الدخيل بالرأي في تفسير المنار
بين الأسباب والمخاطر
(عرض وتحليل ونقد)

إعداد
علي عبد الحميد عيسى عثمان
الأستاذ المساعد بقسم التفسير وعلوم القرآن الكريم
كلية البنات الأزهرية بالعاشر من رمضان

الملخص:

لمَّا كان التأويل الموافق للعقل عند أصحاب المنار هو الحاكم على تراث السابقين، فأخذوا منه ما وافق العقل– من وجهة نظرهم –، وردوا الكثير مما خالفه، أوقعهم هذا المنهج في الدخيل بالرأي، وذاك لما أعطو للعقل الحرية المطلقة في التأويل، فإن ورد في السنة ما يخالف العقل طعنوا في صحتها، أو شككوا فيها على اعتبار أنها رويت بالمعنى، فَحَدَّث كل بما فهم، وإن رأوا في قول الصحابي ما يخالف العقل رَدُّوا قوله، وحَمَلهم التأويل العقلي على تأويل كثير من الألفاظ القرآنية على أنها من باب التمثيل والتخييل، وأنها لا يراد بها حقائقها، ولما كان منهجهم أن العلوم الخادمة للتفسير حاجبة عن نوره ومقاصده، حملهم هذا المنهج على رد الأصيل والثورة عليه، والتأويل بما يخالفه في كثير من الأحايين، وهو أخطر أسباب انتشار الدخيل بالرأي في تفسيرهم.

وتهدف الدراسة:

إلى تفصيل هذا المنهج الذي قام عليه تفسير المنار، والوقوف على أهم أسباب الدخيل بالرأي عندهم، ومخاطره، مع ضرب أمثلة لكل نوع، ومناقشتها مناقشة علمية هادئة حسب القواعد العلمية المتفق عليها.

وكان من نتائج الدراسة:

أن التأويل بالرأي يدور بين الأصيل والدخيل، فإن وافق الأصول العلمية المتفق عليها كان تأويلاً محموداً، وإن خالفها فهو عين الدخيل.

The outsider of the opinion on the interpretation of Al-Manar between causes and risks “view, analyze and criticize.”

By: **Ali Abdel-hamed Eisa Osman**
Department of Interpretation and Sciences of the Holy Quran,
Al- AZhar For Girls College, 10th of Ramadan,
Al-AZhar University,Egypt.
University mail: AliOsman.@azhar.edu.eg

Summary:

Whereas the corresponding interpretation of the mind of the people of Al-Manar is the ruler of the legacy of the former and they took from it what the mind agreed – from their point of view – and they rejected many of what the mind violated, this approach put them in the outsider of the opinion.That happened when they gave the mind the absolute freedom to interpret. If it was stated in the Sunnah that contradicts the mind, they challenged its validity or they questioned it as being narrated in the sense. In this case, everyone said what he understood.

If they saw that the Companions said what contradicted the mind, they refused it.

The rationalization of reasoning led them to interpret

many of the Quran terms as being out of representation and imagination and its facts are not intended. Whereas their approach is that the sciences of interpretation obscured its light and purposes, they refused the inherent and revolutionized against it. Besides, they interpreted including the opposite in many cases. It is the most dangerous reasons for the intrusion of opinion into their interpretation.

The study aims:

To detail this approach which was based on the interpretation of Al-Manar and to find out the most important reasons for the outsider of the opinion and its risks.

Besides, I will give examples for each type with a quiet scientific discussion according to the agreed scientific rules.

The results of the study:

Interpretation of opinion revolves between inherent and intruder.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله الذي أنزل الكتاب على عبده ليكون للعالمين نذيراً، والصلاة والسلام على المبعوث للخلائق بشيراً ونذيراً، وعلى آله وصحبه والمؤتمين به إلى يوم الدين.

أما بعد،،

فإن علم التفسير وما يتعلق به من فنون عظيم النفع، جليل القدر، كبير الفائدة، خطير الهدف والغاية، فبالقرآن تشرح الصدور، وتهدى القلوب، ويسمو الإنسان إلى سعادة النفس،وفرح القلب، وإيقاظ العقل، وإرضاء العواطف واستجاشة المشاعر، وإثارة الأحاسيس.

يقول العلامة الطبري (ت ٣١٠هـ) مبيناً هذا الفضل وموضحاً هذا الشرف: " اعلموا عباد الله أن أحق ما صرفت إلى علمه العناية، وبلغت في معرفته الغاية ما كان لله في العلم به رضا، وللعالم به إلى سبيل الرشد هدى، وأن أجمع ذلك لباغيه كتاب الله الذي لا ريب فيه، وتنزيله الذي لا مرية فيه، الفائز بجزيل الذخر وسني الأجر تاليه، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد "[1].

وإذا كان شرف العلم بشرف موضوعه، فإن موضوعه كلام الله المنزل على نبيه ﷺ تبياناً وهدى للعالمين، ختم الله به الكتب، وأنزله على نبي ختم به الأنبياء، وجعل دينه خير دين ختم به الأديان، فأوضح به وأفصح، وبيَّن فيه وصَرَّح.

(١) جامع البيان في تأويل آي القرآن، الطبري، ١ /٢٥ الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى٢٠٠٠م.

فكان بذلك أشرف العلوم وأهمها بل وأوسعها لتناوله مختلف العلوم، فيدخل فيه العقائد، والعبادات، والمعاملات، وعلوم المقاصد، وعلوم الوسائل، وبالعموم علوم الرواية وعلوم الدراية.

علم التفسير بين الرواية والدراية:

لعلم التفسير مدارس متنوعة ومشارب مختلفة أهمها مدرستان:

الأولى: مدرسة الأثر: وهي التي تُعنى بما ورد عن السلف في تفسير آي القرآن الكريم، سواء كان تفسيراً بالقرآن، على اعتبار أن الله تعالى أنزل القرآن وأنزل تفسيره معه، علمه من علمه، وجهله من جهله، أو بالسنة، أو آثار الصحابة والتابعين، سواء تعلقت بالمعاني أو استنباط حكم ونحو ذلك.

الثانية: مدرسة الرأي: والمقصود بها: عدم الاعتماد على مجرد النقل والأثر فقط، بل لابد من إعمال الذهن، والاستنباط من الآيات بما تحمل من معان لغوية، ثم انقسمت هذه المدرسة إلى قسمين:

تفسير بالرأي المحمود: وهو ما كان موافقاً لغرض الشارع، متماشياً مع قواعد اللغة، معتمداً على أساليبها.

تفسير بالرأي المذموم: وهو التفسير البعيد عن غرض الشارع، الذي لا يتفق مع قواعد اللغة وأساليبها، والذي يحمِّل الآيات ما لا تتحمل.[1]

التكامل بين مدرستي المأثور والرأي:

لا يعني التقسيم السابق استقلال كل مدرسة في التفسير عن أختها، ولكنهما يتكاملان، فلا يستغن أحدهما عن الآخر.

(١) التفسير والمفسرون: الذهبي، ٥/٤ بتصرف، الناشر: مكتبة وهبة – القاهرة.

فشيخ المفسرين ابن جرير الطبري –ـ مثلاً– هو سيد مدرسة الأثـر ومقـدمها، ولكنك ترى فيه شتى أوجه التفسير من مأثور ورأي، فتجده بعد استعراضـه للأثـر يبدي رأيه الخاص مستعيناً باللغة وأسرارها، ومعرفته لتقاليـد العـرب وطبـائعهم وآدابهم، يبدي على تفسيره وآراءه ثقافة واسعة، وعقلاً فذاً في فهم القرآن واسـتنباط أحكامه والوقوف على دُرره.

محاذير التفسير بالرأي:

على الرغم من دعوات القرآن الكريم المتكررة إلى إعمال العقل والتفكير فـي فهم معاني القرآن الكريم، إلا أن ثمة محاذير تمنع بل تحرم استعمال الرأي، وذلـك إذا كان هذا الرأي يتنافى مع الشرع، أو يعارض نصاً، أو يأباه العـرف، أو يحمـل الآيات ما لا تتحمل لإقرار مذهب أو قول بعينه يتعصب له المفسر فيقحمـه إقحامـاً لامبرر له.

ومن هذه التفاسير " تفسير المنار " الموسوم بـ " تفسير القرآن الحكـيم "، فقـد غلب عليه التفسير بالرأي، والرأي منه الأصيل ومنه الدخيل، والتفسير مع مـا فيـه من أصيل وآراء ومعان تستحق التأمل وتبرز عن عقلية فذة لأقطاب هذا التفـسير، ففيه كذلك من الدخيل بالرأي ما يستحق التوقف والنقاش، ويحاول هذا البحث النظـر في الدخيل بالرأي في هذا التفسير وفق أصول البحث العلمي المتعارف عليهـا فـي بحث أسميته:

(الدخيل بالرأي في تفسير المنار بين الأسباب والمخاطر)

"عرض وتحليل ونقد"

وتشتمل مقدمة البحث على النقاط التالية:

أولاً: أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١- صلته بالقرآن الكريم، مما يجعل الباحث يتعرف على كثير من العلوم المتعلقة به، ويمكنه من التعمق فيها.

٢- عدم وجود بحث ضم الدخيل بالرأي عند أصحاب تفسير المنار في كتاب أو مؤلف، وخاصة أن الوقوف على كثير منها يصعب لوجوده في أماكن متفرقة.

٣- إحقاق الحق ببيان التفسير الأصيل من الدخيل، وهو عمل جليل في خدمة كتاب الله- تعالى -، ولا ينقص من قدر التفسير ولا أصحابه، فالزلات خواص البشر، والحق أحق أن يتبع، والدخيل أحق أن يرد ويجتنب، وهذه الهفوات تضيع في بحور علمهم، فلهم من الفضل والبيان ما جعلهم في العلم شامة، وفي طريقه علامة.

٤- أن هذه الدراسة تبرز منهج تفسير المنار في الدخيل بالرأي، والأسباب التي أدت إلى انتشار هذا الدخيل بين طيات التفسير، وما يترتب على هذا الدخيل من مخاطر على التفسير.

٥- أن الدخيل بالرأي في تفسير المنار قد توسع فيه، فيحتاج إلى بحث وتحرير وتحقيق وتدقيق.

٦- أن جُلَّ الكتابات والأبحاث والرسائل العلمية متجهة حول الدخيل بالمأثور، حتى عزت الكتابة في الدخيل بالرأي مع خطورته، وأثره على الفهم الصحيح، والثراء العلمي بالكتابة عنه، والوقوف على أسبابه، وما ذاك إلا لصعوبة البحث

فيه، فالدخيل بالمأثور ميسور، فإنك تجد الرواية والردود عليها سنداً ومعنى قد قتل بحثاً بخلاف الدخيل بالرأي.

ثانياً: أهداف الموضوع:

١- جمع أهم مواطن الدخيل بالرأي في تفسير المنار وعرضها وتحليلها ونقدها.

٢- وضع منهج دقيق للدخيل بالرأي في تفسير المنار بتقسيم الأمثلة المتشابهة على أسباب محددة يسهل معرفتها والرجوع إليها، والتعرف من خلالها على أهم وأخطر أسباب انتشار الدخيل بالرأي في تفسير المنار خاصة وفي التفسير كله عامة.

٣- إكمال الجهود والدراسات النادرة التي بذلت في الدخيل بالرأي.

٤- تنمية مهارات الباحث وملكته في معرفة الأصيل من الدخيل في التفسير، والبناء الجيد لشخصيته.

وأود الإشارة: إلى أن عرض وجهة نظر الباحث في بعض القضايا الخلافية هو من ضرورات البحث العلمي الجاد، ولا يفهم منه بحال الغضُّ من شأن قائليها من أقطاب وأعلام تفسير المنار، فمهما بلغ العالم من علم، فهو معرض للسهو والزلل، وهذه طبيعة البشر، ولا كمال مطلق إلا لله وحده.

ثالثاً: الدراسات السابقة:

لم أجد من تطرق إلى موضوع بحثي: " الدخيل بالرأي في تفسير المنار بين الأسباب والمخاطر" "عرض وتحليل ونقد " وأحسب أن هذه هي الدراسة الأولى في هذا الباب، وإنما كتب عن تفسير المنار من جوانب أخر، وهذه الدراسات هي:

(١) محمد رشيد رضا ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب الباحث: محمد بن عبد الله السلمان- رسالة جامعية- مكتبة المعلا بالكويت، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ- ١٩٨٨م.

(٢) المدرسة العقلية الحديثة في ضوء العقيدة الإسلامية، الباحث: ناصر عبد الكريم العقل، رسالة ماجستير- جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- كلية أصول الدين ١٣٩٩هـ.

(٣) موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية، الباحث: الأمين الصادق الأمين رسالة ماجستير بجامعة أم القرى- كلية الدعوة وأصول الدين ١٤١٤هـ.

(٤) الاتجاه العقدي في تفسير المنار، الباحث: عبد السلام حسن أحمد حامد، دكتوراه- جامعة أم درمان الإسلامية بالسودان- كلية أصول الدين، قسم التفسير وعلوم القرآن الكريم ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م.

(٥) الإصلاح الاجتماعي في تفسير المنار، الباحث: خضر إسماعيل محمد، ماجستير- الجامعة الأردنية، كلية أصول الدين، قسم التفسير ٢٠١٥م.

(٦) موقف المدرسة العقلية من الحديث النبوي الشريف " دراسة تطبيقية على تفسير المنار " تأليف: شفيق بن عبد بن عبد الله شقير، طبعة المكتب الإسلامي، وهو في الأصل رسالة ماجستير، الناشر: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر ١٩٩٨م.

(٧) منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، للدكتور/ فهد بن عبد الرحمن الرومي، الناشر: مؤسسة الرسالة، سنة النشر: ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

(٨) أثر الاتجاه العقلي السلبي في تفسير المنار، الباحث: ماجد صبحي عبد النبي، ماجستير، الجامعة الإسلامية بغزة، كلية أصول الدين سنة ١٤١٢هـ- ٢٠٠١م.

(٩)موقف تفسير المنار من روايات أسباب النزول والإسرائيليات، الباحث: د/ أحمد محمد مفلح، كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي، العدد ٢٨، سنة ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م.

(١٠) أهم قضايا علوم القرآن في تفسير المنار " دراسة نقدية "، بحث تقدمت به للترقية إلى درجة أستاذ مساعد، ومنشور في حولية كلية البنات الأزهرية بالعاشر من رمضان، العدد الأول: ربيع الأول ١٤٣٨هـ- ديسمبر ٢٠١٦م.

أما دراستي فتعنى بجمع أهم مواطن الدخيل بالرأي في القضايا التفسيرية التي تناولها الأستاذ الإمام وتلميذه في تفسير المنار، مع مناقشتها، وذكر الأقوال المخالفة لها، وبيان ما لها وما عليها، والوقوف على أسباب الدخيل بالرأي في تفسير المنار خاصة، والتفسير كله عامة، والمخاطر المترتبة على هذا الدخيل من خلال الدراسة المنهجية الاستقرائية لهذا التفسير.

رابعاً: منهج البحث:

سيكون المنهج الذي أسير عليه- بإذن الله تعالى- استقرائياً تحليلياً. (١)

---

(١) **المنهج الاستقرائي:** هو منهج يقوم على التتبع لأمور جزئية، وافتراض الفروض لاستنتاج أحكام عامة، ويسمى بالمنهج التجريبي؛ لأنه يستند في تحليلاته إلى الملاحظة وافتراض الفروض." ينظر: الأصول المنهجية لإعداد البحوث العلمية، د/ أحمد عبد الكريم سلامة ص ٣٥ طبعة دار النهضة العربية بالقاهرة ١٩٩٩م ".

ونتيجة الاستقراء قد تكون قطعية، وقد تكون ظنية...

يقول الإمام الشاطبي ـــ رحمه الله ـــ: " إن الاستقراء هكذا شأنه، فإنه تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام، إما قطعي، وإما ظني " (الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة الأولى ١٩٩٧م. ١ / ٣٦).

المنهج التحليلي: " **الاستنباطي**": هو منهج يقوم على دراسة الإشكالات العلمية المختلفة. ويتلخص المنهج التحليلي في عمليات ثلاث هي: التفسير، النقد، الاستنباط:

أ ـ التفسير: هو عرض الأعمال العلمية على سبيل التأويل والتعليل، وهو عمل علمي جليل، وذلك أن التراث الإسلامي اليوم محتاج فيما هو محتاج إليه إلى فهم لمقاصده.

ب ـ النقد: وهو عملية تقويم وتصحيح وترشيد، وهو كذلك محاكمة إلى قواعد متفق عليها، أو نسق كلي.

خامساً: إجراءات البحث: [٢]

على النحو التالي:

١- لم أتعرض لترجمة أقطاب مدرسة تفسير المنار، ولا التعريف بالتفسير وما يتعلق به، اكتفاء بما كتب في بحث "أهم قضايا علوم القرآن في تفسير المنار- دراسة نقدية ".

٢- جمع آراء الأستاذ الإمام محمد عبده وتلميذه في القضايا التفسيرية مع مراعاة:

أ- إذا كان في النص استطراد، وليس له علاقة بمسألة البحث، فإني أضع مكانه نقطاً، دلالة على الحذف.

ب- إذا تكرر كلام الأستاذ الإمام أو تلميذه في قضية واحدة وهي مدار البحث، فأكتفي بكلامه في أول موضع فقط.

٣- دراسة الدخيل بالرأي عند الأستاذ الإمام وتلميذه ومناقشتها، والرد عليها بالأدلة، ونقل أقوال العلماء المخالفين لهما.

٤- رتبت الأعلام على مدار البحث على حسب تاريخ الوفاة، متبعاً التقويم الهجري في الجميع، ليعيننا ذلك على الوقوف على تاريخ ميلاد الأفكار، ومدى تطورها.

٥- صدرت أغلب قضايا البحث بتمهيد وبيان، أعرف فيه بسبب الدخيل وخطورته إن كان يحتاج إلى تعريف.

٦- عند ذكر الدخيل يتم استيعابه ومناقشته، وتحديد وجه الخلاف بينه وبين الأصيل، بمناقشته وذكر أقوال المخالفين له، وترجيح ما يتبين رجحانه بالدليل.

ج ــ الاستنباط: وهو التأمل في أمور جزئية ثابتة لاستنباط أحكام منها. "ينظر: كيف تكتب بحثاً أو رسالة، د/ أحمد شلبي، طبعة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٩٧م.

(١) **إجراءات البحث:** تعني تحديد الأسلوب المستخدم في البحث، أياً كان منهجه " أصول البحث العلمي، د/ جابر جاد نصار، ص ١٩، دار النهضة العربية بالقاهرة ٢٠٠٢م، "بتصرف واختصار".

٧- توثيق المادة العلمية بالتعليق في الحاشية وفق الآتي:

أ- عزو الآيات إلى سورها مع بيان أرقامها.

ب- تخريج الأحاديث والآثار من الكتب المعتمدة في ذلك، فإذا كان الحديث في الصحيحين، أو في أحدهما اكتفيت به لصحتهما، وإن لم يكن فيهما فإني أخرجه من مظانه في كتب الحديث الأخرى، وأذكر كلام أهل العلم فيه.

ج- التعريف بغريب الألفاظ بالرجوع إلى كتب اللغة المعتمدة.

د- توثيق النقول والأقوال بالإحالة إلى مصادرها.

هـ- وضعت خاتمة ذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث، ثم التوصيات.

و- تم عمل فهارس لمادة البحث تشتمل على:

ثبت المصادر والمراجع - فهرس الموضوعات.

سادساً: مشكلات البحث:

- الصعوبة البالغة في جمع الدخيل بالرأي بأسبابه المتنوعة ومخاطره المختلفة، وترتيبها على أبواب مستقلة.
- صعوبة وضع منهج دقيق للدخيل بالرأي في تفسير المنار في أغلب القضايا التفسيرية.
- صعوبة الدراسة المقارنة بين الأستاذ الإمام وتلميذه من جانب، وجمهرة المفسرين من جانب آخر، والتي من خلالها يظهر الأصيل من الدخيل بالترجيح والدليل.

سابعاً: خطة البحث:

يشتمل هذا البحث على: مقدمة، وتمهيد، وفصلين، وخاتمة، وفهارس.

المقدمة: وتشتمل على:

أولاً: أهمية الموضوع وأسباب اختياره. ثانياً: أهداف الموضوع.

ثالثاً: الدراسات السابقة. رابعاً: منهج البحث.

خامساً: إجراءات البحث. سادساً: مشكلات البحث.

سابعاً: خطة البحث.

التمهيد: ويشتمل على:

أولاً: تعريف الدخيل وأقسامه.

ثانياً: العلاقة بين الدخيل والإسرائيليات.

ثالثاً: جهود علماء الأزهر الشريف في تنقية التفسير من الدخيل.

الفصل الأول: "**أسباب الدخيل بالرأي في تفسير المنار** " ويشتمل على خمسة مباحث:

المبحث الأول: مخالفة إجماع المفسرين بلا دليل.

المبحث الثاني: تأويل اللفظ القرآني بما يخالف مدلوله.

المبحث الثالث: الخروج عن حدود اللفظ اللغوي.

المبحث الرابع: التأويل بالكناية مع إنكار حقيقة اللفظ.

المبحث الخامس: تخصيص العام بلا مخصص.

الفصل الثاني: "**تقديم العقل على ظاهر الشرع وأثره على التأويل** "،

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: رد السنة النبوية مع صحتها.

المبحث الثاني: رد أقوال الصحابة في التفسير.

المبحث الثالث: التأويل بالرأي فيما لا مجال للرأي فيه.

وقد تشتمل المباحث على مطالب، والمطالب على فروع ومسائل طبقاً لمقتضيات البحث.

الخاتمة والتوصيات:

ثم ذيلت البحث بخاتمة تشتمل على أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث، والتوصيات التي تزيد الباحث عامة والمفسر خاصة ثراءً.

الفهارس: وتشتمل على: ثبت المصادر والمراجع، وفهرس الموضوعات.

وفي الختام: أسأل الله العظيم أن يجعل هذا العمل صالحاً، ولوجهه الكريم خالصاً، وأن يجعله حجة لي لا عليَّ. وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

التمهيد

ويشتمل على:

أولاً: تعريف الدخيل وأقسامه.

ثانياً: العلاقة بين الدخيل والإسرائيليات.

ثالثاً: جهود علماء الأزهر الشريف في تنقية التفسير من الدخيل.

(التمهيد)

أولاً: تعريف الدخيل وأقسامه:

تعريف الدخيل لغة: يلاحظ على الجذر اللغوي لمادة " دخل " الدلالة على الذم في أكثر استعمالاته.

فالدَّخَل: ما داخل الإنسان من فساد في عقل أو جسم، والدَّخل: العيب والغش والفساد، وقد دخلَ دَخَلاً فهو مدخول، أي في عقله دخل، وفي حديث قتادة بن النعمان ﷺ أنه قال: " وكنتُ أرى إسلامه مَدْخُولاً "[1]، يعني أن إيمانه كان فيه نفاق، ودَخِل أمرُه دَخَلاً: فسد داخلهُ.

والدَّخَل: العيب والرِّيبة، وقوله تعالى: **(وَلاَ تَتَّخِذُواْ أَيْمَانَكُمْ دَخَلاً بَيْنَكُمْ)**[2] يعني خديعة بينكم ومَكْراً، أو غشاً بينكم وغلاً. [3]

قال الراغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ): الدخل: كناية عن الفساد والعداوة المستبطنة، والدَّخال في الإبل: أن يدخل إبلاً في أثناء ما لم تشرب لتشرب معها ثانياً. [4] وهو صفة مشبهة من "دخل" وهو من انتسب إلى قوم ودخل فيهم، وليس منهم.[5]

وفي الاصطلاح: هو ما نقل من التفسير ولم يثبت نقله، أو ثبت ولكن على خلاف شرط القبول، أو ما كان من قبيل الرأي الفاسد[6].

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه ٢٤٤/٥ برقم ٣٠٣٦ بسند حسن وكلام قتادة عن عمه، الناشر: دار الغرب الإسلامي – بيروت ١٩٩٨م..

(٢) سورة النحل من الآية ٩٤.

(٣) لسان العرب، ابن منظور ١١ / ٢٣٩، الناشر: دار صادر بيروت، الطبعة الأولى.

(٤) مفردات ألفاظ القرآن ١، الراغب الأصفهاني / ٤٦١، الناشر:دار القلم ٢٠٠٩م.

(٥) ينظر: أساس البلاغة، الزمخشري ١٣١/١، الناشر: دار الكتب العلمية ١٩٩٨م.

(٦) الدخيل في التفسير، أ.د/ إبراهيم عبد الرحمن خليفة، ص ٤٠ مطبعة دار الكتاب مصر.

أول من استخدم مصطلح الدخيل:

إن استخدام هذا المصطلح عند أهل العربية قديم:

قال الفراهيدي (ت ١٧٥هـ): ".. ولكن ألفناه ليعرف صحيح بناء كلام العرب من الدخيل "[١]، ولعل المعاجم اللغوية ما صنعت إلا لتمييز أصل الكلام من دخيله.

ومن أوائل من صرح بالمعنى الاصطلاحي له الإمام السيوطي (ت٩١١هـ) إذ يقول: ".. ثم ألف في التفسير خلائق فاختصروا الأسانيد، ونقلوا الأقوال بتراً، فدخل من هنا الدَّخيل، والتبس الصحيح بالعليل " [٢].

وبالتأمل بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي:

نستنتج معاني دقيقة ومختصرة أهمها:

- اتفاق المعنى اللغوي مع الاصطلاحي في تعريف الدخيل.
- تشابه الدخيل مع الأصيل في الكلام وأنه يحتاج إلى أدوات خاصة ليميز بها.
- أن لفظ الدخيل أكثر ما يشعر بالذم والتوبيخ.

الأصيل والدخيل ضدان لا يجتمعان:

فإذا كان الدخيل لغة: أكثر ما يطلق على الذم، وما ليس أصلاً في الشيء، فإن الأصيل هو أساس الشيء وأصله وقوته [٣]. ورجل أصيل: له أصل، ورجل أصيل: ثابت الرأي عاقل[٤].

(١) العين، الفراهيدي ١ / ٣، الناشر: دار الكتب العلمية ٢٠٠٣م.
(٢) الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ٢ / ٥٠٠، الناشر:الهيئة المصرية للكتاب١٩٧٤م.
(٣) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس ١ / ١١٨ بتصرف، الناشر: دار الفكر.
(٤) لسان العرب ١١ / ١٦.

وإذا كان الأصيل اصطلاحاً: هو ما كان من قبيل الرأي المحمود، الموافق لكلام العرب ومناحيهم في القول، الموافق للكتاب والسنة، والمراعي لشروط التفسير، كما عرفه العلامة الراحل الدكتور إبراهيم خليفة.(١) أو ما نقل من التفسير مسنداً إلى كتاب الله تعالى، أو الثابت من سنة رسول الله ﷺ، أو الصالح للحجية من أقوال الصحابة أو التابعين، أو كان من قبيل الرأي السليم بعد تحصيل العلوم، وتوفر الملكات اللازمة للاجتهاد.(٢)

فإن الدخيل اصطلاحاً: هو التفسير الذي لا أصل له في الدين، على معنى أنه تسلل إلى رحاب القرآن الكريم على حين غرة وعلى غفلة من الزمن بفعل مؤثرات معينة حدثت بعد وفاة رسول الله ﷺ (٣).

وعليه: فإن التفسير الأصيل: ما كان بالمأثور الصحيح، أو بالرأي المحمود، أما الدخيل: ما لم يثبت نقله، أو ما كان بالرأي المذموم.

رؤية الباحث للدخيل من قبل الرأي اصطلاحاً:

إذا كان الأكارم من العلماء- شيوخ أشياخنا- قد حصروا الدخيل بالرأي في نوعين: أولهما: ما لا أصل له، وثانيهما: ما كان بالرأي المذموم. فأرى- والله أعلم- أن يضاف إليهما نوع ثالث وهو: رد الأصيل، فـ "رد الأصيل من الدخيل" فقد يكون التأويل من الرأي المحمود المحتمل، ولكنه مع ذلك يرد الأصيل الثابت بالنقل، ومن ثم يزاد قيد ثالث للدخيل حاصله أن " رد الأصيل الثابت بالنقل من الدخيل، وإن كان التأويل محتملاً ".

(١) الدخيل في التفسير ١ / ٢٨٧.

(٢) الدخيل في تفسير الخازن، د/ السيد أحمد سويلم، ص ٣٨، سنة النشر:١٩٨٤م.

(٣) الدخيل في تفسير القرآن الكريم، د. عبد الوهاب فايد ص ١٣، بتصرف، مطبعة حسان.

أقسام الدخيل.

من التمييز السابق بين الدخيل والأصيل يتبين أن الدخيل إما أن يكون من قبل المأثور أو الرأي، وهناك النوعان:

الأول: الدخيل من قبل المأثور: وصوره:

١- الأحاديث الموضوعة.

٢- الأحاديث الضعيفة.

٣- المأثورات المنسوبة إلى الصحابة، ولكنها موضوعة أو ضعيفة السند.

٤- مأثورات الصحابة التي ليس للرأي فيها مجال، ولكن الصحابي معروف بالأخذ من الإسرائيليات التي تخالف الكتاب والسنة الثابتة.

٥- ما وقع فيه اختلاف من مأثور الصحابة اختلافاً تضل فيه الفكرة ولا يهتدي إلى الصواب.

٦- المنسوب إلى التابعين بأن كان موضوعاً عليهم أو كان ضعيف الإسناد، أو من الإسرائيليات... وأكثر الأنواع انتشاراً في كتب التفسير هي الإسرائيليات والأحاديث الموضوعة والضعيفة[١].

الثاني: الدخيل من قبل الرأي: بأن كان صادراً عن هوى، أو تحميل الآيات ما لا تتحمل لإقرار مذهب معين، أو الرأي البعيد عن اللغة ومدلولاتها، أو الرأي القائم على الفهم غير السديد، أو المبالغات فيما يتعلق بالتفسير العلمي..الخ.

(١) الدخيل في التفسير، أ.د/ إبراهيم خليفة ص ٣٣، بتصرف.

ثانياً: العلاقة بين الدخيل والإسرائيليات:

الإسرائيليات جمع مفرده إسرائيلية، نسبة إلى بني إسرائيل، والنسبة في هذا المركب الإضافي- بنو إسرائيل- للعجز لا للصدر، فنقول: إسرائيلي، وقصة إسرائيلية، وخبر إسرائيلي.

ولفظ الإسرائيليات كما يقرر العلامة الذهبي- رحمه الله- وإن كان يدل على القصص الذي يُروى أصلاً عن مصادر يهودية، فإن علماء التفسير والحديث يستعملونه فيما هو أوسع وأشمل، ويريدون به كل ما تطرق إلى التفسير والحديث من أساطير قديمة منسوبة إلى مصدر يهودي أو نصراني.

فكلمة إسرائيليات ليست قاصرة على المنسوب لليهود، بل تشمل ما نسب إلى اليهود أو إلى النصارى، بل توسع العلماء فعدوا من الإسرائيليات ما دسَّه أعداء الإسلام على التفسير والحديث من أساطير لا أصل لها.

ولكن لما كان اليهود أكثر أعداء الإسلام دَسَّاً عليه من غيرهم نسبت الإسرائيليات إليهم من باب التغليب (١).

وإذا كانت الإسرائيليات تتفق مع الدخيل في أن كلاً منهما غريب على التفسير وبعيد عنه، وكلاهما مرفوض لأنهما لا يتفقان مع القرآن الكريم- باستثناء ما كان من الإسرائيليات مقبولاً لاتفاقه مع ما ورد في شرعنا- فإن الإسرائيليات جزء من الدخيل.

لأن كلمة " الدخيل " كلمة واسعة تتناول قسمي الدخيل بالمأثور والرأي، بينما الإسرائيليات جزء من نوعي الدخيل وهو الدخيل بالمأثور.

---

(١) ينظر: الإسرائيليات في التفسير والحديث، د/ محمد حسين الذهبي، ص ١٩، الناشر: مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٩٠م، التفسير والمفسرون ١/١٦٥، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، د/محمد أبو شهبة ص٢١، الناشر: مكتبة السنة.

فالدخيل يتناول في لفظه ومعناه أنواعاً كثيرة: الإسرائيليات في التفسير، والأحاديث الضعيفة والموضوعة في تفسير القرآن الكريم، كما يتناول تأويلات الباطنية في التفسير، كما يتناول شطحات المتصوفة في التفسير، كما يتناول بدع التفاسير اللغوية والإعرابية، كما يتناول تحريفات الفرق، كما يتناول هذا الشطط والتكلف الذي يخرج اللفظ القرآني عن مدلوله.

فالعلاقة بين الدخيل والإسرائيليات هي: العموم والخصوص المطلق، فكل الإسرائيليات دخيل، وليس كل الدخيل إسرائيليات. فالإسرائيليات جزء من الدخيل وفرد من أفراده.

ثالثاً: جهود علماء الأزهر الشريف في تنقية التفسير من الدخيل:

لمَّا كان الأزهر الشريف- ومازال- قبلة العلماء، ومنارة الأتقياء، ومنهل العلوم، وداحض الافتراءات، فقد قيض الله- سبحانه- من رجاله- وما أكثرهم- من كشف عورات هذا التدليس، فانشغلوا بتنقية كتب التفسير مما نالها من دخيل صوناً لتفسير كتاب الله تعالى.

وما استطعت الوقوف عليه من هذه الدراسات ما يلي:

١- كتاب: " الإسرائيليات في التفسير والحديث " للدكتور/ محمد حسين الذهبي (ت ١٣٩٨هـ - ١٩٧٧م)، وقد ألفه بناء على طلب مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر عام ١٩٦٨، كما أشار بذلك في مقدمته، وقد نشرته مكتبة وهبة.

٢- الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن دوافعها ودفعها، الدكتور/ الذهبي. طبعة المكتبة التوفيقية، سنة النشر ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٣- الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، للدكتور/ محمد بن محمد أبو شهبة (ت١٤٠٣- ١٩٨٢م، طبعة مكتبة السنة ١٤٠٨هـ.

٤- الدخيل في تفسير القرآن، أ.د/ عبد الوهاب فايد (ت ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م) نشرته مطبعة حسان.

٥- الدخيل في التفسير، أ.د/ إبراهيم عبد الرحمن خليفة (ت١٤٣٤هـ ٢٠١٣م) وهو كتاب مقرر على مرحلة البكالوريوس في جامعة الأزهر، نشرته مكتبة الإيمان للنشر والتوزيع ٢٠١٨م.

٦- الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير، د/ رمزي نعناعة، مدرس في كلية الشريعة بعمان، وهو من خريجي الأزهر، نشر:المكتبة التوفيقية سنة ١٣٩٠هـ.

٧- الكشف والبيان عن الدخيل في تفسير آي القرآن، أ.د/المحمدي عبد الرحمن الثلث، مطبعة بدر، سنة ٢٠٠١م.

٨- أصول الدخيل في تفسير آي التنزيل، أ.د/ جمال مصطفى عبد الحميد النجار، مطابع الدار الهندسية بالقاهرة.

٩- من مواطن الزلل في تفسير القرآن، أ.د/ محمد سالم أبو عاصي، طبعة دار الحرم ٢٠١٩م.

١٠- الدخيل في التفسير، دراسة وتطبيق، أ.د/ مختار مرزوق، دار النهضة العربية ٢٠٠١م.

١١- علم الدخيل، دراسة نظرية تطبيقية لدخيل الرأي والأثر في تفسير القرآن الكريم، أ.د/عبد الفتاح محمد أحمد خضر، طبعة دار الأندلس ٢٠٠٥م.

١٢- شفاء العليل في بيان ما في التفسير من الدخيل، أ.د/ كامل محمود عبد المقصود عزب، طبعة دار العلم بالزقازيق.

١٣- الدخيل في التفسير، أ.د/ ثناء على مخيمر، مركز آيات للطباعة.

هذا ما وقفت عليه بالإضافة إلى عشرات الرسائل التي أشـــرف عليهـــا وناقـــشتها صفوة من علماء الأزهر الشريف محققين ومنافحين عن كل دخيـــل تطـــرق إلـــى التفسير، وهي جهود تبقى ما بقيت أنفاسهم الزكية في صدورهم.

الفصل الأول

أسباب الدخيل بالرأي في تفسير المنار

ويشتمل على:

المبحث الأول : مخالفة إجماع المفسرين بلا دليل.

المبحث الثاني : تأويل اللفظ القرآني بما يخالف مدلوله.

المبحث الثالث : الخروج عن حدود اللفظ اللغوي.

المبحث الرابع : التأويل بالكناية مع إنكار حقيقة اللفظ.

المبحث الخامس: تخصيص العام بلا مخصص.

!

المبحث الأول

مخالفة إجماع المفسرين بلا دليل

تمهيـــد:

إن الإجماع هو الأصل الثالث في استخراج الأحكام، والمـــصدر الثالـــث مـــن مصادر التشريع، فالقرآن الكريم هو الأصل الأول، والسنة ثانيها، والإجماع ثالثهـــا، مع تفاوت الدرجات بينها. (١)

يقول الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـــ)- رحمه الله: " من قَبِلَ عن رسول الله، فعـــن الله قَبِل، لأن الله افترض طاعة رسوله " (٢).

وتحت هذا التمهيد مطالب:

المطلب الأول: تعريف الإجماع لغة:

الإجماع في اللغة لفظ مشترك على معنيين:

أحدهما: العزم، ومنه قوله تعـــالى: ﴿**فَـــأَجْمِعُواْ أَمْـــرَكُمْ**﴾(٣)، أي: اعزمـــوا عليـــه، واعترض: بأن إجماع الأمر يتعدى بـــ " على "، والإجماع بمعنى العزيمـــة لا يتعدى بـــ " على ".

وأجيب عنه: بأن الإجماع بمعنى العزيمة يتعدى بـــ " على " كذلك(٤).

---

(١) كشف الأسرار شرح أصول فخر الإسلام البزدوي، عبد العزيز بن أحمد بن محمد علاء الدين البخاري الحنفي ٣ / ١٩ بتصرف، الناشر:دار الكتاب الإسلامي.

(٢) الرسالة، الشافعي، تحقيق الشيخ أحمد شاكر، ص ٤٧١، الناشر: مكتبة الحلبي، الطبعة الأولى ١٩٤٠م.

(٣) سورة يونس من الآية ٧١.

(٤) ينظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس ٤٨٠/١.

ثانيهما: اتفاق طائفة على أمر، فعلاً كان أو قولاً، ولا يُخص ذلك في وضع اللغة بقوم دون قوم، فيستعمل في الاثنين فما فوقهما، فيقال: أجمع الرجلان وأجمع الثلاثة. (١)

والمعنيان محتملان، فاللفظ مشترك بينهما، وبه جزم الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ)(٢)، واختاره الإمام الشوكاني (ت١٢٥٠هـ) (٣).

ويرى القاضي أبو بكر الباقلاني (ت٤٠٣هـ) أن أحد المعنيين يعود إلى الآخر، فيقول: "العزم يرجع إلى الاتفاق، لأن من اتفق على شيء فقد عزم عليه".(٤)

المطلب الثاني: الإجماع بين الإطلاق والإضافة، والقطعي والظني:

الإجماع المطلق: هو ما يذكر فيه لفظ الإجماع دون إضافة إلى فريق معين، كأن يقال: ثبتت الزكاة بالكتاب والسنة والإجماع.

والمضاف: يذكر فيه اللفظ منسوباً إلى فريق خاص.

وإذا أطلق الأصوليون لفظ "الإجماع" فإنما يريدون به المعنى العام المطلق(٥).

الإجماع القطعي: ما يعلم وقوعه من الأمر بالضرورة، كالإجماع على وجوب الصلوات الخمس، وتحريم الزنا.

الظني: ما لا يعلم إلا بالتتبع والاستقراء لأقوال الأئمة(٦)،(٧).

---

(١) ينظر: لسان العرب، ابن منظور ٥٣/٨، تاج العروس، الزبيدي ٤٥١/٢، الناشر: دار الهداية.

(٢) ينظر: المستصفى في علم الأصول ١ / ١٣٧، الناشر: شركة المدينة المنورة للطباعة.

(٣) ينظر:إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ١٩٣/١، الناشر: دار الكتاب العربي.

(٤) المرجع السابق ١ / ١٩٣.

(٥) ينظر: الإجماع مصدر ثالث من مصادر التشريع الإسلامي، أ.د/ عبد الفتاح حسيني الشيخ، ص ٢٢، دار الكتاب الجامعي، موسوعة جمال عبد الناصر في الفقه الإسلامي، ٥١/٣، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٦٦م.

(٦) مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، ابن حزم ص ١٦، الناشر: دار الكتب العلمية.

(٧) **الإجماع السكوتي:** ما سبق من أنواع الإجماع تندرج تحت الإجماع الصريح، أما السكوتي فهو: "أن يأتي بعضهم ــ بعض المجتهدين ــ بحكم ويسكت الباقون عنه، وقد علموا به، وكان السكوت مجرداً عن أمارة رضاً أو

المطلب الثالث: الإجماع بين الأصوليين والمفسرين:

أولاً: عند الأصوليين: هو "اتفاق مجتهدي الأمة، بعد وفاة الرسول ﷺ في عصر، على أي أمر كان " [١]. هذا هو التعريف المختار عند الأصوليين، ويعنون بالأمة " هي الطائفة من الناس تجمعها رابطة "[٢].

ثانياً: عند المفسرين: هو إجماع أهل الفن العارفين به دون مَنْ عَداهم، وإن لم يكونوا من أهل الاجتهاد في غيره [٣].

فكأن العلاقة بين الإجماعين علاقة عموم وخصوص، فإذا كان الإجماع عند الأصوليين " على أي أمر كان "، فإن الإجماع عند المفسرين على قضايا فن التفسير ومسائله دون سواه.

ثالثاً: اعتناء المفسرين بالإجماع: إن المتابع لكتب التفسير يرى اعتناءً بالغاً بالإجماع، حتى إن المفسر ليعبر عن الإجماع بألفاظ متنوعة، وأساليب مختلفة حتى يلفت انتباه القارئ إلى أهميته وخطورته من جانب، وأنه لا يسوغ لمفسر الابتعاد عنه وتأويل الآيات بعيداً عن مسلكه من جانب آخر. ومن أهم الأمثلة على ذلك:

=سخط. "غاية الوصول في شرح لب الأصول، شيخ الإسلام زكريا الأنصاري ١٠٤/١، الناشر: دار الكتب العربية الكبرى–مصر. ويرى البعض أنه إجماع وحجة، وبه قال جماعة من الشافعية وأهل الأصول، ويرى آخرون: أنه حجة وليس بإجماع، وهو أحد الوجهين عند الشافعي، واختاره الآمدي، قال الناظم:أمَّأ السكوتي به النزاع.. ثالثها يحتج لا إجماع

ينظر: الكوكب الساطع نظم جمع الجوامع، السيوطي ٢٧/١، البرهان في أصول الفقه، الجويني ٤٤٨/١. والفرق بين الحجة والإجماع: أن الحجة يستدل بها ويجوز مخالفتها، إن كان هناك ما هو أقوى منها، وأما الإجماع فلا يجوز مخالفته.

(١) جمع الجوامع في أصول الفقه، ابن السبكي، ١ / ١٧٦، الناشر: دار الكتب العلمية.

(٢) المحصول، الرازي ٤ / ١٩٨ بتصرف، الناشر: مؤسسة الرسالة – الطبعة الثالثة.

(٣) ينظر: المحصول، الرازي ٤ / ٢٨١، إرشاد الفحول ٢٣٣/١ بتصرف.

شيخ المفسرين الإمام الطبري فتجده يقول: "إن الجمع من الحجة مجمعون"[١]، "وبمثل الذي قلنا قال أهل التأويل"[٢]، " بإجماع الجمع لا خلاف بينهم " [٣].

الإمام ابن عطية (ت٥٤١هـ): اعتمد على الإجماع في دفع المعاني المختلفة والآراء البعيدة، لترجيح رأي على غيره، فتجده يقول: " ودل على ذلك إجماع الناس"[٤]، " هذا إجماع "[٥] "ودليلهم إجماع الأمة "[٦]، "ومضى عليه إجماع الناس"[٧] " هذا إجماع من المفسرين "[٨]، " ألا ترى إلى إجماع القراء " [٩]، " بقرينة إجماع الأمة على وجوب الأمر بها "[١٠]، " وعليه إجماع العلماء "[١١].

الإمام القرطبي (ت ٦٧١هـ): أهم عباراته عن الإجماع: " وهذا فاسد، لأن إجماع الأمة.. [١٢]، " ويدل عليه إجماع الأمة "[١٣]، "إجماع أهل الحل والعقد "[١٤]، " ومما يدل على هذا إجماع الأمة "[١٥]، "وهذا إجماع"[١٦]، " فهذا إجماع من أهل

(١) جامع البيان ٤ / ٣٨٧.
(٢) المصدر السابق ١٣/ ٥٢٠.
(٣) المصدر السابق ٣ / ٣٦٤.
(٤) المحرر الوجيز ١ / ٢٢٤، الناشر: دار الكتب العلمية – ٢٠٠١م.
(٥) السابق ٢ / ٨٤.
(٦) السابق ١ / ١٩٢.
(٧) السابق ٢٠/٢٩٦.
(٨) السابق ٥ / ٤١.
(٩) السابق ٥ / ٤٣.
(١٠) السابق ١ / ٧٠.
(١١) السابق ٢ / ٤٨٧.
(١٢) الجامع لأحكام القرآن ١ / ٧٥، الناشر: مؤسسة الرسالة ٢٠٠٦م- الطبعة الأولى.
(١٣) الجامع لأحكام القرآن ١ / ١٩٤.
(١٤) المصدر السابق ١ /٢٦٨.
(١٥) المصدر السابق ١ / ٢٧٤.
(١٦) المصدر السابق ٢ / ٢٤٢.

العلم"[١]، " إجماع العلماء" [٢]، " ولا يعتبر فيه خلافه لأنه خارج عن إجماع العلماء"[٣] وعبارات الإمام القرطبي في الإجماع وأهميته لا تحصى كثرة.

الإمام أبو حيان (ت٧٤٥هـ): أهم وأشهر عباراته: " بإجماع "، "أجمع المفسرون "[٤] " أجمعوا" [٥]، " اتفق من وقفنا على كلامه في التفسير " [٦]، "لا خلاف بين المفسرين"[٧]، " أطبق أهل التفسير"[٨]، " أطبق المفسرون" [٩]، " أجمع أهل العلم[١٠]، " لإجماع الجميع "[١١]، " باتفاق المفسرين[١٢]، " باتفاق من المتأولين"[١٣]، " أجمع أهل التأويل " [١٤].

