز من شأنه أن يحدث نزعة طبقية يتميز بها أصحاب الثّقافة المتطوّرة عن أولئك الّذين ما زالت ثقافتهم قيد النّمو وهذا ما يعني أنّ مهمّة الثقافة بالأساس تُبنى على توجيه الأفكار والقيم التي ستحدد وجود أي مجتمع أمام التاريخ.

تظهر الثّقافة عبر ما سبق من تحديدات أنّها سجلّ يحفظ ذاكرة الأمّة وتاريخ يرسم بصماته في صميم الكينونة فيتحدّد وجود الإنسان عبرها "فالتّفكير بواسطة ثقافة ما معناه التّفكير من خلال منظومة مرجعيّة تتشكّل إحداثيتها الأساسيّة من محدّدات هذه الثّقافة ومكوّناتها وفي

1-هذا المصطلح ينتمي إلى الحقل لمفاهيمي للأنتربولوجيا الثّقافيّة وعلم الاجتماع...يدلّ مصطلح المثاقفة على ظاهرة تأثير وتأثّر الثّقافات البشريّة ببعضها البعض بفعل اتصال واقع فيما بينها أيّا كانت طبيعته، كما يدلّ على العمليات والآليات التي بمفعولها تتأثّر ثقافة جماعة بشريّة معيّنة وتتكيّف جزئيّا أو كليّا مع مكوّنات ثقافة جماعة بشريّة أخرى توجد في حالة علاقة معها، المثاقفة هي بمعنى آخر نوع من ردّ فعل كيان ثقافي معيّن تجاه تأثيرات وضغوط ثقافية تأتيه من خارجه وتُمَارَسُ عليه مباشرة/ عبد الرّزق الدواي: في الخطاب عن المثاقفة والهويّة الثّقافيّة، مجلّة أيس، الجزائر، القبّة، دار الصّحافة العدد 2 السداسي الأول ،2007 ، ص 13.

2- دراسة الجماعات البشريّة أو التي لا تزال أقرب إلى الفطرة من حيث كونها كائنات حية ذات عقل وثقافة، وهذه هي الأنتربولوجيا الثقافية/ مجمع اللغة العربية بالقاهرة المعجم الفلسفي: سكوبيديا، تصدير: إبراهيم مدكور،جمهورية مصر العربية، (د.ط.ت.ش)، ص 24 .

3- عبد الرزاق الدواي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 92 .

مقدّمتها الموروث الثّقافي والمحيط الاجتماعي والنّظرة إلى المستقبل، بل والنّظرة إلى العالم وإلى الكون كما تحدّدها مكوّنات تلك الثّقافة"[1] فلا يمكن الفصل بين الفترات الزّمنيّة من حياة الأمّة وبين ما تلقي به هذه التّداخلات في الإنجازات الشّفويّة أو الكتابيّة، فبفضل ما تلقي به من تغييرات، تصلح الهزائم الّتي تلحقها الحضارة في فترة ما.

لقد دافع ماثيو أرنولد **Matyoo Arnold** 1869 –1971 عن خصوصيّات الثقافة بقوله "إنّ الثّقافة تحاول بلا كلل ألاّ تفعل كلما يريده الشّخص الغر وهو القانون الّذي يصوّر به نفسه بل أن تقترب ما أمكنها الاقتراب من معنى ما هو جميل حقيقة ورشيق ومتحوّل وأن تجعل الشّخص الغر يريد ذلك"[2] وفي هذا استنتاج لمرونة العلاقة بين الفرد والثقافة فهي تحرص على أن تجعل الإنسان في حالة توافق مع ما يحيط به في محاولة لإيجاد صيغ جديدة إزاء الظّروف الّتي تكون على وشك خلق حالة من اللاّتوازن المفاجئ التي تعترضه أمام تغيرات الحياة ويترتب عن هذا مجموع خصائص الثقافة، إذ تمتاز بـ:

-العموميّات: وهي السّمات العامّة الّتي تشترك فيها كلّ المجتمعات، مثل الدّين والأخلاق وأنظمة الزّواج والطلاق والبيع والشراء وكل ما من شأنه أن ينظّم حياة الأفراد.

-الخصوصيّات: وهي الطرق التي يتفرّد بها كل مجتمع في تنظيم عاداته مثل تنظيم الشرائع والمراسيم الخاصّة بالأعياد.

1- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، لبنان، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،ط11، 2011، ص 13.

2-طوني بينيت، لورانس غورسبيرغ، ميغان موريس، مفاتيح اصطلاحيّة جديدة، ص230.

-إنّها موروث قابل للانتقال من جيل لآخر وفي هذا حفظ لهويّته وضمان استمراره وقوّته.

-إنّها محاولة تضمن الثّبات ضمن نسق معيّن، فهي تنزع للوحدة والبناء ، فهي ذلك الكيان الّذي تتزاحم فيه الإنجازات البشريّة على مختلف ماهيتها، إذ لا تلبث أن تكوّن نسقا عامّا يتحلّل مع باقي الأنظمة ليشكّل أنساقا فرعيّة، مثل النّسق الخطابي والنّسق الشّعري والنّسق الأدبي والتّأويلي.

-الثّقافة تشمل جميع الممارسات الحياتيّة والأنظمة المعبّر عنها ومن بينها اللّغة، فبها يتمّ التعبير عن الفنّ والطّقوس والشّعائر.

-المعنى الّذي تسعى الثّقافة لتكوينه هو في الأخير معرفيّ، يتحوّل بفضل الممارسة إلى نسق ثقافي يشغل مساحة ما من ذهن الفرد، ويتجلّى بوعي أو بغير وعي في نتاجه معبّرا عن الثّقافة العامّة الّتي ينتمي إليها لتنتج أنساقا معرفية موحدة « وعندما تختلط الأنساق الثّقافيّة بالخطابات فإنّ الغموض يسيطر عليها ليتعاظم دور النّقد في التّفكيك والتّحليل والتّأويل واستنباط رؤى فكريّة تسهم في تقدّم الفكر وارتقائه"[1] لأنّ الإرث الأدبي هو تاريخ من التّراكمات والتّأثيرات الّتي تكشف بفضل الحفر والتّفكيك عن التّراث المجموع في ذهنيّة المبدع.

إنّ للثّقافة حضورا في التّاريخ لأنّ التّاريخ يُسهِم في صنع الإنسان ولها حضور في الدين لأنّ الدّين موجه فعال في حياة الإنسان كما تحضر في التربية والنّشاط الصّناعي" فالثقافة هي تلك الكتلة نفسها بما تتضمّنه من عادات متجانسة وعبقريات متقاربة وتقاليد متكاملة وأذواق متناسبة

1-أحمد يوسف عبد الفتاح: لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، الجزائر، منشورات الاختلاف/ لبنان، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1 ،1431هـ-2010م،ص68.

وعواطف متشابهة وبعبارة جامعة هي كلّ ما يعطي للحضارة سمتها الخاصّة ويحدد قطبيها من عقلية (ابن خلدون) وروحانيّة الغزالي أو عقلية (ديكارت) وروحانية (جاندارك) وهذا هو معنى الثقافة في التاريخ"[1]وليس بوسع هذا التكامل إلاّ أن يقدّم نموذج إنسان متكامل يسعى للنّظام أكثر.

2- النّسق:

1.2-لغة: تشير المادّة المعجميّة للفعل نَسَقَ إلى معنى النّظام "كلام مُتَنَاسِقٌ، وقد تناسق كلام وجاء على نَسَقٍ ونِظَامٍ، وثَغْرٌ نَسَقٌ، وغُرست النّخل نَسَقاً نَسَقاً، ويقال لكوكب الجوزاء النَّسَق"[2] أي ما كان على وتيرة واحدة ونظام بعيدا عن الخلل.

2.2- اصطلاحا:

وتحدّد المعاجم الفلسفية المعاصرة مقابلا لمصطلح النسق والذي هو **Système** الذي يحمل معنى النّظام أي كلّ ما بُنِيَ على اتّساق سواء في العناصر الدّاخلية المكوّنة له أو في مجموع الشّروط الحضارية المتكاملة والتي توحي بالنظام "وهو في الفلسفة والعلوم جملة أفكار متآزرة ومترابطة يدعّم بعضها بعضا مثل نسق أرسطو **Système D'aristote** ونسق ديكارت **Système de Descartes** ويسمّيان مذهبا، والنسقي **Systématique** نسبة إلى النسق، ومنه الذهن النسقي **Esprit Systématique** وهو الذهن النسقي المرتّب وهو المتشبّث بفكرة

1-مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، تر: عبد الصبور شاهين، سورية، دمشق،دار الفكر، ط 4، 1404هـ، 1984م، ص 77.
2- أبو قاسم جار اللّه الزّمخشري: أساس البلاغة، ج 2، ص 266.

سابقة"[1] وإذا كانت خواص النّظام والترتيب منطبقة على النسق فإنّه ينزع من جهة أخرى نحو التّجميع والائتلاف فهو يسير في اتجاه تتجمع فيه المكتسبات المعرفية في وحدة ووضوح.

إنّ البحث الأدبي ينتج في ظلّ الشروط الخارجية المحيطة به وذلك في مقاربته بين الايدولوجيا والثقافة " أنّه من غير الملائم دراسة النصوص الأدبيّة بمعزل عن سياقاتها (أي الفاعلين والثقافة والمجتمع) بل إنّ تشييد أو إعادة الظّاهرة الأدبيّة علميّا بالمعنى الواسع ، يتطلّب صياغة شبكة من العناصر المتفاعلة أي النّسق"[2] فالعمل الفردي المستقل المبني على الانعزالية لا وجود له لأنّ ما تفرزه تّراكمات الثقافة يظهر في النسق بما فيه من مميزات فالحفاظ على خاصيّة النسق سيمكن في الحفاظ على وظيفته وعلى صيرورة التّاريخ، وكلّ نسق عليه أن يحافظ على مجموعة من الشّروط حسب نظريّة بارسونز إن أراد البقاء:

1–"التّكيّف: إنّ كلّ نسق لابدّ أن يتكيّف مع بيئته.

2–تحقيق الهدف: لا بدّ لكلّ نسق يحرّك بها مصادره، كي يحقّق أهدافه وبالتّالي يصل إلى درجة الإشباع.

3– التّكامل: كلّ نسق يجب أن يحافظ على التّواؤم والانسجام بين مكوّناته .

1– مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، ص 201.

2–أحمد بو حسن: نظرية الأدب..القراءة الفهم التّأويل..نصوص مترجمة، المغرب، الرّباط، دار الأمان، ط1، 1425 هـ – 2004، ص127.

4- المحافظة على النّمط "[1] فعبر هذه الشّروط يتم الحفاظ على عناصر الثّقافة وتحديد هوية كلّ مجتمع عبر ما ينتجه من أنساق اجتماعيّة وسياسية وفكرية وهذه الأنساق الثقافية تضمن بقاءها عبر الانتقال من جيل إلى جيل ويرثها الفرد على شكل نظام ممتد في التاريخ حاملا معه تراث الأولين ومشكلا ذهنية يتزاحم فيها الماضي بالحاضر ليلقي بهذا التأثير إلى المستقبل.

يعرّف ميشال فوكو النسق بقوله"... إنّنا نعني بالنّسق مجموعة من العلاقات تستمر وتتحوّل في استقلال عن الأشياء الّتي تربط بينها...فالنّسق قاهر وقسري بدون ذات ومغفل الهويّة"[2] فمجموع مؤلّفات النّسق تبقى مركّبة وغير محدّدة يقذف بها اللاّوعي الجمعي في ذهن الفرد ، فالبحث عن ماهية النسق ما هو إلاّ بحث عن المبادئ العامة التي تنظّم عمل العقل البشري لتجعله مُتضمَّنا في الثقافة، وتعبر عن نظام تميزه المحاكاة والممارسة المستمرة حتى تصبح لا شعوري وجزء لا يتجزّأ من الذهنية الخاصة ، وتحاول اللّغة باعتبارها نظاما اجتماعيا وثقافيّا أن تقف كوسيط بين الإنسان وما تحمله الأنساق المتفرّعة الأخرى في رمزيتها لتجعل كلّ ما هو تحت نظامها في انسجام مع ما تحدثه الثقافة من حالات مختلفة "فاللّغة والثّقافة هما ميزتان من مميّزات التّاريخ والذي يتحدّد بهما مفهوم النّسق، وما يمكن الإشارة إليه أنّ مفهوم النسق لا يعمل

1-إيان كريب: النّظريّة الاجتماعيّة من بارسونز إلى هامبارس، تر: محمد حسين غلّوم، الكويت، عالم المعرفة، العدد 244، ذو الحجة 1419 هـ-أفريل1999 م، ص 74 .

2- يُنظر عبد الرزاق الدواي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 13.

بكفاءة عالية وبطريقة منتظمة إلاّ حينما يتنزّل من النّظريّة إلى التّطبيق"[1] وفي هذا الانتقال يَنْتُجُ كمّ لا متناهي من المعارف والنّظريّات التي تتحقّق كلما كانت تجريبية وواقعية.

3-النّسق الثّقافي:

ممّا تخصّصت به الثّقافة والنّسق يمكن أن نصل إلى بعض التّحديدات الّتي سينفرد بها النّسق الثقافي **Le Système Culturel** إذ سيجمع بين خصائص كل من الثّقافة والنّسق أي سيوحّد الكلّ المركّب من المكتسبات السلوكية والمعرفيّة والنّظام الّذي ستتحلّى به هذه المكتسبات في اتّصالها بالذّات، كما يمكننا الحديث عن الوسائل الّتي ينظّم بها أي مجتمع ذاكرته الجمعيّة عبر خاصيّة التّرابط الّتي يضفيها كّلّ من النّسق والثّقافة على هذه الممارسات.

ترتبط الأنساق الثّقافية باللّغة ارتباطا وثيقا فعبر ما تقدّمه اللغة من ترجمة للتّاريخ والتّراث والفكر تخلق حلقة وصل بين الأنظمة الفكرية "إن كانت الخطابات نتاجا لغويّا لفكر الإنسان وفكر الإنسان نتاجا للثّقافة فإنّ تداول الرّموز في صيغة مصطلحات وعبارات معيّنة مرتهن بنشاطها الثقافي لأنّ هذه الرّموز تحقق فيها المجتمعات حياتها الواقعيّة ومن ثمّ تكتسب مصداقيّتها لدى المتلّقي بما يؤدّي إلى تداولها"[2]وعبر التّداول يتم التثبيت لكل ما من شانه أن يعزّز العلاقة بين الثلاثي -الثّقافة النّسق الفرد- باعتبار هذا الأخير متلقيا أساسيّا لكلّ روافد التاريخ والثقافة والسّلوك الجمعيين حيث يظهر الكلّ في شكل نتاج متكامل، يجوز أن نسميه نسقا ثقافيّا.

1- عبد الرحمن عبد الدايم: النسق الثقافي في الكناية، ، لجزائر، تيزي وزو، جامعة مولود معمري، رسالة ماجستير-مخطوط- تخصص اللغة والأدب العربي، الفرع: النظرية الأدبية المعاصرة 10-07-2011، إشراف، بوجمعة شتوان، ص 15.

2- عبد الفتّاح أحمد يوسف: لسانيّات الخطاب وأنساق الثّقافة، ص51، 52.

4-الأنساق الثّقافيّة وواقع الممارسة النّقديّة العربيّة المعاصرة

نظرا للتّوسّع الّذي تتيحه الدّراسات الثّقافيّة النسقية في فتح الآفاق فإنّ الدّراسات العربية قد أولت لها اهتماما منذ عهد النهضة العربية مثل كتابات " طه حسين في كتاب في الشّعر الجاهلي... وكذلك ما نشره العقاد وجماعة الديوان... ثمّ نقد أدونيس في الثابت والمتحوّل، بل وكتابات بعض الباحثين المعاصرين كعبد اللّه العروي ومحمد عاب الجابري وطه عبد الرّحمن وهشام جعيط وفهمي جدعان وعلي حرب ومحمّد أمين العالم"[1]هي دراسات حاولت الولوج إلى عمق الثّقافة العربيّة لتبيّن نظام إنتاج المعرفة أو الفكر، أمّا الدّراسات النّسقيّة الثّقافيّة فكانت أشهرها دراسة عبد اللّه الغذّامي في كتابه -النّقد الثّقافي قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة .

وفيه حاول الوقوف على ما يضمره الشّعر العربي خلف الجماليّات فالنّقد الثّقافي البديل عن النّقد الأدبي الّذي قدمه الغذّامي إذ كشف عن امتداد النّماذج الشّعريّة العربيّة القديمة في الذهنية المعاصرة لتؤسس لحداثة عربية لكنّها تبقى في رأيه حداثة رجعية استندت للرموز المتسلطة التي رمت بها تلك النماذج في الشعراء المعاصرين فورثوا وساروا على نفس النظام الذي تكوّن عليه الشعر العربي وعلى كلّ فإنّ العمل الإبداعي لا يمكن أن يستقل عن الخلفيات التي تظلّ مسيطرة عليه وظاهرة فيه.

1-سعد البازعي، ميجان الرويلي: دليل النّاقد الأدبي، ، المغرب، الدار البيضاء، / لبنان، بيروت ، المركز الثقافي العربي ،ط3 2002، ص 309.

ثانيا – التأويل

1- مفهوم التأويل

1.1-لغة

2.1-اصطلاحا

3.1-الفرق بين التأويل والتفسير

2-أنواع التفسير

1.2-التفسير بالمأثور

2.2-التفسير بالرأي

1- مفهوم التأويل:

1.1-التأويل لغة:

قدّمت المعاجم العربيّة لفظ التّأويل واشتقاقاته المتعدّدة بمعنى الرّجوع والعاقبة والمصير ،وقد ورد في لسان العرب "الأوْلُ: الرُّجُوعُ، وآلَ الشَّيْءُ يؤول مآلا رَجَعَ، وطَبَخْتُ النَّبِيذَ حتّى آل إلى الثّلثِ أي رَجَعَ، وأَوَّلَ إليه الشّيء رَجَعَهُ، وأُلْتُ عَنِ الشَّيْءِ ارْتَدَدْتُ وأوّلَ الكلام وتَأوّلَهُ دَبَّرَهُ وقَدَّرَهُ وفسّره"[1] وفي الصّحاح للجوهري" التّأويل: تفسير ما يؤول إليه الشّيء، وقد أَوَّلْتُهُ وتَأَوَّلْتُهُ [تَأَوُّلاً] بمعنى"[2] فالتّأويل هنا ولم يختلف عن المراد الأوّل الّذي هو الرّجوع والعاقبة فقط والتفسير إلى التّأويل أي أنّهما بمعنى واحد، وفي قاموس المحيط" أَوَّلَ الكَلاَمَ تَأْويلاً وتَأَوَّلَهُ دَبَّرَهُ وقَدَّرَهُ وفَسَّرَهُ وأَوَّلَهُ إِلَيهِ رَجَعَهُ"[3]فالكلام يتّخذ منازل عدّة عند صدوره، تبدأ أولى تلك المنازل بفهمه ، ثمّ تفسيره ثمّ تقديره على الوجه المحتمل.

2.1-اصطلاحا:

لقد أخذ مفهوم التأويل بعدا تداوليّا « فالتّأويل في الأصل التّرجيع وفي الشّرع صرف اللّفظ عن معناه الظّاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المعنى الّذي يراه موافقا للكتاب والسنّة مثل قوله تعالى

1- أبو الفضل بن منظور: لسان العرب، ج11،مادة (أ.و.ل) .

2- إسماعيل بن حماد الجوهري: تاج اللّغة وصحاح العربيّة تحقيق: أحمد عبد الغفّار، دار العلم للملايين،ط3 ،1404هـ - 1984، ج4، [باب اللّام ، فصل الألف].

3-مجد الدين محمد الدين بن يعقوب الفيروز آبادي الشيرازي: القاموس المحيط، مصر، الهيئة المصريّة للكتاب، المطبعة الأميريّة 1399 هـ-1979 م، ج3، فصل الهمزة باب اللام (آل).

﴿**يُخْرِجُ الحَيَّ مِنَ الميّتِ**﴾ إذا أراد به إخراج الطّير من البيضة كان تفسيرا، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر كان تأويلا"[1] وفي هذا فطنة من العرب إلى تداخل الدّلالات بين التّفسير والتّأويل وإلى الدور الذي تؤدّيه اللّغة في جعل اللّفظ قابلا لأن يتأوّل فما نقل من الصورة المألوفة الطّبيعيّة كان تفسيرا وما جعل الذّهن في حالة استيقاظ لتتبّع المعنى كان تأويلا.

وقد أعطى باقي العلماء من المسلمين للتأويل مفهوما آخر " فالتّأويل في عرف المتأخّرين من المتفقّهة والمتكلّمة والمحدّثة والمتصوّفة ونحوهم هو صرف اللّفظ عن المعنى الرّاجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به"[2] فضرورة الدليل بين طرفي التأويل هو من شروط هذا المصطلح حتى ينتقل اللّفظ من دلالته الأولى الظّاهرة إلى دلالة التي تحتمل التعدّد.

ورد لفظ التّأويل بمعانيه المختلفة في سبعة عشر آية في القرآن ساعدت المفسّرين لتبيّن المقامات الّتي يوظّف فيها هذا المصطلح "فالتّأويل فقد يكون للرّؤيا وقد يكون للفعل وقد يكون للّفظ"[3] فأمّا تأويل الرّؤيا ما دلّت عليه آيات سورة يوسف ﴿**نَبِّئْنَا بِتَاوِيلِهِ إِنَّا نَرَىكَ مِنَ المحْسِنين**﴾[4] ﴿**وقالوا أَضْغَاثُ أَحلْام ومَا نَحْنُ بِتَاوِيلِ الأَحْلاَمِ بِعَالِمِينَ**﴾[5] ﴿**أَنَاَ أُنَبِّئكم بِتَاوِيلِهِ**

1-الشريف الجرجاني: التّعريفات، مصر، المطبعة الأميريّة، ط1، 1306، (باب التاء).

2-تقي الدين بن أحمد بن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، تح: محمد الشيمي شحاتة، مصر الإسكندريّة، دار الإيمان،(د.ط.ت.ش)، ص27.

3-عبد الرحمن بن يحي المعلمي: رسالة في حقيقة التّأويل، تح: العربي أبي مالك الجزائري، الجزائر، الأطلس للنّشر، ط1 1426 هـ- 2005 م، ص 43.

4-سورة يوسف: الآية 36.

5- سورة يوسف: الآية 44.

فَأَرْسِلون﴾[1] وتأويل الفعل ما ورد في قوله تعالى ﴿**ومَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلكَ تَاويلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيهِ صَبْرًا**﴾[2] والّذي لم يستطع موسى عليه السّلام الصّبر عليه هو أفعال الخضر وخرق السّفينة وقتل الغلام وإقامة الجدار.

تأويل اللّفظ تقف خلفه الحاجة إلى الفهم التّابعة لطبيعة النّص ﴿**ومَا يَعْلَمُ تَاويلَهُ إلا الله والرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ**﴾[3]فالعلم بأعراف القول شرط لسلامة التّأويل لقوله تعالىّ ﴿**فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيشَيْءٍ فَرُدُّوهُ إلى الله وإِلَى الرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤمِنُونَ بِاللَّهِ واليَومِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وأَحْسَنُ تَاويلاً**﴾[4] أمّا ما كان مثيرا للجدل بين المفسرين فهو الآية السّابعة من سورة آل عمران لما فيها من تفصيل للمحكم والمتشابه و﴿**هُوَ الّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الكِتَبَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنّ أُمُّ الكِتَبِ وأُخَرٌ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الّذِينَ فِي قُلُوبِهُمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ اِبْتِغَاءَ الفِتْنَةِ واِبْتِغَاءَ تَاوِيلِهِ ومَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُ إِلاَّ اللّه والرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ومَا يَذَّكَرُ إِلاَّ أُولُوا الأَلْبَابِ**﴾[5] فقد دلت هذه الآية أنّ في القرآن محكم ومتشابه جعل الكثير من المفسّرين يخوضون في أضرب من التّأويلات.

1-سورة يوسف: الآية45.

2-سورة الكهف: الآية 72.

3-سورة آل عمران: الآية 7.

4- سورة النساء :الآية 59.

5- سورة آل عمران:الآية7.

لقد حدث الخلاف حول قوله تعالى ﴿**وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ**﴾ "هل هو معطوف؟ ويقولون حال أو مبتدأ خبره يقولون والواو للاستئناف "[1] وهذا الخلاف النحوي ترتب عنه آراء بأن ممن يعلمون تأويله هم الراسخون في العلم أي تخصيص التّأويل لفئة مدرِكَة له هو من باب التّأكيد على الخطورة الّتي تتأتّى من سوء الفهم، أو تحوير المعنى لهدف خاصّ.

3.1- الفرق بين التّفسير والتّأويل:

نظرا لتداخل الدّلالة بين التّفسير والتّأويل فإنّ قسما من المعاجم العربيّة عمد إلى الجمع بينهما على أنّهما بمعنى واحد، ففي لسان العرب "التّأويل والتّفسير معنى واحد.. أوّله وتأوّله فسّره"[2] في حين تنفرد بعض المعاجم بوضع فروق لغويّة بينهما ففي تاج العروس" أنّ التّفسير ما جاء مجملا من القصص في الكتاب الكريم و تقريب ما تدلّ عليه ألفاظه الغريبة وتبيين الأمور الّتي أنزلت بسببها الآي، أمّا التّأويل فهو تبيين معنى المتشابه والمتشابه ما لم يقطع من غير تردّد فيه وهو النّص... وقال ابن الجوزي: التفسير إخراج الشيء من معلوم الخفاء إلى مقام التجلّي والتأويل نقل الكلام عن موضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما تُرِك ظاهر اللّفظ"[3] فشرح المفردات يقابله التّفسير، أمّا التّأويل فهو للجمل التي خفي معناها واحتملت المعاني المتعددة.

1-جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن ،لبنان، بيروت، دار المعرفة، ط4، 1398هـ- 1978،ج2، ص4.

2- ابن منظور: لسان العرب ، ج 11، مادة(ف.س.ر).

3-محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: محمود محمد الطناحي، مرا، عبد السلام هارون(ب.د.ط) 1413هـ- 1993م، ج 28 مادّة(ف.س.ر).

لقد أورد جلال الدين السّيوطي(ت911هـ) أوجها عدّة للتّفريق بين التّأويل والتّفسير بقوله " أُختلف في التّفسير والتّأويل، قال أبو عبيدة وطائفة هما بمعنى وقد أنكر قوم ذلك حتّى بالغ بن حبيب النّيسابوري فقال: قد نبغ قوم في زماننا لو سُئلوا عن الفرق بين التّفسير والتّأويل ما اهتدوا إليه"[1] وهذا وعي عربي مبكّر يميّز بين المنهجين اللّذين يتمايزان في النّاتج المعرفي المترتّب عن مساءلة المعنى، فالتّفسير للألفاظ، والتّأويل للجمل ، وأضاف علماء التّفسير توضيحات أخرى " التّفسير إمّا أن يُستعمل في غريب الألفاظ كالبصيرة والسّائبة والوصيلة أو في وجيز يُشرح كقوله ﴿**وأَقِيمُوا الصلوة وآتوا الزَّكوةَ وارْكَعُواْ مَعَ الرَّاكِعِينَ** ﴾[2] وإمّا في كلام مضمن لقصة لا يمكن تصويره إلاّ بمعرفتها كقوله ﴿**إنما النسيّ زِيَادَةٌ فِي الكُفْرِ**﴾[3]..أمّا التّأويل فإنّه يُستعمل مرّة عامّا ومرّة خاصّا نحو (**الكفر**) يستعمل مرّة في الجحود المطلق وتارة في جحود البارئ خاصّة و(**الإيمان**) المستعمل في الإيمان المطلق تارة وفي تصديق الحقّ تارة وإمّا في لفظ مشترك بين معان مختلفة"[4] ولأجل هذا الفرق بين المعنيين، فإنّ خطورة التّأويل ستعظم حين يبتعد بالمعنى إلى ما هو أخطر وأغمض، لذا كان العلماء بين مقرّ له ورافض، حَذِرين من سوء ما يصير إليه اللّفظ بعد تأويله.

1-عبد الرحمن جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص 221.

2-سورة البقرة: الآية 43.

3-سورة التوبة: الآية 37.

4- بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، لبنان، بيروت، دار الجيل،(د.ط)1408هـ-1988م، ج2،ص150،149.

2-أنواع التفسير:

1.2-التفسير بالأثر:

عرف التراث العربي مراحل من التفسير كانت تتغير مسمياتها تبعا لتغيّرات التي تطرأ على هذا العلم، وكان أوّل ما عرف منه هو التفسير بالمأثور " وهو ما الّذي يعتمد على صحيح المنقول في شروط المفسّر، ومن تفسير القرآن بالقرآن أو بالسّنّة أو ما روي عن الصّحابة لأنّهم أعلم النّاس بكتاب اللّه أو بما قاله كبار التّابعين "[1] فقد كان النبي صلّى الله عليه وسلّم وهو المفسّر الأوّل للقرآن موجّها للصّحابة فلم يواجهوا إشكالا كبيرا في فهم معاني القرآن الكريم بل حرصوا كلّ الحرص على عدم الخوض في الأمور المتشابهات وكان حرصهم على وحدة المسلمين هدفه منع سبل تأويل المعنى المؤدّية لتحيّز كلّ فريق لرأيه، كالذي رواه السيوطي في الإتقان عن تصرّف عمر رضي اللّه عنه تجاه من جاء سائلا عن متشابه القرآن إذ أمر بضربه ونفيه[2] وبُني هذا النّوع من التّفسير على عدّة ضوابط منها" ردّ محكمه إلى متشابهه وحمل مجمله على مبينه ، وعامّه على خاصّه ومطلقه على مقيّده كما ترتكز في بعض قراءاته المتواترة ، وما كان من قراءات متواترة فلا يُعوّل عليها باعتبارها قرآنا"[3] كما عُرف عن هذا النّوع من التفسير عدم اعتماده على العلوم العقليّة .

1- منّاع القطّان: مباحث في علوم القرآن، مصر، القاهرة، مكتبة وهبة،(د .ط.ت.ش)، ص 338.

2-ينظر: جلال الدين السّيوطي: الإتقان في علوم القرآن،ج2 ، ص 5.

3 - محمد حسين الذّهبي: التّفسير والمفسّرون، مصر ،القاهرة، مكتبة وهبة،ط7، 2000، ج 1 ، ص 34.

2.2-التّفسير بالرّأي:[1]

هو تفسير كان نتيجة تطور الظّروف الحضاريّة والاجتماعيّة وتأثّر العرب بغيرهم من الأمم في العلوم العقلية الفلسفية وهو التفسير الّذي يضفي عليه المؤوّل من ثقافة عصره وما تحمله من أنساق لغويّة ودينيّة ومعرفيّة فيكون التّأويل حاملا للمشاغل التي تبيحها الضرورات الفقهية واللغوية وما كان نحوها، وعامّة من بالغ في استعمال هذا النّوع من التّأويل كان قد فتح بابا للاختلاف عظيم تختلط فيه الأهواء مع الحقيقة، لذا دعا الكثير من العلماء إلى ضرورة الالتزام بعدّة ضوابط حتّى لا يصبح هذا المنهج مرتعا للفوضى منها" أن يستبعد استتار بعض هذه الأمور على أكابر العلماء فضلا عن المتوسّطين...أن لا يكذّبَ برهان العقل أصلا فإنّ العقل لا يكذب فلو كذّب العقل فلعلّه كذب في إثبات الشّرع..أن يكفّ عن التأويل عند تعارض الاحتمالات فإنّ الحكم على مراد الله سبحانه ومراد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بالظنّ والتّخمين خطر"[2] ، وهذه الوصايا كانت بهدف عصم التراث التأويلي من الخلافات التي وقعت بين جراء انحياز كل فئة للمعنى الذي تراه يخدم عقيدتها.

أكثر ما وقع فيه التّأويل هو مسألة المحكم والمتشابه وخلق القرآن وصفات الله عزّ وجلّ الأمر الذي شكّل مهادا أساسيّا لنشاط علم الكلام، فقد حمل المتكلّمون بعض صفات الله الواردة

1-أهمّ كتب التّفسير بالرّأي الجائز هي: التّفسير الكبير المشهور بمفاتيح الغيب للفخر الرازي(ت606ه)/ أنوار التّنزيل للبيضاوي(ت772ه)/مدارك التنزيل وحقائق التأويل للنّسفي(ت782ه)/ أسباب التأويل في معاني التّنزيل للخازن(ت741ه)/البحر المحيط لأبي حيّان(ت 745ه)/غرائب القرآن ورغائب الفرقان للنيسابوري(-ت 728ه)/ السراج المنير في الإعانة على بعض معاني كلام الله ربّنا الحكيم للخطيب الشربيني/ المصدر السابق: ص205،206 .

2 - أبو حامد الغزالي :قانون التّأويل، تح: محمود بيجو ، (د.بلد نشر) ،ط1، 1413ه-1993م ، ص 21، 22.

في القرآن على الحقيقة، كأن يكون له يد وهيئة معلومة ، وهذا قدح في قدسية الله" فاللّفظة إذا احتملت معاني فحملها على أحدها من غير تعيين احتمل أن يُحمل على غير مراد الله منها فيصف الله بما لم يصف به نفسه ويسلب صفة وصف الله بها قُدُسه فيجمع بين الخطأ من هذين الوجهين"[1] لذا صار التأويل مذموما لدى غالبية العلماء المسلمين على مرّ العصور، لا لعيب في المنهج بل لأنّ مُبتغيه يصيّرونه على حسب معتقداتهم وأقوالهم، وجُلّ الاختلافات والفتن تُنْسَبُ للتأويل" وبالجملة فافتراق أهل الكتابين وافتراق هذه الأمّة على ثلاث وسبعين فرقة إنّما أوجبه التّأويل وإنّما أُريقت دماء المسلمين يوم الجمل وصفّين وحرّة وفتنة ابن الزّبير وهلمّ جرّا بالتّأويل وإنّما دخل أعداء الإسلام من المتفلسفة والقرامطة والباطنية والإسماعيلية والنّصيريّة من باب التأويل فما امتُحِن الإسلام بمحنة قطّ إلاّ وسبيلها التّأويل".[2]ومن أجل الحفاظ على قداسة القرآن الكريم وإبقاء الصّلة وطيدة بين ما ورد عن السّلف وما استجدّ من الظّروف فإنّ البعض ارتأى توخّي الحذر في التعامل مع هذا المنهج، ولا يكون إلاّ أذا دعت ضرورة لذلك ملتمسا الحفاظ على الفهم السليم وذلك بالرّجوع إلى قواعد اللّغة ونظام العرب في القول.

1- موفق الدين بن قدامة المقدسي(ت620هـ): ذمّ التّأويل، تح::بدر بن عبد الله البدر، الإمارات، الشارقة، دار الفتح، ط1 1414هـ-1994م-ص40.

2- شمس الدين أبي عبد الله ابن القيم الجوزية: (ت751هـ)أعلام الموقّعين عن ربّ العالمين، تح: محمد عبد السّلام إبراهيم لبنان، بيروت، المكتبة العلميّة،(د.ط) 1417هـ- 1996،ج4، ص193.

ثالثا : الهرمينوطيقا

1-مفهوم الهرمينوطيقا.

2-مراحل الهرمينوطيقا.

2. 1-مرحلة فهم النص الديني.

2 .2- مرحلة التأويل الفلسفي.

1.2.2-أرنست دانيال شلاير ماخار.

2.2.2 - وليام ديلثي.

3.2.2 - مارتن هيدغر.

4.2.2- هانز جورج غادامير.

5.2.2- بول ريكور.

1-الهرمينوطيقا:

ترجع الأصول الأولى للهرمينوطيقا **Herméneutique** إلى الفترة التي كان يتولى فيها اله هرمس[1] مهمّة تبليغ وإفهام الرّسائل بين الآلهة والبشر ثمّ تخصّصت أكثر في قراءة الكتب الدّينيّة وغدت مرتبطة بسائر العمليّات العقليّة لفهم النّصوص، والهرمينوطيقا مشتقّة من اليونانيّة **Hermeneia** أي فنّ التّأويل، "أمّا الفعل **Hermeneuein** فيعني تكلّم أو عبّر أو أفصح أي يشير إلى فعل الكلام بما هو ترجمة للفكر وتبليغ للآخر ينب اللّغة"[2]فالهرمينوطيقا تتحدّد عبرالشّرح **Explication** والفهم **La comprehension** والتّأويل **Interprétation** "الفرق بين الكلمتين الفرنسيتين **Interprétation** و **Hérmentique** إذ تعني الأولى الجهد العقلي الّذي نقوم به لإرجاع معنى ظاهر ومجازي إلى معنى باطن أو حقيقي في حين أنّ الثانية ذات حمولة فلسفيّة بما أنّ تهدف إلى الإمساك بالكائن من خلال تأويل تعبيرات جهده من أجل الوجود"[3]ففي ظلّ هذه المهمّة الّتي تتولّى فيها الهرمينوطيقا ربط الواقع بالفكر تتوسّط اللّغة لأداء مهمّة التّبليغ والإفهام، وكانت محاورات أفلاطون وأرسطو في كتابه المعروف حول المنطق **Peri Hermeneias** هي المحاولة الّتي حاولت كشف العلاقة بين قضايا اللّغة و الفكر.

1- **Hermes** الّذي نعرفه في الآداب الأوروبيّة باسم رسول الآلهة لكنّه كما يقول المختصّون اله الهوامش والحواشي وله مهام كثيرة مثل إرشاد الموتى إلى العالم السّفلي وهو ربّ الرّقاد والتّحوّل / محمد عناني: المصطلحات الأدبيّة الحديثة، دراسة و معجم انجليزي –عربي مصر، الشركة المصريّة العالميّة للنّشر، ط3، 2003، ص 112.

2–الزواوي بغورة: الفلسفة واللّغة، نقد المنعطف اللّغوي في الفلسفة المعاصرة، لبنان، بيروت، دار الطّليعة،ط1، 2005 ص 111.

3–حسن بن حسن: النّظريّة التّأويليّة عند بول ريكور المغرب، مراكش، دار تيمينيل للطّباعة، ط1، 1992م،ص 15.

2-مراحل الهرمينوطيقا:

1.2-التأويليّة القديمة(فهم النص الديني):

مرّت الهرمينوطيقا بمرحلتين تميّزت المرحلة الأولى في عكوفها على فهم الكتاب المقدّس وتفسير العبارات الغامضة، وهي المهمّة الّتي تولاّها علماء اللاّهوت " فأهمّ شيء في حرفة الهرمينوطيقا هو معرفة الشّخص بالكيفيّة استعمل فيها الإنجيل اللّغة بطريقة ملائمة و دقيقة مع ضرورة استحضار الظّروف التاريخية المحيطة بالخطاب الإنجيلي، كذلك قدرة المرء على التّكلّم بهذه الأمور بطريقة تلائم متغيّرات الزمان والظّروف"[1] فدور الهرمينوطيقا هو تقليص المسافة بين الإنسان باعتباره الذّات الباحثة عن المعنى، وبين الكتاب المقدّس الّذي تنزّل في ظروف بعيدة وغامضة عنه " فمن بين غايات كلّ هرمينوطيقا مقاومة كل بعد ثقافي **Distance culturelle** ويمكن لهذه المقاومة أن تفهم ذاتها عبر تصوّرات زمنيّة خالصة أي كمقاومة الابتعاد عن المعنى ذاته... بمعنى الابتعاد عن نسق القيم الّذي يقوم عليه النّص بهذا المعنى يقرّب التأويل ما كان شيئا غريبا عن الذّات المؤوّلة"[2]وعبر هذا التقريب ستواجه الهرمينوطيقا مهمتها الثانية، وهي مهمة فهم الوجود والإنسان.

1– دافيد جاسبر: مقدّمة في الهيرمنيوطيقا، تر: وجيه قانصو، الجزائر،منشورات الاختلاف / لبنان،الدار العربيّة للعلوم ناشرون،ط1، 1428 هـ- 2007، ص 107.

2-بول ريكور: النّص و التّأويل، تر: منصف عبد الحق، مجلة: العرب والفكر العالمي لبنان، بيروت، مركز الانماء القومي العدد 3 ، صيف 1988، ص 48.

2.2-التأويليّة المعاصرة:

إذا كانت المرحلة الأولى للهرمينوطيقا تسعى لتوضيح ما غمض من الكتاب المقدّس، فإنّ الإصلاح الديني فتح مجال الفهم أمام الذّوات بصفة عامّة وأصبح من حقّ المؤوّل أن يضفي من وجهة فهمه على النّصّ المقدّس بل وتجاوزُ ذلك إلى اعتبار العالم ككل مجالا للتّأويل، فحيثما وجدت الحاجة إلى الفهم وُجد التّأويل الّذي يعتبر مشاركة بين الذّات والعالم.

حدّدت نظريّة المعرفة النّتائج الّتي ينبغي للفكر الوصول إليها سلفا، أي تسليم العقل المسبق وتناسي ماهية الوجود وهذا التّحجّر هو ما حاولت الهرمينوطيقا تجاوزه بفتح المجال للفهم" إنّ الهرمينوطيقا هي عمليّة نظريّة عمليّات الفهم في علاقتها مع تفسير النّصوص هكذا ستكون الفكرة الموجّهة هي فكرة انجاز الخطاب كنص"[1] وأثر هذا كان الاتّجاه الفلسفي الأكثر ملامسة للطّرح اللّغوي، ومحاولة جمعه بين آثار الفلسفة التّأمليّة[2] **Philosophie réflexive** والتّأويليّة المعاصرة وقد تحدّدت هذه المرحلة بجهود أعلامها الذين حاولوا إضفاء سمة جديدة في المفهوم إثر أزمة المنهج التي كانت تعترض الهرمينوطيقا في كلّ مرحلة.

1- بول ريكور: من النّص إلى الفعل..أبحاث التّأويل، تر: حسن بورقيّة ،حسن برّادة، القاهرة، عين للدّراسات الإنسانيّة، ط1،2001،ص 58.

2-تشير عبارة الفلسفة التأمليّة إلى المذهب الما بعد الكانطي **Néo-Kantisme Français** الذي أسّسه لاشوليي **Lachelier** ولانيو **Lagneau** في أواخر القرن التاسع عشر، و التي تشير إلى أنّه لا وجود إلاّ للظّواهر وأنّ الشّيء بذاته ليس إلاّ لفظ التّأويل..هي لفظة الانعكاس على الذات حسب معنى لفظة **Réflexion**/ يُنظر :نبيهة قارة: الفلسفة والتأويل، لبنان ،بيروت، دار الطّليعة، ط1، كانون الثاني،2003 ص19.

1.2.2- أرنست دانيال شلايرماخار[1]:

جمعت الهرمينوطيقا بين التّأويل الفقهي والمهارة الفلسفيّة الموروثة من التّراث الغربي فالعمليّة التّأويليّة تشترك فيها اللّغة بمستوياتها النّحويّة والصّرفيّة، والذّات المؤوّلة كمستعمل لهذه اللّغة المستقاة من الأوضاع الاجتماعيّة و التّاريخيّة، وشلايرماخار حاول التأسيس لبرنامج شمولي يجمع بين قصديّة المؤلّف وما يحيط به من متغيرات تؤثر على اللغة " فالميزة النّسقيّة والنّظاميّة لهذا البرنامج التّأويلي تتحدّد بالبنية التّاليّة.. وهي الفهم والخطاب واللّغة والذّات المتكلّمة ليبسط تضمّناتها النّوعيّة **Ses Implications Spécifiques** وهو بذلك تجاوز خطأ النظريات التّأويليّة السّابقة في أنّها تفتقر إلى مبادئ عامّة "[2] وجملة ما أسّس عليه شلايرماخار تأويليّته، سيكون دعامة يستمرّ عليه الجهد التّأويليّ من بعده.

2.2.2-وليام ديلثي:

حاول ديلثي**Dilthey Willem** (1833-1911)[3] تأسيس خطاب للفهم من خلال إيجاد تشابه بين منهج العلوم الطّبيعيّة ومنهج العلوم الإنسانيّة وذلك نتيجة العوز الّذي تشكوه العلوم الإنسانيّة، فالخطاب العلمي عند ديلثي منوط بمستويين: مستوى له علاقة بالشّرح وآخر متعلّق بالفهم، وهذان المستويان سيغيران من كيفية استقبال النصوص فهي" اللّحظة الّتي تمّ فيها تعديل

1- لاهوتي وفيلسوف مثالي ألماني، ولد عام 1768، وأسّس الجامعة في برلين مع همبولت فيما بين عامي،1798،1810 حيث عمل بالتّدريس حتّى وفاته عام 1834/ عادل مصطفى: فهم الفهم- مدخل إلى الهرمينوطيقا-نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، لبنان، بيروت، دار النهضة، ط1 ، 1424هـ-2003م ، ص 65.

2-نبيهة قارة: الفلسفة والتّأويل،ص 44.

3-فيلسوف ومؤرخ ألماني من أعماله، ماهية الفلسفة، والتّجربة الحيّة.

القبض على المعاني بتغيير نظام الإشارة المنظور الموضوع للرّؤية والتّمثّل ثمّ تبديل أرضيّة استقبال لغة النّصوص الّتي بموجبها يتعامل مع اللّغة...إنّها اللّحظة الّتي وضع فيها الفهم أمام النّص "[1] ومنهج الفهم عند ديلثي يتطلب الوقوف على عدة مبادئ، الكليّة، الانسجام، البنية، الزمنيّة ومبدأ الدلالة وهذه العناصر المتكاملة هي الّتي وضعت حدودا بين العلوم الإنسانيّة والعلوم الطّبيعيّة كما حُدّد الفهم كمنهج للعلوم الأولى بينما يُعدّ التّفسير منهج العلوم الثّانية، أي الطبيعيّة. مع أنّ للتّجربة الإنسانيّة خصوصيّتها الّتي لا يمكن أن تُطبّق عليها عناصر التّجربة العلميّة الأمر الّذي يجعل الهرمينوطيقا تقع مجدّدا أمام مشكلة المنهج.

3.2.2-مارتن هيدغر:

أضاف مارتن هيدغر**Martin Heidegger**(1889 -1976) أبعادا جديدة للنّشاط التّأويلي، إذ اعتبر الوجود بحدّ ذاته عمليّة تأويليّة، فعبر اللّغة تتحدّد ماهية الإنسان ووجوده فهي مسكنه، وفي هذا يكون هيدغر قد تجاوز التّصنيف الطّبيعي أو الإنساني " وشيّد فلسفة لغويّة تقوم على معجميّة التّرك التّخلّي، ولا تنتمي لا إلى الألسنيّة ولا إلى التّحليل اللّغوي ولا إلى الفينومينولوجي ولا حتّى إلى التّحليل الوجودي المبيّن في الوجود والزّمن"[2] إنّ رؤية هيدغر تتقدّم في صيغة شموليّة موحّدة، واضعة فهم اللّغة من أوّل مراحلها وفهم الذّات بعد ذلك كونها منتج لتلك

1- عمارة ناصر: اللّغة والتّأويل –مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتّأويل العربي الإسلامي – الجزائر، منشورات الاختلاف، لبنان، الدار العربيّة للعلوم ناشرون،ط1، 1428هـ-2007 م،ص 70.

2-زواوي بغورة: الفلسفة واللّغة ، ص 115.

اللّغة. فالتّأويل مع هيدغر رسم نفسه عبر هدف وجودي أكثر منه معرفي، أي فهم الكينونة في العالم.

4.2.2-هانز جورج غادامير:

في مرحلتها المتطوّرة فتحت الهرمينوطيقا التّأويل على جميع النّصوص وتجاوزت تلك المرحلة التي ربطت بها التّأويل بالكتاب المقدّس ليصبح العالم موضوعا للتّأويل ومرتهنا باللّغة، وحدّد هذا هانز جورج غادامير **Hans Georg Gadamer** (1900 –2002)[1] ليجدد الوعي الكلّي الّذي يتضمّن الحاضر والماضي والمستقبل)عبر تأويليّة شموليّة **Hérméneutique Universelle** " إنّ اللّغة في الأصل إنسانيّة يعني في الوقت نفسه أنّ وجود الإنسان في العالم هو وجود لغوي أساسا وسوف يتعيّن علينا أن نبحث في العلاقة بين اللغة والعالم من أجل أن نحقّق أُفُقا ملائما لحقيقة أنّ الخبرة التّأويليّة لغويّة من حيث طبيعتها "[2] فغادامير يحاول إيجاد منطق من خلاله يتمّ التّحاور بين جميع الموجودات وهذا لا تتيحه إلاّ اللّغة سواء في اللّغة الواحدة أم في اللّغة المترجمة الّتي نحتاج فيها إلى وسيط حتّى تتمّ العمليّة التّأويليّة فعبر اللّغة – المنطوقة أو الشّفويّة -يتمّ الفهم، الذي هو فهم التّعبير **la comprehension de l’expression** ودور المفسر في التّأويل هو منتج للفهم من واقع خاص، كما وضّح في كتابه "الحقيقة والمنهج" خطوطا أساسيّة تبيّن ماهية التّأويل الفلسفي

1-درس في برسلاووماربوغ وميونخ، حصل على الدكتوراه الأولى باشراف باولناتوب، وعلى الدكتوراه المؤهلة للتدريس في الجامعة بإشراف هيدغر، في جامعة ماربوغ، وصار أستاذ لكرسي الفلسفة سنة 1939، وشغل منذ سنة 1953 رئاسة تحرير المجلة الفلسفية /هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج – خطوط أساسيّة لتأويليّة فلسفيّة- تر:حسن ناظم وعلي حاكم، راجعه: جورج كتورة، الجماهيريّة اللّيبيّة، طرابلس،دار أويا للطّباعة والنّشر، ط1، 2007 ،من الغلاف.

2- المرجع نفسه: ص 576.

والفرق بين التّفسير والتّأويل وعلاقتهما بالتّراث وقد حاول غادامير السّير على نهج هيدجر في ربط التّأويل بطابعه الأنطولوجي[1] **Anthologie** واسترجاع مكانة العلوم الإنسانيّة الّتي حاولت التّأويليّة الغربية قبله إيجاد منهج خاصّ لها بقوله "...أعتقد أنّ مشكل الهرمينوطيقا لا ينحصر في المشكل المنهجي للعلوم الإنسانيّة ولا ينجم عن المناقشات الحاليّة حول الطّرق والأساليب العلميّة في التّفكير والتّفلسف وإنّما هو مشكل إنساني ينصبّ حول قدرات الوجود الإنساني"[2]، فاللّغة لا تنفكّ عن فرض ميزتها في جميع العلوم وأمام كلّ ما تلقي به التّأثيرات المذهبيّة والمؤسّساتيّة وحتى التراثية في ذات المؤوّل فإنّه يتعيّن علينا الوقوف موقف الوسط فلا نلغي سلطة تأثيراتها تماما ولا نذعن لها كمستجيب أصم فالصلة بين الواقع والذات هي أولى طرق للفهم جعل غادامير للتّأويل صلة وثيقة بالتّراث باعتباره قاعدة تستخرج منها أسس الفهم لأنّ التّاريخ يعيش وفق ما يلقيه من تأثير على ذواتنا، إنّه المرجعيّة وبواسطة ما يلقيه من تأثير تقوى سلطته فالفهم والنّص والوعي المسبق هي تأسيسات ممتدّة ومنصهرة في حاضرنا وهذه تأويليّة تجعله يرفع بالتّأويل إلى مستوى العالميّة والشّموليّة عبر ما ينتهجه من ثنائيّات اللّغة والتّراث.

1- أحد بحوث الفلسفة الرئيسية الثلاث، وهو يشمل النّظر في الوجود بإطلاق مجردا من كلّ تعيين أو تحديد، وهو عند أرسطو علم الموجود بما هو موجود، وبهذا سُمي بمبحث الميتافيزيقا العام، ويترك البحث في نواحيه المختلفة للعلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية/ مجمع اللغة العربية:المعجم الفلسفي، ص 26.

2-هانز جورج غادامير: فلسفة التّأويل – الأصول، المبادئ، الأهداف- تر: محمد شوقي الزين، الجزائر، منشورات الاختلاف، / المغرب المركز الثّقافي العربي/، لبنان،بيروت،الدار العربية للعلوم، ط2، 1427هـ-2006، ص 135.

5.2.2-بول ريكور:

عبر المراحل المختلفة الّذي شهدتها التّيّارات التّأويليّة وعبر ما أسّست له البنيويّة لنظام اللّغة حاول بول ريكور **Paul Ricœur** [1] أن يجمع بين كلّ الرّوافد، من وجوديّة وتأويليّة وفلسفيّة وأسئلة المعرفة ليصغها في نظريّة تأويليّة تنحو إلى الأخذ من الفيمينولوجيا والفلسفة التأملية ومحاولا تجاوز إخفاقاتها في صياغة نظرة شموليّة للهرمينوطيقا.

وضع ريكور فروقا لاستعادة مكانة اللّغة ميّز فيها بين علم الدّلالة والسيمياء وكذلك بين الخطاب والكلام واللّسان وذلك عوض نظرة دي سوسير للّغة " إنّ التّأسيس اللّساني للمعنى والتوجيه البياني للحقيقة، يصلان دائرتين تكادا تتناقضان، دائرة البنيويّة كعلم والهرمينوطيقا كدائرة الفكر، إذ يضع ريكور البنيوية كشرط مسبق لكلّ فهم هرمينوطيقي...ويحاول ريكور منح التأويلية وضعها الأكثر شمولية "[2] وهذه الشمولية تمثّلت في استقراء التراث الفلسفي الفرنسي ، وفي استقرائه يتمّ الوقوف على الفجوات التي ظهرت في المراحل التأويليّة السابقة.

رفع ريكور من قيمة الاستعارة والرّمز من كونهما أداتين إبلاغيتين إلى عنصرين لغويين تمثّلان فائض المعنى، أي دلالات مفتوحة وليست معاني حرفية فقط، فمشروع ريكور يسعى

1-فيلسوف فرنسي معاصر ولد عام 1913 في مدينة فالانس تابع دراسته قبل الجامعية والجامعية في فرنسة..نشر عام 1947 مع صديقه دوفرين كتاب كارل يسبريس وفلسفة الوجود..نال درجة الدكتوراه بكتابه الإرادي واللاّإرادي 1950 وتلاه كتابات الإنسان سريع العطب ورمزي الشر وجمع هذه الكتب الثلاثة تحت اسم فلسفة الإرادة/بول ريكور:محاولة في التفسير فرويد،تر:وجيه أسعد،سورية،دمشق،ط1،كانون الثاني2003 ، من الغلاف.

2 – عمارة ناصر : اللغة والتأويل ، ص 77.

للحفاظ على هويّة التّأويل من خلال الأبعاد الموضوعيّة والذّاتيّة " فالرمز هو العنصر الذي من خلاله يتم نشر وبعث المعنى المغمور داخل كثافة وعتامة المسافة المتزايدة في التمطط بين الفهم الفاقد لمواقعه والواقع الذي يبدأ في فقد مبررات تواجده استنادا إلى التعديل المستمر لجهة الحقيقة وهدف الفكر"[1] كما أولى ريكور أهمية لفهم اللّسان من خلال توضيح القناة التي تفك رموز المعنى ويكون بهذا قد اشترك مع المؤولين السابقين له مثل غادامير من جهة ربط قضايا التأويل باللسان واللغة و فهم الخطاب الكتابي و الشفهي.

لقد تأسس التّأويل في الثقافتين العربية والغربية انطلاقا من النص الديني ، من خلال استقراء المعنى وفهم البنية الداخلية للإنجيل و القرآن الكريم ، وطريق هذا الفهم لن يتمّ بعزل النصوص عن الواقع أو المرجع المؤصّل لهذا الفهم ، ويدخل ضمن هذه المرجعيات الأصول الدينية والمكونات الثقافية المنفتحة على التأويلات المتعدّدة، وهذه الرؤية المنفتحة على القراءات المختلفة ستجعل المعنى الناتج عن التأويل أكبر من يقبض عليه الشرح الحرفي الذي يطال هذه النصوص.

1 – المصدر السابق، ص 77.

الفصل الأول

التّأويل في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة

المبحث الأوّل: التّأويل عند المفسّرين والنّحاة.

المبحث الثّاني: التّأويل عند البلاغيّين والنّقاد.

المبحث الثّالث: التّأويل عند المتكلّمين والفلاسفة.

المبحث الأوّل

التّأويل عند المفسّرين والنّحاة

أولا- التأويل عند المفسرين

1.1 -المحكم

2.1-المتشابه

3.1- القراءات القرآنية

4.1-المجاز

كلّما ظهر منحى ثقافي جذّاب حاول أنصاره أن يدعموه بشيء من المأثور، لأنّ المأثور اقتفاء وانتماء وشعور بالماضي والأصول وفكرة الجماعة.

مصطفى ناصف: اللغة والتفسير والتواصل، الكويت، سلسلة عالم المعرفة،العدد،193ص81.

1-التأويل عند المفسرين:

احتكم المفسرون بالرأي لعدة قواعد في التفسير منها المحكم والمتشابه والمجاز والقراءات القرآنية التي أثرت جانب التّفسير وحوّلته إلى تأويل ينظر إلى الدّلالات الّتي لا تتوقّف عند المعنى الظاهري للقرآن الكريم، وقد امتدّت هذه القواعد لتضبط التّأويل النّحوي والبلاغي والكلامي.

1.1-المحكم لغة:

"مأخوذ من حُكِمَتْ الدّابّة وأُحْكِمت، بمعنى مُنِعَتْ والحكم هو الفصل بين الشّيئين...فإحكام الكلام: اتّفاقه بتمييز الصّدق من الكذب في أخباره والرّشد والغيّ في أوامره والمحكم ما كان كذلك"[1]، وقد قال الله تعالى في إحكام القرآن ﴿**الَر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ**﴾[2]، فالإحكام أمر متعلّق بالقرآن قبل أن يُنَزّل وفي الآية إشارة إلى إحكام بنية النص القرآني الأمر الذي وقف فصحاء العرب أمام تحدّيه.

2.1- أما المتشابه لغة:

فهو مأخوذ من التّشابه "شَبِهَ والشَّبْهُ، والشَّبَهُ والشَّبيهُ المِثَلُ وأشبه الشّيء الشّيءَ ماثلهُ...والمشْتَبَهَاتُ من الأمور، المشْكَلات"[3] وفي حالة التّشابه يتعذّر تحديد المعنى بدقّة.

1-منّاع القطّان: مباحث في علوم القرآن، ص 205 -206.

2-سورة هود: الآية1.

3- ابن منظور: لسان العرب، ج13، مادة (ش .ب .هـ) .

-اصطلاحا:

يختصّ المحكم والمتشابه في المعنى الاصطلاحي في تحديد تأويل الآيات خاصة تلك التي تشترك في الموضوع الواحد "قال الطيبي المراد بالمحكم ما اتّضح معناه، والمتشابه بخلافه لأنّ اللّفظ الذي يقبل معنى إمّا أن يحتمل غيره أو لا والثاني النّص، والأوّل إمّا أن تكون دلالته على ذلك الغير أرجح أو لا، والأوّل هو الظّاهر والثاني إمّا أن يكون مساويه أو لا، والأوّل هو المجمل، والثاني المؤوّل فالمشترك بين النّص والظّاهر هو المحكم، والمشترك بين المجمل والمؤوَّل هو المتشابه"[1]فوجه الإحكام الذي وقف عليه المفسّرون متوقف على المعنى الواضح الذي لا يقبل التّأويل.

