



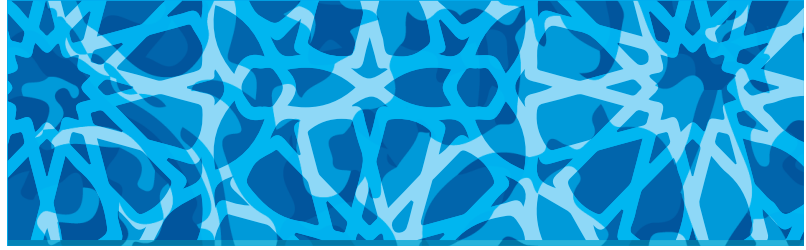
The Exegetical Impact Between Historical Truth and Jurisprudential Evidence



Asst. Prof.Dr. Majid Hameed Kassab Shihan



Department of Quran and Hadith Sciences / College
of Imam Kadhim (peace be upon him) University
majid.kassab78@gmail.com



The Exegetical Impact Between Historical Truth and Jurisprudential Evidence

Majid Hameed Kassab Shihan¹

1-Department of Quran and Hadith Sciences / College of Imam Kadhim (peace be upon him) University

Thi Qar / Shia Endowment Diwan / Iraq

majid.kassab78@gmail.com

Ph.D. in Contemporary Islamic Thought / Assistant Professor



Received:

7/8/2023

Accepted:

21/9/2023

Published:

1/12/2023

DOI: 10.55568/n.v3i6.75-98.e



Keywords: Narrative impact, Prophetic infallibility, Islam of Abu Talib.

Abstract

The impact of jurisprudential schools in exegesis books goes beyond elucidating jurisprudential opinions; it extends to the stance on certain rulings, beliefs, and doctrinal assumptions, influencing the interpretation to become more of a juristic opinion or definitive ruling than subject to the views of the early scholars or its historical reality. For instance, when encountering varying opinions on the verse related to ablution, it is acceptable, given the diversity of jurisprudential perspectives. However, when these opinions are laden with doctrinal affiliations, it may not be acceptable from an interpretative standpoint. One of the historical realities where the doctrinal affiliation governs and manifests its impact on interpretation is the claim of disbelief in Abu Talib – may God be pleased with him. In this case, the matter does not adhere to a jurisprudential opinion but represents a historical fact, becoming the criterion and measure for elucidating it in exegesis or narrative evidence. Therefore, this research delves into these two issues, the historical reality, and the jurisprudential aspect, examining the differences in two contentious matters in Islamic history – one being jurisprudential, the divergence among Muslims regarding the verse on ablution, and the other historical, the faith of Abu Talib. The research emphasizes the need to distinguish between the two, acknowledging that each has its domain in the realm of scholarly inquiry.



Introduction

Quranic studies have witnessed a continuous renewal of theories, perspectives, and ideas. This renewal can take a negative turn when it involves undue justification and acceptance of these views and ideas within a Quranic context. However, the realistic and positive aspect lies in the hidden meaning within the Quranic text and its miraculous facets, making it a focal point for diverse studies. Those who resort to the Quran for citation or reference are often reminded not to overlook the sanctity of the Quranic text and its authoritative origin from Allah. Researchers may find a notable diversity in the approaches and ideas of scholars, stemming from the text's potential for multiple interpretations or the inclination of scholars to attribute to the religious text what they believe, based on reprehensible opinions devoid of the prerequisites of knowledge.

Hence, if the source of divergence and difference lies in the inherent ambiguity of the text and the inability to attain certainty regarding the intended meaning by the Almighty, the circle of possibility remains open. Researchers have the right to present their evidence. However, if the origin of the difference is the diverse viewpoints of researchers or commentators who adhere to a particular creed and approach, resorting to the interpreter's opinion rather than the text itself, this matter may surpass mere divergence and reach the level of contradiction. Such a situation is incompatible with the sanctity of the Quranic text.

Section One: The Exegetical Influence on Historical Reality

Exegetical influence refers to the cultural input produced by each commentator after acquiring the foundations of the science of interpretation. This results in the commentator developing their own interpretive personality, methodology, and style. Some commentators approach interpretation through narration, resulting in a historical or narrational approach. Others engage in intellectual interpretation, while a third group leans towards Sufism and behavioral refinement, adopting a symbolic approach. The outcome of these accomplished interpretive methods reflects the mindset and beliefs of the commentator and is termed exegetical influence.

The focus should be on the doctrinal impact in the interpretive output, an element almost inseparable from any commentator. It may be a natural and realistic aspect of their reality. However, what is unacceptable is the intensified effort spent discrediting and criticizing other opinions simply due to their divergence from the commentator's beliefs.

As for historical reality, considering it as an additional compound, it denotes the events addressed by the Quran, those narrated by the Quran, or those for which Quranic verses were revealed (reasons for revelation). The expression of these events as historical truth is attributed to the Quran's reality and truthfulness.

In this context, it is crucial to distinguish between historical reality and historical reading. Historical reality refers to events as mentioned, while historical reading represents an interpretation influenced by modernist trends that have deeply penetrated the reading of religious texts. Even though proponents of this approach claim not to violate the sanctity of religious texts, their assertions were not realistic due to intellectual studies that have looked at the Quranic text beyond sanctification and more closely to human aspects.

Consequently, the Quranic text loses its characteristic of being the source compared to other texts or its legislative quality governing human behaviors and conduct.

Responses to orientalists, who sometimes adopt a humanistic approach towards religious texts, can inadvertently play into their hands. Since the Renaissance era until today, some orientalists, such as Goldziher and Theodor Noldeke, with purely secular perspectives towards religion encompassing Judaism and Christianity, see no sanctity in religion as we perceive it, considering it one of the primitive superstitions. Therefore, when they criticize Islam, some Muslims may vehemently counter them without realizing that, in doing so, they unwittingly support the intellectual trajectory followed by these orientalists. Instead of offering a rebuttal, they inadvertently lend credence to their approach.¹

When orientalists claim that the Quran is authored by Prophet Muhammad or originated from him, they may be given some leniency when their views do not align with the truth or when their opinions are reactionary due to the excesses of the Christian religion, such as the torture and killing of scholars, accusing them of heresy, and dissent from the Church. However, what is inexcusable is the adoption of such views or ideas by some Muslim thinkers. These ideas are far removed from the historical reality of the Quran.

Even when Sheikh Muhammad Hadi Ma'rifat wrote his encyclopedic work Introduction to the Sciences of the Quran, he began with the history of the Quran. He stated: "The composition of the Quran in its form, the arrangement of its verses, the organization of its chapters, as well as its vocalization and diacritical marks, was not the product of a single factor and was not completed during the early period of revelation. It went through stages that began with the era of the prophetic mission and concluded with the standardization of the Mus'hafs during the time of Uthman, and even further to the era of Al-Khalil ibn Ahmad Al-Farahidi, who completed its vocalization based on the existing structure."² He later acknowledges that the choice of words in its present formulation is entirely the product of revelation, and the wording has not changed with additions,

1 Al-Hashemi, Critical Reading in the History of the Qur'an, p. 48.

2 Maarafa, Introduction to the Sciences of the Qur'an, p. 277.

deletions, or positional alterations in terms of arrangement.³

Many historical facts in the Quran concerning the stories of previous nations (Quranic narratives) and the positions of the prophets with their nations exhibit a considerable degree of consensus among the commentators, with minor differences. For instance, the story of Prophet Joseph, particularly the matter of “Hamma,” meaning his inclination or intention (وهم به وهم بها), has seen varying perspectives among interpreters. Despite these differences, the overall agreement is on the innocence of Joseph from committing the sin.

Various opinions exist regarding the interpretation of “Hamma,” but they converge on Joseph’s innocence in the end. Some interpret it as an inclination or intention towards her, while others negate the essence of the inclination. Al-Baydawi, for instance, stated: “هـمت به وهم بها: He intended and aspired to be with her, and “Hamma” refers to the inclination and the determination to engage, not intentional choice. It is an inclination of nature and a conflict with desire, not a matter of obligation. ‘If he had not seen the evidence of his Lord’ refers to the ugliness of fornication and its evil consequences, so he refrained from engaging with her due to the allure of the slave girl and the abundance of obstacles”.⁴

Said Qutb asserts: “Joseph was merely a human being, a chosen human being. Thus, his concern did not extend beyond the psychological inclination at a given moment. When he witnessed the proof of his Lord pulsating within his conscience and heart after a moment of temporary weakness, he returned to steadfastness and resistance.”⁵

The implication of the preceding statement is an acceptance of the human psychological burden of sin, in accordance with human nature. However, it is crucial to remember that within this humanity resides the status of prophethood, which rejects moments of weakness and infuses strength in its possessor.

3 Maarafa, Introduction to the Sciences of the Qur’an, p. 278.

4 Al-Baidawi, Anwar al-Tanzil and the Secrets of Interpretation, vol. 3, p. 282.

5 Sayyed Qutb, In the Shadows of Quran, vol. 4, p. 712.

As for what appears to be more plausible, it aligns with the opinion of al-Fakhr al-Razi in his work *Ismah al-Anbiya* (Infallibility of the Prophets) and his extensive commentary. He dissected the subject from all angles, presenting various perspectives. He arrived at the innocence of Joseph based on the Quran itself, by juxtaposing its noble verses and recalling the individuals involved in the incident, from the woman herself to her husband: the women, the judge, and the king. Joseph declared his innocence, and his adversary acknowledged the truthfulness of his statement twice. This acknowledgment was witnessed by the Lord. This was achieved by combining the Quranic verses with an objective interpretation.

The testimony of the wife is encapsulated in the divine statement, “Verily, it is a plot of you women; indeed, your plot is great” (Yusuf: 28). As for the testimony of the judge, it is reflected in the following verse: “And a witness from her family testified: ‘If his shirt is torn from the front, then she has told the truth, and he is among the liars. But if his shirt is torn from the back, then she has lied, and he is among the truthful’” (Yusuf: 26-27).

As for what appears to be more credible, it aligns with the opinion of al-Fakhr al-Razi in his work *Ismah al-Anbiya* (Infallibility of the Prophets) and his extensive commentary. He thoroughly examined the subject from all its facets, presenting a comprehensive overview of various perspectives. Al-Razi concluded that Joseph’s exoneration is evident through the Quran itself, achieved by synthesizing its noble verses and recalling the characters involved in the incident – encompassing everyone associated with it, from the woman herself to her husband, the women, the judge, and the king.

Joseph asserted his innocence, and his adversary acknowledged the truthfulness of his statement twice. This acknowledgment was witnessed by the Lord of the worlds, the Most High and Exalted, as well as by Satan. Al-Razi employed an objective interpretation by combining Quranic verses and explained them in a methodical manner.

The testimony of the husband is encapsulated in the divine statement, “Indeed, it is of your plan. Indeed, your plan is great” (Yusuf: 28). As for the testimony of the judge, it is reflected in the divine words, “And a witness from her family testified: ‘If

his shirt is torn from the front, then she has told the truth, and he is among the liars. But if his shirt is torn from the back, then she has lied, and he is among the truthful” (Yusuf: 26-27).

The testimony of women is expressed in the following divine statement: “They said, ‘Perfect is Allah! We have no knowledge except what You have taught us. Indeed, it is You who is the Knowing, the Wise.’” (Yusuf: 51). As for the testimony of the king, it is conveyed in the words: “Indeed, you are established this day [as a trusted minister] and [an honored] messenger [of the king].” (Yusuf: 54). Regarding the claim made by Joseph, the Quran narrates: “He said, ‘It was she who sought to seduce me from my self...’” (Yusuf: 26), and similarly, when he said: “He said, ‘My Lord, prison is more to my liking than what they invite me to...’” (Yusuf: 33). The admission of guilt by the adversary is expressed in the verse: “And I did not acquit myself of blame. Indeed, the soul is a persistent enjoiner of evil.” (Yusuf: 32). Likewise, the statement: “Now the truth has become evident, and indeed, I tried to seduce him away from his self, but he remained steadfast...” (Yusuf: 51). As for the testimony of the Lord of the Worlds, it is stated: “Thus [it was] to avert from him evil and immorality. Indeed, he was of Our chosen servants.” (Yusuf: 24). The confession of Satan is reflected in the verse: “And I will surely mislead them all, except, among them, Your chosen servants.” (Al-Hijr: 39-40), and Joseph is among the chosen.^{6 7}

Addressing the question, if there were no concerns, what benefit is there in saying, “And they testified falsely”? The answer lies in the informative nature of the statement, indicating that Joseph abstained from responding to the women’s advances due to incapacity. He left the resolution to Allah, seeking His reward and refuge from the painful consequences.^{8 9}

Now, let’s delve into the historical context of the Quranic verse: “Indeed, you do

⁶ Al-Razi, *The Infallibility of the Prophets*, p. 54-55.

⁷ Al-Razi, *Interpretation of al-Razi*, vol. 18, p. 114 -115.

⁸ Al-Razi, *Infallibility of the Prophets*, p. 55.

⁹ Majid, Hamid, *Islam and its impact on dismantling religious debate*, unpublished master’s thesis, University of Baghdad / College of Education, Ibn Rushd, p. 108-109.

not guide whom you love, but Allah guides whom He wills. And He is most knowing of the [rightly] guided.” (Al-Qasas: 56). This narration is mentioned in Sahih Bukhari, Sahih Muslim, and Musnad Ahmad^{10 11}. Al-Tabari, narrating from Al-Zuhri, quotes Saeed bin Al-Musayyib, who narrates from his father, stating that when Abu Talib was on his deathbed, the Prophet (peace be upon him and his Household) came to him. Abu Jahl and Abdullah bin Abi Umayyah were present, and the Prophet urged Abu Talib to testify to the oneness of Allah. Despite continuous efforts, Abu Talib adhered to the religion of Abd al-Muttalib and refused to say, “There is no deity except Allah.” The Prophet (peace be upon him and his Household) continued to present this testimony until Abu Talib’s last words expressed his adherence to the religion of Abd al-Muttalib. The Prophet said, “By Allah, I will seek forgiveness for you unless I am forbidden to do so.” Subsequently, the verse was revealed: “It is not for the Prophet and those who have believed to ask forgiveness for the polytheists, even if they were relatives, after it has become clear to them that they are companions of Hellfire.” (At-Tawbah: 113). When confronted by the Prophet, Abu Talib asserted, “You cannot guide whom you love,”¹² and the verse was revealed accordingly.

It is noteworthy that most commentaries reproduce this narration without alteration, avoiding elaboration on the sources, whether hadith or exegesis, as they rely on the transmitted narrative. Ibn Hajar mentions in Fath al-Bari that Abu Huraira narrated regarding the incident of Abu Talib, and this verse was revealed. This shows the claim of the narrators that Abu Talib died without embracing Islam. However, the assertion by As-Suhayli¹³ that he saw in some of Al-Mas’udi’s books that Abu Talib embraced Islam contradicts the narration, and Ibn Hajar rejects it. This demonstrates how personal inclinations can influence historical truths. In contrast, Tirmidhi also weakens this narration, classifying it as solitary, and comments, “This is a strange

10 Al -Bukhari,Sahih Al-Bukhari, chapter on Surat Al-Qasas, vol. 6, p. 17.

11 Al -Nisaburi, Sahih Muslim, Chapter: The beginning of faith is saying there is no god but God, vol. 1, p. 40.

12 Al-Tabari ,Jami’ al-Bayan on the interpretation of verses of the Qur’an, vol. 11, p. 57.

13 Al-Asqalani, Fath al-Bari, Chapter on the Story of Abu Talib, vol. 7, p. 149.

hadith that we only know through the narration of Yazid ibn Kaysan.”¹⁴

Even when Al-Wahidi suggested that the revelation of the verse came late after the death of Abu Talib and ruled out its revelation at the time of his demise, Al-Razi counters this argument, quoting Al-Wahidi saying: “Al-Husayn ibn Al-Fadl ruled it out because this Surah is among the last revealed in the Quran, and the death of Abu Talib occurred in Mecca during the early days of Islam. I find this ruling out improbable. It is not unreasonable to say that the Prophet, peace be upon him and his Household, continued seeking forgiveness for Abu Talib from that time until the revelation of this verse. The emphasis on firmness towards disbelievers became apparent in this Surah. Perhaps the believers were allowed to seek forgiveness for their parents among the disbelievers. The Prophet also used to do so. Then, when this Surah was revealed, Allah prohibited them from doing so. This, in essence, is not ruled out altogether.”¹⁵

It should be noted that Al-Razi himself acknowledges in another part of his exegesis that there is no explicit indication in the verse regarding the disbelief of Abu Talib. However, the presumed consensus led him to align with the sentiments of those expressing this opinion. He states: “There is no clear indication in the apparent meaning of this verse about the disbelief of Abu Talib. However, the alleged consensus compelled him to conform to the inclinations of the proponents of this view.” He adds: “This verse does not provide evidence of the disbelief of Abu Talib on its surface. Then Al-Zajjaj said: ‘Muslims agree that it was revealed regarding Abu Talib,’ and that is because Abu Talib, upon his death, advised the sons of Abd Manaf, saying, ‘Obey Muhammad and believe in him, and you will prosper and be guided.’ Prophet Muhammed responded, ‘O uncle, are you advising them to be sincere to themselves and leaving it for yourself?’ Abu Talib asked, ‘What do you want, my nephew?’ Muhammed replied, ‘I want one word from you. On the last day of your life in this world, say: There is no deity but Allah. I bear witness to it before Allah, the Most High.’ Abu Talib said, ‘O my nephew, I know that you are truthful, but I am averse to saying it out

¹⁴ Al-Tirmidhi, Sunan al-Tirmidhi, chapter on Surat al-Qasas, vol. 5, p. 21.

¹⁵ Al-Razi, Al-Tafsir Al-Kabir, vol. 16, p. 209.

of fear that it would be said that I uttered it in distress at the time of death. If it were not for the fact that there will be humiliation and reproach upon you and the sons of your father after me, I would have said it and affirmed it with my own eyes at the time of parting, seeing the intensity of your sincerity and advice. However, I will die upon the religion of the forefathers, Abd al-Muttalib and Hashim.”¹⁶

From the preceding discussion, it becomes apparent that the doctrinal aspect often takes precedence over historical truth. Otherwise, one might question why exegeses do not acknowledge the weakness and fabricated nature of certain hadiths when explaining this particular Quranic verse and elucidating its reason for revelation. Here, I will elaborate on the insights provided by the exegeses within the school of Ahl al-Bayt – peace be upon them.

Sheikh al-Tusi remarked: “This verse was revealed because the Prophet, peace and blessings be upon him and his family, was earnestly desiring the faith of his people. He prioritized that all of them embrace Islam and acknowledge his prophethood, especially his relatives. Allah then conveyed to him: ‘You do not have the power to guide them. It is not within your capacity to soften their hearts towards faith. Rather, it is within the capability of Allah to do so with those whom He wills. If He knows that they will be guided by something He does to them, your eagerness in this matter will not benefit.’” It is narrated by Ibn Abbas, Mujahid, Al-Hasan, Qatada, and others that this verse was revealed concerning Abu Talib. Additionally, according to Abu Abdullah and Abu Ja’far, Abu Talib was a Muslim, and there is a unanimous agreement among the Imami Shia on this point, supported by decisive evidence.¹⁷

As for Sayyid al-Tabatabai, in his renowned exegesis, he interprets the Quranic verse by exploring the nuances of guidance within its context, emphasizing the Prophet’s love for the guidance of all people. This aligns with the understanding that his mission was to be a mercy to humanity. After clarifying the meanings of guidance, he transitions to the narrative evidence in the narrational research. He states, “The intended

¹⁶ Al-Razi, *Al-Tafsir Al-Kabir*, vol. 25, p.2.