والحاصل: أن الإجماع نصب أعين المفسرين، به يؤول المعنى، وبه تدفع الآراء البعيدة، وترد الأقوال المختلفة، ويخرج ويستبعد مدلول النص إذا أخرجه الإجماع، ويدخل إذا أدخله، حتى قال العلامة الشنقيطي (ت١٣٩٣هـ): "فما أخرجه إجماع،

---

(١) المصدر السابق ٢ / ٣٩١

(٢) المصدر السابق ٣ / ٥٢.

(٣) المصدر السابق ١٤٨/٣.

(٤) البحر المحيط ١٢٦/١، الناشر: دار الفكر – بيروت.

(٥) المصدر السابق ٥٩٤/١.

(٦) المصدر السابق ٣٢٠/١.

(٧) البحر المحيط ٣٧٧/٣.

(٨) المصدر السابق ٣٠٤/١.

(٩) المصدر السابق ٥ / ٥٣١.

(١٠) المصدر السابق ٤ / ٢٥٨.

(١١) المصدر السابق ٢ / ٨٣.

(١٢) المصدر السابق ٢/ ١٧٨.

(١٣) المصدر السابق ٣ / ٣٢٠

(١٤) المصدر السابق ٤٦٩/٣.

أو نص خرج بذلك، وما لم يخرجه نص ولا إجماع، لزم الحكم"[١]، قال في مراقي السعود[٢]:

والخُلْفُ للنص أو إجماعٍ دعا فسادَ الاعتبار كلٌّ من وعى[٣]

المطلب الرابع: الإجماع والتأويلات المعاصرة لآي القرآن الكريم:

إن قيل: هل يتعارض الإجماع مع التأويلات المعاصرة لآي القرآن الكريم؟

والجواب: لا، إذا لم يلزم من ثبوت التأويل الجديد القدح في التأويل القديم، أو التعارض معه، فإن تعارض لا يصح. فإذا لم يلزم من صحة التأويل الجديد فاد التأويل القديم أو التعارض معه جاز ذلك.

والدليل عليه: أن الناس يستخرجون في كل عصر أدلة وتأويلات جديدة،

ولم ينكر عليهم أحد، فكان ذلك إجماعاً، لأنه لا يستبعد أن السابقين اكتفوا بالدليل الواحد، والتأويل الواحد، وتركوا طلب الزيادة "[٤].

المطلب الخامس: مخاطر التأويل بعيداً عن الإجماع: أهمها وأخطرها:

أولاً: البعد عن الإجماع في التأويل بُعد عن الحجة المقطوع بها:

لأن الإجماع حجة، يجب المصير إليه، وحجته في المرتبة الثالثة بعد الكتاب والسنة، وفي ذلك يقول الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ): " الحجة كتاب الله وسنة رسوله، واتفاق الأئمة "[٥].

---

(١) أضواء البيان ١ / ٤٥٢، الناشر: مجمع الفقه الإسلامي – جدة.

(٢) ينظر: شرح مراقي السعود المسمى "نثر الورود" للشنقيطي٥٤٨/٢ رقم البيت ٧٩٩، الناشر: مجمع الفقه الإسلامي –جدة، الطبعة الأولى.

(٣) أضواء البيان ١ / ٤٧١.

(٤) ينظر: المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري ٥١/٢، المحصول ٢٢٢/٤ بتصرف، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.

(٥) ينظر: الرسالة ١ / ٥٩٦.

ومن ثم تحرم مخالفته، لأنه لا يجوز أن تجتمع الأمة على الخطأ[١].

قال ابن حزم (٤٥٦هـ): "الإجماع قاعدة من قواعد الملة الحنيفية، يُرجع إليه، ويفزع نحوه "[٢].

وقال القاضي أبو يعلي (ت٤٥٨هـ): " الإجماع حجة مقطوع عليها، يجب المصير إليها، وتحرم مخالفته، ولا يجوز أن تجتمع الأمة على الخطأ"[٣].

فالبعد عن الإجماع في التأويل بُعد عن الحجة، والبعد عن الحجة موطن الزلل وباب الدخيل.

ثانياً: البُعد عن الإجماع في التأويل من أخطر أسباب الدخيل في التفسير:

وذلك لأن التأويل البعيد عن الإجماع سبب للأخذ بالأقوال البعيدة التي لا مستند لها، ولا تقوم على قدم وساق، فالبُعد عن الإجماع باب للدخيل، والأخذ به يسد الباب على المتقولين، فالإجماع رابط للأمة، ومؤلف بين قلوبها، فهو مظهر للأمور التي اتفقت عليها الأمة، بحيث لا يستطيع أهل الزيغ إفساد دين المسلمين، فهو من أجل نعم الله على عباده حين أجمعت على مسائل من الأصول والفروع لا تحصى كثرة.

فالإجماع باب لزجر المخالف: قال ابن حزم: " مال أهل العلم إلى معرفة الإجماع، ليعظموا خلاف من خالفه، وليزجروه عن خلافه "[٤].

ثالثاً: التأويل بلا إجماع تأويل بلا مستند:

فقوة الإجماع أنه قائم على مستند، أي: دليل يعتمد عليه فيما أجمعوا عليه، "ومن

---

(١) ومنه قول النبي ﷺ: "إن الله لا يجمع أمتي أو قال أمة محمد ﷺ على ضلالة ". أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة ٤/٤٦٦ برقم ٢١٦٧ بسند صحيح.

(٢) مراتب الإجماع ص ٧.

(٣) العدة في أصول الفقه، أبو يعلي البغدادي ٢ / ٢٤٥، الطبعة الثانية ١٩٩٠م.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي ١ / ٥٠٦، الناشر: المكتب الإسلامي – بيروت.

ثم وجب اتباعه؛ لأنه يستند إلى نص، والنص مسقط للاجتهاد، فإذا انضم إلى النص الإجماع سقط الاجتهاد من باب أولى" [١].

يقول الآمدي (ت٦٣١هـ): " اتفق الكل على أن الأمة لا تجتمع على الحكم إلا عن مأخذ ومستند يوجب اجتماعها، خلافاً لطائفة شاذة ". [٢]

رابعاً: البُعد عن الإجماع بُعد عن الثقة في المعنى المراد:

لأن الأخذ بالإجماع يعني أننا استندنا إلى نص حصل الإجماع به، فالمعنى فيه مقدم على الذي لم يجمع عليه.

وقد يخفى النص الدال على حكم مسألة بعينها فيبينه الإجماع، فالنصوص في جملتها تحتمل التأويل والتخصيص والتقييد والنسخ وغيرها، لاختلاف المدارك والأفهام، فالإجماع يقطع الشك، ويرفع الاحتمالات،.... والإجماع باب من أبواب الثقة في المعنى المراد لكثرة القائلين به، فإذا حصل الإجماع وجب أن يكون صواباً، وما عداه خطأ؛ لأن الصواب لا يتعدد.[٣]

المطلب السادس: تأويل أصحاب المنار لآي القرآن الكريم بعيداً عن الإجماع:

ويتضح ذلك جلياً من خلال عرض الأمثلة التالية ومناقشتها:

المثال الأول: " السيئة " بين الكفر والكبيرة، و"الخلود" بين المكث والدوام:

---

(١) ينظر الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، ١ / ١٦٩،، البحر المحيط، الزركشي ٤٥/٤ بتصرف.

(٢) الإحكام ١٢ / ٢٦.

(٣) ينظر: الإحكام ٥٠٦/١، والعدة في أصول الفقه، ٢٤٦/٢، التبصرة في أصول الفقه على مذهب الإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، للإمام الشيرازي ص ٢٩٥.، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، أ.د/ عياض السلمي ص ١٣٦ بتصرف.

أوَّل الأستاذ الإمام- رحمه الله -: السيئة بالكبيرة، والإحاطة بالإصرار، والخلود: بالمكث الطويل، وذلك في قوله تعالى: ﴿ **بَلَى مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ** ﴾ (١).

إذ يقول: " للسيئة هنا إطلاقها، وخصها مفسرنا " الجلال" وبعض المفسرين بالشرك، ولو صح هذا لما كان لقوله تعالى: **(وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ)** معنى، فإن الشرك أكبر السيئات، وهو يستحق هذا الوعيد لذاته كيفما كان، ومعنى إحاطة الخطيئة هو حصرها لصاحبها، وأخذها بجوانب إحساسه ووجدانه، كأنه محبوس فيها لا يجد لنفسه مخرجاً منها،... وإنما تكون الإحاطة بالاسترسال في الذنوب، والتمادي على الإصرار.." إلى أن قال: **(فَأُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)** أي:هم أصحاب دار العذاب في الآخرة الأحقاء بها دون من لم يصل إلى درجتهم في الدنيا، وهو مَنْ في قلبه شيء من نور الإيمان وتوحيد الله تعالى، وما يتبعه من الخير "(٢).

مخاطر هذا التأويل:

هذا التأويل من الدخيل بالرأي، وسببه؛ تأويل الألفاظ القرآنية بعيداً عن أقوال الثقات، **فدار بين مخاطر ثلاث:**

أولها: مخالفة المأثور عن الصحابة والتابعين:

فقد خالفهم في المعنى، ورَدَّ قولهم، وحكم عليه بعدم الصحة، ولا يخفى ما في تفسير الصحابة من قوة وإدراك للمعنى، فهم الذين عاصروا الوحي، وشهدوا التنزيل، فأقوالهم عند جمهرة المفسرين مقدمة لفهم المعنى إذا لم نجد في الآية تفسيراً نبوياً.

(١) سورة البقرة الآية ٨١.

(٢) المنار ٣٥٣/١ طبعة المكتبة التوفيقية.

وإجماعهم هو الإجماع المنضبط، فإنهم لا يجتمعون إلا على حق، فقد أورد الإمام الطبري أقوالاً للثقات من التابعين على أن السيئة بمعنى الشرك.[١]

وأورد الإمام السيوطي (ت٩١١هـ) في الدر المنثور: عن ابن عباس وعن مجاهد وغيرهم أن السيئة بمعنى الشرك، وأورد عن أبي هريرة ﷺ قوله: (وأحاطت به خطيئتهـ)، قال: أحاط به شركه [٢].

وقال أبو السعود (ت٩٨٢هـ): ".. فسرها السلف بالكفر حسبما أخرجه ابن أبي حاتم عن ابن عباس وأبي هريرة رضي الله عنهم، وابن جرير عن أبي وائل ومجاهد وقتادة وعطاء والربيع "[٣].

وبمثله أورد الشوكاني (ت١٢٥٠هـ) روايات الصحابة والتابعين على المعنى، ثم قال: وعن قتادة (خطيئتهـ) هي الكبيرة الموجبة لأهلها النار.. وعن الحسن أنه قال: كل ما وعد الله عليه النار فهو الخطيئة [٤].

ثانيها: مخالفة إجماع المفسرين:

فإن جمهرة المفسرين على أن السيئة مراد بها الكفر، والإحاطة بمعنى أنه يوافى على الكفر والإشراك، وأن الإحاطة لا تكون إلا لكافر.

وفي ذلك يقول العلامة الطبري: "... وإخبار منه لهم أنه معذب من أشرك ومن كفر به وبرسله، وأحاطت به ذنوبه فمخلده في النار "[٥].

وقال القرطبي (ت٦٧١هـ): السيئة: الشرك ". [٦]

---

(١) تفسير الطبري ٢ / ٢٨٠.

(٢) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ١ / ٢٠٨، الناشر: دار الفكر ٢٠١١م.

(٣) إرشاد العقد السليم إلى مزايا الكتاب الكريم ١ / ١٥٥، الناشر: دار المصحف.

(٤) فتح القدير ١ / ١٣١، الناشر: دار الكلم الطيب – دمشق، الطبعة الأولى.

(٥) تفسير الطبري ٢ / ٢٨٠.

(٦) الجامع لأحكام القرآن ٢ / ١٢.

وقال الحافظ ابن كثير(ت ٧٧٤هـ): " (من كسب سيئة) أي: عمل مثل أعمالكم، وكفر بمثل ما كفرتم به، حتى يحيط به كفره فما له من حسنة [١].

وقال أبو حيان: " والسيئة: الكفر والشرك "[٢].

وقال الثعالبي (ت ٨٧٥هـ): " الآية في الكفار، لا في العصاة " [٣].

وقال الشوكاني: " السيئة: الشرك "[٤].

وقال ابن عاشور (ت ١٣٩٤هـ): "والمراد بالسيئة هنا السيئة العظيمة، وهي الكفر "[٥].

ثالثها: تأويل اللفظ بما يخالف الإجماع بلا مرجح:

إن تأويل الأستاذ الإمام- رحمه الله- " السيئة " بمعنى الكبيرة، مخالفاً بذلك إجماع السلف والخلف، خارجاً بهذا التأويل عن الأصيل في التفسير، قائم على أساس أن السيئة لو كانت بمعنى الشرك فلا فائدة حينئذ من قوله تعالى: (وأحاطت به خطيئتهـ)؛ لأن الشرك أكبر السيئات، وإنما الإحاطة بمعنى الإصرار، ومن ثم تؤول السيئة على معنى الكبيرة [٦].

ويناقش: بأن التعبير بقوله (وأحاطت) يتوافق أيما اتفاق مع تفسير السيئة بالكفر، وذلك:

- لأن العاصي مؤمن، فلم تحط به خطاياه.
- والتعبير بالإحاطة (وأحاطت) يفيد الشمول، بحيث لم يكن شيء من أحواله خارجاً عن الخطيئة، بل كانت غامرة لكل ما سواها من أعماله، ولا

(١) تفسير القرآن العظيم ١ / ٣١٥، الناشر: دار طيبة ١٩٩٩م.
(٢) البحر المحيط ١ / ٣٦٣.
(٣) الجواهر الحسان في تفسير القرآن ١ / ٤٧، الناشر: دار إحياء التراث العربي.
(٤) فتح القدير ١ / ١٣١.
(٥) التحرير والتنوير ١ / ٣٦٣، الناشر: الدار التونسية- تونس ١٩٨٤م.
(٦) ينظر: الجواهر الحسان ١ / ٤٧، إرشاد العقل السليم ١ / ١٥٥.

يكون ذلك إلا للكفر الهادم لأساس الأعمال[١].

- فهي إحاطة لا تترك لصاحبها منفداً، فهي تجري على جميع الخطايا، فلا تكون إلا مع الكفر، لأنه لا يفيد مع الكفر عمل صالح.[٢]

دلالات الأصيل من الدخيل:

إن ثمة دلالات وأمارات لا تدع مجالاً لريب أن هذا التأويل لأصحاب المنار من الدخيل بالرأي أهمها:

مخالفة مدلول الخطاب: فمدلول الخطاب تكذيب من الله للقائلين من اليهود **(وَقَالُواْ لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلاَّ أَيَّاماً مَّعْدُودَةً)**[٣] فالرد كان على الكفار[٤]. مما يؤكد أن السيئة لا يراد بها إلا الكفر. وبهذا التأويل يرد على المعتزلة في قولهم بأن هذه الآية تدل على خلود مرتكب الكبيرة في النار[٥].

إحاطة الخطيئة لا تتحقق إلا بالشرك: وذلك لأن الله تعالى قال: ﴿ **إِنَّ اللَّـهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء** ﴾[٦]، فكسب السيئة وإحاطة الخطيئة، كالكلمة الجامعة لما يوجب الخلود في النار، فلفظ "السيئة" يفيد العموم، فإذا ما اقترنت بها الإحاطة خصصتها بالشرك[٧].

إذا دار اللفظ بين حمله على المعنى اللغوي والشرعي، كان حمله على الشرعي أولى: لقد أوّل الأستاذ الإمام الخلود على المعنى اللغوي بأنه المكث الطويل، من كلامهم: خلد فلان في السجن، أي: أقام طويلاً [٨]، ويراد به في لسان الشرع الدوام

---

(١) ينظر: نظم الدرر، البقاعي ١ / ١٣٢ بتصرف، الناشر: دار الكتاب الإسلامي.

(٢) التحرير والتنوير ١ / ١٦٣.

(٣) سورة البقرة من الآية ٨٠.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ٢ / ٢٨٠، تفسير الثعالبي ١ / ٤٧.

(٥) ينظر: رأي المعتزلة في مرتكب الكبيرة في الكشاف ١ / ١٥٨، دار الكتاب العربي.

(٦) سورة النساء من الآية ٤٨.

(٧) ينظر:تفسير الميزان، محمد حسين الطباطبائي ١ / ٤١٧بتصرف، مؤسسة الأعلى، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد٢/٢١٢، عالم الكتب، تيسير التحرير، أمير بادشاه ٢٤/٣، البابي الحلبي، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ابن بدران ٢٦٥/١، مؤسسة الرسالة.

(٨) ينظر: تفسير المنار ١ / ٢٣٤.

الأبدي[1].

ويؤيد المعنى الشرعي قوله تعالى: (أصحاب النار) فالصاحب هو الملازم، أي: يصحبون النار ويلازمونها "[2].

وفي ذلك يقول العلامة الألوسي: المراد بالخلود: الدوام، وقال: ومن الناس من نفاها بحمل الخلود على أصل الوضع، وهو اللبث الطويل، وليس بشيء لأن فيه تهوين الخطب في مقام التهويل.[3]

دلالة المقابلة على الخلود لا المكث:إذا حمل المعنى- كما يرى الأستاذ الإمام- على المكث الطويل، لا الدوام، فإن المقابلة تعارضه، لأن هذه الآية قوبلت بقوله تعالى: ﴿ **وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ أُولَـئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ** ﴾[4]، فيلزم أن يكون معنى الخلود في النار الدوام، لكون المقصود من الخلود في الجنة الدوام، فالدوام في النار دلالة الخلود كما أن " نظيره في أصحاب الجنة يدل على نظيره"[5]. فبمجموع هذه الدلالات- وما أقواها - أرى أن ما عليه الجمهور هو الأصل في التفسير، بخلاف ما ذهب إليه الأستاذ الإمام من دخيل في التأويل.

المثال الثاني: دية المرأة في القتل الخطأ:

وذلك في قوله تعالى: ﴿ **وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلاَّ خَطَئًا وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَن يَصَّدَّقُواْ** ﴾ [6] الآية. فقد أوّل الأستاذ الإمام -ـ رحمه الله- الآية باتفاق واختلاف، فقد أولها أولاً بما يتفق مع الجمهور ومع الأصيل في التفسير بقوله: " ودية المرأة نصف دية الرجل، والأصل

(١) ينظر: تفسير المراغي ١ / ٦٩، الناشر: مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى.

(٢) تفسير التبيان، الشيخ الطوسي ٢ / ٣٦٢.

(٣) روح المعاني، ١ / ٣٠٦، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت.

(٤) سورة البقرة الآية ٨٢.

(٥) تفسير الميزان ٤٤/١٠، وروح المعاني ١ / ٣٠٦ بتصرف.

(٦) سورة النساء من الآية ٩٢.

في ذلك أن المنفعة التي تفوت أهل الرجل بفقده أكبر من المنفعة التي تفوت بفقد الأنثى فقدرت بحسب الإرث ".

ثم خالف الجمهور وأوّل الآية مغايراً للمعنى، فانتقل من الأصيل إلى الدخيل، وذلك عقبها، بقوله " وظاهر الآية أنه لا فرق بين الذكر والأنثى"(١).

الرد والمناقشة: لا يهمنا هنا مناقشة الأستاذ الإمام ومدرسته في المسألة وفروعها من الناحية الفقهية، فذلك مبسوط في مراجع الفقه ومصنفاته، ولكن يهمنا عرض وجهة نظر الإمام التفسيرية ومناقشتها، والوقوف على سبب هذا الدخيل من خلال النقاط التالية:

أولاً: دية المرأة بين إجماع المفسرين والفقهاء:

أما المفسرون: فقد أجمعوا على أن دية المرأة على النصف من دية الرجل، وممن نقل الإجماع، العلامة الطبري إذ يقول: " دية المؤمنة لا خلاف بين الجميع إلا من لا يُعد خلافاً أنها على النصف من دية المؤمن"(٢).

ويقول العلامة القرطبي: " وأجمع العلماء على أن دية المرأة على النصف من دية الرجل، قال أبو عمر: إنما صارت ديتها- والله أعلم- على النصف من دية الرجل من أجل أن لها نصف ميراث الرجل، وشهادة امرأتين بشهادة رجل، وهذا إنما هو في دية الخطأ"(٣)، ونقله الحافظ ابن كثير كذلك (٤).

وأما الفقهاء: فجمهور الفقهاء على التنصيف(٥)، فمن خالف الإجماع لا يعتد بخلافه، لأنه لا يخرم الإجماع إلا الخلاف المعتبر، إذ ليس كل خلاف جاء معتبراً.

---

(١) تفسير المنار ٥ / ٢٨٧.

(٢) تفسير الطبري ٩ / ٤٤.

(٣) تفسير القرطبي ٥ / ٣٢٥.

(٤) تفسير ابن كثير ٢ / ٨٦.

(٥) ينظر: من مراجع الحنفية: بدائع الصنائع، الكاساني ٧ / ٢٥٤، دار الكتب العلمية، ومن مراجع المالكية: بداية المجتهد، ابن رشد ٢ / ٣٨٣، دار الحديث٢٠٠٤م، ومن مراجع الشافعية: الحاوي الكبير، الماوردي ٦٥٠/١٢، ومن مراجع الحنابلة: المغني، ابن قدامة ٩ / ٥١٨.

ثانياً: وجهة نظر الإمام التفسيرية ومناقشتها:

عبر الأستاذ الإمام– رحمه الله– عن وجهة نظره بقوله: " وظاهر الآية أنه " لا فرق بين الذكر والأنثى "، وحاصل المعنى: أن ظاهر الآية لا يفرق بين دية الرجل والمرأة، كما أنه لم يفرق بينهما في القصاص، فكما أن الحكم عام في القصاص، فهو عام في الدية.

ويناقش: بأن ظاهر القرآن عام مجمل، فأتت الأحاديث، والإجماع فخصصت هذا العموم، وفسرت هذا الإجمال، والقاعدة الأصولية تقرر أنه: "يعمل بالخاص فيما تناوله وفي العام بالباقي "[(١)].

وفي هذا يقول العلامة ابن قدامة– رداً على من قال بالمساواة في الدية –: " وهذا قول شاذ يخالف إجماع الصحابة، وسنة النبي ﷺ فإن في كتاب عمرو ابن حزم، [(٢)] "دية المرأة على النصف من دية الرجل" وهو أخص مما ذكروه وهما في كتاب واحد، فيكون ما ذكرنا مفسراً لما ذكروه مخصصاً له"[(٣)].

ولا يجوز الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ **مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا** ﴾ [(٤)]. على المساواة في الدية؛ لأن الآية تقرر حرمة القتل وأنه على درجة واحدة في الحرمة، ولا علاقة لها بالدية.

---

(١) ينظر: المغني ٩ / ٥٣٢.

(٢) عمرو بن حزم: الأنصاري، من الذين شهدوا غزوة الخندق، أحد السفراء الذين أرسلهم النبي ﷺ بكتابات ورسائل إلى البلدان والقبائل، توفي بالمدينة المنورة سنة ٥١ هـ، ينظر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ابن عبد البر ١ / ٤٢٧، دار الجيل، لسان الميزان، ابن حجر ٢ / ١٣٩، مؤسسة الأعلمي، الوافي بالوفيات، الصفدي ٤٠٩/٣، دار إحياء التراث – بيروت ٢٠٠٠م.

(٣) المغني ١٩ / ١١٥.

(٤) سورة المائدة من الآية ٣٢.

ثالثاً: الإجماع وظلم المرأة:

أود الإشارة إلى أن الإجماع في تنصيف دية المرأة لا يقلل من شأنها، ولا يجب أن ينظر إليه على أنه يهدر قيمتها، لأن الدية في نظر الشرع لا تمثل ثمناً للمقتول، وإلا لقبل بالمساواة في الدية، وإنما هي تعويض عما لحق الأسرة من ضرر، ولما كان الضرر المادي في فقد الرجل العائل للأسرة أعظم؛ لأن الإسلام رفع عن المرأة مسئولية الإنفاق، وأوجبها على الرجل، فكانت لذلك ديتها على النصف في القتل الخطأ، أما في العمد فالقصاص على السواء.

فجمع التشريع في الدية بين إنصاف الرجل وإكرام المرأة.

المثال الثالث: " السائحون " بين معنيي الهجرة والصيام:

في قوله تعالى: ﴿**التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدونَ الآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنكَرِ**﴾[1] الآية، فسر الشيخ رشيد رضا (السائحون) أي: " في الأرض يجوبون الأقطار لغرض صحيح من علم أو عمل كالجهاد في سبيل الله "[2].

ثم نقل عن عبد الرحمن بن زيد[3] أن ﴿ **السائحون** ﴾: هم المهاجرون ليس في أمة محمد سياحة إلا الهجرة [4]،.. وخصه بعضهم بطلب الحديث لأنهم كانوا يسافرون من مصر إلى آخر للرواية، أو للنظر في خلق الله، وأحوال الشعوب والأمم للاعتبار والاستبصار، ومعرفة سنن الله تعالى وحكمه وآياته، مما تدل عليه الآيات المتعددة في الحث على السير في الأرض.

---

(١) سورة التوبة من الآية ١١٢.

(٢) المنار ١١ / ٤٤.

(٣) عبد الرحمن بن زيد: مفسر من أتباع التابعين، روى عن أبيه المفسر زيد بن أسلم، توفى سنة ١٨٢هـ، إذا أطلق (ابن زيد) في كتب التفسير فهو المقصود. ينظر: معجم المفسرين، عادل نويهض ٢٦٥/١مؤسسة نويهض، تهذيب التهذيب، ابن حجر ٦ / ١٧٠٧ دائرة المعارف- الأولى، طبقات المفسرين للداوودي ١ / ٢٦٥دار الكتب العلمية.

(٤) أخرجه ابن أبي حاتم في التفسير ٣٦ / ٤٩٠، برقم ١٠٨٤٨مكتبة نزارالباز-الرياض.

هذا هو الجزء الأول من التأويل: وهو تأويل جيد في بابه لأن: "القرآن ذو وجوه"[١]، والوجوه، أو: الأوجه: لفظ مشترك يستعمل في عدة معان، لأن القرآن معجز في سعة دلالة مفرداته، واتساع آياته لوجوه من التأويل، بشرط ألا تحمل الآيات ما لا تحتمل، وألا يستخرج منها إلا ما تدل عليه.

ومن هذه الأوجه أن (السائحون) بمعنى: المهاجرون، وفي ذلك يقول القشيري (ت ٤٦٥هـ): ولعل كلماته أقرب ما يكون من كلام الشيخ رشيد رضا:" السائحون: الذين يسيحون في الأرض على جهة الاعتبار طلباً للاستبصار، ويسيحون بقلوبهم في مشارق الأرض ومغاربها، وبالتفكر في جوانبها ومناكبها، والاستدلال بتغيرها على منشئها، والتحقق بحكمة خالقها بما يرون من الآيات فيها.."[٢]. وذكره الرازي عن أبي مسلم[٣](السائحون) السائرون في الأرض[٤].

أما الجزء الثاني من التأويل: فهو دخيل بتضعيف أقوال جمهرة المفسرين:

إذ يقول: " وروي عن عبد الله بن مسعود: أن المراد بـ (السائحون) الصائمون، وقاله في تفسير **(سائحات)**[٥] من سورة التحريم، وتعلق به مصنفو التفاسير لاستبعادهم مدح الله تعالى النساء بالسياحة في الأرض، وإنما يحظر في الإسلام سفر المرأة منفردة دون زوجها، أو أحد محارمها، وأما إذا كانت تسيح مع الزوج

(١) أخرجه الديلمي في مسنده موقوفاً على ابن عباس ٣ / ٢٢٨ برقم ٤٦٧٢دار الكتب العلمية- الأولى، والسيوطي في الجامع الكبير ١ / ١٥٧٤، الناشر: مجمع البحوث الإسلامية ٢٠٠٥م، برقم ٢٣ بلفظ: (القرآن ذو وجوه فاحملوه على أحسن وجوهه).

(٢) لطائف الإشارات ٢ / ٦٧، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٠م.

(٣) أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني (ت ٣٢٢هـ): من مفسري القرن الرابع الهجري، كان كاتباً أديباً نحوياً مفسراً، صنف من طبقات المعتزلة، تفسيره:جامع التأويل لمحكم التنزيل، وهو تفسير للقرآن دَوَّنه المؤلف على أساس عقائد المذهب المعتزلي. ينظر: الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني ١٨/١٧٠دار إحياء التراث- الأولى، بغية الوعاة، السيوطي ١ / ٥٩ المكتبة العصرية، طبقات المعتزلة، القاضي عبد الجبار ١ /٣٢٣ الدار التونسية، طبقات المعتزلة، ابن مرتضى ١ / ٩١ مكتبة الحياة- بيروت ١٩٦١م.

(٤) تفسير الرازي ٨ / ١٦٠، الناشر: دار الفكر ١٩٨١م.

(٥) سورة التحريم من الآية ٥.

والمحرم حيث يسيح لغرض صحيح، من علم نافع أو عمل صالح أو طلب الصحة أو الرزق، فلا إشكال في مدحها بالسياحة، بل ينبغي اشتراك الرجال والنساء في جميع أعمال الحياة النافعة، وأزيد على ذلك السياحة والسفر لطلب الرزق الحلال من تجارة وغيرها ".

ثم يقول: " وقد عللوا تفسير السائحين بالصائمين، بأن الصائم يترك اللذات كلها كالسائح للتعبد.. ولهذا التعليل خص بعضهم إطلاق وصف السائحين على الصائمين، وأخذ بعضهم بظاهر اللفظ... وكل ذلك ضعيف..، ثم يقول وقد روى ابن جرير –رحمه الله– من حديث أبي هريرة مرفوعاً وموقوفاً حديث " السائحون هم الصائمون[1] ولا يصح رفعه.[2]

مناقشة الشيخ رشيد رضا:

إذا كانت اللفظة تحتمل في معناها أوجهاً، فعلينا أن نتخير أقواها وأرجحها، لأن الأصل على العمل بالراجح.

يقول الزركشي: " إذا تحقق الترجيح وجب العمل بالراجح. [3]

ويقول الشوكاني: " ومن نظر في أحوال الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن بعدهم وجدهم متفقين على العمل بالراجح. [4]

وأرجح الأقوال هو ما عليه جمهرة المفسرين من أن (السائحون) بمعنى: الصائمون، حتى قال الرازي: وهو قول عامة المفسرين [5].

---

(١) المستدرك على الصحيحين، كتاب التفسير، تفسير سورة التوبة ٣٦٥/٢٠، برقم ٣٢٨٨، وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت ١٩٩٠م – الطبعة الأولى.

(٢) تفسير المنار ١١ / ٤٤.

(٣) البحر المحيط ٧ / ٤٢٠.

(٤) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ٢ / ١٤٦.

(٥) تفسير الرازي ٨ / ٥٩.

وإنما ترجح قول جمهرة المفسرين – الذي ضعفه الشيخ رشيد رضا – لأسباب أهمها:

أولاً: لأنه تفسير نبوي: فقد أخرج الحاكم في المستدرك عن أبي هريرة ﷺ قال: سئل رسول الله ﷺ عن السائحين فقال: " هم الصائمون "[1]. وهو حديث صحيح على خلاف ما حكم عليه الشيخ رشيد رضا بعدم الصحة.

ثانياً: لأنه تفسير جمهرة الصحابة والتابعين: فقد نقل الطبري أقوال السلف من الصحابة والتابعين على أن (السائحون) بمعنى: الصائمون، وقال: وكان أهل العربية يقولون: نرى أن الصائم إنما سمي سائحاً، لأن السائح لا زاد معه، وإنما يأكل حيث يجد الطعام، فكأنه أخذ من ذلك.[2]

وبمثل ما ذكر الطبري ذكر الحافظ ابن كثير من أقوال السلف، ونقل عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس: " كل ما ذكر الله في القرآن السياحة، هم الصائمون"[3]،[4] ولا يخفى ما في أقوال ابن عباس ﷺ من قوة في التفسير.

ثالثاً: هو قول أهل اللغة جميعاً: حتى قال الزبيدي (ت١٢٠٥هـ) في تاج العروس: من المجاز: " السائح: الصائم الملازم للمساجد "، وهو سياحة هذه الأمة[5].

وحاصل القول: أنه قد ترتب على تضعيف الشيخ رشيد رضا لما ذهب إليه جمهرة المفسرين مخاطر أهمها:

- التأويل بعيداً عن التفسير النبوي للفظة القرآنية– مع صحته –.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) تفسير الطبري ٢٣ / ٤٩٠.

(٣) أخرجه ابن جرير في تفسيره ٥٠٤/١٤، برقم ١٧٣٠١، والسيوطي في الدر المنثور ٥ / ١٧١، وقال: أخرجه ابن جرير وابن المنذر عن ابن عباس.

(٤) تفسير ابن كثير ٤ / ٢١٩.

(٥) ينظر: تاج العروس ١٦٤٠/١.

- الدخيل بتضعيف أقوال الصحابة والتابعين مع قوتها.
- التأويل بالمعنى المرجوح وترك الراجح والأقوى.

فقد أوّل اللفظة بما يوافق قول أبي مسلم المعتزلي، وإن ترتب على ذلك مخالفة إجماع المفسرين، وأخطر ما في ذلك أنه يفتح باب الدخيل بالرأي والتجرؤ على رد إجماع جماهير المفسرين، وتضعيف أقوال الصحابة والتابعين، فيقدم الدخيل ويرد الأصيل، ويؤخذ بالمرجوح، ويرد الراجح.

المبحث الثاني

تأويل اللفظ القرآني بما يخالف مدلوله

تمهيد: الدلالة اللغوية عند المفسرين:

لقد اعتنى المفسرون عناية بالغة بالدلالة اللغوية، لأنها الأساس للوصول إلى المعنى المراد، أو المعاني التي يحتملها النص القرآني، واتسعت عنايتهم بها في الأسماء والأفعال بل والحروف، بما يعرف بـ " حروف المعاني "، ولم يتوقف المفسرون على الاهتمام بالدلالة اللغوية فقط، بل اعتنوا بكل ما يوصل إلى المدلول، " فهي عندهم دلالة عامة، فمتى دل اللفظ على معنى، فقد أخبر عنه وإن كان صامتاً، وأشار إليه وإن كان ساكتاً "[١].

المطلب الأول: الدلالة لغة واصطلاحاً:

الدلالة لغة: مصدر الفعل " دلَّ يدلُّ دلالة، وقد ذكر علماء اللغة فيها ثلاث لغات: دَلالة ودِلالة ودُلالة – بفتح الدال وكسرها وضمها، والفتح أقوى[٢] وقد جاء الفعل " دَلَّ" لمعان، منها: هدى، وأرشد، جاء في لسان العرب " ودل فلان إذا هدى "[٣]. وفي الحديث: " من دل على خير فله مثل أجر فاعله "[٤].

الدلالة في الاصطلاح بين المناطقة والأصوليين: عرفها المناطقة بأنها: "كون اللفظ متى أطلق فهم منه المعنى، مثل دلالة "ضرب" على "الضرب"[٥].

وعند الأصوليين يراد بها الدلالة الوضعية اللفظية، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام:

---

(١) البيان والتبيين، الحاجظ ٨١/١ بتصرف، الناشر: مكتبة هلال.

(٢) ينظر: مختار الصحاح، الرازي ١ / ٢١٨ بتصرف، الناشر: المكتبة العصرية.

(٣) لسان العرب ٢٤٧/١١ مادة " دلل ".

(٤) جزء من حديث أخرجه البخاري في الأدب المفرد، باب الدال على الخير، بسند صحيح ٩٤/١ برقم ٢٤٢، الناشر: دار الصديق.

(٥)علم المنطق الحديث والقديم، عبد الوصيف محمد عبد الرحمنص، ٢١، المكتبة العصرية.

دلالة المطابقة: وهي دلالة اللفظ على تمام مسماه، أي أن يدل اللفظ على تمام المعنى الذي وضع له، كدلالة لفظ الإنسان على الحيوان الناطق[١]، فاللفظ مطابق للمعنى، وهذه الدلالة هي الدلالة التي وضعت للفظ في أصل اللغة. **دلالة التضمن:** وهي دلالة اللفظ على جزء معناه، كدلالة لفظ إنسان على "ناطق" فقط.[٢] ودلالة المطابقة أكثر شيوعاً في اللغة من دلالة التضمن. **دلالة الالتزام:** وهي دلالة اللفظ على لازمه، كدلالة الأسد على الشجاعة، وهذا المعنى اللازم ذهني لا ينفك عن المعنى الحقيقي.

ودلالة التضمن والالتزام يأتيان في المرتبة الثانية، أي بعد المعنى الأصلي، " فلابد لهما من دلالة مطابقة "[٣]، أما دلالة المطابقة فلا حاجة بها إليهما " فالجزء لابد له من كل واللازم لابد له من ملزوم"[٤]. وما يهمنا هنا أن هذه الأقسام الثلاثة هي الأساس الذي تقوم عليه الدلالات بمعناها الاصطلاحي، وأن هذه الدلالات هي التي يرتكز عليها المفسرون في فهم المعنى المراد[٥].

المطلب الثاني: اللفظ القرآني دال ومدلول:

للدلالة –ـ التي هي أساس فهم المعنى المراد– عنصران: أحدهما: الدال، والثاني: المدلول، نحو الطرق على الباب، فإنه دال على وجود شخص "مدلول" وهذا الذي حدث يسمى " دلالة ". كذلك اللفظ القرآني دال ومدلول، فاللفظ " دال" له مدلول يدل عليه وهو المعنى، وقد قيل: " دلالة المبني تدل على دلالة المعنى"[٦]. فالدلالة

(١) ينظر: البحث الدلالي عند الأصوليين، محمد يوسف حبلص، ص ٩٠، عالم الكتب، مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام، خليفة الحسن ص ٤٣، مكتبة وهبة١٩٨٧م.

(٢) ينظر: دراسة المعنى عند الأصوليين، طاهر حموده ص ١٨ بتصرف، دار الجيل ٢٠٠١م.

(٣) البحث الدلالي ص ٩٠ بتصرف.

(٤) أصول التشريع الإسلامي، على حسب الله ص ٢٥٩، دار الفكر العربي – القاهرة.

(٥) مناهج الأصوليين ص ٤٤.

(٦) معجم تصحيح لغة الإعلام العربي، عبد الهادي أبو طالب ١٢٢/١، مؤسسة الرسالة– الخامسة.

هي: مجموع المعاني اللغوية التي يتضمنها اللفظ، وهي وسيلة الوصول إلى فهم المعنى، فبها يشار إلى مفهوم اللفظ، ولذلك فإن الدلالة أوسع وأشمل من المعنى.

ومن ثم لا يجوز تأويل اللفظ القرآني بعيداً عن مدلوله، ولهذا عُني المفسرون بدلالات الألفاظ بغية الوصول إلى مدلول الآيات.

المطلب الثالث: الفرق بين قطعي الدلالة وظنيها:

إذا كان لدلالة اللفظ أكثر من معنى محتمل فهو: ظني الدلالة، ومنه قوله تعالى: ﴿**فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا**﴾ (١)، ونحوها، فقد فسره البعض بالطاهر، وآخرون بأنه المنبت (٢).

أما قطعي- صريح- الدلالة: فهو أن يدل النص دلالة واضحة على معنى معين، وهو كثير في القرآن الكريم، ونصوص الوحيين القرآن والسنة تدور حول هذين القسمين من جهة الدلالة.

ومن ظني الدلالة في السنة قوله ﷺ:"لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" (٣) فقد اختلف العلماء هل النفي للإجزاء، أو الكمال؛ لأن اللفظ يحتملهما.(٤)

المطلب الرابع: مخاطر التأويل بعيداً عن مدلولات الألفاظ:

شبهة استمرارية حركة المعنى لمواكبة حركة التغير لا حجة لها: فلا يحق تأويل اللفظ تأويلاً مفتوحاً بصرف اللفظ عن مدلوله بشبهة استمرارية حركة المعنى، ليواكب حركة التغير في الحياة؛ لأنه بذلك تتعدد المعاني بتعدد القارئين لها، ولما كانت دلالات الألفاظ هي التي تحدد معانيها، وجب أن يؤول النص من داخل النص،

(١) سورة النساء من الآية ٤٣.

(٢) ينظر: تفسير القرطبي ٢٣٦/٥.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الوحي، باب وسمى النبيﷺ الصلاة عملاً. ٤١٢/٢٤ برقم ٤٨، الناشر: دار طوق النجاة – الطبعة الأولى.

(٤) تيسير علم أصول الفقه، للجديع ٢٧/٢ بتصرف، الناشر: مؤسسة الريان- بيروت١٩٩٧م.

وبلغته، وروحه، وحسه. أما إذا أُول اللفظ بعيداً عن مدلوله فإنه طريق خطر يترتب عليه جملة من المفاسد أهمها: **إفساد ذائقة التأمل، والوقوع في جدليات التناقض، والتعارض مع دلالات الألفاظ:** وهذا ما أوقع الباطنية فيما وقعوا فيه، لما زعموا أن للقرآن ظاهراً وباطناً، وأن الباطن لا علاقة له بدلالة الظاهر، فأتت تأويلاتهم بعيدة كل البعد عن مقاصد الآيات وهديها، لعدم اتصال تأويلهم بمدلول الألفاظ، ولا بمفهومها، ولا السياق القرآني لها.

صرف اللفظ عن مدلوله لعب لا تأويل:

لقد اعتبره الزركشي – رحمه الله – طريقاً خطراً يحجب ضوء الآيات، ويحدث تلاعباً بالنصوص، واعتبره لعباً لا تأويلاً، إذ يقول:"التأويل اصطلاحاً صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى يحتمله، ثم إن حمل لدليل فصحيح، وحينئذ فيصير المرجوح في نفسه راجحاً للدليل، أو لما يظن دليلاً ففاسد، أو لا لشيء فلعب، لا تأويل "[1].

صرف اللفظ عن مدلوله أقرب إلى الألغاز عن التأويل والبيان:

لأنه إذا تكلم بالكلام الذي يفهم، وله مدلول خاص به، ثم صرف اللفظ عن مدلوله، وخاطب به الخلق كلهم، باختلاف ثقافاتهم، وأوجب عليهم أن يتدبروا ذلك الخطاب ويعقلوه ويتفكروه كان أقرب إلى الألغاز، وأبعد ما يكون عن البيان والهدى، فينتج فهماً لا علاقة له بدلالات ألفاظ القرآن الكريم.

صرف اللفظ عن مدلوله فتح لباب الدخيل بالرأي: لأن اللفظ يؤول بعيداً عن مدلوله، فتتعدد وتتنوع فيه الآراء والأفهام، وكلها بعيدة عن مدلول اللفظ، فيفتح باب الدخيل بالرأي ويتنوع بتنوع واختلاف ثقافات المؤولين وأفهامهم.

(١) البحر المحيط في أصول الفقه ٤ / ٣٢٠.

وفي ذلك يقول العلامة القرطبي: " لأن اللفظ مهما تقرر لمدلوله عرف غالب في الاستعمال، سبق ذلك الغالب لفهم السامع حالة الإطلاق، وصار غيره مما وضع له اللفظ بعيداً عن الذهن، فصار غير مدلول له، وصار الحال فيه كالحال في الدابة، فإنها إذا أطلقت سبق منها الذهن إلى ذوات الأربع، ولم تخطر النملة ببال السامع فصارت غير مرادة ولا مدلولة لذلك اللفظ ظاهراً "[١].

ومن ثم فإن اللفظ إذا كان خارجاً عن مدلوله لا يمكن أن يحمل على أنه تفسير للآية، يقول العلامة الدكتور الذهبي (ت١٩٧٧م):".. أما أن تكون هذه الأفهام خارجة عن مدلول اللفظ القرآني، وليس لها من الشرع ما يؤيدها فذلك لا يمكن أن نقبله على أنه تفسير للآية وبيان لمراد الله تعالى، لأن القرآن عربي قبل كل شيء.. وحاشا لله أن يُلغز في آيات، أو يعمى على عباده طريق النظر في كتابه " [٢].

المطلب الخامس: تأويل أصحاب المنار لبعض الألفاظ القرآنية بعيداً عن مدلولاتها: وذلك من خلال الأمثلة التالية:

المثال الأول: تأويل " الفرقان " بالعقل: وذلك في قوله تعالى: ﴿ **نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِآيَاتِ اللّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ**﴾ [٣] الآية. حيث قال الشيخ محمد رشيد رضا: ﴿ **وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ**﴾ ؛ "هو ما يفرق ويفصل به بين الحق والباطل، قال بعضهم: المراد به القرآن وهو مردود بقوله في أول الآية ﴿ **نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ** ﴾، وقال غيرهم: هو كل ما يفرق به بين الحق والباطل في كل أمر كالدلائل والبراهين واختاره ابن جرير.. ثم قال: وقال الأستاذ الإمام: إن الفرقان هو العقل الذي به تكون التفرقة بين الحق والباطل وإنزاله من قبيل إنزال الحديد".[٤]

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ٦ / ١٠٤.

(٢) التفسير والمفسرون ٣٢٥/٤.

(٣) سورة آل عمران الآيتان ٣، ٤.

(٤) تفسير المنار ٣ / ١٦٠.

ثم عقب الشيخ رشيد رضا على قول الأستاذ الإمام بقوله: " وما قاله قريب مما اختاره ابن جرير من التفسير بالمأثور، فإن العقل آلة التفرقة "[١].

أقول: هذا من الدخيل بالرأي، تسبب فيه أمور ثلاثة:

أولها: تأويل لفظ " الفرقان " بما يخالف مدلوله:

إن تأويل أصحاب المنار "الفرقان" بالعقل، تأويل يخالف مدلول اللفظ، فالمعاجم اللغوية على أن "الفرقان" مصدر زيدت فيه الألف والنون، وأريد به الوصف، على معنى الفارق بين الحق والباطل.

فالفرقان: فرق وفصل وتمييز بين أمرين.

ولهذا سمي كلام الله فرقاناً: قال تعالى: ﴿ **تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ**[٢]﴾ الآية، أي: بياناً فاصلاً، وسميت التوراة فرقاناً: قال تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاء وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ**[٣]﴾ الآية، أي: بياناً فاصلاً بين الحق والباطل، والخير والشر، ويوم بدر هو يوم الفرقان: قال تعالى: ﴿**يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ**[٤]﴾؛ لأنه يوم فاصل بين عهدين ومرحلتين، الحق والباطل، الاستضعاف والتمكين، قال ابن دريد (ت ٣٢١): وسمي القرآن فرقاناً: لأنه فرق بين الحق والباطل، وفرقان: من التفريق بين الشيئين، وبه سمي الفرقان– والله أعلم –ـ لأنه فرق بين الإيمان والكفر[٥].