لقد أثار المتشابه قضايا وإشكالات لدى المفسّرين فكانت جهودهم مجتمعة لردّ أباطيل الطّاعنين في القرآن الكريم، لذلك اشترط الكثير من العلماء شروطا في تأويل الآيات المتشابهات " فلا يصحّ أن يقتصر التّأويل والتّفسير على مجرّد التّحليل اللّغوي للنّص لتفسيره لما يؤيّد للعقل حين ظَاهره النص...وإنّما يجب الاعتماد على قرائن عقليّة وسمعيّة تكون في الآية نفسها أو في آية أخرى أو في السّنّة أو في إجماع الصّحابة" [2]وهي مهمة ليست بالهينة لأنّ المفسّر فيها سيبني أحكاما فقهية ولغويّة يتم فيها الفصل في مسائل عدة، فرأي القاضي عبد الجبار المعتزلي(ت415هـ) مثلا "أنّ المتشابه موجود في القرآن ليس من قبيل النعمة والتلبيس وإنّما كان بعثا على عمل الفكر الذي يشحذ الطبع ويتيح الذكاء والفهم ليفكر العبد في المعاني ويكثر التأمّل

1- جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج2،ص5.

2-عبد الفتاح لاشين: بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبّار وأثره في الدّراسات البلاغيّة، مصر ، القاهرة، دار الفكر العربي،(د. ط)،1973ص 82 .

والاستنباط وإخراج الصحيح منه بمساعدة القرائن والآيات المحكمة"[1] ولوجود المحكم والمتشابه حكمة من الله لتمييز صدق إيمان الناس ومدى اجتهادهم في فهم معاني القرآن.

كان ابن قتيبة (ت 270 هـ)[2] من الّذين تعرّض للدّفاع عن القرآن الكريم على الرغم من أنّه لم يثبت له عمل تفسيري إلاّ أنّ ما تقدّم به كان بداية لضبط قواعد التعامل مع كتاب الله خاصّة وأنّ عصره كان يموج بمختلف الاتّجاهات الفكريّة المختلفة التي حاولت المساس بقداسة القرآن الكريم والطّعن فيه، وفي تصدّيه للردّ على هذا الصّراع يقول "وقد اعترض كتاب اللّه بالطّعن ملحدون ولغوا فيه وهجروا واتّبعوا ﴿**مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الفِتْنَةِ وابْتِغَاءَ تَاوِيلِهِ**﴾[3] بأفهام كليلة وأبصار عليلة ونظر مدخول فحرّفوا الكلام عن مواضعه وعدلوه عن سبله ثمّ قضوا عليه بالتّناقض والاستحالة واللّحن وفساد النّظم والاختلاف وأدلوا في ذلك بعلل ربّما أمالت الضّعيف الغُمْر والحدث الغِرّ واعترضَت بالشبّه في القلوب وقَدَحَت بالشّكوك في الصّدور .. فأحببت أن أنضَحَ عن كتاب اللّه وأرمي من ورائه بالحجج النّيّرة وأكشف للنّاس ما يلبسون "[4] ومن أمثلة الآيات

1-المرجع السابق، ص87.

2-عبد الله بن مسلم ابن قتيبة أبو محمد الدينوري النحوي اللّغوي، صاحب المصنّفات المفيدة، روى عن إسحاق بن راهويه ومحمد بن يزيد الأعرابي، وأبي حاتم السجستاني، كان ثقة وهو من الكوفة، من مؤلفاته، أدب الكاتب، عيون الأخبار، الشعر والشعراء/عبد الباقي عبد المجيد اليماني: إشارة التعيين في تراجم النحاة واللّغويّن، الكويت، مركز الملك فيصل للبحوث الإسلامية ط1، 1406 هـ-1986م،ص172-173.

3- سورة آل عمران: الآية 7.

4-ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، تح: أحمد صقر، القاهرة، الحلبي ، (د.ط) ،1954 ، ص 23، 22.

المتشابهات التي استدلّ بها ابن قتيبة قوله تعالى ﴿**فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْأَلُ عَن ذَنبِهِ إِنسٌ وَلَا جَانٌّ**﴾[1] وقوله تعالى في موضع آخر ﴿**فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِين* عَمَّا كَانُوا يَفْعَلُون**﴾[2] وكذلك تشابه بين آيتين في قوله تعالى ﴿**هَذَا يَوْمٌ لاَ يَنْطِقُونَ*ولاَ يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ**﴾[3] ويقول في موضع آخر ﴿**ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ القِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ**﴾[4] والحقّ أنّ النّاظر لهذه الآيات من الوجهة الظّاهريّة يرى فيها تشابها يحيد به عن جادّة الصّواب ويستدرجه إلى مهاوي الزّلل، لذا أصبح المنفذ لفهم المتشابه في هذه الحال هو التّعرّف على كتاب الله كليّة وعدم الاكتفاء بالجزئيّات لأنّ القرآن كلّ متكامل وبنية واحدة يشرح بعضها بعضا.

نظرا لأهميّة المحكم والمتشابه فإنّ الاحتكام للقرائن هو من أمثل ما يمكن أن يجلي التّداخل بين الآيات المتشابهات، ومثال هذا قوله تعالى في سورة البقرة ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ والَّذِينَ هَادُوا والنّصَارى والصَّبِينَ** ﴾[5] وقد ورد متشابه له في سور أخرى" وقال في الحج ﴿**وَالصَّبِينَ وَالنّصَارى**﴾ وقال في المائدة ﴿**والصّبُئونَ وَالنَّصَارى**﴾ لأنّ النّصارى مقدّمون على الصّائبين في الرتبة لأنّهم أهل الكتاب فقدّمهم في البقرة، والصّابئون مُقدّمون على النّصارى في الزمان لأنّهم كانوا قبلهم فقدّمهم في الحجّ ، وراعى في المائدة بين المعنيين ، وقدّمهم في اللّفظ وأخرّهم في التقدير، لأنّ تقديره

1-سورة الرحمن: الآية 39 .

2-سورة الحجر: الآية 92 ، 93.

3 - سورة المرسلات:الآية24،25.

4 -سورة الزمر:الآية31.

5- سورة البقرة : الآية 62 .

والصّائبون كذلك"[1]، فالعلم بأسرار الآيات في كلّ سورة يردّ تشابهها، وكذلك ييسر من تأوّلها على الوجه المعتدل.

اتّخذت بعض الفرق الكلامية من المحكم والمتشابه أداة لخدمة أغراضها "فالمعتزلة تقول في قول اللّه تعالى ﴿**فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ ومَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾[2]محكم وإن كان الإحكام قائما من النّاحية اللّغويّة لوضوح الألفاظ، لكنّهم لا ينظرون إلى هذا الإحكام بقدر ما ينظرون إلى أنّ الآية ترسي أصلا من أصول مذهب الاعتزال وهو حريّة الإرادة"[3] فالنّزعة العقلية للمعتزلة[4] فرضت طريقة خاصة تحدد المقاصد من التفسير، وعلى النسق نفسه حاولت الفرق الأخرى أن تفهم القرآن فكان سعيها أخطر ، إذ هدّمت أكثر ممّا بنت وطوّعت المعنى لصالح المرجع العقدي لتزيد المسافة بين النص والمعنى .

وقع التّأويل أكثر ما في صفات الله هي من مثل صفات الاستواء والعلوّ والمجيء والقدوم فقوله تعالى ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اِسْتَوَى**﴾[5] كان مأخذ المفسّرين ذوي النّزعات الكلامية إذ أُوِّلَ أُوِّلَ إلى معانٍ عدّة منها ما رواه السيوطي" حكى مقاتل والكلبي عن ابن عبّاس أنّ إستوى بمعنى

1- محمد بن حمزة الكرماني (ت505هـ): أسرار التكرار في القرآن، المسمى البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان، تح: عبد القادر عطا، مصر ، القاهرة، دار الفضيلة،(د.ط.ت.ش)، ص75.

2–سورة الكهف: الآية 29.

3–سيد أحمد عبد الغفار: ظاهرة التّأويل و صلتها باللّغة، مصر، دار المعرفة الجامعية، (د. ط.ت.ش) ، ص 115.

4- نشأت هذه الفرقة في العصر الأموي، ولكنّها شغلت الفكر الإسلامي في العصر العباسي ردحا طويلا من الزّمان، وأصل هذه الفرقة هو واصل بن عطاء الملقّب بالغزّال المولود في 80هـ والمتوفي في 131هـ، في خلافة هشام بن عبد الملك..ويلقّب المعتزلة بالقدريّة تارة وبالمعطّلة تارة أخرى أمّا تلقينهم بالقدرية لأنّهم يسندون أفعال العباد إلى قدرتهم و ينكرون القدر فيها وأمّا تلقينهم بالمعطّلة فلأنّهم يولون بنفي صّفات المعاني"/ محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسّرون،ج1، ص 262.

5 – سورة طه: الآية 5.

اِستقرّ، وهذا إن صحّ يحتاج إلى تأويل فإنّ الاستقرار يُشعِر بالتّجسيم ثانيها:أنّ استوى بمعنى استولى، وردّ بوجهين: أحدهما أنّ الله سبحانه وتعالى مُسْتَوْلٍ على الكونين والجنّة والنّار وأهلهما فأيّ فائدة في تخصيص العرش، والآخر أنّ الاستيلاء إنّما يكون بعد قهر وغلبة والله سبحانه وتعالى منزّه عن ذلك"[1] إنّ التعدّد المفرط في التأويل الذي يغالي في الصّفات والمساس بذات الله هو التّفسير المذموم الذي يجعل المحكم والمتشابه من الأمور التي تفتح باب الخلاف والفتن، لذا فإنّ ضرورة التحكّم في ضوابط التّفسير من القواعد التي يجب على المفسر الإلمام والعمل بها.

3.1-القراءات القرآنية:

أولى المفسرون العرب للقراءات القرآنية[2] اهتماما واضحا لما لها من أهمية في توجيه دلالة السياق، وقد زاد من عدّ هذا الباب وجها من وجوه التّأويل هو نزول القرآن على سبعة أحرف[3] فكلّما تغيّر رسم الكلمة أو رسمها تغيّر معناها ،ومن أمثلة تأثير القراءة في المعنى قوله تعالى ﴿**واتّقُوا**

1- جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج2،ص8.

2-هو علم يبحث عن صور نظم كلام الله تعالى من حيث وجوه الاختلافات المتواترة..و له أيضا استمداد من العلوم العربية والغرض منه تحصيل ملكة ضبط الاختلافات المتواترة، وفائدته صون كلام اللّه تعالى عن طريق التحريف والتغيير/أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زاده: مفتاح السعادة في ومصباح السيادة، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1 1405هـ-1985م، ج2 ، ص6 .

3- إنّ المقصود بالأحرف السّبعة ليس الفوارق النّاجمة عن استخدام ألفاظ بعينها ، وإنّما هو تلك الفوارق النّطقيّة التي تميّز بين قبيلة وأخرى، كميل إحداهما إلى تسهيل الهمز ، وميل الأخريات إلى تحقيقه وإثباته، وجنوح إحداها إلى الإمالة والأخرى إلى إشباع الضّمائر/ محمد سيد أحمد عزوز: موقف اللّغويين من القراءات الشّاذّة، مرا: محمد سعيد اللّحّام، لبنان، بيروت عالم الكتب، ط1، 1422هـ- 2001م، ص 20.

الله الّذِي تَسَاءلونَ بِهِ والأَرْحَامَ﴾[1] قَرأهُ القرّاء بأوجه عدّة "فقرأه حمزة ﴿**والأرحامِ**﴾ بالجر وقرأه بقية السّبعة﴿**و الأرحامَ**﴾ بالنّصب فالمعنى على قراءة الجر أنّه يتساءل بها كما يقول الرجل أسألك بالله وبالرّحم وعلى قراءة النصب يكون المعنى بإضمار فعل تقديره واتّقوا الأرحام أن تقطعوها"[2]،وهذا الاختلاف هو منشأ التّأويل ،الذي تتعدّد بها أوجه الدّلالة.

أدى اختلاف القراءات القرآنية إلى اختلاف الأحكام الفقهية المستنبطة ، وربّما كان هذا خير عون لاختلاف المذاهب في منهجها "وقد جعلوا تعارض القراءتين في آية واحدة كتعارض كقوله﴿ **وأَرْجلِكُمْ**﴾ بالنّصب والجر وقالوا يُجمع بينهما بحمل إحداهما على مسح الخفّ والثانية على غسل الرجل إذا لم يجد متعلقا سواهما وكذلك قراءة﴿**ويطْهُرْنَ**﴾ و﴿**يَطْهَرْنَ**﴾، حملت الحنفية إحداهما على ما دون العشرة والثانية على العشرة"[3]،ولم يتوقف الأمر عند تعدّد الحركات بل إنّ اختلاف لهجات العرب له دور في إثراء هذا التّأويل الذي يختصّ بالقراءات القرآنية.

4.1- المجاز:

المجاز مشتقّ من الفعل جَوَزَ، وقد ورد في لسان العرب" جُزْتُ الطّريق وجَازَ الموضع جَوَازاً ومَجَازاً وجَازَ به وجَاوزَهُ جَوازاً، وأَجَازَهُ وأَجَازَ غَيره وجازَهُ سار فيه وسَلكه. وقال ابن السكيت:

1-سورة النّساء: الآية 1.

2-حسين بن علي بن حسين الحربي: قواعد الترجيح عند المفسرين، تقديم: مناع القطان، المملكة العربية السعودية، الرياض دار القاسم، ط1، 1417هـ-1996، ج1، ص94،95 .

3-بدر الدين بن محمد الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تح: أبو الفضل إبراهيم، لبنان، بيروت، دار الجيل ط؟ 1408هـ-1988م،ج 2، ص 51، 52.

أَجَزْتُ على اسمه إذا جعلته جائزاً وجوّز له ما صنعه وأَجَازَ له أي سوّغ له ذلك"[1] فاللّفظ ينتقل من وضعه اللّغوي الموضوع له في الأصل، إلى معنى آخر على سبيل علاقة تجمعهما من باب المشابهة المعنوية أو العلاقة اللّفظية.

أثار الحديث عن وجود المجاز في القرآن الخلاف بين المفسّرين، فمنهم من أقرّه ومنهم من رفضه، غير أنّ المستقرئ لأسرار اللغة لا ينفي وجوده" لو سقط المجاز من القرآن سقط منه الشّطر الحسن، فقد اتفق البلغاء على أنّ المجاز أبلغ من الحقيقة، ولو وجب خلوّ القرآن من المجاز وجب خلوّه من الحذف والتوكيد وتثنية القصص وغيرها"[2]، ومن جهة أخرى فإنّا نجده صورة بيانية متأصّلة في كلام العرب " وكلام العرب هو وحي وإشارات واستعارات ومجازات، لهذا الحال كان كلامهم في المرتبة العليا من الفصاحة فإنّ الكلام متى خلا من الاستعارات وجرى كله على الحقيقة كان بعيدا عن الفصاحة بريا من البلاغة"[3] ودليل هذا أنّ جميع المهتمين بفهم كلام الله تعالى على اختلاف مشاربها سواء كانت تفسيرية أو بلاغية أو نقدية أو نحويّة قد اهتمت به

1-ابن منظور: لسان العرب، ج 5 مادة (ج. و. ز).

2- جلال الدين السيوطي : الإتقان في علوم القرآن ، ج2، ص 47.

3- الشريف أبي القاسم علي بن الطاهر أبي أحمد الحسين المرتضي: أمالي السيد المرتضي، تصح وضبط وتعليق: محمد بدر الدين النعساني، مصر، مطبعة السعادة ،ط1،1325هـ ،1907م ،ج1، ص6.

معطية له أنواعا وعلاقات عدّة[1] لأنّ عن المجاز تفرّعت أنواع الصور البيانية الدالة على التأويل فهو صورة تعكس حيويّة اللّغة.

أوّل الكثير من المفسّرين المجاز من الناحية التي تخدم الاتجاه المذهبي ففي قوله تعالى ﴿**وَإِذَا أَرَدْنَآ أَنْ نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا**﴾[2] فسّرها الزمخشري(528هـ)[3] بطريقة لا تبتعد كثيرا عن مذهبه الاعتزالي بقوله" أي أمرناهم بالفسق ففسقوا والأمر مجاز ووجه المجاز أنّه صبّ عليهم النعمة صبّا فجعلوها ذريعة إلى المعاصي واتباع الشّهوات فكأنهم مأمورون بذلك لتسبب إبلاء النعمة فيه، وإنّما خوّلهم إياها ليشكروا ويعملوا فيها الخير ويتمكنوا من الإحسان والبر، كما خلقهم أصحاء أقوياء وأقدرهم على الخير والشر وطلب منهم

1 – "وقد أفرده بالتّصنيف الإمام عزّ الدين بن عبد السّلام وقد لخصه جلال الدين السيوطي في كتابه" مجاز الفرسان إلى مجاز القرآن "وهو قسمان الأوّل: المجاز في التركيب، ويسمى مجاز الإسناد. والمجاز العقلي وعلاقته الملابسة، وذلك أن يسند الفعل أو شبهه إلى غير ما هو له أصالة لملابسته له كقوله تعالى﴿ **وإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا**﴾ نُسِبَت الزّيادة وهي فعل الله إلى الآيات لكونها سببا لها...المجاز في المفرد ويسمى المجاز اللغوي وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له أولا وأنواعه، الحذف، الزيادة/ ينظر : الإتقان في علوم القرآن ، ج2، ص47، 48.

2– سورة الإسراء: الآية 16.

3 – هو أبو القاسم محمود بن عمر(467هـ–1075م) إلى(528هـ–1144م) عالم عربي ولد في فارس من المتكلمين وعلماء اللغة سافر في طلب العلم تتلمذ في مكة على يد ابن وهّاس و توفي في خوارزم كان من المدافعين عن اللغة العربية ومن مؤلفاته تفسيره للقرآن الكريم الكشّاف/ أشرف طه أبو الذهب، المعجم الإسلامي، مصر، دار الشروق، ط 1، 1423هـ–2002م ،ص302.

إيثار الطّاعة على المعصية فآثروا الفسوق وهو كلمة العذاب فدمّرهم"[1] وهذا يشرع مبدأ في المعتزلة بحرية الإرادة الذي يضرب كثيرا في صحة التكليف.

إذا كانت حمل بعض آيات الله على التّأويل المجازي ، فإنّ فعل الخلاف مع غيرها هو باب الضّرورة، فقوله تعالى﴿ **إِنَّ الَّذِينَ يُؤذُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمْ اللهُ فِي الدّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابَا مُّهِينَا**﴾[2] آية لها وجهان مختلفان من التّأويل" يثبت ظاهرها أنّ الله سبحانه يناله أذى عباده كما ينال العباد أذى بعضهم وهذا في حقّ الله محال...وقد سلك المفسّرون مسلك التأويل فقالوا يتعاطون أذى الله بمعصيتهم له ومخالفة أمره "[3] وهذه طرقة في التأويل تجعل المجاز من الضرورات التي تعمل على حماية معنى النص من المغالاة أمام المذاهب والآراء.

إنّ التعدد في الآليّات التي اعتمدها المفسّرون من أجل فهم كلام الله جعل باب التّأويل يتّسع وكان هذا الاختلاف من أهمّ ما جعل التّفسير يتعدّى إلى التّأويل، فقد كان المجاز والمحكم والمتشابه، والاختلاف في أوجه القراءات القرآنية من الطرق التي جعلت المعنى ينفتح على التعدّد الدّلالي للفظ المؤوّل، ويُحسب للمفسرين جهدهم في الاحتكام إلى القرينة اللّغوية التي هي المعيار والحكم في صحّة التأويل.

1-أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد الزمخشري: تفسير الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: محمد عبد السلام شاهين، لبنان، بيروت، منشورات محمد علي بيضون،ط1، 1415هـ-1995م ،ج1 ص 628-629.

2 - سورة الأحزاب : الآية 57.

3 - عبد العظيم المطعني: المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع ،عرض ، تحليل ، ونقد، مصر ، القاهرة ، مطبعة وهبة (د.ط.ت.ش)، ج2 ، ص 790 ، 791.

ثانيا- التأويل عند النّحاة

1-مفهوم علم النحو

2-التأويل عند النحاة

1.2- الخلاف بين المدارس النحوية

2.2-العامل.

3.2- الحمل على المعنى

4.2-الحذف

5.2- التّقديم والتّأخير

6.2- القراءات القرآنية

ثانيا : التّأويل عند النّحاة:

1- مفهوم علم النّحو :

إنّ النحو من الطرق التي يتقوّم بها اللّسان ومن الأبواب التي تضيء إشكالات الكلام وقد عرّف أصحاب هذا العلم النّحو بقولهم " إنّ النّحو في الأصل مصدر (نَحَا يَنْحُو)، إذا قَصَدَ ويقال نَحا له وأَنْحَا له وقديما سُمّي العلم بكيفيّة إعرابه وبنائه (نحوا) لأنّ الغرض به أن يتحرّى الإنسان في كلامه إعرابا وبناء طريقة العرب في ذلك "[1]، وقد احتكم النّشاط النّحوي في الثقافة العربيّة لعدّة عوامل أدّت إلى توسيع طرق استنباط القواعد النحوية من الآيات القرآنية، فقد وصف ابن خلدون (ت808 هـ) ذلك بقوله" وبالجملة فالتأليف في هذا الفنّ أكثر من أن تُحصى أو يُحاط بها وطرق التّعليم فيها مختلفة فطريقة المتقدّمين مغايرة لطريقة المتأخّرين والكوفيّون والبصريّون والبغداديّون والأندلسيّون طرقهم مختلفة كذلك"[2]ومع الاختلاف الّذي سار عليه النّحويّون ظلّت القاعدة العامّة الّتي تحكم التّأويل النّحوي "إنّما يسوغ إذا كانت الجادّة على شيء ثمّ جاء شيء يُخالف الجادة فيُتأوّل"[3] أي هو جهد للتوفيق بين القاعدة وما شذّ عنها من الأقيسة.

1–أبو البقاء عبد اللّه بن حسين العكبري: اللّباب في علل البناء و الإعراب، تح:عبد الإله نبهان طليمات، لبنان، دار الفكر المعاصر/ سوريّة، دار الفكر، ط1 ، 1416 هـ – 1995 م ج1، ص 40 .

2–عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: المقدّمة، ضبط وشر: محمد الإسكندراني، لبنان، بيروت، دار الكتاب العربي ،(د. ط) 2012 ، ص 502.

3- جلال الدين السيوطي: المزهر في علوم اللّغة وعلومها، تح: أحمد جاد المولى بك، محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر، دار التراث ط3،(د. ت.ش). ج1، ص 258.

من النحويين من رأى أنّ أصل كلام العرب هو في الأصل ظّاهر ونستدلّ على هذا بقول ابن جنّي[1] (ت 392هـ)عند تعليله لمسألة نحويّة تحتمل التّأويل بقوله" وإنّما يحكم بذلك مع عدم الظّاهر فأمّا والظّاهر معك فلا معدل عنه بك، لكن –لعمري– إن لم يكن معك ظاهر احتجت إلى التّعديل والحكم بالأليق والحمل على الأكثر"[2] فالشّأن في هذا الأمر متوقف على التوفيق بين ما هو ظاهر في النص وبين ما كان يجب أن يكون، لذا فإنّ الحكم القائم في الذهن الأمر الذي لم يجعل النّحويّن يستقرّون على حكم واحد وظهر ذلك في اختلاف النحاة على اختلاف مذاهبهم.

2- التأويل عند النحاة:

1.2- الخلاف بين المدارس النحوية:

كانت لاتّجاهات التّفكير النّحوي العربي روافدا مختلفة وجّهتها لفهم القرآن كونه النص الذي كان مطابقا لنظام كلامها ومخالفا لها في طريقة النّظم، فمن النّاحية النّحويّة مثلا أسّس النّحاة طرقا مختلفة لفهم مدلول الآيات وكلّ ذاهب في ذلك مذهبا يشبع انتماءه الفكري والعَقَدي وأهمّ المدارس التي عُرف عنها الخلاف هي مدرسة الكوفة ومدرسة البصرة فأحكامهما النّحويّة كانت تابعة لطبيعة فهم وتعامل كلّ منهما مع إعراب الكلام" إنّ أهمّ ما يميّز المدرسة الكوفيّة عن

1-عثمان بن جني أبو فتح الموصلّي، صاحب التصانيف الجليلة أخذ العربيّة عن أبي علي الفارس، من أحسن ما وضع الخصائص وكان أبو طيب يقول ابن جني أعلم بشعري منّي/عبد الباقي بن عبد المجيد اليماني:إشارة التعيين في تراجم النّحاة واللّغويّن، ص200.

2-أبو الفتح عثمان بن جني: الخصائص، تح: محمد علي النجار، القاهرة، المكتبة العلمية، (د .ط.ت.ش)، ج1 ص252،253.

المدرسة البصرية اتّساعها في رواية الأشعار وعبارات اللغة عن جميع العرب بدويّهم وحضريّهم بينما كانت المدرسة البصرية تتشدد تشدّدا جعل أئمّتها لا يثبتون في كتبهم النحوية إلاّ ما سمعوه من العرب الفصحاء الذين سلمت فصاحتهم من شوائب التّحضّر وآفاته"[1] وكان من نتائج هذا الخلاف ميل أهل البصرة للاستشهاد بلغة تميم بينما اعتمد الكوفيّون لغة أهل الحجاز ومن أمثلة خلافاتهم ما كان في عمل "ما"فبنو تميم يجرونها مجرى أمّا وهل أي لا يعملونها في شيء...أمّا أهل الحجاز فيشبّهونها بليس إذا كان معناها كمعناها كما شبّهوا بها لات في بعض المواضع" [2]وإذا كان الاختلاف على هذا الشكل فإنّ التّخريج النّحوي لآيات القرآن سيحمل العديد من التأويلات التي حادت في بعض الحالات عن جادّة المنطق لإغراقها المعنى النّحوي في التأويل.

إنّ في قول تعالى من سورة آل عمران﴿**قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ**﴾[3] أثارت التّعدّد في وجهات تفسير من الناحية اللّفظية ،فمن حيث الدلالة على معنى اللهمّ " قال الخليل وجميع البصريين: إنّ أصل اللّهمّ يا الله، فلمّا استعملت الكلمة دون حرف النّداء الذي هو"يا" جعلوا بدله هذه الميم المشدّدة، فجاءوا بحرفين وهما الميمان عوضا من الحرفين وهما الياء والألف، والضمّة في الهاء هي ضمّة الاسم المنادى المفرد وذهب الفرّاء والكوفيّون على أنّ الأصل

1- شوقي ضيف: المدارس النّحويّة ، القاهرة، دار المعارف، ط7،(د.ت.ش) ، ص159.

2-أبو بشر عمر بن قنبر سيبويه: الكتاب، تح: عبد السلام هارون، عالم الكتب(د. بلد نشر)، ط3، 1403هـ- 1983م ج1، ص57.

3-سورة آل عمران: الآية 26.

في **اللهمّ** يا الله أمنّا بخير، فحذف وخلط الكلمتين"[1] وهذا الخلاف الواقع هنا جعل لغة تميم أكثر قابلية للأقيسة على نظيرتها، أي لغة أهل الحجاز، كما أنّ بعض حالات التقديم والتأخير في الجملة ليس مُوحّدا بين المدرستين فما يراه نحويّو البصرة واجب التّقديم لا يعتبره الكوفيون كذلك والشّأن نفسه في حالات الحذف والتأويل والحمل على المعنى" والبصريّون يجيزون تقديم الحال على الفاعل والمفعول والمكنّى والظّاهر إذا كان العامل فعلا يقولون جاءني راكبا أخوك وراكبا جاءني أخوك وضربت زيدا راكبا وراكبا ضربت زيدا، فإذا كان العامل معنى لم يجز تقديم الحال فالعامل في "قَائِمٌ" معنى الفعل لأنّ الفعل غير موجود والكوفيّون لا يقدّمون الحال في أوّل الكلام لأنّ فيها ذكرا من الأسماء فإن كانت لمكنّى جاز تقديمها، فيشبّهها البصريّون بنصب التّمييز ويشبّهها الكسّائي بالوقت"[2] فالخلاف القائم في أوجه التّأويل والإعراب سيخلق تعدّدا في المعنى خاصّة إذا ارتبطت القراءة بالقرآن وخالف جمهور المفسّرين البصريّين غيرهم ممّن اكتفى بالظّاهر، وغير بعيد عن هذا الجانب من الخلاف نجد أنّ النّحو قد تأثّر أيضا بالعامل الذي أفرز الكثير من الأقيسة والقواعد والتي وقف النحويون منها مواقف متعدّدة.

1- أبو عبد الله الأنصاري القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 5، 1417هـ- 1996- ج 4، ص35.

2- أبو بكر محمد بن سهل السّراج، الأصول في النّحو، تح: عبد الحسين الفتلي، لبنان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1 1417هـ- 1996م، ج1، ص 215.

2.2- العامل:

إن علّة النّصب أو الجرّ أو الرّفع أو أي علة أخرى إنّما هي بسبب العامل وقد قُسِّمَ باعتبار عمله إلى نوعين " عامل لفظي وعامل معنوي، ليروك أن بعض العمل يأتي مسبّبا عن لفظ يصحبه كمررت بزيد وليت عمرا قائم وبعضه يأتي عاريا من مصاحبة لفظ يتعلق به كرفع المبتدأ بالابتداء ورفع الفعل لوقوعه موقع الاسم، هذا ظاهر الأمر وعليه صفحة القول فأمّا في الحقيقة ومحصول الحديث فالعمل من الرّفع والنصب والجر والجزم إنّما هو لمتكلّم نفسه لا لشيء غيره، وإنّما قالوا لفظي ومعنوي، لما ظهرت آثار فعل المتكلّم بمضامّة اللّفظ للّفظ"[1]فالعامل ذو مرجعية عقلية فلسفية بحتة إذ أنّ لكلّ حالة نحويّة إلاّ وناتجة عن علّة ظاهرة كانت كعلل النّصب والجر والتقديم والتأخير، أو خفية تُعرف في النحو بالعوامل المعنويّة ومما زاد من تطور هذه المسألة هو الحديث عن أصل اللّغة أهي تواضع أم اصطلاح أنّ اعتبارها موافقة ووحي يجعلها في قداسة عن التّأويل أمّا كونها مواضعة بشرية فهي قابلة للأقيسة.

لقد نشط اهتمام النّحاة في التأليف في العوامل " إذ أصبح الإعراب ههنا متوقف على ما يقدّره العامل، وفي الوقت نفسه وقف البصريون والكوفيون موقفا واضحا من هذا الخلاف "فالبصريّون يجعلون الرّافع للمبتدأ هو الابتداء وهو عامل معنوي والكوفيون يثبتون عاملا معنويّا آخر يسمونه الخلاف ويجعلونه عامل النّصب في الظّرف إذا كان خبرا نحو زيد عندك وفي الفعل

1- أبو الفتح عثمان بن جنّي: الخصائص، ج1، ص 109.

المضارع بعد فاء السّببيّة أو واو المعية"[1]وقد ضُبِطَت وظيفة العامل بمحدّدات منها: " لا يجتمع عاملان على معمول واحد فإذا وجد ما ظاهره أنّه سلّط عاملان على معمول، جعلوا لأحد العاملين التأثير في اللّفظ وللآخر التأثير في الموضع كما في "حَسْبُكَ هَذَا" و" رُبَّ رَجُلٍ لاَ يَحْمِلُ قَلْبَ رَجل" فلربّ والباء العمل في اللّفظ والكلمتان بعدهما مرفوعتان على الابتداء... والفعل أوفر في العمل من الفعل الجامد فهو لا يعمل فيما تقدّمه وقد لا يعمل إلاّ بشروط تحدّ عمله كفعل التّعجّب ونعم وبئس"[2]، إذا كان هذا الشّأن في العوامل اللّفظين فإنّ العوامل المعنويّة لها الأثر المعنى على التّأويل ومدار الأمر ههنا على أشكال الحذف والتقديم والتأخير والاتساع التي يتمّ تأويل الكلام من خلالها بمعنى أنّها تقديرات تبقى قائمة بين الصّواب وضدّه لذا فإنّ قسما آخر من النحويين قد حاولوا التّقليل من دور العامل في النحو مثل ابن مضاء القرطبي الظّاهري (592هـ)[3].

لقد اعتبر ابن مضاء القرطبي أنّ الحالات التي تشذّ عن القاعدة والتي يولي لها النحويون اهتماما ويؤولوا حذفها أو تقديمها وتأخيرها إنّما حدثت لعلم المخاطب بها وهي لا توجب علة عاملة فيها أو غائبة عنها كقوله" وممّا يجب أن يسقط في النّحو العلل الثّواني والثّوالث وذلك مثل سؤال

1- إبراهيم مصطفى: إحياء النّحو، مصر، مطبعة لجنة التأليف،.ط2 ، 1992، ص 24.

2- المرجع نفسه: ص 24.

3- هو ابن مضاء أبي العباس أحمد بن عبد الرحمن اللّخمي القرطبي ولد سنة 513، وقد شهد عصرين من عصور الأندلس هما عصر المرابطين(493- 541هـ) وعصر الموحدين(541-668هـ)، أخذ عن الرماك كتاب سيبويه وسمع عليه وعلى غيره من الكتب النحوية واللغوية والأدبية ما لا يُحصى وكان مُقرئا مجودا محدّثا مكثر السماع واسع الرؤية ضابطا ماهرا في كثير من علوم الأوائل/ يُنظر: ابن مضاء القرطبي: الرد على النحاة، تح: محمد إبراهيم البنّا، مصر، دار الاعتصام،ط1، 1399هـ-1979م- من مقدمة المحقق- ص 5،6.

السائل عن زيد ومن قولنا " قام زيد لم رُفِعَ"؟ فيقال لأنّه فاعل، وكلّ فاعل مرفوع، فبقول ولم رُفع الفاعل؟ فالصّواب أن يقال له كذا نطقت به العرب ثبت ذلك الاستقراء من الكلام ولا فرق بينه وبين من عرف أنّ شيئا ما حُرِّم بالنّصّ، ولا يحتاج فيه إلى استنباط علّة لينتقل حكمه إلى غيره، فسأل: لم حُرِّم؟ فإنّ الجواب على ذلك غير واجب على الفقيه"[1]، فابن مضاء اعتبر البحث عن العلل الموجبة للحالات الإعرابية عند النّحاة غير مبرّرة وعدم التعويل عليها يكون أحسن تفاديا للإفراط فيما لا يجلب نفعا، كما كانت دعوته لإلغاء ما لا يُعتدّ به في النّطق مثل العلل المضمرة والمقدرة إن التأويل اعتمادا على العامل قد أوغل المعنى في التقديرات والاختلاف الذي يبرّره الاتّجاه الثّقافي لكلّ طرف، لذا فإنّ المعنى الحاصل ليس ثابتا وإنّما هو متوقّف على الحجّة الدّامغة لطلّ طرف.

3.2- الحمل على المعنى:

كانت النحاة يؤسّسون الحكم بناء على وضع اللّفظ، أو على المعنى دون اللّفظ، لذا فإنّهم قد وجدوا ضالّتهم في مساءلة اللّفظ عن معناه وليس عن ظاهره وذلك تماشيا مع نسق كلام العرب في إيرادها لفظا ظاهرا تريد منه معنى آخر، إضافة إلى أنّ مرحلة الفهم قد تطوّرت إلى الحدّ الّذي أصبح التأويل في مرحلة متقدّمة لدرجة الحمل على معنى، وأفرد ابن جنّي بابا لهذا سمّاه

1- المصدر السابق، ص 126.

" باب في التفسير على المعنى" ففي قوله تعالى ﴿**مَنْ أَنصَارِي إِلَى اللَّهِ**﴾[1] رأى أنّ للحرف إلى دلالة غير التي وضع لها في أصل اللغة وغير ما هو ظاهر للعيان بقوله" ليس أنّ (إلى) في اللغة بمعنى مع ألا تراك تقول سرتُ إلى زيد وأنت تريد سرْتَ مع زيد وهذا لا يُعرف في كلامهم، وإنّما جاز هذا التفسير في هذا الموضع، لأنّ النبي إذا كان له أنصار فقد انضمّوا في نصرته إلى الله فكأنّه قال من أنصاري المنضمّين إلى الله كما تقول زيد إلى خير وإلى دَعَةٍ وسترٍ أي آوٍ إلى هذه الأشياء ومنضمٌّ أليها، فإذا انضمّ إلى الله فهو معهم لا محالة"[2] فكما تكون للحروف دلالات، فإنّ للمفردات أيضا ظاهر وباطن يحتاج إلى تأويل " اعلم أنّ ما يحتاج إلى التمييز بين معاني الكلم على ضربين أحدهما: أن يكون في كلمة معنيان أو أكثر غير طارئ أحدهما على الآخر كمعاني الكلم المشتركة نحو " القُرْءُ" في الطهر والحيض وضرب في التأثير المعروف والسير... والثاني أن يكون في الكلمة معنيان أو أكثر يطرأ أحدهما على الآخر فلابدّ للطّارئ أن يلزم من علامة مميّزة"[3] ومن هذا المنطلق حدث الاشتراك في المعاني وأوجه الإعراب كاشتراك المعنى في قوله تعالى ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادُونَ لَمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ**﴾[4] فالإشكال هنا كما رآه ابن جنّي واقع في معنى "إذ" بسبب تعلّقها بما قبلها وما بعدها وهي في كلتا الحالتين تحمل معنى مخالف للآخر يحتاج إلى إعمال النظر ففي حال تعلّقها بقوله تعالى ﴿**لَمَقْتُ**

1-سورة الصّف: الآية 14

2- ابن جنّي: الخصائص، ج3، ص 263

3 -شرح الرّضي على الكافية: تع: يوسف أحمد عمر، ليبيا، بنغازي، جامعة قان يونس، ط2، 1996،ج1،ص 60، 61.

4-سورة غافر: الآية 10.

الله﴾ فإنّ المعنى الحاصل هنا يكون" لمقت الله إيّاكم وقت دعائكم إلى الإيمان فكفركم أكبر من مقتكم أنفسكم الآن، إلاّ أنّك إن حملت الأمر على هذا كان فيه الفصل بين الصلة التي هي إذ وبين الموصول الذي هو لمقت الله فإذا كان المعنى عليه ومنع جانب الأعراب منه أضمرت ناصبا يتناول الظّرف ويدلّ المصدر عليه حتّى كأنّه قال بأخرة مقتكم إذ تدعون"[1]، وهذا الاختلاف حاصل أيضا في الدلالة .إنّ باب الحمل على المعنى في التأويل النحوي لا يقلّ أهميّة عن الأبواب السابقة نظرا لتعدّد الأحكام النّحويّة المتعلّقة به، وذلك من باب التقدير الواقع على الظن.

4.2- الحذف:

يعتبر الحذف من أوجه البلاغة ودليل التمكّن من ناصية اللّغة، ويبقى الشأن لتقدير المحذوف الذي لا يحتكم إلى قاعدة معينة، لأنّ المحذوف قد يكون فاعلا أو مفعولا أو مصدرا أو غيره وقد ميز النحويون أسلوب الحذف بواسطة الاستئناف بما كان جواب لسؤال مقدّر نحو قول الله تعالى ﴿**هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ*إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَاماً قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنكَرُونَ**﴾[2]"فإنّ جملة القول الثانية جواب سؤال مقدّر تقديره فماذا قال لهم؟ ولهذا فُصِلت عن الأولى ولم تعطف عليها، وفي قوله تعالى ﴿**سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُون**﴾ جملتان حُذِف خبر الأولى ومبتدأ

1-ابن جنّي: الخصائص، ج1، ص 256.

2- سورة الذّاريات: الآية 25.

الثانية إذ التّقدير السلام عليكم أنتم قوم منكرون"[1] والحذف الحاصل هنا من باب محاولة فهم المحذوف الذي قد تقع عليه احتمالات عدّة.

إنّ للحذف بجميع أنواعه أثرا كبير على تأويل المعنى ، و إن لم تصحبه قرينة بالغة فإنّه سيتحوّل إلى مشكل يحمل النّص على غير ما وُضِع له "ومن المشكلات أيضا قوله تعالى ﴿**ولَا تلقوا بأيديكم إِلَى التَّهْلُكَةِ**﴾ ﴿**ولاَ تَقُولُوا ثَلاَثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ**﴾ ذهبوا إلى رفع ثلاثة إلى أنّه خبر لمبتدأ محذوف والمعنى لا تقولوا آلهتنا ثلاثة وهو أيضا باطل لأنه يلزم انصراف التكذيب إلى الخبر فقط كما بيناه فإذا قلنا ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة كنا قد نفينا أن تكون هذه الآلهة ثلاثة ولم ننف أن تكون آلهة جلّ الله عن ذلك"[2] فالقرائن اللّغويّة المعوّل عليها في التأويل النحوي يجب أن تكون في غاية الدقة حتى تقدم البديل المرجو من الحذف.

5.2-التقديم والتأخير:

التّقديم والتأخير من الأساليب التي يتوقع المتلقي لها احتمالات تفيد معاني مختلفة، لأنّ اللغة فيها تخرج عن الترتيب أوجها كثيرة، ومن أضربه، تقديم المفعول به قوله تعالى ﴿ قُلْ **أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِّي أَعْبُدُ أَعْبَدَ أَيُّهَا الجَاهِلُونَ**﴾[3] وكذلك قوله تعالى ﴿**بَلِ اللَّهَ فَاعْبُد وَكُن مِّنْ**

1-أبو هشام الأنصاري: المغني اللّبيب عن كتب الأعاريب، تح: عبد اللّطيف محمد الخطيب، الكويت، ط1، 1421هـ 2000م، ج2، ص383.

2- فخر الدين الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تح: إبراهيم السامرائي-محمد بركات حمدي أبو علي، دار الفكر للنشر والتوزيع (ب.د.ط. س.ن.ش) ص175.

3-سورة الزمر: الآية 64.

الشَّاكِرِينَ﴾[1] فالآيتان تضمّنتا تقديم المفعول به على الفاعل، وهي الحالة التي اختلف في تأويل علة التقديم والتأخير فيها الكثير من النحويين، من بين تأويلات هاتين الآيتين الرأي القائل " إنّ المعنى المراد هاهنا بتقديم المفعول لتخصيصه بالعبادة ولو أخّره ما أفاد ذلك"[2] فالنّحو العربي لم يتخلص من المنطق الذي كان يحكم العلاقة بين المقولات في إيراد العلّة الموجبة لوضع اللّفظ مكانة المقولات النحوية واللغوية ويكون لجوء المفسّرين لمعرفة أوجه التّقديم والتأخير لحل ما غَمُض من معاني الآيات " أخرج ابن أبي حاتم عن قتادة في قوله تعالى ﴿**فَلاَ تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلاَ أَوْلاَدُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا**﴾[3] قال: هذا من تقديم الكلام، يقول فلا تُعجِبك أموالهم ولا أولادهم في الحياة الدنيا إنّما يريد الله أن يعذّبهم بها في الآخرة"[4] ففكّ رموز المعنى يبدأ من إدراك المعنى المسبق المفروض أن يكون لذا فإنّ النّحويين في صدد التفسير لم يبتعدوا بالتأويل كثيرا عن الوضع السائد.

6.2- القراءات القرآنية:

اهتم جمهور المفسّرين بأحكام القراءات ودورها في توجيه المعنى، ومن أمثلة ما أُختلف فيه جواز وقوع الفعل الماضي حالا وذلك قول الكوفيّين في قوله تعالى﴿ **أَوْ جَاؤُوكُمْ حَصِرَتْ**

1- سورة الزمر: الآية 66.

2 - ابن القيم الجوزية الحنبلي (ت51/هـ): الفوائد – المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان- تص: محمد بدر الدين النعساني مصر، مطبعة السعادة، ط1 ،1327هـ، ص 83.

3 -سورة التوبة: الآية 55.

4 - جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن،ج2، ص17.

صُدُورُهُمْ﴾[1] " فحصرت فعل ما وهو في موضع الحال، وتقديره حَصْرَةَ صُدُورِهم وهي قراءة الحسن البصري ويعقوب الحضرمي والمفضل عن عاصم، أمّا البصريون فذهبوا إلى أنّه لا يجوز أن يقع حالا"[2]وللإعراب صلة وثيقة بالمعنى بمجرد تغيير في الكلمات" فقوله تعالى ﴿**مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ**﴾ قرأ عاصم والكسّائي ﴿**مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ**﴾ بألف بعد الميم وقرأ الباقون ﴿**مَلِك**﴾ بغير ألف فحجة القراءة الأولى أن الملك داخل تحت المالك، وحجة القراءة الثانية أنّ ملكا أخصّ من مالكو أكثر ما يجيء في أشعار العرب مَلِك ومليك ومَليك لغة فصيحة"[3]، ففهم القرآن ليس طيّعا بأيدي كل من ارتضى الولوج في عوالمه، بل يتطلّب على كلّ من نهج سبيل الفهم أن يعدّ ما استطاع من آليات لغويّة وبلاغية وعقلية متعددة، وقد وظّف النّحاة العرب ذلك من خلال ما يمكن استنتاج تأويله من تأثير العامل، والتّقديم والتأخير والحذف والقراءات القرآنية.

1-سورة النساء: الآية 90.

2- عبد العال سالم مكرم: أثر القراءات القرآنية في الدراسات النحويّة، الكويت، مؤسسة علي الجراح الصباح (د. ط.ت.ش)، ص 59.

3- أبو عبد الله الحسين بن خالويه: إعراب القراءات السبع وعللها: تحقيق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، القاهرة، مكتبة خناجي، ط 1،1413هـ-1992م، ج1،ص47.

المبحث الثّاني

التّأويل عند البلاغيّن والنّقاد

1- التأويل عند البلاغيين

1.1-المجاز

2.1- الاستعارة

3.1 - الكناية

4.1- الاتساع

1- التأويل عند البلاغيين:

تطوّرت البلاغة بعد نضج العلوم اللغويّة وكانت قضية إعجاز القرآن[1] من أبرز ما ساهم في هذا التطور إذ تفرّعت علوم جديدة عُدّت أم الملكات اللّغويّة " فقد اعتبر القدماء أنّ معرفة هذه الصناعة هي عمدة بلاغة التّأويل حيث تظهر العمليات التصورية والإدراكية للمعاني القائمة على التشبيهات والاستعارات والمجازات والكنايات وغيرها مشكّلة بذلك حلقة من حلقات التفاعل التأويلي مع النصوص"[2] فالعلاقة الّتي تربط التّأويل بالبلاغة تضمّن في الاستعارة والكناية والتشبيه لأنّ المعنى فيها لا يقف عند حدود اللّفظ الظّاهر بقدر ما هو واجب على المتلقّي التّأمّل فيما هو خلف اللّفظ.

إذا كان التّأويل من مقتضيات اللّغة في جريانها بين العبارة والمقصد فإنّ البلاغيين قد انتبهوا إلى هذه الخاصيّة بجلاء فقسّموا الكلام إلى ضربين " ضرب أنت تصل منه إلى الغرض

1-مصطلح نحوي ذو أصل بلاغي مرتبط بالدّراسات البلاغية وقد طرح المعتزلة وعلماء الكلام فكرة أنّ إعجاز القرآن ناجم عن أنّ الله (صرف) العرب عن مضاهاته ومحاكاته، فوُلِدت فكرة (الصرفة) ودار نقاش طويل حولها فألّف القاضي عبد الجبار كتابه (المغني) ووضع عبد القاهر الجرجاني(دلائل الإعجاز) وابن سنان الخفاجي(سرّ الفصاحة) والرّماني (النّكت في إعجاز القرآن) حيث ردّ فيه النّكت إلى سبع هي:ترك المعارضة، وتحدّي الكافة، والصرفة و البلاغة والأخبار الصّادقة عن المستقبل وقياس القرآن بكلّ معجزة..ويردّ الباقلاني(ت403ه) الإعجاز القرآني إلى ثلاث أمور: تَضَمُّنُهُ الإخبار عن الغيوب وما فيه من القصص الديني..ثمّ جاء الفخر الرازي(ت606ه)بكتابه نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز فتحدّث في مقدّمته عن السر في إعجاز القرآن وعرض أربعة مذاهب نقضها جميعا وهي: مذهب الصرفة الذي قال به النظّام، ومذهب القائلين بمخالفة أسلوبه لأساليب الشعر والخطب والرّسائل، ومذهب القائلين بأنّ ليس في أسلوبه اختلاف مع كلام العرب، ومذهب بأنّ الإعجاز بسبب اشتمال القرآن على كلام الغيب/ يُنظَر: محمد عزام: المصطلح النقدي في التراث الأدبي العربي، سوريا، حلب/ بيروت لبنان، دار الشرق العربي (د.ط.ت.ش)، ص:47،48.

2-محمد بازي: التأويلية العربية، ص 218.

بدلالة اللّفظ وحده وذلك إذا قصدت أن تخبر عن زيد مثلا بالخروج على الحقيقة فقلت خرج زيد...وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللّفظ وحده ولكن يدلّك اللّفظ على معناه الّذي يقتضيه موضوعه في اللّغة ثمّ تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتّمثيل"[1]، إنّ التّأويلات التي ستُفهم من هذه الصور الأدبية ستبقى للمرجعية الفكرية والثقافية النّصيب الأوفر فيها لأنّ المواضعة بين طرفي هذه العناصر مرتبط كذلك باتفاق الأشخاص عليها حتى تدخل هذه الصيغ ضمن أشكال الخطاب.

والفكر العربي الذي عايش الفترة الأولى لفهم النّص القرآني فَهِم خاصيّة الاستتار في اللّفظ وجعل هذا من أولى دعائم بحثه عن المعنى عبر التأويل في علم البيان، ودعم هذا علماء التفسير بضرورة الاهتمام بعلم البيان إذ جعله البعض في مقدمة التفسير على النحو الذي فعله الزمخشري في مقدّمة الكشّاف بقوله" فالفقيه وإن برز على الأقران في علم الفتاوى والأحكام والمتكلم وإن برّ أهل الدنيا في صناعة الكلام، وحَافِظُ القصص والأخبار وإن كان من ابن القرية أحفظ، والواعظ وإن كان من الحسن البصري أحفظ..لا يتصدّى أحد منهم لسلوك هذه الطرائق.. إلا رجل قد برع في علمين مختصين علم المعاني وعلم البيان"[2] لذا فقد سعى البلاغيون إلى استقراء مباحث علم البيان لما لها من أهمية في تبين جمالية العبارة.

1–عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز في علم المعاني، تح: أحمد رضا، لبنان، بيروت، دار المعرفة، (د.ط) 1402هـ-1981م، ص 202.

2- أبو القاسم جار الله الزمخشري: تفسير الكشاف ، ج1، ص7.

1.1- المجاز:

المجاز أسلوب متأصّل في كلام العرب وقد وجد العلماء على اختلاف توجهاتهم فيه طريقة للبرهنة على أنّ للكلام ظاهرا وباطنا، كأن تسمّى بعض الألفاظ بمسمّيات ليست لها وإنّما تجوّزا " كإطلاق اسم الخشية على المخشي وهو في القرآن العزيز في قوله تعالى ﴿**إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ**﴾ معناه هم من عقوبة ربّهم خائفون و إطلاق اسم الحب على المحبوب وفي ذلك قوله تعالى ﴿**إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي**﴾ معناه أحببت محبوب الخير عن ذكر ربي"[1] فالمعنى في الآيات واقع على اللّفظ إن لم يفهم أنّ هناك انتقال ممّا هو ظاهر إلى المعنى الذي سيفهم باستخدام القرائن المناسبة إن العلاقة التي تربط بين اللّفظ وما تمّ التجوّز له ناتجة عن علاقة المشابهة بين الطّرفين التي تجيز تعدد التأويل.

ومن أمثلة هذا المجاز كأن يكون اسم بعض الأعضاء المحمولة على تلك المشابهة مثل " تسميتهم اليد باسم القدرة كقوله. تعالى﴿ **يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيديهِمْ**﴾ أي قدرته... ووجه المجاز أنّ اليد محلّ للقدرة أو من جهة أنّ اليد آلة في الفعل، والفعل لا يمكن حصوله إلاّ بواسطة القدرة"[2] وشرط تحقّق هذا النّوع البياني هو المناسبة بين ما تمّ التجوّز إليه لذا فقد تمّ تقسيم المجاز إلى عقلي ومرسل وما كانت علاقته المشابهة...وإلاّ استحال الحكم على الجملة بالمجاز بمجرّد علاقة غير

1- ابن القيم الجوزية: الفوائد المشوق إلى علوم القرآن و علم البيان، ص 15.

2- يحي بن حمزة بن إبراهيم العلوي: الطراز المتضمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، مصر، مطبعة المقتطف (د.ط) 1232هـ- 1914م، ج 1، ص70.

طبيعية بين الطرفين وليس غريبا أن نجد عبد القاهر الجرجاني قد أسّس للعلاقة بين طرفي المجاز وما يصح اعتباره كقوله " واعلم أنّه لا يجوز الحكم على الجملة أنّها مجاز إلاّ بأخذ الأمرين: الأوّل أن يكون الشّيء الذي أُثبت له الفعل ممّا يصحّ أن يكون له تأثير في وجود المعنى الذي أُثبت له وذلك كقولك " محبّتُكَ جاءت بي إليك" الثاني: أن يكون عُلِمَ من اعتقاد المتكلّم أنّه لا يُثْبِتُ الفعل إلاّ للقادر سبحانه ولم يكن ممّن يعتقدون الاعتقادات الفاسدة كقول المشركين ﴿**وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ**﴾.. واعلم أنّه لا يجوز أن يكون قول الكفّار ﴿**وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاّ الدَّهرُ**﴾ من باب التّأويل والمجاز أنّه تعالى قال بعد ذلك ﴿**وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِن عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاّ يَظُنُّونَ**﴾ والمتجوز أو المخطئ في العبارة لا يوصف بالظنّ إنّما الظّانّ من يعتقد أنّ الأمر على ما قاله وكما يوجبه ظاهر كلامه "[1] بعد هذا التحديد الجامع المانع نستدل على أنّ المجاز لما فيه من خاصية التّأويل هو نسق ثقافي يكون تعرف الطرفين ضروري لاستنتاج المعنى.

في قوله تعالى ﴿**فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النّشُورُ**﴾[2] فيه وجه من المجاز أوّله الفخر الرازي بقوله" جعل خضرة الأرض ونضرتها بما فيها من النبات والأزهار والحيوة فالمجاز دخل في المثبت وأمّا الإثبات على الحقيقة لأنّ فاعل ذلك هو الله تعالى"[3].فقد حاول البلاغيون عبر

1- عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة في علم البيان، تح، محمد رشيد رضا، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1 1409هـ-1988،ص337، 338 .

2-سورة فاطر: الآية 9.

3-فخر الدين الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تح: نصر الله حاجي مفتي أوغلي، لبنان، بيروت، دار صادر، ط1 1424هـ- 2004م، ص90.

التأويل في المجاز أن يسِموا بحثهم بسمة الاعتدال التي يُتأوّل منها اللفظ حسب ذوقه ورسوخه في ذهن السامع.

2.1- الاستعارة:

الاستعارة فن بلاغي تفرع عن المجاز و نجدها تعبّر عن علاقة بين طرفي التّشبيه" الاستعارة مأخوذة من العارية واسْتَعارَ طلَبَ العارية أي نقل الشيء من شخص إلى آخر حتّى تصبح العارية من خصائص المعار منه... والاستعارة مجاز لغوي عند أكثر البلاغيين وإن كان عبد القاهر قد تردّد فيها وأوائل البلاغيين فجعلها مجازا عقليّا تارة ومجازا لغويّا تارة أخرى"[1] فما دامت العلاقة بين طرفي الاستعارة تتوقّف على النقل في الصفات بينهما فإنّ باب التوقّع للمعاني التي ستُبنى جرّاء هذه العلاقة سيتنوع و تتلاقى فيه التأويلات. وللاستعارة فضائل في الكلام جعلت البلاغيين يعدونها من الصور البديعة" ومن خصائصها التي تذكر بها وهي عنوان مناقبها أنّها تعطيك الكثير من المعاني بالقليل من اللفظ"[2] وهذا الاختصار إنّما يترك مجالا للتأويل .

تؤدّي الاستعارة دور الإنابة عن الحقيقة كونها فرعا من المجاز، بل وقد تتجاوز ذلك لأن تُعدّ أبلغ من الحقيقة فتصبح صائبة غير مبالغ فيها و لها من الأقسام ما جعل البلاغيين يفردون

1- إنعام الفوّال العكّاوي: المعجم المفصّل في علوم البديع والبيان والمعاني، مرا، أحمد شمس الدين، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1417هـ- 1996م، ص90، 91.

2-عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 33.

لكلّ نوع شرائط تميّزه ويكون المعنى الحاصل بالتأويل عن طريق الاستعارة خاصّا ومنها: **المجرّدة:** وهي التي قُرِنَت بما يلائم المستعار له كقول كثير:

غَمْرُ الرِّدَاء إذا تَبَسَّمَ ضَاحِكاً غَلِقَتِ لِضِحْكَتِهِ رِقَابُ المالِ

فإنّه استعار الرّداء للمعروف لأنّه يصون عرض صاحبه كما يصون الرّداء ما يلقى عليه ووصفه بالغمر الذي هو وصف المعروف لا الرّداء، فنظر إلى المستعار له، وعليها قول الله إصابتهم بما أُسعير له اللِّباس فكأنّه قال أصابهم الله بلباس الجوع والخوف"[1] وانطلاقا من معرفة طبيعة الاستعارة الطّرفين الضروريين في بنيتها، فإنّ الكثير من البلاغيين قد اعتبر تعالى ﴿**فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ**﴾[2] حيث قال أذاقها ولم يقل كساها، لأنّ المراد بالإذاقة فهم المعنى من الاستعارة منوط بالرّجوع إلى نسق كلام العرب وفهم مذاهبها في القول كالّذي فعله ابن قتيبة في شرح بعض الآيات التي تحمل استعارات كقوله تعالى ﴿**فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ والأَرْضُ ومَا كَانُوا مُنْظَرِينْ**﴾[3] فهذه الآية الاستعارة فيها صريحة وذلك لاستعارة لفظ البكاء للسّماء وما هو لها واعتبارها كذلك لأنّ في كلام العرب ما يبرّر ذلك "تقول العرب إذا أرادت تعظيما مهلك رجل عظيم الشأن، رفيع المكان، عام النفع، كثير الصنائع، أظلمت الشمس له وكسف القمر لفقده وبكته الريح والبرق والسماء والأرض يريدون المبالغة في وصف المصيبة به وأنّها قد شملت وعمّت

1- عبد المتعال الصعيدي: بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، القاهرة، مكتبة الآداب، (د.ط) 1420هـ-1999م، ج3، ص219، 220 .

2-سورة النحل: الآية 112.

3-سورة الدخان: الآية 29.

وليس ذلك بكذب لأنّهم جميعا متواطئون عليه والسامع له يعرف مذهب القائل فيه"[1]وقد ارتكزت الاستعارة عند الفخر الرازي على الأقسام التي وضعها البلاغيّون من قبله أمثال عبد القاهر الجرجاني الاستعارة عند الفخر الرازي هي " ذكر الشّيء باسم غيره وإثبات ما لغيره لأجل المبالغة في التشبيه"[2] فمن أوجه استعمالها المبالغة في التشبيه وإعطاء المشبّه به صفة تفوق صفة جنسه كقوله تعالى﴿**مَا هَذَا بَشَراً إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ**﴾[3] أي إعطاء صورة الملائكة ليوسف عليه السلام لفرط ما رأته النّسوة من الجمال، وكقوله أيضا ﴿**وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثاً**﴾[4]" فظاهر الآية يدلّ على أنّهم أثبتوا للملائكة صفات الإناث واعتقدوا وجودها فيهم ولأجل هذا الاعتقاد سموهم بالبنات و لا يمكن أن يكون المعنى أنّهم أطلقوا عليها لفظ الإناث أو لفظ البنات من غير أثبات صفة الأنوثة"[5] فالتأويل في لاستعارة أمر تشرعه العلاقة العرفية بين المستعار والمستعار له لذا يبقى وجه الاحتمال قائما.

1-ابن قتيبة :تأويل مشكل القرآن، ص 167 ، 168.

2- فخر الدين الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز،تح: نصر الله حاجي مفتي أوغلي ، ص133.

