آراء الرازي النحوية

لابد لكل نحوي مبرّز من منهج يتبعه في بحثه. وقد كان للرازي منهجهُ الخاص في بحثه لمسائل النحو، حتى قيل عن كتابه المحرر: إنه ليس على طريقة القوم.[918] وهذه صورة لمنهجه في التأليف بعامة، إذ سار في تفسيره على منهج خاص أيضاً جعل العلماء يقولون عنه: فيه كل شيء إلاّ التفسير.[919]

وإذا تأملنا في منهجه النحوي في التفسير وجدناه متميزاً كذلك إذ لَهُ آراء تفرد بها، وأخرى رجّحها على غيرها بأدلة، وهو بترجيحه حُرُّ الرأي لم يخضع لسلطان مدرسة نحوية معينة، ولم تمنعه شهرة أيّ نحوي من نقده والاستدراك عليه. وهذه الصورة تتفق مع منهجه العام في التفسير كله، وفي تناوله لمختلف المسائل التي بحثها. ولكي نلتمس آراءَه النحوية التي تمثل وجهة نظره، ومن ثَمَّ نتبين منهجه في البحث النحوي، لابدّ من النظر في المسائل الآتية التي تعرض للآراء التي نقدها أو تفرد بها:

آراؤه في مسائل نحوية متفرقة

تناول البحث هنا مسائل نحوية متفرقة، جمعتها صلتها بالنحو وبَحْثُ الرازي لها في تفسيره، فعمدت إلى عرضها مبيّناً رأيه في كل واحدة منها، مع بيان موجز لصدى طائفة منها لدى النحاة والمفسرين من بعده، ممّن كان له صدى لديهم. وهذه المسائل هي:

([918]) ابن مكتوم: الدر اللقيط بهامش البحر المحيط 481/3.

([919]) الوافي بالوفيات 254/4.

obeikandl.com

أ- اقتران الخبر بالفاء: ذهب الرازي إلى جواز اقتران الخبر بالفاء، إذا دخلت على المبتدأ (ال) الموصولة. وهو بهذا يوافق الفراء ومن تبعه من النحاة. ففي تفسيره لقوله تعالى: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)[920] عرض لرأي سيبويه وبيّن أنه لا يجيز اقتران الخبر بالفاء، فقال: [921] "اختلف النحويون في الرفع في قوله: (والسارق والسارقة) على وجوه: الأول: وهو قول سيبويه والأخفش:[922] أن قوله (والسارق والسارقة) مرفوعان بالابتداء، والخبر محذوف، والتقدير: فيما يتلى عليكم السارق والسارقة، أي: حكمها كذا ..."، ثم بيّن أن "الاختيار عند سيبويه النصب في هذا، [923] قال: لأن قول القائل: زيداً فاضربه، أحسن من قولك: زيدٌ فاضربه، وأيضاً لا يجوز أن يكون (فاقطعوا) خبر المبتدأ؛ لأن خبر المبتدأ لا يدخل عليه الفاء".[924] وعند الرجوع إلى كتاب سيبويه [925] نرى أن ما فهمه الرازي كان صحيحا، إذ إن سيبويه يقول بالرفع ويعدّه وجهاً جارياً على أساليب العربية، بدليل أنه أورد له شواهد على ذلك، [926] ولكنه كان يرى النصب في القياس أقوى إذ قال: [927] "وقد قرأ أناس (والسارقَ والسارقةَ) و (الزانيةَ والزاني)، وهو في العربية على ما ذكرتُ لك من القوّة. ولكن أَبتِ العامة [928] إلا القراءة

([920]) المائدة: 38.

([921]) التفسير الكبير 222/11.

([922]) لم أقف عليه في معاني القرآن للأخفش الأوسط.

([923]) أي: قراءة (والسارقَ والسارقَةَ)، وهي قراءة عيسى بن عمر، ينظر: ابن خالويه: مختصر في شواذ القراءات: ص32.

([924]) التفسير الكبير 222/11.

([925]) 142/1-144.

([926]) الكتاب 143/1.

([927]) الكتاب 144/1.

([928]) يعني عامة القراء وجماعتهم. ينظر: النحاس: إعراب القرآن 496/1.

obeikandi.com

بالرفع". ثم رجّح الرازي بعد هذا رأي الفرّاء، [929] وهو على العكس من رأي سيبويه، إذ هو يرى أن الرفع أولى من النصب، لأن الألف واللام في قوله: (والسارق والسارقة) يقومان مقام (مَنْ) فصار التقدير: مَنْ سرق فاقطعوا يده، ولذا حَسُنَ ادخال الفاء على الخبر. [930] أو بعبارة أخرى: إن الفرّاء يجيز دخول الفاء على الخبر إذا اتصل بالمبتدأ ألف ولام ضمّنها معنى الجزاء. ويرى أن الخبر مذكور في الكلام، وهو جملة (فاقطعوا أيديهما) ولا يعدّه مقدّرا، فهو بهذا على خلاف سيبويه.

وهذا الذي ذهب إليه الرازي من عدم تقدير الخبر هو "ما جزم به ابن مالك، ونُقل عن الكوفيين، والمبرّد، والزجاج"، [931] واختاره السيوطي من بعدُ أيضا ورجّحه على ما ذهب إليه سيبويه. [932]

ولم يكتف الرازي بترجيح رأي الفراء، بل نقد على سيبويه رأيه في تقدير الخبر في الآية الكريمة.

ويعنينا من هذا النقد جانبه النحوي، وذلك أنه قال: [933] "إذا قلنا: (والسارق والسارقة) مبتدأ، وخبره هو الذي نضمره، وهو قولنا: (فيما يتلى عليكم)، فحينئذ قد تمت هذه الجملة (بمبتدئها) [934] وخبرها. فبأي شيء تتعلق الفاء في قوله: (فاقطعوا أيديهما)؟ فإن قال: الفاء تتعلق بالفعل الذي دلّ عليه قوله: (والسارق والسارقة) يعني أنه: إذا أتى بالسرقة فاقطعوا يديه فنقول: إذا احتجت في

([929]) التفسير الكبير 223/11.

([930]) معاني القرآن 306/1، وينظر : النحاس: إعراب القرآن 496/1.

([931]) همع الهوامع 56/2.

([932]) همع الهوامع 55/2.

([933]) التفسير الكبير 223/11.

([934]) في الأصل: (بمبتدأها).

آخر الأمر إلى أن تقول: (والسارق والسارقة) تقديره: من سرق، فاذكر هذا أولا حتى لا تحتاج الى الإضمار الذي ذكرته".

ولم يسلم الرازي من النقد على رأيه في تعرضه لرأي سيبويه إذ تعرض له أبو حيان الأندلسي في تفسيره قائلا: [935] "وقد تجاسر أبو عبد الله محمد بن عمر المدعو: بالفخر الرازي، ابن خطيب الرّي، على سيبويه وقال عنه ما لم يقله". ثم تعرض لمآخذ الرازي على سيبويه بالنقص وتابعه في ذلك تلميذه تاج الدين بن مكتوم القيسي. [936] ويلحظ أن أبا حيان اتهم الرازي بأنه قد قال عن سيبويه ما لم يقله، وذلك لأنه قال: إن سيبويه اختار النصب على الرفع في هذه الآية.

والذي يبدو من مقارنة ما ذكره الرازي بنصّ الكتاب: أن الرازي فهم نص الكتاب جيداً. وهو ما فهمه غير واحد من النحاة المشهورين مثل أبي جعفر النحاس، [937] إذ عرض للقراءتين وبيّن أن الخبر مقدّر عند سيبويه في القراءة التي بالرفع، وأنه اختار قراءة النصب.

ومن هنا يظهر لنا أَنّ في كلام أبي حيان تحاملاً واضحاً على الرازي.

ولم يُعْدَم الرازي من ينتصر له في عصرنا هذا، إذ دافع عنه بعض المحدثين قائلاً: [938] "ويبدو أن شيئا ما كان بين هؤلاء المفسرين، فأنت ترى أبا حيان يتحامل على الفخر الرازي تحاملاً واضحاً، ويؤازره في ذلك تلميذه ابن مكتوم. رأيت ذلك في أكثر من موضع، ولستُ أدري سرّ هذا التحامل، ولولا أنني أعلم أن أبا حيان كان حرَّ الرأي تجاه النحو والنحاة وعلى رأسهم سيبويه، لقلت: إنه

([935]) البحر المحيط 476/3، وينظر: سيبويه والقراءات: ص114.

([936]) الدُّر اللقيط بهامش البحر المحيط 477/3، وينظر: سيبويه والقراءات: ص114.

([937]) إعراب القرآن 495/1-496.

([938]) أحمد مكي الأنصاري: سيبويه والقراءات: ص114.

يتعصب لسيبويه [ضد][939] الفخر الرازي .... وبعد هذا وذاك هي يصحُّ لنا أن نستنتج سرَّ هذه الحملة، فنقول: رُبّما كان التنافس في ميدان التفسير هو السبب المباشر".

ب- الفرق بين (إنْ) و (إذا): يفرّق الرازي بين مواضع استعمال (إنْ)، ومواضع استعمال (إذا)، برغم اشتراكهما في الدلالة على الشرطية. ويبين أن استعمال القرآن الكريم لهما كان على أساس هذا التفريق. فعند تفسيره لقوله تعالى: (وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَالَهُمْ تَبْدِيلاً)[940] نقل عن الزمخشري رأيه في مجيء (إذا) في هذه الآية فقال: [941] "قال صاحب الكشاف في قوله: (وإذا شئنا): أنّ حقّه أن يجيء بـ (إنْ) لا بـ (إذا) كقوله: (وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ)،[942] (إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ)".[943] ثم ردّ عليه قائلاً: [944] "واعلم أن هذا الكلام كأنه طعن في لفظ القرآن، وهو ضعيف، لأن كل واحد من (إنْ) و (إذا) حرف شرط إلاّ أَنّ الحرف (إنْ) لا يستعمل فيما يكون معلوم الوقوع، فلا يقال: إنْ طلعت الشمس أكرمتك، أما الحرف[945] (إذا) فانه يستعمل فيما كان معلوم الوقوع، تقول: آتيك إذا طَلعت الشمس. فههنا لما كان الله تعالى عالماً بأنه سيجيء وقت يبدّل الله فيه أولئك الكفرة بأمثالهم في الخلقة وأضدادهم في الطاعة، لا جرم حسن استعمال الحرف (إذا)".

([939]) كذا في الأصل، والصحيح (على).

([940]) الإنسان: 28.

([941]) التفسير الكبير 261/30، وينظر: الكشاف 675/4.

([942]) محمد: 38.

([943]) الأنعام: 133.

([944]) التفسير الكبير 261/30.

([945]) لعله يريد من قوله (حرف): كلمة أو أداة، لأن (إذا) كما هو معلوم ظرف، وليست حرفاً.

obeikandl.com

وعلى هذا الأساس من أسلوب استعمال (إنْ) و (إذا) في الكلام، انتهى الرازي إلى أن الأداة (إنْ) لا تُغني غناء (إذا) في هذه الآية، ولا يصح أن تحلَّ محلها أو تقع موقعها.

ج- عطف الجملة الفعلية على الاسمية: يقيد الرازي عطف الجملة الفعلية على الاسمية وبالعكس، وذلك للتغاير بين الاسم والفعل، ولذلك فإنه يقيد جواز العطف بينهما بأمرين هما: الضرورة والفائدة، فيقول:(946) "عطف الجملة الفعلية على الاسمية غير جائز، إلاّ للضرورة أو الفائدة".

وقد أوضح هذه الفائدة في موضع آخر قائلاً:(947) "واعلم أنه ثبت أَن عطف الجملة الاسمية على الفعلية لا يجوز إلاّ لفائدة وحكمة، وتلك الفائدة هي: أن صيغة الفعل مُشعرة بالتجدد والحدوث حالا بعد حال، وصيغة الاسم مشعرة بالدوام والثبات والاستمرار". أي: إذا أريد إظهار الفرق بين الجملتين من حيث الثبات وعدمه صح العطف. وهو يستمد في هذا القول من عبد القاهر الجرجاني، إذ ذكر هذا الفرق بين صيغتي الاسم والفعل في دلائل الإعجاز.(948) وذكر الرازي هذا الرأي أيضاً في كتابه: (مناقب الشافعيّ) فقال:(949) "وعطف الجملة الاسمية على الفعلية قبيح، لا يُصار إليه إلا للضرورة". ويُلحظ أَن الرازي اشترط لصحة العطف: الفائدة، والضرورة. فبيّن ألفائدة، ولم يذكر الضرورة، ومتى يصار إليها، كي يتضح لنا موقفه من هذه المسألة بصورة جلية. ويبدو أَن هذا الرأي لم يلقَ قبولاً لدى عددٍ من النحاة، إذ نجد ابن هشام الأنصاري (ت 761 هـ) يقول:(950) "إن عطف

---

(946) التفسير الكبير 51/8.