وقال الجوهري (ت٤٠٠هـ) الفرقان: القرآن، وكل ما فرق بين الحق والباطل فهو فرقان، ولهذا قال تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ**﴾ ..[٦]. وقال ابن

---

(١) تفسير المنار ٣ / ١٦٠.

(٢) سورة الفرقان الآية ١.

(٣) سورة الأنبياء الآية ٤٨.

(٤) سورة الأنفال من الآية ٤١.

(٥) جمهرة اللغة، ابن دريد ٤٣٤/١، الناشر:دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة الأولى.

(٦) الفروق اللغوية، أبوهلال العسكري ٤٢٤/١، الناشر: دار العلم والثقافة– مصر.

منظور (ت ٧١١هـ): الفرقان من أسماء القرآن، أي أنه فارق بين الحق والباطل، الحلال والحرام [١].

ولا دلالة للفظ " الفرقان " على معنى العقل من قريب أو بعيد.

ثانيها:: رَدُّ قول جمهور المفسرين:

فقد رَدَّ الشيخ رشيد رضا القول بأن الفرقان هو القرآن بقوله: " وهو مردود "[٢] وسبب رده: أن أول الآية ﴿**نزل عليك الكتاب**﴾ يريد أن العطف بالوارد يقتضي المغايرة، و"الفرقان" معطوف على ما سبق، ولا يعطف الشيء على نفسه.

ويناقش: بأن تأويل " الفرقان " بمعنى: القرآن هو قول جمهور المفسرين.

حتى قال الإمام ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ): " وفي الفرقان هاهنا قولان:

أحدهما: أنه القرآن، قاله قتادة والجمهور..[٣]، وأما القول بأن تأويل "الفرقان"على معنى القرآن فهو مردود بقوله في أول الآية ﴿**نزل عليك الكتاب**﴾، على معنى أن قوله تعالى: ﴿ **وأنزل الفرقان** ﴾ عطف على ما قبله، وهو القرآن، فكان لزاماً أن يكون هناك تغاير بين المعطوف والمعطوف عليه، ومن ثم تغاير في المعنى.

فيجاب عنه: بأنه ذكر أولاً باسمه الجنس، ثم ثنى بوصفه إظهاراً لفضله على أي كتاب منزل.

قال الرازي: وإنما أعاده تعظيماً لشأنه ومدحاً بكونه فارقاً بين الحق والباطل، أو يقال: إنه تعالى أعاد ذكره ليبين أنه أنزله بعد التوراة والإنجيل ليجعله فرقاً بين ما

---

(١) لسان العرب ١٠ / ٢٩٩.

(٢) المنار ٣ / ١٦٠.

(٣) زاد المسير، ابن الجوزي١/٢٩٧، الناشر: المكتب الإسلامي- الطبعة الثالثة. وذكر المفسرون لتسمية القرآن بالفرقان وجوهاً منها: أنه سمي به لنزوله متفرقاً مدة الزمان، ومنها: أنه مفروق بعضه من بعض لأنه مفصل بالسور والآيات، ومنها: افتراقه عن سائر المعجزات ببقائه على صفحات الأيام والدور، ومنها: فرقه بين الحق والباطل، والحلال والحرام. ينظر: معجم الفروق اللغوية، للعسكري ١/٢٩٠.

اختلف فيه اليهود والنصارى من الحق والباطل، وعلى هذا التقدير فلا تكرار[١].

ويرى صاحب البحر أنه كرر ذكره بالنعت بعد اسم الجنس إظهاراً لفضله[٢] ويؤيد المعنى ويقويه: التعبير بـ " نزل " مع الكتاب، و " أنزل " مع الفرقان، أن القرآن جامع للوصفين كما يقول الشوكاني: وذكر التنزيل أولاً، والإنزال ثانياً لكونه جامعاً بين الوصفين، فإنه أنزل إلى سماء الدنيا جملة، ثم نزل منها إلى النبي ﷺ مفرّقاً منجماً على حسب الحوادث[٣]. فـ "أنزل" تدل على الإنزال دفعة واحدة، بخلاف " نزل"، فهما " أنزل- نزل " يتفقان على معنى النزول مع اختلاف في كيفيته.

يقول الراغب (ت ٥٠٢هـ): " الفرق بين الإنزال والتنزيل في وصف القرآن والملائكة، أن التنزيل: يختص بالموضع الذي يشير إلى إنزاله متفرقاً ومرة بعد أخرى، والإنزال: أعم من ذلك "[٤].

ثالثها: عدم الدقة في النقل عن الإمام الطبري:

عقب الشيخ رشيد رضا على قول الأستاذ الإمام بأن "الفرقان" هو العقل بأن ما اختاره الأستاذ الإمام قريب مما اختاره ابن جرير من التفسير بالمأثور، فإن العقل آلة التفرقة.[٥]

وبالرجوع إلى تفسير الإمام الطبري فإنه مع مخالفته لجمهور المفسرين إذ لم يقل إن"الفرقان" هو القرآن، لأنه لا وجه للقول بتكرار خال من الفائدة، إلا أنه لم يقل إن "الفرقان " بمعنى العقل كما قرر الشيخ رشيد رضا.

---

(١) تفسير الرازي ٤ / ٩٩.
(٢) البحر المحيط ٣ / ١٤٠ بتصرف.
(٣) فتح القدير ٣٢٤/١.
(٤) المفردات ١ / ١٤٣٢.
(٥) المنار ٣ / ١٦٠ بتصرف.

يقول الإمام الطبري: " معنى الفرقان في هذا الموضع: فصل الله بين نبيه محمد ﷺ والذين حاجوه في أمر عيسى وفي غير ذلك من أموره بالحجة البالغة القاطعة عذرهم وعذر نظرائهم من أهل الكفر بالله، وإنما قلنا هذا القول أولى بالصواب لأن إخبار الله عن تنزيله القرآن، قبل إخباره عن تنزيله التوراة والإنجيل في هذه الآية– قد مضى.. ولا شك أن ذلك الكتاب هو القرآن لا غيره فلا وجه لتكريره مرة أخرى إذ لا فائدة في تكريره "(١).

والحاصل: أن تأويل " الفرقان " بالعقل من الدخيل بالرأي الذي يخالف مدلول اللفظ، لا تقر به لغة، ولا يشهد له دليل، ولم يقل به أحد من أهل التفسير.

المثال الثاني: آدم عليه السلام ليس أبا البشر كلهم:

وذلك في قوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاء وَاتَّقُواْ اللَّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ**﴾ (٢) الآية.

إذ يقول الأستاذ الإمام– رحمه الله ــ: " ليس المراد بالنفس الواحدة آدم بالنص ولا بالظاهر، فمن المفسرين من يقول: إن كل نداء مثل هذا يراد به أهل مكة أو قريش، فإذا صح هذا هنا، جاز أن يفهم منه بنو قريش أن النفس الواحدة هي قريش أو عدنان، وإذا كان الخطاب للعرب عامة جاز أن يفهموا منه أن المراد بالنفس الواحدة يعرب أو قحطان، وإذا قلنا أن الخطاب لجميع أهل الدعوة إلى الإسلام، أي لجميع الأمم، فلا شك أن كل أمة تفهم منه ما تعتقده، فالذين يعتقدون أن جميع البشر من سلالة آدم يفهمون أن المراد بالنفس الواحدة آدم، والذين يعتقدون أن لكل صنف من البشر أباً يحملون النفس على ما يعتقدون "(٣).

---

(١) جامع البيان ٣ / ١٦٧.

(٢) سورة النساء من الآية ١.

(٣) المنار ٤ / ٢٧٧.

ثم يزيد وجهة نظره جلاءً فيقول: إن آدم ليس أبا البشر، والقرينة على أنه ليس المراد هنا بالنفس الواحدة آدم قوله: ﴿**وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاء**﴾ بالتنكير، وكان المناسب على هذا الوجه أن يقول: وبث منهما جميع الرجال والنساء. وكيف ينص على نفس معهودة، والخطاب عام لجميع الشعوب، وهذا العهد ليس معروفاً عند جميعهم، فمن الناس من لا يعرفون آدم ولا حواء ولم يسمعوا بهما، وهذا النسب المشهور عند ذرية نوح مثلاً هو مأخوذ عن العبرانيين، فإنهم هم الذين جعلوا للبشر تاريخاً متصلاً بآدم وحددوا له زمناً قريباً، وأهل الصين ينسبون البشر إلى أب آخر ويذهبون بتاريخه إلى زمن أبعد من الزمن الذي ذهب إليه العبرانيون، والعلم والبحث في آثار البشر مما يطعن في تاريخ العبرانيين، ونحن المسلمين لا نكلف تصديق تاريخ اليهود.(١)

حاصل كلام الأستاذ الإمام:

أن آدم ليس أبا البشر، مدللاً على ذلك بأمور أهمها: أنه لا دلالة بنص الآية ولا ظاهرها على ذلك، وأن من الناس من لا يعرفون آدم ولا حواء، ولم يسمعوا بهما، يضاف إلى ذلك أن التنكير في ﴿ **رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاء**﴾ يؤكد أن المراد غير آدم، ولو كان المراد لكان التعريف أولى.

موقف الشيخ رشيد رضا من تأويل الأستاذ الإمام: عضد الشيخ رشيد رضا كلام الإمام، بل وزاد عليه بعبارات أشد وضوحاً وبياناً، أوجزها في نقاط:

أولها: عَرَّضَ بتفسير جمهرة المفسرين: إذ يقول: " وأقول زيادة في الإيضاح: إذا كان المفسرون فسروا النفس الواحدة هنا بآدم، فهم لم يأخذوا ذلك من نص الآية ولا ظاهرها، بل من المسألة المسلمة عندهم وهي أن آدم أبو البشر ".(٢)

(١) المنار ٤ / ٢٧٧.

(٢) المنار ٤/٢٧٨ ــ ٢٧٩.

ثانيها: حاول تلطيف وتقريب كلام الأستاذ الإمام: فلا يفهم من كلام الأستاذ الإمام أن القرآن ينافي اعتقاد أن آدم أبو البشر كلهم، وإنما يقصد أن للبشر أصولاً متعددة، وأن آدم ليس أباً لهم كلهم.

فيقول: "بعض الناس كان فهم من درسه ـــ أي الأستاذ الإمام ـــ أن يقول: إن القرآن ينافي هذا الاعتقاد، أي: اعتقاد أن آدم أبو البشر كلهم، وهو لم يقل هذا تصريحاً ولا تلويحاً، وإنما بين أن ثبوت ما يقوله الباحثون في العلوم وآثار البشر وعادياتهم والحيوانات من أن للبشر عدة أصول، ومن كون آدم ليس أباً لهم كلهم في جميع الأرض قديماً وحديثاً، كل هذا لا ينافي القرآن ولا يناقضه"(١).

ثالثها: تعضيد مذهبه بنقل أخبار عن أهل الكتاب: من أن الله خلق قبل أبينا آدم ثلاثين آدم، بين كل واحد منهم ألف سنة، وأن الدنيا لقيت خراباً بعدهم خمسين ألف سنة، ثم عمرت خمسين ألف سنة ثم خلق أبونا آدم عليه السلام (٢).

رابعها: الاستشهاد بنظرية دارون(٣): ولا يفهم من كلامه – رحمه الله – أنه يتبنى هذه النظرية، أو يؤمن بها، ولكنه – على الأقل – ذكرها وتركها مجالاً للتصديق وذلك في معرض تفسيره لمعنى النفس في الآية الكريمة.

إذ يقول: هذا وإن المتبادر من لفظ النفس بصرف النظر عن الروايات والتقاليد والمسلمات، أنها هي: الماهية أو الحقيقة التي كان بها الإنسان هو هذا الكائن الممتاز على غيره من الكائنات، أي: خلقهم من جنس واحد، وحقيقة واحدة، ولا فرق في

---

(١) المنار ٤ / ٢٧٨ ــ ٢٧٩.

(٢) المصدر السابق نفسه، والخبر المنقول عن أهل الكتاب عزاه إلى الإمامية والصوفية نقلاً عن أهل الكتاب.

(٣) حاصل نظرية دارون: أن أصل البشرية ليس آدم ــ عليه السلام ــ، وإنما تفرع من سلالات أخرى، ويعتقد بأن الإنسان بدأت حياته بجرثومة صغيرة ظهرت على سطح الماء ثم تحولت إلى حيوان صغير، ثم تدرج هذا الحيوان فأصبح سمكة، ثم ضفدعاً ثم قرداً، ثم ترقى هذا القرد بعبقريته ونبوغه فأصبح إنساناً ذكياً بعد أن كان قرداً غبياً. ينظر: النبوة والأنبياء، الصابوني، ص ١١٤ بتصرف، الناشر:المكتبة العصرية، دارون.. ونظرية التطور، شمس الدين آق بلوت، ص ١٨ وما بعدها، الناشر: دار الصحوة ١٩٨٦م.

هذا بين أن تكون هذه الحقيقة بدأت بآدم كما عليه أهل الكتاب وجمهور المسلمين، أو بدأت بغيره وانقرضوا، كما قاله بعض الشيعة والصوفية،أو بدأت بعدة أصول انبث منها عدة أصناف كما عليه بعض الباحثين، ولا بين أن تكون هذه الأصول أو هذا الأصل مما ارتقى عن بعض الحيوانات، أوخلق مستقلاً على ما عليه الخلاف بين الناس في هذا العصر(١).

خامسها: أوّل قوله تعالى: ﴿ **وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا**﴾ على ما يناسب تأويله في النفس: فيقول: ﴿ **وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا**﴾ فمعناه على الوجه الذي قررناه يظهر بطريق الاستخدام بحمل النفس على الجنس وإعادة الضمير عليه بمعنى أحد الزوجين.. أي: وَحَّد تلك الحقيقة أولاً، ثم خلق لها زوجها من جنسها"(٢).

مناقشة هذا الدخيل من أوجه:

أولها: مخالفة مدلول اللفظ: يرى الأستاذ الإمام أن النفس الواحدة لا يراد بها آدم عليه السلام بالنص ولا بالظاهر. وزاد الشيخ رشيد رضا بأن من قال بذلك من المفسرين اعتمد على المسلم عنده أن آدم عليه السلام أبو البشر، ولم يأخذوه من نص ولا ظاهر.

ويناقش: بأن مدلول اللفظ " نفس واحدة " لا يعني إلا آدم عليه السلام حتى قال ابن منظور: " نفس واحدة " يعنى آدم عليه السلام، ﴿**زَوْجَهَا**﴾ يعنى حواء.(٣)

والتعبير بالكناية أبلغ من التعبير بالعلم " آدم "، لأنها تنبه على أمر جليل، إنها تنبه على أن السلالة الإنسانية كلها مشتقة بتقدير العزيز العليم القدير الحكيم من نفس واحدة (٤).

---

(١) المنار ٤ / ٢٨٢.

(٢) السابق نفسه ٤ / ٢٨٢.

(٣) لسان العرب ٦ / ٢٣٣.

(٤) البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، الميداني١ / ٥٧٥ بتصرف، دارالفكر العربي.

ومدلول اللفظ " نفس واحدة " على آدم عليه السلام هو ما عليه جمهور المفسرين، ونقل الإجماع العلامة القرطبي.[1] فمدلول النص نصاً وظاهراً على أن النفس الواحدة لا تكون إلا آدم عليه السلام، ولا دلالة في اللفظ على ما ذهب إليه أصحاب المنار من أن النفس الواحدة هي جنس النفس أياً كانت بدايتها، لأنهم بنوا تأويلهم هذا على اعتبار أن للبشر عدة أصول، وأن آدم ليس أباً للبشر كلهم، وهذا تأويل بعيد، بل هو من الدخيل الذي يخالف مدلول اللفظ، ويعارض ما اتفق عليه جمهرة المفسرين.

ثانيها: الربط بين الخطاب والتنبيه لا يستقيم: استدل الأستاذ الإمام على أن النفس الواحدة ليس آدم عليه السلام، وأن النداء في الآية الكريمة " يا أيها الناس " تفهمه كل أمة على ما تعتقده، إذا كان على الخصوص له معنى، فإنه يغايره على العموم، ومن ثم فإن دلالات " نفس واحدة " تتغاير بتعدد هذه المفاهيم.

ويناقش: بأن قوله تعالى: ﴿ **يا أيها الناس** ﴾ خطاب على العموم، ثم انتقل بعد الخطاب إلى وصف الله تعالى بكمال القدرة على أنه- سبحانه- خلق جميع الأنام من شخص واحد، وما في ذلك من دلالات وآيات، ومن ثم فلا تتعدد فيه المفاهيم على ما تعتقده الأمم، بل لا تحمل إلا مفهوماً واحداً، حاصله أن النفس الواحدة هي آدم عليه السلام.

قال الطبري: يعني بقوله- تعالى ذكره- ﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم ﴾احذروا أيها الناس ربكم في أن تخالفوه فيما أمركم ونهاكم..، ثم وصف -ـ تعالى ذكره -ـ نفسه بأنه المتوحد بخلق جميع الأنام من شخص واحد معرفاً عباده كيف كان مبتدأ إنشائه ذلك من النفس الواحدة، ومنبه بذلك على أن جميعهم بنو رجل واحد وأم واحدة، وأن حق بعضهم على بعض واجب وجوب حق الأخ على أخيه لاجتماعهم في النسب إلى أب واحد وأم واحدة.[2]

---

(١) تفسير القرطبي ٧ / ٣٣٧.

(٢) تفسير الطبري، ٧ / ٥١٢.

ثالثها: دلالة التنكير لا تستقيم: يرى الأستاذ الإمام أن دلالة التنكير في قوله تعالى ﴿ **رجالاً كثيراً ونساء** ﴾ يؤكد أن المراد غير آدم عليه السلام، ولو كان المراد لكان التعريف أولى. على اعتبار أن التعريف يدل على الكثرة والشيوع بخلاف التنكير.

ويناقش: بأن التعريف والتنكير يخضعان لمقتضيات السياق، وهذا يعني أن أحدهما ليس أولى من الآخر، بل كل واحد منهما أولى حسب ما يقتضيه السياق. فقد تدل المعرفة على الكمال: كما قال تعالى ﴿ **رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ** ﴾ (١) والنكرة على النقصان: كما قال تعالى: ﴿ **لَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ** (٢) ﴾ وقد تدل النكرة على الكمال والكثرة والشيوع أكثر مما تفيده المعرفة كالآية التي معنا، فمقام التنكير والتعريف يتفاوت، بتفاوت مقامات الكلام.

يقول الزملكاني (٣) (ت٦٥١هـ): " قد يظن البعض أن المعرفة أجلى، فهي من النكرة أولى، ويخفى عليه أن الإبهام في مواطن خليق، وأن سلوك الإيضاح ليس بسلوك الطريق " (٤).

وكذلك فإن التعبير بالنكرة هنا أبلغ لدلالتها على الشيوع.

يقول أبو حيان: " ﴿ **رجالاً** ﴾ نكر لما في التنكير من الشيوع، ولم يكتف بالشيوع حتى صرح بالكثرة، وقدم الرجال لفضلهم على النساء، وخص رجالاً بذكر الوصف بالكثرة: فقيل: حذف وصف الثاني لدلالة وصف الأول عليه، والتقدير: ونساء كثيرة. (٥)

---

(١) سورة النمل من الآية ٢٦.

(٢) سورة النمل من الآية ٢٣.

(٣) الزملكاني: كمال الدين عبد الواحد بن عبد الكريم الزملكاني، لغوي، ومفسر، مقرئ من مؤلفاته: البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، شرح فصوص الحكم لابن عربي، من تلاميذه الذهبي وغيره، توفى سنة ٦٥١هـ. ينظر: الوافي بالوفيات، الصفدي ٩٠/١.

(٤) البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، الزملكاني ص ١٣٦، مطبعة العاني- بغداد .

(٥) البحر المحيط ٤ / ١٢.

رابعها: القول بأن بعض الناس لا يعرفون آدم ولا حواء ولا يسمعون بهما، فكيف ينص على نفس معهودة وهي غير معروفة ؟.

يناقش: بأن بداية خلق البشرية كان بآدم وحواء عليهما السلام، فابتداء الخلق وقع بآدم، فكيف يخفى علمه على أبناءه. ثم إن آدم عليه السلام: خلقه الله تعالى لخلافة الأرض كما قال تعالى: ﴿ **إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً**[1]﴾ وفيه دلالة على أن الله تعالى خلقهما لخلافة الأرض وأنزلهما من الجنة لهذا المقصود"[2] فكيف لا يعرفان ؟ والأبعد أن يقال: إن كل صنف من البشر لهم أب يحملون " النفس الواحدة " عليه كما ذهب إليه أصحاب المنار.

المثال الثالث: جواز التيمم للمسافر ولو كان بحضرة الماء:

وذلك في قوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلاَ جُنُبًا إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىَ تَغْتَسِلُواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاء أَحَدٌ مِّنكُم مِّن الْغَآئِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا**﴾ .[3]

إذ يقول الشيخ رشيد رضا: " أي ففي هذه الحالات المرض، والسفر، وفقد الماء، عقب الحدث الأصغر الموجب للوضوء والحدث الأكبر الموجب للغسل تيمموا صعيداً طيباً " [4].

ويقول الأستاذ الإمام: " المعنى أن حكم المريض والمسافر إذا أرادا الصلاة كحكم المحدث حدثاً أصغر، أو ملامس النساء ولم يجد الماء فعلى كل هؤلاء التيمم فقط "[5].

---

(١) سورة البقرة من الآية ٣٠.

(٢) تفسير الرازي ٧ / ٧٠ بتصرف.

(٣) سورة النساء الآية ٤٣.

(٤) المنار ٥ / ١٠٤.

(٥) المصدر السابق نفسه.

ويقول: " هذا ما يفهم القارئ من الآية نفسها إذا لم يكلف نفسه حملها على مذهب من وراء القرآن يجعلها بالتكلف حجة له منطبقة عليه ". ثم يقول: "وقد طالعت في تفسيرها خمسة وعشرين تفسيراً فلم أجد فيها غناء، ولا رأيت قولاً فيها يسلم من التكلف، ثم رجعت إلى المصحف وحده فوجدت المعنى واضحاً جلياً، فالقرآن أفصح الكلام وأبلغه وأظهره، وهو لا يحتاج عند من يعرف العربية مفرداتها وأساليبها إلى تكلفات فنون النحو وغيره من فنون اللغة عند حافظي أحكامها من الكتب مع عدم تحصيل ملكة البلاغة "(١).

موقف الشيخ رشيد رضا من كلام الأستاذ الإمام:

وافق الشيخ رشيد رضا كلام الإمام واتفق معه أيما اتفاق، بل وأنكر على من خالف مدلول الآية –ـ في نظره –ـ ووصفهم بالمقلدين، ووسم جماهير الفقهاء بالغفلة عن المعنى الذي ذهب إليه الأستاذ الإمام.

أما إنكاره على المخالفين: ففي قوله: "سيقول أدعياء العلم من المقلدين: نعم إن الآية واضحة المعنى، كاملة البلاغة على الوجه الذي قررتم، ولكنها تقتضي عليه أن التيمم للمسافر جائز، ولو مع وجود الماء، وهذا مخالف للمذاهب المعروفة عندنا، فكيف يعقل أن يخفى معناها هذا على أولئك الفقهاء والمحققين ؟ ويعقل أن يخالفوها من غير معارض لظاهرها أرجعوها إليه، ولنا أن نقول لمثل هؤلاء: وإن كان المقلد لا يحتاج لأنه لا علم له، وكيف يعقل أن يكون أبلغ الكلام وأسلمه من التكلف والضعف معضلاً مشكلاً ؟ وأي الأمرين أولى بالترجيح، الطعن ببلاغة القرآن وبيانه لحمله على كلام الفقهاء، أم تجويز الخطأ على الفقهاء لأنهم لم يأخذوا بما دل عليه ظاهر الآية من غير تكلف، وهو الموافق الملتئم مع غيره من رخص السفر التي منها قصر الصلاة وجمعها، وإباحة الفطر من رمضان فهل يستنكر مع هذا أن

(١) المنار ٥ / ١٠٤.

يرخص للمسافر في ترك الغسل والوضوء، وهما دون الصلاة والصيام في نظر الدين ؟ "[١]

ثم قال: " السفر مظنة المشقة يشق فيه غالباً كل ما يؤتى في الحضر بسهولة، وأشق ما يشق فيه الغسل والوضوء.. "[٢].

أما إنكاره على الفقهاء: فقوله: " ألا إن من أعجب العجب، غفلة جماهير الفقهاء عن هذه الرخصة الصريحة في عبارة القرآن، التي هي أظهر وأولى من قصر الصلاة وترك الصيام،وأظهر في رفع الحرج والعسر الثابت بالنص وعليه مدار الأحكام، واحتمال ربط قوله تعالى: ﴿ **فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء** ﴾ بقوله: ﴿**وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ**﴾ في الآية السابقة بعيد بل ممنوع البتة " [٣].

ويقول: " فلولا أن السفر سبب الرخصة كالمرض، لم يكن لذكره فائدة، ولذلك عللوه بما هو ضعيف متكلف، وما ورد في سبب نزولها من فقد الماء في السفر، أو المكث مدة على غير ماء لا ينافي ذلك، رووا أنها نزلت في بعض أسفار النبي ﷺ، وقد انقطع فيها عقد لعائشة فأقام النبيﷺ على التماسه والناس معه، وليسوا على ماء، وليس معهم ماء، فأغلظ أبو بكر على عائشة – رضي الله عنها – وقال: " حبست رسول الله ﷺ والناس، وليسوا على ماء، وليس معهم ماء، فنزلت الآية: فصلوا بالتيمم [٤].

فهذه الرواية وهي من وقائع الأحوال لا حكم لها في تغيير مدلول الآية، ولا تنافي في جعل الرخصة أوسع من الحال التي كانت سبباً لها، وليس فيها دليل على أن الجيش كان فاقداً للماء، ولا أن النبيﷺ جعل التيمم فيها خاصاً بفاقدي الماء دون

---

(١) المنار ٤ / ١٠٤ – ١٠٥.

(٢)، (٣) السابق نفسه.

(٤) متفق عليه: أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: التيمم، باب: التيمم ضربة ٨٦/٢ برقم ٣٣٤. ومسلم، كتاب: الحيض، باب التيمم، ١٧/٣ برقم ٨٤٤.

غيرهم، ومثلها سائر الروايات المصرحة بالتيمم في السفر لفقد الماء التي هي عمدة الفقهاء، على أنها منقولة بالمعنى، وهي وقائع أحوال مجملة لا تنهض دليلاً، ومفهومها مفهوم مخالفة، وهو غير معتبر عند الجمهور، ولا سيما في معارضة منطوق الآية..

ثم ختم كلامه قائلاً: " وإذا ثبت أن التيمم رخصة للمسافر بلا شرط ولا قيد، بطلت كل تلك التشديدات التي توسعوا في بنائها على اشتراط الماء، ومنها ما قالوه وجوب طلبه في السفر "[1].

مناقشة الدخيل من أوجه: لعلي أطلت النقل عن الأستاذ الإمام والشيخ رشيد رضا في هذا الموطن لتظهر رؤيتهما كاملة غير مبتورة ولا منقوصة، ولأقف على الأسباب التي بني عليها هذا الدخيل لأناقشها سبباً سبباً من خلال النقاط التالية:

أولاً: الاستدلال بدلالة الآية: يرى الأستاذ الإمام –ـ ووافقه الشيخ رشيد رضا –ـــ أن السفر غير مقيد بوجود الماء أو عدمه، بل هو مستقل مثل المرض، وفقد الماء، وهذا ما يفهمه القارئ من دلالة الآية إذا لم يتكلف حملها على مذهب معين من وراء القرآن.

ويناقش: بأن دلالة الألفاظ القرآنية بينة أن عدم وجود الماء شرط للتيمم، حتى قال الإمام الرازي: " ﴿ **فَلَمْ تَجِدُوا مَاء فتيمموا** ﴾ جعل عدم وجدان الماء شرطاً لجواز التيمم "، ونقل عن الإمام الشافعي – رحمه الله –: المسافر إذا لم يجد الماء بقربة لم يجز له التيمم إلا بعد الطلب عن اليمين واليسار، وإن كان

هناك واد هبط إليه، وإن كان جبل صعده.." [2]. ولست بصدد مناقشة المسألة من الناحية الفقهية، فلها مواطنها، وإنما حاصل الرد أن دلالة الآية بينة على خلاف ما ذهب أصحاب تفسير المنار.

---

(١) المنار ٤ / ١٠٥.

(٢) تفسير الرازي ٥ / ٤٩٨.

ولو كانت دلالة الآية على ما ذهب إليه الأستاذ الإمام لما كان لقوله تعالى: ﴿**فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء**﴾ من كبير فائدة.

ثانياً: قياس ترك الماء مع السفر على إباحة قصر الصلاة وجمعها، وإباحة الفطر للمسافر في رمضان، وأن التيمم دونهما قياس لا يصح:

لأن قصر الصلاة وجمعها، وإباحة الفطر للمسافر في رمضان رخصتان ورد بهما دليل، أما ترك الماء مع السفر والصلاة بدونه فالدليل على خلافه لأن الطهارة شرط لصحة الصلاة مطلقاً ـــ للمقيم والمسافر ـــ إلا إذا عدمت. وقد قال صلى الله عليه وسلم:" " لا تقبل صلاة بغير طهور... " [1].

قال النووي (ت٦٧٦هـ): أجمعت الأمة على تحريم الصلاة بغير طهارة من ماء أو تراب، ولا فرق بين الصلاة المفروضة والنافلة.[2]

ثالثاً: ربط ﴿ فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء﴾ بـ ﴿ وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾ بعيد بل ممنوع: فجعل القيد راجع إلى البعض لا إلى الكل.

ويناقش: بأن الأصل توافق الضمائر حذراً من التشتت، وأنه إذا كان الضمير جمعاً مذكراً وجب أن يعود على مرجع مثله.

حتى قال العلامة الألوسي: ﴿ **فتيمموا صعيداً طيباً** ﴾: والظاهر أن الضمير راجع إلى جميع ما اشتمل عليه[3]. والعطف يقتضي صحة الربط: لأن قوله تعالى: ﴿ **فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء**﴾ معطوف على فعل الشرط، وقوله ﴿**فتيمموا صعيداً طيباً**﴾ هذا جواب الشرط، والمعنى أن الله سبحانه أمر بالتيمم عند حصول سبب من هذه الأسباب الأربعة وفقد الماء.[4]

---

(١) جزء من حديث أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الطهارة، باب: وجوب الطهارة للصلاة ١٦٩/٢ برقم ٥٥٧، الناشر: دار إحياء التراث العربي- بيروت.

(٢) شرح النووي على مسلم ٣ / ١٠٣، الناشر: دار إحياء التراث العربي- بيروت. .

(٣) روح المعاني ٤ / ٦٨.

(٤) البحر المحيط ٤ / ١٤٦ بتصرف.

رابعاً: لو لم يكن السفر سبب الرخصة كالمرض، لم يكن لذكره فائدة:

ويناقش: بأن السفر سبب رخصة في التيمم عند عدم الماء، لا وجوده، ثم إن ذكر السفر في الآية الكريمة تمييزاً لها عن عابر السبيل في قوله تعالى: ﴿**وَلاَ جُنُبًا إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ** ﴾ فإن المراد مجتازي طريق فيه.

قال قتادة عن الحسن: ﴿ **وَلاَ جُنُبًا إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ**﴾ قال: الجنب يمر في المسجد ولا يقعد فيه [1].

وقد بين الحافظ ابن كثير –ـ رحمه الله –ـ الإفادة في ذكر " السفر " في الآية الكريمة على المعنى المذكور، إذ يقول: " ﴿ **وَلاَ جُنُبًا إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ**﴾ إلا مجتازي طريق فيه، وذلك أنه قد بين حكم المسافر إذا عدم الماء وهو جنب في قوله ﴿ **وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاء أَحَدٌ مِّنكُم مِّن الْغَآئِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا** ﴾.إلى آخره، فكان معلوماً بذلك أن قوله: ﴿ **وَلاَ جُنُبًا إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىَ تَغْتَسِلُواْ**﴾ لو كان معنياً به المسافر، لم يكن لإعادة ذكره في قوله: ﴿ **وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ**﴾ معنى مفهوم" [2].وزاد البعض: بأن المسافر لما كان غالب حاله عدم وجود الماء جاء ذكره كأنه فاقد الماء، أما المريض فاللفظ يشعر بأن المريض له دخل في السببية– والله أعلم[3].

خامساً: الاعتراض على سبب النزول من أوجه:

الوجه الأول: الاعتراض على صحة السبب: ويناقش: بأن الرواية في الصحيحين[4]، فهي في أعلى درجات الصحة.

---

(١) تفسير الطبري ٨ / ٣٨٣.

(٢) تفسير ابن كثير ٢ / ٣١٣.

(٣) روائع البيان تفسير آيات الأحكام، الصابوني ٤٨٥/١، مكتبة الغزالي– دمشق.

(٤) سبق تخريجها.

الوجه الثاني: وقائع الأحوال لا حكم لها في تغيير مدلول الآية:

ويناقش: بأن محل السبب لا يجوز إخراجه بالاجتهاد.

يقول العلامة الزركشي (ت٧٩٤هـ): وقد اعتنى بذلك المفسرون في كتبهم وأفردوا فيه تصانيف، وأخطأ من زعم أن لا طائل تحته لجريانه مجرى التاريخ، وليس كذلك، بل له فوائد منها: معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم، ومنها تخصيص الحكم به عند من يرى أن العبرة بخصوص السبب، ومنها الوقوف على المعنى.. إلى أن قال: فإن محل السبب لا يجوز إخراجه بالاجتهاد والإجماع لأن دخول السبب قطعي [١].

الوجه الثالث: رواية سبب النزول تعارض منطوق الآية:

ويناقش: بأن التعارض: هو تقابل الحجتين المتساويتين على وجه يوجب كل واحد منهما ضد ما توجبه الأخرى، كالحل والحرمة، والنفي والإثبات[٢].

ومحال أن تجد هذا التعارض بين آية ورواية صحيحة، حتى لو وجد تعارض ظاهري فإن الوقوف على سبب النزول يرفع المشكل ويوضح المبهم. فلا يجوز رد الرواية بحجة أنها لا تتفق مع منطوق الآية عند البعض، والأولى إظهار التوافق بينهما لأن السنة هي المبينة لآي القرآن والمخصصة لعمومه، والمقيدة لمطلقه.

فالآية ورواية سبب النزول الصحيح مدلولهما واحد، حاصله: أن التيمم رخصة للأنواع الأربعة بشرط عدم وجود الماء، إلا لضرورة، فهي تقدر بقدرها.

وأما قول الشيخ رشيد رضا: أنه لا دليل في الرواية على أنهم كانوا فاقدين للماء فنص الرواية يخالفه ففيها: " وليسوا على ماء، وليس معهم ماء " [٣].

---

(١) البرهان في علوم القرآن ١ / ٢٣، الناشر: دار التراث.

(٢) أصول السرخسي، ٢ / ١٢، دار المعرفة– بيروت.

(٣) سبق تخريجه.

الوجه الرابع: احتمال رواية السبب- مع صحته- بالمعنى:

ويناقش: بأن هذا الكلام في غاية الخطورة، لأن حاصله أن نقل الرواية بالمعنى معناه أن الراوي لا يؤمن أن يوقع – من غير قصد – في الرواية زيادة أو نقص، أو تبديل أو تحريف، وهي شبهة ردودها مطولة أوجز أهم الردود عليها في النقاط التالية:

- النبي ﷺ علم الصحابة ورغبهم في نقل الروايات بألفاظها، وإن لم يأمرهم بذلك تخفيفاً على أمته.
- الصحابة حرصوا على نقل الروايات كما هي بلا تبديل ولا زيادة حرف فضلاً عن كلمة.
- اشترط العلماء في نقل الروايات بالمعنى أنها لا تكون إلا للعالم بألفاظ اللسان العربي، ومقاصده، وما يحيل معناها، والمحتمل من غيره؛ لأن من لم يتصف بذلك لا يؤمن على روايته الخلل.(١)

وحاصل القول: أن تأويل اللفظ القرآني يجب أن يتفق مع مدلوله، وأن البعد عن مدلولات الألفاظ هي من أوسع أبواب الدخيل بالرأي في التفسير، حتى إنها لتجعل التأويل لعباً، وتحول الكلام إلى ألغاز، والله سبحانه قد عصم كتابه العزيز من الألغاز ويسر ذكره وفهمه للعالمين.

ورحم الله ابن الأثير (ت ٦٣٧هـ) إذ يقول: وقد ورد من الألغاز شيء في كلام العرب المنثور غير أنه قليل بالنسبة إلى ما ورد في أشعارها، وقد تأملت **القرآن الكريم فلم** أجد فيه شيئاً منها، ولا ينبغي أن يتضمن منها شيئاً، لأنه لا يستنبط بالحدس والحرز كما تستنبط الألغاز "(٢).

---

(١) ينظر: الكفاية في معرفة أصول الرواية، الخطيب البغدادي ١ / ٥١٥ دار ابن الجوزي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، السيوطي ١ / ١٨ دار طيبة، بتصرف واختصار.

(٢) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ٢ / ٢٣١، دار نهضة مصر.

المبحث الثالث

الخروج عن حدود اللفظ اللغوي

وتحته مطالب:

المطلب الأول: اللغة والمفسر: شاءت حكمة الله- تعالى- أن أنزل القرآن الكريم بلغة العرب، وجعلها مفتاح فهم كتابه، والوقوف على دقائقه، والوصول إلى أسراره، وبيان ذلك: أن اللغة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: المفردات، التراكيب، الأساليب. **المفردات:** هي التي تتعلق بمعاني مفردات الألفاظ القرآنية، وهو ما عرف بغريب القرآن[1]، كـ " غريب القرآن " لابن قتيبة، والمفردات في غريب القرآن "، للراغب الأصفهاني، و"معجم مفردات القرآن الكريم " الذي أصدره مجمع اللغة العربية بالقاهرة. **التراكيب:** وهو ما يتعلق بالنحو والقضايا الإعرابية، ومنه كتاب: "معاني القرآن للفراء، البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي، التبيان في إعراب القرآن المجيد لأبي البقاء العكبري. **الأساليب:** وهو ما يتعلق بالبلاغة والأساليب البيانية، ومنه: الكشاف، للزمخشري، التحرير والتنوير، للطاهر بن عاشور.

والتفسير متوقف عليها كلها، فهي الأدوات الكاشفة عن حقيقة المعنى المراد، ولذا قال الزركشي: " واعلم أنه ليس لغير العالم بحقائق اللغة وموضوعاتها تفسير شيء من كلام الله، ولا يكفي في حقه تعلم اليسير منها، فقد يكون اللفظ مشتركاً وهو يعلم أحد المعنيين والمراد المعنى الآخر". [2]

وقد عبر من قبل الإمام مالك (ت١٧٩هـ) عن الحاجة الماسة للغة لمن تصدى للتفسير بكلام موجز معبر إذ يقول " لا أوتي برجل غير عالم بلغات

---

(١) لا يراد بالغريب غامض المعنى دون غيره، وإنما المراد به تفسير مفردات القرآن الكريم عموماً، فكتب غريب القرآن تعني بدلالة ألفاظه، وهو جزء من علم معاني القرآن؛ لأن علم معاني القرآن يقوم على بيان المفردة أولاً، ثم المعنى المراد.

(٢) البرهان ١ / ٢٩٥.

العرب يفسر ذلك- كتاب الله -ــ إلا جعلته نكالاً "[1].

ولذا نجد التفاسير مشحونة بالروايات عن سيبويه والأخفش والكسائي والفراء وغيرهم من النحويين، والاستظهار في مآخذ النصوص بأقاويلهم، والتشبث بأهداب فسرهم، وتأويلهم، كما قال الزمخشري في المفصل[2].

فالتفاسير قد أودعت معظم آراء النحويين، وماذاك إلا لأن اللغة خير معين على فهم المعاني القرآنية، وهي أولى العلوم التي يحتاج إليها المفسر احتياجاً لا غنى عنه. فالمفردات: توقفه على دلالات الألفاظ ومعانيها، وترجيح اللفظ الأليق بالمقام، وبالتراكيب: يقف على المعنى المراد، لأن المعنى يتغير ويختلف باختلاف الإعراب،وبالأساليب: يقف على أوجه الإعجاز التي لاتدع مجالاً لريب أن هذا الكتاب الخاتم تنزيل من حكيم حميد.

<u>المطلب الثاني: الخروج عن حدود اللفظ اللغوي من أخطر أبواب الدخيل:</u>

وذلك للأسباب الآتية:

أولها: أنه لا سبيل إلى فهم القرآن من غير جهة لسان العرب:

فاللغة أهم الأدوات لفهم القرآن وتفسيره، إذ القرآن نزل باللسان العربي، فكيف يسوغ فهمه بعيداً عن اللسان الذي نزل به !. قال مجاهد بن جبر (ت١٠٤هـ): " لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالماً بلغات العرب "[3]، ويقول الشاطبي (ت٥٩٠هـ): " من أراد تفهم القرآن فمن جهة لسان العرب تفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة "[4]. ويقول الرازي: " لما كان المرجع في معرفة شرعنا إلى القرآن والأخبار، وهما واردان بلغة العرب

(١) أخرجه البيهقي في الشعب ٢٢٥/٢ برقم ٢٢٨٧، مكتبة الرشد – الأولى ٢٠٠٣م.

(٢) شرح المفصل للزمخشري، ابن يعيش ١ / ٨، دار الكتب العلمية –الأولى ٢٠٠١م.

(٣) البرهان في علوم القرآن ٢٩٢/١.

(٤) الموافقات في أصول الشريعة ٢ / ٦٤.

ونحوهم وتصريفهم، كان العلم بشرعنا موقوفاً على العلم بهذه الأمور، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به، وكان مقدوراً للمكلف، فهو واجب " [١].

ولعل هذا هو سر التفاوت في فهم كتاب الله تعالى، فكلما كانت اللغة أقوى كان صاحبها أفهم، ومن كانت بضاعته في اللغة مزجاة كان في فهم معاني القرآن ومقاصده أضعف.

ثانيها: اللغة سبيل الوصول للمعنى غير مبدل ولا مغير:

نبه أبو القاسم الزجاجي (ت٣٣٧هـ) على هذا المعنى قائلاً: فإن قيل فما الفائدة في تعلم النحو ؟ فالجواب في ذلك أن يقال له: الفائدة فيه للوصول إلى التكلم بكلام العرب على الحقيقة صواباً غير مبدل ولا مغير، وتقويم كتاب الله ﷻ الذي هو أصل الدين والدنيا والمعتمد [٢]. فمعرفة دلالات الأدلة اللفظية من الكتاب والسنة، وأقوال أهل الحل والعقد من الأمة، على معرفة موضوعاتها لغة، من جهة الحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والحذف والإضمار، والمنطوق والمفهوم، والاقتضاء، والإشارة، والتنبيه، والإيماء، وغير ذلك مما لا يعرف في غير علم العربية [٣].

ثالثها: البعد عن اللغة في التأويل فتح لباب الدخيل:

البعد عن اللغة سبب كل ضلال في التأويل وضعف في التفسير، قال ابن جني (ت٣٩٢هـ): إن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه واستخف حلمَه ضعفُه في هذه اللغة الكريمة الشريفة، التي خوطب الكافة بها.[٤] وأوضح العلامة القرطبي أن من لم يتحاكم في

(١) المحصول في علم أصول الفقه ١ / ٢٧٥.

(٢) الإيضاح في علل النحو، الزجاجي ص ٦٥، دار النفائس- الخامسة١٩٨٦م.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي ١ / ٨.

(٤) الخصائص، ابن جني ٣ / ٢٤٥، دار الكتب المصرية.

تفسيره إلى اللغة التي نزل القرآن الكريم بها كثر غلطه، إذ يقول: " من لم يحكم ظاهر التفسير وبادر إلى استنباط المعاني بمجرد فهم العربية كثر غلطه، ودخل في زمرة من فسر القرآن بالرأي ".[١] وما ذاك إلا لأن الطريق العلمي المؤسس على الوجه الصحيح في تأويل آي القرآن الكريم هو فهم القرآن في ضوء اللسان الذي نزل به، وإلا كان ضلالاً ودخيلاً وبعداً عن مسلك العلماء. يقول العلامة الأستاذ الدكتور محمد أبو موسى: " ويقوم بعض كتابنا بتفسير القرآن بعيداً عن الإعراب واللغة، ومعتمداً على إيحاء الألفاظ وظلالها، وهذا ليس هو الطريق الذي سلكه أهل العلم، وإن كان قد خدع به من لم يؤسسوا علمهم على الوجه الصحيح، كما أن بعض المشتغلين بالعلم يدعون إلى الرجوع إلى القرآن وحده في دراسة أصول العربية، من نحو وصرف وبلاغة، وهذا خطأ بيِّن، لأن القرآن إنما يفهم في ضوء اللسان الذي أنزله الله به، وهذه قاعدة العلماء، ولهذا حفظوا اللسان، وحفظوا شعره ونثره، لأن هذا الذي يتناثر من أفواههم هو السبيل إلى فهم القرآن" [٢].

فالحاصل: أن البعد عن اللغة من أخطر أسباب الدخيل، وأكثر أسباب الخطأ في التفسير، بل من أخطر عوامل الانحراف في التأويل." ومن دواعي ظهور الفهومات الزائغة للنصوص الشرعية " [٣].

ومن الأمثلة على ذلك: ما نقله ابن قتيبة عن بعض المعتزلة أنهم فسروا قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ**﴾ [٤]، فقالوا: "ذرأنا" أي: دفعنا وألقينا، فأولوه على معنى (درأ) وفسروا به "ذرأ"، والمعنى على ذلك– عندهم –: ولقد خلقنا لدخول جهنم والتعذيب بها خلقاً كثيراً من الجن والإنس. فمذهبهم: أن الله تعالى لا يخلق الهداية والضلال، وإنما يخلق خلقاً للنار وخلقاً للجنة، وليس كما زعموا: لأنه

(١) تفسير القرطبي ١ / ٣٤.

(٢) البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، أدمحمد أبو موسى الطبعة الثانية، ص ٧، دار الفكر.

(٣) ينظر: أسباب الخطأ في التفسير، دراسة تأصيلة، د/طاهر محمود يعقوب ٩٨٨/٢، دار ابن الجوزي.

(٤) سورة الأعراف من الآية ١٧٩.