3- سورة يوسف: الآية 31.

4- سورة الزخرف: الآية 19.

5- فخر الدين الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص 136.

3.1- الكناية:

الكناية بلاغيّا هي "أن يريد المتكلّم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللّفظ الموضوع له ولكن يجيء إلى معنى ما هو تاليه وردفه في الوجود فيومئ به إليه و يجعله دليلا عليه"[1] ومن أمثلة على هذا النوع البياني قولهم "فتاة نؤوم الضّحى"إشارة إلى حياة الرّخاء والرفاهية ودلالة الكناية تؤول حسب عرف استعمالها في وضعها الثقافي.

إنّ ورود هذه الصورة البيانية في القرآن الكريم يشحذ ملكة التفكر في دلالة الكناية، كقوله تعالى ﴿**فَإِن لَّمْ تفعلوا ولن تَفْعَلُواْ**﴾[2]فالمعنى المقصود هو إتيان فعل الخير لكنّه كنّى له بتعبير آخر " لم عبّر عن الإتيان بالفعل وأيّ فائدة من تركه إليه؟ قلت: لأنّ فَعَلَ من الأفعال تقول أتيت فلانا فيقال لك نعم ما فعلت والفائدة فيه أنّه جار مجرى الكناية التي تُعطيك اختصارا ووجازة عن طول المكنّى عنه"[3] فهي إذن طريقة في الاختصار والعدول عن التّصريح بالتّلميح لحاجة في نفس المتكلّم، وفي سياق الحديث نفسه نجد الفخر الرازي وهو الذي اشتهر كبلاغي قد فسّر الكناية بمقتضى ما ترضاه ثقافة العرب، فالظلّ في النسق الاجتماعي العربي كناية عن الرّاحة لذلك نجد في تأويل قواه تعالى ﴿**نُدْخِلُهُمْ ظِلاًّ ظَلِيلاً**﴾[4] بقوله " اعلم أنّ بلاد العرب كانت في غاية الحرارة

1-عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز في علم المعاني،ص52.

2-سورة البقرة: الآية 24.

3-أبو القاسم جار الله الزمخشري: تفسير الكشّاف،ج1،ص 107.

4-سورة النساء: الآية 57.

فكان الظلّ عندهم من أهمّ أسباب الرّاحة ولهذا المعنى جعلوه كناية عن الراحة"[1]، وفي السّياق نفسه نجد أن البعض قد فهم المقصود من بعض الآيات بوحي ما تعارفت عليها العرب" فالعرب تكنّي عن المرأة بالنّعجة والشّاة والقلوص والسرحة والحرث والفراش والعتبة والقارورة والقوصرة والنّعل والقيد والظلّة والجارة والحليلة وبكلّها جاءت الأخبار ونطقت الأشعار، فأمّا الكناية بالنّعجة فقد أفصح عنها القرآن الكريم في قصّة داوود عليه السّلام ﴿**إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسِعٌ وتَسْعُونَ نَعْجَة**﴾ أي امرأة واحدة، وأمّا الكناية بالشّاة فكما قال عنترة العبسي:

يَا شَاةً مَا قَنَصٍ لِمَنْ حَلَّتْ لَهُ حَرُمَت عَلَيَّ ولَيْتَهَا لَمْ تَحْرُمِ

فكّنّى عن المرأة وقال أيّ صيدٍ أنت لمن يحلّ له لأن يصيدك فأمّا أنا فحرمة الجوار قد حرّمتك علي"[2]وبعد هذا العرض لمستويات البلاغيين في تناول الكناية نتبيّن منطقهم في ربط معنى القرآن بالعرف الموضوع سلفا في كلام العرب، وبالتالي فالغرابة التي كانت موجودة في الكناية ستنقضي لا محالة.

1- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، لبنان، بيروت، دار الفكر، ط1 1401هـ-1981م ،ج10، م10،ص141.

2- أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي النيسابوري(ت 429هـ) الكناية والتّعريض، تح: عائشة حسين فريد مصر، دار قباء للنّشر،(د.ع.ط) 1988، ص 7،8.

4.1 -الاتّساع:

يُدرج الاتساع ضمن مباحث التأويل البلاغي نظرا للاحتمال الذي يبقى مرافقا للمعنى قال السبكي" هو كلّ كلام تتّسع تأويلاته فتتفاوت العقول منها لكثرة احتمالاتها لنكتة ما كفواتح السور وقال الحموي هذا النّوع أي الاتّساع يتّسع فيه التّأويل على قدر قِوى النّاظر فيه وبحسب ما تحتمل ألفاظه من المعاني فقوله تعالى﴿ **والشَّفْعِ والوَتْرِ**﴾ قد اتّسع التّأويل في هاتين اللّفظتين على ثلاثة وعشرين قولا ذكرها المدني وهي هما الزوج والفرد من العدد..هو كلّ ما خلقه الله لأنّ الأشياء إمّا زوج أو فرد، الشّفع هو الخلق لكونه أزواجا والوتر هو الله تعالى وحده.."[1] وقد تتّسع التّأويلات إلى أكثر من هذا إلى الحدّ الذي يغني علم المعاني ويبعد عنه التّجمّد.

وما نستطيع الخروج به من التأويل عند البلاغيين هو أنّ الصور البيانية التي وُضعت قد ارتبطت بشكل وثيق بنسق كلام العرب فلم يخرج عن الإطار العام للثّقافة العربية قد تعاملت مع التأويل بموضوعية أكثر لأنّ هدفها كان مبنيّا على فهم نسق البيان الذي هو جزء من نسق اللغة وهم من هذا الجانب قد ابتعدوا عن التأويل المخلّ ، وقد كانت الصّور البيانية الموضوعة للتّأويل هي مشتركة بين النّحويّن والبلاغيين إلاّ أنّ فنّ البلاغة ينظر إليها من الجانب الفني المتعلق بالذوق.

1-أحمد مطلوب: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها- عربي عربي- لبنان، بيروت، ناشرون، ط2، 1996مادة(أ.ت.س).

ثانيا: التأويل عند النّقّاد

1-علاقة اللّفظ بالمعنى

2- المجاز

3-الاستعارة

4- الأرداف والتوابع

5- المضاعفة

6- التشبيه

7- صحة التفسير.

ثانيا : التأويل عند النّقاد :

1-علاقة اللفظ بالمعنى

عمد النّقّاد في مرحلة نضج مفاهيم النحو والبلاغة إلى تقييم ما أفرزته تلك العلوم مستعينين بما يسوغه لهم بالنّقد **Critique**[1] وإن نحن تصفَّحنا النقد الذي ارتبط بالقرآن و الذي حاول أن يقف على أشكال التّأويل فإنّنا سنلمح جهدهم الذي كشف عن اللَّبنة الأساس في ذلك والمنطلق الذي يُسوِّغ لنا القول بوجهة رأي نقديّة في التأويل ولعل ما نلمحه في تقييم أبي رشيق القيرواني(ت456هـ) فقد أفرد في العمدة بابا سمّاه " ممّا جاء في القرآن على خلاف الظّاهر" ومن ذلك أن يذكر شيئين ثمّ يُخبر عن أحدهما دون صاحبه اتِّساعا كما قال الله عزّ وجلّ﴿**و إِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْواً انْفَضُّواْ إِلَيهَا**﴾ أو يجعل الفعل لأحدهما و يشرك الآخر معه أو يذكر شيئا فيقرن به ما يقاربه ويناسبه كقوله تعالى في سورة الرّحمن ﴿**فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ**﴾ وقد ذكر الإنسان قيل هذه الآية دون الجان وذكر الجان بعدها وقال المثقّب العبدي:

1-استعمل الأدباء العرب كلمة النقد بالاستعمالين، لنقد الكلام شعره ونثره على السواء وبدأ ظهور ذلك في القرن الثالث الهجري على وجه التقريب، يقول البحتري عن ابن العباس ثعلب، ما رأيته ناقدا لشعر ولا مميّزا للألفاظ،ورد عليه آخر فقال: أمّا نقده و تمييزه فهذه صناعة أخرى لكنه أعرف الناس بإعرابه وغريبه، وألّف قدامة كتابيه نقد الشعر ونقد النثر، وألّف ابن رشيق العمدة في صناعة الشعر ونقده وسار النقاد العرب في نقدهم على كل من الاستعمالين، استعملوه في القديم وفي الحديث على معنى التحليل والشرح والتمييز والحكم، فالنقد عندهم دراسة الأشياء وتفسيرها وتحليلها وموازنتها بغيرها المشابهة لها أو المقابلة، ثم الحكم عليها ببيان قيمتها ودرجتها، وأكثر الذين كتبوا في النقد مشوا على هذا المعنى/ قدامة بن جعفر(ت 337هـ) نقد الشعر، تح: عبد المنعم خفاجي، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية(د.ط.ت.ش.)، - من مقدمة المحقق- ص 12-13.

فَمَا أَدْرِي إِذا يَمُتْ أَرْضاً أُرِيدُ الخَيْرَ أَيُّهُمَا يَلِينِي

أَلْخَيْرُ الّذي أَنا أَبْتَغيهِ أَمْ الشرُّ الذي هُوَ يَبْتَغِينِي[1]

إنّ نصّ ابن رشيق حدّد الأبواب التي تُسَوّغ التّأويل، وكما هو بادٍ أنّه أشار للاتّساع والمشترك اللّفظي وبديهي أن ترتبط بهذا مسائل لها بالتأويل صلة ،فقضية اللفظ والمعنى تُعتبر من المسائل التي تحدّد العمل النقدي ظلّ تعامله مع المعنى لذلك فقد تحدّدت هذه العلاقة بالتعدّد "...ومن الأحكام البيّنة والقضايا الواضحة ببدائه العقول أن القليل إذا قُسِّم على الكثير اشتركت عدّة منها في واحدة لا محالة فمن هاهنا حدث الاتّفاق في الاسم، وهو أن توجد لفظة واحدة دالّة على معان كثيرة كلفظة العين الدّالة على العين الّتي يُبصَر بها وعلى عين الماء، وعين الرّكبة وعين الميزان والمطر الّذي لا يُقلِع أيّاما وأشباهه من الأسماء كثيرة جدّا"[2] وفي هذا الاشتراك تعدّدٌ للمعاني الذي لا يكتفي بالظّاهر من القول " فههنا عبارة مختصرة وهي أن تقول المعنى ومعنى المعنى تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللّفظ الذي تصير إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللّفظ معنى ثمّ يضفي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر كالذي فسرت لك"[3]، لكنّ هذه السلطة التي أعطتها علاقة

1-أبو الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي: العمدة في صناعة الشعر وآدابه ونقده، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، لبنان بيروت، دار الجيل،(د. ط ت. ش)،ج2 ، ص 277.

2- أبو حيّان التّوحيدي ومسكويه: الهوامل والشوامل، نقد: صلاح رسلان، نشر: أحمد أمين أحمد صقر، مصر، الهيئة المصريّة الكتاب، (د.ط. ت. ش)،ص8.

3- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز في علم المعاني، ص203.

التعدّد بين اللّفظ والمعنى قد تحيد عن الصّواب لتجعل من التأويل خطرا قد يعصف بالمعنى والشّأن هنا لإقامة نظام للقرينة الضّابطة لهذه العلاقة .

في مرحلة نضج المفاهيم النقديّة نجد النقاد قد ضبطوا المعنى بتحديد دور القرينة اللغوية في ضبط الفهم الحاصل من التأويل، فقد رأى البعض أن وجود الدليل والقرينة مهمّان لضبط حدود التأويل في ألفاظ القرآن الكريم وهذا كان بعد تطوّر علوم النحو والبلاغة كقول ابن الأثير(ت637هـ) بخصوص قوله تعالى﴿ **وثِيَابَكَ فطَهِّرْ**﴾[1] بقوله " وهذا لابدّ له من دليل لأنّه عدول عن ظاهر اللّفظ"[2]، فاللفظ المطلق والمشترك، مما ساعد النقاد على العناية بالتأويل في بيئتهم الفكرية. واستكمالا لعرض وجهة نظر ابن الأثير في النقد نعرض تفسيره لقوله تعالى الذي يتّبع فيه دائما نظام القرينة، قال تعالى ﴿ **فَالَّذِينَ آمَنُواْ بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُواْ النُّورَ الَّذِيَ أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** ﴾[3]بقوله" ألا ترى أنّ لفظ التّعزير مشتركة تُطلق على التّعظيم والإكرام وعلى الضّرب الذي هو دون الحدّ وذلك نوع من الهوان، وهما معنيان ضدّان، فحيث وردت هذه الآية جاء معها قرائن من قبلها ومن بعدها فخصّصت معناها بالحسن وميّزته عن القبح ولو وردت مهملة بغير قرينة وأُريد بها المعنى الحسن لسبق إلى الوهم ما اشتملت عليه من المعنى القبيح"[4]

1- سورة المدثر: الآية 4.

2- ضياء الدين بن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحق، أحمد الحوفي، بدوي طبانة، مصر،دار النهضة (د.ط.ت.ش) ج1، ص62.

3- سورة الأعراف: الآية 157.

4 -ابن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج1 ، ص 202

فابن الأثير هنا لا يقف عند حدود النصّ القرآني فقط بل نراه يؤسّس لمعايير التّذوّق الفنّي في الأساليب البلاغية والنقدية في المجاز الاستعارة والكناية والاتّساع والتّعريض وكذلك صحّة التّفسير.

2- المجاز:

إذا تمّ التّعرّف على الكيفية التي تعامل معها المفسّرون والبلاغيون مع المجاز، فإنّ النّقّاد على إثرهم قد سبغوا عليه تلك الميزة الجمالية إذ فصلوا بين ما هو مجاز مقبول وما وقع على غير ذلك فالحكم على وجود الصور البيانية في أشعار العرب يُتّخذ كمقياس له القرآن الكريم كالذي مثّل له ابن رشيق القيرواني في قول جرير:

" إِذَا سَقَطَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ رَعَيْنَاهُ و إِنْ كُنَّا غِضَابَا

أراد به المطر لقربه من السّماء، ويجوز أن تريد بالسّماء السحاب لأنّ كلّ ما أظلّنا فهو سماء...وكذلك قول العتابي:

يَا لَيْلَةً لِي بِجِوَارِ سَاهِرَةً حتّى تكلّمَ فِي الصُّبْحِ العَصَافِيرُ

فجعل اللّيلة ساهرة على المجاز وإنّما يُسهر فيها، وجعل للعصافير كلاما ولها كلام على الحقيقة ومنه قول الله عز وجل..﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ**﴾ وإنّما الحيوان الناطق الإنس والجن والملائكة أمّا الطّير فلا، ولكنّه مجاز مليح أكثر من أن يحصره أحد"[1] فالنقاد لم يَغفلوا عن الدور الذي يصبح به المجاز خطرا أكثر منه أسلوب بياني لما له من سعة التأويل لذا فقد اعتبره البعض مثل ابن

1-ابن رشيق القيرواني: العمدة في محاسن الشعر وآدابه و نقده، ، ج1، ص 267، 266.

قتيبة وعبد القاهر الجرجاني مقابلا للحقيقة إذا لم يقترن بدليل قوي لفظي كان أو عقلي يدلّ عليه، وقد مرّ بنا هذا في التأويل عند البلاغيين.

3- الاستعارة:

في مرحلة متمّمة للعمل النقدي نجد أنّ تقييم بعض النّقّاد للصور البيانية القائمة على العلاقة يتم بتبرير منطقي وذوق محكمين كحكم الآمدي(ت 370هـ) على بيت أبي ذؤيب الهذلي:

وإذَا المنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَظْفارَهَا ألْفَيْتَ كُلَّ تَمِيمَةٍ لاَ تَنْفَعُ

ولما كانت المنيّةُ إذا نزلت بالإنسان وخالطته صلح أن يُقال أنّها نشبت فيه، وحسُن أن يستعار لها اسم الأظفار لأنّ النّشوب قد يكون بالظفر، وعلى هذا جاءت الاستعارات في كتاب الله نحو قوله عزّ وجلّ﴿**و اِشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا**﴾ لما كان الشيب يأخذ في الرأس ويسعى فيه شيئا فشيئا حتّى يحيله إلى غير حاله الأولى، فالنّار التي تشتعل في الجسم من الأجسام فتحيله إلى النقصان والاحتراق، وكذل كفي قوله تعالى﴿**وآيَةٌ لَهُمِ اللَّيْلُ نَسْلُخُ مِنْهُ النّهَار فَإِذا هُمْ مُظْلِمُون**﴾ لما كان انسلاخ الشيء من الشيء هو أن يتبرأ عنه ويتزيّل عنه حالا فحالا كالجلد عن اللّحم وما شاكلها جعل انفصال النّهار عن اللّيل شيئا فشيئا حتى يتكامل اللّيل انسلاخا"[1] إن العلاقات المبرّرة بين طرفي الاستعارة تجعلها في عداد الصور البيانية الأكثر بلاغة وبالتالي تصلح أن تنوب عن

1 -أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي: الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، تح: أحمد صقر، القاهرة، دار المعارف،ط4 ج1 ص 269.

الحقيقة على النحو الذي صوّره أبو هلال العسكري(ت395هـ) في مفهومه للاستعارة، إذ يجعلها مما قُصِد منه الوصول إلى ما خفي من المعاني كقوله" الاستعارة نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللّغة إلى غيره لغرض وذلك الغرض إمّا أن يكون شرح المعنى وفضل الإبانة عنه وتأكيده والمبالغة فيه أو الإشارة إليه بالقليل من اللّفظ"[1]وهي مع هذا لا تخرج عنده عن كونها مصيبة أو غير مصيبة ووجه الإصابة فيها أنّها تنجح في إقامة علاقة بين الطرفين وبالتالي فهي أبلغ من الحقيقة وضرب العسكري أمثلة غنية في هذا الباب وقفنا منها عند قوله تعالى﴿**سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ**﴾ فقد فسر الاستعارة هنا بقوله" معناه سنقصد لأنّ القصد لا يكون إلاّ مع الفراغ ثمّ في الفراغ هاهنا معنى ليس في القصد و هو التوعد والتهديد ألا ترى قولك سأفرغ لك يتضمّن من الإبعاد ما لا يتضمّنه قولك سأقصد لك"[2] فالاستعارة والكناية والتمثيل أساليب شغلت حيزا من فكر النقاد الذين نظروا إليه من جانب البحث عن المعنى.

4-الأرداف والتّوابع:

هو الاستعانة بما هو شبيه لفظ في الدلالة على ما يريده المتكلم أو هو " ما رآه بعضهم في كأن يريد المتكلم الدلالة على معنى فيترك اللّفظ الدّال عليه الخاص به ويأتي بلفظ هو ردفه وتابع له فيجعله عبارة عن المعنى الذي أراده مثل قوله تعالى﴿**فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ**﴾وقصور

1-أبو هلال بن عبد الله بن سهل العسكري: الصناعتين،- الكتابة والشعر- تح:محمد بجاوي، وأبو الفضل إبراهيم القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1952م ، ص268 .

2- المصدر نفسه، ص 269.

الطرف في الأصل موضوع للعفاف على جهة التوابع والأرداف وذلك أنّ المرأة إذا عفّت قصرت طرفها على زوجها فكان قصور الطّرف ردفا للعفاف"[1] فرؤية أبي هلال العسكري في النّيابة عن بعضها جانبا من التأويل إذ البحث جار عن دلالة اللّفظ بالنّسبة إلى معناه والإرداف مصطلح عريق في النقد العربي" فقد استعمله الجاحظ(ت 255هـ) باسم التعريض والكناية وأطلق عليه ثعلب (ت299هـ) اسم لطافة المعنى وتبنّى ابن المعتز(ت 296هـ) تسمية الجاحظ.. ومثّل له قدامة (ت337هـ) ببيت عمر ابن أبي ربيعة:

بَعِيدُ مَهْوَى القُرْطِ إِمَّا لِنَوْفَلٍ أَبُوهَا وإِمَّا عَبْدُ شَمْسٍ وهَاشِمِ

وبعيدة مهوى القرط كناية عن طول العنق الموصوفة وهو من صفات المرأة الحسناء"[2]والتعريض هو أسلوب متأصل في كلام العرب، فمن طرائقها أن تقول شيئا وتقصد به شيئا آخر، لذا فقد كان جُلّ كلامهم مجازات واستعارات، وقد يجيز لنا هذا القول بأن التأويل ليس غريبا عن ثقافة العرب فهو بلسانهم وفي نصهم ما يجعلهم يتتبعون المعاني الخفية أو تقويلها ما أرادت هي أن تقوله أو عكس ذلك.

5-المضاعفة:

قد عمد هذا الناقد إلى الأخذ بباب على أنّها دليل إلى التأويل من حيث أنّها تجعل الكلام "يتضمّن معنيين: معنى مصرّح به ومعنى كالمشار إليه وذلك المضاعفة كقوله تعالى﴿**وَمِنْهُمْ مَنْ**

1- المصدر السابق، ص 150.

2- محمد عزام: المصطلح النقدي في التراث الأدبي العربي، ص 13.

يَسْمَعُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ ولَوْ كَانُوا لاَ يَعْقِلُون ومِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدي العُمَى ولَو كانُوا لا يُبْصِرون﴾ فالمعنى المصرّح به في هذا الكلام أنّه لا يقدر أن يهدي من عمي عن الآيات وصُمّ عن الكلم بالبيّنات، بمعنى أنّه صرف قلبه عنها فلم ينتفع بسماعها ورؤيتها والمعنى المشار إليه أنّه فضّل السمع عن البصر، لأنّه جعل مع الصمّ فقدان العقل ومع العمى فقدان النّظر"[1] وبناء على هذه المباحث نتبيّن عمل العسكري في دلالات الألفاظ المختلفة على المعاني فكان له فيما بعد بابا لصحّة التّفسير.

6- التشبيه:

التشبيه مثل الكناية في دلالته على أنّ من وراء اللّفظ معنى خفيّا ويعدّه الجرجاني من الأساليب الدالة على التأويل وإن اختلفت درجاته بقوله" إنّنا طريقة التأوُّل يتفاوت تفاوتا شديدا فمنه ما يقرب مأخذه ويسهل الوصول إليه المفادة طوعا.. ومنه من يدق ويغمض حتى يحتاج في إخراجه إلى فضل ولطف فكر"[2] وفيه نوع آخر يحتاج إلى إعمال نظر أكثر من سابقيه، غير أنّ التشبيه أعم من التمثيل، استدلّ الجرجاني بالتشبيه العقلي على توضيح آية من القرآن بقوله "التشبيه العقلي ربما انتزع من شيء واحد... وربما انتزع من عدة أمور يجمع ببعضها البعض ثم يستخرج من مجموعهما الشبه فيكون سبيله سبيل الشيئين يمزج أحدهما بالآخر ثم تحدث صورة غير ما كان لهما في حال الإفراد، مثل قوله عز وجل﴿**مَثَلُ الّذينَ حُمِّلُوا التَّوراةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ**

1- أبو هلال العسكري: الصناعتين، ص 423.

2- عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ص 73.

الحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً﴾الشبه المنتزع من أحوال الحمار وهو انه يحمل الأسفار التي هي أوعية العلوم ومستودع العقول ثم لا يحس بما فيها ولا يشعر بمضمونها...وهو كما ترى مقتضى أمور مجموعة ونتيجة لأشياء ألفت وقرنت إلى بعضها البعض"[1]، فالقوى الذهنية التي تفسر التشبيه تظل مقترنة بسياقها ومقامها الذي وُضعت له.

7- صحة التفسير:

كما نظّر الجرجاني للعلاقة بين النحو والمنطق فإنّه أضفى على قواعد فهم المعنى طريقة تجعل المراد من البحث عنه نابع من دلالات الألفاظ على نفسها ومن علاقتها بما جاورها من الحروف والكلمات كقوله مثلا في باب صحّة التّفسير" وممّا ينظر إلى مثل ذلك قوله تعالى ﴿**ولَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النّاسِ عَلَى حيوة**﴾ إذا أنت راجعت نفسك وأذكيت حسّك وجدت لهذا التنكير وإن قيل على حياة ولم يقل على الحياة، حسنا وروعة ولطف موقع لا يقادر قدره...

والسبب في ذلك أنّ المعنى على الازدياد من الحياة لا الحياة من أصلها وذلك على الحياة لا يَحرص عليه إلاّ الحيّ فأمّا العادم للحياة فلا يصحّ منه الحرص على الحياة أو غيرها"[2] فالجرجاني يرى صحة المعنى من صحة التأويل فإنّ النقد مثله مثل جميع المستويات التي حاولت أن تفهم علاقة اللّفظ بالمعنى بطرق عدّة، وقد أتاح هذا العمل للنقاد توسيع حقل الدلالة الذي ينشأ من التأويل ويصل إلى المعنى بالقرائن اللّفظية والعقلية.

1- المصدر السابق، ص 81.

2- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 223.

المبحث الثّالث

التّأويل عند المتكلّمين والفلاسفة

أولا- التأويل عند المتكلمين

1-مفهوم علم الكلام

2-التأويل في علم الكلام

1.2- الصفات

2.2-خلق القرآن

3.2- أفعال العباد بين الجبر والاختيار

4.2- رؤية الله يوم القيامة

أولا- التأويل عند المتكلمين:

1- علم الكلام:

يعرّف ابن خلدون علم الكلام بقوله" هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلّة العقليّة والرّد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السّلف وأهل السّنّة وسرّ هذه العقائد الإيمانيّة هو التّوحيد"[1]، وعرّفه الموسوعيّون المتأخّرون بقولهم" يُسمّى بأصول الدّين أيضا وسمّاه أبو حنيفة رحمه اللّه بالفقه الأكبر.. ويُسمّى بعلم النّظر والاستدلال ويُسمّى أيضا بعلم التّوحيد والصّفات"[2] وفي كلا التعريفين فإنّ هذا العلم لن يخرج عن كونه إعمال آلة العقل في البحث عن الأمور الإلهية وكان هذا نتيجة تأثّر العرب بفكر اليونان وغيرهم التي قد يحيل كثرة البحث فيها إلى الشكّ في ذات اللّه لدرجة رفض الكثير من المفسّرين إلى رده.

إنّ الحديث عن علم الكلام ونشأته يحيلنا إلى ذكر الأسباب الداخلية والخارجية ذات الصّلة المباشرة بنشأته، فمن العوامل الخارجية هو تأثير حركة الترجمة للثقافات على اختلاف أنواعها وتدخل تحت هذه الأنواع الثقافة اليونانية والهندية وحتى اليهودية منها، إذ وردت أفكار تقوّض ذلك الإيمان الذي ورثه المسلمين عن عهد النبوة وأُعتبِرت لديهم خروجا عن مألوف

1-عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، ص 423.

2- محمد علي التّهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، مرا: رفيق العجم، تح: علي دحروج، نقله إلى العربيّة:عبد اللّه الخالدي، لبنان، بيروت، مكتبة ناشرون، ط1، 1996، ج1 ، ص 29.

العقيدة الإسلامية، من مثل هذه المسائل، صفات الله، والميعاد ورؤية الله يوم القيامة والبحث في هذه المسائل قد زاد من حدّته العوامل الداخلية المساعدة التي بدأت مع الفرق الكلامية المختلفة في الآراء والمذاهب وأهمّها: المعتزلة والشيعة وباقي الفرق الأخرى.

2-التّأويل في علم الكلام:

1.2-الصّفات:

من أهمّ القضايا التي تولدت عن علم الكلام هو الحديث في صفات الله عز وجل، على الرغم من أنّ المتكلمين المسلمين قد تشبعوا بتعاليم الدين الإسلامي إذ كان الحديث في هذه المسائل يعتبر جحودا وبدعة، فالله في نظر المعتزلة منزّه عن كلّ صفة ورائحة وهيئة وعن الحلول في المحل غير مشابه لصفات البشر لأنّ صفات الله متعلّقة بذاته أمّا صفات البشر فهي خارجة عنهم" إنّ حمل الصفات على إنها معاني قائمة بالذات تجعل الله جوهرا تلحقه الأعراض وهذا ما ينكره المعتزلة بشدّة، وإنّما الله عالم وعلمه هو قادر وقدرته هي هو، حي وحياته هي هو أي أنّ علم الله هو الله وكذلك الأمر في كلّ من القدرة والحياة: وحدة مطلقة بين الذات والصفات"[1] ثمّ تقسيم الصفات إلى مطابقة لذات الله مثل صفات الذات والقدرة وهي صفات الذات، وصفات فعل مثل الرزاق والمعطي...وبإمكان الله أن يحمل من الصفات ما تدلّ على الأضداد مثل المحيي المميت الرافع الباسط أمّا الأشاعرة فإنّ مذهبهم فيه من الخلاف الذي يضع حدودا بين صفات

1- أحمد محمود صبحي: في علم الكلام- دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين- لبنان بيروت، دار النهضة العربية، ط5، 1405هـ- 1985م ،ج1 المعتزلة، ص 124.

الفعل وصفات ذات الله" أمّا الأشاعرة فيفرّقون بين صفات المعاني وصفات الفعل، ويذهبون إلى أنّ صفات المعاني صفات قديمة قائمة بذات اللّه، ليست هي ذاتها ولا غيرها أمّا صفات الفعل فهي عندهم كما عند الفخر الرازي صفات نسبية حادثة ومتجدّدة بتجدّد الأفعال"[1] إنّ الصفات التي ستُحمل على التأويل سيثريها المجاز لما له من دور في جعل اللّفظ يتجوّز إلى غيره.

2.2- صفة المعاني:

القسم الثاني من الصفات هي الخبرية مثل صفات الغضب والاستواء والانفعال، نجد في الكثير من الآيات ما يدلّ على غضب الله مثل قوله تعالى﴿**مَن غَضِبَ الله عَلَيهِ**﴾[2] وقوله تعالى أيضا ﴿**غير المغضوب عَلَيْهِمْ**﴾[3] وقد أوّل مفسرو المعتزلة الصفات هنا بالكثير من البرهنة على صحة ما يعتقدونه، يقول الزمخشري وهو من المعتزلة" ما معنى غضب الله؟ قلت هو إرادة الانتقام من العصاة وإنزال العقوبة بهم إن يفعل بهم ما يفعل الملك إذا غضب على من تحت يده نعوذ بالله من غضبه ونسأله رضاه ورحمته"[4]، لقد جعل الزمخشري لطبيعة صفة الغضب عند الله مناسبة وصفات البشر مادام أنّه قد سبغ عليها حبّ الانتقام مع أنّ انتقام البشر مخالف لانتقام الله، فهذا الأخير بغرض التربية والإصلاح و ليس حبّا فيه.

1- فخر الدين الرازي: لباب الإشارات والتنبيهات تح: أحمد حجازي السّقا، القاهرة، مكتبة الأزهريّة،ط1، 1986 - من مقدمة المحقق-ص9.

2- سورة المائدة: الآية 60.

3- سورة الفاتحة: الآية 7.

4- أبو القاسم جار الله الزمخشري: تفسير الكشاف ، ج1، ص 26، 27.

1.2.2- صفة النور:

إنّ اسم النور ورد في القرآن الكريم مقترنا بالله تعالى نحو قوله تعالى﴿**اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ والأَرْضِ**﴾[1]والنور هنا يؤوّل بأنّه المنبسط على الجدران والأرض مستندين في ذلك إلى المجاز، أمّا الأشاعرة فقد وقفوا على النّقيض من هذا بقول الرازي في الآية نفسها" أنّه ورد في القرآن أنّه (تعالى) نور السموات والأرض وأنّ كلّ عاقلٍ يعلم بالبديهة أنّ إله العالم ليس هو هذا الشّيء المنبسط على الجدران أو الحيطان، وليس هو هذا النّور الفائض من جرم الشمس والقمر والنّار فلا بدّ لكلّ واحد منّا من أن يفسّر قوله تعالى﴿**اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ والأَرْضِ**﴾بأنّه منوّر السّموات والأرض"[2] ومن تأويل الصفات المعنوية إلى تأويل الصفات التي تدلّ على أنّ لله عضوا كالوجه التي يدلّ على الإقبال على العبد أو دليل العلوّ مثل قوله تعالى ﴿**ويَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الجَلاَلِ ولإِكْرَامِ**﴾[3] والعين التي تدلّ على الرّعاية والحفظ ﴿**ولِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي**﴾[4] واليد التي تدلّ على العطاء، كلّ هذا أوّله المتكلّمون بطرق مختلفة، فمنهم من جعل لله هذه الصفات على الحقيقة ومنهم من جعل لها معاني من باب المجاز، وكلّها تأويلات تعتمد الحجج والبراهين ﴿ **بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**﴾[5]وبوسع العقل أن يقبل منها ما يوافق المنطق ، فنسب اليد لله عزّ وجل في قوله تعالى أقاويل وتأويلات عدة، فمنها أنّ لله تعالى يدا على الحقيقة وبالتالي فهو جسم، وقد أبطل الرازي

1- سورة النور: الآية 35.

2- فخر الدين الرازي: أساس التقديس، ص105.

3-سورة الرحمن: الآية 27.

4-سورة طه: الآية 39.

5-سورة المائدة: الآية 64.

هذا الزّعم بقوله" واعلم أنّ الكلام في إبطال هذا القول مبني على أنّه تعالى مبنيٌّ على أنّه تعالى بأنّه ليس بجسم، والدّليل عليه أنّ الجسم لا ينفكّ عن الحركة والكون وهما مُحدثان وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث ولأنّ كلّ جسم فهو متناهٍ في المقدار وكل ما كان متناهي في المقدار فهو محدث ولأنّ كلّ جسم فو مؤلف من الأجزاء وكل ما كان كذلك كان قابلا للتركيب والانحلال وكل ما كان كذلك افتقر إلى ما يركبه ويؤلفه وكل ما كان كذلك فهو محدث، فثبت بهذه الوجوه أنّه يمتنع كونه تعالى جسما فيمتنع أن يكون عضوا جسمانيّا"[1] فالأشعرية هنا ردّت على لسان الرازي على عدة أمور منها أنها أثبتت أن الله ليس جسما وأنّه قديم غير محدث وكلّ ما ثبت تبعيته لله عزّ وجلّ فهو قديم أيضا، ومن هذه الأمور القرآن الكريم.

3.2- خلق القرآن الكريم:

ورث المسلمون كتاب الله دون محاولة للشكّ في قدسيته وقد استمرّ هذا إلى زمن ظهور المسائل الكلامية التي زرعت الفتنة بين المسلمين، فمسألة خلق القرآن كشفت عن الجدل الذي راح ضحيّته أكابر الفقهاء من الحنابلة ضدّ خصومهم المعتزلة القائلين بخلقه ومنطلقهم في ذلك أنّ القرآن غير الله فهو عز ووجل قديم وكلّ قديم تجب له الألوهية، أمّا كلامه ففيه أوامر ونواهي وإخبار بأمور الغيب وقد أُنزل على محمد صلّى الله عليه وسلّم دون غيره من الرّسل إضافة إلى أنّه يتجزّأ فنقول ثلث القرآن وربعه ونصفه، ومن الأدلة النّقلية التي رأوا فيها حجة على رأيهم قوله

1-فخر الدين الرازي: التفسير الفخر الرازي، ج12، م4، ص 45.

تعالى﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ و إِنَّا لَهُ لَحَافِظُون**﴾[1]وكذلك دليل حدوثه في قوله تعالى﴿**ومَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ**﴾[2] ودليل آخر على أنّ القرآن متجدّد هو اختلاف القَصَص فيه فقصّة سيدنا موسى ليست كقصّة سيدنا إبراهيم ..وكذلك يمكن أن نعتمد آيات النّسخ" أجمعت الأمّة أنّ النسخ حق والنسخ عبارة عن ارتفاع الحكم بعد ذلك الخطاب بعد ثبوته وكلّ ما زال بعد ثبوته لم يكن قديما"[3] وقد نشطت هذه المسألة في ضوء دعم الدولة الأموية للمذهب المعتزلي وإن حدث اختلاف في آرائهم "فذهب الجبائي وابنه أبو الهاشم إلى أنّه حادث في محل ، ثمّ زعم الجبائي أنّ الله تعالى يحدث عند قراءة كلّ قارئ كلاما لنفسه في محلّ القراءة وخالفه الباقون وذهب أبو الهذيل بن العلاّف وأصحابه أنّ بعضه في محل وهو قوله كن ،وبعضه لا في محلّ كالأمر والنهي والخبر والاستخبار"[4] ، وهذا الاختلاف لم يكن عند المعتزلة فقط ، بل قد شاع عند الغالبية من الفرق الكلاميّة.

لقد وقف الأشاعرة على الجهة المقابلة في هذه المسألة فالقرآن عندهم ليس مخلوقا فما دامت الصفات قديمة والحدوث قديم فبديهي أن يكون القرآن قديما دليل على التجدّد بمعنى فيه إضافة من سورة لسورة ومن حججهم" أنّه تعالى كان عالما في الأزل بأنّه سيخلق العالم ومن ثمّ

1-سورة الحجر: الآية9.

2- سورة الأنبياء: الآية 2.

3-فخر الدين الرازي: خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة، تح: أحمد حجازي السقا، لبنان، بيروت دار الجيل،ط1 1413هـ-1992م، ص69.

4 - أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي: روح المعاني في التفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، تح: محمد حسين العرب، لبنان، بيروت، دار الفكر (د.ط) 1414هـ-1994م ، ج1، ص36،37 .

خلقه في لا يزال، صار العالم متعلّقا بأنّه قد خلقه في الماضي.. أنّ قدرته تعالى كانت متعلقة من الأزل في الأبد بإيجاد العالم ولم يبق ذلك لتعليق، لأنّ إيجاد الموجود محال"[1] فالقدم الذي أقرّته الأشاعرة في مسألة خلق القرآن سيترتب عنه كلام الله أهو نفسي أن لفظي؟ تقرّ المعتزلة أنّه لفظي منطوق بينما تقول الأشاعرة أنّه نفسي وبالتالي فإنّ العلاقة بين اللّفظ والمعنى هل هي متلازمة أم أنّه يمكن أن ننطق بألفاظ لا ماهية لها أم تصحّ المعاني بلا ألفاظ؟ فالمعتزلة تقر بأنه لا يمكن أن نتصوّر معاني خارج الألفاظ والأصوات نفسها هي دلالة على معان معينة ولا يمكن أن تصدر من فراغ بينما تذهب الأشاعرة عكس هذا المذهب في القول انّه يمكن إقامة معاني قبل الألفاظ بل وبدونها.

4.2- أفعال العباد بين الجبر والاختيار:

ارتبطت مسائل علم الكلام ببعضها فصفات الله و قدم القرآن أو حدوثه لا ينفصلان عن تحديد طبيعة أفعال الإنسان بين الجبر والاختيار، إذا كانت صفات الله محدثة والقرآن على إثرها مخلوق فإنّ أفعال الإنسان ليست مرتبطة بحكم ثابت، فالحدوث معناه التغيّر أي أن الإنسان مخير غير مجبر وله إرادة تامّة وهذا هو رأي المعتزلة " وحرية إرادة الإنسان متفرعة عن تصورهم للعدل الإلهي، إذ كيف يُكلّف الإنسان ويُسأل ويُحاسب إذا كان مجبرا؟ إنّ ذلك يتنافى مع عدله.. والإنسان عندهم مسؤول عن الحركات الإرادية فقط وقد حصروها في السكنات والحركات والنّظر والعلم، أمّا غير ذلك كبدء وجودنا أو أمراضنا أو نهايتنا...فهي اضطرارية بفعل الله وإيجاب

1 - يُنظر: المصدر السابق، ص 37.

خلقه"[1]، واستدلّت المعتزلة على هذا بمجموعة من الأدلّة النّقلية منها ﴿**ومَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ ومَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾[2]وكذلك قوله تعالى ﴿**واعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ** ﴾[3]﴿**ومَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمْ الفَاسِقُون**﴾[4] أمّا الأشاعرة فقد قالوا بالعكس إنّ الإنسان مخيّر مع الإجبار أي أنّ أفعاله سبقت في علم الله" والمختار عندنا أنّ عند حصول القدرة والداعية المخصوصة يجب الفعل وعلى هذا يكون العبد فاعلا على سبيل الحقيقة ومع ذلك تكون الأفعال بأسرها واقعة بقضاء الله وقدره"[5] وعلى هذا فإنّ الأحكام والتكاليف الواردة في القرآن ستؤوّل حسب اعتقاد كلا الفريقين من واقع أنّه مجبر أو مخيَّر وقد يحيلنا فحص هذه الآراء عن حكم مسبق بأنّ التّأويل كمنهج يتسم بالوعي تجاه المقروء لم ينسلخ لحظة عن الواقع الثقافي ، والاتجاه المذهبي الذي راح يغير من حين لآخر من دلالات الآيات على ما تؤول إليه فحدث الاختلاف والصراع الذي تاه عن الحقيقة التي كان من الواجب على التفسير أن يصل إليها.

1- ينظر أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج1، ص149- 150.

2-سورة الكهف: الآية 29.

3-سورة فصلت: الآية 40.

4-سورة النور: الآية 55.

5- فخر الدين الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مصر، المطبعة الحسينية، ط1 (د.ت.ش)- من الحاشية: معالم أصول الدين للمؤلف نفسه، ص 73.

ثانيا: التأويل عند الفلاسفة

1- مفهوم الفلسفة

2-التأويل عند الفلاسفة

1.2-التأويل الفلسفي عند إخوان الصّفا

2.2- التأويل الفلسفي عند ابن سينا

3.2-التأويل الفلسفي عند الغزالي

3- الإلهيات

1.3-إثبات وجود الله تعالى

4-علم النفس

1.4- حقيقة جوهر النفس

ثانيا : التّأويل عند الفلاسفة :

1-مفهوم الفلسفة:

يدل لفظ الفلسفة " في الأصل اليوناني على محبّة الحكمة، وأطلق قديما على دراسة المبادئ الأولى وتفسير المعرفة عقليا، فتشمل عند أرسطو الفلسفة النظريّة والعمليّة وقصرها الرواقيّون على المنطق والأخلاق والطبيعة"[1]، وتأثّر بها الفلاسفة العرب عن طريق حركة التّرجمة التي ازدهرت في العصر العبّاسي بسبب تطوّر العلوم العقليّة المنقولة عن اليونان والفرس وتأثّر الثّقافة العربيّة بذلك بدا في ملمحين، أحدهما رافض لتلك الفلسفة والقسم الآخر لا يرى بأسا من المزاوجة بين الحكمة والشريعة.

تأثر الفلاسفة بهذا العلم رغبة في فهم فلسفة أفلاطون[2] **Platon** (327-347ق.م)وأرسطو[3] **Aristote**(384-322ق.م)التي كانت تحمل فكرا مغايرا للثقافة العربية، لذا كان شغل الفلاسفة الذين كانت صلتهم مباشرة بكتاب الله متجهة نحو تفسيرهم لآياته وفق تصورهم

1- المجمع العلمي بالقاهرة: المعجم الفلسفي، ص138

2-هو أرسطو قليس **Arisocles** بن أرسطون **Ariston** وقد أُطلق عليه من قبل السخرية لقب أفلاطون **Platon** أي العريض لامتلاء وجهه وعظم منكبيه ولد بأثينا وعاش فيها معظم حياته التي ناهزت الثمانين..نظم شعرا تمثيليّا وبرع في الغزل وكتابة المسرحيات ونبغ في الموسيقى والرياضيات والبلاغة/ينظر: محمد عبد الرحمن مرحبا: الموسوعة الفلسفية الشاملة من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية لبنان بيروت، عويدات للنشر(د.ط) 1420هـ-2000.مج1،ص112.

3 - ولد أرسطو في اسطاجيرا**Stagire** وكانت مستعمرة يونانية على بحر إيجه وهو من أسرة عريقة في الطب..يُعدّ أرسطو أستاذا مكثرا كأستاذه أفلاطون لم يترك فنّا إلاّ طرقه ولا مذهبا من مذاهب الفلسفة والأخلاق إلاّ عالجه ولا نظاما اجتماعيا إلاّ تناوله بالدّرس والنّقد والأخلاق والسياسة والخطابة و الحيوان/ المصدر نفسه، ص 153.

الفلسفي عن الله و المادة والروح والمعاد، كما ظهر أثر المنطق واضحا في تأويلاتهم سواء من الناحية اللّغويّة أو العلمية ظهر هذا التأثر في تأويل الحكيم أبو نصر الفارابي(ت339هـ). ورسائل إخوان الصفا وكذلك عند ابن سينا (ت428هـ) والغزالي (ت505هـ).

2- التأويل عند الفلاسفة:

1.2-التأويل الفلسفي عند إخوان الصفا:

اتّسمت تأويلات إخوان الصّفا[1] بطابعها الفلسفي " فالدين عندهم ظاهر جليّ وباطن خفي وهنا ما بين هذا وذاك، الظّاهر الجليّ المكشوف يصلح للعامّة من صلاة وزكاة وصدقات وما إلى ذلك، أمّا التفسير والتأويل وما يختصّ بالنّظر في معاني الألفاظ ، فذلك من علوم الدين المختصّة بالمتوسّطين"[2] فالعمليّات العقليّة المسؤولة عن الفهم ذات تركيبة خاصّة لا يدركها إلاّ من جرّب متعة الغوص في اللّغة وأسرارها المحيلة على الأنساق الفكريّة التي تخلق بدورها استنتاجات مختلفة وينتهج إخوان الصّفا نهج التأويل الفلسفي في العديد من المسائل المتعلّقة بالرّوح و الميعاد فالعالم الأخروي مخصّصّ للأرواح ومصائرها بين الجزاء والعقاب دون أن يغفلوا دور اللغة في ذلك. ومن أمثلة ما أُدرج من قواعد تُرسّخ ضوابط التأويل من حيث التمكن من الألفاظ و المعاني قولهم

1-جماعة من الفلاسفة المسلمين ظهرت في القرن الرابع الهجري(373هـ-983م) دوّنوا إحدى وثلاثين رسالة في الفلسفة شملت الرياضيات والمنطق والأخلاق والدين وقد ارتبطوا بطائفة الإسماعيلية/أشرف طه أبو الذهب: المعجم الإسلامي ص 39.

2 -حسن عاصي: التفسير القرآني واللّغة الصّوفيّة عند ابن سينا: لبنان، بيروت، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر، ط1 1403هـ-1982م، ص 21.

"اعلم يا أخي أنّه ما لم يكن المفسّر عارفا بغرض واضع النّاموس في إيراده الألفاظ المشتركة المعاني في تفسيره و تأويله و عباراته وبيانه تخيّل له من تلك الألفاظ معاني غير ما أشار إليه واضع النّاموس وتوهّم سوء ما أراد فيها... فصار له ذلك دينا ومذهبا غير دين واضع الناموس"[1] فالفلسفة وإن تشبّعت بتلك الميزة الميتافيزيقية إلاّ أنّها في حضورها التأويلي تلزم المؤوّل الحرص على الثنائيّة التي حرّكت الفهم في الثقافة العربيّة ألا وهي ثنائيّة: اللّفظ والمعنى.

2.2-التأويل الفلسفي عند ابن سينا:

إنّ قيام الفلسفة عند ابن سينا[2] مبني على مبادئ أساسيّة منها الله هو أصل الموجودات وواحد في كلّ الأديان، والعالم العلوي مرتبط بعالم الملائكة ،وقد حاول في رسائله تبيين العلاقة بين نظرية الخلق المشرقية، وعلاقة أخرى بين حروف الأبجدية ولغة التنزيل. فالرب عند ابن سينا" عبارة عن التربية والتربية إشارة إلى تسوية المزاج"[3]، أما أنّ اللّه نور السموات والأرض فتأويله أنّ" كل ممكن من الممكنات الموجودة، و كلّ ذرّة من الذرات الموجودة منوّرة موجودة بنور وجوده تعالى"[4] وقد اندرج فرع الإلهيات في قسم الفلسفة النظرية وقد أدّى الأثر السينوي بالفلاسفة المتأخرين إلى السير على النسق نفسه في فهم الوجود والمادة والروح.

1- إخوان الصفا وخلاّن الوفا: الرسائل، تحقيق؟ مصر، طبع نخبة الأخبار، (د.ط) 1305 هـ، ص 59.

2- أبو علي بن حسين بن سينا (370هـ- 980م إلى 428هـ- 1037م) فيلسوف وطبيب مشهور وُلد ببخارى ودرس الطب واشتهر به، ويُعتبر كتابه القانون من أعظم المراجع الطبية وله كتب أخرى في الفلسفة والمنطق زاد عددها عن المائة توفي بهمذان بفارس/ أشرف طه أبو الذهب: المعجم الإسلامي، ص18.

3-حسن عاصي: التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، ص 166.

4-المرجع نفسه: ص 123.

3.2-التأويل الفلسفي عند الغزالي:

لقد اعتبر الإمام الغزالي[1] الخوض في مسائل التأويل من جانبه الفلسفي من الأمور التي يجب الاحتراز منها إلاّ للذين أوتوا العلم الصحيح، و اليقين في الله الذي لا يختلط بالوساوس كقوله وذلك إنّما يتأتّى من دلالة الألفاظ على مدلولاتها بقوله "فإن قيل: فقد فرقتم بين التأويل المقطوع والمظنون فبماذا يحصل القطع بصحة التأويل. قلنا بأمرين: أحدهما: أن يكون المعنى مقطوعا ثبوته لله تعالى كفوقيّة المرتبة، الثاني: لأن لا يكون اللّفظ إلاّ محتملا لأمرين وقد بطل أحدهما وتعين الثاني"[2]، وهذه الدقة في تمييز مفهوم التأويل جعل الغزالي يضع قانونا للتأويل يسنّ فيه أهم ضوابط هذا المنهج، كما وضع أيضا كتابه تهافت الفلاسفة الذي ذمّ فيه عمل الفلاسفة غير المبني على اليقين.

ومع فخر الدين الرازي تجلّت قضايا علم الكلام مندمجة في الفلسفة في العديد من مؤلّفاته كالمباحث المشرقية، والمطالب العالية، فقد ربط الفلسفة بتأويل القرآن الكريم كما ظهر في تفسيره الكبير" مفاتيح الغيب" وذلك بتخصيص مبحث للدّلائل العقلية المستنبطة من كلّ سورة كتفسيره لماهية الذات الإلهية بقوله "الله واحد فله تفسيران، أحدهما أنّ ذاته ليست مركبة من الأجزاء

1-هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي ولد بطوس من إقليم خراسان عام (450هـ)/1058م، وكان والده كما يقول السبكي يغزل الصوف، ويبيعه في دكانه بطوس، فلما حضرته الوفاة، أوصى به وبأخيه، إلى صديق له متصوف/عبد الحليم محمود قضية التصوف المنقذ من الظلال، القاهرة، دار المعارف (د.ط.ت.ش)، ص269.

2-أبو حامد الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2 2008م ، ص240.

والأبعاض وذلك لا يتم إلاّ ببيان أنّه تعالى ليس بمتحيّز من الجهة والثاني بيان أنّه سبحانه منزّه عن الضدّ والندّ"[1]، فالفلسفة الإسلامية ارتكزت على الخبر والبرهنة على أنّ لكلّ شيء خالق ومبدع وقد عكف الرازي على الاستفادة من علوم الفلاسفة المتقدمين مميزا بين نوعين من البرهان، البرهان الإنّي والبرهان اللّمي ووظّف هذين البرهانين في دعم المنهجية الخبرية ، وقد انتقلت هذه الفلسفة البرهانية إلى طريقة التأويل في القرآن على الاستدلال بالخلق على وجود الخالق، وهنا مظهر التأثر بفكر أرسطو ظاهرا لا باطنا.

3-الإلهيات:[2] Métaphysme:

1.3- إثبات وجود الله:

لم يفصل الفلاسفة المسلمون بين الفلسفة وعلم الإلهيات لذا فقد اعتنوا بإثبات واجب الوجود بالصفة التي تبرهن على وجود الله بالطرق العقلية والمنطقية معتمدين في ذلك على العقيدة السليمة ونصوص القرآن الحكيم، إلا أنّه من الأهمية أن نعرّج على دلائل الفلاسفة في إثبات وجود الله وذلك بعد فترة طويلة من علم الكلام وجدل في الصفات لذا فإنّ مرحلة المتأخرين من الفلاسفة قد شهدت ذلك الخلط بين مسائل علم الكلام والفلسفة.

---

1 -فخر الدين الرازي: المطالب العالية في العلم الإلهي، تح: أحمد حجازي السّقا، لبنان، بيروت، ط1، 1407، ج2 ، ص5.

2-هو علم ينظر في الوجود المطلق، فأوّلا في الأمور العامّة للجسمانيات و الروحانيات من الماهيات ، والوحدة و الكثرة والوجوب والإمكان وغير ذلك، ثمّ ينظر في مبادئ الموجودات عنها ومراتبها في دعوة النفس بعد مفارقة الأجسام وعودها إلى المبدأ وهو عندهم علم شريف يزعمون أنّه يوفّقهم على معرفة الوجود على ما هو عليه، وأنّ ذلك عين السعادة في زعمهم/ ابن خلدون المقدمة، ص 456.

حوت مواضيع الفلسفة مواضيع الصفات وعصمة الأنبياء وعودة الروح بعد فنائها كالذي استدلّ به فأبو حامد الغزالي استدلّ بقوله تعالى﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شيءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ** ﴾[1] على علوّ ووحدانية الله وتنزيهه عن الصفات بقوله " إنّه ليس بجسم ولا مثل الأجسام وأمّا وإثبات موجود في الاعتقاد على ما ذكرناه من المبالغة في التنزيه شديد جدّا، بل لا يقبله واحد من الألف لا سيما الأمة العربية"[2]، و الأدلّة في كتاب الله كثيرة على إثبات الخالق يسردها بقوله " أمّا الدليل على معرفة الخالق فمثل قوله تعالى﴿**قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ والأبَصَر ومَنْ يُخْرِجُ الحَيَّ مِنَ الميِّتِ ويُخْرِجُ الميِّتَ مِنَ الحَيِّ ومن يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ الله فَقُلْ أَفَلاَ تَتَّقُونَ**﴾[3]" يجب أن يعرف الخلق جلال الله وعظمته لا بقول المتكلّمين أنّ الأعراض حادثة وأنّ الجواهر لا تخلو من الأعراض الحادثة فهي حادثة ثمّ الحادث يفتقر إلى محدث فإنّ تلك التقسيمات والمقدّمات وإثباتها بأدلّتها الرّسمية يشوش قلوب العوام والدلالات الظاهرة القريبة من الإفهام على ما في القرآن تنفعهم وتسكن نفوسهم وتغرس في قلوبهم الاعتقادات الجازمة"[4] فالبرهان في الفلسفة قام إذن على أرضية الخلاف التي أوغل فيها المتكلمون والتي فقدت في الكثير من جدالها خصوصية المعنى الحقيقي لذا فإنّنا نجد في التأويل الفلسفي قضايا موضوعة بالبرهان العقلي الذي يُلزم الحجة.

1- سورة الشورى: الآية 11

2- أبو حامد الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، ص 259.

3-سورة يونس: الآية 31.

4 -ينظر أبو حامد الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، ص240.

قد أفرد ابن سينا تفسيرا لبعض آيات القرآن موظّفا اللّغة الإشارية في ذلك كتأويله لقوله تعالى ﴿**قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الفَلَقْ**﴾[1] بقوله" فالق ظلمة العدم بنور الوجود... وكذلك قوله ﴿**الله نُورُ السّموَاتِ والأَرْضِ**﴾[2] كلّ ممكن من الممكنات الموجودة وكل ذرة من الذرات الموجودة منورة موجودة بنور وجود الله..أمّا قوله تعالى﴿**قَدَّرَ فَهَدَى**﴾[3] فيفسره بقوله أنه تعالى قدر لكل واحد من تلك الأعضاء المخصوصة قوة مختصة بذلك العضو ثم يجعل تلك القوى التي يحصل بها منافعه ومصالحه"[4] إنّ المتأمل في وجه التأويل هذه لا يرى فرقا بين التأويل في بيئة المفسرين بالرّأي و بينه إلاّ في فارق أنّ التأويل عند الفلاسفة قد حدد وجهته بإدراج علم الإلهيات والطبيعيات.

استدلال الرازي على وجود الخالق أمر مستفيض أغناه النظر العقلي في الموجودات ودليل ذلك هو تخصيص لكلّ سورة في التفسير الكبير بمبحث عقلي فلسفي عقلي يستدل فيه على كلّ المسائل الفلسفية متبعا في ذلك الاستدلال بالشاهد على الغائب، كاستدلاله على وجود الصانع بحركة الأفلاك ومسارها في الفضاء بقوله "إنّها أجسام وكلّ جسم مركّب مفتقر إلى كلّ واحد من أجزائه غيره، فكل جسم هو مفتقر إلى غيره ممكن وكلّ ممكن لذاته فله مؤثر فافتقاره إلى مؤثره إمّا

1-سورة الفلق: الآية 1.

2-سورة النور: الآية 35

3-سورة الأعلى: الآية 3.

4- ينظر مجموعة رسائل ابن سينا، نقلا عن: حسن عاصي: التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا من، ص96 إلى ص166.

أن يكون حال بقائه أو حال حدوثه أو حال عدمه"[1] فهذا الربط بين الأمثلة الفلك والعقلية، لما له من تنبيه العقول وإيقاظ الهمم في تتبع التطور الحضاري الذي لا يهدف إلى عزل النص عن الواقع المتغير، إنّ وعي أسلافنا بهذا يعد يقظة منهم للبحث في أغوار القرآن عما يبرر مباحث الفلسفة ، ومن جهة أخرى هو دليل الأيمان على أنّ القرآن الكريم بإمكانه استيعاب الكثير من قبل أن تلقي به الفلسفة اليونانية أو غيرها.

وإثبات وجود الله عبر آيات القرآن الكريم وماهيته وتنزهه عن الحلول في المحل مرتبط تفسير الرازي لقوله تعالى ﴿**رَبِّ العَالَمِينَ**﴾[2] " اعلم أنّ هذه الكلمة كما دلّت على وجود الإله فهي أيضا مشتملة على الدلالة على كونه متعاليا في ذاته عن المكان والحيز والجهة، لأنّا بينّا أنّ لفظ العالمين يتناول كل موجود سوى الله ومن جمل ما سوى اله المكان والزمان.. ثمّ إنّ المعلوم أنّ الخالق لا بد وأن يكون سابقا وجوده عن وجود المخلوق"[3]فالرد هنا ليس على ناكري وجود الله فقط بل على المدّعين أنّ المكان والزمان هما عين ذات الله تعالى، فالفلسفة الإسلامية في مرحلة نضجها علي يد المتأخرين أمثال الفخر الرازي قد عملت على تصفية الشّوائب التي لحقتها على يد المفاهيم التي تحرّفت أمام سوء التأويل.

1-فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج4 ، م14، ص 209.

2-سورة الفاتحة: الآية2.

3-فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج1، م 13ص 187.

4-علم النفس:

1.4- حقيقة جوهر النفس:

لقد شغلت حقيقة جوهر النّفس حيزا من التفكير الفلسفي عند المسلمين ، فمن الفلاسفة من أبطل فناء الروح أو الجسد أو كليهما ، وقد امتدت نتائج الجدل في هذه المسألة إلى مسائل البعث والنّشور وعودة الأرواح والأبدان بعد فنائها، وإذا تأملنا تفسير إخوان الصفا نلمح هذه الارتباط بجلاء" اعلم أيّها الأخ أيّدك الله وإيّانا بروح منه أنّ معنى قوله ﴿ **يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنّ بينها وبينه أَمَداً بَعِيداً**﴾ فهو معروف أمّا قوله ﴿ **يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا**﴾ فهذا يا أخي يختص به المؤمنون إذا انقطعوا عن الكلام وإقامة الحجة على الكافرين بين يدي الله عز وجل أما النفس المطمئنة الراجعة إلى ربها يومئذ راضية مرضية فهي النفس المنبعثة من عند باريها إلى النفوس الجزئية لتهديها وتنبهها من نوم الغفلة.. وتدخل ومن معها في عباد الله الصالحين"[1] وحين يمتزج العقل بالتّفسير، فإنّ اللّمسة الفلسفيّة تحضر بجلاء، كتأويل ميعاد الأرواح إلى عوالمها " واعلم يا أخي بأنّ اللّه جلّ ثناؤه سمّى الدار الآخرة الحيوان لأنّها عالم الأرواح ومعدن النفوس والدنيا عالم الأجسام وجواهر الأجسام موات بطابعها إنّما تكسبها الحيوة (هكذا ثبت في النص) والنفوس والأرواح بكونها فيها ومعها"[2] والمتتبّع لمنهج إخوان

1- إخوان الصفا وخلان الوفا: الرسائل، ص 128.

