مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و پنجم، شمارهٔ پیاپی ۹۰،
بهار و تابستان ۱۳۹۲، ص ۳۰- ۹

تفسیر القرآن بالقرآن فی التفسیر الکبیر*

الدکتور مرتضی الایروانی النجفی
استاد مشارک فی جامعة فردوسی بمشهد
Email: iravany@um.ac.ir

ملخص المقالة

درج أكثر المفسرين في كتبهم على الاستشهاد بآية لتفسيرآية، أو ترجيح قول قـي تفسـيرها. واسـتند بعضهم الى السياق بدلا من ذلک. وكل هذا يسمى بتفسير القرآن بالقرآن.

ومن المفسرين الذين كثر استخدامهم لهذا النوع من التفسير الرازي في كتابـه مفـاتيح الغيـب. وقـد تعرض المقال الى دراسة هذا اللون من التفسير عند الرازي، فعالج موضوع الإحباط من بـين موضـوعات التفسير الموضوعي المتعددة، فذكر ما ورد فيه من آيات، وما طرح فيه من مباحث، وأقوال أصحاب الفرق الإسلامية في ذلك من جهة، كما أشار الى نماذج من الآيات التي استعين بهـا لتبيـين المـراد وتشخيصـه بآيات أخرى، وقد خلص البحث الى نتائج ذكرت في الخاتمة تبيين الآراء التفسيرية للرازي، والجادة التي سلكها في تفسيره الكبير.

الكلمات الدليلة: الرازي، التفسيرالكبير، تفسيرالقرآن بالقرآن، التفسير الموضوعي، الإحباط.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۰۷/۱۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۱/۱۰/۰۴.

المقدمة

يمكن القول باطمينان إنّ تفسير القرآن بالقرآن أول ألوان التفسير ظهورا وإن كان قليلا. أما سنة الرسول «صلى الله عليه وآله وسلم»، وإن كانت باجماع المسلمين على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية، ومشاربهم العقائدية، المنبع الأصيل لتفسير كلام الله تعالى، فهي تالية تفسير القرأن بالقرأن في الظهور مع كثرتها، وسعة مساحتها التفسيرية بالنسبة اليه. والدليل على سبق تفسير القرأن بالقرأن أنّ جذوره يمكن تتبعها في ما روي عن صاحب الرسالة «عليه الصلاة والسلام». فقد طبقه وهو يزيل قلق الصحابة وهم يواجهون قوله تعالى «الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم» (الأنعام /۸۲) حيث فهموا منه ظلم العباد بعضهم بعضا، فلجأوا الى النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» ففسره لهم بالشرك مستدلا بقوله تعالى «إنّ الشرك لظلم عظيم» (لقمان/۱۳).

والإستناد الى السنة في تفسير القرآن ليس بأيدينا ما يدل يصورة قاطعة أنّه استعمل في زمن الرسول «صلى الله عليه وآله وسلم».بمعنى أنّ أحد الصحابة استند و هو يفسر القرآن بما قاله الرسول «صلى الله عليه وآله وسلم» في تفسير الآية. نعم المفسرون من الصحابة بعد أن تبوءوا منصب التفسير بعد مضي مرحلة الرسالة أخذوا يفسرون الفرآن الكريم بما حفظوه ووعوه عن الرسول «صلى الله عليه وآله وسلم»، وبما نقل اليهم منه.

يبقى احتمال آخر هو أنّ بعض الصحابة ممن مارس نبليغ الأحكام وتبيين مفاهيم الإسلام استند وهو يبين بعض آيات الذكر الحكيم بما سمعه من رسول الله «صلى الله عليه وآله وسلم»، فيكون الإستناد الى السنة في تفسير ألقرآن ضاربا في القدم الى زمان صاحب الرسالة.

لكن يبقى هذا احتمال لا يؤيده نص منقول من جهة، كما لا يمكن القطع على استعماله في زمن الرسول قبل تفسيره القرآن بالقرآن.

وتفسير القرآن بالقرآن بدأ في نطاق ضيّق جدا،وأخذ يتدرج بشكل محصور بالنسبة الى الاستناد الى الآثار في التفسير حتى القرن السادس الهجري، وهو القرن الذي شهد اتجاهات تفسيرية متنوعة، وتفاسير متميّزة، ذات طابع ابتكاري، تركت اثرها فيما جاء بعدها ،تنهل من معينها، وتستقي من عذبها، كالكشاف للزمخشري، ومجمع البيان للطبرسي، والمحرر الوحيز لابن عطية الاندلسي، ومفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي. ويمكن عدّ الأخير أكبرها حجما، وأكقرها مطالب، وأوسعها مباحث. وقد أُختير هذا التفسير من بينها لدراسة ما جاء فيه من تفسير القرآن بالقرآن لمعرفة مدى استفادة الرازى من هذا اللون من ألوان التفسير.

الفرضية

تفسير مفاتيح الغيب للرازي تفسير جامع كبير تعرض مؤلفه فيه لمختلف مناحي التفسير المتعددة. وحشد فيه ما استطاع حشده، من قراءات، وأسباب النزول، واللغة، والنحو، وأقوال الفقهاء، وآراء أصحاب الفرق الكلامية بشكل مبسوط يدعو الى السأم والملل في كثير من الأحيان. فقد ذكر الأقوال المختلفة، والآراء المطروحة في المسألة بشكل منظم، كما ذكر الردود المطروحة بشكل مفصل لايخلو من ضعف في الاستدلال في بعض القضايا الواردة وإطالة حتى في الموارد المكررة.

وتفسير بهذه المواصفات المذكورة لا بدّ أن يحوي من تفسير القرآن بالقرآن ما يستلفت انتباه القارئ. فذاك أمريبدو طبيعيا.

والشيئ الذي نحاول بيانه مدى استفادة الرازي من هذا وكيفيته، والمدى الذي قطعه في هذا المضمار ...

يمكن ملاحظة تفسير القرآن بالقرآن من خلال محورين هما:

١ –جمع المباحث التي تناولت آيات تشير الى موضوع كلي واحد، كجمع المطالب المرتبطة بموضوع الإحباط، أو الجن، أو ابليس. والآية محل البحث قد نشيرالى الموضوع بشكل مباشر وقد تكون الآية مورد استفادة بعض ارباب المذاهب، وإن لم تشر الآية الى الموضوع مباشرة. وهذا ما يسمّى بالنفسير الموضوعي.

٢– تفسير أية بأية أخرى سواء كانت متممة لها، أومخصصة، أومبيينة، أو غيرها.

المحور الأول: التفسير الموضوعي

يمكن ملاحظة موضوعات متعددة في مفاتيح الغيب يشكل كل واحد منها مظهرا من مظاهر التفسير القرآني للقرآن، ومصداقا من مصاديقه. ونكتفي في هذا المضمار ببحث موضوع حبط العمل الدي أشار الرازي اليه في موارد متعددة من تفسيره.

قبل الشروع في تقرير الحبط أو الإحباط في تفسير الرازي يحسن تعريف الحبط من جهة، وبيان وجهة نظر الفرق الإسلامية المشهورة في هذا الشأن.

أما الإستعمال اللغوي للحبط فإنه يدور حول الألم والهلاك (ابن فارس ،١٤٠٤،١/١٢٩؛ ابن منظور ٧٥٥/١) فقد ذكر علماء اللغة أنّ الحَبَط انتفاخ أو وجع يصيب بطن الإبل من كلأ تأكله. وقد يؤدي ذلك الى هلاك.

وقد نقل الإحباط في البحوث الكلامية الى معنى الإتلاف المعنوي، وهو إذهاب أثر العمل الذي أداه الإنسان قبل ارتكابه ما يستوجب المؤاخذة عليه. وقد ذهبت المعتزلة الى الإحباط بالمعنى المتقدم، بينما أنكر الشيعة والأشاعرة ذلك بالمعنى الذي تراه المعتزلة. والمنقول عن المعتزلة في توجيه ذلك ثلاثة أقوال هي:

الأول: المعصية المتأخرة عن الطاعات تبطل الطاعات وتحبطها، ولو كانت المعصية واحدة والطاعات كثيرة (التفتازاني،٢/٢٣٢).

الثاني: المعاصي والإساءة الكثيرة تبطل الحسنات القليلة وتحبطها دون تأثيرفي تقليل السيئات. وهو مذهب أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي ت ٣٠٣(الهمداني،٦٢٤).

الثالث: المعاصي والإساءة الكثيرة تبطل الحسنات القليلة مع تأثير الحسنات القليلة في تقليل السيئات. وهو ما يسمى بالموازنة. وهذا مذهب أبي هاشم بن أبي علي الجبائي ت ٣٢١ (المصدر السابق).