يقال في الدفع " درأ ".[١] وهو من الجهل باللغة؛ لأن " درأ " بمعنى: دفع، بخلاف "ذرأ"، ولو أريد ذلك المعنى لكان " ولقد أذرينا لجهنم " ومنه قوله تعالى: ﴿ **فأصبح هشيماً تذروه الرياح** ﴾ [٢]أي: تلقيه، ولو أريد ذلك لكان: ولقد ذرونا لجهنم، وليس في هذا الموضع إلا خلقنا، كما قال: ﴿ **وَهُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الأَرْضِ** ﴾ [٣]، وقال: ﴿**يَذْرُؤُكُم فِيه**﴾ [٤] أي: يخلقكم.[٥]

والمعنى عند أهل السنة على وفق التفسير الموافق للغة: أن الله تعالى علم منهم اختيار الكفر فشاء منهم الكفر وخلق فيهم ذلك، وجعل مصيرهم جهنم لذلك، ولا تنافي بين هذا وبين قوله: ﴿ **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ** [٦]﴾ ؛ لأنه إنما خلق منهم للعبادة من علم أنه يعبده، وأما من علم أنه يكفر به فإنما خلقه لما علم أنه يكون منه.[٧]

<u>المطلب الثالث: تأويل أصحاب المنار لبعض الألفاظ القرآنية بعيداً عن حدود الألفاظ اللغوية:</u> وسأبين هذا المنهج من خلال تأمل وعرض المثالين التاليين:

المثال الأول: الكفر والظلم على السواء: في قوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَاكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لاَّ بَيْعٌ فِيهِ وَلاَ خُلَّةٌ وَلاَ شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُون**﴾ [٨] عرَّض الأستاذ الإمام ببعض المفسرين لأنهم يفرقون بين الكفر والظلم، مع أن اصطلاح القرآن يخالف قولهم، وأن الكفر والظلم في كتاب الله وحكمه على السواء. **إذ يقول:** " وما تغني الآيات والنذر عن قوم يحرِّفون الكلام

(١) الإنصاف، ابن السيد البطليوسي ص ١٦١، دار الفكر – الطبعة الثانية.
(٢) سورة الكهف من الآية ٤٥.
(٣) سورة المؤمنون من الآية ٧٩.
(٤) سورة الشورى من الآية ١١.
(٥) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، ابن قتيبة ص ١٧، ١٨بتصرف، دار الراية.
(٦) سورة الذاريات الآية ٥٦.
(٧) ينظر: تفسير النسفي ١ / ٤٠٢، دار الكلم الطيب – بيروت ١٩٩٨م.
(٨) سورة البقرة الآية ٢٥٤.

عن مواضعه كما فعل بعض المفسرين الذين زعموا أن قوله تعالى: ﴿ **وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾ يدل على أن الكافرين بأصل الدين هم الذين لا ينفعهم يوم القيامة ﴿ **بَيْعٌ فِيهِ وَلاَ خُلَّةٌ وَلاَ شَفَاعَةٌ** [1]﴾، أي هذا النفي العام المستغرق لمنفعة الفداء والخلة والشفاعة خاص بمن لا يسمي نفسه مسلماً، وأما من قبل هذا الاسم فإن الآية لا تتناولهم، وستعلم أن لفظ الكافرين لا يراد به هنا منكروا الألوهية والنبوة، أو رافضوا لقب الإسلام، لأن هذا الاصطلاح لم يلتزمه القرآن "[2].

ويقول الشيخ رشيد رضا: " إن هذا الكفر والظلم مما يتهاون فيه المسلمون في هذه الأزمنة، وفي أزمنة قبلها لظنهم أن جميع ما في القرآن من وعيد الكافرين يراد به الكافرون بالمعنى الخاص في اصطلاح المتكلمين والفقهاء وهم الجاحدون للألوهية، أو للنبوة، أو لشيء مما جاء به النبي ﷺ، وعلم من الدين بالضرورة إجماعاً، هذه الآية نفسها تبطل ظنهم، وفي معناها آيات كثيرة، ثم إنهم يروون عن عطاء أنه قال: الحمد لله الذي قال: ﴿والكافرون هم الظالمون﴾ ولم يقل والظالمون هم الكافرون، يعني أنه لا يكاد يسلم امرؤ من ظلم لنفسه ولغيره، فلو كان كل ظالم كافراً لهلك الناس "[3]. ثم استدل بآيات يرى من خلالها أن الكفر والظلم على السواء، لأنها جعلت الظالمين في عذاب مقيم دائم، كحال الكافرين، كقوله تعالى: ﴿ **ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا وَّنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا**﴾ [4] أي في النار، وقوله تعالى: ﴿ **أَلا إِنَّ الظَّالِمِينَ فِي عَذَابٍ مُّقِيمٍ**﴾ [5] ونحوها، ثم عقب قائلاً: " إذا تدبرت هذه الآيات وأمثالها علمت أن ما نقل عن عطاء، لا وجه له، وأن الظالمين والكافرين في

(١) سورة البقرة من الآية ٢٥٤.
(٢) المنار ٣ / ١٦.
(٣) المنار ٣ / ١٨ ــ ١٩.
(٤) سورة مريم من الآية ٧٢.
(٥) سورة الشورى من الآية ٤٥.

كتابه تعالى وفي حكمه سواء، وأن الكفر والظلم في العمل أثر الكفر والظلم في الاعتقاد، إلا ما يسلم منه البشر من اللمم "[١].

ويناقش هذا الدخيل من أوجه:

أولها: مخالفة منطق اللغة: وذلك أن " الكافرون " مبتدأ، محصور في خبره " الظالمون "، أي: لا ظالم أظلم ممن وافى الله يومئذ كافراً[٢]، فحصر الظلم في " الكافرين " دلالته أن الكفر أعظم الظلم. فإن قيل: ما طريق الحصر هنا؟ يجاب: بأنه ضمير الفصل "هم" فإنه يرد دلالة على الاختصاص، ومن أجل التأكيد المعنوي، فقوله تعالى: ﴿ **وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُون**﴾ [٣]، وقوله: ﴿**وَلَكِن كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ**﴾ [٤]، وقوله: ﴿**إِن ترَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنكَ مَالاً وَوَلَـدًا**﴾ [٥] إلى غير ذلك من الضمائر التي وردت على هذه الصفة فإنها تفيد التأكيد وتدل على الاختصاص، فأنت لو قلت: "والكافرون الظالمون"، ولكن كانوا الظالمين، وأسقطت هذه الضمائر، فإنك تجد فرقاً بين الحالين في التأكيد وعدمه، وكما هي مفيدة للتأكيد ففيها دلالة على الاختصاص، لأنه إذا قال " والكافرون هم الظالمون " فإنما جاء بالضمير ليدل على أنهم لكفرهم اختصوا بمزيد الظلم الفاحش، كما في قوله تعالى: ﴿ **أُولَـئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا**﴾ [٦] فيه دلالة على مزيد اختصاصهم بالإيمان واستحقاقهم لصفته من بين سائر الخلق، فيؤخذ الاختصاص والتأكيد من هذا الضمير.[٧]

---

(١) المنار ٣ / ١٩.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير ١ / ٦٧١ بتصرف.

(٣) سورة البقرة من الآية ٢٥٤.

(٤) سورة الزخرف من الآية ٧٦.

(٥) سورة الكهف من الآية ٣٩.

(٦) سورة الأنفال من الآية ٤.

(٧) ينظر: الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ابن حمزة العلوي ٢٧١/١.

يضاف أن التعريف في قوله تعالى: ﴿ **وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُون**﴾ يفيد أن الكمال في الظلم لا يكون إلا للكافرين، أي: "هم الكاملون في الظلم البالغون المبلغ العظيم فيه، كما يقال: العلماء هم المتكلمون، أي: هم الكاملون في العلم فكذا ههنا"[١]. فالكافرون هم " المستحقون لإطلاق هذا الوصف عليهم لتناهي ظلمهم " [٢].

ثانيها: مخالفة المعنى المراد: فالمراد أن الكافرين لا تنفعهم شفاعة؛لأنه قال عقب قوله تعالى: ﴿ **ولا شفاعة** ﴾[٣] ﴿ **وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُون**﴾ ، ويؤيد هذا المعنى في الكافرين قوله تعالى: ﴿ **فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِين**﴾[٤] فكل كافر ظالم، وليس كل ظالم كافراً، وهذا هو معنى أثر عطاء بن دينار (ت١٢٦هـ): " الحمد لله الذي قال: ﴿ **وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُون**﴾ ولم يقل: " والظالمون هم الكافرون " [٥].

والمعنى كما قال أبو حيان: لو نزل هكذا لكان قد حكم على كل ظالم، وهو من وضع الشيء في غير موضعه بالكفر، فلم يكن ليخلص من الكفر كل عاص إلا من عصمه الله من العصيان.[٦] وقد أوضح العلامة الطبري: أن المعنى مراد به أهل الكفر، وأن وصف الكافر بالظلم دلالة التفرقة بينهما، وأنهم ما وصفوا به إلا لما بلغوا المبلغ العظيم منه فيقول:وفي قوله﴿ **وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُون** ﴾ دلالة واضحة على صحة ما قلناه، وأن قوله ﴿ **ولا خلة ولا شفاعة** ﴾ إنما مراد به أهل الكفر، فلذلك أتبع قوله ذلك ﴿ **وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُون**﴾ فدل بذلك على أن معنى ذلك: حرمنا الكفار النصرة من الأخلاء، والشفاعة من الأولياء والأقرباء، ولم يكن لهم في فعلنا ذلك بهم ظالمين، إذ كان ذلك جزاء منا لما سلف فيهم من الكفر بالله في

---

(١) تفسير الرازي ٣ / ٢٤٠.
(٢) روح المعاني ٢ / ٣٠٩.
(٣) سورة البقرة من الآية ٢٥٤.
(٤) سورة المدثر الآية ٤٨.
(٥) أخرجه الطبري في تفسيره ٥ / ٣٨٥.
(٦) البحر المحيط ٣ / ٧.

الدنيا، بل الكافرون هم الظالمون أنفسهم بما أتوا من الأفعال التي أوجبوا لها العقوبة من ربهم(١). فكل كافر ظالم لنفسه، ومن جملة من يدخل تحت هذا العموم مانع الزكاة منعاً يوجب كفره، لوقوع ذلك في سياق الأمر بالإنفاق.(٢)

ثالثها: الاستدلال بعموم الآيات لا يستقيم: ما استدل به الشيخ رشيد رضا- رحمه الله- على أن الكافر والظالم على السواء بعموم الآيات التي تفيد أن الظالمين في عذاب دائم مقيم، لا يستقيم، ويجاب عنه بقاعدة مؤداها أن:

" **لفظ الظلم المطلق في القرآن مخصوص بالكفر**" فقوله تعالى- مثلاً: ﴿ **أَلا إِنَّ الظَّالِمِينَ فِي عَذَابٍ مُّقِيمٍ**﴾ (٣) أي: دائم، مخصوص بالكفر، والذي يؤكده أن الله تعالى قال بعدها ﴿ **وَمَا كَانَ لَهُم مِّنْ أَوْلِيَاء يَنصُرُونَهُم مِّن دُونِ اللَّهِ**﴾ (٤) والمعنى: أن الأصنام التي كانوا يعبدونها لأجل أن تشفع لهم عند الله تعالى ما أتوا تلك الشفاعة، ومعلوم أن هذا لا يليق إلا بالكفار(٥).

والحاصل: أن كل كافر ظالم، وأن الكفر أعظم الظلم، ولا يلزم أن يكون الظالم كافراً.

المثال الثاني: "صرهن" بين التقطيع والإمالة: وذلك في تأويل قوله تعالى: ﴿ **وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾(٦).

---

(١) تفسير الطبري ٥ / ٣٨٤.

(٢) فتح القدير ١ / ٣٦٥.

(٣) سورة الشورى من الآية ٤٥.

(٤) سورة الشورى من الآية ٤٦.

(٥) ينظر: تفسير الرازي ٣ / ٢٤٠.

(٦) سورة البقرة الآية ٢٦٠.

فقد رد الأستاذ الإمام ما ذهب إليه جمهور المفسرين من أن " صرهن" بمعنى قطعهن، وأن المعنى المراد: أملهن وضمهن إليك. فيقول: ومعناه " أملهن وضمهن"[(١)]، وخالف جمهرة المفسرين بقوله: " ملخص معنى الآية عند الجمهور: أن إبراهيم ﷺ طلب من ربه أن يطلعه على كيفية إحياء الموتى، فأمره تعالى بأن يأخذ أربعة من الطير فيقطعهن أجزاء يفرقها على عدة جبال هناك، ثم يدعوها إليه فتجيئه، وقالوا: إنه فعل ذلك، وخالفهم أبو مسلم المفسر الشهير فقال: ليس في الكلام ما يدل على أنه فعل ذلك "[(٢)]. ثم عرض الأدلة التي استند إليها أبو مسلم فيما ذهب إليه، وحاصلها: أن "صرهن" بمعنى: قطعهن، ليس في الآية ما يدل عليه، فكان إدراجه في الآية إلحاقاً لزيادة في الآية لم يدل الدليل عليها وأنه لا يجوز. كذلك لو أراد سبحانه بـ (صرهن) قطعهن، لم يقل: ﴿إليك﴾ فإن ذلك لا يتعدي بـ (إلى)، ثم إن الضمير في قوله ﴿ ثم ادعهن ﴾ عائد إليها لا إلى أجزائها، وهو خلاف الظاهر.[(٣)]

ثم رجح الإمام قول أبي مسلم وأظهر إعجابه به معرضاً بما ذهب إليه جمهور المفسرين فيقول: " على أن ما فهمه أبو مسلم هو المتبادر من عبارة الآية الكريمة، وما قالوه مأخوذ من روايات حكموها في الآية ". ويقول: " ولله درُّ أبي مسلم ما أدق فهمه وأشد استقلاله فيه "[(٤)].

ويناقش هذا الدخيل من أوجه:

أولها: الاحتجاج بمنطق اللغة لا يستقيم: وبيان ذلك من أوجه:

الوجه الأول: ادعاء أن المشهور في اللغة في ﴿فصرهن﴾أملهن، مردود:

يقول الزبيدي (ت١٢٠٥هـ): صُرْتُ وصِرْتُ لغتان، وصار الشيء يصوره

(١) المنار ٣ / ٤٨.
(٢) المصدر السابق ٣ / ٤٩.
(٣) المصدر السابق ٣ / ٥٠.
(٤) المصدر السابق ٣ / ٥١.

صَوْراً، قطعه وفصَّله،.. ومنه: صار الحاكم الحُكم: إذا قطعه وحكم به[١]. وقد بيَّن العلامة الرازي أن لفظ (فصرهن) بمعنى قطعهن مشهور في اللغة وأن القول به يوافق ظاهر اللفظة ولا يحتاج إلى إضمار، فضلاً على أنه يوافق قول جمهور المفسرين، فيقول: قرأ حمزة ﴿**فصرهن إليك**﴾ بكسر الصاد، والباقون بضمها. أما الضم: **ففيه قولان الأول:** أنه من صرت الشيء أصوره إذا أملته إليه، ورجل أصور، أي مائل العنق، ويقال صار فلان إلى كذا إذا قال به ومال إليه، وعلى هذا التفسير يحصل في الكلام محذوف كأنه قيل: أملهن إليك وقطعن ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً، فحذف الجملة التي هي " قطعهن"، لدلالة الكلام عليه، كقوله: ﴿ **أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ**﴾ [٢] على معنى فضرب فانفلق، لأن قوله: ﴿ **ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً** ﴾ يدل على التقطيع.. **والقول الثاني:** وهو قول ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد ﴿**فصرهن**﴾ معناه: قطعهن، يقال: صار الشيء يصوره صوراً إذا قطعه..، وعلى هذا القول لا يحتاج إلى إضمار. وأما قراءة حمزة بكسر الصاد، فتفسر تارة بالإمالة، وأخرى بالتقطيع [٣].

موازنة وترجيح بين القراءتين: قرئ بكسر الصاد أي: "فصِرهنَّ" أي: فقطعهن، فتكون " إليك " صلة خذ، والكسر: قراءة حمزة، والضم قراءة باقي السبعة.

وجه من قرأ بكسر الصاد وضمها: فعلى أنهما لغتان، وهي من فعل أمر من "صار – يصير – يصوره" بمعنى: أماله. وقيل: الكسر: بمعنى القطع، والضم: بمعنى: أماله[٤]. ويحتمل أن تكون القراءتان بمعنى واحد، وذلك أن يقال: صاره يصوره ويصيره بمعنى: قطعه أو أماله، فاللغتان لفظ مشترك بين هذين المعنيين، والقراءتان

(١) تاج العروس ١ / ٣٠٨٠.
(٢) سورة الشعراء من الآية ٦٣.
(٣) تفسير الرازي ٣ / ٤٨٠.
(٤) كشف المشكلات وإيضاح المعضلات في إعراب القرآن وعلل القراءات، الباقولي ص١٢٢.

تحتملهما معاً، وهذا مذهب أبي على[١]. وقال الفراء (ت ٢٠٧هـ): الضم مشترك بين المعنيين، وأما الكسر: فمعناه القطع، وقال غيره: بمعنى القطع، والضم بمعنى الإمالة.[٢]

الترجيح: الأرجح: الضم بمعنى القطع: قال أبو علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ): والأحسن الضم بمعنى القطع ترجيحاً لنقل ابن عباس؛ ولأنه لا يترتب عليه حذف، لأنه على معنى أملهن يكون التقدير: فأملهن وقطعهن إليك، فحذف لدلالة الآخر.[٣] ولقد رد العلامة الطبري على نحاة الكوفة لما زعموا أنه لا يعرف في كلام العرب "صرهن" بمعنى: قطعهن، وحكم عليه بالفساد، إذ يقول: وأما نحويو البصرة فإنهم قالوا ﴿ **فصرهن إليك** ﴾ سواء معناه إذا قرئ بالضم من الصاد وبالكسر في أنه معني به في هذا الموضع التقطيع، وهما لغتان إحداهما: صار يصور والأخرى صار يصر. قال أبو جعفر: هذا القول الذي ذكرناه عن البصريين.. أولى بالصواب من قول الذي حكينا قولهم من نحويي الكوفيين الذين أنكروا أن يكون للتقطيع في ذلك وجه مفهوم..، وجهل من زعم أن قول القائل: " صار يصور" و "صار يصير" غير معروف في كلام العرب بمعنى، قطع.. ثم قال: ففيما ذكرنا من أقوال من روينا في تأويل قوله: ﴿ **فصرهن إليك** ﴾ أنه بمعنى: فقطعهن إليك، دلالة واضحة على صحة ما قلنا في ذلك، وفساد قول من خالفنا، وإذا كان ذلك كذلك فسواء قرأ القارئ بضم الصاد " فصُرهن" أو كسرها، إذا كانت لغتين معروفتين بمعنى واحد، غير أن الأمر وإن كان كذلك، فإن أحبهما إليَّ أن أقرأ " فصرهن إليك " بضم الصاد، لأنها أعلى اللغتين وأشهرهما وأكثرهما في أحياء العرب.

---

(١) ينظر: الدرر الناثرة في توجيه القراءات المتواترة، ابن عجيبة، ص ٧٩، اللباب، ابن عادل٣ / ٢٨٥، دار الكتب العلمية – بيروت ٢٠١٢م.

(٢) ينظر: إملاء ما منَّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، العكبري ١ / ٦٥، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت.

(٣) الدرر الناثرة، ص ٧٩.

وأما قول من تأول قوله " فصرهن إليك " بمعنى: اضممهن إليك ووجهن نحوك واجمعهن، فهو قول قال به من أهل التأويل نفر قليل [١]. وهو كلام قاطع من شيخ المفسرين، حاصله أن قراءة الضم ودلالتها على القطع هي الأرجح والأعلى والأشهر والأحب، وأكثرها في أحياء العرب، وهو كلام نفيس دقيق يهدم ادعاء أن معنى القطع لا شهرة له في لغة العرب.

الوجه الثاني: لو كان المعنى فقطعهن لم يقل (إليك)، وتعليقه بـ "خذ" خلاف الظاهر: يناقش: بأن "صرهن" على معنى: قطعهن، لا يتعلق بقوله إليك" وإنما هو متعلق "بخذ"[٢]، فيكون المعنى: فخذ أربعة من الطير إليك فصرهن، وهو متفق مع الظاهر أيما اتفاق. وفي ذلك المعنى يقول العلامة الألوسي: إن كان المراد " أملهن" فقوله "إليك" متعلق به، وإن كان المراد " فقطعن " فهو متعلق بـ "خذ" باعتبار تضمينه معنى الضم.[٣]

الوجه الثالث: الضمير في ﴿ثم ادعهن﴾ وفي ﴿يأتينك﴾ عائد إليها لا الأجزاء: وعوده على الأجزاء المتفرقة خلاف الظاهر، ولا دليل عليه.

يناقش: بأن قوله تعالى قبلها ﴿ **ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً** ﴾ " يدل على أن تلك الطيور جعلت جزءاً جزءاً " [٤]، ومن ثم فالضمير يعود على الأجزاء المتفرقة، وقد رجح العلامة الرازي عود الضمير على الأجزاء " **والتقدير:** فاجعل على كل جبل من كل واحد منهن جزءاً أو بعضاً "[٥]. فعود الضمائر على الأجزاء يتفق مع ظاهر الآية وينسجم معه، وهو أبلغ في الإعجاز، ويدل عليه قوله ﴿ **اجعل على كل جبل منهن جزءاً** ﴾.

---

(١) تفسير الطبري ٥ / ٥٠٤.

(٢) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام، ٢١/٢، الناشر: دار السلام للطباعة.

(٣) روح المعاني ٢ / ٣٤٤.

(٤)، (٥) تفسير الرازي ٣ / ٤٨١.

الترجيح: " صرهن " بين أهل اللغة والتفسير: إن لفظ " صرهن " وإن كان يحتمل المعنيين لغة " الإمالة –ـ التقطيع " فإنه عند أهل التفسير لا يحمل إلا على التقطيع، ويجعل ما سواه من الدخيل بالرأي في التفسير، **وذلك لأسباب أجملها فيما يلي:**

- **موافقة إجماع المفسرين:** فالإجماع على أن المعنى على التقطيع، حتى قال العلامة الرازي: أجمع أهل التفسير على أن المراد بالآية " قطعهن " وأن إبراهيم قطع أعضاءها ولحومها وريشها ودماءها، وخلط بعضها ببعض، غير أبي مسلم فإنه أنكر ذلك.(١)
- **موافقة المشهور في اللغة:** فالمشهور على أن " صرهن " بمعنى قطعهن.

* **موافقة القاعدة التفسيرية:** التي تقرر أن " القول بالاستقلال مقدم على القول بالإضمار " وهي قاعدة اعتمدها المفسرون وطبقوها مع اختلاف عباراتهم عنها ومعناها: أنه إذا حدث اختلاف بين المفسرين في لفظة ما، فبعضهم يرى استقلال الكلام، والآخر يرى إضماره، فحينئذ فإن الاستقلال يقدم على الإضمار يقول العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ): "... والعرب لا يحذفون ما لا دلالة عليه ولا صلة إليه، لأن حذف ما لا دلالة عليه مناف لغرض وضع الكلام من الإفادة والإفهام "(٢). ويقول أبو حيان: متى أمكن حمل الكلام على غير إضمار ولا افتقار، كان أولى أن يسلك به الإضمار والافتقار، وهكذا تكون عادتنا في إعراب القرآن، لا نسلك فيه إلا الحمل على أحسن الوجوه، وأبعدها من التكلف، وأسوغها في لسان العرب.(٣) وحمل اللفظ على معنى التقطيع لا يحتاج إلى إضمار فهو المقدم.

* **إثبات معجزة إبراهيم** عليه السلام: فتأويل " صرهن " على معنى قطعهن يثبت معجزة الخليل عليه السلام على حقيقتها بلا تأويل بعيد يجعلها والعدم سواء، وبيان ذلك: أن

(١) تفسير الرازي ٣ / ٤٨١.

(٢) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، عز الدين بن عبد السلام، ص ٢، المكتبة العلمية.

(٣) البحر المحيط ١/ ٦١.

إبراهيم عليه السلام طلب من ربه أن يريه كيف يحيي الموتى، ولو اكتفى الخليل بضمهن أو تأملهن ما تحقق المطلوب. أما التأويل على معنى التقطيع ففيه المطلوب وزيادة، مع ما فيه من بيان مظهر من مظاهر القدرة الإلهية تناسب معها تذييل الآية الكريمة بقوله " واعلم أن الله عزيز حكيم ".

بيان أختم به المسألة: أود الإشارة في نهاية هذا المبحث أن من جَوَّز من المفسرين تأويل لفظ " فصرهن " على معنى أملهن، لا يقصد الإمالة دون التقطيع، وإنما يجمع بين المعنيين، أي: أملهن ثم قطعهن لتتعرف عليهن بعد إحيائهن. يقول العلامة الرازي: فإن قيل، ما الفائدة في أمره بضمها إلى نفسه بعد أن يأخذها ؟ قلنا: الفائدة أن يتأمل فيها ويعرف أشكالها وهيآتها لئلا تلتبس عليه بعد الإحياء، ولا يتوهم أنها غير تلك.[1]

وحاصل ما سبق:

- أن اللغة العربية مفتاح فهم الأصلين العظيمين الكتاب والسنة.
- أن تأويل القرآن الكريم بغير اللغة التي نزل بها ضرب من الخيال.
- ليس كل ما صح في اللغة يجب حمل الآيات عليه، بل يجب تأويل الآيات على أكمل الوجوه الإعرابية.
- البعد عن اللغة ومدلولاتها في التأويل سبب لكل تأويل زائغ.
- البعد عن مدلولات اللغة عند أصحاب المنار سبب رئيس لانتشار الدخيل بالرأي في تفسيرهم.

(١) تفسير الرازي ٣ / ٤٨٠.

المبحث الرابع

التأويل بالكناية مع إنكار حقيقة اللفظ

وتحته مطالب:

المطلب الأول: أثر الحقيقة والمجاز في تأويل القرآن الكريم:

للحقيقة والمجاز أثر بالغ في تأويل القرآن الكريم لأنهما يبرزان أوجه جماله، وأسرار إعجازه، وما امتاز به من أساليبه، ولبيان ذلك بإيجاز نقف أولاً مع التعريف: **فالحقيقة لغة:** مشتقة من الحق، والحق هو الثابت اللازم [١].

واصطلاحاً: لفظ استعمل فيما وضع له ابتداءً [٢].

وقوله: " ابتداءً " المراد به أنه ليس تابعاً لغيره، فخرج به المجاز فإن وضعه ليس ابتداء، بل بالتبع لغيره، فإن أصل وضع اللفظ للمعنى الحقيقي، والمجاز موضوع له ثانياً.[٣]

والمجاز لغة: مشتق من الجواز وهو العبور والتعدي. وسمي اللفظ مجازاً: لأنه جاز مكانه الأصلي وتعداه إلى غيره لما بينهما من العلاقة، فاللفظ قد انتقل إلى غير معناه الأصلي.[٤]

واصطلاحاً: أرجح التعاريف أنه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب لعلاقة بينهما. [٥]

وينقسم المجاز بحسب الوضع إلى أربعة أقسام:

مجاز لغوي: كاستعمال لفظ الأسد في الرجل الشجاع.

---

(١) لسان العرب ١٠ / ٥٢

(٢) حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ابن السبكي ١ /٣٠٠، دار الفكر.

(٣) نهاية السول في شرح منهاج الأصول، الأسنوي ١ / ٢٤٤، دار الكتب العلمية.

(٤) ينظر: لسان العرب ٥ / ٣١٦، أساس البلاغة، للزمخشري ص ١٠٤، معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ١ / ٤٩٤.

(٥) شرح الكوكب المنير، ابن النجار الحنبلي ١ / ١٥٤، مكتبة الجيكان – الطبعة الثانية.

مجاز شرعي: كاستعمال لفظ الصلاة في الدعاء.

مجاز عرفي وهو نوعان: عام: كاستعمال لفظ "الدابة " في مطلق ما يدب. وخاص: كاستعمال لفظ الجوهر في النفيس.(١)

التأويل أعم من المجاز: التأويل والمجاز يلتقيان في العدول عن ظواهر الألفاظ والعبارات، فالتأويل: صرف الكلام عن ظاهره إلى وجه يحتمله بدليل. والمجاز: كل لفظ تجوز به عن موضوعه. والتأويل أعم من المجاز؛ لأنه لا يلزم أن يكون المؤول مجازاً فقد يكون مشتركاً، ومجاله الظاهر لا النص، فالنص لا يخضع للتأويل (٢).

إعجاز المجاز في القرآن الكريم: الجمهور على أن المجاز واقع في القرآن الكريم(٣)، واستدلوا على ذلك؛ بأن القرآن نزل بلغة العرب، ولغة العرب فيها المجاز، وأن كثيراً من الآيات القرآنية وقع فيها المجاز، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿ **فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنقَضَّ فَأَقَامَهُ** ﴾ (٤) والجدار لا إرادة له، وقوله تعالى: ﴿ **وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا**﴾ (٥)، وقوله تعالى: ﴿ **وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ**﴾ (٦) والذل لا جناح له، وقوله تعالى: ﴿ **وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا** ﴾ (٧) والرأس غير مشتعل، إلى غير ذلك من الآيات. (٨)

---

(١) شرح تنقيح الفصول، القرافي، ص ٤٤، شركة الطباعة الفنية – الطبعة الأولى.

(٢) مقالات في التأويل، أ.د/ محمد سالم أبو عاصي، ص ١٤، ١٥، مكتبة الإيمان.

(٣) ينظر: المحصول، الرازي ١ /٤٦٢، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، ابن قدامة ص ٣٤ مؤسسة الريان –الطبعة الثانية، الإحكام، الآمدي ١ / ٣٥، تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، ص ١٣٢، المكتبة العلمية ١٩٧٣م.

(٤) سورة الكهف من الآية ٧٧.

(٥) سورة يوسف من الآية ٨٢.

(٦) سورة الإسراء من الآية ٢٤.

(٧) سورة مريم من الآية ٤.

(٨) تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي، ص ١٨٥وما بعدها، مكتبة الحياة.

من جماليات المجاز في القرآن الكريم: أن الاستعمال المجازي للفظ يكسبه معنى جديداً يؤثر في المستمع والمتلقي، وأبلغ في التعبير من الاستعمال الأصلي، لما في المجاز من علاقات كثيرة تمنحه القدرة على تجديد المعاني وثراء الألفاظ، فهو أبلغ في إظهار جمال النص، وإبرازه بشكل يشغل الفكر والوجدان حتى يصل إلى المعنى المقصود، حتى قال العلامة السيوطي (ت٩١١هـ): ولو سقط المجاز من القرآن سقط منه شطر الحسن، فقد اتفق البلغاء على أن المجاز أبلغ من الحقيقة، ولو وجب خلو القرآن عن المجاز وجب خلوه من الحذف والتوكيد وتثنية القصص وغيرها[١].

المطلب الثاني: مخاطر العدول باللفظ من الحقيقة إلى المجاز بلا قرينة:

الأصوليون: على أنه لا يصار إلى المجاز إلا لقرينة[٢]، فإذا أطلق الكلام فإنه يحمل على الحقيقة وذلك لسببين:

أولهما: أن الحقيقة هي الأصل، فهي أصل وضع اللفظ، والمجاز موضوع ثان له. والمراد بالأصل الغالب.

ثانيهما: أن المجاز مرجوح لقلة وجوده، والحقيقة راجحة لكثرة وجودها. فالمجاز لا يمكن أن يتحقق إلا عند نقل اللفظ من شيء إلى آخر لعلاقة بينهما، وذلك يستدعي أربعة أمور: أن يكون اللفظ موضوعاً في الأصل لمعنى، وأن يكون قد استعمل في هذا المعنى، وأن يكون قد نقل من المعنى الأول للمعنى الثاني لعلاقة بينهما، وأن يكون قد استعمل في هذا المعنى الثاني.

أما الحقيقة فيكتفى بالأمرين الأوليين، ومن المعلوم أن الشيء إذا توقف وجوده على أمرين يكون أغلب وجوداً مما توقف على أربعة أمور.[٣]

والمفسرون: على أن نصوص الوحي يجب حملها على الحقيقة، ولا يجوز صرفها إلى المجاز إلا بدليل بيِّن واضح، وتعذر حمل اللفظ على الحقيقة.

---

(١) معترك الأقران في إعجاز القرآن ١ / ٢٤٩، دار الكتب العلمية ١٩٨٨م.

(٢) القرينة: هي الأمر الذي ينقل الذهن من المعنى الحقيقي إلي المجازي، وهي إما عقلية كقولك: أقبل البحر، وأنت تشير إلى رجل عالم، وإما لفظية: كقولك: رعيت الغيث، والمراد بالغيث النبات، ورعينا هي القرينة التي تمنع من إرادة المعنى الحقيقي وهو المطر ينظر: شروح التلخيص، القزويني ٤ / ٢٥ بتصرف، دار الكتب العلمية.

(٣) ينظر: المحصول ١ / ٤٧٣، نهاية السول ١ / ٧٨.

قال الرازي: أجمعوا على أنه متى تعذر العمل بالحقيقة وحصل للحقيقة مجازان: أحدهما: أقرب إلى الحقيقة، والثاني: أبعد، فإنه يجب حمل اللفظ على المجاز الأقرب.[١] وقال أبو حيان: ويترجح بعمل اللفظ على ظاهره[٢].وقال ابن عادل (ت٧٧٥هـ): الأصل حمل اللفظ على ظاهره، إلا إن منع منه مانع [٣].

أما إذا انتقلنا باللفظ من الحقيقة إلى المجاز بلا قرينة فإنه يحدث خللاً في الفهم، واضطراباً في المعنى، لأن الحقيقة ما قدمت إلا لأن الغرض إفهام المخاطب، والمخاطب إنما يفهم من الخطاب حقيقته "[٤].

والقرينة هي الدالة على أن المعنى الحقيقي متعذر، أو غير مراد، فإذا ما انتقلنا إلى المجاز بلا قرينة فقد ذهبنا إلى تأويل بعيد عن دلالات الألفاظ، وفتح باب من أبواب الدخيل بالرأي، لأن الأصل أن يؤول كلام الله سبحانه على الأصل والأشهر من وجوهه، لا بتأويلات يراها كل مؤول بما يتفق له، وإن اختلفت وتباعدت عن ظاهر ودلالات ألفاظها.

المطلب الثالث: الكناية بين التأويل المقبول والمردود:

الكناية لغة: أن تتكلم بالشيء وتريد غيره، يقال: كنيت بكذا عن كذا إذا تركت التصريح به، فبابه: كنَّى يكني كرمى يرمي، وقد ورد: كنَّا يكنوا كدعا يدعو. وهي من كنيت الشيء أكنيه إذا ستر بغيره، وتعريف الكناية مأخوذ من اشتقاقها، واشتقاقها من الستر، يقال: كنيت الشيء إذا سترته، وإنما أجري هذا الاسم على هذا النوع من الكلام لأنه يستر معنى ويظهر غيره، ولذلك سميت كناية.[٥]

---

(١) تفسير الرازي ١ / ١٧٢.

(٢) البحر المحيط ٢ / ٣٣٠.

(٣) اللباب ١٤ / ٣٣، دار الكتب العلمية ١٩٩٨م.

(٤) ينظر: المعتمد في أصول الفقه، محمد بن على الطيب أبو الحسين البصري ٢/٩١٠.

(٥) ينظر: القاموس المحيط، الفيروزآبادي ٣ / ١٧مؤسسة الرسالة، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها د. أحمد مطلوب ٣ / ١٥٤ المجمع العلمي العراقي١٩٨٣م.

واصطلاحاً: هي لفظ أطلق وأريد به لازم معناه، مع جواز إرادة المعنى الأصلي، أو هو كلام أريد به معنى غير معناه الحقيقي الذي وضع له، مع جواز إرادة المعنى الأصلي إذ لا قرينة تمنع هذه الإرادة.(١)

لفظ به لازم معناه قصد... مع جواز قصده معه يرد(٢).

فرق بين المجاز والكناية:

المجاز: لا يمكن إرادة المعنى الأصلي، أما الكناية: فيمكن أن يراد بها ذلك. المجاز: مبناه على الانتقال من الملزوم إلى اللازم، أما الكناية: فمبناها الانتقال من اللازم إلى الملزوم.

جمال الكناية: للكناية جماليات لا تحصى كثرة أهمها:

١- إفادة المبالغة في المعنى؛ لأن التعبير بالمعنى الكنائي بروافده وثوابته له من القوة والتأكيد ما ليس في التعبير عنه باللفظ الموضوع له.

٢- تجسيد المعاني وإبرازها في صور محسوسة تزخر بالحياة والحركة، فقد جسد أسلوب الكناية معنى البخل والتبذير في صورة حية ماثلة أمام الأعين في قوله تعالى: ﴿ **ولا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا**﴾ (٣).

٣- تقدم الحقائق مقرونة بدليلها، وذلك أدعى إلى تصديقها، فقولك: فلان يتصف بالكرم، ربما شككت فيه، بخلاف قولك: كثير الرماد.

٤- تتيح لنا التعبير عما يكره أو يستقبح، فالكناية فن بلاغي يرتقي بالمشاعر، ويسمو بالألفاظ في إعطاء المعاني دلالة الجودة ورونق العرض، وهي أبلغ من الحقيقة والتصريح، كما أن الاستعارة بأنواعها أبلغ من الكناية (٤).

---

(١) البلاغة العربية في ثوبها الجديد، علم البيان، بكري شيخ أمين ٢ / ١٥٣، دار العلم للملايين.

(٢) متن الجوهر المكنون في ثلاثة فنون البيان والمعاني والبديع، عبد الرحمن الأخضري ص ١٤٤

(٣) سورة الإسراء الآية ٢٩.

(٤) ينظر:دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص ٥٦، ٥٧ بتصرف، مطبعة المدني بالقاهرة..

٥- الكناية تخرج بالمعنى من العموم إلى الخصوص، فكلمة " كريم " يدخل تحتها كل من يتصف بالكرم، ولكن عبارة " كثير الرماد " أفاد معنى خاص من معاني الكرم، وهو كثرة الضيافة.

٦- الكناية وسيلة لتغطية وإخفاء ما يود المتكلم إخفاءه، حرصاً على المكنى عنه، ورغبة في عدم تردده على الألسنة.

٧- الكناية طريق من طرق الإيجاز والاختصار، ووسيلة للإقناع لأنها تأتي بالمعنى مؤكداً بدليله.

علاقة الكناية: إن استخدام اللفظ في غير معناه الذي وضع له لا يتم إلا عند وجود علاقة تربط بين المعنيين، الكنائي: الذي استخدم فيه اللفظ، والأصلي: الذي كنى به، كما هو الحال في المجاز، والعلاقة هنا في الكناية هي علاقة الردف والتبعية، أو بمعنى آخر التلازم بين المعنى الذي يدل عليه ظاهر اللفظ والمعنى المراد. ففي قوله تعالى: ﴿ **وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلاً**﴾ [١] كنى عن الشعور بالتحسر والندم على ما فات بالعض على اليدين، والعلاقة هي التلازم الذي يرجع إلى ما عرف عن الإنسان وطباعه، فقد عرف عنه أنه إذا ندم عض على يديه، أو قلب كفيه متحسراً على ما فات.[٢]

مخاطر التأويل بالكناية مع إنكار المعنى الأصلي:

للكناية شرطان لابد من تحققهما حتى يكون التأويل بها مقبولاً.

الشرط الأول: أن يتجاذبها جانبا الحقيقة والمجاز، وهذا الشرط هو الذي يميز الكناية وغيرها من أقسام المجاز[٣].

---

(١) سورة الفرقان الآية ٢٧.

(٢) ينظر:نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، الرازي ص١٠٣، دار الكتاب الإسلامي..

(٣) نسبة الكناية إلى الاستعارة نسبة عام إلى خاص، فكل كناية استعارة، وليس كل استعارة كناية.

ففي قوله تعالى: ﴿ **أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء**﴾ [١] يصح حمل اللفظ "اللمس" على الحقيقة والمجاز، دون خلل في كل منهما. وكل موضع ترد فيه الكناية فإنه يتجاذبها جانبا الحقيقة والمجاز، ويجوز حمله على كليهما.

الشرط الثاني: وجود وصف جامع بينها وبين الصريح، لئلا يلحق بالكناية ما ليس منها، فإذا وجد ذلك الوصف تكون الكناية صحيحة، وكان التأويل سليماً، ولذلك استعير للعقد اسم النكاح الذي وضع للوطء، واستعير للوطء اسم اللمس، لتعلق أحدهما بالآخر، فكان الكل كناية لتوفر الشرطين [٢].

وكان تأويل الثياب بالقلب غير سليم في قوله تعالى: ﴿ **وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ**﴾ [٣] لعدم الوصف الجامع بين الثياب والقلب، وكذلك في تأويل البقرة إشارة إلى ذبح النفس البهيمية، فإنه حياة للقلب الروحاني، وهو الجهاد الأكبر، هو تأويل مردود.[٤] وقد جمع العلامة ابن الأثير (ت٦٣٧هـ) بين هذين الشرطين في تعريفه للكناية إذ يقول: " كل لفظ دل معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز بوصف جامع بين الحقيقة والمجاز "[٥].

والحاصل: أن اللفظ إذا أُوِّل بالكناية مع توافر شرطيها كان التأويل مقبولاً، وإذا افتقد شرطيها، أو أحدهما، كان التأويل بعيداً مردوداً، وكان دخيلاً على التفسير لمخالفته للقواعد المتفق عليها، والتي بها يكون التأويل صحيحاً مقبولاً.

---

(١) سورة المائدة من الآية ٦.

(٢)ينظر:المستصفى٢ / ٢٤.فالنكاح حقيقته التزويج، واستعيرللجماع وذلك تجنباً للتصريح به، كما استعيرللوطء اسم اللمس، ومنه"ولم يمسسني بشر""آل عمران:٤٧".(٣) سورة المدثر الآية٤.

(٤) ينظر: شرح التلويح على التوضيح، سعد الدين التفتازاني ١ / ٣٠٠ بتصرف، مكتبة صبيح.

(٥) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ١ / ٣٢٢.

المطلب الرابع: التأويل بالكناية مع إنكار المعنى الأصلي عند أصحاب المنار:

حاصل منهجهم: تأويل بعض الألفاظ القرآنية بالكناية، وهذا لا إشكال فيه، فالكناية تحدث ثراء في المعنى، وجمالاً في التعبير، ولكن الإشكال عندهم هو إنكار جانب الحقيقة التي وضع اللفظ لها ابتداء، فترتب عليه مخالفة القواعد المتفق عليها فيما يتعلق بشرطي الكناية، والوقوع في الدخيل بالرأي في كثير من القضايا والآراء التفسيرية التي تعرضوا لها. وسأوضح منهجهم من خلال الأمثلة التالية:

المثال الأول: إحضار الأعمال يوم القيامة ليس على الحقيقة:

وذلك عند تأويل قوله تعالى: ﴿ **يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤُوفُ بِالْعِبَادِ** [1] يقول الشيخ رشيد رضا: "ومعنى كونه محضراً: أن فائدته ومنفعته تكون حاضرة لديه، أما عمل السوء فتود كل نفس اقترفته لو بعد عنها ولم تره وتؤخذ بجزائه، وهذا يدل على أن عمل الشر يكون محضراً أيضاً، ولكنه عبر عنه بما ذكر ليدل على أن إحضاره مؤذ لصاحبه يود لو لم يكن، أي ومنه يعلم أن إحضار عمل الخير يكون غبطة لصاحبه وسروراً "[2].

ثم نقل عن الأستاذ الإمام قوله: " إن هذا التعبير ضرب من التمثيل كالآيات التي فيها ذكر كتب الأعمال وأخذها بالأيمان والشمائل، فإن الغرض من التعبير بأخذها باليمين أخذها بالقبول الحسن، ومن أخذها بالشمال أو من وراء الظهر أخذها مع الكراهة والامتعاض "[3]. ثم علق الشيخ رشيد رضا على كلام الإمام بقوله: " أقول وكيف لا تجد كل نفس ما عملت محضراً، فتسر المحسنة بما أحسنت، وتبتئس المسيئة وتغم بما أساءت "[4].

---

(١) سورة آل عمران الآية ٣٠.

(٢) المنار ٣ / ٢٤٧.

(٣)، (٤) المصدر السابق ٣ / ٢٤٧ ــ ٢٤٨.

مناقشة هذا الدخيل من أوجه:

حاصل كلام الإمامين أن إحضار الأعمال ليس على حقيقته، وإنما هو ضرب من التمثيل والتصوير، فهو كناية عن سرور المحسن بما أحسن، وابتئاس المسيء بما أساء، كما أن أخذ الكتاب باليمين كناية عن الفرح، وأخذ الكتاب بالشمال كناية عن البؤس.

ويناقش هذا الدخيل من أوجه:

أولها: استقلال اللفظ للدلالة على المعنى: إن ظهور المعنى في الآية إلى الذهن بلا قرينة، دلالة على أن الألفاظ على الحقيقة، لأنه إذا حصل التبادر بدون قرينة علم أن المتبادر معنى حقيقياً لا مجازياً. فالحقيقة: لفظ استعمل فيما اصطلح على التخاطب به[١]، بمعنى أن دلالة الكلمة على المعنى موقوفة على الوضع [٢]، والوضع: هو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه[٣] بحيث إذا أرسل فهم منه ما وضع له وضعاً لا يستند فيه إلى غيره.

أما المجاز: فهو لا يستقل بنفسه للدلالة على المعنى، وإنما بمساعدة قرينة لفظية أو معنوية[٤]، فكأن الذهن حين رأي الحقيقة توجه إلى المعنى الأصلي، ولما رأى القرينة نظر في اللوازم [٥].

حمل اللفظ على الدلالة المباشرة أولى: إن دلالة اللفظ على المعنى عند الإمام عبدالقاهر الجرجاني (ت٤٧١هـ) على ضربين: دلالة مباشرة، ودلالة غير مباشرة، وجعل مدار الثانية على الكناية والاستعارة والمجاز. وفرق بموجب هذا الاعتبار بين

(١) اللمع في أصول الفقه، الشيرازي، ص ٢٠، مكتبة نظام-البحرين ٢٠١٢م.

(٢) الوضع في اللغة يعطي معنى التحييز، أي: جعل الشيء في حيز.

(٣) الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني ص ٣٩٢، دار الكتب العلمية ٢٠٠٣م.