2- المصدر نفسه: ص 62

الصفا يُلمّ بطريقة التأويل التي اختصّوا بها في إحالة معاني الآيات إلى موضوعات الفلسفة التي عمّقتها التأثيرات الغنوصيّة واليونانيّة في الثقافة العربيّة.

للناس في بقاء النفس بعد الموت مذهبان "مذهب من يعتقد أنّ النفس عبارة عن جسم مخصوص موصوف بمزاج وينقسم هذا المذهب إلى قسمين أحدهما يمثله أهل البحث والنظر ويقولون أن بقاء النفس ممتنع لأنّ البعث والقيامة غير ممكن حصولهما وثانيهما يمثله أهل التقليد ويقولون أن حقيقة الإنسان هي هذا الهيكل وقد سمعوا من العلماء إثبات القول بالبعث والقيامة"[1] وعلى سيبني الفلاسفة تصورهم حول الروح وعلاقتها بالجسد في شكل متعارض ومتوافق في الوقت نفسه.

لقد سعى الفكر العربي الإسلامي أن يُوفّق بين النّص وما يلزمه من مناهج لفهمه والغوص في أعماق بنيته، فكان نتاج هذه المحاولة هو تعدّد طرق الباحثين في هذا المجال من مفسرين ونحاة وبلاغيين ومتكلمين وفلاسفة ، الأمر الذي أفرز كمّا من المسائل التي أُوّلت وراح المعنى جرّاء ذلك لا يستقر على وضع موحد، فكلّ يسعى لإثبات عقيدة معينة من خلال ما يتمّ التوصّل إليه من وراء التأويل، فكان هذا المنهج متأصّلا في عمق الثقافة العربية، متوحّدا مع نمط تفكيرها.

1- رشيد قوقام: التفكير الفلسفي لدى فخر الدين الرازي، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، (د.ط)، 2010، ج2- الفلسفة وأقسامها- ، ص154،155.

الفصل الثاني

المؤثرات الثقافية في فكر الفخر الرازي الأصول والتجليات

المبحث الأول: المؤثرات المعرفية الإسلامية واليونانية في فكر الفخر الرازي

المبحث الثاني: نظرية التأويل عند الفخر الرازي

المبحث الثالث: التحليل الثقافي للأنساق في التفسير الكبير

المبحث الأول

المؤثرات المعرفية الإسلامية واليونانية في فكر الفخر الرازي

1-المؤثرات العربية الإسلامية

1.1-أثر القرآن الكريم

2.1- أثر السنة النبوية الشريفة

3.1-الأثر الشافعي

4.1-الأثر الأشعري

1. 5-الأثر المعتزلي

6.1-أثر المفسرين

7.1-أثر فلسفة ابن سينا

2-المؤثرات اليونانية

1.2-الأثر الأفلاطوني

2. 2-الأثر الأرسطي

3.2-الأثر العلمي اليوناني

...إذن حين نثق بأنفسنا، ونمتلك الوعي بذواتنا والاعتزاز بحضارتنا، نستطيع أن نشرّع أبواب الاختيار على أسس معرفية وجمالية، ونبتعد عن كل ما يغلق الفكر ويحاصر الوعي، مما يساهم في أنا مبدعة، تواجه أي محاولة لمسخها أو القضاء على خصوصيتها.

-ماجدة حمود: إشكالية الأنا والآخر، سلسلة عالم المعرفة،العدد398،مارس 2013، ص 19.

1-المؤثّرات العربية الإسلامية:

تعددت الأصول المعرفية للإمام المفسر محمد الفخر الرازي(ت606هـ)[1]ومن اللافت للنظر أن نرى

---

[1]-ولقبه الكامل " أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن علي التيمي البكري الطبرستاني الأصل الرازي المولد، الملقب فخر الدين، المعروف بابن الخطيب، الفقيه الشافعي ، فريد عصره ونسيج وحده"/أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان ، تح: إحسان عباس، لبنان، بيروت، دار صادر، (د.ط.ت.ش)، مجلد 4، ص 248، 249.

لكن اختلفت المصادر في اسم والده؛ أهو الحسن أم الحسين، والمرجح أنّ اسم والده هو عمر بن الحسين، وذلك احتجاجا بقوله عقب تفسير إحدى الآيات ﴿**سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ المسْجِدِ الحَرَامِ إلى المسْجِدِ الأَقْصى**﴾ / سورة الإسراء: الآية1، تفسيره لكلمة عبده والمراد منها بقوله" أجمع المفسّرون على أنّ المراد محمد صلّى الله عليه وسلّم وسمعت الشيخ الوالد عمر حسين رحمه الله تعالى يقول ذلك"/ – فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج20،م 15،ص 227

لقد كان لشخصية والده تأثير واضح عليه يبينه كثرة الاستشهاد به في الكثير من المسائل التي عرضها في التفسير الكبير.

أمّا مولده فقد اختلف المؤرخون في سنة مولد الفخر الرازي، فقد رجحه البعض بين سنة 543هـ و544هو هو التاريخ نفسه الذي أورده صاحب مفتاح السعادة في موضوعات العلوم بقوله" ولد الإمام سنة ثلاث أو أربع أربعين وخمسمائة"/ طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة في موضوعات العلوم، ج2، ص 102،103 .

وقد أورد ابن خلّكان التاريخ نفسه بقوله " وكانت ولادة فخر الدين في الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة أربع وأربعين، وقيل ثلاث وأربعين وخمسمائة بالري وتوفي يوم الاثنين ، وكان عيد الفطر، سنة ستّ وستمائة بمدينة هراة "/ ابن خلكان : وفيات الأعيان،ج4، ص252.

والمرجح عند الأغلب أنّه في ولد سنة 544هـ، لما يرويه الفخر الرازي بعد تفسير قوله تعالى﴿**قَالَ الَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا أُذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ**﴾/ سورة يوسف:الآية 43، قوله " وإذا عوّل العبد على الله ولم يرجع إلى أحد من الخلق حصل ذلك المطلوب على أحسن الوجوه فهذه التجربة قد استمرت من أوّل عمري إلى هذا الوقت الذي بلغت فيه السابع والخمسين"/– فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج18،م ص148.

–ثمّ يذكر في آخر السورة" تمّ تفسير هذه السورة بحمد الله تعالى يوم الأربعاء السابع من شعبان سنة إحدى وستمائة"/ المصدر نفسه: ص 233.

فإذا أُضيف هذا التاريخ إلى سنة مولده المرجح ب 544هـ كان الحاصل هو 601هـ أي التاريخ الذي ذكره/ ينظر: فائزة أحمد صالح: علم المعاني في التفسير الكبير عند فخر الدين الرازي وأثره في الدراس ات البلاغية، المملكة العربية السعودية جامعة أم

ذلك التأثير الذي خلفته تلك الأصول على نظرية التأويل، وفي هذا إشارة إلى أنّ التأويل يستمد أصوله من ثقافات متعددة ومتباينة" إنّ النّظريّة تتأسس عادة على (التّجميع)و(التّركيب) من

القرى كلية اللغة العربية، قسم الدراسات العليا، فرع الأدب رسالة مقدمة لنبل درجة الدكتوراه في علوم البلاغة–مخطوط، ج 1 ص4.

أما عن الظروف السياسية والاقتصادية التي كانت زمن ولادة و نبوغ الفخر صعبة قد كثرت فيها الحروب الصليبية على بلاد المشرق " ففي القرنين الخامس والسادس الهجريين بدأت الخلافة العباسية تتعرض لضغوطات متعددة في كل مختلف نواحي الحياة الفكرية والدينية، وحتى الاقتصادية نتيجة الانقسامات الحادة بين المسلمين من جهة، ونتيجة الأخطار الخارجية الداهمة/ سميح دغيم: موسوعة مصطلحات فخر الدين الرازي، لبنان، بيروت، ط1، 2001 ص11.

– وقد امتدّت كلّ التأثيرات السياسية لتطال الحياة الفكرية فقد سمح هذا العصر " بإعادة إحياء المناسبات الكلامية والفلسفية والفقهية واختلاطها ببعضها البعض، كل ذلك كان يجري في بلاطات ودور السلاطين والأمراء لمختلف الدويلات التي تعاقبت خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين/ المصدر نفسه، ص 13.

–أما مؤلفاته فهي كثيرة اختلف المؤرخون في نسبتها إليه " فالأصفهاني ذكر في الشذرات أنها لا تتعدى الأحد عشر كتابا، والسبكي يرفعها إلى ثلاثة وعشرين، وفي أخبار العلماء للقفطي تقفز إلى الستين، ومع ابن كثير تقفز إلى المائتي كتابا تقريبا/ المصدر نفسه، ص16.

و ما وقفنا عليه هو المجموعة التالية:

–أساس التقديس.

–المطالب العالية –ثمانية لأجزاء، تحقيق: أحمد حجازي السقا.

–المحصّول في علم الأصول ثمانية أجزاء.

–خلق القرآن بين أهل السنّة والمعتزلة.

–محصّل أراء المتقدّمين والمتأخرين.

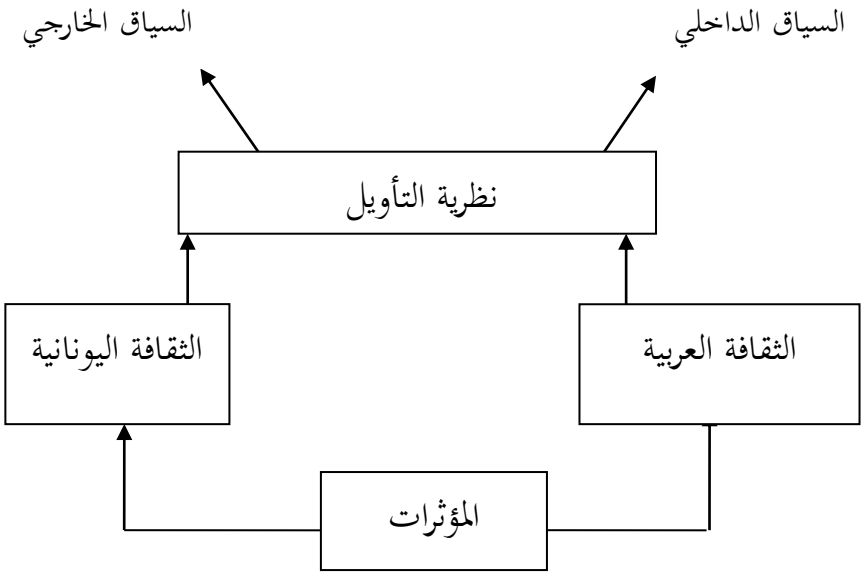
–نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز.

– إعجاز القرآن.

– محاورات لما وراء النهر.

–تفسير فخر الدين الرازي: المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، وفيه طبعات كثيرة، والطبعة التي اعتمدنا عليها، لبنان لدار الفكر، ط1، 1981م، وهي مليئة بالأخطاء قد قمنا بتصحيحها على الوجه الذي رأيناه الأقرب إلى الصواب خاصة في بعض الكلمات المحذوفة.

أشتات متفرقة ومتباينة وقد يكون التباين بين مصادر أجزائها شديدا إلى درجة التناقض فيما بينها، ولا يقوى على إدراك العلاقة بين النّظريّة /الثّمرة وجهود السالفين إلاّ عقل يتمتّع بموهبة التركيب بحيث يستطيع رؤية(الوحدة) في وسط ما يبدو للعين المجردة أشتاتا متباينة"[1] وقد نوضح تعدد بالبيان التالي:



الخطاطة رقم1: المؤثرات المعرفية المتعددة لنظرية التأويل

1.1- أثر القرآن الكريم:

لقد كان القرآن الكريم أهم رافد ثقافي وملهم فكري في ثقافة الرازي إذ كان منبع العلوم النحوية والبلاغية والعقلية فما من علم اكتسبه الرازي إلاّ وحاول أن يثبت صدق منهجه من القرآن، فبه استلهم أسرار العالم الطبيعي والإنساني ،فالقرآن في نظره نص له خصوصية تسترعي الفحص والتأمل وهو يصفه بقوله" وأمّا الطّريق الوارد في القرآن راجع إلى طريق واحد وهو المنع من التعمّق، والاحتراز من فتح باب القيل والقال وحمل الفهم والعقل على الاستكثار من دلائل العالم

1- عبد الله الغذامي: ثقافة الأسئلة- مقالات في النقد والنظرية-الكويت، دار السعادة،ط2 ، 1993 ،ص 116 .

الأعلى والأسفل، ومن ترك التعصّب وجرّب مثل تجربتي علم أنّ الحقّ ما ذكرته"[1] فالقرآن فضاء للاحتجاج بالمسائل البلاغية والفقهية والنحوية، وكذلك استدلال قوي على وجود الإله القادر الحكيم.

إعجاز القرآن بنظمه[2] وفصاحته أمر لا يختلف فيه أحد، فهو في نظر الرازي من صميم كلام العرب ليس بشعر ولا بنثر وإنّما أسلوب فاق التحدّي، فكانت جهوده في نظرية الإعجاز متممة لجهود سابقيه، ففي قوله تعالى ﴿**ذَلِكَ الكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ** ﴾[3] يرى في هذه الآية تماسكا ونظما بين أجزائها مدعما تأويله بتأويل الزمخشري " قال صاحب الكشاف محل ﴿**هُدَى لِلْمُتَّقِينَ**﴾ الرفع لأنّه خبر مبتدأ محذوف أو خبر ﴿ **لاَ رَيْبَ فِيهِ**﴾ لذلك أو مبتدأ إذا جعل الظّرف المتقدّم خبرا عنه ويجوز أن يُنصَب على الحال والعامل فيه الإشارة أو الظّرف أو الذي هو راسخ عرفا في البلاغة أن يضرب عن هذا المجال صفحا وأن يقال: إنّ قوله ﴿**الم**﴾ جملة برأسها أو طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها و﴿ **ذَلِكَ الكِتَابُ**﴾ جملة ثانية و ﴿**لاَ رَيْبَ فِيهِ**﴾ ثالثة

1-فخر الدين الرازي: المطالب العالية في العلم الإلهي، ج1، ص236.

2 -النظم **Versification** مصطلح كان شائعا لدى الأشاعرة الذين كان عبد القاهر واحدا منهم وقد كانوا يعللون إعجاز القرآن بنظمه، ومع أنّ الجاحظ كان أوّل من وضع هذا الاصطلاح وعلل بهذا الإعجاز القرآني وأنّ الجبائي المعتزلي وضع مكانه (الفصاحة) وردّها إلى حسن اللّفظ وحسن المعنى وأنّ عبد الجبار نفى أن يكون مرجع الفصاحة إلى اللّفظ أو المعنى أو الصورة البيانية وإنما إلى الصياغة النحوية والتعبير وإلى الأسلوب فإنّ عبد القاهر هو الذي سار بهذه الأوّليّات إلى اكتمالها في نظرية... والنظم هو من معاني النحو التي يدور عليها تعلق الكلام ببعضه البعض.. ولا علاقة له باللّفظ وإنّما النّظم يقتضي المعنى القائم في النفس ويرتب الألفاظ حسب ترتب هذه المعاني ولا تزيد الألفاظ أن تكون تابعة للمعاني ولا حقة بها/ محمد عزام: المصطلح النقدي في التراث الأدبي العربي، ص 373، 374.

3-سورة البقرة: الآية2 .

و﴿**هُدَى لِلْمُتَّقِينَ**﴾ رابعة وقد أُصيب بترتيبها مفصّل البلاغة وموجب حسن النّظم حيث جيء بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق ودلّ لمجيئها متآخية آخذا بعضها بعنق بعض"[1] فقناعة الرازي بالنظم أمر جعل طريقته في التأويل تلتفت إلى المناسبة بين المفردات والآيات والسور لأنّ هذا ضرب من تماسك القرآن وإحكام نسيجه.

كما برهن الرازي على وجه نظم القرآن بأدلّة رآها مناسبة لذلك كقوله" أنّه صلّى الله عليه وسلّم تحدّاهم بكلّ القرآن وتارة بعشر سور وتارة بسورة واحدة وتارة بحديث واحد وعجزوا عن المعارضة وذلك يدلّ على كونه معجزا، الثاني أنّه تعالى حكى هذه الشبهة بعينها في آية أخرى وهي في قوله ﴿**اِكْتَتَبَهَا فَهْيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً**﴾ وأبطلها في قوله ﴿**قُلْ أَنْزَلَهَا الّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ والأَرْضِ**﴾، ومعناه أنّ القرآن مشتمل على الإخبار عن الغيوب وذلك لا يتأتّى إلاّ ممّن يكون عالما بأسرار السّموات والأرض"[2] ومن هذه القناعة بقداسة القرآن فإنّ الكثير من العلوم الطبيعية والفلسفية سترتبط بالقرآن إثباتا أنّه نصّ يستوعب جميع العلوم.

2.1-أثر السنة النبوية الشريفة:

كانت التربية على قواعد السنة النبوية الشريفة والحديث ممّا اعتدّت به الأسر السّنية في تربية أبنائها عليه ،والرازي لم يترك آية في تفسيره الكبير إلاّ واستدلّ عليها بحديث من السنة النبوية الشريفة، والسنة في نظره إمّا سنة فعلية أو تقريرية أو قولية، كما يأخذ بالأسانيد وصحة الرواية في الأحاديث النبوية الشريفة. ففي تأويله لقوله تعالى ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَآءِ والمسَكينِ والعَملينَ**

1-فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج2، ص25.

2-المصدر نفسه : ج 20، م2، ص 19.

والمؤلَّفَةِ قَلُوبُهُمْ وفِي الرِّقَابِ والغَرِمِينَ وفِي سَبِيلِ الله وابنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ الله والله عليم حكيمٌ﴾[1]، فإنّه يرجع معناها لشأن الرسول صلّى الله عليه وسلّم بقوله"اعلم أنّ المنافقين لما لمزوا الرّسول صلّى الله عليه وسلّم في الصّدقات بيّن لهم أنّ مصرف الصّدقات هؤلاء، ولا تعلّق لي بها ولا آخذٌ لنفسي نصيبا منها فلم يبق لهم طعن في الرسول بسبب أخذ الصّدقات"[2] والرازي سني المذهب دائم الاحتجاج بآراء أصحاب السنة في التفسير الكبير.

في تفسير الرازي لقوله تعالى ﴿**وإذ قُلْنَا لِلْمَلَئِكَةِ اِسْجُدوا لآدَمَ فَسَجَدُواْ**﴾[3] بقوله "اعلم أنّ جماعة من أصحابنا يحتجّون بأمر الله تعالى للملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على أنّ آدم أفضل الملائكة..قال أكثر أهل السنة الأنبياء أفضل من الملائكة وقالت المعتزلة بل الملائكة أفضل من الأنبياء، وهو قول جمهور الشيعة و هذا القول اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني من المتكلمين منّا وأبي عبد الله الحليمي من فقهائنا"[4]، وهذا الميل للمذهب السني كان حاصله الخلافات الشديدة التي كانت بينه وبين الفرق الكلامية، إذ اتّهم أنّه متشيّع لأهل البيت وترتب عن هذا الحفاظ على مكانتهم.

قد نتج عن نصرة فخر الدين الرازي للصّحابة الكرام ، ذكر محاسنهم و تأويل الكثير من الآيات وحملها على أنّها أُنزلت في آل البيت إذ كان دائم الاستشهاد بكلّ ما رُوِي عن أبي بكر

1- سورة التوبة: الآية 60.

2- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي ج 16،م8، ص102.

3- سورة البقرة: الآية 34.

4- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج2، م16، ص 234.

الصدّيق وعمر بن الخطّاب كقوله مثلا " للنّاس في قوله تعالى﴿الم﴾ وما يجري مجراه من الفواتح قولان أحدهما أنّ هذا علم مستور وسرّ محجوب استأثر الله تبارك وتعالى به، وقال أبو بكر الصدّيق رضي الله عنه، الله في كلّ كتاب سرّ وسرّه في القرآن أوائل السّور، و قال علي رضي الله عنه إنّ لكلّ كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف التّهجّي"[1] وقوله في سياق آخر في قوله تعالى ﴿**وسَيُجَنَّبُها الأَتْقَى* الذي يؤتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى* ومَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعمَةٍ تُجْزَى* إِلاَّ ابْتِغاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الأَعْلَى**﴾[2] يفسرها بقوله" أجمع المفسّرون منّا على أنّ المراد منه أبو بكر رضي الله عنه واعلم أنّ الشّيعة بأسرهم ينكرون هذه الرواية ويقولون إنّها نزلت في حقّ علي بن أبي طالب.. ولما ذكر ذلك بعضهم في محضري قلت أقيم الدلالة العقلية على أنّ المراد من هذه الآية أبو بكر وتقريرها أنّ المراد من هذا الأتقى أفضل الخلق فإن وجب أن يكون المراد هو أبو بكر الصدّيق"[3]ولما كانت الاختلافات على أوأجها في أصحاب النبي عليه السلام فإنّ الصراع قد تطور إلى مسائل كلامية حادّة في الإمامة وأوُّلَتِ الكثير من الآيات بهذا المنطلق المذهبي الذي حاد عن جادة الصواب في الإحاطة بالمعنى المقصود من القرآن.

1-المصدر السابق :ج2، م2، ص3.

2- سورة اللّيل: الآيات : 17،18،19،20.

3-فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي ج 32، م 16، ص 206.

3.1-الأثر الشافعي:[1]

برز الأثر الشّافعي في استدلال الفخر بالمسائل الفقهية، وقد عُرف عن الشّافعي تأسيسه لعلم أصول الفقه[2] الذي أرجع الاستدلال فيه للقرآن الكريم والسّنّة النبويّة ورأي الصّحابة على اختلاف اجتهاداتهم واعتماد القياس كما أنّ الشّافعي كان حريصا على صحّة رواية الأحاديث واتّصال سندها ،ونستدل على هذا بقول الشافعي نفسه "لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرقها ومن علمه انتفت عنه الشبهة التي دخلت عليه من جهل لسانها"[3] وتأثير الشافعي امتدّ إلى كلّ ما من وسعه أن يثريَ اللّغة فقد "وضع الشافعي الأساس لنظرية أصولية بيانية تهتم بأصول التفكير ومنطلقاته وآلياته اهتماما بدراسة أنواع العبارات من حيث دلالاتها على المعاني..فجاءت هذه النظرية الأصولية البيانية عبارة عن جملة مبادئ والقواعد لتفسير الخطاب البياني، وهي نفس القواعد والمبادئ التي تبناها

1- ينسب المذهب الشافعي إلى الإمام محمد بن إدريس الشافعي المولود في غزة(150ه) والمتوفي في مصر(204ه) وقد نشأ يتيما بسبب فقد والده فانتقلت به أمّه إلى مكة وفي مكة تلقّى العلم عن شيوخه فيها حيث حفظ القرآن وابن سبع سنين وأخذ تفسير القرآن الكريم عن علماء مكة الذين ورثوه عن ترجمان القرآن ومفسّره عبد الله بن عباس ويعتبر مجددا في عصره، من كتبه: الرّسالة /ينظر: مصطفى أكرور: التفسير الفقهي نشأته وتطوره، الجزائر، دار المعرفة ، (ب.ط.س.ش) ص161.

2-موضوعه الأدلة الشرعية والأحكام، وتوضيحه أنّ كل دليل من الأدلة الشرعية إنّما يثبت به الحكم إذا كان مشتملا على شرائط وقيود مخصوصة، فالقضية الكلية المذكورة إنما تصدق كلية إذا اشتملت على هذه الشرائط والقيود، فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه الشرائط والقيود يكون علما بتلك القضية الكلية، فتكون تلك المباحث من علم أصول الفقه/التهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، ص39.

3- محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، تح: أحمد محمود شاكر، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية(.د.ط.ت.ش) ص.50

المتكلمون والنحاة والبلاغيون"[1]،وقد عرف عن هذا المذهب بمذهب المتكلمين إذ أنهم يعتمدون الحكم المنطقي لبناء قواعد أصولية صحيحة، والرازي في تفسيره ينتصر لرأي الشافعي في كثير من المسائل ففي قوله تعالى﴿ **وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَوةَ**﴾[2] فهو في هذا الاستدلال الفقهي ينقض رأي أبي حنيفة وفي مسألة تقصير الصّلاة للمسافر يعرض الموقفين الفقهيين منتصرا لرأي الشافعي بقوله "قال الشافعي رحمه الله، القصر رخصة فإن شاء المكلّف أتم وإن شاء اكتفى على القصر وقال أبو حنيفة القصر واجب، فإن صلّى المسافر أربعا ولم يعقد في الثنيتين فسدت صلاته وإن قعد بينهما مقدار التشهد تمت صلاته"[3]، كما يستدلّ بكلا الرأيين في مسألة صحة الوضوء بقوله" قال الشافعي رحمه الله الترتيب شرط لصحة الوضوء، وقال مالك وأبو حنيفة رحمهما الله ليس كذلك"[4]وهذا الاطّلاع على التراث الفقهي والاحتجاج به زود الرازي بزخم معرفي كبير خدم التفسير وأصوله وطرائق الاستدلال على نصوص الذكر الحكيم.

4.1- الأثر الاعتزالي:

كانت الفترة التي عاش فيها الرازي حافلة بالأحداث أثرت بشكل واضح على الجانب الفكري عنده، فقد كان اهتمام المسلمين بمسائل علم الكلام من أجل نصرة رأي أو معتقد، وعلى

1- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي-دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية-لبنان، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 10، 2010، ص 24.

2-سورة النساء: الآية101.

3-فخر الدين الرازي : تفسير الفخر الرازي ، ج 11،م3، ص 18.

4-المصدر نفسه: ج11، م11، ص156.

الرغم من أن الرازي قد ردّ على جميع المتكلمين إلاّ أنّ أكبر منافس كان له الأثر الواضح عليه هو المذهب المعتزلي فقد أخذ الرازي عن علماء المعتزلة استدلالا بأقوالهم تارة وبالرّدّ عليها تارة أخرى.

كان للزمخشري أثر واضح على ثقافة الرازي، فقد أخذ عنه تأويله في المسائل النحوية وفي التفسير اللّغوي وفي فهم دلالات الألفاظ على معانيها، كاستدلاله برأيه في معنى كلمة الإيمان في قوله تعالى﴿ **الَّذِينَ يُومِنُونَ بِالغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَوةَ ومِمَّا رَزَقْنَهُمْ يُنفِقُونَ**﴾[1] إذ يقول "قال صاحب الكشّاف الإيمان إِفْعَالٌ من الأمن ثمّ بقال آمنه من التكذيب والمخالفة أمّا تعدّيته بالباء فلتضمّنه معنى أقر واعترف وأمّا ما حكي أبو يزيد ما أمنت أن أجد صحابة أي ما وَثِقْتُ فحقيقة صوت ذا أمن أي ذا سكون وطمأنينة وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب أي يعترفون به ويثقون بأنّه حقّ"[2] وهذا يدلّ على عدم تعصّب الفخر الرازي في الأخذ بما يدلّ على المعنى الصواب وإن كان لا ينتمي إلى مذهبه.

لم يقف استدلال الرازي عند رأي الزمخشري فقط بل نجد في ثنايا تفسيره أخذ برأي القاضي عبد الجبار بصعوبة تحمل مشاق النبوة لقوله تعالى﴿ **وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَتٍ فَأَتَمَّهُنَّ**﴾[3] بقوله" قال القاضي هذا الابتلاء إنّما كان قبل النبوّة لأنّ الله تعالى نبّه على أنّ قيامه عليه الصلاة والسلام به كالسبب لأن يجعله إماما والسبب مقدم على المسبب فوجب أن يكون هذا الابتلاء مقدما في الوجود على صيرورته إماما وهذا أيضا ملائم لقضايا العقول وذلك لأن

1- سورة البقرة الآية: 6.

2- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج2، م 4، ص 26.

3- سورة البقرة: الآية 124.

الوفاء من شرائط النبوة لا يكون إلا بالإعراض عن جميع ملاذ الدنيا وشهواتها وترك المداهنة مع الخلق وتقبيح ما هم عليه من الأديان الباطلة والعقائد الفاسدة وتحمل الأذى من جميع أصناف الخلق ولا شكّ أنّ هذا المعنى من أعظم المشاق وأجل المتاعب"[1] ولعلّ هذه الرؤية المشتركة تجعل حلقة التفكير بين المعتزلة والأشاعرة تشكّل علاقة انفصال واتّصال، فعقيدة المسلمين تجاه النبوة ثابتة عبّر عنها معتزلة وأشاعرة.

ترجع أسباب جمع الاختلاف بين المذهبين-المعتزلي والأشعري-لدواعي منها رغبة الرازي في جمع تأويل القرآن الكريم على المتفرّقات من آراء المفسّرين،ففي قوله تعالى ﴿ **وَلَمّا سُقِطَ في أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوْا قَالُوْا لَئِن لَمْ يَرْحَمَنا رَبُّنا و يَغْفِرْ لَنا لنَكونَنّ من الخَسِرينَ**﴾[2] ففي تأويل هذه الآية يرجح الرازي أوجها متعدّدة من التأويلات ومن بينها تأويل الزمخشري لها فيقول" قال صاحب الكشاف إنّما يُقال لمن ندم سَقط في يده، لأنّ من شأن من اشتدّ ندمه أن يعُضّ يده غمّا فيصير ندمه مسقوطا فيها لأنّ فاه قد وقع فيها"[3] فالتفسير الكبير لم يكن معزولا عن السياق الحضاري والفكري والدّليل هو استعانة الفخر بأقوال صاحب الكشّاف، فالرازي إثر هذا تجلّت فيه روح البحث العلمي التي تقبل الرّأي المخالف لتصل منه إلى المعنى بطريقة شمولية تستوعب ثقافة القرنين السادس والسابع الهجريين، كما أنّ الفكر المعتزلي شكّل حافزا لبناء الرأي

1- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي ،ج4، م 4،ص 42.

2-سورة الأعراف: الآية 149

3- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج15،م2، ص9

المخالف من قضايا التأويل، فلا نكاد نلمح الفخر الرازي إلاّ واقفا موقف الوسط لأقوال المعتزلة بالحجّة البينة.

5.1- الأثر الأشعري:[1]

شهد العصر الذي نشأ فيه الفخر الرازي صراعا حادا بين الفرق الكلامية وما نتج عنها من نقاش في المسائل العقائدية التي تخصّ صفات الله والمعاد والجبر والاختيار،، وكان الصراع بين المعتزلة والأشاعرة على أوجّه فقد أخذ أنصار أبي موسى الأشعري(ت 324هـ)الدفاع عما رأته المعتزلة في مسائل علم الكلام أصبح كلّ السنيّون على مذهبه وهو ذو امتداد للفقه الشافعي وهذا ما يحيلنا على ارتباط المؤثرات الثقافية في فكر الرازي فكان نتاجه مرتبطا وملمّا بكلّ صنوف المعرفة، فقد استشهد بأقوال أبي الحسن الأشعري في تفسيره الكبير مستدلا بعبارة " قال أصحابنا" وإن كان يخالفه في الكثير من المسائل الكلامية ، ويرجع سبب تأثّر الرازي بالفكر الأشعري لعامل التّنشئة فميول الرازي للمذهب الأشعري بتأثير من والده ضياء الدين عمر سبب هذا التأثر ،و قد يكون منهج الشافعي نفسه الذي ينزع إلى البساطة من أجل لمّ جمع الأمّة التي عرفت عدم الاستقرار بسبب أفكار المعتزلة ، كما اعتمد الفخر المنهج العقلي في فهم القرآن "ففخر الدين الرازي في الكلام على مذهب الأشعري وفي الفقه على مذهب الشافعي وإن كان قد استدرك على

1- هو أبو الحسن علي بن اسماعيل بن اسحاق- ينتهي نسبه إلى أبي موسى الأشعري- ولد بالبصرة عام 260هـ، كان أبوه إسماعيل بن اسحاق والملقب بأبي البشر من اهل السنة والجماعة، درس الفقه على أحد أئمّة الفقه الشافعي ببغداد هو أبو إسحاق المروزي (ت340هـ) كما تعلم الكلام على مذهب الاعتزال على يد أبي علي الجبائي (ت 303هـ) أي إلى أن بلغ الأشعري سن الأربعين/ ينظر: أحمد محمود صبحي، علم الكلام، مصر،، دار النهضة للطباعة، ط5 ،1405هـ-1985 ج2، الأشاعرة، ص 45.

الأشعرية والشافعية جميعا وردّ عليهما في الكثير من المسائل الكلامية والفقهية"[1]، لذلك نراه على الاعتدال في الاحتجاج بمذهب الأشعري إذ يوافقه حينا ويخالفه حينا لآخر كما فعل مع بقية من استشهد بهم في التفسير الكبير.

في مسألة الخلق ودلالة الحواس وكمال الجسد ودلالتها على الخالق يستند الرازي إلى برهان الأشعري فيقول " قال الأشعري كلّ واحد من أجزاء الإنسان موصوف بعلم على حدةوقدرة على حدة وهذا يقتضي أن يكون هذا البدن مركبا من أشياء كثيرة وكل واحد منها وهذا مما لا نزاع فيه "[2] و كما استدلّ الرازي على وجوب إعمال العقل وكم استدلّ الرّازي على وجوب إعمال العقل ومختلف طرق الاستدلال ، فإنّ الأشعري على الطّرف الآخر تمسك بضرورة البرهنة العقلية ردّا على من اعتقد أنّ ذلك بدعة محاولا أن يتّخذ من النّص حجة على عقيدته في اعتبار أنّ الله قديم وأزلي وأنّه متنزّه عن التركيب والجهة وهي أصول كما مرّ بنا ، أقرّها الرازي وبرهن عليها في ومختلف طرق الاستدلال فإنّ الأشعري على الطرف الآخر تمسّك بضرورة البرهنة العقلية ردّا على من اعتقد أنّ في ذلك بدعة محاولا أن يتّخذ من النّصّ حجة على في اعتبار أنّ الله قديم وأزلي وأنّه متنزّه عن التركيب والجهة وهي أصول كما مرّ بنا أقرّ بها الرازي وبرهن عليها في مؤلّفاته.

1- فتح الله خليف، فخر الدين الرازي: مصر، دار الجامعات المصرية ، (د. ط) 1976، ص 13.

2 – فخر الدين الرازي فخر الدين الرازي: أساس التقديس أساس التقديس، ص 56ص 56.

6.1- أثر المفسرين:

إنّ جهود الرازي في التفسير مهما بدت لنا جديرة بالاهتمام إلاّ أنّها لم تنطلق من الفراغ بل الرازي قد انطلق من تراث تفسيري كبير فقد " حوى تفسير الرازي على آراء أئمة المفسرين كابن عباس رضي الله عنه وابن الكلبي ومجاهد وقتادة والسدّي وسعيد بن جبير..ومن المفسرين الذين نقل عنهم مقاتل بن سليمان المروزي وأبو إسحاق الثعلبي وأبو الحسن علي بن أحمد الواحدي وابن قتيبة ومحمد بن جرير الطبري وأبو بكر الباقلاني"[1] وهذه الأصول ستجعل نتاج الفخر التفسيري ينفتح على الثقافة الواسعة للأمّة العربية في جميع علومها اللغوية والتفسيرية.

7.1- أثر فلسفة ابن سينا:

إنّ الحديث عن هذا الأثر يتوزع إلى عناصر عدة منها ما يتلخص في الأثر المباشر و منها ما يكشف عن الاختلاف بين المفكرين، أما ما يخص العلاقة الأولى" لقد بلغت أهمية فلسفة ابن سينا عند الرازي مبلغا كبيرا، فاسمه يتردد بكثرة في كتبه من غير العادة بالنسبة لباقي الفلاسفة..ولقد شرح له مؤلفاته المعتبرة، نذكر منها شرح الإشارات والتنبيهات وتلخيصه له بعنوان لباب الإشارات وشرح عيون الحكمة، وشرح كليات القانون في الطب وهي أمهات كتب ابن سينا"[2]لكن المتصفح للتفسير الكبير يرى أنّ الرازي يقف موقف الخلاف لابن سينا وهذه العلاقة تُعلّل بالبحث عن المختلف في الفلسفة الإسلامية "يتعلق الأمر إذن مشروع ابن سينا، لكن بتوجيه من الغزالي، وإذا جاز لنا أن "نقرأ" قراءات الرازي قراءة تعبيرية.. أمكن أن نقول: إنّ الرازي يقول:

1- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج1- من مقدمة الناشر- ص 9

2- رشيد قوقام: التفكير الفلسفي لدى فخر الدين الرازي، ،ج1،سيرته ونقده للفلاسفة والمتكلمين، ص196 ،197.

سأختار من فلسفة ابن سينا فلسفته الكلامية ما أريد، وسأقف منها لا موقف الغزالي والشهرستاني..بل سأقف منها موقفا وسطا فأختار منها مسائل أجتهد في تقريرها بصورة ترفع الأشكال عنها في نظر المتكلمين، ولأضمّ أليها أصولا من عندي، أي من علم الكلام الأشعري"[1]وهنا قد يتضح أنّ الفخر ليس مقلدا متبعا، بقدر ما هو مستلهم لتراث سابقيه ومجدد له.

2-الأصول اليونانية:

1.2-الأثر الأفلاطوني:

لقد تأثر المسلمون بفلسفة اليونان، الأفلاطونية **Platonisme** والأرسطية **Aristotélisme** إذ أننا لا نكاد نعثر على فيلسوف عربي إلاّ واستثمر أصول تلك الفلسفة المتمثلة في آراء أفلاطون وأرسطو، ومع ذلك يبقى للفلسفة الإسلامية دورها الانتقائي الذي توظفه في اختيار ما يوافق عقيدتها، وكان الفخر الرازي ممن نهل من معارف الحكمة اليونانية والمشرقية عن طريق ما ورثه من علم الأوائل كابن سينا و الإمام الغزالي، وكان من نتائج هذا الأثر أنه دعا لإعمال العقل والاستدلال البرهاني على القضايا، ومحاولة قراءة في فكر أفلاطون وفكر الرازي، فإنّنا سنلمح ذلك التقارب الذي حاول كل منهما الاستدلال به على القضايا من وحي ثقافته الخاصّة.

1-محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص499.

إنّ عقيدة الرازي الإسلامية الصافية لا يمكن أن يُقدَح فيها، لكن الجديد الذي حملته الفلسفة اليونانية هو طريقة البرهنة على الأمور التي تتّصل بالإيمان والعقيدة على النّحو الذي ورد في فلسفة أفلاطون، فقد كان من الفلاسفة الذين برهنوا أنّ للعالم صانعا بالأدلّة العقلية والطبيعية الكفيلة بالدّلالة على ذلك " قال في كتاب النواميس: إنّ أشياء لا ينبغي للإنسان أن يجهلها منها أن له صانعا يعلم أفعاله وذكر أنّ الله تعالى يعرَف بالسّلب أي لا شبيه له ولا مثال و أنه أبدع العالم من لا نظام إلى نظام"[1]، وللرازي ما يوافق طريقة البرهنة هذه وإن لم يُشِر إلى تأثير أفلاطون مباشرة، إلاّ أن الاستدلال نفسه يبرهن به الرازي على وحدانية الله تعالى وإبداع صنعه في مخلوقاته كتفسيره لسورة العلق بقوله" واحتج الأصحاب بهذه الآية على أنه لا خالق غير الله تعالى قالوا لأنه سبحانه جعل الخالقية صفة مميزة لذات الله تعالى عن سائر الذوات، و كل صفة هذا شأنها يستحيل وقوع الشركة فيها، قالوا وبهذا عرفنا أن خاصية الإلهية هي القدرة على الاختراع"[2] فعبر هذا الأثر استطاع الرازي أن يجعل علم التفسير ينفتح على الفلسفة و العلوم العقلية.

لقد شهدت مباحث علم النفس عند الفلاسفة المسلمين جدلا كبيرا خاصّة ما تعلّق بخلود النفس بعد الموت، فالكثير ممن سخّر معرفته للوصول إلى معرفة حقيقة النفس متأثرين في ذلك بالفلسفة اليونانية فأفلاطون ممن كان له السبق في الحديث والبرهنة على ذلك في محاورات فيدون " فالنّفس إلهية والخلود صفة من صفات الآلهة ، فإذا كانت النفس إلهية خالدة فليس لها أصل

1- أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: (ت548هـ)، الملل والنحل تص: وتع: محمد فهمي، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية (د. ط. ت. ش) ج2،ص ، 414.

2- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج 32، ص 180.

نشأت عنه ولا هي تخضع للفساد"[1]، ثمّ نجد الرازي يثري هذه الفلسفة بالمنطلق نفسه مع الاختلاف في طريقة البرهنة لأنها ستعتمد على القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿**كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ**﴾[2] فيبرهن الرازي على هذا بقوله"النّفوس لا تموت بموت البدن، والذائق لا بدّ وأن يكون باقيا حال حصول الذّوق.. وهذا يدلّ على أنّ النّفس غير البدن وعلى أنّ النفس لا تموت بموت البدن"[3] و كان مما ساعد على التأثر بفلسفة أفلاطون النقل عن ابن سينا فالرازي كان شارحا لنصوصه" وبالفعل فعلاقة الرازي بفكر أفلاطون ترجع إلى تأثره بابن سينا فما يقوله الرازي مثلا عن ماهية النفس وكونها مغايرة للجسم ولكلّ ما هو محسوس هو نفسه عند ابن سينا وهو بدوره مأخوذ عن مذهب أفلاطون في جوهرية النفس واستقلالها عن النّفس"[4] وعلى الرغم من هذا النقل إلاّ أنّ للرازي منهجه المستقل الذي عارض به المتأثرين بالفلسفة اليونانية لأنه مجدد يسير عكس التقليد لكن تبقى النقطة المشتركة كامنة في الميزة العقلية والعلمية والرياضية وكذلك حضور الجدل والمناقشة دون أن يغيب عن ذلك العلوم الإلهية" لم يكن الرازي مقلدا محضا لمذهب أفلاطون، لأنه مرة يشرح آراءه ومرّة ينتقدها، ثمّ قد يوافق على شيء ويستحسنه، وعندما يبحث أو يستقصي الآراء وأدلّتها فلا يريد إلاّ وجه الحق فيها، لذلك نجده يحاول فهم فلسفة أفلاطون بقدر طاقته وبما

1- محمد عبد الرحمن مرحبا: الموسوعة الفلسفية الشاملة – من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية-لبنان، بيروت عويدات للنشر، (د.ط) 2000م- 1420هـ، مجلد 2، ص137.

2- سورة آل عمران: الآية 185.

3- فخر الدين الرازي: التفسير الكبير، ج9، م9، ص 29.

4- رشيد قوقام: التفكير الفلسفي لدى فخر الدين الرازي ، ج1 ، ص205.

يتفق مع الروح العلمية"[1] إنّ الفلسفة عنده علم فطري يعضّده الدّليل والحوار وطلب المعرفة الّذي يعتمد على المنطق والاستدلال .

2.2- الأثر الأرسطي:

إن الأثر الأرسطي يظهر بجلاء في استدلالات الرازي الفلسفية في أكثر من مؤلّف له فقد يظن القارئ أن للرازي تأثر بأرسطو أكثر من غيره في عدة مسائل، إما استدلالا أو توافقا في القول، فالرازي ينتهج نهج البرهنة العقلية مقتديا بأثر أرسطو وشارحا نصوصه في أكثر من مسألة فلسفية، ففي قضية وجوب إتباع اليقين العقلي وتجنب الهوى ينقل قول أرسطو " (كنت أشرب فلا أروى فلما شربت من هذا البحر ريّا لا ظمأ بعده) وهذه الأحوال لا يشرحها المقال ولا يصل إليها الكلام ومن لم يذق لم يعرف ومن لم يشاهد لم يصدق والله أعلم بالمغيبات"[2] ثم يستدل بضرورة البحث في المقولات[3] **Les catégories** ووجوب إتباعها كضرورة لكل طالب في علوم المنطق ممّا يشهد بأخذ الرازي للمقولات وجعلها ضرورية في نسق فهم الفلسفة قوله في مقدمة التفسير الكبير"ثمّ نقول والمرتبة السابعة من البحث أنّ البحث عن الكيفيات المحسوسة نوع واحد

1-المصدر السابق، ص 211.

2- فخر الدين الرازي: المطالب العالية، ج1، ص59

3- في الفلسفة الكلاسيكية هي أقسام الوجود وهي عشرة حسب تصنيف أرسطو، الجوهر **La substance**/ الكم والكيف **La quantité**/ الكيف أو الكيفية **La qualité** / المنضاف أو الإضافة **La relation**/ الأين والمكان **Le lieu**/متّى أو الزّمان **Le temp**/ الوضع أو النصبة **La situation**/ له أو الملك **Avoir** / أن ينفعل أو الفاعل **Agir** / أن ينفعل أو المنفعل **Partir**/ وفي المصطلح الحديث تُستعمل عبارة المقولات على كلّ تصوّر جامع لأشتات أو أشكال متباينة تتناسق في صلبه كأن تقول" من مقولات الحداثة أو مقولات الأدبو الفن/ عبد السلام المسدي: الأسلوبية والأسلوب الدار العربية للكتاب، ط3 (د.ت.ش)، ص 190،191.

من أنواع جنس الكيف في المشهور فيجب البحث عن تعريف مقولة الكيف.. ومقولة الكم ومقولة نسبة العرض"[1]، و الرازي سيوظّف هذه المقولات في علم الإلهيات.

إذا كان اختلاف الفلاسفة حول الأخذ بالمنطق[2] **La logique** بين مقر ورافض له،فإنّ الرازي ممن لا يجد في الأخذ به حرجا، بل هو عون قوي لفهم القرآن الذي من خصائصه إعمال العقل" وقال صاحب المنطق(إنّ القسم الأول وإن كان غنيّا عن الاستعانة بالمنطق إلاّ أنّه نادر جدّا والغلبة للقسم الثاني وكلهم محتاجون للمنطق) فانظر إلى هذه الأسرار العميقة كيف تجدها في الألفاظ القرآنية"[3]فعلى هذا المنطلق أسّس الرازي فلسفته التي لم تكتفي بمجرّد النقد السلبي والتأثر المولع بتقليد المؤثر، وإنّما عبر حوارية شاملة ستخلق تحاور الأديان والفلسفات.

الثقافة العربية عبر موروثها في الأحاديث ترشد إلى اعتبار القلب محلا للمعرفة وهو ليس عضوا منفصلا عن الجسد بل تحتاجه النفس والعقل وجميع الحواس والرازي استدل بأقوال الفلاسفة قائلا"مذهب جمهور المحققين من الأنبياء والأولياء والحكماء أنّ القلب هو العضو الرئيسي المطلق لسائر الأعضاء وأنّ النّفس متعلّقة به أوّلا، وبواسطة ذلك التعلق تصير متعلقة بسائر الأعضاء وهذا هو مذهب أرسطا طاليس وأتباعه من القدماء والمتأخرين"[4] على قدر التأثر الذي فرضه

1-فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج1،م3، ص20.

2- علم يبحث في قوانين التفكير التي ترمي إلى تمييز الصواب من الخطأ فينظم البرهنة ويقود إلى اليقين...والمنطق ضربان صوري **Logique formelle** ومادي **Logique matérielle**/ ينظر: المعجم الفلسفي، ص194.

3-فخر الدين الرازي: المطالب العالية: ج7،ص 170.

4-الفخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج1، م2، ص156

التصادم الحضاري إلاّ أنّنا نجد الفخ أحيانا مخالفا للآراء أرسطو يستقصي الرازي معظم آراء أرسطو في النفس والعلوم حتى كأنه يستجمع ثقافة اليونان في الثقافة العربية.

3.2-الأثر العلمي اليوناني:

فخر الدين الرازي شخصية فلسفية مؤوّلة وكذلك هو شأنها في العلوم الطبية، إذ تحفَلُ مؤلّفاته ومنها التفسير الكبير بعدّة آراء لعلماء الطبيعة اليونان، فالرازي استوعب لا محدودية المعنى القرآني الذي لا يستنفذه الزمن ولا التفاسير، وهذه هي الميزة الانتقائية في الأخذ من ذلك التراث يقول معترضا على رأي جالينيوس"(قال جالينيوس الناس إذا وصفوا إنسانا بأنّ له قلبا قويّا فمرادهم الشجاعة، وإذا قالوا فلان لا قلب له فالمراد هو الجبن) والجواب بأنّ الذي ذكره جالينيوس يدلّ على أنّ القلب مكان للغضب ولا يدلّ على أنّه يمتنع أن يكون القلب موضعا للفهم"[1] ويبدو أنّه توصّل إلى أنّ الوقوف على حقيقة شافية كافية من علم الكلام وما يتفرّع عنه من مسائل الذات والقدم والحدوث واستدل على ذلك برأي لجالينيوس رأى فيه ما يوافق رأيه"فإنّه يُروى أنّه قال في مرضه الذي تُفي فيه لبعض تلامذته(إكتب عنّي أنّي عرفت أنّ العالم مُحدث أو قديم [وأنّي ما عرفتُ]أنّ النفس هو المزاج أو شيئا آخر غير المزاج) ومن النّاس من جعل هذا طعنا فيه وقال إنّه خرج كما دخل حيث لم يعرف هذه الأشياء، وإنّا نقول هذا من أدلّ الدّلائل على أنّ الرّجل كان منصفا طالبا للحقّ، فإنّ الكلام في هذه المسألة قد بلغ من العسر والصّعوبة إلى

1-فخر الدين الرازي: المطالب العالية، ج7، ص 168.

حيث تضمحلّ أكثر العقول فيه والله أعلم"[1]، ثم يستكمل الرازي منهج البحث العلمي في معظم العلوم الطبيعية والإلهيات انتهجت كلها نهج المتأخرين من الفلاسفة.

اهتمّ الرازي بعلم الهندسة وهيئات الأشكال، وهو حين يعرض رأي ما في هذه المباحث يدعمه برأي إقليدس الضّليع بهذا العلم فقد كان يعتبر هذا العلم من أقوى العلوم لما له من دور في خدمة المسائل العقلية يقول في هذا الشأن "إنّ أقوى المباحث العقلية باتفاق جمهور العقلاء المباحث الهندسية، يقول إنّ أقسام المضلّعات تبتدئ من المثلث وتمر إلى غير نهاية ثمّ إنّ إقليدس أقام الحجة على إثبات المثلث والمربع في المقالة الأولى، ولما احتاج إلى إثبات المخمس أحتاج إلى وضع مقدمة عليه"[2]، ويعتبر هذا المبحث مكمّلا لنسق الفلسفة اليونانية فيأخذ منها ما يوافق معتقده ويترك ما لم يعتبره كذلك داحضا تلك الحجة بالدليل أو البديل.

لقد كانت للمؤثّرات الثّقافيّة على اختلاف أصولها دور هام في تكوين فكر الفخر الرازي وكانت أولى تجلياتها هي السعي لفهم كتاب الله واستثمار تلك الأصول في استنباط المعاني وأوجه التفسيرات، فتجمّع بذلك عند الفخر الرازي كمّ معرفي انتظم وطُوّع من أجل خدمة القرآن الكريم، فالتأويل عند الفخر هو نسق ثقافي جمع الثقافات المتعددة وأعطى ثمرةً كانت نظريّة التأويل، التي هي وجه آخر لهذا النّسق.

1-المصدر السابق : ج4، ص27.

2-المصدر نفسه ، ج1، ص 44.

المبحث الثّاني

نظريّة التأويل عند الفخر الرّازي

1–منهج الفخر الرازي في التفسير.

2– تأويل المجاز.

3– تأويل المحكم والمتشابه.

4– التأويل عند الرازي بين العقل والنقل.

5– أسباب النّزول.

6– القراءات القرآنية.

7–المدخل النّحوي في التّفسير الكبير.

8– تفسير القرآن بالقرآن.

9– تفسير القرآن بالسنة.

10– المناسبات بين أجزاء القرآن.

1.10 – المناسبة بين السور.

2.10 – المناسبة بين الآيات.

3.10 – المناسبة بين مفردات الآية الواحدة .

4.10– العناية ببلاغة اللّفظ.

1-منهج الفخر الرازي في التفسير:

إنّ نظريّة الفخر الرازي في التأويل بنيت على منهجية علمية دقيقة ،إذ نوّه في بداية التفسير الكبير إلى الدافع من وراء هذا العمل والذي كان سببا مباشرا في تكوين نظريته على نحو محكم وذلك بقوله" اعلم أنّه مرّ على لساني في بعض الأوقات أنّ هذه السورة يمكن أن يُستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة فاستبعد هذا بعض الحسّاد وقوم من أهل الجهل والغيّ والعناد وحملوا ذلك على ما ألّفوه من أنفسهم من التعلّقات الفارغة من المعاني والكلمات الخالية عن تحقيق المعاقد والمباني، فلمّا شرعت في تصنيف هذا الكتاب قدمت هذه المقدمة لتصير كالتنبيه على أنّ ما ذكرناه أمر ممكن الحصول قريب الوصول"[1] ، فهنا مشروع الرازي الذي يراهن عليه والذي سيجند من أجله الأدوات اللّازمة لاستنباط الألفاظ الكثيرة من المعاني القليلة بقوله" تقرير مشرّع آخر يدلّ على أنّه يمكن استنباط المسائل الكثيرة من الألفاظ القليلة" وطريقة هذا الاستنباط ستتمّ عبر منهجية محكمة تنطلق من اللغة لتفتح النص على الكثير من الدلالات.

أولى خطوط هذا المشروع مبني على توليد المسائل الكثيرة من المسألة بقوله " اعلم أنّا إذا ذكرنا مسألة واحدة في هذا الكتاب ودللنا على صحتها بوجوه عشرة فكل واحد من تلك الوجوه والدلائل مسألة بنفسها، ثم إذا حكينا فيها مثلا شبهات خمسة فكلّ واحد منها أيضا مسألة مستقلّة بنفسها ثمّ إذا أجبنا عن كلّ واحد منها بجوابين أو ثلاثة فتلك الأجوبة أيضا مسائل

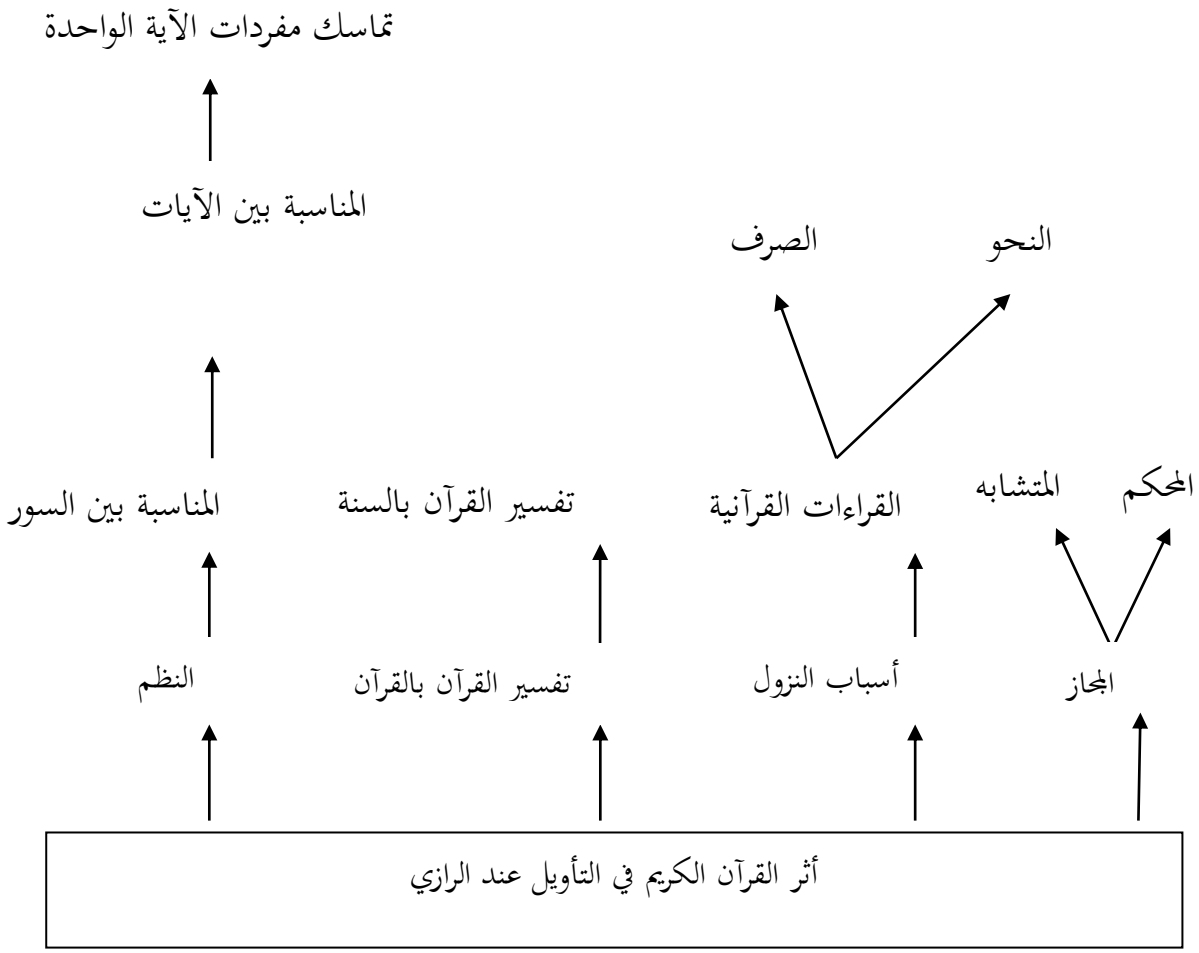
1- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج1،م2، ص2.

ثلاثة"[1]، فهذه الطريقة المتتابعة في استنتاج المعاني ينعتها بعض دارسي فكره بالاستطراد، لكثرة استخراجه للمسائل الكثيرة ،ولا نظن أنّ الرازي قد كثّر من تعدد المعاني من غير طائل، فبِنية النّص القرآني ليست من السهولة التي تقف عند الدلالات السطحية إنّ " النص هو نسيج من المرجعيات المتداخلة فيما بينها دون ضابط ولا رقيب ولا يحد من صيرورتها أي سلطان، فهذه المتاهة تدرج التأويل ضمن كل المميزات الدلالية الممكنة، ضمن كل السياقات التي يتيحها الكون الإنساني باعتباره كلا متصلا لا تحتويه الفواصل والحدود"[2]لذا فإنّ نظريّة الرازي في التّأويل قد انمازت بانفتاحها على متغيّرات عصره لأنه يحيل القرآن إلى المقصدية الواسعة التي يسعى إليها عبر ما ضمّن به تأويلاته للقرآن وتمثّلت هذه الإستراتجية الشاملة التي وظّفها فقد ألم الرازي بتراث التفسير مضيفا إليه رؤيته الخاصة، فتجمعت نظريته عبر ما وظفه من النحو والبلاغة الشعر الحديث والاستدلال بالسنة النبوية وأخبار السابقين من الأمم واعتقادات الفرق الكلامية والآراء الفلسفية ليجد كل من ينتمي لهذه الاتجاهات فضاء له في هذا التفسير.

1- المصدر السابق، ج1، م2، ص18.

2- إمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائية والتفكيكية، تر: سعيد بن كراد، المغرب، الدار البيضاء/بيروت لبنان، المركز الثقافي العربي ط2، 2004، ص22.

ويمكن أن نقسم هذه النظرية إلى قسمين: الأوّل يمثل السياق الداخلي[1] **Contexte** الذي له دور في فهم معاني لآيات يبينه ما يلي:



الخطاطة رقم 2: أثر القرآن الكريم في نظرية التأويل عند الرازي

1 –إن السياق الخارجي في تضاد مع السياق الداخلي كتضاد المحيط النصي المباشر لمحيطه غير النصي، وتكمن الصعوبة هنا في تمييز ما هو من قبيل النص عما هو ليس كذلك.. ويخصص مفهوم السياق الداخلي للنص للدلالة على المحيط اللغوي الصرف/دومينيك مانغونو: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، تر:محمد يحياتن، الجزائر، منشورات الاختلاف/ لبنان، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 1428هـ- 2008م، ص35

لذا فإنا لا نستطيع تجاوز دور السياق في عملية التأويل" لذلك خُطِّئ قول من أهمل جانب السياق القرآني وأسباب النزول والقرائن التي حفت بالخطاب حال التنزيل واعتمد على مجرد اللغة فحسب ،إنّ في ذلك إهمال لغرض المتكلم به سبحانه من كلامه ولكل كلمة معنى في سياق قد لا يصح في سياق آخر"[1] وهذا السياق قد تفرع إلى عناصر جزئية تؤدي دورا مهما في فهم النص القرآني.

2- **تأويل المجاز:**

المجاز جزء لا يتجزّأ من علوم اللّغة والتّفسير، لذا فقد انتبه العلماء إلى هذا بجلاء فجعلوا للقرآن ظاهرا وباطنا يتمّ التّوصّل إليه بإعمال الفكر والاعتدال في التّفسير، والرازي كمفسّر عاش في فترة نضج العلوم العقلية للأمّة العربية لم يستبعد وجود المجاز في الآيات التي يراها متضمّنة له بتفسيره وتبيان ما يقصد إليه بطريقة تختلف عمّن اتّخذه غرضا لخدمة هدف معيّن وذلك بإقراره أنّ آيات القرآن منها ما يُفهم مباشرة دون حاجة لتأَوُّلِ المجاز ومنها ما يستدعي ضرورة فهمه عن طريق المجاز.

في تفسير الرازي لقوله تعالى﴿ **وَلاَ تَحْسِبنَّ الذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ**﴾[2] يرى فيها مجازاً يفسره بقوله" ليس المراد من كونهم أحياء حصول الحياة فيهم بل المقصود بعض المجازات وبيانه من وجوه: أوّل قال البلخي إنّ الميّت إذا كان عظيم المنزلة في الدين

1- حسين بن حسن بن علي الحربي: قواعد الترجيح عند المفسرين، ص 363.

2-سورة آل عمران: الآية 169.

وكانت عاقبته يوم القيامة البهجة والسعادة والكرامة صح أن يُقال أنّه حي وليس بميت.. وبالجملة فلاشكّ أنّ الإنسان إذا مات وخلف ثناءً حسنا فإنّه يقال على سبيل المجاز ما مات بل هو حي الثاني قال بعضهم مجاز هذه الحياة أنّ حياتهم باقية في قبورهم وأنّها لا تُبلى تحت الأرض البتّة"[1] فالرازي يفسر المجاز من وحي كلام العرب وسننهم في القول وكتفسيره في المواضع التي ذُكرت فيها كلمة اليد إمّا على صيغة الجمع أو التثنية أو الإفراد مجاز له دلالة على العطاء أو المنح و إن كان الفاعل هو الإنسان لكن نُسب العطاء إلى اليد للقرينة المناسبة بينهما، إنّ تأويل الرازي المعتدل الذي يأخذ لمعنى على الوجه الذي وُضِع له يُعتبر مشاركة و إلغاء للمسافة بين المعنى والقارئ والنّص .

نظرة الرازي إلى المجاز لا تنفصل عن الأثر السنّي الذي رسم لنفسه هدف المحافظة على قداسة القرآن الكريم " إنّ بحث علماء الكلام وخاصّة الأشاعرة في دلالة النص اللغوية كالحقيقة والمجاز والدلالة النحوية والصرفية لم يكن بحثا لغويا وبلاغيا فحسب بل كان بحثا كلاميا فلسفيا دفعهم إلى ذلك اهتمامهم بقضايا العقيدة فاتسم بحثهم اللغوي بالصيغة الفلسفية ومن أمثلة ذلك التفسير الكبير للرازي"[2]فلم تعد اللغة أداة جامدة، بل هي مع الميزة الفلسفية التي طبعها بها علماء الأشاعرة ستأخذ دلالة التعبير عن الوجود، كما لو أنها إنسانيّة.

1- فخرا لدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج9، م7، ص 95،96.

2- عرابي أحمد:جدلية الفعل القرائي عند علماء التراث- دراسة دلالية حول النص القرآني- الجزائر ن ديوان المطبوعات الجامعية ،ط1، 2010،ص128.

3- تأويل المحكم والمتشابه:

وظّف المفسّرون المحكم والمتشابه كآلية لفهم الخطاب القرآني فكان منهم مقتصد ومُغالٍ عَدَلَ عن هذا إلى إثارة الفتنة بتأويل ما لا يحتاج إلى ذلك، والفخر الرازي قد انتبه إلى هذه خاصية فربطها بالقرآن وفسّر آياته بمقتضاها إلاّ أنّ ميزة الاعتدال تبقى بارزة مترتبة عن فهمه للغة وأضرب تعبيرها الذي يأخذ آليات فهم القرآن بحذر.

تتجلّى نظرة الرازي للآيات المتشابهات من خلال قوله" إنّ المتشابهات في القرآن والأخبار كثيرة والدّواعي إلى البحث عنها والوقوف على حقائقها متوفرة فلو كان البحث عن تأويلها على سبيل التفصيل جائزا لكان أولى الخلق بذلك الصّحابة والتّابعون رضي الله عنهم ولو فعلوا ذلك لاشتهر ونقل بالتواتر وحيث لم ينقل عن واحد من الصحابة والتابعين الخوض فيها علما أن الخوض فيها غير جائز"[1] وقد تنبه الرازي إلى الوازع نفسه أي أنّ وجود المحكم أو المتشابه هو حكمة من الله تميّز المعْمِلِ نظره في فهم كلام الله عمّن يأخذ بظاهر اللّفظ، و هي النّظرة المتبصّرة التّي كانت تحتاج إليها الأمّة في ذلك الوقت حتّى تعيد التّوازن للفكر التّأويلي الّذي بدأ يحيد عن الفهم الصحيح فالتطرف الذي عُرِف عن الفرق الكلامية كفيل بأن يعكس خطر التأويل في الآيات المتشابهات "واعلم أنّ هذا موضع عظيم فنقول كل واحد من أصحاب المذاهب يدّعي أنّ الآيات موافقة لمذهبه محكمة وأنّ الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة فالمعتزلي يقول قوله﴿ **مَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾محكم وقوله﴿ **وَمَا تَشَاؤُنَ إِلاَّ أن يَشَاءَ اللهُ رَبُّ العَالَمِينَ**﴾ متشابه

1- المرجع السابق، ص 229.

والنسيّ يقلب الأمر في ذلك فلا بدّ من قانون برجع إليه في هذا الباب فنقول:اللّفظ إذا كان محتملا لمعنيين وكان بالنسبة لأحدهما مرجوحا، فإن حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح، فهذا هو المحكم، وأمّا إن حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح فهذا هو المتشابه فنقول صرف اللفظ عن الراجح إلى المرجوح لابدّ فيه من دليل مفصّل، وذلك الدّليل المفصّل إمّا أن يكون لفظيا وإمّا أن يكزن عقليّا "[1] إنّ خطورة فهم الآيات المتشابهات على غير الوجه الذي وُضعت تؤدي إلى عواقب تمسّ بالنّصّ القرآني، وتحيد بالمعنى المفروض ضبطه من أجل خدمة الدين والدنيا، والرازي قد أقرّ بأنّ المحكم والمتشابه سلاح ذو حدين لذا جعل إحكام اللّفظ أمر ضروري للتأويل المعتدل.

4- التأويل عند الرازي بين العقل والنقل:

اهتمّ تراث التفسير في الثقافة العربية الإسلامية بحسن تفسير وتأويل القرآن الكريم ،وممّا ساعد على هذا هو توظيف ثنائية العقل أو النقل، وإذا كانت المعتزلة قد تسلحت بالمنهج العقلي الذي ظهرت آثاره في تفاسيرها وأصناف علومها، فإنّ الرازي الأشعري والشافعي المذهب قد أخذ من المنهجين غير أنّه في نظر البعض قد غلّب العقل على النقل " أمّا الأشاعرة الذين جاءوا بعد الأشعري ونصروا مذهبه فقد أخذوا يوسعون سلطان العقل حتى بلغ هذا التوسط أقصى مداه عند فخر الدين الرازي الذي أعن صراحة أنّ العقل مقدم على النقل وأنّ النّقل لا بدّ وأن يخضع

1-فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج7 ،م 13،ص182.

للعقل "[1] أمّا من جهتنا فإننا نرى وسطية في التعامل مع العقل أو النقل، والحجّة هي دعم الفخر لكلّ آية في التفسير الكبير بالأحاديث النبويّة، وآراء الصّحابة والتّابعين، ثمّ بآيات لها مناسبة وارتباط بالآية المقصودة من التفسير.

5- أسباب النزول:

ارتبط التأويل في التراث التفسيري العربي بمعرفة الأسباب التي رافقت أو كانت سببا في نزول السّور القرآنية فمن معرفة تلك الأسباب يتم تحديد المعنى المراد من الآيات، ولم يغفل الرازي عن هذا الجانب، إذ لم يكتف بإيراد أسباب النزول لكل سورة بل لكلّ آية، حتى كان التفسير الكبير مادة غنية بأسباب النّزول فقوله تعالى﴿ **ولله المشْرِقُ والمغْرِبُ فأيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ إِنَّ اللهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾[2]، فأورد سببا بنى من خلاله مسائل تأويلية عدّة كقوله" اختلفوا في نزول هذه الآية الضّابط أنّ الأكثرين زعموا أنّها إنّما نزلت في أمر يختصّ بالصّلاة ومنهم من زعم أنّها إنّما نزلت في أمر لا يتعلّق بالصّلاة"[3] وانتصر للرأي الأوّل لأنّ مدار الحكم هنا حول الصّلاة " لقد بدت لنا مادة أسباب النزول مهمة جدا حجما ومحتوى ولعل هذا ما يميز أخبار أسباب النزول هاهنا قلة احتفاء المفسر بنقل أسانيدها كاملة، إذ أنه غالبا ما يقتصر على ذكر الراوي الأول

1- فتح الله خليف : فخر الدين الرازي، ص 67، 68.

2- سورة البقرة: الآية 115.

3- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج4،م4، ص 20.

للخبر...وغالبا ما بعرض للأحوال المتعلقة بسبب نزول الآية أو بجزء منها عرضا موضوعيا ثمّ ينظر فيها نظرا فاحصا"[1] وهذا ما يدل على أهمية هذا العلم في التفسير.

في موضع آخر يخصص كذلك سببا للتنزيل في قوله تعالى﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الأَرْضِ حَلاَلا طَيِّبا ولا تَتَّبِعُوا خُطُوات الشَّيْطانِ إنّه لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ**﴾[2]، يورد سبب نزولها كما رُوِي قائلا" نزلت الآية في الذين حرّموا على أنفسهم السوائب والوصائل والبحائر وهم قوم من ثقيف وبني عامر بن صعصعة وخزاعة وبني مدلج"[3]، والعناية بهذا العلم مأخذ جميع المفسّرين على اختلاف مذاهبهم لأنّه شرط في فهم مقاصد الآيات، والذي عليه سيترتّب بناء أحكام أخرى "إنّ الرّجوع في النّصّ على المناسبة وسبب نزوله بمثابة إحياء المقام الذي يعتبر عنصرا هامّا من عناصر السياق الذي يساعد بدوره على فهم الخطاب أو هو بعث للمسرح اللّغوي من جديد بغرض ضبط المعاني"[4] ولا ننس أنّ اليهود وغيرهم من الملحدين كانوا من المترصّدين للقرآن الكريم إذ يحاولون تحوير بعض المعاني وجعلها موافقة لمعتقداتهم فأولى علماء التفسير عناية بهذا الجانب.

1-بسام الجمل: منهج فخر الدين الرازي في تفسير القرآن ،2013 -07-21/www.mouminoun.com 11h ، ص 16.

2-سورة البقرة: الآية 168.

3- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي ج5،م2، ص2.

4- عرابي أحمد: أثر التخريجات الدلالية في فقه الخطاب القرآني: الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية (ب.د.ع.ط)2010ص223.

6- القراءات القرآنية:

دعائم التأويل عند الرازي لا تنفصل عن بعضها البعض فما يوجه الحكم النحوي يفعل أثره في القراءات القرآنية، وكما مر بنا في عنصر سابق أنّ المؤوّلين قد تأثروا بالقراءات القرآنية والتفسير الكبير غني بالجهد الّذي أعطاه الرازي لعلم القراءات لما له من دور في ضبط المعنى لأنّ أي حركة إلاّ ولها دلالة معيّنة، ففي مسألة قراءة ﴿ **بِسْمِ اللهِ**﴾ يعرض مذاهب القراء في ذلك بقوله " أطبق القراء على ترك تغليظ اللّام في قوله ﴿**بِسْمِ اللهِ**﴾ وفي قوله ﴿ **الحَمْدُ للهِ**﴾ والسبب في أنّ الانتقال من الكسرة إلى اللّام المفخّمة ثقيل لأنّ الكسرة توجب التسفّل، واللّام المفخّمة حرف مُستعمل والانتقال من التسّفّل إلى التّصعّد ثقيل وإنّما استحسنوا تفخيم اللّام وتغليظها من هذه الكلمة في حال كونها مرفوعة أو منصوبة"[1] كما للرازي وجهة نظر في مخارج الحروف الذي لا يكاد يبتعد كثيرا عن مبحث الصوتيات التي أفرد لها الرازي مكانا في مقدّمة التفسير الكبير.

ومع أنّ ﴿ **بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**﴾[2] جملة واحدة إلاّ أنّ في التدرّج من كلمة إلى كلمة طريقة خاصّة في القراءة وذلك بقوله" تشديد الراء في قوله﴿ **الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**﴾ لأجل إدغام لام التعريف في الراء ولا خلاف بين القرّاء في لزوم إدغام لام التعريف في اللّام، وفي ثلاثة عشر حرفا سواه وهي الصّاد والظّاء والتاء والنون كقوله تعالى ﴿ **التَّئِبُونَ العَبِدُونَ الحَمِدُونَ السَّئِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّجِدُونَ والامِرُونَ بالمَعرُوفِ والنَّاهُونَ عَنِ المُنْكَرِ**﴾ والعلّة الموجبة لجواز الإدغام قرب

1- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج1،م8، ص 110.

2 -سورة الفاتحة، الآية1.

المخرج"[1] والعناية بمخارج الحروف له علاقة بموضوع الصوت وصلته بالكلام الذي اعتنى به الرازي كثيرا في ضبط دلالة الكلمة على المعنى.

7-المدخل النحوي في التفسير الكبير:

لم تنفصل اهتمامات الرازي عن الجانب النحوي الذي يعد طرفا لا يُستغنى عنه في فهم المعنى وأحوال الكلمة، ومقدّمة التفسير الكبير قد أعربت عن عناية الرازي بهذا العلم وأنّ التفسير سيكون مبنيا على التأويل النحوي، ففي تفسير الاستعاذة التي هي موضوعة في مقدمة القرآن يقول "لا يمكن تحصيل العلم به إلاّ بع معرفة الاسم والفعل والحرف أولا، وهذه المعرفة لا تحصل إلاّ بعد ذكر حدودها وخواصها، ثمّ بعد الفراغ منه لابدّ من تقسيم الاسم إلى الاسم المشتق وإلى اسم الجنس..وأيضا يجب البحث عن حقيقة الفعل المطلق ثمّ بذكر بعده أقسام الفعل..وأيضا يجب البحث عن حقيقة الفعل المطلق"[2]،وبهذه النية يكون الرازي قد ربط المعنى بالبحث النحوي الذي هو دعامة مهمة في التراث التفسيري العربي.

8- تفسير القرآن بالقرآن:

من ركائز التّفسير الذي يجعل القرآن نسقا مدعِّما بعضه بعضا و قد تناول الرازي هذا بإحكام بالغ استوفى ربط أجزاء القرآن ببعضه " أحسن طريق التفسير أن يُفسّر القرآن بالقرآن فما أُجمِلَ في مكان فقد فُصّل في مكان آخر، فإن أعياك ذلك فعليك بالسنّة ،فإنّها شارحة للقرآن"[3]

1-فخر الدين الرازي : تفسير الفخر الرازي، ج1، م8، ص 112.
2-المصدر نفسه، ج1، م3، ص18.
3- بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج2، ص 175.

ومن مثل ما جعله الرازي معضدّا لبعضه البعض كتفسيره للفتنة بأنّها كلّ ما كان عذابا ومشقّة للمؤمن بذكر عدد من الآيات" وقد ذكرنا أنّ الفتنة عبارة عن الامتحان، يُقال فتنت الذّهب بالنّار إذا أدخلته فيها لتزيّل الغشّ عنه ومنه قوله تعالى﴿ **إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلاَدُكُمْ فِتْنَةٌ**﴾ أي امتحان لكم لأنّه إذا لزمه أنفاق المال في سبيل الله تفكّر ولده في فصار ذلك مانعا له من الإنفاق وقال تعالى﴿**الم* أحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يَقُولُوا آمَنّا وَهُمْ لاَ يُفْتَنُونَ**﴾ أي لا يمتحنون في دينهم بأنواع البلاء، وقال﴿ **وَفَتَنَّاكَ فُتُونَا**﴾ وإنما هو الامتحان بالبلوى، وقال﴿ **وَمِنَ النَّاسِ مَنْ آمَنَّ بِاللهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللهِ**﴾ والمراد به المحنة التي تصيبه من جهة الدين من الكفار وقال ﴿ **إِنّ الّذِينَ فَتَنُوا المؤْمِنِينَ وَالمؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا**﴾ والمراد أنّهم آذوهم وعرضوهم على العذاب ليمتحنوا ثباتهم على دينهم"[1] إنّ تفسير القرآن بالقرآن يكشف إطّلاع المفسر على القرآن ومعانيه وحسن ربطه بين الآيات المتفرّقات في السور والذي سيسهل التحكم في المناسبات بين السور والآيات" إنّ تلقيح المعرفة القرآنية بالمعرفة الفرقانية يعني مما يعني، تصيير المعرفتين معرفة ثالثة ولا يكون ذلك إلاّ بالانتظام على وفق نظام النص الذي يجعل من تفكيرنا تفكيرا ممنهجا ومنظما..ولا قراءة علمية بلا نظام يتشعب أنظمة تندرج بانسجام تام في فضاء النظام الكلي للنص"[2]، وفي ظل تعزيز التأويل عند الفخر الرازي فإنّ التأويل بالرجوع إلى السنة النبوية أمر من مقتضيات العمل

1- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج6،م4، ص36،37.

2-عباس أمير: المعنى القرآني بين التفسير والتأويل- دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني-لبنان، بيروت، دار الانتشار العربي ط1، 2008م، ص 332.

الصحيح ولا نكاد نجد الرازي في أي موضع في التفسير الكبير إلاّ ويدعم تأويلاته بأحاديث وسيرة النبي صلى الله عليه وسلّم.

9-تفسير القرآن بالسنة:

لم تكن الأصول المعرفية بمعزل عن الأهداف التي كانت من وراء تأويل القرآن عند الفخر الرازي، فقد سعى يوظف دعائم التأويل واحدا تلوى الأخر، وتفسير القرآن بالسنة دعامة مهمة في ربط أجزاء الثقافة التفسيرية ووحدة هذا التراث، ففي قوله تعالى﴿ **وَالكَظِمِينَ الغَيْظَ وِالعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللهُ يُحِبُّ المحْسِنِينَ**﴾[1] يفسرها بعدة أحاديث" قال النبي صلى الله عليه وسلّم(**مَنْ كَظَمَ غَيْظاً وَهُوَ يَقْدِرُ عَلَى إِنْفَاذِهِ مَلأَ اللهُ قَلْبَهُ أَمْنًا وَإِيمَانًا**)وقال عليه السلام لأصحابه(**تصَدَّقُوا**) فتصدقوا بالذهب والفضة والطعام..وقال عليه السلام(**مَنْ كَتَمَ غَيْظا وَهُوَ يَقْدِرُ عَلَى إِنْفَاذِهِ زَوَّجَهُ اللهُ بِحُورِ العَيْنِ حِينَ يَشَاءُ**) وقال عليه السلام(**مَا مِنْ جُرْعَتَيْنِ أَحَبُ إِلَى اللهِ مِنْ جُرْعَةِ مُوجِعَةٍ يَجَرَّعُهَا صَاحِبُهَا بِصَبْرٍ وَحُسْنِ عَزَاءٍ مِنْ جُرْعَةِ غَيْظٍ**)"[2] فخطاب التأويل بهذه الطريقة موجه نحو الشمولية التي تجعل من القرآن والسنة متساندين من أجل هدف هو الفهم.

1-سورة آل عمران: الآية 134.

2- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي،ج9، م2، ص8.

10- المناسبات بين أجزاء القرآن:

1.10- المناسبة بين السور:

المناسبة بين أجزاء القرآن آيات أو سور أو مفردات عمل مهم في فهم القرآن لدقّته"وعلم المناسبة علم شريف وقلّ اعتناء المفسّرين به لدقّته، وممّن أكثر منه الإمام فخر الدّين..وابن عربي في كتابه سراج المريدين..وقال الشّيخ عزّ الدّين بن عبد السّلام علم حسن"[1] لأنّ إيجاد الرّوابط بين هذه الأجزاء لا يتأتّى أمره إلاّ لمن أخذ على نفسه دأب التّأمّل في كتاب الله مع بصيرة نافذة وعلم واسع.

إنّ القاعدة العامّة التّي تضبط هذا العمل هي "أنّك تنظر الغرض الذي سبقت له السّورة وتنظر ما يحتاج إليه ذلك الغرض من المقدّمات وتنظر إلى مراتب تلك المقدمات إلى ما يستتبعه من استشراف نفس السامع إلى الأحكام واللّوازم التّابعة له التي تقتضي البلاغة شفاء الغليل يدفع عناء الاستشراف إلى الوقوف عليها، فهذا هو الأمر الكلّي المهيمن على حكم الرّبط بين جميع أجزاء القرآن فإذا عقلته تبيّن لك وجه النّظم مفصّلا بين كلّ آية وآية في كلّ سورة"[2] مع الفخر الرازي تطورت الاهتمامات بهذا العلم وأوجدت مناسبات بين أجزاء عدّة، وفي هذا تأكيد على أنّ الرازي لم ينفصل في عملية التفسير عن دوافعه في إثبات نظم القرآن الكريم.

1- يُنظر جلال الدين السّيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص 138.

2- المصدر نفسه ، ص 141.

أهمّ أنواع المناسبات التي اعتنى بها الرازي هي:" المناسبة بين جزئيّات الآية الواحدة..وآية وآية..وأجزاء وموضوعات السورة الواحدة..وأوّل سورة وآخرها..والسورة وما قبلها..بين سورة وعدة سور"[1]وهذه المناسبات هي التي تبني معنى القرآن عند الرازي في شكل اتساق فهم السابق يستدعي فهم اللّاحق، وهو مستوى مهمّ لإنتاج الفهم الذي أخذ الرازي كشفه عبر هذا الإجراء النّظري.

من السّور الّتي جعل لها الرّازي مناسبة مع من قبلها، سورتي القمر والرحمن إذ يقول" اعلم أنّ مناسبة هذه السّورة بما قبلها بوجهين(أحدهما) أنّ الله تعالى افتتح السّورة المتقدّمة بذكر معجزة تدلّ على العزّة والجبروت والهيبة وهو انشقاق القمر فإنّ من يقدر على شقّ القمر يقدر على هدّ الجبال وافتتح هذه السورة بذكر معجزة تدل على الرحمة والرحموت وهو القرآن الكريم فإنّ شفاء القلوب بالصّفاء من الذّنوب،(ثانيها) أنّ الله تعالى ذكر في السّورة المتقدّمة ﴿**فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرْ** ﴾ وذكر في السورة ﴿**فَبِأَيِّ آلاَءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ**﴾ مرّة بعد مرّة لما بيّنا أنّ تلك السّورة سورة إظهار الهيبة وهذه السورة سورة إظهار الرّحمة، ثمّ إنّ هذه السورة مناسب لآخر ما قبلها"[2]وفي هذا التّرابط تأكيد على نظم القرآن وانسجامه الأمر الذي تشبّع به المفسّرون ذوي الميول المعتدلة واجتهدوا في البرهنة عليه، ومن وجوه برهنته أيضا على المناسبات بين السّور ما ربط به سورتي القصص والعنكبوت بقوله" في تعلّق أوّل هذه السّورة بما قبلها وفيه وجوه(الأوّل) لما قاله الله تعالى

1-فائزة سالم صالح يحي أحمد: علم المعاني في التفسير الكبير للفخر الرازي ،ج2، ص368.

2- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج29، ص 83.

قبل هذه السّورة ﴿**إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ**﴾ وكان المراد منه أن يردّه إلى مكّة ظاهرا غالبا على الكفّار طالبا للثّأر وكان فيه احتمال مشاق القتال صعب على البعض ذلك فقال الله تعالى ﴿**الم أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا**﴾"[1]، بعد هذه الرّؤية في تناسب السّور وتتابعها سيقرر الرازي رؤية أخرى يبرهن فيها على المناسبة بين الآيات في السّورة الواحدة.

2.10-المناسبة بين الآيات:

إنّ المناسبات بين السّور ميزة أسلوبية تجعل السورة مع سابقتها أو لاحقتها نسيجا متلاحما وعملية الفهم تنتج عن فهم الكلّ في اجتماعه، وهذا أهم عامل ساهم في بنية التفسير الكبير دفعا لكلّ داحض في كلام الله، فقوله تعالى في سورة البقرة ﴿ **وإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ باتِّخَاذِكُمْ العِجْلَ فَتُوبُوا إِلى بارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكمْ خيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحيمُ**﴾[2]، فإنّ في هذه الآية مناسبة بما قبلها خلاف المفسّرين الذين يرون فيها انقطاعا عمّا قبلها، وهو يبرّر مناسبتها من حيث قوله"إنّ الله تعالى نبّههم على ما به يتخلصون من ذلك الذنب العظيم وذلك من أعظم النعم في الدين و ثانيا أنّ الله لما أمرهم بالقتل رفع ذلك الأمر عندهم قبل فنائهم بالكلية فكان ذلك نعمة في حق أولئك الباقين وثالثها أنّه تعالى لما بين أنّ توبة أولئك ما تمت إلاّ بالقتل مع أنّ محمد علية الصلاة والسلام كان يقول لهم

1- المصدر السابق، ج26، م3، ص26.

2-سورة البقرة: الآية 54.

لا حاجة لكم الآن في التوبة إلى القتل بل إن رجعتم عن كفركم وآمنتم قبل الله إيمانكم"[1]وهذه الحجج التي إيضاح تناسق القرآن الكريم، سيؤيّده فيما بعد الرّأي بالنّظم الذي استتبعه الفخر الرازي شأن سابقيه ، إذ يقول أنّه" من أتاه الله قريحة قويّة ونصابا وافيا من العلوم الإلهية الكشفية عرف أنّه لا ترتيب أحسن ولا أكمل من ترتيب آيات القرآن"[2]، وهذه القناعة بوجود الترتيب والتناسق ليست على مستوى السور والآيات فقط، بل أيضا على مستوى الكلمات والحروف.

3.10-المناسبة بين مفردات الآية الواحدة:

توسّع الرازي في هذا المبحث فالتفسير الكبير يغصّ بالأمثلة من القرآن الكريم وما وقفنا عليه مثلا ما أعطاه من مناسبة بين مناسبة الغضّ من الصّوت والقصد في المشي، ففي قوله تعالى ﴿ **واقْصِدْ فِي مَشْيِكَ واغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الحَمِيرِ**﴾[3]،يقول الرازي "هل للغضّ من الصّوت مناسبة مع القصد في المشي؟ نقول نعم، سواء علمناها نحن أم لم نعلمها وفي كلام الله من الفوائد ما لا يُحصَر حدّ، ولا يُصيبه عدّ، ولا يعلمه أحد، والذي يظهر وجوه: الأوّل هو أنّ الإنسان لما كان شريفا تكون مطالبه شريفة فيكون فواتها خطرا، فأقدر الله على تحصيلها بالمشي فإن عجز عن إدراك مقصوده ينادي مطلوبه فيقف له فيأتيه مشيا...فإن كان المشي والصّوت مُفْضِيينِ إلى مقصود واحد لما أرشده إلى أحدهما أرشده إلى آخر"[4]، وهذا

1- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج3، ص 84.

2- المصدر نفسه، ج27، ص124.

3- سورة لقمان: الآية 19.

4-فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج 25، ص 151.

الترابط بين المفردات أفضى إلى تكوّن نظريّة النّظم عن وعي بلاغي أدّت إليه المناسبات بين الآيات والسّور.

وقد عقد الرازي مناسبة بين الآيات الثّلاث الأخيرة من سورة الضّحى لقوله تعالى﴿**فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلاَ تَقْهَرْ* وَأَمَّا السَّائِلَ فَلاَ تَنْهَرْ* وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ**﴾[1]وهو ربط استحسنه البعض بقولهم"وقد التفت الرّازي إلى ملحظ يتصل بترتيب الآيات الثلاث الأخيرة من السورة.. ففي الآيات الثلاث قدم الله النهي عن قهر اليتيم ونهر السائل عن التحدث بنعمته تعالى ولا بأس بالملحظين كليهما"[2]، وهذه البراعة في الربط لا يمكن أن تنطلق من مجرّد نظر عارض، بل قد وقفت على ناصية نحوية وبلاغيّة وكذلك وصرفية صلبة اعتمدت في مرجعياتها على الثقافة العربية جامعة.

4.10-العناية ببلاغة اللّفظ:

هذه العناية بالمناسبة بين الآيات لا تتحقّق إلاّ بالعناية بالمفردة في حدّ ذاتها لأنّها عماد المعنى الذي سيكتمل به الفهم، وهو أمر ذو حضور كبير في الثقافة التأويلية العربية التي أخذت على عاتقها هذه المهمة، فقانون التفسير كما سنّه المنظّرون له يضع في أوّل شروطه البحث في عوارض الكلمة، يقول الزركشي" والذي يجب على المفسّر البداءة به، هو العلوم اللّفظيّة وأوّل ما يجب البداءة به منها تحقيق الألفاظ المفردة، فتحصيل معاني المفردات من ألفاظ القرآن من أوائل

1- سورة الضحى: الآيات 9،10،11

2- عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ: التفسير البياني للقرآن الكريم، القاهرة، دار المعارف، ط5 ،(د.ت.ش)، ج1 ص54.

المعادن، لمن أراد أن يُدرِك معانيه"[1]، فللمفردة معنى داخل الآية لا تصلح له في ما سواهما، وهذا السّر اللّغوي هو ما حتّم على علوم التفسير أن تحيي المعنى بتتبّع خطى الدلالة المتغيرة، والرازي" قد اهتمّ بالكلمة القرآنية من حيث مادّتها وهيئتها وإيحاءاتها ومن حيث مجيئها في أشكال مختلفة تعريفا وتنكيرا وإفرادا وجمعا وكذلك اهتمّ بالفعل ودلالته الزمنية والفرق بينه وبين الاسم في السياق الواحد أو المختلف تناول أيضا حروف المعاني وأدوات الربط وأدوات العطف وحروف النفي والدقائق التي تؤتى بها"[2] من أمثلة هذا التدقيق في معنى المفردات ما ضرب الرازي له مثلا في قوله تعالى ﴿**وَمَا هَذِهِ الحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الحَيَوَانُ لوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ**﴾[3] فما استثار حاسة الرازي اللّغويّة هو علة عطف **اللّهو** على **اللّعب** لأنّ الاستعمال العادي يحيل على ترادفهما لكنّ الرازي بتعليل لغوي عقلي يستخرج معنى ويبني عليه أحكاما أخرى" فنقول الفرق من وجهين(أحدهما) أنّ كلّ شُغل يُفرض، فإنّ المكلّف إذا أقبل عليه لزمه الإعراض عن غيره ومن لا يشغله شأن عن شأن هو الله تعالى، فالذي يقبل على الباطل للذّة يسير زائلة فيه يلزمه الإعراض عن الحق، فالإعراض على الباطل لعب والإعراض عن الحق لهو، فالدنيا لعب أي إقبال على الباطل ولهو أي إعراض عن الحق"[4] إنّه مستوى من التمكّن من ناصية اللّغة ينقل معنى النّص إلى مستوى أعمق والذي عليه تتوقّف عليه أحكام نحويّة وبلاغية وفقهية وكلامية، كما أولى الرازي

1- فائزة أحمد صالح: علم المعاني في التفسير الكبير لفخر الدين الرازي، ج1، ص147.

2- بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج2، ص173.

3- سورة العنكبوت: الآية: 64.

4- فخر الدين الرازي، تفسير الفخر الرازي، ج25، ص 92.

للأساليب البيانية الأخرى عناية كانت جزءا مهما من نظريته في التأويل مثل أساليب القصر والإيجاز والتوكيد فقد كانت لها أهمية قلّ نظيرها في علوم التفسير، وهذا كله رغبة منه في جعل النّص القرآني مُستَوعبا من جميع المستويات الفكرية والبلاغية واللّغويّة.

كما اهتم الفخر الرازي بتخريج معنى الآيات الذي كان مضمرا، والذي يتمّ التّوصّل إليه بالرّوابط المعنوية والتي تحيل إلى التأويل فقوله تعالى﴿ **يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ**﴾[1]،يقول في تفسيرها بوحي ما استنتجه"اعلم أنّه تعالى لما أمر اليهود ببعض الأشياء ونهاهم عن بعض ثمّ أمر المسلمين بالبعض ونهاهم عن البعض اتّبع ذلك بذكر أحوال الآخرة تأكيدا للأمر"[2]، وهذا هو منهج الفهم المتوخّى من وراء التّأويل.

واستكمالا للمنهج الشمولي الذي ارتضاه الرازي لتأويليته فإنّه رأى في تفسير القرآن بالقرآن أمثل طريق للفهم، فبعض الآيات شارحة أو سببا لبعض، وهذا باب عزيز المأخذ اعتنى به المفسّرون قبله، لكن الرازي بدا أكثر توسّعا، فعلى سبيل المثال لا الحصر، قول الله تعالى في سورة الأنعام﴿ **وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لاَ يَفْلِحُ الظَّالِمُونَ**﴾[3] يؤوّلها بقوله " أنّه تعالى لما حكم على أولئك المنكرين بالخسران في الآية الأولى بيّن في هذه الآية سبب ذلك

1-سورة آل عمران: الآية 106.

2-فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي ج 8، ص185.

3- سورة الأنعام: الآية 21.

الخسران"[1]، كما أنّ الرازي فسر الآيات أو المفردات التي رأى أنّ بعضها معارض لبعض وهذا نجده في التفسير الكبير متمما للمنهجية التأويليّة التي بناها الفخر لفهم القرآن الكريم.

لقد تكونت نظرية التأويل عند الفخر الرازي نتيجة تجمّع وانتظام التأثيرات الثقافية المتعدّدة، وكان دور هذه الأخيرة هو توسيع فكر الرازي وانفتاح نظرته على البحث في معاني القرآن، فكانت النتيجة استنباط كمّ لا يحصى من طرق التفسير والتأويل، بل ظهر جليا تداخل ميادين المعرفة مع القرآن، وبرز دور التأثير الثقافي الذي أفاد ونظّم طرق البحث وفهم القرآن الكريم.

1- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي ج12، ص191.

المبحث الثالث

التحليل الثقافي للأنساق في التفسير الكبير

1-توطئة

2-مفاتيح الغيب العنوان والدلالة الثقافية.

3- آراء اللغويين والنحويين ونقدها.

4- الأمثلة الشعرية.

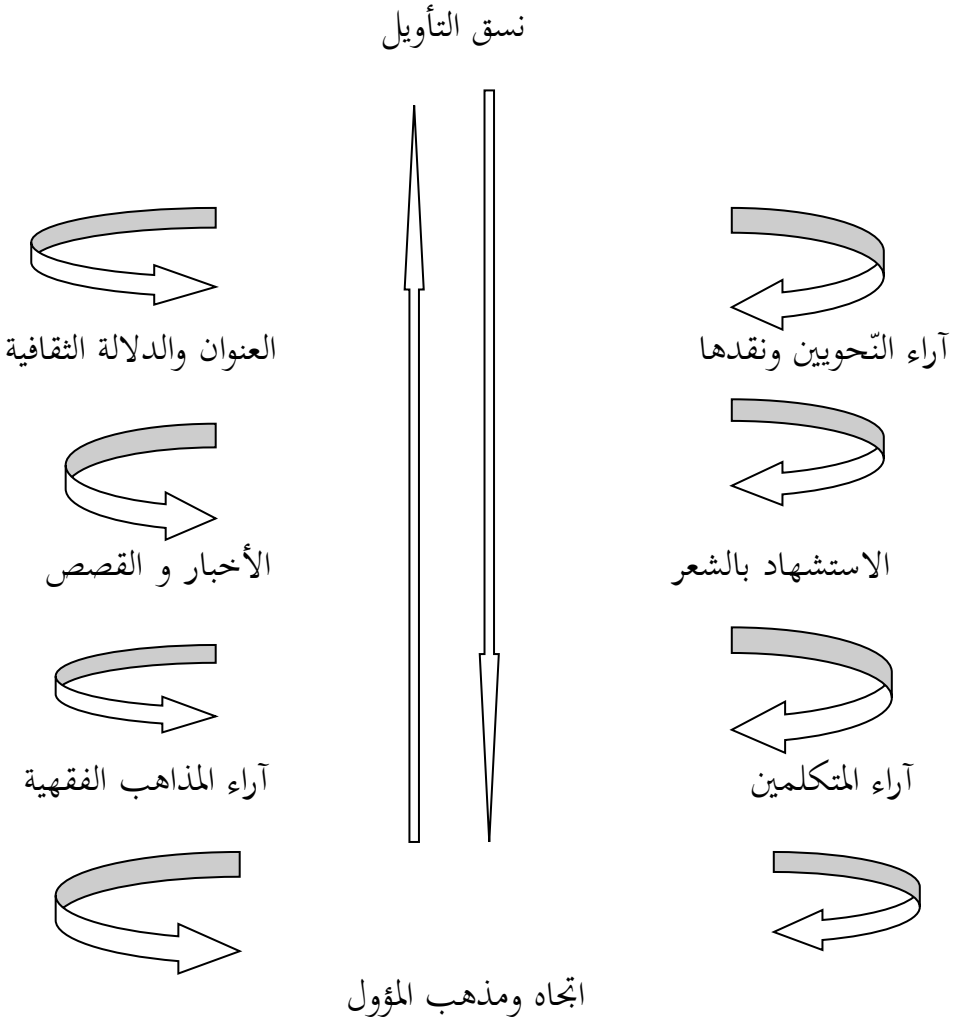
5- المذاهب والآراء الفقهية.

6- آراء الفرق الكلامية ونقدها.

7- الأخبار والقصص.

1-تمهيد:

لقد تحدّدت نظريّة الرّازي التّأويليّة في قسمين هامين،الأوّل راح يثبت وجوده في نظرية أملتها رؤيته كمؤوّل يرمي الكشفَ عن بنية النص بما تقتضيه أدوات المفسر اللغوية والتفسيرية، أمّا القسم الثاني فهو يكشف الوجه الحضاري والميزة الفكرية للقرون التي سبقت الرازي:



الخطاطة رقم 2: انفتاح نسق التأويل على حقول معرفية مختلفة.

فالتفسير الكبير قد أحاط بكلّ ما من شأنه أن يثري نشاط الفهم حول القرآن الكريم "إنّ الخطاب التأويلي العربي ارتكز على هذه المزاوجة بين آليات نصية وأخرى سياقية خارجية ممثلة في سجلات من النصوص المختلفة(القرآنية والحديثية والشعرية، والأمثال والحكم، والأقوال والأخبار..)وهي تعمل في توازن وتزامن مع الآليات النصية، في إطار نسق ثقافي يؤمن بهذا الانفتاح والتساند والتعاون بين مختلف المكونات الفاعلة في الثقافة المؤطرة"[1] فالرازي قد سعى لبناء معرفة شاملة حول القرآن الكريم انطلاقا من تجميع متفرقات فكرية عربية غذاها القرآن الكريم.

ليس مستبعدا أن نلمح عرضا للأنساق الثقافيّة التي ظلّت تكشف عن نفسها من وراء التفسير " وتفسير الرّازي يشهد على عمل ديني وثقافة علمية وفلسفية قلّ نظيرها وهذا يضيف حرصه على إقامة التّماسك والتّوافق بين الخطاب القرآني وتعاليم العلوم الفلسفية والعلمية التي كانت تحتل مكانة كبيرة في الثقافة العربية في القرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي"[2]فالقول بوجود أنساق ثقافية في هذا التفسير أمر مرتبط بالكشف عن منظومة القيم والمعارف المنتظمة التي راح الرازي يبرهن عليها في معان آيات من القرآن الكريم" فليست العملية التأويلية وإن تنزلت في أنساق صارمة بمنأى عن الحيثيات الخارجية التي نزعت التأويل في أحيان كثيرة من مرجعية النص لتدفع به في اتجاه الاستجابة لشروط العمران ومطالب الانتماء ومقتضيات أعراف الجماعة وتقاليدها وما تريد ترسيخه من مواقف تحقق من خلالها مكاسب في الوجود أولا وفي الانتشار

1- محمد بازي: التأويلية العربية، ص212.

2- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، لبنان، بيروت، دار الطليعة، ط 2 2005، ص138.

والسيادة ثانيا"[1]وتتجلى هذه الأنساق في كل ما شكل ذهنية المعرفة العربية من لغة و فقه وعلم كلام وفلسفة وتصوف التي هي أنساق مستقلة في غير المقاربة النسقية أمّا ضمنها فهي" أجناس متداخلة البنى والوظائف..إنّ تلك "الأجناس" جميعها تكون نسقا كبيرا هي عناصره المتعالقة المترابطة المتمايزة وكل جنس منها نسق فرعي، وكل نسق فرعي ينحل إلى أنساق صغرى ، على أنّ النّسق ليس مفتوحا إلى ما لا نهاية ولكنه مسيج بحدود من وضع المحلل المتفاعل مع محيطه والمعتمد على تجربته الثقافية وكفايته الفطرية والتخييلية "[2]وهذا السياج هو المعرفة الهادفة المبنية على أسس صلبة "فمن المقدمة التي تصدرت الكتاب نجد أنفسنا أمام نوع جديد من التعاطي مع كلام الله فنحن أمام رغبة صادقة إلى شرح علوم السور والآيات واستنباط فوائده ونفائسها وسعي صريح إلى مناقشة المذاهب والأديان عند جميع الأمم بدون استثناء بهدف الحصول على مسائل اعتقادية يقينية"[3] كما أنّ النّسق يكشف عن ارتباط تفسير بعض الآيات ببعض القضايا اللّغويّة والفلسفية والكلامية ومحاولة إخضاع المعنى للمعتقد وذلك ليس على لسان الرازي فقط بل على ما يورده على لسان من كان معاصرا أو سابقا له.

1-عثمان صادق شريحة: التأويل بين شروط النص ومقتضيات العمران، الملتقى الفكري للإبداع www .almultaka.net، 26/ 2/ 2013، 21h،ص1.

2- محمد مفتاح: التلقي والتأويل-مقاربة نسقية-، المغرب، الدار البيضاء/ لبنان، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط3 2009، ص224.

3- أحمد لعريبي: المنطلقات الفكرية عند الرازي، لبنان، بيروت، دار الفكر اللبناني، ط1، 1992، ص.88

مفاتيح الغيب: العنوان والدلالة الثقافية:

ترتبط العناوين عادة بمضامين مؤلفاتها، غير أنّ العلاقة التي تربط عنوان الكتاب" التفسير الكبير المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب" بالمضمون الذي يحويه الكتاب تشهد باختلاف المحتوى عن العنوان، لأنّ الرازي تجاوز العمل التفسيري إلى التأويل وهذا غير معروض في العنوان بينما يفتح عالم التفسير على عالم المشاهدة الغيبية، فالعنوان إذن دلالة مجازية على فتح عال ظروف خاصة متعلقة بإقناع الغير على أحقية الفرقة الناجية وعلى النموذج الذي يرمي هذا التفسير لبنائه وهو المتطلع إلى عالم الغيب"إنّ عالم الغيب الذي يشتغل الرازي على نحت مفاتيحه هو على الحقيقة البحث اللغوي، اشتغال على عالم المعنى، وها هنا يقوم الرازي بتحليل المعرفة التي تحيل إلى فعل الإشارة إلى الغيب ..وعليه يكون "التفسير الكبير ومفاتيح الغيب " دلالة على الوعي الممفصل للنص القرآني على جبهة راهنية الفهم والاشتغال على اللغة وتكثيرها وعلى جبهة الغيب يرسم مفاتيح لبناء تأويلية للنص الديني الأساس " [1] إنّ للرازي منهجه الذي ارتضاه لتبرير أنّ عالم الحس والطبيعيات في خدمة العقل والفهم الذي يؤدي إلى البرهنة على قدرة الخالق وتفرده بالوحدانية فعبر البراهين والأدلة ينتقل الإنسان من عالم المادة إلى عالم المشاهدة.

القرآن عند الرازي كما هو موضوع للتفسير، هو أيضا موضوع لاصطفاء النفس الخيرة التي ترتقي إلى رؤية ما هو أعمق" إنّ القضايا العقلية المحضة يصعُب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال، إلاّ للعقلاء الكاملين الذين تعوّدوا الإعراض عن قضايا الحس والخيال وأَلِفوا استحضار

1-عمارة ناصر: اللّغة والتأويل، ص 167.

المعقولات المجرّدة ومثل هذا الإنسان يكون كالنادر، وقوله ﴿**وعِنْدَهُ مَفاتيحُ الغيبِ لا يَعْلَمُها إلاّ هُو**﴾ قضيّة عقلية محضة مُجرّدة، فالإنسان الذي يُقوّي عقله على الإحاطة بمعنى هذه القصدية نادر جدا، والقرآن إنّما أُنزل لينتفع به جميع الخلق"[1] فعمق الرؤية الذي يؤسّس له الرازي يعكس عمق المعاني التي يمكن استنباطها من الدلالات المتعدّدة للقرآن، فهو فهم متجدد على الدوام لا تستنفذه إلاّ تعميق الفهم في المسائل العقلية؛ والأنساق التي استحضرها الرازي هي كفيلة بإنقاذ المعنى عبر تجميع آليات فهم اللّغة والتّراث والثقافات المتعدّدة .

3- الاستدلال باللغة والشعر:

يتجلى أولا من المقدّمة اللغوية التي قدّمها الرازي في التفسير الكبير الاستشهاد بمذاهب اللّغويين والنحويين في مسائل لغوية متفرقة فنراه يستدل أبي عبيدة(208هـ) والفراء(ت 207هـ) والزجاج والمبرد وابن سكيت وقطرب وعبد القاهر الجرجاني وهذا العرض يمثل الانتماء لثقافة التفسير في ذلك العهد " والحديث عن النسق اللّغوي يحيلنا للحديث عن الشّفرة اللّغويّة أي مجموعة القوانين= مبادئ= قواعد، نحن نذكر هنا القانون قبل غيره لأنّ الرازي وجميع الأصوليين بشكل عام يبتدئون مؤلفاتهم بمقدمات لغوية مسهبة وغزيرة ولا ريب أنّ هذه المقدّمات تشكّل الجزء الأكثر صلابة وعلى أي حال الأكثر حضورا في مؤلفات التفسير والأصول"[2]واستمر هذا

1- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج13، م2، ص10-11

2-محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 137.

الكشف في كل التفسير فالرازي قد أعاد إحياء عدة علوم نقلية و عقلية اللغة بالرجوع إلى طريقة العرب في القول .

الشعر ديوان العرب، لذلك أولت جميع المستويات الثقافية اهتماما بالغا له من حيث الاستشهاد والاحتجاج به على أوجه البيان والإعراب التي نزل بها القرآن الكريم وذلك من أجل إثبات التوافق بين القرآن وكلام العرب، والرازي ممّن سجل الشعر في تأويلهم حضورا إذ استدلّ به على تأويله لكثير من الآيات، وهو في كلّ هذا إنّما يبني التّأويلية العربية على وحدة نسقيّة. ففي تأويله لقوله تعالى﴿ **مَنْ اَسْلَمَ وَجْهَهُ لله**﴾[1] أنّ الإسلام صفة أوتيت لأولي العزم من الناس، وإنّما خصّ الله عزّ وجل الوجه دون سائر الجوارح بالإسلام لأنّه انعكاس لما في النفس كما أنّه ذُكر من باب التّواضع وخير مثال على ذلك هو السجود، ألا ترى الرّجل يضع وجهه في الأرض ذلاّ لخالقه وههنا احتجاج للرازي ببيت من الشعر لقائله"يزيد بن عمرو بن نفيل:

وأَسْلَمْتُ وَجْهي لِمَنْ أَسْلَمَتْ لَهُ الأَرْضُ تَحْمِلُ صَخْرًا ثِقالا

وَأَسْلَمْتُ وَجْهي لِمَنْ أَسْلَمَتْ لَهُ الـمُزْنُ تَحْمِلُ عَذْبا زُلالا"[2]

كما يستدلّ على مسألة أكل اللحم الحلال أنه تعالى خصّ الخنزير بجميع أجزائه وخاصة اللحم منه لقوله تعالى﴿ **وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ**﴾[3]برواية الأصمعي "الإهلال رفع الصوت فكلّ

1- سورة البقرة: الآية 112.

2- فخر الدين الرازي: التفسير الكبير، ج4،م2، ص 4.

3- سورة البقرة: الآية 173.

رافع صوته فهو مهلّ وقال بن الأحمر:

يَهُـلُّ بِالفـدْفُدِ رُكْبانُهَا كَمَـا يَهُلُّ الرّاكبُ المعْتَمِرُ[1]

فبناء الفهم من خلال الاستدلال بالشعر هو من المناهج التي اعتد بها كل المفسرون النحويين والبلاغيين وهذا بحد ذاته عمل يوحي بالنسق " اعتمد النسق التأويلي العربي القديم بأدوار الشاهد الشعري من حيث هو قناة لبناء المعنى و حجة قاطعة الاختلاف وكذا قدرته على تحويل الكلام المطلق المجرد إلى حالة مجسدة حجة بادية للعيان فهو من المكونات الأساسية لأي شكل ثقافي مقبول وعليه مدار العلم"[2] في قوله تعالى﴿ **لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبْ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَ الْيَوْمِ الآخِرِ**﴾[3] فسّر الرّازي هذا القول بوجوه عدّة، منها ذكره لأنواع الحذف مستدلا بقول العرب في ذلك بقوله ﴿**وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ**﴾ فحذف المضاف وهو كثير في الكلام كقوله﴿ **وَاشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمْ الْعِجْلَ**﴾ أي حبّ العجل، ويقولون الجود حاتم والشعر زهير والشجاعة عنترة، وهذا اختيار الفرّاء والزجاج وقطرب.. قال أبو عبيدة البر هنا بمعنى البار كقوله ﴿ **وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى**﴾ أي للمتّقين ومنه قوله﴿ **إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غُورًا**﴾ أي غائرا ومنه قول الخنساء:

فَإِنَّمَا هِيَ إِقْبَالٌ وَ إِدْبَارُ

1- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج5،م2، ص 12.

2- محمد بازي: التأويلية العربية، ص182.

3- سورة البقرة: الآية 177.

أي مقبلة ومدبرة معا"[1]، فاستقصاء كلّ الاحتمالات التي توضح المعنى أمر اهتمّ به الرازي وجعل القصدية من النّصّ تتخلّص من الغرابة وتنضمّ إلى صميم التّأويل الجائز وذلك كلّه عبر اللغة التي لم يفصلها عن الحاضر، ولم يعاملها كأداة ميتة لما تمثّله من حلقة وصل بين الأجيال وبالتالي فإنّ التّأويل المتوصل إليه عبر إحياء اللّغة هو دليل على تطور فكر الجماعة وبعث لتراثها" لا تنفصل اللغة إذا عن الإدراك الجماعي وتفاعله مع عناصر المحيط، والمخزون الثقافي والرمزي، إنّها لا تنفصل عن الخبرات الجماعية أو النفسية والاجتماعية للنّاطقين بها. وهذا يلزم استحضار الدّلالات الحافّة أو الرّمزية المرتبطة بالكلمة، وهي نتاج الأعراف الاجتماعية أو السياق المباشر وهي غير موجودة في المعجم"[2] فتأويل من هذا النوع يحقق شمولية الفهم الذي لا يقف عند الدلالات الأولى.

أجمع معظم المفسرين أنّ في القرآن كلاما غريبا لا يمتّ إلى لسان العرب بأي صلة ومن هذه الأسماء مثلا: **الرّقيم، السّندس، الإستبرق، المشكاة، السجيل**..وللرازي رؤية خاصة لهذا النوع من الألفاظ إذ لا يراها غريبة هن كلام العرب[3] بل هي مما اختلط بكلامهم فصار أصلا فيه" قول المشكاة والسجيل ليستا من لغة العرب، قلنا عنه جوابان: أحدهما أنّ كل ذلك عربي لكنه موافق لسائر اللّغات وقد يتفق مثل ذلك في اللغتين، الثاني: أنّ المسمى بهذه الأسماء لم يوجد إلاّ في بلاد

1-فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج5،م4، ص41.

2- محمد بازي: التأويلية العربية، ص 72

3-يذكرون من الألفاظ التي لم يعرفها الصحابة ألفاظا مثل(تسنيم، سلسبيل، غسلين، سجين، الرقيم، ورُوِي عن أبي هريرة أنّه لم يكن يعرف إلاّ كلمة (المدية) اسما للسكين وأنّه لم يسمع لفظ السكين إلاّ من النبي صلّى الله عليه وسلم، وهناك أخبار عن عدم معرفة أبي بكر وعمر وابن العباس لكلمات مثل(أَبٍّ) و(غِسْلين)/عبد الحكيم راضي: نظرية اللغة في النقد العربي-دراسة في خصائص اللغة الأدبية من منظور النقاد العرب-مصر، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط،1، 2003، ص396.

العرب فلما عرفوه عرفوا منها أسماءها فتكلموا بتلك الأسماء فصارت تلك الألفاظ عربية أيضا"[1] وإلمام الرازي بثقافة العرب وأعرافها في القول وسع من آليات فهم القرآن الكريم وقلص التحريف الذي بات يعصف باللغة التي هي مفتاح القرآن " لقد انطلقت عملية جمع اللغة وتقعيدها من الخوف من الانحلال والذوبان بسبب اللحن كان الاختلاط الواسع الذي عرفته الحواضر في العراق والشام خاصة، بين العرب والموالي فكان طبيعيا أ تُطلب اللغة الصحيحة من البادية وبكيفية خاصة من القبائل التي بقيت منعزلة وبقي رجالها الأعراب محتفظين بفطرتهم وسلامة نطقهم "[2] والرازي هنا هو عمل شريك اللغويين والنحاة والبلاغيين الذين أخذوا على أنفسهم هذا العمل الذي يقعِّد لثقافة لغوية سليمة وبالتالي علم تفسير أكثر سلامة"فكل تفسير ليس له أصل في لغة العرب فهو مردود، وهذا الضّابط يردّ الكثير من التّفاسير المبنية على المصطلحات الحادثة، أيا كانت وممن كانت كتفاسير الرافضة وتفاسير الصوفية وتفاسير الباطنية وتفاسير الفلاسفة"[3] وهذا يعني أن تفسير الرازي كان منضوٍ تحت أهداف حضارية واضحة هدفها الحفاظ على قداسة القرآن الكريم .

لقد استند الرازي إلى قاعدة مهمة كانت موجهة لجمع اللغة وهي البرهنة على بلاغة القرآن ونظمه، وقد اتّضح لنا أنّ القرآن الكريم كان موجها مهما في ثقافته، لذا فإنّ الاعتماد على لغة

1- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج2، م2، ص11.

2- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص83

3- مساعد بن سليمان الطيار: التفسير اللغوي للقرآن، المملكة العربية السعودية، الرياض، دار ابن الجوزي،(د.ط،ت،ش) ص 618.

مجموعة من لسان العرب هو مرتبط بسؤال ظلّ يشدّ انتباه البلاغيين و المفسّرين وهو " كيف يمكن تصور أسلوب القرآن جاريا على السنن العربية مع وصفه بالبلاغة التي تعني وفقا لنظرتهم الانحراف عن هذه السنن؟"[1] والجواب على هذا السؤال قد يحتمل إجابات عدّة تحمل الرد عنها بلاغيين ونقاد ومفسرين.

وقد امتدّت بلورة الرازي إلى الإحاطة بآراء النحويّين المختلفة حول حالات نحوية وصرفية فنراه يعرض لآراء نحاة البصرة ونحاة الكوفة ومتمما لهذه المقارنة بعرض آراء المعاصرين لهاتين المدرستين كما اهتم بجميع حالات التقدير وجميع أنواع التقدير الإعرابي، كالحذف والتقديم والتقديم وما شابهها مثل تأول المحذوف"في قوله﴿ **أَنْ يُذْكَرَ فيهَا اسْمُه**﴾ في محل نصب واختلفوا في العامل فيه على أقوال،(الأول) أنه ثاني مفعولي منع لأنك تقول منعته كذاو مثله﴿**وَمَا مَنَعَنَاَ أن نُرْسِلَ بالآياتِ وما مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يؤمِنُوا**﴾،(الثاني) قال الأخفش يجوز أن يكون على حذف (من) كأنه قيل: منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه (الثالث) أن يكون على البدل من مساجد لله(الرابع) قال الزجاج يجوز أن يكون على معنى كراهة أن يذكر فيها اسمه والعامل فيه منع"[2]فالمعلوم أنّ للنحاة وللعرب أوجها متعددة في تأويل دلالات الألفاظ والحروف ولكل وجه أسباب لغوية ثقافية واجتماعية ولأنّ الرازي يهتم بالتجميع فإن إيراد هذه الأدلة والشواهد كفيل بأن يقبض على المعنى.

1- عبد الحكيم راضي: نظرية اللغة في النقد العربي، ص395.

2- الفخر الرازي: تفسير الفخر الرازي: ج 4، م2، ص11.

2-الاستشهاد بمسائل نحوية على مرجعية كلامية:

إذا كان الرازي قد غاص في عمق الثقافة العربية واستدلّ ونقّح الرّوايات من أجل الاستدلال على أوجه في التفسير، فإنّ تأويل بعض الصيغ في القرآن يخرج عن درسه اللغوي المحض ليصبح بالفعل دالاّ على وجهة خاصة في الانتماء المذهبي، وهذا لا ينفي القول أنّ الفخر الرازي قد دخل التفسير بعدّة جاهزة لا تراعي خصوصية النّصّ القرآني.