(947) التفسير الكبير 91/15.

(948) 133-136.

(949) 47.

(950) مغني اللبيب 538/2.

obeikandl.com

الجملة الاسمية على الفعلية والعكس فيه ثلاثة أقوال: الأول: الجواز مطلقاً، الثاني: المنع مطلقاً، والثالث: أنه يجوز بالواو فقط". ثم قال: [951] "وأضعف الثلاثة القول الثاني". وقد لهج به الرازي في تفسيره» وكتابه مناقب الشافعي. وتابع ابن هشام في رأيه هذا السيوطي، [952] وطاش كبري زادة. [953] والحق أَنّ الرازي لم يقل بالمنع مطلقاً، بل أجاز العطف للضرورة والفائدة، كما تبين من النصوص التي أوردتها آنفاً؛ ولهذا فإن قول ابن هشام ومن تابعه بأن الرازي ذهب إلى المنع مطلقاً، فيه وهم واضح.

د- ماهية (ليس): تُعدُّ (ليس) من أدوات النفي القديمة التي لم يقتصر وجودها على العربية، بل لها ما يقابلها في الآرامية، والعبرية، والأكدية. [954] وقد تعرضت هذه الأداة للاختلاف في تصنيفها، فأغلب النحاة يعدّونها فعلاً، في حين ذهب ابن السَرّاج، وأبو علي الفارسي، وابن شُقير، وجماعة، إلى أنها حرف. [955] ويؤثر عن ابن السرّاج في ذلك قوله: [956] "أقمت أربعين سنة أقول: إنَّ (ليس) فعل، تقليداً".

والذي يعنينا هنا رأي الرازي في هذه الأداة، ماذا كان يراها؟ والجواب: علينا النظر في المواضع التي تكلم فيها على (ليس) لنعرف رأيه، ففي تفسيره لسورة البقرة نجده يميل إلى أنها حرف، فهو يقول: [957] "الأكثرون على أن (ليس) فعل، ومنهم من أنكره، وزعم أنه حرف. حجة من قال إنها فعل: اتصال الضمائر بها التي

([951]) مغني اللبيب 539/2، وينظر 646/2.

([952]) الاتقان 322/2.

([953]) مفتاح السعادة 437/2.

([954]) برجستراسر: التطور النحوي للغة العربية: ص169.

([955]) الجنى الداني: ص459، ومغني اللبيب 325/1، وهمع الهوامع 28/1.

([956]) شرح المقدمة المحسبة 350/2.

([957]) التفسير الكبير 35/5.

obeikandl.com

لا تتصل إلاّ بالأفعال، كقوله: لست، ولسنا ولستم، والقوم ليسوا قائمين، وهذه الحجة منقوضة بقوله: إنني، وليتني، و [العلي".[958] ثم ذكر حجج القائلين بحرفيتها، وهي بإيجاز:[959]

- إنها لو كانت فعلاً لكانت ماضياً، إلاّ أن الجمهور على أنها تفيد الحال.
- إن (ليس) تدخل على الفعل، فيقال: ليس يخرج زيد، والفعل لا يدخل على الفعل.
- إن الحرف (ما) يظهر معناه في غيره، وهذه الكلمة كذلك، فانك لو قلت: ليس زيد، لم يتم الكلام، بل لابد أن تقول: ليس زيد قائماً.
- لو كانت (ليس) فعلاً لوجب كون (ما) فعلاً؛ لأن كليهما يدل على حصُول السلب مقروناً بالزمان الحالي.
- إن (ما) تدخل على الفعل الماضي، فيقال: ما أحسن زيداً، ولا يجوز أن تدخل على (ليس). فلا يقال: ما ليس زيد يذكرك.
- إن (ليس)على غير أوزان الفعل.
- إن ليس مركبة من الحرف (لا)، ومن (أيس): أي موجود، ولذلك يقال: أخرجه من الليسيّة إلى الأيسية.
- دلّ الاستقراء على أن الفعل إنما وضع لإثبات المصدر، و (ليس) تفيد السلب مطلقاً، فلا تكون فعلاً.

ثم بيّن بعد ذلك أجوب الذاهبين إلى فعلية (ليس)، عن أدلة القائلين بحرفيتها دليلاً دليلاً، ووصفها بالتكلف، وهذا يشعرنا أنه لا يميل إلى رأي أصحابها، فقال:[960] "وأما القائلون بأن (ليس) فعل فقد تكلّفوا في الجواب عن

([958]) في الأصل: (لعل).

([959]) التفسير الكبير 5/35-36.

([960]) التفسير الكبير 5/36.

obeikandl.com

الكلام الأول بأن (ليس) قد يجيء لنفي الماضي كقولهم: جاءني القوم ليس زيداً. (وعن الثاني) أنه منقوض بقولهم: أخذ يفعل كذا. (وعن الثالث) أنه منقوض بسائر الأفعال الناقصة. (وعن الرابع) أن المشابهة من بعض الوجوه لا تقتضي المماثلة. (وعن الخامس) أن ذلك إنما امتنع من قبل أَن: (ما) للحال، و (ليس) للماضي، فلا يكون الجمع بينهما. (وعن السادس) أَن تغير البناء، وإنْ كان على خلاف الأصل لكنه يجب المصير إليه ضرورة العمل بما ذكرنا من الدليل. (وعن السابع)[961] إن الليسية اسم، فلم قلتم إن ليس اسم؟ وأما قوله: من حيث أيس وليس، فلم قلتم إن المضاف إليه يجب كونه اسماً، وأما الكتاب فممنوع منه بالدليل. (وعن الثامن) إن (ليس) مشتق من الليسية، فهي دالة على تقرير معنى الليسية". حتى إذا سرنا معه في التفسير وجاوزنا سورتي البقرة وآل عمران إلى سورة النساء، وجدناه يغيّر رأيه في ماهية (ليس)، فيرى أنها فعل. ففي تفسيره لقوله تعالى (لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَا أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ)[962] قال:[963] "ليس: فعل، فلا بُدَّ من اسم يكون هو مسنداً إليه". ولا شك في أنّ هذا القول يناقض الأول، فيجوز أنه غيّر رأيه في حقيقة هذه الأداة. وليس هذا بمستغرب، فإن كثيرا من العلماء غيّروا آراءهم في مسائل مختلفة عندما تبين لهم الصواب. فابن السرّج مثلا غيّر رأيه في (ليس)، بعد أربعين عاما !! كما مرّ بنا.

غير أنّ الذي يلفت النظر أَنّ الرازي أبقى آراءه الأُول على ما هي عليه في أكثر من مسألة غيّر فيها رأيه، والسبب في هذا أمّا أنه أراد أن يشعرنا بأنه غيّر رأيه، أو أنه كان يُملي التفسير على تلاميذه، فلم يكن بمقدوره التغيير.

([961]) هذه المسألة غير مفهومة، إلا إذا غيّرنا (فلم) إلى (فلو).

([962]) النساء: 123.

([963]) التفسير الكبير 52/11.

obeikandl.com

هـ - معنى (لو): ذهب الرازي إلى أَنّ (لو) ليست حرف امتناع لامتناع، بل هي حرف يفيد الربط، [964] ولهذا قال الزركشي [965] عند كلامه على دلالة (لو): "وقد سَلب الإمام فخر الدين الدلالة على الامتناع مطلقاً، وجعلها لمجرد الربط". ويبدو أن هذا الذي سماه ربطاً، هو الذي سماه بعد ذلك (الاستلزام) إذ يفهم من قولنا: إنّ (لو) تفيد الاستلزام، أنها تقتضي لزوم جوابها لشرطها. [966] وقد نسب الرازي القول بهذا الرأي إلى الفقهاء، فتابعهم فيه. ويبدو أنه أراد بالفقهاء الأصوليين، لأنهم هم الذين يُعنون في مقدماتهم اللغوية بهذه المباحث.

ففي تفسيره لقوله تعالى: (وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ)، [967] رجّح قول الفقهاء في أن (لو) تفيد الاستلزام، ولنستمع إليه يقول: [968] "النحويون يقولون: كلمة (لو) وضعت للدلالة على انتفاء الشيء لأجل انتفاء غيره، فإذا قلت: لو جئتني لأكرمتك، أفاد أنه ما حصل المجيء وما حصل الإكرام. ومن الفقهاء من قال: إنه لا يفيد إلاّ الاستلزام، فأما الانتفاء لأجل انتقاء الغير، فلا يفيده هذا اللفظ، والدليل عليه الآية والخبر".

ثم شرع يسرد الدليلين، فبدأ بالآية قائلاً: [969] "أما الآية فهي هذه الآية، وتقريره: أن كلمة (لو) لو أفادت ما ذكروه يعني النحاة ـ لكان قوله: (ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم) يقتضي أنه تعالى ما علم فيهم خيرا وما أسمعهم، ثم قال: (ولو أسمعهم لتولوا) فيكون معناه: أنه ما أسمعهم وأنهم ما تولوا. لكن عدم التولي خير

([964]) التفسير الكبير 2/80-81.

([965]) البرهان 4/366.

([966]) ينظر: الجنى الداني: ص289.

([967]) الأنفال: 23.

([968]) التفسير الكبير 15/144-145.

([969]) التفسير الكبير 15/145.

obeikandl.com

من الخيرات، فأوّل الكلام يقتضي نفي الخير، وآخره يقتضي حصول الخير، وذلك متناقض. فثبت أن القول بأن كلمة (لو) تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره، يوجب هذا التناقض، فوجب ألاّ يُصار إليه". وواضح هنا أن الرازي لجأ إلى التأويل لنفي الدلالة التي ذهب إليها جمهور النحاة، وهي الامتناع للامتناع. واستشهد بعد ذلك بالخبر المروي عن عمر بن الخطاب τ فقال: [970] "وأما الخبر فقوله ρ : نِعْمَ الرجل صهيب، لو لم يَخَفِ اللّه لم يعصه. [971] فلو كانت لفظة (لو) تفيد ما ذكروه لصار المعنى: أنه خاف اللّه وعصاه، وذلك متناقض. فثبت أن كلمة (لو) لا تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره، وإنما تفيد مجرد الاستلزام".

ثم رجّح هذا الرأي بقوله: [972] "واعلم أن هذا الدليل أحسن إلاّ أنه على خلاف قول جمهور الأدباء"، يريد: جمهور النحاة.. ولكن القول بأن (لو) تفيد مجرد الربط والاستلزام، ولا تفيد الامتناع، قول مبالغ فيه. وقد نعته ابن هشام بأنه [973] "كإنكار الضروريات، إذ فَهْمُ الامتناع منها كالبديهي؛ فإن كلّ من سَمِعَ (لو فعل) فهم عدم وقوع الفعل من غير تردد".

ولكن الرازي غيّر رأيه في دلالتها؛ إذ عاد فذكر أن كلمة (لو) تفيد الامتناع، الذي كان قد نَفَى دلالتها عليه فيما سبق. فعند تفسيره لقوله تعالى: (قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا)[974] قال: [975] "كلمة (لو) من شأنها أنْ تختص بالفعل، لأن كلمة (لو)

([970]) نفسه.

([971]) رواه أبو عبيد في غريب الحديث 394/3.

([972]) التفسير الكبير 145/15.

([973]) مغني اللبيب 383/1.

([974]) الإسراء: 100.

([975]) التفسير الكبير 62/21.

تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره". ويلحظ أنه غيّر رأيه في دلالة هذه الأداة، وهذا ما حدث أيضاً ـ كما رأينا ـ في ماهية ليس، والسبب أنه لا يكتفي باختيار رأي معين وترجيحه على غيره، بل يظل باحثاً في الموضوع مقلّباً إياه على وجوهه، فربما يترجح لديه رأي مخالف للأول، فلا يتوانى عن الرجوع إلى ما صحّ عنده، ولا يمنعه من ذلك أنه رفضه سالفاً أو جعله مرجوحاً، إذا دلّ عليه الدليل.

و- الزيادة في القرآن الكريم: تعرّض موضوع القول بالزيادة في القرآن الكريم إلى كثير من الأخذ والردّ، وخاض فيه غير واحد من النحاة والمفسرين بين منكر ومجيز. وليس من شأني هنا عرض هذه المسألة من كل جوانبها، بل سأبيّن معنى الزيادة، وسبب رفض عدد من العلماء لها، لأخلص بعد ذلك إلى بيان موقف الرازي منها. إن الزيادة التي يقول بها النحاة لا يُراد بها زيادة جمل أو تراكيب بل زيادة حروف معينة تؤدي غرضاً معيناً. وليس المقصود بهذه الحروف تلك التي بحثها علماء الصرف في باب المجرّد والمزيد، بل «المراد بها هنا حروف بالمعنى الاصطلاحي النحوي، وهي الكلمات التي تذكر في مقابلة الأسماء والأعمال عند تقسيم الكلمة الى اسم وفعل وحرف»[976]، أو بعبارة أخرى: حروف المعاني.