(٤) دلالة الألفاظ عند الأصوليين، دراسة بيانية ناقدة، محمود توفيق سعد، ص ١٦، مكتبة وهبة.

(٥) الجامع المشيد والعقد المنضد بمباحث علم البيان، يوسف الغزي الحنفي ص ٤٢، مكتبة الآداب.

المعنى، ومعنى المعنى- فالمعنى: هو ظاهر اللفظ الذي تصل إليه بغير واسطة، ومعنى المعنى: هو أن تعقل من اللفظة معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر[1]، فلا يحمل الكلام على الدلالة غير المباشرة مع سهولة حمله على المباشرة، ولا يحمل على معنى بواسطة، مع سهولة الوصول إليه بغير واسطة، فدلالة اللفظ ظاهرة على حضور الأعمال، وأنها تنشر ويحاسب عليها صاحبها، على حقيقتها بلا تمثيل ولا تصوير. حتى قال أبو السعود- رحمه الله: تشاهدها على ما هي عليه في الحقيقة، فإن كانت صالحة تشاهدها على صور أحسن مما كانت تشاهدها عليه في الدنيا، لأن الطاعات لا تخلو فيها عن نوع مشقة، وإن كانت سيئة تشاهدها على خلاف ما كانت تشاهدها عليه لأنها كانت مزينة لها موافقة لهواها.

وتنكير النفس المفيد لثبوت العلم المذكور لفرد من النفوس أو لبعض للإيذان بأن ثبوته لجميع أفرادها قاطبة من الظهور والوضوح بحيث لا يكاد يحوم حوله شائبة اشتباه قطعاً يعرفه كل أحد.[2]

ثانيها: مخالفة أحد شرطي الكناية: إن تأويل إحضار الأعمال على الكناية وأنه يراد به سرور المحسن بما أحسن، وابتئاس المسيء بما أساء، كما أن أخذ الكتاب باليمين كناية عن الفرح، وأخذه بالشمال كناية عن العبوس، على علاقة التبعية والتلازم، بمعنى أن الفرح والعبوس من تبعية إحضار الأعمال لا إشكال فيه، ولكن ما يؤخذ عليهما هو إنكار حقيقة وظاهر اللفظ، لأن التلازم يعني التوافق والتبعية بين المعنيين الظاهر والمراد، بلا إنكار لأحدهما.

ثالثها: إنكار ظاهر اللفظ معارض بالسنة: إذا وجد في السنة الصحيحة ما يوجب حمل اللفظ على ظاهره وجب حملها عليه، وقد أورد العلامة السيوطي أدلة من السنة تثبت أن عرض الأعمال على حقيقتها، منها: أن النبي ﷺ قال: "يؤتى بالرجل

(١) دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، ص ٢٥٨.
(٢) تفسير أبي السعود ٦ / ٤٧٠.

يوم القيامة فيقال اعرضوا عليه صغار ذنوبه، فيعرض عليه صغارها، وينحى عنه كبارها، فيقال عملت يوم كذا وكذا، كذا وكذا، فيقول نعم، لا يستطيع أن ينكر وهو مشفق من كبار ذنوبه أن تعرض عليه. فيقال له فإن لك مكان كل سيئة حسنة، فيقول رب قد عملت أشياء لا أراها هاهنا" فلقد رأيت رسول الله ﷺ ضحك حتى بدت نواجذه "[1]. فدلالة الحديث ظاهرة على أن إحضار الأعمال وعرضها على حقيقتها، وأن تأويلها على أنها ضرب من التمثيل لا يلتفت إليه مع الدليل المعارض القاطع.

رابعها: مخالفة إجماع المفسرين: فالمفسرون على أن الآيات على ظاهرها، وأن العبد يحضر صحائف أعماله، وأن الأعمال تحضر وتصور بصور تدل عليها، وأن الأعمال تنشر، وأنها حقيقة واقعة لا تمثيل فيها ولا تصوير، ومن لوازم إحضار الأعمال فرح المحسن بما أحسن والمسيء بما أساء.فقد بين الحافظ ابن كثير هذا المعنى إذ يقول: " يعني يوم القيامة يحضر للعبد جميع أعماله من خير وشر، كما قال تعالى:﴿ **يُنَبَّؤُ الإِنسَانُ يَوْمَئِذ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ**﴾[2]، وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿ **وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا**﴾ [3] أي: من خير وشر[4] كما قال تعالى: ﴿ **يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا** ﴾[5] ففسر إحضار الأعمال في سورة الكهف بإحضاره في الآية التي معنا وهو من أعلى طرائق التفسير وهو تفسير القرآن بالقرآن. ثم أورد– رحمه الله– حديثاً في الصحيحين يثبت أن العمل سيحضر يوم القيامة، وسيعرف الإنسان به وهو قوله ﷺ: " لكل غادر لواء يوم القيامة يعرف به"[6] ثم قال: " والحكمة من هذا أنه لما كان الغدر خفياً لا يطلع عليه الناس، فيوم

---

(١) ينظر: الدر المنثور ٢ / ١٧٧ بتصرف. والحديث أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب:الإيمان، باب: آخر أهل النار خروجاً ٨٤/٢، برقم ٤٨٧ بلفظ: " إني لأعلم آخر أهل الجنة دخولاً الجنة، وآخر أهل النار خروجاً منها رجل يؤتي به يوم القيامة.. " الحديث.

(٢) سورة القيامة الآية ١٣. وتفسير ابن كثير ١ / ٣٥٨.

(٣) سورة الكهف من الآية ٤٩.

(٤) تفسير ابن كثير ٣ / ٨٨.

(٥) سورة آل عمران من الآية ٣٠.، تفسير ابن كثير ٨٨/٣ بتصرف.

(٦) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب إذا قال عند قوم شيئاً ثم خرج فقال بخلافه ٢٣ /٩٠ برقم ٦٩٦٦، ومسلم، كتاب الجهاد والسير، باب: تحريم الغدر ٤٦٢/١٢ برقم ٤٦٣٤.

القيامة يصير علماً منشوراً على صاحبه بما فعل " [١].

ويقول العلامة الشوكاني: المراد علمت ما أحضرته عند نشر الصحف، يعني ما عملت من خير أو شر.. والمراد حضور صحائف الأعمال، أو حضور الأعمال نفسها، كما ورد أن الأعمال تصور بصور تدل عليها وتعرف بها [٢]. وكذلك أخذ الكتاب باليمين أو الشمال لا مجال للتمثيل فيه، بل هو عين الحقيقة، حيث تعرض الصحف على العباد، فمن أخذ كتابه بيمينه نجا، ومن أوتي كتابه بشماله هلك، " قال المفسرون: تغل يده اليمنى إلى عنقه، وتجعل يده اليسرى وراء ظهره "[٣]، ويؤيده ما أخرجه أبو يعلى في مسنده عن أبي هريرة عن النبي ﷺ في قوله: ﴿ **يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ** ﴾[٤]، قال: يدعى أحدهم فيعطى كتابه بيمينه..، وأما الكافر فيؤتى كتابه بشماله. الحديث.[٥] وأورد القرطبي عن عطاء ومحمد بن كعب: أصحاب الميمنة: من أوتي كتابه بيمينه، وأصحاب المشأمة من أوتي كتابه بشماله [٦].

ومن أدق الردود التي أختم بها: التعبير المعجز في قوله تعالى: ﴿ **وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَآءَ ظَهْرِهِ**﴾ [٧] فدلالته ظاهرة على أن الأمر على حقيقته بأن " تجعل شماله وراء ظهره، على سبيل الإهانة والإذلال له "[٨].

من شؤم التأويل الفاسد: لكثرة الأدلة المثبتة لعرض الأعمال وإحضارها وأخذ الكتاب باليمين أو الشمال على الحقيقة، اعتبر العلامة الشنقيطي أن تأويلها بالكناية من شؤم التأويل الفاسد فيقول: ".. فهو كتاب مكتوب ينشر يوم القيامة يقرؤه كل

(١) ينظر: تفسير ابن كثير ٣ / ٣٣٤، ٥ / ١٦٦.
(٢) فتح القدير ٥ / ٣٩٠.
(٣) زاد المسير، ابن الجوزي ٦ / ١٣٨.
(٤) سورة الإسراء من الآية ٧١.
(٥) الحاكم في المستدرك٢/٢٦٥برقم ٢٩٥٥وقال: حديث صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي.
(٦) تفسير القرطبي ٧ / ١٩٨.
(٧) سورة الانشقاق الآية ١٠.
(٨) الوسيط، أ.د/ محمد سيد طنطاوي ١ / ٤٤٧٢، دار نهضة مصر– الطبعة الأولى.

إنسان بنفسه، مما يرد قول من يجعل أخذ الكتاب باليمين أو الشمال كناية عن اليمن والشؤم، وهذا في الواقع إنما هو من شؤم التأويل الفاسد، وبدون دليل عليه، والمسمى عند الأصوليين باللعب "[1].

المثال الثاني: تبديل جلود الكفار كناية عن استمرار العذاب ودوامه:

وذلك في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُواْ الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيماً**﴾[2]، فينقل الشيخ رشيد رضا عن الأستاذ الإمام قوله: نضج الجلود هو نحو نضج الثمار والطعام، وهو عبارة عن فقد التماسك الحيوي والبعد عن الحياة، وإنما تتبدل لأن النضج يذهب القوة الحيوية التي بها الإحساس، فإذا بقيت ناضجة يقل الإحساس بما يمسها أو يزول، لذلك تتبدل بها جلود حية غيرها ﴿ **لِيَذُوقُواْ الْعَذَاب**﴾ لأن الذوق والإحساس يصل إلى النفس بواسطة الحياة في الجلد، ومن هنا قال بعض المفسرين: إن المراد بتبديل الجلد دوام العذاب، فالكلام تمثيل أو كناية عن دوام الإحساس بالعذاب. [3]

ووافق الشيخ رشيد رضا كلام الأستاذ محمد عبده إذ يقول: يعني كلما ظنوا أنهم نضجوا واحترقوا وانتهوا إلى الهلاك أعطيناهم قوة جديدة من الحياة بحيث ظنوا أنهم الآن حدثوا ووجدوا، فيكون المقصود دوام العذاب وعدم انقطاعه. [4] فالمعنى على المجاز ويراد به دوام العذاب، لا حقيقة تبديل الجلود، ثم بين أن هذا التأويل أقرب إلى اللفظ والعقل، إذ يقول: وقد علمت أنه يوافق ما اختاره الأستاذ

(١) أضواء البيان ٨ / ٣٨٦.
(٢) سورة النساء الآية ٥٦.
(٣) المنار ٥ / ١٤٣.
(٤) السابق ٥ / ١٤٤.

الإمام في العبارة، ورأيت أنه صـــورها بما هو أقـــرب من هذا التصوير إلى العقل واللفظ.(١)

ويرى الشيخ رشيد أن النفس هي التي تعذب وليس الجلد، وإن كـــان لا ينكـــر إعادة المعدوم، ولكنه يقول بعدم الحاجة إلى إعادته إن أمكن !، ويرى بأن النصوص في هذا الباب متعارضة، فمنها ما يدل على إعادة الأجسام بعينها بعد إعدامها، ومنها ما يدل على خلق مثلها وفناء الأولى، وأنه لا يرى بأساً في اعتقاد الأمـــرين. ومـــا يؤكد ذلك- عنده- كلمة " ليذوقوا " ولم يقل " لتذوق " أي: الجلود.(٢)

مناقشة هذا الدخيل من أوجه:

أولها: التأويل بالكناية مع رد الظاهر لا يستقيم: إن تأويل تبديل الجلود علـــى أنهـــا كناية عن دوام العذاب واستمراره يستقيم إذا كان من قبيل لازم المعنى، أي على أنه نتيجة تبديل الجلود، أما تأويله بالكناية على أنه المعنى المراد مع إنكار التبديل، فهذا أمر مردود، وكفى بمخالفته للظاهر المفهوم ما يوجب رده.

يقول الإمام الشوكاني: والمعنى أنها كلما احترقت جلـــودهم بـــدلهم الله جلـــوداً غيرها، أي: أعطاهم مكان كل جلد محترق جلداً آخر غير محترق، فإن ذلك أبلغ في العذاب للشخص، لأن إحساسه لعمل النار في الجلد الذي لم يحترق أبلغ من إحساسه لعملها في الجلد المحترق.. ولا موجب لترك المعنى الحقيقي هاهنا، وإن جاز إطلاق الجلود على السرابيل مجازاً ﴿ **لِيَذُوقُواْ الْعَذَاب**﴾ أي: ليحصل لهم الذوق الكامل بذلك التبديل. (٣)

ثانيها: إنكار ظاهر اللفظ معارض بالقرآن: فقد ذكر القرآن الكريم في غير موضـــع تسلط النار على الجلود والأطراف حتى إنها لا تبقي منها شيئاً، كما في قوله تعالى:

---

(١) المنار ٥ / ١٤٤.

(٢) السابق نفسه.

(٣) فتح القدير ٢ / ١٦٤.

﴿ **كَلاَّ إِنَّهَا لَظَى نَزَّاعَةً لِّلشَّوَى**﴾ [١] قال ابن عباس: يعني الجلود والهام، وقال: تنزع أم الرأس[٢]، وقال الضحاك: تبري اللحم والجلد عن العظم حتى لا تترك منه شيئاً[٣]، حتى قال الحافظ ابن كثير: والآيات في هذا المعنى كثيرة، كالآية التي معنا، وكقوله تعالى: ﴿ **يُصَبُّ مِن فَوْقِ رُؤُوسِهِمُ الْحَمِيمُ يُصْهَرُ بِهِ مَا فِي بُطُونِهِمْ وَالْجُلُودُ**﴾ الآية [٤].

والحاصل: أن آيات القرآن الكريم تواترت على هذا المعنى، وإذا كان خير ما يفسر به القرآن القرآن، فلا وجه لإنكار ما أثبته بتأويل بعيد لا قدم له ولا ساق.

ثالثها: الفرق بين "ليذوقوا" و "لتذوق" مردود: إن ما ذهب إليه الشيخ رشيد رضا من إنكار حقيقة اللفظ، وأن تبديل الجلود ليس على حقيقتها، وأنه كناية عن دوام العذاب واستمراره بدلالة قوله تعالى: ﴿ **لِيَذُوقُواْ الْعَذَابَ**﴾ فإن دلالته أن الأنفس هي التي تعذب، ولو كان مراداً به الجلود لقال " لتذوق ".

يناقش: بأن المقصود بقوله تعالى ﴿ **لِيَذُوقُواْ الْعَذَابَ**﴾ تعذيب الأبدان وإيلام الأرواح، بسبب تبديل الجلود، فحسن التعبير به، ولو أراد أن العذاب على الجلود لقال: "ليذقن العذاب"[٥]. وحاصل المعنى: أن تبديل الجلود علة عذاب الأبدان والأرواح فحسن فيه التعبير بقوله تعالى: ﴿ **لِيَذُوقُواْ**﴾.

رابعها: مخالفة جمهور المفسرين: جمهور المفسرين على أن تبديل الجلود حقيقة واقعة لا مجال فيه للتمثيل، وأن تأويله على الكناية مع رد المعنى الأصلي لحقيقة اللفظ القرآني مردود.

---

(١) سورة المعراج الآيتان ١٥، ١٦.
(٢) تفسير الطبري ٢٣ / ٦٠٨.
(٣) السابق ٢٣ / ٦٠٩.
(٤) سورة الحج من الآية ١٩، والآية ٢٠.
(٥) تفسير القرطبي ٥ / ٢٥٤ بتصرف.

يقول العلامة الطبري: ".. كلما انشوت بها جلودهم فاحترقت بدلناهم جلوداً غيرها، يعني غير الجلود التي قد نضجت فانشوت"[١]، ثم ينقل أقوالاً من المأثور يستدل بها على صحة ما ذهب إليه، واستدل الحافظ ابن كثير بما استدل به شيخه.[٢] ويقول الإمام الواحدي (ت٤٦٨هـ): " يعني أن جلودهم إذا نضجت واحترقت جددت، بأن ترد إلى الحالة التي كانت عليها غير محترقة، ليذوقوا العذاب، ليقاسوه وينالوه.."[٣]، وعلى تأويل الآية على ظاهرها جمهور المفسرين.[٤] **فإن قيل:** كيف يعذب الجلد الثاني مع أنه لم يعص ؟ أقول: يجاب عنه بجوابين:

أولهما: أن التبديل في الصفة وليس في الأصل: فمعنى ﴿**جلوداً غيرها**﴾ بأن أعدناها إلى صفتها الأولى قبل الإحراق، وعبر عنه البقاعي: كما إذا صغت من خاتم خاتماً غير هيئته، فإنه هو الأول لأن الفضة واحدة، وهو غيره لأن الهيئة متغايرة، وهكذا الجلد الثاني مغاير للنضج في الهيئة.[٥]

ثانيهما: أن تألم وتلذذ الجلد غير معقول: لأنه من حيث ذاته لا فرق بينه وبين سائر الجمادات من جهة عدم الإدراك والشعور.[٦]

وحاصل القول: اتفاق كلمة المفسرين على أن الجلود تحترق وتبدل بهدف استمرار العذاب على الأبدان والأرواح، ومن ثم فتأويل الآية بإنكار ظاهرها على أنها ضرب من التمثيل أو كناية برد المعنى الأصلي من الدخيل بالرأي.

---

(١) تفسير الطبري ٤ / ٩٠

(٢) تفسير ابن كثير ١ / ٦٨٤.

(٣) الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ١ / ٢٦٩، الدار الشامية ١٩٩٥م.

(٤) ينظر: تفسير ابن أبي حاتم ٤ / ٢٠٩، الكشاف ١ / ٤٢٢، تفسير القرطبي ٥ / ٢٥٣، البحر المحيط ٤ / ٢٤٢، تفسير أبي السعود ٢ / ١٠١، الدر المنثور ٣ / ١٤٨، فتح القدير ٢ / ١٦٤..

(٥) نظم الدرر ٢ / ٢٢١.

(٦) روح المعاني ٥ / ٥٨.

وفي إجراء الآيات على ظاهرها- فضلاً على أنه الأصل في التفسير- إثبات حقيقة علمية ما كانت معلومة للناس وقت نزول القرآن الكريم وأنه لابد أن تكون من كلام عليم خبير بتركيب جسم الإنسان، وبشبكة الأعصاب الدقيقة التي تنتشر أطرافها في الطبقة الجلدية، وهي التي تستقبل الإحساس بالحرارة والبرودة والألم(١). وفي ذلك يقول الدكتور وهبة الزحيلي (ت١٤٣٦هـ): "أي: كلما احترقت جلودهم، حتى لم تعد صالحة لنقل الإحساس بالألم إلى الدماغ في مركز الشعور، بدلناهم جلوداً أخرى حية تشعر بالألم وتحس بالعذاب"(٢).

المثال الثالث: ظل الجنة كناية عن غضارة(٣) العيش: وذلك في قوله تعالى: ﴿ **وَنُدْخِلُهُمْ ظِلاًّ ظَلِيلاً**﴾ ، حيث ينقل الشيخ رشيد رضا قول الراغب أنه يعبر بالظل عن العزة والمتعة والرفاهية، ومن كلام الناس كقولهم: أظلني فلان، أي حرسني وجعلني في ظله، أي: عزه ومنعته.. ﴿ **وَنُدْخِلُهُمْ ظِلاًّ ظَلِيلاً**﴾ كناية عن غضارة العيش(٤)، وقال غيره: إن شدة الحر في بلاد العرب هي السبب في استعمالهم لفظ الظل بمعنى النعيم (٥).

ثم علق الشيخ رشيد رضا بعد نقله لكلام الإمام الراغب بقوله: " وأقول: لعل ذلك إشارة إلى النعيم الروحاني بعد ذكر النعيم الجسماني، كما عهد في القرآن، ويؤكد ذلك إسناده إليه سبحانه وتعالى"(٦).

---

(١) ينظر: القرآن وإعجازه العلمي، محمد إسماعيل إبراهيم ١ / ٤١، دار الفكر العربي.

(٢) التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج ١ / ٢٦٩، دار الفكر المعاصر- الثانية.

(٣) غضارة العيش: الغضارة: طيب العيش، تقول منه: بنو فلان مغضورون، وقد غضرهم الله، وإنهم لفي غضارة من العيش، وفي غضراء من العيش، أي: في خصب وخير. ينظر: الصحاح في اللغة، الجوهري ٢ /٢٠ مادة غضر"، دار العلم للملايين.

(٤) ينظر: مفردات القرآن ١ / ٩١٣.

(٥)، (٦) المنار ٥ / ١٤٦.

مناقشة هذا الدخيل من أوجه:

حاصل كلام الشيخ رشيد رضا أن الظل في الآية المذكورة ليس على حقيقته، فهو من باب التمثيل، أو هو كما قال الراغب كناية عن الرفاهية بدليل قوله: أظلني فلان، أي: حرسني، فالكلام كناية عن الحماية، ومثله الظل في الآية كناية عن الرفاهية وغضارة العيش. ثم يؤكد الكلام بأن الظل بمعنى النعيم الروحاني، فهو شيء تتنعم به الروح، وليس ظلاً حقيقياً.

وتأويل الظل بأنه كناية عن الرفاهية لا إشكال فيه إذا كان من لوازمه، ولكن الإشكال وسبب الدخيل هو إنكار حقيقة اللفظ مع استقلاله في الدلالة على المعنى، ولذا فإن هذا الدخيل يناقش من أوجه:

أولها: إنكار ظاهر اللفظ معارض بالقرآن: فقد ذكر القرآن الكريم في غير موضع أن للجنة ظلاً حقيقياً ممدوداً لا ينقطع، لا شمس فيه ولا حر، كقوله تعالى: ﴿ **وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ** ﴾ (١)، وقوله: ﴿ **وَنُدْخِلُهُمْ ظِلاًّ ظَلِيلاً** ﴾ (٢)، وقوله: ﴿ **أُكُلُهَا دَآئِمٌ وِظِلُّهَا** ﴾ (٣)، وقوله: ﴿ **إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي ظِلالٍ وَعُيُونٍ** ﴾ (٤) إلى غير ذلك من الآيات (٥).

والأصل في آي القرآن الكريم حملها على الظاهر المفهوم وكفى به بياناً وحجة.

ثانيها: مخالفته للسنة الصحيحة: فقد أورد العلامة أبو حيان في تفسيره للآية المذكورة حديثاً نبوياً هو من باب التفسير للظل المذكور في الآية على أنه حقيقة لا تمثيل فيه، وهو قول النبي ﷺ: " إن في الجنة لشجرة يسير الراكب في ظلها مائة عام لا يقطعها " (٦).

---

(١) سورة الواقعة الآية ٣٠.

(٢) سورة النساء من الآية ٥٧.

(٣) سورة الرعد من الآية ٣٥.

(٤) سورة المرسلات الآية ٤١.

(٥) تفسير ابن كثير ٧ / ٥٢٩ بتصرف.

(٦) صحيح البخاري، كتاب: بدء الخلق، باب: ماجاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة، ١١ / ٣٩٧ برقم ٣٢٥١، وينظر: البحر المحيط ٤ / ١٦٩.

ثالثها: تقوية الكلام بالتأكيد يصلح في الحقيقة دون المجاز: [١] فـ " ظليلاً" صفة مشتقة من لفظ " الظل " للتأكيد، كما في ليل أليل ويوم أيوم [٢]. وتأكيد الكلام يوجب حمله على الحقيقة، لأنه لا يصلح في المجاز التأكيد.

رابعها: القول بالكناية لا يستقيم: إن ما ذهب إليه الشيخ رشيد رضا من أن شدة الحر في بلاد العرب هي السبب في استعمال لفظ الظل بمعنى النعيم، بمعنى أن القرآن خاطب العرب بما يعرفون، لأن بلادهم في غاية الحرارة، فعبر بالظل كناية عن الراحة واللذة وغضارة العيش كلام مردود، وزاد الإمام الرازي: وبهذا الطريق يندفع سؤال من يقول: إذا لم يكن في الجنة شمس تؤذي بحرها فما فائدة وصفها بالظل الظليل، وأيضاً نرى في الدنيا أن المواضع التي يدوم الظل فيها ولا يصل نور الشمس إليها يكون هواؤها عفناً فاسداً مؤذياً، فما معنى وصف هواء الجنة بذلك، لأن على هذا الوجه الذي لخصناه تندفع هذه الشبهات [٣].

ويناقش هذا التأويل: بأن قياس ظل الجنة على الدنيا قياس مع الفارق، ومن ثم فإن الظل في الجنة على معان عند المفسرين تميزه تماماً عن ظل الدنيا. فمن قائل أن الظل: يراد به ظلاً عميقاً كثيراً غزيراً طيباً أنيقاً [٤]، أو أنه ظل لا ينقطع، ليس فيه شمس ولا حر.[٥]

ووصف بأنه ظليل: لأنه لا يدخله ما يدخل الدنيا من الحر والسموم ونحو ذلك[٦] أو وصف بذلك لامتداده.[٧] أو لأنه ظل لا تنسخه شمس، ولا حر فيه

---

(١) ينظر:المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي ١ / ٤٢٩.دار الكتب العلمية- الأولى، أصول الفقه الإسلامي د. بدران أبو العنين بدران ص ٢٩، مؤسسة شباب الجامعة.

(٢) تفسير أبي السعود ٢ / ١٠٢.

(٣) تفسير الرازي ٥ / ٢٤٢.

(٤) تفسير ابن كثير ٢ / ٣٣٨.

(٥) المصدر السابق ٧ / ٢٥٩.

(٦) تفسير القرطبي ٥ / ٢٥٥.

(٧) البحر المحيط ٤ / ١٩٩.

ولا قر[١]، أو أنه ظل لا ينتقل كما يفعل ظل الدنيا فأكده بقوله ﴿**ظليلاً**﴾ لذلك [٢]، أو لأنه يظل من الحر والبرد وليس كذا كل ظل[٣]. فظهر بذلك أنه ظل لا يقاس على ظل الدنيا، فأين نعيم الدنيا الفاني من نعيم الآخرة الدائم، إنه ظل جمع محاسن النعيم التي لا مثيل لها ولا نظير حتى قال الطاهر بن عاشور: " هو من تمام محاسن الجنات، لأن الظل إنما يكون مع الشمس، وذلك جمال الجنات ولذة التنعم برؤية النور مع انتفاء حره، ووصف بالظليل وصفاً مشتقاً من اسم الموصوف للدلالة على بلوغه الغاية في جنسه " [٤].

خامسها: مخالفة جمهور المفسرين: فقد اتفقت كلمة المفسرين[٥] على أن ظلال الجنة على حقيقتها على اختلاف في تفسير المراد من هذا الظل، هل هو ظلال الأشجار أم القصور، أم ظل العرش، واستنادهم في ذلك على ما ثبت من تفسير بالمأثور وهو مقدم على كل تأويل.

والحاصل: أن من أخطر أسباب الدخيل بالرأي عند أصحاب تفسير المنار هو تأويل الآيات بلازم المعنى مع رد ظاهره المفهوم منه، وهو منهج مردود وإن كان له وجه في بعض الأحايين، ولله در العلامة الطبري في رده على هذا المنهج بعبارة موجزة دقيقة في مبناها ومعناها، إذ يقول: " وهذا تأويل، وإن كان له مخرج ووجه فإنه خلاف الظاهر المفهوم بنفس الخطاب"[٦] واعتبر العلامة الألوسي أن ظاهر اللفظ حجة يكتفي بها، ولا ينظر إلى مخالفها فيقول: ".. خلاف الظاهر، وكفى بالظاهر حجة " [٧].

---

(١) روح المعاني ٤ / ٩٨.

(٢) البحر المحيط ٤ / ١٩٩.

(٣) معاني القرآن، النحاس ٢ / ١١٩، جامعة أم القرى، الطبعة الأولى.

(٤) التحرير والتنوير ٣ / ٤٤٦.

(٥) ينظر: تفسير الطبري ٢ / ٣٣٨، تفسير ابن كثير ٤ / ٤٦٦، تفسير القرطبي ٥ / ٢٥٥، تفسير البغوي ٢ / ٣٨، البحر المحيط ٤ / ١٦٩، روح المعاني ٤ / ٢٩٨، فتح القدير ٣ / ٤٨٧

(٦) تفسير الطبري ٢ / ٤٥٧.

(٧) روح المعاني ١/ ٩٩.

المبحث الخامس

تخصيص العام بلا مخصص

وتحته مطالب:

المطلب الأول: العام والخاص بين الدلالة القطعية والظنية في كتاب الله تعالى:

العام لغة: من عمَّ وهو بمعنى الشمول، وشيء عميم أي تام[١].

وفرق بين العام والعمـــوم: فالعام: هو اللفظ المتناول، والعموم: تناول اللفظ لما صلح له [٢]، وفرق القرافي (ت٦٨٤هـــ) بين الأعم والعام، فالأعم: يستعمل في المعنـــى، والعام في اللفظ، فإذا قيل: هذا أعم تبادر الذهن للمعنى، وإذا قيل: هذا عـــام؛ تبـــادر الذهن للفظ [٣].

واصطلاحاً: هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له. وله ألفاظ يعرف بها:

١- لفظ "كل" و "جميع" و "كافة".

٢- الاسم المفرد المعرف بالألف واللام أو بالإضافة.

٣- النكرة إذا أضيفت إلي معرفة.

٤- الأدوات "من، ما، أي، أين، أيان، متى ".

٥- النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي أو الشرط [٤].

والخاص: التخصيص لغة: الإفراد ومنه الخاصة[٥].

واصطلاحاً: قصر العام على بعض أفراده [٦]. **والتخصيص والقصر:** لافرق بينهمـــا عند الجمهور، أما الأحناف؛ فيطلقون لفظ القـــصر علـــى التخـــصيص لا العكـــس،

---

(١) لسان العرب ١٢ / ٤٢٦.

(٢) ينظر: لسان العرب ١٢ / ٤٢٨، الموسوعة الفقهية الكويتية ص ٣٩، دار الصفوة- مصر.

(٣) العقد المنظوم في الخصوص والعموم، القرافي ص ٢٥، المكتبة المكية-١٩٩٩م.

(٤) المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري ١ / ١٨٩.

(٥) لسان العرب ٧ / ٢٦.

(٦) البحر المحيط، الزركشي ٣/٢٤٠، وفرق العسكري بين الخاص والخصوص، فالخاص: ما يتناول أمراً واحـــداً بنفس الوضع، والخصوص: أن يتناول شيئاً دون غيره، وكان يصح أن يتناوله ذلك الغير، ينظر: الفروق اللغوية ١ / ٢١٩.

فالقصر أعم، فكل قصر تخصيص وليس العكس. فالتخصيص عند الجمهور قصر للعام بالدليل مطلقاً لأنه بيان محض، وعند الحنفية قصر العام بدليل مستقل مقارن مساو للعام في قوة الدلالة، فهو أضيق وأخص من مفهومه عند الجمهور(١).

أما من ناحية الدلالة: فالجمهور على أن العام حجيته ظنية، بدليل كثرة التخصيصات في عمومات الكتاب والسنة، حتى قيل: " ما من عام إلا وقد خصص"(٢)، لكن ذلك لا يؤثر على وجوب العمل بالعام على عمومه حتى يرد المخصص فعلاً، والأحناف يقولون بقطعية العام.

والحاصل: أن الجمهور الذين يقولون بظنيته فإنهم لا يعملون به قبل البحث عن المخصص، والحنفية الذين يقولون بقطعية العام، يجيزون العمل به قبل البحث عن المخصص(٣)، وعلى قول الجمهور لا تعارض لظني مع قطعي، فيقدم القطعي- الخاص- عندهم، وعند الأحناف يوجد تعارض بينهما لاستواء وقوة الدلالة عندهم فكلاهما قطعي(٤).

<u>المطلب الثاني: مخاطر تخصيص العام بلا مخصص:</u> أهمها وأخطرها:

أولاً: التخصيص بلا مخصص خلاف الأصل: فالقاعدة أن " الخبر على عمومه حتى يأتي ما يخصصه"، وهي قاعدة أنشأها العلامة الطبري واعتمدها كمرجح من المرجحات، فعلى سبيل المثال في تأويل قوله تعالى: ﴿ **وَفِي السَّمَاء رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ**﴾ (٥)، ذكر في معنى "**توعدون**" قولين عن السلف، الأول: الخير والشر،

---

(١)التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، صدرالشريعة المحبوبي ص ٤٠.بتصرف.

(٢) هذه القاعدة تحمل على الغالب لا الكل، إذ غالب العموميات كذلك، وقد ذكرها من المفسرين النيسابوري في تفسيره ٨٨/٥، دار الكتب العلمية، والألوسي في روح المعاني ٨٥/١٠.

(٣) ينظر: المستصفى ٢ / ١٥٧.

(٤) إرشاد الفحول، للشوكاني ص ١٢٣، مع ملاحظة أن العام قبل التخصيص دلالته دلالة مطابقة، وبعده دلالته دلالة تضمن.

(٥) سورة الذاريات الآية ٢٢.

والثاني: الجنة والنار، ثم قال: وأولى القولين بالصواب في ذلك عندي القول الذي قاله مجاهد- يقصد الأول- لأن الله عَمَّ الخبر بقوله: ﴿ **وَمَا تُوعَدُونَ**﴾ عن كل ما وعدنا من خير أو شر، ولم يخصص بذلك بعضاً دون بعض، فهو على عمومه كما عمه الله- جل ثناؤه -.(١)

ثانياً: التخصيص بلا مخصص خارج عن حكم الآية التي عمت: فحكم الآية على العموم، والتخصيص خارج عنه، فلإدخاله لابد له من مخصص، وإلا تدخل في حكم الآية ما ليس منه، وقد نص الطبري أن السلف كانوا يرون أن حكم الله فيما أمر أو نهى في كتابه وعلى لسان رسول ﷺ على العموم الظاهر دون الخصوص الباطن، فقال في تأويله لقصة بقرة بني إسرائيل: إن بني إسرائيل لو كانوا أخذوا أدنى بقرة فذبحوها أجزأت عنهم، ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم، من أوضح الدلالة على أن القوم كانوا يرون أن حكم الله على العموم الظاهر دون الخصوص الباطن.. إلى أن قال: فالمخصوص من ذلك خارج من حكم الآية التي عمت ذلك الجنس خاصة، وسائر حكم الآية على العموم.(٢)

ثالثاً: فتح لباب الدخيل بالرأي: إذا كان العمل باللفظ العام مقدماً وهو الأصل لأن فيه تكثيراً للمعاني، وهو أولى من تقليلها عند التخصيص، فما بالنا لو خصص العام بلا مخصص فإننا حينئذ نفتح باباً للتأويل البعيد عن مدلول الألفاظ، ونخرج بالعموم الذي أراده الله في كتابه على عمومه إلى تخصيصات لا مخصص لها، الأصل فيها أنها على خلاف ظاهر وعموم اللفظ وهو عين الدخيل.

<u>المطلب الثالث: تخصيص أصحاب المنار لبعض العمومات القرآنية بلا مخصص:</u>

وسأوضح منهجهم من خلال الأمثلة التالية:

المثال الأول: تخصيص الجن بالميكروبات والحشرات: وذلك عند تأويل قوله تعالى:

---

(١) تفسير الطبري ٢٢ / ٤٢٢.

(٢) المرجع السابق ٢ / ٢٠٧.

﴿ **الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ**﴾الآية[1]، إذ يخصص الشيخ رشيد رضا الجن بالميكروبات مرة، وبالحشرات وخشاش الأرض أخرى، فيقول: "والمتكلمون يقولون إن الجن أجسام حية خفية لا تُرى، وقد قلنا في "المنار" غير مرة: إنه يصح أن يقال إن الأجسام الحية الخفية التي عرفت في هذا العصر بواسطة النظارات المكبرة، وتسمى بالميكروبات يصح أن تكون نوعاً من الجن، وقد ثبت أنها علل لأكثر الأمراض، قلنا ذلك في تأويل ما ورد أن "الطاعون من وخز الجن "، على أننا نحن المسلمين لسنا في حاجة إلى النزاع فيما أثبته العلم وقرره الأطباء، أو إضافة شيء إليه مما لا دليل في العلم عليه لأجل تصحيح بعض الروايات الأحادية، فنحمد الله تعالى أن القرآن أرفع من أن يعارضه العلم"[2]. ويزيد وجهة نظره إيضاحاً في تأويله لقوله تعالى: ﴿ **وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلاً وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ**﴾[3] في سورة الأنعام، فيقول: والماديون المحجوبون ينكرون مثل هذا " ومن جهل شيئاً عاداه " ولو قيل لمن كان على شاكلتهم قبل اكتشاف هذه الجنة "الميكروبات" أن في العالم أنواعاً كثيرة من المخلوقات الخفية التي لا يمكن أن يراها أحد بعينه هي سبب الأدواء والأمراض التي لا تحصى.. لقالوا إنما هذه خرافة من الخرافات. وقد كان غير المسلمين يعدون من هذا القبيل حديث أبي موسى "الطاعون وخز أعدائكم من الجن وهو لكم شهادة" رواه الحاكم وصححه، ثم صاروا بعد اكتشاف باشلس الطاعون يتعجبون منه بصدق كلمة الجن على ميكروب الطاعون كغيره، وقد ورد أن الجن أنواع منها ما هو من الحشرات وخشاش الأرض[4].

---

(١) سورة البقرة من الآية ٢٥٧.

(٢) المنار ٣ / ٨٤.

(٣) سورة الأنعام الآية ٩.

(٤) المنار ٧ / ٢٧٤ ــ ٢٧٥.

مناقشة هذا الدخيل من أوجه:

أولها: تخصيص أمر غيبي بلا مخصص: من المعلوم أن الغيبيات لا تذكر إلا بدليل يدل عليها، فكيف أمكن للشيخ رشيد رضا تخصيص الجن بأنواع كالميكروبات والحشرات وخشاش الأرض، فهل له من الشرع شاهد عليه؟ وهل هذه الميكروبات الخبيثة هي التي كانت تعمل لسليمان عليه السلام ما يشاء من محاريب وتماثيل وقدور راسيات؟ وهل هي التي قال عفريت منها لسليمان: ﴿ **أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ**﴾ [1] ؟ وهل هي التي سجل القرآن إيمانها بكتاب الله المنزل لما حكى قولهم: ﴿ **إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِن بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ**﴾ [2] والجواب: لا، لأنه كلام يخالف ما أثبته القرآن، وما أقرته السنة، وما اتفق عليه جماهير المفسرين، ولا يقره عقل ولا منطق، ومن ثم فالخوض فيه مرفوض.

ثانيها: الاستدلال بحديث " الطاعون من وخز الجن " لا يستقيم: استدل الشيخ رشيد رضا على أن الجن نوع من الميكروبات، وأنها علل لأمراض كثيرة بحديث " الطاعون من وخز الجن "، وهذا الاستدلال لا يستقيم من وجهتين:

الوجهة الأولي: أنه حديث لا يصح، فقد أخرجه أبو يعلى في مسنده من حديث أبي موسى الأشعري، قال: قال رسول الله ﷺ: اللهم اجعل فناء أمتي في الطعن والطاعون، قالوا: يا رسول الله قد عرفنا الطعن فما الطاعون ؟ قال: "وخز[3] أعدائكم من الجن وفيه شهادة "، قال حسين سليم أسد: إسناده ضعيف.[4].

---

(١) سورة النمل من الآية ٤٠.

(٢) سورة الأحقاف من الآية ٣٠.

(٣) قال ابن الأثير: الطعن: القتل بالرمح، والوخز: طعن بلا نفاذ، ينظر: عمدة القاري ٣٤٢/٣١، دار إحياء التراث العربي– بيروت.

(٤) مسند أبي يعلى ١١ / ١٥٧ برقم ٧٢٢٦.

الوجهة الثانية: على فرض صحته [١] فله تأويلان:

الأول: أنه محمول على صحبة خاصة: فحاصل دعاء النبيﷺ أنه دعا لصحبة خاصة من أمته وهم الصحابة ﷺ بأرفع أنواع الشهادة، وهي القتل في سبيل الله بأيدي أعدائهم، إما من الإنس، وإما من الجن، قال القرطبي: مراده بأمته صحبة خاصة، لأنه دعا لجميع أمته أن لا يهلكهم بسنة عامة، ولا يسلط أعداءهم عليهم، فأجيب، فلا تذهب بيضتهم ولا معظمهم بموت عام ولا بعدو على مقتضى دعائه هذا، والدعاء المذكور هنا يقتضي أن يفنوا كلهم بالقتل، والموت عام، فتعين صرفه إلى أصحابه، لأن الله اختار لمعظمهم الشهادة بالقتل في سبيل الله بالطاعون الواقع في زمنهم فهلك به بقيتهم، فقد جمع لهم الله الأمرين [٢].

الثاني: أنه من العام المخصوص: فقد جاء هذا اللفظ مفسراً ومخصصاً في الرواية الأخرى:"إن هذا الوجع، أو السقم رجز عذب به بعض الأمم"[٣]، وبقوله: " الطاعون رجز أرسل على من كان قبلكم "[٤]، حكاه القرطبي في المفهم [٥]، وحاصله: أن اللفظ ليس على عمومه، وإنما فسر وخصص بالأمم من قبلنا فهو عام مخصوص. فالحديث على فرض صحته لا حجة فيه على أن

---

(١) فقد أخرجه أحمد في المسند ٤ / ٣٩٥برقم ٤١٣، والحاكم في المستدرك مرفوعاً، كتاب الإيمان ١١٤/١ برقم ١٥٨، وقال: هذا صحيح على شرط مسلم، وقال وهكذا رواه أبو عوانة عن أبي بلج. قلت: وفيه نظر: فإن أبا بلج واسمه يحيى بن سليم الغزاري المتوفى سنة ٢٦٤هـ ليس من رجال مسلم، فقد أخرج له الأربعة دون الشيخين. ينظر: الكامل، ابن عدي ٣٣ / ٢٣٦، المكتبة العلمية.

(٢) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم ٥ / ٦١٢ باب: ما جاء في الطاعون، دار ابن كثير.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب السلام، باب الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها. ٤٧٨/١٤ برقم ٥٩٠٨.

(٤) عون المعبود على سنن أبي داود ٧ / ٨٧ برقم ٢٦٩٧، دار ابن حزم، وأخرجه أحمد في المسند ٢١٣/٥ بلفظ "الطاعون رجز أو عذاب عذب به قوم.. " الحديث وقال الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

(٥) المفهم ٥ / ٦١٢.

الطاعون سببه الجن على العموم، لأنه يدخله الاحتمال، وإذا تطرق إلى الدليل الاحتمال[1] سقط به الاستدلال "[2].

ثالثها: تناقض الشيخ رشيد رضا في رؤيته للجن: وذلك من جهتين:

الجهة الأولى: التعارض بين الشرع والطب: يرى الشيخ رشيد أن كون الميكروبات نوعاً من الجن، وهو علة لأكثر الأمراض، لا تعارض فيه بين الشرع والطب. كيف ذلك والتعارض بيِّن، حتى إن من صحح الحديث ذهب إلى أن الأطباء لم يتعرضوا لكون الطاعون من طعن الجن، وقالوا " إنه ينشأ من هيجان الدم أو انصبابه، على ما اقتضته قواعدهم، فهذا أمر لا يدرك بالعقل"[3]. **فالحاصل:** أن التعارض ظاهر بين الأمرين على خلاف ما قال الشيخ رشيد، لأن الأطباء يتكلمون على ما اقتضته قواعدهم، وقواعدهم مبنية على معرفة وعلم، وما كان للعلم أن يعارض الشرع، وعلى نحو ما قال الشيخ رشيد أقول: القرآن والسنة أرفع من أن يعارضهما علم.

الجهة الثانية: تأثير الجن بين الحقيقة والتشبيه: في الوقت الذي يرى فيه الشيخ رشيد أن الجن ميكروب يصل تأثيره إلى أنه سبب الطاعون والوباء، كما في تأويله للآية التي معنا، يرى– في موضع آخر– أن تأثيره في الإنس لا يعدو أن يكون تشبيهاً، لا حقيقة له، وذلك عند تأويله لقوله تعالى: ﴿ **الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ**﴾ [4]. فيقول: وأما قيام آكل الربا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس، فقد قال ابن عطية في تفسيره: المراد تشبيه المرابي في

---

(١) الاحتمال: هو الأمر المتوهم، أو الشيء الوارد على أمر ما على غير وجه التعيين، ثم إن كان بدليل فهو الظن الراجح، وإن كان بغير دليل فهو الوهم، ولا يلتفت إليه."شرح البدخشي"مناهج العقول"، البدخشي ٣/١ بتصرف، دار الكتب العلمية – بيروت..

(٢) قاعدة ذكرها الشافعي في بعض مناظراته، ينظر: الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج السيوطي ١ / ١٠، دار ابن عفان – السعودية ١٩٩٦م.

(٣) فتح الباري ١٠ / ١٨ بتصرف، دار المعرفة – بيروت.

(٤) سورة البقرة من الآية ٢٥٧.

الدنيا بالمتخبط المصروع، كما يقال لمن يصرع بحركات مختلفة " قد جن ". أقول: وهذا هو المتبادر..، والمتبادر إلى جميع الأفهام ما قاله ابن عطية، لأنه إذا ذكر القيام انصرف إلى النهوض المعهود في الأعمال، ولا قرينة على أن المراد به البعث، وهذه الروايات لا يسلم منها شيء من قول في سنده، وهي لم تنزع من القرآن، ولا جاء المرفوع منها مفسراً للآية، ولولاها لما قال أحد بغير المتبادر الذي قال به ابن عطية.(١)

رأي الباحث في رفع هذا التناقض: أحصرها في نقاط:

- الحديث لا يصح، ولا يعمل بمثله في العقائد، وعلى فرض صحته فله تأويلات خاصة.
- الجن لا يطعن الإنسان: ولو كان له ذلك لطعنه في أصعب الفصول كأعدلها، وفي أفسد البلاد هواء كأصحها، ولعم البلاء الإنسان والحيوان.
- لا سلطان للجن على الإنسان: فقد أثبت القرآن الكريم أن سلطان الشيطان على الإنسان أن دعاه فاستجاب، كما في قوله تعالى: ﴿ **وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلاَّ أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي**﴾ (٢).
- مس الشيطان تشبيه على أبشع الصور: إن قوله تعالى ﴿ **الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ**﴾ – مع احترامي وتقديري للخلاف فيها– أرى أن الأقرب للأدلة والعقل والواقع أنها ليست على الحقيقة، وإنما هي تشبيه للمس بأبشع صوره عند العرب، يقول أبو حيان: " وأبدى لأكل الربا صورة تستبشعها العرب على عادتها في ذكر ما استغربته واستوحشت منه، كقوله: ﴿ **طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ**﴾ (٣)، وقول الشاعر: ومسنونَةٌ زُرقٌ كأنياب

(١) المنار ٣ / ٨٣.