ونستدل بهذا في تفسيره لقوله تعالى﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ**﴾[1] فقد ربط دلالة الفعل الماضي﴿**كَفَرُوا**﴾ بقدم كلام الله وحدوث العالم خلاف المعتزلة بقوله "الإخبار عن شيء بصيغة الماضي يقتضي كون المخبر عنه متقدما على ذلك الإخبار وإذا عرفت هذا نقول: احتجّت المعتزلة بكلّ ما أخبر الله عن شيء ماضٍ مثل قوله تعالى﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا**﴾ و﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَاَ الذِكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾﴿**إِنّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ القَدْرِ**﴾﴿**إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحاً**﴾ على أنّ كلام الله محدث سواء كان الكلام هذه الحروف والأصوات أو كان شيئا آخر قالوا لأنّ الخبر على هذا الوجه لا يكون صدقا إلاّ إذا كان مسبوقا بالمخبر عنه والقديم يستحيل أن يكون مسبوقا بالغير فهذا الخبر يستحيل أن يكون قديما فيجب أن يكون محدثا"[2] ونحن إذا تبينا اعتدال الرازي في الكثير من التأويلات، هل يجوز لنا القول بهذا هنا؟ الواقع أنّ الرازي هنا قد حاد عن دقة

1-سورة البقرة: الآية 6

2- الفخر الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج 2، م 4، ص43

التأويل حين أخضع المعنى لسلطة معينة، وفي هذا تأكيد على أنّ المؤول في ارتباط وثيق بالأصول الثقافية التي تؤثر في عملية إنتاج المعنى.

3-آراء الفرق الكلامية ونقدها:

إنّ روح التحدي التي تجلّت في مقدّمة التفسير الكبير قد رسمت سلفا مسار الخطاب الذي سيصممه الرازي وبالتالي يعين الفئة التي ستكون مقصودة منه، ولعلّ نمو مسائل علم الكلام في الفترة التي عاشها الرازي قد استحوذت على ذهن المفسرين إذ طفقوا يحلونها محل المعنى الجدير فهمه من خلال التفسير، وهذا الجانب-أي علم الكلام- قد وجه معنى غالب آيات التفسير الكبير فأصاب حينا وأخطأ حينا آخر إذ حمّل المعنى مالا طاقة له به.

أول ما يظهر من تأثير علم الكلام على التفسير هو عرض الرازي لآراء الكثير من الفرق الكلامية بخصوص آية واحدة ففي قوله تعالى﴿ **فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَ فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ**﴾[1] يعرض جملة من آراء المتكلمين حتى إنّ القارئ قد يستغني عن الرجوع إلى آرائهم، فالرازي عرضها جميعها يقول " قول من جوز عليهم الكبائر على جهة العمد وهو قول الحشوية والثاني قول من لا يجوّز عليهم الكبائر لكن يجوّ عليهم الصّغائر على جهة العمد إلاّ ما ينبغي كالكذب والتطفيق وهو قول أكثر المعتزلة القول الثالث إنّه لا يجوز أن يأتوا بصغيرة ولا بكبيرة على جهة العمد البتة بل على جهة

1-سورة البقرة: الآية 36

التأويل وهو قول الجبائي، ومن ذهب إلى أنّهم معصومون من وقت مولدهم وهو قول الرافضة"[1] ثم يخلص بعد عرض كلّ هذا إلى التّصريح برأيه وهو أنّ الأنبياء حين نالوا ولاية الله تعالى في الأرض لم يقع منهم معصية أثناء النبوة، لقد تشكّلت علاقة الرازي بالمتكلمين عبر الاتصال والانفصال أما الأولى تتجلى عبر مشاركته المتكلمين في كل ما حرّك نواة خطابهم أما العلاقة الثانية فتظهر في تصديه لهم في الكثير من قضايا علم الكلام .

لقد تعددت مواقف المتكلمين من مسألة الصفات والرازي كان واحدا من الموقنين بها لذا انتقد الجميع في هذه المسألة حين تأوله لقوله تعالى ﴿**قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَ يؤمِنُونَ بالله وَلاَ بِاليَوْمِ الآخِرِ**﴾[2] بقوله " إنّ كلّ من نازع في صفة من صفات الله كان منكرا لوجود الله تعالى وحينئذ يلزم أن تقولوا إنّ أكثر المتكلمين منكرون لوجود الله ..ألا ترى أنّ أهل السنة اختلفوا اختلافا شديدا في هذا الباب فالأشعري أثبت البقاء صفة والقاضي أنكره وعبد الله بن سعيد أثبت القدم صفة والباقون أنكروه والقاضي أثبت إدراك الطعوم وإدراك الروائح وإدراك الحرارة والبرودة وهي التي تسمى في حق البشر بإدراك الشم والذوق واللمس والأستاذ أبو إسحق أنكره وأثبت القاضي للصفات السبع أحوالا سبعة معللة بتلك الصفات ونفاة الأحوال أنكروه"[3] وهو من خلال هذا الخلاف تتجسد ثورته على الأنساق السابقة له في علم الكلام.

1-فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج 3، م2، ص 8.

2- سورة التوبة: الآية 29

3- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج16،م3، ص29.

تبرز سمة التجديد التي تفرّد بها من حيث دمجه علم الكلام في الفلسفة فقد" أصبح علم الكلام مع الإمام الرازي متوحدا في كثير من موضوعاته مع الموضوعات الفلسفية، وهذا التوحد يبرز في أمور ثلاثة، البحث هن الحق والتعليل بالدليل، وجعل المدارك في العقائد الإيمانية عقلية ونتج عن ذلك أيضا تحول جذري عند الإمام من موقع الناقد المجادل إلى موقع الناقد الفيلسوف وبذلك يغدو علم الكلام عند الإمام فلسفة دينية متميزة مرتكزة على ميتافيزيقيا إسلامية سليمة"[1] وهذا التجديد إنما أوجدته ظروف حضارية كمغالاة الفرق الكلامية في مسائل التأويل.

4-عرض الآراء المذاهب الفقهية:

تأثير علم أصول الفقه في ثقافة الرازي أمر واضح غذّاه المذهب الأشعري لكن هذا لا يعني انغلاق الرازي على هذا الأثر، فكثيرا ما نجده يعرض آراء الفقهاء على الرغم من تحطيمه للمذهب الشافعي، وهذا إن دلّ على شيء إضاءة الرأي المعتمد بالثقافات المختلفة، أو بالمثاقفة التي تجلى الرازي متميزا بها.في قوله تعالى ﴿**إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ الميتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ**﴾[2]يستعرض تراثا فقهيا بخصوص الاستفادة من دباغ[3] الحيوانات المحرمة في الآية وذلك بقوله " للفقهاء مذاهب سبعة في أمر الدباغ فأوسع الناس فيه، الزهري فانه يجوز استعمال الجلود بأسرها قبل الدباغ، ويليه داوود فإنّه قال تطهر كلها بالدباغ، ويليه مالك فإنه قال يطهر ظاهرها دون

1- سميح دغيم: موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، ، ص31.

2- سورة البقرة: الآية:173 .

3-دَبَغَ الجِلْدَ دَبْغًا ودِبَاغًا ودِبَاغَةً لَيَّنَهُ بِصِنَاعَتِهِ وَازَال ما به من نتن ورطوبات، وانْدَبَغ الجِلْدُ مطاوع دبغه، يقال دبغه فاندبغ/سعيد الخوري الشرتوني اللبناني، أقرب الموارد في فصيح العربية والشوارد، إيران، مطبعة آيات الله العظمى، ط؟ 1403ه،مادة (د.ب.غ)

باطنها ويليه أبو حنيفة فإنه قال يطهر كلها إلاّ جلد الخنزير، ويليه الشافعي فانه قال يطهر الكل إلا جلد الكلب والخنزير، ويليه الأوزاعي وأبو ثور فإنّهما يقولان يطهر جلد ما يؤكل لحمه ويليه أحمد بن حنبل فإنه قال لا يطهر منها شيء بالدّباغ"[1] إنّ هذه البنيات والشواهد المختلفة التي ينبني عليها الخطاب التفسيري إنّما هي لمزيد من الإيضاح وإزالة الغموض الذي قد يلحق قضية معينة مهما كان نوعها"إنّ إيراد آراء المذاهب لا يتعلق بمسألة نصية وإنما بأمر ديني عام، لكن تجليات هذا الاشتغال حاضرة في تأويل بنيات نصية عديدة خاصة ما يتعلق منها بأمور الفقه والإحكام"[2] على الرغم من ابتعاد هذا الشاهد عن اللغة وبنيتها غلاّ أنّ دوره الإفهامي لا يمكن إلغاؤه تبعا لبنية القرآن العميقة المتماسكة والتي تعبر عن كل حالات الإنسان وجميع مشاغله.

5-الأخبار والقصص:

تقوم المادّة التأويلية على نسج عالم خاص متلاحم متفتح، وإيراد الأمثال والقصص المدعمة إن هو إلاّ دليل على هذا القول، والرازي في تفسيره قد جعل لهذا العنصر حضورا لافتا يؤكد ثقافته الواسعة فقد دعم تفسيره لقوله تعالى﴿**لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ**﴾[3]حكاية عن اليهود بقوله "إنّ اليهود كانوا يستقبلون المغرب والنصارى كانوا يستقبلون المشرق فقال الله تعالى إنّ صفة البر لا تحصل بمجرد استقبال المشرق والمغرب بل البر لا يحصل إلاّ بمجموع أمور(أحدها) الإيمان بالله وأهل الكتاب أخلوا بذلك أمّا اليهود فقولهم بالتجسيم ولقولهم بأنّ عزيرا

1- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج5،م2، ص17

2- محمد بازي: التأويلية العربية، ص 184.

3-سورةالبقرة: الآية:177.

ابن الله، وأما النصارى في قولهم المسيح ابن الله، ولأنّ اليهود وصفوا الله بالبخل وعلى ما حكى الله تعالى ذلك عنهم بقوله ﴿**قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ**﴾"[1]ولعل إلمام الفخر بهذه الثقافة قد جعل البعض يتهمه بأنه ممن تأثر بالإسرائيليات، إلاّ أنّ المتتبع لرحلة الكشف عن المؤثّرات المعرفية في ثقافته من قرآن وفقه وسنة وما عُدّ من ذلك يتبيّن عكس ما قيل.

لقد انطلق الرازي من الأصول المتعددة ليفتح القرآن على المتعدد في الثقافة والانتماء فالتفسير عند الرازي مشروع موضوع للفهم يؤسس للقراءة المتعددة واللاّمتناهية " في الكتاب في شكل كتابته، تنصهر الأفكار والأشياء، الحياة والأخلاق، والواقع والغيب، وهذا الشكل شبكة تتداخل خيوطها وتنحبك في علاقات متعددة متنوعة مفتوحة كالفضاء، إنّه فن آخر من القول،فن في الكتابة وفن في تكوين النص..إنّه بوصفه من كتابة المطلق نوع من مطلق الكتابة إنّه الكتابة المطلقة لكتابة المطلق"[2]، إنّ المعنى الذي يتم التوصّل إليه من خلال التفسير مرتبط بفكر المفسّر فكلما كانت نظرته واسعة متشبّعة من الثقافات المتعدّدة كلّما استطاع أن يصل إلى معارف متنوعة، وهذا التنوّع يجعل القرآن لا يقف عند المعنى الظاهري، بل يخلق عوالم من البحث ويجعل منه منهاجا للحياة ، وتجد الثقافة الأمّ صورتها فيه .

1-فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي،ج5،م5، ص64

2- أدونيس: النص القرآني وآفاق الكتابة، لبنان، بيروت، دار الآداب (ب.ط.ت.ش)، ص30.

الفصل الثالث

تأثير الأنساق المعرفية على التأويل في سورة

الفاتحة

المبحث الأول: تأثير نسق اللغة

المبحث الثاني: تأثير نسق علم الكلام

المبحث الثالث: تأثير نسق الفلسفة

المبحث الأوّل

تأثير نسق اللغة على التأويل في سورة الفاتحة.

1- التحليل الثقافي لمقدمة التفسير الكبير

2- المدخل الصرفي والنحوي في التفسير الكبير

1.2-الصرف

2.2 -النحو

3- تأويل الحذف

4- تأويل التقديم والتأخير

5- تأويل القراءات القرآنية

إنّ بعض ما وصلنا من النصوص الخالدة و(المقدّسة) قد وصلنا من خلال قراءات تناولت الأصول حسب المتاح في مرحلة تاريخية بذاتها، قراءات استعملت لغة معينة في أرضية معرفية محكومة بالمتاح لها.

-يحيى الرخاوي، إيهاب الخراط: مواقف النفري بين التفسير والاستلهام، القاهرة، جمعية الطب النفسي، ط1، 2000، من المقدمة.

1- التحليل الثقافي لمقدمة التفسير الكبير:

انطلق تفسير الفخر الرازي لسورة الفاتحة من بنية أساسية تعتمد على اللغة ومعاقدها الصّلبة التي تعصم فكر وعمل المؤوّل، فمسائل اللغة المعروضة في تفسير هذه السورة لم ينفرد بها الرازي في طرح خاص به بل هي متوحدة ضمن نسق لغوي عام شكل المنظومة اللغوية عند اللغويين وكذلك تضمنته مقدمات التفاسير التي حافظت على نظام خطاب التقديم والذي تمثل في مقدمات لغوية أو بلاغية[1] "والحديث عن النسق اللّغوي يحيلنا للحديث عن الشّفرة اللّغويّة أي مجموعة القوانين = مبادئ= قواعد، نحن نذكر هنا القانون قبل غيره لأنّ الرازي وجميع الأصوليين بشكل عام يبتدئون مؤلفاتهم بمقدمات لغوية مسهبة وغزيرة ولا ريب أنّ هذه المقدّمات تشكّل الجزء الأكثر صلابة وعلى أي حال الأكثر حضورا في مؤلفات التفسير والأصول"[2]،بل وتراهن على المشروع الذي يريده المؤول في شكل نسق خفي يظلّ يمارس سلطته في التأويل.

لقد كان العمل اللّغوي الذي باشر به الرازي تفسيره يتناول أقسام الكلم في الاستعاذة والبسملة اللّتين تمثلان جزء لا يتجزأ من أي سورة وذلك بضرورة فهم معنى الحرف، ثمّ الكلمة والفعل وأزمنته المختلفة لأنّ الكلام كله اسم وفعل وحرف، والمرجعيات المختلفة التي تحيل إليها هذه العناصر اللغوية ، ثمّ يدرج ضرورة معرفة دلالة الإضافة وهذه الرؤية في التأويل قد اكتسبت شرعيتها من آراء النحويين واللغويين والبلاغيين وكذلك علماء التفسير وإذا كانت الأقسام الرئيسة

1-يُنظر: مقدمة تفسير الكشاف للزمخشري/مقدمة التفسير العظيم لعماد الدين بن كثير/مقدمة روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني للعلامة أبي الفضل الآلوسي.

2-محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 137

للكلمة لا تتعدى هذه العناصر الثلاثة فإنّ الحاصل فيها هو الخروج بكمّ غزير من الزاد اللغوي الذي يجعل علم التفسير لا ينضب بل يعمل على إحياء اللغة " اعلم أنّا إذا ذكرنا مسألة واحدة في هذا الكتاب ودللنا على صحتها بوجوه عشرة فكل واحد من تلك الوجوه مسألة بنفسها ثمّ إذا حكينا فيها مثلا شبهات خمسة فكل واحد منها أيضا مسألة مستقلة بنفسها..إذا قلنا مثلا الألفاظ الواردة في كلام العرب جاءت على ستين وجها وفصلنا تلك الوجوه، فهذا الكلام في الحقيقة ستون مسألة"[1]، فمنطلق فهم سورة الفاتحة سيبدأ من الوضع الأوّل لها وهو القياس على كلام العرب وهي قاعدة في العمل التأويلي تجعل الأمور تسير على نظام يعصمها من الزلل" فلعلّ التأويل تأسس نظريا في فعل التجديد نفسه كطاقة للفهم الذي يتجه في اللغة عموديا تصعيدا للحالة التأويلية ورصدا لإمكانات التكثيف داخل حدود العبارة المرسومة أرسطيّا في منطق تأصيل الفهم، ويتجه في المعنى أفقيا عودة لفعل التاريخ كوعي بالذات الأولى وتقدما في الوعي بالتاريخ كفعل للذات إلاّ أنّ ثبات الذات القارئة وفعل الفهم المصاحب لنشاطها في الوجود توفرها الحدود التي ترسمها الأنويّة الخطابيّة في النص التأسيسي للثقافة الإسلامية"[2] فالتأويل لا يستطيع التجرد من الواقع الذي يكونه، والذي يحاول أن يجمع الكلّ حول فهم موحّد، وبالتالي سيحدث الاتفاق على المعنى الذي هو نتيجة هذه الأرضية المعدّة سلفا للفهم.

1- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج1،م3 ،ص20

2- عمارة ناصر: اللغة والتأويل، ص 157.

إنّ إستراتيجية فهم اللغة كما وضعها الرازي لا تبتعد كثيرا عن مرحلة ما قبل الفهم في التراث الهرمينوطيقي فاللغة موضوعة قبل الفهم وقبل المعنى، وبهذا الوضع يكون الرازي قد تجاوز المعنى الحرفي للنص القرآني إلى المعنى الذي يجعله في تزامن مع الذات المؤوّلة والحدث المرافق لها "إنّ تأويل النص يجد اكتماله داخل تأويل الذات المؤوّلة لذاتها، هذه الذات التي منذ ابتدأ تأويلها للنص فصاعدا تفهم ذاتها بشكل أحسن ومغاير في تحقيق ذلك الفهم الذاتي"[1]، وخطوات قبل الفهم صاغها الرازي من القضايا اللغوية التي شغلت مفكري عصره، لينتهي بوضع مجال محدد لفهمه الخاص بها.

2-المدخل الصرفي والنحوي في التفسير الكبير:

1.2-الصرف:

1.1.2-الاشتقاق:

أولى التراث اللّغوي العربي أهمية للاشتقاق[2] لما له من أهمية في معرفة أصول وفروع الكلمات"قال ابن ادحية في التنوير، الاشتقاق من أغرب كلام العرب وهو ثابت عن الله تعالى

1- بول ريكور: النص والتأويل، تر: منصف عبد الحق ، مجلة العرب والفكر العالمي، ص47.

2-من أهم الأعمال التي عنيت به كتاب الاشتقاق لأبي علي محمد بن المستنير بن أحمد المعروف بقطرب(ت206ه)/ وكتاب الاشتقاق لأبي سعيد حسن بن مسعدة المعروف بالأخفش الأوسط(ت215ه) وكتاب الاشتقاق لأبي سعيد عبد الملك بن قريب الأصمعي (ت 216ه)/ كتاب اشتقاق الأسماء أبي نصر حاتم الباهلي(ت231ه) /و كتاب اشتقاق الأسماء لأبي الوليد هبد الملك المهري القيرواني (ت256ه)كتاب المشتق أبي الفضل أحمد بن طاهر طيفور (ت 280ه) كتاب الاشتقاق لأبي عباس محمد بن يزيد المبرد (ت 285ه)/ يُنظر: أبو سعيد عبد الملك بن قريب الأصمعي: اشتقاق الأسماء، تح: رمضان عبد التواب، صلاح الدين الهادي، مصر ،القاهرة، مكتبة خناجي، ط2 1415ه، 1994م، من مقدمة المحقّقَين، ص46، 47.

بنقل العدول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنّه أُوتِي جوامع الكلم وهي جمع المعاني الكثيرة من الألفاظ القليلة، فمن ذلك قوله فيما صح عنه، يقول الله أنا الرّحمن خلقت الرحم وشققت لها من اسمي"[1] والرازي اعتبر الاشتقاق عملا يتم به تحصيل الألفاظ الكثيرة من الألفاظ القليلة عبر نمطيه الاشتقاق الأكبر والاشتقاق الأصغر بقوله "اعلم أنّ أكمل الطرق في تعريف مدلولات الألفاظ هو طريقة الاشتقاق ثمّ إنّ الاشتقاق على نوعين، الاشتقاق الأصغر والاشتقاق الأكبر أما الاشتقاق الأصغر فمثل اشتقاق صيغة الماضي والمستقبل من المصدر، ومثل اشتقاق اسم الفاعل واسم المفعول وغيرهما وأمّا الاشتقاق الأكبر فهو أنّ الكلمة إذا كانت مركبة من الحروف كانت قابلة للانقلابات لا محالة"[2] وهذه الطريقة إنما هي عرض لآراء المدرستين الكوفية والبصرية أي أنّ الرازي على الرغم من ميوله النحوية البصرية، إلاّ أنّ هذا لا يمنع من اطلاعه على ثقافة عصره.

من أمثلة الاشتقاقات هي الواقعة على كلمة **الحَمْدُ** التي في قوله تعالى﴿**الحَمْدُ للهِ رَبِّ العَالَمِينَ**﴾[3]، ففي تقاليبها يحدث اختلاف في المعاني ، فنتبيّن دقّة نظم وإعجاز القرآن في تخيّره للّفظ دون آخر"أنّه تعالى لم يقل **أَحْمَدُ اللهَ** ولكن قال(**الحَمْدُ للهِ**) وهذه العبارة الثانية أولى لوجوه(أحدها) أنّه لو قال أحمد الله أفاد ذلك القول كون ذلك القائل قادرا على حمده، أمّا لما قال

1- جلال الدين السيوطي: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج1، ص346.
2-فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج1، م 3، ص21.
3- سورة الفاتحة: الآية 2.

(**الحَمْدُ للهِ**) فقد أفاد ذلك أنّه كان محمودا قبل حمد الحامدين وقبل شكر الشاكرين"[1] فالمفسرون لم يقفوا خاضعين للغة، بل استنطقوا بنيتها بما تمليه قوانينها الخاصّة، وبما تمليه شروط الثقافة التي تعتبر جزءً منها.

إذا كان الاشتقاق هو حياة للغة، فإنّ تداول أنظمة معينة ضمن ثقافة ما هو أيضا دليل صحة العبارة التي هي مخزون ثقافي درج عليه ناطقو تلك اللغة، وهو ما قام به الفخر في تبين نسبة اشتقاق **الرَّحْمَنِ** و**الرّحِيمِ** وكيف أفادت كلّ كلمة معنى يليق بها" الرَّحْمَنُ اسم خاص باللهِ، والرّحِيمِ يطلق عليه وعلى غيره، فإن قيل فعلى هذا: الرَّحْمَنُ أعظم فلم ذكر الأدنى بعد ذكر الأعلى؟ والجواب أنّ الكبير العظيم لا يُطلب منه الشيء الحقير اليسير، حكي أنّ بعضهم ذهب إلى بعض الأكابر، فقال جئتك لمهم يسير، فقال: أطلب للمهمّ اليسير رجلا يسيرا، فكأنّه تعالى يقول، لو اقتصرت على ذكر الرّحمن لاحتشمت عني ولتعذّر عليك سؤال الأمور اليسيرة، ولكن كما علمتني رحمانا تطلب مني الأمور العظيمة، فأنا أيضا رَحِيمٌ فاطلب مني شراك نعلك وملح قدرك، كما قال لموسى" يا موسى عن ملح قدرك، وعلف شاتك"[2]، فالاشتقاق هو رصد لتغير معاني الكلمة كلّما تغير حرف فيها، إضافة إلى أنّه يُصاغ من صميم الثقافة ولسانها الناطق بها، لذا عُدّ من الصيغ التي تترجم ثقافة الأمّة ونظامها في القول.

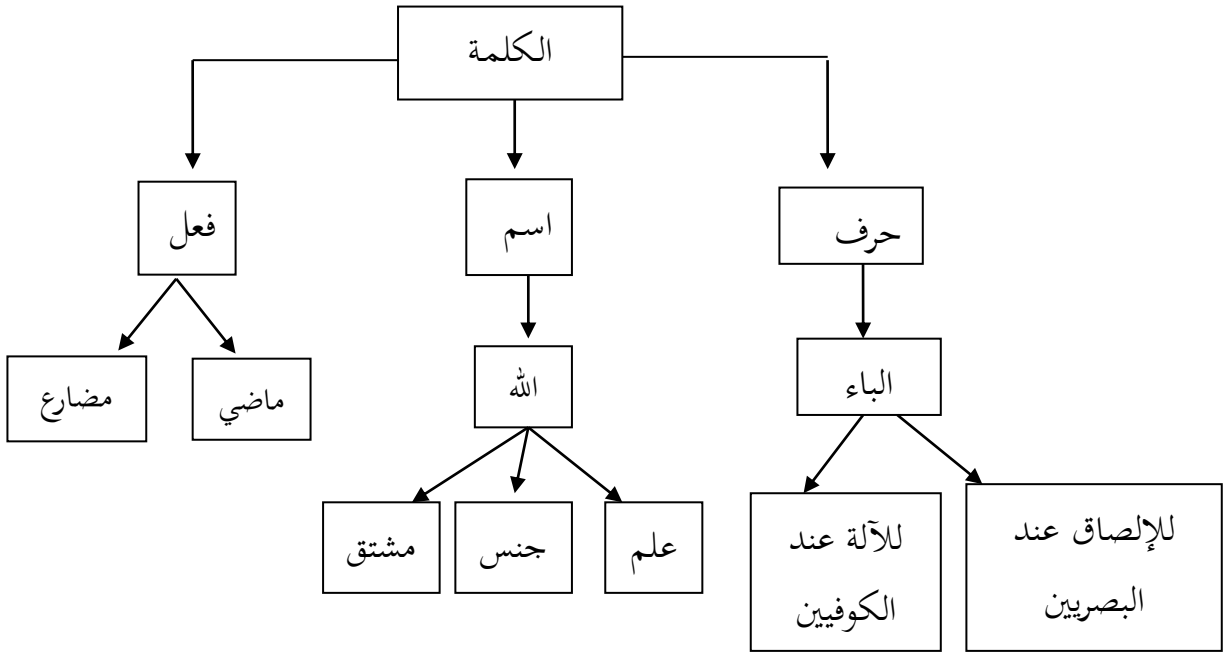
1- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج1، م15،ص224.

2- المصدر نفسه، م16، ص239.

2.2-النحو:

1.2.2- أقسام الكلمة ودلالاتها:

إذا كان الاشتقاق هو سمة لغوية ثقافية،فإنّ الفخر قد أخذ في اشتقاق صيغ كثيرة،وأهمها هو اشتقاق الحرف والاسم والفعل من الكلمة وهو عمل قد أدى باستنتاج الكثير من الصيغ والمعاني.فقد اعتبر المفسرون أنّ اعتماد النحو في فهم القرآن أمثل وسيلة لهذا العمل " فإذا كان الصّرف نظرا في ذات الكلمة فإنّ النحو نظر في عوارضها، وكذا في مختلف العلاقات التركيبية والدلالية الحاصلة بين مجموعة ألفاظ أو جمل"[1]وأول هذا العمل سيقوم به الفخر بتبيّن فروع كلمة **(أَعُوذُ بِاللهِ، بِسْمِ اللهِ)**



الخطاطة رقم 5: أقسام الكلمة عند الفخر الرازي.

1-محمد بازي: التأويلية العربية، ص 169.

فالاسم والفعل والحرف[1]،هي مكونات لكلّ كلمة في سورة الفاتحة غير أنّ الفخر قدّم دلالة هذه الأقسام اللغويّة وفق تحديد عرف التعدد في المفهوم عند النّحويين والفقهاء والمفسرين وفي اللّسان العربي ذاته "لهذا كانت دراسة القرآن وتفسيره عند الأوّلين مزجا بين علم النحو وعلم الصرف وعلم المعاني وتوظيف دلالة السياق المختلفة فكانت دراستهم دراسة شمولية لعلم اللغة العربية "[2] لذا فإنّ باب التأويل سيكون من هنا،أي من رصد هذا الاختلاف في الدلالة الأولى لأبسط المركبات للغة كما عرفته الثقافة اللّغويّة العربية.

2.2.2-تأويل الحرف عند النحويين:

تتعدد وظائف الحروف في اللغة العربية بحسب وظيفتها في السياق،وللحرف الواحد وظائف مختلفة بين جملة وأخرى، لذا فدلالة حرف الباء في ﴿بِسْمِ اللهِ﴾ و ﴿أَعُوذُ بِاللهِ﴾ وضحّه الفخر في قراءته الأولى في عرف النحاة " البصريون يسمونه باء الإلصاق، والكوفيون يسمونه باء الآلة، ويسميه قوم باء التضمين واعلم أنّ حاصل الكلام أنّ هذه الباء متعلقة بفعل لا محالة وفائدة فيه أنّه لا يمكن إلصاق ذلك الفعل بنفسه إلا بواسطة هذا الشيء الذي دخل عليه هذا الباب فهو باء الإلصاق لكونه سببا في الإلصاق ، وباء الآلة لكونه دخل على الشيء الذي هو

1-الكلمة إمّا اسم، وإما فعل، وإما حرف، ولا رابع لها، والدلالة على ذلك ثلاثة، أحدها الأثر، رُوي ذلك عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، أخرجه أبو القاسم الزجاجي في أماليه بسنده إليه، الثاني الاستقراء التام عن أئمة العربية كأبي عمرو والخليل وسيبويه ومن بعدهم، الثالث الدليل العقلي ولهم في ذلك عبارات منها قول ابن معط، إنّ المنطوق به إمّا أن يدل على معنى صريح الإخبار عنه وبه وهو الاسم، وإمّا أن يصح الإخبار به ولا عنه وهو الفعل، وإمّا ألاّ يصحّ الإخبار به ولا عنه وهو الحرف/ جلال الدين السيوطي: الأشباه في النظائر والنحو، سورية، دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية،(د.ط) 1407هـ-1972م،ج2،ص4،5.

2-عرابي أحمد : جدلية الفعل القرائي عند علماء التراث، ص94.

آلة"[1] فمعنى الإلصاق أنّ الفعل مصاحب ولصيق بالله تعالى، على خلاف معنى الآلة "لأنّ الآلة لا بدّ من وجودها في كل جزء إلى آخر الفعل وإلاّ لم يتم، ولا نسلم اللّزوم بين مصاحبة الشيء للشيء وملابسته لجميع أجزائه"[2]وعلى خلاف الرأيين فالفخر قد فصل في الأمر بما تقتضيه منه أصوله النحوية البصرية ودليل قوله "قيل كل العلوم مندرج في العلوم الأربعة، وعلومها في القرآن وعلوم القرآن في الفاتحة وعلوم القرآن في **بِسْمِ اللهِ الرَّحمنِ الرَّحِيمِ** وعلومها في الباء من بِسْمِ اللهِ (قلتُ)لأنّ المقصود من كلّ العلوم وصول العبد إلى الربّ وهذا الباء باء الإلصاق، فهو يُلحق العبد بالربّ، فهو كما المقصود"[3]، وإذا كان تأويل هذا الحرف عند نحاة البصرة والكوفة على هذه الطريقة ، فإن تأويله فتح الفهم في فهم دلالة حرف الباء في عدة آيات، وهو عمل استفاد منه الفخر من نظريته في التأويل التي تولي اهتماما بالمناسبات بين السّور والآيات فالسّياق الدّاخلي يعمل في تساند مع السّياق الخارجي في فهم الدلالات في القرآن الكريم.

يستعرض الفخر أوجه لتأويل حرف الباء في آيات متعددة من القرآن الكريم، وهذه المقاربة قد تسعى لتحقيق منهج شمولي في فهم القرآن الكريم انطلاقا من مفسريه "الباء قد تكون أصلية كقوله تعالى(**قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعًا مِنَ الرُّسُلِ**) وقد تكون زائدة وهي على أربعة أوجه أحدها للإلصاق وهي كقوله (**أَعُوذُ بِاللهِ**) وقوله (**بِسْمِ اللهِ**) وثانيها للتبعيض عند الشافعي رضي الله عنه وثالثها

1-فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج1، م7، ص103.

2- أبو الفضل شهاب الدين محمود الآلوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج1،ص83.

3-فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي،ج1،م7،ص106.

لتأكيد النفي كقوله تعالى(**وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ**)ورابعها للتعدية كقوله تعالى(**ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ**) أي ذهب نورَهم، وخامسها الباء بمعنى في قال:

حَلَّ بِأَعْدَائِكَ مَا حَلَّ بِي

أي في أعدائك ، وأمّا باء القسم في فهي قوله (**بِاللهِ**) فهو جنس من باء الإلصاق"[1] إنّ توسيع إمكانية الفهم سيحقق منه الفخر حضورا للدلالات المتعددة في المعنى الواحد، وهو ما حقق علاقة تلاحم بين الذات المؤولة والنصوص الغائبة —التي تمثل النسق-والقرآن الكريم، ويكون الحاصل هنا هو إلغاء مسافة الاغتراب التي كانت قبل التأويل.

3.2.2- تأويل الحرف عند الفقهاء:

أدى الجانب الفقهي في ثقافة الرازي إلى تمسكه بهذا العلم وربطه بمسائل التأويل، خاصة وأنّ علم أصول الفقه من أكثر العلوم قابلية للاحتمال والأقيسة، فالوقوف على دلالة أجزاء الكلمة ضروري في تحديد التكاليف والأحكام، لأنّ الفقه لا ينفصل عن اللغة.

لقد أورد الفخر حالات عدّة لاختلاف الفقهاء حول دلالة حرف الباء" قال بعضهم الباء في قوله (**امْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ**) زائدة والتقدير **وَامْسَحُوا رُؤُوسَكُمْ** ،وقال الشافعي رضي الله عنه إنّها تفيد التبعيض، حجّة الشّافعي رضي الله عنه وجوه، الأوّل أنّ هذه الباء إمّا أن تكون لغوا أو مفيدا، والأوّل باطل لأنّ الحكم بأنّ كلام رب العالمين وأحكم الحاكمين لغو في غاية البعد"[2]

1-المصدر السابق، ص104.

2-المصدر نفسه،ج1،م7، ص104.

فالقياس الذي اعتمده الشافعي يوازن بين قوانين اللغة والعقل في تمييز الأحكام ولعل هذا ما يجعل التأويل أكثر وسطية واعتدالا، وأكثر ميلا للحجج المذهب الشافعي.

يستكمل الفخر الرازي عرض الدلالات المختلفة لحرف الباء في مقامات مختلفة، وهذه المرّة سيوضح لنا الرازي دلالة حرف الباء في توضيح صيغة البيع والشراء ، فالثمن يتميز عن المثمّن باقتران أحدهما بالباء "قال أبو حنيفة الثمن يتميز عن المثمن بدخول حرف الباء عليه، فإذا قال بعت كذا بكذا فالذي دخل عليه الباء هو الثمن فقط وعلى هذا الفرق بين مسألة البيع الفاسد "[1]،إنّ عرض هذه الاختلافات في مسألة الحرف الذي يمثل أصغر جزء في الكلمة أي المورفيم **Morphème**[2] دلالة واضحة على أهمية فهم المعنى في سياقات مختلفة، والعرض الذي قدمه الرازي خرج عن حدود السياق الداخلي ليبرز طريقة فهم الفقهاء واللغويين لمعاني أصغر الأجزاء في الكلمة قناعة منهم أنّ ذلك يجعل التأويل يحقق الفهم أكثر من الاختلافات المذهبية.

إذا اتضح لنا كم المسائل اللغوية والفقهية المستنبطة من دلالة حرف الباء المتضمّنة في﴿**بِسْمِ اللهِ**﴾،فإنّ إجراء التقابل أمر لا يخفى دوره في توضيح الدلالة لأنه يجعل العناصر النصية في مقابلة بعضها البعض سواء من جهة التشابه والاختلاف، وأحسن ما يمثل هذا التقابل هو الإجراء الذي قام به الفخر حين قابل دلالة حرف الباء في وضعها السياقي والخارجي، مع دلالة حرف الجر من المتضمن في ﴿**أَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ**﴾ إذ فتح تأويلها على قراءة في عرف

1- المصدر السابق، ص105.

2-أصغر وحدة لغويّة مجرّدة ذات معنى، وهي جزء من كلمة أو من تركيب تبين الوظيفة النحوية في الجملة/مبارك مبارك: معجم المصطلحات الألسنية(فرنسي، إنجليزي، عربي)، لبنان، بيروت، دار الفكر، ط1 ،1995م، ص186.

اللّغويين والنّحاة، حتى يصير المعنى الذي يحصل في الأخير مجموع مما لأفرزته التّأويلات المتعدّدة لهذا الحرف.

4.2.2- تأويل الاسم:

اعتمد الرازي في تحديد دلالة الحرف على فهم جمهور النحويين والفقهاء له اعتبارا من وظيفته في الآية، وهو لا يرى أنّ الاسم ينسلخ من تعدد التأويل وأوجه الفهم وقد عمد الرازي في هذه المرحلة إلى عرض الأمور العقلية والنقلية للاسم، وهذا دليل واضح على أنّ الرازي ترصد التغير الذي يطرأ على اللفظ انطلاقا من وضعه المعجمي الأوّل وصولا إلى الكيفية التي استقر بها كمفهوم في ذهن المفسرين والمتكلمين أي أنّ الصورة تكتمل في ظل هذا التعامل الجامع مع عناصر اللغة.

ومن الحجج التي يقدمها الفخر بينة على هذا التعدد هو التحديد النقلي للاسم لدى جمهور اللغويين وحتى ما عرف في لسان العرب بقوله " هذا اللّفظ لغتان مشهورتان، تقول العرب هذا اسمُهُ وسَمُهُ، قيل: باسم الذي في كل سورة سَمُهُ، وقيل فيه لغتان غيرهما..قال الكسّائي إنّ العرب تقول تارة السم بكسر الألف وأخرى بضمه، فإذا طرحوا الألف قال الذين لغتهم ضمّ الألف سَمِ وقال الذين لغتهم ضمّ الألف سَمُ، وفي اشتقاقه قولان: قال البصريون هو مشتق من سَمَا يَسْمُو إذا علا وظهر، فاسم الشيء ما علاه حتى ظهر ذلك الشيء به، وأقول اللفظ معرّف للمعنى ومعرّف الشيء متقدم في المعلومية على المعرف فلا جرم كان الاسم عاليا على المعنى ومتقدما عليه، وقال الكوفيون هو مشتق من وَسَمَ سَمُ سَمَةً، والسمة العلامة فالاسم كالعلامة

المعرفة للمسمى"[1]،فتعدد الآراء لن يسلب الرازي النسق الفكري الذي ينجز في إطاره التأويل فالعلاقة بين اللّفظ ومعناه ستبقى محدّدة من المقدمة التي وضّح فيها ذلك "قضت العقول السليمة بأنّ أحسن التعريفات لما في القلوب هو الألفاظ"[2]،فاللفظ متقدم على المعنى، لأجل هذا سار الفخر على مذهب البصريين الذي يتخذ من العقل حجة على ما يقوله "لم تختلف أدلة الفخر الرازي عن أدلة النحاة والمفسرين في التوصلّ إلى مرادهم عن طريق العقل والنقل إلاّ أنّه كان ينفرد بطريق آخر وهو ما يتركب من الاثنين(العقل والنقل)...إلاّ أنّ الرازي كان مفسرا وظّف اللغة والعلوم الأخرى للوصول إلى مراده وأدّى ذلك إلى تعديل الكثير من الأساليب القرآنية كي تتلاءم والواقع"[3]، وهذا الواقع هو المنهج العقلي البصري الذي أثر فيما بعد اتّجاه المذهب الكلامي عند الفخر الرازي.

5.2.2-دلالات اسم الله:

يترتب عن الاشتقاق نظام تقاليب الكلمة الذي فائدته أيضا تحصيل الكلمات الكثيرة من اللّفظة الواحدة إذا كانت ثلاثية، أمّا بداية الاشتقاق سيبدأ به الرازي من معرفة طبيعة اسم ﴿الله﴾ أهو اسم علم أم مشتق، وهو يرى أنه اسم علم ولأجل هذا الرأي فهو يحيي آراء جمهور من اللغويين والنّحويين ومن هذه الآراء "قال الخليل: أطبق الجميع على أنّ قولنا ﴿الله﴾ مخصوص

1- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي،ج1، م8،ص115.

2- المصدر نفسه، م3، ص33.

3-أكرم نعيم عطوان الحميداوي: التأويل النحوي عند الفخر الرازي، العراق، جامعة الكوفة، قسم اللغة العربية،1429هـ2008م، رسالة ماجستير مخطوط- إشراف: فاخر جبر مطر- ص200.

بالله سبحانه وتعالى، وكذلك قولنا الإله المخصوص به سبحانه وتعالى وأمّا الّذين كانوا يطلقون اسم الإله على غير الله، فإنّما كانوا يذكرونه بالإضافة كما يقال إله كذا"[1]، وهذا الرأي هو ما أجمع عليه الفقهاء والمتكلمون وسيبويه من النّحويين، وهذا الإجماع قد وافق عليه الرازي وأورده كحجة على الذين قالوا أنّ ﴿**الله**﴾ اسم مشتق وفي لأن هذا القول انتقاص لألوهيته.

اسم **الله** قد وردت بخصوصه أقوال كثيرة في مختلف الثقافات، وقد أوردها الفخر لبيان أنّ مفهوم هذه الكلمة عربي دلّ عليه العقل والنقل " ولا يلزم من المشابهة الحاصلة بين اللغتين الطعن في كون هذه اللفظة عربية أصيلة، والدليل عليه قوله تعالى(**وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرَضَ لَيَقُولُنَّ الله**)وقال تعالى(**هَلْ تَعْلَمْ لَهُ سَمِيّاَ**) وأطبقوا على أنّ المراد من لفظة ﴿**الله**﴾،وأما الأكثرون فقد سلموا كونها لفظة عربية"[2] فالاشتقاق يعمل على توضيح الدلالات التي شكلت إشكالا عن الرازي وقد استطاع توضيحها عبر استقصاء في الثقافة نفسها والثقافة المخالفة.

6.2.2- تأويل الفعل المضارع:

من أسس فهم دلالة اللفظ هو العودة به إلى اشتقاقاته الأصلية ليتضح المعنى وهو بعيد عن الاستعمال اللغوي، لذا فإنّ الرازي قد باشر حلّ هذه الرمزية في الفعل الوارد في الاستعاذة وهو الفعل أعوذ بقوله" **أَعُوذُ** مشتق من العَوَذْ، وله معنيان أحدهما الالتجاء والاستجارة، والثاني الالتصاق يُقال "أطيب اللحم عُوذُه" وهو ما التصق منه العظم فعلى الوجه الثاني معناه ألتصق

1-فخر الدين الرازي : تفسير الفخر الرازي : ج1، م12، ص169.

2- المصدر نفسه، ص169.

نفسي بفعل الله ورحمته"[1]، فالوضع اللغوي هو بداية عمل التأويل الذي سيسهل مفهوم اللفظ في استعمالات مختلفة " إنّ الاستعمال الاجتماعي للغة، والذي يشكل الجذر أو الأصل المعرفي لأي اصطلاح مفهومي مهما كان نوعه، هو الواقعة اللغوية والمعرفية الأولى التي لابدّ من اعتبارها والالتفات إلى ما تختزنه من تجربة إنسانية تكتنز بالخبرة النفسية والاجتماعية والعقلية، فمستعمل اللغة هو الأول الذي عاش تجربته الحرة مع الأشياء، وهو الأول الذي حاول تشكيل الإجابة عن تساؤلاتها"[2]،وهذا الانسجام بين اللغة والثقافة سيجعل النص في مواجهة التغيرات والتطورات التي تطرأ على الألفاظ والتراكيب، وذلك بإعطائها سمة التنوع.

7.2.2-تأويل التقديم والتأخير:

اعتمد النحاة على ظاهرة التقديم والتأخير في الكلام لتحديد بعض حالات التأويل، وهذا العمل متعدد التخريجات ومتشعب لما يتطلبه من دقة في المعنى، والفخر الرازي لم يتجاوز هذا العمل إذ جعله مرحلة مهمة لفهم معنى الاستعاذة، وعلى نمطها أوجه التقديم والتأخير الواردة في القرآن الكريم ورصد هذه الحالات النحوية تمّ وسط آراء النحويين الذين يُعتبرون عاملا ثقافيّا في اكتمال التأويل.

من الحالات التي رآها الفخر تحتمل تقديما وتأخيرا قوله تعالى في آيات كثيرة وذلك ما بينه الفخر الرازي بقوله"إنّ التقديم أولى أم التأخير؟ فنقول كلاهما وارد في القرآن، أمّا التقديم فكقوله

1-المصدر السابق، م16، ص72

2- عباس أمير: المعنى القرآني بين التفسير والتأويل، ص377.

(**باسْمِ اللهِ مُجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا**) وأمّا التّأخير فكقوله (**اقرأ بِاسْمِ رَبِّكَ**) وأقول التقديم عندي أولى ويدل عليه وجوه، الأوّل أنّه تعالى قديم واجب الوجود لذاته ليكون وجوده سابقا على وجود غيره، والسابق بالذات يستحق السبق في الذكر، الثاني قال تعالى (**هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ**) وقال (**للهِ الأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ**) الثالث أنّ التقديم في الذكر أدخل في التعظيم"[1] فالتأويل في التقديم والتأخير أرجعه الرازي لعلل خارجة عن اللغة، وهي المرجعية الفلسفية والكلامية التي تقر قدم الله تعالى فتأويل الفخر ليس مجردا عن الميول والنزعات المذهبية "إنّ القول بغياب الحدود والمرجعيات وأنساق الثقافة هو ضرب في انتظام الأدوات القرائيّة، وليس غريبا أن نجد من دعاة التأويل المتعدد والنص المفتوح من ينادي بضرورة الالتزام بالشفرة الرمزية التي تؤسس الأثر"[2]، وتأويل الرازي هو خير دليل على أنّ النص التراثي نص رمزي ومشفر ستطلب من أجل فهمه آليات قرائية حاضرة في النص وغائبة عنه، فالعلاقة بين الاسم المتقدم والمتأخر هي علاقة أوجدتها الاتجاهات العقلية من جهة، والتراث اللغوي الذي امتد منذ عصر أبي حيان التوحيدي(ت414هـ) والجرجاني، الذي وضعا أسس تعلق المنطق بالنحو.

8.2.2-تأويل الحذف:

إذا كان تأويل الفخر للتقديم والتأخير من منطلق يسوّغه الوضع الثقافي، فإنّنا نرى في إدراج مؤثر ثقافي آخر رأيا متمما لهذا، ففي تعليل أنّ التقديم أولى من التّأخير، يستدل الرازي بقوله والده ومشايخه من تركوا في نفسه أثرا جليّا، فيقول" سمعت الشيخ الوالد ضياء الدين رضي الله عنه يقول

1- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج1،م8، ص108.

2- محمد بازي: التأويلية العربية، ص139.

سمعت الشيخ أبا القاسم الأنصاري يقول: حضر الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير الميهني مع الأستاذ أبي القاسم القشيري، فقال الأستاذ القشيري: المحققون قالوا ما رأينا شيئا إلا ورأينا الله بعده، فقال الشيخ ابن أبي الخير ذلك مقام المريدين، أمّا المحققون فإنهم ما رأوا شيئا إلا وكانوا رأوا الله قبله..وإذا ثبت هذا فمن أضمر الفعل أوّلا فكأنّه انتقل من رؤية فعله إلى رؤية وجوب الاستعانة باسم الله، ومن قال **(بِسْمِ اللهِ)** ثمّ أضمر الفعل ثانيا فكأنه رأى وجوب الاستعانة بالله ثم نزل منه إلى أحوال نفسه"[1]، فالتأويل اللغوي كما يراه الرازي يتعدّى حدود العلاقة التي تربط بين الحروف والكلمات، إلى تمرير عقيدة معينة ظلّت تستتّر خلف تفسير النص الديني، وهذه العقيدة لا يمكن أن تخرج خارج إطار الأثر الصوفي الذي رأت فيه الأشعرية مجالا يكمل حلقة الفكر الأشعري.

3- تأويل القراءات القرآنية:

القراءات القرآنية باب من أبواب التأويل التي اعتمدها المفسرون والنحويّون لفهم بعض الحالات التي يتعدد فيها التأويل، والفخر الرازي قد أعطى لهذا العمل نصيبه من التدقيق كما أضاف إليه فهم حالات الوقف التي تستدعي الفهم والتفسير.

من أوجه التأويل في القراءات القرآنية في قوله تعالى﴿**مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ**﴾[2] التي اختلف المفسرون والقراء في أحكام قراءتها بين **مَالِكِ يَومِ الدِّينِ ومَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ** ،غير أنّ الفخر قد رجح القراءة الأولى لاعتبارات لغوية، واستدل على قراءته بقراءة الكسّائي قائلا" قراءة **المالِكِ** أرجى من قراءة **الملِكِ** لأنّ أقصى ما يرجى من الملك العدل والإنصاف، وأن ينجو الإنسان منه رأسا برأس،

1- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج1،م8، ص108.

2-سورة الفاتحة: الآية 4.

وأمّا **المالِك** فالعبد يطلب منه الكسوة والطعام والرحمة والتربية، فكأنّ تعالى يقول" أنا **مَالِكُكُمْ** فعليّ طعامكم وثيابكم وجنّتكم...قال الكسّائي: اقرأ **مَالِكِ يومِ الدّينِ** لأنّ هذه القراءة هي الدالة على الفضل الكثير والرّحمة الواسعة" [1] فبناء أحكام القراءات القرآنية يتم عند الفخر الرازي من استقصاء المعنى الناتج عن القراءة، ومن أفواه العاملين في هذا العلم الذي يعد على أهميته فرعا مهمّا في تأويل المعنى وفهمه.

لم يهتم الفخر بالقراءات القرآنية من جهة القراءة واختلاف الحركات فقط، بل أضاف إليها أمرا آخر يوضّح مشروعية القراءات القرآنية، فقد ذكر فيها رأيين مختلفين يرجع أحدها إلى اعتبار أنّ القراءات منقولة بالتواتر، والثاني أنّها منقولة بالآحاد، وعن هذين الرأيين تتفرّع أمور لها علاقة بطبيعة اللغة "اتّفق الأكثرون على أنّ القراءات المشهورة منقولة بالنقل المتواتر أو لا تكون، فإن كان الأوّل فحينئذ قد ثبت بالنقل المتواتر أن الله تعالى قد خير المكلفين بين هذه القراءات وسوى بينها في الجواز وإن كان كذلك كان ترجيح بعضها على بعض واقعا على خلاف الحكم الثابت بالتواتر فوجب أن يكون الذاهبون إلى ترجيح البعض على البعض متوجبين للتفسيق إن لم يلزمهم التكفير..وأمّا إذا قلنا إنّ هذه القراءات ما ثبت بالتواتر بل بطريق الآحاد فحينئذ يخرج القرآن عن كونه مفيدا للجزم والقطع واليقين، وذلك باطل بالإجماع، والقائل أن يجيب عنه فيقول، معظمها متواتر ولا خلاف بين الأمّة فيه وتجويز القراءة بكلّ واحد منهما، وبعضها من باب الآحاد"[2]. فقد

1- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج1،م 10، ص244.

2-المصدر نفسه، ج1، م6، ص77.

وقف الفخر موقف الوسط بين قراءة الآحاد وقراءة التواتر على النحو الذي وقف فيه من طبيعة اللغة هل هي تواضع أم اصطلاح الذي عرّض له في مقدّمة التفسير الكبير، وقد كان رأيه في هذه المسألة هو الوقوف موقف الوسط بين الرأيين، واستمرّ تأثير هذا الرأي على معظم الأسس التي تضبط العمل اللغوي التأويلي عنده[1].

1.1.3-أحكام القراءة عند القراء:

نقل الفخر وجها من القراءة في البسملة ﴿بِسْمِ اللهِ﴾ وقوله تعالى﴿الحَمْدُ للهِ﴾[2] بقوله " أطبق القراء على تغليظ اللاّم في قوله ﴿بِسْمِ اللهِ﴾ وفي قوله ﴿الحَمْدُ للهِ﴾ والسبب فيه أنّ الانتقال من الكسرة إلى اللاّم المفخّمة ثقيل لأنّ الكسرة توجب التسفّل، واللاّم المفخمة حرف مستعمل والانتقال من التسفل إلى التصعّد ثقيل، وإنّما استحسنوا تفخيم اللام وتغليظها من هذه

1- ترجع أصول هذه القضية إلى موقف فريقين من أهل اللغة، الأول يمثله ابن فارس(ت391هـ) في كتابه الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها القائل بالتوقيف والإلهام، والموقف الثاني يمثله ابن جني القائل بالاصطلاح والمواضعة. لقد كانت الآية التي شكلت محور الخلاف بين الفريقين هي قوله تعالى﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا﴾/سورة البقرة الآية 31 ، فأنصار مذهب التوقيف أقرّوا بأنّ الله قد ألهم آدم عليه السلام هذه اللغة، وابن فارس يقول" والأمر في هذا الخلاف ما ذهب إليه هؤلاء، ومذهبنا فيه التوقيف، الأوّل: أنّ أسماء هذه الحروف داخلة في الأسماء التي أعلم الله جلّ ثناؤه أنه علمها آدم عليه السلام، وقد قال عزّ وجلّ﴿عَلَّمَهُ البَيَان﴾ فهل يكون أول هذا البيان إلاّ علم الحروف التي يقع عليها البيان؟ ولم لا يكون الذي علم آدم عليه السلام الأسماء كلها هو الذي علمه الألف والباء والجيم والدال؟"/ أحمد بن فارس بن زكريا: الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تح: أحمد حسن بسج، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية ط 2،2007 ص16/ أما رأي ابن جني فهو الاصطلاح في قوله"هذا موضع محوج إلى فضل تأمل غير أن أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة هي تواضع واصطلاح لا وحي وتوقيف/ابن جني: الخصائص، ج1، ص40 ، وعلى هذين الرأيين دارت مسائل لغوية كثيرة والمتأمّل لأبعاد هذه المسألة يرى فيها مرامي تتجاوز كون تعليم الله لآدم هذه اللغة، إلى كونها منزهة قديمة قدم القرآن.

2- سورة الفاتحة: الآية 2.

الكلمة في حال كونها مرفوعة أو منصوبة كقوله﴿**اللهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ**﴾وقوله ﴿**إِنَّ اللهَ اِشترى مِنَ المومِنُينَ أَنْفُسَهُمْ**﴾، لقد قاس الرازي وجه القراءة في البسملة وأول آية من سورة الفاتحة، على آيات أخرى، وبهذا يكون الفخر قد أعطى للتأويل شمولية داخل النص وخارجه، وذلك بعرض أوجه للقراءات عند كلّ القراء على اختلاف اتجاهاتهم.

2.1.3-أحكام القراءة عند المتصوفة:

قراءة البسملة وأوّل سورة الفاتحة تختلف عند الصوفيين واحتكمت إلى المرجعية الذهنية التي تؤطّرها وقد نقل هذا الفخر بقوله " لأرباب الإشارات والمجاهدات ههنا حقيقة، وهي أنّ لام التّعريف ولام الأصل من لفظة **الله** إذا اجتمعتا فأُدغم أحدهما في الثاني فسُقط لام المعرفة وبقي لام لفظة **الله** وهكذا كالتنبيه على أنّ المعرفة إذا تحصّلت إلى حضرة المعروف سقطت المعرفة وفَنِيَتْ وبَطُلَتْ وبقي المعروف الأزلي كما كان من غير زيادة ولا نقصان"[1]، والرازي في عرضه لهذه المذاهب في القراءات يبدو أنّه مقر بها بدليل أنّه لم يذكر رأيا مخالفا كالذي سنراه في مسائل علم الكلام، حيث لم يترك موضوعا من موقف الفرق إلاّ واعترض عليه وبنى على أساسه رأيا آخر.

لقد رصد الفخر أحكام القراءة عند القراء أنفسهم وعند المتصوفة، ونظر في دلالة الوقف عند الفقهاء فأنتج ذلك أحكاما فقهية مختلفة، فكان عمله استقصاء وبحث يأخذه من فكر المؤولين ، ودلالة على انفتاح القراءات القرآنية التي ليست بحثا في الصوت فقط بل هي وجهة في التأويل وعيا منه بأهميتها ودورها في ضبط المعنى" تدخل القراءات القرآنية بجميع درجاتها

1- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج1،م8، ص111.

ومستوياتها في الدرس الأدبي واللغوي، وتقف على قدم المساواة مع القرآن الكريم، والحديث الشريف والشعر الجاهلي والإسلامي ومأثور النثر من الحكم، وأمثال وخطب في صحة الاستشهاد بها والاستناد إليها في إثبات سلامة التعبير، وفي إمكانية اتخاذها مرتكزا لتحقيق التيسر ودليلا لتصحيح الكثير من العبارات والاستعمالات الشائعة"[1] وعلى السبيل نفسه سار الرازي في إثبات شمولية المعنى في القراءات القرآنية.

لقد اتّخذ الرازي لنفسه منهجا بدت ملامحه من مقدمة التفسير الكبير وامتدّت آثاره في اللغة التي تعامل بها الفخر مع آيات سورة الفاتحة، فأخذ معانيها من لسان النّاطقين بها، وجعلها وطيدة الصلة بمعاني الآيات، وحاصل القول أنّ الرازي تجاوز الوضع المعجمي، لينتقل باللغة إلى المستوى الثقافي فأصبحت سورة الفاتحة بهذا معبرة عن كلّ أنماط التفكير.

1- أحمد مختار عمر: دراسات لغوية في القرآن وقراءاته، مصر ، القاهرة، عالم الكتب، ط1، 1421هـ-2001م ص142،143.

المبحث الثاني

تأثير نسق علم الكلام على التأويل في سورة الفاتحة

1- منزلة علم الكلام عند الرازي

2-تأويل الصفات

1.2- الصفات السلبية

2.2- الصفات الإيجابية

3-القدر والجبر

1-منزلة علم الكلام عند فخر الدين الرازي:

تُعدّ الفترة التي عاش فيها الفخر الرازي من أبرز الفترات التي شهدت صراع الفرق الكلامية، فقد كان متكلما شهدت له مناظراته مع المتكلمين على ذلك، وقد أسسّ لعلم كلام يستمد أصوله من الأصول الأشعرية التي أسهمت في تكوين ثقافته، وقد استثمر هذه الأصول في الانطلاق من أسس كلامية تعطي هذا العلم مكانته بين جميع العلوم لما أصابه من كثرة تحريف بسبب تأويل كلام الله على النحو الذي يجعل الآيات لا تنطق إلا بما يراه المؤولون من المتكلمين مناسبا لعقائدهم.

لقد أصبح القرآن الكريم موضوعا لكلّ الفرق التي نصّبت نفسها مفسرة لكتاب الله وقد عبر الفخر الرازي عن هذا الصراع بقوله "إنّ ضلال كل واحدة من أولئك الفرق غير مختص بمسألة واحدة بل هو حاصل في مسائل كثيرة منها المباحث المتعلقة بذات الله، وبصفاته وأحكامه وبأفعاله وبأسمائه وبمسائل الجبر والقدر والتعديل والتجويز، والثواب والمعاد والوعد والوعيد والأسماء والأحكام والإمامة فإذا وزعنا عدد الفرق الضالّة ، وهو الاثنان والسبعون على هذه المسائل الكثيرة بلغ العدد الحاصل مبلغا عظيما"[1] وهذه المسائل التي خاض فيها المتكلمون هي التي سيحاول الفخر إيجاد مناسبة بينها وبين تفسير سورة الفاتحة فتكون الآيات ناطقة باسم مواضيع علم الكلام والمؤول فيها يفتح قنوات لمرور المعنى بين الأمرين: النص وعلم الكلام.

1-فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج1، م 2، ص12.

كانت الفرق الكلامية الكرامية[1] والشيعة[2] وكذلك القدرية والجبرية[3] أهم طرف شكل نسق التأويل الكلامي عند الفخر، لأنّها صبغت التأويل بصبغة النظام بين الأثر الذي هو الأصول الكلامية عند الفخر، وبين النتاج الذي احتوى فكر ومنهج فخر الدين الرازي، ولا نكاد نتصور أنّ التفسير الكبير كان سيُنجز بمعزل عن هذه الظروف الحضارية المحيطة به.