وليس المقصود من كون الحرف زائداً أنه مهمل، بل المراد من ذلك ـ كما يقول الزركشي[977] (ت 794 هـ) ـ "أن أصل المعنى حاصل بدونه دون تأكيده فبوجوده حصل فائدة التأكيد، والواضع الحكيم لا يضع الشيء إلاّ لفائدة".

فالقول بزيادة حروف معينة في القرآن، يكون لفائدة معنوية لا تحصل إذا خلا الكلام من تلك الحروف. وهذا الفائدة هي التأكيد غالباً، وهذا ظاهر مثلاً

([976]) عبد الرحمن تاج: حروف الزيادة وجواز وقوعها في القرآن الكريم: ص21، بحث منشور في مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الجزء الثلاثون لسنة 1972.

([977]) البرهان 74/3.

obeikandl.com

في دخول الباء على خبر ليس وما. ومن المعروف أيضاً أن الزيادة في المبنى تؤدي إلى زيادة في المعنى، كما في تضعيف الحرف مثل: فعل وفعّل، إذ أصبحت هذه الصيغة الجديدة تدل على ثمانية معانٍ ما كانت تفيدها من قبل.[978]

أما الأسباب التي حملت طائفة من النحاة على إنكار القول بالزيادة في القرآن، فهي:[979]

- التحرز الديني: الذي يرى أَن موضوع الزيادة يتنافى مع تنزيه القرآن الكريم الذي هو كلام الله تعالى، والذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. فعند تفسير الرازي لقوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا)[980] قال: [981] "قال الأصمُّ[982] (ما) في قوله (مثلا ما) صلة زائدة، كقوله: (فبما رَحْمَةٍ من الله).[983] وقال أبو مسلم: [984] معاذ الله أنْ يكون في القرآن زيادة ولغو. والأصح قول أبي مسلم؛ لأن الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وبياناً، وكونه لغواً ينافي ذلك".
- التبادر إلى الذهن فور إطلاق كلمة الزيادة، أَنّ المراد بها حشو الكلام ولغوه، وذلك مما لا فائدة فيه. ويتجلى هذا في ردّ الطبري على أبي عبيدة لقوله بزيادة (إذ) في قوله تعالى: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ)[985] إذ قال: [986] "الأمر في

([978]) ابن عصفور: الممتع في التصريف 188/1-189.

([979]) ينظر في هذه الأسباب: حروف الزيادة وجواز وقوعها في القرآن الكريم: ص23.

([980]) البقرة: 26.

([981]) التفسير الكبير 135/2.

([982]) أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان مفسّر معتزلي توفي 240هـ.

([983]) آل عمران: 159.

([984]) هو أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني، من مفسّري المعتزلة، توفي 322هـ.

([985]) البقرة: 30.

([986]) جامع البيان عن تأويل القرآن 440/1.

ذلك بخلاف ما قال، وذلك أن (إذ) حرف يأتي بمعنى الجزاء، ويدل على مجهول من الوقت. وغير جائز إبطال حرف كان دليلا على معنى في الكلام".

- القول بزيادة شيء في القرآن يفتح الباب للافتراء والقول الباطل والادّعاء الكاذب على كلام الله.

ولِنَرَ الآن موقف الرازي من موضوع الزيادة ووقوعها في القرآن الكريم: لا يُجيز الرازي وقوع الزيادة في القرآن الكريم إلاّ لضرورة، ولكنه لم يوضّح لنا ما هذه الضرورة ؟ فهو في كل موضع تذكر فيه الزيادة ينتصب معارضاً لهذه الفكرة راداً لها؛ والسبب في موقفه هذا ـ فيما يبدو ـ أن دلالة الزيادة كانت تقترن في ذهنه غالباً بالزيادة المعنوية لا اللفظية، فلا غرابة أَنْ لا يرتضي القول بها، ولم يجوّز وقوعها إلاّ لضرورة. وقد عبّر من هذه الفكرة بقوله: (987) "ما من حرف ولا حركة في القرآن إلاّ وفيه فائدة، ثم إن العقول البشرية تُدرك بعضها ولا تصل إلى أكثرها، وما أوتي البشر من العلم إلاّ قليلاً".

فهو يرى أن للعقول البشرية حدّاً في إدراك كنه كلام الله تعالى، فلا يحقُّ لها أنْ تَصِفَ حرفاً ما بأنه زائد، لمجرد أنها لم تقف على حكمة ذكره. وقد تجلّى موقفه هذا في وقوفه عند عدة آيات مفسِّراً لها:

- ففي تفسيره لقوله تعالى: (إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ)(988) نقل عن أبي عبيدة قوله بزيادة (إذ)، ثم عقّبه بردّ الزجاج عليه، وهو بهذا يضعّف القول بزيادة (إذ).(989) وكان الطبري ـ كما مرّ آنفاً ـ قد نقد على أبي عبيدة رأيه هذا أيضاً.

---

(987) التفسير الكبير 62/25.

(988) آل عمران: 35.

(989) التفسير الكبير 24/8، 47/8.

obeikandl.com

- وعند تفسيره لقوله تعالى: (قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ)[990] يصحّح القول بعدم زيادة (لا) فيقول: [991] "كلمة (لا) ههنا مفيدة وليست لغواً، وهذا هو الصحيح، لأن الحكم بأن كلمة من وكتاب الله لغو لا فائدة فيها، مُشْكِلٌ صعب".
- وعند تفسيره لقوله تعالى: (قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ)،[992] ردّ على أبي عبيدة قوله بزيادة (مِنْ) في هذه الآية، فقال: [993] "أما قوله: إنها صلة، فمعناه: الحكم على كلمة من كلام الله تعالى بأنها حشو، ضائعٌ فاسدٌ، والعاقل لا يجوّز المصير إليه من غير ضرورة». وهذا الذي نقله الرازي عن أبي عبيدة وأنكره عليه وارد في المجاز،[994] إلاّ أن أبا عبيدة لم يقل إنها صلة، بل قال إنها زائدة، ولكن الرازي لم يشأ أن ينقل كلامه بالزيادة تنزيها لكلام الله، فعبّر عنها بما عبّر به غيرُ واحد من النحاة الكوفيين وهو: (الصلة).
- وعند تفسيره لقوله تعالى: (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ)[995] قال: [996] "ذهب الأكثرون إلى أن (ما) في قوله: (فبما رحمة من الله) صلة زائدة، ومثله في القرآن كثير، كقوله: (عَمَّا قَلِيلٍ)،[997] و (جُنْدٌ مَا هُنَالِكَ)،[998]

([990]) الأعراف: 12.
([991]) التفسير الكبير 14/31-32.
([992]) إبراهيم: 10.
([993]) التفسير الكبير: 1/94.
([994]) 1/336.
([995]) آل عمران: 159.
([996]) التفسير الكبير 9/62.
([997]) المؤمنون: 40.

obeikandl.com

(فَبِمَا نَقْضِهِمْ)،[999] (مِمّا خَطَايَاهُمْ).[1000] قالوا: والعرب قد تزيد في الكلام للتأكيد ما يُستغنى عنه، قال تعالى: (فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ)[1001] أراد: فلما جاء، فأكد بـ (أنْ)".

ولم يرتضِ الرازي هذا الذي قيل، وإنما ذهب إلى أصالة (ما) في الآية، وراح يتلمس لها وجهاً محتملاً مقبولاً يوافق أساليب العربية مُحللاً هذا الوجه الذي احتمله تحليلاً يبيّنه بجلاءٍ، فقال:[1002] "قال المحققون: دخول اللفظ المهمل الضائع في كلام أحكم الحاكمين غير جائز، وههنا يجوز أن تكون (ما) استفهاماً للتعجب، تقديره: فبأي رحمة من الله لنت لهم؟! وذلك لأن جنايتهم[1003] لما كانت عظيمة ثم أنه ما أظهر تغليظاً في القول، ولا خشونة في الكلام علموا أَنّ هذا لا يتأتى إلاّ بتأييد ربّاني وتسديد إلهي، فكان ذلك موضع التعجب من كمال ذلك التأييد والتسديد، فقيل: فبأي رحمة من الله لنت لهم: وهذا هو الأصوب عندي". وقد أثار هذا التأويل ـ الذي كان الدافع فيه الفرار من القول بزيادة (ما) في الآية الكريمة ـ تعليق كثير من النحاة والمفسرين فردّوا على الرازي رأيه هذا وناقشوه فيه.

وقبل أن أعرض لبيان آراء الذين ردّوا عليه، أود الوقوف عند نقل الزجاج للإجماع على أن (ما) زائدة في هذه الآية، للتأكيد، أي لتأكيد المعنى الذي دخلت

([998]) ص: 11.

([999]) النساء: 155.

([1000]) نوح: 25، وهي قراءة أبي عمرو وحده، وقرأ الباقون (خَطِيئَاتِهِمْ). ينظر: السبعة: ص653.

([1001]) يوسف: 96.

([1002]) التفسير الكبير 9/62-63.

([1003]) الكلام على المسلمين حين أدبر قسم منهم في معركة أحد.

obeikandl.com

عليه، فقد قال: [1004] "(ما) بإجماع النحويين ههنا صلة لا تمنع الباء من عملها فيما عملت. المعنى: فبرحمة من الله لنت لهم. إلاّ أن (ما) قد أحدثت بدخولها (توكيد المعنى)". والصحيح أن الإجماع غير منعقد على زيادة (ما) في هذه الآية، ولذلك نقد أبو الثناء شهاب الدين الآلوسي (ت 1270 هـ) على الزجاج هذا الزعم بقوله:[1005] "وحكى الزجاج الإجماع عليه، وفيه نظر، فقد قال الأخفش[1006] وغيره: يجوز أن تكون نكرة بمعنى شيء، و (رحمة) بدل منها، وجوّز أن تكون صفة لها". وذهب ابن كيسان (ت 299 هـ) إلى أن "(ما) نكرة في موضع جر بالباء، و (رحمة) بدل منها".[1007] فالرازي إذاً خالف الأكثرين في هذه المسألة، ولم يخالف الإجماع؛ لأنه لا إجماع عليها لمّا بينتُ آنفاً. ومع هذا فقد ردّ عليه غير واحد من النحاة المفسرين، فذهب القرطبي إلى تضعيف رأيه دون أن يصرّح باسمه، فقال: [1008] "وقيل: (ما) استفهام. والمعنى: فبأي رحمة من الله لنت لهم، فهو تعجب. وفيه بعد؛ لأنه لو كان كذلك لكان: (فبم) بغير ألف".

وعدّ أبو حيان تأويل الرازي (ما) في الآية تكلفاً لا مُسوّغ له، على أساس أنه لا أحد يقول بإهمالها، فقال: [1009] "زيادة (ما) للتوكيد لا ينكره في أماكنه من له أدنى تعلق بالعربية، فضلاً عن مَنْ يتعاطى تفسير كلام الله. وليس

([1004]) معاني القرآن وإعرابه 497/1.

([1005]) روح المعاني 706/1.

([1006]) لعله يريد الأخفش الأكبر أو الأصغر، إذ إن الأوسط قال بزيادتها. ينظر: معاني القرآن للأخفش الأوسط 220/1.

([1007]) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 248/4، وينظر: الياسري: أبو الحسن بن كيسان وآراؤه في النحو واللغة:ص209.

([1008]) نفسه.

([1009]) البحر المحيط 98/3.

(ما) في هذا المكان مما يتوهمه أحد مهملاً، فلا يحتاج ذلك إلى تأويلها بأن تكون استفهاما للتعجب". ومراد أبي حيان - فيما يبدو من كلامه - من عدم فهم أحد لها أنها مهملة، أنه لا أحد يقول بزيادتها المعنوية. ثم ردَّ هذا الرأي من جهة التخريج النحوي قائلاً: [1010] "ثم إن تقديره ذلك: فبأيّ رحمة، دليل على أنه جعل (ما) مضافة للرحمة. وما ذهب إليه خطأ من وجهين: أحدهما: أنه لا تضاف (ما) الاستفهامية، ولا أسماء الاستفهام غير (أيّ) بلا خلاف، و (كم) على مذهب أبي اسحق. [1011] والثاني: أنه إذا لم تصح الإضافة، فيكون إعرابها بدلاً. وإذا كان بدلا من اسم الاستفهام، فلابد من إعادة همزة الاستفهام في البدل". وكعادة أبي حيان في بعض من ينقد عليهم أقوالهم النحوية، نال من الرازي، وأظهره في هذا التأويل بمظهر المجترئ، فقال: [1012] "وهذا الرجل لحظ المعنى ولم يلتفت إلى ما تقرر في علم النحو من أحكام الألفاظ. وكان يغنيه عن هذا الارتباك والتسلق إلى ما لا يُحسنه والتسور عليه، قول الزجاج في (ما) هذه: إنها صلة فيها معنى التوكيد بإجماع النحويين". ونقل الزجاج الإجماع في هذه المسألة سَبَقَ نقاشه، فقد بيّنت أن هناك غير واحد من النحاة خالف في ذلك. وتابع ابن هشام (ت 761 هـ) أبا حيان في نقده للرازي، فقال: [1013] "وقال جماعة منهم الإمام فخر الدين في: (فبما رحمة من الله) إنها للاستفهام التعجبي، أي: فبأي رحمة. ويرده ثبوت الألف، وأن خفض رحمة حينئذ لا يتجه، لأنها لا تكون بدلا من (ما)؛ إذ المبدل من اسم الاستفهام نحو: (ما صنعت أخيراً أم شراً)....."