¹⁷ Al-Tusi, *Al-Tibyan fi Tafsir Al-Qur’an*, vol. 8, p.164.

meaning of guidance is the attainment of the desired goal and the return to the overflowing of faith in the heart. It is known that this is an exclusive function of Allah, to which no one else can contribute. The denial of the Prophet's involvement in this matter does not negate his role. The intended meaning of being guided is the acceptance of guidance." He further connects this discussion to the previous verses, highlighting the denial of guidance to the disbelievers among the Prophet's people while acknowledging the acceptance of truth by the People of the Book. The discourse concludes by asserting that the matter of guidance belongs solely to Allah – guiding those whom He wills, with His knowledge being supreme in recognizing the guided ones.¹⁸

Sayyid al-Tabaṭabā'i then shifts to the narrational aspect, aiming to respond to narratives that may challenge historical truth. He states: "The narrations from the Imams of the Ahl al-Bayt, peace be upon them, are abundant in confirming his faith. The narrated verses from his poetry are laden with affirmations of the Prophet's truthfulness, peace and blessings be upon him and his family, and the reality of his religion. It was he who provided refuge for the Prophet, peace and blessings be upon him and his family, when he was a child, safeguarding him after the mission and before the migration. Indeed, the impact of his struggle alone in preserving his honorable self during the ten years before the migration is deemed equivalent to the combined efforts of the Muhajirin and Ansar in the ten years following the migration."¹⁹

Moreover, Sheikh Nasser Makarem al-Shirazi extensively explores both the interpretative and narrative dimensions, scrutinizing the content of the narration, and its chain of narrators. He expresses astonishment at the persistence of a group of narrators in claiming that Abu Talib was a polytheist and non-believer, asserting that he died in disbelief. This claim, despite the consensus among Muslims that Abu Talib made unparalleled sacrifices for Islam and defended the Prophet, raises perplexing questions. The sheikh questions the motivation behind such insistence, suggesting a dangerous political game orchestrated by enemies of Ali and those opposed to him.

¹⁸ Al Tabatabai, *Al-Mizan in the Interpretation of the Qur'an*, vol. 16, p.55.

¹⁹ Al Tabatabai.

He posits that Umayyad rulers and their adherents sought to undermine every virtue associated with Ali, even portraying his close relatives as disbelievers. This narrative, according to the sheikh, was strategically fabricated to serve political motives and is devoid of credible evidence. Several points are raised to challenge the historical authenticity of these narratives:

1. The investigation focuses on the verse “You cannot guide whom you love,” asserting that it has no relevance to Abu Talib. It is argued that the preceding verses clearly address a group of believing People of the Book, contrasting them with the polytheists of Mecca.

2. The alleged consensus among Muslims that Abu Talib died as a polytheist is considered their main evidence. The sheikh contests this consensus, claiming it to be baseless and lacking authenticity.

3. The scrutiny and investigation indicate that the alleged consensus is based on reports from isolated narrators (Ahad) who lack credibility. In the chain of narrators of these narratives, individuals are identified as dubious and dishonest, such as Abu Sahl al-Sari and Abd al-Qadus Abu Saeed al-Damashqi. One of these narrations, mentioned by Ibn Mardawayh, claims that the verse “You cannot guide whom you love” was revealed regarding Abu Talib. The sheikh emphasizes that Abu Sahl al-Sari, a crucial link in the narrators chain, is acknowledged among leading scholars as unreliable. Another questionable figure, Abd al-Qadus Abu Saeed al-Damashqi, is also part of this narration. The apparent expression of the narration suggests that Ibn Abbas conveyed it without any intermediary, claiming to have witnessed it. However, the sheikh argues that Ibn Abbas was born three years before the Hijra, making him an infant when Abu Talib passed away. This raises doubts about the reliability of the narration. Another narration involves Abu Huraira, stating that on the deathbed of Abu Talib, the Prophet urged him to declare the Shahada. The sheikh questions the authenticity of this narration, pointing out that Abu Huraira embraced Islam several years after Abu Talib’s death. The sheikh raises the issue of an unknown person who transmitted

these hadiths to Abu Huraira and Ibn Abbas. Given that both were not eyewitnesses to Abu Talib's death, the sheikh questions the identity and reliability of this unknown individual. It is regrettable that a group of narrators and commentators transmitted these hadiths without thorough scrutiny in their works, gradually forming a consensus on these narratives.

4 - After all, the content of these fabricated narrations indicates that Abu Talib (peace be upon him) believed in the legitimacy of the Prophet, although he did not explicitly express it due to specific circumstances. It is well-known that faith resides in the heart, and the tongue serves as a means of expressing what the heart holds. In certain Islamic traditions, Abu Talib is likened to the companions of the cave, who were believers even though they could not openly profess their faith.

5 - Can we accept a transmitted narration from Abu Huraira or Ibn Abbas regarding such a crucial matter? Why not rely on the consensus of the Imams of the Ahlul Bayt (peace be upon them) and the scholars of Shia Islam, who are more acquainted with the Prophet's family? Moreover, contemporary records include numerous poems by Abu Talib illustrating his faith in Islam and the message of Prophet Muhammad (peace be upon him and his Household), as narrated by various scholars in their works.

6 - Setting aside all that has been presented, the life history and immense sacrifices of Abu Talib for the Prophet coupled with the profound connection between the Prophet and the Muslims, to the extent that the year of Abu Talib's death was named "The Year of Sorrow" by the Prophet, all point to his deep love for Islam. His defense of the Prophet wasn't merely due to familial ties but rather the commitment of a sincere, devout man and a dedicated soldier for his leader. In light of this reality, it is perplexing and unjust for some to insist that this devoted, unified man died as a polytheist.²⁰

Therefore, when the discussion turns to the faith of Abu Talib, it initiates an intervention from the doctrinal, personal, and sectarian aspects, overshadowing the historical aspect in interpreting the Quranic verse and taking precedence over historical truths.

²⁰ Al -Shirazi ,Al-Amthal in the Interpretation the Revealed Book of God, vol. 12, p. 264-268.

The Exegetical Influence on the Juridical Evidence

In this section, I use the term “juridical evidence” rather than “juridical truth” because it is subject to the opinions of jurists according to their respective schools in later stages. By juridical evidence, I refer to the exertion of mujtahids (scholars engaged in independent reasoning). However, the original juridical evidence in its early stages, originating from the infallible, whether from the Quran or the Sunnah, constitutes a historical reality. Yet, when applied to evolving events, it is subject to the independent reasoning of the mujtahid, leading to variation and divergence. In such cases, it does not necessarily represent the absolute truth.

If there is a clear text from the Prophet’s biography or his Ahl al-Bayt, peace be upon them, it unquestionably becomes the reference for application or non-application. However, in the absence of an explanatory text from the Quranic Sunnah, various interpretations emerge. Exegetes then resort to linguistic knowledge and the variations in grammatical constructions to justify specific readings or interpretations. In this context, juridical evidence and linguistic perspectives collide in the absence of narrative evidence. When narrative evidence is present, the different grammatical constructions become a way to evade historical truth. Therefore, the focus of this research revolves around the noble verse about ablution and its various interpretations: “O you who have believed, when you rise to [perform] prayer, wash your faces and your forearms to the elbows and wipe over your heads and wash your feet to the ankles.” (Maida:6)

In this verse, differences arose among jurists and exegetes based on their respective jurisprudential affiliations. The divergence revolves around whether the verse implies washing or wiping, and the disagreement extends to whether the directive is general or specific to particular body parts.

According to Al-Sharif Al-Murtadha, the crux of the matter lies in the inclination towards washing or wiping, influenced by the grammatical construction, be it jarr (accusative) or nasb (nominative), attributed to the object. Al-Murtadha contends that

if the verse is construed as nasb, it implies the obligation of washing. Conversely, if it is considered jarr, indicating rubbing or wiping, it is associated with hands. He argues that this linguistic analysis is based on the presumption that the intended meaning leans towards washing rather than wiping.

However, a valid counterargument is that legal opinions should be constructed based on evidence and legal implications. Therefore, reliance on linguistic analysis alone might not be sufficient. If the Quran mandates wiping instead of washing, the interpretation should align with the apparent meaning of the verse. The decision to mandate washing or wiping should be derived from scrutinizing the explicit content and grammatical structure of the verse, establishing either washing if consistent or wiping if congruent.

The insistence on washing, as suggested in the argument, contradicts the obligation of wiping according to the Quranic injunction. When confronted with the choice between washing or wiping, the preferable reading is that which adheres to the apparent meaning of the verse, either washing or wiping. The argument in favor of washing implies a grammatical structure that deviates from the imperative meaning of the verse and is, therefore, inconsistent with the required understanding.²¹

Regarding the statement, Sheikh al-Tusi stated: “And your feet up to the ankles,” it is an annexation to “the heads,” so those who read it with the genitive (jar) construed that wiping them is obligatory, similar to the obligation of wiping the head. Meanwhile, those who construed it with the nominative (nasb) believed it is annexed to the location of the heads. This is because their location is considered as nasb for the occurrence of wiping on them. The reason for reading the heads with jarr is to accommodate the entering of the ba’ that necessitates differentiation.

Both readings collectively imply wiping, as we conclude. Among those who advocated wiping are Ibn Abbas, Al-Hasan al-Basri, Abu Ali al-Jubai, and Muhammad ibn Jarir al-Tabari. However, they stipulated a combination of wiping and washing: wiping as per the Quran and washing as per the Sunnah. Al-Tabari, on this matter, gave a

²¹ Al-Murtada, *Treaties of Al-Sharif Al-Murtada*, vol. 3, p. 162.

choice. They all required comprehensiveness, both externally and internally, for all parts of the feet. According to our perspective, wiping encompasses both the apparent and hidden aspects, from the tips of the fingers to the ankles. The ankles are the protruding parts in the middle of the foot, as indicated by evidence.

Ibn Abbas, Al-Hasan al-Basri, Abu Ali al-Jubai, and Muhammad ibn Jarir al-Tabari asserted that the wudu' includes two washings and two wipings. They maintained that the wiping encompasses the apparent parts, and the washing includes the hidden ones. Anas ibn Malik agrees with this idea. Ikrimah conveyed from Ibn Abbas that there is no washing on the two feet; rather, it involves wiping. Al-Sha'bi stated that you can see that tayammum includes what is washed and nullifies what is wiped. Qatadah expressed that Allah mandated two wipings and two washings. Aus ibn Abi Aus reported: "I saw the Prophet (peace be upon him and his Household) perform ablution and wipe over his footwear, then he stood up and prayed."²²

In this context, Sheikh al-Tusi discusses the wiping over footwear, stating that it cannot be considered as washing a body part, just as the veil cannot be considered a face. He argues: "In the verse, there is an indication that wiping over a turban or socks is not valid, as a turban is not called a head, and socks are not called feet, just as a veil does not cover the face or the hands." The reports about wiping over socks are solitary reports, and their apparent meaning contradicts the Quran.²³

Fathullah al-Kashani, depending on narrations, elaborated on the interpretation of the verse, saying: "And your feet to the ankles." Some reciters, like Nafi', Ibn 'Amir, Al-Kisai, and Hafs, read it with the accusative case, implying a connection to the location of "your faces," as the governed and the governing share the accusative case due to causation. Others read it with the genitive case, linking it to "your faces." Both readings indicate the same meaning: the obligation of wiping, as per the Imami school of thought. Narrations attributed to the Prophet (peace and blessings be upon him and his family) describe him performing ablution and wiping over his feet and shoes.

²² Al -Tusi, Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an, vol. 3, p. 452.

²³ Al -Tusi, vol. 3, p. 457.

Similar reports are attributed to Ali, Ibn Abbas, and other companions. The consensus of the Imams from the Ahl al-Bayt supports the obligation of wiping.

Ibn Abbas was asked about ablution, and he replied: “It involves two washings and two wipings.” The four Sunni jurists argued for the obligation of washing, based on the recitation with the accusative case in connection to “your faces.” However, this argument is flawed, as the linkage of “and your faces” with “and your feet” in the accusative case is inappropriate linguistically. The preference for this connection over the genitive case is contrary to linguistic norms. Furthermore, it is noted that this linkage does not occur elsewhere, and it contradicts the apparent meaning of the verse.²⁴

As for the interpretation of the recitation with the genitive case, it can be understood by considering “to your faces” as an adverbial phrase, leaving “your feet” to be understood with an implied verb, such as “wash.” This interpretation is linguistically sound and consistent with the structure of the sentence. Additionally, it aligns with the reports from the Prophet and the Imams regarding the practice of wiping over the feet.²⁵

The observation made when examining the majority of commentators on the Quranic verse reveals their discussion of the limits of ablution, whether it pertains to the face or the hands, and whether the ears are considered part of the face. Furthermore, it raises questions about whether the forearms are included in the washing or not. Additionally, the practice of some companions performing the obligatory prayers with a single ablution, while others renew their ablution, adds several dimensions to the debate. Various evidences are presented by the majority of commentators, each relying on linguistic or doctrinal considerations.

This diversity contributes to the differences in interpretative perspectives, depending on the evidence that each commentator finds compelling, whether linguistic or narrated. In both schools of thought, the absence of a focused discussion on the grammatical aspect of the verse regarding the washing of the feet stands out. Both aspects, centering on either proximity or location, necessitate wiping rather than washing. No-

24 Al -Kashani, Concise Interpretation, vol. 2, p. 277.

25 Al -Shirazi, Al-Amthal in the Interpretation of the Revealed Book of God, vol. 3, p. 618.

tably, commentators from the majority tradition treat the washing of the feet as an undisputed or non-controversial matter. This observation, in certain details, supports the researcher's viewpoint regarding the dominance of personal perspective over the interpretative truth, which language, as seen in historical reality, substantiates.

One example supporting the aforementioned perspective is the statement of Al-Tha'labi, who narrated that Abu 'Ufa al-Hudhali observed Ibn 'Umar performing ablution for Dhuhr, then Asr, and finally Maghrib. Al-Hudhali questioned him, asking if this ablution was a prescribed practice. Ibn 'Umar responded, stating that it was sufficient for all prayers unless one needed to renew ablution. However, he added that he heard the Prophet Muhammad say: "Whoever performs ablution on purity, Allah records ten good deeds for him." This inspired Ibn 'Umar to perform ablution for each prayer, but it was later abrogated for ease.²⁶

The same commentator then delves into the discussion concerning washing the feet, stating: "(And your feet) – the reciters differed regarding it. Some recited it with a nasb (accusative) inflection, and some recited it with a khafd (genitive) inflection, such as Abdullah and his companions. Al-A'mash said, 'Abdullah's companions used to recite: 'And your feet' with a nasb inflection, meaning they wash them.'"

The recitation of Ibn Abbas supports the accusative inflection, and some argued that the command was initially for washing but later retreated to the previous reading. The remaining reciters, including Anas, Al-Hasan, Al-Auza'i, and Ash-Sha'bi, recited it with a genitive inflection. Those who favored the accusative inflection argue that it implies washing, and the particle "ba" (with) has a generalizing effect, meaning "wash all your feet." Those who favored the genitive inflection assert that feet are mentioned in connection with heads, with the accusative inflection, for permissibility without denoting a particular meaning. Some suggest it implies wiping the feet due to their proximity.

A group of scholars supported the straightforward interpretation of the verse, allowing wiping over the feet. Ibn Abbas, for instance, stated, "Ablution consists of two

²⁶ Al -Nisaburi, Revealing and Clarifying the Interpretation of the Qur'an, vol. 4, p. 26.

wipes and two washes.” Hammad reported from Asim al-Ahwal, who narrated from Anas, saying: “The Quran was revealed allowing wiping, and the Sunnah prescribed washing.” Hasan and Sha’bi also shared a similar view. Sha’bi added: “Gabriel revealed wiping, then said, ‘Don’t you see the one performing tayammum wipes what would have been washed and abandons what would have been wiped.’”

Qatadah stated: “Allah obligated the washing and wiping of feet.” This view is shared by Dawud ibn Ali al-Asfahani, Muhammad ibn Jarir al-Tabari, and Abu Ya’la. Some argue that the person performing ablution has the choice between washing or wiping the feet. The evidence for the obligation of washing the feet in ablution is derived from the Quranic verse: “And your feet up to the ankles”. The specification of “up to the ankles” indicates washing, just as the hands are specified up to the elbows, making washing obligatory for them.

Support for this position is found in the Sunnah, as reported by Uthman, Ali, Abu Huraira, and Abdullah bin Zaid. They narrated the details of the Prophet’s ablution, emphasizing the washing of their feet.

Khalid ibn al-Sa’ib reported from his father, citing the Prophet Muhammad, who said: “Allah does not accept the prayer of a person until he places the ablution in its proper places, washing his face, hands, wiping his head, and washing his feet.”

Furthermore, there is a narration from Abu Huraira, Uthman, Ali, and Abdullah bin Zaid, where they described the Prophet’s ablution, specifically washing their feet.

Khalid ibn al-Sa’ib also reported from his father, narrating from the Prophet Muhammad: “Allah does not accept the prayer of a person until he places the ablution in its proper places, washing his face, hands, wiping his head, and washing his feet.”

Abdul Rahman ibn Abi Layla reported from Ata, who reported from Jabir that the Prophet commanded them to wash their feet when performing ablution. It is also reported that the companions of the Prophet unanimously agreed on the obligation of washing the feet.²⁷ Abu Qilaba reported that Umar once saw a man performing ablution but left the soles of his feet unwashed. Umar ordered him to redo the ablution and prayer.

²⁷ Al -Nisaburi, Revealing and Explaining the Interpretation of the Qur’an, vol. 4, p. 28-29.

Al-Sam'ani remarked: "Scholars have differed regarding the obligation of washing the feet. The majority of scholars, and there is unanimous agreement on this today, assert that washing the feet is obligatory. It is narrated that Ali said: 'Wiping the feet is permissible.' Although there are reports indicating a difference of opinion from him."

Al-Sha'bi argued: "The Quran descended with the obligation of two washings and two wipings." Muhammad ibn Jarir al-Tabari stated: "One has the choice between wiping and washing due to the differences in recitation. However, the stronger opinion is that washing is obligatory, and this is supported by the Sunnah."²⁸

The clear divergence of opinions is evident here, with some advocating wiping and asserting that the Quran descended or commanded two washings (face and hands) and two wipings (head and feet). The commentator then reconciles the conflicting views by stating: "The stronger opinion is that washing is obligatory, and this is supported by the Sunnah." The question raised is whether the Sunnah contradicts what the Quran ordered or mandated.

Now, let's turn to Al-Fakhr Al-Razi as he discusses the grammatical aspects and their impact on directing meaning. However, the reader is surprised by his departure from the apparent meaning and resorting to an alternative direction supported by some reports. He states: "When the feet are linked to the heads, it is permissible to interpret 'feet' with 'heads' using nasb (accusative) as an attachment to the place of the heads and jarr (genitive) as an attachment to the apparent. This is a well-known doctrine among grammarians. If this is established, then it seems possible that the operative element for nasb in 'and your feet' could be 'wipe' or 'wash.' However, when both operative elements converge on a single object, prioritizing the closer one is more appropriate. Therefore, the operative element for nasb in 'and your feet' must be 'wipe.' Thus, it is confirmed that reading 'and your feet' with nasb on the lam implies the obligation of wiping as well. This is the basis for using this verse as evidence for the obligation of wiping. They further argue that countering this with reports is not permissible since those reports are primarily based on singular narra-

²⁸ Al-Samani, Tafsir Al-Samani, vol. 2, p. 16.

tions, and abrogating the Quran with an isolated report is impermissible.”

And know that there are only two possible responses to this: Firstly, numerous reports affirm the obligation of washing, and washing encompasses wiping, with no contradiction. Hence, washing is closer to precaution, making it obligatory, and on this basis, it must be concluded that washing the feet takes the place of wiping. Secondly, the prescription for washing the feet is confined to the ankles, and the specificity pertains to washing, not wiping.²⁹

From the preceding discussion, the dominance of the jurisprudential narration over the interpretative reality, as indicated by linguistic indicators and the apparent meaning of the noble Quran, becomes distinctly clear.