لقد تميز علم الكلام على يد الفخر الرازي بربط كل آية من آيات القرآن الكريم بموضوع من المواضيع التي شهدت سجال المتكلمين وسورة الفاتحة خير دليل على ذلك، إذ نستشهد بقوله على ذلك " فقوله (**الحَمْدُ للهِ رَبِّ العَالَمِينَ**) يدلّ على الإلهيّات، وقوله (**مَالكِ يَوْمِ الدّينِ**) يدلّ على المعاد، وقوله (**إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**) يدلّ على الجبر والقدر وعلى إثبات أنّ الكل بقضاء الله وقدره، وقوله (**اِهْدِنَا الصِّرَاطَ المسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمتَ عَلَيهِمْ وَلاَ الضَّالِين**) يدلّ على إثبات قضاء الله وقدره وعلى النبوات"[4]ويتجلّى لنا عبر هذا الرّبط أنّ موضوع علم الكلام قد تداخل مع الفلسفة، فالإلهيّات والمعاد هي من أمور الفلسفة، وهذا ما جعل الفخر يُوصفُ أنّه

1-أصحاب أبي عبد الله بن محمد بن كرام..كان ممن يثبت الصفات، إلاّ أنّه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه..وهم طوائف يبلغ عددهم إلى اثنتي عشرة فرقة / الشهرستاني: الملل والنحل،ج1،ص99.

2-هم الذين شايعوا عليا عليه السلام على الخصوص، وقالوا بإمامته نصّا، ووصية، إما جليا أو خفيا واعتقدوا أنّ الإمامة لا تخرج عن أولاده/المصدر نفسه، ص144.

3-الجبرية أصناف فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا، والجبرية المتوسطة أن تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا/ المصدر نفسه، ص 72.

4-فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي،ج1،م13، ص179.

ممثل مرحلة علم الكلام الفلسفي[1] وجعل أساس هذا المزج والبحث هو الدّرس اللغوي الذي يقبض على الدلالة في كلّ تغيراتها، فوضع بذلك منهاجا شاملا لقراءة النّص القرآني " فالحياة الإسلامية كلها ليست سوى التفسير القرآني، فمن النّظر في القوانين العملية نشأ الفقه، ومن النّظر فيه ككتاب يضع الميتافيزيقا نشأ علم الكلام، ومن النظر فيه ككتاب أخروي نشأ الزهد والتصوف والأخلاق، ومن النظر فيه ككتاب نشأ علم السياسة، ومن النظر فيه كلغة إلهية نشأت علوم اللغة..وتطور العلوم الإسلامية جميعا إنّما ينبغي أن يبحث في هذا النطاق: في النطاق القرآني نشأت وفيه نضجت وترعرعت، وفيه تطورت وواجهت علوم الأمم تؤيدها أو تنكرها في ضوئه"[2] فالبحث في الخلاف الكلامي لا ينمّ إلاّ عن مرحلة متقدّمة سجلها الفكر الإسلامي وهو يحاول أن يفهم ذاته وغيره ضمن حدود اللغة.

البحث في مسائل علم الكلام عند الفخر لم ينفصل عن اللغة كمرجعية معرفية تعكس الصراع بين المتكلمين كونها النقطة التي يلتقون فيها" إنّ الجدل الكلامي الذي يُبنى على تأويلات متناقضة، ويقوم الرازي بترويض هذا الجدل داخل المجال اللّساني وإخضاعه لمرجعية اللغة ذاتها وبهذا يواجه اعتراضات المتكلمين المبنية على تقديرات المعنى الممرجع إلى اتّجاهات في الفرق والمذاهب ببناء النواة اللسانية في خطاب المتكلم أي حينما يقوم بحمل المعنى إلى ألفاظ متعادلة لسانيا ليفك

1-يُنظر إلى المؤلفات التي تناولت الفخر الرازي، وتعرضت لهذا الرأي/فتح الله خليف: فخر الدين الرازي/ محمد لعربيي: المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي/ محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي/أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج2.

2- علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مصر القاهرة، دار المعارف،ط9 (د..ت.ش)،ج1، ص227.

الجدل الكلامي"[1] وبهذا التقارب بين اللغة وعلم الكلام، فإنّ التأويل لن ينفلت من قبضة الرازي طالما أنّ هناك قاعدة لسانية–مشتركة تحكمه، بل وتضع الخصوم على المحك.

2- تأويل الصفات:

اتضح في البحث اللغوي عند الرازي تصوره للاسم وأقسامه و كذلك في دائرة النظر التي وسعها للبحث عن دلالة اسم **الله** أنه اسم غير مشتق، أي إنّه متنزه عن الشبيه، وتحديد الفخر للصفات سينطلق من هنا، أي سيتعين لنا مسبقا الفرق بين صفات الله وأسمائه، وقد عرض الرازي هذه الفكرة ضمن ما دار في حقل الكلاميين الذي مثله الأشاعرة وغيرهم، وتقدم عمر الزركان بأدلة عن هذا يبرهن فيها على وحدة أفكار الرازي والمتكلمين من مذهبه.

من الأدلة التي قدمها الزركان على نسق الآراء الكلامية عند الأشاعرة قوله " أنّ هناك أسماء خاصّة مثل الله والموجود والقديم وصفات خاصّة هي الصفات الخبرية، وأسماء تدلّ على صفات كالعليم والقدير، وقد وافق عبد القادر البغدادي أبا بكر الباقلاني على أنّ هناك أسماء يستحقها لذاته، وأسماء يستحقها لصفاته، ولكن رفض أن يكون الوجه والعينيين صفتين لله تعالى...وقد وقف إمام الحرمين الجويني وأستاذه عبد الجبار الإسرافيني قريبا من موقف البغدادي إذ بيّنا أنّ الأسماء تتنزل منزل الصفات، فالاسم صفة في الوقت ذاته إلاّ أنّه اسم لله فهو اسم فقط ولا يدلّ على صفة أنّه مشتق"[2]، وقد أضاف الزركان إلى مجموع هذه الآراء رأي الإمام أبو حامد

1- عمارة ناصر: اللغة والتأويل، ص151.

2-يُنظر: محمد صالح الزركان: الرازي وآراؤه الكلامية، دار الفكر،(د.ط.ت.ش) ص212.

الغزالي في أنّ صفات الله هي ما ثبت بالنّقل ولا يجب التقوّل على الله بما لا يليق فيكون الحاصل بعد هذا هو موافقة الفخر الرازي لآراء متقدميه من أشاعرة وغيرهم، ودليل هذا ما نستشفه من قوله في التفسير الكبير حول حقيقة الاسم" الاسم قد يكون اسما للماهية من حيث حيث، وقد يكون اسما مشتقا وهو الدال على كون الشيء موصوفا بالصفة الفلانية كالعالم والقادر والأظهر أنّ أسماء الماهيات سابقة بالرتبة على المشتقات، لأنّ الماهيات مفردات والمشتقات مركبات والمفرد قبل المركب"[1]، بهذه الآراء تكون قد انتظمت العلاقة بين الفخر وسابقيه حول حقيقة الاسم والصفة، إذ وقف الفخر بعدها ليجادل المتكلمين في صفات ألصقوها بذات الله .

1.2- موقف الرازي من الصفات وتأويله لها:

للرازي مذهبه الخاص في تأويل صفات الله تعالى، وضّحه من خلال قوله تعالى ﴿**اهْدِنا الصِّرَاطَ المسْتَقِيمَ**﴾[2] بقوله" إنّ المنهج الحق في الاعتقادات وفي الأعمال هو **الصِّرَاطَ المسْتَقِيمَ** أمّا في الاعتقادات فبيانه من وجوه (الأوّل) أنّ من توغّل في الإثبات وقع في التشبيه وإثبات الجسمية والمكان، وهما طرفان معوجّان، **والصِّرَاطَ المسْتَقِيمَ** الإقرار الخالي عن التشبيه والتّعطيل"[3] فالفخر إضافة إلى أنّه اتّخذ من القرآن طريقا للبرهنة على رأيه ورأي مذهبه، إلاّ أنّنا لا يمكن أن نتجاوز رغبته في التمسّك بكتاب الله واعتباره هو المنهج الحقّ في بناء عقيدة سليمة ولعلّ هذا ما جعله يعتبر ارتقاء الإنسان في فهم كتاب الله على الوجه الذي يليق هو ارتقاء من عالم الشهادة إلى

1-فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي،ج1،م13، ص118.

2-سورة الفاتحة: الآية 6.

3-فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي،ج1،م13،ص189.

عالم الغيب، وهو المشروع الذي أقرّه في البدء، وقد سخّر له ما يكفي من الردّ على أباطيل المتكلّمين.

يقف الرازي موقف الوسطية في أمر تأويل الصفات وهو الأمر الذي نجده عند كلّ مؤمن واثق من عقيدته، وتكون بداية هذا العمل متمثّلة في القناعة التامّة بأنّ الله منزه عن صفات مشابهة لصفات البشر " أنا إذا رجعنا إلى عقولنا وأفهامنا، لم نجد عند عقولنا من معرفة الله تعالى إلاّ أحد الأمور الأربعة، إمّا العلم بكونه موجودا، وإمّا العلم بدوام وجوده، وإمّا العلم بصفات الجلال وهي الصفات السلبية، وإمّا العلم بصفات الإكرام وهي الاعتبارات الإضافية، وقد ثبت بالدّليل أنّ ذاته المخصوصة مغايرة لكل واحد من هذه الأربعة"[1]، فهكذا يحصل للباحث في فكر الرازي نوع من الاطمئنان نتيجة عدم توغل في تأويل صفات الله على النحو الذي يمس العقيدة ويعيد مناظرات المتكلمين التي لم تخلّف إلا الفتنة والابتعاد عن منهج الحق في فهم كتاب الله.

2.2- الصفات السلبية:

1.2.2- تنزيه الله على أن يكون جوهرا:

إنّ اعتبار أنّ الله هو جوهر من أهم المواضيع التي صاغت الجدل بين المتكلمين، وهو ما نقله الفخر قائلا " الفلاسفة قد يطلقون لفظ الجوهر على ذات الله ،وكذلك النّصارى والمتكلّمون يمتنعون عنه، أمّا الفلاسفة فقالوا المراد بالجوهر الذات المستغني عن المحل والموضوع والله تعالى كذلك فوجب أن يكون جوهرا، فالجوهر فُوعِلٌ واشتقاقه من الجهر وهو الظّهور، فسُمي الجوهر

1- المصدر السابق، ج1، م9، ص120.

جوهرا لكونه ظاهرا بسبب شخصيته وحجميته فكونه جوهرا عبارة عن كونه ظاهر الوجود أمّا حجميته فليست الجوهر بل سبب لكونه جوهرا وهو ظهور وجوده والحق سبحانه وتعالى أظهر من كل ظاهر" [1] وقد شهدت هذه المسألة خلافا شديدا مع المتكلمين النصارى الذين يقولون بأن الله ليس جوهرا لسبب اختلاف اللفظ عن المعنى" فلا يجوز إطلاقه إن قُصد بالجوهر ما هو متحيز أو له مقدار وكمية أمّا إن قصد به القائم بذاته فنحن نسميه بهذا المعنى جوهرا فالمعنى صواب لكن المعنى خطأ"[2] وهذا يلفت انتباهنا إلى أهمية التحديدات اللّغويّة التي قام بها الفخر في مقدمة التفسير الكبير والتي وُضعت أساسا لتحمي التأويل من الزّلل وتعطيه ميزة الانسجام والتكامل.

2.2.2-تنزيه الله على أن يكون جسما:

أطلق الكثير من المتكلمين على الله تعالى صفة الجسم أي أنّ له هيئة مخصوصة كالأعضاء التي هي من صفات الإنسان، وقد اعترض الفخر الرازي على هذا القول بحجة أنّ الله لا جسم له أي أنّ ليس بشيء يُرى وتُدركه الأبصار، ونستشفّ هذا الصّراع ممّا نقله الرازي عن هذا الجدل بقوله" أطلق أكثر الكراميّة لفظ "الجسم" على الله تعالى، قالوا لا نريد به كونه مركّبا مؤلّفا من الأعضاء وإنّما نريد به كونه موجودا قائما بالنفس غنيا عن المحلّ، وأمّا سائر الفرق فقد أطبقوا على إنكار هذا الاسم "[3] وهذا الخلاف في الصفات السلبية أيقض مَلَكَة الرازي المعرفية في نفي الصفات السلبية عن طريق البرهنة على إتقان وإحكام صنع الموجودات وهذا ما بينه في قوله" لما

1- فخر الدين الرازي، تفسير الفخر الرازي ، ج1، م 10، ص132.
2-أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج2 الأشاعرة، ص296.
3-فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج1،م10، ص 132.

خلق الله العالم مطابقا لمصالح العباد، موافقا لمنافعهم كان الإحكام والإتقان ظاهرين في العالم الأعلى والعالم الأسفل، ففاعل الفعل المحكم يجب أن يكون عالما، فثبت بما ذكرناه أنّ قوله ﴿**الحَمْدُ للهِ**﴾ يدل على وجود الإله، ويدلّ على كونه منزّها عن الحلول في المحل، ويدلّ على كونه في نهاية القدرة،ويدلّ على كونه في نهاية العلم"[1]ويكون الفخر بهذا القول قد قطع الطريق على المتكلمين الذين بلغوا من فرط تأويلاتهم المساس بذات الله تعالى.

3.2-الصّفات الإيجابية:

1.3.2-القدم والبقاء:

إنّ الحديث عن صفات القدم والبقاء لا يمكن فصله عن النسق الكلامي للأشعريّة، فقد أثبتت هذه الفرقة المتكلمة أنّ لله صفات إيجابية عديدة منها القدم والبقاء" أمّا بالنّسبة للقدم فذهب جمهورهم -بما فيهم الرازي- إلى أنّه ليس بصفة زائدة على الذات الإلهيّة، وشذّ عنهم عبد الله بن سعيد القلانسي، فقالا إنّه صفة زائدة عن الذات الإلهيّة، وكانت حجة الجمهور أن القدم إن كان صفة لواجب يجب أن تكون قديمة، ويكون قدمها صفة لها أيضا، والنتيجة أن يكون قدمها قديما أيضا"[2]، وكان هذا موقف الفخر، فقد برهن بالأدلّة النقليّة، حيث وجد في علم المناسبات بين السور ما يعضّد هدفه فربط بين أوائل سورة الأنعام التي قال الله فيها ﴿**الحَمْدُ للهِ الّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ والأَرض وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ والنُّور ثُمّ الّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُون**﴾[3]وبين أوائل

1-المصدر السابق، م13، ص188.

2-محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية، ص290.291.

3-سورة الأنعام: الآية 1.

سورة الفاتحة ﴿**الحَمْدُ للهِ رَبِّ العَالَمِينَ**﴾[1] بما رآه مبيّنا لقدم الله وزاد عليه الأدلّة العقليّة التي قدّمها "فالمذكور في أوّل سورة الأنعام كأنّه قسم من أقسام ما هو مذكور في أوّل سورة الفاتحة وأيضا فالمذكور في أوّل سورة الأنعام أنّه خلق السّموات والأرض، والمذكور في سورة الفاتحة أنّه ربّ للعالمين، وقد بيّنا أنّه متى ثبت أنّ العالم محتاج حال بقائه إلى إبقاء الله، كان احتياجه حال حدوثه إلى المحدث أولى، إما لا يحتاج إلى المحدث حال حدوثه احتياجه إلى المبقي حال بقائه، فثبت بهذين الوجهين أنّ المذكور في أوّل سورة الأنعام يجري مجرى قِسم ما هو مذكور في أوّل سورة الفاتحة"[2] فصفات القدم والبقاء والحدوث تظهر أكثر من خلال ربطها بمضامين آيات الله فيصبح التأويل عند الفخر جنبا إلى جنب مع الواقع الثقافي فيشكلان نسقا يخدم المبادئ والقناعات،ويضفيان على المعنى صفة التجميع والنّظام.

تقوم صفة القدم عند الرازي على الربط بين قدمه وخلقه للإنسان في أطوار مختلفة حتى تثبت حجة الجاحدين من المتكلمين وغيرهم، وقد وجد في قوله تعالى﴿**إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**﴾[3]، دليلا لغويا على إثبات ما يريده"في دلائل هذا الحصر والتعيين، وذلك لأنّه تعالى سمّى نفسه بخمسة أسماء الله، والربّ، الرّحمن والرّحيم، ومالك يوم الدين، وللعبد أحوال ثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل، أمّا الماضي فقد كان معدوما محضا كما قال تعالى﴿**وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تكُ شَيْئا**﴾ وكان ميتا فأحياه الله تعالى كما قال وكان جاهلا فعلّمه كما قال﴿**وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ**

1-سورة الفاتحة: الآية 2.

2- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج1،م 13،ص 186.

3- سورة الفاتحة: الآية 5.

بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ﴾ والعبد إذا انتقل من العدم إلى الوجود ومن الموت إلى الحياة ومن العجز إلى القدرة ومن الجهل إلى العلم لأجل أنّ الله تعالى كان قديما وأزليا، فبقدرته الأزلية وعلمه الأزلي أحدثه ونقله من العدم فهو إله لهذا المعنى"[1]،فما تنطق به آيات سورة الفاتحة هو لسان باقي السور القرآنية، الدالة على القدرة والقدم والأزليّة.

2.3.2- القدرة والإرادة:

إنّ كون الله قادرا مريدا أمر لا يخالجه شك عند المؤمن الذي استقى هذا المبدأ من التعاليم الإسلامية الحنيفة، غير أنّ هذا الأمر يأخذ بعدا آخر في جدال المتكلمين حيث أخذ تأويل صفات الله بعدا حاد بالكثير منهم عن الفهم الصّحيح.

انقسم المتكلّمون في تأويل صفات الله إلى قسمين، قسم يرى أنّ الله حق مريد، والثاني يرى عكس ذلك " أما المعتزلة فكانوا فريقين أحدهما ويضمّ الأكثرين منهم، يرى أنّ الله تعالى متّصف بالإرادة ولكن هذه الصفة حادثة لا قديمة بخلاف العلم والقدرة ، والفريق الثاني لم ينكر لفظ الإرادة، وإن فسّرها تفسيرا آخر كقولهم أنّه غير مغلوب ولا مستكره ، وقد أرجع أبو الحسن البصري من المعتزلة الإرادة إلى العلم وسماها الدّاعية ، فالدّاعية بالنّسبة إلى أفعال عباده تدعوه إلى إيجادها وبالنسبة إلى أفعال غيره معناه الحث عليها والترغيب في فعلها"[2]، وهذا يبين لنا وجهة المتكلمين ونسقهم الفكري الذي حدّدوا فيه معنى قدرة وإرادة الله.

1- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج1، م 17، ص 247.

2- محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية، ص293، 294

وفي المقابل ناقش الفلاسفة هذا الموضوع لأنّه يمثل انشغالا لدى معظمهم، والمقدمات التي سبقت هذا النقاش في الوجود وواجب الوجود قد أعانت الكثير على إثبات صفة العلم والقدرة " فلم ينكروا أنّ الله مريد قادر، ولم يقولوا أنّ الله موجب، ولكن يذهبون إلى أنّ إرادته تعالى وقدرته لا تشبهان إرادتنا وقدرتنا، فما قدرته وإرادته إلاّ علمه بأنّ هذا الكون قد وجد عنه على أحسن نظام ممكن دون مانع أو إكراه"[1]، وفي ظل هذين النسقين وقف الرازي يبين صفة القدرة والعلم بآيات الله التي لها مناسبة مع قوله تعالى﴿**مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ**﴾[2].

تقوم معاني الحروف والأفعال في اللغة بدور رئيس في تقديم دلالات تختلف من سياق لآخر حسب طريقة المستخدم لها، لذا فإنّ الرازي قد عمد إلى هذه الآلية التي تجعل التأويل الكلامي يقف موقف الاعتدال بين اللغة والتحكيم العقلي، فقوله تعالى في سورة الفاتحة ﴿**إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**﴾[3] فنعبد فعل كمضارع و إيّاك ضمير منفصل أفاد التّخصيص الذي هو إِيَّاكَ اقتدى الرازي أثر المذهب الأشعري الذي يقر بقدم الله، وهو لم يتوقف عند هذا الأثر ناقلا له فقط، بل دعّمه بما يليق من آيات سورة الفاتحة، كما أنّه جعل هذه الحجج مستندة إلى النسق اللغوي الذي أحكمه في مقدّمة التفسير الكبير،فكما كان الاشتقاق وسيلة لإظهار الأوجه العديدة للاسم والفعل والحرف فإنّه في مسألة القدم والبقاء المتعلّقتين بذات الله تعالى، سيكون للاشتقاق دور في إثبات هاتين الصّفتين.

1- المصدر السابق، ص 294.

2- سورة الفاتحة: الآية 4.

3- سورة الفاتحة: الآية5.

3.3.2-كلام الله(خلق القرآن):

أوّل المتكلّمون القرآن بأنّه كلام الله، وذهب أكثرهم إلى اعتباره قديما لاعتبارات راجعة لطبيعة اللّسان ونطق الكلمات، فاللسان مرجع يُحتكم إليه في تأويل مسائل علم الكلام، وقد نقل الرازي عن المتكلمين جدلهم وإن كانت أصول هذا الموضوع تتأرجح بين المعتزلة أو غيرهم فإنّه قد عصف بالمعنى القرآني وشتت جمع المسلمين حول القرآن.

يمكن تصوير السياق الثقافي لهذا الموضوع من خلال عرض آراء المعتزلة والأشاعرة كمؤثر مباشر في فكر الرازي" قد كانت المعتزلة تعتقد أنّ كلام الله ليس إلاّ الحروف والأصوات الموجودة في المصاحف المقروء بالألسنة وهذه كلها مخلوقة، وأنّه ليس لله تعالى كلام أزلي، بل القرآن وسائر الكتب المنزلة حادثة مخلوقة"[1] هذا عن المعتزلة، أمّا الأشاعرة فقد سلكوا بالقول منحى آخر مثله أبو الحسن الأشعري بأقواله التي ترجع القرآن إلى القدم لا الخلق "خالف الأشعري جماعة من الحشوية إذ قضوا بكون الحروف والكلمات قديمة، والكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس سوى العبارة، بل العبارة دلالة عليه من الإنسان، فالمتكلم عنده من قام به الكلام، وعند المعتزلة من فعل الكلام..وإرادته واحدة قديمة أزلية متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخاصة"[2] فبهذا التحديد يتضح النسق الكلامي الذي سيفرز نظرة خاصة لقدم القرآن أو حدوثه.

1- القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج7، نقلا عن: محمد صالح الزركان، ص323.
2- الشهرستاني: الملل والنحل،ج1، ص83.

لم يقف الفخر صامتا أمام ما تلقي به أقلام المعتزلة أو الأشاعرة فيما يخص قدم القرآن أو حدوثه، إذ عمد هو الآخر لنقل سجال المتكلمين مع الأشاعرة" قالت الكرامية الكلام اسم للقدرة على القول، بدليل أنّ القادر على النطق يقال إنّه متكلّم وإن لم يكن في الحال منشغلا بالقول، وأيضا فضدّ الكلام هو الخرس، فوجب أن يكون الكلام عبارة عن القدرة على القول وإذا ثبت هذا فهم يقولون إنّ كلام الله قديم بمعنى أنّ قدرته على القول قديمة أمّا القول فإنّه حادث "[1]، وليست الكرامية هم وحدهم من فال بقدم الكلام، فالحشوية هي أيضا من قالت به وأقرته في مناظراتها مع الأشعرية " قالت الحشوية للأشعرية إن كان مرادكم من قولكم أنّ (أنّ القرآن قديم) هو أنّ هذا القرآن دالّ على صفة قديمة متعلقة بجميع المأمورات والمحرّمات وجب كل كتاب صنف في الدنيا قديما لأن ذلك الكتاب له مدلول ومفهوم وكلام الله سبحانه وتعالى لما كان التعلّق بجميع المتعلقات كان خبرا عن مدلول ذلك الكتاب "[2] وقد ثبت بهذا أن الأشعري لا يوافق القائلين بقدم كلام الله لأنه في نظره معنى قائم بالنفس تمثله العبارات والأصوات الصادرة عن الإنسان.

لقد ردّ الرازي على هذا موقف الأشاعرة وفق ما يراه مناسبا بالأدلّة والبراهين التي منها شرح طبيعة الصوت البشري وكيفية صدور الأصوات البشرية، كما كان إيضاحه للاشتقاق عملا مساعدا لتبيّن رأيه في قدم كلام الله أو حدوثه.

1- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج1، م3، ص39.

2-المصدر نفسه، ص40.

في نطق الكلمات تتوالى الحروف الواحد تلوى الآخر ولا يمكن أن يُفهم مدلولها دون أن تُسمع وهذه هي علّة حدوث الكلام لا قدمه عند الرازي" الكلام هو المركّب من الحروف والأصوات فإنّه يُمنع في بديهة العقل كونه قديما لوجهين، الأوّل: أنّ الكلمة لا تكون كلمة إلاّ إذا كانت حروفها متوالية، فالسابق المنقضي محدث، لأنّ ما ثبت عدمه امتنع قدمه، والآتي الحادث بعد انقضاء الأوّل لا شكّ أنّه حادث، والثاني أنّ الحروف التي تألّفت منها الكلمة إن حصلت دفعة واحدة لم تحصل الكلمة، لأنّ الكلمة الثلاثية يمكن وقوعها على التقاليب الستّة فلو حصلت على التعاقب كانت حادثة"[1]، فالكلام عند الفخر حادث معرّض لتأثير الانفعالات وخِلقة الجسم وتكوين أعضائه الداخلية من قلب ورئة ومخارج الصوت فيه، وإذا الكلام في الصفات وكلام الله نشأ وتطور في بيئة المتكلمين إلاّ أنّه قد أعان البحث اللغوي كثيرا، فإذا كانت رؤية الرازي على النحو الذي ذكر، فإنّ اللغة بالتالي هي حيّة معرضة لتفعيل حركة المجتمع.

3- القدر والجبر:

مسائل علم الكلام مترابطة يقتضي السابق منها اللاحق، فالحديث عن الصفات وتحديد أنّ الله قادر متصرف في أفعال الإنسان، يقتضي ذكر حرية أفعال الإنسان أو جبره، وواضح أنّ هذه المسألة قد شغلت المتكلمين والفلاسفة قديما وحديثا من مختلف الأمم والأجناس لأنّها متعلقة بوجود الإنسان.

1-المصدر السابق، م3، ص38.

لقد اتضح أنّ الرازي مترجما أمينا لقضايا عصره ومناظرات المتكلمين، فهو ينقل لنا خلاف الجبرية والقدرية حول أفعال الإنسان خاصّة إذا ما تعلق الأمر بتأويل قوله تعالى ﴿**الحَمْدُ للهِ رَبِّ العَالَمِينَ**﴾[1]" تمسكت الجبرية والقدرية بقوله **الحَمْدُ للهِ** أمّا الجبرية فقد تمسكوا به لوجوه(الأوّل) أنّ كلما كان فعله أشرف وأكمل كانت النعمة الصادرة عنه أعلى وأفضل، كان استحقاقه للحمد أكثر ولا شك أن أشرف المخلوقات هو الإيمان، فلو كان الإيمان فعلا للعبد لكان استحقاق العبد للحمد أولى وأجل من استحقاق الله، ولما لم يكن كذلك علمنا أنّ الإيمان حصل بخلق الله لا بخلق العبد (الثاني) أجمعت الأمة على قولهم **الحَمْدُ للهِ** نعمة الإيمان، لو كان الإيمان فعلا للعبد وما كان فعلا لله لكان قولهم **الحَمْدُ للهِ** علة نعمة الإيمان باطلا، فإنّ حمد الفاعل على ما لا يكون فعلا له باطل قبيح"[2]، فالنص صريح الدلالة على أنّ صدور الأفعال عن الإنسان دون قدرة مسببة لذلك هو باطل إذا ما تعلق بفهم معاني آيات كتاب الله على الوجه الصحيح، فتفضل الله بالنعمة على عبيده هو أيضا نعمة.

لقد أحدثت الآية **الحمد للهِ** جدلا بين المتكلمين بسبب سوء فهم دلالة المصدر **الحمد** فقد تمسك أصحاب الجبر والقدر بقياس أفعال الله على أفعال الإنسان على قدر المساواة " إنّ قوله **الحمدُ للهِ** مدح منه لنفسه ومدح النفس مستقبح فيما بين الخلق، فلما بدأ كتابه بمدح النفس دلّ ذلك على أنّه تعالى مقدّس على أن تقاس أفعاله على أفعال الخلق، فقد تُقبّح أشياء

1- سورة الفاتحة: الآية 2.

2- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج1، م16، ص 230.

من العبد ولا تُقبّح أشياء من الله تعالى، وهذا يهدم أصول الاعتزال بالكلية"[1] وهذه هي المفارقة التي فصلت التأويل الكلامي عند الفخر الرازي مع غيره من المتكلمين .

احتج المتكلمون بالتعارض الواقع بين التكليف والعقاب، أما المعتزلة فإنّهم يروا في أفعال الله وجوب مفارقتها لأفعال البشر وهو ما يوجب التكليف" أنّ عند المعتزلة أفعاله يجب أن تكون حسنة ويجب أن تكون لها صفة زائدة على الحسن، وإلاّ كانت عبثا وذلك في حقه محال، والزائدة عن الحسن إمّا أن تكون واجبة وإمّا أن تكون من باب التفضل، أما الواجب فهو مثل إيصال الثواب والعوض إلى المكلفين، وأما الذي يكون من باب التفضّل فهو مثل أيزيد على قدر الواجب على سبيل الإحسان فنقول هذا يقدح في كونه تعالى مستحقا للحمد ويبطل صحة قولنا"[2] فالرازي قد أعاد للتأويل التوازن وسط الهزات التي عصفت به وابتعدت عن المنهج السليم، فكان تفسيره مشاركا لقضايا عصره متأثرا ومؤثرا بسبب محاولة التغيير التي قام بها الفخر من أجل تجديد الأنساق المعرفية المتحكمة في فهم كتاب الله.

1-المصدر السابق، ص 231.

2- المصدر نفسه، ص231.

المبحث الثالث

تأثير نسق الفلسفة على التأويل في سورة الفاتحة

1-أقسام الفلسفة عند الفخر الرازي

2- الإلهيات

2. 1- دليل وجود الله

2.2-واجب الوجود لذاته

3.2 -صفات واجب الوجود

2 .4- حدوث العالم

3- أقسام العلم

3. 1-العلم الضروري والعلم النظري

3. 2-المقولات

4- المعاد والحشر

5-علاقة النفس بالبدن

1-أقسام الفلسفة عند فخر الدين الرازي:

شهرة الفخر الرازي كلغوي وجد مناسبة بين مسائل اللغة ومسائل علم الكلام بالقرآن لا تنفصل عن شهرته كفيلسوف، أثبت قدرته في هذا العلم عبر الكم الغزير من القضايا الفلسفية التي تطرّق إليها في مؤلّفاته ،فهو قد انطلق من حقلين بارزين هما المرجعيّة الإسلاميّة و الثقافة اليونانيّة، وكان هو بمثابة حلقة الربط بينهما، ليؤسس للتحاور بين الثقافات، لذا فإنّنا يجد القارئ للرازي نفسه أمام ربط بين قضايا الفلسفة وآيات سورة الفاتحة على النسق الذي تناول به الفلاسفة به تلك القضايا في عصره.

انقسمت موضوعات علم الفلسفة عند الفخر الرازي حسب تصنيف الدارسين لها إلى عدّة أقسام منها " القسم الأول يتألف من مباحث المعرفة كالأمور العامّة والعلم والمنهج...القسم الثاني يتألف من مباحث الموجودات انطلاقا من البحث في الوجود وأقسامه ثمّ المقولات ثمّ تأتي مباحث العلوم الإنسانية القسم الثالث يتألف من مباحث العلم الإلهي كإثبات الباري تعالى وصفاته وأفعاله ثمّ إثبات النبوة"[1] ونحن إذا أردنا تتبع هذه الأقسام في تفسير سورة الفاتحة سنجدها محققة، قد ربطها الرازي بكل آية بل قد جعل كل آية موضوعا لهذه المواضيع.

1-رشيد قوقام : التفكير الفلسفي لدى فخر الدين الرازي،ج2، ص51.

2-الإلهيّات

1.2- دليل وجود الله:

مسألة الوجود هي من أبرز ما أثارت جدل الفلاسفة وحركتهم لمعرفة خصائص الوجود وواجب الوجود والفخر قد عرّض لهذا الأمر في مقدمة التفسير الكبير التي جمعت أساسيات العمل التأويلي الفلسفي، بقوله " أنّ هذه السورة مسماة بأم القرآن فوجب كونها كالأصل والمعدن وأن يكون غيرها كالجداول المتشعبة منه فقوله﴿**رَبِّ العَالَمِينَ**﴾ تنبيه على أنّ كل موجود سواه فهو دليل إلهيته"[1] وقد برهن على الوجود وما يتعلق به في باب المسائل العقلية المتعلقة بهذه السورة "اعلم أنّه لما قال ﴿**الحَمْدُ للهِ**﴾فكأنّ سائلا يقول الحمد مبني على أمرين أحدهما وجود الإله والثاني كونه مستحقا للحمد، فما الدليل على وجود الإله وما الدليل على أنّه مستحق للحمد ولما توجه هذان السؤالان لا جرم ذكر الله تعالى ما يجري مجرى الجواب على هذين السؤالين، فأجاب عن السؤال الأول بقوله﴿**رَبِّ العَالَمِينَ**﴾ وأجاب عن السؤال الثاني بقوله ﴿**الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ**﴾"[2]، فإثبات وجود الله ودلائله في خلقه من إنسان وجماد استقاه الفخر من منبعين هامين يمثل الأوّل التراث المعرفي، وثاني طريقة البرهنة على وجوده.

مثّل المصدر الأوّل في فلسفة الفخر الرازي والده ضياء الدين عمر، واستدلّ الرازي على هذا بقوله "وكان الشيخ الإمام الوالد ضياء الدين عمر رحمه الله يقول أنّ لله تعالى في كلّ جوهر

1-فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج1،م 13،ص186.

2- المصدر نفسه، ص185.

فرد أنواعا غير متناهية من الدلائل الدّالّة على القدرة والحكمة والحركة، وذلك أنّ كلّ جوهر فرد أنواعا غير متناهية من الدلائل الدالة على القدرة والعظمة والرحمة"[1] فتأثير والده أكسبه الإيمان بالله عن طريق موجوداته ،أما طريقة البرهنة فقد أخذ الفخر من منطق أرسطو ظاهره دون مضمونه أي الانتقال من الفاعل إلى الفعل"من حيث المنهج قامت الفلسفة الأرسطية على التبيان المباشر وارتكز الفكر الإسلامي على الخبر، وترعرع هذان النّمطان –المنهجان–في الفكر في الفكر العربي الواحد في كنف الآخر، حتى كادت تختلط هاتان المنهجيتان في الفكر العربي الواحد، واستمرّ هذا الخلط حتى القرن السادس الهجري، حيث شهد العالم ولادة مفكرين، ابن رشد(ت559ه) والإمام فخر الدين الرازي في مشرق العالم الإسلامي"[2]ومنهجية الفخر–التي لم يستقل بها – في البرهنة تعتمد على البرهانين، برهان الإنّ [3] **Démonstration du fait** وبرهان اللّم[4] **Démonstration du cause** وهي المنهجية التي أقرها الفخر بقوله" وتحقيق القول أنّ الانتقال من المخلوق إلى الخالق، إشارة إلى برهان الإن والنزول من الخالق إلى المخلوق إشارة إلى

1–المصدر السابق، ج1،م2، ص17.

2–محمد لعربي: المنطلقات الفكرية عند الرازي، ص 5،6.

3–هو الذي يفيد أنّ الشيء موجود دون أن يبين علة وجوده، فالحدّ الأوسط فيه يعطي التصديق بالحكم دون التعرض لعلة وجود الموضوع/ مجمع اللغة العربية بالقاهرة: المعجم الفلسفي، ص33./ يُنظر كذلك : موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي

4–هو الذي يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة، فالحدّ الأوسط فيه هو سبب وجود الحكم/ المصدر نفسه، ص33../ يُنظر كذلك : موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي

برهان اللّم ومعلوم أنّ برهان اللّم أشرف"[1]فهذا البرهان قد جعل العقل والإيمان وسيلتان ضروريّتان للاستدلال على وجود الله تعالى.

إذا كانت دلائل وجود الله هي حاجة مخلوقاته إليه فإنّه تعالى قد استحقّ الحمد والعبادة والوجود والتفرد بالوحدانية لصفات في ذاته، وهو ما فسره الرازي من قوله تعالى ﴿**رَبِّ العَالَمِينَ**﴾[2] "فكان هذا إشارة إلى أنّ كلّ جزء لا يتجزأ وكل جوهر فرد وكلّ واحد من آحاد الأعراض فهو برهان باهر ودليل قاطع على وجود الإله الحكيم القادر العليم فكان قوله ﴿**رَبّ العَالَمِينَ**﴾ إشارة على الدّليل الدال على وجود الإله القادر الحكيم"[3]، فهذه الشواهد التي قدمها الفخر تحمل الأدلة المفاتيح التي اتّخذها الأشاعرة على بيان وجود الله وهي الجزء الذي لا يتجزأ و الجوهر والفرد والأعراض ، وهي أدلة ذات أصول تسبق الأشاعرة، إلاّ أنّهم وظفوها في خدمة النص الديني" لقد وضع المذهب أبو هذيل العلاف ثمّ أخذ صورته الكاملة لدى مشيخة الأشاعرة الأوائل، ولا شكّ أنّ الأشعري كان يريد أن يؤكد شمول الإرادة وشمول العلم وشمول القدرة الإلهية للموجودات، إلاّ إذا كانت الموجودات متناهية وتنتهي إلى حد فيشملها العلم المحيط والقدرة المحيطة والإرادة المطلقة"[4] وبهذا الدليل يبرهن الأشاعرة على عودة المخلوقات بعد فنائها إلى خالقها في إقرار على الوحدانية والألوهيّة ضمن أدلّة تتيحها الشروط الفكرية الحضارية، والتي لا تختصّ بفرقة لوحدها بل هي

1- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج1،ص108.

2-سورة الفاتحة: الآية2.

3-فخر الدين الرازي : تفسير الفخر الرازي،ج1،م8،ص108.

4- سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص476.

استجابة لأوضاع فكرية ثقافية مغايرة " فلكي يعرض الأشاعرة محرك أرسطو غير المتحرك والمادة القديمة المتحركة وضعوا مذهبا يثبت أزلية الله وقدمه ويكون العالم فيه مكون من جواهر وأعراض تلحق به حادثة وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ولا بد لهذه الأعراض ولهذه الجواهر من محدث وهو الله والله يخلق هذه الأجزاء ثم تفنى فيعيد خلقها"[1]، ويكون الفخر الذي هو أشعري المذهب قد استكمل مسار الفكر الأشعري والإسلامي في البرهنة على وجود الله.

إذا أثبت الفخر دليل وجود بالدليل العقلي، فإنّ الاستدلال بتراث الأنبياء والقَصص القرآني مما يدعّم صدق قضية ما، ونحن نجد الفخر قد دعّم آراءه بهذا النوع من الشواهد، فنجده يفسّر قوله تعالى﴿**الحَمْدُ للهِ**[2]﴾ من سورة الفاتحة بقوله" اِعلم أنّ قوله **الحَمْدُ للهِ** إشارة إلى إثبات الصانع المختار وتقديره أنّ المعتمد في إثبات الصانع في القرآن هو الاستدلال بخلقة الإنسان على ذلك ألا ترى أنّ إبراهيم عليه السلام قال **رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيت** وقال في موضع آخر **الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِي،** وقال موسى عليه السلام **رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى،** وقال في موضع آخر **رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمْ الأَوَّلِين"**[3] فالرأي الذي يريد الفخر إثباته قد جعل له سندا قويا تمثل في الموازيات من الثقافة نفسها وبهذا يكون التأويل أكثر قابلية للاستمرار من أن ينظم في سياق داخلي مغلق" لأنّ بناء المعنى بمثابة نص مكبر وموسع، فهو تفاعل فكري وثقافي وموسوعي فالقراءة تلعب مبادرتين تبحثان عن بعضهما البعض لتبادل المعنى، والنص يشكل وحدة

1- المرجع السابق، ص475.

2-سورة الفاتحة: الآية 2

3- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج1،م18،ص271.

للمعنى"[1]،فحتى في حالة التعمق الفكري لم ينسلخ الفخر عن أسس التأويل كاستحضار النصوص الغائبة وجعلها تعيش رهان الواقع المعرفي للمؤول.

2.2-واجب الوجود لذاته:

الله عند الفلاسفة هو واجب الوجود لذاته، أي ما استحق العبادة لذاته والمتفرد بصفات لا تنبغي لمن سواه وهذا الموضوع الفلسفي من أهم المواضيع التي تحدد سمات الفلسفة الإسلامية لما له من علاقة بالعقيدة والفخر الرازي من الفلاسفة الذين لم يكتفوا بالكلام عن واجب الوجود بل فسره من خلال آيات القرآن الكريم.

منهج الفخر في بيان واجب الوجود عقلي برهاني " لما ثبت أنّ واجب الوجود لذاته واحد ثبت أنّ كلّ ما سواه ممكن لذاته فيكون محتاجا في وجوده إلى إيجاد الواجب لذاته وثبت أنّ الممكن حال بقائه لا يستغني عن المتبقي والله تعالى إله العالمين من حيث هو الذي أخرجها من العدم إلى الوجود وهو رب العالمين من حيث هو الذي يبقيها حال دوامها واستقرارها، وإذا عرفت ذلك ظهر لك شيء قليل من تفسير قوله تعالى﴿**الحَمْدُ للهِ رَبِّ العَالَمِينَ**﴾ وكل ما كان أكثر إحاطة بأحوال هذه الأقسام الثلاثة كان أكثر وقوفا على تفسير قوله﴿**رَبِّ العَالَمِينَ**﴾"[2]وهذا القول لم يخالف به الرازي الفلاسفة المسلمين الذين أسسوا فلسفتهم على رابطة تشدهم دائما إلى الأصل .

1- محمد بازي: التأويلية العربية، ص92.

2-فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج1،م10،16، ص234.

وإذا اعتمد الفخر على هذه الأدلة المنطقية فإننا نجده قد انضمّ إلى نسق فلسفي إسلامي سلكه سابقوه، ويمثل الغزالي خير دليل على هذا بقوله " أنّ للعالم أوّلا واجبا بذاته، واحدا من كل وجه، وأنّ وجوده بذاته بل هو حقيقة الوجود المحض، في ذاته، وهو ينبوع الوجود في حق غيره فوجوده تام، وفوق التمام، حتى صارت كل الماهيات موجودة به على ترتيبها"[1]، والغزالي أيضا أردف دلائل على وجود الله من الموجودات والكواكب وغيرها، وقول ابن سينا "إنّه قد ظهر لنا شيئا واجب الوجود أولا بذاته وأنّه واحد من وجوه لأنه منقسم الذات بالكمية ولا بالصورة والمواد ولا بأجزاء الحد أنه لا يمكن وجوده بغيره فهو واحد من جهة الفردانية لأنّ ماهيته له فقط، ولا مُشارك له في النوع ،ولأنّه أيضا تام الذات من كل وجه فلا نقصان فيه"[2] غير أنّ الرازي تميّز عن جمهور الفلاسفة حين جعل بين هذا العلم وتفسير القرآن مناسبة، وهو عمل يحتاج إلى إتقان ورويّة وفهم العلوم حتى يستطيع المفسر إتمام عمله على الوجه الحسن.

وواجب الوجود كما وضّح مفهومه الفخر الرازي انطلاقا من تراث فلسفي عربي، نجده ينتقل ليوضحه في عرف الفلسفة الفارسية بقوله" إنّ اسم واجب الوجود لذاته يقارب مفهوميّا اسم "خَدَاي" بالفارسية لأنّ قولنا "خَدَاي" كلمة مركبة من لفظتين في الفارسية، إحداها "خُود" وتعني ذات الشيء ونفسه وحقيقته، والثانية قولنا "آي" ومعناه جاء بنفسه، فقولنا "خَدَاي" أنّه

1- أبو حامد الغزالي: مقاصد الفلاسفة، تح:أحمد فريد المزيدي، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 2، 2008 ص113.

2- أبو علي الحسين عبد الله بن سينا: المبدأ والمعاد، إيران، طهران، مؤسسة مطالعات إسلامي،(د.ط.ت.ش)،ص22،21.

بنفسه جاء إلى الوجود لا بغيره"[1]، إنّ هذا الأخذ من المتعدد خير دليل على نسقية المعرفة التي يقدما الفخر في فهم كتاب الله.

3.2-صفات واجب الوجود:

مبحث الصفات مشترك بين علم الكلام والفلسفة، وقد اشتهر الفخر وهو من المتأخرين بالمزج بين العلمين فنراه يدرج الصفات في الرد على المتكلمين، وفي إبطال شبهة الفلاسفة الذين ألحقوا بالله صفات وجعلوها عين ذاته.

1.3.2-الله منزه عن المكان والحيز والجهة:

أحدثت مواضيع الفلسفة تنوعا في الاعتقادات عند الفلاسفة المسلمين، حتى إنّ الكثير قد ذهب به قلة الوعي بأصول هذا العلم ومواضيعه المتشعبة إلى الحياد عن جادة الصواب، وخير دليل لنا على ذلك هو الكلام في صفات الله، فقد أطبق الفلاسفة بين صفتي الزمان والمكان وذات الله تعالى وهو الأمر الذي اعترض عليه الفخر ورد عليه بالحجج النيرة أثناء تفسيره لقوله تعالى ﴿**الحَمْدُ للهِ رَبِّ العَالَمِينَ**﴾[2]بقوله"إنّ هذه الكلمة كما دلت على وجود الإله فهي أيضا مشتملة على كونه متعاليا عن المكان والحيز والجهة، ثانيا إنّ لفظ **العَالَمِينَ** يتناول كل موجود سوى الله ومن جملة ما سوى الله المكان والزمان، فالمكان عبارة عن الفضاء والحيز والفراغ الممتد، والزمان عبارة عن المدة التي يحصل بسببها القبلية والبعدية، فقوله **رَبُّ العَالَمِينَ** يدل على كونه ربا للمكان

1-فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج1،م10،ص136.

2-سورة الفاتحة: الآية 2.

والزمان وخالقا لهما وموجدا لهما"[1]، والحق أننا نجد في برهنة الرازي منطقا وشاهدا على صفاء عقيدته التي لم تلحقها الشوائب، فالزمان والمكان في تغير من زيادة ونقصان، وذاته تعالى منزهة عن التغير أو الحلول في المحل الذي قالت به الفلاسفة.

2.3.2-الله ليس جوهرا ولا جسما:

اعترض الفخر على من ادعى أنّ لله تعالى جسما وجوهرا فهذه صفات تضفي صفات سلبية على ذات الله تعالى، فالفخر باق على عقيدته أنه تعالى لا تدركه الأبصار أو يدركها"إنّه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر، لأنّ سلب الجسمية والجوهرية مفهوم سلبي وذاته مخصوصة أمر ثابت والمغايرة بين السلب والثبوت معلوم بالضرورة، وأيضا قدراته المخصوصة ليست عبارة عن نفس القادرية والعالمية، لأنّ المفهوم من القادرية والعالمية مفهومات إضافية، وذاته ذات قائمة بنفسها"[2]فالصفات المتعلقة بذات الله تعالى غير ذاته، وهذا الإثبات وافق به الفخر أصوله الأشعرية وخالف به المتكلمين

4- حدوث العالم:

لقد أدرج الفخر مسألة القدم والحدوث في رؤيته الفلسفية وهو بهذا يكون مشاركا للفلاسفة في هذا الموضوع الهام الذي بدأ الجدل فيه منذ قيام الفلسفة اليونانية وانقسام أعلامها إلى قائل بالقدم وقائل بالحدوث فهو خير ممثل لمرحلة علم الكلام الفلسفي كما أطلق عليه دارسوه

1- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج1،م13، ص187.

2-المصدر نفسه، ج1،م9،ص120.

"لقد كان الرازي يجمع في فلسفته بين قضايا الفلسفة وقضايا علم الكلام، وبالفعل استطاع أن ينسج فلسفة إسلامية إنسانيّة ،وفي الوقت نفسه يكون قد انخرط في الفلسفة العالمية، بجوباته على الإشكاليات الكبرى التي تعني البشر كافّة، باختلاف عقائدهم وحضارتهم ،لأنه كان يحاور المتقدمين والمعاصرين له بالعقل وبحرية كاملة، دون عقدة أو خلفيات"[1]، والحديث عن القدم والحدوث خير ما يبرهن على نسقية التفكير الفلسفي في الموضوعات الداخلية لهذا العلم أو الثقافية المشكلة له.

لقد أثبت الرازي بالحجج البينة وجود الله تعالى، وكلّ ما قدّمه من حجج عقلية يوجب الاستنتاج بالحدوث لأن الله وحده هو القديم، وما سواه فهو محدث" إنّه تعالى لم يقل الحمد لله خالق العالمين بل قال (**الحَمْدُ للهِ رَبِّ العَالَمِينَ**)والسبب فيه أنّ الناس أطبقوا على أنّ الحوادث مفتقرة إلى الموجد والمحدِث حال حدوثها...فقوله(**رَبِّ العَالَمِينَ**) تنبيه على أنّ جميع العالمين مفتقرة إليه حال بقائها وهو الذي وقع فيه الخلاف فخصّه سبحانه بالذكر تنبيها على أنّ كل ما سوى الله لا يستغني عنه لا في حال حدوثه ولا في حال بقائه"[2] وبهذا الدليل يكون الفخر قد أضاف رأيا لأصحاب حدوث العالم وألزم الرأي المخالف الحجة، والمقصود هنا هو الفلسفة اليونانية التي قيل فيها الكثير عن القدم والحدوث.

1- رشيد قوقام: التفكير الفلسفي لدى فخر الدين الرازي، ج2،ص49.

2-فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي،ج1،م13،ص186.

تمثلت اتّجاهات الفلسفة اليونانية في موقفين بارزين" فالعالم في نظر أفلاطون مكون محدث..الاتجاه الثاني التسليم بوجود إله متميز عن الكون قديم بمادته وصورته وزمانه وأن هذا الإله ليس علة فاعلية بل علة غائية وهو ما سار عليه الفيلسوف اليوناني أرسطو"[1] وأدلة الفخر الرازي هي حركة الأجسام المتحركة والمتنقلة ففي حركتها واتخاذ صفة لها من حين لآخر دليل على أنها محدثة وليست قديمة.

وإذا أقر الفخر بحدوث العالم فإنّ هذا يحقق انسجاما في الفلسفة الإسلامية التي تجمع على الحدوث لا القدم وهذا بيان الوحدة والبقاء على الأصل في الفلسفة الإسلامية التي بقيت محافظة على هويتها "لقد كان أرسطو يقول أن العالم قديم بالذات وبالزمان قدم الله, ومعنى ذلك أن الله لم يخلق العالم وهذا أيضا لا يقره الفارابي ولا تلميذه ابن سينا من بعده, فمثل هذه الإثنينية لا تتوافق وعقيدة المسلم الذي يردد دائما أن الله كان ولم يكن معه شيء, ثم كان وكان العالم معه فالله هو الفاعل المطلق أبدع على غير مثال وهو على كل شيء قدير"[2] وهذا ما حضر بجلاء في فلسعة فخر الدين الرازي الإسلامية والمنسقة.

1- سالم مرشان: الجانب الإلهي عند ابن سينا، سورية، دمشق/ لبنان، بيروت، دار قتيبة للنشر، ط1، 1412هـ-1992م ص188،187.

2-عبد الرحمن مرحبا: الموسوعة الفلسفية الشاملة، المجلد2، ص502.

3- الأمور العامة في فلسفة فخر الدين الرازي:

1.3-أقسام الوجود:

لقد وضح الفخر الرازي أنّ للوجود خالقا موجبا بالذات، ودليل ألوهيته هي آثاره في خلقه كما فصّل في أقسام الوجود حيث فصل في أقسام الوجود التي توحّد بها في نظام الفلسفة الإسلامية التي قامت على نظام ثلاثي الأركان، الله، الإنسان، الكون في حين أنّ الفلسفة اليونانية ترى محور الوجود هو الإنسان والكون، كما أنّ هذه الأقسام هي ما نطقت به آيات سورة الفاتحة"**العَالَمِينَ** عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى، وهي على ثلاثة أقسام، المتحيزات والمفارقات والصفات، أمّا المتحيزات فهي إمّا البسائط أو المركبات، أما البسائط فهي الأفلاك والكواكب والأمهات، وأما المركبات فهي المواليد الثلاثة، واعلم أنّه لم يقم دليل على أنّه لا جسم إلاّ هذه الأجسام الثلاثة"[1]وهذا الدليل هو رد على الفلاسفة الذين قالوا بأنّ العالم واحد لا يتفرع إلى عوام أخرى وهو دليل إلحادهم"دلائل الفلاسفة في إثبات أنّ العالم واحد دلائل ضعيفة ركيكة مبنية على مقدمات واهية، قال أبو العلاء المعري:

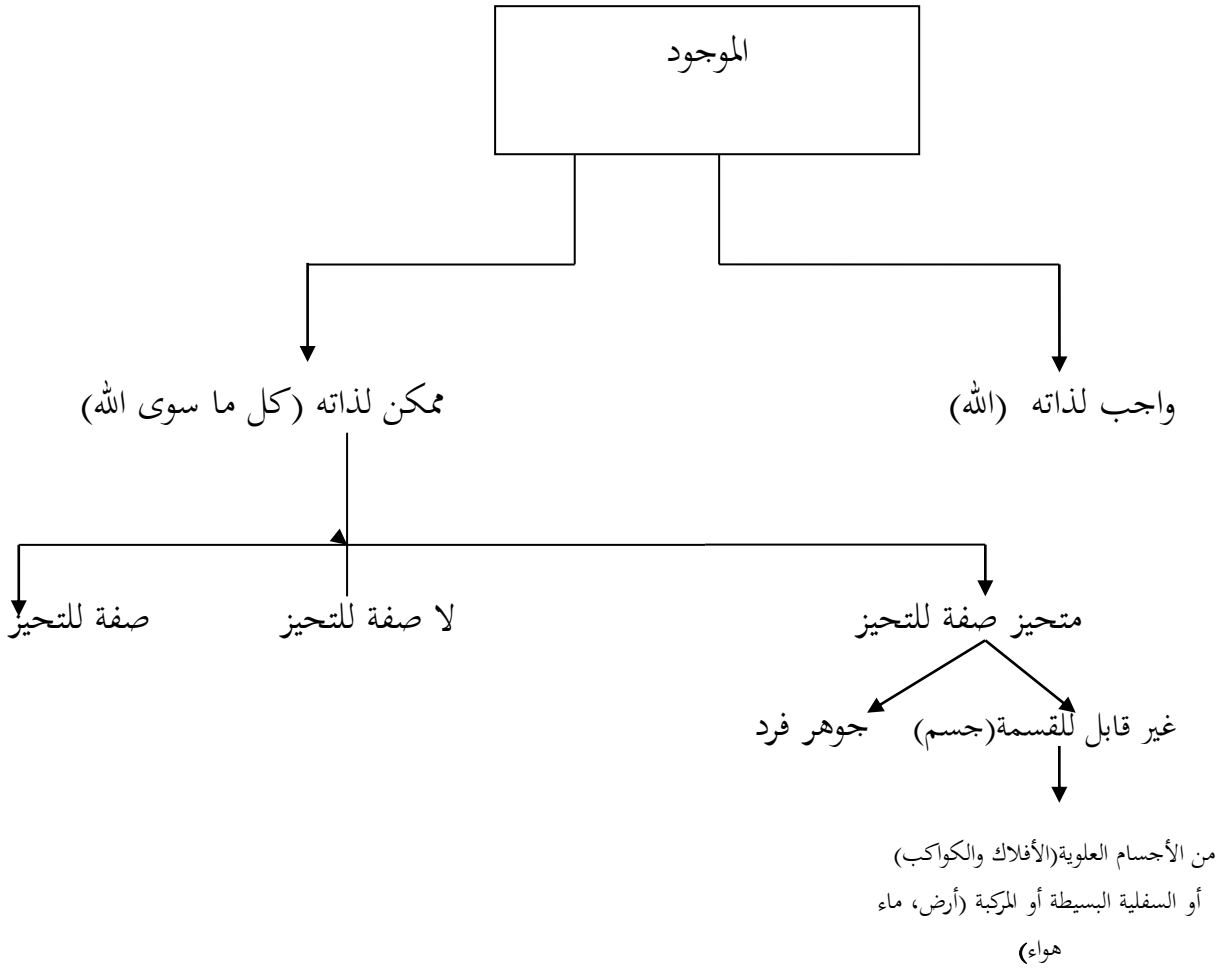
يَا أَيُّهَا النّاسُ كَمْ لَنَا مِنْ فُلُكٍ تَجْرِي النُّجُومُ بِهِ والشَّمْسُ والقَمَرُ

هَيِّنٌ عَلَى اللهِ مَاضِينَا وغَابِرُنَا فَمَا لَنَا فِي نَوَاحِي غَيْرِهِ خَطَرُ"[2]

1-فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي،ج1،م2،ص14.

2-المصدر نفسه،ص15

فدليل وجود العالم محيط بنا ولا يتطلب إمعان نظر أو فلسفة قد تحيد بالإنسان عن جادّة الصواب، وأقسام الوجود كما وضّحها الرازي من خلال التّقسيم الّذي قدّمه تتّضح كما يلي:



الخطاطة رقم 5: أقسام الوجود عند الفخر الرازي

2.3 أقسام العلم:

تتعدد طرق المعرفة عند الفخر فمنها ما يوجبه الدليل العقلي أو السمعي أو كلاهما ومراتب العلم أيضا متغيرة تبعا لهذه الطرق لذا نجد الفخر يميز بين دليلين، العلم الضروري، والعلم النظري

وهذا القسم الأخير هو الأنسب لمعرفة وجود الله لأنه يتم بالانتقال من المقدمات إلى النتائج التي تلزم العبد الإيمان بالله، وقد جعل هذا العلم من الأمور العقلية المستنبطة من سورة الفاتحة، وقد أشار إلى ذلك بقوله" والعلم النّظري لا يمكن تحصيله إلاّ بالدّليل، ولا دليل على وجود الإله إلاّ هذا العالم المحسوس بما فيه السموات والأرضين والجبال والبحار والمعادن والنبات والحيوان محتاج إلى مدبر يدبره ومرب يربيه ومبق يبقيه فكان قوله **(رَبِّ العَالمِين)** إشارة إلى الدليل الدال على وجود الإله القادر الحكيم"[1]ومنهج العلم النظري هو يوناني أساسا قد أشار إليه أرسطو ووضّحه.

يتمحور موضوع العلوم النظرية كما خصها أرسطو بالبحث في البحث في ظواهر الوجود من حيث هو" وجود بإطلاق وهو ما لا يحتاج موضوعه في وجوده المنطقي ولا في وجوده الخارجي-دون الخارجي- إلى المادة وذلك كالمحرك الأوّل، من حيث هو مقدار وعدد وهو ما احتاج موضوعه في وجوده الخارجي -دون المنطقي- إلى المادة، كالمربع والمثلث، من حيث هو متحرك ومحسوس وهو ما احتاج موضوعه في حدود هو وجوده إلى المادّة وهذا هو العلم الطبيعي أو العلم الأدنى"[2]، ويظهر أنّ الفرق واضح في تصور منهج العلم النظري بين الثقافتين على الرغم من أنّ الفخر قد استقى أصول هذا العلم من أصوله اليونانية، وهذه هي سمة التجديد والتفرد التي تميز بها الفخر والتي أثرت إيجابا على الثقافة العربية خاصّة عندما اتّخذت لنفسها منحى ديني المتمثل في التأويل للنص القرآني.

1- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج1،م13،ص 185.

2-محمد عبد الرحمن مرحبا: الموسوعة الفلسفية الشاملة، مجلد 1،ص159.