([1010]) نفسه.

([1011]) يقصد إبراهيم بن السري الزجاج (ت 311هـ)، إذ هذه كنيته التي اشتهر بها.

([1012]) نفسه.

([1013]) مغني اللبيب 331/1.

obeikandl.com

وتصدى الزركشي للرازي أيضاً، وكان ردّه يتسم بوضع النقاط على الحروف، كما يُقال. فذهب إلى أن الرازي جعل الزائد مهملاً، وليس الأمر كذلك "لأن الزائد ما أتي به لغرض التقوية والتوكيد، والمهمل ما لم تضعه العرب، وهو ضدّ المستعمل. وليس المراد من الزيادة ـ حيث ذكرها النحويون ـ إهمال اللفظ، ولا كونه لغوا، لتحتاج إلى التنكّب عن التعبير بها إلى غيرها، فإنهم إنما سمّوا (ما) زائدة هنا لجواز تعدّي العامل قبلها إلى ما بعدها لا لأنها ليس لها معنى، ...."[1014] من هذا يتضح لنا أَن رأي الرازي في (ما) هنا، لم يَلْقَ قبولاً لدى أكثر النحاة والمفسرين فنقدوا عليه رأيه هذا. ولكن مهما كان من أمر رأيه فهو اجتهاد منه أراد أن يُبعد به شبهة القول بزيادة هذه الأداة في القرآن الكريم. وقد بذل جهده، ولكل مجتهد نصيب.

ز- الحذف والإضمار: انعكست ثقافة الرازي الفلسفية على آرائه النحوية غالباً، ومع هذا فنحن نجد له آراء بعيدة عن المنهج الفلسفي المعياري، إذ نجده يميل إلى المنهج الوصفي في الدراسة، فيرفض التأويل بإخراج النصّ عن ظاهرة، ليتفق مع القواعد التي سبق للنحاة وضعها، والتي أخضعوا لها الأساليب التي لا تتفق معها، عن طريق تأويلها بضروب من التكلف في كثير من الأحيان. إن تخيّل مفردة محذوفة في جملة معينة مخالف لواقعها؛ لأن "واقع الجملة هو العلاقات بين أجزائها التي تظهر في السياق لا التي يفترضها التخيل".[1015] ومن هنا لم نعدم للرازي آراء يهاجم فيها التأويل النحوي حين لا تكون له ضرورة، إلاّ ضرورة الخضوع لفكرة العامل.

([1014]) البرهان 73/3.

([1015]) محمد عيد: أصول النحو العربي في نظر النحاة ورأى ابن مضاء وضوء علم اللغة الحديث: ص215.

obeikandl.com

ولنبحث الآن مسائل يذهب فيها معظم النحاة إلى التقدير، في حين يميل الرازي إلى عدم التقدير فيها، وهي:

1- إضمار الفعل:

أ/ إضمار فعل في النداء: يُخَطّئ الرازي الذين يقدرون فعلاً مضمراً في النداء، مستنداً في ذلك إلى عدّة أسس بعضها بلاغي، وبعضها منطقي، ويعضها أُسلوبي قائم على اختلاف التعابير والجمل، فيقول: [1016] "فأما الذين فسروا قولنا: يا زيد بـ (أنادي زيداً) أو (أخاطب زيداً)، فهو خطأ من وجوه: أحدها: إن قولنا: أنادي زيداً خبر يحتمل التصديق والتكذيب، وقولنا: يا زيد، لا يحتملها. وثانيهما: إنّ قولنا: يا زيد، يقتضي صيرورة زيد منادى في الحال، وقولنا: أنادي زيداً، لا يقتضي ذلك. وثالثهما: إن قولنا: يا زيد، يقتضي صيرورة زيد مخاطباً بهذا الخطاب، وقولنا: أنادي زيداً، لا يقتضي ذلك؛ لأنه لا يمتنع أن [أُخبر][1017] أنساناً آخر بأني أنادي زيداً. ورابعها: إنّ قولنا: أنادي زيداً، إخبار عن النداء، والإخبار عن النداء غير النداء والنداء هو قولنا: يا زيد فإذن قولنا: أنادي زيداً غير قولنا: يا زيد. فثبت بهذه الوجوه فساد هذا القول". ومن الأدلة التي عضد بها الرازي رأيه هذا قوله: [1018] "يصحُّ أن يقال: أنادي زيداً قائماً، ولا يصحُّ أن يقال: يا زيد قائماً" أي: صحة مجيء الحال بعد النداء وعدمه. وقد نسب ابن يعيش،[1019] والرضي،[1020] الرأي القائل بعدم تقدير فعل النداء إلى المبرّد. وما ذهبا إليه غير صحيح؛ لأن المبرّد صرّح بأن

([1016]) التفسير الكبير 83/2.

([1017]) في الأصل (يخبر).

([1018]) التفسير الكبير 39/1.

([1019]) شرح المفصّل 127/1.

([1020]) شرح الرضي على الكافية 346/1.

ناصب المنادى هو الفعل المضمر، فقال:[1021] "وانتصابه على الفعل المتروك إظهاره. وذلك قولك: يا عبد الله؛ لأن (يا) بدل من قولك: أدعو عبد الله، وأريد".

ويلحظ أن الرازي رفض التقدير من دون أن يبيّن رأيه في سبب نصب المنادى، إذ اختلف النحاة الذين ذهبوا إلى أن ناصب المنادى هو حرف النداء لا الفعل المقدّر على وجوه: فقال بعضهم: إن حروف النداء نصبت المنادى "على سبيل النيابة والعوض عن الفعل، فهو على هذا مشبه بالمفعول به لا مفعول به، وعليه الفارسي"،[1022] واستحسنه الشُّريشي (ت 685 هـ) في التعليقات الوفية.[1023] وقيل:[1024] "إن حروف النداء أسماء أفعال بمعنى: أدعو كـ (أفّ) بمعنى: أتضجّر، وليسَ ثَمَّ فعل مقدّر". وقيل: إن حروف النداء «أفعال» بذاتها.[1025] وذهب ابن كيسان وابن الطراوة إلى أن المنادى "مفعول به معنى، ولا تقدير".[1026] وعدم الإضمار الذي مال إليه الرازي هو الذي يوافق الدراسة الوصفية للغة، وهو المنهج الأمثل لدراستها.

ب/ إضمار فعل قبل جملة ابتدائية: ضعّف الرازي رأي من يقول: إنّ هناك إضماراً في قوله تعالى: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ)[1027] والتقدير: قولوا الحمد لله؛ "لأن

([1021]) المقتضب 202/4، وقد أشار محقق الكتاب إلى هذه المسألة في هامش الصفحة نفسها.

([1022]) همع الهوامع 33/3.

([1023]) عبد القادر الهيتي: خصائص مذهب الأندلس النحوي خلال القرن السابع الهجري: ص142-143.

([1024]) همع الهوامع 34/3.

([1025]) نفسه.

([1026]) حاشية الصبان 39/1. وينظر: أبو الحسن بن كيسان وآراؤه في النحو واللغة: ص127.

([1027]) الفاتحة: 2.

obeikandl.com

الإضمار إنّما يُصار إليه ليصحّ الكلام، وهذا الإضمار يوجب فساد الكلام".[1028] ثم شرح الرأي الذي اختاره وعضده من ثلاثة أوجه هي:[1029]

الأول: إن قوله (الحمد لله) إخبار عن كون الحمد حقاً له، وهذا كلام تام لا يحتاج إلى إضمار. الثاني: إن قوله (الحمدُ للّهِ) يعني أنه مستحق للحمد بحسب ذاته العليّة وأفعاله، سواء حُمِدَ أم لا. الثالث: لا ينبغي للوالد أنْ يقول لابنه: اعمل كذا، لأنه يجوز أن لا يمتثل الولد فيأثم، بل عليه أن يقول: إنّ كذا وكذا يجب أنْ يُعمل، حتى إذا خالف الولد كان اثمه أقل، "فكذلك ههنا قال الله تعالى: (الحمدُ للّهِ) فمن كان مطيعا حَمِدَهُ، ومن كان عاصياً كان إثمه أقل".[1030]

2- إضمار متعلق الجار والمجرور: ذهب الرازي إلى أَنَّ الجار والمجرور نفسه هو الخبر، من دون أيّ تعلّق بمضمر، فعلاً كان أو وصفاً.[1031] ففي قولنا: زيد في الدار، يقول:[1032] "زيد: مبتدأ، والخبر ما دلّ عليه قولنا: (في)، إلاّ أن المفهوم من معنى الظرفية قد يكون في الدار، أو في المسجد، فأضيفت هذه الظرفية إلى الدار لتتميز هذه الظرفية عن سائر أنواعها. فإنْ قالوا: هذا الكلام إنما أفاد لأن التقدير: زيد استقرّ في الدار، وزيد مستقر في الدار، فنقول: هذا باطل؛ لأن قولنا: (استقرّ) معناه: حصل في الاستقرار، فكان قولنا: (فيه) يفيد حصولا آخر، وهو أنه حصل فيه حصول ذلك الاستقرار، وذلك يُفضي إلى التسلسل، وهو محال. فثبت أن قولنا: زيد في الدار، كلام تام، ولا يمكن تعليقه بفعل مضمر".

([1028]) التفسير الكبير 225/1.

([1029]) نفسه.

([1030]) نفسه.

([1031]) أي ما يقدر من مثل: (استقر) أو (كائن).

([1032]) التفسير الكبير 39/1.

obeikandl.com

وهذا الرأي الذي ذهب إليه الرازي هو الأسلم الذي يوائم المنهج الوصفي في دراسة اللغة، لأنه يتناول النصّ بظاهره، وما تؤدي إليه ألفاظه من دلالة في ضوء ترابطها، "فالاستقرار الذي قدره النحاة على أنه الخبر مرفوض؛ لأنه لا يفيد جديداً وهو عبث يطيل الكلام دون طائل. أما الظرف والجار مع مجروره فهما اللذان تتحقق بهما الفائدة، و[يصلا][1033] بالسامع إلى النتيجة المرجوة".[1034] ويُلحظ أنّ الرازي ذهب إلى أن الظرف هو الخبر، من دون الخوض في التفاصيل التي تمليها نظرية العامل. فهو قد سبق بهذا الرأي، ولكن الذين سبقوه لم يستطيعوا الفكاك من سيطرة نظرية العامل نهائياً، فذهبوا يبحثون عن عامل النصب في الظرف والجار والمجرور، فزعم الكوفيون أن شبه الجملة انتصب على الخلاف "فيكون العامل عندهم معنوياً، وهو معنى المخالفة التي اتصف بها الخبر، ولا يحتاج عندهم إلى تقدير شيء يتعلق به الخبر"[1035] وذهب ابن طاهر المتوفى في الربع الأخير من القرن السادس، وابن خروف (ت 609 هـ) إلى أَنَّ المبتدأ هو ناصب الظرف، وزعما أنه مذهب سيبويه،[1036] وعزاه إليه كذلك ابن ابي العافية.

أثر العقيدة في التوجيه النحوي

لا شك في أن عقيدة أيّ باحث ومذهبه قد يؤثران في بحثه لكثير من القضايا التي يتناولها، ولا سيما أولئك الذين عُنوا بالتأليف البلاغي والنحوي في تفسير القرآن الكريم، إذ أثّرت مذاهبهم بصورة أو أخرى في جوانب من بحوثهم

([1033]) في الأصل: (يصل).

([1034]) محمد صلاح الدين مصطفى: النحو الوصفي من خلال القرآن الكريم 57/2.

([1035]) شرح الرضي على الكافية 243/1-244.

([1036]) مغني اللبيب 484/2.