(٢) سورة إبراهيم من الآية ٢٢.

(٣) سورة الصافات الآية ٦٥.

أغوال.." [١] فهو تشبيه لا بالمحسوس بل بالمتخيل، لتصوير الربا في أبشع صورة، فكما حسن التشبيه بالملك عند إرادة تقرير الكمال والفضيلة في قوله تعالى: ﴿ **إِنْ هَـذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ**﴾ [٢]، وجب أن يحسن التشبيه بالشيطان ومسه في قبح الربا، كما حسن- كذلك- التشبيه برؤوس الشياطين في القبح وتشويه الخلقة[٣]. فإن قيل: كيف ذلك وقد أثبتت السنة المس من الجن في قوله ﷺ " ما من مولود يولد إلا نخسه الشيطان فيستهل صارخاً من نخسة الشيطان إلا ابن مريم وأمه " الحديث[٤]. فيجاب عنه: بأنها حالة خاصة عند الولادة، لا على العموم، ليعلم أنه يريد الأذى للإنسان ولا يتمكن منه، إلا بما أراد الله، لنلجأ إلى الله تعالى بالاستعاذة منه، ولنعلم أن هذا الطعن من الشيطان هو ابتداء التسليط ". [٥]

- إسناد الفعل إلى الشيطان على سبيل المجاز: وإن كان ظاهر اللفظ يقتضي إضافة الفعل إلى الشيطان، لا على الحقيقة، لأن الفاعل المطلق المختار هو الله تعالى، فثبت بذلك أن الكل من عند الله وبقضائه وقدره، وليس للشيطان فيه مدخل إلا بإلقاء الوسوسة والتحريش لإفساد ذات البين، وذلك بإقدار الله إياه على ذلك.[٦] فالشيطان لا يملك إلا الوساوس، ولا تبقى وساوسه إذا ذكر الله وهذا هو معنى ﴿**الوسواس الخناس**﴾، قال الزجاج: يعني الشيطان ذا الوسواس، "والخناس": الرجاع، وهو الشيطان جاثم على قلب الإنسان، فإذا ذكر الله خنس وإذا غفل وسوس"[٧] والله أعلم.

---

(١) نسبه ابن دريد في جمهرة اللغة ٤١/٢ لامرئ القيس، قال فيه: أيقتلني والمَشْرَفي مُضاجعي... ومسنونة زرق كأنياب أغوال، أي: كأنياب الشياطين، والمعنى: كيف يقتلني وأنا أحمل السيف المشرفي الذي أنيابه كأغوال، فأحالهم على شيء مجهول تسمع به العرب.

(٢) سورة يوسف من الآية ٣١.

(٣) السراج المنير، الخطيب الشربيني ٣ / ٤، مطبعة بولاق.

(٤) صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب فضائل عيسى عليه السلام ٤١٧/١٥ برقم ٦٢٨٢.

(٥) فتح الباري ١٠ / ٢٣١.

(٦) تفسير الخازن ٢ / ٢٠١، دار الكتب العلمية.

(٧) تفسير البغوي ٨ / ٥٩٧.

المثال الثاني: تخصيص الآيات بالكونية، والكتاب بالكتابة، والحكمة بفقه الأحكام: وذلك عند تأويل قوله تعالى: ﴿ **لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِي ضَلاَلٍ مُّبِينٍ** ﴾ [1]،

فقد قصر الأستاذ الإمام الآيات في قوله تعالى: ﴿ **يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ**﴾ على الآيات الكونية الدالة على قدرته وحكمته ووحدانيته، وتلاوتها عبارة عن تلاوة ما فيه بيانها، وتوجيه النفوس إلى الاستفادة منها، والاعتبار بها "[2]. وخصص تعليم الكتاب في قوله تعالى: ﴿ **وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ** ﴾ بتعلم الكتابة، فيقول: " أما تعليمهم الكتاب فمعناه أن هذا الدين الذي جاء به، قد اضطرهم إلى تعلم الكتابة بالقلم، وأخرجهم من الأمية، لأنه دين حث على المدنية وسياسة الأمم، وكان أول حاجتهم إلى تعلم الكتابة وجوب كتابة القرآن"[3].

وخصص الحكمة في قوله تعالى: ﴿**وَالْحِكْمَةَ**﴾ بفقه الأحكام، فيقول: "وأما الحكمة فهي أسرار الأمور وفقه الأحكام، وبيان المصلحة فيها، والطريق إلى العمل بها، ذلك الفقه الذي يبعث على العمل، أو هي العمل الذي يوصل إلى هذا الفقه في الأحكام، أو طريق الاستدلال ومعرفة الحقائق ببراهينها..."[4]

يناقش من أوجه:

أولها: تخصيص الكتاب بالآيات الكونية: الجمهور من المفسرين على أن الآيات على العموم والمراد بها: " آي كتابه وتنزيله "[5] لأن الله سبحانه سمى جُمل القرآن آيات، لأنها بينات تدل على الحق والهدى، لما تنطوي عليه من إعجاز بياني

(١) سورة آل عمران الآية ١٦٤.
(٢) المنار ٤ / ١٩٠.
(٣)، (٤) السابق ٤ / ١٩١.
(٥) تفسير الطبري ٧ / ٣٦٩.

وتشريعي ونفسي وعلمي، فالآيات الكونية مندرجة في الآيات وأحد أهم أنواعها، لأنه ما من شيء في الأرض ولا في السماء من الآيات الكونية الدالة على وحدانية الله وقدرته إلا أمر العقلاء بتأملها، والوقوف على أسرارها.

ثانيها: تخصيص الكتاب بالكتابة لا يستقيم: لأن المراد " كتاب الله الذي أنزله عليه، ويبين لهم تأويله ومعانيه "[1]. والدليل على أن الكتاب لا يخصص بالكتابة أن النبي ﷺ أمي بعث في أميين، فكيف يعلمهم الكتابة ؟!. ولم يثبت في كتب السيرة ولا في مراجع أهل الأخبار والتاريخ أنهﷺ خط بيده ليعلم أحداً من الصحابة أو غيرهم الكتابة. ولو تأملنا قوله تعالى: ﴿ **وَقُل لِّلَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ وَالأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ**﴾ [2] لاتضح المعنى، فالعرب يؤمئذ يهود ونصارى، وهم أهل الكتاب الذين أوتوا التوراة والإنجيل، وآخرون وثنيون لا يؤمنون بكتاب أنزله الله، أو لا كتاب لهم، وكلا الفريقين كان مدعواً في الآية إلى الإسلام، وهذا وجه التفريق بينهما، لا كون أحدهما كاتباً والآخر جاهلاً، فلم يكن أهل الكتاب جميعاً يكتبون، ولا كان الوثنيون جميعاً يجهلون الكتابة، بل كان في الفريقين، كما في سائر الأمم حينذاك كتبة وجهلة، وهذا يوضح أن وجه التفريق بينهما لم يكن في معرفة الكتابة، وإنما في الكتب المنزلة من عند الله، وأن الأميين هم الوثنيون الذين لا كتاب لهم، وليس الذين يجهلون القراءة والكتابة.[3]

وعلى هذا المعنى كلمة المفسرين: قال الطبري: وإنما احتج- جل ذكره- بمشركي العرب، وهم قوم أميون لا كتاب لهم.[4] وبمثله قال ابن كثير[5]، وقال الرازي: في

---

(١) تفسير الطبري ٢ / ٢٣٢.

(٢) سورة آل عمران من الآية ٢٠.

(٣) ينظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد على ٨ /١٠٥، دار الساقي- الطبعة الرابعة، مواسم العرب عرفان محمد حمود ص ٣٦٠ دار الكتب العلمية، الأمية والأميون، أ.محمد خليفة التونسي، مجلة العربي، العدد ١٨٨ ص ٤٤ ــ ٤٩- الكويت.

(٤) تفسير الطبري ٢ / ٢٣٢.

(٥) تفسير ابن كثير ١ / ٣٣٤.

تفسير قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ**﴾ [١] الآية، الأمي: منسوب إلى أمة العرب، لما أنهم أمة أميون لا كتاب لهم...، وقال ابن عباس: يريد الذين ليس لهم كتاب ولا نبي بعث فيهم[٢]، وقال القرطبي: والأميون الذين لا كتاب لهم وهم مشركو العرب[٣]، وبمثله قال أبو السعود[٤]، وقال الشوكاني: في تفسير قوله تعالى ﴿ **كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ**﴾ [٥] الذين لا يعلمون: المراد بهم كفار العرب الذين لا كتاب لهم[٦]، وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿ **هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ**﴾ المراد بالأميين: العرب من كان يحسن الكتابة منهم، ومن لا يحسنها، لأنهم لم يكونوا أهل كتاب[٧].

ثالثها: تخصيص الحكمة بفقه الأحكام في غير محله: لأن الحكمة ترد في القرآن الكريم على معان:

ترد بمعنى النبوة [٨]: ومنه قوله تعالى: ﴿ **وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ** ﴾[٩].- وترد بمعنى الفهم وحجة العقل وفقاً للتشريع[١٠]: ومنه قوله تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ**﴾ [١١].- وترد بمعنى بلوغ الغاية[١٢]: ومنه قوله تعالى: ﴿ **حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ**﴾ [١٣].- وترد بمعنى فقه التشريع: كما في قوله تعالى:

---

(١) سورة الجمعة من الآية ٢.
(٢) تفسير الرازي ١٥ / ٢٤٥.
(٣) تفسير القرطبي ٤ / ٤٥.
(٤) تفسير أبي السعود ١ / ٣٩٦.
(٥) سورة البقرة من الآية ١١٣.
(٦) فتح القدير ١ / ١٩٢.
(٧) السابق ٧ / ٢١٩.
(٨) ينظر: تفسير القرطبي ١٥ / ١٦٢.
(٩) سورة ص الآية ٢٠.
(١٠) تفسير البغوي ٦ / ٢٨٦.
(١١) سورة لقمان من الآية ١٢.
(١٢) بحر العلوم، السمرقندي ٤ / ٢١٩، دار الكتب العلمية – الطبعة الأولى ١٩٩٣م.
(١٣) سورة القمر الآية ٥.

﴿ **يُؤتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاء**﴾ [١]. قال السعدي: " **الْحِكْمَةَ** ": العلم النافع، والعمل الصالح، ومعرفة أسرار التشريع وحكمها[٢].- وترد بمعنى السنة: وهو المعنى المراد في الآية الكريمة، ونستطيع أن نقعد لها قاعدة فنقول: إذا اقترنت الحكمة بالقرآن وكان الخطاب للنبي ﷺ فلا يراد بها إلا السنة، ومنه قوله تعالى: ﴿ **وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ** ﴾[٣]. قال الطبري: " ويعني بالحكمة: السنة التي سنها الله- جل ثناؤه- للمؤمنين على لسان رسول الله ﷺ وبيانه لهم [٤]. وقوله تعالى: ﴿ **وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا**﴾ [٥] قال الطبري: ويعني بالحكمة: ما أوحى إلى رسول الله ﷺ من أحكام دين الله، ولم ينزل به قرآن، وذلك السنة[٦]. وقوله تعالى: ﴿ **هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ**﴾ [٧] الآية، قال الطبري: الكتاب: كتاب الله، الحكم: السنن [٨].

حتى قال الإمام الشافعي – رحمه الله – (ت٢٠٤هـ): ذكر الله الكتاب وهو القرآن، وذكر الحكمة، فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنة رسول الله ﷺ، لأن القرآن ذكر وأتبعته الحكمة، وذكر الله منة على خلقه بتعليمهم الكتاب والحكمة، فلم يجز- والله أعلم- أن يقال الحكمة هاهنا إلا سنة رسول الله، وذلك أنها مقرونة مع كتاب الله، وأن الله افترض طاعة رسوله، وحتم على الناس اتباع أمره، فلا يجوز أن يقال لقول: فرض، إلا لكتاب الله ثم

---

(١) سورة البقرة من الآية ٢٦٩.
(٢) تفسير السعدي ١ / ١١٥، مؤسسة الرسالة – الطبعة الأولى ٢٠٠٠م.
(٣) سورة آل عمران من الآية ١٦٤.
(٤) تفسير الطبري ٧ / ٣٦٩.
(٥) سورة الأحزاب من الآية ٣٤.
(٦) تفسير الطبري ٢٠ / ٢٦٨.
(٧) سورة الجمعة من الآية ٢.
(٨) تفسير الطبري ٢٣ / ٣٧٢.

سنة رسوله.[١]

وإنما خصص الخطاب بالنبي ﷺ إذا حملت الحكمة على معنى السنة، ليخرج من ذلك خطاب غير النبيﷺ بها، فإن لها تأويلاً آخر، كخطاب الله تعالى نبيه عيسى عليه السلام بها في قوله تعالى: ﴿ **وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ** ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿**وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ**﴾[٣] فلا تؤول الحكمة على معنى السنة، وإنما يراد بها الحكم التي كانت في توراة موسى، يقول العلامة الطبري: المعنى: الحكمة والتوراة التي كانت فيهم من موسى، والإنجيل: كتاباً آخر أحدثه إليه لم يكن عندهم علمه. [٤]

المثال الثالث: تخصيص الفاحشة بالسحاق واللواط: وذلك عند تأويله لقوله تعالى: ﴿**وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَاسْتَشْهِدُواْ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىَ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُواْ عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا**﴾ [٥]، إذ يخصص الشيخ رشيد رضا الفاحشة الخاصة بالنساء في قوله تعالى: ﴿ **وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ**﴾ بالسحاق، والفاحشة الخاصة بالرجال في قوله: ﴿ **وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ**﴾ باللواط بلا مخصص، ولا بينة، ولا دليل. فهو يعرض أولاً رأي الجمهور فيقول: قوله ﴿ **وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ**﴾ وهي الزنا على رأي الجمهور، والسحاق على ما اختاره أبو مسلم، وقوله: ﴿ **أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً**﴾ يقول: فسر الجمهور السبيل بما يشرعه الله تعالى بعد نزول هذه الآية من حد الزنا، لأنه هو المراد بالفاحشة هنا عندهم، فجعلوا الإمساك في البيوت عقاباً مؤقتاً مقروناً

(١) الرسالة ١ / ٧٨، مكتبة الحلبي–مصر، الطبعة الأولى ١٩٤٠م.
(٢) سورة آل عمران من الآية ٤٨.
(٣) سورة المائدة من الآية ١١٠.
(٤) تفسير الطبري ٦ / ٤٢٣.
(٥) سورة النساء الآيتان ١٥، ١٦

بما يدل على التوقيت، ورووا أن النبي ﷺ قال بعد ذلك: " قد جعل الله لهن سبيلاً، الثيب جلد مائة ورجم بالحجارة، والبكر جلد مائة ثم نفي سنة "(١). ورغم مخالفة أبي مسلم لجمهور المفسرين، إلا أن الشيخ رشيد رضا يعرض رأيه ويرجحه فيقول: "وهذا ما اختاره أبو مسلم وتخصيصه الفاحشة في هذه الآية باللواط، الذي هو استمتاع الرجل بالرجل، والفاحشة فيما قبلها بالسحاق، الذي هو استمتاع المرأة بالمرأة، هو المناسب لجعل تلك خاصة بالنساء، وهذه خاصة بالذكور، فهذا مرجح لفظي يدعمه مرجح معنوي، وهو كون القرآن عليه ناطقاً بعقوبة الفواحش الثلاث، وكون هاتين الآيتين محكمتين، والإحكام أولى من النسخ حتى عند الجمهور القائلين به "(٢).

ثم رجح قول أبي مسلم وزعم أن الحق معه فقال: " والأولى أن يقال: إلى أن تموت أو تكره السحاق، وتميل إلى الرجال فتقبل على بعلها إن كانت متزوجة، وتتزوج إن كانت أيماً "، إلى أن قال: " والحق أن ما ذهب إليه أبو مسلم هو الراجح في الآيتين " (٣).

عرض الدخيل ومناقشته:

عرض الإمامان الرازي وأبو حيان وجهة نظر أبي مسلم التي تبناها الشيخ رشيد رضا في تأويله للآيتين الكريمتين، أستطيع حصرها في النقاط التالية:

١- المراد بقوله: ﴿ **وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ** ﴾ السحاقات، وبقوله: ﴿ **وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ** ﴾ أهل اللواط، لأن ﴿ **وَاللاَّتِي** ﴾ مخصوصة بالنساء، و﴿**اللَّذَانِ**﴾ مخصوص بالرجال.

(١) صحيح مسلم، كتاب: الحدود، باب: حد الزنا، ١١ / ٣٠٥ برقم ٤٥٠٩.
(٢) المنار، ٤ / ٣٧٦.
(٣) المصدر السابق ٤ / ٣٧٧.

٢- على الوجه الذي ذكره الجمهور أن قوله تعالى: ﴿**وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ**﴾ في الزنا، وقوله: ﴿ **وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ**﴾ في الزنا، أيضاً فيفضي إلى تكرار الشيء الواحد في الموضع الواحد مرتين وإنه قبيح، وعلى الوجه الذي ذكره أبو مسلم لا يفضي إلى ذلك فكان أولى.

٣- إن القائلين بأن هذه الآية نزلت في الزنا فسروا قوله: ﴿ **أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً**﴾ بالرجم والجلد والتعذيب، وهذا لا يصح لأن هذه الأشياء تكون عليهن لا لهن.(١)

٤- وزاد أبو حيان أن أبا مسلم بنى مذهبه هذا على نفي النسخ، فقال: " وبناه أبو مسلم على أصل له: وهو يرى أنه ليس في القرآن ناسخ ولا منسوخ "(٢)

ويناقش الدخيل من أوجه:

أولها: المعنى المراد لا علاقة له بالسحاق واللواط: لأنه يخالف المعهود عند العرب، وذلك أن المعهود عندهم أنهم إذا أرادوا البيان على الوعيد على فعل عبروا عنه بالجميع، أو بالواحد، لأن الواحد فيه الدلالة على الجنس، أما إذا عبروا بالمثنى " اللذان " فدلالته واضحة على أنهما شخصان مختلفان. وقد رجح العلامة الطبري أن المراد من الفاحشة: الزنا، وأن القول بخلافه يخالف المأثور من جانب، ويخالف معهود العرب من آخر. فينقل عن مجاهد في قوله تعالى: ﴿ **فأمسكوهن في البيوت** ﴾: أمر بحبسهن في البيوت حتى يمتن أو يجعل الله لهن سبيلا(٣). ثم رجح أن المراد بالفاحشة هي التي تكون بين رجل وامرأة، وأن تخصيص الفاحشة بالسحاق حتى تناسب قوله ﴿ **وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ**﴾ ، واللواط حتى يناسب قوله

(١) تفسير الرازي ٥ / ٢٠٣.
(٢) البحر المحيط ٤ / ٦٢.
(٣) تفسير الطبري ٣ / ٦٣٣.

﴿ **وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ**﴾ فضلاً على أنه تخصيص بلا مخصص، فإن المعهود من لغة العرب يأباه، فيقول:

وأولى هذه الأقوال بالصواب: في تأويل قوله: ﴿ **وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ**﴾ قول من قال: عنى به البكران غير المحصنين إذا زنيا وكان أحدهما رجلاً والآخر امرأة، لأنه لو كان مقصوداً بذلك قصد البيان عن حكم الزناة من الرجال كما كان مقصوداً بقوله: ﴿ **وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ من نسائكم** ﴾ قصد البيان عن حكم الزواني، لقيل: والذين يأتونها منكم فآذوهم، أو قيل: والذي يأتيها منكم كما قيل في الآية التي قبلها: ﴿ **وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ**﴾ فأخرج ذكرهن عن الجميع، ولم يقل: واللتان تأتيان الفاحشة. وكذلك تفعل العرب إذا أرادت البيان على الوعيد على فعل أو الوعد عليه أخرجت أسماء أهله بذكر الجميع أو الواحد، وذلك لأن الواحد يدل على جنسه، ولا تخرجها بذكر اثنين فتقول: الذين يفعلون كذا فلهم كذا، والذي يفعل كذا فله كذا، ولا تقول: اللذان يفعلان كذا فلهما كذا، إلا أن يكون فعلاً لا يكون إلا من شخصين مختلفين كالزنا لا يكون إلا من زان وزانية، فإذا كان ذلك كذلك قيل بذكر الاثنين يراد بذلك الفاعل والمفعول به.. (١).

أقول: ولما كان تخصيص الفاحشة –ـ كما بين العلامة الطبري– مخالفاً لمعهود كلام العرب، فإنه لا يلتفت إليه، لأن القرآن الكريم نزل على معهود لسانهم وألفاظهم وأساليبهم، والمعهود من كلام العرب ضابط لابد منه في معرفة الدلالات القرآنية للألفاظ، لئلا نخرج بالمعنى على خلاف المعهود من لفظ فنقع في الدخيل الذي يجاوز المعهود والمعروف.

ثانيها: القول بتكرار الشيء الواحد في الموضع الواحد لا وجه له: لقد بنى الشيخ رشيد رضا تأويله على تخصيص الفاحشة بالسحاق أو اللواط حتى لا يتكرر الشيء الواحد في الموضع الواحد، على اعتبار أن قوله ﴿ **وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ**﴾ عن

(١) تفسير الطبري ٣ / ٢٣٦.

الزنا، وكذلك قوله ﴿ **وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ**﴾ ، وتكرار الشيء الواحد في الموضع الواحد أمر يقبح.

ويناقش: بأنه لا تكرار، لأن الأولى ﴿ **وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ**﴾ يقصد بهن: النساء المتزوجات والرجال المحصنين، أما قوله تعالى: ﴿ **وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ**﴾ في الرجل والمرأة غير المحصنين، فلا تكرار، وقد نقل أبو حيان هذا المعنى فقال: وقال قتادة والسدي وابن زيد وغيرهم: ﴿ **وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ**﴾ هي في الرجل والمرأة البكرين، وأما الأولى ﴿ **وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ**﴾ ففي النساء المزوجات، ويدخل معهن في ذلك من أحصن من الرجال بالمعنى، ورجح هذا القول الطبري.(١)

ثالثها: السبيل لهن لا عليهن: يرد الشيخ رشيد رضا على من فسر الفاحشة بالزنا على العموم بأن ذلك لا يستقيم، وسبب ذلك أنهم فسروا قوله تعالى: ﴿**أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً**﴾ بالرجم والجلد والتغريب، وهذا لا يصح، لأنه لو كان كذلك لقال: " عليهن سبيلا" لا " لهن ".

ويناقش: بأن المراد بالسبيل: المخرج، فصح فيه " لهن ". قال الطبري: ﴿سبيلا﴾ يعني: أو يجعل الله لهن مخرجاً وطريقاً إلى النجاة مما أتين به من الفاحشة (٢).

أقول: وله شاهد من القرآن الكريم وهو قوله تعالى: ﴿ **انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُواْ لَكَ الأَمْثَالَ فَضَلُّواْ فَلاَ يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلاً** ﴾(٣)، أي: " لا يستطيعون مخرجاً لتناقض كلامهم "(٤).

رابعها: نفي النسخ في الآية مردود باتفاق: بين العلامة أبو حيان أن هذا

التأويل من أبي مسلم– والذي تحمس له وتبناه الشيخ رشيد رضا– مبني على أصل مذهبه في أن القرآن الكريم لا ناسخ فيه ولا منسوخ، وكذلك بين أصحاب تفسير

(١) البحر المحيط ٤ / ٦٥.
(٢) تفسير الطبري ٨ / ٧٣.
(٣) سورة الإسراء الآية ٤٨.
(٤) فتح القدير ٤ / ٣١٦.

المنار، ومن ثم لجأ الشيخ رشيد رضا إلى هذا التأويل بتخصيص العام بلا مخصص حتى لا يلجأ إلى القول بالنسخ في الآية المذكورة. وهو مردود باتفاق: **لثلاثة أسباب:**

السبب الأول: مخالفته للحديث النبوي: فقد أخرج مسلم في صحيحه عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله ﷺ " خذوا عني فقد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم"(١). قال القرطبي: وهذا يدل على أنه كان حداً بل أشد، غير أن ذلك الحكم كان ممدوداً إلى غاية وهو الأذى في الآية الأخرى، وكلاهما ممدود إلى غاية.. وهو الحديث (٢). فلفظة " السبيل " في الآية كانت مجملة، وفسرت بالحديث النبوي. " فلما فسر بذلك وجب القطع بصحته، وأيضاً: فله وجه في اللغة، لأن المخلص من الشيء هو سبيله، سواء كان أخف أو أثقل "(٣).

الثاني: نفي النسخ مخالف للإجماع: فإجماع المفسرين على أن الآية منسوخة، فقد أخرج الطبري عن ابن عباس قوله: كانت المرأة إذا زنت حبست في البيت حتى تموت، ثم أنزل الله تبارك وتعالى بعد ذلك: ﴿ **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ**﴾ (٤)، فإن كانا محصنين رجما، فهذا سبيلهما الذي جعله الله لهما.(٥) وحكى القرطبي الإجماع على القول بالنسخ (٦). فصار الإجماع دليلاً على النسخ، لا على معنى أنه الناسخ، وإنما على اعتبار أن إجماعهم دليل له اعتباره وقوته على وجود النسخ.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) تفسير القرطبي ٥ /٨٥ بتصرف.

(٣) اللباب ٥ / ٧٤.

(٤) سورة النور من الآية ٢.

(٥) تفسير القرطبي ٨ / ٧٤.

(٦) السابق ٥ / ٨٥.

أقول: مع إجماع العلماء على وجود نسخ في آية النساء في حكم الزانيين إلا أنهم اختلفوا في الناسخ، هل نسخ بآية سورة النور أم بحديث عبادة، ونقل ابن الجوزي هذا الخلاف مجملاً بقوله: وقال قوم: نسخ بآية الجلد، وقال قوم: النسخ بحديث عبادة بن الصامت[١]. ولما كان القرآن لا ينسخ إلا بقرآن- على الراجح- حتى قال الشافعي- رحمه الله -: " وأبان الله لهم أنه إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب، وأن السنة لا ناسخة للكتاب، وإنما هي تبع للكتاب "[٢]. فإن الناسخ آية الجلد، والحديث مبين للنسخ، حتى اعتبر جل المفسرين أن الناسخ آية الجلد باتفاق.

قال ابن عطية: وهذه الآية باتفاق- آية الجلد- ناسخة لآية الحبس وآية الأذى اللتين في سورة النساء[٣]، وبمثله قال القرطبي والثعالبي والشوكاني[٤].

الثالث: عدم إمكانية الجمع: معلوم أن النسخ لا يلجأ إليه إلا عند التعارض، بل التعارض التام بين نصين، بحيث يستحيل إعمالهما معاً، أو الجمع بينهما، حينئذ يلجأ للنسخ، ولما كان الجمع غير ممكن بين الحكمين لزم القول بالنسخ. ولكن: هل عدم إمكانية الجمع بين الجلد والحبس أم بين الجلد والأذى أم بين الجميع ؟، نقل الإمام ابن عطية إجماع العلماء أن الآيتين منسوختان بآية الجلد في سورة النور، إلا من قال: إن الأذى والتعيير باق مع الجلد لأنهما لا يتعارضان، بل يتحملان على شخص واحد، وأما الحبس فمنسوخ بإجماع[٥] والأولى أن يقال إن الآية في سورة النور ناسخة للحكمين معاً لتصريح ابن عباس وسعيد بن جبير وغيرهما أن الأذى كان مرحلة مستقرة ثم نسخت ".. وكان الحكم كذلك- أي بالشتم والتعيير- حتى نسخه

(١) نواسخ القرآن، ابن الجوزي ٢ / ٣٥٤ بتصرف، المكتبة العلمية – بيروت ١٩٧٩م.
(٢) الرسالة ص ١٠٦.
(٣) المحرر الوجيز ٥ / ٤٦.
(٤) ينظر: تفسير القرطبي ٢٥٩/١٢، تفسير الثعالبي ٣ /١٠٨، تفسير الشوكاني ٧/٤.
(٥) المحرر الوجيز ٢ / ٨٨ بتصرف.

الله بالجلد أو الرجم "[1] واتفاق كلمة العلماء على ذلك حتى قال القرطبي: وهذه الآية ناسخة لآية الحبس وآية الأذى اللتين في سورة النساء باتفاق[2]، والله أعلم.

يتضح مما سبق بيانه:

- أن التأويلات التي استنتجها أصحاب المنار من تخصيص العمومات بلا مخصص غير قابلة للتخصيص.
- أن تخصيص عمومات الألفاظ بلا مخصص أوقع أصحاب المنار في الدخيل بالرأي وبكثرة، فضلاً عن مخالفة جماهير المفسرين، وتأويل الآيات بما لم يقل به أحد غيرهم.

❁❁❁

(١) تفسير ابن كثير ٢ / ٢٣٥.

(٢) تفسير القرطبي ١٢ / ١٤٣.

الفصل الثاني

تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض وأثره على التأويل

ويشتمل على:

المبحث الأول: رد السنة النبوية مع صحتها.

المبحث الثاني: رد أقوال الصحابة في التفسير.

المبحث الثالث: التأويل بالرأي فيما لا مجال للرأي فيه.

الفصل الثاني

تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض وأثره على التأويل

وتحته مطالب:

المطلب الأول: الحرية المطلقة لحدود العقل عند الأستاذ الإمام:

في معاجم اللغة: الرجل العاقل؛ هو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عَقَلْتُ البعير إذا جمعت قوائمه، والعقل: التثبت في الأمور، والعقل: القلب، والقلب: العقل. وسمي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك.(١)

والعقل هو العلم بصفات الأشياء حسنها وقبحها، أو العلم بخير الخيرين وشر الشَّرين(٢)، وهو الذي يتميز به الإنسان عن سائر المخلوقات. والعقل هو العلم عند الإمام أبي الحسن الأشعري(٣) (ت٣٢٤هـ)، والمهم هنا أن نعرض لوجهة نظر الأستاذ الإمام في حدود العقل من خلال مراجعه ومصنفاته، والتي يمكن حصرها في نقاط ثلاث محددة.

أولها: الاعتداد بالعقل وحكمه: ربما كان المبدأ الأول في فكر الأستاذ الإمام هو الاعتداد بحكم العقل اعتداداً لا حدود له، فهو أجل القوى وعمادها، فيقول: "والعقل من أَجَلّ القوى، بل هو القوى الإنسانية، وعمادها، والكون جميعه هو صحيفته التي ينظر فيها، وكتابه الذي يتلوه، وكل ما يقرأ فيه فهو هداية إلى الله، وسبيل الوصول إليه " (٤).

لا محظور على العقل الإنساني: يرى الإمام أن العقل لا حد له في النظر والتأمل والاستدلال، فإطلاقه في الفكر بإطلاق الله سبحانه له، فيقول: "فليس هناك صفحات

---

(١) ينظر: لسان العرب ٤٥٨/١١، تاج العروس ٧٣٤١/١، الزاهر في معاني كلمات الناس، ابن الأنباري ١٠٣/١، مؤسسة الرسالة بيروت، ١٩٩٢م.

(٢) لسان العرب ٤٥٨/١١.

(٣) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ١٧٦/٢.

(٤) الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، الإمام محمد عبده، ص ٤٧، دار الحداثة.

في هذا الكون محظور على العقل الإنساني أن يطالعها ويرى فيها ما يراه، ذلك أن الحدود التي تحدد نطاق النظر العقلي هي حدود الفطرة، لأن النصوص المأثورة تخاطب فكر الإنسان ووجدانه، فالله قد أطلق للعقل البشري أن يجري في سبيله الذي سَنَّته له الفطرة دون تقييد"[١].

ثانيها: العقل هو المفسر لكل ما يقبل التغيير: فقد أعلن الإمام " أن في الدين أموراً جوهرية عقائدية لا تقبل التغيير، وفيه إلى جانب ذلك أمور كثيرة غير جوهرية يمكن تغييرها ويمكن الاعتماد على العقل في تفسيرها تفسيراً يتمشى والمدنية الحديثة ومتطلبات الحياة المتطورة". [٢]

ثالثها: العقل هو الحاكم على تراث السابقين: فعلينا التفكير وإعمال العقل في تراثهم فيؤخذ بما يتناسب مع العقل منه، وإن كان على خلافه وجب تركه، بل والحكم عليه بالفساد، فيقول: "لا ينبغي للإنسان أن يذل فكره لشيء سوى الحق، والذليل للحق عزيز، نعم يجب على كل طالب أن يسترشد بمن تقدمه، سواء أكانوا أحياء أم أمواتاً، ولكن عليه أن يستعمل فكره فيما يؤثر عنهم فإن وجده صحيحاً أخذ به، وإن وجده فاسداً تركه "[٣].

المطلب الثاني: علاقة العقل بالوحي بين الأصل والتبعية:

تعددت الآراء في تحديد العلاقة بين العقل والوحي، أستطيع حصرها في فريقين:

الفريق الأول: العقل أصل والوحي تابع له: فقد اعتبر المعتزلة العقل هو الأصل، والوحي تابع له، فالعقل – عندهم – قادر على تمييز الحق من الباطل، والحسن من القبيح، والوحي شاهد مصدق لما يدركه العقل من أحكام. ودليلهم في ذلك أن الناس كانوا يحتكمون إلى عقولهم قبل نزول الشرائع.[٤]

---

(١) الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، الإمام محمد عبده، ص ٤٩.

(٢) الجامع في تاريخ الأدب العربي، حنا الفاخوري ٨٣/١، دار الجيل، الطبعة الأولى.

(٣) من أعلام التربية العربية الإسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ٣١٢/٤، مكتب التربية العربي، نقلاً عن تاريخ الأستاذ الإمام، رشيد رضا ص ٥٤٠، مطبعة المنار.

(٤) ينظر: المغني، القاضي عبد الجبار ١٢ / ١٥، دار الكتب العلمية – بيروت .

ومن ثم فالعقل عندهم أساس لجميع مصادر المعارف.

الفريق الثاني: الوحي أصل والعقل تابع له: فالعلاقة بينهما علاقة تكامل، مع إيمانهم أن الوحي هو الأصل، ونعرض عقولنا على الكتاب والسنة فإن وافقهما قبل، وإن خالفهما ترك[١]، وحاصل كلامهم: أن العلاقة بينهما علاقة تكامل لا يستغنى أحدهما عن الآخر، بل يكمل بعضهما بعضاً.

أما عند الأستاذ الإمام: فتقديم العقل أصل من أصول الإسلام: يرى الأستاذ الإمام أن للإسلام أصلين:

الأصل الأول: النظر العقلي: فيقول: " الأصل الأول للإسلام النظر العقلي لتحصيل العلم، فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي، والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح، فقد أقامك معه على سبيل الحجة، وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن إلى سلطته، فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور أو يثور عليه"[٢].

والأصل الثاني: تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض: فيقول: "والأصل الثاني للإسلام تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض"... إلى أن قال: "وهذا الأصل الذي قام على الكتاب وصحيح السنة، وعمل النبي ﷺ مَهَّدَت بين يدي العقل كل سبيل، وأزيلت من سبيله جميع العقبات، واتسع له المجال إلى غير حد" [٣].

<u>المطلب الثالث: رؤية الباحث:</u>

أما من ناحية تعريف العقل: فمع اختلاف العلماء في حده حتى قيل إن فيه ألف قول، وأنشد بعضهم:

---

(١)ينظر:صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، السيوطي، ص ١١، مجمع البحوث.

(٢) الإسلام والنصرانية والمدنية، ص ٥٤.

(٣) المرجع السابق نفسه ص ٥٥.

سل الناس إن كانوا لديك أفاضلاً عن العقل وانظر هل من جواب يُحَصَّل[1]

فإن هذه الاختلافات لا تعد من قبيل التناقض، ذلك أن كل مُعَرِّف –ـ مع كثرتهم –ـ نظر إلى زاوية معينة فعرف العقل من خلالها فتعددت التعاريف وتنوعت، ومع أن العقل واحد إلا أنه يقسم إلى غريزي ومكتسب، وهو تقسيم من حيث الوظيفة، لا الحقيقة، وهو مدار التكليف، وأصل التمييز.

أما من ناحية حرية العقل: فليست مطلقة، بل مقيدة، فمع أمر الشرع للعقل بالتأمل والتفكر في أعمال كثيرة، ووظائف مختلفة، إلا أن أموراً أخرى أمر بعدم التعقل فيها، لأن الخوض فيها، ومحاولة تعقلها أعلى من فهمه وعقله وإدراكه كالتفكر في ذات الله وصفاته، وتحكيم العقل في أوامر الله ونواهيه، فعلم أن للعقل محاذير، وأن حريته ليست مطلقة.

أما من ناحية العلاقة بين الوحي والعقل: فهما منح، والمنح تتكامل ولا تتعارض، فالعاقل هو صاحب المنحة الذي ينتفع بمنحة الوحي، فالعلاقة بينهما تبادلية، لأن المقصود من التكاليف كما يتوقف على فهم أصل الخطاب فهو يتوقف على فهم تفاصيله، ولا يمكن إدراكها إلا بالعقل، فالعقل له دوره في فهم وتطبيق ما جاء به الوحي، والوحي له دوره في توسيع مدارك العقل وتنويع مصادر معرفته، وإساءة فهم العلاقة بينهما سبب كل خلل في التفكير، وفساد في التأويل، ودخيل بالرأي في التفسير.

❁❁❁

(١) البيت ذكره الزركشي في البحر المحيط ١ / ٨٤ ولم ينسبه لأحد، ولم أقف عليه.

المبحث الأول

رد السنة النبوية مع صحتها

وتحته مطالب:

المطلب الأول: رد الحديث أو التشكيك فيه- مع صحته- أصل لكل دخيل:

السنة النبوية مصدر أصيل من مصادر التفسير، حتى قال الأوزاعي عن مكحول: " القرآن أحوج إلى السنة من السنة إلى القرآن "(١)، وقال السيوطي في بيانها: " والأصل أن معنى احتياج القرآن إلى السنة أنها مبينة له، ومفصلة لمجملاته،... وليس القرآن مبيناً للسنة ولا قاضياً عليها، لأنها بينة بنفسها، إذ لم تصل إلى حد القرآن في الإعجاز والإيجاز، لأنها شرح له، وشأن الشرح أن يكون أوضح وأبين وأبسط من المشروح"(٢).

فالسنة مبينة لمراد الله- تعالى- من الآية، حتى قال الشافعي -ـ رحمه الله -ـ: "وسنن رسول الله مع كتاب الله وجهان أحدهما: نص كتاب فاتبعه رسول الله كما أنزل الله، والآخر: جملة بين رسول الله فيها عن الله معنى ما أراد بالجملة وأوضح كيف فرضها، عاماً أو خاصاً، وكيف أراد أن يأتي به العباد، وكلاهما اتبع فيه كتاب الله "(٣)، وقد اعتمد الصحابة الكرام التفسير النبوي كمصدر ثان للتفسير بعد القرآن نفسه، وبعدهما اجتهاد الصحابة وقوة استنباطهم، وهم من هم في الفهم واللغة والإدراك والبيان، فإما أن يسمعوا البيان من النبي ﷺ، أو يسأل أحدهم عما أشكل عليه من آي.

وحاصل القول:* أن السنة النبوية أصل في فهم القرآن الكريم، فهي البيان له.

* أن الحديث النبوي إذا ثبت وكان نصاً في التفسير فلا يصار إلى غيره.

---

(١) الإبانة الكبرى، ابن بطة العكبري ١ / ٩٤، دار الرواية ١٩٩٤م.

(٢) مناهل العرفان ٢٠٨/١، مطبعة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الثالثة.

(٣) الرسالة ص ٩١.

* السنة النبوية هي التطبيق العملي لما جاء به القرآن الكريم.

* السنة النبوية مبينة للقرآن، مبينة لمجمله ومقيدة لمطلقه، مخصصة لعمومه، موضحة لمشكله، معرفة بمبهمه، مبينة لألفاظه، مفصلة لقصصه، مؤكدة لما جاء به، زائدة في أحكامه،وهي مرجح عند الاختلاف في المعاني عند المفسرين فكيف يستغنى عنها ؟! إن الاستغناء عنها في التأويل بردها، أو التشكيك فيها لمجرد عدم توافقها للعقل عند المؤول، رد لأصل المعنى وإبعاده، وفتح الباب لكل ما هو دخيل بالرأي في تأويل كتاب الله تعالى.

المطلب الثاني: موقف أصحاب المنار من التفسير النبوي:

حاصل منهجهم: رد الروايات التي تتعارض مع اتجاههم العقلي ولو وردت في الصحيحين، وردها إما بالكلية، أو التشكيك في صحتها، أو تأويلها تأويلاً يرون فيه الانسجام بين منطق العقل والواقع والتطور. يوضح الشيخ رشيد رضا موقف الإمام فيقول: " ولقد كان الأستاذ الإمام يقول: إن الإسلام الصحيح هو ما كان عليه أهل الصدر الأول قبل ظهور الفتن، ولم يكن يثق إلا بأقل القليل مما روي في الصحاح من أحاديث الفتن ". إلى أن قال: " ولاشك في أن أكثر الأحاديث قد روي بالمعنى كما هو معلوم واتفق عليه العلماء، ويدل عليه اختلاف رواة الصحاح في ألفاظ الحديث الواحد حتى المختصر منها، وما دخل على بعض الأحاديث من المدرجات، وهي ما يدرج في اللفظ المرفوع من كلام الرواة، فعلى هذا كان يروي كل أحد ما فهمه، وربما وقع في فهمه الخطأ، لأن هذه أمور غيبية، وربما فسر بعض ما فهمه بألفاظ يزيدها"[1]. ويزيد الشيخ رشيد الأمر إيضاحاً فيقول:"وأكثر التفسير بالمأثور قد سرى إلى الرواة من زنادقة اليهود والفرس ومسلمة أهل الكتاب، كما قال الحافظ ابن كثير [2]، وجل ذلك في قصص الرسل مع أقوامهم، وما يتعلق بكتبهم

(١) المنار ٩ / ٥٠٦.

(٢) بالرجوع إلى تفسير ابن كثير لم أجد النقل عنه يثبت.

ومعجزاتهم، وفي تاريخ غيرهم كأصحاب الكهف وغيرهم، وفي أمور الغيب من أشراط الساعة وقيامتها، وما يكون فيها وما بعدها، وجل ذلك خرافات ومفتريات صدقهم فيها حتى بعض الصحابة –ـ رضوان الله عليهم "– (١).

ومن منهجهم أن التفسير بالمأثور حجاب على القرآن: وشاغل عن مقاصده وأهدافه، فيقول: " وغرضنا من هذا كله أن أكثر ما روي في التفسير المأثور أو كثيره حجاب على القرآن، وشاغل لتاليه عن مقاصده العالية المزكية للأنفس، المنورة للعقول، فالمفضلون للتفسير المأثور لهم شاغل عن مقاصد القرآن بكثرة الروايات التي لاقيمة لها سنداً ولا موضوعاً " (٢).

أمانة يقتضيها البحث: من الأمانة العلمية أن نذكر اختلاف الشيخ رشيد رضا عن أستاذه بعد موته في تفسير القرآن بالسنة، فقد اتفق معه في حياته بعدم الإكثار منها في الاستدلال، أو ردها، أو التشكيك فيها إن خالفت اتجاه العقل، ولكنه اعترف بمخالفته للأستاذ الإمام في تفسير القرآن بالسنة، بل معترفاً بالاستدلال بها في البيان القرآني، بل بالإكثار والتوسع بها في بيان المراد من الآية القرآنية فيقول: "هذا وإنني لما استقللت بالعمل بعد وفاته، خالفت منهجه– رحمه الله– بالتوسع فيما يتعلق بالآية من السنة الصحيحة، سواء كان تفسيراً لها أو في حكمها"(٣).

المطلب الثالث: أمثلة تطبيقية لرد أصحاب المنار لبعض الأحاديث النبوية مع صحتها، " وما يترتب على ذلك من دخيل بالرأي":

المثال الأول: إنكار رفع عيسى عليه السلام إلى السماء ونزوله إلى الأرض:

(١) المنار ١ / ٨.
(٢) السابق ١ / ١٠.
(٣) السابق نفسه ١ / ١٦.

وذلك عند تأويل قوله تعالى: **(إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُواْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ)**[1] الآية.

أما الأستاذ الإمام: فقد عرض برأي الجمهور من رفع عيسى عليه السلام حياً بجسمه وروحه، وعلى استدلالهم بالآية الكريمة، ورد عليه قائلاً: " أقول: وفاتهم أن مخالفة الترتيب في الذكر للترتيب في الوجود لا يأتي في الكلام البليغ إلا لنكتة، ولا نكتة هنا لتقديم التوفي على الرفع، إذ الرفع هو الأهم، لما فيه من البشارة بالنجاة ورفعة المكانة.."[2]،ثم رد الحديث الدال على رفع عيسى عليه السلام ونزوله بأنه " حديث آحاد متعلق بأمر اعتقادي لأنه من أمور الغيب، والأمور الاعتقادية لا يؤخذ فيها إلا بالقطعي، لأن المطلوب فيها اليقين"، ثم أول نزول عيسى عليه السلام بغلبة روحه وسر رسالته على الناس وهو ما غلب في تعليمه من الأمر بالرحمة والمحبة والسلم، والأخذ بمقاصد الشريعة دون الوقوف عند ظواهرها، والتمسك بقشورها دون لبابها"[3].

وقد وافق الشيخ رشيد رأي الإمام وزاد عليه: فأوّل الرفع في الآية بالمكان الرفيع: فقال: ".. فالمتبادر في الآية إني مميتك وجاعلك بعد الموت في مكان رفيع عندي، كما قال في إدريس عليه السلام **(وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا)**[4]، ويقول: " هذا ما يفهمه القارئ الخالي الذهن من الروايات والأقوال، لأنه هو المتبادر من العبارة، وقد أيدناه بالشواهد من الآيات "[5].

---

(١) سورة آل عمران الآية ٥٥.

(٢) المنار ٣ / ٣١٦ ــ ٣١٧.

(٣) السابق نفسه.

(٤) سورة مريم من الآية ٥٧.

(٥) المنار ٣ / ٣١٦.

ثم عَرَّض برأي جمهور المفسرين وعلى الروايات التي اعتمدوا عليها بقوله: "ولكن المفسرين قد حولوا الكلام عن ظاهره لينطبق على ما أعطتهم الروايات من كون عيسى رفع إلى السماء بجسده "(١).