3.3- المقولات:

المقولات هي من الأمور الفلسفية العامة التي فصلها أرسطو في فلسفته بقوله " كل من التي تقال بغير تأليف أصلا فقد يدل إما على جوهر وإما على كم وإما على كيف وإما على إضافة وإما على أين وإما على متى وإما على موضوع وإما على أن يكون له وإما على يفعل وإما على ينفعل"[1]،ونجد الرازي قد ضمّنها في مقدمة التفسير الكبير وقد اعتبرها من الأمور الواجب البحث والنظر فيها في باب" استنباط المسائل الكثيرة في الفاتحة" أي أنّ البحث في المقولات هو جزء من المعنى المراد تحصيله بعد تفسير سورة الفاتحة "يجب البحث عن تعريف مقولة الكيف، ثمّ يجب البحث أنّ وقوعه على ما تحته هل هو قول الجنس على الأنواع أم لا، ثمّ نقول: والمرتبة الثامنة، أنّ مقولة الكيف، ومقولة الكم ومقولة النسبة عرض وأقسامه، وعن أحكامه ولوازمه وتوابعه"[2]وهذا تبنٍّ صريح للفلسفة اليونانية في بعض مضامينها التي رأى فيها الفلاسفة المسلمون خدمة لمشروعهم الديني، وهذا ما تقين منه الفخر بعد الإلحاح على شرح المقولات بقوله "واعلم أن من اعتبر هذه المراتب العشرة في كل جزء من جزئيات الموجودات، فقد انفتحت عليه أبواب مباحث لا نهاية لها ولا يحيط عقله بأقل القليل منها، فظهر بهذا كيفية الاستنباط للعلوم الكثيرة من الألفاظ القليلة"[3]فسورة الفاتحة على قلة آياتها، إلا أنّ الرازي قد أودع فيها علوم الأوّلين

1-أرسطو: منطق أرسطو، تر: عبد الرحمن بدوي، لبنان، بيروت، دار القلم/الكويت، وكالة المطبوعات، ط1 1980 ص35.

2-فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي،ج1،م3،ص20،19.

3- المصدر نفسه، ص20.

والآخرين. إنّ البحث في المقولات لا يمكن فصله عن جهود الفلاسفة السابقين على الرازي لأنها مرحلة مهمة في تحصيل العلم الحقيقي الذي يكشف أسرار العالم الطبيعي.

4-المعاد والحشر:

إنّ البحث في فلسفة المسلمين حول المعاد والحشر مرتبط برابط مهم تحكمه الأصول الإسلامية التي تشكل الموروث الأكثر أهمية في فلسفتهم، لكن البحث عن الكيفية التي درس بها الفلاسفة المسلمين هذا بعد تأثير الثقافات المختلفة ومنها الثقافة اليونانية يتطلب الوقوف عند مسألة المعاد والحشر وعلاقة النفس بالبدن، إذ تجاوز الميراث النظري، ليفتح الفلسفة الإسلامية على البحث الفلسفي .

إذا عمد الفخر الرازي إلى ربط كل موضوع لغوي أو كلامي بآيات سورة الفاتحة، فإن المسائل الفلسفية أيضا وجدت لها صلة بهذه السورة الكريمة، فقوله تعالى﴿**مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ**﴾[1] فسّره الرازي بأنه من الدليل السمعي الذي يدل عن بعث الأرواح بعد موتها"قوله (**مِالِكِ يَوْمِ الدّينِ**) إشارة إلى مسائل المعاد والحشر والنشر، وهي قسمان بعضها عقلية محضة وبعضها سمعية، أمّا العقلية المحضة فكقولنا هذا العالم يمكن تخريبه وإعدامه، ثمّ يمكن إعادته مرّة أخرى، وإنّ هذا الإنسان بعد موته يمكن إعادته، وهذا الباب لا يتم إلاّ بالبحث عن حقيقة جوهر النفس وكيفية أحوالها وصفاتها، وكيفية بقائها بعد البدن، وكيفية سعادتها وشقاوتها وبيان قدرة الله عز وجل على

1-سورة الفاتحة: الآية 4.

إعادتها، وهذه المباحث لا تتمّ إلاّ بما يقرب من خمسمائة مسألة من المباحث الدقيقة العقلية"[1]إذا تمّ الإيمان بوجود الإله القادر فإنّ الأدلّة العقلية التي تثبت معاد الأرواح بعد موتها لن تكون واهية، بل هي أساس من أسس الفلسفة الإسلامية التي تؤمن بالبعث، غير أنّ الرازي قد رأى من الأمور المكمّلة لهذا البحث هو الكشف عن حقيقة جوهر النفس وما يلحق بها، أمر لا يقلّ أهميّة في دعم الأدلّة العقليّة على البعث والنّشور.

5- علم النّفس:

1.5- حقيقة النفس:

تناول الفخر الرازي البحث في موضوع النفس وطبيعتها في أكثر من مؤلف له[2]وقد شرح حقيقة النفس بالاعتماد على الأدلّة السّمعيّة والعقلية، فإذا كانت الأمور قد اتّضحت بالتطرق إلى الإلهيات ومسائل الوجود، فإنّ البحث في حقيقة النفس البشرية هو من الأمور التي تتطلّب كشفا في فلسفة فخر الدين الرازي لأنّ هذا سيضفي ميزة النسقية على الفلسفة عنده.

يشرح الرازي تركيب النفس انطلاقا من قوله تعالى﴿**الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**﴾[3]،وذلك بقوله "اعلم أنّك جوهر مركب من نفس وبدن، وروح وجسد(أمّا نفسك) فلاشكّ أنّها كانت جاهلة في مبدأ الفطرة كما قال الله تعالى﴿ **واللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئا وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةِ قَلِيلاً مَا تَشْكُرُونَ**﴾ (وأمّا بدنك) فاعلم أنّه جوهر مركب من الأخلاط الأربعة،

1- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج1،م2،ص16.

2- يُنظر: فخر الدين الرازي، المطالب العالية، ج7، ص 35 وما بعدها.

3- سورة الفاتحة : الآية 3.

فتأمّل كيفية تركيبها وتشريحها يظهر لك صدق قوله تعالى ﴿**وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لاَ تُحْصُوهَا**﴾ وحينئذٍ يتجلى لك أثر من آثار كمال رحمته في خلقك وهدايتك فتفهم شيئا قليلا من قوله **الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**"[1]، إنّ مبحث النفس عند فخر الدين الرازي جاء كرد على قلّة الإحاطة بمفهومها لدى الفلاسفة المشائية[2] **Péripatétismes** ولدى جمهور الفلاسفة الذين اختلفوا في تحديد ماهيتها.

لقد عُرضت قضية طبيعة الروح لدى الفلاسفة منذ نشأة الفكر الفلسفي، الذي ظلّ يبحث في كلّ ما من شأنه أن يكشف عن جوهر الإنسان، ونستطيع الإحاطة بهذا الخلاف على النحو الذي صورته مدونات الفلسفة "قد انتقل الخلاف حول طبيعة النفس من الثقافة اليونانية إلى الثقافة الإسلامية، فكان في مذاهب المسلمين إزاء هذه المشكلة تباين وتنافر ويمكن إجمال هذه المذاهب في أربعة اتّجاهات كبرى.. إنكار النفس أو بعبارة أخرى إنكار وجود الجوهر غير هذه البنية وهو رأي طائفة من المعتزلة..ماديّة النّفس وهو مذهب الجبائي الذي كان يقول بأنها جسم..اتّجاه وسط بين الماديّة والروحيّة..المذهب الروحي القائم على أنّ النّفس ليست جوهرا ولا في مكان بل هي جوهر عقلي، وهو معتقد سقراط وأفلاطون، وقد أخذ من المسلمين، معمر أحد شيوخ المعتزلة، وكثير من الإماميّة، وبعض الأشاعرة كأبي حسن الحلبي، والإمام الغزالي وأبي القاسم الراغب الأصفهاني، وسائر فلاسفة الإسلام"[3] ،ووسط هذا الجو الثقافي بنى الفخر رؤيته حول

1- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج1،م12،ص171،172.

2-هي مذهب أرسطو في منهجه وفي مبادئه وفي المعارف المستخلصة من هذه المبادئ بواسطة ذلك المنهج بما يتصل بالطبيعة وبالإنسان وبالله، ومضافا إليه ما ذهب إليه تلاميذه في التاريخ القديم والمتوسط/ مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي ص184.

3- يُنظر محمد صالح الزركان: الرازي وآراؤه الكلامية، ص 469،470.

طبيعة النفس التي تتأسّس على أنّها قوام الإنسان وقد استدلّ على ذلك بالأدلّة النّقليّة، وفي عمل آخر سيقوم بالمفاضلة بين الروح والبدن.

2.5-علاقة الروح بالبدن:

إنّ علاقة النّفس بالبدن هي من الأمور المهمّة الأخرى التي قال فيها الفلاسفة اليونانيون والمسلون الكثير، فقد عمد البعض إلى اعتبار أنّ الروح هي أرقى مرتبة من البدن، ومنهم الفخر الرازي إذ نجده في تفسيره لسورة الفاتحة قد تعرّض لهذا الأمر إلاّ أنّنا نجد له آراء مختلفة فهو تارة يجعل الروح والبدن في مرتبتين متساويتين، وأنّهما مكمّلان لبعضهما بقوله في باب معرفة الحق لذاته" كمل الإنسان في أن يعرف الحقّ لذاته، والخير لأجل العمل به، وجوهر النفس في أصل الخلقة عار عن هذين الكمالين، ولا يمكنها اكتساب هذه الكمالات إلاّ بواسطة هذا البدن فصار تخليق هذا البدن مطلوبا لهذه الحكمة"[1]، فالبدن في رأي الرازي ليس موضوعا كشيء زائد أو يشابه خلقة الحيوان، فهو المنوط بالعبادة وإعانة النّفس عليها.

وقد اتّخذ الفخر في قوله تعالى من سورة الفاتحة ﴿**إِيَّاكَ نَعْبُدُ**﴾[2] مثالا على خدمة البدن للروح بقوله " فلا جرم كان أفضل أحوال الجسد أن يكون آتيا بأعمال تعين الروح على اكتساب السعادات الروحانية الباقية، وتلك الأعمال هي العبادة، فأحسن أحوال العبد أن يكون مواظبا على العبادات، وهذه أوّل درجات سعادة الإنسان، وهو المراد بقوله (**إِيَّاكَ نَعْبُدُ**)[3] وقد يجوز لنا

1-فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي،ج1،م3،ص33.

2- سورة الفاتحة: الآية 5.

3- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي،ج1،م،13،ص189.

الإقرار بعد هذا أنّ الفخر قد أخذ بنصيب من الفلسفات فيما يخص علاقة الروح بالبدن التي عليها قوام أمور كثيرة تتعلّق بالعبادات والأخلاق.

في قسم آخر من علاقة الروح بالبدن نجد رأيا آخر للرازي يظهر متناقضا مع رأيه الأوّل فإذا كان الجسم هو المكلّف بالعبادات فهذا يعني أنّ مرتبته عالية، لكن الرازي يقللّ من شأنه أحيانا حين يجعله أدون مرتبة من النفس، كقوله في مقدّمة التفسير الكبير وفي تفسير قوله تعالى ﴿**الحَمْدُ للهِ**﴾[1]" أمّا قوله جلّ جلاله (**الحَمْدُ للهِ**)فاعلم أنّ الحمد يكون حمدا على النعمة والحمد على النعمة لا يكون إلاّ بعد معرفة تلك النعمة، لكنّ أقسام نعم الله خارجة عن التحديد والإحصاء كما قال الله تعالى(**وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لاَ تُحْصُوها**) ولنتكلّم في مثال واحد، هو أنّ العاقل يجب أن يعتبر لذاته وذلك أنّه مؤلّف من نفس وبدن، ولا شكّ أنّ أدون الجزءين (هكذا ثبت في الأصل) وأقلهما منفعة هو البدن"[2]، فالاختلاف واضح في الرأيين، وقد يكون من الأرجح أنّ التأثير المتعدد للثقافات قد أفرز هذا التّباين الذي يحاول في كلّ مرّة إثبات صدق قضية عن أخرى من خلال اللّجوء إلى كتاب الله.

1- سورة الفاتحة: الآية 2.

2- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي، ج1،م2،ص143.

ولا يمتنع الفخر في الأخير أن يلحق بالنّفس بحثا آخر، فإذا تمّ قيام البدن بالطّاعات فإنّ الصّفاء سيتحقّق للنفس إذ تعدو خيّرة مصطفاة، تعلو بشرف تلك العبادة إلى الاتّحاد مع الأرواح المماثلة لها في العالم العلوي وذلك مدار قوله تعالى ﴿**اهْدِنَا الصِّرَاطَ المسْتَقِيمَ**﴾[1] الذي يمثّل عالم الحق.

لقد بدأ الفخر تفسيره الكبير بمقدمة ترسم خطوط المشروع التأويلي الملقى على عاتقه والذي حتمته الثقافة بتأثيرها الواسع، فظلت هي المثري لنتاج التأويل، ولا يكفي أن نقول أنّ المعنى كان بمعزل عما تلقي به الثقافة بمفهومها الواسع على فهم النص، فمقتضيات اللغة كنسق اجتماعي وعلم الكلام كنسق معرفي ميتافيزيقي، ومقتضيات الفلسفة كعلم ظهر متأخرا تسلح بسلاح العقل كلها ساهمت في بناء معنى خاص بسورة الفاتحة، بدأ من البسملة ووقف عند كل مفردة من مفرداتها لينتج العديد من الدلالات قد تكون صائبة حينا وبعيدة عن قواعد التفسير السليم حينا آخر، خاصّة وأنّ المعنى كان مرتبطا بمرجعيّات مختلفة.

1 – سورة الفاتحة: الآية 6.

توقفت هذه الدراسة على نتائج عدة لها ارتباط وثيق بالمحاور الرّئيسة التي تشكّل نواة هذا البحث ويمكن حصرها فيما يلي :

– لقد كانت اتجاهات الثقافة العربية المتعددة مقدمة لعامة لنشأة فكر فخر الدين الرازي، فشكلت الأثر غير المباشر، كما استفاد الفخر من مجموع المؤثرات العربية واليونانية، فكان الناتج هو تكوين نظرية في التأويل أخذت من كلّ الظروف الحضارية المؤثرة.

– إنّ اجتماع المؤثرات لم يلغِ شخصية الرازي كأنا مبدعة برز تأثير القرآن فيها بشكل جلي فغاص في أعماق بنيته مستدعيا كلّ أساليب التفسير وأشكال التأويل الذي يوسّع من الدلالة فيصبح المعنى أكبر من أن يقبض عليه الذهن.

– تجلت في حضرة التأويل أنماط تفكير اللغوي والنحوي والفلسفي، كما انكشفت العادات والتقاليد والمرجعيات المختلفة، فكان التأويل نسقا ثقافيا كشف عنه التفسير الكبير للفخر الرازي.

– إنّ الأنساق المعرفية لا يمكن أن تبقى معزولة فهي في تأثير دائم على الفهم الموجه لآيات القرآن، إذ كشفت سورة الفاتحة عن تأثير مختلف الأنساق المعرفية في بنيتها المنظمة والخفية التي مرّت باستمرار تحت غطاء التأويل.

– لقد تحقّق في تأويل الفخر الرازي شروط النّسق من حيث التكيّف و تحقيق الأهداف المذهبيّة ، والتّكامل بين المعارف والثّبات.

- رمت هذه الدراسة للكشف عن الحضور الثقافي النسقي في تأويل الرازي والمؤكد أنّه لم يخص الرازي وحده، بل بوسعنا إذا وسعنا دائرة البحث أن نكشف عن أثر الواقع الثقافي في خطاب التفاسير، ليتعين لنا لا محدودية التأويل.

القرآن الكريم برواية ورش عن الإمام نافع .

–المصادر: لم يُراعَ أبو وابن وال في الترتيب.

1) الآلوسي أبو الفضل شهاب الدين محمود:روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني قرأه وصححه :محمد حسين عرب،لبنان بيروت،دار الفكر،(د.ط) 1414هـ–1994م،ج1.

2) الآمدي أبو القاسم الحسن بن بشر: الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري تح:أحمدصقرالقاهرة، دار المعارف، ط4، ج1.

3) ابن الأثير ضياء الدين: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحق، أحمد الحوفي، بدوي طبانة، مصر، دار النهضة، (ب.د.ط.ت.ش) ج1.

4) الأصمعي أبو سعيد عبد الملك بن قريب: اشتقاق الأسماء،تح: رمضان عبد التواب، صلاح الدين الهادي، مصر،القاهرة، مكتبة خناجي،ط2، 1415هـ، 1994م.

5) أمين أحمد: ظهر الإسلام، لبنان، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1425هـ– 2005 ج1.

6) الأنصاري أبو هشام: المغني اللّبيب عن كتب الأعاريب،تح: عبد اللّطيف محمد الخطيب الكويت، ط1، 1421،2000، ج2.

7) إخوان الصفا وخلاّن الوفا: الرسائل، تحقيق؟ طبع نخبة الأخبار، مصر، سنة1305 هـ.

8) بازي محمد: التأويلية العربية– نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات–الجزائر منشورات الاختلاف/ لبنان ،بيروت، ناشرون، ط1،1431هـ–2010م.

9) التّوحيدي أبو حيّان ومسكويه: الهوامل والشوامل، تقد:صلاح رسلان، نشر:أحمد أمين أحمد صقر ،مصر، الهيئة المصريّة للكتاب (د.ط. ت. ش)

10) ابن تيمية تقي الدين بن أحمد: الإكليل في المتشابه والتأويل، تح: محمد الشيمي شحاتة مصر الإسكندريّة،دار الإيمان،(د.ط.ت.ش).

11) الثعالبي أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل النيسابوري :الكناية والتّعريض، تح: عائشة حسين فريد، مصر، دار قباء للنّشر،(ب..ط) 1988.

الجرجاني عبد القاهر:

12) أسرار البلاغة في علم البيان، تح، محمد رشيد رضا، لبنان،بيروت دار الكتب العلمية، ط1، 1409هـ-.1988.

13) دلائل الإعجاز في علم المعاني،تحقيق أحمد رضا، لبنان، بيروت،دار المعرفة (ب.د.ط) 1402هـ-1981م.

14) ابن جعفر قدامة: نقد الشعر،تح: عبد المنعم خفاجي، لبنان،بيروت، دار الكتب العلمية (ب.د.ط.ت.ش.)

15) الجمحي محمد بن سلام: طبقات فحول الشّعراء،تح: محمود محمد شاكر،جدّة دار المدني(ب.ط.ت.ش) السفر الأوّل.

16) ابن جنّي أبو الفتح عثمان: الخصائص، تح: محمد علي النّجار، القاهرة، المكتبة العلمية (ب.د.ط.ش) ، ج1.

الجوزية ابن القيم شمس الدين أبي عبد الله:

17) أعلام الموقّعين عن ربّ العالمين، تح: محمد عبد السّلام إبراهيم، لبنان،بيروت، المكتبة العلميّة،(د.ط) 1417هـ- 1996، ج4.

18) الفوائد – المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان- تص: محمد بدر الدين النعساني، مصر مطبعة السعادة، ط1،1327.

19) الحربي حسين بن علي بن حسين: قواعد الترجيح عند المفسرين، تقديم :مناع القطان المملكة العربية السعودية،الرياض،دار القاسم،ط1، 1417هـ-1996، ج1.

20) ابن خالويه أبو عبد الله الحسين: إعراب القراءات السبع وعللها: تحقيق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، القاهرة، جامعة أم القرى،مكتبة خناجي ط1،1413هـ-1992م.

21) ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد: المقدّمة، ضبط وشر:محمد الإسكندراني، لبنان، بيروت دار الكتاب العربي، ط،2012.

22) ابن خلكان أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان ، تح: إحسان عباس، لبنان،بيروت، دار صادر،(د.ط.ت.ش)، مجلد 4.

23) خليف فتح الله: فخر الدين الرازي، مصر، دار الجامعات المصرية، (ب.د. ط) 1976.

24) الدينوري ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، تح: أحمد صقر، القاهرة، الحلبي (ب. د.ط) 1954.

25) الذّهبي محمد حسين: التّفسير والمفسّرون، القاهرة، مكتبة وهبة (د.ط.ت.ش)ج1 وج2.

الرازي فخر الدين:

26) تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، لبنان بيروت دار الفكر، ط1، 1401هـ-1981م، الأجزاء: ،21، 3،4،

27) خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة، تح: أحمد حجازي السقا، لبنان بيروت دار الجيل، ط1 1413هـ-1992م.

28) المطالب العالية، تح: أحمد حجازي السقا، بيروت، لبنان دار الكتاب العربي،ط1،1407هـ-1987.

29) أساس التقديس، تح: أحمد حجازي السقا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية (ب.ع.ط) 1406هـ-1986م.

30) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تح: إبراهيم السامرائي-محمد بركات حمدي أبو علي، دار الفكر للنشر والتوزيع (ب.د.ط. س.ن.ش).

31) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تح: نصر الله حاجي مفتي أوغلي لبنان، بيروت دار صادر،ط1، 1424هـ-2004.

32) لباب الإشارات والتنبيهات، تح: أحمد حجازي السّقا، القاهرة،مكتبة الأزهريّة، ط1، 1986.

33) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مصر، المطبعة الحسينية، ط1، (د.س.ش).

34) رضي الدين وابن الحاجب،شرح الرّضي على الكافية، تع: يوسف أحمد عمر، ليبيا، بنغازي، جامعة قان يونس، ط2، 1996،ج1.

35) الزركان محمد صالح: الرازي وآراؤه الكلامية، دار الفكر،(د.ط.ت.ش).

36) الزركشي بدر الدين محمد أبو الفضل إبراهيم: البرهان في علوم القرآن، تح: لبنان بيروت،دار الجيل،(د.ط)1408هـ-1988م، ج2.

37) الزمخشري أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد: تفسير الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل،تح: محمد عبد السلام شاهين، لبنان، بيروتمنشورات محمد علي بيضون،ط1، 1415هـ-1995م ،ج1.

38) السّراج أبو بكر محمد بن سهل الأصول في النّحو، تح: عبد الحسين الفتلي، لبنان، بيروت مؤسسة الرسالة،ط1، 1417هـ- 1996م، ج1.

39) سيبويه أبو بشر عمر بن قنبر: الكتاب، تح: عبد السلام هارون، عالم الكتب(ب. بلد نشر)، ط3، 1403هـ- 1983م ج1.

السيوطي جلال الدين عبد الرحمن:

40) الإتقان في علوم القرآن، لبنان، بيروت،مطبعة مصطفى بابي الحلبي،دار المعرفة ط4، 1391 هـ- 1978 م ،ج2.

41) المزهر في علوم اللّغة و علومها ، تح:أحمد جاد المولى بك، محمد أبو الفضل إبراهيم مصر، دار التراث ط3،(ب..ت.ش). ج1 .

42) الأشباه في النظائر والنحو،سورية،دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية،(د.ط) 1407هـ- 1972م، ج2.

43) ابن سينا أبو علي الحسين عبد الله: المبدأ والمعاد،إيران،طهران،مؤسسةمطالعات إسلامي(د.ط.ت.ش).

44) الشافعي محمد بن إدريس: الرسالة، تح: أحمد محمود شاكر، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية(ب.د.ط.ت.ش)

45) الشهرستاني أبوالفتح محمد بن عبد الكريم: الملل والنحل تص: وتع: محمد فهمي، لبنان بيروت دار الكتب العلمية (ب. ط. ت. ش) ج1،و2.

46) صبحي أحمد محمود: في علم الكلام- دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين- لبنان بيروت، دار النهضة العربية، ط5، 1405هـ- 1985م ،ج1المعتزلة،ج2، الأشاعرة.

47) الصعيدي عبد المتعال: بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، القاهرة، مكتبة الآداب، (د.ط)1420هـ- 1999م، ج3.

48) العسكري أبو هلال بن عبد الله بن سهل: الصناعتين،- الكتابة والشعر- تح:محمد بجاوي وأبو الفضل إبراهيم، القاهرة،دار إحياء الكتب العربية، ط1، - 1952م.

49) العكبري أبو البقاء عبد اللّه بن حسين :اللّباب في علل البناء والإعراب، تح:عبد الإله نبهان طليمات ، لبنان، دار الفكر المعاصر/سوريّة،دار الفكر، ط1، 1416 هـ — 1995 م ج1 .

50) العلوي يحي بن حمزة بن إبراهيم: الطراز المتضمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز مصر،مطبعة المقتطف، (د.ع.ط) 1232هـ- 1914م، ج 1.

الغزالي أبو حامد

51) إلجام العوام عن علم الكلام، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت،لبنان، ط2، 2008م.

52) مقاصد الفلاسفة، تح:أحمد فريدالمزيدي،لبنان،بيروت، دار الكتب العلمية،ط2، 2008.

53) قانون التّأويل، تح: محمود بيجو ،(د.بلد نشر) ،ط1، 1413هـ-1993م

54) ابن فارس أحمد بن زكريا:الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامهاتح: أحمد حسن بسج،لبنان،بيروت، دار الكتب العلمية،ط2،2007 .

55) القرطبي ابن مضاء الرد على النحاة، تح: محمد إبراهيم البنّا، مصر، دار الاعتصام،ط1 1399 هـ-1979م.

56) القرطبي أبو عبد الله الأنصاري: الجامع لأحكام القرآن، لبنان، بيروت، دار الكتب العلميةط 5، 1417هـ- 1996،ج 4.

57) القطّان منّاع: مباحث في علوم القرآن، القاهرة،مكتبة وهبة،(ب د ط س).

58) قوقام رشيد: التفكير الفلسفي لدى فخر الدين الرازي، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية (د.ط)، 2011،ج1 سيرته ونقده للفلاسفة والمتكلمين،و ج2 مفهوم الفلسفة وأقسامها.

59) الكرماني محمد بن حمزة : أسرار التكرار في القرآن، المسمى البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان، تح: عبد القادر عطا، مصر ، القاهرة، دار الفضيلة،(د.ط.ت.ش).

60) لعريبي أحمد: المنطلقات الفكرية عند الرازي، لبنان، بيروت، دار الفكر اللّبناني، ط1،1992

61) المرتضي الشريف أبي القاسم علي بن الطاهر أبي أحمد الحسين(ت 436هـ): أمالي السيد المرتضي، تصح وضبط تعليق: محمد بدر الدين النعساني، مصر،مطبعة السعادة،ط1-1325هـ-1907م، ج1.

62) المعلمي يحي بن عبد الرحمن: رسالة في حقيقة التّأويل ، تح :العربي ابي مالك الجزائري الجزائر، الأطلس للنّشر ط1، 1426 هـ- 2005 م.

63) المقدسي موفق الدين بن قدامة: ذمّ التّأويل، تح::بدر بن عبد الله البدر الشارقة، دار الفتح، ط1، 1414هـ-1994م.

64) مكرم عبد العال سالم: أثر القراءات القرآنية في الدراسات النحويّة، الكويت،مؤسسة علي الجراح الصباح، (ب.د. ط.س.ن)

65) ناصر عمارة: اللّغة والتّأويل —مقاربات في الهيرمنيوطيقا والتّأويل العربي الإسلامي—الجزائر، منشورات الاختلاف، لبنان الدار العربيّة للعلوم ناشرون،ط1،1428 هـ-2007.

-المراجع العربية:

66)أدونيس:النص القرآني وآفاق الكتابة،لبنان،بيروت، دار الآداب،(ب.ط.ت.ش).

67)أكرور مصطفى:التفسير الفقهي نشأته وتطوره، الجزائر،دار المعرفة ، (ب.ط.س.ش).

68)أمير عباس: المعنى القرآني بين التفسير والتأويل- دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني-لبنان بيروت،دار الانتشار العربي، ط1، 2008م.

69)البازعي سعد، الرويلي ميجان: دليل النّاقد الأدبي المركز الثقافي العربي، المغرب الدار البيضاءلبنان، بيروت،ط3، 2002.

70)بغورة الزواوي: الفلسفة واللّغة،نقد المنعطف اللّغوي في الفلسفة المعاصرة، لبنان، بيروت، دار الطّليعة،ط1، 2005 ، منشورات الاختلاف/ لبنان ، الدار العربية للعلوم، ناشرون،ط1، 1431هـ- 2010م.

71)بنت الشاطئ عائشة عبد الرحمن: التفسير البياني للقرآن الكريم، القاهرة، دار المعارف،ط5(د.ت.ش)، ج1.

الجابري محمد عابد :

72) بنية العقل العربي–دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية–لبنان،بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ط 10، 2010.

73) تكوين العقل العربي، لبنان، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ط11، 2011

74) حسن بن حسن: النّظريّة التّأويليّة عند بول ريكور المغرب، مراكش، دار تيمينيل للطّباعة ،ط1 1992م.

75) دواي عبد الرزاق: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر –هيدجر،ليفي ستروس ميشيل فوكو – لبنان، بيروت،دار الطّليعة للطّباعة والنّشر ط1 ،كانون الأول –ديسمبر – 1992.

76)راضي عبد الحكيم:نظرية اللغة في النقد العربي–دراسة في خصائص اللغة الأدبية من منظور النقاد العرب–مصر، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط،1، 2003.

77)ضيف شوقي: المدارس النّحويّة ، القاهرة، دار المعارف، ط7،(د.ت.ش).

78)الطيار مساعد بن سليمان: التفسير اللغوي للقرآن، المملكة العربية السعودية، الرياض، دار ابن الجوزي،(ب.ط،ت،ش)

79)عاصي حسن:التفسير القرآني واللّغة الصّوفيّة عند ابن سينا: لبنان، بيروت، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر، ط1 ،1403هـ-1982.

80)عبد الغفار سيد أحمد: ظاهرة التّأويل وصلتها باللّغة، مصر، دار المعرفة الجامعية، (،د،ط، ش).

81)عبد الفتاح أحمد يوسف: لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، الجزائر،منشورات الاختلاف لبنان الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1،1431هـ-2010م.

82)عرابي أحمد: أثر التخريجات الدلالية في فقه الخطاب القرآني: الجزائر،ديوان المطبوعات الجامعية (ب.د. ع.ط)2010.

83)عزوز محمد سيد أحمد: موقف اللّغويين من القراءات الشّاذّة، مرا: محمد سعيد اللّحّام، لبنان، بيروت ، عالم الكتب ، ط1 ، 1422هـ- 2001م.

84)عمر أحمد مختار: دراسات لغوية في القرآن وقراءاته، مصر، القاهرة، عالم الكتب، ط1،1142 هـ. 2001 م

85)الغذامي عبد الله: ثقافة الأسئلة- مقالات في النقد والنظرية-الكويت، دار السعادةط2،1993.

86)قارة نبيهة: الفلسفة والتأويل،بيروت، دار الطّليعة، ط1، كانون الثاني،2003.

87) لاشين عبد الفتاح: بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبّار وأثره في الدّراسات البلاغيّة، مصر، القاهرة ، دار الفكر العربي (د.ط)، 1973.

88) محمود عبد الحليم:قضية التصوف المنقذ من الظلال، القاهرة، دار المعارف (د.ط.ت.ش)

89) مرشان سالم: الجانب الإلهي عند ابن سينا،سورية، دمشق/ لبنان، بيروت،دار قتيبة للنشر ط1، 1412هـ-1992م.

90) مصطفى عادل:فهم الفهم- مدخل إلى الهرمينوطيقا-نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، لبنان، بيروت، دار النهضة، ط1 ، 1424هـ-2003م

91)المطعني عبد العظيم : المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع ،عرض ، تحليل ، ونقد، مصر ، القاهرة ، مطبعة وهبة (د.ط.ت.ش) ، ج2

92)المسدي عبد السلام: الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، ط3، (ب.ت.ش).

93) مصطفى إبراهيم: إحياء النّحو، مصر، مطبعة لجنة التأليف،ط2، 1992.

94) مفتاح محمد: التلقي والتأويل-مقاربة نسقية-،المغرب، الدار البيضاء/ لبنان، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط3، 2009.

95)ناصف مصطفى:اللغة والتفسير والتواصل، الكويت،سلسلة عالم المعرفة،العدد،193 .

96).النشار علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في لإسلام، مصر القاهرة، دار المعارف،ط9 (د..ت.ش)، ج1.

-المراجع المترجمة:

97)أرسطو: منطق أرسطو، تر: عبد الرحمن بدوي، لبنان، بيروت، دار القلم/الكويت، وكالة المطبوعات، ط1، 1980 م.

98)أركون محمد: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،تر: هاشم صالح،لبنانبيروت، دار الطليعة،ط2،2005 .

99)إيكو إمبرتو: التأويل بين السيميائية والتفكيكية، تر : سعيد ين كراد، المغرب، الدار البيضاء/بيروت لبنان، المركز الثقافي العربي، ط2، 2004.

100) بو حسن أحمد :نظريّة الأدب ..القراءة الفهم التّأويل..نصوص مترجمة، المغرب، الرّباط دار الأمان، ط1،1425 هـ-2004.

101) جاسبر دافيد: مقدّمة في الهرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، الجزائر،منشورات الاختلاف / لبنانالدار العربيّة للعلوم ناشرون، ط1، 1428 هـ- 2007م.

ريكور بول :

102) من النّص إلى الفعل..أبحاث التّأويل، تر: حسن بورقيّة-محمد برّادة القاهرة،عين للدّراسات الإنسانيّة، ط1،2001.

103) محاولة في التفسير فرويد،تر:وجيه أسعد،سوريا،دمشق،ط1،كانون الثاني2003.

غادامير هانز جورج:

104) الحقيقة والمنهج – خطوط أساسيّة لتأويليّة فلسفيّة، ترجمة:حسن ناظم وعلي حاكم، راجعه: جورج كتورة،الجماهيريّة اللّيبيّة، طرابلس،دار أويا للطّباعة والنّشر، ط1، 2007م.

105) فلسفة التّأويل – الأصول، المبادئ، الأهداف- تر: محمد شوقي الزين، الجزائر، منشورات الاختلاف، / المغرب المركز الثّقافي العربي، /، لبنان،بيروت،الدار العربية للعلوم، ط1427،2هـ-2006م.

106) كريب إيان:النّظريّة الاجتماعيّة من بارسونز إلى هامبارس، ترجمة :محمد حسين غلّوم الكويت عالم المعرفة، العدد 244 ذو الحجة 1419 هـ-أفريل1999 م

107) مجموعة من الكتاب:نظرية الثقافة، تر: علي سيد الصاوي، مرا:الفاروق زكي يونس سلسلة عالم المعرفة ، العدد 223 يوليو، الكويت1997.

108) ابن نبي مالك: مشكلة الثقافة، تر: عبد الصبور شاهين، دمشق، سورية،دار الفكر،ط41404هـ، 1984م.

-الدّوريّات:

109) أيس،الجزائر القبّة، دار الصّحافة، العدد 2، السداسي الأول، 2007.

110) العرب والفكر العالمي، لبنان،بيروت، مركز الانماء القومي، العدد 3 صيف 1988.

-الرسائل المخطوطة:

111) الحميداوي أكرم نعيم عطوان:التأويل النحوي عند الفخر الرازي، العراق، جامعة الكوفة قسم اللغة العربية، 1429هـ،2008م،رسالة ماجستير مخطوط- إشراف: فاخر جبر مطر.

112) فائزة سالم صالح يحي أحمد: علم المعاني في التفسير الكبير للفخر الرازي وأثره في الدراسات البلاغية، رسالة مقدمة لنبل درجة الدكتوراه في علوم البلاغة، جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية،قسم الدراسات العليا، فرع الأدب، المملكة العربية السعودية ج2.

113) عبد الرحمن عبد الدايم: النسق الثقافي في الكناية، رسالة ماجستير،تخصص اللغة والأدب العربي،الفرع: النظرية الأدبية المعاصرة، جامعة مولود معمري-تيزي وزو-الجزائر،10-2011-07.

-المعاجم العربية:

114) التّهانوي محمد علي: موسوعة كشاف مصطلحات العلوم والفنون،مرا: رفيق العجم، تح: علي دحروج نقله إلى العربيّة:عبد اللّه الخالدي، لبنان، بيروت، مكتبة ناشرون، ط1، 1996 ج1،و2.

115) الجرجاني الشريف: التّعريفات، مصر، المطبعة الأميريّة،ط1 ، 1306.

116) الجوهري بن حماد اسماعيل: تاج اللّغة وصحاح العربيّة تحقيق: أحمد عبد الغفّار، دار العلم للملايين ط3،1404هـ - 1984م.

117) دغيم سميح:موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي،لبنان، بيروت، ناشرون، ط12001 أبو الذهب أشرف طه ، المعجم الإسلامي، مصر دار الشروق،ط 1، 1423هـ-2002م.

118) الزبيدي محمد مرتضى الحسيني: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: محمود محمد الطناحي، مرا،عبد السلام هارون(ب.د.ط) 1413هـ- 1993م، ج 28.

119) الزّمخشري أبو قاسم جار اللّه: أساس البلاغة،تح:محمد باسل عيون السود،لبنان، بيروت منشورات محمد علي بيضون، لبنان دار الكتب العلميّة ط1،1419 هـ-1998م ج1، مادّة (ث.ق.ل).

120) الشرتوني سعيد الخوري اللبناني،أقرب الموارد في فصيح العربية والشوارد،إيران، مطبعة آيات الله العظمى،ط؟ 1403هـ.

121) الشيرازي الفيروز آبادي محمد الدين بن يعقوب:القاموس المحيط،المطبعة الأميريّة،الهيئة المصريّة للكتاب، مصر، 1399 هـ-1979 م،ج3.

122) طاش كبرى زاده أحمد بن مصطفى: مفتاح السعادة في ومصباح السيادة، لبنان، بيروت،دار الكتب العلمية، /ط1،1405هـ-1985م، ج2.

123) عبد الباقي عبد المجيد اليماني: إشارة التعيين في تراجم النحاة واللّغويّن، الكويت،مركز الملك فيصل للبحوث الإسلامية، ط1، 1406هـ-1986.

124) عزام محمد: المصطلح النقدي فيالتراث الأدبي العربي،سوريا، حلب/ بيروت، لبنان، دار الشرق العربي،(د.ط.ت.ش).

125) العكّاوي إنعام الفوّال: المعجم المفصّل في علوم البديع والبيان و المعاني، مرا، أحمد شمس الدين لبنان، بيروت،دار الكتب العلمية، ط2، 1417هـ- 1996م.

126) عناني محمد: المصطلحات الأدبيّة الحديثة، دراسة ومعجم انجليزي –عربي مصر، الشركة المصريّة العالميّة للنّشر، ط3،2003.

127) مجمع اللغة العربية بالقاهرة المعجم الفلسفي: سكوبيديا،تصدير إبراهيم مدكور،جمهورية مصر العربية، (ب.ط.ت.ش).

128) مرحبا محمد عبد الرحمن: الموسوعة الفلسفية الشاملة – من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية-لبنان، بيروت ، عويدات للنشر، (ب.ط) 2000م- 1420هـ، مجلد 2.

مطلوب أحمد :

129) معجم النّقد العربي القديم، العراق، بغداد،دار الشّؤون الثّقافيّة العامّة،ط1 – 1989، ج1، ص 304 ،305.

130) معجم المصطلحات البلاغية وتطورها- عربي عربي- لبنان، بيروت ناشرون، ط2،1996.

131) مبارك مبارك:معجم المصطلحات الألسنية(فرنسي،إنجليزي،عربي)،لبنان،بيروت، دار الفكر، ط1 ،1995.

132) ابن منظور عبد الله بن مكرم: لسان العرب، لبنان،بيروت دار صادر (ب.د.ط.س.نش.)ج9

133) يعقوب إيميل:موسوعة علوم اللغة العربية، لبنان، بيروت، ط1 ، 2006 ج5.

-المعاجم المترجمة

134) بينيت طوني، لورانس غروسيبرغ، موريس ميغان: مفاتيح اصطلاحيّة جديدة -معجم مصطلحلت الثّقافة والمجتمع- تر: سعيد الغانمي لبنان،بيروت،المنظّمة العربيّة للتّرجمة،ط1،2010.

135) مانغونو دومينيك: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، تر:محمد يحياتن،الجزائر منشورات الاختلاف/ لبنان، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 1428هـ- 2008م.

-المواقع الأكترونية:

136. www.almultaka.net 2013-2-26- 11:H

137.www.mouminoun.com 11 -07-2013 - 21:H

ملحق الآيات

الآية	السورة	الرقم	الصفحة
﴿بِسْمِ اللهِ الرّحمَنِ الرَّحِيمِ﴾	الفاتحة	1	144
﴿الحَمْدُ لله رَبِّ العَالَمِين﴾		2	-205-193-179-107 -141 -211، 233، 218،219،221
﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾		3	230
﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾		4	229-207-191
﴿إِيّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعينُ ﴾		5	232- 207-205
﴿اِهْدِنَا الصِّرَاطَ المُسْتَقِيمَ﴾		6	234 -201
﴿ غَيْرِ المَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ﴾		7	93
﴿ذَلِكَ الكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ﴾	البقرة	2	116
﴿الّذِينَ يُومِنُونَ بِالغَيْبِ وَيُقِيمُونَ والصَّلَوَةَ ومِمَّا رَزَقْنَـهُمُ يُنفِقُونَ﴾		3	126

﴿ إِنَّ الّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَآنذَرْتَهُمُ أَمْ لَمْ تُنْذِرُهُمُ لاَ يُومِنُونَ ﴾	6
﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُواْ ولَنْ تَفْعَلُواْ﴾	24
﴿وإذ قُلْنَا لِلْمَلَئِكَةِ اِسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُواْ﴾	34
﴿ فأَزَلَّهُمَا الشَّيْطنُ عَنْهُا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقَلَنَا اِهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتَاعٌ إِلىَ حِينٍ﴾	36
﴿وأَقِيمُوا الصَّلوةَوآتُواالزَّكوةَ وارْكَعُواْ مَعَ الرّاكِعِينَ﴾	43
﴿ وإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَقَومْ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُم باتِّخَاذِكُمُ العِجْلَ فَتُوبُوا إِلى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكمْ خيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمُ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحيمُ﴾	54
﴿إِنّ الّذِينَ آمَنُواْ والّذِينَ هَادُوا والنّصَارَى والصَّبِينَ ﴾	62
﴿ مَنْ اَسْلَمَ وَجْهَهُ لله﴾	112
﴿ ولِلّهِ المَشْرِقُ والمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله	115

167 ، 122	
77	
118	
168	
29	
150	
49	
162	
142	

﴿إِنَّ اللهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾			
﴿ وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبَّهُ بِكَلِمَتٍ فَأَتَمَهُنَّ﴾	124		122
﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذِ مِنْ دُونِ اللهِ أَنْدَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللهِ﴾	165		121
﴿ يَا أَيُّهَا النّاسُ كُلُوا مِمّا في الأَرْضِ حَلاَلا طَيِّبا ولا تَتَّبِعُوا خُطُوات الشّيْطانِ إنّه لكم عدوٌّ مُبين﴾	168		143
﴿ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ﴾	173		162
﴿إِنّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ المِيتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ﴾	173		171 ،170
﴿ لَيْسَ البِرُّ أَنْ تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ المَشْرِقِ وَالمَغْرِبِ ولَكِنَّ البِرُّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَ اليَوْمِ الآخِرِ﴾	177		163
﴿ومَا يَعْلَمُ تَاويلَهُ إلا الله والرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ﴾	7	آل عمران	27
﴿هُوَ الّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الكِتَبَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَتٌ هُنّ أُمُّ الكِتَبِ وأُخَرٌ مُتَشَبِهَتٌ فَأَمَّا الّذِينَ فِي قُلُوبِهُمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ اِبْتِغَاءَ الفِتْنَةِ وابْتِغَاءَ تَاوِيلِهِ ومَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُ إِلاَّ اللّه والرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ	7		48-27

﴿آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ومَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُوا الأَلْبابِ﴾			
﴿قُلِ اللَّهُمّ مَلِكِ المُلْكِ تُؤتِي المُلْكَ مَنْ تَشَاءُ﴾	26		59
﴿ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾	106		154
﴿وَالكَظِمِينَ الغَيْظَ وِالعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللهُ يُحِبُّ المُحْسِنِينَ﴾	134		147
﴿ وَلاَ تَحْسِبَنَّ الذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾	169		138
﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ المَوْتِ﴾	185		129
﴿واتّقُوا الله الّذِي تَسَاءلونَ بِهِ والأَرْحَامَ﴾	1	النساء	52
﴿نُدْخِلْهُمْ ظلاًّ ظَلِيلاً﴾	57		77
﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيشَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ والرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤمِنُونَ بِاللَّهِ واليَومِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وأَحْسَنُ تَأْويلاً﴾	59		27
﴿أَوْ جَاؤُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ﴾	90		68

﴿وإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَوةَ﴾		101	121
﴿مَن لَعَنَهُ اللهُ وَ غَضِبَ عَلَيهِ﴾	المائدة	60	93
﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾		64	94
﴿الحَمْدُ للهِ الّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ والأَرض وَجَعَلَ الظُّلُمَتِ والنُّور ثُمّ الّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُون﴾	الأنعام	1	204
﴿ ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته إنّه لا يفلح الظالمون﴾		21	154
﴿ وَلَمّا سُقِطَ في أَيْدِيهِمْ وَرَأَواْ اَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّواْ قَالُواْ لَئِن لَمْ يَرْحَمنا رَبُّنا ويَغْفِرْ لَنا لنَكونَنّ من الخَسِرينَ﴾	الأعراف	149	123
﴿فالذين ءامنوا به وعزّروه ونَصَرُوهُ اتّبعوا النّور الذي أُنْزِلَ مَعَهُ أولئك هم المفلحون﴾		157	83
﴿قَاتِلُوا الّذِينَ لاَ يؤمِنُونَ بالله وَلاَ بِاليَوْمِ الآخِر﴾	التوبة	29	169

﴿إنما النسيّ زِيَادَةٌ فِي الكُفْرِ﴾		37	29
﴿فَلاَ تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ ولاَ أَوْلادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ الله أَنْ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾		55	67
﴿إِنَّما الصَّدقَتُ لِلْفُقَرَآءِ والمَسَكينِ والعَملينَ والمُؤَلَّفَةِ قَلُوبُهُمْ وفي الرِّقابِ والغَرِمينَ وفي سَبيلِ الله و ابنِ السَّبيلِ فَرِيضَةً مِنَ الله والله عليم حكيمٌ﴾		60	118
﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ أَمَّنْ يَّمِلِكُ السَّمْعَ والأبصَر ومَنْ يُخرِجُ الحَيَّ مِنَ المَيِّتِ ويُخْرِجُ المَيِّتَ مِنَ الحَيِّ ومن يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ الله قُلْ أَفَلاَ تَتَّقُونَ﴾	يونس	31	106
﴿الر كِتَبٌ احْكِمَتْ ايَاتُهُ ثُمّ فُصّلَتْ مِنْ لَدُنِ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾	هود	1	46
﴿وَمَا هَذَا بَشَراً إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾	يوسف	31	76
﴿نَبَّئْنَا بِتَاوِيلِهِ إِنّا نَرَىكَ مِنَ المُحْسِنين﴾		36	26
﴿قَالَ الّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا أُذْكُرُنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْسيهُ الشَّيْطَنُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينْ﴾		43	123
﴿ قالوا أَضْغَثُ أَحلْم ومَا نَحْنُ بِتَاوِيلِ الأَحْلاَمِ بِعَلِمينَ﴾		44	26
﴿وأَنَا أُنبّئكم بِتَاوِيلِهِ فَأَرْسِلونِ﴾		45	27

﴿إنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْر وإنَّا لَهُ لَحَفِظُون﴾	الحجر	9	96
﴿فوربَّك لَنَسْألنّهم أَجْمَعِين ﴾		92	49
﴿عَمَّا كَانُوا يَفْعَلُون﴾		93	49
﴿فَأَذَاقَهَا الله لِبَاسَ الجُوعِ والخَوْفِ﴾	النحل	112	75
﴿ سُبْحَانَ الذّي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ المَسْجِدِ الحَرَامِ إلى المَسْجِدِ الأَقْصى﴾	الإسراء	1	113
﴿وإذا أَرَدْنَآ أَنْ نُهلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا القَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾		16	54
﴿قَالَ الّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا أُذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينْ﴾		43	113
﴿ومَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ ومَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾	الكهف	29	98-50
﴿ومَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلكَ تَاويلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيهِ صَبْرَا﴾		72	27
﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اِسْتَوَى﴾	طه	5	50
﴿ولِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِيَ﴾		39	94
﴿و مَا يَأتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ محْدَثٍ﴾	الأنبياء	2	96
﴿ الله نُورُ السّموَاتِ والأَرْضِ﴾	النور	35	94-106
ومَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأولَئِكَ هُمْ الفَاسِقُون﴾		55	98
﴿وَمَا هَذِهِ الحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الحَيَوَانُ لوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾	العنكبوت	64	153

﴿ واقْصِدْ فِي مَشْيِكَ واغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الحَمِيرِ﴾	لقمان	19	151
﴿ إِنَّ الّذِينَ يُؤذونَ اللهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمْ اللهُ فِي الدّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابَا مُّهِينَا﴾	الأحزاب	57	55
﴿فَأَحْيَيْنَا به الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها كَذَلِكَ النّشُورُ ﴾	فاطر	9	73
﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ القِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ﴾	الزمر	31	49
﴿ قُلْ أَفغَيْرَ اللّهِ تَأْمُرُونِي أَعبدُ أَيُّهَا الجَهِلُونَ﴾		64	66
﴿بَلِ اللّه فَاعْبُدْ و كُنْ من الشّكرين﴾		66	67
﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادُونَ لَمَقْتُ الله أَكْبَرُ مِنْ مَقْتِكُمِ أَنْفُسِكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الأِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ﴾	غافر	10	64
﴿واعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾	فصلت	40	98
﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شيءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ ﴾	الشورى	11	105
﴿ وَجَعَلُوا المَلائِكَةَ الّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَثَا﴾	الزخرف	19	76
﴿فمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ والأَرْضُ ومَا كَانُوا مُنْظَرِينْ﴾	الدخان	29	75
﴿هَلْ أَتَىكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ المُكْرَمِينَ﴾	الذاريات	24	67
﴿إِذْ دَخَلُواْ عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَماً قَالَ سَلاَمٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ﴾		25	65
﴿ويَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الجَلالِ والاكْرَامِ﴾	الرحمن	27	94
﴿فَيَوْمَئِذٍ لاَ يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ انْسٌ ولاَ جَانٌ﴾		39	49
﴿مَنْ أَنْصَارِيَ إِلى الله﴾	الصف	14	64
﴿وثِيَابَكَ فطَهِّرْ﴾	المدثر	4	83
﴿هَذَا يَوْمٌ لاَ يَنْطِقُونَ ﴾	المرسلات	24	49

﴿ولاَ يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾		25	49
﴿قَدَّرَ فَهَدَى﴾	الأعلى	3	106
﴿ وسَيُجَنّبُها الأَتْقَى﴾	الليل	17	119
﴿الذي يوتي مَالَهُ يَتَزَكَّى﴾		18	119
﴿ومَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُم نِعمَةٍ تُجْزَى﴾		19	119
﴿إِلاَّ ابْتِغاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الأَعْلَى﴾		20	120
﴿فَأَمّا اليَتِيمَ فَلاَ تَقْهَرْ﴾	الضحى	9	152
﴿وَأَمّا السّائِلَ فَلاَ تَنْهَرْ﴾		10	152
وَأَمّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾		11	152
﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الفَلَقْ﴾	الفلق	1	106

ملحق الأعلام

اسم وكنية العَلَم	الصفحة
أرسطو	100
أفلاطون	100
إخوان الصفا	101
بول ريكور	41
ابن جني عثمان أبو فتح الموصلّي	58
أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي	103
أبو الحسن علي بن اسماعيل بن اسحاق الأشعري	123
أبو علي بن حسين ابن سينا	102
فخر الدين الرازي	113
فريدريك أرنست دانيال شلايرماخار	37
أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري	54
ابن قتيبة عبد الله بن مسلم أبو محمد الدينوري	48

مارتن هيدغر	38
محمد بن إدريس الشافعي	120
ابن مضاء أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن اللّخمي القرطبي	62
هانز جورج غادامير	39
ويلهام ديلثي	39

ملحق المصطلحات

المصطلح	المقابل الأجنبي	الصفحة
الأفلاطونية	**Platonisme**	127
الأرسطية	**Aristotélisme**	127
أصول الفقه		120
الأنتربولوجيا	**Anthropologie**	17
الأنطلوجي	**Anthologie**	40
الإلهيات	**Métaphysme**	104
إعجاز القرآن		70
برهان الإنّ	**Démonstration du fait**	216
وبرهان اللّم	**Démonstration du cause**	216
التّأويل	**L'intérprétation**	34
تأويلية شمولية	**Hérméneutique Universelle**	39
الثقافة	**Culture**	12
السياق	**Contexte**	137
الشّرح	**L'explication**	34

36	**Philosophie réflexive**	الفلسفة التأملية
40	**La compréhension**	الفهم
16	**Acculturation**	المثَاقَفَة
231	**Péripatétismes**	المشائية
130	**Les catégories**	المقولات
185	**Morphème**	المورفيم
131	**La logique**	المنطق
135	**Logique matérielle**	المنطق المادي
135	**Logique formelle**	المنطق الصوري
19	**Système**	النسق
22	**Système Culturel**	النّسق الثقافي
81	**Critique**	النقد
116	**Versification**	النظم
34	**Herméneutique**	الهرمينوطيقا.

الفهرس

إهداء

شكر وعرفان

مقدمة.....أ

المدخل

النسق الثقافي والتأويل قراءة في المفهوم والمنهج

أولا: الثقافة.....10

1-مفهوم الثقافة.....11

2-مفهوم النسق.....19

3-مفهوم النسق الثقافي.....22

4- الأنساق الثقافية وواقع الممارسة النقدية المعاصرة. 23

المبحث الثاني: التأويل.....24

1- مفهوم التأويل.....25

1.1-لغة 25

2.1-اصطلاحا 25

3.1-الفرق بين التأويل والتفسير.....28

2-أنواع التفسير.....30

1.2-التفسير بالمأثور.....30

2.2-التفسير بالرأي.....31

المبحث الثالث: الهرمينوطيقا الغربية.....34

1-مفهوم الهرمينوطيقا.....35
2-مراحل الهرمينوطيقا.....35
2. 1-فهم النص الديني.....35
2 .2- التأويلية المعاصرة.....36

الفصل الأوّل
التّأويل في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة

المبحث الأوّل: التّأويل عند المفسّرين والنّحاة.....44
1- التأويل عند المفسرين.....46
1.1 -المحكم 46
2.1-المتشابه.....46
3.1- القراءات القرآنية.....51
4.1-المجاز.....52
ثانيا- التأويل عند النّحاة.....56
1- مفهوم علم النحو.....57
2- التأويل عند النحاة.....58
1.2- الخلاف بين المدارس النحوية.....58
2. 2-العامل.....61
3.2- الحمل على المعنى.....63
2. 4-الحذف.....65
5.2- التّقديم والتّأخير.....66
6.2- القراءات القرآنية.....67

المبحث الثّاني: التّأويل عند البلاغيّين والنّقاد.....69

1–التّأويل عند البلاغيّين.....70
1.1–المجاز 72
2.1– الاستعارة 74
3.2 – الكناية.....77
4.2 -الاتساع.....79
ثانيا: التأويل عند النّقّاد.....80
1– علاقة اللّفظ بالمعنى.....81
2 – المجاز.....84
3–الاستعارة.....85
4– الأرداف والتوابع.....86
5– المضاعفة.....87
6– التشبيه.....88
7– صحة التفسير.....89

المبحث الثّالث: التّأويل عند المتكلّمين والفلاسفة.....90
أولا– التأويل عند المتكلمين.....91
1–مفهوم علم الكلام.....91
2–التأويل في علم الكلام.....92
1.2 – الصفات.....93
2.2-صفة المعاني.....94
3.2–خلق القرآن.....95
4.2– أفعال العباد بين الجبر والاختيار.....97

ثانيا: التأويل عند الفلاسفة.....100
1– مفهوم الفلسفة.....101

2-التأويل عند الفلاسفة.....101
1.2-التأويل الفلسفي عند إخوان الصّفا.....101
2.2- التأويل الفلسفي عند ابن سينا.....102
3.2-التأويل الفلسفي عند الغزالي.....103
3- الإلهيات.....104
1.3-إثبات وجود الله تعالى.....104
4- علم النفس.....108
1.4- حقيقة جوهر النفس.....108

الفصل الثّاني

المؤثرات الثقافية في فكر فخر الدين الرازي الأصول والتجليات

المبحث الأول: المؤثرات المعرفية الإسلامية واليونانية في فكر فخر الدين الرازي..110
1-المؤثرات العربية الإسلامية 113
1.1-أثر القرآن الكريم.....115
2.1- أثر السنة النبوية الشريفة.....117
3.1-الأثر الشافعي.....120
1. 4-الأثر المعتزلي.....121
5.1-الأثر الأشعري.....124
6.1-أثر المفسرين.....126
7.1-أثر فلسفة ابن سينا.....126
2-المؤثرات اليونانية... 127
1.2-الأثر الأفلاطوني.....127
2 .2-الأثر الأرسطي.....130
3.1-الأثر العلمي اليوناني.....132

المبحث الثّاني: نظريّة التأويل عند الفخر الرّازي.....134
1-منهج الفخر الرازي في التفسير.....135
2- تأويل المجاز.....138
3- تأويل المحكم والمتشابه.....140
4- التأويل عند الرازي بين العقل والنقل.....141
5-أسباب النّزول.....142
6- القراءات القرآنية.....144
7- المدخل النحوي في التفسير الكبير.....145
8- تفسير القرآن بالقرآن.....145
9- تفسير القرآن بالسنة.....147
10- المناسبات بين أجزاء القرآن.....148

المبحث الثالث: التحليل الثقافي للأنساق في التفسير الكبير.....156
1-تمهيد.....157
2-الاستشهاد بمسائل نحوية على مرجعية كلامية.....167
3- آراء الفرق الكلامية ونقدها.....168
4- المذاهب والآراء الفقهية. 170
5- الأخبار والقصص. 171

الفصل الثالث

تأثير الأنساق المعرفية على التأويل في سورة الفاتحة

المبحث الأوّل: تأثير نسق اللغة على تفسير سورة الفاتحة.....174

1- التحليل الثقافي لمقدمة التفسير الكبير.....176

2- المدخل الصرفي والنحوي في التفسير الكبير.....178

1.2 -الصرف.....178

2.2 -النحو.....181

3- تأويل التقديم والتأخير.....189

4- تأويل الحذف.....190

5- تأويل القراءات القرآنية.....191

المبحث الثاني: تأثير نسق علم الكلام على التأويل في سورة الفاتحة.....196

1- منزلة علم الكلام عند الرازي.....197

2-تأويل الصفات.....200

1.2- الصفات السلبية.....201

2.2- الصفات الإيجابية.....202

3-القدر والجبر.....210

المبحث الثالث: تأثير نسق الفلسفة على التأويل في سورة الفاتحة.....213

1-أقسام الفلسفة عند الفخر الرازي.....214

2- الإلهيات.....215

2. 1- دليل وجود الله.....215

2.2-واجب الوجود لذاته.....219

3.2 –صفات واجب الوجود.....221
4.2– حدوث العالم.....222
3–الأمور العامة في فلسفة فخر الدين الرازي.....225
3. 1–أقسام الوجود.....225
3. 1–أقسام العلم.....226
3. 3–المقولات.....228
4– المعاد والحشر.....229
5–علاقة النفس بالبدن.....231
خاتمة.....236
الملاحق.....238
قائمة المصادر والمراجع.....252
فهرس الموضوعات.....271