والذي نراه أنّ اختلاف الجبائيين مع غيرهما من جهة، واختلاف الابن مع الأب من جهة أخرى ينبئ عن تراجع عن موقف لم يصمد أمام النصوص القرآنية المتعددة، والتفكير السليم الصحيح، وتصحيح لرأي لاقى ردودا لاذعة. فمن غير المعقول أن تبطل حسنات إنسان قضى عمره في طاعة الله تعالى لأجل معصية واحدة غير الكفر والشرك، وما شابههما، والقرأن يصرح (فمن يعمل مثقال ذرّة خيراً يره) (الزلزلة /٧) .

كما أنّ الحسنات القليلة لا يمكن حبطها بالسيئات الكثيرة دون تأثير في تقليل أثر السيئات، أو بعبارة أخرى دون ظهور أثر لهذه الحسنات.

فكبيرا المعتزلة أبو علي وابنه استجابا فيما يبدو فكريا لما أملاه الموقف فحاول كل منهما تعديل وجهة النظر مع الأبقاء علي أصل الإحباط في أصوله الكلية.

وما ذكر عن المعتزلة مسبوق بعدم التوبة قبل الموت. فإنّ التوبة تكفّر أثر السيئة، فلاإحباط حينئذ.

وما دام الحديث عن المعتزلة ورأيهم في مسألة الإحباط فإنّ إلقاء نظرة على أشهرتفسير لهم لا يخلو من فائدة.

والتفسير الذي نحن بصدد الحديث عنه هو الكشاف للزمخشري. ويبدو من استعراض الآيات التي فسرها أنه غير مقيد برأي المعتزلة وهو منهم تقييدا مطلقا ، بل يبدو كلامه في بعض الموارد محتملا لاحتمالين. فعند حديثه عن قوله تعالى (ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو

كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة) (البقرة/۲۱۷) ذكر أنّ المراد بالإحباط هو ما يفوتهم بإحداث الردة ما يكتسبه المسلمون في الدنيا من ثمرات إسلامهم، وبالموت على الردة ثواب الآخرة. (الكشاف، ۳۵۷/۱). وهو شبيه كل الشبه بما وجّه به الرازي إحباط العمل في الدنيا والآخرة في الآية نفسها، وإن كان تقرير الرازي على عادته مبسوطا. (التفسير الكبير،۳۸/٦).فهل أخذ الرازي كلام الزمخشري وبسطه؟ ومهما يكن من شيئ فإنّ هذا التقرير لا يناسب كلام المعتزلة، إذ ليس فيه ما يدل على سقوط طاعات كانت لهم قبل ذلك.

و في قوله تعالى (من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوفّ اليهم أعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون. أولئك الذين ليس لهم قي الآخرة إلا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون) (هود /۱۵-۱٦) يرى أنهم لا ثواب لهم في الآخرة، لأنهم قصدوا بعملهم الدنيا ، وقد وفّي هم، وكن عملهم في نفسه باطلا، لأنه لم يعمل لوجه صحيح، والعمل الباطل لا ثواب له (الكشاف، ۲٦۲/۲). وهذا شبيه بقول من يقول إنّ أحباط العمل بمعنى صدوره بدون توفر شروط قبوله.

و الذي نراه أنه يمكن توجيه قول الزمخشري في هذه الآية بأنّ الإحباط في هذا المورد لم بكن معصية بعد طاعة فيشمله تفسيرالمعتزلة للإحباط. وقد يشكل على هذا بأن نتيجة التوجيه وجود استعمالين للإحباط أحدهما ما هو معروف، والثاني ما ليس معصية بعد طاعة، فلا يشمله ما يراه المعتزلة. وهذا لم يقله أحد. الجواب أن هذا لايقدح فيما رأيناه، فإن الزمخشري ذهب الى هذا وإن كان فردا فيه، ولم ينقل عنه.

و يمكن للقارئ مطالعة توجيه شبيه بهذا عند تفسير قوله تعالى (إنّ الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله وشاقّوا الرسول من بعد ما تبيّن لهم الهدى لن يضرّوا الله شيئا وسيحبط أعمالهم) (محمد /۳۲) . وما ذكره في تفسير قوله تعالى (ويقول الذين آمنوا أهولاء الذين أفسموا جهد أيمانهم إنهم لمعكم حبطت أعمالهم فأصبحوا خاسرين) (المائدة /۵۳) يمكن حمله على هذا الوجه. (الكشاف،٦۲۰/۱)

و فيما عدا ما تقدم صرح في موضعين بما يوافق قول المعتزلة في المسألة (الكشاف، ۱۷۹/۲، ۵۳۸/۳).

أمّا النافون للإحباط، وهم الشيعة والأشاعرة فإنّهم يفسرون الإحباط الوارد في القرآن بأنّ كلا من الكفر والشرك والارتداد يجعل إيقاع الفعل بلا فائدة. بعبارة أخرى أنّ أعمال هؤلاء مع كفرهم وشركهم، أو بعد ارتدادهم غير مقبولة، لأنّها لم تقع على الشرط المقبول، فلا أثر لها البتة،

لذلك عبّر عنها بالإحباط. فالإحباط يرجع الى أعمالهم بعد الكفر، لأنها مع كفرهم لا تقبل. والآيات غير ناظرة الى أعمالهم قبل كفرهم و ارتدادهم. وهذا ما صرح به مفسروا الشيعة (المفيد،٩٦؛ الطوسي،١٤٠٩؛ الطبرسي،٣١٣/١؛ الحلي،٢٧٦-٢٧٨ المجلسي،٣٣٢/٥) والأشاعرة. (الرازي؛١٤٩/١؛ النيسابوري، ٥٠/٣؛ أبوحيان،٣٩٢/٢) ويبدو أنّ مراد هؤلاء المفسرين وغيرهم (االفيض الكاشاني،١/ ٢٣٢) وهم يفسرون قوله تعالى «ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة» (البقرة/٢١٧) راجع الى أعمالهم بعد الارتداد، لأنّ أعمالهم قبله سقطت بالارتداد، فلا أعمال لهم حتى يصدق عليها أنها فاقدة شروط القبول الا على القول بالموافاة. وقد صرح بعضهم بسقوط أعمالهم التي عملوها قبل الارتداد (أبو السعود، ٩/٢٠،٣/٢١٧،٢/١).

و جدير بالذكر أنّ بعض المفسرين وجّه تفسير الشيعة والأشاعرة للإحباط بشكل آخريطول المقام بذكره (الطباطبائي،١٧٨/٢). وجدير بالأشارة أنّ المسلمين مجمعون كما تفيده المصادر على أنّ ثمة أسبابا تؤدي الى إحباط وإبطاله –وإن اختلفوا في معناه – ذكرتها الآيات الكريمة التي أشارت الى الإحباط، منها : الكفر، والشرك، والارتداد بعد الإسلام، والصدّ عن سبيل الله، وغيرها (السبحاني، ٣٦٢/١٤١٢،٣).

و استعراض أدلة كل فريق، وما يحتملها من نقض، وما يدخلها من اعتراض محتمل، خارج عن طبيعة بحثنا، فله مكانه الخاص به، وهو كتب الكلام وكتب الفرق. وما ذكرناه لا يعدو عرض صورة للمسألة كي يكون القارئ على علم لما يشير الفخر الرازي اليه عند بحثه عن الإحباط، وتفسير الآيات التي ورد فيها، والآيات التي استفيد منها في تأييد الإحباط أو نقضه.

بعد هذه الجولة القصيرة في المراد من الإحباط، وآراء الفرق الإسلامية في أعمال الأفراد، نقصد تفسير الفخر الرازي لملاحظة موفقه أزاء هذه القضية، واستخراج تصور كامل -إن أمكن- من كلامه في مختلف الموارد النى طرح فيها الموضوع أو ما يرتبط به.

والكلام في هذه القضية يمكن نصوره غلى محورين

الأول: الآيات التي وردت فيها كلمة حبط ومشتقاتها.

الثاني: الآيات التي لم يرد فيها شيئ من ذلك، ولكن استشهد بها في الموضوع عرضا، لارتباطها بالمسألة ولو عن بعد. فهي شواهد يحاول أحد الطرفين الاستفادة منها في دعم موفقه ورأيه، فيحاول الطرف الآخر نوجيهها بشكل آخر.