وتأويلاتهم. فالزمخشري مثلاً يؤول عدداً من الآيات تأويلاً بلاغياً ونحوياً بما يُطابق عقيدته ومذهبه في الاعتزال، ولو أدّى به هذا التأويل إلى التكلف والتمّحل.[1037] الأمر الذي جعل غير واحد من علماء السُّنة وغيرهم يتصدى للردّ عليه، على نحو ما فعل ابن المنيّر المالكي (ت 683 هـ) في كتابه (الانتصاف في ما تضمّنه الكشاف من الاعتزال).[1038]

وإذا تتبعنا هذه القضية في كتب التفسير، وجدناها تسير في طريقين الأول يتصل بالتوجيه الإسلامي العام، والثاني بالتوجيه المذهبي الخاص. والذي يعنينا بيانه هنا، هو أثر العقيدة في توجيه الرازي النحوي من خلال تفسيره الكبير. ونحن نبحث في هذه المسألة علينا أن نتذكر أنه كان من كبار الأشاعرة في عصره في القرن السادس للهجرة وبداية السابع، فلا غرابة إذاً أن نلمح للعقيدة أثراً في تناوله لطائفة من المسائل النحوية وتوجيهه لها، وخاصة أنه يبحث هذه المسائل في تفسير للقرآن الكريم. ولم يقتصر هذا الأثر على المباحث النحوية بل نجده كذلك في المباحث اللغوية،[1039] وبصورة أشمل. وسأقتصر على بحث هذا الأثر في المجال النحوي؛ لأنه هو الذي يتعلق ببحثي، تاركاً البحث في الأثر نفسه في مسائل اللغة، لمن يبحث هذا الموضوع. ويُلحظ أنّ الرازي لا يبدو عليه التكلف في هذا الموضوع، بل يبدو ما يذهب إليه فيه مقبولاً لا تمحل فيه وسبب ذلك قدرته على إقناع خصمه، ومجابهته في ميدان علم الكلام، ولهذا لم يلجأ كثيراً إلى توجيه بحثه النحوي لخدمة عقيدته الخاصة، وإنما كان يتناولها غالباً في إطارها العقيدي الإسلامي

([1037]) مصطفى الجويني: منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه: ص147.

([1038]) طبع هذا الكتاب بهامش الكشاف، طبعة 1947.

([1039]) ينظر مثلا تأويله لقوله تعالى في سورة القيامة: (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ). التفسير الكبير 30/228-229.

obeikandl.com

العام، يدفعه إلى ذلك شعوره بأنه مسلم ومفسّر، عليه أَن يؤكد قضايا العقيدة من خلال توظيف التأويل النحوي في ذلك من غير تكلّف.

وللنظر في طائفة من تأويلات الرازي النحوية لنقف على كيفية توظيفه لها لخدمة عقيدته فتقول:

1- يحرص الرازي على التوحيد من أن تمسّه شائبة أو فكرة لا تليق بجلال الله سبحانه ووحدانيته، ولذا فهو يحاول التخلص من كل شيء يُوهم القدح في التوحيد، حتى ولو كان من طرف خفي. فمن هذا المنطلق يذهب إلى أنّ (لا) النافية للجنس لا خبر لها بل لها اسم فقط، في قوله تعالى: (وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لا إِلَهَ إِلا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ)[1040] إذ يقول: [1041] "إنّ جماعة من النحويين قالوا: الكلام فيه حذف وإضمار، والتقدير: لا إلهَ لنا، أو لا إلهَ في الوجود إلاّ الله" ويرى: "أنّ هذا الكلام غير مطابق للتوحيد الحق"، [1042] ويعلله بقوله: [1043] "وذلك لأنك لو قلت: التقدير أنه: لا إِلهَ لنا إلاّ الله، لكان هذا توحيداً لإلهنا لا [توحيداً][1044] للإله المطلق فحينئذ لا يبقى بين قوله: (إِلهكم إِله واحد) وبين قوله: (لا إِله إِلاّ هو) فرق، فيكون ذلك تكراراً محضاً، وأنه غير جائز". أو بعبارة أخرى: إِن قوله: (وإِلهكم إله واحد) هو توحيد لإلهنا نحن المخاطبين، وقوله: (لا إِله إِلاّ هو) توحيد لإله الوجود المطلق، وهو أيضاً إلهنا، إلاّ أن بين التعبيرين فارقاً؛ إذ الثاني أعمّ من الأول، فإذا قدّرنا خبراً لـ (لا) في

([1040]) البقرة: 163.

([1041]) التفسير الكبير 174/4، وينظر 147/14.

([1042]) نفسه.

([1043]) نفسه.

([1044]) في الأصل: (توحيد).

قوله: (لا إِله إِلاّ هو)، وقلنا: لا إله لنا إِلاّ الله، لكانت دلالة هذا الكلام كدلالة الأول، فيكون تكراراً، وهذا غير جائز على هذا النحو في كلام الله تعالى. ثم أبطل التقدير الثاني بطريقة فلسفية، فقال: [1045] "وأمّا لو قلنا: التقدير: لا إِله في الوجود، فذلك الإشكال زائل، إِلاّ أنه يعود الإشكال من وجه آخر؛ وذلك لأنك إذا قُلت: لا إِله في الوجود، لا إله إِلاّ هو، كان هذا نفياً لوجود الإله الثاني. أما لو لم يضمر هذا الإضمار، كان قولك: لا إله إلاّ الله، نفياً لماهيّة الإله الثاني. ومعلوم أن نفي الماهية أقوى في التوحيد الصرف من نفي الوجود، فكان إجراء الكلام على ظاهره، والإعراض عن هذا الإضمار أولى". ثم عزّز رأيه في نفي الماهية وجوازه بكلام عقلي فلسفي. [1046] وليس هذا الرأي الذي اختاره الرازي بمستغرب إذ إن "الاكتفاء بالاسم المرفوع العمدة يشيع في العبارة القرآنية"[1047] والرازي مفسّر، فلا غرابة أنْ يستلهم الأساليب القرآنية في بحثه النحوي.

ويبدو أنه كان مقتنعاً بهذا الرأي إلى حد كبير؛ إذ ذكره في عدد من كتبه الأخرى، مثل: (لوامع البينات)،[1048] و (عجائب القرآن).[1049]

وقد تعرض الرازي للنقد على رأيه هذا، إذ تصدى له الزركشي معتمداً على حجتين: إحداهما فلسفية، جرى فيها على ما جرى عليه الرازي من التعليل الفلسفي، والثانية: إعرابية نحوية. فأما الفلسفية فقد بناها على أن تقدير الخبر لا

([1045]) نفسه.

([1046]) نفسه.

([1047]) الجواري: نحو القرآن: ص23.

([1048]) ص124.

([1049]) ص121-122.

يعارض بحال نفي عمومية نفي كل إله سوى الله، فقال: [1050] "ولا معنى لهذا الإنكار، فان تقدير: (في الوجود) يستلزم نفي كل إله غير الله قطعاً، فإن العدم لا كلام فيه، فهو في الحقيقة نفي للحقيقة مطلقة لا مقيدة". أما الإعرابية فقوله: [1051] "ثم لا بدّ من تقدير خبر لاستحالة مبتدأ بلا خبر، ظاهراً أو مقدراً". وهذا مبني على أساس أنه لابدَّ لكل مبتدأ من خبر.

ثم أضاف الزركشي معتضداً بصنعة الإعراب وما تقرره من قواعد قائلاً: [1052] "وإنما يقدّر النحوي ليعطي القواعد حقها، وإنْ كان المعنى مفهوماً، وتقديرهم هنا أو غيره ليروا صورة التركيب من حيث اللفظ مثالاً، لا من حيث المعنى، ولهم تقديران: إعرابي: وهو الذي خفي على المعترض، ومعنوي: وهو الذي ألزمه، وهو غير لازم". وواضح أن الزركشي يفرّق بين قواعد النحو وبين معنى الكلام، مع أن الواجب أن تخضع القواد لدلالة الكلام، لا أن تتحكم هي فيه. ويُلحظ أن منهج الرازي كان على العكس، إذ أخضع قواعد النحو لخدمة المعنى.

ومن الجدير بالذكر أنّ ابن الطراوة ذهب أيضاً إلى عدم التقدير في هذه المسألة، إلاّ أنه جعل الخبر هو (إلاّ لله). وقد نقد عليه الزركشي رأيه هذا أيضا بحجة التغاير بين الاسم والخبر في التعريف والتنكير، بقوله: [1053] "كيف يكون المبتدأ نكرة والخبر معرفة؟!!" إذ لا يجوز ذلك إلاّ بتوفر أحد مسوغات الابتداء بالنكرة. [1054]

([1050]) البرهان 115/3، وكتابه الآخر: معنى لا إله إلاّ الله: ص80-81.

([1051]) نفسه.

([1052]) البرهان115/3-116.

([1053]) البرهان 116/3.

([1054]) ينظر: مغني اللبيب 520/2-525.

obeikandl.com

2- ومن تأويلاته النحوية في مسألة العقيدة ردّه على تأويلات المجسمة [1055] في محاولتهم لتجسيم الذات الإلهية المقدسة، ففي تفسيره لقوله تعالى: (يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ❖ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً)[1056] قال: [1057] "المجسمة تمسكوا بقوله: (إلى ربك). وكلمة (إلى) لانتهاء الغاية". أي إنّهم عدّوا (إلى) هنا دليلاً على الجسمية ـ سبحان الله عما يصفون ـ لأنها لانتهاء الغاية، وهذا يوحي بالمكانية والمكانية تعني لديهم الجسمية. فردَّ عليهم الرازي بقوله:[1058] "وجوابه: إلى حكم ربك، أو إلى ثواب ربّك، أو إلى إحسان ربك". فقدّر مضافاً لينفي عن الله سبحانه وتعالى فكرة التجسيم التي تتعارض مع العقيدة الإسلامية التي تنطلق في هذه المسألة من آية محكمة هي: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ).[1059]

ولا يكتفي الرازي بهذا الردّ القائم على أساليب العرب في الحذف، وهو من الأساليب البلاغية، بل يقرر المسألة من وجه آخر يلمح فيه الأثران: العقلي، والصوفي. فيقول: [1060] "والجواب الحقيقي المفرّع على القاعدة العقلية التي قررناها، أن القوة العقلية بسيرها العقلي تترقى من موجود إلى موجود آخر، ومن سبب إلى سبب حتى تنتهي إلى حضرة واجب الوجود، فهناك انتهاء الغايات وانقطاع الحركات".

([1055]) ويُسمّون المشبّهة: وهم الذين قالوا بأن الله تعالى جسم. وأن له أعضاء وأبعاضاً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. ينظر: الشهرستاني: الملل والنحل 171/1-179.

([1056]) الفجر: 27-28.

([1057]) التفسير الكبير 178/31.

([1058]) نفسه.

([1059]) الشورى: 11.

([1060]) التفسير الكبير 178/31.

obeikandl.com

3- ويرفض الرازي فكرة الاستواء بمدلولها الظاهري المشعر بالتشبيه، ولذلك فهو يؤول قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ)[1061] بقوله: [1062] "الاستواء في كلام العرب قد يكون بمعنى الانتصاب، وضده الاعوجاج، ولما كان ذلك من صفات الأجسام، فالله تعالى يجب أن يكون منزّهاً عن ذلك. ولأن في الآية ما يدل على فساده؛ لأن قوله: (ثم استوى) يقتضي التراخي. ولو كان المراد من هذا الاستواء العلو بالمكان، لكان ذلك حاصلاً أولاً، ولو كان حاصلاً أولاً لما كان متأخراً عن خلق ما في الأرض، ولكن قوله: (ثم استوى) يقتضي التراخي، ولما ثبت هذا وجب التأويل". فالرازي إذاً يوظف النحو من أجل الوصول إلى تنزيه الله سبحانه وتعالى عن معنى الاستواء الحسّي، وذلك بتوظيف مدلول الحرف (ثم) الذي يدل على التراخي، كما هو معلوم من معناه، فيعمد إلى التأويل، ولا يرتضي الأخذ بظاهر دلالة (الاستواء) في الآية دفعاً للتشبيه.

4- ويدافع الرازي عن عصمة الأنبياء، فينفي عنهم كل ما يقدح في عصمتهم، وله كتاب في هذا الموضوع سماه: (عصمة الأنبياء)[1063] وقد اتبع في إثبات عصمة الأنبياء وسائل عديدة، منها التأويل النحوي. ففي قصة يوسف عليه السلام نجده ينفي عنه الهمّ السيئ في مراودة امرأة العزيز عن نفسها، فيقول:[1064] "إنّ يوسف عليه السلام كان بريئا عن العمل الباطل، الهمّ المحرّم وهذا قول المحققين من المفسرين والمتكلمين، وبه نقول وعنه نَذُب".

([1061]) البقرة: 29.

([1062]) التفسير الكبير 154/2-155، هذا كلام الرازي، والأولى تفويض علم ذلك إلى الله سبحانه وتعالى. وأبرأ إلى الله سبحانه وتعالى من كل اعتقاد لا يرضاه.