29 Al-Razi, Al-Tafsir Al-Kabir, vol. 11, p. 161-162.

Conclusion

The interpretative reality is often constrained by doctrinal and ideological considerations that overpower the thoughts of the exegete and their interpretation, whether knowingly or unknowingly. The consequence of this natural and realistic outcome is the absence of the interpretative truth due to the dominance of a particular opinion or creed. Even if historical indicators do not assist the exegete in clarifying historical truth, the prevailing mindset, often manipulated, takes its place in issuing judgments contrary to historical facts. This is evident in incidents such as the death of Abu Talib, may Allah be pleased with him, where false claims were made about him dying as a disbeliever.

Regarding the prevalence of juristic opinion, even if it contradicts the apparent language and the consensus of its authorities by resorting to isolated reports to abrogate Quranic verses, understand that this is another form of dominance over the Quranic truth for the sake of doctrinal orientation and its imposition on that truth.

References

- The Holy Quran.
- Al-Baydawi, Nasser al-Din Abu Saeed Abdullah bin Omar bin Muhammad al-Shirazi. Lights of Revelation and Secrets of Interpretation. Dar al-Fikr, Beirut.
- Al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail. Sahih Al-Bukhari. Dar Al-Fikr for Printing and Publishing, Beirut (1401 AH - 1981 AD).
- Al-Hashemi, Hassan Ali Hassan Matar. A Critical Reading of the History of the Qur'an by the Orientalist Theodernöldke. Al-Mustafa International Center for Translation and Publishing, Iran, 2021.
- Al-Kashani, Mullah Fathallah bin Shukrullah Al-Sharif. Concise Interpretation. Al-Ma'arif Publications Foundation, Qom - Iran, 2002.
- Al-Musawi, Abu Al-Qasim Ali bin Al-Hussein bin Musa bin Muhammad. Letters of Sharif Al-Murtada. Sayyid Al-Shuhada Press, Qom, 2004.
- Al-Razi, Al-Fakhr. The Infallibility of the Prophets. Al-Kutbi Al-Najafi Publications, Qom - Iran (1406 AH - 1986 AD).
- Al-Razi, Muhammad bin Omar Ibn Al-Hussein. Tafsir Al-Fakhr Al-Razi: The Great Interpretation and the Keys to the Unseen. Presented by Khalil Muhyiddin Al-Mays. Dar Al-Fikr for Printing and Publishing, Beirut (1415 AH - 1995 AD).
- Al-Samani, Abu Al-Muzaffar Mansur bin Muhammad. Interpretation of the Qur'an. Edited by Yasser bin Ibrahim and Ghoneim bin Abbas bin Ghoneim. Dar Al-Watan, Saudi Arabia - Riyadh, 1997.
- Al-Shirazi, Nasser Makarem. The Optimal Interpretation of the Revealed Book of God. Al-Alami Publications Foundation, Beirut, 2007.
- Al-Tabari, Abu Jaafar Muhammad bin Jarir. Jami' al-Bayan on the Interpretation of the Qur'an. Presented by Khalil al-Mays. Compiled, documented, and produced by Sedqi Jamil al-Attar. Dar Al-Fikr for Printing and Publishing, Beirut (1415 AH - 1995 AD).
- Al-Thaalabi, Abu Ishaq Ahmad bin Muhammad. Revealing and Explaining the Interpretation of the Qur'an. Edited by Muhammad bin Ashour. Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, Beirut, 2002.
- Al-Tirmidhi, Abu Issa Muhammad bin Issa. Sunan Al-Tirmidhi. Edited by Abdul Wahhab Abdul Latif. Dar Al-Fikr for Print-

ing and Publishing, Beirut, 2003.

Al-Tusi, Abu Jaafar Muhammad bin al-Hasan. Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an. Edited and corrected by Ahmed Habib Qasir al-Amili. Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, Beirut.

Hamid, Majid. Islam and its Impact on Dismantling Religious Debates.

Ibn Hajar Al-Asqalani, Al-Hafiz. Fath Al-Bari in the Explanation of Sahih Al-Bukhari. Dar Al-Ma'rifa for Printing and Publishing, Beirut, 2005.

Ma'rifa, Muhammad Hadi. Intro-

duction to the Sciences of the Qur'an. Dhul-Qirba Publications, Qom - Iran, 2010.

Qutb, Sayyid. In the Shadows of the Qur'an. Arab Heritage Revival House, Beirut - Lebanon, 1971.

Tabatabaei, Muhammad Hussein. Al-Mizan in the Interpretation of the Qur'an. Al-Alami Foundation, Beirut - Lebanon, 1997.

Unpublished master's thesis, University of Baghdad / College of Education, Ibn Rushd, 2011.

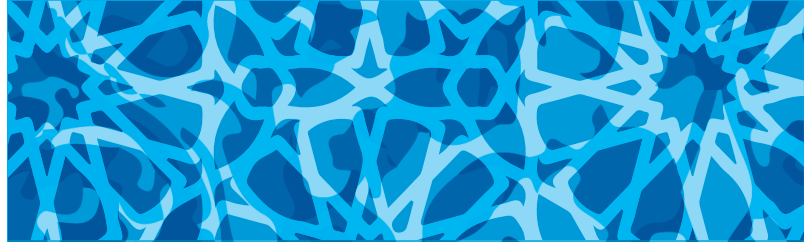




L'Effet exégétique Entre Vérité Historique Et Preuve Jurisprudentielle



Asst. prof. Dr. Majid Hameed Kassab Shiha
Département des sciences coraniques et des
hadiths/Imam al-Kadhim (que la paix soit sur lui)
Collège universitaire Départements de Dhi Qar/
Bureau de dotation chiite/Irak
majid.kassab78@gmail.com



L'Effet exégétique Entre Vérité Historique Et Preuve Jurisprudentielle

Majed Hamid Kassab Shihan¹

1-Département des sciences coraniques et des hadiths/Imam al-Kadhim (que la paix soit sur lui) Collège

universitaire / Départements de Dhi Qar/Bureau de dotation chiite/Irak

majid.kassab78@gmail.com

Doctorat en pensée islamique contemporaine / Professeur adjoint

Date de réception:

7/8/2023

Date d'acceptation :

21/9/2023

Date de publication:

1/12/2023

DOI: 10.55568/n.v3i6.81-106.fr



Mots clés : L'effet narratif, L'inaffabilité des prophètes, la conversion d'Abi Talib à l'Islam.

Résumé

L'impact des écoles de pensée jurisprudentielles dans les livres d'exégèse va au-delà de l'énoncé d'opinions jurisprudentielles et s'étend au-delà de cela à la position sur certaines décisions, croyances et adoptions sectaires, afin de forcer leur interprétation, pour qu'elles soient des opinions jurisprudentielles ou des décisions définitives, plus qu'elles ne sont soumises aux opinions de leurs prédécesseurs ou à leur réalité historique. Par exemple, lorsque nous trouvons des opinions différentes concernant le verset sur les ablutions, cela est acceptable. Parce qu'il tolère de multiples opinions jurisprudentielles, mais lorsque ces opinions sont fondées sur des fondements doctrinaux, elles ne sont souvent pas acceptables d'un point de vue exégétique. L'un des faits historiques que l'adoptant sectaire a contrôlé et dont l'influence est apparue dans l'exégèse est l'affirmation de l'incrédulité d'Abou Talib (que Dieu l'agrée). Ici, la question n'est pas soumise à l'opinion jurisprudentielle. Il s'agit plutôt d'un fait historique, déterminé par l'effet exégétique ou la preuve narrative, et c'est le critère pour expliquer cela. Par conséquent, la recherche s'est concentrée sur ces deux questions : la vérité historique et la vérité jurisprudentielle, en passant en revue les différences entre deux questions controversées dans l'histoire islamique, l'une jurisprudentielle et l'autre historique : la jurisprudentielle est le désaccord des musulmans concernant le verset des ablutions, et l'historique est la foi d'Abu Talib, en soulignant qu'il ne faut pas les confondre, car chacun d'eux a son propre domaine de recherche.

Introduction

Les études coraniques, à mesure que le temps passe, se renouvellent avec des théories, des visions et des idées renouvelées. Ce renouveau peut prendre une tournure négative, qui consiste à chercher une justification et une approbation pour ces visions et idées selon un point de vue coranique. Cependant, le réalisme et le côté positif sont l'énergie potentielle présente dans le texte coranique et les aspects miraculeux qu'il contient, ce qui, en fait, un centre de considération pour ces différentes études. Ce qui est le plus demandé à ceux qui ont recours au Coran en citant ses textes ou en recourant à ses explications, c'est de ne pas ignorer le caractère sacré du texte coranique et son statut de source révélé de Dieu Tout-Puissant. L'adepte des études qui s'appuient sur le Saint Coran par rapport à ses visions et ses idées peut constater une divergence notable résultant de la possibilité que le texte ait plus d'une facette (porteur des facettes), ou pour charger le texte religieux de ce que croit l'étudiant qui l'interpréterait avec une opinion répréhensible basée sur les caprices d'une personne, sans qu'il acquiert les prérequis de la connaissance. Par conséquent, si la divergence et la différence sont causées par le même texte et par l'incapacité d'atteindre la certitude concernant la facette dont Dieu a voulu, le cercle des possibilités reste ouvert. Les chercheurs ont le droit de présenter leurs opinions. Mais si la source du désaccord réside dans la différence de points de vue des chercheurs ou des exégètes qui suivent la croyance et la doctrine de l'exégète et s'appuient sur l'opinion de l'exégète et non sur le texte, alors cette question peut aller au-delà les désaccords et la divergence, en atteignant le point de contradiction, et cela n'est pas acceptable par rapport au texte sacré du Coran.

La première Section : l'effet exégétique sur la vérité historique

L'effet exégétique désigne les données culturelles que chaque exégète produit après avoir acquis les introductions à la science de l'exégèse, pour produire en lui la personnalité d'un exégète qui a sa propre approche et son propre style. On retrouve ceux qui se tournent vers l'exégèse par la narration, donc leur approche est narrative, ou l'exégèse par les «traditions», et parmi eux il y a ceux qui se tournent vers la raison, et leur approche est rationnelle. Un troisième se tourne vers le soufisme et le raffinement du comportement, et son approche est «indicative»..., et ce que l'on obtient par ces approches est la réalisation explicative que la mentalité et la croyance de cet exégète ont produite. C'est ce qu'on appelle l'effet exégétique.

Ce qui mérite d'être souligné, c'est l'influence doctrinale sur le produit exégétique, à laquelle presque aucun exégète ne peut échapper et qui peut en fait être une question naturelle et réaliste, tandis que ce qui ne peut être accepté, c'est le double effort déployé pour banaliser et critiquer d'autres opinions, dès qu'elles diffèrent de la croyance de l'exégète.

Quant à la vérité historique, en tant qu'élément supplémentaire, elle désigne les événements qui ont été traités dans le Coran, ou qui ont été racontés dans le Saint Coran, ou au sujet desquels les versets du Coran ont été révélés (les raisons de Révélation), et elles ont été exprimées «des vérités» par rapport à la vérité et à la véracité du Coran.

À cet égard, il faut faire une distinction entre la vérité historique et la lecture historique. La vérité historique a été mentionnée plus haut, tandis que la lecture historique est une forme de manifestation des mouvements modernistes qui se sont penchés sur la lecture des textes religieux et les ont traités sur une base humaine, même si leurs partisans prétendent ne pas porter atteinte au caractère sacré du texte religieux. Cependant, cette affirmation n'a pas aidé ses adeptes, en raison des études

intellectuelles réalisées dans le domaine intellectuel qui considéraient le texte coranique loin de la sanctification et proche de l'état humain. Ainsi, le texte coranique perdrait son statut de source pour le reste des textes ou son statut de source en tant que législateur des actions et comportements humains. Même les réponses aux orientalistes qui vont dans le sens d'une humanisation des textes religieux jouent parfois dans leur intérêt d'une manière que les opposants ne connaissent pas. Depuis la Renaissance jusqu'à nos jours, sont apparus des orientalistes qui ont un point de vue purement laïc sur la religion, dans son sens général, qui inclut même le judaïsme et le christianisme, comme Goldszeher et Theoder Nöldeke, et d'autres qui ne voient pas le caractère sacré de la religion que nous voyons et considérons comme des axiomes primaires. Par conséquent, lorsque ces orientalistes ne sont pas justes dans leurs études sur l'Islam, nous trouvons certains musulmans qui s'y opposent, et ils réfléchissent les objections envers les religions auxquelles ils appartiennent en disant que ces objections concernent également la Torah et l'Évangile. En effet ils ignorent que cette approche contient un soutien au chemin intellectuel que suivent ces orientalistes au lieu d'une objection à leur égard¹.

Lorsqu'on entend un orientaliste dire que le Coran a été écrit par le Prophète Muhammad (qu'Allah le bénisse ainsi que sa famille) ou vient de lui, on peut lui chercher une excuse lorsqu'il n'atteint pas la vérité, ou que son opinion s'est formée en réaction à la persécution de la religion chrétienne en torturant ou tuant des érudits et en les accusant d'hérésie et de rébellion contre l'Église. Mais ce qui n'est pas excusable, c'est l'adoption par certains penseurs musulmans de telle opinion ou de telle idée. Ces idées sont loin de la vérité historique du Saint Coran, et même lorsque Cheikh Muhammad Hadi Ma'rifah écrivait son encyclopédie Introduction aux sciences du Coran, il la commençait par l'histoire du Coran et disait : « La composition du Coran, dans sa forme, dans la disposition de ses versets et la disposition de ses sourates, ainsi que sa composition et sa ponctuation, n'était pas le résultat d'un seul facteur, et elle n'a pas

¹ Voir : Al-Hashemi ; Hassan Ali Hassan Matar, Lecture critique de l'histoire du Coran, 48.

été achevée dans le période de la première révélation. Elle a traversé des étapes qui ont commencé avec l'ère prophétique et se sont terminées avec le rôle d'unification des Corans pendant l'ère d'Uthman, jusqu'à l'ère d'Al-Khalil bin Ahmad Al-Nahwi qui a achevé sa préparation dans la situation existante »². Puis il souligne après cela : L'arrangement des mots selon leur formulation actuelle est le produit de la révélation et rien d'autre du tout, tout comme leur formulation n'a pas été modifiée ou reformulée par une addition ou une soustraction, ou par un changement de position tel qu'une avance ou un retard³.

De nombreux faits historiques coraniques concernant les récits des nations précédentes (récits coraniques) et les attitudes des prophètes avec leurs nations, sur lesquels les opinions des commentateurs du Coran sont presque similaires, à l'exception de différences mineures : par exemple, le récit du prophète Joseph, en particulier sur la question du désir : (Et elle le désira. Et il l'aurait désirée n'eût été ce qu'il vit comme preuve évidente de son Seigneur...), les exégètes ont des points de vue variés à ce sujet. Mais en conclusion, il existe des opinions sur l'innocence de Joseph de tomber dans le péché. Parmi ces opinions, il y a celle qui s'est passée selon le modèle coranique d'exonération : (ce qu'il vit comme preuve évidente de son Seigneur), et certains d'entre eux ont nié le fait que le désir ait eu lieu. Al-Baydawi a dit : (Et elle le désira. Et il l'aurait désirée : c'est-à-dire qu'elle avait l'intention de se mêler à lui et il avait l'intention de se mêler à elle, parce que le désir à une chose veut dire son intention et sa détermination de le faire, et ce que l'on entend par son un désir, car c'est l'inclination de sa nature et le conflit avec son caprice, et non l'intention volontaire. C'est quelque chose qui ne relève pas de la loi de la charia, s'il ne vit la preuve évidente de son Seigneur : la laideur de l'adultère et dans ses conséquences néfastes, Sans cela, il aurait eu une convoitise pour elle, à cause du désir irrésistible⁴.

2 Maarafa, Muhammad Hadi Maarafa, « Introduction aux sciences du Coran », 277.

3 Voir : même source, 278.

4 Al-Baydawi, Nasser al-Din, Anwar al-Tanzil et les secrets de l'interprétation, vol. 282, 3.

Sayyed Qutb a dit : « Joseph n'était qu'un être humain. Oui, il était un être humain choisi, et donc son désir n'a pas dépassé son inclination psychologique à un moment donné. Lorsqu'il a vu la preuve de son Seigneur qui palpitait dans sa conscience et cœur, après le moment inattendu de faiblesse, il est revenu à l'infaillibilité et au rejet »⁵. Ce que l'on comprend des mots précédents est : accepter le souci psychologique du péché selon la nature humaine, mais il faut se rappeler qu'avec cette nature, se trouve également l'attitude de la prophétie qui rejette le moment de faiblesse et fait émerger la force dans l'âme de son possesseur.

Quant à l'opinion que je préfère, c'est l'opinion d'Al-Fakhr Al-Razi dans son livre L'Infaillibilité des Prophètes, et dans son livre al-Tafsir al-Kabir. Il a détaillé le sujet sous tous ses aspects et a présenté la plupart des opinions à ce sujet, et a atteint l'innocence de Joseph (que la paix soit sur lui) à travers le Coran lui-même. Cela se fait en combinant les nobles versets du Coran, et en rappelant les personnages de l'incident, c'est-à-dire tous ceux qui y ont un attachement, à commencer par la femme elle-même, à son mari, aux femmes, puis à celui qui a jugé l'affaire et le roi. En plus de la déclaration de Joseph sur son innocence. De même, son adversaire lui a avoué la véracité de ce qu'il avait dit, à deux reprises. Enfin le témoignage du Seigneur des mondes, Tout-Puissant et Exalté, et le témoignage de Satan (Iblis). Cela se fait en combinant les versets nobles et en les interprétant selon une interprétation objective. Le témoignage du mari, comme le dit Dieu Tout-Puissant : « C'est bien de votre ruse de femmes ! Vos ruses sont vraiment énormes ! » [Yusuf : 28]. Quant au témoignage du juge, Dieu Tout-Puissant dit : « Et un témoin, de la famille de celle-ci témoigna : « Si sa tunique [à lui] est déchirée par devant, alors c'est elle qui dit la vérité, tandis qu'il est du nombre des menteurs. Mais si sa tunique est déchirée par derrière, alors c'est elle qui ment, tandis qu'il est du nombre des véridiques » [Yusuf : 26-27].

Quant au témoignage des femmes, Dieu Tout-Puissant dit : « À Allah ne plaise ! Nous ne connaissons rien de mauvais contre lui ». [Yusuf : 51]. Quant au témoignage du Roi, Dieu Tout-Puissant dit : « Tu es dès aujourd'hui près de nous,

⁵ Dans l'ombre du Coran, 4 c, 712.

en une position d'autorité et de confiance » [Yusuf : 54]. Quant à la déclaration de Joseph, Dieu Tout-Puissant a dit : « C'est elle qui a voulu me séduire » [Yusuf : 26]. De même, Dieu dit : « Il dit : « Ô mon Seigneur ! La prison m'est préférable à ce à quoi elles m'invitent » [Yusuf : 33]. Quant à l'aveu de l'adversaire, cela est indiqué par sa parole : « J'ai essayé de le séduire mais il s'en défendit fermement » [Yusuf : 32], et aussi sa parole : « Maintenant la vérité s'est manifestée. C'est moi qui ai voulu le séduire. Et c'est lui, vraiment, qui est du nombre des véridiques ! » [Yusuf : 51]. Quant au témoignage du Seigneur des mondes, il est indiqué par la parole du Tout-Puissant : « Ainsi [Nous avons agi] pour écarter de lui le mal et la turpitude. Il était certes un de Nos serviteurs élus » [Yusuf : 24]. Quant au témoignage de Satan, cela est indiqué par la parole du Tout-Puissant : « eh bien je leur enjoliverai la vie sur terre et les égarerai tous, à l'exception, parmi eux, de Tes serviteurs élus » [al-Hijr : 39-40]. Certes, Joseph était des serviteurs élus^{6 7}.