أمّا الصعيد الأول فإنّ مشتقات الإحباط وردت في القرآن الكريم ست عشرة مرة بالشكل التالي: حبطت :سبع مرات، حبط :ثلاث مرات، أحبط :ثلاث مرات، تحبط :مرة واحدة، سيحبط :مرة واحدة، ليحبطنّ :مرة واحدة. وأول آية وردت فيها الكلمة هي (من يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) (البقرة /۲۱۷). وبملاحظة الآية، ومحاولة استنباط النكات التي تشير اليها يمكن رصد أمور هي: الارتداد، الموت على الكفر، الحبط، الحبط في الدنيا والآخرة، الخلود في النار.

و بمطالعة الآيات الست عشرة، وتحليل مضامينها، ومقارنة بعضها ببعض يظهر أنّ هذه الآية حوت من الموضوعات التي ترتبط بالحبط مالم تحوه آية غيرها.

والرازي وهو يعالج هذه الآية ويفسرها يقدم بين يدي الآية مبحثا هو أنّ ظاهر الآية يدل على أنّ الا رتداد إنما يتفرع عليه الحبط في الدنيا والآخرة إذا مات المرتد على كفره. ويتفرع على هذا مبحثان :عبر عن أحدهما بالأصولي، وعن الثاني بالفروعي. ففي الأصولي ذكر شرط بعض المتكلمين الموافاة في أعمال الإنسان، بمعنى أنّ المؤمن لا يستحق الثواب إلا إذا مات على الإيمان، والكافر لايعذب إلا إذا مات غلي الكفر. فإذا ارتدّ المؤمن بعد إيمانه فهل يبقى استحقاقه للثواب الأول كما كان، أو يزول بالارتداد؟

أمّا البحث الفروعي فيتعلق يالأحكام الشرعية التي أدّاها المكلف قبل كفره ثمّ عاد بعد كفره الى الإيمان، هل تبقى أم يجب عليه قضاؤها؟ ذكر في ذلك اختلاف أصحاب المذاهب واستدلال كل فريق على رأيه. وذكر الموت على الردة هل هو من التعليق بشرط أوشرطين للحكم، أم من باب حمل المطلق على المقيد. ثمّ مضى يوضح كل واحد منهما بما يطول به المقام، ويخرج البحث عن موضوعه الأصلي، ويحرفه عن جادته.

و بعد هذه المقدمة الطويلة التي قدمها ابتدأ البحث الأصلي المرتبط بالآية، فقسم بحثه الى ثلاث مسائل، تناول في الأولى معنى الحبط لغة واصطلاحا. وتناول في الثامية اختلاف المعتزلة وغيرهم في الإحباط ذاكرا رأيي أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم في كيفيته بالشكل الذي تقدم آنفا. أمّا المسألة الثالثة فتضمنت تفسير قوله تعالى (حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة) وتوجيه المراد منها طبقا لنظر الأشاعرة الذين ينكرون الإحباط بالشكل الذي تقول به المعتزلة. فقد حاول جاهدا إثبات شرط الموافاة باحتمالات كلامية فرضية بحتة. (التفسير الكبير، ٣٦/٦-٣٨). ولا يسع القارئ أن يكتم ضجره وهو يقرأ هذه الاحتمالات التي فرضها، والشقوق التي عرضها، إضافة الى أنّ الأجوبة التي ردّ بها بعض هذه الاحتمالات بحاجة الى إثبات ليمكن التسليم بها. و لا يخفى

أنّ المستندات العلمية يجب أن تكون مما يقبلها الطرف المقابل، أو لا يسع العقل السليم إنكارها كي يتم الاستدلال بها، ويمكن الاستناد اليها. وكل هذا نفتقده في البحوث التي حشد بها الرازي تفسيره رغم اتفاق الشيعة مع الأشاعرة في رفض الإحباط الذي يأخذ المعتزلة به وباستثناء هذا المورد الذي ذكر فيه الموضوع بشكل مفصل يبعث على الملل والضجر في بعض مواضعه. فثمّة مورد آخر ذكر فيه المراد من الحبط على رأي من يقول به، وعلى رأي من لا يقول به بشكل مختصر جدا (الرازي،١٤٩/١١).

و بخلاف هذين الموضعين لا نكاد نجد تفسيرا للإحباط في بقية الموارد. و ما نراه لا يعدو إشارة عبارة أو بيانا لأثر الإحباط في الدنيا والآخرة (التفسير الكبير، ٢١٥/٧؛ ١٨/١٢؛ ٨،١٢٨/١٦؛ ٢٠٢/٢٥؛ ٤٩/٢٨)، كما أشار الى ما تقدم في (١٧/١٣؛ ٤/١٥؛ ١٧٤/٢١؛ ٧١/٢٨)، وقد أغضى النظرعن ذلك فى (٢٠٠/١٧؛ ١٣/٢٧؛ ٦٩/٢٨).

و على الصعيد الثاني وهوصعيد الآيات التي لم يذكر فيها الإحباط بصراحة، ولكن استفيد منها التدليل على إمكانه على رأي من ذهب اليه، أوللتدليل على خطئه على رأي أصحاب الطرف المقابل يمكن رصد موارد تعرض لها في تفسيره. وأول مورد نلاحظه في هذا المجال ما ورد عند تفسير قوله تعالى (وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أنّ لهم جنات تجري من تحتها الأنهار). (البقرة، ٢٥) وفيها ذكر الرازي رأي من أجرى الآية على ظاهرها، وحكم بأنّ من آمن وعمل صالحا فأنّ له الجنة. فإذا اعترض عليه بأنّ هذا المؤمن إذا كفر فما حكمه؟ أجاب بأنّ هذا الفرض غير صحيح وممتنع، لأنهما متعارضان، والجمع بينهما محال. كما أنّ التحابط محال كذلك. هذا ما أورده الرازي عنه. ومراده من قوله متعارضان والجمع بينهما محال أنّ هؤلاء الذين مرّ ذكرهم مؤمنون، و قد وعدهم الله بأنّ لهم الجنة في الآخرة. و ما داموا كذلك فلا يمكن أن تصدر عنهم معصية ما، لأنّ المعصية عندهم تبطل كل الطاعات، فما داموا في رحمته في الآخرة فلا معصية صدرت منهم، لأنّ الجمع بيهما محال. فعلى هذا لا يمكن تصور اجتماعهما ،فلا بدّ من وجود أحدهما فقط. وهذا بناءعلى مذهب أبي علي الجبائي القائل بأنّ الكبيرة تبطل الطاعات. بعد ذلك عرّد على إثبات ردّ الإحباط بأدلة كلامية مشفوعة بتفريع المسألة بشقوقها الاحتمالية والفرضية محاولا الردّ على كل فرض ليثبت عدم صحة القول بالإحباط. وختم البحث في هذه المسألة بأنّ الجواب عن المشكلة ينحصر في احتمالين:

الأول: قول من اعتبر الموافاة في الأعمال، وهو شرط حصول الإيمان، وفيه شرط حصول الإيمان أن لا يموت على الكفر. واكتفى في ردّه بأنه (قول ظاهر السقوط) (الرازي،١٢٥/٢-

.(۱۲۷

الثاني: قول أهل السنة الذي اختاره. وتقريره أنّ الإنسان لا يستحق ثوابا على طاعة ولا عقابا على معصية استحقاقا عقليا واجبا. وبالأخذ بهذا الأخير يحصل الخلاص من هذه الظلمات على حدّ تعبيره. (المصدرالسابق)

ويلاحظ على بحث الرازي هنا أمران :

الأول : أنّ البحث عن التحابط جاء عرضا، فلا يحتاج الى كلّ هذه الاحتمالات و الشقوق، خصوصا إذا أخذنا بنظر الاعتبارأنّ للحبط مواضع متعددة غير هذا الموضع في القرآن الكريم.

الثاني : أنّ بعض الردود التي ذكرها على بعض الاحتمالات، وأرسلها إرسال المسلمات تحتاج الى إثبات. والتعبير عن كثير من الردود بأنها محال فيه ما فيه.

ولئن كان ردّ الإحباط في هذا المورد عرضا دون أن يكون للمعتزلة نفسير في هذه الآية، فقد كان في قوله تعالى في مدح المؤمنين «الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثمّ لا يتبعون ما أنفقوا منّا ولا أذى لهم أجرهم عند ربّهم» (البقرة /٢٦٢) مجال لاستدلال المعتزلة من جهة، وردّ الرازي عليهم من جهة أخرى، فلم لم يؤخر بحثه الى هذا الموضع حتى يصدق القول المعروف لكل مقام مقال. فقد استدل المتعزلة بهذه الآية على أنّ الكبائر تحبط الثواب، بدليل أنّ الثواب لو كان ثابتا مع وجود المنّ والأذى وفقدهما ما كان في ذكرهما في الآية من فائدة. فهذا يدل غلى زوال ثواب الطاعة بما يعقبه من المعصية.