([1063]) سبق ذكره مع كتبه المطبوعة.

([1064]) التفسير الكبير 115/18.

obeikandl.com

ولذا فهو يختار الرأي القائل بأن جواب (لولا) مقدّم عليها وليس محذوفاً في قوله تعالى: (وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ)،[1065] فيقول:[1066] "لا نسلّم أن يوسف عليه السلام همّ بها، والدليل عليه: أنه تعالى قال: (وهم بها لولا أن رأى برهان ربه). وجواب (لولا) ههنا مقدّم، وهو كما يقال: قد كُنتَ من الهالكين لولا أَنَّ فلانا خلّصك". ثم ذكر أن الزجاج لم يرتضِ هذا الجواب، وطعن فيه من وجهين: الأول: أن تقديم جواب (لولا) شاذ. والثاني: أن جواب (لولا) يقترن باللام، وههنا ليس كذلك.

وأجاب الرازي عن الاعتراض الأول، بقوله:[1067] "نسلّم أن تأخير جواب (لولا) حسن جائز، إلاّ أن جوازه لا يمنع من جواز تقديم هذا الجواب". ومعنى هذا أنه لم يَرَ تقديم جواب (لولا) عليها شاذاً، بل هو جائز.

وأجاب عن الثاني، بقوله:[1068] إن "ذكر جواب (لولا) باللام جائز، أما هذا [فلا][1069] يدل على أن ذكره بغير اللام لا يجوز". إي إنه لا يرى وجوب اقتران الجواب باللام، بل هو عنده جائز. وذكر المُرادي:[1070] بأنه "سوّى بعضهم بين حذف اللام وإثباتها في (لو) و (لولا)"، ويبدو أن الرازي منهم.

وأشار المُرادي[1071] أيضاً إلى جواز عدم اقتران جواب (لولا) باللام، إذا كان الكلام مثبتاً، كقول الشاعر:

([1065]) يوسف: 24.

([1066]) التفسير الكبير 117/18، وعصمة الانبياء: ص59.

([1067]) نفسه.

([1068]) نفسه.

([1069]) في الأصل: (لا)

([1070]) الجنى الداني: ص542.

([1071]) الجنى الداني: ص541.

obeikandl.com

لولا الحياء وباقي الدين عبْتُكُما ببعض ما فيكما إذ عبْتُما

ثم احتج الرازي لرأيه في جواز تقديم جواب (لولا) عليها بنص من القرآن الكريم فقال: [1072] "ثم أنا نذكر آية أخرى تدل على فساد قول الزجاج في هذين السؤالين: وهو قوله تعالى: (إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا)" [1073] وبذلك قطع الحجة التي ذهب إليها الزجاج من أن تقديم جواب (لولا) عليها شاذ بهذا النص القرآني الصريح الذي يدل على أن عدم الإبداء كان بسبب ربط الله تعالى على قلب أم موسى عليه السلام. ثم عزّز رأيه بتعليل هذا الأسلوب مستنداً في ذلك إلى القاعدة التي تقول عدم التقدير أسلم من التقدير، فقال: [1074] (لولا) تستدعي جواباً، وما ذكر يصلح أن يكون جواباً لها، وهو أفضل من الإضمار، لأن الإضمار خلاف الأصل.

وأضاف إلى ذلك حجة أخرى، وهي عدم تعيين المضمر تعييناً يقينياً؛ إذ لو سلّمنا أن جواب (لولا) محذوف، فان هناك عدداً من الإضمارات يحسن إضمار كلّ واحد منها، وليس إضمار بعضها أولى من إضمار الباقي، فظهر أن القول بتقديم جواب (لولا) عليها في هذه الآية أرجح.

5- إنّ ما سبق من الكلام كان متعلقاً بعقيدة الرازي بوصفه مُسلماً، وأما ما يتعلق بعقيدته الخاصة أشعرياً، فلا نجده مكثراً من الجدل النحوي فيه لنصرة مذهبه، بل نجده مقتصداً فيه. وهو في كل ذلك يشعرنا بتمكنه من علم الكلام، فهو ينازل خصومه في ميدان الفلسفة وعلم الكلام وكأنه لا يرى ضرورة لتأويل النصوص القرآنية لدعم مذهب معين، حتى ولو كان مذهبه.

([1072]) التفسير الكبير 117/18.

([1073]) القصص: 10.

([1074]) التفسير الكبير 118/18.

obeikandl.com

فعند تفسيره لقوله تعالى: (وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا)[1075] قال:[1076] "(رهبانية) منصوبة بفعل مضمر يفسّره الظاهر، تقديره: ابتدعوا رهبانية ابتدعوها. وقال أبو علي الفارسي: (الرهبانية) لا يستقيم حملها على (جعلنا)؛ لأن ما يبتدعونه هم لا يجوز أن يكون مجعولاً لله تعالى. وأقول: هذا كلام إنما يتمّ لو ثبت امتناع مقدور بين قادرين ومن أين يليق بأبي علي أنْ يخوض في أمثال هذه الأشياء؟!".

ويلحظ أن الرازي يستكثر على أبي علي الخوض في مسألة عقيدية، مع فضل أبي علي ومكانته، وهذا عين ما رمى به أبو حيان الفخر الرازي في عدد من آرائه النحوية، إذ كان يرى أن الرازي مجترئ على هذا العلم. وهذا وذاك لا شك مما يقع للأقران من أهل العلم، وإنْ تباينت عصورهم.

وقد لحظ الرازي أن أبا علي الفارسي حاول أن يعضد عقيدته في مسألة الاختيار، إذ هو معتزلي،[1077] والمعتزلة تذهب إلى أَنّ الإنسان "خالق لأفعاله خيرها وشرها"،[1078] ولذا فقد استند إلى التأويل النحوي ليوافي عقيدته في حريّة الاختيار. وذلك من خلال عدم إعمال كلمة (رهبانية) لـ (جعلنا)، لأن في هذا جبراً؛ وهو يخالف عقيدة الاعتزال. ويلحظ أنَّ الرازي لم يلجأ إلى التأويل لدعم عقيدته، إذ لو فعل ذلك لذهب إلى أن (رهبانية) متعلقة بـ (جعلنا). بل نلحظه يربط هذه المسألة بأصلها العقيدي، وكأنه بهذا يطلب من المخالف أن يناقشه في علم الكلام، لا أن يلجأ إلى التأويل.

([1075]) الحديد: 27.

([1076]) التفسير الكبير 245/29.

([1077]) ابن المرتضى: طبقات المعتزلة: ص131.

([1078]) الملل والنحل 45/1.

obeikandl.com

6- وكان الرازي على علاقة حسنة بالمتصوفة، وقد مرّ بنا في الفصل الأول أنه كان يطلق عليهم تسمية: (أصحابنا). وكل من يقرأ تفسيره أو كتابة (لوامع البينات) يلمس فيهما هذه الروح واضحة، ويلحظ الاتجاه إلى التصوف، والميل إلى المتصوفة جليّاً. لذا فلا غرابة أنْ نجد لذلك كله أثراً في توجيهه النحوي على نحو ما يبدو في تفسيره: (أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ)،[1079] إذ بيّن السبب في مجيء الحرف (عَن) بدل (من) بقوله:[1080] "والذي أقوله: إن كلمة (عن) وكلمة (من) متقاربتان، إلاّ أن كلمة (عن) تُفيد البعد، فإذا قيل: جلس فلان عن يمين الأمير، أفاد أنه جلس في ذلك الجانب لكن مع ضَرْب من البُعد، فقوله: (عن عباده) يفيد أَنّ التائب يجب أن يعتقد في نفسه أنه صار مُبعداً عن قبول الله تعالى له بسبب ذلك الذنب، ويحصل له انكسار العبد الذي طرده مولاه، وبعّده عن حضرة نفسه، فلفظة (عن) كالتنبيه على أنه لا بد من حصول هذا المعنى للتائب". وهكذا فرّق الرازي بين (عن) و (من) بهذه الروح التي تبدو عليها السمة الصوفية العرفانية، وإلاّ فإن كبار النحاة لا يجدون بينهما فرقاً في هذه الآية. فابن هشام[1081] مثلاً يرى أَنّ (عن) مرادفة لـ (من) في هذه الآية.

ولم يقتصر موقف الرازي في مسائل التأويل النحوي لعضد العقيدة على ما مرّ سابقاً، بل إن من تعليلاته النحوية ما يأتي ملائماً لعقيدته الدينية، من مثل تجويزه أنْ تكون الألف واللام في كلمة (الشيطان) للجنس وللعهد أيضاً،

([1079]) التوبة: 104.

([1080]) التفسير الكبير 186/16.

([1081]) مغني اللبيب 159/1.

obeikandl.com

ويقدم لذلك تعليلاً لم نعهده في الكتب التي سبقته، فيقول: [1082] "أدخل الألف واللام في الشيطان تعريفاً للجنس، لأن الشياطين كثيرة مرئية وغير مرئية، بل المرئي ربّما كان أشد .... وأما إنْ جعلنا الألف واللام للعهد، فهو أيضاً جائز؛ لأن جميع المعاصي برضى هذا الشيطان، والراضي يجري مجرى الفاعل له، وإذا استبعدت ذلك فأعرفه بالمسألة الشرعية، فإن عند أبي حنيفة قراءة الإمام قراءة للمقتدي من حيث رضي بها وسكت خلفه". ويقصد بالشيطان المرئي، المتمردين من البشر، الذين لا يخضعون لمنهج الله، من الإيمان به والعمل بشريعته. ويمكن أن نتبين هذا الموقف ثانية في تفسيره لقوله تعالى: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ❖ اللَّهُ الصَّمَدُ)، [1083] إذ تساءل: لِمَ جاءت كلمة (أحد) منكّره، وكلمة (الصمد) معرّفة؟ ثم أجاب عن هذا التساؤل قائلاً: [1084] "الغالب على أكثر أوهام الخلق أن كل موجود محسوس، وثبت أن كل محسوس فهو منقسم، فإذاً ما لا يكون منقسماً لا يكون خاطراً [ببال] [1085] أكثر الخلق. وهذا كان معلوماً للعرب، بل لأكثر الخلق، على ما يقال: (وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ). [1086] وإذا كانت الأحديّة مجهولة مستنكرة عند أكثر الخلق، وكانت الصمدية معلومة الثبوت عند جمهور الخلق، لا جرم جاء لفظ (أحد) على سبيل التنكير، ولفظ (الصمد) على سبيل التعريف". فهو يريد أن الأحدية مجهولة لدى أكثر الخلق. فنكّرت تنكير الشيء المبهم الذي لا يُعرَف، والصمدية وهي القصد إلى الله تعالى

([1082]) التفسير الكبير 95/1.

([1083]) الإخلاص: 1-2.

([1084]) التفسير الكبير 182/32-183.

([1085]) في الأصل: (بيان).

([1086]) الزخرف: 87.

obeikandl.com

بالحوائج، [1087] معلومة حتى لدى الجاهليين المنكرين للتوحيد؛ ولذلك عرّفت.

ما تفرّد به من آراء نحوية

إذا رسخت قدم النحوي في علم النحو، واستوعب مادته وعرف أصوله وقواعده الكلية، وأطّلع بشكل مستفيض على جزئيات هذا العلم، بدا أمامه باب الاجتهاد مفتوحاً، وصار مطواعاً له. وأمارة هذا الاجتهاد ترجيح رأي على آخر، وعضد الرأي الجديد والقول الصائب السديد بأدلة جديدة، أو استنباط قاعدة جديدة تضاف إلى البناء النحوي. وبقدر ما يضيف النحوي من لبنات إلى صرح النحو تبرز مكانته، ويمتاز من غيره من النحاة. وكان للرازي اجتهاد في ترجيح عدد من الآراء على غيرها، وقد عرضت لهذه الآراء فيما سلف، وأودّ هنا أن أقف عند آرائه التي تفرّد بنها وأضافها إلى صرح النحو العظيم، وهي:

أ- القول بتمام (كان): ذهب الرازي إلى أن (كان) فعل تام، وليس بناقص، مخالفاً بذلك جمهور النحاة. وقد عبّر عن رأيه هذا بقوله: [1088] "الذي أقول به وأذهب إليه أَن لفظة (كان) تامة مطلقاً.... وهذا بحث عميق عجيب دقيق غفل الأولون عنه". ويبدو أنه كان مقتنعاً برأيه هذا إلى حد كبير، إذ تناوله بالبحث في ثلاثة مواضع، وفي مواطن مختلفة. [1089] وقد بنى رأيه هذا على أساسين اثنين: أحدهما: أَنَّ (كان) تدل على حدث وزمان، فهي فعل بهذا الاعتبار؛ لأن الفعل يدلّ

([1087]) الراغب: المفردات في غريب القرآن: ص286.