Puis il répond à la question : S'il n'y a pas de désir, alors quel est l'avantage de Sa parole : (Et il l'aurait désirée... ?) « J'ai dit : L'avantage là-dedans est d'informer qu'abandonner le désir à son sujet, et ne pas approuver sa demande, n'était pas dans le sens où il ne désirait pas des femmes en raison de son incapacité ; Mais il a laissé cela à Dieu, et pour l'amour de Dieu, cherchant sa récompense et échappant à son châtimement douloureux^{8 9}.

Venons-en maintenant à la vérité historique de la parole du Tout-Puissant : « Tu (Muhammad) ne guides pas celui que tu aimes, mais c'est Allah qui guide qui Il veut. Et Il connaît mieux cependant les bien-guidés » [Al-Qasas : 56] . Al-Bukhari et Muslim

6 Voir : Al-Razi, L'Infaillibilité des Prophètes, 54-55.

7 Voir : Tafsir al-Razi, vol. 114, 18-115.

8 L'infaillibilité des prophètes, p. 55.

9 Majid Hamid ; L'Islam et son impact sur le démantèlement du débat religieux, mémoire de master non publié, Université de Bagdad/Faculté d'Éducation, Ibn Rushd, 108-109.

Ils l'ont mentionné dans leurs Sahih et Ahmad bin Hanbal dans son Musnad^{10 11}, et je l'ai cité de l'exégèse d'Al-Tabari, Il a dit : D'après Al-Zuhri, il a dit : Saeed bin Al-Musayyab m'a dit, d'après son père, il a dit : Quand Abu Talib était sur le point de mourir, le Messager de Dieu est venu vers lui, et a trouvé Abu Jahl bin Hisham et Abdullah bin Abi Umayyah bin Al-Mughirah avec lui, alors le Messager de Dieu a dit : Ô mon oncle, dis « Il n'y a d'autre dieu que Dieu », un mot avec lequel je te témoigne devant Dieu. Abu Jahl et Abdullah bin Abi Umayyah ont dit : Ô Abu Talib, rejettes-tu la religion d'Abdul Muttalib ? Le Messager de Dieu n'arrêtait pas de le lui endoctriner et de lui répéter cette déclaration, jusqu'à ce qu'Abou Talib dise, ce qui fut la dernière chose qu'il leur dit, qu'il suivait la religion d'Abdul Muttalib, et il refusa de dire : Il n'y a d'autre dieu que Dieu. Alors le Messager de Dieu dit : Par Dieu, je demanderai pardon pour toi tant que Dieu ne me l'interdit pas, alors Dieu a révélé : « Il n'appartient pas au Prophète et aux croyants d'implorer le pardon en faveur des polythéistes », et Dieu révéla à propos d'Abou Talib. Il dit au Messager de Dieu : « Tu (Muhammad) ne guides pas celui que tu aimes »¹². Ce qui est remarquable dans cette narration, c'est que la plupart des livres d'exégèse l'ont copié intégralement, sans addition ni soustraction, et j'ai évité de m'étendre longuement en mentionnant les sources, qu'elles soient hadithiques ou exégétiques, qui vont dans ce sens, car elles tout dépend de la narration précédente, jusqu'à en arriver au point de rejeter tout le reste, sous prétexte qu'elle est mentionnée dans Sahih Al-Bukhari, comme le dit Ibn Hajar : « et d'après Abou Hurairah, dans l'histoire d'Abou Talib, il a dit : Alors Dieu a révélé : « Tu (Muhammad) ne guides pas celui que tu aimes », et tout cela est clair dans la mesure où Abou Talib est mort en suivant autre que l'Islam. Ce qu'Al-Suhaili a mentionné est affaibli par le fait qu'il a vu dans certains livres d'Al-Masoudi qu'il s'est converti à l'Islam, car de telles choses contredisent ce qui est dans le Sahih))¹³. Ici, Ibn Hajar affaiblit ce que Al-Suhayli a mentionné, citant al-Masoudi, et rejette cette opinion. C'est la preuve du contrôle

10 Voir : Sahih al-Bukhari, chapitre sur la sourate al-Qasas, vol. 6, 17.

11 Voir : Sahih Muslim, chapitre : Le début de la foi consiste à dire qu'il n'y a de dieu que Dieu, vol. 1, 40.

12 Voir : Jami' al-Bayan sur l'interprétation des versets du Coran, vol. 11, 57.

13 Fath al-Bari, Chapitre sur l'histoire d'Abou Talib, vol. 7, 149.

des caprices sur la vérité historique. Alors que nous constatons qu'al-Tirmidhi affaiblit également cette narration, puisqu'il s'agit d'une narration unique, il dit donc : d'après Abou Hurairah, il a dit : Le Messenger de Dieu a dit à son oncle : « Dis : 'Il n'y a de dieu que Dieu. J'en témoigne pour toi le Jour de la Résurrection, il a dit : « Si les Quraysh ne m'narguait pas avec cela, j'en aurais fait plaisir à vos yeux, (ce qui lui a fait dire ça, c'est : la consternation). C'est un bon et étrange hadith que nous ne connaissons que par le hadith de Yazid ibn Kayssan¹⁴.

Même lorsqu'Al-Wahidi poursuit en disant que la révélation du verset a eu lieu tardivement après la mort d'Abu Talib, et a exclu sa révélation au moment de sa mort, Al-Razi répond à cela en disant : Al-Wahidi a dit : Al-Hussein bin Al-Fadl a exclu cela, car cette sourate était l'une des dernières révélations du Coran, alors que la mort d'Abou Talib s'est produite à La Mecque au début de l'Islam. Et je dis : À mon avis, cette exclusion est peu probable, alors qu'y a-t-il de mal à dire : Le Prophète a continué à demander pardon pour Abu Talib à partir de ce moment-là jusqu'au moment de la révélation de ce verset ? car l'accent mis sur les mécréants n'apparaît que dans cette sourate, peut-être qu'il était permis aux croyants de demander pardon pour les parents de leurs incroyants, et le Prophète (que la paix et la bénédiction soient sur lui) l'a également fait, puis lorsque cette sourate a été révélée, Dieu les a empêchés de le faire, donc cela n'est pas exclu, en général¹⁵. Notez qu'Al-Razi lui-même reconnaît ailleurs dans son exégèse qu'il n'y a aucune indication dans le verset de l'incrédulité d'Abu Talib, mais le prétendu consensus l'a amené à se conformer à l'humeur de ses orateurs, alors il a dit : Il n'y a aucune preuve dans ce verset de l'incrédulité d'Abu Talib. al-Zajjaj a dit « Les musulmans sont unanimement d'accord sur le fait que cela a été révélé. Concernant Abu Talib, et c'est parce qu'Abu Talib a dit à sa mort : Ô peuple de Banu Abd Manaf, si vous obéissez à Muhammad et vous croyez en lui vous réussirez et vous serez guidés. Il dit : « Mon oncle, tu leur ordonnes de suivre

¹⁴ Sunan al-Tirmidhi, chapitre sur la sourate al-Qasas, vol. 5, 21.

¹⁵ Voir : Al-Tafsir Al-Kabir, vol. 16, 209.

le conseil pour eux-mêmes, alors que tu ne suis pas ce conseil pour toi-même ! » Il dit : « Que veux-tu, mon neveu ? » Il dit : « Je veux un mot de toi, que tu dises : Il n'y a de divinité qu'Allah, car vous êtes au dernier jour du monde, afin que je puisse en témoigner pour toi auprès de Dieu Tout-Puissant. Il dit : « Ô mon neveu, je sais que tu dis la vérité, mais je déteste qu'on dise à mon sujet : il a désespéré au moment de sa mort. Si je n'avais pas eu peur que toi et les enfants de ton père seriez blessés et insultés après moi, j'aurais dit ce mot et j'en aurais fait plaisir à vos yeux, parce que je vois l'intensité de ton chagrin et de tes conseils. Mais je mourrai en suivant la religion des cheikhs Abdul Muttalib, Hashim , et Abdul Manaf¹⁶.

De ce qui précède, il ressort clairement que l'aspect doctrinal personnel prime sur la vérité historique, sinon pourquoi les livres d'exégèse ne reconnaissent-ils pas, lorsqu'ils mentionnent ce noble verset et expliquent la raison de sa révélation, que le hadith est faible et mursal ? Je ferai, ici, référence à ce qui a été mentionné dans les livres d'exégèse de l'école Ahl al-Bayt (que la paix soit avec eux). Cheikh Al-Tusi a dit : Ce verset a été révélé parce que le Prophète (que la prière et la paix de Dieu soient sur lui et sur sa famille) tenait à la foi de son peuple et préférerait qu'ils croient tous et qu'ils se soumettent à lui et reconnaissent sa prophétie, en particulier ses proches. Alors Dieu Tout-Puissant lui dit : « Tu n'es pas capable de faire cela, et il n'est pas en ton pouvoir d'être gentil avec eux dans leur foi. Au contraire, cela est dans la puissance de Dieu. Il le fait à qui Il veut parmi eux s'Il sait qu'ils seront guidés par quelque chose qu'Il leur fait. Donc ton empressement pour cela ne sert à rien. Il a été rapporté sous l'autorité d'Ibn Abbas, Moudjahid, Al-Hasan, Qatada et d'autres que le verset a été révélé à propos d'Abou Talib. D'après Abu Abdullah et Abu Jaafar : Abu Talib était un musulman, et cette question est unanimement convenue par les Imamis. Ils ne diffèrent pas sur ce point, et ils ont des preuves concluantes pour cela, ce qui aboutit à une connaissance définitive¹⁷.

¹⁶ Voir : même source, vol. 25, 2.

¹⁷ Al-Tibyan fi Tafsir Al-Qur'an, vol. 8, 164.

Quant à Sayyad al-Tabatabai, comme cela est habituel dans son exégèse, il a interprété le noble verset, recherchant le sens de la guidance dans ses déclarations, et l'amour du Saint Prophète pour la guidance de tous, en accord avec le fait que son envoi était une miséricorde pour les gens. Après avoir expliqué la signification du verset, al-Tabatabai passe aux preuves narratives dans la recherche narrative. Il a dit : Ce que l'on entend par guidance, c'est faire atteindre quelqu'un à ce qu'il recherche, à travers l'émergence de la foi au cœur, et on sait que c'est l'œuvre de Dieu Tout-Puissant à laquelle personne n'a part. En effet ce que l'on entend par là n'est pas de montrer le chemin, c'est l'un des devoirs du Messager et cela n'a aucun sens de le lui refuser, mais ce que l'on entend par guidance c'est accepter d'être guidé. Parce qu'il a été dit dans les versets précédents que les polythéistes, qui étaient le peuple du Prophète, étaient privés de la bénédiction de la guidance. En raison de leur égarement en suivant leurs désirs, et de leur arrogance envers la vérité qui leur a été révélée, et de la croyance des Gens du Livre en elle, et de leur reconnaissance de la vérité, la déclaration a été conclue dans ce chapitre du discours, que la question de la guidance concerne Dieu, pas toi, Il guide les gens qui ne sont pas ton peuple que tu invoque, mais Il ne guide pas ces gens et ce sont vos gens que vous aimeriez qu'ils soient guidés, et Il connaît mieux ceux qui sont guidés¹⁸.

Ensuite Sayyad al-Tabatabai passe à la recherche narrative, qui est en mesure de répondre à la narration qui domine la vérité historique, et il dit : Les récits des imams d'Ahl al-Bayt, que la paix soit sur eux, sont fréquentes et indiquent sa foi, et ce qui est cité dans sa poésie est chargé de sa reconnaissance de la véracité du Prophète et de la validité de sa religion. C'est lui qui a hébergé le Prophète quand il était jeune et l'a protégé après la mission et avant l'Hégire. L'effet de sa lutte seul pour préserver l'âme honorable du prophète au cours des dix années précédant l'Hégire était égal à l'effet de la lutte des Muhajireen et des Ansar dans leur ensemble au cours des dix années qui ont suivi l'Hégire¹⁹.

¹⁸ Al-Mizan fi Tafsir al-Quran, vol. 16, 55.

¹⁹ Voir : même source, vol. 16, 57.

Cheikh Nasser Makarem Al-Shirazi a écrit plus d'un chapitre sur ce sujet, passant en revue les aspects exégétiques puis les aspects narratifs, discutant du texte de la narration et de sa chaîne de transmission. Il a déclaré : Ce sujet semble étrange à ceux qui sont des gens de recherche et lecture, Comment un groupe de narrateurs peut-il insister pour affirmer qu'Abou Talib (que la paix soit sur lui), l'oncle du Prophète, était un polythéiste et un incroyant, et qu'il est mort infidèle ? tandis que lui, selon le consensus musulman, était l'un des de ceux qui ont fait des sacrifices sans précédent, protégé le Prophète de l'Islam et sacrifié pour lui ?! Et pourquoi pas cette insistance, pour d'autres qui n'ont pas eu de chance dans l'histoire de l'Islam ? Ici, nous savons que la question n'est pas une question ordinaire, alors avec le moins d'observation et le moins d'examen minutieux, nous arrivons à cette conclusion, qui est la suivante : que derrière ces recherches historiques et narratives se cache un jeu politique dangereux de la part des ennemis d'Ali (que la paix soit sur lui) et ses adversaires ! Ils tenaient à le priver de toutes ses vertus, au point qu'ils affirmaient que son père, celui qui avait sacrifié et racheté le Prophète et l'avait préféré à lui-même, a été mort en infidèle, selon eux. Les Omeyyades et leurs disciples à leur époque, et avant d'accéder à la tête du gouvernement, ont essayé autant qu'ils le pouvaient de prouver leurs affirmations par des preuves. Examinons la question en partant du principe qu'il s'agit d'une question en soi qui mérite d'être étudiée sous plusieurs angles. Nous examinerons la question en partant du principe qu'il s'agit d'une question purement historique et exégétique. Il devient clair qu'il n'existe aucun support fiable derrière ce battage médiatique, mais plutôt des preuves vivantes à son encontre :

1 - Le verset en question (Tu [Muhammad] ne diriges pas celui que tu aimes) n'a rien à voir avec Abu Talib (que Dieu l'agrée), et nous avons dit : Les versets qui l'ont précédé indiquent clairement qu'il s'agit d'un groupe de fidèles Gens du Livre, par opposition à aux polythéistes de La Mecque.

2- La preuve la plus importante dont ils disposent dans ce domaine est qu'ils af-

firmement qu'il existe un consensus parmi les musulmans selon lequel Abou Talib (que Dieu l'agrée) est mort en tant que polythéiste, alors qu'un tel consensus est un mensonge complet, n'a aucun fondement.

3 - L'examen et la recherche indiquent que ce prétendu consensus est basé sur les informations d'individus qui ne sont pas pris en compte. Ces narrations sont soutenues par des individus douteux et menteurs. Parmi ces narrations, il y a celui qu'Ibn Mardawayh a transmis avec sa chaîne de transmission d'après Ibn Abbas : il a dit que le verset (Tu [Muhammad] ne diriges pas celui que tu aimes) a été révélé à propos d'Abou Talib (que Dieu l'agrée). Le Prophète (qu'Allah le bénisse ainsi que sa famille) a insisté pour qu'il croie, mais il n'a pas cru, alors que dans la chaîne de transmission de ce récit se trouve « Abou Sahl al-Sirri », qui était connu parmi les principaux des érudits de Rijal, comme l'un des menteurs, trompeurs et voleurs de Hadith. Et dans la chaîne de transmission de cette narration se trouve « Abd al-Quddus Abu Sa'id al-Dimashqi », qui est également l'un des menteurs. Le sens apparent de l'expression du hadith indique qu'Ibn Abbas a transmis ce hadith sans intermédiaire, et il en a été témoin, alors que nous savons qu'Ibn Abbas est né trois ans avant l'Hégire. Ainsi, il était encore un bébé quand Abu Talib (que la paix soit sur lui) est mort. De là nous concluons que les auteurs de ce hadith, même dans cet acte, étaient des débutants et des nouveaux venus !! Il existe un autre hadith dans ce domaine rapporté par Abu Hurairah, qui dit : Lorsque la mort d'Abu Talib (que Dieu l'agrée) approcha, le Prophète (que la prière et la paix d'Allah soient sur lui et sur sa famille) lui dit : Ô mon oncle, dis : « Il n'y a d'autre dieu que Dieu, afin que je témoigne pour toi, le Jour de la Résurrection devant Dieu, que tu crois au monothéisme. Alors Abou Talib dit : si ce n'était pas que les Quraysh disent qu'Abou Talib a montré la foi au moment de la mort à cause de la peur, alors je témoignerais du monothéisme et je te rendrais heureux. Alors la parole du Tout-Puissant fut révélée : (Tu [Muhammad] ne diriges pas celui que tu aimes). Il ressort de l'apparition de ce hadith qu'Abou Hurairah a été témoin de cette affaire, alors que l'on sait qu'Abou Hurairah s'est converti à l'Islam l'année de

la conquête de Khaybar, sept ans après l'Hégire. Alors, où était Abu Hurairah lorsque Abu Talib est mort, ce qui s'est produit avant l'Hégire ? S'il est dit qu'Ibn Abbas et Abu Hurairah n'étaient pas témoins de cette affaire, mais qu'ils ont entendu cette histoire d'une autre personne, alors nous demandons : qui est cette personne ? ! Celui qui a transmis ce hadith à ces deux personnes – donc – est inconnu. Un tel hadith est appelé «mursal» par les savants du hadith, et tout le monde sait qu'il n'y a aucune considération pour les hadiths «mursal» ! Il est regrettable qu'un groupe de narrateurs et de commentateurs se soient transmis ce hadith sans vérifier dans leurs livres, et petit à petit ils formèrent un consensus sur ce hadith !

4 - Après tout cela, le texte de ces hadiths fabriqués indique qu'Abou Talib (que Dieu l'agrée) croyait que le Prophète avait raison, mais finalement il n'a pas dit cela par sa langue en raison d'observations particulières. Nous savons que la foi est dans le cœur, mais la langue est le chemin qui mène au cœur. Dans certains hadiths islamiques, Abu Talib (que Dieu l'agrée) était comparé aux Compagnons de la Caverne qui étaient croyants même s'ils n'étaient pas capables de montrer leur foi par leur langue.

5 - Alors est-il possible de se laisser convaincre par un narration « mursal » d'après Abou Hurairah ou d'après Ibn Abbas sur une question aussi importante ? Pourquoi ne pas prendre en compte le consensus des imams d'Ahl al-Bayt (que la paix soit sur eux) et le consensus des savants chiites, qui connaissent mieux la situation de la famille du Prophète et de sa famille ? Aujourd'hui, nous conservons de nombreux poèmes d'Abou Talib (que Dieu l'agrée) qui expliquent sa croyance en l'Islam et le message du prophète Muhammad (qu'Allah le bénisse ainsi que sa famille). Un groupe d'Ulémas et d'éminents érudits ont transmis ces poèmes dans leurs livres.

6 - Indépendamment de tout ce qui précède, l'histoire de la vie d'Abou Talib (que Dieu l'agrée) et ses grands sacrifices pour le Prophète (qu'Allah le bénisse ainsi que sa famille), ainsi que les relations étroites du Prophète et des musulmans avec lui, au point que le Prophète a appelé l'année de sa mort «l'année de chagrin», tout cela indique qu'il se convertissait à l'Islam, Sa défense du Prophète n'était pas celle d'un

membre de sa famille, mais plutôt la défense d'un croyant sincère, d'un pur amant et d'un soldat sacrifiant pour son chef et imam. Dans cette situation, combien une secte est ignorante, négligente, injuste et ingrate lorsqu'elle insiste sur le fait que cet homme sincère, fidèle et monothéiste est mort en tant que polythéiste²⁰.