ثم عرض للخلاف الوارد بين تأويله وتأويل الأستاذ الإمام بسبب الأحاديث الواردة في رفع عيسى عليه السلام ـ ونزوله ـ بالتشكيك في الحديث فيقول: "هذا ما قاله الأستاذ الإمام في الدرس مع بسط وإيضاح، ولكن ظواهر الأحاديث الواردة في ذلك تأباه، ولأهل التأويل أن يقولوا: إن هذه الأحاديث قد نقلت بالمعنى كأكثر الأحاديث، والناقل للمعنى ينقل ما فهمه " (٢).

والحاصل: أن الأستاذ الإمام وتلميذه اتفقا على إنكار رفع عيسى عليه السلام ونزوله آخر الزمان، وأن الرفع مكانة ومنزلة لا مكاناً، ورد الأستاذ الإمام الأحاديث الواردة في هذا الباب بأنها أحاديث آحاد لا تقبل في مثل هذه الأمور الاعتقادية أما الشيخ رشيد فقد شكك فيها بأنها نقلت بالمعنى، وبفهم من نقلها، لكن المعنى على خلاف ما نقل.

ويناقش هذا الدخيل من أوجه:

أولها: دلالة القرآن الكريم: حيث ورد في كتاب الله تعالى نص صريح بأن عيسى عليه السلام لم يمت، وهو قوله تعالى:﴿**وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ** ﴾(٣)، مع قوله تعالى:﴿ **بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا** (٤)﴾ ، فالثانية بيان للأولى.

ثانيها: دلالة السنة المتواترة على الرفع: فالحديث فيها بلغ حد التواتر، نص على ذلك العلماء؛ قال الطبري: وأولى هذه الأقوال بالصحة عندنا قول من قال: معنى

(١) المنار ٣ / ٣١٦.
(٢) السابق نفسه ٣ / ٣١٧.
(٣) سورة النساء من الآية ١٥٧.
(٤) سورة النساء الآية ١٥٨.

ذلك إني قابضك من الأرض، ورافعك إليّ لتواتر الأخبار عن رسول الله ﷺ أنه قال بنزول عيسى ابن مريم[١] فيقتل الدجال، ثم يمكث في الأرض مدة ذكرها، اختلفت الرواية في مبلغها، ثم يموت فيصلي عليه المسلمون ويدفنونه.[٢] ثم قال: ومعلوم أنه لو كان قد أماته الله ﷻ لم يكن بالذي يميته ميتة أخرى، فيجمع عليه ميتتين [٣].

وقال الحافظ ابن كثير: وقد تواترت الأخبار عن رسول الله ﷺ أنه أخبر بنزول عيسى ابن مريم عليه السلام قبل يوم القيامة إماماً عادلاً وحكماً مقسطاً.[٤] فالأحاديث التي أخبرت بنزول عيسى عليه السلام بعد رفعه متواترة قطعية الثبوت والدلالة، وليست آحاداً، مع العلم أن أحاديث الآحاد لو صحت وجب تصديقها في العقائد والأحكام.

ولله در الشافعي إذ يقول: " ولو جاز لأحد من الناس أن يقول في علم الخاصة أجمع المسلمون قديماً وحديثاً على تثبت خبر الواحد والانتهاء إليه، بأنه لم يعلم من فقهاء المسلمين أحد إلا وقد ثبته، جاز لي، ولكن أقول: لم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبت خبر الواحد بما وصفت من أن ذلك موجود على كلهم " [٥].

ثالثها: مخالفة الترتيب في الذكر يخالف الكلام البليغ: يرد به الإمام على من قال بأن الواو في قوله) **ورافعك** (لا توجب الرتبة، والكلام على التقديم والتأخير، والمعنى: رافعك ومطهرك، وهو قول جماعة من أهل المعاني منهم الضحاك والفراء.[٦]

---

(١) يشير إلى ما أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب نزول عيسي ابن مريم حاكماً بشريعة محمد ﷺ ٤٩٢/١، برقم ٤٠٨ من حديث أبي هريرة، أن النبي ﷺ قال: " والله لينزلن ابن مريم حكماً عادلاً... " الحديث.

(٢) تفسير الطبري ٦ / ٤٥٨.

(٣) السابق ٦ / ٤٦٠.

(٤) تفسير ابن كثير ٧ / ٢٣٦.

(٥) الرسالة ١ / ٤٥٨.

(٦) ينظر تفسير القرطبي ٤ / ٩٩.

يناقش: بأن إجراء الآية على ظاهرها من غير تقديم ولا تأخير على معنى: "متوفيك " متم عمرك، فحينئذ أتوفاك، فلا أتركهم حتى يقتلوك، بل أنا رافعك إلي سمائي، ومقربك بملائكتي.. وهذا تأويل حسن.(١) وزاد الرازي رحمه الله بأن ورود الحديث وتواتره يحمل المعنى عليه حملاً فيقول: الآية تفيد أنه تعالى يفعل به هذه الأفعال، أما كيف يفعل، ومتى يفعل، فالأمر فيه موقوف على الدليل، وقد ثبت الدليل أنه حي، ورود الخبر عن النبيﷺ. (٢)

ما يترتب على تأويل أصحاب المنار من دخيل بالرأي:

- تحميل الآيات ما لا تتحمل، وعلى خلاف الظاهر، فخالفت المعنى المراد.
- تأويل الرفع برفع المكانة لا المكان، ومن ثم إنكار رفع عيسى عليه السلام ونزوله، وهو من الدخيل بالرأي.
- إنكار الحديث ورده مع تواتره.

المثال الثاني: الدجال رمز للخرافات والدجل:

ذكر الشيخ رشيد رضا –ـ عقب تأويله لآيات رفع عيسى عليه السلام –ـ أن الأستاذ الإمام سئل عن المسيح الدجال وقتل عيسى عليه السلام له فقال: " إن الدجال رمز للخرافات والدجل والقبائح التي تزول بتقرير الشريعة على وجهها، والأخذ بأسرارها وحكمها، إن القرآن أعظم هاد إلى هذه الحكم والأسرار، وسنة الرسول ﷺ مبينة ذلك، فلا حاجة للبشر إلى إصلاح وراء الرجوع إلى ذلك "(٣). والمتأمل يرى أن الإمام لا يشكك في الدجال فقط، بل يجعله رمزاً للخرافات، وزواله إذا طبقنا الإسلام.

---

(١) تفسير الرازي ٤ / ٢٢٦.

(٢) السابق نفسه.

(٣) المنار ٩ / ٤٩٨.

أما الشيخ رشيد رضا فقد سار على نفس الدرب مع زيادة وإيضاح في وجهة نظره فيذكر تحت عنوان: "الإشكال والاشتباه في روايات الدجال" اعتراضات بالجملة على الدجال أهمها قوله:"إن أحاديث الدجال مشكلة لمنافاتها لحكمة إنذار القرآن الناس بقرب قيام الساعة وإتيانها بغتة". ومنها: أن ما ذكر فيها من الخوارق التي تضاهي أكبر الآيات التي أيد الله بها أولي العزم من المرسلين أو تفوقها،.. فكيف يؤتى الدجال أكبر الخوارق.. وهذه الروايات المضطربة والمتعارضة لا تصلح لتخصيص هذه النصوص القطعية ولا لمعارضتها، ومنها: اشتمال بعض هذه الأحاديث على مخالفة بعض القطعيات الأخرى من الدين كتخلف أخبار الرسل أو كونها عبثاً..، ومنها: أنها –الروايات– متعارضة تعارضاً كثيراً يوجب تساقطها "[1]. ثم جعل هذه الروايات من قبيل الإسرائيليات والخرافات ونسبها لكعب الأحبار فيقول: " ومنه يعلم أيضاً أن يد بطل هذه الإسرائيليات الأكبر كعب الأحبار، قد لعبت لعبتها في مسألة الدجال.."[2].

ويناقش هذا الدخيل من أوجه:

أولها: السنة المتواترة على إثبات خروج الدجال: على خلاف ما ذكره أصحاب تفسير المنار، وقد ذكر الحافظ ابن كثير تواتر الأخبار على ذلك، إذ يقول: ".. وخرجوا بذلك عن حيز العلماء لردهم ما تواترت الأخبار الصحيحة عن رسول الله ﷺ [3]وهو مذهب أهل السنة وجميع المحدثين والفقهاء والنظار خلافاً لمن أنكره من الخوارج والجهمية وبعض المعتزلة. [4]

فأحاديث خروج الدجال كثيرة مستفيضة، بلغت حد التواتر القطعي، حتى قال الكتاني (ت١٤١٩هـ): وذكر غير واحد أنها واردة من طرق كثيرة صحيحة عن

(١) تفسير المنار ٩ / ٤٩١ ــ ٤٩٨.

(٢) السابق نفسه.

(٣) النهاية في الفتن والملاحم، ابن كثير ص ٨٥، دار الجيل – بيروت ١٩٨٨م.

(٤) شرح النووي على مسلم ٩ / ٣٢٢.

جماعة كثيرة من الصحابة، وفي التوضيح للشوكاني منها مائة حديث، وهي في الصحاح والمعاجم والمسانيد، والتواتر يحصل بدونها، فكيف بمجموعها ؟! وقال بعضهم: أخبار الدجال تحتمل مجلدات- وقد أفردها غير واحد من الأئمة بالتأليف.(١)

ثانيها: دعوى تناقض الروايات مرفوضة: فقد أجمع جمهور المحدثين أنه لا تضارب بين روايات أحاديث الدجال، وهذا الإجماع دليل قاطع على ثبوت ظهوره آخر الزمان، والاختلاف الواقع فيها ليس اختلافاً في حقيقة وجوده، بل اختلاف شيء من صفته الراجعة لذاته أو لفعله. (٢)

والاستدلال بمجيئ الساعة بغتة لا دلالة فيه على إنكار الدجال، ولا تعارض بينهما، لأن البغتة حال من الساعة، والدجال من أشراطها.

ثالثها: ادعاء أن الدجال ميز عن الأنبياء لا يسلم: لأن حاله ليس خارقاً ومميزاً عن الأنبياء، ولأن صورة حاله تكذبه، لأنه أعور، فلا يغتر به إلا رعاع الناس، إما لشدة الحاجة والفاقة، وإما تقية وخوفاً من أذاه وشره، ولا يمكث حتى يتأمل الضعفاء حاله، ولهذا يقول له الذي يقتله ثم يحييه: " ما ازددت فيك إلا بصيرة "(٣). ومن ثم لا يلزم لمن صدقه أن يكذب معجزات الأنبياء ولا يقال إنه قد أعطى من الخوارق ما لم يعط الأنبياء.

فخوارق الدجال زائفة، وأدلة كذبها ظاهرة، فهو أعور، مكتوب بين عينيه كافر، ومحاط بالنقص من كل جانب، أما الأنبياء فمعجزاتهم صادقة، وأعطاهم الله ما يدل على صدقهم وتأييدهم.

إخراج الدجال من معجزات الأنبياء: لأنهم أخبروا به، فخروجه دليل صدقهم ونبوتهم، قال ﷺ: " ما من نبي إلا قد أنذر أمته الدجال الأعور إنه أعور،

---

(١) نظم المتناثر من الحديث المتواتر، الكتاني ص ٢٢٨ ــ ٢٢٩، دار الكتب السلفية-مصر .

(٢) ينظر: مشكلات الأحاديث النبوية، عبد الله القصيمي، ص ٧٤، ٧٥، دار الحامد-عمان.

(٣) صحيح مسلم ٨ / ١٩٩برقم ٧٥٦٤ كتاب الفتن باب أشراط الساعة.وشرح النووي على مسلم ٥٨/١٨.

وإن ربكم ليس بأعور مكتوب بين عينيه كافر"[١].

رابعها: ادعاء أن إخراج الدجال خال من الحكمة مردود: لأن من سنن الله الكونية أن يمكن للطغاة ليمتحن قلوب العباد، ثم يأخذ الطغاة ويفضحهم، فقد أعطى الشياطين والسحرة والجبارين وغيرهم قوة ومهارة، ومكن للأمم الكافرة وجعل لها عزة ومنعة، فهل هذا التكريم دليل تفضيل أو تكريم ؟ اللهم لا، فالدجال فتنة لاختبار إيمان العباد.

يقول الدكتور البوطي: "الله- عز وجل- جعل ظهور الدجال فتنة خطيرة كبرى للناس..، ولو لم يكن قد مكنه الله من إحداث بعض الخوارق، وجعل إليه مقاليد كثيرة من الخيرات والأرزاق لما كان فتنة، إذا علمت هذا فاعلم أنه ليس للبحث العقلي أي سبيل إلى تحليل شخصية هذا الإنسان ودراسته، من وراء هذا الذي أخبرت به النصوص الصحيحة، إذ أن المنفذ العقلي الوحيد إلى فهم أي شيء عنه إنما هو الخبر اليقيني، ولولا ورود هذا الخبر لما تصورنا وجوده أصلاً، فضلاً عن اعتقاده والإيمان بظهوره.[٢]

المثال الثالث: طلوع الشمس من مغربها بين الاضطراب والتعارض:

وذلك عند تأويل قوله تعالى:) **هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن تَأْتِيهُمُ الْمَلآئِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لاَ يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انتَظِرُواْ إِنَّا مُنتَظِرُونَ**﴾[٣]، فقد ذكر الشيخ رشيد حديث أبي هريرة المخرج في السنن وفيه أن النبي ﷺ قال:"ثلاث إذا خرجن لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً طلوع الشمس من مغربها والدجال ودابة الأرض"[٤].

---

(١) صحيح مسلم ٤٢٤/١٨برقم ٧٥٤٨ كتاب: الفتن وأشراط الساعة، باب: ذكر الدجال وصفته وما بعده.

(٢) كبرى اليقينات الكونية، ص ٢٦١. (٣) سورة الأنعام الآية ١٥٨.

(٤) صحيح البخاري ٢٢٤/٥برقم٤٦٣٥ كتاب التفسير، باب " لا ينفع نفساً إيمانها "، ومسلم٢/٢ برقم ٤١٧ كتاب الإيمان، باب بيان الزمن الذي لا يقبل فيه الإيمان، واللفظ له.

ثم علق عليه قائلاً: " والمشكلات في الأحاديث الواردة في أشراط الساعة كثيرة، أهم أسبابها فيما صحت أسانيده، واضطربت المتون، وتعارضت، أو أشكلت من وجوه أخرى أن هذه الأحاديث رويت بالمعنى، ولم يكن كل الرواة يفهم المراد منها لأنها في أمور غيبية، فاختلف التعبير باختلاف الأفهام...، ومما استشكلوه: أن علة عدم قبول الإيمان بعد طلوع الشمس من مغربها لا تنطبق إلا على من رآها أو رويت له بالتواتر"[(١)]، إلى أن قال: " هذا وإن أبا هريرة ﷺ لم يصرح في هذه الأحاديث بالسماع من النبي ﷺ فيخشى أن يكون قد روى بعضها عن كعب الأحبار وأمثاله فتكون مرسلة.. "[(٢)].

ويناقش هذا الدخيل من أوجه:

أولها: لا مستند للشيخ رشيد في رد الحديث: فقد قرر العلماء أنه لا يجوز الاعتماد على قول أحد غير الرسول ﷺ في الأمور الغيبية، يقول الحافظ العراقي (ت٨٠٦هـ): " وما مستند العادلين عنه –ـ أي الحديث –ـ إلا كلام أهل الهيئة، ولا يجوز اعتماد قول غير الأنبياء في الإخبار عن المغيبات، فكيف وقد عارضه كلام أصدق الخلق وأعرفهم بربه وبأحوال الغيب "[(٣)].

الحديث في أعلى درجات الصحة: أما من ناحية الحكم على الحديث فهو في أعلى درجات الصحة، فقد رواه الشيخان [(٤)]، وقطع العلماء بصحته، وفي ذلك يقول العراقي: " كيف يجوز العدول عن صريح هذا الحديث الذي لاشك في صحته ؟!".[(٥)]

---

(١) المنار ٨ / ١٩٤ ــ ١٩٥.

(٢) السابق نفسه.

(٣) طرح التثريب ٨ / ٢٥٩، دار إحياء التراث العربي.

(٤) سبق تخريجه (٥) طرح التثريب ٨ / ٢٥٩.

ثانيها: ادعاء الشيخ رشيد رضا أن الأمر غيبي يكثر خطأ الرواة في أمثاله، وربما رووه بالمعنى، فعبر كل عما فهمه، يرد بحرص الصحابة على السماع ودقتهم، ولغتهم تأبى هذا.

ثالثها: رد الحديث أو التشكيك فيه لا يسلم: لأن الحديث بلغ حد التواتر، وتوافقت الأمة على معناه، وتلقوه بالقبول والتسليم. قال العلامة الطبري –ـ بعد ذكره لآراء المفسرين –: " وأولى الأقوال بالصواب في ذلك ما تظاهرت به الأخبار عن رسول الله ﷺ أنه قال: " ذلك حين تطلع الشمس من مغربها " [1].

وقال ابن رشد (ت٥٩٥هـ): "الأشراط عشرة المتواتر منها خمسة: الدجال، نزول عيسى عليه السلام، خروج يأجوج ومأجوج، والدابة، وطلوع الشمس من مغربها "[2].

رابعها: دعوى أن طلوع الشمس من مغربها لا ينتفع بها إلا من رآها، أجاب عنه الحافظ ابن كثير بأن الذي يراها إما مؤمن أو كافر، فإن كان كافراً "أي إذا أنشأ الكافر إيماناً يومئذ لا يقبل منه، فأما من كان مؤمناً قبل ذلك، فإن كان مصلحاً في عمله، فهو بخير عظيم، وإن لم يكن مصلحاً فأحدث توبة حينئذ لم تقبل منه توبته كما دلت عليه الأحاديث "[3]، والهدف الإسراع بالتوبة قبل فوات أوانها.

وحاصل المبحث: التشكيك بالحديث أو رده أخطر أسباب الدخيل بالرأي:

إن رد الحديث أو ادعاء روايته بالمعنى، أو دعوى الاضطراب فيه بزعم أن الصحابة رووه بالمعنى فعبر كل بما فهمه فاختلفت المعاني وتناقضت، وتعارضت، مردود: لأن الأحاديث مع تعدد طرقها، لا ترى فيها اختلافاً في المعنى، فهي دعوى لا يؤبه لها، فرفضها بيّن. والأخطر: أن هذا المنهج حاصله رد الأصيل في التفسير، وفتح الباب لكل دخيل بالرأي لاسيما في المغيبات.

---

(١) تفسير الطبري ١٢ / ٢٦٦.

(٢) نظم المتناثر ١ / ٣١٠.

(٣) تفسير ابن كثير ١ / ١٤٧٦ بتصرف.

المبحث الثاني

رد أقوال الصحابة في التفسير

وتحته مطالب:

المطلب الأول: من أسباب الدخيل عدم الاحتجاج بأقوال الصحابة في التفسير:

وذلك لما لتفسير الصحابة من أهمية، تكمن في أسباب أهمها:

الأول: شرف السماع: فأكثر أقوالهم مسموع عن النبي ﷺ، وإن اجتهدوا فرأيهم أصوب لأنهم شاهدوا موارد التنزيل، ومن ثم فقولهم يقدم، وتقليدهم واجب؛ لأنهم بين حالتين، إما احتمال أنهم سمعوا التفسير من النبي ﷺ فوجب تقليدهم وإما صادر عن الرأي فرأيهم أقوى لما حظوا به من شرف التنزيل وشهود موارده فقولهم حجة في الحالتين.(١)

الثاني: أقوال الصحابة في التفسير بين المرفوع والموقوف: للعلامة السيوطي كلام بديع في تفصيل القول في تفسير الصحابة ومتى يكون مرفوعاً، ومتي يكون موقوفاً، إذ يقول: وقد ظهر لي تفصيل حسن أخذته مما رواه ابن جرير عن ابن عباس موقوفاً من طريق ومرفوعاً من أخرى، " أن التفسير على أربعة أوجه: تفسير تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله "(٢).

فما كان من الوجهين الأولين فليس بمرفوع لأنهم أخذوه من معرفتهم بلسان العرب، وما كان من الوجه الثالث فهو مرفوع، إذ لم يكونوا يقولون في القرآن بالرأي.(٣) فكلامهم دائر بين المرفوع والموقوف.

---

(١) ينظر: ظَفَر الأماني بشرح مختصر السيد الشريف الجرجاني في مصطلح الحديث اللكنوري ص ٣٢١ مكتبة المطبوعات الإسلامية، شرح المنار وحواشيه من علم الأصول، عز الدين عبد اللطيف بن عبد العزيز ص ٧٣٣ بتصرف واختصار، المطبعة العثمانية.

(٢) أورده ابن جرير في تفسيره ١/٧٥.

(٣) إتمام الدراية لقراء النقاية، السيوطي ص ٥٦، دار الكتب العلمية – الطبعة الأولى.

الثالث: النوع الثالث من التفسير بالمأثور: فتفسيرهم بعد تفسير القرآن والسنة، فإذا لم نجد تفسيراً للآية في السنة نظرنا في أقوالهم، ولا يقدم تفسير عليهم، قال الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ): " واليقين القطع على عدالتهم، والاعتقاد لنزاهتهم، وأنهم أفضل من جميع المعدلين والمزكين الذين يجيئون من بعدهم أبد الآبدين "(١).

وحاصل القول: أن من قدم قولاً عليهم- وهذا حالهم- فضلاً عن رد أقوالهم أو التشكيك فيها أو في أشخاصهم فقد فتح باب الدخيل بالرأي، لأنه لا خير في قول خالف رأيهم، ولا أصل في تأويل خالف تفسيرهم.

المطلب الثاني: موقف أصحاب المنار من تفسير الصحابة:

بعد تأمل دقيق لتفسير المنار ومتابعة أقوال أقطابه في تفسير الصحابة ﷺ أستطيع أن أوجز منهجهم ورؤيتهم لتفسير الصحابة في النقاط التالية:

أولها: الصحيح بالمأثور عن الصحابة قليل: يقول الشيخ رشيد معبراً عن ذلك: " وأما الروايات المأثورة عن النبي ﷺ وأصحابه وعلماء التابعين في التفسير فمنها ما هو ضروري أيضاً لأن ما صح من المرفوع لا يقدم عليه شيء، ويليه ما صح عن علماء الصحابة مما يتعلق بالمعاني اللغوية أو عمل عصرهم، والصحيح من هذا وذاك قليل "(٢).

ثانيها: رواية الصحابة بالمعنى البعيد عن النص المرفوع: فالصحابي يروي بالمعنى، وبما فهم، فيأتي معناه بعيداً عن دلالات النص، فيحدث التعارض والتضارب في الروايات، يقول الشيخ رشيد: " وكثيراً ما يروون الأحاديث المرفوعة بالمعنى على أنه ليس من النص المرفوع، ورأي الصحابي ليس بحجة عند الجماهير، لاسيما إذا خالف ظاهر الكتاب، وإنني لا أعتقد صحة سند حديث، ولا

(١) الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي ص ٤٨، دار المعارف العثمانية .
(٢) المنار ١ / ٩.

قول عالم صحابي يخالف ظاهر القرآن وإن وثقوا رجاله، فرب راو يوثق للاغترار بظاهر حاله، وهو سيء الباطن، ولو انتقدت الروايات من جهة فحوى متنها كما تنتقد من جهة سندها لقضت المتون على كثير من الأسانيد بالنقض.. "[1].

ثالثها: معظم تفسير الصحابة مصدره الإسرائيليات: يعبر الشيخ رشيد عن وجهة نظره هذه بقوله:" كان الرواة ينقلون عن الصحابي أو التابعي ما مصدره هذه الإسرائيليات من غير بيان، فيغتر به بعض الناس فيظنون أنه لابد أن يكون له أصل مرفوع إلى النبي ﷺ لأنه لا يعرف بالرأي، فيعدونه من الموقوف الذي له حكم المرفوع "[2].

ويرى أن البلية في رواية أبي هريرة وابن عباس عن كعب الأحبار[3]- وهو عنده من أقطاب الرواية الإسرائيلية وناقل لكل الخرافات في التفسير-[4]، فيقول "وقد ثبت أن الصحابة ﷺ كان يروي بعضهم عن بعض وعن التابعين حتى عن كعب الأحبار وأمثاله،..إلى أن قال: "ولكن البلية في الرواية عن مثل كعب الأحبار، وممن روى عنه أبو هريرة، وابن عباس، ومعظم التفسير بالمأثور مأخوذ عنه وعن تلاميذه، ومنهم المدلسون كقتادة، وكذا غيره من كبار المفسرين كابن جريج، فكل حديث مشكل المتن[5] أو مضطرب الرواية أو مخالف لسنن الله في الخلق أو

(١) المنار ٣ / ١٤١.

(٢) المنار ٨ / ٣٥٦.

(٣) بالرجوع إلى كتب الصحاح نجد أن الإمام مسلم خرج لكعب في صحيحه في أواخر كتاب الإيمان، وخرج له أبو داود والترمذي والنسائي، مما يدل على أن كعباً له ثقته عند المحدثين ترد عنه تهم المتهمين، " ينظر: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، الذهبي ٣٥٢/٤، دار الكتب العلمية، تهذيب التهذيب، ابن حجر ١١ / ١٦٧، دار المعارف، التفسير والمفسرون ١٩٨/١بتصرف واختصار.

(٤) ينظر: رأيه فيه في المنار ٨ / ٤٤٩.

(٥) المشكل أن ما يراه الشيخ رشيد وأقطاب تفسيره مشكلاً قد لا يكون مشكلاً عند غيره، وما يراه مخالفاً للسنن الكونية، قد يراه آخرون موافقاً أيما اتفاق، لقد ركب أصحاب المنار كل صعب في سبيل إظهار بعض الأحاديث بمظهر المخالف. "ينظر: دفاع عن السنة، د/ عبد الغني عبد الخالق ص ١٩٧ بتصرف، مكتبة السنة.

لأصول الدين أو نصوصه القطعية، أو للحسيات وأمثالها من القضايا اليقينية، فهو مظنة لما ذكرنا في هذه التنبيهات" (١).

رابعها: التفسير بالمأثور حجاب على القرآن: وهي عبارة من أخطر ما نسمع ونقرأ، فإن الشيخ رشيد وأقطاب المنار يرون أن الروايات عن الصحابة الكرام لا قيمة لها، فهي شاغلة وحاجبة عن مقاصد القرآن وأهدافه فيقول: "وغرضاً من هذا كله أن أكثر ما روي في التفسير بالمأثور أو كثيره حجاب على القرآن وشاغل لتاليه عن مقاصده العالية المزكية للأنفس، المنورة للعقول، فالمفضلون للتفسير بالمأثور لهم شاغل عن مقاصد القرآن، بكثرة الروايات التي لا قيمة لها سنداً ولا موضوعاً ". (٢)

أقول: هذه الرؤية والمنهج من أصحاب المنار للتفسير بالمأثور عن الصحابة هي سبب ردهم لكثير من رواياتهم وأقوالهم، أو التشكيك فيها على أنها رويت بالمعنى، وحدث كل بما فهم، فأحدث ذلك اضطراباً في المعاني، ومن ثم ردوا بذلك الأصيل في التفسير من آرائهم ليأتوا بتأويلات توافق العقل- من نظرهم- وإن خالفت تأويلاتهم أقوال الثقات.

المطلب الثالث: أمثلة تطبيقية للدخيل بالرأي برد أصحاب المنار بعض أقوال الصحابة في التفسير، وسأكتفي بمثالين:

المثال الأول: إسرائيل ليس يعقوب عليه السلام:

وذلك عند تأويل قوله تعالى: ﴿ **كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلاَّ مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ قُلْ فَأْتُواْ بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ**(٣)﴾ حيث يرى الأستاذ الإمام أن إسرائيل هم شعب إسرائيل،

(١) المنار ٩ / ٥٠٦.
(٢) السابق ١ / ٧.
(٣) سورة آل عمران الآية ٩٣.

لا يعقوب عليه السلام، فيقول: "فالمراد بإسرائيل شعب إسرائيل، كما هو مستعمل عندهم، لا يعقوب نفسه، ومعنى تحريم الشعب ذلك على نفسه: أنه ارتكب الظلم واجترح السيئات التي كانت سبب التحريم، كما صرحت الآية.." (١).

ثم يقول: "أما قولهم إن يعقوب كان به عرق النَّسا(٢)- بالفتح والقصر- فنذر إن شفي لا يأكل لحم الإبل، فهو دسيسة من اليهود"(٣). أما الشيخ رشيد فقد وافق الإمام فجعلها كلها من الإسرائيليات حتى لو صح سندها عن ابن عباس رضي الله عنهما، فيقول: ".. وكل ذلك من الإسرائيليات، وصحة السنة في بعضها عن ابن عباس أو غيره -ـــ كما زعم الحاكم -ـ لا يمنع أن يكون مصدرها إسرائيلياً، والأقرب ما قال الأستاذ الإمام، لأنه هو الذي تقوم به الحجة، لاسيما عند المطلع على التوراة، ولو أريد بإسرائيل يعقوب نفسه، لما كان هناك حاجة إلى قوله: ﴿**مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ**﴾، لأن زمن يعقوب سابق على زمن نزول التوراة سبقاً لا يشتبه فيه فيحترس عنه، والمتبادر عندي: أن المراد بما حرم إسرائيل على نفسه ما امتنعوا عن أكله وحرموه على أنفسهم بحكم العادة والتقليد لا بحكم من الله، كما يعهد مثل ذلك في جميع الأمم، ومنه تحريم العرب للبحائر والسوائب(٤) وغير ذلك مما حكاه القرآن عنهم "(٥).

ويناقش هذا الدخيل من أوجه:

أولها: التشكيك في مصدر رواية ابن عباس لا يقبل: إن قول الشيخ رشيد إن

---

(١) المنار ٤ / ٤.

(٢) عرق النَّسا: بفتح النون والألف المقصورة هو وجع يخرج من الورك وربما امتد إلى الركبة، وسمي المرض باسم المحل، لأن النَّسا وريد يمتد من الفخذ إلى الكعب. "تحفة الأحوذي ٨ / ٥٤٣ "، الناشر: بيت الأفكار.

(٣) المنار ٤ / ٤.

(٤) البحيرة: الناقة، كان الرجل إذا ولدت له خمسة أبطن، فيعمد إلى الخامسة فيبتك آذانها، ولا يذوق لها لبناً، والسائبة من الإبل: كانوا يسيبونها لطواغيتهم. "تفسير الطبري ١٢٩/١١ ــ ١٣١.

(٥) المنار ٤ / ٥.

الرواية عن ابن عباس- رضي الله عنهما- وإن صح السند في بعضها فلا يمنع أن يكون مصدرها إسرائيلياً، لا يقبل، لأن حبر الأمة معروف بعدم الأخذ عنهم بل ونهيه عن ذلك، فهو القائل: " كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء، وكتابكم الذي أنزل على رسول الله ﷺ أحدث، تقرءونه محضاً لم يُشب، وقد حدثكم أن أهل الكتاب بدلوا كتاب الله وغيروه، وكتبوا بأيديهم الكتاب، وقالوا: هو من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً، لا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مسألتهم، لا والله ما رأينا منهم رجلاً يسألكم عن الذي أنزل عليكم ".[1] ولو شككنا في مصدر روايات الصحابة وجعلناها من قبيل الإسرائيليات لانهدم الدين بالكلية، ولما صار من شرائعه ومروياتهم ما يوثق به.

ثانيها: صحة رواية ابن عباس تمنع كونها من الإسرائيليات: فقد أخرجها أحمد في مسنده، والطبراني في معجمه، وصحح إسنادها ابن حجر في العجاب، وأحمد شاكر في تحقيق المسند[2] عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: حضرت عصابة من اليهود رسول الله ﷺ فقالوا: يا أبا القاسم، حدثنا عن خلال نسألك عنها، لا يعلمهن إلا نبي، فكان فيما سألوه: أي الطعام حرَّم إسرائيل على نفسه قبل أن تنزل التوراة ؟ قال: فأنشدكم بالله الذي أنزل التوراة على موسى هل تعلمون أن إسرائيل " يعقوب عليه السلام... " الحديث.

ثالثها: مخالفة جمهور المفسرين: فالجمهور بلا منازع على أن إسرائيل هو يعقوب عليه السلام، وذكر الشوكاني هذا الإجماع بقوله: " اتفق المفسرون علي أن إسرائيل هو يعقوب بن إبراهيم عليهما السلام، ومعناه: عبد الله"[3].

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب، باب قول النبيﷺ (لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء) ٢٤/ ١٨٢ برقم ٧٣٦٣.

(٢) ينظر: المسند ٦ / ٤١ برقم ٢٥١٥، وتحقيق المسند ٤ / ١٥٦، المعجم الكبير ٢٤٦/١٢ برقم ١٣٠١٢، العجاب ٧٦١/٢، دار ابن حزم ٢٠٠٢م.

(٣) فتح القدير ١ / ٨٤.

رابعها: إذا كان إسرائيل هو يعقوب، فإن قوله تعالى ﴿**مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ**﴾ لا حاجة له، لا يسلم، لأن فائدته جليلة، حاصلها أن الطعام حلال على بني إسرائيل، وأنه ما حرم على أبيهم إلا لأنه حرمه على نفسه، أما ولده فحرموه من أنفسهم بلا تحريم له في التوراة، فاتضح المعنى. يقول العلامة الطبري: "يعني بذلك- جل ثناؤه-، أنه لم يكن حرم على بني إسرائيل وهم ولد يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم خليل الرحمن شيئاً من الأطعمة من قبل أن تنزل التوراة، بل كان ذلك كله لهم حلالاً، إلا ما كان يعقوب حرمه على نفسه، فإن ولده حرموه استناناً بأبيهم يعقوب، من غير تحريم الله ذلك عليهم في وحي ولا تنزيل ولا على لسان رسول له إليهم من قبل أن تنزل التوراة"(١).

خامسها: أنَّى يأتي بذلك مَنْ أتي: إذا كانت السنة الصحيحة على أن إسرائيل هو يعقوب عليه السلام، وعليه اتفاق جمهور المفسرين، بل لا يعلم له خلاف، فمن أين أتى هذا الدخيل الذي يجعل إسرائيل هم بنو إسرائيل ؟! إنه دخيل لا يقوم على سند ولا بينة إلا رد رواية ابن عباس رضي الله عنهما- وجعل مصدرها من الإسرائيليات، وهو مما اتهم به براء.

المثال الثاني: إمداد الملائكة يوم بدر معنوياً:

وذلك عند تأويل قوله تعالى: ﴿ **إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلآئِكَةِ مُرْدِفِينَ**﴾ (٢)، إذ يرى الشيخ رشيد أن إنزال الملائكة للقتال مع المسلمين يوم بدر من باب التأييد الروحاني، وأنهم لم يقاتلوا على الحقيقة، ويرد كل رواية تخالف هذا المعنى ويصفها بالغرابة. فيقول: " وظاهر نص القرآن أن إنزال الملائكة وإمداد المسلمين بهم فائدته معنوية كما تقدم وأنهم لم يكونوا محاربين "(٣).

(١) تفسير الطبري ٦ / ٧.
(٢) سورة الأنفال الآية ٩.
(٣) المنار ٩ / ٥١٩.

ثم وصف الروايات الواردة بخلاف ذلك بالغرابة ومخالفة العقل، فيقول: "وما أدري أين يضع بعض العلماء عقولهم عندما يغترون ببعض الظواهر، وببعض الروايات الغريبة التي يردها العقل، ولا يثبتها ما له قيمة من النقل، فإذا كان تأييد الله للمؤمنين بالتأييدات الروحانية التي تضاعف القوة المعنوية، وتسهيله لهم الأسباب الحسية، كإنزال المطر وما كان له من الفوائد لم يكن كافياً لنصره إياهم على المشركين بقتل سبعين وأسر سبعين حتى كان ألف، وقيل آلاف من الملائكة يقاتلونهم معهم.. فأي مزية لأهل بدر فضلوا بها على سائر المؤمنين ممن غزو بعدهم.. "(١).

الطعن في رواية ابن عباس(رضي الله عنهما): بعدم الصحة، وأن ابن عباس كان صغيراً لم يحضر بدراً فرواياته مرسلة، فيقول: " ألا إن في هذا من شأن تعظيم المشركين ورفع شأنهم، وتكبير شجاعتهم، وتصغير شأن أفضل أصحاب الرسول وأشجعهم ما لا يصدر عن عاقل إلا وقد سلب عقله لتصحيح روايات باطلة لا يصح لها سند، ولم يرفع منها إلا حديث مرسل عن ابن عباس ذكره الألوسي بغير سند، وابن عباس لم يحضر غزوة بدر لأنه كان صغيراً، فرواياته عنها حتى في الصحيح مرسلة.. "(٢).

ويناقش هذا الدخيل من أوجه:

أولها: صحة رواية ابن عباس ﷺ: فقد أخرجها الإمام مسلم في صحيحه عن ابن عباس قال: حدثني عمر بن الخطاب.. وفيها أن ابن عباس قال: بينما رجل من المسلمين يومئذ يشتد في أثر رجل من المشركين أمامه إذ سمع ضربة بالسوط فوقه وصوت الفارس يقول: "أقدم حيزوم، فينظر إلى المشرك أمامه فخر مستلقياً فنظر

(١) المنار ٩ / ٥٢٤.
(٢) السابق ٩ / ٥٢٥.

إليه فإذا هو قد حُطم أنفه وشق وجهه كضربة السوط فاخضر ذلك أجمع، فجاء الأنصاري فحدث به رسول الله ﷺ، فقال:

"صدقت ذلك من مدد السماء الثالثة "[١].

ثانيها: عدم حضور الواقعة لا ينفي السماع: لأنه وإن لم يحضرها، فقد رواها عن غيره ممن حضرها، وهو عمر بن الخطاب ﷺ وهو معروف برواية الصحابي عن الصحابي، فليس كل ما جاء من الأحاديث عن الصحابة رووه عن رسول الله ﷺ، فمن لم يسمع من النبي كان يأخذ ممن سمع منه ﷺ وقد ذكر الآمدي أن ابن عباس لم يسمع من رسول الله ﷺ سوى أربعة أحاديث لصغر سنه[٢]، فهل معنى ذلك أن ما سوى هذه الأربع ترد له كل رواية لأنه لم يحضرها ؟ اللهم لا.

ثالثها: تأويل يخالف القرآن والسنة وإجماع الأمة: فظاهر القرآن يثبت قتالهم، وبينته السنة، وانعقد بهما الإجماع، حتى قال القرطبي– رحمه الله " فتظاهرت السنة والقرآن على ما قاله الجمهور والحمد لله "[٣] وقال وهو يذكر غزوات النبيﷺ: " ثم غزوة بدر الكبرى، وهي أعظم المشاهد فضلاً لمن شاهدها، وفيها أمد الله بملائكته نبيه والمؤمنين في قول جماعة العلماء، وعليه يدل ظاهر الآية، لا في يوم أحد "[٤] فقد روى ابن جرير عن عبد الله بن عباس قال: " لم تقاتل الملائكة في يوم من الأيام سوى يوم بدر، وكانوا يكونون فيما سواه من الأيام عدداً ومدداً لا يضربون "[٥].

---

(١) صحيح مسلم، كتاب:الجهاد والسير، باب: الإمداد بالملائكة في غزوة بدر وإباحة الغنائم ١٢ / ٢٩ برقم ٤٦٨٧. قال الملا علي القاري: " من مدد السماء الثالثة " تنبيه على أن المدد كان من السماوات كلها، وهذا من الثالثة خاصة ": مرقاة المفاتيح ١٢٦/١٧، دار الفكر – بيروت.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام ٢ / ١٧٨.

(٣) تفسير القرطبي ٤ / ١٨٦.

(٤) السابق ٤ / ١٩٢.

(٥) تفسير الطبري ٧ / ١٧٥.

رابعها: نفي المزية عمن شهد بدراً مردود: إن ادعاء الشيخ رشيد أن حضور الملائكة للقتال مع المسلمين يوم بدر ينفي أي مزية لهم في قتالهم مع عدوهم، مردود، لأن قتال الملائكة من باب ترسيخ قلوب المقاتلين، وتثبيت أقدامهم، حتي يوقنوا أنهم ليسوا وحدهم، وأن الملائكة تقاتل معهم، لاسيما مع قلة عددهم.

والحاصل: أن التشكيك في مرويات الصحابة، أو ادعاء أنها رويت بالمعنى فأخبر كل بما فهم، فتعددت المعاني واضطربت، هو السبب الرئيس الذي جعل أصحاب المنار يردون أقوالهم، أو يؤولونها بما يخالف مدلولات ألفاظها، فأتت تأويلاتهم- في أحيان كثيرة -ـ على خلاف من عاصروا الوحي وشهدوا التنزيل، فأتت موافقة للعقل، في نظرهم، لكنها عند التأمل والتحقيق عين الدخيل بالرأي.

❁❁❁

المبحث الثالث

التأويل بالرأي فيما لا مجال للرأي فيه

وتحته مطالب:

المطلب الأول: التأويل بالرأي بين الاحتجاج والإهمال:

الرأي في اللغة: ما يراه الإنسان في الأمر، وهو مصدر رأى الشيء يراه، ثم غلب في المرئي نفسه، من باب استعمال المصدر في المفعول(١).

وإذا عُدِّي الرأي إلى مفعولين، اقتضى معنى العلم، ومنه قوله تعالى: ﴿ **وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ الْحَقَّ**﴾ (٢)، وإذا عُدِّي بـ "إلى" اقتضى معنى النظر المؤدي إلى الاعتبار، ومنه قوله تعالى: ﴿ **أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاء لَجَعَلَهُ سَاكِنًا**﴾ الآية (٣) .

واصطلاحاً: ما يترجح للإنسان بعد فكر وتأمل.(٤)

والتأويل بالرأي يدور بين الاحتجاج والإهمال، فالتأويل الذي يجب إعماله: ولا يمكن إهماله: هو ما جرى على موافقة كلام العرب، وموافقة الكتاب والسنة، وذلك لأمور أهمها:

أولاً: أن الكتاب لابد من القول فيه ببيان معنى، واستنباط حكم، ولم يرد كل ذلك عن السابقين، فإن توقفنا تعطلت الأحكام، هذا أولاً.

ثانياً: أن النبي ﷺ لم يفسر كل القرآن، فاستفدنا أن ما ذكره هذا نقف عنده أولاً وما لم يذكره يكون للرأي فيه مجال.

ثالثاً: أن الصحابة ﷺ مع احتياطهم قالوا في القرآن بما فهموا(٥).

---

(١) معجم مقاييس اللغة ص ٤١٥.

(٢) سورة سبأ من الآية ٦.

(٣) مفردات ألفاظ القرآن ص ٣٧٤، والآية من سورة الفرقان من الآية ٤٥.

(٤) معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعجي، ١ / ٢١٨، دار النفائس – الطبعة الثانية.

(٥) الموافقات ٣ / ٤٢١ بتصرف.

وهو المعروف بالتأويل المحمود لموافقته الكتاب والسنة وشرائط التفسير، وهو الذي يجب إعماله، ويحرم إهماله.

أما النوع الثاني: فهو التأويل المذموم، وهو سبب كل دخيل بالرأي، لمخالفته للأصول المتفق عليها عند المفسرين. وهو: تفسير القرآن تفسيراً غير جار على قوانين العربية، ولا موافقاً للأدلة الشرعية[1]، وهو مذموم، لأنه تقول على الله بغير برهان، وفي مثل هذا جاءت كلمة عمر الفاروق ﷺ: " إنما أخاف عليكم رجلين: رجل يتأول القرآن على غير تأويله، ورجل ينافس الملك على أخيه"[2].

المطلب الثاني: التأويل بالرأي عند أصحاب المنار بين الأصيل والدخيل:

لا ينكر أن التأويل بالرأي عند أصحاب المنار كان له دوره البالغ في الإصلاح والتجديد، إنه تجديد إلى تحرير الفكر من قيد التقليد، والقضاء على الجمود الفكري، بإحياء الأمة الإسلامية لتواكب متطلبات العصر، وتواجه التحديات بين حين وآخر، وينتقل هذا الاصلاح إلى شتى أمور الحياة علمية ودينية وثقافية، ولا يكون ذلك إلا بحرية الفكر وموافقة التأويل للعقل، وكما كان لهذا المنهج محاسنه، إلا أنه تسبب في انتشار الدخيل بالرأي في تأويلاتهم لأسباب عرضت لها وأزيد عليها وأحدد معالمها في النقاط التالية:

أولاً: مخالفة الأصول المتفق عليها في التفسير: فإن التأويل بالرأي مع مخالفة الأصول المتفق عليها في التفسير يدور بين الخطأ والدخيل، يقول العلامة القرطبي: ".. فإن من قال فيه بما سنح في وهمه، وخطر على باله- من غير استدلال بالأصول- فهو مخطئ، وإن من استنبط معناه بحمله على الأصول المحكمة المتفق على معناها فهو ممدوح "[3]، وأهم الأصول المتفق عليها النظر في أنواع التفسير

(١) التفسير والمفسرون ١ / ١٧٥.

(٢) الثقات، البستي ٢ / ٢٣٩ دائرة المعارف العثمانية ١٩٧٣م، الموافقات ٣ / ٤٢١.

(٣) تفسير القرطبي ١/ ٣٣.

بالمأثور عند التفسير، من تفسير بالقرآن، ثم السنة، ثم أقوال الصحابة والتابعين، ورأينا أن أصحاب المنار اعتبروا هذا النوع من التفسير- وهو أجلها- حاجب عن مقاصد القرآن الكريم، وشاغل عنه فأتت تأويلاتهم- في كثير من الأحيان- بعيدة عن هذا النبع الصافي، والأصول المتفق عليها، فلما جانبت الأصل في التفسير، زلت في الدخيل.

ثانياً: مصادمة نصوص الوحي: فإن من صادم نصوص الوحي، فإن تأويله يهمل، ولا يحتج به، ولذلك قيد بعض العلماء تعريف التأويل بالرأي بقوله: "إدراك صواب حكم لم ينص عليه "[1]، وقد رأينا أن أصحاب المنار يشككون في كثير من الأحاديث النبوية عند التأويل – مع صحتها – إما بردها، أو بزعم أنها نقلت بالمعنى، أو للإضطراب في معانيها، أو لعدم حضور الراوي للواقعة المتحدث عنها، إلى غير ذلك، فأتى تأويلهم بعيداً عن أصل التأويل النبوي، مصادماً له، دخيلاً في البيان، لأنه ليس بعد بيان النبي ﷺ بيان.