والرازي ركّز في ردّه في الآية الثانية على نقطتين:

الأولى : محور بحثه قي أكثر ردوده، ويتمثل قي أنّ العمل في مثل هذه الموارد – إن صدر منهم المنّ والأذى بمعية الإنفاق أو بعده – كلا عمل، لفقد شروط صحة العمل وقبوله. فالإنفاق مع المنّ والأذى كلا إنفاق، وليس المراد أنّهم اكتسبوا ثوابا، ثمّ أحبط هذا الثواب بارتكاب كبيرة هي المنّ والأذى.

الثانية : أنّ ذكر (لهم أجرهم) يدل على ثبوت الأجر مطلقا بعد فعل الكبائر. وهذا يبطل الإحباط (الرازي،٤٧/٧).

والذي نراه أنّ ادّعاء ثبوت الأجر على كل حال محل تأمل، لأنه علق في الآية على عدم حصول المنّ والأذى، فكيف يدعي ثبوت الأجر على كل حال.

ولم ينته الحديث مع انتهاء الآية، بل تعداه الى آيتين بعدها خاطب فيها سبحانه المؤمنين بعدم تضييع الصدقة بالمنّ والأذى، وشبه هذا التضييع بمثلين فقال «يأيّها الذين آمنوا لا تبطلوا

صدفاتكم بالمنّ والأذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر فمثله كمثل صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلدا لا يقدرون على شيئ مما كسبوا والله لا يهدي القوم الكافرين. ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من عند أنفسهم كمثل جنّة بربوة أصابها وابل فآتت أكلها مرتين». (البقرة /٢٦٤-٢٦٥) والحديث تركز هنا على «فمثله كمثل صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلدا»، وفيه نقل الاستدلال المذكورعن الجبائي على الإحباط بدليلين : نقلي، وهو هذا المثال القرآني الذي يشير الى زوال ثواب الطاعات بالمعصية كما يزول الغبار عن الصفوان وهو الحجر. فكما يزيل المطر الغبار تزيل المعصية ثواب الطاعات. وعقلي وهو أنّ عدم الإحباط يؤدي الى اجتماع النقيضين، بتوجيه أنّ من أطاع وعصى، إن استحق الثواب على طاعته والعقاب على معصيته، ولم يحبط ثواب طاعته بالمعصية لأدى الى اجتماع النقيضين. ولتأكيد المحال ذكرالجبائي توجيها آخر هو أنّ الله سبحانه (حين يعاقبه فقد منعه الإثابة، ومنع الإثابة ظلم. وهذا العقاب عدل فيلزم أن يكون هذا العقاب عدلا من حيث إنّه حقه، وأن يكون ظلما من حيث إنّه منع الإثابة، فيكون ظالما بنفس الفعل الذي هو عادل فيه. وذلك محال) (الرازي،٥٠/٧).

والذي نراه أنّ في هذا التوجيه الأخير تأملا، لأنّ قوله (فقد منعه الإثابة) هل المراد منه الإثابة على فعله المتأخر الذي هو المعصية، أم على الطاعة المتقدمة؟ فإن أراد الأول منهما اعترض عليه بأنّ فعل المعصية لا إثابة عليه حتى يكون العقاب ظلما، بل العقاب هو العدل بعينه. وعند أخذ هذا بتظر الاعتبار يسقط تصور المحال. وإن أراد الثاني، وهو منع الإثابة على الطاعات المتقدمة بسبب المعصية المتأخرة، قيل له إنّ ثواب الطاعات المتقدمة لا يمحق بالمعصية المتأخرة حتى يحصل الظلم إلا على قول المعتزلة القائلين بالإحباط، وأنّ المعصية تذهب بالطاعات المتقدمة، وهذا لم يثبت بالأدلة القاطعة كي يؤسس عليه رأي آخر.

و على كلا التقديرين لايمكن اعتبار العقاب ومنع الإثابة ظلما ما دام الله هوالذي حكم بذلك، وقدّره وعيّنه، ولايمكن الإعتراض على حكمه وتعقب الرازي ذلك بأدلة عشرة لإبطال زوال ثواب العمل بطريان الثاني وهوالمعصية.

و قراءة هذه الأدلة العقلية المحضة بفروعها المتشعبة لا تخلو من صعوبة، بل تبعث على الملل في بعض مواردها. وهذه الأدلة يمكن ملاحظتها بصورة مختصرة في كتاب آخر للرازى (المحصل،٥٦٢-٥٦٦). والمشبه والمشبه به يختلف باختلاف القول بالإحباط وعدمه (المصدر السابق؛ النيسابوري،٥١/٣).

و قوله تعالى «إنّ الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون. مثل ما ينفقون في هذه الحياة الدنيا كمثل ريح فيها صرّ أصابت حرث قوم ظلموا أنفسهم فأهلكته» (آل عمران/١١٦-١١٧) كان دليلا آخر للمعتزلة على حد قول الرازي على الإحباط، لأن الكفر يهلك الإنفاق كما تهلك الريح الحرث (التفسير الكبير،١٩٥/٨).

و يصعب استساغة هذا، لأنّ الكفر هنا غير عارض حتى يحبط الإنفاق ويمحقه، بل الآية تتحدث عن الكفار ابتداء، وما داموا كافرين فلا أعمال لهم حتى تحبط.

و الرازي اكتفى في ردّ هذا بأنّ دلائل بطلان القول بالإحباط تقدمت قبل ذلك في البقرة (المصدر نفسه).

و الفسق عند المعتزلة يحبط الطاعات ويؤدي الى العذاب الدائم والخلود في النار، بحجة أنّه يوجب الذم والعقاب، والطاعات توجب المدح والثواب. والجمع بينهما محال. وهذا التوجيه قالوا به في قوله تعالى المنافقين «قل أنفقوا طوعا أوكرها لن يقبل منكم إنّكم كنتم قوما فاسقين» (التوبة/٥٣). وهذا التوجيه لم يرض الرازي الأشعري، وهو على حقّ، فردّ نظر المعتزلة بأنّ المراد من الفسق في الأية خصوص الكفر بدليل قوله تعالى في الأية بعدها «وما منعهم أن تقبل منهم نفقاتهم إلا أنهم كفروا بالله ورسوله» (التوبة/٥٤) وبهذا يصير الكلام من أوضح الدلائل على أنّ الفسق لا يمحق الطاعات، وبالتالي لا يؤدي الى الخلود في النار.

والى جانب ما تقدم يمكن ملاحظة موارد اكتفى فيها الرازى بعرض استدلال المعتزلة بشكل مختصر، والإحالة في الجواب على ما تقدم في سورة البقرة في بعضها (الرازي،١٧٤/١١،٢٣،٢٢٩)، وبردود مشابهه (الرازي،٢٣/٢٢،١٧٧/١٨٤،١٧١).

والموازنة بين الأعمال، وهو إحباط بعض الطاعات وأجرها بسبب ارتكاب بعض المعاصي فقد تعرض له الرازي في موردين من تفسيره حسب الاستقراء. الأول منهما كان دليل أبي هاشم الجبائي في الموازنة. فقوله تعالى «وما يفعلوا من خير فلن يكفروه» (آل عمران/١١٥) يدل على أنّ أثر أي عمل خير يصل الى عامله، فلو انحبط كل عمله بمعصية واحدة لبطل مقتضى هذه الآية، ولا معنى لقوله تعالى حينئذ. (الرازي،١٩٢/٨). ونظير هذه الآية ما ذكره بإشارة عابرة عند تفسير قوله تعالى «فمن يعمل مثقال ذرّة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرّة شرّا يره» (الرازي،٦١/٣٢).