Ainsi, lorsque la question concernait la foi d'Abou Talib (que Dieu l'agrée), les aspects doctrinaux, personnels et sectaires ont commencé à intervenir et à dominer l'aspect historique dans l'interprétation du Noble Verset, jusqu'à ce que cet aspect domine aux dépens de la vérité historique.

La deuxième section : L'effet exégétique dans la preuve jurisprudentielle

Ici, dans ce sujet, j'ai exprimé le terme « preuve jurisprudentielle » et je n'ai pas dit « vérité jurisprudentielle ». Parce qu'elle est soumise aux avis des juristes, chacun selon sa doctrine, dans ses étapes ultérieures. J'entends par là : la diligence des savants diligents. Quant à l'origine de la preuve jurisprudentielle à ses stades avancés, et par là j'entends sa délivrance à partir de l'infailible, qu'il s'agisse du Coran ou de la Sunna, alors cette preuve est un fait historique, mais lorsqu'il est appliqué à des événements changeants qui sont soumis à la diligence d'une personne diligente, ici des divergences et des différences se produisent, et alors cela n'en est pas exprimé « vérité ». S'il existe un texte de la biographie parfumée du Prophète et de sa famille, que la paix soit sur eux, on s'y fiera sans aucun doute, et ce sera le facteur décisif entre son application ou non. Cependant, lorsqu'il n'y a pas de texte explicatif de la Sainte Sunna, différentes interprétations commencent à avoir lieu et les exégètes recourent à la linguistique et à différents aspects grammaticaux, afin de justifier une lecture ou un comportement particulier. Dans ce cas, la preuve jurisprudentielle serait jugée selon le point de vue linguistique, en l'absence de preuve narrative, mais en sa présence, recourir à différents aspects grammaticaux est une sorte d'évasion de la vérité historique. La recherche s'articulera donc autour du noble verset des ablutions

²⁰ Voir : al-Amthal fi Tafsir Kitab Allah al-Munzil, volume 12, 264-268.

avec ses diverses interprétations. Le Tout-Puissant a dit : « Ô les croyants ! Lorsque vous vous levez pour la prière (As-Salât), lavez vos visages et vos mains jusqu'aux coudes; passez les mains mouillées sur vos têtes; et lavez-vous les pieds jusqu'aux chevilles » [Al-Ma'idah : 6]. Dans ce noble verset, une différence s'est produite entre juristes et commentateurs, chacun selon l'école de jurisprudence à laquelle il appartient, quant à sa signification de laver ou d'essuyer, malgré la différence entre sa position dans la phrase : (al-nasb) ou (al-jarr). Al-Sharif Al-Murtada dit : La base de cela est que quiconque met l'expression «lavez-vous les pieds» à l'accusatif (al-nasb), l'applique au lavage et l'attache aux mains. Puisque pour lui le sens était de se laver sans essuyer, il l'interpréta comme l'accusatif que son dicton (lavez vos visages) exige pour que son libellé indique l'obligation, parce qu'elle en différerait dans le sens, c'est pourquoi il différerait entre eux dans le libellé. La réponse : On lui dit : Nous devons construire des doctrines sur des « preuves pour rendre des décisions », nous devons donc considérer l'aspect de leur signification, donc nous construisons nos doctrines sur elles, et notre croyance est cohérente avec elles. Donc votre dire (que celui qui lève les jambes l'amène à se laver et l'attache aux mains, puisque le sens selon lui est de se laver sans essuyer) est une voie, même si celui qui a parlé de se laver sans essuyer n'en avait aucune preuve. Le Coran exige d'essuyer sans laver, et la première chose qui est obligatoire est que si nous supposons la présence d'un observateur qui regardera ce qui est requis par le sens apparent du verset et son analyse, alors il s'appuiera sur l'exigence de « laver » si cela lui est compatible, ou d'« essuyer » si cela lui est correspond. Vos paroles nécessitent plusieurs manières de se laver, et c'est la règle du verset jusqu'à ce qu'il soit prouvé que les jambes sont à l'accusatif, et c'est le contraire de ce qui est obligatoire. Alors Réciter avec le génitif (al-jarr) vaut mieux que réciter avec l'accusatif (al-nasb). Car si l'on met « les pieds » à l'accusatif (al-nasb), il doit y avoir un facteur dans cet accusatif : soit elles sont attachées aux mains, soit un facteur omis leur est attribué. Ou bien il peut être attaché à la position du génitif (al-jarr wa al-majrour) dans sa parole (sur vos têtes). Il n'est pas permis de l'attacher

aux mains, à cause de sa distance par rapport à l'accusatif des mains et parce que le « facteur » le plus proche a un effet plus fort que le « facteur » le plus éloigné²¹.

Cheikh Al-Tusi a dit : Et sa parole : « les pieds jusqu'aux chevilles » est une conjonction des têtes, donc celui qui lit avec « le génitif =al-jarr » est d'avis qu'il faut les essuyer tout comme il faut essuyer la tête. Et celui qui les a mis à l'accusatif, il a dit que cela est lié à la position des « têtes », parce que leur position est à l'accusatif (al-nasb) parce que l'essuyage s'est produit sur eux. Alors qu'il a mis les têtes au génitif (al-jarr) à cause de la présence de la lettre « ba » indiquant « certains ». Les deux lectures indiquent un « essuyage » selon notre approche. Parmi ceux qui ont parlé de l'essuyage, il y avait Ibn Abbas, Al-Hasan Al-Basri, Abu Ali Al-Jubaa'i et Muhammad bin Jarir Al-Tabari, mais ils ont rendu obligatoire la combinaison de l'essuyage et du lavage, l'essuyage selon le Coran, et le lavage selon la Sunna, et Al-Tabari est allé au « choix » entre le lavage et l'essuyage. Ils ont tous rendu obligatoire qu'on adapte tout le pied, à la fois apparent et caché. Selon nous, l'essuyage se fait sur la face externe des pieds, en commençant par le bout des doigts et en terminant par les chevilles. Ce sont les talons qui dépassent au milieu du pied, comme on l'a déduit. Ikrimah a dit d'après Ibn Abbas : Les ablutions consistent en deux lavages et deux essuyages. C'est ce qu'a dit Anas ben Malik. Ikrimah a dit : Les pieds ne doivent pas être lavés, mais plutôt essuyés. Ainsi, Al-Sha'bi a dit : Ne voyez-vous pas que le tayammum efface ce qui était lavé et annule ce qui était essuyé ? Qatada a dit : Dieu a exigé deux essuyages et deux lavages. Aws Ibn Abi Aws a rapporté a dit : J'ai vu le Prophète faire ses ablutions et essuyer ses sandales, puis il s'est levé et a prié²².

Ici, Cheikh al-Tusi explique que l'essuyage sur les pantoufles ne peut pas être appelé essuyage sur le pied, tout comme la burqa ne peut pas être appelée un visage. Il a dit : Le verset indique que celui qui essuie le turban ou les pantoufles, cela ne lui suffit pas, car le turban ne s'appelle pas une tête et la pantoufle ne s'appellent pas

21 Lettres d'al-Sharif Al-Murtada, vol. 3, 162.

22 Voir : Al-Tibyan fi Tafsir Al-Qur'an, vol. 3, 452.

un pied. De même, la burqa et ce qui recouvre les mains ne s'appellent ni un visage ni une main. Ce qui a été rapporté concernant l'essuyage des pantoufles est une narration unique, c'est pourquoi le sens apparent du Coran ne doit pas être laissé de côté pour cela²³.

Le mollah Fathallah Al-Kashani a détaillé la position prise sur le noble verset, en utilisant des lectures ainsi que des narrations, et il a déclaré : (Et vos pieds jusqu'aux chevilles) Nafi', Ibn Aamir, Al-Kisa'i et Hafs lisent à l'accusatif (al-nasb), en coordination avec « la place » de « sur vos têtes », puisque (al-jarr wa al-majrour) occupe la place l'accusatif (al-nasb), tandis que les autres se lisent en (al-jarr), en coordination avec « vos têtes », et c'est évident. Les deux lectures indiquent une seule signification, qui est la nécessité de « essuyer », comme c'est la doctrine de nos compagnons Imami. Ceci est corroboré par ce qu'ils ont rapporté du Prophète (que la prière et la paix de Dieu soient sur lui et sur sa famille), selon lequel il a fait ses ablutions et s'est essuyé les pieds et les chaussures. Le même contenu est rapporté d'après Ali, que la paix soit sur lui, et d'Ibn Abbas. Il a également été rapporté d'Ibn Abbas qu'il a décrit les ablutions du Messenger de Dieu en s'essuyant les pieds, et le consensus des imams des Ahl al-Bayt, que les prières de Dieu soient sur eux, à ce sujet. al-Sadiq, que la paix soit sur lui, a dit : « Un homme atteindra l'âge de soixante et soixante-dix ans sans que Dieu n'accepte une prière de sa part. Il a été dit : Comment ça se fait ? » Il dit : Parce qu'il lave ce que Dieu lui a ordonné d'essuyer. Et d'autres narrations. Ibn Abbas a dit, lorsqu'on lui a posé des questions sur les ablutions, il a répondu : Deux lavages et deux essuyages. Les quatre juristes ont dit qu'il est obligatoire de se laver, en utilisant comme preuve la lecture de (al nasb) comme une conjonction de « vos visages », ou qu'il est à l'accusatif avec un verbe prédéterminé, signifiant : et lavez-vous les pieds. La réponse à la première est que la conjonction avec « vos visages » est alors mal vue, puisqu'il n'est pas dit : J'ai frappé Zaid et Amr et j'ai honoré Khalid et Bakr, et « Bakr » est fait comme une coordination par rapport à Zaid et Amr qui sont frappés, à con-

²³ Voir : même source, vol. 3, 457.

dition que s'il y a deux facteurs, la conjonction soit pour le plus proche d'entre eux, comme c'est la doctrine des Basrans*. La preuve en est bien connue, surtout lorsqu'il n'y a pas d'objection, comme dans ce cas-ci, ni sur le plan linguistique ni sur le plan juridique. Quant à l'accusatif comme verbe prédéterminé, nous ne sommes obligés de l'apprécier que s'il n'est pas possible de l'interpréter selon l'expression précitée, comme vous l'avez représenté, mais ici il ne l'est pas, à cause de ce que nous avons dit de : la coordination avec « la place ». La seconde est que l'analyse de « al-mujawara » est très faible et n'est pas digne du Livre de Dieu, et la plupart des Arabes l'ont nié. Bien que cela ne soit permis qu'à deux conditions : La première : il n'y a aucune ambiguïté, comme on dit en arabe : (جحر ضبّ خرب) = la tanière d'un lézard a été détruite). La seconde : qu'il n'y a pas de coordination avec lui, et ici il y a une coordination. En outre, les récits susmentionnés constituent des preuves contre eux. Selon nous, les chevilles sont les deux os qui dépassent de l'arrière des pieds au niveau de l'articulation de la cheville, et certains commentateurs et juristes ont dit : Les talons sont les os des jambes. Si c'était comme ils disaient, Dieu Tout-Puissant aurait dit : Et vos pieds arrivent jusqu'aux chevilles (plus de deux), et Il n'a pas dit : Aux (deux) chevilles, car selon cette parole, il y a deux chevilles pour chaque jambe²⁴. Cheikh Nasser Makarem Al-Shirazi a résumé son explication du noble verset en disant : La conjonction de l'expression « vos pieds » avec l'expression « vos têtes » est la preuve que les pieds doivent également être essuyés et non lavés. La lettre (lam) dans ses paroles « vos jambes » a été ouverte uniquement parce qu'elle est attachée à « vos têtes » et non attachée à « vos visages »²⁵.

24 Voir : Zabadat al-Tafsir, vol. 2, 277.

25 Al-Athmal fi Tafsir Kitab Allah al-Munzil, vol. 3, p. 618.

* Ce qui est mentionné dans le texte est une traduction d'un passage de la grammaire arabe, et nous l'avons traduit parce qu'il se rapporte à ce qui le précède et à ce qui le suit, même si la traduction des textes grammaticaux n'est souvent pas correcte, en raison de l'incompatibilité des règles grammaticales entre les langues. (Le traducteur).

Ce qui est remarquable, c'est que lorsque la plupart des commentateurs parcourent ce noble verset, on les retrouve parler des limites du lavage, que ce soit du visage ou des mains, et si les oreilles font partie du visage ou non ? et Le coude dans les mains est-il inclus dans le lavage ou non ? Aussi, certains des Compagnons accomplissaient la prière obligatoire avec une seule ablution, et certains d'entre eux répétaient leurs ablutions, et plusieurs preuves ont été citées à ce sujet de la part de la majorité des commentateurs, chacune selon son fondement linguistique ou son adoption sectaire. Peut-être que tout cela est inclus dans la différence des points de vue exégétique, basés sur les preuves dont dispose l'exégète pour l'aider à comprendre, que ce soit à partir de la langue ou des récits, dans les deux écoles. Mais ce qui mérite considération et attention est le suivant : les commentateurs majoritaires n'ont pas suivi l'approche grammaticale consistant à s'essuyer les pieds de manière ciblée, en termes de conjonction par rapport au mot voisin ou par rapport à sa place, mais ces deux états nécessitent essuyer, pas laver. Nous constatons que le fait du lavage des pieds est traité par les commentateurs sunnites comme s'il s'agissait d'une chose qui ne fait aucun doute ni ne fait l'objet d'une contestation. Ceci, dans certains de ses détails, conforte le point de vue du chercheur concernant la domination de la vision personnelle sur la vérité explicative prouvée par le langage ainsi que sur le précédent prouvé par la vérité historique.

Parmi les exemples qui prouvent la déclaration ci-dessus, nous mentionnons la parole d'Al-Thaalabi : D'après Abu Afif Al-Hudhali, il a vu Ibn Umar faire ses ablutions à midi, puis après-midi, puis au coucher du soleil, alors j'ai dit : Ô Abu Abdul Rahman, ces ablutions font-elles partie de la Sunna ? Il a dit : Mes ablutions étaient suffisantes pour toute la prière tant que je ne devenais pas impur, mais j'ai entendu le Messager de Dieu dire : (Quiconque accomplit ses ablutions alors qu'il est purifié, Dieu lui enregistrera dix bonnes actions), alors j'ai eu envie de cela, mon neveu. Certains d'entre eux ont dit : Il s'agissait plutôt d'un commandement de Dieu Tout-Puissant

à son Prophète et aux croyants, comme une nécessité et un test, d'effectuer les ablutions pour chaque prière, puis il l'a abrogé pour des raisons de facilité²⁶. Le même commentateur développe la déclaration concernant le lavage des pieds, en disant : « Et vos pieds. » Les récitants différaient à ce sujet. Certains d'entre eux lisaient avec al-nasb, et d'autres lisaient avec al-jarr, et la lecture d'Abdullah et ses compagnons : al-Aa'mash a dit : Les compagnons d'Abdullah récitaient : « Et vos pieds » avec al-nasb, alors ils les lavaient.

La lecture d'Ibn Abbas dans le cas accusatif (al-nasb), et il a dit : L'affaire est revenue au lavage, qui est le choix d'Abu Ubaid, et les autres l'ont lu avec la kasra, et c'est la lecture d'Anas, al-Hassan, Alqamah et al-Sha'bi. Donc, quiconque a choisi le cas accusatif (al-nasb), cela signifie « Lavez-vous les pieds », et celui qui a utilisé le cas al-jarr, cela a trois probabilités : L'un d'eux est qu'essuyer signifie se laver, et le «ba'a» signifie généralisation, on dit : J'ai essuyé pour la prière, ce qui signifie que j'ai fait mes ablutions. Abu Ubaidah, al-Akhfash et d'autres ont dit : Les pieds sont coordonnés aux têtes, à la manière de «suivre» dans le cas permis, en libellé non le sens. Certains d'entre eux ont dit : Il voulait dire s'essuyer les pieds en raison de la proximité, et un groupe d'érudits a interprété le verset sur sa signification apparente. Ils permettaient de s'essuyer les pieds, comme l'a dit Ibn Abbas : L'ablution consiste en deux essuyages et deux lavages. Hammad a rapporté sous l'autorité d'Asim Al-Ahwal d'après Anas, qui a dit : Le Coran a été révélé en essuyant et la Sunnah en lavant. Et ce qu'Al-Hassan et Al-Sha'bi ont dit, Al-Sha'bi a dit : Gabriel a révélé l'essuyage. Puis il a dit : Ne voyez-vous pas celui qui exécute le tayammum essuyant ce qui est lavé et annulant ce qui est essuyé ?

Qatada a dit : Dieu a rendu obligatoires deux lavages et deux essuyages, ainsi que la doctrine de Dawud ibn Ali al-Isfahani, Muhammad ibn Jarir al-Tabari et Abu Ya'la, et certains d'entre eux ont soutenu que la personne effectuant les ablutions aurait le choix entre les laver et les essuyer. La preuve de l'obligation de se laver les pieds

²⁶ al-Kashf wal-Bayan an Tafsir al-Quran, vol. 4, 26.

pendant les ablutions est la parole de Dieu Tout-Puissant : (aux chevilles), donc fixer la limite aux chevilles est une preuve de lavage, comme les mains quand Il a fait leur limite aux coudes, où le lavage a été imposé, sans essuyage.

Sa preuve de la Sunna est ce qui a été rapporté d'après Othman, Ali, Abu Hurairah et Abdullah bin Zaid, qu'ils ont raconté les ablutions du Messenger de Dieu, et se sont lavés les pieds.

Khalid bin Al-Sa'ib a rapporté de son père, d'après du Messenger de Dieu, qu'il a dit: « Dieu n'accepte pas la prière d'une personne tant qu'il n'a pas placé les ablutions aux endroits appropriés, alors il lave le visage et les mains, puis il s'essuie la tête et se lave les pieds.

Abdul Rahman bin Abi Laila a rapporté, d'après Ata', d'après Jabir, qu'il a dit : Le Messenger de Dieu nous a ordonné de nous laver les pieds lorsque nous effectuons nos ablutions. Il a été dit : Les compagnons du Messenger de Dieu étaient unanimes sur le fait qu'il est obligatoire de se laver les pieds. Abu Qilaba a raconté qu'Omar a vu un homme faire ses ablutions et a laissé la plante de ses pieds, alors il lui a ordonné de répéter les ablutions et la prière²⁷.

Al-Sam'ani a dit : «Les ulémas étaient en désaccord sur l'obligation de laver l'homme. La plupart des ulémas - et il y a un consensus là-dessous aujourd'hui - sont que laver l'homme est obligatoire». On rapporte qu'Ali a dit : Il est permis de s'essuyer les pieds, et c'est ce qui est obligatoire, et un désaccord a été rapporté à son sujet. al-Sha'bi a dit : Le Coran a été révélé avec deux lavages et deux essuyages, et Muhammad bin Jarir al-Tabari a dit : Il choisit entre essuyer et laver ; À cause de la différence de lecture. Ce qui est plus exact, c'est qu'il est obligatoire de se laver, et la Sunna l'indique²⁸.

On retrouve clairement le degré de divergence entre les opinions. Il y a une opinion

²⁷ al-Kashf wal-Bayan an Tafsir al-Quran, vol. 4, 28-29

²⁸ Tafsir Al-Samani, vol. 2, 16.

sur l'essuyage, et selon laquelle le Coran a révélé ou ordonné deux lavages (du visage et des mains) et deux essuyages (de la tête et des pieds), puis le commentateur vient après et dit : L'opinion la plus correcte est que se laver est obligatoire, et la Sunna l'indique ! La Sunna contredit-elle ce que le Coran commande ou exige ?