([1088]) التفسير الكبير 38/1.

([1089]) التفسير الكبير 38/1، 129/1، 100/7.

obeikandl.com

على حدث مقترن بزمان. فإذا قلنا إنّ (كان) فعل، وجب أن تكون فعلاً تاماً لا ناقصاً؛ وذلك لتضمنها عنصري الفعل.

الثاني: إذا قلنا إنّ كان ناقصة وليست تامة، فإن هذا يقتضي كونها حرفاً لا فعلاً، وهذا ما لا يقول به جمهور النحاة.[1090]

ولنستمع إليه يعلن عن رأيه فيقول:[1091] "واعلم أني حين كُنت مقيماً بخوارزم، وكان هناك جمع من أكابر الأدباء، أوردت عليهم إشكالاً في هذا الباب، فقلت: إنكم تقولون إن (كان) إذا كانت ناقصة إنها تكون فعلاً، وهذا محال؛ لأن الفعل ما دلّ على اقتران حدث بزمان. فقولك: (كان) يدل على حصول معنى الكون في الزمان الماضي، وإذا أفاد هذا المعنى كانت تامة لا ناقصة. فهذا الدليل يقتضي أنها إنْ كانت فعلاً كانت تامة لا ناقصة وإنْ لم تكن تامة لم تكن فعلاً البتة، بل كانت حرفاً، وأنتم تنكرون ذلك".

ويبدو أنّ هذا الذي ذهب إليه الرازي أثار النحاة من حوله وهم الذين سماهم (أكابر الأُدباء)، فشرعوا في تصنيف الكتب للردّ عليه. وقد صوّر لنا ذلك بقوله:[1092] "فبقوا في هذا الإشكال زماناً طويلاً، وصنّفوا في الجواب عنه كتباً، وما أفلحوا فيه".

ويبدو أن تفكيره في ماهية (كان) لم ينقطع، وأنه بقي يقلب النظر في هذا الموضوع طويلاً، حتى انتهى إلى ما يعزّز رأيه ويوضحه في آن واحد، فقال:[1093] "ثم انكشف لي فيه سرّ أذكره ههنا وهو: أن (كان) لا معنى له إلا

([1090]) نسب القول بحرفية (كان) إلى المبرّد والزجاجي، ينظر: همع الهوامع 28/1.

([1091]) التفسير الكبير 100/7-101.

([1092]) التفسير الكبير 101/7.

([1093]) نفسه.

حَدَثَ، ووقع، ووجد. إلاّ أن قولك: وجد وحدث على قسمين: أحدهما: أن يكون المعنى: وجد وحدث الشيء كقولك: وُجِدَ الجوهر، وحدث العرض والثاني: أنْ يكون المعنى وجد وحدث موصوفية الشيء بالشيء. فإذا قلت: كان زيدٌ عالماً، فمعناه: حَدَث في الزمان الماضي موصوفية زيد بالعلم. والقسم الأول هو المسمى بـ (كان) التامة، والقسم الثاني هو المسمّى بـ (الناقصة). وفي الحقيقة فالمفهوم من (كان) في الموضعين هو الحدوث والوقوع".

ثم وضّح الفرق في معنى (الحدوث) في الموضعين بقوله: [1094] "إلاّ أنّه في القسم الأول المراد حدوث الشيء في نفسه، فلا جرم كان الاسم الواحد كافياً والمراد في القسم الثاني: حدوث موصوفية أحد الأمرين بالآخر، فلا جرم لم يكن الاسم الواحد كافياً، فلا لابدّ فيه من ذكر الاسمين حتى يمكنه أن يشير إلى موصوفية أحدهما بالآخر وهذا من لطائف الأبحاث". وبعد أن قرر ذلك نفى أن تكون (كان) حرفاً بقوله: [1095] "وإنْ قلنا إنه ليس بفعل بل حرف، فكيف يدخل فيه الماضي والمستقبل والأمر؟" وتجدر الإشارة بعد هذا إلى أنَّ البصريين والكوفيين اختلفوا في سبب نصب الاسم الثاني بعد كان، فذهب الكوفيون إلى أنه نُصب على الحال، وذهب البصريون إلى أنه انتصب انتصاب المفعول.[1096]

وقد اختار الدكتور مصطفى جواد رأي الكوفيين، ورأى أنْ يُحذف من النحو باب الأفعال الناقصة بناءً على هذا، قصداً للتسهيل وإدخالاً للخاص تحت العام، [1097] إلاّ أنه مع هذا كان لا يقول بتمامها.

([1094]) نفسه.

([1095]) نفسه.

([1096]) الإنصاف 821/2.

([1097]) محمد البكاء: مصطفى جواد وجهوده اللغوية: ص108.

إلاّ أنّ الدكتور إبراهيم السامرائي ذهب إلى القول بتمام (كان) لاحتوائها على عنصري الفعل: الزمان والحدث، فقال: [1098] "إنّ هذه الأفعال لا تختلف عن أفعال العربية الأُخرى في شيء من عناصر الفعلية، وهو الدلالة على الحدث المقترن بزمان ما، ولا نستطيع سلب الحدث من هذه المواد فتصبح كأنها المواد الجامدة". ويُلحظ أَنّ الفكرة الأساسية في مسألة تمام (كان) مشتركة بين ما ذهب إليه الرازي وما توصل إليه السامرائي. ويبدو أن السامرائي لم يقف على رأي الرازي في هذا الموضوع، وإلاّ لأشار إليه.

ب- دلالة (من) على التمييز: ذهب الرازي في كتابه (المحصول) إلى أنّ الحرف (مِنْ) لا يدل إلاّ على معنى واحد هو التمييز، وإنْ كان يرد في الكلام لمعان مثل: "ابتداء الغاية، كقولك سرت من الدار إلى السوق. والتبعيض كقولك: باب من حديد [1099] والتبيين كقوله تعالى: (فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ)، [1100] وقد تجيء صلة في الكلام كقولك: ما جاءني من رجل. [1101] ثم علل ما ذهب إليه من أنها يُراد بها التمييز، بقوله: [1102] "والحق عندي أنها للتمييز، فقولك: سِرت من الدار إلى السوق، ميّزت مبدأ السير من غيره، وقولك: باب من حديد، ميّزت الشيء الذي يكون منه الباب من غيره، وقوله عز وجل: (فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ) ميّزت الرجس الذي اجتنابه من غيره، وكذلك قولك: ما جاءني من أحد،

([1098]) الفعل زمانه وأبنيته: ص56-57.

([1099]) هذا المثال ليس دقيقا، فقد قال ابن يعيش: «وكونها لتبيين الجنس كقولك: ثوب من صوف، وخاتم من حديد. وربّما أوهم هذا الضرب التبعيض)) شرح ابن يعيش 12/8. فيبدو أن الرازي قد وهم فيه.

([1100]) الحج: 30.

([1101]) المحصول 1 : 1 : 529-530.

([1102]) المحصول 1: 1: 530.

ميّزت الذي نفيت عنه المجيء". ويبدو أَنّ الرازي غيّر رأيه هذا في تفسيره بعد ذلك، إذ كان قد صنف المحصول قبلَه بعشرين عاماً[1103] وهي مدة كافية لأن يعيد المرء النظر في آرائه التي قالها فيثبتها أو ينفيها أو يعدل فيها. فنحن لا نجد لهذا الرأي أثراً في التفسير برغم أنه عرض لهذه المسألة فيه، فقال: [1104] "كلمة (من) وَردَت على وجوه أربعة: ابتداء الغاية، والتبعيض، والتبيين والزيادة".

ج- **تنوع دلالة فاء العطف:** تكلم النحاة [1105]على دلالة الفاء على التعقيب، وعلى كيفية هذه الدلالة أما الرازي فقد قسّم هذه الدلالة على ثلاثة أقسام: تعقيب زماني، وتعقيب ذهني، وتعقيب قولي، فقال: [1106] "الفاء في الأصل للتعقيب على وجوه ثلاثة: منها التعقيب الزماني للشيئين اللذين لا يتعلق أحدهما بالآخر عقلاً، [كقولك]:[1107] قعد زيد فقام عمرو، لمن سألك عن قعود زيد وقيام عمرو، وأنهما كانا معاً أو متعاقبين، ومنها التعقيب الذهني: للذين يتعلق أحدهما بالآخر، كقولك: جاء زيد فقام عمر إكراماً له، إذ يكون في مثل هذا قيام عمرو مع مجيء زيد زماناً، ومنها التعقيب في القول، كقولك: لا أخاف الأمير فالملك فالسلطان، كأنك تقول: أقول لا أخاف الأمير، وأقول لا أخاف الملك، وأقول لا أخاف السلطان".

وهذا التقسيم نابع من ملاحظة النصوص وإعادة النظر في القواعد التي استنبطها النحاة. ولا شك أنّ الولع بالتقسيم إنما هو وليد القوة الذهنية المنطقية،

([1103]) إذ ألّف المحصول سنة 575هـ، في حين اوّل تأريخ يصادفنا في تفسيره هو سنة595هـ.

([1104]) التفسير الكبير 100/1.

([1105]) الجنى الداني: ص121، ومغني اللبيب 174/1.

([1106]) التفسير الكبير 115/29.

([1107]) في الأصل: (كقوله).

وهي قدرة أوتي منها الرازي قدراً كبيراً، إذ كان فيلسوفاً ومتكلماً وأصولياً. وقد انعكست هذه القوة الذهنية على البحث النحوي عنده.

د- اسم الإشارة (ذلك) على القريب وضعاً: يرى الرازي أن اسم الإشارة (ذلك) يدلّ على الإشارة إلى القريب بأصل الوضع، فعند تفسيره لقوله تعالى: (آلم ❖ ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ)[1108] جوّز أن تكون (ذلك) للإشارة إلى القريب في أصل الوضع. وهو بهذا يخالف جمهور النحاة، إذ على الرغم من أنه مسبوق بالقول بأن دلالة (ذلك في هذا الموضع تماثل دلالة (هذا)،[1109] إلاّ أنه لم يُسبق بالقول ـ فيما يبدو للباحث ـ بأن (ذلك) تفيد الإشارة للقريب في أصل الوضع اللغوي. وقد علّل رأيه بتحليل لغوي دقيق قائلاً: [1110] "لا نسلّم أَنّ لفظة (ذلك) لا يُشار بها إلا إلى البعيد، بيانه أن (ذلك) و (هذا) حرفا إشارة، وأصلهما (ذا)؛ لأنه حرف للإشارة، قال تعالى: (مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا)[1111] ومعنى(ها) تنبيه، فإذا قرب الشيء أُشير إليه، فقيل: هذا، أي: تنبه أيها المخاطب لما أشرتُ إليه، فإنه حاضر لك بحيث تراه، وقد تدخل الكاف على (ذا) للمخاطبة، واللام لتأكيد معنى الإشارة فقيل: (ذلك، فكأن المتكلم بالغ في التنبيه لتأخر المشار إليه عنه".

وانتهى من هذا التعليل والتحليل إلى أن هذه الكلمة تدلّ أصلاً على القرب، وإنما صارت تدل على البعد بعرف الاستعمال، فقال: [1112] "فهذا يدلّ على أن لفظة (ذلك) لا تفيد البعد في أصل الوضع، بل (اختصت)[1113] في العرف

([1108]) البقرة: 1-2.

([1109]) مجاز القرآن 28/1، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج 30/1.

([1110]) التفسير الكبير 13/2.

([1111]) البقرة: 245.

([1112]) التفسير الكبير 13/2.

([1113]) في الأصل (اختص) والسياق يقتضي تأنيث الفعل.

obeikandl.com

بالإشارة إلى البعيد للقرينة التي ذكرناها، فصارت كالدابة، فإنها مختصة في العرف بالفرس، وإنْ كانت في أصل الوضع متناولة لكل ما يدبّ على الأرض. وإذا ثبت هذا فنقول. إنا نحمله ههنا على مقتضى الوضع اللغوي لا على مقتضى الوضع العرفي، وحينئذ لا يفيد البعد ؛ ولأجل هذه المقاربة يقام كل واحد من اللفظين مقام الآخر". وعندما عرض أبو الثناء شهاب الدين الآلوسي لتفسير هذه الآية لم يُخْفِ استغرابه لرأي الرازي هذا، بل عدّه متفرداً ومخالفاً لما عليه النحاة ولكن لم يبخس صاحبَهُ حقّه، إذ قال: [1114] "وقول الإمام الرازي: إنّ (ذلك) للبعيد عرفاً لا وضعاً، فنحمله هنا على مقتضى الوضع اللغوي لا العرفي، مخالف لما نفهمه من كتب أرباب العربية، وفوق كل ذي علم عليم".