والمورد الثاني من موردي الموازنة ما ذكره عند تفسير قوله تعالى «إنّ الله لايظلم مثقال ذرّة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجرا عظيما» (النساء/٤٠).فقد أشير الى اختلاف نظري

أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم في تأثير المعصية المتأخرة في الطاعةالمتقدمة، ثـمّ علـق علـى ذلك بأنّ هذا المشروع صار حجة للأشاعرة في الرد على المعتزلة في الإحباط، وراح يوجه ذلك بتوجيه لا يخلو من إبهام، يضاف الى ذلك أنّ قوله «هذا المشروع» لا موقع له مـن البحـث كمـا يبدو. فالمشروع إن أراد منه اختلاف نظر الجبائيين فلا معنى له، لأنّ الأشاعرة لا يقبلون الإحباط سواء اتفق الجبائيان أم اختلفا. وإن أراد منه رأي المعتزلة فـي الإحبـاط، فمـا معنـى قولـه صـار مشروع الإحباط حجة في ردّ الإحباط؟

بقي أمر تجدر الإشارة إليه هو أنّ القارئ يبقى متحيرا في ربط بحث الإحباط هنا بالآية، فهـو حديث استطرادي خارج عن الموضوع، فلا اشارة الى استفادة المعتزلـة مـن الآيـة فـي موضـوع الإحباط أو الموازنة كي يسوغ طرح المسألة وبحثها. ومجرد ذكر عـدم ظلـم الله عبـاده، وتوفيـة الأجر مضاعفا لا يستدعي بالقطع استفادة المعتزلة من الآية.

بعد هذه الجولة في موضوع تكرر الحديث عنه في أكثر من عشرين مرة، يمكن خلق صورة عن الإحباط ومباحثه إن صح التعبير عنه في القرآن من جهة، وما سطره الرازي من جهة أخـرى. وذلك من خلال:

١- أنّ موارد استخدام مادة (حبط) في الآيات تدل على تعلـق الإحبـاط بالأعمـال، باسـتثناء مورد واحد لم يصرح فيها بالعمل صراحة، بل بشكل ضمني «ما صنعوا».(هود/١٦).

٢- صُرح في بعض الموارد أنّ الحبط يشمل الدنيا والآخرة جميعا، وأطلق الحبط في أكثرها.

٣- يمكن تصور أرضية التفسير الموضوعي في الآيات التي صرح فيها بـالحبط مـن خـلال ذكر المصاديق التي تؤدي الى الحبط، بعبارة أخرى أنّ الجمع بين الآيات يفيـد معرفـة الأسـباب التي تؤدي الى حبط العمل، وهي:الكفر (المائـدة /٥، الأعـراف/١٤٧، التوبـة/٦٩، الكهـف /١٠٥، محمد/٩) . الشرك (الأنعام /٨٨، النوبة/١٧، الزمر/٦٥) التوجه للدنيا والإعراض عن الآخرة (هـود /١٥-١٦). الارتداد (القرة /٢١٧، محمد/ ٢٨) .عدم رعاية الأدب عند الرسـول (آل عمـران /٢١-٢٢، الحجرات/٢) . النفاق (الأحزاب/ ١٨-١٩). على أنّ بعض الآيات ذكر فيها أكثـر مـن عامـل واحد للإحباط في الظاهر، ولكنه في الواقع من مصاديق الكفرأو النفـاق أو الارتـداد (محمـد/٩) ذكر فيها الكفر وكراهة ما أنزل الله، (محمد/٢٥-٢٨) ذكـر فيهـا الارتـدادواتباع مـا يسـخط الله و كراهة رضوانه، (محمد/٣٢) ذكرفيها الكفر والصد عن سبيل الله ومشاقة الرسول، وغيرها.

هذا فيما يتعلق بالآيات التي صرح فيها بالإحباط.

أما الآيات الأخرى التي استدل بها المعتزلة على الإحباط أو الموازنة فلا يكمل بعضها البعض

بنحو تشكل كلا متكاملا، يعطي تصورا عن المسألة، وإنما هي آيات متفرقة يحاول البعض توجيهها لإثبات أمر الإحباط مثلا، بينما يحاول آخرون أثبات عكس ذلك. كل واحد حسب طاقته وقدرته.

المحورالثاني

و هو المحور الذي تفسر فيه الآية ،أو تخصص،أوتبيين،أويبحث في نقطة من نقاطها ، وأمر من أمورها بآية أخرى . ولا يعني هذا انحصار الأمر في إثبات ما تقدم ، بل قد يستدل بآية على ردّ أمر مستفاد من آية أخرى .

و قد استخدم الرازى هذا النوع من التفسير فى المجالات المختلفة. ولسنا بصدد إحصاء كل موارد ورود هذا النوع، لأنه مما يطول المقام به؛ لذا سنكتفي بعرض بعض النماذج لتقديم صورة عن الموضوع.

تفسير القرآن بالقرآن في مطالب تتعلق بالآية:

من موارد استعمال تفسير القرآن بالقرآن، والاستفادة منه في تفسير الرازي ما نراه في تفسير ونوضيح أمور ترتبط بالآية، وليست من صميم ما كان يفسره. فعند تفسير قوله تعالى «اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغداحيث شئتما» (البقرة/۳۵)، ذكرأنّ المراد بالزوجة حواء دون غيرها، وأنها مخلوقة من آدم «عليه السلام». واستدل على ذلك بقوله تعالى «الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها» (النساء/۱)، وقوله تعالى «وجعل منها زوجها ليسكن إليها» (الأعراف /۱۸۹). ففي كلا من «خلق منها» و «جعل منها» دليل على أنّ الزوجة خلقت من آدم نفسه (الرازي،۳/۳).

ولو رحنا نتلمس تفسير آية النساء في تفسير الرازي للتأكد من رأيه لوجدناه ينقل في تفسير «خلق منها زوجها» رأيين : الأول: وهو الذي عليه أكثر المفسرين من أنّ حواء خلقت من ضلع أدم «عليه السلام» اليسرى عندما كان نائما، واحتجوا عليه بقول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» «المرأة خلقت من ضلع أعوج فإن ذهبت تقيمها كسرتها». ولو لم تخلق من آدم، بل خلقت ابتداء لكان الناس من نفسين، وهذا لا يستقيم مع قوله تعالى «خلقكم كم نفس واحدة».

الثاني: أنّ المراد من قوله تعالى «خلق منها» ليس خلقة حواء من آدم، بل أنّ حواء من جنس آدم بدليل قوله «والله خلق لكم من أنفسكم أزواجا» (الروم/۲۱) . ولا يكمل هذا التأويل دون

أخذ «من نفس واحدة» وتوجيهه بنظر الاعتبار؛ لذا أولوا هذا بأنّ ابتداء التخليق والإيجاد لمّا ابتدأ بآدم صحّ أن يقال خلقكم من نقس واحدة. (الرازي،١٦١/٩)

وإذا صح أن يؤخذ قوله عن الرأي الأول : وهو الذي عايه الأكثرون من جهة، ونقله عن القاضي أنّ القول الأول أقوى، دليلا على انتخاب الرأي الأول هنا أمكن القول إنّ الرازي انتخب الرأي الأول هنا كذلک. ولكن كل هذا لا يمكن عدّه ترجيحا صريحا لا يقبل الشكّ في هذا الميدان، فلو صرح بذلك لكان أحسن، ولاندفع تصور عدم التنسيق بين بحثي البقرة والنساء في تفسيره.

و قد يستشكل من يقول إنّ موقف الرازي هنا لا يستدعي كل هذا الكلام والتساؤل عند الحديث عن تفسير آية النساء. والجواب :إنّ كلام الرازي لو انتهى عند هذا الحد لهان الأمر، ولأمكن جمع آية انساء الى آية البقرة، وحمل كلامه في النساء على ما أراده في البقرة من خلق حواء من ضلع آدم «عليه السلام». ولكنا نرى في تفسير قوله تعالى «وجعل منها زوجها» (الأعراف/١٨٩) ما يدل على تغيير رأيه الى النقطة المقابلة تماما. فقد حاول جاهدا إثبات عدم خلق حواء من آدم «عيه السلام»، وراح يسوق الدليل تلو الدليل على ذلک. فهو بعد أن ذكر قول من ذهب الى أنها خلقت منه عقّب بقوله «وأقول هذا الكلام مشكل».وراح بعد ذلك يبيين علة الإشكال. وذكر لذلك ثلاثة أدلة هي: أنه تعالى لمّا كان قادرا على خلق آدم ابتداء، فلم لا نقول إته خلق حواء كذلك. يضاف الى ذلك أنّ الذي يقدر على خلق انسان من عظم واحد، فلم لايقدر على خاقه ابتداء من غير عظم. والدليل الثالث أنّ القول بخاق حواء من ضلع من أضلاع الجانب الأيسر من آدم يعني أنّ أضلاعه اليسرى أقلّ عددا من أضلاع الجانب الأيمن، وهو خلاف الحس والتشريح (الرازي، ٨٩/١٦).