Venons-en à Al-Fakhr Al-Razi, car il mentionne les aspects grammaticaux et leur effet dans l'orientation du sens, mais il surprend le lecteur en laissant de côté le sens émergent du sens apparent et en recourant à une autre direction mentionnée dans certaines narrations, alors il dit : Si les pieds sont coordonnés aux têtes, il est permis que les pieds soient à l'accusatif (al-nasb) coordonné à la « place » des têtes dans la phrase, et al-jarr est coordonné à l'apparent, et c'est une doctrine bien connue des grammairiens. Si cela est prouvé, nous disons : Il semble qu'il soit permis que le facteur « al-nasb » dans Sa parole : (vos pieds) soit sa parole : (et essuyez). Il est possible que le facteur soit Sa parole : (lavez), mais si les deux facteurs se réunissent en un seul « acte », l'effet de celui qui leur est le plus proche est plus probable. Ainsi, le facteur accusatif dans sa parole (et vos pieds) doit être sa parole (et essuyer). Il a été prouvé que lire : (vos pieds) avec la fatha sur le L nécessite également d'essuyer. C'est la raison pour laquelle on déduit par ce verset la nécessité d'essuyer. Alors ils dirent : Il n'est pas permis de réfuter cela par des narrations ; Parce que tous les narrations sont du type « narrations uniques ». Alors abroger le Coran avec un seul rapport n'est pas permis.

Sachez qu'on ne peut répondre à cette question que de deux manières : La première : il existe de nombreux rapports indiquant la nécessité de se laver, et que le lavage inclut l'essuyage et non l'inverse, donc le lavage était plus sûr, il doit donc être pris en compte. Partant de là, il faut être sûr que le lavage du pied remplace son essuyage. La seconde : que la position des pieds se limite jusqu'aux chevilles, et cette limitation ne s'appliquait qu'au lavage et non à l'essuyage²⁹.

De ce qui précède, il est clairement évident que la narration jurisprudentielle domine la vérité exégétique indiquée par les preuves linguistiques et le sens apparent du noble texte coranique.

²⁹ Voir : Al-Tafsir Al-Kabir, vol. 11, 161-162.



Conclusion

La vérité explicative dépend souvent de calculs sectaires et doctrinaux qui dominent la pensée et l'interprétation de l'exégète d'où il sait ou ne sait pas. Le résultat naturel et réaliste de cela est l'absence de vérité explicative due à la prédominance d'une certaine opinion ou certaine croyance. Même si les preuves historiques n'aident pas l'exégète à expliquer la vérité historique, la mentalité passive et souvent artificielle commence à prendre sa place en émettant des jugements contraires aux faits historiques. Ainsi, la vérité historique est absente, comme cela s'est produit lors de l'incident de la mort d'Abou Talib (que Dieu l'agrée) lorsqu'ils ont affirmé qu'il était mort en infidèle !! Quant à la prédominance de l'opinion jurisprudentielle, même si elle contredit le sens apparent de la langue et contredit ce sur quoi les linguistes se sont mis d'accord en recourant à des narrations uniques pour abroger le texte coranique, sachez qu'il s'agit là d'une autre domination sur « la vérité coranique », au bénéfice de l'approche doctrinale et en l'imposant à cette vérité.

Louange à Dieu, Seigneur des mondes, et que les meilleures prières et paix soient sur le Prophète de la Miséricorde, Muhammad, et sur sa pure famille.

Liste des Sources et Références

Saint Coran

L'Islam et son impact sur le démantèlement du débat religieux - Majid Hamid, mémoire de maîtrise non publié, Université de Bagdad / Collège d'éducation, Ibn Rushd, 2011.

Al-Amthal fi Tafsir kitab Allah al-Munzal, Nasser Makarem Al-Shirazi, Fondation des publications Al-Alami, Beyrouth, 1ère édition, 2007.

Anwar al-Tanzeel et les secrets de l'interprétation, Nasser al-Din Abu Saeed Abdullah bin Omar bin Muhammad al-Shirazi al-Baydawik (mort en 682 AH), Dar al-Fikr - Beyrouth.

Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an, Abu Jaafar Muhammad bin al-Hasan al-Tusi (mort en 460 AH), édité et corrigé par : Ahmed Habib Qasir al-Amili, Dar Ihya' al-Turath al-Arabi - Beyrouth.

Tafsir Al-Fakhr Al-Razi, connu sous le nom de : La Grande Exégèse et les Clés de l'Invisible, par Muhammad bin Omar Ibn Al-Hussein Al-Razi (mort en 606 AH), présenté par Khalil Muhyiddin Al-Mays, Dar Al-Fikr pour l'imprimerie et l'édition - Beyrouth (1415 AH - 1995).

Tafsir al-Quran, Abu Al-Muzaffar Mansur bin Muhammad Al-Samani (mort en 489 AH), édité par : Yasser bin Ibrahim et Ghoneim bin Abbas bin Ghoneim, Dar Al-Watan, Arabie Saoudite - Riyad, 1ère édition (1418 AH - 1997).

Introduction aux sciences du Coran, par le savant Muhammad Hadi Ma'rifa, Publications Dhuli Al-Qiraa, Qom - Iran, 3ème édition / 1432 AH.

Jami' al-Bayan sur l'exégèse du Coran, Abu Jaafar Muhammad bin Jarir al-Tabari (mort en 310 AH), présenté par Khalil al-Mays, compilé, documenté et produit par Sedqi Jamil al-Attar, Dar Al-Fikr pour l'imprimerie et l'édition - Beyrouth (1415 AH - 1995).

Lettres de Sharif Al-Murtada, Abu Al-Qasim Ali bin Al-Hussein bin Musa bin Muhammad Al-Musawi (mort en 436 AH), Sayyid Al-Shuhada Press, Qom / 1405 AH.

Zubadat Al-Tafasir, Mollah Fathallah bin Shukrullah Al-Sharifalkashani (mort en 988 AH), Fondation des publications Al-Ma'arif, Qom - Iran, 1ère édition / 1423 AH.

Sunan Al-Tirmidhi, Al-Hafiz Abu Issa

Muhammad bin Issa bin Surat Al-Tirmidhi (mort en 279 AH), vérifié par Abdul Wahab Abdul Latif, Dar Al-Fikr pour l'impression et l'édition - Beyrouth, 2e édition / 1403 AH.

Sahih Al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin Al-Mughirah Ibn Bardzih Al-Bukhari (mort en 256 AH), Dar Al-Fikr pour l'imprimerie et l'édition - Beyrouth (1401 AH - 1981 après JC).

L'infaillibilité des prophètes, Al-Fakhr Al-Razi (mort en 606 AH), Publications Al-Kutbi Al-Najafi, Qom - Iran (1406 AH - 1986)

Fath Al-Bari dans l'explication de Sahih Al-Bukhari, Al-Hafiz Ibn Hajar Al-Asqalani (d. 852 AH), Dar Al-Ma'rifa pour l'imprimerie et l'édition - Beyrouth, 2e édition.

Dans l'ombre du Coran, Sayyid Qutb, Arab Heritage Revival House - Beyrouth - Liban, 7e édition (1391 AH - 1971).

Une lecture critique de l'histoire du Coran par l'orientaliste Theodernöldke, Hassan Ali Hassan Matar Al-Hashemi, Centre international Al-Mustafa de traduction et d'édition, Iran, 2e édition / 1443 AH.

al-Kashf wal-Bayan an Tafsir al-Quran, Abu Ishaq Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim Al-Thaalabi Al-Naysaburi, décédé en 427 AH, édité par Muhammad bin Ashour, Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, Beyrouth, 1ère édition , 2002.

Al-Mizan fi Tafsir al-Quran, Muhammad Hussein Tabatabaei, Fondation Al-Alami - Beyrouth - Liban, 1ère édition (1417 AH - 1997).





الأثر التفسيري بين الحقيقة التاريخية والدليل الفقهي



أ.م.د. ماجد حميد كصاب شيدان

قسم علوم القرآن والحديث / كلية الإمام الكاظم (عليه السلام) الجامعة
اقسام ذي قار / ديوان الوقف الشيعي / العراق
majid.kassab78@gmail.com





مجلة نبينا

Journal Homepage: <http://nabiyuna.com>
ISSN: 2789-4290 (Print) ISSN 2789-4304 (Online)



تاريخ التسلم : ٢٠٢٣ / ٨ / ٧

تاريخ القبول : ٢٠٢٣ / ٩ / ٢١

تاريخ النشر : ٢٠٢٣ / ١٢ / ١

السنة (٣) - المجلد (٣)

العدد (٦)

جمادي الأول ١٤٤٥ هـ

كانون الأول ٢٠٢٣ م

DOI: 10.55568/n.v3i6.69-91



الأثر التفسيري بين الحقيقة التاريخية والدليل الفقهي

ماجد حميد كصاب شيحان^١

١- كلية الإمام الكاظم (عليه السلام) الجامعة / قسم علوم القرآن والحديث

اقسام ذي قار / ديوان الوقف الشيعي / العراق

majid.kassab78@gmail.com

دكتوراه في الفكر الإسلامي المعاصر / أستاذ مساعد

الملخص :

يتجاوز أثر المذاهب الفقهية في كتب التفسير بيان الآراء الفقهية، ويتعدى ذلك إلى الموقف من بعض الأحكام والاعتقادات والمتبنيات المذهبية ليحمل ذلك على التفسير فتكون آراء فقهية أو أحكاماً قطعية أكثر من كونها خاضعة لآراء السلف أو حقيقتها التاريخية، فمثلاً عندما نجد اختلاف الآراء في آية الوضوء يتقبل ذلك؛ لأنه يحتمل الآراء الفقهية المتعددة، ولكن عندما تحمّل تلك الآراء على متبنيات مذهبية عندها لا تكون أمراً مقبولاً في كثير من الأحيان من وجهة نظر تفسيرية. ومن الحقائق التاريخية التي تحكم فيها المتبنى المذهبي وظهر أثره في التفسير دعوى كفر أبي طالب (عليه السلام)، فهنا المسألة لا تخضع لرأي فقهي بل هي نقولة تاريخية يبت بها الأثر التفسيري أو الدليل الروائي فيكون هو المعيار والميزان لبيان ذلك.

لذلك اهتم البحث بهاتين المسألتين الحقيقة التاريخية والفقهية، مستعرضاً الاختلاف في مسألتين

خلافيتين في التاريخ الإسلامي ، إحداهما فقهية والأخرى تاريخية : الفقهية اختلاف المسلمين في آية
الوضوء ، والتاريخية هي إيمان أبي طالب (عليه السلام) ، مسلطاً الضوء على عدم الخلط بينهما ،
فكل منهما له مجاله في البحث .

الكلمات المفتاحية: الأثر الروائي، عصمة الأنبياء، إسلام أبي طالب.

المقدمة

الدراسات القرآنية كلما مضى عليها زمن استجدت بتجدد النظريات والرؤى والأفكار ، وقد يأخذ هذا التجدد منحى سلبياً وهو التماس التسويغ والإقرار لتلك الرؤى والأفكار قرآنيًا ، بيد أن الجانب الواقعي والإيجابي هو الطاقة الكامنة في النص القرآني وما يحويه من وجوه الإعجاز جعل منه محط نظر لتلك الدراسات المتغيرة ، وأكثر ما يطلب من الذين يلجأون إلى القرآن في الاستشهاد بنصوصه أو الاحتكام إلى بيانه هو عدم إغفال قداسة النص القرآني ورتبته المصدرية من الله تعالى ، وقد يجد المتتبع للدراسات التي تعتمد على القرآن الكريم مداداً لرؤاها وأفكارها تبايناً ملحوظاً متأثراً من احتمالية النص لأكثر من وجه فهو حمال أوجه ، أو لتحميل النص الديني ما يؤمن به الدارس من التفسير بالرأي المذموم الذي يستند إلى هوى الشخص بدون تحصيل مقدمات العلم ، إذن إذا كان التباين والاختلاف سببه ذات النص وعدم الوصول إلى اليقين في الوجه الذي عناه مُنَزَّلُهُ جل وعلا تبقى دائرة الاحتمال مفتوحة ، ومن حق الباحثين الإدلاء بدلائلهم ، أما إذا كان منشأ الاختلاف هو اختلاف وجهات نظر الباحثين أو المفسرين الذي يتبع عقيدة المفسر ومذهبه والاحتكام لرأي المفسر لا للنص ، فهذا الأمر قد يتعدى الاختلاف والتباين ليصل إلى حد التناقض ، وهذا لا يقبل في حق النص القرآني المقدس .

المبحث الأول : الأثر التفسيري في الحقيقة التاريخية

الأثر التفسيري يعني المعطى الثقافي الذي ينتجه كل مفسر بعد تحصيله مقدمات علم التفسير لتتمخض لديه شخصية مفسر له منهجه وأسلوبه، فنجد من يتجه إلى التفسير بالرواية فيكون منهجه أثرياً أو التفسير بالمأثور، ومنهم من يتجه إلى العقل فيكون منهجه عقلياً، وثالثاً يتجه إلى التصوف وتهذيب السلوك فيكون منهجه إشارياً... والمتحصل من تلك المناهج المنجز التفسيري الذي جادت به عقلية ذلك المفسر وعقيدته. وتمت تسميته بالأثر التفسيري.

والذي يستأهل التركيز عليه هو التأثير العقدي في النتاج التفسيري الذي لا يكاد ينفك عنه أي مفسر وربما يكون في واقعه أمراً طبعياً وواقعياً، بينما ما لا يمكن قبوله هو الجهد المضاعف والمبدول في سبيل تسفيه وانتقاد الآراء الأخرى بمجرد اختلافها مع عقيدة المفسر. أما الحقيقة التاريخية باعتبارها مركباً إضافياً فتعني الأحداث التي عاجلها القرآن الكريم أو التي قصّها القرآن الكريم أو التي نزلت بشأنها آيات القرآن الكريم وأسباب النزول وتم التعبير عنها بالحقيقة نسبة إلى حقيقة القرآن وصدقه.

وفي هذا المقام ينبغي التفريق بين الحقيقة التاريخية والقراءة التاريخية، فالحقيقة التاريخية مرّ ذكرها، أما القراءة التاريخية فهي صورة من تجليات التيارات الحداثية التي أوغلت في قراءة النصوص الدينية والتعامل معها على أساس بشري حتى وإن زعم أصحابها عدم المساس بقداسة النص الديني، إلا أن تلك الدعوى لم تسعف أصحابها، جراء ما طرأ على الساحة الفكرية من دراسات فكرية نظّرت للنص القرآني بعيداً عن التقديس وقريباً من البشرية، وبذلك يفقد النص القرآني صفة المصدرية لباقي النصوص أو صفته المصدرية باعتباره مشرعاً لتصرفات الإنسان وسلوكياته، وحتى الردود على المستشرقين الذين يذهبون باتجاه بشرية النصوص الدينية أحيانا تصب في مصلحتهم من حيث لا يعلم الرادون، فقد ظهر منذ عصر النهضة إلى يومنا هذا مستشرقون لهم وجهة نظرهم العلمانية البحتة تجاه الدين بمفهومه

العام الذي يشمل حتى اليهودية والمسيحية مثل جولد زيهير وثيودرنولدكه وغيرهما ممن لا يرون للدين تلك القداسة التي نراها نحن ونعتبرها من البدهيات الأولية ؛ لذلك حينما يحفون في تعاطيهم مع الإسلام نجد من المسلمين من ينقض عليهم بعكس إشكالاتهم على الأديان التي ينتمون إليها والقول بورودها على التوراة والإنجيل أيضا غافلاً عن أن في هذا المنهج دعماً للمسار الفكري الذي يتجهه هؤلاء المستشرقون بدلاً من يكون ردّاً عليهم^١ .

فعندما يعمد المستشرقون إلى القول بأن القرآن هو من تأليف النبي محمد أو من عندياته ربما نلتمس لهم العذر عندما لا يصل إلى الحقيقة أو جاء رأيهم ردة فعل بسبب إغفال الديانة المسيحية بتعذيب وقتل العلماء واتهامهم بالهرطقة والخروج على الكنيسة ، ولكن ما لا يعذر عليه تبني بعض المفكرين المسلمين لهذا الرأي أو لتلك الأفكار . وهذه الأفكار بعيدة كل البعد عن الحقيقة التاريخية للقرآن الكريم وحتى عندما كتب الشيخ محمد هادي معرفة موسوعته التمهيد في علوم القرآن بدأها بتاريخ القرآن فقال : « تأليف القرآن في شكله في نظم آياته وترتيب سوره وكذلك تشكيله وتنقيطه لم يكن وليد عامل واحد ولم يكتمل في فترة الوحي الأولى فقد مرت عليه أدوار بدأت بالعهد الرسالي وانتهت بدور توحيد المصاحف على عهد عثمان ثم إلى عهد الخليل بن أحمد النحوي الذي أكمل تشكيله بالوضع الموجود »^٢ ثم يقر بعد ذلك بأن نضد الكلمات في صياغتها الحاضرة هي من صنع الوحي لا غيره إطلاقاً كما لم تبدل ولم تتغير صياغتها بزيادة أو نقيصة أو بتغيير موضعي من تقديم أو تأخير^٣ .

فكثير من الحقائق التاريخية القرآنية فيما يخص أخبار الأمم السابقة القصص القرآني ومواقف الأنبياء عليهم السلام مع أمهم تكاد تشابه آراء المفسرين حولها خلا الاختلافات اليسيرة مثلاً قصة نبي الله يوسف عليه السلام ولا سيما في مسألة الهم وهم بها... تباينت وجهات نظر المفسرين ولكن بالمحصلة اتفقت على براءة يوسف من الوقوع في المعصية

١ الهاشمي، قراءة نقدية في تاريخ القرآن ، ٤٨ .

٢ معرفة، التمهيد في علوم القرآن، ٢٧٧ .

٣ معرفة .

فمن هذه الآراء ما جرى مع نسق التنزيه القرآني لولا ان رأى برهان ربه ومنها ما أنكر أصل وقوع الهم ، قال البيضاوي: همت به وهم بها: قصدت مغالطته وقصد مغالطتها، والهم بالشيء قصده والعزم عليه والمراد بهمه عليه ميل الطبع ومنازعة الشهوة لا القصد الاختياري وذلك مما لا يدخل تحت التكليف، لولا أن رأى برهان ربه في قبح الزنا وسوء مغبته لمخالطها لشبقي الغلّة وكثرة المغالبة»^٤.

وقال سيد قطب: «ما كان يوسف سوى بشر نعم إنه بشر مختار ومن ثم لم يتجاوز همه الميل النفسي في لحظة من اللحظات فلما رأى برهان ربه الذي نبض في ضميره وقلبه بعد لحظة الضعف الطارئة عاد إلى الاعتصام والتأبّي»^٥. الذي يفهم من الكلام المتقدم هو قبول الهم النفسي بالخطيئة حسب الطبيعة البشرية، ولكن يجب التذكر أن مع هذه البشرية مقام النبوة التي ترفض لحظات الضعف وتبعث بالقوة في نفس صاحبها.

أما ما أرجحه فهو رأي الفخر الرازي في كتابه عصمة الأنبياء وفي تفسيره الكبير، فقد فصل الموضوع بكل جوانبه وعرض أغلب الآراء فيه، وتوصل إلى براءة يوسف عليه من طريق القرآن الكريم نفسه عبر الجمع بين آياته الشريفة واستحضار شخوص الحادثة أي كل من له تعلّق بها، من المرأة نفسها إلى زوجها إلى النسوة فالحاكم والملك، وقول يوسف براءته، واعترف له خصمه بصدق ما قاله مرتين، وشهد بذلك رب العالمين جلّ وعلا، واعترف إبليس، عبر الجمع بين الآيات الكريمة وتفسيرها تفسيراً موضوعياً، فشهادة الزوج قوله تعالى: ﴿...إِنَّهُ مِنْ كَيْدُكَ إِنَّ كَيْدُكَ عَظِيمٌ﴾ (يوسف: ٢٨)، أما شهادة الحاكم فقوله تعالى: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (يوسف: ٢٦-٢٧).