ثالثاً: معارضة التفسير المجمع عليه بالعقل: إن إعمال النصوص للوصول لمدلول الآيات القرآنية مأمور به، قال تعالى: ﴿ **أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا**[2]﴾ والعقل له مجاله في بيان معاني الكلمات، واستخراج الهدايات وفي ذلك يقول الطاهر بن عاشور": وهل اتسعت التفاسير، وتفننت مستنبطات معاني القرآن إلا بما رزقه الذين أوتو العلم من فهم في كتاب الله"[3]. بشرط أن يكون هذا التأويل متفقاً مع التفسير المجمع عليه، فإن خالفهم فهو خطأ، وقد رأينا أصحاب المنار يأتون بتأويلات لمعاني القرآن الكريم معارضة لإجماع المفسرين، ولو كانت المعارضة بجديد يتفق مع دلالات الآية لقبل، إلا أنه جديد يوافق العقل "في نظرهم"، يخالف دلالات الألفاظ، وهذا هو مكمن الخطر.

---

(١) المنهاج في ترتيب الحجاج، لأبي الوليد الباجي، ص ٣، الناشر: دار الغرب.

(٢) سورة محمد الآية ٢٤.

(٣) التحرير والتنوير ١ / ١٢.

رابعها: صرف الآيات عن ظاهرها: وهو من أخطر معالم تفسير المنار، فنجدهم يصرفون الآية عن ظاهرها فينقلون المعنى من الحقيقة إلى المجاز بلا قرينة، أو بالكناية مع إنكار حقيقة اللفظ، أو أنها ضرب من التمثيل والتشبيه، أو بتأويلها بما يخالف السياق، أو المعهود من كلام العرب، فيتركون المعهود ويؤولون اللفظ على غير قياس، وهي أخطر أسباب انتشار الدخيل بالرأي في تأويلاتهم.

المطلب الثالث: أمثلة تطبيقية على تفسير المنار:

أقف مع أمثلة توضح أن أصحاب المنار كانوا يؤولون بعض الآيات بالرأي فيما لا مجال للرأي فيه، فدلالة الآية بينة واضحة، ومع ذلك أولوها بتأويل بعيد أوقعهم في الدخيل بالرأي.

المثال الأول: التأويل بما يخالف السياق القرآني:[1]

وذلك عند تأويل قوله تعالى: ﴿ **ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّن بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَى طَآئِفَةً مِّنكُمْ وَطَآئِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ**[2]﴾ فنرى الشيخ رشيد يتفق مع الأستاذ الإمام أن الطائفة التي أهمتها أنفسها

---

(١) **السياق القرآني حامل على المعنى المراد، حافظ من الدخيل فيه:** السياق هو ربط القول بغرض مقصود على القصد الأول " المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، أبو القاسم السلجماسي ص ١٨ " أو هو ما يدل على خصوص المقصود من سابق الكلام المسوق لذلك أو لاحقه. " حاشية البناني على جمع الجوامع، ابن السبكي ١ /٢ ". وبالنظر إلى التعريفين السابقين نستطيع أن نحدد مكونات السياق في ثلاثة أمور: مقصود مراد المتكلم، تأليف الكلام وتتابعه، الظروف المحيطة بالنص وأحوال المخاطبين. **السياق يحمل على المعنى المراد:** لأن دلالة السياق تعطي تتابع نظم الآيات، وربط سابقها بلاحقها. **السياق مظهر الاعتدال في التفسير:** لأن فيه الدلالة على مراد المتكلم من كلامه، فهو المرشد إلى بيان المجملات، وتعيين المحتملات. "إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ابن دقيق العيد ٢ /١٩ بتصرف". **البعد عن دلالة السياق وقوع في مزالق الدخيل:** لقد عد الشاطبي (ت٥٩٠هـ) دلالة السياق مظهراً من مظاهر الاعتدال في التفسير المفضي إلى الفهم السليم، وبدونه يقع المؤول في الدخيل وهو يبحث عن الأصيل فيقول: " فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه، فلا يتوصل إلى مراده، ولا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض " " الموافقات ١ / ١٥٦ ".

(٢) سورة آل عمران من الآية ١٥٤.

من المؤمنين، ويخالفان رأي جمهور المفسرين أن المراد بها المنافقون، يقول الأستاذ الإمام: " وطائفة قد أهمتهم أنفسهم.. " فهذه الطائفة من المؤمنين الضعفاء، ولا حاجة إلى جعلها في المنافقين كما قيل ".[1]

ويعلق الشيخ رشيد على هذا الكلام بقوله: " هذا وإن جمهور المفسرين قد جروا على خلاف ما اختار الأستاذ الإمام في هذه الطائفة، فقالوا إن المراد بها المنافقون، فهم الذين كانت تهمهم أنفسهم، إذ كان هم المؤمنين محصوراً فيما أصاب الرسول ﷺ.."، إلى أن قال: "إن ظاهر الآية فيما تحكيه عن الذين قد أهمتهم أنفسهم يوهم المحال على الوجه المختار عند الأستاذ الإمام، من أنهم ضعفاء الإيمان من المؤمنين " [2].

وبيان هذا الدخيل من أوجه:

أولها: وأهمها: مخالفة السياق القرآني للآيات: فالسياق حديث عن المؤمنين في غزوة أحد، يقتضي الانتقال منه إلى نوع آخر وهم المنافقون على طريق المقابلة، وعادة القرآن الكريم، ثم إن السياق يقرر أوصافاً لا تنطبق إلا على المنافقين، وكذلك تخصيص "منكم" في قوله تعالى: ﴿ **يَغْشَى طَآئِفَةً مِّنكُمْ**﴾ وحذفها من النوع الثاني دليل قاطع على المعنى.

يقول الطاهر بن عاشور: " لما ذكر حال طائفة المؤمنين، تخلص منه لذكر حال طائفة المنافقين، كما علم من المقابلة، ومن قوله ﴿ **يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ** ﴾، ومن ترك وصفها بـ " منكم " كما وصف الأولى.[3]

ثانيها: اتفاق جمهرة المفسرين على دلالة السياق: إن دلالة السياق هي الحاملة للمفسرين على الإجماع على هذا المعنى، وأن المراد بهم المنافقون، لا المؤمنين،

---

(١) المنار ٤ / ١٨٦ ــ ١٨٧.

(٢) المنار ٤ / ١٨٨.

(٣) التحرير والتنوير ٣ / ٢٥٢.

قال الطبري: " وطائفة قد أهمتهم أنفسهم " هم المنافقون، لا هم لهم غير أنفسهم... يظنون بالله الظنون الكاذبة، ظن الجاهلية " (١).

ونقل أبو حيان الإجماع على ذلك بقوله: " قال مكي: أجمع المفسرون على أن هذه الطائفة هم المنافقون، وقالوا: غشي النعاس أهل الإيمان والإخلاص فكان سبباً لأمنهم وثباتهم، وعري منه أهل النفاق والشك، فكان سبباً لانحرافهم وانكشافهم عن مراتبهم في مصافهم "(٢).

ثالثها: الخروج عن دلالة الخطاب من دلالات السياق: فقد أخرج الله هذه الطائفة من خطاب المؤمنين، فدلالته ظاهرة أنهم ليسوا منهم، ولو كانوا ما خرجوا. في زهرة التفاسير: والطائفة التي لم تكن على هذه القوة والإيمان ذكرها سبحانه على أنها خارجة عن الخطاب، وكأنها ليست من المؤمنين، فقال تعالى: ﴿**وَطَآئِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ**﴾ (٣).

المثال الثاني: ترك مُبَيِّنَات القرآن الكريم:

وذلك عند تأويل قوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ آمِنُواْ بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَى أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولاً**﴾(٤).إذ ينقل الشيخ رشيد رضا عن الأستاذ الإمام في تأويل قوله تعالى: ﴿ **أو نَلعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَاب السَبْت** ﴾ قوله: "ورد في أهل السبت أن الله أهلكهم، فمعنى اللعنة هنا الإهلاك بقرينة التشبيه وبه صرح أبو مسلم، ويحتمل أن يكون معنى اللعنة هنا عذاب الآخرة، والمعنى: آمنوا قبل أن تقعوا في إحدى الهاويتين الخيبة والخذلان، وفساد الأمر وذهاب العزة

(١) تفسير الطبري ٧ / ٢٣٠.
(٢) البحر المحيط ٣ / ٤٢٦.
(٣) زهرة التفاسير ٣ / ١٤٦١، الناشر: دار الفكر العربي.
(٤) سورة النساء الآية ٤٧.

باستيلاء المؤمنين عليكم، وقد كان ذلك في طائفة منهم أُجلوا من ديارهم وخُزُوا في كل أمرهم، أو الهلاك وقد وقع بقتل طائفة أخرى وهلاكها "[1]. فالإمام وتلميذه لا يقران بالمسخ على حقيقته وأولا المعنى على الهلاك والخزي، **وسبب هذا الدخيل:** ترك مبينات القرآن الكريم. فـ " اللعن " مجمل[2] في الآية التي معنا، ولكنه بيِّن[3] في مواضع أخر. وسبب الإجمال هنا أن لفظ اللعن مشترك بين معان، فأتي البيان في مواضع أخر فبين وأوضح المعنى المراد.

وقد بين العلامة الشنقيطي مواضع الإجمال إذ يقول: " ﴿**أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت**﴾ لم يبين هنا كيفية لعنة أصحاب السبت، ولكنه بيَّن في غير هذا الموضع أن لعنه لهم هو مسخهم قردة، ومن مسخه الله قرداً غضب عليه، فهو ملعون بلا شك، وذلك قوله تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْاْ مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُواْ قِرَدَةً خَاسِئِينَ**﴾ [4]. وقوله: ﴿ **فَلَمَّا عَتَوْاْ عَن مَّا نُهُواْ عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُواْ قِرَدَةً خَاسِئِينَ**﴾ [5]، والاستدلال على مغايرة اللعن للمسخ بعطفه عليه في قوله ﴿ **قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَلِكَ مَثُوبَةً عِندَ اللَّهِ مَن لَّعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ**﴾[6] لا يفيد أكثر من مغايرته للمسخ في تلك الآية.. "[7]، فاللعن في إطلاق الشرع: الطرد والإبعاد عن رحمة الله، ومعلوم أن المسخ من أكبر أنواع اللعن والإبعاد.

---

(١) المنار ٥ / ١٤٦.

(٢) **المجمل لغة:** المبهم "البحر المحيط في أصول الفقه ٥ / ٥٩"**.واصطلاحاً:** ما لم تتضح دلالته: الإتقان ٢ / ٨٢. وعرفه الآمدي (ت٦٣١هـ) بأنه: ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه. " الإحكام في أصول الأحكام ٢ / ٢ ".

(٣) **المبين لغة:** الواضح، وهو المقابل للمجمل، لأنه المتضح معناه، فلا يفتقر إلى بيان. "مذكرة في أصول الفقه، الشنقيطي ١ /٩، مكتبة العلوم والحكم – المدينة المنورة"، **واصطلاحاً:** ما دل على المعنى المراد على سبيل البسط والتفصيل، المحصول ١ / ٢٢٦.

(٤) سورة البقرة الآية ٦٥.

(٥) سورة الأعراف الآية ١٦٦.

(٦) سورة المائدة من الآية ٦٠.

(٧) أضواء البيان ١ / ٢٨٧.

قرينة التشبيه مزيد بيان: فتشبيه اللعن بلعن أصحاب السبت يحمله على معنى المسخ، لأن "لعن أصحاب السبت أنهم مسخوا قردة وخنازير"[١] ولا شك أن بيان القرآن للفظة قاطع للمعنى المراد، لأن صاحب الكلام أدرى بمعناه.

المثال الثالث: مخالفة المعنى المراد:

وذلك عند تأويل قوله تعالى: ﴿ **وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتْ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِؤُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ**﴾ [٢]، إذ أوّل الشيخ رشيد رضا قوله تعالى **(قاتلهم الله)**، على أنها تحمل معنى التعجب لا اللعنة والهلاك، فيقول: " **﴿قاتلهم الله﴾** هذه الجملة تستعمل في اللسان العربي للتعجب فهو المراد بها، لا ظاهر معناها، قال في مجاز الأساس: وقاتله الله ما أفصحه " [٣].

مناقشة هذا الدخيل:

قبل ذكر أسباب الدخيل في هذا التأويل يجدر بنا أن نقف مع هذا العنوان: " **قاتله الله** " **بين معنى** " **اللعن والتعجب** ": إذا جاء الفعل " قاتل " مع لفظ الجلالة فله عدة معان:

أولها: اللعن: فقد ذكر ابن منظور في معنى " **قاتله الله** " في شرحه لقوله تعالى: ﴿ **قُتِلَ الإِنسَانُ مَا أَكْفَرَهُ**﴾ [٤] فقال معناه: لعن الإنسان، ومعنى " قاتله الله " لعنه الله ". [٥]

ثانيها: التعجب: فتأتي بمعنى التعجب من الشيء، كقولهم " تربت يداه "[٦].

---

(١) فتح القدير ٢ / ١٥٧.

(٢) سورة التوبة الآية ٣٠.

(٣) المنار ١٠ / ٣٠٩ ــ ٣١٠.

(٤) سورة عبس الآية ١٧.

(٥) لسان العرب ١١ / ٥٩٤ مادة " قتل ".

(٦) النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير ٤ / ١٢، المكتبة العلمية ١٩٧٩م.

و" قاتلك الله " [١] وحملها على معنى التعجب عند ابن منظور، وافقه فيه الزمخشري إذ يقول: " قاتلهم الله " أي: هم أحقاء بأن يقال لهم هذا تعجباً من شناعة قولهم، كما يقال لقوم ركبوا شنعاء " قاتلهم الله " ما أعجب فعلهم" [٢] وقاله الرازي[٣]، والتعجب راجع إلى الخلق، على عادة العرب.

فقول العرب " قاتله الله " على معنى التعجب، واردة مشهورة، حتى قال أبو حيان: "وقالت العرب: قاتله الله ما أشعره، يضعونه موضع التعجب" [٤].

ثالثها: المقاتلة، على معنى قتلهم الله[٥]**.والسؤال: إذا كانت لفظة "قاتلهم الله" تحمل على معنى "التعجب" فلماذا عدت: من الدخيل في تفسير الشيخ رضا؟**

أجيب عن ذلك بأسباب ثلاثة:

السبب الأول: مخالفة المعنى المراد: فالمراد: ذمهم وتوبيخهم بلعنهم، لا التعجب من قولهم، فالكلمة وإن صلحت لغة لمعنى التعجب إلا أنها تخالف المراد من الآية، حتى قال العلامة الشوكاني: " **(قاتلهم اللهـ)** أي لعنهم الله، وقد تقول العرب هذه الكلمة عن طريق التعجب، كقولهم: قاتله الله من شاعر، أو ما أشعره، وليس بمراد هنا، بل المراد ذمهم وتوبيخهم، وهو طلب من الله سبحانه وتعالي طلبه من ذاته عز وجل أن يلعنهم ويخزيهم، أو هو تعليم للمؤمنين أن يقولوا ذلك ".[٦]

السبب الثاني: الانتقال من الحقيقة إلى المجاز على خلاف الأصل: فـ "قاتلهم الله" دعاء، المعنى الظاهر له هو اللعن، أو القتل، وغالباً ما يدعو بهذا الدعاء من عجز

(١) لسان العرب ١ / ٢١٠.
(٢) الكشاف ٢ / ٢١٤.
(٣) تفسير الرازي ٨ / ٢.
(٤) البحر المحيط ١٠ / ٢٧٨.
(٥) النكت والعيون، الماوردي ٢ / ١٠٠، دار الكتب العلمية – بيروت.
(٦) فتح القدير ٧ / ٢٢٧.

عن خصمه، فهو يقول: "قاتلهم الله، أي: لا كان له غير الله قاتلاً، أي: لا قـرن لـه يقدر على قتله فلا يقتله غير الله.[١]

وقد يخرج هذا الدعاء عن معناه الحقيقي إلى معنى آخر مجازي فيأتي بمعنـى التعجب من الشيء، كقولهم: تربت يداه[٢]، وقاتلك الله: فتذكر في معنى التعجب [٣]. وإذا كان أصل الكلمة عند العرب يراد بها المعنى المجازي لا الحقيقي، فإن التفسير له شأن آخر؛ لأنه يبحث عن الوصول إلى المعنى المراد، وحمله على اللعن يعطـي معنى التحقق، أما حمله على معنى التعجب فإنه لا يراد به حينئذ وقوع الأمر.

السبب الثالث: تأويل ابن عباس- رضي الله عنهما-: فقد أوّلها بمعنى اللعن، فيمـا أخرجه الطبري في تفسيره عن ابن عباس قال: " **(قاتلهم اللهـ)** يقول: لعـنهم الله، وكل شيء في القرآن "قتل" فهو لعن " [٤].

ومعلوم ما لقوة ابن عباس في التفسير، فقوله- كما صرح الزركشي- مقدم علـى قول غيره من الصحابة عند تعارض ما جاء عنهم في التفسير[٥]، فما بالنـا بقولـه وليس له معارض ؟!.

حاصل ما سبق بيانه:

- مدى اهتمام الأستاذ الإمام وتلميذه بالتأويل بالرأي فهو الأصل الذي قام عليه تفسير المنار.
- أن التأويل بالرأي يشترط لصحته عدم مخالفة الأصول المتفق عليها بين العلماء.

(١) مجمع الأمثال، الميداني ٢ / ٣١٨، دار المعرفة – بيروت.
(٢) النهاية ٤ / ١٢.
(٣) لسان العرب ١ / ١٢١٠.
(٤) تفسير الطبري، ١٤ / ٢٠٧.
(٥) ينظر: الإتقان ٢ / ٨٩١ مؤسسة الرسالة ٢٠٠٩م، التفسير والمفسرون ١ / ٩٩.

- أن الدخيل بالرأي تسلل وانتشر في تفسير المنار بسبب أنهم يؤولون- في كثير من الأحيان -ـ بالرأي فيما لا مجال للرأي فيه من مخالفة السياق القرآني أو ترك مبينات القرآن، أو ما يخالف المعنى المراد من الآية الكريمة، بما تقتضيه اللغة فقط، وليس كل ما جاز لغة صح تفسيراً.

(الخاتمة)

على حد قول إبراهيم بن عباس الصولي (ت ٨٥٧هـ): " المتصفح للكتاب أبصر بمواضع الخلل فيه من منشئه "[(١)]، كان بحثي متوقفاً على قراءة تفسير المنار، بل تحليل هذه القراءة، ومقارنتها بآراء المفسرين، وموازنتها، موازنة علمية دقيقة متأنية، لأميز بين الأصيل والدخيل، وما وافق فيه المفسرين، وما خالفهم، لأميز الدخيل بالرأي فيه وأناقشه من جميع الوجوه، فغصت في بحره اليم، ومحيطه الجم، واكتنزت من ياقوته درراً، ونهلت من معينه عذباً سلسبيلاً، وأقف في نهاية بحثي وأنا أتذكر قول ابن الأثير (ت ٦٣٩هـ)" لا أقول إن الغلط سهو جرى به القلم، بل أعترف بأن ما أجهله أكثر مما أعلم"(٢) لأخرج بأهم نتائج وثمرات بحثي هذا، والتي أحصرها في النقاط التالية:

- النقد لا يعني الانتقاص: إن كل أحد من الناس كائناً من كان، يؤخذ من قوله ويترك، يؤخذ منه ويقبل ما وافق الحق، ويترك ويرد ما خالف الحق، إلا رسول الله ﷺ فيؤخذ بكل قوله ويقبل؛ لأنه وحي يوحى، وهذا من علامات حفظ الله لدينه من جانب، وفيه شدة التعظيم للأدلة وتقديمها على أقوال الرجال من آخر، ومن هنا قالوا: "إذا ورد الأثر بطل النظر".
- قامت فكرة تفسير المنار على تنقية تفسير القرآن الكريم مما علق به من إسرائيليات وأحاديث موضوعة، وخرافات، واستطرادات نحوية، ونكت المعاني ومصطلحات البيان، وجدل المتكلمين، وتخريجات الأصوليين، واستنباطات الفقهاء، وتأويلات المتصوفين، وتعصب الفرق، وكثرة الروايات.

---

(١) ينظر: التمثيل والمحاضرة، لأبي منصور الثعالبي، الدار العربية للكتاب، ١ / ٣٦، الإعلام بتصحيح كتاب الأعلام محمد بن عبد الله الرشيد، ص ١٢، دار ابن حزم ٢٠٠٢م.

(٢) الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ١ / ٩، بيت الأفكار الدولية ٢٠٠٠م.

- تنقية التفسير– من وجهة نظر أصحاب تفسير المنار– جعلهم يثورون على القديم في كثير من الأحايين.
- العقل عند أصحاب المنار هو الحاكم على تراث السابقين، فيؤخذ منهم ما يناسب العقل ويرد عليهم ما خالفه، فأوقعهم ذلك في كثير من الدخيل بالرأي.
- إذا كان العلماء قد حصروا الدخيل على ما لا أصل له، أو ما كان بالرأي المذموم، فمن الممكن أن يضاف عليه رد الأصيل، فنقول: رد الأصيل أصل الدخيل.
- إن علماء الأزهر الشريف لم يألوا جهداً في رد الدخيل، وكشف عورات التدليس، فكان لهم– ولا زال– جهد تنحني له الأرض إعظاماً، وتتواضع له السماء إكباراً.
- البعد عن الإجماع في التأويل بُعد عن الحجة المقطوع بها،وهو أخطر أسباب الدخيل بالرأي عامة، وفي تفسير المنار خاصة.
- اللفظ القرآني له دال ومدلول، ويجب ألا يخرج اللفظ عن دلالته، وإن شبهة استمرارية حركة المعنى لمواكبة حركة التغير لا حجة لها، وإن السبب الثاني الذي أوقع أصحاب المنار في الدخيل بالرأي أنهم صرفوا بعض الألفاظ القرآنية عن مدلولاتها عند التأويل.
- اللغة للمفسر هي أداته الأولى التي يفتح بها أغوار التفسير، والخروج عن حدود اللفظ اللغوي من أخطر أبواب الدخيل بالرأي، لأن اللغة هي السبيل للوصول إلى المعنى غير مبدل، وإن أصحاب المنار لما ابتعدوا عن اللغة عند تأويلهم لبعض الألفاظ كان سبباً في وجود دخيل بالرأي في تفسيرهم.
- اللفظ القرآني إذا أُول بالكناية مع توافر شرطيها كان التأويل مقبولاً، إلا أن أصحاب المنار كانوا يؤولون اللفظ بالكناية مع إنكار المعنى الأصلي لها، وهو سبب من أسباب الدخيل بالرأي.

- التخصيص بلا مخصص خلاف الأصل، لأنه خارج عن حكم الآية التي عمَّت، ولما خصص أصحاب المنار بعض العمومات القرآنية بلا مخصص، رأينا تأويلات من الدخيل بالرأي.
- تفسير القرآن بالقرآن هو النوع الأول والأهم في التفسير بالمأثور، لأن صاحب الكلام أدرى بمعناه، وإن أصحاب المنار لما لم يأخذوا بمبين القرآن لبيان مجمله أوقعهم في الدخيل بالرأي.
- الحرية المطلقة لحدود العقل عند الأستاذ الإمام وتلميذه الشيخ رشيد رضا، أوقعتهم في إشكالات، كان منها: رد السنة النبوية أو التشكيك فيها إذا اختلفت مع التأويل- في نظرهم- ورد أقوال الصحابة على اعتبار أنها تتعارض مع العقل، فكانا سبباً في انتشار الدخيل بالرأي لأغلب ما يتعلق بهاتين القضيتين.
- التأويل بالرأي له ضوابطه، عند الالتزام بها يكون رأياً محموداً، وإلا فهو المذموم الدخيل، وإن أصحاب المنار قام تفسيرهم على التأويل بالرأي إلا أنهم في بعض الأحايين يؤولون بالرأي فيما لا مجال للرأي فيه، فيحملون كثيراً من المعاني على التمثيل والتخييل والتصوير على خلاف المراد بها.

(التوصيات)

من أهم التوصيات:

- الاهتمام بالدراسة النقدية بين المفسرين، لأن ذلك ينمي عند الباحث ملكة الترجيح والموازنة بين الأقوال للوصول إلى المعنى المراد، والتمييز بيسر بين الأصيل والدخيل، والغث والثمين.
- الاهتمام بتفاسير المدارس العقلية، فلها من الحسنات والمزايا والآراء التي توجب الاهتمام بها، ولها- كذلك- من الدخيل ما يوجب علينا عرضه ورده ونقده.
- الاهتمام بالأبحاث التي تتناول الدخيل بالرأي، لأنه مع انتشاره ووجوده في كتب التفسير، فما من مفسر إلا وله وعليه، إلا أننا نجد اهتمام الباحثين بالدخيل بالمأثور على كثرتها، وندرة من يكتب في الدخيل بالرأي مع بالغ أهميته.
- وأخيراً: **إن تجد عيباً فَسُدَّ الخَلَلا جَلَّ من لا عيب فيه وعلا** [1]

❁❁❁

(١) البيت للقاسم الحريري في منظومته في النحو: ملحمة الإعراب، ينظر: شرح ملحمة الإعراب، ص ٣٧٢، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثالثة.

(ثبت المصادر والمراجع)

- الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، ابن بطة العكبري الحنبلي، الناشر: دار الراية ١٩٩٤م.
- الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤م.
- الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، الناشر: مؤسسة الرسالة ٢٠٠٩م.
- إتمام الدراية لقراء النقاية، السيوطي، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٩٨٥م.
- الإجماع مصدر ثالث من مصادر التشريع الإسلامي، أ.د/ عبد الفتاح حسيني الشيخ، دار الكتاب الجامعي.
- إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد، الناشر: عالم الكتب ١٩٨٧م.
- الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، الناشر: المكتب الإسلامي- بيروت.
- الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، ابن قتيبة، الناشر: دار الراية ١٩٩١م.
- الأدب المفرد الجامع للآداب النبوية، البخاري، الناشر: دار الصديق، سنة النشر ٢٠٠٠م.
- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود، الناشر: دار المصحف- القاهرة.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني، الناشر: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

- أساس البلاغة: الزمخشري، الناشر: دار الكتب العلمية، سنة ١٩٩٨م.
- أسباب الخطأ في التفسير، دراسة تأصيلية، د. طاهر محمود يعقوب، الناشر: دار ابن الجوزي ١٤٢٥هـ.
- الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ابن عبد البر، الناشر: دار الجيل- بيروت الطبعة الأولى ١٩٩٢م.
- الإسرائيليات في التفسير والحديث، د. محمد حسين الذهبي، الناشر: مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٩٠م.
- الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، د. محمد أبو شهبة، الناشر: مكتبة السنة، سنة النشر ١٤٠٨هـ.
- الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، الإمام محمد عبده، الناشر: دار الحداثة- بيروت.
- الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، عز الدين بن عبد السلام، الناشر: المكتبة العلمية.
- أصول البحث العلمي، د. جابر جاد نصار، دار النهضة العربية بالقاهرة، سنة النشر ٢٠٠٢م.
- أصول التشريع الإسلامي، على حسب الله، الناشر: دار الفكر العربي، القاهرة.
- أصول السرخسي، السرخسي، الناشر: دار المعرفة- بيروت.
- أصول الفقه الإسلامي، د. بدران أبو العنين بدران، الناشر: مؤسسة شباب الجامعة ١٩٩٨م.
- أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، أ.د/ عياض السلمي، الناشر: دار التدمرية ٢٠٠٥م.

- الأصول المنهجية لإعداد البحوث العلمية، د. أحمد عبد الكريم سلامة، طبعة دار النهضة العربية بالقاهرة ١٩٩٩م.
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الشنقيطي، الناشر: مجمع الفقه الإسلامي بجدة.
- الإعلام بتصحيح كتاب الأعلام ، محمد بن عبدالله الرشيد، الناشر: دار ابن حزم ٢٠٠٢م.
- الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، الناشر: دار إحياء التراث العربي- بيروت الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.
- إملاء ما منَّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، العكبري، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت.
- الأمية والأميون، أ.خليفة التونسي، مجلة العربي، العدد ١٨٨، الكويت.
- الإعلام بتصحيح كتاب الأعلام، محمد بن عبد الله الرشيد، الناشر: دار ابن حزم.
- الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف، عبد الله البطليوسي، الناشر: دار الفكر، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.
- الإيضاح في علل النحو، أبو القاسم الزجاجي، الناشر: دار النفائس- بيروت، الطبعة الخامسة ١٩٨٦م.
- الإيضاح في علوم البلاغة، المعاني والبيان والبديع، الخطيب القزويني، الناشر: دار الكتب العلمية ٢٠٠٣م.
- بحر العلوم " تفسير السمرقندي"، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.

- البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، الناشر: دار الكتب، الطبعة الأولى ١٩٩٤م.
- البحر المحيط، أبو حيان، الناشر: دار الفكر- بيروت ١٤٢٠هـ.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، الناشر: دار الحديث، القاهرة ٢٠٠٤م.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية ١٩٨٦م.
- البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، كمال الدين الزملكاني، الناشر: مطبعة العاني بغداد، الطبعة الأولى.
- البرهان في أصول الفقه، الجويني، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٧م.
- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، الناشر: دار التراث.
- البحث الدلالي عند الأصوليين، محمد يوسف حبلص، الناشر: مكتبة عالم الكتب ١٩٩١م.
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، السيوطي، الناشر: المكتبة العصرية- لبنان.
- البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، الميداني، الناشر: دار القلم- دمشق الطبعة الأولى ١٩٩٩م.
- البلاغة العربية في ثوبها الجديد، علم البيان، بكري شيخ أمين، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة الأولى ١٩٨٢م.
- البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، أ.د/ محمد حسنين أبو موسى، الناشر: دار الفكر العربي ١٩٨٨م.

- البيان والتبيين، الجاحظ، الناشر: مكتبة هلال ١٤٢٣هـ.
- تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي، الناشر: دار الهداية.
- تاريخ الأستاذ الإمام، رشيد رضا، الناشر: مطبعة المنار ١٩٣١م.
- تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، الناشر: المكتبة العلمية ١٩٧٣م.
- التبصرة في أصول الفقه على مذهب الإمام أبي عبد الله الشافعي، للشيرازي الناشر: دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.
- التبيان في تفسير القرآن، الشيخ الطوسي، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي.
- التحرير والتنوير "تحرير المعني السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، ابن عاشور، الناشر: الدار التونسية- تونس ١٩٨٤م.
- تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي، المباركفوري، الناشر: بيت الأفكار.
- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، السيوطي، الناشر: دار طيبة.
- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، الناشر: دار طيبة ١٩٩٩م.
- تفسير القرآن العظيم مسنداً عن رسول الله ﷺ والصحابة والتابعين " تفسير ابن أبي حاتم الرازي"، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز- الرياض ١٩٩٧
- تفسير المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي، الناشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى ١٣٦٥هـ.
- تفسير المنار " تفسير القرآن الحكيم "، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م، المكتبة التوفيقية.
- التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، د. وهبة الزحيلي، الناشر: دار الفكر المعاصر، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ.

- تفسير النسفي " مدارك التنزيل وحقائق التأويل، الناشر: دار الكلم الطيب، بيروت، ١٩٩٨م.
- التفسير الوسيط في القرآن الكريم، أ.د. محمد سيد طنطاوي، الناشر: دار نهضة مصر، القاهرة، الطبعة الأولى.
- التفسير والمفسرون، د. محمد السيد حسين الذهبي، الناشر: مكتبة وهبة- القاهرة.
- تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي، الناشر: دار مكتبة الحياة.
- التمثيل والمحاضرة، لأبي منصور الثعالبي، الناشر: الدار العربية للكتاب ١٩٨١م.
- تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، الناشر: دار المعارف ١٣٢٧هـ.
- تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، الناشر: مطبعة دائرة المعارف- الهند، الطبعة الأولى ١٣٢٦هـ.
- التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، الإمام القاضي صدر الشريعة المحبوبي، الناشر المكتبة العصرية ٢٠٠٩م.
- تيسير التحرير، محمد أمين البخاري، المعروف بأمير بادشاه الحنفي، الناشر: مصطفى البابي الحلبي- مصر ١٩٣٢م.
- تيسير علم أصول الفقه، للجديع، الناشر: مؤسسة الريان- بيروت ١٩٩٧م.
- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، السعدي،الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ٢٠٠٠م.
- الثقات، البستي، الناشر: دائرة المعارف العثمانية ١٩٧٣م.
- جامع البيان في تأويل آي القرآن، الطبري، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ٢٠٠٠م.

- الجامع المشيد والعقد المنضد بمباحث علم البيان، يوسف الغزي الحنفي، الناشر: مكتبة الآداب للطباعة.
- الجامع في تاريخ الأدب العربي، حنا الفاخوري، الناشر: دار الجيل ١٩٨٦
- الجامع لأحكام القرآن " تفسير القرطبي"، الناشر: مؤسسة الرسالة ٢٠٠٦م الطبعة الأولى.
- الجامع لشعب الإيمان، البيهقي، الناشر: مكتبة الرشد ٢٠٠٣م، ط الأولى.
- جمع الجوامع " المعروف بالجامع الكبير "، السيوطي، الناشر: مجمع البحوث الإسلامية ٢٠٠٥م.
- جمع الجوامع في أصول الفقه، ابن السبكي، الناشر: دار الكتب العلمية ٢٠٠٣م.
- جمهرة اللغة، ابن دريد الأزدي، الناشر: دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٧م.
- الجواهر الحسان في تفسير القرآن، الثعالبي، الناشر: دار إحياء التراث العربي سنة ١٩٩٧م.
- الجوهر المكنون في صدف الثلاثة الفنون، عبد الرحمن الأخضري، الناشر: مركز البصائر للبحث العلمي.
- حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على الجوامع، ابن السبكي، الناشر: دار الفكر.
- حاشية القونوي على تفسير الإمام البيضاوي، الشيرازي، الناشر: دار الكتب العلمية ٢٠٠١م.
- الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، الماوردي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٩م.

- الخصائص، ابن جني، الناشر: دار الكتب المصرية، المكتبة العلمية.
- دارون.. ونظرية التطور، شمس الدين آق بلوت، الناشر: دار الصحوة للنشر ١٩٨٦م.
- الدخيل في التفسير، أ.د/ إبراهيم عبد الرحمن خليفة، مطبعة دار الكتاب، مصر.
- الدخيل في تفسير الخازن، د. السيد أحمد سويلم، سنة النشر ١٩٨٤م.
- الدخيل في تفسير القرآن الكريم، د. عبد الوهاب فايد، الطبعة الأولى، مطبعة حسان ١٩٧٨م.
- الدر المنثور في التفسير بالمأثور، السيوطي، الناشر: دار الفكر ٢٠١١م.
- دراسة المعنى عند الأصوليين، طاهر حمودة، الناشر: دار الجيل للنشر والتوزيع ٢٠٠١م.
- الدرر الناثرة في توجيه القراءات المتواترة، ابن عجيبة، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٢م.
- دفاع عن السنة، د. عبد الغني عبد الخالق، الناشر: مكتبة السنة.
- دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، الناشر: مطبعة المدني بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٩٩٢م.
- دلالة الألفاظ عند الأصوليين، دراسة بيانية ناقذة، محمود توفيق سعد، الناشر: مكتبة وهبة ٢٠٠٩م.
- الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج، السيوطي، الناشر: دار ابن عفان- الخبر- السعودية ١٩٩٦م.
- الرسالة، الشافعي، تحقيق: الشيخ أحمد شاكر، الناشر: مكتبة الحلبي، مصر، الطبعة الأولى ١٩٤٠م.

- روائع البيان تفسير آيات الأحكام، الصابوني، الناشر: مكتبة الغزالي- دمشق.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الألوسي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، ابن قدامة، الناشر: مؤسسة الريان، الطبعة الثانية ٢٠٠٢م.
- زاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزي، الناشر: المكتب الإسلامي بيروت الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ.
- الزاهر في معاني كلمات الناس، ابن الأنباري، الناشر: مؤسسة الرسالة- بيروت، ١٩٩٢م.
- زهرة التفاسير، أبوزهرة ، الناشر: دار الفكر العربي.
- السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، الخطيب الشربيني، الناشر: مطبعة بولاق ١٢٨٥هـ.
- سنن الترمذي، المحقق: بشار عواد، الناشر: دار الغرب الإسلامي- بيروت ١٩٩٨م.
- شرح البدخشي " مناهج العقول"، البدخشي، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت.
- شرح التلويح على التوضيح،سعد الدين التفتازاني، الناشر:مكتبة صبيح مصر.
- شرح الكوكب الساطع نظم جمع الجوامع، السيوطي، الناشر: مكتبة الإيمان بالقاهرة، سنة النشر ٢٠٠٠م.
- شرح الكوكب المنير، ابن النجار الحنبلي، الناشر: مكتبة الجيكان، الطبعة الثانية ١٩٩٧م.

- شرح المفصل للزمخشري، ابن يعيش، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
- شرح المنار وحواشيه من علم الأصول، عز الدين عبد اللطيف بن عبد العزيز، الناشر: المطبعة العثمانية ١٣١٥هـ.
- شرح النووي على مسلم "المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج "، النووي الناشر: دار إحياء التراث العربي- بيروت.
- شرح تنقيح الفصول، القرافي، الناشر: شركة الطباعة الفنية، الطبعة الأولى ١٩٧٣م.
- شرح مراقي السعود، المسمى"نثر الورود"، الشنقيطي، الناشر: مجمع الفقه الإسلامي- جده بالسعودية، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.
- شرح ملحمة الإعراب، الحريري، الناشر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثالثة.
- شروح التلخيص، القزويني، الناشر: دار الكتب العلمية.
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة ١٩٨٧م.
- صحيح البخاري "الجامع المسند الصحيح.."، البخاري، الناشر: دار طوق النجاة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.
- صحيح مسلم "المسند الصحيح.." مسلم بن الحجاج، الناشر: دار إحياء التراث العربي- بيروت.
- صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، السيوطي، الناشر: مجمع البحوث الإسلامية.

- طبقات المعتزلة، ابن مرتضى، الناشر: دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦١م
- طبقات المعتزلة، القاضي عبد الجبار، الناشر: الدار التونسية للنشر ١٩٧٤م.
- طبقات المفسرين، الداوودي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت.
- الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ابن حمزة العلوي، الناشر: المكتبة العصرية- بيروت ١٤٢٣هـ.
- طرح التثريب في شرح التقريب، العراقي،الناشر: دار إحياء التراث العربي.
- ظفر الأماني بشرح مختصر السيد الشريف الجرجاني في مصطلح الحديث، اللكنوي، الناشر: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ١٩٩٦م.
- العجاب في بيان الأسباب، ابن حجر العسقلاني، الناشر، دار ابن حزم ٢٠٠٢م.
- العدة في أصول الفقه، أبو يعلى البغدادي، الطبعة الثانية ١٩٩٠م.
- العقد المنظوم في الخصوص والعموم، القرافي، الناشر: المكتبة المكية، ١٩٩٩م.
- علم المنطق الحديث والقديم، عبد الوصيف محمد عبد الرحمن، الناشر: المكتبة العصرية- بيروت.
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين العيني، الناشر: دار إحياء التراث العربي- بيروت.
- عون المعبود على سنن أبي داود، العظيم آبادي، الناشر: دار ابن حزم.
- العين، الفراهيدي، الناشر: دار الكتب العلمية، سنة النشر ٢٠٠٣م.
- غاية الوصول في شرح لب الأصول، شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، الناشر: دار الكتب العربية الكبرى- مصر.

- غرائب القرآن ورغائب الفرقان، للنيسابوري، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، الناشر: دار المعرفة- بيروت.
- فتح القدير، الشوكاني، الناشر: دار الكلم الطيب، دمشق، ط الأولى ١٤١٤هـ.
- الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، الناشر: دار العلم والثقافة- مصر.
- الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، الناشر: دار ابن الجوزي- السعودية، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ.
- القاموس المحيط، الفيروزآبادي، الناشر: مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الثامنة ٢٠٠٥م.
- القرآن وإعجازه العلمي، محمد إسماعيل إبراهيم، الناشر: دار الفكر العربي
- الكامل في التاريخ، ابن الأثير، الناشر: بيت الأفكار الدولية ٢٠٠٠م.
- الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي الجرجاني، الناشر: المكتبة العلمية- بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧م.
- كبرى اليقينات الكونية، أ.د. محمد سعيد رمضان البوطي، الناشر: دار الفكر المعاصر.
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ.
- كشف الأسرار شرح أصول فخر الإسلام البزدوي، عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري الحنفي، الناشر: دار الكتاب الإسلامي.

- كشف المشكلات وإيضاح المعضلات في إعراب القرآن وعلل القراءات، الباقولي، الناشر: عالم الكتب، الطبعة الأولى ١٩٨٨م.
- الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي، الناشر: دار المعارف العثمانية.
- الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، الخطيب البغدادي، الناشر: دار ابن الجوزي- الدمام، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ.
- كيف تكتب بحثاً أو رسالة، دكتور/ أحمد شلبي، طبعة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٩٧م.
- لباب التأويل في معاني التنزيل، الخازن، الناشر: دار الكتب العلمية ٢٠٠٤م
- اللباب في علوم الكتاب، ابن عادل الحنبلي، الناشر: دار الكتب العلمية ١٩٩٨م.
- لسان العرب، ابن منظور، الناشر: دار صادر- بيروت، الطبعة الأولى.
- لسان الميزان، ابن حجر، الناشر: مؤسسة الأعلمي، ط الثالثة ١٩٨٦م.
- لطائف الإشارات "تفسير القشيري"، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٠م.
- اللمع في أصول الفقه، الشيرازي، الناشر: مكتبة نظام- البحرين ٢٠١٢م.
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير، الناشر: دار نهضة مصر.
- مجمع الأمثال، الميداني، الناشر: دار المعرفة، بيروت.
- مجمع الفروق اللغوية، العسكري، الناشر: دار العلم والثقافة.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية، الناشر: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م.

- المحصول، الرازي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.
- مختار الصحاح، الرازي، الناشر: المكتبة العصرية- بيروت، الطبعة الخامسة ١٩٩٩م.
- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ابن بدران، الناشر: مؤسسة الرسالة ١٩٨١م.
- مذكرة في أصول الفقه، الشنقيطي، الناشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة- السعودية.
- مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، ابن حزم، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت.
- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، الملا الهروي القاري، الناشر: دار الفكر- بيروت.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨م.
- المستدرك على الصحيحين، الحاكم النيسابوري، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت ١٩٩٠م الطبعة الأولى.
- المستصفى في علم الأصول، أبو حامد الغزالي، الناشر: شركة المدينة المنورة للطباعة.
- مسند أبي يعلى، أبو يعلى التميمي، الناشر: دار المأمون للتراث ١٩٨٩م.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، الناشر: مؤسسة الرسالة، تحقيق: الأرناؤوط.

- مسند الديلمي "الفردوس بمأثور الخطاب"، الديلمي، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٦ م.
- مشكلات الأحاديث النبوية، عبد الله القصيمي، الناشر: دار الحامد- عمان.
- معالم التنزيل، البغوي، الناشر: دار طيبة ١٩٨٩م.
- معاني القرآن، النحاس، الناشر: جامعة أم القرى، ط الأولى ١٤٠٩هـ.
- معترك الأقران في إعجاز القرآن، السيوطي، دار الكتب العلمية ١٩٨٨م.
- المعتمد في أصول الفقه، محمد بن على الطيب أبو الحسين البصري، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.
- المعجم الكبير، الطبراني، الناشر: مكتبة ابن تيمية- القاهرة، ط الثانية.
- معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، د. أحمد مطلوب، الناشر: المجمع العلمي العراقي ١٩٨٣م.
- معجم المفسرين من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر، عادل نويهض، الناشر: مؤسسة نويهض الثقافية.
- معجم تصحيح لغة الإعلام العربي، عبد الهادي أبو طالب، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة.
- معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعجي، الناشر: دار النفائس، الطبعة الثانية ١٩٨٨م.
- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، الناشر: دار الفكر.
- المغني، ابن قدامة، الناشر: مكتبة القاهرة ١٩٦٨م.
- المغني، القاضي عبد الجبار، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت.

- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام، دار السلام للطباعة ١٣٦٨هـ.
- مفاتيح الغيب "تفسير الرازي"، فخر الدين الرازي، الناشر: دار الفكر ١٩٨١م.
- مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، الناشر: دار القلم، ٢٠٠٩م.
- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي، الناشر: دار الساقي، الرابعة ٢٠٠١م.
- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، القرطبي، الناشر: دار ابن كثير- بيروت ١٩٩٦م.
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- مقالات في التأويل، أ.د. محمد سالم أبو عاصي، الناشر: مكتبة الإيمان، الطبعة الأولى ٢٠١٨م.
- من أعلام التربية العربية الإسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة، الناشر: مكتب التربية العربي ١٩٨٨م.
- مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام، خليفة الحسن، الناشر: مكتبة وهبة ١٩٨٧م.
- مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني، الناشر: مطبعة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الثالثة.
- المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، أبو محمد القاسم السجلماسي، الناشر: دار السويدي للنشر ١٩٨٧م.
- المنهاج في ترتيب الحجاج، لأبي الوليد الباجي، الناشر: دار الغرب.
- مواسم العرب، عرفان محمد حمود، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت.

- الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة الأولى ١٩٩٧م.
- موسوعة جمال عبدالناصر في الفقه الإسلامي، الناشر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ١٩٦٦م.
- الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف، الكويت، الطبعة الأولى، مطابع دار الصفوة- مصر.
- موسوعة علوم اللغة العربية، أ.د. أميل بديع يعقوب، الناشر: دار الكتب العلمية ٢٠٠٦م.
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، الذهبي، الناشر: دار الكتب العلمية ١٩٩٥م
- الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، الناشر: مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت.
- النبوة والأنبياء، الصابوني، الناشر: المكتبة العصرية للطباعة والنشر.
- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور،البقاعي، الناشر:دار الكتاب الإسلامي.
- نظم المتناثر من الحديث المتواتر، الكتاني، الناشر:دار الكتب السلفية بمصر.
- النكت والعيون، الماوردي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت.
- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، الرازي: دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
- نهاية السول في شرح منهاج الأصول، الإسنوي، الناشر: دار الكتب العلمية
- النهاية في الفتن والملاحم، ابن كثير، الناشر: دار الجيل- بيروت ١٩٨٨م.
- النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، الناشر: المكتبة العلمية- بيروت ١٩٧٩م.

- نواسخ القرآن، ابن الجوزي، الناشر: شركة أبناء شريف، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.
- الوافي بالوفيات، الصفدي، الناشر: دار إحياء التراث، بيروت، ٢٠٠٠م.
- الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، الواحدي، الناشر: دار القلم- الدار الشامية ١٩٩٥م.