و بملاحظة السير الترتيبي لبيان خلقة حواء، وما طرح فيه من آراء، وما ذكر فيه من أدلة يلاحظ القارئ اضطرابا في الانتخاب وارتباكا. فهو لا يذكر في المورد الأول «البقرة» إلّا الرأي الذاهب الى خلقة حواء من آدم «عليه السلام» مستدلا بآيتي النساء والأعراف. وفي النساء يذكر الرأيين في خلقة حواء دون تصريح قاطع بانتخابه. وفي الأعراف يسعى بما أوتي من قدرة على الجدل في انتخاب عدم خلق حواء من آدم «عليه السلام».

و طبيعة البحث تقتضي وقفتين مع ما طرحه الرازي في تفسيره: الأولى ترتبط ببحثه الأخير، والثانية ترتبط بما ذكره في سورة البقرة.

الوقفة الأولى: وفيها يمكن طرح النكات التالية:

ألف– أنّ الأدلة التي ذكرها نظرية محضة. وهذه الأدلة غير مستندة الى أصول مسلمة تعارض القول بخلق حواء من آدم «عليه السلام».

ب– أنّ قدرة الله تعالى مما لا يشك فيها مسلم أبدا. وكما أنّ الله قادر على أن يخلق ابتداء، هو قادر على أن يخلق حواء من ضلع من أضلاع آدم «عليه السلام». بعبارة أخرى نعكس استدلاله.

ج – أنّ الدليل الثالث الذي استدل به يمكن نقضه بأنّ الله قاد ر على أن يخاق حواء من ضلع آدم دون نقص من أضلاعه. فهل يعجز ذلك الله حتى يجعل دليلا على عدم إمكان ذلک.

د – أنّ الاستدلا ل النظري هنا مما لا حاجة اليه، ولا ضرورة تستدعيه، ما دام النقل مستفيضا بخلافه.

ه– يبقى القارئ منتظرا من الرازي موقفا علميا تحليليا من الحديث النبوي المشهور الذي يصرح بخلق حواء من آدم «عليه السلام». (ابن كثير،۷۰٦/۱؛ الثعالبي،۱۵۹/۲)، وما نقل عن التابعين في ذلك. (الطبري،۱۵۰/٤). ولايمكن ادعاء عدم اطلاع الرازي على الحديث الشريف، أوعدم اعتباره عنده. أما الأول فلأنه ذكره في البقرة والنساء؛ و أما الثاني فقد نقل استدلال القائلين بخلق حواء من آدم، والمقام يقتضي الإشارة الى الحديث وتوجيهه، أو رده إن كان فيه إشكال فعدم الإشارة الى الحديث مما يؤخذ على الرازي في هذا المقام.

ولسنا بصدد الحديث عن خلق حواء، لأنه يقتضي تحقيقا خاصا به. والأحاديث في ذلك بحاجة الى دراسة مفصلة لإختلافها في الظاهر. (العياشي،۲۱۵/۱؛ البحراني،۳۳٦/۱)

الوقفة الثانية:

و هي الوقفة التي تتعلق ببحث سورة البقرة. فيمكن طرح ما يأتي:

ألف – لم تكن ثمة ضرورة تدعو لطرح الموضوع هنا، لأنّ الآية لم تشر الى حلق حواء، كي يحقق في الموضوع. والإشارة اليه هنا لا يخلو من استطراد لا توجيه له.

ب – أنّ ظاهر آيتي النساء والأعراف لوحدهما لا يدلان دلالة قاطعة على خلق حواء من آدم «عليه السلام» بدليل قوله «ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا اليها» (الروم /۲۱)، وقوله تعالى «جعل لكم من أنفسكم أزواجا» (النحل /۷۲؛ الشورى/۱۱)، وعلى هذا فالاستدلال بآيتي النساء والأعراف ليس كافيا في إثبات المدعى. فلم يبق سوى الحديث المنسوب الى الرسول «صلى الله عليه وآله». واذا أخذنا هذا بنظر الاعتبار لم يكن تفسير آية البقرة التي نحن بصددها من تفسير القرآن بالقرآن، بل بالسنة الشريفة.

ج – اكتفى الرازي هنا بذكر الرأي الذاهب لى خلق حواء من آدم بأدلتـه دون أن يشـير الـى الرأي الآخر أدنى أشارة، مما يوحي الى أنه لا رأي آحر في الموضوع. وعلى فرض اطلاع القارئ على وجود رأي آخر، فإنّ ذكر هذا لوحده يوحي الى القارئ أنّ الرازي اختار هذا واعتمده، لـذا لم يذكر غيره.

تخصيص العام

يمثل جمع الخاص مع العام، أوبعبارة أخرى تخصيص العام الوارد في آية ما بمورد فـي آيـة أخرى أحد محاور تفسير القرآن بالفرآن. وهذا النوع من التفسير يلاحظه القارئ عند الرازى. ولا ينخصر هذا في

آيات الأحكام التي كثر تعرض المفسرين لها قي كتبهم، بل تعداه الـى آيـات غيرهـا. فقولـه تعالى «إنّك من تدخل النار فقد أخزيته وما للظالمين من أمصـار» (آل عمـران/١٩٢) يـدل علـى خزي كل من يدخل النار، أي الآية تدل على العموم. بيد أ نّ هذا العموم خصص بدخول بعـض الأفراد جهنم دون أن يخزوا، استنادا الى آيتين هنا «وإن منكم إلا واردها كـان علـى ربـك حتمـا مقضيا ثم ننجّي الذين اتقوا» (مريم/٧٢) وقوله «عليها ملائكة غلاظ شـداد» (التحـريم/٦). فالآيـة الأولى تدل على أنّ الجميع يردون النار بما يشمل المؤمنين، غير أنهم يصانون مـن الخـزي فـلا يخزون. وهذا يعني أنّه ليس كل من دخل النار فقد أخزي.

بدليل أنّ هؤلاء المؤمنين يدخلون النار ولا يخزون. والآيةالثانية تدل على أنّ الملائكة الـذين هم خزنة النار في النار، ولكنهم لا يخزون. فقد خُصّ المؤمنون وخزنة جهنم وهم في جهنم مـن الخزي، فلا يشملهم قوله تعالى «إنّك من تدخل النار فقد أخزيته» (آل عمران /١٩٢).

ولسنا هنا بصدد البحث عن صحة هذا التخصـيص، وتتبـع أقـوال العلمـاء فـي ذلـك بقـدر الاطلاع على كلام الرازي، ومدى استفادته من هذا النوع من التفسـير. ولـو راجعنـا تفسـيره آيـة مريم لوجدناه أسهب القول في ذلك بذكر الأدلة، وما يؤخذ عليها، وإن رجح ما يدل على دخـول المؤمنين النار مع عدم خزيهم.

السياق

يمكن اعتبار الاستناد الى السياق نوعا من أنواع تفسـير القـرآن بـالقرآن، لأنّ المفسـر عنـدما يستند الى السياق في انتخاب رأي أو ردّ غيره، فإنّه ينظر الى القرآن الكريم خارج نطـاق العبـارة

مورد البحث. فيكون مستندا الى القرآن في الواقع. وهذا النوع من التفسير يمكن ملاحظته عند الرازى. ففي قوله تعالى «أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه» (البقرة/۷۵)، اختلف المفسرون في الفريق الذي حرف الكلام بعدما سمعه على قولين : الأول :أنّ المراد بالفريق من كان في زمان موسى «عليه السلام» لأ ن هذا الفريق موصوف بأنّه سمع كلام الله، والذيمن سمعوا كلام الله من كان مع موسى «عليه السلام» من أهل الميقات، وغيرهم لم يسمع ذلك. الثاني: أنّ المراد بالفريق من كان في زمن الرسول «صلى الله عليه وآله وسلم» من اليهود، لأنّ الذين تعلق الطمع بإيمانهم من كان في ذلك الوقت، وليس من تقدمهم من أسلافهم، لأنّه لا طمع في إيمان من مضى وغبر. وعبّر الرازي عن ذلك بأنه أقرب بدليل أنّ الضمير في قوله «وقد كان فريق منهم» راجع الى من تقدم في قوله «أفتطمعون أن يؤمنوا لكم».فهذا الفريق جزء من الذين طمع في إيمانهم، وهم من كان زمن الرسول «صلى عليه وآله وسلم» في المدينة (الرازي،۱۳٤/۳). فالرازي إنما رجح ما رجح استنادا الى السياق.

والذي نراه أنّ ما اختاره الرازي أقرب الى الصواب وما استدل به لذلك يعلق بالقلب، ويدعو الى الاطمينان، سواء كان مبتكرا في هذا الاستدلال أو مقلدا.