أما شهادة النسوة قوله تعالى: ﴿قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ﴾ (يوسف: ٥١).

٤ البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج ٣، ٢٨٢.

٥ سيد قطب، في ظلال القرآن، ج ٤، ٧١٢.

أما شهادة الملك قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ (يوسف: ٥٤). أما ادعاء يوسف فقوله تعالى: ﴿قَالَ هِيَ رَاوَدَّتْنِي عَنْ نَفْسِي...﴾ [يوسف: ٢٦]، وكذلك قوله: ﴿قَالَ رَبِّ السَّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ...﴾ (يوسف: ٣٣). أما اعتراف الخصم قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ...﴾ (يوسف: ٣٢)، وكذلك قولها: ﴿الآن حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (يوسف: ٥١)، أما شهادة رب العالمين قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ الشُّوْءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ (يوسف: ٢٤)، أما اعتراف إبليس فقوله تعالى: ﴿وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ (الحجر: ٣٩-٤٠)، ويوسف من المخلصين ٦ ٧.

ثم يجيب على التساؤل: إذا لم يكن هناك هم فأي فائدة من قوله: وهم بها... «قلت الفائدة فيه الإخبار على أن ترك الهم بها وإجابتها إلى ملتمسها لم يكن من حيث كان راغباً عن النساء لعجز؛ لكنه ترك ذلك لله (عز وجل) وفي الله طلباً لثوابه وهرباً من أليم عقابه» ٨ ٩. والآن نصل إلى التعاطي مع الحقيقة التاريخية لقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (القصص: ٥٦)، فقد ذكرها البخاري ومسلم في صحيحهما وأحمد بن حنبل في مسنده ١٠ ١١، وأنقلها من تفسير الطبري فقال: عن الزهري، قال: أخبرني سعيد بن المسيب، عن أبيه، قال: لما حضرت أبا طالب عليه السلام الوفاة جاءه رسول الله ﷺ، فوجد عنده أبا جهل بن هشام وعبد الله بن أبي أمية بن المغيرة، فقال رسول الله ﷺ: يا عم قل لا إله إلا الله كلمة أشهد لك بها عند الله قال أبو جهل وعبد الله بن أبي أمية: يا أبا طالب أترغب عن ملة عبدالمطلب؟ فلم يزل رسول الله

٦ الرازي، عصمة الأنبياء، ٥٤-٥٥.

٧ الرازي، تفسير الرازي، ج ١٨، ١١٤-١١٥.

٨ الرازي، عصمة الأنبياء، ٥٥.

٩ ماجد حميد، الاسلام واثره في تفكيك السجالات الديني، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد / كلية التربية ابن رشد، ١٠٨-١٠٩.

١٠ البخاري، صحيح البخاري، باب سورة القصص، ج ٦، ١٧.

١١ النيسابوري، صحيح مسلم، باب أول الايمان قول لا إله إلا الله، ج ١، ٤٠.

عليه السلام يعرضها عليه ويعيد له تلك المقالة حتى قال أبو طالب آخر ما كلمهم هو على ملة عبد المطلب ، وأبى أن يقول : لا إله إلا الله ، فقال رسول الله ﷺ : والله لأستغفرن لك ما لم أنه عنك فأنزل الله : ﴿ ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ﴾ وأنزل الله في أبي طالب ﷺ ، فقال لرسول الله ﷺ : إنك لا تهدي من أحببت ^{١٢} والملاحظ في هذه الرواية أن أغلب كتب التفسير قد نسختها تماما بلا زيادة أو نقصان، وتحاشيت الإطالة في ذكر المصادر سواء الحديثية أو التفسيرية التي تذهب بهذا الاتجاه لأنها كلها تعتمد على الرواية المتقدمة حتى وصل الحد إلى رفض ما سواها بدعوى ورودها في صحيح البخاري كما قال ابن حجر: «عن أبي هريرة في قصة أبي طالب قال فأنزل الله إنك لا تهدي من أحببت وهذا كله ظاهر في أنه مات على غير الإسلام ويضعف ما ذكره السهيلي أنه رأى في بعض كتب المسعودي أنه أسلم، لأن مثل ذلك يعارض ما في الصحيح» ^{١٣} فهنا يضعف ما ذكره السهيلي عن المسعودي، ويرد هذا الرأي، وهذا هو تحكّم الهوى في الحقيقة التاريخية، بينما نجد الترمذي يضعف هذه الرواية أيضا وكونها من الآحاد فقال : «عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ لعمره : « قل لا إله إلا الله أشهد لك بها يوم القيامة ، قال لولا أن تعيرني بها قريش ، إنما يحمله الجزع لأقررت بها عينك فأنزل الله إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء » هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من حديث يزيد بن كيسان » ^{١٤} .

وحتى عندما ذهب الواحدى إلى أن نزول الآية متأخر عن وفاة أبي طالب ﷺ واستبعد نزولها عند وفاته، يرد الرازي بقوله : قال الواحدى : وقد استبعده الحسين بن الفضل لأن هذه السورة من آخر القرآن نزولاً ، ووفاة أبي طالب ﷺ كانت بمكة في أول الإسلام ، وأقول هذا الاستبعاد عندي مستبعد ، فأبى بأس أن يقال إن النبي ﷺ بقي يستغفر لأبي طالب من ذلك الوقت إلى وقت نزول هذه الآية ، فإن التشديد مع الكفار إنما ظهر في هذه السورة

١٢ الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ١١، ٥٧.

١٣ العسقلاني، فتح الباري، باب قصة أبي طالب، ج ٧، ١٤٩.

١٤ الترمذي، سنن الترمذي، باب سورة الفصص، ج ٥، ٢١.

فلعل المؤمنين كان يجوز لهم أن يستغفروا لأبويهم من الكافرين ، وكان النبي ﷺ أيضاً يفعل ذلك ، ثم عند نزول هذه السورة منعهم الله (عز وجل) منه ، فهذا غير مستبعد في الجملة ^{١٥} ، علماً أن الرازي نفسه يقر في مكان آخر من تفسيره أن لا دلالة في الآية على كفر أبي طالب ﷺ لكن الإجماع المزعوم جعله ينصاع لمزاج قائله ، فقال : هذه الآية لا دلالة في ظاهرها على كفر أبي طالب ثم قال الزجاج : أجمع المسلمون على أنها نزلت في أبي طالب ﷺ وذلك أن أبا طالب ﷺ قال عند موته يا معشر بني عبد مناف أطيعوا محمداً وصدقوه تفلحوا وترشدوا ، فقال ﷺ « يا عم تأمرهم بالنصح لأنفسهم وتدعها لنفسك ! قال فما تريد يا ابن أخي ؟ قال أريد منك كلمة واحدة ، فإنك في آخر يوم من أيام الدنيا أن تقول لا إله إلا الله ، أشهد لك بها عند الله تعالى ، قال يا ابن أخي قد علمت أنك صادق ولكنني أكره أن يقال جزع عند الموت ولولا أن يكون عليك وعلى بني أبيك غضاضة ومسبة بعدي لقلتها ولأقررت بها عينك عند الفراق لما أرى من شدة وجدك ونصحك ، ولكنني سوف أموت على ملة الأشياخ عبد المطلب وهاشم وعبد مناف ^{١٦}

مما تقدم يتضح تغليب الجانب العقدي الشخصي على الحقيقة التاريخية وإلا لماذا لا تقر كتب التفسير عندما تذكر هذه الآية الكريمة وتبين سبب نزولها أن الحديث ضعيف ومرسل ، وهنا سأعرج على ما ذكرته كتب التفسير في مدرسة أهل البيت ﷺ ، فقد قال الشيخ الطوسي : وهذه الآية نزلت لأن النبي ﷺ كان يحرص على إيمان قومه ويؤثر أن يؤمنوا كلهم ، ويجب أن ينقادوا له ويقروا بنبوته ، وخاصة أقاربه. فقال الله تعالى له : إنك لا تقدر على ذلك ، وليس في مقدورك ما تلتطف بهم في الإيمان ، بل ذلك في مقدور الله يفعل به من يشاء إذا علم أنهم يهتدون عند شيء فعله بهم فلا ينفع حرصك على ذلك. وروي عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة وغيرهم أنها نزلت في أبي طالب. وعن أبي عبد الله وأبي جعفر أن أبا طالب كان

١٥ الرازي، التفسير الكبير، ج ١٦، ٢٠٩.

١٦ الرازي.

مسلمًا وعليه إجماع الإمامية ، لا يختلفون فيه ، ولهم على ذلك أدلة قاطعة موجبة للعلم^{١٧} .
 أما السيد الطباطبائي وكما هو معهود في تفسيره فقد فسر الآية الكريمة ملتصقًا معاني الهداية في فيوضاتها وحب النبي الكريم ﷺ الهداية لجميع الناس انسجامًا مع كون إرساله رحمة للناس و ينتقل بعد بيان معناها إلى الأدلة الروائية في البحث الروائي ، فقال : المراد بالهداية الإيصال إلى المطلوب ومرجعه إلى إفاضة الإيمان على القلب ، ومعلوم أنه من شأنه تعالى لا يشاركه فيه أحد ، وليس المراد بها إراءة الطريق فإنه من وظيفة الرسول لا معنى لنفيه عنه ، والمراد بالاهتداء قبول الهداية. لما بين في الآيات السابقة حرمان المشركين وهم قوم النبي ﷺ وسلم من نعمة الهداية وضلالهم باتباع الهوى واستكبارهم عن الحق النازل عليهم وإيمان أهل الكتاب به واعترافهم بالحق ختم القول في هذا الفصل من الكلام بأن أمر الهداية إلى الله لا إليك يهدى هؤلاء وهم من غير قومك الذين تدعوهم ولا يهدى هؤلاء وهم قومك الذين تحب اهتداءهم وهو أعلم بالمهتدين^{١٨} .

ثم ينتقل السيد الطباطبائي إلى البحث الروائي وهو في مقام الرد على الرواية المتسلطة على الحقيقة التاريخية فيقول : وروايات أئمة أهل البيت عليهم السلام مستفيضة على إيمانه والمنقول من أشعاره مشحون بالإقرار على صدق النبي ﷺ وسلم وحقيقة دينه ، وهو الذي آوى النبي ﷺ وسلم صغيرا وحماه بعد البعثة وقبل الهجرة فقد كان أثر مجاهدته وحده في حفظ نفسه الشريفة في العشر سنين قبل الهجرة يعدل أثر مجاهدة المهاجرين والأنصار بأجمعهم في العشر سنين بعد الهجرة^{١٩} .

وأكثر من فصل في هذا الموضوع هو الشيخ ناصر مكارم الشيرازي مستعرضا الوجوه التفسيرية ثم الروائية مناقشا متن الرواية وسندها فقال : هذا الموضوع يبدو عجيبًا لمن كان من أهل البحث والمطالعة.. فكيف يصر جماعة من رواة الأخبار على أن يزعموا أن أبا

١٧ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج ٨، ١٦٤.

١٨ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٦، ٥٥.

١٩ الطباطبائي.

طالب ﷺ عم النبي كان مشركا وغير مؤمن وأنه مات كافرا! وهو بإجماع المسلمين كان من الذين بذلوا توضيحات منقطعة النظير، وحمل نبي الإسلام ﷺ وضحي من أجله؟ ولم لا يكون هذا الإصرار بالنسبة للآخرين الذين لاحظ لهم في تأريخ الإسلام؟ هنا نعرف أن المسألة ليست مسألة عادية ثم بأقل ملاحظة وتدقيق نصل إلى هذه النتيجة، وهي أن وراء هذه البحوث التاريخية والروائية لعبة سياسية خطيرة من أعداء علي ﷺ ومناوئيه! فقد كانوا يصرون على سلب كل فضيلة له، حتى جعلوا أباه المضحي والفادي للنبي والمؤثر له على نفسه يموت كافرا بزعمهم، ومن المؤكد أن بني أمية ومريديهم في عصرهم، وقبل أن يصلوا إلى دفعة الحكومة، سعوا ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا لإثبات مدعاهم بالشواهد والحجج الواهية، ولنبحث المسألة على أساس أنها مسألة بنفسها تستحق المطالعة من جهات متعددة نبحث المسألة على أساس أنها مسألة تاريخية وتفسيرية بحتة؛ ليتضح أن ليس وراء هذا الضجيج أي سند معتبر، بل هناك شواهد حية ضده:

١ - إن الآية محل البحث إنك لا تهدي من أحببت ليس لها علاقة بأبي طالب وقلنا: إن الآيات التي جاءت قبلها تدل بصورة واضحة أنها في شأن جماعة من أهل الكتاب المؤمنين، في مقابل مشركي مكة.

٢ - وأهم دليل لديهم في هذا المجال أنهم ادعوا إجماع المسلمين على أن أبا طالب مات مشركا في حين أن مثل هذا الإجماع كذب محض لا أساس له، وهو عار عن الصحة.

٣ - التدقيق والبحث يدل على أن هذا الإجماع المزعوم هو من قبل أخبار الآحاد الذين لا اعتبار لهم، وفي سند هذه الروايات أفراد مشكوك فيهم كذابون، ومن هذه الروايات ما نقله ابن « مردويه » بسنده عن ابن عباس أن آية إنك لا تهدي من أحببت نزلت في شأن أبي طالب، وقد أصر النبي ﷺ عليه أن يؤمن فلم يؤمن في حين أن في سند هذه الرواية « أبا سهل السري » الذي عرف بين كبار أصحاب علم الرجال بأنه من الكذابين الوضع السارقين

للحديث. وأن في سند هذه الرواية « عبد القدوس أبو سعيد الدمشقي » وهو من الكذابين أيضا، وظاهر تعبير الحديث يدل على أن ابن عباس ينقل هذا الحديث من غير واسطة وكان شاهدا على ذلك ، في حين إننا نعرف أن ابن عباس ولد قبل الهجرة بثلاث سنوات ، فعلى هذا كان ما يزال رضيعا عندما مات أبو طالب ﷺ ومن هنا نستنتج أن واضعي الحديث حتى في هذا العمل كانوا مبتدئين وناشئين !! . وهناك حديث آخر في هذا المجال ينقله « أبو هريرة » إذ يقول : حين دنت وفاة أبي طالب قال له النبي ﷺ : يا عم قل : لا إله إلا الله ، لأشهد لك يوم القيامة عند الله بالتوحيد ، فقال أبو طالب : لولا أن قريشا تقول إن أبا طالب أظهر الإيمان حال الموت خوفا ، لكنك أشهد بالتوحيد وأقر عينيك ، فنزل قوله تعالى : إنك لاتهدي من أحببت ، ويبدو من ظاهر هذا الحديث أن أبا هريرة كان شاهدا على هذه القضية ، في حين إننا نعرف أن أبا هريرة أسلم سنة فتح خيبر ، بعد الهجرة بسبع سنين ، فأين أبو هريرة من وفاة أبي طالب التي حدثت قبل الهجرة ، وإذا قيل إن ابن عباس وأبا هريرة لم يكونا شاهدين على هذه القضية ، وسمعا هذه القصة من شخص آخر فإننا نسأل من هو هذا الشخص ؟ ! فالذي نقل هذا الحديث لهذين الشخصين - إذن - مجهول ، ومثل هذا الحديث يعرف عند أهل الحديث بالمرسل ، والجميع يعلمون بأن لا اعتبار للمراسيل ! ومن المؤسف أن جماعة من رواة الأخبار والمفسرين نقلوا هذا الحديث بعضهم عن بعض دون تدقيق في كتبهم ، وشيئا فشيئا كونوا إجماعا لهذا الحديث !

- ٤ - وبعد هذا كله ، فإن متن هذه الأحاديث الموضوعية يدل على أن أبا طالب ﷺ كان مؤمنا بحقانية النبي ، غاية ما في الأمر لم يجر ذلك على لسانه لملاحظات خاصة. ونحن نعرف أن الإيمان هو بالقلب ، وأما اللسان فهو طريق القلب ، وفي بعض الأحاديث الإسلامية شُبه أبو طالب بأصحاب الكهف الذين كانوا مؤمنين وإن لم يقدروا على إظهار الإيمان على ألسنتهم.
- ٥ - ثم هل يمكن القناعة برواية مرسلة عن أبي هريرة أو ابن عباس في مثل هذه المسألة

المهمة، فلم لا يؤخذ بإجماع أئمة أهل البيت عليهم السلام وإجماع علماء الشيعة، وهم أعرف بحال أسرة النبي وأهله، وإننا اليوم نحفظ بأشعار كثيرة لأبي طالب توضح إيمانه بالإسلام ورسالة النبي محمد ﷺ، وقد نقل هذه الأشعار طائفة من العلماء والأفاضل في كتبهم .

٦ - ومع غض النظر عن جميع ما تقدم، فإن تأريخ حياة أبي طالب وتضحياته العظيمة للنبي ﷺ وعلاقة النبي ﷺ والمسلمين الشديدة به إلى درجة أن النبي سمي عام وفاته بـ « عام الحزن » كل ذلك يدل على أنه كان يعشق الإسلام، ولم يكن دفاعه عن النبي على أنه أحد أرحامه، بل دفاع رجل مؤمن مخلص وعاشق نظيف وجندي مضحٍ عن قائده وإمامه.. فمع هذه الحالة، كم يبلغ الجهل والغفلة والظلم وعدم الشكر بطائفة أن تصر على أن هذا الرجل المخلص المؤمن الموحد مات مشركاً ٢٠ .

إذن عندما تعلق الموضوع بإيمان أبي طالب بدأ تدخل الجانب العقدي والشخصي والمذهبي وتسلط على الجانب التاريخي في تفسير الآية الكريمة حتى طغى عليه على حساب الحقيقة التاريخية.