إن التأمل في هذا الذي ذهب إليه الرازي يدلّنا على مسلك آخر اتبعه لينفذ من خلاله إلى آراء جديدة، وهذا المسلك هو ملاحظة الاختلاف بين الأصل اللغوي والمفهوم العرفي للكلمة.

هـ- سبب منع (أشياء) من الصرف: مرّ بنا أنّ الرازي وافق البصريين في أنّ وزن أشياء (لفعاء) وانطلاقاً من هذا الاختيار راح يعلل سبب منع هذه الكلمة من الصرف، فأضاف تعليلين جديدين في هذه المسألة، إذ قال [1115] إنّ وزن أشياء (لفعاء) "وذلك يوجب منع الصرف لثلاثة أوجه، واحد منها مذكور، واثنان خطرا ببالي. أما الأول وهو المذكور: فهو أن الكلمة لما كانت في الأصل على وزن (فعلاء) مثل حمراء، لا جرم لم تنصرف كما لم [تصرف][1116] حمراء. والثاني: أنها لمّا كانت في الأصل (شيئاء) ثم جعلت (أشياء) كان ذلك تشبيهاً بالمعدول كما في

([1114]) روح المعاني 90/1.

([1115]) التفسير الكبير 105/12.

([1116]) في الأصل: (ينصرف).

obeikandl.com

عامر وعمر، وزافر وزفر. والعدل أحد أسباب منع الصرف. والثالث: وهو أنا لما قطعنا الحرف الأخير منه وجعلناه أوله، [1117] والكلمة من حيث أنها قطع منها الحرف الأخير صارت كنصف كلمة، ونصف الكلمة لا يقبل الإعراب، ومن حيث إنّ ذلك الحرف الذي قطعناه منها ما حذفناه بالكلية، بل ألصقناه بأولها، كانت الكلمة كأنها باقية بتمامها، فلا جرم منعناه بعض وجوه الإعراب دون بعض، تنبيها على هذه الحالة. فهذا ما خطر بالبال في هذا المقام".

مؤاخذات على منهجه وآرائه النحوية

إنّ تفسير الرازي كان مفاجأة لمعاصريه، إذ إنه أوّل مفسّر من أهل السنة والجماعة بحث مسائل العقيدة والكلام والفلسفة والطبيعة بهذه السَّعة وهذا الشمول في تفسير، مما جعلهم يقولون عنه: فيه كل شيء إلاّ التفسير، كما سبقت الإشارة إليه. وقد تعرّض الرازي شأن أي مفسّر لنقد تفسيره، وبما أن الآراء النحوية المبثوثة في التفسير هي جزء منه، فقد تعرضت هي الأخرى للنقد. وسأذكر هنا ما أخذه عليه النحاة والمفسرون في بحثه النحوي، وما بدا لي أنه مأخذ عليه.

أ- الصبغة الفلسفية في مباحثه النحوية: مَن يطالع تفسير الرازي يرى أنّ الصبغة العقلية والفلسفية ظاهرة جداً في مادته. وكان النحو من المواد التي اصطبغت بها؛ إذ تأثر البحث النحوي عنده بها، فصرنا نجد المصطلحات الفلسفية منثورة في مباحث النحو، مثل: الجوهر، والعرض، والماهية، والمؤثر. وكذلك التعليلات الفلسفية كالقول: بأن ما بالذات لا يزول بالعرض، أو أن هذا يفضي إلى التسلسل أو الدور ..... وغير ذلك من مصطلحات الفلسفة وتعابيرها.

([1117]) لأن وزن أشياء عندهم فعلاء، فكأنهم استثقلوا اجتماع همزتين في آخر الكلمة، فنقلوا الأولى إلى أوله، فأصبحت: (لفعاء).

obeikandl.com

ولم يقتصر الأمر على مصطلحات مبثوثة هنا أو هناك، بل إن تقريره لعدد من مسائل النحو أضحى قائماً على اعتماد الفلسفة والبحث العقلي ففي تقريره لمسألة جواز الإخبار عن الفعل بالفعل يبدو هذا الأثرُ واضحاً، ذلك أنه استدل لرأيه بعدة مسائل، قال في الثالثة منها: [1118] "الثالث: فأن قولنا: (الفعل لا يُخبر عنه) إخبار عنه بأن لا يخبر عنه، وذلك متناقض، فإنْ قالوا: المخبر عنه بأنه لا يخبر عنه هو هذا اللفظ، فنقول: قد أجبنا على هذا السؤال، فإنا نقول: المخبر عنه بأنه لا يخبر عنه إنْ كان اسماً فهو باطل، لأن كل اسم مخبر عنه، وأقل درجاته أَنْ يخبر عنه بأنه اسم، وإنْ كان فعلاً فقد صار الفعل مُخبَراً عنه".

وقال في الخامسة: [1119] "الخامس: الفعل أما أن يكون عبارة عن الصيغة الدالة على المعنى المخصوص. وإما أنْ يكون عبارة عن ذلك المعنى المخصوص الذي هو مدلول لهذه الصيغة، فإن كان الأول فقد أخبرنا عنه بكونه دليلاً على المعنى، وإنْ كان الثاني فقد أخبرنا عنه بكونه مدلولاً لتلك الصيغة، فهذه سؤالات صعبة في هذا المقام". إنّ هذين الدليلين وما يماثلهما غريبان حقاً عن البحث النحوي، وقد شعر الرازي، بهذا كما يبدو من كلامه.

وقد مرّ بنا أنه لا يقدّر خبراً لـ (لا) النافية للجنس في (لا إله إلاّ اللّه)، ومما استدلّ به على جواز ذلك هو جواز نفي الماهية، فقال: [1120] "فإنْ كانت الماهية قابلة للنفي والرفع. فحينئذ يمكن صرف كلمة (لا) في قولنا: (لا إله إلاّ اللّه) إلى هذه الحقيقة، وحينئذ لا يحتاج إلى التزام الحذف والإضمار الذي يذكره النحويون، فهذا كلام عقلي صرف وقع في هذا البحث الذي ذكره النحويون".

([1118]) التفسير الكبير 33/1.

([1119]) نفسه.

([1120]) التفسير الكبير 148/14.

obeikandl.com

على أن القول بوضوح النزعة الفلسفية في مباحثه النحوية لا يعني أن ذلك سائد في آرائه النحوية كلها، إذ بيّنت فيما سبق أنّ له آراء نحوية تتفق مع المنهج الوصفي، وخاصة في مسألة الحذف والإضمار.

وكم كنّا نودّ لو ابتعد عن هذا المنهج العقلي في بحثه لمسائل النحو، أو اقتصد به، إلاّ أنه مع ذلك يمكن الاعتذار عنه بأن ثقافته العقلية والفلسفية كانت واسعة، ومؤثرة في أبحاثه كلها، والنحو هو أحد الأبحاث التي تناولها في تفسيره. وليس من العلمية والعدل في شيء أن نفصل بين منهج مادة النحو عن منهج التفسير بأكمله، بل علينا أنْ ننظر لمباحث النحو في إطار التفسير كله، لا أن نجردها وحدها ثم نحكم عليها، فإنّ هذا لا يتفق مع المنهج العلمي في شيء.

ب- دعوى الإجماع: يبدو الرازي متساهلاً في إطلاق لفظ (الاتفاق) الدّال على الإجماع في مواضع. وكان المؤمل فيه أنْ يكون دقيقاً في ذلك؛ لأن إطلاق مثل هذه اللفظ يحتاج إلى دراسة لأقوال كل الذين سبقوه ليتسنّى له الدقة في نقل الإجماع إلى إثبات مسألة أو نفيها. وقد لقي لهذا السبب نقداً على موقفه هذا من لدن عدد من النحاة وردّوا عليه قوله: ويمكن أنْ نتبين ذلك في مواضع من تفسيره. فقد قال:[1121] مثلاً عند كلامه على (رُبَّ): "اتفقوا على أَنّ (ربّ) موضوعة للتقليل". والصحيح أن هناك اختلافاً في معناها، إذ حكى المرادي الاختلاف فيها على سبعة أقوال.[1122] مما حَعَل أبا حيان على الاعتراض عليه بقوله:[1123] "ودعوى أبي عبد الله الرازي الاتفاق على أنها موضوعة للتقليل باطلة". ونقل الرازي [1124]

([1121]) التفسير الكبير 152/19.

([1122]) الجنى الداني: ص417-418.

([1123]) البحر المحيط 442/5.

([1124]) التفسير الكبير 153/19.

الاتفاق على أَن (ربّما) مختصة بالدخول على الماضي وأنه لا يكاد يستعمل المستقبل بعدها، فاعترض عليه أبو حيان قائلاً: [1125] "بل قد تدخل على المستقبل لكنه قليل بالنسبة إلى دخولها على الماضي .... وقول أبي عبد الله الرازي أنهم اتفقوا على أن كلمة (ربّ) مختصة بالدخول على الماضي لا يصحّ".

وقد مرّ بنا في الخلاف النحوي أنّه نقل الاتفاق على منع الإخبار عن الفعل بالفعل، في حين أجاز ذلك هشام بن معاوية وثعلب. وهذا يشعرنا أنّ استقراءَه لأقوال النحاة لم يكن تاما في مسائل معدودة، مما جعله يطلق هذه الأحكام فتأتي أحياناً مخالفة للواقع النحوي.

ج- **التغيّر في آرائه:** يشعر المطّلع على مباحث النحو في تفسير الرازي أن آراء مصنفه كانت عرضة للتغيير، وليس هذا مقصوراً على النحو، بل هو كذلك في بعض مسائل العقيدة، إذ كان يؤمن بالجبر أولاً، ثم عدل عن ذلك إلى الوسطية بين الجبر والقدر، كما مرّ بيان ذلك في عقيدته.

وقد مرّت بنا سالفاً صور من هذا التغير الذي يلحظ في آرائه النحوية، والسبب في هذا - حسب ما يبدو - أنه حين يحكم برأي ما في مسألة نحوية لم يكن مقتنعاً بحكم النحاة فيها، لا يترك النظر فيها بعد ذلك، بل يواصل التأمل فيها، حتى إذا وجد دليلاً أقوى مما اهتدى إليه سالفاً عدل إلى ما يقتضيه ذلك الدليل، وذكره في التفسير. وقد يكون الزمن الفاصل بين الرأيين بعيداً أو قريباً حسب المواضع التي يتناول فيها هذه المسألة بالبحث، ومقدار وقوفه عندها.

وسأذكر هنا المسائل التي غيّر رأيه فيها دون الدخول في تفاصيلها، إذ سبقت الإشارة إليها، وهي:

([1125]) البحر المحيط 444/5.

obeikandl.com

1- ذهب إلى أن (كاد) نفيها إثبات وإثباتها نفي، وأنها لا تدل على المقاربة، ثم عاد ورجّح الرأي الآخر وهو دلالتها على المقاربة.

2- قال إن (ليس) حرف، ثم عاد وقال بفعليتها.

3- ذهب إلى أَنّ (لو) تفيد الربط والاستلزام ولا تدلُّ على الامتناع ثم عاد فقال: إنها حرف امتناع لامتناع.

ولعل مما يذكر هنا أيضاً موقفه من القراءات، ففي الوقت الذي ارتضى قراءة حمزة على أساس صحة السند، طعن في قراءة ابن عامر؛ لأنها لا تتفق مع ما ارتضاه من القواعد النحوية. برغم أنها قراءة متواترة وصحيحة السند أيضاً. على حين طعن بعض اللغويين المعنيين بالدراسات القرآنية من القدامى بقراءة حمزة، على نحو ما نجد في كلام ابن قتيبة؛ إذ يقول: (1126) "لم أر فيمن تتبعتُ وجوه قراءته أكثر تخليطاً ولا أشد اضطراباً منه".

والحق أنّ الرازي في طعنه في قراءة ابن عامر، وابن قتيبة في طعنه في قراءة حمزة، قد جانبا الصواب، لأن الأمة قد رضيت بهؤلاء القرّاء لأمانتهم وحفظهم، فلا يحق لأحد بعد ذلك أَنْ يطعن في قراءتهما.

هذه جملة من آراء الرازي النحوية التي ربما آخذه عليه نحاة جاءوا من بعده، ورأوه جانب فيها الصواب، ولكنه برغم ذلك كله يبقى كما يصوره لنا تفسيره نحويا له آراء تمتاز بالجدة، واختيارات مبنيّة على أسس ثابتة مستمدة في غالبها مما يوحيه النص القرآني الكريم. فهو يرفض التعسف في التأويل النحوي القرآني، ويدعو الى استلهام القرآن في تقعيد القواعد مثلما يستلهم في أمور العقيدة والعبادة، ذلك أنه كلام اللّه ربّ العالمين المنزّل على أفصح الخلق أجمعين.

(1126) تأويل مشكل القرآن: ص59.

obeikandl.com