وفي قوله تعالى «وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقليلا ما يؤمنون» (البقرة /۸۸) ذهب العلماء في المراد بقوله «فقليلا ما يؤمنون» الى ثلاثة أقوال : الأول : أنّ القليل صفة للمؤمنين منهم، أي :لا يؤمن

منهم إلا القليل، بعبارة أخرى: فقليل منهم يؤمن. الثاني: أ نّ القليل صفة الإيمان، أي لا يؤمنون إلا بالقليل مما كفروا به، بعبارة أخرى أنّ إيمانهم قليل، لأنّهم آمنوا بالله وكذبوا رسله، فإيمانهم ليس كاملا. الثالث :أنّ المراد لا يؤمنون أصلا، فهم لا يؤمنون لا قليلا ولا كثيرا. فهذه ثلاقة أقوال ذكرها الرازي ثم رجح الأول منها. أي أنّ القليل صفة المؤمن. واستدل على ذلك بالسياق من جهة، وبآية أخرى من جهة أخرى. فسياق العبارة يقتضي أن يكون الاستثناء والإخراج متناولا للقوم، لأنّ أول الآية فيهم «ضمير قالوا»، فيجب أن يكون الآخر متناولا لهم.

أما الدليل الآخر وهو الآية ققوله تعالى «وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا» (النساء /۱۵۵).

فالمستثنى منه على هذا ضمير الواو في «يؤمنون».

فالرازي يرجح أحد الأوجه الثلاثة في «فقليلا ما يؤمنون» استنادا الى سياق الآية من حهة، وقوله تعالى في مكان آخر عند الحديث مرة أخرى عن هؤلاء «فلا يؤمنون إلا قليلا» (النساء

/١٥٥).

وعند مراجعة تفسير آية النساء، وهي الآية التي استند اليها في ترجيح أحد الأوجه المطروحة قي تفسير آية البقرة، وهوإيمان القليل منهم، يعلونا العجب، وتمتلكناالحيرة ونحن نطالع أمرا غير متوقع، ونقرأ تفسيرا غير منتظر. فقد فسر «وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا» (النساء/١٥٥) بأنهم لا يؤمنون إلا بموسى والتوراة، بعبارة أخرى أنّ إيمانهم قليل. وهذا خلاف استدلاله بهذه الآية عند ترجيح أنّ المؤمن منهم قليل في سورة البقرة، ولو كان ذكر الى جانب هذا الرأي الآخر بدون ترجيح مثلا لاغتفر منه ذلك أما ذكر رأي آخر مخالف لما تقدم فأمر لا يمكن الإغماض عليه.

نقل استناد الغير بالقرآن في تفسير القرآن وموقفه منه:

يلاحظ القارئ في جملة ما يلاحظ نقل الرازي استناد بعض المفسرين في تفسير آية ما بآية أخرى، وكثيرا ما يكون ذلك وهو يعرض آراء المعتزلة أو أهل السنة في تفسير بعض الآيات، أو شرح بعض آرائهم الكلامية. ويلاحظ القارئ محاواة الرازي التعليق على ذلک.

عند الحديث عن قوله تعاى «ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته» (آل عمران /١٩٢) ذكر رأي المعتزلة في أنّ صاحب الكبيرة ايس مؤمنا مستدلين بهذه الآية وبقوله تعالى «يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه» (التحريم/٨) فقد جمع المعتزلة بين هاتين الآيتين للتدليل على ذلک. فالأولى تدل على أنّ من أدخل النار فقد أخزاه الله. وصاحب الكبيرة يدخل النار، فالله مخزيه حينئذ. والثانية تدل على أنّ الله لا يخزي المؤمنين. فتكون النتيجة أن من أدخل التار يخزى وليس بمؤمن. وصاحب الكبيرة يدخل النار، فهو إذا ليس بمؤمن. أما الرازي فحاول توجيه الآيتين بما لا يؤيد قول المعتزلة، بل ينقضه وذلك بحمل قوله تعالى «يوم لا يخزي الله الرسول و الذين آمنوا معه» على نفي الإخزاء حال ما يكونون مع النبي «صلى الله عليه وآله وسلم».وذلك لا يقتضي نفي الإخزاء مطلقا حتى يمكن جمع هذه الآية مع الآية الأولى كما يرى المعتزلة. وعليه فلا يستقيم قول المعتزلة ومعتقدهم، لأنّ الله لا يخزي المؤمنين إذا كانوا مع النبي «صلى الله غليه وآله وسلم»، فإن لم يكونوا معه فقد يخزيهم الله. وعليه فلا ينحصر الإخزاء بدخول النار. بعبارة أخرى أنّ المؤمن قد يخزى ولو لم يخزى.

و جدير بالذكر أنّ الرازي وهو يفسر آية سورة التحريم لم يذكر في رد نظر المعتزلة ما ذكره في آل عمران ورجحه في توجيه «يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه» (التحريم/٨) وكان منتظرا أن يشير اليه على أقل تفدير، وإن أضاف اليه شيئا آخر يقتضيه المقام، لا أن يعرض عنه

صفحا، ويفسر الآية ويوجهها بغير ما ذكره أولا.

ولم يكن المعتزلة وحدهم من استفاد من هذه الآية في تقرير مبدأهم ونصرته. فقد نقل عن المرجئة كذلك استنادهم الى هذه الأية وغيرها في توجيه ما يرونه. والذي يعنينا هنا تفسير القرآن بالقرآن لا عرض آراء أصحاب الفرق ممن ينتحلون الإسلام. فقد ذهب المرجئة الى أنّ صاحب الكبيرة لا يدخل النار، وينتج عن ذلك أنه لا يخزى، لأنّ من يدخل النار فإنه يخزى، فإن لم يدخل النار فإنه لا يخزى قطعا. والدليل على أنّ صاجب الكبيرة لا يخزى أنّ الله وصفه بصفة الإيمان، فقال «وإن طائفتان من االمؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغى» (الحجرات /۹)، سمي الباغي مؤمنا حال بغيه، والبغي من الكبائر بالإجماع، فالباغي على هذا لا تسقط عنه صفة الإيمان، واستدلوا أيضا بقوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى» (البقرة/۱۷۸) سمى القاتل مؤمنا، ولا شك في أنّ القاتل مرتكب الكبيرة فنتج من هذا أنّ صاحب الكبيرة مؤمن، والمؤمن لا يخزى بدليل قوله تعالى «يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه» (التحريم /۸) .والحاصل من هاتين المقدمتين أنّ صاحب الكبيرة لا يخزى، لأنه مؤمن، والله لا يخزي المؤمنين. فإذا أخذنا بنظر الاعتبار قوله تعالى «إنك من تدخل النار فقد أخزيته» (آل عمران /۱۹۲) نتج أنّ المؤمن لا يدخل النار، لأنّ من يدخل النار فإنه يخزى، والمؤمن لا يخزى، فيحصل القطع أنّ صاحب الكبيرة لا يدخل النار. (الرازي،۱٤۲/۹) . ثم ردّ الرازي على قول المرجئة بما ردّ به على قول المعتزلة من أنّ قوله تعالى «يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه» (التحريم/۸) يدل على نفي الإخزاء حال كونهم مع النبي «صلى الله عليه وآله وسلم»، ولا يدل على نفي الإخزاء عنهم على كل حال.

و الذي يبدو أنه يمكن التشكيك بقول المرجئة إضافة الى ما ذكره الرازي بما يأتي:

لايمكن القطع بأن الواو في قوله «يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه» (التحريم/۸) للعطف، فقد تكون أستئنافية، (النحاس، ٤٦٤/٤) وينتج عنه عدم العطف على النبي، فلا يكون داخلا في نفي الإخزاء. فلا يتم للمرجئة الاسندلال الكامل.

۲- اذا ثبت أنّ مرنكب الكبيرة مؤمن ةلا يدخل النار، فما توجيه قوله نعالى في الربا «فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله» (البقرة،۲۷۹) ,و قوله تعالى«يا أيها الذين أمنوا اذا لقيتم الذين كفروا فلا تولوهم الأدبار ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفا لقتال أو متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير» (الأنفال /۱۵-۱٦) .فقد وصف الله المولين الأدبار بالإيمان، ولكن أوعد هؤلاء بأنّ مصيرهم النار، وهذا يعني دخول مرتكب الكبيرة في النار إلا أن يوجهوا

الآية بأنّ الفار من الحرب ليس مرتكبا للكبيرة، وفي هذا ما فيه، أو يقال إنّ الفار مستثنى من مرتكب الكبيرة، وهذا لادليل عليه.