المبحث الثاني : الأثر التفسيري في الدليل الفقهي

هنا عبرت في هذا المبحث بلفظ الدليل الفقهي ولم أقل الحقيقة الفقهية ؛ لأنه يخضع لآراء الفقهاء كل حسب مذهبه في مراحل المتأخرة ، وأعني به اجتهاد المجتهدين ، أما أصل الدليل الفقهي في مراحل المقدمة ، وأقصد به صدوره عن المعصوم سواء من الكتاب أو السنة فيكون حقيقة تاريخية ولكن عند تطبيقه على أحداث متغيرة تخضع لاجتهاد المجتهد هنا يحدث التباين والتباين عندها لا يعبر عنه بالحقيقة ، فإذا كان ثمة نص من السيرة العطرة للنبي وأهل بيته عليهم السلام بلا شك يُحتكم إليه ويكون فيصلاً بين التطبيق من عدمه ، أما عند عدم ورود نص تفسيري من السنة الكريمة فتبدأ التأويلات المختلفة تأخذ حيزها ، ويرجع المفسرون إلى علم اللغة واختلاف الوجوه الإعرابية من أجل تسويغ قراءة معينة أو سلوك معين ، وفي هذا الحال تتجاذب الدليل الفقهي وجهة نظر اللغة مع غياب الدليل الروائي ، وأما مع وجوده فيكون اللجوء إلى الوجوه الإعرابية المختلفة هو نوع من التفلت من الحقيقة التاريخية ، لذلك سيكون مدار البحث حول آية الوضوء الكريمة مع رؤاها المختلفة ، قال تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ (المائدة : ٦) ففي هذه الآية الكريمة حدث الاختلاف بين الفقهاء والمفسرين كل حسب ما ينتمي إليه من مذهب فقهي ، وذلك في دلالتها على الغسل أو المسح على اختلاف بين جرّها أو نصبها على المحل ، يقول الشريف المرتضى : المعول في ذلك أن من نصب قوله وأرجلكم حمله على الغسل وعطفه على الأيدي ، لما كان المعنى عنده على الغسل دون المسح ، فحمل على النصب الذي يقتضيه قوله اغسلوا وجوهكم ليكون على لفظ ما في حكمه في الوجوب لمخالفته في المعنى ، فلذلك خالف بينهما في اللفظ ، الجواب : يقال له : يجب أن نبني المذهب على الأدلة على الأحكام ، فيجب أن نعتبر وجه دلالة ، فنبنينا مذهبنا عليها ويكون اعتقادنا موافقاً ، فقولك إن من نصب الأرجل حمله على الغسل وعطفه على الأيدي لما كان المعنى عنده على الغسل دون المسح طريق ، ولو لم يكن عند من ذكر الغسل دون المسح بغير دلالة ، والقرآن يوجب المسح دون الغسل ، وأول ما

يجب إذا فرضنا ناظرًا ينظر فيما يقتضيه ظاهر الآية وإعرابها ، فيبني على مقتضاها الغسل إن وافقه ، أو المسح إن طابقه . وكلامك هذا يقتضي سبلا من الغسل وأنه حكم الآية حتى يثبت عليه إعراب الأرجل بالنصب ، وهذا هو ضد الواجب . والقراءة بالجر أولى من القراءة بالنصب ، لأننا إذا نصبنا الأرجل فلا بد من عامل في هذا النصب ، فإما أن تكون معطوفة على الأيدي ، أو يقدر لها عامل محذوف ، أو تكون معطوفة على موضع الجارو المجرور في قوله برؤوسكم ولا يجوز أن تكون معطوفة على الأيدي ، لبعدها من عامل النصب في الأيدي ، ولأن أعمال العامل الأقرب أولى من أعمال الأبعد ٢١ .

قال الشيخ الطوسي : وقوله : « وأرجلكم إلى الكعبين » عطف على الرؤوس فمن قرأ بالجر ذهب إلى أنه يجب مسحها كما وجب مسح الرأس ، ومن نصبها ذهب إلى أنه معطوف على موضع الرؤوس ، لأن موضعها نصب لوقوع المسح عليها ، وإنما جر الرؤوس لدخول الباء الموجبة للتبعية . فالقراءتان جميعا تفيدان المسح على ما نذهب إليه . ومن قال بالمسح ابن عباس والحسن البصري وأبو علي الجبائي ومحمد بن جرير الطبري ، غير أنهم أوجبوا الجمع بين المسح والغسل المسح بالكتاب ، والغسل بالسنة ، وخير الطبري في ذلك . وأوجبوا كلهم استيعاب جميع الرجل ظاهراً وباطناً . وعندنا أن المسح على ظاهرهما من رؤوس الأصابع إلى الكعبين . وهما الناتان في وسط القدم على ما استدل عليه . وقال عكرمة عن ابن عباس : الوضوء غسلتان ومسحتان . وبه قال أنس بن مالك . وقال عكرمة ليس على الرجلين غسل إنما فيهما المسح . وبه قال الشعبي : ألا ترى أن التيمم يمسخ ما كان غسلاً ويلغي ما كان مسحاً . وقال قتادة افترض الله مسحتين وغسلتين . روى أوس ابن أبي أوس قال : رأيت النبي ﷺ توضأ ومسح على نعليه ، ثم قام فصلي ٢٢ .

وهنا المسح على النعلين يناقشه الشيخ الطوسي بانه لا يمكن تسميته رجلاً كما لا يسمى البرقع وجهها فقال : وفي الآية دلالة على أن من مسح على العمامة أو الخفين لا يجزيه ، لان العمامة لا تسمى

٢١ المرتضى ، رسائل الشريف المرتضى ، ج ٣ ، ١٦٢ .

٢٢ الطوسي ، التبيان في تفسير القرآن ، ج ٣ ، ٤٥٢ .

رأساً. والخف لا يسمى رجلاً كما لا يسمى البرقع وما يستر اليدين وجهًا ولا يداً. وما روي من المسح على الخفين أخبار آحاد لا يترك لها ظاهر القرآن ٢٣ .

وقد فصل الملا فتح الله الكاشاني الموقف من الآية الكريمة مستعيناً بالقراءات وكذلك بالروايات فقال: «وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» قرأ نافع وابن عامر والكسائي وحفص بالنصب عطفًا على محلّ «برؤوسكم» إذ الجارّ والمجرور محلّه النصب على المفعوليّة، وقرأ الباقر بالجذر عطفًا على رؤوسكم. وهو ظاهر. فالقراءتان دالّتان على معنى واحد، وهو وجوب المسح كما هو مذهب أصحابنا الإماميّة. ويؤيده ما رووه عن النبي ﷺ أنّه توضّأ ومسح على قدميه ونعليه. ومثله عن عليّ عليه السلام وابن عباس، وأيضا عن ابن عباس أنّه وصف وضوء رسول الله فمسح على رجليه. وإجماع أئمة أهل البيت صلوات الله عليهم على ذلك، قال الامام الصادق عليه السلام: «يأتي على الرجل الستون والسبعون ما قبل الله منه صلاة قيل: وكيف ذلك؟ قال: لأنّه يغسل ما أمر الله بمسحه». وغير ذلك من الأخبار. وقال ابن عباس، وقد سئل عن الوضوء فقال: غسّلتان ومسحتان. وقال الفقهاء الأربعة بوجوب الغسل، محتجّين بقراءة النصب عطفًا على «وجوهكم»، أو أنّه منصوب بفعل مقدّر، أي: واغسلوا أرجلكم، والجواب عن الأوّل بأنّ العطف على «وجوهكم» حينئذ مستهجن، إذ لا يقال: ضربت زيدا وعمرا وأكرمت خالدًا وبكرا، ويجعل «بكرا» عطفًا على زيد وعمرو المضروبين، على أنّه إذا وجد فيه عاملان عطف على الأقرب منهما، كما هو مذهب البصريّين. وشواهد مشهورة، خصوصًا مع عدم المانع، كما في المسألة، فإنّ العطف على الرؤوس لا مانع منه لغة ولا شرعًا. وأمّا النصب بفعل مقدّر، فإنّه إنّما يضطرّ إلى تقديره إذا لم يمكن حمله على اللفظ المذكور كما مثلتم، وأمّا هاهنا فلا، لما قلنا من العطف على المحلّ، وعن الثاني بأنّ إعراب المجاورة ضعيف جدًّا، لا يليق بكتاب الله، وقد أنكره أكثر أهل العربيّة. مع أنّه إنّما يجوز بشرطين: الأوّل: عدم الالتباس، كقولهم: حجر ضبّ خرب. والثاني: أن لا يكون معه حرف عطف، وهنا حرف عطف. وأيضا الروايات المذكورة حجة عليهم. والكعبان عندنا هما

العظماء الناتئان في ظهر القدمين عند معقد الشراك وقال بعض المفسرين والفقهاء : الكعبان هما عظماء الساقين. ولو كان كما قالوا لقال سبحانه: وأرجلكم إلى الكعاب، ولم يقل: إلى الكعبين، لأن على ذلك القول يكون في كل رجل كعبان ^{٢٤}. وقد اختصر القول الشيخ ناصر مكارم الشيرازي القول في تفسير الآية الكريمة بقوله: إن اقتران عبارة « أرجلكم » بعبارة « رؤوسكم » دليل على أن الأرجل يجب أن تمسح هي - أيضاً - لا أن تغسل، وما فتح اللام في « أرجلكم » إلا لأنها معطوفة محلاً على « رؤوسكم » وليست معطوفة على « وجوهكم » ^{٢٥}.

والملاحظ عند مرور أغلب المفسرين على الآية الكريمة نجدهم يتكلمون على حدود الغسل سواء الوجه أو اليدين وهل الأذنين من الوجه أم لا ؟ وهل المرفق في اليدين مشمول بالغسل أم لا ؟ وأيضاً ما أجراه بعض الصحابة من الصلاة الواجبة بوضوء واحد ومنهم من يجدد وضوءه وسبق لذلك أدلة عدة من جمهور المفسرين كل حسب متبناه في اللغة أو متبناه المذهبي، ولعل كل ذلك يدخل في اختلاف وجهات النظر التفسيرية بما يتييسر للمفسر من أدلة تعينه على فهمه سواء من اللغة أو من المأثور من الروايات وفي كلتا المدرستين، لكن الشيء الذي يستدعي النظر والالتفات عدم مرور مفسري الجمهور على الوجه الإعرابي في مسح الأرجل بشكل مركز من حيث العطف على القريب أو على المحل، وكلا الأمرين يوجب المسح لا الغسل، فنجد التعامل مع غسلها من قبل مفسري الجمهور وكأنه شيء لا شك فيه أو لا جدال، وهذا في بعض تفاصيله يؤيد وجهة نظر الباحث من تسلط الرؤية الشخصية على الحقيقة التفسيرية التي تثبتها اللغة كما السابقة التي أثبتتها الحقيقة التاريخية.

ومن الأمثلة على الكلام المتقدم قول الثعلبي : عن أبي عفيف الهذلي أنه رأى ابن عمر يتوضأ للظهر ثم العصر ثم المغرب ، فقلت : يا أبا عبد الرحمن أسنة هذا الوضوء ؟ قال : إنه كان كافياً وضوئي للصلاة كلها ما لم أحدث ولكني سمعت رسول الله ﷺ يقول : من توضأ على طهر كتب

٢٤ الكاشاني، زبدة التفاسير، ج ٢، ٢٧٧.

٢٥ الشيرازي، الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ٣، ٦١٨.

الله له عشر حسنات ففي ذلك رغبت يا ابن أخي ، وقال بعضهم : بل كان هذا أمراً من الله عز وجل لنبيه وللمؤمنين حتماً وامتحاناً أن يتوضأ لكل صلاة ، ثم نسخ للتخفيف ^{٢٦} . والمفسر نفسه يفصل القول فيما يخص غسل الأرجل فيقول : وأرجلكم تختلف القراء فيه فمنهم من قرأ بالنصب ، ومنهم من قرأ بالخفض وقراءة عبد الله وأصحابه . قال الأعمش : كان أصحاب عبد الله يقرؤون : وأرجلكم نصباً فيغسلون .

وقراءة ابن عباس بالنصب وقال : عاد الأمر إلى الغسل وهو اختيار أبي عبيد ، وقرأ الباقر بالكسر ، وهي قراءة أنس والحسن وعلقمة والشعبي ، فمن نصب فمعناه واغسلوا أرجلكم ، ومن خفض فله وجوه ثلاثة : أحدها أن المسح يعني الغسل والباء بمعنى التعميم ، يقول تمسّحت للصلاة أي توضأت وقال أبو عبيدة والأخفش وغيرهما : إن الأرجل معطوفة على الرؤوس على الاتباع بالجواز لفظاً لا معنى ، وقال بعضهم : أراد به المسح على الأرجل لقرب الجوار ، وأجرى قوم من العلماء الآية على ظاهرها ، وأجازوا المسح على القدمين ، وهو قول ابن عباس قال : الوضوء مسحتان وغسلتان . وروى حماد عن عاصم الأحول عن أنس قال : نزل القرآن بالمسح ، والسنة بالغسل . وقول الحسن والشعبي ، قال الشعبي : نزل جبرئيل بالمسح ، ثم قال : ألا ترى المتيمم يمسح ما كان غسلاً ويلغي ما كان مسحاً .

وقول قتادة قال : افترض الله غسلين ومسحين ، ومذهب داود بن علي الأصفهاني ومحمد بن جرير الطبري وأبي يعلى ، ومذهب بعضهم إلى أن المتوضئ يتخير بين غسلهما ومسحهما ، والدليل على وجوب غسل الرجلين في الوضوء قول الله عز وجل : إلى الكعبين فتحديده بالكعبين دليل على الغسل كاليدين لما حدّهما إلى المرفقين كان فرضهما الغسل دون المسح .

ويدل عليه من السنة ما روي عن عثمان وعلي وأبي هريرة وعبد الله بن زيد أنهم حكوا وضوء رسول الله ﷺ فغسلوا أرجلهم .

وروى خالد بن السائب عن أبيه عن رسول الله ﷺ أنه قال : لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الوضوء مواضعه فيغسل وجهه ويديه ويمسح برأسه ويغسل أرجله.

وروى عبد الرحمن بن أبي ليلى عن عطاء عن جابر أنه قال : أمرنا رسول الله ﷺ أن نغسل أرجلنا إذا توضأنا ، وقيل أجمع أصحاب رسول الله ﷺ على وجوب غسل الرجلين وروى أبو قلابة أن عمر رأى رجلاً يتوضأ فترك باطن قدميه فأمره أن يعيد الوضوء والصلاة ٢٧ .

وقال السمعاني : واختلف العلماء في وجوب غسل الرجل ، فأكثر العلماء - وعليه الإجماع اليوم - أن غسل الرجل واجب ، ويحكى عن علي أنه قال : يجوز المسح على الرجل ، وهو الواجب ، وحكى خلاف عنه ، قال الشعبي : نزل القرآن بغسلين ومسحين ، وقال محمد بن جرير الطبري : يتخير بين المسح والغسل ؛ لاختلاف القراءة ، والأصح أنه يجب الغسل ، وقد دلت السنة عليه ٢٨ .

نجد جلياً قدر الاختلاف بين الآراء فهناك رأي بالمسح والقرآن نزل أو أمر بغسلتين الوجه واليدين ومسحتين الرأس والرجلين ليأتي المفسر بعد ذلك فيقول : والأصح أنه يجب الغسل ، وقد دلت السنة عليه ! فهل تناقض السنة ما أمر به أو أوجبته القرآن ؟.

ولنأتي إلى الفخر الرازي وهو يذكر الوجوه النحوية وأثرها في توجيه المعنى ، ولكن يُفاجئ القارئ بتركه المعنى المتبادر من الظاهر واللجوء إلى توجيه آخر أفادته بعض الأخبار فيقول : فإذا عطفت الأرجل على الرؤوس جاز في الأرجل النصب عطفاً على محل الرؤوس ، والجر عطفاً على الظاهر ، وهذا مذهب مشهور للنحاة. إذا ثبت هذا فنقول : ظهر أنه يجوز أن يكون عامل النصب في قوله وأرجلكم هو قوله وامسحوا ويجوز أن يكون هو قوله فاغسلوا لكن العاملين إذا اجتمعا على معمول واحد كان إعمال الأقرب أولى ، فوجب أن يكون عامل النصب في قوله وأرجلكم هو قوله وامسحوا فثبت أن قراءة وأرجلكم بنصب اللام توجب المسح أيضاً ، فهذا وجه الاستدلال بهذه الآية على وجوب المسح ، ثم قالوا : ولا يجوز دفع ذلك بالأخبار ؛ لأنها بأسرها من باب

٢٧ النيسابوري، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ج ٤، ٢٨ - ٢٩ .

٢٨ السمعاني، تفسير السمعاني، ج ٢، ١٦ .

الآحاد، ونسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز.

واعلم أنه لا يمكن الجواب عن هذا إلا من وجهين: الأول: أن الأخبار الكثيرة وردت بإيجاب الغسل، والغسل مشتمل على المسح ولا ينعكس، فكان الغسل أقرب إلى الاحتياط فوجب المصير إليه، وعلى هذا الوجه يجب القطع بأن غسل الرجل يقوم مقام مسحها، والثاني: أن فرض الرجلين محدود إلى الكعبين، والتحديد إنما جاء في الغسل لا في المسح^{٢٩}.

مما تقدم يتضح جلياً تسلط الرواية الفقهية على الحقيقة التفسيرية التي دلت عليها القرائن اللغوية وظاهر النص القرآني الشريف.

٢٩ الرازي، التفسير الكبير، ج ١١، ١٦١-١٦٢.

الخاتمة

الحقيقة التفسيرية في أحيان كثيرة ترتبها حسابات مذهبية وعقدية تتغلب على فكر المفسر وتفسيره من حيث يعلم أو لا يعلم ، ومؤدى ذلك الطبيعي والواقعي هو غياب الحقيقة التفسيرية جراء تسلط ذلك الرأي أو تلك العقيدة المعينة ، فحتى لو لم تسعف المفسر القرائن التاريخية في بيان الحقيقة التاريخية تبدأ الذهنية المنفعلة وفي أحيان كثيرة المنفعلة تأخذ حيزها في إصدار الأحكام خلافا للوقائع التاريخية وبذلك تغيب الحقيقة التاريخية وكما حدث ذلك في حادثة موت أبي طالب رضوان الله عليه وأنه مات كافرا !! ، أما فيما يخص تغليب الرأي الفقهي حتى لو خالف ظاهر اللغة وما اتفق عليه أربابها عبر اللجوء إلى أخبار آحاد لتكون ناسخة للنص القرآني فاعلم أن ذلك هو تسلط آخر على الحقيقة القرآنية لمصلحة التوجه العقدي وفرضه على تلك الحقيقة .

والحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة والسلام على نبي الرحمة محمد وآله الطاهرين .

المصادر

القرآن الكريم

الشيرازي؛ ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط ١ / ٢٠٠٧.

البيضاوي؛ ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي ت ٦٨٢ هـ، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الفكر - بيروت.

الطوسي؛ أبو جعفر محمد بن الحسن ت ٤٦٠ هـ، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

الرازي؛ محمد بن عمر ابن الحسين ت ٦٠٦ هـ، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، قدم له خليل محيي الدين الميس، دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.

السمعاني؛ أبو المظفر منصور بن محمد ت ٤٨٩ هـ، تفسير القرآن، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، السعودية - الرياض، ط ١٨١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

معرفة؛ العلامة محمد هادي، التمهيد في علوم القرآن، منشورات ذوي القربى، قم - إيران، ط ٣ / ١٤٣٢ هـ.

الطبري؛ أبو جعفر محمد بن جرير ت ٣١٠ هـ، جامع البيان عن تأويل القرآن، قدم له خليل الميس، ضبط وتوثيق وتخريج صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.

الموسوي؛ أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد ت ٤٣٦ هـ، رسائل الشريف المرتضى، مطبعة

سيد الشهداء، قم / ١٤٠٥ هـ.

الكاشاني؛ الملا فتح الله بن شكر الله الشريف ت ٩٨٨ هـ، زبدة التفاسير، مؤسسة المعارف للمطبوعات، قم - إيران، ط ١ / ١٤٢٣ هـ.

الترمذي؛ الحافظ أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة ت ٢٧٩ هـ، سنن الترمذي، حققه عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت ط ٢ / ١٤٠٣ هـ.

البخاري؛ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن بردزیه ت ٢٥٦ هـ، صحيح البخاري، دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م. الرازي؛ الفخر ت ٦٠٦ هـ، عصمة الأنبياء، منشورات الكتبي النجفي، قم - إيران ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

العسقلاني؛ الحافظ ابن حجر ت ٨٥٢ هـ، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت، ط ٢ د - ت.

في ظلال القرآن، سيد قطب، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان، ط ٧ ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م. الهاشمي؛ حسن علي حسن مطر، قراءة نقدية في تاريخ القرآن للمستشرق ثيودور نولدكه، مركز المصطفى العالمي للترجمة والنشر، إيران، ط ٢ / ١٤٤٣ هـ.

النيسابوري؛ أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي ت ٤٢٧ هـ، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١ / ٢٠٠٢.

الطباطبائي؛ محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي - بيروت - لبنان، ط ١ ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.

الرسائل والأطاريح

حميد، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد /

الإسلام واثره في تفكيك السجل الديني - ماجد كلية التربية ابن رشد، ٢٠١١.