الجواب على إشكال في ظاهر الآية

لا يقتصر أمر تفسير القرآن بالقرآن عند الرازي على ما تقدم ذكره، فقد استفاد من هذا وهو يحاول الجواب على إشكال يبدو من ظاهر الآية. ففى قوله تعالى «إ إنّ الذين كفروا وما توا وهم كفار أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين» (البقرة/١٦١)، طرح سؤالا يتمثل قي أنه كيف قال: والناس أجمعين. وأهل دينه لا يلعنونه، وهو منهم، وعلى دينهم؟ فأجاب غلى ذلك بأجوبة أربعة يهمنا الأول منها، لأنه مما نحن فيه. فذكر أنّ اللعن أن يكون في الآخرة، لا في الدنيا، واستدل على ذلك بقوله تعالى «ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم يعضا» (العنكبوت /٢٥) . والآية خطاب من ابراهيم «عليه السلام» لقومه بعد أن أنجاه الله من النار التي رموه فيها.

فالرازي في هذا المورد يحاول حلّ إشكال يطرح في الآية عند تفسيرها، ويستعين على حله ودفعه بآية أخرى.

عدم تسليم الرازي لتفسير الآخرين:

على أنّ الرازي لا يقف موقف التسليم أمام الاستدلال بالقرآن على تفسير القرآن. وإنما يبدي رأيه بصراحة كاملة وإن ضعّف الرأي المشهور وخالفه. ففي قوله تعالى «غير المغضوب عليهم ولا الضالين» (الفاتحة /٧) ذكر أنّ المشهور بين المفسرين أنّ المراد بالمغضوب عليهم هم اليهود بدليل قوله تعالى «من لعنه الله وغضب عليه» (المائدة/٦٠).

وأنّ المراد بالضالين النصارى بدليل قوله تعالى «قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل» المائدة /٧٧. ثمّ عقب على ذلك بأنه ضعيف، بدليل «أنّ منكري الصانع والمشركين أخبث دينا من اليهود والنصارى، فكان الإحتراز عن دينهم أولى، بل الأولى أن يحمل المغضوب عليهم على كل من أخطأ في الأعمال الظاهرة، وهم الفساق، ويحمل الضالون على كل من أخطأ في الاعتقاد، لأنّ اللفظ عام والتقييد خلاف الأصل» (الرازي،٢٦١/١)

الرازي وإن استقل بالرأي، وأبدى رأيا خالف فيه المشهور، وهذا أمر يحمد عليه، ويمدح به، لكنه لم يستدل بدليل يعتمد عليه في تضعيف الرأي المشهور، وتقوية الرأي الذي ارتآه، كي ينظر في دليله ويقيّم على أساسه.

و يحق للقارئ أن يعجب من موقف الرازي هنا تجاه التفسير المشهور رغم الأحاديث العديدة التي رويت عن النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» في ذلك. (الطبري،٦١/١-٦٤)

النتيجة

نتائج البحث التي يمكن استخلاصها تتمثل فيما يأتي :

١-يمكن عد تفسير مفاتح الغيب أحد التفاسير الخصبة فى تفسير القرآن. فالقارئ يستطيع بسهولة أن يحيط علما بأكثر الآراء المطروحة على الساحة. ولكن استخدامه لتفسير القرآن يالقرآن لا يناسب حجم تفسيره، وما ذكر فيه من مباحث. وقد كنا نتوقع منه استنادا وافرا الى القرأن في انتخاب بعض الآراء التفسيرية أو ردها.

٢- يمتاز كلام الرازي بالاستطراد وذكر المباحث الزائدة، وفي غير موضعها في بعض الموارد.

٣-يلاحظ القارئ في بعض الموارد عدم تقيد الرازي بتفسير واحد يطرد فيما تكرر من الموارد. فقد يفسر الآية بشيئ، وحينما تكرر الآية أو شبهها يفسرها تفسيرا آخر. وقد يوجّه هذا بما نقل من أنّ الرازي توفي قبل إكمال تفسيره. فما يشاهد في تفسيره من اختلاف الرأي يرجع الى ذلك. ويمكن الجواب عن ذلك بأنه بعد ثبوته قطعا فكيف يوجه ما رأيناه من اختلاف الرأي في خلقة حواء، وهو مما كتبه الرازي قطعا، وليس ضمن دائرة اختلاف التأليف؟ ولعل خير تعليل لهذا الاختلاف القول باختلاف المصادر التي يعتمدها في كل مورد. وهذا خير من التوجيه بتغييررأيه في المسألة الواحدة.

٤-مباحث الرازي في تقرير المسألة وإثباتها، أو في ردها تمتاز بفروع متعددة، وشقوق مختلفة تدل على تسلط كلامي في الموضوع.

٥-بعض الأدلة التي ساقها الرازي تبعث السأم والضجر في نفس القارئ لطولها، وتفتقد المتانة الخاصة، والإحكام اللازم. وسبب ذلك كما نراه الإطالة في الرد. فإنّ الولع بتعدد الردود وإكثارها يؤدي الى ضعفها ووهنها.

٦-يلاحظ القارئ في بعض الموارد تغافلا عن الآثار الواردة في التفسيروهوينتخب رأيا ويصوبه، وكان الأحرى به أن يشير الها ويوجهها بدلا عن تغافلها. ويمكن توجيه ذلك بحرص الرازي على إبداء الرأي ولو بالسكوت عن أدلة الرأي الآخر، ليكسو رأيه قبولا.

المصادر

أبو السعود، محمد بن محمد العمادي، *إرشاد العقل السليم الى مزايا القرآن العظيم*، ط ٢، بيروت، داراحياء التراث العربي،١٤١١.

ابن كثير، اسماعيل بن كثيرالقرشي، *تفسير القرآن العظيم*، بيروت، دار احياء الكتاب العربي، بي تا.

الآلوسي، محمود شكري، *روح المعاني*، ط ٤، بيروت، داراحياءالتراث العربي،١٤٠٥.

البحراني، السيد هاشم الحسيني، *البرهان في تفسير القرآن*، قم، اسماعيليان، بي تا.

البيضاوي، عبد الله بن عمر، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، بيروت، دار صادر، بي تا.

التفتازاني، سعدالدين بن عمر، *شرح المقاصد في علم الكلام*، اسطنبول، ١٣٠٥.

الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد، *الجواهر الحسان*، تحقيق الدكتور عبد الرحمن أبو سنة وآخرين، ط ١، بيروت، دار إحياء الكتاب العربي،١٤١٨.

الحلي، الحسن بن المطهر، *كشف المراد*، تحقيق الشيخ جعفر السبحاني، قم.

الرازي، محمد بن عمر، *التفسير الكبير*، ط ٣، بيروت، دار احياء التراث العربي، بي تا.

الرازي، محمد بن عمر، *المحصل*، تحقيق حسين أتاي، ط ١، قم، انتشارات الشريف الرضي،١٤٢٠.

الزمخشري، *محمود بن عمر*، الكشاف عن حقائق التنزيل، ط ١، بيروت، دار الفكر .

السبحاني، جعفر، *في الملل والنحل*، ط ٢، قم، لجنة إدارة الحوزة العلمية،١٤١٢

الطباطبائي، محمد حسين، *الميزان في تفسير القرآن*، ط ٤، تهران، دار الكتب الاسلامية،١٣٧٥.

الطبري، محمد بن جرير، *جامع البيان في تفسير القرآن*، بيروت، دار المعرفة،١٤٠٩.

الطبرسي، الفضل بن الحسن، *مجمع البيان لعلوم القرآن*، صيدا، العرفان،١٣٣٣ ق.

الطوسي، محمد بن الحسن، *التبيان*، تحقيق أحمد قصير العاملي، ط ١، بيروت، دار إحياء الكتاب العربي،١٤٠٩.

العياشي، محمد بن مسعود السمرقندي، *تفسير العياشي*، تهران، المكتبة العلمية الإسلامية،١٣٨٠ ق.

الفيض الكاشاني، محسن، *الصافي*، ط ٢، طهران، مكتبة الصدر،١٤١٦.

القرطبي، محمد بن أحمد، *الجامع لأحكام القرآن*، بيروت، دار احياء التراث العربي،١٤٠٥.

الكازراني، أبو الفضل الصديقي، *حاشية تفسير البيضاوي*، بيروت، دارصادر، بي تا.

المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي، *بحار الأنوار*، ط ٢، بيروت، دار احياءالتراث العربي،١٤٠٣.

المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، *أوائل المقالات*، قم، مكتبة الداودي، بي تا.

النيسابوري، الحسن بن محمد القمي، *تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بيروت، دار المعرفة،١٤٠٩.